دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

العتبة العباسية المقدسة

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928 السنة الرابعة ـ العدد ١٠ ـ شتاء ٢٠١٧م / ١٤٣٨هـ

دراسات استشراقية

- ترجمات القرآن الى لغات البلقان.. دراسة تأريخية
  د. حامد ناصر الظالمي
- الاستشراق في عصر ما بعد الحداثة.. أسسه ونتائجه
  حميد بارسا نيا
  هادي بيكي ملك آباد
- يوهان يعقوب رايسكة المستشرق الذي مات شهيدا للأدب العربي
  د. طارق أحمد شمس
- الجهاد الإسلامي في الدراسات الاستشراقية.. دراسة تحليلية نقدية
  د. حيدر قاسم التميمي
- إدوارد سعيد والاستشراق الألماني.. نظرة نقدية
  بقلم: "رومان لويماير"
- أثر الاستشراق في تشكّل القوميات العرقية في الأمة
  د. الحسان بن إبراهيم
- المستشرقون ونشأة التصوّف
  أحمد صبري السيد علي

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية و المعرفية

بسم الله الرحمن الرحيم

مراكز التوزيع

- **العراق:**
  ـ كربلاء المقدسة: العتبة العباسية المقدسة / مركز المبيعات.
  ـ النجف الأشرف: العتبة العلوية المقدسة / مركز المبيعات.
- **إيران:** قم / مجتمع ناشران / مركز مبيعات العتبة العباسية المقدسة.
- **لبنان:** توزيع شركة الأوائل.
- **باقي الدول:** توزيع مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع.

سعر النسخة

- لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل
- المغرب: ٢٥ درهماً
- مصر: ٨ جنيهات
- الأردن: ديناران ونصف
- سوريا: ١٢٠ ل.س
- اليمن: ٣٠٠ ريال
- السعودية: ٢٥ ريال
- البحرين: ديناران ونصف
- الإمارات: ٢٥ درهماً
- السودان: ٥٠٠ جنيهاً
- تونس:ديناران ونصف
- الجزائر: ٢٥ ديناراً
- ليبيا: ٥ دنانير
- الكويت: ديناران
- قطر: ٢٥ ريال
- عمان: ريالان
- العراق ٣٠٠٠ دينار
- الجمهورية الإسلامية في إيران: ١٥٠٠٠ ريال
- سائر الدول: ١٠ $ أو ما يعادلها

الاشتراك السنوي للأفراد

لبنان: ٢٠,٠٠٠ ل.ل — **المؤسسات: ٥٠,٠٠٠ ل.ل**

سائر الدول: ٥٠ $ — **المؤسسات: ١٠٠ $**

للتواصل

- موقع المجلة: www.m.iicss.iq
- البريد الالكتروني للمجلة: info@m.iicss.iq
- موقع المركز: www.iicss.iq

دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

السنة الرابعة ـ العدد ١٠ ـ شتاء ٢٠١٧م / ١٤٣٨هـ

الرقم الدولي: ISSN 2409 - 1928

قواعد النشر

- اتباع المنهج الاكاديمي من حيث التوثيق وعرض الفكرة أو نقدها.
- التركيز على نقد التراث الاستشراقي وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار وسرد الأقوال.
- تخضع البحوث لمراجعة هيئة التحكيم .
- يلتزم الباحث بإجراء التعديلات المرسلة اليه من قبل هيئة التحكيم.
- يخضع تقديم البحوث وتأخيرها لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- عدم كون البحث منشوراً مسبقاً.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد بلغتها الاصلية أو مترجمة، مستقلة أو ضمن كتاب، أو ضمن المواقع الالكترونية.
- المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف و الايميل.

الهيكلية الإدارية

المشرف العام

سماحة السيد أحمد الصافي
المتولي الشرعي للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.م.د. هادي عبدالنبي التميمي

التصحيح اللغوي

الشيخ عقيل الدراجي

تصميم وإخراج

نصير شكر

ايميل المركز:
Islamic.css@gmail.com
ايميل المجلة:
info@m.iicss.iq
Tel: (٠٠٩٦٤) ٧٨٠٨٥٠٤٠٩٢

■ الهيئة الاستشارية ■

(١) الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رئيس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.

(٢) الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهدوي الدامغاني، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في مركز الدراسات الاسلامية جامعة هارفرد، أمريكا.

(٣) الأستاذ الدكتور المتمرس الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحية الشرقية، الفاتيكان، روما.

(٤) الأستاذ الدكتور المتمرس حسن عيسى الحكيم، أستاذ التاريخ الاسلامي في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

(٥) الأستاذ الدكتور أحمد موصللي، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة الأمريكية، بيروت.

(٦) الأستاذ الدكتور المتمرس زهير غازي زاهد، أستاذ اللغة العربية في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

(٧) الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.

(٨) الأستاذ الدكتور عبدالجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.

(٩) الأستاذ الدكتور أكرم محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرة.

■ هيئة التحرير ■

(١) الأستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.

(٢) الاستاذ الدكتور محمد كريم الشمري، أستاذ التاريخ الاسلامي في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق.

(٣) الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الاسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.

(٤) الأستاذ الدكتور علي ناصر محمد، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق.

(٥) الأستاذ الدكتور خضير مظلوم البديري، أستاذ التاريخ في كلية التربية، جامعة واسط، العراق.

(٦) الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر الله، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.

(٧) الأستاذ المساعد الدكتور محمد تقي السبحاني، أستاذ الفلسفة والكلام في جامعة دار الحديث، إيران.

(٨) الاستاذ المساعد الدكتور محمد علي الرضائي الأصبهاني، أستاذ القرآن في جامعة المصطفى، إيران.

(٩) الأستاذ المساعد الدكتور ستار جبر الأعرجي، أستاذ في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.

محتويات العدد

■ ترجمات القرآن الى لغات البلقان.. دراسة تأريخية د. حامد ناصر الظالمي	١١
■ الاستشراق في عصر ما بعد الحداثة.. أسسه ونتائجه حميد بارسا نيا / هادي بيكي ملك آباد ترجمة حسن الصراف	١٩
■ يوهان يعقوب رايسكة (١٧١٦ – ١٧٧٤ م) المستشرق الذي مات شهيداً للأدب العربي د. طارق أحمد شمس	٤٧
■ الجهاد الإسلامي في الدراسات الاستشراقية.. دراسة تحليلية نقدية د. حيدر قاسم مَطَر التميمي	٧١
■ إدوارد سعيد والاستشراق الألماني.. نظرة نقدية بقلم: "رومان لويماير" ترجمه من الألمانية: مؤنس مفتاح	١٢٣
■ أثر الاستشراق في تشكّل القوميات العرقية في الأمة د. الحسان بن إبراهيم بوقدون	١٤٩
■ المستشرقون ونشأة التصوّف أحمد صبري السيد علي	١٧١

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

The Translations of the Quran into the Balqan Languages
(A Chronologic Study) — **190**
Dr. Hamid Al-Zaalimi

Orientalism in the Post-Modern Age,
Its Foundations and Its Results — **189**
Hamid Parsania, Hdi Biki Malak Abad
Translated by: Hasan Al-Sarraf

Joannes Jacobus Reiske (1716 – 1774) — **187**
Dr. Tareq Ahmad Shams

Islamic Jihad in Orientalist Studies
An Analytical Critical Study — **186**
Dr. Haidar Kasem Matar Al-Tamimi

"Edward Said and the German Orientalism: A Critical Perspective". — **184**
Written by: "Roman Loimeier"
Translated from German by: Mounis Muftah

The Effect of Occidentalism in the Formation of Racial Nationalism in the Amazigh Nation in North Africa, an Archetype — **183**
Dr. Al – Hassan Bin Ibrahim Boukaddoun

The Orientalists and the Ascension
of Mysticism (Sufism) — **181**
Mr. Ahmad Sabri Al-Sayed Ali

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين ..

وبعد ...

فمنذ صدور عددنا الأول سعى القائمون على مجلة (دراسات استشراقية) الى التماس التطور والتقدم ضمن خط تصاعدي من خلال استقطابهم لعدد كبير من مفكري الاستشراق في العالمين العربي والاسلامي، والسعي حثيثا للانطلاق الى المسار الدولي من خلال استكتاب عدد من المستشرقين عالميا .

وقد سجل عدد كبير من الباحثين والمفكرين من ذوي الاختصاص بهذا الضرب من العلوم رأيه بالمجلة وبالبحوث العلمية التي تنشر فيها، مشيدين برصانتها، فقد كتب الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن القاضي من المملكة المغربية على أنه باحث متخصص ومهتم بالاستشراق منذ ما يقارب النصف قرن، نشر خلال تلك المدة العديد من الدراسات في مختلف المجلّات العربية، لكنه وجد في مجلة (دراسات استشراقية) إنجازا يوسّع آفاق المهتمين بهذا المجال المعرفي بصورة استثنائية، ومن تونس كتب الأستاذ الدكتور حسن بزاينيّه مؤكدا على أهمية البحوث التي تختص بنقد المستشرقين وبخاصة اولئك الذين عُرفوا بنزعتهم التعصبية الشديدة، مؤكدا على أنّ مجلة (دراسات استشراقية) أسست لاتجاه حديث في دراسة ونقد أولئك المستشرقين بصورة علمية رصينة .

ومن العراق شدد الأستاذ الدكتور حسن عيسى الحكيم على أهمية الرصانة العلمية التي تتمتع بها المجلة وبحوثها، لدرجة دفعت بها لتكون ضمن أفضل المجلات العربية في مجال الاستشراق، وسجلت الأستاذة الدكتورة سمية حسنعليان من جامعة أصفهان في جمهورية إيران الإسلامية إشادتها بتخصص المجلة الذي يصعب على الكثير من المؤسسات العلمية الرصينة الخوض في مضماره، إلا أنّ القائمين على المجلة استطاعوا تجاوز هذه المرحلة خاصة وأنهم استقطبوا أسماء لامعة من الباحثين المعروفين في عالم الاستشراق . ومن العراق أيضا سجل الأستاذ الدكتور حسن منديل العكيلي إشادته بالتميز العلمي ورصانة المجلة التي عدّها من بين أبرز المجلات العلمية المتخصصة في مجال الاستشراق في المكتبة العربية، فيما سجلت الأستاذة الدكتورة طيبة جمعة من المملكة الأردنية الهاشمية لهفتها واستمتاعها بقراءة البحوث الرصينة التي تنشرها المجلة، إذ وصفت تلك البحوث على أنها سِلال من التألق وأنهار من العطاء الفكري المتواصل، ونختم بثناء الدكتور أنس الصنهاجي من المملكة المغربية الذي أثنى على التأصيل العلمي في مجلة (دراسات استشراقية) فضلا عن الحلّة القشيبة التي تظهر بها أعداد المجلة من حيث الترقيش والتنميق والتنظيم والتصميم البديع الى درجة أصبحت بها تلك المجلة لذة للناظر .

إن هذه الإشادات بالمجلة وبمستواها العلمي ورصانتها التي وصلت إليها شكلت مسؤولية مضافة على أعناقنا تدعونا الى حث الخطى للبقاء في خانة التميّز والإبداع، فاتحين أبوابنا وقلوبنا الى كلّ العلماء والباحثين من المتخصصين في الاستشراق أنّى كانوا، وأملنا كبير بأقلامهم الحرة التي شجعتنا منذ العدد الأول وحتى هذا العدد – العاشر – على مراقبة خطواتنا بدقة من أجل تجاوز كل الهنات التي واجهتنا والسعي الى تصحيحها خدمة للحركة العلمية والثقافية في عالمنا العربي والإسلامي ...

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ..

مدير التحرير

ترجمات القرآن الى لغات البلقان
دراسة تأريخية

■ د. حامد ناصر الظالمي

يطلق على مَنْ يحفظ القرآن في اللغة الألبانية كلمة hafiz وهي الكلمة العربية نفسها، وأن ختم القرآن يُطَلق عليه hatme، ويحظى حافظ القرآن بمكانة مهمة في المجتمع المحلي الألباني[١]. وعلى الرغم من تلك المكانة والمنزلة المهمة للحافظ إلاّ أن المسلمين من الألبان والذين يشكّلون الغالبية من الشعب الألباني ٨٥٪ ظلّوا «دون ترجمة ألبانية للقرآن الكريم حتى نهاية الحكم العثماني الذي امتد حوالي خمسة قرون، وعلى نمط ماكان في البوسنة فقد اعتاد الألبان على تعلّم وقراءة القرآن الكريم في اللغة العربية واعتقدوا أيضاً باستحالة ترجمته، ولكن بعد استقلال ألبانيا خلال ١٩١٢ – ١٩١٣ ضمن حدودها الحالية وخاصة بعد استقرارها كدولة بعد الحرب العالمية الأولى ظهرت أول محاولة لترجمة القرآن الكريم الى اللغة الألبانية في سنة ١٩١٢ والمترجم (جورج سيل) لم يكن مسلماً بل مسيحياً. كما أن الترجمة لم تكن من العربية بل من الانكليزية الى الألبانية على أن دوافع الترجمة كانت سياسية قومية»[٢]. واعتقد الألبانيون بذلك أي أن ترجمة القرآن الكريم الى لغتهم هي جزء من الثقافة القومية الألبانية ومن التراث الألباني «المترجم اريلوميتكو تشافزيزي من الكُتّاب الألبان المعروفين من ذوي النزعة القومية الألبانية في النصف الأول من القرن العشرين، من

الذين سعوا الى تعزيز الروح القومية الألبانية من خلال الثقافة الواحدة التي تستوعب المسلمين والمسيحين، ولذلك أقدم تشافزيزي على ترجمة القرآن الكريم الى اللغة الألبانية لأنه كان يعتقد أن القرآن الكريم لايخص المسلمين فقط (وهم الغالبية العظمى) في ألبانيا بل يخص الثقافة القومية الألبانية باعتباره الكتاب المقدس لغالبية الأمة الألبانية » [٣] .

من المعروف أن اللغة الألبانية هي جزء من لغات البلقان، يتَحدَّث بها الألبانيون والكوسوفيون، ولكن هناك لغة مهمة أخرى كذلك هي اللغة الصربوكرواتية، التي يتَحدّث بها الصرب والكروات، إذ تُرجم إليها القرآن كذلك فَتعرَّفت «الأوساط العالمية على القرآن في نهاية القرن التاسع عشر حين صدرت ترجمة ميتشولوبيبراتيتش[٤] سنة ١٨٩٥ ومع أن هذه الترجمة لم تبقَ الوحيدة إلا انها دون شك الاولى من نوعها وقد أُنجزت حتى الآن عدة ترجمات للقرآن في اللغة الصربوكرواتية، إلاّ أن نصفها تقريباً لايزال مخطوطاً»[٥]. ولكن قبل هذه الترجمة ظهرت ترجمات سابقة بعضها كاملة وأخرى لأجزاء من القرآن نُشِيَر بعضها وآخر لم ينشر تُرجم بعضها مباشرةً من العربية وأُخر كالفرنسية والتركية والروسية والألمانية والانكليزية [٦]. ولكن سنة ١٨٩٥ تعد مفصلاً تأريخياً مهماً وحدثاً ثقافياً يوغسلافيا إذ أنها شهدت صدور الترجمة الأولى الكاملة للقرآن الكريم الى اللغة الصربوكرواتية، ألآ وهي ترجمة ميتشولوبيبراتيتش الذي تُوفّي سنة ١٨٨٩ وصدرت ترجمته بعد وفاته عام ١٨٩٥[٧]. «وتقع هذه الترجمة بـ٤٦٧ صفحة بالإضافة الى ثلاث صفحات خُصصت لمعجم خاص بالأسماء التي ذُكِرت في القرآن ومكان ورودها ... وعِوضاً عن كلمة سورة يذكر المترجم كلمة رأس وبعد ذلك تأتي الآيات مُرقّمة وكل آية تبدأ دائماً من أول السطر»[٨].

وفي بدايات القرن العشرين وفي البوسنة والهرسك تحديداً «قام محمد سعيد سرادرفيتش١-٨٨٢-١٩١٨ بترجمة بعض سور القرآن الكريم مع تفسيرها في سنة

١٩١٣، ونشرها في مجلة المصباح بينما قام شكري الآغيتش ١٨٨١ - ١٩٣٦ بترجمة تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ونشر جزأين منه في سراييفو عاصمة البوسنة خلال عام ١٩٦٢ -١٩٢٧»[٩].

وفي الربع الأول من القرن العشرين وفي ألبانيا تحديداً قام أحد علماء الألبان المسلمين بترجمة القرآن من العربية الى الألبانية مباشرةً، وليس كما حصل مع الترجمة الألبانية السابقة التى قام بها (المسيحي جورج سيل) الذي ترجم القرآن من الإنكليزية الى الألبانية، لأن هذا المترجم قد تميّز «بنتاجه التأليفي الكبير في عدة مجالات تجمع ما بين اللغة والأدب والترجمة والاسلاميات، فقد نشر سنة ١٩٠٠ ملحمة التأريخ المقدس والخلفاء الأربعة في ٧٥ ألف بيت من الشعر وأصدر في سنة ١٩١٤-١٩١٦ كتابين لتعليم اللغة العربية موجّهة الى الألبان. وكان أول مَنْ بدأ بترجمة القرآن من العربية الى الألبانية سنة ١٩٢٣ - ١٩٢٦ وترجم عيون الأدب الفارسي كـ (غلستان) السعدي ورباعيات الخيام وغيرها » [١٠]. وحافظ هو لقبه الذي اشتهر به لأنه حفظ القرآن الكريم وهو من منطقة كورتشا [١١]. التي أنجبت مترجماً آخر هو (العالم المسلم علي كورتشا (الألباني) الذي قام منذ سنة ١٩٢٤ بنشر ترجمة سور القرآن على حلقات في مجلة الصوت المسلم وصدرت كذلك في سنة ١٩٢٩ ترجمةٌ للقرآن الكريم لعالمٍ مسلم (ألباني) هو الحافظ ابراهيم داليو » [١٢] .

وعند عودتنا الى البوسنة والهرسك وتحديداً سنة ١٩٢٧ نجد أن ترجمةً ثانية قد صدرت «لإثنين من علماء المسلمين المعروفين هما محمد بانجا وجمال الدين تشاو شيفيتش، وقد صدرت في سراييفو بعنوان القرآن الكريم ترجمة وتفسير فبعد مقدمة المترجم تأتي الصفحات التي تحمل الأعداد الرومانية Vll-LxVlll لتعرف ببعض الأمور من تأريخ القرآن وذلك تحت عناوين منفصلة، ما القرآن، ترتيب القرآن وتقسيمه، جمع القرآن، توزيع القرآن، الكريم ،القرآن والكتب المقدسة، حفظ القرآن الكريم، وفي القسم الثاني لدينا عناوين أخرى، الوحدة الآلهية ،الآخرة، العالم الخالد،

الجنة والجحيم، الوحي الآلهي، حياة محمد، وبعد هذه الايضاحات العامة تأتي ترجمة القرآن ص١ - ٩٥٧ وهنا تتضح لدينا فروق بارزة بين هذه الترجمة وبين ترجمة لوبيبراتيتش سواء فيما يتعلق بالأسلوب أم بالمضمون، ففي بداية كل سورة نجد ملخصاً لمضمونها ومكان نزولها وعدد آياتها. وفي هذه الترجمة ترد السورة مرقّمة بالأرقام العربية، وتحمل كل سورة عنوانها الأصيل في العربية»[١٣]، وهناك ملاحظات حول هذه الترجمة ثبتّها الدارسون وأكثرها يتعلق بطريقة تقسيم السور أو بالجانب الفني والطباعي وتسلسل السور والآيات فالسور الطويلة «كانت تُقسّم الى أجزاء، كسورة البقرة التي قُسّمت الى ٤٠ جزءاً وسورة الهجرة الى ستة أجزاء ...

وتأتي عبارة بسم الله الرحمن الرحيم مرةً في اللغة الأصلية، ومرةً مترجمة الى الصربوكرواتية وفي نهاية الطبعة ص٩٥٨ - ٩٧٦ يوجد فهرس وكاشف للآيات والكلمات وفي ص٩٧٧ توضيح على آيات السجدة ... وتبدأ كل آية من أول السطر وليست متعاقبة ونجد أن السورة قد قُسِّمت الى أجزاء حسب مضمونها وطولها بحيث يحمل كل جزء عنواناً خاصاً، فمثلاً نجد أن سورة النازعات قد قُسِّمت الى جزأين مع ٦٤ آية. الجزء الأول يحمل عنوان الزلزلة الكبيرة بينما يحمل الجزء الثاني عنوان الكارثة الكبرى وتجدر الإشارة هنا الى أن بعض الآيات قُسِّمت الى عشرة أجزاء أو أكثر بينما لم يشمل التقسيم بعض الآيات الأخرى»[١٤].

أما الترجمة الثالثة والمهمة وهي من العربية الى اللغة الصربوكراوتية فقد ظهرت مباشرةً بعد الترجمة الثانية ففي « سنة ١٩٣٧ وبعد عدة شهور فقط من صدور ترجمة بانجا وتشاوشفيتش صدرت ترجمة أخرى للقرآن دون تفسير للحاج علي رضا كارابك بخمسة آلاف نسخة، ومع أن المترجم، قد ذكر بأنه قد ترجم القرآن من العربية الاّ أن هذه الترجمة تكاد تكون تقليداً لترجمة لوبيبراتيتش ولذلك فقد اعتبرت مجرد تبديل سطحي لترجمة لوبيبراتيتش ... وأن ترتيب السور عند كارابك مُرقّم بالأرقام الرومانية، وهو يسمى السورة رأساً كما عند لوبيبراتيتش الإ أنه يختلف عنه

بوضع التسمية العربية (سورة) بين قوسين » [١٥].

بعد عرضنا لتطوير الترجمات في اللغة الألبانية واللغة الصرب وكرواتية، وحديثنا عن الترجمة الى اللغة البوسنية نجد كما يقول الدكتور محمد الأرناؤوط « أن الترجمات البوسنية للقرآن الكريم توالت بعد أن نضجت الظروف أكثر بعد الحرب العالمية الثانية أي عند تأسيس فرع ومعهد الاستشراق سنة ١٩٥٠ ». وبسيم كركوت المولود في سراييفو سنة ١٩٠٤ والمتخرج من الأزهر والذي عمل في معهد الاستشراق في سراييفو والمتوفى سنة ١٩٧٥ أنجز ترجمة متميزة للقرآن الكريم من العربية مباشرة الى البوسنية [١٧].

وفي أقليم كوسوفو التابع ليوغسلافيا السابقة الذي يتمّتع بأغلبية ألبانية مسلمة تأسس فرع الاستشراق في الجامعة بريشتينا عام ١٩٧٣، فإزداد التواصل مع العالم العربي والاسلامي حتى صدرت في عام ١٩٨٥ ترجمة القرآن الكريم للمستشرق الدكتور فتحي مهدي رئيس فرع الاستشراق المذكور ثمّ ترجمة أخرى للحافظ حسن ناهي في سنة ١٩٨٨ وأخيراً ترجمة الحافظ شريف أحمدي في سنة ١٩٨٨ أيضاً[١٨].

لم تنقطع ترجمات القرآن البوسنية ولم تتوقف بعد ترجمة بسيم كركوت إذ صدرت ترجمةٌ جديدة للباحث الدكتور أنس كارتيش عميد الدراسات الاسلامية في سراييقو وهي (ترجمة لمعاني القرآن) عام ١٩٩٥ والدكتور كارتيش من مواليد البوسنة سنة ١٩٥٨ وكانت رسالته للماجستير عن أخوان الصفا عام ١٩٨٦ والدكتوراه بتفسير القرآن عام ١٩٩٠ [١٩]. وأصدر مصطفى مليفو في سنة ١٩٩٤ في البوسنة ترجمةً آخرى للقرآن [٢٠].

تأتي هذه الترجمات في الوقت الذي كانت البوسنة تعيش مجزرة كبرى قام بها الصرب لم تشهدها المنطقة من قبل كان هدفها ازاحة الوجود الإسلامي هناك ما بين ١٩٩٢ – ١٩٩٥ ولكن الترجمات البوسنية تستمر لتعبر عن الروح الاسلامية وعن قوه الشخصية البوسنية إذ «صدرت في سراييفو في أيلول سنة ٢٠٠٤ ترجمةٌ جديدة

للقرآن الكريم أنجزها الدكتور أسعد دوراكوفيتش رئيس قسم الاستشراق في جامعة سراييفو وعضو مجمع اللغة العربية بدمشق والتي عُدَّت حدثاً ثقافياً بوسنياً إسلامياً»[٢١].

ويطلق الدكتور محمد موفاكو الأرناؤوط على ترجمة الدكتور أسعد دوراكوفيتش بأنه قد خصص بوعي حياته لخدمة اللغة العربية والثقافة العربية الاسلامية ولكنه لم يكن في ذهنه سابقاً ترجمة القرآن، ولكن بعد إصداره للعديد من الترجمات من الأدب العربي القديم[٢٢] والحديث، التي أثبت فيها قدرة وجدارة على نقل أصعب ما في الأدب العربي (المعلقات) الى اللغة البوسنوية بأسلوب شاعري يسمح لهم بتذوق مثل هذا الأدب قرر دوراكوفيتش المضي في أهم تحدٍّ ألآ وهو إنجاز ترجمة جديدة مختلفة للقرآن الكريم ... وهو يتميّز عن غيره بتمكنه من اللغة البوسنوية وتقاليدها الأدبية وأن الترجمات السابقة ركزت على نقل المعنى الديني المقدس ولم تهتم كثيراً باللغة البوسنوية التي يُنقل إليها المعنى ويرى دوراكوفيتش أن هذا التركيز على نقل المعنى الديني المقدس جاء نتيجة أمرين. أما الأول فهو أن الذين أنجزوا الترجمات السابقة كانوا في تكوينهم علماء دين ولذلك انعكست طبيعة دراستهم على ترجماتهم في التركيز على ماهو ديني على حساب ماهو لغوي أدبي جمالي. أما السبب الآخر فهو اقتناع هؤلاء بأن أسلوب القرآن في العربية معجزة غير قابل للنقل الى لغة أخرى ولذلك اكتفوا بالتركيز على نقل معانيه. وهو يعتقد أنه أفاد من دراساته وترجماته السابقة في إثبات تفوقه واستخدام لغة بوسنوية شاعرية جميلة وأن القرآن كلمة الله يستحق أن يصل الى القارئ البوسني وغيره في أفضل أسلوب في لغة شاعرية تؤثر عليه بجماليتها على مَنْ يقرأ القرآن بالعربية .. ولأجل ذلك فقد اعتمد دوراكوفيتش الترجمة الشاعرية وجعل بعض السور بوزنٍ واحد وبعض السور بعدة أوزان واعتمد ترتيب آية مقابل آية وصفحة مقابل صفحة ولم يقم بالشرح كثيراً ولم يضع هوامش لا في يمين الصفحة ولا في أسفلها ولكن في بعض المواقع التي رآها ضرورية وصنع

أرقاماً صغيرة أحال معها القارئ الى ملحق صغير في ص ٣١٢- ٦١٣ لتوضيح بعض الأمور وشرحها»[٢٣].

يتبيّن لنا من ذلك أنه توجد فجوة في اصدار الترجمات ما بين سنة ١٩٣٧ وحتى أوساط السبعينات وهي فترة حكم الأحزاب الشيوعية في البلقان فقد ضعفت الترجمة وقلّ عددها ولكنها عادت تدريجياً حتى ازدادت في بداية التسعينات أي بعد زوال تلك الأحزاب عن السلطة. ونجد أن أكثر الترجمات كان في البوسنة إذ جاءت للتعبير عن إثبات الذات الاسلامية والهوية البوسنية في أصعب الظروف.

*** هوامش البحث ***

١. ينظر: مداخلات عربية بلقانية في التأريخ الوسيط والحديث د. محمد. م .الأرناؤوط منشورات اتحاد الكُتّاب العرب، لسنة ٢٠٠٠ دمشق ص ٧١
٢. المصدر نفسه ص ٧٤
٣. المصدر نفسه ص ٧٤
٤. ولِد في بولوف بالقرب من تربينيا سنة ١٨٣٩ وكان من زعماء الانتفاضة في الهرسك سنة ١٨٧٥ عاش لاحقاً في مملكة صربيا وتُوفّي في بلغراد سنة ١٨٨٩ راجع (ترجمات القرآن في يوغسلافيا) للمستشرق فتحي مهدي أستاذ في فرع الاستشراق بجامعة بريشتينا - كوسوفا - يوغسلافيا ترجمة الدكتور محمد موفاكو مجلة التراث العربي دمشق عدد ٣٧ - ٣٨ سنة ١٩٨٩ - ١٩٩٠ ص ١٩١
٥. ترجمات القرآن في يوغسلافيا ص ١٩٠
٦. ينظر المصدر نفسه ص ١٨٢
٧. ينظر المصدر نفسه ص ١٨٣
٨. المصدر نفسه والصفحة
٩. مداخلات عربية بلقانية ص ٧٣
١٠. الاسلام في أوربا المتغيّرة تجربة ألبانيا في القرن العشرين تأليف محمد. م. الأرناؤوط الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت ط ١ سنة ٢٠٠٧ ص ٦٠

١١. ينظر العدد نفسه ص ٦٠
١٢. مداخلات عربية بلقانية ص ٧٥
١٣. ترجمات القرآن الكريم ص ١٨٤
١٤. المصدر نفسه ص ١٨٧
١٥. المصدر نفسه ص ١٨٨
١٦. مداخلات عربية بلقانية ص ٧٤
١٧. ينظر البوسنة ما بين الشرق والغرب د. محمد موفاكو الأناؤوط منشورات اتحاد الكُتّاب العرب دمشق ٢٠٠٥ ص ٥٥
١٨. ينظر مداخلات عربية بلقانية ص ٧٥ – ٧٦
١٩. ينظر البوسنة ما بين الشرق والغرب ص ٤٥
٢٠. ينظر مداخلات عربية بلقانية ص ٧٤
٢١. البوسنة ما بين الشرق والغرب ص ٦٨
٢٢. ترجم المعلقات وألف ليلة وليلة الى البوسنيةوكذلك مختارات من الشعر العربي الحديث
٢٣. المصدر نفسه ص ٧٠ – ٧١

❊❊❊

الاستشراق في عصر ما بعد الحداثة

أسسه ونتائجه(*)

■ حميد بارسا نيا(**)، هادي بيكي ملك آباد(***)

■ ترجمة حسن الصراف

المدخل

يتناول هذا البحث الأسس المعرفيّة والاجتماعيّة للاستشراق في عصر ما بعد الحداثة، ويبيّن نتائجه بمنهجيّة تحليليّة ووثائقيّة. يواجه البحث العصور الاستشراقيّة مواجهةً معرفيّة، وقد حصل ذلك عن طريق رصد تحولات العلوم والمعارف. على الرغم من أن التطوّر العلمي طوال القرون الماضيّة أثّر كثيراً على أدبيات الاستشراق ومفاهيمه، إذ جعل منه متواضعاً في خطابه ولغته، ولكن يبدو أنّ الغرب في عصر ما بعد الحداثة يسعى لإعادة إنتاج خطاب الاستشراق الكلاسيكي ذي النظرة الدونيّة

(*) بحث منشور في مجلة (دراسات في فكر المسلمين المعاصر) الفصليّة، السنة الأولى، العدد الثاني، خريف وشتاء٢٠١٥م.

(**) أستاذ العلوم الاجتماعيّة في جامعة طهران.

(***) طالب دكتوراه في جامعة المصطفى (ص) العالميّة، فرع المفكر الإسلامي المعاصر. (الباحث المُعِدّ).

والاستعماريّة للشرق.

فضلاً عن تناول هذه الموضوعات في ثنايا هذا المقال، تتم الإشارة أيضاً إلى آراء ادوارد سعيد، وضياء الدين سردار، وليلى غاندي وغيرهم حول المناهج الاستشراقيّة الجديدة.

الكلمات الرئيسة: الاستشراق، مابعد الاستعماريّة[1]، الحداثة، ادوارد سعيد، ما بعد الحداثة، الخطاب.

المقدّمة

نتناول في هذا البحث الاستشراقَ في عصر ما بعد الحداثة، وأسس تكوينه ونتائجه.

لطالما كانت محاولات التعرّف على الشعوب والقوميّات المختلفة موجودة منذ القِدَم، إذ كان الأفراد يحاولون مدّ جسور التواصل مع الآخرين بحسب احتياجهم وحسب ما هو متوفر لديهم من امكانيات. كان هذا التواصل يزوِّد الأفراد بمعلوماتٍ مختلفةٍ عن حياة بعضهم الآخر الفرديّة والاجتماعيّة، ففي نظرة أوليّة يبدو الاستشراق من هذا الصنف من المعلومات، إذ يفيدُ ظاهرُ لفظه هذا المعنى، مشيراً إلى جهود شعوبٍ وقوميّات مختلفة لمعرفةِ الشرقِ وآدابه وتقاليده وبيئته الطبيعية والتاريخية، وقد بُوّبِت نتائج هذه الجهود في مجموعةٍ أُطْلِقَ عليها تسمية الاستشراق.

قد يُطرَح في أوّل وهلة سؤال لأيِّ باحثٍ ما، إذ يقول: هل الاستشراق ونتاجات المستشرقين تمثّل جهوداً واقعيّة وموضوعيّة لمعرفة المجتمعات الشرقيّة؟ ما هي نسبة التزام المستشرقين بالحياد، وما مدى ابتعادهم عن الأغراض والأهواء عند دراستهم للشرق؟ وما مدى تطابق نتائج دراساتهم مع الواقع؟ و...

إنّ مثل هذا السؤال، والأسئلة المناظرة له تُعْرَض في الحقول المعرفيّة كافّة، وهو سؤال أساسي موجود منذ بداية نشوء الدراسات الفكريّة في التاريخ، ويبحث عن مدى تطابق ما يدور في الذهن مع ما هو موجود في العالم العيني الخارجي، فهل العين والذهن متطابقان؟ أم إن الموجود في الذهن لا علاقة له مع العالم الخارجي. كانت طريقة التعامل مع هذه الأسئلة ومنهجية الإجابة عليها تؤدّي إلى نشوء اتجاهات مختلفة لدى المفكرين. بناءً على هذا، ونظراً إلى أن الاستشراق يمثّل جزءً من المنظومة المعرفيّة البشريّة، لنا أن نقول بأن طبيعة الموقف الفكري من المعرفة البشريّة والتعاريف المتعددة له أدّى إلى حدوث تطورات عديدة في الدراسات الاستشراقيّة بصفتها جزءً من الكل، إذ تأثّر الاستشراق في خضمّ الصراعات والاتجاهات العلميّة والفكريّة. إنّ ما يرنو إليه هذا المقال هو رصد التطورات العلميّة طوال القرون الأخيرة، وكذلك تتبع أثر هذه التغيرات والتطورات على الاستشراق، ولاسيما دراسة موقف الاستشراق في العصر المسمّى بـ"ما بعد الحداثة". إذن سنبدأ بتعريف مراحل الاستشراق وأدواره.

أدوار الاستشراق:

لا يوجد اتفاق يحدد زمن بداية الاستشراق وطبيعة تطوراته، فثمة آراء متعددة بهذا الصدد. ولكن ثمّة نقطة عطف في تاريخ الاستشراق تفصُل بين فترتين متفاوتتين، إذ تتمثل بظهور الاسلام، من المعروف تاريخياً بأن للغرب قبل ظهور الإسلام محاولات لمعرفة الشرق والشرقيين، ولكنها لا ترتقي لتلك الجهود المبذولة بعد ظهور الإسلام وحضور هذا الدين في أوربّا في بدايات القرن الثاني الهجري.

انفتحت أوربّا على الشرق بعد فتح الأندلس وجزر البحر المتوسط على يد المسلمين، لأن الإمبراطوريتَين الفارسيّة والرومانيّة سقطتا بعد ظهور الإسلام، وهذا

ما وحّد القبائل العربيّة المتخاصمة التي أصبحت قوّة ضاربة ومهيبة قوّضت القوى العالميّة الكبرى وقتئذ، حتّى توسعوا ووصلوا إلى القلب الأوربّي في فترة وجيزة، الأمر الذي أرعب الأوربيين وحثّهم على معرفة سرّ هذه الحركة التاريخية الفريدة ليتمكنوا من التصدّي لها.[٢]

وفقاً لهذا المعيار الذي يلحظ ظهور الإسلام ويعتمده فإن الإستشراق على الرغم من وجوده قبل الإسلام وتطوره طوال الفترات الزمنية، إلّا أنه لا يقارَن مع أهمية الاستشراق بعد ظهور الإسلام لغزارة نتاج المستشرقين بمختلف غاياتهم ونواياهم. بناءً على ذلك يمكن تقسيم الاستشراق (اعتماداً على ظهور الإسلام كنقطة شروع) على أربعة أدوار:

الدورة الأولى: تبدأ بفتح الأندلس على يد المسلمين، إذ هي فترة الازدهار العلمي في تلك الرقعة الجغرافية وفتح جزر البحر المتوسط وجنوب إيطاليا، وانتهت بنهاية الحروب الصليبيّة.

الدورة الثانيّة: بدأت بعد الحروب الصليبيّة واستمرت حتّى منتصف القرن الثامن عشر الميلادي.

الدورة الثالثة: بدأت بعد منتصف القرن الثامن عشر واستمرت حتّى نهاية الحرب العالميّة الثانية.

الدورة الرابعة: بدأت بنهاية الحرب العالمية الثانية وهي مستمرة إلى الآن[٣].

ثمّة آراء أخرى حول بداية الاستشراق كتخصص علميّ رصين، يمكن دمجها مع الرأي آنف الذكر الذي قسّم الاستشراق على أربعة مراحل زمنية، فعلى سبيل المثال هناك من يرى أنّ الاستشراق الرسمي بدأ في القرن الثامن عشر الميلادي، لأن كلمة (Orientalism) بمعنى الاستشراق دخلت معاجم اللغات الأوربيّة في المنتصف الثاني من القرن الثامن عشر، وهناك من يعتقد بأنَّ تيار الاستشراق نشط في أوربّا في القرن

السادس عشر الميلادي، لأن مؤسسات الدراسات الشرقيّة والإسلاميّة في الدول الأوربيّة والأمريكيّة تأسست طوال القرون الأربعة الأخيرة. وثمّة من يرى أنّ الغرب اهتمّ بدراسة الشرق بدلاً عن الحروب العسكريّة، بدءًا من القرن الرابع عشر الميلادي، وتحديداً بعد الحروب الصليبيّة، وذلك ليجد طرق أكثر واقعيّة للتعامل مع الشرق من خلال المعطيات التي تقدّمها الدراسات الشرقيّة.

إنْ شئنا دمج هذه الآراء مع الرأي القائل بالأدوار الأربعة فيمكن أن نقول: إنّ الاستشراق على الرغم من وجوده منذ القِدَم، إلّا أنّه قد نشأ مع نشأة الإسلام في الشرق. فضلاً عن ذلك فإن تطوّر الغرب في المجال العلمي والتكنولوجي يتوسّع ويصبح أكثر تعقيداً يوماً بعد يوم، وهذا ما يؤثّر بدوره على الساحة العلميّة والسياسيّة، ولطالما كان الاستشراق يؤقلم نفسه مع هذه التطورات، ومن هنا يمكن تقسيم مراحل تطوره بدقّة علميّة ومنطقيّة.

تطوّر العلم في القرون الأخيرة:

يرى البحث أنّ التطوّر الحاصل في عالم العلم والمعرفة أثّر على ظاهرة الاستشراق، وقد بلغ هذا التأثير حدّ تقسيم مراحل الاستشراق اعتماداً على طبيعة هذه التأثيرات، إذن يستعرض البحث المراحل التاريخية لتطور العلوم طوال القرون الأخيرة، موضحاً بذلك الاتجاهات البحثيّة لدى المستشرقين في كلّ مرحلة من مراحل تطوّر العلم، مسلّطاً الضوء على موقف الاستشراق في المرحلة الأخيرة التي أطلق عليها مرحلة (ما بعد الحداثة).

تقسّم مراحل تطوّر العلم على ثلاث مراحل تاريخية بحسب إحدى المعايير المطروحة؛ وللعلم تعريف خاصّ به في كلّ مرحلة، إذ يشمل ما لا يشمله في المراحل الأخرى:

١ـ مرحلة ما قبل التجريبيّة.

٢ـ مرحلة التجريبيّة أو الوضعيّة (Positivism)[٤].

٣ـ مرحلة ما بعد التجريبية أو ما بعد الحداثة.

١ـ مرحلة ما قبل التجريبيّة:

للعلم في مرحلة ما قبل التجريبيّة ــ التي تشمل فترة طويلة من تاريخ العلوم البشريّة ــ خصائص يمكن تلخيصها كالآتي:

١ـ العلم معرفة صادقة يكشف عن الواقع، ويطابقه أيضاً.

٢ـ المنهج التجريبي هو إحدى طرق كسب المعرفة، ويقع في مرحلة أدنى قياساً مع سائر المناهج.

٣ـ إنّ كلًّا من المنهج التجريبي، والمنهج العقلي، والمنهج الشهودي (العرفاني) لا يكسب اعتباره إلّا إذا كسب علماً وكشف واقعاً، وعلى الرغم من أنّ متعلقات هذه المناهج متنافرة، إلّا أنها فاعلة في حقلها الخاص بها. فعلى سبيل المثال يكون المنهج التجريبي مفيداً في الأمور الحسّية، والمنهج العقلي يصلح للأمور غير الحسيّة.

٤ـ إن القضايا المتقدّمة على العلم كأصل عدم اجتماع النقيضَين، وأصل الواقعيّة، وامتناع التسلسل وأمثالها هي علميّة، أو هي من الأصول المتعارفة التي لا تحتاج للإثبات، أو هي من الأصول الموضوعة التي تُثبَت في العلوم الأخرى. ولكن الأهم هو أن العلم لا تشوبه أمور غير علميّة.

إن التعاريف التي تناولت العلم في مرحلته ما قبل التجريبيّة هي تعاريف حاضرة تاريخيّاً قبل هيمنة المنظور الوضعي (Positivism) للعلم على التاريخ والثقافة البشريَين، ويُعْتَدُّ بها في نطاق الثقافات الدينية، وفي حقل الميتافيزيقيا اليونانيّة،

وفي العالم الإسلامي، وحتّى في المراحل الأولى من الفلسفات الحديثة. فضلاً عن ذلك فإن للعلم ـ وفق هذه التعاريف ـ منهجاً مختصّاً به، إذ يقابل المعارف الأخرى التي تكون غير علميّة، على الرغم من فاعليتها المفيدة والمؤثّرة، كالشِعر والخطابة والجدل.(٥)

نظراً لعدم أهمية هذه المرحلة في محاور هذا البحث لذا لا يسلّط الضوء عليها، ومما تقدّم يمكن تقديم معرفة إجماليّة عن المفارقات والتغييرات التي أحدثتها المراحل التجريبيّة وما بعد التجريبيّة في العلم.

٢ـ المرحلة التجريبيّة أو الحديثة:

شَهِدَ العالم الغربي منذ القرنَين الخامس والسادس عشر تحولات تدريجيّة على الصعيد الفردي والاجتماعي والديني والعلمي والسياسي. لقد تمثّلت بوارق الدخول إلى العالم الجديد في الاكتشافات الجديدة التي حدثت في حقول العلوم الطبيعية، والتي كانت تتعارض في الوقت ذاته مع تعاليم الكنيسة؛ ويمكن أن نعدّ غاليلو مثالاً على ذلك، إذ جوبهت نظريته حول مركزيّة الشمس بمعارضة شديدة من كبار الكنيسة، حتّى وصل الأمر حدّ اخضاعه للمحاكمة. ولكن تزامناً مع ضعف سلطة الكنيسة وانتشار العلوم الطبيعيّة الجديدة، حدثت تحولات في حقول العلوم الكونيّة والمعرفيّة، بل وحتّى في النظرة للإنسان. لقد بدأت في القرن السابع عشر بعض الجهود على هامش حركة التنوير التي كانت امتداداً للصراع بين علماء العلوم الطبيعية والكنيسة، إذ أصبح التوجه العقلي والبعيد عن المعتقدات القديمة من أركان مشروع الفلاسفة والعلماء حتى برز العقل المستقل بذاته والخارج عن قيود الدين والتقاليد القديمة كأحد أبرز هذه الجهود.

إن هيمنة التجريبية التامة لم تحصل في عصر التنوير وفي القرنَين السابع عشر

والثامن عشر، فعلى الرغم من أن الدراسات التجريبية كانت تحقق نجاحاً سريعاً في الحقول العلمية وسخّرت الأذهان والعقول، ولكن التنوير الحداثوي طوال القرنَين السابع عشر والثامن عشر كان قريناً لنزعة عقلانيّة[٦] وإن هيمنة العقلانيّة كانت تمنع العلم من التقييد والتحديد في إطاره التجريبي. فعلى سبيل المثال كان كلّ من ديكارت واسبيونيزا ولايبنيتس يمثلون الفلاسفة العقلانيين الذين يرفضون أن تكون دراساتهم وأبحاثهم غير علميّة.[٧]

راج المعنى الوضعي (Positivism) للعلم ووصل لذروته في القرن التاسع عشر وحتّى النصف الأوّل من القرن العشرين، إذ برز "أغوست كونت"[٨] كأحد أبرز المفكرين الوضعيين، فقد قسّم بدوره تاريخ المعرفة على ثلاثة أدوار: فترة الفكر الربّاني والثيولوجي، وفترة الفكر الفلسفي، ثمّ فترة الفكر العلمي. يرى كونت أنّ المعرفة العلميّة هي البديلة عن المعرفة الدينيّة والفلسفيّة، ويتفقُ مع أغلب من كان يعامل العلم بمعناه الجديد بأنّ هذا النوع من المعرفة يمكن أن ينطبق أيضاً على المعرفة الفلسفيّة والدينيّة.

إنّ ما حدث بعد القرن التاسع عشر كان تغييراً في مباني العلم، إذ أدّى انتشار المعارف ذات التوجّه الحسّي والامبريقي (Empiricism/ التجريبي) إلى أن يكون العلم الحسّي هو الطريق الوحيد لنيل المعرفة، وعُرف بصفته الطريقة الوحيدة لعلاقة الإنسان بالعالم الخارجي إنْ كان الحس هو الطريق الوحيد لمعرفة الكون فبالتالي تكون المعرفة العلميّة هي الطريقة التي تتولى معرفة الواقع، وهي تتحصل عن طريق الحس، أو يمكن اثباتها أو دحضها من خلال الحس.

لقد تغلّب التوجه الحسّي وانتشر في القرن التاسع عشر، ففي هذا القرن خرج العلم عن اطاره السابق وصار له معنى جديد، والذي يتمثل بالمعنى التجريبي أو الوضعيّ أو الحداثوي للعلم.

ثمّة تباين كبير بين رؤية العلماء الحداثويين للعلم والمعرفة والكون والإنسان ورؤية العلماء السابقين لهم لهذه المقولات. إن المفكرين الحداثويين لا تبدأ اهتماماتهم من ماوراء الطبيعة التي كانت بداية الفلسفة لدى المفكرين في القرون الوسطى وفترات ما قبل الحداثة، بل إنهم يبدأون من الطبيعة. يؤكد المفكرون الحداثيون على أن العقل والادراك هما الأدوات الرئيسة لمعرفة الطبيعة، وبالمقابل كان ما قبل الحداثويين يؤكدون على أنّ أدوات المعرفة تتمثل بالتراث والإيمان والعرفان. يؤكد المفكّرون الحداثويون استقلاليّة الانسان وقدرته على تطوير شخصيته، معتبرين إيّاه مصدراً للواقع والقيمة، ويرون أنّ ذهن الإنسان يتمتع بالسلطة المطلقة [٩].

على الرغم من أنّ المعنى الحداثَوي للعلمِ كان يُبشّر في أوّل وهلةٍ بفترةٍ جديدةٍ يكون الانسان فيها متمتعاً بالمزيدِ من وسائل الرّاحة والمزيد من السُّلطة والهيمنة على الطبيعة، ولكن طُرحت في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر تساؤلات جديدة حول العلاقة بين المعنى الوضعي للعلم مع المعارف الأخلاقيّة والمعنويّة والميتافيزيقيّة. إن المعرفة العلميّة في هذه الفترة لا تزال حقلاً مستقلّاً عن سائر الحقول المعرفيّة، إذ يكون الحسّ فيها المصدر الرئيس للمعرفة العلميّة، وإذا كان الذهن في عمليّة تكوين المعرفة العلميّة ينشط من خلال فرضيّاتٍ تتجاوز حدود المشهودات والمحسوسات، فإن هذا النوع من النشاط يُحافظ على استقلاليّة المعرفة العلميّة عن سائر النشاطات الذهنيّة وذلك بسبب تعامله مع الحسّ من خلال الاختبارات التجريبيّة.

وقفتْ الأوساط العلميّة تدريجيّاً وخلال هذه الفترة على محدوديّة العلوم الخاضعة للتجارب. لقد كان العلم الحديث يحصر مصادر المعرفة في الحسِّ والتجربة، ويعدّ سائر المعارف البشريّة من قبيل المعارف العقليّة والعرفانيّة والسماويّة غير علميّة، وقد مثّل هذا الأمر نقطة ضعفِ العلم الحداثوي، إذ عُبِّر عنه بقدم آخيل [١٠]؛ فبسبب هذه الحصريّة كان يعجز ــ العلمُ ــ عن ابداء رأيه حول المعلومات العُرفيّة والقِيميّة، ويعجز أيضاً عن تفحّص مدى صحّة المعلومات العقليّة والفيزياويّة، هذا وفي الوقت

نفسه كان اعتماد التجريبيّة على الاستقراء من دون الاستعانة بالمعطيات العقليّة يُعَدُّ أمراً ناقصاً، إذ سيكون تجاهل المعارف العقليّة والكليّة في نتيجة الاستقراء عاملاً في سلب القيمة العلميّة عن التجربة والاستقراء ذاته. لقد أدّى هذا التعريف من العلم إلى تكوين حقبة تاريخيّة باسم عصر الحداثة، إذ يُعْرَف عصر الحداثة بخصائصه: التطوّر، التفاؤل، العقلانيّة، البحث عن المعرفة المطلقة في العلم والتكنولوجيا، ومن ثمَّ النظريّة القائلة: إن معرفة الذات الحقيقيّة هي الأساس الحقيقي لسائر المعارف.[١١]

تُمثّلُ القيم آنفة الذكر الغايات المثاليّة لعصر التنوير، وبعبارة أخرى تعود هذه الغايات لعصر التنوير التي طُرحت في أوربّا إبّان القرنَين السابع عشر والثامن عشر وسرعان ما أثّرت على الفكر الغربي؛ وبنظرةٍ فاحصةٍ لأهداف التنوير المبنيّة على التعريف الجديد للعلم نراها تتضمن البحث عن العقلانيّة والاعتقاد بالتطوّر. كانت هذه الغايات تَعدّ المنهج العقلي مرشداً رئيساً لكلّ المعارف، ومن جانب آخر ذهبت إلى أن التطوّر لا يحصل إلّا بالطرق العقليّة، وبالعقل فقط يمكن ايجاد عالم سعيد مليء بالنظم والأمان والوعي الاجتماعي.

التناقضات الداخلية في مشروع الحداثة:

كما تمّت الاشارة فإنّ الحداثة والتنوير مبنيّان على إدراك خاص عن العلم، إذ يؤكدان استقلاليّة العقل البشري. على الرغم من تغلّب المحور التجريبي على المحور العقلي إلّا أنّ العينيّة أو تفحّص الوقائع بصورة مباشرة ومن دون فرضيات ذهنيّة وتاريخية كانت إحدى غايات الحداثة. يروم المشروع الحداثوي أنْ تكون السلطة الدائميّة للعلم، وأنْ تبقى العقلانيّة حاضرة، وأنْ يتم تجنّب الأحكام الفاقدة للدليل، التي يشوبها الظن. إلّا أننا بدراسة تاريخ الحداثة نجدها كأيّ ظاهرة تاريخية أخرى ملأى بالمغالطات والسجالات. فإنْ اعتمدنا تعريف "توين بي"[١٢] لهذا المصطلح قد

لا نغالي إذا اعتبرنا عصر الحداثة مشروعاً فريداً، ولكن على الرغم من ذلك فإنّ الفلسفة الاجماليّة لهذه الحُقبة تُعرَّف بالاعتماد على الرأي القائل: إنّ تطوّر المجتمع يحصل عن طريق الكمال التدريجي للإنسان (زيادة معرفة الذات والمنهج العقلي المنسجم). إنّ المفكرين البارزين الذين روجوا لهذا الأمر هم كلّ من "كانت" و"هيغل" و"فولتير". إنّ الجانب الايجابي لهذا التفكير يدعم قضية حقوق الإنسان في العالم، وقد انتهى بالثورة الفرنسية الكبرى، والاعلان الأمريكي لحقوق الإنسان. أمّا الجانب السلبي لهذا الفكر هو أنّ المفكرين في عصر الحداثة بتأكيدهم نشر قيمهم في أرجاء العالم راحوا يعدّون أوربّا من أكثر المناطق تطوّراً وتنويراً في العالم، إذ كانوا يرون أوربّا أكثر تحضّراً من سائر مناطق العالم، وبالتالي تولّدت هذه الفكرة الخطيرة التي ترى ضرورة استعمار سائر الدول والقوميّات لغرض استثمارها وإصلاحها.(١٣)

إنّ الملاحظة الملفتة للنظر حول هذه المواقف المغرورة لكبار الفلاسفة من أمثال "كانْت" و"هيغل" هي أنّ هذه التصريحات المعلنة وغير المعلنة هيّأت الأجواء لترويج فكرة (محوريّةِ أوربّا)، وساعدت على نشر الاستشراق المتشائم وغير الواقعي؛ لأنّ المستشرق عندما يعدّ أوربّا قمّة الحضارة ويرى وضعه الراهن معياراً لآرائه، عند ذلك يعامل الثقافات والقوميات الأخرى باحتقار، وهو ما نلمسه في كتابات بعض المستشرقين.

٣ ـ الحقبة ما بعد التجريبيّة، أو ما بعد الحداثويّة للعِلْم:

إنّ العلم التجريبي ــ كما ورد آنفاً ــ تعرّضَ للأزمة بسبب قبوله بعض المبادىء وتقديمه تعريفاً حصريّاً للعِلم. لأنّ المنهج التجريبي المبني على الاستقراء وكذلك عدم كفاءة الاستقراء الناقص لخدمة العِلم حثَّ الكثير من فلاسفة العلم على تفحّص الأمر، وتبلورت في هذا الحقل الحلول التي قدّمها أمثال "كارل بوبر"(١٤)

و"لاكاتوش"[١٥] و"فايرابند"[١٦]، إذ تناولوا الأزمة وطرق تجاوزها في العلوم التجريبيّة.

لقد عجزت العلوم التجريبيّة بسبب هذه الأزمة عن تفسير مبادئها تفسيراً علميّاً، وباتت تتغذّى على أصولٍ غير علميّة، وفي هذا المسار أدّت مزاعم العلم التجريبي إلى اختلاط العلم بغير العلم، إذ لمْ يعُدِ العلم معرفةً خالصة، بل امتزج مع قضايا أخرى ومعارف مختلفة تعود لحقولٍ غير علميّة.

اختلف أقطاب ما بعد الحداثة في كيفية تأثّر المعرفة العلميّة بسائر الحقول المعرفيّة، فعلى سبيل المثال يرى "ليوتار"[١٧] في الميثولوجيا عاملاً رئيساً في تكوين المعرفة العلميّة، ويرى "دريدا"[١٨] أنّ الأمر كامنٌ في الميتافيزيقا، ويرى "فوكو"[١٩] (متأثّراً بنيتشه)[٢٠] ذلك في القوّة الاجتماعيّة، ويؤكّد "غادامير"[٢١] بهذا الصدد على "التراث" متأثراً بـ"هايدغر"[٢٢]. لا يمكن أن يكون للعلمِ المبني على أفكارِ ما بعد الحداثة هويّة مستقلّة عن تاريخه وثقافته، إذ لا يتلخّص أثر الثقافة والمعارف المتواجدة في داخل الثقافة بطريقة استعمال المعرفة العلميّة[٢٣].

لهذه الأسباب لم يَعُد العِلم في عصر ما بعد الحداثة يزعم اكتشاف الواقع، ولم تعد قضية التطابق مع الواقع ذات أهميّة لديه. إن العلم ما بعد الحداثوي يرتكز على الجدوى العلميّة والائتلاف الداخلي للمعرفة، وبهذا التعريف لم ينفصل العلم عن تاريخ العالِم ولا عن جغرافيته. إذا كان العلم في فترة الحداثة يدّعي الكونيّة واكتشاف الواقع، فإنّه في حقبة ما بعد الحداثة قد حصر نفسه بالجغرافيا والثقافة والتاريخ. إن الآراء ما بعد الحداثويّة قد أدّت إلى نوعٍ من التعدديّة (Pluralism) في المعرفة العلميّة، وانتهت إلى الشَكّ ونسبية الفهم، بل وحتّى نسبية الحقيقة. يجب أن نعدّ حقبة ما بعد الحداثة للعلم نتيجة منطقيّة للحداثة والتنوير؛ لأنّ الطريق الذي تسلكه الحداثة باعتمادها الحسيّة والوضعيّة لا يؤدّي إلّا إلى ما حصل. إنّ ما بعد الحداثويين ينظرون اليوم لمنجزات الحداثة وأهدافها بعينٍ ناقدة، وقد واكبت هذه النظرة النقديّة مجموعةً

من السلوكيّات والأفكار، ومن ثمَّ تبلورت حقبةٌ سميّت بـ"ما بعد الحداثة". إنّ المجتمع البشري في عصر ما بعد الحداثة يقابلُ خصائص عصر الحداثة، فغالباً ما يبدو متشائماً، ويحملُ خصائصَ يمكن سردها كالآتي:

الاستهلاك العشوائي، التشاؤم، الابتعاد عن العقلانيّة، اليأس والانتكاس بإزاء فكرة المعرفة المطلقة(٢٤).

يؤكّد مؤلّف كتاب "من الحداثة إلى ما بعد الحداثة" صعوبة تلخيص معنى ما بعد الحداثة، ويعدّه مفهوماً غامضاً؛ ولكنّه على الرغم من ذلك يذكر خمس خصائص مهمّة لما بعد الحداثة ويعد أربعاً منها من صنف الموضوعات النقديّة، وتتضمن واحدةً جانباً إيجابيّاً.

إنّ ما بعد الحداثة تنقد المضامين الآتية:

١ـ الحضور بإزاء إعادة العرض أو البناء؛ يرى أقطاب ما بعد الحداثة استحالة تصوّر الأشياء والقول بحضورها والنظر لها من دون اللغة والعلامات.

٢ـ المنشأ بإزاء الظواهر: يرى ما بعد الحداثيون بأنّ البحث عن المنشأ هي محاولة للوقوف على ما وراء الظواهر، أو لبلورة نظرة بنيويّة. إنّهم ينكرون ما هو خلف كواليس الظواهر أو أيّ واقعٍ عميق، أو يُظهرون ترديداً حول هذا الأمر.

٣ـ الوحدة بإزاء الكثرة: تسعى ما بعد الحداثة في بلورة النشاطات الفكرية بأنّها كثرة، وهي النشاطات التي يعدّها الآخرون "واحداً" أو وجوداً أو مفهوماً منفرداً وتامّاً. إنّ كل شيء مصنوع أو متكون من علاقته بالأشياء الأخرى، فلذلك لايوجد أيّ شيء بسيط ومن دون وسيط أو حاضر تماماً، ولا يوجد أيّ تحليلٍ عن أيِّ شيءٍ يمكن أن يكون نهائيّاً وكاملاً.

٤ـ سموّ القيَم بإزاء تقوقعها؛ ثمّة قيمٍ كالحقيقة والإحسان والجمال والعقلانيّة لم تعد مستقلة عن تلك الأنساق التي تهيمن عليها هذه القيم أو تحكم عليها، بل هي

نتاج لهذه الأنساق ومن ذواتها؛ أمّا الجانب الإيجابي في ما بعد الحداثة فقد يتمثل في تفعيل فكرة "الآخر البنّاء". تفيد هذه النظرية بأنّ كلّ وحدة ثقافية تحافظ على وحدتها الظاهرية من خلال تقنيّة فعّالة تتضمن الطرد والتقابل والتراتبية(٢٥).

تعالج ما بعد الحداثة وتنقد فرضيات الحداثة والأفكار التنويرية المبنيّة على الفكرة القائلة بإمكانية معرفة الكون وفق مناهج معتبرة ومحايدة، وتعدّ المزاعم السطحية حول اعتبار العلم مزاعم واهية. إن الدلالة السياسية لمواضع ما بعد الحداثة تشير إلى أن مشروع الحداثة الذي يؤكّد التطور المادي والمساواة والاصلاح واستخدام الأدوات البيروقراطية للنجاح قد انتهى تاريخه. يرى " دون لافي" بهذا الصدد أنّ ما بعد الحداثة هي ردّة فعلٍ بإزاء نخبوية الحداثة ورفضها الواقعيّة، أو هي محاولة لتقديم واقع عيني(٢٦).

إنّ زوال الإيمان بالعلم والعقل في ما بعد الحداثة يعني عدم وجود أي وجهة نظر مشتركة أو عقيدة ثابتة وصامدة في العصر الحاضر، وإنّ التلذذ والفردانيّة والعيش في اللحظة الآنيّة هو الميل الغالب وروح عصرنا الحاضر(٢٧).

خلاصة القول، واستناداً لما أقرّته ما بعد الحداثة يمكن أن نقول:

١ـ إن عصر الحداثة العقليّة هو في طور العبور.

٢ـ لا توجد أيّة فكرة متقنة وشاملة حول الثقافة والمجتمع.

٣ـ لا يوجد أيّة قيمة ثقافية ثابتة.

٤ـ إن التجربة والواقعيّة هي غير واقعية و(خياليّة).

٥ـ إنّ خصائص الثقافة الجديدة هي حديثة النشأة واصطفائية وصادمة وطريفة(٢٨).

نظراً للتقسيم المتقدّم حول مراحل الاستشراق، واستناداً لما جاء من توضيح حول تطوّر معنى العلم وأدواره التاريخيّة يمكن أن نستنتج أنّ مرحلة الاستشراق

الرابعة التي بدأت بعد الحرب العالمية الثانية وهي مستمرة إلى الآن تتغذى من نسيج فكري ومعرفي ينتمي لدورةٍ تدعى ما بعد الحداثة، وهي دورة لها ميزاتها الخاصة، وبطبيعة الحال فإن الاستشراق في بيئة ما بعد الحداثة ليس بمعزلٍ عن الانجازات المعرفيّة والمناهج العلميّة المتولّدة في هذا العصر.

ولا بد من الإشارة إلى أن الاستشراق في فترة التنوير حتّى قُبَيل الحرب العالمية الثانية قد استمرَّ على هامش التناقض الداخلي الموجود في الحداثة؛ لأنّ الحداثة طرحت شعارات تُعادي الاستثمار والأحكام المُريبة وغير المحايدة، وفي الوقت ذاته صرّحت على لسان فلاسفتها الكبار بأقوالٍ تروج لمحوريّة أوربّا ومركزيتها وتفوّق العرق الأوربي وأصالة الحضارة الأوربيّة.[٢٩] وقد شهد الاستشراق في مثل هذا الظرف المتعارض نموّاً واضحاً للدراسات والنشاطات الاستشراقيّة التي رافقت في أغلب المواقف أحكاماً غير واقعيّة وأدباً موهناً ومحقّراً الشعوب الشرقيّة.

الاستشراق في فترة ما بعد الحداثة:

كما تمّت الإشارة آنفاً فإنّ الحداثة والتنوير على الرغم من طرحها شعارات كالعينيّة والمساواة والحريّة والعقلانيّة، وعلى الرغم من زعمها بأنّها تبشّر بعالَمٍ أفضل، إلّا أنّها عانت من تناقضات داخليّة، كفِكرة أفضليّة الحضارة الأوربيّة على سائر الحضارات، وعدم عقلانيّة سائر الثقافات والآداب لدى الشعوب الأخرى. إن الشعوب الأوربية وفق هذه الرؤية هي المحور والمركز لتقييم سائر الأعراق والشعوب، وإن عقلانية الانسان الأوربّي والغربي تمثّل المعيار في تقييم عقلانية سائر الشعوب؛ ومن جانبٍ آخر إن المبادىء التي تبنتها الحداثة في الأنطولوجيا ورؤيتها للمعرفة والإنسان اقتربت لدائرة الأفول تدريجيّاً لضعفها في توجيه التجريبيّة و ترويجها.

إنّ التجريبيّة التي حصرتْ المعرفة العلميّة في المعرفة التجريبيّة، وموّهت

الأفكار بزعمها تشذيب المعرفة الإنسانيّة عن أي معرفة غير تجريبيّة علمتْ فجأةً وعلى إثر دراسات الفلاسفة وعلماء الاجتماع بأن المعارف غير التجريبيّة قد أحاطت بالمعرفة التجريبيّة ودخلت فيها.

كما تمّت الإشارة آنفاً إن ليوتار عدَّ الميثولوجيا عاملاً رئيساً في تكوين المعرفة العلميّة، ودريدا عدّ الميتافيزيقيا لذلك، وميشيل فوكو تأثّر بنيتشه وعدّ القوّة الاجتماعيّة لهذا الأمر، وقدّم غادامير التراث كعاملٍ رئيس في تكوين المعرفة متأثراً بهايدغر. إن هذه النظرة للمعرفة أدّت إلى تحولات واسعة في ميدان حقول العلم والسياسة والثقافة، يمكن إيجازها في النقاط التالية:

١ـ إن الحداثة التي زعمت بأنّها شموليّة وكونيّة، وعدّها بعضٌ رجحاناً، وإن سائر الشعوب رضخوا لجبر التاريخ واستفادوا من مصلها الشافي وأصبحوا حداثويين؛ إن هذه الحداثة لم تعد راجحة بعد ودخلت في وضع متأزّم.

٢ـ إنّ العقلانيّة الأوربيّة والغربيّة التي اعتمدت نموّ العلم التجريبي ونجاحاته الظاهرية وأصبحت معياراً لمعرفة العقلانيّة تراجعت لاحقاً عن مزاعمها، إذ تبلورت تدريجياً بين العلماء في شتّى الحقول المعرفيّة فكرةٌ تقول: إنّ دراسة كل شعب وعِرقٍ بالمنهج العقلي يجب أن يكون حسب مقتضياته البيئيّة والمعرفيّة.

٣ـ بدأت تدريجياً عمليّة استقلال الدول والشعوب من الهيمنة الغربية، وكما هو واضح فإن وتيرة استقلال الدول تزايدت بعد الحرب العالميّة الثانية، وتحديداً في أوائل النصف الثاني من القرن العشرين، وهذا ما يواكب نشوء حقبة ما بعد الحداثة في تاريخ العلم التي نضجت في النصف الثاني من القرن العشرين.

٤ـ توجّه سيل الانتقادات نحو نتاجات الحداثة والعقلانيّة وسياستها وثقافتها، ونادراً ما يوجد نتاج لم يتعرض للنقد، وقد مارست المدرسة النقديّة الألمانية والفرنسيّة جلّ الانتقادات الموجهه للحداثة وشعاراتها.

٥ـ توجّهتْ الشعوب والأديان الشرقيّة كالإسلام نحو احياء هويتها التاريخية وإقصاء تحديات الحداثة وهيمنتها، وفي هذه الفترة تحديداً ظهرت أغلب الدراسات الإسلاميّة حول أعمال المستشرقين، إذ نضج التوجه النقدي لفكر المستشرقين.

٦ـ إن المفكرين الأوربيين نظروا للشعوب الأخرى ولثقافتها بطريقة متفاوتة، وتناولوا دراسات المستشرقين خلال حقبة الحداثة، وكان ذلك بسبب الجو والبيئة الجديدة والمنظومة الاصطلاحية الجديدة التي كونتها حقبة ما بعد الحداثة؛ فعلى سبيل المثال برز في هذه الفترة "إدوارد سعيد" بصفته باحث غير مسلم واعتمد نتاجات أفكار ميشيل فوكو وأدوات خطاب العلم والقوّة ليشرع بدراسته النقديّة للاستشراق، وبهذا نشأت أدبيات جديدة عرفت فيما بعد بدراسات ما بعد الاستعمارية (Postcolonialism).

٧ـ نظراً لتراجع الهيمنة الغربيّة والحداثة وعولمتها ما اقتصر المفكرون المسلمون والشرقيون على نقد آراء المستشرقين، بل هيئوا الظروف لنشوء استشراقٍ معكوس؛ ففي هذا النوع من الاستشراق يدرس المفكّر الشرقي الغرب بصفته "الآخر" و"ذاته" في مرآة الغرب؛ عندها تكون الأصالة لذهنيّة الفرد الشرقي ولأولوياته ومتبنياته الذهنية، وبعبارةٍ أخرى تكون الدراسة ضرباً من الاستغراب أيضاً.

الدراسات ما بعد الاستعماريّة (Postcolonialism):

كما تمّت الإشارة آنفاً فإنّ الاستشراق في حقبة ما بعد الحداثة، وتحديداً بعد الحرب العالميّة الثانيّة تبلور في هيأة الدراسات ما بعد الاستعماريّة، وعمل على جرْح الاستشراق الحداثوي وتعديله، وقد تبنّى الشرقيّون مثل هذه الدراسات النقديّة ما بعد الاستعماريّة التي نقدتها السلطة الامبرياليّة؛ ومثّلت هذه الصورة برمّتها ردود أفعال بإزاء المنهج السلطوي الذي تبنّاه الاستشراق الحداثوي من قبل.

نظراً لظروف نشأة الدراسات ما بعد الاستعماريّة وماهيّة موضوعاتها فإنها تصطدم بالعلوم المترسّخة الموجودة؛ لاسيما وأن هذه الدراسات تعمل على تغيير وإزاحة البُنى التاريخية المولّدة للعلم والمتجذّرة في تاريخ الحداثة و جغرافيتها المتعددة. إن هذه الدراسات تبحث عن علاقة مفهوم القمع والمقاومة والعِرق والجنس والاختلاف والتشرّد والهجرة مع خطابات الغرب المهيمنة على صعيد التاريخ والفلسفه والعلم واللسانيات[٣٠].

إنّ التوجّه المذكور يلوم القيم والمناهج والأدبيات الغربيّة لتبنيها نوعاً من القوميّة القمعيّة، إذ أن النماذج الفكرية الغربيّة وكذلك أدبياته هي المهيمنة على ثقافة العالم، وتُقصي أو تتجاهل سائر التقاليد والصور الثقافية غير الغربيّة. ولكنّ المَلْحَظ المهم حول الدراسات ما بعد الاستعماريّة هو أن هذا المصطلح لا يعني بأنّ الاستعمار قد انتهى أمده؛ يقول "ضياء الدين سردار"[٣١] بهذا الصدد: (إنّ الاستشراق أدّى إلى بروز العديد من الدراسات النقديّة والأمر أشبه ما يكون بنموّ الفطريات، إذ حصل ذلك بمختلف الأشكال كالدراسات ما بعد الاستعماريّة والخطاب ما بعد الاستعماري. إن مصطلح ما بعد الاستعماريّة لا يدلّ بالضرورة على فترةٍ تكون بعد غياب الاستعمار؛ بل إن هذا المصطلح يتناول كيفية استمراريّة الواقع التاريخي المتمثّل بالاستعمار الأوربي وطبيعة علاقته مع الحضارات والشعوب غير الغربيّة بعد أن فقد مستعمراته القديمة بسبب استقلالها.)[٣٢]

ثمّة باحثون يصنَّفون ضمن الجيل الذي عمل على تطوير ونشر الدراسات ما بعد الاستعماريّة، ويكون في مقدمتهم "إدوارد سعيد"[٣٣] و"إعجاز أحمد"[٣٤] و"سبيفاك"[٣٥] و"هومي بابا"[٣٦]، و"كورنيل ويست"[٣٧]، و"بيل هوكس"[٣٨] و"ليلى غاندي"[٣٩] وغيرهم. من الملفت للنظر إنّ غالب هذه الشخصيات هم من الغربيين السود أو لهم أصول شرقيّة، فمثلاً سبيفاك هي ناشطة هندية في مجال حقوق المرأة وأحد أعضاء جمعية "دراسات المضطهدين"، وهي من أهم المنتقدين المنتمين

للمدرسة ما بعد الاستعماريّة. تؤكد سبيفاك أنّ العالم الثالث هو من نتاج الغرب، والهدف من وراء ذلك هو اخضاع الثقافات غير الغربيّة في إطار الامبراطوريّة الغربية، وفي سياق آخر نرى "بول هوكس" الكاتب الأمريكي من أصول أفريقية، يرى أنّ اشكالية هوية السود واستلابهم هويتهم التي عمل عليها المستعمرون قد حفزّته على البحث والقراءة والكتابة و... وليلى غاندي حفيدة مهاتما غاندي زعيم الحراك الشعبي المناهض للاستعمار في الهند، نراها متخصصة في الدراسات ما بعد الاستعماريّة، وتحديداً في الأفكار الغربية والتوجه الناظر للمستعمرات القديمة، وكذلك تعمل على دراسة أعمال المفكرين الشرقيين الذين درسوا الأفكار الغربية من وجهة نظرهم.(٤٠)

ولمعرفة مكانة الاستشراق في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية التي عُرفت بفترة ما بعد الحداثة، نسلّط الضوء على أعمال مفكرَين متخصصين في مجال الاستشراق، مع الاشارة إلى منهجيتهم في التعامل مع نتاجات المستشرقين و إرثهم، مبينين منهجيتهم في ضوء الوضع الجديد أو أجواء ما بعد الحداثة.

ادوارد سعيد ومنهجيته الحوارية في تناوله الاستشراق:

إن كتاب "الاستشراق" لـ"ادوارد سعيد" هو الكتاب الأمثل والشهير في حقل الدراسات ما بعد الاستعمارية، إذ يوضح بدراسة نقديّة مكانة الشرق وطبيعة صورته في الغرب. يعتمد "سعيد" أسس "ميشيل فوكو" في تحليل الخطاب المعتمدة في دراسات ما بعد الحداثة، ويقدّم منهجية حواريّة في دراسته الاستشراق وإشكالية اعادة انتاج الشرق في الغرب. يتفق "فوكو" مع "نيتشه" على أن لمبدأ القوّة الدور الرئيس في كلّ دراسة اجتماعية. يؤكد فوكو عند دراسته ماهية العلوم الانسانيّة ــ إذ عبّر عنها بنظام العلوم الانسانيّة ــ على أنَّ هذا النظام هو تبلور للثقافة المهيمنة في ذلك العصر، ويرى في هذا الصدد بأن الحقيقة والقوّة متلازمتان دوماً؛ إنّه يرى أن الحقيقة

ليست خارجة عن إطار القوّة، أو ليست فاقدة لها، وهي ليست مكافئة للأرواح والنفوس الحرّة، وليست ابنة الخلوة والعزلة الطويلة، ولا هي جائزة لَمن نجح في انقاذ نفسه. إن الحقيقة هي شيء من سنخ هذا العالم، وهي مجرد نتاج لمصاديق الالزام والإجبار. إن لكلّ مجتمع نظامه الخاص بالحقيقة، أي أنواع الخطابات التي يتقبلها نظام الحقيقة ويسمح لها كي تؤدّي دور (الصحيح)، وهي مجموعة من الآليات والنماذج التي تمكّن الفرد من التمييز بين الصِدق والكِذب... ويرى فوكو أيضاً أنّ طبيعة العلاقة المتقابلة بين الحقيقة والقوّة متفاوتة على مدى التاريخ، ولا يمكن الوقوف على هذا التفاوت إلّا بوساطة الجينالوجيا[٤١]، [٤٢].

بناءً على ما تقدّم نرى أنّ رأي فوكو عن الحقيقة يخالف آراء عصر التنوير. إنّ الآراء التنويريّة والحداثويّة تعد الحقيقة أمراً عينيّاً فارغاً عن القوّة، وغالباً ما تعرّف القوّة بالتقابل مع الحقيقة؛ في حين نرى فوكو يخالف آراء عصر التنوير ويعد الحقيقة والقوّة في نسيج واحد ويعدّهما قضيّة متعلّقة بهذا العالم، إذ تتبلور في ضوء العلاقات المتقابلة للقوّة، وهذه هي رؤية ما بعد حداثويّة للحقيقة والمعرفة.[٤٣]

يرى فوكو أنّ الخطاب يمثّل الصورة اللغويّة للعلم والقوّة، والعلاقة المتماسكة بينهما، أي إن الخطاب هو الحقيقة المرتبطة بالقوّة، الأمر الذي اعتمده (ادوارد سعيد) في تناوله (الاستشراق)، إذ لا يعدّ الأمر خطاباً فحسب، بل يحلّل القوّة والمعرفة الكامنة خلفه بصفتها معرفة الشرق. يقول فوكو بهذا الصدد: "إنّ العلم ليس مجرّد انعكاس للواقع، بل إنّه بُنية خطابية، وثمّة أنظمة معرفيّة متعددة تميّز بين الصادق والكاذب." هناك مبدأ مشترك في تحليل الخطابات في الوقت الحاضر، يتمثّل بالرؤية النقدية للمعرفة البديهية؛ فوفق هذا المبدأ يخضع كلّ ما يعدّه الأفراد معرفة بديهية للتحليل المعتمد من قبل منهجية فوكو؛ ففي بادىء الأمر تخضع بديهيّة الأمر للنقد، ثُمَّ تدرس وتحلل طريقة انتاج وتكوين هذه المعرفة. إنّ غالب المناهج المتخصصة في تحليل الخطاب تعتمد قراءة فوكو للخطاب، إذ تعدّ منهجيته مجموعةً مقننة من الأسس

والمعطيات التي تضع حدوداً على معاني رسائل الخطاب(٤٤).

يوضّح سعيد في كتابه (الاستشراق) الخصائص الخطابية لذلك الصنف من المعرفة الذي تبلور في القرن التاسع عشر على يد المتعلمين والرحالة والشعراء والروائيين، وهي معرفة لا تعدّ الشرق ثقافةً أو مجتمعاً يعمل وفق ظروفه، بل تعدّه كمخزن للمعرفة الغربيّة. إنّ سعيد على غرار فوكو يعدّ الخطاب الصورة اللغويّة للمعرفة والقوّة، ويؤكّد على أن الغربيين ـ تاريخياً ـ استعملوا آليّة القوّة لنشر قراءتهم للشرق؛ وهي قراءات أصبحت مصدراً لمعرفةٍ واسعة وكبيرة حول الشرقيين. يرى سعيد أنّ الاستشراق لم يعكس صورة البلدان الشرقيّة كما هي عليه، بل باتَ خطاباً اعتمدته الثقافة الأوربيّة من أجل إدارة الشرق والهيمنة عليه، وحتّى اعادة انتاجه على الصعيد السياسي والاجتماعي والعسكري والايديولوجي والعلمي والتخيّلي طوال فترة ما بعد التنوير؛ إذ نتج شرقاً معقّداً مناسباً للدراسات والبحوث الجامعيّة، وللعرض في المتاحف ولتوصيفه نظريّاً في الرسائل الجامعيّة المتخصصة بالانثربولوجيا والبيولوجيا واللسانيات والتاريخ... إنّ لهذا النوع من القوّة علاقة وثيقة مع المعرفة والمناهج التي عبّر عنها فوكو بثنائية (القوّة ــ المعرفة).

إن دراسة إدوارد سعيد حول الاستشراق تشابه كثيراً مبحث فوكو عن ثنائيّة (القوّة ــ المعرفة). إنّ الخطاب الذي يعتمد مناهج متفاوتة في التحليل والتفسير يولّد معرفة حول الآخر، وقد تمتاز بالعنصريّة، والتي تدخل صلب أنشطة سلطة الإمبرياليّة. يرى سعيد بهذا الصدد بأنّ النصوص الاستشراقيّة دُسَّت في الوعي الغربي من خلال أجندة السلطة؛ إذ تصبح توجهاتهم الايديولوجيّة حقائق عينيّة مبنيّة على الفجوة الكبيرة بين الغرب والشرق. يعدّ سعيد الشرق "الآخر المتحضّر" الصامت بإزاء الغرب، وإن الموقع الأدنى الذي ينسبه الاستشراق للشرق يصبُّ في صالح الغرب وهيمنته.

إنّ التعبير عن الشرق بوصفه عاطفيّاً وفاقداً للعقلانيّة وبدوياً ومتعجرفاً يولّد غرباً عقلانيّاً ديمقراطياً ومتطوراً. لطالما كان الغرب يعمل في المركز والشرق هو "الآخر" المهمّش الذي لا فائدة من وجوده إلّا تأييد الغرب ومركزيته. بهذا الوصف يكون ادوارد سعيد من أبرز الوجوه العلميّة والثقافيّة في الاستشراق ما بعد الحداثوي الذي نقد المنهجيّة الحداثويّة في الاستشراق وعمل على تحليل الاستشراق في ضوء علاقة القوّة الأوربيّة بالعلم. وعلى الرغم من أنّ جهود ادوارد سعيد تُعَد خطوة في طريق نقد النظرة غير الانسانيّة وغير الواقعيّة للغرب بإزاء الشرق، غير أنَّ بعض الباحثين كـ"إعجاز أحمد" و"ضياء الدين سردار" اتّهموه بالمساهمة في تثبيت النمط الأوربي المهيمن الذي يمنح المركزيّة والتسيّد للانسان الغربي، وهو أمرٌ خارج عن حيّز هذا البحث [٤٥].

الاستشراق عند ضياء الدين سردار:

الباحث المهم الآخر في مجال نقد الاستشراق هو "ضياء الدين سردار" المفكّر البريطاني ذو الأصول الباكستانيّة. إنّ سردار على الرغم من نظرته المختلفة للاستشراق، ولكنّه لا يغفل عن نطاقات عالَم ما بعد الحداثة. يقدّم سردار نفسه ناقداً ملتزماً بالتراث، وينظر للاستشراق من وجهةٍ غير غربيّة؛ فضلاً عن ذلك فإنّه لا يعد الاستشراق محايداً غير متفاعل، بل يرى أنّ ما يجعل عملية تشريح هيكلية الاستشراق وعرضها أمران يتطلبان الكثير من الدقة والحيلة، حقيقة وجوده الفعلي. ولأنّ الاستشراق موجود فإنّ لدينا عالماً نعي فيه الواقع بصورة مختلفة، ونعبّر عنه ونختبره من خلال عدد لا يُحصى من طرائق الفهم المتبادلة. لكي يناقش المرء الاستشراق فإنّ عليه أن يحثّ الناس على تجاوز هذا النوع من سوء الفهم لكي يكون في مقدورهم رؤية ما جرى إخفاؤه؛ ليميزوا الحدود المختلفة للصورة التي جرى تشويهها لقرونٍ خَلَت من الرؤية قصيرة النظر [٤٦].

يتحدّث سردار عن غايته من تأليف كتاب الاستشراق قائلاً: "إنّ مهمة هذا الكتاب تتمثل في تقويض هذه الفرضية والتقليل من شأنها، وفي الوقت نفسه تبيان أن الاستشراق، رغم كون صلاحيته قد انتهت، بدأ يحتلّ أراضي جديدة. فبعد أن تراجع ليصبح مجرّد تخصص وخيال أدبي، ها هو يهاجم ليحتلّ عالم الأفلام والتلفزيون والأقراص المدمجة. ليس موضوع الاستشراق محصوراً، هذه الأيّام، في ما تعارفنا عليه بوصفه "الشرق"، بل إنّه يشمل أوروبّا نفسها، موطن الاستشراق وأصله[٤٧].

بعد أنْ يقرّ سردار بالحريّة المقبولة التي وفّرها عالم ما بعد الحداثة في مجال الفكر النقدي والآراء الجينالوجيّة في مجال العلوم والنظريّات، يؤكّد على أنّ الاستشراق لم يكن نظرةً نحو خارج الغرب وصوب أشياء أو موضوعات (object) ثابتة معينة. بل إنّ الاستشراق هو ضربٌ من التأمّل الباطني، ومجموعة من الهموم الفكريّة والمخاوف والأهواء الغربيّة رُسِمَت في (موضوع/ object) مصْطَنَع سمّيَ بالشرق. إنّ ماهية الشرق هي مجموعة متحوّلة وملأى بالمبهمات، وهو شيء مرادف أو ذلك المعنى الذي يقصده الكاتب أو الشاهد المُفْتَرَض.

إنّ تاريخ الاستشراق في الأساس هو تاريخ بعث الحركة في الغرب، أو بعبارةٍ أدقّ إنه ليس تاريخ حركة الغرب لاقترابه من الشرق والاشتراك معه، أو دركه، فهذه الجزئيات هي أمور معدودة. إنّ شرق المستشرقين هي آلية مصطنعة يوضّح الغرب من خلالها همومه واهتماماته الفكريّة، ويثبتها.

يصرّ سردار على أن الاستشراق هو تأمّل باطني، ويعدّ التخيل مركزاً للفكر الاستشراقي. فعلى سبيل المثال يقول في معرض حديثه عن اللذة الجنسيّة لدى الغربيين: "إن ضمير الفرد الكاثوليكي يفترض بأن الحياة التي يكتنزها الكمال هي حياة العزوبيّة، وإن في العلاقة الجنسية اشارات للذنب والوسوسة. إذن فإن العلاقات الجنسية دخيلة في البنية الدينية للاستشراق، وإن العين الغربية ترى في الشرق لذات عجيبة تشوبها الخطيئة الجنسية، ملفوفة في الألغاز المعقّدة[٤٨].

من هنا نرى المرأة الشهوانية والمطيعة الشرقيّة والرجل العنيف والقوّي والقاسي الشرقي موجودين في مركز أدبيات المستشرقين، وهذا ضربٌ من الخيال، إذ كانوا يلبّون من خلاله رغباتهم الجنسية المكبوتة التي كانت أغلبها نتاجاً لعوامل دينية. يقول سردار بلغة ذات أدبيات ما بعد حداثويّة وهي بمثابة نهاية السرديات: "إذا اعتبرنا الاستشراق نوعاً من السرديات سيكون المستشرقون كقطيعٍ من الذئاب تُريد تمزيق الدين الاسلامي وثقافته وحضارته؛ وإن الاستشراق يقدر بسهولة على أن يخطط لمؤامرة عظيمة ضدّ الاسلام وكلّ الثقافات غير الغربيّة"(٤٩).

إن ما بعد الحداثة وانتشار الدراسات ما بعد الاستعماريّة على الرغم من أنها نتاج لحريّةٍ ظاهريّة تمتعت بها الشعوب الشرقية وتخلّصها من الهيمنة المباشرة للاستعمار، و على الرغم من أنها تعطي فرصةً للمفكرين الشرقيين ليهتموا بالتأمّلات النقديّة، ولكن سردار لا يتفاءل بهذا الوضع. إنّه يرى أن التغييرات الجزئية الحاصلة في الاستشراق كانت في أُطُرٍ معينة ومُعَدَّة مسبقاً، ويؤكّد على أن الاستشراق سيستمر في ظلّ ما بعد الحداثة بأداء دوره ويبقى يؤدّي دور رسام الكاريكاتور والقامع لايديولوجيات الحضارات الآسيويّة. وإنّ هذا المَدّ يمكن أنْ نتلّمسه في الكم الهائل من المنتوجات في عصر ما بعد الحداثة من قبيل الألعاب الالكترونيّة والشبكيّة، والتي تستند غالباً إلى أفلام هوليوديّة(٥٠).

يرى سردار بهذا الصدد أنّ محوريّة أوربّا في حقبة الاستشراق المتصرّمة قد استُبدلت بالولايات المتحدة، ويؤكّد على أنّ أوربّا ذاتها أيضاً تُعرَّف من نافذةٍ أمريكية، وهذا ما يدّل على اتساع حدود النهج الاستشراقي نحو أوروبّا(٥١).

الاستنتاج

تناولت هذه الدراسة أسس الاستشراق ونتائجه فى عصر ما بعد الحداثة، وافترضتْ بأنّ تطوّر معنى العلم في القرون الأخيرة ترك أثراً واضحاً في الظواهر

الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة كافّة. إنّ العلم الحديث يؤدّي إلى تكوّن عالَم تكون فيه الثقافة (الغربيّة ــ الأوربيّة) هي ثقافة المعيار، والعقلانيّة والتطوّر والقيَم كلّها يجب أنْ تكون مطابقة لنسخة الفكر الغربيّة ــ الأوربيّة، ويجب اصلاح سائر الشعوب، أو الرضوخ للنموذج الغربي في الحياة. بناءً على هذا تهيمن على العالم أنظمة استعمارية ويتم فرض الثقافة الغربيّة بكلّ أدواتها في أرجاء العالم. لقد كان الاستشراق طوال هذه الفترة مجموعة من الادعاءات المطلقة والمبالغ فيها وحافلة بلغة تهميشية لسائر الشعوب الشرقيّة. لقد مثّل الاستشراق في هذه الفترة آلية لإدارة الشرق والهيمنة عليه، إذ لا يوجد فيه رؤية نقديّة وواقعيّة، ولأنّه يستند لأسس الحداثة والعلم الحديث فلا أحد يستطيع التصدي لادعاءاته هو (أي الاستشراق) والعلم الحديث.

إن الروح الغربيّة المهيمنة طوال هذه الفترة جعلت الجميع ـ بما فيهم الشرقيون ـ أنْ يَيْأسوا من نقد الاستشراق والصمود أمامه، ولكن مع بدأ فترة ما بعد الحداثة في مسيرة العلم التي بدأت تحديداً في المنتصف الثاني من القرن العشرين ظهر تأثيرٌ مختلف في شتّى الحقول العلميّة، ولم تعد للحداثة الأولوية كما في السابق، وفقد الغرب آماله السابقة، إذ نهضتْ الشعوب مطالبةً بالاستقلال وخروج المستعمرين من دولهم، وعوملت عقلانية سائر الشعوب باحترامٍ ظاهري، ونتيجةً لموج الانتقادات الموجهة لنتاجات الحداثة فإنّ الاستشراق أيضاً دخل مرحلة من التأملات النقديّة، تعتمد المنظومة الاصطلاحيّة لما بعد الحداثة، وخضعَ الاستشراق لدراسة جنيالوجيّة (Genealogy) وتمَ تحليل منهجيته.

توجهت الدراسات الاستشراقيّة على يد "ادوارد سعيد" نحو نقد نظرة الغرب غير الانسانيّة للشرق، واهتم المفكرون الشرقيون كـ"ليلى غاندي" و"اعجاز أحمد" و"مريم جميلة"، و"ضياء الدين سردار" و"هشام جعيط" بتحليل النصوص والآثار الاستشراقيّة بمنهجية نقديّة معتمدين المناخ الفكري العام لما بعد الحداثة. وقد تطرقت الدراسة لنموذجين من الدراسات الاستشراقية تمثّلت بأعمال "ادوارد سعيد" و"ضياء

الدين سردار". وفي الختام نتفق مع ضياء الدين سردار، فعلى الرغم من تفاؤلنا بالحريّة النسبيّة المتوفرة في الغرب، إلّا أنّ الغرب لا يزال يمارس هيمنته على الشرق من خلال التسيّد في المجالين الاقتصادي والتكنولوجي، إذ تراجع عن استعمار الشرق بصورة ظاهريّة فقط، وهذا هو ما يحفّزه على اعادة انتاج الاستشراق وتحديثه من أجل تنفيذ أهدافه التاريخية؛ الأمر الذي يجعلنا نعدّ المستشرقين في فترة ما بعد الحداثة من هذا الصنف، فعلى الرغم من أنّ دراساتهم تتسم بالتواضع وتبدو أنها في خدمة الشرق، إلّا أنّها تسعى لتحقيق أهدافٍ غربيّة.

* هوامش البحث *

(١) Postcolonialism ما بعد الاستعماريّة هو خطاب نقدي يتناول الآثار الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي خلفتها الاستعماريّة على الشعوب والدّول التي خضعت للاستعمار. دراسات ما بعد الاستعماريّة تشمل مجالات عدّة من الأبحاث أبرزها: الفلسفة وعلم الاجتماع والعلوم السياسيّة. كما يرتكز هذا الخطاب على فكر ما بعد الحداثة الذي يربط ما بين نظريّة المعرفة وعلاقات القوّة في المجتمعات. (المترجم)

(٢) ينظر: د.محمد الدسوقي، الاستشراق والفقه الإسلامي، ص٦٣.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٦١ ـ ٦٢.

(٤) الفلسفة الوضعية (Positivism) إحدى فلسفات العلوم التي تستند إلى رأي يقول أنه في مجال العلوم الاجتماعية، كما في العلوم الطبيعية، فإن المعرفة الحقيقية هي المعرفة والبيانات المستمدة من التجربة الحسية، والعلاجات المنطقية والرياضية لمثل هذه البيانات والتي تعتمد على الظواهر الطبيعية الحسية وخصائصها والعلاقات بينهم والتي يمكن التحقق منها من خلال الأبحاث والأدلة التجريبية. (المترجم)

(٥) حميد بارسانيا، روش شناسى انتقادى حكمت صدرايى، قم، كتاب فردا،١٣٨٩، ص ٤٤.

(٦) Rationalism (المترجم)

(٧) المصدر نفسه، ص٢٣.

(٨) Auguste Comte (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧)

(٩) ستيفن هيكس (Stephen Ronald Craig Hicks) توضيح ما بعد الحداثة، ترجمة خاطره ظهرابي وفرزانه احساني، طهران، نشر بجواك، ١٣٩١هـ.ش. ص١٩و٢٠.

(١٠) Achilles، آخيل، أحد الأبطال الأسطوريين في الميثولوجيا الإغريقية. بحسب الكتابات الإغريقية القديمة، ولكي يصبح آخيل من الخالدين (غير الهالكين)، قامت أمه بغمره في مياه

نهر سيتكس، إلا أنها وحين غمرته كانت ممسكة بكعبه من الوتر، فكان هذا المكان الوحيد في جسمه الذي لم يغمره الماء، وأصبح ذلك نقطة ضعفه، وأصبح ذكر (قدم آخيل) كنايةً لبيان نقطة الضعف. (المترجم)

(١١) وارد غولن، ما بعد الحداثة، ترجمة قادر فخر رنجبري و ابوذر كرمي، طهران، انتشارات ماهي، ١٣٨٩هـ.ش. ص٢١.

(١٢) أرنولد جوزف توينبي (Arnold Joseph Toynbee) (١٨٨٩ ـ ١٩٧٥)، أهم أعماله دراسة للتاريخ، وهو من أشهر المؤرخين في القرن العشرين. (المترجم)

(١٣) المصدر نفسه، ص٢٢

(١٤) Sir Karl Raimund Popper (١٩٠٢ـ ١٩٩٤)

(١٥) Imre Lakatos (١٩٢٢ ـ ١٩٧٤)

(١٦) Paul Karl Feyerabend (١٩٢٤ ـ ١٩٩٤)

(١٧) Jean-François Lyotard (١٩٢٤ ـ ١٩٩٨)

(١٨) Jacques Derrida (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤)

(١٩) Michel Foucault (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤)

(٢٠) Friedrich Wilhelm Nietzsche (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)

(٢١) Hans-Georg Gadamer (١٩٠٠ ـ ٢٠٠٢)

(٢٢) Martin Heidegger (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦)

(٢٣) حميد بارسا نيا، مصدر سابق، ص٣٣

(٢٤) وارد غولن، مصدر سابق، ص٢٢.

(٢٥) لارنس كهون، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ترجمة عبدالكريم رشيديان، ط:السابعة، طهران، منشورات ني، ١٣٨٨هـ.ش، ص١٤ ـ ١٦.

(٢٦) سيد محمد مهدي زاده، (نظريه هاى رسانه) نظريات أجهزة الاعلام، ط: الثانية، طهران، انتشارات همشهري، ١٣٩١هـ.ش. ص٢٨٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٢٩١

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) ليلى غاندي، ما بعد الاستعماريّة، ترجمة مريم عالم زاده وهمايون كاكا سلطاني، طهران، بژوهشكده مطالعات فرهنگى واجتماعى، 1388هـ.ش. ص٢٤٢.

(٣٠) سيد محمّد مهدي زاده، مصدر سابق، ص٢٠٨.

(٣١) ضياء الدين سردار، كاتب صحفي وناقد ثقافي وعالم بريطاني من أصل باكستاني، متخصص في مستقبل الإسلام والعلم والعلاقات الثقافية. (المترجم)

(٣٢) ضياء الدين سردار وبورين فان لون، ترجمة زهراء هدايتي، طهران،١٣٨٨هـ.ش. ص١١٧.

(٣٣) Edward Wadie Said (١٩٣٥- ٢٠٠٣م) مُنظّر أدبي أمريكي من أصول فلسطينية. كان أستاذاً جامعيّاً للغة الإنكليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة

الأمريكية ومن الشخصيات المؤسسة لدراسات ما بعد الاستعماريّة. كما كان مدافعاً عن حقوق الإنسان للشعب الفلسطيني، وقد وصفه "روبرت فيسك" بأنه أكثر صوت فعّال في الدفاع عن القضيّة الفلسطينية. (المترجم)

(٣٤) Aijaz Ahmad مُنظّر أدبي ماركسي ومحلل سياسي هندي. عمل كأستاذٍ زميل في مركز الدراسات المعاصرة، ومتحف ومكتبة نهرو في نيودلهي، كما يعمل أستاذاً زائراً للعلوم السياسية في جامعة يورك في تورنتو. (المترجم)

(٣٥) Gayatri Chakravorty Spivak ويطلق عليها اختصارا غاياتري سبيفاك، ناشطة ومنظرة وناقدة أدبية أمريكية من أصول بنغالية من مواليد ١٩٤٢، تشغل منصب أستاذة في جامعة كولومبيا بـ نيويورك. (المترجم)

(٣٦) Homi K. Bhabha

(٣٧) Cornel West، واحد من أهم المفكرين الأمريكيين المعاصرين الذين تخطت شهرتهم حدود بلادهم، وهو أكاديمى أمريكى أسود، وصاحب رؤية نقدية ثاقبة استخدمها فى كتبه ومقالاته وأدائه العام.

(٣٨) bell hooks جلوريا جينز واتكينز (من مواليد١٩٥٢)، المعروفة بالاسم المستعار بيل هوكس، هي كاتبة نسوية وناشطة اجتماعية أمريكية. (المترجم)

(٣٩) Leela Gandhi، أستاذة العلوم الانسانية في جامعة براون الأمريكية.

(٤٠) ليلى غاندي، مصدر سابق، ص١١

(٤١) ايفن شرت، (فلسفه قاره اى علوم اجتماعى) الفلسفة القاريّة في العلوم الاجتماعية، ترجمة هادي جليلي، طهران، انتشارات ني، ١٣٨٧هـ.ش. ص٢١٧.

(٤٢) الجنيالوجيا أو علم الأنساب، وهو المصطلح المعتمد في كتاب نيتشه الشهير (عن جنيالوجيا الأخلاق). (المترجم)

(٤٣) المصدر نفسه، ص٢١٨.

(٤٤) ماريان يورغنسن، النظرية والمنهج في تحليل الخطاب، ترجمة هادي جليلي، طهران، انتشارات ني، ١٣٨٩هـ.ش. ص٣٦.

(٤٥) ضياء الدين سردار، الاستشراق، ترجمة محمد علي قاسمي، طهران، پژوهشكده مطالعات فرهنگى واجتماعى، ١٣٨٦هـ.ش. ص١٣٣

(٤٦) المصدر نفسه، ص١٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص١٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٨٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص١٦٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص١٦٦.

❋❋❋

يوهان يعقوب رايسكة
(١٧١٦ – ١٧٧٤ م)
المستشرق الذي مات شهيداً للأدب العربي

■ د. طارق أحمد شمس(*)

يتفق معظم المؤرخين على أن الاستشراق الإلماني لم يكن يحمل غايات استعمارية، وذلك للأسباب الآتية:

١- بُعد ألمانيا عن العالم العربي.

٢- غياب النزعة الاستعمارية للشرق.

٣- الدراسات الاستشراقية الألمانية لم تكن لغايات تبشيرية دينية.

٤- عدم خضوع المستشرقين الألمان للسياسة.

٥- لم تكن دراسات المستشرقين الألمان عن المشرق العربي والإسلامي تتصف بروح العدائية، مع وجود بعض الاستثناءات، حيث ظهرت روح المودة والإعجاب من خلال دراساتهم للحضارة العربية والإسلامية(١).

هذا ما دفع بالمستشرقين الألمان إلى دراسة الشرق بعيداً عن أي غايات سوى العلمية منها.

(*) الجامعة اللبنانية – كلية الآداب الفرعين ٤ و ٥ ـ قسم التاريخ.

هذا التفسير الذي تبناه بعض المؤرخين العرب، لم يقبل به البعض الآخر، ومنهم الكاتب رضوان السيد، الذي أورد من خلال كتابه: المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر"، قائلاً: " فالألمان كانوا يملكون رغبات استعمارية شرهة ومعلنة، لكنها ما صارت فاعلة إلا بعد الوحدة الألمانية عام ١٨٧٠م، في الوقت الذي اندفعوا فيه لخلق مجال حيوي في أوروبا، التي زعموا أنهم كانوا يختنقون فيها تحت وطأة الحضارات البريطانية والفرنسية والنمساوية اتجهوا صوب أفريقيا لانتزاع بعض الأقاليم، ثم صوب آسيا العثمانية، لإقامة علاقة إستراتيجية مع الرجل المريض في مواجهة الروس والبريطانيين والفرنسيين على حدٍ سواء...".

يضيف رضوان السيد قائلاً: " ومنذ السنوات الأولى لإستراتيجيتهم العثمانية استعانوا بالمستشرقين وعلماء الدراسات العربية والإسلامية..."[٢].

يأتي موقف المفكر رضوان السيد، رداً على المفكر العربي المغترب في الولايات المتحدة " ادوارد سعيد "، فقد عرف عن هذا الأخير أنه لم يأتِ على ذكر الاستشراق الألماني في كتابه " الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء"[٣]. معتبراً أنه لم يكن لألمانيا " اهتمام قومي طويل ومستدام بالشرق" وبالتالي فإن هذا الاستشراق لم يكن له دوافعه السياسية، " وقد ألغى بهذا القول ألمانيا والدراسات العلمية الألمانية من إستكشافه لرابطة السلطة / المعرفة التي منحت الشرعية والديمومة لمشروع الإمبراطورية الاستعمارية الأوروبية".

كما يضيف ادوارد سعيد قائلاً: " بأن الاستشراق الألماني يهتم بالدراسة المهنية للنصوص وليس بممارسة السلطة الاستعمارية..." وبالتالي كان لاستبعاد ألمانيا من دراسات إدوارد سعيد الاستشراقية، أن أبقى الاستشراق الألماني غير مستكشف حتى قام بعض المفكرين العرب بخوض غمارها[٤].

يضيف الكاتب جينيفر جنكيز قائلاً عن الاستشراق الألماني ومبرراً موقف

إدوارد سعيد : " الحالة الألمانية هنا مركزية، إن لم نقل نموذجية، فبما أن إمبراطوريتها جاءت متأخرة وبقيت صغيرة، فإن ألمانيا لم تكن لديها إمبراطورية استعمارية وفقاً للنموذج البريطاني والفرنسي، ومن ناحية أخرى.. فإن الشرق كان الموقع الذي تمَّ فيه ومن خلاله التعبير عن الرؤى القومية والإمبريالية الألمانية والتعامل معها"[٥].

واقعاً فإن العلاقات الألمانية – العربية ليست بجديدة، فهي تعود إلى زمن الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وحكم أسرة الهوهنشتاوفن الألمانية ومن خلال صقلية.

وقد وصلت إلى ذروتها في عهد الإمبراطور الألماني فردريك الثاني (١١٩٤-١٢٥٠) ابن هنري السادس، امبراطور المانيا ومملكة صقلية ونابولي. ومن المعروف أن فردريك الثاني استعان بالعرب المسلمين في جيشه، كما في صناعة الأسلحة[٦]، وعرف عدد من المستشارين العرب في بلاطه منهم : العالم العربي تيودور الأنطاكي، الذي لعب دور السفير للأمبراطور الألماني الى أكثر من منطقة عربية.

ونظراً لولع فردريك باللغة العربية وشغفه بتعلم الحضارة العربية، كانت له عدة مراسلات مع علماء مسلمين ومنهم : ابن سبعين، كما رافقه العلامة ابن الجوزي الصقلي الذي كان يدرسّه علم الجدل.

وكان للإمبراطور فردريك الثاني مراسلات مع الملك الكامل الأيوبي (ت ٦٣٥هـ / ١٢٣٧م)، من خلال سفير هذا الأخير الشاعر والفيلسوف صلاح الدين الأربلي، فكان الأمبراطور الألماني يستفيد من علوم الأربلي ويتناقشون في شتى الأمور العلمية والأدبية والفلسفية[٧].

تقول المستشرقة الألمانية زيغريد هونكة: " وفي خلال حياة فردريك الثاني التي دامت ستة وخمسين عاماً، باشر النفوذ العربي من مختلف مصادره الثقافية والفكرية تأثيره على دولته، حيث وجد جوّاً فكرياً مهيّأً لتقبله ورعايته، وإذا كانت أوروبا قد

نظرت إلى تلك النهضة القادمة إليها عبر إسبانيا وصقلية نظرة الإعجاب حيناً فإنها نظرت إليها نظرة الشك أحياناً، لكنها على أية حال، لم تقف منها موقفاً سلبياً، خاصة بعد أن قدَّم فردريك في دولته نموذجاً لمدى ما يمكن أن تحققه تلك النهضة الجديدة من رفاهية وإزدهار للشعوب"(٨).

وفردريك الألماني هذا هو الذي عقد الصلح المشهور مع الملك الكامل الأيوبي عام ٦٢٦هـ / ١٢٢٩ م، تنازل خلالها الكامل الأيوبي عن بيت المقدس، سلماً، للإمبراطور الألماني، وقد كان للسفراء دورهم في نجاح هذه المفاوضات فكان سفير الملك الكامل : الأمير فخر الدين وهو من العلماء العرب الأفذاذ، وسفير فردريك هو الكونت توماس الأكويني، من كبار علماء بلاط الأمبراطور الألماني، فكان من نتائج هذه السفارات الفوائد العلمية كما السياسية(٩).

وتطورت العلاقة بين الرجلين إلى حد أن أمبراطور ألمانيا وصقلية أرسل إلى الملك الصالح أحد المبعوثين بزي التجار ليبلغه بأن ملك فرنسا لويس التاسع ينوي القيام بحملة صليبية على مصر، هذا السفير هو سرنرد مهمندار، أمين سر ديوان الرسائل عند الإمبراطور، وقد ذكر ذلك بقوله: " كان ذهابي إلى مصر ورجوعي في زي تاجر، ولم يشعر أحد باجتماعي بالملك الصالح خوفا من الفرنج ان يعلموا ممالأة الإمبراطور للمسلمين عليهم "(١٠).

بينما يتفق باقي الباحثين على ان بدايات الاستشراق تعود إلى القرن الثاني عشر للميلاد، عندما ترجمت ولأول مرة نسخة من القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية سنة ١١٤٣م، بطلب من رئيس ديركلوني بطرس المبجل(١٠٩٤- ١١٥٧م)، بعد رحلة عمل إلى إسبانيا اطلّع خلالها على الحوار القائم بين المسلمين والمسيحيين في بلاد الأندلس، والحروب القائمة بينهما. وقد اقتنع الأب بطرس المبجل: " بأن لا سبيل إلى مكافحة هراطقة محمد بعنف السلاح الأعمى، وإنما بقوة الكلمة، ودحضها بروح المنطق الحكيم للمحبة المسيحية، لكن تحقيق هذا المطلب كان يشترط المعرفة المتعمّقة

برأي الخصم أولاً، وهكذا وضع خطة للعمل على ترجمة القرآن إلى اللاتينية"[١١].

تلا ظهور النسخة اللاتينية من القرآن الكريم، وضع معجم عربي – لاتيني، من قبل فئات غربية كانت تسعى إلى إجراء مناظرات عقلية مع المسلمين، ولا يعرف واضع هذا المعجم ولا مكان وتاريخ صدوره، إلا أنه يعتقد أنه وضع في إسبانيا[١٢].

ويعتبر انعقاد المجمع الكنسي العام في مدينة فيينا سنة ٧١٢ هـ/ ١٣١١م أبرز حدث ساهم في دخول اللغة العربية إلى أوروبا، من خلال إقرار قانون نصَّ على تعيين مدرّسين للغة العربية في جامعات (باريس، أوكسفورد، بولونيا، سلمنكا، والإدارة العامة البابوية) بالإضافة إلى مدرسين للغات اليونانية، والعبرية، والكلدانية.

وكان ذلك بطلب وحث من المبشّر المسيحي رايموند لولوس (١٢٣٢-١٣١٦م)، الذي اعتبر أن الإسلام هو " العدو اللدود الأكبر للكنيسة ...".

وكان يعتبر أن " المسلمين لن يقدموا له أي تنازل يتناول معتقداتهم، فكان لزاماً على من يريد إقناعهم بصواب العقيدة المسيحية أن يدخل معهم في حوار طويل ومناقشات حامية، ومن اجل ذلك كان لا بُدَّ من إتقان لغتهم إتقاناً كاملاً"[١٣].

يؤكد ذلك رضوان السيد بقوله: " بيد أن هذه الجهود وغيرها مما يشابهها ما كانت استشراقاً، لأن مقاصدها ما كانت معرفية، بل تبشيرية" ويضيف: "لقد أراد كَنَسيون متنورون في ما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر أن يتجاوزوا المرحلة الأسطورية في مكافحة الإسلام، من طريق الترجمة البدائية أو المشوهة، اصطناعاً لأدوات أفعل في ذلك الكفاح العسكري والسياسي والثقافي بين الدينين والثقافتين . ولذلك يمكن وصف هذه الجهود، حتى أعمال مارتن لوثر عن الإسلام والترك في مطلع القرن السادس عشر بأنها كانت جزءاً من الحروب الدائرة بين المسيحية والإسلام منذ ظهوره في القرن السابع، وبدء التصدي له دينياً وثقافياً في القرن التاسع من جانب اللاهوتيين البيزنطيين"[١٤].

وبالتالي استمرت المعرفة الثقافية بالإسلام محصورة ضمن إطار رجال اللاهوت، إلى أن قام المستشرق الفرنسي أنطوان غالان (١٦٤٦ – ١٧١٥م) بترجمة حكايات الف ليلة وليلة التي أثرَّت بأوروبا خلال عصر النهضة، عصر الإنتقال من العصور الوسطى المظلمة إلى العصر الحديث[١٥].

هكذا تحركت الكنيسة ورجالاتها بهدف تنصير المسلمين وبالطرق السلمية بعد فشل الحروب الصليبية، فظهرت المعاجم العربية- الأسبانية[١٦] واللاتيني – العربي[١٧]، كما ساهمت العلاقات التي قامت بين السلطنة العثمانية، التي توسعت حدودها إلى الداخل الأوروبي، وشكَّلت خطراً على أوروبا المسيحية، وبين العواصم الأوروبية، في زيادة الإهتمام بالمخطوطات العربية ودراستها، مما ساعد على فهم أوسع للحضارة العربية[١٨].

ويعود الفضل الأكبر في دخول المخطوطات العربية إلى أوروبا لشخص فلهلم بوستل الذي أرسل في بعثة خاصة من قبل الملك الفرنسي شارل الأول، سنة ١٥٣٤ م إلى الشرق بهدف شراء المخطوطات الشرقية، فتعلم اللغة العربية واهتم بها، وعلَّم في الكلية الفرنسية سنة ١٥٣٩، كما ونشر كتاباً عالج من خلاله اللغات: العبرية، والكلدانية والسريانية، والسومرية، والعربية، والهندية والحبشية، واليونانية، والجورجية، والصربية، والألبانية، والأرمنية، واللاتينية؛ كما وضع كتاباً في القواعد العربية.

واضطر بوستل في نهاية حياته إلى رهن المخطوطات الشرقية التي جمعها طيلة فترة رحلاته نحو الشرق، مقابل المال، إلى مكتبة هايدلبرج العامة في إلمانيا، ليتلقى مقابلها من أميرها "ينريش" مبلغاً مقداره ٢٠٠ دوكات[١٩].

مع وصول المخطوطات العربية إلى المانية تبدأ الدراسات العربية من قبل نخبة من المثقفين الألمان، مع الأخذ بعين الاعتبار انّ الدراسات الاستشراقية في ألمانيا في

القرن السابع عشر كانت أضعف بكثير عن تلك في هولندة وإيطاليا وفرنسا وانجلترا، حيث اقتصرت الدراسات العربية على رجال اللاهوت [٢٠].

يوهان ياكوب رايسكه: شهيد العربية:

كان العلماء الألمان يعتقدون أن اللغة العربية هي مجرد " لهجة عامية تفرعت عن العبرية[٢١]، لذلك لم يكن هنالك اهتمام جدي بالدراسات العربية، خصوصاً وأن هذه الدراسات كانت محتكرة من قبل رجال اللاهوت، الذين استعملوا العربية بهدف تفسير الكتاب المقدس، فقط ليس إلا.

ومن أبرز هؤلاء كان آلبرت شو لتنز(١٦٨٦- ١٧٥٠ م)، الذي اعتبر في رسالة له حول اللغة العربية، سنة ١٧٠٦ م: " أن في اللغات، العربية الكلدانية، السوريانية، والحبشية، لغات ثانوية أو لهجات عامية، تَمِتُّ بالعلاقة نفسها التي تمتُ فيها اللهجات الأوليشتية والإيونية واللاتيشية إلى اللغة اليونانية، وخلص من ذلك إلى الحق في توظيف الثروة اللفظية العربية الهائلة في تحديد معاني المفردات العبرية"[٢٢].

هذا التوجه نحو اعتبار العربية لغة أو لهجة فرعية عن العبرية، رفضها عالم إلماني يدعى يوهان ياكوب رايسكه، الذي اعتبر أول مستعرب ألماني وشهيد الأدب العربي. حيث أن رايسكه ظهر في مرحلة لم تكن خلالها اللغة العربية قد حصلت على حقها واعترف بموقعها كلغة مستقلة لحضارة عريقة ومزدهرة، حتى قيل أن رايسكه كان " معجزة "[٢٣].

تقول عميدة الأدب الألماني في الولايات المتحدة كاترينا مومزن عن رايسكه: " وأنه كان في موضوعات الاستشراق أكبر عالم في اللغة العربية أنجبته ألمانيا "[٢٤].

ولد رايسكه في مدينة زوريخ سنة ١٧١٦م، كان والده يعمل دبّاغاً، ثمّ انتقل

إلى مدينة هالة حيث تلقى تعليمه في دار للأيتام بين الأعوام (١٧٢٨ – ١٧٣٢م)، وفي هذه المرحلة تعرَّف على اللغة العربية و أولع بها، فتعلمها منفرداً ومن دون مساعدة وبموهبة فريدة تجاوز مصاعب القواعد العربية، وأصبح نهماً لكل ما هو من إصدارات العربية (كتب – مخطوطات ...) مما تيسر له، رغم ضعف قدراته المادية وفقره "[٢٥].

فكان أول كتاب عربي عمل على ترجمته هو كتاب المؤرخ ابن عربشاه (٧٩١ – ٨٥٤ هـ / ١٣٨٩ – ١٤٥٠ م): "عجائب المقدور في نوائب تيمور"، وهو كتاب يتحدث عن الحاكم التتري تيمورلنك.

كما ترجم رسالة "هرمس" من إحدى المخطوطات التي وجدت في مدينة لايبريغ، وكان لهذه الترجمة أثرها، حيث قال المستشرق الألماني فلايشر عنها بعد أكثر من مرور مئة عام على وفاة رايسكة : "إنه لم يعد يوجد الآن شاب ابن عشرين سنة يستطيع القيام بترجمة أحسن منها حتى ولو كان حاصلاً على أفضل التعليم ومتلقناً أصح الوسائل" ثم يضيف : " ليتني اجتنبت غلطات رايسكة، ولا ارغب في فضل آخر "[٢٦].

لم يتوقف إبداع رايسكة عند هذا الحد، فها هو يحصل على مقامات الحريري، من مؤسس المكتبة العبرية يوهان كريستوف فولف (١٦٨٣- ١٧٣٩م) ومن مجموعته الخاصة، فيعمل رايسكة على المقامة ٢٦ بالعربية واللاتينية سنة ١٧٣٧م[٢٧].

وعلى الرغم من مساعدة فولف لرايسكة ودعمه بالمخطوطات الموجودة لديه، إلاّ أن هذا الأخير كان يتطلع إلى مكتبة ليدن في هولندا[٢٨].

والجدير ذكره، أن مكتبة جامعة ليدن التي أسست سنة ١٥٧٥م، عرفت كرسي الدراسات العربية رسمياً سنة ١٦١٣م، وقد احتوت هذه المكتبة على المئات من المخطوطات العربية، وبعضها نادر[٢٩]. مما حوّل مكتبة جامعة ليدن إلى محجّة لكل

العلماء الأوروبيين المهتمين بالدراسات العربية، ومنهم رايسكة، الذي ونظراً لشغفه باللغة العربية، عزم على السفر إلى هولندة، رغم ضيق الحال.

وفي السنة ١٧٣٨، وصل إلى مدينة هامبورغ لزيارة المستشرق يوهان كريستوف فولف، الذي لم يبخل عليه بمقامات الحريري وغيرها من المخطوطات التي كانت في حوزته، ثمّ أكمل طريقه إلى أمستردام مع توصية من فولف إلى العالم اللغوي دوارفيل(٣٠)، وهو عالم في الفيلولوجيا الكلاسيكية (اليونانية واللاتينية). فعرض هذا الأخير على رايسكة أن يكون مساعداً له مقابل راتب مغرٍ، إلا أن رايسكة رفض هذا العرض، رغم حاجته، خوفاً من انغماسه في الدراسات الكلاسيكية وإنصرافه عن الدراسات العربية(٣١).

وعلى الرغم من عمل رايسكة ببعض الأعمال الأدبية عند دوارفيل، إلا أنه انطلق نحو ليدن وقصد هناك المستشرق الهولندي شولتنز (١٦٨٦- ١٧٥٠م) الذي كان قسيساً إنجيلياً، واستاذاً للغات الشرقية في جامعة ليدن، كان شولتنز يعتبر أن اللغة العربية والكلدانية والسريانية والحبشية هي لغات " اخوات أو لهجات أخوات للغة العبرية "(٣٢).

حاول رايسكة أن يسجل نفسه كطالب في جامعة ليدن للاستفادة من المنحة الدراسية، إلاّ أنه تلقى أول صدمة في مسيرة حياته العملية، وهي أنه لا تعطى المنح للأجانب، كما أنه وصل متأخراً حيث بدأت العطلة الصيفية، فعليه الانتظار حتى خريف السنة ١٧٣٩، كما أن مكتبة ليدن لا يمكن دخولها إلا بمقابل بدل مالي، وهو لا يمتلك المال المطلوب، ومع معرفة شولتنز بوضع رايسكة، أمّن له وظيفة لدى تاجر كتب يدعى يوهان لازاك، كمصحح، كما عمل أيضاً على إعطاء الدروس الخصوصية في اللغة اليونانية والمحادثة اللاتينية للطلبة الهولنديين(٣٣).

مع انتهاء العطلة الصيفية، دخل رايسكة إلى جامعة ليدن، فواظب على حضور

محاضرات شولتنز، وعبره دخل إلى مكتبة لايدن ليتوجه نحو دراسة الشعر العربي بطلب من شولتنز نفسه.

فترجم قصائد الشاعر الأموي جرير، ولامية العرب للشاعر الجاهلي المعروف باسم الشنفري، وديوان الشاعر الأموي طهمان بن عمرو الكلابي، كما ترجم الحماسة للشاعر العباسي البحتري، واهتم بالمعلقات ومنها معلقة الشاعر الجاهلي طرفه بن العبد، وبالإضافة إلى ديوان الهذليين وأبي الطيب المتنبي، وأبي العلاء المعري وغيرهم من الشعراء(٣٤).

يقول يوهان فوك حول عمل رايسكة على معلقة طرفة بن العبد: " وبعمله الأول هذا، شقَّ رايسكة طرقاً في شرح الشعر العربي لا زالت تحتذى حتى في وقتنا الحاضر، بالنظر لأنها توصل من أقصر الطرق إلى الهدف "(٣٥).

كما أضاف صلاح الدين المنجد قائلاً: " وكان رايسكة بهذا العمل أول من سلك الطريق الذي يسلك إلى الآن في الغرب عند شرح آثار الشعراء العرب ومن المسلّم به أن هذا الطريق هو احسن طريق يهدي بالشارح إلى غايته العلمية"(٣٦).

انغماس وشغف رايسكة بالدراسات العربية أوصلته إلى حقيقة وهي:

١- " عبث الألاعيب الإستشقاقية وتصيد المعاني الأساسية الوهمية للجذور السامية".

٢- " لو شاء المرء النهوض بالعربية، فينبغي عليه ألا يتناولها بتناول اللاهوتي"(٣٧).

٣- نادى " بضرورة تدريس اللغة العربية والاهتمام بها، لا في إطار فقه اللغة المقدسة فحسب، بل وخارج هذا الإطار أيضاً"(٣٨).

هذه النظريات التي أطلقها رايسكة، أوصلت العلاقة بينه وبين شولتنز إلى حد الفراق والقطيعة، خصوصاً بعد أن وقف شولتنز أمام سعي رايسكة للحصول على

الدكتوراه في الآداب، حيث أنه كان يسعى إلى إعداد ولده ليخلفه في منصبه على كرسي اللغة العربية، ودفع برايسكة للتوجه نحو اختصاص الطب، ليحصل على الدكتوراه في الطب بعد عدة أشهر سنة ١٧٤٦م، بناء على ما جمع من معلومات طبية من المؤلفات التي تعود إلى اطباء عرب(٣٩).

وقد هاجمه مجموعة اللاهوتيين في ليدن معتبرين أن دراسته كانت مادية(٤٠).

كان المنهاج الذي تبناه رايسكة في دراسة اللغة العربية بعيداً كل البعد عن أسلوب شولتنز الذي كان متمسكاً بالتفسير التوراتي ونظريات اللاهوتيين.

" ووقعت لذلك ولسبب آخر مناقشة شديدة بين هذين الرجلين المختلفي الأخلاق غاية الاختلاف أما رايسكة فلم يبال بما قاله الكثيرون وثابر على سلوك الطريق الذي عرفه صحيحاً ووطيداً، ولم يكن له علاقة بعلم اللاهوت، ولم يكترث بالسؤال هل لعلم التوراة ودرس اللغة العبرية أي فائدة من جراء درس العربية أم لا، ولم يكن باستطاعة الأستاذ شولتنز إقناع تلميذه هذا بأن يتعلم اللغات السامية الأخرى غير العربية، لأن رايسكة كان قد أدرك أن هذا لن يجلب ثماراً مرضية لدرس علم اللغة العربية وآدابها"(٤١)، فافترق الرجلان، وكان على رايسكة أن يعود إلى وطنه ولكنه قبل ذلك، ونظراً لموقعه في مكتبه ليدن، في تنظيم المخطوطات العربية، قام بنقل بعض هذه المخطوطات ومنها: المعارف لابن قتيبة، وتاريخ أبي الفدا، وقصص حمزة الأصبهاني ومقتطفات من سير الأطباء لابن أبي أصيبعة، وغيرها من المخطوطات.

رايسكة والتاريخ الإسلامي:

مع عودة رايسكة إلى موطنه مدينة لايبزج الألمانية، سنة ١٧٤٦، لم يستسغ العمل في مجال الطب، بل اتجه بداية نحو التصحيح المطبعي وإعطاء الدروس الخصوصية، والترجمة، إلا أنه استمر في دراساته العربية، فوضع كتاباً باللغة اللاتينية

في التاريخ الإسلامي سنة ١٧٤٧ م تحت عنوان:

" Prodidagmata ad Hagi Chalifac LibRum memori – alem ReRum a MuhammedaNis gestaRum exhibentia introductionem generalem in historiam sic dictam Orientalem".

وهو عبارة عن ترجمة لمقدمة كتاب " تقويم التواريخ " للجغرافي والمؤرخ العثماني حاجي خليفة (١٠١٧- ١٠٦٧هـ/ ١٦٠٩ – ١٦٥٧ م)، نشرها تلميذه ي.ب. كولر سنة ١٧٦٦ " في كتابه عن أبي الفداء في شكل ملحق"(٤٣).

من خلال المقدمة يظهر رايسكة موقفه من التاريخ الإسلامي، ومن أبرز الأحداث التي لعبت دوراً بارزاً في ترجمة أحداث هذا التاريخ- فرايسكة يعتبر :

١- أن لفظة شرقي" التي يطلقها الأوروبيون على العرب غير دقيقة، بل يجب أن يطلق عليهم اسم : محمدي أو إسلامي، حيث أن الأمر يتعلق بتاريخ المسلمين ليس فقط الشرق، بل وأيضاً في المغرب وأوروبا"(٤٤).

٢- ظهور النبي محمد ﷺ وانتصار الدين الإسلامي، أحداث تاريخية لايمكن للعقل البشري أن يدرك مداها، وهذا بحد ذاته برهان على " تدبير قوة إلهية قديرة"(٤٥).

٣- اعتبر رايسكة أيضاً أن وصول الأمويين إلى السلطة والمحن التي توالت على أنصار ومحبي الإمام علي عليه السلام هي تدبير إلهي أيضاً.

٤- يعتبر أن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام هو الأحق بالخلافة بعد النبي ﷺ، ولكنه حرم من حقه طيلة ٢٤ سنة، بسبب المؤامرات التي حيكت ضده.

٥- يؤمن رايسكة أن علي بن أبي طالب هو أفضل أمير عرف في العالم الإسلامي، وهو شخص شجاع وعادل.

٦- يذكر أن الامام علياً ورغم صفاته التي تحلى بها كالشجاعة والعدل، إلا أنه لم ينجح في الحكم، ويعود ذلك، حسب رايسكة، " سوء حظه وكراهية [السيدة]

عائشة له، وهي السيدة الطموح للسلطة والمجد".

٧- يفسر الصراع الذي جرى بين الامام علي ومعاوية، وغلبة معاوية، نموذجاً " لانتصار المكر على القوة، وللشر على الحق".

٨- يقارن الامام علياً بشخصية تاريخية أوروبية، وهي ماركس أورليوس (١٦١- ١٨٠م) [٤٦]، وهو الامبراطور الروماني السادس عشر، ومن آخر الاباطرة الخمسة الحكماء الذين حكموا روما، واعتبر من الفلاسفة الرواقيين، "يعكس كتابه "التأملات" صفات المفكر المتأمل الذي يفيض خواطره على القرطاس بأسلوب متدفق حر طليق"[٤٧]، حتى قال عنه الفيلسوف البريطاني جون سيتورات مل (ت ١٨٧٣ م): " كانت كتابات ماركوس أويليوس هي أرفع ما أنتجه العقل القديم في الفكر الأخلاقي، ولم تكن تختلف اختلافاً يذكر عن أخص تعاليم المسيح"[٤٨].

٩- اعتبر ابن عربشاه ليس بمؤرخ حقيقي.

١٠- أوصى الأوروبيين بقراءة التأريخ الإسلامي ودراسته، فدرس هذا التاريخ واجب " لأجل التواتر التأريخي ".

١١- اعتبر دراسة التاريخ اليوناني والروماني واجباً على كل رجل مثقف نظراً لأهمية التاريخ القديم.

١٢- ظهر لرايسكة من خلال وصف ابي الفداء لإيران، خلال العصور الوسطى، " أنه كانت هناك عين الأمم والأقاليم، وعين العادات وأنواع الحكومة" من خلال مطالعته أيضاً لتأريخ المؤرخ اليوناني هيرودوت الذي وصف إيران في العصور القديمة.

١٣- دعا رايسكة إلى مراعاة " العلاقات المتبادلة والحوادث المشتركة بين الغرب والعالم الإسلامي التي كانت موجودة منذ أيام الإمبراطور الفرنجي شارلمان (ت ٨١٤م) وعلاقته مع الخليفة العباسي هارون الرشيد(١٤٩- ١٩٣هـ/ ٧٦٦-

٨٠٨م)، ومنذ حكم النورمان في صقلية والصليبيين إلى فتوحات العثمانيين.

١٤- أورد بأن التأريخ الشرقي ليس أقل قيمة من تاريخ الغرب، ولا أقل معنى أو محتوى(٤٩).

يقول يوهان فوك حول هذه الدراسة التاريخية لرايسكة: " إنها – دراساته – تظهر أنه ينظر إلى تاريخ الشرق من خلال منطلقات تاريخية مجتزأة، ويرتأي دراستها كضرورة لأسباب تتعلق باستمرارها التاريخي كالعلوم القديمة تماماً... وإنه ليعترف، في الوصف الذي قدمه أبو الفدا عن فارس في العصر الوسيط، بأن الشعوب والطبيعة نفسها، والعادات المعيشية ونظم الحكم نفسه، هي نفس ما عرفه من الصورة التي قدمها هيرودوت، [المؤرخ اليوناني] للإمبراطورية الفارسية القديمة".

ويضيف: " ولقد تمنى رايسكه على القرّاء أن يتابعوا مصائر كل شعوب ومناطق الشرق وأفريقيا عبر السنين، التي كانت في يوم من الأيام يونانية أو تابعة إلى الامبراطورية الرومانية، ويشدُّ الانتباه إلى العلاقات المتبادلة التي كانت قائمة منذ ايام شارل الكبير والبيزنطيين، مروراً بعصور النورمان والحروب الصليبية، وصولاً إلى الحروب التركية بين أوروبا والعالم الإسلامي، ويبرز الفوائد التي يمكن للمؤرخ الغربي أن يستخلصها من معرفته بالشرق".

وما يميز رايسكة عن غيره من المؤرخين الأوروبيين، هو ما اورده يوهان فوك أيضاً: " ولكنه يشدد على أن تاريخ الشرق، من حيث مضمونه، لا يختلف عن تاريخ أوروبا"، كما أن رايسكة يوجه رسالة إلى المؤرخ مضمونها: " يتوجب على الباحث التاريخي... أن يتبين، بأن الشرك بالله والطغيان ازدهرت حظوظها في الماضي بغير ما عقاب، في حين أن التقوى والمحافظة على التقاليد والقيم الحميدة كان مصيرها الهوان، أو أنها ديست بغير عرفان بلا رحمة بالأقدام، بحيث يتهيأ للمتأمل المندهش والمتعجب في قليل أو كثير، كما لو أن كل شيء، كما في إعصار، اقتيد وشحن بصدمة عمياء، هذا

في حين يبقى الأمل قائماً في محرك السلوك البشري الذي يتكشف لنا بالتاريخ، وهو أحلى ثمر وأهم حصاد من الدراسات التاريخية ".

لقد ذهب رايسكة إلى اعتبار ان " من يرغب في اكتناه السلوك البشري، فلسوف يجد على ذلك أمثلة ناصعة في تاريخ الشرق كما في أوروبا(٥٠).

يقول يوهان فوك : " إن هذه النزعة لإبراز القيمة النموذجية للأحداث التاريخية، وإبانتها من خلال المقارنة مع الظواهر الأخرى المشابهة في التاريخ الأوروبي، أغرته دوماً بإماطة اللثام عن نظائر جديدة بين التاريخ الإسلامي والأوروبي بهدف إطلاع قرائه على مشاهد فذة غنية بالمعرفة لعبت على شاشة الشرق أيضاً"(٥١).

آراؤه هذه، وعدم قبوله بتصنيف تاريخ العالم إلى شقين: مقدس ومدّنس، بحيث وضع العالم الإسلامي في مكان وسط من التاريخ البشري، بالإضافة إلى عدم قبوله بوصف النبي محمد ﷺ بالدجّال والنبي المزيف، أدخلته في خلاف كبير مع الكنيسة هذه المرة، التي اتهمته بالزندقة(٥٢) خصوصاً مع ظهور كتابه الجديد: مبادئ الإسلام. ينقل عبد الرحمن بدوي قائلاً: " لقد كان متهماً عند اللاهوتيين بأنه حر التفكير، ولم يسايرهم في إدعائهم أن محمداً كان نبياً زائفاً وغشاشاً، وأن ديانته خرافات مضحكة، ولم يشأ أن يقسّم تاريخ العالم إلى نصفين : نصف مقدّس، ونصف دنيوي، بل وضع العالم الاسلامي في قلب التاريخ العالمي، وفوق ذلك كان يعبّر عن آرائه هذه بصراحة تامة دون أن يحفل بما عسى أن يترتب عليها من نتائج، فيجلب هذا عليه الكساد"(٥٣) فعندما خصص له ملك ساكسونيا معاشاً سنوياً وأنعم عليه بلقب "الأستاذ"، لم يستلم هذا المعاش بشكل دائم حتى أوقف بالكامل سنة ١٧٥٥م بضغط من رجال اللاهوت(٥٤).

ومما زاد الطين بلة، قيام صديقه وأستاذه السابق شولتنز بنشر طبعة جديدة سنة

١٧٤٨ لكتاب النحو الذي الفه المستشرق أربنيوس سنة ١٦١٣، ولم يزد شولتنز على هذا الكتاب شيئاً، بل أبقى على ما فيه من أساطير لقمان ومن الأمثال، إلا أنه أضاف إلى هذه المادة الموروثة أشعاراً منتخبة من الحماسة... ثم ألّف شولتنز مقدمة طويلة لهذا الكتاب ردّ فيها نظريات بعض شارحي التوراة من اليهود ومن يقول قولهم من النصارى في مسألة قدسية اللغة العبرانية"، كما نشر شولتنز في العام نفسه ترجمة لكتاب حول أمثال سليمان.

إلا ان رايسكة عمد إلى إبداء رأيه حول هذين الكتابين من خلال مجلة Nova Acta Eruditorum العلمية التي يصدرها أحد المثقفين الكبار من الإلمان ويدعى منكن، ومن خلال هذه المطالعة التي قدّمها رايسكة، بيّن خلالها:

١- اعتراضه على المقدمة الطويلة التي بحثت في موضوع تفسير التوراة في كتاب يتعلق بالنحو العربي وهذا غير مناسب وفي غير مكانه.

٢- إنّ أشعار الحماسة التي أوردها شولتنز ليست " مناسبة للمبتدئين بدرس العربية"(٥٥).

ورغم أن رايسكة لم يتطاول على شولتنز من خلال مقالته هذه، إلا أن هذا الأخير والذي كان حينها يتربع على عرش اللغة العربية في اوروبا، ولم يسبق أن تجرأ أحد على الشك في كتاباته، عمد إلى كتابة رد من " تحريرين " نشرا في مجلة " منكن "، وأرسلهما في نفس الوقت إلى " جميع أساتذة كلية بلايبزج "، وحوّل الخلاف من فكري إلى شخصي، ولم يكن بمقدور رايسكة مواجهته، كما أن أحداً حينها لم يستطع أن يقارن بين ما أورده رايسكة وشولتنز مقارنة علمية، فانقلبت الأمور على رايسكة ولم يقبل أحد أن يعينه في أي من جامعات ومعاهد أوروبا(٥٦).

لقد وجد رايسكة العديد من الأخطاء في كتابي شولتنز ولكن للأسف كان هو الوحيد في أوروبا حينها الذي كان متمكناً من العربية منفتحاً عليها وعلى الاسلام

الذي فهمه بشكل لم يفهمه غيره من المستشرقين والباحثين الأوروبيين، لذلك كان غريباً في أفكاره وكتاباته في تلك الحقبة ومنبوذاً في نفس الوقت ممن لم يفهم بعد المشرق العربي وتاريخه.

لقد دفع رايسكة ثمن إيمانه بأهمية اللغة العربية ورفضه ربط الأمور اللاهوتية بها: " لو أردنا خدمة العربية، لوجب أن لا نتعامل معها كلاهوت"(٥٧).

وأمام تدهور وضع رايسكة المالي، قصد عدة أشخاص لمساعدته من دون فائدة، ولولا الضائقة المادية التي كان فيها لكان رايسكة أبدع وترجم العديد من المخطوطات العربية، ولكن أنانية المثقفين حينها المسجونين في إطار اللاهوت ولا يريدون أو لا يدرون خطأ ما يرتكبونه بحق الحضارة العربية وحتى حضارتهم الأوروبية، منعت شخصية متألقة كرايسكة من الإبداع.

إلا أننا هنا نريد أن نحمّل رايسكة جزءاً من هذا الواقع الذي وصل إليه، وذلك من خلال:

١- عندما حاول الأستاذ النمساوي بوبوفتش في جامعة فيينا تأمين وظيفة لرايسكة عند السفير النمساوي في الآستانة فون شفاختهايم، رفض رايسكة تغيير مذهبه من البروتستانية إلى الكاثوليكية، فخسر الوظيفة(٥٨). مع العلم أن هذه الوظيفة في عاصمة الخلافة العثمانية كانت ساهمت في حصوله من خلالها على المخطوطات العربية ومن مصادرها، والتفرغ في دراستها وترجمتها.

٢- عندما وضع رايسكة مقدمة لأحد كتبه، أورد قصة أحد أساتذته الذي ضربه ضرباً مبرحاً من دون وجه حق، فحاول شولتنز إقناعه بالامتناع عن ذكر هذه الحادثة لوقوعها في غير محلها، إلا أن رايسكة رفض ذلك بشدة، مما زادت العلاقة سوءاً بينهما (٥٩).

٣- لم يقبل رايسكة نصيحة شولتنز بالتوجه نحو دراسة لهجات سامية

أخرى[٦٠] وكان يمكنه أن يفعل ذلك دون أن يترك اللغة العربية ودراستها.

وغيرها من الأحداث التي تظهر بأن يوهان رايسكة كان عنيداً، صحيح أن العناد أفاده من ناحية، إلا أنه أضرّه من ناحية أخرى، فهو لا يقبل الحلول الوسط، في عصرٍ كانت خلاله الدراسات اللاهوتية هي الحكم، ورجال اللاهوت هم من يسيطر ويتحكم بالدراسات العربية وغيرها من اللغات السامية في جامعات أوروبا.

فرجال اللاهوت – وكما مرّ معنا – وضعوا اللغة العربية في إطار اللغة المقدسة [العبرية]، ولم يحرروا الدراسات الشرقية من إطارها اللاهوتي.

في المقابل، افاد عناد رايسكة من ناحية أخرى، حيث ظهر أنه شخصية فريدة ساهمت في رياح التغيير التي هبت على أوروبا من خلال " النهضة" و "الرومانسية"، فكان رايسكة أول من قال " أن الاستشراق يقبل مع نهاية اللغة المقدسة"[٦١].

وهذا ما فتح أمامه أبواباً مختلفة حيث اعترف عددٌ من مثقفي عصره علناً بالقدرات العلمية التي يمتلكها، فأشاد به أحد كبار رواد التنوير الألمان،غوتهولد أفرايم لينسنغ (١٧٢٩- ١٧٨١م)، حيث " أثنى لينسنغ في مقالاته النقدية وفي رسائله ثناءً كبيراً على عبقرية رايسكة "، كما أن الشاعر والفيلسوف والناقد واللاهوتي الألماني يوهان جوتفريد هردر (١٧٤٤- ١٨٠٣ م) " قد أطرى في الستينات من ذلك القرن وبكثير من الإعتزاز [على] : " عالم الكلمات رايسكة" مسميا اياه "عربيناً" . كما أشاد في الجزء الأول من مؤلفه " الغابة النقدية الصغيرة" بترجمة رايسكة لبعض قصائد المتنبي".

كما امتدحه المستكشف والرياضي وعالم الخرائط الألماني كارستن نيبور (١٧٣٣ – ١٨١٥م) "مؤكداً أن رايسكة أكثر قدرة على قراءة المخطوطات العربية من العلماء العرب المعاصرين، كما أكد في مؤلفه عن بلاد العرب أن رايسكة هو الوحيد القادر على تذليل أعظم الصعاب التي تلازم قراءة النصوص والمخطوطات العربية

القديمة"[٦٢].

ومع شهرة رايسكة وإتقانه للغة العربية، طلب منه المشرف على النقود في متحف مدينة درسدن الالمانية، تحديد النقود العربية الموجودة في المتحف، وهو ما حصل، وبعدما اطلع هذا المشرف على وضع رايسكة المادي السيء، وحاجته إلى وظيفة، ومحاربة رجال اللاهوت له، وكان مستشاراً للبلاط، سارع إلى شرح وضع رايسكة وأهميته وفائدته إلى الكونت " فاكربارت"، الذي عمد إلى إصدار توصية بتعيين رايسكة ناظراً في مدرسة نيقولاي، رغم رفض رجال اللاهوت لهذا التعيين.

مع الوظيفة الجديدة، تحسّن وضع رايسكة المادي سنة ١٧٥٨م، ورغم منصبه الجديد ومسؤولياته الوظيفية، استمرت دراساته في الأدب العربي واليوناني، إلا أنه لم يستطع أن يقنع أحداً بتبني نشر مؤلفاته فكان ينشرها على نفقته الخاصة.

ومن هذه المنشورات:

١- المجلد الأول من تاريخ أبي الفدا.
٢- رسالة ابن زيدون إلى ابن عبدوس.
٣- ترجمة إلمانية للامية الطغرائي.
٤- كتاب يتضمن أقوال مأثورة من تصنيف الميداني.
٥- قصائد للمتنبي[٦٣].

مع موت رايسكة سنة ١٧٧٤م، عملت زوجته على حماية مؤلفاته وتركته العلمية، فنقلتها إلى أحد رواد التنوير الألمان غوتهوند أفرايم لينسنغ، الذي كان كرايسكة في أفكاره الإصلاحية [٦٤]، فاحتفظ لينسنغ بإبداعات رايسكة، إلى أن نقلت فيما بعد إلى مكتبة مدينة كوبنهاجن في الدنمارك. كما أن زوجة رايسكة نشرت سيرة زوجها، وأظهرت خلالها موقف خصومه منه ومدى بشاعة المواقف التي اتخذوها تجاهه، كما نشرت بعض تنقيحاته وإحدى محاضراته.

مع موت رايسكة أخذ مثقفو أوروبا بالإعتراف به كعالم رفع من منزلة فقه اللغة العربية إلى مصاف عالم مستقل، فرايسكة: " لم يكن أحد مثله على بيّنة من خصوصية" اللغة العربية وقواعدها وإستقلالها، " كما لم يتصد أحد مثله عن وعي لأصحاب اللغة المقدسة، التي كانت سائدة في ذلك الوقت، والتي لم تستخدم العربية إلا لأغراضها التي آمنت بها نفسها في شرح التوراة ... وعلى النقيض من موسوعيي عصره، فقد تمتع بنظرة نافذة في مكنونات الطبيعة البشرية..."[٦٥].

يضيف يوهان فوك : " لكن دراسة اللغة لم تكن في حد ذاتها هدفاً لديه، بل اتخذ منها منطلقاً لبحوثه التاريخية، وبالنظر لإدراكه لأهمية الإسلام بالنسبة للتاريخ الأوروبي، فلم يقرأ نصوصه العربية كعلم لغة يكتفي منها فقط بفهم القصد الذي يرمي إليه المؤلف، بل كمؤرخ يصنف التاريخ الإسلامي في إطار التاريخ البشري العام[٦٦] ليقف موقف المفسر للأحداث والدارس للشخصيات والمحلل لأفعالها، لذلك كان رايسكة أول أوروبي يدرس التاريخ الإسلامي ويبدي رأيه في أحداث هذا التاريخ. وإن لم نستطع قراءة مواقفه كلها، كونه لم يستطع أن يكتب تاريخ الإسلام كله، بسبب واقعه المعيشي المزري ومحاربة رجال اللاهوت والكنيسة له".

إلا أن رايسكة، شهيد الأدب العربي، وبعد قرن واحد، استعاد حقه، بعد وفاته، من خلال معهد الدراسات العربية في جامعة لايبزيغ، مدينته التي عاش فيها، فكان هذا المعهد يعتبر رايسكة الأب الروحي الذي تستمد منه تراثه الذي مات من أجله[٦٧].

هكذا أخذ الاستشراق بعداً جديداً، فبعد أن كان خاضعاً لرجال اللاهوت وللدراسات اللاهوتية، في البدايات، كان لضغوط ومواقف رجال أمثال يوهان ياكوب رايسكة دورها في تقليص تأثير الكنيسة وحمل المستشرقين على الأخذ من كل ما هو علمي مستحدث، ليصبح للاستشراق كرسي في كل جامعة أوروبية.

وكان للدراسات الاستشراقية الألمانية دور الريادة في كل ما يتعلق بالعرب والمسلمين في أوروبا، حيث أن دراسات العلماء الألمان ومنهم رايسكة تحولت إلى مرجع في الدراسات القرآنية والشعر . واعتبر رايسكة أول من أبدى رايّاً مستقلاً غربياً حول التاريخ الإسلامي في عصر الرسول ﷺ وماتلاه، وخصوصاً في اختيار الخليفة من بعد النبي ﷺ.

وتعمق يوهان رايسكة في دراسة هذا التاريخ، كما تعمق في دراسة الشعر العربي، فكانت له نظرة مميزة من بعيد، كمراقب للأحداث ومعلّق مستقل، فتح لبني قومه نافذة على الشرق، وبوجه جديد مختلف عما كانوا يفهمونه من قبل ليتحول الاستشراق مع القرن ١٩ إلى علم قائم على النقد التاريخي.

*** هوامش البحث ***

١- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط١، ١٩٧٨، ج١، ص٧-٨.

٢- رضوان السيد، المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر، بيروت : دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠١٦، ص١١.

٣- ادوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط٦، ٢٠٠٣.

٤- جنيفر جينكز، الاستشراق الألماني، ترجمة غسان نامق:
Comparatime studies of south Asia, Africa and the Middle East, 24:2 (2004).

٥- المرجع نفسه.

٦- حسان حلاّق، العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ٢٠١٢، ص ١٣٥- ١٣٦.

٧- المرجع نفسه، ص ١٤٠.

٨- زيغريد هونكة، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، بيروت: دار صادر، ط٨، ص ٤٤٨.

٩- زيغريد هونكة، المرجع نفسه، ص ٤٢٦.
حسان حلاق، المرجع السابق، ص ١٣٨ - ١٣٩.
١٠- حسان حلاق، العلاقات الحضارية، المرجع نفسه، ص ١٤٢.
١١- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة عمر لطفي العالم، بيروت: دار المدار الاسلامي، ط٢، ٢٠٠١، ص ١٧.
١٢- المرجع نفسه، ص ٢١.
١٣- المرجع نفسه، ص ٢٨- ٣٠.
١٤- رضوان السيد، المستشرقون الألمان، المرجع السابق، ص ١٥.
١٥- المرجع نفسه، ص ١٦.
١٦- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، المرجع السابق، ص ٤١.
١٧- المرجع نفسه، ص ٣٣.
١٨- المرجع نفسه، ص ٤٧- ٥٠.
١٩- المرجع نفسه، ص ٤٧- ٥٤.
٢٠- زينب عبد الحسن الزهيري، تاريخ الاستشراق الألماني في القرنين ١٩ و ٢٠، دراسة تاريخية، جامعة بغداد، مركز إحياء التراث العربي، مجلة كلية التربية الإنسانية، جامعة بابل، ايلول ٢٠١٢، العدد ٩، ص ١٥٦.
٢١- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، المرجع السابق، ص١٠٧.
٢٢- المرجع نفسه، ص ١٠٧- ١٠٨.
٢٣- المرجع نفسه، ص ١١٠.
٢٤- كاترينا مومزن، جوته والعالم العربي، ترجمة عدنان عباس علي، مجلة عالم المعرفة، العدد ١٩٤، شباط، ١٩٩٥، ص ٣٦.
٢٥- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، المرجع السابق، ص ١١٠.
٢٦- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، المرجع السابق، ج١، ص١٦.
٢٧- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٤، ٢٠٠٣، ص٢٩٨.
٢٨- يوهان فوك، المرجع السابق، ص ١١١.
٢٩- أسامة أمين، موقع مجلة القافلة على شبكة الأنترنت، شركة أرامكو السعودية.
٣٠- يوهان فوك، المرجع السابق، ص ١١١.
٣١- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص ٢٩٨.

٣٢- المرجع نفسه، ص ٢٣.
٣٣- يوهان فوك، المرجع السابق، ص ١١٢ .
٣٤- عبد الرحمن البدوي، المرجع السابق، ص ٢٩٩.
٣٥- يوهان فوك، المرجع السابق، ص ١١٢- ١١٣ .
٣٦- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، المرجع السابق، ج١، ص١٧ .
٣٧- عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٣٠٠.
٣٨- كاترينا مومزن، جوته والعالم العربي، المرجع السابق، ص ٣٧.
٣٩- صلاح الدين المنجد، المرجع السابق، ص ١٨ .
٤٠- يوهان فوك، المرجع السابق، ص ١١٤ .
٤١- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، المرجع السابق، ج١، ص ١٧ .
٤٢- يوهان فوك، المرجع السابق، ص ١١٤ .
٤٣- صلاح الدين المنجد، المرجع السابق، ص ١٨-١٩ .
٤٤- عبد الرحمن البدوي، المرجع السابق، ص ٣٠٠.
٤٥- المرجع نفسه، ص ٣٠٠.
٤٦- المرجع نفسه .
٤٧- محمد يوسف نجم، فن المقالة، بيروت : دار صادر، ط١، ١٩٩٦، ص١٤ .
٤٨- قال عنه جون ستيورات مل: " كانت كتابات ماركوس أوريليوس هي أرفع ما أنتجه العقل القديم في الفكر الأخلاقي، ولم تكن تختلف اختلافاً يذكر عن أخص تعاليم المسيح – Press.mang.com .
٤٩- صلاح الدين المنجد، المرجع السابق، ص ٢٠ .
٥٠- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، المرجع السابق،ص ١١٦-١١٧ .
٥١- المرجع نفسه، ص ١١٧ .
٥٢- المرجع نفسه، ص ١١٧ .
٥٣- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص ٣٠٠-٣٠١.
٥٤- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، المرجع السابق، ص ٢٣.
٥٥- المرجع نفسه، ص ٢٣.
٥٦- المرجع نفسه، ص ٢٣.
٥٧- يوهان فوك، المرجع السابق، ١١٣ .
٥٨- عبد الرحمن بدوي، ص ٣٠١.

٥٩- يوهان فوك، المرجع السابق، ص ١١٣.
٦٠- المرجع نفسه، ص ١١٣.
٦١- المرجع نفسه، ص ١١٩.
٦٢- كاترينا مومزن، جوته والعالم العربي، المرجع السابق، ص ٣٧.
٦٣- يوهان فوك، المرجع السابق، ص ١٢٠- ١٢١.
٦٤- زاحم محمد الشمري، الفيلسوف الألماني لينسنغ والإسلام، مجلة الدليل على شبكة الأنترنت، ٨/ ٢٠١٢.
٦٥- يوهان فوك، المرجع السابق، ص ١٢٢.
٦٦- المرجع نفسه، ص ١٢٢- ١٢٣.
٦٧- المرجع نفسه، ص ١٢٣.

❊❊❊

الجهاد الإسلامي في الدراسات الاستشراقية

دراسة تحليلية نقدية

■ د. حيدر قاسم مَطر التميمي(*)

مقدمة

احتل موضوع الجهاد في الإسلام حيِّزاً هاماً من تحليلاتِ العلماء والمُفكِّرين المسلمين وغير المسلمين في العالم خلال القرنين الماضيين؛ فقد أبدت الأمة الإسلامية ممانعةً غير عادية طيلة هذين القرنين ضدَّ أشكال الاحتلال والاستعمار، وقد نجح المسلمون بعد ملايين من الشهداء على امتداد العالم الإسلامي في طرد المُحتلِّين من أراضيهم في القرن العشرين، من الجزائر إلى مصر، ومن الشام إلى العراق، وصولاً حتَّى شبه الجزيرة الهندية و... وقد شعر الغرب بأنَّ المسلمين لم يكونوا مثل بعض الدول الأفريقية التي لم تعرف الإسلام؛ لأنَّ ديانتهم اشتملت على تشريعاتٍ ممانعة، كان الجهاد ماثلاً على رأسها.

وقد نادى العلماء المسلمون ـ منذ جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م) وإلى يومنا هذا ـ بإحياء ما سمَّوه بالفريضة الغائبة، ألا وهي فريضة الجهاد. ولم تختص

(*) بيت الحكمة / قسم الدراسات التاريخية، العراق ـ بغداد.

الاستجابة لهذهِ الفريضة في الأوساط الإسلامية بمذهبٍ دون مذهب، بل شارك في ذلك السُنَّة والشيعة على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم، بل ساهم في ذلك غير المسلمين أيضاً في العالمين: العربي والإسلامي.

أحدثت هذهِ الممانعة غير المتوقَّعة صدمةً بالنسبة للغرب، ثمَّ للكيان الصهيوني فيما بعد، فشرعت الدراسات الغربية والصهيونية في تحليل هذا الموضوع على غير صعيد، ومنذ أكثر من قرن والغرب والمستشرقون يدرسون ظاهرة الجهاد؛ بسبب ما أحدثته هذهِ الفريضة من ممانعةٍ مذهلة عند المسلمين.

منذ البداية، كان الهدف هو دراسة الدين الإسلامي وما يتفرع عنه من علومٍ، كعلم الفقه وأصوله والعقيدة الإسلامية وأصولها (علم الكلام) والتفسير والسُنَّة النبوية.

وفي هذا الجانب يختلف النُقاد والباحثون حول طبيعة نوايا الاستشراق وأهدافهِ، إلاَّ أنَّه من المعروف أنَّ الاستشراق بعامة كان له أثر مهم في دراسة ونشر والتعريف بتراث المسلمين الحضاري من جهة، وكذا من جهةٍ أخرى أسهم في معرفةِ نقاط الضعف عند المسلمين وتشويه تاريخهم وانتقاد دينهم وتسهيل الاستعمار والسيطرة على العالم الإسلامي، الأمر الذي دفعنا إلى دراسة معنى ومفهوم الجهاد من وجهة نظر إسلامية، يُقابلها تحديد معنى الاستشراق وحدودهِ الاصطلاحية والعلمية، ثمَّ المزاوجة بين الاثنين وبيان المُخرجات التي توصلت إليها الدراسات الاستشراقية حول العقيدة الإسلامية بصورةٍ عامة وموضوع الجهاد في الفكر الإسلامي بصورةٍ خاصة، وصولاً إلى بيان أهمِّ الجهود المبذولة في الردِّ على أغلبِ هذهِ الآراء التي خرج بها المستشرقون من خلال دراساتهم للدين الإسلامي وعقيدتهِ.

دراسة في المصطلحات والمفاهيم:

سنحاول في البدء تقديم تعريف مختصر لعنصري دراستنا الرئيسين ـ الجهاد

الإسلامي والاستشراق ـ محاولين عرض مفهوم هذين العنصرين واستعراض التعاريف الخاصة بهما للخروج إلى التعريف الأمثل مما اتفق عليه العلماء والمختصون في مجال عنصري الدراسة؛ وهما الجهاد الإسلامي أولاً في محاولةٍ منا لبيان التعريف اللغوي والإصطلاحي لهذا التعبير.

أمَّا العنصر الثاني من دراستنا؛ الاستشراق؛ فسنحاول كذلك استعراض أهم ما تقدم بشأن مصطلحهِ ومفهومهِ من دراساتٍ وآراءٍ توضح ماهيّته ومدلولاتهِ وأبرز مجالاتهِ التي خاض فيها وكان له أثرٌ بارزٌ في تحديدِ معالمها. هذا المفهوم الخاص بالاستشراق الذي سنحاول التركيز على استخلاصهِ من جهةِ صانعهِ وليس من جهةِ منتقديه ومعارضيه، كونهم الأولى بأن يقدموا لنا التعريف الأدق والأمثل لما قاموا بإنتاجهِ من دراساتٍ علمية ـ أكاديمية وجِّهت بصورةٍ رئيسة نحو العالم الإسلامي في محاولةٍ جادة منهم لكشفِ النِقَاب عن أسرار هذا العالم والتعرف إليهِ عن كثب، وذلك لتحقيق أغراضٍ وأهدافٍ شتَّى، نجعل في مقدمتها الدافع أو الغرض الديني، الذي انطلق منه المستشرقون في محاولةٍ لتأصيل دراساتهم المسيحيَّة ـ ولاسيَّما فيما يتعلَّق بالعهد القديم "التوراة" ـ فضلاً عن الاهتمام بالتبشير بالدِّين المسيحي لدى أتباع الديانات الأخرى.

■ أولاً: الجهاد الإسلامي:

الجهاد فريضة إسلامية، لها أهمية خاصة في حماية رسالة الإسلام الإنسانية، والباحث في مفهومهِ يجده مبعث فخار بالنظر إلى سموِّ أسبابهِ، وإنسانيةِ ضوابطهِ، وشهادة التاريخ للرحمة التي سادت ممارساتهِ. غير أنَّ هذا المفهوم في الوقت الحاضر لحقه الكثير من الشبهات من قبل المستشرقين على وجه الخصوص. والجهاد لفظ شامل، له العديد من المعاني والدلالات، يتبيَّن ذلك عند بحث معناه في اللغة، ومراتبه

في القرآن والسُنَّة، وتعريفه لدى الفقهاء، وتمايز مدلوله عن الألفاظ ذات الصلة...

تعريف الجهاد لغةً وإصطلاحاً:

الجِهَادُ: مصدر جَاهَدَ جِهاداً ومُجَاهدةً، وثلاثي الكلمة هو (جهد)، والجَهْدُ والجُهْدُ: المشقة والطاقة. وقيل: (الجُهْد): الوسع والطاقة. و (الجَهْد): المشقة أو المبالغة والغاية. والجهاد هو استفراغ الوسع في طلب العدو[١]، يُقال: "جاهَدتَ العدوَّ، إذا قابلته في تحمل الجَهْد، أو بَذَل كلٌّ منكما جُهْدهُ، أي طاقته في دفع صاحبهِ"[٢]. وهذا يُبيِّن أنَّ المُقابلة والمُدافعة جزء من حقيقة الجهاد اللغوية، وهذا يصدق على جهاد الكفار والمشركين والبُغاة والعصاة، كما يشمل جهاد الشيطان، وجهاد الإنسان نفسه.

وقد وقفنا في بحث هذهِ الكلمة على كثيرٍ من مراجع اللغة والقواميس والمفردات، وما ورد يُعطي الكثير من مفهوم اشتقاق كلمة "جهاد" من حيث معناها اللغوي، ولا طائل البتَّة تحت ما ذكره أئمَّة هذا الفن في تفريع وتفرق الاشتقاق إذ المقصود فهم القليل الذي يدل على الكثير ولا مزيد.

أمَّا تعريف الجِهاد اصطلاحاً أو شرعاً، فإنَّه يدور عند أغلب الفقهاء من أهل المذاهب الإسلامية، على قتال المسلم الكافر بعد دعوتهِ إلى الإسلام أو الجزية وإبائهِ. فعُرِّف في مصادر الحنفيين بأنَّه: "بذل الوسع والطاقة، بالقتال في سبيل الله ﷻ، بالنفس والمالك واللسان، أو غير ذلك، أو المبالغة في ذلك"[٣]. وبأنَّه: "الدعاء إلى الدين الحق، وقتال من لم يقبله"[٤]. وفي مصادر المالكيين عُرِّف بأنَّه: "قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله سبحانه وتعالى"[٥]. وهو كذلك عن الشافعيين، كما قال الحافظ ابن حجر: "وشرعاً: بذل الجهد في قتال الكفَّار"[٦]. وفي مصادر الحنبليين: "وشرعاً: قتال الكفَّار"[٧]. أمَّا مفهومه لدى الشيعة الاثنى عشرية، فإنَّه: "بذل النفس وما يتوقف عليه من المال في محاربة المشركين أو الباغين على وجهٍ مخصوص، أو بذل النفس والمال والوسع في إعلاءِ كلمة الإسلام، وإقامة شعائر

الإيمان"[٨].

وكلَّ هذهِ التعريفات لا تُعد بطبيعة الحال شاملةً لكلِّ أنواع الجِهاد الواجب على المسلم أن يُحققها في نفسهِ وفي غيرهِ، كما سنوضح من خلال استعراض مراتب الجهاد في القرآن الكريم والسُنَّة النبوية.

مراتب الجِهاد في القرآن الكريم والسُنَّة النبوية:

من خلال استعراض نصوص القرآن الكريم والسُنَّة النبوية التي ورد فيها لفظ الجهاد، يتبيَّن أنَّ للجهاد مراتب ثلاث[٩]، هي:

أولاً: جهاد النفس: بكفِّها عن المعاصي وحملها على الطاعات، وذلك حتَّى يكون هواها تبعاً لحكم الشَرع[١٠]. ومن النصوص الدالَّة على هذهِ الرتبة من الجِهاد، قوله ﷺ: ﴿ **وَالَّذينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلَنَا** ﴾[١١]، أي: "الذين يعملون بما يعلمون: يهديهم الله لما لا يعلمون"[١٢]، ولا يتأتَّى ذلك إلاَّ بجهاد النفس، ومن الحديث قوله ﷺ: "المُجَاهد من جاهَدَ نفسَه"[١٣]، وكذلك قوله ﷺ: "يا عبد الله، ابدأ بنفسك فاغزها، وابدأ بنفسك فجاهدها"[١٤].

ثانياً: جهاد الشيطان: وذلك بدفع كل ما يُلقيه على العبد من الشُبهات والشهوات، فجاء في "شرح نهج البلاغة" على لسان الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، قوله: "إياك والإعجاب بنفسك، والثقة بما يعجبك منها، وحبِّ الإطراء فإنَّ ذلك من أوثقِ فرص الشيطان في نفسهِ، ليمحَقَ ما يكون من إحسان المُحسنين"[١٥]. كما جاء في "إحياء علوم الدين": "وأكثر القلوب قد فتحتها جنود الشياطين، وتملَّكتها، فامتلأت بالوساوس الداعية إلى إيثار العاجلة، وإطراح الآخرة، ومبدأ استيلائها إتباع الشهوات والهوى، ولا يمكن فتحها بعد ذلك إلاَّ بتخلية القلب عن قوت الشيطان، وهو الهوى والشهوات، وعمارتهِ بذكر الله تعالى الذي هو مَطْرَحُ[١٦] أثر الملائكة"[١٧]، ومن هنا أتى الأمر الإلهي بوجوب جهاد الشيطان بقولهِ ﷻ: ﴿ **إِنَّ الشَّيطَانَ لَكُم عَدُوٌّ**

فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ﴾[١٨]، فالأمر باتخاذِهِ عدواً يستلزم الأمر بجهادِهِ كما يُجاهد المرء عدوه الظاهر، وقد صوَّر النبي الكريم ﷺ معركة الإنسان مع الشيطان في الحديث التالي: "إنَّ الشيطان قَعَد لابن آدم بأطرقِهِ، فقعد له بطريق الإسلام فقال: تسلم وتذر دينك ودين آبائك وآباء آبائك، فعصاه فأسلم، ثمَّ قَعَد بطريق الهجرة، فقال تُهاجر وتذر أرضك وسماءك، وإنَّما مَثَلُ المهاجر كَمَثلِ الفرس في الطِّوَلِ[١٩]، فعصاه فهاجر، ثمَّ قعد له بطريق الجهاد فقال: تجاهد فهو جهد النفس والمال، فتقاتل فتقتل فتُنكح المرأة ويُقسم المال، فعصاه فجاهد. فقال رسول الله ﷺ: فمن فعل ذلك كان حقاً على الله (ﷻ) أن يُدخله الجنَّة"[٢٠].

ثالثاً: جهاد العدو الظاهر: ويشمل ذلك جهاد الكفَّار والمنافقين وأهل المنكر من الظالمين والفاسقين، وكيفيَّة الجهاد هنا تأخذ أشكالاً متعدّدة، هي:

أ. الجهاد بالنفس: وهو جهاد الكفَّار والمشركين والمرتدين، ويكون بالخروج للقتال ومباشرتِهِ بالنفس، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة، منها قوله ﷻ: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَروا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أُولَئِكَ يَرجُونَ رَحمَتَ اللهِ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[٢١]، وقولِهِ ﷻ: ﴿**إِنَّمَا المُؤمِنونَ الَّذِينَ آمَنُوا باللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَم يَرتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمُوالِهِم وَأَنفُسِهِم فِي سَبِيلِ اللهِ أُولئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ**﴾[٢٢].

ب. الجهاد بالمال: ويكون بإنفاق المالِ في السلاح والإعداد، وبإنفاقِهِ على غيره ممن يُجاهد، وقد قُدِّم المال على النفس في معظم الآيات القرآنية التي تحدثت عن الجهاد؛ لبيان عِظَمِ دورِهِ في قيام الجهاد، قال ﷻ: ﴿ **انفِروا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأموالِكُم وَأَنفُسِكُم فِي سَبِيلِ اللهِ ذَلِكُم خَيرٌ لَكُم إن كُنتُم تَعلَمُونَ**﴾[٢٣]، وقال النبي مُحَمَّد ﷺ: ﴿**جاهِدوا المُشركينَ بأَموالِكُم وَأَنفُسِكُم وَألسِنَتِكُم**﴾[٢٤].

ت. الجهاد بالكلمةِ أو القول: ويشمل مجاهدة الكفَّار والمنافقين بالحُجَّةِ والبُرهان والبيان للدفاع عن عقيدةِ الإسلام، كما في قولِهِ ﷺ: ﴿ **فَلاَ تُطِعِ الكَافِرِينَ**

وَجَاهِدهُم بِهِ جِهَادَاً كَبِيراً ﴾[٢٥]، وفسَّر ابن عباس رضي الله عنه الجهاد المذكور في هذهِ الآية إنَّما هو جهادهم بالقرآن[٢٦]. ومن هذا الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر للظالمين من المسلمين، قال صلى الله عليه وآله: "إنَّ من أعظمِ الجهاد كلمةُ عدلٍ عند سلطانٍ جائر"[٢٧]، ويدل الحديث المُتقدم على عِظَم تأثير الكلمة، ومكانتها في تحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر، وذلك من خلال ربطها بالجهاد وجعلها أحد أشكالهِ[٢٨]. وقد روي كذلك عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام أنَّه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: "إذَا أُمَّتِي تَوَاكَلت الأمرَ بالمعروفِ والنَّهيَ عَنِ المُنكرِ فَليَأذنُوا بِوِقَاعٍ مِنَ اللهِ تَعَالى"[٢٩].

ث. الجهاد بالقلب: وذلك ببغض المُنكر وكراهيتهِ بالقلب، قال النبي صلى الله عليه وآله: "... ومن جاهدهم بقلبهِ فهو مؤمن"[٣٠]، وقد سمَّى أحد الباحثين هذا النوع من الجهاد بـ"الجهاد الصامت"، وقال: "وهذا الجهاد هو رخصة أباحها الله للذين لايستطيعون الجهاد باليدِ أو بالكلمة، ولكن لهذهِ الرخصة ضوابطها وشروطها، ولها إطارها الذي ينبغي أن يُفهم فيهِ الجهاد"[٣١].

ومن هذا العرض يتبيَّن مدى شمولية مصطلح الجهاد بمعناه العام، وما ينطوي عليهِ من مضامين روحانية وتربوية، غايتها العمل الجاد الدؤوب الهادف إلى إصلاح النفس والمجتمع الإنساني بأسرهِ، وإخراجها من الظلماتِ إلى النور. يؤكِّد ذلك قول الحسن البصري: "إنَّ الرجل ليُجاهد وما ضرب يوماً من الدهر بسيف"[٣٢]، وهذا يُبيِّن قيمة العمل الإنساني وعلوِّ مكانتهِ في الإسلام، حيث يُعد شكلاً من أشكال الجهاد.

حكم الجهاد:

الجهاد بمعناه الواسع فرض عينٍ على كلِّ مسلم، كلٌّ بحسب استطاعتهِ، وهو بمفهومهِ الضيق الذي رأيناه (القتال في سبيل الله) فرض كفاية. وقد تحدث عن ذلك

الإمام ابن رشد في "بداية المجتهد"، فقال: "فأمَّا حكم هذهِ الوظيفة فأجمع العلماء على أنَّها فرضٌ على الكفاية لا فرض عين، إلاَّ عبد الله بن الحسن، فإنَّه قال إنَّها تطوع، وإنَّما صار الجمهور لكونه فرضاً، لقولهِ ﷻ: ﴿**كُتِبَ عَلَيكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرهٌ لَكُمْ**﴾[٣٣]. وأمَّا كونهِ فرضاً على الكفاية، أعني: إذا قام بهِ البعض سقط عن البعض، فلقولهِ ﷻ: ﴿ **وَمَا كَانَ المُؤمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّة** ﴾[٣٤]، وقولهِ ﷻ: ﴿ **وَكُلاًّ وَعَدَ اللهُ الحُسنَى** ﴾[٣٥]، ولم يخرج قط رسول الله ﷺ للغزو، إلاَّ وترك بعض الناس، فإذا اجتمعت هذهِ اقتضى ذلك كون هذهِ الوظيفة فرضاً على الكفاية"[٣٦].

وبالإضافة إلى ما تقدم، فإنَّ فريضة الجهاد تكون في حالاتٍ معينة فرض عينٍ على كلِّ مسلم، كحين يلتقي الزحفان، فليس لِـمَن حضر أن يفر أو يتخلَّى عن القتال. قال ابن قدامة: "إذا التقى الزحفان، وتقابل الصفَّان، حُرِّم على من حضر الانصراف، وتعيَّن عليهِ المُقام"[٣٧]؛ وذلك لقولهِ ﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمنُوا إذَا لَقِيتُم فِئَةً فَاثبُتُوا وَاذكُروا اللهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُم تُفلِحُونَ**﴾[٣٨]؛ أو إن نزل الكفَّار ببلدٍ تعيَّن على أهلهِ قتالهم ودفعهم[٣٩]؛ أو إن استنفر الإمام قوماً لَزِمَهم النفير معه، عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهادٌ ونيَّة، وإذا استُنفِرتُم فانفِروا"[٤٠]. ما يدل على أنَّ من عيَّنه الإمام وأمره بالخروج للجهاد تعيَّن عليهِ ذلك[٤١].

أهداف الجهاد وغايته:

يتبيَّن لنا من تعريف الجهاد، في الاصطلاح الفقهي، أنَّه القتال في سبيل الله ﷻ، ومن بيان الرسول الكريم ﷺ لما هو في سبيل الله بأنَّه ما كان لتكون كلمة الله هي العليا أنَّ غاية الجهاد هي إعلاء كلمة الله ﷻ، وذلك تعبير جامع لا يشذ عنه شيء من أهداف الجهاد السامية. ولكننا إذا أردنا شيئاً من التفصيل، يمكن أن نُجمل أهداف الجهاد فيما يأتي:

١. القضاء على الفتنة: بحيث يكون لكلِّ من أراد الإسلام أن يدخل فيه بحريةٍ ولا تمنعه من ذلك أيَّ قوة. قال ﷻ: ﴿ **وَقَاتِلُوهُم حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لله فَإِنِ انتَهَوا فَلاَ عُدوَانَ إلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ** ﴾[٤٢]، وقد فسَّر العلاَّمة الطباطبائي لنا هذهِ الآية المباركة بقولهِ: "تحديد لأمد القتال.. والفتنة في لسانِ هذهِ الآيات هو الشرك باتخاذ الأصنام كما كان يفعله ويُكره عليه المشركون بمكَّة"[٤٣].

٢. نُصرة المظلومين: قال ﷻ: ﴿**وَمَا لَكُم لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالـمُستَضعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالوِلدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخرِجنَا مِن هذهِ القَريَةِ الظَّالِمِ أَهلُهَا وَاجعَل لَنَا مِنْ لَدُنكَ وَلِيّاً وَاجعَل لَنَا مِنْ لَدُنكَ نَصِيراً**﴾[٤٤].

٣. ردُّ العدوان وحفظ الإسلام: قال الله ﷻ: ﴿ **الشَّهرُ الحَرَامُ بِالشَّهرِ الحَرَامِ وَالحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعتَدَى عَلَيكُم فَاعتَدُوا عَلَيهِ بِمِثلِ مَا اعتدَى عَلِيكُم وَاتَّقُوا اللهَ وَاعلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ المُتَّقِينَ** ﴾[٤٥].

٤. ردع العدو: قال ﷻ: ﴿ **وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسَتطَعتُم مِنْ قُوَّةٍ وَمِن رِبَاطِ الخَيلِ تُرهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُم وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِم لاَ تَعلمُونَهُمُ اللهُ يَعلَمُهُم**﴾[٤٦].

■ ثانياً: الاستشراق:

تعريف الاستشراق لغةً وإصطلاحاً:

الاستشراق، كلمةٌ لم ترد في المعاجم العربية المختلفة[٤٧]، إلا أنَّ تحديد معناها على وفق قواعد الصرف يدلنا على أنَّها مفردة تمَّت صياغتها على وزنِ "استفعال" وأصلها "شَ رَ قَ" أُضيفت إليها الألف والسين والتاء التي تفيد الطلب؛ فيكون معناها: طَلَب الشرق[٤٨]؛ ولا يُطلب الشرق إلاَّ لطلب علومهِ معارفهِ ولغاتهِ وأديانهِ...، ومما يُعمِّق دلالة الاستشراق اللغوية والمستشرق كون لفظ (أَشْرَقَ) يأتي بمعنى النور والضياء؛ وذلك لأنَّ الشمس تُشرق من المشرق، فأصبح معناها طلب

النور والضياء الحسِّي أو المعنوي، فالحكمة المشرقية أو حكمة الإشراق على أساس الشرق هو المنبع الرمزي لإشراق النور، وليس المقصود بالشرق (الشرق الجغرافي)[٤٩] وذلك لوقوع أجزاء من العالم الإسلامي ضمن جهات أُخرى كالجنوب والشمال والغرب[٥٠].

كما يُقال في المعنى ذاته: إِسْتَشْرَقَ، أي طَلَبَ علوم الشرق، ولغاتهم، يُقال لمن يُعنى بذلك من علماء الفرنجة[٥١].

ولو تتبعنا تصريف كلمة (شرق) لاستعرضناه على الترتيب الآتي: شرق المكان شرقاً أشرقت عليه الشمس. وأشرقت الشمس: طلعت وأضاءت على الأرض[٥٢]. قال ﷻ: ﴿**وَأَشْرَقَتِ الأَرضُ بِنُورِ رَبِّهَا**﴾[٥٣]. وأشرق وجهه: تلألأ حُسناً، وقد أشرق البلح لون بحُمرةٍ، وأشرق القوم: دخلوا في وقت الشروق، قال ﷻ: ﴿**فَأَتبَعُوهُم مُّشرِقِينَ**﴾[٥٤]. والإشراق: انبعاث نور من العالم غير المحسوس إلى الذهن، وبهِ تتم المعرفة[٥٥]. والتشريق: ثلاثة أيامٍ بعد يوم النحر، قال رسول الله ﷺ: "أيامُ التَّشريق أيامُ أكلٍ وشرب"[٥٦].

وعلى الرغم من أنَّ كلمة "الاستشراق" لم ترد إلينا في المعاجم العربية - المتقدمة منها بخاصة - كونها كلمة ليست عربية أصيلة بل هي مولَّدة عصرية[٥٧]، إلاَّ أنَّه من الواضح أنَّ اللغة العربية التي وَسِعَت كلَّ شيء واستوعبت الكثير من المصطلحات العلمية والفكرية الحديثة لن تضيق وتقصر عن تفسير هذا المصطلح وتصريفهِ.

إنَّ أول استعمال لكلمة "مستشرق" كان عام ١٦٣٠م، إذ أُطلِقَ على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية (أو اليونانية)[٥٨]، وبذلك تكون كلمة "الاستشراق" مُصطلحاً مُستحدثاً في اللغات الأجنبية كما هو الحال في اللغة العربية، فقد ظهر مُصطلح (Orientlist) في إنكلترا عام ١٧٧٩م، ومُصطلح (Orientaliste) في فرنسا عام ١٧٩٩م، ثم أُدرجت كلمة الاستشراق في قاموس الأكاديمية الفرنسية (Dic. De

l'Acadèmi Franciase) عام ١٨٣٨م[٥٩].

أمَّا المفهوم الاصطلاحي للاستشراق، فإنَّ من غير اليسير التوصل إلى تعريف محدَّد الملامح والأُطُر لمفهوم الاستشراق، وقد يكون ذلك بسبب تعدد آراء المختصين في دراسة الاستشراق من الشرقيين والغربيين على حدٍّ سواء وأقوالهم في هذا الشأن. وبهذا فإنَّ الاستشراق يكون بمفاهيم عدَّة متداخلة ومتكاملة في آنٍ واحد، فهو أحياناً يُراد بهِ ذلك العلم الذي تناول المجتمعات الشرقية بالدراسة والتحليل من علماء الغرب. وأحياناً يُقصد بهِ أسلوب للتفكير يرتكز على التمييز المعرفي والعرقي والأيديولوجي بين الشرق والغرب. ومرةً أخرى يُحدَّد مفهومه بالعلماء الذي يقومون بهِ ونعني بهم "المستشرقين" وهم الكُتَّاب الغربيون الذين كتبوا عن الفكر والحضارة الإسلامية[٦٠].

وفي معجم المصطلحات الأدبية ونظرية الأدب (Dictionary of Literature & Literary theory)، نجد تعريفاً للاستشراق يتكشَّف عن طريقهِ أنَّ التعريف القائم على اختصار المفهوم بالموضوعات التي تناولها جهد المستشرقين قد تغير، وأنَّ هناك رؤىً ومواقف في تعريف الاستشراق بات لصوتها حضورٌ في الساحة الثقافية الغربية، فالاستشراق "مصطلح يخص الشرق كما اكتشفه وسجله ووصفه وتخيله وأنتجه واخترعه الغرب. وفيما يخص الأدب؛ فهو مصطلحٌ يدل على الخطاب الغربي حول الشرق؛ والذي يتضمن كماً هائلاً من النصوص الأدبية والإجتماعية والتاريخية واللغوية والسياسية والإنثروبولوجية والتوبوغرافية؛ التي تراكمت منذ عصر النهضة"[٦١]. ويستمر هذا التعريف ليُبدي نظرة محلِّلة للنزوع المؤسَّساتي للاستشراق؛ كاشفاً عن البُعد النفسي والسياسي الذي هيمن على مناهج المستشرقين، مبيناً الموقف من موضوع حضاري وإنساني كان لهُ بالغ الأثر في صياغة الأحداث السياسية والثقافية في العالم الشرقي، فصاحب المعجم يرى: "إنَّ معظم الخطاب الاستشراقي كان متحيِّزاً ومتحاملاً، وفيه كثير من الشعور بالتفوق،... وكل ذلك يكشف عن قدرٍ

كبير من التكبر والشعور بالتفوق، ومعظم ذلك قد امتزج بعنصرية وافتراض مُسبق وجهل بيِّن؛ أفرز الكثير من العموميات السطحية من لدن أناس كان عليهم أن يعلموا الكثير عن الشرق؛ خلافاً لتلك الأحكام الغامضة التي صدرت عنهم... كما أنَّ بعض الكُتَّاب والباحثين كانوا يكررون أفكار من سبقهم ليتبنوا مجموعة آراءٍ ومواقف تشبه تلك التي قال عنها الكاتب الفرنسي غوستاف فلوبير Flaubert Gustave (١٨٢١ - ١٨٨٠): "إنَّها مبتذلة ومتدنية، وتوهم بأنَّها تتضمن الحقيقة"(٦٢). وهذا كلُّه يتحصَّل بحضور خطاب لا يكاد يتخلَّى عن فكرة التفوق، يعززها شعور بالقدرة على فهم الآخر(٦٣).

قد يخص مفهوم الاستشراق الوارد في هذا التعريف تيار الاستشراق المؤسَّساتي الذي مارس سلطته عن طريق كشوفات المستشرقين ومباحثهم؛ فهو يُعبِّر عن سلطةٍ سياسية؛ تمثل التمحور حول مركزية غربية في تفسير التاريخ الشرقي وحضارته من منطلق نزوعٍ متعالٍ، لكن - وفي مجال الجهد المؤسَّساتي بكلِّ مسارب سلطتهِ تلك - فقد تمخضت عنه معطياتٍ كبيرة لا تصب كلُّها بالضرورة في هذا النزوع التعسفي للاستشراق(٦٤).

أمَّا إدوارد سعيد فإنَّه يُحدد مفهوم الاستشراق بـ: "مبحث أكاديمي.. وأسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يُسمَّى "الشرق"، وبين ما يُسمَّى "الغرب".. وهو أسلوب غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائهِ، والتسلُّط عليه"(٦٥).

وبحسب إدوارد سعيد، فإنَّ الاستشراق هو كتاب عن الغرب، وإشكالاتهِ الفكرية، والخلل الجوهري في ثقافتهِ، والمفارقات الأساسية في داخلهِ، بين ما يعده مبادئ تطوره الحضاري، والبحثي، والعلمي، وبين الطريقة التي ينظر بها إلى الآخر، ولاسيَّما حين تتم تلك النظرة في مجال القوة، والفوقية، والسلطة، وهي طريقة "لا تبدو خاضعة للفكر النقدي، الذي يمارسه الغرب في فهم ذاتهِ، بل لفكر آخر مصدره

الإنشاء الاستشراقي، المُتشكِّل، المتصلِّب الذي أُسس في إطار معطيات ومنطلقات أخرى". لقد كشف سعيد التكوين المؤسَّسي للاستشراق، وارتباطه بالمصالح السياسية الغربية، إذ جاء ازدهار الاستشراق مواكباً للتوسع الاستعماري، والإمبريالي الغربي، فقد وظَّف كثير من المستشرقين علمهم في الشرق لخدمة المصالح السياسية لبلدانهم على نحوٍ ظاهر، أحياناً، وخفي في أحايين أخرى(٦٦).

ويُحدِّد لنا رودي باريت مفهوم الاستشراق العلمي بأنَّه: "علمٌ يختص بفقه اللغة خاصةً.. وهو علم الشرق أو علم العالم الشرقي"(٦٧). ويرى البعض أنَّ الاستشراق علمٌ لا يقتصر على دراسة الغربيين الشرق فحسب، بل هو أثر الشرق في تكوين البناء الحضاري وتطوره في العالم بأسره(٦٨).

ونحن إذا قمنا باستعراض كلِّ المفاهيم التي دبجت حول الاستشراق، فإننا لن ننتهي أبداً، ولكن يمكن لنا أن نحدده بالدراسة المتقصية المتنوعة متعددة الأغراض التي مارسها الغربيون لمحاولة فهم الشرق والتعرف على كنوزهِ الحضارية، وعاداتهِ وتقاليدهِ وحضارتهِ وديانتهِ وكلِّ منحىً من مناحي حياتهِ، مهما كان الغرض الدافع إلى هذهِ الدراسة سواء أكانت لأهدافٍ دينيَّة أم عسكرية أم سياسية أم اقتصادية أم علمية، وهذه الدراسة الضخمة أنتجت لنا ما نطلق عليه "الاستشراق"(٦٩).

أمَّا مفهوم مصطلح "المستشرق" فقد تعددت الآراء وتباينت في تحديدهِ كذلك، إذ يذكر واردنبرغ في هذا الشأن ما نصه: "باستخدامه في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كان لمصطلح ''المستشرق'' معنى ثقافي وعلمي على حدٍّ سواء. فالمستشرقون الثقافيون، بضمنهم الرسامون والكتَّاب، هم أولئك الذين يستمدون إلهامهم من الشرق، أمَّا المستشرقون العلميون فهم المتخصصون باللغات والثقافات الشرقية، لتمييزهم عن ''الكلاسيكيين''، المتخصصين باللغات والثقافات الكلاسيكية (اللاتينية واليونانية)، ونظراً لأنَّ مثل هذا المستشرق أكثر من مجرد متخصص باللغات، فقد كان إنسانياً يُفترض أنَّه يمتلك معرفة حقيقية معمَّقة لواحدة أو أكثر من

ثقافات المشرق ويُكرِّس نفسه لدراسة اللغات والآداب الشرقية في الماضي والحاضر، فضلاً عن المعالم الثقافية الأخرى في ميداني الأدب والآثار، ويُفترض كذلك أنَّ بحثه عن المعرفة الرصينة يُميِّزه عن غيره من المستشرقين الثقافيين، الذين كانوا أنصاراً متحمسين للمشرق"[٧٠].

في حين يُعرفه المستشرق الإيطالي ميكلنجلو جويدي Michelangelo Guidi (١٨٨٦ - ١٩٤٠) بقولهِ: "ليس صاحب علم الشرق أو المستشرق الجدير بهذا اللقب بالذي يقتصر على معرفة بعض اللغات المجهولة أو يستطيع أن يصف غرائب عادات بعض الشعوب، بل إنَّه من جمع بين الإنقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق وبين الوقوف على القوة الروحيَّة والأدبية الكبيرة التي أثَّرت على تكوين الثقافة الإنسانية، هو من تعاطى درس الحضارات القديمة ومن أمكنه أن يُقدِّر شأن العوامل المختلفة في تكوين التمدن في القرون الوسطى مثلاً أو في النهضة الحديثة"[٧١].

ويُفسِّر لنا المستشرق الألماني فرانسيس يوسف شتاينغاز Francis Joseph Steingass (١٨٢٥ - ١٩٠٣) مصطلح (Orientalist) بمعنى: "عارف في الألسن والآداب الشرقية"[٧٢]. بينما حدَّد قاموس أكسفورد مصطلح "المستشرق" بأنَّه: "الشخص الذي يدرس لغات وفنون... البلدان الشرقية"[٧٣]. وهو ما يُظهر لنا وجه التقارب الكبير في تحديد مفهوم المستشرق في المعاجم اللغوية، القديمة منها والحديثة على حدٍّ سواء.

ملفات البحث الحديث والمعاصر في قضية الجهاد الإسلامي:

إذا تخطَّينا موضوع العناصر التي أعادت دراسة موضوع الجهاد، لندرس أبرز الهموم الفكرية على هذا الصعيد، وهي الهموم التي تركت أثراً على موضوعات الجهاد التي طُرحت في الساحتين الإسلامية والغربية، سنجد عدَّة ملفات متداخلة تمَّ تداولها ووضعها موضع البحث والمناقشة، وأهمَّها:

١. الملف الإحيائي:

أول الملفات هو الملف الإحيائي، أي إحياء الفريضة الغائبة. لهذا كثر التركيز على الجهاد في القرآن الكريم وعلى نصوصهِ. وهنا يبرز دور الحركة الإخوانية مع مدرسةِ سيِّد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦م)، بوصفها المدرسة الأبرز التي ركَّزت على هذا الموضوع. فسيِّد قطب عَمِلَ - ولاسيَّما في كتابهِ «في ظلال القرآن» - على تقديم تفسيرٍ حركي إجتماعي للنصوص الدينيَّة. وإذا وضعنا هذا الكتاب إلى جانب كتابَيْهِ: «جاهلية القرن العشرين»؛ «معالم في الطريق»، سنجد كيف سعى سيِّد قطب والإخوان المسلمون لتحريك النصوص الدينيَّة في الواقع الإجتماعي؛ لإحياء مفاهيم طالما غابت عن ساحة حياة المسلمين من وجهةِ نظرهم، مثل: الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتطبيق الشريعة... إلخ، فمع مدرسة الإخوان المسلمين في شكلها المتطوِّر، وعلى رأسهِ مُنظِّره سيِّد قطب، وفي امتداداتها في مصر والسودان واليمن وسوريا...، نجد تنشيطاً كبيراً لمقولات الحركيَّة الإسلامية، حتَّى طرح قطب مقولته المشهورة، التي أخذها منه العلاَّمة مُحَمَّد حسين فضل الله (١٩٣٥-٢٠١٠م)، والتي تقول: "الإسلام لا يفهمه إلاَّ الحركيون". ولهذا وجدناه يُرجِّح أن تكون الفئة النافرة في الآية (١٢٢) من سورة التوبة[٧٤] هم المجاهدون؛ لأنَّهم مَنْ كان يفهم الإسلام عملياً وميدانياً، بدل شيوخ البلاط والمُنظِّرين المخمليِّين[٧٥].

كانت مقولات سيِّد قطب ذات تأثير على بعض اتجاهات الفكر الشيعي أيضاً. فقد تركت بصماتها - في ما نُخمِّن - على شخصيَّتين شيعيَّتين كبيرتين، هما: مُحَمَّد باقر الصدر (١٩٣٥-١٩٨٠م)، ومُحَمَّد حسين فضل الله. وكذلك على حزبٍ إسلاميٍّ شيعيٍّ عريق، وهو حزب الدعوة الإسلاميَّة[٧٦]، حتَّى وجدنا الشخصية الثانية تنتهج في تفسيرها «من وحي القرآن» منهج التفسير الحركي الإجتماعي، الذي بدأت بذوره مع مُحَمَّد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) ورشيد مُحَمَّد رضا[٧٧] (١٨٦٥-١٩٣٥م) في تفسير المنار، ووصل أوجه مع سيِّد قطب في تفسيرهِ.

ميِّزات الملف الدعوي الإحيائي:

إذاً الملف الأول لمطالعة الجهاد كان ملفاً دعوياً، يُعيد استحضار مفاهيم الجهاد في الأمة؛ ليحلَّ مشاكلها عِبرَ هذا الطريق. ويمتاز هذا النشاط الذي قام بهِ هذا الفريق بعدَّة ميزات هامة، أبرزها:

أ. التخلِّي عن المنهج التجريدي النظري في تحليل الجهاد، وهو المنهج الذي ظلَّ سائداً لقرونٍ في وسط المسلمين، منهج قراءة موضوع الجهاد وكأنَّه جملٌ تحتاج إلى إعراب وتفكيك لغوي نظري، واستبدال ذلك كلُّه بمنهج يربط نصوص الجهاد ودراستها بنفس العملية الإحيائية، أي أنَّه لم يحصل هناك فصلٌ كبير في قراءةِ موضوع الجهاد عند هذا الفريق بين عمل المُفسِّر والفقيه والمُفكِّر من جهة وعمل الداعية والمُصلح من جهةٍ أخرى، أي الدمج بين المُفكِّر والداعية. وهذهِ هي السِمَة العامة التي تطبع فكر مثل: سيِّد قطب، ومُحَمَّد حسين فضل الله، ومُحَمَّد الغزالي (١٩١٧-١٩٩٦م)، ويوسف القرضاوي، وغيرهم.

ب. مطالعة نصوص الجهاد من زاوية الحاجة الميدانية، بمعنى أنَّ الجانب الذي كان ينظر فيه هؤلاء إلى فلسفة الجهاد ونصوصهِ كان مدى الحاجة الإجتماعية إلى هذا الموضوع أو ذاك، إلى هذا الملف أو ذاك... فالمرحلة كانت تستدعي إحياء المفاهيم، لا دراسة المساجلات الفكرية فيها؛ لهذا لا نجد عند هؤلاء في هذهِ المرحلة تناولاً جاداً لملفاتٍ فكرية شائكة في الجهاد، دون أن تكون هماً إجتماعياً وإحيائياً.

٢. الملف الدفاعي:

ثاني الملفّات كان الملف الدفاعي، فالإحيائيون المسلمون، منذ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، اهتموا من جهةٍ بإعادة استحضار مقولاتٍ إسلامية كانت قد ماتت تقريباً على مستوى الحياة اليومية للمسلمين، كما نجد ذلك واضحاً في كلمات الإمام الخميني (١٩٠٢-١٩٨٩م) والعلاَّمة مُحَمَّد حسين الطباطبائي (١٩٠٤-١٩٨١م)

حول القرآن الكريم، وكيف تحوَّل مجرَّد تمائم للأطفال أو تلاوة على الأموات وفي المقابر، ونجده مع حسن البنَّا وسيِّد قطب في حديثهما عن الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر ونظام السلطة... إلخ.

هذا هو الجانب الإحيائي الذي يُمارس عملية تذكير للأمَّة بما اختفى من مقولاتِ الإسلام في بطون الكتب؛ ولهذا اعتقد الإحيائيون أنَّ التراث المدفون في المكتبات والمخطوطات قادرٌ - مع بعض الإصلاحات - على إدارة حركة الأمة، وأنَّ المسلمين - لو عادوا إلى هذا التراث - قادرون على حلِّ مشاكلهم؛ لهذا سعى الإحيائيون إلى إخراج هذا التراث من المدفون إلى المقروء، فعملوا كثيراً على تغيير لغة التراث؛ لتكون واضحةً وعصرية تتَّسم بالمواكبة، وهذا ما يظهر جليَّاً مع تفسير المنار(٧٨)، وأعمال كلٍّ من: الشيخ محمد عبده في تطوير مناهج التعليم في الأزهر، والشيخ مُحَمَّد رضا المُظفَّر (١٩٠٤-١٩٦٤م) في تطوير مناهج التعليم في النجف الأشرف(٧٩)، وغيرهما... وكذلك ما قام بهِ علماء، مثل: مرتضى مطهَّري(٨٠) (١٩٢٠-١٩٧٩م)، ومُحَمَّد باقر الصدر، ويوسف القرضاوي، ومُحَمَّد الغزالي، ومحمد جواد مغنيَّة (١٩٠٤-١٩٧٩م)، ومحمد حسنين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦م) وغيرهم.

كانت هذهِ بعض ملامح الحركة الإحيائية، لكنْ إلى جانبها ومعها ظهرت الحركة الدفاعية؛ حيث لم يتمكَّن النهضويون المسلمون من إنجاز الإحياء إلاَّ إذا مارسوا إلى جانبهِ حملةً منظَّمة ومكثَّفة للدفاع عن المفاهيم المحياة التي أُقصيت أو شوِّهت بفعلٍ عمدي، أو لتراكم الظروف والأوضاع، فهناك الكثير من المقولات الدينيَّة الراقدة كانت قد تبلورت لها في الوعي العام الإسلامي، فضلاً عن غيرهِ، صورٌ مشوَّهة أو مغلوطة تعرضت لنقد وحملات أطراف معيَّنين، كان من أبرزهم فريقان: أحدهما: خارجي، والآخر داخلي:

أ. أمَّا الخارجي فتجلَّى في حركةِ النقد الاستشراقي، التي اتَّسمت قبل القرن

العشرين بظاهرة الانحياز الذي حملته بأشكال مختلفة منذ الحروب الصليبيَّة، التي يعتبرها بعض الباحثين البدايات الأولى لحركة الاستشراق، من هنا تركَّزت الانتقادات على المفاهيم الإسلامية، ومنها: مفهوم الجهاد، كما سنُلاحظ فيما بعد، ومن الطبيعي هنا أنَّ الإحيائيَّ سيواجه واقع النقد هذا حتَّى يتسنَّى له النجاح في مهمة النهوض بالأمة عِبرَ هذهِ المفاهيم التي يقوم بإحيائها.

ب. وأمَّا الداخلي فتمثَّل في حركات التغريب والتشريق التي سادت العالم الإسلامي، وعندما نقول: التغريب فلا نعني هنا منقصةً بالضرورة، وإنَّما التوصيف، فهم - شئنا أم أبينا - يقعون على هامش الحداثة وأحداثها، وهؤلاء تنوَّعوا بين ميَّالٍ للثقافة الغربية، ولاسيَّما على مستوى ملف حقوق الإنسان، وميَّال للثقافة الشرقية الشيوعية والاشتراكية، ولاسيَّما على مستوى موضوع الاقتصاد والنُظُم الإجتماعية.

وقد انتقد هؤلاء المفاهيم الدينيَّة عندما ظهروا ضمن الحركات التي صاحبت أو أعقبت إنهيار الدولة العثمانية، من حركةِ تركيا الفتاة Jön Türkler، والاتحاد والترقِّي Ittihat ve Terakki، والحركة القومية العربية والفارسية، مروراً بالاشتراكيين Socialists والماركسيين Marxists، وصولاً إلى حركات النقد الألسني والمعرفي المتأخِّرة، منذ سبعينيات القرن الماضي وإلى عصرنا الحاضر...

هذهِ التيارات سعى الإحيائيون - كلٌّ حسب زمنه - لمناقشتها؛ ولهذا كان الملف الدفاعي حاضراً بقوة في كتابات هذا الفريق ضدَّ النُقَّاد على أشكالهم؛ وهي حركةٌ سرعان ما تطوَّرت إلى مواجهاتٍ بين التيارات الفكرية وصلت إلى السياسة؛ ومن أبرز أشكال التصادم تجارب كلٍّ من: الحركة الدستورية (المشروطة والمُستبدة)، وكذلك موسى سلامة[٨١] (١٨٨٧-١٩٥٨م)، وفرج فودة[٨٢] (١٩٤٥-١٩٩٢م)، وطه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣م)، وعلي الوردي (١٩١٣-١٩٩٥م)؛ وعلي شريعتي (١٩٣٣-١٩٧٧م)، وصولاً إلى المواجهات العنيفة خلال العقود الثلاثة الماضية حتَّى بين أطراف محسوبين أنفسهم على الحركة الإحيائية.

٣. الملف النقدي:

ثالث الملفات هو الملف النقدي، وقد غطَّى مساحةً لا يُستهان بها في دراسة الفكر الإسلامي، ومنه: موضوعات الجهاد، فارزاً تياراً نقدياً واسعاً. وقد بدأت الحركة النقدية لبعض المقولات الإسلامية مع الباحثين الغربيين (المستشرقين بالخصوص)، فقد دَرَس هؤلاء موضوع الجهاد - وبشكلٍ رئيس - على خطَّين: أحدهما: خطِّ التاريخ الإسلامي، وثانيهما: خطِّ التشريعات الإسلامية في حقِّ غير المسلمين، وخاصةً اليهود والنّصارى، وهذا ما اهتم بهِ بشكلٍ مميَّز الباحثون القرآنيون منهم، وباحثو السيرة النبوية.

وكانت الموضوعات الأساسية التي شغلت المستشرقين هنا تتمحور حول العلاقة بين الإسلام والقوة، وأنَّ الإسلام بدأ ديانةً داعية للحوار والسلام والجدال بالتي هي أحسن وإبداء المظلومية و..، لكنه سرعان ما غيَّر مفاهيمه عندما أمسك بزمام السلطة، وهذا ما يراه المؤرِّخون من المستشرقين وعلماء القرآنيات منهم في تحليلهم لسيرة النبي ﷺ في مكَّة والمدينة، ويراه بالخصوص المختصون بالقرآنيات، ولاسيَّما في موضوع المكِّي والمدني؛ حيث يجدون تحولات كبرى حصلت على هذا الصعيد.

هذهِ العلاقة السلبية بين الإسلام والقوة أو السلطة شكَّلت مركز تفكير المستشرقين في قضية الجهاد، فدرسوا باهتمام بالغ ظاهرة الفتوحات الإسلامية، وأنَّ الإسلام قد انتشر بالسيف. فبعد أن طُلِبَ من النبي ﷺ أن يُنذر عشيرته الأقربين تطوَّر الموقف فيما بعد ليُنذر أمَّ القرى ومَن حولها، ثمَّ ليتطوَّر فيما بعد ليُؤمَر بإنذار العرب، ثمَّ بعد ذلك ليُعلن أنَّ الرسالة كانت رحمةً للعالمين.. هذا التطوُّر في الخطاب هو الذي أسَّس - بفعل العلاقة مع القوة - لثقافةِ نشر الإسلام بالسيف، وهو الذي شكَّل شرعية الغزو واحتلال الأراضي وإبادة ثقافات وشعوب ولغات و..؛ بفعل الفتوحات الإسلامية. ذلك كلَّه من وجهةِ نظر المستشرقين(٨٣).

إنَّ طريقة تعامل المسلمين مع غيرهم - تسامحاً وتشدُّداً - شكَّلت محوراً آخر. فسياسة فرض الرأي والقمع والتقتيل والغارة شكَّلت مادةً نقديةً دسمة للمستشرقين؛ ولهذا اهتموا بفكرةِ الجهاد الإبتدائي، وتخيير الناس بين الإسلام والقتل أو إلى جانبهما الجزية، وهو النظام الذي حمل صورةً سيئة في الوعي غير المسلم. وظهر هنا البحث الاستشراقي في ملفاتٍ مثل: حادثة بني قريظة، التي اعتبروها جرائم حرب وإبادة، وكذلك إعدام أو اغتيال الأسرى والشعراء في مناسباتٍ متفرقة.

من هنا ساهم كلٌّ من: كارل بروكلمان Carl Brockelmann (١٨٦٨-١٩٥٦م)، ودومينيك سورديل Dominic Cordell، ووليام مونتغمري واط William Montgomery Watt (١٩٠٩-٢٠٠٦م)، وإجناس غولدتسيهر Ignác Goldziher (١٨٥٠-١٩٢١م)، ويوليوس فلهاوزن Julius Welhausen (١٨٤٤-١٩١٨م)، وماكدونالد Duncan Black MacDonald (١٨٦٣-١٩٤٣م)، وبرنارد لويس Bernard Lewis، وبلاشير Régis Blachère (١٩٠٠-١٩٧٣م)، وثيودور نولدكه Theodor Nöldeke (١٨٣٦-١٩٣٠م)، وهنري لامانس Henri Lammens (١٨٦٢-١٩٣٧م)، ومكسيم رودنسون Maxime Rodinson (١٩١٥-٢٠٠٤م)، وكارين آرمسترونغ Karen Armstrong؛ وغيرهم[٨٤]. ساهموا في دراسةِ قضايا السيرة والتاريخ والقرآنيات والتشريع، ولاسيَّما أنَّ أكثر المستشرقين يرون أنَّ الإسلام ليس سوى تركيبة عربية لدياناتٍ ثلاث، هي: المسيحيَّة، واليهوديَّة، والمجوسيَّة.

وعندما نتحدث عن المستشرقين فلا يصح أن نتصوَّرهم - كما يفعل بعضنا - فريقاً واحداً متَّحداً في الآراءِ والأفكار، فقد شَهِدَ القرن العشرون بالخصوص تطوُّراً في الدراسات الاستشراقية حوَّلته - أي الاستشراق - إلى مدارس متعدِّدة؛ قومياً وفكرياً ومنهجياً[٨٥]؛ لهذا كان بعضهم يدافع عن بعض المقولات الإسلامية، وصار بعضهم الآخر يُحلِّل الظروف في مناخها التاريخي، ولا يُسقط عليها ثقافة العصر

الحاضر.. إنَّ القرن العشرين شَهِدَ تطوُّراً في الاستشراق العلمي غير المنحاز، أي ليس الاستشراق الكنسي المتمثِّل بمجموعةٍ من الرهبان الذي بحثوا حول الشرق، ولا الاستشراق الاستعماري المتجلِّي بمجموعةٍ من موظَّفي ما كان يُعرف بوزارة المستعمرات في الإمبراطوريات الأوربية السابقة، كبريطانيا وفرنسا وإيطاليا وهولندا وغيرها.. من هنا تنوَّعت أخيراً آراء المستشرقين، وحصل تبدل كبير في مطالعة بعضهم للإسلام. وهذهِ نقطةٌ لا بدَّ أن تُؤخذ بعين الاعتبار.

ومن ثنايا الفعل الاستشراقي، وتأثُّراً بهِ وبغيرهِ مع جهودٍ ذاتية، ظهرت الحركة النقدية في الوسط الإسلامي، والتي برز عددٌ من كبار رجالها بوصفهم تلامذة للجامعات والأساتذة الغربيين والمستشرقين. وقد اهتم أنصار هذهِ الحركة بالواقع الداخلي في الحياة الإسلامية، واعتبروه مسؤولاً عن المشكلة القائمة المُسبِّبة لتخلُّف المسلمين، وأنَّه ليس من الصحيح دوماً أن نُلصق سبب تخلُّفنا بالآخر - أيَّ آخر كان - كما أنَّ الموضوع ليس موضوع عدم تطبيق الشريعة الموجودة في بطون الكتب، وعدم إحياء الإسلام التاريخي التراثي..، بل هو أبعد من ذلك. إنَّه يكمن في بُنية الوعي والثقافة والعلم عندنا. إذاً فلا بدَّ من الحفر في التراث ونقدهِ، وتمييز غثِّهِ عن سمينهِ، إلى جانب الانفتاح على ما يُسمَّى: حضارة اللحظة، وهي الحضارة الغربية، والإفادة من منجزاتها وعلومها. وبهذهِ الطريقة نضع - كما يقولون - أمتنا على الطريق الصحيح، وندخل في مشروع إنقاذي شامل.

بدأت الحركة النقدية الأولى في الهند في القرن التاسع عشر مع شخصياتٍ، كان أبرزها السير السيد أحمد خان[٨٦] (١٨١٧-١٨٩٨م)، الذي أسَّس - مع ولي الله دهلوي[٨٧]، على رأي بعضهم - فكرةَ تاريخية التشريعات الإسلامية، ثمَّ انتقلت إلى مصر والشام، وهناك ظهرت أجيالٌ من النُقَّاد، توزعوا على طول العالم الإسلامي وعرضهِ، منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي.

نماذج من الدراسات الاستشراقية:

سنحاول فيما يلي قراءة نماذج من أعمال المستشرقين الذين اهتموا بدراسة الجهاد الإسلامي، وتحليلها وفق المعطيات التاريخية التي دُرجت ضمن المنهج العلمي الذي اتبعوه، وقد عَمِدنا إلى اختيار نماذج إيجابية في موقفِها من موضوع الجهاد في الدين الإسلامي، وأُخرى سلبية؛ لبيان التفاوت والاختلاف الكبيرين بين مواقف المستشرقين.

النموذج الأول كتاب[٨٨]: "الحرب المقدسة.. الحملات الصليبية وأثرها على العالم اليوم"[٨٩] للمستشرقة البريطانية كارين آرمسترونغ Karen (Born in:1944) Armstrong. حيث تبدأُ المؤلِّفة دراستها بوقائع معروفة، يمكن إيجازها بدعوة البابا أوربان الثاني Pope Urban II (١٠٤٢-١٠٩٩م) الفرسان المسيحيين، عام ١٠٩٥م للإندفاع نحو الشرق، من أجل تحرير القدس من قبضة أتباع مُحَمَّد [ﷺ]، واستنقاذ الدولة البيزنطية المسيحيَّة من هجمات الترك (السلاجقة) الذين استولوا على أجزاءٍ كبيرة من آسيا الصغرى، وهددوا القسطنطينية Constantinople نفسها؛ على أنَّ هؤلاء الفرسان، بالترتيبات الطبقية السائدة في المجتمعات الإقطاعية آنذاك، قادهم عملياً وللمرة الأولى رجال الدين المسيحيون، الذين أرسلهم البابا معهم، والذين ما كان من حقِّهم ولا من تقاليدهم استخدام السلاح بأنفسهم، لكن في خضم الحماسة الدينيَّة الهائلة، وعِبرَ عقودٍ عدَّة، تطورت لديهم رؤى جديدة دفعت باتجاه تكوين أخويات مسلَّحة، وبلورت دوغما - دينيَّة[٩٠] حول الحرب المقدسة أو الحرب العادلة، والتي شُدِهَ لها رجال الدين الأرثوذكس الذين قابلوهم عند أسوار القسطنطينية وفي أنطاكية، وسائر أنحاء الشرق. كان الغرب إذاً وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، وهو يخوض حرباً ضروساً في حملاتٍ متتابعة - كانت الحملة الثانية أكثرها نجاحاً - يبحث عن روحٍ جديدة، وتتكون لديه إحساسات رسالية لا يمكن تحقيقها إلاَّ بالحرب باسم المسيح عليه السلام، لكنها في الوقتِ نفسهِ تُعيد تشكيل المجتمع الأوربي،

والكنيسة الأوربية. فقد تفرعت عن الحرب ضدَّ المسلمين، حروب ضدَّ الأرثوذكس، ثمَّ حروب وحملات ومحاكم تفتيش ضدَّ الهراطقة والمُنشقِّين في الداخل الأوربي استمرت حتَّى القرن الخامس عشر. وما توقف الأمر عند هذا الحد، ففي القرن السادس عشر، وعندما كانت الحروب الدينيَّة ضدَّ المسلمين شارفت على الانتهاء، واجهت أوربا الكاثوليكية تحديين كبيرين: الانقسام الداخلي الكبير في الإصلاح البروتستانتي، واختراق العثمانيين بعد المغول لأوربا من أقصاها إلى أقصاها، وسط ظروفٍ وأفكارٍ جديدة، على أنَّ هذهِ البانوراما الشاسعة الأُفق، التي تتراوح بين العرض التاريخي لحركات الجيوش، والتطور التاريخي للأفكار الدينيَّة والدنيوية أو الدولتية - التي تُسمِّيها آرمسترونغ: علمانية - توازيها بانوراما أخرى تعرضُ أوضاع المسلمين وعقائدهم ووجوه تصرفهم منذ بدء الحروب الصليبية، وحتَّى الغزوات العثمانية. هناك التركيز المُسرف بعض الشيء في عرض عقيدة المسلمين القتالية، في عودةٍ مستمرة إلى القرآن الكريم، والتاريخ الإسلامي الأول، لكن هناك أيضاً الإصرار على أنَّ الروح الجهادي ما كان قوياً لدى المسلمين على مشارف الحروب الصليبية، وحتَّى أيام نور الدين زنكي (٥١١-٥٦٩هـ/ ١١١٨-١١٧٤م) وصلاح الدين الأيوبي (٥٣٢-٥٨٩هـ/ ١١٣٨-١١٩٣م). كان المسلمون مشدوهين لهذهِ الوحشية التي يُظهرها الفرسان والرهبان، وقد لمسوا ذلك الانشداه أيضاً من جانب البيزنطيين الذين كان خوفهم من حَمَلَةِ الصليب لا يقل عن خوف المسلمين؛ ولهذا تُسوِّغ المؤلِّفة بعض تصرفات المسلمين القاسية، ليس بعقيدة الجهاد، بل بأنَّ المسلمين أيام صلاح الدين وخلفائهِ أرادوا الانتقام لما أصابهم طوال حوالي القرن، كانوا خلاله شديدي الضعف، فأُنزلت بهم مذابحُ ومهانات يستحيل القبول بها.

على أنَّ هذهِ المعلومات الغزيرة المُستقاة من المصادر المسيحية - العهد القديم على الخصوص - والإسلامية (القرآن الكريم)، ومن تاريخ الصراع ومراجعهِ الأدبية - كتابات رجال الدين والآخرين المُرافقين للحملات، وكتابات المسلمين من رجال

صلاح الدين ومن بعدهم مثل ابن الأثير وأبي شامة - ما أوصلت المؤلِّفة إلى تعليلٍ "معقول" للكراهية المسيحية الوسيطة المتأصلة ضدَّ الإسلام، حتَّى بعد مُضي أكثر من قرنٍ على انقضاء الحملات الصليبية، فحتَّى الذين قرأوا القرآن مترجماً من الرهبان والعلمانيين، وحتَّى الذين تمتعوا بحُسن مُعاملة المسلمين لهم على رغم قسوتهم ومذابحهم ظلَّوا يعتبرون المسلمين إمَّا هرطقة مسيحية، أو وثنيين. وتصل المؤلِّفة بعد تقليب الأمر على كلِّ وجوههِ، إلى أنَّ ضخامة الإسلام ونجاحه التاريخي، وتحدِّيه للمسيحية عقائدياً وتاريخياً بنجاح، هي التي كانت - ولا تزال - السبب وراء الكراهية، في ما تحسب[٩١].

النموذج الآخر في دراستنا هذهِ الكتاب المعنون بـ: "الجهاد من أجل القيصر" للمستشرق النمساوي شتيفان كرويتسر[٩٢]. فربما هناك قلَّة قليلة من خبراء علوم الاستشراق من المسلمين العرب وغيرهم على درايةٍ بدور بعض المستشرقين الأوربيين في تحريض المسلمين المشاركة بالحرب العالمية الأولى التي اندلعت قبل مائةِ عام، أي فيما يُعرف بأزمة تموز/ يوليو التي نجمت عن تصفيةِ ولي عهد النمسا فرانس فرديناند Franz Ferdinand von Österreich-Este (١٨٦٣-١٩١٤) في سراييفو Sarajevo، تلك الأزمة التي مُنيت بها الدبلوماسية الأوربية للحيلولةِ دون إندلاع الحرب العظمى الأولى المعروفة لدى قُدامى تركيا وبلاد الشام بـ: "سِفر برلك"[٩٣]. الدبلوماسية الأوربية لم تكن في ذلك الوقت في صالح عدم الحرب بل ساهمت باندلاعها جراء تأييد الدبلوماسية لأطماع القوى العظمى والتي تُحب إبقاء سيطرتها على أوربا، ألمانيا وأسرة هابسبورغ Haus Habsburg كانت تسعى لإبقاءِ نفوذهما في أوربا وروسيا وفرنسا، وبريطانيا كانت تُزاحم الدولتين المذكورتين على النفوذ بالعالم.

كانت العلاقات بين القيصرية الألمانية والخلافة العثمانية جيدة وقوية، فهي علاقات مصالح للعداء بين دولة الخلافة والقيصرية الروسية والعداء بين القيصرية الألمانية والروسية، أي أنَّ القيصرية الألمانية قد استغلت العداء العثماني الروسي من

خلال ما يُطلق عليهِ بالأدب والتاريخ الدبلوماسي (عدو عدوي صاحبي). ولـمَّا شاركت الدولة العثمانية بالحرب العالمية الأولى إلى جانب ألمانيا والنمسا ضدَّ روسيا وبريطانيا وفرنسا طلب القيصر الألماني فيلهلم الثاني Wilhelm II (Deutsches Reich) (١٨٥٩ - ١٩٤١) من المستشرق الألماني ماكس فون أوبنهايم Max Freiherr von Oppenheim (١٨٦٠ - ١٩٤٦) فتح مكتب للجهاد يدعو المسلمين للجهاد ضدَّ فرنسا وبريطانيا وروسيا، وذلك في ساحة باريس التي تقع عليها بوابة براندنبورغ Brandenburger Tor.

ومن أجلِ كسب الكثير من المسلمين لدعم القيصر الألماني فيلهلم الثاني قام فون أوبنهايم ببناءِ مسجدٍ بمنطقةِ "فونسدورف" التابعة لقرية "تسوسين" التي يصل بعدها إلى الشرق من العاصمة برلين إلى حوالي (٤٢) كلم، هذا المسجد الذي بُني عام ١٨٩٩ من خشبٍ لا يزال شاهداً حيّاً على تاريخ تلك الحِقبَة.

ويرى المؤلِّف أنَّ سبب طلب القيصر الألماني فيلهلم الثاني من المستشرق فون أوبنهايم، هو تأكيد المستشرق الذي عاش ببلاد الشام أكثر من أربعين عاماً بأنَّ روح الجهاد سارية في شرايين المسلمين وهم على استعداد للتضحية من أجل الإسلام، ولاسيَّما للحيلولةِ دون قيام دولة لليهود على أرض فلسطين من خلال تحذيراتٍ أطلقها سياسيون مسلمون عرب مثل مُحب الدين الخطيب[٩٤] وشكيب أرسلان (١٨٦٩-١٩٤٦م)، من تشجيع أوربا الهجرة اليهودية إلى فلسطين بدءاً بوعد بلفور Balfour Declaration والمُراسلات التي اكتشفت بين شريف مكَّة الحسين بن علي (١٨٥٤-١٩٣١م) ومكماهون Sir Arthur Henry McMahon (١٨٦٢-١٩٤٩م)، والتطورات التي نجمت عن إقصاء السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٤٢-١٩١٨).

ويرى المؤلِّف أنَّ الدعوة إلى الجهاد تُعتبر الرصاصة الأخيرة التي يستطيع كلُّ

حاكم مسلم إطلاقها ضدَّ المُستبد وضدَّ أيِّ عدوٍ يريد استباحة دولة إسلامية؛ والقيصرية الألمانية التي كانت على علاقةٍ قوية مع العثمانيين استغلت المسلمين بدعوتها هذهِ، فقد وصل عدد الذين تهافتوا على قرية "فونسدورف" حوالي اثني عشر ألف مسلم قام جيش القيصرية الألمانية بتدريبهم على استعمال سلاح ذلك الزمن، وأنَّ أي حاكم مسلم موثوق بهِ يدعو المسلمين إلى الجهاد من أجل تحرير فلسطين لن يتخلَّف عن دعوتهِ اثنان. ولعلَّ من مفارقات التاريخ أننا نجد هذهِ السياسة تُجدد نفسها من خلال استغلال الولايات المتحدة الأمريكية والغرب الشباب المسلم بدعوتهم للجهاد من أجل تحرير أفغانستان من الشيوعيين، ولكنها لمَّا استطاعت تحقيق بغيتها بإزاحة السوفييت غدرت بالمجاهدين العرب وغيرهم من المسلمين كما غدر الغرب بالمسلمين الذين قاموا بالدفاع عن البوسنة أثناء حرب البلقان، ولولا جهاد الشباب المسلم ودفاعهم المُستميت عن سراييفو لسقطت بأيدي الصرب والكروات وأصبح المسلمون بتلك المدينة وعموم البلاد أثراً بعد عين.

ويتطرق "كرويتسر" في كتابهِ إلى دور شريف مكَّة الحسين بن علي بقيام دويلة للصهاينة على أرض فلسطين، فيؤكِّد أنَّ الشريف المذكور كان قد وافق ضمنياً على إعطاء فلسطين للصهاينة، وإنَّما رفضه لوعد بلفور اليهود الأوربيين برغبة الملكة فيكتوريا Queen Victoria (١٨١٩-١٩٠١م) قيام دويلة وطنية لليهود في فلسطين كان رفضاً سطحياً، وموافقته السرية كانت شريطة مساعدة الأوربيين له للحيلولة دون توسعة عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود (١٨٧٦-١٩٥٣م) سلطانه، خاصةً بعد سيطرة الأخير على مدينة الرياض عام ١٩٠١م.

النموذج الثالث ضمن هذهِ الدراسة هو كتاب المستشرق البريطاني ويليام مونتغمري وات William Montgomery Watt (١٩٠٩-٢٠٠٦) المعنون بـ: "مُحمَّد في المدينة" Muhammad at Medina. الذي يعمد خلال كتابهِ هذا إلى تحليل الغزوات والسرايا الموجَّهة ضد مسيحيي شمال الجزيرة العربية، فيذكر مثلاً أنَّ السبب

في غزوة دومة الجندل التي حدثت في سبتمبر ٦٢٦م (٦هـ) قد يكون "هو ما ذهب إليه المستشرق الإيطالي ليون كايتاني Leone Caetani (١٨٦٩-١٩٣٥) من أنَّ العلاقات يمكن أن تكون قد قُطعت مع بلاد الشام فانقطع بذلك تموين المدينة. وربما كان هدفه منع القبائل في الشمال من الانضمام إلى التحالف الكبير ضده. ولكن ما علمه الآن عن الأوضاع في الشمال أظهر له إمكانية التوسع في هذهِ المنطقة"[٩٥]. لكن ما الذي علمه عن الأوضاع؟ يأتي وات في الوقت الذي يذكر فيه أنَّ العلاقات كانت قائمة بين المدينة وبلاد الشام، مما يعني أنَّ النبي ﷺ كان ملمّاً بالأوضاع. يذكر ابن سعد: "بلغ رسول الله [ﷺ] أنَّ بدومة الجندل جمعاً كثيراً، وأنَّهم يظلمون من مرَّ بهم من الضافطة[٩٦] وأنَّهم يريدون أن يدنوا من المدينة، فنَدَب الناس وكان ذلك لخمس ليالٍ بقينَ من شهر ربيع الأول على رأس تسعة وأربعين شهراً من مهاجرهِ"[٩٧]. وإذا أخذنا بتعريف ابن منظور للضافطة بأنَّهم الأنباط الذين يحملون إلى المدينة المنورة الدقيق والزيت وغيرها من المواد التموينية، فيمكن أن يكون ما ذكره وات عن تموين المدينة من الأسباب. ولكن هناك أسباباً أخرى منها تحريض أهل دومة الجندل بالمدينة المنورة. كما أنَّ حماية الضفَّاطين تُعتبر من الأسباب الجوهرية للغزوة؛ ذلك لأنَّ هؤلاء التجار الأنباط كانوا - بحكم تجوالهم - من المصادر في جمع المعلومات عن أعداء الدولة الإسلامية[٩٨].

في تحليلهِ لغزوة مؤتة يذكر مونتغمري وات: "تحولت قصة مؤتة كثيراً في أثناء تناقلها على ألسنة الرواة ولهذا يستحيل التأكد إلاَّ من الخطوط الكبرى، والسبب الرئيس للاختلاف فيها هو الرغبة في تشويه سمعة خالد، وهكذا فإنَّ الرواية القائلة أنَّ مُحَمَّداً قد عيَّن جعفر بن أبي طالب وعبد الله بن أبي رواحة لخلافة زيد إذا قُتل موضوعة وهدفها اتهام خالد بأنَّه تولَّى القيادة بصورةٍ غير شرعية"[٩٩]. والحقائق التي تبقَّت لنا - كما يذكر وات - هي "حدث لقاء مع قوة العدو وقُتل زيد وجعفر وعبد الله ولم يُقتل غيرهم، عاد الجيش إلى المدينة بقيادة خالد دون أن يتكبَّد خسائر جسيمة، أمَّا

ما عدا ذلك فمشكوكٌ فيه"[١٠٠]. كانت غزوة مؤتة[١٠١] في جمادى الأولى سنة ثمانٍ للهجرة. وسببها أنَّ رسول الله ﷺ بعث الحارث بن عمير الأزدي إلى ملك بُصرى بكتابٍ، فلما نزل مؤتة عرض له شرحبيل بن عمر الغساني فقتله، فاشتد ذلك على رسول الله ﷺ وندب الناس وقال: "أمير الناس زيد بن حارثة، فإن قُتل فجعفر بن أبي طالب، فإن قُتل فعبد الله بن رواحة؛ فإن قُتل فليرتضِ المسلمون بينهم رجلاً فيجعلوه عليهم. فاصطلح الناس على خالد بن الوليد"[١٠٢]. ولو قبلنا افتراض وات بأنَّ هدف المصادر اتهام خالد بن الوليد بأنَّه تولَّى القيادة بطريقةٍ غير مشروعة فإنَّ الوقائع لا تُثبت صحة افتراضهِ؛ لأنَّ هذهِ المصادر أشارت إلى أنَّ خالداً اصطلح عليه الناس بعد وفاة القيادات الثلاث التي عينها النبي ﷺ [١٠٣].

ويعتقد مونتغمري وات أنَّ الجيش الإسلامي لم يلتقِ مع مجموع الجيش المعارض[١٠٤]، ويتحدث عن انسحاب خالد ويقول: "إنَّ هذا الانسحاب لم يتم بسبب الجُبن ولكن تمَّ بسبب مدة الغياب بعيداً عن القاعدة أو ربما جَهِلَ خالد بالأسباب الحقيقية للغزوة، يبدو أنَّ التعليمات المدعاة التي أُعطيت لزيد هي من تاريخٍ لاحق"[١٠٥]. ليس من المعقول أن يكون خالد بن الوليد أو غيره من المشتركين في الغزوة جاهلاً بالأسباب الحقيقية للغزوة. وإذا كانت التعليمات التي أُعطيت لزيد هي من تاريخٍ لاحق - أي إنَّها موضوعة - فما هي التعليمات الحقيقية التي أُعطيت لزيد؟ لايذكر وات شيئاً ومن المفترض أن يذكر هذهِ التعليمات بعد أن شكَّك في التعليمات التي ذكرتها المصادر الإسلامية[١٠٦]. كذلك فإن كان وات قد ذكر أنَّه لم يحدث لقاء بين مجموعة الجيشين فإنَّ الروايات الإسلامية تتحدث عن معركةٍ حقيقية، ويذكر ابن سعد أنَّ المسلمين انهزموا فيها: "فاصطلح الناس على خالد بن الوليد فأخذ اللواء وانكشف الناس فكانت الهزيمة"[١٠٧]. بينما يرى آخرون أنَّ كل فرقة انحازت عن الأخرى بعد أن تولَّى خالد القيادة، فلما عادوا إلى المدينة حثا الناس في وجوههم التراب وقالوا: يا فُرَّار[١٠٨].

أمَّا النموذج الرابع من المستشرقين ممن اهتموا بموضوع الجهاد في الفكر الإسلامي من خلال البحث والدراسة، فهي المستشرقة الدنماركية الأصل الأمريكية الجنسية باتريشيا كرون Patricia Crone (١٩٤٥-٢٠١٥)، ولعلَّ مقالتها المعنونة بـ: "الجهاد.. الفكرة والتاريخ"[١٠٩] كانت من أبرز أعمالها حول هذا الموضوع الذي لم يخل الحديث عنه ودراسته في ثنايا مؤلَّفاتها العديدة الأخرى عن التاريخ والفكر الإسلامي. وقد تناولت كرون - ضمن مقالتها المذكورة - موضوع الجهاد الإسلامي من حيث نشأته، معتبرةً أنَّ نشأة الجهاد في الإسلام ارتبط بهِ منذ البداية نوعان من الحروب: الأول ما أسمته بالحروب التبشيرية، والتي تعني إتباع الدولة الإسلامية لسياسة العنف لنشر الدين الإسلامي في أرجاء العالم، حيث انتشرت الجيوش لفرض الإسلام في كلِّ مكان قسرياً. والنوع الثاني ما كان موجهاً للكفار الذين رفضوا الإسلام، حيث يُقابل هؤلاء بالعنف والقتل فيما عدا أهل الذمَّة في حالةِ قبولهم بدفع الجزية، أمَّا لو رفضوا فإنَّهم يُقابلون بالقتل أيضاً.

وتسوق كرون مقارنة غريبة بين التبشير الإسلامي - كما أسمته - وبين التبشير المسيحي، إذ أنَّ المُبشِّرين المسيحيين انطلقوا مع الجيوش الأوربية في العصور الوسطى التي جاءت لغزو الأقاليم والدول الإسلامية في المشرق كمُبشِّرين سلميين ومدنيين لا كجنود، بينما المحاربون المسلمون - الفاتحون - كانوا هم في الوقت نفسهِ مُبشِّرين دُعاة، وهذا هو الفرق - بحسب رأي المستشرقة كرون - بين الإسلام والمسيحيَّة وطبيعة الدعوة والتبشير بهما، حيث يتبيَّن لنا الخلط واضحاً بين مفهوم الجهاد والدعوة في الإسلام لتصل إلى الإدعاء بأنَّ الإسلام هو دين عنف لا سِلْم يعمل على نشر دعوتهِ بالسيف لكون دعاته هم جنوده في آنٍ واحد. كما نرى كرون في موضعٍ آخر توضح الفارق بين الحروب الصليبية وحروب المسلمين التوسعية، في أنَّ الأولى لم تكن حروباً توسعية أو لتنصير المسلمين أو غيرهم، بل كانت تسعى لاستعادة الأراضي المقدسة فحسب.

تُبيِّن كرون أن فترة نشأة الدين الإسلامي قد مرَّت بمرحلتين متباينتين: الأولى كانت تمثل فترة الضعف حينما كان المسلمون في مكَّة حيث لم يُشرَّع الجِهاد حينها؛ والثانية فترة القوة بالمدينة، لتطرح تساؤلاً لطالما أُثير وتكرر على ألسنة المُستشرقين: هل انتشر الدين الإسلامي بحدِّ السيف؟ لتُجيب بقوةٍ ومن دون تردد: نعم. فالإسلام يريد جرَّ الناس للجنة بالسلاسل - على حدِّ قولها - ثمَّ يزعم أنَّه دين عالمي. ولعلَّ من أبرز الأخطاء المنهجية التي وقعت فيها المستشرقة كرون أنَّها كانت تعتمد أقوالاً منسوبة لمجهولين من دون الإفصاح عن مصادرها لتؤكِّد - على سبيل المثال - أنَّ كثيراً من الفلاسفة قد شكَّكوا في صحة الدين الإسلامي وطريقة نشره والدعوة إليه، مبينةً أنَّ رأي هؤلاء الفلاسفة كان يتمحور حول القول بأنَّ الإسلام لو كان ديناً حقيقياً وأنَّ نبيه [صلى الله عليه وآله] مبعوث من السماء بحق لم يكن ليُنشر هذا الدين بحدِّ السيف، لكون الأنبياء لا يُبعثون بالسيف بل بالرحمة.. وإلى غير ذلك من الآراء والإدعاءات التي ساقتها لنا المستشرقة باتريشيا كرون التي تفتقر إلى العلمية ومنهج البحث الأكاديمي الرصين، فهي تارة تعتمد على مصادر مجهولة وأقوال منسوبة لمجهولين لتأكيد آرائها، وتارةً تجتزئ النصوص القرآنية لتتوافق مع طروحاتها لتصوغ الحُجج والدلائل من مصادر غير إسلامية لتعضيد فكرتها متجاهلةً النصوص والمصادر التي تتناقض ورؤيتها المُسبقة حول الموضوع. فتشريع الجهاد في الإسلام إنَّما جاء متدرجاً على نمط كثيرٍ من الأحكام الفقهية والعقائدية كتحريم الخمر والربا وغيرهما، فكانت سُنَّة التدرج في الأحكام من سمات التشريع الإسلامي وليس ارتباطاً بواقع الضعف والقوة لدى المسلمين(١١٠).

***

بالإضافة إلى النماذج التي سقناها من آراء المستشرقين المتباينة، فهناك أيضاً العديد من المستشرقين الذين تناولوا موضوع الجهاد بالبحث والدراسة، فكان منهم المُعادي والمُنصف في آرائهِ حول هذهِ الفريضة السماوية، لعلَّ من أبرزهم المستشرقة

الإيطالية لورا فيشيا فاغليري Laura Veccia Vaglieri (١٨٩٣-١٩٨٩)، التي بيَّنت أنَّ التحول السياسي والديني العميق الذي أحدثه النبي الكريم ﷺ في شبه جزيرة العرب عموماً قد "أزعج طائفةً من الناس، فراحوا يتساءلون ما الذي أدى إلى حدوثهِ، ولكن كثيراً منهم كانوا عمياً أو كانوا يُغمضون أعينهم عمداً، هائمين طويلاً على نحوٍ بائس في متاهة التخمينات الخاطئة، إنَّهم لم يُريدوا أن يعتقدوا أنَّ حكمة الله [ﷻ] وحدها كانت مسؤولة عن رسالةِ مُحَمَّد [ﷺ]، آخر الأنبياء الكِبار حَمَلَة الشرائع والنبي الذي ختم سلسلتهم إلى الأبد، إنَّ مثل هذهِ الرسالة كان يتعيَّن عليها أن تكون رسالةً عالمية لجميع أفراد الجنس البشري من غير تمييزٍ وعلى اختلاف الجنسيات والأوطان والأعراق، لقد كان أولئك إمَّا عمياً وإمَّا غير راغبين في أن يروا"[١١١]. كذلك فقد كان لهذهِ المستشرقة رأيٌ تحدثت فيه عن الموقف الذي كان يواجه الرسول ﷺ حين الإذن بالقتال وبعد الهجرة، فتقول: "كان من دأبِ الرسول، بوصفهِ نبياً موحىً إليه، أن يُخاطب المكِّيين ويُحدثهم عن رؤاه السماوية التي طلبت إليه أن يصبر على الأذى والتي أثارت سخط قريش حتَّى إذا اتخذ القرار العسير بالهجرةِ إلى المدينة، وبذلك أصبح محور صراع سياسي، كان عليه أن يختار بين الموت على نحوٍ مُذل، وهو أمر لا يتفق مع رغبات الله [ﷻ]، وبين القتال لإنقاذ نفسهِ وجماعتهِ الصغيرة من الهلاك. كان الصراع يدور بين الفوضوية ومادية الوثنيين المتبربرين ومُخاصمات وأكاذيب اليهود غير المتسامحين على الرغم من تحضرهم البعيد، من ناحية، وبين مثل أعلى رفيع في التجدد الديني والإجتماعي من ناحيةٍ ثانية. ذلك كان المثل الأعلى الذي أراد مُحَمَّد [ﷺ] أن يُحققه بأيِّ ثمنٍ فقاتل قتال الرجل الوديع ضدَّ الغطرسة والطغيان، أو قُل قتال الرجل الذي لا يرغب في الحرب ولكنه مُكره على منازلة أولئك الذين أصروا على تدميرهِ بالقوة"[١١٢].

ولعلَّ من الغريب أن يتجه تفكير بعض المستشرقين إلى أنَّ الإسلام لم يقصد بهِ مؤسِّسه في بادئ الأمر، أن يكون ديناً عالمياً على الرغم من الكثير من الآيات البيِّنات

في القرآن الكريم، ومن بينهم المستشرق الاسكتلندي ويليام ميور Sir William Muir (١٨١٩-١٩٠٥)، إذ يقول: "إنَّ فكرة عالمية الدعوة قد جاءت فيما بعد، وأنَّ هذهِ الفكرة على الرغم من كثرة الآيات والأحاديث التي تؤيدها، لم يُفكِّر فيها مُحَمَّد [ﷺ] نفسه، وعلى فرض أنَّه فكَّر فيها فقد كان تفكيره غامضاً، فإنَّ عالمه الذي كان يُفكِّر فيه إنَّما كان بلاد العرب، كما أنَّ هذا الدين الجديد لم يُهيأ لها، وأنَّ مُحَمَّداً لم يوجه دعوته منذ بُعِثَ إلى أن مات إلاَّ للعرب دون غيرهم"[١١٣].

وقد فنَّد المستشرق الأمريكي لوثروب ستودارد Theodore Lothrop Stoddard (١٨٨٣-١٩٥٠) أقوال الذين يُنكرون عالمية الدعوة الإسلامية تفنيداً علمياً دقيقاً، مستشهداً بتدعيم رأيه على كثيرٍ من أقوال وآراء المُنصفين من المستشرقين في فهم هذهِ الحقيقة بالذات[١١٤].

وحسبي هذهِ الشهادات من المُستشرقين المُنصفين للردِّ على إخوانهم من الذين أعماهم التعصب عن رؤية الحقيقة الناصعة.. فقد أرجف المرجفون من فقهاء القانون الدولي، وكُتَّاب التاريخ في أوربا وافتروا على الإسلام بما هو براءٌ منه، واتهموه بما ليس فيه، فصوروه بصورةٍ بشعةٍ. صوروه بأنَّه يقوم على القهر والغَلَبة، يريد أن يفرض نفسه على مخلوقات الله ﷻ من جميع الأجناس والأديان قوةً واقتداراً؛ أنَّه يحرم الناس من حرية الرأي والعقيدة؛ أنَّ الإسلام في سبيل نشر دعوتهِ أعلن الحرب ضدَّ جميع الشعوب والأجناس من مختلف المِلَل والنِحَل؛ أنَّ الحرب هي أصل الصلة بين الإسلام وبين جميع الأمم والدول والسلم لا يكون إلاَّ موقوتاً لضرورةٍ مؤقتة؛ زعموا أنَّ الإسلام لا يرعى العبد ولا يحفظ الذمَّة ولا يحترم المواثيق والمعاهدات[١١٥]..

كذلك فقد أكَّد المستشرقون مراراً أنَّ النبي ﷺ كان قد سلك مسلكاً جديداً تمام الجِدة منذ أن هاجر إلى المدينة ومنذ أن تغيرت ظروف حياته هناك، وأنَّه لم يعد هناك البشير المُرسل إلى الناس الذي كان قد أقنعهم بالحجَّة بصدق الذي أُوحي إليه، وإنَّما ظهر الآن أقرب إلى أن يكون متعصباً مندفعاً يستغل كلَّ ما في سلطتهِ من قوةٍ

ومهارةٍ وسياسة في فرض نفسهِ وفرض آرائهِ.. وقد صرَّح بهذهِ التهمة أكثر من كاتبٍ من المستشرقين، منهم ويليام ميور، الذي قال: ''إنَّ الدعائم التي سار عليها مُحَمَّد [(ﷺ)] وقد كانت سياسية محضة، إذ أنَّه لم يكن قد أقرَّ حتَّى ذلك الحين طريقة إكراه الناس على اعتناق الإسلام أو معاقبتهم على رفضهِ''(١١٦). والقصد بـ"ذلك الحين" مذبحة بني قريظة، لأنَّه ساق هذا الحديث بعدها وتعليقاً عليها.

كما قال المستشرق الأمريكي واشنطن إيرفنغ Washington Irving (١٧٨٣-١٨٥٩): ''بدأت فترة هامة في حياةِ مُحَمَّد [ﷺ]، لقد ظلَّ حتَّى الآن ينشر الإسلام معتمداً على الحجَّة والإقناع، صابراً على ما يلقاه من أذى المشركين، حتَّى نزل كثير من الآيات تحث المسلمين على الجهاد وتُبشِّر من استُشهد بالجنة.. وهكذا انتقل الإسلام من دور الحُجَّة والإقناع إلى دور الجهاد والقوة، ولم يكن ذلك غريباً على العرب الذين عُرفوا بالشجاعة والإقدام وحبِّ القتال''(١١٧). وقال أيضاً: ''إنَّ مُحَمَّداً بعد الهجرة إلى المدينة قد وصل إلى نقطة تحول كبرى وإنحراف عن تعاليم سيدنا عيسى، وهي عدم الإكراه واجتناب وسائل القوة للوصول إلى قلوب الكفار''(١١٨).

وتحدث المستشرق والروائي الإنكليزي جورج ويلز Herbert George Wells (١٨٦٦-١٩٤٦)، قائلاً: ''كان دين الله الوحيد، قد بدأ بتعدد هجوم وغارات نحو قوافل مكَّة''(١١٩). وصرَّح المستشرق البريطاني هاملتون جب Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (١٨٩٥-١٩٧١) أنَّ ''الحروب الإسلامية عدوانية توسعية''(١٢٠). وهذا قليل من كثير مما وصم بهِ كُتَّاب الغرب، المتعصبون منهم على وجه الخصوص، الجهاد الإسلامي.

وبالتالي، فإنَّ مما نراه من أهداف المستشرقين وحملاتهم المستمرة على ''الجهاد'' هو أنَّهم حاولوا أن يُخمدوا في حسِّ المسلمين روح الجهاد ويهونوا من شأنهِ، بل يُحقِّروه ويُنفِّروا منه حتَّى يصلوا في النهاية إلى أنَّه لا ضرورة مطلقاً اليوم ولا غداً للاستعانةِ بهذهِ الأداة المخيفة أو ''الهمجية'' على حدِّ تعبيرهم.. ولا حاجة حتَّى إلى ذكر أسم

الجهاد على الألسنة لأنَّه ضربٌ من التعصب والقسوة التي لا تليق بخُلُق الرجل المُتمدِّن، وحتَّى يصل المسلمون في النهايةِ إلى إعلان براءتهم التامة من الجهاد والدعوةِ إليه.

وإمعاناً في المكر والدهاء وإخفاءً لحروبهم الدينيَّة وتعصبهم ضدَّ المسلمين ألقوا في خلدِ المسلمين أنَّ الحرب بين الاستعمار وبينهم ليست حرب عقيدة أبداً تقتضي الجهاد، وإنَّما هي فقط حرب أسواقٍ وخاماتٍ ومراكز وقواعد، ومن ثمَّ فلا داعي للجهاد![١٢١]. هذا قليلٌ من كثيرٍ مما يهدف إليه أعداء الإسلام وخصومهِ، وصدق الله العليُّ العظيم: ﴿**وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا**﴾[١٢٢].

وحسبي في الردِّ على مطاعن المستشرقين التي ذكرتها والتي لم يتسع لها المقام ما قدمته في هذا البحث من شرح طبيعة الإسلام وأهداف الجهاد معتمداً على كتاب اللهﷻ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديهِ ولا من خلفهِ ومعتمداً على الوقائع التاريخية وشهادات المُنصفين من المستشرقين أنفسهم والتي ذكرت طُرفاً منها. خاتماً دراستي هذهِ بذكر بعض الشهادات العادلة التي وردت على لسان بعض كبار المستشرقين ممَّن أنصفوا الإسلام وفرائضه وعقائده، ولعلَّ من نوادر هؤلاء الذين جمعوا بين حُسن النيَّة وحُسن الفهم في مسألة الجهاد، المستشرق الاسكتلندي توماس كارليل Thomas Carlyle (١٧٩٥-١٨٨١) الذي "ينتهي بزعم الزاعمين أنَّ الإسلام قد انتشر بالسيف إلى الغاية من السخف والغثاثة، ولا يرتضي أن يُعتبر هذا الزعم من أكاذيب التاريخ؛ فإنَّه أضعف من أن يُحسب من الأكاذيب التي تحتاج إلى تصحيح، وهو أظهر بطلاناً من أن يُبطل بالمناقشة؛ لأنَّ القائل بهِ سواء ومن يقول: إنَّ رجلاً واحداً حمل سيفه وخرج إلى جميع مخالفيه؛ ليبعث فيهم الخوف من سيفهِ - وحده - ويسوقهم كرهاً إلى اعتقاد ما يُنكرون، فيعتقدونه ويثبتون عليهِ ثمَّ يحملون السيف معه لتخويف الآخرين؟!"[١٢٣].

كما يقول المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون Gustave Le Bon (١٨٤١-١٩٣١): "إنَّ القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن فقد ترك العرب المغلوبين أحراراً في أديانهم، فإذا ما حدث واعتنق بعض الأقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغةً لهم فذلك لِمَا رأوا من عدل العرب الغالبين ما لم يروا مثله من سادتهم السابقين"[١٢٤].

ويقول المؤرخ الفرنسي جوزيف ميشود Joseph François Michaud (١٧٦٧-١٨٣٩)، في كتابِهِ (تاريخ الحروب الصليبية): "إنَّ القرآن الذي أمر بالجهاد متسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وقد أعفى البطاركة والرهبان وخدمهم من الضرائب، وحرَّم مُحَمَّد [(ﷺ)] قتل الرهبان؛ لعكوفهم على العبادات، ولم يمس عمر بن الخطَّاب النصارى بسوء حين فتح القدس، فذبح الصليبيون المسلمين وحرقوا اليهود بلا رحمة وقتما دخلوها"[١٢٥].

منذ البداية، كان الهدف هو دراسة الدين الإسلامي وما يتفرع عنه من علومٍ، كعلم الفقه وأصوله والعقيدة الإسلامية وأصولها (علم الكلام) والتفسير والسُنَّة النبوية. وفي هذا الجانب يختلف النُقاد والباحثون حول طبيعة نوايا الاستشراق وأهدافهِ، إلاَّ أنَّه من المعروف أنَّ الاستشراق بعامة كان له أثر مهم في دراسةِ ونشر تراث المسلمين الحضاري والتعريف بهِ من جهة، وكذا من جهةٍ أخرى أسهم في معرفةِ نقاط الضعف عند المسلمين وتشويه تاريخهم وانتقاد دينهم وتسهيل الاستعمار والسيطرة على العالم الإسلامي[١٢٦].

وغالباً ما كان للتكوين الفكري والمُحيط التربوي أثر أساس في اعتماد مناهج وظهور مدارس استشراقية حديثة ومعاصرة جديدة.

ومما يتعلَّق بالمناهج التي اعتمدها المستشرقون في دراساتهم هو افتقارها إلى أهمِّ عناصر البحث في الدراسات الإسلامية، التي منها: الإيمان بالله ﷻ واحترام المصدر الغيبي في الإسلام؛ واعتماد موقف موضوعي خالٍ من الأحكام المُسبقة[١٢٧]. ومناهج

معظم المستشرقين خالية من ذلك، فضلاً عن عدم مناسبة تطبيقها على الدين الإسلامي.

خـاتمـة

حاولنا خلال هذهِ الدراسة تبيان الإطار العام لموقف أغلب المستشرقين من موضوع "الجهاد" في التاريخ والفقه الإسلامي، سبقناه بتمهيدٍ لإيضاح مفهوم وطبيعة عنصري الدراسة - الجهاد والاستشراق - بُغية التوصل إلى أفضل النتائج العلمية المُتوخاة من هذهِ الدراسة..

وأخيراً، فإنَّ من المهمِّ الإشارة - هنا - إلى أنَّ تلك المكانة الكبرى التي جعلها الإسلام للجهاد لم تكن تعنِي أنَّ الجهاد هو الوسيلة الوحيدة لنشر الإسلام، أو إبلاغه إلى النَّاس، كما أنَّها لا تعني أنَّ الجهاد كان وسيلةً لإكراه النَّاس على الدخول في الإسلام، أو قهرهم على اعتِناقِه، كما يدَّعي ذلك بعضُ الدَّارسين للإسلام من المستشرقين أو من غيرهم. فلقَد كانَتِ الدَّعوة إلى الإسلام بالكلمةِ هي الوسيلة الأولى التي بدأت بها هذهِ الدَّعوة، وقد جَمَعَ الرَّسول ﷺ النَّاس - منذ بدء رسالتهِ في مكَّة - وخَطَبَهم، ودعاهم إلى الله، وذَهَب إليهم في مجالسهم ومواطن اجتماعهم، وخرج إلى الطائف داعياً، والتقى بالقادمين من المدينة، وكان سلاحه الوحيد في هذا كلِّه، وطِوال الفترة المكِّية، وفي أوائل عهدهِ بالمدينة هي كلمةَ الحق التي أمره الله ﷻ أن يَصدَع بها، وقد كتب بها إلى الملوك والحُكَّام في عصرهِ كقيصر، وكسرى، والمقوقس، والنجاشي، وغيرهم.

ولا إكراه - إذًا - في الدين، وهذا ما يؤكِّده بعض الباحثين المُنصفين من المستشرقين الذين يشهدون بأنَّه لا يُوجَد في تاريخ المسلمين إكراه على الدين، بل إنَّ التسامح هو الطابع العام لعلاقةِ المسلمين بغيرهم، ويستدل هؤلاء بأنَّ وجود كثيرين

جداً من الفِرَق والجماعات النصرانية وغيرها في الأقطار التي ظلَّت قرونًا في ظلِّ الحكم الإسلامي لَدَليل ثابت على ذلك التسامح الذي نَعِم بهِ هؤلاء(١٢٨).

وإذا كان الإسلام قد شرَّع الجهاد بوصفهِ وسيلةً من وسائل نشر الدَّعوة، وإبلاغها إلى النَّاس فقد ظلَّ للدعوة بالكلمة والتعريف والإعلام دورها الفاعل قبل تشريع الجهاد، وأثناءه، وبعده، بل كان من آداب تشريع الجهاد أن يبدأ المسلمون بعرض الإسلام على خصومهم من المحاربين قبل بدء القتال، وقد كان من هَدي الرسول ﷺ أنَّه كان - إذا بعث أميراً على سريةٍ أو جيش - يُوصيه بتقوى الله في خاصَّة نفسهِ، وبمن معه من المسلمين خيراً، ثمَّ يقول: "إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال.. فأيَّتها أجابوك إليها فأقبل منهم، وكفَّ عنهم: ادعُهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكفَّ عنهم"(١٢٩)، وهكذا يظل للكلمة دورها الفاعل، في نشر الإسلام؛ لِمَا لها من قدرةٍ على مخاطبة العقل وإقناعه، ودفع ما قد يتراءى له من شُبُهات.

وبهذا تتكامل وسائل نشر الدعوة، فالكلمة في موضعها، والجهاد في موضعهِ، وهو - في الإسلام - مقرون بآدابٍ ووصايا وتشريعاتٍ إنسانية وأخلاقية ليس لها نظير، وقد كان من وصايا رسول الله ﷺ للمجاهدين: "انطلقوا باسم الله وبالله وعلى مِلَّةِ رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلُّوا، وضموا غنائمَكم، وأصلِحوا وأحسِنوا، إنَّ الله يُحب المُحسنين"(١٣٠).

*** هوامش البحث ***

(١) يُنظر: ابن المطرز، ناصر الدين بن عبد السيد بن علي أبو الفتح (ت٦١٠هـ/ ١٢١٣م)، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق: محمود فاخوري، (حلب، مكتبة أسامة بن زيد، ١٩٧٩م)، ج١، ص١٧٧؛ الزبيدي، مُحَمَّد مرتضى الحسيني (ت١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م)، تاج العروس من جواهر

القاموس، تحقيق: عبد الستار فراج، ط٣، (الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ٢٠٠٤م)، ج٢، ص٥٣٤؛ كذلك يُنظر:

The Encyclopedia of Islam, DJIHAD, a previous reference, Vol.II, p.538.

(٢) المناوي، محمد عبد الرؤوف (ت١٠٣١هـ/ ١٦٢٢م)، التوقيف على مهمات التعريف، تحقيق: محمد الداية، (بيروت، دار الفكر، ١٤١٠هـ)، ج١، ص٢٦٠.

(٣) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي (ت٥٨٧هـ/ ١١٩١م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط٢، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ج٩، ص٣٧٩.

(٤) ابن عابدين، مُحَمَّد أمين (ت١٢٥٢هـ/ ١٨٣٦م)، ردُّ المحتار على الدرِّ المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (الرياض، دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ج٦، ص١٩٦.

(٥) الدردير، أبو البركات أحمد بن مُحَمَّد بن أحمد (ت١١٣٨هـ/ ١٧٢٦م)، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، تحقيق: مصطفى كمال وصفي، (القاهرة، دار المعارف، د.ت.)، ج٢، ص٢٦٧ وما بعدها.

(٦) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م)، فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، تحقيق: عبد القادر شيبة الحمد، ط١، (الرياض، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ج٦، ص٥.

(٧) الرحيباني، مصطفى السيوطي، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، (دمشق، المكتب الإسلامي، د.ت.)، ج٢، ص٤٩٧.

(٨) الجواهري، مُحَمَّد حسن بن باقر بن عبد الرحيم النجفي العاملي (ت١٢٦٦هـ/ ١٨٤٩م)، جواهر الكلام، تحقيق: عباس القوجاني، ط٣، (طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٢هـ.ش.)، ج٢١، ص٣.

(٩) لمزيدٍ من التفاصيل حول هذا الموضوع، يُنظر: ياسين، محمد نعيم، الجهاد.. ميادينه وأساليبه، (عمَّان، دار النفائس، ١٩٩٣م)، ص ص٩-١١٢.

(١٠) ابن دقيق العيد، تقي الدين مُحَمَّد بن علي (ت٧٠٢هـ/ ١٣٠٣م)، إحكام الأحكام.. شرح عمدة الأحكام، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٦٠م)، ج٤، ص٢٢٢.

(١١) سورة العنكبوت، الآية: (٦٩).

(١٢) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: عبد القادر أرناؤوط، ط٣، (دمشق، دار الفيحاء، ١٩٩٨م)، ج٣، ص٥٥٩.

(١٣) الترمذي، أبو عيسى مُحَمَّد بن عيسى (ت٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، الجامع الصحيح سُنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، ج٤، ص١٦٥، حديث رقم (١٣٥٢). وقال: حديثٌ حَسَن صحيح.

(١٤) إسناده ضعيف؛ يُنظر: الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود الفارسي (ت٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)، مَسَند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، (القاهرة، هجر للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ج٤، ص ص٣٥-٣٦، حديث رقم (٢٣٩١).

(١٥) ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٧هـ/ ١٠٦٧م)، ج١٧، ص١١٣.

(١٦) مَطْرَحُ أثر الملائكة: أي المكان الذي تلقي فيه الملائكة أثرها، من طَرَحَ الشيء يَطْرحهُ طَرْحاً إذا ألقاهُ ورمَاه وأبعده. يُقال مجازاً: ما طَرَحَك إلى هذهِ البلاد وما طَرَحَك هذا المَطْرَحَ: ما أوقعك فيما أنت فيه. يُنظر: الزبيدي، تاج العروس، ج١، ص١٦٨٢.

(١٧) الغزالي، أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد (ت٥٠٥هـ/ ١١١٢م)، إحياء علوم الدين، ط٢، (بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٣م)، ج٣، ص٢٨.

(١٨) سورة فاطر، آية: (٦).

(١٩) الطِّوَلُ: اسم حبل تُشَدُّ بهِ قوائم الدابة ثمَّ تُرسل في المرعى. يُنظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت١٧٤هـ/ ٧٩٠م)، كتاب العين، (بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٩م)، ج٧، ص٤٥٠.

(٢٠) النَّسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ/ ٩١٥م)، السُّنن الكبرى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت، مؤسَّسة الرسالة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ج٤، ص٢٨٣، حديث رقم (٤٣٢٧).

(٢١) سورة البقرة، آية: (٢١٨).

(٢٢) سورة الحُجرات، آية: (١٥).

(٢٣) سورة التوبة، آية: (٤١).

(٢٤) أخرجه أبو داود وأحمد والنَسَائي عن أنس. يُنظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)، السُنَن، تحقيق: محمد عبد الحميد، (بيروت، دار الفكر، د.ت.)، ج٢، ص١٣، حديث رقم (٢٥٠٤)؛ النَسَائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ/ ٩١٦م)، المُجتبى من السُنن، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، ط٢، (حلب، مكتب

المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦م)، ج٦، ص٧، حديث رقم (٣٠٩٦).

(٢٥) سورة الفرقان، آية: (٣٢).

(٢٦) الطبري، أبو جعفر مُحَمَّد بن جرير (ت٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، (الرياض، دار هَجَر، ٢٠٠١م)، ج٣، ص٣٩٨.

(٢٧) حديثٌ حَسَن؛ أخرجه الترمذي عن أبي سعيدٍ الخُدَري. يُنظر: الترمذي، السُنن، ج٤، ص٤٧١، حديث رقم (٢١٧٤).

(٢٨) لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: الحمود، فاطمة كسَّاب، السيادة الدولية وأثرها على مفهوم الجهاد.. دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلِّية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، عمَّان، ٢٠٠٧م، ص ص٧٢-١٢٢.

(٢٩) الكُليني، مُحَمَّد بن يعقوب بن إسحاق (ت٣٢٩هـ/ ٩٤١م)، فروع الكافي، (بيروت، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، ج٥، ص٦٣٧.

(٣٠) أخرجه مسلم عن عبد الله بن مسعود. يُنظر: مسلم، مسلم بن حجاج القشيري (ت٢٦١هـ/ ٨٧٥م)، الجامع الصحيح، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٥م)، ج١، ص٦٩، حديث رقم (٥٠).

(٣١) الشيباني، أحمد، "تأملات في فقهِ الجهاد"، مجلَّة البيان، العدد (١٠٩)، السنة الحادية عشرة، ١٩٩٧م، ص٣٦.

(٣٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٣، ص٥٣٧.

(٣٣) سورة البقرة، آية: (٢١٦).

(٣٤) سورة التوبة، آية: (١٢٢).

(٣٥) سورة النساء، آية: (٩٥).

(٣٦) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد بن مُحَمَّد بن أحمد (ت٥٩٥هـ/ ١١٩٨م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: خالد العطَّار، (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ج١، ص٣٠٥.

(٣٧) ابن قدامة المقدسي، موفق الدين أبي مُحَمَّد عبد الله بن أحمد بن مُحَمَّد الدمشقي (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)، المُغني، تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة، (الرياض، بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤م)، ج٢، ص٢٢٧٢.

(٣٨) سورة الأنفال، آية: (٤٥).

(٣٩) ابن قدامة، المُغني، ج٢، ص٢٢٧٢.

(٤٠) مسلم، الجامع الصحيح، ج٦، ص٢٨، حديث رقم (٤٩٣٨).

(٤١) لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: أبو بكر ميغا، عبد الله بن إدريس، التقاتل بين المسلمين باسم الجهاد، دراسة منشورة ضمن وقائع مؤتمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الحادية والعشرون، الرياض، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، ص ص٣٦-٣٧.

(٤٢) سورة البقرة، آية: (١٩٣).

(٤٣) الطباطبائي، مُحَمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، (بيروت، دار الأضواء، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ج١، ص٣٧١.

(٤٤) سورة النساء، آية: (٧٥).

(٤٥) سورة البقرة، آية: (١٩٤).

(٤٦) سورة الأنفال، آية: (٦٠).

(٤٧) سمايلوفتش، أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٨م)، ص ص٢١ ـ ٢٢؛ عبد اللطيف، بهجة كامل، الاستشراق.. المعنى والأهداف، مجلَّة كلِّية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٨م، ع٨٥، ص٩٣.

(٤٨) يُنظر: مسعود، جبران، الرَّائد.. معجم ألفبائي في اللغة والأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٣م)، (مادة: إسْتِشْراقٌ)، ص٧٣؛ رضوان، عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره... دراسة ونقد، ط١، (الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج١، ص٢٣؛ محمد، إسماعيل علي، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، ط٣، (القاهرة، الكلمة للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص٩؛ فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي.. دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلامية ووجهة النظر الأوربية، ط١، (عمَّان، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م)، ص ص٢٩ ـ ٣٠؛ المحجوبي، خالد إبراهيم، الاستشراق والإسلام.. مطارحات نقدية للطروح الاستشراقية، (بنغازي، أكاديمية الفكر الجماهيري، ٢٠١٠م)، ص١٥.

(٤٩) يقول المستشرق الألماني رودي باريت Rudi Paret (١٩٠١ - ١٩٨٣): "إنَّ المفروض أنَّ اسم الاستشراق يختص بالبلدان الشرقية دون غيرها، ومهما يكن من أمرٍ فإنَّ الاسم لا يُبين بوضوح مستقيم المقصود منه بالضبط، والمهم هو الموضوع ذاته". باريت، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، (القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م)، ص ص١١ - ١٢.

(٥٠) أسود، محمد عبد الرزاق، "موقف المستشرقين من السُنَّة النبوية.. دراسة تقويمية"، ضمن أبحاث المؤتمر الدولي "نبي الرحمة مُحَمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم"، ط١، (الرياض، الجمعية العلمية السعودية للسُنَّة وعلومها، ١٤٣١هـ)، م٥، ص٢٤١٠؛ النعيم، عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة النبوية... دراسة تاريخية لآراء (وات - بروكلمان - فلهاوزن) مقارنةً بالرؤية الإسلامية، ط١، (فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص ص١٥ - ١٦.

(٥١) مسعود، الزَّائد، ص٧٣؛ رضا، أحمد، معجم متن اللغة، (بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٥٨م)، ج٣، ص٣١١؛ السايح، أحمد عبد الرحيم، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، ط١، (القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص١٠؛ مراد، يحيى، افتراءات المستشرقين على الإسلام والردَّ عليها، ط١، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ص٧ - ٨.

(٥٢) السرحاني، محمد بن سعيد، "الاتجاهات الحديثة للمستشرقين ومن تابعهم في تفسير القرآن الكريم"، مجلَّة الشريعة والدراسات الإسلامية، مكَّة المكرمة، ٢٠٠٧م، م٢٢، ع٧٠، ص١١٩.

(٥٣) سورة الزُمُر، الآية: (٦٩).

(٥٤) سورة الشعراء، الآية: (٦٠).

(٥٥) عميرة، عبد الرحمن، الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق، (بيروت، دار الجيل، د.ت.)، ص٨٩.

(٥٦) الإمام مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجَّاج بن مسلم بن وَردِ بن كوشاذ القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ/ ٨٧٤م)، صحيح مسلم، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط٢، (بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، (كتاب الصوم، باب تحريم صوم أيام التشريق)، ص٥٠٨؛ النَسَائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر (ت٣٠٣هـ/ ٩١٥م)، السُنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، (كتاب الصوم، باب صيام شوال والعشر)، ج٢، ص١٧١؛ العلاَّمة الحلِّي، الحسن بن يوسف بن علي بن المُطهَّر (ت٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م)، تذكرة الفقهاء، ط١، (قم، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٥هـ)، ج٦، ص١١٣.

(٥٧) عبد اللطيف، الاستشراق.. المعنى والأهداف، ص٩٤؛ فؤاد، عبد المنعم، من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، ط١، (الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص١٥.

(٥٨) عبد اللطيف، الاستشراق.. المعنى والأهداف، ص٩٤.

(٥٩) شاخت، جوزيف وبوزورث، كليفورد، تراث الإسلام، ترجمة: محمد زهير السمهوري وآخرون، تحقيق: شاكر مصطفى، ط١، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م)، سلسلة عالم المعرفة / العدد ٢٣٣، ج١، ص٦٤؛ زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٧م)، ص٢٠؛ عبد اللطيف، الاستشراق.. المعنى والأهداف، ص٩٤؛ ناجي، عبد الجبار، التشيع والاستشراق، ط١، (بيروت، المركز الأكاديمي للأبحاث، ٢٠١١م)، ص٥٢.

(٦٠) ابن نبي، مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط١، (بيروت، دار الإرشاد، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م)، ص٥.

(61) J. A. Cuddon, Dictionary of Literature & Literary theory, 4th edition, Uk, Blackwell Publishers Ltd, 1998, Pp.618-622.

(62) Ibid, Pp.618-622.

(٦٣) تودوروف، تزفيتان، فتح أمريكا.. مسألة الآخر، ترجمة: بشير السباعي، ط١، (القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٢م)، ص٢٥٩.

(٦٤) المدرس، فارس عزيز والشيخ، زاهدة محمد، "الاستشراق.. قراءة في المنهج وقصدية الخطاب"، مجلّة آداب الرافدين، كلّية الآداب ـ جامعة الموصل، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، ع٦٠، ص١٤٩.

(٦٥) سعيد، إدوارد، الاستشراق.. المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، ط١، (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م)، ص ص٤٤ ـ ٤٦.

(٦٦) سعيد، خالد، إدوارد سعيد ناقد الاستشراق.. قراءة في فكره وتراثه، ط١، (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١١م)، ص٨٧.

(٦٧) باريت، الدراسات العربية، ص١١.

(٦٨) عبد اللطيف، الاستشراق.. المعنى والأهداف، ص١٠٠.

(٦٩) الحاج، ساسي سالم، نقد الخطاب الاستشراقي.. الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات

الإسلامية، ط١، (بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م)، ج١، ص ص٢٠ ـ ٢١.

(٧٠) واردنبرغ، جان جاك، "المستشرقون"، ترجمة: أنيس عبد الخالق محمود، مجلَّة دراسات تاريخية، بيت الحكمة، بغداد، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ع٢٦، ص ص٩٩ ـ ١٠٠.

(٧١) حمدان، نذير، الرسول صلَّى الله عليه وسلم في كتابات المستشرقين، (الرياض، دار المنارة للنشر والتوزيع والترجمة، ١٩٨٦م)، ص٨.

(72) Steingass, Francis Joseph, English - Arabic Dictionary: for the use of both Travellers and Students, London: W. H. ALLEN & CO., 1882. Pp.266-267.

(73) Wehmeier, Sally, Oxford Advanced Learner's Dictionary, 7th edition, China: Oxford University Press, 2005, p.1071.

(٧٤) قال الله (ﷻ): ﴿ **وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَولاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طَائِفَةٌ لِيتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَومَهُم إِذَا رَجَعُوا إِلِيهِم لِعَلَّهُم يَحذَرُونَ** ﴾. سورة التوبة، آية: (١٢٢).

(٧٥) سيِّد قطب، في ظلال القرآن، ط٥، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م)، ج٤، ص ص١٤٨-١٤٩.

(٧٦) نود الإشارة هنا إلى أنَّ وجهة النظر هذهِ التي نُرجِّحها هنا لا نضعها في سياق التجريح بهذين العالمين الموقَّرين رحمهما الله، خلافاً لما فعله بعضهم، وإنَّما هي في سياق التوصيف؛ لأنَّه من غير المعيب - بل من الممدوح - أن يستفيد مسلمٌ من مذهبٍ ما من تجربة مسلمٍ من مذهبٍ آخر ما دام قد رأى الحقَّ في عناصر من تلك التجربة.. فاقتضى التنويه.

(٧٧) هو: مُحَمَّد رشيد بن علي رضا ولد ٢٧/ جمادى الأولى/ ١٢٨٢هـ-٢٣/ سبتمبر/ ١٨٦٥م في قرية "القلمون" لبنان، وتوفِّي بمصر في ٢٣/ جمادي الأولى/ ١٣٤٥هـ-٢٢/ أغسطس/ ١٩٣٥م. كتب الشيخ رشيد مئات المقالات والدراسات التي تهدف إلى إعداد الوسائل للنهوض بالأُمة وتقويتها وخصَّ العلماء والحكَّام بتوجيهاتهِ لإيمانهِ بأنَّهم بمنزلةِ العقل المدبر والروح المفكِّر من الإنسان وأنَّ في صلاح حالها صلاح حال الأُمة وغير ذلك قوله: "إذا رأيت الكذب والزور والرياء والنفاق والحقد والحسد وأشباهها من الرذائل فاشية في أمةٍ، فاحكم على أمرائها وحكَّامها بالظلم والاستبداد وعلى علمائها ومرشديها بالبدع والفساد، والعكس بالعكس". كما اقترح رشيد رضا لإزالةِ أسباب الفرقة بين المسلمين تأليف كتاب يضم جميع ما اتفقت عليه كلمة المسلمين بكلِّ فرقهم في المسائل التي تتعلَّق بصحة الاعتقاد وتهذيب الأخلاق وإحسان العمل والابتعاد عن مسائل الخلاف بين الطوائف الإسلامية

الكبرى كالشيعة، وإرسال نسخ بعد ذلك من الكتاب إلى جميع البلاد الإسلامية وحثِّ الناس على دراستها والاعتماد عليها. كما طالب كذلك بتأليف كتب تهدف إلى توحيد الأحكام، حيث يقوم العلماء بوضع هذهِ الكتب على الأُسس المتفق عليها في جميع المذاهب الإسلامية وبما يتفق مع متطلبات العصر، ثمَّ تُعرض على سائر علماء المسلمين للاتفاق عليها والتعاون في نشرها وتطبيق أحكامها. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: متولِّي، تامر محمد محمود، منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، (جدة، دار ماجد عسيري، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ص٥٧-١٠٤.

(٧٨) محي الدين، حازم، "قراءة في منهج رشيد رضا في تفسير المنار.. وموقف النقاد منه"، مقال منشور على الموقع الإلكتروني لـ"ملتقى أهل التفسير": http://vb.tafsir.net/forum.php

(٧٩) الآصفي، محمد مهدي، الشيخ محمد رضا المظفَّر.. وتطور الحركة الإصلاحية في النجف، (قم، مؤسَّسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص ص٩٧-١١٤.

(٨٠) هو: عالم دين وفيلسوف إسلامي شيعي، العضو المؤسِّس في شورى الثورة الإسلامية في إيران إبَّان الأيام الأخيرة من سقوط نظام الشاه، ومن المنظِّرين للجمهورية الإسلامية الإيرانية. صاحب الشبكة الواسعة من المؤلَّفات التأصيلية والعقائدية والفلسفية الإسلامية، وأحد أبرز تلامذة المُفسِّر والفيلسوف الإسلامي مُحَمَّد حسين الطباطبائي وروح الله الخميني. كان مؤسِّساً مشاركاً لحُسينية إرشاد. وجمعية رجال الدين المقاتلين (جمعية روحانيت مبارز) بعد الثورة الإسلامية فى إيران، تمَّ تعيينه رئيساً لمجلس قيادة الثورة. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: جهرمي، مهدي وباقري، محمد، نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: صاحب الصادي، (فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م)، ص ص أ-ع.

(٨١) هو: مصلح من طلائع النهضة المصرية، ورائد الاشتراكية المصرية ومن أول المروجين لأفكارها. ولد في قرية بهنباي وهي تبعد سبعة كيلو مترات عن الزقازيق لأبوين قبطيين. عرف عنه اهتمامه الواسع بالثقافة، واقتناعه الراسخ بالفكر كضامن للتقدم والرخاء. انتمى سلامة موسى لمجموعةٍ من المثقفين المصريين، منهم أحمد لطفي السيد، الذي نادى بتبسيط اللغة العربية وقواعد نحوها والاعتراف بالعامية المصرية. وكانت حجتهم أنَّ اللغة العربية لم تتغير لأجيال، وأنَّ معظم المصريين أميون، ما دعا موسى وآخرين للمطالبة بالكتابة بالعامية. تتلمذ على يديهِ نجيب محفوظ الذي يؤثر عنه قوله له: "عندك موهبة كبيرة، ولكن مقالاتك سيئة"، الأمر الذي دفع نجيب محفوظ إلى العناية في انتقاء مواضيعهِ. لمزيدٍ من

المعلومات، يُنظر الموقع الإلكتروني:

https://en.wikipedia.org/wiki/Salama_Moussa

(٨٢) هو: كاتب ومفكر مصري علماني. ولد في ٢٠/ أغسطس/ ١٩٤٥ ببلدة الزرقا بمحافظة دمياط في مصر. وهو حاصل على ماجستير العلوم الزراعية ودكتوراه الفلسفة في الإقتصاد الزراعي من جامعة عين شمس. تمَّ اغتياله على يدِ الجماعة الإسلامية في ٨/ يونيو/ ١٩٩٢م في القاهرة. كما كانت له كتابات في مجلَّة أكتوبر وجريدة الأحرار المصريتين. أثارت كتابات د. فرج فودة جدلاً واسعاً بين المثقفين والمفكِّرين ورجال الدين، واختلفت حولها الآراء وتضاربت، فقد طالب بفصل الدين عن السياسة والدولة وليس عن المجتمع. كانت جبهة علماء الأزهر تشن هجوماً كبيراً عليه، وطالبت لجنة شؤون الأحزاب بعدم الترخيص لحزبهِ، بل وأصدرت تلك الجبهة في ١٩٩٢ بجريدة "النور" بياناً بكفرهِ. شارك في تأسيس حزب الوفد الجديد، ثمَّ استقال منه وذلك لرفضهِ تحالف الحزب مع جماعةِ الإخوان المسلمين لخوض انتخابات مجلس الشعب المصري العام ١٩٨٤م. ثمَّ حاول تأسيس حزب باسم "حزب المستقبل" وكان ينتظر الموافقة من لجنة شؤون الأحزاب التابعة لمجلس الشورى المصري. أسَّس الجمعية المصرية للتنوير في شارع أسماء فهمي بمدينة نصر، وهي التي اغتيل أمامها. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر الموقع الإلكتروني:

https://en.wikipedia.org/wiki/Farag_Foda

(٨٣) حب الله، حيدر، "فقه الجهاد في الدراسات الجديدة.. رصدٌ موجز وتقييمٌ إجمالي"، مجلَّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العدد (٢٤-٢٥)، لسنة ٢٠١٢-٢٠١٣م، ص ص٨-٩.

(٨٤) حول النتاجات العلمية والآراء التي تمخضت عنها لهؤلاء المستشرقين حول الدين الإسلامي بصورةٍ عامة، وموضوع الجهاد بصورةٍ خاصة، يُنظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ط٣، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٣م)؛ العقيقي، نجيب، المستشرقون، (القاهرة، دار المعارف، د.ت.)، ٣ج؛ المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان.. تراجمهم وما أسهموا بهِ في الدراسات العربية، (بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٧٨م)، ٢ج؛ الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ٢ج؛ فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق.. الدراسات العربية والإسلامية في أوربا حتَّى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط٢، (بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠١م).

(٨٥) لمزيدٍ من التفاصيل حول المدارس الاستشراقية، يُنظر: الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ج١، ص ص١٠١-١٦٣.

(٨٦) هو: من أكبر رجال الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي، ومؤسِّس "جامعة عليكرة" بالهند. نشأ في أسرةٍ كان لها اتصال وثيق بالملوك المغول الذين حكموا شبه القارة الهندية قبل الاحتلال البريطاني. أَلَّف العديد من الكتب، ردَّ فيها على بعض المُغرضين من المستشرقين، ودعا فيها إلى تجديد الفكر الإسلامي، وله آراء تفرد بها. وتُثير بعض أفكاره الحرة واجتهاداتهِ الجريئة الجدل إلى اليوم بين مؤيِّد ومُكفِّر. بصفةٍ عامة قد اتسمت نظرته للدين بالسماحة واليُسر وعمق النظر. تأثر بهِ مُفكِّرون مسلمون كبار من أمثال: المُصلح الإسلامي أمير علي (١٨٤٩-١٩٢٨م)؛ والفيلسوف الشاعر محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨م)؛ والمُجدد فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨م). عندما لاحظ السيد أحمد خان تدنِّي وضع المسلمين المادي والمعنوي ونظر إلى انعدام كفاءتهم المعرفية وغياب أهليتهم الحضارية للحصول على حقوقهم من المستعمر البريطاني، تأكد أنَّ الخطيئة مرتكَبة من الضحية لا من الجاني، وأنَّه لا يمكن ردُّ حقٍّ أول من يهدره هم أهله، فألزم نفسه بالابتعاد عن التحريض السياسي وتهييج الناس والرمي بهم عرضةً للبطش الإنجليزي وللمزيد من تردي أحوالهم. ابتعد عن كل ذلك ليُكرِّس عمله للتربية ولتعليم وتهذيب النفوس بالأخلاق العالية وتنوير العقول بالعلوم والمعارف. هذهِ هي "اللعنة السياسية" التي تحدث عنها الإمام محمد عبده، وهذا هو المبدأ الإصلاحي الذي بلوره في ما بعد المُفكِّر المُصلح الجزائري مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣م)، وما بات يُعرف بقابلية الاستعمار. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩م)، ص ص١٢١-١٣٨.

(٨٧) هو: أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين بن معظَّم بن منصور، المعروف بـ"مسند الهند أبي مُحَمَّد الشاه ولي الله الدهلوي، (١٧٠٣-١٧٦٢م). مجدد وعالم دين هندي. قام الشيخ ولي الله الدهلوي بعمل تجديدي وإصلاحي ضخم جداً، ولا يمكن تخيل ضخامة ذلك العمل التجديدي ما لم نطلع على أحوال المسلمين في الهند في تلك الفترة، وما لم نتصور تلك الظروف التي آلت إليها الحالة السياسية والإجتماعية والدينيَّة والفكرية للمسلمين في الهند في الفترةِ التي بدأ فيها الشيخ عمله التجديدي. إلى جانب العمل النقدي قام الشيخ بعملٍ فكري تجديدي بَنَّاءٍ كبير قدم من خلاله الإسلام في صورةِ نظام أخلاقي وحضاري متكامل، وذلك من خلال اثنين من كتبهِ العظيمة؛ هما "حجة الله البالغة"، و "البدور البازغة"، فإنَّه أقام فلسفةً إجتماعية متكاملة على النظام الأخلاقي في كتاب "حجة الله البالغة"، فتحدث بالتفصيل عن آداب المعاش، وتدبير المنزل، وفنِّ المعاملات، وسياسة المدينة، والعدل،

والضرائب على المحاصيل، ونظام الدولة، وتنظيم الجيوش، وأشار ضمن ذلك إلى ما يوجب الفساد في الحضارة، وتناول بعد ذلك نظام الشريعة، والعبادات، والأحكام والقوانين، ووضَّح حِكَمها بالتفصيل، وفي نهايةِ الكتاب ألقى نظرةً على تاريخ الأمم بعد مجيء الإسلام، وتحدث عن الصراع المستمر بين الإسلام والجاهلية، والخير والشر بصورةٍ لم يُسبق إليها. حاول الشيخ تقديم خطة متكاملة للإصلاح، لإزالة الواقع الفاسد، وإقامة البديل الصحيح له، فقدم من خلال عمليةِ النقد معالم الواقع الفاسد، ومن خلال العمل الفكري قدم معالم النظام السليم الذي يجب أن يحل محلَّه. ومن أهمِّ ما قام بهِ الشيخ محاربة الجمود والتقليد في جميع المجالات الفكرية، وخاصةً في مجال الفقه؛ فقد قدم ضوابط الاجتهاد مفصلةً من خلال كتابيه: "عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد"، و "الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف بين الفقهاء والمُحدِّثين"، ومن خلال كتبهِ في شرح كتب الحديث وغيرها. يُنظر: السيالكوتي، محمد بشير، الإمام المجدد المُحدِّث الشاه ولي الله الدهلوي.. حياته ودعوته، (بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

(88) Karen Armstrong, Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World, New York: Anchor Books, 2nd edition, 2001.

(٨٩) الطبعة العربية للكتاب: ترجمة: سامي الكعكي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥م).

(٩٠) الدوغماتية Dogma: هي التعصب لفكرةٍ معينة من قبل مجموعةٍ دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأيِّ دليل ينقضها لمناقشتهِ، أو كما هي لدى الإغريق الجمود الفكري. وهي التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي، أو موضوع غير مفتوح للنقاش أو للشك. يعود أصل الكلمة إلى المصطلح اليوناني: (δόγμα). والذي يعني: "الرأي" أو "المعتقد الأوحد". توجد الدوغماتيات في مختلفِ الفِرَق والأديان (على جميع المستويات)، مثل المسيحية واليهودية والإسلام، بحسب آراء بعض علمائها، والتي تُلزم أتباعها باعتناق أركان أو مبادئ بشكلٍ دوغماتي. الدوغماتيات في الأديان يمكن أن يتم توضيحها وتبيينها أكثر ولكن ليس مناقضتها. كما يُعتبر رفض الدوغماتية "هرطقةً" في بعض الأديان. يُنظر الموقع الإلكتروني: https://en.wikipedia.org/wiki/Dogma

(٩١) يُنظر: السيد، رضوان، "كارين أرمسترونغ والحرب المقدسة في اليهودية والمسيحية والإسلام"، جريدة الحياة، بيروت، ٢٥/ ٨/ ٢٠٠٣م.

(92) Kreutzer, Stefan M., Dshihad für den deutschen Kaiser: Max von Oppenheim

und die Neuordnung des Orients (1914-1918), ARES Verlag, Berlin: 2012.

(٩٣) لمزيدٍ من التفاصيل حول هذا "السِفر"، يُنظر: الحصناوي، أحمد، "وثيقة إعلان النفير العام في العراق عام ١٩١٤ (سفر برلك)"، مجلَّة دراسات تاريخية، بيت الحكمة، بغداد، العدد (٤٠)، لسنة ٢٠١٥م، ص ص١٢١-١٣٠.

(٩٤) هو: محب الدين بن أبي الفتح بن عبد القادر بن صالح بن عبد الرحيم بن مُحَمَّد الخطيب (١٨٨٦-١٩٦٩م)، أصل أسرته من بغداد من ذرية الشيخ عبد القادر الجيلاني. نشر في مجلَّة المؤيد كثيراً من أعمال المُبشِّرين البروتستانت نقلاً عن مجلَّتهم «مجلَّة العالم الإسلامي» الفرنسية، وفضح ما كان يُراد بالمسلمين من حشر على أيديهم وعقولهم الملوثة، فكان من نِتاج ذلك «الغارة على العالم الإسلامي» الذي كان له دوي في العالم الإسلامي. إنَّ الشيخ من أوائل العلماء الذين تنبهوا لأخطار الصهيونية، وحذروا منها، وكشفوا الغطاء عن حقائقها وأسرارها، ومحاولة اليهود في الوصول إلى فلسطين عام ١٨٤٤م ومطالبتهم لمُحمَّد علي باشا بفلسطين، وما كان بينهم وبين السلطان عبد الحميد سنة ١٩٠٢م، ومقالاته في الفتح شاهد صدق على ذلك. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر الموقع الإلكتروني:

https://en.wikipedia.org/wiki/Muhibb-ud-Deen_Al-Khatib

(95) Watt, W. M., Muhammad at Medina, London: Oxford at the Clarendon press, 1966, p.35.

(٩٦) الضافطة: والضَّفَّاطُ: الذي يجلب المِيرَةَ والمَتاعَ إلى المدن، والمُكاري الذي يكري الأحمال، وكانوا يومئذٍ قوماً من الأنباط يحملون إلى المدينة الدَّقيق والزيت وغيرهما. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين مُحَمَّد بن مكرم بن علي الرويفعي (ت٧١١هـ/ ١٧١١م)، لسان العرب، (القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٣م)، ج٥، ص ص٥١٣-٥١٤.

(٩٧) ابن سعد، مُحَمَّد بن سعد بن منيع الزهري (ت٢٣٠هـ/ ٨٤٥م)، الطبقات الكبرى، تحقيق: علي محمد عمر، ط١، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ٢٠٠١م)، ج٢، ص ص٥٨-٥٩.

(٩٨) النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، ص ص٢٨٢-٢٨٣.

(99) Watt, Muhammad at Medina, p54.

(100) Ibid., p.54.

(١٠١) مؤتة: قرية من قرى البلقاء في حدود الشام، وقيل مؤتة من مشارف الشام وبها كانت تُطبع السيوف وإليها تُنسب المشرفية من السيوف. بها قبر جعفر بن أبي طالب عليه السلام. وعن شهداء

واقعة مؤتة قال حسان بن ثابت:

فـــلا يُبـــعِدَنَّ الله قَتلـــيَ تتـــابعـــوا
بـــمُؤتَةَ منهـــم ذو الـجنـــاحَين جـعـفـرُ
وزيـــدٌ وعـبـــد الله هـــم خـيـرُ عُصـــبَة
تـــواصـــوا وأســـبابُ الـمنـيَّة تـنـظـــرُ

يُنظر: ياقوت الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي (ت٦٢٦هـ/ ١٢٢٥م)، معجم البلدان، (طهران، مكتبة الأسدي، ١٩٦٥م)، ج٤، ص ص٦٧٧-٦٧٨.

(١٠٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٢، ص ص١١٩-١٢١.

(١٠٣) النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، ص ص٢٨٤-٢٨٥.

(104) Watt, Muhammad at Medina, p54.

(105) Ibid., p.55.

(١٠٦) النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، ص ص٢٨٦-٢٨٧.

(١٠٧) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٢، ص١٢١.

(١٠٨) يُنظر: ابن هشام، أبو مُحَمَّد عبد الملك بن هشام بن أيوب المعافري (ت٢١٣هـ/ ٨٣٣م)، السيرة النبوية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة، المكتبة التجارية، د.ت.)، ج٣، ص ص٤٣٥-٤٣٨؛ الطبري، أبو جعفر مُحَمَّد بن جرير بن يزيد بن كثير (ت٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، تاريخ الرُسُل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، (القاهرة، دار المعارف، د.ت.)، ج٣، ص ص٣٦-٤٢؛ ابن سيد الناس، مُحَمَّد بن عبدالله بن يحيى (ت٧٣٤هـ/ ١٣٣٤م)، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسِيَر، (بيروت، مؤسَّسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٦م)، ج٢، ص١٦٧.

(١٠٩) العنوان الأصلي للمقالة: Jihad: idea and history. وقد نُشرت هذهِ المقالة على الموقع الإلكتروني:

https://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/jihad_4579.jsp#top

(١١٠) للإطلاع على آراء المستشرقة باتريشيا كرون حول موضوع الجهاد الإسلامي، والمنهج الذي اتبعته في معالجة مفردات هذا الموضوع بمزيدٍ من التفصيل والاتساع، يُنظر مقالتها المعنونة بـ: "لا إكراه في الدين" No pressure, then: religious freedom in Islam. والتي نُشرت في تشرين ثان / نوفمبر ٢٠٠٩ على الموقع الإلكتروني:

https://www.opendemocracy.net/patricia-crone/no-compulsion-in-religion

(١١١) فاغليري، لورا فيشيا، دفاع عن الإسلام، ترجمة: منير البعلبكي، ط٢، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٣م)، ص٢٨.

(١١٢) المرجع نفسه، ص٣٠.

(113) Muir, Sir William, The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall.. From Original Sources, 2nd Edition, London: The Religious Tract Society, 1892, Pp.43-49.

(١١٤) يُنظر: ستودارد، لوثروب، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة وتحقيق: شكيب أرسلان، ط٣، (بيروت، دار الفكر، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، ج١، ص ص٢٤-٤٢.

(١١٥) الدقس، كامل سلامة، آيات الجهاد في القرآن الكريم.. دراسة موضوعية وتاريخية وبيانية، (الكويت، دار البيان، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ص ص٩٨-٩٩.

(116) Muir, Sir William, The Life of Mohammad.. From Original Sources, Boston: Adamant Media Corporation, 2001, p.282.

(١١٧) إيرفنغ، واشنطن، مُحَمَّد وخلفاؤه، ترجمة: هاني يحيى نصري، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م)، ص٢١٠.

(١١٨) المرجع نفسه، ص٢٠٩.

(119) Wells, H.G., The Outline of History, London: Garden City Books, 1949, p.600.

(١٢٠) جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، تحرير: شتانفورد شو ووليم بولك، ترجمة: إحسان عباس وآخرون، ط٣، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩م)، ص٥٠ وما بعدها.

(١٢١) الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم، ص١٠١.

(١٢٢) سورة البقرة، آية: (٢١٧).

(١٢٣) العقاد، عباس محمود، ما يُقال عن الإسلام، (القاهرة، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣م)، ص١٠٢.

(١٢٤) لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣م)، ص١٣٤.

(125) Michaud, Joseph François, History of the Crusades, Translated by: W. Robson, London: George Routledge and Co., 1852, vol.1, p.71.

(١٢٦) ساسي الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ج١، ص١٦٦.

(١٢٧) النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، ص ص٣٤-٣٥.

(١٢٨) أرنولد، سير توماس، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، ط٣، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠م)، ص٤٦٢.

(١٢٩) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير (ت٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)، سُنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (بيروت، دار الفكر، د.ت.)، ج٣، ص٣٧.

(١٣٠) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٨.

❊❊❊

إدوارد سعيد والاستشراق الألماني
نظرة نقدية

■ بقلم: "رومان لويماير"
■ ترجمه من الألمانية: مؤنس مفتاح

(ملخّص)

قام "إدوارد سعيد" سنة ١٩٧٨ في كتابه "الاستشراق" باستبعاد الاستشراق الألماني على وجه التحديد من نقده، والسبب في ظهور هذا الطرح التوجه اللغوي القوي للتخصصات الاستشراقية الألمانية في هذا المنحى، وقد كشف تحليل عميق لتطور الاستشراق الألماني أن الأنماط والخطابات والمفاهيم الاستشراقية لم تزدهر في بريطانيا العظمى وفرنسا فقط ولكن في العديد من الدول الناطقة بالألمانية بأوروبا الوسطى في القرن التاسع عشر أيضا، مما أدى إلى انعكاسها مرة أخرى على تطور العلم، وقد حدث هذا الأمر خاصة بين نهاية القرن التاسع عشرونهاية الحرب العالمية الأولى في البلدان الناطقة بالألمانية وذلك بهدف تطوير استشراق استعماري "حديث"، إلا أن هذا التطور توقف مرة أخرى سنة ١٩٢٠، حيث ظلت غلبة فقه اللغة هو المهيمن إلى يومنا هذا وذلك راجع في الأصل لوجود قصور على نطاق واسع داخل التخصصات الاستشراقية من حيث الاهتمام بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة،

ولذلك تتمتع العلوم "التنافسية" مثل "الإثنولوجيا" و"علم الدين" أو "العلوم السياسية" بفرصة أكبر من أجل الاستيلاء على"الخبرة العلمية الإسلامية".

***

عندما قام "إدوارد سعيد" بنشر استشراقه الجدلي الشهير في عام ١٩٧٨، استثنى ضمنيا الاستشراق الألماني والنمساوي من انتقاده.

لم يكن "إدوارد سعيد" يعني بمصطلح "الاستشراق" بالطبع المفهوم الأكاديمي فقط ولكنه أشار إلى أربع وستين عينة تمثيلية أخرى لأنواع الفكر الأوروبي على وجه التحديد ومنها الفكر الغربي الذي يعتقد بوجود اختلاف بين فئات جوهرية بين الحضارة الغربية أو ببساطة "نحن" و"الآخر"، وقد تم تجسيد هذا الفرق ضمن فئة "الشرق".

إن حجة سعيد في ذلك هو وجوب وضع الاستشراق الألماني على نفس المستوى مع الاستشراق البريطاني والفرنسي، وهو يستند في البداية على افتراض أن مفهوم "الشرق" نتيجة لمشروع ثقافي بريطاني وفرنسي وقد كان هذا المشروع مرتبطا بمضاعفات معينة لهذين البلدين في الشرق، حيث دافع "إدوارد" من ناحية أخرى عن الرأي القائل بكون الدول الإسلامية في أواخر القرن التاسع العاشر وأوائل القرن العشرين مستعمرة من قبل بريطانيا العظمى وفرنسا وأنها منذ الحرب العالمية صارت محط أطماع المصالح السياسية للولايات المتحدة.

كان الاستشراق الأكاديمي الناطق باللغة الألمانية مهتما في الواقع منذ أواخر القرن التاسع عشر بالمجتمعات الشرقية المعاصرة أو بأفريقيا الإسلامية، وبعد الحرب العالمية اختفت فكرة أفريقيا الإسلامية المعاصرة والشرق، فعرفت هذه المناطق مرة أخرى اهتماما هامشيا للمستشرقين إلى غاية سنة ١٩٧٠، حيث بدأ في الدول الناطقة بالألمانية ظهور تهميش للشرق المعاصر، وبشكل أكثر بأفريقيا الإسلامية،

وأما فيما يتعلق بأفريقيا الإسلامية على وجه الخصوص فيجب القول بطبيعة الحال بأن الاستشراق الألماني كان قد سجل بصفة دائمة وجود المسلمين في أفريقيا.

لم يكن للمسلمين الأفارقة أي دور ملموس في تطور الإسلام،في عيون الاستشراق الألماني – وأنا أتحدث هنا عن المساهمات الاستشراقية –وليس عن أولئك المهتمين بالبحث في الشؤون الأفريقية مثل: "فيسترمان" أو "ماينهوف" أو المبشرين مثل "كلامروث" أو علماء الأجناس ك "فروبينوس" و"باومان" – ذلك أنهم على ما يبدو لم ينتجوا سوى عدد قليل من النصوص التي كانت لها قيمة تذكر، كما أشار إلى ذلك "كارل بروكلمان" في مؤلفه "تاريخ الأدب العربي" (١٩٣٥-١٩٤٣)، ويمكن القول بأن هذه الفرضية على الأرجح قد تم دحضها الآن من خلال رصدنا للمجلدات الأولى من الأدب العربي المرتبط بأفريقيا، ولذلك نستطيع أن نلاحظ الآن هذا الموقف تُجاه أفريقيا الإسلامية كرمز محزن دال على إهمال طال المسلمين الأفارقة وبلورته لرؤية الاستشراق الألماني، كما أنه بالإمكان أن ننظر إلى هذا الموقف باعتباره سمة هامة لوضع استشراقي واسع وشامل يجعلنا "نحن" "المستشرقين" نحدد نظرتنا نحو "الآخر" (في هذه الحالة المسلمون أو الإسلام)، كما أن هذا المنظور يسمح للمستشرق القيام بملاحظات ليس فقط فيما يتعلق بالإسلام في أفريقيا، ولكن أيضا فيما يتعلق بالمسلمين في كل مكان عموما.

وأود فيما يلي من الدراسة وفيما يتعلق بالتحليل النقدي حول تطور الدراسات الاستشراقية الألمانية منذ أواخر القرن ١٩ التحقق من بعض الأطروحات المحورية لـ"إدوارد سعيد" والتي تهتم بتطور الاستشراق الألماني.

أولا وقبل كل شيء، ينبغي أن نلاحظ أنه كان يوجد ليس فقط في المستعمرات "الفرنسية" و"البريطانية العظمى"و لكن أيضا في مستعمرات ألمانيا أعداد كبيرة وهائلة من المسلمين وخاصة في "الطوغو" و"الكاميرون" و"شرق أفريقيا".

لقد كان للنمسا والمجر وكذا ألمانيا مناطق نفوذ كبيرة في الدولة العثمانية وغيرها من الدول الإسلامية مثل المغرب ومصر وإيران، وقد وجد هذا الاستعمار ومصالحه الإمبريالية صدى تاما في كتابات العلماء المستشرقين.

و من ثم بدأنا نُدرك الآن بجلاء أنه حتى الاستشراق الأكاديمي الفرنسي مثله مثل الاستشراق البريطاني وإلى غاية الحرب العالمية الأولى لم يُقدموا سوى عدد قليل من الدراسات والأعمال عن الإسلام المعاصر الذي ظهر في أفريقيا أو في المجتمعات الإسلامية بصفة عامة.

ويجب علينا ونحن هنا نختلف في الواقع في هذه النقطة مع المستشرق "إدوارد سعيد" ونرى أن الاستشراق الأكاديمي الناطق باللغة الألمانية على الأقل وحتى هذه اللحظة لا يكاد يختلف عن الاستشراق الأكاديمي البريطاني أو الفرنسي وهذا الأمر ليس فقط من حيث الطبيعة والجودة ولكن أيضا فيما يتعلق بأهمية التأثير العام.

إن التأثير العام لاستشراق الفئات غير الأكاديمية في البلدان الناطقة باللغة الألمانية خلال القرن التاسع عشر يكشف لنا عن نفسه بصورة جلية فورا، إذا أردنا النظر إلى تأثير عدد من الأعمال الأدبية وارتباط تصورها عن "الشرق" فإننا نجد أنها تختلف في طبيعتها كليا، ذلك أن الثقافة البورجوازية الناطقة بالألمانية في القرن التاسع عشر أثرت على ذلك بشكل حاسم: وذلك من خلال محاضرات "هيغل" حول "الإسلام" وكذا محاضراته في "تاريخ الفلسفة" وعن "شليغل" حول اللغة والحكمة في الهند ومن خلال كتابات "غوته" "الديوان الشرقي للمؤلف الغربي " و"الترجمة الشعرية للقرآن الكريم" ل "ريكارت" إلى غاية أوبرا "موزار" "اختطاف إلى القصر" (ق. لروش المهدي ١٩٩٧)، وقد تواجدت المفاهيم الاستشراقية خلال القرن التاسع عشر في موضة الصالونات شبه الشرقية أو في رؤية المستكشفين الألمان والنمساويين المجريين في نفس القرن ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر: "هاينريش بارت" و"جورج ناختيغال" أو "جورج شفاينفورت" أو "صموئيل غراف تلكاي".

كما أننا نجد هناك تأثيراً عاماً واضحاً للكليشيهات الاستشراقية ولا سيما في أعمال "كارل مايز" التي تدور في الشرق أو أفريقيا والتي تضمنت مغامرات البطل الألماني النمساوي "كارا بن نمسي" ومرافقه الأبله المسلم المدعو " الحاج خلف عمر ابن الحاج داود الجسارة"، وارتباطا بتأثير أعمال "كارل ماي" حول مفهوم الشرق وأفريقيا الإسلامية، يجب علينا الإشارة من جديد إلى ضابط الجيش النمساوي والمجري"رودولف سلاتين باشا" الذي كان عضوا في الخدمات المصرية وبعدها البريطانية في "السودان" وحاكما لإقليم "دارفور" وأخيرا أصبح أسيرا للمهدي وخليفته "عبد الله" والذي عايش بروز الحركة "المهدية" في "السودان".

وقد عرف كتاباه "النار والسيف في السودان" اللذان تحدث فيهما عن تجاربه السابقة نجاحا باهرا وذلك ليس لاعتبارهما عملا أدبيا ولكنهما أصبحا مباشرة بعد سقوط الدولة المهدية في السودان في عام ١٨٩٨ كأهم مصدر خارجي مهم عن تاريخ "المهدية".

لقد كانت نسخة "النار والسيف في السودان" مصدراً رئيساً للإلهام لـ"كارل ماي" أيضا، والذي قام بناء على سجلات "رودولف سلاتين باشا" بنشر ثلاثيته الشهيرة عن "السودان" تحت عنوان: " في أرض المهدي".

وأخيرا، يجب ألا ننسى أن الصراع الذي احتدم في سياق الحرب العالمية الأولى قد جلب لنا عددا من أبطال الحرب، الأمر الذي دفع بدوره إلى ظهور هذا النوع من رواية المغامرة وذلك سنة ١٩٢٠ التي كان لها دور محوري وأهمية كبيرة لتمجيد مغامرات الحرب الأفريقية الشرقية، لذلك لا يجب علينا هنا التفكير في شهرة أبطال حرب الصحراء الشرقية مثل "لورنس العرب" أو الأبطال الألمان لحرب "أفريقيا" أو"بول ليتوف" ومرافقه المسلم الوفي "أسكاريس" بل يجب الأخذ بعين الاعتبار مغامرات القنصل الألماني "فاسموس" في "طهران" الذي أصبح بفضل أعماله الجريئة

في بلاد فارس خلال الحرب العالمية الأولى نقطة مرجعية هامة للفولكلور الألماني الاستشراقي سنة ١٩٢٠، حيث قام "فاسموس" سنة ١٩١٥ بتنظيم مقاومة ناجحة لبعض القبائل ضد الاحتلال البريطاني لجنوب "إيران"، ثم كسر الخطوط البريطانية شرق إيران ووصل إلى أفغانستان المحايدة فحاول وإن كان دون جدوى دفع الحاكم الأفغاني لشرح "الجهاد" للبريطانيين المقيمين في الهند.

وإذا عدنا الآن مرة أخرى إلى الاستشراق الأكاديمي الألماني لنهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، يمكن لنا بطبيعة الحال التأكيد أن هذا الاستشراق مثله مثل الاستشراق الفرنسي والهولندي والبريطاني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد عرف تطورا ملموسا نظرا لإرتباطه المتين مع دراسات الكتاب المقدس المسيحي ومع النماذج الثقافية والتاريخية في مجال العلوم السياسية.

إن التقليد الاستشراقي الألماني الأكاديمي هذا والذي هو قبل كلّ شيء "تقليد لغوي" تم بالفعل وصفه بالتفصيل وبالتالي فإنه ليس من الضروري الرجوع مرة أخرى إلى إنجازات الباحثين المتميزين مثل "ايجنز غولدزيهر" و"يوليوس فلهاوزن" و"ثيودور نولدكه".

لقد أنتج الاستشراق الأكاديمي الناطق باللغة الألمانية مثل المتخصصين البريطانيين والهولنديين والفرنسيين شخصيات باحثة مؤثرة لم تقتصر في أبحاثها على الأعمال اللغوية فقط، بل ركزت بالملاحظة والشرح أيضا على الأعمال الإسلامية والسياسة الإستعمارية لألمانيا أوالنمسا – المجر وذلك من خلال الإستفادة ولو بشكل جزئي من تجارب قدماء الموظفين الألمان أو ضباط الجيش في الأقاليم المستعمرة الذين أوجدوا بحوثا ذات صلة بالإسلام في المستعمرات ومناطق النفوذ الألمانية والنمساوية المجرية ، كما أوقدوا الاهتمام بعلوم اجتماعية وأخرى جديدة موجهة لتطوير الدراسات الإسلامية.

الأمر لم يكن اختراقا فعليا لاستشراق ألماني أكاديمي و"حديث" ولم يكن موجهاً فقط للدراسات التاريخية واللغوية ولكن أخذ بعين الاعتبار أيضا التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الحالية للعالم الإسلامي وقد ارتبط هذا التيار باسم "كارل هاينريش بيكر".

وكان "بيكر" هذا قد شغل كرسي التدريس لمادة "التاريخ والثقافات الشرقية" في "المعهد الاستعماري الألماني" في هامبورغ منذ سنة ١٩٠٨، ونشر خلال تقلده هذا المنصب عددا من الكتابات حول الوضع الديني والسياسي الحالي في الإمبراطورية العثمانية، في شمال أفريقيا وباقي المستعمرات الألمانية.

وهكذا نشر "بيكر" سنة ١٩١١ بعد رحلته إلى شرق أفريقيا التابعة للنفوذ الألماني دراسة حول الإسلام في تلك المنطقة والتي صدرت بداية بعنوان "أدوات لمعرفة الإسلام في شرق أفريقيا الألمانية في مجلة "الإسلام"، ثم تم جمعها لاحقا في كتاب بعنوان "الدراسات الإسلامية" (المجلد الثاني)، والذي أصبح يمثل مرجعا هاما للإسلام في شرق أفريقيا، غير أن أدوات معرفة الإسلام هذه في شرق أفريقيا التابعة لألمانيا قُدمت وصيغت في سياق محدد، حيث نشأ في بداية القرن العشرين وبالتحديد في ألمانيا تخوف كبير من الإسلام، كان يذكيه المبشرون أيضا خوفا من أن يكون هناك في المستعمرات "مشاكل مع الإسلام" وذلك بشكل متزايد ومضطرد، حيث ظهرت سلسلة من الثورات المناهضة للاستعمار مثل "ثورة ماجي ماجي" في "شرق أفريقيا" التابعة لألمانيا ما بين سنتي ١٩٠٤ و١٩٠٥ وثورة "قضية رسالة مكة" في "الطوغو" سنة ١٩٠٥، وبعد ذلك أخرى في "شرق أفريقيا" سنة ١٩٠٨ وبالإضافة إلى "الثورة المهدية" في شمال الكاميرون والتي ظهرت سنة ١٩٠٧ لتأكيد تلك المخاوف فكانت النتيجة تشكيل الإسلام موضوعا محوريا بمؤتمر "المستعمرة الألمانية" سنة ١٩٠٥ في برلين ومولت الحكومة الألمانية على إثره سنة ١٩٠٨ ثلاثة تحقيقات تعلقت بالإسلام في المستعمرات، وقد كان الاستشراق الألماني هو الذي قام

بهذه الدراسات مثل "كارل هاينريش بيكر" في "شرق أفريقيا الألمانية" ما بين سنتي ١٩٠٨-١٩٠٩ و"مارتن هارتمان" في "الكاميرون" سنة ١٩١١ و"ديتريش فيسترمان" في"الطوغو" سنة ١٩١٣.

إنّ هذه الدراسات وخاصة تحقيقات "بيكر" أظهرت في "شرق أفريقيا التابعة لألمانيا" أن الإسلام في المستعمرات الألمانية قد خلف في الواقع تأثيرا كبيرا، ومع ذلك فقد أوضح "بيكر"أن مما أثار استياء العديد من المبشرين هو كون الإسلام شكل بالفعل تهديدا لهم خاصة و للتبشير خاصة، ولكنه لم يمثل بأي حال من الأحوال خطرا على الحكم الاستعماري الألماني، ولذلك ينبغي النظر مجددا عما إذا كان الإسلام لا يعتبرفقط وسيلة ل"تعزيز الحضارة" عند الأفارقة بل ينبغي التعامل معه وفقا لذلك.

ولقد أكد "بيكر" هذا الرأي في عدد من مداخلاته حول "الإسلام في أفريقيا" وتطرق لموضوعات مثل الدولة والتبشير في الإسلام (١٩١٠)، حيث طور بالإضافة إلى ذلك أفكارا أولية بخصوص "سياسة إسلام" بمنظور ألماني في المستعمرات على وجه التحديد والتي كانت بدورها متأثرة بشكل مباشر بالفكر الفرنسي في هذا الاتجاه.

ومن بين الأمور الأخرى التي اقترحها "بيكر" من قبل ووفقا للنموذج البريطاني تقوية وتعزيز سلطة الحكام الأصليين، حيث كان يفكر في المقام الأول في السلاطين مثل عائلات "لاميدوس" و"جومبن" في شمال الكاميرون وشرق أفريقيا التابعة لألمانيا.

وقد شدد أيضا على ضرورة البقاء بعيدا عن الأمور الدينية بالإضافة إلى معرفة دقيقة بالإسلام في المستعمرات وما يرتبط بها وكذا فهم صحيح للتلقي العلمي للإسلام وتصميمه المحلي، وبناء على هذا الطرح يجب القيام مجددا ب "رقابة صارمة على الإسلام". وفي الوقت نفسه ينبغي للمسلمين أن يتمتعوا بحقوقهم في أجزاء

معينة من القانون وخاصة في الزواج وقانون الأسرة وبالارتباط مع المؤسسات الدينية ، فمسألة تعدد الزوجات يمكن حلها انطلاقا من النموذج النمساوي".

كما يجب أن يكون في مجال التربية نظام حكومي للتعليم والذي ينبغي أن يَمنَعَ المنظمات المُبشرة، كما يجب أن يكون هذا النظام ملتزما ب"اللاَّدين"، كما ينبغي على سياسة الإدارة أن تفصل بين المناطق الإسلامية ومناطق "التبشير" وأن تمنع "بناء المساجد وتأسيس "الأضرحة" ولذلك تم مجددا خلال الإدارة الاستعمارية للأراضي الإسلامية الحفاظ على "الحياد التام الصحيح" ، ومع كل ما سلف لم تكن أنشطة "بيكر" مركزة فقط على الإسلام في أفريقيا بالرغم من كونه ألف في هذا الموضوع على الأقل ثلاث عشرة مساهمة.

لكنه تطرق أيضا وبالتفصيل للعلاقات الألمانية-العثمانية (وفي وقت لاحق الألمانية التركية) حيث كتب وألف سنة ١٩١٤ أي إبان بداية الحرب العالمية مذكرات بعنوان "ألمانيا والإسلام" (التي لم يتم الإعتماد عليها في الدراسات الإسلامية)، حيث طورت بعض رؤاه استراتيجيات الحرب الألمانية وسمحت بإيلاء اهتمام خاص للإسلام.

كما أكد على وجه الخصوص على أهمية تطوير تحالف ألماني-عثماني مسلم، كان الهدف منه في نهاية المطاف تحطيم الاستعمار الفرنسي والبريطاني والروسي للمسلمين، وخاصة في شمال أفريقيا الفرنسية وفي مصر والهند البريطانية وآسيا الوسطى الروسية.

لقد أثارت هذه الفكرة غضب صديقه القديم "سنوق هوغرنغ" مما أدى للأسف الشديد إلى صراع مرير بين اثنين من أبرز الباحثين في العلوم الإسلامية وذلك حتى خلال الحرب.

لم يعد يلعب سيناريو التحالف الألماني-العثماني المسلم دورا كبيرا في أفريقيا، كما أن العلاقات العثمانية مع الرايخ أضحت تتسم بالأولوية: إن النقطة الأساسية

لعلاقاتنا مع الإسلام هي علاقتنا مع تركيا... لقد تم الاحتفاظ بطبيعة الحال ببضعة ملايين من المسلمين الذين تم جلبهم خلال علاقاتنا السياسية مع تركيا - من "شرق أفريقيا" ومن "تشاد" - ، ولكنهم باعتبارهم مسلمين سودا أو بِيضاً فهم لا يلعبون أي دور في محيط هذا السؤال الكبير.

وكم كان الاستشراق الألماني مهما بالنسبة للسياسة الاقتصادية والثقافية التي كانت تستهدف مناطق الإسلام، وكذلك للاستعمار الألماني في المناطق الزنجية، كما يظهر ذلك جليا من خلال عدة طرق للتعبير لصحفيين ونواب حين خاطب أحدهم كاتبا قائلا: "يمكن لألمانيا أن تكون صديقة لتركيا، لأنه لا يوجد مسلمون في مستعمراتها وإلى جانب "كارل هاينريش بيكر"يمكننا أن نذكر أسماء أخرى لمستشرقين-ألمان مثل "مارتن هارتمان" (١٨٥١-١٩١٨) و"غوتهلف بيرك ستريزر" (١٨٨٦-١٩٩٣)و"أويغن متفوخ" (١٨٧٦-١٩٤٢)و "فرانز بابينغر"(١٨٩١-١٩٦٧)، كما أخص بالذكر هنا أيضا "ألويس موسيل"، والذين حاولوا أيضا توطيد تقليد جديد للدراسات الإسلامية حتّى وإن كانت جهودهم، كما هو الحال بالنسبة ل "مارتن هارتمان" قد اصطدمت برد سلبي في الدراسات الشرقية، ولكن "مارتن هارتمان" حاول على الأقل من خلال تجاربه إدخال التفكير السوسيولوجي في الاستشراق ، وذلك بالارتباط مع شخصيته المتغيرة ونمطه العلمي الغريب.

وعلى النقيض من وقت سابق وخاصة بالنسبة للمستشرقين المهتمين بالتاريخ وعلم اللغات في المقام الأول باستثناء "إيجنز غولدزيهر"، حيث قام هؤلاء بدراسة ومعرفة البلدان والشعوب وذلك ليس انطلاقا من الحدس الشخصي فقط، بل كان هؤلاء المستشرقون الشباب يسافرون على نطاق واسع في البلدان الشرقية، حيث انفتحوا على قضايا العلوم الاجتماعية، وقد عملوا في بعض الحالات كما هو الحال بالنسبة ل"أيوجين ميتفوخ" في القسم الشرقي لوزارة المخابرات الألمانية، مما جعله يسهم بنشاط في المجهود الحربي الألماني في الحرب العالمية الأولى، كما تميز "ألويس

موسيل" على وجه الخصوص، بكثرة السفر والعمل الميداني الواسع والذي وضع من خلاله معايير جديدة للاستشراق الألماني.

لقد كان "موزيل" (١٨٦٨-١٩٤٤) التشيكي من أصل نمساوي مجري من "أوليتز" ومنذ سنة ١٨٨٦ مدعوما في بحوثه من "جامعة فيينا" (أو بشكل أكثر دقة من "أكاديمية فيينا")، وقد انتقل بعد الحرب العالمية الأولى الى "براغ"و تمكن بسبب أسفاره الواسعة في بلدان الهلال الخصيب وإقامته لمدة سنة واحدة بين بدو دول الشمال العربي للقيام ببحوث وذلك مابين سنة ١٩٠٨-١٩٠٩، فظهرت سجلاته في هذا الباب تحت عنوان "آداب وأعراف البدو"، ليتم النظر إليها ربما كأول عمل علمي متميز اعتمد على أساليب البحث الحديثة لعلم الأعراق والتي فرضت في هذا العام على عالم آخر من النظام الملكي وهو "برونيسلاف مالينوفسكي" وفي إطار اعتقاله في جزر "كيريوينا" تمضية وقت كبير في العمل الميداني لدراسة علم الأعراق هناك.

لقد وقع الإنكسار والتقاطع الحقيقي الفعلي في التطور الأكاديمي للاستشراق الألماني مع الاستشراق الأكاديمي الفرنسي والبريطاني بعد الحرب العالمية الأولى، خاصة عندما فقدت ألمانيا مستعمراتها، وذلك عندما قام حلفاء الإمبراطورية الألمانية بتفكيك أقاليم بلاد فارس والإمبراطورية العثمانية إلى أقاليم وتقسيمها إلى مناطق نفوذ تكتيكي للحلفاء على غرار ما وقع في الماضي حينما خسرت النمسا مناطق نفوذها التاريخية في البلقان والإمبراطورية العثمانية وفي مصر والسودان.

لقد أدت نهاية الخطط الإمبريالية لألمانيا والنمسا والمجر إلى نتائج عكسية مما قوض جهود "كارل هاينريش بيكر" التي بذلت لتطوير العلوم الاجتماعية "الحديثة"، وكذا التقاليد الإثنولوجية والسياسية داخل الدراسات الاستشراقية الألمانية: حيث لم يعد هناك ببساطة أي حاجة لمثل هذا التخطيط.

وإذا تحدثنا بشكل ساخر فقد أدت نهاية المطامع الألمانية والنمساوية المجرية إلى

سرقة فرص تاريخية لألمانيا والنمسا لتطوير استشراقهما، حيث كانتا تتبعان النموذج الفرنسي والبريطاني "العادي"، حتى لو كان وراءه دوافع استعمارية مما دفع "إدوارد سعيد" إلى توجيه سهام نقده إليه كما ألمحنا في السابق.

ولكن لا يمكن بطبيعة الحال القول أنه كان سيكون جميلا لو أبقت كلّ من ألمانيا والنمسا-المجر على مناطق نفوذهم الإمبريالي ومستعمراتهم والتي من خلالها كان سيتم الحفاظ على فرصتهم في تطوير نوع من الاستشراق على غرار الاستعمارين الفرنسي أو البريطاني اللذين ميزتهما أعمال "إيفانز بريتشارد" و"جاك بيرك".

كما يجب علينا أن لا ننسى من ناحية أخرى أن التخصصات الاستشراقية الفرنسية والبريطانية والأمريكية قد حررت نفسها منذ فترة طويلة من تراثها الاستعماري فطورتها إلى تخصصات متقدمة فأصبحت بالكاد الانتقادات المشروعة ل"إدوارد سعيد" تشملها أو لا تشملها : نحن لم نعد نعيش في الواقع في أيام جون "سبنسر" أو "غوستاف فون كرينباوم" ولكن بدلا من ذلك في أوقات "طلال أسد".

ومع ذلك، لا ينبغي هنا أيضا الانسياق وراء الرأي القائل بأن الاستشراق الغربي متجاوز تماما، ذلك أنه يتم في الواقع -وفي أوقات الأزمات خاصة- إحياء مفاهيم الإستشراق القديمة كإيقاظ الكسالى من قبورهم لتكون جزءا من تصاميم جديدة مُختلقة وأذكر هنا مثلا مفهوم "صموئيل هنتنغتون" "صدام الحضارات "والذي وضع الإسلام والمسلمين مرة أخرى في جوهر السوء، ولكن على الرغم من هذا القيد، يجب علينا التمسك بملاحظتنا السابقة أن الاستشراق البريطاني والأمريكي والإسكندنافي للدراسات الإسلامية شهد تطورا نسبيا لتصبح تخصصاته أكاديمية حديثة طبعتها آراء فكر مجموعة من المفكرين أمثال "مارشال هودجسون" و"ألبرت حوراني" و"مكسيم رودنسون" أو "فريدريك بارث" والذين لم يكن لكتاباتهم دور مهم في التخصصات الاستشراقية فقط بل خارج مواضيع الاستشراق

أيضا، حيث عملت آراؤهم وأفكارهم على تطوير وتنمية العلوم الاجتماعية والإنسانية والثقافية وتنميتها في هذه البلدان ككل وذلك بشكل حاسم.

ولست متأكدا هنا ما إذا كان ممكنا قول الشيء نفسه عن دور الدراسات الاستشراقية الألمانية أيضا، ذلك أن الاستشراق الناطق بالألمانية يبدو أنه لا يزال مصرا على البقاء في البرج العاجي للفيليلوجيا والدليل على ذلك المقال الذي كتبه "تيلمان ناجل" وقد نشر في الآونة الأخيرة، حيث ورد ما يلي:

شرح "تيلمان ناجل" في هذا المقال بعض الآراء مستنتجا بأن وسائل العلوم الاجتماعية لتحليل التطورات السياسية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية غير مناسبة أساسا وأكثر من ذلك "حبيسة العقيدة" لذا وجب الآن الرجوع والعودة للمصادر والأصول، وقد عبروا من خلال هذه المصادر عن الثقافات بذاتها (حسب "ناجل" "الغريب الذي لا يضاهى" أيضا) وعن فهمهم للعالم وقد أعطوا بذلك شهادة تفسير ذاتية لهم، وهذه المقولة تبين لنا أن نظرتهم للعالم فيها تفسيرات ثقافية وتاريخية للقرن التاسع عشر.

إن الاستشراق المكتوب باللغة بالألمانية لم يتراجع بالعودة إلى للدراسات التاريخية واللغوية النمساوية الألمانية نجد أنها تصاعدت وتيرتها بطبيعة الحال بعد سنة ١٩٣٣ أو بعد سنة ١٩٣٨، عندما تم فصل العديد من المستشرقين اليهود الناطقين بالألمانية وكذلك غير اليهود وذوي التوجهات الإيديولوجية اليسارية أو الليبرالية أو ممن هجروا قسرا من المناصب الجامعية أو الذين تم قتلهم في بعض الحالات من قبل النظام النازي.

وبهذه الطريقة فَقَدَ الاستشراق الألماني والنمساوي الانضباط الذي لم يكن على أي حال كبيراً، وبسبب الانشغال ب"السامية" أيام النازيين لم يكن للاستشراق شعبية خاصة، إلا أنه برز هناك أكثر من ستين عالما متميزا من أمثال "جوزيف شاخت"

(١٩٠٢-١٩٦٩) و"أيوجين ميتفوخ"و"فرانزروزنتال" (من مواليد سنة١٩١٤) و"كارل ويتفوغل" (١٨٩٦-١٩٨٨) أو "غوستاف كرينباوم"(١٩٠٩-١٩٧٢)، بالإضافة إلى جميع العلماء الذين قاموا في بلدانهم الجديدة ولا سيما بريطانيا والولايات المتحدة بالإسهام إلى حد كبير في تطوير الضوابط العلمية ببلدانهم.

لقد تحركت سياسة ألمانيا النازية في اتجاه إرجاع معظم المستشرقين المتبقين في الدول الناطقة باللغة الألمانية إلى البرج العاجي للدراسات اللغوية، في حين أنه وبالمقارنة مع غيرها من التخصصات فقد كانت هناك أقلية صغيرة نسبيا من المهتمين الذين أبدوا استعدادا للتعاون مع النظام النازي أو حتى المشاركة بنشاط في السياسة النازية.

كانت هذه السياسة تهدف إلى استغلال الزعيم الفلسطيني "الحاج الحسيني" ضد السياسة البريطانية في الشرق الأوسط وتضمنت بناء وحدات الجيش الإسلامية الموالية لألمانيا للحرب في البلقان وكذلك في الشرق، حيث يوجد هناك "تتار القرم" الذين كانوا يسمون ب "الستة" والذين حاربوا مع الجانب الألماني ضد أنصار الروس في القرم...

ونتيجة لذلك، تميز الاستشراق الألماني ولو بعد الحرب العالمية الثانية بتركيزه على الدراسات اللغوية والتاريخية "اللاسياسية" وتخوفه المقدس من أي نوع من الأعمال المهتمة بالمجتمعات المعاصرة للعالم الإسلامي ويمكن اعتبار "والتر براون" وفي وقت لاحق "فريتز ستيبات" في برلين كاستثناءات لهذه القاعدة في هذه الحقبة.

لقد تمكن "هانز هاينريش شيدر" وهو واحد من الطلاب القلائل ل "بيكر" الباقين على قيد الحياة، بتوضيح ذلك سنة ١٩٤٦ قائلا: "يمكن تأسيس قاعدة للدراسات الاستشراقية بسهولة بحيث نجعلها تهتم وتقربنا من الأشياء الصاخبة المرتبطة بالحياة اليومية ومتطلباتها ".

يتم استعمال الدراسات الاستشراقية عادة وحدها أو في دوائر صغيرة للإستشراق الألماني مع احترام الحد الأدنى من القواسم المشتركة والمشاركة وهذا سبب كاف على أي حال لتوليد هوس عند الباحث، ذلك أن التفاني والإخلاص في هذه الدراسات هو بمثابة هروب من الواقع.

وإذا كان تقرير صدر عن الجمعية الألمانية للبحوث سنة ١٩٦٠عن حالة الموضوعات الاستشراقية الألمانية الموصى بها لإعداد اثنين وثلاثين مقعداً جديداً والتي تم فصلها عن الدراسات "السامية" لأنها كان ينبغي أن تركز على "قضايا علمية للإسلام" مع تسليط الضوء على موضوع محوري وهو المجتمعات الإسلامية في الوقت الحاضر، وقد اعترفت بذلك الجمعية الإستشراقية الألمانية سنة ١٩٧٢ ليتم إنشاء واحد وعشرين مقعدا للأستاذية الجديدة ولكن ثلاثة منها أخذت توجه التركيز على العمل حول موضوع "الإسلام في الوقت الحاضر".

لم يتغير هذا الوضع منذ سنة ١٩٧٢ بشكل أكثر حسماً، حتّى وإن كان " جاك فاردينبورغ" قد ذكر في نفس السنة هذا التطور بشكل أقل عنفا، إذ وصف "فاردينبورغ" الوضع سنة ١٩٩٧ بقوله "لقد تحسن الوضع قليلا".

لقد تجددت التغييرات الطفيفة في بنية الاستشراق الألماني وتوجهاته وذلك بالتزامن بطبيعة الحال مرة أخرى مع التطورات السياسية منذ سنة ١٩٦٠، حيث اعترفت ألمانيا الغربية وكذلك الحكومة النمساوية بالأهمية المتزايدة للدول المنتجة للنفط في الشرق الأوسط، فقد حاول كل من الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني الغربي بقيادة "ويلي براندت" وكذا الحزب الاشتراكي النمساوي بقيادة "برونو كرايسكي" نهج علاقات سياسية جديدة مع دول منطقة الشرق الأوسط بشكل عام و"إسرائيل" بشكل خاص.

وأخيرا، فإن الحكومة الألمانية الغربية حريصة بشكل خاص على تطوير

استراتيجية سياسية من شأنها أن تمكنها من مواجهة السياسة الناجحة التي نهجتها ألمانيا الشرقية في ربط علاقات مستقلة ودية بناءة مع عدد من دول الشرق الأوسط مثل: "مصر" و"سوريا" و"العراق" و"الجزائر"، ويجدر بالذكر هنا أن هذه السياسة من ألمانيا الشرقية كانت مرتكزة في الجانب العلمي على التدريب الممتاز والتعليم المتميز المقدم على وجه الخصوص في "جامعة لايبزيغ".

كما دفعت الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٨/ ٩ وانهيار الكتلة السوفيتية بعد سنة ١٩٨٩/ ٩٠ مع التحرر السياسي المرتبط بهذين الحدثين وكذا غنى الدول الإسلامية لآسيا الوسطى ومنطقة القوقاز من حيث مواردها وأهميتها الاستراتيجية إلى إعطاء المزيد من القيمة لموضوع "علوم الإسلام" بالطبع.

ونتيجة لذلك، لم تعد التخصصات الاستشراقية في الواقع في "ألمانيا" و"النمسا" و"سويسرا" منذ أواخر سنة ١٩٦٠ مجبرة حقا على تبرير وجودها للجمهور أو للسياسيين أو كما فعلت تخصصات أخرى صغيرة لتبرير احتياجاتها بتفصيل من أجل طلبات تمويل بحوثها المقترحة ولذلك سيكون من الشرعي أن نفترض أن الموضوعات الاستشراقية اليوم في ألمانيا والنمسا وسويسرا تعيش حالة فردوسية تقريبا واعترافا علنيا وازدهارا لأنشطتها البحثية.

ويرجع السبب بالأساس في الوضع المتميز لشعبة الدراسات الإسلامية وتجاوزها التخصصات الاستشراقية إلى الدلالة السياسية الواضحة والمستمرة على وجه التحديد والانشغال بمناقشة القضايا الاجتماعية والمنهجية على حد سواء وكذا تطوير علماء الدين والسياسة لنظريات أنثروبولوجية باستمرار، بالإضافة إلى ذلك، كان من المتوقع نظرا للظروف المواتية أن تقدم الدراسات الإسلامية كما هو الحال في "فرنسا" و"بريطانيا" و"الدول الإسكندنافية"و"أمريكا الشمالية" اقتراحات حاسمة للنزاعات والنقاشات المجتمعية الشاملة، كما أن هناك استثناءات قليلة في هذا المجال مثل "المعهد الشرقي الألماني" في "هامبورغ" و"مركز الدراسات الشرقية" الحديثة في

"برلين"، حيث إن القليل من المؤسسات أو كراسي للدراسات الإسلامية في "ألمانيا" و"النمسا" و"سويسرا" قد ركزت في الواقع على البحث ودراسة المجتمعات الإسلامية في الوقت الحاضر.

ففي أواخر سنة ١٩٩٠ ، وكما هو الحال بالنسبة لي (و لا أتحدث هنا عن الدراسات الفارسية والتركية) وفي إطار جزء من استعراض برنامج تدريس بمؤسسات الدراسات الإسلامية والمستعربة استطعت العثور على استنتاج أنه لا يزال أكثر من ٨٠٪ من هذه المعاهد وكراسي البحث والتدريس ترتكز تقريبا على ما هو لغوي حصراً.

إلا أنّ بعض الخبراء يتبنون رأياً واضحاً يقضي بأنه يمكن للمرء تحقيق فهم أساسي للمجتمعات الإسلامية الحالية عندما يقوم بالترجمة والتعليق على علوم اللاهوت أوعلى استشراق فقه النصوص خلال القرن العاشر، وعلاوة على ذلك، فإن معظم المعاهد وكراسي التعليم تميل إلى التركيز على مجال البحوث والتعليم في البلدان الرئيسة للعالم الإسلامي ونتحدث هنا عن دول الشرق الأوسط وخاصة "مصر" و"شبه الجزيرة العربية" وبلدان "الهلال الخصيب" وبطبيعة الحال "تركيا" و"إيران"،

في حين لاتزال الغالبية العظمى من مسلمي بلدان المغرب وأفريقيا جنوب الصحراء الكبرى وشبه القارة الهندية وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا وكذلك عدد متزايد من مسلمي الدول الغربية، كما كان الأمر في الماضي تعتبر أنّ الإستشراق القديم هامشي.

ونتيجة لذلك، فإن هؤلاء "المسلمين المهمشين" تمكنوا بالكاد من إنتاج عدد كبير من النصوص اللغوية المرتبطة بعلم الأجناس وهم بذلك يفسحون بشكل متزايد المجال لعلماء الأنثربولوجيا والعلوم السياسية لكي يمتلكوا مهارات للبحث في الدراسات الإسلامية.

وبالتالي فإن بقاء التخصصات الاستشراقية في "ألمانيا" و"النمسا" و"سويسرا" على قيد الحياة لم يكن مرتكزا في الأساس على قوة بحث وتعليم أصلية ومبتكرة ونظرية ومنهجية بل يرجع الفضل في ذلك إلى حقيقة أن "العالم الإسلامي" عانى مرارا وتكرارا من العديد من الأزمات والمشاكل - وتجدر الإشارة هنا أنه يجب أن نذكر أن هذه المقالة كُتبت قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ – التي وفرت مجالا خصبا للعمل الاستشراقي، وقد كان من المعقول وربما أكثر مصداقية لو قامت التخصصات الاستشراقية بشرح وتبيين وتوضيح أهمية أنشطتها البحثية والتعليمية الخاصة بها بثقة أكبر، فكان على المستشرقين الاهتمام بالمصلحة المشروعة والمهمة للبحث في تطور الحديث في القرنين التاسع والعاشر الهجريين، وكذا النظر في الأهمية الاجتماعية والسياسية لهذا التطور بالنسبة للخلافة العباسية مثلا، بدلا من صب الاهتمام والحديث عن التطورات والأحداث السياسية في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين مثل الثورة الإيرانية أو الحرب ضد الإرهاب الإسلامي ونظام طالبان في أفغانستان وذلك للفت الانتباه إلى أهمية الاستمرار في التلميح أو الاهتمام بالبحث والإنفاق عليه بسخاء.

إن أدوات التحديث السياسية المعاصرة لا تشكل مشكلة بالنسبة لشرعية الاهتمامات البحثية المهتمة بالأعراق أو التاريخ القديم لكن يمكنها أن تصبح في حالة ما مشكلة كبيرة بالنسبة للتأثيرات الخارجية للاستشراق، إذا طلب الجمهور القارئ فعلا معلومات وشروحات عن بعض التطورات المعاصرة في الدول الإسلامية مع عدم القبول في سياق هذه الأزمات المطروحة بالتفسيرات المألوفة التي تركها "بيتر شول لاتور" و"جيرهارد كونتسلمان"، ولكننا نريد أن نسمع أصواتا جديدة من غير أولئك الذين يمتلكون معرفة حقيقية عن "الإسلام" في سياق الأزمات، وبالتالي فإن البعض يميل ليطالب علناً ممثلي الاستشراق المهرة بالتراجع عن المواقف الاستشراقية الجوهرية وجميع الأحداث المحتملة في المجتمعات الإسلامية الحالية والتي درست

وشرحت عادة وبالكاد ما يرتبط ب "الإسلام" قائلة: "إن الإسلام هو..."، "إن المسلمين هم..."، "وقال النبي..."، "جاء في القرآن الكريم أن..."، "يطلب المذهب المالكي..ز"، هذه أنماط تعبيرية شائعة جدا تعتمد على مبررات لمحاولات للشرح ولكنها لا تفسر أي شيء بل الأدهى من ذلك فهي في كثير من الأحيان تقودنا إلى إعادة كليشيهات استشراقية.

يمكن للباحثين المسلمين بوعي أو بغير وعي إيقاظ عرض ذاتي خاطئ للموضوع منبثق من أحكام مسبقة وسوء فهم أو مفاهيم خاطئة داخل المجتمعات الإسلامية وتقوية شوكة أولئك الذين لا يستطيعون في معظم الأحيان تقديم تعريف لما هو "إسلامي" أو "مسلم"، وتعزيز الانطباع بأنهم جزء من وصف لأنواع إستشراقية أتى به "إدوارد سعيد".

وأنا شخصيا كنت قد أشرت في ندوة حول "استمرار الطقوس الصوفية في المجتمعات الإسلامية في الوقت الحاضر" في صيف عام ٢٠٠١ في "ستاوفن" قرب "فرايبورغ" وذلك أمام جمهور أكاديمي كله مسلم تقريبا إلى أن خطاب الاستشراق الألماني حول "الإسلام" و"المسلمين" وأهمية "الدين" يمكن النظر إليه على أنه استراتيجية أخرى للإمبريالية الذكية التي تريد أن تحافظ على بلدان المشرق والمغرب في وضعها الحالي على تخلفها وتبعيتها وارتباطها بالغرب.

"إننا نحن المستشرقين لا نريد أن تصبحوا "أنتم" "جزائريين حداثيين" ولكننا "نحن" المستشرقين نريد وبجلاء أن تظلوا "أنتم" المسلمين متخلفين وتظلوا على موقفكم الحالي من التبعية والارتباط بالغرب، كما أن إشاعة مثل هذه الصورة الدينية العدائية مفيدة لكي يتمكن الغرب من مواصلة مراقبة التأويل والاستقبال الفكري والسيطرة عليه من خلال الاستشراق الشرقي القديم، إلا أننا لا يجب بطبيعة الحال الآن ومن أجل حل المشاكل الهيكلية لتطوير الاستشراق الألماني اقتراح العودة إلى استشراق"كارل هاينريش بيكر" أو "ألويس موسيل".

وأخيراً، لايوجد أيّ سببٍ يجعلنا نسير على نفس نهج ومسار تطوير الاستشراق الاستعماري البريطاني والفرنسي، ومع ذلك، يبدو لي أن جعل التخصص حكرا على الإهتمام بفقه اللغة ليس كافيا تماما لضمان البقاء على قيد الحياة لهذا التخصص على المدى الطويل، ويوما ما سيعترف وزير ثقافتنا ذو التوجه المحافظ أن البحوث المبتكرة حول المجتمعات الإسلامية في الوقت الحاضر لا تأتي من جهة الشُعَب المهتمة بالاستشراق ولكن من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الدين والسياسيين وعلماء الاجتماع.

إن هذا التخصص في الواقع وبالارتباط مع النقاش المحتدم حول القضايا المنهجية وذات البعد النظري قد تقهقر فصار وراء التخصصات المنافسة له، غير أن هناك للأسف اتجاها آخر يتبنى صراعات فكرية قد تشكل، نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر أفكار "رينارد شولز" حول "التنوير الإسلامي" والتي لا يجب نقدها بشدة فقط ولكن محاربتها بإصرار وهي مثلها مثل التخوف الذي يشعر به المرء ضد أي شكل من أشكال "الاجتهاد"، ذلك أن هذه الاجتهادات تجعل التخصص -حيث أمكنها ذلك- موضوعا للتساؤلات، وإذا تمعنا في أفكار ورُؤى "جاك فاردنبورغ" يمكننا أن نستنتج أن الاستشراق الناطق بالألمانية أنتج في الماضي علماء مُبَرِّزِين في هذا الميدان.

في ظل هذه الظروف ليس من المستغرب أن يكون هذا التخصص لازال يعطي انطباع أنه نموذج استشراقي قديم وأنه يتابع ويشرح كل ما يحدث في بلدان "الشرق" في علاقته مع "الإسلام"، وقد كان ل"كارل هاينريش بيكر" بالفعل تعاطف مع هذا الموقف الجوهري حين قال: "إن الذي يعلن الحقيقة الحالية للإسلام مكتفيا بالقرآن وحياة الرسول محمد (ص)" فمثل هذا الشخص لا يمكن مساعدته أبدا.

ونتيجة لهذا التطور بدأت التخصصات الأخرى مثل العلوم الإنسانية وعلوم

الدين والعلوم السياسية وعلم الاجتماع ـ والتي كانت بالفعل منذ وقت طويل مهمشة في الدراسات الشرقية ـ تعمل على سبر أغوار المجالات الأساسية للدراسات الإسلامية في الدول المتحدثة بالتركية والفارسية وكذا دول المشرق والمغرب. وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أن الاستشراق فشل أيضا في جانب من البحوث الحالية، بالنظر إلى الاشتغال على مسلمي ألمانيا والنمسا وسويسرا.

وهنا أيضا، أخذ علماء الإنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع وعلماء السياسية والدين المبادرة وقوضوا كفاءات تأويل الدراسات الإسلامية، ذلك أن الخطاب العام حول"الإسلام" عند الرأي العام الألماني لا يزال جوهريا مُسَيطَرا عليه من طرف السياسيين واللوبيات والصحفيين والمثقفين الذين لا يعرفون عن "الإسلام" شيئا"، في حين نجد أن العديد من المتخصصين لا زالوا يشتكون من كون الجم الغفير من الصحفيين لا يعرفون كيفية ترجمة مصطلح "فتوى" بشكل صحيح.

وإذا تذكرنا تعريف "إدوارد سعيد" لواحد من المفاهيم المحورية "للاستشراق" والذي تحدث فيه عن جوهرية وغرائبية و/ أو شيطنة "الشرق"، وجب علينا الاتفاق في الواقع مع حكم "سارة روش المهدي" التي تبنت وجهة النظر القائلة أنه من حيث مميزات الاستشراق لا وجود لفروق ذات دلالة جوهرية من الجانب الإحصائي بين الاستشراق في بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة وأوروبا الوسطى الناطقة باللغة الألمانية، كما أن الفروق المتعلقة بالاستشراق الألماني لا وجود لها إلى غاية اليوم، وعلاوة على ذلك فإن "إدوارد سعيد" نفسه قام بتبني هذا الرأي وذلك عندما قال بأن الاستشراق الألماني سواء الأكاديمي منه أم غير الأكاديمي كما هو الحال بالنسبة للاستشراق الإنجليزي ـ الفرنسي وكذا الاستشراق الأمريكي قد حاولوا بصورة دائمة ممارسة نوع من "السلطة الفكرية" على "الشرق".

* المراجع *

- Abdel-Malek, Anouar (1963). L'orientalisme en crise. In DiogÜnes, 44, 1963, 109-42.
- Amirpur, Katajun (2001). Kennerblicke. In: Süddeutsche Zeitung, 16. Oktober 2001.
- Arbeitskreis Moderne und Islam (1999). Empfehlungen für eine zukünftige Forschungsförderung der Islamwissenschaften. Berlin.
- al-`Azm, Sadiq Jalal (1981). Orientalism and Orientalism in Reverse. In Khamsin. Journalof Revolutionary Socialists of the Middle East, Bd. 8, 5-26.
- al-Azmeh, Aziz (1981). The articulation of Orientalism. In: Arab Studies Quarterly, 3,1981, 384-402.
- Baumgarten, Helga (1991). Palästina: Befreiung in den Staat. Frankfurt.
- Becker, Carl Heinrich (1911). Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika. In:Der Islam, Bd. II, 1-48. Becker, Carl Heinrich (1914). Deutschland und der Islam. Stuttgart (not published in islamstudien).
- Becker, Carl Heinrich (1924/1932). Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. I/II. Leipzig. Contains, amongst others: Der Islam als Problem (Bd. I, 1-24)
- Materialien zur Kenntnis...(Bd. II: 63-115)
- Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien (Bd. II: 156-86)
- Der Islam und die Kolonisierung Afrikas (Bd. II: 187-210)
- Staat und Mission in der Islamfrage (Bd. II: 21-225)
- Lebensbilder bekannter Islamforscher (Bd.II: 450-522).
- Breckenridge, Carol A. und van der Veer, Peter (Hrsg., 1993). Orientalism and the Postcolonial Predicament. Philadelphia.
- Brockelmann, Carl (1935-43). Geschichte der arabischen Literatur. 5 Bde., Leiden.
- Brunner, Rainer (2001). Die beiden Seiten des Korans. In: Süddeutsche Zeitung,16.10.2001.
- Büttner, Friedemann (1981). Situation, structure and functions of contemporary Oriental studies in the Federal Republic of Germany -

spiritual imperialism or bridge of intercultural communication? In: D. Bielenstein (Hrsg.). Europe's future in the Arab view.Saarbrücken. 71-86.

- Crowder, Michael (1968/82). West Africa under Colonial Rule. London.
- Daniel, Norman (1993). Islam and the West. The Making of an Image. Oxford.
- Djait, Hichem (1978). L'Europe et l'Islam. Paris.
- Ess, Josef van (1980). From Wellhausen to Becker. The emergence of Kulturgeschichte in Islamic studies. In M. Kerr (Hrsg.). Islamic Studies: A tradition and its Problems. Malibu. 27-51.
- Essner, Cornelia und Winkelhane, Gerd (1988). Carl Heinrich Becker (1876-1933). Orientalist und Kulturpolitiker. In: Die Welt des Islams, 28, 1988, 154-77.
- Fähndrich, Hartmut (1988). Orientalismus und Orientalismus. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen "Islamstudien". In: Die Welt des Islams, 28, 1988, 178-86.
- Fück, Johann (1955). Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts. Leipzig.
- Gingrich, Andre (1999). Österreichische Identitäten und Orientbilder. Eine ethnologische Kritik. In W. Dostal, H. Niederle und K. Wernhart (Hrsg.). Wir und die anderen. Islam, Literatur und Migration. Wien, 29-34.
- Grunebaum, Gustav von (1982). Der Islam II: Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel. Frankfurt.
- Halliday, Fred (1995). Islam and the Myth of Confrontation. London.
- Hamann, Günther (1988). Ein Überblick über die Geschichte der Erforschung des nordöstlichen und östlichen Afrikas. In: Abenteuer Ostafrika. Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas. Eisenstadt. 81-124.
- Hanisch, Ludmilla (2001). Ausgegrenzte Kompetenz. Porträts vertriebener Orientalisten Deutschsprachiger Orientalismus und Orientalistinnen 1933-1945. Bamberg. Harrison, Christopher (1988). France and Islam in West Africa, 1860-1960. Cambridge.
- Hartmann, Angelika und Schliephake, Konrad (1991). Angewandte interdisziplinäre Orientforschung. Würzburg.
- Hörner, Karin (1993). Das Islambild der Deutschen: Von Goethe bis Karl May. In G. Rotter (Hrsg.). Die Welten des Islam. Frankfurt, 206-10.
- Hunwick, John (Hrsg., 1995). The Writings of Central Sudanic Africa. Arabic Literature ofAfrica, Bd. 2, Leiden.

- Iliffe, John (1969). Tanganyika under German rule 1905-1912. Cambridge.
- Ismael, Tareq Y. (1990). Middle East Studies. International Perspectives on the State of theArt. New York.
- Johansen, Baber (1990). Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies inthe Federal Republic of Germany. In Tareq Y. Ismael (Hrsg.). Middle East Studies.International Perspectives on the State of the Art. New York. 71-130.
- Kappert, Petra (1993). Europa und der Orient. In: J. Hippler und A. Lueg (Hrsg.). Feindbild Islam. Hamburg, 44-76.
- Klemm, Verena (1993). Das Schwert des "Experten". Peter Schooll-Latours verzerrtes Araber- und Islambild. Heidelberg.
- Kreiser, Klaus (1998, Hrsg.). The Early Twentieth Century and its Impact on Oriental and Turkish Studies. Die Welt des Islams, Sondernummer, Bd. 38, 3, 1998.
- Laroui, Abdallah (1963). Pour une méthodologie des Études islamiques. L'Islam au miroir de G. von Grunebaum. In: Diogenes, 83, 1963, 16-42.
- Loimeier, Roman and Reichmuth, Stefan (1996). Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften. In: Die Welt des Islams, Bd. 36, 2, 145-85.
- Loimeier, Roman (Hrsg., 2000). Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext. Würzburg.
- Malik, Jamal (1999). Koloniale Dialoge und die Kritik am Orientalismus. In: Dietmar Rothermund (Hrsg.). Aneignung und Selbstbehauptung: Antworten auf die europäische Expansion. München, 161-82.
- McEwan, Dorothea (1982). Habsburg als Schutzmacht der Katholiken in Ägypten. Kairo.
- Nagel, Tilman (1998). Die Ebenbürtigkeit des Fremden - über die Aufgaben arabistischer Lehre und Forschung in der Gegenwart. In: ZDMG, 148, 2, 1998, 367-78.
- Nanji, Azim (Hrsg., 1997). Mapping Islamic Studies. Genealogy, Continuity and Change. The Hague.
- O'Fahey, Sean Rex (Hrsg., 1994). The Writings of Eastern Sudanic Africa. Arabic Literature of Africa, Bd. 1, Leiden.
- Paret, Rudi (1966). Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten. Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke. Wiesbaden.

- Preissler, Holger (1995). Die Anfänge der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sonderdruck der DMG. Göttingen.
- Quellien, Alain (1910). La politique musulmane dans l'Afrique Occidentale Francaise. Paris.
- Reichmuth, Stefan (1996). Bild und Gegenbild. Der Islam als Faszination und Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart. In Rainer Kampling (Hrsg.).
- Wahrnehmung des Fremden: Christentum und andere Religionen. Berlin, 125-54.
- Ritter, Hellmut (1937). Carl Heinrich Becker als Orientalist. In Der Islam, 24, 1937, 175-85.
- Roche-Mahdi, Sarah (1997). The Cultural and Intellectual Background of German Orientalism.
- In Azim Nanji (Hrsg.). Mapping Islamic Studies. Genealogy, Continuity and Change. The Hague. 108-127.
- Rodinson, Maxime (1985). Die Faszination des Islam. München.
- Rotter, Gernot (1992). Allahs Plagiator. Die publizistischen Raubzüge des "Nahostexperten" Gerhard Konzelmann. Heidelberg.
- Rudolph, Eckehard (1999a). Bestandsaufnahme. Kultur- und Sozialwissenschaftliche Forschung über die muslimische Welt in der Bundesrepublik Deutschland. Hamburg.
- Rudolph, Eckehard (1999b). Westliche Orientalistik im Spiegel islamischer Kritik.
- In W. Dostal, H. Niederle und K. Wernhart (Hrsg.). Wir und die anderen. Islam, Literatur und Migration. Wien, 99-106.
- Said, Edward (1978/1995). Orientalism. London.
- Schlag, Gerald (1988). Koloniale Pläne Österreich-Ungarns in Ostafrika im 19. Jahrhundert.
- In Abenteuer Ostafrika. Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas. Eisenstadt. 171-86.
- Schluchter, Wolfgang (1987, Hrsg.). Max Webers Sicht des Islam. Frankfurt.
- Schöller, Marco (2000). Methode und Wahrheit in der islamwissenschaft. Frankfurt.
- Schulze, Reinhard (1988). Der lange Bart des Propheten. In Kursbuch, 93, 137-50.

- Sheety, Ann (1974). Krimtataren und Meschier. Massenbewegung für Rückkehr. In pogrom, 26, 1974. Göttingen.
- Steppat, Fritz (1976). Wissenschaftliche Nachrichten: Contemporary Middle East Studies in Germany. In ZDMG, 126, 1976, 8-13. Sykes, Christopher (1936). Wassmuss, the German Lawrence. London.
- Vogelsberger, Hartwig S. (1992). Slatin Pascha. Zwischen Wüstensand und Königskronen. Graz. Waardenburg, Jacques (1970). L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont form,s une image de cette religion: I. Goldziher, C. Snouk Hurgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald, Louis Massignon. Paris.
- Waardenburg, Jacques (1997). The Study of Islam in German Scholarship. In Azim Nanji (Hrsg.). Mapping Islamic Studies. Genealogy, Continuity and Change. The Hague. 1-32.
- Waardenburg, Jacques (1998). Islam et Occident face … face. Regards de l'Histoire des Religions. Genf.
- Wehler, Hans-Ulrich (1985). Bismarck und der Imperialismus. Frankfurt.
- Deutschsprachiger Orientalismus 85 Weiss, Holger (2000).
- German Images of Islam in West Africa. In Sudanic Africa, Bd. 11, 53-94.
- Woldan, Erich (1988). Österreichische Forscher in Ostafrika und ihre Publikationen.
- In Abenteuer Ostafrika. Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas. Eisenstadt. 125-8.
- Zach, Michael (1985). Österreicher im Sudan von 1820 bis 1914. Wien.
- Zach, Michael (1988). Die Katholische Mission für Zentralafrika. In Abenteuer Ostafrika.
- Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas. Eisenstadt. 187-202.

❊❊❊

أثر الاستشراق في تشكل القوميات العرقية في الأمة

ـ الأمازيغية في شمال أفريقيا نموذجا.

■ الدكتور: الحسان بن إبراهيم بوقدون(*)

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه الأمين، خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الصالحين المصلحين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فإنه من المعلوم أن الظاهرة الاستشراقية كان لها اهتمام كبير بكل مناحي الحياة العلمية والثقافية والفكرية والسياسية للأمة الإسلامية، وهذا ما يفسر غزارة الإنتاج الاستشراقي ووفرة الدراسات والأبحاث التي قام بها المستشرقون – باختلاف توجهاتهم وأهدافهم– حول الحضارة الإسلامية وتاريخها المجيد.

وكما أن للاستشراق حسنات لا تجحد، فإن له بالمقابل سيئات لا تخفى على من له أدنى إلمام بموضوع الظاهرة الاستشراقية، ولعل أسوء ما يؤخذ على الاستشراق

(*) أستاذ باحث/ المغرب.

كونه وسيلة لتحقيق الأهداف التبشيرية والاستعمارية للدول الإمبريالية.

فقد كانت هذه الدول تعلم –كما يعلم كل أعداء الأمة– أن القوة التي يمتلكها المسلمون تكمن في رابطة العقيدة الدينية التي جمعت شتاتهم ووحدت صفوفهم وألفت بين قلوبهم، ولهذا عمل الاستعمار بكل ما أوتي من قوة وحيلة على زعزعة وحدة الأمة وتفتيت شملها.

ويعتبر الاستشراق من أهم الوسائل التي اعتمدها المستعمر الأجنبي عند احتلاله للوطن العربي والإسلامي لتحقيق أهدافه ومراميه، وذلك لأن سياسة الاحتلال والغزو بقوة السلاح وحدها لم تعد سياسة حكيمة تمكن المستعمر من بلوغ هذه الأهداف دون الاعتماد على سلاح العلم أيضا[1].

ففي أربعينيات القرن التاسع عشر ارتفعت أصوات بعض المنظرين من الساسة والمثقفين تدعو إلى اعتماد العلم وسيلة لتمزيق وحدة الأمة وتفريق جامعتها، لأنهم يدركون تمام الإدراك أن قوة السلاح وحدها لا تكفي لاستضعاف الأمة والنيل من قوتها.

فهذا المفكر الفرنسي طوماسي (Thomassy) مثلا يدعو في كتابه الذي نشره عن المغرب سنة ١٨٤٢م الفرنسيين إلى الاستعداد لمعرفة أرض امبراطورية المغرب التي لا مناص من غزوها في يوم من الأيام[2].

ويعد وجود عرقيات متعددة في التركيبة السكانية لدول الشمال الأفريقي النقطة التي سيركز عليها الاستعمار الأجنبي لهذه الدول لأجل بسط سيطرته التامة عليها[3].

فقد لا حظ المستشرق لادريت دولا شارير (Ladreit de Lacharriére) على المستعمرين تقصيرهم في العمل على إحداث تقسيم بين سكان المناطق المستعمرة، فيقول: "لم يبدوا اهتماما قصد تنويع العناصر الجنسية التي تتكون منها كتلة السكان

المعادين قصد البحث عن التشقق الذي يتوجب توسيعه في هذه الكتلة لتفكيكها"[٤].

وهذا ما اتجهت إليه السياسة الاستعمارية بالفعل عندما ركزت اهتمامها على الجنس الأمازيغي (البربري)[٥]، وحاولت تمييزه عن سائر العرقيات الأخرى التي تشكل الخريطة السكانية للدول المحتلة كالجزائر والمغرب.

ولتقريب أثر الاستشراق في بروز القومية الأمازيغية في شمال أفريقيا فسيكون الحديث عن هذا الموضوع في ثلاثة محاور وخاتمة، كالآتي:

- المحور الأول: السياق التاريخي لظهور المسألة الأمازيغية.
- المحور الثاني: طلائع المستشرقين إلى دول شمال أفريقيا.
- المحور الثالث: جهود المستشرقين في التنظير للقومية الأمازيغية.
- الخاتمة.

المحور الأول

السياق التاريخي لظهور المسألة الأمازيغية

لمقاربة السياق التاريخي والأسباب الداعية لظهور المسألة الأمازيغية يتوجب علينا التمييز بين مرحلتين زمنيتين أساسيتين، وهما:

أولاً: مرحلة الاستعمار الأجنبي لدول الشمال الأفريقي:

ترجع الجذور الأولى للمسألة الأمازيغية في دول الشمال الأفريقي (الجزائر والمغرب وليبيا) إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر عندما تمكنت فرنسا من احتلال الجزائر، حيث لجأت سلطات الاحتلال إلى سياسة التفريق بين العرب والبربر كوسيلة لبسط سيطرتها على البلاد المحتلة، مدعية أن الأصول العرقية للأمازيغ أصول أروبية، فلا بد من العمل على إرجاعهم إلى القيم الأوربية دينا وثقافة.

ففي هذه المرحلة عملت الدول الاستعمارية -وخاصة فرنسا- على التفرقة بين السكان الأمازيغ وإخوانهم العرب مستغلة بعض الفوارق الاجتماعية والثقافية والجغرافية الكائنة بين الجنسين، وأصدرت سلسلة من الظهائر (القوانين) التي تميز بينهما، وتكرس ثنائية العرب والبربر(٦).

يقول أوجين يونغ (Eugene Young) في كتابه "العرب والإسلام أمام الحروب الصليبية الجديدة وفلسطين اليهودية": "إن هؤلاء البرابرة يسكنون قسما من أفريقيا الشمالية، ويكونون جنسا قويا عاملا، نسعى منذ عهد احتلالنا القطر الجزائري في فصله عن العرب، وذلك بمساعدة تقدم لهجتهم وبإدماجهم في نظام خاص مخالف لنظام القرآن، وبالقضاء على كل المدارس القرآنية، وبعبارة واضحة باستعمال هذه الوسائل في محاولتنا تحويلهم عن ديانتهم"(٧).

ولقد بلغت الوقاحة بالفرنسيين إلى أن يضعوا جداول دقيقة للمقارنة بين العرب والأمازيغ في سائر المجالات، وذلك حتى يضفوا على سياستهم لونا من الدراسة الأكاديمية التي كان يتولاها رجال الاستشراق أمثال جورج سوردون (G. Surdene) وروبير مونتاني (Robert Montagne) ولوشاتوليه (A. Le chatelier) وميشو بلير (Michaux Bellaire) وغيرهم.

ففي سنة ١٩١٥م أصدر المقيم العام الفرنسي بالمغرب الجنرال ليوطي (Lyautey) قرارا يقضي بتكوين لجنة تقوم بدراسة واقع البربر في الجبال وعلاقاتهم بالعرب في السهول، وكانت هذه اللجنة تنشر بشكل دوري مجموعة من الأبحاث في هذا الموضوع فيما يسمى بالأرشيف البربري الذي يصدره معهد الدراسات البربرية في باريس(٨).

وفي ١٦/ ٥/ ١٩٣٠م حصل التمييز بشكل رسمي بين الأمازيغ والعرب فيما يسمى بالظهير البربري الذي أصدرته سلطات الاحتلال الفرنسي، وهو عبارة عن مجموعة من الأوامر والتعليمات الإدارية لمنح الأمازيغ صفة الخصوصية وإذكاء النزعة

البربرية من أجل التمهيد لفصل البربر عن العرب وتحويلهم إلى جماعة تابعة ثقافيا وسياسيا لفرنسا[٩].

ولهذا لا يمكن اعتبار الظهير البربري نصا قانونيا مجردا بالمعنى التقني للكلمة في الوقت الذي كانت فيه السلطات الاستعمارية تخطط بشكل جدي لبلورة رؤية واضحة حول مداخل السيطرة والتحكم في سيادة المغرب، ولا شك أن العمل على التمييز بين السكان على أسس عرقية وثقافية وإيديولوجية (عرب/ أمازيغ) سيكون مدخلا مناسبا كخطوة أولى في أفق الفصل النهائي سياسيا واجتماعيا وثقافيا بين مكونات المجتمع وتشكيل قوميات عرقية متصارعة بين أبناء الأمة الواحدة والشعب الواحد.

ثانياً: مرحلة ما بعد الاستقلال :

إذا كان الاستشراق والاستعمار الأجنبي هو من تبنى الأطروحة الأمازيغية في المرحلة السابقة، فإن مرحلة ما بعد الاستقلال تميزت بظهور رواد ومنظرين لهذه الأطروحة من الأمازيغ أنفسهم، وحيث إن بحثنا يعالج أثر الاستشراق في بروز المسألة الأمازيغية على الساحة الفكرية للأمة، فلا حاجة من تفصيل الكلام حول هذه المرحلة.

غير أن الحقيقة التي تتأكد الإشارة إليها في هذا السياق أن هذه المرحلة امتداد فكري للمرحلة الأولى مع اختلاف في بعض الأسباب والوسائل المعتمدة في كل منهما للدفاع عن القضية الأمازيغية، وهذا ما يفسر ارتباط النخبة الأمازيغية والطلائع التحررية لهذه القومية بالثقافة الفرنسية الفرونكفونية في هذا العصر[١٠].

فلقد استطاع المستعمر الأجنبي أن يخلف وراءه طبقة من المثقفين الأمازيغ يعملون –بعلم أو بغير علم– على تطبيق البرامج التي كان الاستعمار يسعى إلى تنفيذها من أجل النيل من وحدة الأمة واستباحة بيضتها.

المحور الثاني

طلائع المستشرقين إلى دول شمال أفريقيا

بواسطة المستشرقين والرحالة المكتشفين استطاعت أوروبا أن تنفذ إلى العالم الإسلامي وتدرس أحواله الاجتماعية والثقافية والسياسية، فقد "بعثت أعداداً كبيرةً منهم للسياحة في أرض الإسلام، وجمع كتب العلم شراء وسرقة، وملاقاة الخاصة من العلماء، ومخالطة العامة من المثقفين والدهماء، وتدوين ما عسى أن ينفع في فهم هذا العالم الذي استعصى على المسيحية واستعلى قرونا طوالا"(١١).

وحتى نفهم هذه الظاهرة في خصوص موضوعنا المتعلق بإبراز أثر الاستشراق في تكوين القومية الأمازيغية في الشمال الأفريقي، فسندرس هذا المحور كذلك في نقطتين:

أولاً: وفود المستشرقين إلى شمال أفريقيا:

بدأ توافد المستشرقين بصورة لافتة على دول الشمال الأفريقي مع مطلع القرن التاسع عشر الميلادي (١٨٠٠م)، بحيث شرعت الدول الإمبريالية الأوربية في إرسال متخصصين ممن لهم كفاءة علمية واضطلاع بالعربية لاستطلاع أحوال العالم الإسلامي(١٢).

ولقد كان أهل الإسلام في هذه الفترة في غفلة تامة عن قضيتهم، فلم يدركوا حقيقة "هذه الأشباح الغريبة التي تتجول في الطرقات والشوارع في كل زي: زي التاجر، وزي السائح، وزي الباحث المنقب، وزي العالم الذي لا يشغله شيء غير العلم، وزي المسلم الذي رضي بالله ربا وبالإسلام دينا..."(١٣).

ويعتبر الجزائر والمغرب من المجتمعات الإسلامية التي كان لها حظ وافر في توافد رجال الاستشراق عليها منذ وقت مبكر، وكان التوجه الاستشراقي يتعامل مع

هذه المجتمعات باعتبارها مجتمعات ما قبل الحداثة التي تجسد البنية البدائية للجماعات الإنسانية كما نظر لها ليفي شتراوس(Levi Straouss) في كتابه الشهير "الفكر البربري" " la pensée sauvage".

ففي عهد الملك شارل الرابع قام الجاسوس المتنكر دومينكو باديا (Domingo Badia) الذي يعرف ب: "علي باي العباسي" بمغامرة استكشافية في الجزائر والمغرب وقدم لحكومة بلاده مشروع قيامه بالتجسس، فتلقفه نابليون بونابرت (Napoleon Bonaparte) بعدما اطلع على ما كتبه عن أسفاره من سنة ١٨٠٣ إلى ١٨٠٧م، وأرسل على إثر ذلك مهندسا في الجيش الفرنسي وهو الكوماندار بوتان (Butane) للقيام بوضع خرائط للجزائر تمهيدا لاحتلاله(١٤).

وفي سنة ١٨٨٤م قدم إلى المغرب المستشرق الفرنسي إدوارد ميشو بيلير (Michaux Bellaire) المشهور ب: بيلار(١٥)، وبقي فيه نحو ست وأربعين سنة تعلم فيها اللغة العربية وحذق شؤون المغرب وأحواله، وأظهر الإسلام وتستر بلباس أهل المغرب، وسكن مدة طويلة مدينة القصر الكبير وعرف فيها ب: "الحاج عبد السلام بيلار"(١٦)، وأصبح فيما بعد مديرا لإدارة البعثة العلمية الفرنسية بالمغرب التي أنشأها زميله ألفريد لوشاتوليه (A. Le chatelier).

ومن المستشرقين الذين كان لهم اهتمام كبير ورحلات متعددة إلى الدول المغاربية خاصة المغرب والجزائر، الفرنسي ألفريد لوشاتوليه (A. Le chatelier)، ويعد لوشاتوليه أحد رجالات الاستعمار ودهاقنته، وقد عمل في مختلف الميادين: ضابطا وصحفيا وأستاذا ومؤلفا، وهو الذي أسس البعثة الفرنسية التي كان مقرها بطنجة سنة: ١٩٠٣م، والتحق بالجمعية الجغرافية الباريزية عند نشأتها، وباسمها نظم البعثة التي توجهت إلى فورلامي بجنوب الجزائر، كما كان من الذين أسسوا اللجنة الأفريقية الفرنسية، وأنشأ مجلة العالم الإسلامي التي تصدر بباريس ما بين سنة ١٩٠٦ و١٩٢٦م، وكذا مجلة أرشيف المغرب التي تصدرها البعثة العلمية الفرنسية بطنجة.

ومنهم الفرنسي إميل لاؤوست (Emeil Laoust) الذي كان متخصصا في لغات البربر وعلم الأجناس، كان مدرسا بالمدرسة العليا للغة العربية واللهجات البربرية في الرباط منذ سنة ١٩٢٢م، واستقر به المقام بالمغرب منذ ذلك الحين إلى أن توفي سنة ١٩٥٢م[١٧].

ومنهم زميله المستشرق جورج سوردن (G. Surdene) الذي كان هو الآخر مدرسا للشرع البربري بالمدرسة العليا بالرباط ورئيس العدلية البربرية في "مبادئ الحقوق العرفية البربرية المغربية"[١٨].

ثانياً: الدراسات الاستشراقية حول المجتمعات المغاربية:

أدركت فرنسا تمام الإدراك أن غزو الشمال الأفريقي بالقوة المجردة سوف لن يؤدي إلى تحقيق النتائج المرجوة من الاحتلال في وقت قريب، ولذلك عمدت إلى أسلوب مغاير تماما عن ذلك الذي اعتمدته أولا عند غزوها للجزائر، ويتمثل هذا الأسلوب في اللجوء إلى العلم كإحدى الوسائل المهمة لتسهيل الاحتلال والهيمنة العسكرية.

وفي هذا السياق شجعت السلطات الفرنسية المفكرين من المستشرقين وغيرهم لإنجاز دراسات وبحوث علمية وميدانية حول الأوضاع الثقافية والاجتماعية بدول الشمال الأفريقي، وقامت بمساعدة وتمويل من تراه منهم أكثر ملاءمة وموافقة للتوجهات السياسية للدولة.

وهكذا تمّ تهيّؤ جماعة من المستشرقين السوسيولوجيين الذين وظفوا بإتقان في أبحاثهم ودراساتهم أطروحة التقسيم العرقي للسكان، وخصوصا التقسيم المستند على ثنائية عرب وبربر[١٩]، ولذلك نجد كثيرا من هذه الدراسات تركز تحليلها على بنية القبيلة الأمازيغية، من حيث طبيعة العلاقات الرابطة بين مكوناتها، ومن حيث طبيعة تشكل الزعامات السياسية، وكذلك من حيث طبيعة النسق القيمي الذي

يؤطرها، بالإضافة إلى مجموعة من القضايا السوسيولوجية الدقيقة جدا، والتي لها علاقة مباشرة بتسهيل مهمة السيطرة العسكرية على المجال[٢٠].

وقد كان المعتمد في إنجاز هذه الدراسات على المستشرقين الفرنسيين الذين استوطنوا الجزائر بعد احتلاله، نظرا لكونهم أكثر أهلية من غيرهم للقيام بمهمة البحث في تاريخ الشعوب المغاربية وفي معتقداتهم وعاداتهم وطبائعهم، فدوتي (E. Doutté) وموليراس (A. Moulieras) وأكوستان برنار (Augustin Bernard) ومارسي (W. Marçais) وغيرهم قاموا بدراسات سوسيولوجية ومونوغرافية استفاد منها المستعمر الشيء الكثير[٢١].

ومن الدراسات المهمة في هذا المجال بحث ميداني قام به المستشرق روبير مونتاني (Robert Montagne) في بلاد البربر، وتحديدا بمنطقة سوس لمدة خمس سنوات تحت عنوان: "البربر والمخزن في الجنوب المغربي"[٢٢]، وتناول فيه ظاهرة الزعامات عند القبائل الأمازيغية، ونال به شهادة الدكتوراه في فرنسا.

ومنها أيضا ما قام به المستشرقان هانوتو (Gabriel Hanoteau) ولوتورنو (R. G. Letourneau) في كتابهما المسمى "بلاد زواوة وعوائدهم" وصدر في فرنسا سنة ١٨٩٣م، كما نشر المسيو بولفيه (Polivier) في مؤتمر المستشرقين الرابع عشر سنة ١٩١٩م بحثا حول قانون عدني وقانون دوار المعاتقة ونشر في مجلة هسبريس مرة أخرى سنة ١٩٢٢م، ووضع سبينوز (Spinouse) كتابا سماه "مساهمة في درس العرف البربري في المغرب"، وغير ذلك من الدراسات المونوغرافية التي تركزت أساسا على الأعراف القبلية والخصائص الاجتماعية التي تعرف بها كل قبيلة[٢٣].

غير أن أهم عمل في هذا المجال هو ما قام به المستشرق الفرنسي ألفريد لوشاتوليه (A. Le chatelier)، في تأسيسه لما يسمى بالبعثة العلمية الفرنسية بالمغرب سنة ١٩٠٤م، والتي لها الدور الأكبر في إنجاز أبحاث ومونوغرافيات عديدة حول

المغرب، فقد كانت تصدر السلسلة التي دعتها بالوثائق المغربية وتنشر فيها دراسات سوسيولوجية حول عادات وتقاليد المغاربة وخاصة الأمازيغ، وكان المشرف على إعداد هذه السلسلة هو الأركيولوجي اليهودي جورج سلمون (G. Salmon).

وبإزاء الوثائق المغربية كانت البعثة العلمية تصدر مجلة تسمى "مجلة العالم الإسلامي" بإشراف من المستشرق ميشو بلير (Michaux Bellaire) وتنشر فيها أبحاثا تتعلق بتطور المؤسسات والحضارة الإسلامية في مختلف البلدان الإسلامية[٢٤].

وترجع فكرة تأسيس هذه البعثة إلى سنة ١٨٨٨م حين اقترح لوشاتوليه إنشاء مكتب مركزي للأبحاث والدراسات الإسلامية يكون ملحقا بقسم أفريقيا بالقيادة العامة للقوات الفرنسية، ولم يحظ اقتراحه حينئذ بالقبول، وفي سنة ١٩٠٠م دعا إلى إنشاء مركز للتوثيق يكون ملحقا بالمفوضية الفرنسية بطنجة يهتم بالدراسات حول المغرب، غير أن دعوته لم تلق آذانا مصغية من لدن المسؤولين الفرنسيين مرة أخرى، لكنه استطاع أخيرا أن يقنعهم بإنشاء كرسي السوسيولوجيا الإسلامية تنبثق عنه بعثة علمية تقوم بوضع أبحاث ودراسات علمية عن المغرب[٢٥].

المحور الثالث

جهود المستشرقين في التنظير للقومية الأمازيغية

تبين من خلال ما سبق أن المسألة (القومية) الأمازيغية كانت من القضايا التي انصرف إليها اهتمام المستشرقين واتجهت إليها عنايتهم منذ عهد الاحتلال الأجنبي لدول الشمال الأفريقي، لما يدركونه من كون هذه المسألة نقطة ضعف في سبيل اختراق وحدة الأمة وإرباك صفها، فما هي الجهود التي بذلت في هذا الصدد للتنظير للمسألة الأمازيغية وإبرازها إلى الواقع كحركة قومية راديكالية تطالب بمجموعة من الحقوق الثقافية والسياسية والمدنية؟.

للإجابة عن هذا السؤال نتناول الحديث عن هذا المحور –كالعادة– في نقطتين:

أولاً: نقول عن بعض المستشرقين في المسألة الأمازيغية:

كثيرون هم الذين كان لهم اهتمام بالغ بالمسألة الأمازيغية من المستشرقين، خاصة أولئك الذين تراودهم الأطماع الاستعمارية التبشيرية من أبناء الكنيسة الكاثوليكية، وسنجتزئ في هذا المقام بإيراد نماذج من أقوال بعضهم للدلالة على أن للاستشراق يدا في تكوين القومية الأمازيغية.

يقول المستشرق الفرنسي ومستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا والراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر لويس ماسينيو (Louis Massignou)[٢٦]: "إن القضية البربرية أقلقت ضميري من الناحية الدينية والعلمية على مدى السنوات ١٩٠٩ إلى ١٩١٣م، إذ ألح علي الأب دوفوكو (Charle de Foco) كتابة وشفويا في أن أوقف حياتي بعده على هذه الحركة التي كان عليها أن تقضي على اللغة العربية والإسلام في بلاد شمال أفريقيا التابعة لنا لتحل اللغة الفرنسية والنصرانية محلهما؛ وذلك في مرحلتين: البحث عن أصول اللغة البربرية وتقاليد البربر العريقة، ثم إدماجهم بمقتضى قانون فرنسي ومسيحي أعلى...، وقد آمنت حينئذ باستغلال هذه الحركة البربرية لإدماج سكان بلاد القبائل بتنصيرهم وتجنيسهم بالجنسية الفرنسية"[٢٧].

فقوله: "البحث عن أصول اللغة البربرية وتقاليد البربر العريقة" دليل واضح جلي على أن أصول القضية الأمازيغية صناعة استشراقية، وهذا ما يستفاد أيضا من قول الكولونيل بول مارتي (P. Martty) في كتابه "مغرب الغد": "إنه من الخطر بمكان أن نسمح بإنشاء كتائب موحدة من المغاربة يتكلمون لغة واحدة، فإنه يجب أن نفيد إلى الحد الأقصى من القول المأثور: "فرق تسد"، ووجود السلالة البربرية أداة نافعة في مناهضة السلالة العربية، وقد نستخدمهم حتى ضد المخزن نفسه"[٢٨].

ولا شك أن اهتمام المستشرقين والسلطات الاستعمارية بالمسألة الأمازيغية ليس هو الدفاع عن الحقوق الطبيعية للأمازيغ، وإنما هو وسيلة لبث الشقاق والتفرقة بين أبناء الشعب الواحد لاستحكام السيطرة الاستعمارية عليه.

وهذا ما أعلن عنه صراحة المستشرق الفرنسي إميل درمانكهام (E. Dormancham) في مقال له بعنوان: "السياسة البربرية في المغرب الأقصى" نشره بجريدة (La griffe) التي تصدر في باريس حيث يقول: "إن هدف فرنسا من السياسة البربرية هو أن تفرق لتسود وأن تخرج البربر من حظيرة القرآن"(٢٩).

بل أكثر من ذلك كانت فرنسا تطمح إلى تنصير البربر وإخراجهم عن دائرة الإسلام بالمرة، ولذا يجب العمل على نقلهم إلى الحضارة الأوروبية الآرية المسيحية(٣٠).

يقول فيكتور بيكه (V. Peqet): "البربر شعب يظهر عليه الميل من نفسه إلى المدنية الفرنسية، لذلك يجب علينا قبل كل شيء ألا نعربه أكثر مما هو، ولأجل بلوغ هذه الغاية يجب أن نحمل البربر على الثقافة الفرنسية"(٣١).

ثانيا: المجالات التي توجهت إليها اهتمامات المستشرقين:

اتجه التنظير الاستشراقي للقومية الأمازيغية إلى ثلاثة مجالات أساسية، وهي:

١) المجال التشريعي:

في هذا المجال عمدت فرنسا إلى التمييز بين التشريع الإسلامي والأعراف الأمازيغية، واتخذت من أعراف بعض القبائل المخالفة للشريعة قانونا عاما فرضته على جميع القبائل الأمازيغية وأضافت إليه كثيرا من الفروض والحلول القانونية الفرنسية حتى يتواءم مع الأهداف الاستعمارية.

يقول جورج سوردون (G. Surdene): "في المغرب قانونان: قانون إسلامي

وقانون فرنسي، فالأولى أن نرى العرف يندمج في القانون الفرنسي من أن نراه يندمج في القانون الإسلامي"[٣٢].

وهكذا قررت الولاية العامة الفرنسية في الجزائر فصل القبائل الأمازيغية عن التحاكم إلى كل ما هو شرعي، وألحقت قبائل زواوة بالمحاكم الفرنسية بمقتضى قانون أصدرته سنة ١٨٧٤م[٣٣].

وفي المغرب أصدرت سلطات الحماية أول ظهير(قانون) في السياسة الفرنسية في هذا المجال بتاريخ: ١١/ ٩/ ١٩١٤م، وبواسطة هذا الظهير تأسست المحاكم العرفية "أزرف" في كثير من المناطق الأمازيغية، ويبلغ عددها نحوا من عشرين محكمة موزعة على أغلب القبائل الأمازيغية[٣٤].

وكان الهدف من وراء بعث بعض الأعراف الأمازيغية البالية وتجديدها في المجال القضائي هو تمييز الأمازيغ عن سائر أفراد الشعب المغربي المسلم عن طريق فرنستهم وتذكيرهم بخصوصيتم وأعرافهم وعاداتهم الخاصة والمتميزة لأجل فصلهم عن الانتماء إلى الأمة. وبموجب القرارات التي تصدرها سلطات الحماية بين الفينة والأخرى تم إبعاد القضاء الشرعي الإسلامي عن المناطق الأمازيغية وإحلال قانون فرنسي ذي مرجعية أمازيغية مكانه، وكانت المحاكم التي شكلت لتطبيق هذا القانون يشرف عليها قضاة فرنسيون.

وفي هذا المجال أيضا أصدرت فرنسا قوانين تقضي بتسهيل هجرة الأمازيغ إلى فرنسا كيد عاملة، وتسهيل الزواج من الفرنسيات وزواج الفرنسيين من المغربيات خاصة الأمازيغيات، وذلك حتى تستحكم العلاقات بين الجانبين، ويكفي من يريد الزواج بمغربية من الفرنسيين أن يدعي أنه مسلم[٣٥].

٢) المجال التعليمي:

أدركت سلطات الاحتلال الفرنسية ما للتعليم من أهمية قصوى في تحقيق

أهدافها الاستعمارية، ولذلك اتخذت السياسة البربرية منذ البداية طابعا مدرسيا من خلال تنفيذ ما يسمى بمشروع المدارس الفرنسية/ البربرية، والتي شيدت في أغلب المناطق الجبلية الأمازيغية لتعليم أبناء الأمازيغ(٣٦).

وكما لا يخفى فإن الغاية من هذه المدارس هي تنفيذ خطة الفصل بين الأمازيغ والعرب بادعاء الخصوصية الأمازيغية، وهذا ما يقر به روم لاندو (Rom landau) حيث يعترف بأن الوظيفة التي أنشئت من أجلها هذه المدارس هي نشر فكرة الانعزالية البربرية(٣٧).

ويقول مارتي (P. Martty) في كتابه "مغرب الغد": "إن المدارس البربرية (أي التي أنشأها الاستعمار) يجب أن تكون خلايا للسياسة الفرنسية وأدوات للدعاية، بدل أن تكون مراكز تربوية بالمعنى الصحيح، ولذلك دعي المعلمون إلى اعتبار أنفسهم وكلاء لضباط القيادة ومعاونين معهم"(٣٨).

والدليل على أن هذه المدارس لم تؤسس من أجل تجربة تربوية تعليمية حديثة في تلك المناطق ذلك المنهاج التعليمي المعتمد فيها، فهو منهاج فرنسي محض كما صرح بذلك غير واحد من الفرنسيين أنفسهم ممن لهم اهتمام بالقضية الأمازيغية.

يقول مارتي (P. Martty): "وهذه المدرسة الفرنسية البربرية هي فرنسية باعتبار ما يقرأ فيها، وبربرية باعتبار تلاميذها"(٣٩).

ولأنهم يعلمون علما يقينيا أن العربية وسيلة لفهم القرآن، فقد حاربوا العربية وحذفوها من البرامج التعليمية لهذه المدارس، يقول بول مارتي (P. Martty): "إن اللغة العربية عامل من عوامل نشر الإسلام، لأن هذه اللغة يتم تعلمها بواسطة القرآن، بينما تقضي مصلحتنا أن نطور البربر خارج إطار الإسلام، ومن الناحية اللغوية علينا أن نعمل على الانتقال مباشرة من البربرية إلى الفرنسية"(٤٠).

كما حاربوا أيضا الكتاتيب القرآنية التي تتعلم فيها مبادئ الدين الإسلامي في

كل جهات المغرب، خصوصا في المناطق التي فتحت فيها تلك المدارس الفرنسية التي يتعلم فيها كل شيء إلا العربية والإسلام.

كتب إميل درمانكهام (E. Dormancham) مقالا بمجلة (Cahiers du Sud) بعنوان: هيجان بالمغرب وبالعالم الإسلامي، يقول فيه: "وفتحت مدارس فرنسية بربرية يدرس فيها كل شيء كما قال لوجلي (Le Gley) إلا العربية والإسلام"(٤١).

٣) المجال الثقافي:

في هذا المجال تركزت السياسة الفرنسية البربرية على إحياء كل ما له صلة بالثقافة عند الأمازيغ، لعلمهم أن قيام أي أمة لابد له من مقومات فكرية تشكل هويتها الثقافية، وهنا عمل الفرنسيون على بعث الأعراف والتقاليد والعادات الأمازيغية وتعظيم زعماء الأمازيغ في نفوسهم وتقديس أضرحتهم واختلاق تاريخ أمازيغي تليد ضارب في القدم.

كما عملوا على إحياء اللهجات الأمازيغية وتوظيفها في الحياة العامة، ففي الجزائر مثلا أحيوا اللهجة القبائلية والشاوية والتوارقية ووضعوا لها القواميس بحروف وكلمات لاتينية...، وكان المستشرقون من أبرز غلاة هذا الاتجاه الاستعماري، وركزوا على الدراسات السلالية لتعميق الهوة بين فئات المجتمع الجزائري(٤٢).

ولعل أهم شيء استطاعت السياسة الاستعمارية أن تنجح في اختلاقه في مجال الثقافة الأمازيغية هو الحروف الأمازيغية المسماة ب: (تيفيناغ)، فهذه الحروف –فيما نرجح– صناعة استشراقية محضة اخترعها مجموعة من المستشرقين بعد احتلال الجزائر والمغرب استنادا إلى رسوم أثرية اكتشفت في بعض المناطق الأمازيغية وتلفيقا بين رموز من الكتابات القديمة البائدة، ولا دليل على أنها كانت متداولة ومعروفة في وقت من الأوقات(٤٣).

والذي يظهر أن الأمازيغ لم يستعملوا حرفا معينا في الكتابة، بل كانوا يكتبون

بلغات الدول المتسلطة عليهم -الرومية والقرطاجية ثم العربية فيما بعد-، لكنهم ظلوا يتكلمون بلغاتهم في شؤونهم الخاصة، وفي مرحلة الاستعمار وضع المستعمر أبجدية بالحروف اللاتينية للأمازيغية لإبعادها عن أختها العربية.

فهذا هنري تيراس (H. Terasse) صاحب كتاب "تاريخ مراكش من البداية حتى فرض الحماية الفرنسية" -وهو خبير في هذا المجال- يرى أن اللغة الأمازيغية لغة منطوقة غير مكتوبة(٤٤).

ومع أن كثيرا من الباحثين خاصة أولئك الذين يتعصبون للقضية الأمازيغية يرون أن الحرف الأمازيغي موجود منذ القدم، أي حتى قبل ميلاد المسيح عليه السلام، فإن هذا الرأي يفتقر إلى دليل مادي قاطع، والذي تؤكده المصادر التاريخية أن الشخصيات الأمازيغية المثقفة المعروفة في فترة ما قبل دخول الإسلام إلى شمال أفريقيا كانوا يستعملون الحرف اللاتيني في الكتابة والتواصل(٤٥).

ولئن كان بعضها -على افتراض- معروفا عند قبائل الطوارق في بعض المناطق الصحراوية في ليبيا، وهي أربعة عشر حرفا كما ذكر الأستاذ عبد الرحمن الجيلاني رحمه الله في كتابه "تاريخ الجزائر العام"(٤٦)، فإن أصل باقي الحروف الأخرى يبقى أمرا مشكلا.

ولو سلمنا جدلا بوجود هذه الحروف في هذه المرحلة التاريخية، فإنه - وبلا شك- ستكون مجهولة لعدم استعمالها وتداولها خلال هذه المدة الطويلة جدا، -أي قبل الميلاد إلى عصرنا الحاضر-(٤٧)، مما يستدعي تحليلها وفك رموزها من أجل إعادة قراءتها مجددا كما وقع للحرف الهيروغليفي الذي استطاع المستشرق الفرنسي جان فرانكو شامبليون (Jean Fraçois Champollion) تحليله سنة ١٨٢٢م، وهذا ما لم يقم به أحد بخصوص الحرف الأمازيغي.

وإذا رجعنا إلى الكتاب الوحيد الذي وصلنا حول الكتابات القديمة، وهو

كتاب "شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام" لابن وحشية النبطي فسنجد كثيرا من الحروف الأمازيغية تشبه بعض رموز الأقلام القديمة كقلم كوكب زحل وقلم كوكب عطارد وقلم كوكب الشمس وقلم الحكيم، مما يعزز نظرية التلفيق التي أشرنا إليها آنفا(٤٨).

الخاتمة

وتتضمن أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة المتواضعة، كالآتي:

- إن الاستشراق أداة وظفها الاستعمار لدراسة الأوضاع الاجتماعية والثقافية للشعوب المستعمرة وتشكيل قوميات عرقية لاستضعاف هذه الشعوب وبسط السيطرة عليها.
- إن اهتمام المستشرقين بالمسألة الأمازيغية اهتمام قديم ترجع جذوره إلى الحروب الصليبية التي قام بها الأوروبيون بعد النهضة.
- إن هدف المستشرقين من الاهتمام بالمسألة الأمازيغية هو التفرقة بين المسلمين وزرع بذور الشقاق بينهم استنادا إلى سياسة فرق تسد.
- إن البحث قد أزال كثيرا من الغموض والالتباس اللذين يكتنفان الجذور والأسباب الحقيقية لتكوين القومية الأمازيغية.
- كما أن البحث يتضمن إضاءات جديدة في التأريخ لما لم يؤرخ من المعطيات التاريخية المشكلة للخريطة العرقية لسكان شمال أفريقيا في العصر الحاضر.
- لقد حاولت السياسة الاستعمارية زحزحة الأمازيغ وفصلهم عن دينهم وأمتهم بكل الوسائل لكنها لم تفلح.

* هوامش البحث *

(١) لابد أن نشير أولا قبل الخوض في تفصيل محاور هذا البحث إلى أن المسألة الأمازيغية في بلدان الشمال الأفريقي لا يمكن بحثها مفردة دون الحديث عن الاحتلال الأجنبي لهذه البلدان، وذلك لأن التفرقة بين الأمازيغ وغيرهم من مكونات المجتمعات المغاربية إنما هي سياسة استعمارية نهجتها الدول المحتلة لاستحكام سلطتها على هذه المجتمعات.

(٢) ينظر: دراسات في علم المخطوطات والبحث الببليوغرافي، ص: ١٦٦.

(٣) قسمت فرنسا الشعب الجزائري في أول الأمر إلى ستة أجناس: الجنس العربي والجنس البربري والجنس المزابي والجنس الشاوي والجنس التركي والجنس الزنجي. التاريخ السياسي للمغرب العربي الكبير، ٨/ ٢٨٨.

(٤) المسألة القومية النزعة الأمازيغية وبناء المغرب العربي، ص: ٥٩.

(٥) الذي نذهب إليه أن تسمية الأمازيغ ب: "البربر" ليس فيه أي دلالة قدحية كما يتوهم بعض من يتبنون الدفاع عن القضية الأمازيغية، وكل المصادر التاريخية تؤكد تداول هذه التسمية منذ عصور قديمة جدا، ويختلف المؤرخون والباحثون في تحديد أول من أطلق هذه التسمية على الأمازيغ وسبب ذلك. ينظر: المسألة الأمازيغية، ص:٧٧ فما بعدها.

(٦) وكانت السلطات الاستعمارية تستعين في كل ما تريد أن تقوم به بجماعة من المستشرقين والأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين المتخصصين في الشؤون الاجتماعية والثقافية لدول الشمال الأفريقي.

(٧) الحركة الوطنية، ص: ٥٦١.

(٨) يتكون أعضاء هذه اللجنة من كل من: كايار ولوت وبيارني وسيمون وبيريو ونهليل وبيل. ينظر التاريخ السياسي، ٨/ ٣٠٦.

(٩) كان الهدف الحقيقي من هذا الظهير هو "رفع الشريعة الإسلامية بين البربر وجعل عادات عتيقة مندثرة مكان القرآن، وبالتالي إخراج البربر عن دائرة الإسلام". الحركة الوطنية، ص: ٥٠٠.

(١٠) يقتضي منا الإنصاف أن ننبه إلى أن بعض الأسباب التي كانت وراء تنامي القضية الأمازيغية في هذه المرحلة أسباب معقولة ومشروعة، كتهميش الثقافة الأمازيغية وعدم الاعتراف بها دستوريا، وكون هذه القضية ردة فعل طبيعية مقابلة للقومية العربية آنذاك وغير ذلك من الأسباب المعقولة والتي مازلنا إلى اليوم نعيش بعض آثارها الإقصائية مع الأسف.

(١١) المتنبي، ص: ٤٧، ٤٨ بتصرف.

(١٢) الحقيقة أن توافد المستشرقين على شمال أفريقيا كان منذ وقت مبكر، وبالضبط بعد انتهاء الجولات الأولى للحروب الصليبية، ففي سنة: ٧٠٧هـ/ ١٣٠٧م مثلا عبر المبشر القطلوني راموان (Ramwan) إلى الجزائر بهدف نشر المسيحية.

(١٣) المتنبي، ١٠١.

(١٤) ينظر: التاريخ السياسي للمغرب العربي الكبير، ٤/ ٣٧٤.

(١٥) ولد بفرنسا سنة١٨٥٧ وتوفي بالرباط سنة ١٩٣٠م.

(١٦) ينظر: التاريخ السياسي للمغرب العربي الكبير، ٦/ ٤٣.

(١٧) موسوعة المستشرقين، ص: ٥١٠.

(١٨) وغير هؤلاء كثيرون ممن كانوا يرفعون تقارير دورية إلى حكومات بلدانهم حول الأوضاع الاجتماعية والسياسية في البلدان التي يفدون عليها، فقد وفد على المغرب وحده عشرات المستشرقين أمثال: دوفوكو وسيجو نزاك وهنري دو لامار والدكتور فسجربر وإدمون دوني وأجست برنار وميشوبلير، قد كانوا يتجولون في كل مناطق المغرب مدنه وقراه متنكرين تارة في زي مسلمين أتراك وتارة أخرى بأنهم من أتباع الطريقة التجانية، الأمر الذي مكنهم من دراسة البلاد وأحواله. ينظر: التاريخ السياسي للمغرب العربي الكبير، ٦/ ٩.

(١٩) وتسمى المناطق التي يقطنها العرب بأراضي المخزن، في حين تسمى المناطق التي يسكنها البربر بأراضي السيبة.

(٢٠) لا يمكن للباحث في تاريخ المغرب الحديث أن يغفل تلك العلاقة القائمة بين البحث السوسيولوجي الكولونيالي والمخططات الاستعمارية، فقد كانت السوسيولوجيا خلال هذه المرحلة المجال العلمي الخصب لاختبار آليات وأدوات السيطرة على المغرب دولة ومجتمعا، ولعل ذلك هو ما تؤكده كل البحوث التي حاولت تحليل البنية الاجتماعية والثقافية للمغرب في تلك الفترة، وخصوصا مع تجربة البعثة العلمية لميشو بلير وروبير مونتاني.

(٢١) ينظر: دراسات في علم المخطوطات والبحث الببليوغرافي، ص: ١٦٧.

(٢٢) اسم الكتاب بالفرنسية: "Les Berbéres et le Makhzen dans le Sud du Maroc"، وهو مطبوع بفرنسا سنة ١٩٣٠م.

(٢٣) ينظر: التاريخ السياسي للمغرب العربي الكبير، ٨/ ٢٩١.

(٢٤) دراسات في علم المخطوطات والبحث الببليوغرافي، ص: ١٧٠.

(٢٥) مع أن هذه البعثة توسم بالبعثة العلمية فإنها تهتم أيضا بالجانب السياسي، لكن المسؤولين عنها عملوا على إبراز الجانب العلمي وإخفاء الجانب السياسي. ينظر: دراسات في علم المخطوطات والبحث الببليوغرافي، ص: ١٦٩.

(٢٦) كان عضوا في مجمع اللغة العربية في القاهرة، وكان أستاذا محاضرا في جامعة السربون وأشرف على العديد من الرسائل الجامعية الخاصة بالحضارة الإسلامية والفرق الإسلامية، وعلى يديه تخرج بعض المستغربين من المسلمين الذين نقلوا فكره إلى بلدانهم، نشر كثيرا من الدراسات حول تاريخ الفكر الإسلامي فيها كثير من التزوير والتحريف والبعد عن الموضوعية والإنصاف والمصداقية، مما يدل على أنه يضمر حقدا دفينا للإسلام وأهله.

(٢٧) التاريخ السياسي للمغرب العربي الكبير، ٨/ ٣٢٨، ٣٢٩.

(٢٨) نقلا عن تاريخ المغرب في القرن العشرين، ص:١٧٧.

(٢٩) الحركة الوطنية، ص: ٤٠١.

(٣٠) ينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص:٢٧.

(٣١) ينظر: التاريخ السياسي للمغرب العربي الكبير، ٨/ ٢٩١.

(٣٢) الحركة الوطنية، ص: ٣٤٤.

(٣٣) التاريخ السياسي للمغرب العربي الكبير، ٨/ ٢٩٠.

(٣٤) التاريخ السياسي للمغرب العربي الكبير، ٨/ ٢٨٨.

(٣٥) التاريخ السياسي للمغرب العربي الكبير، ٨/ ٢٦٨.

(٣٦) أقام الاستعمار الفرنسي مدارس تبشيرية مسيحية في جبال جرجرة في منطقة القبائل منذ سنة ١٨٧٣م، وحارب بالمقابل اللغة العربية في المساجد خاصة في الجامع الكبير بالعاصمة الذي كان يشرف عليه الشيخ مصطفى الكبابطي منذ سنة ١٨٤٣م. ينظر: المسألة الأمازيغية في الجزائر والمغرب، ص: ٥٨.

وفي المغرب كانت بداية إنشاء المدارس الفرنسية/ البربرية في أكتوبر من سنة ١٩٢٣م في مناطق من جبال الأطلس، خاصة في إيموزار وعين الشكاك بناحية فاس وآزرو وعين اللوح بناحية مكناس وخنيفرة والقباب بالإضافة إلى مدرسة هرمومو بناحية تازة. ينظر: أضواء على مشكل التعليم في المغرب، ص: ٣١.

(٣٧) المسألة الأمازيغية، ص: ٩٩.

(٣٨) تاريخ المغرب في القرن العشرين، ص: ١٧٧.

(٣٩) الحركة الوطنية، ص:٢٦٨.

(٤٠) المسألة الأمازيغية، ص: ١٠٤.

(٤١) العلمانية والمذهب المالكي، ص: ١٢٧.

(٤٢) ينظر: المسألة الأمازيغية في الجزائر والمغرب، ص: ٥٨.

(٤٣) حتى المؤرخون الذين هم أمازيغ كابن خلدون وابن بطوطة وغيرهما لا يوجد عندهم أي إشارة إلى هذا الحرف.

(٤٤) المسألة الأمازيغية، ص٩٥.

(٤٥) فأبوليس الماضوي (١٢٥م) صاحب كتاب "الحمار الذهبي" والقديس أغسطين (٤٣٠م) الذي خلف عشرات الكتب، كانا يكتبان بالحرف اللاتيني. ينظر: المسألة الأمازيغية، ٨٦.

(٤٦) ينظر: تاريخ الجزائر العام، ١/ ٥٤.

(٤٧) للعلم فإنه لا توجد ولو وثيقة تراثية صغيرة واحدة مكتوبة بالحرف الأمازيغي، مع أن علماء الأمازيغ عبر التاريخ وفي كل التخصصات يعدون بالآلاف، وحتى الذين تركوا منهم مؤلفات بالأمازيغية كابن تومرت والهوزالي فإنهم كتبوها بالعربية، وغاية ما يستند إليه من يذهب إلى وجود هذا الحرف هو بعض الرموز الأثرية التي اكتشفت في صحراء ليبيا التي تقطنها قبائل التوارك.

(٤٨) يوجد كثير من الوثائق التاريخية المتعلقة بالقضية الأمازيغية بالأكاديمية الفرنسية بباريس، ونأمل أن نحصل منها يوما على ما يؤكد هذا الرأي الذي نزعنا إليه.

* المصادر والمراجع *

١- **أضواء على مشكل التعليم في المغرب، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى: ١٩٧٣م.**

٢- **الأمازيغية في المغرب، جدل الداخل والخارج،** محمد مصباح، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة ٢٠١١م.

٣- **تاريخ الجزائر العام،** عبد الرحمن بن محمد الجيلاني الجزائري، الجزائر، سنة ١٩٥٤م.

٤- **التاريخ السياسي للمغرب العربي الكبير،** عبد الكريم الفيلالي، شركة ناس للطباعة القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م.

٥- **تاريخ المغرب في القرن العشرين؛** روم لاندو، ترجمة نقولا زيادة، دار الكتاب الدار البيضاء ١٩٦٣م.

٦- **ثمانون عاما من الحرب الفرنكوفونية ضد الإسلام واللغة العربية،** إدريس الكتاني، نادي الفكر الإسلامي، سنة ٢٠٠٠م.

٧- **الحركة الوطنية والظهير البربري،** الحسن بوعياد، دار الطباعة الحديثة الدار البيضاء، الطبعة

الأولى:١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
٨- **دراسات في علم المخطوطات والبحث الببليوغرافي**، أحمد شوقي بنبين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى: ١٩٩٣م.
٩- **شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام**؛ ابن وحشية النبطي، طبع مع كتاب منهج تحقيق المخطوطات بعناية إياد خالد الطباع، دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية: ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
١٠- **العلمانية والمذهب المالكي**، مصطفى باحو، الطبعة الأولى: شعبان ١٤٣٣هـ/ يوليوز ٢٠١٢م.
١١- **فرنسا وسياستها البربرية في المغرب الأقصى**، محمد المكي الناصري، سنة ١٩٩٣م.
١٢- **الفكر الإسلامي الحديث**، محمد البهي، مكتبة وهبة، الطبعة: العاشرة.
١٣- **المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**؛ محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
١٤- **المسألة الأمازيغية في الجزائر والمغرب**، إشكالية التعددية اللغوية؛ عز الدين المناصرة، دار الشروق، بدون تاريخ الطبع.
١٥- **المسألة القومية النزعة الأمازيغية وبناء المغرب العربي**؛ علال الأزهر، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى: ١٩٨٤م.
١٦- موسوعة المستشرقين، عبدالرحمن بدوي، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الثالثة: ١٩٩٣م.

❊❊❊

المستشرقون ونشأة التصوّف

■ أحمد صبري السيد علي(*)

لم يكن من المستغرب أن يسعى المستشرقون لمحاولة اكتشاف أسباب نشأة التصوف الإسلامي، بل وسيادته على الوضع الديني في المجتمعات الإسلامية، وذلك ضمن مشروعهم الأساسي لاكتشاف وتشريح المجتمعات الإسلامية عبر قراءة تاريخها لفهم المؤثرات على حركة المجتمع والتطور كالدين والانثربولوجيا والتراثيات الشعبية.

لكن الأبحاث الاستشراقية بشكل عام اكتفت، بناء على نزعتها التاريخية(١)، بالقراءة النخبوية للتاريخ، والتي تكتفي بمتابعة نهايات الحدث التاريخي ومؤثراته المباشرة، وربما دوافع الحدث، دون البحث في العوامل المولدة لهذه الدوافع، ومن ثم فقد شاب الرؤية الاستشراقية للتصوف الإسلامي العديد من عوامل القصور، حيث اتفقت على حكم عام بأن التصوف حركة دخيلة على المجتمع الإسلامي من ناحيتي النشأة والتطور، دون أن تفسر أسباب استمراره حتى هذه اللحظة في كل المجتمعات الإسلامية المتنوعة من الناحيتين الثقافية والحضارية، وبالرغم من تغير الظروف الثقافية التي دعمت هذا الانتشار سابقاً .

(*) من جمهورية مصر العربية، مؤسسة مركز الفجر للدراسات والبحوث – المنصورة.

وتوجد أربع نظريات غربية حول المنبع الذي نهل منه التصوف الإسلامي :

الأولى : المنشأ المسيحي، حيث يرى كل من نيكلسون، مكدونالد، آسين بالاسيوس ومارجريت سميث أن التصوف والعرفان قد أخذهما المسلمون من المسيحية الشرقية، وبالرغم من أن نيكلسون اشار لمؤثرات أخرى في التصوف لكنه اعتبر المؤثر المسيحي هو الأسبق[٢] .

الثانية : الأفلاطونية الحديثة، وقد اعتبرها نيكلسون المؤثر الثاني في التصوف بينما اعتبر جولدتسيهر المؤثر الأساسي في مرحلة العرفان وهي المرحلة المتقدمة من التصوف، واختلف المؤيدون لهذا المؤثر في التصوف الإسلامي إلى مصدره وبينما أيد البعض أن يكون الرهبان السوريون هم الذين نقلوه للعرب يرى كارادوف أن الإيرانيين هم الذين تولوا هذه المهمة[٣] .

الثالثة : المنشأ الزرادشتي والمانوي، وقد تبنى تولوك هذا الرأي قبل أن يتراجع عنه، ودوزي وكارادوف، واعتبر نيكلسون أن المتصوفة تأثروا لحد ما بالمانوية[٤].

الرابعة : المنشأ الهندي، ويرى نيكلسون أن هذا المؤثر هو الرابع في ترتيب المؤثرات التي نهل منها التصوف، مع إشارته لكون الخلاف بين التصوف الاسلامي والبوذية جوهرياً[٥]، كما اعتبره كل من هارتمان وماكس هورتن وجارلدفسكي[٦].

وقد ظهرت آراء أخرى سعت إلى توسيع دائرة المؤثرات الخارجية مثل نظرية فون كريمر حول استقاء التصوف لأصوله من منبعين أحدهما الزهد المسيحي والثاني تم في مرحلة متقدمة مع تزايد النفوذ الإيراني في الدولة الإسلامية، وهو المنبع البوذي الذي روج له هؤلاء الإيرانيون، بينما يقسم جولدتسيهر التصوف إلى جزئين الأول هو الزهد وهو أقرب لروح الإسلام وإن تأثر كذلك بالمسيحية الشرقية، والثاني العرفان وهو مبني على الفلسفة العقلية والاستنتاجية حيث اعتمد على الأفلاطونية الحديثة والبوذية[٧] .

أما نيكلسون فبالرغم من اعتقاده بتعدد المؤثرات الخارجية للتصوف، لكنه أكد كذلك على توالي مراحل التأثير، فقد تأثر المتصوفة الأوائل بالزهد المسيحي الذي اعتبره نيكلسون متعارضاً مع روح الإسلام المرحة النشيطة، ومع الفتوحات الإسلامية تأثر المتصوفة تدريجياً بالمؤثرات اليونانية والمانوية والبوذية(٨) .

لقد رفض بعض المستشرقين الطريقة التي استخدمها البعض في رصد نشأة التصوف الإسلامي، فقد إنتقد المستشرق الروسي بطروشوفسكي الباحثين الأوروبيين في عدم اهتمامهم بالعلاقة بين نشأة الفرق الدينية وبين التناقضات الاجتماعية والانتفاضات الشعبية في العالم الإسلامي، وأن دراساتهم وبحوثهم تنحصر في مسائل جزئية خاصة بتاريخ التصوف(٩) .

ويرى آرثر آربري المستشرق الإنجليزي أن التاريخ العلمي للتصوف لم يكتب حتى الآن، وأن الاستاذ الحقيقي والباحث الواقعي للتصوف لم يولد بعد(١٠).

وقد استعرض بطروشوفسكي نظرية لويس ماسينيون حول نشأة التصوف والتي أطلق عليها " **النظرية الإسلامية** " ويبدو أنه يتعاطف معها إلى حد ما .

تؤكد النظرية الإسلامية أن التصوف ليس نتاج تأثير خارجي عن الإسلام، بل على العكس من ذلك يعد معلماً أصيلاً من معالمه نشأ في بيئة إسلامية(١١).

أما ماسينيون فقد انتقد نظرية القائلين بأن نشأة التصوف نتيجة لمؤثرات خارجية عن الإسلام ويقول : " **يمكن القول مثلاً أن أتباع الإسلام وأتباع الفلسفة الهندية قد التقوا في آسيا الوسطى أو في إيران، ولكن ذلك ليس كافياً لإثبات تأثير النفوذ الهندي في التصوف . وأنه يلزم لقبول هذا الرأي الاعتماد على مصادر ثقة ودقيقة تثبت التأثير المتبادل بين الأفكار في الإسلام والعقائد الهندية عند هذا الشخص أو ذاك في تلك المرحلة أو غيرها** " . وهنا يدعو ماسينيون إلى ضرورة استخدام الأسلوب التاريخي وفقه اللغة في دراسة آثار ومؤلفات أقطاب التصوف في عصوره

المتقدمة[١٢].

لقد حدد ماسينيون في مؤلفاته مصادر الاصطلاحات الصوفية، وجاء على رأسها القرآن الكريم، ثم المفردات العلمية العربية في القرون الإسلامية الأولى، مفردات علم الكلام الإسلامي وأخيراً لغة المثقفين في ذلك العصر والتي تنوعت بين السيريانية واليونانية والبهلوية[١٣] .

ورأى ماسينيون أنّ التصوف هو نتيجة لعملية التكامل الداخلي للإسلام، مشيراً في النهاية إلى أن العرفان الإسلامي في واقع الأمر - سواء في نشأته أم عبر مراحل تكامله وتطوره - قد ظهر من القرآن، الذي يقرأه المتصوفون دائماً ويمعنون النظر فيه ويتدبرون آياته ويسيرون وفق أحكامه في حياتهم، ومنه استقوا خصائصه[١٤].

ويرى بطروشوفسكي في تعقيبه على النظرية الإسلامية أن التصوف ظهر في بيئة إسلامية كنتيجة لمراحل التكامل الطبيعي للدين الإسلامي، داخل شروط المجتمع الإقطاعي . ولم تكن المعتقدات العرفانية غير الإسلامية سبباً في ظهور التصوف، وإن كان لها تأثير طفيف في مراحل تطوره التالية[١٥] .

ويشكك بطروشوفسكي في صحة مزاعم التأثير المباشر لمؤلفات أفلوطين وفرفوريوس وسائر الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، محتملاً في الوقت نفسه أن يكون تأثيرها قد تم عبر فلاسفة مدرسة الإسكندرية المسيحيين أو عبر مدرسة جنديسابور في إيران أو عن طريق العارفين المسيحيين الشرقيين الذين أخذوا هذه الأفكار وآمنوا بها[١٦].

إن النظرية الإسلامية التي صاغها ماسينيون تبدو مقنعة أكثر من النظريات الأخرى التي سعت لدراسة نشأة التصوف بعيداً عن خلفياته الاجتماعية وباعتباره مجرد حالة نخبوية ناتجة عن تأثير مثقفين مسلمين بخلفياتهم الحضارية وبفلسفات قديمة أو مجاورة.

لقد بدأت الصياغة الأولى لمعالم الزهد الإسلامي والذي تطور لاحقاً للتصوف في الفترة التي حكم فيها الخليفة الثالث عثمان بن عفان، والتي شهدت انتشار حالة كبيرة من البذخ في المجتمعات الإسلامية نتيجة الفتوحات العسكرية الناجحة للبلدان المحيطة والسيطرة لاحقاً على طريق الحرير المار من الصين عبر آسيا الوسطى ثم إيران، وهو ما استفز بعض الصحابة المخلصين للنبي (صلى الله عليه وآله) كأبي ذر الغفاري الذي اعتبر سلوكيات البذخ غريبة عن السلوك الإسلامي القويم[١٧] .

لكن في المقابل من الواضح تماماً أن التحول التام للإقطاع في العصر الأموي هو ما أدى لبدايات نشأة التصوف ليس فقط من ناحية سلوكيات الزهد وإنما كذلك بحثاً عن أيدولوجية بديلة للإقطاع التي أعتبر غريباً عن الروح الإسلامية الأصيلة وعن سلوكيات الجيل الإسلامي الأول، وبالتالي فليس مصادفة أن يكون التطور الهائل للتصوف الذي تم على يد المصري ذو النون معاصراً لمرحلة سقوط الحالة المزدهرة للحضارة الإسلامية وبداية الاستيلاء الكامل للإقطاع العسكري التركي في عهد الخليفة المتوكل العباسي على السلطة في بغداد[١٨] .

ومن الغريب أن المستشرق جولدتسيهر تنبه لحقيقة أن الميل إلى الزهد في الفترة الأموية كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة، ويشير الدكتور محمود إسماعيل في تعقيبه على هذه الملاحظة لشخصيتي أبي ذر الغفاري والحسن البصري[١٩]، إلا أن هذه الملاحظة لم تمكن المستشرق جولدتسيهر من الوصول لحقيقة إرتباط ظهور التصوف بالتطورات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدها العالم الإسلامي في هذه الفترة وأدت لتفجير الأوضاع الاجتماعية في صورة الصراعات التي يسميها المؤرخون المسلمون (**الفتنة الكبرى**) .

لقد طرح المستشرق الانجليزي نيكلسون تساؤلاً حول الكيفية التي أتى بها مسلمو القرن الثالث الهجري بالتعاليم الصوفية[٢٠]، في إشارة واضحة إلى أن

التصوف كمنظومة قد نشأ في هذا القرن على وجه الخصوص، مترافقاً مع حالة النهضة الحضارية التي شهدها العالم الإسلامي، وهو نوع من التجاوز على الحقيقة، ناتج عن اعتباره التصوف كحالة نخبوية منفصلة عن مؤثراتها الاجتماعية المتراكمة، فالمؤرخ المصري الكندي في كتابة " **ولاة مصر** " يتحدث عن مجموعات من " **الصوفية** " كانت متواجدة وفاعلة في مصر قبل القرن الثالث الهجري[٢١]، كما أن جابر بن حيان (ت ١٩٧ هـ / ٨١٢ م) الذي عاصر الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) (ت/ ١٤٨ هـ / ٧٦٥ م) كان يعرف بالصوفي[٢٢]، بما يعني أن التصوف لم يكن اختراعاً في القرن الثالث الهجري، حتى لو كان هذا القرن قد شهد الصياغة النهائية لطرائقه ووضع أصوله ومصطلحاته على يد ذو النون المصري (١٧٩ – ٢٤٥ هـ / ٧٩٥ – ٨٥٩ م)[٢٣].

خاتمة

لقد استمرّ النزاع بين الإسلام والعقائد السابقة مدّة طويلة، واتخذ النزاع أشكالاً متعددة، كان الصراع الفكري أمضاها سلاحاً وأكثرها خطراً وأشدها مواصلةً على القتال. ذكر اوليري: لكن الغنوص بقي كاملاً بما له من طبيعة غامضة وقوة على الشخص، فإذا ما هدأت الفتوح بعد قليل قام الغنوص بل قامت غنوصيات متعددة لتقوض عقائد الإسلام وكان أشدها مجاهدة ومعاناة للإسلام غنوص المذاهب الفارسية الثنوية وعلى الأخص المانوية[٢٤].

ونخلص من هذا أنّ الصلات الثقافية والدينية التي نشأت بين الفرس والعرب وقد انضووا جميعا تحت لواء الإسلام، وقد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد واحتكّت التعاليم والمذاهب.. وشارك العرب من ناحية، والفرس من ناحية أخرى في دعم هذه الحياة الروحية الإسلامية في مختلف صورها التي وجدت بذورها الأولى في

الجزيرة العربية. إنّ تأثير المصدر الفارسي في التصوّف الإسلامي كان ثانوياً للغاية، وهو وإن بدا ظاهرياً فإنه لايدل دلالة كافية لكبر حجمه. بل أن الأصوب وكما يعتقده حلمي[٢٥] أن نبحث عن تأثيرات متصوّفة العرب في نظرائهم الفرس.

لقد تعامل المستشرقون مع التصوف الإسلامي، كظاهرة وحدث نخبوي منفصل تماماً عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي المتراكم منذ هجرة النبي (صلى الله عليه وآله) إلى المدينة وحتى القرن الثالث والذي شهد الصياغة النهائية للتصوف على يد ذو النون المصري .

وفي المقابل تجاهل المستشرقون حقيقة التطور الاجتماعي الذي شهده التصوف والذي بدأ بالزهد كأحد وسائل الاحتجاج وحتى الثورة على الإقطاع الأموي، ثم تطور إلى كونه تياراً فكرياً واجتماعياً في فترة الصحوة الحضارية في العهد العباسي الأول والتي يسميها الدكتور محمود إسماعيل (**الصحوة البرجوازية**)، قبل أن يتحول في مرحلة الإقطاعية المرتجعة إلى حالة من الثورية الاجتماعية التي ساهمت في الانتفاضات الجماهيرية ضد الإقطاع العباسي التركي[٢٦] .

وعقب الهزيمة النهائية للطبقة التجارية الإسلامية والقضاء على صحوتها في القرن الخامس الهجري نجح الإقطاع العسكري في تدجين التصوف الطرقي واستخدامه في مواجهة الحركات الثورية الشيعية والخارجية، بل حتى الحركات الإصلاحية مثل المعتزلة، وهو ما يعود الفضل فيه للغزالي[٢٧]، وبالتالي نلاحظ أن الدولتين السلجوقية والأيوبية قد لجأتا للتصوف الطرقي المتأثر بصوفية الغزالي في محاولة تثبيت أوضاعها وتقوية الإقطاع العسكري[٢٨] .

خلاصة القول أن التصوف الإسلامي لم يكن حالة غريبة أو طارئة على الإسلام كما يحلو للمستشرقين الادعاء، فحقيقة القول، أنّ وضع المستشرقين هذا وضعٌ خاطئ حينما ارجعوا التصوف إلى العوامل الأجنبية، فنشأة التصوّف الإسلامي

قطعاً داخلية ضمن المناخ العام وداخل الإطار العقيدي والاجتماعي للإسلام، وقد استغرق قرنين من الزمان «الأول والثاني الهجريين» وخلالهما أصبح المصطلح الدالّ على هذه الظاهرة الروحية – التصوّف – يغلب على تسمية الزهد، وأصبح علماً متميزاً ومستقلاً عن سائر العلوم من ناحية الموضوع والمنهج والغاية؛ إذ كانت له لغته الخاصة به وله مصطلحاته بعضها حصراً بالصوفيّة وبعضها يشاركهم بها آخرون(٢٩).

كما أن التصوف لم يكن منعزلاً عن التطور السوسيولوجي للمجتمع الإسلامي بشكل عام ولم يمثل حالة نخبوية مرفهة مرتبطة بنهضة القرن الثالث الهجري، بدليل تفاعله إيجاباً وسلباً مع التطورات الاجتماعية التي شهدتها الدولة الإسلامية بداية من الفتنة الكبرى وحتى سيادة الإقطاع العسكري بشكل نهائي في الفترتين السلجوقية والأيوبية ثم المملوكية.

هوامش البحث ومصادره

(١) د. خديجة زتيلي، **بنديتو كروتشه والنزعة التاريخية المطلقة**، طبعة المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة ٢٠٠٧، ص ٥٧ و ٧٢ ويعني مصطلح النزعة التاريخية بشكل عام اعتبار التاريخ هو العنصر الأساس للفهم أو تفسير الظواهر الإنسانية، وبالتالي اعتبار كل معرفة، كل قيمة، كل حقيقة هي مقرونة بوضعية تاريخية محددة، ويتلخص دور النزعة التاريخية في الابتعاد قدر المستطاع عن احتقار فترات تاريخية ما، ووصفها بالجمود والهمجية وتعظيم أخرى ووصفها بالنظام والتحضر . وبديهي أن نتيجة هذه النزعة هي القيام بعملية فصل للحقب التاريخية والتطورات الفكرية بينها واعتبار أن الناتج الفكري لكل حقبة هو ابن مرحلته فقط بعيداً عن التطورات التي أدت إليه .

(٢) بطروشوفسكي، **الإسلام في إيران**، ترجمة / دكتور السباعي محمد السباعي، الطبعة الخامسة ١٩٩٩ (بدون ذكر دار النشر)، ص ٢٩٠، ر.أ.نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ترجمة وتعليق / نور الدين شريبة، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠١٢، ص ١٢ و ١٩-٢١ .

(٣) نيكلسون، م . س، ص ٢٢، ٢٤، بطروشوفسكي، م . س، ص ٢٩١ .

(٤) بطروشوفسكي، م . س، ص ٨٩ و ٩٠، نيكلسون، م . س، ص ٢٦ .

(٥) نيكلسون، م . س، ص ٢٧ و ٢٨ . يقول نيكلسون : " **بيد أن النواحي التي تتفق فيها الطريقتان، سرعان ما تكشف عن الخلاف الأصيل بينهما . فهما – في روحيهما – متعارضتان، البوذي يقوم نفسه بنفسه ؛ أما الصوفي فيقوم نفسه بمعرفة ربه، وحبه** " .

(٦) بطروشوفسكي، م . س، ص ٢٩٠ و ٢٩١ .

(٧) م . س، ص ٢٩١ .

(٨) نيكلسون، م . س، ص ١٣ و ١٤ .

(٩) بطروشوفسكي، م . س، ص ٢٨٨ .

(١٠) م . س، ص ٢٨٩ .

(١١) م . س، ص ٢٩٣ و ٢٩٤ .

(١٢) م . س، ص ٢٩٤ .

(١٣) م . س، ص ٢٩٥ .

(١٤) م . س، ص ٢٩٥ .

(١٥) م . س، ص ٢٩٦ .

(١٦) م . س، ص ٢٩٦ .

(١٧) محمود إسماعيل عبدالرازق، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، طبعة مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨، ج١ ص١٩٩ .

(١٨) م . س، ج١ ص ٢٠٠، ٢٠١

(١٩) م . س، ج١ ص ١٩٩، ٢٠٠ .

(٢٠) نيكلسون، م . س، ص ١٨ .

(٢١) الكندي، **ولاة مصر**، نسخة إلكترونية – موقع مكتبة المصطفى www.al-mostafa.com، ص ٨٠ .

(٢٢) أبو الفرج بن النديم، **الفهرست**، نسخة كومبيوترية، موقع مكتبة المصطفى ص٢٠٤ – ٢٠٦ .

(٢٣) محمود إسماعيل، م . س، ج١ ص ٢٠٠، ٢٠١ .

(٢٤) سامي علي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**، ص٤٤-٤٥، طالب جاسم العنزي، سلمى حسين علوان، **المؤثرات الأجنبية في التصوف الإسلامي من منظور إستشراقي**، بحث منشور في مجلة دراسات استشراقية، العدد الأول، ٢٠١٤، ص ٤٩

(٢٥) محمد مصطفى حلمي ،**الحياة الروحية في الإسلام**،(القاهرة، ١٩٧٠)، ص٤٢، طالب جاسم العنزي، سلمى حسين علوان، م . س، ص ٤٩

(٢٦) محمود إسماعيل، م . س، ج١ ص ٢٠٢ .

(٢٧) نيكلسون، م . س، ص ٣٣، ٣٤ .

(٢٨) أحمد أبو زيد، **الخانقاه في الحضارة الإسلامية**، مقال بموقع http://islamstory.com بتاريخ ٢٥ مارس ٢٠١٥ .

(٢٩) عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، (بيروت، ١٩٧٢)، ص٣٧٩- ٣٨٠.

❊❊❊

The Orientalists and the Ascension of Mysticism (Sufism)

By: Mr. Ahmad Sabri Al-Sayed Ali
Researcher
The Republic of Egypt
Al-Fajr Center for Studies and Research Institute – Al –Mansura

It was not a surprise of the orientalists to seek for an attempt to discover the reasons of the ascension of Islamic Sufism/ mysticism in addition to its hegemony over the religious status in the Islamic societies, which was a part of their fundamental project in the course of discovering and dissecting the Islamic societies through reading their history in order to comprehend the influences on the movement of the society and development such as religion, anthropology, and the popular heritages.

Based on their historical tendency, the oriental researches generally were satisfied, nonetheless, with the elitist approach of reading history, which would be satisfied with following the conclusions of a historical event, its direct influences, and may be the motives of the event, without discussing the factors that had generated those motives. Furthermore, the oriental vision of Islamic mysticism suffered from several drawbacks that they all agreed on a general rule claiming that the mystic movement is an intruding one in the Islamic society in two aspects: ascension and development without explaining the reasons of its continuation till the moment in all the various Islamic societies from both the cultural and the civilizational viewpoints despite the fact of the change in the cultural circumstances that had supported that spread previously.

***

because the policy of occupation and invasion by the force of arms alone was not becoming a wise policy that could enable the colonialist to accomplish those goals apart from reliance on the weapon of knowledge as well.

In the forties of the nineteenth century, some voices of theorists in politics and educators rose and invited to rely on knowledge as a means to tear the nation's unity apart and to disperse its gathering, because they could absolutely recognize that the force of weapons alone would not be enough to weaken the nation and to get the best of its power.

For example, the French thinker "Thomassy" calls in his book he published in Morocco in 1842 the French to get ready to know the land of the Moroccan Empire as it is unavoidable for the Empire to be invaded someday.

Also, the multiplicity of races in the population of the North African countries as the focal point colonization stressed on by the foreign colonialists in order to dominate them completely.

The orientalist "Ladreit de Lacharriére" noted that the colonialists fell behind in working out a division among the people of the colonized region that he said, "They never showed any concern aiming at diversifying the racial factors that usually comprise the antagonist population in the hope of searching for cleavage that should be expanded in this population block in order to break it apart."

This is exactly what the colonial policy headed for when it focused its concern on the Amazigh (Berber) race, and it tried to make it distinctive from the rest of all other races that form the population map for the occupied countries such as Algeria and Morocco.

To clarify the effect of orientalism in the rising of the Amezigh nationality in North Africa, there will be a discussion about this topic in three themes and a conclusion as follows:

- ✓ Theme One: The Historical Account of the Amezigh Rise Issue
- ✓ Theme Two: The Forerunners of the Orientalists in North Africa
- ✓ Theme Three: The Orientalists' Efforts in Theorizing for the Amezigh Nationalism
- ✓ The Conclusion

***

The Effect of Occidentalism in the Formation of Racial Nationalism in the Amazigh Nation in North Africa, an Archetype

Dr. Al – Hassan Bin Ibrahim Boukaddoun
Researcher Professor
Morocco

Introduction

Gratefulness to Allah the Lord of the Worlds (Mankind, Jinn and all what exists), and may prayers and peace be upon the Faithful Prophet, the last Messenger and the last of the Prophets, as well as upon his Kin, the pure and the good, and likewise upon his good reformist companions, and upon those who kindly follow them till Doomsday.

After this, it is well known that the phenomenon of orientalism had much interest in a large number of life aspects whether the scientific, the cultural, the intellectual or the political pertaining to the Islamic nation; this is what explains the prolific production of occidentalism and the plentitude of studies and researches conducted by the orientalists – regardless their trends and their goals – on the Islamic civilization and its glorious history.

As orientalism has undeniable advantages, it, also, has disadvantages that can never be hidden from anyone who has the least acquaintance with the phenomenon of orientalism; and the worst drawback seen about orientalism is its being a means to accomplish missionary colonial goals set by the imperialist countries.

Those countries used to know – as all the nation's enemies did – that the power possessed by the Muslims lies in the religious doctrine bondage that collected their dispersion, unified their columns, and put affection among their hearts; for this reason, the colonization did its utmost and treachery to undermine the unity of the nation and to shatter its unity.

Orientalism is considered one of the most significant means the foreign colonialist used upon occupying the Arab and the Islamic region(s) in order to accomplish their goals and aspirations ; that is

"Edward Said and the German Orientalism: A Critical Perspective"

Written by: ″Roman Loimeier"
Translated from German by: Mounis Muftah

An Abstract

In 1978, Edward Said exclusively excluded in his book "Orientalism" the German orientalism from his critique; the reason in such a proposition was the strong linguistic trend for the German orientalism in this domain. A profound analysis of the German orientalism development displayed that the orientalist patterns, speeches, and concepts did not prosper only in Great Britain and France but rather in German speaking countries in Central Europe in the nineteenth century as well, which resulted in its reflection onto education; this matter occurred in particular between the end of the nineteenth century and the end of World War One in the German speaking countries for the purpose of developing a "modern" colonial orientalism. However, this development ceased again in 1920 that linguistics remained dominating the scene till today; such dominance originated from an extensive shortage within the orientalist specialties in what is related to contemporary Islamic societies. For this reason, competitive sciences such as "Ethnology" and "Religion" or "Political Sciences" enjoy a greater opportunity in order to seize the "Islamic scientific experience."

***

century, the West and the orientalists have been studying the phenomenon of jihad due to what this duty has caused about astonishing resistance by the Muslims.

Since the beginning, the goal was studying the Islamic religion and the sciences that branched out such as jurisdiction, its fundamentals besides the Islamic doctrine, its fundamentals (theology), interpretation and the prophetic religious law. The critics and the researchers disagree on the nature of the intentions of orientalism and its goals. Nevertheless, it is well known that orientalism, on one side, has generally had an influence on studying and publishing and introducing the civilizational heritage of the Muslims, and it has, on the other side, contributed in recognizing the weaknesses of the Muslims, distorting their history, criticizing their religion, facilitating for colonizing and dominating the Islamic world. Thus, we found it obligatory to study the significance and the concept of jihad from the Islamic point of view in contrast with the definition of orientalism, its definable and scientific terminology, then pairing between the two and pointing out the output which the studies of orientalism have reached about the Islamic doctrine generally, and the jihad theme in the Islamic intellect in particular; arriving eventually at highlighting the most important efforts made to answer most of those views the orientalists have come up with in their studies of Islam and its doctrine.

***

Islamic Jihad in Orientalist Studies

An Analytical Critical Study

By: Dr. Haidar Kasem Matar Al-Tamimi
Bayt Al Hikmah, Historical Studies Department
Iraq-Baghdad

Introduction:

The theme of jihad in Islam has occupied a significant place in the analyses of the Muslim and the non-Muslim intellectuals and scientists worldwide over the past two centuries. Actually, the Islamic nation has displayed an unusual resistance for the past two centuries against all forms of occupation and colonialism; also, the Muslims have succeeded after sacrificing millions of martyrs across the Islamic world in ousting the occupiers from their land in the twentieth century from Algeria to Egypt, and from Damascus to Iraq down to the Indian sub-continent and….The West had felt that the Muslims were not the same as some other African countries which had not known Islam; It was because their religion included resisting legislations, with jihad at the top of the list.

The erudite Muslims — since Jamalul Deen Al–Afghani (1838-1897) till today – have been calling for the revival of what they described as the unattended duty, in other words, the duty of jihad. The reaction to this duty in the Muslim mediums was not restricted to one sect, but both the sunnis and the shiites with their various sectarianism have participated in such reaction; moreover, the non-Muslims have contributed to that in both the Arab and the Muslim worlds, too.

This unexpected resistance has caused a shock in the West, later to the Zionist entity. Thus, the western and the Zionist studies have launched analyzing this theme at various levels. For more than one

Joannes Jacobus Reiske

1716 – 1774

The Orientalist Who Died as a Martyr for the Sake of the Arabic Literature

Dr. Tareq Ahmad Shams
The Lebanese University –The Faculty of Letters –
The Department of History

Most chronologists agree that German orientalism did not set colonial goals for the following reasons:

Germany's distant geographical location

The absence of colonial tendency for the East

The German orientalist studies were not meant for religiously missionary purposes

The non-affiliation of the German orientalists to politics

The studies of the German orientalists about the Arabic and Islamic orient were not characterized with antagonism, except for few, as the spirit of admiration and amicability were salient through their studies of the Arabic and Islamic civilization.

This was what motivated the German orientalists to the study of the Orient away from any purposes except the epistemological ones.

This interpretation that has been adopted by some Arabian chronologists was not accepted by some others, one of whom was Rudwan Al-Sayed who stated in his book: "German Orientalists: Ascension, Influence, and Destiny" that: "The Germans did possess lustful and declared colonialist desires, yet they had not been active until the German Unity in 1870; at the time when they charged for creating a vital field in Europe where they claimed that they had been suffocating due to the pressure of the British, the French, and the Austrian civilizations; they headed for Africa to grab some regions, then toward the Ottoman Asia in order to set up a strategic relation with the sick man in opposition to the Russians, the British, and the French equally …."

❋❋❋

The attempts to know the various nations have been there since antiquity, for individuals used to try to make bridges of communication with others according to their needs and to the potentials they possess. Such communication used to provide the individuals with various information about the lives of some other people both the individual and the social; at a preliminary look, orientalism seems of this sort of information as its surface name denotes this significance which indicates to the efforts of the various nations seeking to know the East, its literature, traditions, its natural and its historical environments. The results of those efforts were established in a group nicknamed orientalism.

At the first glance, a question might be thrown by any researcher asking: Do orientalism and the productions of the orientalists represent realistic and objective efforts to know the eastern societies? How well are the orientalists adhering to objectivity? How far are they deviating from the purposes and the intents upon studying the East? How well are the results of their studies consistent with the reality? And ….

Such a question, and similar questions are proposed in all the fields of epistemology, and it is an essential question found since the beginning of epistemological studies in history; it also discusses the extent of consistency going on in the intellect compared with what is existing in the external visible world. Thus, are the eye and the mind in harmony? Or is it that what exists in the mind is irrelevant to the external world? The method of dealing with such questions and the methodology of answering to such questions used to lead to the origination of various trends with the thinkers. Consequently, since orientalism represents a part of the human epistemological classification, we may say that the intellectual attitude toward human epistemology and the various definitions have resulted in many developments in the oriental studies for its being a part of a whole, as orientalism has been influenced in the myriad intellectual and scientific struggles and trends. What this essay aspires to is the observation of the scientific developments over the past centuries and the tracking of those changes and developments about orientalism; particularly, the study of orientalist attitude in the age named "post-modern age." Therefore, we will start by defining the phases of orientalism and its roles.

❊❊❊

Orientalism in the Post-Modern Age,

Its Foundations and Its Results

Hamid Parsania[1], **Hdi Biki Malak Abad**[2]

A published study in the quarterly (Studies in the Contemporary Muslims), the first year, Issue #2,
Fall-Winter 2015
Translated by: Hasan Al-Sarraf

Introduction:

This study discusses the epistemological and the social foundations for orientalism in the post-modern age, and it highlights its results in analytical methodology and documentation. The study deals with the oriental ages epistemologically, which evolved by way of observation of sciences and bodies of knowledge. Despite the fact that the scientific development over the past centuries had greatly influenced the scholarly discourse of orientalism and its concepts, as it was introduced as being humble in both language and tone; however, the west seems in the post-modern age to have been seeking the reproduction of the classical orientalism tone characterized with the superiority and colonial perspective toward the east.

Besides dealing with those topics in the folds of this essay, there is also an indication to the views of Edward Said, Diyaul Deen Saradar, Leila Ghandi et al. about the new oriental methodologies. The key terms: orientalism, post-colonial, modernity, Edward Said, post-modern, tone.

Introduction

In this study, we discuss orientalism in post-modern age, its formation, and its results.

1 Professor of Social Sciences at the University of Tahran.
2 PhD. Candidate at the International Al-Mustafa University (pbuh), Branch of the Modern Islamic Thinker. (The author researcher)

The Translations of the Quran into the Balqan Languages A Chronologic Study

By: Dr. Hamid Al-Zaalimi

In Albania, whoever learns the Quran by heart is called "hafiz," a term used in Arabic as well. Completing the rehearsal of the Quran is called "hatme." Also, the person who learns the Quran by heart gains a significant prestige in the local Albanian society. Despite that prestige and significant status for the "hafiz," the Muslim Albanians who make up the majority of the Albanian nation 85% remained "without a translation of the Holy Quran till the end of the Ottoman rule which extended for about 5 centuries; following the pattern of what was going on in Bosnia, the Albanians got accustomed to learn and read the Holy Quran in Arabic and they thought it was impossible to translate it. However, after the independence of Albania between 1912-1913 with its current borders, especially after it became stable as a state in the wake of World War One, the first attempt to translate the Holy Quran appeared in the Albanian language in 1912 by the translator George Sale who was not a Muslim but a Christian. In addition, the translation was not from Arabic but from English into Albanian knowing that the motives of the translation were politically national." The Albanians believed that the translation of the Holy Quran into their language was a part of their Albanian national culture and heritage "The translator Ilo Mitkë Qafëzezi is one of the reputable Albanain writers with an Albanian nationalistic spirit in the first half of the twentieth century. He was one of those who sought for enhancing the national Albanian spirit through the one culture that contains both Muslims and Christians. For this reason, Qafëzezi decided to translate the Holy Quran into Albanian because he used to believe that the Holy Quran did not only belong to Muslims in particular, who were the majority, in Albania, but it rather belonged to the national Albanian culture for its being the Holy Book for the majority of the Albanian nation."

❋❋❋

Publishing Rules

- Adhering to the academic methodology in terms of documentation in both presentation and critique
- Focusing on the orientalist heritage critique and going beyond exposing ideas and narrating accounts.
- The studies undergo a review by an authoritative committee.
- The researcher is committed to adhere to the modifications produced by the committee.
- Researches might be delayed due to technical circumstances, which has nothing to do with the researcher's prestige
- A research must not have been ever published previously.
- The Journal has the right to republish the researches in its original language or in a translated form, whether independently or in a book form or on electronic websites.
- The research does not necessarily reflect the Journal's opinion.
- The researcher must send his/ her résumé, the cultural activity, the academic title along with the phone number and his/ her e-mail.

Advisory Board

1 - Prof. Dr. Fadel al-Milani

2 - Prof. Dr.Ahmad Mahdawe

3 - Prof. Dr. Samir Khalil Samir

4 - Prof. Dr.Hassan Esa al-Hakeem

5 - Prof. Dr. Ahmad Moussali

6 - Prof. Dr. Zuhair Ghazi Zahid

7 - Prof. Dr. Talal Atrissi

8 - Prof. Dr. Abed Naji

9 - Prof. Dr. Akram M. Abed Kassar

Editorial Board

1 - Prof. Dr. Salah al-Fartousy

2 - Prof. Dr. Muhammad Kareem al-Shammary

3 - Prof. Dr. Taleb Jasim al-U'nezi

4 - Prof. Dr. Ali Naser Muhammad

5 - Prof. Dr. Khudeir Mathloum al-Bedeiri

6 - Prof. Dr. Jawad Munshed al-Nasrallah

7 - Prof.A. Dr. Muhammad AliRezaiy al-Asbahani

8 - Prof.A. Dr. Muhammad Taqi al-Subhani

9 - Prof.A. Dr. Sattar Jabr al-A'raji

Orientalist Studies

An Exquisite Quarterly Focusing on Presenting and Critiquing Orientalist Heritage

ISSN: 2409 – 1928

4rd Year – 10th Issue – winter of 2017 G. / 1438 H.

The Administrative Staff:

The Administrative General Director
Sayed Ahmad al-Safi

Editor-in-chief
Sayed Hashim al-Milani

Managing Editor
Assoc. Prof. Dr. Hady Abdel Nabi al-Tamimi

Copy Editor
Aqeel Al-daraji

Editorial Director
Naser Shokr

Center's E-mail
info@iicss.iq

Journal's E-mail
info@m.iicss.iq
Tel 00-964-7808504092

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

دراسات استشراقية

www.m.iicss.iq موقع المجلة
info@m.iicss.iq بريد المجلة
www.iicss.iq موقع المركز