

الإسلام في الفكر الأوروبي



تأليف
ألبرت حوراني

ترجمة
د. أنس عبد الرزاق مكتبي





الإسلام في الفكر الأوروبي

تأليف

ألبرت حوراني
ترجمة
د. أنس عبد الرزاق مكتبي



النشر العلمي والمطابع - جامعة الملك سعود
ص.ب. ٦٨٩٥٣ - الرياض ١١٥٣٧ - المملكة العربية السعودية

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

حوراني، ألبرت

الإسلام في الفكر الأوربي. / ألبرت حوراني؛ أنس عبد

الرزاق

مكتبي. - الرياض، ١٤٣١هـ.

٣٠٩ ص ٢٤×١٧ سم

ردمك : ٢-٧١٨-٥٥-٩٩٦٠-٩٧٨

١-الإسلام والغرب ٢-الفكر الغربي ٣- الثقافة الإسلامية

أ. مكتبي، أنس عبدالرزاق (مترجم) ب. العنوان

ديوي ٩٠١٩،٢١٤،٨٩٧٧

١٤٣١/ ٨٩٧٧

رقم الإيداع: ١٤٣١/٨٩٧٧

ردمك: ٢-٧١٨-٥٥-٩٩٦٠-٩٧٨

حكمت هذا الكتاب لجنة متخصصة، شكلها المجلس العلمي بالجامعة، وقد وافق المجلس العلمي على نشره، بعد اطلاعه على تقارير المحكمين في اجتماعه الثاني عشر للعام الدراسي ١٤٣٠/١٤٣١ هـ المعقود بتاريخ ١٤٣١/٢/٢٣ هـ الموافق ٢٠١٠/٢/٧ م.

مطابع جامعة الملك سعود.



شكر و تقدير

كتبت المقالات التي يتضمنها هذا الكتاب في أوقات متباعدة زمنياً، ولأهداف شتى. على هذا، ليس من اليسير تجنب بعض نقاط التداخل فيما بينها. وقد يكون قد اعترأها شيء من عدم الاتساق في بعض جوانبها: فلربما يُعزى ذلك إلى أن أفكاري أيضاً قد اعترأها بعض التغيير في الفترة بين كتابة مقال وآخر، إلا أنني لم أقدم على حذف تلك النقاط، وإن ساورني شعور قوي بأن أقوم بتحديثها؛ خاصة تلك المواضع التي أكدت التوقعات، الصريح منها والضمني، ألا أساس يسندها، وعندما غيرت وجهة نظري في مسائل وقضايا في حينه، قاومت إغراء التحديث ما استطعت، على الرغم من أنني قمت-أحياناً- بتصويب هفوات يسيره، وأضفت مراجع إلى كتب أو مقالات ذات صلة نُشرت في وقت ما في إحدى المقالات.

يستقي كتاب "الإسلام في الفكر الأوروبي" مادته من مجموعة من المحاضرات ألقيت أولاً على شكل محاضرات إف. دي. موريس F.D.Maurice في كلية كينغز في لندن، في عام ١٩٨٦، ومن ثم في وقت لاحق على شكل آخر كمحاضرات تانر Tanner في قاعة كلير Clare في عام ١٩٨٩. نُشرت المقالات في مجلة "محاضرات تانر عن القيم الإنسانية" المجلد ١١ (مطبعة جامعة يوتا، مدينة سولت ليك، يوتا، ١٩٩٠)، ص ٢٢٣ - ٢٨٧. فقد نشرت مقالة "ذكريات عصر أيام الأربعاء" في كتاب "في سيرة جمال" (مطبعة جامعة الخرطوم، ١٩٨٨)، ص ١٢٧ - ١٤٠. ونشرت مقالة "مارشال هودكسون ومغامرة الإسلام" في "مجلة دراسات الشرق الأدنى"، ٣٧، ١ (يناير/كانون الثاني) ١٩٧٨، ص ٥٣ - ٦٢. وألقيت مقالة "التاريخ الإسلامي، وتاريخ الشرق الأوسط، والتاريخ الحديث" على شكل محاضرة في

المؤتمر السابع لـجيورجيو ليفي ديلافيدا في جامعة كاليفورنيا، بلوس أنجلوس في عام ١٩٧٩، ونشرت في كتاب للمحرر إم. كير بعنوان "دراسات إسلامية: التقليد ومشاكله" (منشورات أندينا، مالبينو، كاليفورنيا، ١٩٨٠)، ص ٥ - ٥٦. ونشرت مقالة "تي. إي. لورنس، ولويس ماسينيون" في مجلة Times Literary Supplement (٨ يوليو/تموز) ١٩٨٣، ص ٧٣٣ - ٧٣٤. ونشرت مقالة "في البحث عن أندلس جديدة: جاك بيرك والعرب" في س. حوراني، كمحرر لكتاب "المشهد الثقافي العربي: ملحق نقدي أدبي" (مطبعة نامارا، لندن، ١٩٨٢)، ص ٧ - ١١. ونشرت مقالة "الثقافة والتغيير: الشرق الأوسط في القرن الثامن عشر" كمقدمة للجزء الثالث من كتاب "دراسات في التاريخ الإسلامي في القرن الثامن عشر" للمحررين تي. ناف T.Naff وآر. أوين R.Owen (مطبعة جامعة إلينوي الجنوبية، كاربونديل، ١٩٧٧)، ص ٢٥٣ - ٢٨٧ و ٣٩٧ - ٣٩٩. ونشرت مقالة "موسوعة البستاني" في "مجلة الدراسات الإسلامية"، ١ (١٩٩٠)، ص ١١١ - ١١٩ وفي ترجمة فرنسية كـ "موسوعة البستاني" في كتاب "شواطئ وصحاري: تحية إلى جاك بيرك" (سندباد، باريس، ١٩٨٩)، ص ١٩٧ - ٢٠٨. وأما مقالة "سليمان البستاني والإلياذة" فسوف تنشرها مطبعة الجامعة الأمريكية في بيروت ضمن سلسلة من المقالات في مجلد تخليداً لذكرى مالكوم كير. إنني مدين لأصحاب حقوق الطبع و النشر لهذه المقالات لسماحهم لي بنشرها في هذا الكتاب وهي: محاضرات تانر، مطبعة جامعة الخرطوم، مطبعة جامعة شيكاغو، أعضاء مجلس جامعة كاليفورنيا، The Times Literary Supplement ، مطبعة نامارا، مطبعة جامعة إلينوي الجنوبية، "مجلة الدراسات الإسلامية"، ومطبعة الجامعة الأمريكية ببيروت. يجب أن أشكر أيضاً قسم تاريخ وفلسفة الأديان في كلية كينغز، بلندن، لدعوتهم لي لإلقاء محاضرات إف. دي. موريس؛ و كذا الرئيس والزملاء في قاعة كلير، بكامبريدج، لدعوتهم لي لإلقاء محاضرات تانر؛ ولمركز Gustave E.Von Grunebaum لدراسات الشرق الأدنى في جامعة كاليفورنيا، بلوس أنجلوس، ولمدير المركز آنذاك، و مالكوم كير لدعوته لي لمؤتمر ليفي ديلا فيدا ولمنحي ميدالية جيورجيو ليفي ديلا فيدا. كما

أجد نفسي مديناً جداً إلى الأصدقاء والزملاء الذين لم ييخلوا عليّ بالمعلومات والتصويبات والأفكار لأي من هذه المقالات: مثل كيف رينهارت الذي أمدني ببعض التعليقات المهمة على المقالة الأولى، وديفيد أبولافيا لتزويدي بمعلومات قيّمة عنها أيضاً؛ وكينيث براون لسماحه لي باستخدام ترجمته لعدة فقرات من أعمال جاك بيرك؛ وبطرس أبو مانه لنقده وتصويباته القيّمة للمقالات المتعلقة بالبستانيين بطرس و سليمان. أود أن أشكر أيضاً كيل فيرنانزا التي نسخت المقالة الأولى، واليزابيت بولك التي نسخت معظم المقالات الأخرى بدقة وحرص عاليتين؛ وجوان إس. اينسوورث على تدقيقها الماهر لمحاضرت تانر؛ وكاثارينا بریت التي لم تأل جهداً في التنسيق لنشر الكتاب في مطبعة جامعة كامبريدج. وإنني لمدين جداً إلى مارغريت جين آكلاند التي أعدت نسخة للطباعة بدقة فائقة، ورفعت عني الحرج من أخطاء ونقاط خلل لا تعد، وإلى باربرا هيرد التي جمعت الفهرس ورتبته بكفاءة و مهنية عالية.

مقدمة المترجم

انتشر في الربع الأخير من القرن المنصرم، كثير من الدراسات التي تناولت الإنتاج المعرفي عن "الآخر". فقد أشار كثير من الكتاب، إلى أن الغرب قام بتقديم نفسه على أنه أرقى شعوب الأرض قاطبة في معظم كتاباته عن هذا "الآخر". ويعد كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" الذي نشر في سبعينيات القرن العشرين، وقد أشار إليه ألبرت حوراني في ثنايا هذا الكتاب، من المؤلفات التي ذكر فيها أن لدى الغرب أسلوباً لا يحيد عنه في تشويه صورة العرب و المسلمين، وذلك على نحو منظم مقصور، وشمل ذلك الجوانب الاجتماعية، و الثقافية، والدينية كافة. و لعل السبب يُعزى في ذلك إلى كثرة من تصدى للكتابة عن الشرق من الغربيين، و قلة، بل ندرة من اضطلع بهذه المهمة من أهل الشرق، و على وجه الخصوص أولئك الذين اعتنوا بتقديم ثقافتهم للغرب، أو قاموا بتحليل و وصف دقيقين للعلاقات القائمة بين الشرق والغرب.

لفت ألبرت حوراني في كتابه، كما فعل كتاب آخرون مثل إدوارد سعيد، وذلك على لسان جاك بيرك إلى أن الدراسات الإسلامية لم تعد كافية وفق الطريقة التي درجت عليها في تقديم الشرق في السابق؛ إذ يتوجب على العالم الغربي من الآن فصاعداً أن يعمل بالتعاون مع هؤلاء الذين يعرفون مجتمعاتهم وثقافتهم من الداخل. ويشير حوراني أيضاً إلى أن المؤتمرات الأولى للمستشرقين لم يكن يحضرها إلا النذر اليسير من علماء الشرق أو لم يكن بها أحد منهم أحياناً، مما يجعل إنتاج المعرفة عن العالم الشرقي، و العالم العربي والإسلامي خصوصاً، فقيراً إلى المعرفة الإنسانية المفيدة الخالية من التحيز والتشويه.

أشعر عند قراءة مثل هذا الكتاب، مثلي في ذلك مثل العديد من أبناء الشرق الغيورين على دينهم وثقافتهم، بأن أتصدى لأي معلومات ليست صحيحة يقوم الغربيون بنشرها، بالإضافة إلى المساعدة في إبراز ما من شأنه أن يقدّم الصورة الصحيحة لما عليه الشرق حقاً. و لعل قارئ هذه السطور يشاركوني الرأي، فهم يحملون جزءاً من هذه الرسالة.

أتقدّم بجزيل الشكر للزميل الدكتور أسعد كسار، عميد كلية الشريعة في جامعة حلب، لقيامه بالمراجعة اللغوية للترجمة التي ساعدتني كثيراً في تصحيح ما فات عليّ من بعض قواعد اللغة العربية، بالإضافة إلى تذكيري بتلك القواعد التي كنت قد نسيتها.

المترجم

مقدمة المؤلف

تعكس هذه المقالات الاهتمام المتواصل بالطرق التي تتطور بها التقاليد الفكرية: وتتمثل في تلك العملية التي تتراكم على مر الزمان، وتتناقل عبر الأجيال من جيل إلى آخر. وعلى ذلك فإنها دائمة التغير و التطور، و ترسخ في الأذهان، و من ثم تكتسب لها مرجعية. وقد خرجت من خلال السنوات التي عملت فيها مدرساً لتاريخ الشرق الأوسط في جامعة أوكسفورد بمثاليين صارخين جليئين لتلك العملية. أولهما يتمثل في تشكّل وجهة نظر معينة في أوروبا عن الإسلام وما يرتبط به من ثقافة. وقد تبنى الغرب وجهة النظر هذه، بعد معرفة و اطلاع واسعين بما يؤمن به المسلمون وما أنجزوه في التاريخ، و كذلك مما عرفوه أيضاً من تغير الأفكار في أوروبا عن الدين والتاريخ. أمّا المثال الثاني فهو تطوّر تقليدي بحثي يُعرف بشكل غير دقيق " بالاستشراق " وهو بمثابة تطوير لأساليب لتحديد وتحرير وتفسير النصوص المكتوبة، و نقلها من جيل لآخر عن طريق سلسلة مترابطة من الأساتذة والطلاب.

ترتبط هاتان العمليتان ببعضهما بعضاً على نحو وثيق، فالباحثون لا يعملون من فراغ مجرد، بل إن أذهانهم تشكلت بثقافة عصرهم وما سبق من العصور، ويضيفون إلى كل ذلك ما استخلصوه من مصادرهم

من مبادئ الانتقاء والترتيب التي اكتسبوها و ورثوها من الأفكار والقناعات التي علّمتهم إياها حياتهم.

تحاول المقالة الأولى، وهي المقالة الأطول في هذا الكتاب، أن تتّبع العلاقة بين هاتين العمليتين، وذلك لتكشف جذور التقليد الأوروبي عند تناولهم للدراسات الإسلامية في أفكار ترتبط بالإله، والإنسان، والتاريخ، والمجتمع و التي تكمن في قلب الفكر الأوروبي. تحاول هذه المقالة، أن تُظهر على وجه الخصوص، كيف أن دراسة الإسلام، عندما ظهرت كفرع منفصل من المعرفة في القرن التاسع عشر، قد وجهتها وروجت لها أفكار معينة كانت سائدة في ذلك الوقت، وهي أفكار عن التاريخ الثقافي، وطبيعة الأديان وتطورها، والطرق التي يجب من خلالها فهم الكتب المقدسة، والعلاقة بين اللغات. و لقد حاولت قصارى جهدي أن أتتبع أهمّ سلسلتين للدراسات الإسلامية و كانتا قد بدأتا في باريس، وليدن Leiden في القرن السابع عشر. لقد طوّرت الدراسات الإسلامية بحلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر كينونة منظّمة خاصة بها لها طرائق تدريس، ومطبوعات واتصالات - واكتسبت مرجعية ذاتية راسخة لا تزال موجودة حتى اليوم.

ستجد أنني قد أوليت إجناز كولدزيهير Ignaz Goldziher اهتماماً كبيراً؛ ذلك لأنه -في نظري- يحتل موقعاً مركزياً رئيساً في الحقبة التاريخية التي أقوم بالكتابة عنها و أتتبعها؛ و حري بي أن أفعل ذلك إذ إنه قد آل إليه علم كلتا السلسلتين الكبيرتين، ولأنه يمتاز بفكر ثاقب سبّكته تلك الأفكار التي سادت في عصره (وأيضاً بالتقليد اليهودي الخاص به). وقد شكّلت اثنتان من مؤلفاته، وعلى وجه الخصوص، الأولى التي تتناول أصول الحديث وتطوره (الحديث الشريف للرسول والأخرى عن تطوّر

القانون واللاهوت الإسلامي)، نوعاً من الاعتقاد التقليدي الذي حافظ على زخمه حتى يومنا هذا.

أنا لا أنتمي لأي من تلكما السلسلتين الكبيرتين؛ فقد ولجت إلى تاريخ الشرق الأوسط من درب آخر كما أنني درست هذا التاريخ في جامعة لم تعرف بعراققتها فيما يخص تاريخ الدراسات الإسلامية عموماً، على الرغم من أن تعليم اللغة العربية في جامعة أوكسفورد يعود إلى القرن السابع عشر، إلا أنني كنت موفقاً حيث كان لي من الزملاء من كانوا قد تشربوا النهج الرئيس التقليدي في تناول هذا التاريخ، و من هؤلاء إتش. إيه. آر. جيب H.A.R.Gibb وريتشارد والزر Richard Walzer ، وصامويل ستيرن Samuel Stern، وجوزيف شاخت Joseph Schacht ، وروبين زاينهнер Robin Zaehner. ولقد عاشرت في أوكسفورد الزمن الذي كانت تجري فيه محاولات لإعطاء " الدراسات الشرقية" في بريطانيا قوة دفع جديدة، وذلك بمساعدة مالية من الحكومة. و لقد شغل إتش. إيه. آر. جيب، وهو من أبرز الشخصيات في هذه العملية، منصب أستاذ اللغة العربية عن مقعد الأسقف لود Laud طوال وجوده في جامعة أوكسفورد ولقد كتبت عنه مطوّلاً في موقع آخر،^(١) وسأحاول في المقالة الثانية أن أضعه في سياق تطور الدراسات الإسلامية و تقدمها في بريطانيا. (هذه المقالة هي أيضاً بمثابة إجلال لأحد طلابي الأوائل في الدراسات العليا، وهو جمال محمد أحمد، وهو كاتب موهوب، وكان قد عمل فترة وزيراً للشؤون الخارجية في السودان).

استدعي جيب، مثله في ذلك مثل باقي "المستشرقين" من أبناء جيله، لكي يقوم بتدريس عدد كبير من المواد مثل: اللغة، والأدب، والتاريخ. وكان يعتبر نفسه مؤرخاً في المقام الأول، وكانت إحدى

المشكلات التي تورق حياته في أوكسفورد، محاولته إقناع المؤرخين بأن يولوا اهتماماً أكبر بتاريخ المناطق النائية عن أوروبا، ووضعها، حسب اعتقاده، في مكانها الصحيح من المنهج الدراسي. وكان من بين الأسباب التي دعت به أن يترك جامعة أوكسفورد في النهاية ويلتحق بجامعة هارفرد اعتقاده (وهو اعتقاد ثبتت صحته فيما بعد) بأن أقسام التاريخ في أمريكا سوف تكون أكثر تقبلاً لفكرة تاريخ العالم، وسوف يكون من الممكن إقناع الطلاب المتميزين الذين تقولبت عقولهم ليصبحوا مؤرخين بأن يكرسوا جهودهم لدراسة العالم الإسلامي.

كان جيب، بوصفه مؤرخاً، مهتماً باستخدام المصادر لكي يسبر غور ما حدث في التاريخ الإسلامي (كما تظهر ذلك دراساته لحياة صلاح الدين)، وأيضاً لإعطاء تفسير أفضل و أعمق لتطور تلك المجتمعات التي كان فيها الإسلام الدين المهيمن، حيث اعتبرت مقالته "تفسير التاريخ الإسلامي"^(٢) في وقتها عملاً واعداً. أما موضوع مقالتي الثالثة فيتناول كتاب "مغامرة الإسلام" لمؤلفه مارشال هودكسون Marshall Hodgson ، وهو مؤرخ أمريكي كان قد تأثر بأفكار جيب، ولكنه لم يكن أحد طلابه. إنّ كلّ كلمة في العنوان الرئيسي لهذا الكتاب و كذلك العناوين الفرعية ذات مغزى و تم إنتقاؤها بعناية و تفكير: "مغامرة"، "إسلام"، "ضمير"، "تاريخ"، و"مجتمع دولي". لقد كتبت هذه المقالة كمراجعة نقدية للكتاب عندما ظهر لأول مرة، وقد رحبت به و أثبتت عليه بحماس كأهم محاولة أصيلة لتزويدنا بالأنماط التي يمكن من خلالها أن نفهم التاريخ الإسلامي ضمن سياق للتأريخ المأهول للأرض، وبمعنى آخر، عالم عصر الزراعة المستقر، والمدن، والثقافة المتقدمة. و ما زلت أعتقد أن هذا الكتاب شائق و مهم، وسوف أضيف إليه الآن كتاباً آخر ذا بنية

واسعة، إنه كتاب بعنوان "تاريخ المجتمعات الإسلامية" (٣) للكاتب إيرلا لايبيدوس Ira Lapidus وهو أحد طلاب جيب في جامعة هارفرد.

يتضمن كتابا هودكسون ولايبيدوس فرضاً أساسياً؛ فيذكر أن هناك ما يدعى "التاريخ الإسلامي" و هو جزء من التاريخ العام للأرض المعمورة؛ أي هناك سمات مشتركة محددة في بنية و تطور المجتمعات التي بسط عليها الإسلام سيطرته، و قد أقر جيب بهذا الافتراض على الرغم من أنه لم يكن يخطر ببال أحد بأن "الإسلام" كان يقدم حلولاً و إجابات شافية لكل ما كان يحدث في المجتمعات "الإسلامية"، أو أنّ تاريخ تلك المجتمعات يتألف من حقبة متكررة ذات ظواهر متماثلة. إنّ الكتاب الثلاثة كانوا يعون تماماً بأنّ، تاريخ أي مجتمع "إسلامي" ، في زمان ومكان بعينهما، يختلف عما ساد في المجتمعات الأخرى. و إنّ اهتمامي الخاص بوصفي مؤرخاً ينصب بشكل رئيس على تلك البلدان التي تقع في الجانب الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، والتي يمكن أن تسمى، بشكل غير دقيق، بالشرق الأدنى أو بالشرق الأوسط، وتحديداً خلال القرنين المنصرمين. و كان الأمر مهماً لي لكي أقرّر فيما إذا كان الإسلام، بوصفه الدين السائد في مصر وسورية وتركيا، سوف يساعدنا في فهم تاريخه في العصور الحديثة. و لقد سنحت لي فرصة كي أناقش هذا السؤال الذي طرحته في مؤتمر عقد في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس عام ١٩٧٩، وكان نتاج ذلك مقالتي الرابعة؛ التي أقدم فيها ثلاثة مبادئ بديلة (أو متداخلة) للتفسير، و قد خلصت إلى إستنتاج بأن مفهوم "التاريخ الإسلامي" يساعدنا بالتأكيد بتوضيح أوجه معينة من التاريخ الحديث للشرق الأوسط. و هناك إشارة واضحة في خاتمة المقالة إلى أنني كنت أشك بأن هذا الأمر لم يعد ينطبق على تلك المرحلة التي بدأت

تقريباً عند نهاية الحرب العالمية الأولى، و كبقية المراقبين، لم أكن لأتوقع بأن الثمانينات من القرن العشرين، سوف تكون مرحلة لما يسمّى- بشكل غير دقيق- "انبعاث الإسلام".

على أية حال، فإنني أُبين في هذه المقالة و كذلك في مقالات أخرى أنني كنت على دراية بالأسس التي يمكن أن ينطلق منها "انبعاث الإسلام": إنه الوعي المتغيّر تجاه "الآخر"، أي تجاه العالم المتحدث باللغة العربية، والمسلم منه بشكل رئيس، والذي كتب عنه المفكرون والمؤرخون الأوروبيون وأنا أحدهم. لقد مضى زمن طويل كان ينظر فيه إلى الشرق على أنه جسم مجهول يجب أن يحلّ بدقة، ولكن الأسفار، وتجربة الحكم الاستعماري، والثورة ضدّه، و إعادة إحياء التقاليد الفكرية والتأليف، جعلت من غير الممكن النظر إلى الشرق على هذا النحو. أما اليوم فيتم إنجاز الأبحاث على نحو جماعي مشاركة بين أولئك الذين تدربوا على الطريقة الغربية، وأولئك الذين استفادوا من نفس الطريقة بالإضافة إلى وسائلهم الخاصة التي نقلوها من المعتقدات والفكر الإسلامي. لا يستطيع أحد اليوم أن يكتب ما يفيد عن العالم الإسلامي ما لم يكن لديه إحساس بعلاقة حية مع أولئك الذين يكتب عنهم. تتحدث المقالة الخامسة عن رجلين مختلفين في أشياء كثيرة و لكنهما متشابهان في أشياء أخرى، وقد أثرت حياة كل واحد منهما في الآخر لفترة قصيرة، كما تنسّم مؤلفاتهما بإحساس حي بالحاجة إلى الامتداد عبر الهوة التي خلقتها القوة والعداوة والاختلاف. إنّ فكرة أن يوجد المرء في موضع غير صحيح تطارد تي. إي. لورنس T.E.Lawrence في كتابه "أعمدة الحكمة السبعة"، وذلك عندما يستأذن للرحيل بعد احتلال دمشق، إذ يقول "بالنسبة لي فقط كانت الحادثة محزنة والعبارة لا معنى لها".^(٤) كما

رفض لويس ماسينيون Louis Massignon أيضاً "غيظنا الدنيوي في الفهم، وحب السلطة، والتملك".

تملكتني الحيرة لسنوات، وأنا أفكر في حياة كل من لورانس وماسينيون وشخصيتهما. وقد أثر كتاب "أعمدة الحكمة السبعة"، الذي اطلعت عليه لأول مرة عام ١٩٣٥م، في نفسي أثراً كبيراً، و لعله كان واحداً من المحركات شبه الخفية التي شددتني و وجهتني إلى العمل كمؤرخ. وفيما بعد، ولمدة ثلاثة عشر عاماً، كنت انظر من نافذة غرفة نومي إلى مسكنه في حديقة منزل والديه في شارع بولستيد Polstead حيث كان يعيش في شبابه. ولقد التقيت بماسينيون في بعض الأحيان، و بقيت ذكرى حديثه ووجهه لا يفارقان مخيلتي. و عرفت الكثير عنه من أصدقائه وزملائه، وهنا كانت روح المكان مهمة أيضاً؛ إذ قد تتجمع لدي الذكريات عنه و تطراً على ذاكرتي كلما ذهبت إلى الكنيسة الكاثوليكية اليونانية في منطقة جاردن سيتي في القاهرة. وكان اهتمام صديقه ماري كحيل يعيد تلك الذكريات. و قد أثرت آراؤه عن الإسلام وعلاقته بالمسيحية في غير موضوع من هذه المقالات.

تركت أعمال ماسينيون أثراً عميقاً على المفكرين، وعلى الفرنسيين وكذا على الأجيال التي جاءت من بعده. ويمكن أن نلاحظ هذا الأثر في أعمال جاك بيرك Jacques Berque، على الرغم من أن الخط الفكري لدى كل منهما متباين جداً. إنَّ مقالتي عن بيرك هي بمثابة إجلال و وفاء لصداقة طويلة، وتعبير عن الامتنان والعرفان لما تعلّمت منه. تحمل كتب بيرك في طياتها مدى تأثير التجربة الطويلة للحكم والاستيطان الفرنسي في شمالي أفريقيا. ولقد علّمنا، من خلال نشأته في الجزائر، وتشربه للغة العربية بالإضافة إلى لغته الفرنسية الأصلية، ومن

خلال إقامته لسنوات عديدة وزياراته كمسؤول ومفكر، أن نتعرّف على ايقاعين مختلفين للتاريخ في تلك المنطقة، أولهما ذلك الذي حاول الحكام الأجانب فرضه على البلدان العربية المسلمة التي احتلّوها، و ذلك الإيقاع الذي أنتجته الشعوب من تلقاء نفسها. ويدل عنوان أحد كتبه وهو "داخل المغرب" دلالة واضحة على الفكرة المهيمنة على عمله؛ إذ ينظر إلى من هم أبعد من الحكام، وإلى ما وراء المدن الساحلية بشعوبها المختلطة، وإلى البلدات و القرى الواقعة في الوديان و في الهضاب الداخلية المرتفعة. كما تعتبر مؤلفاته عملاً من أعمال الإيمان؛ إذ أنه على الرغم من كل ما يحدث، فإن تحوّلاً إنسانياً قد حدث. فقد ظهرت للوجود تركيبة جديدة تشمل الثقافة العربية واللاتينية، وتجمع بين تقاليد شاطئي (جانبى) البحر المتوسط، وسوف تستمر هذه التركيبة الجديدة في البقاء.

أضفت إلى هذه المقالات ثلاث مقالات أخرى تهتم بمحفّرات وتنشيط الوعي عند "الآخر" وهي محاولات لإيجاد صوت جديد في العالم. تتناول المقالة الأولى اللحظة الأخيرة حيث كان لا يزال من الممكن التحدث عن عالم للثقافة الإسلامية مكتف ذاتياً. وعلى الرغم من أن الظروف الاقتصادية والسياسية للإكتفاء الذاتي لم يكن لها وجود في نهاية القرن الثامن عشر، فإنه كان من الممكن للمسلم المثقف حتى ذلك الوقت أن ينظر إلى العالم الخارجي من حوله واثقاً في قوة وبقاء التقاليد الثقافية التي تعلّمها وورثها من السلسلة المؤلفة من مدرسيه وأسلافه.

لم يعد هذا الأمر صحيحاً بعد نصف قرن من الزمن. فقد قاد توسع التجارة الأوروبية، وقوتها العسكرية، والنفوذ السياسي إلى محاولات، بداية من الحكّام المحليين ومن الحكّام الأجانب فيما بعد، لتقديم طرائق جديدة للإدارة، ومبادئ قانونية جديدة، ومدارس من نوع جديد. لقد

طرحـت معرفة اللغة الفرنسية وغيرها من اللغات الأوروبية الأخرى، والعالم الذي فتحه على مصاريعه، أسئلة وأفكاراً جديدة. وقد حدثت هذه المحفزات بادئ ذي بدء في الموانئ والمدن الأخرى حيث كان رجال ونساء من أديان وجنسيات مختلفة يعيشون جنباً إلى جنب، حيث كان من الممكن أن يتم نقل الأفكار بالإضافة إلى نقل البضائع على نحو سهل ومريح. وكانت بيروت تعد واحدة من المدن الأكثر أهمية في هذا الصدد. وأتناول في المقالتين الأخيرتين اثنتين من عائلة البستاني، وهما لبنانيان مسيحيان تشكل ذهناهما في بيروت، وكنا قد قاما بدور مهم في محاولة لفهم العالم الجديد؛ فهناك بطرس البستاني، الذي عكف على تحرير أول موسوعة عربية، وساعد في تطوير الأسلوب الحديث للنثر العربي التفسيري الواضح؛ وسليمان البستاني، الذي وسّع حدود الإحساس الشعري العربي وذلك بترجمة الإلياذة للشاعر هوميروس. و قد كتبت كلتا المقالتين تخليداً لذكرى صديقين عزيزين. فقد كتبت الأولى لمجلد يحتوي مقالات في ذكرى جاك بيرك، والثانية لتضمن في مجلد في ذكرى مالكوم كير Malcolm kerr ، الذي اغتيل في عام ١٩٨٤م في بيروت، عندما كان رئيساً للجامعة الأمريكية، وقد ظلت صداقتنا لعهد طويل، وكان هو من دعاني إلى مؤتمر في لوس أنجلوس حيث كان من نتاجه رابع هذه المقالات.

المحتويات

المترجم

مقدمة

و

شكر

تقدير

المؤلف

مقدمة

الفصل الأول : الإسلام في الفكر الأوروبي

١

الفصل الثاني: ذكريات عصر أيام الأربعاء

٦٥

الفصل الثالث: مارشال هودكسون ومغامرة الإسلام

٨١

الفصل الرابع: التاريخ الإسلامي، تاريخ الشرق الأوسط، التاريخ الحديث

١٠٣

الفصل الخامس: تي. إي. لورنس ولويس

١٣٣

ماسينيون. الفصل السادس: في البحث عن أندلس جديدة: جاك بيرك والعرب

١٤٧

الفصل السابع: الثقافة والتغيير: الشرق الأوسط في القرن الثامن

عشر. ١٥٥

موسوعة	الثامن:	الفصل
.....	البستاني	١٨٧
الإلياذة	سليمان البستاني و"	الفصل التاسع:
.....	١٩٩	"
	الملاحظات	
.....	٢١٥	ثبت
.....	المصطلحات	
	٢٣٧	عربي - إنجليزي
		إنجليزي - عربي
		كشاف
.....	الموضوعات	
	٣٠٩	

تتناول هذه السلسلة من المقالات العلاقات بين الثقافة والفكر الأوروبي والإسلامي منذ أواخر القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين الميلاديين. إذ تتناول المقالة الأولى تطور الأفكار عن الإسلام في الدراسات والفكر الأوروبي، وتُظهر-على وجه الخصوص- كيف عكست آراء المفكرين والعلماء في القرن التاسع عشر الأفكار الفلسفية والتاريخية التي سادت في عصرهم. وتُخصّص الفصول التالية لكتاب اضطلعوا بدور مهم في صياغة صورة الحضارة والتاريخ الإسلامي و نقلها وهم : لويس ماسينيون، إتش. آر. جيب، و مارشال هودكسون، و جاك بيرك، بالإضافة إلى تي إي. لورنس. و تتناول المقالات الثلاث الأخيرة الموضوع من طرف آخر، حيث تتعامل مع بعض ردود الأفعال للعالم الإسلامي و صداها تجاه الأفكار القوية الجديدة للحضارة الأوروبية، بما فيها أول موسوعة عربية حديثة وأول ترجمة لشعر هوميروس.

الفصل الأول

الإسلام في الفكر الأوروبي

(١)

مثل الإسلام منذ الوهلة الأولى لظهوره، معضلة لأوروبا المسيحية؛ حيث نُظر إلى من اعتنقوه بأنهم الأعداء الذين يتربصون بأوروبا المسيحية على تخومها. فقد تمكنت جحافل الجيوش التي كانت تقاتل تحت راية أول دولة إسلامية؛ أي دولة الخلافة، وذلك خلال القرنين السابع و الثامن الميلاديين من الوصول إلى قلب العالم المسيحي آنذاك. حيث قاموا باحتلال أقاليم من الإمبراطورية البيزنطية في سورية، والأرض المقدسة، ومصر، كما توغلوا غرباً إلى شمال أفريقيا وإسبانيا، وصقلية؛ ولم يكن الفتح عسكرياً فحسب، بل تبعه، مع مرور الوقت، اعتناق الكثير منهم للإسلام على نحو منقطع النظير. و حدث هجومٌ مسيحيٌّ معاكسٌ ما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر، وكان ناجحاً لبعض الوقت في الأرض المقدسة، حيث نشأت مملكة لاتينية في بيت المقدس، أما في (الأندلس) إسبانيا فكان ذلك النجاح دائماً؛ فقد سقطت آخر مملكة إسلامية في إسبانيا في عام ١٤٩٢م، ولكن كان هناك توسع إسلامي أكبر في مكان آخر يشق طريقه في نفس الوقت، حيث تقدم السلاجقة، وهم سلالة حاكمة منحدره من الشعوب التركية، نحو الأناضول، وفيما بعد أجهز العثمانيون على ما تبقى من الإمبراطورية البيزنطية واحتلوا عاصمتها،

القسطنطينية، وتوسعوا إلى شرق ووسط أوروبا. و تمكنوا في نهاية القرن السابع عشر من احتلال جزيرة كريت بل وتهديد فيينا.

لم تكن العلاقة بين المسلمين و مسيحيي أوروبا علاقة حرب دائمة كما يظن؛ أي حملات صليبية يقابلها جهاد مقدس، بل كان هناك تبادل تجاري عبر البحر الأبيض المتوسط، وإن كان قد طرأ تغير على التوازن التجاري عبر الزمن؛ فمذ القرنين الحادي والثاني عشر الميلاديين وما بعدهما وسعت الموانئ الإيطالية من نشاطها التجاري، وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر بدأت السفن المنطلقة من موانئ أوروبا الشمالية بالظهور في البحر المتوسط والمحيط الهندي. وقد كان هناك أيضاً تبادل للأفكار، وكانت هناك حركة نشطة انطلقت بشكل رئيسي من بلدان العالم الإسلامي إلى العالم المسيحي، حيث تُرجمت مؤلفات عربية عن الفلسفة والعلوم والطب إلى اللغة اللاتينية، واستخدمت مؤلفات ابن سينا-عالم الطب الكبير- في المدارس الطبية الأوروبية حتى القرن السادس عشر.

كانت هناك علاقات ووشائج شتى تجمع بين المسلمين والمسيحيين، على الرغم من الصراعات التي كانت تفصل بينهما. وكان من شأن هذه العلاقات أن تجعل كل طرف منهما يظهر للآخر تحدياً دينياً و فكرياً؛ إذ ماذا يمكن أن يفعل أتباع كل دين حيال مزاعم وادعاءات الطرف الآخر؟ إن موقع الدين المسيحي لدى المفكرين المسلمين واضح لا لبس ولا غموض فيه؛ فالمسيح رسول من سلسلة حقيقية من الرسل الذين سبقوه، واختتمت هذه السلسلة بمحمد "خاتم الرسل"، ورسالته في أصلها لا تختلف عن رسالة محمد فأساسهما واحد. لكنهم يرون أن المسيحيين لم يفهموا دينهم واعتقدوا أن نبيهم إله، وأنه قد صُلب. والتفسير الإسلامي لدى المسلم العادي هو أنّ المسيحيين قد "حرّفوا"

كتابهم المقدس، إما بالعبث بالنص، أو بإساءة فهم معانيه. ويؤكد المفكرون المسلمون أنه إذا تم فهم الكتاب المقدس على نحو صحيح، فإنه لا يؤيد المزاعم المسيحية القائلة بأن المسيح ذو خصائص إلهية، وقد أوضح القرآن بأن المسيح لم يُصلب، بل رُفِعَ بطريقة ما إلى السماء. ومن الناحية الأخرى، لم يقر المسيحيون بصحة الوحي الذي نزل على محمد، مع العلم أن تفسيراً صحيحاً للإنجيل يُظهر أنه قد تنبأ و بشر بمجيء محمد.

أما بالنسبة للمسيحيين فقد كانت القضية أكثر صعوبة. فقد كانوا يعرفون أن المسلمين يؤمنون بإله واحد، وهو يعدّ بطبيعته وأفعاله نفس الإله الذي يعبده المسيحيون، لكن لم يكن باستطاعتهم أن يتقبلوا، بسهولة، مقولة أن محمداً نبي مُرسل. فالنبوءة التي أشار إليها العهد القديم بالنسبة لمجيئ المسيح قد تحققت؛ إذ ما الحاجة التي تستدعي ظهور أنبياء آخرين؟! وعلاوة على ذلك، فإن تعاليم محمد تُنكر المبادئ الأساسية للمسيحية، مثل تجسد المسيح وصلبه، وبالتالي تُنكر الثالوث المقدس كما تنكر تكفير المسيح عن خطايا البشر قبل موته. فهل يمكن أن يُعدّ القرآن بأي حال كلمة الله؟! لقد بدا القرآن، للمسيحيين القلائل الذين كانوا يعرفون شيئاً ما عنه، على أنه يحتوي على أصداء محرّفة للقصص والموضوعات الواردة في الإنجيل.

إن آراء مسيحيي أوروبا عن الإسلام خلال الألف سنة الأولى من المواجهات، كانت تعكس حالة من الجهل باستثناء حالات قليلة. فقد كانت هناك ترجمة للقرآن باللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي وما بعده؛ وقد أنجزت أول نسخة مترجمة بناءً على أمر من بطرس الموقر، رئيس دير مقاطعة كلاني Cluny. كما كانت هناك بعض المؤلفات العربية في الفلسفة والتي كانت تتبع التقليد اليوناني للفكر، معروفة جيداً عن طريق

الترجمة. أما فيما يخص علوماً مثل اللاهوت، والتشريع، والروحانيات التي تضمنتها آيات القرآن، و كانت تطبق بحذافيرها لدى المسلمين، فإن معرفة الغرب كانت ضيقة محدودة فيها. لكن كانت هناك حالات استثنائية قليلة، ففي القرن الثالث عشر الميلادي احتوت بعض دور الطائفة الدومينيكية في إسبانيا على مراكز للدراسات الإسلامية، بيد أنه حتى هذه تلاشت في القرون التالية. أما فيما يخص المسيحيين الذين يعيشون في العالم الإسلامي؛ فقد كان ما يعرفونه عن الإسلام أكثر، و حق لهم أن يعرفوا أكثر؛ فقد واصل المسيحيون العيش في بعض البلدان الإسلامية، وخصوصاً في إسبانيا ومصر وسوريا، وعاش الكثير منهم في وسط يتحدث اللغة العربية. وبالتالي فإن كل ما يعتقد به المسيحيون ويمارسونه كان متوفراً، وقد كان ضرورياً لأهداف إدارية وسياسية. ولكن يجب ألا نبالغ بمقدار هذه المعرفة، حيث تظهر حدودها في مؤلفات كتلك التي يدحض فيها الغزالي مبدأ ألوهية المسيح.^(١)

استطاع المسيحيون من خلال النظر إلى الإسلام بمزيج من الخوف والحيرة والاعتراف الصعب بوجود نوع من التقارب الروحي أن ينظروا إليه من أكثر من زاوية. فقد كانوا يعترفون أحياناً بالتقارب الروحي. حيث عثر على رسالة، على سبيل المثال، كتبها البابا جريجوري السابع Gregory VII إلى أمير مسلم في الجزائر، يُدعى الناصر، في عام ١٠٧٦م. يقول في تلك الرسالة:

نحن ندين لبعضنا بعضاً بمحبة أكثر من باقي الشعوب، لأننا نشهد ونعترف بوجود إله واحد، على الرغم من اختلاف الطرق، ونحن نثني عليه ونعبده كل يوم كخالق ومتصرف في العالم.^(٢)

وقد ناقش المفكرون تلك الرسالة، وإن كان ينبغي ألا نبالغ في مغزاها؛ فقد كانت هناك أسباب عملية - كما يرون - لتلك النبوة الدافئة والحميمة التي خاطب بها جريجوري هذا الأمير، وهي تكمن في الحاجة إلى حماية المجتمعات المسيحية التي بدأت أعدادها في التضاؤل في شمال أفريقيا، والمعارضة المشتركة لكل من البابا والأمير الناصر لوجود حاكم مسلم آخر في شمال أفريقيا. وربما رغبة تجار روما بالحصول على حصة أكبر من التجارة المتنامية في ميناء بيجايا Bijaya، الذي يقع تحت سيطرة الناصر. وقد كتب جريجوري، في رسائل أخرى موجهة إلى المسيحيين، واصفاً الإسلام والمسلمين بعبارات قاسية. ومع ذلك، يظهر من العبارات المستخدمة في الرسالة وجود وعي ما في ذلك الوقت بأن المسلمين لم يكونوا وثنيين، ومن المدهش أكثر أن تلك الرسالة كانت قد كُتبت قبل انطلاق أكبر مرحلة من العداء، ألا وهي الحملات الصليبية.^(٣)

كانت النظرة الأكثر شيوعاً في الغرب عن الإسلام أنها تعتبره نوعاً من الهرطقة أو فرعاً اشتق من المسيحية. وكانت تلك النظرة التي تبناها أول عالم لاهوت مسيحي بشكل جدي وهو القديس يوحنا من دمشق (٦٧٥ - ٧٤٩). وكان هو نفسه يشغل منصباً في إدارة الخليفة الأموي في دمشق، وكان يجيد اللغة العربية. وقد ذكر الإسلام في جزء من كتابه على أنه نوع من أنواع الهرطقة المسيحية، حيث يقول إن الإسلام يؤمن بالله، ولكنه يُنكر بشكل أكيد حقائق أساسية عن المسيحية، وإن هذا النكران يجعل من الحقائق التي يقبلها الإسلام لا معنى لها. أما الاعتقاد السائد بشكل أوسع فقد اعتبر الإسلام ديناً زائفاً، وأن الله ليس إلهاً، ومحمداً ليس رسولاً؛ كما أن الإسلام دين ابتدعه رجال يجب أن نستهنج دوافعهم وشخصهم، وأنه دين انتشر على حد السيف.^(٤)

(٢)

مهما كانت الفكرة التي تبناها مسيحيو أوروبا عن الإسلام، فإنه لم يكن بإمكانهم أن يُنكروا أن الإسلام كان عاملاً مهماً في التاريخ الإنساني، وأنهم بحاجة إلى فهمه. لقد تزايد الوعي حول العالم الإسلامي في أوائل العصور الحديثة؛ أي ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، كما طرأ تغيير على طبيعة ذلك الوعي. فبحلول القرن الثامن عشر، لم يعد يوجد ذلك التحدي العسكري من قبل الإمبراطورية العثمانية، حيث تغيرت موازين القوة العسكرية. كما مكّنت التطورات الملاحية اللاحقة السفن الأوروبية من الاستكشاف وتوسيع التجارة الأوروبية في البحر المتوسط، والمحيط الهندي، وكانت تلك التطورات بدايةً للاستيطان الأوروبي. فبالنسبة للمجتمعات التجارية الإيطالية، التي كان لها وجود منذ زمن طويل في الموانئ الشرقية للبحر المتوسط، فقد أضيف إليها مراكز تجارية أخرى، مثل حلب، التي كانت واحدة من المراكز الرئيسية لتجارة الشرق الأدنى وكانت تسكنها جاليات متعددة، بما في ذلك عدد من التجار الإنكليز (حيث ذكر شكسبير ذلك المكان مرتين، وذلك في مسرحيتي عطيل وماكبث).^(٥) كما استقرّ تجار إنكليز وفرنسيون وهولنديون وبرتغاليون في بعض الموانئ الهندية. ومن ثم بدأ نوع جديد من العلاقة السياسية بالظهور؛ إذ كان للدول الأوروبية سفراء وقناصل في المناطق الخاضعة للحكم العثماني، على الرغم من أنه لم تكن للسلطان العثماني سفارات دائمة خاصة في أوروبا حتى حلت الحروب النابليونية. وتمت حينها دراسة المعاهدات والتحالفات؛ حيث تحالف الفرنسيون والعثمانيون ضد الهابسبورغيين، وحاول البريطانيون وآخرون تأسيس علاقات مع ملوك إيران الصفويين.

ومع اطراد التقارب في العلاقات بين الجانبين، ازداد أيضاً الوعي الفكري. وبدأت الأهمية المباشرة للإسلام لدى الباحثين والمفكرين الأوروبيين بالتضاؤل. فقد بدأت القضايا الجدلية الدينية في أوروبا، في عصر الإصلاح والإصلاح المعاكس، تدور حول مجموعة جديدة من المشكلات، وقد أدى التطور في العلوم والطب في أوروبا إلى اعتبار ما كُتب باللغة العربية أقل أهمية، إلا أن الإسلام ظل محط الاهتمامات الدينية لذلك العصر. وعلى الرغم من أن علم فقه اللغة المقارن لم يكن قد وجد كفرع من العلوم بعد، إلا أنه كان هناك اعتراف بأن اللغة العربية بشكل عام ذات علاقة وثيقة باللغتين اللتين كتب بهما الإنجيل؛ أي العبرية والآرامية، كما أن دراستها قد تُلقي الضوء على تلك اللغات؛ فضلاً عن أن معرفة بيئة الشرق الأدنى أيضاً، والتي تمّ من خلالها تسجيل الأحداث في الإنجيل على حقيقتها، يمكن أن تساعد على فهمها. لقد أضفى السفر والتجارة والأدب في اعتقاد المثقفين نوعاً من الوعي لظاهرة الحضارة الإسلامية المهيبة والمحيّرة، والممتدة من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادئ، وبلغة عربية مشتركة، التي كانت اللغة العالمية الأكثر شيوعاً بين اللغات الموجودة آنذاك. ولقد عبّر الدكتور جونسون Dr. Johnson عن هذا الوعي بقوله:

هناك شينان يستدعيان الفضول - العالم المسيحي، والعالم المحمدي

(الإسلامي).

أما كل ما تبقى فيمكن اعتباره همجياً.^(١)

إلى أي مدى أثّرت تلك التغيرات على اتجاهات النظر نحو الإسلام؟ كان لا يزال هناك سلسلة من المواقف المحتملة؛ إذ كان هناك

في أحد الأطراف رفض كامل للإسلام بوصفه ديناً. وهكذا أعطى باسكال Pascal في الفصل السابع عشر من كتابه "أفكار" عنوان "ضد محمد". فأكد أن كل شيء في المسيح لا ينطبق على محمد. وأنه لا سلطة لمحمد، كما أنه لم يتم التنبؤ بقدومه، ولم يأت بمعجزات، ولم يكشف عن أي أسرار، وأن "باستطاعة أي رجل أن يقوم بما فعله محمد؛ لكن لا أحد يستطيع أن يقوم بما فعله المسيح". لقد سلك محمد طريق النجاح الإنساني؛ أما المسيح فقد مات من أجل الإنسانية.^(٧)

ترددت مثل هذه الأقوال كثيراً، ولكن بمضي الزمن، حدث تحول ملحوظ في التركيز على الإسلام، حيث قلّ التشويه لشخصية محمد كرجل، وازداد الاعتراف بخصائصه بما يتميز به من إنسانية، وإنجازات استثنائية. وقد تبني جوزيف وايت Joseph White، أستاذ اللغة العربية في جامعة أوكسفورد، في محاضراته في قاعة بامبتون Bampton في عام ١٧٨٤م، موضوع "مقارنة الإسلام والمسيحية في ضوء مصدرهما وبراهينهما وتأثيرهما".^(٨) فهو لا يقر بأن ظهور الإسلام كان حدثاً إعجازياً على الإطلاق، أو أن له دوراً في الإرادة الإلهية لأجل البشرية. فهو دين طبيعي خالص، تسانده اقتباسات من الكتب المقدسة للمسيحية واليهودية. ويمكن أن نعزو نجاحه إلى فساد الكنيسة المسيحية في ذلك الوقت من جهة، والشخصية الفذة للرسول من جهة أخرى. وبعيداً عن الصورة التي رسمها مؤلفون مسيحيون عن محمد كونه "وحش الجهل والرذيلة" فإن محمداً حسبما يدّعي وايت هو:

شخصية استثنائية ذات مواهب رائعة وبراعة كبيرة... وقد مُنح قوى عقلية تستطيع أن تواجه عواصف المحن... بواسطة قوة تتميز بعبقريّة خصبة وشجاعة.^(٩)

لتفسير هذا التحول الذي طرأ على التركيز على الإسلام و الحكم عليه، فإنه من الضرورة بمكان أن نُنعم النظر في نمو المعرفة عن الإسلام عند الغرب المسيحي، وكذلك النظر إلى تحولات بعينها حدثت تجاه هذا الدين ككل. لقد كان باستطاعة جوزيف وايت ومعاصريه أن يعتمدوا على مئتي سنة من الدراسات الأوروبية عن الإسلام؛ إذ تعود أول دراسة نظامية للإسلام وتاريخه في أوروبا الغربية إلى نهاية القرن السادس عشر. و في عام ١٥٨٧ بدأ التعليم المنتظم للغة العربية في كلية فرنسا في باريس، وكان أول معلّمين للغة العربية من الأطباء، وكان هذا الأمر مهماً بوصفه أحد السبل التي تظهر أهمية معرفة اللغة العربية في ذلك الوقت؛ وكان المعلم الثالث قساً مارونياً من لبنان، ويعد هذا أيضاً أمراً مهماً من ناحية أخرى، حيث يُظهر بذور التعاون بين المفكرين الأوروبيين و أهل البلاد الأصليين.^(١٠) وبعد ذلك بقليل؛ أي في عام ١٦١٣، تم إنشاء كرسي للغة العربية في جامعة ليدن في هولندا، وكان أول مسؤول عنه المفكر المعروف توماس إيربينوس Thomas Erpenius. كما تم إنشاء كرسي في إنكلترا في جامعة كامبريدج في عام ١٦٣٢، وآخر في جامعة أوكسفورد عام ١٦٣٤. وبدأت منذ ذلك الوقت الدراسة الجدية و المستمرة للمصادر العربية، والتي برزت من خلالها شخصية محمد الإنسانية على نحو أكثر وضوحاً.

ولكي نتابع هذا التطور في إنكلترا وحدها، فإنه من الضروري أن نبدأ بأول مسؤول عن الكرسي في جامعة أوكسفورد، وهو إدوارد بوكوك (١٦٠٤ – ١٦٩١) Edward Pococke. حيث قضى فترتين متتاليتين في الشرق الأدنى، كانت أولاهما في حلب بصفته قسيساً مرافقاً للتجار الإنكليز، وثانيتها في إسطنبول. وقد جمع مخطوطات من كلا المكانين

أو طلب أن تستنسخ له. وكان من نتاج دراسته لتلك المخطوطات كتاب بعنوان "نبذة عن التاريخ العربي"، والذي تُظهر مقدمته مقدار المعرفة الفكرية في عصره، وشموليتها لعلوم الأنساب العربية، كما تتضمن معلومات عن الديانات التي سادت في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ووصف للمعتقدات الأساسية للإسلام، وفيه ترجمة لواحدة من المعتقدات من مؤلفات الغزالي.^(١١) كما أنجز جورج سيل George Sale (١٦٩٧ - ١٧٣٦) بحلول ذلك القرن، أول ترجمة إنكليزية دقيقة للقرآن مستفيداً - إلى حد كبير - من ترجمة حديثة باللغة اللاتينية للودوفيكو ماراشي Lodovico Marracci. وتُعدّ المقدمة مهمة أيضاً هنا؛ فهي تطرح سؤالاً عن الغاية التي أرسل الله من أجلها محمداً. و اعتقد سيل بأن محمداً لم يتلقَ الوحي من عند الله، ولكن الله أرسله "لكي يكون أداة عقاب للكنيسة المسيحية لأنها لا تعمل بشكل مسؤول بتعاليم ذلك الدين الذي آمنوا به و الذي يعد الأكثر قدسية". ولقد كان ذلك ممكناً فقط للخصال الحميدة التي يتمتع بها محمد، أي قناعته بأنه قد أرسل لكي يعيد الدين إلى مساره الصحيح، وحماسته (وبحسب معناها في القرن الثامن عشر، فهي تلك المشاعر القوية التي لا يمكن ضبطها بشكل كامل داخل حدود العقل)، وذكائه الثاقب و حصافته، وحكمه الثاقب على الأمور، ومزاجه المرح، وسلوكه المهدّب والمقبول.

وفي نفس المرحلة نشر سايمون أوكلي Simon Ockley (١٦٧٨ - ١٧٢٠) كتاباً بعنوان " تاريخ العرب المسلمين" وتظهر فيه صورة مماثلة لمحمد؛ فهو عنده ليس رسولاً ملهماً أوحى إليه، ولكنه كان رجلاً ذا انجازات فذة عظيمة، ولم يحافظ على المعرفة والحكمة التي آلت إليه من الأزمنة السابقة فحسب، بل أحدث إصلاحاً أخلاقياً. لقد أعاد العرب إلى أوروبا:

أشياء مهمة للخلاص الملح؛ وهي خشية الله، وتنظيم الشهوات،
والحصافة المسكونية المتعقّلة، وآداب الاحتشام ورزانة السلوك.^(١٣)

لقد طرأ - مع ازدياد المعرفة - تغيّر في طريقة النظر إلى الدين،
وحتى في معنى كلمة "دين" ذاتها. وكما بيّن ويلفريد كانتويل سميث
Wilfred Cantwell Smith في كتابه "معنى وغاية الدين"، فإن الاستخدام
الحديث للتعبير يظهر في القرنين السادس والسابع عشر. كانت كلمة دين
في الأزمنة السالفة تعني أشكال العبادة، ولكنها الآن تعني نظاماً من
المعتقدات والممارسات التي شكّلها الإنسان. وإذا ما استخدمنا الكلمة بهذه
الطريقة، فهذا يعني إمكانية وجود أديان مختلفة، تستحق جميعها الدراسة
العقلانية والنظر إليها بعين الاعتبار.^(١٤)

تبدو هذه الصحوّة لحب الاستطلاع عن التنوع الديني جلية على
سبيل المثال، في حياة روبرت بويل Robert Boyle (١٦٢٧ - ١٦٩١)،
وهو "فيلسوف طبيعي" معروف، وأحد مؤسسي الجمعية الملكية. يصف
بويل في سيرة حياته الشخصية أزمة روحانية في حياته. فقد زار خلال
رحلاته إلى المدن الأوروبية ديراً كارثوسياً قرب جرينوبل، وهناك
سيطرت عليه "أفكار غريبة وشنيعة، وبعض الشكوك المحيرة عن بعض
أسس الديانة المسيحية لديه" حيث سوّلت له نفسه الانتحار، ولكن "في
النهاية وبرضاً من الله... أعاد إليه ذلك الشعور المنصرف عن فضل الله
عليه".^(١٥) وقد خرج من هذه المحنة بدرس مفيد. فعليه: "أن يبحث على
نحو جاد في حقيقة الأسس التي قامت عليها المسيحية، وعليه أن يصغي
للآراء المختلفة ولكل ما يدعيه الأتراك (المسلمون) واليهود وكذا
الطوائف المسيحية الرئيسة".^(١٦) واعتقد أنه باستطاعته من هذا المنطلق

أن يبني معتقداته على قاعدة ثابتة. وكان قد اشترط في وصيته أن يلقي عدد من المحاضرات سنوياً من ماله وذلك ليبرهن على صحة الديانة المسيحية ضد "الملحدين، والمؤمنين بوجود إله واحد، والوثنيين، واليهود، والمحمديين".^(١٧)

عندما يتم النظر إلى المسيحية بهذا المنظار؛ أي من خلال علاقاتها مع الديانات الأخرى، وعندما يتم النظر إلى كل الأديان على أنها عبارة عن أنظمة اعتقاد وممارسات يفسرها الإنسان، فمن الممكن الوصول إلى أكثر من نتيجة. إذ يمكننا أن نعتبر المسيحية ديناً مختلفاً، وذلك بالنسبة لنشأته ومعتقداته، عن باقي الديانات الأخرى، ولكن من الممكن أيضاً أن ننظر إلى كل الأديان على أنها نتاجات للعقول والمشاعر الإنسانية، وهكذا فإن الديانة المسيحية، لم تكن بالضرورة ديانة فريدة، أو أنها بالضرورة أفضل الديانات.

كان هناك ميول عند بعض كُتّاب القرن الثامن عشر لاستغلال رسالة محمد وسيرة حياته لانتقاد الديانة المسيحية بطريقة غير مباشرة، وعلى الأقل على النحو التي كانت تمارس به الكنائس تعاليمها. حيث كان يظهر محمد كمثال للافراط في الحماس والطموح، أما أتباعه فكانوا مثلاً للسذاجة البشرية، ومن جهة أخرى، كانوا يرونه يبشر بدين أكثر عقلانية من المسيحية، أو أقرب إلى كونه ديناً طبيعياً خالصاً.

كانت تلك وجهة نظر بعض المفكرين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وبإمكاننا أن نسمع صداها في تصريحات نابليون عن الإسلام، فقد أصدر بياناً باللغة العربية عندما حطّ في مصر في عام ١٧٩٨، أكد فيه للمصريين بأن الفرنسيين "يعبدون الله أكثر مما يفعل المماليك، وأنهم يحترمون الرسول والقرآن الكريم... فالفرنسيون هم مسلمون حقيقيون".^(١٨) لقد كان هناك بلا شك شيء من الدعاية في ذلك البيان،

ولكن كان هناك أيضاً إعجاب بإنجازات محمد (وهو الموضوع الذي عاد إليه نابليون في حياته لاحقاً)، بالإضافة إلى وجهة نظر معينة عن الدين، حيث يوجد هناك إله أو كائن عظيم، يمكن أن ندرك وجوده عن طريق العقل، ولكن طبيعته وكيفية تصرفه في الكون تمّ تشويهاها من قبل أديان معينة؛ ويمكن ترتيب هذه الأديان وفق المدى الذي تقترب فيه تعاليم كل دين منها من الحقيقة التي يمكن للعقل أن يوصلنا إليها.

يمكن تشكيل فكرة كهذه بطرق مختلفة، بحيث تتراوح بين قناعة عقلانية أصيلة إلى شك كامل تقريباً أو مبدأ الغنوصية اللاأدرية. ويقترب إدموند جيبون Edmund Gibbon من درجة الشك، ولكن يظهر محمد في نظره بصورة إيجابية كأبي زعيم ديني؛ حيث يخصص الفصل الخمسين من كتاب "انهيار وسقوط الإمبراطورية الرومانية" لمحمد وإلى ظهور الإسلام. إنه كتاب ينم عن معرفة واسعة و غنية، ويعتمد على قراءات واسعة في الدراسات الأوروبية وأيضاً على مؤلفات الرحالة لشاردان Chardin وفولني Volney ونيبور Niebuhr. إنّ فكرة جيبون عن محمد فكرة واضحة، وهي فكرة إيجابية إلى حد ما؛ فهو يعتقد أن محمداً كان يتمتع بـ "عبقريّة رفيعة وأصيلة" شكلتها على ما يبدو العزلة : "فالمحادثة تُثري الفهم، ولكن العزلة هي مدرسة العبقري". كما أن القرآن هو نتاج تلك العزلة، وهو "شاهد عظيم على وحدانية الله". فهو يعبر عن فكرة:

موجود خالد أبدي بلا نهاية، لا مكان له ولا شكل، ليس له ولد ولا شبيه، موجود في أفكارنا الأكثر سرّية، وهو موجود بنفسه وطبيعته الخاصة، ويستمد من نفسه كل الكمال الأخلاقي والعقلاني.

ويضيف جيبون قائلاً، هذه "عقيدة سامية جداً، وقد تكون كذلك، بالنسبة لملكاتنا العقلية في الوقت الحاضر"؛ ولهذا السبب فهي مليئة بالمخاطر، وما كان محمد محصناً وذا مناعة لهذه الأفكار:

إن وحدانية الله فكرة ملائمة جداً للطبيعة والعقل؛ وإن حواراً بسيطاً مع اليهود والمسيحيين سوف يجعله (محمد) يحترق ويمقت وثنية مكة... إن الطاقة العقلية التي توجه على نحو متواصل وباستمرار على نفس الموضوع سوف تحوّل التزاماً عاماً إلى دعوة خاصة؛ إن الإيحاءات الدافئة للفهم قد تعطي إحساساً وكأنها وحي من السماء. كيف يمكن للضمير أن ينام في وضعية مشوشة ووسطية بين تضليل الذات والخداع الطوعي.

يعتقد جيبون أنّ دوافع محمد يمكن أن تكون قد تبدلت عقب نجاحاته المطردة:

قد يُعتقد أن دوافع محمد الأصلية في الإحساس كانت عبارة عن نزعة أصيلة خالصة تبتغي عمل الخير؛ ولكن... ظلم مكة واختيار المدينة حوّلت المواطن (محمد) إلى أمير، والواعظ المتواضع إلى قائد للجيش... وقد يشك السياسي بأنه كان يبتسم في نفسه سراً... وذلك بالنسبة لحماسة فتياه وسذاجة أنصاره.^(١٩)

(نجد هنا أن الفرق بين محمد مكة ومحمد المدينة أصبح موضوعاً مألوفاً في الدراسات الأوروبية فيما بعد).

اتخذ الأوروبيون المعنيون بالإسلام في بداية القرن التاسع عشر مواقف تجاهه (وبالطبع، بأشكال مختلفة عديدة لكلا الموقفين). حيث كانوا ينظرون إلى الإسلام كعدوٍّ ومنافس للديانة المسيحية، ولم تعيهم الحيلة في أن يستخدموا بعض الحقائق المسيحية لأهداف خاصة، أو أنهم كانوا يرونه واحداً من تلك الأشكال التي يتبناها الشعور والعقل الإنساني في محاولته لمعرفة وتحديد طبيعة الله والكون. ويشترك كلا الموقفين في قبول حقيقة الدور المهم الذي قام به محمد وأتباعه في تاريخ العالم. وعلاوة على ذلك، فقد كان من الصعب في ذلك الوقت عدم تبني واتخاذ موقف من نوع ما تجاه الإسلام، كما هو الحال تجاه أديان العالم الأخرى، وذلك بسبب العلاقات المتغيرة التي تستجد بين أوروبا وشعوب آسيا وأفريقيا حيث كانت ديانات أخرى غير المسيحية هي السائدة في تلك الأصقاع. فقد كانت التجارة تتوسع؛ حيث تم اختراع وتبني طرق جديدة في التصنيع، كما تطورت وسائل جديدة للانتقال والاتصال؛ مثل البواخر والسكك الحديدية والتلغراف. لقد أحدث التوسع الأوروبي معرفة جديدة عن العالم الخارجي، وأحدث بالتالي أيضاً مسؤوليات جديدة. فقد توسع الحكم البريطاني والفرنسي والهولندي ليصل إلى موانئ في البلاد المحيطة بالبحر المتوسط والمحيط الهندي وما وراءها، أما الحكم الروسي فقد توسّع جنوباً باتجاه البحر الأسود وشرقاً نحو آسيا.

وبناءً على ذلك، فقد كان هناك تجديد للنظرة إلى الإسلام في ذلك القرن؛ حيث اتخذت هذه النظرة أشكالاً عديدة واختلفت - إلى حد ما - بحسب تجارب الأمم الأوروبية المتنوعة. فقد أثّرت في بريطانيا، وفيما بين الشعب البريطاني في الإمبراطورية، فكرة التعارض بين المسيحية والإسلام وهي فكرة أثّرتها الروح الدينية الجديدة للمذهب الإنجيلي البروتستانتي؛ أي الفكرة التي تضع الخلاص فقط في الشعور بالخطيئة

وبالقبول برسالة المسيح المخلص. ومن الواجب على الشخص الذي يعرف بأنه سوف يُخلص، أن يواجه الآخرين بهذه الحقيقة. أصبحت مواجهة كهذه ممكنة الآن على نطاق أكبر من ذي قبل بسبب الزيادة المطردة في النشاط التبشيري المنظم، وبسبب تمدد الإمبراطورية البريطانية، وبالأخص في شبه القارة الهندية، كل ذلك أتاح ووفر مجالاً ذا مسؤولية وفرصة كبيرة.

وبشكل عام، كان موقف المبشرين المتأثرين بالروح الإنجيلية البروتستانتية موقفاً معادياً تجاه الإسلام، كما أنهم تقبلوا بحماس شديد فكرة محاولة تحويل المسلمين عن دينهم واجباً. يُعتبر توماس فالبي فرينش Thomas Valpy French (١٨٢٥ - ١٨٩١) مثلاً صارخاً على هذا النمط من المبشرين، وقد كان مديراً لمعهد القديس يوحنا في مدينة أكرّا بالهند وفيما بعد أسقفاً في مدينة لاهور. وكان قد تبنى في بداية مهمته الاعتقاد بأن "المسيحية والمحمدية (الإسلام) ديانتان بعيدتان عن بعضهما بعد السماء عن الأرض، ولا يمكن أن يكون كلاهما صحيحين".^(٢٠) وقد استقال في مرحلة لاحقة من حياته من منصبه كأسقف حيث اعتبر أن واجبه هو التبشير بتعاليم الإنجيل في شبه الجزيرة العربية، قلب العالم الإسلامي، لكنه لقي حتفه في طريقه إلى هناك في مدينة مسقط.

كانت المواجهات بين الإسلام و المسيحية -في بعض الأحيان - مواجهات مباشرة. وبين أيدينا سجل لاثنتين من مثل هذه المواجهات - على الأقل -أولى هاتين المواجهتين كانت مناظرة مكتوبة بين هنري مارتن Henry Martyn (١٧٨١ - ١٨١٢)، وقد كان مبشراً نصرانياً مشهوراً في شبه القارة الهندية آنذاك، وبين اثنتين من علماء الدين الشيعة الإيرانيين. حدث ذلك إبان زيارة مارتن إلى مدينة شيراز في عام ١٨١١. وقد كانت القضايا التي طرحت للنقاش من القضايا التي طالما كانت مثار جدال لا نهاية له بين المسلمين والمسيحيين و ذلك من قبيل:

هل القرآن حقاً معجزة؟! وقد أنكر مارتن ذلك بالطبع، أما الشيطان فقد تمسكا بوجهة النظر المعروفة؛ وهي أن القرآن فريد لا يمكن محاكاته والإتيان بمثله وذلك دليل على أنه منزل من السماء. وطرح سؤال جدلي آخر: هل بشر الإنجيل بمجيء محمد؟! عبر الشيطان هنا عن وجهة النظر العقدية الإسلامية المعروفة بأن ذلك قد حدث، إلا أن الكنيسة حرفت النص الإنجيلي الذي يشير إلى ذلك أو أساءت تفسيره. و من الأسئلة التي طرحت في تلك المناظرة أيضاً: هل كانت السمائل والخصائص الأخلاقية التي كان يتمتع بها محمد وأتباعه بالقدر الذي ترسخ فيه الاعتقاد الجازم بأن الإسلام ذو أصل سماوي؟! وقد تركز الجدل والنقاش حول موضوعات مألوفة أيضاً من قبيل تعدد زوجات النبي، وانتشار الإسلام بحد السيف.^(٢١)

عُقدت مناظرة عامة أخرى أكثر إثارة ومباشرة في مدينة أكرافيا عام ١٨٥٤، بين كارل بفاندر Karl Pfander، وهو مبشر ألماني يعمل لصالح الجمعية التبشيرية الكنسية، وعالم دين مسلم، وهو الشيخ رحمة الله القيرناوي. وكان بفاندر قد نشأ نشأة دينية تقليدية لا تختلف كثيراً عن الحركة الإنجيلية البروتستانتية. وبتشجيع من بعض المسؤولين في الحركة الإنجيلية التابعة لشركة الهند الشرقية، قام باتباع سياسة نشطة في الوعظ والكتابة، حيث نشر كتاباً طويلاً عن الخطيئة والخلاص وقد تحداه الشيخ رحمة الله لمناظرة عامة مفتوحة. انصب الجدل الرئيس حول ما إذا كانت الكتب المقدسة لدى المسيحيين قد خضعت للتحريف لكي تخفي قدوم النبي محمد في المستقبل. لم تُحسم المناظرة نظراً لانسحاب بفاندر بعد الجلسة الثانية، ولكن التقارير تُظهر أنه لم يكن موفقاً في تلك النقاشات؛ إذ إن رحمة الله كانت لديه بعض المعرفة عن العلم الألماني الجديد المتعلق بنقد الكتاب المقدس، وكان قد تلقاها من طبيب هندي مسلم

كان متقناً للإنجليزية، وقد استفاد رحمة الله من تلك المعرفة لي طرح قضية أصالة وحجية الإنجيل في ضوء جديد.^(٢٢)

لم يكن المبشرون هم وحدهم الذين تشربوا الروح الإنجيلية البروتستانتية الجديدة. فقد تأثر بها كثير من المسؤولين البريطانيين في الهند. وكان ويليام موير William Muir (١٨١٩ - ١٩٠٥) أحد أولئك المسؤولين الذين حضروا المناظرة، التي أشرنا إليها سابقاً، في أكرا. وكان قد كتب قبل بضع سنين مقالة بعنوان "الجدل المحمدي". والتي توجت تلك المعارضة الكاملة للإسلام التي اتسم بها أتباع الحركة الإنجيلية. إن الإسلام، بحسب قوله، هو:

الخصم الوحيد الثابت و الجلي الذي لا مرأ فيه بالنسبة للمسيحية...

إنه عدو نشط وذو شوكة... إنَّ الديانة المحمدية خصم شرس وخطر جداً، لأنها

تعترف بالرسالة السماوية، واستخدمت الكثير من أسلحة الديانة المسيحية.^(٢٣)

أصبح موير في أخريات حياته، بعد انتهاء مهمته في الهند، مديراً لجامعة أدنبرة وكتب كتاباً مشهوراً بعنوان "حياة محمد"، وبقي سنوات عديدة الكتاب الإنكليزي الحجة بالنسبة لهذا الموضوع. ويعبر الكتاب عن نفس الفكرة التي طرحها في مقالاته السابقة بشكل كبير. حيث اعتبر أن محمداً يجمع مزيجاً من الخصال الجيدة والسيئة، ولكن الخصال السيئة هي التي تهيمن على سلوكه في نهاية حياته. إنه من التضليل والخداع أن نفترض أن الإسلام نوع من المسيحية، أو أن هناك تمهيداً له في الإنجيل:

يوجد فيه كثير من الحقائق، ولكنها حقائق مقتبسة من كتب الوحي التي

سبقتها ولكنها صُبت في قالب آخر، وذلك لتحويل الاهتمام عن طلب المزيد.^(٢٤)

وإذا ما وضعنا آراء المسيحيين الإنجيليين جانباً، فإننا نلمس بزوغ اتجاهات وأفكار أخرى عن الإسلام، كانت قد بدأت تنتشر على نحو واسع، من ذلك القبيل: تلك المواقف التي نبعت من فكرة أن الإسلام- في حدوده الخاصة به- يعد تعبيراً حقيقياً عن حاجة الإنسان الماسة لأن يؤمن بالله (واحد)، وأنه يتضمن قيمة خاصة به. وقد عبر توماس كارليل Thomas Carlyle عن هذه الفكرة_ ولكن على نحو يشوبه الخلط والتشويش_ في عمل صار بعد ذلك ذا أثر بالغ وراسخ في العالم الناطق بالإنجليزية. جاء ذلك في محاضرة بعنوان " البطل بوصفه رسولاً" التي ضمنها فيما بعد في كتاب بعنوان "عن الأبطال، عبادة الأبطال والبطولة في التاريخ" وكان قد نُشر عام ١٨٤١ م. ويرى كارليل أن محمداً نبي_وذلك وفق تعريفه الخاص بالنبوة والأنبياء فهو: "روح عظيمة صامتة: روح من تلكم الأرواح التي لا مناص لها إلا أن تكون جادة". لقد كان مدركاً "لسرّ الوجود الأكبر... الحقيقة التي لا يمكن أن توصف،" ها أنذا". ولقد كان ملهماً بطريقة ما:

أشرق هذا النور، كما حدث، ليضيء ظلمات هذه الروح العربية الجامحة. كان حائراً، حيث كانت الإشرافة المبهرة مثل الحياة والجنة... وقد سمّاها وحياً، وسمّاها المَلَك جبريل؛ من ممّا يعرف ماذا يمكن أن يسميه؟^(٢٥)

كان إف. دي. موريس F.D.Maurice، وهو عالم لاهوت كبير في الكنيسة الإنكليزية، أحد أولئك الذين كانوا يواظبون على حضور محاضرات كارليل، وأحد أولئك الذين أثاروا الجدل وبعض الحيرة في زمنه وفيما بعد. وقد وصفه جون ستيوارت ميل John Stewart Mill، الذي لم يكن متعاطفاً مع أفكاره، بأن "هناك قوة عقلية ضائعة لدى موريس أكثر

من أي معاصر آخر لي".^(٢٦) لقد أثنى موريس في رسالة على وجهة نظر كارليل تجاه محمد، لكنه لم يوافق على فكرته عن الدين. حيث يقول:

إنَّ كارليل يعتبر العالم كأنه بلا مركز و[الديانة المسيحية] على أنها فقط واحدة من المغامرات الأسطورية حيث أخفت أعمال معينة نفسها بداخلها.^(٢٧)

أوضح موريس وجهة نظره الخاصة عن بقية الأديان الأخرى بعد عدة سنوات في كتاب له بعنوان " ديانات العالم وعلاقتها بالمسيحية". وقد كان عبارة عن محاضرات تم إلقاؤها ضمن سلسلة من المحاضرات كان قد أسسها روبرت بويل. وألقى موريس هذه المحاضرات في عامي (١٨٤٥ - ٤٦) عندما كان أستاذاً للأدب والتاريخ في كلية كينغز في لندن، وبعد ذلك بفترة قصيرة، أصبح أستاذاً لعلم اللاهوت هناك، وكان ذلك قبل بضع سنوات من الجدل الذي أدى إلى إبعاده عن منصبه. انصبَّ اهتمام موريس، في تلك المحاضرات، على مشكلات أثارتها - حسب اعتقاده - ظروف الزمان والمكان الذي يعيش فيه. فقد كانت إنكلترا تتحول لتصبح بلداً مستعمرًا؛ مما يطرح على عاتقها مسؤولية التبشير بالإنجيل لغير المسيحيين في البلدان التي تستعمرها، وكان ذلك يتطلب معرفة ماهية دياناتهم، وطبيعة علاقة المسيحية بها. وقد أثار هذا الأمر بدوره سؤالاً آخر: ما هي الديانة المسيحية ؟ هل هي مجرد ديانة من ديانات العالم، أما أنها متميزة إلى حد يجعلها مختلفة عن الأخريات، مما يضيف عليها مكانة تبرز بها تلك الديانات. ويصرح موريس بأنه كان واعياً "للتغيّر المذهل في شعور الناس تجاه الأنظمة الدينية". وقد طرح قضايا مثقلة من قبيل:

أليس من الممكن أن تتكيف أراض بعينها مع ديانات بعينها؟...
أليس من الممكن أن يكون قد اقترب زمن أفضل، بحيث نجد كل الأديان وقد
أنجزت عملاً ذا خير جزئي، أو ذا شر أكبر، ويكون هناك شيء شامل ومُرض
يحل محل هذه الأديان؟!

لقد أدّت الثورة السياسية الكبرى التي حدثت عند أخريات القرن
الثامن عشر إلى رفع أصبع الاتهام إلى الأديان بأنها تُستغل لمصالح
السلطة والقساوسة، وكان هذا الاتهام موجهاً ضد المسيحية و ضد الأديان
الأخرى، أو ربما أكثر. لذلك كان من الضروري أن يثار سؤال عن
حقيقة و ماهية الدين.^(٢٨)

إنّ جوهر الدين، كما يراه موريس، هو " الإيمان الكامن في قلب
الإنسان". وكان يعني بذلك شيئاً محدداً، فالإيمان بالنسبة له ليس مجرد
خصلة إنسانية أو جزءاً أساسياً في تركيبة الإنسان، بل هو مستمد من
"الوحي الإلهي للإنسان، وليس [ببساطة] أية عواطف دينية أو تقوى
يمكن أن يمتلكها الإنسان تجاه الله". يتضمن هذا الوحي على محتوى،
وهو أن الله موجود، وقد كشف عن إرادته للإنسان، وأن إرادته تتصف
بالمحبة، وقد أظهرت نفسها تدريجياً في التاريخ، وقد اكتمل هذا التدرج
في شخص، وهو الصورة الكاملة لله، فهو "روح موحدة راضية، ترفع
[الإنسان] فوق الأشكال المنكسرة وفوق ظلال الأرض".^(٢٩)

كان موريس ينظر إلى كل واحد من الأديان ذات الشأن في ضوء
هذا المبدأ السابق ذكره. وعندما ينظر إلى الإسلام، فإنه، قبل كل شيء،
يفند خمسة أسباب زائفة أو غير كافية أدت لنجاحه: فلا يمكننا ببساطة أن
نفسّر ذلك النجاح على أنه حصل بقوة السلاح: فمن أين جاءت تلك القوة،
إن لم تكن من قوة وطبيعة الإيمان عند المسلمين؟ لم تكن تلك القوة نتيجة

سذاجة إنسانية، لأن ذلك لا يمكن أن يُفسّر بقاء وازدهار الإسلام بمثل قوة الدفع الكبيرة هذه. ولا يمكننا القول بأن محتوى التعاليم الإسلامية قد أخذت كلها من العهدين القديم والجديد، فلا بد أن محمداً قد استلهم منهما على الأقل. ولابد أنهما " قد استحوذا عليه". لا يمكن أن تكون شخصية محمد، وقوة قناعته وشعوره بالقوة هي السبب الوحيد؛ فلا بد أن نفسّر لماذا كان لهذه الشخصية ذلك التأثير الكبير والمستمر على البشرية، وهذا الأمر يصعب تفسيره لأن الدين الذي بشر به محمد يشجب كل الأديان التي يُتعبد بها البشر.

هل ثمة تفسير آخر؟ هل يمكن أن ننظر إلى نجاح الإسلام على أنه قضاء من الله على الأمم الخطّاء: خاصة مسيحيي الشرق الذين أضاعوا الخصال المسيحية وانغمسوا في عبادة الصور، والاحتفالات الدينية والنظريات الفلسفية، أم هو ضد الوثنيين الذين لم يعرفوا المسيحية أو عرفوها ولكنهم رفضوها؟ قد يكون موريس بطرحه هذا يكرّر فكرة كان قد قرأها في كتاب للمؤلف تشارلز فورستر Charles Forster بعنوان "كشف النقاب عن الديانة المحمدية" (١٨٢٢)، وهو كتاب يوصف بأنه غريب في أحسن الأحوال) حتى أن حفيده الكاتب إي. إم. فورستر E.M.Forster قد ذهب إلى أبعد من ذلك ووصف كتبه على أنها " لا تساوي شروى نقيير" (٣٠). تدور نقطة الجدل في ذلك الكتاب حول اعتبار محمدٍ عدوّاً للمسيح، ومع ذلك فإنّ لحياته غاية إلهية، حيث إن الإسلام بمحاربته لعبادة الأوثان واليهودية والهرطقة المسيحية، يوجّه مجرى الأمور على نحو غير مباشر باتجاه المسيحية، وهكذا فقد كان "ضرورياً من أجل إصلاح وإكمال الدين الخالص على النحو الأمثل". (٣١)

اعتقد موريس أنّ هناك بعضاً من الحقيقة في هذه النظرية، فقد أعاد الإسلام حقاً إلى العالم "الشعور بإرادة إلهية قديرة تُجبر كل

الإرادات الإنسانية بالانحناء لها وتبجيلها"، والتأكيد على وجود قوة غير معتمدة على البشر، وهي الأساس لوجود الإنسان. يتفق كل من الإسلام والمسيحية في بعض الحقائق الأساسية، من مثل الاعتراف بوجود إله واحد ذو إرادة جلية معروفة لدى البشر، وأنّ كلامه محفوظ بين دفتي كتاب يمكن أن نعتبره مرجعاً مطمئناً لنا، وأن كل من يقبل بهذه الحقيقة يأمره الله بأن يُبشّر بهذه الحقيقة. وهكذا، فإنّ الإسلام قد أدّى غاية مفيدة للعالم و ذلك أنه أعاد الناس إلى معرفة هذه الحقائق. ومن هذا المنطلق يمكننا أن نقول : إنّ محمداً كان لديه نداء من الله، وقد أنقذت شهادته الكنيسة:

تتطرق العصور الوسطى إلى [محمد] أكثر... مما تخيلت، حتى بدأت بالتفكير بها أكثر. لم يكن من الممكن أن يكون هناك اعتقاد بالمسيح إن لم يكن هناك ذلك التأكيد الثابت الكبير بوجود إله مطلق.^(٣٢)

على كل حال، فإن "شهادة محمد" هذه ينقصها شيء ما. إنّ إله الإسلام من وجهة نظر موريس، هو مجرد إرادة، أي ليس ذلك "الكائن الأخلاقي العظيم الذي يتنازل لكي يُخرج مخلوقاته من انحطاطهم، ويكشف لهم عن ماهيته ولماذا خلقهم". يمكن للإرادة، إذا ما نظرنا إليه بشكل منعزل، أن تصبح قدراً ميتاً وتؤدي إلى عدم المبالاة أو اليأس. إن التاريخ، بالنسبة لمحمد، لا يحمل "أملًا في التقدم"، وإن الدين الذي جاء به يشبه كل أديان العالم ماعدا المسيحية:

إنها خطط خرافية منقسمة ومنكسرة لاسترضاء كائن (موجود) لا يرحم ولا رغبة لديه بذلك، لأنهم لم يستطيعوا أن يفهموا النقطة الموحدة، ولأنهم كانوا مجبرين أن يخلقوها، في مكان ما في العالم الطبيعي أو الروحي.^(٣٣)

(٤)

يعتبر كتاب مورييس إشارة إلى تطوّر فكرة الأديان بوصفها محاولات إنسانية توضح على أن شيئاً ما قادم من خارج العالم الإنساني، "الإيمان في قلب البشر". ويمكن اعتبار القرآن وحياة الرسول، إذا ما نظرنا إليهما من هذه الوجهة، على أنهما تشويه لأفكار اقتبست من ديانات أخرى في أسوأ الأحوال، أما في أحسن الأحوال فيمكن اعتبارهما دليلاً صادقاً للحقيقة إلا أنه دليل قاصر محدود. ومن الممكن، ومن دون أن نعود كثيراً إلى الوراء، أن نتتبع هذه الطريقة بالنظر إلى الدين عن طريق فكرة إيمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤). حيث يُفرق في واحد من آخر أعماله بعنوان "الدين ضمن حدود العقل فقط" بين "الدين الحق" وبين "الإيمان الكنسي". ويحتوي "الدين الحق"، حسب قوله، على عنصرين: القانون الأخلاقي، وهو حدس يوضحه العقل العملي، وعن طريقة معينة بالنظر إلى ذلك القانون، على أنه أمر إلهي؛ ويتم النظر إلى وجود الله على أنه افتراض مسبق ضروري لتلك الحاجة الأخلاقية. أما الإيمان الكنسي فيعتمد بدوره على الاعتقاد بكتاب مُنزل، ويجب أن نحكم عليه من خلال ما إذا كان يعمل وفقاً "للدّين الصحيح" أم لا. تحتل الديانة المسيحية موقعاً فريداً بين تلك الأديان، لأنها الديانة التي تعبّر تماماً عن "الدين الصحيح"، وتُقدّم للإنسان المثال الإنساني الأسمى للمثل الأخلاقية، ولكن من الممكن أيضاً للأديان الأخرى المتجسدة في كتب

منزلة أن تعبّر عن "الدين الصحيح"، وذلك في جزئية منها على الأقل.^(٣٤)

تبني هذا الأسلوب في الفكر مفكر من الجيل التالي يدعى فريدريك شليرماخر Friedrich Schleiermacher (١٧٦٨ - ١٨٣٤)، حيث كان لديه رأي واضح عبر به عن الإسلام. فقد اقترح في كتابه بعنوان "الحديث عن الأديان" (١٧٩٩)،^(٣٥) أن أساس الدين كله هو شعور إنساني، ولكن ربما تعد كلمة "الشعور" كلمة ضعيفة جداً لا يمكنها أن تعبّر عما يعنيه؛ حيث إن أحد المفسرين لفكره عرّف تلك الكلمة بأنها "شكل من الإدراك الموضوعي... صنف من الوعي بالأشياء الروحية".^(٣٦) وعلى نحو أكثر دقة، إنه الإدراك بأن نكون تابعين تبعية مطلقة، أو بمعنى آخر - أن يكون لدينا علاقة معينة مع الله (والذي يدعوه أيضاً "روح العالم"). إنه شعور مشترك موجود عند كل البشر. إنه سابق للمعرفة والعقل والعمل، ولكن الإنسان يحاول أن يبيّنه عن طريق الأفكار ويعبّر عنه بالأفعال: وقد نتج عن هذه المحاولات مجتمعات دينية مختلفة، تأسس كل واحد منها على يد "بطل الدين"، كما أن لكل منها تفسيراً متميزاً خاصاً للشعور الديني في علم اللاهوت وفي التطبيق. وتختلف هذه المجتمعات بعضها عن بعض في التركيز الذي يضعونه على أحد مظاهر العلاقة بين الله والإنسان، والطريقة الكاملة التي يعبرون بها عن شعور التبعية والتي هي المنطلق الأساس لجميعهم.

يمكننا صوغ معيار للأديان في ضوء ما تقدم؛ ففي عمل لاحق له، يفرق شليرماخر بين من يقبلون فكرة الاعتماد على إله واحد أوحد، ومن يرفضون هذه الفكرة جملة و تفصيلاً: فهناك ثلاثة أديان عظيمة من الأديان التوحيدية: اليهودية، والمسيحية، والإسلام. أو حري بنا أن نقول

أن هناك دينين ليس إلا؛ إذ إن اليهودية في سبيلها إلى الزوال. ولا تزال الديانتان الإسلامية والمسيحية "تتنافسان من أجل الاستحواذ على أتباع أكثر من الجنس البشري".^(٣٧) وبالنظر إلى هذه المنافسة، يكتب شليرماخر بوصفه مسيحياً مؤمناً بأن دينه هو الأسمى بلا شك. حيث يعتقد أنه عن طريق المسيح يمكن التعبير عن فكرة الاعتماد "بوضوح كبير"، ويضيف على ذلك الفكرة الأبعد وهي أن كل شيء ذو نهاية يحتاج إلى وسيط أعلى يساعده على التآلف مع الله. وعلى كل حال، إن كل الأديان فاسدة، حتى المسيحية نفسها، وهذا أمر لا يمكن تجنبه، وذلك عندما ينزل الإله إلى حيّز الزمان ويخضع إلى تأثير العقول القاصرة. لا أحد يمتلك كل الدين سواءً كان شخصاً أو مجتمعاً، ولكن الجميع لديهم شيء ما من الحقيقة في دواخلهم:

يستثني هذا الأمر فكرة أن الدين المسيحي يجب أن يتبنّى، فيما يتعلق بأشكال أخرى من التقوى، موقف الصحيح تجاه المزيف... ولا يتكوّن الخطأ داخل نفسه أو لأجل نفسه، ولكنه يكون موجوداً دائماً مع بعض الحقيقة، ولم نفهمه قط الفهم الكامل إلا بعد أن اكتشفنا علاقته بالحقيقة.^(٣٨)

كانت مثل تلك الأفكار بمثابة حافز للتحقق من تلك العوامل التاريخية التي شكّلت تطور الأديان المختلفة وأعطت كل واحد منها نصيبه من الحقيقة وكذلك قصوره وحدوده. وقد كان الإسلام، في نظر معظم كتّاب القرون الأولى، وحتى للكثيرين من أمثال موريس في القرن التاسع عشر، يعني القرآن، كما يعني الرسول محمد والفتوحات الأولى للمسلمين. وكان هناك قدر قليل من الإدراك لوجود حضارة، ومجموعة من الأفكار والممارسات والمؤسسات التي نمت عبر الزمن ولا تزال باقية. على كل حال، وخلال النصف الأول من القرن التاسع عشر،

ظهرت وجهة نظر مختلفة لهذه الثقافة وذلك في الوقت الذي تطوّرت فيه فكرة أن كل المعتقدات والثقافات والمؤسسات تتشكل حسب مجرى التاريخ. إن النظر إلى الثقافات و المجتمعات المختلفة، وإلى الأديان التي قامت بدور رئيس في تشكيلها، ووضعها كلها ضمن إطار نظرة عامة لتاريخ البشر، كان هدفاً لمفكر ألماني آخر من نفس الجيل، ويدعى جاي. جي هيردر J.G.Herder (١٧٤٤ - ١٨٠٣). حيث يبيّن في عمل له بعنوان "تأملات في فلسفة التاريخ الإنساني" أن الوحدات الأساسية للبشر عبارة عن شعوب أو أمم، وقد تشكّلت ضمن بيئة طبيعية معينة وبطريقة للحياة تتطور تدريجياً والتي عبّرت عن نفسها بالعادات والمعتقدات. يتميز ويفرد كل شعب من الشعوب بلغته، ويرتبط كل شيء في حياته مع كل شيء آخر: "تتميز كل أفعال الله بوجود استقرار بذاتها، وفي توازنها الجميل". ولا يمكن لتلك الشعوب المتباينة أن يتم اختزالها في ما بينها، أو حتى أن يقارن بعضها مع بعض عند نقطة معينة. لقد كان هيردر يكتب في بداية حقبة التوسع الأوروبي، وقد رفض المحاولة المستحيلة لإيجاد:

أوروبا موحدة تُنصّب من نفسها طاغية وتجبر كل أمم العالم أن تكون
سعيدة على طريقتها هي... ألا تعد فكرة مغرورة من هذا النوع خيانة ضد عظمة
الطبيعة؟^(٣٩)

ليس من هدف التاريخ أن يفرض شعب نفسه على الآخرين، بل إنما إحداث نوع من التوازن والانسجام بين هذه الشعوب.
في هذا السياق، ما الذي يجب أن نذكره عن الإسلام، أو ربما قل العرب، إذ الإسلام في نظر هيردر هو تعبير عن الروح العربية؟ وبحسب اعتقاده، قام العرب "بتبني مفاهيم سامية منذ أزمنة سحيقة". إذ

كانوا "في معظم الوقت رجالاً منعزلين منزولين ورومانسيين". (في ذلك الوقت كان قد بدأ مفهوم معيّن عن شخصية العربي الذي يسكن الصحراء بوصفه شخصية نبيلة بالظهور في المؤلفات الأوروبية، وعلى نحو ملحوظ في مؤلفات رحالة هولندي يدعى كارستن نيبور Carsten Niebuhr ، والذي يعتقد أن البدوي قد حافظ على الطيبة الطبيعية عند البشر: "الحرية والاعتماد على النفس والبساطة".) إنّ محمداً، من وجهة نظر هيردر، قد أحيّا في شبه الجزيرة العربية ما كان كامناً من قبل، وذلك بمساعدة أفكار مسيحية ويهودية كان يعرفها. ولقد أبرزت الحركة التي أسّسها نقاط القوة والضعف المعروفة في مثل هذه الحركات. فقد شكّلتها ودعمتها مزايا الصحراء والشجاعة والإخلاص، حيث أخرجت الناس من عبادة قوى الطبيعة، وجعلتهم عباداً لله الواحد الأحد، ورفعتهم أيضاً من منزلية همجية إلى "درجة متوسطة من الحضارة". وعندما ضعفت فضائل الصحراء، توقفت الحضارة العربية عن النمو والازدهار، ولكنها تركت خلفها شيئاً ثميناً، وهو اللغة العربية، وهي "ميراثهم الأسمى"، وهي ليست ميراث العرب فحسب، ولكنها حبل ربط بين الأمم على نحو لم يسبق له مثيل.^(٤٠) (لقد كان هيردر يكتب في زمن لا تزال فيه اللغة العربية تعتبر اللغة المشتركة لجزء كبير من العالم المتحضر).

قام جي. دبليو. إف. هيجل G.W.F.Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١) في مرحلة لاحقة، بمحاولة أخرى لإيجاد معنى لكل التاريخ الإنساني. ففي كتاب له بعنوان "محاضرات عن فلسفة التاريخ"، التي ألقاها في جامعة برلين في العشرينات من القرن التاسع عشر، نجد أن الفكرة الأساسية لا تختلف كثيراً عن فكرة هيردر؛ فهي تقوم على روح محددة تصنع وتحيي مجتمعات وثقافة. أما العلاقات فيما بين الأرواح المختلفة فإنه لا يراها بنفس الطريقة. إذ ترتبط تلك الأرواح، بالنسبة لهيردر، عن طريق التوترات

والتصادمات والتي يمكن في النهاية أن تتحول إلى تناغم، وتوازن؛ أما بالنسبة لهيجل، فهي كلها عبارة عن مظاهر أو أوجه للروح الكونية الواحدة والتي تُنظَّم وفقاً لمعيار زائل. إن كل ما هو موجود في العالم يمكن أن يرى في سلسلة من التطور التاريخي، الذي يحمل وسائله الخاصة وغايته داخل نفسه. إن التاريخ "معرض الروح في طور استنباط ذلك الشيء الذي من الممكن أن يكونه"؛ أما غاية العملية فهي الحرية والتي تعرّف بالإدراك الكامل لجوهر الإنسان في: الفن، والفكر، والحياة السياسية. تعتبر العواطف والاهتمامات لأفراد من الناس هي الوسائل التي من خلالها تدرك الروح ذاتها. لذا، فإن التاريخ الإنساني يتألف من مراحل مختلفة، وتحقق الروح الكونية نفسها في كل مرحلة من تلك المراحل بإرادة أو روح جماعية أو وطنية معينة. تسيطر هذه الروح في زمنها، ولكنها ذات حدود، وبكران هذه الحدود تنشأ روح جديدة في أناس آخرين؛ وبمجرد حدوث هذا الأمر، ينتهي دور الروح الوطنية للمرحلة السابقة.

أين يقف المسلمون أو العرب من هذه العملية؟ لقد أدوا دوراً أساسياً فيها، حيث كان مجتمعهم هو المجتمع الإنساني الذي تجسدت فيه الروح في أحد مراحل تطوره. لقد كان دورهم هو التأكيد:

على مبدأ الوحدة الخالصة، لا يوجد شيء آخر - لا يمكن لشيء أن يصبح ثابتاً - تبقى عبادة الواحد الأحد الرابطة الوحيد الذي يجعل الجميع قادرين على الوحدة.

لقد كان من نتائج قبول المسلمين و تأكيدهم على هذا المبدأ، أن صَنَعَ رجالاً يتميزون بنوع من السمو الأخلاقي الرفيع، فقد تحلوا "بكل مناقب ومثاليات الشهامة والبسالة". ولكن لقد تضمّنت فكرة قوة المبدأ في ذاتها

على نقاط قصور خاصة بها. لقد كان انتصار العرب هو انتصار للحماسة، حاملاً معه فكرة العالمية، ولكن لا يوجد شيء ثابت على ذلك الأساس. فبمجرد أن تلاشى الحماس لم يبق شيء:

لقد انزوى الإسلام منذ زمن طويل من مسرح التاريخ، وتراجع إلى

حالة من الراحة والاسترخاء الخاصة بالشرق.^(١)

(٥)

اضطلع الإسلام، كما تدعي مثل هذه الأنظمة الفكرية، بدور هامشي غالباً، إلا أنه في وقت لاحق، وبعد جيلين، صار كل من الإسلام و اللغة العربية محط اهتمام كبير في الفكر الأكاديمي الأوروبي. وتطور نوع جديد من البحث ألا وهو علاقة اللغات بعضها ببعض. فقد كان واضحاً منذ وقت بعيد أن لغاتٍ معينة كانت يشبه بعضها بعضاً، مثل اللغات المشتقة من اللاتينية والعبرية والسريانية والعربية. وقد ظهرت نظرية جديدة في نهاية القرن الثامن عشر. ففي عام ١٧٨٦ أشار ويليام جونز William Jones (١٧٤٦-١٧٩٤)، وهو طالب بريطاني متميز في شؤون الشرق، وقد أقام بعض الوقت في كلكتا كقاضٍ في شركة الهند الشرقية، حيث أشار إلى وجود نقاط تشابه في المفردات والتراكيب بين اللغة السنسكريتية وبعض اللغات الأوروبية، وربما اللغة الفارسية القديمة أيضاً. قد لا يكون جونز أول من لاحظ هذا الأمر، ولكن تبنى الفكرة باحثون آخرون ألمان وعلى وجه الخصوص فرانز بوب Franz Bopp (١٧٩١-١٨٧٦). وعندما درست العلاقات بين ما يعرف اليوم باللغات الهندوأوروبية أو الآرية، أصبح من الواضح أنها ليست متشابهة فحسب، بل كان هناك مبادئ تحدد الأساس الذي يظهر إمكانية تطور لغة من لغة أخرى، أو من شكل من أشكال تلك اللغة، كما يمكن أن يكون لعدد من اللغات المتشابهة أصول مشتركة. يمكن تطبيق هذه النظرية ليس فقط

على اللغة الهندوأوربية، بل على اللغات الأخرى أيضاً؛ حيث يمكن اعتبار اللغة العبرية والسريانية والعربية ولغات أخرى على أنها تشكل "فصيلة" اللغات السامية.

وهكذا فقد ظهر إلى الوجود علم فقه اللغة المقارن، والذي تشرب به علم اللغويات في وقتنا الحاضر، على الأقل في البلدان الناطقة باللغة الإنكليزية، حيث كان أحد العلوم الواعدة في القرن التاسع عشر، والذي لم يكن مقصوراً على دراسة تاريخ وبنية اللغات. ولم يكن مصطلح "فقه اللغة"، على الأقل في اللغة الألمانية والفرنسية، يشير إلى دراسة اللغات فقط، بل إلى كل ما كتب بها، حيث إن تلك النصوص تعتبر تراث الماضي، وخصوصاً تلك التي تعبّر عن وجهة نظر جماعية للكون ولمكان الإنسان فيه. وقد أكد هيردر أن الإنسانية مقسّمة إلى أمم، وأن كل واحدة منها ترى ذاتها وترى الكون من خلال لغة محددة؛ وقد تبنى هذه الفكرة ويلهيلم فون هامبولد Wilhelm Von Humboldt (١٧٦٧-١٨٣٧) وآخرون، وأصبحت فكرة مألوفة في العصر الرومانسي.

قام إف ماكس مولر F.Max Muller (١٨٢٣ - ١٩٠٠) وآخرون بتطوير علم عرف باسم علم الأساطير المقارن وهو فرع مهم من فقه اللغة المقارن. وتقوم فكرة هذا العلم على أن معظم النتاجات الأدبية القديمة لشعب ما - كحكاياته الشعبية ومؤلفاته الدينية - تكشف عن عقلية الجوهرية وتاريخه الداخلي، وذلك إذا ما تمت دراستها دراسة تحليلية لغوية صارمة، فهي تلك العملية التي تطوّر من خلالها الدين الأسمى والفكر العقلاني من قصص وأساطير. وهكذا فإن الدراسة المقارنة للغات، إذا ما تمت متابعتها وفهمها على نحو مناسب، يمكن أن تكون دراسة للشعوب وعقلياتها الخاصة، وذلك كنوع من التاريخ الطبيعي للبشر. وقد بدت هذه الدراسة، في نظر بعض علماء فقه اللغة، كقوة

محررة، وإذا تم إظهار النصوص الدينية على أنها طريقة بدائية للتعبير عن الحقيقة من خلال الأساطير، فإن ذلك يحرر العقل ليعبر عنها بطريقة عقلانية.

لقد كان لنظام الأفكار هذا أثر عميق وبعيد المدى في مجالات عديدة من ميادين البحث؛ فقد كان أحد البواعث لتكوين علم الإنسان الوصفي (الأنثروبولوجيا)، ويُعنى بدراسة مجتمعات معينة كانت موجودة ولكنها كانت تحتل منزلة متدنية من التطور الذي مرت من خلاله مجتمعات أكثر تقدماً؛ كما ساعد أيضاً في نشوء وجهة نظر معينة للتاريخ الثقافي، وهي نظرة لم يتقبلها كل علماء فقه اللغة. وقد عبّر إيرنست رينان Ernest Renan (١٨٢٣-١٨٩٢) عن هذه النظرة بقوة، حيث كان من الشخصيات الواعدة في تشكيل الأفكار الأوروبية عن الإسلام.

تفصح السيرة الشخصية لحياة رينان بعنوان "ذكريات الطفولة والشباب" عن سمات من شخصيته.^(٤٢) حيث تظهر كيف خسر اعتقاده الكاثوليكي الموروث في معهد القديس سلبيس Sulpice في باريس، ولكنه أبقى على جدية أساسية في بحثه عن الحقيقة، وأن الطريقة التي يجب أن يتم بها البحث، حسب اعتقاده، تكون عن طريق علم فقه اللغة، حتى إنه تحدث عن "دين فقه اللغة"، وهو الاعتقاد بأن دراسة دقيقة لنصوص في سياقها التاريخي، يمكن أن تكشف عن الطبيعة الأساسية لشعب ما وللإنسانية: "إن اتحاد فقه اللغة والفلسفة والمعرفة والفكر يجب أن تكون طبيعة النشاط الفكري في زمننا".^(٤٣)

لقد كرّس حياته لهذا النشاط. فقد كتب عن علم فقه اللغة المتعلق باللغات السامية، وتاريخ اليهود، وأصول المسيحية، كما نشر دراسة عن الفيلسوف الإسلامي ابن رشد. وقادت هذه الدراسات، بحسب اعتقاده، إلى نتيجة مهمة، وهي أن هناك مجرىً طبيعياً لتطور المجتمعات الإنسانية.

إذ إنها تمرّ بثلاث مراحل من النمو الثقافي: يتعلق الأول بالأساطير والأدب الديني، "بالإنسان الذي يُظهر نفسه في عالم من خياله الخاص"، ويتصل الثاني بالعلم، والثالث، والذي سوف يتحرك به الإنسان في المستقبل، هو عبارة عن اتحاد بين العلم وبين شعور "ديني" بالاتحاد مع الطبيعة.^(٤٤)

يعتقد رينان أن الشعوب المختلفة لها قدرات مختلفة عند انتقالها عبر هذا الطريق. إن طبيعة اللغة هي التي تحدد الثقافة التي يمكن التعبير عنها من خلالها، وبالتالي فإن الشعوب تصبح قادرة على إنتاج ثقافات على مستويات متنوعة. وهناك سلم هرمي متدرج للشعوب و اللغات و الثقافات فعلى المستوى الأكثر تدنيّاً هناك شعوب لا تمتلك ذاكرة جماعية، أو بمعنى آخر، لا تمتلك ثقافة. وتتوضع فوقهم الأعراق المتقدمة الأولى، الصينية وغيرها، والتي تستطيع أن ترتقي إلى درجة معينة لا تتجاوزها. ويأتي فوقهم مرة أخرى "العرقين العظيمين الساميين"، وهما (الساميون والآريون). وقد نمت الحضارات العليا عن طريق التفاعل فيما بينها، ولكن مساهماتها فيما بينها لم تكن متساوية.^(٤٥)

أنتجت الروح الساميّة مبدأ التوحيد، وقد قهرت الديانتان الإسلامية والمسيحية العالم، ولكن هذا المبدأ لا يستطيع أن ينتج شيئاً آخر - و بدون أساطير، لن يوجد هناك أدب رفيع أو فن، وذلك بسبب:

البساطة الكبيرة للروح الساميّة، التي تغلق العقل الإنساني تجاه كل

فكرة ذكية، وكل عاطفة صافية، وكل البحث العقلاني، وذلك لتواجه به التكرار

الأبدي:

الله هو الله.^(٤٦)

وبالتالي، فقد وقفت حائلاً دون نمو العلم. ففي محاضرة عن " الإسلام والعلم"، كرّر رينان هذا الطرح بعبارات أخرى:

سوف يُدهش كل من زار الشرق أو أفريقيا بنوع الدائرة الحديدية التي
ينحبس بداخلها رأس المؤمن، والتي تجعله مغلقاً تجاه العلم بشكل مطلق، وغير
قادر على الانفتاح على أي جديد.^(٤٧)

إنها الروح الآرية التي أبدعت كل شيء؛ أي الحياة السياسية بالمعنى
الحقيقي، والفن، والأدب. وفوق كل شيء العلوم والفلسفة كلها، أما
الشعوب السامية فلم تبدع شيئاً باستثناء بعض الشعر. وبالنسبة لهذه
القضايا، فإننا "نعتبر أنفسنا يونانيين بشكل كامل"؛ حتى العلوم العربية
المزعومة كانت عبارة عن نقل و استمرار للعلوم اليونانية، والتي لم
ينقلها العرب بل الفرس واليونانيون المتحولون عن ديانتهم إلى الإسلام؛
أي بمعنى آخر، من قبل الآريين. وبالتالي، فإن مستقبل الإنسانية رهن
بأيدي الشعوب الأوروبية، ولكن لكي يحدث ذلك هناك شرط ضروري
لهذا الأمر يتمثل في تدمير العنصر السامي (العربي و اليهودي) في
الحضارة، وتدمير السلطة الدينية للإسلام.^(٤٨)

كان هذا هجوماً عنيفاً، كما أن هناك عنصراً مجازياً فيه، حيث لم
يكن رينان يفكر في العالم الإسلامي فحسب، بل في الكنيسة الكاثوليكية
الرومانية وروحانية معهد القديس سالبيس كذلك. و لقد أثارت نظرياته
ردة فعل قوية. حيث كتب جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ – ١٨٩٧)،
وهو كاتب وسياسي مسلم ومؤمن في إمكانية تجديد الإسلام، رداً على
محاضرة بعنوان " الإسلام والعلم"،^(٤٩) كما ردّ إجناز كولدزيهير Ignaz
Goldziher (١٨٥٠ – ١٩٢١)، وهو مفكر يهودي هنغاري شاب، على

نظريات رينان عن الأساطير في كتابه بعنوان "علم الأساطير عند اليهود"، حيث حاول أن يبرهن أن اليهود القدماء كانوا في الواقع قادرين على خلق الأساطير، وأن بعضاً من هذه الأساطير متأصل في الكتاب المقدس، والتي يمكن حقاً أن يتم فهمها فقط إذا ما تم تفسيرها في ضوء الدراسات الجديدة لعلم فقه اللغة وعلم الأساطير.^(٥٠)

قامت عدة محاولات علمية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفقه اللغة، و كان الهدف من هذه المحاولات نقد للكتاب المقدس؛ وبمعنى آخر، هي دراسة لنصوص العهدين القديم والجديد في ضوء تحليل لغوي دقيق، وذلك للتحقق من زمن تلك النصوص وأولئك الذين قاموا بكتابتها، وطبيعة علاقتها بعضها لبعض، والحقيقة التاريخية التي تعكسها سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة. لقد قاد هذا النوع من البحث و التقصي إلى نتائج مهمة تتعلق بدراسة الإسلام. أما بالنسبة للعهد القديم، فقد تم إعطاء نتائج "النقد المتقدم" تعبيراً قاطعاً من قبل جوليوس ويلهوسن Julius Wellhausen (١٨٤٤ - ١٩١٨) في كتابه بعنوان "تاريخ إسرائيل" الذي نُشر في عام ١٨٧٨. يذكر ويلهوسن أن الديانة اليهودية، والتي نشأت من ديانة موسوية قديمة، هي ديانة أخلاقية موحدة بشر بها الرسل؛ أما قوانينها وطقوسها فقد وضعت فيما بعد.^(٥١) وكان من المعتقد بأن دراسة مشابهة للعهد الجديد قد أظهرت أن "يسوع (المسيح) التاريخي" جاء أولاً، وبعد حين نشأت التعاليم والمؤسسات التي تسمى الآن "المسيحية".

يمكن أن تمدنا هذه النظريات بأمثلة نموذجية لطبيعة التطور التاريخي الذي تمر به كل الأديان؛ ففي البدء يظهر نبي، أو رجل مقدس؛ أي "بطل ديني" كما يسميه شليرماخير؛ ثم ظهر فيما بعد نظام ديني على شكل تعاليم وقوانين (شريعة) وممارسات ومؤسسات. وعلى ذلك فقد يكون الإسلام، إذا ما نظرنا إليه من هذا الجانب، ذا أهمية خاصة لطلاب

الدين. ويعتبر محمد بالنسبة للزمن من أحدث "أبطال الدين" الذين قالوا بأنهم رسل وقبلهم أتباعهم على هذا الأساس؛ حيث ظهر في مرحلة كان التوثيق التاريخي فيها متوفراً، وقد تم تسجيل حياته، وأفعاله، وأقواله في الحديث والسيرة. وهكذا فإن الطرق التي ذكرها علماء الكتاب المقدس، يمكن أن يستفاد منها في إلقاء الضوء على أصل الإسلام و تطوره، وهذا بدوره يمكن أن يساعد في تفسير الطريقة التي نشأت بها أديان أخرى أكثر بعداً (زمنياً) في مصدرها وليست موثقة التوثيق التام.

يمكننا أن نلاحظ هذه الاهتمامات في أعمال ويلهوسن نفسه؛ حيث كتب عن بدايات التاريخ الإسلامي، بالإضافة إلى دراساته عن الديانة اليهودية. وقد كان يعتقد بأن التعرّف على شبه الجزيرة العربية في عصر ما قبل الإسلام وتشكل الإسلام، يمكن أن يساعد في تفسير الطريقة التي دخل بها العبريون التاريخ: فقد جاء الرسول أو البطل الديني أولاً، وعلى ذلك فقد ركّز في دراساته الإسلامية على حياة محمد وشخصيته، كمؤسس وقائد لمجتمع.^(٥٢) لقد كان لهذا التوجه في الفكر نتيجة - ربما - لم تكن متوقعة. حيث "الوضوح الكامل" الذي عاش وظهر به محمد، تحوّل ليصبح غير واضح البتة. فقد بدأ بعض الباحثين، في نهاية القرن التاسع عشر، بالشك في الحديث بوصفه سجلاً حقيقياً لما قاله وفعله الرسول، على الرغم من أنه ظل يعتبر قيماً من منظور آخر.

(٦)

أدّى تنامي المعرفة لدى الأوروبيين للعالم الواقع خارج أوروبا، وتوسع حب الاستطلاع الفكري، للإحاطة بكل الأشياء في الأرض والسماء، والحافز الناتج عن تصورات الفلاسفة، والتساؤلات التي طرحها علماء فقه اللغة والكتاب المقدس، إلى بزوغ تقليد خاص

للدراستات الإسلامية، وإلى التراكم البطيء للمعرفة والفهم المرتكز على دراسة النصوص المكتوبة، والملاحظة المباشرة للحقيقة الحياتية إلى حد ما أيضاً. إن هذا الجهد في البحث، والذي بدأ في القرن السابع عشر واستمر إلى القرنين الثامن والتاسع عشر، واستمر حتى اليوم، قد يكون ذا أهمية دائمة أكثر من الصيغ النظرية التي أعطته الدافع والتوجه.

استغرقت الدراستات الإسلامية في الغرب ردهاً طويلاً من الزمن لتصبح فرعاً مستقلاً من المعرفة؛ حيث كانت في جامعات عديدة ملحقة بالدراستات العبرية والكتاب المقدس، وظلت تتعايش بصعوبة معها في بعض الجامعات الأخرى تحت خطر أن تصبح معزولة عن الاتجاه السائد للحياة الأكاديمية. وقد ظلت هذه الدراستات تُنفذ على أيدي عدد ضئيل من الأفراد حتى وقت قريب. ولقد كان لاثنتين من كراسي اللغة العربية التي أُسست في الجامعات الأوروبية، في بداية العصر الحديث، أهمية بالغة. كان أولهما في ليدن حيث استمر ذلك التقليد الذي بدأه إيريبينوس، أما الثاني فكان في معهد فرنسا في باريس؛ حيث كان يحتضن باحثين مشهورين من بين سلسلة متواصلة من المدرّسين. ويعتبر افتتاح مدرسة اللغات الشرقية الحية في فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر دافعاً أكبر باتجاه الدراستات الإسلامية. هذا وبطريقة ما يعتبر سيلفستر دو ساسي Silvester de Sacy (١٧٥٨ - ١٨٣٨)، والذي أغنى التقليد الفرنسي، المؤسس للدراستات العربية والإسلامية الحديثة.

كان للعلاقات الشخصية التي يحافظ عليها وينقلها عدد قليل من الباحثين المتفرقين في أماكن مختلفة، تقليد -وإن كان ضعيفاً- ذو أهمية بالغة؛ حيث ظل هذا التقليد ينتقل شفهيّاً وكتابياً بنفس القدر. لقد انتقلت اكتشافات وأفكار الباحثين في كل من ليدن وباريس بواسطة نوع من التتابع الرسولي، حيث شكّل الباحثون سلسلة (كما يطلق عليها بالعربية)

من الشهود. لقد كان تأثير ليدن وباريس قوياً في الدول الناطقة باللغة الألمانية على وجه الخصوص، والتي أصبحت مركزاً للدراسات الإسلامية في أوروبا بسبب اتحاد المعرفة الخاصة والمهارات التي تعلّمها الطلاب الألمان من التقاليد الفرنسية والألمانية السابقة مع أفكار عن الدين والتاريخ واللغة والتي كانت تنتج في ألمانيا في ذلك الوقت. ومن أهم الشخصيات في ازدهار الدراسات الألمانية، وليس ذلك بسبب كتاباتهم ولكن بسبب عقول الطلاب التي قاموا ببنائها، نذكر إتش. فليششر H.Fleischer (١٨٠١ - ١٨٨٨)، وهو أحد تلاميذ دوساسي وكان قد درّس في لايبزيغ Leipzig لعدة سنوات، وكان هناك تي. نولديكه T. Noldeke (١٨٣٦ - ١٩٣٠)، والذي قام بزيارة مهمة إلى ليدن في بداية حياته ومن ثم درّس في ستراسبورغ.^(٥٣)

كان تقليد الدراسات الإسلامية أضعف وأقل أهمية في الجامعات الإنكليزية، وربما يعزى ذلك لأسباب تتعلق بتراجعها في القرن الثامن عشر. وبدأ إحياء الاهتمام بها في كامبريدج في نهاية القرن التاسع عشر عندما عُيّن دبليو رايت W.Wright (١٨٣٠ - ١٨٨٩)، أستاذاً للغة العربية في عام ١٨٧٩ بعد أن أتمّ دراسته في ليدن؛ ودخلت معه كامبريدج في بوتقة التقليد الأوروبي الرئيس، ثم تبعه عدد من الباحثين المتميّزين من أمثال: دبليو روبرتسون سميث W.Robertson Smith (١٨٤٦ - ١٨٩٤)، وآر. إيه. نيكلسون R.A. Nicholson (١٨٦٨ - ١٩٤٥)، وإي. جي. براون E.G. Browne (١٨٦٢ - ١٩٢٦). أما في أوكسفورد فقد كانت سلسلة المدرّسين التي تبعت بوكوك، وهو أول من شغل منصب رئيس قسم اللغة العربية، غير ناجحة. ولم يبدأ عهد جديد من التميّز حتى عُيّن دي. إس. مارجوليوث D.S.Margoliouth (١٨٥٨ - ١٩٤٠) في عام ١٨٨٩؛ وقد كان مثقفاً لدرجة عالية، ولكنه كان باحثاً قد تتقّف ذاتياً في العلوم الإسلامية

والعربية. ولم تكن له صلات مع الباحثين المخضرمين في هذا المجال مما يجعل الحكم عليه مهماً. لقد كان في تفكيره قدر من الخيال، أو لربما السخرية، مما حدا به أحياناً أن يقدّم نظريات لا يمكن الدفاع عنها. ولم تدخل أوكسفورد الاتجاه السائد في بقية أوروبا حتى مجيء خلفه إتش. إيه. آر. جيب (١٨٩٥ - ١٩٧١)، ولم تبدأ الدراسات الإسلامية باكتساب ركيزة مؤسسية ثابتة في بريطانيا العظمى حتى أواسط القرن العشرين، ويُعزى ذلك إلى إنشاء معهد الدراسات الشرقية والأفريقية بالإضافة إلى التزكيات بتعاقب اللجان الرسمية.

لقد كان من شأن تجارب الرحلات إلى العالم الإسلامي، والإقامة فيه، أن تعوض جزئياً ما فقدته الجامعات البريطانية و نظيراتها من الجامعات الأخرى. وقد كان إي. دبليو. لين E.W.Lane (١٨٠ - ١٨٧٦) والذي مكث عدة سنوات في القاهرة، من أولئك المراقبين الذين يشار إليهم بالبنان فيما يتعلق بالشؤون العربية والإسلامية. ولا يزال يعدُّ معجمه المعجم الأكثر دقة والأكمل لمرحلة بدايات اللغة الكلاسيكية. كما أن كتابه "سلوك وعادات المصريين في العصر الحديث"، يعتبر وصفاً مفصلاً وحيّاً لحياة سكان مدينة القاهرة، ويعطي القارئ نبذة عن المجتمع المدني المسلم وحضارته التي لا تزال مفعمة بالحيوية المتغيرة دوماً، وهو أمر مفقود في معظم الكتابات العلمية في ذلك الوقت.^(٥٤) وبالطريقة نفسها، أمضى هامر بورجستول Hammer Purgstall (١٧٧٤ - ١٨٥٦) بضع سنوات كمسؤول في السفارة النمساوية في إسطنبول، وقام بعد عودته إلى فيينا بنشر مؤلفات عن التاريخ العربي والعثماني، وعن الشعر التركي والفارسي وكان لها أثرها في الكاتب جوته Goethe وعلى كتّاب ألمان آخرين في عصره.

أُتيحت للمسؤولين الرسميين الذين كانوا يعملون في خدمة الإمبراطوريات المترامية الأطراف؛ كالبريطانية والفرنسية، والهولندية والروسية، فرص كبيرة لتعلم اللغات الشرقية، ومن ثم مراقبة إيقاع الحياة في البلدان التي عملوا بها عن كثب، كما أصبح بعضهم من العلماء. لقد كان تقليد الباحث النبيل قوياً وعلى وجه الخصوص في الإمبراطورية البريطانية في الهند، وبدأت هذه السلسلة مع السير ويليام جونز Sir William Jones واستمرت لتتضمن من بعده العديد من المسؤولين وضباط الجيش. وكان هناك سبب عملي لذلك، ففي بداية المرحلة على الأقل، كانت معظم المفاوضات التي تجريها الإدارة مع الحكام المحليين تتم بواسطة اللغة الفارسية، وكانت تعتبر آنذاك لغة الحضارة المتقدمة للإمبراطورية المغولية وبعض الدول التي حلت بعدها. وعلى كل حال، فقد كان هناك أيضاً حركة أصيلة لحب الاستطلاع الفكري والخيال.

وبتقدم القرن التاسع عشر، أصبح عمل العلماء المنفردين، ولاسيما الذين كانوا مبعثرين ومعزولين، أسهل مما كان عليه مع تأسيس نظام دولي لتبادل الأفكار والمعلومات؛ فقد تأسست جمعيات علمية مثل: الجمعية الآسيوية للبنغال في عام ١٧٨٦، والجمعية الآسيوية الملكية في لندن عام ١٨٢٣، والجمعية الآسيوية في باريس عام ١٨٢٢ والجمعية الألمانية لبلاد المشرق عام ١٨٤٥؛ حيث تولت كل جمعية من هذه الجمعيات نشر صحيفة دورية. وفي عام ١٨٧٣ عُقد أول لقاء من سلسلة من لقاءات دولية للمستشرقين؛ كما استحدثت شبكة من المراسلات بين المفكرين. ولعلّ الحاجة للتغلب على الوحدة عند الباحثين المعزولين هي التي دفعت أحدهم وهو إجنار كولدزيهير أن يسدي هذه النصيحة لمراسل شاب، وهي: أجب دائماً على الرسائل واحرص على حضور اجتماعات المستشرقين. (٥٥)

(٧)

كان لازماً على هذه المجموعة الصغيرة من الباحثين شبه المعزولة -إلى حد ما- أن تضطلع بمهام كثيرة جداً، وليس غريباً أن يعمل جميعهم على القدر نفسه من الفعالية والكفاءة. وقد تمثلت مهامهم الأساسية في دراسة اللغة العربية واللغات ذات الثقافة الإسلامية وتعليمها، وكذلك توفير الوسائل لفهم ما كُتب بهذه اللغات. حيث ألفوا كتباً لقواعد اللغة مثل تلك التي ألفها سيلفيستر دو ساسي، وويليام رايت، والمعاجم مثل قاموس إي. دبليو. لين العربي إنكليزي ومعجم جاي. دبليو. ردهاوس J.W.Redhouse التركي الإنكليزي. كما فهرسوا مخطوطات في المكتبات الأوروبية الكبيرة وقاموا بتحرير بعض من أهم مؤلفات علم اللاهوت والتشريع والتاريخ والأدب. وقد كانت بعض الطبعات عبارة عن مؤلفات جماعية لباحثين في بلدان مختلفة، فقد نشر إم. جاي. دوكويج M.J.de Goeje (١٨٣٦ - ١٩٠٩) وآخرون تاريخ الطبري، كما نشر إي. ساشو E.Sachou (١٨٤٥ - ١٩٣٠) وآخرون كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد وغير ذلك. (على كل حال، لقد تم حتى الآن نشر قدر ضئيل من الوثائق الباقية عن الحضارة الإسلامية، كما أن عدداً أقل من ذلك موجود في طبعات علمية مرضية.) وفي بعض الحالات، تركّزت الترجمات على الطبعات، وقدمت موضوعات وصوراً جديدة إلى الثقافة الأوروبية. وقد كان كتاب "ألف ليلة وليلة" معروفاً بشكل جيد منذ أن نشر إيه. جالاند A. Galland (١٦٤٦ - ١٧١٥) ترجمته الفرنسية، ولكن مقدمة ابن خلدون لتاريخه العظيم أصبحت معروفة عن طريق الترجمة الفرنسية لدبليو. إم. دو سلين W.M. de Slane التي اعتمدت بدورها على طبعة لـ إي. كواتريمير E.Quatremère (١٧٨٢ - ١٨٥٢)، كما قام جاي.

موهل J.Mohl (١٨٠٠-١٨٧٦) بتحرير وترجمة "الشاهنامة" للفردوسي إلى اللغة الفرنسية، حيث تعتبر الملحمة الوطنية لإيران؛ كما نقل إف. روكيرت F.Ruckert (١٧٨٨-١٨٦٦) الشعر العربي إلى الألمانية وقام سي. جاي. ليال C.J.Lyall (١٨٤٥-١٩٢٠) بنقله إلى الإنكليزية، ونقل عدد من الرحالة الباحثين إلى بلادهم المعارف التي رأوها من الطبوغرافيا والمعالم التذكارية للأراضي العربية التي نشأ بها الإسلام مثل: "الأسفار في الصحراء العربية" للمؤلف سي. إم. دوكتي C.M.Doughty (١٨٤٣-١٩٢٦)، وكذلك إيه. موسيل A. Musil (١٨٦٨-١٩٤٤) الذي ألّف سلسلة من الكتب التي تتركز على رحلات طويلة له في سوريا وبلاد ما بين النهرين وشمال الجزيرة العربية.^(٥٦)

إذا لم يكن علماء القرن التاسع عشر العظام قد فعلوا شيئاً سوى هذا، فإنهم يستحقون الكثير من العرفان ممن خلفهم. ولقد حاول عدد قليل منهم، على كل حال، أن يذهبوا إلى أبعد من ذلك وذلك يتضمن ما اكتشفوه في إطار أوسع، وقد كان من الطبيعي أن يكون عليهم أن يؤلفوا ذلك من الأفكار التي كانت سائدة في عصرهم. وكان ذلك بشكل عام مجالاً ثانوياً للدراسة حيث لم ينتج أفكاره الخاصة به، أو على الأقل فإنه لم يُنتج أفكاراً باستطاعتها أن تخصص مجالات أخرى.

كانت من أهم الأفكار الواعدة مستقبلاً في القرن التاسع عشر، لأولئك الذين كانوا يعملون في هذا المجال، تلك الفكرة عن ثقافة طورتها الجهود الإنسانية المتراكمة عبر الزمن، وكان لها طبيعة فريدة تم التعبير عنها في كل مظاهرها، وربما يعتبر ألفريد فون كريمير Alfred Von Kremer (١٨٨٩-١٨٢٨) أول من قام بمحاولة منظمة للنظر إلى تاريخ الإسلام من هذا المنظور. وكان كريمير، النمساوي، قد درس في الأكاديمية الشرقية في فيينا، حيث كان هامر بورجستال قد درس هناك

من قبل، ومن ثم التحقق بالخدمة القنصلية في الإمبراطورية النمساوية وعمل لما يقرب من ثلاثين سنة في الإسكندرية، والقاهرة، وبيروت وأماكن أخرى. وكتب بالإضافة إلى مؤلفاته الأخرى تاريخ الحضارة في عهد الخلفاء، الذي نشر في مجلدين ما بين عامي ١٨٧٥ - ١٨٧٧. وكان يستأنس بأفكار كل من هيردر وهيجل ومفكرين ألمان آخرين، ودعم تلك الأفكار بمعرفة واسعة؛ ولربما كان أول مؤرخ غربي تأثر بابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦)، المؤرخ والمفكر العربي الكبير، حيث ألف كتاباً عنه. إن المقولة الأساسية لفكره هي تلك لثقافة أو حضارة، كتعبير كامل لروح شعب. وهذه الروح، حسب اعتقاده، عبرت عن نفسها بطريقتين رئيسيتين: في الدولة، كظاهرة اجتماعية تحكم القوانين نشأتها وزوالها، وفي الأفكار الاجتماعية التي شكّلت حياة الأسرة والمجتمع. ويرتبط هذان العاملان بعضهما ببعض على نحو دقيق، حيث تحدد طبيعة ومصير المجتمع والحضارة من خلال أفكاره القيادية.^(٥٧)

يُعتبر إجناز كولدزيهير الشخصية الأهم في تكوين الصورة الأكاديمية الأوروبية عن الإسلام، وذلك في تطوره وطبيعته بوصفه نظاماً دينياً وثقافياً. نشأ كولدزيهير، وهو يهودي هنغاري، في بودابست، حيث ترك لنا سجلاً عن بدايات حياته، ومفكرة عن حياته فيما بعد، مما يلقي كثيراً من الضوء على بنيته العقلية،^(٥٨) وكان قد تلقى تعليماً علمانياً عسرياً في جامعة بودابست، ويبدو أنه كان قد تأثر - إلى حد كبير - بتخمّر الأفكار في هنغارية في تلك الحقبة.^(٥٩) وكانت هنغارية قد مُنحت وفقاً لاتفاقية "التسوية" لعام ١٨٦٧ استقلالاً فعلياً داخل الإمبراطورية النمساوية، مما جعلها ذات حكومة ملكية مزدوجة. كانت حكومتها الأولى تدعم تحرير اليهود، وكانت الفكرة السائدة هي لوحدة ثقافية تتجاوز الاختلافات في العرق والدين. وبسبب رعاية وزير التعليم إيوتفوس

Eotvos، فقد حصل كولدزيهير الشاب على منحة تعليمية للدراسة في الخارج حيث قضى بعض الوقت في ليدن وسنتين في لايبزيغ وكان يدرس على يدي فليشير، وهو أحد طلاب سيلفيستر دو ساسي. وانخرط كولدزيهير نفسه هناك في التقليد الرئيس للدراسات الإسلامية. وكان فليشير معلّمه الحقيقي؛ فقد كتب بعد موت أستاذه قائلاً:

شعرت وكأنّ جزءاً من حياتي الخاصة قد انتهى. ولطالما كان المعلم

على قيد الحياة، يشعر المرء بنفسه على أنه طالبه.^(١٠)

تمكن كولدزيهير خلال دراساته في تلك السنوات، من استيعاب المعرفة والفكر الألماني الحديث. فقد قرأ فلسفة هيجل، ومؤلفات عن نقد الكتاب المقدس، وعلم فقه اللغة، والأفكار الغامضة التي تحيط به، وحركت هذه القراءات تسلسل الأفكار الذي كان من نتائجه كتابه الأول بعنوان "علم الأساطير عند العبرانيين".

كان لدى كولدزيهير أيضاً تعليم من نوع آخر، ألا وهو التعليم اليهودي التقليدي. وكانت لديه معرفة واسعة عن اللغة العبرية والتلمود، وبقيت طبيعة الديانة اليهودية و مستقبلها من الاهتمامات الرئيسة لديه، حيث يذكرنا في عام ١٨٦٧ أن "الديانة اليهودية كانت نبض حياتي". لم تكن ثقافته اليهودية، بأي حال، تشبه ثقافة العلماء التقليديين. حيث تقبل أفكار علم نقد الكتاب المقدس الجديد وذلك عندما دخلت تلك الأفكار إلى المجتمعات اليهودية الناطقة بالألمانية عن طريق مؤلفات كتلك التي كتبها إبراهيم كيجر Abraham Geiger (١٨١٠ - ١٨٧٤). تعد الديانة اليهودية الحقيقية، في نظر مدرسته الفكرية، هي الأساس لمبدأ التوحيد الذي جاء به كل الرسل، أما التشريع و ما تبعه من طقوس دينية، فقد جاء فيما بعد،

وأنها كانت نتاجات لأماكن وأزمنة معينة. كان لهذه الفكرة معان متضمنة للممارسة الدينية، ولكن أيضاً للمعرفة. فيجب أن تُدرس النصوص الدينية في سياقها التاريخي، ويمكن أن تستعمل بطريقتين مختلفتين، وذلك لكي تلقي الضوء على الأحداث والأشخاص الذين زعموا أنهم يسجلون التاريخ بواسطتها، ولكن أيضاً - وبشكل رئيس حقاً - لكي تلقي الضوء على العصر الذي أنتجت فيه تلك النصوص.

وبالإضافة إلى كلا النوعين السابقين من التعليم اللذين حصل عليهما كولدزيهير، فقد كان هناك، في بداية العشرينات من عمره، تأثير ثالث؛ حيث حظي بفرصة للذهاب إلى الشرق الأدنى، فقد قضى بين عامي ١٨٧٣ - ١٨٧٤ عدة أشهر في كل من بيروت، ودمشق، والقاهرة. وكان لبيروت أثر ضئيل عليه، كما أنه لم يتأثر بالمبشرين الأمريكيين ولا أولئك الذين تنصروا على أيديهم، ولكن كان للأسابيع التي قضاها في دمشق أهمية عميقة في حياته. إذ أعطته الفرصة الأولى "لدخول دولة الفكر الإسلامي". حيث التقى بعلماء وشيوخ الدين، ووصف فيما بعد هذه الأوقات على أنها "أجمل جزء من حياتي" ^(٦١) والتقى أيضاً بعلماء في القاهرة، من بينهم المصلح جمال الدين الأفغاني، وحصل على إذن لحضور الدروس التي تُلقى في الأزهر الذي يعد أكبر مركز للتعليم الإسلامي التقليدي؛ ومن المحتمل أن يكون أول باحث أوروبي يحظى بذلك.

تركت تلك الزيارة أثراً جلياً دائماً فيه؛ حيث منحتة فرصة للاطلاع على الإسلام كمجتمع مفعم بالحياة، الأمر الذي لم يكن يُمنَح من ذاكرته، على الرغم من أنه عاد إلى مصر مرة واحدة فقط في زيارة قصيرة. كما فتحت ذهنه على أهمية فلسفة التشريع في عالم الفكر الإسلامي. وفوق كل شيء، فقد بدا له الإسلام أنه الدين الذي يجب أن تسعى إليه الأديان الأخرى؛

فهو عقيدة توحيد خالصة، واستجابة غير فاسدة لدعوة الله للقلب الإنساني، فهو: "الدين الوحيد الذي يحرم عناصر الوثنية والخرافة ليس عن طريق المذهب العقلي، ولكن عن طريق التعليم القويم".^(٦٢) يخبرنا في هذه الأشهر:

تحوّلت طريقة أفكاري تحولاً كاملاً تجاه الإسلام، وكذلك بالنسبة

لن عاطفي... لم أكن أكذب عندما قلت إنني كنت أؤمن بالرسالة النبوية لمحمد...

وبهذا فإن ديني من الآن فصاعداً هو الدين المشترك بين جميع الرسل.^(٦٣)

مثل الإسلام، كما فهمه خلال تلك الأشهر، وسيلة اختبار تمكّنه من الحكم على الديانات التوحيدية الأخرى. تمنّى أن يفعل ما بوسع له لكي يعيد الديانة اليهودية إلى حقيقتها حسب اعتقاده. وبحسب ما جاء في مفكرته، فقد كان يبغض الديانة المسيحية، على الأقل كما خبرها في الأرض المقدسة؛ ولكنه اعتاد على كتابة أشياء أقسى والتي ربما لم تعبّر عن معتقداته الحقيقية.

يبدو أن كولدرهيهير كان لديه طموح لتأليف كتاب عام يقارن فيه بين الثقافات الإنسانية، إلا أن ضغط العمل حال دون ذلك. وعندما عاد إلى بودابست، بعد سنوات من الدراسة والسفر، كان جو هنغاريا المفعم بالحرية قد أصبح كئيماً؛ حيث مات إيو توفوس وتغيرت الحكومة. ولم يحصل على منصب مرموق في الجامعة حتى عام ١٩٠٤، وكان يكسب عيشه من عمله سكرتيراً للجمعية اليهودية في بودابست. امتلأت مفكراته بالتشكي من العمل العبودي الممل الذي كان عليه القيام به، والطريقة التي كان يعامل بها أثرياء اليهود الذين كانوا يسيطرون على المجتمع. ويوجد شيء غامض هنا، فقد عُرض عليه كرسي الأستاذية في كل من جامعتي براغ وهايدلبيرغ وأماكن أخرى، كما عرض عليه كرسي الأستاذية في كامبريدج في عام ١٨٩٤. وهذا يعني أنه لم يكن بحاجة لأن يبقى في

بوادابست، ومن غير الواضح لماذا فعل ذلك؛ وربما كان ذلك بسبب التزامات عائلية، ولكن ربما كان أيضاً بسبب شعور من الولاء والإخلاص لهنگاريا، وفكرة أن كل إنسان له مكان في هذا العالم، وكان ذلك هو مكانه.

على الرغم من أنه لم يتسن له أن يحقق طموحه بكتابة هذا الكتاب العام، إلا أن كتابه المفصل الذي ألفه عن الإسلام يعد أكثر أهمية من ذلك الذي كان يزعم أن يكتبه عن الثقافات الإنسانية؛ وقد انقطع للبحث والتقصي في عدد كبير من النصوص الدينية والشرعية في الإسلام في سياقاتها التاريخية. وتمكن من تطبيق طريقة النقد العلمي التي درسها في ألمانيا على أحاديث الرسول وهي مصدر من مصادر الإسلام الأساسية، وذلك في واحد من أهم أعماله وأكثرها شهرة. حيث لم يُنظر إليها كنصوص مقدسة وصلت إلينا بدون تغيير منذ زمن الرسول وصحبه، ولكن كمجموعة من الكتابات تم إنتاجها من خلال عملية من التراكم التدريجي امتدت عبر الأجيال. وبالتالي، لا يمكن قبولها كسجل لأقوال محمد وأفعاله، ولكن قبل كل شيء كقيمة تلقي الضوء على القضايا الجدلية الدينية والسياسية للقرون الأولى من التاريخ الإسلامي. وكان لهذه النظرة أثر عميق في كل الدراسات اللاحقة للتشريع وعلم اللاهوت الإسلامي.^(٦٤)

عبر كولدزيهير عن وجهة نظره الشاملة للطريقة التي تطور بها الإسلام كنظام ديني في سلسلة من المحاضرات كتبها ليلقيها في الولايات المتحدة في عام ١٩٠٧ لكن ذلك لم يحدث، ولكنها نشرت فيما بعد في عمل بعنوان "مقدمة عن علم اللاهوت والتشريع الإسلامي".^(٦٥) تُظهر هذه المحاضرات محاولته لكي يُكَيّف ظواهر الإسلام ضمن إطار مشتق من الفكر التأملّي الألماني الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر. وكانت

نقطة الانطلاق هي نظرة الدين عند شليرماخر التي تعتبر أساس كل الأديان هو شعور بالتبعية، ولكن هذا الشعور يأخذ في كل من الأديان شكلاً خاصاً يحدد سماته وتطوره. وإنّ الشكل الذي يتخذه في الإسلام هو شكل الاستسلام و الخضوع، وهو المعنى الحرفي لكلمة "إسلام" ذاتها: أي أن على الإنسان أن يُسلم إرادته إلى قدرة مطلقة. وتلك كانت رؤية محمد؛ ويمكن أن يكون قد أخذ أفكاره من مكان آخر، ولكنه حوّلها إلى شيء ما أصلي وجديد وذلك بقوة قناعته المتقدمة. ومنذ تلك اللحظة، فإن ما نعرفه عن الإسلام الآن قد تطوّر تدريجياً. فقد أخذ وجهته من بصيرة الرسول، ولكنه جذب إليه عناصر من النظم الدينية للحضارات المدمجة في العالم المشترك للإسلام؛ أي اليهودية والمسيحية والزرادشتية والعصور الكلاسيكية القديمة.

كان كولدزيهير يرى أن تطور الإسلام يماثل إلى حد كبير حركة التطور التي مرت بها الأديان السماوية الأخرى، وهذه هي النظرة التي كان يتبناها المفكرون وعلماء اللاهوت في عصره: حيث جاء الرسول أولاً، ثم ثبت الوحي النبوي في كتاب مقدس، ومن ثم حاول علماء اللاهوت أن يفسّروه ويحاول علماء الشريعة استخلاص المعاني العملية المتضمنة فيه. وخلال هذه العملية، نجد إغراءات ومخاطر العالم في كل مكان. وبحسب اعتقاد المسلمين، فإنّ القرآن، وهو كلمة الله، قد كشف إرادة الله للبشر، وأنّ تفاصيل الشريعة، أي "القانون المقدس" أو النظام المثالي للأخلاق، كانت بالتالي جزءاً مركزياً وأساسياً من العملية التي تحوّل فيها الإسلام إلى نظام، ولكن كان لها مخاطرها، حيث من الممكن أن تقيد الرغبة من أجل القداسة والتي تقع في قلب كل الأديان. (لاشك أن كولدزيهير كان يفكر في التعاليم اليهودية بالإضافة إلى الإسلام.) أما الصوفية فكانت قوة موازنة لهذا الأمر؛ أي إعادة التأكيد على الرغبة

والحاجة إلى القداسة، وذلك من أجل علاقة شخصية مع الله. كان كولدزيهير من أوائل المفكرين الذين رأوا أهمية الصوفية في النظام الأخلاقي للإسلام. وكان يعرف أنّ هنا أيضاً يمكن لشوائب العالم أن تظهر؛ فالصوفية كانت القناة التي دخلت عن طريقها المعتقدات الأصلية إلى الإسلام، ومع ذلك فلم تستطع أن تدمر شعور الخضوع وكل ما ينتج عنه:

يمكن للحياة التي تعاش وفق روح الإسلام أن تكون حياة معصومة أخلاقياً، وتتطلب تعاطفاً مع مخلوقات الله، والأمانة في تعاملاتنا، والحب والإخلاص وكبح الدوافع الأنانية.^(٦٦)

كانت روح الإسلام، كما كان يعتقد كولدزيهير، لا تزال حيّة؛ ولم يكن كتابه فقط سجلاً لشيء ما وجد في الماضي، بل إنه يُظهر اهتماماً للحاضر والمستقبل.

(٨)

يوجد في أعمال كولدزيهير إحساس بالإسلام كحقيقة حياتية، تتغير مع الزمن، ولكن هذه المتغيرات مسيطر عليها، على الأقل من نقطة معينة، وذلك عن طريق رؤية لما يجب أن تكون عليه "الحياة التي تُعاش وفق روح الإسلام"، وذلك بإيجاد توازن بين التشريع، والتعبير عن كلام الله بـتعاليم من أجل التطبيق، والتصوف والمحافظة على ذلك؛ أي التعبير عن الرغبة في القداسة؛ وتأتي بأفكار موجودة في الحضارات الأقدم؛ مدعومة من قبل الصفوة المتعلمة في المدن الإسلامية الكبيرة؛ ومع ذلك تبقى حيّة ونامية. تختلف هذه الرؤية كثيراً عن تلك المعروفة

في قرن سابق، والتي تعتبر أن الإسلام قد ابتدعه رجل مدعوم بحماسة شعب بدوي، وستتوقف أهميته في تاريخ العالم بمجرد انتهاء قوة الدفع الأولى.

تبنى باحث آخر من جيل كولدرهير أفكاراً مشابهة نوعاً ما، ولكن باتجاه مختلف، هذا الباحث هو سي. سنوك هوركرونج C.Snouck Hurgronje (١٨٥٧-١٩٣٦)، الذي وصل التقليد المتبع في معهد ليدن في زمنه إلى ذروته. فقد برزت حلقتان مهمتان في حياته بعد أن أكمل دراساته في ليدن. كانت الأولى إقامته في مكة عاماً كاملاً في عامي ١٨٨٤ - ١٨٨٥، كباحث يتقصى لفهم الإسلام. وكان نتاج ذلك كتابه بعنوان "مكة"، وهو عبارة عن وصف للحج وللحياة في المدينة المقدسة أيضاً. يعتبر الكتاب، والذي يعتمد على ملاحظاته الخاصة، نقداً لصور نمطية غربية معينة استقرت في ذهن الغربي عن المجتمع المسلم. فالمفهوم الإسلامي للعبودية - على سبيل المثال- يختلف جداً عن ذلك المأخوذ من ممارسات المستوطنين الأوروبيين في أمريكا؛ "فالعالم المسيحي" بحسب قوله، "يتبنى موقفاً من الفهم الخاطئ والتزييف تجاه الإسلام"^(٦٧) وبنفس الطريقة، فإن العائلة المسلمة ليست كما يفترضه الآخرون بصورة عامة: فعزل (حجب) النساء ليس كاملاً، والزواج من امرأة واحدة هو الأكثر شيوعاً، وأحياناً تتزوج المرأة عدة مرات. وتعتبر ملاحظاته عن التشريع الإسلامي هي الأهم حيث إنها تُظهر توجه مؤلفاته الأخيرة:

إنه لمن الخطأ أن نفترض بأن -ما يسمى -التشريع الإسلامي قد سيطر حقاً في آن ما على الثقافة أو بقي على اتصال وثيق باحتياجات المجتمع.^(٦٨)

إنه يكتسب أهميته ليس بوصفه قانوناً، ولكن بوصفه نظاماً مثالياً لأخلاقيات المجتمع، وكمؤثر على الممارسات وكمحكمة استئناف " في أوقات الاضطراب". والأمر الذي يعتبر أكثر أهمية من الحرفية الصارمة للتشريع، وذلك كمؤثر في حياة الناس في مكة، هو تعاليم الجمعيات الصوفية فيما يتعلق بالتطبيق، والتهذيب الأخلاقي، والتأمل الذي يقودك إلى إحساس بوجود الله. ولا تعتبر تعاليم الجمعيات الدينية بين أوساط المثقفين بديلاً عن التعليم الديني، ولكن كوسيلة لإعطاء قيمة لطاعة القانون؛ أما في أوساط غير المثقفين، فإنها تؤكد على تأدية الواجبات الدينية وتعطي تعبيراً للمشاعر الدينية وتسيطر عليهم بنفس الوقت.^(٦٩)

مكث سنوك هوركرونج، بعد انتهاء إقامته في مكة، مدة طويلة في جزر الهند الشرقية التابعة لهولندا، من عام ١٨٩٩-١٩٠٦، وذلك كمستشار للحكومة الاستعمارية لشؤون السياسة الإسلامية. وعززت هذه التجربة ما تعلمه في مكة، وذلك بأن الإسلام هو حقيقة حياتية متغيرة؛ أي أن ما يعنيه المسلمون به (الإسلام) هو التعبير الدائم بسبب الظروف الخاصة بالأزمة والأمكنة. حتى الصياغات النظرية للمشرعين والصوفيين قد تغيرت عبر الزمن، وبدأت هذه العملية منذ البداية، وذلك عندما تم تطبيق "مبدأ التوحيد المتزن" عند محمد علي "المثاليات الدينية لغرب آسيا ومصر، وكلتيهما قد امتزجتا بالفكر الهيليني".^(٧٠) وإذا رغب غير المسلمين في فهم الإسلام، فينبغي أن يدرسوه في حقيقته التاريخية، وذلك بدون أحكام قيمية عما ينبغي أن يكون عليه.

يعتقد هوركرونج بأن مفهوم الإسلام، كيفما تم تعريفه، غير كاف بذاته ليفسر كل الظواهر لما يسمى "المجتمعات الإسلامية". حيث يجب أن ينظر إليها "كميادين قوة"^(٧١) ناتجة عن التفاعل بين مبدأ معين مأخوذ

من تعاليم الإسلام والطبيعة الخاصة لمجتمع معيّن شكّلته تجربة تاريخية تراكمية طويلة داخل بيئته الطبيعية. كان لهذه الفكرة معانٍ متضمنة. حيث اعتبر هوركرونج، بصفته مستشاراً للحكومة، أن استمرار السيطرة الأوروبية إلى مالا نهاية هو أمر لا مناص منه ولا جدال فيه، إلا أنه كان يعتقد بأنه يجب أن يحدث ذلك بطريقة متوافقة مع التطور الطبيعي للمجتمعات الإسلامية في أندونيسيا؛ فالتعليم الحديث والعملية التطورية الاجتماعية سوف يقودان إلى تغييرات تميل باتجاه نشوء حضارة علمانية وعقلانية لن يكون للتشريع الإسلامي فيها أية مساهمة.^(٧٢)

كان تناول الإسلام، والإحساس بأنه شيء أكبر وأبعد من كلمات تحتويها النصوص، وبأنه شيء حي يعتمل في داخل المسلمين كأفراد، أمراً جديداً في الدراسات الأوروبية، وقد عبر عن ذلك أوضح تعبير باحث من الجيل الذي خلف جيل كولدرهير، وقد اعترف بأنه مدين له شخصياً. ذلك هو لويس ماسينيون Louis Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢) الذي كان شخصية مهمة بسبب تأثيره على أحد الاتجاهين السائدين في الدراسات الأوروبية، كتلك التي في باريس، ولكن أيضاً بسبب القوة والأصالة التي طرح فيها أسئلة معينة على المفكرين المسيحيين الذين كانوا معنيين بالإسلام. ولكي نشرح أفكاره فإنه من الأفضل أن نبدأ من حيث بدأ هو نفسه، وذلك في أجزاء متفرقة مبعثرة من سيرته الذاتية والاعتراف الروحي له وآراؤه الموثقة في أعماله. أمضى ماسينيون فترة من الدراسة المستفيضة في القاهرة وذلك بعد دراساته الأولية في باريس وزياراته إلى شمال أفريقيا، ومن ثم ذهب في مهمة أثرية إلى العراق. وحسب ما جاء في روايته، فقد اعتقلته السلطات العثمانية في مايو ١٩٠٨، حيث اتّهم بالتجسس، وسجن، وهدّد بالموت. وقد حاول الانتحار " بسبب هلع مقدس من نفسي"، وأصبح يدرك كائنات إلهية غير مرئية

تتشفع له، وأصبح لديه رؤية معينة لله - " زيارة الغريب". وتبع ذلك إحساس بالعفو والعق:

ذكرى مفاجئة، أغمضت عينيّ أمام نار داخلية، وهي تحاكني وتحرق قلبي، كان هناك بلاشك وجود صاف، لا يوصف، خلّاق، أوقف إدانتي بسبب صلوات لكاننات غير مرئية، زوّار لسجني، تطرق أسماؤهم فكري.(٧٣)

وتمكّن للمرة الأولى أن يصلّي، وكانت صلاته الأولى باللغة العربية. ثم أطلق سراحه، واستعاد عافيته وذلك عن طريق شفاة عائلة من العلماء المسلمين العرب في بغداد.

إن رواية ماسينيون لهذه الأحداث تثير أسئلة من أكثر من نوع. فقبل كل شيء، ما الذي حدث فعلاً في ذلك اليوم من مايو عام ١٩٠٨؟ إنه من المستحيل بالنسبة لنا أن نثبت، ولكن كانت هناك شكوك حول روايته. وحسب ظروف الإمبراطورية العثمانية في ذلك الوقت، فمن الممكن أن يُعتقل مواطن فرنسي وهو يتجول في الريف من قبل السلطات المحلية، ولكن من النادر أن يحكم عليه بالموت. كما أن سجلات القنصلية الفرنسية في ذلك الوقت تشير فقط إلى نوبة من الحمى ربما تكون قد سببتها ضربة شمس.(٧٤) وكما يبدو، فإنه من المحتمل أن ماسينيون قد تعرّض إلى نوع ما من انهيار للصحة أدّى إلى اضطراب في الوعي، الأمر الذي عجلّ بحدوث أزمة أخلاقية وروحية، والتي أبعده عما كان يعتبره الفوضى الأخلاقية لبداية حياته ("بسبب هلع مقدس من نفسي"). على كل حال، فإن السؤال عما حدث هو أقل أهمية من البحث عن المعنى الذي أعطاه هو بنفسه عن الأزمة. فقد أنتجت أو عزّزت فيه نظرة معينة للتاريخ، ونظرة معينة للإسلام.

وقف ماسينيون في معارضة يقظة وواعية تجاه نوعية النهج التاريخي السائد في القرن التاسع عشر، تلك النظرة التي اعتبرت أن للتاريخ معنى داخل نفسه، ويتحرك بدنامية داخلية خاصة به تجاه هدف يمكن إنجازه في هذا العالم، وهي النظرة التي أخذت بعين الاعتبار الشعب ككل - أقواماً أو أعراقاً أو طبقات - كناقل لهذه الحركة. يرى ماسينيون، أن معنى للتاريخ يمكن العثور عليه في عمل النعمة الإلهية في أرواح فردية، متجاوزة كل الحدود بين المجتمعات الإنسانية - حتى الديني منها- وهناك في نهايتها هدف يكمن فيما وراء العالم الفاني. تجلت العملية نفسها، فوق كل شيء، في حياة أفراد معينين غمرتهم النعمة الإلهية بطريقة خاصة واستجابوا لها استجابة كاملة، كونهم شهوداً على وجود الله، وإن احتاج الأمر، بالشهادة في سبيله. يمكن لهؤلاء الشهود أن يقدموا معاناتهم من أجل الآخرين. ويوجد هنا تأثير من الفكر الكاثوليكي الفرنسي الذي ساد في أواخر القرن التاسع عشر حيث طوّر بعض المفكرين الفكرة المسيحية للمعاناة البديلة إلى مبدأ " البديل"، أي المعاناة المقدّمة ليس لكل الناس ولكن لأهداف معينة، وليس فقط من أجل معاناة الآخرين ولكن من أجل خطاياهم. ربما تعلّم ماسينيون هذه الفكرة من الروائي جاي. كي. هويسمانز J.K.Huysmans (١٨٤٨ - ١٩٠٧) والذي كان يعرفه في بداية شبابه.^(٧٥)

يرى ماسينيون، أن هناك سلسلة متواصلة تجمع و تربط أولئك البدلاء، ويمكن أن يتواصل تأثيرهم إلى ما بعد انتقالهم للدار الآخرة. ولربما تكون هذه الفكرة قد اختمرت في ذهنه و بداخله بأن بإمكانه أن يكون واحداً في هذه السلسلة من الشهود، وذلك عن طريق الصلاة، أو التشفع، أو حتى بالشهادة. لم يكن يتحدث بكبرياء عن مهمة خاصة يحذقها، وإنما بشعور من عدم الجدارة. وكان يصف نفسه أحياناً على أنه

كان "خارجاً عن القانون"، وكان يدرك أولئك الذين قابلوه بوجود صراع ما بداخله بين قوى متضاربة.

كان لدى ماسينيون أيضاً، رأي خاص انفرد به عن الإسلام، و كان من الممكن أن تُحدث أفكاره التي طرحها عن الألوهية، نوعاً من الريبة و الشك في أوساط المسيحيين، فلربما كانت تُفهم على أنها توحى بأن الإسلام كان يعتبر مساراً بديلاً من أجل الخلاص. وقد كان كاثوليكياً، ثم أصبح في مرحلة لاحقة من حياته قسيساً في الكنيسة الكاثوليكية اليونانية، حيث يقع موقفه الأساسي ضمن نطاق مواقف مسيحية ممكنة. كان يعتقد بأن الإسلام تعبير أصيل عن الإيمان التوحيدي، و أخذ أصوليته من إبراهيم نزولاً إلى اسماعيل، وأن له مهمة روحية إيجابية، ألا وهي تأنيب الوثنيين الذين لم يعترفوا بأن هناك إلهاً واحداً.^(٧٦) كان المسلمون يمثلون مثلاً واضحاً عن الإيمان للمسيحيين؛ فقد كان هذا الموضوع أمراً مألوفاً آخر في بعض مؤلفات بعض الكاثوليكين في ذلك الوقت، مثل شارل فوكو Charles Foucault وإيرنيست بيشاري Ernest Psichari، وهو حفيد رينان. وبسبب ذلك، كان يعتقد أنه كان هناك واجب يدين به المسيحيون للمسلمين؛ فالغريب الذي زار ماسينيون في لحظة الأزمة كان صورة الله، ولكن أيضاً صورة للإنسان المبعد، الهائم الذي يقرع الباب ليسمح له بالدخول. وبحسب رأي ماسينيون، فإن حسن الضيافة هي فضيلة أساسية لأنها تتضمن الإخلاص والشجاعة. قادته هذه الفكرة، في مرحلة لاحقة من حياته، إلى معارضة نشطة للسياسة الفرنسية في مرحلة ثورة المستعمرين: في مدغشقر، والمغرب، وأهم من ذلك في الجزائر. وكانت له في بداية حياته اتصالات مع البعثة الإمبراطورية في فرنسا، مثل معظم أبناء جيله، ولكنه فيما بعد أصبح يرى أن الحكم الاستعماري هو "إساءة لحسن الضيافة"، وتعبير عن

"غيظنا الدنيوي في الفهم، والتغلب، والتملك".^(٧٧) وبعيداً عن مجال العمل السياسي، فقد كان يعتقد أنه يجب على المسيحيين أن يجلبوا المسلمين إلى حقيقة تامة عن طريق الصلاة والتشفع، وعن طريق تقديم حياتهم ومعاناتهم بدلاً عنهم. وكان بمقدور المسيحيين أن يقوموا بهذا الدور عن طريق صلاة مشتركة مع المسلمين. ويوضح هذا الأمر اهتمام ماسينيون بتلك الأماكن التي يمكن للمسيحيين والمسلمين أن يجتمعوا بها للصلاة سويًا: القدس، وضريح إبراهيم في مدينة الخليل والنصب المنصوبة في مقاطعة بريتاني وهو مقدس بالنسبة لأصحاب الكهف " للنائمين السبعة عند إيفيسوس " Ephesus، والمعروف في التقليد المسيحي وذكر شأنهم في القرآن أيضاً.

كان من الطبيعي لماسينيون، كونه مؤمناً بهذه المعتقدات، أن يكون لديه اهتمام خاص بأحد التيارات الروحية عند المسلمين؛ وهو التيار الصوفي الذي حاول أتباعه أن يطيعوا إرادة الله ليس كما بيّنها في الكتاب فحسب، بل ليفتربوا منه أكثر بالزهد في الأغراض الدنيوية، وعن طريق التهذيب الروحي. وقد أولى الكثير من عمله كباحث إلى دراسة التصوف. وكان عمله، إلى حد ما، عملاً قوياً، وذلك من خلال تقليد فقه اللغة المعروف في القرن التاسع عشر، حيث تُكتشف النصوص ثم تُحرر وتُحل مع الاهتمام بالمعنى الدقيق للكلمات؛ فقد كتب عن تطور المفردات التقنية للصوفية، وأيضاً كتب عن الفلسفة الإسلامية.^(٧٨) وكان مهتماً بإظهار كيفية تطور الصوفية، وذلك ليس عن طريق الأخذ من المسيحية الشرقية أو الهندوسية، ولكن عن طريق تطور داخلي، حيث أخذ بعض المسلمين تعاليم القرآن بجدية، وتأملوها وحاولوا أن يستخلصوا معانيها المتضمنة من أجل الحياة الروحية. وكان لديه إحساس بالأهمية العظيمة للقرآن في الحياة الداخلية الخاصة للمسلمين، لأنه يمتلك "مخزوناً لفظياً"

يحتوي على تاريخ الكون، ومجموعة من المعايير للعمل بها، ودليلاً للاختبار الذاتي الأخلاقي وتركيز الروح على الله.

كان من أشهر أعمال ماسينيون دراسته للحلاج (ت ٩٢٢)، وهو صوفي وشاعر وعالم دين. وكان قد اتهم بإلقاء الشك على مدى الحاجة للتقيد الصارم بالواجبات الدينية الإسلامية، حيث يُقال بأنه أكد على أن المرء باستطاعته أن يؤدي فريضة الحج وذلك من غرفته بدلاً من الذهاب إلى مكة، وأن الكعبة، وهي المبنى المقدس الذي يطوف به المسلمون في الحج، يجب أن تهدم وذلك لكي يُعاد بناؤها بالحكمة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان هناك اشتباه بأنه كان يعلم، وذلك في لحظة اتحاد روحي، بأن الشخصية الإنسانية للصوفي يمكن أن تحلّ بشخصية الله. فقد كان هناك مقولة منسوبة إليه، على الرغم من أنه ليس من المؤكد أنه قد قالها أبداً: وهي "أنا الحق"، أي "أنا الحقيقة"، أو "أنا الله". يمكن أن يفسّر هذا الأمر على أنه يتضمن مبدأ الأحدية الخالص والذي يصبح غير متوافق مع فكرة سمو الله. وقد يكون هناك ثمة أسباب سياسية لسجنه؛ حيث حوكم و أُدين ثم أُعدم في بغداد.

كانت دراسة شخص الحلاج موضوع رسالة الدكتوراه لماسينيون، والتي أنهاها فعلياً بحلول عام ١٩١٤ ثم نُشرت عام ١٩٢٢؛ وواصل العمل على هذا الموضوع بقية حياته، و نُشرت نسخة منقحة بعد موته.^(٧٩) إنه عمل ينم على معرفة واسعة وفكر أصيل، استخدم فيه مصادر مجزأة شتى ليؤلف قصة حياة الحلاج، ويظهر مراحل التطور في مهمة الصوفي، وذلك عن طريق التوبة، والزهد، والتطهير لنوع ما من تجربة الاتحاد مع الله. يُظهر العمل أيضاً العلاقة بين أقواله وكتاباتهِ وذلك مع بداية التطور لعلم التوحيد الإسلامي والتشريع والتصوف. ويوضع ذلك ضمن وصف لبيئة "بغداد العباسية"، حيث كان يعيش

الحلاج؛ وذلك بواسطة تراكم دقيق للتفاصيل، فهي مدينة تعود إلى القرون الوسطى، ولم يبق منها أثرٌ تقريباً ولكن أُعيدت للحياة - بشوارعها ومبانيها وشعبها، ونوع الطعام الذي كانوا يأكلونه، والطرق التي كانوا يكسبون بها معيشتهم، وكيف كانوا يدرسون ويتعبدون ويُقبرون. يرى ماسينيون حياة الحلاج على أنها تمتد إلى ما بعد إعدامه، وذلك بانسجام مع فكرته المتعلقة بسلسلة الشهود أو البدلاء الذين يؤثرون بعد موتهم ويسلمون مهمتهم إلى الآخرين. ففي تقرير ملحوظ عن الحياة الروحية للمجتمعات المسلمة، يُظهر كيف أن شهرة الحلاج بقيت حية، على هيئة نقاشات بين المتعلمين، وفي تكريس شعبي عُبر عنه في الفن، والشعر، والأساطير، والرؤى؛ حيث تحوّل شخص الحلاج تدريجياً في هذه العملية، وأعيد توحيده مع المجتمع بعد أن كان "خارجاً عن القانون".

دارت بعض الشكوك حول عمل ماسينيون، فهو يحتوي على موضوع شائع في كتاباته الكاثوليكية الفرنسية في مرحلة شبابه، وذلك كالاعتقاد بمجتمعات سرية، ومؤامرات كبيرة تهدف إلى السيطرة على السلطة وقلب النظام الاجتماعي. ولم يقبل علماء آخرون بعض تفسيراته للمصادر: مثل وجود نقابات تجارية وعلاقاتها مع حركات دينية سرية، والعلاقة بين طوائف إسلامية معينة وحركات الاحتجاج الاجتماعي. وتعتبر معالجته لشخصية الحلاج أمراً جوهرياً لعمله. فقد أظهر ماسينيون الحلاج على أنه شخصية استثنائية في تاريخ الروحانية الإسلامية، وأنه باتباعه للطريقة الصوفية، قد وصل إلى درجة غير عادية من فهم لعمل الرحمة الإلهية. على كل حال، يوجد تحذير في كلماته: "لقد أضفت إلى الحقائق التاريخية التأمّلات الإضافية التي اقترحوها." ^(٨٠) يبدو أن هناك محاولة لإدخال الحلاج في قالب مسيحي؛ حيث يتم إظهاره على أنه

اعتبر موته كعمل من المعاناة البديلة، وحتى البحث عن الشهادة لأنه "لا يوجد عمل أكثر إلحاحاً للمسلمين من إعدامي"، متمنين "أن أموت ملعوناً وذلك من أجل نجاتهم كلهم".^(٨١)

(٩)

كان لماسينيون تأثير عميق في الدراسات الإسلامية في فرنسا، وحتى على وجهات النظر الفرنسية عن الإسلام وذلك من خلال أصالة أفكاره وقوة شخصيته. ربما كان هو الباحث الإسلامي الوحيد الذي له شخصية رئيسة في الحياة الفكرية في عصره. وكانت مؤلفاته إشارة تغيير في المفهوم المسيحي تجاه الإسلام، حتى إنه من المحتمل أن يكون أحد أسبابه. كانت هناك محاولات في الجيلين الأخيرين من قبل المفكرين والباحثين المسيحيين للتعريف بتلك الظاهرة المحيرة دائماً ألا وهي الإسلام، والتي تبدو قريبة جداً في بعض الحالات، وبعيدة جداً في حالات أخرى: إذ إنَّ الإله الذي يبدو على أنه إله إبراهيم، ويتحدث إلى الإنسان ويجعل إرادته معروفة، ويقدم صورة عن يوم القيامة، ولكنه يتحدث من خلال كتاب يقبله المسلمون بحرفيته على أنه كلمة الله، ولكن المسيحيين لا يقرون بذلك. قام بهذه المحاولات بشكل كبير باحثون في فرنسا، أو على الأقل، أولئك الذين كتبوا باللغة الفرنسية، حيث كان بعضهم مسيحيين من بلاد عربية ولكنهم ذوو تركيبة فكرية فرنسية.

وهكذا فقد كتب ج. س. قنواي ولويس جاردية Louis Gardet مؤلفات عن علم التوحيد الإسلامي والتصوف. وقد حاولوا بوصفهم علماء لاهوت مسيحيين أن يعرّفوا حالة التصوف الإسلامية. هل هي حالة "طبيعية" أم "خارقة للطبيعة"؟ وقد أجمعوا على أنها تقع في موضع وسط بين الحالتين: فهي تميل باتجاه الفوقطبيعية، بمعنى آخر، إنها تجربة المحبة الإلهية في

الروح، ممنوحة من نعمة إلهية خارقة للطبيعة، ولكنها محدودة بالفكرة الإسلامية المتعلقة بعدم القدرة للوصول إلى الله، فهناك الحجاب الذي يفصل بين الله والإنسان، حيث إن العبادة الحقّة له تكمن في طاعة كلمته. وهكذا فإن الصوفية تتميّز "بحالات روحية يمكن أن تخضع لأكثر من تفسير واحد".^(٨٢) درس ج. عبد الجليل - وهو مسلم مغربي بالولادة ولكنه اعتنق المسيحية وأصبح راهباً فرنسيسكانياً - تلك الخطوط الفكرية والروحية الإسلامية والتي، إذا طالت، يمكن أن تقود المسلم إلى المسيحية؛ فقد أظهر في كتاب "مريم والإسلام" المنزلة المميزة المعطاة لمريم العذراء في القرآن.^(٨٣) إنّ الشعور بأن الإسلام كدين كان قد تشكّل عن طريق القبول بآله واحد، ولكنه يميل تجاه الاكتمال في شيء آخر غيره، كان أمراً ظاهراً أيضاً في صياغات مجلس الفاتيكان في الأعوام ١٩٦٢ - ١٩٦٥ حيث كانت أول محاولة مأخوذة بعين الاعتبار من قبل الكنيسة الكاثوليكية لتحديد موقفها تجاه الإسلام:

تنظر الكنيسة باحترام تجاه المسلمين، الذين يعبدون الله الحي الواحد،
الرحيم القوي، خالق السماء والأرض، والذي تكلم مع الإنسان.^(٨٤)

وكما نلاحظ فإنه يوجد في هذه الصياغة صدىً من التعبير القرآني نفسه. ارتفعت أصوات مشابهة في الكنائس البروتستانتية، وذلك من قبل كينيث كراغ Kenneth Gragg على سبيل المثال، وهو أسقف في الكنيسة الأنجليكانية،^(٨٥) وقام المجلس العالمي للكنائس بمحاولة قوية لعقد حوار بين المسيحيين والمسلمين. إلا أننا نجد أن الخط الفكري هذا يقاطعه و يناقضه خط آخر له أيضاً جذور عميقة في علم اللاهوت المسيحي؛ فلطالما كان هناك خط فكري يؤكد أن الوحي الخاص بالمسيح كان أمراً

فريداً: فالله لا يمكن أن يُعرف بواسطة جهود إنسانية، ولكن فقط بواسطة وحي إلهي ذاتي اكتمل في شخص يسوع المسيح وهو مسجل في الإنجيل؛ أما معلمو الدين الآخرين، والكتب التي تحتوي على تعاليمهم، فهم لا يستطيعون التعبير عن شيء أكثر من محاولات إنسانية لشيء ما لا يمكن أن يتحقق بواسطة جهد إنساني. إن كل ما يستطيع الإنسان أن يبتدعه لنفسه هو الأوثان؛ وهكذا فقد عبّر عن ذلك كارل بارث Karl Barth بطريقة فظة قائلاً: "إن إله محمد هو وثن مثل باقي الأوثان الأخرى".^(٨٦) وبنفس الطريقة، قال هندريك كريمير Hendrik Kraemer، وهو عالم لاهوت ومنصر هولندي، إنَّ الإسلام هو دين من صنع الإنسان، وهو ليس الدين الحقيقي المأخوذ من تجلّي الله الفريد لنفسه:

يريد الإنسان الله، ولكنه بطريقة ما يريده على طريقته الخاصة... لا نجد في أي مكان نكراناً لكل عالمٍ روحي ممكن كان قد صنعه الإنسان.^(٨٧)

يوجد اختلاف مهم في النبوة بين صوت كريمير وتلك الأصوات المشابهة في الماضي. كان كريمير عالماً إسلامياً ذا معرفة عميقة بالمجتمعات المسلمة في جنوب شرق آسيا، وكان ذا إحساس فكري وأخلاقي؛ حيث لا يوجد في عمله انتقاص لمحمد أو لأصحابه، كما أنه يعطي ثقلاً كاملاً للإنجازات الإنسانية للثقافة الإسلامية.

(١٠)

استمرّ التقليد الرئيس للدراسات الإسلامية طوال نصف القرن الماضي، وهو تحرّي الطرق التي يتم بها تحويل ما اتخذته المسلمون بواسطة محمد أو عن طريقه، إلى أنظمة علم لاهوت وتشريع وتطبيق،

وهي دراسة تمت على النهج الذي قام به علماء فقه اللغة، ألا وهو الدراسة الدقيقة للنصوص المكتوبة. كان هناك، على كل حال، إلى جانب ذلك النهج اهتمام متزايد في الإسلام كنظام حي من الممارسات ضمن مجتمعات معينة. ويمكننا أن نرى هذا الاهتمام في أعمال كولدزيهير، وهوركرونج، وماسينيون، ولكن ازداد هذا الاهتمام عندما دخل إلى هذا المجال باحثون متدربون في فروع فكرية أخرى - في التاريخ والعلوم الاجتماعية.

كان أحد أسباب هذا التغيير تنامي الاهتمام بالعالم الإسلامي في الجامعات الأمريكية الكبرى. وانتقل تقليد الدراسات الإسلامية الأوروبية إلى الولايات المتحدة من خلال عدد من المدرسين الأوروبيين، ومن بينهم اثنين من الأسكتلنديين. درس أحدهما، وهو دي. بي. ماكdonald (1863 - 1943) في ألمانيا مع نولديكه وفليشر، وقام بالتدريس في معهد هارتفورد الديني بدءاً من عام 1893 وما بعد. أما الآخر فهو إتش. آر. جيب الذي ترك أوكسفورد في عام 1900 ليصبح أستاذ اللغة العربية في جامعة هارفرد.

كان كل من ماكdonald وجيب مهتمين بشدة بالحياة في العالم الإسلامي. فقد كتب ماكdonald كتاباً عن ذلك، وحذر جيب، في دراسة عن الاتجاهات الحديثة في الإسلام، من خطر دراسة ما أجمع عليه المثقفون فقط، متجاهلين آراء العامة من الناس.^(٨٨) أثارت هذه الأفكار أصداءً في أذهان طلاب أمريكيين كانوا قد تعلموا ليصبحوا مؤرخين أو علماء اجتماع، وابتداءً من خمسينيات القرن العشرين وما بعدها بدأت بعض الجامعات بتطوير مراكز معينة "بدراسة المناطق"، حيث يمكن لهؤلاء الذين تبلورت أفكارهم عن طريق فروع علمية مختلفة من

المعرفة، وكذلك اكتسبوا معرفة مميزة للغات وثقافة ومجتمع منطقة معينة، يمكنهم أن يتفاعلوا مع بعضهم بعضاً.

ومن بين اهتمامات كثيرة أخرى، ظهر في كل من الدراسات الأوروبية والأمريكية اهتمام متزايد بما يعرف غالباً "بالإسلام الشائع"، وعلى وجه الخصوص بالجماعات الصوفية، التي أصبحت- منذ عهد كولدزيهير على الأقل- معروفة كقنوات انبثق عنها الاتجاه السائد للقيم الروحية الإسلامية. وهناك طرق متنوعة لدراساتها؛ فقد قام الدارسون الإسلاميون بذلك عن طريق النصوص التي فسّرت طريق الصوفي تجاه تجربة مباشرة مع الله، والأفكار المتعلقة بالله وبالإنسان المتضمنة بها؛ وبدأ علماء الإنسان الاجتماعي بدراسة الغموض في الممارسات والاعتقادات الشائعة التي نشأت حول الجماعات الدينية، وعبادة الأولياء، والحج إلى أضرحتهم، والإيمان بصحة تشفّعهم، وبالتعويزات والرؤية. كما درسوا أيضاً الدور الاجتماعي للأضرحة والأوصياء عليها كنقاط يمكن للمجتمعات - في بعض الأحيان، للحركات السياسية - أن تتبلور حولها، ودور الجماعات الدينية كمزود لصلة الوصل بين مناطق مختلفة أو مجموعات اجتماعية، وكذلك بين الرجال والنساء.

طرح العمل المنجز على هذا النهج من التفكير خلال الجيل الماضي سؤالاً: بمجرد أن نتخطى التعاريف المعيارية لرجال الدين والقانونيين، فما الذي نعنيه بعبارة "المجتمع الإسلامي"؟ فبالنظر إلى التنوع الكبير في العادات والمؤسسات، والأشكال الفنية والعقليات الجماعية "لعالم الإسلام" والذي يمتد من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادئ، ومن المغرب إلى الفلبين، فهل هناك أي مغزى من تسميتهم جميعهم "إسلاميون"؟ هذا هو السؤال الذي طرحه عدد من علماء الإنسان الاجتماعيين على أنفسهم. استخدم كليفورد جيرتز Clifford Geertz في كتابه

"رصد الإسلام" مادة جمعها من جاوة في الشرق ومن المغرب ليجيب عن هذا السؤال: من أية نواح يمكن لمجتمعين، يقعان في طرفين متعاكسين من العالم حيث الإسلام هو الدين الموروث الرئيس، أن يطلق عليهما عبارة مجتمعات إسلامية؟ ما هو "التشابه العائلي" الذي يجعل من كليهما "إسلاميين"؟^(٨٩) يقترح مايكل جيلسينان Michael Gilson في كتاب "التعرف على الإسلام"، أنه عندما نرى "الإسلام" في سياقه الاجتماعي، فإننا نجد أنه ليس جسماً مركزياً منفرداً يحدد بنفسه سلوك وعادات مجتمع ما؛ إنه تعبير يمكن أن يستخدم ليشير إلى مفاهيم ورموز وطقوس معينة ساعدت على صياغة الوعي الجماعي لمجتمعات متنوعة، ولكنها أيضاً قد تشكلت بواسطة تلك المجتمعات. إنَّ الإسلام:

كلمة تحدد علاقات متنوعة من الممارسة، والتمثيل، والرموز، والمفاهيم، ونظرة العالم داخل نفس المجتمع وكذلك بين المجتمعات المختلفة. وهناك أنماط في هذه العلاقات، قد تغيرت بطرق مهمة جداً عبر الزمن.^(٩٠)

مهما حرصنا على تعريف كلمة "إسلام"، يبقى السؤال فيما إذا كان من الممكن أن نستخدمها بأي طريقة كنوع من التفسير لتاريخ المجتمعات التي يتكون معظم سكانها من المسلمين. لم يكن باستطاعة سوى عدد قليل من الكتاب أن يؤكد هذا النوع من التصنيف كما فعل بعضهم منذ جيل أو جيلين سابقين، وذلك لأنَّ كتاباً من نوع مختلف الآن يفكرون بتاريخ تلك المجتمعات. لقد كان الباحثون الوحيدون الذين تناولوا تاريخ "العالم الإسلامي" ومجتمعاته -و إلى وقت قريب و لا يزالون- هم أولئك النفر ممن مهنتهم و مهمتهم الأساسية دراسة اللغات: العربية، والفارسية، والتركية، والنصوص التي كُتبت بها و تعليمها، و لم يكونوا

يتناولون في كتاباتهم هذه سوى الموضوعات والتصنيفات التي كانوا يألّفونها. وفي الجيل الأخير، على كل حال، دخل إلى هذا المجال الدراسي باحثون مثقفون في فروع مختلفة من المعرفة. فقد بدأ بعض الباحثين الذين تشكّلت آراؤهم عن طريق علم التاريخ أو العلوم الاجتماعية بتحويل اهتمامهم إلى "عالم الإسلام"، وهناك أيضاً اهتمام جديد "بتاريخ العالم" و"التاريخ المقارن"، بالإضافة إلى عمليات وحركات تمتد إلى ما بعد "عالم الإسلام" إلى العالم ككل، أو على الأقل إلى أجزاء كبيرة فيه. إن التغيّر يسير ببطء، وعلى كل حال، فلا يزال التاريخ يُدرّس بتركيز رئيس على الحضارة الغربية التي انتقلت من اليونان القديمة غرباً إلى البلدان على طول الساحل الأطلسي، ومن ثم عمّت كل العالم في شكله الحديث. وفي مقرر دراسي جيد عن تاريخ العالم، نجد أن من بين تسعمائة صفحة تتحدث عن التاريخ منذ عام ٦٠٠ بعد الميلاد نحو خمسين صفحة فقط تم تكريسها إلى عالم الإسلام (ولكنها دقيقة وذات اطلاع جيد).^(٩١)

في بعض البلدان، وعلى نحو ملحوظ في كل من فرنسا والولايات المتحدة، يُدخل المؤرخون وعلماء الاجتماع تصنيفاتهم الخاصة بالتفسير، المأخوذة من الثقافة التاريخية أو الاجتماعية للعصر، وخاصة التصنيفات الماركسية أو ما بعد الماركسية، أو تلك التي صقلها المؤرخون المرتبطون بالمجلة الدورية الفرنسية "أنال"، أو يُدخلون، كما حدث مؤخراً، مفاهيم مأخوذة من النظريات الأدبية الحديثة. نذكر بعض الأمثلة مثل فرناند بروديل Fernand Braudel في كتاب "البحر المتوسط وعالم المتوسط في عهد فيليب الثاني"، الذي حاول أن يفسّر طبيعة وتطوّر كل العالم الواقع حول البحر المتوسط، وبالتالي قدّم مفهوماً أوسع وأضيق بنفس الوقت من مفهوم "العالم المسلم".^(٩٢) وعلى النهج نفسه حرّر جوليان بيت ريفرز Julian Pitt – Rivers كتاباً بعنوان "رجال المتوسط"،

حيث أظهر عدد من علماء الإنسان أنفسهم على أنهم مهتمون على نحو أكبر بنقاط التشابه أكثر من نقاط الاختلاف بين البلدان حيث الديانة المسيحية، سواء كانت في شكلها الكاثوليكي أم الأرثوذكسي، أو الديانة الإسلامية هي الدين الموروث. وتركزت اهتماماتهم في قيم الشرف والعار التي يعيش بها مجتمعات الفلاحين.^(٩٣)

إن عبارة "الإسلام" نادراً ما تدخل في أحد الكتب الواعدة عن تاريخ الشرق الأوسط في الجيل الحالي كما هو الحال في كتاب بعنوان "الحرفيون والتجار في القاهرة في القرن الثامن عشر" للكاتب أندريه ريموند André Raymond. إن العوامل الرئيسية التي تفسّر ذلك هي النظام الإداري والمالي للدولة العثمانية ولمندوبيها المحليين في مصر، بالإضافة إلى نظام الإنتاج الصناعي في علاقته مع التجارة العالمية حيث يدخل "الإسلام" في التحليل فقط بوصفه عاملاً ثانوياً، بقدر ما يؤثر التشريع الإسلامي في الإرث وتوزيع الملكية.^(٩٤) يحقّق ماكسيم رودينسون Maxime Rodinson في كتاب "الإسلام والرأسمالية" النظرة الشائعة بأن هناك شيئاً ما في التعاليم والشريعة والسلوك المعتاد للمجتمعات الإسلامية قد أدّى إلى الحوّل دون تطور اقتصاد رأسمالي حديث. كان الكتاب نتاجاً لمناظرة كان قد بدأها ماكس ويبر Max Weber في كتاب "الخُلُق البروتستانتي"، ويحاول رودينسون أن يوضح بأنه إذا ما تطورت الرأسمالية أولاً في البلدان التي تسود فيها الديانة المسيحية وليس الإسلام، فإنّه لا يمكننا أن نجد التفسير في طبيعة إحدى الديانتين.^(٩٥) وقد عُقد مؤتمر دولي حول "المدينة الإسلامية" في عام ١٩٦٥ تبنيّ الفكرة بأن المدن الإسلامية لها خصائص ذات بنية طبيعية وأخرى اجتماعية، وهي مأخوذة من تعاليم وشرائع الإسلام؛ وخرج بنتيجة مفادها أن مفهوم "المدينة الإسلامية" كان أقل فائدة كنوع من التفسير من مفاهيم أخرى

مثل المدينة في العصور الوسطى، أو المدينة ما قبل عصر الصناعة أو المدينة في الشرق الأدنى، أو المدينة الشمال أفريقية.^(٩٦)

على كل حال، فإن التحول في التركيز على هذا النحو، يمكن أن يذهب بعيداً جداً. فهؤلاء المهتمون، على وجه الخصوص، بالمرحلة الأولى لما يُعرف عادة "بالتاريخ الإسلامي" لا يمكنهم أن يتجاهلوا نشوء دين جديد، وانتشاره في بلدان الحضارات القديمة، وكذلك ظهوره والتعبير عنه في علوم التوحيد والتشريع بواسطة اللغة العربية، وتأسيسه لدولة اتخذت اسمه؛ وحتى في مراحل لاحقة، فقد كان هناك إحساس بأن الأقطار المسلمة كانت تميل للعيش في عزلة نسبية عن الآخرين. قام مارشال هودكسون في كتاب "مغامرة الإسلام"^(٩٧) بمحاولة هي الأكثر طموحاً بجمع التفسيرات المتعلقة بالإسلام مع أنواع أخرى من التفسير التاريخي، ولكي يصنع عالم الإسلام أيضاً في سياق التاريخ العالمي. وعنوان الكتاب الفرعي هو "الضمير والتاريخ في المجتمع العالمي"، وهو أمر مهم بالنسبة لاهتمام هودكسون بالعلاقات بين الفرد والجماعة، وأيضاً وعيه لمكانة العالم الإسلامي ضمن وحدة أوسع، ألا وهي الأرض المأهولة؛ أي العالم المؤلف من المدن، والزراعة المستقرة الممتدة من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادئ. وهو يرى تاريخ الإسلام أيضاً ضمن إطار زمني أوسع كاستمرار لتقليد ثقافي أقدم، يتمثل في أرض الهلال الخصيب، وإيران ومصر، والممتد زمنياً إلى بابل ومصر القديمة، والذي يُعبّر عن نفسه اليوم بلغة جديدة، وهي العربية، وباستجابة فكرية وفنية لكتاب مقدس جديد.

يقدم هودكسون، من خلال هذا السياق العريض للمكان والزمان، وجهة نظر معينة للعملية التاريخية، وذلك وفق تفاعل قوى ثلاث: التطور التاريخي للتقاليد والمصادر الثقافية من خلال حدود بيئة طبيعية

معينة، والنمو والإصرار على التماسك الجماعي، والاستخدام الذكي للوعي والفكر الفردي والذي، في بعض الظروف، يمكن أن يعطي توجهاً جديداً للتقاليد الثقافية والتماسك الجماعي. إن المعاني المتضمنة لنظرة التاريخ هذه ذات أبعاد كبيرة. لقد اختلف هودكسون مع الفكرة المقبولة العامة للتاريخ الإسلامي على أنه اشتمل على حوالي ثلاثة قرون من الإنجازات، وكانت اللغة العربية وسيلته، وأرض الهلال الخصيب مركزه، ودخل بعدها في مرحلة طويلة من الركود أو الزوال. فلقد رأى أن ذروة الحضارة الإسلامية جاءت في وقت لاحق من التاريخ ومن مكان أبعد باتجاه الشرق، وذلك في أوائل الحقبة الحديثة، وفي منطقة الحضارة الفارسية المتقدمة، والممتدة من وسط آسيا عن طريق إيران إلى شمالي الهند. وتحتوي هذه النظرة على معاني متضمنة عن التاريخ العالمي أيضاً، حيث استبعد هودكسون الفكرة المألوفة (والمعبر عنها، مثلاً، في فكر هيجل) للتاريخ بأن مسيرته غربية. كما يعلن أنه حتى القرن الثامن عشر كانت الحضارة الإسلامية تسيطر على عالم المدن والزراعة المستقرة، وذلك بلغاتها المستخدمة في الثقافة المتقدمة، وقوانينها التي تؤمن إطار عمل ذي تطلعات مشتركة أمكن من خلالها أن يتم التبادل التجاري، وأنواع التبادل الأخرى، وبأدبها وفنها اللذين يقدمان تعبيراً رمزياً لرؤية عن هذا العالم والعالم الأخرى. ووفقاً لما يرى فإنه قد بدأت القوة والاستقلال الثقافي للعالم الإسلامي بمواجهة تحدٍ خطير فقط في القرن التاسع عشر، وذلك نتيجة لتحوّل المجتمع الإنساني الذي بدأ أولاً على الحدود الغربية البعيدة عن العالم المتحضّر.

نبدأ بسماع أصوات أخرى جديدة في هذه النقاشات. حيث يتواصل الآن البحث والفكر عن الثقافة والتاريخ الإسلامي في أوروبا وأمريكا بوجود أولئك الذين يكتب عنهم الباحثون والمفكرون الغربيون. وهذا صحيح في أكثر من معنى: فنحن كلنا واعون بوجود عالم إسلامي حي ومتغير، وليس عالماً وجد في الماضي فقط و انتهى، بل هو، كما يقول هيجل: مستغرق في حالة من "الراحة والاسترخاء الخاصة بالشرق". وعلاوة على ذلك، فإن البحث والفكر الآن يتواصلان عن طريق التعاون والحوار. إن المجتمع الدولي الذي يبحث في الدراسات الإسلامية هو مجتمع من النوع المنفتح. يمكننا أن نقارن بين مؤتمر عُقد منذ ستين عاماً مع مؤتمرات تعقد في الوقت الحاضر؛ ففي المؤتمر السابع عشر للمستشرقين الذي عُقد في أوكسفورد عام ١٩٢٨، كان عدد قليل لا يتجاوز الإثني عشر عضواً من بين ٧٥٠ مشتركاً من المسلمين، ولم يقوموا بدور يُذكر في مجريات المؤتمر^(٩٨). أما في المؤتمرات الحالية لجمعية الدراسات الشرق أوسطية وشمال أفريقيا، فإن نسبة كبيرة من الأعضاء هم من بلدان إسلامية، كما تشتمل هذه النسبة على بعض أبرز الأعضاء وأكثرهم نشاطاً.

إن معظم أنواع الدراسات التي تتم عن الإسلام هي الآن دراسات حيادية؛ بمعنى أنه من الممكن أن تتم متابعتها بواسطة نفس الطرق ويتم فهمها باستخدام نفس التصنيفات من قبل أولئك الذين لديهم خلفيات ثقافية مختلفة: مثل تحرير النصوص، واستشكاف السجلات الحكومية، وتاريخ التغير الاقتصادي أو الفني. وفي بعض المجالات، قد ينتقل الثقل بين الباحثين في أوروبا وأمريكا وأولئك الذين في العالم الإسلامي ذاته، فعلى سبيل المثال، شعر كل المتخصصين في التاريخ العثماني بتأثير أعمال خليل إنبالسيك Halil Inalcik ومؤرخين أتراك آخرين. وقد يكون هناك

اختلاف في النهج فيما يتعلق بالقضايا الأكثر حساسية، مثل تفسير تقليد ديني ما والثقافة المتعلقة به بشكل وثيق. وقد تمّ التعبير بقوة في السنوات الأخيرة عن نوعين من النقد للدراسات الإسلامية أو "الشرقية" على نحو أكثر عمومية.

يعود أحد نوعي النقد لاتباع ورعين للدين الإسلامي، يعتبرون أن القرآن، بالمعنى الحرفي، هو كلمة الله التي أوحاها لمحمد بواسطة الملك جبريل، ويعتبرون أنه من المستحيل القبول بأي نوع من التحليل العلمي الذي من شأنه أن يعزو القرآن إلى نتاج من فكر محمد، أو تصوير شخص محمد بطريقة من شأنها أن تُلقي الشك على اختيار الله محمداً ليكون مبلغاً لرسالته. ويجب أن يتم التعامل مع هذه التحفظات باحترام من قبل أولئك الذين لا يشاطرونهم نفس الرؤية؛ فهي تُعبّر عن نوع من الإيمان عاش ومات في سبيله رجال ونساء، وترسموا شخصياتهم سواءً الفردية أو الجماعية، كطريقة ما في التفكير والحياة. اقترح ويلفريد كانتويل سميث Wilfred Cantwell Smith مقياساً لعمق هذه التحفظات وذلك عن طريق التشابه. فهو يشير إلى أنّ القرآن في نظر المسلمين ليس مجرد سجل للوحي الإلهي فحسب، بل هو الوحي ذاته:

إذا كان أحدنا يعقد مقارنة لنقاط التشابه من حيث تركيبة الديانتين، فإن ما يوازي القرآن في الديانة المسيحية ليس الإنجيل، ولكنه شخص المسيح - حيث إنّ المسيح بالنسبة للمسيحيين هو الله (من الله). وما يوازي الإنجيل (وهو سجل للوحي) في الديانة الإسلامية هو الحديث... ونظير نقد الإنجيل هو نقد الحديث، والذي قد بدأ. وإذا أردنا أن نبحث عن نقد تاريخي للقرآن فهو شيء أشبه بالبحث عن تحليل نفسي لليسوع.^(٩٩)

وإذا ما أُريد لهذه الشكوك والحيرة أن يتبددا و يزولا، فإن ذلك لا يمكن أن يحدث من الخارج، ولكن فقط عن طريق المناظرة بين "أنصار الحداثة" و"التقليديين" وهو أسلوب استمر في كل مجتمع مسلم خلال القرن الماضي تقريباً. ولقد حددت شروط هذه المناظرة بشكل جيد مؤخراً من قبل الفقيه فضل الرحمن، وهو عالم باكستاني متميز عمل في جامعة شيكاغو، في كتاب له بعنوان "الإسلام والحداثة". حيث يشير إلى أن العمل الرئيس لتاريخ الإسلام كان قد تم على أيدي باحثين غربيين، ولكن المهمة يجب أن يتم إنجازها الآن على أيدي المسلمين أنفسهم. ويعتقد أنه من الضرورة بمكان الحفاظ على القرآن على أنه أساس الإيمان، والفهم والسلوك الأخلاقي، ولكن يجب أن يُرى على أنه كتاب لهداية البشر (هدى للناس). لقد وقع الكتاب القانونيون في خطأ عندما استلوا عبارات معينة من القرآن خارج سياقها، واشتقوا منها، تعسفاً، قوانين وقواعد لكل الأزمان؛ حيث من الضروري أن ننظر إلى القرآن كوحدة في ضوء الدراسات الحديثة، ونذكر "نواياه القيادية"، ونستخلص منها وصايا محددة تلائم ظروف أمكنة وأزمنة معينة. وعلى نفس الشاكلة، فإنه من الضروري أن ننظر إلى الحديث بطريقة نقدية؛ هذا الأمر "يجب ألا يزيل عقبة فكرية كبيرة فحسب ولكن يجب أن يشجع على التفكير الحديث عن الإسلام".^(١٠٠) ولذلك، فإن هناك حاجة إلى نوع جديد من التعليم الإسلامي، وذلك لكي نعد باحثين يستطيعون أن ينظروا إلى القرآن والحديث والتشريع في ضوء العقل.

هناك نوع آخر من النقد يأتي هذه المرة من بين العلماء أنفسهم، وهم ليسوا ممن توارثوا الإسلام ثقافة. تُعتبر الدراسة النقدية "للاستشراق"، والتي أصبحت رائجة في الفترة الأخيرة، بشكل جزئي، تعبيراً عن صراع الأجيال المختلفة، وصراع التكوينات الفكرية المختلفة

حيث يظهر هناك ثلاثة محاور للهجوم. قبل كل شيء، يُقال إن الدراسات الغربية تميل إلى مبدأ "الجوهرية"، وبمعنى آخر، فهي تفسّر كل ظواهر المجتمعات والثقافة الإسلامية في ضوء طبيعة فردية غير متغيرة للإسلام وماذا يعني أن يكون المرء مسلماً. كان هناك بعض الحقيقة في هذا الأمر، وذلك خلال مرحلة مبكرة للدراسات الإسلامية، ولا تزال تُسمع أصداؤها لها في الكتابات الرائجة ووسائل الإعلام، ولكنها لم تكن وجهة النظر السائدة لأولئك الموجودين في التقليد الرئيس لهذه الدراسات، على الأقل منذ عهد سنوك هوركرونج. كان معظم الكتاب يتقبلون صيغة مثل تلك عند هوركرونج، وذلك بأن الإسلام، كما هو موضح بالتشريعات والطقوس والمؤسسات، قد مثّل معياراً يؤثر بالمجتمعات حيث كان هو الدين السائد، ولكن طبيعة أي مجتمع ما يمكن أن تُفسّر عن طريق التفاعل بين هذا المعيار وبين التقاليد المحددة ووضع هذا المجتمع، وحتى المعيار نفسه يتغيّر حسب ظروف الزمان و المكان.

ثانياً، يُقال بأن الدراسات الغربية كانت ذات دوافع سياسية، ففي مرحلة القوة الأوروبية - والآن في مرحلة من نوع آخر من الهيمنة الغربية - تم استخدام الدافع السياسي لتبرير السيطرة على المجتمعات الإسلامية، وذلك عن طريق خلق صورة نمطية للمجتمعات الإسلامية (أو المجتمعات الشرقية عموماً) على أنّها راكدة وغير متغيرة ورجعية، وعاجزة عن أن تحكم نفسها بنفسها أو أنها عدوانية؛ حيث إن الخوف من "ثورة الإسلام" كان يُقلق الفكر الأوروبي خلال العصر الاستعماري، وقد عادت الآن لتقلقه مرة أخرى. ونقول مرة أخرى، أن هناك شيئاً من الحقيقة في هذا الاتهام، وذلك بالنسبة لمرحلة معينة، ولكن الموقف الذي تشير إليه لم يكن موقفاً بغيضاً، أو عالمياً. فقد كان من الطبيعي أن يشعر الباحثون البريطانيون والفرنسيون والهولنديون ببعض المسؤولية للطريقة

التي كانت تمارس بها حكوماتهم القوة؛ ولاشك أنَّ بعضاً منهم قد تقبل فعلاً تلك التقسيمات الفئوية الواسعة للبشر، ما بين شرقية و غربية، ومسيحية وإسلام، ومتقدم ومتخلف، والتي يمكن أن تُستخدم لتبرير السيطرة الغربية، وقد امتد هذا الأمر ليصل إلى العصر الحديث عن طريق توسيع هذه الاختلافات لهذه الفئات مثل تلك التي بين البلدان "المتقدمة " والمتخلفة". والحق يقال أنه لم يتقبل كل "المستشرقين" هذه الفروقات أو ما تضمنته من أفكار. حيث كان بعضهم من المعارضين الشديدين للسياسات الاستعمارية لبلدانهم: مثل إي.جي.بروان E.G.Brown في إنكلترا والذي كان مسانداً للثورة الدستورية في إيران، كما كان لويس ماسينيون داعماً للحركة الجزائرية من أجل الاستقلال، بالإضافة إلى آخرين، مثل هوركرونج، حيث استخدموا كل ما أوتوا من نفوذ لصالح موقف أكثر تفهماً وحساسية تجاه أولئك الذين كانت تحكمهم دولهم. إن التقليد الرئيس للدراسات الإسلامية الذي كان قائماً باللغة الألمانية والذي تشكل في القرن التاسع عشر لم يتأثر بشكل كبير بهذه المواقف، حيث لم يكن لألمانيا أو النمسا أي حكم مباشر على البلدان الإسلامية في آسيا وأفريقيا. وهنا أيضاً، على كل حال، فإن اختلافات معينة من هذا النوع كانت متضمنة في أفكار كهذه عن التاريخ العالمي كتلك التي ذكرها هيجل.

يعتبر المحور الثالث من النقد أن الفكر والدراسات الغربية قد أوجداً كمّاً من الحقائق المعترف بها والتي لها القدرة على الاستمرارية التلقائية والتي أصبح لها مرجعية في الحياة الأكاديمية والفكرية، ولكنها ذات صلة ضعيفة مع حقيقة الموضوع قيد الدراسة. هناك بلاشك حقيقة ما في هذا الأمر. فربما من المتعذر على العلماء والمفكرين تجنب العمل بهذه الطريقة. فبينما نحاول أن نفهم موضوعاً ما، يجب علينا أن نستخدم

أنواعاً معينة من التفسير، والتي تفيد على الأقل كمبادئ للانتقاء أو للتأكيد؛ ومالا يمكن تجنبه هو أن هذه الأنواع، يجب أن تؤخذ من تقليدنا الفكري الخاص بنا، والتي تميل إلى الديمومة. لا توجد طريقة أخرى للعمل على نحو فعال، ولكن يمكن أن نقول: إنَّ هذه الأصناف والتي استخدمها الكثير من أولئك الذين عملوا على دراسة الإسلام لا تمثل الفكر الأكثر حداثة وحيوية، ومن غير المحتمل أن تُنتج نتائجاً قد تشكل اهتماماً كبيراً لغير المختصين. ولا تزال الأنواع الرئيسة -إلى حد كبير- هي تلك التي قام كولدرهير بصياغتها، والمستمدّة من الفكر التأملي والدراسات المتعلقة بفقه اللغة في القرن التاسع عشر. وبالمقارنة مع التاريخ الصيني أو الجنوب آسيوي، فإن تاريخ معظم البلدان الإسلامية لا يزال يُعد مجالاً لم يكتمل البحث فيه. والسبب في ذلك-جزئياً- هو أن الدراسات الجديّة للمجتمعات والتاريخ الإسلامي، والتي تشكّلت عن طريق معالجة محددة لهذه الموضوعات، هي حديثة بالمقارنة، وأن هناك مختصين قلائل في هذا المجال؛ والسبب الجزئي الآخر هو أن المفكرين والعلماء الذين يعملون ضمن تلك المجتمعات لم يكونوا قادرين - عدا بعض الاستثناءات - على فرض مرجعية أنواع التفسير الخاصة بهم.

يبدو أن هذا الأمر بدأ في التغير الآن، حيث يدخل هذا الميدان علماء كثر من الجيل الجديد، ويستفيدون من أنواع يستقونها من نصوص الفكر الجديدة. ومن الواضح، على كل حال، أنه يجب ألا نتوقع أن نرى نفس النوع من الإجماع كما كان يحدث في السابق. فسوف يكون هناك اختلافات في طريقة الفهم بين المجموعات المختلفة من العلماء، وقد يكون هناك أيضاً اختلاف في التأكيد بين أولئك الذين ينظرون إلى عالم الإسلام من الداخل، وأولئك الذين ينظرون إليه على أنه ثقافة غربية موروثة. إنَّ الاهتمام بالإسلام، على سبيل المثال، على أنه مرحلة

متوسطة بين الحضارة الكلاسيكية وحضارة أوروبا منذ عصر النهضة قد يكون أمراً أكثر عمقاً بين العلماء الغربيين منه بين أولئك في البلدان الإسلامية. وعندما قال العالم الألماني سي. إتش. بيكر C.H.Becker أنه "بدون الإسكندر الأكبر، لا توجد حضارة إسلامية"،^(١٠١) فقد كان يلفت النظر إلى ملاحظة قد يكون لها رنينٌ في الأذهان الغربية أعمق من أولئك الذين ورثوا التقليد عن الثقافة الإسلامية، والذين لا تُمثّل بالنسبة لهم جسراً من شيء إلى آخر، ولكنها تمثل شيئاً ما أصلياً، وتمثل ذروة.

رَكَز العلماء الغربيون جل اهتمامهم على الأصول الإسلامية أكثر من تركيزهم على طبيعة تطور الإسلام؛ فعلى سبيل المثال، نجد أن أفضل الأعمال التي تناولت الحديث الشريف، منذ عهد كولدزيهيير_ قد انصب على الطريقة التي نشأت بها مجموعة الأحاديث وأصولها وتطورها، وتشكيلها لمجموعة كاملة معترف بها من الأحاديث عبر القرون. وتوجد طريقة أخرى للنظر إلى الموضوع قد تكون ذات أهمية أكبر للعلماء المسلمين: أي دور الحديث الشريف في المجتمع والفكر الإسلامي. وما المعاني المختلفة التي ألحقت به في أزمنة مختلفة؟ وما التقاليد المعينة التي تم استخدامها، ولأية أهداف؟ فعندما سمع حكام مصر المماليك أن الفرنسيين حطّوا في مصر عام ١٧٩٨، أرسلوا إلى الأزهر ليطلب من الشيوخ أن يقرؤوا صحيح البخاري.^(١٠٢) لماذا فعلوا ذلك؟ وما الأحاديث التي قُرئت على الناس؟ وما تأثير تلك القراءة في تعبئة سكان القاهرة في وجه الغزو؟ قد يكون لهذه الأسئلة رنينٌ أعمق لشخص يشارك بالوعي الجماعي الذي نشأت منه تلك الأفكار والأعمال بالمقارنة مع شخص لا يفعل ذلك. ولا يمكن تجنب هذه الاختلافات في التأكيد والرأي في حقل دراسي متطور يشترك به من لديهم بنى فكرية مختلفة.

يجب ألا تقود هذه الاختلافات إلى تصادم، هذا إذا ما تذكرنا به كلمات البابا جريجوري السابع، "المحبة التي يدين بها بعضنا لبعض".

الفصل الثاني

ذكریات عصر أيام الأربعاء

(١)

أشار جمال محمد أحمد في كتابه "الأصول الفكرية للقومية المصرية" إشارة لطيفة لشخصي حيث يقول:

لولا جلسات عصر أيام الأربعاء مع السيد ألبرت حوراني خلال العام الدراسي ١٩٥٢-١٩٥٣ في جامعة أوكسفورد، لما خطرت لي فكرة هذا الكتاب.^(١)

لا يزال صدى تلك الجلسات يتردد في ذاكرتي أنا أيضاً؛ ويعود ذلك لأسباب عدة: فقد دشنت هذه الجلسات بداية صداقة ربطت بين كلينا مدة طويلة، ولكل منا -أنا بصفتي معلماً مبتدئاً، وهو طالب الدراسات العليا الناضج -كانت جزءاً من بداية العمل بتقليد بحثي. وقد انتصب خلفنا تمثال إتش. إي. آر. جيب الكبير، وهو أستاذ كرسي اللغة العربية عن مقعد الأسقف لود Laud. وأذكر مشاركته في جلسة واحدة على الأقل من جلساتنا تلك، وحتى عندما كان يغيب عنا بجسده، فإنّ روحه كانت معنا، حيث كان المرشد الذي يُرشد خطواتنا بطرق مختلفة.

يفسّر جيب في مقالة شهيرة بعنوان "أدب السيرة الإسلامي" أهمية الطبقات، أي معجمات السيرة، في الثقافة الإسلامية: من الواضح أنّ المفهوم الذي يشكّل الأساس لأقدم معجمات السيرة هو أنّ تاريخ المجتمع الإسلامي يتكوّن بشكل أساسي بمساهمة أفراد من الرجال والنساء في بناء وبتّ ثقافته الخاصة.^(٢)

لم يكن التاريخ الحقيقي للإسلام في نظره يتمثل في ظهور حكام العالم المؤقتين وزوالهم، ولكنه يتمثل في النمو الطبيعي لتقليد ثقافي على يد سلسلة غير منقطعة من المدرّسين والطلّاب والحفاظ عليه، وإذا كان هذا الأمر حقيقياً بالنسبة للعلوم الدينية الإسلامية، فإنّه كذلك أيضاً بالنسبة لتقاليد فكرية أخرى. هناك مفاهيم، وطرق عمل، وأحاسيس وأساليب فكرية لا تجد طريقها إلى الكتب المدرسية، ولكن من الممكن تعلّمها على نحو أفضل عن طريق تواصل مباشر مع معلّم. يُعتبر هذا الأمر صحيحاً على وجه الخصوص بالنسبة للمقررات الدراسية الهامشية نوعاً ما، حيث لم يتشكّل هناك تقليد قوي يدوم ذاتياً. هكذا كان حال تقليد "الدراسات الشرقية" في إنكلترا في زمن اجتماعاتنا. كنت حينئذ محاضراً شاباً في كلية الدراسات الشرقية، وكان جمال طالب دراسات عليا هناك؛ وقد يُساعد ما يلي في تفسير ذلك التقليد الذي جذبتنا إليه اجتماعاتنا عصر أيام الأربعاء منذ جيل مضى.

(٢)

أصبحت عبارتا "الدراسات الشرقية" و"الاستشراق" من المصطلحات التي يُنظر إليها بعين الارتياح في السنوات القليلة الماضية. فقد ولّى ذلك الزمان الذي كان باستطاعة المستشرقين أن يتحدثوا عن

أنفسهم، دون خشية من الاعتراض عليهم، رغم أنهم يسهمون بدوافع صافية لنشر المعرفة والتفاهم المتبادل. ففي المؤتمر الدولي السابع عشر للمستشرقين، الذي عقد في أوكسفورد عام ١٩٢٨، تمكن المؤرخ الأمريكي المتخصص في تاريخ الشرق الأدنى القديم جاي. إتش. بريستيد J.H.Breasted من تعريف المستشرق كالتالي:

إن مهمتنا أيضاً أن نبسط أيدينا بالاحترام والولاء على الرؤية المشوهة والمتبدلة للماضي، مصحوبة بالآلام لا نهاية لها لكي نعرف ما الملامح الموقرة التي كانت كذلك في السابق، ومن ثم نعيدها لكي نعلن عن رسالتها إلى العالم الحديث بكل جمالها الأصلي.^(٣)

استطاع رئيس المؤتمر أن يعلن في نهايته بفخر أن "المجاملة الدولية هي في مأمن على أيد المستشرقين المُعينة"،^(٤) وقد وجدت هذه المشاعر صدقاً في كلمات أحد العلماء الآسيويين القلائل الحاضرين للمؤتمر، وهو الهندي يوسف علي:

كان يرغب، بوصفه من الشرق، أن يعبر عن احترامه وإعجابه لأولئك الرجال و النساء العظام والنبلاء الذين شغلوا أنفسهم بدراسة الشرق في وقت لم يكن الشرق مهماً كثيراً... وختم المتحدث قائلاً، " أعتقد أن الشرق لن يستطيع أن يفهم نفسه حتى يجلس بتواضع عند أقدام الغرب، تماماً كما أعتقد بأن الغرب سوف يجد تفسيراته الخاصة بالحياة ناقصة ما لم يجلس هو أيضاً عند أقدام رجال الشرق الحكماء".^(٥)

وخلال العشرين سنة التي انصرمت، عبر كُتّاب متعاقبون على اعتراضهم على المزاعم التي تركز على مثل وجهة النظر هذه، وانصبّ

نقدمهم -على نحو خاص - على محورين يرتبطان ببعضهما ببعض: فمن الجهة الأولى أخطأ المستشرقون بفهمهم للشرق، سواء بسبب التحامل أو من خلال محاولتهم لتفسيره بواسطة طرق خاطئة؛ ومن جهة أخرى كان لعملهم صلة وثيقة بالمصالح السياسية لبلادهم. وقد بلغ هذا الهجوم ذروته بوضوح في كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" الذي يعتبر كتاباً مشهوراً اليوم. يؤكد سعيد على أنّ تعبير "الاستشراق" يمكن أن يُستخدم بثلاثة معاني مختلفة. فهو يشير أولاً إلى أحد فروع الدراسة الأكاديمية، ألا وهو دراسة "الشرق"؛ ثانياً، هو يشير إلى أسلوب من الفكر يعتمد على التمييز بين شيء ما يدعى "الشرق" وآخر يدعى "الغرب"؛ ويشير ثالثاً إلى مؤسسة متحدة مشتركة للتعامل مع الشرق، لوصفه والسيطرة عليه. تتصل هذه المعاني بعضها ببعض على نحو وثيق، حيث القوة هي الحقيقة التي تتركز عليها طريقة تفكير أوروبا وأمريكا تجاه الشرق، وإنّ هذه القوة تتركس الاختلاف بين "هم" و"نحن"، وبذلك فهي تشوّه حتى ذلك الشيء الذي يبدو على أنّه عمل أكاديمي مستقل. أصبح الاستشراق، كقاعدة فكرية، نظاماً مغلقاً، ذا تماسك داخلي، "دائم بنفسه، وذا علاقة جوهرية ضعيفة مع الحقيقة التي يزعم أنّه يصفها، ومعرفة بالشرق هي أضعف من معرفته بالعالم الخاص بنا".^(٦)

(٣)

نلمس عند إدوارد سعيد نوعاً من الشدّة و العنف في طريقة تعبيره، إلى حد يقربّه -في بعض الأحيان -من المبالغة المفرطة. لكن مع ذلك، ينبغي ألا نتجاهل ما يقوله، لأن من شأن ذلك أن يساعد أولئك الشغوفين "بالدراسات الشرقية" والمهتمين بها على فهم ما يضطلعون به على نحو أفضل.

إن إدوارد سعيد محق في قوله إنَّ "الاستشراق" هو طريقة تفكير "غربيّة" إلى حدّ بعيد، ولكنه ربما يبسّط الأمر جداً عندما يُلَمّح إلى أن أسلوب التفكير هذا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بحقيقة السيطرة، وبالفعل فهو مستمد منها. وربما كان حقيقة أنّ القدرة على النظر إلى العالم بطريقة جديدة جاءت من الثقة التي استمدّتها أوروبا الغربية من توسع قوتها العسكرية وتجارتها. ولا بد أن توسيع آفاق أوروبا في القرن الثامن عشر، عن طريق السفر والتجارة في محيطات العالم، ساعد على إثارة نوع جديد من حب الاستطلاع، وذلك عن طريق الرغبة بدراسة التنوع اللامتناهي للعالم الطبيعي والإنساني، ولدراسة هذا العالم بدون خوف، من تلك الآراء التي تحدّ من حب الاستطلاع. وكما في العلوم الطبيعية، فقد تمّ التعبير عن هذا الفضول الفكري خارج الجامعات إلى حد كبير؛ وكان السير ويليام جونز Sir William Jones في مستعمرة البنغال الجديدة التابعة لشركة الهند الشرقية البريطانية هو الشخصية القيادية المميزة في هذه المرحلة الأولى.

استخدم العلماء والمفكرون المعلومات والمخطوطات التي جلبها الرحالة والتجار في خدمة المشاريع العلمية الكبيرة للقرن التاسع عشر، ومن ثم يجب أن نبحت عن الأصول الفكرية "للاستشراق". فمن الأفكار المسيطرة التي صاغته كانت فكرة التاريخ العالمي، وهي فكرة أنّ المجتمع الإنساني قد تطوّر من مرحلة إلى أخرى، وأنّ كلّ مرحلة كان لها "روح" وحضارة خاصة بها، وصلت إليها من أسلافها وتمّ نقلها إلى من خلفها. وإذا نظرنا إلى الحقبة الإسلامية من هذا المنظار، فإننا نجد أنها حافظت بداخلها على حضارة العالم اليوناني، وطوّرتها إلى درجة محدودة، ومن ثمّ نقلتها إلى أوروبا الغربية. ويرتبط بهذا الموضوع فكرة الأسر اللغوية. فاللغة، التي هي من أهم وأعظم الإبداعات الإنسانية، وهي

التي تميّزنا كبشر، يمكن أن تُحلل، كما أن نقاط التشابه البنيوية بين اللغات المختلفة سوف تمكّننا من تصنيفها في عدد من الأسر اللغوية المأخوذة من نفس الجذور. إنّ الأسر اللغوية هذه كانت أيضاً فصائل بالنسبة لما تمّ التعبير عنه من خلالها، مثل الأديان والأساطير والثقافات و"الشخصية الوطنية". وهكذا فإنّ دراسة تراكيب اللغات، أو فقه اللغة المقارن، يمكن أن تكشف عن التاريخ الطبيعي للجنس البشري.

يوجد هناك اتجاه سائد آخر من الفكر ليس بأقل أهمية. حيث نتج عن نقد النصوص الإنجيلية طرق جديدة لفهم تاريخ الأديان. وقادت دراسة العهد القديم إلى رواية جديدة عن تطور المجتمع الديني، وتطوّر كتب الإنجيل إلى نظريات حول الطريقة التي تتطوّر بها التقاليد الدينية، وذلك بواسطة التراكم المستمر للقصص والتعاليم حول شخصية تاريخية. ويمكن استخدام طرق التحقق هذه في دراسة أديان أخرى غير الديانة المسيحية؛ وهكذا يمكننا عن طريق استخدامها إلقاء الضوء على أصول الديانة المسيحية ذاتها و تطوّر ها، ولكن ربما يقودنا هذا الأمر أيضاً إلى بناء "علم الدين"، وهو دراسة مقارنة بحيث يمكننا أن نرى جميع الأنظمة الدينية على أنّها نتاجات للعقل والخيال الإنساني، وذلك كتعبير لروح العصر أو لوعي شعب ما.

(٤)

انبثقت عن مثل هذه الجذور الفكرية، طريقة خاصة للنظر إلى الحضارات التي نشأت في قارة آسيا، وهي التي كان يكشف عنها التجار والرحالة والمسؤولون الرسميون على أنها كما قال إدوارد سعيد "أسلوب جديد من الفكر". وتُعتبر نقطة البداية لهذه الطريقة هي في التمكن من لغة ما أو من مجموعة من اللغات واستخدامها بغرض اكتشاف ونشر

النصوص، وخصوصاً تلك التي تسلط الضوء على أصول وتطور وطبيعة أحد التقاليد الدينية الكبيرة. ويتمّ النظر في هذه الدراسة إلى اللغات والأدب والتاريخ الثقافي من منظار مختلف جداً عن ذلك الذي يتبناه العلماء المحليون المنغمسون في التقليد الذي كان يُدرّس، حيث إنّ التعاون الدقيق والمتساوي كان نادر الحدوث. ومع ذلك، فقد كان هناك نوع آخر من التعاون كان من الممكن أن يحدث، وذلك بين العالم وبين "الراوي من الأهالي"، الذي كان يزود العالم بالمعلومات لأهداف لم يكن يشارك بها.

كان نظام "الدراسات الشرقية" ينمو نموّاً هشّاً. حيث كان يضطلع بأعبائه مجموعة صغيرة من العلماء، ينتمي معظمهم إلى الجامعات الأوروبية الكبرى، ويقومون بمراسلة بعضهم بعضاً، ويجتمعون منذ عام ١٨٧٣ وما بعده في مؤتمرات دولية، ويدربون طلاباً ليواصلوا السلسلة، سلسلة نقل المعلومات. كان معظم أولئك العاملين في الدراسات العربية والإسلامية ينتمون في الواقع إلى سلسلة واحدة، تلك التي تعود إلى سيلفيستر دوساسي، الأستاذ في معهد فرنسا في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، والذي كان يأتيه الطلاب من كل أنحاء أوروبا. كان الطلاب يُدرّبون من خلال انخراطهم في إحدى السلاسل، وبانغماسهم في التقليد الذي كانت السلسلة تقوم بنشره، على الرغم من أنّه خلال حياة بعضهم كانت هناك مرحلة من التمرّن، عادة ما تكون قصيرة، في البلدان الإسلامية ذاتها؛ فقد درس كولدزيهير في الأزهر، وعاش سنوك هوركرونج في مكة، ومن ثمّ في أندونيسيا.

لم يكن التقليد أكثر ضعفاً في دولة من الدول الرئيسة في أوروبا كما كان عليه الحال في المملكة المتحدة. وقد كان ذلك واضحاً في وثيقة نُشرت عام ١٩٠٩، وهي عبارة عن تقرير للجنة عيّنتها الحكومة

البريطانية استجابة لوفد من المجلس العلمي بجامعة لندن، التي لفتت الانتباه إلى الحاجة إلى كلية للغات الشرقية في لندن. وعُرف هذا التقرير باسم رئيس الهيئة ألا وهو تقرير راي Reay.^(٧)

أُرفق مع التقرير تفاصيل البراهين التي قُدمت للجنة، والردود على استبانة كانت قد أرسلت إلى مؤسسات الدراسات الشرقية في المدن الرئيسية الأوروبية. تُظهر هذه الردود كم كانت بريطانيا مقصرة بالمقارنة مع دول أخرى في استعدادها المسبق لكل من الدراسة الأكاديمية والمنظمة للقضايا الشرقية، وفي تدريبها لأولئك النفر الذين يشدون رحالهم إلى آسيا أو أفريقيا كمسؤولين حكوميين، ورجال أعمال، ومبشرين، وأطباء. كانت اللغات الشرقية تُدرّس في مدن أوروبية عديدة في الجامعات و في مدارس تدريب خاصة، مثل منتدى اللغات الشرقية في برلين ومدرسة اللغات الشرقية في باريس. وبالإضافة إلى اللغات كان يُدرّس التاريخ والقانون والجغرافيا. كان عدد الطلاب والأساتذة، في بعض الأماكن، كافياً ليشكل "كتلة نقدية"؛ أي مجتمع علمي يستطيع أن يُكوّن ويحافظ على تقليد ما عن طريق التفاعل؛ ففي باريس كان هناك أربعة وتسعون طالباً يدرسون اللغة العربية الدارجة في مدرسة اللغات الشرقية، وكان ستة عشر طالباً يدرسون اللغة العربية الفصحى، وستة عشر طالباً يدرسون اللغة الفارسية، وخمسة عشر طالباً يدرسون اللغة التركية؛ وكان هناك طلاب آخرون يحضرون دروساً في معهد فرنسا، والمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، والمدرسة الحرّة للعلوم السياسية.

كان الوضع في المملكة المتحدة في تباين (تناقض) حاد مع ذلك الوضع الموجود في بريطانيا. حيث انتشرت على نحو واسع دراسة اللغة العبرية التوراتية وموضوعات مشابهة، أما بالنسبة للموضوعات واللغات الإسلامية، فقد كانت في الواقع مقتصرة على جامعتي أوكسفورد

وكامبريدج، وكانت تتم هناك في نطاق ضيق. فقد حصل طالب واحد في أوكسفورد على البكالوريوس في اللغتين العربية والفارسية في السنوات الخمس بين ١٩١٠ - ١٩١٤، وكان هناك عدد محدود من الطلاب الآخرين الذين انخرطوا في دورة خاصة مدتها سنة وذلك تحضيراً للدخول إلى الخدمات المدنية الهندية والمصرية والسودانية. كان هناك أستاذ لغة عربية، ومدرّس آخر للغة العربية أرسلته الحكومة المصرية من أجل الموظفين الحكوميين المدنيين الخاضعين للتجربة، ومدرس لغة فارسية، ليُعدّ الموظفين الحكوميين للخدمة المدنية الهندية. وبعيداً عن تدريس اللغات، لم يكن هناك في الواقع أي تدريس لأي موضوع شرق أوسطي في أيّ من كليات الجامعة الأخرى. وكان الوضع مشابهاً إلى حد كبير في كامبريدج، أمّا في لندن فلم يكن هناك تقريباً تعليم من أي نوع.

(٥)

لم يكن لدى اللجنة شك بأن الوضع كان يحتاج إلى علاج من نوع ما؛ حيث تُشير بعض الملاحظات العامة في تقريرها إلى وجهة النظر التي كانت تنظر من خلالها إلى المشكلة، وتلقي بعض الضوء على روح العصر. كما تعكس الحقائق والشكوك للعصر الاستعماري. كانت الحاجة الأساسية التي شعرت اللجنة نفسها أنها ملزمة بها هي إيجاد حل " لتدريب أولئك الأشخاص المتجهين إلى الشرق أو إلى أفريقيا، سواء كان ذلك للخدمة العامة أو للعمل الخاص".^(٨) كان هذا التدريب مهماً بشكل خاص بسبب أن "الأجنبي قد جلب وأدخل معه إلى الشرق بيئة الغرب"؛ وكان هناك حاجة للتغلغل إلى ما وراء حاجز أولئك الذين كانوا يتكلمون اللغة الإنكليزية، وذلك إلى قلب المجتمع، وكان ذلك أصعب الآن مما كان عليه الحال من قبل؛ حيث أصبحت "المعرفة والتواصل أقل من المعتاد"،

في الوقت الذي توسعت فيه المجتمعات الأجنبية في الحجم والاكتفاء الذاتي. وكانت الحاجة ملحة أكثر أيضاً، وذلك بسبب ازدياد الوعي عند شعوب الشرق؛ حيث بدأوا ينظرون إلى حكاهم نظرة جديدة. ومن ثم كان يجب على أولئك الذين يذهبون إلى الشرق أن يكون لديهم "بعض الألفة بالعادات الاجتماعية، وبالعقائد والأحكام الخاصة بالشعوب الشرقية"، وذلك لكي لا يتسببوا بخرق -غير مقصود- لقواعد السلوك، أو بالإساءة إلى بعض العقائد الدينية".^(٩) كان الفرنسيون والروس والألمان - بشكل خاص - هم الذين كانوا يذهبون إلى الشرق مدرّبين على نحو أفضل في اللغات وفي معرفة الآداب الاجتماعية وثقافة أولئك الذين كانوا يذهبون إليهم، كما بدوا أكثر نجاحاً في التجارة.

لا يمكننا، في تصريحات كهذه، أن نكتشف الكثير من المعنى عن أي تبادل ممكن للثقافة، أو أية فكرة تُمكن شخصاً من إثراء نفسه وذلك عن طريق دراسة اللغة العربية أو الصينية، أو الثقافة التي كانت تلك اللغة هي وسيلتها. وعلى العكس، فقد كان هناك ازدياد معين متضمن في تصريحات كهذه كتلك المتعلقة "بالعقائد والأحكام الخاصة بالشعوب الشرقية".

كان من الواضح أن هناك حاجة ماسة لدراسة لغات الشعوب الشرقية وعاداتهم وثقافتهم، لذا نجد أن اللجنة قد أوصت، في ضوء كل الدلائل التي جمعت لديها، أنه ينبغي أن يخرط أولئك الذين يشدون رحالهم إلى الشرق، في دورات تدريبية أولية في إنجلترا، وفي مدرسة خاصة معدة لهذا الغرض وملحقة بجامعة لندن. وقد أوضح التقرير المبادئ التي يجب أن تؤسس المدرسة عليها وكانت مبادئ تدعو إلى التوازن. قبل كل شيء، يجب أن يكون هناك توازن بين المعرفة الخالصة والتدريب العملي. وأكد معظم أولئك الذين زودوا اللجنة بالدلائل، من

مسؤولين ورجال الأعمال بالإضافة إلى العلماء، على الحاجة إلى إنشاء تقليد علمي؛ وذلك كما عبّر عنها التقرير في لغة ذلك العصر، "إنّ وجود نواة من العلماء الشرقيين النزيهين من الطراز الأول، يقومون على تدريب علماء آخرين بالإضافة إلى موظفي الإمبراطورية والهنود في المستقبل، لهو أمر ذو أهمية حيوية للإمبراطورية".^(١٠) ويجب أن يكون هناك أيضاً توازن بين تعليم اللغات الكلاسيكية الفصحى واللغات المحكية الحية، وبين تعليم اللغات وتدرّيس التاريخ، والدين والقوانين الخاصة بالمجتمعات التي كانت تستخدمها. وحسبما تمّ اقتراحه، فإنّه يجب أن يتمّ تدريس كل الأنواع المختلفة لهذه الدراسة في نفس المدرسة؛ أي الملحقة بجامعة لندن.

(٦)

كان من نتائج هذا التقرير، أن تأسست مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية في لندن، بعد فترة وجيزة من صدوره، وكان ذلك - بلا شك- إنجازاً مهماً، ولكن عندما شكّلت لجنة أخرى بعد جيل للنظر في نفس الموضوع، فإنّها لم تجد أنّ الوضع قد تغيّر كثيراً. ففي عام ١٩٤٤ اتّخذ مكتب الشؤون الخارجية مبادرة بتأسيس لجنة للنظر في الوضع الحالي للدراسات: الشرقية، والسلافية، والشرق أوروبية، والأفريقية. وهكذا أصدرت "لجنة سكاربرو Scarbrough"، وذلك نسبة لاسم رئيسها^(١١) تقريرها عام ١٩٤٧.

تُظهر لغة التقرير على أنه كُتب في عالم جديد؛ بدأت خطوطه العريضة لتوّها بالنشوء. كان العصر الإمبراطوري في نهايته؛ فالانسحاب البريطاني من الهند، الذي يُعتبر تغييراً رئيساً في القوة العالمية، قد تمّ في نفس السنة التي ظهر بها التقرير. وفي العصر الجديد،

لم تعد القرارات التي تؤثر في نصف العالم تُتخذ في لندن أو باريس، وأصبحت القضايا التي كانت متعلقة بالحكم الاستعماري قضايا متعلقة بالدبلوماسية الدولية. لقد كان من المأمول، على كل حال، أنه إذا ترافقت الدبلوماسية بالمعرفة والمهارة والحساسية، لأصبح من الممكن لبريطانيا أن يكون لها موقع ذو تأثير بالغ؛ لقد كان ذلك عصر أتلي Attlee وBevin، حيث كانت المحاولة الكبرى لإنشاء نوع من الإمبراطورية الأخلاقية لكي تحل محل الإمبراطورية التي في طريقها للزوال. وقد انعكست روح العصر في الطريقة التي كانت ترى بها اللجنة نفسها: "التعاون بين الشعوب هو الأساس للسلم العالمي والازدهار المستقبلي"؛ "إن الأمة التي لا تمتلك أساساً سليماً للبحث، أمة غير مؤهلة للتعامل مع القضايا الدولية".^(١٢)

مرة أخرى، وجدت اللجنة أن بريطانيا لم تكن تقوم بما ينبغي ولا توفر الحد الأدنى من الحاجة، وذلك بسبب الانعزال والإهمال: "لا يمكننا أن نستمر بتجاهل عادات وتقاليد الجزء الأكبر من سكان العالم".^(١٣) ولم تشكل دراسة آسيا وأفريقيا جزءاً من الثقافة العامة. ففي معظم الجامعات، لم يكن هناك ترتيب منظم لهذه الدراسات؛ حيث كانت مقتصرة، بحسب وجودها، على الدراسات اللغوية. وكان لدى المدرسين تسهيلات محدودة للبحث والسفر، كما كانت المكتبات غير كافية. ومع هذه التسهيلات المحدودة الموجودة لم يكن يستخدمها إلا طلاب قليلون جداً.

قدّمت مدرسة الدراسات الشرقية استثناءً جزئياً لهذا الأمر الذي سبق ذكره. حيث كان فيها اثنا عشر مدرّساً للغات الحية في الشرق الأوسط، ولكن احتضنت عدداً قليلاً من الطلاب: فقد حصل ثلاثة طلاب بريطانيين فقط بين عامي ١٩٣٠ و ١٩٤٤ على إجازة البكالوريوس المتقدمة بدرجة الشرف في اللغة العربية واللغة الفارسية. وكان يقوم

بالتدريس في بعض الجامعات القليلة الأخرى مدرس واحد أو اثنان. فقد كان هناك في أوكسفورد عام ١٩٣٩ أستاذ واحد للغة العربية (كانت تلك هي السنة التي شغل فيها جيب ذلك المنصب)، ومحاضر للغة الفارسية عُيّن لتدريس المتدربين الذين سيلتحقون بالخدمة المدنية الهندية، والذي كان عليه أيضاً أن يُدرّس اللغتين الأوردية والهندية. نستطيع أن نلاحظ تأثير جيب في توسيع معين لنوعية التعليم المقدّمة. لقد حاصر عن التاريخ الإسلامي، ولكن لم يكن يُعلن عن محاضراته في القائمة المخصصة لطلاب التاريخ الحديث، كما لم تحتوِ قوائم الكليات الأخرى ماعدا تلك المختصة بالدراسات الشرقية، أيّ فرص دراسية للموضوعات الشرق أوسطية أو الإسلامية. ولم يرتفع عدد الطلاب المتفرغين للحصول على الشهادة الجامعية منذ عام ١٩٤٤؛ ففي السنوات الخمس من ١٩٣٥ - ١٩٤٠، حصل طالبان فقط على درجة الشرف في اللغة العربية وطالب آخر في اللغة الفارسية - ويبدو أنّه في عام ١٩٣٩ كان هناك طالب واحد فقط في الدراسات العليا.

(٧)

في الوقت الذي أصدرت فيه لجنة سكاربرو تقريرها، كانت هناك إرهابات على حدوث تغيير من نوع ما. فقد أيقظت الحرب الخيال وحب الاستطلاع الفكري لدى الجنود الذين خدموا في الشرق الأوسط، وكان بعض أولئك العائدين إلى الجامعات البريطانية قد جلبوا معهم مطالب جديدة. وكان هناك في السنوات ما بين ١٩٤٧ و ١٩٤٩، وفي جامعة أوكسفورد وحدها، أكثر من اثني عشر طالباً، كان معظمهم قد خدم في القوات المحاربة، وكانوا قد حصلوا على البكالوريوس بدرجة الشرف في اللغة العربية أو الفارسية.

خرج تقرير سكاربرو بتوصياته استجابة للمطالب والاحتياجات الجديدة التي طرأت، والتي كان ازدياد عدد الطلاب أحد علاماتها الصغيرة. عاد التقرير إلى فكرة التوازن، التي طرحها تقرير راي، بين المعرفة الخاصة والتدريب العملي، وبين الدراسات اللغوية والدراسات الأخرى، وبين الدراسات التقليدية والدراسات الحديثة. ومرة أخرى وجد أن الحاجة الأولى -بدون شك- هي حاجة أكاديمية: "بناء تقليد أكاديمي يمكن مقارنته بالجودة والاستمرارية مع نظيراته في العلوم والدراسات الإنسانية الرئيسة".^(١٤)

أضافت لجنة سكاربرو، إلى ما كررته وأكدت عليه لمبادئ التقرير السابق، عنصرين جديدين. أولاً: أكدت على الحاجة إلى اتصالات أكثر حميمية مع البلدان التي كانت تتم دراستها؛ وهذا لا يتطلب زيارات من قبل المدرسين والطلاب فحسب، بل تأسيس معاهد مشابهة لمدرستي الآثار البريطانيتين في كل من روما وأثينا، وذلك من أجل توفير المكان الذي يُمكن العلماء الشباب من قضاء سنوات الإقامة والدراسة، ولكي تكون مراكز منظّمة للبحث. كانت الأفكار المتضمنة في هذا الاقتراح منسجمة مع روح العصر، حيث لم يعد بإمكان الدراسات الشرقية أن تستمر عن طريق نقلها من جيل من المستشرقين إلى آخر ليس إلا، إذ كانوا بحاجة إلى الانغماس في "الشرق" ذاته، بحيث لا يبقى شيء غريب أو "آخر"، ويكونوا في شراكة متساوية مع العلماء الغربيين والأهالي الأصليين.

دعا الاقتراح الثاني إلى وجوب تركيز الجهود في عدد محدد من الجامعات. وإذا كان من المفترض أن يكون هناك تقليد ثابت مستقر، بحيث "يمكن مقارنته بذلك الموجود في الدراسات الإنسانية الرئيسة"، فإنّه لا يمكن أن يستمر من قبل علماء معزولين مبعثرين في أنحاء البلد.

كانت هناك حاجة إلى تكوين " كتلة نقدية" من العلماء في أماكن قليلة يقومون بتدريس موضوعات مختلفة، ووجود طلاب يتعلمون منهم، كتلة كبيرة ومتنوعة بشكل كاف لتقوم بتلاقح الأفكار التي يمكن أن تنشأ عنها قوة موحدة من المعرفة والفكر تدوم ذاتياً.

(٨)

وقع الاختيار على جامعة أوكسفورد لتكون إحدى نقاط التركيز هذه، وربما كان التوسع المفاجئ في السنوات القليلة التالية هو الذي أتى بجمال أحمد إلى أوكسفورد، وشكلّ بالتأكيد المناخ الفكري الذي كانت تُعقد فيه لقاءاتنا ومحادثتنا. وبوصول جمال أحمد، كان أستاذ اللغة العربية الوحيد قد كسب بعض الزملاء: من مدرّسي اللغة العربية والفارسية والتركية المتفرّغين، وأيضاً مدرّسين في التشريع الإسلامي، وعلم اللاهوت، والفلسفة، وعلم الآثار للشرق الأدنى، وتاريخ الشرق الأوسط الحديث. تمّ تعيين بعضهم على أمل أن يكونوا قادرين على العمل بالتعاون مع مدرّسين آخرين في فروعهم، وذلك من أجل إثارة الاهتمام في تاريخ ومجتمعات الشرق الأوسط. وكان بمقدور الباحث عن المعارف الخاصة بالمنطقة، أن يحضر محاضرات أو حلقات دراسية عن: القرآن والحديث، والشعر العربي والفارسي، وابن رشد، وأبناء ميمون، وابن خلدون، ونعيمة، وتاريخ القرنين الثامن والتاسع عشر.

لم يزد عدد الطلاب الملتحقين بالمرحلة الجامعية كثيراً، بمجرد انتهاء الجنود العائدين من دراستهم ورحيلهم. كان الأمر الأكثر أهمية هو النمو السريع والمفاجئ للدراسات العليا. ففي الوقت الذي وصل فيه جمال أحمد، كان هناك تقريباً عشرون طالباً، جاء بعضهم من بلدان عربية، وكانوا يتابعون دراسات متقدمة عن الشرق الأوسط في كليات: التاريخ

الحديث، والدراسات الشرقية، والدراسات الاجتماعية، وفي علم الإنسان، والجغرافيا.

إذاً، في هذا الوقت، كانت قد بدأت تتشكل نواة لمجتمع من المتخصصين في الشرق الأوسط. لم يكن الاهتمام المشترك بالمنطقة هو فقط الذي جمعهم مع بعضهم بعضاً، ولكنه تأثير إتش. إي. آر. جيب الواسع الانتشار، الذي كان حينها في أوج قوته كمدرس وباحث، في وسط مرحلة مهنية طويلة أخذته من كلية الدراسات الشرقية إلى هارفرد عن طريق أوكسفورد. لم تكن الضرورة فقط، بل الميل أيضاً هي التي قادت آخر المستعربين العالميين لكي يراوح بين شبه الجزيرة العربية في الجاهلية والسياسة الحديثة للشرق الأوسط، وبين علم اللاهوت والأدب، وبين التاريخ وعلم الاجتماع. ولقد كان ذلك في الحقيقة تعبيراً عن وجهة نظره لما يجب أن يكون عليه المستشرق. وقد أدلى في واحدة من محاضراته الأخيرة بعنوان "إعادة النظر في دراسات المنطقة" برأيه في عقيدة المستشرق. وهي يجب ألا يكون لديه المقدرة التقنية في فرعه من الدراسات الشرقية فحسب، بل يجب أن يكون لديه أيضاً معرفة مباشرة للمنطقة وأن "يتابع دراساته في تطورها الحديث والمعاصر... بمرونة عقلية واهتمام بالواقعية". ويجب أن يكون قادراً على أن يستقي الحقائق والأفكار التي أنتجها أولئك الذين تدربوا في العلوم الاجتماعية، وأن يضعهم " في السياق العريض والمنظور الطويل للتقاليد والعادات الثقافية".^(١٥) لقد كان تأثير جيب في كل مكان، ويجدر بنا أن نقف على ما كان يشغل باله في ذلك الوقت، وما أضفته أفكاره على محادثتنا.

كان قد أوشك على الانتهاء من عملين كبيرين، كانا يبدوان ألا صلة بينهما، ولكنهما كانا متصلين في ذهنه بعضهما ببعض على نحو وثيق جداً. أول هذين العملين يتمثل في دراسة التطور التاريخي للإسلام،

وبمعنى آخر، التفسير التدريجي واللامنتهي للرسالة التي بلّغها الرسول محمد؛ وقد عبّر عن أفكاره حول هذا الموضوع في مقدمة كتابه عن الإسلام وبعض المؤلفات الأقصر بطريقته البسيطة ظاهرياً ولكنها لا تخلو من الذكاء.^(١٦) أما عمله الثاني عن "المجتمع الإسلامي والغرب"، وهي دراسة للتغيرات التي أحدثها التوسع التجاري والاستعماري، والأفكار الأوروبية في العالم الإسلامي. ولأنه كان المزمع أن تعد على نطاق أكبر من حجم المعرفة ومن المصادر في ذلك الوقت، فإنّه لم يتمكن من إنهاؤها أبداً، وكل ما بين أيدينا الآن مجلدان عن المجتمع الإسلامي العثماني في أواخر القرن الثامن عشر؛^(١٧) وبطريقة ما تعتبر هذه محاولة لتبني موضوعات تناولها في كتاباته عن الإسلام، ولتتبع التطور التاريخي للإسلام (أو على الأقل المذهب السني العربي والتركي) خلال الطور الأخير عندما كان لا يزال تطوراً تلقائياً بعض الشيء، ومنتجاً لمبادئه الخاصة في التغيير من داخل ذاته.

ومن أحدث مراحل التطور في أعماله كتابه القصير ولكنه مهم بعنوان "النزعات الحديثة في الإسلام"،^(١٨) الذي عرض فيه نظرة عامة. يوجد فيه موضوعان يرتبط بعضهما ببعض. يتعلّق أحدهما بالطرق التي ردّت بها مجموعة معينة من المفكرين المسلمين على تحدي الأفكار الأوروبية الحديثة بمحاولة لإعادة فهم التعاليم والأخلاق الإسلامية. إذ اعتبر جيب هذا الأمر على أنه محاولة مشروعة. حيث قال في التصريح الشخصي الوحيد في كتابه المنشور "إنّه من المؤكد أنه لا يحق للمسيحيين البروتستانت أن ينكروا على المسلمين، سواء كانوا أفراداً أو جماعة، حقهم بإعادة تفسير الوثائق"^(١٩) والرموز لعقيدتهم بموجب قناعاتهم الخاصة". وكان يعتقد أيضاً، أنّ المحاولة كان لها مخاطرها، والكثير من أولئك الذين شاركوا في العملية لم يتجنبوا تلك المخاطر؛ ففي

رغبتهم الملحة للتوفيق بين الإسلام وبين ما كانوا يعتبرونه الفكر الأكثر حداثة وصلاحيّة، فقد اتّجهوا إلى التخلي عن التقاليد الفكرية التي بناها جيل من العلماء والمفكرين، وبهذه الطريقة فإنّ الأمر الذي بدأ على شكل محاولة لحماية الإسلام عن طريق إعادة التفسير، قد أفضى إلى نقاش عن إمكانية تكوين مجتمع مدني يتّخذ القومية كمبدأ حي له، والإسلام كثقافة موروثة بدلاً من كونه مرشداً للعمل الاجتماعي.

وبحسب رأي جيب أيضاً، إنّ حركة كهذه قد تثير رد فعل حيث يجب على المؤرخ الذي يؤرخ للأفكار أن يكون مدركاً لنوعين من الحركة؛ حركة تتعلق بالمفكرين النظاميين، وأخرى - أبطأ، وأقل وضوحاً، ويمكن تمييزها بطريقة أسهل ولكن التحكم بها ليس كذلك - لمجتمع بأكمله. والأمر الذي سوف يحدث في النهاية سيكون نتاجاً للتفاعل بين هاتين العمليتين. وفي عبارة صريحة، وهو يكتب عن مكانة الصوفية في المجتمع الحديث، يكشف عن التباين بين إجماع العلماء وإجماع الناس:

لا يملك كل من شاهد الموكب الطويل لأتباع الفرق الصوفية وهم يرفعون راياتهم و يمشون بكد في التراب خلف السجادة المقدسة في جولتها السنوية عبر شوارع القاهرة، إلا أن يتأثر بحيوية القوى التي يمثلونها. ولم تكن المرة الأولى التي يتعارض فيها إجماع الناس مع إجماع العلماء.^(٢٠)

إنّ العلاقة بين "المتقنين" و"الناس"، وبين التقليد الثقافي والتجديد، وبين الشرق الأوسط والغرب، وبين المثاليات والعمل الاجتماعي كانت بعض الأفكار التي أتذكر أنني ناقشتها مع جمال أحمد في عصر أيام الأربعاء، والتي تتبدى كالخطوط عبر كتابه هذا.^(٢١)

الفصل الثالث

مارشال هودكسون ومغامرة الإسلام

عندما توفي هودكسون عام ١٩٨٨، كان من المعلوم في أوساط من يعرفونه والقريبين منه، أنه كان قد عكف على تأليف كتاب على جانب كبير من الأهمية عن الإسلام، بل إنه كان قد أطلع بعض هؤلاء القريبين من أصدقائه وزملائه على مسودات لأجزاء مختلفة من هذا الكتاب الذي ذاع صيته وحتى قبل أن يُدفع به إلى النشر. وقليل من الناس من كان لديه شك إلى أي مدى سوف يكون الكتاب استثنائياً وأصلياً.^(١) ولا يتبادر إلى الأذهان إلى أن قولنا هذا يعني أنّ كل فكرة في الكتاب قد خرجت كاملة النضج من رأسه؛ ففي كل صفحة هناك دليل على قراءة واسعة، ويظهر ذلك جلياً في المراجع الأصلية بالإضافة إلى الأعمال الثانوية. وتشكل الهوامش تعليقاً على أعمال لمؤرخين آخرين. كما يوجد هناك أيضاً من الدلائل ما يشير إلى وجود تبادل و تلاقح مثمر للأفكار مع زملاء له. وما كان لهذا الكتاب لينجز في أي مكان آخر ماعدا جامعة شيكاغو في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. توجد في الكتاب أصداء من آراء نيف Nef عن الحضارة الصناعية، ومن كتاب ماكنيل McNeill بعنوان "نشوء الغرب"، ومن دراسات إيلياذ Eliade عن الدين، وكتاب آدمز Adams بعنوان "الأرض فيما وراء بغداد"، ونقاشات لعلماء في علم الاجتماع والإنسان. ويمكننا أن نرى بوضوح، في الموضوعات التي

تناولت الحقل الإسلامي، تأثير كل من فون كرونباوم Von Grunebaum، وزملاء له أصغر منه سناً، إلى جانب تأثير كل من ماسينيون وكاهن Cahen، وقبل هؤلاء جميعاً نلاحظ بصمات واضحة لجيب؛ حيث نجد في ثنايا الكتاب تطويراً و توسعة لأفكار بعينها كان قد تطرق إليها جيب. إنها ميزة العقول المبدعة التي تتبنى أفكاراً لآخرين ثم توجهها في اتجاه جديد أو تعيد ترتيب حقائق معروفة في نسق جديد. هذا هو ما فعله هودكسون، وذلك عن طريق مزيج من قوى كبيرة في التفسير مصحوبة بموهبة استثنائية من التبصر الإنساني. وعندما يتعامل هودكسون مع العقل الإنساني وإبداعاته، فإن طريقته هي تلك التي تعلّمها من ماسينيون:

إنها ما يطلق عليها ماسينيون "علم التراحم" النفسي الاجتماعي. يجب على المراقب الأكاديمي أن يحوّل السلوك العقلي والعملي لجماعة ما إلى مصطلحات متوفرة في مصادره العقلية الخاصة... يجب أن يوسع منظوره الخاص بحيث يستطيع أن يؤمن مكاناً للآخر... ومهما كانت هذه الطريقة خطيرة، فإنها أقل خطورة من أية طريقة خارجية (مجلد ١، ص ٣٧٩، رقم ٦).

إنّ بعض أوصاف الإنجازات الإنسانية لا يمكن أن تُنسى. مثل أدبيات الغزالي وجلال الدين الرومي، ودراسات تطور الفكر الصوفي، وتفسيرات ما كان يحاول أن يفعل الشعراء والكتّاب. ويعلمنا هودكسون كيف نقرأ الشعر "المسلم" (سوف أشرح هذا التعبير فيما بعد)، الذي نُظم و صُمم بغرض الإلقاء العام، ولا يمكن لأي سياق غير متوقع أن يتدخل بتذوق براعته الفنية، ولا يمكن لإشارة خاصة أن تنتقص من ذوقه العام (مجلد ٢، ص ٢٩٧)؛ وحتى في شعر الغزل، كانت تسود مملكة العواطف الخاصة، واللباقة والكياسة، وكان هدف الشاعر هو التعامل مع

صور عامة بلطف وفخامة (مجلد ٢، ص ٣٠٣). كانت المبالغة في كل من الشعر والنثر تستخدم على نحو متعمد، حيث كانت أفضل طريقة لتوضيح موضوع ما كانت عبر الاستشهاد بحالة شديدة التطرف (مجلد ٣، ص ٣١٠). كما يذكرنا هودكسون، وهو يكتب عن الفن المسلم، أنه الفن المرئي الأكثر صفاءً والأقل رمزية الذي يمكن تخيله:

إن المسجد، مثله مثل أي معلم فني آخر، لم يسمح له أن يكون رمزاً تمثيلاً... وبالتالي، فقد كان هناك كل الأسباب التي تجعل فن عمارة المساجد - ومعه المباني الأخرى... - تتحرك - مثل الفن التصويري، في اتجاه المرئية الخالصة والاستقلالية للسطح المرئي (مجلد ٢، ص ٥٢٣).

كان التصميم هو كل شيء، وكان يمكن إدراكه في بعض المباني من خلال الحركة ليس إلا: "إن فن العمارة المسلم - بشكل عام - كان يشدد غالباً بشكل أقل على الوحدة الجامدة لخطة معلم ما، مما يمكن أن يسمى وحدة المرور إلى الحجرات، أي الوحدة التي يمر المرء من خلالها" (مجلد ٢، ص ٥٢٩).

قد تبرهن بعض أفكار هودكسون عن عجزها لتحمل الثقل الذي يضعه عليها، وبدورنا ننقلها هنا لا لنعبّر عن موافقتنا أو عدم موافقتنا، ولكن لنبرز خاصية معينة من صفاته العقلية. وعلى الرغم من أن هناك فقرات ذات أفكار مجردة للغاية، فإن الكتاب ككل ليس مجرداً على إطلاقه أو جافاً. فهو يعبر عن نوع خاص من الإثارة، وذلك لعقل استجاب بحيوية ونشاط لكل ما أدرك، والذي استطاع أن يعبر بحرارة وبحرية عن المدى الكامل لاستجاباته.

وصف هودكسون بنفسه أي نوع من الكتب هو، وذلك عندما كان يكتب عن الأدب المسلم في الفترة الوسيطة. إنه كتاب ذو " رؤية خيالية"، وهو من:

الأعمال الإيحائية التي، وعلى نقيض من العلم، هي أساساً تفسير أخلاقي لتجربة مقدمة مسبقاً: ومع ذلك وعلى النقيض من الكتابة الغنائية أو الكتابة المنمقة الركيكة، فهو يحاول إيجاد رؤية شاملة للحياة ككل. (مجلد ٢، ص ٣١٣).

وفي النهاية، فإن هذه الرؤى تتعامل مع تجارب أفراد من الناس. ويمكننا أن نرى خلف الرؤية المهيبة لمغامرة الإسلام شخصية هودكسون نفسه، فهو الذي كان باستطاعته أن يواجه رهبة الحياة وعظمتها عن طريق جمع كل مصادر الشجاعة والوضوح لديه لكي يفرض عليها النظام، ولكنه كان يعرف أنه لا زال هناك مبادرة من مكان آخر لم يكن من الممكن تنظيمها:

غالباً ما يظهر الله، في المعتقد الباطني، في قناع العدو، أو على الأقل كخصم في سياق ما... يمكن أن يصبح ارتكاب الخطيئة من إحدى وظائف العظمة الإنسانية تقريباً، عبارة عن منتج حقيقي وخطير جداً لحقيقة أن الإنسان هو أقرب إلى الله من باقي الحيوانات أو حتى ربما أقرب من الملائكة... لا أحد ماعدا الملك (أي الله) هو من العظمة بمكان بحيث يستطيع اصطياده. وعندما تصبح الغنيمة لصياد كهذا، فإنه هنا يتركز الانتصار الإنساني(مجلد ٢، ص ٢٥٤).

إن هذا المنتج لرؤية هودكسون أعدّه للنشر زميل مقرب منه، هو روبن سميث Reuben Smith، وقد نُشر في مطبعة جامعته وذلك بطريقة عالية الحساسية والدقة التي تدعو إلى الريبة. يرسم المحرر في مقدمته شخصية المؤلف بخطوط ماهرة، ويشير فيها إلى صعوبات تحرير كتاب كان قد تُرك كاملاً إلى حتماً. كان هودكسون كاتباً حريصاً؛ ومن الممكن أن يكون أسلوبه محرراً ويحتوي على سمات قد يرغب المحرر في أن يغيّرها، ولكنه كان يعبر عن كل لحظة من فكره. لا بد أنه لم يكن ليوافق بشدة على أية محاولة لتعريضه إلى تعديل عادي، ولقد تم احترام رغباته. اقتصر عمل الناشر والمحرر على تغييرات "سطحية خارجية" ويجب إعطاء ثناء خاص للخرائط والرسوم البيانية التي جُمعت من ملاحظات المؤلف. وكان بإمكانهم، من ناحية، أن يذهبوا إلى أبعد من ذلك، حيث إن كتابات السيرة كانت رائعة، ولكن كان من الممكن أن يضاف إليها إشارات إلى الكتب والمقالات التي ظهرت منذ وفاة المؤلف.

لم تكن رؤية هودكسون لعالم خيالي، ولكن لما حدث للإنسان في الفضاء المكاني والزمني، حيث تشكلها نظرة معينة لما ينبغي على المؤرخين فعله ولما حدث في التاريخ. ويمكن أن نفهم الكتاب فقط من خلال إطار أوسع. لقد كان في نيته أن يكتب تاريخ العالم، ولكنه ترك أجزاءً فقط منه لم يكن بالإمكان نشرها. ويقدم هذا الكتاب، على كل حال، بعض الدلالة عن نظريته العامة للتاريخ، وهنا يجب على القارئ أن يبدأ بعناية دراسة ما قاله هودكسون نفسه لما كان يحاول أن يفعله، وهو موجود في ملحق قام المحرر بوضعه بحنكة في بداية المجلد الأول والتي تصلح مقدمة عن هودكسون (هناك أصداء كثيرة لابن خلدون في الكتاب بحيث يصبح من الصعب تركها بدون مراجعة).

على الرغم من أن هودكسون كان قد قرأ لسبينكلر Spengler وتوينبي Toynbee وتعلّم الكثير منهما، فإن طريقته تختلف عن طريقتيهما. فقد اعتبراً نفسيهما على أنهما يتعاملان مع عمليات قد تكررت كثيراً بالطريقة نفسها، بينما كانت نقطة البداية عنده عبارة عن "أحداث مؤرخة ومتوضعة" (مجلد ١، ص ٢٣)، وكلها جزء من عملية فريدة يتعذر إلغاؤها وهي تمثّل التاريخ الإنساني. يسأل علماء الاجتماع، فيما يخصّ تلك الأحداث، أنواعاً معينة من الأسئلة، ولكن المؤرخين يسألون أسئلة أخرى مختلفة. هذا ما يجعل التاريخ فرعاً منفصلاً عن العلم؛ حيث يحتوي على "جملة من الأسئلة المتداخلة يمكن مناقشتها في استقلال نسبي عن هياكل أخرى من الأسئلة" (مجلد ١، ص ٢٣). تبدأ بعض أسئلته بكلمة "كيف"؛ وهي تتعامل مع العلاقات بين الأحداث والعمليات المختلفة. تبدأ أسئلة أخرى بكلمة "لماذا"؛ لماذا حدث هذا وليس ذاك؟ "الأمور التي كان من الممكن أن تحدث" موجودة في تحقيق أي مؤرخ، سواء كان ذلك واضحاً أم لا" (مجلد ١، ص ٢٦، رقم ١٦). ولا يزال هناك مجال آخر من الأسئلة يجب على المؤرخ أن يطرحها، وهي تدور حول المغزى من عملية التاريخ: ماذا فعل كل عصر، وكل مجتمع، وكل "حضارة" لكي "يغيّر السياق الأخلاقي للحياة الإنسانية"، و"ليضع معايير ومبادئ لا يمكن تبديلها"، وليعدّ أناساً من نوع مختلف، ولا بد أن يكونوا قد أثروا نوعاً ما بكل الناس الآخرين بسبب اختلافهم بالذات؟

على المؤرخ الإنساني أن يهتم بالالتزامات والولاءات الكبيرة التي حملها الإنسان، والتي من خلالها أصبح كل مبدأ من المبادئ والمثل العليا واضحاً؛ ويجب أن يهتم بالتفاعلات والحوارات التي من خلالها تم التعبير عن هذه الالتزامات (مجلد ١، ص ٢٦).

تحمل مثل وجهة النظر هذه لمهمة المؤرخ -ضمنياً- نظرة معينة للعملية التاريخية. لقد صيغ تاريخ الإنسان، بحسب ما يرى هودكسون، عن طريق تفاعل ثلاثة عوامل: علم البيئة، واهتمامات الجماعة، والأفراد المبدعين. يعني بعلم البيئة كل البيئة؛ أي الثقافية بالإضافة إلى البيئة الطبيعية، التي نتجت عن الاستثمار التراكمي للمصادر الإنسانية. وأما "اهتمامات الجماعة" تتمثل في تلك الأهداف المستقرة نوعاً ما والتي تتابعها مجموعة من الناس بشكل مشترك ضمن حدود بيئتهم وقوتهم الاجتماعية. أما الأفراد المبدعون فهم أولئك الذين يستطيعون أن يقدموا خيارات جديدة، في الفترات الحاسمة من التاريخ عندما يكون "التفكير الروتيني، والاعتيادي غير قادر على الاستمرار، وبالتالي فإن هذا الأمر من الممكن أن يؤدي إلى تشكيل بيئة ثقافية جديدة وإلى متابعة اهتمامات جديدة من قبل نفس الجماعات أو الجماعات المختلفة منها (مجلد ١، ص ٢٦).

إن عملية التفاعل لانهائية لها، وتسير خطوط التأثير في كل الاتجاهات. ولا يوجد هناك وقت ما يمكن فيه لأحد العوامل أن يبطل - بشكل كامل - العوامل الأخرى. يلمح هودكسون هنا إلى نقد لنظام أفكار مأخوذ من ماكس ويبر Max Weber يستند على أن هناك فرقاً كبيراً بين "التقليد" و"الحدثة"، حيث تميل المجتمعات التقليدية للحفاظ على نظام موجود من الأعمال والعلاقات المعتادة، حتى على حساب العقلانية، والمجتمع الغربي "الحديث" فقط هو من يلتزم بالعقلانية على حساب العادة. يعتقد هودكسون أن "كل جيل يتخذ قراراته الخاصة... إلخ؛ وأن كل جيل غير ملزم بمواقف أسلافه، كما هي، على الرغم من أنه يجب عليه أن يأخذ نتائجها بالحسبان" (مجلد ١، ص ٣٧). إن لكل عصر عقلانيته، وذلك ضمن الحدود و القيود التي تفرضها البيئة ؛ ويجب على

المجتمع، في كل عصر، أن يتخذ قراراته الخاصة بالنسبة لسرعة التغيير واتجاهه.

يحبذ هودكسون، من بين هذه العوامل الثلاثة، أن يركز اهتمامه الرئيس على العامل الثالث، ألا وهو الأفراد المبدعون والبيئة الثقافية التي يصنعونها ويغيرونها. ويمكنه أن يبرر هذا التأكيد وذلك حسب تعريفه الخاص لمهمة المؤرخ. إنهم الأفراد المبدعون الذين ينتجون، حسب رأيه، تلك الأعمال الأكثر أهمية:

عندما نتحدث عن حضارة عظيمة، فإننا نعني بذلك -قبل كل شيء - ميراثاً إنسانياً مصقولاً بوعي...، وعند دراسة حضارة معينة، فإن اهتمامنا الأول هو تلك السمات من الثقافة التي كانت أكثر تميزاً فيها... وخلال فترات طويلة من التاريخ، على الأقل، كان هذا يعني الحياة الفنية، والفلسفية، والعلمية، والمؤسسات السياسية والدينية، وبشكل عام كل النشاطات الأكثر إبداعاً وتخيلاً بين الناس الأكثر ثقافة. (مجلد ١، ص ٩٢).

ليست نتائج هذه النشاطات مهمة بذاتها فحسب، بل إنها متصلة اتصالاً وثيقاً مع اهتمامات الجماعة التي تؤكد نفسها بشكل عام في الحياة السياسية والاجتماعية:

إنه الشيء الذي يمكن أن نسميه "فكرة سياسية" التي تقدم للأفراد وللجماعات الأساس التاريخي متوقعين بأن الدولة سوف تتحمل كقوة يحسب لها حساب، على الرغم من أي أزمة حالية معينة، يتضمن هذا الأمر ليس الاعتبار الذاتي للشرعية فحسب (على الرغم من أهميته) بل أيضاً المركبات الجغرافية والاقتصادية والعسكرية، والثقافية الاجتماعية الملموسة والتي تضم اهتمامات

جماعية ثابتة على نحو فعال وكاف لتعطي معظم الجماعات ذات العلاقة سبباً عملياً لكي تضمن بأن الدولة سوف تستمر، أو على الأقل لتتقبل أن كل الآخرين سوف يأملون كذلك. وعلى هذا الأساس، فإنهم بإرادتهم أو عن طريق الحيلة، سوف يجمعون عن اهتمامات قصيرة الأمد إذا ما تعارضت مع الاهتمامات طويلة الأمد لقوى الدولة (مجلد ١، ص ١٢).

يمكننا أن نرى في تصريح كهذا مؤثرين في فكر هودكسون. إن فكرة الأقلية المبدعة هي من أفكار توينبي، مع أنه لم يفسر بوضوح أبداً كيف كانت الأقلية قادرة على إيصال أفكارها إلى المجتمع ككل. أما فكرة نظام الأفكار التي تمثل صلة الوصل بين القوة الحاكمة واهتمامات المجتمع فهي تذكر بما أشار إليه ابن خلدون عن دور الشريعة في الحفاظ على حكم السلالة الحاكمة.

في أي مجال، بالنسبة للمكان والزمان، يمكننا أن ندرس تفاعل هذه العوامل الثلاثة؟ يختلف هودكسون هنا عن سبينكلر وتوينبي، حيث إن مجاله الدراسي الواضح هو ليس "الحضارة"؛ إنه "الأرض المأهولة"، بمعنى آخر، كل العقدة التاريخية الأفرو أوراسية، منذ بدايات التاريخ المسجل إلى يومنا هذا (مجلد ١، ص ٥٠). إن الأفكار المتضمنة في هذه النقطة هي بعيدة المدى. وإنه من الضروري تجنب رؤية التاريخ الإسلامي والتاريخ الآخر من وجهة نظر الغرب: بمعنى آخر، الاعتقاد بأن التاريخ المهم الوحيد هو ذلك التاريخ الذي اختاره الغرب الحديث ليعرف نفسه فيه، ومتضمناً تاريخ حوض المتوسط الشرقي في أزمنة معينة في الماضي وليس في أزمنة أخرى، أو الاعتقاد بأن الحضارة الحديثة، والتي بدأت تقريباً في عام ١٨٠٠، هي أساساً شيء غربي ولا يمكن أن يتشربه أولئك الناشئين في بيئات ثقافية أخرى. (إن سؤالنا لماذا بدأ العصر الحديث في أوروبا الغربية وليس في مكان آخر هو، على كل

حال، أحد تلك الأسئلة مثل " لِمَ، ولمَ لا؟" والتي تعتبر الاهتمام المحدد عند المؤرخين.) حتى لو تم تجنب هذا الخطر فإنه سيبقى خطر غيره، وهو تفسير ما حدث في أجزاء أخرى من العالم حسب شروط شكّلتها أوروبا الغربية أو التجربة الأمريكية. نحتاج إلى أخذ الحيطة الشديدة عند استخدام الكلمات، حيث إنها تجعلنا نفكر بطرق معينة. ويقودنا رأي هودكسون بالنسبة للمعنى الدقيق للكلمات إلى اختراع بعض الكلمات الجديدة، وربما لن تكون كلها مقبولة عموماً، ولكن لكل واحدة معنى دقيق بحيث لا يمكن لكلمات أقدم ومألوفة أكثر أن تعبّر عنه تعبيراً ملائماً جداً. لن يكون الأمر أقل خطورة، على كل حال، بالنسبة للكاتب الذي يكتب عن تلك الأجزاء من المنطقة المأهولة حيث كان الإسلام هو الأساس للتقليد الثقافي السائد؛ بحيث يأخذ وجهة نظر إسلامية حصرية جداً ويفترض (كما فعل المؤلفون المسلمون أنفسهم) أن نشوء الإسلام بدأ بشيء جديد تماماً بدلاً من إعطائه شكلاً واتجاهاً جديدين لحضارة كانت موجودة سلفاً، أو أنه يبحث عن تفسيرات داخلية لكل شيء حدث في هذه المنطقة. كما يجب أن تبقى علاقاته مع باقي الأراضي المأهولة في الحسبان. وقد لا ينسى المؤرخون هذا الأمر عندما يؤرخون للحقبة الحديثة أو ما يسمى عادة "تأثير الغرب"، ولكنهم من الممكن أن ينسوا شيئاً آخر وكان دائماً حاضراً في ذهن هودكسون: ألا وهو العلاقات بين العالم الإسلامي والصين. لقد كانت الصين، خلال حقبة كبيرة من التاريخ الإسلامي، هي المنطقة الأكثر قوة والأكثر إبداعاً في المعمورة؛ ففي عصر الخلافة العباسية "بدأت هناك مرحلة طويلة من الهيمنة الثقافية الصينية التي كانت محدودة ولكنها واضحة في الأرض المأهولة ككل" (مجلد ١، ص ٢٢٣)، وبعد قرنين من الزمان كان الاقتصاد الصيني "يتحرك... ليدخل مرحلة مبكرة لثورة صناعية مهمة" (مجلد ٢، ص ٤).

كان لا يزال هناك خطر من نوع آخر ماثل، بمقدور هودكسون أن يميّط اللثام عن كثير من القضايا المهمة من خلاله، ألا وهو النظر إلى التاريخ الإسلامي من وجهة نظر المستعربين، والافتراض بأن الأراضي العربية الواقعة على الأطراف الشرقية للبحر الأبيض المتوسط كانت دائماً مراكز للحضارة الإسلامية. ومن بين الطروحات الرئيسة لهودكسون نظريته إلى أن قلب العالم الإسلامي لا يتألف من هذه الأراضي فحسب، ولا حتى من المناطق الناطقة باللغة العربية ككل، ولكن من منطقة "إيرانية سامية" التي يشكّلون هم جزءاً منها؛ وكان مركز الثقل للحضارة الإسلامية في الأزمنة الإسلامية اللاحقة يقع في الجزء الشرقي لهذه المنطقة المركزية، ألا وهو المرتفعات الإيرانية، حيث كانت هناك ثقافة متقدمة تعبّر عن ذاتها باللغة الفارسية وليس العربية. كان التشويه، كما يرى، قد نتج عن حقيقة أن العلماء الغربيين كانوا يميلون إلى النظر إلى العالم الإسلامي من وجهة نظر القاهرة، وإلى حد ما، من خلال نظرة الكتاب العرب المعاصرين الذين يفسّرون الماضي بواسطة نوع معين من الحداثة الإسلامية التي تتحرك في اتجاه القومية العربية.

يقسّم هودكسون تاريخ الأرض المعمورة، قبل بداية العصر الحديث، إلى مرحلتين رئيسيتين، بدأت الأولى مع نشوء "المجتمعات الزراعية التي تسيطر عليها المدن"، وذلك في مواقع شتّى من المنطقة الأفرو-أوراسية؛ أي تلك المجتمعات التي كانت تسيطر فيها المدن على الأرياف التي نظّمت علاقاتها معها بطريقة ما بحيث تسيطر على الفائض الزراعي وتستخدمه حسب مصالحها الخاصة. وسواء كان هذا الفائض على شكل ضرائب أو إيجارات، فإن ذلك كان يعدّ أمراً ثانوياً؛ حيث إن مفهوم "ملكية الأراضي" ذو أهمية محدودة بالنسبة لمجتمعات من هذا

النوع. (إن ظهور تصريحات كهذه، مصوغة بقوة، في عمل أحد هؤلاء الذين يبدو أن لديهم وجهة نظر مثالية للتاريخ، قد يثير الدهشة؛ ولكن هودكسون كان قد فكّر كثيراً بالتاريخ الاقتصادي على الرغم من أنه كان قد كتب عنه أقل مما كتب عن تاريخ الثقافة).

انبثق نمط خاص من الحياة الحضرية في المدن التي كانت تهيمن عليها مجتمعات من هذا القبيل؛ فقد أضافت المدينة، إلى الثروة التي تحصل عليها من الإنتاج الزراعي، تصنيع سلع ثم تبادلها على نطاق واسع. ومكنت الثروة المأخوذة من التجارة والزراعة التابعة لها من نشوء نوع من الحكومات، لا يمكن أن يوجد مثيل له في الريف؛ فقد كانت حكومات لديها قوة عسكرية مهيمنة، وبيروقراطية منظمة، بالإضافة إلى أنظمة قانونية وتسلسلات هرمية قانونية أو دينية لتفسير تلك الأنظمة القانونية وإدارتها. لقد تصرف الحكام، والمختصون الدينيون، والتجار بطرق مختلفة كرامة "لثقافة متقدمة"؛ أي فن وتقليد مكتوب، وهذا بدوره أنتج تلك الأفكار السياسية التي استطاعت أن تجمع بين قوة الحاكم ومصالح الجماعات المهيمنة اجتماعياً. إلا أن تألفاً مثل الذي يجمع بين قوة الدولة، ومصالح الجماعات، والأفكار السياسية لا يمكن إلا أن يكون هشاً غير متماسك؛ وعاجلاً أو آجلاً كان مآله إلى الانحلال، وأن تتشكل قوى أخرى. (يميل هودكسون إلى تفسير عملية الانحلال بشكل رئيس إلى فشل الأفكار السياسية، وربما يشدد كثيراً جداً على تلك السمات في التاريخ التي من الممكن أن تفهم بشكل كامل، ويركّز قليلاً جداً على العامل اللاعقلاني للقوة المحضة).

انتقلت كل المجتمعات الزراعية في الأرض المعمورة، وذات العلاقة ببعضها عن طريق التجارة والتأثير المتبادل، إلى مرحلة ثانية من التاريخ، وذلك في المرحلة الممتدة من عام ٨٠٠ - ٢٠٠ قبل الميلاد

تقريباً. وكما فعل جاسبرز Jaspers ، فإن هودكسون يدعو مرحلة التغيير هذه "بالعصر المحوري". تُظهر الأرض المعمورة نفسها الآن في أربعة مناطق رئيسية، وتتميز كل واحدة منها بثقافة متقدمة، وتقليد تراكمي من الحوار والتأمل الواعي ذاتياً لآثار الماضي الثقافية، ومعبرة عن نفسها في أشكال متنوعة من الأدب والفن. ولأن الثقافات والأفكار السياسية وأشكال القوة السياسية الاجتماعية يتصل بعضها ببعض على نحو وثيق جداً، فإن كل منطقة من مناطق الثقافة المتقدمة كانت أيضاً تميل إلى تجسيد وحدتها الثقافية في أشكال سياسية متميزة.

كانت هناك في كل إقليم "منطقة مركزية" تشع منها الثقافة المتقدمة وتتطور. كانت تلك هي المنطقة الساحلية الشمالية للبحر المتوسط، التي تمتد من الأناضول إلى إيطاليا، حيث كانت اللغتان اليونانية واللاتينية هما اللغتان الرئيسيتان للثقافة المتقدمة؛ والمنطقة الممتدة من نهر النيل إلى نهر جيحون Oxus، حيث كان التعبير عن الثقافة يتم من خلال لغات سامية وإيرانية مختلفة؛ وأما الهند والأراضي الواقعة إلى جنوب شرقها، فقد كانت اللغة السنسكريتية و اللغة البالية هما لغاتها الثقافية؛ والصين والبلدان المجاورة لها.

انصبَّ اهتمام هودكسون الرئيس على المنطقة الواقعة "بين نهري النيل وجيحون". فالمنطقة الثقافية التي تشمل وادي النيل، والهلال الخصيب، والمرتفعات الإيرانية، ووادي نهر جيحون هي كلٌّ لا يتجزأ، على الرغم من أنها تضم بعض البلدان التي يجب علينا أن نعتبرها اليوم بلداناً عربيةً وأخرى فارسية. كان التاريخ الإسلامي منذ بدايته يتمتع مسبقاً بثقافة ومجتمع متميزين، واللذين تساعد ملامحهما في تفسير التاريخ الإسلامي. إن دراسة مقارنة لجفاف معظم المنطقة، كان يعني أن الأساس الزراعي للمجتمع كان هشاً، حيث لم يكن بالإمكان زراعة بعض

أجزاء المنطقة، أما المناطق الأخرى فكانت تعتمد على الهطول الجيد للأمطار أو على أعمال الري. ومن ناحية أخرى، فإن العنصر التجاري المدني كان قوياً بعض الشيء، وذلك لأن المنطقة كانت تقع بين مناطق ذات "حضارة مدنية رفيعة" أخرى وكانت قادرة على الاستفادة من التجارة بينهم.

أخذت الحضارة الرفيعة للعصر المحوري أيضاً شكلاً مميزاً هنا. فقد كان هناك اعتقاد ديني يعتمد على الإيمان بالله واحد كان يأمر مخلوقاته بالإصلاح، حيث يُحاسب الناس في حياة واحدة، وفي مجتمع صالح يميل إلى تجسيد نفسه في حالة "اعتراف" (إن إدراك المؤلف لوجود نقاط تشابه بين المعتقدات المسيحية واليهودية، والمعبّر عنها باللغة السريانية والعبرية، والاعتقاد المازديني، والمعبّر عنه باللغة البهلوية، هو أمر مفيد؛ ولكنه قد يذهب بعيداً جداً عندما يتتبع لنقاط اتصال بين هذه المعتقدات الدينية واهتمامات الجماعات التجارية المدنية). للمنطقة ميزة مهمة أخرى؛ فأجزاء واسعة منها معرضة للغزو والاحتلال من الخارج. في الجزء الشرقي فقط، أي المرتفعات الإيرانية والسهول المحيطة بالعراق، جسدت الأفكار السياسية المتضمنة في الثقافة الدينية نفسها في "حالة اعتراف" أهلية، كذلك التي كانت عند الساسانيين. أما في الجزء الغربي، فقد سقطت القوة السياسية بأيدي جماعات غازية من المنطقة الغربية، وكانت الثقافة التي ترعاها الحكومة يونانية التعبير وليست سامية. وعلى كل حال، فقد استمرّ المجتمع بكونه "سامياً" خارج نطاق الدولة والمدن حيث كانت قوته راسخة، وعندما أصبحت الإمبراطورية مسيحية، تحوّل المجتمع إلى نوع من "حالة اعتراف" متضمنة بثقافة المنطقة.

ترتبط آراء هودكسون عن طبيعة الإسلام وتطوره بذلك المفهوم لمجتمع إيراني -ساميّ تقع مناطقه المركزية بين نهري النيل وجيحون؛ ففي نقطة معينة، تم إعطاء تطور هذا المجتمع وثقافته اتجاهاً جديداً بواسطة شيء ما لم يكن ليبدأ في مناطقه المركزية، وإنما على أطرافها. يوجد سؤال هنا، لا يمكن -بحسب رأيه- الإجابة عنه في ضوء الضعف الثقافي أو السياسي للمنطقة التي توسع فيها الإسلام. إنّ هذا حقاً جزءاً أساسياً للجواب: فالحضارة الإيرانية -الساميّة كانت قد وصلت إلى نقطة تطور تتطلب حركة إبداعية للعقل والخيال. ولكن الحركة التي جاءت من حيث ما جاءت، وأخذت الشكل الذي أخذته، يجب أن تفسّر وفقاً لما كان يحدث في وسط شبه الجزيرة العربية وغربها، إذ إنّ مجتمعاً من نوع خاص ذي أساس رعوي أكثر منه زراعي، كان في حالة نشوء؛ ومتعلقاً بثلاث مناطق للحضارة الرفيعة (سوريا البيزنطية، والعراق الساساني، والمنطقة الأثيوبية اليمنية)، كان قد بدأ بتشكيل ثقافته الرفيعة الخاصة به. وعلى كل حال، يوجد من خلف هذا التفسير تفسير آخر: جاءت الرسالة عبر محمد، وتطلّبت منه ومن صاحبه سلسلة من القرارات والتي تشكل عن طريقها دين وهزمت إمبراطورية.

وهذا سؤال ثانٍ يطرح نفسه: ماذا كان يعني الفتح بالنسبة للبلدان المستولى عليها؟ لقد أعطى العرب الفاتحون إمبراطوريتهم، بحسب رأي هودكسون، ديناً ونخبة حاكمة، وبصنيعهم هذا، قاموا بتغيير طبيعة المجتمع، ولكنهم لم يخلقوا شيئاً جديداً. فلم يدمّر قدوم الإسلام والحكام العرب المجتمع الإيراني - السامي ولكنهم أطلقوا أو أعادوا توجيه طاقاته. وأهم سؤال يجب أن نسأله عن هذه العملية هو ليس كيف تشربت النخبة العربية الجديدة للثقافة اليونانية والإيرانية - السامية في الأراضي التي حكموها، بل كيف ولماذا تشربت الحضارة الموجودة الإسلام والنخبة

الحاكمة الجديدة. وينتج عن هذا السؤال سؤالان آخران، كيف يمكننا أن نفسّر الانقطاع والتخلي الكامل عن اللغات السابقة للثقافة الرفيعة والقبول بوسيلة لغوية جديدة لها؟ وما الخطوات التي أعادت تشكيل تقاليد تلك الثقافة استجابة للتحدي الذي طرحه القرآن؟

إنّ التطور المستمر للتقليد الثقافي الإيراني - السامي في ثوب إسلامي، وضمن إطار بيئي معين، هو الموضوع الأساسي للتاريخ الإسلامي، ويميّز هودكسون ست مراحل رئيسية فيه. وقد يبدو غريباً، في كتاب مهتم اهتماماً كبيراً بالتاريخ الثقافي، أن يتخذ التقسيم السياسي أساساً له، ولكن هودكسون كان من الممكن أن يردّ، حسب رأيه في التاريخ، بأن التغيرات السياسية الأساسية، ترتبط بأكثر من طريقة واحدة بأنواع أخرى من التغيير، وذلك في السيطرة المدنية على المناطق الرفيعة النائية وثروتها، وفي وجهة التجارة وحجمها، وفي رعاية الفنون، وفي تشكيل الأفكار السياسية تلك التي تدعم أو تتحدى تركيبة القوة السياسية.

تمتد المرحلة الأولى من بداية بعثة محمد، إلى نهاية الجيل الأول للخلافة الأموية (٦٦٢ - ٦٩٢). ومن المهم في وجهة نظر هودكسون عن التاريخ، أنه لا يبدأ كما تفعل معظم الكتب بوصفٍ لمجتمع غرب شبه الجزيرة العربية الذي يتم النظر إليه في عزلة، بل بنظرة شاملة على الحضارات السامية الثلاث والتي كانت حضارة غرب شبه الجزيرة العربية في نظرها حضارة هامشية؛ ويسمي هذه المرحلة "بالغرس الإسلامي"؛ أي خلق نوع جديد من النظام السياسي في مجتمع موجود مسبقاً.

الحقبة الثانية هي حقبة "الخلافة السامية" (٦٩٢ - ٩٤٥)؛ حيث شهدت تكوين دولة بيروقراطية مطلقة ذات قاعدة زراعية، ومصممة على غرار الإمبراطورية التي سادت عند الساسانيين، و"بحضارة

كلاسيكية" معبر عنها باللغة العربية. أخذت هذه الحضارة شكلها في القرآن والدين الإسلامي، ولكن لا يمكن تفسير كل مظاهرها وفقاً للإسلام. ونحتاج بالتالي، حسب اعتقاد هودكسون، إلى تعابير جديدة أقل غموضاً من كلمة "إسلام" و"إسلامي" لتصف المجتمع والثقافة المرتبطين بالدين الإسلامي. فهو يسمي المجتمع الذي يسود فيه المسلمون وديانتهم ويسيطرون عليه اجتماعياً "بالعالم الإسلامي"، وذلك عن طريق التشبيه بالعالم المسيحي، أما "الثقافة المرتكزة على تقليد مكتوب والتي كانت مميزة تاريخياً للعالم الإسلامي" فيدعوها "مسلمنة" Islamicate. وتبدو هذه التعابير غريبة، ولكنه كان يستخدمها ليعبر عن أفكاره بوضوح.

يُخصّص الكثير من الجزء الثاني هذا، إلى تحليل للأشكال التي اتخذتها الثقافة المسلمنة الكلاسيكية، وبشكل خاص إلى ردود الفعل المختلفة لتحدي القرآن. وكان من بين ردود الأفعال هذه العمل بالشريعة؛ أي الدقة القانونية، وكان ذلك موضوعاً دائماً في الثقافة المسلمنة. كانت التقوى والولاء الشخصي من ردود الفعل الأخرى، وقد اتخذ هذا شكلين رئيسيين: شكل يعرّف نفسه مع الجماعة، وذلك في الاعتقاد بأن الحقيقة تكون سائدة عادة بين البشر، وشكل يعرّف نفسه مع الأئمة، وذلك في الاعتقاد بأن الحقيقة يمكن أن تهزم وتساق إلى الاختبار، ولكنها لا يمكن أن تدمر نهائياً. هنا تكمن أصول مواقف الجماعة (وهي كلمة يفضلها هودكسون على كلمة سنّي) ومواقف الشيعة، على الرغم من أنهما لم يكونا قد تميّزتا عن بعضهما بعضاً بدقة. بدأت في هذه الأثناء أيضاً طرق معينة لتفسير الكون بالظهور، كطرق الصوفيين والفلاسفة، وتطورت إلى جانب الثقافة الدينية ثقافة مسؤولي الحكومة، أدب، والتي تجسد المعايير الدنيوية بالإضافة إلى الدينية منها وتهدف إلى بلاغة الأسلوب في استخدام اللغة العربية.

تكشف مشكلات بعينها في النهج عن نفسها في هذه الفصول التي تتحدث عن تطور الحضارة المسلمة. هل كانت رغبة هودكسون في الحصول على تفسير كامل السبب في حمله بعيداً جداً عندما، على سبيل المثال، يعرف أشكالاً معينة من الولاء المتعلقة بطبقة التجار والأدب "بالطبقة الحاكمة"؟ عندما يفسر الأنواع المختلفة للولاء عن طريق "ردود أفعال" على "تحدي" القرآن، فهل يستخدم مفهوماً من المواجهة الدرامية، وأصناف مثل "القرار" و "الالتزام" والذين طوّرا خلال بعض التفسيرات البروتستانتية الحديثة للديانة المسيحية؟ يجب أن نطرح أسئلة كهذه قبل أن نقيم القيمة النهائية لعمل هودكسون. ومهما كان الحكم، فسوف تبقى هذه الفصول عن الولاء والثقافة الدينية الأكثر تذكراً في الكتاب؛ وبناءً على دراسة دقيقة لكتاب مستقلين، فإن هذه الفصول تحتوي على تبصر نفسي، ووضوح فلسفي، ولباقة في التعبير تعتبر استثنائية.

إنّ التركيبة السياسية المميزة للمرحلة الثانية؛ أي الخلافة العالمية، التي نزلت إلى الاستبداد، قد فشلت في النهاية. وحسب تصريح هودكسون، فإنّ الفشل سببه - جزئياً - هشاشة القاعدة الزراعية وزوال نظام الري في العراق، والسبب الجزئي الآخر هو أن أدب المسؤولين لم ينتج الفكرة السياسية التي كان بإمكانها أن تحشد الجماعات الاجتماعية المسيطرة في دعمها وبالتالي تشكيل طبقة حاكمة عالمية. تبدأ هنا مرحلة ثالثة، وهي المرحلة الوسطى الأولى (٩٤٥ - ١٢٥٨)، والتي تتسم بالتشطي السياسي ولكن تتسم أيضاً بنشوء نظام ثقافي واجتماعي عالمي.

اتخذ هذا التشطي السياسي أكثر من شكل. فقد ظهر عدد من الدول المستقلة فعلياً، وغالباً ما كانت قصيرة العمر، وكان في معظمها انقسام بين فئتين من النخبة؛ ربما عملتا بعضهما مع بعض ولكن كانت هناك فجوة بينهما في الأفكار والمصالح؛ وهما الأمراء والأعيان. فمن

جهة، كانت ثمة جماعات سياسية عسكرية، كانت تركية الأصل بشكل رئيسي، وجاءت من مخزون القوة العسكرية على الجبهة الشمالية الشرقية عن طريق الهجرة البدوية أو التجنيد في الجيش، وانجذبت إلى الصراعات السياسية للعالم الإسلامي بسبب حاجة المدن إلى قوة خارجية تحافظ على النظام المدني وتسيطر على الريف، بيد أنها تقف إلى حد ما خارج المجتمع المدني. ومن جهة أخرى، كانت ثمة جماعات مهيمنة على المجتمع، كالمختصين الدينيين (العلماء)، وكبار التجار، ومعلمي الحرف. أعطت هذه الجماعات الحكام العسكريين الدعم والشرعية، ولكنها وقفت بمعزل عنهم كأطراف لنظام اجتماعي عالمي مستقل عن أي نظام سياسي؛ إذ كانت لدى هذا المجتمع فكرة سياسية بحيث كان باستطاعته جعل كل الحكومات شرعية، ولكنه لم يكن ليرتبط بأي منها، إذ كان لديه قانون يعتبر فوق إرادة الحكام، ونظام عالمي للتبادل التجاري.

أظهر هذا الانقسام نفسه بين الأمراء والأعيان على صعيد كل المستويات. فقد كان ثمة انقسام اجتماعي بين أولئك الذين كانوا يحصلون على ثروتهم من السيطرة على الأراضي، وأولئك الذين كانوا يحصلون عليها من التجارة؛ أي "الطبقة الحاكمة" والتجار (مرة أخرى قد يكون لدينا شكوك بالنسبة لتفسير أنيق جداً كهذا)، وفرق أيضاً بين نوعين من الثقافة. حيث نمت الثقافة العربية للعلماء عن طريق الإيضاح الإضافي للتشريع والولاء، والتفسير الكوني؛ وكان التطور الأكثر أهمية هو ذلك المتعلق بالصوفية. وعبرت الثقافة الرفيعة للحكام والبلاط عن نفسها بشكل رئيس باللغة الفارسية، التي تمّ إحيائها الآن في شكل مسلمين. ويشدد هودكسون بحق على أهمية هذا الاختلاف، حيث يتفرع من هذه النقطة للثقافة المسلمنة أمران على الأقل: يتم التعبير عن الفكر الديني

باللغة العربية بشكل رئيس، والأدب الرفيع باللغة الفارسية أو إحدى اللغات "الفارسية" التي تطورت تحت تأثيرها، مثل اللغة التركية العثمانية أو الشاغانية أو الأوردية. تبدأ التطورات الإبداعية بالحدوث بهذه اللغات، وأولئك الذين لا يعرفون تلك اللغات، في البلدان الناطقة باللغة العربية، نادراً ما يقومون بدور في ذلك التطور. ولا يهتم هودكسون، في هذه المرحلة، كما يفعل كتّاب آخرون، بالمناطق الواقعة خارج المركز الإبداعي للثقافة المسلمنة اللاحقة: ليس فقط إسبانيا والمغرب، بل مصر وسوريا كذلك.

عندما يصل هودكسون إلى المرحلة الرابعة، التي تتميز بهيمنة نخبة حاكمة تركية مغولية جديدة (١٢٥٨ - ١٥٠٣)، فإن مقياس المعالجة عند هودكسون يصبح أصغر. ويُعزى ذلك - جزئياً - إلى أن هذه المرحلة لم تُدرس وتُبحث كثيراً: "لا يمكن للتعميمات أن تكون أفضل من تخمينات بارعة" (مجلد ٢، ص ٣٧٣). وهناك سبب آخر: كان النظام العالمي المسلم في ذلك الوقت، قوياً ومستقراً بحيث يمكن أن يجذب حكاماً جدداً بدون أن يحدثوا تغييراً جوهرياً فيه. كان لمجيء المغول إلى العالم الإيراني - السامي نتيجة مختلفة جداً من تلك التي أحدثها الفتح العربي، فقد وُضعت طاقة النخبة الجديدة تحت تصرّف المجتمع؛ حيث أعطت توجهاً جديداً للفنون المرئية وأشكال أخرى من الثقافة، ولكنها لم تحدث تغييراً جذرياً في النظام الاجتماعي؛ هذا لا يعني أنه لم يكن هناك تغيير، أو حتى لم يكن هناك ما يسمى الانحطاط الثقافي؛ ولكن كان هناك مجتمع، ذو بنية راسخة بشكل ثابت، يتغير بطريقة مختلفة عن مجتمع آخر يستجيب لتحديات جديدة.

لذلك، يمكن لهودكسون، في هذا الجزء، أن يسلم جدلاً بالبنية الموروثة، ويركز على ذلك الذي يبدو جديداً. وقبل كل شيء، لماذا ظهرت هناك نخبة سياسية جديدة، مغولية، أو حتى تركية - مغولية ؟ لم

يقم أحد ببحث مفصل في ذلك بعد، ولكن هودكسون يرى أن الجواب يكمن جزئياً في زوال الزراعة، في العراق خصوصاً، وهي الولاية الوحيدة التي بها نظام ضخم للري؛ ويكمن كذلك جزئياً في توسع الاقتصاد الرعوي في آسيا الوسطى، والتي سيطر عليها البدو الذين ينحدرون من أصل تركي. على كل حال، توجد مشكلة هنا: كيف يمكن للبدو الذين يعيشون في مستوى منخفض -إلى حد ما- من التكنولوجيا، وفي وحدات اجتماعية صغيرة أن يجتمعوا في قوة مستقرة ومنظمة، وموجهة عقلياً يكون باستطاعتها أن تغزو مدناً ودولاً مؤسسة؟ يوجد لدينا هنا شيء مختلف عن التسرب التدريجي للبدو إلى مناطق على طول المنحدر السهلي أو تجنيدهم في جيوش العبيد. يبدو أن هودكسون يعتقد أن الأمر هو عملية تلقائية:

في هذه الحشود المتنقلة الضخمة، أصبح من الممكن للجماعات القوية من القبائل تحت زعامة موحدة، كتلك التي نشأت أحياناً في الصراعات بين القبائل، أن تتضاعف بسرعة، جامعة القوى العسكرية الممكنة من البدو في المناطق الواسعة من أجل حملات سلب التي استطاعت بها أن تسحق أمماً مستقرة كاملة (مجلد ٢، ص ٤٠١).

على كل حال، فإن هذا الأمر يطرح السؤال بدلاً من الإجابة عنه.

كانت هذه النخبة الحاكمة، وبمجرد تأسيسها، تشكل نوعاً من الدولة تسمى "دولة راعية عسكرية"، حيث "يحكمها رجال قاموا بإنجازات مستقلة - (عمل) بمعنى أنهم يتركون بصمة شخصية كبيرة، سواء كانت جيدة أو سيئة - وذلك كهدف واضح لهم" (مجلد ٢، ص ٤٠٣).

وكان هؤلاء الحكام الجدد يحمون حضارة المدن، وإلى حد ما، ردموا الفجوة بين الأمراء والأعيان، كما رعوا الفنون المرئية. ولذلك، فإن النقاش الرئيس للفن المسلم يأتي في هذا الجزء.

توسع العالم الإسلامي في هذه المرحلة إلى ما وراء المركز إلى الأناضول وبلاد البلقان، والهند، وجنوب شرق آسيا، وأفريقيا جنوب الصحراء؛ وفي المرحلة التالية (١٥٠٣ - ١٨٠٠)، اتحد الجزء الأكبر في ثلاث دول كبيرة، هي الدولة الصفوية والدولة العثمانية والدولة التيمورية (وهو تعبير يفضلُه هودكسون على تعبير "المغول")، وبعض الدول الأصغر. ويفسّر هودكسون هذه العملية نسبة إلى تبني ابتكارات في فن الحرب؛ حيث يسمى الدول الجديدة "إمبراطوريات البارود"، وذلك باستخدام تعميم خطر مشتق من دراسة لآيالون Ayalon عن استخدام الأسلحة من قبل المماليك والعثمانيين. وقد كان يوجد في كل الدول الثلاث نخبة حاكمة تركية، وكان جميعهم بيروقراطيين بدرجات متفاوتة، واهتم جميعهم بالاستثمار في الأرض. كما اكتسب الجميع نوعاً من الشرعية في أعين الجماعات الاجتماعية المسيطرة، حيث كان هناك نوع معين من "الاندماج بين القوة السياسية للإسلام ومبادئه العامة" والذي لم يكن موجوداً منذ الأزمنة الأولى (مجلد ٣، ص ١١١).

قد يُفضّل معظم الكتاب الذين يتناولون هذه المرحلة أن يولوا اهتمامهم الرئيس للإمبراطورية العثمانية. أما بالنسبة لهودكسون، فإن الإمبراطورية الصفوية كانت هي المركز، ليس بسبب المعنى الجغرافي الواضح فحسب، ولكن بسبب أن الأراضي التي اشتملت عليها كانت لا تزال مراكز للتطور الإبداعي في الهندسة المعمارية، والشعر، والتفسيرات الغيبية (ما وراء الطبيعة) للمفكرين الصوفيين الذين أتوا من بعد. وكانت الإمبراطوريتان العثمانية والتيمورية هامشيتين بالرغم من

روعتهما، حيث إنّ ثقافة البلاط في كل منهما كانت فارسية، ودخلت الأراضي حيث ترسّخت قوتهم، أي البلقان، والهند، متأخرة إلى العالم الإسلامي واحتوت على أعداد كبيرة من غير المسلمين. يُفضّل معظم الكتّاب، كذلك، أن ينظروا إلى هذه المرحلة باعتبارها الحقبة التي كانت تتجمع فيها تلك القوى التي سوف تؤدي إلى السيطرة الغربية على العالم، ويذكرنا هودكسون، على كل حال، أنها كانت تلك المرحلة التي قام فيها العالم الإسلامي بدوره الأكبر في تاريخ الأرض المعمورة:

ومع أن أقل من خمس سكان العالم آنذاك كانوا من المسلمين، إلا أنهم كانوا منتشرين في مساحات واسعة واستراتيجية من الأرض المعمورة بحيث أن المجتمع المرتبط بهم كان يشتمل إلى حد ما على الجزء الأكبر من البشرية المدنية؛ حيث لم تعد عبارة "العالم الصغير" تناسب العالم الإسلامي. لقد أصبح من الصعب الفصل بين التاريخ العالمي والتاريخ المسلمين (مجلد ٣، ص ١١).

كانت هناك هيمنة إسلامية على جزء كبير من العالم تقريباً. وعلى الرغم من اتساع الفجوة بين أهل السنة (الجماعة) والشيعة، إلا أن الدول الإسلامية شكّلت "عالمًا دبلوماسياً واسعاً واحداً" (مجلد ٣، ص ٨١). ولم يساعد توسع القوة البحرية الأوروبية في القرن السادس عشر في زعزعته، وعلى الرغم من أن عصر النهضة الأوروبي رفع ثقافة الغرب إلى مستوى عالٍ، إلا أنه نادراً ما أثر في باقي الأرض المعمورة. يكتشف هودكسون في القرن الثامن عشر تدهوراً معيناً، في كل من جودة الإبداع الثقافي وفي قوة الإمبراطوريات الزراعية البيروقراطية. جاء ذلك في نفس الوقت كعملية جديدة بشكل كامل،

"التحول الأوروبي الكبير". إنَّ اتساع منطقة الثقافة الغربية إلى الشمال والغرب، وعصر النهضة، وتوسع التجارة البحرية وعوامل أخرى، كل ذلك كان يتطلب استثماراً إنسانياً من نوع ودرجة من شأنهما ان يحدثا تغييراً جوهرياً. وصل العصر الزراعي إلى نقطة الزوال، ومنذ عام ١٨٠٠ انتقل العالم إلى عصر جديد. وقد ظهرت ملامح هذا العالم أولاً في الغرب، ولمدة قرن أو أكثر، كانت هناك سيطرة أوروبية على العالم. وعلى المدى البعيد، على كل حال، أثر التحول في العالم أجمع. وإلى حد ما جعلت العالم الإسلامي ينزوي؛ تماماً كما ألغت مقاطعات أخرى ضمن الأرض المعمورة:

عند هذه المرحلة السادسة يتوقف المجتمع المسلم عن الوجود... الأساس الشائع للثقافة المكتوبة... أصبح الآن في معظمه... وهو ذلك الذي يتشارك به المسلمون مع الشعوب غير المسلمة... إلى حد يجعل من الممكن استمرار دراسة الأراضي الإسلامية على أنها تجمع ثقافي نشيط، إنه ليس مجتمعاً مسلماً ولكنه يشارك بالتراث المسلم (مجلد ٣، ص ١٦٦ - ١٦٧).

إنَّ العنصر الأهم في هذا التراث هو "الدين والضمير الديني" (مجلد ٣، ص ٤١٢)؛ والذي يواجه تحدياً جديداً يتجلى في المواجهة مع التقاليد الدينية الأخرى. قد يؤدي هذا الأمر إلى إعادة تقييم للشريعة، وطبيعة المجتمع، ومعنى القرآن وأهميته.

هذه هي بعض الموضوعات في هذا الكتاب الاستثنائي، ومع أنها تكون واضحة للناقد بعد قراءة واحدة. إلا أنه سوف يحتاج أي قارئ إلى بعض الوقت ليفهمه، ولكن يجب أن يهتم به بجدية كل أولئك المهتمون بالتاريخ الإسلامي، وقد تلعب دراسته دوراً مهماً في ذلك الحوار (وهي كلمة مفضلة عند الكاتب) الذي يقع في صلب دراساته.

يمكن أن تقوم هذه الدراسة على مستويين. وسوف يثير تفسير هودكسون لموضوعات بعينها الجدل، وقد يجب تغييره عندما يلقي البحث الشك على "تخميناته البارعة"؛ وإذا أخذنا أمثلة عشوائية، فإن ما كتبه عن المدن يظهر تأثير نظريات ماسينيون التي يتعذر الدفاع عنها، ويضع البحث الحديث هجرات بني هلال في ضوء جديد، كما أنه لن يتفق الجميع مع ما يقوله عن الفن المسلم. وبعيداً عن النقاط التفصيلية هذه، يجب أن تكون هناك دراسة لفئات التفسير العامة لديه؛ مثل: تحليل العمليات التاريخية وفقاً لعلم البيئة، واهتمامات الجماعة والأفراد المبدعين؛ ومفاهيم المعمور من الأرض والمجتمع الزراعي، والعصر المحوري، والحضارة الإيرانية - السامية؛ وتحليل المجتمع المسلم وفقاً لطبقات النخبة العسكرية، والبيروقراطيين، والوجهاء؛ والفرق بين أنواع مختلفة من الولاء والثقافة، والتأكيد على دور الثقافة الفارسية: هل تساعدنا أفكار وطرق كهذه لفهم التاريخ المسلم على نحو أفضل؟ إنه من المبكر جداً أن نجيب، ولكن القارئ يطوي الكتاب بالانطباع الأول أن مارشال هودكسون قد أمّنا بإطار للفهم قد لا يكون أقل أهمية من ذلك الذي قدمه لنا سلفه الكبير ابن خلدون.

الفصل الرابع

التاريخ الإسلامي، تاريخ الشرق الأوسط، التاريخ الحديث

اسمحوا لي -قبل كل شيء -أن أعبر عن عظيم امتناني إذ شرفتموني بمنحي هذه الجائزة* التي أسعدتني وأثرت في نفسي كثيراً، ولا أعتقد أنني أستحقها، وليس هناك ما يقنعني بأنه يمكن مقارنتي مع العلماء الكبار الذين حصلوا على الميدالية قبلي، أو أن شيئاً كنت قد كتبتة سوف يدوم كما دامت كتاباتهم. أتذكر في لحظات كهذه كلمات أدلاي ستيفنسون Adlai Stevenson ، والذي يقول إن "المديح غير مؤذ إن لم تستنشقه"؛ دعوني إذاً أحاول أن أعرف الشعور الذي أستطيع به أن أقبل هذه الجائزة بأمان. إنني أعتبرها إشارة إلى أن الدراسات الحديثة التي أهتم بها قد أصبحت محترمة، وأني ربما قد قمت بدور ما في هذا الأمر، حيث باستطاعتي القول عن أعمالها بأنها شيء يشبه ما قاله الشاعر يتس Yeats عن نظرياته لما وراء الطبيعة، وهي أنه لم يكن يؤمن بها فعلاً ولكنها كانت تُشكّل السقالات التي تمكّن بناء أشياء أخرى بدعم منها.

لم ألتق جيورجيو ليفي ديلا فيدا Giorgio Levi Della Vida سوى مرة واحدة فقط، لكنني تعلّمت شيئاً منه من خلال كتاب كان قد ألفه في أخريات حياته، يتحدث فيه عن أصدقائه في مرحلة شبابه، وعن نضجه العقلي والمعرفي، وكذلك عن الكيفية التي تبدّت بها موهبته العلمية. وكيف أنه -منذ نعومة أظفاره -كان مدركاً لعظمة إيمانه اليهودي، والذي

لم تكن أسرته متمسكة به إذ ذاك، إلا أنها لم تتخلّ عنه تماماً. لكنها كانت قد اقتربت كثيراً من اعتناق المذهب الكاثوليكي. وقبل أن يتمكن من الاختيار بينهما، رغب في دراسة كل منهما، بالإضافة إلى أديان أخرى وذلك في نصوصهما الأصلية. وبهذه الطريقة وقع تحت تأثير التفسير الألماني للكتاب المقدس في القرن التاسع عشر، والذي طرح أهم الأسئلة، كتلك التي طُرحت حول صحة ومرجعية الكتاب المقدس. وقاد هذا بدوره إلى دراسة فقه اللغة؛ حيث يقول لنا إن رينان قد أصبح "قدوته في مرحلة المراهقة والإله الحارس لخطواته الأولى على طريق المعرفة".^(٤) ثابر في مهمته هذه في إطار ثقافة معقدة وغنية. حيث توجد في ثنايا الكتاب موضوعات كثيرة و كانت أساسية للثقافة الإيطالية في النصف الأول من القرن العشرين، وتعتبر حركة الحداثة الكاثوليكية، في شكلها الإيطالي، واحدة من تلك الموضوعات. وفي الوقت الذي كتب فيه الكتاب، كان ينتقد تركيز مبدأ الحركة الحديثة في حلول الله في العالم، والذي قد يحول الديانة المسيحية إلى نوع من الديانة الإنسانية؛ لقد وجد هذا الأمر أيضاً في فكر معلمه الأول كيتاني Caetani، الذي كان يعتبر الديمقراطية دين المستقبل، حيث يتجلى الله في حياة الإنسان. في تلك الأثناء، كان ليفي ديلا فيدا نفسه قد تحرّك باتجاه الاعتراف بما هو فوق الوجود المادي؛ والذي من شأنه أن يقدم إجابة للأسرار الكبيرة للحياة الإنسانية، كتلك المرتبطة بالمعرفة والمعاناة؛ ومع ذلك فقد رأى الأهمية التاريخية للتحديث في الحياة الكنسية.^(٥)

كتب فيدا أيضاً عن نمو الفاشية، وهي وليدة "الخوف الأكبر" للبورجوازية في العشرينات من القرن العشرين. وكان هو نفسه من أوائل ضحاياها، حيث إنه رفض قسم الولاء المفروض على أساتذة الجامعات، ويوجد هناك سمة لسلطة صارمة في أحكامه ولكنها متلطفة. وعندما

يكتب عن جينتايل Gentile، وهو فيلسوف الحركة الفاشية، فإنه ينتقد رغبته بالقرب من مركز الأشياء، وقدرته البارعة في خداع النفس والتي جعلته ينسب إلى بلاغة الفاشية عمقاً ومعنى لم تكن تمتلكه؛ بيد أنه يعترف بنبل وإخلاص شخصه. وبحسب قوله، فإنه عندما طُرد الأساتذة الذين لم يقبلوا بالقسم، كانت الدموع التي ذرفها جينتايل هي دموع التماسح، ولكن على الأقل كانت دموع تماسح جيد، إذ كان حزيناً حقاً لأن العملية الجدلية للتاريخ قد أجبرته على أكل ضحاياه.^(٦)

يعلّمنا الكتاب شيئاً مهماً آخر عن طبيعة ما يعرف "بالدراسات الشرقية" في عصره، حيث كانت تلك الدراسات متأصلة في الاهتمامات الفكرية الكبرى للعصر، وقامت بإسهام خاص بها في تلك الاهتمامات. ينبثق نفس الموضوع من كتاب آخر، والذي يمكن أن يكون تعبيراً عن الوعي الجماعي لأولئك المهتمين "بالدراسات الشرقية"، والكتاب هو بعنوان "مجريات المؤتمر الدولي السابع عشر للمستشرقين"، الذي عقد في أوكسفورد عام ١٩٢٨.^(٧) قد تترك قراءة هذا الكتاب انطباعات واضحة، وأولى تلك الانطباعات هي سيطرة طريقة معينة من العمل، والتي تبدأ بتحليل دقيق للمعنى الدقيق للنصوص الأدبية؛ وهكذا، ولناخذ بعض الأمثلة، فقد قدّم فارمر Farmer بحثاً عن النصوص الموسيقية اليونانية في اللغة العربية، وقدّم متووك Mittwoch بحثاً عن النصوص الطبية العربية وليفي بروفنسال Levi – Provencal عن ابن بسّام. وكانت تلك الطريقة، بالطبع، بعيدة عن كونها بسيطة أو محدودة كما يمكن أن تبدو لأولئك الذين لم يعرفوها. فقد استفادت من كل أنواع العلوم المساعدة لإلقاء الضوء على النصوص، وقامت بذلك لكي تفسر ما هو أبعد من تاريخ تقليد علمي وأدبي. وهنا نأتي مرة أخرى على جذور "الدراسات الشرقية" في علم فقه اللغة الهام، وكان أحد العلوم الواعدة في القرن

التاسع عشر. لم يكن هذا العلم أحد علوم اللغات التي ننظر إليها من خلال علاقاتها بعضها ببعض، ولكنه كان يهدف إلى إعطاء نوع من التاريخ الطبيعي للبشر، حيث إن دراسة العلاقة بين اللغات هي أيضاً دراسة للأعراق، والثقافات، والأنظمة الدينية، والأساطير التي تعبر عن وعي شعب ما. ولم تكن العلاقات التي يجب أن تُدرس علاقات تشابه واختلاف، ولكنها كانت أيضاً علاقات نسب وقراءة؛ حيث إن وجود الأسر اللغوية، كان يدل على وجود أسر عرقية وثقافية. إننا مدركون الآن لمخاطر هذه الطريقة من التفكير، ولما يمكن أن تسببه من أفكار الاستعلاء والدونية، ولكنها في الوقت نفسه كانت قوة محرّرة؛ إذ إننا ننظر إلى الأنظمة الدينية على أنها نتاجات إنسانية، أو كجهود إنسانية للتعبير عن تجربة ما لما هو إلهي، ويمكننا أن نتفحصها ونحكم عليها بنفس الحرية كما نفعل مع المظاهر الأخرى للروح الإنسانية.

كان لهذه الفكرة صلة وثيقة بفكرة أخرى كانت قد أعطت التوجه للبحث العلمي، وهي فكرة تاريخ الثقافات، إذ أنّ الشيء الذي له قيمة حقيقية في التاريخ الإنساني هو ما أنتجه الإنسان فيما يخص المعتقدات، وأنظمة الفكر، والأشكال الفنية، والمؤسسات، وأن كل مرحلة من التاريخ تتميز بروح معينة، بحيث تتشابه كل نتاجات ثقافتها بعضها مع بعض وتظهر نفس الحقيقة. ويمكن لهذه الفكرة أن تتطور باتجاهات مختلفة؛ حيث يمكننا أن ننظر إلى حضارة الغرب الحديث، منذ عصر النهضة وما بعده، على أنها ذروة التاريخ، وبالتالي سوف تقاس كل الحضارات السابقة بنسبة ما ساهمت به في تلك العملية التي انبثق الغرب الحديث عن طريقها؛ وإلا فإن الحضارات التي أنتجتها الروح الإنسانية يمكن أن تعتبر على أنها منفصلة بعضها عن بعض، وتقف على نفس المستوى، و لكل منها قيمة خاصة.

يبدو أن وجهة النظر هذه هي التي سادت حقاً في مؤتمر عام ١٩٢٨. فقد كان هناك اتفاق عام على أنّ عمل أعضائه كان يُسهم في التفاهم الإنساني، وبالتالي يسهم في السلام والسعادة. ويبدو أنه كان هناك سبب خاص لظاهرة تهنئة النفس في الخطابات الرسمية، حيث كان ذلك هو أول مؤتمر يُعقد عقب الحرب العالمية الأولى التي عطلت مجتمع العلماء. تضمن ذلك المؤتمر، شيئاً ذو أهمية عامة أكثر. فقد نظر أولئك الحاضرون إلى أنفسهم على أنهم يعملون على إرجاع "الشرق" إلى معرفة ذاته الحقيقية، وأيضاً لاستحضار "نورالشرق" ليشترك بالمعضلات المشتركة للإنسانية. يقول البروفسور بريستيد Breasted في أثناء المأدبة: "إنها مهمتنا... أن نبسط أيدينا بالاحترام والولاء على الرؤية المشوهة والمتبدلة للماضي، مع الآم لا تنتهي لكي نعرف ما هي تلك الملامح المبعجلة التي كانت كذلك في الماضي، ومن ثم نعيدهم لكي نعلن عن رسالتهم إلى العالم الحديث".^(٨) وفي رد على ذلك، هتف رئيس المؤتمر لورد شالمرز Lord Chalmers قائلاً: "إن المجاملة الدولية في مأمن على أيد المستشرقين الحانية الخادمة".^(٩)

يبدو أنه كان هناك شعور دافئ ينبض بروح الجماعة بين أولئك نفر من الحاضرين. كان جميعهم كهنة لسراً ما. وعلى الرغم من قصوره، كان ذلك هو النوع الوحيد من التجمع في ذلك الوقت، والذي كان من الممكن فيه مناقشة أيّ مظهر لثقافة أو تاريخ أو للحياة الاجتماعية "للشرق" باهتمام ومعرفة بالغين. لم يكن هناك حقاً أية مؤتمرات متخصصة (فالمؤتمرات الجدية الأولى التي عقدت لتناقش مشكلات المجتمع والثقافة العربية المعاصرة كانت هي اللقاءات الثلاثة التي عقدت في باريس في الأعوام (١٩٣٦ و ١٩٣٧ و ١٩٣٨).^(١٠) وعلاوة على ذلك، فقد كان معظم الحاضرين مدركين نقاط التشابه

الفكري. وكما هو الحال مع أتباع الطرق الصوفية، فقد كان كل منهم يعرف السلسلة التي ينتمي إليها؛ أي سلسلة المعلمين التي ينتمي إليها كل منهم وأخذ علمه ومعرفته عنها ابتداء. ذهب أعضاء شعبة الشرق الأقصى بعضهم مع بعض ليضعوا إكليلاً من الزهور على قبر جيمس ليك James Legge، وهو مترجم المؤلفات الصينية الكلاسيكية،^(١١) واقترح أعضاء الشعبة الإسلامية "بحماس" إرسال برقية إلى تيودور نولديكه يسمونه فيها "المدرس العظيم الذي نوّقه جميعاً".^(١٢)

كان الشيء الذي يبدي بجلاء الطبيعة الخاصة لمجتمع العلماء هذا، هو الغياب النسبي لأولئك الذين لا ينتمون إلى السلسلة؛ أي أولئك الذين تُدرس ثقافتهم وتاريخهم. لقد كان بعضهم حاضراً فعلاً، مثل ك. ز. م. فؤاد بيك من تركيا، الذي عُرف فيما بعد باسم فؤاد كوبرولو؛ وطه حسين وعلي عبد الرازق من مصر؛ وبعض منهم من الهند. ولكن لم يكن هناك كثيرون، كما أن إطار المحاضرات التي كان عليهم أن ينسجموا معها، لم تكن ربما تلك التي كانوا ليختارونها أنفسهم. فقد قدّم فؤاد بيك مقالة عن قاموس تركي؛ وقدّم طه حسين مقالتين، تتحدث إحداها عن استخدام الضمير في القرآن، والأخرى عن بعض نقاط التشابه الغريب بين لايبنتز Leibnitz والمعتزلة؛ ولم يُشر محمد كرد علي إلى أي نقاط جدلية عندما تحدث عن الدراسات الإسلامية في أوروبا.^(١٣) وتحدّث خلال المأدبة العلامة الهندي يوسف علي بتعابير محترمة، ولكن ربما بنبرة من الدهشة:

كان يرغب كرجل شرقي، أن يعبر عن احترامه وإعجابه لأولئك النساء والرجال العظام والنبلاء الذين شغلوا أنفسهم بدراسة الشرق، في وقت لم يكن الشرق مهتماً كثيراً. كانت الدراسات الكلاسيكية في الغرب، تجري بروح

الاستفسار عن عمل العقل الإنساني بدلاً من الاستفسار فقط في علم الآثار للحضارات القديمة، وقد تخيل إمكانية أن تأتي روح مشابهة على الدراسات الشرقية... وختم المتحدث قائلاً، "أعتقد أن الشرق لن يستطيع أن يفهم نفسه حتى يجلس بتواضع عند أقدام الغرب، تماماً كما أعتقد بأن الغرب سوف يجد تفسيراته الخاصة بالحياة ناقصة حتى يجلس هو أيضاً عند أقدام رجال الشرق الحكماء".^(١٤)

تذكرنا قراءة اقتباس كهذا بمدى تغير مناخ الفكر والمعرفة خلال الخمسين سنة الأخيرة. قد يكون النقد الموجّه الآن تجاه تقليد الدراسات الشرقية، وخصوصاً الدراسات الإسلامية. وقد أصبح مألوفاً جداً ويحتاج أن يوصف على نحو موسّع، لأنه يشكّل -بطريقة ما -البداية لنقاشنا، فربما يجدر بنا أن نلّخصه بإيجاز.^(١٥) لنبدأ من الاقتراح بأن طريقة المستشرق - وهي تحليل لنوع معين من النص المكتوب، وهو عبارة عن نتاج لثقافة دينية رفيعة - تعتبر غير كافية إذا ما رغب العالم أن يقول شيئاً مهماً عن الشخصية الإنسانية، أو التاريخ والمجتمع، أو الأدب. يحتاج هذا النوع من العمل، على الأقل، أن يتوسع عن طريق استخدام فروع أخرى من المعرفة لها علاقة بموضوع الدراسة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد تكون الطريقة القديمة أكثر خطورة إذا ما قادتنا إلى الاعتقاد بأن هناك جوهر لا يتغير من المجتمعات الإسلامية أو "الشرقية"، والمعبر عنه في كتابات الثقافة الإسلامية الرفيعة والتي يمكن أن يفهم فقط من خلال دراستها، وأنّ ذلك الجوهر لا يتغير، وبالتالي لا يمكن أبداً لتلك المجتمعات بأي حال أن تتطور.

وبحسب ما يرى النقاد، فإنه عندما يدرك طلاب الشرق المسلم الحاجة إلى فرع معين من الفكر بعيداً عن تحليل النصوص، والحاجة إلى

إدخال عملهم في تقليد حي من الفكر، فإنهم لا يستطيعون الاستفادة الكاملة من الأفكار الإبداعية لثقافتنا الحديثة. فهم ما زالوا عبيداً لتقاليد معينة من فقه اللغة المقارن، أو لوجهات نظر بالية عن الأدب أو التاريخ، وبالتالي فإن ما ينتجونه يعتبر هامشياً بالنسبة للحياة العلمية في عصرنا. يتعلّق هذا الضعف، بالنسبة للنقاد، بحقيقة أن علماء الغرب ينظرون إلى العالم الذي يدرسونه على أنه غير فعال أو تعوزه الحيوية، وهو عاجز عن خلق صورة ذاتية تجبرهم على تغيير الصورة التي ورثوها. ويتصل هذا الأمر بدوره بعلاقة قوية معينة، ظهرت في القرن التاسع عشر ولا تزال موجودة، ولكن بشكل مختلف: إنّها علاقة، كما هي دائماً، أقل وضوحاً لهؤلاء الذين يمتلكون القوة من أولئك الذين تمارس عليهم القوة.

إنني لا أنوي الدخول في هذا النظام الكامل من الأفكار. إنني أتفق مع بعضها وأختلف مع أخريات، وهناك أيضاً أخريات لا أفهمها تماماً؛ ولكنني متأكد على الأقل أنه علينا أن نهتمّ بها بجدية. إن الأصوات القادمة من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا والتي تقول لنا أنها لا تتعرف على نفسها في الصورة التي رسمناها لها، هي أصوات كثيرة للغاية، وهي تلحّ على أن يتم تفسيرها وفقاً لتنافس علمي أو تفاخر عقلائي. وإذا لم يكن بإمكان العرب والفرس أن ينقلوا صورهم عن أنفسهم لأولئك الذين يدرسونهم من الخارج، فإنه يجب علينا أن نجد التفسير في ثقافتهم ومجتمعاتهم الخاصة بهم بالإضافة إلى تلك المجتمعات الكائنة في أوروبا وأمريكا. وقد يكون صحيحاً أيضاً أنه إذا كانت دراساتنا هامشية للثقافة العامة للعصر، فإننا نكون بحاجة إلى تفسير معقد. إنه من الجدير - على الأقل - أن نسأل أسئلة كهذه، وعلى وجه الخصوص أن نسألهم عما يمكن أن نعتقده كمفهوم مرشد لنا، عن الإسلام ذاته، وعن الحضارة والمجتمع الإسلامي. هذه هي نقطة البداية لنقاشاتنا التي جلبت عدداً من العلماء

ليجلس بعضهم مع بعض لكي يفكروا بالشيء الذي يفعلونه أو يجب عليهم فعله، وما حاول أن يفعله آخرون في الماضي، وهم يحتلون مكاناً في سلسلة أساتذنا العظام.

وإلى حد ما، طبعاً، فإن أولئك الذين يتابعون ما ندعوه الدراسات الإسلامية لا يحتاجون تبرير عملهم بأية تعابير بخلاف تلك الخاصة بهم. فعندما ندرس ديانة تبدأ من الاعتقاد بأن الله قد كشف عن إرادته في كتاب مقدس، فإنه من الأصوب والمهم أن نحاول أن نفهم الطريقة التي فُسر بها الكتاب وكيف فُسرت تعاليمه في أنظمة فكر رسمية. هذا هو التقليد الرئيسي للدراسات الإسلامية، والذي أنتج الأعمال الكبيرة لـكولديهيير وآخرين من جيله، ويتم الآن تجديده ودفعه للأمام في أعمال ذات أهمية وأصالة أكثر مثل: التحقق من أصول الفكر الإسلامي، وعلى وجه الخصوص، فكر المعتزلة فيه، والوعي الجديد لأهمية التقليد الحنبلي، ووجهة النظر الأكثر دقة عن العملية التي انفصل بها المذهب السني والشيعي بعضهما عن بعض، ووجهة النظر الأكثر اقناعاً عن الفلسفة الإسلامية بوصفها أسلوباً للفكر استخدمه المسلمون لأهداف إسلامية، وما إلى ذلك من أنظمة غيبية كبيرة في أوائل الأزمنة الحديثة. بدأت هذه الأبحاث بالتأثير في الطريقة التي يفكر بها المسلمون بالماضي الخاص بهم، إذ إنَّ نوعاً معيناً من الفكر العربي الحديث يميل إلى أمثال المعتزلة، سواءً أكان يظهرهم بشكل صحيح أم لا. وإن كانت الفلسفة ظهرت مرة أخرى كأسلوب اعتقاد حي.

من الممكن، أيضاً، أن نكون وجهة نظر للتاريخ عندما نعتبر انتقال المعرفة عن الله من فرد إلى آخر على أنها العملية المهمة الوحيدة، وبالتالي تكون هي العملية الأكثر جدارة بالدراسة. لقد كان ذلك اعتقاد لويس ماسينيون، الرجل ذي العبقرية الشخصية الفذة والذي انجذب إلى

مجال الدراسة هذا. فقد عبّر عن مفهومه للتاريخ على نحو واضح في سلسلة من المؤلفات التي تظهره بقوة فريدة، وذلك في رسائله إلى الشاعر بول كلوديل Paul Claudel.^(١٦) إنّ معنى التاريخ، بحسب اعتقاده، لا يمكن أن يوجد في موضوعية التطور الاجتماعي، بل إنما في العمل الإلهي في البذرة الواحدة،^(١٧) ويتم هذا العمل عن طريق وسطاء من بني البشر. قد تظهر صورة الله الغامضة في المواجهة مع "الآخر". ويمكن لمواجهات كهذه أن تحدث ضمن الإطار المنظم لتقليد راسخ، ولكنها يمكن أيضاً أن تكون مواجهات مفاجئة: فقد يتدخل "الآخر" غير المتوقع في الحياة العادية ويمزقها ويحوّل مسارها. يمكن للإنسان في لحظة تجلي أن يتجاوز صورته الدنيوية ويرى وراءهما جمالاً آخر؛ فالتاريخ عبارة عن سلسلة من الشهود يدخلون حياة بعضهم بعضاً كرسلاً لحقيقة أبعد من أنفسهم، وسلسلة يمكن لها أن تعبر الحدود الاعتيادية للأديان المختلفة.

كان ماسينيون يعتقد أنه قد انجذب إلى هذه السلسلة، وذلك في حادثة من الصعب أن نقبل كل تفاصيلها كما وصفها هو، ولكنها حدّدت فعلاً وجهة حياته. وهبط عليه عن طريق الشاهد الإنساني للمسلمين سرّ السموّ الإلهي كالسيف يقول: " لقد عرفت الله في المرة الأولى باللغة العربية، وبها صلّيت له أول مرة." ^(١٨) كانت هذه الحادثة هي بدايته كشاهد، وكمشارك في لغز الاستعاضة، التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يزود الآخرين بالشيء الذي لا يستطيعون أن يحصلوا عليه لأنفسهم. وبما أنه اكتسب عن طريق المسلمين معرفة السمو الإلهي، فكيف كان من الممكن له هو أن يكون القناة التي يمكنهم من خلالها أن يصلوا إلى معرفة تجسّد المسيح؟ ترتبط محادثاته مع كلوديل ببحثه عن مهمة ثابتة، وهي الحاجة للاختيار بين التخلّي عن العالم، منتهياً ربما بالشهادة، وبين دراسة مدى الحياة ضمن أحد فروع العلم المعروفة. نجد في الرسائل، أن

ماسينيون هو الذي يلح وكلوديل يتردد. وإلى حد ما، فهو يدفع الآخر تجاه مصير بطولي، وتلاحقه فكرة أنه هو نفسه من أدار ظهره له. وبحسب اعتقاده، فإنه الرد الصحيح الوحيد لنعمة غامرة باعتراف دين جديد. فاعتناق دين هو بمثابة الكارثة، تماماً مثل تغيير الجنس. ولكن شعور ماسينيون المفرط بالروح يجعله قلقاً، كونه رجلاً ذا إدراك وتدبر جيدين، وهو يتلقى بارتياح من نوع ما قرار الآخر لكي يبقى عالماً: "أنت لم تعد رومانسياً ولا ممتعاً يا ماسينيون، ولكنه شيء جيد جداً ألا تكون لا هذا ولا ذاك." (١٩)

تعتبر هذه وجهة نظر يمكن أن يُرى التاريخ من خلالها، ولكن ليست لكل فرد، فمعظمنا يعمل على "موضوعية التطور الاجتماعي"، أو على أفضل الأحوال يحاول أن يتتبع نقاط الصلة بينه وبين "العمل الإلهي المنطلق من بذرة واحدة". وبالنسبة لنا، فإن السؤال الذي سوف يطرح نفسه حتماً هو: إلى أي مدى، وبأية طرق يمكننا أن نفهم تاريخ وطبيعة المجتمعات حيث يكون الإسلام هو الدين الموروث للأغلبية وذلك وفقاً للديانة الإسلامية.

أودّ أن أقول شيئاً حول هذا السؤال من وجهة نظر من يشتغل بالتاريخ الحديث. كنت أستاذ مؤخراً لنشر مجموعة من المقالات كنت قد كتبتها في أوقات مختلفة، وكنت أفكر بالأفكار والطرق التي استخدمتها فيها. (٢٠) ويبدو لي الآن أنني قد كتبتها من خلال ثلاثة أنظمة من الأفكار المختلفة، والمتداخلة، والتي يمكن أن نطلق عليها "تاريخ الشرق الأوسط"، و"التاريخ الحديث"، و"التاريخ الإسلامي".

أعني "بتاريخ الشرق الأوسط" تاريخ تلك المنطقة التي تعرف بمسمى لا ينطبق عليها، وبالتحديد، في المرحلة الحديثة، حيث تعرف من خلال علاقتها بنمو القوة الأوروبية وزوالها وبالتالي، فإن موضوعها

الرئيس هو التوسع الأوروبي، والعلاقات الخاصة بين القوى الأوروبية الناتجة عن تفكك الإمبراطوريات الإسلامية الكبيرة في العصور الحديثة. تبدو شعوب المنطقة في تاريخ كهذا، إما كأجسام غير فعالة تستجيب لما يحدث لها عن طريق نوبات عرضية من الغضب، أو في وضعية اتكالية، وهي تحاول منع التوسع الأوروبي عن طريق تشكيل حكومة إصلاح فردية، أو في الحصول على مكانة مميزة في النظام الاستعماري، أو في كسب استقلال سياسي ضمن نظام تبعية اقتصادية مستمرة.

إن الفكرة الأساسية لما أسميه "التاريخ الحديث" هي تلك العملية التي تدعى "التحديث"، التي تحدث في مراحل مختلفة تنشأ من جراء التعاقب الطبيعي بعضها خلف بعض: فالتحديث يعرّف بتعابير مشتقة من العلوم الاجتماعية، ليعني مثلاً، توسيع السلطة البيروقراطية على المجتمع، أو ازدياد سيطرة المدن في الريف، أو الاتجار بالزراعة، أو الابتداء في صناعة على نطاق واسع، أو نشوء طبقات في المدن بشكل معروف، كما هو الحال في المجتمعات الصناعية الغربية، أو تشكيل نخبة مثقفة بطريقة معينة.

يمكن أن نعرّف "التاريخ الإسلامي" ضمن سياق حديث، من خلال الاستمرارية لتقليد ما في حضارة ذات ثقافة راقية، أقيمت حول مركز من القوانين والمبادئ الدينية، وفي تفاعله التدريجي مع أفكار قادمة من الخارج، وخصوصاً مع مجموع الأفكار التي يمكن أن نطلق عليها اسم "القومية".

تبدو الطرق الثلاث جميعها صحيحة بالنسبة لي فيما أرى، والمشكلة التي تطرحها هي في الحدود التي يمكن من خلالها لكل واحدة منهما أن تستخدم بفائدة. فالخطر المتضمن في استخدام الطريقة الأولى أو الثانية هو في توسيعها إلى الحد الذي يجعل الطبيعة الخاصة للمنطقة

وشعوبها مغيبية، وكأننا نراها كأمثلة لعملية فردية متصلة عالمية النطاق. ونستطيع أن نتجنب هذا المأزق إذا ما حددنا بعض الفروق الدقيقة. ويمكننا أن ننظر إلى تاريخ السيطرة البريطانية والفرنسية في الشرق الأوسط، على سبيل المثال، على أنه مختلف عن السيطرة البريطانية في الهند؛ لأنها تحدث إلى حد كبير ضمن الحدود التي يفرضها بقاء الدولة العثمانية والدولة الفارسية والدولة المغربية. ويجب على القوى أن تراعي مصالحها ضمن ذلك الإطار، مكونة محميات غير رسمية، وتتصرف -أحياناً- على أنها هيئة واحدة، أي "المحفل الأوروبي"، وتتصرف أحياناً أخرى على شكل تنافسي؛ وتتابع تلك المنافسات من خلال المجتمعات والدول المحلية التابعة. وهكذا، وبالنظر إلى تاريخ الشرق الأوسط من هذا المنظار، فإنه يصبح تاريخاً للعلاقة المعقدة بين القوى العظمى والقوات المحلية الصغيرة، وهي علاقة مأساوية وغير مستقرة، وتنتهي من وقت لآخر بدمار المجتمعات القديمة. وبنفس الطريقة، إذا أردنا أن ننظر إلى تاريخ الشرق الأوسط وفقاً "للتحديث" فعلينا أن نأخذ في الحسبان طبيعته الخاصة: أولاً، التوازن المتنقل والهش بين الزراعة المستقرة والحياة الرعوية البدوية في المناطق شبه القاحلة في العالم. وهذا يعني، كما يذكرنا مارشال هودكسون، أن القاعدة الزراعية للمجتمع المتحضر ضعيفة وأن إنجازاتها عرضة للضياع؛^(٢١) وثانياً، فإن أساليب العمل الاجتماعي خاصة بالمجتمعات التي ليس لها مؤسسات رسمية دائمة إذ تحدد الطرق التي يتم بها اكتساب القوة واستخدامها ونقلها. يجب أن يتم تحليل العمل الاجتماعي، في مجتمعات كهذه، حسب التحالفات، وحسب أنظمة رعاية وعلاقات متغيرة بين المناورة السياسية والسيطرة البيروقراطية، وحسب أدوار الوساطة التي تضطلع بها الجماعات الغامضة التي اعتدنا الآن

على تسميتها بـ "الوجهاء" وفي نفس الوقت قادة ومحركي الرأي ووكلاء للسلطة.

إنَّ خطر المفهوم الثالث، ذلك الذي سمّيته "التاريخ الإسلامي"، هو نوع مختلف ما، وهو رؤية التاريخ على أنه تكرار لا نهاية له من أنماط معينة من السلوك، ومشتق من نظام غير متغير من المعتقدات. وهكذا، فإذا ما نظرنا إلى أمثلة من أفكار متداولة هذه الأيام، فسند أننا ننظر إلى القومية على أنها ليست أكثر من نسخة جديدة لفكرة "إسلامية" للسيطرة السياسية، كما يتم تفسير نقاط ضعف معينة لمجتمعات الشرق الأوسط الحديثة نسبة إلى غياب فكرة الدولة، أو ضعف التقليد العقلاني في الفكر الإسلامي.

هذه المشكلات التي يطرحها المفهوم الثالث هي ما أود دراستها الآن. هل من الممكن أن نفسّر التاريخ الحديث بتعابير إسلامية محددة، دون الوقوع في فخ الإيمان بجوهر غير متغيّر للإسلام ومعرّف بحسب صيغته المكتوبة؟

نستطيع أن نجد بداية الجواب لهذا السؤال في أفكار أصبحت الآن مألوفة، لمفكرين اجتماعيين مثل كليفورد جيرتز Clifford Geertz.^(٢٢) وإذا ما نظرنا إلى الدين من وجهة نظر عالم اجتماع أو مؤرخ، فإننا نجد أنه ليس فقط عبارة عن نظام من الافتراضات عن طبيعة الله والإنسان، ولكنه نظام (إذا لم تكن تلك كلمة رسمية جداً) من الرموز: أي صور أو أجسام أو كلمات أو شعائر تفيد في التعبير عن مفهوم معيّن للكون، أو فكرة ذات انسجام بعيد نوعاً ما بين طبيعة الواقع وطرقنا الاعتيادية في التصرّف والتفكير والتخيل. هذه الرموز هي التي تعطي المعنى للعمل الاجتماعي، وبالتالي هي التي توجهه، إذ إنها ليست انعكاسات بسيطة إطلاقاً لكل ما يوجد، وهي تحتوي بداخلها أيضاً على نوع ما من المبادئ

التي يمكن عن طريقها أن ينظر إلى الأفعال على أنها تستحق الثناء أو اللوم، وبالتالي تحدد الحدود لما يجب أو يمكن فعله. ويجب ألا نفسر بالتالي مثل هذه الرموز في عزلة عن سياقاتها، ولكن عن طريق اتصالها بالأعمال الاجتماعية التي تعبر عنها وتوجهها. وهكذا، فعندما تتغير، فإننا نحتاج أن نسأل فيما إذا كان ذلك يكشف عن تغيير اجتماعي مهم، وثمة لحظات من التمزق أو الانحلال وذلك عندما تتلاشى الرموز ذاتها وتستبدل بأفكار مجردة أو أيديولوجيات ليست مقبولة على نحو تام لكي تجسد في رموز مستقرة ومعروفة عموماً. وحتى عندما لا تبدو أنها قد تغيرت، يجب علينا أن نسأل فيما إذا كانت تعبر عن نفس الحقيقة الاجتماعية التي كانت تعبر عنها في الماضي. لربما يمكننا هنا أن نجد تشابهاً مع تلك الأسماء القبلية التي تتواصل عبر القرون، والتي يمكن باستمرارها أن تخفي عنا حقيقة التغيير، هذا إذا لم ينظر لما وراءها. فعندما نقرأ عن القرى الفلسطينية في القرن التاسع عشر وهي تعبر عن نزاعاتها نسبة للصراع القبلي القديم بين القيسية واليمنية، أو نسبة لجماعتين تتنافسان على الأرض والماء في السودان في القرن الثامن عشر، وتزعم تحدرها من سلالة الأمويين والعباسيين، فإنه يجب علينا أن نحذر من أن نعزو ذلك إلى استمرارية لا توجد حقاً.

يترتب على ذلك أنه من الخطر بمكان أن نحدد تمايزاً دقيقاً بين الإسلام "الحقيقي" وبين شيء آخر، أو أن نعطي للتصريحات الرسمية الموجودة في كتب التشريع وعلم اللاهوت مكانة لا تستحقها. وإذا ما نظرنا من هذا المنظار، فإن كل ما اعتقد فيه الناس على أنه الإسلام فإنه هو الإسلام، وإن الشيء الذي كنا ندعوه الإسلام "الشائع" قد يكون له أهمية مميزة، مهما كثرت إمكانية شجبه من قبل القانونيين وعلماء اللاهوت. وقد انبثق من هذه الرؤية توسع مهم لدراستنا للإسلام؛ لذا لم

نعد ننظر إلى الدين شائع الانتشار على أنه بدعة يجب إنكاره وشجبه، أو أنه يتألف من مجموعة من الأساطير والخرافات السمجة التي لا يؤبه لها. لقد تمت دراسة دور الأضرحة الريفية ونسب الأولياء بطريقة تكشف عن القوة المحركة للمجتمع الريفي، وقد بدأنا نفهم أهمية النظر مجدداً إلى تلك الحركات المعروفة التي استخدمت لغة الجهاد، وأن ننظر إليها على أنها أكثر من حركات "تعصب" لا هدف لها، وكذلك كحركات من أكثر من نوع واحد، حيث يمكن للغة الجهاد أن تعبّر عن حقائق مختلفة عديدة.^(٢٣) ما أنشده هنا، ليس دراسة لهذه الحركات المعروفة، بل سأحصر عملي على تقليد رفيع ومدني ومتقف للإسلام. حتى ولو لم يعتبره المؤرخ أنه الإسلام "الحقيقي" الوحيد، فإنه لا يزال مهماً بالنسبة له. ومرة أخرى، عندما ندرس ديناً منبثقاً من الاعتقاد بأن الله قد تجلّى للإنسان من خلال كلمته، ومجتمعاً تسيطر عليه المدن، كمراكز حكومة وسيطرة اجتماعية، فإنه علينا ألا نتجاهل أو ألا نقدر جيداً أهمية المثل الأخلاقية المتمثلة في آدابه، وخصوصاً أنواع الأدب التي تعتبر ذات صلة بالكلمة الموحاة من الله. وعندها نستطيع أن نجد في كتابات كهذه ليس تعاليم أخلاقية وقانونية فحسب، ولكن - ما يمكن أن يكون أكثر أهمية - أنماطاً مثالية معينة من الشخصية الإنسانية، وطرقاً معينة من التفكير والعقل تعتبر نوعاً ما مقدسة، كونها طرقاً تخدم أهداف الله لأجل العالم الإنساني.

ومن الطرق الجيدة للوصول إلى دراسة لهذه الأنماط المثالية في سياقها التاريخي هي تلك التي تكون من خلال كتب و معاجم السيرة. وهنا يذكر إتش. إي. آر. جيب، في مقالة مشهورة، أن الهدف الأساسي لكتب السيرة والمعاجم هو تسجيل التاريخ الداخلي الحقيقي للإسلام، ذلك المتعلق بتطور ونقل قوام الحقيقة والثقافة، وذلك عن طريق سلسلة

متواصلة من الرجال والنساء، أي الشهود على الحقيقة.^(٢٤) هذا صحيح، ولكن يجب أن نضيف شيئاً آخر: تحتوي هذه الكتب والمعاجم فيما تسجله وتحذفه وفي أساليبها المميزة في التعبير، على صورة إنسانية معينة؛ أي نمط مثالي لما يجب أن يكون عليه المسلم المهتم والمثقف والملتزم بالقانون، ولا تصف هذه الصورة حقيقة تاريخية فحسب، بل إنها ساعدت في صياغتها، وعملت كواحدة من تلك القوى التي أطرت نظرة الرجال لأنفسهم وبالتالي لحياتهم.

وبالطبع، فإنّ أعمالاً كهذه يجب أن تُفسّر بقدر من العناية والحذر. فالصورة التي تحتفظ بها كانت قد تطوّرت ببطء عبر مرحلة طويلة وعلى مدى قرون عديدة. ويجب علينا ألا نهمل الاختلافات المكانية والزمانية وسوف أركز اهتمامي، فيما أقوله، على المرحلة الأخيرة من التطور؛ أي القرنين الأخيرين أو نحو ذلك، وخصوصاً تلك الأمصار التي تمتد، من تونس إلى العراق، التي تعرّضت لتجربة عميقة وطويلة للحكم العثماني؛ وقد نحتاج ربما إلى أن نفكر في المغرب وإيران وشمال الهند بطرق مختلفة نوعاً ما.

وعلاوة على ذلك، فإن لكل كاتب مبادئه الخاصة في الانتقاء والتأكيد؛ فهو يكتب بهدف يجب علينا أن نتنبّه إليه. وإذا أخذنا مثالين من القرن التاسع عشر، حيث يوجد هناك التونسي ابن أبي الضياف الذي يكتب على مستوى الجماعة الداخلية للساسة والمسؤولين رفيعي المستوى، ويركز على خدمة الدولة والنجاح الدنيوي؛^(٢٥) أما عبد الرزاق البيطار والذي يسجّل حياة الرجال المتعلمين والأتقياء داخل وحول دمشق، فإنه يفعل ذلك من وجهة نظر الوجيه المحلي بثقافة دينية مع بعض السجلات من الخدمة المحلية؛ وكان يركز أكثر على القيادة التعليمية الاجتماعية.^(٢٦)

مرة أخرى، هناك شيء ما غير حاسم في ما يقوله كَتَّاب كهؤلاء؛ فهم لا يصفون كيف كان الرجال وماذا فعلوا فحسب، بل إنما - سواء عرفوا ذلك أم لا- وضعوهم في ذلك النمط لما يجب أن يكونوا عليه، وما يجب أن يفعلوه؛ إذ تتكرر نفس تعابير الثناء مراراً وتكراراً. ومن الأمثلة التي يذكرها البيطار، نجد أحمد باشا من بين العلماء والأولياء، وقد كان حاكم دمشق آنئذ في زمن المذبحة التي حدثت للمسيحيين في عام ١٨٦٠، وقد أقدمت الحكومة العثمانية على إعدامه بسبب توأطئه المزعوم في تلك المذبحة. كان البيطار ينتمي إلى تلك المجموعة من الوجهاء من ساحة الميدان الذين أدانوا المذبحة، ومن الواضح أنه كان يتهم أحمد باشا ببعض الإهمال لواجباته، ولكن انتقاداته كانت مغلفة، وبلغة المديح التقليدية غالباً. ويبدأ السيرة بنسب أحمد الديني: فقد كان دارساً للفقهِ ومنتسباً لجماعة الخلواتية. وكانت تقواه تعتبر نوعاً من المبرر لعدم كفاءته، إذ كان منكباً على الصيام والصلاة وبالتسليم لله، مما جعله يهمل ما يخص العمل الدنيوي، وترك الباب مفتوحاً أمام الرجال الأشرار ليقوموا بأفعال سيئة. وعندما مات، جعلوا موته أيضاً ضمن نمط مألوف: فقد دُعي شهيداً.^(٢٧)

من الممكن، مع هذه التحفظات، أن نستخلص من قصص السيرة صورة للشخصية الإنسانية التي كان لها تأثير ليس على الطريقة التي كان ينظر بها الكَتَّاب إلى أولئك الذين يكتبون عنهم فحسب، بل إنما على الطريقة التي كان يفكر بها هؤلاء الأشخاص بأنفسهم، وكانوا يحاولون أن يرسموا بها حياتهم. إنها صورة معقدة ومتنوعة وتحتاج أن تُعرَّف بأكثر من وجه؛ أولاً، إنها صورة العالم أكثر منها من صورة "الولي". وقد أصبح هذا الاختلاف الآن اختلافاً مألوفاً،^(٢٨) فهو يشير إلى طريقتين في اكتساب ونقل المعرفة عن الله، ويوازيهما نوعان مختلفان من الدور الاجتماعي. "فالعالم" هو من تكون وظيفته الأساسية تطوير ونقل

مجموعة العلوم الدينية المستخلصة من القرآن والحديث، وهو بالتالي يؤدي وظائف معينة في المجتمع، كمعلم أو قاض، أو مفتي، أو خطيب في مسجد للمصلين، ولكنه بإمكانه أيضاً أن يكون قائداً ومتحدثاً عن الرأي المدني. أما "الولي" فهو ذلك الصوفي الذي يكون هدفه الأساسي متابعة طريق ذي تهذيب أخلاقي وروحاني، ويمر عبر مراحل معروفة، وينتهي بمعرفة تجريبية عن الله، ويقوم أيضاً بمهام اجتماعية محددة، كمعلم لهذا الطريق، وكمرشد روحي لأولئك الذين يرغبون بتعلم ذلك الطريق، وذلك كقناة يمكن من خلالها للنعم الإلهية أن تصل إلى الإنسان. وفي المجتمعات الريفية، يمكن للولي، أو العائلة التي تحافظ على قبره بعد موته، أن يقوم أيضاً بوظيفة عامة أكثر، وذلك كموقع محايد تجتمع عنده الطوائف الاجتماعية المختلفة، ويتم فض النزاعات، ويمكن، في وقت الحاجة، أن تنشأ قيادة تتجاوز خلافت الجماعات. يوازي هذين النوعين أسرتان من الكلمات تجسدان مفاهيم مختلفة للطرق التي يتجلى بها الله للإنسان، وهي تلك المشتقة من الجذر ع - ل - م (علم، علوم، عالم، علماء)، وتلك التي تأتي من الجذر ع - ر - ف (معرفة).

في المرحلة التالية التي نتناولها الآن، نجد الفرق بين الاثنين قد أصبح أقل وضوحاً مما كان عليه من قبل، فقد أصبح معظم "العلماء" أعضاء في الطرق الصوفية، وقد شغل بعضهم مناصب رفيعة فيها، وفي معظم الأحيان، كانوا ينتمون إلى طرق كانت تصرّ على الطاعة الصارمة للشرعية، ولكننا نسمع عن عالم تونسي رفيع كان ينتمي إلى إحدى الطرق الأكثر تطرفاً، ألا وهي العيساوية.^(٢٩) وبما أن قواميس السيرة تعتبر بشكل رئيس شكلاً مدنياً من الأدب، فيكون التركيز تجاه العالم أكثر منه تجاه الولي، وتجاه الوصول إلى المعرفة أكثر منه تجاه الحالات الروحية النادرة أو عمل العجائب. ويعبر هذا الأمر عن الحياة

المدنية، حيث كان أعضاء الطرق الصوفية، والأوصياء على قبور الأولياء، ينجذبون إلى نظام العلم إلى درجة أصبحوا فيها جزءاً من المجتمع المدني بشكل كامل.^(٣٠) وهكذا فإن ابن الضياف يسجل تاريخ عائلة مرتبط بضريح من ساحة مشهورة في تونس، وهي باب سويقة، حيث يذهب حفيد الولي الريفي الذي أسسه إلى جامع الزيتونة، ويدرس الفقه إلى مستوى متقدم، ومن ثم يعود ليصبح شيخ الزاوية (الضريح).^(٣١) إن المعلم الصوفي الذي لم يكن يقبل حدود التعلم المدني كان يثير بعض المقاومة، إذ يُسجل أحد المؤرخين الصدمة التي شعر بها المجتمع الدمشقي عند قدوم وليّ كردي كانت تعاليمه ترفض الحلول الوسط للحياة المدنية، وكان تأثيره على حاكم المقاطعة، الذي كان كردياً أيضاً، تأثيراً سيئاً.^(٣٢)

يمكن أن يُعرّف النمط المثالي للعالم وفقاً لطيف آخر والذي كان يتراوح بين خدمة الحاكم والبعد عن القوة وشؤون العالم. وكان المتخصصون في الحديث والمتخصصون في الفقه يتوازنون بشكل متقلقل في المجتمعات حيث كانت الأدوار الاجتماعية تميل إلى الغموض. فقد قبلوا في معظم الأحوال التقليد اللاحق للفكر الاجتماعي السنّي، والمتمثل بطاعة السلطة والتعاون معها، وذلك كأمر واقع وضروري للحفاظ على مجتمع متحضّر ومنظم، ولكنهم حافظوا أيضاً على مسافة أخلاقية معينة من الحكّام. فغالباً ما كان العالم يظهر على الأقل ممانعة رسمية في قبول منصب القاضي، ولكنه لم يكن يمانع كثيراً في تولي منصب المفتي، وقد عكس ذلك حقيقة اجتماعية: فباعتبارهم حاملي لواء القيادة والرفعة في المجتمع المدني، فقد رغب العلماء بالمحافظة على موقع بحيث لا يكونون مجبرين بالقيام بكل ما يطلبه منهم الحكّام، أو أن يكونوا مرتبطين بشكل مباشر بالنزاعات التي تطرأ بين الحكّام

والمحكومين، أو بين طائفة أو عائلة وأخرى. وكانوا يعبرون أحياناً عن عدم رضاهم عن تصرفات الحاكم، ولكن بطريقة حذرة وحكيمة، وذلك كي لا يفقدوا الوصول إلى السلطة التي بدونها لم يكن بإمكانهم أن يقوموا بدورهم كقادة اجتماعيين على نحو فعال.^(٣٣)

كان هذا الموقف من السلطة أحد مظاهر العلاقة المتناقضة مع المجتمع وشؤونه. فقد كانت الحياة المثالية للعالم حياة مكرسة للتعلم، وتتصف بازدياء أو زهد وعدم ثقة في أمور الدنيا. عبّر هذا الأمر المثالي عن نفسه في أشكال معينة من الكلام والعمل، حيث كان العالم يتجنب التجمعات العامة، ولم يكن يشارك في الضحك أو الكلام الصاخب، وكانت أخلاقه رفيعة ولغته مترفعة. ولكنه مع ذلك كان مشاركاً في حياة المدينة. وكان شاغلوا المناصب الدينية يسيطرون على الكثير من ثروة المدينة. حيث كانت لديهم رواتب أو كانوا يتلقون مخصصات ويديرون بها الأوقاف الدينية؛ وربما كان لهؤلاء الذين ينحدرون من عائلات ذات تقليد في التعلم والمنصب الديني في مدينة معينة علاقات مصاهرة مع عائلات التجار أو مشايخ الحرف؛ ويمكن أن يكونوا في شراكة مع المسؤولين المحليين أو التجار بغرض استغلال مصادر المدينة والريف. ولذلك، فإن موقفهم تجاه المدينة يمكن أن يتأرجح بين المراقبة المستقلة الموجهة، وفقاً لمبدأ أخلاقي، وبين الاهتمام بمصالح عائلة أو نظام اجتماعي، ويمكن أن يتنوع موقف سكان المدينة تجاههم بنفس الطريقة. (وفي الريف أيضاً، يمكن للعائلة المتحدرة من أحد الأولياء أو الأوصياء على قبره أن تريح نفسها بطريقة ما وكأنها منعزلة عن هموم وعلاقات المجتمع، ولكن في الوقت المناسب كانوا يحصلون على الثروة والمركز الاجتماعي، ويمكن أن يكونوا مرتبطين بشكل وثيق

مع ولاية المنطقة أو يصبحوا أنفسهم ولاية، وكان الناس ينظرون إليهم بمزيج من الاحترام والسخرية.)

لم تقدم هذه الصورة الإنسانية الغامضة والمعقدة نموذجاً لحياة العلماء المحترفين فقط. فمفهوم العالم ليس فئة اجتماعية بحد ذاته. فقد كان من بين أولئك الذين شاركوا-إلى حد ما في الثقافة الدينية الرفيعة- ثلاث مجموعات اجتماعية مختلفة على الأقل؛ ففي عاصمة السلالة الحاكمة التي كانت من القوة والرسوخ لتكون قادرة على السيطرة على المجتمع المدني، كان هناك مجموعة صغيرة من العلماء والقضاة والمفتين والمعلمين المحترفين ورفيحي المستوى، و كانوا جزءاً مكملًا لجهاز الحكومة. وكان الحال كذلك لدى أولئك الذين شغلوا أعلى المناصب القانونية في إسطنبول والمجموعة الصغيرة من علماء البلاط في تونس. فقد ذهبوا إلى تشكيل مجموعات مغلقة وذات امتياز، كونهم مستقطبين من مدارس مميزة وأيضاً من مجموعات ذات قرابة معينة، وربما ارتبطوا بزواج من المسؤولين الرفيعين أو مع الأسر الحاكمة؛ ففي تونس، فقد كانوا معزولين عن معظم الناس بواقع أنهم ينتمون إلى مدرسة التشريع الحنفية. ثانياً، كان هناك شاغلوا المناصب الدينية والقانونية في المرتبة الثانية، وعلى وجه الخصوص مساعدي القضاة والمفتين والمعلمين والخطباء في المدن الإقليمية، ثالثاً، كان هناك ممن لم يكونوا علماء، ولكن كان لديهم نفس الثقافة، على الأقل حتى مستوى معين، وبالتالي تطابقوا مع نفس النمط الإنساني؛ وقد يكونوا من مجموعات التجار ومعلمي الحرف، وموظفي الحكومة المحلية، والأوصياء على الأضرحة أو الزوايا. ولذلك فإن مفهوم العالم يحدد وضعاً أو منزلة اجتماعية، ولكن ليس طبقة اجتماعية.

يبدو أنه بحلول القرن الثامن عشر تم التوصل إلى استقرار معين في النمط الإنساني المثالي كما عرضناه هنا: وهو نموذج الإنسان المتعلم حسب التقليد والشرعية، والمنتمي إلى طريقة صوفية ضمن حدود الشرعية، والمحترم للسلطة، والراغب في خدمتها، ولكن مع ابتعاده عنها، مسلماً القيادة لأهل المدينة، ومرتبطاً عن طريق المنفعة في الحفاظ على نسيج من حياة المدينة المنظمة والمزدهرة، والذي لديه خوف وازدراء معين لقوى الريف. بقي هذا النمط تقريباً في حالة استقرار حتى منتصف القرن التاسع عشر. وقد يكون في بعض الحالات تحديدنا المعتاد لمراحل التاريخ خاطئاً، وقد لا تكون بداية القرن التاسع عشر هي نقطة تحول مهمة جداً، من كافة النواحي، كما تبدو من النظرة الأولى. و صحيح أنه قد حدث في ذلك الوقت شيء علمنا مارشال هودكسون أن ندعوه التحول الغربي الكبير،^(٣٤) وهو اكتساب المهارة التقنية التي مكّنت أوروبا الغربية من تحرير نفسها من قيود قاعدتها الزراعية، وقد قاد هذا التحول إلى توسع شاسع للتجارة الأوروبية، وإلى حدث سيصبح على المدى البعيد حاسماً في تاريخ كلٍّ من أوروبا وآسيا، ويتمثل ذلك في تأسيس الحكم البريطاني في البنغال في الستينيات من القرن الثامن عشر. وبعد نصف قرن، وفي نهاية الحروب النابليونية، أدّى التوسع في التجارة على نحو جديد، إلى عملية لا يمكن عكسها؛ أي تقسيم العمل على نطاق عالمي بين منتجين صناعيين أوروبيين وآخرين مصدّرين للمواد الخام الأولية. على كل حال، كانت هذه العملية -في مراحلها الأولى- تحدث في معظم الوقت ضمن إطار إداري وقانوني يحافظ عليه حكام محليون. ولمدة نصف قرن آخر تقريباً، كان لا يزال تفسير الحياة السياسية للشرق الأوسط، ومثلها في ذلك أجزاء أخرى من آسيا، يتم وفقاً لذلك التوتر بين الحكومات المركزية وسلطات الأقاليم التي ظهرت قبل ذلك بكثير، أما

خارج الجماعات الصغيرة للمسؤولين الرفيعين الذين يخدمون الحكام الأوتوقراطيين (المطلقين)، فقد كانت التغيرات التي تحدث في أوروبا بالكاد قد بدأت في التأثير في أذهان الرجال. حتى الحدث الذي يبدو لنا الآن على أنه كان حاسماً، كالاحتلال الفرنسي للجزائر عام ١٨٣٠، يمكن أن يكون قد بدا في البداية على أنه حلقة أخرى من الصراع الطويل للسيطرة على موانئ شمال أفريقيا، حيث إنّ الحلقة السابقة قد حدثت فقط قبل أربعين سنة، وذلك عندما استولى الداي في الجزائر على وهران من الإسبان.

خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، إذًا، كان من الممكن لتفاعل القوى الاجتماعية أن يحدث بنفس الطريقة تماماً كما حدث من قبل، ومن أجل الصورة الذاتية التي عكستها وشكّلها لكي تستمر بالوجود. يمكننا أن نجد مثلاً لهذا - ليس مثلاً نموذجياً تماماً ولكنه لا يزال مهماً - في قصص السيرة عن البطل الجزائري عبد القادر الجزائري. لدينا على الأقل اثنتان منها حيث قام بكتابتها عالمين في دمشق، حيث قضى سنواته الأخيرة في المنفى: كتب البيطار واحدة، وكتب الأخرى مؤرخ ينتمي إلى الطريقة النقشبندية، وهو عبد المجيد الخاني.^(٣٥) يتمكن الاثنان من رؤية سيرته من وجهة نظر تقليدية. فيتم في البداية إثبات نسبه الروحي: أي تحدّره من سلالة الرسول، ودراساته في الفقه، ودخوله في الطرق الصوفية - القادرية في بغداد، على أيدي سلالة الولي والوصي على ضريحه، والنقشبندية في دمشق عن طريق مولانا خالد، الذي قابله في الحج، وينظر إلى نضاله ضد الفرنسيين من منظار الجهاد، والاعتراف الرسمي لحكمه (البيعة)، ويتضمن اتخاذه للقب سلطة مصدق عليها سماوياً، ألا وهي أمير المؤمنين. وينطبق نفس الأمر أيضاً على سنواته في دمشق، حيث أخبرنا كتاب السيرة عن

حجّاته، ودخوله في طريقة أخرى - وهي الشاذلية، والمأخوذة عن الشيخ محمد الفاسي - ولدراسته لابن عربي مع مجموعة من الطلاب، ودفنه قرب قبر ابن عربي. لاشك أن هناك عنصراً تقليدياً في هذا، ولكن يبدو أن عبد القادر نفسه قد شكّل حياته الخاصة فيما بعد وفقاً لنموذج تقليدي. وعلى الرغم من أنه من الممكن أن تكون هناك عناصر تجديد في سياسته خلال سنوات الصراع مع الفرنسيين، إلا أن مواجهته للقوة الأوروبية لا تبدو أنها هزته بشكل كبير. فقد عاش في دمشق كما عاش وجهاء المدينة، ولكن بوجود اختلاف متعلق بالقوى التي وازن بينها، وذلك بين الحاكم وبين مجتمع المدينة، والذي أضيف إليه أمر ثالث، وهو القناصلة الأوروبيون. يمكن أن تفسّر أعماله العامة بسهولة وفقاً لدور الوجهية أكثر منه تلك الطموحات السياسية التي كانت أحياناً تنسب إليه، وهذه الأعمال العامة لم تكن كل حياته. وربما عبّرت السلسلة الطويلة من التأمّلات الصوفية التي كتبها في منفاه، بعنوان "المواقف" أو "المحطّات الروحية"، بشكل عام عن حقيقة حياته، كما رآها الآن، أكثر من عمله الذي سمّاه "السنوات التي لم أكن أعرف فيها نفسي".^(٣٦)

في الوقت الذي بدأت تهتز فيه هذه الصورة؛ أي بالقلقل والاضطرابات الاجتماعية والأخلاقية، التي حدثت في بعض الأجزاء من الشرق الأوسط خلال ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر، فقد حلت عقبتها عقود تعد فاصلة حاسمة في تاريخ هذه المنطقة. يحدث هناك تغييرٌ أساسيٌّ في القوة؛ فالتغيرات الحاسمة في القوة العسكرية وتراكم رأس المال، والذي يجعل السيطرة على الأسواق والمواد الخام أمراً ضرورياً فيما بينها، وقد أدى ذلك إلى التوسع في السيطرة الأوروبية. لم تعد أوروبا راغبة في إدارة أعمالها ضمن إطار قانوني وإداري بحيث تتم المحافظة عليه من قبل حكام أوتوقراطيين محليين، كما حدثت سلسلة من

التدخلات الحاسمة: الهجوم الإسباني على المغرب عام ١٨٦٠، وتأسيس السيطرة المالية في الدولة العثمانية، واحتلال تونس عام ١٨٨١، ومصر عام ١٨٨٢. وفي نفس الوقت، نشأت هناك طبقة مثقفة من نوع جديد. تأسست مدارس حديثة: كالاتاساري في إسطنبول، والصادقية في تونس. كان لدى أولئك الذين تعلموا فيها وسائل تواصل جديدة تحت تصرفهم. فقد وصلت خطوط التلغراف (الرسائل البرقية) إلى الشرق الأوسط في الستينات من القرن التاسع عشر، حيث أدخلته إلى السوق العالمي وفتحته على أحداث العالم بأسره، فالأزمة الشرقية في السبعينات من القرن التاسع عشر وأحداث أخرى في نفس العقد كانت الأحداث الكبيرة الأولى التي عرفت في كل أنحاء العالم بمجرد حدوثها. ظهرت صحف الرأي الأولى، في اللغة العربية و التركية والدوريات الثقافية؛ وظهر هناك شيء ما يمكننا أن نسميه " رأي عام" وجماعة جديدة حاولت أن تظهره، وهي أهل الفكر.

ولكي نفهم الاضطرابات التي سببتها هذه التغيرات السريعة، فنحن بحاجة لدراسة تفاعل التغيرات الاجتماعية والرموز الدينية أو الوطنية في الحركات الكبيرة المعروفة لتلك الحقبة: مثل تلك التي حدثت في المدن العثمانية والتي بلغت ذروتها بأحداث عام ١٨٦٠ في دمشق، والثورة التونسية عام ١٨٦٤، والثورة الجزائرية عام ١٨٧١، والتي أدت إلى فرض الهيمنة الكاملة للنظام الاستعماري. وعلى مستوى آخر، نستطيع أن نلاحظ في هذه الحقبة اضطراباً كبيراً في حياة المثقفين، ليس فقط أولئك المتدربين في المدارس الجديدة، بل أولئك الذين نشؤوا في الطرق التقليدية للفكر؛ حيث لا تتخذ مهنتهم سبلاً مختلفة فحسب، ولكن الطرق التي يرون بها حياتهم الخاصة تبدأ هي بالتغير أيضاً.

مرة أخرى، دعونا نأخذ مثالين لحياة شخصيتين ليستا نمطيتين على الإطلاق، ولكن يمكننا أن نتعلم منهما شيئاً ما. الأولى لمحمد بيرم والتي نعرفها من خلال ما كتبه هو ومن سيرة حياة كان قد كتبها ابنه^(٣٧) فقد ولد في عام ١٨٤٠ لعائلة تونسية من أصل عثماني وكان الخامس ممن يحمل ذلك الاسم، وكانت العائلة قد احتكرت شغل منصب المفتي ونقيب الأشراف الشطر الأكبر من ذلك القرن، حيث كانت العائلة ذات علاقة وطيدة بالبلاط، وترتبط بالسلالة الحاكمة عن طريق المصاهرة. كانت مهنته تقليدية في بدايتها: إذ قام بدراسات في الفقه مع مدرّسين من كلا المذهبين المالكي والحنفي، حيث كان هذا الأمر مألوفاً في تونس، وتقلّد منصباً للتدريس في جامع الزيتونة في عمر مبكر، ونال ترقية سريعة بجهود الباي. ومن ثم نلحظ تغييراً في النمط، إذ يعارض عائلته ومعظم العلماء في دعم إصلاحات محمد بيك ويبيدي عدم موافقته على الثأر من قبل الحكومة بعد ثورة ١٨٦٤؛ وهناك إشارة للوعي بالاضطهاد الذي كان يرزح تحته الفلاحين. وتبدأ في عام ١٨٧٣ مرحلة قصيرة من السلطة، إذ يطلب منه رئيس الوزراء خير الدين أن يتولى المنصب، فيرفض في البداية قائلاً إنه لا يريد أن يكون ملتزماً بطريقة يمكن أن تمنعه من فعل الصواب (فالشروط التقليدية ربما كانت أكثر من ذلك بالنسبة له)؛ ويقبل بالمنصب بعد ذلك، ويتولى مناصب عدة، ويبعث في مهمات إلى فرنسا. وبحلول عام ١٨٩٧، يسقط ظهيره خير الدين من السلطة، ويصبح موضع شك، فيشد الرحال إلى إسطنبول، ويحث الحكومة العثمانية على التدخل في تونس لكي تمنع احتلالاً فرنسياً، وبعد ذلك، وعندما يحدث الاحتلال، يبيع ممتلكاته ويقطع علاقاته مع تونس. في عام ١٨٨٤ يغادر إسطنبول إلى القاهرة، حيث يلعب دوراً ثانوياً

كتابع لرياض باشا، ويشغل بعض المناصب الرسمية، ولكنه يعمل بشكل رسمي كصحفي.

إنّ حياة معظم الأشخاص غامضة، ويمكننا أن نقرأ حياة بيرم بأكثر من طريقة. قد تبدو أنها حياة سياسي قام بدعم الطرف الخاطئ وخسر، ولكنه لم يكن ليرى نفسه بهذه الطريقة. هناك فيما يكتبه إحساس بضعف الإسلام؛ وقد رفض في مرحلة من المراحل منصب المفتي الذي كان وقفاً على العائلة، وذلك بسبب أن "الوقت لم يكن ملائماً لاستعادة مجد هذا المنصب".^(٣٨) وكان ينوي أن ينهي كتابه الكبير عن التاريخ والأسفار بعنوان "صفوة الاعتبار"، مزوداً بمقدمة على نمط مقدمة ابن خلدون (حيث عادت المعرفة الخاصة بفكره إلى الوعي الجماعي للعرب، والأتراك بشكل رئيسي عن طريق الجماعات الحاكمة العثمانية في إسطنبول، والقاهرة، وتونس)؛ ويبين فيه كيفية إصلاح الظروف واستعادة "عصر الشباب في الإسلام".^(٣٩) كانت وظيفته الرئيسة في المنفى هي العمل في الصحافة؛ فقد أصبح العالم عن طريق الوراثة عضواً في جماعة أهل الفكر الجديدة، ومستخدماً وسيلة جديدة في إرشاد الناس وتوجيههم في مسار إصلاح التشريع والمجتمع الإسلامي عن طريق إعادة فتح باب الاجتهاد. وفيما يكتبه هو، وما يكتبه الآخرون عنه، يصبح المرء مدركاً لشخص غريب يعيش في العالم، وقد أصبح هذا العالم غريباً: "كان ينظر بحزن إلى العالم وقد بدا له أنه قد جنّ؛ وجد أن كل ما كان نبيلاً في الدين الذي كان يجله قد قيدته النتاجات الطفيلية؛ وأشار إلى أن الإسلام كان يترنّح وفي سبيله إلى السقوط بسبب انحطاط داخلي".^(٤٠) نأخذ المثال الثاني من الجيل التالي ومن بيئة مختلفة. فقد ولد محمد رشيد رضا في عام ١٨٦٥ في قرية لبنانية. وقد وصف عائلته وبداية حياته في جزء من سيرة حياته.^(٤١) كانت عائلته من الأسياد

والفقراء (المتحدرين من الرسول)، ولم يكن لديهم من الوقف ما يعيلهم، ولكن كان لديهم تقليد في التعلم، حيث كانت القرية تقع بالقرب من طرابلس، وكانت مركز التعليم السنّي منذ عهد المماليك. إن ما ينقله لنا عن عائلته، يظهر النموذج التقليدي لحياة العالم. حيث كانوا يفضلون صحبة المتعلمين على صحبة حكام طرابلس، وهناك قصص عديدة (بعضها غير مقنع تماماً) عن الطريقة التي كانوا يقاومون بها إغراءات السلطة؛ فقد كانوا يفتخرون بانصرافهم وزهدهم عن العالم. فقد كان عمّه الأكبر، وهو رأس العائلة، يجتمع فقط بالعلماء والأصحاب، وكان يفضل العزلة والصلاة على صحبة الآخرين، ولم يكن يسمح بالأصوات العالية أو الضحك في مجلسه، وكان قد ترك نبذة من الشعر تمجّد الحقيقة أنه لم يزر أحداً ولم يقيم أحد بزيارته.^(٢٤)

يذكر محمد رشيد رضا أنه عندما كان صبيّاً في مقتبل العمر، بدت عليه بوادر لموهبة فكرية مبكرة، إلا أنه كان يؤثر الوحدة ويحب العزلة. كما أنه كان لا يلقي بالاً لطعامه ولباسه إلى حد بلغ به إهمال ذاته. وقد كانت أسرته وأهل قريته يعرفون عنه بأن الله قد وهبه بعض المنن والنعم، ومن ذلك أنه كان يرى صوراً للأموات، ويبرئ المرضى، ويتنبأ بالمستقبل، وكان معروفاً أنه إذا قام أي شخص بإيذائه، فإنه سوف يعاقب في هذه الحياة. وبالنظر إلى شبابه بعد أربعين سنة، كان يعتقد بأن معظم هذه التجارب كان لها تفسير طبيعي، ولكن قد يكون بعضها رؤى ونعماً إلهية حقيقية، يجب على المسلم التقي ألا يبوح بها لأحد. في ذلك الوقت، على كل حال، كانت عائلته والناس في قريته، يعتقدون أنه كان وليّاً في مرحلة الإعداد. اشتركت جميع الأمور بدفعه نحو مهمّة معينة، وكان هو نفسه مستعداً للذهاب في ذلك الاتجاه، فقد انضم إلى الطريقة النقشبندية، ووجد ارتياحاً في طقسها الصامت (الذكر)، والذي أخذ في

ذلك المكان يردد اسم الله وبصمت ٥٠٠٠ مرة يومياً، وعيناه مغمضتان وقلبه موصول مع قلب الشيخ، وعن طريقه هو يتصل مع شيوخ الطريقة ليصل إلى الرسول.^(٤٣) انفصل، على كل حال، تدريجياً عن هذه المهمة وعلمته دراسته للغزالي أنه يجب على الإنسان أن يتصرف بحرية نابعة من قناعة صادقة، وألا يخشى لائم، وكانت جلسة ذكر ملاويّة هي المناسبة ليقوم بتطبيق هذا الدرس. أما الموسيقى والرقص فقد جعلته يدرك المخاطر المتضمنة في استخدام صور للجمال الدنيوي؛ حيث أدانهم بصراحة على الرغم من نصيحة معلّمه، الذي حثّه أن يكون حذراً.^(٤٤) وقد بدأ التغيّر في حياته منذ ذلك الوقت، فقد أخذ معه إلى الوعظ أهمية الطاعة الصارمة للشريعة، والإثم في إجلال قبور الموتى. ازداد إحساسه بالفساد الأخلاقي للإسلام عن طريق المقارنة لما علمه عن أوروبا من الصحف والدوريات. وكانت نسخة من "العروة الوثقى"، الدورية التي كان ينشرها جمال الدين ومحمد عبده في باريس، ويدعوان فيها بالإصلاح الإسلامي، قد أظهرت له إمكانية وجود طريق آخر، وقرّر أخيراً أن يغادر طرابلس إلى القاهرة، وأن يغادر حياة العالم في المدارس إلى حياة الصحفي.

مرة أخرى، من الممكن أن نفهم هذه الحياة بأكثر من طريقة. حيث إنّ بعضاً مما يقوله لنا يتفق مع عملية مألوفة، وهي تلك لعالم يدير ظهره لخرافات الريف، ويبحث عن مهنته في المدينة. كان هو نفسه، على كل حال، يراها بشكل مختلف؛ فقد كانت رفضاً مقصوداً لمهمة ما، واختياراً متعمداً لطريق جديد، وإشارةً لاضطراب في نفسه بالإضافة إلى اضطراب في عالمه.

يمثل كل من بيرم التونسي ومحمد رشيد رضا مثالاّ لعدد كبير من الرجال من أمثالهم الذين خرجوا وانقلبوا على النمط التقليدي للفكر

والحياة في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. حيث يحدث معهم نوع من التحول في النمط المثالي للعالم، وهو تحول يرتبط بشكل رمزي مع شخص محمد عبده. وإذا أردنا أن نفهم هذا التحول وأين تقع أهميته خلال الجيلين التاليين، فيجب أن نسأل ماذا كان يعتقد هذان الرجلان أنهما كانا يفعلان، وما الشيء الذي فعلاه في الواقع؛ وقد نجد أن ما فعلاه ليس تماماً ما كانا يأملان به.

كان هدفهما هو تأسيس مدرسة جديدة من العلماء الذين يجب أن يكون لهم نفس الموقع في الحكومة والمجتمع، كما كان لهم ذلك دائماً. كرّسا معظم وقتهما للتطور الدقيق لعلوم الدين. وكان يطلق عليهما غالباً مصطلح "العصريين"، ولكن الكلمة لا تحمل نفس المعاني المتضمنة للتغيير المذهبي، كما حدث مع العصريين الكاثوليك. لقد حاولا في كل موضع أن يربطوا نفسيهما بما كانا يعتبرانه التقليد المركزي للفكر الإسلامي، ويظهر تحليلاً دقيقاً فقط، كذلك الذي قام به جيه. جومير J.Jomier عن تفسير القرآن لعبده ورضا في "تفسير المنار"،^(٤٥) وكريستيان ترول Christian Troll في تحليل أكثر من حديث لـ سيد أحمد خان،^(٤٦) تلك المواضيع التي يختلفان فيها عن أسلافهما، وذلك عن طريق تفسير جديد ما لآية من القرآن أو استخدام أحد الأحاديث بدلاً من آخر.

ومهما كان حرصهما، فقد قوبل عملهما بمقاومة من قبل عامة العلماء. وكان رضا على علاقة سيئة مع الأزهر، وكان محمد عبده موضع شك هناك، وفي زيارته الثانية لتونس استقبله مدرّسو جامع الزيتونة ببرود؛^(٤٧) أما المجموعة التالية من الإصلاحيين الجزائريين، فقد عملت خارج إطار المدارس الدينية الراسخة. لذا كان تأثيرهم بين العلماء جزئياً، وقد جاء متأخراً، وذلك في زمن أصبح فيه التعليم التقليدي

والمدارس الدينية أقل أهمية في حياة المجتمع، بسبب أنها لم تعد تعلم الرجال ما كانوا يحتاجون إلى معرفته لكي يفهموا العالم الحديث، ولم تعد تؤدي إلى مناصب تعطيهم الثروة والهيبة والسلطة. وبالنسبة للعلماء، فقد كان الأثر الباقي للحركة الإصلاحية هو في توسيع الهوة بينهم وبين الطرق الصوفية؛ وفي الأجيال التالية من العلماء أصبحت العضوية النشطة في إحدى تلك الطرق أمراً نادراً.

يتركز التأثير الرئيس للإصلاحيين -نوعاً ما- في قدرتهم على إعطاء نوع من الشرعية الإسلامية لأناس كان تعليمهم وأهدافهم مختلفة جداً عنهم، وأولئك الذين كانوا يعيشون في عالم من الفكر العلماني (اللا ديني). يوجد هنا تضارب في موقفهم، وهو أمر اعتيادي للعلماء الذين ورثوا عنهم هذا التقليد. وفي المراحل الأولى - أي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - اتهمهم خصومهم بأنهم كانوا مقربين جداً من الحكام، حتى ولو كان الحكام من الأجانب أو من المستبدين، فقد اعتبروا أن محمد عبده كان خائناً جداً للبريطانيين، وكان بيرم يعتقد بالتأكيد أنه على المصريين أن يحاولوا أن يستفيدوا من الوجود البريطاني، وكان للإصلاحيين التونسيين فترات من التعاون مع الفرنسيين،^(٤٨) وكان رضا متهماً بخيانة ذكرى محمد عبده لمحاولته كسب عطف الخديوي عباس حلمي.^(٤٩) وقد أصبحت صلاتهم فيما بعد أقرب إلى القوميين من الجيل الأول، أولئك الذين ولدوا في السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن التاسع عشر، وتعلموا في مدارس علمانية وتقلدوا مناصب مدنية. يمكننا في الواقع أن نرى القومية في هذه المرحلة، سواء كانت تركية، أو عربية، أو مصرية، أو تونسية على أنها نابعة من التقاء تيارين من التأثير: الأول هو لأفكار معينة قادمة من أوروبا، والآخر هو لهذه المجموعة من العلماء الإصلاحيين، الذين آمنوا

الشرعية الإسلامية التي كانت ضرورية إذا ما أراد القوميون أن يجذبوا من هو خارج دائرة المثقفين الصغيرة، أو أن يكونوا في حالة طمأنينة مع أفكارهم الخاصة. لم يكن هذا الاتحاد بين المجموعتين اتحاداً سهلاً في بعض الأحيان، فمهما كان العلماء عصريين، فإنه من الممكن ألا يثقوا ببعض نزعات القومية، كما أنهم لم يعطوا ولم يستطيعوا أن يأخذوا دوراً سياسياً رئيساً، ولكن كانت لهم، لمدة جيل أو ما إلى ذلك، الأولوية في السمعة الحسنة.

يمكننا أن نرى التقاء هذين التيارين الفكريين في الصورة التي يعطينا إياها كتاب هذا الجيل والجيل التالي لهم عن تطوّر أفكارهم. يذكر طه حسين، في المجلد الثاني من سيرة حياته بعنوان "الأيام" عن المعنى الذي يمثّله "الإمام" محمد عبده، لشخص خرج عن مبادئ الأزهر، وكانت وجهة نظره منفتحة على العلم الحديث وعلى أدب العالم: لقد أكّد له محمد عبده أنه لم يكن يخون الماضي. تظهر نفس الصورة في الجيل التالي في كتاب للجزائري مالك بن نبي. يصف كتاب "مذكرات شاهد على القرن" ^(٥١) تعليم شاب جزائري نشأ في العقود الأولى من القرن الحالي. وبسبب انغماسه في الأدب الرومانسي الفرنسي، ورؤيته حتى لمجتمعه الخاص من خلال نظرة بيير لوتي Pierre Loti فهو يرفض الإسلام الذي يعرفه، وهو المرتبط بالزعماء الصوفيين في الريف، الذين جلبوا السمعة السيئة للدين، وخدموا مصالح القوى الاستعمارية. كان فكره منفتحاً على فكرة القومية العلمانية، التي جاءت عن طريق جماعة "الشباب الجزائري" ومن مثال مصطفى كمال، ولكنه كان يعارض القبول بها بشكل كامل، وقد تخلّص من مشكلته في تلك الفترة من العشرينيات من القرن العشرين عندما "أصبح الذوق الجزائري مصرياً" ^(٥٢)، حيث تظهر التسجيلات الأولى للحاكي (الفونوغراف)، تلك لسلامة

الحجازي، في الأسواق؛ وتنتشر أخبار عن سعد زغلول وحزب الوفد؛ وتبدأ جمعية العلماء الجزائريين بنشر الصحف، والتي من خلالها تأتي أفكار الإصلاح إلى الجزائر مع مرور فترة تمتد إلى جيل. يخبرنا المؤلف أن "ما شعرت به في هذه اللحظة كان شعوراً جديداً لم يفارقني طوال حياتي... كنت وطنياً... كان من الممكن أن أقدم نفسي من هذه اللحظة على أنني ثوري سياسياً ومحافظ نفسياً." (٥٣)

تتمثل الأهمية الأخيرة للإصلاحيين في أنهم قاموا بتمهيد الأرضية الأخلاقية للتغيير الذي أرادت أن تحدثه الحكومات المتبنية للطرائق العصرية، سواء كانت أجنبية أم وطنية، والحركات الوطنية، حيث كان هناك توسع السيطرة البيروقراطية على المجتمع بأكمله، ورافقه تعزيز للسيطرة الاجتماعية للمدينة على المناطق الريفية المجاورة لها. تضمنت هذه العملية تدميراً للسلطات الريفية، وعلى الأخص أولئك الذين كانوا يدعون القدسية الدينية. وكان هناك نوع من الإسلام بسيط وعالمي، يتصف بالحث على احترام الشريعة ولكنه يسمح بإجراء تغييرات فيها، ويعارض السيطرة المعنوية للريف عن طريق قبور الأولياء والأوصياء عليهم، إذ استطاع هذا النوع من الإسلام من إعطاء القدسية الدينية لتغييرات كهذه. (٥٤)

كانت تلك مرحلة قصيرة فقط من التاريخ الحديث. إذ نأتي إلى نقطة فاصلة أخرى في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين، وهي بداية مرحلة جديدة قد تحتاج إلى تفسير في عبارات مختلفة؛ ولكن على الأقل في الجيلين أو الثلاثة السابقة، يوجد شيء ما في العملية التاريخية التي لا زال من الممكن أن نطلق عليها تاريخاً "إسلامياً".

نبي. إي. لورنس ولويس ماسينيون

تُظهر صورة التقطت للحلفاء عشية دخولهم إلى القدس في ١١/١٢/١٩١٧م صورة لتوماس إدوارد لورنس، يقف وسط ضباط بريطانيين آخرين طوال القامة مرفوعي الرأس وتبدو عليه مخايل الكبرياء ونشوة الانتصار. أما لورنس الضئيل البنية، فقد كان مسبل العينين وإلى جواره صورة ضابط فرنسي منتصب القامة ونحيل الجسم، وعينه تحقان إلى الأمام وكأنه يرى، من وراء الأبنية التي تتجه من بوابة يافا باتجاه كنيسة القيامة وقبة الصخرة، صورة لقدس أخرى.

كانت تلك الصورة للويس ماسينيون، الضابط الفرنسي الرفيع في الأراضي المحتلة في كل من فلسطين وسوريا. وقد كان عمره آنذاك أربعة وثلاثين عاماً، أمّا لورنس فكان عمره تسعة وعشرين عاماً. يشير لقاءهما في القدس إلى نهاية مرحلة قصيرة تلاقى فيها مسار حياة شخصين استثنائيين بعضهما مع بعض. كان لورنس في منتصف المغامرة التي تركت علامة مبهمة على تاريخ عصره؛ أمّا ماسينيون فكان معروفاً مسبقاً بالنسبة للعالم المتعلّم على أنّه من علماء اللغة العربية المتمتع بمواهب استثنائية، وأنّه انضمّ إلى مفوضية بيكو بعد خدمة في مضيق الداردانيل Dardanelles وفي مقدونيا. وقد التقيا لأول مرة في أغسطس (آب) عام ١٩١٧ في المكتب العربي في القاهرة؛ إذ كانت هناك

خطة لإلحاق ماسينيون "بالفيلق العربي"، وهو قوة مؤلفة من العرب الذين احتشدوا من أجل ثورة الشريف حسين، الذي كان يقوم على تدريبه قرب الإسماعيلية مدرّبون بريطانيون وفرنسيون.^(١)

لا توجد إشارة في كتب لورنس المنشورة إلى هذا اللقاء؛ إذ لم تتوسع اهتماماته الكبيرة كثيراً لتصل إلى تاريخ العرب أو ثقافتهم، وربما لم يكن اسم ماسينيون يعني إلا القليل له في ذلك الحين أو حتى فيما بعد. وعلى كل حال، بدأ اسم لورنس يصبح معروفاً جداً للفرنسيين في الشرق الأدنى. وفي نفس المرحلة تقريباً، كان الملحق العسكري الفرنسي في القاهرة، دو سان كونتان de Saint- Quentin، وهو دبلوماسي ورجل ذو حكمة وتبصّر، قد سمّاه "الشخصية الأكثر جاذبية في الجيش أو الإدارة البريطانية في الشرق"، وهو رجل كانت عيونه بالذات تشع بالضوء من حدّة فكره، وهو الذي أعطى انطباعاً عميقاً من القدرة والذكاء.^(٢) وكان ماسينيون قد وصفه في مقالة كتبها في نهاية حياته بعبارات مشابهة:

دُهِشت لرؤية رجل إنكليزي كان لا يزال شاباً، ومتحرراً جداً من كل التقاليد، وكأته خارج عن القانون، ولكنه حكيم جداً، وكان حلواً ومرّاً بنفس الوقت، ويتّسم بالخلج كفتاة في خدرها، ويتّسم أيضاً بنبرات خشنة وبصوت منخفض، مثل تلك التي يصدرها السجين.^(٣)

زعم ماسينيون في مقالته أنها كانت نيّة المكتب الرئيس العام أن يُلحقه مع لورنس بالجيش العربي الشمالي تحت إمرة فيصل، والذي كان سوف يعمل في الجناح الشرقي لجيش آلينبي Allenby، ولكنّ لورنس كان قد هدّد بالاستقالة إذا ما تمّ تعيين فرنسيّاً والذي قد يتحدى سلطته الخاصة على فيصل؛ ولذلك فقد اختير جندي آخر محترف يدعى بيسانى Pisani

بدلاً عنه. وربما يؤكد البحث في الأرشيف البريطاني أو الفرنسي هذه الرواية، ولكن حتى ذلك الحين يجب أن نتعامل مع الأمر بحذر، إذ إنّ إحدى السمات التي اشترك فيها الرجلان كانت عبارة عن تخيل قوي من شأنه أن يفرض نظامه الخاص على الأحداث التي نتذكرها من حياتهم. كانت تلازم ماسينيون بلاشك - في حياة طويلة من التأمل المستمر، وفي شعور بأبواب تُفتح ولكنها لا تُغلق أبداً - فكرة ماذا قد يكون مصيره؛ ولكن تلازمه أيضاً فكرة أنّ هذا المصير هو مصير زائف. يخبرنا صبيحة الدخول إلى القدس أنّه فتح قلبه وعبر عن "اشمئزازه لأنّه تمّ إيفاده إلى العرب وهم في حالة ثورة، والذين كنا في حلف معهم، وذلك لكي نستخدمهم ومن ثمّ نتخلّى عنه".^(٤) ومرة أخرى، ربما تكون هذه الذكرى صحيحة أو لا تكون كذلك، ولكن كان لدى لورنس قبل النهاية إحساس أنّه قد وُضع في "مكان ليس له مخرج صادق".^(٥) أثار هذا الإحساس صدى لدى ماسينيون الذي لام نفسه وأبناء وطنه على "غيطنا الدنيوي في الفهم، والتغلب، والتملك"، وذلك في الإساءة إلى حسن الضيافة المقدّس.^(٦) قام كلا الرجلين، وبحسب طريقة جيلهم، بالحكم على ما فعلته بلدانهم تجاه مستوى رفيع من الشرف الوطني، وكان واحداً من أهداف البعثة الإمبراطورية.

يمكننا أن نلمس نوعاً ما من الإعجاب والانجذاب فيما سطره ماسينيون عن لورنس، وكأنما حياة كل منهما وقد أثرت في حياة الآخر، كانا كرحالتين يعيشان في عالم لم يكن قد خلق لهما. فقد كان كلاهما أدبيين يعرفان قدرهما، وقادرين على التعبير بالكلمات عن جمال الأشكال الخارجية. ويمتلئ كتاب "أعمدة الحكمة السبعة" بصور حية وعنيفة تسجّل تأثير منظر طبيعي أو بلدة أو شخص، من تلك اللحظة عندما تلوح حرارة شبه الجزيرة العربية مثل سيف مسلول".^(٧) استطاع ماسينيون، وهو ابن

فنان، من إحياء ووصف الجمال الرائع للأشكال المرئية التي يقول فيها "أحببتها كثيراً".^(٨) على كل حال، كان هذا العالم لكل منهما عالماً محرّماً نوعاً ما، إذ كان لديهما شعور المنفى، والوحدة في بلد مهجور، وشعور البحث عن شيء ما لا يمكن أن تُقدّمه الأشكال المرئية. كتب لورنس عن "عزلته الغربية التي تركته بدون خليل، باستثناء علاقة كاملة وخشنة وغير مريحة".^(٩) كُتِب الكثير عن أصول هذا الشعور على أنه اختلاف داخل حياته، وربما فُسّر ذلك كثيراً نسبةً إلى الجنس، وقليلًا جداً بالنسبة للطبقة الاجتماعية. إذ إنّ الطبقة الاجتماعية في إنكلترا في عصره، كانت سبباً مهماً في المعاناة كما هو الحال بالنسبة للجنس؛ ومن خلال ظروف ولادته، فربما كان ذلك الشعور في فقدان مكانه في العالم قد أضيف إلى معاناة جسده. يتحدث ماسينيون عن لورنس في مقالة أخرى على أنه يعاني من "مرض سرطان، في جسمه لا يمكن شفاؤه"،^(١٠) ولا يحتاج الأمر إلى كثير من التبصّر، ولكن إذا أعطينا قليلاً من الاهتمام لكلمات ماسينيون، فسوف نعرف أنه هو أيضاً كان له نصيب من المعاناة الخاصة به، إذ تحدث في رسائل، بالإضافة إلى كتابات منشورة، عن "هلع داخلي" كان قد استحوذ عليه.^(١١)

إنّ الاستفسار عن شكل "سرطان الجسم" الذي أصاب كلاّ منهما أمر أقل أهمية من فهم المعنى الذي أطلقاه عليه. كانت الحياة والسفر في عالم الإسلام لكل منهما هي التجربة التي جعلتهم واعيين لأنفسهما ومن خلال ذلك قرّرا مصيريهما. وعلى كل حال، فقد كان عالماً مختلفاً لكل واحد منهما. بالنسبة للورنس، فإنّ شبه الجزيرة العربية تعني الصحراء إذ يقول: "المنطقة العربية الشرقية لي هي مكان فارغ"،^(١٢) و"غالباً ما أستيقظ الآن في شبه الجزيرة العربية: حيث بقي المكان معي أكثر من الناس والأفعال".^(١٣) تعكس وجهة نظره عن شبه الجزيرة العربية وجهة

نظر سي. إم. دوتي C.M.Doughty، وهو الجيولوجي الذي كان يجوب الصحراء لكي يجد الوجه المجرد للعالم كما كان عندما نشأ، مثل الناسك الذي "هرب بإرادته... لكي يستعيد آدم الأول في روحه الخاصة به".^(١٤) كانت الصحراء تُعدُّ الشكل الخارجي للعالم البدائي للورنس ودوتي. وأما عند ماسينيون فكانت تعني شيئاً ليس بذاته بل إنّما رمز لأرض بور لم تُعتق فيها حياة إنسانية، والتي من الممكن أن يبرز فيها نورٌ من مكان آخر، إذ يقول: "أحُتُّ في الغالب إلى الصحراء، هذا البحر الهادئ المثالي، والمتوازن بضخامته بالذات عن طريق العبور اليومي للشمس... إنّهُ هناك حيث ولدت حقاً، وحيث دعاني باسمي صوت أحدهم وهو يصيح في البراري".^(١٥) وعلى كل حال، فإنَّ شرقه العربي هو ليس الصحراء فقط. يقتبس ماسينيون قول لورنس له "أنت تحب العرب أكثر مني"^(١٦) فالمشرق لماسينيون مليء بإنسان الماضي والحاضر. وتقع القاهرة في وسطه تماماً، وهي النتاج الأكبر للحضارة العربية الإسلامية. لم يكن لورنس يحب المصريين، إذ كتب إلى روبرت كريفز Robert Graves الذي كان ذاهباً ليدرس هناك : المناخ جيد، والبلد جميل، والأشياء محببة، والناس فضوليون ومثيرون للاشمئزاز".^(١٧) كانت تلك المدينة لماسينيون تعني الصداقة والحب الشديدين، وعزَّز ذلك زيارته العديدة طوال حياته، وزيارات الأجيال من طلابه فيما بعد. وكانت أيضاً تعبيراً واضحاً لما سوف يكون موضوع اهتمامه البالغ، ألا وهو نشر ثقافة ووعي أخلاقي عبر الأجيال مأخوذ من تعاليم الرسول محمد. لم تكن القاهرة مدينة للأحياء فقط، إذ تقع خارج جدرانها التي تقود للعصور الوسطى "مدينة الأموات"، حيث دُفن المعلمون والأولياء بالإضافة إلى الحكام؛ ففي مقالة مشهورة، قام بإحياء ذكرى قبورهم، و"سلسلة الشهود" التي كانت له بمثابة التاريخ الحقيقي للإسلام.^(١٨)

يُعدُّ المشرق العربي أيضاً لكل من ماسينيون ولورنس أنه المكان الذي جرّبا فيه شيئاً ما عميقاً ووجدوا فيه تحدياً كونه كشف عن نفسيّتهما الحقيقيّتين ووجه حياتيهما. بالنسبة للورنس، كانت التجربة الكاملة "للثورة العربية"، إذ إنّ حيوية المغامرة، والتي مرّت كما كانت بشعور من كونه في مكان مزيف، زادت من وحدته. كانت اللحظة الرمزية في ذلك اليوم من نوفمبر (تشرين الثاني) من عام ١٩١٧ في درعا، وبحسب روايته، عندما تعرّض للسجن والضرب وسوء المعاملة من قبل الأتراك، و"قد فقدت معقلَ حقيقتي بشكل نهائي".^(١٩) جاءت الأزمة في حياة ماسينيون في وقت مبكر، ففي مايو (أيار) من عام ١٩٠٨، وبحسب روايته، اتُّهم بأنّه جاسوس بينما كان في رحلة في العراق لها علاقة بالآثار، وتمّ احتجازه وتهديده بالإعدام. حاول أن ينتحر "بسبب هلع داخلي مقدّس"، وفقد وعيه، ومن ثمّ استيقظ فجأة ليدرك وجود شخص غريب "الذي أخذني كما كنت، في يوم غضبه، هامداً في يديه مثل سحلية الرمال".^(٢٠) ... صحوّة مفاجئة، أغمضت عيني أمام نار داخلية، وهي تحاكمني وتحرق قلبي، كان هناك بلاشك كائن صاف، لا يوصف، خلّاق، أوقف إدانتي بسبب صلوات لكائنات غير مرئية، كانوا زوّاراً لسجني، وتطرق أسماؤهم فكري".^(٢١) اشتملت تلك "الكائنات غير المرئية" على أشخاص معروفين من قبله، وآخرين من الماضي، والتي بواسطة شفاعتها أصبح الآن واعياً.^(٢٢)

مرة أخرى، فإنه من الضروري أن نكون يقظين. كان بعض الكتاب يشكّون بحدوث الحادثة في درعا كما يصفها لورنس. قال آر. مينيرتسهاكن R. Menertzhagen، وهو كاتب غير موثوق به كثيراً، إنّ القصة غير حقيقية؛^(٢٣) أمّا الكاتب برنارد شو Bernard Shaw وزوجته، وكلاهما ذو ثقة أكبر وأكثر ترفقاً، فقد ذكرا نفس الشيء، كما دعت السيدة شو على

أنه "كاذب لعين".^(٢٤) ربما تكون هذه هي الحلقة التي يشير إليها لورنس عندما يقول، في نقطة ما من كتاب "الأعمدة السبعة" " لقد خشيت الحقيقة البعيدة، وكتبت عنها بشكل مبهم".^(٢٥) وبشكل مشابه، يوجد هناك شيء غير مقنع قليلاً فيما يتعلق بمواطن فرنسي يتم تهديده بالإعدام في مرحلة من التاريخ العثماني. إذ لا تذكر تقارير القنصل الفرنسي في بغداد وقبطان وطبيب السفينة التي كان ماسينون يسافر على متنها أي تهديد أو حكم، ولكنها تظهر أنه قد تعرّض إلى حالة من الحمى الشديدة بسبب مرض الملاريا أو ضربة شمس، والتي من الممكن أن تكون قد أثّرت على وجهة نظره لما كان يحدث من حوله.^(٢٦) لا يهم الأمر كثيراً، فمهما كان الشكل خيالياً، فإن كلا الرجلين كانا يحاولان أن يصفيا بعض المواجهات الحاسمة مع نفسيهما. إذا لم تكن الحادثة في درعا فربما كانت في مكان آخر، حيث عرف لورنس أنه فقد معقل حقيقته؛ سواء في السجن أوفي قبضة الحمى، وعانى ماسينيون من هلع داخلي وتدخل العناية الإلهية.

كان ذلك بالنسبة للرجلين بمثابة دعوة لإيجاد نوع ما من النظام في فوضى الحياة منذ ذلك الحين وفيما بعد. لم يكن هناك ذلك الغريب بالنسبة للورنس، ولا تدخل حياة أخرى في حياته. ويبدو أن الصرامة الدينية في صباه لم تترك لديه شعوراً بالنظام الأبدي وهو يتدخل بالنظام الدنيوي، ولكن فقط شعوراً بالنفور من رجال الدين : "أتمنى من أولئك القروء الموشحين بالسواد أن يستطيعوا أن يروا النور الذي يلمعون به".^(٢٧) ومع ذلك فقد كان يتمنى بحماسة " تلك الرؤية للحياة ككل"؛ والتي "لم تكن من زوّاره، ولكنها دائماً هناك".^(٢٨) ومهما احتوت حياته من نظام فيجب أن يكون مفروضاً عليه من داخله، ولكن كانت تلك مشكلته. إذ إنّ تفسيراته لنفسه هي دائماً الأفضل. كان مدركاً لوجود مركب خطر

بين إرادة ذات قدرة استثنائية وبين فقدان لهدف موجّه مستقر: "وجدت نفسي خطراً على الناس العاديين، وذلك بوجود قدرة كهذه تتحرك بدون موجّه تحت تصرفهم"؛^(٢٩) "لا أملك الدافع والقناعة لأستخدم ما أعرفه لكي تكون قدرتي على تشكيل الناس والأشياء."^(٣٠)

إنّ الكشف عن هذا اللانسجام المأساوي بين الإرادة والهدف، هو ما كانت تعنيه مغامرته في الشرق له في النهاية. لقد آمن بالحركة العربية، " ليس أخيراً... ولكن في وقتها ومكانها"،^(٣١) ولذلك فقد كان باستطاعته أن يكتب إرادته على السماء مستخدماً النجوم؛^(٣٢) ولكنه لم يعد يؤمن بها قبل أن تنتهي، أو بدور بريطانيا فيها، أو بدوره هو بالذات، وبشعور ما أعمق كان ذلك فقداناً لمعقل حقيقته.

لم يفقد كل شيء على كل حال؛ فالدافع الأدبي كان بداخله أعمق من أي شيء آخر، وكذلك الرغبة بتحويل كل التجارب إلى كلمات، وحتى بتصوير تلك التجارب في ضوء نماذج أدبية. عندما ذهب إلى الشرق الأدنى في المرة الأولى، كان تفكيره قد تشكّل مسبقاً من خلال الكتب التي قرأها خلال السنوات المدرسية، والتي قضاها في أوكسفورد: مثل قراءاته لشعر هوميروس Homer، والأساطير الايسلندية، والقصص الرومانسية الفرنسية في العصور الوسطى، وويليام موريس William Morris. وكان يهدف إلى إعداد نفسه من أجل رحلة عربية قد تأتي منها صحراء عربية أخرى. وقدّمت له الحرب بعد ذلك موضوعاً لملحمة؛ ولكن بعد أن انتهت، لم يعد يؤمن بما فعله، ولكنه كان لا يزال يصنع الأدب منه. كان ذلك نجمه المرشد في العقد التالي، إلى أن انتهى من كتاب "الأعمدة السبعة". ومن ثمّ طرح السؤال نفسه مرى أخرى: هل كان يؤمن بما فعله في النهاية؟ كان حكمه على كتابه قاسياً، ولكن ربما كان عادلاً؛ إذ كان " يتألف من اقتباسات وإحالات من كتب أخرى، مليئة بهذه الأصداء لكي تُغني أو تكرر

أو تصرف دوافعي عن وجهتها"؛^(٣٣) "أصدقاء أوكسفورد والاحترام الأكاديمي لكتاباتي".^(٣٤)

"النصر" هو العنوان الفرعي لكتاب "الأعمدة السبعة"، وسواءً كان المقصود هنا هو الإشارة إلى المآثر أو إلى الكتاب نفسه، فإن لورنس يستخدمه بسخرية متمدة. وبحسب رأيه كان كلاهما عبارة عن أعمال فاشلة، وذلك لأنهما كانا محاولات لحل مشكلة لا يمكن حلها، وهذا بحسب التعابير التي طرح بها المشكلة: كيف يمكنه، عن طريق جهد من الإرادة، أن ينجو من ظلم الإرادة؟ قد يبدو الأمر مهماً، وذلك في الفصل المشهور عن تحليل الذات في "الأعمدة السبعة"، إنه دائماً يكتب كلمة "إرادة" مبتدئاً بحرف كبير "w" ، وكأنها كائن منفصل.^(٣٥) (يبدو أنه يشير إلى هذا الفصل عندما يتكلم عن الكتابة عن شيء بشكل غير مباشر، بل إنما بشكل غامض، إذ يمكننا أن نلمح إحياءات لرغبة جنسية ملحة وخائفة فيما يكتبه عن "الإرادة".

حاول في مرحلته الأخيرة أن يخضع نفسه إلى نظام ليس من صناعه ولكنه قبله بإرادته، وأن يتحرر روحانياً من خلال "حياة قوية ومستسلمة" وذلك حسب كلام ناقد حاد الملاحظة.^(٣٦) كان توماس هاردي Thomas Hardy في تلك السنوات الأخيرة قدوته في السلوك الإنساني، إذ كان راضياً ومستقلاً عن العالم، ومستنزفاً كل العواطف: "شاحباً جداً، وهادئاً جداً، ومصقولاً داخل جوهر ما... يوجد لدى هاردي وقار: إنه ينتظر الموت بهدوء شديد، بدون رغبة أو طموح متبق في روحه".^(٣٧) لا يهم إذا كان ذلك صحيحاً بالنسبة لهاردي). يوجد شيء ما من هذا الارتياح في الرسائل الأخيرة من حياة لورنس، وذلك بالابتعاد عن كل الجهود للتأثير في الآخرين، أو لفرض نفسه على العالم. لم يكن في حالة

هزيمة، ولكن ربما شعر بنوع من الرضا عندما كتب في الأيام الخمسة قبل موته أن "هناك شيئاً مكسوراً في الأعمال... أعتقد أنّها إرادتي".^(٣٨)

أما فيما يتعلق بماسينيون، فيمكننا القول باختصار إن المشكلة ظهرت بتعابير أخرى مناقضة. إن ذلك الغريب، الذي أمسكه بيديه في يوم غضبه، سوف يكون من الآن فصاعداً قطب حياته، يبحث عنه ويحبّه، ليس عن طريق فعل من الإرادة الخالصة، ولكن عن طريق استسلام كامل: فبواسطة التطهر من الخطيئة، ومن ثم نبذ متع الدنيا، يمكننا أن نأمل بالوصول إلى تلك الحقيقة التي كشفت عن نفسها، بدون مقابل، في لحظة رؤية. أمّا الطريق المستخدم للاقترب من ذلك الهدف فهو الموضوع الرئيس للمراسلات بينه وبين الشاعر بول كلوديل Paul Claudel، والتي بدأت في أغسطس (آب) عام ١٩٠٨، تماماً بعد الأزمة في العراق. تدور الرسائل حول الاختيار الذي وجد ماسينيون نفسه مجبراً على أخذه: وهو أن يدير ظهره للعالم، ويصبح كاهناً، ويقبل دعوة تشارلز دو فوكو Charles de Foucauld لينضمّ إليه في حياة من الصلاة والعزلة في الصحراء الكبرى، أو أن يتابع مهمة عالم في العالم.^(٣٩)

تدور المراسلة بين رجلين لهما طبعان مختلفان. فالعالم، عند ماسينيون، هو صحراء تنيرها أشعة من الله؛ أما بالنسبة لكلوديل، فإنّ كلّ شيء متوازن ومتناسق له نظامه ومجاله الخاصّان، وتخرّب الخطيئة مثل المبنى الذي ضربه البرق، ولكن تمّ ترميمه بواسطة العناية الإلهية. يجب على كل شخص أن يجد مكانه الملائم في النظام ويقبل حدود المكان، وفي النهاية يوجد فقط نوعان من النظام لنختار بينهما، إمّا الزواج أو الكهانة؛ والشخص الذي لم يختار أحدهما شخص ناقص، وسوف تنتشتت قواه.^(٤٠) كان كلوديل مبهوراً بشخصية ماسينيون بشكل واضح، والشيء الذي أخبره إياه هذا الأخير جعله يستحضر ذكرى تلك العلاقة الغرامية

التي انعكست في كتابه "اجتماع الظهيرة". "تلك الأسرار التي منحتني إياها والتي تجد صدًى في قلبي" تذكره "بالعلاقة الفظيعة حيث فقدت للتو روحي وحياتي".^(٤١)

لم تكن مجرد ذكرى فقط، بل شعوراً ما لمهمة مفقودة قادته لكي يحث ماسينيون على وظيفة الكهانة: "اعتبر حياتي حياة ضائعة"؛^(٤٢) لقد منعني تذوق الفن من الحصول على تلك البساطة الكبيرة للنية التي بدونها لا يوجد صداقة حميمة مع الله؛^(٤٣) "عندما كتبنا بعض المقالات، ألف مثلي بعض المسرحيات المليئة بالعواطف المصطنعة، أليس من النادر أن نطلب ما هو روحي؟"^(٤٤) كان اعتناق ماسينيون لدين جديد إشارة إلى أن هناك شيئاً خاصاً مطلوباً منه: "لقد نجّاك الله بمعجزة من موت الجسد والروح... أنت تنتمي إليه وليس إلى نفسك".^(٤٥)

كان هناك ذلك الشيء في طبيعة ماسينيون الذي وجّهه في نفس الاتجاه. كان مدركاً لتلك القوى بداخله، والتي كان من الممكن أن تقوده إلى "موت الجسم والروح"؛ وجاء اعتناقه لديانة جديدة في العراق، كما خبرنا، في نهاية مرحلة من "المغامرات العنيفة، وذلك عندما كان متتّكراً على هيئة فلاح، بين الخارجين عن القانون".^(٤٦) كان الجمال الدنيوي بالنسبة له نوعاً من الإغراء:

يوجد نوعان من الجمال في هذا العالم، ومن الضروري أن ندمّر الأول
أي بدواخلنا لكي نحصل على الاحترام والتبجيل الذي يسمح وحده لأحدهما أن
يصبح الثاني.^(٤٧)

أعلن أنّه أصبح "مشلول الحركة جراء خوف داخلي في نفسه وبسبب عدم القدرة على محبة الآخرين بشكل خالص"^(٤٨)

مهما كان الأمر فقد اتخذ قراره في النهاية بالاتجاه الآخر، وعندما أخبر ماسينيون كلوديل أنه بصدد أن يتزوج ويعمل كعالم في هذا العالم، نجد في جواب كلوديل نبرة أسف على الرغم من تلاففه بالتعبير عنها:

لدي شعور بخيبة الأمل. لقد كنت آمل أن تتفوق علي، ومن الصعب بالنسبة لي أن أراك في نفس موقعي... إنني أهنئك بزواجك من قلبي، وأسأل لك العون من الله. لم تعد رومانسياً ومشوقاً يا ماسينيون، ولكن من الأفضل ألا تملك إحدى هاتين الصفتين.^(٤٩)

لقد عبّر اختيار ماسينيون ربما عن قناعة، بالنسبة له على الأقل، على أن طريق العالم كان شاقاً أكثر من نكران الذات، ولكنه نابع أيضاً من إحساس بأنه مدين بدين ما للعرب والمسلمين. فقد اعتنق ديناً جديداً في المشرق العربي، وكانت أول صلاة استطاع أن يصلّيها باللغة العربية، وقدمت له عائلة عربية في بغداد يد المساعدة وحسن المعاملة والضيافة في ساعة عسرة. ومهما كانت الدوافع، فإنه يجب المضي في الطريق بمجرد أن يتم اختياره؛ وفي السنوات التي كان فيها ماسينيون يكتب إلى كلوديل فقد كان أيضاً يجد طريقاً بحيث يمكن للحياة في هذا العالم أن تتركس لخدمة الله، وذلك بالنسبة لوضعه فهي حياة عالم يدرس المخطوطات العربية.

كان العمل الذي واجه فيه هذه المشكلة هو رسالته للدكتوراه - التي انتهت فعلياً عام ١٩١٤، ولكنها لم تنشر حتى عام ١٩٢٢ - عن الحسين بن منصور الحلاج، وهو معلم صوفي أعدم في بغداد عام ٩٢٢هـ.^(٥٠) إذ اتهم بالزندقة والترويج لفكرة أن التقليد المتعلق بطقوس الديانة الإسلامية هو أمر غير ضروري: إذ يتوجب هدم الكعبة بالإضافة

إلى أنّ المسلم يستطيع أن يحجّ من غرفته الخاصة بدون الذهاب إلى مكة. ويتضمن هذا الأمر، على كل حال، وجود الشك بأنه كان يتحدث، في نهاية الطريقة الروحية، على أنّ الانفصال بين الإنسان والله يمكن أن يتم التغلب عليه عن طريق الحلول؛ أي اتحاد الأرواح. كان ماسينيون يعتقد أنّ هذه الاتهامات باطلة، فالحلاج لم يكن يتحدث عن اتحاد للمواد، بل عن المحبة الموجودة في قلبه بين الإنسان والله. كان مدركاً لنوع من الصلة المميزة مع الحلاج، فبعض كلمات الحلاج أعادت إليه شعوراً بالخطيئة، ومن ثم الرغبة في التطهر؛ كما أنّ الحلاج كان أحد الشفعاء وقد شعر بوجوده في لحظة الأزمة.^(٥١)

تُعَدُّ الرسالة، وهي بعنوان "عاطفة حسين بن منصور الحلاج"، كتاباً من نوع مختلف عن كتاب "الأعمدة السبعة"، ومع ذلك فهناك تشابه ما في الهدف. إذ ينجح في كلّ منهما فنان أدبي ذو قدرة فائقة في الخيال، في الحصول على نوع من معرفة الذات عن طريق تصوير شيء آخر لا يشمل هو؛ إذ يعتبر الكتابان في الحصلة النهائية قصص سيرة روحية. تعتبر هذه المهمة خطيرة، فالفنان يتعامل مع مادة ليست طيّعة تماماً، كما يمكن للحقائق الصعبة أن تقاوم جهود التخيل لكي تفرض وحدة للشكل عليهم. لقد أُلقيت العديد من الشكوك على مفهوم لورنس "للثورة العربية"، ولكنه يبقى كمصدر ذي قيمة لتاريخ المرحلة أكثر مما يُقرّه نقاد المرحلة الأكثر قساوة، وكتحفة ناقصة عن البوح بالذات. لا يوجد أدنى شك في عمق وأصالة دراسات ماسينيون، ومن التنوع الاستثنائي لمعرفته وجودة بصيرته، ولكن عاجلاً أم آجلاً سوف يكون من الضروري أن يأتي عالم آخر لا يقع تحت جاذبيته لكي يطلّع مرة أخرى على المصادر المتعلقة بحياة الحلاج وتعاليمه. ومع ذلك، يبقى هذه الإنجاز أحد أهم الأعمال في الاستشراق الأوروبي، ومعلماً خالداً في الأدب الفرنسي.

لو رغب ماسينيون بذلك لكان بإمكانه أنه يسمّيه "نصر" بدون إحياءات السخرية التي نجدها في العنوان الفرعي عند لورنس. ينتهي كتاب "أعمدة الحكمة السبعة" بانفصال كامل للعلاقة بين الكاتب وموضوعه؛ "الثورة العربية" تتجه بطريقها الخاص. إنّ هشاشة، أو حتى زيف، أساسها أمر واضح مسبقاً؛ فالبطل، الذي هو أيضاً المراقب، يطلب "الاستئذان بالرحيل بعيداً"، إذ الحدث بالنسبة له محزن والعبارة ليس لها معنى.^(٥٢) لكن، لا يوجد انفصال كهذا في عمل ماسينيون، بل على النقيض؛ فقد اكتشف وقّدم وجهة نظر للتاريخ بحيث تعد رابطاً بينه وبين موضوعه.

إنّ التاريخ الحقيقي للعالم الإنساني، بالنسبة له، ليس ذلك المرتبط بالتجمعات الكبيرة، بل إنّما بالعمل المقدس في داخل كل ذرة فردية.^(٥٣) والقائمون على هذا العمل هم أولئك الناس الذين يتحركون بالصلوات والتضحية تجاه الهدف النهائي في الحياة، ألا وهو الاتحاد مع الله بمحبة، والذين يأخذون على عاتقهم معاناة وعبوب الآخرين، والخطّائين، والجهلة، والفقراء، والمظلومين. كانت إمكانية التعويض، وهي قبول شخص لدين يدين به الآخرون تجاه الله، هي شيء يزعم أنّه قد تعلّمه من الكاتب هايزمانز Huysmans، والذي تعرّف عليه في صباه، وهو الذي على فراش موته، قدّم معاناته من أجل اعتناق ماسينيون لدين جديد.^(٥٤)

في هذا المجتمع المعزّز بالصلوات، هناك بعض من أولئك الذين، من خلال انخراطهم في الطريق الصعب للخطيئة والتوبة والتطهير، كانوا قد وصلوا إلى نقطة بحيث أصبح لصلواتهم في التعويض صلاحية مستمرة. إذ تستمر أعمالهم وكلماتهم تتردد من بعدهم؛ حيث تمتد خطوط حياتهم عن طريق بقائها في حياة الآخرين. إنهم يشكّلون تلك السلسلة من الأرواح البطولية، أصدقاء الله. وهو الخيط الرئيس للتاريخ الإنساني. كان

الحلاج يُعدُّ أحد هذه الأمثلة، وذلك بقبوله لانتقادات مجتمعه، ورغبته في الموت كشهيد، ولكن بالتدريج، وعبر القرون، كونه انجذب إلى الوعي الأخلاقي للعالم الإسلامي، ومؤدياً عمله في نهاية المطاف في التعويض في حياة ماسينيون نفسه.^(٥٥)

لا يوجد هناك مفكر أصيل أصالة كاملة، وفي هذا المفهوم المتعلق بسلسلة البدلاء فإنه من الممكن أن نرى أثراً ليس فيما كتبه هايزمانز فقط، ولكن في أفكار شائعة في الكاثوليكية الفرنسية في ذلك الوقت، وفي "سرية" كانت شائعة أيضاً، أي الاعتقاد بوجود حقيقة خفية خلف مظاهر الأشياء. إن مفهوم سلسلة شهود الحقيقة، والتسلسل الخفي للأولياء الذين يُبقون العالم على محوره، هو موضوع مهم في الكتابات الصوفية. كان ماسينيون يستخدم أفكاراً كهذه بطرق خطيرة، ولكنها كانت تشكل أساساً متيناً بشكل كافٍ ومتكيفاً بشكل جيد مع احتياجات مزاجه لكي تؤمن إطار عمل يستطيع أن يعيش من خلاله، وذلك حتى موته في عام ١٩٦٢ عن عمر يناهز التاسعة والسبعين عاماً.

لا يستطيع أحد أن يتنبأ كيف كان من الممكن أن يكون عليه سن الشيخوخة عند لورنس. فمن الممكن، وذلك بطبيعته كفعل أكثر منه كمتأمل، أن يكون قد انجذب مرة أخرى إلى الحياة العامة لبلده، وذلك لو عاش إلى ما بعد عام ١٩٣٥ في السنوات القاسية التي تلت وفاته؛ وربما وجد نفسه مرة أخرى منشغلاً في اغراءات "الإرادة"، وربما يكون قد هزمها أخيراً. لكن الصورة التي بقيت هي الصورة الحزينة الأخيرة، التي التقطت له وهو يغادر القوات الجوية الملكية. إنَّ شيخوخة ماسينيون، على كل حال، مليئة بذكريات زملاء وطلاب وأصدقاء لا يمكن حصرهم، وأولئك الذين رأوا - سواء مع الموافقة أو النفور - تأثيراته بالعامّة. وبرغبة شديدة في الانتماء إلى سلسلة الشهود والبدلاء، ولكن ليس بدون الحنين إلى الشهادة في الصحراء، مثل تلك عند تشارلز دو

فوكو، فقد ارتبط معنى حياته بالصلاة والتشفع الأمر الذي مكّنه من إعادة شيء ما للمسلمين مما يعتقد أنه قد حصل عليه منهم. لقد عرف وحدانية وعظمة الله في عالم الإسلام؛ كما أن صلوات المسيحيين يمكن أن تعطيهم ما لم يستطع الإسلام أن يعطيهم إياه، وهو التجسد والصليب؛ وعلى الرغم من الاختلافات والصراعات، فكلاهما ينتميان إلى ذرية إبراهيم. كانت الصلاة مع المسلمين ولأجلهم مهمته الخاصة في الكنائس المشرقية الناطقة بالعربية، إذ تمّ التعبير عن هذا الاعتقاد في مجتمع الصلاة الذي أسّسه، وكان أهم حدث في حياته فيما بعد هو ترسيمه كاهناً في الكنيسة الكاثوليكية اليونانية، الشيء الذي طالما رغب فيه، والذي تمّ أخيراً بموافقة البابا، الأمر الذي بقي سرّياً فعلاً طوال حياته.^(٥٦)

تسارعت نشاطاته من هذه النقطة الرئيسة في كافة الاتجاهات، وذلك بزيارة السجناء، وتعليم المهاجرين الجزائريين، ومساعدة طلاب لا حصر لهم، إذ كان دائماً لطيفاً ومُعيناً لهم؛ وبممارسة احتجاج غير عنيف ضد التجاوزات في الحكم الاستعماري الفرنسي، وذلك تحت تأثير غاندي، وبالحج، قبل كل شيء، وذلك في حياته فيما بعد، إلى أماكن تتعلق بأهل الكهف في إيفيسوس Ephesus والمعروفين في كلّ من التقليد المسيحي والإسلامي، والذين اتخذهم رموزاً للمبشرين والمضطهدين، وأيضاً رموزاً للإيمان الخالص.

وصف كوف دو مورفيل Couve de Murville، عندما كان سفيراً في القاهرة، كيف أن "شخص الأستاذ ماسينيون الكئيب، واليقظ، والمتوتر" يمرّ عليه في المكتب من وقت لآخر، وبأية اتجاهات غير متوقعة يتجه بها حديثه. ويحمل معظم هؤلاء الذين قابلوه في آخر حياته ذكريات متشابهة، وهو أنه رجل لا يشبه أحداً على الإطلاق، قلق أحياناً، ولا يُنسى أبداً، إذ كان يتشجّح بالسواد دائماً، وكأنه في حالة حداد، هزيل الجسم ولكن مع مسحة جمال بسيط، وتنير وجهه الذي خطت فيه يد السنين

عواطف متناقضة، وكأنّه ساحة معركة من الأرواح الخيرة والشريرة؛ مؤدب بشكل كبير، مثل "فرنسا العجوز" إلى حد كبير، يجمع بين القوة والحلاوة، والغضب والرحمة، بطريقة حادة إلى درجة أن بعض هؤلاء الذين قابلوه لم يتحملوا وجوده، ولكن كان معظمهم متأثراً بإحساس مادي لما هو خارق للطبيعة؛ يتحدث دائماً، بتدفق ونادراً ما يأبه للزمان أو المكان أو لمن يحاوره، يشهد برؤيته لحياة إنسانية، ويعود، حتى في المناسبات الأكثر سوءاً، إلى اللحظة الرئيسية في حياته الخاصة، أي مشهد الخطيئة والندم والنور الإلهي في وجه الغريب.^(٥٧)

الفصل السادس

في البحث عن أندلس جديدة : جاك بيرك والعرب

عبر جاك بيرك Jacques Berque مرة أخرى في محاضراته الوداعية في معهد فرنسا،^(١) وبعبارات شخصية ومؤثرة، عن الأفكار التي اهتدى بها كمعلم وكاتب، وعن الإيمان الذي عاش من خلاله. وكان في قلب اهتمامه مشكلة الانسلاخ والاعتراب؛ أي كيف يمكن للرجال والنساء أن يستعيدوا عالماً أصبح غريباً عنهم، وأن يفعلوا ذلك بدون أن يفقدوا أصالتهم؟ كيف يمكنهم أن يتجنبوا الخطرين، وهما إعادة التأكيد الراكدة لهوية موروثية من الماضي، وحادثة عالمية ليس لها معالم؟ ويعتقد أن هوية العرب كشعب مختلف لها مصدران، هما الشعر العربي والقرآن. كما قاده نشاطه الفكري في السنوات الأخيرة، إلى تأمل عميق في معناه وأهميتهما؛ ونتج عن ذلك كتابه الجدير بالاهتمام بعنوان "التعبير الثقافي في المجتمع العربي اليوم"^(٢) وترجمته لقصائد من الشعر الغنائي في الجاهلية.^(٣) ولا يزال عليه أن يعطينا أفكاره عن القرآن ومعانيه بالنسبة للعالم الحديث؛ وعلى الرغم من المثال الذي قدّمه لنا طالباه السابقان علي شريعتي وحسن حنفي، فإنّه يعترف بوجود قلق معيّن تجاه الطريقة التي يمكن من خلالها لوجهة النظر الدفاعية تجاه القرآن بين المفسرين أن تحول دون الإبداع. يُنهي محاضراته بتأكيد على الإيمان، ليس فقط بالعرب ولكن بالكيان الأكبر الذي يشكّلون جزءاً منه، وهو عالم حوض المتوسط

بأكمله، أي الشمال اللاتيني والجنوب العربي على حد سواء. ويعتقد أنّ إحياء "مناظره الموروثة"، أي خلق "أندلسيات جديدة"، هو أمر ممكن وضروري.

وإذا ما نظرنا من هنا إلى محاضراته الافتتاحية، التي ألقاها قبل خمسة وعشرين عاماً، فإننا نحصل على مفهوم عن ثباته تجاه مهمّة ما.^(٤) تهتم المحاضرة، التي ألقاها في ديسمبر (كانون الأول) عام ١٩٥٦، عندما كان من النادر أن يتوقف دويّ المدافع على صفتي قناة العرب، ولا يزال يُسمع دويّها في الجزائر، بموضوع حسّاس، وهو كيف يمكن للمرء أن يعرف "الآخر"، كيف يمكن للأوروبيين أن يفهموا الإسلام؟ وكان يتحدث من قلب التقليد الاستشراقي الغربي ويقول بأنّ الدراسات الإسلامية لم تعد كافية وفق الطريقة التي كانت تتناول بها في السابق؛ إذ يجب على العالم الغربي، من الآن فصاعداً، أن يعمل بالتعاون مع هؤلاء الذين يعرفون مجتمعاتهم وثقافتهم من الداخل. ويجب عليه أن يتحوّل من الماضي إلى الحاضر؛ ويجب أن ينظر في الحاضر من تحت سطح الأحداث السياسية والاقتصادية وينفذوا إلى أعماق الحركات القرية جداً لقلوب الأفراد، ويلتفتوا إلى ذلك الإحباط والقلق الذي يساور هؤلاء الذين لم يعودوا يملكون العالم الذي هم مجبرون على العيش فيه، والذي يبدو أنّ إعادة التأكيد على الإسلام يقدّم له ترياقاً. كان هناك عدد قليل من المراقبين الغربيين في ذلك الوقت يتنبأون بإحياء الهوية الإسلامية كما نعرفها اليوم، وكان القليلون منهم في فرنسا أو انكلترا يجروون على الاعتراف باعتقادهم، وذلك في نهاية عام ١٩٥٦، بأنّ العلاقات بين فرنسا والعرب سوف تبقى كما هي. إنّ بلاد المغرب العربي "لا تزال موضع كبرياننا ودموعنا"؛^(٥) فاللغة الفرنسية "لا تزال بمثابة - وأجرو على الإعلان بذلك اليوم - الشخصية الهيلينية للشعوب العربية".^(٦)

تنظر هاتان المحاضرتان، ذواتا الوجهين، كما هي حال كل مؤلفات بيرك، إلى الخلف وإلى الأمام، وكأنما تشاهدان الظلال التي ألقتها الماضي على الحاضر والمستقبل. فهما تظهران، بشكل واضح، الموضوع، والطريقة، ونوع مؤلفاته. وباستخدام تعريفه الخاص عن نفسه، فهو "عالمٌ بعلم الإنسان التاريخي"، وموضوعه الرئيس هو الموضوع الكبير للتاريخ الحديث، والثورة العلمية والتقنية وآثارها على العالم الإنساني. وبداية من أوروبا الشمالية، كانت الثورة في مرحلتها الأولى ملكاً للأمم الغربية العظمى عن طريق الاحتكار؛ إذ حصدوا أرباح التجارة والقوة العسكرية، كما فرضوا سماتهم الخاصة على البلدان التي حكموها وسيطروا عليها. ثم جاء عصر القومية، فاستعاد باقي شعوب العالم حقوقهم من الثورة واستعادوا، على الأقل، السمات الخارجية لهويتهم. أظهرت المشكلة الحقيقية نفسها مع الاستقلال، فكيف يمكن السيطرة على الثورة في عمقها والعمل بذلك، بينما يبقى المرء صادقاً مع نفسه. استأثرت النخبة الحاكمة لنفسها في المرحلة الأولى من الاستقلال، بثمرات النهضة الوطنية، وحاولت أن تفرض على شعوبها حركة حدّثة غير متأصلة في التجربة الأكثر عمقاً للثقافة الموروثة. ومن شأن معارضة ذلك، والإلحاح على حاجة الشعب كله على المشاركة في الأعمال الجماعية، قد يأخذ بسهولة شكل إعادة التأكيد على التراث بطريقة تكبح التقدم. وفي نظر بيرك يوجد طريقان للخروج من هذا المأزق؛ وهما إسلام معاصر واشتراكية حقيقية. وعلى العرب أن يختاروا بأنفسهم، إذ لا يمكن لأحد أن يختار عنهم؛ ومن الأشياء الخفية التي كانت توجّه عمله، ذلك العمل لـ تي. إي. لورنس، والذي يتلاعب بآمال الرجال الآخرين من أجل أهداف لا تعنيهم.

إذا عبّرنا عن الموضوع بهذا الشكل الواضح، فإننا نقدم بذلك نظرة مشوّهة لما نجده في كتب بيريك؛ فهي لا تحتوي على سلسلة من الأفكار المجردة التي تسير على خط مستقيم رفيع من العرض (التقديم)، بل هي حركة مستمرة تبدأ من سطح المجتمع إلى أعماق الأفكار التي تحركه وتفسّره، وبالعكس. إنّه يعبّر عن طريقته في أكثر كتبه التصاقاً بشخصيته وهو بعنوان "شبه الجزيرة العربية"، ويحتوي في جزء منه على سيرته الذاتية، والجزء الآخر تأملاته للعالم الإنساني، وذلك عن طريق حوار مع ميريز عكار Mirése Akar، الذي يستحق الثناء لأنه أقنعه أن يبوح عن سريرة نفسه بهذه الطريقة، ولأنّه عبّر عن تبايرح ذاته بطريقة صادقة وسلسة:

عندما نتحدث إلى فرد ما، فإنك تحدّق قبل كل شيء في وجهه. فعندما أتحدث إلى شخص ما، فأنا لا أنظر إلى هيكله، ولا حتى إلى أفعاله، ولكن قبل كل شيء إلى تعابير وجهه، والأمر ذاته يحدث بالنسبة لدراسة المجتمعات. فأنا أعرف أن خلف تعبير الوجه يوجد ذلك الشيء الذي يحركه ويُبقيه، شيء حقيقي كالذي أدركه في البداية، وهو تبادل النظرات والنفس بيننا... أفكر بالشيئين سوياً على أنهما يشكّلان كائناً واحداً، أو ربما كائنين متبادلين، يتقدمان وينسحبان ويعودان إلى الالتحام مرة أخرى كالفرسان العرب في العهد الرومانسي. ويمكننا أن نطلق على هذا النوع من التأثير الذي يتركه فينا المواجهة، وهو الاسم الذي يطلقه مؤرّخو الفن على القوة الغريبة لتلك التماثيل القديمة التي تتابعك بأعينها وتفرض وجودها المفرط عليك. "الحضور": كلمة لا تزال أكثر فظاعة من كلمة "الغياب"، وهي مثلها تتعلق بتبادلنا بوصفنا كائنات حية - إنها عملية تبادل بحيث يعتبر الحب إحدى حالاتها الشديدة.^(٧)

إنّ هذا التناوب في النظرة بين ظاهر المجتمع وباطنه هو الذي يعطي كتب جاك بيرك الحيوية والتشويق. ولربما يكون أفضل ما يسطّره عندما يصف على نحو دقيق نظرة مجتمع معين وشكله، ففي كتابه عن العالم المغربي اليوسي،^(٨) وكذلك دراسته لقرية مصرية، بعنوان "التاريخ الاجتماعي لقرية مصرية في القرن العشرين"،^(٩) يستخدم الملاحظة المباشرة، وقراءة لروايات وقصص حديثة لكي يرسم صورة للمجتمع وللوقى التي تبقى وتغيّر. وفي كتابه الأكبر، بعنوان "مصر، الإمبريالية والثورة"،^(١٠) تمتزج الحركات السياسية والاقتصادية معاً لاستحضار مشاهد وأصوات للمدينة وللريف. كما يصوّر على نحو بارع ودقيق الصعيد المصري، والدلتا، والساحات العامة، وصالونات الزمالك وجاردن سيتي، وربما يزورُ عنه قليلاً الإنكليز والزوّار السمجين غير اللبقيين من الشمال القوطي إلى منطقة البحر المتوسط المشرقة.

إنّ كتابات بيرك مفعمة بالمشاهد والأصوات، والروائح والنكهات. لقد تشربّ العالم العربي بحواسه كلّها. فلا نجد أثراً للعالم التقليدي في كتبه، لكن نجد شخصاً يمشي في الأزقة الضيقة لمدينة فاس:

عيونه مُسدلة، ويتأبط سجادة صلاته تحت إبطه... تعبّر خطوته عن
ازدراء لسفاسف العالم من حوله... إنحناءته الغامضة، وأعصابه كساكن قديم
للمدينة، خطواته كأحد رجال الحاشية الكبار، تعلّقه بالمخمل المزيّن والجص
المنحوت للبيوت تجعله البطل العقلاني لتقافة تعبّر عن نفسها بشكل جيد عن طريق
المعرفة الواسعة للعالم، أو اليد البارة للحرفي، أو نضارة طعامها.^(١١)

وهكذا نجده يسترجع صدى ذكريات طفولته التي قضّاها في الجزائر، وذلك من خلال مشاهد وروائح معينة؛ من قبيل الضوء الساطع الباهر الذي كان يراه بعد الظهيرة، وروائح معاطف البرنس الملبدة بالشحوم،

ورائحة التوابل. أما ذكرياته عن المغرب فيسترجعها من خلال الكتابة عن طبقها الملكي وشطائر الحمام المحشو باللوز؛ أي الباستيلا. وهكذا تصبح هذه الانطباعات الحسية في عمله رموزاً للطبيعة الخاصة للعرب. ولم يكن يعاني من نقص السكينة التي عانى منها علماء كثيرون من الجيل الأقدم مع الحقيقة الإنسانية التي كانوا يدرسونها. ويعبر عن ذلك ببساطة فيقول، " إنني أذهب إلى البلدان العربية لأنني أشعر بالسعادة هناك".

إن الانتقال السهل فيما بين ظاهر الأمر وباطنه أمر أكبر من أن يكون طريقة، إنه تعبير عن طريقة حياة. تحدّث بيرك في محاضراته الأخيرة عن حاجته في أن يدمج في عمله المفاهيم التي تعلّمها من العلوم الاجتماعية، ومراقبة تحركات حقيقية عنيفة، وذكريات وواجبات حياته الشخصية. فقد أمضى الشطر الأكبر من حياته في عالم منطقة المتوسط، وإن رؤية ذلك العالم المرتبط بالبحر منذ القدم "هي الشيء الأعظم بداخلي". تبدو مصالحته مع نفسه جليّة، على سبيل المثال، في كتابه عن "شمال أفريقيا الفرنسي" (المغرب بين حربين).^(١٢) وعندما يسترجع جاك بيرك ذكرياته في العالم الذي قضى فيه شبابه، نجد أنه يتحسّر على أن شاطئ البحر القديم قد ابتعدا بعضهما عن بعض، وكيف أن الشعب المغربي قد أصبح - في نظر مستعمره- غير حقيقي؛ فهو عندهم مصدر تهديد و"خطر وكُم غير مؤكد، وشيء يمكن استغلاله". بالنسبة للمواطن الشمال أفريقي، فإن الفرنسي هو حقيقي في بلده، ولكن توجد وراءه صورة لفرنسا أخرى، "تباين متفاقم باستمرار بين فرنسا التي كان يرغب فيها وفرنسا التي عرفها عن طريق التجربة". إنّه يسجّل في فقرات كهذه وبشكل ضمني خطواته الخاصة تجاه القبول بأنّ النظام الاستعماري كان محتوماً. إنّه لا يزعم أنّ هذه الحركة من فكره كانت أسرع أو أبسط مما

كانت؛ وهو لم يقبل بضرورة القومية بشكل كامل، وذلك كخطوة أولية للتححرر الإنساني، حتى عاش في قرية مصرية في الخمسينيات من القرن العشرين.

وقد كتب عن مرحلتي طفولته وشبابه بعبارات مفعمة بالحياة، وعلى نحو أكثر وضوحاً في كتاب له بعنوان "شبه الجزيرة العربية". وفيها تتبين لنا صورة واضحة للطريقة التي تعلن بها طريقته عن نفسها؛ فهناك يقف والده في بداية الطريق، ويقول عن ذلك: "لقد ترسّمت خطي والدي في كل حياتي". لقد كان والده أوغسطين بيرك شخصية استثنائية في جهوده، فقد كان مسؤولاً رفيعاً في الحكومة الجزائرية وكان كاتباً يتمتع بنفس القوة في استحضار الناس والأمكنة مثل ابنه، فإنّ تصويره لشخصية أحد أعيان الريف الجزائري في عصر آخر، تعبّر بشكل دقيق عن العلاقة الغامضة بين المستعمر والمستعمر:

كان متوهجاً وطائشاً تحت كرامته الباردة، وذا طموح متقد يغلفه باللامبالاة، وكان ذا شهامة وفارساً حذراً في الوقت نفسه، وقد تقمص دور المتفاني الساذج والمخلص... وربط اهتماماته بهذه الطريقة مع قضيتنا، كما مزجها في السابق مع اهتمامات أعدائنا.^(١٣)

كان أوغسطين بيرك يعيش حياة رغبة رفيعة المستوى؛ هو المستوى الذي كان يعيشه المسؤولون الذين كانوا يعملون في حقبة الخدمة الاستعمارية وهي في أوج ازدهارها. وكان هذا هو العالم الأخلاقي الذي ترعرع فيه ابنه جاك. وقد قضى بعضاً من سنين طفولته في فريندا Frenda؛ قريبة من المكان الذي كان العلامة ابن خلدون يخلو فيه إلى نفسه؛ ليتأمل ويقوّب في ذهنه التاريخ الطبيعي للسلالات الحاكمة. لذا فإنّ

روح ابن خلدون هي روح أخرى تطارد فكره. كان من عادته في فريندا أن يجلس، وهو صبي صغير، في زاوية قرب المدفأة، مراقباً أباه وهو يقيم العدل؛ وبقي لديه هذا الشعور بعلاقة سهلة ومفتوحة، قبل أن تكشف تناقضات الوجود الاستعماري عن نفسها فيما بعد.

يستعيد ذكريات على نفس الشاكلة من مرحلة مقتبل شبابه. فلم يكن سعيداً عندما كان طالباً في باريس، وكان يمقت جامعة السوربون في ذلك الوقت، لذا نجده قد عاد فجأة إلى الجزائر، حيث رتب له والده قضاء بعض الأشهر مع إحدى قبائل الجنوب ليمارس ركوب الخيل، وتعلم اللغة العربية، وللوقوف على طابع الحياة الأبوية القديمة. ومن ثم انخرط في الخدمة (العسكرية). ووجد نفسه وهو شاب يافع جداً مسؤولاً في الريف المغربي، يقضي بين الناس ويتخذ قرارات تخص أناساً ومجتمعات لم يكن يفهمها فهماً كاملاً. وفي كتابة شخصية أخرى، بعنوان "مدخل إلى المكتب العربي"^(١٤)، يصور بمحبة وسخرية التوازن الهش بين الحاكم والمحكوم، إذ يصدر المدير الشاب غير المتمرس والقائد المحلي أحكاماً في ضوء العادة وفي ضوء مصالحه الخاصة، و لكل منهما قوة من نوع ما، ولكنه يحترس من الاضطرار لاستخدامها، ويرتبطان ببعضهما من خلال اهتمام مشترك من شأنه أن يتآكل ويزول بسرعة مع مضي الزمن. وبالنظر إلى هذه المرحلة من حياته، بعد أربعين سنة، فقد كان يرى نفسه على أنه "الضيف الملحاح ثقيل الظل الذي جاء ليجلس نفسه عند عتبة الإسلام، ولكن كمعلم". تمّ انتشاره من الغموض الذي يكتنف ذلك الموقع، ومن الرغبة الجامحة لبداية شبابه، من خلال " التدرّب المتحمس إلى جزء من الأرض وبداية حوار مع تاريخه". وقد سار الحوار إلى نقطة أبعد عندما نُقل إلى فاس، وأمضى أمسياته وهو يدرس الفقه على يد أحد علماء المدينة، في ذلك النوع من التعاون بين رجلين من شاطئي

المتوسط، وجهاً لوجه وتوحدهما الرغبة في الفهم، الأمر الذي يشكّل نموذجاً لما كان يأمل هو حدوثه.

إلى حدّ ما، لم يتوقف الحوار؛ فقد قلبه في عقله وقلبه. ويتحدث في كتاب "شبه الجزيرة العربية" عن نفسه على أنه جزائري من كلا الطرفين؛ فإذا كان أبوه ينتمي إلى الصفوة من العاملين بالخدمة في الجبل الثاني، فإنّ عائلة والدته كانت تنتمي إلى الصغار البيض في الريف. وعلى ذلك الشاطئ الآخر من المتوسط، توجد جذور أسلافه في قرية من غابة اللاند Landes الفرنسية، الواقعة على الطريق الرئيس لحجاج أوروبا، ولكن أيضاً، عن طريق والدته في أسبانيا. يمكنه أن يزعم أنّه "فرنسي الجزائر الأخير" ولكن أيضاً "العربي اللاتيني الأول لمنطقة المتوسط".

وسواء أحدث ذلك الاندماج المتضمن في هذا الاسم أم لم يحدث، فإنّ هناك شيئاً منه قد تمّ إدراكه في حياته الخاصة. إنّّه مقياس لعمق استجابة بعض العلماء الفرنسيين للإسلام، أي أنهم يستطيعون أن يزعموا أنهم قد ساعدوا العرب على فهم أنفسهم. ويستطيع المرء أن يقول عنه، كما قيل عن لويس ماسينيون، إنّ الفكرة التي يحملها المثقفون والمفكرون العرب عن التقليد الخاص بهم، وتقديمهم لأنفسهم، سوف تكون مختلفة وذلك بسبب ما كتبه وعلمّه. إنّّه يكتب عن ماسينيون باحترام شديد، ولكن مع احتفاظه بمسافة معينة من بحثه عن تجارب روحية رفيعة وميوله لإعطاء الإسلام مظهراً مسيحياً. فالإسلام لديه هو "الأخر" الذي يجب أن يُفهم ويُقبل بذاته، وهي مهمة كانت مناسبة لمرحلة تقاعد طويلة ومثمرة، قضاها في مقاطعة القديس جوليان - آن - بورن St Julien - en - Born على

طريق سانتياغو دو كومبوستيلا Santiago de Compostela.

الثقافة والتغيير: الشرق الأوسط في القرن الثامن عشر

عندما ننظر إلى العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر، من خلال مرحلة زمنية لاحقة، فمن النادر أن نتجنب البحث عن إشارات وومضات لما كان سوف يحدث لاحقاً؛ أي قيام نوع من العلاقات الجديدة والتقارب في وجهات النظر بين المسلمين والمسيحيين الأوروبيين. وبالفعل يمكننا أن نجد مثل هذه الإشارات، ولكن علينا ألا نغالي في تقدير أهميتها. كان الموقف المسيحي الأساسي لأوروبا وظلّ كما هو منذ ألف عام، ألا وهو رفض ما يقوله المسلمون بأنّ محمداً رسول والقرآن كلمة الله، ويمتزج هذا الموقف بذكريات مرة من الخوف والصدام لفترات طويلة، بالإضافة إلى ما انتحله بعض المفكرين والعلماء من جانب آخر من الأساطير التي اختلقوها وعادة ما تكون معادية ومزدرة للآخر في الغالب. نعم، لقد طرأ تعديل على هذه المواقف، ولكنها لم تبدل بأخرى. وأصبح الخوف من الإسلام أقلّ مما كان عليه، ومنذ عصر الإصلاح لم تعد ادّعاءات الإسلام تبدو لها علاقة بالقضايا الجدلية الكبيرة التي دارت في العالم المسيحي. وبالتالي، فإذا كانت نفس اللغة تُستخدم لوصف الإسلام، فغالباً ما كانت تُستخدم لغرض آخر أيضاً؛ إذ عن طريق دحض الإسلام، كان الكتاب يستخدمونها للغمز من قناة الطوائف الأقرب للوطن - مثل البروتستانت الذين يجادلون ضد الكاثوليك، والأنجليكان ضد الربوبيين،

ومناصرو الفكر الحر ضد التحامل والاستبداد الديني.^(١) وعلى أنه كان هناك علماء على قدر من النزاهة يعملون بسعة أفق، ومصممون على ألا يطلقوا الأحكام هكذا جزافاً، بل بناءً على الفهم، وكان ذلك في بعض الجامعات الكبرى في أوروبا الغربية وفي المستعمرات البريطانية الجديدة في البنغال، تحت رعاية وارن هيسدينجز Warren Hastings.

لم يكن ما تغيّر، في معظم الأحوال، الفكر وإنما الخيال؛ إذ إن الرغبة الجامحة التي تملكت البعض للبحث ومن ثم الاستحواذ على كل ما هو غريب وبعيد، قد حرّكت الرحالة وجامعي الأشياء والساعين لتشديد وتأثيث القصور الجديدة الضخمة والفخمة، التي أصبح تشييدها ميسوراً بواسطة الثراء والأمان اللذين نعمت بهما أوروبا الغربية. ولم تكن حركة الخيال هذه ممزوجة بازدياد القوي للضعيف ولكن ذلك لم يستمر طويلاً، أو بإدانة أخلاقية ترتكز على أنظمة أخلاقية جديدة. وهكذا، ففي الهند، كان باستطاعة وكلاء الشركات التجارية، ومزارعي أشجار النيلة (الصباغ)، والمغامرين العسكريين أن يغامروا بالابتعاد عن المستوطنات الأوروبية المحروسة إلى داخل أراضي الإمبراطورية المغولية، وأن يصاهاروا العائلات المغولية، وينشئوا عائلات خاصة بهم. حتى في المصانع كان هناك نوعاً ما من التعامل بين الأوروبيين والمسلمين من ذوي السمعة الرفيعة. وكما بيّن سبير Spear، فإنّه في نهاية القرن فقط، بدأ الحكام البريطانيون في شمالي الهند بالنأي بأنفسهم عن أولئك الذين كانوا يحكمونهم والتخلي عن كافة التعاملات السهلة معهم، وكان ذلك بسبب ازدياد عدد الأوروبيين (وعلى وجه الخصوص النساء)، وتأثير الأفكار الإنجيلية وفيما بعد النفعية، والسياسة الجديدة، والتي بدأت في عهد كورنواليس Cornwallis، التي كانت تقضي باستبعاد الهنود من المناصب العليا، وكان الدافع وراء كل ذلك، الحقيقة البسيطة ألا وهي الاستحواذ

بالسلطة والقوة. وقد تمَّ الرمز إلى العلاقة الجديدة عن طريق المباني الاحتفالية الرسمية التي شيَّدها البريطانيون في عاصمتهم كلكوتا، حيث كانت مباني على قدر من الروعة المعمارية إلا أنها كانت بعيدة ولا تمت بصلة للعمارة الهندية، وتتبع طراز المباني الأوروبية ذات النمط الكلاسيكي الجديد، وشيَّدها -إلى حد كبير- بنّاؤون ونجارون أوروبيون.^(٢)

إذا كان هذا التغيير قد حلَّ في الهند في نهاية القرن الثامن عشر، فإنَّه حلَّ في الشرق الأوسط، وشمال أفريقيا في وقت متأخر. إذ كان بإمكان المسافرين الأوروبي في الأراضي العثمانية أن يشعر بالثقة لحد ما، وذلك حتى نهاية القرن، لأنَّه قادم من بلاد أقوى وتُحكم على نحو أفضل من تلك البلاد التي ترزخ تحت سيطرة السلطان؛ ومع ذلك لم يكن بعد في موقع يستطيع من خلاله أن يمارس القوة، فقد كانت رموز القوة العثمانية ماثلة حوله في كل مكان. لكنه كان لا يزال بإمكانه أن يجد الكثير مما يروق له، كما أنَّ بعض الأشياء التي تتم مقارنتها بين الشرق والغرب، كانت تنتهي في صالح الشرق. فعلى سبيل المثال، كتبت السيدة ماري وورثلي مونتاغيو Lady Mary Wortley Montagu في بداية القرن أن المسجد الكبير في أديرنه Adrianople كان "على درجة من الفخامة... تتجاوز أية كنيسة في ألمانيا أو إنكلترا"^(٣) وأنَّ الأتراك "ليسوا غير مهذَّبين كما نصَّورهم... صحيح أنَّ جمالهم هو من نوع مختلف عما هو عندنا، وربما كان الأفضل".^(٤) حتى في نهاية القرن، على كل حال، فإنَّ الزائر لاسطنبول، ربما كوّن فكرة مشابهة على نحو عقلائي.

أما عند الطرف الآخر (المسلم)، فإننا نستطيع أن نلاحظ الكثير من نفس التوجه في الموقف الفكري الذي لم يتغيَّر في جُلِّه، بل أُضيف إليه دفعات جديدة من الخيال المثير للعواطف. ولم يكن هناك تخفيف من

العداء الديني المتأصل. فعندما كان المسلمون يكتبون عن المسيحية ومسيحيي أوروبا، كانوا يضعونهم في نفس إطار الفكر الذي اعتادوه؛ أي أنّ المسيحية قد حرّفت كتابها المقدّس، وحوّلت رسولها إلى إله جاعلة من الإله الواحد ثلاثة؛ كما أنها أنكرت نبوة محمد وصدق القرآن. ومرة أخرى، فقد طرأ تعديل على هذا الموقف ولكنه لم يتبدل بحلول نهاية القرن. فقد تلاشى الاطمئنان الهادئ للقوة، وتعزّز العداء الديني، وذلك في بعض الأماكن وبين بعض الطبقات، بسبب الخوف من القوة الأوروبية. وكان بمقدور المسلمين الهنود المراقبين لتوسع القوة البريطانية بدءاً من المصانع الصغيرة على الساحل إلى قلب الإمبراطورية المغولية، وكذا كان باستطاعة الساسة العثمانيين المدركين لتجاوزات روسيا على طول سواحل البحر الأسود، التي كانت يوماً ما بحيرة عثمانية، أن يروا مسبقاً الظلال الزاحفة للأخطار القادمة؛ وحتى في الريف البعيد للموصل، فقد كانت هزيمة العثمانيين في حرب الأعوام ١٧٦٨ - ١٧٧٤ تُعدّ إشارة إلا أنّ الموسكيّون (سكان موسكو -الروس) سيلتهمون عالم الإسلام عما قريب.^(٥)

وبلاشك، فقد كان هذا الإحساس -إلى حد ما -بوجود شيء ما يجب مواجهته والخشية منه، هو الذي أوجد ما يبدو أنه نوع من حب الاستطلاع الجديد لمعرفة الطرق التي كان يفكر ويعيش بها الأوروبيون. لقد وجد الرحالة الغربيون في إسطنبول بعضاً من كبار العلماء الراغبين في مقابلتهم والتحدث إليهم، ولكن سرّاً وخفية.^(٦) لم يكونوا رحالة فحسب، بل كان هناك أوروبيون يعيشون في العالم الإسلامي. ففي المراكز التجارية المزدهرة والمتنامية في الدولة العثمانية - مثل إسطنبول وأزمير وسالونيك وحلب - كما هو الحال في الهند - كان باستطاعة الأوروبيين أن يعيشوا على نمط الحياة الغربية الأجنبية، وهناك بعض

الأدلة أن بعض المسلمين الفضوليين كانوا يزورونهم ليشاهدوا كيف كانوا يعيشون، فعلى سبيل المثال، كان هناك الرحالة الذين قام بدراساتهم كل من إس. ديكبي S.Digby، و غلام حسين خان، وعبد اللطيف شوشتاري. كما شق بعض الرحالة طريقهم إلى أوروبا ذاتها. فقد ذهب مسؤولون عثمانيون في أعمال رسمية تخص الدولة، مثل السفير المعروف يرميسيكيز محمد سعيد أفندي في عام ١٧١٩. وكان هناك أيضاً رحالة موسمي مستقل، فقد حدثنا إس. ديكبي عن مسلم هندي من أصل فارسي، اسمه ميرزا أبو طالب خان الأصفهاني، وقد زار إنكلترا في عام ١٧٩٩.^(٧)

كان الكُتّاب المسلمون الذين كتبوا عن أوروبا، سواء كانوا قد زاروها أم لا، مهتمين إلى حد كبير بالقوة، فالأشياء التي شاهدها أو ناقشوها كانت تتناول تفاصيل عن نظام الحكم والسياسة، وهي مصادر القوة التي كان العثمانيون أو المغول يفتقدون إليها وهم بحاجة إلى اكتسابها. وهكذا أصبح لدينا سلسلة من التقارير عن السفر (سفرتنامة) أعدّها مسؤولون عثمانيون، يُقيّمون فيها قوة الحكومات الأوروبية وقواتها المسلحة. يحاول عبد اللطيف شوشتاري، وعلى النهج نفسه، أن يكشف كيف استطاع البريطانيون أن يكتسبوا القوة في الهند، وذلك عن طريق التغلغل التدريجي بالإضافة إلى إهمال الحكّام الهنود.

يعكس ما لاحظته هؤلاء الكُتّاب الشيء الذي كانوا يرغبون في تعلّمه من أوروبا، من ذلك كان هناك فنون الحرب والعلوم المتعلقة بها في المقام الأول. ولم يكن هناك نقص في المعلّمين؛ إذ كان بإمكان السلطان العثماني أن يعوّل على المنشقّين الأوروبيين مثل دو بونفال de Bonneval، وحتى في بعض الأحيان يمكن أن يحصل على مساعدات من الحكومات الأوروبية نفسها. وقد كانت الهند وعالم المحيط الهندي مليئين بالمغامرين

العسكريين الراغبين بخدمة حكام الأقاليم الذين كانوا يبنون قوتهم داخل الدولة العثمانية أو الإمبراطورية المغولية؛ مثل المماليك في بغداد، أو نواب العوض في الهند، أو سلطان منطقة ميسور Mysore. دخلت المعرفة المتعلقة ببعض العلوم الحديثة عن طريق هؤلاء، وعن طريق الرحالة المسافرين، وعن طريق المدارس العسكرية والبحرية في إسطنبول. دخلت قبل كل شيء المعرفة بالجغرافيا، إذ كان هذا الأمر مهماً بالنسبة لرجال الدولة، والجنود، والبحارة، حيث تمّ استيعاب الاكتشافات الأوروبية الجديدة بدون تأخير يُذكر. وتُظهر الخارطة المعروفة التي رسمها بيري ريس Piri Reis في أوائل القرن السادس عشر، أن ساحل أمريكا الشمالية كان اكتشف وعرف؛ وبعد قرن، كتب الموسوعي حاجي خليفة جغرافيا العالم التي كشفت عن بعض المعرفة بالأعمال الأوروبية، وقام بترجمة أطلس باللغة اللاتينية؛ وبعد قرن أيضاً، نشرت أول مطبعة تركية أسسها إبراهيم معطي فيريكا، عدداً من الأعمال الجغرافية. وفوق ذلك، كان ضباط الهيئة البحرية والعسكرية الجديدة التي تأسست في الثلاثينيات من القرن الثامن عشر وما بعده، بحاجة إلى بعض المعرفة في الرياضيات والهندسة من أجل إدارة السفن والتعامل مع المدافع؛ وهنا أيضاً تُرجمت بعض الأعمال الأوروبية ونشرت بواسطة المطبعة الجديدة. وكان الطب، وهو أحد العلوم الأخرى، أبطأ في عملية التغيير لأنه كان متجذراً بشكل عميق جداً في الثقافة الإسلامية الموروثة، ولأنه، من نواح عديدة، لم يُهمل مع وجود الاكتشافات الجديدة؛ إذ إنّه كان لا يزال باستطاعة أي عالم أوروبي في الطب في القرن السابع عشر أن يتعلّم من أعمال ابن سينا. ولانجد إشارات من الاهتمام بالاكتشافات الطبية الأوروبية حتى نهاية ذلك القرن، ولكن الاهتمام كان باكتشافات القرن السابق وليس بالاكتشافات الأكثر حداثة في علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء. كان بعض اليونانيين والأرمن

المنتمين إلى إسطنبول، وتعلّموا في إيطاليا، على علم بهذه الاكتشافات، فقد كتب اليكندر مافروكورداتو Alexander Mavrocordato وهو المترجمان اليوناني الثاني للمقاطعة، أطروحته المقدّمة لجامعة بولونيا Bologna عن نظرية هارفي Harvey في الدورة الدموية. ولكن معرفتهم استغرقت وقتاً طويلاً لكي تنتشر، ولم يبدأ بعض الكتاب الأتراك المهتمون بالطب بإظهار معرفتهم بما تمّ اكتشافه في القرن السابق إلّا في القرن الثامن عشر.^(٨) كان لدى بعض أعضاء النخب الحاكمة شيء أكثر من ذلك؛ فالأمر لا يتوقف على الحاجة لاستعارة أساليب مفيدة فحسب، ولكن كانت هناك رغبة بتعلّم وحتى تقليد طريقة حياة الآخرين. فقد اختلط يرميسكيز محمد سعيد وحاشيته بحرية مع مجتمع البلاط الفرنسي، وتعلّم ميرزا أبو طالب خان اللغة الإنكليزية، وانتقل ليعيش داخل المجتمع الراقي في لندن. ويبدو أنّه كان هناك شيء من الإثارة للخيال المرئي الذي يجب ألا نعطيّه أهمية أكثر مما يحتمل. ولا بد أنّه أشار إلى بعض التوسع في حب الاطلاع، ولكنه لم يكن تغييراً حقيقياً في القيم بعد، إذ إنّّه لا يعدو أن يكون تعبيراً عن رغبة الطبقات الحاكمة والمرفّهة في الحصول على شيء جديد.

تُظهر مقالات كوران Kuran وكارسويل Carswell إلى أي مدى وصلت هذه الحركة في نهاية ذلك القرن. وكما يشير كوران، فإننا قد نجد تأثيراً أوروبياً طفيفاً في فن العمارة العثمانية في "حقة الزنبق". إذ يوجد هناك "تكلف في التألق"؛ أي تعبير عن نوع من الملل من أنماط فن العمارة العثمانية الكلاسيكية - كتلك الموجودة في فن المعماري سنان Sinan، والتي تتصف بالاستخدام الماهر للقباب، والدعامات، والمآذن الرفيعة، ونسق الأبواب والنوافذ - ولكنه يؤدي نوعاً ما إلى امتداد أو تشويه لهذه الأنماط التقليدية أكثر منه إلى نبذها. ولا نجد تأثيراً بفن

العمارة الأوروبية إلا بحلول منتصف القرن الثامن عشر ممثلة في مسجد نوروسمانيه *Nuruosmaniye*، الذي "اقتربت عمارته شيئاً ما من روح الباروك الأوروبي": إذ إنّ ما أخذه فن عمارة المساجد، وتلك المباني اللاحقة على نفس الطراز، ليس هو الجديد في "مفهوم المكان الذي يبحث عن تعبير للحركة"، ولكن عن بعض الملامح السطحية - مثل المدارج العريضة المؤدية إلى رواق المبنى، والنوافذ الواسعة، والتنوع الأكبر. إنّ الحاجة لنوع معين من الفضاء غير المتقطع جعلت من الصعب حقاً بناء مساجد بطريقة جديدة؛ لهذا السبب، كما يرى كوران، كانت التأثيرات المعمارية أكثر نجاحاً في المباني الصغيرة كالأضرحة، والنوافير، والأجنحة، حيث يكون للمكان الداخلي دور طفيف أو لا دور قط.

حتى هذا القدر من التغيير كان تقريباً وفقاً لمميزاً على إسطنبول، إذ استمرت التقاليد المحلية في الأماكن الأخرى أو أعادت تأكيد نفسها. ويمكننا أن نفسر بعض النماذج النادرة للتخطيط المنظم لمدن - مثل أصفهان في القرن السابع عشر، ومقاطعة نيوشهر في القرن الثامن عشر - ليس على أنها تقليد لأوروبا، ولكن تعبيراً عن الطموح التقليدي للحكام لإظهار قوتهم عن طريق فرض نظامهم على المكان. استمرت الأساليب المعمارية الكبيرة في مباني متفرقة؛ مثل الأسلوب العثماني في إسطنبول وآسيا الصغرى؛ والأسلوب السوري، الذي أعاد تأكيد نفسه أثناء ضعف التأثير العثماني ونتج عنه بنايات ضخمة في كل من حلب، وحماة، ودمشق، والتي لا نجد لها مثيلاً في أي مكان آخر في الإمبراطورية في ذلك الوقت؛ والأسلوب الفارسي، والذي تبناه الصفويون والتموريون وقاموا بتطويره على يدي المعماري كريم خان في شیراز؛ والأسلوب المغربي، وذلك في مساجد وقصور مدينة مكناس.^(٩)

وكما يذكر كلٌّ من كوران وكارسويل، فإن تأثير أوروبا كان أوضح وأقوى في بعض الفنون التزيينية؛ إذ يلفت كوران الانتباه إلى الأكشاك والقصور التي شُيّدت داخل إسطنبول ومن حولها والتي تبدو عثمانية معمارياً لكنها فرنسية محضة من الداخل، وتتميز بأسقف منقوشة ومطلية بالذهب، وتزيينات كثيرة الزخرفة والنقوش البارزة. وفي عهد سليم الثالث، زُيّن جزءٌ من قصر توبكابي Topkapi على الطراز الأوروبي، وذلك بأعمال من الجبس المطلي، والقرميد المستورد، ودعائم ولوحات جدارية لمناظر طبيعية بسيطة. ويبدو أن الحرفيين الذين قاموا بهذه الأعمال كانوا أوروبيين إلى حد كبير، وغالباً ما كانت مواهبهم متواضعة. ومن الواضح أنّ أمثال هؤلاء كانوا قد ذهبوا ليلتحوا عن حظوظهم في عاصمة كبيرة. ولكن كارسويل كان قد درس تقليداً ريفياً أيضاً، وهو التقليد في سوريا (وداخل سوريا، تقليد دمشق وحماة، وهما من المدن التي لم تكن تعتبر مراكز كبيرة للتجارة الخارجية)، وقد وجد شيئاً مشابهاً، مثل المباني التي أنشئت ضمن تقليد موروث، وتتصف بكتل ذات ارتفاعات وأحجام مختلفة ومجمّعة حول ساحة مركزية، وبها تزيينات نستطيع أن نرى فيها التأثير الأوروبي، وخاصة في اللوحات الجدارية التي تصوّر "مزهرات الخزف الصيني المملوءة بمجموعات من الأزهار والمرسومة بطريقة تكشف عن التأثير الأوروبي في كل من خطوطها"، وفي المناظر الشاملة للمدن، وقد تكون منسوخة من النقوش، والتي تلفت الانتباه إلى كل تفصيل طوبوغرافي. وكما يقول، فإنّ التجهيزات الأصلية كالآنية الصينية والفضية فهي غير موجودة؛ ولكن بقي ما يكفي منها ليدعم اقتراحه لعملية انتقاء جديدة والبحث الجاد عما هو جديد في دور الحرفيين والتجار بالإضافة إلى رجال البلاط. وفي دراسة أخرى، قام بتتبع تطور صناعة الخزف في كوتوهيا Kutahya إلى

ذروته في النصف الأول من القرن الثامن عشر. وهنا أيضاً، تمّ إنتاج تقليد دقيق من الخزف الصيني، وذلك بتصاميم صينية ويابانية، بالإضافة إلى قرميد الآجر ذي التصميم التقليدي من أجل المساجد والكنائس؛ وكان الإنتاج يباع للزبائن من الأرمن ومن الطبقة البورجوازية، بالإضافة إلى النخبة العثمانية الحاكمة.^(١٠)

يُظهر استخدام الأشكال الأجنبية، كما تبدو في خزف كوتاهايا، بطريقة مدهشة أكثر في أحد الفنون المرئية على وجه الخصوص، وهو الرسم في إيران في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد ظهرت خلال القرن السابع عشر عناصر مشتقة من الفن الأوروبي - أي تفاصيل الملابس والتزيين، ومعالجة المناظر الطبيعية والأشكال - بالشكلين التقليديين في الرسم، أي اللوحات الجدارية التي تصوّر المعارك أو مشاهد الصيد، والراقصات أو العازفات على الآلات الموسيقية، والتي كانت تزيّن قصور الحكّام والنبلاء، ورسوم مصغّرة في مخطوطات أو مختارات. ليس من السهل تتبع عملية الاستقبال، إذ إنّهُ من المعروف أنّ بعض الفنانين قد عمل في إيران، وذلك لصالح كل من الشاه والأرمن في محلة جلفاي Julfa، ولكننا نعرف عنهم القليل؛ وقد جلب تجار الحرير الأرمن الذين كانوا يتاجرون مع أوروبا الرسومات والنقوشات الأوروبية؛ وكان هناك تأثيرات أيضاً قادمة من الهند المغولية، حيث كانت الرسومات وقوالب الطباعة الأوروبية معروفة منذ الثمانينات من القرن السادس عشر، وكان الرسّامون الغربيون قد عملوا مباشرة بعد ذلك. وقبل نهاية القرن السابع عشر تمّ تعلّم أسلوب جديد، وهو الرسم بالزيت على القماش؛ ولا بد أنّ الفنانين الفرس قد اكتسبوا ذلك من الأوروبيين، إذ تطوّر فن الرسم الفارسي على نحو مميّز بشكل تدريجي، ووصل إلى ذروته في عهد السلالة القاجارية الأولى Qajars.^(١١)

كان الأدب أكثر قرباً إلى قلب الثقافة الموروثة، ولذا فقد كانت التأثيرات التي تأتي من الخارج محدودة جداً. إذ يمكننا أن نجد، بدرجة طفيفة، في نوع مهم من الكتابة، وهو كتابة التاريخ؛ فالمؤرخون لم يكونوا قد تأثروا بعد بمفاهيم جديدة من الماضي أو بكيفية الكتابة عنه، ولكنهم على الأقل استخدموا عدداً محدوداً من المصادر الأوروبية عند التعامل مع نوع معين من الموضوعات. فقد استخدم المؤرخ الماروني استيفان الضويحي (١٦٢٩ - ١٧٠٤) سجلات أوروبية للحروب الصليبية، وأعمالاً لرحالة أوروبيين إلى الأرض المقدسة، وأعمالاً عن تاريخ الكنيسة عند تدوين تاريخه عن الموارد؛^(١٢) واعتمد الكتاب العثمانيون، مثل حسين هيزارفين (ت ١٦٩١) ومونسيمباشي (ت ١٧٠٢)، على المصادر الأوروبية في تلك الأجزاء من عملهم التي تعاملت مع العالم خارج "دار الإسلام".^(١٣) وعلى كل حال، وبشكل عام، فإنّ تقليد كتابة التاريخ الإسلامي كان متأصلاً على نحو راسخ جداً بحيث لا يمكن تغييره. وقد استمرّ المؤرخون العثمانيون الرسميون، ومصنّفو كتب السير، ومؤرّخو المدن العربية بالكتابة وفقاً لأساليبهم الخاصة بهم، وشهد نهاية القرن بروز مؤرخ مشهور يمكن مقارنته بالمعلمين الكبار في العصور الأولى، مثل جبارتي، الذي اتّسم بسعة أفقه في استخدام المصادر - "إنني لا أسجل أي حدث قبل التحقق من صحته عن طريق مصادر مستقلة ومتعاقبة، وعن طريق كونه معروفاً على نطاق واسع" - ورؤيته لظهور وزوال الحكّام، وهي رؤية معاكسة لخلفية مجتمع إسلامي منظم.^(١٤)

يمكننا أن نرى هذه الاستمرارية بوضوح أكثر في الشعر، أي في التعبير والتبرير الجمالي لنظام أخلاقي قائم. إذ لم يُظهر الشعر العربي (وذلك بالطريقة التي تمت دراسته بها) أية أصالة كبيرة في هذا القرن،

فقد كان هناك تقليدان موجودان من الشعر الفارسي؛ أي التقليد الهندي، والذي نشأ تحت كنف البلاط، والذي تحرر من قواعد الأسلوب الكلاسيكية مع ازدياد الصور التفصيلية؛ والتقليد الفارسي، والذي ترتبط أشعاره بشكل أكبر بموضوعات دينية، وبأسلوب يعود إلى نماذج كلاسيكية كردة فعل تجاه الخداع. وصل الشعر العثماني إلى ذروته في هذا القرن، وكان تركيياً أكثر فيما يخص اللغة والأسلوب، وكان أكثر تحرراً من النماذج الفارسية؛ وأكثر دنيوية في روحه، ويحتفل بروعة البلاط ومتع الدنيا، كما هو الأمر مع نديم، أو بموضوعات أكثر بساطة، كما هو الأمر مع شعراء آخرين؛ وكان تقليدياً أقل في الشعور، وأكثر تعبيراً عن التجارب الشخصية.^(١٥)

تشكّلت الثقافة الموروثة، سواء بين المسلمين أو غير المسلمين، عن طريق محاولة ربط كل الحياة والمعرفة الإنسانية بالوحي الديني؛ أو، وبطريقة أخرى، عن طريق إظهار الوحي في أنظمة من الفكر والتشريع والطقوس. وعلى هذا المستوى، فقد تأثرت فقط المجتمعات المسيحية (وليس جميعهم)، وذلك في نهاية القرن، بحركات فكرية قادمة من أوروبا الغربية؛ وكانت الحركات التي أثّرت فيهم دينية الصفة، وليس الحركات الدنيوية التي أصبحت مُميّزة لعصر لاحق.

كانت الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، وبالأخص البطريركية المسكونية في إسطنبول، ولفترة ما في القرن السابع عشر، منفتحة تجاه تأثير المذهب الكالفيني Calvinist، إذ أصبحت النزعة الكالفينية مهمة مع انتخاب البطريركية لـ سيريل لوكاريس Cyril Lucaris (١٥٧٢ – ١٦٣٨)، الذي عرف المذاهب البروتستانتية من اللوثريين في بولندا ومن أتباع المذهب الكالفيني الهولنديين، وكانت محاولاته وجهوده لنشر تلك المذاهب في الكنيسة الأرثوذكسية تلقى بعض الدعم من السفراء الإنكليز

والهولنديين. ولكنّ معارضة اليسوعيين والسفارات الكاثوليكية أدّى إلى خلع أكثر من مرة، وإلى إعدامه في نهاية المطاف.^(١٦)

كانت محاولات الحملات التبشيرية للروم الكاثوليك لكسب الكنائس الشرقية إلى الولاء الروماني على مدى ذات تأثيرات أكثر استمرارية. وحتى بعد الانقسام الكبير، فقد كان هناك أفراد وجماعات في الكنائس الشرقية يتوقون إلى إعادة صلاتهم مع روما، وكانت الكنيسة الشرقية، خلال فترة الدول الصليبية، وهي المارونية، التي تأسست في الشريط الساحلي اللبناني، قد قبلت بالسيادة البابوية بشكل كامل. ولكن، وبعد انتهاء الفترة الصليبية، أصبحت العلاقات بين الشرق والغرب غير واضحة المعالم، فنادرًا ما كانت الكنيسة الرومانية حاضرة في المنطقة الشرقية للبحر المتوسط، وذلك حتى عام ١٣٤٢ عندما حصل ملك الصقليتين من السلطان المملوكي على حق امتلاك بعض الأماكن المقدسة في فلسطين وسلّمها إلى البابوية، والتي بدورها عهدت بها إلى رعاية الجماعة الفرنسيةكانية. ومنذ ذلك الحين، ولفترة طويلة، انتشرت الوصاية الفرنسيةكانية على الأرض المقدسة، وذلك تحت حماية الملك الأسباني وحكام كاثوليك آخرين، إلى ما هو أبعد من فلسطين وذلك إلى سوريا ومصر وأماكن أخرى. وفي نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، بدأت حقبة بسياسة أكثر نشاطاً بتأسيس معاهد في روما لتعليم القساوسة: مثل المارونية (١٥٨٤)، واليونانية (١٥٧٧)، ومعهد أهل الجماعة لنشر الدين (١٦٢١). وبدأت بعد ذلك بقليل بعض الجماعات الكاثوليكية بالعمل على نحو واسع تحت حماية ملوك فرنسا وسفرائهم.^(١٧)

ومنذ ذلك الوقت ازداد عدد أتباع الكنائس الشرقية المتنوعة الذين قبلوا بسلطة البابا والمذهب الكاثوليكي بالنسبة لنقاط خلافية؛ كما نشأ

أيضاً نوع من التوتر بينهم وبين آخرين في مجتمعاتهم. وقد وصل هذا الأمر إلى ذروته في بداية القرن الثامن عشر، وتميّز الصراع بالاستحواذ على الكنائس والأسقفيات والبطريركيات، وقد تدخل في هذا الصراع السفراء، والقناصل، والمسؤولون العثمانيون. وبحلول منتصف القرن الثامن عشر انتهى الصراع فعلياً عن طريق التسوية، إذ نشأت الكنائس البابوية، والتي ترتبط مع روما، ولكنها كانت تحافظ على هرميتها وطقوسها الدينية الخاصة، من مجموعة الكنائس الشرقية. وبدأت بطريركية بابوية نظامية في عام ١٧٣٠ من بين الكنائس الأرثوذكسية الشرقية، وجاء الأمر متأخراً بعض الشيء في الكنائس الأخرى (ولكن كان عليهم أن ينتظروا قرناً آخرًا لكي يتم الاعتراف الرسمي بهم من قبل الحكومة العثمانية). أعيدت العلاقات بين الكنيسة المارونية والبابوية في عام ١٧٣٦، والتي كانت قد ساءت بينهما قبل ذلك، وتحددت بشكل دقيق في مجلس جبل لبنان.^(١٨)

كانت الكنائس البابوية لا تزال تنتمي باللغة والعاطفة إلى الكنائس الشرقية التي كانت قد نشأت منها، ولكن حياتها الداخلية كانت قد تشكلت من قبل الكنيسة الغربية، ومعاهدها ومبشرها. حدثت تغيرات معينة في الطقوس والتشريع والقواعد في الوقت الذي برز فيه النظام الرهباني المنظم ليكمل التقاليد الأقدم للناسك - وعلى وجه الخصوص في لبنان، تحت حماية أمراء الجبال (فمن بين الموارد كان هناك الآباء اللبنانيون والأنطونيون؛ ومن بين اليونانيين الكاثوليك كان هناك السالفاتوريون والآباء الشويريون؛ ومن بين الأرمن كان هناك الأنطونيون). كما تأسست جماعة أرمنية كاثوليكية أخرى، وهم المختارون، أولاً في آسيا الصغرى، ومن ثم في شبه جزيرة موريا Morea، وأخيراً على جزيرة سان لازارو San Lazzaro قرب البندقية (فينيسيا). ونشأ من الأديرة الجديدة

والمعاهد في روما تعليم ديني جديد، بكلتا اللغتين العربية والأرمنية، واهتمام جديد وأكثر وعي بالذات بتاريخ المسيحية الشرقية، وبالدراسات الدينية الكاثوليكية (حيث ترجم البطريرك إسحق بن جبير كتاب "علم الدين الأسمى" للقديس توماس الأكويني Thomas Aquinas إلى اللغة العربية)، وباللغة والأدب.^(١٩) تمّ نشر بعض ما أنتج بشكل جديد، وذلك عن طريق الطباعة؛ إذ كان هناك عدد من المطابع الصغيرة باللغة العربية في سوريا ولبنان؛ وكذلك باللغة الأرمنية، حيث كانت هناك مطبعة في إسطنبول وأخرى في محلة جلفاي في القرن السابع عشر، وقبل كل شيء، كانت هناك مطبعة المختارين في البندقية.

يمكننا أن نرى بوادر حركة فكرية أخرى في نهاية القرن الثامن عشر؛ فقد بدأ بعض الأفراد من عائلات التجار في المدن بالانخراط في نوع جديد من التعليم، فقد هاجر أبناء العائلات اليونانية والأرمنية في إسطنبول ليدرسوا في إيطاليا، وعلى وجه الخصوص في جامعة بادوا Padua؛ وذهب أولئك المنتمون لعائلات ريفية إلى مدارس تبشيرية أو إلى مدارس كانت قد أسستها جاليات مسيحية، مثل المدرسة المارونية في عين ورقة في لبنان. وبالإضافة إلى لغاتهم الخاصة فقد كانوا يتعلمون الإيطالية، وهي اللغة المشتركة لموانئ الساحل الشرقي للمتوسط. كان لهذا الأمر أهميته العملية بالنسبة لأولئك العاملين في التجارة الخارجية أو في وظيفة حكام محليين أو سفراء أو قناصل، ولكنها كانت أيضاً القناة التي جاءت من خلالها، ليس أفكار كالفن Calvin أو الإصلاح المعاكس، ولكن أفكار عصر التنوير. أصبح الطلاب اليونانيون في جامعة بادوا والتجار اليونانيون في مجتمع الشتات اليوناني الواسع في وسط وغرب أوروبا يعرفون شيئاً عن الحضارة الكلاسيكية، كما كان يقدمها العلماء الأوروبيون، ويُعرفون شعبهم الخاص بها. كما أنهم تعرّضوا لأفكار من

فولتير، والذي تمّ ذكره مئات المرات في الأدب اليوناني في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. وعلى نحو مشابه، يذكر ميخائيل مشاققة، وهو كاتب مسيحي لبناني في بداية القرن التاسع عشر، أنه وآخرون في دمياط كانوا قد قرأوا كتاب فولني Volney عن أطلال الحضارات، وكانوا قلقين بالنسبة للدين.^(٢٠)

ليس من الحكمة، بأي حال من الأحوال، أن نعتقد أنه كان لهذه الأفكار أي تأثير فعال خارج الدائرة الصغيرة لأولئك الذين تلقوا تعليمًا حسب النموذج الأوربي الغربي. فقد كانت الكنيسة اليونانية تعترض على كلّ من دراسة اليونان القديم وعلى انتشار الأفكار الفرنسية الحديثة؛ إذ إنّ عالمها الفكري كان لأولئك الآباء المسيحيين والمتصوفين. كما كانت معارضةً بنفس القدر لفكرة الاستقلال الوطني، وكانت تدرّس القبول بالحكم العثماني، وذلك كنوع من العقوبة الإلهية للخطيئة أو كنوع من الحماية ضد الهجوم الكاثوليكي أو الكالفييني؛ ولذلك، ومنذ البداية، كان للقومية اليونانية إحياءات معادية للدين. وكان الإيمان بالآخرة هو فكرة الشعوب، إذ إنّ الحكم الإسلامي كان سينتهي عن طريق تدخل إلهي ما.

لم يكن المجتمع اليهودي قد تغيّر بعد عن طريق نفس النوع من التأثير القادم من أوروبا الغربية. فقد كان هناك، في الواقع، مجتمعات تجارية يهودية، من سالونيك إلى بغداد، ازدهرت واكتسبت معرفة أكبر عن العالم عن طريق توسيع التجارة في منطقة البحر المتوسط وكذلك في المحيط الهندي الذي أصبحت تسيطر عليها أوروبا. وعلى كل حال، فإن الجغرافية الفكرية والروحية للعالم اليهودي كانت مختلفة عما هي عليه عند العالم المسيحي. فقد كانت أفكار "التحرر" و"التنوير" في بداية انتشارها في مجتمعات يهودية معينة، مثل مجتمعات المارانو (المحرّمين) لهولندا، وفي إنكلترا، وفي الساحل الأطلسي لفرنسا وأمريكا

الشمالية، وبعض الأجزاء في ألمانيا. ولكن هذه الحركات كانت حركات ضعيفة وهامشية ولم تكن قد بدأت باختراق المجتمعات اليهودية في منطقة البحر المتوسط أو بولونيا أو أوكرانيا. كان الطرف الشرقي للبحر المتوسط مهداً لبعض الحركات المهمة؛ ففي القرن السادس عشر صنّف مفكّرو مدرسة صنف القانون، وطوّروا الأفكار الصوفية لمذهب الكابالا اليهودي؛ وفي القرن السابع عشر، بدأت حركة المسيح لـ ساباتي سيفي (١٦٢٦ – ١٦٧٦) Sabbati Sevi في فلسطين وسميرنا (أزمير)، وانتشرت في أنحاء عالم يهودي مهياً سلفاً لها عن طريق عنصر المسيح في تعاليم الكابالين في صنف، وكانت الحركة قلقة من المجازر الكبرى التي وقعت عام ١٦٤٨ في أوكرانيا، والتي خمدت فعلياً باعتناقه القوي للإسلام. كانت المراكز الإبداعية في القرن الثامن عشر في أقصى الشمال، في بولونيا وأوكرانيا، إذ أثّرت هناك القضايا الجدلية الكبيرة بين صوفية حركة حاسيديم (التقاة) التي شكّلها بعل شيم توف Baal Shem Tob والمعارضة الحقوقية للراباي أليجا بن سلمون بن زلمان Gaon of Vilna. أما في البلدان العثمانية، باستثناء المقاطعات الرومانية، كانت الحركة الثانية وليس الأولى لا تزال هي النزعة السائدة.^(٢١)

إذا كان اليهود الشرقيون و(ضمن حدود) المسيحيون لا زالوا يعيشون في عالم فكري موروث ومكتف ذاتياً، فإنّ الأمر نفسه ينطبق على المسلمين، إذ أنّ عالمهم الفكري كان يدور حول الاكتساب والتطوّر والنشر، عن طريق لغة من اللغات الإسلامية، وذلك لقوام من المعرفة يُعتقد أنّه مشتق من وحي الله في القرآن وقوة النبي محمد كما وردت في الحديث. وبما أنّ محتوى الوحي كان كتاباً، فإنّ المجتمع المسلم كان يسيطر عليه المتعلّمون الذين تمّ نقل العلوم المرتكزة عليه إليهم. يمكن تسميتهم بشكل جماعي، بالعلماء؛ ولكن استخدام هذا التعبير هو أمر

مضلل هذا إذا فهمنا أنه يتضمن وجود طبقة واحدة بثقافة ووجهة نظر واهتمام جماعي واحد. سيكون الأمر أكثر منطقية إذا فكرنا بثلاثة أنواع من التعليم أو التدريب على الأقل، وليس بالضرورة أن تكون هذه الثلاثة مقصورة بعضها على بعض، ولكن يميل كل واحد منها إلى إعطاء تشكيله الخاص إلى عقل وروح المسلم:

أولاً، التدريب القانوني الذي تقدمه مدارس معينة لأولئك الذين سوف يدخلون في الخدمة القانونية للدولة؛

والثاني، التعليم في العلوم الدينية والذي يضطلع به عدد كبير من المساجد والمدارس إلى طلاب يتابعون مهام مختلفة عديدة؛ قانونية أو دينية أو علمانية؛

وثالثاً: الانخراط في عضوية جمعية تُقدّم ضمن إطار جماعات المتصوفين إلى إحدى الطرق التي تؤدي، ليس للعلم، أي المعرفة النظرية للعلوم الدينية، وإنما للمعرفة، أي المعرفة التجريبية عن الله.

كانت جميع الحكومات الإسلامية تعمل، رسمياً، بقوانين الشريعة الإسلامية وكانت تعتبره القانون الوحيد الصالح والمشارك والملازم للحاكم والمحكوم على حد سواء؛ ولكن الدور الذي كان يضطلع به القانون والأوصياء عليه في حياة الدول، كان يختلف من دولة إلى أخرى. ففي المغرب يبدو أنّ التسلسل الهرمي القضائي كان أقلّ من أماكن أخرى، و بسبب الحدود الضيقة التي كانت تمارس الحكومة من خلالها السيطرة على الريف خارج المدن الرئيسية. وعلى الجانب الآخر؛ أي المناطق التي كان للسلطان العثماني السيطرة المباشرة عليها، فإنّ وجود حكومة منظمة تنظيماً جيداً، وفعالة نسبياً و يدير دفتها عدد كبير من الموظفين كان يستلزم وجود شبكة من القضاة تتقاضى الرواتب والمفتين الذين يتقاضون الهبات والرسوم، ومنظمة في تسلسل هرمي رسمي كي تقوم بدور مهم

في عملية السيطرة. وكان نفس الأمر ينطبق على إيران في عهد الصفويين، ولكن بحلول القرن الثامن عشر كان اختفاء السيطرة المركزية قد أضعف الطبقة القضائية الرسمية.

سيكون من الأفضل عند دراسة طبيعة العلماء الرسميين، أن نأخذ الدولة العثمانية نموذجاً، إذ كان النظام العثماني يُمثل تطوراً منطقياً وتشكياً لما كان موجوداً في دول سابقة. وكان هناك، على الأقل، ثلاثة أنواع من التدريب الخاص (ولكن كان لجميعهم الأساس المشترك لثقافة إسلامية عامة) كانت تُعدُّ الرجال لخدمة السلطان العثماني. وكان من الممكن لهؤلاء الذين سوف يحصلون على دور سياسي أو عسكري (بما في ذلك، في بعض الفترات، الأمراء من العائلة العثمانية) أن يتلقوا تعليمهم في قصر السلطان، أو قصر الباب العالي (رئيس الوزراء) وذلك في الأدب الرفيع الذي كان يتضمن المثل الإنسانية والاجتماعية التي يجب أن تقود الحاكم، وفي فنون الحرب. وكان أولئك الذين يعدون للعمل موظفين حكوميين في المحكمة العليا، أو في وزارة المالية، يتدربون على أيدي موظفين حكوميين ذوي خبرة عريقة. وكانوا يتدربون على عمليات إعداد الوثائق وكتابتها، والقيام بالأعمال الحسابية على نحو صحيح. وكان يتم تدريب هؤلاء الذين سوف توكل إليهم مهمة تفسير القوانين وتطبيقها في التشريع الإسلامي، وكان يتم تدريب الذين سوف يتحكمون بالنظام القانوني في مدارس الدولة في إسطنبول في الغالب. وكان يتسم قمة التسلسل الهرمي عدد من ذوي المناصب الرفيعة ذات القوة والنفوذ والتي آلت إليهم نظراً لقربهم من الحكام؛ مثل شيخ الإسلام أو المفتي العام، والقضاة العسكريين، وقضاة أو شيوخ المدن الكبيرة. وبالتطور التدريجي للهرم، نشأ هناك نظام من المدارس المتخصصة: كانت أولها مدارس محمد الفاتح في إسطنبول، ومن ثم مدارس سلاطين أواخر القرن

الخامس عشر في كل من إسطنبول وأديرنة وبورصة؛ ومن ثم مؤسسات سليمان الكبيرة، وسليمان الثاني ومراد الثالث في القرن السادس عشر. وبمجرد أن تأسست صفوف الشرف بشكل كامل، أصبح هناك صلة بين كل درجة في الهرم وبين مستوى مماثل في الوصول إلى واحدة أو أخرى من مدارس الدولة العثمانية؛ إذ لم يكن ممكناً لأحد أن يُكتب اسمه في سجل المرشحين للمناصب الرفيعة، إلا إذا كان قد أنهى دراساته في المستوى المناسب.

تمّ بهذه الطريقة تهيئة نخبة من المسؤولين رفيعي المستوى نشأ بينهم وبين الحاكم نوع من الميثاق العرفي غير المكتوب. إذ كان باستطاعتهم أن يعطوا الحاكم شيئين كان لزاماً عليه أن يحتاج إليهما ليكون حكمه مستقراً: أولهما، الاعتراف به كحاكم شرعي، الأمر الذي يحدث في مراسم البيعة (تقليد المنصب) ويكون مبرراً وفقاً لاحدى نظريات السلطة؛ ومن الناحية الأخرى، الحفاظ على نظام تشريع معروف، والذي من خلاله يتم الحفاظ على نسيج مجتمع منظم، وتكون السلطة الكيفية للمسؤولين على الرعية مقيدة.^(٢٢)

وبالمقابل، كان العلماء الرسميون يُمنحون سلطة ضمن حدود وظائفهم، ونفوذاً ليس من السهل تحديده. يمكن أن نجد أدلة على ممارستهم لنفوذهم في تأثيرهم على قرارات مهمة للحكومة. وربما كان هذا النفوذ مألوفاً أكثر في صالح أفراد أو جماعات والذي كان يمارسه هؤلاء الذين لديهم علاقة مباشرة مع الحاكم أو وزرائه. وفي أوقات الاختلاف الديني أو الجدل، فكانوا يأملون أن يحصلوا على دعم الدولة لكي يحافظوا أو ينشروا التفسير الإسلامي الذي كانوا يُفضلونه. وهكذا، عندما بسط الصفويون سلطانهم ليس على شمال غرب إيران فحسب، بل صاروا حكام المدن الكبيرة أيضاً، لم يكن المذهب الشيعي الذي جعلوه

دين الدولة الرسمي في إيران هو المزيج الفكري السائد في أذربيجان حيث نشأت قوتهم، ولكنه كان الاعتقاد عند المتعلمين والمعتدلين من نبلاء المدن الذين كانوا يحتاجون مساعدتهم.^(٢٣)

كان العلماء الرسميون يتلقون أيضاً هبات مادية والرواتب والرسوم، وفي بعض الأماكن كانوا يضعون أيديهم على الأوقاف الكبيرة؛ فقد كان قاضي القضاة عند سلاطين المغرب يتحكم بأوقاف مدينة فاس؛ وكان العلماء الصفيون يتحكمون بوقف المقام في مشهد. وقد كان بمقدورهم أن يحافظوا على ثرواتهم وينقلوها بسهولة أكبر من هؤلاء الذين لهم علاقة مباشرة في ممارسة السلطة؛ وكانوا أقرب إلى كونهم محصنين من الخزي المفاجئ، ومن الحجز على أملاكهم، ومن الإعدام. وبسبب امتلاكهم للسلطة والثروة، فقد أصبح العلماء الرسميون ورفيعو المستوى في نهاية القرن الثامن عشر، نخبة مغلفة منغمسة بمتع الدنيا. وأصبحت المناصب العليا وقفاً على عدد صغير من العائلات تتصل عن طريق القرى أو المصاهرة بفئات النخبة الرسمية الأخرى، والتي تخذ نفسها عن طريق الثروة، والنفوذ الرسمي، والقبول السهل في مدارس الدولة.

كان هناك ثمن، على كل حال، يجب أن يُدفع مقابل هذه الامتيازات. فبقدر ما كانوا يحتكرون من المناصب الرفيعة، كان يتم إقصاؤهم عن مناصب أخرى: ففي الخدمة العثمانية على الأقل، أصبحت وظائف مختلفة تتميز بشكل واضح بعضها عن بعض، وكان من النادر أن يصبح أحد العلماء الرسميين رئيساً كبيراً للمستشارين أو أحد الوزراء لدى السلطان. وإلى حد ما أيضاً، كان يتم إبعادهم عن المجتمع المرتبط بالمدينة والذين كانوا هم من يساعد في السيطرة عليه. وربما كانوا قد نجحوا في بعض الأماكن في الحفاظ على دور غامض من نوع ما،

بحيث يعملون كوسطاء بين الحكومة وبين شعوب المدن من المسلمين؛ وربما كان الوضع كذلك في المغرب، إذ كانت الهرمية القضائية تُستقطب من سكان المدن. ولكن في إيران، وفي نهاية القرن الثامن عشر، يبدو أن النفور العام عند الناس من الحكام الذين حاولوا أن يملؤوا الفراغ الذي خلفه سقوط الصفويين امتدَّ ليصل إلى العلماء الذين كانوا في خدمتهم.^(٢٤) كان العلماء من النخبة الرسمية الرفيعة في الدولة العثمانية، إلى حد كبير، جزءاً من نظام السيطرة العثمانية، وكان يُنظر إليهم كذلك. ربما لم يكن العلماء المتشددون -خارج النظام- يوافقون على التسويات الدنيوية التي كان يجب على القضاة أن يضطلعوا بها؛ وربما كان الطلاب والعلماء الأقل شأنًا يستأثرون من إقصائهم عن مدارس الدولة والمناصب والتي كانوا هم البوابة لها. وأما في المدن الإقليمية لربما كانت الهوة بين العلماء الرسميين والسكان المسلمين لا تزال كبيرة، إذ كان القضاة أناساً غرباء، يتم إرسالهم من المراكز لفترات قصيرة؛ وكانوا أتراكاً في مناطق تسكنها جماعات من أعراق أخرى؛ وكانوا من الأحناف، بينما كان السلطان ربما من الشافعية أو المالكية.

كان هناك ثمن آخر كان على هؤلاء أن يدفعوه، وهو العمل ببعض القوانين التي لم تؤخذ بشكل كامل من الشريعة. ومنذ العصر العباسي، كانت الشريعة بالنسبة لكل السلالات المسلمة الحاكمة هي النظام القانوني الوحيد المعمول به. ولكن، في الواقع، كان هناك عادةً ازدواجية في العملية القضائية، فقد كان القاضي يُطبّق التشريع الإسلامي بالنسبة لتلك الحالات التي كانت تسمح الحكومة بإرسالها إليه، وكانت قراراته تُنفَّذ من قبل السلطة المدنيّة، بينما كان الحاكم أو نوابه يقيمون عدالتهم الخاصة بالنسبة للحالات التي تؤثر في الأمن والنظام العام، أو في حالات إساءة استعمال السلطة من قبل المسؤولين. ومثل الكثير من

الأمر الأخرى، فقد جعل العثمانيون هذه الممارسة أمراً رسمياً؛ ففي سنواتهم الأولى، كانت سلطة الحاكم لا تمارس عن طريق عمل من أعمال الإرادة الاعتبارية، ولكن بموجب أنظمة مكتوبة ومعروفة، وكانت تتم معاقبة من يخرق هذه الأنظمة من قبل السلطان أو أحد حكامه. وهكذا فإن الضرائب والرسوم التي يتم جمعها من قبل الموظفين الماليين أو الملتزمين بالضرائب كانت تُعرّف بالقانون (القانون العلماني)، والذي كان يختلف من منطقة إلى أخرى، ويهدف إلى الحفاظ على العادات المحلية لكل منطقة، طالما كانت متوافقة مع السياسة العامة للحكومة؛ وكانت السلطة القضائية في القضايا الجنائية يتم تنظيمها عن طريق قانون جنائي، والذي كان أشبه بأن يكون موحداً في أرجاء الدولة، وهو مختلف في بعض الحالات عن الشريعة، ويكون أكثر صرامة في بعض الحالات، والذي كان يهدف إلى التأكيد على معاقبة المذنب والحفاظ على مصالح الدولة. إنّ إحداث واستعمال هذه القوانين كان يعني وجود صلة وثيقة بين العلماء الرسميين والسلطة المدنية: فالقضاة كانوا يطبقون القانون بالإضافة إلى قانون الشريعة في محاكمهم؛ وكان المفتون يصدر الفتاوى التي تمنح الشرعية لتلك الفقرات التي لم تستمد من الشريعة، على الرغم من أنّها ليست مخالفة له، وفوق ذلك كانت هناك الالتماسات التي تُقدّم إلى السلطان أو أحد حكامه، الذين كانوا يعالجون في دواوينهم القضايا المتعلقة بأمن الدولة أو الشكاوى ضد مسؤولين قاموا بخرق القانون.^(٢٥) وبحلول القرن الثامن عشر، يبدو أنّ القانون لم يعد يُستخدم، ولكن طاعة القضاة للسلطة المدنية ظلت مستمرة. وقد أظهرت دراسة عن الفصل في القضايا في المقاطعة التابعة لمدينة تونس، تحت حكم الحسينيين في القرن الثامن عشر، بأنّ القضايا الرئيسية كانت تحال إلى الباي في ديوانه. وكان هو بنفسه من ينظر في القضايا التي

تتعلق بأمن الدولة؛ وفي قضايا أخرى، كان يجلس مع قاضي القضاة والمفتين؛ وكانت الأمور الثانوية فقط هي التي تحال إلى القضاة وحدهم. (٢٦)

ليس من العسير أن نُجمّع صورة لذلك العضو الذي يخطر في سلك النخب القانونية في الدولة العثمانية. فمن السهولة أن نستشف هذه الصورة من السجلات التاريخية، وكتب السير: إنه ذلك الشخص الذي يستطيع أن يوازن بدقة وكياسة بين نوعين من المسؤولية: أولاهما مسؤوليته تجاه القصر أو الحكومة، وثانيهما مسؤوليته تجاه المجتمع المسلم المصون وفق تعاليم المدارس، وهو القادر على تفسير المبادئ الإسلامية بحيث يحول دون تعارضها مع مصالح أساسية للدولة؛ وهو المحافظ على مسافة أخلاقية معينة من هؤلاء الذين يخدمهم، ولكن في المحصلة النهائية فهو ينتمي إلى مؤسسة مغلقة يتصل أفرادها بعضهم ببعض عن طريق القرابة والامتيازات والعادات و مع النخبة الحاكمة.

ينطبق الشيء نفسه أيضاً على مجموعتنا الثانية؛ وهي طبقة العلماء بمعناها الشامل، وتضم كل أولئك الذين نالوا حظاً من التعليم الذي يأخذ مكانه في المسجد أو المدارس الدينية. وقد كانت المدارس الإمبراطورية في إسطنبول، والتي أُنشئت بهدف إعداد نوع معين من المسؤولين، وكانت من بين عدد أكبر من المؤسسات المشابهة ولكن كان لها أهداف أكبر: وذلك لكي تحافظ على ديمومة لتقليد من الفكر الديني عن طريق تخريج علماء ومدرّسين يتمكنون من مواصلة هذا التقليد من أجل أن تسود قيم الحضارة الإسلامية في الشعب المسلم الذي يقطن المدن، وكذلك في الريف قدر المستطاع.

وفي كل البلدان الإسلامية، على اختلاف درجاتها، كانت هناك مدارس تسمى "الكتاتيب"، كان يدرس فيها مبادئ العلوم للصبيان. كما

كانت هناك المساجد التي كان يضطلع بالتدريس فيها مدرسون تعينهم الحكومة أو راع خاص. وربما كان هناك أيضاً مدرسة واحدة أو أكثر من النوع الأكثر تخصصاً، وذلك حسب ما أظهر عدد من الدراسات التي قام بها جورج مقدسي. وكان ينشئ هذا النوع من المدارس من أجل تعليم علوم الدين، وعلى وجه الخصوص الفقه، وكانت أبنيتها واسعة بحيث يتمكن الطلاب من السكن والعيش فيها ومواصلة الدراسة، بالإضافة إلى وَفِّ (هبة) يُخصَّص ريعه لرواتب المدرّس الرئيس ومساعديه وإعاشته الطلاب.^(٢٧) كان لبعض المساجد والمدارس تأثير يفوق التأثير المحلي، إذ استطاعت أن تجتذب طلاباً من أماكن بعيدة، لكي يدرسوا على يدي مدرس مشهور ويحصلوا على إجازة منه، أو يحصلوا على إذن يسمح لهم بتدريس الكتاب الذي قرؤوه عليه. وهذا ما كان سائداً بالنسبة لمسجد القرويين في فاس؛ والزيتونة في تونس؛ ومدارس تمبكتو Timbuktu للمسلمين في حوض نهر النيجر؛ والأزهر في القاهرة للطلاب القادمين من شمال أفريقيا، وسوريا، ومنطقة البحر الأحمر بالإضافة إلى مصر؛ ومدارس المدينة المنورة لأولئك القادمين إلى الحجاز للحج من كل العالم الإسلامي. وأما بالنسبة للمدن الشيعية المقدسة فهناك (النجف وكربلاء والكاظمية ومشهد)؛ وكانت هناك بالنسبة للمدن المغولية لاهور ودلهي، والتي كانت تستقطب بحلول القرن الثامن عشر طلاباً من أرجاء واسعة من العالم الإسلامي. (يجب أن نتعامل مع الأرقام بحذر، ولكن في نهاية القرن الثامن عشر كان هناك حسب التقديرات في أحد المراكز، وهو الأزهر في القاهرة، حوالي خمسين مدرساً وألف طالب.^(٢٨))

وبالإضافة إلى العلوم الأساسية للغة العربية، وهي المفتاح الذي لا غنى عنه لفهم الإسلام، كانت المواد الرئيسة التي تُدرّس في هذه المساجد والمدارس تتألف من تفسير القرآن، والحديث، والعلوم الشرعية

والتوحيد؛ الذي يشكل الأساس له (أي الفقه وأصول الفقه). أمّا علم الكلام، فقد كان له نصيب ضئيل فيه، وكذا الفلسفة أقل من ذلك أيضاً، على الرغم من أنها كانت لا تزال تُدرّس مع علوم المنطق الأخرى خارج نطاق المسجد والمدرسة ويقوم بذلك مدرسون مستقلون في مجموعات دراسية خاصة.

لا يبدو أنّ علم الحديث الشريف قد اتخذ منحىً جديداً في القرن الثامن عشر، أما علم الفقه فكان أوسع وأكثر حيوية. فمن ناحية، كان يتضمن مراجعة ابتداءً من تفاصيل قانونية إلى مبادئ وطرق معينة لم تتوقف النقاشات حولها أبداً. ومن ناحية أخرى، وبما أن الشريعة هي أوسع من القانون وفق التصور الأوروبي، وكونها محاولة لوضع كافة الأعمال والعلاقات الاجتماعية تحت هدي مبادئ عامة مستقاة من الإسلام، فإنّ أية تغييرات في المجتمع الإسلامي كانت ستقود بالتأكيد إلى محاولة ما لإعادة صياغتها. ولنأخذ بعض الأمثلة من أطراف متباعدة من العالم الإسلامي: ففي المغرب تطوّر هناك قبل القرن الثامن عشر نوع خاص من الأدب القانوني؛ أي دليل "الأعمال"، أو الممارسة القانونية. وقد تم تأليفه في ضوء تعاليم المذهب المالكي والذي ينص على: أنّ الآراء التي يصوغها ويطبّقها القضاة، في ضوء المصلحة العامة وفقه الضرورة، يجب أن تكون مقدّمة على غيرها؛ إذ إنّها توفر الوسيلة التي تمكّن الشريعة من التكيف بحسب حاجات المجتمع المتغيرة.^(٢٩) وفي إيران، شهد هذا القرن تطوّراً لفكرة "المجتهد"؛ أي العالم المؤهل عن طريق العلم والتقوى لكي يصدر حكماً مستقلاً في قضايا الإيمان والتشريع. ربما نستطيع أن نرى هنا انعكاساً للتاريخ الإيراني؛ فقد كان العلماء بعد انهيار الدولة الصفوية هم القادة الأخلاقيون الوحيدون للمسلمين الإيرانيين، إذ إنّهم لم يكن بإمكان أي حاكم فيما بعد أن يدّعي

ذلك النوع من السلطة التي كان يتمتع بها الصفويون. وربما كان الكثير منهم بمنأى عن سلطة حكام إيران، وذلك عبر الحدود العثمانية في المدن المقدسة في العراق، إذ كان باستطاعتهم أن يمارسوا قيادتهم بحرية من نوع ما. وكان آغا محمد باقر بهبهاني، وهو مؤسس المدرسة الأصولية، قد قدّم الدفاع النظري الكامل عن سلطة المجتهدين. ومع معارضة الإخباريين الذين أكّدوا على أنّ السلطة تقع فقط بأيدي الأئمة، فقد أصبح الأصوليون مسيطرين بحلول النصف الثاني من القرن، على الرغم من استمرار تيار إخباري تحتي.^(٣٠)

إنّ هؤلاء الذين كانوا يذهبون إلى التعلّم في المسجد أو المدرسة، وشاركوا إلى حد ما في الحفاظ على الموروث الثقافي، لا يشكّلون طبقة اجتماعية خاصة بهم؛ ولربما أخذوا مكانتهم في أي مكان من المثلث المؤلف من العلماء، والتجار، والحرفيين الذين استمرّوا بتحمل مسؤولية المدينة الأساسية. كان لديهم، على كل حال، ميول لاتخاذ موقف مشترك من الحياة والمجتمع والحكومة. لقد كان موقفاً مدنياً بالأساس، وذلك عن طريق النظر بازدراء إلى المناطق الريفية النائية التابعة، والنظر بخوف من أولئك الذين يسكنون في السهول أو الجبال غير المسيطر عليها، ومعتقدين أنّ المدينة هي معقل الدين الصحيح في وجه قوى الجهل الديني. كانت علاقات سكان المدينة المسلمين مع الحكومة معقدة. وقد كانت هناك هوية أساسية تتميز بالمصلحة، الدينية منها والاجتماعية، ولكن حاولت المدينة أن تقاوم السيطرة الوثيقة جداً، وأن تحافظ على حريتها الكامنة الخاصة في العمل.

كان هناك في قلب طبقة المثقفين مجموعة من "المحترفين" المتدينين المحليين. كان يمكن لبعضهم أن يعمل في خدمة الحكومة، على الرغم من أنهم، في الدولة العثمانية، على الأقل، كانوا يحتلّون مناصب

ثانوية؛ وكان للآخرين قواعدهم الخاصة في القوة والنفوذ، وذلك كمدّرّسين ووعّاظ ومسيّطرين على الأوقاف. كان باستطاعة العلماء، خارج النخبة الرسمية، أن يحظوا بمناصب في القيادة المحلية، وعلى وجه الخصوص في المدن الإقليمية؛ حيث لم يكن نفوذ الحكومة المركزية حاضراً كما هو في العاصمة. وبسبب علاقتهم مع الطبقة البورجوازية المحلية عن طريق الثقافة وصلات القرية، وفي بعض الأحيان عن طريق المصلحة الاقتصادية، فقد كان بإمكانهم أحياناً أن يعبروا عن رفضهم للمظالم، أو يعارضوا حاكماً، أو يملؤوا فراغ السلطة خلال مرحلة انقطاع ما. وكانت المسافة الأخلاقية التي كانت تفصل هؤلاء عن الحكام أكثر من تلك التي تفصل العلماء عن النخبة الرسمية. ولكن كان علماء السنّة على الأقل وسطاء بدلاً من أن يكونوا قادة سياسيين مستقلين؛ وكانوا في نهاية المطاف يقفون إلى جانب الحكام، الذين بدونهم لا يمكن أن يكون هناك نظام متحضّر. كان المجتهدون الشيعة يميلون إلى الابتعاد أكثر عن متقليدي السلطة.

كانت الدائرة الأوسع للثقافة هي تلك التي كانت تشمل كل هؤلاء الذين شاركوا، بشكل ما، في محاولة الصوفيّين في عيش حياة من الزهد والتقوى مستمدة من القرآن والحديث وموجهة باتجاه اكتساب معرفة تجريبية عن الله. وقد طوّرت أجيال من المدرّسين والأساتذة -تدرّجياً - ممارسات وطقوس يمكن من خلالها لحياة الزهد والتقوى أن تستمر، وخصوصاً عن طريق الذكر، الذي يُمارس فردياً أو مع الجماعة، بصمت أو بصوت مرتفع، ومصحوب بحركات الجسم أو بتنفس إيقاعي يساعد - عن طريق التكرار -بتحرير الروح من انشغالات العالم. وبشكل تدريجي أيضاً، تطوّر هناك لاهوت صوفي، وهو وصف وتفسير لنزول العالم من الله عن طريق سلسلة من الإصدارات، وصعود الروح، والتي يحركها

الحب، عن طريق مراحل متنوعة تجاه معرفة الله. إنَّ الصور المتنوعة التي يمكن من خلالها أن تصف هذه الرؤية لأقواس النزول والصعود، ربما كانت الجزء الأكثر حيوية للثقافة المشتركة عند مسلمي القرن الثامن عشر. كان التصوير لا يزال يُصقل في واحد أو أكثر من اللغات الإسلامية، وقبل قرن فقط، قدَّم الملائ صدر الدين شيرازي (ت ١٦٤٠) صياغة جديدة في اللغة الفارسية لتصوير الضوء الذي كان واحداً من الطرق الرئيسية للتعبير عن هذه الثيوصوفية، وكان تأثيره لا يزال منتشرًا في عالم الثقافة الفارسية.^(٣١)

كان هناك إجماع في الوسط الصوفي أنه من الضرورة أن يكون للصوفي مرشد أو شيخ ليقود الباحث منهم إلى الطريق الذي يسلكه؛ إذ الاعتقاد السائد بينهم أن الشخص لا يستطيع أن يسلك هذا الطريق بجهده الخاص؛ وسيكون المرشد نفسه مرتبطاً مع مرشدين سابقين، وعلى ذلك، كان من الممكن تتبع سلسلة المرشدين وصولاً إلى أبي بكر أو علي وإلى الرسول محمد. وكان ذلك يُشكّل نظاماً من الفكر والممارسات التعبدية؛ إذ يتم إضفاء صفة شرعية عليه عن طريق واحد من خطوط النقل هذه، بما يُعرف باسم "طريقة".

كان الأئمة في العرف الرئيس للإسلام الشيعي هم المرشدون الموثوقون، إذ كانت لديهم المهمة الدائمة في تدريس المعنى والممارسة الحقيقية للإسلام. ولذلك، فقد كان هناك عداً من نوع ما تجاه الجماعات الصوفية التي كانت تزعم وجود معلّمين آخرين لديها. كان هناك حقاً بعض الطرق الشيعية، وخصوصاً طريقة "نعمة الله"، التي انتشرت من الهند إلى بلاد فارس في نهاية القرن الثامن عشر؛ ولكن في نفس الوقت تماماً، كان هناك تأكيد على مذهب الإمامية الخالص عن طريق المدرسة الشيعية. إذ تُعدُّ الإمام حاضراً في قلب المؤمن، كمرشد إلى الحقيقة.^(٣٢)

كان من المقبول عند الإسلام السني أيضاً، أن يكون للباحث عن الحقيقة مشاركة مباشرة مع أولياء الماضي، أو مع النبي (محمد) نفسه. وبشكل عام، على كل حال، كان يُعتقد بأنّ تراث الماضي يجب أن يتوسّط إلى الباحث، أي المُريد، عن طريق موجهٍ حي، أي المُرشد، والذي يمكن أن يعتبره تلاميذه على أنّه متلقٍ لنعم خاصة. وعندما يموت، فإنّ تأثير "صديق الله" هذا يمكن أن يستمر، إذ كانوا يعتقدون أنّ تشفّعه عند الله من أجل الأحياء كان قوي التأثير، وأنّ قبره قد يصبح مكاناً للحج والشكوى. وسوف يتجه تلامذته بدورهم إلى العالم وهم يحملون طريقته أو يعدّلونها بطرق يمكن أن تعتبر على أنها تشكّل طريقة جديدة.

لم تختلف هذه الطرق في أشكال التعبير والولاءات الشخصية فحسب، بل في وجهة نظرها للعلاقة بين المعرفة الرائجة عند العامة، وتلك المقصورة على فئة قليلة، أو لنضعها بصورة أكثر دقة، بين طاعة الشريعة والمتابعة الدؤوب لمعرفة تجريبية لله. كان هناك توتر مستمر في الفكر الصوفي بين ميول المتصوف للاعتقاد بأنّه قد وصل، أو يمكن أن يصل، إلى معرفة تفوق تلك الظاهرة للناس العاديين، وبين اعتقاد كل المسلمين بأنّ القرآن والحديث تضمّنّا الوصايا الإلهية حول الطريقة التي يجب على الناس عبادة الله والعيش بها بعضهم مع بعض. أظهرت بعض الطرق، ومن بينها تلك التي كانت تستمد قوتها الرئيسية من الريف، اهتماماً قليلاً بالشريعة. كانت تلك الطرق التي أكّدت على الشريعة على أنّها مرحلة على الطريق باتجاه المعرفة تعتبر أنّ الطاعة وحدها لم تكن كافية، وأنّ إخلاص النية هو الأمر المهم. كانت تختلف بالنسبة لمكان الشريعة في حياة المؤمن الذي بلغ الرؤية الصوفية. كان يؤمن بعضهم بأنّ رؤية الله هي الحقيقة الوحيدة، وأنّ حياة المجتمع الإنساني يُنظر إليها من تلك اللحظة على أنها غير حقيقية؛ وأعلن آخرون أنّه، وبمجرد

حصول الصوفي على لمحة لحظية لحقيقة الله، يجب عليه أن يعود إلى العالم الإنساني في "صحوته الثانية"، وهو مدرك لحقيقته الخاصة بالإضافة إلى تلك الخاصة بالله، كما يعيش في توافق مع الشريعة، محاولاً جلب العالم تحت حكمه.

يمكن أن يزعم أحد الأولياء وأتباعه في الريف على أنهم ينتمون إلى إحدى الجماعات الكبيرة في العالم الإسلامي، ولكن الجماعة نفسها كانت أقل أهمية من الولي وضريحه ومن العائلة التي تحافظ على هذا الضريح. وكانت إحدى مهام الولي، في المناطق البعيدة عن مدرسة المدينة أو المسجد هي التعليم، وربما كانت زاويته تُقدّم التعليم الرسمي الوحيد بعد التعليم الابتدائي للكتاب. وهكذا ففي السودان وادي النيل، وذلك على الحدود المتوسعة للعالم الإسلامي، كان الصوفيون المتجولون يحملون الثقافة الإسلامية، حيث كانوا يدرّسون في منازلهم تفسير القرآن والفقهاء المالكي إلى حد ما، ولكن طقوس وممارسات طريقة ما وعلم اللاهوت الصوفي لابن عربي كان يُدرّس إلى حد أكبر.^(٣٣) إلا أن الصوفيين الريفيين لم يكونوا في الأساس مدرّسين؛ ففي المناطق البعيدة عن سلطة المدن والحكومات، كانت الشريعة أمراً بعيد المنال، ولم تكن كتب الفقه تعطي الإرشاد الأخلاقي أو التهذيب للأهواء والخيال الإنساني؛ وكان الرجال والنساء في الريف ينسبون اعتقاداتهم الموروثة ومشاعرهم إلى وليٍّ حيٍّ أو ميت، وكانوا يتلقّون منه أو من الوصاة على ضريحه توجيهات أخلاقية قد تكون بعيدة جداً من تلك الموجودة في كتب الشريعة. وهكذا فإنّ البكتاشيين في الأناضول العثماني وروميلية، كانوا لا يعيرون اهتماماً للشريعة في ممارساتهم، وكانوا يستمدّون تعاليمهم الأخلاقية من اللاهوت الصوفي، ويبررون ذلك عن طريق تحدّثهم الروحي من علي.^(٣٤)

كان هناك في المدن جماعات لها حظوة خاصة عند البلاط والطبقة البورجوازية. وبما أنّ نسيج الحكومة والمجتمع المنظّم كان يعتمد على الشريعة، فقد كان للمرشد الصوفي تأثير مع كونه عالماً. وكان أتباعه يميلون إلى إقحام نسبهم الروحي في تقليد العلم؛ ويؤكدون على التعلّم بدلاً من معجزات معلّمهم. وكانوا مدركين لاستمرارية تقليدهم، وكانت الطريقة بالتالي أمراً مستقرّاً ودائماً، أكثر من مرشد فردي أو عائلته؛ ولكن لنفس السبب شكّل الالتزام بطريقة ما فقط إحدى الولاءات المتحدة المراكز التي كانت تشكّل شخصية المسلم. وكان من بين هذه الجماعات المدنية بعض ممن لهم نسب وشهرة قديمة: مثل أتباع الطرق القادرية والمولوية والسهرواردية والرفاعية. وكان ظهور جماعات أخرى مرتبط بظهور السلالات الحاكمة الكبيرة في بداية الحقبة الحديثة: مثل الطريقة الجزولية (وهم فرع من الشاذلية) مع الأشراف في المغرب؛ والجشتية مع الأباطرة المغول؛ والخلواتية مع السلطنة العثمانية من عهد بايزيد الثاني في نهاية القرن الخامس عشر. ولعبت طريقة اشتقت من الخلواتية، وهي البكرية، دوراً مشابهاً في مصر، وكان لعائلتها الشيخية موقع متميّز في قيادة الأهالي من المدنيين وفي التوسط بينهم وبين النخبة المملوكية الحاكمة.^(٣٥)

وفي أسفل الهرم الاجتماعي للمدينة، كانت توجد نفس الطرق أو أخرى غيرها، ولكن كانت المسافة التي تفصل المتعلمين ومعتل السلطة واسعة؛ إذ كانت تميل إلى تغيير توازن العناصر فيها. كان الاحترام الممنوح للأولياء صانعي الأعاجيب الأحياء أو الأموات أقل صرامة وتقيداً، وكانت هيمنة الذكر على العواطف أكثر قوة، وربما يعزّز التماسك في الالتزام لنفس الطريقة ذلك التماسك في العمل في نفس الحرفة أو العيش في نفس المنطقة. لكنّ سلطة الشريعة، أي سلطة القضاة

التي كان يطبقها القضاة ويؤولها رجال الدين، كانت أقوى في كافة أرجاء المدينة.

كان للاختلافات بين الطرق الريفية والمدنية معان اجتماعية وسياسية متضمنة؛ ففي الريف، كان ضريح الولي أو دار عائلته يُعدُّ نقطة حيادية تلتقي فيها مناطق أو جماعات قبلية مختلفة، ويتم شراء البضائع أو بيعها، كما تبرم التحالفات، ويُحكَّم في النزاعات، ويجد اللاجئون الملاذ الآمن، ويلقى المسافرون حسن الضيافة. وقد كان الولي يعتبر الوسيط للقيم الإسلامية في الأوقات الحرجة في حياة المجتمع الريفي، وفي بعض الأحيان يكون أكثر من ذلك: فقد تكون النقطة الرئيسية التي قد يتبلور حولها ائتلاف ريفي. وقد تنشأ عنه، في بعض الظروف، سلالة حاكمة جديدة.^(٣٦)

كانت هناك في بعض البلدات أضرحة مشهورة عظيمة يفد إليها زوار من الريف والمدن، وكان يتردد عليها الزائر أو المهاجر الريفي: مثل أضرحة الأئمة التي أُقيمت في المدن الشيعية المقدسة، ومسجد وضريح الحسين والسيدة زينب في القاهرة، ومولاي إدريس في مدينة فاس. وقد كانت هناك أضرحة في الريف تستقطب إليها جماهير من المدن. ولذلك، وفي بعض الأحيان، كان الأولياء الريفيون، وذلك النوع من الإسلام الذي يمثلونه، يشكّلون تحدياً للطبقات الحاكمة في المدن، ولطبقة المتعلمين، ولتلك الطرق التي كانت تجمع مفهومهم للإسلام كإطار من القوانين والتي يمكن من خلالها الحفاظ على حضارة مستقرّة. كانت الطرق المدنية تشارك في وجهة النظر المميّزة لسكان المدن تجاه الحكومة، وذلك في الإذعان لحكام العالم الزائليين، وبالإبقاء على مسافة أخلاقية معينة منهم، ولكن مع الرغبة بكسب التأثير عليهم لإبقائهم على مسار الشريعة. ولذلك يمكن أن نعدّ سرعة انتشار الطرق الصوفية في

القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، والذي أكد على أهمية الشريعة، على أنه واحد من أوجه ردة الفعل لنظام إسلامي مدني مهتد. يمكننا أن نجد هذه التأكيدات في مفهوم المتعلمين المدنيين للإسلام في كافة أرجاء العالم الإسلامي، ومن بين الأمثلة التي خضعت للبحث في السنوات الأخيرة، انتشار الطريقة الإدريسية، التي سميت فيما بعد الطريقة المرغنية، وهي طريقة انتشرت في السودان؛^(٣٧) والطريقة القادرية في موريتانيا، حيث غرس الشيخ سيديا التزاماً صارماً للطقوس ولتنظيم الطريقة، بالإضافة إلى معرفة الفقه المالكي، الذي تعلمه في المغرب ويتم تطبيقه على نحو صارم ومحافظ، وبدون تنازلات للممارسة الريفية المعمول بها في المغرب نفسه عن طريق أدب الأعمال.^(٣٨)

يمكننا أن نقدم مثالين أكثر أهمية. إذ يبدو أن الطريقة التي انتشرت في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي على نحو واسع وناجح خلال القرن الثامن عشر هي الطريقة النقشبندية بشكلها المجدد. وقد ظهرت في بادئ الأمر في آسيا الوسطى كطريقة مستقلة بذاتها وبطقسها المتميز بالذكر الصامت، وبتأكيداتها على توحيد القوى الداخلية مع النشاط الخارجي الهادف إلى المحافظة على حكم الشريعة. انتشرت من هناك وفي اتجاهات متعددة: حيث اتجهت شرقاً إلى الصين، وجنوباً إلى إيران وشمالاً إلى الهند، وإلى الإمبراطورية العثمانية، فأصبحت معروفة قبل نهاية القرن الخامس عشر. وقد قام الصفويون بتدمير الطريقة في إيران، ولكنها ترسخت في الهند. كما كان لها بعض النفوذ لفترة ما في بلاط الأباطرة المغول، الذين استخدموها ليجابوها بها الأفكار الشيعية المنتشرة في إيران إلى البلدان ذات الثقافة الفارسية. (ومن هنا، ربما، كان يؤكد النقشبديون في تلك الحقبة وعلى كلا الخطين من تحدرهم، من أبي بكر وعلي؛ فيزعمون أنهم هم الورثة الشرعيون لعلي وليس الشيعة). حدث

"تجديد" للطريقة في القرن السابع عشر على يدي الشيخ أحمد سيرهندي (١٥٦٤ - ١٦٢٤). إذ أكّد في رسائله لتلاميذه، وفي كتابات أخرى، على مبادئ تعليم الطريقة، وقام بتعديل لبعض المبادئ. زعم أتباعه مكانة روحية مميزة له، وهي أنه القطب الذي يدور حوله العالم وعلى محوره يدور، وأنه وريث الأنبياء، والمتمتع باتصال مباشر مع العالم اللامرئي.^(٣٩)

كان لتعاليم الشيخ أحمد نفوذ كبير على الثقافة الإسلامية الهندية في القرن الثامن عشر، وبخاصة في فكرها وشعرها على حد سواء. واستمرت التعاليم عن طريق شاه ولي الله في دلهي (١٧٠٣ - ١٧٦٢)، إذ كان يكتب في فترة اضمحلال السيطرة الإسلامية في الهند، وانتعاش الحكم الهندوسي في الأقاليم المغولية، إذ كان مهتماً جداً بإحياء الشريعة: إذ يجب في نظره، توحيد مدارس الشريعة المختلفة، ودراسة الحديث لذلك الغرض (كانت تسمى مدرسته دار الحديث) ومن مبادئها أنه يجب السماح بالاجتهاد، وهو ممارسة الأحكام المستقلة من قبل علماء مؤهلين. وفي الوقت نفسه، طُرحت فكرة أنه لا توجد طرق مستقلة، بل جميعها هي عبارة عن طريقة واحدة؛ وينطوي هذا الأمر على ادّعاء بمنزلته الروحية الفريدة الخاصة به.^(٤٠)

انتشرت الطريقة النقشبندية المجددة من الهند باتجاه الغرب مرة أخرى. حيث نقلها الحجاج إلى الحجاز، ونقلها مولانا خالد (ت ١٨٢٧) إلى كل من العراق وسوريا، وهو كردي كان قد ذهب إلى الهند للدراسة، وجلب معه نفس مجموعة الأفكار: أي العداء للمذهب الشيعي، والادّعاءات باتصال مباشر مع العالم اللامرئي، والإصرار على التطبيق الصارم للشريعة، والحاجة لكسب النفوذ عند الحكّام.^(٤١)

قامت الطريقة التيجانية التي أسسها أحمد التيجاني (١٧٧٧/٨ - ١٨١٥) بدور مشابه في شمال غرب أفريقيا. نستطيع أن نجد في طريقته - والتي أسسها بعد عودته من الدراسة في شرق العالم الإسلامي - ادّعاءً بامتيازات خاصة تقترب من كونها ادّعاءً لامتلاك كامل للحقيقة؛ وكان أتباعه يعتقدون أنه لم يكن لديه معلّم حي وأنّ إدخاله إلى الحقيقة تمّ عن طريق اتصال مباشر مع روح الرسول؛ كما أنهم نُهوا عن القيام بزيارات إلى أولياء آخرين، الأحياء منهم أو الأموات. كان هناك تأكيد أيضاً على طاعة الشريعة. إذ جعل من طريقته حليفاً لتلك القوى التي كانت ترغب بتوسيع سيطرتها المدنية على الريف: فقد كان مقرباً لفترة من الزمن عند مولاي سليمان في المغرب، وكان قد استقرّ في فاس، ولكن طريقته لم تترسّخ بشكل عميق هناك كما حدث في الجزائر. (٤٢)

كانت تلك كلها حركات قد قامت ضمن إطار من الممارسة والفكر الصوفي، ولكن هناك حركة أخرى من القرن الثامن عشر كانت قد برزت من نفس الإطار وهدّدت بتدميره حقاً، إذ خرج محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٨٧) من نجد، حيث استقر مجتمع ذو تعاليم إسلامية هشة في البلدات الصغيرة، وكانوا مهذّبين دائماً من قبل قوى وعادات المجتمع البدوي الذي يعيش حولهم. جاءت أسس معارضته للجهل الديني في زمانه ومكانه من التقليد الحنبلي لعائلته ذاتها، وتعزّز ذلك بتلقيه العلم الديني في المدينة المنورة وأماكن أخرى: إنّه تقليد جمع المخزون الديني مع رغبة بممارسة الأحكام المستقلة، أي الاجتهاد، في قضايا تتعلق بالتطبيق بهدف جلب كل الأعمال الإنسانية ضمن إطار الشريعة. الشيء الجديد الذي تبدى هنا هو نبذ الطريقة الصوفية والتي تبدو أنها تتجاوز المفكرين الحنابلة السابقين. لقد بيّن الله مشيئته وإرادته للناس في القرآن الكريم وأحاديث الرسول وحدهما؛ ويجب أن نعبده

بالطريقة التي ذُكرت في القرآن؛ ويجب ألا نذهب بالتخمين حول طبيعته أبعد من مبدأ " اللاأدرية المتعقل" في "علم الكلام" الحنبلي؛^(٤٣) والرسول هو أنبل الناس، وقادر على التشفع عند الله، ولكنه ليس كما تقول الصوفية النور الأولي الموجود قبل خلق العالم؛ ولا يستطيع هو أو أي معلّم أن يقف بين المؤمن الفرد والله، ولا يجب أن يُشرك هو أو أي مخلوق آخر، سواء كان حياً أم ميتاً، بعبادته مع الله.

ومرة أخرى نجد قناعات مُصلح مصمّم على إعادة سلطة الشريعة، واهتمامات حاكم يرغب بتوسيع سيطرته على ريف غير مأهول، في انسجام بعضها مع بعض. لقد أدّى تحالف محمد بن عبد الوهاب مع الأسرة الحاكمة السعودية إلى محاولة لتأسيس دولة تعتمد على الشريعة في منطقة شاسعة في شبه الجزيرة العربية وما وراءها، وإلى هدم أضرحة الأولياء، والهجوم على الأماكن المقدسة الشيعية، ورفض قبول سلطة السلاطنة العثمانيين، الذين اعتبرهم أتباع محمد بن عبد الوهاب حمأة لتفسير مزيف للإسلام. وكان ينطوي على هذه الأعمال وجهة نظر معينة لطبيعة ووحدة المجتمع الإسلامي: ولذلك فإنّ صحة الاعتقاد والتطبيق الصارم كانا جزأين أساسيين في تحديد ما يجب أن يكون عليه المسلم.

على أية حال، لم يكن بإمكان هذه النظرة أن تحرّك، خارج شبه الجزيرة العربية، مفهوماً سابقاً للمجتمع على أنّه شيء شامل بشكل واسع، ومتسامح إلى حد كبير، وموحّد عند أكثر من مستوى واحد: وذلك عن طريق قانون واحد من شأنه أن يعطي معياراً للعمل الإنساني في العالم؛ وعن طريق اهتمام مشترك بحياة روحية مبنية على مثال الرسول وهؤلاء المصاحبين له؛ وعن طريق الخطوط المتنوعة من التحدّر الجسدي أو الروحي والذي من خلاله قام العلماء والصوفيّون على حد

سواء بجعل اعتقاداتهم وممارساتهم شرعية؛ وعن طريق الحج، وهو العمل الرمزي للوحدة.

الفصل الثامن

موسوعة البستاني

يقول جاك بيريك في كتابه "شبه الجزيرة العربية"^(١) "لقد أظهرت النهضة تدافع المفكرين السوريين للتأقلم مع أوروبا. إذ أعادوا إلى الواجهة مهاراتهم القديمة في اللغات الخاصة بالمنطقة، وبفضل قدرتهم على النقل، فقد نجحوا نجاحاً باهراً في الأدب، والأعمال الموسوعية، وعلم التربية، والصحافة. وكانوا هم وأقرانهم من بعدهم، يهدفون إلى دخول التاريخ العربي من أوسع أبوابه".

في عام ١٨٧٥، أعلن بطرس البستاني رئيس تحرير مجلة "الجنان" وهي دورية تصدر في بيروت، عن نيته في إصدار أول موسوعة عربية. ولقد كان بطرس معروفاً لدى القراء العرب في كل من سوريا ومصر، وكذلك لدى الجاليات الأجنبية في بيروت بأنه مدرس ومترجم وعالم. كما كان معروفاً أيضاً في أوساط المثقفين الأوروبيين. ولكن ربما ساور هؤلاء جميعاً بعض من الشك فيما إذا كان باستطاعته أو باستطاعة أي فرد آخر، أن يوفق في مثل هذه المهمة الصعبة بكل المقاييس؛ خاصة فيما يتعلق بجمع ثم ترتيب ونشر عمل بهذا الحجم. على كل حال، تمّ إنهاء المجلد الأول في عام ١٨٧٦، وصدر تحت عنوان "دائرة المعارف". تبعه بسرعة خمسة مجلدات أخرى بين ذلك التاريخ وعام ١٨٨٢. وحمل المجلد السابع، والذي نُشر في عام ١٨٨٣، نبأ نعي

البستاني. قام ابنه سليم، الذي كان يساعده منذ البداية، بمواصلة العمل كمحرر، ولكن جاء نبأ نعيه هو أيضاً في المجلد الثامن الذي صدر في عام ١٨٨٤. ومن ثم أصبح إيقاع العمل بعد ذلك أكثر بطأً. استطاع اثنان من أبناء البستاني الأصغر سنّاً، وهما نسيب ونجيب، وبمساعدة أحد أفراد العائلة، وهو سليمان البستاني، نشر المجلد التاسع في عام ١٨٨٧. ومن ثمّ، وبعد زمن طويل، جاء المجلد العاشر في عام ١٨٩٨ والمجلد الحادي عشر عام ١٩٠٠؛ ولكنها لم تُنشر في بيروت وإنما في القاهرة، وطُبعت في مطبعة المجلة الدورية المعروفة جيداً "الهلال". كان المجلد الحادي عشر هو آخر ما صدر، وقد حمل الموسوعة إلى الحرف "ع"، وهو الحرف الثامن عشر من الحروف الثمانية والعشرين في اللغة العربية. كانت المقالة الأخيرة عن السلالة العثمانية الحاكمة، وربما كان ذلك مناسباً، إذ كان هناك صعوبة متزايدة في النشر بحرية في المناطق التابعة للسلطان عبد الحميد، بالإضافة إلى مشكلات مالية التي أدّت إلى التأخير الطويل، وإلى نقل المشروع من بيروت إلى القاهرة.

جذبت الموسوعة الانتباه منذ البداية، ليس فقط في البلاد العربية وإنما في الغرب كذلك، فقد قام المستشرق إتش. إل. فليشر H.L.Fleischer بمراجعة المجلدات الثلاثة الأولى في "مجلة بلاد المشرق الألمانية" في عام ١٨٨٠.^(٢) وتبقى الموسوعة إلى الآن العمل الأكثر اكتمالاً من نوعه في اللغة العربية. وانتشرت حتى إلى ما وراء البلاد العربية، في بلدان أخرى حيث كانت اللغة العربية معروفة بشكل جيد؛ إذ كانت مقالاتها عن التاريخ الإسلامي محل تقدير الإيرانيين الذين يحملون ثقافة دينية تقليدية.^(٣)

كيف كان من الممكن لموسوعة عربية من قبيل هذه الشاكلة والتنوع أن تُنشر في وقت مبكر في سبعينيات القرن التاسع عشر، وفي

إحدى المقاطعات النائية التابعة للدولة العثمانية؟! لقد ظهرت الموسوعات ذات الطابع الحديث في إنكلترا، وفرنسا، وألمانيا منذ القرن الثامن عشر وما بعد. ولكن بدأت تتم طباعتها في بلدان أخرى بحلول منتصف القرن التاسع عشر. ولم تكن موسوعة "دائرة المعارف" حديثة العهد بالمقارنة مع أول موسوعة روسية كاملة،^(٤) كما صدر مجلدها الأول قبل ثلاثة عشر عاماً من ظهور أول موسوعة تركية، وهي عمل أصغر ومحدود بعنوان "قاموس العالم" لشمس الدين سامي فراشيري.^(٥)

يمكننا أن نقدم تفسيرات مختلفة متباينة في الإجابة عن هذا السؤال، وكلها إجابات متداخلة يرتبط بعضها ببعض، يرتبط أولها بطبيعة بيروت في تلك المرحلة: فقد كانت واحدة من الموانئ التي نمت مع توسع التجارة البحرية مع العالم الخارجي، واتصلت بخدمات منتظمة للسفن مع موانئ في حوض البحر المتوسط وساحل الأطلسي، وهي مقر القنصليات، والنشاطات التبشيرية، والمدارس الدينية، ولطبقة التجار المحليين أو الأجانب الذين كانوا يستوردون البضائع المصنعة في أوروبا. ولم يكن هناك تبادل في البضائع فحسب؛ بل كانت السفن تجلب الكتب والصحف من أوروبا وأمريكا؛ كما جعل التلغراف، والذي وصل إلى بيروت في ستينيات القرن التاسع عشر، أخبار العالم معروفة خلال ساعات. وكان القناصل، والتجار، والمبشرون، والمعلمون بمثابة قنوات تتدفق من خلالها المعرفة ونماذج تُحتذى لنمط جديد من الحياة.

أطلق فليشر على بيروت في أثناء مراجعته النقدية للموسوعة اسم عالم التجارة الرئيسي لسوريا، واقتبس كلمات جوته Goethe :

الشرق والغرب غير قابلين للفصل.^(٦)

كانت هناك حاجة لوجود وسطاء من أجل الاستمرار بعمليات السوق، ولجلب الشرق والغرب بعضهما مع بعض، فقد كان المسيحيون اللبنانيون مناسبين للاضطلاع بهذه المهمة، تماماً كما كان اليونانيون والأرمن في أماكن أخرى من الدولة العثمانية. وقد كان هناك أفراد ينتمون إلى الكنائس المارونية والبابوية، على وجه الخصوص، معتادين منذ زمن بعيد على التعامل مع الأوروبيين بصفة قساوسة، أو تجار، أو موظفين لدى القنصلية أو الشركات التجارية، وكان بعضهم على معرفة باللغتين اللاتينية والإيطالية عن طريق المدارس التبشيرية والمعاهد الرومانية. وقد بدؤوا في ذلك الوقت بتعلم اللغة الفرنسية أو الإنجليزية في المدارس التبشيرية الجديدة، ووجدوا مجالاً جديداً للعمل كمدرسين، ومترجمين، ومسؤولين قنصليين. وبحلول الستينات والسبعينات من القرن التاسع عشر كان مجال نشاطهم في حالة توسع. ولم يشرحوا لغتهم ويقدموا مجتمعهم للأجانب فحسب؛ بل كمدرسين وصحفيين، كانوا قد بدؤوا بشرح العالم الجديد المتعلق بأوروبا وأمريكا للعدد المتزايد من هؤلاء الذين كان بإمكانهم قراءة العربية.

كان بطرس البستاني واحداً من مجموعة الوسطاء هذه، وذلك كقدوة وكقائد.^(٧) وكان قد ولد لعائلة مارونية في جنوب لبنان، ودرس في المدرسة المارونية في عين ورقة، وتعلم هناك اللاتينية والإيطالية والسريانية بالإضافة إلى اللغة العربية. جاء اتصاله الأول مع العالم المتحدث باللغة الإنجليزية في عام ١٨٤٠ عندما حطّت القوات البريطانية في بيروت كجزء من الحملة التي أرسلت لإجبار محمد علي على التخلي عن سوريا. وبدأ بعد ذلك مباشرة بالعمل لصالح المبشرين الأمريكيين البروتستانت، وذلك بوصفه مدرساً في مدارسهم، ومدرساً خصوصياً للغة العربية، ومترجماً ومشاركاً في منشوراتهم؛ وقاموا بتعليمه الإنكليزية،

وأصبح بروتستانتياً. وساعد المبشرين، لبضع سنوات، في ترجمتهم الجديدة للكتاب المقدس، وكان قد درس اليونانية والعبرية لهذا الغرض. ويبدو أنه، في لحظة ما، كان قد ابتعد عن تأثير المبشرين. فقد عمل مترجماً لـقنصلية الولايات المتحدة لفترة من الزمن، وافتتح مدرسة باسم ذي مغزى، وهي "المدرسة الوطنية"؛ والتي كادت أن تصبح مدرسة لجميع الطوائف، وهي تهدف إلى تعليم المحبة "للوطن" ولمعرفة اللغة العربية.

جاءت بعد ذلك مرحلة مشاريعه العلمية الضخمة: فقد ألف معجماً عربياً جديداً هو "محيط المحيط"، وأصدر مجلة دورية ثقافية باسم "الجنان".^(٨) وكانت المجالات الدورية والصحف من هذا النوع ظاهرة جديدة؛ إذ استجابت لحاجة الجمهور المتعلم لمادة تثقيفية ومفيدة، وفعلت ذلك بطريقة جديدة، وذلك عن طريق إصدارات تظهر في فترات منتظمة للمشاركين. وكانت الموسوعة ترسل في أجزاء على نحو دوري للمشاركين، وكانت تهدف إلى إعطاء نظرة شاملة منظمة للمعرفة.

أصبح البستاني، وهو محاط بالأبناء والتلاميذ والمتعاونين، مركزاً لما يمكن أن يُسمّى أهل الفكر المعاصرين الأوائل في العالم العربي: وهي جماعة متنقلة اجتماعياً مكرسة للمناقشة ولانتشار الأفكار، وماهرة في فنون التواصل الشفوي، ومستعدة للتحقق مما هو موجود وما هو مقبول سابقاً. كان إنكاره للكنيسة المارونية وقبوله للبروتستانتية الخطوة الأولى في هذا الاتجاه: فلكي تصبح بروتستانتياً في مجتمع يرتكز على الولاء الديني، كان يعني الذهاب قدر الإمكان تجاه التأكيد على حق اتباع الدليل الذي يمليه ضمير المرء وتفكيره.^(٩) ويبقى إحساس الولاء للمدرسين والزملاء قوياً في هذه الجماعة. وأصبح هذا الإحساس أكثر قوة عن طريق تذكر أحداث معينة. وكان من تلك الأحداث واقعة مشهورة

في الجامعة الأمريكية في بيروت، لأستاذ العلوم الطبيعية، وهو يلقي خطاب التخرج لعام ١٨٨٢، مؤيداً أفكار داروين، وقد تمّ إجباره على مغادرة الجامعة.^(١٠) وقد قدّم بعض المدرسين الآخرين، يقودهم المبشر الطبي الشهير كورنيليوس فان ديك Cornelius Van Dyck، استقالتهم احتجاجاً على ذلك. كانت تلك المناسبة أول ظهور في اللغة العربية لتلك الوسيلة المألوفة لأهل الفكر، وهي رسالة احتجاج جماعية؛ إذ قامت شخصيات دمشقية بارزة، بقيادة المفتي محمود حمزة والأمير عبد القادر، بإرسال رسالة تقدير للدكتور فان ديك.^(١١) وكانت وفاة بطرس البستاني عام ١٨٨٣ حادثة أخرى من هذا النوع؛ واستطاع أحدهم، بعد ستين سنة، وكان قد حضر جنازته أن يتذكر بوضوح علامات الحزن، ودموع فان ديك، وفصاحة أديب اسحق.^(١٢)

يحتاج الكتاب الجدد إلى رعاية من نوع ما، مهما حاولوا أن يتمتعوا بالاستقلالية. نجد أن الحكومة العثمانية قد قرظت معجم البستاني "محيط المحيط"، وقد التمس البستاني نفسه من مسؤولين عثمانيين رفيعي المستوى مد يد العون له، وقد وعداه بذلك إلا أنهما لم يستطيعا الوفاء بوعدهما حتى صدور الجزء الأول. اتجه بعد ذلك إلى الخديوي إسماعيل، والذي استجاب على الفور، مدركاً قيمة عمل يدعم جهوده الخاصة لإظهار مصر إلى العالم الجديد كونها صنيعة أوروبا.^(١٣) فقدّم عرضاً ليحصل على ألف نسخة، وجاءت المساعدة المالية فيما بعد من اثنين من عناصر حاشيته، وهما ابنه توفيق ووزيره رياض.^(١٤) وتضمنت مقدمات المجلّدات الشكر والتقدير لهذه المساعدة، ولكنها حملت أيضاً إشارات الولاء للسلطان مراد الخامس وخليفته عبد الحميد الثاني.^(١٥)

ليس هناك عمل مرجعي يمكن أن يتسم بالحياد الكامل، يمكن أن يكون عمل المعجم عملاً أدبياً وأن يزعم معدُّ الموسوعة اشتغالها على كل

ما هو ضروري أو مفيد من المعارف، إلا أنه لا بد أن يكون لها مبادئها من حيث الانتقاء والترتيب. ولقد أشير إلى هذه الحاجة، والمشكلات التي تطرحها، من قبل كبار المؤلفين في القرن الثامن عشر. فمثلاً، تضمنت مقدمة الطبعة الأولى لموسوعة "بريتانیکا" هذه المشكلات وعبرت عنها بوضوح. وبينما تعتبر "طريقة نقل المعرفة وفقاً للترتيب الأبجدي" أمراً مفيداً بشكل واضح. إلا أنها تحمل خطراً: إذ إن "طريقة التعامل مع العلوم بطريقة مجزأة بحسب الاصطلاحات التقنية المتنوعة المشتركة لكل منها، تعتبر طريقة بغیضة لفكرة العلم بالذات، والذي هو سلسلة متصلة من الاستنتاجات المستخلصة من مبادئ واضحة بذاتها أو مكتشفة مسبقاً". هذه المبادئ يجب أن "توضع أمام [القارئ] في سلسلة واحدة غير مجزأة"، ويجب أن تكون السلسلة كاملة: "يجب أن تُعرض العلوم بشكل متكامل، وإلا فإنها تُعرض لهدف ضئيل".^(١٦)

وعلى ذلك، شعر مصنفو الموسوعات بالحاجة إلى إعطاء نظرة عامة لنظام العلوم في علاقاتها بعضها مع بعض. وتعدُّ المقدمات التفصيلية لأعمالهم من ضمن الأجزاء القيمة الأكثر دواماً فيها: مثل "مقالة تمهيدية" لـ "الموسوعة" الكبيرة لـ ديدرو Diderot ، التي تحتوي على نظام للعلوم يعتمد على نظرية معرفية، وتميز بين وظائف الذاكرة والعقل والخيال؛^(١٧) وبعد ذلك بنحو خمسين سنة، كتب كولوريدج Coleridge عملاً بعنوان "رسالة في الطريقة" يحاول فيها عرض العلاقات بين العلوم عن طريق إظهار كيفية نشأتها من عمل العقل الذي يفرض نظامه الخاص على ما يمكن معرفته.^(١٨)

تحاول معظم الموسوعات، في ضوء مشاريع كهذه، أن تحافظ على نوع من التوازن بين المقالات العامة الطويلة، التي يتم فيها مسح شامل لمجال كامل، والمقالات الأقصر التي تعالج موضوعات محدودة.

إلا أنه قد تنشأ هناك صعوبات: إذ يمكن استبعاد بعض أنواع من الموضوعات التي لا يمكن ربطها بسهولة مع مبادئ عامة. ففي الطبعة الأولى من "الموسوعة"، قُدمت معلومات حول التاريخ والسيرة بشكل رئيس في مقالات عن الجغرافيا، والتي يمكن ربطها مع مبادئ عامة؛ ولا يوجد هناك مدخل مستقل لشكسبير، ولكن كُتب عنه في مقالة عن ستراتفورد، وهي بلدته الأصلية.^(١٩)

لا تتضمن مقدمة "دائرة المعارف" وصفاً مفصلاً للعلوم، ولكنها تقدم بعض التلميحات لأهدافها؛ إذ تبدأ بما يمكن أن يبدو اليوم أنه أشياء مألوفة، ولكنها كانت في ذلك الوقت أفكاراً إرشادية لتغيير اجتماعي وثقافي: إذ تتنوع احتياجات الأمم بين كل زمان أو مكان وآخر؛ حيث لا تستطيع أن تُجاري متطلبات العصر الحديث بدون معرفة، وهي أساس التقدم الاقتصادي والاجتماعي، وأساس الإصلاح الفكري والأخلاقي؛ وبما أن "أهل اللغة العربية" هم جيران البلدان المتحضرة، فقد أصبحوا مدركين لحاجتهم للمعرفة. تهدف الموسوعة إلى الإيفاء بهذه الاحتياجات، والقيام بذلك بطريقة تنأى بها عن التحزب وأن تكون موضع قبول من كل الجماعات الدينية.^(٢٠) وتحتوي الموسوعة أيضاً على توضيح "الطريقة نقل المعرفة بالترتيب الأبجدي". كان قراء العربية أقل ألفة بهذا الأمر مما كان عليه الحال في أوروبا. إذ تمّ ترتيب خلاصة المعرفة لمرحلة العصور الوسطى، كما كان عند ابن قتيبة، بحسب الموضوع. ثم بدأت المعاجم بعد فترة تُرتب بحسب الحروف الأولى، ليس لكل الكلمات بل إنما لجذورها. وتمّ ترتيب كتب السيرة كمعجم ياقوت الحموي بحسب الحروف الأولى للأسماء، وكانت هذه هي النماذج الأقرب التي حذى حذوها البستاني؛ إذ كانت نيته، في الواقع، أن يؤلف معجماً للسير.

ما المعارف التي كان أهل اللغة العربية بحاجة لاكتسابها ؟
ينصب التركيز الرئيسي " لدائرة المعارف" على ثلاثة أنواع من الموضوعات: العلوم الحديثة والتكنولوجيا، وتاريخ أوروبا، والتاريخ والأدب العربيين. كانت المقالات بالنسبة للمجالين الأول والثاني في معظم الأحيان، تُترجم أو تُلخص أو تُقتبس من تلك الأعمال المكتوبة باللغة الإنكليزية أو الفرنسية. فلم يكن بالإمكان تجنب هذا الأمر بالنسبة لعمل ينتج بشكل سريع، ومكتوب -في معظم الأحيان -بواسطة خمسة أفراد من عائلة البستاني، على الرغم من وجود مقالة عَرَضِيَّة هنا أو هناك تُنسب إلى مؤلف آخر. (كانت الإيضاحات التي تظهر في نهاية كل مجلد ابتداءً من المجلد الرابع وما بعده يتم تزويدها بصور توضيحية من دار خارجية هي شركة أبيلتون آند كومباني الأمريكية Appleton and Company،^(٢١) على الرغم من أنه في المجلدات الثلاثة الأولى قام فنان محلي، هو ميخائيل فرح، بعمل الإيضاحات في النص) وكما أشار فليشير في مراجعته النقدية، فإن اختيار الموضوعات الخاصة بسير الأعلام، كان غريباً أحياناً، وكأنَّ المؤلفين في هذا المجال قد تجاوزوا حدود معرفتهم.^(٢٢) وسواء كانت هذه المقالات أصيلة أم لا، فقد كُتبت بالأسلوب العرضي الواضح والبسيط حتى وإن لم يكن جميلاً، والذي استخدمه البستاني وجماعته لكي يعبروا عن أفكار ومعرفة العالم الحديث بطريقة مفهومة لكل هؤلاء الذين كان باستطاعتهم القراءة.^(٢٣)

توجد مفاجآت حتى في هذه الأجزاء من "دائرة المعارف". فقد نتوقع وصفاً للتغراف، كونه أصبح معروفاً إذ ذاك، ولكن من المفاجئ ألا نجد ذكراً له بينما نجد وصفاً للهاتف في المجلد السادس، الذي نشر في عام ١٨٨٢، وذلك عقب إصدار شهادة الاختراع الأولى للعالم بيل Bell

في عام ١٨٧٦، ودشن أول تبادل هاتفي تجاري في الولايات المتحدة عام ١٨٧٩. (٢٤)

تكشف المقالات العديدة المخصّصة للتاريخ والأدب وعلم الأساطير اليونانية أيضاً عن قرار واضح لما هو مهم معرفته. قد لا يبدو هذا الأمر غريباً بالنظر إلى الصلة الوثيقة بين التقاليد العلمية العربية واليونانية، ولكن في الواقع فإنّ المقالات تتجاوز نطاق المعرفة المتوفرة للكتاب العرب في عصر مبكّر. ويأتي ذكر الكتاب اليونانيين من أمثال ثيميستوكليس Themistocles واثوسيديس Thucydides وثيرسيوس Theseus وثيرودوسيوس Theodosius وثيروفرستوس Theophrastus وثيروقريطس Theocritus يتبع بعضهم بعضاً في تتابع سريع: بينما واحد فقط من هؤلاء الستة قد يكون معروفاً لدى مسلمي العصور الوسطى. (٢٥) يتم تخصيص مقالة للكاتب هوميروس Homer بالإضافة إلى وصف لشخصه. (٢٦) ولم يكن قد ترجم إلى العربية قط حتى ذلك الوقت، ولكن أحد المحرّرين، وهو سليمان البستاني، كان قد ترجم الإلياذة بعد بضع سنين؛ (٢٧) وهو طريق تمّ فتحه لكي يقود فيما بعد، وذلك بعد بضعة أجيال، إلى الاستخدام المؤلف للأساطير اليونانية كرموز في الشعر العربي. (٢٨)

ربما كانت المقالات التي تناولت العلم والتكنولوجيا هي تلك المقالات التي أقبل عليها معظم القراء. ففي المقدمات للمجلدين الثالث والرابع، كان على المحرّرين أن يعتذروا عن الواقع بأنّ ترتيب الأحرف في اللغة العربية جعل من الضروري تخصيص معظم أول مجلّدين للأسماء العربية المبتدئة بـ ابن و أبو. (٢٩) بالنسبة للقارئ المعاصر، على كل حال، فقد كانت المداخل عن الموضوعات العربية والإسلامية أكثر متعة. وبسبب اعتمادها -إلى حد كبير- على مصادر عربية، بما في ذلك مخطوطات غير منشورة، فقد عبّرت عن أحكام ونقاط مفضّلة لا تعكس

بالضرورة تلك الموجودة في الدراسات الأوروبية في ذلك الوقت. قد تكون تلك المداخل التي تناولت الشعراء العرب، والتي تمّ ايضاحها باقتباسات عديدة، متوقعة من كُتّاب يعيشون في بيئة حيث كان التراث الشعري العربي يتم اكتشافه وتثمينه من جديد، ولكن شمول المقالات المتعلقة بالتاريخ والفكر الإسلامي ربما لم تكن متوقعة؛ إذ نجد، على سبيل المثال، خمس صفحات كُتبت عن أبي بكر^(٣٠) (لم تكتب "دائرة المعارف" بهذا القدر عن محمد). أصبح الاهتمام بابن خلدون، الذي أشير إليه في أكثر من مقالة، أمراً شائعاً لدى الكُتّاب الأوروبيين والعرب والأثراك في تلك الحقبة، ولكن تُظهر مقالات أخرى وجهة نظر قد لا يشترك بها العلماء الأوروبيون في ذلك الوقت؛ فالمقالة المخصصة عن الحلّاج^(٣١) كانت أشمل وأوسع من تلك التي يمكن لأي تصنيف أوروبي أن يتناوله بها وذلك قبل أبحاث ماسينيون؛ إذ أنّه في عام ١٩١٣، وحتى في "موسوعة الإسلام" خُصّصت له صفحة واحدة ليس إلا، على الرغم من أنّ كتاب ماسينيون كان معروفاً وأنّه تمّ الطلب منه شخصياً أن يقوم بالكتابة عنه.^(٣٢)

نلاحظ أن المقالات التي دُبّجت عن شخصيات مثل حمزة بن عبد المطلب والحاكم بأمر الله^(٣٣) كانت طويلة نوعاً ما. ويعود السبب في ذلك إلى العناية والاهتمام الخاص الذي يوليه أي كاتب أو قارئ لبناني عندما يتعلق الأمر بموضوعات تكون ذات صلة بأصول المعتقدات الدرزية. أمّا المقالات الأخرى التي تتناول التاريخ المحلي فهي كاملة ومتوازنة: كتلك التي كُتبت عن المدن (بيروت، دمشق، حلب، بغداد)، وكتلك التي كُتبت عن العائلات المحلية، التي تواصل تقليد كتابة التاريخ اللبناني، والتي ساهم البستاني فيها مسبقاً عندما ساعد في نشر كتاب طنوس شدياق بعنوان "أخبار الأعيان في جبل لبنان".^(٣٤)

بالنسبة للمؤرخ، ربما تُعدُّ المقالات الأكثر أهمية هي تلك المتعلقة بأفكار عامة بعينها. إذ إنها تعرض ملامح مميزة للكتابة العربية في تلك الحقبة، وهي محاولة لإيجاد صلة بين الأفكار التي استقيت من الغرب الحديث، وتلك المعروفة في التقليد العربي الإسلامي. تبدأ المقالة عن التاريخ باليونانيين، من هيرودوتس Herodotus وما بعده، وتصف تطور كتابة التاريخ الأوروبي، ومن ثمّ تتجه إلى إلقاء نظرة شاملة على أفكار ابن خلدون عن "فن التاريخ".^(٣٥) أمّا المقالة عن الحق فتبدأ بتعريفات اقتبست من التفتازاني والجورجاني، ومن ثمّ تعرض وجهات نظر الفلاسفة المعاصرين.^(٣٦) تعكس بعض المقالات في المجلّدات الأولى الحرية والتقاؤل النسبي في عصر الدستور العثماني. وقد نُشرت مقالة "الحكومة" في عام ١٨٨٣، وهي تحدّد أنواع الأنظمة كما عرّفها أرسطو (إذ لم يكن كتابه "السياسة" جزءاً من العرف الإسلامي الكلاسيكي)؛ وهي تزعم أنّه لم يكن لدى الممالك القديمة الحرية والمساواة الموجودة في الدول المتحضرة الحديثة، وذلك حيث تكون الحكومة مرتكزة على دستور (قانون أساسي) وبرلمان (مجلس النواب).^(٣٧)

أمّا المقالة عن أوروبا فتسمّي تلك القارة "ثانية أصغر القارات، ولكنها القارة الأهم في تاريخ الحضارة".^(٣٨) هذا ما تزعمه الموسوعة، إذ إنها تحاول جلب الحضارة الأوروبية ككل إلى اللغة العربية، وبهذا تأخذ "أهل اللغة العربية" وثقافتهم الموروثة إلى العالم الجديد الذي شكّلته أوروبا الحديثة. ويصبح التاريخ العربي والإسلامي جزءاً من التاريخ العالمي، ولا يصبح جزءاً مميّزاً بل جزءاً يجب التفكير والكتابة عنه بنفس الطريقة التي يكتب بها عن أي شيء آخر، ويتم الحكم عليه بنفس المعايير، وهي الحرية والتمدّن.^(٣٩)

وهكذا فإنّ الموسوعة ترمز إلى انفتاح اللغة العربية على العالم الحديث، وانفتاح ثقافة العالم الحديث على الموضوعات العربية والإسلامية. إنّهُ أيضاً انفتاح بمعنى ثالث؛ فاللغة العربية، لدى البستانيين، ملك لكل من يتحدث بها ويستخدمها على حد سواء، وكذلك كل ما هو مُعبّر بها. وربما، وللمرة الأولى، يكتب المسيحيون الناطقون باللغة العربية عن موضوعات إسلامية بنفس نبرة الصوت التي يتحدثون بها عن آخرين. وهكذا تمثّل "دائرة المعارف" علامة في مرحلة من عملية حاولوا عن طريقها تبني التاريخ والثقافة الإسلامية على أنهما يعودان لهم وذلك بـ "دخول التاريخ العربي من أوسع أبوابه".^(٤٠)

سليمان البستاني والإبادة

ذكر إتش. آر. جيب في دراسة مشهورة له عن الأدب العربي المعاصر، ونُشرت في عام ١٩٢٨، أنَّ الازدهار الاجتماعي والأدبي للبنان في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر "لا يزال بانتظار مؤرخ يسبر أغواره".^(١) وخلال نصف قرن تقريباً منذ أن ذكر ذلك، كتب شيء ما ليملاً هذه الفجوة، ولكن ما كتب لم يعط شخصيات مهمة حقّها، كما أنَّ هناك أسئلة لم تتم الإجابة عنها تدور حول أصول الحركة وطبيعتها. إحدى هذه القضايا التي أثارت الجدل: هل انطلقت هذه الحركة من قوى داخل المجتمع اللبناني والسوري، أو أنَّها كانت نتاج عمل المدارس التي أسَّسها المبشرون الغربيون، وعلى وجه الخصوص، اليسوعيون الفرنسيون والبروتستانت الأمريكيون. وقد ذهب جورج أنطونيوس بعيداً عندما أكد في كتابه "اليقظة العربية" على دور الأمريكيين وعزا تلك الحركة إلى ما أشار إليه بقوله: "إنَّ الفَورة التي تسم أولى التحركات نحو النهضة العربية مدينة -إلى حد كبير- إلى جهود هؤلاء الأمريكيين".^(٢) إلا أنَّ أ.ل. طيباوي يعتقد أنَّ هناك مغالاة في هذا القول: إذ إنَّ تأثير المبشرين على الحركة الثقافية أمر محدود وهو أقل مما يقول به أنطونيوس، وبقدر ما كان موجوداً، فقد كان نتاجاً ثانوياً للنشاطات الموجهة إلى أهداف أخرى.^(٣) كانت نقاط الجدل التي أثارها طيباوي

قوية الحجة وصحيحة، إلى حدّ ما، ولكننا يجب ألاّ نتجاهل التأثير الذي أحدثته هذه المجموعة الصغيرة من الرجال الجادّين والمتقّين جيداً في مجتمع ينمو بسرعة، ويفتح على العالم الخارجي، وهو ما كان عليه الحال في بيروت في نهاية القرن التاسع عشر. لم يقتصر هذا التأثير على خريجي المدارس الأمريكية، ولكنه انتشر إلى أبعد من ذلك أيّ إلى هؤلاء الذين عملوا أو كان لهم اتصال مع المدارس، والقنصليات، والغرف التجارية في بيروت. وبالتالي فإذا أردنا الكتابة عن أحد منهم، فإنّ ذلك سوف يكون وفاءً لذكرى طيبة لمالكوم كير Malcolm Kerr وللجامعة التي قد ارتبط بها ارتباطاً وثيقاً.

من المتفق عليه أنّ بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣) المعلم، والصحفي، والموسوعي كان أحد أركان النهضة اللبنانية. لقد كتب الكثير عن هذه الشخصية المهمة الفذة، وهو أهل لذلك. وقد كان فيما كتب عنه إشارات لأولئك النفر الذين يمثل مصدر إلهام لهم من أفراد عائلته والذين عملوا معه، والذين يستحق كل واحد منهم أكثر من ذكر عابر. فقد كان بإمكان جيب في أوائل عام ١٩٢٨ أن يقول عن سليمان البستاني أنّه كان "الممثل البارز للمجتمع المسيحي السوري في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر بكل ما يتصف به من حماسة وتطلع ونشاط متعدد الجوانب وتجوالهم وحركتهم الدائبة التي لا تهدأ".^(٤)

تنحدر عائلة البستاني المسيحية المارونية من منطقة بُشْرِي في شمالي لبنان. ويقال إنّ بعض أفراد العائلة قد نزحوا إلى بلدة دير القمر الصغيرة في منطقة الشوف خلال القرن السادس عشر، وانتشروا من هناك إلى بلدات وقرى أخرى في النصف الجنوبي من لبنان.^(٥) ولد سليمان في قرية بخشتين في منطقة الشوف أيضاً في عام ١٨٥٦، وهو واحد من بين أربعة أخوة قد تركوا بصماتهم في حياة لبنان وحياة

اللبنانيين في الشتات. وقد تلقى تعليمه الأولي بتعلم اللغة العربية على يدي عمه عبد الله، وهو رئيس أساقفة ماروني أسبق لمدينتي صور وصيدا، ثم أرسل، فيما بعد وهو في السابعة من عمره، إلى المدرسة الوطنية التي أسسها حديثاً أحد أفراد الأسرة: بطرس في بيروت.^(٦) بقي هناك لمدة ثمان سنوات، من ١٨٦٣ إلى ١٨٧١، وكانت هذه الفترة حاسمة في تكوينه العقلي. وتضمن منهاج المدرسة اللغة الإنكليزية والفرنسية بالإضافة إلى اللغتين العربية والتركية، وقد سجّل فيما بعد تأثره بالشعر الإنكليزي الذي اطلع عليه، وعلى وجه الخصوص نوع من الشعر لم يكن مألوفاً لدى القراء العرب، وهو الشعر الروائي و الشعر الملحمي؛ فقد حفظ جزءاً من قصيدة الشاعر ميلتون "الفردوس المفقود" وقصيدة الشاعر سكوت "سيده البحيرة".^(٧) ولا بد أنه قد تأثر أيضاً بالأفكار السياسية والاجتماعية لبطرس البستاني: أي فكرة المجتمع السوري الذي يتعايش فيه المسلمون والمسيحيون في حالة تفاهم ووثام داخل دولة عثمانية يُعاد إصلاحها، بالإضافة إلى فكرة ثقافة عربية مفتوحة على العالم الجديد. وقد ظهرت أصداء لمثل هذه الأفكار التي ضمنها في كتاباته الخاصة في جيل لاحق.

عمل سليمان عقب انتهائه من الدراسة لبضع سنوات في بيروت، في مهنة التدريس، وفي الكتابة لمجلات دورية متنوعة أسسها بطرس، وعمل مترجماً لدى قنصلية الولايات المتحدة. وقد ذهب في عام ١٨٧٦ إلى العراق، بدأها بالبصرة ومن ثم بغداد. وعمل لمدة من الزمن في شركة تجارية كانت تصدر التمور، ويبدو أيضاً أنه شغل مناصب في الحكومة العثمانية المحلية. وربما أصبح حينئذ مدركاً للإصلاحات في الإدارة والاقتصاد المتعلقة بالمقاطعة والتي قام بها مدحت باشا عندما كان حاكماً قبل بضع سنوات؛ وكان هذا الأمر أيضاً له تأثير طويل الأمد، كما

انعكس في كتاباته اللاحقة. وتزوج في تلك الفترة من ابنة كاثوليكي كلداني، ولكن هذا الزواج لم يكن موفقاً، وذلك حسب رواية من تناول سيرته.^(٨)

ربما كان عمله في تجارة التمور، والممزوج بحب اطلاع فكري، قد قاده في تلك السنوات بالشروع في بعض الرحلات، الأمر الذي لم يكن مألوفاً في ذلك الوقت، إلى شبه الجزيرة العربية. يُقال بأنه قام بزيارة كل من بلاد نجد، وحضرموت، واليمن، وقد سجل ملاحظاته عن عرب البادية فيما بعد في سلسلة من المقالات في مجلة "المقتطف" في الأعوام ١٨٨٧ - ١٨٨٨؛^(٩) ويُظهر وصفه للمجتمع البدوي حب اطلاع غير عادي يتعلق برجال البلدات والقرى الجبلية لساحل المتوسط، وربما يمكننا تفسير ذلك بسبب الاهتمام بالشعر العربي الذي تميزت به "النهضة".

بحلول عام ١٨٨٥، عاد إلى بيروت وساهم في كتابة وتحرير أولى الموسوعات العربية، وهي "دائرة المعارف" التي بدأها بطرس البستاني واستمرت بعد وفاته في عام ١٨٨٣ على يدي ابنه سليم، ومن ثم، وبعد وفاة سليم في عام ١٨٨٤، تابعها اثنان من أبنائه، وهما نسيب ونجيب، بمساعدة من سليمان.^(١٠) تبع ذلك سنوات أخرى من الترحال والتجوال - في الهند وإيران، ومرة أخرى في العراق - وقضى بعد ذلك سبع سنوات (١٨٩١ - ١٨٩٨) في إسطنبول بشكل رئيسي؛ وتم تعيينه خلال هذه الفترة مفوضاً عثمانياً في المعرض الكبير؛ أي المعرض الكولمبي العالمي، الذي أُقيم في شيكاغو عام ١٨٩٣.

يبدو أنه أمضى معظم وقته خلال العشر سنوات من ١٨٩٨ إلى ١٩٠٨ في القاهرة. ولا يتوفر لنا الكثير من المعلومات عن طبيعة عمله وحياته خلال هذه المرحلة، ولكن عرف أنه كان مشغولاً وذلك عندما تمّ

تأسس مطبعة دار الهلال في القاهرة في عام ١٩٠٤ على يد أحد رجال الأدب اللبنانيين، وهو جورج زيدان، حيث قام بنشر ترجمته لـ "الإلياذة"، وهي ثمرة عمل دام سنوات عديدة، والتي بدأ بها، كما يخبرنا، في عام ١٨٨٧ "وتابع ترجمتها في أثناء أسفاره وعمله: " في أعالي الجبال، وعلى متن السفن، وفي عربات السكة الحديدية".^(١١)

كان ذلك العمل أول ترجمة "للإلياذة"، بل كان في الحقيقة أول محاولة لترجمة عربية لعمل شعري إغريقي على الإطلاق. وقد كانت المعارف التقليدية الإغريقية المتأخرة؛ أي تلك التي نقلها العرب من قدامى الإغريق، ليست مالوفة لديهم مثلما كانت عليه المعارف السابقة. وقد حملت الأعمال الفلسفية الإغريقية التي ترجمت في العصر العباسي إشارات عرضية متنافرة عن هوميروس وشعراء آخرين؛ لذا اشتهرت أسماءهم. إلا أن هناك ملاحظة جاءت على لسان الجاحظ توحى بأن الاتجاه السائد في ذلك العصر نحو ترجمة الشعر أنه ضرب من المستحيل وليس شيئاً ضرورياً؛ ويقول:

إنَّ العرب ومن يتحدثون العربية هم الوحيدون فقط الذين لديهم فهم صحيح للشعر. فالقاصد لا تعير نفسها للترجمة، وينبغي ألا تُترجم. فعندما تترجم، تهترئ بنيتها؛ إذ يصبح وزنها غير سليم؛ ويختفي الجمال الشعري ولا يبقى شيء يستحق الإعجاب في القصائد.^(١٢)

كانت إحدى سمات "النهضة" اتساع الوعي؛ ففي بداية عام ١٨٥٩، أشار بطرس البستاني في محاضرة له عن الأدب والثقافة العربية، إلى أنَّ متانة واستقلال التقليد الشعري العربي قد حمياه من اكتساب أو استعارة أي شيء من هوميروس أو فيرجيل Virgil أو من

الشعراء القدامى الآخرين؛ وفي العصر الحالي، يمكن الارتقاء باللغة العربية من حالتها المتدنية إذا كان هناك، من ضمن أشياء أخرى، ترجمات من لغات أجنبية.^(١٣) يحتوي المجلد الرابع من موسوعته، والذي نشر في عام ١٨٨٠، على مقالة طويلة نوعاً ما وغنية بالمعلومات عن هوميروس، وقد تكون قد اقتبست من مراجع أمريكية أو أوروبية؛ ويقدم فيها الرواية المألوفة عن حياة هوميروس، ويلخص قصة "الإلياذة" و"الأوديسة"، ويطلعنا على معرفة بالنقاشات حول التأليف، وطريقة الكتابة والنقل، والصحة التاريخية التي كانت سائدة في الدراسات الكلاسيكية لأوروبا الحديثة.^(١٤) ولربما كانت هذه المقالة هي التي كانت الدافع للاهتمام بالشعر الروائي والذي تم إثارته في سليمان بسبب قراءته المبكرة لقصيدة "الفردوس المفقود"، وأثارت فيه الرغبة للتوجه لإحياء اللغة العربية وثقافتها التي كان قد اكتسبها في مدرسة بطرس البستاني.

تعدُّ الترجمة كتاباً فريداً لم يسبق إليه قط من قبل في اللغة العربية: إذ كانت عبارة عن مجلد ضخم غني بإخراجه ويحتوي على ١٢٦٠ صفحة، ومقدمة وتعليق مستمر خلال الترجمة، وفهارس وإيضاحات داخل النص. ولربما تعتبر المقدمة التي تتألف من ٢٠٠ صفحة هي ذلك الجزء الذي يشكّل الاهتمام الأكبر للقارئ الحديث. وهدفها هو تعريف جمهور القراء بهوميروس وبـ "الإلياذة" اللذين لم يكن لهذا الجمهور معرفة بهما من قبل. ويقدم الرواية التقليدية عن حياة الشاعر، بأسلوب لم يكن مقبولاً لمعظم العلماء المهتمين بهوميروس في نهاية القرن التاسع عشر. ويتبع البستاني في ذلك سيرة حياة هيرودوتس؛ ويعبّر عن بعض الشكوك حولها، ولكنه يعتبرها أكثر جدارة بالتصديق من الروايات اللاحقة. ويبدو مما سطره أنه كان على معرفة عامة بالدراسات المتعلقة بهوميروس في ذلك القرن، وكان ملماً بـ "السؤال

الهومري" كما طرحه العلماء منذ "المقدمة" التي كتبها إف. إي. وولف (١٧٥٩-١٨٢٤) F.A.Wolf. ويتمثل السؤال في: هل كانت القصيدة عمل رجل واحد يدعى هوميروس؟ وهل قام هو نفسه بكتابتها، أم أنه تم تأليفها وحفظها ونقلها عن طريق الرواية الشفاهية؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار سردها القصصي على أنه يحافظ على أحداث تاريخية أصيلة؟ إنَّ جواب البستاني عن أسئلة كهذه -بشكل عام- كان جواباً متحفّظاً؛ فهو يعتقد أنَّ "الإلياذة" هي نتاج شاعر واحد؛ إذ أنَّ الوحدة بين أجزائها المختلفة، والتوازن في رسم الشخصيات الرئيسة يمثلان لديه البرهان على ذلك. وهو لا يجد صعوبة في النظرية القائلة بأن القصيدة قد تمَّ تلاوتها، ويعطي أمثلة من أسفاره الخاصة في المنطقة العربية لشعراء قبليين كانوا قد حفظوا قصائد طويلة. (وبالطبع، فقد كان يكتب قبل وقت طويل من إلقاء ضوء جديد من قبل مؤلفات ميلمان باري Milman Parry وألبرت لورد Albert Lord على الطرق التي كان يتم بها تأليف ونقل رواية الشعر القصصي الشفوي.^(١٥) وهو لا يعتقد أنه من الضروري قبول القصة على أنها صحيحة تاريخياً.^(١٦)

يُعتبر تناول البستاني لمشكلات ترجمة القصيدة الأثر الأكثر بقاء. إذ يبدأ بالسؤال: لماذا لم تترجم هذه القصيدة من قبل؛ فقد كان الشاعر هوميروس معروفاً بالاسم لدى الكتاب العرب في المرحلة الكلاسيكية؛ فهو يشير إلى ابن أبي أصيبعة، والبيروني، وابن خلدون الذين كان لديهم بعض المعرفة بالشعراء الإغريق عن طريق أفلاطون وأرسطو. ويعزو البستاني عدم ترجمة أعمال هوميروس لثلاثة أسباب. إذ إنَّ هؤلاء الذين ترجموا أعمالاً عن العلوم والفلسفة الإغريقية في "الحقبة العباسية كانوا، في معظم الأحيان، ليسوا عرباً، ولم يكونوا متمكنين من اللغة العربية على نحو كاف ليترجموا الشعر، كما أنَّ الشعراء العرب لم يكونوا يعرفوا

اللغة اليونانية. كما كان ينقص هذا الأمر الحافز والرعاية؛ حيث إنّ الخلفاء العباسيين الذين رعو المترجمين كانوا يحبذون ترجمة أعمال تتعلق بالطب والفلسفة، وليس الأدب، كما أنّ معظم السلالات الحاكمة التالية لم يكونوا رعاة كبار للتعليم والثقافة. إلا أنه كان هناك سبب مهم أيضاً ولكن من نوع آخر: وهو الغرابة التي تسود عالم الشاعر هوميروس، وعلى وجه الخصوص وصفه لحياة الآلهة. إذ شكّل هذا الأمر معضلة للمسيحيين، وبالطبع كان الأمر بالنسبة للمسلمين أكثر خطورة: حيث إنّ التعددية في الآلهة عند هوميروس، وطرق تصرفهم، لم يكن بإمكانها التوافق مع مبادئ دينهم.^(١٧)

على كل حال، تغيّر الزمن، واعتقد البستاني أنّ هناك حينئذ حاجة ملحة إلى تقديم هوميروس إلى القارئ العربي. فقد كان هوميروس شاعراً عظيماً بحق وكان له تأثير عميق في الشعر الأوروبي ككل. وقد دقق الشعراء في عمله بحرية وانفتاح؛ إذ يعطي البستاني أمثلة من فيرجيل وتاسو Tasso وميلتون وفولتير (وكلهم تمّ اقتباسهم من لغاتهم الأصلية).^(١٨) كما أنّ ترجمة عمله سوف تساعد في إحياء اللغة العربية وتوسيعها، وذلك لجعلها تفي بكل احتياجات الحياة الحديثة، وكان ذلك هدفاً من الأهداف الرئيسة للنهضة.

كان ذلك هو السبب الرئيس الذي جعله يقرر أن يترجم "الإلياذة". ويخبرنا أنّه قد بدأ المحاولة بترجمتها من الإنكليزية والفرنسية، ولكن سرعان ما اعترضته التناقضات في الترجمات المتنوعة. وكان لزاماً عليه أن يعتمد على النسخة الأصلية؛ فقد كان مدرّسه الأول للغة الإغريقية القديمة يسوعياً فرنسياً يسكن في القاهرة. وفيما بعد، وعندما انتقل إلى إسطنبول، وجد مساعدة من يونانيين كانوا يعيشون هناك.^(١٩) وهكذا، كان الإلمام الكافي باللغة اليونانية أولى مشكلاته. أما المشكلات

الأكثر جوهرية فكانت التي أثارتها الاختلافات بين التقاليد الشعرية الأوروبية والعربية؛ فلم يكن هناك قصائد ملحمية أو قصائد روائية مطوّلة في اللغة العربية الفصحى (على الرغم من وجودهما في التقليد المَحكي)، كما أنّ تقاليد الأدب العربي جعلت من كتابة الشعر الروائي أمراً صعباً. فقد كان المعيار هو القصيدة ذات الوزن الواحد والقافية الواحدة التي تنتظمها من البداية حتى النهاية. ولم يكن الشعر غير المقفّى معروفاً، وقد تمّ بناء القصيدة من خلال تقابل ماهر بين الأبيات أو الثنائيات من الأبيات. ويميل كل بيت لأن يكون وحدة منفصلة من المعنى، وربما يكون للقصيدة ككل وحدة في البنية، ولكن كان من الصعب الاستمرار بقصة من بيت إلى آخر.^(٢٠) كان الحلّ لهذه المشكلة ينطوي على براعة البستاني؛ فقد قسّم "الإلياذة" إلى وحدات أقصر - كحلقة أو خطبة - وحافظ على وحدة الوزن والقافية داخل كل وحدة، واختار لكل وحدة منها الوزن والصيغة التي تبدو مناسبة لها.

أثارت غرابة عالم الشاعر هوميروس صعوبات أيضاً لدى قراء اللغة العربية؛ إذ بدت أسماء الأبطال في شعره غريبة في اللغة العربية؛ كما أن البستاني لم يكن ناجحاً على الدوام في استنباط صيغ لا تبدو متنافرة جداً. وكان العالم الطبيعي لأبطال هوميروس، وبشكل أكبر بالنسبة لآلهته، عالماً غريباً؛ إذ كيف كان من الممكن التعبير للقارئ أنّ الآلهة كانت تأكل وتشرب، وكيف كان من الممكن ترجمة كلمات "شراب الآلهة" و"طعامها"؟ ولم يكن من السهل التعرّف على السلوك والعادات والمثل الأخلاقية. ولهذا السبب لم يكن بالإمكان نشر الترجمة بحذافيرها حرفياً: لذا قدم التعليق الذي يرافق كل صفحة وأخرى ما يوازي الصور والأوصاف عند هوميروس والمأخوذة من الشعر العربي. يقول البستاني بأنّه قرأ أعمالاً لمثني شاعر لهذا الغرض. ولم تكن المقدمة أقل أهمية؛ إذ

يحتوي جزء منها على تاريخ ووصف الشعر العربي في ضروبه المتنوعة. وتأتي الخلاصة بأنّه إذا كان علينا أن نفهم شعر هوميروس، يجب أن ننظر إليه على أنّه النظير الإغريقي لشعر الجاهلية؛ إذ إنّ العالم الذي يصفه مشابه لعالم شبه الجزيرة العربية قبل مجيء الإسلام.^(٢١)

كان هناك طيف آخر من المشكلات، كتلك التي تواجه كل مترجمي الشعر؛ هو هل يجب أن تكون الترجمة حرفية؟ أم أنها يجب أن تحاول التصرف بإعادة تشكيل القصيدة في لغة أخرى وتقليد شعري آخر؟ لقد فكر البستاني في هذا الأمر وخرج باستنتاجات واضحة. فيجب ألا يحذف شيئاً ولا يضيف شيئاً إلى الترجمة (على الرغم من أنّه قد حذف بعض التكرار في الألقاب)؛ ويجب على الترجمة أن تقدّم القصيدة في لغة عربية محضة، بحيث "عندما يطلع عليها القارئ، يشعر بأنّه يقرأ العربية وليس لغة أجنبية".^(٢٢)

لهذه الطريقة في ترجمة الشعر مخاطرها، كما هي الحال بالنسبة لكل الطرق الأخرى، ويعتقد أولئك الذين كتبوا عن "إلياذة" البستاني، أنّه لم يستطع أن يتجنب تلك المخاطر على نحو كامل. وفي هذا تقول سلمى الجبّوسي في كتابها المهم عن الشعر العربي الحديث: أن البستاني كان "تحت تأثير الروح الشعرية العربية على نحو كبير"، وبالتالي لم يكن قادراً تماماً أن يتشرب روح الأصل ويعبر عنه.^(٢٣) ويصل أُنْدَراس هموري إلى نفس النتيجة في تحليل دقيق ومتعاطف لترجمة الكتاب السادس. إذ يقول إن الترجمة:

مرآة للتقليد العربي المنفتح على أعمال أجنبية، على الرغم من عدم التخلي عن تقاليده الخاصة به... واستخدم البستاني الاصطلاح الشائع في أماكن أحدثت خللاً في سمات معينة من القصة الهومرية... فقد خذل شاعره هوميروس في الدقة

والاقتضاب؛ ولم يستطع التمسك بالقوة التي تصدر عنها البساطة البالغة أو الازدواج المضبوط للموقف والشعور... إنه مثال عن عدم الجاهزية: ليست تلك المتعلقة باللغة أو فقهها، حيث يمكن أن يتم عمل الواجب واستشارة العلماء، ولكنها من نوع أساسي آخر، وهو أمر لا يمكن أن نلقي باللائمة عليه، وكان لا يستطيع أن يُصوبه.^(٢٤)

ربما لا يختلف هذا الأمر كثيراً عما قاله بينتلي Bently لـ بوب Pope: "إنها قصيدة جميلة يا سيد بوب، ولكن يجب ألا تسميها هومرية".^(٢٥) كان بوب شاعراً عظيماً، ولم يقل أحد ذلك عن البستاني، ولكن ربما ذكر أنه كان يحاول أن يفعل ما فعله بوب: إذ كان هدفه، مثل بوب، هو "ابتكار اصطلاح يمكن أن يمثل وسيطاً فعالاً بين عالمين مختلفين".^(٢٦) هذا التعبير هو لأحدث كاتب سيرة عن بوب، والذي يقول إنَّ "كل حقبة تاريخية... تعيد تشكيل شعر الماضي العظيم، إلى حد ما، عن طريق مفاهيمها الخاصة بها والمتعلقة بتلك العظمة وذلك الماضي بالإضافة إلى وجهات النظر الخاصة بها والتي تصوغ الشعر وفن الترجمة".^(٢٧) كان بإمكان البستاني، على الأقل، أن يزعم أنه قد قدّم لقرائه شعراً لهوميروس يمكنهم أن يفهموه ويقدرّوه، ويقدم شاعراً كان قد كتب بلغة اعتبروها مناسبة لموضوع عظيم. وقد يجد القارئ في عصرنا أنَّ اللغة متكلفة ومصطنعة، ولكنه على الأقل قد يعطي البستاني الفضل - كما فعلت سلمى الجيوسي - لأنه دشّن بداية "الانفتاح على الأعمال الأجنبية" الأمر الذي مكّن الشعراء العرب اليوم من استحضار الصور والرموز من الأساطير والقصص الأسطورية للعالم أجمع.^(٢٨)

استقبل الجمهور "إلياذة" البستاني بالكثير من الرضا والإطراء. كما أقيمت مائدة عشاء على شرفه في يونيو (حزيران) ١٩٠٤ في فندق شيبيرد في القاهرة. يبدو أنَّ هذه المناسبة كانت فريدة، فقد جمعت أهم

كُتّاب العصر، من المصريين واللبنانيين القاطنين في مصر: ومنهم الشعراء أحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، وخليل مطران، والعلامة إبراهيم اليازجي، ومن الصحفيين فارس نمر، ويعقوب صروف، وجرجي زيدان، وجبرائيل تقلا، ورئيسا وزراء في المستقبل؛ هما سعد زغلول وعبد الخالق ثروت. ولم يتمكن محمد عبده من الحضور، لكنه أرسل رسالة. إذ إنَّ دعمه لشيء من شأنه أن يفتح أذهان القراء العرب على ثقافة أوروبا أمر ليس من الصعب فهمه، ولكن من المفاجئ أن نجد محمد رشيد رضا حاضراً وقد ألقى كلمة في الحفل، وهو رئيس تحرير مجلة "المنار" والحارس الصارم على القيم الموروثة للإسلام.^(٢٩) ودبجت عنه مقالات طويلة في دوريات عربية رائدة، مثل "المقتطف" في القاهرة و"المشرق" في بيروت،^(٣٠) كما عبر بعض المستشرقين الأوروبيين عن تقديرهم. وأشار أستاذ كرسي اللغة العربية للأسقف لود في أوكسفورد، وهو دي. إس. مارجوليوث D.S. Margoliouth، في مراجعة نقدية مليئة بالأفكار، إلى الصعوبات التي واجهها البستاني، كما أثنى على تمكّنه من اللغة العربية وحبكة نظمه الشعري: على الرغم من أنه قد وجد الترجمة في بعض الأحيان عفوية جداً.^(٣١) كما وصف المستعرب الألماني مارتن هارتمان Martin Hartmann الترجمة بأنّها:

عمل رائع يستحق من الثناء أرفعه، ومَعْلَم من التطبيق الشاق الممزوج
بدرجة عالية من الذكاء، ومعرفة جديرة بالملاحظة، وحرفية شعرية مميّزة.^(٣٢)

وبعد أربع سنوات من هذا الحدث، وفي عام ١٩٠٨، تحوّلت حياة البستاني فجأة بسبب الثورة العثمانية التي أنهت الحكم الأوتوقراطي (المطلق) للسلطان عبد الحميد الثاني، وأعدت العمل بالدستور. ولقد

جعلته تجاربه خلال سنوات إقامته في إسطنبول خصماً للأوتوقراطية، ولا بد أنه كانت لديه اتصالات مع المعارضة الدستورية في إسطنبول أو القاهرة. وقام بعد الثورة مباشرة بنشر كتاب يُظهر تعاطفه مع أفكار لجنة الاتحاد والترقي. وفي رسالة بعد بضع سنوات، أخبر مراسله بأنه ألف الكتاب في غضون ثلاثة أسابيع، وتمت طباعته خلال شهر تقريباً، كي يكون جاهزاً للتوزيع لأعضاء الغرفة الذين كانوا على وشك أن يتم انتخابهم:

إنَّ أجواء التفاؤل الذي يسود فيه لم يتم الحكم عليه أنه لا غنى عنه من أجل تشجيع نظام دستوري جديد يكافح من أجل تجديد إمبراطورية مدانة ظاهرياً، بل كان ولا يزال قناعة صادقة من المؤلف، شريطة أن تُتَّبَع الطرق الصحيحة في إدارة الدولة.^(٣٣)

وبالتالي، فإن الكتاب يحتوي على شيء ما من طبيعة المنشور السياسي الموسَّع.

يحتوي كتاب "عبرة وذكرى" على نقد للماضي وخطة عمل للمستقبل.^(٣٤) يكتسب النقد لحكم عبد الحميد المطلق القوة من الطريقة التي يتم التعبير بها عنه؛ فلا يُنظر إلى الأخطاء والتجاوزات من منظور مدينة خيالية، أو من مقارنة غير حقيقية مع أوروبا الغربية، ولكنها تُقارن مع الإنجازات التي تحققت خلال حكم السلطان عبد العزيز (١٨٦١ - ١٨٧٦)، وذلك عندما كانت الدولة العثمانية تبدو أنها على الطريق الصحيح للإصلاح، ومع ما يمكن أن يأمله شاب مسيحي لبناني مثقف جيداً وشغوف لخدمة شعبه من خلال خدمة الدولة. والمثال الذي يلفت البستاني الانتباه إليه هو لمدحت باشا، الذي كان رئيساً للوزراء لفترة

قصيرة في الأعوام ١٨٧٦ - ١٨٧٧، والذي قام أعوان عبد الحميد بقتله في النهاية في السجن في الطائف؛ فالكتاب عبارة عن إهداء لذكراه. وفيما وراء عهد عبد العزيز، فإنّ الكتاب ينظر إلى الوراء؛ عصر العظمة العثمانية كما يتخيله البستاني: وهو عصر ساد فيه التسامح الديني والاستقلال المحلي الذاتي للمقاطعات في الجبال.

يغطّي النقد المضمن في الكتاب مجمل الحياة والمجتمع. فلقد تعرّض كل العثمانيين، بمن فيهم المسؤولون رفيعو المستوى في الحكومة، إلى الخوف، وتمّ التجسس عليهم واتهامهم من قبل العناصر السريّة. لم تكن هناك حرية في الاجتماع أو في النشر؛ إذ كان لزاماً أن تعرض كل الكتب على الرقابة من قبل مجلس التعليم. وكانت المدارس الرسمية عرضة للسيطرة الصارمة؛ أمّا المدارس الأجنبية فكانت تتمتع بقدر ما من الحرية، ولكن خطأها أنّها شكّلت "انقساماً في عقولنا".^(٣٥) وربما كان الأمر الأكثر ضرراً هي روح التعصّب التي كانت مفرطة، والتي تمّ تشجيعها لمصالح سياسية وشخصية. كانت في ذهن البستاني ذكرى المذابح الأرمنية التي شهدّها هو نفسه في إسطنبول في تسعينيات القرن التاسع عشر، والحرب الأهلية أيضاً، ومجازر عام ١٨٦٠ في لبنان في فترة صباه، كما يشير إلى أنّه قبل عام ١٨٤١ كان هناك أحزاب سياسية في لبنان، ولكن من عام ١٨٤١ وما بعد أصبحت التقسيمات الحزبية تقسيمات دينية.^(٣٦)

وإذا بحثنا في أسباب ذلك ، وبحسب رأيه، فإننا سوف نجد قبل كل شيء انتشار الظلم والنزوات، وعدم اليقين لحكم استبدادي مفرط. وهو لا يذكر السلطان عبد الحميد بالاسم لأنه كان لا يزال يجلس على العرش، وفي اللحظة الأولى من الشعور بالنشاط بعد الثورة، كان من الممكن أن نعتقد بأنّ السلطان الذي تقطّعت صلاته مع قواته، سوف

يتعاون مع الحكومة الدستورية؛ وهكذا فإنّ النقد الواضح ليس موجّهاً له بل لحاشيته، أي رجال (المائين).

كان هناك، من وجهة نظر البستاني، سبب جوهري أكثر للمشكلات التي كانت تعاني منها الدولة العثمانية، وهو غياب الوحدة بين الجماعات المختلفة التي كانت تتألف منها. ولم تكن هناك محاولة من قبل السلاطنة العثمانيين لجذب وصهر المسلمين وغير المسلمين، والأتراك وغير الأتراك، في مجتمع واحد، وكان هناك إهمال لنقطتين ذواتي أهمية خاصة: فلم يكن يسمح لغير المسلمين أن يُجنّدوا في الجيش للخدمة إلى جانب المسلمين. وكما لم يكن هناك اتجاه لنشر اللغة التركية.^(٣٧) ونتيجة لذلك، لم يكن هناك شعور بالوحدة لكي تتحقق، كما أن توازن الشعور بالتماسك بالنسبة للجماعات المحدودة كان أكبر، سواءً كانت دينية أم عرقية. وفي غياب شعور مهيم بالوحدة، فإنّ ولاءات معينة، مدعومة بالجهل والتحيز، أدّت بشكل طبيعي إلى التعصب وإلى كل هذه النتائج.

يتعامل البستاني في الواقع، مع المشكلة الأساسية التي واجهت هؤلاء الذين حاولوا تغيير طبيعة الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر. وإذا كان على الإمبراطورية أن تبقى صامدة في العالم الحديث، فإنه لم يكن بالإمكان أن تبقى عبارة عن مجموعة من المجتمعات المتنافرة تجمعها القوة المسلّحة، وتجمعها الطاعة إلى عائلة حاكمة؛ إذ كانت بحاجة إلى وحدة من الوعي الذي من شأنه أن يخلق وحدة أخلاقية نشيطة بين الحكّام والمحكومين. ربما كان من المتوقع أنّ البستاني، ومع حرصه على إحياء اللغة العربية، سوف يتأثر بأفكار مناصري اللامركزية والانفصاليين العرب، ولكن لا توجد إشارة لذلك الأمر؛ وربما كان يعتقد بأنّ دولة عربية أو سورية سوف تواجه نفس النوع كما المعضلات التي

واجهتها الدولة العثمانية، ولكنها سوف تكون أقلّ قدرة على حلّها بسبب أنها سوف تكون لديها حرية عمل أقلّ.

كان علاجه لهذا الأمر عن طريق لجنة الاتحاد والترقي خلال مرحلتها الأولى من القوة، وقبل أن تواجهها التوترات الداخلية لفكرها الاعتقادي باتجاه القومية التركية. المبدأ الرئيس هو أنّ هناك أمة عثمانية: "الحمد لله، فإننا لم نتوقف عن كوننا شعباً حياً." (٣٨) وهناك حاجة بين الجماعات المختلفة التي تُشكّل الأمة إلى "تماسك وتعاون"، وإلى تسامح متبادل. يؤكد البستاني بأنّ المسيحيين واليهود كانت لديهم حرية أكثر في الدولة العثمانية منها في أوروبا. (٣٩) وثمة مبالغة ما في هذا الأمر، ولكنه ليس من الصعب أن نفهم ما يعنيه: إذ إنّهُ يفكّر في حرية القرى المسيحية في الجبال، والقوى الكبيرة للمجتمعات الدينية.

وفي نفس الوقت، فإنّه لا يعتقد، على كل حال، بأنّ الدولة يجب أن تصبح شيئاً مختلفاً عما كانت عليه دائماً: فالعصر الإسلامي هو الركن الأقوى للأمة العثمانية، ولطالما كان الأتراك المدافعين عنها والمستحويين على السلطة منها.

كيف كان من الممكن تحقيق الوحدة والتعاون؟ تتعامل بعض فصول الكتاب مع النظام السياسي، بطريقة لا تظهر أصالة كبيرة: إذ يجب على مجلس النواب ألا يعيق الحكومة في إجراء الإصلاحات، ويجب على أعضاء المجلس ألا يتصرّفوا ببساطة كممثلين عن المصالح المحليّة. (٤٠) إذ يقع الاهتمام الأكبر في تلك الفصول المتعلقة بالتطور الاقتصادي، بحيث نرى الدروس التي تعلّمها خلال سنواته في العراق. (٤١) تحتاج الدولة إلى صناعات حديثة، وهذا الأمر يتطلّب اتصالات أفضل، وحرية تجارية عثمانية، وقبل كل شيء ثقة شعبية؛ فالمواطنون العثمانيون لا يثقون بالاستثمار في الشركات العثمانية. وأنه

يجب أن تتوسع الزراعة، وهذا الأمر سوف يحتاج أمناً أفضل، وخططاً للري واتصالات أفضل، وقبل كل شيء الحرص على مصلحة المزارعين. وهنا نلفت الانتباه إلى ملاحظة استثنائية، لعل القارئ يدرك أنّ البستاني ليس من النخبة المدنيّة العثمانية، وأنه ينحدر من الريف. والأراضي العثمانية مليئة بالمزارعين القادرين، ولكنهم بحاجة للمساعدة فيما إذا كانوا سيصبحون منتجين. إنهم مهاجرون من أماكن أخرى: فاللاجئون من الأقاليم الضائعة من الإمبراطورية، كالبوسنيون وسكان جزيرة كريت والشراكسة، يحتاجون إلى المساعدة في الاستيطان؛ ومجموعة أخرى من المهاجرين، كهؤلاء في فلسطين، يمتلكون منظماتهم ومرافقهم الخاصة بهم، وهم لا يحتاجون للمساعدة. (لا توجد إشارة في الكتاب إلى مخاوف إزاء المعاني المتضمنة للهجرة الصهيونية، على الرغم من أنه بعد بضع سنوات نسمع أنّ البستاني قد عارض بيع أراضي معينة في فلسطين من أجل مصالح يهودية.) وفي المساحات الواسعة الواقعة في العراق، يجب أن يتم إقناع البدو لكي يصبحوا مزارعين. ولقد اعتاد بعضهم مسبقاً على الزراعة، وإنّ كل ما يحتاجونه هو نظام جيد من جمع الضرائب والتعليم الابتدائي. ولم يعمل آخرون بالزراعة مطلقاً، وما يحتاجه هؤلاء هو إقناع خاص لكي يستوطنوا الأرض: أي إلى التدريب، والإعفاء من الضرائب لمدة ابتدائية.

عندما جرت الانتخابات لأول مجلس نواب (برلمان) عثماني بعد الثورة، تمّ انتخاب البستاني ليكون أحد نائبي عن بيروت، إذ كان أحد مرشحي لجنة الاتحاد والترقي، وتذكر مجلة "الهلال" أنّ انتخابه كان بالإجماع، وتنتهي عليه بسبب صدقه، وعدم مبالغته، ونزاهته من الحسد.^(٤٢) وقف في السنوات القليلة التالية قريباً من مركز السياسة العثمانية، وكان لا يمتلك ذلك النوع من الدعم الذي سوف يعطيه الوزن

السياسي الحقيقي، ولكنه كان محترماً بحسب جميع الروايات. وفي تقريره السنوي لعام ١٩٠٨، قال عنه السفير البريطاني بأنه "رجل ذو تعليم راق وذو رؤية واسعة ثاقبة... ويعتبر تقديمه للأوديسة جيداً بشكل استثنائي".^(٤٣) كان عضواً نشيطاً في المجلس، وأصبح نائباً للرئيس بالإضافة إلى كونه رئيساً للجان عديدة: إذ كان عضواً في المهمة المرسلة إلى محاكم أوروبا التي رفضت خلافة السلطان محمد الخامس في عام ١٩٠٩. وقد عُيّن فيما بعد عضواً في مجلس الشيوخ، وفي نهاية عام ١٩١٣، وبعد انقلاب لجنة الاتحاد والترقي، أصبح وزيراً للتجارة والزراعة والغابات والمناجم في الحكومة التي ترأسها سعيد حليم باشا، ولكن في الواقع كان يسيطر عليها "أعضاء الحكومة الثلاثة" وهم إنفر، وطلعت، وجمال.

لم ينتم البستاني في الوزارة إلى البطانة الداخلية لهؤلاء الذين يصنعون القرارات الكبرى، ولكن يبدو أنه اهتم بشكل فعال بقضايا وزارته؛ فاتخذ تدابير عديدة من الإصلاح. وكان مهتماً بالوضع المالي للإمبراطورية، كما ناقش سفير الولايات المتحدة هنري مورجينثو Henry Morgenthau عن إمكانية الحصول على قرض أمريكي. وقد دعا مورجينثو بأنه واحد من أكثر الأعضاء المحترمين شعبياً في الوزارة.^(٤٤) وبصفته وزيراً كان معنياً ومهتماً بالمناقشات المضنية التي تدور حول الموقف العثماني من الحرب الأوروبية التي اندلعت في أغسطس (آب) عام ١٩١٤. وكان هناك ثلاثة آراء قسمت الوزراء إلى ثلاث مجموعات: هؤلاء الذين كانوا يعتقدون بأن الإمبراطورية يجب أن تدخل الحرب إلى جانب ألمانيا، وأولئك الذين كانوا جاهزين باتخاذ طريق ما تجاه مساعدة ألمانيا، ولكنهم لم يرغبوا بدخول الحرب، على الأقل حتى يصبح الوضع أكثر وضوحاً، وهؤلاء الذين دعموا سياسة من الحيادية

الصارمة، وذلك على أساس أنَّ الإمبراطورية لا يمكنها أن تحتل صداماً آخر بعد حرب البلقان والحرب الإيطالية. وكان البستاني ينتمي إلى المجموعة الثالثة، إلى جانب رئيس الوزراء ووزير المالية جاويد. ولم يتخذ القرار من قبل الوزارة ككل، ولكن من قبل البطانة الداخلية الصغيرة، وبشكل خاص من إنفر. وعندما صدر القرار، ودخلت الإمبراطورية الحرب، استقال البستاني، ومعه بعض من هؤلاء الذين كانوا يفكرون مثله. لم يبق سوى القليل مما يمكن أن يذكر عما تبقى من حياته؛ فقد قضى كل فترة سنوات الحرب العالمية الأولى في سويسرا، ولربما يكون قد انخرط في محاولات غير موفقة من أجل أن تبرم الدولة العثمانية اتفاقية سلام منفصلة، وكان مريضاً وأمضى بعض الوقت في المشفى، بيد أنَّ نظره بدأ يضعف. وعندما انتهت الحرب، ذهب إلى مصر، ومن ثم إلى الولايات المتحدة بناءً على دعوة من المهاجرين اللبنانيين هناك. واستقبلته الطبقة المثقفة في نيويورك - من أمثال نعيمة وجبران وأبو ماضي - بحفاوة، بيد أن صحته أخذت في التدهور، وتوفي في أمريكا عام ١٩٢٥.

نقل جثمانه إلى بيروت حيث دفن في لبنان؛ في المكان الذي لم يعيش فيه منذ شبابه، ولكنه كان يحنُّ إليه كما يفعل المهاجر والمتجول.^(٤٥) كان موته ودفنه مناسبة لمقالات نعي عديدة تكشف، تحت الكلمات التقليدية للمديح، عن ملامح شخصيته: فقد كان رجلاً متواضعاً ولا دنيوياً ومتقفاً جداً.^(٤٦) وربما كان يتمنى أن يذكره الناس بسبب ترجمته "للإلياذة"، وربما كان الإجلال الذي من شأنه أن يُسرّه كثيراً هو ما قاله عنه أندراس هاموري بعد نصف قرن: إذ يقول إنَّ الترجمة تبقى معلماً لعقل مغامر، ولرجل أدب من الممتع معرفته.^(٤٧)

ملاحظات Notes

مقدمة Introduction

1. 'H. A. R. Gibb: the vocation of an orientalist' in Europe and the Middle East (London, 1980), pp. 104-34.
2. S. J. Shaw and W.R. Polk, eds., Studies on the Civilization of Islam (London, 1962), pp. 3-33.
3. (Cambridge, 1988)
4. Seven Pillars of Wisdom (London, 1935), p. 652.

الفصل الأول Chapter I

al-Radd al-jamil li ilahiyat ⑥ Isa bi sarih al-injil, ed. And trans. R. Chidiac, Réfutation excellent de la divinité de Jesus-Christ d'après les Evangiles (Paris, 1969).

1. Text in J. P. Migne, ed., Patrologia Latina, vol. CXLVIII (Paris, 1853), pp. 450-2.
2. Discussion in R. Lopez, 'Le facteur économique dans la politique africaine des Papes', Revue historique, 198 (1947), pp. 178-88; C. Courtois, 'Grégoire VII et l'Afrique du nord', Revue historique, 195 (1945), pp. 97-122, 193-226; J. Henninger, 'Sur la contribution des missionaries á la connaissance de l'islam, surtout pendant le moyen age', Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 9 (1953), pp. 161-85; B. Z. Keder, European

Approaches towards the Muslims (Princeton, N. J. 1984), pp. 56-7. I owe my understanding of this episode to the kindness of Dr David Abulafia.

3. St John of Damascus, 'De Haeresibus' in Mingie, *Patrologia Graeca*, vol. XCIV (Paris, 1860), pp. 764-74; English trans., D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (Leiden, 1972), pp. 132-41.
4. *Macbeth*, Act I, Scene 5; *Othello*, Act V, Scene 2.
5. G. Birkbeck Hill, ed., *Boswell's Life of Johnson*, revised edn, L. F. Powell, vol. IV (Oxford, 1934), p. 199.
6. *Pensées*, no. 17.
7. *Sermons Preached before the University of Oxford, in the Year 1784, at the Lecture founded by the Rev. John Bampton*, 2nd edn (London, 1785).
8. *Ibid.*, pp. 165f.
9. P. Casanova, *L'enseignement de l'arabe au Collège de France* (Paris, 1910).
10. *Specimen Historiae Arabum*, new edn (Oxford, 1806).
11. G. Sale, *The Koran* (London, 1734), 'Preliminary discourse', p. 38.
12. *The History of the Saracens*, 2nd edn (London, 1718), vol. II, p. ii.
13. *The Meaning and End of Religion* (London, 1964).
14. 'An account of Philaretus, during his minority' in *Works of the Hon. Robert Boyle* (London, 1744), vol. I, p. 12.
15. *Ibid.*
16. L. T. More, *The Life and Works of the Hon. Robert Boyle* (London, 1944) 132.
17. 'Abd al-Rahman al-Jabarti, 'Aja'ib al-athar fi'l-tarajim wa'l-akhbar (Cairo, AH 1322/1904-5), vol. III, p. 4.
18. E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, chapter 50.
19. H. Birks, *Life and Correspondence of Thomas Valpy French* (London, 1895), vol. I, p. 69.
20. For Martyn, see S. Lee, *Controversial Tracts on Christianity and Mohammedanism* (Cambridge, 1984).
21. A. Powell, 'Mawlana Rahmat Allah Kairanawi and Muslim-Christian controversy in India in the mid-19th century', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1976), pp. 42-63.
22. *The Mohammedan Controversy* (Edinburgh, 1897), pp. 1-63.
23. *The Life of Mohammed*, revised edn (Edinburgh, 1912), p. 522.

24. On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History: lecture 2, 'The hero as prophet'.
25. Autobiography (London, 1873), p. 153.
26. F. Maurice, The Life of Fredrick Denison Maurice (London, 1884), vol. I, p. 282.
27. The Religions of the World and Their Relations with Christianity (London, 1847), pp. 3ff.
28. Ibid, p. 151.
29. Marianne Thornton (London, 1956), pp. 145, 163.
30. C. Forster, Mahometanism Unveiled (London, 1829), vol. I, p. 108, vol. II, p. 351.
31. Maurice, Life, p. 239.
32. Ibid, p. 230; Maurice, Religions, pp. 10ff, 135ff.
33. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft in W. Weischedel, ed., Werke, vol. IV (Berlin, 1984), pp. 654-879; English trans., Religion within the Limits of Reason Alone (New York, 1984).
34. Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern in Kritische Gesamtausgabe, part I, vol. II (Berlin 1984), pp. 185-326; English trans., R. Crouter, On Religion (Cambridge, 1989).
35. H. R. Mackintosh, Type of Modern Theology (London, 1937), pp. 31ff.
36. Friedrich Schleiermacher, Der Christliche Glaube in Sämtliche Werke, 2nd edn (Berlin, 1842), part I, vol. III, p. 47; English trans., The Christian Faith (Edinburgh, 1928), p. 37.
37. Ibid., p. 42; English trans., p. 33.
38. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Riga and Leipzig, 1784-91), vol. II, p. 206; vol. III, p. 365; English trans., Reflections on the Philosophy of the History of Mankind (Chicago, 1968), pp. 78, 116.
39. Ibid., vol. II, p. 151-2; vol. IV, pp. 239-67; English trans., pp. 336-54.
40. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte in Sämtliche Werke, vol. XI (Stuttgart, 1928), pp. 453-9; English trans., Lectures on the Philosophy of History (London, 1857), pp. 369-74.
41. In Oeuvres complètes, vol. II (Paris, 1948), pp. 711-931; English trans., Recollection of my Youth (London, 1929).

42. E. Renan, L'avenir de la science in *Oeuvres complètes*, vol. III (Paris, 1949), p. 836.
43. H. Wardman, Ernest Renan: A Critical Biography (London, 1964), pp. 46-7.
44. E. Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques in *Oeuvres complètes*, vol. VIII (Paris, 1948), pp. 585ff.
45. E. Renan, 'De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation' in *Oeuvres complètes*, vol. II (Paris, 1948), pp. 333.
46. E. Renan, 'L'islamisme et la science' in *Oeuvres complètes*, vol. I (Paris, 1942), p. 946.
47. Renan, 'De la part' in *Oeuvres complètes*, pp. 332-3.
48. Djemaeddin al-Afaghani, 'L'islamisme et la science', *Journal des Débats* (18-19 May 1883) reprinted in M.A. Goichon, *La réfutation des matérialistes* (Paris, 1942), pp. 174-89; English trans., N. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley, Calif., 1968), pp. 181-7.
49. *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung* (Leipzig, 1876); English trans., R. Martineau, *Mythology among the Hebrews and its Historical Development* (London, 1877).
50. *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin, 1883); English trans., J. S. Black, *Prolegomena to the History of Israel* (Edinburgh, 1885).
51. *Reste arabischer Heidentumes* (Berlin, 1887); *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams* (Berlin, 1899).
52. J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa* (Leipzig, 1955).
53. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (London, 1836).
54. R. Simon, *Ignac Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence* (Budapest/Leiden, 1986), p.16.
55. A. I. S. de Sacy, *Grammaire arabe*, 2 vols. (Paris, 1810); W. Wright, *Grammar of the Arabic Language*, 2 vols. (London, 1859-62); E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 parts (London, 1863-93); J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon* (Constantinople, 1890); M. J. de Goeje et al., trans., *Annales ... al-Tabari: Tarikh al-rusul wa'l-muluk*, 15 vols. (Leiden, 1879-1901); Muhammad ibn Sa'd, *Kitab al tabaqat al-kabir*, trans. E. Sachau et al., 9 vols. (Leiden, 1904-21); E. Quatremère, ed., *Prolegomènes d'Ibn Khaldoun*, 3 vols. (Paris, 1858), French trans. W. M. de Slane, *Prolegomènes*

- historiques d'Ibn Khaldun, 3 vols. (Paris, 1862-8); Firdawsi, *Shah-nameh*, ed. J. Mohl, 7 vols. (Paris, 1838-78); French trans., J. Mohl, 7 vols. (Paris, 1838-78); French trans., J. Mohl, *Le livre des rois*, 7 vols. (Paris, 1876-8); F. Rückert, trans., *Hamasa oder die ältesten arabischen Volkslieder*, 2 vols. (Stuttgart, 1846); C. J. Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry* (London, 1885); C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2 vols. (Cambridge, 1888).
56. Alfred von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, 2 vols. (Vienna, 1975-7); English trans., S. Khuda Bukhsh, *The Orient under the Chalipha* (Calcutta, 1920).
 57. *Tagebuch* (Leiden, 1978).
 58. Simon, Goldziher, pp. 11-67.
 59. *Tagebuch*, p. 116.
 60. *Ibid.*, p. 58. For Goldziher's diary during his visit to the Near East, see R. Patai, *Ignaz Goldziher and his Oriental Diary* (Detroit, 1987).
 61. *Tagebuch*, p. 59.
 62. *Ibid.*, p. 71.
 63. I. Goldziher, 'Über die Entwicklung des Hadith' In *Muhammedanische Studien*, vol. II (Halle, 1980), pp. 1-274; English trans., C. R. Barber and S. M. Stern, *Muslim Studies*, vol. II (London, 1971), pp. 17-251.
 64. *Vorlesungen über Islam* (Heidelberg, 1910); English trans., A. and R. Hamori, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton, N. J., 1981).
 65. *Ibid.*, p. 16; English trans., p. 18.
 66. *Mekka*, 2 vols. (The Hague, 1888-9); partial English trans., J. N. Monahan, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century* (Leiden/ London, 1931), p. 19.
 67. *Ibid.*, pp. 83f.
 68. *Ibid.*, pp. 170f.
 69. C. Snouck Hurgronje, *Selected Works*, ed. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden, 1957), p. 76.
 70. J. Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'occident* (Paris, 1960), p. 97.
 71. *Ibid.*, pp. 245ff.
 72. L. Massignon, 'La visitation de l'étranger' in *Parole donnée* (Paris, 1962), p. 71.
 73. G. Harpigny, *Islam et christianisme selon Louis Massignon* (Louvain-la-Neuve, 1981), p. 57; D. Massignon, 'La voyage en Mesopotamie et la

conversion de Louis Massignon en 1908', *Islamochristiana*, 14 (1988), pp. 149ff.

74. R. Griffiths, *The Reactionary Revolution* (London, 1966), pp. 149ff.
75. L. Massignon, 'Trois prières d'Abraham' in *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Beirut, 1963), vol. III, pp. 804-16.
76. L. Massignon, 'Tout une vie avec un frère parti en désert' in *Parole donnée*, p. 71.
77. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, new edn (Paris, 1954); *Muhadarat fi tarik al-istilahat al-falsafiyya al-'arabiyya* (Cairo, 1983).
78. *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'islam*, 2 vols. (Paris, 1922); revised edn. *La passion de Husayn ibn Mansur martyr mystique de l'islam*. 4 vols. (Paris, 1975); English trans., H. Mason, *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, 4 vols. (Princeton, N. J., 1982).
79. *Ibid.*, new edn, vol. I, p. 32; English trans., vol. I, p. lxviii.
80. *Ibid.*, vol. I, p. 336; English trans., vol. I, pp. 95-6.
81. *Mystique musulmane* (Paris, 1961), pp. 95-6.
82. *Aspects intérieurs de l'islam* (Paris, 1949); *Marie et l'islam* (Paris, 1950).
83. *Concile oecumenique Vatican II: Documents conciliaires* (Paris, 1965), p. 215.
84. *The Call of the Minaret* (Oxford, 1956); *Sandals at the Mosque* (Oxford, 1959); *The Event of the Qur'an* (London, 1971).
85. Quoted in G. Parrinder, *Comparative Religion* (London, 1962), p. 48.
86. *Religion and the Christian Faith* (London, 1956), p. 334.
87. For Macdonald, see Waardenburg, *L'islam*, pp. 132ff; for Gibb, see A. Hourani, 'H. A. R. Gibb: the vocation of an orientalist' in A. Hourani, *Europe and the Middle East* (London, 1980), pp. 104-34; D. B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago, Ill., 1909); H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, Ill., 1947).
88. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago, Ill., 1968).
89. *Recognizing Islam* (London, 1982), p. 19.
90. J. M. Roberts, *The Hutchinson History of the World* (London, 1976).

91. La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, 2nd edn (Paris, 1966); English trans., S. Reynolds, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, 2 vols. (London, 1972-3).
92. Mediterranean Countrymen (Paris, 1963).
93. Artisans et commerçants au Caire au 18^{ème} siècle, 2 vols. (Damascus, 1973-4).
94. Islam et capitalisme (Paris, 1960); English trans., B. Pearce, Islam and Capitalism (London, 1973).
95. A. Hourani and S. M. Stern, eds., The Islamic City (Oxford, 1970).
96. 3vols. (Chicago, 1974).
97. Proceeding of the Seventeenth International Congress of Orientalists, Oxford 1928 (London, 1929).
98. Islam in Modern History (Princeton, N. J., 1957), p. 18, n. 13.
99. Fazlur Rahman, Islam and Modernity (Chicago, Ill., 1982), p. 147.
100. Islamstudien (Leipzig, 1924), vol. I, p. 16.
101. al-Jabarti, 'Aja'ib, vol. III, p. 6.

الفصل الثاني

Chapter 2

1. The intellectual Origins of Egyptian Nationalism (London, 1960), p. vi.
2. 'Islamic biographical literature' in B. Lewis and P. M. Holt, eds., Historians of the Middle East (London, 1962), p. 54.
3. Proceeding of the Seventeenth International Congress of Orientalists, Oxford 1928 (London, 1929), p. 102.
4. Ibid., p. 103.
5. Ibid., p. 99.
6. Edward W. Said, Orientalism (London, 1978), pp. 2f.
7. Report of the Committee appointed by the Lords Commissioners of HM Treasury to consider the Organization of Oriental Studies in London, Cmd. 4560 (1909).
8. Ibid., p. 3.
9. Ibid., p. 18.
10. Ibid., p. 16.

11. Foreign Office, Report of the Interdepartmental Commission of Enquiry on Oriental, Slavonic, East European and African Studies (London, 1947).
12. Ibid., p. 24.
13. Ibid., p. 25.
14. Ibid., p. 28.
15. Area Studies Reconsidered (London, 1963), pp. 14-15.
16. Mohammedanism: An Historical Survey (Oxford, 1949); 'The structure of religious thought in Islam' in H. A. R. Gibb, Studies on the Civilizations of Islam (London, 1962), pp. 176-218.
17. H. A. R. Gibb and H. Bowen, Islamic Society and the West: Islamic Society in the Eighteenth Century, part 1 (London, 1950), and part 2 (London, 1957).
18. (Chicago, Ill., 1947).
19. Ibid., p. xi.
20. Ibid., p. 38.
21. Some sentences in this essay have also been published in 'Middle Eastern Studies today', Bulletin, British Society for Middle Eastern Studies, 11 (1984), pp. 111-20.

الفصل الثالث

Chapter 3

1. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago, Ill., 1974).

الفصل الرابع

Chapter 4

- * The Giorgio Levi Della Vida Medal was presented to the author at a conference at the University of California, Los Angeles, on 27 April 1979.
- 1. In B. Lewis and P. M. Holt, eds., Historians of the Middle East (London, 1962), pp. 457-83.

2. 'Introduction: the cultural function of the dream is illustrated in classical Islam' in G. E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., *The Dream and Human Societies* (Berkeley, Calif., 1966), pp. 3-21.
3. (Venice, 1966).
4. *Ibid.*, p. 133.
5. *Ibid.*, p. 160.
6. *Ibid.*, p. 244.
7. *Proceeding of the Seventeenth International Congress of Orientalists, Oxford 1928* (London, 1929).
8. *Ibid.*, p. 102.
9. *Ibid.*, p. 103.
10. *Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe*, 3 vols. (Paris, 1937-9)
11. *Proceedings*, p. 68.
12. *Ibid.*, p. 85.
13. 'Fi mu'tamir al-mustashriqin al-duwali', *Majallat al-mahma' al-'ilmi al-'arabi*, 8, 11-12 (1928), pp. 680-5.
14. *Proceedings*, p. 99.
15. E.g. Anouar Abdel-Malek, 'L'orientalisme en crise', *Diogene*, 44 (1963), pp. 103-40; Abdallah Laroui, 'Les arabes et l'anthropologie culturelle: remarques sur la methode de Gustave von Grunebaum' in *La crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme?* (Paris, 1974), pp. 59-102; Edward W. Said, *Orientalism* (London, 1978).
16. Michael Malicet, ed., *Paul Claudel-Louis Massignon (1908- 1914)* (Paris, 1973).
17. *Ibid.*, p. 104.
18. *Ibid.*, p. 111.
19. *Ibid.*, p. 217.
20. *Europe and the Middle East* (London, 1980); and *The Emergence of the Modern Middle East* (London, 1981).
21. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago Ill., 1974), vol. I, pp. 107-9.
22. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago Ill., 1968), pp. 90f.; *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (London, 1975).

23. Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (London, 1969); Edmund Burke, III, *Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance 1860-1912* (Chicago Ill., 1976), p. 124.
24. 'Islamic biographical literature' in B. Lewis and P. M. Holt, eds., *Historians of the Middle East* (London, 1962), pp. 54-8.
25. *Ithaf ahl al-zaman bi akhbar muluk Tunis wa 'ahd al-aman*, vol. VIII (Tunis, 1971).
26. *Hilyat al-bashar fi ta'rikh al-qarn al-thalith 'ashar*, 3 vols. (Damascus 1961-3).
27. *Ibid.*, vol. III, pp. 260f.
28. Ernest Gellner, 'Doctor and saint' in Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500* (Berkeley, Calif., 1972), pp. 307-26.
29. Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915* (Leiden, 1978), p. 58.
30. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis* (in particular, Leon Carl Brown, 'The religious establishment in Hussainid Tunisia', pp. 47-92; Edmund Burke, III, 'The Moroccan ulama, 1860- 1912; an introduction', pp. 93-126; Kenneth Brown, 'Profile of a nineteenth-century Moroccan scholar', pp. 127-48); Green, *The Tunisian Ulama*; Haim Shaked, 'The biographies of 'ulama in Mubarak's *Khitat* as source for the history of ulama in the nineteenth-century Egypt', in Gabriel Baer, ed., *The 'Ulama in Modern History* (Jerusalem, 1971), pp. 41- 76.
31. *Ithaf ahl al-zaman*, vol. VIII, p. 73.
32. Ibrahim al'Awra, *Ta'rikh wilayat Sulaiman Basha al-'adil* (Saida, 1936), pp. 94-5.
33. Ahmed Abdesselem, *Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles: essai d'histoire culturelle* (Paris, 1973), p. 103.
34. *Venture*, vol. III, pp. 176f.
35. Baitar, *Hilyat al-bashar*, vol. II, pp. 883f; 'Abd al-Majid al-Khani, *al-Hada'iq al-wardiyya fi haqa'iq ajilla al-naqshbandiyya* (Cairo, 1890- 1), pp. 281f.
36. 'Abd al-Qadir al-Jaza'iri, *Kitāb al-mawaqif fi'l-tasawwuf wa'l-wa'z wa'l-irshad*, 3 vols. (Damascus, 1966-7). I owe this reference to Jacques Berque, *L'intérieur du Maghreb* (Paris, 1978), pp. 506f.
37. Muhammad Bairam, *Safwat al-i'tibar bi mustawda 'al-amsar wa'l-aqtar*, 5 vols. (Cairo, 1884-94); biography by his son at end of vol. V.

38. Ibid., vol. V, p.11.
39. Ibid., p. 23.
40. Earl of Cromer, *Modern Egypt*, 2 vols. (London, 1908), vol. II, p. 183.
41. *Al-Manar wa'l-Azhar* (Cairo, 1934- 5); relevant parts reprinted in Shakib Arslan, *Rashid Rida wa ikha arba' in sana* (Cairo, 1937), pp. 20f.
42. Arslan, Rashid Rida, pp. 23f.
43. Ibid., pp. 50f; cf. Albert Hourani, 'Rashid Rida and the Sufi orders', *Bulletin d'Etudes Orientales*, 29 (1977): *Mélanges offerts á Henri Laoust*, vol. I, pp. 231-41; reprinted in Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, pp. 90-102.
44. Arslan, Rashid Rida, p. 95.
45. *Le commentaire coranique du Manâr* (Paris, 1954).
46. Sayyid Ahmad Khan: *A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi, 1978).
47. Green, *Tunisian Ulama*, p. 184; Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 á 1940* (Paris, 1967), p. 214.
48. Green, *Tunisian Ulama*, pp. 163f.
49. Taha Husain, *Al-Ayyam*, vol. III (Cairo, 1972), p. 13.
50. Ibid., vol. II (Cairo, 1939).
51. (Algiers, n.d.).
52. Ibid., p. 123.
53. Ibid., pp. 107- 166.
54. Ernest Gellner, 'The unknown Apollo of Biskra: the social base of Algerian puritanism' in Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, 1981), pp. 149- 73.

الفصل الخامس

Chapter 5

1. 'Mes rapports avec Lawrence en 1917' in L. Massignon, *Opera Minora*, 3 vols. (Beirut, 1963), vol. III, pp. 423- 7.
2. Report of 20 August 1917: Service Historique de l'Armée, Chateau de Vincennes, carton 7, N489.
3. *Opera Minora*, vol. III, p. 424.

4. Parole donnée (Paris, 1962), p. 71.
5. D. Garnett, ed., *The Letters of T. E. Lawrence* (London, 1938), p. 462.
6. Parole donnée, p. 71.
7. T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom* (London, 1935).
8. M. Malicet, ed., *Paul Claudel – Louis Massignon (1908- 1914)* (Paris, 1973).
9. *Seven Pillars*, p. 562.
10. *Opera Minora*, vol. III, p. 427.
11. Malicet, Claudel – Massignon, pp. 143, 160; Massignon, *Parole donnée*, p. 67.
12. Garnett, *Letters*, p. 372.
13. *Ibid.*, pp. 692- 3.
14. *Travels in Arabia Deserta*, new edn (London, 1923) vol. I, p. 473; R. Bevis, 'Spiritual geology: C. M. Doughty and the land of the Arabs', *Victorian Studies*, 16 (1972-3), pp. 163-81.
15. Malicet, Claudel – Massignon, pp. 100.
16. *Opera Minora*, vol. III, p. 425.
17. R. Graves, *Goodbye to All That* (London, 1960), pp. 264-5.
18. 'La cité des morts au Caire' in Massignon, *Opera Minora*, vol. III, pp. 233-85.
19. *Seven Pillars*, p. 447.
20. 'Visitation de l'étranger' in Massignon, *Parole donnée*, pp. 281-3; also published as 'L'idée de Dieu' in Massignon, *Opera Minora*, vol. III, pp. 831-3.
21. 'Visitation' in Massignon, *Parole donnée*, pp. 66-7.
22. *Ibid.*, p. 67.
23. *Middle East Diary* (London, 1959), p. 38.
24. P. Knightley and C. Simpson, *The Secret Lives of Lawrence of Arabia* (London, 1969), p. 215.
25. Garnett, *Letters*, p. 463.
26. G. Harpigny, *Islam et christianisme selon Louis Massignon* (Louvain-la-Neuve, 1981), p. 57; D. Massignon, 'Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908', *Islam-Christianity*, 14 (1988), pp. 127, 199.
27. Garnett, *Letters*, p. 582.
28. *Ibid.*, p. 758.
29. *Seven Pillars*, p. 564.
30. Garnett, *Letters*, p. 411.

31. Ibid., p. 693.
32. Seven Pillars, dedicatory poem.
33. Garnett, Letters, p. 371.
34. Ibid., p. 517.
35. Seven Pillars, chapter 103.
36. R. P. Blackmur, 'The everlasting effort: a citation of T. E. Lawrence' in *The Lion and the Honeycomb* (London, 1956), pp. 97, 123.
37. Garnett, Letters, p. 429.
38. Ibid., p. 872.
39. Malicet, Claudel – Massignon.
40. Ibid., p. 54; cf. J. de Menasce, quoted by S. Fumet in J. F. Six, ed., *Louis Massignon* (Paris, n.d.), p. 407.
41. Malicet, Claudel – Massignon, pp. 55, 66.
42. Ibid., p. 125.
43. Ibid., p. 131.
44. Ibid., p. 88.
45. Ibid., p. 80.
46. *Parole donnée*, p. 66.
47. Malicet, Claudel – Massignon, p. 140.
48. Ibid., p. 205.
49. Ibid., pp. 215, 217.
50. L. Massignon, *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj martyr mystique de l'islam*, 2 vols. (Paris, 1922).
51. *La passion de Husayn ibn Mansur Hallaj, martyr mystique de l'islam*, revised edn, 4 vols. (Paris, 1975).
52. Seven Pillars, pp. 656, 660.
53. Malicet, Claudel – Massignon, p. 104.
54. Harpigny, *Islam*, pp. 42f.
55. Ibid.
56. Harpigny, *Islam*, pp. 124f.
57. Six, Louis Massignon, pp. 109f, 237, 431, 433f.

الفصل السادس

Chapter 6

1. Andalousies (Paris, 1982).
2. Langages arabes du présent (Paris, 1974); English trans. R. W. Stookey, Cultural Expression in Arab Society Today (Austin, Tex., 1978).
3. Les dix grandes odes arabes de l'Anté-islam (Paris, 1979).
4. Collège de France, Leçon inaugurale (1 December 1956): reprinted as 'Perspectives de 'orientalisme contemporain' in Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes, 79 (1957), pp. 217, 38.
5. Ibid., p. 32.
6. Ibid., p. 31.
7. Arabies, revised edn (Paris, 1980), pp. 80- 1.
8. Al-Yousi, problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle (Paris, 1958).
9. (The Hague, 1957).
10. L'Egypte, impérialisme et révolution (Paris, 1967); English trans., Jean Stewart, Egypt, Imperialism and Revolution (London, 1972).
11. 'Ville et université: aperçu sur l'histoire de l'école de Fès', Revue historique du Droit Français et Etranger, 27 (1949), p. 107; English trans., K. Brown, 'Profile of a nineteenth century Moroccan scholar in N. Keddie, ed., Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500 (Berkeley, Calif., 1972), p. 127.
12. Le Magreb entre deux guerres (Paris, 1962), pp. 414- 17; English trans., Jean Stewart, French North Africa: The Maghreb between Two World Wars (London, 1967), pp. 386-8.
13. A. Berque, Ecrits sur l'Algérie (Aix-en-Provence, 1986), p. 26.
14. In Nomades et vagabonds (Paris, 1975), pp. 113-36.

الفصل السابع

Chapter 7

1. Hourani, 'Islam and the philosophers of history' in A. Hourani, Europe and the Middle East (London, 1980), pp. 19-73; 'Western attitudes towards Islam' in Hourani, Europe and the Middle East, p. 1-18.

2. P. Spear, *The Nabobs*, revised edn (London, 1963); S. Nilsson, *European Architecture in India 1750- 1850* (London, 1968), pp. 101ff, 167ff.
3. Letter to the Abbé Conti, 17 May 1717 in R. Halsband, ed., *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, vol. I (London, 1967), p. 359.
4. Letter to the Abbé Conti, 19 May 1718 in *ibid.*, pp. 414-5.
5. A. Hourani, 'The Fertile Crescent in the eighteenth century' in A. Hourani, *A vision of History* (Beirut, 1961), p. 65.
6. U. Heyd, 'The Ottoman 'ulema and westernization in the time of Selim III and Mahmud II' in U. Heyd, ed., *Scripta Hierosolymitana: Studies in Islamic History and Civilization*, vol. IX (Jerusalem, 1961), pp. 63-96.
7. 'Changing horizons of thought in eighteenth century Muslim India', *Colloquium on the Muslim world in the eighteenth century*, unpublished paper (University of Pennsylvania, 1971).
8. A. Adnan, *La Science chez les Turcs ottomans* (Paris, 1939).
9. A. Kuran, 'Eighteenth century Ottoman architecture' in T. Naff and R. Owen, eds., *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale, Ill., 1977), pp. 303-27; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture* (London, 1971), pp. 334ff; A. U. Pope, ed., *A Survey of Persian Art*, 3rd edn (Ashiya, Japan, 1972), vol. III, pp. 1165ff. G. Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident* (Paris, 1954), pp. 381ff; J. Carswell, 'From the tulip to the rose' in Naff and Owen, *Studies*, pp. 328- 55.
10. J. Carswell, *Kütahya Tiles and Pottery from the American Cathedral of St James, Jerusalem*, 2 vols. (Oxford, 1972), vol. II, pp. 1ff.
11. A. Welch, *Shah Abbas and the Arts of Isfahan* (New York, 1973), pp. 103ff, 148; E. Grube, 'Wall paintings in the seventeenth century monuments of Isfahan', *Iranian Studies*, 7 (1974), pp. 511-42; E. Sims, 'Five seventeenth century Persian oil paintings' in P. and D. Colnaghi and Co., *Persian and Mughal Art* (London, 1976), pp. 223ff; J. Carswell, *New Julfa* (Oxford, 1968), pp. 21ff; S. J. Falk, *Qajar Paintings* (London, 1972).
12. K. S. Salibi, 'The traditional historiography of the Maronites' in B. Lewis and P. M. Holt, eds., *Historians of the Middle East* (London, 1962), pp. 212-25; Hourani, 'Lebanon: historians and formation of the national image' in A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (London, 1981), pp. 149-69.

13. B. Lewis, 'The use by Muslim historians of non-Muslim sources' in Lewis and Holt, *Historians*, pp. 180-91.
14. D. Ayalon, 'The historian al-Jabarti' in Lewis and Holt, *Historians*, p. 396; P. M. Holt, 'Al-Jabarti's introduction to the history of Ottoman Egypt' in P.M. Holt, *Studies in the History of the Near East* (London, 1973), pp. 161-76.
15. E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, vol. IV (London, 1905); J. Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht, 1968), pp. 292ff, 306ff; A. Pagliero and A. Bustani, *Storia della Letteratura persiana* (Milan, 1960), pp. 478ff.
16. S. Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge, 1968), pp. 259ff.
17. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literature*, vol. IV (Vatican, 1951), pp. 196ff.
18. D. Attwater, *The Christian Churches of the East*, 2 vols. (Milwaukee, Wis., 1948-61).
19. Graf, *Geschichte*, vol. IV, p. 50.
20. Runciman, *The Great Church*, pp. 208ff, 360ff; C. T. Dimaras, *A History of Modern Greek Literature* (Albany, N. Y., 1972); A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London, 1962), p. 139.
21. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd edn, vol. XVIII (New York, 1983), chapter 10; G. Scholem, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah 1626-1676* (London, 1973).
22. N. Itzkowitz, *The Ottoman Empire and Islamic Tradition* (New York, 1972), pp. 55ff; R. Repp, 'Some observations on the development of the Ottoman learned hierarchy' in N. Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim, Religious Institutions since 1500*, (Berkeley, Calif., 1972), pp. 17-32; R. Repp, 'The altered nature and role of the ulema' in Naff and Owen, *Studies*, pp. 277-87; E. Burke, 'The Moroccan ulama 1860- 1912' in Keddie, *Scholars, Saints and Sufis*, pp. 93-125; N. Keddie, 'The roots of the ulama's power in modern Iran' in Keddie, *Scholars, Saints and Sufis*, pp. 211-29.
23. J. Aubin, 'Etudes safavides: I Shah Isma'il et les notables de d'Iraq persan', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2 (1959), pp. 37-80.
24. H. Aglar, *Religion and State in Iran 1785-1906* (Berkeley, Calif., 1969), chapter 1 and 2.
25. U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford, 1973).

26. R. Brunschvig, 'Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des Deys et des Beys', *Studia Islamica*, 23 (1965), pp. 27ff.
27. G. Makdisi, 'Muslim institutions of learning in eleventh century Baghdad', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24 (1961), pp. 1-56; 'Madrasa and university in the Middle Ages', *Studia Islamica*, 33 (1970), pp. 255-64; 'Law and traditionalism in the institutions of learning of medieval Islam' in G. E. von Grunebaum, ed., *Theology and Law in Islam* (Wiesbaden, 1971), pp. 75-88; *The Rise of Colleges* (Edinburgh, 1981).
28. J. Heyworth-Dunne, *Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London, 1939), chapter 1.
29. J. Berque, *Al-Yousi, Problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle* (Paris, 1958); 'Ville et université; aperçu sur l'histoire de l'école des Fès', *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 27 (1949), pp. 64- 177; H. Toledano, 'Sijilmasi's Manual of Maghrib 'amal, al-'amal al-mutlaq', *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1974), pp. 484-96.
30. Algar, *Religion and State*, pp. 26ff; A.K. S. Lambton, 'Quis Custodiet custodies? Some reflections on the Persian theory of governmebt', *Studia Islamica*, 5 (1956), pp. 125-48, and 6 (1956), pp. 125- 46; G. Scarcia, 'Intorno alle controversie tra Ahbari e Usuli presso gli Imamiti di Persia', *Rivista degli Studi Orientali*, 33 (1958), pp. 211-50.
31. F. Rahman, *Islam* (London, 1966), chapters 7 and 8; H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV (Paris, 1972); M. Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1965); A.M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, N. C., 1975).
32. R. Gramlich, *Die schiitischen Dervishorden Persiens*, vol. I (Wiesbaden, 1965).
33. J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan* (London, 1949), pp. 187ff.
34. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London, 1939).
35. H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I, part 2 (London, 1957), chapter 13; B. G. Martin, 'A short history of the Khalwati order of Dervishes' in Keddie, *Scholars, Saints and Sufis*, pp. 275-305.
36. E. Gellner, *Saints of the Atlas* (London, 1969).
37. Trimingham, *Islam in the Sudan*, pp. 228ff.

38. C. C. Stewart with E. K. Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania* (Oxford, 1973); C. C. Stewart, 'A new source on the book market in Morocco in 1830 and Islamic scholarship in West Africa', *Hespéris- Tamuda*, 2 (1970), pp. 209- 46; M. Hiskett, 'An Islamic tradition of reform I the western Sudan from the sixteenth to the eighteenth century', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25 (1962), pp. 577-969.
39. A. Ahmed, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford, 1964), pp. 170ff; M. Mujeeb, *The Indian Muslims* (London, 1967), pp. 243ff; S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India* (London, 1964), pp. 166ff; A. M. Schimmel, 'The Sufi ideas of Shaykh Ahmad Sirhindi', *Die Welt des Islams*, 14 (1973), pp. 199-203; H. Algar, 'Some notes on the Naqshbandi tariqat in Bosnia', *Die Welt des Islams*, 13 (1971), pp. 168-203; 'Bibliographical notes on the Naqshbandi tariqat' in G. F. Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, N.Y., 1975), pp. 254-9; Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi* (Montreal, 1971).
40. A. Bustani, 'Note su Shah Waliullah di Delhi', *Annali, Istituto Univeratario Orientale di Napoli*, 10 (1960), pp. 93- 147.
41. A. Hourani, 'Sufism and modern Islam: Mawlana Khalid and the Naqshbandi order' in A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (London, 1981), pp. 75-89.
42. J. M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya* (London, 1965), Chapters 2 and 3.
43. H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya* (Cairo, 1939), pp. 506ff; G. Makdisi, 'The Hanibali school and Sufism', *Humaniora Islamica*, 2 (1974), pp. 61-72.

الفصل الثامن

Chapter 8

1. Revised edn (Paris, 1980), p. 133.
2. 34 (1880), pp. 579-82.
3. Information from Dr Hossein Modarressi.
4. R. L. Collison, 'Encyclopedia', *Encyclopedia Britannica*, 15th edn (Chicago, 1979), *Macropaedia*, vol. VI, pp. 779-99.

5. Samy Bey Fraschery (Şemseddin Sami Fraşeri), *Qamus al-a'lam*; dictionnaire universel d'hitoire et de géographie, 6 vols. (Istanbul, 1889-98).
6. *Zeitschrift der Deutschen Morgeländischen Gesellschaft*, p. 579.
7. *Da'irat al-ma'arif* (Beirut, 1883), vol. VII, pp. 589-608; J. Zaidan, *Tarajim mashahir al-sharq*, vol. II, 2nd edn (Cairo, 1911), pp. 25-32; both these based on *al-Muqtataf*, vol. VIII (1883-4), pp. 1-7. Among more recent studies: A. L. Tibawi, 'The American missionaries in Beirut and Butrus al-Bustani' in A. Hourani, ed., *Saint Antony's Papers 16: Middle Eastern Affairs*, vol. III (London, 1963), pp. 137-82.
8. *Muhit al-muhit*, 2 vols. (Beirut, 169-70); *al-Jinan* (1870-85).
9. J. Fontaine, *Le désaveu chez les écrivains libanais chrétiens de 1825 á 1940* (thèse de doctorat de troisième cycle, Paris, 1970), pp. 172-6.
10. Among several studies: N. Farag, 'The Lewis affair and the fortunes of al-Muqtataf', *Middle Eastern Studies*, 8 (1972), pp. 72-83p; D. M. Leavitt, 'Darwinism in the Arab world: the Lewis affair at the Syrian Protestant College', *Muslim World*, 71 (1981), pp. 85-98.
11. Text in *al-Muqtataf*, 19 (1985), p. 888.
12. F. Hawrani (Hourani), 'al-Mu'allim Butrus al-Bustani', *al-Mustami' al-'arabi*, 4 (1943), pp. 10- 12.
13. *Da'irat al-ma'arif*, vol. I (Beirut, 1876), pp. 2-3. See also Amin Sami, *Taqwim al-Nil wa 'asr Isma'il Basha*, part 3, vol. III (Cairo, 1936), pp. 1217, 1404.
14. *Da'irat al-ma'arif*, vol. IV (Beirut, 1880), p. i.
15. *Ibid.*, vol. I, p. 4; vol. IV, p. 1.
16. *Encyclopedia Britannica: or a New and Complete Dictionary of Arts and Sciences*, 1st London edn, vol. I (1773), preface, p. v.
17. *Enncyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. I (Paris, 1751), discours préliminaire, pp. i-xlv.
18. *General Introduction to the Encyclopedia Metropolitana; or, a Preliminary Treaties on Method*, 3rd edn, in prospectus to 2nd edn of the encyclopedia (London, 1849).
19. *Enncyclopédie*, vol. XV (Paris, 1765), pp. 541-4.
20. *Da'irat al-ma'arif*, vol. I, p. 2.

21. Ibid., vol. IV, p. I; H. H. Jessup, Fifty-three Years in Syria, 2 vols. (New York, 1910), p. 485.
22. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, p. 582.
23. Anis al-Maqdisi, al-Funun al-adabiyya wa a'lamuha fi'l-nahda al-'arabiyya al-haditha (Beirut, 1963), pp. 183-222.
24. Da'irat al-ma'arif, vol. VI (Beirut, 1882), p. 201.
25. Ibid., pp. 331f.
26. Ibid., vol. IV, pp. 691-3.
27. Iliyahat Humirus (Cairo, 1904).
28. S. K. Jayyusi, Trends and Movements in Modern Arabic Poetry, 2 vols. (Leiden, 1977), in particular vol. II, p. 720n.
29. Da'irat al-ma'arif, vol. II (Beirut, 1877), p. ix; vol. III (Beirut, 1878), p. i.
30. Ibid., vol. II, pp. 37- 41.
31. Ibid., vol. VII, pp. 150- 4.
32. 'al-Hallaj', Encyclopedia of Islam, 1st edn, vol. II (Leiden, 1913), pp. 239- 40.
33. 'Hamaza', Da'irat al-ma'arif, vol. VII, pp. 177- 214; 'Hakim bi amrihi', ibid., vol. VI, pp. 650- 9.
34. Beirut, 1859.
35. Da'irat al-ma'arif, vol. VI, pp. 9- 20.
36. Ibid., vol. VII, pp. 120- 2.
37. Ibid., pp. 132- 3.
38. 'Urubba', Ibid., vol. IV, pp. 606-20.
39. 'Hurriyya', Ibid., vol. VII, pp. 2- 4; 'Tamaddun', Ibid., vol. VI, pp. 213-5.
40. Berque, Arabies, p. 133.

الفصل التاسع

Chapter 9

1. 'Studies in contemporary Arabic literature' in H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam (London, 1962), p. 305.
2. The Arab Awakening (London, 1938), p. 43.
3. American Interests in Syria 1800- 1901 (Oxford, 1966).
4. 'Contemporary Arabic literature' in Studies, p. 250.

5. For Bustani's ancestry and life see: F. A. Bustani, 'Sulaiman al-Bustani', *al-Mashriq*, 23 (1925), pp. 778-91, 824-43, 908-26.
6. A. L. Tibawi, 'The American Missionaries in Beirut and Butrus al-Bustani' in A. Hourani, ed., *Saint Antony's Papers 16: Middle Eastern Studies*, vol. III (London, 1963), 171-2.
7. Hashim, Sulaiman al-Bustani, p. 14.
8. Sawaya, Sulaiman al-Bustani, p. 18.
9. 'al-Badu', *al-Muqtataf*, 12 (1887-8), pp. 141- 7, 270- 4.
10. *Da'irat al-ma'arif*, 11 vols. (Beirut/Cairo, 1876-1900).
11. *Iliadhat Humirus* (Cairo, 1904), p. 72.
12. Quoted in F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (London, 1965), p. 18.
13. *Khutaba fi adab al-'arab* (Beirut, 1859), pp. 15f.
14. *Da'irat al-ma'arif*, vol. IV (Beirut, 1880), pp. 691-3.
15. A. B. Lord, *The Singer of Tales* (New York, 1971).
16. *Iliadhat Humirus*, pp. 9f.
17. *Ibid.*, pp. 63f.
18. *Ibid.*, pp. 181f.
19. *Ibid.*, pp. 70-2.
20. M. M. Badawi, review of M. Zwettler, 'The oral tradition of classical Arabi poetry', *Journal of Semitic Studies*, 25 (1980), pp. 285-6.
21. Bustani, *Iliadhat Humirus*, pp. 167f.
22. *Ibid.*, pp. 95-6.
23. *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry* 2 vols. (Leiden, 1977), vol. I, p. 66.
24. 'Reality and convention in book six of Bustani's *Iliad*', *Journal of Semitic Studies*, 23 (1978), pp. 95- 101.
25. M. Mack, *Alexander Pope: A Life* (New Haven, Conn., 1985), p. 348.
26. *Ibid.*, p. 269.
27. *Ibid.*, p. 348.
28. *Trends*, vol. II, p. 721.
29. *al-Muqtataf*, 29 (1904), pp. 610-18; Hashim, Sulaiman al-Bustani, p. 143.
30. *al-Muqtataf*, 29 (1904), pp. 497-510; *al-Mashriq*, 7 (1904), pp. 780-1, 865-71, 911-19, 1118-26, 1138-43.
31. *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905), pp. 417-23.

32. Der Islamische Orient: vol. III, Unpolitische Briefe aus der Türkei (Leipzig, 1910), p. 236.
33. Letter to T. W. Arnold, 10 June 1913.
34. 'Ibra wa dhikra; aw al-dawla al 'uthmaniyya qabl al-dustur wa ba'duahu (A lesson and a Memory: or the Ottoman State Before the Constitution and After It) (Cairo, 1904; reprinted Beirut, 1978). References are to the original edition.
35. Ibid., p. 38.
36. Ibid., pp. 90f.
37. Ibid., p. 98.
38. Ibid., p. 197.
39. Ibid., p.20.
40. Ibid., p. 193.
41. Ibid., pp. 138f.
42. al-Hilal, 17 (1908-9), pp. 177f.
43. G. P. Gooch and H. W. V. Temperley, eds., British Documents on the Origins of the War 1898-1914, vol. V (1928), p. 279.
44. Ambassador Morgenthau's Story (London, 1918), pp. 37, 121.
45. Hashim, Sulaiman al-Bustani, p. 161.
46. al-Muqtataf, 67 (1925), pp. 241-7; Bustani, 'Sulaiman al-Bustani', pp. 829f.
47. Hamori, 'Reality and convention', p. 101.

ثبت المصطلحات

عربي-إنكليزي

أ

Tibawi, A. L.

Imamas, Shi'ite

Shwairi Fathers

Lebanese Fathers

Geiger, Abraham

al-Yaziji, Ibrahim

Ibrahim Müteferrika

'heroes of religion'

Appleton and Company

Ibn Abi Usaibi'a

Ibn Abi 'l-Diyaf

Ibn Bassām

Ibn Khaldun, 'Abad al Rahman

Averroes (Ibn Rushd)

Ibn Rushd (Averroes)

أ. ل. الطيباوي

أئمة الشيعة

الأباء الشويريون

الآباء اللبنانيون

أبراهام جيجر

إبراهيم اليازجي

إبراهيم معطي فريكا

أبطال الدين

آبلتون و كومباني

ابن أبي أصيبعة

ابن أبي الضياف

ابن بسام

ابن خلدون، عبد الرحمن

ابن رشد

ابن رشد

Ibn Sa'd, Muhammad	ابن سعد، محمد
Ibn Sina (Avicenna)	ابن سينا
Ibn Qutaiba	ابن قتيبة
al-Biruni, Abu 'l-Rayhan	أبو الريحان البيروني
al-Ghazali, Abu Hamid	أبو حميد الغزالي
Fleischer, H. L.	إتش. إل. فليشير
Gibb, H. A. R.	اتش. إي. آر. جيب
Farmer, H. G.	إتش. جي. فارمر
ijaza (permission to teach)	إجازة
ijtihād	اجتهاد
ijma' of learned and of people	إجماع
Goldziher, Ignaz	إجناز كولدزيهير
Ahmad Pasha (governor of Damascus)	أحمد باشا (حاكم دمشق)
Shawqi, Ahmad	أحمد شوقي
revival, Islamic	الإحياء الإسلامي
Akhbaris	الأخباريين
Adams, R. M.	آدامز
adab	أدب
literature, Islamic, see also individual	الأدب الإسلامي
authors and genres	
'amal literature	أدب الأعمال
Adrianople (Edirne), Turkey	أدرينابول (أديرنة)، تركيا
Stevenson, Adlai	أدلای ستيفنسون
Pococke, Edward	إدوارد بوكوك

Gibbon, Edward	إدوارد جيبون
Said, Edward W.	إدوارد سعيد
Ishaq, Adib	أديب إسحق
Edirne (Adrianople), Turkey	أديرنة، تركيا
Azerbaijan	أذربيجان
Nicholson, R. A.	آر. إي. نيكلسون
Meinertzhagen, R.	آر. مينيرتسهاكن
Aristotle	أرسطو
‘Oikoumene’ (Hodgson)	الأرض المأهولة (هودكسون)
Armenians	الأرمن
Psichari, Ernest	إيرنست بيشاري
Renan, Ernest	إيرنست رينان
Toynbee, Arnold	أرنولد توينبي
Izmir, Turkey	إزمير، تركيا
Spain	أسبانيا
orientalism	الاستشراق
colonialism see imperialism	الاستعمار وانظر الامبريالية
independence	الاستقلال
continuity, false	استمرارية مزيفة
Ishaq ibn Jubair (Syrian Catholic patriarch)	إسحق ابن جبير (البطريارق الكاثوليكي السوري)
Istanbul	إسطنبول
Alexander the Great, King of Macedon	الاسكندر الأكبر، ملك مقدونيا
Islam see individual aspects	الإسلام

popular Islam	الإسلام الشائع
'other', Islam as	الإسلام بوصفه "الآخر"
heresy, Islam	الإسلام كنوع من الهرطقة
firearms	الأسلحة
Maghribi style of architecture	الأسلوب المغربي في العمارة
Asia, south-east	آسيا، جنوب شرق
al-Dwaihi, Istifan	أصطفان الضويحي
Isfahan, Iran	أصفهان، إيران
categories	أصناف
usul al-fiqh (juridical theology)	أصول الفقه
fundamentalism, Islamic	الأصولية الإسلامية
shrines, Sufi	الأضرحة الصوفية
reinterpretation of Islam, modern	إعادة تفسير الإسلام
dependence on God; Schleiermacher's theory	الاعتماد على الله
Bihbihani, Aqa Muhammad Baqir	الآغا محمد باكير بهبهاني
Müller, F. Max	إف ماكس مولر
Wolf, F. A.	إف. إي. وولف
Rückert, F.	إف. فوكيرت
creative individuals	أفراد مبدعون
Africa: North; sub-Saharan	أفريقيا: الشمالية، أفريقيا جنوب الصحراء
Plato	أفلاطون
Agra, India	أكرا، الهند
Kurds	الأكراد

Thousand and One Nights, The	ألف ليلة وليلة
Kremer, Alfred von	ألفريد فون كريمير
Pope, Alexander	ألكسندر بوب
Germany	ألمانيا
Eliade, M.	إم. إيليا
Goeje, M. J. de	إم. جي. دو كوج
Holy Places	الأماكن المقدسة
Byzantine empire	الإمبراطورية البيزنطية
Timurid empire	الإمبراطورية التيمورية
Ottoman empire	الإمبراطورية العثمانية
Mogul empire	الإمبراطورية المغولية
imperialism, Europe	الإمبريالية الأوروبية
America, North	أمريكا الشمالية
‘Abd al-Qadir Amir	الأمير عبد القادر
Annales (journal)	آنال (مجلة)
Bible	الإنجيل
decline of Islam	انحطاط الإسلام
Hamori, Andras	أندراس هاموري
Raymond, André	أندريه ريموند
Indonesia	إندونيسيا
Enver Pasha	إنفر باشا
Jama’is (Sunnis)	أهل الجماعة (السنة)
intelligentsia	أهل الفكر
Ephesus, Seven Sleepers	أهل الكهف

Seven Sleepers of Ephesus	أهل الكهف
Oran, Algeria	أوران، الجزائر
Europe: Bustani's encyclopedia on	أوروبا: موسوعة البستاني
Spengler, Oswald	أوزوالد سبينكلر
Berque, Augustin	أوغسطين بيرك
waqfs (religious endowments)	الأوقاف
endowments, religious (waqfs)	الأوقاف الدينية
Ukraine	أوكرانيا
saints, Sufi	الأولياء الصوفيون
Forster, E. M.	إي. إم. فورستر
Sachau, E.	إي. ساشوا
Quatremère, E.	إي. كاتريمير
Kuran, A.	إي. كوران
Lane, E. W.	إي. لين
Mittwoch, E.	إي. ميتووك
Ayalon, D.	أيالون
Lapidus, Ira	إيرا لابيدوس
Iran	إيران
Musil, A.	إيه. موسل
Italy	إيطاليا
Abu Madi, Iliya	إيليا أبو ماضي
‘occultism’	الإيمان بالقوى الخفية
monotheism	الإيمان بوحداية الله
Kant, Immanuel	إيمانويل كانط

Gregory VII, Pope

Chalmers, Robert, Baron

Paris

Bkashtin, Lebanon

Beduin

nomads; Turkic horse-; see also Beduin

Browne, E. G.

Portugal

Berlin; Seminar for Oriental Languages

Protestantism see also Evangelicalism and missionaries

Brittany; shrine of seven sleepers

Breasted, J. H.

Britain: Evangelicalism

bastila (Moroccan dish)

Bsharri, Lebanon

al-Bustani, Butrus

Peter the Venerable, Abbot of Cluny

Baal Shem Tob

Baghdad, Iraq

البابا جريجوري السابع

بارون، روبرت، شالمر

باريس

بخشتين، لبنان

البدو

البدو، الحصان التركي

براون

البرتغال

برلين، معهد اللغات الشرقية

البروتستانتية انظر أيضاً المذهب

الإنجيلي والمبشرون

بريتانية، ضريح أهل الكهف

بريستيد

بريطانيا المذهب الإنجيلي

بستيلا (طبق مغربي)

بشري، لبنان

بطرس البستاني

بطرس الموقر، رئيس دير

مقاطعة كلاني

بعل شيم توف

بغداد، العراق

Persia see: Iran	بلاد فارس انظر: إيران
Pascal, Blaise	بليز باسكال
Bengal	البنغال
Hilal, Beni	بني هلال
Bougie (Bijaya), Algeria	بوجي، الجزائر
Bursa, Turkey; imperial school	بورصة، تركية: المدارس الإمبراطورية
Claudé, Paul	بول كلوديل
Poland, Jews	بولندا، اليهود
Spear, P.	بي. سبير
Bijaya (Bougie), Algeria	بيجايا، الجزائر
Beirut: American missions; Bustani family	بيروت: الحملات التبشيرية الأمريكية، عائلة البستاني
bureaucracy	البيروقراطية
Reis, Piri	بيري ريس
bay'a (investiture of ruler)	البيعة
Becker, C. H.	بيكر

ت

Japanese influence on pottery design	التأثير الياباني على تصميم الفخار
history	التاريخ
Tasso	تاسو
merchants	التجار
trade; and awareness of Orient	التجارة، معرفة الشرق

experience of Islam see living reality	تجربة الإسلام
army recruitment	التجنيد في الجيش
alliances	تحالفات
town-planning	تخطيط المدن
translation: 'Abbasid movement	الترجمة: الحركة العباسية
synthesis of Arabic and European ideas	تركيب الأفكار العربية الأوروبية
Turkey: modern historians, nationalism	تركية: المؤرخين المعاصرين، القومية
Foucauld, Charles de	تشارلز دو فوكو
Forster, Charles	تشارلز فورستر
Cornwallis, Charles, first Marquess	تشارلز كورنواليس
elite, formation	تشكيل النخبة
collaboration	التعاون
fanaticism	التعصب
ta'assub (fanaticism)	تعصّب
education: Greeks and Americans; higher	التعليم
tafsir (Qur'anic interpretation)	تفسير (تفسير القرآن)
sefaretname (travel reports)	تقارير السفر
Reay Report (1909)	تقرير راي
technology, modern see also :	التكنولوجيا الحديثة انظر أيضاً:
communications; telegraph	الاتصالات، التلغراف
recitation of poetry, public	تلاوة الشعر للعامة
telegraph	التلغراف
Timbuktu	تمبكتو

umara/a'yan distinction

learned/ people distinction

people/learned distinction

Enlightenment

expansion of Islam

Thomas Aquinas, St.

Erpenius, Thomas

French, ThomasValpy, Bishop of Lahore

Carlyle, Thomas

Hardy, Thomas

Tunisia see also Tunis

Tunis, Zaituna

Lawrence, T. E.

scholarship see: Muslim scholars

التمييز بين الأمراء والأعيان

تمييز الناس/ المتقنين

تمييز الناس/ المتقنين

التنوير

توسع الإسلام

توماس أكويناس

توماس إيربينوس

توماس فالبي فرينش، أسقف مدينة
لاهور

توماس كارليل

توماس هاردي

تونس

تونس، زيتونة

تي. إي. لورانس

المعرفة: انظر علماء مسلمون



culture: high

Semitic culture

Sanskrit culture

Pali culture

revolts, Algeria, Arab

Industrial Revolution

Arab revolt (1916-18)

الثقافة الرفيعة

الثقافة السامية

الثقافة السنسكريتية

ثقافة بالي

الثورات، الجزائر، العرب

الثورة الصناعية

الثورة العربية

Nöldeke, Theodore

ثيودور نولديكه

ج

Jomier, J.

ج. جومير

Carswell, J.

ج. كارسويل

Java

جاوة

al-Jahiz

الجاحظ

Berque, Jacques

جاك بيرك

Galland, A.

جالاند

universities, western

الجامعات الغربية

Oxford, University of

جامعة أكسفورد

Padua, University of

جامعة بادوا

Prague, University of

جامعة براغ

Bologna, University of

جامعة بولونيا

Strasbourg, University of

جامعة ستراسبورغ

Cambridge, University of

جامعة كامبريدج

Leipzig, University of

جامعة لايبزيغ

London, University of

جامعة لندن

Leiden, University of

جامعة ليدن

Harvard University

جامعة هارفارد

Heidelberg, University

جامعة هايدلبرغ

Taqila, Jibra'il

جبرائيل تقلا

Jibran, Jibran Khalil

جبران خليل جبران

Zaidan, Jurji

جرجي زيدان

Algeria: ‘Abd al-Qadir	الجزائر: عبد القادر
Dutch East Indies	جزر الهند الشرقية الألمانية
East Indies, Dutch	جزر الهند الشرقية الألمانية
Crete	جزيرة كريت
geography	جغرافيا
Jalaluddin Rumi	جلال الدين الرومي
Antonian monastic order	الجماعة الرهبانية الأنطونية
Young Algerian group	جماعة الشباب الجزائرية
Franciscan order	الجماعة الفرانسيسكانية
Kabbala	جماعة كابالا اليهودية
al-Afghani, Jamal al-Din	جمال الدين الأفغاني
Jemal Pasha	جمال باشا
Ahmed, Jamal Mohammad	جمال محمد أحمد
societies, scientific	الجمعيات العلمية
Société Asiatique	الجمعية الآسيوية
Royal Asiatic Society	الجمعية الآسيوية الملكية
Deutsche Morgenlandische Gesellschaft	جمعية بلاد المشرق الألمانية
jihād (holy war)	الجهاد
Levi Della Vida, Giorgio; Medal	جورجيو ليفي ديلا فيدا: خطاب
acceptance speech	قبول الميدالية
Antonius, George	جورج أنطونيوس
Shaw, George Bernard and Charlotte	جورج برنارد شو و شارلوت شو
Georges-Picot, F.	جورج بيكو
Sale, George	جورج سيل

Makdisi, George	جورج مقدسي
Schacht, Joseph	جوزيف شاخت
White, Joseph	جوزيف وايت
Pitt-Rivers, Julian	جوليان بيت-ريفرز
Wellhausen, Julius	جوليوس ويلهوسن
Mill, John Stuart	جون ستيوارت ميل
Milton, John	جون ميلتون
Goethe, Johann Wolfgang von	جوهان جوتيه
Redhouse, J.W.	جي. دبليو. ريدهاوس
Hammer-Purgstall, J. von	جي. فون هامر بورجستال
Mohl, J.	جي. موهل
Hegel, G. W. F.	جي. هيغل
Herder, J. G.	جي. هيردر
Nef, J. U.	جي. يو. نيف
Legge, James	جيمس ليغ
Gentile, Giovanni	جيوفاني جينتاييل

ح

Hajji Khalifa	حاجي خليفة
Ibrahim, Hafiz	حافظ إبراهيم
al-Hakim bi-amr Allah	الحاكم بأمر الله
pilgrimage, to Mecca, to tombs of murshids	الحج إلى مكة، إلى قبور المرشدين
Hejaz	الحجاز

Hadith	الحديث الشريف
esoteric movements	حركات سرية
pietism, German	الحركة القومية الألمانية
Crusades	الحروب الصليبية
wars: Crusades; First World; Lebanese	الحروب: الصليبية، العالمية
civil; Second World; Turkish/European	الأولى، الحرب الأهلية اللبنانية، العالمية الثانية، التركية/الأوروبية
Hanafi, Hasan	حسن حنفي
Huseyn Hezarfenn	حسين هيزارفين
Hadramawt	حضر موت
haqq (truth)	الحق
truth (haqq), Bustani on	الحق، البستاني عن الحق
Sharifian rulers of Morocco	حكام المغرب الأشراف
government	الحكومة
hukuma (government); Bustani on	حكومة، البستاني
Aleppo, Syria	حلب، سوريا
Hama, Syria	حماة، سوريا
Mediterranean as entity	حوض المتوسط ككيان

civil service, British	الخدمة المدنية البريطانية
Tawfiq, Khedive	الخدوي توفيق
maps	خرائط
khurafat (superstitions)	خرافات

superstitions (khurafat)	خرافات
submission	الخشوع (الاستسلام)
Caliphate	الخلافة
Inalcik, Halil	خليل اينالشيك
Mutran, Khalil	خليل مطران
Hebron, Palestine; tomb of Abraham	الخليل، فلسطين ، قبر إبراهيم
Khair al-Din (Tunisian Prime Minister)	خير الدين (رئيس الوزراء التونسي)



Slane, W. M.	دبليو. إم. سلين
Yeats, W. B.	دبليو. بي. يتس
McNeill, W. H.	دبليو. إتش. ماكنيل
area studies	دراسات المنطقة
dervishes, Bektashi order	الدرأويش، الطريقة البكتاشية
Deraa, Syria	درعا، سورية
Delhi	دلهي
Damascus	دمشق
Damietta, Egypt	دمياط، مصر
Margoliouth, D. S.	دي. إس. مارجوليوت
Macdonald, D. B.	دي. بي. ماكdonald
Christianity: Arabic-speaking	الديانة المسيحية
Judaism see Jews and Judaism	الديانة اليهودية
Dair al-Qamar, Lebanon	دير القمر، لبنان

Saint-Quentin, D. de

Digby, S.

Druze religion

religion: changes in approach to

Diderot, Denis

دو سينت كوانتين

ديكبي

الدين الدرزي

الدين: تغيرات في المفاهيم

دينيس ديديروه

ذ

climax of Islamic culture

dhikr (Sufic practice)

ذروة الثقافة الإسلامية

الذكر (ممارسة صوفية)

ر

vizir, grand

Gaon of Vilna

capitalism

opinion, public

Cragg, Rt. Revd Kenneth

grace of God

painting

miniatures, painted

Muhammad, the Prophet

patronage

pastoralism

monasticism, Christian

رئيس الوزراء

الراباي اليجا بن سلمون بن زلمان

الرأسمالية

الرأي العام

رجل الدين كينيث كراغ

رحمة الله

الرسم

رسم المصغرات

الرسول محمد

الرعاية

الرعية

الرهبانية المسيحية

Boyle, Robert	روبرت بويل
Graves, Robert	روبرت كريفز
Smith, W. Robertson	روبرتسون سميث
Zaehner, Robin	روبن زاينهـنر
Smith, Reuben	روبن سميث
Aryan spirit, Renan on	الروح الآرية، رينان
Russia	روسيا
Rome; colleges for priests	روما: معاهد القساوسة
Rumelia	روميليا
irrigation	الري
Riaz Pasha, Prime Minister of Egypt	رياض باشا، رئيس وزراء مصر
Mathematics	الرياضيات
Bentley, Richard	ريتشارد بينتلي
Walzer, Richard	ريتشارد والزر

ز

Zoroastrianism	الزرادشتية
agriculture: agrarianate society	زراعة، مجتمع زراعي
marriage, Islamic	الزواج الإسلامي
zawiyas	الزوايا
Anawati, G. C.	س. ج. قنواطي

س

Sasanians	الساسانيون
Salonica, Greece	سالونيك، اليونان

Coleridge, Samuel Taylor	سامويل تايلور كولوريدج
Johnson, Samuel	سامويل جونسون
Stern, Samuel	سامويل ستيرن
San Lazzaro, Italy	سان لازارو، إيطاليا
al-Taftazani, Sa'd al-Din	سعد الدين التفتازاني
Zaghlul, Sa'd	سعد زغلول
Said Halim Pasha	سعيد حلیم باشا
travel: and awareness of Orient	السفر: ومعرفة الشرق
silsilas (chains of witnesses)	السلاسل (سلاسل الشهود)
Sa'udi dynasty	السلالة السعودية الحاكمة
Hijazi, Salama	سلامة حجازي
Saljuqs	السلجوقيون
chains of transmissions	سلسلة النقل
Bayezid II, Sultan	السلطان بايزيد الثاني
Selim III, Sultan	السلطان سليم الثالث
Selim II, Sultan	السلطان سليم الثاني
Sulaiman I (the Magnificent), Sultan	السلطان سليمان الأول العظيم
Abdülhamid II, Sultan	السلطان عبد الحميد الثاني
Abdülaziz, Sultan	السلطان عبد العزيز
Mehmed II (the conqueror), Sultan	السلطان محمد الثاني (الفاتح)
Mehmed V., Sultan	السلطان محمد الخامس
Murad III, Sultan	السلطان مراد الثالث
Murad V, Sultan	السلطان مراد الخامس
Mysore, Sultan of	سلطان منطقة ميسور

Salvatorians	السلفاتوريون
Sacy, Silvestre de	سلفستر دو ساسي
Jayyusi, Salma	سلمى الجيوسي
al-Bustani, Salim	سليم البستاني
al-Bustani, Sulaiman	سليمان البستاني
transcendence of God	سمو الله
Sinan	سنان
Sudan	السودان
Syria: Arab conquests	سوريا: الفتوحات العربية
Doughty, C. M.	سي. إم. دوتي
Lyall, C. J.	سي. جي. ليال
Hurgronje, C. Snouck	سي. سنوك هوركرونج
politics: Bustani's encyclopedia on	السياسة: موسوعة البستاني
historical context	السياق التاريخي
Ahmad Khan, Sayyid	سيد أحمد خان
Sayyidna Zainab, Cairo	السيدة زينب، القاهرة
Sayyidna, Husain, Cairo	سيدنا حسين، القاهرة
Jones, Sir William	السير وليام جونز
Sira (biography of Prophet)	السيرة (سيرة النبي)
Lucaris, Cyril, Patriarch of Constantinople	سيريل لوكاريس، بطريرك القسطنطينية
Sabbatai Sevi	سيفي ساباتاي
Ockley, Simon	سايمون أوكلي

ش

Homer	الشاعر هوميروس
Shah Waliullah of Delhi	الشاه ولي الله في دلهي
East India Company, British	شركة الهند الشرقية
shari'a (religious law)	الشريعة (القانون الديني)
Husain, Sharif	الشريف حسين
epic poetry, see also Homer	شعر الملاحم
poetry: and Arab identity	الشعر والهوية العربية
Turkic peoples	الشعوب التوركية
Fraşeri, Şemseddin Sami	شمس الدين سامي فراشيري
martyrdom; see also substitution	الشهادة، انظر أيضاً التعويض
Ahmad Sirhindi, Shaikh	شيخ أحمد سيرهندي
Sirhindi, Shaikh Ahmad	شيخ أحمد سيرهندي
shaikh al-Islam	شيخ الإسلام
Rahmatullah al-Kairanawi, Shaikh	شيخ رحمة الله القيرواني
Sidiya, Shaikh	شيخ سيديا
al-Fasi, Shaikh Muhammad	الشيخ محمد الفاسي
Shiraz, Iran	شيراز، إيران
Shi'ism	المذهب الشيعي
Chicago, USA	شيكاغو، الولايات المتحدة

ص

journalism, Arabic	الصحافة العربية
desert	الصحراء

journals, European learned

Safavis

Sicily

mysticism see: Kabbala; Sufism

Sufism: brotherhoods

China

الصحف، المثقفون الأوروبيون

الصفويون

صقلية

الصوفية

الصوفية: الجماعات

الصين

ط

Congregation for the Propagation of the Faith

medicine

editions

Tripoli, Lebanon

tariqa (pl. turuq, 'Sufi paths')

طائفة أهل الجماعة لنشر الدين

الطب

طبقات

طرابلس، لبنان

طريقة (ج طرق، الطرق

الصوفية)

Idrisi order

Bektashi order

Bakri Order

Tijani order

Jazuli order

Khalwati order

Rifa'i order

Suhrawardi order

Shadhili order

الطريقة الإدريسية

الطريقة البكتاشية

الطريقة البكرية

الطريقة التيجانية

الطريقة الجازولية

الطريقة الخلواتية

الطريقة الرفاعية

الطريقة السهروردية

الطريقة الشاذلية

Chishti order	الطريقة الشيشتية
‘Isawi order	الطريقة العيساوية
Qadiri order	الطريقة القادرية
Mawlawi order	الطريقة المولوية
Mirghani order	الطريقة الميرغانية
Naqshbandi order	الطريقة النقشبندية
social scientific method	طريقة علمية اجتماعية
Ni‘matullahi order	طريقة نعمة الله
Talaat Pasha	طلعت باشا
Shidyaq, Tannus	طنوس شدياق
Husain, Taha	طه حسين

ظ

immanence of God	ظهور الله
------------------	-----------

ع

family, Muslim	العائلة المسلمة
customs, local; kanun preserves	العادات المحلية
self-sufficient, Islamic world as	عالم إسلامي مكتفٍ ذاتياً
Hellenistic world	العالم الهلنستي
‘alim see ‘ulama	عالم أنظر العلماء
‘Abbas Hilmi (Khedive)	عباس حلمي (خديوي)
Abdel-Jalil, J.	عبد الجليل
Abu Bakr (caliph)	ال خليفة أبو بكر

Sarwat, ‘Abd al-Khaliq	عبد الخالق سروت
al-Jabarti, ‘Abd al-Rahman	عبد الرحمن الجبارتي
al-Baitar, ‘Abd al-Razzaq	عبد الرازق البيطار
al-Jurjani, ‘Abd al-Qahir	عبد القاهر الجرجاني
Shushtari, ‘Abd al-Latif	عبد اللطيف شوشتاري
al-Bustani, ‘Abdallah	عبد الله البستاني
al-Khani, ‘Abd al-Majid	عبد الماجد الخاني
slavery	العبودية
Iraq	العراق
‘Urwa al-wuthqa (journal)	العروة الوثقى (مجلة)
Classical antiquity	العصور الكلاسيكية القديمة
Middle Ages	العصور الوسطى
contact, personal: with Islamic world	علاقات شخصية مع العالم الإسلامي
mythology, comparative	علم الأساطير
anthropology	علم الإنسان
theology, Islamic	علم اللاهوت الإسلامي
science see also medicine	العلم انظر أيضاً الطب
historiography see also Ibn Khaldon	علم كتابة التاريخ انظر أيضاً ابن خلدون
‘ilm; see also ‘ulama	علم، انظر علماء
‘ulama (sing. ‘alim, 'doctors of religious learning')	علماء (مفرد عالم)
Muslim scholars	العلماء المسلمون
Hamza b. ‘Ali	علي حمزة

Shari'ati, Ali

‘Abd al-Raziq, Ali

علي شريعتي
علي عبد الرازق

غ

Gandhi, M. K.

Ghulam Husain Khan

غاندي
غلام حسين خان

ف

Fouad Bey, K. Z. M.

Fuat Köprülü

Nimr, Faris

Fez, Morocco

Fascism

fatwas

conquests, Arab

Kütahya pottery

pottery, Kütahya

Bopp, Franz

Voltaire, François Marie Arouet de

Firdawsi

a‘yan/umara distinction

Braudel, Fernand

France; imperialism

Maurice, Fredrick Denison

فؤاد بيك

فؤاد كوبرولو

فارس نمر

فاس، المغرب

الفاشية

فتاوى

الفتوحات العربية

فخار كتاهية

فخار كوتاهية

فرانز بوب

فرانسوا ماري آرويه دو فولتير

الفردوسي

الفرق بين الأعيان والأمراء

فرناند بروديل

فرنسا، الامبريالية

فريدريك دينيسون موريس

Schleiermacher, Friedrich

Frenda, Algeria

Rahaman, Fazlur

fiqh (jurisprudence)

jurisprudence see fiqh

philology, comparative

Palestine

philosophy: Greek, Islamic

architecture: British imperial; Islamic

cartography

arts, visual

Volney, Constantin François Chasseboeuf,

Comte de

Virgil

Faisal I, King of Iraq

Arab Legion

Vilna

Vienna

فريدريك شليرمacher

فريندا، الجزائر

فضل الرحمن

الفقه

الفقه

الفقه المقارن

فلسطين

الفلسفة: الإغريقية، الإسلامية

فن العمارة: الإمبراطوري البريطاني،

إسلامي

فن رسم الخرائط

الفنون المرئية

فولني، قسطنطين فرنسوا

شاسبوف، كومت دو

فيرجل

فيصل الأول ملك العراق

الفيلق العربي

فيلنا

فيينا

ق

Qajars

qa'ids

kaziaskers (military judges)

القاجار

القادة

قاضي عسكر (القضاة)

law: education	العسكريون
kanun (secular law)	القانون (التشريع)
inheritance, law	القانون (القانون العلماني)
Cairo, Azhar	قانون الميراث
Abraham, tomb of	القاهرة: الأزهر
Jerusalem	قبر إبراهيم
Qur'an: and Arab identity	القدس
Constantinople	القرآن والهوية العربية
Topkapi Palace, Istanbul	القسطنطينية
ode (qasida)	قصر توبكابي، إسطنبول
qasida (ode)	قصيدة
qadis	قصيدة
judges, military (kaziaskers)	القضاة
biographical dictionaries	القضاة العسكريون
dictionaries: Arabic language, Turkish	معاجم السير
language, see also biographical dictionaries	معاجم: تركية، عربية
power, political	أنظر أيضاً معاجم السير
nationalism	القوة السياسية
Qais	القومية
honour and shame, values	قيس
shame, values of honour and	قيم الشرف والعار
	قيم الشرف والعار

Pisani, Capitaine	كابيتاين بيسانى
Katib Celebi (Hajji Khalifa)	كاتب شلبي (حاجي خليفة)
Catholicism	الكاثوليكية
Niebuhr, Carsten	كارستن نيبور
Barth, Karl	كارل بارث
Pfander, Karl	كارل بفاندر
Kazimain, Iraq	الكاظمية، العراق
Calvinism	المذهب الكالفيينى
kuttab (elementary schools)	الكتاتيب (مدارس ابتدائية)
Grammars, C19 th	كتب القواعد
scriptures see: Bible; Qur'an	الكتب المقدسة انظر: الإنجيل، القرآن
Karbala, Iraq	كربلاء، العراق
Troll, Christian	كريستيان ترول
Karim Khan	كريم خان
Mavorcordato, Alexander	الكسندر مافوركورداتو
Ka'ba	الكعبة
kalam (dialectal theology)	كلام (علم اللاهوت الجدلي)
Calcutta	كلكتا
Bonneval, Claude Alexandre, Comte de	كلود ألكسندر بونفال
Cahen, Claude	كلود كاهين
Geertz, Clifford	كليفورد جيرتز
Uniate Churches	الكنائس البابوية
Orthodox Church, Eastern	الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية

Greek Catholic Church

Maronite church

Dyck, Cornelius Van

Grunebaum, Gustave E. von

Couve de Murville, Maurice Jacques

Jaspers, K.

Caetani, L.

الكنيسة الكاثوليكية اليونانية

الكنيسة المارونية

كورنيلوس فان ديك

كوستاف كرونباوم

كوف دو مورفيل، جاك موريس

كي. جاسبرز

كيتاني

J

Lahore, Pakistan

Lebanon: civil war; historiography;

printing

Committee of Union and Progress

Scarborough Committee

Iranian languages

Urdu language

Turkish language, publications

Chaghatay language

Arabic language

Persian language: in Mogul India

Latin see under translation

Loti, Pierre

Maracci, Lodovico

Gardet, Louis

لاهور، باكستان

لبنان: الحرب الأهلية، كتابة

التاريخ، الطباعة

لجنة الاتحاد والترقي

لجنة سكاربرو

اللغات الإيرانية

اللغة الأوردية

اللغة التركية، المنشورات

اللغة الشاغاتية

اللغة العربية

اللغة الفارسية في الهند المغولية

اللغة اللاتينية

لوتي بيير

لودوفيكو ماراتشي

لويس غارديه

Massignon, Louis

Montagu, Lady Mary Wortley

Lévi-Provençal, E.

لويس ماسينينون

ليدي ماري وورتلي مونتاغيو

ليفى بروفنسال

م

congresses, international

Hartmann, Martin

Hodgson, Marshall

Marxism

Kahil, Mary

Mazdaism

Weber, Max

Rodinson, Maxime

finance; 'ulama control

Bennabi, Malek

Kerr, Malcolm

Gilsenan, Michael

substitution

utilitarianism

missionaries

mujtahids

al-jinan (journal)

al-Mashriq (journal)

World Council of Churches

مؤتمرات

مارتن هارتمان

مارشال هودكسون

الماركسية

ماري كحيل

المازدنية

ماكس ويبر

ماكسيم رودينسون

المال، تحكم العلماء

مالك بن نبي

مالكوم كير

مايكل جيلسينان

مبدأ البديل

المبدأ النفعي

المبشرون

المجتهدون

مجلة الجنان

مجلة المشرق

المجلس العالمي للكنائس

Vatican Council, Second (1962-5)

Lebanon, Synod of Mount

Synod of Mount Lebanon

Julfa, Iran

al-Bukhari, Muhammad b. Isma'il

al-Tabari, Muhammad b. Jarir

Ibn 'Abad al-Wahhab, Muhammad

Bairam, Muhammad

Muhammad Bay of Tunisia

Djavid, Mehmet

Rashid Rida, Muhammad

'Abduh, Muhammad

Muhammad 'Ali

Kurd 'Ali, Muhammad

Mahmud Hamza

Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din

Indian Ocean

Mekhitarists

manuscripts, Islamic

Entretiens sur l'évolution des pays de

civilisation arabe (Paris, 1936-8)

madrasas (religious schools); al-madrassa

al-wataniyya, Beirut

مجلس الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥)

(١٩٦٥)

مجلس جبل لبنان

مجلس جبل لبنان

محلة جلفاي، إيران

محمد البخاري

محمد الطبري

محمد بن عبد الوهاب

محمد بيرم

محمد بيك التونسي

محمد جاويد

محمد رشيد رضا

محمد عبده

محمد علي

محمد كرد علي

محمود حمزة

محي الدين ابن عربي

المحيط الهندي

المختارين

مخططات إسلامية

مداخل على تطور بلاد الحضارة

العربية (باريس)

المدارس (المدارس الدينية)،

المدرسة الوطنية في بيروت

schools see under education

Midhat Pasha

Maliki school

‘Ain Waraqa, Lebanon; school

Ecole Partique des Hautes Etudes, Paris

Ecole Libre des Sciences Politiques, Paris

Schools of Oriental and African Studies,
London

Usuli school of law

Shaikhi school

Sadiqiyya school, Tunis

Ecole des Langues Orientales Vivantes,
Paris

Galatasaray school, Istanbul

Safad, school of

Madagascar

cities

Madina

Evangelicalism

Hanbalism

Hanafism

Dominican order

مدارس انظر في التعليم

مدحت باشا

المدراس المالكية

مدرسة عين ورقة، لبنان

المدرسة التطبيقية للدراسات العليا
في باريس

المدرسة الحرة للعلوم السياسية
في باريس

مدرسة الدراسات الشرقية
والإفريقية، دمشق

مدرسة الشريعة الأصولية
المدرسة الشيعية

المدرسة الصديقية، تونس

مدرسة اللغات الشرقية الحية في
باريس

مدرسة جالاتاساري، إسطنبول

مدرسة صفد

مدغشقر

المدن

المدينة المنورة

المذهب الإنجيلي

المذهب الحنبلي

المذهب الحنفي

مذهب الدومينيكان

Sunnism; and Shi'ism; and Sufism;
'ulama support rulers
Lutheranism
murshid (guide to truth)
murid (seeker after truth)
Mary, Virgin
mosques; education
Nuruosmaniye mosque, Istanbul
Mashhad, Iran
Egypt: Arab conquests
Atatürk, Mustafa Kemal
Mustafa Kemal Atatürk
reformers among 'ulama
printing presses
Hilal Press, Cairo
suffering, vicarious see substitution
colleges, Roman Catholic
seminaries, Roman Catholic
Mu'tazilism
World's Colombian Exposition, Chicago (1893)
exhibition, Chicago (1893)
ma'rifa (experiential knowledge of God)

المذهب السني: المذهب الشيعي و
الصوفية، دعم العلماء للحكام
المذهب اللوثري
المرشد (المرشد إلى الحقيقة)
المريد (الباحث عن الحقيقة)
مريم العذراء
المساجد: التعليم
مسجد نوروسمانية، إسطنبول
مشهد، إيران
مصر: الفتوحات العربية
مصطفى كمال أتاتورك
مصطفى كمال أتاتورك
المصلحون بين العلماء
المطابع
مطبعة الهلال، القاهرة
المعاناة البديلة
معاهد، الروم الكاثوليك
معاهد، الروم الكاثوليك
المعتزلة
المعرض الكولومبي العالمي،
شيكاغو
معرض شيكاغو
معرفة (المعرفة التجريبية عن
الله)

knowledge: European, of Islam
crafts, masters
Collège de France
Hartford Theological Seminary, USA

adventurers, military
Morocco: 'amal literature
muftis (interpreters of Islamic law)
al-Muqtataf (journal)
women, status of Muslim
Mecca; Pilgrimage
maktab (elementary schools)
Maknas, Morocco
Shirazi, Mulla Sadr al-Din
observation, direct see living reality
Mamluks
traditionalist/modernist debate
modernist/traditionalist debate

al-Hallaj, Mansur
Mongols
mullas
Morea

المعرفة الأوروبية عن الإسلام
معلمي الحرف
معهد فرنسا
معهد هارتفورد لللاهوت، الولايات المتحدة
مغامرات عسكرية
المغرب: أدب الأعمال
المفتنون
المقتطف (مجلة)
مكانة المرأة المسلمة
مكة، الحج
مكتب (مدارس ابتدائية)
مكناس، المغرب
الملا صدر الدين شيراز
الملاحظة
المماليك
مناظرة بين التقليديين وأنصار الحداثة
مناظرة بين أنصار الحداثة والتقليديين
منصور الحلاج
المغول
الموالي
موريا

Mauritania	موريتانيا
encyclopedias	الموسوعات
Mosul, Iraq	الموصل، العراق
secretaries	الموظفون
Khalid, Mawlana	مولانا خالد
Mawlay Idris, Fez	مولاي إدريس، فاس
Sulaiman, Mawlay	مولاي سليمان
Munecimbaşı	مونسيمباشي
Farah, Mikha'il	ميخائيل فرح
Mishaqa, Mikha'il	ميخائيل مشاققة
Nu'aima, Mikha'il	ميخائيل نعيمة
Isfahani, Mirza Abu Talib Khan	ميرزا أبو طالب خان الأصفهاني
Akar, Mirèse	ميريز، عكار

ن

Napoleon I, Emperor of France	نابليون الأول، إمبراطور فرنسا
al-Nasir (Algerian prince)	الناصر (أمير جزائري)
Najd, Saudi Arabia	نجد، العربية السعودية
Najaf, Iraq	النجف، العراق
al-Bustani, Najib	نجيب البستاني
Nedim	نديم
al-Bustani, Nasib	نسيب البستاني
community, comprehensive view of Islamic	نظرة شاملة للمجتمع الإسلامي
literary theory, modern	النظرية الأدبية الحديثة

Darwinism

النظرية الداروينية

Na'ima

نعيمة

criticism: Hadith

نقد الحديث الشريف

biblical criticism

نقد الكتاب المقدس

textual criticism

نقد النصوص

Austria

النمسة

Nahda (Lebanese cultural renaissance)

النهضة (نهضة الثقافة اللبنانية)

Renaissance, European

النهضة الأوروبية

Oudh, Nawab of

نواب العوض

Nevşehir, Turkey

نيوشهر، تركيا

هـ

migrations; Beni Hilal

هجرة بني هلال

hierarchy, judicial

الهرم القضائي

India

الهند

Kraemer, Hendrik

هندريك كريمير

engineering

الهندسة

Martyn, Henry

هنري مارتن

Morgenthau, Henry

هنري مورجينثو

Hungary

هنغارية

Netherlands

هولندا

Huysmans. J. K.

هويزمانز

و

Hastings, Warren

living reality of Islam, sense of
chancery documents

revelation

Wafd

Wright, William

Muir, William

Shakespeare, William

Wahhabism

Smith, Wilfred Cantwell

Harvey, William

وارن هستنغس

الواقع الحي في الإسلام
وثائق المحكمة العليا

الوحي

وفد

وليام رايت

وليام موير

وليم شكسبير

الوهابية

ويلفرد كانتويل سميث

ويليام هارفي



Yaqut

Yirmisekiz Mehmed Said Efendi

Jesus Christ

Jesuits

Sarruf, Ya'qub

Yemen

Jews and Judaism

Eötvös, Joseph, Baron

John of Damascus

Yusuf Ali

al-Yousi

ياقوت

يرميسكيز محمد سعيد أفندي

يسوع المسيح

اليسوعيون

يعقوب صروف

اليمن

اليهود والديانة اليهودية

يوتفوس، جوزيف، بارون

يوحنا الدمشقي

يوسف علي

اليوسي

Greece

اليونان

إنكليزي - عربي

A

‘Abbas Hilmi (Khedive)

عباس حلمي (خديوي)

‘Abd al-Qadir Amir

الأمير عبد القادر

‘Abd al-Raziq, Ali

علي عبد الرازق

Abdel-Jalil, J.

عبد الجليل

‘Abduh, Muhammad

محمد عبده

Abdülaziz, Sultan

السلطان عبد العزيز

Abdülhamid II, Sultan

السلطان عبد الحميد الثاني

Abraham, tomb of

قبر إبراهيم

Abu Bakr (caliph)

ال خليفة أبو بكر

Abu Madi, Iliya

إيليا أبو ماضي

adab

أدب

Adams, R. M.

آدامز

Adrianople (Edirne), Turkey

أدرينبول (أديرنة)، تركيا

adventurers, military

مغامرات عسكرية

al-Afghani, Jamal al-Din

جمال الدين الأفغاني

Africa: North; sub-Saharan

أفريقيا: الشمالية، أفريقيا جنوب

الصحراء

Agra, India	أكرا، الهند
agriculture: agrarianate society	زراعة، مجتمع زراعي
Ahmad Khan, Sayyid	سيد أحمد خان
Ahmad Pasha (governor of Damascus)	أحمد باشا (حاكم دمشق)
Ahmad Sirhindi, Shaikh	شيخ أحمد سيرهندي
Ahmed, Jamal Mohammad	جمال محمد أحمد
‘Ain Waraqa, Lebanon; school	مدرسة عين ورقة، لبنان
Akar, Mirèse	ميريز، عكار
Akhbaris	الأخباريين
Aleppo, Syria	حلب، سورية
Alexander the Great, King of Macedon	الاسكندر الأكبر، ملك مقدونيا
Algeria: ‘Abd al-Qadir	الجزائر: عبد القادر
‘alim see ‘ulama	عالم أنظر العلماء
alliances	تحالفات
‘amal literature	أدب الأعمال
America, North	أمريكا الشمالية
Anawati, G. C.	س. ج. قنواطي
Annales (journal)	أنال (مجلة)
anthropology	علم الإنسان
Antonian monastic order	الجماعة الرهبانية الأنطوانية
Antonius, George	جورج أنطونيوس
Appleton and Company	آبلتون و كومباني
Arab Legion	الفيلق العربي
Arab revolt (1916-18)	الثورة العربية (١٩١٦-١٨)

Arabic language	اللغة العربية
architecture: British imperial; Islamic	فن العمارة: الإمبراطوري البريطاني، الإسلامي
area studies	دراسات المنطقة
Aristotle	أرسطو
Armenians	الأرمن
army recruitment	التجنيد في الجيش
arts, visual	الفنون المرئية
Aryan spirit, Renan on	الروح الآرية، رينان
Asia, south-east	آسيا، جنوب شرق
Atatürk, Mustafa Kemal	مصطفى كمال أتاتورك
Austria	النمسة
Averroes (Ibn Rushd)	ابن رشد
Ayalon, D.	أيالون
a‘yan/umara distinction	الفرق بين الأعيان والأمراء
Azerbaijan	أذربيجان

B

Baal Shem Tob	بعل شيم توف
Baghdad, Iraq	بغداد، العراق
Bairam, Muhammad	محمد بيرم
al-Baitar, ‘Abd al-Razzaq	عبد الرزاق البيطار
Bakri Order	الطريقة البكرية
Barth, Karl	كارل بارث

bastila (Moroccan dish)	بستيلا (طبق مغربي)
bay'a (investiture of ruler)	البيعة
Bayezid II, Sultan	السلطان بايزيد الثاني
Becker, C. H.	بيكر
Beduin	البدو
Beirut: American missions; Bustani family	بيروت: الحملات التبشيرية الأمريكية، عائلة البستاني
Bektashi order	الطريقة البكتاشية
Bengal	البنغال
Bennabi, Malek	مالك بن نبي
Bentley, Richard	ريتشارد بينتلي
Berlin; Seminar for Oriental Languages	برلين، معهد اللغات الشرقية
Berque, Augustin	أوغسطين بيرك
Berque, Jacques	جاك بيرك
Bible	الإنجيل
biblical criticism	نقد الكتاب المقدس
Bihbihani, Aqa Muhammad Baqir	الآغا محمد باكير بهبهاني
Bijaya (Bougie), Algeria	بيجايا، الجزائر
biographical dictionaries	معاجم السير
al-Biruni, Abu 'l-Rayhan	أبو الريحان البيروني
Bkashtin, Lebanon	بخشتين، لبنان
Bologna, University of	جامعة بولونيا
Bonneval, Claude Alexandre, Comte de	كلود ألكسندر بونفال
Bopp, Franz	فرانز بوب

Bougie (Bijaya), Algeria	بوجي، الجزائر
Boyle, Robert	روبرت بويل
Braudel, Fernand	فرناند بروديل
Breasted, J. H.	بريستيد
Britain: Evangelicalism	بريطانيا المذهب الإنجيلي
Brittany; shrine of seven sleepers	بريتانية، ضريح أهل الكهف
Browne, E. G.	براون
Bsharri, Lebanon	بشري، لبنان
al-Bukhari, Muhammad b. Isma‘il	محمد البخاري
bureaucracy	البيروقراطية
Bursa, Turkey; imperial school	بورصة، تركيا: المدارس الإمبراطورية
al-Bustani, ‘Abdallah	عبد الله البستاني
al-Bustani, Butrus	بطرس البستاني
al-Bustani, Najib	نجيب البستاني
al-Bustani, Nasib	نسيب البستاني
al-Bustani, Salim	سليم البستاني
al-Bustani, Sulaiman	سليمان البستاني
Byzantine empire	الإمبراطورية البيزنطية

C

Caetani, L.	كيتاني
Cahen, Claude	كلود كاهين
Cairo, Azhar	القاهرة: الأزهر

Calcutta	كلكتوتا
Caliphate	الخلافة
Calvinism	المذهب الكالفييني
Cambridge, University of	جامعة كامبريدج
capitalism	الرأسمالية
Carlyle, Thomas	توماس كارليل
Carswell, J.	ج. كارسويل
cartography	فن رسم الخرائط
categories	أصناف
Catholicism	الكاثوليكية
Chaghatay language	اللغة الشاغاتية
chains of transmissions	سلسلة النقل
Chalmers, Robert, Baron	بارون، روبرت، شالمر
chancery documents	وثائق المحكمة العليا
Chicago, USA	شيكاغو، الولايات المتحدة
China	الصين
Chishti order	الطريقة الشيشتية
Christianity: Arabic-speaking	الديانة المسيحية
cities	المدن
civil service, British	الخدمة المدنية البريطانية
Classical antiquity	العصور الكلاسيكية القديمة
Claudel, Paul	بول كلوديل
climax of Islamic culture	ذروة الثقافة الإسلامية
Coleridge, Samuel Taylor	سامويل تايلور كولوريدج

collaboration	التعاون
Collège de France	معهد فرنسا
colleges, Roman Catholic	معاهد، الروم الكاثوليك
colonialism see imperialism	الاستعمار وانظر الامبريالية
Committee of Union and Progress	لجنة الاتحاد والترقي
community, comprehensive view of	نظرة شاملة للمجتمع الإسلامي
Islamic	
Congregation for the Propagation of the Faith	طائفة أهل الجماعة لنشر الدين
congresses, international	مؤتمرات دولية
conquests, Arab	الفتوحات العربية
Constantinople	القسطنطينية
contact, personal: with Islamic world	علاقات شخصية مع العالم الإسلامي
continuity, false	استمرارية مزيفة
Cornwallis, Charles, first Marquess	تشارلز كورنواليس
Couve de Murville, Maurice Jacques	كوف دو مورفيل، جاك موريس
crafts, masters	معلمي الحرف
Cragg, Rt. Revd Kenneth	رجل الدين كينيث كراغ
creative individuals	أفراد مبدعون
Crete	جزيرة كريت
criticism: Hadith	نقد الحديث الشريف
Crusades	الحروب الصليبية
culture: high	الثقافة الرفيعة

customs, local; kanun preserves

العادات المحلية

D

Dair al-Qamar, Lebanon

دير القمر، لبنان

Damascus

دمشق

Damietta, Egypt

دمياط، مصر

Darwinism

النظرية الداروينية

decline of Islam

انحطاط الإسلام

Delhi

دلهي

dependence on God; Schleiermacher's theory

الاعتماد على الله، نظرية

شليرمacher

Deraa, Syria

درعا، سورية

dervishes, Bektashi order

الدرأيش، الطريقة البكتاشية

desert

الصحراء

Deutsche Morgenlandische Gesellschaft

جمعية بلاد المشرق الألمانية

dhikr (Sufic practice)

الذكر (ممارسة صوفية)

dictionaries: Arabic language, Turkish

معاجم: تركية، عربية

language, see also biographical dictionaries

إنظر أيضاً معاجم السير

Diderot, Denis

دينيس ديدرو

Digby, S.

ديكبي

Djavid, Mehmet

محمد جاويد

Dominican order

مذهب الدومنيكان

Doughty, C. M.

سي. إم. دوتي

Druze religion

الدين الدرزي

Dutch East Indies
al-Dwaihi, Istifan
Dyck, Cornelius Van

جزر الهند الشرقية الألمانية
اصطفان الضويحي
كورنيلوس فان ديك

E

East India Company, British
East Indies, Dutch
Ecole des Langues Orientales Vivantes, Paris
Ecole Libre des Sciences Politiques, Paris
Ecole Partique des Hautes Etudes, Paris
Edirne (Adrianople), Turkey
editions
education: Greeks and Americans; higher
Egypt: Arab conquests
Eliade, M.
elite, formation
encyclopedias
endowments, religious (waqfs)
engineering
Enlightenment
Entretiens sur l'évolution des pays de

شركة الهند الشرقية
جزر الهند الشرقية الألمانية
مدرسة اللغات الشرقية الحية في
باريس
المدرسة الحرة للعلوم السياسية
في باريس
المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في
باريس
أديرنة، تركية
طباعات
التعليم
مصر: الفتوحات العربية
إم. إيليا
تشكيل النخبة
الموسوعات
الأوقاف الدينية
الهندسة
التنوير
مداخل على تطور بلاد الحضارة

civilisation arabe (Paris, 1936-8)

Enver Pasha

Eötvös, Joseph, Baron

Ephesus, Seven Sleepers

epic poetry, see also Homer

Erpenius, Thomas

esoteric movements

Europe: Bustani's encyclopedia on

Evangelicalism

exhibition, Chicago (1893)

expansion of Islam

experience of Islam see living reality

العربية (باريس)

إنفر باشا

يوتفوس، جوزيف، بارون

أهل الكهف

شعر الملاحم

توماس إيربينيوس

حركات سرية

أوروبا: موسوعة البستاني

المذهب الإنجيلي

معرض شيكاغو

توسع الإسلام

تجربة الإسلام

F

Faisal I, King of Iraq

family, Muslim

fanaticism

Farah, Mikha'il

Farmer, H. G.

Fascism

al-Fasi, Shaikh Muhammad

fatwas

Fez, Morocco

finance; 'ulama control

فيصل الأول ملك العراق

العائلة المسلمة

التعصب

ميخائيل فرح

إتش. جي. فارمر

الفاشية

الشيخ محمد الفاسي

فتاوى

فاس، المغرب

المال، تحكم العلماء

fiqh (jurisprudence)	الفقه
Firdawsi	الفردوسي
firearms	الأسلحة
Fleischer, H. L.	إتش. إل. فليشير
Forster, Charles	تشارلز فورستر
Forster, E. M.	إي. إم. فورستر
Fouad Bey, K. Z. M.	فؤاد بيك
Foucauld, Charles de	تشارلز دو فوكو
France; imperialism	فرنسا، الامبريالية
Franciscan order	الجماعة الفرانسيسكانية
Fraşeri, Şemseddin Sami	شمس الدين سامي فراشيري
French, ThomasValpy, Bishop of Lahore	توماس فالبي فرينش، أسقف مدينة لاهور
Frenda, Algeria	فريندا، الجزائر
Fuat Köprülü	فؤاد كوبرولو
fundamentalism, Islamic	الأصولية الإسلامية

G

Galatasaray school, Istanbul	مدرسة جالاتاساري، اسطنبول
Galland, A.	جالاند
Gandhi, M. K.	غاندي
Gaon of Vilna	الراباي اليجا بن سلمون بن زلمان
Gardet, Louis	لويس غارديه
Geertz, Clifford	كليفورد جيرتز

Geiger, Abraham

أبراهام جيجر

Gentile, Giovanni

جيوفاني جينتاييل

geography

جغرافيا

Georges-Picot, F.

جورج بيكو

Germany

ألمانيا

al-Ghazali, Abu Hamid

أبو حميد الغزالي

Ghulam Husain Khan

غلام حسين خان

Gibb, H. A. R.

اتش. إي. آر. جيب

Gibbon, Edward

إدوارد جيبون

Gilsenan, Michael

مايكل جيلسينان

Goeje, M. J. de

إم. جي. دو كوج

Goethe, Johann Wolfgang von

جوهان جوتيه

Goldziher, Ignaz

إجناز كولدزيهير

government

الحكومة

grace of God

رحمة الله

Grammars, C19th

كتب القواعد

Graves, Robert

روبرت كريفز

Greece

اليونان

Greek Catholic Church

الكنيسة الكاثوليكية اليونانية

Gregory VII, Pope

البابا جريجوري السابع

Grunebaum, Gustave E. von

كوستاف كرونباوم

H

Hadith

الحديث الشريف

Hadramawt	حضر موت
Hajji Khalifa	حاجي خليفة
al-Hakim bi-amr Allah	الحاكم بأمر الله
al-Hallaj, Mansur	منصور الحلاج
Hama, Syria	حماة، سورية
Hammer-Purgstall, J. von	جي. فون هامر بوجستال
Hamori, Andras	أندراس هاموري
Hamza b. 'Ali	علي حمزة
Hanafi, Hasan	حسن حنفي
Hanafism	المذهب الحنفي
Hanbalism	المذهب الحنبلي
haqq (truth)	الحق
Hardy, Thomas	توماس هاردي
Hartford Theological Seminary, USA	معهد هارتفورد للاهوت، الولايات المتحدة
Hartmann, Martin	مارتن هارتمان
Harvard University	جامعة هارفارد
Harvey, William	ويليام هارفي
Hastings, Warren	وارن هستنغس
Hebron, Palestine; tomb of Abraham	الخليل، فلسطين ، قبر إبراهيم
Hegel, G. W. F.	جي. هيغل
Heidelberg, University	جامعة هايدلبرغ
Hejaz	الحجاز
Hellenistic world	العالم الهلنستي

Herder, J. G.	جي. هيردر
heresy, Islam	الإسلام كنوع من الهرطقة
‘heroes of religion’	أبطال الدين
hierarchy, judicial	الهرم القضائي
Hijazi, Salama	سلامة حجازي
Hilal, Beni	بني هلال
Hilal Press, Cairo	مطبعة الهلال، القاهرة
historical context	السياق التاريخي
historiography see also Ibn Khaldon	علم كتابة التاريخ انظر أيضاً ابن خلدون
history	التاريخ
Hodgson, Marshall	مارشال هودكسون
Holy Places	الأماكن المقدسة
Homer	الشاعر هوميروس
honour and shame, values	قيم الشرف والعار
hukuma (government); Bustani on	حكومة، البستاني
Hungary	هنغارية
Hurgronje, C. Snouck	سي. سنوك هوركرونج
Husain, Sharif	الشريف حسين
Husain, Taha	طه حسين
Huseyn Hezarfenn	حسين هيزارفين
Huysmans. J. K.	هويزمانز

Ibn 'Abad al-Wahhab, Muhammad	محمد بن عبد الوهاب
Ibn Abi 'l-Diyaf	ابن أبي الضياف
Ibn Abi Usaibi'a	ابن أبي أصيبعة
Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din	محي الدين ابن عربي
Ibn Bassām	ابن بسام
Ibn Khaldun, 'Abad al Rahman	ابن خلدون، عبد الرحمن
Ibn Qutaiba	ابن قتيبة
Ibn Rushd (Averroes)	ابن رشد
Ibn Sa'd, Muhammad	ابن سعد، محمد
Ibn Sina (Avicenna)	ابن سينا
Ibrahim, Hafiz	حافظ إبراهيم
Ibrahim Müteferrika	إبراهيم معطي فريكا
Idrisi order	الطريقة الإدريسية
ijaza (permission to teach)	إجازة
ijma' of learned and of people	إجماع
ijtihad	اجتهاد
'ilm; see also 'ulama	علم، انظر علماء
Imamas, Shi'ite	أئمة الشيعة
immanence of God	ظهور الله
imperialism, Europe	الإمبريالية الأوروبية
Inalcik, Halil	خليل اينالشيك
independence	الاستقلال
India	الهند
Indian Ocean	المحيط الهندي

Indonesia	إندونيسيا
Industrial Revolution	الثورة الصناعية
inheritance, law	قانون الميراث
intelligentsia	أهل الفكر
Iran	إيران
Iranian languages	اللغات الإيرانية
Iraq	العراق
irrigation	الري
ʿIsawi order	الطريقة العيساوية
Isfahan, Iran	أصفهان، إيران
Isfahani, Mirza Abu Talib Khan	ميرز أبو طالب خان الأصفهاني
Ishaq, Adib	أديب إسحق
Ishaq ibn Jubair (Syrian Catholic	إسحق بن جبير (البطريارقي
patriarch)	الكاثوليكي السوري)
Islam see individual aspects throughout index	الإسلام
Istanbul	إسطنبول
Italy	إيطاليا
Izmir, Turkey	إزمير، تركيا

J

al-Jabarti, ʿAbd al-Rahman	عبد الرحمن الجبارتي
al-Jahiz	الجاحظ
Jalaluddin Rumi	جلال الدين الرومي
Jamaʿis (Sunnis)	أهل الجماعة (السنة)

Japanese influence on pottery design	التأثير الياباني على تصميم الفخار
Jaspers, K.	كي. جاسبرز
Java	جاوة
Jayyusi, Salma	سلمى الجيوسي
Jazuli order	الطريقة الجازولية
Jemal Pasha	جمال باشا
Jerusalem	القدس
Jesuits	اليسوعيون
Jesus Christ	يسوع المسيح
Jews and Judaism	اليهود والديانة اليهودية
Jibran, Jibran Khalil	جبران خليل جبران
Jihad (holy war)	الجهاد
al-jinan (journal)	مجلة الجنان
John of Damascus	يوحنا الدمشقي
Johnson, Samuel	سامويل جونسون
Jomier, J.	ج. جومير
Jones, Sir William	السير وليام جونز
journalism, Arabic	الصحافة العربية
journals, European learned	الصحف، المثقفون الأوروبيون
Judaism see Jews and Judaism	الديانة اليهودية، انظر اليهود
judges, military (kaziaskers)	القضاة العسكريون
Julfa, Iran	محلة جلفاي، إيران
jurisprudence see fiqh	الفقه
al-Jurjani, 'Abd al-Qahir	عبد القاهر الجرجاني

Ka'ba	الكعبة
Kabbala	جماعة كابالا اليهودية
Kahil, Mary	ماري كحيل
kalam (dialectal theology)	كلام (علم اللاهوت الجدلي)
Kant, Immanuel	إيمانويل كانط
kanun (secular law)	القانون (القانون العلماني)
Karbala, Iraq	كربلاء، العراق
Karim Khan	كريم خان
Katib Celebi (Hajji Khalifa)	كاتب شلبي (حاجي خليفة)
kaziaskers (military judges)	قاضي عسكر (القضاة العسكريون)
Kazimain, Iraq	الكاظمية، العراق
Kerr, Malcolm	مالكوم كير
Khair al-Din (Tunisian Prime Minister)	خير الدين (رئيس الوزراء التونسي)
Khalid, Mawlana	مولانا خالد
Khalwati order	الطريقة الخلواتية
al-Khani, 'Abd al-Majid	عبد الماجد الخاني
khurafat (superstitions)	خرافات
knowledge: European, of Islam	المعرفة الأوروبية عن الإسلام
Kraemer, Hendrik	هندريك كريمير
Kremer, Alfred von	ألفريد فون كريمير

Kuran, A.
Kurd 'Ali, Muhammad
Kurds
Kütahya pottery
kuttabs (elementary schools)

إي. كوران
محمد كرد علي
الأكراد
فخار كتاهية
الكتاتيب (مدارس ابتدائية)

L

Lahore, Pakistan
Lane, E. W.
Lapidus, Ira
Latin see under translation
law: education
Lawrence, T. E.
learned/ people distinction
Lebanese Fathers
Lebanon: civil war; historiography;
printing
Lebanon, Synod of Mount
Legge, James
Leiden, University of
Leipzig, University of
Levi Della Vida, Giorgio; Medal
acceptance speech
Lévi-Provençal, E.

لاهور، باكستان
إي. لين
إيرا لابيدوس
اللغة اللاتينية
القانون (التشريع)
تي. إي. لورانس
تميز الناس / المتقنين
الآباء اللبنانيون
لبنان: الحرب الأهلية، كتابة
التاريخ، الطباعة
مجلس جبل لبنان
جيمس ليغ
جامعة ليدن
جامعة لايبزيغ
جورجيو ليفي ديلا فيدا: خطاب
قبول الميدالية
ليفيفي بروفنسال

literary theory, modern

literature, Islamic, see also individual

authors and genres

living reality of Islam, sense of

London, University of

Loti, Pierre

Lucaris, Cyril, Patriarch of Constantinople

Lutheranism

Lyall, C. J.

النظرية الأدبية الحديثة

الأدب الإسلامي

الواقع الحي في الإسلام

جامعة لندن

لوتي بيير

سيريل لوكاريس، بطريرق

القسطنطينية

المذهب اللوثيري

سي. جي. ليال

M

Macdonald, D. B.

McNeill, W. H.

Madagascar

Madina

madrasas (religious schools); al-madrasa

al-wataniyya, Beirut

Maghribi style of architecture

Mahmud Hamza

Makdisi, George

Maknas, Morocco

maktab (elementary schools)

Maliki school

دي. بي. ماك دونالد

دبليو. إتش. ماكنيل

مدغشقر

المدينة المنورة

المدارس (المدارس الدينية)،

المدرسة الوطنية في بيروت

الأسلوب المغربي في العمارة

محمود حمزة

جورج مقدسي

مكناس، المغرب

مكتب (مدارس ابتدائية)

المدرسة المالكية

Mamluks	المماليك
manuscripts, Islamic	مخططات إسلامية
maps	خرائط
Margoliouth, D. S.	دي. إس. مارجوليوث
ma'rifa (experiential knowledge of God)	معرفة (المعرفة التجريبية عن الله)
Maronite church	الكنيسة المارونية
Maracci, Lodovico	لودوفيكو ماراتشي
marriage, Islamic	الزواج الإسلامي
Martyn, Henry	هنري مارتن
martyrdom; see also substitution	الشهادة، انظر أيضاً التعويض
Marxism	الماركسية
Mary, Virgin	مريم العذراء
Mashhad, Iran	مشهد، إيران
al-Mashriq (journal)	مجلة المشرق
Massignon, Louis	لويس ماسينون
Mathematics	الرياضيات
Maurice, Fredrick Denison	فريدريك دينيسون موريس
Mauritania	موريتانيا
Mavrocordato, Alexander	الكسندر مافوركورداتو
Mawlawi order	الطريقة المولوية
Mawlay Idris, Fez	مولاي إدريس، فاس
Mazdaism	المازدنية
Mecca; Pilgrimage	مكة، الحج

medicine	الطب
Mediterranean as entity	حوض المتوسط ككيان
Mehmed II (the conqueror), Sultan	السلطان محمد الثاني (الفاتح)
Mehmed V., Sultan	السلطان محمد الخامس
Meinertzhagen, R.	آر. مينيرتسهاكن
Mekhitarists	المختارين
merchants	التجار
Middle Ages	العصور الوسطى
Midhat Pasha	مدحت باشا
migrations; Beni Hilal	هجرة بني هلال
Mill, John Stuart	جون ستيوارت ميل
Milton, John	جون ميلتون
miniatures, painted	رسم المصغرات
Mirghani order	الطريقة الميرغانية
Mishaqa, Mikha'il	ميخائيل مشاقة
missionaries	المبشرون
Mittwoch, E.	إي. ميتووك
modernist/traditionalist debate	مناظرة بين أنصار الحداثة والتقليديين
Mogul empire	الامبراطورية المغولية
Mohl, J.	جي. موهل
monasticism, Christian	الرهبانية المسيحية
Mongols	المغول
monotheism	الإيمان بوحداية الله

Montagu, Lady Mary Wortley	ليدي ماري وورتلي مونتاغيو
Morea	موريا
Morgenthau, Henry	هنري مورجينثو
Morocco: 'amal literature	المغرب: أدب الأعمال
mosques; education	المساجد: التعليم
Mosul, Iraq	الموصل، العراق
muftis (interpreters of Islamic law)	المفتون
Muhammad, the Prophet	الرسول محمد
Muhammad 'Ali	محمد علي
Muhammad Bay of Tunisia	محمد بيك التونسي
Muir, William	وليام موير
mujtahids	المجتهدون
mullas	الموالي
Müller, F. Max	إف ماكس مولر
Munecimbaş	مونسيماباشي
al-Muqtataf (journal)	المقتطف (مجلة)
Murad III, Sultan	السلطان مراد الثالث
Murad V, Sultan	السلطان مراد الخامس
murid (seeker after truth)	المريد (الباحث عن الحقيقة)
murshid (guide to truth)	المرشد (المرشد إلى الحقيقة)
Musil, A.	إي. موسل
Muslim scholars	العلماء المسلمون
Mustafa Kemal Atatürk	مصطفى كمال أتاتورك
Mu'tazilism	المعتزلة

Mutran, Khalil

خليل مطران

Mysore, Sultan of

سلطان منطقة ميسور

mysticism see: Kabbala; Sufism

الصوفية

mythology, comparative

علم الأساطير

N

Na'ima

نعيمة

Nahda (Lebanese cultural renaissance)

النهضة (نهضة الثقافة اللبنانية)

Najaf, Iraq

النجف، العراق

Najd, Saudi Arabia

نجد، العربية السعودية

Napoleon I, Emperor of France

نابليون الأول، إمبراطور فرنسا

Naqshbandi order

الطريقة النقشبندية

al-Nasir (Algerian prince)

الناصر (أمير جزائري)

nationalism

القومية

Nedim

نديم

Nef, J. U.

جي. يو. نيف

Netherlands

هولندا

Nevşehir, Turkey

نيوشهر، تركيا

Ni'matullahi order

طريقة نعمة الله

Nicholson, R. A.

آر. إي. نيكلسون

Niebuhr, Carsten

كارستن نيبور

Nimr, Faris

فارس نمر

Nöldeke, Theodore

ثيودور نولديكه

nomads; Turkic horse-; see also Beduin

البدو، الحصان التركي

Nu'aima, Mikha'il

Nuruosmaniye mosque, Istanbul

ميخائيل نعيمة

مسجد نوروسمانيّة، إسطنبول

O

observation, direct see living reality

'occultism'

Ockley, Simon

ode (qasida)

'Oikoumene' (Hodgson)

opinion, public

Oran, Algeria

orientalism

Orthodox Church, Eastern

'other', Islam as

Ottoman empire

Oudh, Nawab of

Oxford, University of

الملاحظة

الإيمان بالقوى الخفية

سايمون أوكلي

قصيدة

الأرض المأهولة (هودكسون)

الرأي العام

أوران، الجزائر

الاستشراق

الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية

الإسلام بوصفه "الآخر"

الإمبراطورية العثمانية

نواب العوض

جامعة أوكسفورد

P

Padua, University of

painting

Palestine

Pali culture

Paris

جامعة بادوا

الرسم

فلسطين

ثقافة بالي

باريس

Pascal, Blaise	بليز باسكال
pastoralism	الرعية
patronage	الرعاية
people/learned distinction	تمييز الناس/ المثقفين
Persia see: Iran	بلاد فارس انظر: إيران
Persian language: in Mogul India	اللغة الفارسية في الهند المغولية
Peter the Venerable, Abbot of Cluny	بطرس الموقر، رئيس دير مقاطعة كلاني
Pfander, Karl	كارل بفاندر
philology, comparative	الفقه المقارن
philosophy: Greek, Islamic	الفلسفة: الإغريقية، الإسلامية
pietism, German	الحركة القومية الألمانية
pilgrimage, to Mecca, to tombs of murshids	الحج إلى مكة، إلى قبور المرشدين
Pisani, Capitaine	كابيتاين بيسانى
Pitt-Rivers, Julian	جوليان بيت-ريفرز
Plato	أفلاطون
Pococke, Edward	إدوارد بوكوك
poetry: and Arab identity	الشعر والهوية العربية
Poland, Jews	بولندا، اليهود
politics: Bustani's encyclopedia on	السياسة: موسوعة البستاني
Pope, Alexander	ألكسندر بوب
popular Islam	الإسلام الشائع
Portugal	البرتغال

pottery, Kütahya

فخار كوتاهية

power, political

القوة السياسية

Prague, University of

جامعة براغ

printing presses

المطابع

Protestantism see also Evangelicalism and

البروتستانتية انظر أيضاً المذهب

missionaries

الإنجيلي والمبشرون

Psichari, Ernest

إيرنست بيشاري

Q

Qadiri order

الطريقة القادرية

qadis

القضاة

qa'ids

القادة

Qais

قيس

Qajars

القاجار

qasida (ode)

قصيدة

Quatremère, E.

إي. كاتريمير

Qur'an: and Arab identity

القرآن والهوية العربية

R

Rahaman, Fazlur

فضل الرحمن

Rahmatullah al-Kairanawi, Shaikh

شيخ رحمة الله القيرواني

Rashid Rida, Muhammad

محمد رشيد رضا

Raymond, André

أندريه ريموند

Reay Report (1909)	تقرير رأي
recitation of poetry, public	تلاوة الشعر لل العامة
Redhouse, J.W.	جي. دبليو. ريدهاوس
reformers among 'ulama	المصلحون بين العلماء
reinterpretation of Islam, modern	إعادة تفسير الإسلام
Reis, Piri	بيرى ريس
religion: changes in approach to	الدين: تغييرات في المفاهيم
Renaissance, European	النهضة الأوروبية
Renan, Ernest	إيرنست رينان
revelation	الوحي
revival, Islamic	الإحياء الإسلامي
revolts, Algeria, Arab	الثورات، الجزائر، العرب
Riaz Pasha, Prime Minister of Egypt	رياض باشا، رئيس وزراء مصر
Rifa'i order	الطريقة الرفاعية
Rodinson, Maxime	ماكسيم رودينسون
Rome; colleges for priests	روما: معاهد القساوسة
Royal Asiatic Society	الجمعية الآسيوية الملكية
Rückert, F.	إف. فوكيرت
Rumelia	روميليا
Russia	روسيا

S

Sabbatai Sevi	سيفي ساباتاي
Sachau, E.	إي. ساشوا

Sacy, Silvestre de	سلفستر دو ساسي
Sadiqiyya school, Tunis	المدرسة الصديقية، تونس
Safad, school of	مدرسة صفد
Safavis	الصفويون
Said, Edward W.	إدوارد سعيد
Said Halim Pasha	سعيد حلیم باشا
Saint-Quentin, D. de	دو سينت كوانتين
saints, Sufi	الأولياء الصوفيون
Sale, George	جورج سيل
Saljuqs	السلجوقيون
Salonica, Greece	سالونيك، اليونان
Salvatorians	السلفاتوريون
San Lazzaro, Italy	سان لازارو، إيطاليا
Sanskrit culture	الثقافة السنسكريتية
Sarruf, Ya'qub	يعقوب صراف
Sarwat, 'Abd al-Khaliq	عبد الخالق سروت
Sasanians	الساسانيون
Sa'udi dynasty	السلالة السعودية الحاكمة
Sayyidna, Husain, Cairo	سيدنا حسين، القاهرة
Sayyidna Zainab, Cairo	السيدة زينب، القاهرة
Scarbrough Committee	لجنة سكاربرو
Schacht, Joseph	جوزيف شاخت
Schleiermacher, Friedrich	فريدريك شلييرماخر
scholarship see: Muslim scholars	الثقافة

Schools of Oriental and African Studies, London	مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية، دمشق
schools see under education	مدارس انظر في التعليم
science see also medicine	العلم انظر أيضاً الطب
scriptures see: Bible; Qur'an	الكتب المقدسة انظر: الإنجيل، القرآن
secretaries	الموظفون
sefaretname (travel reports)	تقارير السفر
self-sufficient, Islamic world as	عالم إسلامي مكتفٍ ذاتياً
Selim II, Sultan	السلطان سليم الثاني
Selim III, Sultan	السلطان سليم الثالث
seminaries, Roman Catholic	معاهد، الروم الكاثوليك
Semitic culture	الثقافة السامية
Seven Sleepers of Ephesus	أهل الكهف
Shadhili order	الطريقة الشاذلية
Shah Waliullah of Delhi	الشاه ولي الله في دلهي
shaikh al-Islam	شيخ الإسلام
Shaikhi school	المدرسة الشيخية
Shakespeare, William	وليم شكسبير
shame, values of honour and	قيم الشرف والعار
shari'a (religious law)	الشريعة (القانون الديني)
Shari'ati, Ali	علي شريعتي
Sharifian rulers of Morocco	حكام المغرب الأشراف
Shaw, George Bernard and Charlotte	جورج برنارد شو و شارلوت شو

Shawqi, Ahmad	أحمد شوقي
Shi'ism	المذهب الشيعي
Shidyaq, Tannus	طنوس شدياق
Shiraz, Iran	شيراز، إيران
Shirazi, Mulla Sadr al-Din	الملا صدر الدين شيراز
shrines, Sufi	الأضرحة الصوفية
Shushtari, 'Abd al-Latif	عبد اللطيف شوشتاري
Shwairi Fathers	الأباء الشويريون
Sicily	صقلية
Sidiya, Shaikh	شيخ سيديا
silsilas (chains of witnesses)	السلاسل (سلاسل الشهود)
Sinan	سنان
Sira (biography of Prophet)	السيرة (سيرة النبي)
Sirhindi, Shaikh Ahmad	شيخ أحمد سيرهندي
Slane, W. M.	دبليو. إم. سلين
slavery	العبودية
Smith, Reuben	روبن سميث
Smith, W. Robertson	روبرتسون سميث
Smith, Wilfred Cantwell	ويلفرد كانتويل سميث
social scientific method	طريقة علمية اجتماعية
Société Asiatique	الجمعية الآسيوية
societies, scientific	الجمعيات العلمية
Spain	اسبانيا
Spear, P.	بي. سبير

Spengler, Oswald	أوزوالد سبينكلر
Stern, Samuel	سامويل ستيرن
Stevenson, Adlai	أدلای ستيفنسون
Strasbourg, University of	جامعة ستراسبورغ
submission	الخضوع (الاستسلام)
substitution	مبدأ البديل
Sudan	السودان
suffering, vicarious see substitution	المعاناة البديلة
Sufism: brotherhoods	الصوفية: الجماعات
Suhrawardi order	طريقة السهراروردية
Sulaiman I (the Magnificent), Sultan	السلطان سليمان الأول العظيم
Sulaiman, Mawlay	مولاي سليمان
Sunnism: and Shi'ism; and Sufism;	المذهب السني: المذهب الشيعي و
'ulama support rulers	الصوفية، دعم العلماء للحكام
superstitions (khurafat)	خرافات
Synod of Mount Lebanon	مجلس جبل لبنان
synthesis of Arabic and European ideas	تركيب الأفكار العربية الأوروبية
Syria: Arab conquests	سورية: الفتوحات العربية

T

ta'assub (fanaticism)	تعصّب
al-Tabari, Muhammad b. Jarir	محمد الطبري

tafsir (Qur'anic interpretation)	تفسير (تفسير القرآن)
al-Taftazani, Sa'd al-Din	سعد الدين التفتازاني
Talaat Pasha	طلعت باشا
Taqila, Jibra'il	جبرائيل تقلا
tariqa (pl. turuq, 'Sufi paths')	طريقة (ج طرق، الطرق الصوفية)
Tasso	تاسو
Tawfiq, Khedive	الخدوي توفيق
technology, modern see also :	التكنولوجيا الحديثة انظر أيضاً:
communications; telegraph	الاتصالات، التلغراف
telegraph	التلغراف
textual criticism	نقد النصوص
theology, Islamic	علم اللاهوت الإسلامي
Thomas Aquinas, St.	توماس أكويناس
Thousand and One Nights, The	ألف ليلة وليلة
Tibawi, A. L.	أ. ل. الطيباوي
Tijani order	الطريقة التيجانية
Timbuktu	تمبكتو
Timurid empire	الإمبراطورية التيمورية
Topkapi Palace, Istanbul	قصر توبكابي، إسطنبول
town-planning	تخطيط المدن
Toynbee, Arnold	أرنولد توينبي
trade; and awareness of Orient	التجارة، معرفة الشرق
traditionalist/modernist debate	مناظرة بين التقليديين وأنصار

	الحدائثة
transcendence of God	سمو الله
translation: 'Abbasid movement	الترجمة: الحركة العباسية
travel: and awareness of Orient	السفر: ومعرفة الشرق
Tripoli, Lebanon	طرابلس، لبنان
Troll, Christian	كريستيان ترول
truth (haqq), Bustani on	الحق، البستاني عن الحق
Tunis, Zaituna	تونس، زيتونة
Tunisia see also Tunis	تونس
Turkey: modern historians, nationalism	تركية: المؤرخين المعاصرين، القومية
Turkic peoples	الشعوب التركية
Turkish language, publications	اللغة التركية، المنشورات
Ukraine	أوكرانيا

U

'ulama (sing. 'alim, 'doctors of religious learning')	علماء (مفرد عالم)
umara/a'yan distinction	التمييز بين الأمراء والأعيان
Uniate Churches	الكنائس البابوية
universities, western	الجامعات الغربية
Urdu language	اللغة الأوردية
'Urwa al-wuthqa (journal)	العروة الوثقى (مجلة)
usul al-fiqh (juridical theology)	أصول الفقه

Usuli school of law
utilitarianism

مدرسة الشريعة الأصولية
المبدأ النفعي

V

Vatican Council, Second (1962-5)

مجلس الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-
١٩٦٥)

Vienna

فيينا

Vilna

فيلنا

Virgil

فيرجل

vizir, grand

رئيس الوزراء

Volney, Constantin François Chasseboeuf,

فولني، قسطنطين فرنسوا

Comte de

شاسبوف، كومت دو

Voltaire, François Marie Arouet de

فرانسوا ماري أرويه دو فولتير

W

Wafd

وفد

Wahhabism

الوهابية

Walzer, Richard

ريتشارد والزر

waqfs (religious endowments)

الأوقاف

wars: Crusades; First World; Lebanese

الحروب: الصليبية، العالمي

civil; Second World; Turkish/European

الأولى، الحرب الأهلية اللبنانية،
العالمية الثانية، التركية/الأوروبية

Weber, Max

ماكس ويبر

Wellhausen, Julius

جوليوس ويلهوسن

White, Joseph

جوزيف وايت

Wolf, F. A.

إف. إي. وولف

women, status of Muslim

مكانة المرأة المسلمة

World Council of Churches

المجلس العالمي للكنائس

World's Colombian Exposition, Chicago

المعرض الكولومبي العالمي،

(1893)

شيكاغو

Wright, William

وليام رايت

Y

Yaqut

ياقوت

al-Yaziji, Ibrahim

إبراهيم اليازجي

Yeats, W. B.

دبل يو. بي. يتس

Yemen

اليمن

Yirmisekiz Mehmed Said Efendi

يرميسكيز محمد سعيد أفندي

Young Algerian group

جماعة الشباب الجزائرية

al-Yousi

اليوسي

Yusuf Ali

يوسف علي

Z

Zaehner, Robin

روبن زاينهز

Zaghlul, Sa'd

سعد زغلول

Zaidan, Jurji

جرجي زيدان

zawiyas

الزوايا

Zoroastrianism

الزرادشتية

كشاف الموضوعات

أئمة الشيعة
أبطال الدين
ابن خلدون، عبد الرحمن
ابن رشد
اتش. إي. آر. جيب
اجتهاد
إجماع
إجناز كولدزيهير
الإحياء الإسلامي
الأدب الإسلامي
أدب الأعمال
أدرينبول (أديرنة)، تركية
إدوارد سعيد
الأرض المأهولة (هودكسون)
الأرمن
إيرنست رينان
الاستشراق

الاستعمار وانظر الامبريالية
الاستقلال
إسطنبول
الاسكندر الأكبر، ملك مقدونيا
الإسلام
الإسلام الشائع
الإسلام بوصفه "الآخر"
الإسلام كنوع من الهرطقة
الأسلوب المغربي في العمارة
آسيا، جنوب شرق
أصفهان، إيران
أصناف
أصول الفقه
الأصولية الإسلامية
الأضربة الصوفية
إعادة تفسير الإسلام
الاعتماد على الله
أفريقيا: الشمالية، أفريقيا جنوب الصحراء
الأماكن المقدسة
الإمبراطورية البيزنطية
الإمبراطورية التيمورية
الإمبراطورية العثمانية
الإمبراطورية المغولية
الإمبريالية الأوروبية

الإنجيل
انحطاط الإسلام
أهل الجماعة (السنة)
أهل الفكر
أهل الكهف
أوروبا: موسوعة البستاني
الأوقاف الدينية
الأولياء الصوفيون
الإيمان بوحداية الله
البابا جريجوري السابع
البدو، الحصان التركي
برلين، معهد اللغات الشرقية
البروتستانتية المذهب الإنجيلي المبشرون
بريتانية، ضريح أهل الكهف
بريطانيا المذهب الإنجيلي
بطرس البستاني
بورصة، تركية: المدارس الإمبراطورية
بولندا، اليهود
بيروت: الحملات التبشيرية الأمريكية، عائلة البستاني
البيروقراطية
البيعة
التجارة، معرفة الشرق
تجربة الإسلام
التجنيد في الجيش

تحالفات

تخطيط المدن

الترجمة: الحركة العباسية

تركيب الأفكار العربية الأوروبية

تركية: المؤرخين المعاصرين، القومية

تشكيل النخبة

التعصب

التعليم

تفسير (تفسير القرآن)

تقارير السفر

تقرير رأي

التكنولوجيا الاتصالات، التلغراف

تلاوة الشعر للعامة

التمييز بين الأمراء والأعيان

توسع الإسلام

تونس، زيتونة

تي. إي. لورانس

المعرفة: علماء مسلمون

الثقافة الرفيعة

الثقافة السامية

الثقافة السنسكريتية

ثقافة بالي

الثورات، الجزائر، العرب

الثورة الصناعية

الثورة العربية
ثيودور نولديكه
جاك بيرك
الجامعات الغربية
الجزائر: عبد القادر
الجمعيات العلمية
الجهاد
الحج إلى مكة، إلى قبور المرشدين
الحجاز
الحديث الشريف
حركات سرية
الحروب: الصليبية، العالمية الأولى، الحرب الأهلية اللبنانية، العالمية الثانية،
التركية/الأوروبية
حوض المتوسط ككيان
الخدمة المدنية البريطانية
الخنوع (الاستسلام)
الخلافة
الخليل، فلسطين ، قبر إبراهيم
الديانة المسيحية
الديانة اليهودية
الدين الدرزي
الدين: تغيرات في المفاهيم
ذروة الثقافة الإسلامية
الذكر (ممارسة صوفية)

الرأسمالية
الرأي العام
الرسول محمد
الرهبانية المسيحية
روما: معاهد القساوسة
الري
زراعة، مجتمع زراعي
الزواج الإسلامي
الزوايا
السفر: ومعرفة الشرق
السلاسل (سلاسل الشهود)
السلالة السعودية الحاكمة
سلسلة النقل
السلطنة العثمانيون
سليم البستاني
سليمان البستاني
سمو الله
سوريا: الفتوحات العربية
السياسة: موسوعة البستاني
السياق التاريخي
السيرة (سيرة النبي)
سيفي ساباتي
الشاعر هوميروس
شركة الهند الشرقية

الشرعية (القانون الديني)
شعر الملاحم
الشعر والهوية العربية
الشهادة، التعويض
شيخ الإسلام
المذهب الشيعي
الصحافة العربية
الصحراء
الصحف، المثقفون الأوروبيون
الصفويون
الصوفية: الجماعات
طائفة أهل الجماعة لنشر الدين
الطرق الصوفية
ظهور الله
العائلة المسلمة
العادات المحلية
ال خليفة أبو بكر
العروة الوثقى (مجلة)
العصور الكلاسيكية القديمة
العصور الوسطى
علاقات شخصية مع العالم الإسلامي
علم الأساطير
علم الإنسان
علم اللاهوت الإسلامي

علم كتابة التاريخ
العلماء المسلمون
الفاشية
فتاوى
الفتوحات العربية
الفرق بين الأعيان والأمراء
فرنسا، الامبريالية
فريدريك شلير ماخر
الفقه
الفقه المقارن
فلسطين
الفلسفة: الإغريقية، الإسلامية
فن العمارة: الإمبراطوري البريطاني، الإسلامي
فن رسم الخرائط
الفنون المرئية
فيرجل
الفيلق العربي
قاضي عسكر (القضاة العسكريون)
القانون (التشريع)
القانون (القانون العلماني)
قانون الميراث
القاهرة: الأزهر
قبر إبراهيم
القدس

القرآن والهوية العربية

القسطنطينية

قصيدة

معاجم السير، معاجم: تركية، عربية

القوة السياسية

القومية

قيم الشرف والعار

الكاثوليكية

المذهب الكالفييني

الكتاتيب (مدراس ابتدائية)

كتب القواعد

الكتب المقدسة: الإنجيل، القرآن

كربلاء، العراق

الكعبة

كلام (علم اللاهوت الجدلي)

الكنائس البابوية

الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية

الكنيسة الكاثوليكية اليونانية

الكنيسة المارونية

لبنان: الحرب الأهلية، كتابة التاريخ، الطباعة

لجنة الاتحاد والترقي

لجنة سكاربرو

اللغات الإيرانية

اللغة الأوردية

اللغة التركية، المنشورات
اللغة الشاغانية
اللغة العربية
اللغة الفارسية في الهند المغولية
اللغة اللاتينية
لويس ماسينيون
مؤتمرات
مارشال هودكسون
الماركسية
المال، تحكم العلماء
مالكوم كير
مبدأ البديل
المبدأ النفعي
المبشرون
المجتهدون
مجلة الجنان
مجلة المشرق
المجلس العالمي للكنائس
مجلس الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥)
مجلس جبل لبنان
محمد بن عبد الوهاب
محمد عبده
محمد علي
محمد كرد علي

المدارس (المدارس الدينية)، المدرسة الوطنية في بيروت
مدرسة الشريعة الأصولية
المدينة المنورة
المذهب الإنجيلي
المذهب الحنبلي
المذهب الحنفي
مذهب الدومينيكان
المذهب السني: المذهب الشيعي و الصوفية،
المذهب اللوثري
المرشد (المرشد إلى الحقيقة)
المريد (الباحث عن الحقيقة)
مريم العذراء
المساجد: التعليم
مصر: الفتوحات العربية
مصطفى كمال أتاتورك
المصلحون بين العلماء
المطابع
المعاناة البديلة
معرفة (المعرفة التجريبية عن الله)
المعرفة الأوروبية عن الإسلام
معلمي الحرف
معهد فرنسا
معهد هارتفورد للاهوت، الولايات المتحدة
المغرب: أدب الأعمال

المفتنون
المقتطف (مجلة)
مكانة المرأة المسلمة
مكة، الحج
الممالك
مناظرة بين التقليديين وأنصار الحداثة
منصور الحلاج
المغول
الموالي
الموسوعات
نجد، العربية السعودية
النجف، العراق
نجيب البستاني
نسيب البستاني
النظرية الأدبية الحديثة
نقد الحديث الشريف
نقد الكتاب المقدس
نقد النصوص
النهضة (نهضة الثقافة اللبنانية)
النهضة الأوروبية
الهرم القضائي
الواقع الحي في الإسلام
الوحي
الوهابية
يسوع المسيح

اليسوعيون
اليهود والديانة اليهودية

المكتبة الرقمية للدكتور فيصل بن مشعل بن سعود بن عبدالعزيز

<http://dr-faisal-library.pub.sa/>

