آفاق المعرفة
AFAQ ALMAARIFA

الطبعة الثالثة

# الاستشراق الجديد

## مقدمات أولية



عبدالله بن عبدالرحمن الوهيبي

# الاستشراق الجديد

## مقدمات أولية

# الاستشراق الجديد

## مقدمات أولية

عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي

حقوق الطبع محفوظة

ح شركة آفاق المعرفة للنشر والتوزيع، ١٤٤١هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الوهيبي، عبد الله بن عبد الرحمن

الاستشراق الجديد - مقدمات أولية./ عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي - الرياض، ١٤٤١هـ.

٢٧٠ص؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٢-٦-٩١٤١٦-٦٠٣-٩٧٨

١- الاستشراق والمستشرقون

أ. العنوان

ديوي ٣٠١,٢٩٥ ١٤٤١/٩٠٢٤

رقم الإيداع: ١٤٤١/٩٠٢٤

ردمك: ٢-٦-٩١٤١٦-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الثالثة

١٤٤٣هـ - ٢٠٢١م


بسم الله الرحمن الرحيم

إلى أمي ،،

# الفهرس


| العنوان | الصفحة |
|---|---|
| مقدمة الطبعة الثانية ..... | ١١ |
| مدخل ..... | ١٣ |
| المبحث الأول: الاستشراق في المنظور التاريخي ..... | ٢١ |
| أولًا: نشأة الاستشراق القديم وتطوُّره حتى نهاية القرن الثامن عشر | ٢٣ |
| ثانيًا: الاستشراق من القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين | ٤٧ |
| ثالثًا: الاستشراق في النصف الثاني من القرن العشرين ..... | ٦١ |
| رابعًا: الاستشراق بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م ..... | ٨٣ |
| المبحث الثاني: مقاربة في مفهوم الاستشراق الجديد ..... | ١٠٩ |
| المبحث الثالث: نماذج من مناهج الاستشراق الجديد ..... | ١٣٣ |
| أولًا: المنهج اللغوي (الفيلولوجي) المطور ..... | ١٣٧ |

**ثانيًا: المنهج الإناسي (الأنثروبولوجي)** ..... ١٥٧

**ثالثًا: المنهج النسوي** ..... ١٧١

**المبحث الرابع: في نقد الاستشراق الجديد** ..... ١٨١

**أولًا: شدة الارتباط بالإرث السلبي في الاستشراق القديم** ..... ١٨٥

(١) العلاقة الوثيقة مع الدوائر السياسية وقوى الهيمنة العالمية ... ١٨٨

(٢) استمرارية تثبيت واستثمار الصور النمطية السلبية عن الشرق الإسلامي ..... ١٩٦

(٣) استمرارية المصادرات الاستشراقية المتعلقة بالإسلام ..... ٢٠٦

(٤) أسباب استمرارية الإرث الاستشراقي القديم ..... ٢٠٩

**ثانيًا: الإشكاليات المنهجية في العلوم الإنسانية** ..... ٢١٥

(١) أزمة المعرفة الإمبريالية ..... ٢٢٠

(٢) التحيُّزات غير العلميَّة ..... ٢٢٧

أ- منابع التحيُّزات ..... ٢٢٧

ب- من مظاهر التحيُّزات وتطبيقاتها الاستشراقية ..... ٢٣٦

(٣) المقاربة المغلوطة للدين والتدين ..... ٢٤٩

**خاتمة** ..... ٢٦٧

# مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد مضت أكثر من ستة أعوام علىٰ نشر الطبعة الأولىٰ من هذا البحث، ولما سنحت الفرصة لنشره في طبعةٍ ثانية، أعدتُ النظر في مادته لترميمها وتطويرها، ولكثرة الملحوظات اضطررت لإعادة كتابة معظم البحث من جديد، مع إضافات وزيادات كثيرة بلغت في مجموعها ضعف مادة الطبعة الأولىٰ تقريبًا، وقد راعيت فيها المحافظة علىٰ هيكل البحث العام وأقسامه، والتزمت الاختصار، ومن ثَمَّ فهذه الطبعة تجُبُّ ما قبلها إن شاء الله.

المؤلف

الرياض ٢٠/ ٥/ ١٤٤٢هـ

aalwhebey@gmail.com

# مدخل

## (١)

في مطلع سبعينيات القرن الميلادي المنصرم، وتحديدًا في عام ١٩٧٣م، عُقد في العاصمة الفرنسية باريس مؤتمر كبير بمناسبة مرور مئة عام علىٰ بداية إقامة المستشرقين لمؤتمراتهم العالمية، والتي كانت تعقد كل ثلاث إلىٰ خمس سنوات، وكان اللافت في المؤتمر أنه شهد تصويتًا علىٰ مدىٰ رغبة المشاركين في الإبقاء علىٰ مصطلح «مستشرق»، وكانت النتيجة لصالح إلغاء التسمية، والتوافق علىٰ تغيير اسم المؤتمر إلىٰ (المؤتمر العالمي للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال إفريقيا)، ثم عقد تحت هذا الاسم مؤتمران قبل أن يُغيَّر الاسم إلىٰ (المؤتمر العالمي للدراسات الآسيوية والشمال إفريقية)، وهكذا «ألغىٰ المستشرقون المعتمَدون مصطلح مستشرق، ورُمي في ركام مزبلة التاريخ»[١]. وفي الواقع لم يكُن هذا التحوُّل هامشيًّا، بل كان تتويجًا لتفاعلات ثقافية وفكرية وسياسية متعددة داخل الحقل الاستشراقي التقليدي، جعلت من هذا الخيار أمرًا لا مفرَّ منه.

ومع استمرار بعض الأعمال الثانوية -التي لا تزال وفيةً للتقاليد الاستشراقية القديمة- كدراسة وإتقان اللغات الشرقية وتحقيق المخطوطات وتصنيفها وترجمتها ونحو ذلك، إلا أن الدلالة الرمزية لهذا التصويت تكمن في تعبيره العلنيِّ عن تعذُّر استمرارية الحالة الاستشراقية بتكويناتها ومناهجها الكلاسيكية كما كانت، في ظل تتابع الاستقلالات في بلدان «العالم الثالث»، وثورة العلوم الإنسانية[٢] المعاصرة، وتصدُّعات الرؤية الحداثية، وتضعضع أسسها التقدمية،

---

(١) انظر: برنارد لويس، الإسلام والغرب، ترجمة فؤاد عبد المطلب ص١٥٧-١٥٨، نشر اتحاد الكتاب العرب، ط١، ٢٠٠٧م.

(٢) في معظم المواضع من هذا البحث أستخدم مفردتي «العلوم الإنسانية» والعلوم «الاجتماعية» بالتناوب، للإشارة إلى شيء واحد: (علوم الاجتماع، وعلوم الإناسة، وعلوم التاريخ، وعلوم اللغة واللسانيات، وعلوم السياسة، إلخ).

بفضل الهجوم الجذري الذي شنته الأطروحات التفكيكية والبنيوية والنسبوية التي حملت لواءَها تياراتُ ما بعد الحداثة، إذ تسيَّدت الموضات الفكرية في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ومع انتقال القوة الاستعمارية إلىٰ الضفة الأمريكية في الحقبة نفسها، كان لا بد من إيجاد البديل عن الاستشراق القديم الذي لم يعُدْ يفي بالاحتياجات السياسية والاستراتيجية للقوة الأمريكية الجديدة، ومن ثمّ جرت محاولات عديدة لإعادة بناء المجال العلمي للاستشراق[1]، بما يضمن استمرار فاعليته، وتحقيقه أهدافَه.

(٢)

لقد نعىٰ البعض علىٰ المشتغلين بالعلوم الإسلامية -لا سيما من يتصدىٰ منهم للكتابات الغربية الطاعنة في نصوص الشريعة والتاريخ الإسلامي- ضعف المواكبة والمتابعة لهذه التحولات الاستشراقية الجديدة، إذ أضحىٰ تناول «الاستشراق» في الجامعات العربية والإسلامية تقليدًا مستهلكًا ومبتذلًا ينتمي إلىٰ الماضي، تجترُّ فيه كتابات قديمة، وردود مكرورة علىٰ أطروحات استشراقية عفَّىٰ عليها الزمن، بل بعضها لم يعُدْ يلقىٰ قبولًا حتىٰ في أقسام الدراسات الإسلامية والتخصصات الأكاديمية الغربية ذات العلاقة. ويرجع هذا الضعف في المواكبة العلمية -جزئيًّا- إلىٰ طبيعة التغيرات في هذا المجال، إذ تلاشىٰ الحقل الاستشراقي بصيغته القديمة إلىٰ حدٍ كبير، وتفتَّت -أو تبعثر- المنتج الاستشراقي في حقول تخصصية اجتماعية وإنسانية متعددة، بحيث يكاد يتعذَّر متابعة واستيعاب -فضلًا عن نقد- الأطروحات «الاستشراقية» الجديدة دون تدريبٍ علميٍّ منظَّم، وامتلاك أدوات منهجية ومعرفية خاصة؛ تقع بعيدًا عن ميادين الدراسات الشرعية واللغوية المعهودة، كما كان الحال

(١) انظر: براين تيرنر، الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص٣١٣، ضمن: أبو بكر باقادر (معد ومترجم) أنثروبولوجيا الإسلام، نشر دار الهادي، ط١ ١٤٢٦هـ.

في «الاستشراق» الكلاسيكي الذي يعتمد على الدراسة اللغوية (الفيلولوجية).

بيْدَ أن اشتداد غلواء الاتصال العولمي ثقافيًا وفكريًا يوجب على النخب الإسلامية بذل المزيد من الجهود في سبيل استيعاب ومواكبة الموقف الغربي الإعلامي والأكاديمي من واقع المجتمعات والحركات الإسلامية، وأن تنفر طائفة من الباحثين الأكفاء إلى تحليل الدراسات الغربية التي تناقش الشؤون العربية والإسلامية، بغرض الاستفادة منها، وتعميق الوعي بالسياسات الغربية، ونقدها وَفْقًا لمنظورات الشرع والواقع، وليس ذلك من قبيل الترف الأكاديمي والفضول العلمي، بل هو يندرج في أولوية الاستراتيجيات الضرورية لمقاومة ومكافحة التغوُّل الثقافي والأيديولوجي الغربي، بعد أن ساهمت موجة الاتصال العالمي وذيوع مختلف شبكات التواصل الجماهيري في انتشار المضامين الاستشراقية -بنسخها القديمة والجديدة- تجاه الذات العربية والهوية والتراث والتاريخ والواقع الإسلامي المعاصر بكل تجلياته، والتي صنعتها المؤسسات الأكاديمية الغربية، وصاغتها مراكز الأبحاث، وروَّجتها وسائل الإعلام الدولية، وساندتها السياسات العالمية، ودافعت عنها شريحة واسعة من الكتَّاب والمثقفين المستلبين، لا سيما مع تغلغل النفوذ الفكري الحداثي والليبرالي في البلاد العربية، وسيطرته على منصات التأثير، وشيوع سياسات محاربة «الإرهاب» وفق المنظور الأمريكي، الذي لم يتوقف يومًا عن تكريس وتطبيع التنميطات السلبية عن العرب والمسلمين، وكل ما من شأنه خدمة مشاريع الهيمنة.

(٣)

يسعى هذا البحث لاستنطاق المصادر المتاحة بهدف تكوين صورة واضحة المعالم عن المجال العلمي والمنهجي في الحقل الاستشراقي المعاصر، الذي اصطلح على تسميته في البحث بـ(الاستشراق الجديد) تمييزًا له عن الاستشراق القديم.

وسأتناول -بمشيئة الله- هذا الموضوع وفقًا للخطة الآتية:

**المبحث الأول:** أستعرض فيه أبرز المحطات المهمة في السياق التاريخي والفكري للاستشراق منذ نشأته، وحتىٰ تبلوره في صيغته الحديثة «الاستشراق الجديد»، مع الإشارة للتطورات التي حدثت بعد ذلك، منذ تداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م علىٰ الحقل الاستشراقي، إلىٰ حقبة الرئيس الأمريكي دونالد ترامب التي انتهت في عام ٢٠٢١م. وقد ارتكز البحث فيما يخص المرحلة التي نشأ فيها الاستشراق الجديد (ما بعد النصف الثاني من القرن العشرين) علىٰ الحقل الاستشراقي الأمريكي بالذات، وعلىٰ الأطروحات الاستشراقية المختصة بالإسلام والمسلمين العرب وشؤون «الشرق الأوسط» تحديدًا.

**المبحث الثاني:** يتضمن مقاربةً نظريةً لمفهوم الاستشراق الجديد، وتقديم إيضاحات أساسية حول البنية الفكرية العامة للاستشراق الجديد، سواء علىٰ مستوىٰ المناهج العلمية، أو مستوىٰ المضامين الثقافية والفكرية.

**المبحث الثالث:** يتمحور حول نماذج من مناهج الاستشراق الجديد، وألقيت الضوء فيه علىٰ ثلاثة مناهج بارزة -باختصار- وهي: المنهج الإناسي (الأنثروبولوجي)، والمنهج اللغوي (الفيلولوجي) المطوَّر، والمنهج النسوي.

**المبحث الرابع:** خصصته لبحث أبرز الأفكار المهمة في نقد الاستشراق الجديد، وجعلت هذه الانتقادات في مسارين:

الأول أوضحت فيه ما يتعلق بالأوجه والصور والنماذج التي تؤكد شدة الارتباط بالإرث السلبي في الاستشراق القديم.

والثاني لخَّصت فيه أبرز الإشكاليات المنهجية التي تكشف عن تحيُّزات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتشكِّك في موضوعيتها، وذلك لارتكاز الأطروحات الاستشراقية الجديدة علىٰ منهجيات العلوم الإنسانية وأدواتها النظرية.

غنيٌّ عن القول أن الباحث في هذا الموضوع يواجه شحًّا ملحوظًا في المصادر العربية والمترجمة التي تعتني بالتأريخ الفكري للحقل الاستشراقي عمومًا، وخصوصًا تاريخ الاستشراق المعاصر وتحولاته، في مقابل الفائض المفرط في المصادر العربية التي تعتمد على مراجع وسيطة ومترجمة -قد لا تكون دقيقة ولا موثوقة علميًّا- أثناء نقدها لبعض جزئيات الأطروحات الاستشراقية التقليدية.

كما يواجه الباحث أيضًا مخاطر اختزال اشتباكات التواريخ والسرديات، وتنوع التحليلات واتساع نطاقها في هذا الحقل، لكون الاستشراق بوصفه حقلًا علميًّا (قديمًا)، ثم اهتمامًا مشتركًا في حقول تخصصية متعددة (حديثًا)، يعدُّ خيطًا مجدولًا ضمن الخيوط الكثيرة والمتشعِّبة التي تكوِّن الحركة العلمية والفكرية والثقافية الواسعة في أوروبا ثم الولايات المتحدة، ولعمق تأثر الحركة الاستشراقية بمصالح القوى الكبرى، وغزواتها الإمبريالية الشاسعة، وارتهانها للسياق التاريخي والسياسي العام.

وأود هنا تأكيد طابع البحث الذي يتسم بالاختصار الشديد، ويعوِّل على تعدد الإحالات وتنوعها، وهو -كما يؤكد العنوان- لا يعدو أن يكون مقدمة تمهيدية في هذا المجال، ومن الله أستمد العون والتوفيق.

# المبحث الأول

## الاستشراق في المنظور التاريخي

*«لماذا يبدو لنا بديهيًّا -كغربيين- أن الإرهاب عربي، والتعصب إسلامي؟*

*لا يكفي أن نقف ساخطين إزاء هذه الاختزالات الرهيبة، لا بد من فهم جذورها.*

*هل المطلوب البحث عن تفسير لها لدىٰ المسلمين أم لدينا نحن؟*

*أفي تاريخهم أم في تاريخنا الخاص؟».*

*(تيري هنتش ت٢٠٠٥م)*

# أولًا

## نشأة الاستشراق القديم وتطوُّره

## حتى نهاية القرن الثامن عشر

## (١)

كان الجهل بالإسلام والنبي ﷺ شائعًا في أوروبا منذ بزوغ الإسلام إلىٰ أوائل القرن السادس الهجري الموافق للقرن الثاني عشر الميلادي، وقد انحصرت جهود الباحثين الأوروبيين خلال تلك الحقبة في التنقيب في الكتاب المقدس لمعرفة أصول الساراسين (Saracen)[١]، وهو الاسم الذي كان مستعملاً في العصور الوسطىٰ (وفقًا للتقسيم الغربي الشائع للتاريخ)[٢] من قبل الكتَّاب المسيحيين في أوروبا للإشارة إلىٰ العرب المسلمين، وفحص موقعهم من السلالات الواردة في الكتاب المقدس[٣]، ومكانهم بين شعوب العالم وأديانه[٤].

وكانت الجهود الأولىٰ التي بذلها الباحثون الكنسيون لتحقيق فهم دقيق للإسلام مدفوعة -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- بالرغبة في معرفة الأعداء، ولتفنيد الإسلام باعتباره دينًا مزيفًا، وهرطقةً باطلةً، فنجد مثلًا الأب بطرس المبجل[٥] يرىٰ أن

---

(١) هناك خلاف حول الأصل اللغوي لهذا المصطلح اللاتيني، فبعض الباحثين يرى أنه يعود إلى «سارق» أو سارقين، وبعضهم يرى أنه يعود إلى القبيلة وفقًا لجذور أخرى في بعض اللغات السامية، وقيل إنها مشتقة من كلمة إغريقية تطلق على الخيمة، وتعني سكان الخيام. انظر: مادة (Saracen) في ويكيبيديا.

(٢) انظر: جاك لوغوف، هل يجب حقًّا تقطيع التاريخ شرائح؟ ص٧٧ وما بعدها، ترجمة الهادي التيمومي، نشر هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١ ٢٠١٨م. وللتوسع راجع: توماس باور، لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟ الشرق وتراث العصور العتيقة، ترجمة عبد السلام حيدر، نشر دار الجمل، ط١ ٢٠٢٠م.

(٣) انظر للتوسع: أيوب شهوان، السلالات في سفر التكوين، ص١٥٥-١٧١، ضمن: بولس الفغالي، سفر التكوين-تاريخ الخلاص، منشورات الرابطة الكتابية، ٢٠٠٣م.

(٤) انظر: ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ص٥٠-٥١، ترجمة رضوان السيد، نشر دار المدار الإسلامي، ط١ ٢٠٠٦م.

(٥) راهب ولاهوتي فرنسي (١٠٩٢-١١٥٦م)، رئيس دير كلوني، وهو دير شهير ومؤثر في التاريخ المسيحي.

الإسلام هو «الأصل والمنبع لكل الهرطقات التي كانت تغزو المسيحية الأوروبية التقليدية آنذاك»[1]، وأنه لا يمكن القضاء عليه ما لم تُفهم أخطاؤه، ولتحقيق ذلك موَّل إصدار أول ترجمة لاتينية للقرآن الكريم، والتي قام بها الإنجليزي روبرت كتون، وكان ذلك سنة ١١٤٣م/ ٥٣٧هـ وقد استمرت هذه الترجمة معتمَدة في أوروبا حتىٰ نهاية القرن السابع عشر الميلادي[2]. يقول الأب بطرس في سياق تبرير دعوته وعمله علىٰ ترجمة القرآن الكريم مخاطبًا معاصريه الذين لم يكونوا يرون في الإسلام موضوعًا جديرًا بالدراسة المتأنِّية:

> *«إذا لم يمكن بهذه الطريقة إعادة المسلمين إلىٰ المسيحية الصحيحة، فلا أقل من أن يستفيد العلماء المسيحيون من عملنا في مجال دعم إيمان المسيحيين السذَّج الذين يمكن أن تضير هذه الصغائر عقيدتهم»*[3].

وهنا نلحظ الهدف المزدوج لبدايات الاهتمام الكنسي الأوروبي بالشأن الإسلامي، فهو يسعىٰ إلىٰ تنصير المسلمين، و«التبشير» بالمسيحية من جهة[4]، ومن جهة أخرىٰ يهدف إلىٰ المحافظة علىٰ معتقد عوامِّ المسيحيين، ودفع الشبهات التي قد تؤثر في إيمانهم، بعد الانشقاقات التي أربكت الوحدة الكنسية، فتفنيد دعوة الإسلام تقدم ضمن خطاب نقدي كنسي موجَّه -أساسًا- ضد الكنائس الشرقية

---

(١) ريتشارد سوذرن، مرجع سابق، ص٨١.

(٢) انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص١١١، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٤، ٢٠٠٣م. و: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج١ ص١١٢. و: ريتشارد سوذرن، مرجع سابق، ص٨٠.

(٣) ريتشارد سوذرن، مرجع سابق، ص٨٢.

(٤) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق-الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ص١٦ بتصرف، ترجمة عمر لطفي العالم، نشر المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠١م.

غير الكاثوليكية، وضد الهرطقات التي ظهرت في ذلك الوقت بأوروبا، لا سيما من هرطقات المشرق، بغية تثبيت المسيحية الحقَّة في وجه المذاهب المبتدعة والزائغة[1].

ومع ذلك فقد رغب بعض الباحثين الكنسيين بالاستفادة من الثروة الفكرية المزدهرة آنذاك لدىٰ العالم الإسلامي، وكان ذلك بداية الاتصال الغربي الفعلي بالثقافة العربية الإسلامية، فشرعت طلائع المستشرقين -ومعظمهم كان من الرهبان- في الوفود إلىٰ الأندلس إبان القرن الرابع الهجري الموافق للقرن العاشر الميلادي بغرض الدراسة والتعلُّم، ثم بعد عودتهم أخذوا في نشر المعارف العربية في بلادهم، وأُنشِئت لذلك بعضُ المدارس العربية في روما، وظهرت العديد من الترجمات للكتب العربية في الطب والفلك والفلسفة (لا سيما كتابات ابن سينا وابن رشد[2] وموسىٰ ابن ميمون) والرياضيات وغيرها إلىٰ اللاتينية[3].

وقد تأثرت النخب الأوروبية الجديدة بهذه المعارف، حتىٰ اعترف بعض الباحثين الكنسيين أنه غالبًا ما نَسَب أفكاره الخاصة إلىٰ العرب، ليتمكَّن من

---

(١) للتوسع في شرح السياق التاريخي لظهور الهرطقات والسرد العام لأبرزها في التاريخ المسيحي انظر: ج.ويتلر، الهرطقة في المسيحية-تاريخ البدع والفرق الدينية المسيحية، ترجمة جمال سالم، ط١ ٢٠٠٧م. و: رمسيس عوض، الهرطقة في الغرب، نشر سينا الشرق والانتشار العربي، ط١ ١٩٩٧م.

(٢) انظر للتوسع: ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، نشر دار إحياء الكتب العربية، ط١ ١٩٥٧م.

(٣) انظر: جورج صليبا، العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية، ترجمة محمود حداد، نشر مشروع كلمة والدار العربية للعلوم، ط١ ١٤٣٢هـ. و: جورج سارتون، مهد الحضارة الغربية في الشرق الأوسط، ترجمة فاطمة صبري، مجلة التراث العربي ١٩٨٩م. ويؤكد ريتشارد سوذرن على عمق تأثير الفكر والثقافة العربية في اللاهوت والفكر الأوروبي بقوة، انظر: ريتشارد سوذرن، مرجع سابق، ص٩٧.

ترويجها ضمن موجة العلوم العربية الرائجة حينها في العالم المسيحي[1]، وإن كان هذا لا يعني ترحيب الكنيسة التام بالعلوم العربية، بل كانت لا تزال تنظر بعين الريبة لهذه العلوم، بل تصرِّح بإدانتها. وضمن هذا السياق يأتي الاقتباس الشهير عن باول ألفاروس[2] الذي قال في وقت مبكر:

> *«إن المسيحيين يحبون قراءة الأشعار وقصص الحب العربية، وهم لا يدرسون أعمال المتكلمين والفلاسفة العرب ليردُّوا عليها وينقضوها؛ بل ليتقنوا التعبير والكتابة بالعربية. وأين هو اليوم ذاك المسيحي غير رجل الدين الذي يُقبل علىٰ قراءة الشروح اللاتينية للكتاب المقدس، أو يدرس الأناجيل وأعمال الرسل؟ يا إلهي! كل الشبان المسيحيين الموهوبين يقرؤون ويدرسون بإعجابٍ الكتبَ العربية. أما الثقافة المسيحية فهم يحتقرونها، ويقولون إنها لا تستحق الاهتمام. لقد نسوا لغتهم، فمقابل المسيحي الواحد الذي يستطيع كتابة رسالة لصديقه باللاتينية، نجد ألف مسيحي علىٰ الأقل يمكنهم أن يبدعوا أشعارًا بالعربية أحسن من أشعار العرب أنفسهم»*[3].

(٢)

لقد شكَّل الدين الإسلامي منذ ظهوره مشكلة فكرية بالنسبة لأوروبا النصرانية،

---

(١) انظر: تييري هنتش، الشرق المتخيَّل -رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي، ص٨٥، ترجمة غازي برو وخليل أحمد خليل، نشر دار الفارابي، ط١ ٢٠٠٤م.

(٢) لاهوتي مسيحي وشاعر أندلسي (٨٠٠-٨٦١م).

(٣) بواسطة: ريتشارد سوذرن، مرجع سابق، ص٥٨.

ثم مع نهايات القرن الثاني عشر الميلادي الموافق للقرن السادس الهجري أصبح الإسلام يشكل خطرًا عسكريًّا يهدد العالم المسيحي، فقد اجتاحت الفتوح الإسلامية قلب العالم النصراني في الشام، ثم في صقلية، وشمال إفريقيا، والأندلس، لتشتعل حروب عديدة اصطلح علىٰ تسميتها بـ«الحروب الصليبية»[١]، وفي أثناء ذلك بدأ النصارىٰ الأوروبيون في تكوين -أو ابتكار- صور أكثر تحديدًا عن الإسلام والمسلمين العرب، لتنتشر هذه «المعرفة» بين الجماهير المسيحية الأوروبية الأميَّة، وساهم في تكوين هذه الصورة الفرسان العائدون من الحرب في المشرق، والحجاج إلىٰ بيت المقدس[٢]، والتجار، إضافةً إلىٰ خيالات الشعراء واختلاقات الأدباء، والمساهمة المعهودة من الكهنة والرهبان، الذين اعتمدوا علىٰ تفسيرات سقيمة لترجمة معاني القرآن، وقراءات مشوَّهة لسيرة النبي ﷺ[٣]، فقُدِّم الإسلام -منذ ذلك الحين- بوصفه دينًا دمويًّا وعنيفًا، ووصف النبي ﷺ بأشنع الأوصاف، وبأنه مسيحي الأصل، وأنه مصاب بالصرع، ويسعىٰ إلىٰ تقويض المسيحية بواسطة الإغراء بمتع جنسية لا حدود لها (تعدد الزوجات)، والوعد بها (الحور العين في الجنة)، كما شاع الخطاب المسيء عن زيجات النبي ﷺ، وكان ذلك كافيًا لنفي نبوته وفقًا للتصورات المسيحية، «فالحديث عن النوازع الجنسية عند شخص ما في التراث المسيحي يعني قطع الصلة بينه وبين الحقيقة الإلهية، ووصفه بأنه إنسان خاطئ»[٤].

---

(١) انظر: ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي، ص١٧، نشر الأهلية للنشر والتوزيع، ط١ ١٩٩٤م.

(٢) انظر: جاك غودي، الإسلام في أوروبا، ص١٢٤، ترجمة جوزف منصور، نشر دار عويدات للنشر والطباعة، ط١ ٢٠٠٦م.

(٣) انظر: زكاري لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته-الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ص٨٢، ترجمة شريف يونس، نشر دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٨م.

(٤) طلال أسد، جينالوجيا الدين-الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ص٣٦٢، ترجمة محمد عصفور، نشر دار المدار الإسلامي، ط١ ٢٠١٧م.

أضحت الروح الصليبية تجاه المشرق نزعة ثابتة في الفكر والأدب الأوروبي، وامتد ذلك علىٰ مدىٰ قرون، فـ«الشرق الأوسط» يحوي الأرض الموصوفة في الكتاب المقدس، أرض الحج والمعجزات[1]. وعند النظر في أدبيات تلك الحقبة التي تناولت الإسلام والمسلمين يظهر بوضوح أنها كتبت رغبةً في الإساءة والتحقير لأغراض دينية وسياسية، وليس لمجرد الجهل[2].

ومن ذلك الحين يمكن القول بأن الإسلام احتل موقعًا مهمًّا في مخيلة الأوروبيين الغربيين بِعدِّه «آخر» بالنسبة لأوروبا[3]، ففي أثناء اختراع «الغرب» لهويته الذاتية، والتي أسست علىٰ حطام التنوع البشري والتعددية الفكرية للشعوب الأوروبية، كان لا بد من اختراع «الشرق» لترسيخ بنيان «الغرب» الأسطوري، وتشييد سماته المركزية بالإشارة إلىٰ نقائضها «الشرقية»، وكان للصور والتنميطات والتشويهات المنتجة عن الإسلام والمسلمين والعرب الدور الأبرز في تكوين هذه الهوية الأوروبية ومحدداتها التاريخية[4]، كما سيظهر لاحقًا.

وقد أدىٰ الفشل الذريع الذي منيت به الحملات الصليبية ببعض الباحثين

---

(١) انظر: ضياء الدين ساردار، الاستشراق-صور الشرق في الآداب والمعارف الغربية، ص٤٩، ترجمة فخري صالح، نشر هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة (مشروع كلمة)، ط١ ١٤٣٣هـ.

(٢) انظر: تيبري هنتش، الشرق المتخيَّل -رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي، ص٨٤، ترجمة غازي برو وخليل أحمد خليل، نشر دار الفارابي، ط١ ٢٠٠٤م.

(٣) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٨٥.

(٤) انظر: جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ص٥٦-٥٧، نشر دار الفارابي، ط١ ٢٠١١م. لاحقًا عانى الاستشراق الإسرائيلي (أو مزراحان بالعبرية) إشكالية هوياتية نتيجة لارتباكه في أثناء تكوين هذه «الآخرية»، فـ«فاليهود لكي يصبحوا طبيعيين (أي غربيين) كان عليهم الذهاب للشرق، والاندماج فيه، ولكي يشكِّلوا ثنائية الشرق والغرب كان عليهم مخالفة الشرق» غيل إيال، نزع السحر عن الشرق، ص١٨، ترجمة حسن خضر، نشر المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، ط١ ٢٠٠٩م.

الكنسيين، ومنهم روجر بيكون[1]، إلىٰ القول بأن الكنيسة يجب أن تبذل جهدًا كبيرًا طويل المدىٰ، لكي تحوِّل المسلمين -سلميًّا- إلىٰ النصرانية، ولتحقيق ذلك حثُّوا الكنيسة علىٰ تشجيع دراسة الإسلام واللغة العربية، وتعلُّم لغات الشعوب التي يراد نشر المسيحية بين أبنائها، إلا أن هذه المطالب لم تنفذ[2]، حتىٰ بعد تأكيدها وإقرارها من المجمع الكنسي في فيين[3] الذي عقد في عام ١٣١٢م، إذ طالب المجمع بإقامة كراسي للغة العربية، واليونانية، والعبرية، في جامعات باريس، وأكسفورد، وبولونيا[4].

بدأ نجم القوة العثمانية بالظهور منذ القرن الخامس عشر الميلادي الموافق للقرن التاسع الهجري، ومثَّل فتح القسطنطينية عام ٨٥٧هـ/ ١٤٣٥م صدمة للمسيحيين الأوروبيين، وتراجع العرب من واجهة الصراع، لا سيما بعد سقوط آخر معاقل المسلمين في الأندلس غرناطة في أيدي الصليبيين عام ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م؛ وتراجع تبعًا لذلك استعمال لفظ «الساراسين» للإشارة إلىٰ المسلمين العرب، واستبدل به لفظ «الأتراك» و«تركي»، وهو اللفظ الذي بات مستعملًا -منذ ذلك الحين فصاعدًا- للإشارة إلىٰ المسلمين[5].

وفي القرن العاشر الهجري تقريبًا الموافق للقرن السادس عشر الميلادي كان العثمانيون في أوج قوتهم، في الوقت الذي كان العالم الغربي يدخل عصر الإصلاح الديني الذي شهد تفكك العالم المسيحي الأوروبي، وانقسامه إلىٰ كنائس كاثوليكية،

(١) فيلسوف ولاهوتي إنجليزي (١٢١٤-١٢٩٢م).

(٢) انظر: ريتشارد سوذرن، مرجع سابق، ص١٠١، ١١٩.

(٣) وهي مدينة صغيرة تقع على نهر الرون في جنوب شرق فرنسا الحالية.

(٤) انظر: ضياء الدين ساردار، الاستشراق -صور الشرق في الآداب والمعارف الغربية، ص٥٤، ترجمة فخري صالح، نشر هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، ط١ ١٤٣٣هـ.

(٥) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٣٨، ترجمة إلياس مرقص، نشر دار التنوير، ط٢ ٢٠٠٥م.

وبروتستانتية تتبادل العداء والعنف والقتال[1]، وقد مثّل العثمانيون الخطر الأكبر لأوروبا ردحًا من الزمن، وشاعت في الأدب الشعبي الأوروبي تنميطات قَدْحية للأتراك المسلمين، وترسَّخ وصفهم بالشراسة والعنف والتعصُّب، وأدرجت هذه التنميطات والأوصاف في القصص الشعبية الهابطة التي تحكي الأكاذيب عن الإباحيات المخلَّة والمثيرة المنسوبة لـ«حريم» السلطان العثماني[2]. وستظل هذه التنميطات الاستشراقية مستمرة ومكرَّسة بأشكال متنوعة طوال القرون اللاحقة، وحتىٰ الآن، وسنعود إليها مرارًا بغرض فحصها وكشف دلالاتها.

وفي القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر تراجع في أوروبا -نسبيًّا- الشعور بالتهديد الإسلامي عسكريًّا وعقائديًّا، وأخذت النزعة الإنسانوية بالظهور في عصر النهضة، وتراجعت في أثناءها سلطة الكنيسة ونفوذها، بعد أن كانت المصدر الرئيس لإشعال الحماسة الدينية ضد المسلمين، وهكذا تضافرت عدة اعتبارات سياسية وتجارية وفكرية، وتهيأت الظروف التي أفضت إلىٰ إنشاء أول كرسي للغة العربية في «الكوليج دي فرانس»[3]، وكان ذلك عام ١٥٣٩م/ ٩٤٦هـ[4]. ومن هنا

---

(١) انظر: زكاري لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته، ص٩٤.

(٢) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٩٥-٩٦. و: إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٣٠١. وللاستزادة راجع: محمد الدعمي، الاستشراق-الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي، ص٨٥-١٠٨. و«الحريم» هو الجناح الخاص بالخليفة ونسائه وجواريه في القصر السلطاني.

(٣) أسست الكوليج دي فرانس عام ١٥٣٠م/ ٩٣٦هـ لسد العجز مع جامعة باريس، وهي لا تعد مدرسة، ولا جامعة، ولا معهد أبحاث، ولكنها شغلت مكانًا مهمًّا في مجال المعرفة، ولا تقدم ديبلومات، وهي مفتوحة مجانًا للجميع، ويقدم الأساتذة المكلفون بهذه الكراسي محاضرات عامة، وتترك لهم حرية واسعة في اختيار البرامج التي يودون تدريسها. انظر: جان فرانسو دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، ص٨٩٤، ترجمة جورج كتورة، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٣٢هـ.

(٤) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٤٣.

يمكن القول إن أول دراسة منتظمة للإسلام وتاريخه في أوروبا الغربية تعود إلىٰ ذلك التاريخ، أي إلىٰ أواسط القرن السادس عشر[1].

(٣)

في القرن الحادي عشر الهجري تقريبًا الموافق للقرن السابع عشر الميلادي ازدادت قوة الدول الأوروبية ومركزية سلطتها بسبب التغيُّرات الشاملة والمتسارعة علىٰ الصعيد الاجتماعي والاقتصادي، الأمر الذي دفع المفكرين والسياسيين الأوروبيين -في بدايات ما يسمىٰ بعصر النهضة- إلىٰ تقديم أطروحات بديلة، وصياغة تصورات جديدة للنظام السياسي، بعد نجاح القوىٰ المدنيّة في تحجيم الاستبداد الكنسي، فأعادوا قراءة وتفسير أرسطو وغيره، وتبنَّوا أيضًا التقابل الذي اختلقه كثير من كُتَّاب اليونان القديمة بين الحرية الإغريقية والاستبداد الآسيوي، وأصبحوا يعدُّون مجتمعهم قائمًا علىٰ الحرية والقانون، وبالمقابل أصبحت الإمبراطورية العثمانية نموذجًا لما يسمىٰ بـ«الاستبداد الشرقي»، بسبب السلطات المطلقة بيد السلطان العثماني. وهذا التحوُّل في تناول الشرق الإسلامي يمثِّل لحظة فارقة بالانتقال من الأيديولوجية الدينية وروح الحروب الصليبية إلىٰ أيديولوجية التنوير[2].

لقد ساهم مونتسكيو[3] في شيوع فكرة «الاستبداد الشرقي»، وهو يرىٰ -مثل

---

(١) انظر: ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص٢٢. وللاستزادة من آراء الباحثين حول نشأة الاستشراق. انظر: علي النملة، كنه الاستشراق، ص٤٣-٥٧.

(٢) انظر: هنري لورنس، الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر-الاستشراق المتأسلم في فرنسا (١٦٩٨-١٧٩٨)، ص١٨٤، ترجمة بشير السباعي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١ ٢٠١٥م.

(٣) مفكر وقانوني فرنسي (١٦٨٩-١٧٧٥م).

أرسطو وغيره- أن المزاج البشري -وكذلك الأنظمة السياسية والاجتماعية- يتحدد طبقًا لتأثيرات الجغرافيا والمناخ، فالناس في المناخ البارد مثل أوروبا يتسمون بالشجاعة والنشاط، ويحافظون علىٰ حرياتهم ويسعون لتوسيعها، أما الناس في المناخ الحارِّ مثل بلدان المشرق فيتسمون بالأنوثة والضعف والذلَّة، ولهذا السبب فالحكومات الشرقية دائمًا حكومات استبدادية[1]، كما يربط مونتسكيو بين الإسلام والاستبداد، فيعقد فصلًا في كتابه «روح الشرائع» عنوانه «الحكومة المعتدلة أكثر ملاءمة للنصرانية، والحكومة المستبدة أكثر ملاءمة للإسلام»[2].

واستمر هذا المفهوم (الاستبداد الشرقي) شائعًا ومعترفًا به طوال القرون التالية، وإنْ تعرَّض أحيانًا للنقد، كما فعل روسو وأتباعه، الذين رأوا أن السلطنة العثمانية أقل فسادًا وأكثر عدلًا من استبداد الملكيات الأوروبية المطلقة.

لم يصدر هذا الوصم والتنميط والربط المتعمد بين الاستبداد والشرق والإسلام من فراغ، بل كانت هذه الممارسة الخطابية تهدف -في ذلك الوقت- إلىٰ أمرين؛ الأول: الكشف عن المكونات القمعية والسلطوية في الملكيات الأوروبية المطلقة المسيطرة علىٰ أوروبا. والثاني: التخويف من مخاطر ووحشية «الاستبداد» ومآلاته[3]، ولذا فلم تكُن الدقة العلمية والموضوعية البحثية ضرورية في أثناء تحليل

---

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٠١-١٠٢.

(٢) انظر: مونتسكيو، روح الشرائع، ج٢ ص١٧٨، ترجمة عادل زعيتر، نشر دار المعارف، ط١ ١٩٥٤م. وفي هذا الفصل يبرر مونتسكيو نفيه للاستبداد عن المسيحية بكون الإنجيل يوصي بالحلم، والطريف أنه يقحم تعدد الزوجات في هذا السياق، فيرى أن حظر المسيحية لتعدد الزوجات يساعد في صلاح الحكومة واعتدال الأمراء؛ لأنهم «يكونون أقل احتباسًا وأقل انفصالًا عن رعاياهم؛ ومن ثمَّ أكثر رجولة». المرجع السابق، ج٢ ص١٧٩.

(٣) انظر: تييري هنتش، مرجع سابق، ص ٢٠٢-٢١٣. و: بوبي س.سيِّد، الخوف الأصولي- المركزية الأوروبية وبروز الإسلام، ص١٦٨-١٧٠، ترجمة عبد الرحمن أياس، نشر دار الفارابي، ط١ ٢٠٠٧م.

الأنظمة السياسية «الشرقية»؛ لأن الأغراض الدعائية والأيديولوجية هي المسيطرة؛ يقول عالم الاجتماع الإنجليزي براين تيرنر[1]:

> *«لقد دار السجال على مسألة الاستبداد الشرقي في سياق عدم اليقين تجاه الاستبداد المستنير والملكية في أوروبا... وبهذا المعنى فإن مشكلة الاستشراق لم تكُن مشكلة الشرق، وإنما مشكلة الغرب. ولقد حُوِّلت هذه المشكلات والمخاوف إلى الشرق، وهي لم تعُدْ بمنزلة تصوير للشرق، وإنما أصبحت كاريكاتورًا للغرب، فلم يكُن «الاستبداد الشرقي» ببساطة إلا الملَكيَّة الغربية بشكل أوضح وأكبر»*[2].

وفي وقت لاحق سيُعاد توظيف لمفهوم «الاستبداد الشرقي» مرةً أخرى؛ لتبرير «الاستبداد الاستعماري»، ومنحه غطاءً سياسيًّا ونظريًّا[3].

تجهل الأطروحة الاستشراقية -أو تتجاهل- الفروق الجوهرية في بنية الاستبداد السياسي بين ملكيات أوروبا و«الاستبداد الشرقي» ممثلًا في السلطنة العثمانية؛ فقد استطاعت الملكيات الأوروبية المطلقة اختراق المجتمعات من الداخل، في حين

---

(١) عالم اجتماع بريطاني (١٩٤٥-...) وهو أستاذ علم الاجتماع الديني في معهد الدين والسياسة والمجتمع في الجامعة الكاثوليكية الأسترالية.

(٢) براين تيرنر، الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص٣١٨. ضمن: أبو بكر باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مرجع سابق. ولرداءة ترجمة د.باقادر، استعنت بترجمة أخرى للنص نفسه في: جوزيف مسعد، الإسلام في الليبرالية، ص٧٢، ترجمة أبو العباس إبراهام، نشر جداول، ط١ ٢٠١٨م.

(٣) انظر: هنري لورنس، الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر-الاستشراق المتأسلم في فرنسا (١٦٩٨-١٧٩٨)، ص٦٤، ترجمة بشير السباعي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١ ٢٠١٥م.

أن الاستبداد العثماني لم يتمكَّن من ذلك، وظلَّت سيطرته على مناطق نفوذه ذات طابع خارجي، كما أن السلاطين العثمانيين -مع استبدادهم الواسع- ظلُّوا مقيدين -بقوَّة- بحدود قانون الشريعة، وهو قانون مستقلٌّ عن تحكُّمهم وسلطاتهم إلى حدٍّ بعيدٍ، ولم يكونوا يومًا ما مصدرًا للقانون[1]، كما هو الحال في الملكيات الأوروبية.

(٤)

مع مجيء عصور النهضة ابتداءً من القرن الخامس عشر الميلادي فصاعدًا، تراجعت طموحات الكنسية بوحدة الشعوب المسيحية المؤمنة لصالح القبول بالتنوع المسيحي الذي فرض نفسه مع حركات الإصلاح الديني (البروتستانتية بنسخها اللوثرية والكالفينية وغيرها) من جهة، ومن جهة أخرى بسبب الاضطرار للقبول بتعدد الدول، وعدم استناد شرعيتها إلى القاعدة الدينية. وقد ساهم هذا التشرذم المسيحي في نشوء المفهوم الحديث للغرب، سعيًا من الأوروبيين لإعادة بناء وحدتهم على أسس أخرى معلمنة وجغرافية إلى حدٍّ ما[2]. كما رافق هذه الحقبة تغيرات في الرؤية التاريخية للعالم والزمان البشري، فضعف الإيمان بالرؤية المسيحية التقليدية التي كانت تنظر إلى ميلاد المسيح بعدِّه بدايةً لتاريخٍ جديدٍ كليًّا، وتمهيدًا لعودة المسيح الثانية التي ينتهي عندها الزمن التاريخي، وحلَّ محلها الاهتمام بإرث العصور القديمة، عصور ما قبل المسيحية، في اليونان وروما، وبناء تصوُّر تاريخي يمهد لمقدم عصر جديد يتجاوز عصور «الظلام»[3].

(١) انظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة-الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ص١٣٥، ترجمة عمرو عثمان، نشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١ ٢٠١٤م.

(٢) انظر: جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ص١١٤.

(٣) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١١٣-١١٤. وانظر: جاك لوغوف، هل يجب حقًّا تقطيع التاريخ شرائح؟ ص٧٧ وما بعدها، ترجمة الهادي التيمومي، نشر هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١ ٢٠١٨م.

وبدأت تظهر في أوروبا الآراء التي تعيد صياغة التاريخ الغربي بافتراض أنه تاريخ فريدٌ لحضارة نقية متفوقة علىٰ غيرها، لما تتسم به من مميزات تميزها عن الحضارات الأخرىٰ؛ كالحرية، والعقلانية، والقانون، والعلم، والتقدم، وروح الاختراع، والفضول الفكري، وهي القيم المركزية و«الحصرية» للحضارة الغربية، التي تعود أصولها إلىٰ الإغريق القدماء[1]. وتدريجيًّا تجذَّرت مفاهيم وأفكار «المركزية الأوروبية» في الفكر الغربي، وأثَّرت في نشأة العلوم والمناهج والأفكار الحديثة، ثم شاعت في ثقافات كثيرة في حقب لاحقة، بفعل الوهج الحضاري الواسع للثقافة الغربية الحديثة، وبسبب موجات الاحتلال الغربية، واتساع التواصل العلمي والثقافي، ولم تتعرض للنقد والمراجعة بصورة منظَّمة إلا في النصف الثاني من القرن العشرين[2]، وسأعود لهذا لاحقًا.

ومع ازدياد الكتابة الأوروبية عن الإسلام والشرق في القرن الثاني عشر الهجري تقريبًا الموافق للقرن الثامن عشر الميلادي لا سيما في عقود عصر التنوير، كان مفكرو التنوير يشنون حملة ضد ظلامية الكنيسة، وطغيانها الفكري، والقيود القمعية التي فرضتها علىٰ الفكر الحرِّ، وساهم هذا الموقف في فتح الطريق أمام توجُّه أكثر موضوعية في تعاطيه مع الإسلام، وهوجمت الكنيسة لعدم «عقلانية» خطابها، وبات من الواجب -كما يؤكد التنويريون- دراسة مراجع التاريخ الشرقي، ومصادر الدين الإسلامي بتجرُّدٍ وموضوعية[3]، وقدَّمت بعض الأطروحات في تلك الحقبة خطابًا متعاطفًا نسبيًّا مع دين الإسلام، ترىٰ فيه أنه دين أكثر عقلانية

---

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١١٣-١١٦.

(٢) لبحث نقدي مهم للمركزية الأوروبية انظر: ج. إ. بلاوت، نموذج المستعمر للعالم-الانتشار الجغرافي وتاريخ المركزية الأوروبية، ترجمة هبة الشايب وفيصل يونس، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٠م.

(٣) انظر: يوهان فوك، مرجع سابق، ص١٠١.

وتسامحًا من الوثوقية (الدوغمائية) الماثلة في المسيحية المعارضة للعقل، وأنه يدعو إلىٰ حياة أخلاقية رشيدة، مع احترام معقول لمتطلبات الجسد، والحياة الاجتماعية[1]. ومرةً أخرىٰ، نرىٰ أن هذا التعاطف النسبي يأتي ضمن سياق ثقافي عام تحوَّل فيه الشرق إلىٰ منجم للأفكار الحجاجية، ومرجع مهم لتدعيم صياغة المواقف وعمليات الفهم الأوروبية، فيظهر الإسلام المتسامح و«العقلاني» في الخطاب التنويري بغرض «توبيخ أوروبا، ولتوفير سبل منظمة لهجائها، والإشارة إلىٰ مواضع فشلها»[2].

وهذا التعاطف العلماني ظهر -بوضوح- في الخطاب الوصفي والنقدي لسيرة النبي ﷺ الذي برز في هذه الحقبة، فالنبي ﷺ لم يزل في خطابات التنوير الأوروبية مختلقًا -حاشاه ﷺ-، إلا أنه شخصية تاريخية مهمة وليس محتالًا، بل رجل يملك عقلًا راقيًا، ويتصرف وفق خطة مدروسة، لتحقيق هيمنة العرب علىٰ العالم، بأي وسيلة ممكنة بعيدًا عن القواعد الأخلاقية. ومع أن الإسلام دين عقلاني -وفقًا لخطاب «التنوير» حينها-؛ إلا أنه يشجِّع علىٰ الاستبداد والتعصُّب، نظرًا لرغبة مصدره -وهو النبي ﷺ- ببسط النفوذ وتحقيق السيطرة[3].

ومع الإقرار بوجود تحولات طفيفة في الخطابات التنويرية عن الشرق والإسلام، إلا أنه «لا يمكن وصفها بأكثر من أنها خالية من عدوانية ملحوظة، ومن مخاوف لا مبرر لها»[4]، فقد ظلَّت جملة من العناصر الخطابية ثابتة في الخطاب الغربي تجاه النبي ﷺ، فلا يكاد يخلو كتاب غربي واحد تناول سيرة النبي ﷺ من تأكيد ثلاث أساطير أساسية، الأولىٰ تتعلق باتصاله ﷺ المزعوم ببحيرىٰ الراهب

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٠٥. و: مكسيم رودنسون، مرجع سابق، ص٤٤-٤٨.
(٢) ضياء الدين ساردار، مرجع سابق، ص٧٦.
(٣) انظر: هنري لورنس، مرجع سابق، ص٣٤، ٩٤.
(٤) انظر: تيري هنتش، مرجع سابق، ص٢١١.

النصراني، واستفادته منه معظم المعارف الدينية، والثانية حكاية زواج النبي ﷺ من زينب بنت جحش، ودلالاتها في سياق تعدد الزوجات والشهوانية المختلقة أو المشوّهة، والثالثة عن قبوله ﷺ بقدسية ثلاثة من آلهة العرب بعد عدة سنوات من صدعه بدعوة التوحيد[1].

وإجمالًا فالمنتج الاستشراقي الذي يتناول سيرة النبي ﷺ

***«يهدف في أسوأ الأحوال إلىٰ الإساءة للنبي [ﷺ]، وفي أفضل الأحوال إلىٰ إدراج دعوته ضمن سياق يؤدي طبعه بطابع تاريخاني وسوسيولوجي إلىٰ التخفيف من بعده الميتافيزيقي»***[2].

إن هذا الاهتمام الغربي المتجدِّد في حقبة التنوير بالإسلام والعرب قد وقع بفعل تداخل سياقين متمايزين، الأول السياق المتصل بظهور الدراسات التاريخية في مجال مقارنة الأديان وأسسها الاجتماعية، وهنا يكون استخدام الإسلام للمقارنة

---

(١) انظر: عدنان سيلاجيتش، مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام-تاريخ الحوار بين الأديان، ص١٧٩-١٨٠، ترجمة جمال الدين سيد، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٦م.

(٢) بودوان دوبريه، الشريعة من المصادر إلى الممارسة-مفهوم متعدد، ص٥٨، ترجمة محمد الحاج سالم، نشر مؤسسة الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، ط١ ٢٠١٩م. ولا يزال بعض الكتّاب والخطباء من العرب والمسلمين يقتبس مقولات لمفكرين غربيين -ممن عاش في حقبة التنوير أو ما تلاها- تشيد بالإسلام ونبيه ﷺ، وقد تخفى عليهم الخلفيات «العقلانية» والسياق الأيديولوجي العلماني والطابع الذرائعي الذي سمح لهذه المقولات بالظهور كما أشرتُ أعلاه، كما تتضمن هذه الممارسة الشائعة تفخيمًا وتعظيمًا -مضمرًا أو ظاهرًا- مبالغًا فيه لهذه الشخصيات الأعجمية، بغرض استثمار هذا «التفخيم» الموهوم في تضخيم القيمة الأدبية والتاريخية لمقولاتهم. وينعكس تكريس هذه الممارسة الخطابية سلبًا على العناية بالأدلة والحجج الداخلية للبرهنة على علو قدر الشريعة وجلالة الشارع.

والفحص والتحليل أقل خطورة من استخدام المسيحية، والسياق الثاني يتصل برواج الاهتمام بالأدب العربي، والحضور الواسع لكتب الرحلات والمغامرات والمسرحيات الشرقية[١].

(٥)

في أوائل القرن الثامن عشر الميلادي تسارع نمو كتب الرحلات والأعمال الأدبية واللوحات الفنية، وساهمت هذه الفورة الفنية لا سيما كتب الرحَّالة الأوروبيين، في ترسيخ صورة محددة عن الشرق في المخيِّلة الغربية، فقد تضاعف عدد الرحلات المنشورة منذ بدايات عصر النهضة إلىٰ بدايات الثورة الصناعية في إنجلترا تسعة أضعاف[٢]، وقُدِّر عدد الرحلات المنشورة في القرن السابع عشر التي تتناول الشرق بأكثر من مئتي رحلة[٣]، واستمر هذا الولع الشعبي بكتب الرحلات في الحِقب اللاحقة، وكثُرت الكتب المنشورة إلىٰ درجة أن «كثيرًا من المؤلفين كانوا يستهلُّون كتبهم بمسوغات تبرِّر إصدارها، إذ كان ثمة قدر كبير من التكرار والانتحال في هذه الكتب... أما دور النشر فقد كانت تلجأ أحيانًا إلىٰ إدراج رسوم مثيرة للنساء بغية الترويج لمنشوراتهم»[٤].

ويظهر الشرق في مجمل هذه الأعمال السردية -وبتكرار ممل- بعدِّه مكانًا للفسق والملذات، ومسرحًا للعنف المتجذر[٥].

---

(١) انظر: تيري هنتش، مرجع سابق، ص١٩٠.

(٢) انظر: هنري لورنس، مرجع سابق، ص٢٤.

(٣) انظر: تيري هنتش، مرجع سابق، ص١٦٨.

(٤) جودي مابرو، تصورات الرحالة الغربيين عن النساء في الشرق الأوسط، ص٢٦-٢٧، ترجمة ثائر ديب، مجلة الآداب الأجنبية، عدد ١١١، يوليو ٢٠٠٢م.

(٥) انظر: رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق-لفِّق تسُد، ص١٩، ترجمة صباح قباني، نشر دار طلاس، ط٣، ١٩٩٣م.

وقد كان للنساء المسلمات دور مركزي في الإدراك الأوروبي للإسلام، حتىٰ قال المؤرخ نورمان دانييل[1]:

*«ما من موضوع مرتبط بالإسلام عدَّه الأوروبيون أكثر أهمية من حالة المرأة المسلمة»*[2].

وكان من الشائع تصوير النساء المسلمات بأنهن مقموعات وخاضعات، وشهوانيات، وقُدِّمت هذه التنميطات عبر الموضوعات الأثيرة لكُتَّاب ورحَّالة تلك الحقب: «الحريم»، والحجاب، وتعدد الزوجات، ومع وجود أدلة كافية تثبت حرية المسلمات داخل بيوتهن، إلا أن كثيرًا من الأوروبيين توهَّموا أن وضع المسلمات يثير الأسىٰ، وأن الحريم -وهي الحجرات المخصصة للنساء والأطفال في البيوت الإسلامية- مكان للفجور، وقد أورد قاموس روجيه عام ١٨٥٢م كلمة «حريم» تحت مادة «دَنَس»، مع كلمات مرادفة لأماكن البغاء[3].

كما اشتهرت لوحات تُصوِّر مسلمات عاريات ونصف عاريات، وقد استمر ذلك لاحقًا حتىٰ بعد اختراع التصوير الضوئي، وظهرت في تلك اللوحات الاستشراقية الانتقائية الفجَّة، إذ تمحور اهتمام معظم الرسامين علىٰ ثيمات محددة تبرز المظاهر السلبية لعالم الشرق وأناسه؛ كالشهوانية والاستبداد والخمول والجمود والوحشية[4]، «وحتىٰ في حالة تجاوز التركيز علىٰ الطابع الجنسي الصريح؛ فإن

---

(١) مؤرخ بريطاني بارز (١٩١٩-١٩٩٢م).

(٢) نورمان دانييل، الإسلام والغرب-صناعة صورة، بواسطة: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٣٢.

(٣) انظر: جودي مابرو، مرجع سابق، ص٣١.

(٤) انظر: ديريك هوبود، التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط-البريطانيون والفرنسيون والعرب، ص١٨٧، ترجمة ناصر أبو الهيجاء، نشر مشروع كلمة، ط١ ١٤٣٠هـ.

هذه المواد تضفي مسحة غرائبية في معظم الأحيان»[1]، وأصبح الشرق شيئًا فشيئًا مادة للتسلية، ومصدرًا للغرائب والعجائب السحرية.

وفي عام ١٧٠٤م ظهرت في فرنسا ترجمة لكتاب «ألف ليلة وليلة» أو الليالي العربية، بترجمة وتقديم أنطوان غالان[2]، وبعدها بعشر سنوات ظهرت الترجمة الإنجليزية للكتاب[3]. وأصل هذا الكتاب حكايات تتناقل عبر الأحاديث الشفاهية، وبواسطة رواة القصص الذين يقحمون لمساتهم الخاصة وأذواقهم في الحكايات، وقد ترجمها غالان عن مخطوطات عربية وتركية وفارسية، وهناك خلاف حول حقيقة مصدرها، ولم ينظر لها حينها في العالم العربي بوصفها أدبًا راقيًا، بل وصف ابن النديم[4] هذه الحكايات بأنها غثَّة باردة[5]. وفي تقديمه لموسوعة المكتبة الشرقية[6] يكرر غالان التنميطات و«الكليشيهات» الاستشراقية عن عنف الشرقيين وشهوانيتهم، كما يؤكد مرارًا وتكرارًا ساديَّةَ الذكر الشرقي ووحشيته تجاه المرأة، ومن ثمَّ فترجمته لحكايات الليالي العربية تغذَّت على الأفكار الأوروبية الشائعة حول الإنسان الشرقي، رجلًا أو أنثى[7].

---

(١) انظر: كاري لوكمان، ص١٣٢-١٣٣. وامتدادًا لذلك شاعت في الربع الأول من القرن العشرين الصور الإباحية عن النساء الشرقيات والمسلمات في السوق الأوروبية، كما سأشير لذلك في هامش لاحق.

(٢) مستشرق فرنسي (١٦٤٦-١٧١٥م) عُيِّن عام ١٧٠٩م أستاذًا للغة العربية في الكوليج دي فرانس.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٠٣-١٠٤. و: ضياء الدين ساردار، مرجع سابق، ص٨٥.

(٤) أبو الفرج محمد بن إسحاق البغدادي (ت٣٨٤هـ)، أديب وورَّاق، اشتهر بكتابه الفهرست.

(٥) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص٤٢٣، نشر المكتبة التجارية الكبرى، ط١ ١٣٤٨هـ.

(٦) وهي دائرة معارف تقع في بضعة مجلدات، صنَّفها ب. هربلو (ت١٦٩٥م)، ورتب مادتها على حروف المعجم، وهي تبحث في علوم الشرقيين وتاريخهم وآدابهم ونظمهم وعاداتهم وأساطيرهم، ونشرت أولًا في باريس عام ١٦٥٧م، ثم أكملها جالان عام ١٦٩٧م. انظر: نجيب العقيقي، مرجع سابق، ج١ ص١٥٩.

(٧) انظر: رنا قباني، الليالي العربية بوصفها نصًّا استشراقيًّا، ج١ ص١٠٥-١١٠، ضمن:=

احتفىٰ الغرب الأوروبي ثم الأمريكي بهذه الحكايات احتفاءً كبيرًا يفوق اهتمام العرب والشرقيين بها، وتنوَّعت مظاهر الاحتفاء بين الترجمات والمختارات وأنماط المحاكاة والتضمين والتمثيل وعبارات الإعجاب الهائلة، وكان من أبرز نتائج هذه الظاهرة ولادة ما يمكن تسميته بـ«الحكاية الشرقية» أو بالأحرىٰ الاستشراقية، وأضحت هذه الحكايات بعفاريتها وسحرها وإباحيتها تمثِّل الشرق العربي وغير العربي، وتعدُّ مدخلًا رئيسًا لتخيُّل الشرق في الذهن الغربي[1]، يرصد نورمان دانييل ذلك بقوله:

> ***«لقد لاقت نجاحًا فوريًّا، واستمرت إعادة ترجمتها، وإعادة طبعها لقرنين أو أكثر، وكان أثرها قويًّا ومستمرًّا، وقد لقيت القصص الإعجاب بسبب العنصر السحري الغالب علىٰ المجموعة، ولأنها تنقل صور الأساليب الشرقية، وقد ظل هذا العمل الغرائبي إلىٰ أقصىٰ درجة في أذهان كل الزوار الأوروبيين تقريبًا للعالم الإسلامي، منذ ذلك الحين وحتىٰ الآن»***[2].

وينبع سبب الرواج الكبير لهذه الحكايات -والتي تحوَّلت مع الوقت لتكون واحدة من الأيقونات الشهيرة فيما يسمىٰ بـ«الأدب العالمي»- من كونها انسجمت

---

=موسوعة ألف ليلة وليلة أو الليالي العربية، تحرير ريتشارد ليفن وألريش مارزوف، ترجمة السيد إمام، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٨م.

(١) انظر: سعد البازعي، استشراق الحكاية-ألف ليلة وليلة في الأدب الأمريكي، ص١٧٨، مجلة فصول، عدد ٤، أكتوبر ١٩٩٢م. و«لا يوجد مؤلف شرقي أثَّر تأثيرًا قويًّا في الأدب الأوروبي مثل تلك الحكايات الشعبية» كما يقول أردموته هللر في مقالته: شهرزاد والحركة الرومانتيكية في أوروبا، ص٥٢، مجلة فكر وفن، عدد ٤٢، يونيو ١٩٨٥م.

(٢) نورمان دانييل، الإسلام وأوروبا والإمبراطورية، بواسطة: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٣٢.

مع حكايات الرحّالة وخيالاتهم الغرائبية وآراء الباحثين فيما يخص الشرق، كما أنها ظهرت في عصر ساده التململ من الجفاف العقلاني، والرغبة بالترويح والتسلية[١]. وسبب آخر بالغ الأهمية، وهو أن هذه الأعمال الفنية والسرديات الأدبية وعلىٰ رأسها «ألف ليلة وليلة» هي -في الحقيقة- تمثّل انعكاسًا طوباويًا لأمنيات وخيالات «الرجل الأبيض» الغربي؛ فهي تعبِّر عن مكنونات نفسه، أكثر مما تعبِّر عن موضوعها السطحي، فقد بدت هذه الأعمال وكأنها «شاشة سينما» ينغمس فيها الفنان الغربي في إنتاج صور غير واقعية، ينفِّس بها عن أهوائه ونزواته المكبوتة[٢]، وقد اعترف أحد مشاهير الرحّالة بذلك؛ فقد صرّح وليام بيكفورد[٣] بأنه لم يكن مهتمًّا بذوات الشرقيين، بل هو مهتم ببيئتهم التي يستطيع أن يسقط عليها خيالاته الجنسية، ورغباته الشهوانية المكبوتة[٤]، ومن ثمَّ:

> *«فلو لم تكن هناك مجتمعات الحريم، وتعدد الزوجات في بقاع آسيا وإفريقيا؛ لكان علىٰ الأوروبيين أن يخترعوها، لكنها قد وجدت، وتشكَّلت المواقف الغربية تجاه تركيا والإسلام عمومًا -علىٰ مدىٰ قرون- عن طريق توليفة من الاستنكار الأخلاقي والشهوانية الجنسية التي لا يمكن كبتها»*[٥].

---

(١) انظر: رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، ص٥٥.

(٢) انظر: أردموته هللر، الغرائبية في الفن، ص٥٢، مجلة فكر وفن، عدد ٤٧، يناير ١٩٨٨م.

(٣) كاتب ورحّال وفنان إنجليزي (١٧٦٠-١٨٤٤م).

(٤) انظر: ديريك هوبود، مرجع سابق، ص٣١.

(٥) إرفن شكّ، الاستشراق جنسيًّا، ص٥٧، ترجمة عدنان حسن، نشر شركة قدمس، ط١ ٢٠٠٣م. ومما يؤكد ذلك أن تحليلًا إحصائيًا أجري على عينة من الإحصائيات السكانية لمناطق إسطنبول المركزية الخمس في عامي ١٨٨٥م و١٩٠٧م توصل إلى أن عدد الرجال المتزوجين بأكثر من زوجة لا يتجاوزون ٢,٢٩٪ من مجمل الرجال المتزوجين. انظر المصدر نفسه، ص٣٠٤.

## (٦)

بدأ الاستعمار الغربي الحديث عندما أرست البرتغال قواعدها في الشرق في أوائل القرن السادس عشر الميلادي، ثم تبعتها بريطانيا وفرنسا[١]، إلا أن الاحتلال الأهم بالنسبة لمسيرة الاستشراق في الشرق -والشرق الأوسط[٢] بالذات-؛ ظهر في الحملة الفرنسية علىٰ مصر التي انطلقت عام ١٧٩٨م، ثم تتابعت الاحتلالات الغاشمة لليمن ١٧٩٩م، وللجزائر عام ١٨٣٠م، وتونس عام ١٨٨٣م، والسودان ١٨٩٨م، والمغرب عام ١٩١٢م، والعراق ١٩١٤م، والشام ١٩٢٠م.

وقد وفَّرت الأيديولوجية التنويرية -لا سيَّما في القرن الثامن عشر- الأساس الفكري والإطار الثقافي لجريمة الاحتلال (الاستعمار)، فالاحتلال الفرنسي لمصر -مثلًا-

> *«لم يكن صدفة تاريخية ترجع إلىٰ أسباب سياسية واستراتيجية، وإنما هو اختبار أولي لروح استعمارية جديدة، تهدف لا إلىٰ مجرد استغلال اقتصادي، وإنما إلىٰ تغريب معمَّم لبقية العالم»*[٣].

---

(١) انظر: ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي-الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج١ ص٦١، نشر المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م.

(٢) مصطلح «الشرق الأوسط» صاغه المؤرخ الأمريكي ألفرد ثاير ماهان في ١٩٠٢م، إلا أنه أصبح شائعًا بعد الحرب العالمية الثانية، و«تكشف تسمية هذا الإقليم بالشرق الأوسط بداهة عن منظور أوروبي المركز؛ فهو متوسط وشرقي فقط من حيث علاقته بأوروبا الغربية» زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٧٢. وتكريس هذا المصطلح وأمثاله عملية واعية تأتي ضمن أدوات تفكيك وتفتيت العالم الإسلامي، فلم يعد هناك عالم عربي، وإنما شرق أوسط، فيه عرب ويهود وأكراد وفرس وأتراك وغيرهم، وهناك شمال إفريقيا، وغيرها من المصطلحات الباردة والمحايدة، والتي لا تحمل أي مضامين تاريخية، أو عقائدية. انظر: أبو بكر باقادر، الإسلام والأنثروبولوجيا، ص٧٣. و: دوجلاس ليتل، الاستشراق الأمريكي-الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ ١٩٤٥م، ص٢٢٣.

(٣) هنري لورنس، الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر، ص١٨٦.

بقيت الصورة المقولبة التي ارتسمت في المخيلة الأوروبية عن الشرق الإسلامي تعاني تشوّهات حادة، لا سيَّما وقد تبلورت في حالة صراع ديني وسياسي واقتصادي مرير، منذ أن كان الشرق الإسلامي هو سيد الحضارة، ورائدها. إلا أنه وبعد التقهقر الذي شهده العالم الإسلامي، وانتشار أنوار النهضة السياسية والثقافية والعلمية والصناعية في أوروبا، علىٰ أنقاض الكنيسة، وتصوراتها اللاهوتية المحرَّفة، انحسرت الرغبة في تنصير المسلمين -إلىٰ حدٍّ ما-، وتضخَّمت التطلعات الإمبريالية التوسعية عند القوىٰ الغربية، وباشرت تلك القوىٰ -بالفعل- الأعمال الاحتلالية لأكثر بلدان الشرق الإسلامي، وأمسىٰ الاحتلال بوصفه عملًا عسكريًّا وسياسيًّا هو المؤثر الأكبر في صياغة الموقف والرؤية الأوروبية للشرق والإسلام والعرب[1].

وكان للاحتلال أثر واسع في مسيرة الاستشراق، فقد أصبح المستشرق الغربي قادرًا علىٰ دراسة الواقع الإسلامي عن كثب، وقد أبدت الحكومات الاحتلالية الأوروبية اهتمامًا خاصًّا بالمعرفة الاستشراقية؛ مما ساعد في نمو وتوسع الميدان الاستشراقي، لتوافر سلك وظيفي وانشغالات مهنية مرموقة تتاح للكوادر المنخرطة في هذا العمل. وظهر هذا النمو في تأسيس جمعيات المستشرقين، كالجمعية الآسيوية في باتافيا عاصمة جاوة عام ١٧٨١م، والجمعية الآسيوية الملكية في لندن عام ١٨٣٢م، والجمعية الآسيوية بباريس عام ١٨٢١، ثم تطورت الدوائر الاستشراقية لتعقد سلسلة من المؤتمرات الدولية جاوزت الثلاثين مؤتمرًا في الحقبة (١٨٧٣-١٩٦٨م)، عقد أولها في باريس عام ١٨٧٣م[2].

---

(١) انظر: تيري هنتش، مرجع سابق، ص٢٤٥.

(٢) انظر: نجيب العقيقي، مرجع سابق، ج٣ ص٣٦٥-٣٧٠.

# ثانيًا

## الاستشراق من القرن التاسع عشر
## إلى منتصف القرن العشرين

## (١)

في القرن التاسع عشر الميلادي الموافق للقرن الثالث عشر الهجري، أصبح الاستشراق -بوصفه فرعًا بحثيًّا- مجسدًا في مؤسسات ومسارات مهنية جديدة، فقد أقيمت مدرسة للغات الشرقية الحية في باريس عام ١٧٩٥م في ذروة الثورة الفرنسية، كما ساعد سلفستر دي ساسي[١] شيخ المستشرقين الفرنسيين في وضع أسس الاستشراق المنظَّم، وهو أول من تولّىٰ رئاسة الجمعية الآسيوية التي أقيمت عام ١٨٢١م لكي تجمع الباحثين والموظفين وغيرهم من المهتمين بالشؤون الآسيوية.

قام دي ساسي بصناعة منهج كامل أمام الراغبين في العمل الاستشراقي، من خلال نصوص منتظمة، ومذهب تعليمي عملي، وتقاليد بحثية، وبفضل جهوده تحوّلت باريس في الثلث الأول في القرن التاسع عشر لتكون قبلةً لكل من يريد التخصص في دراسة اللغات الشرقية[٢]، ويرتكز تصور دي ساسي -والكثير ممن أتىٰ بعده ومن أبرزهم ارنست رينان- علىٰ أساس أن اللغة وتحليلها ثقافيًّا (الفيلولوجيا) والدراسة المقارنة للغات هي الطريق الأمثل لفهم الشرق، واستكشاف ثقافته، وإبراز جوهره الحضاري، وذلك عبر دراسة النصوص المكتوبة، وأن الأفكار والمؤسسات والسلوك الإسلامي يمكن فهمه بدراسة نصوص الإسلام المؤسِّسَة والكلاسيكية[٣].

---

(١) مستشرق فرنسي بارز (١٧٥٨-١٨٣٨م)، عمل مديرًا للكوليج دي فرانس، له مجموعة كتب، أهمها كتاب «التحفة السنية في علم العربية» الذي تهافت عليه المستشرقون، وترجم لعدة لغات، وجملة تحقيقات، منها تحقيق «مقامات الحريري» وشرحه بالعربية الذي نشره عام ١٨١٢م.

(٢) انظر: يوهان فوك، مرجع سابق، ص١٥١.

(٣) انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٢١٣-٢١٤. و: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٣٠، ١٤٢.

ومن هنا جاء الاهتمام الاستشراقي الكبير بالمخطوطات، ويوضح ذلك جول موهل[1] بقوله:

*«مهما كررنا لن نفي القول حقه؛ إن نشر المخطوطات الشرقية المهمة هو الحاجة الأكبر والأكثر إلحاحًا لدراساتنا. وحين يستوفي عمل العلماء النقدي روائع كل أدب، وحين تكون الطباعة قد سهَّلت استخدام الكتب ماديًّا؛ فقط حينئذٍ سيستطيع الفهم الأوروبي النفاذ فعليًّا إلىٰ الشرق، وتحرير الحقيقة التاريخية من طبقة الحكايات والتناقضات الكثيفة التي تغطيها، وإعادة بناء تاريخ الجنس البشري»*[2].

ولـذا غلب علىٰ استشراق هـذه الحقبة معالجة المخطوطات الشرقية، وفهرستها، ونشرها، وترجمتها، وتوفير الأدوات اللازمة للتعامل مع اللغات الشرقية، كالمعاجم والببلوغرافيات، والفهارس، وغير ذلك. ومن النوادر الطريفة التي تروىٰ عن هذا الانغماس الاستشراقي في «الفيلولوجيا»، ما ذكره المستشرق الألماني أوتو شبيز (ت١٩٨١م) يقول: «لو أنَّك سألت مستشرقًا ألمانيًّا عن عائشة من هي، سيجيبك علىٰ الفور بأنَّها اسم فاعل مؤنث لفعل معتل العين»[3]. كما أدىٰ هذا الانشغال اللغوي المفرط إلىٰ إخفاقات بحثية عجيبة، كما فعل تشارلز توري[4]

---

(١) مستشرق ألماني (١٨٠٠-١٨٧٦م)، عمل أستاذًا للغة الفارسية في معهد فرنسا، وانتخب عضوًا في الجمعية الآسيوية.

(٢) بواسطة: مكسيم رودنسون، مرجع سابق، ص٧٢، بتصرف.

(٣) نقلها فواز البدوي، في حوار أجراه معه نادر الحمامي، منشور على موقع مؤمنون بلا حدود، إبريل ٢٠١٦م.

(٤) أكاديمي ومؤرخ أمريكي (١٨٦٣-١٩٥٦م)، عمل في تدريس اللغات السامية في كلية أندوفر اللاهوتية، وفي جامعة ييل.

حين اعتمد على التعداد اللفظي لمادة التجارة في القرآن، وتوصل بناء على تكررها إلى أن العلاقة بين الله تعالى والبشر في اللاهوت الإسلامي علاقة تجارية، وتتطابق مع لغة التجارة[1].

وفي القرن التاسع عشر الميلادي برزت أطروحة مركزية في الحقل الاستشراقي، وهي الأطروحة العرقية في النظر للحضارات والمجتمعات البشرية، وانسجمت هذه الأطروحة مع القوانين التقدمية التي طوَّرها أوجست كونت[2] بصيغتها الوضعية الحتمية، ثم البريطاني هربرت سبنسر[3] بتأثير نظرية تشارلز داروين[4] عن نشوء وارتقاء الأنواع، وبتأثير انتصارات الاحتلال الأوروبي، وشاع الاعتقاد بأن تفوُّق الغرب الثقافي والسياسي لا يعود لمجرد تفوّقه القيمي والحضاري والمؤسساتي، وإنما هو نتيجة للصفات العضوية (البيولوجية) الفطرية الفائقة التي يتمتّع بها العرق الأبيض (الآري). وظلَّت هذه الفكرة العنصرية والنرجسية بتصوُّرها الهرمي للأعراق معترفًا بها -على نطاق واسع- حتى أوائل القرن العشرين، وأثَّرت بقوة في افتراضات ونتائج الأبحاث الاستشراقية، بل استخدمت كذريعة لتبرير الاحتلال، فبما أن سكان إفريقيا وآسيا ينتمون لأعراق دنيا، ويعانون من التخلّف العضوي (البيولوجي)؛ فإن الاحتلال الأوروبي يكون طبيعيًّا، أو حتميًّا[5].

وقد عبَّر ارنست رينان[6] -وهو أبرز شخصية استشراقية في عصره- عن نظرته العنصرية تجاه الإسلام والشرق في محاضرة شهيرة ألقاها في جامعة السوربون

---

(١) انظر: منصور معدل، دراسة الثقافة الإسلامية والسياسة -مراجعة وتقويم، ص٣٧٢، ضمن: أبو بكر باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مرجع سابق.

(٢) فيلسوف اجتماعي فرنسي (١٧٩٨-١٨٥٧م).

(٣) فيلسوف بريطاني (١٨٢٠-١٩٠٣م).

(٤) عالم إنجليزي (١٨٠٩-١٨٨٢م)، اشتهر بنظريته في تطور الكائنات.

(٥) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٤٣-١٤٤.

(٦) مؤرخ وفيلسوف فرنسي (١٨٢٣-١٨٩٢م)، وهو أستاذ اللغة العبرية في الكلية الفرنسية.

بعنوان «الإسلام والعلم» عام ١٨٨٣م أشار فيها إلىٰ «التدنِّي الحالي للبلدان المحمدية، والعجز الفكري للأجناس التي تتمسك بالإسلام، وقد اندهش كل من كانوا في الشرق الأدنىٰ أو في إفريقيا من بَلادة الذهن القدرية للمؤمن الحقيقي»[١].

وكان العِرْق بالنسبة لرينان -كما هو الحال بالنسبة لكثير من المفكرين التاريخيين والاجتماعيين الأوروبيين المعاصرين له[٢]- يقوم بدور تفسيري مركزي في المقارنات الحضارية والتاريخية؛ فقد رأىٰ أن العرق العربي غير قادر علىٰ التفكير العلمي والفلسفي، وأن «ما يميز المسلم جوهريًّا هو كراهية العلم»[٣]، واختتم رينان محاضرته بتأييد الاحتلال الأوروبي، وتمجيد العنف الإمبريالي، بالقول:

***«لقد قيل الكثير في نقد الأسلحة النارية، ولكن ألم تساهم مع ذلك في انتصار الحضارة؟»***[٤].

وعلىٰ الرغم من التحولات الكثيرة التي تلت هذه الحقبة، فإن البرلمان الفرنسي -وبعد عقود طويلة من مقولة رينان- صدَّق بأغلبية أصوات النواب في ٢٩ نوفمبر ٢٠٠٥م علىٰ قانون يلزم مدارس الجمهورية الاعترافَ «بالدور الإيجابي للوجود الفرنسي فيما وراء البحار»، أي: بالإقرار بأفضال الاحتلال الفرنسي علىٰ بلدان المشرق الإسلامي، إلا أن القانون لم يطبَّق في إثر تدخُّل رئاسي[٥].

---

(١) ارنست رينان، الإسلام والعلم (رينان والأفغاني)، ص٤٣، ترجمة مجدي عبد الحافظ، نشر المشروع القومي للترجمة، ط١ ٢٠٠٥م. بتصرف يسير.

(٢) انظر: ضياء الدين ساردار، مرجع سابق، ص٩٧.

(٣) ارنست رينان، مرجع سابق، ص٤٧.

(٤) المرجع السابق، ص٤٩.

(٥) انظر: تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ص٨٨-٨٩. و: تزفيتان تودوروف، الخوف من البرابرة-ما وراء صدام الحضارات، ص٤٩. و: ادغار موران، ثقافة أوروبا وبربريتها، ترجمة محمد الهلالي، نشر دار توبقال، ط١ ٢٠٠٧م.

وسجَّل عبد الرحمن الشهبندر[1] محادثة جرت بينه وبين مارك سيكس[2]، تؤكد النظرة النرجسية للمحتل الغربي، يقول الشهبندر:

> *«حادثني السير مارك سيكس سنة ١٩١٧م في القاهرة، وهو واضع معاهدة سَيكس-بيكو، ليقنعني بضرورة احتلال العراق وسوريا ليتعلَّم ساكنوها المدنية الحديثة والحضارة القائمة. فقلت: وإذا لم يقبلوا هذه الحضارة بالعنف والشدة؟ فقال: فما عليهم إلا أن يخرجوا من ديارهم إلىٰ الصحراء وطنهم القديم»*[3].

كان للرؤية الأوروبية إلىٰ التاريخ في القرن التاسع عشر الميلادي بِعدِّه تتابعًا للحضارات تأثير كبير في تطور تصورات عامة تستند إلىٰ التباين بين القيم الداخلية لهذه الحضارات المختلفة، ونُظِر إلىٰ الحضارة العربية الإسلامية بوصفها حضارة آفلة، وتعاني ركودًا اجتماعيًّا، وخمودًا ثقافيًّا، وتدهورًا سياسيًّا شاملًا[4]، وكان هذا التصوُّر التاريخي ضروريًّا لتقوية الاعتقاد الراسخ بالتطوُّر الغربي، فلا بُدَّ من تثبيت مفهوم الركود الشرقي وخمود العرب لتحقيق القوة التفسيرية للرؤية التاريخية المتمركزة حول الصعود الأوروبي[5]. ويدرج مؤرخو ومفكرو القرن التاسع عشر هذه التباين «الحضاري» ضمن سياق التعارض التاريخي المزعوم بين العِرْق

---

(١) كاتب وطبيب وسياسي سوري (١٨٨٢-١٩٤٠م).

(٢) ضابط استعماري بريطاني (١٨٧٩-١٩١٩م) اشتهر بتوقيعه مع ماري بيكو اتفاقية «سايكس-بيكو» عام ١٩١٦م التي تقاسمت بموجبها بريطانيا وفرنسا البلدان العربية.

(٣) عبد الرحمن الشهبندر، مذكرات وخطب، بواسطة: فاضل الربيعي، ما بعد الاستشراق-الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء، ص٧٢.

(٤) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٣٩-١٤٠.

(٥) انظر: ضياء الدين ساردار، مرجع سابق، ص٧٣، ١٣٩.

الآري بطابعه الحركي (الديناميكي) والتعددي، والأعراق الساميَّة بطابعها الراكد (الستاتيكي) والتوحيدي[1]، وهكذا تشكَّل استشراق القرن التاسع عشر علىٰ أسس هرمية للثقافات والحضارات، تقع أوروبا علىٰ رأسها. وظهر «الإنسان الإسلامي» بوصفه وحدة تحليلية قارَّة، وهو إنسان يملك ذهنية ثابتة ومختلفة جذريًّا عن «الإنسان الغربي»[2]، «فالشرقي الذي كان في أوروبا إبَّان القرون الوسطىٰ عدوًّا يحسب له حسابه كذات عاملة، وتبدَّىٰ في عصر الأنوار والثورة الفرنسية كإنسان قبل كل شيء، رغم تنكراته وعوائده، قد تحوَّل مع استشراق القرن التاسع عشر إلىٰ موضوع ذي خصوصية ثابتة لازمة ملزمة انصهرت في نمط الإنسان الإسلامي»[3].

(٢)

في منتصف القرن التاسع عشر؛ وفي ظل الضعف العام المستشري في جسد الحكم العثماني؛ كانت بلدان المشرق العربي ترزح تحت وطأة السيطرة الأوروبية الزائدة، ومع نهاية الحرب العالمية الأولىٰ (١٩١٤م-١٩١٨م) كانت أوروبا قد احتلت ٨٥٪ من أراضي العالم المأهولة[4].

وقد تميَّز الاحتلال الأوروبي عن غيره من ألوان الاحتلال الأخرىٰ في الماضي بكفاءته الإدارية، وتفنُّنه في اصطناع التبريرات الأيديولوجية لهيمنته، والتي تقوم علىٰ أوهام تفوُّق الجنس الأوروبي علىٰ ما دونه من الأجناس الأخرىٰ، ومن ثمَّ

---

(١) انظر: موريس أولندر-لغات الفردوس-آريون وساميون: ثنائي العناية الإلهية، ص٥٣، ترجمة جورج سليمان، نشر هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١ ٢٠١٦م.

(٢) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٤٣.

(٣) بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص٢٠-٢١ بتصرف، نشر المجلس القومي للثقافة العربية، ط١، ١٩٩١م.

(٤) وفقًا لما أوردته الموسوعة البريطانية، مادة «استعمار». انظر: بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص٤٥، نشر دار الشروق، ط١ ٢٠١١م.

حقُّ الغرب في السيطرة علىٰ الشعوب المتخلفة من أجل رسالته التاريخية لتهذيب وتحضير العالم[1]. وقد تنوَّعت الذرائع الساعية لتبييض صفحة الاحتلال وشرعنته؛ ففرنسا مثلًا تتدخل في لبنان عام ١٨٦٠م بزعم حماية المارونيين من الدروز، وتحتل مصر في ١٨٨١م بذريعة مراقبة الميزانية المصرية المنهكة بالقروض، وتفرض نظام الحماية علىٰ المغرب عام ١٩١٢م بذريعة مشابهة تتعلق بعجز السلطة المغربية عن تسديد قروضها[2].

كما اتسم الاحتلال الأوروبي -وهو الأهم- بالسعي لتوظيف المعرفة العلمية والأبحاث التخصصية لخدمة المحتل، وأغراض الاحتلال، وقد اعترف العديد من المستشرقين بالعلاقة الوثيقة التي كانت شائعة بين بعض قدامىٰ المستشرقين وحركة الاحتلال العسكري التي استهدفت العالم الإسلامي منذ القرن السابع عشر الميلادي وحتىٰ منتصف القرن العشرين، حتىٰ أن أحد عتاة المستشرقين وهو برنارد لويس[3]، الذي لم يألُ جهدًا في الدفاع -بشراسة- عن أصحابه المستشرقين، لم يملك إلا القول: «إنها لحقيقة واقعة أن بعض المستشرقين قد خدموا الهيمنة الإمبريالية، واستفادوا منها استفادة مباشرة أو غير مباشرة»[4].

وقد شارك العديد من المستشرقين التقليديين بدراساتهم ومشورتهم، في حكومات الاحتلال مباشرة، وكما يقول كوروزون واصفًا دراسات المستشرقين بأنها

---

(١) انظر: تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ص٣٢-٣٣.

(٢) انظر: بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص٤٦ هامش (١).

(٣) مستشرق أمريكي صهيوني، (١٩١٦-٢٠١٨م)، وهو أستاذ فخري لدراسات الشرق الأوسط في جامعة برنستون.

(٤) برنارد لويس، مسألة الاستشراق، ضمن: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ص١٧٨، إعداد وترجمة هاشم صالح، نشر دار الساقي، ط١، ١٩٩٤م.

«الأثاث الضروري» للإمبراطورية[1]، فلويس ماسينيون[2] كان مستشارًا في وزارة المستعمرات الفرنسية، ودي ساسي كان يشغل منصب المستشرق المقيم بوزارة الخارجية الفرنسية، وارنست رينان كان يعمل مخطِّطًا للاحتلال، وكذلك شارل دي فوكو(ت١٩١٦م)، وج.هانوتو(ت١٩٤٤م)، وف.بارتولد(ت١٩٣٠م)، وهينرش بيكر(ت١٩٣٣م)، وسنوك هورغرونيه(ت١٩٣٦م)، وليفي بروفنسال(ت١٩٥٦م)، وغيرهم؛ وهؤلاء كلهم خدموا وساعدوا حكوماتهم الاحتلالية[3]، وهذا ليس مستغربًا في ذلك السياق؛ فبعد التحولات في السياسة الدولية والتحركات العسكرية للقوىٰ الأوروبية لاحتلال بلدان المشرق الإسلامي سيكون من الصعب وقوف المشتغلين بمعرفة الشرق علىٰ الحياد، فهذا السياق «الجيوبوليتيكي» الجديد يتعذّر معه وجود عمل استشراقي غير متصالح مع الاستعمار، أو ملتزم البحثَ الموضوعيَّ الخالص[4].

والخلاصة أن:

> ***«الاستشراق كمشروع فكري كان مرتبطًا بطرق مهمة بالاستعمار الأوروبي المعاصر، وأن نوع المعرفة الذي كان الاستشراق كفرع بحثي يميل لإنتاجه قد استعمل كثيرًا لإضفاء الشرعية علىٰ ممارسة السلطة الأوروبية علىٰ العالم الإسلامي وتدعيمها»***[5].

---

(١) انظر: رنا قباني، مرجع سابق، ص٢٦.

(٢) ذكر الدكتور إبراهيم السامرائي في سيرته الذاتية الموسومة بـ(حديث السنين)، ما نصه: «... لمحتُ في كراس حرَّره ماسينيون عن الإسكندرونة وأنطاكية، -حين برزت هذه المسألة-، وكانت تركيا تسعى إلى ضمِّ هذه الأقاليم إليها، وهي عربية سورية، قد كان مثبتًا تحت اسم الأستاذ ماسينيون محرر تلك الكرَّاسة عبارة (من المكتب الثاني). إن هذه العبارة تشير إلى أنه كان متصلًا بهذه الأجهزة الخاصة [يعني دوائر الاستخبارات]» ص١٧٤. بتصرف يسير.

(٣) انظر: علي النملة، كنه الاستشراق، ص١١٧-١٣٦.

(٤) انظر: هنري لورنس، مرجع سابق، ص١٧٩.

(٥) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٥٩.

وهذه العلاقة الوطيدة بين الاحتلال والاستشراق واجهت نقدًا شديدًا في وقت لاحق، من داخل الدوائر الاستشراقية وخارجها.

(٣)

مضت الإشارة لتراجع الميول التبشيرية الذي تزامن مع تقهقر القوىٰ الكنسية وشيوع أفكار التنوير وانتشار العلمنة، إلا أن ذلك لا يعني انقطاع الأنشطة الكنسية، بل وقع تحالف وثيق بين الكنسية والحكومات الأوروبية في أثناء حقبة التوسع الاحتلالي، واستعان المبشرون بالدول المحتلة، واستغلوا حمايتها، كما اعتبرت سلطات الاحتلال أن العمل التبشيري يصبُّ في مصلحتها، لا سيما فيما يتعلق بأعمال «التبشير» الصحية والطبية، ولذا فإن «النشاطات التبشيرية القائمة في نهاية القرن التاسع عشر، وفي بداية القرن العشرين لم تتأثر بنتائج الصراع الذي دار بين الكنيسة والدولة الجمهورية»[1].

(٤)

أسفرت الحرب العالمية الأولىٰ عن انتصار الحلفاء، مما أتاح لبريطانيا وفرنسا الشروع في إعادة رسم خريطة الشرق الأوسط، واختلاق عدد من الدول الجديدة. في العقود التي تلت الحرب تسارعت التغيرات والتطورات في المجالات الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية في العالم الإسلامي، بيد أنه وحتىٰ الحرب العالمية الثانية (١٩٣٧م-١٩٤٥م) كانت مثل هذه التطورات تعد إلىٰ حدٍّ كبيرٍ خارج نطاق البحث الاستشراقي الأكاديمي، فلم يكُن موضوع

(١) راوول جيراردیه، الفكرة الكولونيالية في فرنسا من ١٨٧١ إلى ١٩٦٢، بواسطة: جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الحادي والعشرين، ص٨٦-٨٧، ترجمة خليل أحمد، نشر دار الفارابي، ط١ ٢٠٠٧م.

التاريخ والواقع المعاصر للبلدان الإسلامية مهمًّا بالنسبة للعمل الاستشراقي، وعادةً ما يتناوله غير المتخصصين؛ كالصحفيين، والدبلوماسيين، والعسكريين، وغيرهم من الهواة[١].

وبدأ يتضح للمراقبين أن اعتماد الدراسات الاستشراقية الواسع علىٰ مجرد اللغة والنصوص يعرقل استخراج النتائج المتعلقة بالحقائق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تنشأ ضمنها هذه النصوص، وأن سهولة رصد الأحداث السياسية بالرجوع إلىٰ النصوص التاريخية في البحوث الاستشراقية يرافقه عجز وفشل في فهم سياقات التاريخ الاجتماعي الحالي للمجتمعات الإسلامية، وطبيعة حركة الأحداث السياسية وأنماط تشكُّلها[٢]، فقد ابتعد المستشرق المنغمس في النصوص والمخطوطات القديمة كثيرًا عن العالَم الذي يدرسه، ولم يلقِ بالًا لمتابعة التطورات المعاصرة لمجتمعات العالم الإسلامي، وتعمَّق هذا التباعد النفسي والاجتماعي عن بلدان المشرق بسبب اضطراب العلاقات السياسية والإرث الاستعماري المثقل بالانتهاكات[٣]، والنتيجة كما يراها جاك واردنبرغ[٤]، هي:

> ***«أن المستشرقين لم يكونوا يعرفون عن المجتمعات الإسلامية المعاصرة أكثر مما يعرفه غيرهم من الغربيين، وغالبًا -علىٰ ما يبدو- يميلون في تفكيرهم إلىٰ قبول المزاعم والافتراضات السائدة في مجتمعهم»***[٥].

---

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٧٦.

(٢) انظر: جان واردنبرغ، المستشرقون، ص٥٧، ترجمة أنيس محمود، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ٢٠١٤م.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٥٨.

(٤) أكاديمي هولندي (١٩٣٠-٢٠١٥م) متخصص في اللاهوت وتاريخ الأديان.

(٥) المرجع السابق، والصفحة نفسها.

وهكذا استمرَّ الاستشراق -إجمالًا- في بدايات القرن العشرين علىٰ ما كان عليه من اصطباغه بالتوجه اللغوي (الفيلولوجي)، ورؤية الإسلام كحضارة مميزة في السابق، وهي الآن في سياق تدهورها الحتميّ، ومواجهتها المتأزِّمة مع الغرب، وما زال المدخل اللغوي هو المسيطر، فالمختص والعارف باللغة العربية يعدُّ مؤهلًا -عمليًّا علىٰ الأقل- للكتابة عن الفلسفة العربية، وعلم الفلك العربي، وأساليب الزراعة العربية، وغير ذلك[1].

وبعد أن كان معظم الباحثين المستشرقين الذين يدرسون الإسلام في أوروبا وأمريكا يعملون في أقسام جامعية أو معاهد للدراسات الشرقية، أو دراسات الشرق الأدنىٰ، وما شابهها، ثم تدريجيًّا اتجهت الدوائر الاستشراقية إلىٰ الانقسام في أقسام علمية، وبرامج للشرق الأدنىٰ، والشرق الآسيوي (الصين واليابان)، وفيها يتلقىٰ المستشرق تدريبه لدراسة الحضارة الإسلامية، إلىٰ جوار باحثين متخصصين في لغات مصر القديمة وتواريخها وأديانها، والحضارات العراقية القديمة، وأحيانًا تاريخ اليهود ودين إسرائيل القديمة، وكانوا جميعًا يتلقَّون التدريب بعدِّهم علماء لغة (فيلولوجيين)، في حين أن الدارس لتاريخ بريطانيا أو فرنسا أو الولايات المتحدة -مثلًا- يدرس في أقسام التاريخ في الجامعات والكليات المتخصصة ليتخرج بصفته مؤرخًا. وكان هذا التباين في موضوع ومنهج الدراسة الاستشراقية التقليدية يمثل سمة بارزة لهذا الحقل حتىٰ ذلك الوقت، وظلَّ الباحثون الاستشراقيون بمعزل عن التطورات في مناهج واتجاهات التحليل والتفسير في العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا[2].

---

(١) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٧٦.

(٢) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٧٨-١٧٩.

اضطرت الأوضاع الحرجة في الحربين العالميتين الساسة وصنَّاع القرار إلىٰ مطالبة المستشرق الكلاسيكي الذي تربَّىٰ في أحضان علم اللاهوت والفيلولوجيا، وأحيانًا علم التاريخ، بتقديم المشورة والمعرفة الضرورية في السياسة الحديثة، والاقتصاد، والمجتمع، فراح يتحدث عن كل شيء من المعلقات الجاهلية إلىٰ الصناعة البترولية، والبنك الحديث؛ كما يقول برنارد لويس ساخرًا[1]. كانت نواقص هذه الحالة جليَّة للعيان، وهذا الأمر الذي شجَّع التوجُّه نحو التخصص الزائد، والاستعانة بمناهج أخرىٰ جديدة. وقد كانت هذه الإشكالية أحد مظاهر أزمة الاستشراق الكلاسيكي المتفاقمة، والتي سنناقش تجلياتها ومآلاتها قريبًا.

(١) انظر: برنارد لويس، حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، ضمن: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مرجع سابق، ص١٣٩.

# ثالثًا

## الاستشراق في النصف الثاني من القرن العشرين

(١)

بدأ التغيُّر يظهر تدريجيًّا في مفهوم «الاستشراق» منذ أواسط القرن العشرين تقريبًا، فبعد أن كان محتكرًا من قبل فقهاء اللغة (الفيلولوجيين)، والمحترفين في اللغات الشرقية؛ شهد الحقل دخول باحثين من حقول معرفية أخرىٰ، كالمتخصصين في العلوم الاجتماعية، كعلم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والعلوم السياسية، ودخل أحيانًا المتخصصون في الأدب، والفنون، الذين انشغلوا -علىٰ نحو متصاعد- بدراسة المجتمعات، والثقافات الإسلامية[١].

بدأ الميل للتخلِّي عن الفكرة الضمنية المسيطرة منذ قرن ونيف علىٰ الدراسات الاستشراقية، والتي مفادها أن التنشئة اللغوية (الفيلولوجية) كافية لمعالجة الواقع الشرقي، وازدادت فوق ذلك الانتقادات الموجهة للاستشراق التقليدي الداعم للاحتلال، ولنظرية المركزية الغربية، ونظرية التحديث، واتسع مجال الدراسات النقدية عن الاحتلال (الاستعمار)، والمداخل المبتكرة في التحليل التاريخي، والاجتماعي، والاقتصادي، والتحليل الثقافي المتأثر بالأنثروبولوجيا، كما أصبح الحقل الاستشراقي أكثر وعيًا وقدرة علىٰ النقد الذاتي فكريًّا وسياسيًّا[٢]، إلىٰ غير ذلك من ملامح التحوُّل نحو «الاستشراق الجديد» كما سيأتي بيانه في المبحث التالي.

وتشير بعض المصادر إلىٰ أن أول كتاب علمي اتجه لدراسة الإسلام في التاريخ الحديث ضمن العلوم الاجتماعية كتاب (الإسلام الحديث في الهند: تحليل اجتماعي)

---

(١) انظر: عبد النبي اصطيف، نحو استشراق جديد، مقالة في مجلة الاجتهاد عدد٥٠-٥١، ص٣٩-٤٢ عام١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

(٢) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٦٧.

لويلفرد كانتول سميث[1]، الذي نُشِر عام ١٩٤٣م[2]، وأول مؤتمر استشراقي (إسلامولوجي) ذي اتجاه اجتماعي معلن عُقد في بروكسل عام ١٩٦١م، ثم تلاه لقاء علمي يناقش التاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي في لندن عام ١٩٦٧م[3].

هذا التحوُّل الذي اجتاح حقل الاستشراق تدريجيًّا كان نتيجةً لتفاعل العديد من العوامل المتداخلة، ويمكن تكثيف هذه العوامل في النقاط الآتية:

١- انهيار الإمبراطوريات الاستعمارية، البريطانية والفرنسية بالذات، فقد أظهر ذلك نقائص الهيمنة الغربية، كما كشف عن قوة الخصوصيات الحضارية القومية، وعن حقها في التحرير، والنمو الذاتي[4].

٢- زعزعت الحربان العالميتان من ثقة الحضارة الأوروبية بذاتها، ومن إيمانها بالتقدم التصاعدي الحتمي، ودفعت الإنسان الغربي إلىٰ الاعتقاد بنسبية قيمه، وتاريخية مواقعه الحضارية[5]، وهذا ما انعكس بوضوح في الأطروحات النقدية للمركزية الأوروبية في النظريات الاستشراقية القديمة.

٣- نمو حركات التحرر الوطني في البلدان المحتلة، ما أدىٰ إلىٰ اضطراب في موضوع ومنهاج معرفة الغرب بالشرق، فالناس الذين كانوا بالأمس موضوع

---

(١) أكاديمي كندي (١٩١٦-٢٠٠٠م) أستاذ مقارنة الأديان، عمل مديرًا لمركز دراسة الأديان التابع لجامعة هارفارد.

(٢) انظر: جاك والدنبرغ، إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية، ص١٧٥، ضمن: أبو بكر باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مرجع سابق.

(٣) انظر: بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص٦٤. و: بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص١١١.

(٤) انظر: بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، مرجع سابق، ص٦٣.

(٥) انظر: أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ص٤١٥، ضمن: الجدلية الاجتماعية، ترجمة سامية الجندي وعبد العظيم حماد، نشر المشروع القومي للترجمة، ط٢ ٢٠٠٩م.

دراسة، أصبحوا اليوم يملكون قدرًا من الاستقلال والحرية[1]، ولا يألون جهدًا في نقد الأطروحات الغربية التي تتناول تاريخهم وتراثهم بالدراسة.

٤- صعود الولايات المتحدة كدولة عظمىٰ وقوة إمبريالية جديدة إلىٰ الصدارة العالمية، والتغيُّر الاجتماعي السريع المصحوب بعدم الاستقرار السياسي في الشرق الأوسط، وسعي السياسيين الأمريكيين الراغبين بالسيطرة علىٰ «الشرق الأوسط» -خلفًا للنفوذ البريطاني المتراجع- إلىٰ طلب المزيد من المعرفة عن البلدان المستهدفة، لأجل استثمار هذه المعارف في توطيد دعائم نفوذهم، وهنا برز حقل الاستشراق بلباسه الجديد باعتباره الحقل الأكثر تقديمًا للخدمات في هذا المجال؛ فيمكن القول إنه:

> ***«كما كان تطوُّر الاستشراق الأكاديمي في القرن التاسع عشر مرتبطًا بتوسع القوىٰ الأوروبية في احتلال الأراضي الإسلامية، كان تطوُّر دراسات الشرق الأوسط كحقل أكاديمي مرتبطًا بشدة بظهور الولايات المتحدة الأمريكية كقوة عالمية عظمىٰ، وتورطها بعمق في الهيمنة علىٰ الشرق الأوسط»***[2].

وأضافت الحرب الباردة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي -والتي استمرت ما بين (١٩٤٧م-١٩٩١م)- أهمية خاصة لمنطقة الشرق الأوسط، فسعت الولايات المتحدة لمنع تغلغل المدِّ الشيوعي في بلدان المنطقة. وكذلك أسهمت القضية الفلسطينية ومساندة الاحتلال الصهيوني في انغماس الولايات

---

(١) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٦١. و: إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ص١٠٨-١٠٩.

(٢) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٩٠-١٩١.

المتحدة في شؤون «الشرق الأوسط»[1]، وقد ظهرت آثار هذا الانغماس في تطور الدراسات والوظائف والاهتمام الأكاديمي عمومًا بشؤون المنطقة العربية.

٥- تطوُّر العلوم الإنسانية؛ علم الاجتماع، وعلم النفس، والديموغرافيا، والاقتصاد واللسانيات، وما أنتجه هذا التطور من تهميش سيطرة النزعة اللغوية (الفيلولوجية) في الحقل الاستشراقي، واستبدال منهجيات العلوم الإنسانية بها، وهي منهجيات تطرح «إشكالات وقضايا تمتُّ إلىٰ الثقافة والمجتمع بمعناهما التاريخي الكلي»[2].

٦- توافر العديد من أعضاء هيئات التدريس، وطلبة الدراسات العليا في دراسات الشرق الأوسط، الذين يأتون من خلفية أو أصل شرق أوسطي، لا سيما بعد التعديلات التي أجريت علىٰ قانون الهجرة عام ١٩٦٥م/ ١٣٨٥ه، الذي ألغيت في إثره حصص الأصل الوطني، وتسبب في تحولات ديموغرافية كبيرة، ففي السبعينيات كانت نسبة المهاجرين إلىٰ الولايات المتحدة من اللاتينيين والآسيويين سبعة مهاجرين مقابل مهاجر واحد من أوروبا الغربية[3]، وقد انعكس ذلك علىٰ تركيبة الهيئات الطلابية في كل حرم جامعي في الولايات المتحدة، ثم أصبح العديد من أولئك مديري برامج، ورؤساء أقسام في مراكز تعليم مهمة[4]، وكان بعضهم

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٩٦-٢٠٤.

(٢) بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص٤٢.

(٣) انظر: حميد دباشي، بشرة سمراء أقنعة بيضاء، ص٢٦، ترجمة حسام الدين خضور، نشر دار نينوى، ط١ ١٤٣٤هـ.

(٤) انظر: فاسانت كايوار، ما الاستشراق ما بعد الاستعماري، وكيف يكون تأثيره؟ ترجمة محمود سعادة، ورقة منشورة على موقع مجلة ترانس أوروبيان، وهي مجلة دولية للفكر النقدي. ويذكر كايوار أنه وعلى الرغم من أن الآسيويين يشكلون أقل من ٥٪ من عدد السكان في الولايات المتحدة مثلًا إلا أنهم يشكلون عادةً ما بين ١٠-٣٠٪ من الطلبة في أفضل الجامعات الأمريكية، ففي عام ٢٠٠٥، مثلًا بلغت نسبة الطلاب الآسيويين ٢٤٪ من مجموع=

متأثرًا بالنزعات القومية والتحررية التي شاعت في الستينيات والسبعينيات، واهتمت بنقد الإمبريالية والاحتلال، وتنمية الشعور بالخصوصية القومية، الأمر الذي انعكس بدوره علىٰ بعض أطروحات المشتغلين في حقل الدراسات الاستشراقية الجديدة من ذوي الأصول العربية، أو الشرقية عمومًا. وإن كانت مهمة كثير من هؤلاء -أو بعضهم- لم تتجاوز تأكيد الصور والنماذج الغربية عن العرب والمسلمين، لا سيما وأن الكثير من هؤلاء الباحثين العرب ينتمون إلىٰ الأقليات الدينية في العالم العربي، ومن أبرزهم اللبناني المسيحي فيليب حتي(ت١٣٩٩هـ)، والمصري القبطي عزيز سريال عطية(ت١٤٠٨هـ)، واليهودي العراقي إيلي قدوري(ت١٤١٢هـ)، واللبناني المسيحي ألبرت حوراني(ت١٤١٤هـ)، واللبناني المسيحي جورج مقدسي(ت١٤٢٣هـ)، وغيرهم[1].

٧- أدىٰ ارتفاع المستوىٰ العام للتمكُّن من اللغات، بفضل انضمام كوادر بحثية تنتمي إلىٰ بلدان المشرق، وتتحدث لغاتها كلغةٍ أمٍّ، واستخدام مداخل نظرية ومنهجية حديثة؛ إلىٰ إتاحة المجال أمام الباحثين في الحقل الاستشراقي لتطوير الاستفادة من المصادر، فقد ازدادت الكتابات -مثلًا- عن تاريخ الولايات العربية التابعة للدولة العثمانية، فالطلبة والباحثون الذين يعرفون كلا اللغتين العربية والتركية قاموا بدراسات مكثفة استنادًا إلىٰ الأرشيفات العثمانية الهائلة، وسجلات

---

=طلبة الدراسة الجامعية الأولى في جامعة كارنيجي ميلون وستانفورد، و٢٧٪ من طلبة معهد ماساتشوسيتس للتكنولوجيا، و١٤٪ في جامعة ييل، و١٣٪ في جامعة برنستون، وقد تجاوز عدد الطلبة الآسيويين في مؤسسات التعليم العالي الأمريكية عام ٢٠٠١م/ ١٤٢١هـ مليون طالب. انظر: المرجع السابق نفسه.

(١) انظر: محمد خليفة حسن، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، ص١٠٧-١١٥، نشر الإدارة العامة للثقافة والنشر بجامعة الإمام، ط١، ١٤٢١هـ. وفي المرجع نفسه يشير المؤلف لكون بعض هؤلاء الباحثين ينتمون إلى فرق البهائية، والقاديانية، والبابية، والدروز، لكنه لم يذكر أمثلة على ذلك.

المحاكم الشرعية، وغيرها من المصادر الأخرىٰ، لإنتاج صور غير مسبوقة في عمقها وتعقيدها للحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في تلك المناطق[١].

٨- تطوّر حركات الحقوق المدنية، واليسار الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية، التي شجّعت وتبنّت التعاطف مع النضالات المناهضة للإمبريالية الغربية في إفريقيا وآسيا، ومن ضمن ذلك نضالات الشعب الفيتنامي الذي كان يتعرض لهجوم عسكري أمريكي في تلك الحقبة (١٩٥٦-١٩٧٥م)، ما فتح مجالًا واسعًا للتعاطف السياسي مع البلاد المحتلة[٢]. واليسار الجديد تيار فكري ظهر في الستينيات من القرن العشرين، ويشار به عادةً إلىٰ سلسلة من النظريات والحركات السياسية الجذرية، وخصوصًا التي نشأت كرد فعل لإخفاقات المنظمات اليسارية والمجموعات الاشتراكية والشيوعية التقليدية، وقد تأثر اليسار الجديد بحركة الحقوق المدنية الأمريكية، واهتم بالنشاط السياسي المناوئ لسيطرة المؤسسات الحكومية، وتبنّىٰ النقد الحاد لسياسات الولايات المتحدة المنافقة والمزيفة الداعمة للنظم الدكتاتورية، ومبادرتها للاحتلال العسكري (في فيتنام حينها) بدعوىٰ الحرية والديمقراطية، ويرتبط هذا النقد بالشجب التحليلي للبنية الاجتماعية والنظام السياسي الأمريكي، وتكريسه للتفاوت الطبقي والسلطوي الفاضح[٣].

وهكذا أصبحت الظروف ملائمة لظهور الأطروحات النقدية للاستشراق، فنشر المؤرخ نورمان دانييل في عام ١٩٦٠م كتابه المرجعي «الإسلام والغرب»، ويتناول فيه تاريخ النظرة الغربية القرسطوية للإسلام وتسرباتها الاستشراقية المتأخرة، وفي عام ١٩٦٦م نشر كتابه الآخر «الإسلام وأوروبا والإمبراطورية»، الذي يرصد

---

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٧٩-٣٨٠.

(٢) انظر: فاسانت كايوار، مرجع سابق.

(٣) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٥١-٢٥٢. وانظر: هتشنسون، مرجع سابق، ص٥٥٩.

«الأفكار الجديدة التي تشكَّلت في أوروبا الغربية عن العالم الإسلامي في أثناء مرحلة التوسع الاستعماري»[1]، ونشر عبد اللطيف الطيباوي رحمه الله(ت١٤٠١هـ) مقالة بعنوان «المستشرقون الناطقون بالإنجليزية» عام ١٩٦١م، ثم نشر أنور عبد الملك(ت١٤٣٣هـ) بحثه المشهور بعنوان «الاستشراق في أزمة» سنة ١٩٦٣م بالفرنسية ثم بالإنجليزية، وبحثه الآخر بعنوان «هل مات الاستشراق؟» سنة ١٩٧٤م، وكذلك عبد الله العروي نشر بحثًا بعنوان «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، سنة ١٩٦٧م، ونشر سيد حسين العطاس(ت١٤٢٨هـ) كتابه الرائد «أسطورة المواطن الكسول» بالإنجليزية عام ١٩٧٧م، ونشر هشام جعيط (ت١٤٤٢هـ) كتابه «أوروبا والإسلام» بالفرنسية عام ١٩٧٨م، وغيرها من الكتب والدراسات التي أخذت في الازدياد منذ ذلك الوقت.

ثم جاء إدوارد سعيد[2] لينشر كتابه الأشهر «الاستشراق»[3] باللغة الإنجليزية سنة ١٩٧٨م، ويحدث بذلك أصداء واسعة، فقد ترجم إلىٰ أكثر من ست وثلاثين لغة، وانتشر انتشارًا كبيرًا حول العالم، وكتبت حوله ألوف المقالات والكتب والدراسات تأييدًا ومعارضةً وتطويرًا، وأصبح علامة فارقة في تاريخ الفكر الاستشراقي المعاصر، بل في الدراسات الإنسانية الحديثة عمومًا. وكان لسعيد دور ضخم في تشويه مصطلح «الاستشراق»، إذ لم يعد من الممكن استخدامه -في العقود الأخيرة- بأي سياق محايد. وقد ساعدت بنية كتاب سعيد الزاخرة،

---

(١) وللأسف لم يترجم أيًّا منهما إلى العربية، بحسب علمي.

(٢) أكاديمي أمريكي من أصل فلسطيني (١٩٣٥-٢٠٠٣م)، عمل أستاذًا للغة الإنجليزية وآدابها وللأدب المقارن في جامعة كولومبيا.

(٣) هناك من يرى أن كتاب «الاستشراق» هو أهم كتاب في النظرية الاجتماعية المعاصرة. انظر: جون سكوت، خمسون عالمًا اجتماعيًّا أساسيًّا-المنظرون المعاصرون، ص٢٠٥، ترجمة محمود حلمي، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠٠٩م.

واستنكاراته الشمولية، وإمكاناته البلاغية، وحماسته النقدية، وجذريته التحليلية، ومعتقداته الإنسانوية، في إحداث هذه النقلة النوعية في حقل نقد الاستشراق.

ويتمحور عمل سعيد الضخم والمعقَّد حول كشف جذور الهوية الغربية، وفضح العلاقات والارتباطات والتضمينات والخطابات الاستشراقية التي سعت لاختراع تمثيل وهوية شرقية تقف نقيضًا للغرب وهويته وثقافته، «فالغرب لا يمكنه الوجود دون اختراع الشرق بعدِّه نقيضًا أو ضدًّا له، أي آخر يقابله»[1]، وتوظيفات هذه الصور المصنعة لأغراض تكريس التفوق والاحتلال وتأكيد الإخضاع وتثبيت النفوذ والتبعية لصالح ومصالح الغرب الحديث.

وقد كان لمساهمة إدوارد سعيد دور بارز في نشوء وتطوّر حقل دراسات ما بعد الكولونيالية (الاستعمار)، وكان لهذا المسار البحثي الجديد تأثير كبير في تطور نقد الاستشراق من الناحية النظرية، وأنتج رموز هذا الحقل وأتباعهم قائمة طويلة ومتشعبة من الأبحاث والدراسات الرائدة في كشف آثار الاحتلال الأوروبي للعالم. ويقصد بدراسات ما بعد الكولونيالية -بصفة عامة- منظومة من التصورات والمفاهيم الثقافية التي شاعت بعد الحرب العالمية الثانية، والتي تهتم بتحليل واستكشاف دور التاريخ والثقافة والمعرفة الأوروبية في التمهيد والتبرير والتنفيذ للاحتلال (الاستعمار)، وتحليل خطاب ووسائل وأسباب الاستغلال الدولي للبلدان المحتلة، وآثار ذلك المعرفية (الإبستمولوجية)، والنفسية، وتطوير نظريات وأطروحات منتجة وثرية، تتيح المقاومة الثقافية والسياسية[2].

---

(١) جوزيف مسعد، بواسطة: وائل حلاق، قصور الاستشراق-منهج في نقد العلم الحداثي، ص٤٢ هامش (٢٣)، ترجمة عمرو عثمان، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٩م.

(٢) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٣٦. و: بيل أشكر وفت (وآخرون)، دراسات ما بعد الكولونيالية-المفاهيم الرئيسة، ص٢٨٢ وما بعدها، ترجمة أحمد الروبي وزملائه، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٠م.

ومن المسارات البحثية المرتبطة بنظرية ما بعد الكولونيالية ما يعرف بـ«دراسات التابع»، والذي تشكَّل بتأثير من أطروحات المنظر الإيطالي البارز أنطونيو جرامشي. وظهرت أولىٰ دراسات هذا الميدان مجموعة في ثلاثة مجلدات بعنوان «دراسات التابع: كتابات عن تاريخ ومجتمع جنوب آسيا»، ونشرت فيما بين ١٩٨٢-١٩٨٤م، واستمرت هذه المجموعات في الظهور حتىٰ بلغت المجلد الثاني عشر الذي ظهر عام ٢٠٠٥م. وأشهر بحث في هذا المسار كتبته الباحثة الهندية المعروفة غاياتري سبيفاك بعنوان «السلطة والرغبة والمصلحة»، لا سيَّما جملتها الأولىٰ ذائعة الصيت: «هل بمقدور التابع أن يتكلم؟». وعمومًا يستخدم مصطلح «دراسات التابع» للإشارة إلىٰ الدراسات التي تبحث في شؤون الطبقات المهمَّشة، لا سيما في جنوب شرق آسيا، ومن رواد هذا المسار -وعامتهم من الأكاديميين الهنود- رانجيت غوها وهو الأب المؤسس لهذه الدراسات، وشهيد أمين، وسوميت سركار، وغوتام بدره، وهومي بابا، وبارثا تشاترجي[1].

ومن الحركات المؤثرة في استشراق ما بعد ١٩٤٥م الحركة النسوية، وهي حركة ثقافية وسياسية اندلعت في أواخر ستينيات القرن العشرين للدفاع عن حقوق المرأة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتحقيق المساواة بين الجنسين. وقد تشكَّل في الولايات المتحدة في سبعينيات القرن المنصرم حقل مستقلٌّ للدراسات النسوية، وأصبح يضم مجالات ومنشورات ومختبرات بحثية خاصة[2]. ويندرج هذا الحقل ضمن ما يعرف بـ«الدراسات الثقافية»، والتي نشأت بتأثير من الفلاسفة

---

(١) انظر: بيل أشكر وفت (وآخرون)، دراسات ما بعد الكولونيالية، ص٣١٩-٣٢٠. و: توماس بريسون، انزياح المركزية الغربية-نقد الحداثة لدى مثقفي ما بعد الكولونيالية الصينيين والعرب والهنود، ص٢٧٥ وما بعدها، ترجمة جان جبور، نشر مؤسسة الفكر العربي، ط١ ١٤٤١هـ.

(٢) انظر: جان فرانسو دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، ص٩٧٤-٩٧٧.

والمنظرين التفكيكيين، واهتمت بشؤون الأقليات المهمَّشة و«المختلفة» (السود، والنساء، والشواذّ)[1].

اهتم الحقل النسوي بدور النساء في تشكيل الواقع الاجتماعي، ومن ثَمَّ تصاعد التنقيب البحثي في تاريخ وحياة النساء في أماكن وثقافات عديدة، ومنها دراسات لتاريخ وحياة نساء الشرق الأوسط، وأدىٰ ازدهار هذا الحقل إلىٰ بروز حقل تخصصي لدراسات «النوع (الجندر) في الشرق الأوسط»[2].

(٢)

منذ بداية القرن التاسع عشر وحتىٰ نهاية الحرب العالمية الثانية في ١٩٤٥م، كان لفرنسا وبريطانيا قصب السبق في السيطرة علىٰ الشرق والاستشراق، وبعد الحرب انتقلت الدفة تدريجيًّا إلىٰ الولايات المتحدة[3]، كما أشرتُ من قبل، ولذا قلق مسؤولو الولايات المتحدة بسبب قلة الأمريكيين الذين يعرفون الكثير عن الشرق الأوسط وتاريخه وثقافته وشعوبه ولغته، فقبل الحرب العالمية الثانية لم يلتفت السياسيون ومعظم الباحثين إلىٰ الشؤون الشرق أوسطية، وفي أثناء الحرب أنشأت بعض الجامعات برامج تعليم لغات مكثفة وبرامج دراسية سريعة تستهدف

---

(١) يرى تود مي في كتابه «إعادة النظر في الاختلاف» أن نشأة هذه الميول الثقافية تعود -جزئيًّا- إلى تأثير «التوجهات الشمولية في التاريخ الأوروبي الحديث، كالفاشية والنازية، والتي كانت عاملًا رئيسًا وراء سعي أولئك الفلاسفة [دريدا وليفيناس وأضرابهم]، لا سيما الذين عانوا المحرقة اليهودية، إلى تأصيل الاختلاف أو جعله الأصل أو المتن بدلًا من أن يكون الهامش». بواسطة: سعد البازعي، استقبال الآخر، ص٨٨، نشر المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠٠٤م.

(٢) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٧٧-٢٩٠. و: منيرة م. شرّاد، الجندر في الشرق الأوسط-الإسلام والدولة وقوة ولي الأمر، ضمن: دراسات معاصرة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، أبو بكر باقادر (معد ومترجم)، ص٢٩٠-٢٩٢.

(٣) انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، ص١١١.

العسكريين الذين هم بصدد التَّماس المباشر مع شؤون الشرق الأدنىٰ عمومًا[1]، «فالولايات المتحدة كانت بحاجة إلىٰ علماء قادرين علىٰ تحليل صعود الحزب الشيوعي الصيني أكثر من حاجتها لباحثين يستطيعون فكَّ رموز الديانة الطاوية، وبحاجة كذلك إلىٰ باحثين قادرين علىٰ تفسير قوة الحركات القومية الإفريقية، أكثر من حاجتها إلىٰ باحثين يستطيعون تشقيق القول في أنماط شعوب البانتو»[2].

وفي هذه الأثناء -وتلبيةً للاحتياجات السياسية بالأساس[3]- بدأت تطرح فكرة «دراسات المناطق»، وكان أول مركز كبير لدراسات المناطق يقع في مكتب الخدمات الاستراتيجية (وكالة المخابرات المركزية CIA لاحقًا)، وفكرة هذا الحقل الجديد تهدف إلىٰ دمج الباحثين من مختلف التخصصات المهتمين بمنطقه معينة من العالم في وحدة علمية واحدة، لأجل إنتاج معرفة أفضل لفهم تعقيدات ثقافة وبيئة منطقة ما[4]. وكان هذا التحول إلىٰ «دراسات المناطق» يمثل الانتقال من الاستشراق الديني الأيديولوجي -استشراق القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين- إلىٰ الاستشراق السياسي القومي[5].

وعلىٰ الرغم من التغيُّر السطحي في طبيعة التناول البحثي للشؤون العربية والإسلامية ضمن حقل دراسات المناطق، فإنه في الحقيقة، وكما يصف جوزيف مسعد هذا الحقل:

---

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٠٦-٢٠٧.

(٢) إيمانويل وولرستين، تحليل النظم الدولية، ص٢٤، ترجمة أكرم حمدان، نشر الدار العربية للعلوم، ط١ ١٤٣٦هـ.

(٣) انظر: حميد دباشي، ما بعد الاستشراق-المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب، ص١٤٧، ترجمة باسل وطفة، نشر منشورات المتوسط، ط١ ٢٠١٥م.

(٤) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٠٩، و: محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٥) انظر: محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص٨٨-٩٠.

*«كان ثمة قليل من الإبداع المنهجي والنظري في عملية الانتقال من الاستشراق الأوروبي إلىٰ دراسات الشرق الأوسط الأمريكية، ربما باستثناء ما يتعلق بتصغير الرقعة الجغرافية المدروسة، وباختفاء إتقان اللغات الشرق أوسطية لدىٰ دارسي المنطقة. فلم تكن هنالك لا قطيعة معرفية، ولا ثورات علمية، ولا تحولات معرفية»*[1].

تسابقت الجامعات الأمريكية في السنوات الأولىٰ بعد الحرب العالمية الثانية إلىٰ تطوير دراسات المناطق، وتقدم المانحون من الأفراد والمؤسسات بضخ الأموال الطائلة لدعم هذه البرامج، وفي أواخر الخمسينيات من القرن العشرين بدأت الحكومة الأمريكية في تمويل دراسات المناطق، فقد أقرَّ الكونجرس عام ١٩٥٨م قانون التعليم الدفاعي القومي، الذي قدَّم للمرة الأولىٰ تمويلًا حكوميًّا واسع النطاق للكليات والجامعات، بما فيها مراكز دراسات المناطق، كما قدَّم منحًا لطلاب الدراسات العليا لتشجيع دراسة مناطق العالم المهمة استراتيجيًّا، ودراسة اللغات الأجنبية التي عُدَّت «شديدة الأهمية للأمن القومي للولايات المتحدة»[2]، بما فيها العربية والتركية والفارسية. وفي نهاية الستينيات من القرن العشرين أنتجت الزيادة الكبيرة في تمويل البحث العلمي في هذا الحقل إلىٰ الارتفاع الكبير في عدد

(١) جوزيف مسعد، الإسلام في الليبرالية، ص٥٥.

(٢) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢١٢. والتعاون بين الجامعات والاستخبارات وأجهزة الأمن الأمريكي ليس جديدًا، فقد نشر سيغومند دايموند (ت١٩٩٩م) عام ١٩٩٢م كتابه «فضيحة الحرم الجامعي: التعاون بين الجامعات ومجتمع الاستخبارات في الفترة ١٩٤٥-١٩٥٥م»، وأشار فيه إلى التحالفات والتعاون الوثيق الذي وقع بين جامعة هارفارد وجامعة ييل مع المخابرات الأمريكية ومكتب التحقيقات الفيدرالية «في التجسس على الطلبة والأساتذة ممن عدوا حملة أفكار هدامة». انظر: حميد دباشي، ما بعد الاستشراق، ص٢٧١-٢٧٢.

درجات الدكتوراة الممنوحة في مجال دراسات الشرق الأوسط، فقد وصل عدد درجات الدكتوراة الممنوحة سنويًا لرسائل عن موضوعات متصلة بالشرق الأوسط في (١٦) جامعة أمريكية فقط إلىٰ (١٣) درجة عام ١٩٤٠م، ثم زاد العدد إلىٰ (٢٤) عام ١٩٥١م، ثم (٤٠) درجة عام ١٩٦٦م، ليصل إلىٰ (٨٦) درجة سنويًا تقريبًا في عام ١٩٧٩م[١].

وكان لهذا الاهتمام الأمريكي بهذا الميدان انعكاساته علىٰ بعض البلدان الأوروبية، إذ حاولت أن تحذو حذوها، ففي عام ١٩٦١م زارت لجنة بريطانية كُلِّفت بمسح دراسات المناطق في الولايات المتحدة الأمريكية، «وعادت لتوصي بأن تقلد بريطانيا النظام الأمريكي، بإقامة مؤسسات جديدة يديرها مؤرخون وعلماء في العلوم الاجتماعية يستطيعون تجاوز كليات الدراسات الشرقية»[٢].

(٣)

ولحلِّ مشكلة خصوصية مجال البحث في حقبة «دراسات المناطق» في الخمسينيات والستينيات، التي تتمحور وحداتها البحثية علىٰ دراسة جغرافية وثقافية لإقليم ومنطقة واحدة، في مقابل عمومية المقولات والنظريات الاجتماعية والسياسية المتداولة في الحقول التخصصية؛ ظهرت «نظرية التحديث» لحلّ هذا التقابل المنهجي[٣].

وترجع الجذور الفكرية لنظرية التحديث إلىٰ ماكس فيبر[٤]، إذ ميَّز فيبر بين المجتمعات «التقليدية»، والمجتمعات «الحديثة»، ووصف الأولىٰ بأنها ريفية

(١) انظر: زكاري لوكمان، ص٢١٥.
(٢) المرجع السابق، ص٢١٧.
(٣) انظر: إيمانويل وولرستين، تحليل النظم الدولية، ص٢٥.
(٤) عالم اجتماع ألماني (١٨٦٤-١٩٢٠م).

وزراعية إلىٰ حدٍّ كبير، ونموها الاقتصادي بطيء وتدريجي، وتتشكل الروابط الاجتماعية في المجتمعات التقليدية من القرابة، والانتماء الديني، والوظيفة، وتتأثر مكانة الفرد فيها وموقعه الاجتماعي تبعًا لموقع أسرته وطبقته الاجتماعية، وينتشر بين أفرادها المعتقدات الدينية والميتافيزيقية، في حين أن السلطة السياسية هرمية وسلطوية، يمارسها ملوك أو جماعة النبلاء.

وفي المقابل «المجتمعات الحديثة» صناعية، وتتميز بسرعة التغير الاجتماعي والنمو الاقتصادي، كما تتحدد مكانة الفرد أساسًا بقدرته وإنجازاته، ويُصنَّف الناس فيها وفقًا لمعايير مثل الجنسية، والمواطنة، لا بمعايير القبائل والدين، وهي مجتمعات عقلانية، وديمقراطية، ومساواتية نسبيًّا[1].

كانت هذه النظرية -المتمركزة أوروبيًّا- هي النموذج السائد في دراسات المناطق، منذ أوائل الخمسينيات وحتىٰ السبعينيات الميلادية، وأثَّرت بقوة في الأبحاث والكتابات التي تناولت التغيُّر السياسي، والتطور الاقتصادي، والتحوُّل الاجتماعي في الشرق الأوسط. وطرحت هذه النظرية بصورة حتمية وشاملة، إذ أخضعت المجتمعات الإسلامية المعاصرة للتحليل والنقد وفقًا للنسخة الحداثية للنموذج الغربي المتفوق.

والانتقال إلىٰ «نظرية التحديث» يعدُّ من التغيرات البارزة في دراسة الإسلام والمسلمين، لأن الاستشراق التقليدي كان منغمسًا في دراسة «الماضي» للمجتمعات الإسلامية، علىٰ أساس أن المراحل الأكثر أهمية وأكثر تميزًا لهذه المجتمعات «المتخلفة» تقع في الماضي، وأن تدهور هذه المجتمعات هو أمر حتمي[2]، في

---

(١) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٢٤.

(٢) انظر: أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ص٤٢٢.

حين انشغل أتباع نظرية التحديث بواقع وتحولات المجتمع الإسلامي الحديث والمعاصر، ومع ذلك فلا تزال بعض الخلفيات النظرية الضمنية مشتركة بين الحقل الاستشراقي التقليدي ومسار نظرية التحديث في الحقل الاجتماعي الحديث؛ فكلتا النظرتين الغربيتين للماضي الإسلامي أو للحاضر المعاصر تقوم علىٰ:

> ***«مقدمة منطقية ترسم تمييزات حادة بين«نا» (الغربيين الذي يعيشون كمواطنين حداثيين في مجتمعات حديثة) وبين«هم» (غير الغربيين، وخصوصًا المسلمين، تلك الشعوب التقليدية التي تعيش في مجتمعات مرتبطة بالتقاليد)، إلا أن أنصار التحديث ركزوا علىٰ العمليات التي يصبحون «هم» (أو يمكن أن يصبحوا علىٰ الأقل) بمقتضاها مثل«نا» في النهاية»***[1].

(٤)

وبصورة إجمالية مرَّت دراسات المناطق في الولايات المتحدة الأمريكية في مجال دراسات الشرق الأوسط بأربع مراحل؛ المرحلة الأولىٰ: وقد امتدت من بداية الخمسينيات حتىٰ نهاية الستينيات، وغلب علىٰ هذه المرحلة الاهتمام بموضوعات الحداثة والتحديث والديمقراطية والليبرالية، والسعي لفهم طبيعة مجتمعات دول العالم الثالث، وحثِّ وإقناع الدول المستقلّة حديثًا بتبنِّي النموذج الأمريكي الديمقراطي بديلًا عن النظام الشيوعي والماركسي. والمرحلة الثانية: بدأت من السبعينيات حتىٰ أوائل الثمانينيات، واهتمت دراسات هذه الحقبة بالمشاركة السياسية، تأثرًا بأحداث المنطقة في ذلك الوقت، كالثورة الإيرانية

---

(١) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٣١.

واغتيال السادات، وبدأ الاهتمام حينها يتصاعد بما يسمىٰ بـ«الإسلام السياسي» بعد فشل نظرية التحديث، ومحاولة تفسير الحركات الإسلامية الصاعدة سياسيًّا ونفسيًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا، كما سأشير قريبًا. المرحلة الثالثة: ابتدأت منذ الثمانينيات حتىٰ التسعينيات، واتسمت بالاهتمام بدراسة الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدني، وكيفية صنع السياسات العامة، ودور الدولة في تنظيم عملية التحول الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. وشهدت المرحلة الرابعة التي بدأت منذ التسعينيات حتىٰ أواخر القرن العودة لموضوعات الديمقراطية والليبرالية[1].

(٥)

كان الإسلام -في ثلاثينيات القرن العشرين وما بعدها- يساق بوصفه أحد معرقلات تطور و«تقدم» العالم الإسلامي، ثم تغيَّرت هذه النبرة الاستشراقية بدءًا من السبعينيات[2]، والسبب يعود -جزئيًا- إلىٰ بروز التيارات والحركات الإسلامية، فقد أصبح صعود الحركة الإسلامية قضية إشكالية مركزية في دراسات الشرق الأوسط في الربع الأخير من القرن العشرين، بل وحتىٰ الآن[3]. إن صعود القوميات، والنضال من أجل الاستقلال السياسي، والعودة الجماعية للإسلام؛ أرغم المراقبين الغربيين للشرق الأوسط علىٰ عدِّ المسلم ذاتًا فاعلة في التاريخ، ومحطَّ اهتمام في العلوم الإنسانية والاجتماعية[4]، ويقدَّر أنه بحلول منتصف ثمانينيات

---

(١) عماد الدين شاهين، الشرق الأوسط في الرؤى الأكاديمية الغربية وفي دراسة العلاقات الدولية، ص١١٨، ضمن «دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية -حقل العلوم السياسية نموذجًا»، بواسطة: عبد الفتاح نعوم، مساهمة الاستشراق الأنغلو-أمريكي في صعود دراسة المناطق، ص٢٦، مجلة تبين، عدد ٩/ ٣ صيف ٢٠١٤م.

(٢) انظر: بوبي س.سيِّد، مرجع سابق، ص٦٢.

(٣) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٨٢-٢٨٣، ٢٨٧.

(٤) انظر: تيري هنتش، مرجع سابق، ص٣٥١-٣٥٢.

القرن العشرين بدأ يصدر سنويًا حوالي (٢٠٠) كتاب بالإنجليزية حول موضوعات تتعلق بـ«الأصولية الإسلامية»[١].

وتتنوع التفسيرات الاستشراقية لسياقات صعود الحركة الإسلامية العالمية، وهي تتركز في خمسة تفسيرات رئيسة: التفسير الأول يعيد السبب إلىٰ فشل النخب العلمانية القومية، والذي نتج جزئيًا عن تحالف هذه النخب في حقبة «الاستقلال» مع القوىٰ الغربية، ومن ثمّ فقدانها الشعبية الاجتماعية نتيجة للإخفاق الأخلاقي في صراعات الاستقلال، وكان ذلك يصبّ في مصلحة «البديل الإسلامي». والثاني يرىٰ أن السبب يتمركز حول نقص -أو ضمور- المشاركة السياسية، وقسوة ديكتاتورية الأنظمة التي جاءت بعد رحيل المحتل، وتغوّل الحكومات في حياة الناس، والتي دفعت الناس إلىٰ الانحياز للحركات الإسلامية المعارضة. والتفسير الثالث ينطلق من مقدمات ماركسية؛ ويرىٰ أن السبب يكمن في أزمة البرجوازية الصغيرة، والتي لم تتمكن من الوصول إلىٰ السلطة والثروة في حقبة الاستقلال، وتركت المجال مفتوحًا لنمو الحراك الإسلامي. والتفسير الرابع يعيد السبب إلىٰ التحولات الاقتصادية وآثارها، فتصاعد الهجرة إلىٰ المدن، والتمدين السريع، يولِّد كتلة سكانية كبيرة ومهمشة ومحرومة، ومن ثمّ تفضي ظروف الفقر والقهر بهذه «الكتل» إلىٰ تبنّي لغة «الإسلام الشعبي» للاحتجاج والمعارضة، الأمر الذي يؤدي إلىٰ تسييس الخطاب الإسلامي. والتفسير الخامس ينظر إلىٰ ظاهرة الحركات الإسلامية بعدِّها ردة فعل هوياتية ضد الحداثة؛ فسيطرة القوىٰ الغربية علىٰ المجتمع الدولي، وفرضه مفاهيمه وأفكاره وثقافته؛ أدىٰ إلىٰ تبني المقولات الإسلامية للحفاظ علىٰ الهوية واستعادتها[٢]، فيرىٰ عالم الاجتماع أنتوني غدنز أن تصاعد

---

(١) انظر: بوبي س.سيِّد، مرجع سابق، ص٦٢. هامش (٢).

(٢) انظر: بوبي س.سيِّد، مرجع سابق، ص٦٣-٦٩.

النزعة الإسلامية بعد إشارة إلىٰ أزمة الحداثة، أما عالم الاجتماع مانويل كاستلز فيرىٰ أنها «استبعاد المستبعَدين للمستبعِدين»، ويعتقد أستاذ دراسات الشرق الأوسط جون اسبوزيتو أنها بحث عن الهوية والأصالة والجماعة، ورغبة في تأسيس المعنىٰ في الحياة الشخصية والاجتماعية، ويذهب أستاذ العلوم السياسية فرانسوا بورجا إلىٰ أن الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا تمثل الطور الثالث (بعد الطورين السياسي والاقتصادي) للنضالات ضد الاستعمار، والنضالات ضد الحداثة الغربية، من أجل الهوية والاستقلال الثقافي[1].

وإجمالًا، يرصد بعض الباحثين ثلاث مراحل متتالية ومتسارعة لتحولات الموقف الاستشراقي من الإسلام والمجتمعات الإسلامية في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ (أولًا) اهتم البحث الاستشراقي الجديد بتناول عمليات التحديث (التغريب)، كما سبق بيانه، وبعد أن لاحظ الباحثون التغيرات الاجتماعية والاقتصادية الهائلة التي اجتاحت المجتمعات الإسلامية، وما صاحبها من بروز الإسلام بوصفه عقيدة اجتماعية، يُستدعىٰ في تبرير وتسويغ هذه التحولات، وتظهر فاعليته في التعبئة الاجتماعية والسياسية، ما استلزم (ثانيًا) ضرورة دراسة هذه التحولات ضمن إطارها الثقافي الخاص، والعناية النظرية ببحث الوظائف الاجتماعية للأفكار والممارسات الإسلامية، (ثالثًا) ومنذ أواخر الستينيات انصب الاهتمام الأكاديمي علىٰ التعامل مع الإسلام بوصفه عقيدة دينية وإيمانية، يحمل معاييره وقيمه الخاصة، ولا يقتصر علىٰ كونه مجرد أداة سياسية، وإنما بات ينظر له بعدّه ملجأً ضد الظلم والحرمان الاقتصادي والقمع السياسي[2].

---

(١) انظر: آصف بايات، النزعة الإسلامية ونظرية الحركة الاجتماعية، ضمن: كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ -رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية، تحرير إيمان حمدي وأخريات، ص٢٣٧-٢٣٨، نشر دار العين، ط١ ١٤٣٤هـ.

(٢) انظر: جان واردنبرغ، المستشرقون، ص٧٤-٧٦.

## (٦)

في أثناء الحرب العالمية الثانية ظهر مصطلح «مستودع الأفكار»، وكان يشير إلىٰ حجرة أو بيئة آمنة يستطيع علماء الدفاع والمخططون العسكريون أن يلتقوا فيها ليناقشوا الاستراتيجيات المتعلقة بالسياسة الخارجية[١]. لاحقًا، تطور هذا المصطلح، وأصبح يشير إلىٰ مراكز البحوث والدراسات الهادفة إلىٰ تركيز وتكثيف الجهود البحثية، ودعم صناع القرار، وتطوير الحياة المعرفية في الوسط العام[٢]. ومن الصعب تقديم تعريف محدد لهذه المراكز، فهي أقرب لأن تكون شبكة هيكلية من المؤسسات تتخلل المجالات الأكاديمية والسياسية والتجارية والإعلامية، وتربط بينها وتتداخل معها، وتؤدي دورًا «بهلوانيًّا»، وتستخدم ارتباطها بالمجالات الأربعة (الأكاديمية والسياسية والاقتصادية والإعلامية) لتبرز تميُّزها عن غيرها من المؤسسات[٣].

وقد بدأت هذه المراكز في التكاثر منذ سبعينيات القرن العشرين، ويمكن تقسيم هذه المراكز إلىٰ أربعة أجيال أساسية، الجيل الأول: ظل حريصًا علىٰ البعد عن الانخراط في العملية السياسية. الجيل الثاني: نشأ بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك بعد صعود القوة الأمريكية، وكانت تلبي الاحتياجات السياسية للمعرفة السياسية اللازمة، فظهرت مؤسسة راند في شهر مايو عام ١٩٤٨م وكانت مختلفة عن المراكز السابقة؛ فقد دشنت لجيل جديد من مراكز الفكر والبحث المسيَّسة والمنحازة، فهي معهد ممول من قبل الحكومة الفيدرالية، وقائم علىٰ خدمة أهدافه

---

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٨٨، حاشية رقم (١).

(٢) مصطفى عبد الغني، المستشرقون الجدد، ص١٥-١٦، نشر الدار المصرية اللبنانية، ط١، ٢٠٠٧م.

(٣) توماس مدفيتز، مراكز الأبحاث في أمريكا، ص٤٠-٤١، ١٣٦، ترجمة نشوى ماهر، نشر منتدى العلاقات العربية والدولية، ط١ ٢٠١٥م.

السياسية ورعاية مصالح الأمن القومي الأمريكي، لذا يسمي البعض هذا النوع من المراكز البحثية بـ«مقاولي الحكومات». الجيل الثالث: وهو جيل من المراكز يسعىٰ لممارسة نفوذه علىٰ اتجاه ومحتوىٰ السياسة الخارجية. الجيل الرابع: وهي المراكز التي تؤسس لتخليد الإرث السياسي لشخصية ما، مثل معهد كارتر بأطلانطا، ومعهد نيكسون بواشنطن، ومعهد جيمس بيكر[1].

تعدّ هذه المراكز أحد مواقع إنتاج الخطاب الاستشراقي الجديد، وتمارس أدوارها بعدة طرق، منها كتابة التقارير الاستراتيجية، وتقديم الاستشارات لمراكز صناعة القرار السياسي، وتكثيف الظهور الإعلامي لمنسوبيها، للتعليق علىٰ الأحداث[2]، وكان لهذه المراكز الأثر السلبي البالغ في المعرفة السياسية والعلمية -لا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية-، فقد فاقم نمو مراكز الأبحاث في الأربعين سنة الماضية من تضاؤل استقلالية المعرفة العلمية[3]، وظهر ذلك بوضوح في الحقل الاستشراقي.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢١-٢٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها. كما سيأتي.

(٣) توماس مدفيتز، مرجع سابق، ص٢٥٤.

# رابعًا

## الاستشراق بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م

(١)

كثُر تداول مصطلح «الإرهاب» منذ التسعينيات الميلادية، وهو مصطلح يعود تاريخيًّا إلىٰ ما يعرف بـ«حقبة الإرهاب» التي تلت الثورة الفرنسية، وشهدت تصفية المعارضة، وكل من عُدَّ منتميًا للثورة المضادة علىٰ يد قادة الثوّار، ثم استخدم المصطلح لاحقًا لوصف مقاومة الاحتلال (الاستعمار) كما فعل الاحتلال الفرنسي ضد المقاومة الجزائرية، والاحتلال الروسي في وصفه للمقاومة الشيشانية، والاحتلال الأمريكي في وصفه للمقاومة الأفغانية والعراقية، ومثل ما يفعل الصهاينة لوصف أعمال المقاومة الفلسطينية، ومن المفارقات -هنا- أن رئيسَي الوزراء الإسرائيلي الأسبقين مناحم بيجن (ت١٩٩٢م) وإسحاق شامير(ت٢٠١٢م)، صنَّفتهما الحكومة البريطانية -في أثناء احتلالها فلسطين قبل عام ١٩٤٨م-؛ عناصرًا إرهابية؛ لاتهامهما بأعمال عنف ضد جنود بريطانيين، وكانت الحركة الصهيونية تعدُّهم أبطالًا مقاتلين، لأجل الحرية والوطن[١]، وبعد نشأة الكيان الصهيوني المحتلّ وتسنُّم هؤلاء «الإرهابيين» مناصبَهم في أواخر السبعينيات والثمانينيات؛ بادروا إلىٰ اتهام أعمال المقاومة الفلسطينية بنفس التهم التي اتهمتهم بها حكومة الاحتلال البريطاني من قبل. وبكل حال، فقد تبلور تدريجيًّا مفهوم عام ومسيَّس لمصطلح الإرهاب وبات يعرَّف بأنه: «استعمال العنف أو التهديد به ضد المدنيين لتحقيق أهداف سياسية».

واجهت سفارات الولايات المتحدة وجنودها في إفريقيا والشرق الأوسط هجمات متفرقة منذ أواخر التسعينيات، وكان الهجوم الأبرز ما وقع في ١١ سبتمبر

---

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٥٥-٣٥٧.

٢٠٠١م على برجي التجارة العالمية والبنتاغون، والتي أُتهم فيها «متشددون إسلاميون»، وفي إثر ذلك اكتظت أبواق الدعاية والتلفزة والصحافة في أمريكا وأوروبا بالحديث حول «الإرهاب الإسلامي»، كما اندفعت دور النشر والدوائر الأكاديمية لتناول «الإرهاب» الإسلامي، وسبل فهمه، ومكافحته محليًّا ودوليًّا، فكريًّا وعسكريًّا.

وتدريجيًّا حلَّ الإنسان العربي والمسلم محل اليهودي والأسود، بوصفه «آخرَ» شيطانيًّا للمسيحي الأبيض نفسه[١]، فلطالما عُدَّ اليهودي إنسانًا منبوذًا وسلبيًّا، كما عُدَّت الديانة اليهودية دخيلة على القوميات الأوروبية، وراجت السمعة السيئة والنمطية عن الإنسان اليهودي، وعدّه تاجرًا فاسدًا وجشعًا واقتصاديًّا مخربًا، وانتشرت عن اليهود الكثير من الأساطير، ومن أشهرها كتاب «برتوكولات حكماء صهيون» المنشور عام ١٩٠٣م والذي اختلقته الشرطة السرية القيصرية الروسية بغرض توجيه الغضب الشعبي -حينها- إلى اليهود[٢]، ثم تضاءلت هذه المواقف من اليهود في الفضاء العام، بفعل تداعيات المحرقة النازية (الهولوكوست)، وتجريم معاداة السامية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، إلى درجة شيوع وصف الحضارة الغربية بالحضارية اليهودية-المسيحية، والاحتفاء بالتراث اليهودي-المسيحي.

ففي أوائل هذا القرن واجه المسلمون طوفانًا من النبذ والتحقير والاستبعاد، لا سيما بعد بروزهم بوصفهم أقلية مهمة وذات شأن في المجتمعات الغربية[٣]، وبالمقارنة التاريخية تظهر التشابهات بين «معاداة السامية الكلاسيكية (رهاب اليهود) وما نعاصره الآن من رهاب الإسلام؛ فالتهم نفسها التي وُجِّهت ذات يوم

(١) انظر: حميد دباشي، بشرة سمراء أقنعة بيضاء، ص٦٩.

(٢) انظر: جورج قرم، تاريخ أوروبا، ص٣٢٦. وراجع الفصل السادس من المرجع نفسه للاستزادة.

(٣) انظر: إيمانويل فالرشتاين، نهاية العالم كما نعرفه، ص٢١٢.

ضد اليهود كالقبليَّة، ومعاداة الحداثة، والولاء المزدوج، ورفض الاندماج؛ تمارس الآن ضد العرب والمسلمين»[1]، لتصدق النبوءة التي قالها أحد الكُتَّاب:

***«المرة التالية التي سيبني فيها الأوروبيون معسكرات للموت ستكون مخصَّصة للمسلمين»[2].***

وفي ظل هذا السياق ازدادت المقاربات السلبية للعرب والإسلام، وازداد الطرح الاستشراقي التاريخي (التقليدي)، والاجتماعي (الجديد)، وبرزت ضمن هذا السياق عدة ظواهر ملحوظة، من أبرزها: (أ) استخدام السياسيين والخبراء نتائجَ ومقاربات الاستشراق «القديم»، والتي يصوغها وينشرها كُتَّاب الصحافة، وهواة الباحثين، والخبراء، والمدونون، والناشطون في الحقول الفكرية، والإعلامية، وحقول الدراسات الأمنية، وفي أحيانٍ قليلة بعض الأكاديميين[3]، و(ب) شيوع الأطروحات الاستشراقية المتطرفة في وسائل الإعلام، و(ج) تبنِّي الإدارة الأمريكية وبعض النخب الأوروبية للأطروحات الاستشراقية المتطرفة[4]، و(د) بروز شخصيات تنتمي للشرق والإسلام تتبنىٰ وتنشر الخطاب الاستشراقي العنصري والاستئصالي، ومن هذه الشخصيات فئة مرتدة فارقت الإسلام وانتصبت لمعاداته ومحاربة أهله، وأتاحت لها الظروف السياسية منابر ومنصات إعلامية لبثِّ خطابها العدائي المتطرف. وسأتناول هذه الظواهر الجديدة في الفقرات التالية.

---

(١) إيلا شوحيط وروبرت ستام، المركزية الأوروبية بين المسلمات والتفكيك -التعددية الثقافية والإعلام، ص٦٤١، ترجمة ربيع وهبة، منشورات دار الجمل، ط١ ٢٠١٩م.

(٢) بوبي سيد، مرجع سابق، ص٢١٨ هامش١.

(٣) انظر: أوليفييه مووس، تيار الاستشراق الجديد والإسلام -من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي، ص٥، ترجمة عومرية سلطاني، نشر مكتبة الإسكندرية، ط١، ٢٠١٠م.

(٤) انظر: رضوان السيد، الصراع على الإسلام-الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، ص٤١، نشر دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٢٥هـ.

## (٢)

في العقدين الأخيرين تباينت الرؤىٰ الاستشراقية الجديدة والتقليدية -لا سيما الأمريكية- تجاه الإسلام والمسلمين والإرهاب، وانقسمت إلىٰ أربع مقاربات رئيسة[١]:

الأولىٰ المقاربة التي تبنَّت المنظور الحضاري، وقدَّمت الإسلام بعدِّه نقيضًا «للغرب»، وكانت هذه المقاربة قد اشتهرت قبل أحداث ١١ سبتمبر، علىٰ يد صامويل هنتنجتون(ت٢٠٠٨م) في كتابه «صدام الحضارات» المنشور عام ١٩٩٦م، ومن أشهر من تبناها ودافع عنها برنارد لويس، لا سيما في كتابيه -اللذين كانا علىٰ قائمة أفضل المبيعات-: «أين الخطأ؟» (٢٠٠١م/ ١٤٢٢هـ)، و«أزمة الإسلام» (٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ)، وتتلخص رؤيته في «أن المسلمين قد عانوا تراجعًا وهزائمَ طوال القرنين الأخيرين، ثم عجزوا عن دخول الحداثة، ولهذا يتنازعهم شعوران: الإعجاب بالغرب، والحقد عليه بسبب تقدمه وتخلفهم. ولهذا فالأصولية الإسلامية المعادية للغرب، وللولايات المتحدة بالذات، هي جزء من حالة الغضب والخيبة، والاستعصاء علىٰ تقبُّل قيم الحداثة والديمقراطية»[٢]. وفي الواقع لا ترجع أهمية أعمال لويس المذكورة إلىٰ رصانتها العلمية، بل تكمن أهميتها في قدرتها علىٰ إعادة قولبة المضامين الاستشراقية بلغة سلسة ومفهومة لعموم القُرَّاء، وعرضها في صيغة نمطية مشبعة بالتخويف من الإسلام والعرب، علىٰ نحوٍ يُوائم زمن العولمة، وانتشار هيمنة الولايات المتحدة[٣].

---

(١) انظر هذه المقاربات في: أي الطرق إلى مكة؟ كليفورد غريتز، ص٣٨١-٣٨٢. ضمن: أبو بكر باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مرجع سابق.

(٢) معتز الخطيب، الإسلام والإرهاب في الفكر الغربي-النماذج التفسيرية وخلفياتها، ص٣٧ بتصرف، نشر مكتبة الإسكندرية، ط١ ٢٠١٢م.

(٣) انظر: ستيفن شيهي، الإسلاموفوبيا -الحملة الأيديولوجية ضد المسلمين، ص١١٠-١١١، ترجمة فاطمة نصر، نشر دار سطور، ط١ ٢٠١٢م.

ومن أبرز من تبنىٰ هذه المقاربة مارتن كريمر[1]، ودانييل بايبس[2] الذي ينتقد فكرة تقسيم الإسلاميين إلىٰ معتدلين ومتطرفين، إذ إن الجميع متطرف في نظره، وأيضًا بسام طيبي[3]، وفؤاد عجمي[4]، ورافائيل باتاي[5]، الذي أعيد طبع كتابه «العقل العربي» عام ٢٠٠٢م، وهو يؤكد فيه الطبيعة الوحشية والشبقية للعرب، «وسرعان ما أصبح هذا الكتاب أحد الكتب الواجب قراءتها في البنتاغون في أثناء تحضير الإدارة الأمريكية لحرب العراق»[6]، كما قدَّم للكتاب في الطبعة الحديثة العقيد المتقاعد من الجيش الأمريكي نورفل بي.دي أتكين، الذي عمل لاحقًا مع قطاع العمليات النفسية في العراق عام ٢٠٠٣م[7].

---

(١) باحث إسرائيلي وصهيوني يحمل الجنسية الأمريكية (١٩٥٤م-...)، حصل على شهادتي البكالوريوس والدكتوراة في دراسات الشرق الأدنى من جامعة برنستون، ويعمل حاليًّا في معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى، وهو معهد يسعى إلى «تعزيز فهم متوازن وواقعي للمصالح الأمريكية في الشرق الأوسط، ودعم السياسات التي تضمن سلامتها». انظر: موقع المعهد، وصفحة الباحث كريمر في الموقع نفسه.

(٢) مؤلف ومؤرخ أمريكي متطرف (١٩٤٩م-...)، حصل على الدكتوراة في التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى، وهو مؤسس ومدير منتدى الشرق الأوسط.

(٣) أكاديمي ألماني من أصل سوري الأصل (١٩٤٤م-...)، حصل على الدكتوراة في علم الاجتماع، وحاضر في بعض الجامعات الألمانية، ولا يزال مقيمًا هناك.

(٤) أكاديمي أمريكي من أصل لبناني (١٩٤٥م-٢٠١٤م)، عمل خبيرًا في معهد هوفر التابع لجامعة ستانفورد، ودرَّس في جامعة برينستون والجامعة الأمريكية، وعمل مديرًا لدراسات الشرق الأوسط في كلية بول اتش نيتز للدراسات الدولية المتقدمة التابعة لجامعة جونز هوبكنز لأكثر من ثلاثة عقود، كما شغل منصب مستشار وزيرة الخارجية الأمريكية كوندليزا رايس.

(٥) عالم إناسة (أنثروبولوجي) أمريكي يهودي، من أصل مجري (١٩١٠-١٩٩٦م)، من مؤلفاته «العقل اليهودي»، و«المجتمع والثقافة والتغيير في الشرق الأوسط».

(٦) دوجلاس ليتل، مرجع سابق، ص٥٤٧.

(٧) انظر: فرون وير، القراءة بين السطور-السياسات الجنسية والنشر في عصر الدبلوماسية العامة، ص٤٥٩ هامش ٢٠، ضمن: النسوية العربية-رؤية نقدية، تحرير جين سعيد وزميلاتها، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ٢٠١١م.

وعندما أجرىٰ سيمور هيرش[1] مقابلات مع المسؤولين العسكريين الأمريكيين عن عمليات التعذيب في سجن «أبو غريب»، «كان كثيرون يؤكدون له أن استخدام أساليب الامتهان الجنسي كوسيلة لكسر السجناء العراقيين كان مؤسسًا علىٰ قراءة فاحصة لكتاب (العقل العربي)»، والكتاب نفسه كان علىٰ قائمة الكتب المطلوب قراءتها في ندوة «عملية حرية العراق» التي نظمتها سلطة التحالف (CPA) في بغداد، وفي دورة عسكرية للجيش الأمريكي لمكافحة التمرد في كولورادوا[2].

لقد استعاد برنارد لويس وأتباعه من اليمينيين المتطرفين «بعض التصورات الاستشراقية العتيقة للغاية، والتي ظن كثيرون خطأً أنها ماتت موتًا أبديًّا»[3]، وهم يرون أن الإرهاب له جذور قوية في الإسلام بحد ذاته، وأكدوا مشروعية استعمال القوة لإبادة قوىٰ الإرهاب[4]، وتبنت الإدارة الأمريكية هذه المعتقدات، ففي عام ٢٠٠٧م ألقىٰ ديك تشيني -نائب الرئيس الأمريكي الأسبق- خطابًا في احتفال لتكريم لويس، قال فيه: «بما أن الصراع القديم من أجل التحرير والمساواة يتجدد مرةً أخرىٰ في زماننا، سنستمر في الاعتماد علىٰ أسلوب تفكير برنارد لويس الصارم»[5].

والمقاربة الثانية هي المقاربة الأيديولوجية التصنيفية، ويتبنىٰ أصحاب هذه المقاربة تقسيم وتصنيف الإسلام والمسلمين إلىٰ أنواع جيدة وأخرىٰ سيئة، ومسلمين إرهابيين وآخرين متسامحين، وهي مقاربة ذائعة، واستخدمت بكثافة في الخطاب السياسي الغربي. واستنادًا إلىٰ هذه المقاربة تحاشت الخطابات الرسمية

---

(١) صحفي أمريكي بارز (١٩٣٧م-...) وصف بكونه عميد المحققين الصحفيين الأمريكيين.

(٢) دوجلاس ليتل، مرجع سابق، ص٥٤٧-٥٤٨.

(٣) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٩٣.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٣٦٧-٣٦٨.

(٥) انظر: ستيفن شيهي، مرجع سابق، ص٨٣.

في الإدارة الأمريكية منذ ٢٠٠٢م الهجُم المباشر على الإسلام، وهذا الأمر يتوافق مع إرادة تقديم الإمبريالية الأمريكية في حُلَّة أكثر لطافة، وهو صرَّح به أحد السياسيين الأمريكيين بقوله: «الهدف الرئيس للسياسة الخارجية الأمريكية في القرن الحادي والعشرين يقوم على دمج بلدان أخرى ومنظمات داخل حلول توافقية سوف تسمح بارتقاء عالم ينسجم مع المصالح والقيم الأمريكية»[١].

وتسعى هذه المقاربة السياسية لتبني ودعم نسخة محددة من الإسلام، وهو الإسلام «المعتدل»، أي الإسلام المنسجم مع القيم الليبرالية، والمتمسك بالسلم الرافض للمقاومة، لأن المشكلة تقبع في الإسلام الجذري (الراديكالي). وهذا الأسلوب الخطابي استفاد من تجربة النظام الأمريكي في حربه الباردة ضد الشيوعية، ومن الأساليب التي مورست في الحقبة الشيوعية دعم شخصيات سوفياتية «معتدلة»، وقد دعمت الولايات المتحدة -بطرق غير معلنة- شخصيات معينة من المثقفين المسلمين «المعتدلين»، كعبد الكريم سروش[٢]، ونوركوليس مجيد[٣]، وغيرهما[٤].

رافق هذا الخطابَ الرسميَّ السياسي في طبيعة التعاطي مع الحركة الإسلامية ازديادٌ للنشاط البحثي والفكري في مراكز البحوث الكثيرة القريبة والبعيدة من صناعة القرار، لتدعيم هذا التوجه وتعميقه، واقتراح آلياته لتنفيذه واستشراف

---

(١) انظر: أوليفييه روا، مرجع سابق، ص١٠٨.

(٢) مفكر ومؤلف إيراني بارز (١٩٤٥م-...)، يعمل باحثًا في معهد البحوث والدراسات الثقافية بطهران، من مؤلفاته «العقل والحرية»، و«التراث والعلمانية»، و«القبض والبسط في الشريعة».

(٣) أكاديمي ومؤلف إندونيسي (١٩٣٩-٢٠٠٥م)، حصل على درجة الدكتوراة في الدراسات الإسلامية من جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة، شغل منصب رئيس جامعة بارامادينا في جاكرتا من عام ١٩٩٨م حتى وفاته.

(٤) انظر: أوليفييه روا، مرجع سابق، ص١٠٩ وما بعدها.

مستقبله، وتقديم معايير مقترحة لفرز المسلم «المعتدل» من المسلم المتطرف (الأصولي)[1]، أو نقد هذا التحول، والاحتجاج ضده، وإظهار خطورة مآلاته.

وليس هدف السياسات الأمريكية والأوروبية في هذه المرحلة تشويه الإسلام بالضرورة، بل هي

> *«تستهدف تشويه الإسلام المقاوم للهيمنة الغربية، وتسويق إسلام آخر يتمُّ من خلاله نزع أي صفة إسلامية عن المقاومة، ووسمها بالإرهاب، لتسهيل استدامة وإعادة إنتاج العلاقات الاستعمارية الجديدة... ولذلك يقع في الخطأ -أحيانًا- فقهاء مسلمون بتقديمهم رؤية اعتذارية عن مفهوم (الجهاد)، وبعدِّهم أن مفهوم الجهاد في الإسلام أشمل من مجرد المقاومة العسكرية، وكأن الخلاف مع إسرائيل مثلًا خلاف لغوي، فالتوسع في معاني الجهاد المختلفة مكانُهُ المدارس الدينية المتخصصة، ولكن الصراع علىٰ الإسلام مع الغرب، هو صراع سياسي وثقافي بامتياز، لا فقهي، ولا يستهدف الشعائر، بل يسعىٰ لاحتلال الثقافة العربية والوعي»*[2].

وتظهر هذه المقاربة السياسية في العشرات من الكتب الغربية التي صدرت في العقدين الأخيرين، والتي تدَّعي تقديم الحقيقة «الصحيحة» للإسلام، ومقاومة الصورة المشوَّهة السائدة للإسلام، فتقوم بفرز كل ما لا يُناسب المزاج الغربي في

---

(١) انظر على سبيل المثال: شيريل بيرنارد (وآخرون)، بناء شبكات الاعتدال الإسلامي، ترجمة إبراهيم عوض، نشر تنوير للنشر والإعلام، ط١ ٢٠١٥م.

(٢) سيف دعنا، الإسلام الثوري وأزمة الاستشراق الجديد، محاضرة مترجمة في صحيفة الأخبار في ١ ديسمبر ٢٠٠٩م.

الإسلام، وهي بذلك «تخرج الملايين من المسلمين عن الإسلام وتكفّرهم، لأن القراءة المقدّمة عادةً ما تنكر إسلامية المقاومة كطريقة لتسويق الإسلام المعتدل»[1].

المقاربة الثالثة هي المقاربة التقريبية، أو الاسترضائية، وهي تهدف إلىٰ كشف التقاربات بين التقليد الديني الإسلامي والتقاليد الدينية الأخرىٰ، وتعتقد بتعددية التجربة الدينية وتنوعها، وتروّج للزعم بأن كل هذه التقاليد تسعىٰ لغاية إله واحد، وإن اختلفت الطرائق والمذاهب.

المقاربة الرابعة تسعىٰ لفهم الإسلام لا بعدِّه هوية شاملة وثابتة، وإنما بعدِّه حزمة من التأويلات التقليدية المتشابهة، والممتدة في عرض المجتمعات الإسلامية، وقد تتباين فيما بينها، فهي إسلامات، وليس إسلامًا واحدًا، لا سيما مع الانقطاعات التاريخية التي تسببت بها الحداثة لمجمل المعتقدات الدينية، وهذا هو رأي تيار عريض من علماء الاجتماع والإناسيين، وسأعود لهذا الرأي في موضع لاحق.

(٣)

وفي وسط طوفان الأطروحات المتطرفة، ذهب طيف من الباحثين في شؤون الشرق الأوسط إلىٰ رأي آخر أكثر حيادية؛ إذ رأوا أن مشكلة الإرهاب لا تنبع من الأسس العقائدية للإسلام، واهتموا ببحث العوامل التي ولّدت العنف المنسوب للمسلمين، وانتقدوا بغي وتجبُّر القوىٰ الدولية وعلىٰ رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، وتواطُؤَها مع سياسات النظم القمعية الفاسدة في البلدان المتَّهمة بتفريخ الإرهاب، وانشغلوا بفحص الظروف الاجتماعية السيئة، كالفقر المنتشر وانعدام فرص العمل والعيش الكريم وتأميم المجال العام وحظر المشاركة السياسية الفاعلة في مناطق واسعة من العالم الإسلامي، وآثار السيطرة الأجنبية الاقتصادية والسياسية علىٰ مقدرات تلك الشعوب، والدعم الغربي لسياسات إسرائيل الإجرامية. ولذا

(١) المرجع السابق.

يرىٰ جان بودريار[1] أن النظام العالمي هو الذي ولَّد الشروط الموضوعية لهذا الردِّ العنيف (الإرهاب)، فباستثناره بكل الأوراق يُرغم الآخر علىٰ تغيير قواعد اللعبة، فالإرهاب -بحسب بودريار- كالفيروس ماثل في كل مكان، وهناك حقن عالمي متواصل للإرهاب بفضل سياسات السيطرة المطلقة والإخضاع البنيوي، لذا فالإرهاب هو كالظل لكل نظام سيطرة[2].

وهذا الفريق من الباحثين يسعىٰ لبحث مشكلة الإرهاب «بتناول المظالم، والتطلعات المشروعة للغالبية العظمىٰ من المسلمين»[3]، كما ينتقد هذا الفريق الجهل النفسي المزمن لدىٰ «خبراء الإرهاب» المحليين والغربيين بتعاميهم المنظَّم عن العنف المنهجي والشامل الذي يمارسه الغرب وإسرائيل، وميولهم المستمرة لطرح حلٍّ قمعي عام. وهؤلاء «الخبراء» يقومون باستمرار بقلب الأدوار، وتحويل الضحايا إلىٰ جلادين، والجلادين إلىٰ ضحايا، وهي سياسة خطابية معهودة من الأيديولوجيين الإمبرياليين لتبرير استخدام العنف، وهي مستخدمة منذ الاستعماريين البريطانيين، مرورًا بالنازيين، وحتىٰ المحتلين الأمريكيين والأوروبيين والإسرائيليين في يومنا الحاضر[4]، ويتساءل أحدهم:

***«لماذا ينسب خبراء الإرهاب [الغربيون] السلوك المَرَضيَّ إلىٰ مقاتلي المقاومة الشرق أوسطيين، وليس إلىٰ***

---

(١) عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي (١٩٢٩-٢٠٠٧م)، من كتبه «نظام الأشياء»، و«المجتمع الاستهلاكي»، «المصطنع والاصطناع»، و«حرب الخليج لم تقع»، و«روح الإرهاب».

(٢) انظر: جان بودريار (وآخرون)، ذهنية الإرهاب -لماذا يقاتلون بموتهم؟ ترجمة بسام حجار، ص٢١.

(٣) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٦٨، وانظر: أوليفييه روا، مرجع سابق، ص١٠٤.

(٤) انظر: جيمس بتراس، سطوة إسرائيل في الولايات المتحدة، ص٢٧٧، ٢٨١، ترجمة حسان البستاني، نشر الدار العربية للعلوم، ط١ ١٤٢٨هـ.

*أبطالهم العسكريين الذين قضوا دفاعًا عن الإمبراطورية الدموية؟ لماذا يُطلق على حضارة تكرّم شهداءَها الذين ضحّوا بأنفسهم صفة التمدن، في حين تُدعى أخرى متعصبةً وعنيفةً وهمجية؟»*[1].

(٤)

وفي السنوات الأولى من هذا القرن الميلادي، تعرَّضت الدراسات عن الإسلام والشرق الأوسط لهجوم عنيف، ووجهت لها الإدانة بدعوى عجزها عن استشراف الأزمة الحالية، أزمة «الإرهاب»، وهو عجز ناجم إما بسبب الجهل بمركزية البعد الديني لمجتمعات الشرق الأوسط، والإصرار على المعطيات الاجتماعية لحركة «التحديث» في بلدان الشرق الأوسط، مع الغفلة عن تصاعد «الصحوة» الدينية، وإما بسبب مجاملة الإسلام كديانة[2]. وقد كان هناك اتجاه شائع في الأبحاث الأكاديمية التي قدمت في أوائل التسعينيات حول «المجتمع المدني في الشرق الأوسط» يسعى إلى «رسم صورة متفائلة نسبيًّا بشأن توقعات نمو المجتمع المدني، وإدماج الإسلاميين المعتدلين فيه، والتحرك نحو لبرلة سياسية في الشرق الأوسط»[3].

وكان أول من أعلن الهجوم «المكارثي» على دراسات الشرق الأوسط هو مارتن كريمر، وذلك في كتابه «بروج عاجية على الرمال: فشل دراسات الشرق الأوسط في أمريكا» الصادر عام ٢٠٠١م، يعتقد كريمر أن حقل الدراسات الشرق أوسطية والإسلامية -عمومًا- يرزح تحت وطأة أزمة حادة، لاستخدامه نماذج نظرية خاطئة، ولتعاطفه وتأييده للفلسطينيين، والحل يكمن في مراجعة الدعم

(١) جيمس بتراس، مرجع سابق، ص٢٨٧.

(٢) انظر: أوليفييه روا، مرجع سابق، ص٩٩.

(٣) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٥٤.

الفيدرالي لمراكز وأقسام دراسات الشرق الأوسط بالجامعات الأمريكية، ووضع معايير صارمة لأي تمويل لهذا الحقل، والدفع بعدد أكبر من غير الأكاديميين في موقع الإشراف على المنح الأكاديمية بالحقل، واشتراط أن يخدم الحقل الحكومة الأمريكية مباشرة في سياساتها تجاه الشرق الأوسط[١].

ثم واصل الهجوم -وبضراوة- دانييل بايبس، ودشّن موقعًا إلكترونيًّا يسمى «مرصد الجامعات» لمراجعة ونقد دراسات الشرق الأوسط، وقام بحملة عنيفة ضد من لا يشاركونه الرأي، وخصَّ منهم ثمانية أساتذة متخصصين بشؤون الشرق الأوسط، وهم من الذين لفتوا الانتباه إلى المظالم التي تدفع بعض المسلمين إلى العنف، ونشر في الموقع عبارة مفادها أن دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة أصبحت حكرًا على عرب الشرق الأوسط، ثم أزيلت في وقت لاحق[٢]، وكذلك دعا في موقعه الإلكتروني الطلاب إلى مراقبة أساتذتهم، وإرسال العبارات التي يعدونها معادةً لإسرائيل، أو الولايات المتحدة. وقد تبوأ بايبس عام ٢٠٠٣م منصبًا في مكتب مديري معهد الولايات المتحدة للسلام[٣]. وكان لبايبس حضور واسع في وسائل الإعلام، فقد ظهر أكثر من (١٠٠) مرة على شاشات التلفزة الأمريكية، وأجريت معه (٤٥٠) مقابلة في المدة ما بين سبتمبر ٢٠٠١ وسبتمبر ٢٠٠٢م فقط[٤].

---

(١) انظر: مازن مطبقاني، وضعية دراسات الشرق الأوسط في الجامعات الأمريكية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، بحث منشور على صفحة الباحث في موقع جامعة الملك سعود. وتعليق مارتن كريمر تحت عنوان: «واشنطن والبرج العاجي: كيف تستطيع الحكومة الأمريكية إشراك الأوساط الأكاديمية في خدمة سياستها في الشرق الأوسط؟» في موقع معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى.

(٢) انظر: ديبا كومار، فوبيا الإسلام والسياسة الإمبريالية، ص٢٤١، ترجمة أماني فهمي، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٥م.

(٣) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٤٠٠-٤٠٤. والطريف في الأمر أن المعهد مؤسسة ممولة حكوميًّا، ومكرسة لمنع وإدارة النزاعات الدولية، وحلِّها سلميًّا.

(٤) انظر: ديبا كومار، مرجع سابق، ص٢٦٢.

ويأتي هذا الهجوم ضمن إطار أوسع، وهو إقصاء «المستعربين» عن مراكز القرار في الحكومة الأمريكية، لا سيما في وزارة الخارجية، لصالح أولئك المقربين من لجنة الشؤون العامة الأمريكية الإسرائيلية «أيباك»[1]، من أمثال مارتين انديك[1] وبول وولفوفيتز[2] وريتشارد بيرل[3]، وغيرهم[5].

وقد تفاقمت هذه الحملة الواسعة وشملت نشر الدعايات المضادة في كتب ومجلات وصحف، وقامت بعض الجماعات اليمينية المتطرفة بأنشطة عدائية عملية مساندة، واستهدف الخطاب التحريضي الأساتذة الجامعيين والطلبة الذين لا يتفقون مع هذه الموجة المناهضة للإسلام والمسلمين، لا سيما من الأكاديميين اليساريين، وفي هذا السياق نشر ديفيد هوروتيز[6] كتابه (التحالف غير المقدس: الإسلام الراديكالي واليسار الأمريكي) عام ٢٠٠٤م، وأصدر أندرو مكارثي[7]

---

(١) جمعية ضغط معروفة تأسست عام ١٩٦٣م، تهدف للتأثير في أعضاء الكونجرس الأمريكي، وتسعى إلى تحقيق الدعم الكامل للكيان الصهيوني المحتل، والضغط على الجهات والشخصيات المناهضة لسياساته.

(٢) أكاديمي وسياسي أمريكي من أصول يهودية (١٩٥١م-...)، شغل منصب سفير الولايات المتحدة في إسرائيل في أواخر التسعينيات وأوائل الألفية.

(٣) سياسي أمريكي بارز (١٩٤٣م-...)، وأحد زعماء المحافظين الجدد، شغل منصب مساعد وزير الدفاع الأمريكي في الفترة (٢٠٠١-٢٠٠٥م) وكان له دور مهم في ترويج ودعم قرار احتلال العراق.

(٤) سياسي أمريكي يهودي (١٩٤١م-...)، وأحد زعماء المحافظين الجدد، عمل محرراً لصحيفة «جيروزاليم بوست» الإسرائيلية».

(٥) انظر: أوليفييه روا، مرجع سابق، ص١٠٠-١٠١.

(٦) صحفي أمريكي (١٩٣٩-...)، يصف نفسه بأنه ملحد، من كتبه «القارئ الراقي لتشومسكي» ٢٠٠٤م ألفه بالتشارك مع بيتر كولير.

(٧) قانوني وكاتب أمريكي (١٩٥٩م-...) عمل أستاذًا في كلية نيويورك للقانون، وشغل منصب مساعد المدعي العام، واشتهر بمواقفه المتطرفة.

كتابه (الجهاد العظيم: كيف يخرب الإسلام واليسار أمريكا؟) عام ٢٠١٠م[١]. وقد تعرَّض العديد من الأساتذة من أمثال نيكولاس دي جينوفا[٢] وجوزيف مسعد[٣] وجيل أنيدجار[٤] ونورمان فنكلشتاين[٥] وغيرهم؛ لمضايقات وضغوط لثنيهم عن مواقفهم وآرائهم النقدية، كما كتب ديفيد هورويتز عام ٢٠٠٦م كتابًا بعنوان «الأساتذة المئة وواحد الأكثر خطورة على أمريكا»، سرد فيه قائمة اتهامات لهذا العدد من الأساتذة ممن لا يتفقون مع السياسات الأمريكية الخارجية، ومن طريف ما يذكر هنا أن أحد المتخصصين بعلم النفس الاجتماعي اتصل بهؤلاء الأساتذة المئة وواحد، كي يدعوهم للمشاركة في دراسة يقوم بها عن الانحراف الاجتماعي، بعدِّهم شواهد وعينات بحثية، لأجل إثبات وجود خصال نفسيَّة منحرفة[٦]!

(٥)

ازدهر سوق «ثرثاري الإعلام» -كما يسميهم زكاري لوكمان- منذ أزمة الخليج ١٩٩٠-١٩٩١م، وزاد الطلب الإعلامي عليهم بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١م، ومعظمهم ممن يوصف بالخبير في شؤون الإرهاب، أو الجماعات

---

(١) انظر: ديبا كومار، مرجع سابق، ص٢٥٢.

(٢) عالم إناسة (أنثروبولوجي) أمريكي (١٩٦٨-...)، وهو أستاذ ورئيس قسم الدراسات الثقافية بجامعة هيوسن.

(٣) أكاديمي أمريكي من أصل فلسطيني (١٩٦٣م-...)، وهو أستاذ السياسة والفكر العربي في جامعة كولومبيا.

(٤) أكاديمي أمريكي من أصول عربية (١٩٦٤م-...)، وهو أستاذ في قسم دائرة الأديان وقسم دراسات إفريقيا والشرق الأوسط في جامعة كولومبيا.

(٥) أكاديمي أمريكي يهودي (١٩٥٣م-...)، متخصص في العلوم السياسية، عرف بمناهضته لسياسات الكيان الصهيوني ودعمه للقضية الفلسطينية، من كتبه «صناعة الهولوكوست: تأملات في استغلال المعاناة اليهودية»، ترجم إلى العربية.

(٦) انظر: حميد دباشي، ما بعد الاستشراق-المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب، ص٢٧٣-٢٧٤، ٢٨٠.

المتطرفة، وغالبًا هم من غير الأكاديميين، إما من عامة المثقفين، وإما من كوادر الباحثين في مراكز الفكر، وأحيانًا من العسكريين المتقاعدين، وغالب خطاب هذه الفئات من رواد الصحافة ونجوم الشاشات يتسم بترديد عبارات رنانة، والتبسيط المخل والفجِّ لقضايا معقَّدة[1]، علىٰ النحو الذي يناسب الإيقاع الإعلامي الحريص علىٰ التجييش والإثارة والاختزال، أكثر من حرصه علىٰ كشف الحقيقة. يمارس الاستشراق الإعلامي دورًا أكثر خطورة علىٰ جمهور القراء، أكثر من ذاك الذي يقدمه الاستشراق الأكاديمي الذي يعمل وينشر في بيئات عمل أكاديمية ونخبوية، وإن كانت الخطورة في المادة الأكاديمية أشد من جهة أخرىٰ بتأثيرها في مراكز صنع القرار السياسي في الولايات المتحدة وفي أوروبا[2].

(٦)

من الظواهر في الحالة الاستشراقية الجديدة، بروز ما يسمىٰ «المخبر المحلي»، وهو مفهوم وصفي يقصد به أفراد من المسلمين والعرب -والشرقيين عمومًا- يمتهنون تقديم المعرفة عن بلدانهم للإعلام وصنَّاع القرار في الغرب، ويكرِّسون الصور والنماذج الاستشراقية عن بني جلدتهم، ويدعمون ميولًا أيديولوجية تجرِّم كل أشكال مقاومة الهيمنة الغربية.

وأول من استخدم هذا المفهوم آدم شاتز في مقالة له نشرها في ٢٠٠٣م عن فؤاد عجمي، وسكَّ مصطلح «مزود المعلومات المحلي»، وقد طوَّر المصطلح

---

(١) انظر: تاريخ الاستشراق وسياساته، مرجع سابق، ص٣٩٢.

(٢) ظاهرة الاستشراق الإعلامي، مازن مطبقاني، مقالة منشورة في موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق. وانظر: أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص٥.

حميد دباشي[1] ليكون «المخبر المحلي»، وشحنه بدلالات الخيانة الأخلاقية[2].

وهذه سمة ملحوظة في حقل الاستشراق الجديد، فهو

> *«لم يعد يقتصر على الدارسين الغربيين وحسب، وإنما يستعين بجيش من الدارسين والمحللين العرب والمسلمين تكاد تقتصر مهمتهم الكبرى على دعم التصورات المنتجة عن الإسلام والعرب... لبناء صور موجهة بالكامل لقارئ غربي متلهف لرؤية مثقفين عرب حانقين على مجتمعاتهم «وإسلامهم، ويتطلعون إلى تغييره تغييرًا جذريًا، فالوظيفة الحقيقية لمؤلفات وكتابات النخب العربية العاملة في حقل الاستشراق الجديد هي أن يعاد من خلالها عرض المجتمع العربي كموضوع دراسي وتشريحي، قابل للمعاينة من جانب اختصاصيين آخرين، بوصفه مجتمعًا شاذًا وغرائبيًا»*[3].

وبعد أن كان الاستشراق القديم يستعين بالرحَّالة والمستكشفين لتحليل الشرق ودراسته، أضحى الاستشراق الجديد يستعين بكوادر مدرَّبة من المثقفين والباحثين

---

(١) أكاديمي أمريكي من أصل إيراني (١٩٥١م-...)، أستاذ الدراسات الإيرانية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك.

(٢) انظر: حميد دباشي، بشرة سمراء أقنعة بيضاء، ص٣٠.

(٣) فاضل الربيعي، ما بعد الاستشراق-الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء، ص١٨١، ١٨٥. بتصرف. وفي كتابها «ارتباكات الهوية» درست الباحثة نورة فرج أربع روايات هي: «ليلة القدر» للمغربي الأصل الطاهر بن جلون، ورواية «ليون الإفريقي» للروائي اللبناني الأصل أمين معلوف، ورواية «الحزام» للروائي السعودي أحمد أبو دهمان، ورواية «سأهبك غزالة» للروائي الجزائري مالك حداد، وكلها روايات كتبت بالفرنسية وتتناول واقع محلي شرقي، وتوصلت إلى أن الروايات الأربع **استعادت المتخيِّل الاستشراقي، وشيَّدت صورة غرائبية للشرق، بغرض إبهار المتلقِّي الغربي**. انظر: نورة فرج، ارتباكات الهوية-أسئلة الهوية والاستشراق في الرواية العربية-الفرانكفونية، نشر المركز العربي الثقافي، ط١ ٢٠٠٧م.

العرب والمسلمين، ممن ينتمي في الغالب إلىٰ تيارات علمانية أو يسارية أو ليبرالية، أو حتىٰ إسلامية «معتدلة»، بالمفهوم الأمريكي للاعتدال، ولذا شارك في هذه المهمة القذرة بعض الفقهاء والمنتمين للعلم والدعوة[١].

وعند استعراض قائمة المخبرين المحليين والمخبرات، سنجد القائمة طويلة وتزداد، فمن هذه الشخصيات: وليد شعيبات[٢] مؤلف كتاب (لماذا تركت الجهاد: جذر الإرهاب وعودة الإسلام الراديكالي) ٢٠٠٦م، وآذار نفيسي[٣]، وابن ورَّاق[٤]، وإرشاد منجي[٥]، كما ظهر في كتابها الوقح (مشكلة الإسلام اليوم) ٢٠٠٤م الذي ترجم إلىٰ أكثر من ثلاثين لغة، وسلمان رشدي[٦]، ونوني درويش[٧] في كتابها (الآن يسمونني كافرة: لماذا نبذت الجهاد من أجل أمريكا) ٢٠٠٦م، وكتابها (العقاب القاسي: المضامين العالمية المخيفة للشريعة الإسلامية) ٢٠٠٩م، وآيان

---

(١) انظر: فاضل الربيعي، مرجع سابق، ص١٨٢-١٨٣.

(٢) صحفي أمريكي من أصل فلسطيني (١٩٦٠م-...)، اشتهر بزعمه أنه كادر سابق في منظمة التحرير الفلسطينية، ارتد عن الإسلام واعتنق المسيحية، يدافع بضراوة عن سياسات الكيان الصهيوني المحتل، وظهر في وسائل إعلام معروفة مثل CNN بوصفه خبير في شؤون الإرهاب.

(٣) كاتبة وروائية إيرانية (١٩٤٨م-...)، انظر لنقد رواية نفيسي الشهيرة «أن تقرأ لوليتا في طهران» في: حميد دباشي، بشرة سمراء أقنعة بيضاء، ص١٢٧-١٤٨.

(٤) اسم مستعار لشخصية غامضة ومثيرة للجدل، وهو باحث باكستاني ارتد عن الإسلام، وأسس في بريطانيا معهد «علمنة المجتمع الإسلامي»، ونشرت له صحف معروفة مثل وول ستريت جورنال الأمريكية والغارديان البريطانية مقالات عديدة، صدر له عام ٢٠٠٧م كتاب «دفاع عن الغرب-نقد الاستشراق عند إدوارد سعيد».

(٥) كاتبة نسوية كندية من أصل هندي (١٩٦٨م-...)، امتهنت مهاجمة الإسلام من منطلقات عنصرية، جاهرت بالسحاق وتزوجت صديقتها عام ٢٠١٦م.

(٦) كاتب وروائي بريطاني ملحد من أصل هندي (١٩٤٧م-...)، اشتهر بروايته «آيات شيطانية» ١٩٨٨م.

(٧) كاتبة أمريكية من أصل مصري (١٩٤٩م-...)، وهي ناشطة في هجاء الإسلام والمسلمين، وتدعم سياسات الكيان الصهيوني المحتل بشراسة.

حرسي علي[1] في كتابها (العذراء في القفص) الذي نشر بالهولندية عام ٢٠٠٤م ثم بالإنجليزية عام ٢٠٠٦م، وسيرتها الذاتية المنشورة بعنوان (الكافرة) ٢٠٠٧م، وقد أدرجتها التايمز بين الشخصيات المئة الأكثر تأثيرًا عام ٢٠٠٥م، ووفاء سلطان[2] التي أدرجتها التايمز بين الشخصيات المئة الأكثر تأثيرًا عام ٢٠٠٦م، وبريجيت جبرييل[3]، ووليد فارس[4] في كتابه (الجهاد في المستقبل: الاستراتيجية الإرهابية ضد أمريكا) ٢٠٠٥م، وكتابه (حرب الأفكار: الجهاد ضد الديمقراطية) ٢٠٠٧م، وكنعان مكية[5]، ومأمون فندي[6]، وعباس ميلاني[7] الذي نشر كتابه «هل بإمكان إيران أن تصبح ديمقراطية» ٢٠٠٢م، في أثناء عمله في معهد هوفر، وسيد ولي رضا نصر[8] الذي نشر «نهضة الشيعة» عام ٢٠٠٦م في أثناء عمله في مدرسة خريجي

---

(١) كاتبة نسوية هولندية ثم أمريكية من أصل صومالي (١٩٦٩م-...)، ارتدت عن الإسلام وأعلنت الإلحاد، وتخصصت في مهاجمة الإسلام والمسلمين.

(٢) كاتبة وطبيبة نفسية أمريكية من أصل سوري (١٩٥٨م-...)، نشرت عام ٢٠٠٩م كتابًا بعنوان «الإله المبغِض» هاجمت فيه الإسلام بحدَّة.

(٣) كاتبة أمريكية متطرفة وعنصرية من أصل لبناني (١٩٤٦م-...)، نشرت عام ٢٠٠٦م كتابًا بعنوان (لماذا يكرهوننا؟ ناجية من الإرهاب الإسلامي تحذر أمريكا»، وفي عام ٢٠٠٨م نشرت كتابًا آخر بعنوان «يجب إيقافهم -لم يجب علينا هزيمة الإسلام المتطرف؟».

(٤) أكاديمي أمريكي من أصل لبناني مسيحي ماروني (١٩٥٧م-...)، مقرب من بعض الدوائر السياسية الأمريكية، وعمل مستشارًا لدونالد ترامب في حملته الانتخابية، وهو من رموز التخويف من الإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية.

(٥) أكاديمي أمريكي من أصل عراقي (١٩٤٩م-...) كان له دور بارز في دعم قرار الحرب الأمريكية على العراق.

(٦) أكاديمي أمريكي من أصل مصري (١٩٦١م-...) ويكتب في صحف عربية كصحيفة الأهرام وصحيفة الشرق الأوسط.

(٧) أكاديمي أمريكي من أصل إيراني (١٩٤٩م-...)، وهو أستاذ الدراسات الإيرانية في جامعة ستانفورد.

(٨) أكاديمي أمريكي من أصل إيراني (١٩٦٠م-...)، وهو متخصص في شؤون الشرق الأوسط، وسبق له العمل مستشارًا لممثل الحكومة الأمريكية في أفغانستان.

البحرية الأمريكية وجامعة الدفاع القومي المموَّلة من وزارة الدفاع، وراي تقية[1] الذي نشر كتابه «إيران الخفية» ٢٠٠٦م إبان عمله لدىٰ كلية الحرب القومية وجامعة الدفاع القومي، ومنهم حشد من النسوة المسلمات أو الشرقيات ممن عملن علىٰ تكريس الرواية الغربية حيال الإسلام والمسلمين، وسأشير لنماذج من كتاباتهم قريبًا.

ومن نافلة القول أن إثارة المخاوف عن الإسلام والمسلمين وإعلان معاداتهم تسهِّل الطريق أمام الباحث العربي والشرقي المسلم أو «المرتد» الراغب بالوصول إلىٰ مناصب ونوافذ إعلامية مهمة، وهي أيضًا طريقة مفيدة للمتاجرة والربح المادي، ومن الأمثلة الغريبة في هذا الصدد، ما نشرته نورما خوري «الحب الممنوع» الصادرة عام ٢٠٠٣م، والتي زعمت أنها مذكرات شخصية تتناول قصة حب فتاة عربية لضابط جيش مسيحي، إلا أن التحقيقات كشفت لاحقًا أنها قصة كاذبة مختلقة، واضطرت الدار الناشرة لسحب الكتاب من الأسواق[2].

(٧)

وشهدت هذه الحقبة أيضًا ازدياد الأبحاث الأكاديمية والمقالات العلمية حول نساء الشرق الأوسط، مع ارتفاع طلب السوق علىٰ هذا النوع من الموضوعات[3]، إذ أصبح مفهوم الجندر وسياسات العلاقة بين الجنسين تشكِّل «الخط الفاصل لحرب صراعات جيوسياسية منذ الحادي عشر من سبتمبر، وتحتل مكانة مركزية في خطاب العلاقات الدولية بخصوص الشرق الأوسط»[4].

---

(١) كاتب أمريكي من أصل إيراني (١٩٦٦م-...)، عمل في عدة مناصب استشارية في الحكومة الأمريكية.

(٢) انظر: حميد دباشي، بشرة سمراء أقنعة بيضاء، ص٣٦.

(٣) ليلى أبو لغد، نطاقات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي. ضمن: كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ ص٦٨، مرجع سابق.

(٤) منيرة م. شراد، الجندر في الشرق الأوسط-الإسلام والدولة وقوة ولي الأمر، ضمن: دراسات معاصرة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، أبو بكر باقادر (معد ومترجم)، ص٢٨٩.

وبمسحٍ لقواعد معلومات عديدة نجد أنه قد نُشرت في المدة الواقعة ما بين ١٩٦٠-١٩٦٩م خمسة كتب وعشر مقالات علمية تتناول المرأة في الشرق الأوسط، ليقفز العدد فيما بين ٢٠٠٠-٢٠٠٩م ويتجاوز (١٧٠) كتابًا، و(٦٧٠) مقالة[١].

كما كثرت أيضًا في العقدين الأخيرين المذكرات والروايات التي تتناول حياة النساء المسلمات الشرقيات في الأسواق الأمريكية والأوروبية[٢]، مثل كتاب «بائع الكتب في كابول» ٢٠٠٣م للمراسِلة الحربية آن سيرستاد، ويتناول «قمع النساء» في ظل حكم طالبان، وكتاب «أن تقرأ لوليتا في طهران» ٢٠٠٣م لآذار نفيسي، وكتاب «قلب المملكة: حياتي في السعودية» ٢٠٠٥م لكارمن بن لادن، ومؤلفته زوجة سابقة ليسلم بن لادن، وهي تتحدث في كتابها عن قمع النساء السعوديات، مستغلة علاقتها السابقة بأحد أفراد عائلة ابن لادن الذي ذاع صيتها بعد أحداث ١١ سبتمبر، كما نشرت المؤلفة نفسُها عام ٢٠٠٤م كتابًا بالفرنسية بعنوان «الحجاب الممزَّق». وكذلك رواية «بنات الرياض» للسعودية رجاء الصانع، وقد صدرت بالعربية أولًا، ثم ترجمت في الولايات المتحدة عام ٢٠٠٧م، ثم في بريطانيا عام ٢٠٠٨م، ثم ترجمت لأكثر من عشرين لغة، وحققت مبيعات كبيرة في إيطاليا وألمانيا، وأخيرًا ترجمت إلىٰ العبرية في عام ٢٠١٣م. وكتاب «أنا ملالا» ٢٠١٣م لملالا يسوفزي، وفيه تحكي المؤلفة قصتها عن مطالبتها بحق التعليم، وعن «قمع طالبان للنساء ووحشيتهم»، وحصلت المؤلفة علىٰ جائزة نوبل للسلام عام ٢٠١٤م.

وبغض النظر عن مدىٰ مصداقية ودقة المزاعم التي روجتها هذه الكتابات بشأن المظالم وانتهاكات الحقوق التي تواجه نساء الشرق الأوسط، فإنها -شعرت أو لم

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٩٠.

(٢) انظر: حميد دباشي، بشرة سمراء أقنعة بيضاء، ص١٢٧.

تشعر- تضع هذه الشكوىٰ في خدمة الاحتلال الأمريكي والأوروبي، وتساعده في التظاهر بالدفاع عن الحقوق والقيم، ونجدة المسلمات من الاضطهاد و«القمع والإرهاب الإسلامي»[١]، وإضعاف النقد الداخلي للسياسات الغربية تجاه البلدان الإسلامية. وربما لا يعود النجاح والشهرة التي حصدتها أمثال هذه المذكرات والروايات إلىٰ دور الأجهزة أو الوكالات الرسمية الأمريكية في دعمها والترويج لها، ولكن انتشارها في هذا الظرف التاريخي الذي تبحث فيه الولايات المتحدة عن مبررات وحجج تظهر أخلاقية التدخل الأمريكي في شؤون الشرق الأوسط يعد مؤشرًا دالًا علىٰ «مدىٰ اندماج مصالح صناعة النشر العالمية مع مجال الأمن القومي الرسمي»[٢]، و:

> ***«إن تلاقي القوىٰ الحكومية وقوىٰ الشركات علىٰ أرض الثقافة العالمية يشير إلىٰ أن الكتب التي حققت أفضل المبيعات في العالم لا يمكن أن تقرأ خارج (أطر الحرب) المعاصرة»***[٣].

كما يمكن تفسير الذيوع الغربي لهذه الأعمال المنشورة -أيضًا- بكونها تؤكد التميُّز الهوياتي الغربي؛ إذ تشيد -مجمل هذه الأعمال- بالحرية الغربية والتسامح مقابل الاستبداد الذكوري «الإسلامي» والشرقي[٤].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٢٧.

(٢) فرون وير، القراءة بين السطور-السياسات الجنسية والنشر في عصر الدبلوماسية العامة، ص٤٦٠، ضمن: النسوية العربية-رؤية نقدية، تحرير جين سعيد وزميلاتها، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ٢٠١١م.

(٣) المرجع السابق، ص٤٦٦.

(٤) انظر: أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص٢١.

(٨)

وبالمجمل فقد اتسم العقدان الأولان من هذا القرن الميلادي بالسيولة الواسعة في مجال الإنتاج المعرفي الاستشراقي، بسبب ازدياد نفوذ وتأثير مراكز الفكر والأبحاث علىٰ حسابات الأكاديميات، وتنامي سطوة النقاد والخبراء، من أمثال توماس فريدمان[١]، ومراقبي الأمن القومي، وبروز ظاهرة «المخبرين المحليين»، وانتشار وكلاء الدعاية الصهيونية، كآلان ديرشوتنز، وستانلي كورتز، ودانييل بايبس، ومارتين كارمر، والصحفيين والكُتَّاب مثل كريستوفر هيتشنز، وبروز منتمين للإسلام يقدمون تأويلات حداثية للشريعة، ويُحتَفىٰ بهم، من أمثال طارق رمضان، ورضا أصلان[٢]، وتتداخل كلُّ هذه المعرفة المنتجة عبر هذا الخليطِ المتداخل من مراكز الأبحاث، ورموز الصحافة، والناشطين الهواة، والمتعصبين العرقيين، والمخبرين المحليين، والشخصيات السياسية والأمنية، إلخ، عن الشرق الأوسط والإسلام، وتضخُّ باستمرار في فضاء الإعلام الجماهيري، بفضل التطورات الضخمة في نظم الاتصال، فلا تستأثر لا الجامعات ولا مراكز الأبحاث ولا المؤسسات العلمية بالمعرفة؛ بل تنبثّ كل هذه المعارف المقولبة ومتعددة المصادر في الفضاء الاجتماعي، وهذه الحالة الجديدة دفعت بعض الباحثين للقول بـ«موت الباحث» في حقل استشراق ما بعد الحرب العالمية الثانية، إذ لم تعد المعرفة الاستشراقية -كما كانت- محتكرة من شخصيات بحثية متخصصة غالبًا، وتعمل ضمن منظومة معرفية محددة ومستقلة -ولو نسبيًّا-؛ وإنما أضحت هذه المعرفة حزمًا من المعلومات المتفرقة، وقطعًا منثورة من التنميطات المفككة والمتناثرة، والتي يعاد إنتاجها بانتظام، لتسهم في البناء الاجتماعي للواقع[٣].

(١) كاتب ومحلل سياسي أمريكي (١٩٥٣م-...)، يكتب بانتظام في صحيفة النيويورك تايمز.
(٢) انظر: حميد دباشي، ما بعد الاستشراق، ص٢٧٩.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٨٠-٢٨٤.

وأدَّت التحولات السياسية في العقد الأخير، التي بدأت بموجة الانتفاضات الثورية في عدة بلدان عربية عام ٢٠١١م، ورافقها صعود ما سُمي إعلاميًّا بـ«داعش»، وتدهور الأوضاع السياسية في بعض تلك البلدان، ما أدىٰ إلىٰ ازدياد موجات الهجرة واللجوء إلىٰ أوروبا وأمريكا الشمالية، والتي تزامنت مع صعود اليمين المتطرف في أوروبا، وتسنّم ترامب لسدة الرئاسة الأمريكية، لتشتعل موجة عارمة جديدة من التخويف من الإسلام، وتفسح المجال لتنشيط الأطروحات الاستشراقية الهجينة والمبعثرة، التي لا تتسم بالانحياز والتنميط والعدائية فقط، بل تتسم أيضًا بالتهافت والركاكة العلمية الواضحة، فلم يعد الاستشراق كما كان حين كتب إدوارد سعيد كتابه الشهير، فهو اليوم لا يحتاج إلىٰ خبراء متخصصين ومدربين أكاديميًّا، لأن:

> *«مستشرق اليوم -علىٰ الأرجح- يكون من مهووسي الأرقام الذين يدرسون تقارير الشرطة عن الإرهابيين المشتبه بهم ويحسب درجات الراديكالية... فالاستشراق الحالي لا يعتمد علىٰ بحث علمي مغرض، بل علىٰ غياب البحث العلمي. ونزعته المركزية الأوروبية التي تتغذَّىٰ علىٰ فكرة أن أوروبا تتعرَّض للتهديد من المجتمعات الإسلامية وغيرها من البلدان الآسنة، نظرية مؤامرة سافرة. ولم ينتشر عن طريق المكتبات ومحلات بيع الكتب، بل عن طريق تويتر وفيسبوك والشبكة المظلمة»*[1].

---

(١) آدم شاتز، التمثيلات الثقافية والإعلامية-تغطية الإسلام والحرب العالمية على الإرهاب، محاضرة قدمت في ٣ مايو ٢٠١٩م، ترجمة هاجر العبيد، منشور على موقع حكمة بعنوان «الاستشراق بين ماضٍ وحاضر». بتصرف.

# المبحث الثاني

## مقاربة في مفهوم الاستشراق الجديد

*«المشكلة مع الاستشراق ما عادت آتية بالدرجة الأولىٰ من جانب إدوارد سعيد ونقَّاد الأدبيات الكولونيالية، بل من ثورة العلوم الاجتماعية، والمنهجيات الجديدة، وتفكيكات ما بعد الحداثة، وأعمال المراجعين الجدد من الأوروبيين والأمريكيين، والذين يحملون أول ما يحملون علىٰ التاريخانية الاستشراقية».*

*(رضوان السيد)*

يعرض هذا المبحث لمسببات التخلِّي عن لقب «مستشرق»، كما يتناول بالتحليل تعريف أوليفييه مووس للاستشراق الجديد، ويشرح التحولات النظرية والمنهجية التي طرأت علىٰ مجال الدراسات الاستشراقية.

(١)

نتيجة للتفاعلات التاريخية في الغرب الأوروبي ثم الأمريكي، والمعطيات السياسية، والمستجدات علىٰ صعيد العلوم الطبيعية والإنسانية -علىٰ النحو الذي سبق بيانه- أخذ المفهوم (التقليدي) للاستشراق القائم علىٰ المعرفة المعمقة باللغات الكلاسيكية الآسيوية كالعربية، والتركية، والفارسية، وغيرها، وفكِّ رموز المصادر الأولية، وتصنيف المخطوطات، وطبع النصوص وترجمتها والتعليق عليها، ورسم الأطر التاريخية، وتأسيس علم التاريخ الوقائعي[١]، أخذ كل هذا المفهوم في الانحسار والتقهقر، لصالح تصورات حديثة.

وتزامنًا مع هذا الانحسار الطارئ علىٰ الحقل الذي وصفه أنور عبد الملك[٢] بأنه «أزمـة»[٣]؛ أخذ البعض يطرح مفاهيم جديدة للاستشراق، كما تخلَّىٰ أكثر المستشرقين عن هذه التسمية مُفضِّلين ألقابًا أخرىٰ من قبيل: مستعرب كما قال أندريه ميكيل[٤]، أو متخصص بالإسلاميات كما رغب جون إسبوزيتو[٥]،

---

(١) انظر: مكسيم رودنسون، وضع الاستشراق المختص بالإسلاميات-مكتسباته ومشاكله، في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مرجع سابق، ص٨٨-٨٩.

(٢) عالم اجتماع مصري (١٩٢٤-٢٠١٢م)، عمل أستاذًا للأبحاث بالمركز القومي للبحث العلمي بباريس، وتولى منصب نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلم الاجتماع في السبعينيات الميلادية.

(٣) انظر: أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ضمن: الجدلية الاجتماعية، ص٤١٥-٤٤٤.

(٤) جاك بيرك (وآخرون)، حوار الاستشراق، ص٨٣، إعداد وترجمة أحمد الشيخ، نشر المركز العربي للدراسات الغربية، ط١، ١٩٩٩م. وميكيل مستعرب فرنسي (١٩٢٩-...) انتخب أستاذًا للأدب العربي في الكوليج دي فرانس، وعمل مديرًا للمكتبة الوطنية بباريس.

(٥) أكاديمي أمريكي (١٩٤٠-...)، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة جورج تاون.

أو أن ينسب إلىٰ تخصصه العلمي، كالتاريخ بالنسبة لدومينيك شوفالييه[1]، أو علم الاجتماع بالنسبة لجان بول شارنيه[2]، وذلك لعدة أسباب، منها:

(أ) تلوُّث مصطلح الاستشراق، فقد بات متخمًا بمضامين أيديولوجية شديدة السلبية، وأصبح يمثل المرادف الذهني للصورة البغيضة عن الاحتلال، وعدم الموضوعية، والعدائية، وغير ذلك[3]، وهذا ما أكَّده ألبرت حوراني في رسالة أرسلها إلىٰ إدوارد سعيد يقول فيها إنه قد أصبح من شبه المستحيل استخدام مصطلح الاستشراق بمعنىٰ محايد، فقد «اكتسب -إلىٰ حدٍّ بعيدٍ- صفة السباب»[4].

(ب) فقدان المصطلح دلالته الموضوعية، وذلك بعد تحوُّل هذا الحقل (الاستشراق) إلىٰ تخصصات علمية محددة في موضوعها، ومتفردة في مناهجها وإشكاليتها الخاصة، كعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد السياسي، وعلم الألسنيات، وعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا)، وعلم الأعراق (الأثنولوجيا)، ومختلف فروع التاريخ العام[5]، ليصبح الحقل الاستشراقي الجديد بعمومه جناحًا من العلوم الاجتماعية والإنسانية، وقد عبَّر جان بول شارنيه عن ذلك بقوله:

***«لا أعدُّ نفسي مستشرقًا، بل عالم اجتماع، وعالم سياسة، وعالم قانون. ومصدر اختلافي عن المستشرق التقليدي هو***

---

(١) مؤرخ فرنسي (١٩٢٨-٢٠٠٨م)، عمل أستاذًا بجامعة السوربون.

(٢) انظر: علي النملة، الالتفاف على الاستشراق، ص٦٣-٧٥. و: محمد خليفة حسن، مرجع سابق ص١٠٣-١٠٤. وهو أكاديمي فرنسي (١٩٢٨-٢٠١٣م)، عمل أستاذًا بجامعة السوربون.

(٣) انظر: جاك بيرك (وآخرون)، مرجع سابق، ص٣٩.

(٤) إدوارد سعيد، الاستشراق (تذييل طبعة ١٩٩٥م)، ص٥١٧.

(٥) انظر: مكسيم رودنسون، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ضمن: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مرجع سابق، ص٧٢، وقارن بترجمة إلياس مرقص للنص ذاته في: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٩٢-٩٣.

*أنني في أبحاثي عن المجتمعات العربية والإسلامية لم أعد أعتمد على المنهج الفيلولوجي واللاهوتي»*[٦].

وبعبارة أخرىٰ فإن الاستشراق أصبح نتيجةً، أو هدفًا لمجموعة مناهج علمية مختلفة[٧]، حتىٰ مؤتمرات المستشرقين التي تنعقد كل ثلاث سنوات، أخذت تميل لعقد مؤتمرات ضيقة ومتخصصة بشؤون العالم العربي والإسلامي، والهندي والصيني[٨].

(ج) تحوُّل الشرق بوصفه موضوعًا للبحث من عدِّه كتلة مصمتة واحدة -كما هو تصور الاستشراقي الكلاسيكي- إلىٰ تناول «الشرق» بعدِّه مزيجًا معقدًا ومركبًا من الشعوب والثقافات المتنوعة والبلدان المختلفة[٩]، ومن ثمَّ فإن التسمية التقليدية «المستشرق» نتيجةً لكل ذلك أصبحت من الماضي.

(٢)

بالنظر للتحولات الكثيرة -التي سبق بيانها- أصبح من المؤكد تقلُّص تأثير وحضور الاستشراق التقليدي المستند للمناهج اللاهوتية واللغوية إلىٰ حيز هامشي، وحلَّ محله صيغة جديدة تبلورت عبر العقود الأخيرة، وإذا أردنا تكثيف المفهوم العام للاستشراق الجديد في عبارة مختصرة، فيمكن القول أن الاستشراق الجديد يراد به: مجمل الإنتاج العلمي الغربي، الذي يستخدم مناهج العلوم الإنسانية

---

(٦) بواسطة: علي النملة، الالتفاف على الاستشراق، ص٦٨.

(٧) انظر: جاك بيرك (وآخرون)، مرجع سابق، ص٣٢.

(٨) انظر: فرانسيسكو غابرييلي، ثناء على الاستشراق، ضمن: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مرجع سابق، ص٢٢.

(٩) انظر: مكسيم رودنسون، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مرجع سابق، ص٧٢.

والاجتماعية الحديثة، في دراسة شؤون الإسلام والمسلمين[1].

بيْد أن هناك منظورًا آخر للاستشراق الجديد، وهو الأغلب تداولًا في المصادر، ومفاده أن الاستشراق الجديد تيار فكري حديث، بزغ نجمه بعد انطماس معالم الاستشراق القديم كثيرًا، في أعقاب الحرب الباردة (١٩٤٥-١٩٩٠م)، وهو يسعىٰ إلىٰ إعادة إنتاج الأطروحة الاستشراقية القديمة أو الكلاسيكية، ومفهوم الاستشراق الجديد وفقًا لهذا المنظور هو:

> *«مذهب ثقافوي جديد يقوم علىٰ تجديد وإعادة تأهيل الأطروحات الاستشراقية الكلاسيكية، ومتطلبات الدفاع عن قيم الحداثة والديمقراطية... في سياق يتميز بأدلجة متنامية للعلاقات بين الشرق الأوسط والدول الغربية، تعمل علىٰ تشجيع العودة إلىٰ قراءة ماهوية للمجال الإسلامي»*[2].

ولتعميق التحليل والنظر أشير إلىٰ مجموعة من الملاحظات حيال مكونات المفهوم النظري للاستشراق الجديد، وفقًا لهذا المفهوم:

- **المذهب الثقافوي**: ينطلق الاستشراق الجديد من نزعة ثقافوية، وهذه النزعة الإناسية (الأنثروبولوجية) تفترض انفراد كل مجتمع بتكوين ثقافي خاص، وترتبط بنية الفرد وشخصيته ارتباطًا وثيقًا بهذه الثقافة[3]، ومن ثمَّ تفسِّر أفعال ودوافع الأفراد والتيارات حصرًا عبر قيم المجتمع الذي ينتمون

---

(١) ويشرح المفهوم أحد الباحثين بصيغة مقاربة: «الاستشراق الجديد علم إنساني اجتماعي، يطبق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسة الشعوب، والثقافات». انظر: محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص٥٨، بتصرف.

(٢) انظر: أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص٥. بتصرف.

(٣) انظر: ر.بودون وف.بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص٢٢٨، ترجمة سليم جداد، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١ ١٤٠٦هـ.

إليه[1]. وهذه الفرضية تنطوي على تبسيط مخلٍّ، فـ«في الواقع لا يكون الأفراد عرضة لثقافة مجتمع معين بحد ذاتها»[2]، لكون ما يسمى بثقافة المجتمع أو نظام قيمه الأساسي لا يصل إلى الأفراد غالبًا إلا في صورة مبسَّطة أو معدَّلة ومرشَّدة أو محرَّفة عبر بعض الفاعلين الاجتماعيين، كالقساوسة والكهنة والمشايخ والمثقفين وغيرهم من النخب المؤثرة[3]. ومن جهة أخرى لا تراعي النزعة الثقافوية «تأثير الأوضاع والشروط الملموسة والتاريخية على النظم الاجتماعية والثقافية... فعلى غرار البنيوية، تطمح الثقافوية -دون أسف- إلى إمكانية إزالة فئة الفعل الأساسية التي تكون الظاهرات الثقافية غير مفهومة من دونها»[4]. ويدفع الكسل المعرفي -أو العمى الأيديولوجي- أتباع هذا المذهب إلى اعتناق كليشيهات ثقافوية تريحهم من عناء تحليل واستقراء العمليات التاريخية والسياقات السياسية والاجتماعية المسؤولة عن حالة مجتمع معين.

- **إعادة التأهيل**: يهدف الاستشراق الجديد إلى «إعادة تأهيل الأطروحات الاستشراقية الكلاسيكية» أي تجديد المضامين الاستشراقية الكلاسيكية وإعادة طرحها بقوالب ومنهجيات جديدة، وسأعود لتحليل ذلك في المبحث الرابع بإذن الله.

- **اختلاف الأسئلة**: يتمحور اهتمام الاستشراق الجديد حول «الدفاع عن قيم الحداثة والديمقراطية»، فالسؤال المفضَّل لهذا الاتجاه هو عن مدى التوافق بين «الإسلام السياسي» والديمقراطية، وبين الغرب

---

(١) انظر: أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص٥.

(٢) ر.بودون وف.بوريكو، مرجع سابق، ص٢٢٩.

(٣) انظر: المرجع السابق، والصفة نفسها.

(٤) بلاندييه، بواسطة: ر.بودون وف.بوريكو، مرجع سابق، ص٢٣٤.

الحداثي والعالم الإسلامي المتدين وغير الحداثي، وهو بهذا يختلف عن الاستشراق القديم، المشغول بالأسئلة اللاهوتية والتبشيرية، أو الأسئلة التنويرية و«العقلانية» الكلاسيكية تجاه الإسلام.

- **السياق التاريخي**: الحقبة التي ظهر فيها التيار الاستشراقي الجديد -طبقًا لهذا التصور- يقع في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، أي مع بداية سنوات التسعينيات الميلادية، إذ تآكلت المنافسة الأيديولوجية بين المعسكر الرأسمالي الذي تقوده الولايات المتحدة، والمعسكر الشيوعي الذي يقوده الاتحاد السوفيتي، وانهارت السرديات التي كانت تظهر الليبرالية الغربية في مقابل الشمولية الستالينية، والعدالة الديمقراطية في مقابل الوحشية الشيوعية، والنمو الرأسمالي في مقابل التخبط الاشتراكي، فكان لا بد من إيجاد صياغة بديلة تحقق التوازن التقليدي بين الشرق والغرب، علىٰ مستوىٰ العلاقات الدولية، وعلىٰ مستوىٰ الأصعدة الوطنية، فساهمت السردية التي يتبناها رموز الاستشراق الجديد في رسم خريطة «الغيرية»، واستُبدِل بـ«الخطر الأحمر» الشيوعي «الخطرُ الأخضر» الإسلامي، واستعيد التنافس الأيديولوجي بتركيز ثنائية الديمقراطية والحرية في مقابل «الفاشية الإسلامية»، ويعبِّر أحد أتباع هذا الاتجاه بقوله: «الدفاع عن الحرية يعني اليوم استخدام كل الوسائل لمحاربة معسكر الإسلام الثوري»[1]، وهكذا يظهر الإسلام -أو الإسلام السياسي- كأساس مهم لتدعيم هوية أوروبا وأمريكا، وتكريس ذاتيتها الثقافية والأيديولوجية بوصفها نقيضًا لهذا «الآخر»، كتب السويدي انجمار كارلسون:

---

(١) أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص٢٧.

*«إن القاسم المشترك بين جميع محاولات خلق هوية أوروبية منذ معركة بواتييه [بلاط الشهداء] ١١٤هـ/ ٧٣٢م وحتىٰ معاهدة ماستريخت [الاتفاقية المؤسسة للاتحاد الأوروبي] عام ١٩٩١م هو فكرة الخطر الخارجي الشامل. وهذه الفكرة تتعاظم، وتبلغ أوج قوتها كلما جابهت الدول الأوروبية خطرًا يطالها مجتمعة، سواء كان هذا الخطر أيدولوجية شيوعية، كما شاهدنا في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أو كان قوة الاتحاد السوفيتي العسكرية، أو القوة الاقتصادية لليابان. وإذا أعطينا هذه الوظيفة الآن للإسلام، وجعلناه الخطر الجديد علىٰ أوروبا، فإننا نكون قد استكملنا دورة تاريخية ينوف طولها علىٰ ١٢٥٠ سنة»*[1].

- **مشكلة الماهوية:** يميل المستشرقون الجدد -وفقًا لهذا المفهوم- إلىٰ اعتناق قراءة ماهوية للمجال الإسلامي، والقراءة الماهوية أو الجوهرانية تعتقد بوجود حقيقة ثابتة للمصطلحات والألفاظ والمفاهيم، وهذه الحقيقة أو الحقائق صلبة وقارَّة، ومتجاوزة لتغيرات الزمان والمكان، ولا تتأثر بالتنوع الاجتماعي والثقافي.

والاتجاه الاستشراقي الجديد بتبنيه هذه القراءة الجوهرانية يستعيد النظرة التقليدية السائدة في البحث الاستشراقي القديم، التي تقرّ بوجود ثوابت في جوهر الإسلام عابرة للتاريخ والجغرافيا، ولهذا تصف بعض الدراسات هذا التيار بأنه «استشراق جديد»، بينما يمكن اعتباره اتجاه ضمن التيار الأوسع

---

(١) انجمار كارلسون، الإسلام وأوروبا، ص٢٨. بواسطة: أحمد بن سعيد، قولبة الآخر -قصة التشويه الحضاري والاغتيال الإعلامي للمسلم والعربي، ص٨١، د ن، ٢٠٠٠م. بتصرف.

للاستشراق الجديد، وفقًا للتحديد الذي قررته قبل قليل. إذًا لدينا تيار استشراقي معاصر يوصف بأنه «متطرف»، لتبنيه رؤية جوهرانية للإسلام، وهي رؤية تتقاطع -جزئيًا- مع التصورات الإسلامية نفسها، لكونها تعتقد بوجود معيارية إسلامية؛ تحدد الصحيح من الباطل في الاعتقاد والسلوك الإسلامي، وتفرز المقبول من الشاذ والمارق، ولذا يتردد في نقد هؤلاء القول بأنهم يتفقون مع التصورات «المتطرفة» في الإسلام، كما صرّح بذلك الأكاديمي الأمريكي من أصل باكستاني أكبر أحمد في كتابه «ما بعد الحداثة والإسلام» المنشور في مطلع التسعينات[1]. والتيار الآخر -وهو الأغلب في الاستشراق الأكاديمي المعاصر- يتبنىٰ رؤية «تعددية»، ويروج لمفهوم تأويلي مفتوح في «قراءة الإسلام»، ويعتقد باستحالة تثبيت خصائص أساسية جوهرية و«ماهوية» للإسلام بوصفه دينًا، فلا يوجد إسلام حقيقي وآخر مزيَّف، بل توجد تأويلات عديدة ومتنوعة للإسلام، ولا وجود لمعيار يفرز مدىٰ مشروعية هذه التنويعات بل جميعها تحظىٰ بنفس القدر من المشروعية، وإن كان يبدو أن التأويلات الحداثية المنسوبة للإسلام تحظىٰ بمشروعية أكبر من غيرها. وممن تأثر بهذه الأطروحات الأكاديمي السوري عزيز العظمة في كتابه «إسلاميات وحداثات» المنشور بالانجليزية عام ١٩٩٣م، وهو يرفض اعتبار «الإسلام» مقولة موحدة للتفسير الثقافي أو التاريخي، ويرىٰ أن الإسلام بهذا المفهوم منتج استشراقي، وأن الإسلاميين كالمستشرقين القدامىٰ يروجون لخطاب جوهراني، ويتغاضون عن كون الشريعة تاريخيًا تتسم بمرونة كبيرة، وتتشكّل «بالتناغم مع متطلبات الأيديولوجية الإسلامية»[2].

---

(١) انظر: مايكل باين (محرر)، قاموس النظرية الثقافية والنقدية، ج١ ص٥٢٤، ترجمة هيثم الناهي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٢٠م.

(٢) المرجع السابق، ج١ ص٥٢٤-٥٢٥.

والحقيقة أن هذه التصورات «ما بعد الاستشراقية» تفضي -في نهاية المطاف- إلىٰ تناول «الإسلام» باعتباره إما مجرد إثنية[1]، وإما نظامًا من المعتقدات المجرَّدة التي تعكس العمليات والنضالات الاجتماعية والاقتصادية. ومن هنا تكاثرت الدراسات المعاصرة التي تستبطن هذه الرؤية الذائعة، تحت عناوين من قبيل «الإسلام الشعبي»، و«الإسلام الصوفي»، و«الإسلام السياسي»، و«إسلام المتكلمين»، و«إسلام المحدِّثين»، و«الإسلام السعودي»، أو «الإسلام الماليزي»، وغيرها[2].

وقد تأثرت التصورات التأويلية الجديدة بأطروحات ما بعد الحداثة، وما بعد البنيوية، التي أشاعت النسبوية، وروَّجت لاتجاهات عدمية ترفض أي شكل مطلق وكوني للحقيقة، ويرجع سبب رواج هذه التصورات إلىٰ المخاطر الكبرىٰ التي نشأت عن الأيديولوجيات الشمولية الصلبة، التي حكمت بعض بلدان أوروبا في النصف الأول من القرن العشرين، وعلىٰ رأسها الشيوعية والفاشية والنازية، إذ اعتقد كثيرون أن الخطر الحقيقي الكامن والذي يهدد مستقبل تقدم المجتمعات الحديثة يتمثَّل في اعتناق العقائد الصلبة والمطلقة والكونية، والتي تسهِّل الطريق -كما يزعمون- إلىٰ العنف والاحتراب، ثم تطوَّرت هذه النزعات النسبوية[3]،

---

(١) مصطلح يشير إلى تكوين الحدود الثقافية بين مجموعات بشرية، تنشأ خطابيًّا، بوصفها قيمًا ومعايير وممارسات ورموز مشتركة. انظر: كريس باركر، معجم الدراسات الثقافية، ص٤٤، ترجمة جمال بلقاسم، نشر دار رؤية، ط١ ٢٠١٨م.

(٢) كما صدرت دراسات عربية متأثرة بهذا التصور، كما في سلسلة «الإسلام واحدًا ومتعددًا» والتي صدرت عن دار الطليعة بإشراف عبدالمجيد الشرفي.

(٣) يرى البعض أن هذه الميول النسبوية في تيارات ما بعد الحداثة ليست سوى تكتيكات خطابية، وليست تأسيسات معرفية راسخة، «فأنصار ما بعد الحداثة وأنصار النسبية يهاجمون الحقيقية والموضوعية؛ ليس لأنهم مهتمون كثيرًا بالمشكلات المعرفية والإبستمولوجيا؛ بل لأنهم يشعرون أنها أفضل طريقة لسحب البساط من تحت أقدام العنصريين». ستيفن بنكر، الصفحة البيضاء-الإنكار الحديث للطبيعة البشرية، ص٢٦٢، ترجمة محمد الجورا، نشر دار الفرقد، ط١ ٢٠١٨م.

وتسرَّبت إلىٰ الحقول الإنسانية والاجتماعية، وقد ساهم إدوارد سعيد وأتباعه -بهجومهم النقدي ضد جوهرانية الاستشراق القديم- في تكريس هذه النسبوية[1].

وعلىٰ أي حال، ودون الخوض في الجدل الفلسفي المناهض لهذه النسبوية المتطرفة؛ فإن عدم إقرار قدر ما من الخصائص الثابتة للمفاهيم والمصطلحات يخالف البداهة، بل إن النفي المطلق للخصائص الجوهرية في المفاهيم يفضي إلىٰ انعدام الدلالة نفسها، إذ أن المصطلحات أو المفاهيم الدالة علىٰ معتقد أو مذهب ما لا بد لها من حدود؛ لكي تؤدي الغرض من استعمالها؛ وإلا فإذا كان المفهوم المعيّن يحتمل أن يدل علىٰ أي شيء، فإن ذلك سيؤدي -في نهاية المطاف- أن لا يدل المفهوم علىٰ أي شيء[2]، ومن ثمّ فتعدد وتنوُّع التأويلات التاريخية والمعاصرة للإسلام لا ينفي وجود معيارية منهجية تنقِّح النموذج الأصلي الصحيح للإسلام، وتثبت زيف ما عداه، ككل المفاهيم والمعتقدات والأديان الأخرىٰ، والنقد الذي يوجَّه لتيار من المستشرقين الجدد (والقدامىٰ قبلهم) لكونهم يتبنّون قراءة جوهرانية للإسلام؛ غير مقبول من الناحية العلمية والمنهجية، ولا يصح الانسياق خلف التصورات العدمية النسبوية لأجل مناهضة تشويهات تفسيرية أو تقويض أطروحات بعينها، مهما بلغ انحيازها السلبي[3].

---

(١) انظر: بوبي س.سيِّد، الخوف الأصولي، ص٨٧-٩٢.

(٢) للتوسع انظر: تيري انجلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ص١٣٦-١٤٢، ترجمة ثائر ديب، نشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١ ٢٠١٩م. ويقول انجلتون: «إن ما بعد الحداثة هي ضد الجوهرانية، لكنها ضد السرديات الكبرى أيضًا، وضد العقل الكوني، والثقافات اللاتعددية؛ ويمكن القول إن هذه الآراء والمواقف جوهرية بالنسبة إليها». المصدر نفسه، ص١٤٢.

(٣) لا يزال هذا الموضوع بحاجة لتحليل منهجي وفحص منظَّم، أعني الإشكاليات النسبوية -أو بشكل أعم- الأسس النظرية المؤثرة في أطروحات نقد الاستشراق الكلاسيكي (من منظور دراسات ما بعد الاستعمار أو دراسات التابع أو من منظور الدراسات الفوكوية أو غيرها)، والأسطر أعلاه ليست سوى إشارة عابرة تناسب غرض البحث.

(٣)

وبعد هذا التوضيح والاستطراد، تبيَّن وجود منظورين للاستشراق الجديد، الأول: -وهو المعتمد في هذا البحث- يطلق «الاستشراق الجديد» علىٰ مجمل الحراك العلمي الغربي الذي يستهدف الشؤون الإسلامية في حقبة ما بعد منتصف القرن العشرين، والثاني: يطلق هذا المصطلح علىٰ تيار غربي مخصوص ظهر في العقود الثلاثة الأخيرة، ويعاود استلهام الأطروحات الاستشراقية القديمة.

وفي تصوري أن بإمكاننا دمج هذين المنظورين لمفهوم الاستشراق الجديد، فإن بدايات الاستشراق الجديد انطلقت منذ أواسط القرن العشرين، وهي مرحلة المراجعات والتحولات، وفيها واجهت المضامين والمناهج والأدوات الاستشراقية الكلاسيكية هجومًا كبيرًا، ومع تداعي الاتحاد السوفيتي ونهاية الحرب الباردة، التي حضَّرت لاستقبال أطروحة صراع أو صدام الحضارات، وأعادت تصنيف أعداء الحضارة الغربية، ليقف الإسلام علىٰ رأس القائمة، وتوتر العلاقات السياسية وتصاعد وتيرة العداء والعنف ضد الغرب والولايات المتحدة؛ أصبحت الأجواء السياسية والإعلامية مهيأة لبلورة صيغة متشددة للأطروحة الاستشراقية الجديدة، والتي عاودت استلهام التراث الاستشراقي التقليدي القديم بعد فشل المناهج الجديدة في التنبؤ بصعود المد الإسلامي، وتعطُّش الفاعل السياسي الغربي -لا سيما الأمريكي- لإيجاد غطاء أكاديمي وإعلامي يوفر له المشروعية الثقافية بخصوص تدخلاته المستمرة في الشرق الأوسط، ويقدم له المشورة للمساعدة في استمرارية الهيمنة والسيطرة اللازمة للحفاظ علىٰ المصالح الغربية في المنطقة.

ودمج هذه الاتجاهات سواء التي استعادت الأطروحات الاستشراقية التقليدية (والتي يطلق عليها عادةً وحصريًّا «الاستشراق الجديد») مع تلك التي تسعىٰ لتجاوز البحث الاستشراقي التقليدي (التي توصف أحيانًا بـ«ما بعد الاستشراق»)، ووضعها

تحت مصطلح واحد هو «الاستشراق الجديد» كما فعلت في هذا البحث، لا يعدو أن يكون محاولة تصنيفية لتقريب تاريخ التحولات الحديثة في هذا الحقل الذي يهتم بالشؤون الإسلامية والعربية، ويبرر هذا الدمج -علىٰ الرغم من الإقرار بالتباين والاختلاف النظري بين أطروحاته- ثبوت استمرارية أشكال ونماذج من الحقل الاستشراقي القديم، في الأطروحات الحديثة، كما سيتضح ذلك في المبحث الرابع، وأيضًا جاذبية الأطروحات الصحفية المتطرفة وتأثيرها في الحقول الأكثر تخصصًا في الدراسات الأكاديمية ما بعد الاستشراقية[1].

(٤)

ولمزيد من الإيضاح سأبين -فيما يأتي- أبعاد التغير الذي دخل علىٰ الحقل الاستشراقي حتىٰ تبلور في الحالة الاستشراقية الجديدة، وذلك من خلال مستويين أساسيين:

**١- مستوىٰ الحقل العلمي:**

فبعد أن كان تأهيل المستشرق يرتكز علىٰ التأهيل اللغوي (الفيلولوجي) بإتقان لغة شرقية كالعربية والفارسية والتركية، بحيث يستطيع التعامل المباشر مع المصادر في تلك اللغة، أصبح الراغب في دراسة الشرق والإسلام لا يهتم كثيرًا بأمر اللغة، وإنما ينخرط في دراسة متخصصة لعلم الاقتصاد، أو علم الاجتماع، أو الإناسة (الأنثروبولوجيا)، أو العلوم السياسية، أو غيرها من العلوم الإنسانية، ويطبق مناهجها المختصة، وأدواتها التفسيرية والتحليلية، علىٰ موضوع البحث. فيُتناول -مثلًا- ما يتعلق بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي[2] للمجتمعات

---

(١) انظر: أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص٢٩.

(٢) وقد تبنت مدرسة الحوليات الفرنسية هذا الاتجاه العلمي، وهي مدرسة علمية أسسها لوسيان فافر، ومارك بلوخ، وفرديناند بروودال وغيرهم، تهتم بدراسة التاريخ دراسة تحليلية،=

الشرقية، أو علم اجتماع الإسلام، وإناسة (أنثروبولوجيا) الإسلام. وعمومًا تكاثرت الدراسات غير الأحدائية أو غير الوقائعية، والتي تمثل الطابع الاجتماعي تقريبًا، وكذلك المؤلفات التي تتخطىٰ مجرد وصف المواقف، وتبلور من الظاهرات الإسلامية نتائج في مستوىٰ النظريات العامة[1].

وحتىٰ عند متابعة الدراسات في الحقول القديمة، كما هو الحال في فقه اللغة المقارن (الفيلولوجيا) وعلوم اللاهوت بالذات، يحرص الباحثون علىٰ تجاوز الاتجاهات التقليدية، والتفاعل مع التحديثات الجديدة لها، مثل إدخال تطبيقات جديدة في ميدان دراسة وتحليل الفكر والروح الدينية، كأبحاث الظاهراتية (الفينومينولوجية) عند جاك واردنبرغ، وكذلك سيميولوجيا الخطاب الديني عند توشيهيكو ايزوتسو[2]، ومحمد أركون[3]، وغيرها من مختلف تطبيقات المناهج البنيوية[4].

---

=وتستفيد من العلوم الأخرى مثل علوم الاجتماع، والنفس، والاقتصاد، واللسانيات، والأنثروبولوجيا، إلخ، وتتجاوز الدراسة التقليدية للتاريخ بسياق الأحداث السياسية، إلى التواريخ اللا وقائعية، فقدمت دراسات في ما يسمى بـ«تاريخ الذهنيات» مثل أطروحة تؤرخ لاعتقاد شعبي بقدرة الملوك على الشفاء، التي قدمها مارك بلوك، وأيضًا قدمت دراسات في التاريخ الإنساني في الموقف من الموت، وتاريخ الأسرة، والحب، والجنس، والجنون، والطفولة. انظر: جاك لوغوف (مشرف)، التاريخ الجديد، ص٨٣-٨٦. و:كريستوف فولف، علم الأناسة، ٩٥-١١٣.

(١) انظر: بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص٦٤. و: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٨٦-٨٧.

(٢) أكاديمي ياباني (١٩١٤-١٩٩٣م)، انظر كتابه: الله والإنسان في القرآن-علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة هلال الجهاد، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٧م.

(٣) أكاديمي جزائري (١٩٢٨-٢٠١٠م).

(٤) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٨٦. ولعرض مختصر لأبرز الميادين البحثية التي شغلت الحقل الاستشراقي في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية انظر: جان واردنبرغ، المستشرقون، ص٧٠-٧٣.

انتقل الاستشراق الكلاسيكي تدريجيًّا إلىٰ حقول علمية مجاورة؛ كالحقل اللساني الذي يهدف لنقد النص وتفكيكه وتشريحه، أو علم الاجتماع، -وهذه أكثر صور التحول شيوعًا[1]-، أو الأنثروبولوجيا (الإناسة)، وهو حقل يهتم بتحليل وتفسير المشتركات بين البشر بالعودة إلىٰ الأصل المفترض رمزًا، أو حقيقةً، أو تاريخًا، أو مشتركًا عضويًّا[2]، علىٰ أن الأنثروبولوجيا لم تخترق الاستشراق فحسب، بل كل العلوم التاريخية، والمنظومات التفسيرية والتأويلية، لكونها تملك دعوىٰ النظرية الشاملة، التي تمكنها من تفسير كل شيء في الظاهرة أو الدين أو الثقافة[3].

وقد ساهمت العلوم الاجتماعية -في هذا الصدد- بأطروحاتها الممتدة وأبحاثها عن البناء الاجتماعي، وتنظيم وقيادة المجتمعات التقليدية لا سيما الدينية، وعن تأثيرات التغير الاجتماعي في المؤسسات والتقاليد الدينية، وتفاعلات الأنظمة الدينية والفاعليين الدينيين مع سياسات الدولة، وغير ذلك من الموضوعات والمسارات البحثية[4].

### ٢- المستوىٰ النظري:

استمد الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين من عناصر العلمانية في الثقافة الأوروبية في القرن الثامن عشر الميلادي، وهذه العناصر هي التوسع في

---

(١) انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٤٤٣. وهذا هو الحال أيضًا لدى الباحثين الفرنسيين في حقبة ما بعد عام ١٩٦٨م، فمعظم الباحثين في الشؤون الإسلامية في فرنسا ينتمون إلى حقلي علم الاجتماع السياسي والعلوم السياسي. انظر: جلبير الأشقر، الماركسية والدين والاستشراق، ص٦٩، ترجمة سماح إدريس، نشر دار الآداب، ط١ ٢٠١٥م.

(٢) انظر: رضوان السيد، الصراع على الإسلام، ص١٠٨-١٠٩. و: جان واردنبرغ، المستشرقون، ص١٤.

(٣) انظر: رضوان السيد، الصراع على الإسلام، ص١١٢.

(٤) انظر: جاك واردنبرغ، إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية، ص١٨٠-١٨١، ضمن: أبو بكر باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مرجع سابق.

مفهوم «الشرق» جغرافيًّا، والذي أصبح يشير إلىٰ الهند والصين، واليابان، ويضم البوذية، والزرادشتية، وهذا يعني تجاوز التصور اللاهوتي المستقىٰ من الكتاب المقدس، والقائم علىٰ مركزية التاريخ الديني المسيحي واليهودي في إدراك الشرق. وكذلك تطوير الإمكانات النظرية علىٰ التعامل تاريخيًّا مع الثقافات غير الأوروبية، وغير اليهودية والمسيحية، وعدم اختزال هذه الموضوعات في السياسة الكنسية، نتيجة لتراجع موقع وتأثير الكنيسة نفسها، واتسعت النزعة العلمانية في النظر إلىٰ العلاقات الموضوعية بين أوروبا وتخومها الثقافية والتاريخية، وأصبح من الممكن -بدءًا من عصور التنوير- تناول شخصية النبي ﷺ بعدِّه رمزًا تاريخيًّا لا ساحرًا أو معتلًا، كما مضت الإشارة إلىٰ ذلك. وأيضًا ظهور إمكانية التعاطف والتفهم لبعض الثقافات والمناطق التي لا ينتمي إليها الأوروبي، وخفوت الاعتقاد والاستقطاب المسيطر علىٰ المخيلة الأوروبية المسيحية المتمثل في تصور وجود مجتمع من المؤمنين المتهيئين للقتال، والذين يواجهون جحافل الهمجيين العرمرم القادمة من الشرق. إضافةً إلىٰ التكاثر المستمر والمنتظم للتصنيفات الموضوعية للجنس البشري، فتغلبت اعتبارات الأجناس، والألوان، والأصول، والأمزجة، والطبائع، والأنماط، علىٰ التمييز ما بين المسيحيين وكل من عداهم. وهذه الصبغة العلمانية الكثيفة في هذه العناصر لا تعني اندثار الأنساق الدينية المسيحية أو تلاشيها، وإنما أعيد تشكيلها وإدماجها في هذه الأطر الجديدة المعلمنة[1].

تأسس الاستشراق الجديد -عمومًا- عبر تصعيد وتجذير هذه البنىٰ العلمانية، ودفعها إلىٰ أقصىٰ نتائجها الممكنة، بفعل الظروف التاريخية في حقبة ما بعد الحرب، وأدىٰ ذلك إلىٰ جملة من المراجعات الشاملة، والتي «تعكس رفض المثل القديمة للهيمنة الغربية، وادعاءاتها الكونية، والاعتراف باستحقاقات التعدد

(١) انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٢٠٨-٢٠٩.

والاختلاف»، ونبذ النزعات القديمة المؤسطرة للتقاليد الشرقية، واستبدال أسس فلسفية، واجتماعية، وثقافية، ورمزية فعالة، بالتصورات الغرائبية عنها[1].

وتتلخص التحولات المركزية للاستشراق الجديد (ما بعد الاستعماري) كما يرىٰ بعض الباحثين فيما يأتي:

أ. التحوُّل من المُثُل القديمة للهيمنة الغربية وادعاءاتها الكونية وتمركزها الأوروبي الشمولي إلىٰ فضاء يؤمن بتعددية حذرة، بواسطة الاندماج في أنساق النقد ما بعد الحداثي، والتفاعل مع نظريات النقد ما بعد الكولونيالي، والمدارس التفكيكية[2]، التي تركز علىٰ التعددية الثقافية والنسبوية، وتناقش الأساطير المؤسسة للحداثة، وتسعىٰ لتجاوز ادعاءات المركزية، والكونية، واحتكار العقلانية[3].

ب. التحوُّل من الرؤية المتعالية للعقلانية الغربية ومفاهيمها وحقائقها المطلقة إلىٰ تصورات منهجية تأويلية أكثر تواضعًا، ونقدًا ذاتيًّا.

ج. التحوُّل من التصورات الساذجة عن الصوابية الذاتية للأطروحات الاستشراقية إلىٰ اقتراح برامج ونماذج نقدية تكشف الدوافع الخفية، والشريرة

---

(١) انظر: المبروك المنصوري، الدراسات الدينية المعاصرة-من المركزية الغربية إلى النسبية الثقافية، ص٢٤، نشر دار المتوسطية للنشر، ط١، ٢٠١٠م.

(٢) يعود مصطلح التفكيك إلى جاك دريدا (ت٢٠٠٤م) وهو واحد من أشهر ممثلي الحركة الفلسفية والنقدية في القرن الماضي. يهدف المنهج التفكيكي إلى تعرية أبنية المعنى من أجل الكشف عن أصولها أو المقدمات التي تنبني عليها، فاهتمام المنشغلين بالتفكيك هو صياغة رؤية نقدية للغة والتصور (أي التمثل الذهني للمعاني). انظر: أندرو إدجار وبيتر سيدجويك (محرران)، موسوعة النظرية الثقافية -المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ص١٩٦-١٩٨. نشر المركز القومي

(٣) انظر: بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص٢٦، س٤٩-٥٠، ٦٢. و: جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية-الحضارات على المحك، ص٣٨٨، ترجمة جورج كتورة، نشر دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٤م.

أحيانًا، للأطروحات الغربية التقليدية، فانهمك الاستشراق الجديد في تفكيك خطاب الاستشراق الاستعماري، ومساءلة التمييز الجوهري الذي استند إليه بين الشرق والغرب، وخلفياته، وانحيازاته الأيديولوجية.

د. التحوُّل من التناول الرومانسي للشرق إلىٰ تطوير رؤىٰ أكثر واقعية، «يظهر فيها الشرق لا بصفته فضاء حكمة أبدية متعالية، بل بصفته مجموعة متنوعة مشكَّلة من فواعل ثقافية، وحركات فكرية، نابعة من ظروف تاريخية مختلفة، واستُبدلت بالمتخيِّل الأكاديمي، والشعبي الغربي عن أساطير الشرق، تحاليلُ أكثر نضجًا تصل كل الأنظمة المتحكمة في المجتمع، مادية كانت أو مجردة، مباشرة أو رمزية، بالنظام الديني الاجتماعي الثقافي الفاعل في هذه البنىٰ جميعًا»[1].

وقد ساعد بحث الغربيين في الأفكار الشرقية -في العقود الأخيرة من القرن العشرين- في فتح العقل الأوروبي علىٰ رؤىٰ للعالم مختلفة عن الرؤية الغربية تمتلك عمقًا فلسفيًّا مغريًا للاستكشاف، ورأىٰ بعض الباحثين الغربيين ضرورة تطوير فهم أشمل للتعاليم والتقاليد الآسيوية، بعدِّها كامنة في تقاليد متطورة، ذات حيوية تاريخية خاصة[2].

هذه التحولات صبغت -بلا شك- قطاعًا واسعًا من أطروحات الاستشراق الجديد، لا سيما في الحقبة (١٩٤٥-١٩٩١م)، ولكون الاستشراق ليس تيارًا مصمتًا، ذا منظومة مغلقة، وسكونية، بل منظومة فكرية واسعة، وأيديولوجية

---

(١) جون جيمس كلارك، بواسطة: المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٢٤- ٢٥. و: بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص٨٧-٨٨. وأشار إدوارد سعيد باقتضاب إلى هذه التغييرات التي دخلت على حقل الاستشراق، في تذييله على كتابه «الاستشراق» في طبعة عام ١٩٩٥م، ص٥٣٠-٥٣١.

(٢) انظر: المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٢٨.

ديناميكية متفاعلة، تستجيب للظروف المختلفة، وتتباين في مدىٰ ارتباطاتها السياسية، والعقائدية، يصعب القول بأن هذه التحولات شملت التيار الاستشراقي الجديد بعمومه، فقد اتسم التيار المتطرف والمناوئ لحقبة ما بعد الاستشراق بسماتٍ تجعل من الضروري إفراد أسسه النظرية بالتناول، وعند فحص أطروحات هذا التيار نجده يرتكز نظريًّا علىٰ أربع فرضيات أساسية:

١- الاعتقاد بأن المجال الإسلامي كلٌّ متجانس، وهذا الافتراض يقوم علىٰ «تقليص التعددية التي تميِّز الحركات العاملة باسم الإسلام، لتحولها إلىٰ مفهوم جامد، ذي منطوق تحقيري يسمىٰ الإسلام السياسي»، وينتج عن هذا الموقف سلسلة من الافتراضات المنهجية التي تقدم مقاربة تتسم باختصار التعددية داخل المجال الإسلامي[١].

٢- حضارة الإسلام نموذج استثنائي، والمجال الإسلامي متميز في فضائه الجغرافي والهوياتي، وهو عاجز من وجهة نظر تاريخية ودينية أمام الحداثة، وإن أي تطور نحو الديمقراطية مثلًا، أو الاعتراف بحقوق الإنسان؛ لا يمكن إلا أن يكون نتيجة قطيعة مع الإسلام، أو خضوعه لعملية تغريب.

ويفترض الاستشراق الجديد أن الجواب عن سؤال التخلف والتأخر في العالم الإسلامي إنما يعود إلىٰ عوامل تتعلق بالهوية في تلك المجتمعات: الثقافة، والدين، والتاريخ، وإلىٰ النقائص الثقافية للإسلام نفسه[٢].

٣- جمود العالم الإسلامي، وهذا الافتراض يقوم علىٰ تصوير المجال الإسلامي بوصفه كتلة مصمتة، وساكنة، يتشكل الفرد فيه عبر الثقافة والدين

---

(١) انظر: أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٦-٧.

المؤطرين بقوة عبر الأعراف الاجتماعية، ويخالف النمط الغربي الديناميكي الحديث، والذي يشكل معقلًا للتحرر، ويوفر مساحات للإنجاز الفردي[1].

٤- العنف الإسلامي نتاج ثقافي، ويقوم هذا الافتراض -في المقاربة الاستشراقية الجديدة- علىٰ ربط مزاعم «الإرهاب الإسلامي» بتعريف عنصري للعقلية العربية، وتفسير استخدام الإرهاب بعدِّه نتيجة للتخلف الثقافي، ولخصائص محددة في الثقافة العربية والإسلامية، وعلىٰ استخدام «مصطلح الإسلام السياسي، أو الإسلام، كمرادف لأيديولوجية شمولية، بحيث تكون مبادئها هي خصائص عملية مباشرة تفسر اللجوء إلىٰ العنف»[2]، وتتجاهل هذه المقاربة الاختزالية كل السياقات السياسية والاجتماعية والدولية لظاهرة العنف، مكتفيةً بهذا التصور المغلق والحتمي، والذي يتيح إمكانية التنبؤ بالتهديدات «الإرهابية»، كما أنه يقدم نظامًا عامًّا سطحيًّا للتفسير، وهنا تمكن الجاذبية التي يتمتع بها مروِّجو هذه المقاربة[3].

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أن مما يلتحق بمفهوم الاستشراق الجديد -إلىٰ جوار الدراسات العلمية المتخصصة- مجمل الرؤىٰ والتصورات والتفسيرات المتصلة بشؤون الإسلام، والعرب، والمسلمين، باختلاف أشكالها، وأوعيتها، سواء كانت موادَّ منشورة في المجالات الأدبية، كالرواية والقصيدة، أو برامج إعلامية مرئية ومسموعة، أو مقالات وتقارير الصحفية، أو أفلامًا روائية ووثائقية ومسلسلات سينمائية، فهي -وإن لم تندرج في التعريف العلمي- تؤثر بقوة في صياغة المشهد العام وبناء الواقع الاجتماعي، فلا يمكن لدارس «الاستشراق» تجاهل الصور

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٧.

(٢) المرجع السابق، ص٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٠.

الإعلامية والسينمائية المنتجة عن العرب مثلًا، والاكتفاء بالبحث الأكاديمي النخبوي، مفترضًا تعالي المنتج المعرفي الأكاديمي عن الصورة الذهنية التي يعتنقها الفرد العادي، والواقع يؤكد تأثر الأكاديميين وغيرهم من الدارسين بهذه الصور والتنميطات الإعلامية والسينمائية والروائية.

# المبحث الثالث

## نماذج من مناهج الاستشراق الجديد

*«الاستشراق في النهاية خاضع في نشأته وتطوره ومناهجه وتصوراته إلىٰ ما يحدث في الغرب من تطور العلوم ومناهجها، وكما كان الاستشراق القديم جزءًا من تاريخ الغرب وتطبيقًا لمناهجه التاريخية الوضعية، فإن الاستشراق الجديد القائم علىٰ الفهم والتأويل أيضًا جزء من الثقافة الغربية في دورها الجديد، وامتداد لمناهج المركز علىٰ موضوعات المحيط».*

*(حسن حنفي)*

المنهج إجمالًا هو الخطوة العامة التي يتبعها الفكر في المجال العلمي. يتناول هذا المبحث ثلاثة مناهج من أبرز المناهج المستخدمة في حقل الاستشراق الجديد: المنهج اللغوي، والإناسي (الأنثروبولوجي)، والنسوي، ويعرض لبعض المسارات البحثية المطروقة ضمن هذه المناهج.

والغرض من هذا المبحث ليس تقديم نتائج دراسات الحقول المختلفة، أو الاستفاضة بتلخيص مراجعات منظمة لها، وإنما الاكتفاء بالإشارات العامة لنماذج محدودة لدراسات وأطروحات بارزة في هذه الحقول العلمية، بهدف تقريب واقع البحث المعاصر، وطبيعة اهتماماته، وحدوده الميدانية العامة إلىٰ القارئ الكريم.

# أولًا

## المنهج اللغوي (الفيلولوجي)
## المطور

## (١)

ارتبط تطور الاستشراق الجديد بتطور التخصصات الأكاديمية وتغير مجالاتها ونظرياتها، ومن ذلك الحقلُ اللغوي، فقد شهد هذا الحقل ثورة علمية في القرن العشرين، يعود الفضل في إشعال شرارتها إلىٰ فريناند دو سوسير[١]، فقد سعىٰ لتأسيس مجال معرفي لدراسة اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها.

ومن أبرز التحوُّلات التي دعا لها سوسير واجتاحت حقول الدراسة اللغوية، الانتقال من البحث اللغوي التزامني إلىٰ البحث اللغوي التعاقبي، الذي يعتمد علىٰ تحليل اللغة بعدِّها نُظُم تواصل كما هي في الواقع في حقبة معينة من الزمن[٢]. ويكمن الاختلاف في طبيعة البحث اللساني في القرن العشرين عن لغويات (فيلولوجيا) القرن التاسع عشر في (أ) التنظيم المنهجي للمعرفة، وفي (ب) تفسيره للحقائق المعروفة علىٰ نحوٍ جديد، وفي (ج) اتساع مجال اهتمامه، وفي (د) انفتاح دارسيه علىٰ مختلف التخصصات العلمية، والاستفادة من مناهج العلوم الأخرىٰ كعلم النفس والاجتماع وتوظيفها ضمن الحقل لتحليل الظواهر اللسانية[٣]. ولم يؤدِّ هذا التحول إلىٰ اختفاء الدراسات الفيلولوجية، لا سيما في ألمانيا، بل ما زالت قائمة مع دخول بعض التغيُّرات الملحوظة في الاهتمامات البحثية؛ كالعناية بالتاريخ الثقافي للغة، ودراسة اللغة الخاصة ببيئة اجتماعية بعينها (مثل دراسة العامية)،

---

(١) عالم لسانيات سويسري شهير (١٨٥٧-١٩١٣م).

(٢) انظر: ر.روبنز، موجز تاريخ علم اللغة، ص٣١٧ وما بعدها، ترجمة أحمد عوض، نشر عالم المعرفة، ط١ ١٤١٨هـ.

(٣) انظر: مليكا إفتيتش، اتجاهات البحث اللساني، ص١٠٣، ترجمة سعد مصلوح ووفاء كامل، ط١ ٢٠٠٠م.

والدراسات الشاملة للأدب الشعبي[1].

وسأتناول فيما يأتي حقل الدراسات القرآنية -بوصفه نموذجًا كاشفًا عن المسارات الحديثة «للاستشراق» الجديد-، وسنرىٰ أننا إزاء حقل شاسع مكتظ بالمسارات الكثيرة والمتشظِّية، وعند الفحص يظهر أن كثيرًا من هذه المسارات يتجمَّع في اتجاهين:

الأول: المقاربات التعاقبية: وهي مقاربات تنطلق من فرضية افتقار النص القرآني للاتساق والانتظام والترتيب، ودراسات هذا الاتجاه تقع في فئتين: الأولىٰ تهتم بكشف التطوُّر الأسلوبي للنص القرآني، وتقدِّم نظامًا للشكل الذي كان عليه النص قبل أن يأخذ صيغته النهائية وفقًا لتصورها. أما الثانية فتضع عناصر محددة من النص علىٰ محور عمودي، وتقترح مسارًا محتملًا للتطور السردي أو الديني حين يبدأ النص في التشكُّل[2].

والانشغالات الأساسية لهذا الاتجاه التعاقبي تدور حول البحث عن تاريخ تدوين القرآن وملابسات التدوين وتطوراته ومخطوطات القرآن، وترتيب السور والآيات زمنيًّا، وعلاقات النص القرآني بالبيئة التي نزل فيها، والصلات بينه وبين النصوص السابقة. وهذا الاتجاه هو الأكثر والأشهر في الحقل الاستشراقي الجديد، والقديم أيضًا[3].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٠٨.

(٢) انظر: ماريانا كلار، مقاربات نقد -نصية لبنية السورة القرآنية- الجمع بين القراءتين التزامنية والتعاقبية لسورة البقرة، ص٦ هامش (٣)، ترجمة حسام صبري ومحمود نجاح، بحث منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية. و: ميشيل كويبرس، مقارنة بين التحليل البلاغي والنقد التاريخي لجون وانسبرو وغونتر لولينغ-سورة العلق نموذجًا، ص٥٣، ترجمة خليل اليماني، بحث منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

(٣) الاتجاه السانكروني (التزامني)- مدخل تعريفي، إعداد قسم الترجمات، مقالة منشورة على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

والثاني: المقاربات التزامنية: وهي تتناول النص وفق محور أفقي، تكون فيه الوحدة النصية بكاملها حاضرة طوال الوقت علىٰ نحوٍ متساوٍ، وتتعامل مع السور بعدِّها وحدات أدبية، مع توظيف أدوات التحليل المحايث للنص بهدف إبراز الأفكار الرئيسة وبنية النص[1]. وهذا الاتجاه ينطلق من فرضية معاكسة للاتجاه الأول، فهو يفترض أن النص القرآني الموجود الآن نص متسق ومنظَّم ومتلائم، ويستثمر المنهج التزامني للكشف عن بنيته وفهم أبعادها.

ويعود صعود الاتجاه التزامني في حقل الدراسات القرآنية الاستشراقية الجديدة إلىٰ تأثير سببين: الأول: تطوُّر البحث اللغوي واللساني في الأكاديميات الغربية، وظهور البنيوية وغيرها، والتي تُعنىٰ بالكشف عن البنىٰ النصية وتحليلها بطريقة مستقلة وبعيدة عن أي ظروف خارجية (تزامنيًّا) لا دراسة تاريخها ومصدرها (تعاقبيًّا). والسبب الثاني: تطوُّر مناهج دراسة النصوص الدينية للكتاب المقدس، لا سيما في التحليل البلاغي والسردي والسيميائي[2].

(٢)

في المقاربات التعاقبية ظهر اتجاه بحثي شهير تأثَّر بنتاج المدارس الألسنية الحديثة في نقد النصوص، وببروز النزعة الشكيَّة التاريخية، واستلهم التراث النقدي الذي اشتهر تطبيقه منذ القرن التاسع عشر علىٰ نصوص العهدين القديم والجديد، كما تأثر بالظروف الفكرية والسياسية الجذرية، وقد عرف بالاتجاه التنقيحي[3].

---

(١) انظر: ماريانا كلار، مقاربات نقد-نصية لبنية السورة القرآنية، مرجع سابق، ص٦ هامش (٣).

(٢) انظر: الاتجاه السانكروني (التزامني) -مدخل تعريفي، إعداد قسم الترجمات، مرجع سابق. و: ميشيل كويبرس، مقارنة بين التحليل البلاغي والنقد التاريخي لجون وانسبرو وغونتر لولينغ، ص١٢، مرجع سابق.

(٣) انظر: عبد الرحمن السالمي، المراجعون الجدد -مدرسة استشراقية جديدة، مجلة التسامح، عدد١٧، ١٤٢٨هـ.

ويتميز هذا الاتجاه البحثي بنقده الجذري للدراسات التاريخية واللغوية (الفيلولوجية) في الاستشراق التقليدي، والتنديد باعتمادها على المصادر العربية، وكذلك محاولته توظيف بعض المعطيات الأركيولوجية، باستثمار الآثار المادية القديمة؛ كالعظام، والعملات والمسكوكات، والنصوص المكتوبة على الصخور والكهوف، والأسلحة، في إعادة بناء تاريخ النص القرآني، وسائر أحداث الإسلام المبكر[1].

في عام ١٩٧٧م/ ١٣٩٨هـ نشر جون وانسبرو[2] كتابه المعروف «الدراسات القرآنية-مصادر ومناهج التفسير»، ويعدُّ هذا الكتاب من أهم الكتب التي أثَّرت في مسار الدراسات القرآنية المعاصرة بعمومه، وهو رائد الاتجاه التنقيحي. وأطروحته المركزية -التي استلهمها من طرق البحث في الكتاب المقدس[3]- تفترض أن القرآن لم يدوَّن إلا بعد نحو قرن ونصف القرن من وفاة النبي ﷺ، لأن نصوص الشريعة لا تشير بوضوح قبل القرن الثالث الهجري إلى القرآن بعدِّه مصدرًا للتشريع[4]. وبالنسبة لبنية النص القرآني فيزعم وانسبرو أنها مزيج من المقاطع المتفرقة، وقد جمعت وأُلف بينها في مدة تاريخية طويلة، وأنه لا يوجد دليل على ظهور القرآن مجموعًا في مصحف واحد قبل سنة ٥٩هـ، وهي السَّنة التي شهدت

---

(١) رضوان السيد، الغربة عن القرآن -انسدادات التأصيليات والبنيويات والشعائريات، ورقة علمية في المؤتمر السنوي للرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب الذي أقيم في الرباط ٢٦-٢٨ يونيو ٢٠١٣م، وهي منشورة في موقع الباحث.

(٢) مؤرخ أمريكي (١٩٢٨-٢٠٠٢م)، وأستاذ الدراسات السامية في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية في لندن (SOAS).

(٣) ألفريد لويس دي بريمار، في أصول القرآن-مسائل الأمس ومقاربات اليوم، ص٣٤، ترجمة ناصر بن رجب، نشر دار الجمل، ط١ ٢٠١٩م.

(٤) كارول كيرستن، عرض لكتاب «الدراسات القرآنية» لوانسبرو، ترجمة هند مسعد، منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

بناء مسجد الصخرة بالقدس، وقد احتوىٰ المسجد علىٰ نقوش يختلف رسمها -نوعًا ما- عن النصوص القرآنية التي عرفت في القرون اللاحقة[1].

يرفض وانسبرو مصداقية وموثوقية كل المصادر الإسلامية والعربية، ويزعم أن القرآن نص بشري، قد تدخَّل كثير من المسلمين في صياغته، وإضافة بعض المقاطع له[2]، وأن الروايات التي «تحدثت عن جمع عثماني للنص القرآني هي روايات مختلقة بشكل بعدي لإضفاء مشروعية رمزية للقرآن»[3].

وقد اتسع تأثير هذه النزعة الشكوكية، فنشر مايكل كوك[4] وباتريشيا كرون[5] كتابهما «الهاجرية: تكوين العالم الإسلامي» عام ١٩٧٧م، وهو بحث في أسباب نشأة العقيدة الإسلامية، وهو أحد البحوث التي قدمها الباحثان في نقد التاريخ الإسلامي، والنص القرآني. وتشير كرون إلىٰ أن أكثر ما ذكرته عن القرآن -هي ومايكل كوك- في هذا الكتاب يستند إلىٰ أفكار وانسبرو[6]. يعتمد كوك وكرون في هذا النقد علىٰ مادة أثرية (أركيولوجية) مزعومة؛ كبعض النقود القديمة، وبعض الكتابات علىٰ المعالم الأثرية، وكذلك علىٰ الوثائق التاريخية كبعض النصوص اليونانية، والسريانية،

---

(١) انظر: المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص٧٠. وانظر: رضوان السيد، جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب، ص٥٩-٦٢، ضمن: المناهج الحديثة في الدرس القرآني، مجموعة مؤلفين، نشر مدارك، ط١ ٢٠١١م.

(٣) آمنة الجبلاوي، الإسلام المبكر-الاستشراق الانجلوسكسوني الجديد باتريسيا كرون ومايكل كوك نموذجًا، ص١٦٤-١٦٥، نشر دار الجمل، ط١، ٢٠٠٨م.

(٤) مؤرخ أمريكي (١٩٤٠-...)، أستاذ دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون.

(٥) مؤرخة أمريكية من أصل كندي (١٩٤٥-٢٠١٥م)، أستاذة التاريخ الإسلامي بمعهد الدراسات العليا في جامعة برنستون.

(٦) انظر: توبي ليستر، ما القرآن؟ ص٢٩، ترجمة حسام صبري، منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

والأرمنية، والعبرية، والآرامية، والقبطية، والتي تعود إلىٰ زمن الفتوحات الإسلامية في القرن السابع، وبداية القرن الثامن الميلاديين[1]. وفي كتابهما «الهاجرية» يرفض الباحثان كل المصادر الإسلامية التي تؤرخ لنشوء الإسلام، ويتهمونها «بكثرة الاختلاق انطلاقًا من دافع بناء الدولة الإسلامية، ومن انتماء واضعي هذه النصوص إلىٰ نخبة متواطئة مع سلطة سنيَّة حاكمة، ومن حاجة العلماء إلىٰ تقديم صورة مثالية ومتماسكة عن الدين الذي رفع شأنهم»[2]، وهذا أدىٰ -بطبيعة الحال- إلىٰ وصول الباحثين إلىٰ نتائج غير علمية، وشديدة الشذوذ والغرابة. ويرىٰ الباحثان بأسلوب حجاجي لا يخلو من التهور والطيش -كما اعترفت كرون نفسها بذلك لاحقًا[3]- أنه لا يوجد دليل قطعي يثبت ظهور الإسلام قبل العقد الأخير من القرن السابع الميلادي/ الأول الهجري، وأن مكة لم تكُن المدينة الحاضنة لنشأة الإسلام، ولم تكُن لمكة سوىٰ أهمية ثانوية، وأن فكرة الهجرة إلىٰ المدينة نشأت وتطورت بعد وفاة النبي ﷺ بمدة طويلة[4]، وذلك استنادًا إلىٰ اكتشاف بردي يوناني يعود إلىٰ عام ٦٤٣م/ ٢٢هـ وآخر سرياني يعود إلىٰ ٦٤٠م/ ١٩هـ ورد فيه عبارة «مهجراي» داخل حوار بين يهوديين في قرطاج، ووفقًا لبعض المصادر غير الإسلامية فإن هذا اللفظ «مهجراي» يشير إلىٰ هجرة الإسماعليين من الجزيرة العربية إلىٰ الأرض الموعودة أي فلسطين، وبالرجوع إلىٰ المصادر العربية نجد حديثًا مرفوعًا إلىٰ النبي ﷺ ونصه: «ستكون هجرة بعد هجرة، فخيار أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم»[5]، وهجرة إبراهيم -بزعمهما- كانت من أرض الكلدانيين إلىٰ حرَّان أرض كنعان، وعليه فإن

(١) آمنة الجبلاوي، مرجع سابق، ص١٦٧-١٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٢.

(٤) انظر: توبي ليستر، مرجع سابق، ص١٣-١٤.

(٥) رواه أبو داود في السنن، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ برقم (٢٤٨٢). قال الألباني عنه: «قوي بغيره» كما في السلسلة الصحيحة برقم (٣٢٠٣).

هجرة العرب كانت نحو الساحل السوري-الفلسطيني[1]، وبعد بضعة مماحكات توصلا إلىٰ أن الهوية المبكرة للعقيدة الإسلامية مقتبسة من مذهب «الهاجرية»، وهم فرقة من فرق اليهود، وأن المسلمين تنكروا لجذورهم اليهودية، وحاولوا طمسها لإثبات خصوصيتهم[2].

وواصلت باتريشيا كرون تطرفها في كتابها «تجارة مكة وظهور الإسلام»[3] الذي صدر عام ١٩٨٧م، وفيه زعمت أن مكة لا تقع في مكانها المعروف، وأن دعوة الإسلام لم تظهر في مكة بل في شمال الحجاز[4]، وكذلك في كتابها «خليفة الله» الصادر عام ١٩٨٦م الذي كتبته كرون بالشراكة مع مارتن هيندز[5]، وفيه تزعم أن الرسول ﷺ لم يكتسب مكانة تميزه عن بقية الرسل اليهود قبل حكم معاوية ﷺ، ثم تأكد ذلك مع مروان الثاني[6].

وإلىٰ جوار كرون وكوك، تابع وانسبرو في أطروحاته -بكيفيات متنوعة- فئامًا

---

(١) انظر: آمنة الجبلاوي، مرجع سابق، ص١٣٦-١٣٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٠-٥٣. و: المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٧٠-٧١.

(٣) انظر: باتريشيا كرون، تجارة مكة وظهور الإسلام، ترجمة آمال الروبي، نشر المجلس الأعلى للثقافة، ط١ ٢٠٠٥م.

(٤) لنقد مستفيض لأطروحات باتريشيا كرون انظر: آمال الروبي، الرد على باتريشيا كرون وكتابها تجارة مكة وظهور الإسلام، نشر المجلس الأعلى للثقافة، ط١ ٢٠١٧م.

(٥) مؤرخ بريطاني (١٩٤١-١٩٨٨م) أستاذ في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن.

(٦) انظر: آمنة الجبلاوي، مرجع سابق، ص١٧٣. وانظر لنقد معمق لأطروحة كوك وكرون: آمنة الجبلاوي، مرجع سابق، ص١٩٣-٢٠٣.

من الباحثين، مثل جيرالد هاوتينغ[١]، ويهودا دي نيفو[٢]، وأندرو ريبين[٣]، وأوري روبين[٤]. وقد تعرَّض هذا الاتجاه لنقد صارم داخل الحقل الاستشراقي الغربي، وليس هنا موضع الإفاضة في ذلك[٥]، كما تراجع -في وقت لاحق- كوك وكرون عن بعض أفكارهما المتطرفة التي وردت في الكتاب[٦].

(٣)

وضمن الاتجاه التنقيحي الجذري، تقترح قراءات استشراقية حديثة إعادة النص القرآني إلىٰ عناصره الأولية والخارجية، ومن أبرز الدراسات التي تمثل هذا الاتجاه:

**أولًا**- أطروحات غونتر ليلنغ[٧]، وأولها دراسة بعنوان «القرآن الأصل (Ur-kuran)» عام ١٩٧٤م، ومصطلح (Ur-Text) أي: «النص الأصل» ظهر في الدراسات النقدية الأدبية الجديدة، ويعني أن النص الأدبي يتكون من جملة من النصوص المتراكمة، والمتعاقبة التي تشترك فيها كل البشرية، وعليه فإن كل

---

(١) مؤرخ بريطاني (١٩٤٤-...) مختص بالإسلاميات، ومن طلاب وانسبرو، وهو أستاذ متقاعد في تاريخ الشرق الأدنى والشرق الأوسط في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن.

(٢) عالم آثار يهودي إسرائيلي (١٩٣٢-١٩٩٢م) من كتبه «النقوش العربية القديمة في النقب».

(٣) مؤرخ كندي من أصل بريطاني (١٩٥٠-٢٠١٦م) عمل باحثًا في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن.

(٤) أكاديمي إسرائيلي (١٩٤٤-...) أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة تل أبيب في دولة الكيان الصهيوني المحتل.

(٥) كأطروحات هارولد مونتسكي (ت٢٠١٩م)، وانظر مثلاً: غريغور شولر، تدوين القرآن- تعليق على أطروحتي بورتون ووانسبرو، ترجمة حسام صبري، منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

(٦) توبي ليستر، مرجع سابق، ص١٥. وانظر لنقد أطروحة كوك وكرون: آمنة الجبلاوي، مرجع سابق، ص١٩٣-٢٠٣.

(٧) لاهوتي بروتستانتي ألماني (١٩٥٠-٢٠١٦م).

النصوص الأدبية مهما كان نوعها، أو جنسها، أو لغتها، إنما نشأت عن (نص أصل) مفهومًا لا واقعًا فعليًّا[1]، ونقاد الأدب المعاصرون يجعلون هذا النص الأصل «مجرد مفهوم تحليلي موصول بنظرية تراكم النصوص وتفاعلها للإحالة على سياقها الثقافي العام الذي تشكلت فيه»[2]، وقد استعار ليلنغ هذا المفهوم، وبدل أن يستعمله بعدِّه تصورًا نظريًّا، ذهب يبحث فعليًّا عن «النص القرآني الأصل»، وقام بعمل تجميع مزعوم للنص الأصلي للقرآن، وتوصل -بعد تطبيق منهج انتقائي- إلى أن القرآن «ليس سوى تركيب عربي لجملة من النصوص اليهودية والمسيحية»، و«أن ما يزيد على ثلث القرآن -قصار السور تحديدًا نظرًا إلى طابعها الشعري، وأسلوبها الغنائي الديني- ليس سوى مقاطع من أناشيد كنسية مسيحية كان يرددها الكهان في صلواتهم»[3]، وقد ترجمت إلى العربية عن اللغة القبطية أو الإثيوبية[4].

ثانيًا- أطروحة كريستوف لوكسنبرغ[5] في كتابه المشهور: «قراءة سريانية آرامية للقرآن: مساهمة في تفسير لغة القرآن» الصادر في برلين عام ٢٠٠٠م، ويتلخص رأيه في هذا الكتاب بقوله: «إن القرآن ليس مكتوبًا بالعربية، بل بلغة مزيج تجمع

---

(١) انظر: المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٦٧-٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص٦٨.

(٣) المرجع السابق، والصفحة نفسها. ولدحض هذه الفرضية المزعومة يراجع المرجع ذاته ص١٢٢ وما بعدها، و: ساسي سالم الحاج، مرجع سابق، ج١ ص٢٦٧ وما بعدها.

(٤) انظر: رضوان السيد، جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب، ص٦٣، ضمن: المناهج الحديثة في الدرس القرآني، مجموعة مؤلفين، نشر مدارك، ط١ ٢٠١١م.

(٥) باحث هاو في اللغات السامية، و(كريستوف لوكسنبرغ) اسم مستعار تدور حوله الشبهات، قيل إنه انتحله خوفًا من ردة فعل المسلمين، وذهب بعض الباحثين إلى أن اسمه الحقيقي: أفرام ملكي، وهو مسيحي لبناني من أصل سرياني، انظر: فرنسوا دي بلوا، عرض كتاب «قراءة سريانية آرامية للقرآن»، ترجمة هدى النمر، منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية. و: رضوان السيد، جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب، ص٦٥ هامش (٢).

العربية والآرامية، التي كانت مستعملة في مكة في زمان محمد [ﷺ]، وكانت مكة في الأصل مستوطنة آرامية»[1]، فالقرآن كتاب فصول وتراتيل طقسية كنسية، ولفظة «القرآن» -كما يزعم- مشتقة من الأصل السرياني «قريانا» والتي تعني كتاب الفصول، ومحمد ﷺ لم يكن يهدف عند ترجمة هذا «القريان» من السريانية إلىٰ خليط عربي-سرياني-آرامي إلىٰ إنشاء دين جديد «بل فقط ممثلًا لإرسالية تبشيرية مسيحية»[2].

ويذهب لوكسنبرغ إلىٰ أن وجود كلمات وصيغ غامضة في القرآن يعود لكون تلك الكلمات تنتمي للغة السريانية، وأن الصحابة والمفسرين غلطوا جميعًا في تفسيرها، وبخاصة عندما تغيرت لفظًا من الناحيتين الصرفية والنحوية[3]، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البقرة:٢٥٩]، فقد توصَّل بعد عمليات فيلولوجية اعتباطية ومعقَّدة إلىٰ أنه مقطع محرَّف عن أصله السرياني، وهو بالسريانية هكذا كما يزعم: «فانظر إلىٰ طَعْمِك وشِرْبك (أي بالسريانية: حالك وأمرك)، لم يشتنه (أي بالسريانية: يتغير)، وانظر إلىٰ جمارك (أي بالسريانية: كمالك)، ولنجعلك آية للناس، وانظر إلىٰ العظام كيف ننشرها (أي بالسريانية: نصلحها) ثم نكسوها لحمًا»[4].

وأيضًا تناول «لوكسنبرغ» صفات الجنة في القرآن في كتابه، وزعم أن أغلبها يرجع إلىٰ نصوص سريانية معروفة بـ«الميامر» ألَّفها أفرام السرياني (٣٠٦-٣٧٣م)، وقال إن لفظة «حور» في قوله عز وجل: ﴿وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾ كَأَمْثَٰلِ ٱللُّؤْلُؤِ ٱلْمَكْنُونِ﴾

---

(١) فرنسوا دي بلوا، عرض كتاب «قراءة سريانية آرامية للقرآن»، مرجع سابق.

(٢) المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٧٣.

(٣) انظر: رضوان السيد، جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب، مرجع سابق، ص٦٤.

(٤) انظر: المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٨٧.

[الدخان: ٥٤] إنما هي صفة سريانية للعنب الأبيض، وأن «عين» نعت وتشبيه للعنب بصفاء اللؤلؤ المكنون. وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ زعم أن الصواب في (زوَّجناهم) أنها «روَّحناهم» بالراء المهملة، ويكون المعنىٰ أطعمناهم، ويقول إن العرب حين نقَّطوا المصحف حولوا الراء إلىٰ زاي، والحاء إلىٰ جيم، وذلك بتأثير من خيالاتهم الجنسية[١].

ولم يحظَ كتاب لوكسنبرغ بالشهرة إلا بعد اهتمام الصحافة الأمريكية به في أعقاب أحداث سبتمبر، إذ نشرت صحيفة نيويورك تايمز مقالًا يوظف رؤية لوكسنبرغ توظيفًا سياسيًّا، وعدَّ كاتب المقال أن منفذي هذه الأحداث سيشعرون بالحسرة، لأنهم كانوا ينتظرون (الكواعب الأتراب) في الجنة، في حين أن مقصود بالكواعب في القرآن هي الفواكه المليئة بالعصير، كما تدل علىٰ ذلك القراءة السريانية للقرآن وفقًا للوكسنبرغ[٢].

وقد تفاوتت مواقف الباحثين والأكاديميين من أطروحة لوكسنبرغ، فبعضهم أشاد بها، ومن أبرز هؤلاء الكندي أندرو ريبين، وبعضهم حاول فرز نتائج الأطروحة وقبل بعضها أو كثيرًا منها، والفئة الثالثة رفضت الأطروحة رفضًا قاطعًا، وعدَّتها عملًا هاويًا، ولا يرقىٰ لرصانة الاختصاص الأكاديمي[٣]، ومن أبرز هؤلاء أنجليكا نويفرت[٤].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٨٨-٨٩. وتجد في هذا التحليل أصداء العنصرية الغربية التي سادت في القرون الوسطى، والتي تنظر للإنسان العربي المسلم بوصفه كائنًا شهوانيًّا، ذا ميول جنسية مفرطة.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٧٢. ولعرض نقدي موسع لكتاب لوكسنبرغ انظر: المبروك المنصوري، صناعة الآخر-المسلم في الفكر الغربي المعاصر، ص١١٣-١٩٨.

(٣) انظر: المبروك المنصوري، صناعة الآخر-المسلم في الفكر الغربي المعاصر، ص١٦١ وما بعدها. ولعرض نقدي موسع لكتاب لوكسنبرغ انظر: المرجع نفسه، ص١١٣-١٩٨.

(٤) أستاذة الدراسات السامية والعربية في جامعة برلين الحرة (١٩٤٣-...)، وتعد من أبرز الباحثين الألمان المعاصرين.

وصدرت كتب أخرىٰ تصنف ضمن الاتجاه التنقيحي الجذري، كالكتاب الصادر بإشراف كارل هاينس أوليش[١] بعنوان «البدايات المبهمة: بحث جديد حول أصل الإسلام وتاريخه المبكر» في عام ٢٠٠٥م، ويضم أوراقًا لكارل أوليش، وكريستوف لوكسنبرغ، وفولكر بوب، وجيرد بوين[٢]، وكلود جيلو[٣]، وألفريد بريمار[٤]، وبيير لارشر[٥]، وابن ورَّاق وآخرين، والدعوىٰ الكبرىٰ التي تقدمها أهم الأوراق أن الإسلام بدأ كشكل من أشكال المسيحية، وادَّعىٰ فولكر بوب -في ورقته التي نشرها في هذا الكتاب- أن الحكام العرب كانوا مسيحيين حتىٰ القرن الثاني، وفقًا لقراءة مزعومة لنقوش ومسكوكات تاريخية[٦]. والكتاب الآخر أيضًا الذي صدر تحت إشراف كارل أوليش بعنوان «الإسلام المبكر» باللغة الألمانية في برلين عام ٢٠٠٧م، وفيه يرىٰ أحد الباحثين أن «الإسلام قد جاء في بداياته كظاهرة هرطقة مسيحية تطورت في صفوف مسيحيين من شرق إيران»، وأنه لم يتحوَّل إلىٰ ديانة قائمة بذاتها إلا في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين[٧].

---

(١) أكاديمي ألماني (١٩٣٨-...) متخصص في الدراسات الدينية وتاريخ المسيحية.

(٢) أكاديمي ألماني (١٩٤٠-...) متخصص في اللغة العربية واللغات القديمة، اشتهر بعمله في المخطوطات القرآنية التي اكتشفت في صنعاء.

(٣) أكاديمي فرنسي (١٩٤٠-...) وأحد الآباء الدومينكان، وهو أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة إكس أون بروفانس-مارسيليا بفرنسا، وهو من طلاب محمد أركون.

(٤) أكاديمي فرنسي (١٩٣٠-٢٠٠٦م) متخصص في اللغة العربية وتاريخ الإسلام، عمل أستاذًا فخريًّا في جامعة إكس أون بروفانس-مارسيليا بفرنسا.

(٥) أكاديمي فرنسي، وأستاذ اللسانيات في جامعة إكس أون بروفانس-مارسيليا بفرنسا.

(٦) انظر: جيرالد هوتنج، عرض كتاب «البدايات المبهمة-بحث جديد حول أصل الإسلام وتاريخه المبكر»، ترجمة هند مسعد، منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

(٧) انظر: دانيل بيرنشتيل، تهافت التحريفية الجديدة، ترجمة علي مصباح، موقع قنطرة الألماني. ويتضمن المقال نقدًا لاذعًا لهذه المزاعم المتهافتة.

وقد انعكست مزاعم هذا التيار وهرطقاته سلبيًّا على حقل الدراسات القرآنية المعاصرة، فشخَّص بعض الباحثين واقع الحقل بأنه في حال من الاضطراب، أو -كما تعبر أنجليكا نويفرت- بأنه «فوضى ميئوس منها»[1]. وفي العموم، يمكن أن نجمل مزاعم هذا التيار التنقيحي من المستشرقين الجدد في النقاط الآتية:

- نفي وجود نبي الإسلام ﷺ، والاستناد إلى مزاعم غياب نصوص تاريخية موضوعية تؤيد الروايات الإسلامية، والطعن في مصداقيتها.

- التشكيك في الرواية الإسلامية السائدة حول جمع القرآن، والقول إنه نص يعود إلى أصول سريانية وآرامية، وأنه جُمع في العصر الأموي لأسباب سياسية وأيديولوجية.

- التشكيك في وجود مدينة مقدسة باسم مكة المكرمة، وعدُّها أسطورة لا يوجد دليل تاريخي حولها.

- التشكيك في وجود كعبة في مكة تنتظم حولها طقوس الحج، وتوجه نحوها القبلة، وعدُّ الموضوع كله اختراعًا متأخرًا، وعدُّ المسجد الأقصى أسطورة أموية لاستبدال قبلة جديدة هي بيت المقدس بمكة[2].

ويقع هذا الاتجاه التنقيحي المتطرِّف في مزالق منهجيَّة ومغالطات علميَّة، ففي الوقت الذي ينفي فيه المصداقيَّة والموضوعية عن المصادر الإسلامية الكلاسيكية، يعود إليها لدعم فرضيات بحثية هامشية في التقليد الإسلامي نفسه، وهو تناقض فجٌّ

---

(١) انظر: شتيفان فيلد، تاريخ القرآن: لماذا لا نحرز تقدمًا؟ ص١٤، ترجمة حسام صبري، منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

(٢) انظر: ميشال أورسل، نشأة الإسلام: بحث تاريخي في الأصول، بواسطة: السيد ولد أباه، الاستشراق الجديد ونشأة الإسلام-حصيلة نقدية، صحيفة الاتحاد الإماراتية، عدد الاثنين ٢٧ أغسطس ٢٠١٢م.

يؤكد الميول الأيديولوجية المسيطرة علىٰ نتائج أبحاث هذا الاتجاه. كما أنه يهمل ويتجاهل ويسيء استخدم الوثائق العلمية الموضوعية التي تنسف الأطروحات التي يقدمها هذا التيار. وبهذا لا تختلف أطروحات التنقيحين كثيرًا عن ذات الخطاب التاريخي المناوئ للإسلام، والذي لم يتغيَّر -في جوهره- منذ «يوحنا الدمشقي» في العصر الوسيط إلىٰ الاستشراق الحديث، مع تبدُّل الواجهة المصطلحية[1].

(٤)

وضمن ازدياد الاهتمام بالاتجاه التزامني، يلمس الراصد حدوث تغيُّر ملحوظ في العقود الأخيرة داخل حقل الدراسات القرآنية الغربية نحو الاهتمام بالتحليل الأدبي للقرآن الكريم، وبحث صيغ أساليبه البلاغية، وطرائقه في الحجاج والاستدلال والسرد والنظم الشعري، وذلك تأثرًا بالاتجاهات البنيوية في اللغويات واللسانيات المعاصرة، وبمناهج الدراسات البلاغية للكتاب المقدس.

ومن أبرز الدراسات المندرجة في هذا الاتجاه أعمال أنجليكا نويفرت وبيير كرابون دي كابرونا، ونيل روبنسون[2] كما في كتابه «اكتشاف القرآن-مدخل معاصر لنص غامض» ١٩٩٦م، وماثياس زاهنيسر في دراسته «السورة هداية وإرشادًا- صياغة سورة النساء» ١٩٩٧م، وميشيل كويبرس[3]، وفيما يأتي أشير لبعضها إشارة عابرة.

استند البحث الاستشراقي التقليدي إلىٰ المنهج اللغوي-التاريخي الذي يعتمد علىٰ الفهم التعاقبي للقرآن، ويظهر ذلك في دراسات جوستاف ويل[4] في

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) أكاديمي بريطاني (١٩٤٨-...) أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة ليدز.

(٣) رجل دين كاثوليكي (١٩٤١-...) عضو في المعهد الدومينكي للدراسات الشرقية بالقاهرة.

(٤) مستشرق ألماني يهودي (١٨٠٨-١٨٨٩م)، عمل أستاذًا في جامعة هيدلبرج.

كتابه «مقدمة تاريخية نقدية إلىٰ القرآن»، وأوري روبين، وثيودور نولدكه[1] في كتابه المعروف «تاريخ القرآن»، وأندرو ريبين، وريتشارد بيل[2] في ترجمته للقرآن الكريم والتي ظهرت في عامي ١٩٣٨-١٩٣٩م بعنوان فرعي دالٍّ «ترجمة مع إعادة ترتيب نقدية للسور»، وريجيس بلاشير[3] في ترجمته القرآن إلىٰ الفرنسية، وقد أعاد ترتيب السور وفقًا لرأيه الشخصي، بل أعاد ترتيب بعض مواضع النص القرآني طبقًا لما يراه أنسب من ناحية «التناسق المنطقي»، وألفريد ويلش، إذ تعامل هؤلاء مع السور القرآنية، لا سيما المدنيَّة بعدِّها مركبة من نصوص صغيرة، تعود لتواريخ نزول مختلفة ضُمَّ بعضها إلىٰ بعض بواسطة علماء في القرن الأول أو القرن الأول والثاني في الإسلام، ومن ثمَّ سعىٰ هؤلاء الباحثون لاستخلاص أعمال التحرير الحقيقية للنص القرآني قبل تشكُّله في صيغته النهائية كما نعرفه اليوم، وهذه الأعمال التحريرية -بزعمهم- تشمل إدماج إضافات وحذوفات وتغييرات أسلوبية وإقحامات، وهي تفسِّر غياب الاتساق في النص القرآني[4].

تغيَّر هذا الاتجاه مع ثمانينيات القرن العشرين مع ظهور بحثين في وقت متقارب، الأول لبيير كرابون دي كابرونا بعنوان «القرآن: منبع الكلام المنطوق والبنىٰ الإيقاعية للسور المكية» ١٩٨١م، والثاني لأنجليكا نويفرت بعنوان «دراسة تركيب السور المكية» ١٩٨١م، الذي نال شهرة في هذا الحقل، وقارنه البعض

---

(١) مستشرق ألماني شهير (١٨٣٦-١٩٣١م)، عمل أستاذًا في جامعة اشتراسبورج لأكثر من خمسين عامًا.

(٢) مستشرق بريطاني (١٨٧٦-١٩٢٥م)، أستاذ اللغة العربية بجامعة أدنبرة.

(٣) مستشرق فرنسي (١٩٠٠-١٩٧٣م)، أستاذ اللغة العربية في المدرسة الوطنية للغات الشرقية في باريس.

(٤) انظر: مقدمة محمد علي معزي، لكتاب: ميشيل كويبرس، نظم سورة المائدة-نظم آي القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، ص٩-١٠، ترجمة عمرو صالح، نشر دار المشرق، ط١ ٢٠١٦م.

بتاريخ القرآن لنولدكه[1]. وقد افترض كلا البحثين وجود وحدة أدبية ما داخل السورة القرآنية، وارتكز اهتمامهما علىٰ السور المكية، وتركيبها من ناحية الإيقاع أو الوزن، وهو ما شكَّل محور بحث كابرونا، أو من ناحية فواصل الآيات القرآنية، والموضوعات، وتكرار بعض السمات الأسلوبية، وهو ما شكَّل محور بحث لأنجليكا نويفرت[2].

ترفض نويفرت أطروحات التيار الاستشراقي الكلاسيكي الذي يبالغ في الاهتمام بتأريخ نزول القرآن، ويقسم السور إلىٰ أقسام موزعة علىٰ حقب تاريخية متباينة، كما ترفض أطروحات الاتجاه التنقيحي، لا سيما أطروحة جون وانسبرو، الذي ينفي مبدأ التأريخ ويعزو تركيب القرآن وصياغته إلىٰ لجنة مجهولة، قامت بتصنيفه بعد وفاة النبي ﷺ بقرن أو أكثر، واقترحت نويفرت مسارًا ثالثًا، سبق أن أشار له ج. فان إس[3]، الذي نظر إلىٰ السورة علىٰ أنها نوع من التواصل الطقسي، مؤكدًا وحدة الصياغة الأصلية والوحدة الدلالية، فالقرآن ينظر إليه في هذا المسار بعدِّه مجموعة من النصوص التي تُتلىٰ للتعبد[4].

ترىٰ نويفرت أن عملية جمع القرآن في مصحف واحد قد أخفت معالم تاريخ تركيبه لتبرز فقط رسالته الخالدة التي لا تنحصر في زمن معين، فقلَّ -أو انعدم- الاهتمام بالصبغة التاريخية الداخلية للقرآن، ليتركز الاهتمام البحثي التقليدي في الصبغة التاريخية الخارجية المتعلقة بأسباب النزول، وتقترح نويفرت الرجوع إلىٰ

---

(١) لعرض مختصر لكتاب نويفرت، انظر: تارانيه ويبكنسون، عرض لكتاب « دراسة تركيب السور المكية»، ترجمة أمنية أبو بكر، منشورة على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

(٢) انظر: ميشيل كويبرس، نظم سورة المائدة، ص٢٢.

(٣) مستشرق ألماني (١٩٤٣-...)، عمل أستاذًا للدراسات الإسلامية في جامعة توبنغن.

(٤) انظر: ميشيل كويبرس، نظم سورة المائدة، ص٥٠٧.

الصبغة التاريخية الداخلية بدراسة تطور القرآن بوصفه نوعًا من التواصل التعبدي ينعكس في تراكيب نصية معينة[1].

وفي أواخر التسعينيات ظهرت دراسات أخرىٰ، من أبرزها دراسة نيل روبنسون[2] بعنوان (اكتشاف القرآن؛ قراءة معاصرة لنصٍّ غامض) ١٩٩٦م، ودراسة ماتياس زاهنيسر بعنوان «أهم الانتقالات والحدود الموضوعية في سورتي البقرة والنساء»، ويرىٰ كلٌّ منهما أن المقياس في التركيب القرآني هو «التوافق عن بعد»، أي التطابق أو التشابه بين المفردات والتراكيب والعبارات الكاملة[3].

ومن الدراسات البارزة في هذا السياق، دراسات ميشيل كويبرس عن البلاغة السامية في القرآن، وفي نظم القرآن وأسلوبه وهيكليته الأدبية، وهو ينطلق من فرضية أن النص القرآني متوحد ومنسجم، ويستند في دراساته إلىٰ أبحاث أستاذ اللاهوت الكتابي رولان مينيه، فقد واجه دارسو الكتاب المقدس من العلماء المسيحيين مشكلة تفكُّك وعدم اتساق بعض نصوص الكتاب المقدس، والتي تظهر وكأنها تتألف من مقاطع مستقلة ومتباعدة[4]، وكذلك توهُّم البعض ذات المشكلة بالنسبة للقرآن، ويتوصل كويبرس إلىٰ أن ذلك يعود إلىٰ:

***«الجهل بقراءة القرآن وفق شفرته الأدبية الخاصة، فنحن نقرؤه بعقلياتنا التي شكَّلها المنطق والبلاغة اليونانيان، اللذان يشترطان في جودة النص أو الخطاب أن يتكون من***

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٥٠٧.

(٢) أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة ليدز.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٢.

(٤) انظر: ميشيل كويبرس، نظرة جديدة إلى نظم القرآن، ص٥، ترجمة يوسف حبيب، متاحة على حساب الباحث في موقع https://www.academia.edu/.

*مقدمة متبوعة بمقاربة خطية وتدريجية للموضوع وصولا إلىٰ خاتمة واضحة ومقنعة»*[1].

في حين يتبع القرآن -والكتاب المقدس من قبله- النموذج البلاغي الخاص باللغات السامية، والذي يعتمد علىٰ التناظر، ويتحول النص فيه إلىٰ شبكة معقدة من التوازيات، ويظهر بمظهر هندسي أو فضائي لا خطي[2]، وقد طبَّق كويبرس أطروحته علىٰ بعض السور القرآنية، كسورة المائدة[3].

---

(١) ميشيل كويبرس، الكتاب المقدس والقرآن-نسق أدبي واحد، ص٨، ترجمة عبير عدلي، بتصرف. ورقة منشورة على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

(٢) انظر: ميشيل كويبرس، البلاغة السامية في القرآن، ص١٣-١٤، ترجمة خليل اليماني. ورقة منشورة على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

(٣) انظر: ميشيل كويبرس، نظم سورة المائدة-نظم آي القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي.

# ثانيًا

## المنهج الإناسي (الأنثروبولوجي)

## (١)

علم الإناسة (الأنثروبولوجيا) علم إنساني حديث، نشأ في غرب أوروبا في القرن التاسع عشر الميلادي، وكان موضوعه في البدايات ينصبُّ علىٰ وصف عادات الشعوب التي توصف بالبدائية وتقاليدها وعقائدها وأعرافها، والتي تختلف عن ممارسات الغربيين وعقائدهم وأعرافهم، وذلك عبر المراقبة الحية والرصد المباشر[١]. وقد سعىٰ البحث الإناسي منذ البداية إلىٰ فهم التشكيلات الاجتماعية المتنوعة التي يبنيها الإنسان علىٰ امتداد الزمان والمكان، وهل هذا التنوع أو «التطور» الواقع بين المجتمعات الإنسانية يعود سببه لمتغيرات التاريخ الطبيعي، أو إلىٰ الفعل الإنساني نفسه؟ وفي وقت لاحق ومنذ أواسط القرن المنصرم ازدهرت الإناسة، وتحولت بعض جمعياتها العلمية إلىٰ اجتماعات عالمية[٢]، واتسع نطاق البحث واهتماماته وتشعَّب الحقل الإناسي، وانتقل تدريجيًّا من دراسة الشعوب إلىٰ دراسة الموضوعات، كما استعار الإناسيون من العلوم الإنسانية والفلسفات المجاورة، لا سيما علوم الاجتماع، وعلوم النفس واللسانيات وغيرها[٣]، وفي العقود القليلة الأخيرة تضاءلت الحواجز بين الإناسة وعلم الاجتماع، وأضحىٰ الإناسيون يستخدمون بعض المنهجيات الكمية الاجتماعية، كما شاع استعارة المنهجيات الكيفية في علم الاجتماع، كما اهتم الباحثون في الإناسة وعلم الاجتماع بمفاهيم نظرية مشتركة؛ كالتركيز علىٰ «التصوُّر الذي يكوِّنه الفاعلون عن

---

(١) انظر: جان فرانسوا دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص٥٨٦.

(٢) انظر: توماس إريكسن وفين نيلسن، تاريخ الأنثروبولوجيا، ص١٤١، ترجمة عبده الريس، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٤م.

(٣) انظر: جان فرانسوا دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، ص٥٨٢.

العالم الاجتماعي»[1].

وعلىٰ الرغم من التشظي التخصصي وبعض الغموض، يمكن القول بأن الإناسة -بصورة عامة- هو العلم الذي يدرس الكليات الإنسانية داخل تشكيلة المتغيرات الثقافية في المجتمعات[2]، وعند فحص أبرز النظريات الإناسية سنجد أنها تهتم بدراسة حزمة من الموضوعات التي تكشف عن الاهتمامات الرئيسة لهذا الحقل العلمي، ومن أبرز هذه الموضوعات دراسة وتحليل أنظمة القرابة والزواج (الإناسة الاجتماعية)، وهو الموضوع الأثير في الإناسة القديمة، ودراسة أنظمة الحكم وأنواع السلطات (الإناسة السياسية)، ودراسة العقائد السحرية، والشعائر والطقوس الدينية (الإناسة الدينية)، ودراسة الاقتصاد البدائي (الإناسة الاقتصادية)[3].

(٢)

هذا بالنسبة للإناسة إجمالًا، أما حقل إناسة الشرق الأوسط الذي ازدهر منذ ثمانينيات القرن العشرين فقد مرَّ بأربع مراحل؛ الأولىٰ: مرحلة سيطرة المستشرقين التقليديين، وتميَّزت الدراسات في هذه المرحلة بأنها تقوم علىٰ التأمل في الدراسات التاريخية، وعلىٰ الانطباعات والتصورات الشخصية، ومن نماذج هذه المرحلة كتاب «عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم[4]» لإدوارد لين[5]

(١) انظر: مارك أوجيه-جان بول كولاين، الأنثروبولوجيا، ص٩، ترجمة جورج كتورة، نشر دار الكتاب الجديد، ط١ ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: جان فرانسوا دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص٥٨١.

(٣) انظر: معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص٥٨٦-٥٨٧. و: مارك أوجيه وجان كولاين، مرجع سابق، ص٣٠-٦٦.

(٤) ترجمته سهير دسوم، ونشر في مكتبة مدبولي، ط٢ ١٩٩٩م.

(٥) مستشرق بريطاني (١٨٠١-١٨٧٦م)، من أعماله ترجمة كتاب «ألف ليلة وليلة» إلى الإنجليزية.

المنشور عام ١٨٣٦م، وكتاب وليم سميث[١] «القرابة والزواج في بلاد العرب القديمة» المنشور عام ١٨٨٥م، ولم تنقطع هذه المرحلة، بل استمرت في كتابات أمثال هاملتون جيب[٢]، وجاك بيرك[٣]، وايرا لابيدوس[٤]. وشهدت المرحلة الثانية سيطرة الرحَّالة والإداريين السياسيين الاستعماريين، ومن أبرز أسماء هذه المرحلة جون بوركهارت[٥] في رحلاته[٦]، وتشارلز دواتي[٧] في رحلاته للجزيرة العربية[٨]، ورحلة هاري فيلبي[٩]، وتوماس لورنس[١٠]. وفي المرحلة الثالثة برز علماء الإناسة المحترفون من أصحاب التوجهات النظرية، مثل إيفانز بريتشارد[١١] في دراساته علىٰ مجتمع النوير -التي كتبها بطلب من الحكومة البريطانية[١٢]-، والنوير

(١) مستشرق اسكتلندي (١٨٤٦-١٨٩٤م) متخصص باللاهوت، وعمل أستاذًا للغة العبرية في جامعة أبردين.

(٢) مستشرق بريطاني (١٨٩٥-١٩٧١م)، عمل أستاذًا للغة العربية في جامعة أكسفورد ثم في هارفرد.

(٣) عالم اجتماع فرنسي (١٩١٠-١٩٩٥م)، عمل لأكثر من (٢٥) سنة أستاذًا لكرسي «التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر» في الكوليج دي فرانس بباريس.

(٤) مؤرخ أمريكي (١٩٣٧-...) أستاذ فخري في التاريخ الإسلامي وتاريخ الشرق الأوسط بجامعة كاليفورنيا.

(٥) رحَّالة سويسري (١٧٨٤-١٨١٧م).

(٦) انظر: جون بوركهارت، ترحال في الجزيرة العربية، ترجمة صبري حسن، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠٠٧م.

(٧) رحَّالة وشاعر بريطاني معروف (١٨٤٣-١٩٢٦م).

(٨) انظر: دواتي، ترحال في صحراء الجزيرة العربية، ترجمة صبري حسن، نشر المركز القومي للترجمة، ط٢ ٢٠٠٩م

(٩) انظر: هاري فيلبي، حاج في الجزيرة العربية، ترجمة عبد القادر محمود، نشر مكتبة العبيكان، ط١ ١٤٢١هـ. وفيلبي مستشرق ورحَّالة وضابط استخبارات بريطاني (١٨٨٥-١٩٦٠م).

(١٠) انظر: لورانس، أعمدة الكتب السبعة، نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر ببيروت، ط١ ١٩٦٣م. ولورانس ضابط استخبارات بريطاني معروف (١٨٨٨-١٩٣٥م).

(١١) عالم إناسة اجتماعية بريطاني (١٩٠٢-١٩٧٣م) عمل أستاذًا في جامعة أكسفورد.

(١٢) انظر: جيرار لكلرك، الأنتروبولوجيا والاستعمار، ص٩٦.

قبيلة نيلية وثنية تعيش في جنوب السودان، ونشرت عام ١٩٤٠م، ودراسة بيترز عام ١٩٦٧م لبدو سرنيقة في ليبيا. وشهدت في المرحلة الرابعة ظهور الإناسيون المحليون، لا سيما بعد إنشاء قسم الإناسة (الأنثروبولوجيا) في جامعة الإسكندرية عام ١٩٧٤م، وهو أول قسم أكاديمي للإناسة في العالم العربي، إذ بدأ ينشط بعض الإناسيون العرب، ومن أبرزهم عبد الحميد الزين، وعبد الله حمودي[١]، وعبد الله بوجري، وأبو بكر باقادر[٢]، ومن العالم الإسلامي أكبر صلاح الدين أحمد[٣]، وغيرهم[٤]. وهذه المراحل المختلفة تتسم بالتراكمية، و«يعتمد بعضها على ما سبقه من أبحاث، ولا يمكننا الحديث عن قطيعة إبستمولوجية فيما أنتجه الإناسيون المشتغلون بالشرق الأوسط والعالم الإسلامي»[٥].

سعت بعض الدراسات الإناسية للشرق الأوسط والعالم الإسلامي إلى رسم إطار عام منهجي ونظري لدراسة المنطقة، مثل دراسة روبن ليفي عن البيئة الاجتماعية في الإسلام ١٩٦٩م، ودراسة الهولندي فان نيونهيجز عن علم اجتماع الشرق الأوسط ١٩٧١م، ودراسة رافائيل باتاي عن «المجتمع والثقافة والتغير في الشرق الأوسط» ١٩٧١م، ودراسة جون جولك «الشرق الأوسط من منظور إناسي» ١٩٧٦م، ودراسة ديل ايكلمان «الشرق الأوسط في المنهج الإناسي» ١٩٨١م[٦].

---

(١) عالم إناسة مغربي (١٩٤٥-...) أستاذ في جامعة برنستون بالولايات المتحدة.

(٢) عالم اجتماع وإناسة سعودي (١٩٥٠-...) عمل أستاذًا في جامعة الملك عبد العزيز بجدة.

(٣) عالم إناسة أمريكي من أصل باكستاني (١٩٤٣-...) يعمل أستاذًا لكرسي ابن خلدون للدراسات الإسلامية بالجامعة الأمريكية بواشنطن.

(٤) انظر لما سبق: أبو بكر أحمد باقادر، الإسلام والأنثروبولوجيا، ص٨٦-٩٢، نشر الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٥هـ.

(٥) المرجع السابق، ص٨٧.

(٦) انظر: ديل ايكلمان، الكتابة الأنثروبولوجية عن الشرق الأوسط، ص٣٩-٦١، مجلة المستقبل العربي عدد ١٣٤، إبريل ١٩٩٠م.

وقد اتسمت أبحاث هذا الحقل بالضعف، وفشلت في إثراء التراث العلمي الإناسي، بسبب فقدان الوجهة النظرية، وانعدام الحوار المثري بين المستشرقين والإناسيين، ونتيجة لتعقيدات التراث التاريخي للمنطقة، وتراكم الكتابات الغربية المضلِّلة، ورسوخ العقد الثقافية والنفسية المستديمة كما سبقت الإشارة في المبحث الأول، ما يحول دون تحقيق الموضوعية في تناول الإسلام والعرب[1].

(٣)

يغلب علىٰ أبحاث إناسة الشرق الأوسط التركيز علىٰ تناول ثلاثة موضوعات مركزية، هي: النسب، وما يتعلق بالقبيلة، ودراسات المرأة، التي يسيطر عليها مفهوم «الحريم»، ودراسة الإسلام[2]، سأتناول فيما يأتي نموذجًا واحدًا من هذه الموضوعات، وهو دراسة الإسلام، وهو حقل حديث.

ومنذ السبعينيات ازداد الاهتمام الإناسي بالإسلام، وذلك في حقل «إناسة (أنثروبولوجيا) الإسلام»، وهو حقل فرعي من فروع تخصص الإناسة الدينية، وبصورة عامة يندرج في هذا الحقل عدة أطروحات تتناول الأطر الإناسية الشمولية والكليانية، التي درست الإسلام بعدِّه الإطار الأشمل لكلِّ الممارسات الثقافية في المجتمع العربي والمسلم، وانشغل الإناسيون في هذا الحقل بمحاولة طرح محددات علمية لهذا الحقل، بتعيين موضوع البحث في هذا الحقل بدقة، والإجابة عن سؤال ماهية الإسلام، وأفضل الطرق لدراسته. وقد تركَّزت أبرز أطروحات «إناسة الإسلام» في مسارين:

---

(١) انظر: أبو بكر باقادر، الإسلام والأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص١٠٦-١٠٧.

(٢) ليلى أبو لغد، نطاقات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي، ص٥٥، ضمن: كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ مرجع سابق.

الأول: يُعنىٰ بدراسة أفكار المسلمين وتفسيراتهم وأحاسيسهم ومواقفهم، من منطلق أن المسلمين ينتجون ما يعتقدون أنه «الإسلام» وفقًا لبيئتهم وظروفهم، وأنه لا وجود لإسلام معياري يمثل الدين الصحيح جوهريًّا. ومن ثمَّ فلا يهتم هذا الاتجاه بالنصوص والمواقف والتاريخ الديني الإسلامي كما تظهر في المصادر النصيَّة، إلا من جهة تأثيرها في تأويلات المسلمين وممارساتهم. يقوم الباحث الإناسي في هذا المسار بفحص الممارسات اليومية والتأويلات التي يعتنقها المسلم وإخضاعها للدراسة والفرز والتصنيف، لأن الإسلام كمفهوم عامٍّ يتجلَّىٰ بصور متباينة بحسب تحولات الزمان والمكان، فالإسلام التاريخي غير الإسلام الذي تعتنقه الحركات الإسلامية، وهو يختلف عن إسلام الدعاة الجدد و«إسلام السوق»، والإسلام الذي اجتاحته العولمة[1]. وهذا المسار يضم أطروحات إرنست غيلنر، وكليفورد غيرتز، وغبريل مارنشي[2]، وآخرين.

الثاني: يرىٰ أن الطريقة الأمثل للبحث في «إناسة الإسلام» يكون بتناول الإسلام بوصفه تقليدًا خطابيًّا يتضمن النصين المؤسسين: القرآن والسنة، والخطابات الناشئة عنهما، والتي تسعىٰ لتعليم المسلمين «الشكل والهدف لممارسة مفترضة لها تاريخ. وهذه الخطابات ترتبط مفهوميًّا بماضٍ (إذ أُسست الممارسة والشكل الذي منه تنقل فكرتها وأداءها المناسب)، ومستقبل (كيف يمكن المحافظة علىٰ فكرة علىٰ المدىٰ القصير والطويل)، من خلال حاضر (كيف تربط هذه الممارسة بالممارسات الأخرىٰ، وبالمؤسسات والظروف الاجتماعية)»[3]، وأصحاب هذا

---

(١) تيموثي دانيالز، ديناميات الشريعة-الشريعة الإسلامية والتحولات الاجتماعية السياسية، ص٢١-٢٣، ترجمة د. محمد الحاج سالم وجهاد محمد الحاج سالم، نشر مركز نهوض للدراسات والنشر، ط١ ٢٠٢٠م.

(٢) عالم إناسة إيطالي (١٩٧٣-...) مختص بالإناسة الدينية الإسلامية، وهو مدير مركز أبحاث دراسة حياة المسلمين المعاصرة بجامعة ماكوراي بأستراليا.

(٣) طلال أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، ص١٦٣، تعريب سامر رشواني، مقالة في: مجلة الاجتهاد، عدد ٥٠-٥١، ٢٠٠١م.

التوجُّه يرون أن البداية النظرية لا بد أن تؤسس على أن الإسلام «ممارسة مؤسسة ضمن سياق خاص وتاريخ خاص يعامل فيها المسلمون على أنهم مسلمون، وليس من اختلاف جوهري في هذه النقطة بين الإسلام الكلاسيكي والإسلام الحديث»[١]، فالاهتمام الأساسي لإناسة الإسلام ينبغي أن ينصبَّ على تأكيد اعتبار مركزية «النموذج الصحيح» للإسلام، ودراسة الطريقة التي تتَّبعها سلطة المسلمين في استدعاء الممارسات الصحيحة أو تنظيمها وضبطها، أو شجب الممارسات الباطلة وإقصائها أو إضعافها واستبدالها، والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تجعل كل هذه الأمور ممكنة، ودراسة المقاومات التي تواجهها هذه السلطة، من الداخل الإسلامي ومن خارجه، فعلى دراسات إناسة الإسلام أن تسعى إلى «فهم الظروف التاريخية التي أدت إلى إنتاج تقاليد متنوعة معينة، والحفاظ عليها، ونقلها، وجهود ممارسيها من أجل تحقيق الانسجام»[٢]. ويقف على رأس أصحاب هذا المسار طلال أسد[٣]، وصبا محمود[٤]، ولارا ديب[٥].

وظهرت أطروحات حديثة تحاول التوفيق والدمج بين هذين المسارين، مسار «التقليد الخطابي الإسلامي» ومسار «الإسلامات المؤولة والمتعددة»، بغية تشكيل مقاربة جديدة لإناسة الإسلام[٦]. وفي الفقرة التالية أشير لنماذج مختصرة تندرج ضمن مسار «الإسلامات المؤولة».

---

(١) المرجع السابق، ص١٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٦٦-١٦٨.

(٣) عالم إناسة أمريكي (١٩٣٢م-...) أستاذ الإناسة الثقافية في مركز الدراسات العليا في جامعة نيويورك.

(٤) أستاذة الإناسة بجامعة كاليفورنيا ببريكلي.

(٥) أستاذة الإناسة بجامعة سكريبس بكاليفورنيا.

(٦) انظر: تيموثي دانيالز، مرجع سابق، ص٢٣-٢٥.

(٤)

في عام ١٩٦٨م نشر كليفورد غيرتز[١] كتابه «الإسلام ملاحظًا-التطور الديني في المغرب وإندونيسيا»، الذي أعده بالاعتماد علىٰ دراساته الميدانية في إندونيسيا بين عامي ١٩٥٢م و١٩٥٧م، والمغرب بين عامي ١٩٦٤-١٩٦٥م[٢]، يدرس غيرتز الظاهرة الدينية في تجلياتها الاجتماعية في البلدين المذكورين، ويطرح مدخلًا نظريًّا لدراسة الدين من حيث هو لغة وصيغ رمزية وترتيبات ومؤسسات اجتماعية واستعارات وتشبيهات، ويرىٰ أنه نتيجة للتغيرات الكبرىٰ في العصر الحديث «فإن أي ملاحظة عابرة للحالة الدينية في الدول الحديثة ستظهر الاتجاه الرئيس للتغيُّر الديني، فهل المؤسسات والصور والتشبيهات والاستعارات الدينية التي تغذيها القيم الكلاسيكية ما تزال تحتفظ بمعانيها القديمة في ظل الظروف المستجدة في الدول الجديدة؟»[٣]، يقول غيرتز:

> ***«إن السؤال الإناسي العميق: ماذا يفعل الإنسان ذو الحساسية الدينية مع المجتمع حينما تبدأ قوة التدين في الضعف؟ وماذا يفعل حينما تتغير التقاليد؟ بطبيعة الحال يفعل كل الأشياء، يفقد حساسيته، أو يوجهها إلىٰ غليان أيديولوجي، أو يتبنىٰ معتقدًا مستوردًا، أو يتقوقع علىٰ نفسه، بل ربما زاد تعلُّقه بالتقاليد البالية، محاولًا أن يعيد صياغة تلك التقاليد صياغة أكثر فاعلية، أو يقسم نفسه إلىٰ نصفين؛***

---

(١) عالم إناسة أمريكي (١٩٢٦-٢٠٠٦م) وهو أستاذ العلوم الاجتماعية في معهد الدراسات المتقدمة بجامعة برنستون.

(٢) انظر: كليفورد غيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة-التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، ص١٠، ترجمة أبو بكر باقادر، نشر دار المنتخب العربي، ط١ ١٤١٣هـ.

(٣) كليفورد غيرتز، المرجع السابق، ص١٥. بتصرف.

***نصف روحاني يعيش في الماضي، ونصف مادي يعيش في الحاضر، أو يعبِّر عن تدينه في شكل نشاطات علمانية»[1].***

ولكن هذه الإجابة غير مفيدة كما يرىٰ غيرتز، لأنها لا تبين الوسائل والعمليات الاجتماعية والطرائق الثقافية التي أدت إلىٰ ردَّات الفعل المذكورة، وينطلق المؤلف لبحث هذه الوسائل والعمليات تطبيقيًّا علىٰ المغرب (من خلال شخصية الحسن اليوسي) وإندونيسيا (من خلال شخصية سونان كالجيكا، وهو أحد الأولياء الذين أدخلوا الإسلام إلىٰ جزيرة جاوة)، ويتوصل إلىٰ الاختلاف الجذري بين «إسلام المغرب» و«إسلام إندونيسيا»، وأن تعامل كلا القطرين مع الرموز المقدسة في الحقبة (١٥٠٠-١٨٠٠م) أفضىٰ إلىٰ إنتاج صيغ متباينة للإيمان، وأساليب حياة مختلفة[2]. يتأسس منهج غيرتز الإناسي علىٰ تناول الظاهرة الإنسانية بعدِّها رموزًا ثقافية تعكس طريقة تفاعل الإنسان مع بيئته والآخرين، وأن فحص هذه الرموز وتحليلها يقود إلىٰ فهم وتفسير النسق الثقافي بعمومه، وهو يهتم بالذاتي والتجربة المباشرة والفكر الرمزي، ويرىٰ أن هذه الرموز الثقافية تتضمن تعريفًا بالفاعلين الاجتماعيين، لأن الانسان يولد في وسط عالم المعنىٰ، وهو مطالب بفهم هذا العالم وتعلمه لأجل الاندماج فيه[3].

وفي عام ١٩٧١م نشر عبد الله بوجري النهدي دراسته «سياسات التقسيم الطبقي- دراسة التغير السياسي في مدينة عربية جنوبية»، والتي تتناول سياسات الطبقة الاجتماعية في مدينة حريضة بحضرموت، وتأثيرات النسق الديني علىٰ الترتيب الاجتماعي وتغيراته في المجتمع التقليدي، وتناول تحديدًا النخبة الدينية

---

(١) المرجع السابق، والصفحة نفسها. بتصرف.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١١٤-١١٧.

(٣) انظر: أبو بكر أحمد باقادر، الإسلام والأنثروبولوجيا، ص١١٤.

المعروفة بالسادة، واستخدامهم النسب الشريف الذي يصلهم بالنبي ﷺ، إذ فرضوا أيديولوجية دينية مكَّنتهم من السيطرة على المجموعات الاجتماعية الأخرى، فالرموز الدينية -كما يرى بوجري- استُخدِمت كوسائل لأجل الحصول على الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية، ولذا يفضل العوامل الاجتماعية والاقتصادية كأداة لتفسير التغير التاريخي، ومعنى موقف «السادة» والرموز التي يمثلونها داخل نسقهم الثقافي[1].

ومن الأطروحات البارزة في هذا الحقل، أطروحة إرنست غيلنر[2] في كتابه «مجتمع مسلم» ١٩٨١م، يرى غيلنر أن «الجوهر الأصلي للإسلام أنه دين نصي أخروي، يتميز بنزوع طهوري شديد. وهذه الطهورية يخفف من حدتها وحرفيتها التقليد الأكثري للسنة في صورة توازن بين الأعراف المدينية، والسلطة والعلماء. لكن في الأزمات الاجتماعية والسياسية، وعندما تصل الأزمة إلى الثقافة يعود النص للبروز، ويظهر علماء منشقون، أو متشددون، يتسلحون بالنص من أجل استعادة الطهورية أو البراءة الأولى، ولن تستعاد البراءة الأصلية المفترضة طبعًا، لكن في التقابل بين المدينة والقبيلة فازت المدينة، وبقيت الشرعية لدى العلماء حراس النص ومؤوليه، والقائمين على حياة الجماعة الشعائرية والعرفية، في مواجهة السلطة المهزوزة لدولة القوة والضرورة. وقد تكون الأزمة الحالية تعبيرًا عن تقبُّل الحداثة بهذه الصيغة المعقَّدة؛ فلكي تتمكن من الثبات لا بد أن تتغير قليلًا، والمناضلون الأصوليون هم في هذا السياق -بحسب غيلنر- أولئك الذين

---

(١) انظر: عبد الحميد الزين، ما بعد الأيديولوجيا واللاهوت-البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام، ص٢٥، ضمن: أبو بكر باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مرجع سابق.

(٢) عالم اجتماع وإناسة بريطاني من اصل تشيكي (١٩٢٥-١٩٩٥م) عمل أستاذًا للفلسفة والمنطق والمنهج العلمي في مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية والسياسية.

يعيدون قراءة النص لتجديد التقليد، والدخول في العصر»[1]، وقد اتسع تأثير غيلنر، وفهمه للإسلام، وتفسيره لصعود ظاهرة الحركات الإسلامية، لما تتسم به النظرية من التبسيط[2].

وفي عام ١٩٨٣م نشر ميشيل جليسنان كتابه «الاعتراف بالإسلام- الدين والمجتمع في الشرق الأوسط الحديث»، وهو يرىٰ أن الإسلام «هو المركز والمحور والمسرح الثقافي والسياسي لكل ما يجري في المجتمع المسلم». أو بطريقة أخرىٰ أن الدين أو التدين هو المفتاح لفهم كل السلوكيات غير المتجانسة التي تجري داخل المجتمع الإسلامي، والطريق لفهم العقل العربي[3]، فهو لا يرىٰ أن الإسلام كيان شمولي يوجِّه سلوكيات المسلمين، بل كل ما يقوم به المسلمون ويرونه إسلامًا مهما تنوع وتناقض فهو موضوع للبحث في حقل «إناسة الإسلام».

---

(١) رضوان السيد، الصراع على الإسلام، ص١١٠-١١١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١١٠. ولعرض نقدي أطروحة غيلنر انظر: سامي زبيدة، أنثروبولوجيا الإسلام-مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلينر، دار الساقي، ط١، ١٩٩٧م.

(٣) انظر: أبو بكر أحمد باقادر، الإسلام والأنثروبولوجيا، ص١٢٠.

# ثالثًا

## المنهج النسوي

## (١)

تأثرت الحقول البحثية التي ازدهرت في النصف الثاني من القرن العشرين بالتيارات السياسية والحقوقية الصاعدة، وكان من بينها الحركة النسوية، التي تسللت معتقداتها إلىٰ مختلف التخصصات الاجتماعية والإنسانية. تهدف النسوية إلىٰ دراسة موقع المرأة في المجتمع، وتعزيز مصالحها، وتوظِّف مفهوم «النوع» (أو الجندر أو الجنوسة) كمقولة رئيسة في البحث النسوي، والذي يعني:

> ***«التنظيم الاجتماعي للصورة والمقام والمهام والحقوق والمسؤوليات المحتملة للرجال والنساء في ثقافة ما، في لحظة تاريخية معينة»***[١].

وهذا المصطلح «النوع» يقابل مصطلح الجنس، فـ«النوع» يشير إلىٰ الفروق النفسية والجنسية والاجتماعية بين الذكور والإناث، أما «الجنس» فيشير إلىٰ الفروق التشريحية والعضوية بين الجنسين. تعتقد الأطروحة النسوية بأن هذه الفروق نتاج ثقافي وبناء اجتماعي سلطوي معقَّد، وهي تصبُّ في مصلحة إخضاع النساء وتكريس تبعيَّتهن للرجال، فعدم المساواة الجندرية -بحسب هذا الاتجاه- حقيقة راسخة تاريخيًا في كل المجتمعات، لذا فالنسوية تولي عناية كبيرة بمفهوم النوع، بعدِّه ركيزة تنظيمية للحياة الاجتماعية المشبعة تمامًا بعلاقات السلطة والقوة[٢].

---

(١) فريال غزول، بواسطة: جوزيف مسعد، الإسلام في الليبرالية، ص١٩٦.

(٢) انظر: انتوني غيدنز وفليب صاتن، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ص١٥٨-١٦٢، ترجمة محمود الذوادي، نشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١ ٢٠١٨م. و: كريس باركر، مرجع سابق، ص٣٦٥-٣٥٨.

وقد تأثر البحث النسوي بالأطروحات ما بعد الحداثية، وما بعد البنيوية، ويظهر ذلك في رفضه للمعتقدات الماهوية، التي تقرُّ بثبوت الأنوثة والذكورة، لكونها تعود في الأصل لمنطلقات عضوية تشريحية، ومن ثمَّ فهي منطلقات كونية وعامة، في حين ترىٰ كثير من الأطروحات النسوية أن مقولتي الذكورة والأنوثة إنشاءات خطابية، أي إنهما مجرد طرق لوصف الذوات الإنسانية وتنظيمها وضبطها[1].

وقد شهدت سبعينيات القرن العشرين ازدهار البحوث النسوية، وسيتمحور الحديث -فيما يأتي- علىٰ حقل تاريخ وحيوات النساء في الشرق الأوسط، وهو حقل ازدهر منذ منتصف الثمانينيات، ونتج عنه إقامة رابطة لدراسات نساء الشرق الأوسط[2]، وقد حظيت مصر وتركيا بنصيب الأسد من هذه الأبحاث.

وشهد هذا الحقل نموًّا كبيرًا في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، كما سبقت الإشارة لذلك، وسبب هذا النمو يعود -في مجمله- للتطورات السياسية، وضمن هذا السياق يأتي منح المحامية النسوية الإيرانية شيرين عبادي جائزة نوبل للسلام عام ٢٠٠٣م، بوصفه تعبيرًا عن الأهمية الغربية التي تحتلها السياسات الجندرية في الشرق الأوسط، ونتيجة لهذا الاهتمام المتصاعد ظهرت دوريتان علميتان ذواتي شهرة عالمية؛ الأولىٰ: (Hawwa: Journal of Women in the Middle East) التي صدرت في عام ٢٠٠٢م، والثانية: (Women Studies Journal & Middle East) الصادرة عام ٢٠٠٥م[3].

---

(١) انظر: كريس باركر، مرجع سابق، ص٣٥٨.

(٢) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٧٧-٢٩٠.

(٣) انظر: منيرة شراد، الجندر في الشرق الأوسط-الإسلام والدولة وقوة ولي الأمر، ضمن: دراسات معاصرة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، أبو بكر باقادر (معد ومترجم)، ص٢٩٠-٢٩٢.

كان لأطروحات إدوارد سعيد النقدية انعكاس قوي على دراسات الجندر والأبحاث النسوية في الشرق الأوسط[1]، فقد سعت هذه الدراسات إلى تجاوز التمثيلات الاستشراقية، من الناحية النظرية على الأقل، واستهدفت تفكيك الصور النمطية للمرأة المسلمة بعدِّها كائنًا صامتًا، وسلبيًّا وخانعًا، وضحيةً عاجزةً، وتحدي فكرة أن الإسلام حالة استثنائية تشكِّل وحدة متجانسة متماسكة تشكِّل ظروف وأحوال النساء بالطريقة نفسها في كل الأماكن[2].

وقدِّمت في هذا السياق أطروحات نقدية للاستشراق من منظور نسوي، ومن أبرز الدراسات في ذلك دراسة ميدا ييغينوغلو[3] بعنوان «استيهامات استعمارية- نحو قراءة نسوية للاستشراق»[4].

(٢)

من أبرز المسارات البحثية في حقل دراسات الجندر في الشرق الأوسط[5]، دراسة التاريخ الإسلامي من منظور جندري، للكشف عن موقع المرأة في الروايات والسرديات التاريخية، وطبيعة عزلها عن الرجال، وبحث مكانة النساء البارزات في النصوص الدينية كما في بحث مينوروت ستوواسير المعنون «النساء في القرآن» ١٩٩٤م، وبحث سبيلبيرج عن عائشة رضي الله عنها، الصادر عن منشورات جامعة كولمبيا ١٩٩٤م، ودراسة الأنشطة الدينية للمسلمات، وفي هذا المسار درست

---

(١) انظر: ليلى أبو لغد، كتاب الاستشراق والدراسات النسوية في الشرق الأوسط، ترجمة علاء الدين أبو زينة، مجلة الروزنة، عدد ٦و٧، شتاء ٢٠١٠م-٢٠١١م.

(٢) انظر: منيرة شراد، الجندر في الشرق الأوسط، ص٢٨٩.

(٣) أكاديمية تركية (١٩٥٩-...) تعمل أستاذة في معهد الدراسات الثقافية والاجتماعية بجامعة بيلجي بإسطنبول.

(٤) ترجمه إلى العربية عدنان حسن، ونشرته دار الرحبة للنشر والتوزيع، ط١ ٢٠١٤م.

(٥) معظم العرض الآتي استقيته من: منيرة شراد، الجندر في الشرق الأوسط، ص٢٩٤-٣١٤.

أسماء سيد في كتابها «المرأة ونقل المعرفة الدينية في الإسلام» واقع المحدِّثات في الإسلام[1]، عبر تحليل التطورات والتغيرات التي أثَّرت في التاريخ الثقافي والاجتماعي لنقل المسلمات للحديث في التاريخ الإسلامي.

ودراسة قوانين الأسرة في الفقه الإسلامي، وآثار تقنين الأحوال الشخصية الذي تمَّ ضمن سياق «تطور» الدول القومية الحديثة، ودور هذه الدول في تشكيل الجندر في الشرق الأوسط، وقد توصل الباحثون في هذا المسار إلىٰ نتيجتين أساسيتين؛ الأولىٰ: وجود تنوع قانوني واسع عبر الزمان والمكان، لأسباب متنوعة تعود لتفاعلات الشريعة مع الأعراف المحلية والقبلية والقانون العلماني. الثانية: تباين انعكاسات التقنين علىٰ حقوق المرأة، فذهبت منيرة شراد في دراستها «الدول وحقوق المرأة-نشأة تونس والجزائر والمغرب في مرحلة ما بعد الاستعمار»[2] ٢٠٠١م، إلىٰ أن التقنين انعكس إيجابًا علىٰ حقوق النساء في تونس، بخلاف عمليات التقنين التي جرت في الجزائر والمغرب. وتذهب دراسات أخرىٰ إلىٰ أن التقنين غالبًا ما وضع نهاية للمرونة التي كانت تميِّز المحاكم الشرعية.

وفي المسار نفسه بحث الدارسون علاقة النساء بالمحاكم الشرعية، وآثار ذلك في حماية حقوقهن علىٰ الرغم من التمييز الراسخ في الشريعة، كما في دراسة ليزلي بيرس بعنوان «القانون والجندر في محكمة عنتاب العثمانية» ٢٠٠٣م[3]، إذ توصلت إلىٰ أن المحكمة أتاحت للمهمشين والمهمشات في المجتمع المحلي

(١) انظر: أسماء سيد، المرأة ونقل المعرفة الدينية في الإسلام»، ترجمة أحمد العدوي، نشر دار مدارات، ط١ ٢٠١٧م.

(٢) انظر: منيرة شراد، الدول وحقوق المرأة-نشأة تونس والجزائر والمغرب في مرحلة ما بعد الاستعمار، ترجمة سلوى العونلي، نشر دار سيناترا، ط١ ٢٠١٢م.

(٣) راجع: ليزلي بيرس، الدعاوى الشفهية ودعاوى الشرف وتمثيل النساء في محكمة عنتاب، ضمن: المرأة في العصور الوسطى الإسلامية، تحرير غافن هامبلي، ترجمة أحلام عثمان وآخرين، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٤م.

فرصة سماع أصواتهم، ومكنتهم من الدفاع عن أنفسهم، وأن إجراءات وعمليات التقاضي الشرعية أقل حيفًا من الناحية الجندرية من الأحكام المعيارية ذات الطابع التمييزي.

وفي سياق دراسة العلاقات الأسرية والعلاقات بين الجنسين في التاريخ، بدا أن ارتفاع معدلات الطلاق من سمات المجتمعات الحديثة، التي تردَّت فيها القيم الدينية والأخلاقية، وزادت فيها استقلالية المرأة، ورأت بعض الدراسات أن زيادة الطلاق في المجتمعات «الذكورية» كما وقع في الحواضر العربية الإسلامية (القاهرة، ودمشق، والقدس) في العصر المملوكي ٦٤٨-١٢٥٠هـ يمثل تناقضًا يستدعي الدراسة، فنشر أحد الباحثين أطروحة بعنوان «الزواج والمال والطلاق في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطىٰ»[(١)]، لفهم الخلفيات الاقتصادية والقانونية والاجتماعية التي تفسِّر هذا التناقض.

ومن انشغالات الحقل النسوي دراسة دور الأسرة في تشكيل حيوات النساء، كما درست صبا محمود في كتابها «سياسة التقوىٰ-الإحياء الإسلامي ومسألة النسوية» ٢٠٠٥م[(٢)]، محاولات النساء المسلمات صياغة حياتهن الخاصة بحسب فهمهن لعقيدتهن، واقترحت تجاوز سطحية التفسيرات التي تنظر لسلوك النساء المتدينات بعدِّه «وعيًا زائفًا واستبطانًا لقيم أبوية عن طريق التنشئة»، وأن موضوع ولاية المرأة علىٰ نفسها أكثر تعقيدًا مما يفترض غالبًا، ويأتي هذا البحث ضمن الاهتمام الذي أولاه الحقل النسوي لمفهوم «ولاية الأمر» و«المحرم»، وتأثيرات البنية القرابية علىٰ حياة النساء، فبحثت إحدىٰ الدراسات واقع الناشطات النسويات

---

(١) انظر: يوسف رابوبورت، الزواج والمال والطلاق في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، ترجمة أحمد العدوي، نشر مركز تراث، ط١ ٢٠١٥م.

(٢) ترجمته عبير العبيداء، ونشر في دار جداول، ط١ ٢٠١٩م.

اللبنانيات، وكيف استخدمن الصلات القرابية لصالحهن، وانعكاس ذلك على تحقيق نتائج لصالحهن في السياسة المحلية والوطنية، وتتبعت دراسة أخرى -أجريت في إحدى القرى البدوية المصرية- سلوك البدويات الذي لا يتعارض مع المعايير الاجتماعية، في حين أن أشعارهن وقصائدهن تفتح أمامهن مجالًا مقبولًا للتعبير عن أحاسيس تتعارض مع الحدود الأخلاقية الصارمة، من دون أن يعني ذلك تخطّي البنى الأسرية والقرابية.

وطرحت دراسات عديدة نسوية تحليلات مستفيضة للاتجاهات والتيارات النسوية في الشرق الأوسط، في الكويت والمغرب وتونس وفلسطين وغيرها، وهي اتجاهات تتأرجح بين اعتناق خطابات علمانية صلبة، تدعو لحقوق الإنسان والديمقراطية، وأخرى تطرح خطابها بلغة حداثية مؤسلمة، تمزج فيه بين المتطلبات النسوية والنزعة الإسلامية.

من مسلمات البحث النسوي اعتبار الإسلام مصدرًا من مصادر اللا مساواة الجندرية في الشرق الأوسط، وقد حاولت بعض الأطروحات المعاصرة تقديم نظرية نسوية إسلامية، عبر تأويل نسوي للنصوص الشرعية المقدسة، كما يظهر جليًّا في دراسات فاطمة المرنيسي، ونوال السعداوي. وذهب هذا الاتجاه التأويلي إلى الاعتقاد بأن الإسلام دين مساواة، وأن القراءات الذكورية للإسلام طارئة، وهي التي سيطرت على القرون اللاحقة في حياة المسلمين، وتبلورت في أحكام تمييزية في الفقه الإسلامي.

وقد خضع حجاب المرأة للدراسة المستفيضة في هذا السياق، لا سيما بعد صعود الحركات الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات، وانتشار الحجاب، مما دفع البحث النسوي لطرح أسئلة جديدة لأجل فهم وتفسير هذه التحولات المعاصرة، فظهرت بعض التغيرات في الخطاب النسوي الغربي تجاه «الحجاب»،

ففي أوائل الستينيات الميلادية من القرن العشرين -إذ انطلقت الموجة النسوية الثانية- كان الخطاب لا يزال ينظر إلىٰ الحجاب بعدّه ممارسة قمعية واستعبادية ضد النساء المسلمات، ثم ظهرت مقاربات اجتماعية وإناسية (أنثروبولوجية) جديدة للحجاب مع بداية التسعينيات الميلادية من القرن العشرين، متأثرةً بانتشار الأفكار النسبوية والتعددية، ومن أبرز هذه المقاربات: (١) التحليل الطبقي، الذي ينظر للحجاب بعدّه وسيلة تمكّن الفقيرة والعاملة في الأعمال المختلطة من إرضاء زوجها والمحافظة علىٰ سمعتها، التي قد تتضرر بسبب طبيعة عملها وتواصلها مع الرجال. (٢) التحليل السياسي، الذي يفسّر الحجاب بعدّه رمزًا للاحتجاج، ضد ممارسات الاستعمار قديمًا الذي حرص علىٰ فرض تغييرات علىٰ لباس النساء[١]، ومن ثمَّ فالحجاب يعد «ممارسة للقوة الأنثوية». (٣) تنويع علىٰ المقاربات السابقة، كعدِّ الحجاب مجرد رداء ثقافي، أو نوع من أنواع الزي النسائي، أو هو فرض ديني والتزام عقائدي، وتوكيد للهوية الإسلامية، وللحماية من التحرش الجنسي[٢].

---

(١) انظر: رافيا زكريا، لماذا تهتم الإمبراطوريات الغازية بملابس النساء المحليات؟ صحيفة إضاءات الإلكترونية، نشرت في ١/ ٤/ ٢٠١٦م.

(٢) مرنية لرزق، نظرية ما بعد البنيوية والنسوة في الشرق الأوسط، ص٤٣٦-٤٣٧، ترجمة هدى مقنص، ضمن: النسوية العربية-رؤية نقدية، تحرير جين سعيد وأخريات، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ٢٠١٢م.

# المبحث الرابع

## في نقد الاستشراق الجديد

*«صوَّر [الاستشراق الجديد] الإسلام باعتبار أن وظيفته الوحيدة والمفيدة تتمثل في توفير النفط الرخيص للولايات المتحدة، لهذا فإن (النفط والإسلام) هما مقولة تصنيفية موحدة تعمل علىٰ تحويل الصور النمطية العرقية جميعها في الاستشراق الكلاسيكي إلىٰ أكثر التعبيرات المعاصرة خبثًا. يمكن تقسيم التاريخ إلىٰ مراحل الاستشراق الذي يزدهر من خلال قدرته المتنوعة علىٰ توفير أي تفسير يحتاج إليه الغرب في حقبة محددة من الزمن».*

*(ضياء الدين ساردار)*

يكتسب نقد الاستشراق مشروعية أخلاقية وعلمية تامة، لكونه ينتظم في سياق إقامة العدل العملي، والنضال في معركة الاستقلال عن أحكام الأجنبي، وتحرر الأنا من قبضة الآخر علىٰ مستوىٰ التصور والرؤية[1]، وهو استكمال لحركة تحرر الشعوب المحتلة، وتمرد ثقافات الأطراف ضد هيمنة أحكام المركز ومناهجه ومفاهيمه ونتائجه. و«يهدف إلىٰ ردِّ الاستشراق إلىٰ ظروفه التاريخية التي نشأ فيها، وإثبات أنه محدود بحدود الغرب وبأهدافه وتاريخه ونشأة علومه، وربما بنهايته وأفوله»[2].

إن الاستشراق -في كثير من نتاجه- ليس علمًا يكشف عن حقيقة، بقدر ما هو سلاح سلطوي في أيدي الدول الغربية للهيمنة علىٰ الآخر، وعلىٰ الرغم من خفوت النتائج الحادة والأحكام العنصرية علىٰ ثقافات الأطراف، ووصمها بالتقليد، ونقص الإبداع والعنف والتناقض والبدائية والسحر والخرافة، فإن هذه التنميطات السلبية عادت للظهور بثياب جديدة في العلوم الإنسانية، في الأنثروبولوجيا الثقافية وغيرها، ولذا يرىٰ بعض الباحثين أن الاستشراق الجديد -الذي يزدهر في ميادين الإنسانيات، ويقوم علىٰ أولوية التفسير والفهم والتأويل والتنظير- لا يهدف إلىٰ حل أزمة الاستشراق التقليدي، بقدر ما يتبع موضة التجديد في الغرب، في الفكر وأنماط الحياة، كما أن تجاوز أو رفض نتائج الاستشراق التقليدي يخضع لمزاج المستشرق ورغبته، ودرجة تأهيله العلمي والفلسفي. وتظلُّ مضامين البحث الإسلامية «مجرد مادة لاختبار صدق الفروض العلمية الجديدة المستمدة من العلوم الإنسانية من

---

(١) حسن حنفي في حوار مع بنسالم حميش في: بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص٢٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧٠.

حيث التصورات والمناهج، وليس المقصود هو الكشف عن دلالات جديدة للدراسات الإسلامية، بل عن جدوىٰ استعمال أدوات التحليل الجديدة، ومدىٰ مصداقيتها. وحتىٰ في هذه الحالة يستمرُّ الجدل القائم بين مركَّب النقص ومركَّب العظمة، بين موضوع الدراسة والذات الدارسة، بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، فلولا هذه المناهج الجديدة لما أمكن التعرُّف إلىٰ دلالات جديدة في الدراسات الإسلامية»[1].

ولذلك فالاستشراق الجديد سيبقىٰ أسيرًا لتركة الماضي، «مهما حاول التأقلم والتكيُّف مع ظروف العلم المتغيرة وحاجات الغرب المتجددة، فالبواعث لم تتغير؛ بواعث الهيمنة علىٰ الشعوب والثقافات»[2].

يتركز النقد الأساسي الموجَّه ضد الاستشراق الجديد في مسارين؛ الأول: يتعلق باستمرارية الصور السلبية القديمة المنتجة ضد الإسلام والمسلمين والعرب. والثاني: يتناول الثغرات المنهجية وبعض الأسس النظرية المعطوبة للعلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة.

وفي هذا المبحث سأمزج نقاش هذا المسارين في جملة فقرات تنتظم تحت عنوانين كبيرين، الأول يتناول شدة الارتباط بالإرث السلبي في الاستشراق القديم، والثاني يناقش الإشكاليات المنهجية في العلوم الإنسانية.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨١. بتصرف.

# أولًا

## شدة الارتباط بالإرث السلبي في الاستشراق القديم

يفضِّل بعض الباحثين وصف الظاهرة الاستشراقية الحديثة بـ«الاستشراق المجدد»[1] أو المتجدد، بدلاً من «الاستشراق الجديد»، وذلك لأن الاستشراق المعاصر لا يزال مثقلًا بتركة تاريخية ضخمة خلَّفها الاستشراق التقليدي، وعلىٰ الرغم من بعض التغييرات التي دخلت عليه، فإنها لا ترقىٰ إلىٰ حالة القطيعة مع الاستشراق القديم، بل يكاد ينحصر عمل الكثير من المستشرقين الجدد في استثمار الأدوات العلمية الحديثة بقصد «تجديد افتراضات الاستشراق الكلاسيكي»[2]، وإعـادة تأهيل أطروحاته القديمة، المتعلقة بالإسلام والمسلمين والعرب، فالأيديولوجيا المضمرة في الخطابات الاستشراقية لا تزال حاضرة ومؤثرة في «الاستشراق الجديد» والمعاصر، بل إن

***«الإعـلان عن نهاية الاستشراق قد لا يكون بذاته إلا عنصرًا أيديولوجيًّا تختفي وراءه جملة من العوائق الإبستمولوجية السابقة أو الجديدة»***[3].

ويتبين الارتباط بين الاستشراق القديم والجديد أو المجدد من خلال الفقرات الآتية:

---

(١) انظر على سبيل المثال: بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص١٠٩.

(٢) أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص٥.

(٣) محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، ص٢٠٥، نشر دار الكتب العلمية، ط٣ ٢٠١١م.

## (١)

# العلاقة الوثيقة مع الدوائر السياسية وقوى الهيمنة العالمية

وظَّفت الأنظمة والقوىٰ الأوروبية ثم الأمريكية المعرفة الاستشراقية في صنع سياساتها تجاه البلدان الإسلامية منذ عهد دي ساسي وحتىٰ اليوم. وبعد تحوُّل الثقل الاستشراقي إلىٰ الولايات المتحدة الأمريكية في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أضحىٰ التعاون معروفًا بين المؤسسات العسكرية والسياسية والدوائر الأكاديمية الأمريكية، وكان طلاب الجامعات والباحثون في الدراسات العليا بالولايات المتحدة الأمريكية، والذين تخصصوا في دراسات الشرق الأوسط- «مصدرًا واضحًا للتجنيد لخدمة مختلف الوكالات الحكومية، بما فيها وزارة الخارجية، ووكالة المخابرات المركزية، ووكالة الأمن القومي، ومكتب التحريات الفيدرالي FBI»[١]، وكان بعض الأكاديميين يتوق للحصول علىٰ تمويلات علنية أو سرية من الجيش ووكالات المخابرات لإجراء أبحاثه التي تخص شؤون «العالم الثالث»، ومن أشهر المشاريع في هذا الشأن، مشروع كاملیوت، وهو مشروع بحثي جماعي في العلوم الاجتماعية، بدأ في أوائل الستينيات، وقدَّمه أحد «المقاولين» بتمويل من الجيش الأمريكي، بقيمة كلية تقارب (٤٤) مليون دولار، وعمل في المشروع العديد من الباحثين الأمريكيين والأجانب، ويهدف المشروع إلىٰ تقديم دراسات عن التماسك الاجتماعي في بلدان العالم الثالث الهشَّة، لا سيما بلدان أمريكا اللاتينية، ومدىٰ تأثير الانهيارات الاجتماعية في تلك البلدان في إمكانية وصول الشيوعيين إلىٰ السلطة في البلدان، وتقديم استراتيجيات مقترحة للسياسيين الأمريكيين لمنع ومكافحة المد الشيوعي في تلك البلدان[٢].

---

(١) زكاي لوكمان، مرجع سابق، ٢٤٠.

(٢) انظر: زكاي لوكمان، مرجع سابق، ص٢٣٧.

كما تظهر علاقة المعرفة الاستشراقية بالسياسة في البحث الذي قدمه أستاذ العلوم السياسية في جامعة برينستون مانفرد هالبرن، بتمويل من القوات الجوية الأمريكية، وصدر عام ١٩٦٣م بعنوان «سياسة التغير الاجتماعي في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا»، إذ يكشف في مقدمة الكتاب عن الأهداف السياسية الواضحة التي يسعىٰ لتقديمها لخدمة الاحتلال الأمريكي الناعم لبلدان المشرق الإسلامي، يقول: «إن المساحة الممتدة من المغرب إلىٰ باكستان في غمار ثورة عميقة. ويحاول هذا الكتاب أن يشرح أسباب وطبيعة تلك الثورة، ويختبر القوىٰ والجماعات والأفكار والمؤسسات العاملة الآن، ويعطي تقديرًا للاتجاه الذي ربما تتخذه السياسة في المستقبل في الشرق الأوسط، وشمال إفريقيا»[١]، وكان هالبرن يعمل آنذاك في مؤسسة راند، والتي تموّل غالب عقودها البحثية من قبل الجيش الأمريكي، ووكالات المخابرات، ووكالات حكومية ذات صلة بالسياسة الخارجية الأمريكية[٢]. ومن ذلك أيضًا ما قدمه الباحث الأمريكي س.هوريتز في كتابه الصادر عام ١٩٦٩م بعنوان «سياسة الشرق الأوسط: البعد العسكري»، والذي كتبه بتمويل من مجلس العلاقات الخارجية، وحصل علىٰ تسهيلات بحثية كبيرة بالاطلاع علىٰ وثائق وتقارير وسجلات سرية تخص موضوع بحثه، وراجعت البحث وزارة الدفاع ووزارة الخارجية الأمريكية قبل نشره[٣].

ومن الحقول العلمية التي ساهمت بصورة خاصة في تقديم المساندة المعرفية لسلطات الاحتلال علم الإناسة (الأنثروبولوجيا)، إذ يمكن رصد تطور النظريات والمفاهيم الأنثروبولوجية طبقًا للاحتياجات والإشكاليات التي واجهت السلطات

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٣٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٣٩.

الاحتلالية في القرن التاسع عشر والعشرين[1]، وقد صرح الإناسي إيفانز بريتشارد بأن مهمة الأنثروبولوجيين هي مساعدة الاحتلال:

> ***«إذا كانت سياسة حكومات المستعمرات أن تحكم عن طريق الرؤساء الوطنيين، فسوف يكون من المفيد أن نعرف هؤلاء الرؤساء ووظائفهم في المجتمع، ومدىٰ سلطتهم،... وكذلك إذا كانت السياسة المرسومة تهدف إلىٰ إدارة شعب من هذه الشعوب تبعًا لعادته التقليدية وقوانينه فيجب التعرف أولًا إلىٰ طبيعة هذه العادات والقوانين»***[2].

وقد تعرض هذا الحقل لنقد شامل -كما أشرت سابقًا-، إلا أن بعض الممارسات القديمة لا تزال سارية، وشعار حكومات الاحتلال لا يزال تعبِّر عنه مقولة أحدهم: «لقد كان الحل السابق لمنع الثورة هو عشرة جنود لكل محارب مغوار، أما الآن فالحل هو عشرة أنثروبولوجيين لكل محارب»[3]، ولذا فقد جنَّدت وزارة الدفاع الأمريكية عام ٢٠٠٧م عددًا من المتخصصين في الإناسة (الأنثروبولوجيا)، ضمن برنامج «نظام المجال الإنساني» الذي بلغت تكلفته (٤٠) مليون دولار، ونفَّذ هؤلاء المتخصصون عملهم في العراق وأفغانستان، وجمعوا معلومات «ثقافية» بغرض تحسين عمليات الاحتلال، أو ما يسمىٰ بـ«مكافحة الإرهاب»[4]. وهذا الأمر ليس

---

(١) انظر في ذلك الدراسة المهمة: جيرار ليكلرك، الأنتروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، نشر دار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١١هـ.

(٢) إيفانز بريتشارد، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ص١٦٢. بواسطة محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص١٤٩، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢١هـ.

(٣) بواسطة: محمد محمد امزيان، مرجع سابق، ص١٤٤. بتصرف.

(٤) انظر: ديبا كومار، مرجع سابق، ص١٨٦.

غريبًا في الحقل الإناسي، فقد ارتبط هذا الاختصاص بالاحتلال منذ وقت مبكر، فـ«الأنثروبولوجيا هي إحدىٰ بنات الإمبريالية، ولولا الإمبريالية لما كان ثمة أي علماء أنثروبولوجيا»[1].

وكذلك الأمر مع علم الاجتماع، فيرىٰ روبرت ميرتون أن البناء الاجتماعي أو التنظيمي لعلم الاجتماع -تحديدًا- قد طرأت عليه تغيُّرات نتيجة لتبدل مسارات التمويل، والمخصصات المالية، «فقد أصبح تمويل البحوث والدراسات السوسيولوجية في يد المؤسسات الاقتصادية الكبرىٰ والأجهزة الحكومية، وهذا ما يجعل هذه المؤسسات والأجهزة تتحكم في تحديد نوعية الأبحاث واتجاهها، وفي مجال التفسير واستخلاص النتائج، الأمر الذي يؤدي إلىٰ تحويل علم الاجتماع إلىٰ أيديولوجيا»[2].

وبعد دخول بعض المتغيرات[3]، والحملات النقدية والشجب الأخلاقي لتوظيف المعرفة الأكاديمية في خدمة القوة العسكرية إبَّان الحرب علىٰ فيتنام[4]، وأفول حقبة دراسات المناطق، وتنامي الفجوة بين الأكاديميين والسياسيين، وتقلُّص تأثير الباحثين الأكاديميين في تشكيل السياسة الخارجية الأمريكية[5] كانت «مراكز الأبحاث» علىٰ أتم الاستعداد لتقديم المعرفة اللازمة للسياسي الأمريكي.

---

(١) إريك وولف، أوروبا ومن لا تاريخ لهم، ص٤٤، ترجمة فاضل جتكر، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٤م.

(٢) وسيلة خزار، الأيديولوجيا وعلم الاجتماع -جدلية الانفصال والاتصال، ص٢٩٣ بتصرف، نشر منتدى المعارف، ط١ ٢٠١٣م.

(٣) والتي يعود بعضها لترسُّخ التحولات التي أشرت لها في سياق بيان ملامح الاستشراق الجديد.

(٤) انظر: فريدريك بارث وآخرون، الأنثروبولوجيا-حقل علمي واحد وأربع مدارس، ص٤٣٣، ترجمة أبو بكر باقادر وإيمان الوكيلي، نشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١ ٢٠١٧م.

(٥) انظر: توماس مدفيتز، مرجع سابق، ص٣٨٢.

وللاستدلال على ذلك أشير إلى نموذج دالٍّ، وهو معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى، الذي أُنشِئ عام ١٩٨٥م، وهو -كما يصف نفسه- «مؤسسة تعليمية عامة مكرسة للبحث والجدل العلميين بشأن مصالح الولايات المتحدة في الشرق الأوسط»، وقد زاد نفوذ هذا المعهد في العقود الأخيرة إذ تسنَّم إدارته مارتن إنديك الذي سبق له العمل في لجنة الشؤون العامة الأمريكية الإسرائيلية «أيباك»، وجاهر المعهد بالانحياز المطلق لإسرائيل، وفي التسعينيات تبنى الباحثون في المعهد الدعاية لِعَدِّ إسرائيل والولايات المتحدة تواجهان تهديدًا مشتركًا من «الإرهاب الإسلامي»، وفي أثناء حكم الرئيس الأمريكي الأسبق بيل كلينتون (١٩٩٣-٢٠٠١م) تولى عدد من خريجي المعهد مناصب مهمة في حكومة كلينتون، كما عُيِّن مارتن إنديك نفسه مساعدًا للرئيس، ولاحقًا عُيِّن سفيرًا للولايات المتحدة في إسرائيل[١].

انتقد بعض الباحثين هذه العلاقات السياسية والارتباطات الفجة بين الأجهزة الحكومية والممولين الحكوميين أو جماعات الضغط السياسي ومراكز البحث، فكتب ستيفن كليمونز -وهو باحث خبير عمل في عدد من مراكز الأبحاث- مقالة بعنوان «فساد مراكز الأبحاث»، وفيها انتقد ارتهان المراكز البحثية للتمويل الذي يحدد النتائج المعرفية المنتجة داخل أروقة هذه المراكز[٢].

وفي أعقاب ١١ سبتمبر سهَّل تفاقم تسييس الموقف من الإسلام من تحالف المؤسسات العسكرية مع بعض المراكز البحثية الكبرى، كمعهد هوفر بستانفورد، ومدرسة الدراسات الدولية المتقدمة في جامعة جون هوبكنز، ما أدى إلى استبعاد بعض الشروط الأكاديمية التقليدية، كالتقويمات والمنشورات والتقارير التي

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٨٨-٣٩٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٦٩-١٧٢.

تخضع للمراجع، مع تركيز الاهتمام على «تدريب الأجيال التالية من الباحثين ليكون عملهم موقوفًا على ما يتصل بشؤون الأمن القومي الأمريكي»[1].

وتنسجم الأهمية التي أخذت تتبوأها هذه المراكز البحثية مع توجُّه الحكومة الأمريكية نحو خصخصة إنتاج المعرفة السياسية والعسكرية والاستراتيجية، على منوال خصخصة بعض أنشطة الجيش والخدمات الاستخباراتية كالتعذيب، إذ تولت بعض المراكز البحثية إنتاج المعرفة اللازمة مقابل مداخيل مجزية[2]، ومن أمثلة الخصخصة ما قامت به المؤسسة العسكرية الأمريكية في التعاقد مع إحدى شركات العلاقات العامة في واشنطن، لأجل تأليف سلسلة من المقالات الداعمة للاحتلال الأمريكي، وترجمتها إلى العربية لتُنشَر في صحف عراقية، وهي جزء من حملة سرِّية بملايين الدولارات لبثِّ دعاية مدفوعة في الأخبار العراقية، بعد الغزو الأمريكي، وتشمل دفع رواتب شهرية للصحفيين العراقيين العملاء[3].

وبالنظر إلى الحالة الفرنسية، نجد أن الباحثين الأكاديميين في الشؤون الإسلامية في فرنسا في حقبة ما بعد ١٩٦٨م، اتجهوا للعمل الاستشاري لدى مؤسسات الشؤون الخارجية والدفاع الفرنسي، بحثًا عن مصدر دخل إضافي، كما كتب أولفييه روا ناقدًا[4]، وفي وقت لاحق انضم روا نفسه للعمل خبيرًا يقدم النصائح السياسية للحكومات الغربية، ويطرح في مقالة كتبها عام ٢٠٠٦م مقترحًا على إسرائيل يرى فيه أهمية تكييف القوة العسكرية مع الأهداف السياسية[5].

---

(١) حميد دباشي، ما بعد الاستشراق، ص٢٧٥-٢٧٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٨١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٨٢.

(٤) أكاديمي فرنسي (١٩٤٩-...)، محاضر في معهد الدراسات السياسية في باريس، ترجمت العديد من كتبه إلى العربية، مثل "تجربة الإسلام السياسي"، و"عولمة الإسلام".

(٥) انظر: جليبر الأشقر، الماركسية والدين والاستشراق، ص٦٩-٨٨.

وفي الحقبة نفسها تصاعدت الدعوات من المنظمات الحقوقية والناشطات النسويات والأكاديميات والمهتمين بشؤون الشرق الأوسط للتضامن مع النساء الأفغانيات، وهذا الاهتمام المفاجئ بقضية الجندر كان يهدف لتوحيد المواقف لدى الحزبين الديمقراطي والجمهوري، وحشد الدعم الجماهيري لاحتلال الولايات المتحدة لأفغانستان[1]، وإضفاء الطابع الأخلاقي لهذا الاحتلال، ما يؤكد عمق تسييس الملف الجندي والمزاعم النسوية. ترصد إحدى الباحثات الدوافع السياسية في هذه الخطابات، وتقول بعد أن تلقَّت دعوات للمشاركة في أنشطة تتعلق بمناصرة النساء الأفغانيات:

> *«لم يسبق لي أن تلقَّيت من هؤلاء النِّساء أي عريضة تدعو إلى الدفاع عن حقِّ الفلسطينيات في حمايتهن من القصف الإسرائيلي والمضايقات التي يتعرضن لها يوميًّا عند معابر التَّفتيش، ومطالبة الولايات المتحدة بإعادة النَّظر في دعمها للحكومة التي همشتهم وحرمتهم من العمل وحقوق المواطنة ورفضت الاعتراف بأبسط حرياتهن الأساسية. ربما سيوقَّع بعض هؤلاء النِّسوة التماسًا يطالب بإنقاذ المرأة الإفريقية من بتر أعضائها التناسلية... ومع ذلك، لا أعتقد أنَّه من السهل حشد مثل هذا العدد من نساء أمريكا وأوروبا إنْ لم تكُن القضية تتعلَّق برجال مسلمين يضطهدون نساء مسلمات، أولئك النِّساء المغطيات اللَّواتي يشعرن بالحزن الشَّديد تجاههن ويحسسن بالتَّعالي عليهن تعجرفًا»*[2].

---

(١) انظر: ستيفن شيهي، مرجع سابق، ص١٤٦.

(٢) ليلى أبو لغد، هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ؟ تأملات إناسية في النسبية الثقافية وحواشيها، ترجمة جهاد الحاج سالم، ضمن: أنثروبولوجيا-المجلة العربية للدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة، عدد١، مارس ٢٠١٥م.

ويكمن السؤال المشروع: لماذا يعتقد الناشطون في شؤون الشرق الأوسط -من الأكاديميين والصحفيين والحقوقيين- أن معرفة ثقافة المنطقة العربية والمسائل المتصلة بالمرأة المسلمة أو معرفة معنىٰ شعيرة من الشعائر الإسلامية أهم من مناقشة سياسات الأنظمة القمعية في البلدان المتَّهمة بتصدير الإرهاب، ودور الولايات المتحدة في دعمها وتثبيت سلطتها، وانعكاسات ذلك علىٰ معاناة الإنسان العربي والمسلم[1].

(١) انظر: المرجع السابق.

## (٢)

# استمرارية تثبيت واستثمار الصور النمطية السلبية عن الشرق الإسلامي

تتناول هذه الفقرة الصور السلبية المروجة للاحتلال، وتركِّز على التوظيف السياسي لمسألة النوع (الجندر) والتبريرات النسوية للتدخلات الغربية في البلدان الإسلامية، وتكشف عن استمرارية بعض المضامين الاستشراقية الكلاسيكية في الحقل النسوي تحديدًا.

وسبب تركيز هذه الفقرة على شؤون المرأة المسلمة مبرَّر بوضوح، إذ ظلت «المسألة الشرقية» دومًا مرتبطة بمسألة المرأة[١]، فقد احتلت قضية المرأة موقعًا استراتيجيًّا في سياسات «مكافحة الإرهاب»، وفي خطابات التخويف من الإسلام والمسلمين في العقدين الأخيرين، ليعود الإرث الاستشراقي البغيض، بصور وأساليب ووسائل ومنهجيات نظرية وعملية حديثة.

تمهيدًا للاحتلال المتوحش للعراق عام ٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ ضخَّ الإعلام الأمريكي وأدواته وتوابعه في المنطقة العربية والإسلامية حزمة دعائية كبيرة تتضمن العديد من التنميطات السلبية عن العرب والمسلمين، وبعد سنوات الاحتلال الأولى واصلت المنصات الإعلامية عملها في الدعاية والتبرير لمخازي هذا الاحتلال والترويج لمشروعية استمراره. وانتشرت الصورة والخطاب الدعائي التي تتعمَّد تحقير ما تصفه بالبدوي العنيف والمغتصب الذي «يمتلك لحية كثَّة، غير مهذبة، وطويلة وقذرة، ويرتدي ثيابًا تقصر عن الركبة، ويحمل حزامًا ناسفًا،

---

(١) انظر: جوزيف مسعد، الإسلام في الليبرالية، ص١٥٤.

ومستعدٌّ للانتحار من أجل الجنة، ومن دون أي باعث حقيقي على الموت، سوى باعث الرغبة الجنونية بالانتحار»[1]، وتذكِّر هذه الخطابات بذات التنميطات الشائعة في كتابات الرحالة، والمستكشفين، والضباط الكولونياليين طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر، التي أشاعت المزاعم عن العنف المختزن في أعماق الشرق أوسطيين، ذوي الشعر الأسود، واللحى الطويلة، وعن البدو «ذوي الأسنان الطويلة، والعيون التي تتوهج منها النار»[2].

وقد أدمج الخطاب الاحتلالي المعاصر الصور الاستشراقية النمطية التي تقدِّم الرجال في المجتمعات المحتلة بعدِّهم أدوات قمعية ضد المرأة، في سياق إضفاء المشروعية الأخلاقية على الاحتلال، الذي سيخلِّص النساء الشرقيات من أسْر أزواجهن وآبائهن وعوائلهن[3]، وقد استعادت الرواية الاستشراقية الجديدة ذات المقاربة الجنسية للشرق، كما كانت شائعة في الاستشراق الكلاسيكي، إذ كانت مزاعم انتهاك «الإسلام» لحقوق المرأة تشكِّل مكونًا رئيسًا في الرؤية الغربية للمجال الإسلامي، الأمر الذي يجعل الإسلام دينًا مختلفًا، يقع في مرتبة متدنية في المعايير «الحضارية» الغربية[4].

---

(١) فاضل الربيعي، مرجع سابق، ص١٥ بتصرف.

(٢) المرجع السابق، ص١٤.

(٣) انظر: ليلى أحمد، النساء والجندر في الإسلام، ص١٨٠، ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال، نشر المجلس الأعلى للثقافة، ط١ ١٩٩٩م. و: تيموثي ميتشل، استعمار مصر، ص١٩٢-١٩٦، ترجمة بشير السباعي وأحمد حسان، نشر مركز مدارات، ط١ ١٤٣٤هـ. وهذا ما تسميه إيلا شوحيط وزميلها بـ«فانتازيا الاغتصاب والإنقاذ» وهي تشكِّل موقعًا مهمًّا في الخطاب الكولونيالي، فقد «أفردت المخيلة [الغربية] مساحة بارزة لروايات أدبية أكثر عن الإنقاذ، خصوصًا إنقاذ الغربي للنساء غير الغربيات من العرب متعددي الزوجات، والسود مفرطي الشهوانية، واللاتين العدوانيين مفتولي العضلات، وكثيرة هي الأفلام التي خلَّدت مجاز الاغتصاب والإنقاذ» إيلا شوحيط وروبرت ستام، مرجع سابق، ص٣٠١.

(٤) ليلى أحمد، مرجع سابق، ص٢٤. بتصرف.

أشرتُ في موضع سابق إلىٰ تعدد التفسيرات التي تناولت حجاب المسلمات في الحقول الاجتماعية والإناسية، إلا أن وصف الحجاب بكونه رمزًا للخضوع الأنثوي السلبي، والتمييز الذي تمارسه السلطات الذكورية، وشعارًا علىٰ التباين الحضاري بين فضاء الحداثة المتبرِّجة، والتقاليد الماضوية المحجَّبة؛ لا يزال فاعلًا وحاضرًا بغزارة، وقد يترافق مع هذا الخطاب السلبي عن الحجاب مضمون نقدي مناهض للاستعمار والرؤىٰ الجوهرانية[1]، ليكون مقبولاً لدىٰ الجمهور الغربي[2]، إلا أن هذا النقد الشكلي للاحتلال لا يقلل من الإخفاق العلمي والأخلاقي لهذه التنميطات.

وقد استعاد هذا الخطاب التنميطي صورة «المرأة المحجبة» لتحلَّ بدلًا من الخيالات الكلاسيكية عن «الحريم العثماني»، فبعد الصور الشهوانية الفنية[3] والصحفية[4] لنساء الشرق التي انتشرت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين حلَّ بدلًا منها سيل الصور للنساء «اللاتي يرتدين الشادور والبرقع والنقاب أو الحجاب»[5]:

---

(١) راجع المبحث الثاني لنقد مختصر لمفهوم الجوهرانية والماهوية الشائع في مناهج الإنسانيات الحديثة.

(٢) انظر: أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص٢٣-٢٥.

(٣) انظر للتوسع: لين ثورنتون، النساء في لوحات المستشرقين، ترجمة مروان سعد الدين، نشر دار المدى، ط١ ٢٠٠٧م.

(٤) يرصد الكاتب الجزائري مالك علولا (ت٢٠٠٥م) في كتابه المهم «الحريم الكولونيالي» المنشور عام ١٩٨٦م دلالات البطاقات البريدية التي تتضمن صورًا عارية أو شبه عارية لنساء مغربيات، التقطها مصورون فوتوغرافيون من أمثال السويسري جون غايزر، واكتظت بها السوق الأوروبية في الفترة ما بين ١٩٠٠ و١٩٣٠م، ويكشف عن الارتباط العميق بين الحجاب والحبس أو السجن في هذه الصور، إذ تتكرر كثيرًا صور النساء وراء نوافذ ذات قضبان، مؤكدة هذا التلازم في المخيلة الغربية بين الحجاب والاضطهاد أو السجن والمنع. انظر: جودي مابرو، مرجع سابق، ص٢٨-٢٩.

(٥) انظر: أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص٢٥.

*«حتىٰ يومنا هذا لا يزال الصراع ضد الحجاب والتخلِّي عن التقاليد الإسلامية والعربية «المتخلفة والقمعية» هو الإطار الذي تقدِّم فيه الدراسات ذات القاعدة الغربية عن المرأة العربية، بما فيها الدراسات النسوية»*[1].

وبعد جرد واسع للدراسات الأنثروبولوجية تتوصَّل منيرة شراد إلىٰ النتيجة نفسها، وتكتب:

*«لا يزال الباحثون العاملون في مجال الجندر في الشرق الأوسط يدورون في دائرة الاستشراق، ولا يزال يجب عليهم أن يجدوا مخرجًا لينتقلوا إلىٰ ما هو أبعد من ذلك»*[2].

وقد تداول ساسة الاحتلال، وقادة مشاريع الهيمنة في العراق وأفغانستان هذه الصور الاستشراقية، كما صرَّح الرئيس الأمريكي السابق جورج دبليو بوش بالقول: «العلم الأمريكي يرفرف علىٰ سفارتنا في كابول، ونساء أفغانستان بِتْنَ اليوم أحرارًا»[3]، وقبل ذلك قامت زوجته لورا بوش في عام ٢٠٠١م بدرس عملي للاستثمار السياسي للتصورات الاستشراقية الكلاسيكية لتخطب منوِّهةً بالجهود المبذولة «علىٰ المستوىٰ العالمي، والتي تستهدف لفت الانتباه إلىٰ وحشية شبكة القاعدة الإرهابية، ونظام طالبان ضد النساء والأطفال»، وأن «القمع الوحشي للنساء هو هدف مركزي للإرهابيين... والحرب ضد الإرهاب هي أيضًا حرب من أجل حقوق وكرامة النساء»[4]، وفي سبيل اختلاق فضيلة مزعومة للاحتلال، قالت بأنها

---

(١) ليلى أحمد، مرجع سابق، ص٢٦٢.

(٢) منيرة شراد، الجندر في الشرق الأوسط، ص٢٩٣، مرجع سابق.

(٣) في خطاب ألقاه عام ٢٠٠٢م، انظر: كريستين دلفي، هل هي حرب من أجل النساء؟ في مجلة لوموند دبلوماتيك النشرة العربية، عدد مارس/ آذار ٢٠٠٢م.

(٤) المرجع السابق، ص٢٥-٢٦.

«ابتهجت لأن النساء الأفغانيات لم يعُدن سجينات منازلهن، بسبب الانتصارات التي حققتها الولايات المتحدة مؤخرًا»[1]. وقد لاحظت إحدىٰ الباحثات شيوع الخطاب الأمني النسوي في الإدارة الأمريكية إلىٰ درجة

> *«أن أي شخصية رسمية تلقي خطابًا حول النشاط الأمريكي في العراق وأفغانستان، أو حول سياسة نشر الديمقراطية حول العالم تربط -بشكل نمطي- هذه الأمور بالسعي وراء حقوق المرأة»*[2].

وليست هذه الدعايات غريبة علىٰ الجمهور الأمريكي، فقد اعتمدت التغطية الإعلامية الأمريكية لحرب الخليج في أوائل التسعينيات كثيرًا علىٰ تأكيد المقارنة بين الجندية الأمريكية المتحررة التي تخدم في صفوف الجيش الأمريكي، والمرأة العربية المقيدة والمحجبة[3]. ولم يعد الأمر سرًّا في هذا الشأن، لأن:

> *«خطط ومناورات الخطاب الغربي والغايات السياسية التي يخدمها انتشار النسوية ضد ثقافات أخرىٰ لم تعد تخفىٰ علىٰ أحد اليوم؛ بل علىٰ العكس فهي شديدة الوضوح لكثير من غير الغربيين»*[4].

وانعكست هذه الصور الاستشراقية الذائعة في وسائل الإعلام عن الإسلام والمسلمات المحجبات علىٰ سلوك الجنود الأمريكيين وانتهاكاتهم التي لا تحصىٰ

(١) انظر: ستيفن شيهي، مرجع سابق، ص١٧٨. وللتوسع: راجع الفصل الثالث من الكتاب نفسه، والذي يتحدث عن: «النساء والذرائع الأخلاقية لهيمنة الغرب».

(٢) لالي خليلي، الجندر وحروب مكافحة التمرد الحديثة، ص٤٨١، ضمن: النسوية العربية- رؤية نقدية، مرجع سابق.

(٣) انظر: ديريك هوبود، مرجع سابق، ص٣٦٦.

(٤) ليلى أحمد، مرجع سابق، ص٢٦٤.

لأعراض العراقيات في سجن أبو غريب، والفلوجة والرمادي والموصل وغيرها من مدن الشمال العراقي[1].

وشاركت صناعة السينما الأمريكية بفاعلية ملحوظة في ترسيخ الصور النمطية عن العرب والمسلمين، فتخلُص إحدىٰ الدراسات المهمَّة التي فحصت قرابة (٩٠٠) فيلم روائي طويل أنتج في هوليوود فيما بين ١٩٨٠-٢٠٠١م، إلىٰ أن العرب يظهرون في معظم هذه الأفلام بعدِّهم مخلوقات شريرة بالفطرة، وفي عشرات الأفلام الكوميدية يظهر العرب كمادة تثير السخرية[2]، كما أبرزت هوليوود الشخصيات العربية بكثافة بعد أزمة البترول عام ١٩٧٣م، وقُدِّموا بوصفهم قذرين، وبأنوف معقوفة، يلاحقون الشقراوات لاغتصابهن وضمِّهن إلىٰ «حريمهم»[3]، وتستلهم عشرات السيناريوهات السينمائية أجواء «ألف ليلة وليلة» الخرافية والإباحية، ويظهر في بعضها «الشيخ» أو الحاكم العربي وإلىٰ جواره صبايا من «الحريم»[4].

وتحظىٰ المرأة العربية بنصيب من هذه التنميطات الغرائبية المسيئة، ففي أكثر من خمسين فيلمًا تظهر العربيات وهنَّ يتعرضن للإهانة أو الانتهاك الجنسي،

---

(١) انظر: فاضل الربيعي، مرجع سابق، ص١٨٦.

(٢) انظر: جاك شاهين، الصورة الشريرة للعرب في السينما الأمريكية، ج١ ص٣٦، ترجمة خيرية البشلاوي، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٣م.

(٣) لا تزال هذه الخيالات مؤثرة في المخيلة الأوروبية، ففي ٢٠١٦م ومع ازدياد موجات العنصرية ضد اللاجئين نشرت مجلة بولندية على غلافها صورة لفتاة شقراء وهي تتعرض للتحرش والهجوم من قبل عدة أشخاص لا تظهر الصورة إلا أيديهم «السمراء»، وقد كتب بالبنط العريض على الغلاف «الاغتصاب الإسلامي لأوروبا». انظر: موقع CNN العربي، بتاريخ ١٨ فبراير ٢٠١٦م.

(٤) انظر: جاك شاهين، مرجع سابق، ج١ ص٤٥-٥٠. ولمزيد من تحليل التناول الهوليودي لـ«الحريم» انظر: إيلا شوحيط وروبرت ستام، مرجع سابق، ص٣١٠-٣١٨.

أو وهنَّ مصابات بالمسِّ الشيطاني، ويتكرر ظهور العربيات وهن يرقصن ويكشفن عن صدورهن، أو يطللن من وراء الحجاب الشفاف، أو يقبعن في «الحريم» الخاص بهن في القصر، أو يحملن فوق رؤوسهن الأثقال، وبعضهن شديدات السمنة. وفي بعض الأفلام الحديثة «يظهرن مثل كتلة السواد لا قوام لها، بحر متجانس من نساء محجبات، ويسرن في صمت خلف أزواجهن الذين يطلقون شعورهم دون حلاقة»[1]، والخلاصة التي تثبتها الدراسة التفصيلية للمنتج السينمائي الهوليودي هي:

> *«أنه وعلىٰ امتداد ما يزيد علىٰ قرن من الزمان ظلَّ المنتجون في هوليوود يرسمون [العرب] بنفس الفرشاة الخبيثة. مئات من الأفلام تصوِّر أبطال الفيلم الغربيين وهم يتهجَّمون علىٰ أناس قساة ومغفَّلين يسمون «العرب»، ويُطلِقون عليهم حميرًا، وأوغـادًا، وراكـبي الجمال، وخنازير، وعبدة الشيطان، وفئرانًا، وتافهين، برؤوس معمَّمة بالفوط، وأولاد الـ...، إلخ»*[2].

وكان للأجهزة الأمنية والاستخباراتية الأمريكية دور في تكريس صورة محددة عن العرب تخدم الهيمنة الثقافية، ومشاريع التوسع الإمبريالية الأمريكية، ففي (١٤) فيلمًا يظهر فيها الأمريكان وهم يقتلون العرب، ويتضمن الفيلم شكرًا لوزارة الدفاع وقوات المارينز لما قدمته من دعم وتسهيلات، سواء بالمعدات أو بالأشخاص أو بالمساعدات التقنية[3].

---

(١) المرجع السابق، ج١ ص٥١. بتصرف نظرًا لرداءة الترجمة.

(٢) المرجع السابق، ج١ ص٣٠. بتصرف.

(٣) المرجع السابق، ج١ ص٣٨.

وتتكرر تنميطات مشابهة في حقل الرواية أيضًا، ففي دراسة قام بها أحد الباحثين لفحص (٣٥٠) عنوانًا من الروايات الشعبية البريطانية والأمريكية التي نشرت بين عامي ١٩٧٠- ١٩٧٧م وكشف طبيعة تناولها لشؤون الإسلام والعرب، وقد خلصت الدراسة إلىٰ أن الروايات الغرامية والإباحية في عينة الدراسة «تستخدم الإسلام والمسلمين موضوعًا لها وتسيء لهما، وبذلك تحيي ما كان دارجًا في القرون السابقة من استخدام المشرق المسلم مسرحًا للتبذل الجنسي والانطلاق والخيال الجامح في هذا المجال»[1].

وكذلك الأمر في مناهج التعليم في المدارس، فقد أجريت أبحاث كثيرة تناقش طبيعة تناول المناهج في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وبريطانيا وفرنسا وألمانيا، للإسلام والعرب والمسلمين والشرق الأوسط، وكشفت عن رسوخ التفكير الاستعماري والنظرة الاستعمارية، وانتشار الأيديولوجية العنصرية تجاه الإسلام والعرب[2].

وحين سرد المستشرق الهولندي والدنبرغ نماذج متعددة لإسهامات العلوم الإنسانية في دراسة الإسلام والمسلمين، خلص إلىٰ أن

> ***«الدراسة الموضوعية المحايدة للأقطار الإسلامية في حقل العلوم السياسية بالذات لا تزال صعبة جدًّا، ليس بسبب خطأ الباحثين بالأساس، ولكن لأن ما ينشرونه في هذا المجال الحسَّاس يتأثر إما بالمواقف الرسمية، وإما***

---

(١) علي أنس الشيخ، الإسلام والغرب-إشكالية التحيز في الروايات الشعبية البريطانية والأمريكية، ص١٣١، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقًا)، عدد ١٠، أكتوبر ١٩٩٧. وانظر: ضياء الدين سردار، مرجع سابق، ص١٦٢-١٦٦.

(٢) انظر: آصف حسين، صراع الغرب مع الإسلام، ص١٠١-١١١، ترجمة مازن مطبقاني، نشر مركز الفكر المعاصر، ط١ ١٤٣٤هـ.

*بتقديم رأي عام يتجه إلىٰ عرض السياسات المسلمة علىٰ أنها معادية للغرب، بنفس الطريقة التي كان يقدم بها الإسلام في القرن الماضي [التاسع عشر] بوصفه معاديًا للمسيحية»*[1].

والحقيقة المتكررة التي تصادفنا في دراسات عديدة، تؤكد رسوخ الإرث السلبي:

*«فما زالت صور المسلم بعدِّه آخرَ مختلفًا عنا، متعصبًا، وعنيفًا، وشهوانيًّا -تلك الصور التي رأينا أن لها جذورًا بالغة القِدَم- موجودة في الأفلام، وبرامج التلفزيون، ومقالات الصحف، والمجلات، والكتب، وقصص الأطفال المصوَّرة، أي: بالفعل في مجمل الخيال الشعبي في أوروبا الغربية، والولايات المتحدة، وما زال لها صدىٰ عاطفي عند الكثيرين، ويمكن الاعتماد عليها، ونشرها لتحقيق أهداف سياسية»*[2].

هذه إشارة عابرة لملامح استشراقية لا تزال فاعلة في حقلي السينما والرواية، وهذه الحقول وإن كانت ليست من الأوعية الرسمية للإنتاج العلمي الاستشراقي فإنها تقدم للباحث صورة دقيقة نسبيًّا عن أنماط التخيلات والتمثيلات الذهنية للفرد الغربي العادي، لاتساع الشريحة التي تخاطبها الرواية وتستهدفها السينما، وانسجام هذين الحقلين مع متطلبات السوق ودوافع الاستثمار الاقتصادي، فالبحث عن

---

(١) انظر: جاك والدنبرغ، إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية، ص١٧٥، ضمن: أبو بكر باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مرجع سابق.

(٢) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٨٧.

الربح يعني ضرورة مراعاة مزاج الزبون، وتلبية توقعات المشتري. وهذا الذيوع المستمر لهذه التنميطات يلقىٰ صدّىٰ -بطرق شتىٰ- لدىٰ الصحفيين والكُتَّاب والناشطين الاستشراقيين الجدد في مراكز الأبحاث، الذين يستهدفون بمقالاتهم وتعليقاتهم وحواراتهم الإعلامية الفرد العادي نفسه.

## (٣)

# استمرارية المصادرات الاستشراقية المتعلقة بالإسلام

وإذا انتقلنا إلىٰ الدراسات التي تنتمي للحقول اللغوية والألسنية الحديثة، التي تتناول القرآن، والسنة، والسيرة، نجد التراكمات الاستشراقية التقليدية تتراءىٰ بين أدغال نصوص الأبحاث الاستشراقية الحديثة. فقد شهد حقل الدراسات القرآنية دخول بعض التغيرات، واتسع مسار الدراسات التي تحاول تجاوز التركيز علىٰ سؤال «التأثر والتأثير»[١]، الذي ابتدأه أبراهام جيجر[٢] في كتابه المعروف «ما الذي اقتبسه محمد من اليهودية؟» المنشور ببرلين عام ١٨٣٣م[٣]، ويزداد الاهتمام بمسار سؤال «البلاغة» حيث الاهتمام بالتحليل الأدبي للقرآن في السرد والنظم، إلا أن هذا التحول لا يزال مزاحمًا من دعاوىٰ سريانية القرآن، وعدم أصالته وتفككه واختلاقه وتلفيقه، وسائر معتقدات الاتجاه التنقيحي -كما سبقت الإشارة إليها-، والتي حاججت عن منظورات جذرية لم تخطر للمستشرقين القدامىٰ ببال، فلا تزال الدراسات القرآنية الاستشراقية مشدودة -بقوة- للتشكيك أو نفي أصالة القرآن، واختراع تأثيرات وافدة من الأديان والثقافات الأخرىٰ، حتىٰ إنه «يمكننا النظر للدراسة الغربية للقرآن بعدِّها خوضَ حربٍ تاريخية خاصة بالتأثر التكويني

---

(١) انظر عن الهوس الاستشراقي بمسألة استيراد الإسلام والمسلمين للمفاهيم والأنظمة والمعتقدات من الأديان والثقافات والفلسفات الأجنبية: إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، ص١٣٣-١٥٠، نشر دار الحضارة، ط١ ١٤٣٥هـ.

(٢) مستشرق يهودي ألماني (١٨١٠-١٨٧٤م) عمل مديرًا للمدرسة العليا لعلم اليهودية في برلين.

(٣) انظر: شتيفان فيلد، تاريخ القرآن: لماذا لا نحرز تقدمًا؟ ص٢٠-٢١، ترجمة حسام صبري، منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

للقرآن، فأكَّد بعض الباحثين التأثير اليهودي، في حين أكَّد غيرهم التأثير المسيحي، والدراسات السريانية ليست ظاهرة جديدة، ولكنها تُقدَّم ببساطة آخر تأرجح للبندول نحو التأثير المسيحي»[1].

وتعود بدايات هذه التوجُّه الشائع في البحوث القرآنية الغربية إلىٰ مستنقعات الجدل الكهنوتي في القرون الوسطىٰ المسيحية، إذ تتابع الاتجاهات الاستشراقية الجديدة -أو بعضها- المشروع الاستشراقي القديم، الذي

> *«نشأ من الحقد، وولد من الإحباط، وتغذَّىٰ بالانتقام، ضغينة القوي علىٰ الضعيف، وخيبة العقلاني من الخرافة، وثأر التقليدي من المنشقِّ. وقد نظَّم الإنسان الغربي -في ساعة انتصاره العالمي- صفوف الدولة والكنيسة والأكاديمية، ليهاجم بإصرار حصن العقيدة الإسلامية. واجتمعت كل الخصال المنحرفة لشخصيته المغرورة: عقلانيته المتهورة، وحلمه بالتسلُّط علىٰ العالم، والتطرُّف المتعصِّب، في مؤامرة غير مقدسة لزحزحة النصوص الإسلامية من موقعها الثابت كرمز للأصالة التاريخية والأخلاقية التي لا مراء فيها. والغنيمة العظمىٰ التي يبحث عنها الإنسان الغربي في هذه المغامرة الجريئة هي العقل المسلم ذاته؛ كي يتخلص كليًّا من «مشكلة» الإسلام، يرىٰ الغرب أن الوعي الإسلامي يجب أن يصبح يائسًا من اليقين*

---

(١) ديفين ستيورات، عرض كتاب «النص المقدس، الشعر، وصناعة المجتمع-قراءة القرآن كنص أدبي»، ترجمة أمنية أبو بكر، منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

*الفكري بألوهية الرسالة التي ظهرت للنبي ﷺ. فقط المسلم الذي يشكُّ في الأصالة التاريخية والاستقلال المذهبي للوحي القرآني يتنازل عن رسالته العالمية، وبذلك لم يشكِّل تحديًا للسيطرة الغربية علىٰ العالم، هكذا هي العقلية الخفيَّة -إن لم تكُن الواضحة- لهجوم المستشرقين علىٰ القرآن»*[1].

وبصورة أعم، لا تزال مصادرات الاستشراق التقليدي مستمرة في الأطروحات الجديدة، فهي ترفض الاعتراف بكون الإسلام دينًا سماويًّا، وتنكر الوحي، وتصرُّ علىٰ نسبة العقيدة الإسلامية إلىٰ جذور مختلقة من اليهودية والنصرانية، وتنسب التشريعات الإسلامية إلىٰ القوانين البابلية واليونانية والرومانية، إلىٰ غير ذلك من المصادرات[2] التي أعاد الاستشراق الجديد إخراجها في ثياب معاصرة، تتوسل بآخر التطورات في الحقول الألسنية، واللغوية.

---

(١) برويز منظور، منهج مضاد للحقيقة-الاستشراق والدراسات الإسلامية، دورية العالم الإسلامي ١٩٨٧م، بواسطة: توبي ليستر، ما القرآن؟ ص١٨، ترجمة حسام صبري، منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية. بتصرف.

(٢) انظر: المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٦٠-٦١.

(٤)

## أسباب استمرارية الإرث الاستشراقي القديم

لقد ساهمت شبكة مسببات متداخلة في استمرارية هذا الإرث الاستشراقي، ومن أبرز هذه المسببات استمرار الظروف السياسية والفكرية نفسها، وهي ظروف الهيمنة والتفوق الحضاري والسيطرة الاقتصادية والثقافية، فلا يمكن استمرار هذه الظروف والمحافظة عليها إلا مع ثبات هذه النماذج النرجسية، والتنميطات التحقيرية، والحواجز الهوياتية الصلبة؛ فالاستشراق

> ***«سيظل موجودًا بشكل أو بآخر؛ ما بقي الغرب مهيمنًا، فهو شديد الترابط بصورة الغرب الذاتية، إلىٰ درجة أنه مع زواله لا بد أن تتداعىٰ معه سلطة العالم الغربي، أو حتىٰ الغرب نفسه»***[1].

يهدف الاستشراق عمومًا إلىٰ تعميق الحدود الهوياتية التي تفصل بين الذات الغربية المتفوقة والمتسامحة والذات العربية المتخلفة والمتعصبة دينيًّا، حتىٰ وإن أدىٰ ذلك إلىٰ تناقضات ومفارقات تاريخية، فمثلًا حين كانت الميول الفكتورية المحافظة والمتشددة حيال المسائل الجنسية هي السائدة في أوروبا، كان العرب والمسلمون يوصفون بالانحلال والإباحية والتفسُّخ الأخلاقي، وحين تغيَّر الموقف من الجنس منذ أواسط القرن العشرين، وشاع التعرِّي وانتشرت الإباحية، ولم يعد للصورة العارية القادمة من الشرق نفس الوقع الغرائبي ولا الجاذبية السحرية

---

(١) توبياس هوبينات، الاستشراق ماضيًا وحاضرًا-مدخل إلى نقد ما بعد الكولونيالية، ترجمة إيمان بقطاش، مجلة معالم الجزائرية، ع ٣، يوليو ٢٠١٠م.

-بفعل الانحلال الإعلامي السائد وذيوع التعولم المرئي-؛ عادت المخيِّلة الغربية لتقلب الصورة، وتتهم الشرق بالكبت الجنسي، والانغلاق الاجتماعي، ومحاربة المثليين[1].

كما أن للمناهج الدراسية في مدارس التعليم العام الأوروبي والأمريكي دور بارز في استمرارية الإرث الاستشراقي؛ فهي تزرع في عقول الأطفال الطرية بذور العنصرية والتحيُّزات الثقافية والدينية ضد المسلم والعربي، وفي سن مبكرة[2].

وتساعد المنظومة المترابطة والراسخة التي تمثِّل مصالح المنتفعين، وشبكات من الشركاء والخبراء التي تربط ما بين نشاط الشركات التجارية، والمؤسسات، وشركات النفط، والعسكريين، ووزارة الخارجية، والاستخبارات- في تكريس هذا الإرث الاستشراقي، ففي إطار هذه المنظومة يُكافَأ الباحث والناشط ومنتج المعرفة والخبرة المنسجم مع مصالح المنظومة بالمنح والجوائز، والمراتب والمناصب المتصاعدة، ويُستبعَد ما سواه[3]، ما يكرس من تثبيت هذه المعارف المشوَّهة وبقيها فاعلة في المشهد والمخيال العام.

وهذا الاهتمام المبالغ فيه بتثبيت التنميطات الاستشراقية، وتضخيم واستثمار أي خبر عادي يمسُّ الإسلام من قريب أو من بعيد، لا يعود دائمًا -بالضرورة- إلىٰ الكراهية الذاتية والعمياء للإسلام والمسلمين، بل يتكوَّن أحيانًا بسبب المتطلبات التي تقتات وتُغذِّي -في الآن نفسه- الخطاب الاستشراقي الجديد، كرغبة من يوصفون بالخبراء (في شؤون الإرهاب أو شؤون الشرق الأوسط)، بتأكيد مواقعهم

---

(١) انظر: جوزيف مسعد، اشتهاء العرب، ص٢٤٤، ترجمة إيهاب عبد الحميد، نشر دار الشروق، ط٢ ٢٠١٤م.

(٢) انظر: آصف حسين، مرجع سابق، ص١١١.

(٣) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٤٦٠ بتصرف.

المهنية داخل المنظمات الإعلامية والسياسية، وإثبات مشروعية اختصاصهم وأهمية خبرتهم علىٰ الصعيد الأمني والاستراتيجي، ومحاولتهم اقتناص فرص الحضور الإعلامي، وتقديم أنفسهم بوصفهم مرجعية فكرية، وكذلك تلبية «الحاجة الدورية إلىٰ إعادة رسم الخطوط في حقل الهوية»[1]. وهذا يصدق علىٰ المستشرقين الغربيين، وعلىٰ المخبرين المحليين، كما يصدق علىٰ بعض الصحفيين والكُتَّاب والباحثين العرب، ممن يقوم بذات المهمة الملوَّثة، ويساهمون في تجديد وتطبيع الإرث الاستشراقي الأيديولوجي، وهكذا تتقاطع مصالح المنظومة السلطوية مع مصالح الأفراد المستعدين لتقديم المعرفة والخبرة:

> ***«ظهر خبراء الإرهاب قبل المقاومة العراقية، وسيبقون بعدها، وكلما انتفض المقموعون وقاوموا الحكم الإمبريالي بفاعلية، ستكون هناك مناصب أكاديمية إضافية، ومنح تقدمها المؤسسات، ومراكز للدراسات الدولية لخبراء الإرهاب الطموحين، وسيعرض مستشارون رفيعو المقام في العلاقات الدولية عليهم العضوية، وستكافئهم الجامعات بأستاذية مميزة، وسيغدون من المشاهير، تركز عليهم برامج المقابلات في وسائل الإعلام»***[2].

ورغبات الهيمنة وإبقاء النفوذ لا تكتفي بتأكيد الإرث الاستشراقي، بل لا تجد غضاضةً من الانقلاب علىٰ هذا الإرث ونقده، إذا كانت المصالح السياسية والأيديولوجية تقتضي ذلك، ومن الأمثلة البارزة في هذا الصدد، تحولات المواقف الأوروبية والأمريكية من المقاومة الأفغانية، ففي مطلع الثمانينيات -وبتأثير من

---

(١) أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص١٠.

(٢) جيمس بتراس، مرجع سابق، ص٢٩٤-٢٩٥. بتصرف.

صراعات الحرب الباردة- أشاد الإعلام الغربي إشادة كبيرة بالمقاومة الأفغانية إبّان الغزو السوفيتي، ودعمت الحكومات الغربية الأفغان دعمًا واسعًا، حتىٰ بالسلاح والعتاد، وصوَّرت الصحافة الغربية المجاهدين الأفغان بوصفهم أبطالًا استثنائيين، وجنودًا مؤمنين أصحاب قضية عادلة.

يرصد أحد التقارير مواقف الصحافة الفرنسية -تحديدًا- من المجاهدين الأفغان في حقبة الثمانينيات، والتي يظهر فيها مدىٰ التفهُّم الكبير الذي أبداه كثير من الكُتَّاب والصحفيين للثقافة الأفغانية، وللعادات والتقاليد الإسلامية، كطبيعة التدين، وتعدُّد الزوجات، ومهر العروس، والزواج التقليدي، واضطرار المرأة إلىٰ ارتداء الحجاب (الشادور)، وغير ذلك مما اعتاد الطرح الاستشراقي علىٰ وصمه وتحقيره؛ بل وصل الحال ببعض هؤلاء الكُتَّاب إلىٰ الدعوة لنبذ النظرة الأوروبية لثقافة الآخر، وتبرير تعدُّد الزوجات، بوصفه نظامًا اجتماعيًّا يساعد الرجل في تدبير شؤونه العاطفية، ويستجيب لضرورات اقتصادية ومعيشية، ويساهم في إدماج النساء العاقرات في المجتمع. وصرَّح بعض كُتَّاب الصحافة الفرنسية حينها بالدفاع عن الحجاب، ونفي كونه ممارسة رجعية كما يتوهم بعض الأوروبيين، وأنه وسيلة للمرأة لتنال الاحترام، وليس مظهرًا للقمع، بل يرتبط بواقع أكثر تعقيدًا مما يُظن، مع الإشادة بجهود وقيمة المرأة الأفغانية وأدوارها الاجتماعية الكبيرة والمهمة[1].

ثم بعد عقدين -تقريبًا- تبخَّرت هذه الآراء وتُجوهلت بسبب غلبة أجواء الموجة الإعلامية التي مهَّدت لاحتلال أفغانستان عام ٢٠٠١م، وأصبحت المقاومة والثقافة والعادات والتقاليد الأفغانية في مرمىٰ النيران الغربية المادية

(١) انظر: دني سوشون، عندما كان الإعلام الفرنسي صديقًا للمجاهدين، صحيفة لوموند دبلوماتيك، عدد فبراير ٢٠١٦م، نشرت مترجمة في صحيفة الجمهورية الإلكترونية في ١٤ حزيران ٢٠١٦م.

والمعنوية، وتحوَّل «المجاهد» الأفغاني -في نظر الإعلام الغربي- إلى أيقونة للجهل والتخلُّف والإرهاب والتعصُّب، وأصبحت المرأة الأفغانية أيقونة للضحية المقهورة والمهمَّشة والمقموعة؛ ومهما تحذلق الكُتَّاب لتبرير هذا التناقض، فالإجابة الأكثر معقولية تكمن في ارتهان المنتج الاستشراقي للظروف والمصالح السياسية والاستراتيجية.

# ثانيًا

## الإشكاليات المنهجية في العلوم الإنسانية

ظهرت العلوم الاجتماعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتبلورت بوصفها تخصصًا معرفيًّا طوال الحقبة ما بين ١٨٨٠-١٩٤٥م، وتطورت بنيتها المؤسسية والأكاديمية في بلدان أوروبا وأمريكا الشمالية، ولا يزال الإنتاج الأوروبي والأمريكي هو الأغزر والأبرز في العلوم الاجتماعية المعاصرة. ولم يكن ظهورُ هذه العلوم الحديثة -بمناهجها ونظرياتها الخاصة- في خصوص هذه الجهة من العالم عائدًا إلىٰ محض المصادفة، بل ارتبطت ظروف ولادتها بالأساسات النظرية للفكر الغربي الحديث، وترعرعت هذه العلوم تلبية لاحتياجات ثقافية واجتماعية وسياسية تهدد مجتمعات الغرب الأوروبي، ثم الأمريكي[1]، وتحديدًا ظهرت العلوم الاجتماعية في الوقت الذي بدأ فيه التحلل ينخر جذور المجتمع و«النظام» الأوروبي القديم، لتظهر أشكال اجتماعية جديدة علىٰ السطح، بفعل تداعيات الثورة الصناعية، والانتقالات التقنية، ونمو العمليات والسياسات الرأسمالية، وتبدلات التوازنات الاجتماعية التقليدية، ما أثار التساؤلات والارتباكات والمخاوف من الفوضىٰ والتمرد، ودفع علماء الاجتماع الأوائل لتقديم أطروحاتهم التي تتغيا تفسير ظهور أنماط المجتمع الصناعي، والظواهر الحداثية المصاحبة له، كالتفكك ونشوء الفردانية، وتوقُّع تحولاته المستقبلية، ومراقبة مكوناته ومآلاته[2]، وتوهموا أن هذا العلم الجديد سيكون الطريق إلىٰ بناء المجتمع وفقًا لنتائج العلم وحده، والسبيل الأوثق لمكافحة

---

(١) انظر: إيمانويل فالرشتاين، نهاية العالم كما نعرفه-نحو علم اجتماعي للقرن الحادي والعشرين، ص٣١٥-٣١٦، ٤٠٨. ترجمة فايز الصياغ، نشر هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١ ٢٠١٧م.

(٢) انظر: جيوفاني بوسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، ص٢٢، ترجمة محمد عرب، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢ ١٤٢٨هـ.

التحلل الاجتماعي[1].

وهذا المبحث مخصص لتناول الآثار التفصيلية لانغراس العلوم الاجتماعية في سياقها الأوروبي الحداثي، فالنتيجة المنطقية التي تؤدي إليها الحقائق التاريخية السابقة؛ هي أن نشأة العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة في هذا السياق الخاص سيَّجت هذه العلوم بمجموعة من القبْليَّات المضمرة والقيود الضمنية، وأثَّرت بشدة في اختيار هذه العلوم لموضوعاتها البحثية، ونظرياتها، ومناهجها، وأسسها المعرفية (الإبستمولوجية) الغائرة[2].

اعتمد الخطاب الاستشراقي الجديد على السلطة المعرفية للعلوم الإنسانية[3]، واستخدم مناهج هذه العلوم ونماذجها النظرية في إعادة إنتاج مواقفه الحداثية المسبقة، وتأكيد تحيزاته العلمانية واللا دينية، ومسلماته العلموية الافتراضية، فالأيديولوجية الاستشراقية الجديدة حاولت دائمًا

> ***«استغلال التقنيات التي وفَّرها تطوُّر العلوم الإنسانية وتقدُّم مناهج البحث وتقنياته؛ لكي تغيِّر من تعبيرها عن نظرتها فقط، وبصورة أكثر تعقيدًا من عناصرها التقليدية، أو لكي تقوم بإدخال عناصر جديدة تُلائم مرحلة تاريخية جديدة»***[4].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٣. و: إريك وولف، أوروبا ومن لا تاريخ لهم، ص٢٩-٣٠، ترجمة فاضل جتكر، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٤م. وللمزيد عن السياق المعرفي الذي نشأت فيه العلوم الإنسانية انظر: محمد وقيدي، مرجع سابق، ص٨٣-١٠١.

(٢) إيمانويل فالرشتاين، مرجع سابق، ص٣١٦.

(٣) يرى المؤرخ الفرنسي بول كلافال (١٩٣٢-...) في كتابه «الأساطير المؤسسة للعلوم الاجتماعية» أن «نجاح العلوم الاجتماعية وحظوتها في العالم المعاصر لا يعودان إلى تطبيقاتها، بل إلى شحنتها الأيديولوجية». انظر: محمد بلفقيه، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم، ص١٥، دار نشر المعرفة، ط١ ٢٠٠٧م.

(٤) محمد وقيدي، مرجع سابق، ص١٩٨، ٢٢٢. بتصرف واختصار.

وفي داخل المعرفة الإنسانية المعاصرة تطوَّرت مناهج واتجاهات نقدية تناولت مسألة موضوعية العلوم الإنسانية بالتحليل والدراسة، عبر الملاحظة النقدية الذاتية للعلوم وأسسها من داخل هذه التخصصات، وقد أفضت هذه الممارسة الممتدة إلىٰ إفشال النقد الخارجي الموجَّه ضد المعرفة الغربية تجاه الشرق، إذ إن النقد الداخلي سهَّل من قدرة هذه العلوم علىٰ التخلُّص من مصايد النقد، وبأساليب ماكرة، ناجمة عن براعة مهاراتها في التحكُّم بموضوعها[1]، وهذا يوضح طرفًا خفيًّا من مبررات السطوة المعرفية التي تصاحب البحث الاجتماعي المعاصر.

وسيعرض هذا المبحث في الفقرة (١) الأساس البنيوي الذي تنبع منه أهم التحيزات والإشكاليات الأيديولوجية في العلوم الاجتماعية، والمتمثِّل في «أزمة المعرفة الإمبريالية». ثم يتناول في الفقرة (٢) أسباب «التحيُّزات غير العلمية» في العلوم الاجتماعية، ومظاهرها، ونماذج من آثارها في صياغة التصميمات النظرية والتكوينات المنهجية الداخلية لهذه العلوم. وتستطرد الفقرة (٣) في نقد «المقاربة المغلوطة للدين والتدين»؛ للآثار السلبية البارزة التي تتضمنها هذه المقاربة، وفيها عرض لثغرات مناهج ونتائج البحث الإنساني والاجتماعي المستندة إلىٰ الأيديولوجية العلمانية والمعتنقة للنزعة اللا دينية في دراسة الحالة الإسلامية، بكل أبعادها الدينية والاجتماعية.

---

(١) انظر: تيري هنتش، مرجع سابق، ص٣٥٣. وانظر ترجمة أوضح للموضع نفسه: تيري هنتش، الشرق الخيالي ورؤية الآخر، ص٣٧٢، ترجمة مي عبد الكريم، نشر دار المدى، ط١ ٢٠٠٦م.

(١)

# أزمة المعرفة الإمبريالية

ربما من السهل كشف الأهداف المشبوهة، والانحيازات الأيديولوجية، أو المواقف العنصرية في البحث الاستشراقي، إلا أن الأهم البحث عن الأساس الكامن الذي يجعل هذه الخطايا المعرفية ممكنة ومعقولة، وذلك بالتنقيب في «السياق التاريخي، والسياسي، والثقافي والاجتماعي لإنتاج المعرفة الاستشراقية»؛ فلم يكن التزامن الواقع بين التسلّط الاستعماري الأوروبي وتشكّل الحداثة «العقلانية» الأوروبية مجرد مصادفة تاريخية، بل يكشف البحث المتبصّر في تطورات النهج الحداثي عن دور الكولونيالية والإمبريالية الحاسم في تحولات أنماط المعرفة الأوروبية الحديثة[١]، والإمبريالية تعني -في أحد التعريفات- الاستراتيجيات السياسية والعسكرية التي تمارسها الدولة -أو الدول- في سبيل توطيد مصالحها وتحقيق أهدافها في العالم[٢]، وهي مقولة تحليلية مهمة توفِّر لنا «نموذجًا تفسيريًّا يلقي الضوء علىٰ مفاصل رئيسة في الجهاز النظري للعلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة»[٣]، وتكمن أزمة المعرفة الاستشراقية في تجذُّر النزعات الإمبريالية والكولونيالية داخل تلك الاستراتيجيات والبنىٰ العميقة لدوافع السيطرة ورغبات الهيمنة التي تتأسس عليها الرؤية الحداثية للعالم.

---

(١) أنيبال كيخانو، الكولونيالية والحداثة العقلانية، ترجمة شهاب الخشاب، منشور بتاريخ ٢٠ سبتمبر ٢٠٢٠م، على موقع (boringbooks).

(٢) انظر: ديفيد هارفي، الإمبريالية الجديدة، ص٣٧، تعريب وليد شحادة، نشر الحوار الثقافي، ط١ ٢٠٠٤م.

(٣) سيف دعنا، الإسلام الثوري وأزمة الاستشراق الجديد، صحيفة الأخبار، ١ ديسمبر ٢٠٠٩م. باختصار وتصرف.

رافق نشأة «العقلانية» الحداثية عمليات التوسّع الاستعماري وفي خضم هذا وذاك تبلورت تصورات جديدة عن الذات والموضوع والعالم، وطبيعة المعرفة والملكيّة وعلاقتها بالأفراد، وتطبيقًا لهذه التصورات المنهجية انبنت مجالات معرفية أوروبية مثل الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا وعلم الاجتماع (السوسيولوجيا)، ففي المعرفة الحداثية تظهر «الثقافة الأوروبية هي وحدها الثقافة العقلانية، والتي يمكنها أن تتضمن «ذوات»، أما الثقافات الأخرىٰ فمختلفة، بمعنىٰ إنها غير متساوية، وهي أدنىٰ بالفعل بحكم الطبيعة، ولا تستطيع إلا أن تكون «موضوعًا» للمعرفة، و (أو) لممارسات السلطة»، و«لا يمكن لهذا المنظور الفكري، الذي استمر عبر ٥٠٠ عام مع استمرار ممارسته، إلا أن يكون نتيجة العلاقة الكولونيالية بين أوروبا وباقي العالم، فلم يُنشأ المنهج الأوروبي للمعرفة العقلانية داخل بنية للسلطة قد تستلزم الطغيان الاستعماري الأوروبي علىٰ باقي العالم، بل إنه جزء لا يتجزأ من هذا الطغيان نفسه، وعبَّر هذا المنهج عن كولونيالية هذه البنية للسلطة بشكل يمكن إثباته»[١].

وبخصوص علم الاجتماع تنتقد بعض الدراسات الحديثة السردية الشائعة عن نشأة علم الاجتماع، والتي تذكر ماركس ودوركهايم وفيبر باعتبارهم الآباء المؤسسين، وتنسب نشأة علم الاجتماع إلىٰ التغيرات والتحولات في المجتمع الأوروبي[٢]، وترىٰ بأن البيانات والأدلة تؤكد أن بدايات علم الاجتماع تشكّل «ضمن ثقافة الإمبريالية، وجسّدت استجابة فكرية للعالم الخاضع للاستعمار، وهذه الحقيقة حاسمة لفهم مضمون السوسيولوجيا ومنهجها»[٣]، فقد كان

---

(١) أنيبال كيخانو، مرجع سابق، بتصرف يسير.

(٢) كما سأشير لاحقًا.

(٣) ريوين كونيل، النظرية الجنوبية- علم الاجتماع والديناميات العالمية للمعرفة، ص٣٦، ترجمة فاروق منصور، نشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١ ٢٠٢٠م.

الانشغال الأبرز للكتابات السوسيولوجية المبكرة (في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين) ينتظم حول فكرة رئيسية هي الفرق بين حضارة المستعمر والثقافات الأخرىٰ، ويقف خلف هذه الفكرة اعتقاد ضخم وهو معتقد «التقدم»، والذي كان له قيمة تأسيسية كبرىٰ في المعرفة الاجتماعية الحداثية[١].

لقد فشل كثير -بل معظم- نُقَّاد الاستشراق -بنسخه القديمة والجديدة- في إدراك بنيته الداخلية التي تنبع عنها أعمق المشكلات والانحيازات الاستشراقية، لميولهم البنيوية الخفيَّة والظاهرة تجاه ليبرالية الحداثة وعلمانيتها وإنسانويتها، بل وحتىٰ رأسماليتها وأخلاقها البرجوازية[٢]، ولفصلهم الاستشراق بوصفه حقلاً علميًّا عن سياقه الحداثي العام في مستواه المعرفي (الإبستمولوجي)، فالاستشراق نموذج مصغَّر من البنية الحداثية، وإفراز طبيعي للرؤية الكونية والجهاز الفكري الحداثي[٣].

تكشف الدراسة الفاحصة عن الارتباط البنيوي والتلازم العضوي بين المعرفة والقوة أو العلم والسلطة في البنية الحداثية، فقد شهد التاريخ أشكالًا كثيرةً من الاحتلالات التي مارستها إمبراطوريات وممالك وسلطنات متعددة في طول الأرض وعرضها ضد الشعوب الأخرىٰ، إلا أن إخضاع الشعوب المحتلة للدراسة الفاحصة والتنقيب البحثي المنظَّم لم ينفذ إلا في ظل أنظمة الاستعمار الحداثي الغربي، «وماذا تشكِّل ملاحظات يوليوس قيصر عن الغاليين، أو ملاحظات تاسيت عن الجرمان، إذا ما

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٣-٣٩.

(٢) انظر: وائل حلاق، قصور الاستشراق-منهج في نقد العلم الحداثي، ص٢٦٧، ٣١، ترجمة عمرو عثمان، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٩م. وهذا يصدق على إدوارد سعيد، كما يصدق على معظم نقّاد الاستشراق المؤمنين بالمشروع الحداثي.

(٣) المصدر السابق، ص٤٤.

قيست بالدراسات العلمية الاجتماعية والأركيولوجية والإثنية والأنثروبولوجية؟»[1]، وهذه خصيصة تاريخية فريدة للسياق الحداثي الذي أفرز الاستشراق.

ولا يقتصر الأمر علىٰ مجرد البحث العلمي للشعوب المحتلة، بل توظيف هذه المعرفة في استعباد وقهر الشعوب، وإعادة هندسة السكان الأصليين في البلدان المحتلة كذوات جديدة، وإجبارهم علىٰ التغيير الشمولي للتقاليد الثقافية المحلية، وكما قال أحد الباحثين الميدانيين:

> ***«لقد قمنا بدراسة الشعوب بشكل لم يقُم به أي منتصر، وبشكل لم تدرس أو تفهم فيه أي قبيلة خاضعة للسيطرة. فنحن نعرف تاريخهم، وعاداتهم، وحاجاتهم، ونقاط ضعفهم، بل وأحكامهم المسبقة؛ وهذه المعرفة الخاصة قد أتاحت لنا توفير قاعدة للإرشادات السياسية التي يمكن ترجمتها بالحذر الإداري والإصلاح اللازم في حينه»***[2].

وحتىٰ عندما استورد الأوروبيون المعارف والمنتجات الشرقية كالبارود الصيني والطب الهندي استخدموها في أعمال تختلف -بصورة كبيرة ونوعية- عن الأهداف التي أنتجت لأجلها هذه العلوم في بلدانها الأصلية، «ولا يمكن تفسير هذه الطبيعة العدوانية غير الاعتيادية لعملية إعادة توظيف هذه التكنولوجيا علىٰ يد الأوروبيين إلا بالإشارة إلىٰ رؤية كونية وبُنية فكر تميَّزت بهما أوروبا»[3].

وتظهر الفرادة الحداثية أيضًا بالمقارنة مع الحالات التاريخية المشابهة، فلم تكُن الأحكام المسبقة أو التنميطات الثقافية دافعًا لدىٰ القوىٰ القديمة لدراسة «الآخر»،

---

(١) جيرار ليكلرك، الأنتروبولوجيا والاستعمار، ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨.

(٣) وائل حلاق، قصور الاستشراق، ص٥٣-٥٥.

فـ«قبل العصر الحديث ساوت الأسر الحاكمة في الصين -ككل الإمبراطوريات الإسلامية أو الهندية- بين الاختلاف الثقافي من جهة، والهمجية وغياب الرقي من جهة أخرىٰ، بيدَ أنها لم تجد في هذا مبررًا لتكوين جيش من الباحثين أو لتخصيص أقسام كاملة في مؤسساتها التعليمية بهدف دراسة الهمجيين»[1]، وعند تأمل الحالة الإسلامية قبل القرن الثامن عشر، نجد أن انتشار وسيطرة المسلمين علىٰ مساحة شاسعة من العالم المعروف -آنذاك- من خلال القوة العسكرية في البداية، ثم بالدعوة و«التبشير» بصورة عامة في القرون اللاحقة، كما فعلت أوروبا في الحقب اللاحقة، ومع توفر العلماء في الإسلام وكثرة المؤسسات والنظم التعليمية، فضلًا عن الاقتصاد التجاري والزراعي الضخم الذي جعل الحضارة الإسلامية من أكثر الإمبراطوريات ثراءً علىٰ مستوىٰ العالم، ومع كل ذلك فلم يظهر في الإسلام -شأنه في ذلك شأن حضارات الهند والصين- أي شيء مشابه للحقل الاستشراقي، ما يؤكد الخصوصية الحداثية وتجلياتها الاستشراقية[2].

تأسس الارتباط البنيوي بين المعرفة والقوة في النموذج الحداثي الغربي بسبب الظرف المناسب الذي ساهم في إعداده سببان أساسيان؛ الأول: ظهور الدولة الحديثة وإداراتها، والثاني: مبدأ السيطرة علىٰ الطبيعة بما فيها الإنسان، والفصل بين الواقع والقيمة[3]، إذ تحوَّلت المعرفة إلىٰ أداة لتحقيق نتائج من غير مراعاة للقيم الإنسانية والمبادئ الأخلاقية[4].

وقد وظَّفت الدولة الحديثة التعليم -بكفاءة عالية- في تكريس إرادتها السيادية، ولا يمكن فهم الأكاديميا الغربية وما أنتجته من مستشرقين إلا بوصفها

(١) المرجع السابق، ص١٢٠.
(٢) المرجع السابق، ص١٢١-١٢٥.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٤٥.
(٤) سيف دعنا، مرجع سابق. بتصرف.

بنىٰ تعليم مدجَّنة، وكيانًا خاضعًا لإرادة الدولة السيادية، في قوانينها الداخلية، وتمويلها، ومساهمتها في إدارة الدولة، ليس بالعمل البحثي فقط، بل بالمشاركة الفعلية، والدعم المعرفي المباشر وغير المباشر، كما هو الحال في مشاركة الأطباء في تطوير نماذج لتعذيب السجناء السياسيين[1].

ويلخِّص وائل حلاق الأزمة المعرفية الاستشراقية وارتباطاتها السلطوية بقوله:

> *«حين طـوَّرت أوروبـا الاستشراق كـان المشروع جزءًا من نشأة أنماط جديدة من الفكر والاقتصاد وأشكال السياسة التي تتحكَّم فيها الدولة القومية وتحددها. إلا أن المشروع -بوصفه فرعًا عن تجربة أوروبية أكبر صنعت الحداثة من خلال إخضاع الآخر- كان متجذرًا بصورة عميقة في مفاهيم عصر التنوير النموذجية. إن الاستشراق لم يكُن مجرد مشروع أكاديمي، بل كان مشروعًا للقوة والثقافة، مشدودًا بقوة إلىٰ بنية الفكر السيادي. وهكذا كان من الطبيعي والمفهوم أن يعمل القائمون علىٰ هذا المشروع كغيرهم داخل الحدود الثقافية التي تطلَّبتها الحداثة، أو بالأحرىٰ حدَّدتها وفرضتها. لقد ساهم الاستشراق -كأي حقل آخر من حقول المعرفة الحديثة- في تشكُّل هذه الثقافة المتجذرة في المشروع الكولونيالي [الاحتلالي] الشامل الذي أنشأ تجارة رقيق ضخمة وممنهجة، وشمل استغلالًا اقتصاديًا وإبادة بنيوية، وإخضاعًا لعشرات الملايين من غير الأوروبيين. لقد كان هذا هو العالم الذي جعل الاستشراق*

---

(١) انظر: وائل حلاق، قصور الاستشراق، ص١٧١-١٧٤.

*ممكنًا، وهو العالم الذي ازدهر فيه الاستشراق وخدمه»*[1].

وهذا التوصيف كما يصدق علىٰ الاستشراق في أوج نشاطه الكلاسيكي، فهو يصدق علىٰ نسخته المعاصرة منه أيضًا. وتأثيرات استقلال البلدان الإسلامية وارتفاع نبرة النقد الغربي للاستشراق الكلاسيكي، وظهور أصوات «متعاطفة» مع الإسلام أو المسلمين والعرب، ومناهضة كثير من الباحثين الغربيين لسياسات بلدانهم الخارجية تجاه الدول الإسلامية؛ لا يغيِّر من هذه الحقيقة التي تضع الاستشراق في الإطار الأعمق للبنية الحداثية في رؤيتها للعالم، فلا يزال الاهتمام -حتىٰ لدىٰ الرؤىٰ المتعاطفة- يأتي ضمن سياق مسيَّس ومنشغل بعلاقة الإسلام بالغرب والعالم، ويظل الاهتمام العام منصبًّا علىٰ محاولة تحقيق الدقة والموضوعية في التصوير والتمثيلات، بغرض «معرفة الطريقة التي يجب أن نتعامل بها مع المسلمين»[2]، وإن كان هذا التعامل قد يُظهر قدرًا من التسامح والاحترام بالمقارنة مع الأطروحات القديمة العدوانية.

كما تظل الدراسات الأكاديمية الاستشراقية -مهما كانت موضوعية- مرتكزة علىٰ «فكرة التفوق المعرفي، ما يعني أن الاحترام والتسامح يأتيان مع جرعة من الثقة المعرفية والغرور غالبًا»، وتؤمن مجمل هذه الدراسات -مهما كانت مواقفها النقدية- بسلامة المشروع الأوروبي-الأمريكي الحديث، وتعتنق مبادئ عصر التنوير[3].

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥٥-٣٥٦. باختصار وتصرف.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣٥٧-٣٥٨.

## (٢)

# التحيُّزات غير العلميَّة

يبدو أن كثيرًا من الثغرات النظرية في العلوم الإنسانية الغربية تندرج -بطريقة أو بأخرىٰ- تحت مفهوم «التحيُّز»، الذي يعني عمق ارتباط العلوم الإنسانية والاجتماعية ومفاهيمها ومناهجها بالخصائص المميزة للفكر الغربي، وبالظروف الزمانية والمكانية الذي نشأت هذه العلوم في إطارها[1].

ولكن قبل بحث هذه التحيزات الظاهرة والمضمرة، أشير أولًا إلىٰ الأسباب المعرفية والمنهجية التي ساهمت في تجذير هذه التحيزات، وجعلت الارتهان والتمركز حول النموذج الأوروبي في المعرفة الإنسانية والاجتماعية الحديثة ممكنًا، بل يكاد يكون حتميًّا.

### أ- منابع التحيُّزات:

إن الفحص الموضوعي لمناهج ونتائج هذه العلوم يكشف عن تعدد العوارض التي توفر السياق الملائم لنمو الذاتية، وتكرِّس التمركز حول رؤية العالم؛ كما تصوَّرها البيئة الاجتماعية والثقافية التي ينتمي إليها الباحث والمنظِّر، فالباحث في هذه العلوم يواجه المأزق المعرفي (الإبستمولوجي) الأول في علاقته بموضوع بحثه، وخارجيته بالنسبة للذات العارفة، وهو الإنسان والمجتمع، لأن السلوك الخارجي الفردي والمجتمعي سلوك هادف ناتج عن تفاعلات ذاتية باطنة، ولا يمكن للباحث الذي يسعىٰ لتحليل الظاهرات الإنسانية أن يتعرَّف إلىٰ هذه

---

(١) انظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص١٠٢، نشر المركز الثقافي العربي، ط٥ ٢٠٠٧م.

التفاعلات الداخلية إلا عبر وسيط من خبرته الذاتية ومعارفه الشخصية، وهذا يعني افتراض المعرفة والألفة بهذه التفاعلات الذاتية والنوايا وغيرها من مصادر السلوك الإنساني الهادف، وكذلك المعرفة والألفة بالغايات والقيم التي يتبناها ويستهدفها هذا السلوك أو ذاك، إلا أن هذه العملية المعقَّدة في الاستبطان أو الألفة والتوحُّد مع موضوع البحث لأجل فهمه تواجه مخاطر الذاتية المفرطة، إذ يختلط علىٰ الباحث ما يعرفه عن نفسه بالموضوع الذي يحاول دراسته، وهنا يكمن أحد المنابع الأساسية للتحيزات، وفي المقابل فإن الفشل في تحقيق الألفة والعجز عن التوحُّد يجعلان موضوع الدراسة (الإنسان والمجتمع) عصيًّا علىٰ الفهم[1].

ودور الخبرة الذاتية المهم في إدراك الموضوع البحثي ينعكس بوضوح في المنتج النظري، فـ«كل نظرية اجتماعية تعد نظرية شخصية، لكونها تعبِّر حتميًّا عن الخبرة الشخصية للأفراد الذين ألَّفوها»[2].

ويواجه الباحث في العلوم الإنسانية المأزق الثاني المتمثّل في ضرورة الأحكام القيميَّة المسبقة، فلا يمكن المضي في الدراسة الإنسانية من غير أسئلة محفِّزة، ومشكلات بحثية دافعة يسعىٰ الباحث للإجابة عنها، وهذه الأسئلة تعبِّر عادةً عن اهتمامات الباحث الخاصة، والتي يستحيل أن يكون الباعث عليها علميًّا صرفًا، فهي اختيارات وتفضيلات تولَّدت عن تقويمات الباحث، وأحكامه العامة علىٰ الأشياء، وهنا منبع آخر للتحيزات.

وهذه القيم التي تنتج الأسئلة، والتي يلتزمها الباحثون، لا تصبغ محتويات

---

(١) انظر: صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية-عرض نقدي لمناهج البحث، ص٥٨-٦٠، نشر دار التنوير، ٢٠٠٧م.

(٢) ألفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، ص٩٦، ترجمة علي ليلة، نشر المشروع القومي للترجمة، ط١ ٢٠٠٤م.

المقدمات والنتائج فحسب، بل تتحكم في تقدير ووزن الشواهد والأدلة، والبينات التي يؤسس عليها تلك النتائج[1]، فالوسائل البحثية قد تؤثر في فهم الظاهرة الإنسانية نفسها، فاختيار منهج الاستمارات والاستبانات -مثلًا- يستلزم معرفة أولية عن الظاهرة، ليسهل علىٰ الباحث اختيار الأسئلة، ومن ثمَّ فهي تتضمن -بصورة خفيَّة- توجيهًا للبحث، وموقفًا مسبقًا من الظاهرة المدروسة[2]، وكذلك استخدام أسلوب المقابلات التي تُوجَّه لأفراد جماعةٍ ما، لاستخلاص إجابات حيال ظاهرةٍ ما، يتضمن هذا الأسلوب البحثي موقفًا مسبقًا، ينبع من تحيزات الأسئلة المعدَّة سلفًا في توجيه الظاهرة المدروسة، والتأثير في محاولات فهمها[3].

وتؤثر اللغة المصطلحية والنماذجية المستخدمة في العلوم الاجتماعية في التشويش علىٰ دعاوىٰ الحياد، وتتضمن الإيحاءات اللفظية والإشارات الدلالية للمصطلحات أحكامًا قيمية، وآراء ومعتقدات ضمنية، كما هو الحال في مصطلحات مثل الاتزان والاستقرار، والتخلف، والتكيف، والوظيفة، والتحديث، والانحراف، وغيرها[4]. وسأعود للتنبيه علىٰ بعض مشكلات ترجمة المعاني والمصطلحات وانحيازاتها.

أما الأيديولوجيا فهي المأزق الثالث المنتج لكثير من التحيُّزات غير العلمية، والمراد بالأيديولوجيا حزمة الأفكار والمعتقدات الشائعة في مجتمع ما، أو في فئة اجتماعية ما، والتي تخدم -بطريقة غير مباشرة- مصالح ذلك المجتمع أو تلك الفئة، وتمنح موقعها المشروعية[5]. والمعرفة، لا سيما المعرفة الاجتماعية، مرتبطة

(١) انظر: صلاح قنصوة، مرجع سابق، ص٦٠-٦٢، ٣٧٠، ٣٧٢.

(٢) لأجل الاطلاع على نموذج توضيحي في علم الاجتماع الديني انظر: سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني-الإشكالات والسياقات، ص١١٨، ترجمة عز الدين عناية، نشر هيئة أبو ظبي للثقافة والنشر، ط١ ١٤٣٢هـ.

(٣) انظر: محمد وقيدي، مرجع سابق، ص١٠٩-١١٠.

(٤) انظر: صلاح قنصوة، مرجع سابق، ص٣٧٣. و: ألفن جولدنر، مرجع سابق، ص٨٥.

(٥) انظر: انتوني غيدنز وفليب صاتن، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ص٢٣٢.

-بنحوٍ ما- بالمصالح الاجتماعية للعلماء والباحثين، «لذلك ثمة -بالضرورة- علم اجتماع يساري وعلم اجتماع يميني»[1]، وهذا يؤكد الطبيعة الأيديولوجية للعلوم الاجتماعية، «ويندر ألا يعبِّر أي تحليل للظواهر الإنسانية عن موقف اجتماعي خاصٍّ، أو يعكس المصالح والقيم السائدة لقطاع معين في المسرح الاجتماعي في مرحلة معينة من تاريخه»[2].

وتتجلَّىٰ المضمرات الأيديولوجية في النظرية الاجتماعية في صورة عدد من المسلمات الميتافيزيقية العامة، كالاعتقاد بأن أجزاء العالم الخارجي متماسكة ومتكاملة، أو أنها مفكَّكة ومتناثرة، أو الاعتقاد بوحدة العالم أو تعدده. وتتجلىٰ أيضًا في حزمة من الافتراضات والمصادرات الخاصة، التي تشكِّل «ميتافيزيقا» علم الاجتماع، وتتعلق بالإنسان والمجتمع، كالاعتقاد بعقلانية البشر أو عدم عقلانيتهم، ومدىٰ استقرار المجتمع من عدمه، ومدىٰ إمكانية التنبؤ بالسلوك البشري من عدمه[3]. وأهم المسلَّمات القبْليَّة المشتركة بين الباحثين الاجتماعيين المعاصرين: (أ) الاعتقاد بوجود جماعات اجتماعية تحمل بنية عقلانية قابلة للتفسير، (ب) تضم الجماعات الاجتماعية جماعات فرعية صغيرة وغير متساوية ومتصارعة فـ«دوام الصراع الاجتماعي» افتراض شائع ومسلَّم، (ج) عندما تنجح الجماعات في احتواء الصراعات، فإن ذلك -إلىٰ حدٍّ كبير- بسبب أن الجماعات الفرعية ذات المواقع الاجتماعية الدنيا تعطي الشرعية لسلطة الجماعة الحاكمة، لأن ذلك يسمح لها بالبقاء[4].

ويتأثر البحث الاجتماعي بصورة كبيرة بهذه الافتراضات المضمرة والمسلَّمات الضمنية، وتتميز هذه الافتراضات بعمق رسوخها في بنية الباحث الاجتماعي

(١) انظر: ر.بودون وف.بوريكو، مرجع سابق، ص٥٣٥.

(٢) انظر: صلاح قنصوة، مرجع سابق، ص٦٢-٦٤.

(٣) انظر: ألفن جولدنر، مرجع سابق، ص٨٠-٨٤.

(٤) انظر: إيمانويل فالرشتاين، مرجع سابق، ص٤١٢-٤٢٧.

الأخلاقية وطبيعة إدراكاته العقلية والعاطفية، والذي تشرَّب بعضها منذ الطفولة، ونسلَّل معظمها إلىٰ مخيلته طوال مراحل التنشئة الاجتماعية، ومستويات تدريبه المهني، وتتنوع الافتراضات التي يتلقاها الإنسان بحسب ظروف نشأته الاجتماعية وخبراته الشخصية، وقد تتبدَّل هذه الافتراضات أو تعدَّل مع الوقت بسبب تغيرات السن، واختلاف المحيط الثقافي، وتغيُّر الأصدقاء[1]، ولذا فإن «علم الاجتماع يتشكَّل بواسطة الافتراضات الضمنية للعاملين به، وذلك يعني أن لديهم القابلية للتحيز. وقد يكون الهرب من هذه التحيزات أكثر صعوبة من التحيُّز العنصري، ما لم تضرَّ صراحةً بالمصالح الخاصة بالجماعات، التي من الممكن أن يؤدي نضالها ضد التحيُّز إلىٰ رفع مستوىٰ الوعي العام به»[2]، وهذا يكشف عن عمق التداخل والتماهي بين الذات والموضوع في العلوم الاجتماعية، ما يجعل الحياد حلمًا مستحيلًا:

> ***«افتراض وجود مسافة موضوعية ومحايدة لعلم الاجتماع هي يوتوبيا. في الواقع المناهج التي يحصِّل من خلالها المشتغلون في علم الاجتماع معطياتهم إنما يختارونها باستنادهم إلىٰ مبادئ وقواعد منهجية، يحلِّلون من خلالها المعطيات ليصلوا إلىٰ تفسيرات متماثلة مع المعطيات الموظَّفة من عناصر مدنية، لتنفيذ واجباتهم العملية»***[3].

وتساعد المنهجية البحثية في التأثير في نظرة الباحث تجاه موضوعه، كما في المنهجية الأنثروبولوجية المعروفة بالمراقب المحايد، إذ يندمج الباحث مع

---

(١) انظر: ألفن جولدنر، مرجع سابق، ص٨٠-٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص٨٦.

(٣) بواسطة: سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، مرجع سابق، ص١١٩.

موضوع الدراسة (المجتمع أو الجماعة)، ليكتشف آليات عملها وأنظمتها الثقافية والرمزية وتكويناتها الاجتماعية، إلا أن هذه المنهجية تتضمن انحيازات مضمرة وخفية:

> *«إن مفهوم «المراقب الخالي من التحيزات» مثقلٌ بقيم المجتمع العلمي الذي ينتمي إليه، والشعور المعلن بالأفضلية والاعتداد بالذات لدىٰ هذه المجتمعات [العلميَّة] وعزلتها عن العالم الواقعي والحس المشترك؛ يعزز تطور واقع معين، ولغة خاصة، ونظام مشترك من القيم والاهتمامات؛ التي توصف بأنها «علمية» و«موضوعية»؛ وعليه فإن الإطار النظري للبحث، وموضوع الدراسة، تحدده سمات تلك المعرفة المتعلقة بهذه النظرة المشتركة للعالم»*[1].

كما يصدق الأمر علىٰ تبني مسار معين من الاتجاهات النظرية في العلوم الاجتماعية بما يؤثر في منظور الباحث الإجمالي وميوله في فهم الظاهرة الإنسانية:

> *«مثلما يميل القائلون بأن «الحياة لعبة» إلىٰ الانجذاب إلىٰ التفاعل المباشر وإلىٰ العلاقات الغرامية وإلىٰ حفلات الكوكتيل بوصفها الساحة الأكثر خصوبة لنوع التحليل الذي يقومون به، إن القائلين بأن «الحياة مسرح» ينجذبون للسبب نفسه إلىٰ المشاهد الجماعية والكرنفالات*

---

(1) A. El-Zein, H. Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. Annual Review of Anthropology, 6 (1), p246. (1977).

(ترجمة خاصة).

*والانتفاضات، مثلما يميل القائلون بأن «الحياة نص» إلىٰ النظر إلىٰ الأشكال الخيالية، النكات والأقوال المأثورة والفنون الشعبية. وما من شيء غريب أو معيب في هذا، فكل أحد يبحث بالطبع عن تشبيهاته في الموقع الذي يبدو أنها لا بد من أن تكون فاعلة فيه علىٰ أفضل نحو»*[1].

ويغذي ويعمِّق هذه التحيزات الشخصية، تمركزٌ آخر شديد الخطورة والتجذُّر في الفكر الغربي برُمَّته، وهو التمركز حول الذات الأوروبية بهمومها وعقائدها وتاريخها الخاص، والذي ساهم بقوة في تشويه تحليلات العلوم الاجتماعية، وإضعاف قدرتها علىٰ التعامل مع قضايا المجتمع المعاصر[2]:

*«فالمركزية الأوروبية ترسم العالم في قالب من خرائط تمركز أوروبا وتضخمها، فنرىٰ الشرق مقسَّمًا إلىٰ شرق «أدنىٰ» و«متوسط» و«أقصىٰ»، ما يجعل أوروبا الحَكَم في التقويم المكاني، تمامًا مثل وضع توقيت جرينتش ليجعل إنجلترا المركز المنظم للتدابير الزمنية، فالمركزية الأوروبية تقسِّم العالم إلىٰ شعبتين «الغرب» و«الشرق»، بل وتنظم اللغة اليومية إلىٰ تقسيمات هرمية ثنائية تغازل أوروبا ضمنيًّا؛ فتتحدث عن «أممنا» في مقابل «قبائلهم»، و«أديانا» أمام «خرافاتهم»، و«ثقافتنا» تمييزًا عن «فنونهم الشعبية»، و«فنِّنا» مقابل «حرفهم»، و«تظاهراتنا» مقابل*

---

(١) كليفورد غيرتز، بواسطة: برنار لاپير، عالم متعدد الأبعاد-تأملات في وحدة العلوم الاجتماعية، ص٢٥٢، ترجمة بشير السباعي، نشر آفاق للنشر والتوزيع، ط١ ٢٠١٥م.

(٢) انظر: إيمانويل فالرشتاين، مرجع سابق، ص٣١٦.

«شغبهم»، و«دفاعنا» مقابل «إرهابهم»»[1].

وقد مضت الإشارة إلىٰ انتشار نقد المركزية الأوروبية في النصف الثاني من القرن العشرين في مختلف الحقول العلمية المعاصرة، لا سيما في دراسات ما بعد الاستعمار، وفي نقد الاستشراق الكلاسيكي، ودراسات التابع، إلا أن هذا التمركز الأوروبي لا يزال شائعًا، ويتحكَّم في نتائج ومناهج العلوم الاجتماعية، فالمركزية الأوروبية «وحش متعدد الجوانب والتقمُّصات، وليس من اليسير القضاء علىٰ هذا التنين بسرعة»[2].

وتظهر المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية في الاعتقاد بفرادة التاريخ الأوروبي، وما يسمىٰ بالمعجزة الأوروبية، والتميُّز الحضاري لأوروبا الحديثة، التي كانت تعتقد بأنها الوحيدة المتحضِّرة، وتباهي بمنظومتها القيمية المتغلغلة في العلوم الاجتماعية، لأن هذه العلوم «نتاج النسق التاريخي نفسه الذي أعلىٰ من شأن هذه المنظومة، ووضعها في قمة التسلسل الهرمي»[3]، كما تظهر المركزية في الإيمان بفكرة التقدُّم[4]، وهو تصور تاريخي خاص في تفسير مراحل تاريخ العالم، وهو المعتقد الشائع الذي «أضحىٰ الآلة المحرِّكة لجميع العلوم الاجتماعية»[5].

والتمركز الأوروبي يعني التمركز حول الحداثة ومعتقداتها، وقد برز عصر الحداثة -في التاريخ الأوروبي- بدءًا من القرن الثامن عشر فصاعدًا، واتسم هذا

---

(١) إيلا شوحيط وروبرت ستام، مرجع سابق، ص٢١. باختصار.

(٢) إيمانويل فالرشتاين، مرجع سابق، ص٣١٦.

(٣) المرجع السابق، ص٣٢٥.

(٤) للاطلاع على تاريخ مفصَّل لنشأة عقيدة التقدم في الفكر الغربي، انظر: ج.ب. بيري، فكرة التقدم-بحث في نشأتها وتطورها، ترجمة عارف حديقة، نشر وزارة الثقافة السورية، ط١ ١٩٨٨م.

(٥) إيمانويل فالرشتاين، مرجع سابق، ص٣٣٠.

العصر بحدوث الانقلابات والتحولات الكبرىٰ، علىٰ صعيد البنىٰ الفكرية بتصاعد الفلسفة العقلانية والتجريبية المادية، وعلىٰ صعيد الأنظمة الاجتماعية، مع ظهور الرأسمالية، وتفشي الحياة المدنية، وعلىٰ صعيد أنماط الحياة والقيم، المتزامن مع اتساع الحريات العامة، والمساواة القانونية، وانبثاق الفردانية، وعلىٰ صعيد السياسة إذ تطورت البنىٰ الديمقراطية والمؤسسات المدنية[1]. وأفضت هذه التحولات الحداثية إلىٰ ظهور معتقدات وأنظمة فكرية وطرق إدراك جديدة، وأصبحت هذه المعتقدات تشكِّل بمجموعها الرؤية الغربية الحديثة للعالم، وعلىٰ رأس هذه المعتقدات الجديدة (أ) اعتبار الكون ظاهرة طبيعية، تخضع للقوانين المنتظمة، والقابلة للفهم، باستخدام الأدوات الفيزيائية والرياضية، (ب) وتمجيد المادة، والمحسوسات، وتأكيد العقل والوعي الذاتي في مواجهة العالم الموضوعي. (ج) ورفع مكانة العلم، وجعله المرجعية الفكرية الأسمىٰ في فهم الكون. (د) وتناول طبيعة الإنسان من منظورات طبيعية بحتة، ككل تحولات أجزاء الطبيعة الأخرىٰ، نتيجة لغلبة الفكر التطوري، والاعتقاد بإمكانية رصد الطبيعة الإنسانية وتفسيرها بواسطة المنهج التجريبي. (هـ) والإيمان باستقلالية الإنسان من الناحية الفكرية والنفسية والروحية، وبقدراته علىٰ الاستقلال الذاتي عن الدين والمؤسسات. (و) والقناعة بأن غاية المعرفة تكمن في إخضاع الطبيعة لرغبات الإنسان وإرادته وسعادته[2].

ومع تنوع الأطروحات الفلسفية والفكرية الغربية في تفسير هذه الآراء والمعتقدات، وتعرُّض بعض أجزائها للنقد والتطوير، منذ ظهورها التدريجي

---

(١) انظر: جان فرانسوا دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، ص٣٣٥.

(٢) انظر: ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي-فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ص٣٤١-٣٤٦، ترجمة فاضل جتكر، نشر مكتبة العبيكان، ط١ ١٤٣١هـ.

والمتشعِّب حتىٰ يومنا هذا، إلا أن معظم النواة الأساسية لهذه المعتقدات لا تزال مسيطرة علىٰ المخيِّلة الفكرية المعاصرة.

إن ظهور بعض المستشرقين الذين يمثِّلون النزعة الإنسانية التي تحترم التعددية وترسي دعائم النسبية الثقافية -بكل سوءاتها- لا ينبغي أن يقودنا إلىٰ المبالغة في تقدير مظاهر التغيُّر في الحقل الاستشراقي الجديد، لأنهم «لم يستطيعوا أن يتجاوزوا بصفة كاملة الرؤية الأيديولوجية للبرجوازية الأوروبية، وظل فكرهم -في كثير من عناصره- يدور في فلك نزعة المركزية الأوروبية، فضلًا عن بعض العناصر الأيديولوجية الجديدة»[1].

* * *

**ب- من مظاهر التحيُّزات وتطبيقاتها الاستشراقية:**

تتخلَّل التحيزات مفاصل الميدان الاستشراقي الجديد نتيجة لتضخُّم ذاتية الباحث الاجتماعي ووثاقة صلاته بالرؤية الحداثية للعالم، وتداعيات تمركزه الأوروبي، وفيما يأتي أشير إلىٰ نماذج مختصرة للتحيزات في العلم الاجتماعي؛ كالتحيز في الحقل العلمي نفسه، أو في موضوع البحث، أو في التحليل والتفسير، أو في التحيز ضد المعارف الأجنبية، أو تحيز المعيار والميزان النقدي، أو التحيز الناتج عن تأثيرات السيرة الذاتية للباحث.

**تحيُّز الحقل**

تتحكَّم الظروف التاريخية التي ظهرت فيها العلوم الاجتماعية، والإناسة تحديدًا، في صبغ المسارات التي يختارها التخصص بطابعها، ومن أمثلة ذلك التقسيم الشائع الذي يجعل دراسة الأسرة من مهام علم الاجتماع، ودراسة

(١) محمد وقيدي، مرجع سابق، ص٢٠٢.

روابط القرابة من مهام علم الإناسة، وهذا التقسيم المتعسِّف مرتبط بنشأة الإناسة واهتمامها بدراسة ما يسمىٰ بالمجتمعات «البدائية»، ومن ثمَّ فهذا التقسيم ينطوي علىٰ أحكام تقويمية مضمرة، ففي التصور الحداثي المبكر تبرز الأسرة بوصفها النواة التي تميِّز المجتمعات الصناعية المتقدمة، أما علاقات القرابة والرحم فتميِّز المجتمعات والثقافات ما قبل الحديثة أو «البدائية»، والتي ينظر إليها بدونيَّة أو بغرابة غالبًا، ولم يتولَّد هذا التقسيم لمجرد تطور الاختصاص الأكاديمي لكلٍّ من علمَي الاجتماع والإناسة فحسب، بل تعود جذوره إلىٰ الموقف المسبق من الآخر «البدائي»، بكل الحمولة الضمنية المختزنة تجاهه[1]. وفي العقود الأخيرة تجاوز البحث الاجتماعي -إلىٰ حدٍّ كبير- هذه الثنائية، لذوبان الحدود الفاصلة بين علوم الاجتماع والإناسة، وتداخل مناهجها وأدواتها.

## تحيُّز الموضوع

تستلزم الدراسة العلمية تحديد الخيارات البحثية، باختيار مسار بحثي بغرض دراسته، وضبط حدود الموضوع زمانيًّا ومكانيًّا، كما معروف في التقاليد الأكاديمية، إلا أن تتابع البحث وتهافت الباحثين علىٰ مسارات بعينها يستدعي التأمل والنظر، للكشف عن الأسباب والدوافع، والتي تُظهر عادةً التحيزات المضمرة في الحقل والمنتمين إليه، ومن أمثلة ذلك في علم الإناسة اهتمام الأوساط الإناسية بتخصيص البحث في أماكن معينة، لدراسة قضايا دون سواها؛ كما هو الحال بالنسبة للأبحاث الإناسية التي تتناول الشرق الأوسط، فهي عادةً تستهدف بلدانًا معينة كالمغرب واليمن الشمالي، «لكونهما غرائبيين، وغنيين بالألوان، وعلىٰ حواف العالم

---

(١) انظر: جاك غودي، الشرق في الغرب، ص٣٢٥-٣٢٦، ترجمة محمد الخولي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٨م.

العربي»، ولبعدهما عن نطاقات الحرب[١]، ولميل الإناسيين للعمل في الأماكن قليلة السكان، لكون معظم الأدوات الأنثروبولوجية مصمَّمة للعمل في المجتمعات غير المعقَّدة[٢].

ومن مظاهر التحيز أيضًا في إناسة الشرق الأوسط ارتكاز الاهتمام البحثي حول ثلاثة نطاقات أو موضوعات مركزية: القبيلة، والمرأة، والإسلام، وهي موضوعات «تعكس صدىٰ الثيمات الاستشراقية»[٣] القديمة.

وسبب هذه التحيزات في اختيار المسارات والنطاقات البحثية ترجع إلىٰ (أ) غلبة النموذج الشائع في التخصص، (ب) وطبيعة السياسات والتقاليد الأكاديمية التي تتطلب حصر التنظير في مسارات محددة، إذ يرتبط بروز اسم الباحث والاهتمام بنتاجه العلمي والإحالة إليه بكونه يطرح إجابات جديدة للأسئلة القديمة، وهكذا تترسخ تدريجيًّا الأسئلة والمسارات في الحقل، لغرض مجاراة متطلبات التقدم الأكاديمي، وإكراهات السياسة البحثية التي تفرضها الجماعة العلمية[٤]، (ج) وتأثير مستوىٰ ترحيب الحكومات المستهدفة بالباحثين، أو طبيعة تفاعل النخب المحلية مع العمل الإناسي، (د) واهتمام الجهات الممولة والمانحة لدراسة مناطق معينة[٥]، وغير ذلك.

## تحيُّز التحليل

---

(١) هذا يقال قبل نشوء الحرب في اليمن التي بدأت عام ١٤٣٦هـ ولا تزال قائمة حتى الآن.

(٢) انظر: ليلى أبو لغد، نطاقات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي، ص٥٤-٥٥، ضمن: كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟، مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق، ص٥٥.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٥٦.

(٥) انظر: آرجون أبا دوراي، النظرية في الأنثروبولوجيا، ضمن: كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ ص٣٣-٣٥، مرجع سابق.

تعاني نظريات الحركات الاجتماعية القصورَ في تفسير تعقيدات الحركات الاجتماعية الدينية في المجتمعات الإسلامية، لكون النماذج التفسيرية التي تنطلق منها تلك النظريات تنتمي للمجتمعات الغربية، والتي تتسم بالتمايز، والتطور التقني، والانفتاح السياسي، وقد أدىٰ هذا الانحياز إلىٰ تقويض قدرة الباحثين علىٰ تفسير ديناميكيات الحركة الإسلامية[1]، فمعظم الطرح الاجتماعي يميل إلىٰ زعم وجود صورة أحادية للحركات الاجتماعية، «بعدِّها كيانات متجانسة ومتناغمة، تتوحد مع القادة، وتمثِّل أساسًا بواسطتهم، فتتجلىٰ القيادة في هذه الرؤية بوصفها تشخيصًا لشعور المشاركين وطاقتهم ورغبتهم، ويقال إن الأفكار التي يعبِّر عنها القادة قد استبطنها جمهورهم، لتصبح بذلك أيديولوجيا الحركة»[2]، وهذه الأفكار متأثرة بالأطروحة الفيبرية عن أدوار الشخصيات الكاريزمية في التغير الاجتماعي، التي تقوم علىٰ تصور قاصر يفترض جمهورًا جامدًا ينتظر الحثَّ العاطفي وتوجيهات القيادة، في حين يتطلب البحث في الحركة الإسلامية مسارات نظرية أكثر قابلية لفهم التعقيدات الواقعية، بتناولها «من حيث هي كيانات حركية، وجماعات سائلة ومتشظية»، وتجاوز التركيز علىٰ التمثيل الخطابي، إلىٰ دراسة الممارسات والآليات الداخلية[3].

نموذج آخر يقابلنا عند الاطلاع علىٰ الدراسات المتعلقة بظاهرة العمليات الاستشهادية، إذ تسرف هذه الأطروحات في التفسيرات المادية، وقد لاحظ الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي جان بودريار هذا التخبُّط الشائع في فهم وتفسير

---

(١) انظر: آصف بايات، النزعة الإسلامية ونظرية الحركة الاجتماعية، ضمن: كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ ص٢٣٥، مرجع سابق.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٣٩-٢٤٠.

(٣) انظر: المرجع السابق، والصفحات نفسها.

هذه الظاهرة، فكتب:

> ***«لكي ندرك شيئًا من هذه الظاهرة علينا أن نتخلىٰ عن رؤيتنا الغربية، لنرىٰ قليلًا ما الذي يجري في تنظيم هؤلاء الإرهابيين، وما يدور في رؤوسهم، ذلك أن هذا القدر من الفاعلية يفترض قدرة عالية علىٰ الحساب والعقلانية يشق علينا الاعتراف بأنها موجودة لدىٰ الآخرين، لذا نحسب أن سرًّ مثل هذا النجاح يكمن في عوامل أخرىٰ. الفرق أن الأمر لديهم ليس عقد عمل، بل ميثاق وفريضة شعائرية، هي بمنأىٰ عن أي تخاذل أو فساد أو وهن»***[1].

وانتقد الانزلاق في الحسابات والتعليلات المادية لهذه الظاهرة، والتي لا تعدو أن تكون شكلًا «من أشكال الحساب النموذجي الخاص بالغرب؛ حتىٰ الموت نقوِّمه بمعدلات الفائدة، وبتعابير النسبة بين النوعية والسعر»[2].

ومن التحيزات الواسعة تلك الواقعة في حقل الدراسات النسوية، حيث تعتنق معظم هذه الدراسات -بصورة مسبقة- أيديولوجيا الجندر[3] أو الجنوسة، الأمر الذي أفضىٰ بها إلىٰ المبالغة في إرجاع كل -أو معظم- الفروق الطبيعية والفسيولوجية والبيولوجية والنفسية بين الجنسين إلىٰ محض الاختلافات الاجتماعية والسياسية[4]، و«لكي لا يرىٰ المرء ما يراه الجميع منذ زمن بعيد يجب

(١) جان بودريار، ذهنية الإرهاب، ص٢٩، ضمن: ذهنية الإرهاب -لماذا يقاتلون بموتهم؟ ترجمة بسام حجار، نشر المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠٠٣م. بتصرف.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٩-٣١.

(٣) انظر: أيديولوجيا الجندر-غموض في المفهوم وسوء في التوظيف، ص٨٣-١٠٤، ترجمة عماد أيوب، ضمن: محسن الموسوي وعلي بورإبراهيم (إعداد وتحرير)، نحن ومسألة المرأة ج٢، نشر المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١ ١٤٤١هـ.

(٤) انظر: خديجة العزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص٣٣١، نشر بيسان للنشر

أن تعمي بصره النزعة البنائية المتطرفة، والتي تنتمي لتقليد سوسيولوجي طويل، يعتقد أصحابه أنهم قادرون علىٰ الامتناع عن الاستناد إلىٰ محددات طبيعية ممكنة للمؤسسات، والتي لا يريدون تفسيرها إلا بأسباب اجتماعية وثقافية»[1]، وتطرح دراسة التاريخ عمومًا -والتاريخ الإسلامي خصوصًا- من منظور نسوي إشكالية منهجية مركزية، من حيث مشروعية استخدام المؤرخ لمصطلحات ومفاهيم نظرية حداثية هي نتاج حصري لظروف وتفاعلات تاريخية في حقبة الثورة الصناعية وتطورات البنىٰ الرأسمالية وانعكاساتها علىٰ الاجتماع الحضري في الغرب الأوروبي والأمريكي، فتظهر بعض الأدبيات النسوية وكأنها تسعىٰ لـ«غربنة الشرق»، من خلال فحص المجتمعات «الشرقية» من منظار التجربة التاريخية الغربية[2]، فتبدو منغمسة في مماحكات أيديولوجية ضيقة تكرّس «أفعال النساء [في التاريخ] كي تبدو مجرد انعكاسات للشواغل التي تحرّكها الخطابات النسوية المعاصرة»[3].

### التحيُّز ضد المعارف الأخرىٰ

لا يكتفي البحث الاجتماعي والإنساني بالانكفاء علىٰ مناهجه الأوروبية، والانغلاق علىٰ معتقداته الأيديولوجية الخاصة، بل يضيف إلىٰ ذلك الرفض الواضح للمناهج المعرفية المخالفة للرؤية الحداثية، وعلىٰ رأسها المنهج المعرفي

---

والتوزيع، ط١ ٢٠٠٥م.

(١) جيرالد برونير وإيتيين جيان، الخطر السوسيولوجي-في نقد خطاب الحتمية الاجتماعية، ص٣٦، ترجمة حسن احجيج، نشر مؤسسة الملك عبدالله بن عبدالعزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، ط١ ٢٠١٩م. بتصرف يسير.

(٢) انظر: مقدمة د.أحمد العدوي لترجمته لكتاب: يوسف رابوبورت، الزواج والمال والطلاق في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، ص١٣-١٦، نشر مركز تراث، ط١ ١٤٣٧هـ.

(٣) أسماء سيد، المرأة ونقل المعرفة الدينية في الإسلام، ص٥٣، ترجمة د.أحمد العدوي، نشر مركز مدارات للأبحاث، ط١ ٢٠١٧م.

الإسلامي، الذي تأسست عليه المصادر التراثية[1]، و«اختزالها في صورة هزيلة كمورد للمعلومات»[2]، فالأكاديميات الغربية ملتزمة التصورَ الحداثي للمعرفة، وتنظِّم -وفقًا لذلك- مواقع وتراتبية النظريات المعرفية المختلفة، وتضع في مقدمتها العلوم الصلبة، ثم تميِّز بفواصل غامضة بين العلم والفلسفة واللاهوت، و«المعارف التي لا سبيل لقياسها وفهمها لعدم استيفاء مقتضيات المناهج العلمية في البحث عن الحقيقة، بل وعدم استيفائها للمبادئ المقررة في الفلسفة واللاهوت، وجميع هذه المعارف الأخيرة لا تعدُّ من المعرفة الحقيقية، وإنما تدخل في دائرة المعتقدات والآراء والأفهام البدهية أو الشخصية، والتي تصبح -علىٰ أقصىٰ تقدير- مجالًا أو مواد أولية للبحث العلمي والتاريخي»[3]، وتقع المعارف الأخرىٰ، كالمعارف الإسلامية ضمن هذا الإطار التبخيسي الأخير، إذ يهمِّش الاحتلال المعرفي «المنهجيات التي تقدم بديلًا مناسبًا للنظريات المعرفية الأوروبية، ويحوِّلها إلىٰ مجرد أشكال فنية تعرض في المتاحف كمثال للمعرفة التراثية»[4].

وينظر هذا «الاحتلال» -في حالة الدراسات القرآنية الاستشراقية مثلًا- إلىٰ المقاربات الأكاديمية الأوروبية والأمريكية بعدِّها مناهج متقدمة في التعامل مع النص، بخلاف المقاربات التقليدية التي ينتهجها العلماء والباحثون المسلمون حيال النص القرآني، والتي «نشأت في أحضان نظريات معرفية بديلة، شرعيتها منقوصة بداهةً، لأنها مستمدة من عالم المعتقدات والسلوكيات التي لا سبيل

---

(١) أبرز نموذج لذلك يتجلَّى في أطروحات التيار التنقيحي، كما ظهر في المبحث الثالث.

(٢) جوزيف لمبارد، تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، ص١٣، ترجمة حسام صبري، منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

(٣) المرجع السابق، ص١٨-١٩. بتصرف.

(٤) المرجع السابق، ص١٩ بتصرف.

لفهمها، والتي لا يمكن عدُّها معرفةً بأي حال من الأحوال»[1]، ولصلة الدراسات الإسلامية بالمواقف العقدية والآراء اللاهوتية، التي تعدُّ غير معرفية؛ أي:

> ***«إنها لا يمكن أن تكون ثمرة لعمليات تفكير موضوعي تشبه ما عليه الحال في المنظومة الحديثة، ومن ثَمَّ فإن أي دليل يرد لدعم هذه المواقف العقدية هو محض اختلاق. وعندها لا تكون العمليات الفكرية للمفكرين الأوائل من المسلمين سوىٰ صورة أدبية تعود للماضي»***[2].

فيجتمع في هذه الممارسة العنصرية العلمية، واحتكار التفكير العقلاني، وادِّعاء النقاء الأيديولوجي، و«التقدم المنهجي»، وكل هذه المزاعم النرجسية يصعب إثباتها، بل تتكاثر الدلائل من داخل الأكاديميا الغربية وخارجها علىٰ نقدها وتقويض أسسها.

### تحيُّز المعيار

مهما حاول الباحث الاجتماعي الحياد فإنه سيكون مضطرًا لتبني تقويمات ومنظورات قيمية في أثناء بناء المنهج البحثي، واستخلاص النتائج ومقارنتها، سواء أكان واعيًا بذلك أم لا. ومن المتوقع -بل والشائع- أن تتمحور هذه التقويمات المعيارية علىٰ اعتقاد تفوق النموذج الغربي الثقافي والحضاري، بحيث تبقىٰ الثقافة والفكر الغربي النموذج الأعلىٰ، عند دراسة الثقافات والشعوب الأخرىٰ، لا سيما الإسلامية، ويقوم الباحث الاجتماعي بقياس مدىٰ قرب هذه الثقافات وتلاؤمها مع النموذج المعياري المضمر، حتىٰ ولو لم يصرِّح به. وأمثلة هذا التحيز لا يمكن

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠.

(٢) جوزيف لمبارد، مرجع سابق، ص٢٠-٢١.

حصرها، فلا يخلو بحث غربي منها، ولذا صرَّح عالم الاجتماع البارز إيمانويل فالرشتاين (ت٢٠١٩م) بعدم إيمانه بما يسمىٰ «حياد الباحث العلمي»، لأن «الباحثين في العلوم الإنسانية متأصلون في سياق اجتماعي لا يمكنهم الانسلاخ منه»[١].

وأشير هنا إلىٰ نوع من التحيز المركَّب، فلا تتوقف هذه المعيارية المنحازة علىٰ مطالبة المجتمعات المسلمة المعاصرة بالتزام المنظور الحداثي الغربي فحسب، بل تمتد هذه المطالبة إلىٰ ما قبل نشوء الأوهام الحداثية عن العالم، إذ يُخضع الباحثون التاريخ والمجتمع الإسلامي المبكر للمحاكمة والنقد بأثر رجعي، ومثال ذلك ما يتعلق بالمواقف الحداثية من العلاقات بين الجنسين، فانتقدت الدراسات الاستشراقية -في مفارقة تاريخية فجَّة- زواج النبي ﷺ من عائشة رضي الله عنها وهي صغيرة السن، في حين أن «الفتيات في أوروبا كنَّ يتزوجن في سن صغيرة مماثلة حتىٰ القرن السادس الميلادي، أي بعد ألف سنة من عهد النبي [ﷺ]»[٢]. فالاعتقاد بكونية القيم الغربية ضارب بجذوره في حقول العلوم الإنسانية، فهي -في المخيلة المعاصرة- تبدو متجاوزةً للجغرافيا، ومتعاليةً علىٰ التاريخ كما رأينا هنا[٣].

---

(١) ورد في: محمد بلفقيه، مرجع سابق، ص٢٤٦.

(٢) جوزيف مسعد، الإسلام في الليبرالية، ص٢٤٩-٢٥٠.

(٣) لا يرجع انتشار و«تطبيع» القيم الحداثية الغربية لأسس موضوعية -بالضرورة-، بل ساهم النفوذ السلطوي للقوى الغربية وأدواتها الإعلامية والاقتصادية المتفوقة في تثبيت هذه القيم ودعمها وتكريس تنفيذها في سياسات دول الأطراف، وهذا ما يؤكده عالم الاجتماع الفرنسي سيرج لاتوش (و ١٩٤٠م) حين كتب: «إنه لأمر فظيع في نظر الهندوسي ذبح وأكل بقرة، ولا شك أن ذلك يصدمنا أكثر كثيرًا مما يصدمنا ترك أرامل البراهميين يقذفن بأنفسهن في نيران محارق أزواجهن؛ **ومن الجليِّ أن لو أن الهند قد غَزَت العالم لشكَّل تطهُّر الأرامل جزءًا من حقوق المرأة، ولأصبح اغتيال الأبقار محظورًا بوصفه جريمة ضد احترام الحياة**» سيرج لاتوش، تغريب العالم، ص١٢٦، ترجمة خليل كلفت، نشر دار العالم الثالث، ط١ ١٩٩٢م.

والأسوأ من هذه المركزية النرجسية أن تكون المقارنة ليست مع واقع الغرب، بل مع صورته الفانتازية والمؤسطرة، فيختلق الوهم البحثي مثالًا ثم ينصبه معيارًا ومرجعًا للمقارنة والقياس، فتبالغ التفسيرات الثقافوية للظواهر الاجتماعية في البلدان الإسلامية بربط هذه الظواهر بالأسس والخلفيات الثقافية أو الدينية، في حين أن وقوع الظواهر ذاتها في البلدان الأوروبية لا تدفع الباحثين إلىٰ تبنِّي التفسيرات نفسها، بل تظهر في هذه السياقات الازدواجية المنحازة، فمثلًا يكثر الحديث عن «جرائم الشرف» في بلد عربي كالأردن، إذ إن ٢٥٪ من مجموع النساء القتيلات كل عام في الأردن، يقتلن علىٰ يد رجال من عائلاتهن، وهذا نسب معلنة ومؤسفة، إلا أنه حين تشير الإحصائيات مثلًا إلىٰ أن ٣٠٪ من النساء القتيلات في الولايات المتحدة قتلن بيد أزواجهن أو عشاقهن، وتؤكد إحصائيات أخرىٰ أن ٧٥٪من النساء القتيلات في إيطاليا قتلن بيد أزواجهن أو عشاقهن أيضًا[1]، لا تعد هذه الجريمة

> *«جزءًا من ثقافة مسيحية أمريكية أو أوروبية ذات جنسوية عالية، أو حتىٰ أنها تعبِّر عن ظاهرة كونية من العنف ضد النساء، ولا تغدو موضوعًا لبرامج تلفزيونية خاصة، وحملات إعلانية، ولا تدرج في تصنيف ما يسمىٰ بجرائم العاطفة أو جرائم الشرف، ولا تشن الأمم المتحدة حملات لوقفها، ولا تتدخل المنظمات غير الحكومية العالمية لوقف جرائم القتل هذه»*[2].

---

(١) للمزيد حول هذه الإحصائيات انظر: ديفيد باس، القاتل بجوارك-لماذا العقل مصمم للقتل؟ ص١١٢ وما بعدها، ترجمة رمزي الحكمي وآخرين، نشر دار سطور، ط١ ٢٠٢١م.

(٢) جوزيف مسعد، الإسلام في الليبرالية، ص٢٥٢.

ويكشف مثال آخر تحيزات مشابهة، فقد أظهرت نتائج استطلاعات قامت بها وزارة الداخلية البريطانية عام ٢٠٠٩م أن واحدًا من كل سبعة أشخاص في المملكة المتحدة يعتقد أن النساء اللواتي يلبسن لباسًا مثيرًا للغرائز يستحققن الضرب من قبل أزواجهن، وأن النساء اللواتي ينكِّدن علىٰ أزواجهن يستحققن الصفع علىٰ الوجه، وأن حوالي ربع الأشخاص الذين شملهم الاستطلاع يعتقدون أن المرأة المغتصبة أو التي تتعرض للتحرش الجنسي تستحق جزءًا من اللوم إذا كانت ترتدي لباسًا كاشفًا ومثيرًا، ومثل هذه الآراء تنسب -عادةً- بصورة شبه حصرية لمواقف المسلمين، وتُلحق بنقدٍ حادٍّ وإدانة جماعية لاضطهاد المسلمين للنساء وعنفهم، بيد أنه إذا عبَّر عن هذه المواقف نفسها رجال بيض أوروبيون -وفي استطلاعات رسمية- فإن الأمر يمرُّ بسلام، «ولا تتبع استطلاعات كهذه إدانة ثقافية لبريطانيا عادةً، لا من طرف الإعلام الغربي، ولا من طرف المنظمات غير الحكومية»[1]، ويصعب تفسير هذه الازدواجية دون استحضار التحيزات المعيارية والمواقف المسبقة والخيالات الاستشراقية تجاه النساء المسلمات.

من الضروري الانتباه إلىٰ أن نقد الأطروحات الاستشراقية وانحيازاتها لا يعني إنكار الحقائق التي تتضمنها، فتزييف الواقع ليس هو السبيل المقبول لرفض الخطاب التحقيري الغربي، سواء في الأبحاث التي تتناول انتهاكات أو مظالم أو تكشف عن نقائص اجتماعية أو ثغرات ثقافية، وإنما يستهدف النقد كشف الدوافع السياسية الكامنة، وفضح دعاوىٰ الاستعمار الثقافي باسم التحرر، ورفض الخطابات الثقافية الغربية المتمركزة علىٰ تناول الإناث بعدِّهن ذواتًا كاشفة عن الثقافة، فهذه الخطابات المنحازة لا تطبَّق إلا علىٰ الثقافات التي تقع خارج الغرب، وهذا الانحياز النرجسي لا يجد حرجًا في الاعتقاد بأن الأعداد الكبيرة من النساء

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥٥-٢٥٦.

المغتصبات والمضروبات والمنتهكات والمغتصبات والمتحرش بهن لا تكفي لجعل الإساءة للنساء من السمات الجوهرية للثقافة الغربية، وينفي أي صلات أو علاقة بين الثقافة الغربية والاغتصاب وضرب الزوجات علىٰ الرغم من كل تلك الإحصاءات الفائضة[1]، في حين تتفنن الدراسات «الاستشراقية» في تأويل كل ما يمكن من صور التاريخ وممارسات الواقع لترسيخ الترابط البنيوي المزعوم بين انتهاك حقوق النساء و«العقل» العربي ومعتقدات المسلمين.

ومع كون التاريخ الغربي المدوَّن مكتظًّا بألوان الانتهاكات لحقوق النساء -بما لا يقاس مع كل الأوهام النسوية حيال التاريخ الإسلامي- إلا أنه لم يطرح قطُّ أحد من الداخل الغربي، -لا من متطرفي النسويين والنسويات ولا من غيرهم- أن السبيل الوحيد لتجاوز هذه المظالم والانتهاكات هو التخلِّي عن الثقافة الغربية، واعتناق ثقافة أخرىٰ، في حين تطالب الخطابات الاستشراقية باعتناق أنماط ثقافية غربية حصرًا؛ لأجل التصدي لمظالم النساء، وتحقيق التحرر المزعوم[2].

### تحيُّز السيرة الذاتية

يرىٰ عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في تحليله الاجتماعي للإسلام والأخلاقيات الإسلامية أن الإسلام دين محاربين، ينتمون إلىٰ طبقة اجتماعية معينة، وهم رجال القبائل البدوية، وبما أن طبيعة الحياة البدوية القاسية تدفع البدوي للتعويض والإشباع المادي، بالخمر والمتع الجنسية، فقد انعكست -بحسب مزاعم فيبر- هذه الرغبات الجامحة للطبقة الحاملة لتعاليم الإسلام علىٰ التعاليم

---

(١) انظر: ميدا ييغينوغلو، استيهامات استعمارية-نحو قراءة نسوية للاستشراق، ص٢٠٣-٢٠٤، ترجمة عدنان حسن، نشر الرحبة للنشر والتوزيع، ط١ ٢٠١٤م.

(٢) انظر: ليلى أحمد، مرجع سابق، ص٢٦٢.

الدينية نفسها، لا سيما تلك المتعلقة بالأسرة والزواج[1]، ويقارن فيبر بين النصرانية التي يرىٰ أنها تمثِّل أخلاق البطولة التي تنظم أو تكبح الحياة الجنسية، في حين أن الإسلام يناقض ذلك ويقبل الحياة الجنسية، مع أن من وظائف الدين كونه دائمًا «يطفئ الحرارة الجنسية»[2]. يظهر فيبر هنا انحيازًا واضحًا للمسيحية البروتستانتية في نظرتها الأخلاقية والعاطفية، وانسياقًا وراء الخيالات الأوروبية في القرن التاسع عشر حيال شهوانية الإسلام وشبق أتباعه.

الانحياز الفيبري ينبع -كما تفيد الدراسة المتأنية- من عوامل قادمة من حياته الشخصية، وخلفيته العائلية، فقد تزوج فيبر من فتاة وقع في حبها تدعىٰ آمي، لكنه عانىٰ تدهور حالتها الصحية والعقلية، ولم يستكمل زواجه ولم ينجب، واضطر للاقتران بأخرىٰ، الأمر الذي كان يشعره بالذنب، وإلىٰ جوار ذلك كان يعاني مرضًا جنسيًّا (قذفًا لا إراديًّا)، علىٰ نحوٍ كان يمنعه من النوم أحيانًا. ولم يكُن التناقض بين أخلاق البطولة وكبح النفس ودوافع الرغبة والعاطفة والحرمان سؤالًا أكاديميًّا تجريديًّا بالنسبة لفيبر، بل كان واقعًا معيشًا، انعكس نظريًّا في موقفه من الأخلاقيات الإسلامية، لعجزه عن «تخطي العوائق العاطفية التي خلقتها الظروف الجنسية في حياته الشخصية»[3].

---

(١) انظر: براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام -دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ص٥٠، ترجمة أبو بكر باقادر، نشر دار جداول، ط١ ٢٠١٣م.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص٢٩٦.

(٣)

## المقاربة المغلوطة للدين والتدين

سبقت الإشارة إلىٰ تزامن نشأة علم الاجتماع مع التحولات التي اجتاحت الواقع والفكر الأوروبي الحديث، فانشغل أوائل المنظرين الاجتماعيين بدراسة آثار تضعضع النظام الاجتماعي وتشكيلاته الجديدة، والتغيرات التي تغلغلت في جذوره، وكان الدين عنصرًا رئيسًا في هذه الدراسات الاجتماعية، وطرح المنظرون علم الاجتماع (أوغست كونت، إميل دوركهايم، سان سيمون) بوصفه علمًا وضعيًّا يقدم الأسس العلمية لأخلاق معلمنة، وخالية من العقائد الخرافية المستمدة من الأديان، بل اقترحوا أن يكون العلم الاجتماعي البديل الحديث عن الدين والميتافيزيقيا، وهو بذلك يساهم في دفع عجلة «التطور» التاريخي نحو الحداثة[٤].

وأدىٰ كَون أكثرية المجتمعات الغربية الأكثر حداثة ومدنيَّة تعاني انحسارًا في الممارسة العقائدية، وتراجعًا للوضع الديني العام، إلىٰ ميل الدراسات الاجتماعية لتناول الظواهر الدينية من منطلق سلبي، وتحليل التطورات الدينية المعاصرة في إطار افتراض التناقض بين الحداثة الفاعلة والدين، فكلما تقدمت الحداثة تراجع الدين[٥].

---

(٤) انظر: جان-بول وليم، الأديان في علم الاجتماع، ص٩، ١٣٥، ترجمة بسمة بدران، نشر دار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢١هـ.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص١٣٧.

وقد تأثرت المقاربات الاجتماعية لقضية الدين تأثرًا كبيرًا بالآراء التي طرحها ثلاثة من المؤسسين الكبار لعلوم الاجتماع الحديثة، والذين كانوا ملاحدة أو غير متدينين، وهم كارل ماركس[1]، وإميل دوركهايم[2]، وماكس فيبر[3]، ويعتقد هؤلاء الثلاثة أن الدين ظاهرة إنسانية وهمية ومضلِّلة، علىٰ الرغم من تأثيره الكبير في حياة المجتمعات البشرية، ويعتقدون أن «العالم الآخر الذي يصوِّره الدين هو في النهاية عالمنا الواقعي الراهن مجسَّدًا في الرموز الدينية»، وأن صيرورة العلمنة ستستمر مع ازدياد الاعتماد والتعويل علىٰ العلم والتقانة في تفسير العالم الاجتماعي[4].

وهذه الميول لا تخلو من العدائية تجاه الدين والتدين، وقد جاهر بعض الاجتماعيين والإناسيين بالعداء للدين، كما يعبِّر عن ذلك إيفانز برتشارد، موضحًا جذور العداء للتدين في حقل الإناسة بالذات:

> ***«إنَّ الأنثروبولوجيين بصفةٍ عامَّة ذوو اتجاهات سلبيَّة عدائيَّة كئيبة ضد الدِّين. إن العلماء الأوائل الذين أثَّروا في الفكر الأنثروبولوجي لأكثر من قرنٍ كامل يوقنون تمامًا بعدم مصداقيَّة الدِّين المنزَّل، وأنَّ كل العقائد نسبيَّة. ورأىٰ علماء القرن التاسع عشر أنَّ الدين غير حقيقي، وعديم الفائدة، ويجب استئصاله والتقليل من آثاره وإنقاص هيبته بالتقدم العلمي، وحينما تحقَّقوا من الوجود العام للدين عبر التاريخ***

---

(١) فيلسوف اقتصادي ألماني (١٨١٨-١٨٨٣م).

(٢) عالم اجتماع فرنسي (١٨٥٨-١٩١٧م).

(٣) عالم اجتماع ألماني (١٨٦٤-١٩٢٠م).

(٤) انظر: أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ص٥٧٨-٥٧٩، ٥٩٥، ترجمة فايز الصياغ، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٥م.

*الإنساني حاوَلوا أن يشرَحُوا ما عدُّوه وهمًا؛ بردِّه إلىٰ عوامل نفسيَّة. إنَّ معظم البارزين من علماء الأنثروبولوجيا لم يكن لهم اعتقاد ديني؛ لأنَّ العقائد كلها عندهم مُضلِّلة»*[1].

تعرضت هذه الأطروحات التي تفترض التناقض بين الدين والتدين والحداثة والعلمنة لنقد واسع منذ الستينيات فصاعدًا، ليتطوَّر النقاش في الحقل الديني وتنشأ حقول لنظريات العلمنة والسيرورات الدينية المعاصرة، ومعظم النقاش المعاصر يرفض هذا التناقض المزعوم، ويسعىٰ لشرح وتفسير التعقيدات الكثيفة التي تكشف عنها أنماط العلاقة بين الدين والمجتمع والفرد وسائر الظواهر الاجتماعية الأخرىٰ، لا سيما مع النهضة الدينية التي انتشرت في الأديان الكبرىٰ، والحركات الدينية المنتسبة لها، بدءًا من العقود الأخيرة في القرن المنصرم[2].

وفيما يخص الإسلام؛ لم يهتم معظم علماء الاجتماع حتىٰ أواخر السبعينيات -تقريبًا- بالإسلام، ما أدىٰ إلىٰ شحِّ التراث العلمي في مجال الدراسة الاجتماعية للإسلام، وندرة الدراسات التي تعتني بتحليل القضايا الإسلامية المهمة، والسبب يرجع إما إلىٰ عدم عدِّ الإسلام دينًا من الأساس، وإما إلىٰ عدِّه حالة خاصة وفريدة، ومن ثمَّ فلا يدخل في نطاق اختصاص علماء الاجتماع المهتمين بالدين، أو

---

(١) عن: جون أ. صليبا، الدين والأنثروبولوجيون ١٩٦٠-١٩٧٦، ص١٧٩، مجلة الأنثروبولوجيا مجلد ١٨، رقم ٢، عام ١٩٧٦م، بواسطة: أحمد خضر، اعترافات علماء الاجتماع، ص٣٠٩، نشر المنتدى الإسلامي بلندن.

(٢) انظر: خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ص٢٥-٣٤، ترجمة هالة حيدر وآخرين، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٥م. وهذه «الصحوة الدينية» أحد أسباب انتعاش البحث في سوسيولوجيا الدين منذ مطلع الثمانينيات انظر: روبرت هفنر، الدين والحداثة على مستوى العالم، ج١ ص٢٣٥-٢٣٦، ضمن: المرجع في سوسيولوجيا الدين، تحرير بيتر كلارك، ترجمة ربيع وهبة، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠٢٠م.

أن السبب يكمن في كون الرموز الأوائل في البحث الاجتماعي -كدوركهايم وماركس- لم يتناولا الإسلام بشيء يذكر[1].

وبعد هذا التمهيد المقتضب تواصل هذه الفقرة ما سبق تناوله في الفقرة الماضية بشأن التحيزات غير العلمية في العلوم الإنسانية، وذلك بعرض نماذج مختصرة تنتمي لنوع خاص من التحيزات المتعلقة بدراسة الدين والتدين في العلوم الاجتماعية والإنسانية عمومًا، وتأثيراتها علىٰ البحث في الإسلام والحركات الإسلامية. ومن أبرز هذه التحيزات اعتبار التدين مشكلة تحتاج إلىٰ تفسير، والارتهان للنموذج الديني المسيحي، وتحيزات الترجمة الثقافية، والتفسير الإنسانوي، والتحيز العلموي والنزعة الرياضية.

### التديُّن بوصفه مشكلة

من أبرز مظاهر التحيز الذي يضرب بأطنابه في جذور النظرية الاجتماعية المعاصرة الافتراض المسبق والمسلمة الأولية التي تنظر للتدين الإسلامي بوصفه مشكلة عويصة ومثيرة للتأمل، فاعتناق الناس لأساليب العيش الإسلامية؛ مما يثير تساؤل كثير من منظري العلوم الاجتماعية واستغرابهم، فبحسب هؤلاء المنظرين تعاني معظم البلدان الإسلامية التردِّي الاقتصادي وارتفاع معدلات الفقر والبطالة والجريمة، وانعدام شرعية الحكومات، بسبب قهر وتسلُّط الأنظمة الدكتاتورية وفشلها الذريع في تحقيق أدنىٰ مقومات العيش الكريم، ومع ذلك «لم تؤدِّ هذه الحالة المزرية إلىٰ ظهور حركات سياسية داخلية تسعىٰ إلىٰ إقامة ديمقراطية ليبرالية، كما هو الحال في دول أوروبا الشرقية، ما المختلف في العالم الإسلامي؟»[2]،

---

(١) انظر: براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام-دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ص١٣-١٤، ٢٣، ترجمة أبو بكر باقادر، نشر دار جداول، ط١ ٢٠١٣م.

(٢) نوح فليدمان، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، ص٥٥، ترجمة الطاهر بوساحية، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٤م. بتصرف.

وهذا التساؤل الذي يحوِّل السياق الطبيعي إلىٰ إشكالية غامضة، يكشف عن عمق الانحياز للخيال الحداثي، فهو:

> *«يفترض -مسبقًا- أن الرغبات والحريَّات والاختيارات الحداثية جميعها طبيعية بشكل أساسي، وأخذها علىٰ أنها «الأمر الطبيعي» الذي يفضي إلىٰ اعتبار أن أي حالة من ازدياد التوجُّه إلىٰ التديُّن يمكن أن تعدَّ مشكلة تحتاج إلىٰ شرح»*[1].

وكذلك بالنسبة لتكاثر الدراسات عن الحجاب في السبعينيات وما بعدها، الذي يعكس استشكال الباحثين لعودة المسلمات إلىٰ ارتداء الحجاب في أقطار عديدة[2].

### التحيُّز للنموذج المسيحي

في دراسة الفكر والمعتقد والحركة الإسلامية المعاصرة يرتبط الباحثون الاجتماعيون بالنموذج الكنسي (النصراني)، وما يتعلق بهذا النموذج من تراث ديني، وتقاليد ومذاهب، وأنساق ثقافية وبنىٰ هرمية. ويظهر هذا التحيُّز في عدة تجليات:

(أ) تعريف الدين نفسه: فقد أعيد تنظيم وضبط حدود العلاقة بين الديني وغير الديني (العلماني) مرارًا في التاريخ الأوروبي الحديث، ومع دخول الحداثة وانتصار أعداء الكنيسة ونشأة الدولة القومية الحديثة أخذ تعريف الدين في التصور

---

(١) حسين علي عجرمة، مساءلة العلمانية-الإسلام والسيادة وحكم القانون في مصر الحديثة، ص٣١-٣٢، ترجمة مصطفى عبد الظاهر، نشر مركز نماء، ط١ ٢٠١٧م.

(٢) انظر: صبا محمود، سياسة التقوى، ص٣٥.

الكنسي يميل إلىٰ التركيز علىٰ الخواطر والدوافع الداخلية للمؤمن، كما أصبح الانضباط الاجتماعي والسلوكي يستند إلىٰ الضمير والاعتقاد العام لا التعاليم الدينية المخصوصة، وتدريجيًّا ظهر من ميراث عصر التنوير ما عرف بالدين الطبيعي، والذي يتكوَّن من معتقدات وممارسات وأخلاق، وقد رأىٰ مبتكرو هذه الديانة أنها تمثِّل أساس الدين في كل المجتمعات[1].

وتبعًا لهذه الخلفية التاريخية طرح التصور الإناسي الدين بوصفه مسألة متعلقة بالمعاني ذات الوظائف الكونية، والأفكار المتصلة بالنظام العام، والتي يعبَّر عنها إما عبر الاعتقاد وإما عبر الطقوس وإما بهما معًا، وطرح هذا النموذج المفاهيمي للدين بعدِّه مسلَّمة بدهيَّة، لا يحتاج إلىٰ برهنة، في حين هي في الحقيقة «وجهة نظر لها تاريخ مسيحي خاص»[2]، وهي جزء من تحوُّل جذري لمفهوم الدين، ضمن تبدلات أشمل وأوسع للطرائق الحديثة في تنظيم مجالات السلطة والمعرفة[3]، لذا فالمواقف «الاستشراقية» الجديدة التي تسعىٰ لتعريف الإسلام أو شرح جوهره لم تحدث بسبب «تراكم المعرفة، بل بتغيُّر المواقف تجاه الدين في الغرب»[4].

(ب) استخدام القاموس الديني المسيحي: يستخدم الباحثون الاجتماعيون والإناسيون المصطلحات والمفاهيم والألقاب المسيحية لوصف ما يظنون أنه

---

(١) انظر: سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني-الإشكالات والسياقات، ص٧٢، ترجمة عز الدين عناية، نشر هيئة أبو ظبي للثقافة والنشر، ط١ ١٤٣٢هـ.

(٢) طلال أسد، النظرية الدينية-المفهوم الأنثروبولوجي للدين، ص٤٧٤-٤٧٥، ضمن: أبو بكر باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مرجع سابق. وانظر: طلال أسد، جينالوجيا الدين-الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ص٦٦ ومابعدها، ترجمة محمد عصفور، نشر دار المدار الإسلامي، ط١ ٢٠١٧م.

(٣) طلال أسد، النظرية الدينية-المفهوم الأنثروبولوجي للدين، ص٤٧٥.

(٤) عبد الحميد الزين، ما بعد الأيديولوجيا واللاهوت-البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام، ص٤٠، ضمن: أبو بكر باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مرجع سابق.

مقابلها الموضوعي في الحالة الإسلامية، فتشيع مقارنات معينة بين الحركات والتيارات الإسلامية والمسيحية، كما في المقارنة بين الإسلاميين المعاصرين وحركة الإصلاحيين البروتستانت في القرن السادس عشر، أو الفديسين البيوريتانيين، ومع كون مثل هذه المقارنات تثير الأسئلة والتأمل وتفتح آفاقًا جديدة للبحث، إلا أنها مهدَّدة -دومًا- بالوقوع في فخ التعمية، والتكلُّف والتحريف، والمبالغة بشأن التشابهات الظاهرية الكاذبة، بسبب الاختلاف الجوهري المتعلق بطبيعة العلاقة بالكتاب المقدس بالنسبة للمسيحية، والقرآن بالنسبة للمسلمين، وكذلك الاختلافات في أشكال التأويلات والمواقف الدينية، وتفسير المصطلحات كالطاغوت والإجماع ودور العلماء القدامى أو السلف[1]. ولا يستغرب هذا الاستعمال للقاموس المسيحي، فالبحث الاستشراقي مكتوب بالأصالة للداخل الغربي، الذي يجده قاموسًا مألوفًا، ولا يحتاج إلى شرح كما هو الحال مع القاموس الديني الإسلامي. وقد يكون لمشاركة الأوساط المسيحية الفاعلة من القساوسة وغيرهم دورٌ إضافي في تكريس هذا القاموس، فقد أشارت إحدى الدراسات إلى أن نسبة الأبحاث الاجتماعية الكنسية في الولايات المتحدة في العامين (١٩٦٥-١٩٦٦م) بلغت ٤١٪[2].

واستخدام القاموس الكنسي بجهازه المصطلحي المتنوع كما أنه يشوه الحقائق المعرفية ويطمس الفروق المؤثرة؛ فهو يكشف عن انحيازات ثقافية ودينية مضمرة، كما في مصطلح «الإصلاح»، وهو يطلق لوصف التحولات التي وقعت في العالم الإسلامي في أثناء الهيمنة الأوروبية المباشرة وغير المباشرة، وترجع جذور هذا المصطلح إلى التاريخ المسيحي الحديث، ويراد به حركة «الإصلاح» التي انطلقت

(١) انظر: إليس جولدبرج، تحطيم الأصنام والدولة-الأخلاق البروتستانتية والراديكالية السنية المصرية، ضمن: كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ ص٢٥٧-٢٩٤، مرجع سابق.

(٢) انظر: جان-بول وليم، مرجع سابق، ص٥٧-٦٢.

مع مارتن لوثر في القرن السادس عشر، ومطالباتها بإصلاح الكنيسة، وإدانة صكوك الغفران، وغير ذلك. والمضمر الثقافي الذي يقف خلف استعمال هذا المصطلح افتراض قصور الشريعة، وحاجتها إلىٰ «تصحيح وتنقيح تحديثي»، فالإصلاح وفقًا للتصور الأوروبي المعاصر يعني الانتقال من العصور القديمة إلىٰ العصر الحديث، والانتقال من البدائية إلىٰ التحضُّر، وهو إدراج قسري وزائف للتاريخ الإسلامي في الأحداث الكبرىٰ المحددة للمسيرة التاريخية الأوروبية[1].

ونقابل في البحث الاستشراقي الحديث مصطلح (القديس) ويستعمل بكثرة في الدراسات الصوفية، للإشارة إلىٰ الوليِّ، والصوفي، والدرويش، وهو نموذج آخر لتحيزات القاموس المسيحي، لأن القداسة في المسيحية عبارة عن أداء فردي فعال وخيِّر، ومفهوم الكاريزما المنتشر في علم الاجتماع يرىٰ أن القديس والولي يملك الكاريزما، وهي نوع من الهالة والسلطة لكن بلا قواعد ولا تنظيم، وتظهر بشكل غير متوقَّع، وتقابل السلطة المنظمة والقائمة علىٰ أساس سابق. أما الولاية في الإسلام فنمطيَّة، وتفسَّر علىٰ أساس النسب، لا سيما النسب النبويُّ الشريف[2]. والقديس في التصور المسيحي الكلاسيكي من حصل علىٰ الاعتراف من محكمة البحث البابوية، وأصبح مركزًا لطائفة دينية، وهو مؤهل للشفاعة للمؤمنين عند الرب، «ولا يمكن فهم معنىٰ «القديس» بعيدًا عن مجموعة الإجراءات والنظم والألقاب التي تستخدمها الكنيسة لتحديد القديسية، لذا فمصطلح «صوفي» أو «وليِّ» لا يمكن ترجمته إلىٰ المصطلح المسيحي «قديس»؛ «لاختلاف الإطار التاريخي والنظامي

---

(١) انظر: وائل حلاق، الشريعة-النظرية والممارسة والتحولات، ص٧٩-٨٠، ترجمة كيان أحمد حازم، نشر المدار الإسلامي، ط١ ٢٠١٨م.

(٢) إرنست غيلنر، مجتمع مسلم، ص٨٨-٨٩، ترجمة أبو بكر باقادر، نشر المدار الإسلامي، ط١ ٢٠٠٥م.

والثقافي لكل من الدينين، فعملية الاعتراف المركزية والمعقدة والمحددة مهمة لفهم فكرة القديسية في المسيحية، ولخلو الإسلام من وجود كهنوت مركزي»[1]، فلا وجود للقديسين في الإسلام.

وفيما يخص توصيف التيارات والمذاهب الإسلامية يكثر ترداد مصطلح «الأصولية» للدلالة علىٰ درجة عالية من الالتزام الديني، وهو يتضمن دلالة تحقيرية أو تبخيسية، ويوضع في مقابل التقدمية، وتعود جذوره للصراعات التي نشأت بين المذاهب المسيحية، ومدىٰ تقبل بعضها للحداثة، أو تمسُّكها بالتقاليد[2]، وقد لاحظ أحد الباحثين هذا التحيُّز في مصطلح الأصولية، وكتب:

***«إن عجزنا الإجمالي عن تفسير الحركات الإسلامية اليوم يعود -إلىٰ حدٍّ بعيد- لاستخدامنا هذه النظارات النظرية القديمة، وكل ما تقوم به هو زيادة التشوش في إدراكنا»***[3].

وحتىٰ عندما يستخدم الباحث الغربي المصطلحات والمفاهيم الإسلامية النابعة من داخل التراث الإسلامي، نجد أن المصطلح يُعاد إنتاجه من داخل المنظومة الغربية ليحمل سماتها، وتحيزاتها الأيديولوجية؛ كما هو الحال في مصطلح (الجهاد) الذي يتداول بعدِّه يشير إلىٰ العدوانية الإسلامية[4].

---

(١) براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام، ص١١٢.

(٢) انظر: ميشال دولاهوتر (محرر) وآخرون، معجم الأديان، ج١ ص٢٠٩-٢١٠، ترجمة بإشراف بولس فغالي، نشر مؤسسة الكردينال بول بوبار، ط١ ٢٠١٦م.

(٣) جيل كيبل، يوم الله-الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ص١١، ترجمة نصيرة مروة، نشر دار قرطبة، ط١ ١٩٩٢م. بتصرف واختصار.

(٤) انظر: معتز الخطيب، مرجع سابق، ص٢١. ويشير دوبريه إلى أن استعمال المتحدثين الأجانب للمصطلحات العربية (كالله والجهاد) «يضاعف من دلالتها الضمنية على نحو تحقيري إلى حدٍّ كبير» بودوان دوبريه، مرجع سابق، ص٢٢-٢٣.

ويمكن الاستفاضة بتحليل الافتراقات الدينية والثقافية وأجنبية المصطلحات المسيحية كالأرثوذكسية التي توضع بمقابل السلفية، و«البابا» حين يوضع في مقابل منصب المفتي العام، و«الحرب المقدسة» بإزاء فريضة الجهاد[1]، ومفاهيم الخلاص، والتطهرية، والانشقاق، إلا أن الغرض مجرد التمثيل، لأن الاستقصاء يستوجب دراسات نقدية مطوَّلة.

وهذا التحيُّز للخلفية الدينية ومصطلحاتها اللاهوتية ينتقل -في أكثر الأحيان- إلىٰ الباحثين الاجتماعيين المحليين المنتمين إلىٰ بلدان الشرق الأوسط، والعاملين في حقول الاستشراق الجديد، بفعل التبعية الثقافية، والاندماج في البيئة العلمية الغربية[2]، مع عجز معظم هؤلاء الباحثين عن إبداع نماذج ومناهج اجتماعية أصيلة تراعي الخصوصية الثقافية، وتلاحظ الفروق الدينية، والحضارية.

### تحيُّزات الترجمة الثقافية

بعد إيضاح التحيز الديني في المصطلحات، أشير إلىٰ نموذج أعم يتعلق بتحيُّز الترجمة الثقافية، ويعود جزء رئيس من هذه المشكلة إلىٰ مآزق الترجمة نفسها من الناحية اللغوية واللسانية، والغرض هنا التنبيه للمضمرات والدلالات التبعية التي تحدث بسبب انتقال المصطلح أو المفهوم إلىٰ بيئة مغايرة، ودمجه أو ملاءمته مع متطلبات التبيئة في السياق الثقافي الجديد.

ومن النماذج الدالَّة علىٰ ذلك انعكاسات الجذور اللغوية وخلفياتها التاريخية لمفردة «ديـن» في اللغات الأوروبية وأثرها في التصورات الفلسفية اللاحقة

---

(١) انظر: غيضان السيد علي، نقد المنظور الاستشراقي للجهاد-مايكل بونر نموذجًا، ص١٣٨، ١٥٠-١٥١، مجلة دراسات استشراقية، عدد ٢٠، السنة الخامسة، خريف ١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م.

(٢) انظر: جان-بول وليم، مرجع سابق، ص٦٩.

والانحيازات الأيديولوجية، يقول الطيب بوعزة:

«عندما درست الدلالة اللغوية اللاتينية لكلمة «دين» وجدت تماثلًا كبيرًا ولافتًا للنظر بين موقف الفكر الفلسفي الغربي من الدين، ورؤيته إلىٰ وظيفته في حياة الإنسان، وبين المعنىٰ اللغوي الاشتقاقي (الإيتمولوجي) للكلمة. إن مفهوم «الإله» في الأصول القديمة للفكر الفلسفي الغربي، أي في أساطيره «التيوغونية الإغريقية» مفهوم مهمش هابط القيمة، فوظيفة «الآلهة» ليست الخلق والإيجاد، بل وظيفتها الرعاية والتنظيم فقط... واللغة اللاتينية تحدد مفهوم الدين ليس بالماهية، بل بالوظيفة فقط، أو أنها جعلت وظيفة الدين ماهية له، حيث إن الدلالة اللغوية تختزل الدين إلىٰ مجرد رابط بين الآحاد والجماعات، وعامل من عوامل التماسك المجتمعي، لكن هذه الرؤية الوظيفية لم يكُن من السهل عليها أن تُبَنْين ذاتها بصلابة وتماسك لو لم تكُن الأصول اللغوية والأسطورية للفلسفة الغربية تختزل الدين إلىٰ وظيفة نفعية محدودة، أو لنقل -بتعبير ميشيل فوكو- أن كل مفكر يصدر عن «إبسمىٰ» ثقافية، أي يصدر عن نظام خطاب محدد، أو من بنية لغوية وثقافية محددة توجه تفكيره وتشترطه بحدود وسياجات وأبعاد. ونظام الثقافة الغربية بخلفياته اللغوية والأسطورية والفلسفية لا يرفع من شأن الدين، بل يحط منه، بالنظر إليه نظرة نفعية آنية مباشرة، ومن ثَمَّ توالدت من هذه الرؤية الأفقية السطحية تقديرات وظيفية للدين همشته

*واستنزلته من عليائه. إنها رؤية أفقية، أي تحصر الدين في مستوىٰ العلاقات بين الأفراد والجماعات»*[1].

والأمثلة البارزة أيضًا ترجمة الأحكام الفقهية بمصطلح «القانون الإسلامي»، وهي ترجمة شائعة ومعتمدة، وقد أفضت إلىٰ ألوان من الأفهام الرديئة، كالقول بأن «القانون الإسلامي» لا يفرق بين القانون والأخلاق، لكون مفردة القانون -في التصور الحداثي- تستبعد الأخلاقيات بداهةً، وتبعًا لذلك فيقال إن البعد الأخلاقي في «القانون الإسلامي» أدىٰ إلىٰ ضعف فاعليته وتعطُّله، لأن الأخلاق الكامنة في هذا القانون مثالية، وبعيدة عن الوقائع الاجتماعية والسياسية المضطربة، ما أدىٰ لتحوُّل هذه الأخلاقيات إلىٰ خطابة مجردة. والواقع أن «إخفاق الشريعة (القانون الإسلامي) المزعوم في التفريق بين القانون والأخلاق قد أمدَّها بمناهج ضبط فعَّالة، ذات قاعدة جماهيرية مستكنَّة في المجتمع؛ جعلتها فائقة الفاعلية فيما تأمر به من طاعة إرادية، ومن ثمَّ أقل إكراهًا من أي قانون إمبريالي عرفته أوروبا منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية»[2]. ومن جهة أخرىٰ فـ«القانون الإسلامي» يدل -في سياقات استعماله الغربية- علىٰ دين، أو ثقافة وأحكام دينية، وهذا الافتراض يفضي تلقائيًّا إلىٰ ارتباط المصطلح باللا عقلانية، لأن الدين والدلالات الدينية تقف -بمقتضىٰ اللزوم اللغوي الأوروبي والأمريكي- في مقابل العقلانية والعلمانية[3]،

---

(١) الطيب بوعزة، نقد الفكر الغربي-دلالة الدين في أصل اللغات الأوروبية، أسبوعية المستقلة، لندن. بواسطة: محمد بلفقيه، مرجع سابق، ص٢٧٦-٢٧٧. باختصار وتصرف. وهذه الملاحظة لا تختص بالحقل الفلسفي، بل يمكن رؤية آثارها في حقول الإنسانيات عمومًا.

(٢) وائل حلاق، الشريعة، ص٧٨.

(٣) انظر: وائل حلاق، الشريعة، ص٨٢. وانظر: طلال أسد، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام، ص٢٦١ وما بعدها، ترجمة محمد العربي، نشر دار جداول، ط١ ٢٠١٧م.

وهذا مجرد نموذج وحيد وكاشف، يبين خطورة الانتقالات الاصطلاحية، ومآزق الترجمة الثقافية، وانحيازاتها المتجذرة.

### تحيُّز التفسير الإنساني

إن معظم المستشرقين الجدد يواجهون مأزقًا كبيرًا، ويقعون في أخطاء لا يستهان بها عندما يطبقون مناهج العلوم الإنسانية، في محاولة فهم وتفسير النص الشرعي، أو التاريخ الإسلامي، أو المجتمع والحركة الإسلامية المعاصرة، وذلك لأنهم لا يعترفون -في الغالب- بـ

> ***«إمكانية عدِّ الدين والأخلاق والإيمان محركًا للتاريخ، بل يعدون التاريخ محكومًا دومًا بدوافع غريزية محضة، إما مادية وإما سيادية وإما غيرها، أما الخطاب الديني والأخلاقي فهما مجرد بنية فوقية معلنة تخفي الدوافع التحتية الحقيقية؛ فحرب أبي بكر للمرتدين هي محاولة مادية لتمويل الخزينة، وعثمان وعلي مجرد طامحين للسلطة، والفتوح الإسلامية كلها حركات إمبراطورية توسعية، والشافعي مهجوس بشكل مضمر بعرقلة نفوذ السلطة السياسية لسلطته العلمية، ومحمد بن عبد الوهاب مسعور بالمزيد من الجغرافيا، وآباء الحركة الإسلامية الروَّاد يسعون بشكل مكشوف للوصول للسلطة»***[1].

ولذلك قامت كتابات معظم المستشرقين القدامىٰ والجدد علىٰ حدٍّ سواء بإعادة تفسير التاريخ الإسلامي ومفاهيم الحركات الإسلامية الجوهرية وحراكها الداخلي:

---

(١) إبراهيم السكران، مآلات الخطاب المدني، ص١٣٣-١٣٤، نشر مركز الفكر المعاصر، ط١ ١٤٣٥هـ.

*«تفسيرًا تستبعد فيه أي دوافع أخلاقية، أو دينية، أو قناعات ذاتية، ويُبحث فيه عن الدوافع المادية، سواء كانت سياسية، أو اقتصادية، أو عرقية أو غيرها، بمعنىٰ أنه يتعسف في تفسير تشكلات الحركة الإسلامية علىٰ أنها مدفوعة بصراع سلطة، أو مزاحمة سيادة، أو احتفاظ بالجمهور، أو أهداف بزنسية، أو صفقات تسويقية، فكل تمظهرات الخطاب الإسلامي [عند هؤلاء المستشرقين الجدد وأتباعهم من العرب] مجرد موازنات سياسية وحسابات اجتماعية محضة»*[1].

ويظهر ذلك مثلًا في تفسيرات الباحثين لعودة الحجاب وزيادة ارتدائه طوعيًّا في العقود الأخيرة، فهي تفسيرات وظيفية في أغلبها، كتفادي التحرش، أو لأنه يخفِّض تكلفة الملابس للمرأة العاملة، أو بعدِّه رمزًا لمقاومة تسليع جسد المرأة، أو تعبيرًا عن رفض القيم الغربية، وتتجاهل السبب الأعمق، وهو التحجب تعبُّدًا وتألهًا وطاعةً وخضوعًا للأمر الإلهي الجليل، مع كون هذا السبب هو المبرر الذي تصرِّح به المسلمات أنفسهن في الأغلب، كما توثِّق ذلك بعض الدراسات[2].

وهذا التفسيرات المادية الجافة تنمُّ عن جهل مطبق بالطبيعة الإنسانية ذاتها،

*«فلا شك أن من أقوىٰ مكونات الإنسان المكون الديني والأخلاقي والروحاني... ولو جئنا نختبر ذلك العصاب في التفسير المادي لواقع الحركة الإسلامية فإنه حتمًا سيفلس في تقديم إجابة دقيقة علىٰ الكثير من الظواهر. مثلًا: ما الذي*

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٢-١٣٣، بتصرف واختصار.

(٢) انظر: صبا محمود، مرجع سابق، ٣٥-٣٦.

*يدفع الإسلاميين المعاصرين إلىٰ ترك الفرص الاستثمارية في المؤسسات الربوية وتحمل كلفة المصرفية الإسلامية؟ ما الذي يدفع الشابة المؤمنة الرقيقة إلىٰ ارتداء الحجاب وتحمل نظرات الاستخفاف في الأماكن العامة؟ ما الذي يدفع شابًا في زهرة العمر إلىٰ التضحية بمجتمع الرفاه الذي يتقاطر إليه الوافدون والمقيمون ويتوجه لجبال شعثاء ينشد غناء الموت؟... وهكذا دواليك، مشاهد كثيرة تمردت علىٰ نظريات الأنسنة العلمانية، وأفلست محاولاتها التفسيرية البائسة في قراءة هذه الظواهر، فما زالت هذه المدرسة غير قادرة علىٰ استيعاب أثر الإيمان في النفوس بما يجعل الدين محركًا للتاريخ، فلم يصلوا إلىٰ ما وصل إليه هرقل بحكمته الرومية حين أدرك ماذا تصنع «بشاشة الإيمان» إذا تسللت إلىٰ القلوب، وذلك فيما روىٰ البخاري أن هرقل قال لأبي سفيان: (وَسَأَلْتُكَ أَيَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ فَذَكَرْتَ أَنْ لا، وَكَذَلِكَ الإيمان حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ الْقُلُوبَ)»[1].*

### الانحياز الكمي والرقمي في دراسة الدين

من الاهتمامات البحثية داخل علم الاجتماع الديني دراسة الظواهر الدينية المعاصرة، وقد سعىٰ الباحثون في هذا المسار في اقتراح نظريات لضبط حدود مفهوم الدين والتدين، فطرح بعضهم مثلًا تحديد مستويات التدين في (الاعتقاد، والممارسة الشعائرية، والمعرفة، والتجربة، والانتماء) ثم ترجمة هذه المستويات

---

(١) إبراهيم السكران، مآلات الخطاب المدني، ص١٣٤-١٣٥، بتصرف.

في أنماط قابلة للتحليل التجريبي، والقياسات الكمية، بالأدوات الإحصائية، وعرض النتائج بالأرقام الرياضية[1]، وهذا المنظور الكمي متأثر بالمحاولات المستمرة لإسباغ الصورة العلمية، كما تبدو في العلوم الطبيعية الصلبة، على العلم الاجتماعي[2]، وتقرُّ الأدبيات الاجتماعية بالصعوبات المنهجية التي تعرقل عمل أدوات الإحصاء، وفشل التكميم الرياضي في مواجهة أبعاد التدين المعقَّدة[3].

هذه نماذج لبعض التحيزات الكامنة في البحث الحداثي عن الدين، وكثير من هذه التحيزات يدركها الدارس في هذه الحقول من غير المتشبعين بالفكر الحداثي المعلمن، ولذا قال جون بول شارنيه[4]:

> *«في السنوات الماضية، طلب منا مجموعة من الطلبة المسلمين الذي يحضِّرون رسائل جامعية في التاريخ الاجتماعي للدين تأليف كتاب يكون مدخلًا لعلم الاجتماع الديني؛ وذلك لأن مناهج ورؤية هذه العلم لا تتفق -لأول وهلة- مع التساؤلات العقدية التي من الممكن أن تطرح في المجتمعات الدينية»*[5].

والخلاصة أن العلوم الإنسانية الحديثة تعاني مأزقَ منهجية متعددة، فهي علوم مادية قامت على أسس وضعية لا دينية، تنفي الأساس العلوي للدين، وتؤنسن

---

(١) انظر: سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، مرجع سابق، ص٧٣-١١٧.

(٢) حول محاولات علم الاجتماع استعارة مفاهيم ومناهج من علوم الاقتصاد انظر: جيوفاني بوسينو، مرجع سابق، ص٣٦-٣٧.

(٣) انظر: سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، مرجع سابق، ص٧٧-٧٨.

(٤) أكاديمي فرنسي (١٩٢٨-٢٠١٣م)، عمل أستاذًا بجامعة السوربون.

(٥) بواسطة: لخضر شايب، نبوة محمد ﷺ في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص١٢٧، نشر مكتبة العبيكان، د ت.

الأديان، وتنظر إليها بعدّها مجرد ظواهر اجتماعية، أنتجها الإنسان لمواجهة الهلع ومقاومة المخاطر التي تهدد كيانه الضعيف. وهذه النزعة المادية والموقف المسبق ناتج عن الانغراس العميق لهذه العلوم في تربة الحقل الأوروبي والأمريكي، وظروف تطوره وتاريخ تحولاته، وإن كان ذلك لم يمنعها من ادّعاء الكونية، والشمول. ومع أن استخدام الحقل الاستشراقي الجديد لهذه العلوم أضفىٰ علىٰ أطروحاته بعضًا من الجاذبية المنهجية، والمرموقية الأكاديمية، إلا أنه استسلم لنقائص هذه العلوم ومتاهاتها اللفظية والتصورية والمنهجية[1].

وهذا لا يعني رفض نتائج وأدوات هذه العلوم علىٰ نحوٍ قطعي وشامل، لكونها تتضمن نماذج تفسيرية مفيدة، ومداخل علمية مساعدة، وآليات بحثية فاعلة، وإنما المراد التنبيه والكشف لأسس وخلفيات النظام المركزي الذي يحكم مختلف مناهج العلوم الإنسانية، ويضعف صدقيتها، وتأثيرات ذلك في نتاج الحقل الاستشراقي الجديد.

---

(١) انظر: بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص٢٧٨-٢٧٩.

# خاتمة

مهما بالغ المرء في موقفه الإيجابي من الاستشراق، أو تلك المعرفة التي ينتجها الغرب عن الشرق العربي خاصة، ومهما أسرف في تقديره لإنجازاته المعرفية في الجانب الأكاديمي، والبحثي منه، فإن الاستشراق القديم والجديد يظل منتجًا إنسانيًّا محكومًا بظروف المواجهة بين منتجها (الغرب)، وموضوعها (الشرق)، وبأهواء أصحابها، وأفكارهم المسبقة، وبمصالحهم الدنيوية، في عالم تحفزه المصالح الملوثة، لا القيم ولا المبادئ. إنه يمثِّل استمرارًا لـ«قصة الصراع التاريخي بين أثينا ومكة، بأبطالها وخونتها!»[1]، والأيام تثبت أن شعارات التسامح والتعايش وأوهام النسبوية الثقافية لا تتجاوز الأبراج العاجية الأكاديمية، ومنصات الدعاية السياسية والإعلامية، فلن تتردد الولايات المتحدة -أو غيرها من القوىٰ الغربية- في استخدام كل معرفة وقوة ممكنة لأجل تنفيذ سياساتها الإمبريالية، والمحافظة علىٰ مصالحها الحيوية. وستظل الدوافع العقائدية -مهما قلَّصتها العلمنة الزائدة واللا دينية المنتشرة- مؤثرة في تناول الشرق الإسلامي والسياسات الغربية تجاهه. كتب تيري هنتش[2]:

***«إن الممانعة الرمزية في الثقافة العربية-الإسلامية لتقدُّم قيمنا العالمية في شرق البحر المتوسط تزعجنا بنحوٍ خاص، لكون هذه المنطقة مترسخة في مخيالنا الجماعي بوصفها عائدة إلينا منذ أقدم الأزمنة، ليس بسبب الانضواء العابر للشرق المتوسطي في منطقة النفوذ اليوناني-***

---

(١) انظر: أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص٣٠. بتصرف.

(٢) أكاديمي سويسري (١٩٤٤-٢٠٠٥م)، تخصص في الفلسفة السياسية، وعمل في المعهد العالي للدراسات الدولية بجنيف.

*الروماني وحسب، بل أيضًا بسبب رنين الحكايات التوراتية في نفوسنا»*[1].

وهكذا سيظلُّ الإسلام والمسلمون عقبةً رئيسةً في وجه القوىٰ والمصالح الأجنبية، فالإسلام

*«يمثِّل في أيامنا الأيديولوجية الوحيدة الكفيلة بتغذية رفض جذري للهيمنة الغربية، من دون أن تستعير أسلحتها الفكرية من الغرب»*[2].

ومع اشتداد الهزال الحضاري في الأمة الإسلامية إلا أنها لا تزال شامخة بتراثها ودينها وهويتها، أمام قوىٰ المكر وقادة الاحتلال، وسنة التدافع بين الحق والباطل ماضية، يقوم بأعبائها رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، لا يلتفتون إلىٰ أصوات الخذلان، وصيحات الإرجاف، ولمزات المنافقين.

﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، ﴿ فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ ۖ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ ٱلَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ ﴾ [الروم: ٦٠]، ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾ [الشعراء:٢٢٧].

---

(١) تييري هنتش، مرجع سابق، ص٤٠٦-٤٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩٨.