شمس الدين الكيلاني

دراسة حالة ـ ١ ـ

تبادل صور التعارف التخيُّلية بين أوروبا والعالم العربيّ ـ الإسلاميّ (حتى القرن ١٦)

لم تتوقَّف الحضاراتُ المتشاطئة، على طرفي المتوسط، عن نسج شبكةٍ واسعة من تبادل المعارف والخبرات والتقنيات، سواء عن طريق الحرب والسياسة، أو عن طريق التجارة والاقتباس. ومن خلال هذا التبادل استطاعت تلك الحضاراتُ أن تشكِّل، كلٌّ منها عن الأخرى، صورةً معرفيَّةً متخيَّلةً، عَكَسَتْ طبيعة علاقاتها، كما تحكَّمتْ بها أيضاً.

ولقد شهدتِ الحقبةُ الممتدةُ ما بين القرن الثامن، الذي شهد صعودَ الإسلام وانتشاره، والقرن السادس عشر (قرنِ النهضة الأوروبيَّة) طرائقَ نوعيةً من الاتصال ما بين أوروبا المسيحيَّة والعربِ والمسلمين، على طرفَي المتوسط، لم تقطعها لغةُ السلام. وقد كوَّن الجميعُ خلالها عن أنفسهم متخيَّلاً نَمَطيّاً صُلباً، بقي راقداً في وعيهم الجمعيّ، يؤكِّد تأثيرَه على صلاتهم الفعليَّة، وعلى حدود تفاهمهم ومجالاتِ حوارهم، إلى اليوم الحاضر، على الرغم من تبدُّل أشكال علاقاتهم، والمشاكلِ المعاصرةِ التي يواجهونها.

فففي كلّ مرّة تعرضتْ علاقات الطرفَيْن للأزمة، كانا يستعيدان تلك الصورة التخيُّلية، ويوظِّفانها في صراعهما الراهن؛ وهو ما ظَهَرَ جلياً في أزمة السويس، وأزمةِ الخليج الثانية. وسنحاول هنا، ما أمكن، أن نسترجع تلك المتخيَّلاتِ المتبادلةَ، ونحلِّل طبيعتَها ووظيفتَها وأشكالَها.

١ ـ الصورة العربيَّة ـ الإسلاميَّة عن أوروبا المسيحيَّة

ظلَّ التصوُّر الإسلاميّ عن المسيحيَّة، بحكم إقراره بأنَّها دينٌ كتابٍ، ولتداخلِ العلاقات مع بيزنطة الجارة، أكثرَ وضوحاً من صورة الأوروبيِّين المسيحيِّين عن الإسلام. فقد كانت خبرات هؤلاء عن المسلمين مجزَّأةً، ومعلوماتُهم عن المسلمين ـ بحسب تعبير أندريه ميكل ـ إرَباً، إرَباً[1].

ويمكن القول إنَّ ما حَكَمَ نظرةَ المسلمين، علماءَ وعامةً، إلى أوروبا، حتى القرن السابع عشر، هو ما نجده عند

١ ـ راجع: أندريه ميكل: **أوروبا في نظر العرب حتى عام ألف**، ترجمة د. عادل عوا، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣، ص ٩٠.

ثمّة نظرة تبخيسيَّة استصغاريَّة لأوروبا تحكمتْ بوجهة نظر المسعودي والمقدسي وصاعد، ونظرة تقليديَّة أقاليميَّة تحكمتْ بوجهة نظر ابن خلدون وسيد علي

المسعودي (٣٤٦ هـ) في **مروج الذهب** وفي **التنبيه والإشراف** حيث ينطلق، بخلاصته العامة تجاه أوروبا، من التصوُّر الكلاسيكيّ لجغرافية العالم، والمتأثِّر بنظرية بطليموس الذي يَقْسم الأرضَ إلى أقاليم.

فالمسعودي، بالإضافة إلى تقسيمه السباعيّ للأرض، يَقْسم المعمورةَ إلى أربعة أرباع، حسب جهاتها: شرق وغرب، وشمال وجنوب. وهو يعتبر الإقليمَ الأوسطَ (الرابع) الذي تَقَعُ عليه الديارُ العربيَّةُ ـ الإسلاميَّةُ خيرَ الأقاليم وأكثرَها اعتدالاً ومدنيةً: فهو يتوسَّط العالَمَ، وتتوزَّع حولَه ـ جنوباً ـ المناطقُ الحارةُ، ثم الأكثرُ حرارةً؛ وحولَه ـ شمالاً ـ تتوضَّع الأقاليمُ الباردةُ، ثم الأكثرُ برودةً، وعليها تعيش شعوبُ الفرنجة. وهؤلاء الفرنجة، بحسب المسعودي، «ومَنْ جاوَرَهم مِنَ الأمم قد ضَعُفَ سلطانُ الشمس عندهم لبُعْدِهِم عنها، فغَلَب على نواحيهم البردُ، وتبلَّدتْ أفهامُهم، وثقلتْ السنتُهم، وابيضَّتْ الوانُهم. ومَنْ كان أوغَلَ في الشمال، فالغالبُ عليهم الغباوةُ، والجفاءُ والبهائميَّةُ. وتزايد ذلك في الأبعدِ والأبعدِ إلى الشمال»[١].

ولم يكن لدى المقدسي (٣٩٥ هـ)، الذي لا يختلف عن المسعودي في نظرته العامة إلى المعمورة، أيُّ شغفٍ بمعرفة أوروبا، أو أيُّ شعورٍ بضرورة تلك المعرفة. فبالرغم من إفاضته في الحديث ـ في كتابه **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** ـ عن الديار الإسلاميَّة، التي يَقْسمها إلى أربعة عشر إقليماً، فإنَّه لا يجد الكثير ممّا يقوله عن حقيقة أوروبا، أو ما يحفزه لذلك: «لَمْ نتكلَّف [الحديثَ عن] ممالك الكفّار لأنَّنا لم نَدْخُلْها، ولم نَرَ فائدةً مِن ذكرها»[٢].

وهذه النظرة التبخيسية الاستصغارية لأوروبا هي عينُها التي تحكّمتْ بوجهة نظر صاعد بن أحمد الأندلسيّ، قاضي طليطلة، الذي يقول إنَّ شعوب الفرنجة أشبهُ «بالبهائم منهم بالناس... فشا فيهم العمى والغباوةُ، كالصقالبة، والبلغر، ومَنِ اتصل بهم»[٣].

وأما الإدريسي، الذي قَبِلَ ضيافةَ روجر الثاني ملك صقلية النورمانديّ، فيعطينا تصوُّراً أكثرَ قرباً من الواقع عن فرنسا وألمانيا واسكتلندة[٤]، وإنْ بقيتِ الصورةُ التقليديَّةُ عن موقع أوروبا تتحكَّم بتخيُّلاته العامَّة.

ولقد أكَّد الاجتياحُ الصليبيُّ للأرض العربيَّة، وما رافقه من تدميرٍ وقتلٍ ومرارة، على جدية الخطر الفرنجيّ على العرب ـ المسلمين، ودَفَعَ بروح البغضاء تجاههم إلى حدودها القصوى، فانكفأوا على الذات دون التطلُّع إلى معرفة الآخر.

الحربُ نفسها، وإقامةُ الفرنجة في المشرق، مع ما صاحب ذلك من احتكاكٍ مباشرٍ للرجال والمحاربين والأسرى العرب بالمستعمرين... كل ذلك لم يَزِدْ من وضوح الرؤية، بل زادها اختلاطاً وتحيزاً. فاقتصرتِ الآراءُ والصورُ العربيَّةُ الملتقطةُ عن العدوّ على وميضٍ من المعرفة والتخيُّلات التجزيئيَّة، إلاَّ أنَّها تكفي لتعزيز الثقة بالذات واستصغار الآخر. وخيرُ مثال على ذلك تجربةُ الأمير العربيّ ابن منقذ الذي كان على تماسٍّ مباشرٍ بالأعداء: فهو لا يُنْكر بعضَ الميزات الإيجابيَّة في الفرنجة، كالشجاعة، إلاَّ ليُلِحَّ على تخلُّفهم وبؤسِهم الثقافيّ والأخلاقيّ والعلميّ: «انظروا في الاختلاف العظيم: ما فيهم غيرة ولا نخوة، وفيهم الشجاعةُ العظيمة!»[٥]. ويشير إلى تخلُّف سلوكهم المدنيّ، ولاسيَّما أولئك الذين لم يتأثَّروا بمعاشرتهم المسلمين، فيقول: «من الإفرنج قومٌ تبلَّدوا [= تكيَّفوا] وعاشَروا المسلمين، فهم أصلحُ من القريبي العهد ببلادهم، ولكنَّهم شاذٌّ لا يقاس عليه»[٦]. ويحدِّثنا عن الطابع البدائيّ لمحاكماتهم، وبؤسِ طرائقهم الطبية المتخلفة[٧].

وعليه، فإنَّ الصدمة الصليبيَّة المدمِّرة، والنجاحَ العربيَّ ـ الإسلاميَّ في استيعابها وهزيمتها عسكرياً، لن يتركا في النهاية سوى المرارة، وشعورٍ خفيٍّ بالتفوُّقِ عند المسلمين[٨]. فالموقف الإسلاميّ من أوروبا عَقِبَ الحروب الصليبيَّة لم يتغيَّر ولم يتبدَّل، وقوامهُ الثقةُ بالذات واستصغارُ الآخر. وفي كتابَيْ أبي الفداء (٧٣٢ هـ): **المختصر في تاريخ البشر**، و**تقويم البلدان**، نجد معلوماتٍ لا بأس بها عن بريطانيا، وعلاقتها بفرنسا وألمانيا وايرلندة. والعمري (٧٤٩ هـ) أيضاً في

---

١ ـ المسعودي: **التنبيه والإشراف**، دار مكتبة الهلال، بيروت ١٩٨١، ص ٣٨ ـ ٣٩.

٢ ـ د. خالد زيادة: **تطوُّر النظرة الإسلاميَّة إلى أوروبا**، معهد الإنماء العربيّ، بيروت ١٩٨٣، ص ١٥.

٣ ـ صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، المطبعة الجديدة، النجف ١٩٦٧، ص ٨٦.

٤ ـ زيادة، ص ٢٨.

٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ أسامة بن منقذ: **كتاب الاعتبار**، مكتبة الثقافة العربيَّة، القاهرة، حرّره فيليب حتّي، بدون تاريخ، ص ١٣٧، ٤٠. ١٣٢ ـ ١٤٠.

٨ ـ راجع: مونتغمري واط: **أثر الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة على أوروبا**، ترجمة: جابر أبي جابر، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨١، ص ١٤٤، حيث يقول: «لم تتبدَّل نظرةُ المسلمين إلى المسيحيَّة بعد الحروب الصليبيَّة، فحافظوا على تصوُّرهم المشوَّه عن المسيحيَّة وعلى شعورهم السابق بالتفوُّق».

مسالك الأبصار في ممالك الأمصار يُخْبرنا عن حقيقة العلاقات السياسيَّة الأوروبيَّة، وعن إسبانيا وبروقنس وصقلية والبندقية وبيزا وفلورنسا، وعن تعاظم دور فرنسا الأوروبي[1]. إلاَّ أنَّ هذا لن يعدِّل من طريقة إدراكهما لأوروبا المسيحيَّة.

وقد لخّص ابنُ خلدون، الذي عاش حتى مشارف القرن الخامس عشر، وجهةَ النظر العربيَّة ـ الإسلاميَّة تجاه أوروبا، وأظهر عدمَ اكتراثه بعالم الفرنجة. فهذا الرجل الذي «يُعتبرُ أحدَ أكبر الشخصيات في الإسلام، بل في تاريخ البشريَّة، لم يكرِّس للأراضي الأجنبيَّة شمالَ بلادِه وجنوبَها ـ أي لأوروبا المسيحيَّة، ولإفريقيا السوداء ـ إلا بضعةَ أسطرٍ في تاريخه الكونيّ»[2].

وبقي ابنُ خلدون محافِظاً على النظرة التخيُّلية التي تكرَّستْ عند الجغرافيين والمؤرخين المسلمين إلى أوروبا، وهي نظرةٌ قَسمتِ المعمورةَ إلى أقاليمَ سبعةٍ، يقع العالمُ العربيُّ ـ الإسلاميُّ (أو الاقليمُ الرابعُ) في موقع القلب منها. وكلَّما ابتعدنا عن هذا الإقليم جنوباً، أيْ باتجاه الثالث فالثاني فالأول، ابتعدنا عن الحضارة. وكلَّما توغلنا شمالاً، أي باتِّجاه الخامس فالسادس فالسابع، ابتعدنا عن الحضارة أيضاً. وإنَّنا لن نشاهِدَ معالم الحضارة إلا في الإقليم الثالث جنوباً... وفي الإقليم الخامس شمالاً ـ وهو الإقليم الذي تقع فيه اليونانُ، وروما، وبلادُ الأندلس، وصقلية ـ وذلك لمحاذاته قلبَ العالم: أي الإقليمَ الرابعَ. وابنُ خلدون يعتبر وجودَ المسيحيَّة في هذا الإقليم أحدَ معالم هذه الحضارة والثقافة، متابِعاً بذلك الموقفَ الإسلاميَّ المتفهمَ للمسيحيَّة كدينِ كتابٍ، ويختفي هذا المَعْلَمُ الحضاريُّ ـ بحسب ابن خلدون ـ كلما توغلنا شمالاً.

ونحن سنَبْسط هنا نصاً مطوَّلاً لابن خلدون، يكثِّف فيه وجهةَ نظره الإدراكية لأوروبا والعالم. فبعد أن يقول إنّ الحكماء قَسَموا هذه المعمورة على سبعةِ أقسام، من الشمال إلى الجنوب، يسمون كلَّ قسم منها إقليماً[3]، يكتب ما يلي:

«... ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادَّيْن في الحرّ والبرد، وَجَبَ أن تتدرَّج الكيفيةُ من كليْهما إلى الوسط، فيكون معتدلاً. فالإقليم الرابع أعدلُ العُمْران، والذي حافَاتُه من الثالث والخامس أقربُ إلى الاعتدال، والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان عن الاعتدال، والأولُ والسابعُ أبعدُ بكثير. فلهذا كانت العلومُ والصنائعُ والمباني والملابسُ والأقواتُ والفواكهُ، بل والحيواناتُ، وجميعُ ما يتكوَّن في هذه الاقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصةً بالاعتدال، وسكَّانُها من البشر أعدلَ أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. حتى النبوّات فإنَّما توجد في الأكثر فيها. ولم نَقِفْ على خبر بعثةٍ [نبوية] في الأقاليم الجنوبيَّة ولا الشماليَّة. وذلك أنَّ الأنبياء الرُّسُل إنَّما يَخْتصُّ بهم أكملُ النوع في خَلْقِهم وأخلاقهم؛ قال تعالى ﴿كنتُم خيرَ أمَّةٍ أُخرجتْ للناس﴾، وذلك ليتمَّ القبولُ بما يأتيهم به الأنبياءُ من عند اللّه. وأهلُ هذه الأقاليم أكملُ لوجود الاعتدال لهم؛ فتجدهم على غايةٍ من التوسُّط في مساكنهم، وملابسهم، وأقواتهم، وصنائعهم، يتَّخِذون البيوتَ المنجَّدة بالحجارة المنمَّقةِ بالصناعة، ويتناغَوْن في استجادة الآلاتِ والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية. وتوجد لديهم المعادنُ الطبيعيَّةُ من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير. ويتصرَّفون في معاملاتهم بالنقديْن العزيزيْن. ويَبْعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم. وهؤلاء أهلُ المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقَيْن والهند والسِند والصين، وكذلك الأندلس، **وَمَنْ قَرُبَ منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيِّين**، ومَنْ كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة. **ولهذا كان العراقُ والشام أعدلَ هذه كلها لأنَّها وسطٌ مِنْ جميع الجهات.**

وأما الأقاليمُ البعيدةُ عن الاعتدال، مثل الأول والثاني والسادس والسابع، فأهلُها أبعدُ من الاعتدال في جميع أحوالهم. فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتُهم من الذُرة والعشب، وملابسُهم من أوراق الشجر يحصِفونها عليهم أو من الجلودِ، وأكثرُهم عَرايا من اللباس، وفواكهُ بلادهم وأُدُمُها غريبةُ التكوين مائلةٌ إلى الانحراف، ومعاملاتُهم بغير الحجريْن الشريفيْن من نحاسٍ أو حديدٍ أو جلودٍ... وأخلاقُهم مع ذلك قريبةٌ من خُلُقِ الحيوانات العُجْم... ويَبْعدون عن الإنسانيَّة بمقدار ذلك. وكذلك أحوالُهم في الديانة؛ فلا يعرفون نبوَّةً، **ولا يَدِينون بشريعةٍ إلاَّ مَنْ قَرُبَ منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر، مثلُ الحَبَشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية** فيما قَبْلَ الإسلام... ومثلُ أهل مالي وكوكو والنكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد.....، ومثلُ مَنْ دان بالنصرانيَّة من أمم الصقالبة والإفرنجة والتُّركِ من الشمال. ومَنْ سِوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً، فالدينُ مجهولٌ عندهم، والعلمُ مفقودٌ بينهم، وجميعُ أحوالهم بعيدةٌ من أحوال الأناسيِّ قريبةٌ من أحوال البهائم...»[4].

وبالإضافة إلى الأحكام العامَّة التي صاغها ابنُ خلدون عن الأقاليم الشماليَّة، فإنَّه يحدِّثنا بعبارةٍ قصيرةٍ، ولكنَّها معبِّرةٌ جداً، عن نموّ الحال الثقافيَّة في بلاد الفرنجة: «وبَلَغَنا لهذا العهد أنَّ هذه العلوم الفلسفيَّة ببلاد الإفرنج من أرض رومه، وما إليها من العُدوَةِ الشماليَّةِ، نافقةُ الأسواق، وأنَّ رسومَها هناك متجددةٌ، ومجالسَ تعليمها متعدِّدةٌ، ودواوينَها جامعةٌ ومتوفِّرة، وطلبتَها مُتكثرة، واللّه أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار»[5].

في مطلع القرن السادس عشر، كان «ابن إياس» لا يزال ينطلق في أحكامه عن أوروبا من مخزون معلوماتِ القرن العاشر الميلاديّ (الرابع الهجريّ). ففي الوقت الذي كانت فيه السفنُ البرتغاليةُ والإسبانيَّةُ تخترق الأطلسيَّ، طولاً

---

١ ـ راجع د نعمان محمود جبران: «جوانب من صورة الآخر (الغرب) في التاريخ الإسلاميّ»، **دراسات تاريخيَّة**، العددان ٤٩/٥٠، السنة الخامسة عشر، دمشق، ص ٥٠.

٢ ـ برنارد لويس، عن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه** (عدد من المؤلفين)، دار الساقي، بيروت ١٩٩٤، ط ١، ص ١٥٥.

٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، دار القلم، بيروت ١٩٧٨، ط ١، ص ٥٢، ٨٢ ـ ٨٣، ٤٨١.

مع تنامي النهضة الأوروبيَّة تصاعد الشعورُ الأوروبيّ بالثقة بالذات، والتقليلِ من إسهام العرب الفكريّ والعلميّ

وعرضاً، يؤكّد ابنُ إياس أنَّ أحداً لم يجرؤ على الاقتراب من المحيط الأطلسيّ[1]!

ورغم تنبيه قطب الدين النهرواني (١٥١١ ـ ١٥٨٢) إلى خطورة الاختراق البرتغاليّ الذي «كَثُرَ في بحر الهند، وبَنَوْا... في بلاد الدكن قلعةً يسمونها كوتا، ثم أخذوا هرمز... وصارت الإمداداتُ تترادف عليهم من البرتغال، فصاروا يقطعون الطريقَ على المسلمين، أَسْراً وَنَهْباً، ويأخذون كلَّ سفينة غَصْباً، إلى أن كَثُرَ ضَرَرُهم على المسلمين، وعمّ أذاهم على المسافرين»[2]... فإنَّ هذا التنبيه لم يقرِّبْه من واقع التبدُّلات العالميَّة الكبرى، والميولِ المتصاعدة للأخطار، ولم يستحوذ على وعيٍ كونيٍّ مناسب.

والحال نفسها تنطبق على الكاتب والقبطان الكبير «سيد علي»، صاحبِ كتابِ **المحيط في علم الأفلاك والأبحر**. فعلى الرغم من المعلومات الجديدة التي قدَّمها عن أوروبا، وعن اكتشاف أمريكا، فإنَّه ظل أسير النظرة التقليدية للأقاليم.

وحدَه عَمَلُ «بيري رئيس» بعنوان **البحرية**، وفيه اعتمد على نسخةٍ لخريطة كولومبس، وأهداه لسليمان القانونيّ، وحدَه هذا العمل أَحدثَ انقلاباً في الرؤيا تُواكِبُ التطورَ الحاصل. لكنَّهُ وُلِدَ يتيماً، وانتهى في ذاكرة الأدراج المكتبية، ولم يعقبْه عملٌ مماثِلٌ، وبقيت النظرةُ التقليديَّةُ سائدةً يعزِّزها شعورٌ بالثقةِ والتفوُّقِ واستصغارِ الآخر. بل استمرَّت هيمنةُ مفهوم «الأقاليم» حتى القرن السابع عشر، واستمرَّ الاعتمادُ على معلومات الإدريسي، والمقدسي، وأبي الفداء، لرسم صورةٍ تخيُّليةٍ عن أوروبا وعن العالم.

ولعلَّ ما يقوِّي هذه الاعتقادات هو الاطمئنانُ والثقةُ المطلقةُ بقدرة الدولة المحروسة، وشعورُ العثمانيين العميقُ بالاكتفاء الذاتيّ، الأمر الذي جَعَلَهم «بعيدين عن إدراك التطورات الحقيقيّة التي كان يتمخض عنها مجتمعٌ جديدٌ في أوروبا. ولم تَخْرج الدولةُ العثمانيةُ عن عزلتها وتَنْظرْ إلى الخارج إلا مع هزيمة ١٦٩٩ الخطيرةِ النتائج، فاكتشف العثمانيون على نحوٍ يقينيٍّ تخلُّفَ أجهزتهم العسكريّة»[3].

وإذا كان السلمون قد أدركوا، من هزيمة ١٦٩٩، تقدُّمَ أوروبا، وتميُّزَها عنهم على صعيد بناء القوة، فإنَّهم لن يدركوا الفجوةَ الثقافيَّةَ الهائلةَ بينهم وأوروبا إلاَّ بعد الاختراق النابليونيّ لمصر في نهاية القرن الثامن عشر. ومن حينها، والعرب يعانون التمزُّقَ: بين الدهشة والانجذاب بأوروبا، وبين الخشيةِ والحذرِ والحفاظِ على الذات، في جدل المشاركة في صنع حضارةِ اليوم.

٢ ـ الصورة التخيُّلية لأوروبا المسيحيَّة عن الإسلام

أوروبا المسيحيَّة المهدَّدة من طَرَف التوسُّع الإسلاميّ، بين القرنيْن الثامن والعاشر، «ستستمدّ من هذه التجربة الأولى، للاندفاع العربيّ ـ الإسلاميّ القوميّ، أسسَها الانفعاليةَ لتمثُّلها للإسلام»؛ وهو تمثُّلٌ مجبولٌ أساساً بالعداوة[4]. وكما يقول إدوارد سعيد: «ففي مواجهة هذا الاجتياح الفائق لم يكن بوسع أوروبا أنْ تقدِّم استجابةً سوى الخوفِ والشعورِ بالرهبة»[5]. من هنا أصبح يُنظر إلى الإسلام على أنَّه «إلغاءٌ للمسيحيَّة» وأنَّه عدوٌّ لأوروبا؛ «وهكذا جابهتْ أوروبا المسيحيَّةُ الشرقَ الإسلاميَّ مجابهةً ثقافيَّةً ودينيَّةً وسياسيَّةً وعسكريَّةً»[6].

في هذا الجو من الريبة والعداء والخوف تكوَّنتْ رؤيةٌ أوروبيَّةٌ ـ مسيحيَّةٌ عن الإسلام، تفتحتْ بذورُها بين القرنيْن الثامن والعاشر ـ تبعاً لرأي هشام جعيط ـ ونضجتْ في القرن الثاني عشر، وتوسعتْ في القرن الثالث عشر والرابع عشر، لتمتدّ حتى القرن الثامن عشر، والعصر الاستعماريّ. وهذه الرؤية تنطلق من «عداءٍ واسعٍ للنبيّ محمد الذي، بـ 'نبوة كاذبة'، قد أوقف تطوُّرَ الإنسانية باتِّجاه المسيحيَّة»[7]. كما انتشر رأيٌ متأثِّرٌ بتناول يوحنا الدمشقيّ (٦٧٥ ـ ٧٤٩) للإسلام، مفادُه «أنَّ الإسلام يؤْمن باللّه، ولكنَّه يُنْكر بعضَ الحقائق الأساسية في المسيحيَّة»[8]،

---

١ ـ زيادة، ص ٢٦

٢ ـ قطب الدين النهرواني: **البرق اليمانيّ في الفتح العثمانيّ**، دار اليمامة، الرياض ١٩٦٧، ص ١٨ ـ ١٩.

٣ ـ د. خالد زيادة: **اكتشاف التقدُّم الأوروبيّ**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١، ص ١٦.

٤ ـ هشام جعيط: **أوروبا والإسلام**، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠، ص ١٨.

٥ ـ ادوارد سعيد: **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت ١٩٨١، ط ١، ص ٨٩.

٦ ـ رنا قباني: **أساطير أوروبا عن الشرق**، ترجمة صباح القباني، دار طلاس، دمشق ١٩٩٣، ط ٣، ص ١٩.

٧ ـ جعيط، ص ٢٠.

٨ ـ البرت حوراني: **الإسلام في الفكر الأوروبيّ**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ص ٢٠.

وجَعَلَ الرسولَ تلميذاً للرهبان النساطرة ولأتباع الكاهن آريوس؛ وخلص هذا الرأيُ «إلى تمييز المسيحيَّة الأرثوذكسية عن الآريوسية والنسطورية، وعن هرطقةِ الإسلام أيضاً»[١].

ولعلّ أحد الضوابط التي أَطَّرتْ آراءَ هؤلاء قد انطلق من عمليَّةٍ قياسيَّةٍ هي التالية: «ما دام المسيح هو أساسَ العقيدة المسيحيَّة، فقد افتُرض ـ بطريقةٍ خاطئةٍ تماماً ـ أنّ محمداً كان للإسلام ما كانه المسيحُ للمسيحيَّة. ومن ثمَّ أُطلقت التسميةُ التماحكيَّةُ: 'المحمديَّةُ' على الإسلام. . أصبح الإسلامُ صورةً... لم تكن وظيفتُها أن تمثِّل الإسلامَ في ذاته، بقدر ما كانت تمثِّله للمسيحيِّ القَرْوَسْطِيّ»[٢].

أ ـ في مناخ الحروب الصليبيَّة

اتّحدتْ في القرن الحادي عشر التوليفةُ التخيليةُ الأوروبيَّةُ عن العالم العربيّ ـ الإسلاميّ داخل حركةِ رهبنةِ «كلوني»، المرتبطةِ بصعود الإيديولوجيا البابوية على حساب التجزؤ السياسيّ الأوروبيّ، والتي باشرتْ نشاطَها لصيانة العقيدة المسيحيَّةِ ولإعدادها لمرحلة الصعود هذه، ممهِّدةً بذلك لقيادة الكنيسة الكاثوليكيَّة للعالم المسيحيّ في عملٍ مشتركٍ استهدَفَ استرجاعَ العالم المتوسطيّ من العرب ـ المسلمين. ومن هنا يذهب رودنسون إلى أنّ الحروب الصليبيَّة «ليست هي التي ولَّدتْ صورةَ الإسلام، بقدر ما انّ الوحدة الأيديولوجيَّة للعالَمِ المسيحيّ اللاتينيّ، المصهور ببطء، هي التي تفضي إلى توضيح صورة العدو وإلى توجيه الطاقات نحو الصليبيَّة»[٣].

وسط المجابهة أثناء الحروب الصليبيَّة، كان كلٌّ من الطرفيْن يرى نفسه صاحبَ الحق المطلق، ويرى في الطرف الآخر عدوّاً يتوجَّب قهرُه لا فَهْمُه. غير أنَّ ذلك «لم يَحُلْ بين الأوروبيين وإدراكهم لتفوُّق العرب حضارياً؛ وقد تطوَّر هذا الإدراكُ خلال اتصال الأوروبيين بالعرب في إسبانيا وصقلية والمشرق في عصر الحملات الصليبيَّة»[٤].

ولعلّ إدراك الأوروبيين (وبخاصَّةٍ الذين يُمْسكون بزمام الأمر) أنّ تحطيم الدين الإسلاميّ بقوَّة السلاح أمرٌ مستحيل قد قادهم إلى محاولة الرجوع مباشرة إلى النصّ الإسلاميّ، وإلى التخلّي عن طريق «التخيّل عن بُعدٍ»... مع الاحتفاظ بجوهر موقفهم العدائيّ مِن الإسلام. وكان هناك دافع آخر لاهتمام الأوروبيِّين باللغة العربيَّة: فقد أرادتِ الكنيسةُ الكاثوليكية، التي وحَّدتْ غربَ أوروبا في خضمِّ الحرب الصليبيَّة، أن تحاول تحويلَ المسلمين إلى المسيحية عن طريق الإقناع، وأن تَرْبط الكنائسَ الشرقيةَ بروما. وقد تَوَّجَ هذا الاهتمامَ بالإسلام سلسلةٌ من الترجمات، كان أهمُّها ترجمةُ القرآن الكريم إلى اللاتينية، بناءً على أوامر بطرس المبجَّل رئيس دير كلوني. فأصبحتْ تلك الترجماتُ بدايةً لنشاط واسعٍ دام عدة قرون[٥].

وبطلبٍ من بطرس المبجَّل قدَّم كُلٌّ من روبرت الكيتوني وهرمن الدلماطي عرضاً شاملاً للعقيدة الدينيَّة الإسلاميَّة، ليقوم هو بدحضها في كتابٍ آخر؛ «فكان هذا المؤلَّفان، بالإضافة إلى الترجمة التي أَوْصى بها بطرس المحترم (المبجَّل) والمعروفة باسم **ديوان طليطلة** أو **خلاصة كلوني**، أولَ الأعمال العلميَّةِ المحرَّرةِ باللُّغة اللاتينيَّة عن الإسلام»[٦]. ولقد لعبتْ **خلاصةُ كلوني** دوراً هاماً في تكوين التصوُّر الأوروبيّ عن الإسلام. وتبنَّى بطرس المبجَّل بعضَ تفسيرات علماء اللاهوت البيزنطيِّين ـ والتي ترجع، ربَّما، إلى تفسيرات يوحنا الدمشقي ـ والزاعمةِ أنَّ الإسلام أسوأُ من الهرطقة، وأنَّ المسلمين يجب أن يُصنَّفوا مع الوثنيِّين[٧].

ويلخِّص لنا مونتغمري واط المواقفَ الإدراكيةَ المكوِّنةَ عن الإسلام حينذاك في أربع نقاط : ١) الدين الإسلاميُّ كَذِبٌ وتشويهٌ متعمَّدٌ للحقيقة؛ ٢) الإسلامُ دينُ العنف والسيف؛ ٣) الإسلام دينُ الانسياق وراء الملذات الجنسيَّة؛ ٤) محمد هو المسيح الدجّال[٨].

ب ـ مع النهضة الأولى

قاد استمرارُ أعمال ترجمة المخطوطات العربيَّة ـ الإسلاميَّة الأوروبيِّين إلى تعلّم بعضِ المعطيات عن الإسلام والمسلمين، وإلى اكتشافهم وجهاً آخر للإسلام، مضاداً للصورة التي صنعوها عنه. وقد تمثَّل هذا الوجه الجديدُ بالفلسفة الإسلامية. ففي سنة ١١٨٠ م أُنجزتْ، ووُضعتْ قيدَ التداول في أوروبا، أولُ مجموعةٍ من أعمال ابن سينا الفلسفيَّة، فكان تأثيرُها هائلاً. وها هو روجيه بيكون (١٢١٤

---

١ ـ دانيل ساهاس. «الشخصيَّة العربيَّة في الجدل المسيحيّ مع الإسلام»، مجلة **الاجتهاد**: العدد الثامن والعشرون، السنة السابعة، ١٩٩٥، ص ١١٦

٢ ـ سعيد، ص ٩٠.

٣ ـ مكسيم رودنسون. **جاذبيَّة الإسلام**، ترجمة الياس مرقص، التنوير، بيروت ١٩٨٢، ص ١٧ ـ ١٨.

٤ ـ لويس يونغ **العرب وأوروبا**، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ص ١١.

٥ ـ المصدر السابق، ص ١٢.

٦ ـ واط، ص ١٤٥.

٧ ـ حوراني، ص ٢٠.

٨ ـ واط، ص ١٤٦.

في حمّى السِّجالات المذهبيَّة في القرن ١٦، استخدم كلا الطرفين، البروتستانت والكاثوليك، الإسلامَ تهمةً ومسبَّةً ضدّ الآخر

ـ ١٢٩٢م) يُعلن: «تم تجديدُ الفلسفة بشكلٍ رئيسيٍّ على يد أرسطو باللُّغة اليونانيَّة، ثم بشكلٍ رئيسيٍّ على يد ابن سينا باللُّغة العربيَّة». وغَدَتْ كلمةُ «فيلسوف» عند أبيلار (المتوفَّى عام ١١٤٢م) تعني عملياً: «مُسْلِم»[١].

في مناخ القرن الثالث عشر، برزتْ نزعةٌ قويَّةٌ لتمثُّل المكتسبات العربيَّة في العلوم والفلسفة؛ وكان ميشيل سكوت وجهاً هاماً لتلك المرحلة. وفي فترةٍ تلاقي القرنيْن الثالث عشر والرابع عشر، شارف عصرُ الترجمة العظيم من العربيَّة إلى اللاتينيَّة على نهايته، فكان للترجمات من العربيَّة وللاحتكاكاتِ الشخصيَّة دافعٌ أساسيٌّ لتطوُّر العلوم في أوروبا[٢]؛ بل ذهب بعضهم إلى أنّ العلومَ الطبيةَ الأوروبيَّةَ، في القرنَيْن الخامس عشر والسادس عشر، إنَّما هي مجردُ تطورٍ بسيطٍ للعلوم الطبيَّة العربيَّة[٣].

هكذا واجه المفكِّرون الأوروبيُّون إشكالاً حقيقيّاً. فقد برزتْ عندهم، مع عصر النهضة الإيطالية، علاقةٌ اتَّسمتْ بالتناقض: إذ اعتبروا الإسلامَ ضمناً «من خلال فتوحاته العلميَّة والفلسفيَّة عنصراً اساسياً في تاريخ الفكر؛ ولكنّ هذا الاعتراف يقابله من جهةٍ ثانيةٍ الرفضُ باعتباره ديناً وأخلاقاً...»[٤]. ولأنَّه كان من العسير عليهم التوفيقُ بين هذيْن الحُكْمين على وجهيَ الإسلام، فقد افترضوا «أنَّ الفلاسفة [المسلمين] كانوا، بشكلٍ أو بآخر، على خلافٍ مع الدين الرسميّ لبلادِهم»، وأكَّدوا «أنَّ الفلاسفة يهزأون سراً بالقرآن، وأنَّ السلطات تضطهدهم»[٥].

وليتغلَّبوا على إعجابهم بشخصيَّة صلاح الدين، افترضوا أنَّ فارساً بهذا الكمال لا بدّ أن يكون قد اهتدى إلى المسيحيَّة، وأنَّ هذا قد تمَّ فعلاً وهو على فراش الموت.

وافترضوا، أيضاً، أصلاً مسيحيّاً لمسلمين عظام: كالزنكي، وقلج أرسلان[٦]. وأظهر دانتي في **الكوميديا الإلهيَّة** موقفاً إيجابيّاً من الفلسفة الإسلاميَّة وأعلامها، وموقفاً يتَّسم بالعداء من الإسلام كدين ومن نبِّيه: فقد وَضَعَ النَّبيَّ محمد(ص)[٧] في الدائرة الثامنة من دوائر الجحيم التسع... ولكنَّه، في الجهة الأخرى، وضع ابنَ سينا وابنَ رشد وصلاحَ الدين، ومعهم هكتور وإيناس وسقراط وأفلاطون، في الدائرة الأولى من الجحيم، ليقاسوا أقلَّ درجاتٍ ممكنةٍ من العقاب، لأنَّهم لم يُمنحَوا نعمةَ الوحي المسيحيّ[٨].

نواجه عند توما الاكويني الموقفَ المزدوجَ نفسه. فهو قد جاء تتويجاً لمسيرةٍ استمرَّت أكثر من مئة عام، أعطت فيها العلومُ والفلسفةُ العربيَّةُ ـ الإسلاميَّةُ نظرةً جديدةً إلى العالم؛ ولكنه يدرك خطورةَ وجود الإسلام على حدود المسيحيَّة[٩]. ولهذا جاءت فلسفتُه محتدمةً بالسِّجَال ضد الإسلام. فبالإضافة إلى الشهوات الجسديَّة في الإسلام، يشير توما إلى عدم كفاية الأدلة التي يسوقها محمد[١٠]. وهو يؤكِّد على تفوُّق المسيحيَّة على الإسلام، بل تفوُّقِها على آراء الفلاسفة المسلمين كابن سينا وابن راشد[١١].

في تلك الفترة بقيت القضيةُ بالنسبة إلى المفكِّرين الأوروبيِّين هي مكافحة الإسلام. الطريق وحدها هي التي سوف تختلف: فيتحدَّث روجيه بيكون وريمول لول (١٢٣٥ ـ ١٣١٦) عن نبذ العمل العسكريّ ضد الإسلام، واعتمادِ الجهاد التبشيريّ... ويصادق مجمعُ ڤيينا الكنسيّ عام ١٣١٢م على أفكار بيكون ولول عن تعليم اللُّغات ولاسيَّما العربيَّة[١٢]، ويُصدِر قراراً بتأسيس عدد من كراسي

---

١ ـ رودنسون، ص ٢٤ ـ ٢٥. وراجع: أمجد فخري: **دراسات في الفكر العربيّ**، دار النهار، ١٩٧٠، ص ٩٩، حيث يذكر أنَّ روجيه بيكون قال: «وقد طُمستْ فلسفةُ أرسطوطاليس وانقطع خبرُها في الغالب، إمّا لضياع مظانّها، أو لندرتها، أو لصعوبتها، أو للغيرة منها، أو من جرّاء الحروب في الشرق، حتى عهد محمد، حين كَشَفَ ابنُ سينا وابنُ رشد وسواهما عن فلسفة أرسطو... وقد ألَّف ابنُ سينا، إمامُ مقلِّدي أرسطو، ثلاثة كتبٍ فلسفيَّة. وجاء بعده ابنُ رشد وهو أرسخ الناس قدماً في الحكمة فنقَّح أقوال الأوائل وأضاف إليها الكثير».

٢ ـ ٣ ـ واط، ص ١٢٩ ـ ١٣١ و ١٣٥.

٤ ـ جعيط، ص ٢٠.

٥ ـ ٦ ـ رودنسون، ص ٢٥، ٣٩.

٧ ـ د زينات بيطار: **الاستشراق في الفن الرومانسيّ الفرنسيّ**، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢، ص ٣٢ ـ ٣٣.

٨ ـ سعيد، ص ٩٧.

٩ ـ ١٠ ـ ١١ ـ واط، ص ٥٢ ـ ٥٣، ١٤٦، ١٥٤.

١٢ ـ رودنسون، ص ٣٣.

الأستاذية في جامعات: باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وأڤينيون، وسلامنكا[1]، مؤسِّساً بذلك بدايةَ «الاستشراق».

ج ـ النهضة الثانية ـ الإصلاح الدينيّ ـ الصعود العثماني

لكنْ شيئاً فشيئاً، ومع تنامي النهضة الأوروبيَّة، سيتصاعد الشعورُ الأوروبيُّ بالثقة بالذات، والرغبة في تأكيد الهوية الثقافيَّة المستقلة عن تأثيرات الثقافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة، إلى أن ينتهي الأمر إلى التقليل من إسهام العرب الفكريّ والعلميّ، بالرجوع إلى الأصول اليونانيَّة دون المرور بالفلسفة والفكر الإسلاميَّيْن. ولقد اعتَبَرَ واط ميلَ الأوروبيِّين إلى إعطاء المذهب الأرسطيّ المقامَ الأولَ في الفلسفة والعلوم أَحَدَ جوانب الطموح الأوروبيّ إلى مواجهة الإسلام[2]. وجاء التوجُّه الأوروبيُّ إلى الماضي الكلاسيكيّ اليونانيّ والرومانيّ، بشكلٍ عامٍّ، ضرباً من إثبات المساهمة الإيجابيَّة الأوروبيَّة أمام طغيان التأثيرات الفكريَّة والعلميَّة العربيَّة[3].

بل ذهب بعضُ المفكِّرين الأوروبيِّين أبعدَ من ذلك. فلم يكتفوا بتفضيل اليونانيّ على العربيّ، وإنَّما انقلَبَ الإعجابُ السابقُ بكلِّ ما هو عربيٌّ إلى نفورٍ. ومِنْ ذلك ما جاء في مستهلّ مؤلَّفات بيكوديلاميراندولا (١٤٦٣ ـ ١٤٩٤م)، الذي كان على معرفةٍ جيدةٍ بالعربيَّة والآراميَّة والعبريَّة؛ فقد قال: «بحقّ السماء، اتركوا لنا فيثاغورث وأفلاطون وأرسطو، وخذوا أصحابَكم عمر [الخيام] وابنَ زهر وابنَ راجل...»[4]. وفي عام ١٥٣٢، شَغَرَ كرسيُّ اللغة العربيَّة في سالاتيك هولندا؛ وعندما أعرب أحدُ الأساتذة عن رغبته في شغل الكرسيّ، أجابه أحدُ العلماء الإسبان: «دَعْكَ من هذه اللغة البربرية»[5]. ويُفصح بترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) بقوةٍ عن قَرَفه من أسلوب الشعراء العرب (الذين لم يكن ـ على الأرجح ـ يعرفهم)[6].

عندما سقطت القسطنطينية تحت ضربات العثمانيين عامَ ١٤٥٣ ظهرتْ في أوروبا موجةٌ معاديةٌ للإسلام، وأصبحتْ صورةُ المسلم مندمجةً بصورة التركيّ، الذي اعتُبر غازياً سفّاكاً للدماء. اختفى العربيُّ من الواجهة، فبرزتْ عند البعض صورةٌ مركَّبةٌ عن الإسلام تتراوح ما بين «صورة الشرق المدهش الفتّان، والشرقيِّ المتوحش البربريّ الفظّ العنيف، وكلُّ هذا مغطًّى برؤيةٍ للإسلام كدينٍ متعصبٍ وعدوانيّ»[7]. أما نجاحاتُ الإسلام في العالم، فمهما كانت كبيرةً فإنَّها «ليست دليلاً على صحته، ولكنَّها تحدٌّ للحقيقة، وفضيحةٌ إلهيةٌ مستمرة»[8].

لكنَّ هذا لَم يُخفِ اهتمامَ بعض النخب الثقافية الاوروبية بما كان يجري على الطرف الآخر، مع إعجاب مَشُوبٍ بالخوف والعداوة... علماً أنّ «الاستشراق» في تلك الفترة (القرن السادس عشر) لم يكن بعدُ سوى فرعٍ تطبيقيٍّ في ميدان الدراسات الإنجيلية[9].

فلقد بدأتْ عواملُ جديدةٌ من الجانب الأوروبيّ تَدْخل الميدانَ، ومنها: تمزُّقُ الوحدة الكنسية لأوروبا الغربية، وبروزُ البروتستانت، والحروبُ الأهلية، وظهورُ الدولة المركزية المشُوبة باللون القوميّ على حساب وحدة المسيحية الكاثوليكية أحياناً (حتَّى إنّ فرنسوا الأول مدّ يده إلى سليمان القانونيّ، وتشَفَّى لوثر بهزيمة الإمبراطور شارل الخامس الكاثوليكيّ أمام سليمان على جبهة المجر، وفَضَحَتْ اليزابيت ملكة إنجلترا للسلطان العثمانيّ ملكَ إسبانيا «بوصفه رئيساً لعبادة الأوثان»!)[10]. لكنْ على الرغم من الفوضى الأوروبية المفتوحة على الحروب المذهبية، وعلى الرغم مِنْ حَذَرِ أوروبا من الخطر العثمانيّ السياسيّ، وإعجابِ بعضِ فئاتها بالأنظمة العثمانية، فإنَّ الأوروبيين أخذوا يحسُّون أنَّ السَّبق الثقافيّ أصبح يتحول إلى جانبهم، بل إنّ مارتن لوثر رَفَضَ فكرةَ الحروب الصليبية «ونادى بدلاً من ذلك بوجوب اتخاذ موقفٍ صبورٍ متسامحٍ من الأتراك، لأنَّه رأى فيهم عقوبةً ربّانيةً عادلةً بسبب خطاياهم وذنوبهم»[11].

١ـ سعيد، ص ٨٠.

٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ واط، ص ١٥٤ ـ ١٥٦.

٦ ـ رودنسون، ص ٣٥.

٧ ـ ٨ ـ جعيط، ص ٢٥، ٢١.

٩ ـ د. ميشال جحا: **الدراسات العربيَّة الإسلاميَّة في أوروبا**، معهد الإنماء العربيّ، بيروت ١٩٨٢، ص ٧٩، حيث يقول: «إنَّ انتعاش الدراسات العربيَّة يتطابق مع حركة الإصلاح الدينيّ، وانقسامِ أوروبا الغربيَّة إلى دول بروتستنتيَّة وكاثوليكيَّة».

١٠ ـ رودنسون، ص ٣٧

١١ ـ اليكسي جورافسكي: «المهِّدات الفكريَّة للحوار الإسلاميّ المسيحيّ»، مجلة **الاجتهاد**، العددان الواحد والثلاثون والثاني والثلاثون، ١٩٩٦، ص ١٤٧.

منذ أن استشعرت أوروبا قدرتها على التحكُّم بالآخرين، أكّدتْ أن ليس على شعوبها التزامات خلقيَّة عند معاملة الشعوب الآسيويَّة

وفي حمَّى المجادلات المذهبية داخل المسيحية، استخدم كلا الطرفين، البروتستانت والكاثوليك، الإسلامَ تهمةً، أو مسبّةً ضد الآخر، ووسيلةً للتشنيع في الخصوم المذهبيين: «ولقد رأى البروتستانتُ في الإسلام، وبالتالي في الكاثوليكية، عملاً بدون إيمان؛ أما الكاثوليك بدورهم فقد اتَّهموا الإسلامَ ـ في أثناء مجادلاتهم المضادة للبروتستانتية ـ بأنَّه يجسِّد الإيمان بلا عمل»[1].

وبالإضافة إلى الانقسام الكنسيّ، «أيقظ الزحفُ العثمانيُّ الاهتمامَ بالدين الإسلاميّ في الدوائر اللاهوتية. وسينشر جان دي سينوفيا (١٤٠٠ ـ ١٤٥٨) عام ١٤٥٤ مشروعَ سلسلةٍ من المداولات مع الفقهاء المسلمين، ويقوم بترجمةٍ للقرآن يتجنَّب فيها خطيئةَ الترجمة الكلونية»[2].

غير أنَّ المبادرة الأكثر أهميةً في تلك المرحلة ـ بحسب جورافسكي ـ إنَّما جاءت في أواسط القرن السادس عشر، عن طريق العالم الفرنسيّ غليوم بوستيل، وذلك بتدريس اللغات الشرقية، بما فيها العربية، في الكوليج دو فرانس[3]. وفي عام ١٥٣٩ نَشَر كتاب **القواعد العربية**، وَشَرَحَ في مقدمته الأسبابَ التي من أجلها يجب على الأوروبيّ أن يتعلَّم اللغة العربية: «... ١ ـ كُتُبُ الطب العربيّة هي أفضلُ المتوفِّر من الكتب. ٢ ـ صلاحيةُ اللغة العربية لمجادلة أعداء الدين المسيحيّ. ٣ ـ اللُّغة العربية مفتاحُ أدبٍ غنيٍّ. ٤ ـ تتيح اللغةُ العربيَّةُ لمن يتكلّمها أن يتّصل بأكبر عددٍ من الشعوب، من المغاربة حتى الأتراك»[4].

وإذا دقَّقنا في الدواعي التي وضعها بوستيل لتعلم اللغة العربيَّة، لَمَسْنا استمرارَ ازدواجية النظرة إلى الإسلام، وإنْ أخذتْ شكلاً جديداً. فعلى الرغم من تنامي ثقة المسيحيّ الأوروبيّ بذاته الثقافيَّة في القرن السادس عشر، فإنَّه تمثَّل المسلِمَ أوَّلَ ما تمثَّله: «في هذا التركيّ الذي أصبح مفزعَةَ الغرب. أليس الأتراكُ شراً من الذئاب في كلّ ما يصنعونه؟ وهل مِنْ عَجَبٍ إذا ما اتخذ اللّهُ من السلطان العثمانيّ سوطاً لتأديب المسيحيّ، أسوةً بما فعله باليهود عندما أهملوا شريعة اللّه؟... أوَليس المسلمُ هو الشرقيُّ الذي يقف مع الأوروبيين على طرفَيْ نقيض ـ هذا المسلم الذي تميَّز بالختان، ولا يأكلُ لحمَ الخنزير، ولا لحمَ أيِّ حيوانٍ آخر لم يُذبحْ بيده، ويَمْضي في كتابته من اليمين إلى اليسار، ويبوِّل مقرفصاً كالنساء، ولا يَشْعر بأيّ حياءٍ فيرسم عندما يجثو حركةً يشمئزّ منها الأوروبيُّ لأنَّها تنمُّ عن العبودية، ويَخْلع حذاءه عندما يدخل المنزل، ويزهو بثوبه الفضفاض؟! المسلمُ هو نقيض الأوروبيّ، والإسلامُ نقيضُ أوروبا، فالمسلم هو من خَرَجَ على المسيحيّة وسبَّبَ للمسيحيّ الهلاكَ الأبديَّ»[5].

ومن الجهة الأخرى، لا يمكن إنكارُ الجاذبية التي مارَسَها الإسلامُ على قطاعٍ من المسيحيين الأوروبيين، خلال الأزمة الروحية التي عاشتها أوروبا أثناء الإصلاح الدينيّ وما أعقبه من انقسامٍ وحروبٍ مذهبية، وخلال حقبة نهوض الدولة العثمانية. فقد رأى المسيحيُّ في الإسلام عناصرَ كثيرةً مألوفةً لديه ـ كما يقول موسينيه: فـ «الوحيُ المتوارَثُ على ألسنة أنبياء أوحى اللّهُ إليهم به؛ وكتابٌ موحًى به هو القرآن الكريم، الذي كان في نظر النبيّ تتمةً للتوراة والإنجيل؛ وتفسيرٌ لنشوء الكون، فيه قصةُ الخلقِ والخطيئةِ، والسقوطِ، والملائكة... كلّ هذه العناصر مألوفةٌ لدى المسيحي).

٣ ـ خاتمة: النظر إلى الحاضر من شرفة القرن السادس عشر

نتساءل عن السرّ الذي يَكْمن وراء هذا الانحراف في الوعي والإدراك الأوروبيَّيْن، طوال هذه المدة الطويلة، الممتدةِ حتى نهاية القرن السادس عشر، والتي كان من نتيجتها هذه المجموعةُ التخيليةُ من الأفكار والصور التخيُّلية؟

لقد سردنا عدةَ عوامل «خارجية» تدعو إلى التحيُّز ضد الإسلام: فهناك صدمةُ الاجتياح الإسلاميّ منذ القرن الثامن وما تبعه من ردةِ فعلٍ مسيحيةٍ ـ أوروبيَّةٍ ممزوجةٍ بالخوف والرهبة والعداوة؛ وهناك استمرارُ الحروب والتنافس الدينيّ التي زادت الأمر مرارةً وشعوراً بالعداوة. ولكنْ أليست هناك وظيفةٌ نفسيةٌ «داخلية» تقف وراء تلك الصور التخيُّلية عن الإسلام، تُستخدم كأوليةٍ نفسيةٍ لإراحة الذات؟

---

١ ـ المصدر السابق، ص ١٤٨.

٢ ـ رودنسون، ص ٣٥.

٣ ـ جورافسكي، ص ١٤٥.

٤ ـ واط، ص ١٥

٥ ـ ٦ ـ روسلان موسينيه، بإشراف موريس كروزيه: **تاريخ الحضارات العام**، المجلّد الرابع، ترجمة يوسف أسعد داغر وفريد م. داغر، منشورات عويدات، بيروت ١٩٦٦، ص ٥٣٨، ٥٤٠.

أليست تلك النظرةُ المشوَّهةُ انعكاساً لأشدّ الجوانب المظلمة للحياة الأوروبية، يَقْذفها الوعيُ الأوروبيُّ، كأوليةٍ دفاعيةٍ، على الخارج بعد أن يعطيها صورةَ الإسلام واسمَه!؟ لقد أعطانا مونتغمري واط مثلاً على هذه الحالة: ففي حديث وايكلف عن الكنيسة الغربية يستخدم عبارةَ «نحن المحمديين الغربيين»، معبِّراً بذلك عن الجوانب السلبية التي يراها في واقع الكنيسة. ويعلِّق واط قائلاً: «هذه الصورة المشوَّهة عن الإسلام كانت هامةً إلى هذه الدرجة بالنسبة لحياة أوروبا. لذا لم يكن من الغريب أنها بقيتْ قائمةً في أذهان الأوروبيين لقرون عديدة»[1]. ويَكْشف ادوارد سعيد وظيفةً نفسيةً أخرى لهذه الصورة التخيلية عن الإسلام التي حاكها الأوروبيون حيث يقول: «كان تمثيل الأوروبيين للمسلمين، أو العثمانيين، أو العرب، كما كانت شخصيات والتر سكوت، دائماً طريقةً للسيطرة على الشرق المهيب. ويَصْدق هذا، إلى حدّ ما، على مناهج المستشرقين المعاصرين المتفقهين، الذين لم يكن موضوعُ دراستهم الشرقَ ذاتَه، بقدر ما كان الشرقَ وقد جُعل معروفاً، وبالتالي أقلَّ إرهاباً لجمهور القراء الغربيين»[2].

وما إن نُشرف على حدود القرنَيْن السادس عشر والسابع عشر حتى يكون المجالُ الحضاريُّ الإسلاميُّ، والمجالُ الحضاريُّ الأوروبيُّ، متباعِديْن. صحيح أنَّهما متجاوران، لكنهما لم يتداخلا بعد: فلم تغذُ أوروبا وتاريخُها جزءاً منّا ومن تاريخنا، ولا اخترقتْ أوروبا «حدودَنا» الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، بل بقيتْ موضوعاً خارجياً لنا، وبقينا نحن موضوعاً خارجياً لها. ولم تتحوَّل أوروبا إلى كيانٍ يَطْرح علينا أسئلةً نتلعثم في الإجابة عنها، ولا وصلنا نحن إلى حالة الانبهار بأوروبا: الآلةِ، والقوةِ، والحياةِ (الفاوستية) المتلئةِ بالمتع والرفاهِ والتطلعِ المستمر نحو المستحيل.

على حدود القرنيْن السادس عشر والسابع عشر، لم تكن حياتُنا الثقافية قد تداخلتْ مع نظيرتها في أوروبا إلى الحدّ الذي تغدو فيه أوروبا ـ كما هي اليومَ ـ تلاحقنا في عقر دارنا، في منازلنا، ومنتدياتنا، ومصنعنا، وغرفِ نومنا، ومطبخِنا، وملبسِنا، وألعابنا وصحفنا اليومية، وقبل كلِّ شيء، في عقلِنا حيث تُطرح الأسئلةُ المصيرية، وفي ضميرِنا الشقيِّ الذي زَرَعَتْ فيه الانقسامَ والانشطارَ وعدم الرضى!

في القرن السادس عشر، كان كلٌّ منّا يَنْظر إلى نفسه بامتلاءٍ ذاتيٍّ، وثقةٍ بالنفس، ورضى عن المصير والمقدَّر. ولم يكن يخالجنا الشكُّ فيما نعتقد، أو فيما نسلك، أو نعتاد؛ ولم نَرْتَبْ بثقافتنا الحية، ولا بمناخاتنا الروحيَّة والعقديَّة، ولا بتميزنا أو اختلافنا عن «الآخر» الذي هو بمثابة «عدوّ» يثير الخوفَ أكثرَ مما يثير الشفقة، والازدراءَ أكثر من التعاطف، والنبذَ والإنكارَ أكثر مما يثير التوادد والتراحم. صحيح أنَّه حصلتِ اقتباساتٌ وتأثيراتٌ ونقلُ صناعاتٍ وخبراتٍ حرفية وعلومٍ وذهنياتٍ. إلاَّ أنَّ ذلك الاقتباس عُزِلَ عن التربة الثقافيَّة، وعن المساراتِ الروحية الأكثر اندماجاً وتعبيراً عن هوية الجماعة.

وكان كل شيء بالنسبة إلى مستقبل أوروبا والعالم لا يزال في المرحلة الأولية لولادة العالم الحديث الذي ستتبوأ فيه أوروبا مركزَ السيادة. ولكننا نستطيع أن نتلمس منذ القرن السادس عشر، وهو حقبة بداية «الفتح» الأوروبيّ للعالم، جَذْرَ الانقسام الكبير الذي أصاب ضمير الإنسان الأوروبيّ تجاه قضايا الإنسانية: فما يصلح لأوروبا لا يصلح «للآخرين»!

فمنذ استشعرتْ أوروبا تفوقَها وقدرتَها على التحكُّم بمصير الآخرين، أكَّدتْ لنفسها وللعالم، بالأفعال والأقوال: «أنَّ مبادئ القانون الدوليّ لا تطبَّق خارج أوروبا، وأنَّ ما يُعدُّ همجيةً في لندن أو باريس يكون سلوكاً متمديناً في بكين، وأنَّ ليس على الشعوب الأوروبيَّة التزاماتٌ خلقيةٌ عند معاملة الشعوب الآسيوية»[3].

كان فاسكو دي غاما يلقي القبضَ على السفن غيرِ المسلَّحة العائدة من مكة، ثم يُفْرغها من بضائعها، ويحظر على أيّ عربيٍّ الخروجَ منها، ويُصْدر أوامره بإشعال النيران فيها. ويعلِّق بانيكار على حوادث إحراق هذه السفن بركّابها العرب قائلاً: «لعلنا نحصل على تفسيرٍ لدوافع الاستيلاء على السفن من الملحوظة التي أدلى بها 'بارو' حين قال: 'أجل إنه يوجد بالفعل حقٌّ عامٌّ للناس جميعاً بأن يَمْخروا عبابَ البحار؛ ونحن في أوروبا نعترف بالحقوق التي يملكها الغيرُ علينا. ولكنَّ ذلك الحقَّ لا يتجاوز قارةَ أوروبا، ومن ثمَّ فمِنْ حق البرتغاليين كسادةٍ للبحر مصادرةُ جميعِ بضائعِ مَنْ يخوضون البحارَ دون إذنٍ منهم'»[4].

هذا ادعاءٌ غريب، ولكنّ الغرب مازال يمارسه حتى اليوم: فالقانون الذي يُطبَّق على أراضي الغرب، وحدَها شعوبُ الغرب هي مَنْ يستحقه، وأما الآخرون فلا! □

حلب

---

١ ـ واط، ص ١٦١.

٢ ـ سعيد، ص ٨٩.

٣ ـ ل م بانيكار. **آسيا والسيطرة الغربية**، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، وزارة الثقافة، دار المعارف بمصر ١٩٦٢، ص ٤١.

٤ ـ المصدر السابق ص ٤٠.