الاستشراق
والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي
برنارد لويس نموذجًا

الطبعة الثانية
1439 هـ
2018 م

اسم الكتاب: الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي
التأليف: د. مازن بن صلاح مطبقاني
موضوع الكتاب: فكر إسلامي
عدد الصفحات: 456 صفحة
عدد الملازم: 28.5 ملزمة
مقاس الكتاب: 24x17
عدد الطبعات: الطبعة الثانية
رقم الإيداع: 2018 /13727
الترقيم الدولي: 978-977-278-694-7

دار البشير للثقافة والعلوم

elbasheer.marketing@gmail.com
elbasheernashr@gmail.com
01152806533 - 01012355714

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع، والتصوير، والنقل، والترجمة، والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي، وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من الدار.

الاستشراق

والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي

برنارد لويس نموذجًا

الدكتور

مازن بن صلاح مطبقاني

دار البشير للثقافة والعلوم

Impressum

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibiothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im internet über http://dnb.d-de abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-‹ Marken – oder patentrechtlichem Schutz bzw. Sind Warnzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen lnhaber.Die Wiedergabe von Marken‹ produktnamen‹ Gebrauchsnamen‹ Handelsnamen‹ Warenbezeichnungen U.S.W. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme‹ dass Solche Namen im Sinne der Warenzeichen – und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten Wären und daher von jedermann benutzt werden düfrten.

البيانات القانونية

معلومات ببلوغرافية للمكتبة الوطنية الألمانية: المكتبة الوطنية الألمانية تسجل هذا المنشور في الببلوغرافيا الوطنية الألمانية. البيانات الببلوغرافية موجودة على شبكة الإنترنت في الموقع التالي: http://dnb.d-nb.de

جميع العلامات التجارية والمنتجات المستخدمة في هذا الكتاب تخضع لقانون براءة الاختراع، وهي علامات تجارية مسجلة لأصحابها. استنساخ الأسماء التجارية، أسماء المنتجات، أو أسماء مشتركة في هذا المنشور، حتى من دون وضع العلامات الخاصة، لا يعني أنّ هذه الأسماء مُعفاة من التشريعات التجارية لحماية العلامة، وبالتالي يمكن استخدامها من طرف أي شخص.

بسم الله الرحمن الرحيم

برنارد لويس نموذج للاستشراق اليهودي المتحيّز

بقلم السيد محسن بن أحمد باروم- رحمه الله-

لقد كانت سعادتي بالغةً حين أتيح لي قراءة أطروحة الدكتوراه التي خطتها برعاية الكاتب الألمعي الباحث المتميز الدكتور مازن صلاح المطبقاني عن دراسته للجوانب الفكرية في التاريخ الإسلامي لدى المستشرق الأمريكي المعاصر الدكتور برنارد لويس، المعروف لدى كثيرٍ من الدوائر العلمية والمنتديات الثقافية ومراكز البحوث في الجامعات العربية والإسلامية لبحوثه ودراساته الكثيرة التي تناولت مختلفَ جوانب التاريخ الإسلامي، والثقافة الإسلامية في مختلف فروعها، وقضايا الفرق والنحل والملل التي أثارت ألوانًا من الشبهات وضروبًا من الأضاليل الهادفة إلى تشويه سمعة الإسلام وخلخلة الثقة في نفوس أبنائه في الدرجة الأولى وغيرهم من مثقفي الغرب ومفكريه وأتباعه.

وليس غريبًا أنْ تحظى دراسات هذا المستشرق بالتقدير والاهتمام لدى تلك الدوائر والهيئات والمراكز البحثية والأفراد الذين أتيح لهم تلقي العلم على يديه في الجامعات الأوروبية ثمّ الأمريكية عندما تمّ له الانتقال إليها أستاذًا للدراسات العربية والإسلامية في جامعة برنستون في عام ١٩٧٤م، وظلّ أستاذًا فيها إلى عام ١٩٨٨م، يدرّس ويوجّه طلابه وجهةً علمية معينة تقوم على استحياء المنهج الفكري الخطير الذي رسمه هذا المستشرق لنفسه منذ أن التحق بمدرسة لندن للدراسات الشرقية والأفريقية مدرسًا ثمّ رئيسًا لقسم تاريخ الشرق الأدنى فيها لمدّة بلغت سبعة عشر عامًا، اكتسب خلالها شهرة علمية واسعة لما نشره من كتب ودراسات اتّسم بعضها بقوة العلم وعمق المعرفة والنظرة الموضوعية البعيدة عن نزعات التحيّز وأهواء

التعصّب الديني والسياسي والعرقي المقيت، كما اتّسم معظمها بسلاسة الأسلوب ووضوح العبارة والبعد عن التعقّد اللغوي الذي يضفي في كثيرٍ من الأحيان على الموضوع ألوانًا من الغموض وسوء الفهْم، حتى غدا برنارد لويس من كبار المستشرقين المعاصرين البارزين الذين لعبوا أدوارًا متميزة في مجالي الدراسات العربية الإسلامية، والدراسات السياسية الدولية المتّصلة بقضية الصراع العربي الإسرائيلي على الأرض العربية السليبة (فلسطين).

فقد كان لويس- بحكم خبراته العميقة في شئون العالم العربي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية- مستشارًا لدوائر وزارة الخارجية البريطانية، فأرسلته أستاذًا زائرًا إلى الجامعات الأمريكية في عام ١٩٥٤م يحاضر فيها ويعقد الندوات ويلقي أحاديثَ في وسائل الإعلام الأمريكية المختلفة فيها، وتابع الدور السياسي والثقافي نفسه حين انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية أستاذًا في جامعتها الشهيرة (برنستون)، ومستشارًا خبيرًا لرئيس لجنة الشئون الخارجية بالكونجرس الأمريكي[1] داعيًا إلى نصرة الكيان الصهيوني منحازًا ضدّ كلّ ما هو عربي ومسلم، مكرّسًا شطرًا كبيرًا من جهوده للكتابة في الشئون السياسية المعاصرة؛ حيث إنّ كتاباته الرئيسية على العرب والإسلام تشابه بعضها الآخر إلى حدّ أكبر أو أصغر، فهو لذلك لا يأتي بجديدٍ فهو يكرّر المادة، أو أنه يعيد صياغتها في قوالب مختلفة عن بعضها مرّة بعد أخرى مرارًا وتكرارًا[2].

ويؤكّد هذا الدور السياسي الخطير الذي لعبه برنارد لويس في توجيه السياسة الخارجية الأمريكية المعاصرة تجاه أزمة الصراع العربي الإسرائيلي؛ ما أشار إليه الكاتب العربي القدير الدكتور مصطفى محمود في كتابه الأخير الطريق إلى جهنم حين استدعى الكونجرس الأمريكي هذا المستشرق إلى جلسةٍ سرّية لمناقشة الخطة التي قدّمها إليه لتقسيم البلاد العربية كلّها إلى دويلات وكانتونات ليسهلَ على إسرائيل السيطرة عليها، والتحكم في مقدراتها السياسية

(١) صفحة ٦٤ من أطروحة الدكتور مازن مطبقاني للدكتوراه المخطوطة.

(٢) المستشرقون الناطقون بالإنجليزية - الدكتور عبد اللطيف الطيباوي، صفحة ١٣٨ - جامعة محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤١١هـ.

والعسكرية والاقتصادية والثقافية، وهي خطّة تستهدف إضعاف الكيان السياسي للدول العربية القائمة وتمكين إسرائيل من تحقيق خطّتها التوسعية الرامية إلى إبراز إسرائيل الكبرى (من النيل إلى الفرات) «وتشمل لبنان وسوريا والكويت وبعض الخليج وبعض العراق وبعض مصر وجانبًا كبيرًا من أرض الحجاز وشمال الجزيرة العربية وفقًا لما رسمه لها هرتزل سنة ١٩٠٤م الحاخام فيستان سنة ١٩٤٧م وبرنارد في عهد ريجان»[1].

إنّ الكتاب الذي بين يدي القارئ والمكوّن من مقدّمة وأربعة أبوابٍ وخاتمة، استعرض خلالها المؤلف خصائص كلّ من الاستشراق الأوروبي، والاستشراقِ الأمريكي، باعتبار أنّ لويس قد درس في ظلال مدرسة الاستشراق الأوروبي، وتتلمذ على إعلام مستشرقيها كهاملتون جب في بريطانيا، ولويس فاسينيون في فرنسا، واحتكّ بأقرانهم البارزين من أمثال مرجوليوت وفون جرنايوم وتوماس أرنولد، أو نهلَ من كتبهم وأفكارهم كأجناتس جولدزيهر، فإنه قد استفاد من وجهة الاستشراق الأمريكي في توظيف نتائج العلوم الاجتماعية من تاريخ واقتصاد واجتماع وسياسة وإدارة وعلم الإنسان وآداب ولهجات حديثة لشعوب تلك المناطق في دراسات مناطق العالم المختلفة بصورةٍ عامّة، ومنطقة العالم العربي التي تتركّز فيها المصالح الأمريكية بصورةٍ أخصّ، ممّا جعل الاستشراق الأمريكي ينهج- فكريًّا ومعرفيًّا- نهجًا يختلف عن المنهج التقليدي الذي سار عليه الاستشراق الأوروبي خلال عصوره القديمة والوسيطة والحديث في التركيز على دراسات اللّغة وفقهها، والدين وعلومه، والتاريخ، وفقه الحضارة.

ولا أريد أنْ أطيل حديثي حول هذا الجانب من جوانب الكتاب، وإنما أريد أنْ أنوّه بالجهد العلمي الضّخم الذي بذله مؤلّفه في بقية أبواب الكتاب التي استعرضت مختلف نواحي الحياة العلمية لبرنارد لويس ومواقفه الفكرية من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وسيرة الرسول الكريم، وعقيدة الإسلام التي ينحو في النظر إليها منحى أسلافه المستشرقين المتعصبين ضدّ الإسلام وحضارته وثقافته، فيرى أنّ الإسلام مزيجٌ مستورد من الديانتين النصرانية واليهودية فيقول: «روايته- أي الرسول عليه السلام- لقصص الكتاب المقدس توحي بأنّ معرفته به

(١) انظر صفحات ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩ من كتاب «الطريق إلى جهنم»، أكتوبر ١٩٩٤، من «كتاب اليوم»، القاهرة.

كانت عن طريقٍ غير مباشر، وربما كانت عن طريق التجارة والرحالة اليهود والنصارى الذين كانت أخبارهم متأثّرة بالمؤثرات المدراشية وكتب الأساطير اليهودية «الأيوكريفا»[1]، كما يرى أنّ إسرائيل (الديمقراطية) ضدّ العرب والمسلمين: قوانين كهجرة وإخراج المسلمين من أرضهم وديارهم ونسْف بيوتهم، السّجن بلا محكمة، التعذيب وكسْر العظام والمذابح الجماعية للرجال والنساء والأطفال، وانتهاك حقوق الإنسان كلّ يوم بصورةٍ وحشيّة لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشرية.

ورغمًا عن هذا كلّه لا يستحي المستشرق من وصف إسرائيل «بالديمقراطية» كما لا يستحقّ أنْ يتظاهر بالموضوعية، فإذا لم تستحِ فاصنعْ ما شئت[2].

هذه صورةٌ قلميّة سريعة وانطباعات قوية في ذهني تراكمت إثْر قراءتي لهذه الأطروحة القيمة وما سبقها من كتبٍ لهذا المستشرق تُرجمت إلى العربية، تؤكّد اختلال الرؤية الفكرية له إلى وقائع تاريخ الإسلام والعرب والصحوة الإسلامية الحاضرة وتقويم العلاقات السياسية في أزمة الصراع بين العرب وإسرائيل، وكلّها تطفحُ بالتعصّب الديني والعرقي المقيت، الذي يكشف عن حقدٍ دفين لكلّ ما يتّصل بالعرب والإسلام من قيم دينية وثقافية وسياسية وحضارية، أبانَ عنها الباحث الكريم خلالَ فصول الكتاب الذي سلّط فيه أضواء علمية كاشفة على مختلف العصور محمّلةً بالنظرة الاستشراقية التي تهدف إلى تأكيد «التمييز بين الفوقية الغربية والدّونية الشرقية»[3].

إنّ المنهج العلمي الذي اتّخذه الدكتور مازن مطبقاني في استقرائه للركائز الفكرية التي قام عليها إنتاج برنارد لويس العلمي الغزير المتشعب هو منهجٌ استيعابي تتبع كلّ مصادر المعلومات عن هذا المستشرق الشهير المعاصر، ولم يكتفِ بذلك؛ وإنما تبادل معه رسائل متعدّدة، وبذل جهده للقائه شخصيًّا للتعرّف على ملامح شخصيته عن كثبٍ ممّا أتاح له عمق النظر، وشمول

(١) دكتور عرفان عبد الحميد، المستشرقون والإسلام، ص ٢٤، المكتب الإسلامي، عام ١٤٠٣.

(٢) الدكتور أحمد عبد الحميد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق . ص: ١١٣، ١١٤ت. المكتب الإسلامي عام ١٤١١هـ.

(٣) الدكتور إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة- السلطة- الإنشاء، نقله إلى العربية د/ كمال ديب ص: ٧٣، ١٩٨١.

المعرفة، ودقّة التناول وحسن الفهم للدوافع الدينية والفكرية والسياسية التي شكّلت موقفه نحو تاريخ العرب وحضارة الإسلام ماضيًا وحاضرًا، فأضاء الطريق للدارسين وطلاب البحث العلمي من أبناء الشرق الإسلامي والغرب الأوروبي، والأوروبي والأمريكي على بينةٍ من أمْر هذا المستشرق وغيره من دهاقنة الاستشراق وعلمائه الذين تعدّدت مدارسهم واختلفت مشاربهم وتنوّعت جنسياتهم وكثرت دراساتهم لهذا الشرق وتاريخه ولغاته وآدابه وحضارته، ولكنّ معظمهم- لسوء الحظّ- ما زال واقعًا تحت دوافع التعصب الديني والعرقي البغيض وخدمة المصالح السياسية والاقتصادية وهيمنة النفوذ العسكري والثقافي لبلدانهم التي تصرّ على وجوب التغريب وسيطرة الحضارة الغربية على مؤسسات الفكر والاجتماع والأقطار التي تدين بنظام الإسلام عقيدة وشريعة وأسلوب حياة، إذ ليس أمام شعوب الشرق الإسلامي إلّا أن تتّبع مناهج الغرب في ثقافته وحضارته، وأنْ تنصهر في وقته لكي- كما يزعم برنارد لويس وأضرابه- «أن يعاين الشرق بوصفه غربًا مقلّدًا، لا يستطيع أن يحقّق نفسه إلّا حين تصبح قوميته على استعداد للتلاؤم مع الغرب»[1].

ومهْما يكنِ الأمر فإنّ الكتاب في مجمله دراسةٌ جادّة وهادفة عن برنارد لويس، أحد أبرز المستشرقين المعاصرين الناطقين بالإنجليزية والعاملين على تشويه صورة الإسلام، ومحاولة تفسير مفاهيمه وأنظمته بما يخدم مصالح سادته من رجال السياسة وصنّاع القرار في الحكومات الأمريكية- حاليًا- ابتغاءَ الحفاظ على المصالح الأمريكية من ناحية، والتمكين لدولة إسرائيل على أرض فلسطين المغتصبة من ناحية أخرى.

وإنّ الحاجة تدعو إلى غربلة ما يكتبه هؤلاء المستشرقون بصورةٍ عامّة، واليهود منهم بصورة أخصّ مثل جوستاف جرونباوم النصراني، وجوزيف شاخت البريطاني، وبثّوا ألوانًا من السموم في طريق الفكر الإسلامي لزعزعة عقائد المسلمين وتشكيكهم في قدرتهم على الإسهام

(١) مرجع سابق، الاستشراق، ص: ٣.

في تنمية وتطوير الحضارة العالمية، كما فعل كلّ من أجناس جولدزيهر المجري، وبول كراوس التشيكي، وصامويل مرجوليوت البريطاني وديفيد سانتيلانا الإيطالي، وليفي بروفنسال الفرنسي وغيرهم ممن عرض لأسمائهم وإسهاماتهم الفكرية علماءُ المسلمين ومفكروهم في وقتنا الحاضر كالأساتذة الأجلاء: أنور الجندي وعبد اللطيف الطيباوي، ومحمود حمدي زقزوق وعلي إبراهيم النملة ومازن المطبقاني، الذين ما انفكوا يتابعون في يقظةٍ وانتباه كاملَيْن إنتاجَ هؤلاء المستشرقين يدرسونه ويقوّمونه ويبيّنون مواطن الزيف والتزوير فيه، كما يوضّحون في الوقت نفسه نقاط القوة والموضوعية والحيدة العلمية فيه، حتى يكون القارئ العربي والمسلم على درايةٍ تامّة بخفايا القضايا والموضوعات الإسلامية التي يعالجها أولئك المستشرقون فيخبط فيها البعض منهم خبط عشواء لقصور في لغته، وضعف في فهمه وتحيز واضح في اتجاهه الديني الفكري والسياسي، كما نلاحظ ذلك في فئة المستشرقين اليهود الذين تستروا وراء الصبغة الدينية المسيحية لينفثوا سمومهم نحو الإسلام ونبيه وتراثه العلمي والثقافي وينفذوا مآربهم الخبيثة في تشويه تراث الفكر العربي الإسلامي وإظهار المسلم في صورة إنسانٍ سطحي في تفكيره وفلسفته، بينما الأوروبيّون صنّاع حضارة وحملة إبداع[1] كما يقول عنهم الفيلسوف والمستشرق الفرنسي أرنست رينان:

ومن أجل ذلك فإنّ من الخير- أعظم الخير- رصد ما ينتجه الفكر الاستشراقي من كتب ودراسات ومقالات وتقارير وتحقيقات للإبانة عن الافتراءات والشبهات والتلفيقات التي يطلقها علماء هذا الفكر من ناحية ولتجلية محاسن تراث الفكر الإسلامي بعد تنقيته من ناحية أخرى.

ولا يستطيع القيام بهذا العمل الفكري الضخم الذي يشمل مؤسسات الاستشراق في مختلف أقطار العالم، وشتى لغاتهم ومدارسه وفئاته ومذاهبه؛ إلّا الإسراع في إنشاء هيئة إسلامية

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: ٤٩، ٤٣.

عالمية ينضوي تحت لوائها نخبة ممتازة من علماء المسلمين ومفكريهم لإصدار موسوعة الردّ على المستشرقين، كما دعت إليها الندوة التي «دعت إليها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في القاهرة في نهاية عام ١٩٧٩م وحضرها عددٌ يزيد على العشرين من العلماء والمفكرين المهتمّين بهذا الموضوع»[١].

وإنني أرجو مخلصًا أنْ تتبنى الجامعات ومراكز البحوث والهيئات العلمية في البلاد العربية والإسلامية مشروع هذه الموسوعة الجليلة لتقوم بتصحيح الصورة المشوهة عن الإسلام عقيدة وشريعة ومناهج حياة وإظهار حقائق الإسلام وعظمة مبادئه وسماحة أنظمته، ومدى ما قدمه العلماء المسلمين من إسهامات جليلة في تطوير الحضارة العالمية.

ولعلّ من الأوليات أيضًا التي نادى بها صفوة من الباحثين المسلين الأخيار ومنهم باحثنا المناضل في ثنايا هذا الكتاب اقتراحهم بإصدار دائرة معارف إسلامية بأقلام علماء المسلمين أنفسهم ممّن امتازوا بسعة العلم ورحابة الفكر وإجادة اللغات الأجنبية حتى يسدّوا فجوة واسعة في التعريف لمختلف علومهم الثقافة الإسلامية وعلمائها البارزين الأبرار بعيدًا عن الافتراءات والأباطيل والاتهامات المغرضة التي أطلقها علماء الاستشراق ضدّ الإسلام وشريعته وحضارته وعلمائه الأعلام لتكون شاهدًا مع الموسوعة الأولى على مدى ما بلغته البلاد الإسلامية والعربية من تقدّم علميّ وتطور حضاري كبير يؤهلانها للنهوض في معترك البناء الحضاري المعاصر الذي يشارك فيه كثير من بلدان ما أطلق عليه حاليًا النظام العالمي الجديد.

﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾

محسن أحمد باروم

---

(١) الدكتور محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ١٣١، كتاب الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية في دولة قطر – عام ١٤٠٤هـ.

المقدمة

الحمد لله حمدَ الشاكرين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين، وبعد:

اكتسبت دراسة الاستشراق في أهمية كبرى عند المسلمين، وذلك من أجل فهم الظاهرة الاستشراقية من ناحية، ومواجهة تأثيرها السلبي في الفكر الإسلامي بما تثيره من شكوك في الدين الإسلامي، وما تسببه من تشويه لهذا الدين القويم لدى القارئ الغربي فضلًا عن تأثيرها في بعض المسلمين الذين تتلمذوا على كتابات المستشرقين، وكذلك تأثيرها في القرارات السياسية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وخاصّة في العنصرين الآخرين عندما ظهر مصطلح «النظام العالمي الجديد» الحرب على «الإرهاب»، وهي أهداف وظَّف الاستشراق من أجل تحقيقها كلّ إمكاناته العلمية وطاقاته البشرية والبحثية، فأسّس لها العديد من مراكز البحوث والأقسام العلمية والمكتبات الضخمة، وخصّص لها الدوريات والنشرات العلمية، وأقام لها المؤتمرات والندوات.

يهدف هذا الكتاب إلى دراسة فكر أحد كبار المستشرقين، وهو المستشرق برنارد لويس (١٩١٦م – ٢٠١٨م)، الذي تخصّص في الفكر الإسلامي، حيث درس التاريخ الإسلامي في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، ومع نشوب الحرب العالمية الثانية انضمّ إلى صفوف القوات البريطانية التي أعارت خدماته بدورها إلى وزارة الخارجية، فتمكّن خلال هذه المدّة من أنْ يعيش تجربةَ ارتباط الدراسات الاستشراقية بالسياسة. وعاد إلى العمل في جامعة لندن مدرسًا ثمّ رئيسًا لقسم تاريخ الشرق الأدنى (١٩٥٧م – ١٩٧٤م)، كما عمل أستاذًا زائرًا في كثير من الجامعات الأمريكية في الفترة من ١٩٤٩م – ١٩٧٤م. وقد ترأس

إحدى لجان المؤتمر الدولي للمستشرقين عام ١٩٧٣م بمناسبة مرور مائة عام على بداية عقد هذا المؤتمر. وفي عام ١٩٧٤م هاجر إلى الولايات المتحدة للعمل بجامعة برنستون حتى تقاعد عام ١٩٨٨م محتفظًا بمكانته أستاذًا متقاعدًا Emeritus وفي سنة ١٩٨٦م عين رئيسًا لمعهد Amnnenberg للدراسات اليهودية ودراسات الشرق الأدنى.

وقد حظي لويس باهتمام كبير في الأوساط الثقافية الإسلامية والعربية، حيث أتاحت له سنوات خدمته الطويلة في التعليم والإشراف على العديد من رسائل الدكتوراه والماجستير في التاريخ الإسلامي، وتتلمذ عليه العديد من طلاب الدراسات الشرقية في الغرب والشرق، كما نالت كتاباته اهتمامًا واسعًا، حيث ترجمت بعض كتبه إلى اللغة العربية وبعض لغات الشعوب الإسلامية مثل التركية والفارسية.

كما حظي برنارد لويس باهتمام واسع لدى الأوساط الثقافية والسياسية الأوروبية والأمريكية. فقد كان على صلةٍ وثيقة بوزارة الخارجية البريطانية مما دعاها عام ١٩٥٤ م لانتدابه للقيام برحلةٍ علمية ألقى خلالها عددًا كبيرًا من المحاضرات في الجامعات الأمريكية، وقدّم أحاديث إذاعيّة وتلفزيونية عن قضية الشرق الأوسط، وبعد انتقاله إلى الولايات المتحدة عمل مستشارًا للجان الشئون الخارجية بالكونجرس الأمريكي مرّات عديدة، وأصبح "أحد كبار الأكاديميين والمعلّقين السياسيّين في شئون الشرق الأوسط"[1].

ويعدّ لويس من بقيّة الجيل الأخير من المستشرقين الكبار الذين لا يحدّهم اختصاص معين في دراسة الإسلام، بالإضافة إلى ما يتميز به لويس نفسه من أسلوب أدبي جذّاب وغزارة في الإنتاج، فكتاباته من الكثرة والتشعّب والاتساع في التخصّص مما يتطلب جهود فريق عمل لدراسته وتتبع آثاره وآرائه في الجوانب الفكرية المؤثرة- من وجهة نظره- في مسيرة الفكر الإسلامي عبر العصور.

---

(١) جون اسبوزيتو، التهديدات الإسلامية: أسطورة أم حقيقة، مجلة المجتمع، ع ١٠٣٤، ٢٦/ ٧/ ١٤١٣هـ، ص ٣٨ - ٤٠.

وهذا البحث دراسة فكرية لرؤية مستشرق غربي في حركة الفكر الإسلام عبر العصور. وقد تتبّعنا في هذا البحث نظرة لويس للقرآن الكريم والحديث النبوي بوصفهما الأساس ونقطة الانطلاق في الفكر الإسلامي، وكان من المناسب دراسة نظرة لويس إلى المجتمع الإسلامي في القرون الأولى لقربها من ظهور الرسالة.

كما يتناول الكتاب بعد ذلك بعض القضايا التي أثارها لويس في مجال العقيدة والفقه وظهور الفرق والمذاهب وهذه النظرة التي- وما تزال- تشكّل محور نظرة لويس للإسلام وقضاياه السياسية والثقافية والحضارية، ورؤيته للسيرة النبوية، ومنهجه في تناول التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية والمجتمع الإسلامي من خلال فهْم لويس للفكر السياسي والحضاري في الماضي وفي الحاضر انتشرت المذاهب الفكرية الغربية في العالم الإسلامي كنتيجةٍ من نتائج الغزو الاستعماري، وما نتج من غزوٍ فكري، ولذلك يعالج البحث رؤية برنارد لويس لهذه المذاهب الفكرية الوافدة من الغرب، فضلًا عن رؤيته للصحوة الإسلامية التي رسمها الاستشراق المعاصر بمسمى «الأصولية»، وهذه «الأصولية» التي ألصقت بها تهمة «الإرهاب» فصارت هدفًا أساسيًّا للحكومات الأمريكية التي يعدّ لويس من أهمّ مستشاريها.

لقد كانت آراء لويس في الفكر الإسلامي موضعًا للنقاش والنقد في العديد من الكتابات العربية والأوروبية قديمًا وحديثًا، ومن أهمّ الكتب والدراسات التي تناولت فكر لويس في اللغة العربية ما كتبه عبد اللطيف طيباوي حول المستشرقين الناطقين باللغة الإنجليزية[1]؛ حيث أشار طيباوي إلى عددٍ من أخطاء لويس المنهجية، من أهمّها تحيّزه الواضح للقضايا اليهودية والصهيونية، وتأثير هذا التحيّز سلبًا على كتاباته، كما أشار إلى وقوعه في العديد من الأخطاء التاريخية، واعتماده الأسلوب الصحافي في معالجة القضايا السياسية، الأمرُ الذي أدّى به إلى عدم التريّث في إصدار الأحكام، كما وصفه طيباوي بالجهل، وادعاء المعرفة خاصّة فيما

(١) عبد اللطيف طيباوي، المستشرقون الناطقون باللغة الإنجليزية، ترجمة: قاسم السامرائي (الرياض: ١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

يتعلّق باستخدامه لألفاظ من لغات لا يعرفها للتأثير في القراء. وكذلك عدم اهتمامه بتوثيق معلوماته في القضايا المهمّة، وتوثيق الأخبار غير المهمّة.

ومِن الأعمال التي انتقدت رؤية لويس ما كتبه ماجد الكيلاني عن الخطر الصهيوني على العالم الإسلامي[١]؛ حيث وضّح اهتمام لويس بمسألة التغريب وقضية الحركات الإسلامية المعاصرة منتقدًا منهجَه في تناولها، حيث طغت نزعته الصهيونية والتحذيرية للغرب من الحركات الإسلامية.

ومِن الكتّاب الذين درسوا كتابات لويس محمد الخير عبد القادر[٢]؛ حيث انتقد لويس في تجاهله لبعض الحقائق في الفكر السياسي الإسلامي، وبخاصّة معنى «الحرية السياسية» التي زعم لويس أنها مستوردة من الغرب، وردّ عليه بأنّ منشأ خطأ لويس عائدٌ إلى أنه «أخطأ المدخل إلى فهْم الحرية السياسية في الإسلام، فأخذ يبحث تحت لفظ «حرّ» و«حرية»، ولم يفطنْ إلى أنّ الحرية في الإسلام إنما تنبثق عن التوحيد الذي يحرّر المرء من كلّ معبود سوى الله سبحانه وتعالى[٣].

وكذلك تناول عبد القادر دفاعَ لويس عن اتهام حركة «تركيا الفتاة» بخضوعها للنفوذ اليهودي الصهيوني مع أنّ هذا ثابتٌ بالوثائق والوقائع، ومما جاء في ردّ عبد القادر قوله: «إنّ الأستاذ برنارد لويس العالمَ اليهودي الشهير يعترض على هذه التّهم، ويدافع عن جمعية الاتحاد والترقي، ولا يخفي إعجابه بها لأنها مهّدت الطريق لتركيا الحديثة، تركيا العلمانية الكمالية»[٤].

وأعدّ كامل يوسف حسين دراسةً تحليلية نقديّة لرؤية لويس للاستشراق، ولاسيّما السّجال الذي دار بينه وبين إدوارد سعيد[٥]. وكان من استنتاجات حسين أنّ المستشرق برنارد لويس

---

(١) ماجد كيلاني، الخطر الصهيوني على العالم الإسلامي، جدة: ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

(٢) محمد الخير عبد القادر، نكبة الأمة بسقوط الخلافة العثمانية (القاهرة والخرطوم: ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

(٣) المرجع نفسه، ص٥٤.

(٤) المرجع نفسه، ص٨٥.

(٥) كامل يوسف حسين، «خصائص النصّ الاستشراقي في وضعية النزاع» في الاستشراق عدد ٢ فبراير ١٩٨٧م، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، بغداد، وزارة الثقافة، ص ١١٤ – ١٣١.

قد وجّه حياته وجهده «لتشويه كلّ ما هو عربي، وللنّيل من العرب تاريخًا وحاضرًا وتراثًا ووجودًا»[١]. وذكر من خصائص أسلوب لويس «اللجوء إلى كافة الأساليب والمسالك في مهاجمة الخصم، وعدم التردّد في اعتماد الكذب كأحد دعامات المنطق الدعائي الهجومي في مواجهة الخصم»[٢]. وأكّدت الدراسة نظرةَ لويس الاستعلائية، وزعم لويس أنّ الاستشراق مشروعٌ معرفي لا علاقة له بالسياسة[٣].

ومن الدّراسات التي نقدت برنارد لويس كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق» فذكر من خصائص الاستشراق النظرة الاستعلائية، والارتباط بالإمبريالية والاستعمار، وتشويه تاريخ الإسلام والمسلمين. واعتبر برنارد لويس أحد نماذج الاستشراق، وأوضح أنّ من أبرز سمات لويس الغمزَ والاقتراح، فهو لا يجزم برأي في كثير من القضايا. كما انتقده في انتمائه للصهيونية والكفاح بعنف من أجل الدفاع عن إسرائيل متظاهرًا بقشرةٍ زائفة من العلمية والموضوعية لا تخفى على الباحثين[٤].

وفي دراسةٍ نقدية أخرى لسليمان ناينق وسمير عبدربه بعنوان: «لويس والدراسات الإسلامية: تقويم»[٥] أوضح الباحثان اهتماماتِ لويس السياسية وسعيَه لمحاربة الإسلام وانتشاره، وأنّ هذه الاهتمامات هي التي قادته إلى الاهتمام ببعض القضايا مثل انتشار الإسلام بين السود في أمريكا وقضايا الصراع في الشرق الأوسط. وقد تحوّل في رأيهما إلى كاتبٍ صحافي يقع في أخطاءٍ منهجية مثل التعميمات المتهوّرة، والتبسيط، وتجاهل الحقائق، وتعمد التشويه للإسلام وتاريخه.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص١١٤.

(٣) المرجع نفسه: ص١١٥ – ١١٦.

(4) Edward Said، Orientalism، (London: 1980) pp31-331.

(5) Sulayman Naying and Sameer Abh Rabbo. «Lewis and Islmic Studies: An Assesment، in Orienta - ism Islamists. (Bratlboro (USA): 1984.

ومن الباحثين الأمريكيين الذين اهتموا بدراسة كتابات لويس البروفيسور ت. ب. إيرفنج (الحاج تعليم علي) فقد كتب عرضًا نقديًّا لكتاب لويس «اليهود في الإسلام» عرض فيه أبرز القضايا التي تناولها لويس في كتابه، والتي من أبرزها زعمُ لويس أنّ الإسلام ما هو إلّا تحريف لليهودية. وكان رأي إيرفنج أنّ لويس مستشرق يفتقد الاهتمامَ الحقيقي بالجوانب الفكرية للإسلام، وأنه تعلّم في بريطانيا وانتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية لينقل معه التعصّب البريطاني والمصطلحات البريطانية ليضلّ مجتمعًا جديدًا، ويؤثر في سياسته الخارجية[1].

وفي مقالٍ آخر بعنوان «دفع الولايات المتحدة الأمريكية إلى الحرب ضدّ الإسلام»[2] نقد إيرفنج نظرةَ لويس للحركة الإسلامية المعاصرة، واتّهمه بإثارة حقْد الأمريكيين ضدّ الإسلام والمسلمين.

وما زالت الكتابات تتناول إنتاجَ لويس بالتحليل والنقد، فإنّ ما ناله من مكانةٍ لدى الحكومات الغربية عمومًا والحكومة الأمريكية بالأخصّ إلى تقديم وسائل الإعلام الأمريكية له بصفته أبرز مفكّرٍ غربي متخصّص في الإسلام والعالم الإسلامي؛ حرص الكثيرون على نقده ومِن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر.. إدوارد سعيد، والحاج تعليم علي، وسمير عبدربه، وسليمان ناينق، وعبد اللطيف الطيباوي..

ويتّضح من معظم هذه الدراسات السابقة عن لويس وأفكاره، اتفاقها حول غزارة إنتاجه، وتشعّب اهتماماته، وتميز أسلوبه بالسهولة في التعبير، واستغلال هذه الإمكانات والجهود في التشويه المتعمّد للإسلام من خلال تناوله للجوانب الفكرية المختلفة في هذا التاريخ. كما اتّفق معظم هؤلاء الباحثين على صهيونية لويس، ونظرته الاستعلائية للإسلام والمسلمين والتّأكيد

(1) T.B. Irving. «Book Reviewof» The Jews of Islam. «By Bernard Lewis» in Muslim World Book Review (Leicester)، vol.6 NO.1 Autum 1985

(2) T.B.Irving. «Pushing the US Toward A war against Islam» in Impact International 27 July – 9 A - gust. 1990.

على المغالطة بأنّ الاستشراق لم يعدْ مرتبطًا بالسياسة الاستعمارية للغرب، وبأنّ منهجه قائمٌ على عدّة أسس أبرزها التعصّب ضدّ الإسلام وتاريخه وعقيدته وشريعته، وتعمّد تجاهل حقائق هذا الدّين وحقائق تاريخه. وميله الأيديولوجي الصريح للصهيونية بصفتها حركة عقديّة سياسية جعلته ينقادُ إلى الدّفاع عنها بمختلف الوسائل. كما أشارتْ هذه الدراسات إلى عدم أصالة لويس في بعض القضايا التي كتبَ حولها، وكذلك عدم التوثيق العلمي الصحيح في القضايا الجوهرية. وقد أفاد الباحث من هذه الدراسات فيما قدّمته من نقدٍ لفكر لويس.

البابُ الأوّل

موقفُ لويس من القرآن الكريم

والحديثِ النبوي وبعض قضايا العقيدة والفقه

ويتضمّنُ أربعةَ فصول:

- **الفصلُ الأوّل: موقف لويس من القرآن الكريم.**
- **الفصلُ الثّاني: موقف لويس من الحديث النبوي الشريف.**
- **الفصلُ الثّالث: بعض آراء لويس في العقيدة والفِرَق.**
- **الفصلُ الرّابع: آراء لويس في بعض قضايا الفقه.**

ويتضمّنُ ثلاثةَ مباحث:

- **المبحثُ الأوّل: العبادات.**
- **المبحثُ الثّاني: الجهاد وموقف الفقهاء منه في الدولة الإسلامية.**
- **المبحثُ الثّالث: السياسة الشرعية.**

الفصلُ الأوّل

موقف لويس من القرآن الكريم

الفصلُ الأوّل

موقف لويس من القرآن الكريم

مقدّمة:

عرّف العلماء المسلمون القرآنَ الكريم بأنّه «كلام الله المعجز، المنزّل على خاتم الأنبياء والمرسلين، بواسطة الأمين جبريل- عليه السلام- المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبّد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختَتَم بسورة الناس»[1]. وقد عُني العلماء المسلمون بدراسة القرآن الكريم من حيث تدوينه، وأسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، والإعجاز البلاغي والإعجاز العلمي، والمحكم والمتشابه، والتفسير وغير ذلك من العلوم. وهو كتاب هداية، وعلم، ودستورُ أخلاق؛ لذلك حرص المستشرقون على إثارة الشّبهات حوله، فشكّكوا- أولًا- في مصدره الإلهي، وفي المكّي والمدني، والناسخ والمنسوخ[2]. وغير ذلك من الجوانب في دراسة القرآن الكريم.

وقد سارَ لويس على نهج المستشرقين فتبنّى معظم الآراء الاستشراقية، ولم يخصّص لويس دراسةً مستقلّة للقرآن الكريم، ولذلك جاءت آراؤه عنه متناثرةً في كتاباته المختلفة، حيث أعطى بعضَ المعلومات عن تعريف القرآن وعن اعتماده «سجلًا تاريخيًّا أو تدوينًا للسيرة النبوية». كما أشار إلى مسألة نقد نصّ القرآن بالطريقة التي تناول فيها اليهود والنصارى نصوصَهم «المقدسة». كما اهتمّ لويس بمسألة الوحي، وأميّة الرسول ﷺ، وشبهة الأخذ عن اليهود والنصارى مستدلًّا بزعمه بمسألةِ التشابه بين القصص القرآني والقصص الواردة في العهد القديم (التوراة). كما ناقش بعض القضايا الاجتماعية في ضوء القرآن الكريم.

---

(١) أمير عبد العزيز. دراسات في علوم القرآن (عمان وبيروت: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ص١٠.

(٢) الحاج، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

أولًا: التعريفُ بالقرآن الكريم:

يقول لويس عن القرآن الكريم بأنّه «الكتاب المقدس عند المسلمين، ولكنه ليس مثل الكتاب المقدّس عند النصارى، وهو كتابٌ واحد بالنسبة للمسلمين. ولو أردنا المعنى الحرفي، فهو كلمة الله، أمليَ على نبيه بواسطة جبريل. ويرى معظم المؤرخين أنه سجلٌ أصيل لتعاليم محمد- صلى الله عليه وسلم- ونشاطاته، ويعود تاريخه إلى حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، وجمع منقّحًا بعد وفاته. ويختلف القرآنُ عن العهدين القديم والجديد بأنه ليس مجموعة نصوص من كتابات مختلفة، بل هو من عمل كاتب واحد (مؤلّف واحد) أنتج في حياة شخص واحد»[1] ويضيف لويس قائلًا: «بينما يقبل العلماء الغربيّون- عمومًا- بمصداقية القرآن وموثوقيّته إلّا أنّ العلماء في الاتحاد السوفيتي يرون بأنه حرّر وكتب في عهد الخلفاء»[2].

ويشير لويس إلى نظرة المسلمين للقرآن الكريم بقوله: «ووفقًا لعقيدة المسلمين، فإنّ الرسول-ﷺ- كان الشخص الموحى إليه أوامرُ الله، ليس فقط عندما كان يتْلو النصّ المقدّس الذي أملي عليه، ولكنْ في كلّ ما كان يقوله ويفعله، ولهذا فإنّ القرآن ليس الوحي الوحيد (كلام الله) ولكنّ الحديث أيضًا (كلام الرسول) أصبح ينظَر إليه على أنه مصدرٌ ثان للوحي، وهناك فرق بين الاثنين، فالقرآن حرّر وأذيع في نصّ محدّد بعد وفاة الرسول- ﷺ- ونظر إليه على أنّه مصدر مقدّس لا يمكن الزيادة فيه أو النقص منه بأيّة طريقة. إنّ مصداقيته ودقّته في التعبير وموثوقيته لا يمكن الشكّ فيها»[3]. وقد قال لويس في موضع آخر: «إنّ القرآن لم يعد المصدر الوحيد كمرشدٍ للسلوك عندما توسّعت الإمبراطورية، بل أضيف إلى ذلك أقوالُ وأفعال الرسول خلال حياته كلها»[4].

وهنا يخلط لويس في هذا التعريف بين المعلومات الصحيحة والمعلومات المشوهة، ويتجاهل كثيرًا من حقائق القرآن الكريم. فمِن المعلومات الصحيحة قوله إنّ القرآن هو الكتاب المقدّس عند المسلمين، وأنه كلام الله عزّ وجل، وأنّ الوحي لا يقتصر على القرآن الكريم، بل إنّ حديث

(1) Lewis Islam، Vol. I.Op. XVIII

(2) Ibid، n.

(3) Lewis، Race and Slavery. Op.cit.p210.

(4) Lewis. The Arabs، op.cit.p.36.

الرسول- ﷺ- من الوحي المقدّس أيضًا. ومن المعلومات الصحيحة أيضًا إشارته إلى أنّ نصّ القرآن لا يمكن الزيادة فيه أو النقص منه. ويتعمّد لويس استخدام أسلوب الإيحاء بقوله إنّه أملي على الرسول بواسطة جبريل بدلًا من استخدام لفظة أوحي إليه أو نزل عليه. فثمّة فرق واضح بين لفظِ «أملي» التي وردت في القرآن عن الأساطير التي زعمَ المشركون أنها تملى عليه، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ﴾[1].

والفرق واضحٌ بين لفظ Dictate «أملي» ولفظ Revea «أوحي» ففي الإملاء يقوم الشخص المملَى عليه بالكتابة، ومن ذلك ما جاء في آية الدّين: ﴿وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ ﴾[2]. ولكن رسول الله- ﷺ- كان يوحى إليه القرآن الكريم فيحفظُه، ويحرص على تلاوته في الصلوات وغيرها، ويحفّظه صحابته الكرام، ويقوم أيضًا بالإملاء على كتبة الوحي، وقد أكّدت الآيات القرآنية هذا الأمر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾[5]. كما وردت لفظة وحي في مواقع عديدة منها قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ ﴾[6]، وأمّا تكفّل الله- عزّ وجل- بحفظ القرآن فقد جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ١٦ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ١٧ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ﴾[7]. وقوله تعالى: ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ ﴾[8].

---

(١) الفرقان: آية ٥.

(٢) البقرة: آية ٢٨٢.

(٣) الشعراء: ١٩٣ – ١٩٤.

(٤) الفرقان: آية ١.

(٥) آل عمران: آية ٧.

(٦) الأنعام: آية ١٩.

(٧) القيامة: آية ١٦ – ١٨.

(٨) الأعلى: آية ٦ – ٧.

وقد جعل لويس القرآن الكريم في تعريفه مقتصرًا على تسجيل أعمال الرسول- ﷺ- ونشاطاته. وفي هذا تجاهلٌ لحقيقة القرآن وإعجازه. وقد أوضح الإمام القرطبي أوجهَ الإعجاز في القرآن التي تتّضح من خلال المجالات التي تناولها القرآن وكان معجزًا فيها جميعًا، وهي: «النّظم البديع المخالف لكلّ نظمٍ مَعهود في لسان العرب وفي غيرها...» والأسلوبُ المخالف لجميع أساليب العرب، والجزالة التي لا تصحّ من مخلوق بحال، والتصرف في لسان العرب على وجهٍ لا يستقلّ به عربي، حتى يقع منهم الاتفاقُ جميعهم على إصابته في وضع كلّ كلمةٍ وحرفٍ في موضعه، ومنها الإخبار عن الأمور التي تقدّمت في أول الدنيا إلى وقتِ نزوله من أميّ ما كان يتلو مِن قبْله من كتابٍ ولا يخطّه بيمينه...، ومنها الوفاء بالوعد المدرك بالحسّ في العَيان في كلّ ما وعد الله سبحانه، وينقسم إلى أخبار مطلقة كوعده بنصر رسول الله- ﷺ- وإخراج الذين أخرجوه من وطنه.. وإلى وعدٍ مقيّد بشرط كقوله: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾، ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾، ومنها الإخبار عن المغيبات في المستقبل التي لا يطّلع عليها إلّا بالوحي، فمن ذلك: ما وعد الله نبيه- ﷺ- أنه سيظهر دينَه على الأديان بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾. وقال: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾، ومنها ما تضمّنه القرآن من العلم الذي هو قِوام جميع الأنام، في الحلال والحرام، وفي مسائل الأحكام ومنها التناسب في جميع ما تضمّنه ظاهرًا وباطنًا من غير اختلاف، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ النساء: ٨٢[1]. أما الإعجاز العلمي فقد كتب موريس بوكاي عن ذلك قائلًا: «وأنه لا يتناقض موضوعٌ ما من مواضيع القرآن العلمية مع وجهة النظر العلمية»[2]. ويقول في موضع آخر: «إنّ أوّل ما يثير الدهشة في روح مَن يواجه مثل هذا النصّ لأوّل مرّة

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. الجامع لأحكام القرآن (دمشق: ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ج١، ص ٧٣ – ٧٥.

(٢) موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم. (القاهرة: بدون تاريخ) ص١٢.

هو ثراءُ الموضوعات المعالجة، فهناك الخلق، وعلم الفلك، وعرض بعض الموضوعات الخاصة بالأرض، وعالم الحيوان، وعالم النبات والتناسل الإنساني. وعلى حين نجد في التوراة أخطاء علمية ضخمة لا نكتشف في القرآن أي خطأ. وقد دفعني لأنْ أتساءل: لو كان كاتبُ القرآن إنسانًا، كيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتّضح أنه يتّفق اليوم مع المعارف العلمية الحديثة؟»[1].

ولا شكّ أنّ لويس يحرص على التشكيك في مصداقية القرآن حينما يزعم أنه جُمع بعد تنقيحه بعد وفاة الرسول ﷺ، دون أن يوضّح معنى التنقيح. فمثل هذه العملية تحتاج إليها الكتابات البشرية، لكنّ القرآن الكريم لم يحدث فيه أيّ تنقيح حين جُمع أو قبل جَمعه. ولما كان القرآن كلام الله فليس هناك وجهٌ للمقارنة بينه وبين الأناجيل أو العهد القديم. ولكنّ لويس يصرّ على استخدام العبارات التي يودّ من خلالها أنْ يترك في ذهن القارئ أنّ الرسول-ﷺ- هو مؤلّف القرآن بقوله: «من عمل كاتب واحد». كما أنّ لويس يورد افتراءَ علماء الاتحاد السوفيتي بزعمهم أنّ القرآن حرّر وكُتب في عهد الخلفاء. فليست هذه الشبهة قاصرةً على علماء الاتحاد السوفيتي، بل إنّ لويس وغيره من المستشرقين الغربيّين لا يختلفون كثيرًا عن المستشرقين الشيوعيين سوى أن الشيوعيين يحاربون الأديان جميعًا. وقد أورد ساسي الحاج أقوالَ مجموعة من المستشرقين الغربيين الذين قالوا قولةَ المستشرقين الشيوعيين ومنهم على سبيل المثال جولد تسيهر، ومنتجمري وات، وبلاشير، وكليمان هوار وتسدال وغيرهم[2].

وأمّا قول لويس إنّ الحديث أصبح ينظَر إليه على أنّه وحي، فهل كان غير ذلك في أيّ وقت من الأوقات؟ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[3]. وقد قال القرطبي في تفسيرها: «وفيها أيضًا أدلّة على أنّ السنة كالوحي المنزل في العمل»[4].

---

(١) المرجع نفسه، ١٤٥

(٢) الحاج. الظاهرة الاستشراقية. مرجع سابق، ص ٣٠ – ٣٢.

(٣) سورة النجم: ٣ – ٤.

(٤) القرطبي، ج ١٧، ص ٨٥.

ويقول القرطبي في موضعٍ آخر من تفسيره: «أيّ أذن له أنْ يبيّن ما في الكتاب ويخصّ ويزيد عليه ويشرع ما في الكتاب، فيكون في وجوب العلم به ولزوم قبوله كالظاهر المتلوّ من القرآن»[١].

ثانيًا: الخلفيّة الفكرية للرسول ﷺ:

١- شبهةُ الأخذ عن اليهود والنصارى:

يقول لويس: «تشير مشكلة خلفية الرسول- ﷺ- كثيرًا من التساؤلات، فمِن الواضح أنّه كان موضعَ تأثّر باليهودية والنصرانية وذلك لأنّ فكرة التوحيد والعناصر الكتابية الكثيرة في القرآن تثبت ذلك»[٢]. ويقول أيضًا: «ولكنّ روايته للقصص الكتابية تشير إلى أنّه قد حصل على معلومات الكتابة بطريقةٍ غير مباشرة. ومن المحتمل أن تكونَ من التجّار والرحّالة اليهود والنصارى الذين كانت معارفهم خاضعةً للتأثيرات المدراشية اليهودية والأبوكريفية»[٣]. وقد شكّك لويس في أميّة الرسول- ﷺ- بأنها قد تصحّ وقد لا تصحّ[٤].

إنّ مسألة تأثّر الرسول- صلى الله عليه وسلم- باليهودية والنصرانية من الأمور التي خاض فيها المستشرقون كثيرًا، ومِن هؤلاء توري وإبراهام كاتش وسبرنجر ونولدكه[٥]. ويمكن الردّ على هذه الشبهة في عدّة نقاط، هي:

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص٣٨

(2) Lewis، The Arabs. Op.Cit.p.39.

(3) Ibid.

(٤) المدراش: نصوص يهودية في تفسير «الكتاب المقدس» في الكتابات الربانية. والتفسير المدراشي لا يسعى للبحث عن المعنى الواضح للنصوص المقدسة بقدر ما يبحث في العلاقات بين الفكرة أو القضية التي يتناولها الكتاب المقدس والمضامين الاجتماعية والثقافية لليهودية الربانية.

John R.Hinnells. (ed.) The Dictionary of Re- 1984. Ligion (New Youk).

والأبوكريفا: مجموعة من النصوص اليهودية التي استبعدها اليهود من كتابهم المقدس؛ لأنّ علماءهم عدُّوها نصوصًا غير موحى بها، ولذا ترى اليهودية أنّ الأبوكريفا تعليمية وليست نصوصًا مقدسة. عن:

R- Kennedy. The International Dictionary of Reilgion (New York: 1984).

(5) Torry. The Jewish Foundation of Islam (New York: 1933) p.39، Ibraham Katch. Juda ism in Islam (New York: 1954) P.75.

أ- يجزم لويس أنّ هذه التأثيرات كانت واضحة، ولكنه لم يحدّد لمن؟ وكيف.. ولم يقدّم على ذلك أي دليل؟

ب - إنّ التشابه الموجود بين القرآن والكتب السابقة ناتجٌ عن أنّ مصدر هذه الكتب واحد هو الوحي. ومع التّشابه في الأصول فإنّ التحريف الذي حدث في الكتب السماوية السابقة أخرجَ هذه القصص أو التشريعات عن طبيعتها السماوية، وجعلها أقربَ إلى صنع البشر وتأليفهم. ويرفض مالك بن نبي نظريةَ التشابه بين قصص «الكتاب المقدس» وبين القصص القرآني مشيرًا فيه إلى أنّ هذه المسألة تتطلب افتراضَ وجود تأثير يهودي مسيحي في الوسط الجاهلي.

وقد أكّدت العديد من الدراسات التي أجريت للكشف عن هذا التأثير في مكة عند البعثة بطلانَ هذا الافتراض، ووجدت «انعدام أي تأثير يهودي مسيحي في الحياة الجاهلية، هو بالتأكيد ما أكّده القرآن الكريم بقوّة، وأيّدته الأخبار المتواترة[1]. وزيادةً على ذلك كلّه فهذا العصر - الجاهلي- خالٍ تمامًا من الوثائق المخطوطة ذلك أنّ «ثروته الفكرية وأدبه الشعبي لم يحفظْ إلّا بطريق الرواية المشافهة، ذلك الطريق الذي أوصل جوهر التراث إلى عصور الأدب والعلم الإسلامية»[2]. ومن المعروف- أيضًا- أنّه لم تكن توجد ترجمة عربية للكتب السابقة في عهود الإسلام ممّا جعل الغزالي في القرن الهجري الخامس يعود إلى مخطوط قبطي ليكتب ردّه على النصارى. وبهذا يقول مالك بن نبي: «لو أنّ الفكرة اليهودية المسيحية كانت قد تغلغلت حقًّا في الثقافة والبيئة الجاهلية فإنّ من غير المفهوم ألّا توجد ترجمة عربية للكتاب المقدس»[3].

وإنّ النظرة العلمية المتّزنة للقصص القرآني وقصص «الكتاب المقدس» تجد اختلافات جوهرية منها أنّ رواية القرآن لقصة يوسف- عليه السلام- مثلًا: «تنغمر باستمرار في مناخ

(١) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية. ترجمة: عبد الصبور شاهين. (دمشق: ١٤٠٥ / ١٩٨٥) ص ٢٤٦ وما بعدها.

(٢) المرجع نفسه. ص ٤٥، وانظر كذلك: محمود زقزوق. الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. (قطر: ١٤٠٤هـ) ص ٨٤ وما بعدها.

(٣) ابن نبي: مرجع سابق ص ٢٤٦.

روحاني نشعر به في مواقف وكلام الشخصيات التي تحرّك المشهد القرآني»، بينما تغرق الرواية التوراتية في «وصف الشخصيات المصرية– الوثنية بالطبع– بأوصاف عبرانية.. كما أنّ القصة في التوراة تحمل أخطاءً تاريخية وغير ذلك»[1]. ولو كانت المقارنة للكتابين لتفوق القرآن الكريم لما فيه من سموّ ورفعة بينما حفلت بعضُ قصص «الكتاب المقدس» بأسلوب هابط بذيء لا يليق بوصف أنّه «المقدس» كما في نسيد الإنشاد على سبيل المثال.

وقد أكّد القرآن الكريم عدمَ علْم الرسول– ﷺ– بأخبار الأمم السابقة لا هو ولا قومه، ولا بالتفاصيل الدقيقة التي أوردها القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۛ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾[2].

ج – لعلّ لويس ومَن سبقه مِن المستشرقين لاحظوا، بعد نظرة قريبة، وجودَ تشابه بين الإسلام والأديان السابقة.. «ولكنّ النظرة الفاحصة الدقيقة عن قرب تبرز خلافات أساسية»[3]. ومِن هذه الخلافات ما وصل إليه النصارى واليهود من تأليه لأنبيائهم كما فعلوا بعيسى، عليه السلام، وكما فعل اليهود ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾[4] وكذلك وجود أساطير وخرافات يؤمنون بها كما قصة «العشاء الرباني» و«صكوك الغفران»، وغير ذلك.

د – أمّا مسألة الشكّ في أمّيّة الرسول، ﷺ، فقد شارك في ذلك مونتجمري وات حيث يقول: «إنّ الإسلام التقليدي يتمسّك بأنّ محمدًا، ﷺ، كان لا يقرأ ولا يكتب، ولكنّ هذا الادّعاء يشكّ فيه الباحث الغربي الحديث، وذلك لتأييد الاعتقاد بأنّ القرآن معجِز، حيث لا يستطيع شخصٌ أميّ أنْ يأتي بمثل ذلك. وعلى العكس فمِن المعروف أنّ كثيرًا من المكّيّين

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤٢ ويلاحظ جدول التفاصيل القرآنية في قصة يوسف ص ٢٤٩ – ٢٤١.
(٢) سورة هود: آية ٤٩.
(٣) طيباوي. مرجع سابق، ص٣٨.
(٤) سورة التوبة: آية ٣٠.

كانوا يعرفون القراءة والكتابة، وبالتالي فيفترض أنّ تاجرًا ناجحًا مثل محمد لا بدّ أنْ يكون قد عرف القراءة والكتابة»[1]. وقد سبق إلى هذا الرأي المستشرق توري Torrey الذي ادّعى أنّ الرسول- ﷺ- كان يعرف القراءة والكتابة[2] والقرآن الكريم ينفي عن الرسول- ﷺ- معرفة القراءة والكتابة: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[3].

يقول القرطبي في تفسير هذه الآية: «وما كنت يا محمد تقرأ قبله، ولا تختلف إلى أهل الكتاب، بل أنزلناه في غاية الإعجاز والتضمين للغيوب وغير ذلك، فلو كنت ممن يقرأ كتابًا، ويخطّ حروفًا (لارتاب المبطلون) أي مِن أهل الكتاب».. قال مجاهد: كان أهل الكتاب يجدون في كتبهم أنّ محمدًا- ﷺ- لا يخطّ ولا يقرأ، فنزلت هذه الآية، قال النّحاس دليلًا على نبوّته لقريش، لأنّه لا يقرأ ولا يكتب ولا يخالط أهل الكتاب، ولم يكن بمكّة أهل الكتاب فجاءهم بأخبار الأنبياء والأمم، وزالت الرّيبة والشّك»[4]. كما ورد في تفسير آية أخرى هي: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ﴾ فيقول القرطبي (الأمي) منسوب إلى الأمّة الأميّة، التي هي على أصْل ولادتها لم تتعلّم الكتابة ولا قراءتها، ويروي القرطبي أنه ورد في الصحيح عن ابن عمر عن النبي- ﷺ- قال: «إنّا أمّةٌ أميّة لا نكتب ولا نحسب»[5] يؤكّد الباقلاني في كتابه «إعجاز القرآن» أميّةَ الرسول- ﷺ- بقوله: «إنّه كان معلومًا من حال النبي- ﷺ- أنه كان لا يكتب ولا يحسن أنْ يقرأ، وكذلك كان معروفًا من حاله أنّه لم يكن يعرف شيئًا من كتب

(1) W.Montgomery Watt. Muhammed Prophet and Statesman (Oxford – 1961) p.39 – 40.

وهذا الكتاب مختصر لكتابي وات (محمد في مكة) و(محمد في المدينة).

(2) Torry. The Jewish Foundation op.cit، p.38.

(٣) سورة العنكبوت: آية ٤٨.

(٤) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ج٣، ص٣١٥ – ٣٥٢.

(٥) المرجع نفسه، ج٧، ص٢٩٨- ٢٩٩.

المتقدّمين وأقاصيصهم وأنبائهم وسيَرِهم...»[١]. ويضيف الباقلاني قائلًا: «إنّ مَن كان يختلف إلى تعلّم علم ويشتغل بملابسة أهل صنعة لم يخفَ على الناس أمرُه، ولم يختلف عندهم مذهبه، وقد كان يعرف فيهم مَن يحسن هذا العلم وإنْ كان نادرًا، وكذلك كان يعرف من يختلف إليه للتعلّم، وليس يخفى في العرف عالم كلّ صنعة ومتعلّمها، فلو كان منهم لم يخفَ أمرُه»[٢].

وتناول محمد الزفزاف هذه القضية، وأورد نقاشًا لها كما يأتي:

أ- إنّ مسألة أميّة الرسول قد نقلت إلينا بطريقة التواتر.

ب- «إنّه لو تعلم القراءة والكتابة قبل النبوة لاحتاج إلى زمنٍ طويل وتردّدٍ مستمرّ على مَن يعلّمونه... لعلمنا أنه لو كان غير أمي لوجِدَ من قومه مَن يجابهه ويكذبه...»[٣].

ج- «إذا فرضنا أنّه تعلّم القراءة والكتابة، ولكنه بالغ في إخفاء ذلك لكي يُحكم الحيلة في دعوى النبوة فما أبعدَ هذا الفرض، يخفي هذا الأمر، ويخترع الحيل لستره أكثرَ من ثلاثين عامًا»[٤]. والصحيح أكثر من عشرين عامًا.

د- «مَن الذي علّمه؟ إمّا أن يكون مِن أهل الكتاب، وإمّا أنْ يكون من قلائل العرب الذين كانوا يعرفون القراءة، وحينما جاء بالدّعوة كان فيما أذاعته خديجة- رضي الله عنها- بين فريقٍ من قومها: أنّه نزل عليه الوحي يقول له: اقرأ. فقال: ما أنا بقارئ. ثمّ جاهر الرسول بالأمر، وكان فيما ينزل عليه ما يدلّ على أنّه لم يتعلّم. فهل ترى أنّ الذين تعلّم عليهم كانوا يسكتون ولا يفوهُ واحدٌ منهم بهذا لأحدٍ كي توصد أبوابُ تلك الدعوى العريضة في وجه محمّد عليه السلام؟»[٥]. وقد ناقش جعفر شيخ إدريس هذه القضية في معرض ردّه على مونتجمري

---

(١) أبو بكر الباقلاني. إعجاز القرآن. (بيروت: بدون تاريخ) ص٤٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٥٠.

(٣) محمد الزفزاف، التعريف بالقرآن والحديث. (بدون ناشر، بدون تاريخ) ص١٤١.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) المراجع نفسه، ص١٤٢.

وات، فأكّد أنّ وات «يخلط بين الارتياب والرفض»، وأضاف بأن «للباحث- غربيًّا كان أم شرقيًّا حديثًا أم قديما- أنْ يرتاب فيما يدّعيه خصمه تأييدًا لدعواه. ولكن هذا الارتياب ينبغي أن يكون عند الباحث المنصِف خطوات أولى للتثبّت من الأمر.. أمّا أنْ يرفض كلّ ما يدّعيه خصمه مما يؤيّد زعمه لمجرّد أنه يؤيّد هذا الزعم فمسلك لا ينتهجه باحثٌ منصف»[1] كما تناول الشيخ إدريس روايات نزول الوحي وما ورد فيها من عبارة (ما أقرأ- أو ماذا أقرأ) وبيّن أنّ معناها لا يمكن أنْ يخرج عن كوْن الرسول- ﷺ- أميًّا لا يقرأ ولا يكتب[2].

٢- شبهةُ الأخذ عن الحنفاء:

يقول لويس: «ترى السنةُ بعضَ الأخبار عن الحنفاء الذين لم يرتضوا دينَ قومهم الوثني ولم يقتنعوا لا بالنصرانية ولا باليهودية، فيجب أنْ نبحث عن أصول محمدﷺ عند هؤلاء»[3] ويشارك لويس في هذه الشبهة هاملتون جب حيث أشار إلى ارتباط الرسول- صلى الله عليه وسلم- بالأحناف، وأنّ الإسلام كان يطلق عليه الحنيفيّة أولًا، ثمّ أصبح اسمُه فيما بعد الإسلام[4]. ويبدو أنّ المستشرقين عندما فشلوا في إثبات وجود مصدر للوحي في اليهودية والنصرانية، بحثوا عن مصدرٍ آخر من داخل شبه الجزيرة العربية وهو الحنيفية لينسبوا الإسلام إليها. وهي هنا ردّ منهم على أنفسهم بذلك لأنهم كما زعموا أنّ الأحناف لم يقبلوا النصرانية أو اليهودية، ولكنْ لم يوضّحوا عدد هؤلاء الأحناف وكيف كانت صلتُهم بالرسول ﷺ.

وقد تحدّث الذهبي في سيرته عن الأحناف مشيرًا إلى أنّ هؤلاء نظروا في اليهودية والنصرانية فلمْ يجدوا فيهما ما يشفي غليلهم لما اعترى هاتين الديانتين من انحرافٍ وزيغ واختلاف[5].

---

(١) جعفر شيخ إدريس. منهج مونتغمري وات في دراسة نبوة محمد ﷺ. في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية. ج١ (الرياض: ١٤٠٥هـ) ص٢٠٥- ٢٤٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٢٥.

(3) Lewis، The Arabs. Cit.، p. 39.

(4) Gibb. Muhammadanism. Op. cit.، p. 26.

(٥) محمد بن أحمد عثمان الذهبي. السيرة النبوية. تحقيق: حسام الدين المقدسي (بيروت: ١٤٠١هـ) ص٤٤- ٤٨.

ويؤكّد ساسي الحاج أنّ شبهة الأخذ من الحنفاء لا تستحقّ كلّ هذا الاهتمام من قِبَل المستشرقين بقوله: «إنّ عقيدة الحنفاء غامضة، خاصّة فيما يتعلق بوجود الله ووحدانيته، وليس هناك كتابٌ معيّن يتبعون أحكامه، كما أنّ تصرفاتهم يغلب عليها الطابع الخلقي أكثر من الطابع الديني. وقومٌ هذه هي عقائدُهم المضطربة لا يمكن أن تكونَ أحكامهم وتصرفاتهم من المصادر الرئيسية للقرآن الكريم الذي يحتوي على تعاليم وأحكام واضحة جليّة، لا لبس فيها ولا غموض، شُرعت لتنظيم الإنسانية جمعاء في عباداتها ومعاملاتها»[1].

وقد ذكر ابن هشام في السيرة طرَفًا من حديث الحنفاء ومنهم ورقة بن نوفل، وعبد الله بن جحش، وعثمان بن الحويرث، وزيد بن عمرو، وأنهم كانوا لا يقرون قريشًا وما هي عليه من عبادة الأصنام. فأمّا ورقة «فاستحكم في النصرانية واتّبع الكتب من أهلها، حتى علم علمًا من أهل الكتاب. وأما عبد الله بن جحش فأقام على ما هو عليه من الالتباس حتى أسلم ثمّ هاجر مع المسلمين إلى الحبشة... وتنصّر هناك... وأما زيد بن عمرو بن نفيل فوقف فلم يدخل في يهودية ولا نصرانية، وفارق دينَ قومه فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التي تذبح على الأوثان»[2]. وروى عنه أنه اعترف بعدم معرفته كيف يعبد الله[3]. لقد كان على لويس أنْ يوضّح فكر هؤلاء الأحناف بدقّة وصلتهم بالإسلام الذي جاء بشريعة متكاملة ونظام عقدي دقيق شامل. أمّا أنْ يطلق الشبهة ويقدّم الافتراض دون مناقشته فليس مِن المنهج العلمي. فلو كانت قريش على علم بأنّ الأحناف لهم يدٌ فيما نزل من القرآن لاتّهموا الرسول- ﷺ- به، وهم الحريصون على أقلّ شبهةٍ للطعن في الإسلام الذي حاربوه أكثر من عشرين سنة.

ويعلّق عباس محمود العقاد على هذه القضية بعد ذكر حالة النصرانية واليهودية في جزيرة العرب بقوله: «ينبغي الاحتراس من قول القائلين إنّ أحدًا من أولئك المتحنفين أو الحنفاء تنصّر

(١) الحاج. مرجع سابق، ص٣٢٨.

(٢) محمد بن عبد الملك بن هشام. سيرة ابن هشام. تحقيق: مصطفى السقا وآخرين ط٢ (القاهرة/ ١٣٧٥هـ- ١٩٥٥م) القسم الأول - ص٢٢- ٢٢٤.

(٣) المرجع نفسه. ص٢٢٥

أو تهّود على مذهب مستوعب لعقائد النصرانية أو اليهودية، فكلّ ما يصحّ من أخبار الحنفاء أنهم كانوا يعرفون أنّ الإيمان بالله الواحد أهدى وأحكم من الإيمان بالنّصب والأوثان»[١].

٣- نزولُ الوحي على الرسول ﷺ:

تحدّث لويس عن بداية الوحي مشيرًا إلى أنّ ذلك كان نتيجةَ تطوّر طويل أو انفجار مفاجئ كما يشير إلى ذلك القرآن والسنة[٢].

لم يحدّد لويس هنا موقفَه حقيقة، هل يعتقد أنّ النداء أو الوحي كان مفاجئًا، أو كان نتيجة تطوّر طويل، كما لم يوضّح معنى عبارة «التطوّر الطويل». فهل النبوة عملية بشرية تمرّ بتطوّرات؟ نعم.. لقد فاجأ الوحي الرسول- ﷺ- في غار حراء، لكنّه كان بعد إرهاصاتٍ وإعداد للرسول ﷺ. وقد ثبت في السنة المطهرة بعضُ هذه الإرهاصات، ومنها:

ا- حادثة شق الصدر: وقد وقعت هذه الحادثة مرتين: إحداهما عندما كان طفلًا وقد روى الإمام مسلم هذه الحادثة كما روتْها كتبُ السيرة الأخرى[٣]. وقال فيها السهيلي: إنّ الحكمة منها «لينقّي قلبه من مغمز الشيطان، وليطهر مِن كلّ خلق ذميم حتى لا يلتبس بشيء مما يعاب على الرجال، وحتى لا يكون في قلبه شيء إلا التوحيد»[٤]. والحالة الثانية كانت في ليلة الإسراء والمعراج[٥].

ب- صيانة الله، عزّ وجل، وحمايته له من أفعال الجاهلية كعبادة الأصنام وشرب الخمر واللهو[٦].

ج- اتصافه، ﷺ، بصفات الكمال في شبابه حتى لُقّب الأمين[٧].

---

(١) عباس محمود العقاد. مطلع النور أو طوالع البعثة المحمدية. (بيروت: ١٩٦٩م) ص٨١.

(2) Levis، The Arabs. Op. cit، p. 38.

(٣) صحيح مسلم كتاب الإيمان باب الإسراء برسول الله ﷺ ١/ ١٤٧- ١٤٨.

(٤) عبد الرحمن السهيلي. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام. تحقيق: عبد الرحمن الوكيل (القاهرة: ١٤١٠هـ) ج٢ ص١٧٣.

(٥) صحيح البخاري، كتاب الصلاة. وصحيح مسلم، كتاب الإيمان.

(٦) الذهبي. مرجع سابق ص٤١- ٤٣.

(٧) أبو جعفر بن جرير الطبري. تاريخ الأمم والملوك. تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم (بيروت: بدون تاريخ) ج٢ ص٢٩٠.

د- حبّب إليه العزلة والخلوة والتحنث عندما كان يقترب من الأربعين من عمره حتى كان يذهب إلى غار حراء في شهر رمضان من كلّ عام.

هـ- الرؤيا الصالحة التي كانت تأتي مثل فلَق الصبح[1].

ورغم حدوث مثل هذه الأمور في حياة الرسول ﷺ لكنها لم تجعله يتطلّع إلى النبوة أو إلى كتاب ينزل عليه، بل لم يكن يدري من ذلك شيئًا، وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾[2].

ثالثًا: القرآن والتاريخ:

تحدّث لويس عن القرآن الكريم واهتمامه بالقضايا التاريخية بقوله: «إنّ أقدم سجل تاريخي للإسلام هو القرآن نفسه، وبالنسبة للمسلمين هو كتاب ديني ذو نصوص مقدسة، وليس كتاب تاريخ، ومع ذلك فهو يقدّم معلومات تاريخية مهمّة بخصوص سيرة الرسول ﷺ والمجتمع الذي أوجده»[3] ويقول في موضع آخر: «إنّ المصدر الوحيد المقبول عمومًا لحياة النبي ﷺ هو القرآن نفسه الذي يعدّ جمعًا لأقوال محمد لأهل مكة وأهل المدينة طوالَ حياته على أنها الوحي المباشر لكلام الله. ومِن القرآن والأدلة المحدودة المتوفّرة من المصادر الأخرى أصبح من الممكن إعادة بناء سيرة محمد ﷺ ولكنْ ليس بالتفاصيل التي توردها السنة والكتّاب الأوروبيّون الأوائل الذين رجعوا إليها، ومع ذلك كان هذا كافيًا لإبراز الأهميّة الرئيسية لحياته»[4]. وتحدث وليس كما جاء في القرآن بخصوص غزوة بدر، وأنّ القرآن احتفل بإنجاز المسلمين كتعبيرٍ عن رضا الله عزّ وجل[5].

لقد ناقض لويس نفسَه في زعمه أنّ القرآن سجلٌ تاريخي للإسلام، ثمّ نفى هذه الصفة عنه، وفي العبارة الأخرى جعله مصدرًا مقبولًا عمومًا لسيرة الرسول ﷺ.

---

(١) فتح الباري، ١/ ٣ ص٣٠.

(٢) سورة الشورى، آية ٥٢.

(3) Lewis، Islam Vol. I. op. cit، p. xx.

(4) Lewis، The Arabs. Op. cit.، p.38.

(5) Ibid.

فالقرآن ليس سجلًّا تاريخيًّا، إنما هو كتاب هداية، ومن مقتضيات الهداية والاعتبار ذكر الحوادث التاريخية، فإنّ المؤرخين المسلمين عدّوا القرآن الكريم أصدقَ مصدرٍ لسيرة الرسول ﷺ. فهذا مهدي رزق الله أحمد يذكر أنّ المصدر لسيرة الرسول ﷺ «ينبغي أنْ يكون القرآن الكريم، لأنّه نصّ قطعي الثبوت، بل هو أصحّ نصحٍ عرفته البشرية في تاريخها، وليس من الإيمان أو من أبجديات المنهج العلمي التغاضي عن هذه الحقيقة التي لا تحتاج إلى كثير كلام لإثبات ذلك»[1]. وقد تناول القرآن أمورًا تاريخية أخرى سوى سيرة الرسول- ﷺ- مثل الحديث عن العرب قبل بعثة الرسول، ﷺ، وحياتهم الاجتماعية، والسياسية، والدينية، والاقتصادية، والثقافة. كما تناول القرآن الأممَ الأخرى التي كانت في جزيرة العرب[2]. وإضافةً إلى ذلك فإنّ قصص الأنبياء السابقين وردتْ في القرآن الكريم بأجلى وأصدقِ صورة، ومن لك مثلًا تاريخ بني إسرائيل ومواقفهم مع أنبيائهم، وأحوالهم الاجتماعية والدينية والسياسية، وقصة عيسى عليه السلام في سورةٍ كاملة جاءت باسم مريم عليها السلام.

أمّا عن تفاصيل السيرة التي زعم لويس أنّ القرآن مقبول عمومًا في وصفه مصدرًا لها، فيقول فاروق حمادة: «وهو أوّل المصادر التي يُرجع إليها في معرفة حياة المصطفى وسيرته، وفي ثنايا القرآن الكريم كثيرٌ من الآيات التي عرضت لحياته قبل البعثة وبعدها كالحديث عن يُتْمه وفقره»[3]. ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ ۝٦ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾[4]. وأشار حمادة بعد ذلك إلى بعض المواقف والقضايا التي تناولها القرآن، ومن ذلك موقف المنافقين والنفاق في المدينة من الدعوة الإسلامية، والحديث عن الغزوات، فقد نزلت سورة باسم إحدى الغزوات[5] ويشير حمادة إلى تفرّد القرآن الكريم «بتبيان حالة النبي- ﷺ- النفسية، وتصوير خلجات نفسِه في كثيرٍ من المواضع، ولولا القرآن الكريم ما كنّا نعرف شيئًا عن ذلك، وهذا أمرٌ مهمّ جدًّا نوازن

(١) مهدي رزق الله أحمد. السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية: دراسة تحليلية. (الرياض: ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م) ص١٦.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) فاروق حمادة، مصادر السيرة النبوية وتقويمها. (الدار البيضاء: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م) ص٢٣.
(٤) سورة الضحى، آية ٦ -٧.
(٥) حمادة، المرجع السابق، ص٢٤.

بينه وبين مجموع سيرته الظاهرة لنتأكّد من صدقه ونزاهته، وليتمّ الربط الصحيح بين تصرّفه الظاهر وممارسته للحياة والدعوة وبين طويّته وسريرته الباطنية»[1].

أمّا قول لويس إنّ القرآن الكريم احتفل بانتصار المسلمين في بدر وكأنّ القرآن الكريم في رأي لويس جاء لتأييد المسلمين، وبخاصّة أنه زعم قبل ذلك أنّ المسلمين فاجئوا المشركين في بدر، وغنموا منهم الغنائم والأسلاب ليلمح بأنّ القرآن يشجع حصول المسلمين على الغنائم وعلى النهب. وقد وقع لويس في أكثر من خطأ: أولها تجاهله الحقائق التاريخية في أنّ قريش قد أعدّت لهذه المعركة بخروجها في ألف مقاتل بكامل عدّتهم وعتادهم ومعهم ثلاثمائة فارس، بينما لم يكن لدى المسلمين سوى فرسَين[2]. أمّا الغنائم فقد تولّى القرآن الكريم مسألة تقسيمها في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[3]. وكيف استدلّ على احتفال القرآن بإنجاز المسلمين، وهو الذي ينسب النصر إلى الله- عزّ وجل- بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ وَلِيُبْلِيَ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَآءً حَسَنًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[4].

رابعًا: القرآن الكريم والقضايا الاجتماعية:

لقد ناقش لويس بعضَ القضايا الاجتماعية مثل قضية الرقّ والتعصب العرقي، ورجع في ذلك إلى بعض الآيات القرآنية، وقد أرجع بعضَ التشريعات ذات الطابع الاجتماعي إلى القرآن الكريم، فقال: «إنّ القرآن أذيع في مكة والمدينة في القرن السابع الميلادي، ولذلك فالخلفيّة التي يجب أنْ ينظر من خلالها إلى التشريعات القرآنية هي التشريعات العربية القديمة، فقد مارس العربُ الرقَّ بما يشبه الممارسات في العالم القديم، والقرآن يقبل بممارسة الرّق، مع ملاحظة أنّ

(١) المرجع نفسه، ص ٢٧ – ٢٨..
(٢) أحمد، السيرة، مرجع سابق، ص٣٣٨ – ٣٣٩
(٣) سورة الأنفال، آية ٤١.
(٤) سورة الأنفال، آية ١٧.

القرآن نادرًا ما يستخدم لفظة «عبد» التي يستخدم بدلًا منها بأسلوب المواربة عبارة: ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾. ويعترف القرآن بعدم المساواة الأساسية بين السيد والعبد وحقوق الأول على الثاني»[1]. ويشير لويس إلى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُوا۟ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾[2]. ويذكر لويس أنّ الإسلام يوصي بالرأفة بالرقيق، ولكنه لا يأمر بذلك فعلا[3]. ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[4].

ويتناول لويس مسألة التعصّب العرقي واللوني في القرآن فيقول: «لا يعبّر القرآن عن التعصب للرقّ أو اللون، وربما كان الأكثر أهمية أنّ القرآن لا يظهر أيّ وعي بمثل هذا التعصب»[5]. ويشير لويس هنا إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾[6]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[7] ويقول لويس بعد ذلك: «إنّ الآيتين تظهران إدراكًا بالاختلاف، بينما تؤكّد الثانية على أنّ التقوى أكثر أهمية من النسب. والأمرُ الذي توضحه الآيتان أنّ المسألة اجتماعية وليست عرقية، وأنها مقابل القَبَلية والأرستقراطية، وليست ضدّ الاعتزاز العرقي»[8]. ويستنتج بعد ذلك قائلًا: «إنّ من الواضح أنّ مسألة العرق ليست مسألة حسّاسة، ولكنها أصبحت كذلك فيما بعد، كما يمكن

(1) Lewis، Rece and slavery. op.cit، 6-7.

(٢) سورة النحل، آية ٧١.

(3) Ibid.

(٤) سورة التوبة، آية ٦٠.

(5) Ibid. p. 21.

(٦) سورة الروم، آية ٢٢.

(٧) سورة الحجرات، آية ١٣.

(8) Ibid.

أنْ يرى من الشروحات حول هذه النصوص من قِبَل المفسرين الذين جاءوا فيما بعد، وكذلك جامعي الأحاديث»[1]. ويضيف لويس بأنّ هذه المسألة لم تكن قضية عرقيةً في بداية الأمر؛ حيث لم يتجاوز الإحساس الطبيعي بالتميز الذي يشعر به كلّ البشر في علاقاتهم بالآخرين[2].

ومِن القضايا الاجتماعية التي حاول لويس أنْ ينسبها للقرآن الكريم ما كتبه عن مطالبة معاوية بن أبي سفيان بدمِ عثمان رضي الله عنهما، حين قال: «إنّ مطالبته بالثأر والانتقام لمقتل عمّه عثمان إنما كان يتصرّف وفقًا للعادة العربية القديمة التي أقرّها القرآن»[3].

يردّد لويس هنا شبهةً سبقه إليها كثيرٌ من المستشرقين باعتبار الأعراف الجاهلية سواء في العبارات أو المعاملات مصدرًا من مصادر التشريع الإسلامي. وقد استعرض ساسي الحاج أقوال عددٍ من هؤلاء المستشرقين، وأوضح بعضَ العبادات التي وجدت قبل بعثة الرسول ﷺ وأبقاها الإسلام، وألغى أو أبطل كثيرًا من عباداتهم، وفعل الشيء نفسه بالنسبة للمعاملات، ومن ذلك الإبقاء على صورة من صور الزواج الذي جاء الإسلام وأكّد صحّته[4]. ويقول الحاج ملخّصًا هذا الموقف: «ونحن لا ننكر وجود مثل هذه الأحكام والقوانين الناتجة عن أعراف الجاهليّين في التشريع الإسلامي، ولا يضير الرسول ﷺ الإبقاءُ على القوانين الصالحة سواء تلك المنظمة للعبادات أو المعاملات، طالما كانت هذه الأحكام تتناسب وفلسفة التشريع الإسلامي لتحقق مقاصدَه التي أنزل من أجلها. ولا يمكن الاستنتاج من الإبقاء عليها تأثّر الرسول بها باعتبارها أمورًا استمدتها من بيئته ولم يوحِ بها الله إليه في محْكم كتابه»[5].

ويخطئ لويس حين يتّهم القرآن باستخدام أسلوب المواربة في استبدال لفظ العبد بعبارة «ما ملكت أيمانكم». فقد وردتْ هذه العبارة في سورة النساء وقال القرطبي في تفسيرها: «إلّا أنّ

(1) Ibid. 22

(2) Ibid.

(3) Lewis، The Arabs. Op.cit.، p. 62.

(٤) الحاج. مرجع سابق، ص٣١٩ وما بعدها.

(٥) المرجع نفسه، ص٣٢٦- ٣٢٧.

ملك اليمين في العدل قائمٌ بوجوب حسن الملكة والرّفق بالرفيق. وأسند الله الملك إلى اليمين إذْ هي صفةُ مدح، واليمين مخصوصة بالمحاسن لتمكّنها. ألا ترى أنها المنفقة»[1]. كما أنّ من معاني عبارة لويس أنّ في القرآن حشوًا، وهذا ما لم تستطعِ العرب أنْ تقوله وهُم أهل الفصاحة والبلاغة، ويقول الرافعي في ذلك: «فإنّ اعتبار الزيادة فيه وإقرارها بمعناها، إنما هو نقصٌ يجلّ القرآنُ عنه، وليس يقول بذلك إلّا رجلٌ يعتسف الكلام ويقضي فيه بغير علمه أو بعلم غيره....»[2]. وقد أخطأ أيضًا لويس في فهم الآية الكريمة: ﴿ وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلرِّزۡقِۚ ﴾ فيقول ابن كثير في تفسيرها: «فقال تعالى منكرًا عليهم (على المشركين) أنتم لا ترضون أنْ تساووا عبيدكم فيما رزقناكم فكيف يرضى هو تعالى بمساواة عبيدٍ له في الإلهية والتعظيم»[3]. وحين يزعم لويس عدم مساواة الإسلام بين الرقيق والسيد قلنا أنْ نسأله: فهل مثل هذه المساواة المزعومة وجدت في التاريخ الغربي جميعه؟ أمّا الإسلام فإنّ عدم المساواة في التكاليف الشرعية جعلت حتى العقوبة على الرقيق نصف عقوبة الحر. وزعم لويس أنّ الإسلام أوصى بالإحسان إلى الرقيق ولم يجعل ذلك فرضًا مستشهدًا بآية الزكاة ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ ..﴾ وهذه الآية خاصّة في توزيع الزكاة والأصناف الذين يستحقّونها، ومن هؤلاء الرقيق. فهي حقّ لهم، وذكر القرطبي أنّ الرقيق المكاتب يدخل ضمنَ الغارمين[4]. ويمكن الردّ على لويس بأنّ مكاتبة الرقيق تصبح واجبة إذا كان الرقيق قادرًا على الكسب، أو كان فيه خير، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡ﴾[5]. وقد اختبار ابن عباس والطبري أنّ الأمر للوجوب، وقد روي عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): «أنّ سيرين أبا محمد بن سيرين سأل أنس بن مالك

(١) القرطبي، ٢ ج ٥، ص٢٠.
(٢) مصطفى صادق الرافعي. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. (بيروت: بدون تاريخ) ص٢٣١.
(٣) أبو الفدا إسماعيل ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. (بيروت: ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م) ج٢ ص٥٧٧.
(٤) القرطبي، مرجع سابق، ٨، ص١٨٢.
(٥) سورة النور، آية ٣٣.

الكتابة وهو مولاه فأبى أنس، فرفع عمرُ عليه الدّرةَ وتلا: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ فكاتبه أنس. قال داود: وما كان عمر ليرفع الدّرّة على أنس فيما له مباح ألّا يفعله»[1].

وتأكيدًا لمسألة أمر الإسلام بالرفق بالرقيق نوردُ بعض الأحاديث النبوية الشريفة، فالحديثُ الأوّل يؤكّد ما ورد في أنّ عدم تسمية الرقيق بالعبد إنما هو تشريع رباني، وليس أسلوب مواربة كما يزعم لويس. فقد روى أبو ذر الغفاري أنّ رسول الله- ﷺ- قال: «إنّ إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمَن كان أخوة تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم»[2] كما ورد بالنّهي عن مناداة الرقيق بعبدي، أمتي «وليقل فتاي وفتاتي وغلامي»[3].

وقد أخطأ لويس في حديثه عن التعصب العرقي زاعمًا أنّ القرآن تناول هذه المسألة من زاوية اجتماعية وليس كمسألةٍ عرقية، وكان على لويس أنْ يرجع إلى المصادر الإسلامية ليفهم موقفَ الإسلام من التمييز العنصري. فالإمام القرطبي حين يفسر هذه الآية التي استشهد بها لويس: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم..﴾ بقوله: «فيه سبع مسائل: منها أنه «زجرهم عن التفاخر بالأنساب، والتكاثر بالأموال، والازدراء بالفقراء، فإن المدار على التقوى. أي الجميع من آدم وحواء. ومنها أنّ الشعوب بطون العجم والقبائل بطون العرب، ومنها أنّ الكفاءة في الزواج لا يعتدّ فيها بالعرق أو اللون وإنما تراعى كفاءةُ الدين»[4]. وكيف يزعم لويس أنّ هذه المسألة لم تكنْ موجودة على عهد الرسول- ﷺ- وكان مِن المسلمين مَن هو مِن أصلٍ حبشي ولونه أسود كبلال الحبشي، رضي الله عنه، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي رضي الله عنهم، فلويس لم يقدّم دليلًا على ما يقول، وهو- بلا شكّ- يتجاهل الحقائق المعروفة من المجتمع الإسلامي الأول.

---

(١) القرطبي، مرجع سابق، ج١٢ ص٢٤٥.

(٢) صحيح البخاري، كتاب العتق. فتح الباري، كتاب ٤٩ حديث ٢٥٤٥

(٣) المرجع نفسه، حديث ٢٥٥٢.

(٤) القرطبي، مرجع سابق، ج١٦ ص٣٤٠ وما بعدها.

أمّا بالنسبة للثأر، فقد قضى الإسلام على هذه العادة العربية القديمة، وجعل بدلًا منها القَصاص (القود) أو الدّية. وذلك وفقًا لما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾[1]. وجاء في تفسيرها: «لا يقتل بدلَ وليّه اثنين كما كانت العرب تفعله، ولا يمثّل بالقاتل»[2]. ووردَ في موضع آخر: «إنّ أهل الجاهلية كان فيهم بغي وطاعةٌ للشيطان». ولما لم يكن في الجاهلية دولة وحكومة وأصبح للمسلمين دولة فقط أصبح القصاص حقًّا لوليّ الأمر. وفي هذا يقول القرطبي: «لا خلاف أنّ القصاص في القتل لا يقيمه إلّا أولو الأمر، فرض عليهم النهوض بالقصاص وإقامة الحدود وغير ذلك»[3].

خامسًا: القرآن الكريم والدراسات النقدية للكتاب المقدس:

وكما تعرّض «الكتاب المقدس» للدراسات النقدية، فإنّ لويس يتساءل عن غياب مثل هذا النّقد عند المسلمين فيقول: «يعارض الأصوليون علماء العقيدة الليبراليين والمحدثين الذين يميلون إلى نظرةٍ أكثر نقدية تاريخية للنصوص المقدسة. ذلك أنّ علماء العقيدة المسلمين لا يزال ينقصهم مثلَ هذه النظرة الليبرالية والنقدية للقرآن، وهكذا فمعظم المسلمين يلتزمون- على الأقلّ من ناحية المبدأ- النظرة الأصولية»[4]. غير أنّ لويس يجد بغيتَه في باحثَيْن من المسلمين يزعمان أنهما يكتبان نقدًا للنصّ القرآني هما محمد أركون وفضل الرحمن فيقول: «إنّ فضلَ الرحمن يرى الإجابة لمعْضِلة المسلمين هي بالعودة إلى الوحي القرآني ولكنْ بمنهجٍ فكري جديد- علم عقيدة وفلسفة جديدين يسعيان إلى مناقشة وتشكيل مبادئ أخلاقية وميتافيزيقية ذات مصداقية مستقلة عن السياق الاجتماعي والسياسي الذي يظهر في القرآن»[5]. ويقول لويس

(١) سورة الإسراء، آية ٣٣.

(٢) القرطبي، ج١٠، ص٢٥٥.

(٣) المرجع نفسه، ج٢ ص٢٤٤.

(4) Lewis، Political Language of Islam. P. 118.

(5) Lewis. «The Revolet of Islam» In New York Review of Books، June 30، 1983. Pp. 35- 38.

عن محمد أركون: «وشبيهٌ بفضل الرحمن الذي يشترك معه في طريقته فإنّ أركون غير راضٍ عن تكرار المقولة الأبدية عن صدق النصّ القرآني، ولكنه غير مستعدّ للتخلّي عنها لصالح علمانية جديدة. إنّ الحاجة- كما يراها أركون- تكمنُ بما يفعله كلّ من اليهود والكاثوليك والبروتستانت المخلصين منذ مدّة بالعهدين القديم والجديد. ولكن هذا- في نظره- لم يقمْ به بعد بجديّة أيُّ عالمٍ عقيدة مسلم- أي مناقشة كتاب الله بطريقة يقبلها الذّكاء المعاصر. إنّ أركون- العالم المسلم الجزائري والمثقف الباريسي العنيف- يعدّ بدايةً واعدة»[1].

لا شكّ أنّ هذه الدعوى التي يتبنّاها لويس سليمةً في ظاهرها؛ فالقرآن الكريم دعا إلى التفكير والنظر، وإلى تحكيم العقل في كثيرٍ من القضايا، وهذه المسائل واضحةٌ بنصّ القرآن الكريم (لقوم يعقلون).. يتفكرون، (أفلا ينظرون...) وقد وردت كلمةُ النظر دالةً على النظر العقلي بالإضافة إلى النظر الحسّي عشرات المرات، أمّا كلمة عقل فقد وردت كذلك كثيرًا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾، ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾. وقد كان القرآن الكريم أولَ مَن طبّق هذا النقد على نصوص التوراة والأناجيل.

وإذا كانت دراسة الكتب المقدسة- من خلال علم الدراسة النقدية للنصوص- قد أظهرت نتائجَ حاسمة لم تكنْ في صالح الكتب المقدسة عند اليهود. فأيّ نتائج يتوقّع أن يخرج بها أمثال محمد أركون وفضل الرحمن؟! وقد أثبتت الدراسات النقدية وجودَ تناقضات كثيرة بين الأناجيل ممّا حدا بالكنيسة أنْ أعلنت قبولها لأربعةِ أناجيل فقط، وأمرتْ بإخفاء الأناجيل الأخرى التي أصبحت تعرف باسم «الأناجيل المزورة»[2].

والحقيقة أنّ لويس يسير في الخط الاستشراقي المعروف الداعي إلى دراسة القرآن دراسة نقدية كما فعلوا في دراستهم لنصوص التوراة والإنجيل. وفي هذا يقول قاسم السامرائي: «ولما عرف المستشرقون طرقَ نقد النصّ التوراتي والإنجيلي فإنّهم طبّقوا هذا النظام على القرآن

(1) Ibid..

(٢) بوكاي، مرجع سابق، ص١٠

فجاؤوا بآراء في الشكّ بـ «النص» أو الرواية، فطبّقوا هذا الشكّ على الإسناد في الحديث»[1]. ويشير السامرائي إلى أنّ مسألة تحقيق النصّ وتطبيق المنهج العلمي الصارم ليست من ابتداع المستشرقين- كما يزعمون-؛ فقد عرفه المسلمون، وإنّ ما زعمه المستشرق ريتر بأنّ المحقّقين العرب اتّبعوا خطا المستشرقين إنما هو مناقضٌ للحقيقة «لأنّ المشتغلين بالمخطوطات العربية يعرفون جيدًا كمْ كان العرب يعنونَ بإخراج النصوص الصحيحة الموثوقة الثابتة عنايةً تفوق ما يفعله محقّقو اليوم من العرب أو المستشرقين»[2]. ويؤكّد هذا ما روي عن زيد بن ثابت- رضي الله عنه- عند جمع القرآن الكريم «أنه كان لا يفعل شيئًا من المكتوب حتى يشهد شاهدان عدْلان أنه كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم»[3].

ويعلّق ساسي الحاج على عمل زيد بن ثابت- رضي الله عنه- قائلًا: إنّه «طبق منهج المقابلة والمطابقة في عملِه هذا، وتحرّى الصدقَ والأمانة في هذا الجمع. وهي صفة الباحث العلمي الحقيقي»[4]. وبالرغم من كلّ هذه الجهود التي بذلها المسلمون في تدوين القرآن الكريم واليقين القطعي بدقّة نقله، بالإضافة إلى ما جاء عن تكفّل الله- عزّ وجل- بحفْظه في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[5].

فإنّ المستشرقين حاولوا أنْ ينقلوا ما قاموا به من نقدِ نصوص «كتبهم المقدسة» ليطبّقوه على القرآن الكريم. ويقول في ذلك ألبرت حوراني: «إنّ العلماء الذين بدئوا بدراسة اليهودية واصلوا دراستهم للإسلام مطبّقين على الإسلام مناهج نقدية تعلّموها من دراستهم الأولى حتى

(١) السامرائي، مرجع سابق، ص١٤٠.

(٢) السامرائي، دراسة وتقديم لكتاب ابن العمراني، «الإنباء في تاريخ الخلفاء» (الرياض: ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م) ص٣٤.

(٣) محمد علي الصابوني. التبيان في علوم القرآن. (بيروت: ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م) ص ٦٣. ورواية مع القرآن في صحيح البخاري بشرح ابن حجر، كتاب التفسير، ٦٥ حديث ٤٦٧٩.

(٤) الحاج، مرجع سابق، س ٣٧٣.

(٥) سورة الحجر، آية ٩.

إنهم أخرجوا صورةً مختلفة جدًّا من بعض النواحي عن تلك التي وجدت لدى المسلمين»[1]. وذكرَ حوراني أنّ فلهاوزن وجولد تسيهر كانا من المستشرقين الذين أنفقوا أعمارَهم في دراسة الإسلام باستخدام المناهج النقدية الحديثة[2].

وقد قدّم كلّ من مونتجمري وات وريتشارد بل دراسةً خاصّة بالقرآن تناولا فيها أعمال عددٍ كبيرٍ من المستشرقين في دراستهم للقرآن، وهي في غالبيتها العظمى تستخدم مناهج النقد الغربية، ومن هؤلاء: فيل، وهيرشفيلد، وآرثر جيفري، ورودي بارت، وغيرهم. وقد اعترف المؤلّفان بأنّ «الدراسات الحديثة للقرآن لم تستطع أنْ تثير أيةَ شكوك جدية حول مصداقية النصّ القرآني. ورغم اختلاف الأسلوب الواضح لكنّه أمرٌ لا يختلط فيه القرآنُ مع غيره؛ لأنّ من الواضح أنّ القرآن كلّه يحمل طابعَ التّساوق ممّا يجعل من الصعب الشك في مِصداقيته»[3]. ولكنّ المؤلفيْن يصرّان على أنّ بعض الآيات كانت مثل جدلٍ وشكٍّ من قِبَل عددٍ من المستشرقين، وذكروا أمثلةً على ذلك منها: تشكيك سيلفستر دي ساس في صحّة آية ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾[4]، مبررًا ذلك بأن عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- عندما سمعها صرّح بأنه كأنّه لم يسمعها من قبل. ويبرر المؤلفان ذلك بأنّ القرآن الكريم بنصّه المكتوب لم يكن متداوَلًا حينئذٍ، ومن السّهل على الإنسان أنْ ينسى آية. ويناقش بل ووات الآيةَ من حيث أسلوبها وتوافقها مع السياق من الناحية التاريخية فيذْكران أنّ الآيات السابقة لها تتحدّث عن غزوة أحد وما أشيع فيها عن مقتل الرسول، صلى الله عليه وسلم، فهي بالتالي متناسبةٌ مع السياق أسلوبيًّا وتاريخيًّا ممّا ينفي كلّ الشكوك حول موثوقيّتها[5]. ولكنّ المؤلفيْن يوردان كثيرًا من النماذج لهذه الدراسات النقدية التي لا شكّ أنّه لا يمكن أنْ تنال من

(1) Albert Hourani.Europe and the Middle East (London..) p

(2) Ibid، p. 14.

(3) W. M. Watt& R. Bell. Introduction to The Qur>an (Edinburgh: 1970) p. 51.

(٤) سورة آل عمران، آية ١٤٤.

(5) Ibid، p.50 – 51.

مصداقيةِ النص القرآني وموثوقيته. ومع ذلك فإنّ اهتمام لويس وغيره من المستشرقين أمثال فضل الرحمن وأركون يجب التصدي له كما يوضّح لنا أهداف المستشرقين الحقيقية حينما يتبنون تشجيع بعض الدارسين المسلمين.

سادسًا: أخطاء أخرى:

تناول لويس القرآنَ الكريم في معرض حديثه عن اللغة السياسية في الإسلام، فذكر أنّ بعض ألفاظ القرآن مأخوذةٌ من لغات أخرى، ومن الأمثلة على ذلك كلمة «أمّ القرى» زعم أنها مأخوذة من الكلمة اليونانية ميتروبولي Metropolis، وعبارة «الصراط المستقيم» مأخوذة من الكلمة اللاتينية «ستراتا» ويضيف بثقة «ليس غيرها» والتي اشتق منها في اللغة الإنجليزية «ستريت Street» أي شارع[1].. وقد قال لويس بهذا الزعم في كتابه «العرب في التاريخ: «هناك كلمات أجنبية حتى في الشعر الجاهلي، وفي القرآن، وعددٌ أكبر في فترة الفتوحات»[2]. الحقيقة أنّ مسألة وجود كلمات غريبة أو غير عربية في القرآن الكريم قد تناولها العلماء المسلمون منذ وقتٍ مبكر، ومِن هؤلاء الإمام الشافعي الذي يقول: «والقرآن يدلّ على أنْ ليس من كتاب الله شيء إلّا بلسان العرب.. ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا، ولا نعلمه يحيطُ بجميع علمه إنسانٌ غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامّتها، حتى لا يكون موجودًا فيها من يعرفه...»[3].

ويستشهد الشافعي- بعد ذلك- بآيات قرآنية كريمة منها قوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾[5]..

(1) Lewis Political Language، Op. cit.p.7

(2) Lewis، The Arabs. Op.cit، p.134

(٣) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: بدون تاريخ) ص٤٢.

(٤) سورة الزمر، آية ٢٨.

(٥) سورة فصلت، آية ٤٤.

ومِن أخطاء لويس في ذكر الآيات الكريمة الخطأ في أرقام الآيات ممّا لا يتّفق مع المنهج العلمي الذي يتطلب الدقةَ في الرجوع إلى المصادر، وبخاصّة النصّ المقدس. فمن ذلك أنّه ذكر أنّ آيتي الشورى رقم ٧، ٨ فذكر أنهما ٥ – ٦ / ٧ – ٨[١]. وكذلك ذكر أنّ الآيات من ٣٤ – ٣٨ من سورة سبأ برقم ٣٣ / ٣٤ – ٣٧ – ٣٨[٢]. وترجم لويس آية الجزية رقم ٢٩ من سورة التوبة ترجمةً حرفيّة لا معنى لها وذلك بذكر «عن يد» من يد. والاختلاف واضحٌ يدلّ على جهلٍ باللغة العربية وعدم الرجوع لكتب التفسير المعتمدة، فـ«عن يد» تعني كما أشار القرطبي «يدفعها بنفسه غير مستَنيبٍ فيها أحدًا» وقيل «عن يد» عن إنعام منكم عليهم لأنهم إذا أخذت منهم الجزية فقد أنعم عليهم بذلك»[٣].

(1) Lewis، Islam Vol.II p. 195.

(2) Ibid، p.51.

(٣) القرطبي، ج٨، ص١٥٥.

الفصلُ الثّاني

موقف لويس من الحديث النبوي الشريف

الفصلُ الثّاني

موقف لويس من الحديث النبوي الشريف

تناول لويس الحديثَ الشريف في معرض دراسته للتاريخ الإسلامي ومصادره، واستبعدَ أنْ يكون الحديث مصدرًا موثوقًا، ولم يكنْ لويس مبتدعًا أصيلًا في أفكاره وآرائه حول الحديث الشريف؛ فقد سبقه مستشرقون آخرون، ولكنّ حديث لويس جاء في سياق الحديث عن التاريخ، ومِن أهم آرائه ما يأتي:

أولًا: معنى السنة:

يذكر لويس أنّ معنى السنّة في بلاد العرب القديمة «طريقة الإسلام» و«عادة القبيلة»، وما زالت تعني في العصور الإسلامية المبكرة «التقاليد الحيّة والنامية للمجتمع» التي تطوّرت بأعمالِ وسياسات الرسول- ﷺ- والخلفاء الأوائل[1].

هذا التعريفُ للسنّة اقتبسه لويس من المستشرق اليهودي أجناس جولد تسيهر حيث يقول: «عندما أسلم العرب- وقد أمرهم الإسلام بترك عاداتهم الجاهلية- فقد أتوا بمفهوم السنة معهم». وزعم جولد تسهير «أنّ العرب حينما دعاهم الرسول ﷺ وتضمنت دعوته حديثًا عن الجنة والنار ويوم الحساب أجابوا بأنّ أسلافهم لم يعرفوا شيئًا من هذا، ولذلك فقد كان دينه في نظرهم دينًا محدثًا»[2]. وأولُ الأخطاء المنهجية أنّ لويس- ومِن قبله جولد تسهير- قد خلطا بين مفهوم السنة عند الجاهليين ومفهومها في الإسلام، وعنْ هذا الخلط يقول ساسي الحاج:

(1) Lewis. «Faith and Faithful.» Op.cit. p. 29.

(2) Ignaz Goldziher. Introduetion to Islamic Theology and Law. Translated by Adnras and Ruth Hamori. (Princetion (USA): 1981) p.231.

«ولكنْ شتّان بين مفهوم السنة في ذلك العصر ومفهومها في العصر الإسلامي، فهي ليست آراءً عربية قديمة معدّلة كما قال جولد تسيهر، ولكنّها اتخذت مفهومًا مغايرًا لسُنن العرب الوثنيّين، لأنها أصبحت مصدرًا تشريعيًّا لها حجمها في تقدير الأحكام، وأصبح مصدرُها إلهيًّا حالةَ كونها صادرةً من الله، ولكنّها مرويّة بألفاظ الرسول ﷺ»[1].

وقد بحث امتياز أحمد بحثًا جيدًا في معنى كلمة سنة وتطوّرها اللغوي، وبيّن أنها تحمل معنيين هما: «الجدّة» و«الاستمرارية» وخلصَ إلى القول: «ولأنّ الرسول- ﷺ- كان نموذجًا يحتذى به، فأفعاله ﷺ، وقوانينه وعاداتُه التي أمر بها بطبيعتها تتضمّن قيمةً أخلاقية، ولهذا السببِ فعلى الرغم من أنّ العادات التي أدخلت في الإسلام كانت تجديدات فلم توصَف على أنها بدعة، ولكنها عُرفت باسم (سنّة)»[2].

ولما كان المجتمع المسلم يختلف كليًّا عن مجتمع الجاهلية؛ فقد بذلت الجهود لتغيير السنن السّابقة والعادات القديمة القبلية، والأخذ بسنة الرسول اتباعًا لقوله ﷺ: «وعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضّوا عليها بالنواجذ»[3]. وقد جاءت الآيات الكريمة تؤيّد هذا، ومنها قوله تعالى: ﴿يا أيها أطاع الله﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[5].

وفي هذا يقول ساسي الحاج: :ومنذ نزول هذه الآية نبّه الله- عزّ وجل- إلى مكانة السنة في التشريع حالةَ كونها تفصّل مجملَه وتبيّن مشكلَه وتبسّط مختصره. وهذه التشريعات المذكورة في السنة معروفةٌ منذ الصدر الأول للإسلام، ولم تأتِ نتيجةَ التطور والتدرج كما ذهب إلى ذلك جولد تسيهر»[6] وتابعه لويس.

---

(١) الحاج. الظاهرة الاستشراقية، مرجع سابق، ج٢ ص٤٧٨.

(٢) امتياز أحمد. التوثيق المبكر للسنة والحديث ترجمة: عبد المعطي أمين قلعجي (المنصورة: ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

(٣) الترمذي: كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع ١٦/ ٢٦٧٦.

(٤) سورة النساء، آية ٥٩.

(٥) سورة النحل، آية ٤٤.

(٦) الحاج، مرجع سابق، ص٤٨٣.

وهكذا فقد اندثرتِ العادات والأعراف الجاهلية، وحلّت محلّها سنة النبي، صلى الله عليه وسلم، وما سنة الخلفاء الراشدين إلّا من سنّة الرسول- ﷺ- لأنهم تربوا على هذه السنة وامتثلوا بها في حياتهم. ولم تكنْ هذه تنطبق على الخلفاء الراشدين وحدهم، فقد جعل الإمام مالك بن أنس عملَ أهل المدينة هو السنة. ويقول امتياز أحمد: «فقد سلم المسلمون الأوائل بأنّ سنن الصحابة مطابقة- بالضرورة- لسنة النبي ﷺ»[1].

ثانيًا: نموّ الحديث واستخدامه مصدرًا للتشريع:

يقول لويس: «نمتْ مجموعةٌ ضخمة من الحديث خلال أجيال قليلة بعد وفاة الرسول- ﷺ- تغطي كلّ جوانب حياته وفكره»[2]. وقد كان هذا النمو في نظر لويس ضروريًّا لمواجهة الصعوبات في السيطرة على «إمبراطورية» واسعة، وحلّ المشكلات التي لم تظهرْ خلال حياة الرسول، ﷺ؛ حيث نشأ في نظر لويس- مبدأ عدم الاكتفاء بالقرآن- كلام الله- الذي كان يعدّ المصدر الوحيد الذي له سلطة توجيه السلوك، فأضيفَ بعد ذلك ممارسات وكلام الرسول ﷺ[3].

لا شكّ أنّ كثيرًا من المستشرقين قد تناولوا السّنة وتقوّلوا عليها، ولكنّ أشهرهم في ذلك- كما يقول مصطفى السباعي- جولد تسيهر الذي عدّ «شيخ المستشرقين». ولقُرب لويس في يهوديّته من جولد تسيهر وقيامه بتقديم كتابه «المدخل» والتعليق عليه، فلا شكّ أنّ شبهاته سيكون منبعُها كلماتِ شيخه، بل يلاحظ أنّ لويس يعيد- أحيانًا- عبارات جولد تسيهر كما هي. ومن ذلك هذه الشبهات حول نموّ الحديث واتخاذه مصدرًا للتشريع. فهذا جولد تسيهر يقول: «لقد استحدثت طرقٌ جديدة في الحياة مع مرور الزمن وتوسّع البلاد الإسلامية. وظهرت حاجات أدّت إلى أوضاع غريبة تمامًا على الحياة البسيطة والفكر الذي كان سائدًا في عصر الصحابة، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الأحداث الغريبة والتأثيرات الأجنبية التي كان لا بدّ

(١) أحمد، مرجع سابق، ص٧٠.

(2) Lewis. The Arabs، op. cit.، p. 36

(3) Ibid.

من استيعابها وهضْمها كان لا بدّ أنْ تُحدِث خللًا في التمسك بالمفهوم الجامد للسنة على أنها المعيار الوحيد للصدق والعدل»[1].

وقد ردّ الشيخ مصطفى السباعي (رحمه الله) على ذلك بتأكيده أنّ الإسلام كان مكتملًا حينما توفي الرسول، ﷺ، وأنّ الرسول- ﷺ- «لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى إلّا وقد وضع الأسسَ الكاملة لبنيان الإسلام الشامخ بما أنزل الله عليه في كتابه وممّا سنّه- ﷺ- من سُننٍ وشرائعَ وقوانين شافية»[2]. حتى قال ﷺ: «تركت فيكم أمريْن لن تضلّوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنتي»[3]. وذكر السّباعي أنّ المسلمين لم يكونوا بحاجةٍ إلى ما زعمه لويس أو جولد تسيهر، وإنّ ما فعله المتشرّعون المسلمون إنما هو إعمالُ آرائهم في هذه الجزئيات والحوادث قياسًا واستنباطًا حتى وضعوا لها الأحكام، وهُم في ذلك لم يخرجوا عن دائرة الإسلام وتعاليمه»[4].

ويوضّح ساسي الحاج خطورةَ هذه الشبهات بقوله: إنّه «يخلع عن السنة كلّ مصداقية، ويطوّعها إلى الوضع الذي يستند إلى الظروف التي مرّت بها الدعوة بعد انطلاقتها الأولى، ويشكّك في معظم حقيقة هذه الأحاديث التي تكون مصدرًا أساسيًّا للشريعة الإسلامية. وهو مطعنٌ خطير في حدّ ذاته»[5]. ويأتي ردّه مفصلًا ومؤكّدًا لما كتبه من قبل مصطفى السباعي، وكان مما كتبه «إنّ رسول الله- ﷺ- قد نظم أمورَ المسلمين الاعتقادية والاجتماعية قبل أن يتوفّاه الله. فهذا القرآن جاء حافلًا بتنظيم المعاملات والعبادات بجميع أشكالها وألوانها، ولم يترك شيئًا إلّا وترك له بيانًا شافيًا، وهذه الأحاديث النبوية تفسّر ما غمض من الكتاب، وتشرح ما أتى موجزًا، وتوضّح ما جاء مُبهمًا...»[6].

---

(1) Goldziher، op. cit.، p. 232.

(٢) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط٢. (دمشق وبيروت: ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م) ص١٩٦.

(٣) الترمذي، كتاب العلم، ٥/ ٢٦٧٦.

(٤) السباعي، مرجع سابق، ص١٩٦.

(٥) الحاج، مرجع سابق، ص١٩٦.

(٦) المرجع نفسه، ص٥٠٣

ثالثًا: تدوين الحديث:

يدّعي لويس أنّ «جمع الحديث وتدوينه لم يحدثا إلّا بعد عدّة أجيال من وفاة الرسول- ﷺ-، وخلال هذه المدّة فإنّ الغرض والدوافع لتزوير الحديث كانت غير محدودة. فأولًا لا يكفي مجرّد مرور الزمن وعجز الذاكرة البشرية وحدهما لأنْ يلقيا ظلالًا من الشكّ على بيّنة تنقلُ مُشافهةً مدّةً تزيد على مائة عام»[1]. ويضيف لويس بأنّ «ثمّة دوافع للتحريف المتعمّد لأنّ الفترة التي تلت وفاة الرسول ﷺ شهدت تطورًا شاملًا في حياة المجتمع الإسلامي، فكان تأثّر المسلمين بالشعوب المغلوبة بالإضافةِ إلى الصراعات بين الأسَر والأفراد.. كلّ ذلك أدّى إلى وضع الحديث، ويرى لويس أنّ التشويه الذي حدث لمكانة أسَرِ مكّة لدليلٌ كافٍ على هذا التزوير»[2].

وهنا يرد لويس الآراء الاستشراقية التقليدية حول الحديث، وهو يدخل إلى دراسة الموضوع حاملًا فكرةً سابقة وهي التّشكيك في الحديث، ويضع افتراضاتٍ كثيرةً لا يستطيع أن يأتي بأيّ دليل مُقنع عليها، وأنّ هذه الافتراضات أنّ تدوين الحديث لم يتمّ إلّا بعد عدّة أجيال. وهذا دليلٌ مردودٌ عليه بأدلّة كثيرة على أنّ التدوين قد بدأ في عهدٍ مبكّر جدًّا، وقد ثبت- تاريخيًّا- وجودُ عدّة مدوّنات من أبرزها «الصحيفة الصادقة» التي كتبها عبد الله بن عمرو بن العاص، وممّن كتب أيضًا أنس بن مالك، وعبد الله بن عباس- رضي الله عنهم... وغيرهم. بالإضافة إلى وجود سجلّات كثيرة، وقد استخدمت مصطلحاتٌ عديدة لهذا التسجيل منها: كتاب، وصحيفة، ونسخة، وقرطاس.. وغيرها[3].

ومِن الأمثلة على تدوين الحديث في حياة الرسول- ﷺ - ما رواه البخاري أنّ رجلًا جاء النبي- ﷺ- لما فتح اللهُ على رسوله- ﷺ- مكّة، وقام في الناس خطيبًا وأثنى عليه.. فقام أبو شاه وقال: اكتبوا لي يا رسول الله. فقال رسول الله ﷺ: «اكتبوا لأبي شاه»[4].

---

(1) Lewis. The Arabs. Op. cit، p. 39.

(2) Ibid.

(٣) أحمد، التوثيق المبكر للسنة، مرجع سابق، ص٣٠٠- ٣٣٠.

(٤) صحيح البخاري، كتاب اللقطة، باب كيف تعرف لقطة مكة (فتح الباري حديث ٢٤٣٤).

أمّا ما يزعمه لويس مِن أنّ مرور الزمن وعجزَ الذاكرة البشرية يكفيان للتّشكيك في الحديث، فالذاكرةُ العربية لم تكن عاجزة كما يتصوّرها لويس، فقد عرف عن العرب مقدرةٌ عجيبة في الحفظ، حتى إنّ أحدهم ليقول: «ليس بعلم ماحوى القمطر.. ما العلم إلّا ما حواه الصدر»[١]. ويقول في ذلك امتياز أحمد: «إنّ ثقافة العربية كانت شفهية أساسًا، وتميّزُ العرب بمقدرةٍ فائقة في الحفظ معروفةٌ للطلاب من دارسي التاريخ...» ويذكر بعد ذلك أسماءَ بعض الرّواة الذين حفظوا مئات الآلاف من أبيات الشعر، ومِن هؤلاء حماد الرواية، والشعبي، والأصمعي... وغيرهم[٢]. ولقد كان الحفظ من مزايا العرب التي ميزتهم عن غيرهم من الأمم، ويقول في هذا امتياز أحمد «وحقيقة أنّ حفظ علماء الحديث لعددٍ كبير من الأحاديث ليس موضعَ استغراب لو نظرنا إليه من منظور تاريخي، فالقانون الطبيعي يقول: (إنّ الاستخدام المستمرّ للملكات إنسانية معينة يجعلها أقوى وأكثرَ استجابة، ولأنّ العرب الأوائل أعطوا اهتمامًا للحفظ)[٣].

وزعم لويس أنّ التطور الشامل العميق الذي حدث في حياة المجتمع الإسلامي بالإضافة إلى الصراعات بين الأسَرِ والأفراد؛ كلّ ذلك أدّى إلى وضع الحديث، إنما هو تكرارٌ لما قاله جولد تسيهر[٤] عن تطوّر الفقه نتيجة التطورات في المجتمع الإسلامي، ومثل هذه المقولة تعني أنّ تطبيق الإسلام لم يكنْ كاملًا في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم. ويردّ ساسي الحاج على ذلك بقوله: «فهذا التحليلُ لا أساسَ له من الناحية الواقعية، وبيان ذلك أنّ الرسول قد نظّم أمورَ المسلمين الاعتقادية والاجتماعية قبل أن يتوفّاه الله...»[٥]. ويضيف ساسي الحاج بأنّ

(١) أحمد، تدوين الحديث، مرجع سابق، ص٢٢٦.

(٢) المرجع نفسه، ص١٨٩- ١٩٠.

(٣) المرجع نفسه، ص١٩٠.

(٤) جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين. ط٢ (القاهرة بدون تاريخ) ص٤٤- ٤٥.

(٥) الحاج، مرجع سابق، ص٥٠٣.

«التشريعات التي وضعها الرسول- ﷺ- مسائل العبادات»[1]. كما تناول الشيخ محمد أبو شهبة هذه المسألة بقوله: «ولا أدري كيف يكون جلّ الأحاديث من آثار التطوّر مع اتفاق الأمصار الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها في معظم العبادات والتشريعات في المعاملات وغيرها؟ فلو أنّ الأمر أمرُ تطوّر كما زعموا- وبئس ما زعموا- لما اتّفقوا هذا الاتفاق، ومعظم الاختلافات في الفروع الفقهية إنما ترجع لاعتبارات أخرى معظمُها يرجعُ إلى طريقة الاجتهاد واختلاف أنظارهم في الدليل الواحد»[2].

والحقيقة أنّه ليس هناك مَن ينكر الوضع في الحديث، بيْدَ أنّ بعض العلماء المسلمين وضعوا المصنّفات للأحاديث الموضوعة[3]. ومع ذلك فإنّ لويس لم يحدّد نسبة الأحاديث الموضوعة أو المزيّفة إلى الأحاديث الصحيحة. ولا شكّ أنّ الهدف من إسقاط الحديث من حياة المجتمع الإسلامي هو هدمُ الإسلام.

رابعًا: نقد الحديث قديمًا وحديثًا:

يذكر لويس أنّ «المسلمين عندما أدركوا وجودَ عددٍ كبير من الأحاديث (الموضوعة أوجدوا علم مصطلح الحديث للتمييز بين الأحاديث الصحيحة مِن التي زوّرها الأتقياء أو غير الأتقياء. وقد كانت المهمّة التقليدية لهؤلاء العلماء نقدَ سلسلة الرواة برفض بعضهم بسبب تعصّبهم لوجهة نظرهم، أو لأنهم لم يتمكّنوا من الحصول على المعلومات التي نقلوها» ويضيف لويس بأنّه «من السهل- في المقام الأول- تزوير سند الحديث، وفي المقام الثاني يكون الطعن في الرّواة لمجرد قول راوٍ ثقة معين وجعله معيارًا للحكم»[4].

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) محمد بن محمد أبو شهبة، دفاع عن السنة، وردّ شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين (القاهرة: ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م) ص٢٩١- ٢٩٢.ب.

(٣) من هذه الكتب: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة للشوكاني. الموضوعات لابن الجوزي.

(4) Lewis. The Arabs. Op. cit.، p. 37.

وكتب لويس في بحثٍ آخر «أنّ العلماء المسلمين شكّكوا في مصداقية كثيرٍ من الأحاديث، وقد فعل العلماءُ الغربيون ذلك أيضًا، ولكنْ بطريقة أكثر تطرفًا دون تحقيق نجاحٍ كبير في نزع مِصداقية الأحاديث التي لا تزال تحتفظ بمكانتها حتى الآن»[1]. وحين يتحدّث عن موقف الأوروبيّين من الحديث يقول: «مارس النقدُ الحديث عملَه بإخضاع النصوص الحديثية نفسها للتحليل التاريخي والنفسي. وإنّ النقد الدقيق وأحيانًا الجدلي أو المغرض الذي قدّمه كلّ من كاتياني ولامانس تظهر بأنّ كلّ الحديث الذي تؤلف السيرة النبوية جزءًا منه يجب أن يعامَل بحذرٍ وتحفّظ قبل أن يُقبَل»[2].

ويقع لويس- هنا- في مجموعةٍ من الأخطاء توضّح أنه غير متخصّص في الحديث، بل غير متعمّق فيه أيضًا، ومن هذه الأخطاء قوله:

أ- إنّ علم مصطلح الحديث قد وضع للتمييز بين الأحاديث التي زوّرها «الأتقياء» أو غير الأتقياء.

ب- مهمة علماء الحديث نقدُ سلسلة الرواة.

ج- الجرح لا يكون إلّا لتعصّب الراوي لوجهة نظره، أو لأنّ الناقد لم يتمكّن من الحصول على المعلومات التي نقلت.

د- إمكان تزويد الأسانيد.

هـ- الطعن في الرواة يعتمد على قول ثقةٍ معيّن، ويجعل هذا القول معيارًا للحكم على غيره.

و- أخضع الباحثون الغربيون الحديثَ للتحليل التاريخي والنفسي.

ز- إنّ كلّ الحديث يجب أنْ يعامل بحذر وتحفّظ قبل أن يُقبَل.

---

(1) Lewis، «The Faith and Faithful:. Op. cit.، p. 25.

(2) Lewis، The Arabs. Cit.،

وللردّ على لويس؛ يمكن القول: كيف يزوّر «الأتقياء» الأحاديث؟ وكيف يكونون أتقياء وهُم يزوّرون الحديث؟! إلّا أن يكون للويس معيارٌ خاصّ للتقوى. أمّا إذا كان لويس يقصد الأحاديث التي وُضعت في فضائل الأعمال فهي لم تكنْ لتخفى على العلماء. ويقول أبو شهبة: «كيف تجامع التقوى الوضعَ في الحديث؟ إنّ التقوى يعرفها الخاصّة والعامّة هي الاستقامة على الدّين ظاهرًا وباطنًا». ويضيف أنّ اختيار كلمة الأتقياء هنا إنما هو من جولد تسيهر «ليهوّن على القارئ، ويسهل عليه الغرض الدنيء والاتهام الجريء الذي يرمي إليه، فإنّه إذا حكم أنّ هذا حال العلماء الأتقياء فكيف حالُ غير الأتقياء»[1]. وقد اكتشفت هذه الأحاديث وأبرزت في كتب الحديث أو في مصنّفات خاصّة. ولكنّ التعميم الذي يطلقه لويس هنا يجعل كلّ الأحاديث عرضةً لأن تكون مزوّرة. وعلم مصطلح الحديث أو «نقد الحديث» لم يهتمّ بسلاسل الرّواة فقط، بل اهتمّ بالسند والمتن معًا، ويكفي الرجوع إلى أيّ كتابٍ في مصطلح الحديث وقراءة تعريف الحديث الصحيح لإدراك أنّ العلماء المسلمين اهتمّوا بهذا الأمر؛ حيث اشترطوا في الصحيح أنْ يكون خاليًا من (العلّة) وهي العيب في متْن الحديث. وقد وردت حالاتٌ كثيرة كان السندُ جيدًا (متّصلًا ورواته عُدول) لكنّ المتن لم يصحّ عدنهم لعلّةٍ في معنى الحديث، أو مخالفته حديثًا أصحَّ منه، أو غير ذلك[2].

وما ذكره لويس عن الجرح بأنّه يكون بسبب تعصّب الراوي لوجهة نظره أو لعدم تمكّن الناقد من الحصول على معلومات، فهذا يدلّ على جهل لويس بعلم مصطلح الحديث أو تعمّده الجهل لتشويه الحقائق. وقد اهتمّ العلماء المسلمون بالجرح؛ فحدّد شعبة بن الحجاج (رحمه الله) صفاتِ متروكي الحديث، وهي:

---

(١) أبو شهبة، مرجع سابق، ص٢٩٤.

(٢) أورد مصطفى السباعي في كتابه السنة... ص٧٩- ٨٩ سبع علامات للوضع في المتن، رجَعَ في ذلك إلى أمهات كتب علم الحديث. كما قدمت غزية علي طه بحثًا قيّمًا بعنوان «من افتراءات المستشرقين على أساليب المحدثين في العناية بمتون الحديث» في مجلة البحوث الإسلامية عدد ٣١، رجب ١٤١١هـ، ص٢٧٩- ٣٥٢ أوردت فيه اهتمامَ علماء الحديث «في العناية بمتون الحديث» ص٣١٣ وما بعدها.

أ- الحديث عن المعروفين ما لا يعرفه المعروفون.

ب- أن يكون كثير الخطأ.

ج- أن يتّسم بالكذب.

د- أن يروي حديثًا غلطًا ولا يترك رواية هذا الحديث[1].

وأمّا الإمام مالك فقد أضاف إلى هذه:

١- رجل معلِنٌ بالسّفه وإن كان أروى الناس.

٢- رجل يكذب في أحاديث الناس... وإن كان لا يتّهم في الكذب على رسول الله ﷺ.

٣- صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه.

٤- شيخ له فضل وعبادة، ولكنه لا يعرف بماذا يحدّث[2].

ويبدو أنّ لويس أيضًا لم يعرف شيئًا عن المعايير التي وضعها علماءُ الحديث لقبول الحديث حتى لو كان السندُ مزوّرًا؛ حيث يأتي هنا دورُ فحص متن الحديث، ثمّ إنّ الحديث بسنده المزوّر لا بدّ أنْ يكون قد عرفه عددٌ من طلّاب العلم بصورته الصحيحة لذلك لم تكنْ هذه الحلّة لتنطلي على علماءِ الحديث، جزاهم الله خيرًا.

ويواصل لويس في إظهارِ جهلِه بمسألة الجرح في ادّعائه أنّ الطعن في الرّواة يعتمد على قول ثقةٍ بعينه، ويجعل هذا القول معيارًا للحكم على غيره. وهنا ينبغي تذكير لويس- وغيره- أنّ المعيار في الجرح والتعديل هو كتابُ الله وسنةُ رسوله صلى الله عليه وسلم. وقد كتب كثيرٌ من العلماء المسلمين في الجرح والتعديل، وبخاصّة في أسماء الرّواة المجروحين، وبيان

(١) أبو لبابة حسين، الجرح والتعديل. (الرياض: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ث ٢ ص١٠٩. نقلًا عن كتاب الجرح والتعديل لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (حيدر أباد الدكن- الهند: ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م).

(٢) المرجع نفسه، ص١١٠.

أسباب جرحهم، ومن أهمّهم يحيي بن سعيد القطان (ت ١٩٨هـ) وجاء بعده يحيي بن معين (ت٢٣٣هـ) ثمّ علي بن المديني (ت٢٣٤هـ) وغيرهم كثير[١]. ولم يوضح لويس مَن هو هذا الثّقة الذي يتّخذ قولُه مقياسًا في الجرح والتعديل.. فالجرحُ قضيةٌ خطيرة فعلًا، فمَن يحكم على الآخرين ينبغي أن يكون قد حقّق درجةً عالية من الثقة والأمانة والورع والتقوى، حتى ينصّب نفسه حكَمًا على غيره، أو حتى تُقبل أحكامه.

ونأتي إلى عملِ الغربيّين في نقد الحديث لنتساءل: هل حقًّا استطاعوا أنْ يضيفوا شيئًا إلى هذا الميدان؟ إنّ مجرّد ذكر لويس لمصطلح التحليل التاريخي والنفسي لا يعني شيئًا إذ لم يقدّم لهذا المصطلح تفسيرًا واضحًا ومثلة لاستخدامه. أمّا العلماء المسلمون فلم يكن ينقصهم التحليل التاريخي في معرفة صدق الراوي من كذبه، ثمّ معرفة صدق ما يرويه، فمِن تحليلاتهم التاريخية ما رفضوا به بعضَ الأحاديث، ومن ذلك حديث الكتاب الذي أظهره بعض اليهود وادّعوا بأنّه من رسول الله- صلى الله عليه وسلم- بإسقاط الجزية عن يهود خيبر، وشهد عليه معاوية بن أبي سفيان وسعد بن معاذ (رضي الله عنهما)، وقد اكتشف التزوير من ثلاثة وجوهٍ: أوّلها: أنّ معاوية بن أبي سفيان لم يكن قد أسلمَ حتى فتح مكة، وثانيها: أن سعدًا بن معاذ كان قد مات قبل خيبر في غزوة بني قريظة، وثالثها: أنّ الجزية لم تفرَض إلّا في العام التاسع من الهجرة بعد غزوة تبوك[٢].

وأمّا التحليل النفسي، فلم يوضّح لويس علاقة هذا التحليل بدراسة الحديث. وقد استندَ لويس إلى لامانس وكايتاني- رغم علمِه بتعصّبهما ضدّ الإسلام- في أنّ كلّ الحديث يجب التعاملُ معه بحذر وتحفّظ قبل قَبوله. وهنا يتناقض لويس مع نفسِه فهو ينتقد لامانس في

(١) المرجع نفسه، ص١٤٩. وهذه الكتب هي: يحيي بن معين. كتاب المجروحين، وكتاب معرفة الرجال. وكتاب التاريخ والعلل. أما علي بن المديني فمِن مؤلفاته علل الحديث ومعرفة الرجال عن فؤاد سزكين. ص٢٠١ و ٢٠٤. وتاريخ التراث العربي، ترجمة: محمود حجازي (الرياض ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

(٢) فوزي، مرجع سابق، ص١٦٤- ١٦٧.

مناسباتٍ كثيرة، ثمّ يعتمد على رأيه في مناسبات أخرى. وإذا لم نقبَل الحديث إلّا بعد تحفّظ وحذرٍ فما المعايير التي ينبغي استخدامُها لمعرفة الحديث؟ أهي تلك التي تشكّك في جميع الأحاديث لمجرّد الشكّ في تلك المعايير التي وضعها العلماء المسلمون؟[1].

خامسًا: نموذج من محاولات لويس الطعنَ في الحديث النبوي الشريف:

ومن أجل تحقيق هدفِه في التشكيك في الأحاديث؛ فإنّ لويس يرجع إلى كثيرٍ من الأحاديث الموضوعة، أو حتى الصحيحة، فيبتر الصحيحة من سياقها، أو يقدّم مزاعم وافتراضات وتحليلاتٍ تؤدّي كلّها في النهاية إلى التّشكيك في مصداقية الحديث النبوي الشريف. ومن هذه القضايا التي استخدمها لويس حديثُه عن محاولات المسلمين فتح القسطنطينية حيث قال: «ثمّة نوعان من الأحاديث: الأحاديث المبكّرة التي كانت تهدف إلى تشجيع الجيوش لمهاجمة القسطنطينية، مثل الحديث الذي نُسب إلى الرسول ﷺ بأنّ أحد أصحابه سيشارك في فتح المدينة، وهذا كما قيل جعل يزيدًا يصرّ على اشتراك أبي أيوب الأنصاري معه. والحديث الثاني (أوّل جيش يعبر البحر مستجابٌ لهم وتغفر ذنوبهم) وقد أثارَ هذا الحديث خلافًا بين علماء العقيدة. ذلك أنّ يزيدَ الذي اتّهم بمذبحة كربلاء لا يمكن لأعماله في القسطنطينية أنْ تكون سببًا في المغفرة له»[2].

«أمّا القسم الثاني من الأحاديث فهي التي ظهرت عندما شعرَ العرب بأنهم لا يستطيعون تحقيقَ طموحهم في فتح القسطنطينية، فاكتسبت المدينةُ بذلك بعدًا غيبيًّا أو أخرويًّا، وتأجّل فتحُ المدينة إلى آخر الزمان» وردّد حديثًا مفاده أنّ فتح القسطنطينية يعقبه ظهور الدّجال»[3].

---

(١) تحدث نور الدين عشر بتوسع حول منهج المحدثين في نقد الحديث، وردّ على كثير من افتراءات المستشرقين في بحثٍ بعنوان «السنة المطهرة والتحديات.. في مجلة كلية أصول الدين ع٥، عام ١٤٠٣هـ ص١٣٧ – ١٧٣.

(2) Lewis، «The Arab and Constantimople» in the Fall of Constantinople: A Symposium، 12- 17. Lo - don: London University، School of Oriental and Agrican Studies 1955. p. 15. 16.

(3) Ibid.

لا يهتمّ لويس- هنا- بالعودةِ إلى علماء الحديث المسلمين ليستنير برأيهم حول أيّ حديث. ولذلك فقد صنّف الأحاديث حول فتح القسطنطينية إلى نوعين، أحدهما: تشجيع الجيوش، والثاني: ربط الفتح بآخر الزمن. وهنا تلميحٌ واضحٌ إلى أنّ الأحاديث توضَع حسب الحاجة والظرف. وقد شكّك لويس بصحّة حديث: «أول جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر مغفورٌ لهم»[1] لأنّ هذا الجيش كان بقيادة يزيد بن معاوية، بل إنّ لويس أشار إلى أنّ زيدًا هو الذي أصرّ على أنْ يلتحق أبو أيوب الأنصاري بجيشه، واستنكر أنْ يكون الحديث صحيحًا لما يراه من مسئولية يزيد عن مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما.

ولتصحيح هذه الأخطاء نقول: إنّ هذا الحديث رواه الإمام البخاري (رحمه الله) في كتاب الجهاد، وقد تلقّت الأمة الإسلامية جميعَ ما فيه من أحاديث بالقَبول والتصديق. ولو درس لويس أو غيره جهودَ الإمام البخاري- رحمه الله- في جمع هذه الأحاديث وكان منصفًا؛ لما ملكت نفسُه إلّا تقديرَ هذا الإمام العَلَم. أمّا أنْ يكون زيد قد أصرّ على التحاق أبي أيوب الأنصاري بجيشه فما تقوله كتبُ التاريخ الإسلامي أنّ أبا أيوب هو الذي أصرّ على الالتحاق، وكان يتطلّع إلى الشهادة، بل إنّه طلب أنْ يحمَل جثمانُه على فرسه إلى أبعد منطقةٍ يمكن الوصول إليها في أرض العدوّ ويُدفن هناك. وقد ذكر الذين ترجموا لأبي أيوب الأنصاري- رضي الله عنه- أنّه «لم يتخلّف عن غزوات المسلمين إلّا وهو في أخرى، إلّا عامًا واحدًا، استعمِلَ على الجيش شابٌّ فقعد، فتلهّف بعد ذلك، فقال: ما ضرّني مَن استُعمل علي. فمرض وعلى الجيوش يزيد بن معاوية...»[2]. واتّهم لويس يزيد بمقتل الحسين دون سندٍ تاريخي، وهذا ما كتبه ابن تيمية: «والذي نقله غيرُ واحد أنّ يزيد لم يأمرْ بقتل الحسين، ولا كان له غرضٌ في ذلك، بل كان يختار أنْ يكرّمه ويعظّمه كما أمرهُ معاوية بذلك.. رضي الله عنه»[3].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب: ما قيل في قتال الروم. كتاب ٥٦ حديث ٢٩٢٤.

(٢) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة. (بيروت: بدون تاريخ) ج٢ ص٤٠٥.

(٣) أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحميد ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد سالم رشاد. (الرياض: ١٤٠٦هـ) ج٢ ص٥٧٧.

وما كتبه لويس عن الأحاديث التي تبشّر بفتح القسطنطينية، وأنّ هذا أمرٌ غيبي، وسيكون في آخرِ الزمان، فلم يوردْ مصادر الحديث التي أوردها أو نصّها، ولكن يمكن أن نجدَ نصًّا قريبًا جدًّا لما يرويه لويس ونضيف إليه ما تركه لإحساسه بالخجل أو الخوف مِن أن يكون قد تعدّى الذوق الصحيح- كما قال-، وهذا الحديث وردَ في كتاب الفتن والملاحم، وهذا نصّه:[1].

«وعند ذلك يخرج المسيح الدجال فينزل المسيح ابن مريم من السماء إلى الأرض على المنارة البيضاء الشرقية بدمشق وقت صلاة الفجر كما سيأتي بيان ذلك كله بالأحاديث الصحيحة. قال الإمام أحمد: حدثنا محمد بن مصعب وهو القرقشاني (القرقساني) حدثنا الأوزاعي عن حسان بن عطية عن خالد بن معدان عن جبير بن نفير عن ذي مخمر عن النبي- صلى الله عليه وسلم- قال: «تصالحون الروم صلحًا آمنًا وتغزون أنتم وهم عدوًّا من ورائهم فتسلمون وتغنمون، ثمّ تنزلون بمرج ذي تلول فيقوم رجل من الروم فيرفع الصليب، ويقول الأغلب الصليب، فيقوم إليه رجل من المسلمين فيقتله فعند ذلك تغدر الروم».

فلويس يرى أنّ هذه الأحاديث قد ظهرتْ عندما عجز العرب عن الوصول إلى القسطنطينية وكأنّ الحديث كوصفةِ الطبيب توصَف عند الحاجة. وانظر إليه يخاطب جمعًا من النصارى فيشعرُ بالحرج أنْ يقول لهم إنّ الحدث يذكر غدرَ الروم، ولكنه لا يخجل مما ورد في كتب اليهود من عيسى عليه السلام، وعن أمّه من بهتان، بل لا يشعر اليهودُ بالخجل والحياء ممّا كتبَ عن سائر الأنبياء من افتراءات وبذاءة وفحش. ولكنّ هذه الندوة التي عقدت بتمويلٍ من السفارة اليونانية[2]. يصحّ أنْ يغفل فيها الحقائق ويتّهم فيها المسلمون وعقيدتهم بشتى أنواع التّهم.. فهذه هي العملية والموضوعية في نظر لويس.

---

(١) ابن كثير، كتاب الفتن والملاحم، وهو النهاية من تاريخ ابن كثير. تصحيح وتعليق: إسماعيل الأنصاري. ط٢.

(2) The Annual Report of the Governing Body of the School of Oriental and African Studies. Unive - sity of London 1953.

سادسًا: استخدامُ لويس لبعض الأحاديث للسخريّة من المسلمين، وتأكيدُ موقفه من الحديث:

أ- كتب لويس في بحثه المعنْون «القسطنطينية والعرب» أنّ حديثًا قد ظهر في عهد الخليفة سليمان بن عبد الملك مَفاده أنّ القسطنطينية سوف تفتَح على يد خليفة يحمل اسمَ نبي، وسليمان بالطبع اسمُ نبي وردَ في القرآن، وقد شجّع هذا الحديث سليمان وجيشه. وبالتالي يحقّق الهدف الذي مِن أجْله روي الحديث. وبعد عدّة قرون استخدم الحديث مع حاكمٍ مسلم آخر حمل اسمَ نبي آخر، وهذه المرّة الاسمُ الصحيح(١).

ب- وللويس طريقةٌ خاصّة في إيراد الحديث الشريف؛ حيث قال في كتابه «العرب في التاريخ»: يروي عامر- مالك أرض مشهور وناجح- عن النبي- ﷺ- حديثًا يقول: «مَن مات دون أرضه فهو شهيد». وهذا الحديث في رأي لويس مشكوكٌ فيه إلى حدٍّ بعيد، ولكنّه «يشرح النظرة التي تطوّرت لدى الطبقة الجديدة من الأثرياء، ملّاك الأراضي التي كونت عنصرًا مسيطرًا ضمْن الطبقة الحاكمة العربية نفسها»(٢).

ويمكن هنا أنْ نعيد الكلام نفسَه عن ظهور الأحاديث، فلم يقدّم لويس دليلًا واحدًا على أنّ الحديث لم يظهرْ قبل سليمان. وإذا كان الحديث قد وضع ليناسب سليمان بن عبد الملك فلماذا لم تظهرْ أحاديثُ تناسب الخلفاء السابقين أو غيرهم؟، ثمّ إنّ وجود حديثٍ فيه نبوءة أنّ مَن يفتح الله عليه القسطنطينية يكون اسمه اسمَ نبي؛ يكون فيها تشجيعٌ للحكام لينالوا هذا الشرف، وليحكم لويس على الحديث بما شاء. فإنّ مقارنةً بين النبوءات التي وردت في الحديث الشريف ونبوءات العهد القديم أو العهد الجديد توضّح الفرقَ بين مصداقية هذه الكتب جميعًا. وكان على لويس- إذا أراد أن يقدْم بحثًا أكاديميًّا- أنْ يناقش الحملاتِ المتبادلةَ بين المسلمين والروم، وأسبابَ تأخّر فتح هذه المدينة، بدلًا من الخوض في مسألة الأحاديث التي لديه موقفٌ سابق حولها.

(1) Lewis، Constantinople. Op. cit. p. 17.

(2) Lewis، The Arabs، op. Cit، p. 69.

وفي الردّ على لويس نلفت نظرَه إلى أنّ هذا الحديث الأخير الذي أوردناه لم يرْوه ابن عامر فقط، بل رواه جمعٌ من الصحابة أيضًا، منهم: عبد الله بن عمرو بن العاص، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل[1]. فليس ثمّة حاجة لربط مثل هذا الحديث بصحابي واحد زعمَ لويس أنّه ثريّ مشهور ليوحي بأنّ حرصه على ماله هو الذي دفعَه لوضع هذا الحديث. والصحابة كلّهم عُدول بتزكية الله- عزّ وجل- لهم في القرآن، وبما وردَ عنهم في السنة؛ حيث إنّ لويس لم يذكرْ أحدًا آخر في السند ممّا يؤكّد أنّ اتهام لويس موجّهٌ للصحابي.

وهكذا يتّضح لنا أنّ موقف لويس من القرآن الكريم والحديث الشريف بعيدٌ جدًّا عن الموضوعية والنزاهة والحياد. بل إنّه يشكّك في الوحي الإلهي، ثمّ في الحديث الشريف، ولذلك كان هذا الجزءُ في بيان موقف لويس؛ لأنّ القرآن الكريم والحديث الشريف يمثلا نقطةَ انطلاقِ المستشرق في بحوثه، والتي على أساسها يكون موقفُه من المجالات الأخرى.

(١) جامع الصحيح للترمذي، كتاب الديات. وصحيح البخاري، كتاب المظالم.

الفصلُ الثّالث

بعضُ آراء لويس في العقيدة والفِرق

الفصلُ الثّالث

بعضُ آراء لويس في العقيدة والفِرق

يلاحَظ أنّ «لويس» ليس لديه تصوّر شامل للعقيدة الإسلامية، وأنه لم يعالج مسائلَ العقيدة في شكلٍ إجمالي، ولكنْ ترد أمور عقدية متفرقة متناثرة في كتاباته، ولا يمكن الخروجُ منها برؤيةٍ كاملة له في هذا الشأن. ومِن هذه الموضوعات (التعريف بالإسلام والبدعة المرطقة)، والحديث عن بعض الفرق الإسلامية من مثل الشيعة والقرامطة وغيرهما، وقد عالجها من زوايا اجتماعيةٍ لا عقدية. وسوف نتناول هذا المبحث على النحو الآتي:

أولًا: تعرّف لويس للإسلام وعلاقته بالأديان السابقة.

ثانيًا: البدعة وتفسيرها.

ثالثًا: موقف لويس من بعض الفرق الإسلامية.

أولًا: التعريفُ بالإسلام وعلاقته بالأديان السابقة:

يرى لويس أنّ كلمة «الإسلام» تعني أشياءَ مختلفة، «فالمعنى التقليدي الذي يستخدمه المسلمون هو أنّ الإسلام هو الدينُ الوحيد الإلهي الحقيقي الذي علمه الرسل المتتابعون من خلال الكتب المنزلة وهي التوراة والإنجيل التي أنزلت على موسى وداود والمسيح عليه السلام. ومحمّد ﷺ هو آخرُ الأنبياء العظماء، وكتابه هو القرآن الذي يكمل وينسخ كلّ الكتب المنزلة». ويضيف لويس «بأنّ الاستخدام الأكثر شيوعًا لمصطلح (الإسلام) يقتصر على المرحلة الأخيرة من سلسلة الرسالات السماوية وهي رسالة محمد- ﷺ- والقرآن الكريم»[1].

وللإسلام عدّةُ معانٍ منها: أنّه الدين الذي قام محمد ﷺ بنفسه من خلال القرآن، ومِن خلال فهمه وتطبيقه، وامتدادًا لهذا استخدام لفظ الإسلام ليعني العقيدة والقانون والعادات

(1) B. Lewis. «The Faith and Faithful»، op. cit، p. 25.

التي تمّ تطويرها بناءً على تعاليم محمد- ﷺ- وتلك التي نُسبت إليه خلال القرون التي تلتْ وفاته. وهكذا فقد استخدم المؤرخون المسلمون وغيرُ المسلمين مصطلحَ «الإسلام» مقابلًا للنصرانية دينًا، ولكنْ ليقابل النصرانية تاريخًا وعقيدة وفكرًا وحضارة[1].

وفي موضعٍ آخر يعطي لويس للإسلام المعاني الآتية:

١- ما فهمه المسلمون بأنه الوحي الأكيد المنزّل من الله على النبي محمد ﷺ موجود في القرآن. والإسلامُ الأصلي عبارة عن مجموعة من التعاليم والوصايا التي تكونُ الأساس ونقطة الانطلاق للدين المعروف بهذا الاسم.

٢- التطوّر التاريخي لذلك الدين بعد وفاة مؤسّسه، ويضمّ هذا المعنى العقيدة، والتأمّل الباطني (التصوف) والعبادة، والشعائر والقانون والدولة، وكلّ ما فكّر فيه المسلمون وفعلوه باسْم دينهم. والإسلامُ بهذا المعنى يمكن أن يكون مختلفًا عن الإسلام الذي جاء به النبي. ويقارن لويس- هنا- بيْن هذا الإسلام والنصرانية التي يعرفها القسس وتلك التي يعرفها الإمبراطور قسطنطين، ويضيف أنه يشبه الفرْق بيه يهودية التلمود ويهودية التوراة، أو اليهودية المعاصرة ويهودية التلمود.

٣- أمّا المعنى الثالث للإسلام، فهو أنّ الإسلام يعني الحضارة الإسلامية، ولكنْ لا ينظر إليه على أنّه دين بهذا المعنى. ومثّل لذلك بأنّ ما يطلق عليه «الفن الإسلامي» بأنه الفنّ الذي أنتج في العالم الإسلامي، وكان مميزًا بصفاتٍ ثقافية وليست دينية. ومثالٌ آخر العلوم الإسلامية كالرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، وغيرها التي أنتجت في الحضارة الإسلامية وكتبت باللغة العربية وأحيانًا بإحدى لغات الإسلام الأخرى. ويبرر ذلك بأنّ كثيرًا من الفنون والعلوم من إنتاج نصارى ويهود عاشوا في الأراضي الإسلامية ليكونوا جزءًا من الحضارة الإسلامية[2].

---

(1) Ibid.

(2) Lewis. The Jews of Islam، op. cit.، p. 4- 6.

وانظر أيضًا Race and Color in Islam، op. cit.، p. 35.

وممّا يمكن إلحاقُه بتعريف لويس للإسلام رأيُه بأنّ ثمّة تقليدين إسلاميين رئيسيْن في الدولة الإسلامية، أحدهما: يمكن أن يطلق عليه «إسلام رسمي»، والآخر: «إسلام شعبي». الأوّل منهما يهتمّ بالعقائد والشريعة ويتمتّع برعاية الدولة، بينما الآخر الذي يتكوّن من الطرق الصوفية (الروابط الإخوانية) والحركات الشعبية[1]. ويرى لويس أنّ «المعارضة» الإسلامية قد عبّرت عن نفسها عنْ طريق العقيدة، وبعفوية، وهذا ما يقابل الأيديولوجية في أوروبا؛ حيث أنّ إحداهما قناعٌ أو مظهرٌ كاذب أكثر من الأخرى[2].

لم يبتدعْ لويس هذه التعريفات للإسلام، ولكنّه- فيما يبدو- صاغها بأسلوبه الخاص. وقد أصابَ حين ذكر أنّ الإسلام هو دينُ الرسل جميعًا، وأنّ الإسلام متمّم وناسخ لها. ولكنه مع ذلك لم يذاكر الرابطة الحقيقية بين رسالة الرسل جميعًا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[3]. ووصف إبراهيم- عليه السلام- في القرآن: ﴿وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[4]. أمّا التعريفات الأخرى التي ذكرها لويس فقد سبقه إليها مستشرقون آخرون، منهم هاملتون جب الذي يقول: «إنّ الإسلام ليس مجرد نظام من العقائد والعبادات؛ إنّه أعظمُ من ذلك كثيرًا، إنه مدنيّة كاملة»[5]. وهذا ما جاء في التعريف الثالث للإسلام والنصرانية ليس كدينيْن أو معتقدين، وإنما كحضارتيْن متميزتين. ويرى هاملتون جب أيضًا أنّ الإسلام توسّع بالاعتماد على سنة النبي- ﷺ- ومع العرف، وقد ذكرَ لويس هذا في التعريف الثاني. وكتب ولفرد سميث عن التعريف بالإسلام قائلًا: إنّ بدايته لم تكنْ في القرن السابع الميلادي، بل هو يرجع إلى آدم عليه السلام، وإنّ البشرية لم تترَك مطلقًا دونَ هداية وإرشاد[6].

---

(1) Lewis. «Islamic political Movements» in Middle East Insight. No. 3 Aprill 1984، pp. 12- 17.

(2) Ibid، p. 27.

(٣) سورة آل عمران، آية ١٩.

(٤) سورة آل عمران، آية ٦٧.

(٥) جب، وجهة الإسلام، مرجع سابق، ص٩.

(6) Wilfred Cantwell Smith. Islam in Modern History (New York: 1959) p. 18- 20.

كما تحدّث سميث- فيما بعد- عن تأثير المجتمع الإسلامي في العقيدة والشريعة[1]، وردّد لويس مثلَ هذا الزعم.

إنّ إكثار لويس القولَ بوجود صعوبات في تعريف الإسلام لا يمكن أنْ يكون ناتجًا عن جهله بهذا الدين، فهو يقترب كثيرًا من الحقيقة، بل قولها بوضوح ودقّة، ولكنه يعود ليكرّر ذكر الصعوبات والغموض في تحديد معنى الإسلام. كما أنّ من أهداف لويس في إيراد تعريفات متعدّدة للإسلام إنما هو مِن قَبيل الخلط بين الصحيح والمشوّه حتى لا يتعرّف القارئ على الإسلام الصحيح. أمّا قوله إنّ الحضارة الإسلامية لم تكنْ من صنع المسلمين وحدهم كما ذكر ذلك في المعنى الثالث للإسلام في كتابه «اليهود في الإسلام» فإنّما هو ليثبت دورًا لليهود وغيرهم في الحضارة الإسلامية. وكان على لويس أنْ يقدّم حقائق عن هذه الإسهامات، وكأنّ نسبتها من الإنتاج الحضاري الإسلامي، وهل كان ممكنًا أنْ ينتج هؤلاء اليهود أو غيرهم شيئًا لولا ما وفّرته الدولة الإسلامية من عدلٍ وأمن واستقرارٍ لجميع مَن عاش في ظلّها مهْما كانت عقيدته وانتماؤه.

ثانيًا: البدعةُ (الهرطقة) والزندقة والإلحاد:

يرى لويس أنّ «المعيار والمقبول عالميًّا للاعتقاد الصحيح إنّما هو الإجماع، أي إجماع المؤمنين والذين يمكن ترجمتُه في المصطلح الحديث بمجموع الآراء لدى النخبة العالمة والقوية. ويبدو أنّ هذا الإجماع غيرُ ممكن، ويتعدّد باستمرار من زمنٍ لآخر ومن مكانٍ لآخر»[2]. وكتب لويس بحثًا عن حقيقةِ الهرطقة في التاريخ الإسلامي، فكان لا بدّ أنْ يعرِّف البدعة، ومما أورده في هذا المجال الحديث النبوي الشريف «وشرّ الأمور محْدثاتها»، وزعم أنّ هذا المصطلح يعني في صورته المتشدّدة رفض كلّ فكرة متعمدة لم تكن معروفة في غرب الجزيرة العربية زمن الرسول- ﷺ- وأصحابه. ويضيف بأنّ الأجيال المتعاقبة من التقليديّين المتشدّدين قد استخدمت هذا

(1) Ibid، p. 26- 27.

(2) B. Lewis. The World of Islam، op. cit.> p. 28.

المعنى لمعارضة الموائد، والمنخل، والقهوة، والتبغ، والطباعة، وصناعة السلاح، والهاتف، واللاسلكي، وحقّ التصويت للنساء[1].

أمّا عن البدعة الحسنة والبدعة السيئة، فيقول لويس «أصبح من الضروري التّمييز بين البدعة الحسنة والبدعة السيئة. فالسيئة هي التي تخالف القرآن والسنّة وإجماع العلماء». وكرّر تفسيره للإجماع مرّة أخرى- ثمّ انطلقَ للقول بأنّه ما دام الإجماع هو الذي يحدّد البدعة الحسنة والبدعة السيئة، وما دام الإجماع يتغيّر من زمنٍ لآخر، فإنّ بدعة اليوم تصبح السنّة غدًا مضادّة لما هي بدعة له»، ويضيف بأنّه ما دام لم يوضع نظامٌ لتكوين الرأي الجماعي أو الإجماع؛ فإنّ الإجماع تأثّر بالتقاليد وبالظروف المختلفة، وفي أماكن مختلفة من العالم الإسلامي. وبالتالي فإنّ الخطّ الفاصل بين البدعة والسنة يختلفُ من زمن لآخر[2].

ويحلو للويس أنْ يقارن بين البدعة في الإسلام والهرطقة في العقيدة النصرانية؛ حيث إنّ الهرطقة النصرانية هي الخطأ المعارض للحقيقة التي عرّفتها وحددتها ودعَتْ إليها الكنيسة، وكانت موضعَ ذمّ من السلطات الكنَسِية، وبهذا المعنى فلا وجود لمصطلح «هرطقة» في الإسلام. ويستشهد على ذلك بما قاله جولد تسيهر إنّ «العقيدة في الإسلام لا يمكن مقارنتُها بالدور الذي تؤدّيه في حياة أيّ كنيسة نصرانية؛ حيث لا مجالس ولا مجامع تجتمع غالبًا لتضعَ القواعد التي تضمّ العقيدة الصحيحة»[3].

ويمضي لويس في محاولةِ التأكيد على عدم وجودِ مرجع إسلامي لتحديد ما هو بدعة وما هو سنّة مُستشهدًا على ذلك بتساؤل الغزالي: هل الباقلاني مبتدعٌ بمخالفته للأشعري؟ وهل الأشعري مبتدعٌ بمخالفته للباقلاني؟ ولماذا تكون الحقيقة في جانب أحدِهما وليس الآخر؟ وهل الحقيقة مع الأقدم؟ أليستِ المعتزلة أسبق من الأشعرية؟ أليس ذلك بسبب فضائلهم الأكثر، وعلمهم؟ وبأيّ مقياس يمكن قياسُ درجات الفضيلة حتى نقرّر تفوّق عالمٍ عن آخر؟[4].

(1) B. Lewis «Heresy in The Early History of Islam» p. 52.

(2) Ibid، p. 52- 53.

(3) Ibid، Quoting: I. Goldziher. Votlesungen Uberden Islam. 2ed ed. Hiedelbrg 1925. p. 183- 84.

(4) Ibid، p. 58.

وينطلق- بعد ذلك- للحديث عن الردّة بقوله: «كان علماءُ العقيدة المسلمون مستعدّين لرمي أيّ اعتقاد يخالف ما هُم عليه بالابتداع أو الانحراف، ولكنّهم كانوا- عادة- يمتنعون عنْ مواصلة الاتّهام إلى نتائجه المنطقيّة، وذلك لأنّ الهرطقة والهراطقة ليسوا من الأصناف المعتزلة بها في العقيدة أو الشريعة الإسلامية. إنّ معنى اتّهام أية عقيدة بأنها غير إسلامية أنّ الشخص الذي يعتنقها مرتدّ، وبالتالي معرّضٌ لأقصى عقوبة في الشريعة[1]. ويرى لويس أنّ تطبيق حدّ الردّة في الإسلام أخفّ حدّة منه في النظرية، ففي الدوائر العقائدية كانت الاتّهامات بالكفر توزّع بسهولة، وأنّ كلمة كافر كانت جزءًا صغيرًا من الكتابات الدينية المتعصّبة، وينقل عن الجاحظ قوله: «إنّ مِن تقوى العلماء أنْ يسرعوا في اتهامات المخالفين على أنّهم كفار»، وينقل عن الغزالي عجبه من علماء العقيدة الذين ضيّقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنةَ- فقط- لفئةٍ صغيرة. ولكنّ الاتهامات الفضْفاضة لم يكنْ لها مقياسٌ عملي حيث إنّ ضحايا هذه الاتهامات لم يضيّقوا، بل إنّ كثيرًا منهم تولّوا مناصب حكومية رفيعة في الدولة الإسلامية[2].

والمصطلحاتُ التي حاول لويس تعريفها: «الزندقة» و«الإلحاد» و«الغلو»، فما قاله في كلمة «زندقة» أنه «بالرغم من غموض تطوّر اللفظ وعدم وضوح معناه فإنّ كلمة «زنديق» ذات دقّة مُرعبة، وهي خلافُ المصطلحات الأخرى حيث اختصّت الإدارة باستخدامها أكثر من علماء العقيدة». ويضيفُ لويس بأنّ الاتهام بالبدعة «لا يصاحبه تصرّف يتّسم بالعصيان بحيث يحكم على صاحبه أنّه من أهل النار، أمّا الاتهام بالزندقة فمعناه أن تقبض الشرطة على الزنديق ويخضع للمحاكمة، وربما الإعدام»[3]. ويزعم لويس أنّ المسلمين لم يكونوا مهتمّين بالانحراف عن العقيدة؛ حيث إنها كانت لا تزال في طوْر التكوين[4].

ويقول لويس عن الإلحاد إنّ معناه الأصلي هو الانحراف عن الطريق، وقد ظهرت في القرآن بمعنى عام، ولكنّها لم تصبح من المصطلحات الفنيّة للفقهاء وعلماء العقيدة في العصور

(1) Lewis. The World of Islam، op. cit.، p. 30.

(2) Ibid.، p. 55.

(3) Ibid.، p. 55.

(4) Ibid.

الأولى. وكان الملحدُ في القرون الأولى هو الشخصَ الذي يرفض الدين بالكلية، ويكفُر بوجود الله، والشخص المادي والعقلاني من نوع ابن الراوندي. وبهذا المعنى فقد أطلق المصطلح خطأ من قِبَل علماء العقيدة التقليديّين كمصطلح يدلّ على الذمّ لعددٍ من الفرق، وبخاصّة للحشيشية في إيران[1].

وذكر لويس مصطلحَ الغلوّ والغلاة؛ حيث قال إنّ المصادر تذكر مِن بيْن الغلاة غزّال وبائع شعير وسمسار في القش، وهؤلاء وآخرون من الفلاحين والتجار لا يكونوا دليلًا كافيًا لتوثيق وضْعهم الاجتماعي والتأييد الذي حقّقوه. ويمكننا الحصول على فهْم أفضل من خلال تعليماتهم وطموحاتهم، وماذا أرادوا، وما الذي اعترضوا عليه..، فقد وقف هؤلاء ضدّ الأرستقراطية، وضدّ النظام ذي الامتيازات المنحصرة في طبقةٍ معيّنة، وكانوا- أيضًا- ضدّ القوة المتنامية للدولة، وبخاصّة في توزيع الضرائب وجمعها[2].

كتب لويس كثيرًا عن البدعة دونَ أنْ يعود إلى المصادر الإسلامية في فهْم البدعة. فقد خلط لويس بين أنواع البدع في حين أنّ المصادر الإسلامية ترى أنّ البدعة تنقسم بحسب موقف صاحبها مِن الإيمان والكفر إلى بدعةٍ مُكفّرة وبدعة غير مكفّرة. وقد حدّد الشيخ حافظ حكمي ضابط البدعة المكفّرة بقوله: «مَن أنكر مجمَعًا عليه متواترًا من الشرع مَعلومًا من الدّين بالضرورة من جحود مفروض، أو فرض ما لم يفرض، أو إحلال محرّم أو تحريم حلال أو اعتقاد ما ينزّه الله ورسوله وكتابه عنه من نفي أو إثباته». أمّا غير المكفّرة فضابطها «ما لم يلزم منه تكذيبٌ بالكتاب ولا بشيء ممّا أرسل الله به رسله[3]. ثمّ تنقسم من حيث موقعها من الدّين إلى قسمين: بدعة في العبادات، وبدعة في المعاملات، فبدع التعبّد إمّا أن تكون «بالتعبّد بما لم يأذن به اللهُ تعالى أن يعبدَ به البتة» أو التعبّد مما أصله مشروع، ولكنّه وضِعَ في غير موْضعه[4].

(1) Lewis. «Revolution in Early Islam» in Studia Islamica، vol. 32 (1970) p. 218.

(2) Ibid.، p. 225.

(٣) حافظ بن أحمد حكمي. معارج القبول بشرح مسلم الوصول إلى الأصول. ضبط نصه وعلقه عليه عمر ابن محمود أبو عمر (الدمام: ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م) م٣ ص١٢٢٨- ٢٩.

(٤) المرجع نفسه، ص١٢٣٢.

وبناءً على هذه القواعد الثابتة من تعريف البدعة وموقع الإجماع من ثبوت العقيدة، فإنّ ما يرمي إليه لويس أنّ ارتباط العقيدة بالحياة الاجتماعية والممارسات العملية اليومية أمرٌ لا علاقة له بالعقيدة، ولم يقدّم لويس دليلًا واحدًا عليه. وقد جعل ممارسات المسلمين في أزمنة التأخّر والجمود والركود دليلًا على حديثه.

أمّا المقارنة بين الإسلام والنصرانية فأمرٌ ينبغي الحذرُ منه، ذلك أنّ المسلمين لهم كتابٌ واحد هو القرآن الكريم وسنة الرسول- ﷺ- الذي بذل فيها من الجهود ما لم تعرفه أمّةٌ أخرى لتحقيقها وبيان درجات الأحاديث. أمّا النصارى فإنّ عقيدتهم قد أخذت من عشرات الأناجيل التي كتبها بشَر، وليس في حياة المسيح عليه السلام، ولكنْ بعدَه بعشرات السنين، وأمّا الاتفاق على العقيدة الصحيحة لديهم فقد خضع للمجامع الكنسيّة، وأوّلها مجمع نيقيه الذي عُقد سنة ٣٢٥م الذي رفض الأناجيل كلّها عدا أربعة، وأصرّ على عقيدة معيّنة رغم وجود مخالفين لها، وقد تدخّلت الإمبراطورية الرومانية في فرض معتقدٍ معيّن على النصارى بالقوة، وظلّت الخلافات النصرانية على العقيدة منذ ذلك الحين، وتشهد الحروبُ الدينية التي جرتْ في أوروبا في بداية عصرِ النهضة، وكذلك محاكمُ التفتيش على هذه المهاترات العقديّة. فأين وجْهُ المقارنة بين العقيدة النصرانيّة والإسلام. وهناك مذاهب نصرانية مختلفة في العقائد، وأنّ كلًّا منها يمثل دينًا أو عقيدة مستقلّة. لقد وجد الخلاف بين المسلمين لكنّه لم يصلْ إلى درجة الاقتتال كالذي حصل في أوروبا بعد حركة الإصلاح الديني على يدِ لوثر وكالفن، وغيرهما[1].

وأمّا خوض لويس في مسألة إعلان البدعة أو العقيدة وارتباط ذلك بالولاءِ للمجتمع، فلا شكّ أنّ عقائد الناس في كثيرٍ من الأمور تخصّهم فيما بينهم وبين الله عزّ وجل، ولكنّ علماء الإسلام حدّدوا البدع المكفّرة، وفرّقوا بين صاحب البدعة الذي اقتصرَ على نفسه وبين الدّاعي

(١) انظر ذلك عند: محمد أبي زهرة، محاضرات في النصرانية (الرياض: ١٤٠٤هـ) ص٢١٨ وما بعدها.

لبدعته. ولقد شهدت الدولةُ الأموية مثل هذه الأحداث؛ حيث تمّ القضاء على مَن دعا إلى الخروج على العقيدة الإسلامية كابن الراوندي والجعد بن درهم، وغيرهما[1].

ويستشهد لويس بأقوالِ الجاحظ والغزالي على ما حدث في الأمّة الإسلامية بعد أربعة قرون. ولكنّ هذه الاتهامات المتبادلة إنما جاءت بعد دراسة بعض العلماء المسلمين للفلسفة والمنطق اليونانيّين، وتحوّلت العقيدة إلى مناقشات كلاميّة. وهذا من التّرف الفكري كما حدث في الدولة البيزنطية حول مسألة الأيقونات. ولكنّ عامّة الأمّة الإسلامية كانت متمسّكة بعقيدتها كما جاءت في الكتاب والسنة، والحقيقة أنّ الأمّة الإسلامية لو كانت عقيدتها بهذا الاضطراب كما يودّ لويس تصويره لما وصلت إلى ما وصلت إليه من رقيّ وحضارة، ولما كانت كلمتها متّحدة، وبخاصّة حينما نعلم أنّ الرباط الأساسي بين المسلمين هو رباط العقيدة.

وزعم لويس أنّ ثمّة غموضًا في تطور لفظ «زنديق» وعدم وضوح معناه، ومع ذلك فلهذا اللفظ دقّة مُرعبة، وأنّ هذا اللفظ اختصّت الإدارة باستخدامه أكثر من علماء العقيدة. فبالرجوع إلى لسانِ العرب نجد أنّ الزنديق هو «القائل ببقاء الدهر»، وهي كلمة أصلُها فارسي، وموقف الزنديق أنّه لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق[2]. وبهذا ليس ثمّة غموض في معنى هذا اللفظ. أمّا استخدامه من قِبَل الإدارة فلم تكنِ الإدارة الإسلامية منفصلةً عن علماء العقيدة لعدم وجودِ انفصال في الإسلام بين العقيدة والسياسة. كما لم يقدّم لويس أدلةً تاريخية على اتهام الدولة لأفراد الزندقة ومحاكمتهم وإعدامهم. وإذا حدث هذا فمِن حقّ الدولة الإسلامية المحافظةُ على عقيدة الأمّة من المنحرفين الضالين.

---

(١) أحمد بن يحيي الراوندي (ت: ٢٩٨هـ/ ٩١٠م) بدأ بالاعتزال ثمّ أعلن إلحاده وزندقته وقد وصفه بذلك كثيرٌ من علماء الإسلام، من مثل ابن كثير وابن حجر العسقلاني (الأعلام ١/ ٢٦٧). الجعد بن درهم: كان مولى لبني الحكم قيل إنّه أول من قال بخلق القرآن وعلم ذلك الجهم بن صفوان. قتله خالد بن عبد الله القسري بأمرٍ من هشام بن عبد الملك بسبب كفره وإلحاده (عن كتاب أحمد بن حنبل الردّ على الجهمية والزنادقة. تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، ط٢ (الرياض: ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م) ص٤١- ٤٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، زندق، ١/ ١٤٧.

وأمّا لفظ «الإلحاد» فهو كغيره من الكلمات، له معنى لغوي ومعنى اصطلاحي، فمعناه «اللغوي» «الميلُ والعدول عن الشيء» وأمّا معناه الاصطلاحي فهو «الشكّ في الله»[1] وقد جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ فالإلحادُ في اللغة هو «الميل»، وهذا الإلحاد والظلمُ يجمع جميعَ المعاصي من الكفر إلى الصغائر»[2]. ويقول سيد قطب عن الإلحاد في قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[3]. وهذا الأمرُ بإهمال شأنِ الذين يلحدون في أسماء الله لا يقتصرُ على تلك المناسبة التاريخية، ولا على الإلحاد في أسماءِ الله بتحريفها إلى الآلهة المدعاة... إنما ينسحب على كلّ ألوان الإلحاد في شتّى صوره...»[4] فمِن هنا يمكن أن يكون الردّ على لويس بأنّ الإلحاد ليس مصطلحًا جديدًا، بل هو ممّا ورد في القرآن الكريم في عدّة مواضع، وبذلك فإنّ الخطأ ليس في إطلاق علماء العقيدة هذا المصطلح على ابن الرواندي أو بعض الفرق، وبخاصّة الحشيشية في إيران، بل في فهْم لويس للمصطلح، ولكوْنه لم يرجع إلى المصادر الإسلامية الأولى كالتفاسير وغيرها.

ثالثًا: موقف لويس من بعض الفرق الإسلامية:

تناول لويس ظهورَ الفرق الإسلامية كجزءٍ من اهتمامه بالتاريخ الإسلامي، وقد حاول أنْ يضفي كثيرًا من الشرعيّة على هذه الفِرق، ويردّ ظهورها لأسباب اقتصادية سياسية. وقد ظهر اهتمامُ لويس بالفرق في عددٍ مِن كتبه، والذي يهمّنا هنا رؤية لويس للجانب العقدي في بعض هذه الفِرق.

١- رأيُه في الخوارج:

يرى لويس أنّ الخوارج اعتمدوا على التأييد البدوي، وعبّروا عن عداوة البدو الرُّحّل للدولة التي انتهكتْ حقوقهم، وليس ضدّ الدولة الأموية على وجْه الخصوص. بل إنّ الخوارج

(١) المرجع نفسه.

(٢) القرطبي، مرجع سابق، ج١٢ ص٣٤- ٣٦.

(٣) الأعراف، آية ١٨٠.

(٤) سيد قطب، الظلال، مرجع سابق، ٣/ ١٤٠٢.

يعارضون فكرةَ الدولة مُطلقًا، الدولة التي تمارس الإكراه أو القسْر، والحدّ من حريّتهم الكلية في المجتمع القبلي، ويضيف لويس أنّ نظرية الخلافة لدي الخوارج تحمل عقيدةَ الإجماع إلى حدّ الفوضى، وقد وصف الخوارجَ بأنهم «الجناح الفوضوي من المعارضة الثورية»[١].

ويعتقد لويس- أيضًا- بأنّ تطوّر المعرفة والفهْم قد أدّى إلى ترك النظرية القديمة التي لم تعدْ مقنعةً على الأقلّ في الغرب بأنّ القومية أو الحريات القومية لم تعدْ هي الموضوعات الرئيسة في المسار التاريخي، بل أصبحت مسائل توسّع المجتمعات، وتضارب المصالح والطبقات، والتغيّرات الاجتماعية، والجيشان الاجتماعي؛ هي الحقائق التي رآها مؤرخ القرن العشرين في مرآة التاريخ، وبالتالي فقد أصبحَ تفسير حركة الخوارج وحركة الشيعة والحركات الأخرى ليس مسألة قومية، بل وفقًا للتصنيف الاجتماعي[٢].

وللردّ على لويس نقول: نعم كان الخوارج يعتمدونَ على التأييد البدوي كما ذكر لويس، ويتعصّبون للعرب، ويؤيّد ذلك محمد أبو زهرة حيث يقول: «إنّ الخوارج كان أكثرهم من عرب البادية، وقليلٌ منهم كان من عرب المدن، وهؤلاء كانوا في فقرٍ شديد قبل الإسلام، ولما جاء الإسلام لم تزدَدْ حالتهم المادية حسنًا لأنهم استمروا في باديتهم بلأوائها وشدّتها وصعوبة الحياة فيها»[٣]. ويقدّم أبو زهرة وصفًا لتناقضاتهم بقوله: «تقوى وإخلاص، وانحراف وهوس وتشدّد، وجفوة وتهوّر في الدعوة إلى ما يعتقدون، وحملٌ للناس على آرائهم المنحرفة المتميّزة بالعنف والقسوة من غير رفق، وبحالٍ لا يتّفق مع سماحة الدين، ولا مع ما يبعثُه الإخلاص والتقوى من الرّحمة في القلوب»[٤].

ولكنّ لويس يحمّل الخوارج أكثرَ مما يمكن فهْمه من المصادر التاريخية، وقد يأخذ الفكرة من إحدى فرق الخوارج الذين انْقسموا بدوْرهم إلى عشرات الفرق ليعمّمها على الجميع،

(1) Lewis. Heresy، Op. cit.، p. 47.

(2) Ibid، p. 46.

(٣) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية (القاهرة: ١٩٨٧م) ج١ ص٦٣.

(٤) المرجع نفسه.

فهو حين يصفُهم بـ»الجناح الفوضوي» من «المعارضة الثورية». فهُم لم يكونوا حقًّا فوضويّين، بل كانت لهم رؤيتهم السياسية المنظّمة التي عارضوا بها الرؤية الإسلامية السائدة، ومن بين آرائهم: حرية الانتخاب، وأنْ لا يقتصر الخليفة على قبيلةٍ بعينها، بل نصّوا على جواز أنْ يكون الخليفة أعجميًّا، وقد أوردت المصادرُ أسماء كثيرٍ من رؤسائهم المنتخبين.

وما رآه لويس ونسبه إلى مؤرخي القرن العشرين من أنّ تفسير حركة الخوارج لا يمكن ربطُه بالقومية أو الحركات القومية، بل هي مسألة اجتماعية ليس صحيحًا. فابتداعُ الخوارج مثلًا عقائد يكفّرون بها مَن خالفهم بالإضافة إلى شطَطِهم في التعامل مع مخالفيهم ممّا يؤكّد أنّ المسائل عقدية وليست اجتماعية، فما الذي كان يمنع الخوارجَ من الاندماج في المجتمعات وتحقيق المكاسب التي حقّقها غيرُهم لولا هذه العقائد المتشدّدة.

وقد ابتدع لويس تفسيراتٍ جديدةً لمصطلحات مثل «الخارجيّ» و»السنّي» و»الكافر» دون اعتماد المصادر الإسلامية. والحقيقة أنّ الخوارج فرقةٌ من المسلمين بدأ خروجها على الجماعة في النواحي السياسية، ولكنّ هذه الفرقة قد انشقّت على نفسها، وأصبحت كلّ فرقة تكفّر الفرقة الأخرى التي لا تتّفق معها. ولكنّ الدين الإسلامي واضحُ المعالم، بعيدٌ عن التكفير، وحرص الإسلام على احتضان الفرد في دائرة الدين تؤكّده الأحاديث النبوية الشريفة، ومن ذلك الحديث الذي رواه أسامة بن زيد، رضي الله عنهما، وفيه «بعثنا رسول الله- ﷺ- إلى الحرقة من جهينة فصبّحنا القوم ولحقتُ أنا ورجل من الأنصار رجلًا منهم فلمّا أغشيناه، قال: لا إله إلا الله. فكفّ الأنصاري عنه، فطعنتُه برمحي حتى قتلتُه، فلمّا قدمنا بلغ النبي- ﷺ- فقال: يا أسامة أقتلته بعد أنْ قال لا إله إلا الله... قلت: يا رسول الله، إنما كان متعوّذًا بها. فقال: أقتلته بعد أنْ قال لا إله إلا الله... فمازال يكرّرها حتى تمنّيت أني لم أكنْ أسلمت قبل ذلك اليوم»[1]. وموقفُ أهل السنة من التكفير واضح، وفي هذا يقول سالم البهنساوي: «إنّ لفظَ الكفر قد يردُ

(١) البخاري، كتاب المغازي، باب بعث النبي- صلى الله عليه وسلم- أسامة بن زيد إلى الحرقات.

في القرآن والسنة النبوية، بمعنى آخر غير الكفر المخْرِج عن الملّة، والذي مِن نتائجه مفارقة الزوجة المسلمة للمسلم الذي كفَر، وخروج أولاده عن ولايتِه، وانعدام التوارث عند الوفاة، مع دفنه في مقابر غير المسلمين»[١]، ويوضّح بعد ذلك بعض الأعمال التي حكم عليها القرآنُ أو السنة النبوية بالكفر، ولكنّه ليس الكفر الذي يُخرج من الملّة، ومن ذلك ما ورد في حديث الرسول ﷺ: «مَن حلف بغيْر الله فقد كفر»[٢] وحديث: «سبابُ المسلم فسوق، وقتالُه كفر»[٣]. فهذه الألفاظ لا تعني الكفرَ الأكبر المخْرِج من الملّة، ففي الحديث الثاني عن سبابِ المسلم وردَ في القرآن الكريم: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ﴾[٤]، فقد جعلهما من المؤمنين رغم حدوث القتال بينهما، فهل أبلغُ مِن هذا في الحفاظ على المسلم داخلَ دائرة الإيمان؟ وكثيرةٌ هي الآيات التي تذكر الكفرَ، ولكنّه ليس الكفر المخْرِج من الملّة، كما ورد مثلًا في فرض الحج حيث قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٥].

٢- الأشعري والمعتزلة:

يذكر لويس أنّ ثمّة روايتين لكلمات الأشعري الأخيرة قبل وفاته، إحداهما قول الأشعري بذمّ الاعتزال وتخلّيه عنه، أمّا الرواية الأخرى ففيها يقول الأشعري: «أشهدُ بأنني لا أعدّ أي إنسانٍ يتّجه في صلاته إلى مكّة كافرًا، فالكلّ يتّجه في صلاته لشيء واحدٍ، إنّما يختلفون في التّعبير عنه». ويعتقد لويس أنّ هذه المقولة تعدّ تعبيرًا صادقًا عن موقف الإسلام السني تجاه مشكلة التكفير[٦].

---

(١) سالم البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم. ط٣ (الكويت وعمان: ١٤٠٥هـ) ص٦٢.

(٢) الترمذي، م٤/ حديث ١٥٣٥.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: خوف المؤمن من أنْ يحبط عمله وهو لا يشعر.

(٤) سورة الحجرات، آية ٩.

(٥) سورة آل عمران، آية ٩٧.

(6) Lewis. «Heresy» op. Cit.، p. 59.

ويتناول لويس مسألةَ التكفير في حديثه عن نظرةِ الفقهاء لأتباع الفرق؛ حيث يذكر أنّ عقائد الشخص التابع لفكرةٍ ما قد تكونُ غير منسجمة مع الإجماع العام، إلّا إنّه يعدّ مسلمًا في نظر الفقهاء الذي يسمحون بمزايا الفرد المسلم من الزواج، والتملّك، والشهادة وتولي منصبٍ عام، وحتّى معاملته كمؤمنٍ بالرغم من أنّه قد يكون متمرّدًا وعضوًا في حزب فهو في نظر علماء العقيدة مسلمٌ غير أنّه مذنب، ويحقّ له التطلّع إلى الخلاص في الآخرة. ويضيف لويس أنّ الفارق الجوهري ليس بين السني والمبتدع، ولكنْ بين المبتدع والكافر. ويرى الغزالي أنّ الكفر مسألة قانونية، مثلها مثل العبودية والحرية[1]. إنّ موقف الأشعري ليس متناقضًا في العبارتين اللّتين أوردهما لويس دونَ تحديد مصدرهما أو مصدريْهما. فأمّا ذمّ الأشعري للمعتزلة فقد كان يعرف الاعتزال معرفةً دقيقة لأنه كان من مفكري المعتزلة وعلمائهم البارزين. فلمّا تبيّن له الحقّ رجعَ عن الاعتزال، وكتب أكثرَ من كتاب يؤكّد فيه موقفَه من الاعتزال ومِن العقيدة الصحيحة[2]. أمّا مقولة الأشعري الأخرى التي مَفادها أنه يشهد لكلّ مصلٍّ يتّجه في صلاته إلى الكعبة بأنه ليس كافرًا، فيبدو أنها مَبتورة من سياقها، ولا تتّفق مع العبارات التي كتبها الأشعري في هذا المجال، ومنها قوله: «وندينُ بالصّلاة على مَن مات مِن أهل القبلة برّهم وفاجرهم ونتوارثهم»[3]. وقد قال قبل ذلك: «وندين بأنْ لا نكفّر أحدًا من أهل القبلة بذنبٍ يرتكبه كالزنى والسرقة وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج، وزعمتْ أنهم كافرون، ونقول إنّ مَن عمل كبيرةً من هذه الكبائر مثل الزنى والسرقة، وما أشبههما، مستحلًّا لها غير معتقدٍ لتحريمها كان كافرًا. ونقول إنّ الإسلام أوسعُ من الإيمان وليس كلّ إسلام إيمانًا»[4].

(1) Ibid، p. 59- 60.

(٢) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمود (القاهرة: ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م) ص٣٤ وما بعدها.

(٣) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، حققه وخرّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط (دمشق: ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) ص٢٧.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٢.

والحقيقة أنّ مسألة التكفير، وإنْ كانت من القضايا التي أخذت حيّزًا كبيرًا في كتبِ العقيدة الإسلامية، لكنّ عقيدة أهل السنة والجماعة واضحةٌ فليس التكفير أمرًا هيّنًا، بل لا بدّ من التريّث والنظر في البدعة التي يدعو لها صاحبُها أو الكبيرة التي ارتكبها. وأمّا قول لويس إنّ الغزالي نظر إلى الكفر على أنه مسألة فقهيّة مثلها مثل العبودية والحرية دونَ أن يشير إلى المصدر، ودونَ أن يحدّد موقفه مِن هذه العبارة، فعند الرجوع إلى كتاب الغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد» وجدنا قولَ الغزالي: «والأصلُ المقطوع به كلّ مَن كذب محمدًا- ﷺ- فهو كافر، أي مخلّد في النار بعد الموت، ومُسبتاح الدّم والمال»[1]. ويقول في موضعٍ آخر محددًا موقفَ أهل السنة والجماعة: «والذين ينبغي أنْ يميل إليه المحصّل إليه الاحتراز من التكفير ما وجدَ إليه سبيلًا، فإنّ استباحة الدماء والأموال من المصلّين إلى القبلة المصرّحين بقول لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله؛ خطأ، والخطأ في تركِ ألف كافر في الحياة أهونُ من سفْك محجمة من دم مسلم»[2] ويقول ابن تيمية في هذه المسألة: «أصولُ أهل السنن أنّ الدين والإيمان قولٌ وعمل، وأنّ الإيمان يزيدُ بالطاعة وينقص بالمعصية، ومع ذلك لا يكفّرون أهلَ القبلة بمطلق المعاصي والكبائر كما يفعل الخوارج»[3].

٣- الشيعة:

يزعم لويس أنّ الشيعة بدأت كفرقةٍ سياسية تؤيّد مطالبات (ادّعاءات) علي في الخلافة، ولكنّها تطوّرت بسرعة إلى فرقةٍ دينية، وبهذا عكست تطلّعات وطموحات طبقة اجتماعية هي الموالي، وهؤلاء لم يكونوا عربًا بالكلية، بل كانوا يوالون القبائلَ العربية. ويعتقد لويس أنّ مشاركتهم في معاركِ الفتوحات كجنود بمهارتهم المتفوقة وخبراتهم أعطتهم مكانةً مسيْطرة في الحياة اليومية في إدارة حكومة «الإمبراطورية»، وقد أدّى وعيهم بأهميتهم في جعلهم ينكرون

(١) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد. (بيروت: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ص١٥٦.

(٢) المرجع نفسه، ص١٥٧.

(٣) ابن يتمية، الفتاوي الكبرى (القاهرة: بدون تاريخ) م٣ ص١٥١.

العجزَ الاجتماعي الذي فرضَ عليهم من قِبَل الأنظمة الأرستقراطية العربية، وجعلوا تأييدهم لصورةٍ من الإسلام الذي يتحدّى الدولة العربية الأرستقراطية. ويوضّح هذا في مكان آخر بأنّ الموالي وجدوا تعبيرًا دينيًّا لسخطهم في الشيعية. ويذكر أنّ التطوّر الحقيقي لهذه الحركة قد بدأ بعد حادثة كربلاء، فحينما فشلت الحركةُ كحزبٍ عربي بحثت عن النّصر كفرقة إسلامية[1].

وكان لويس قد كتب في بحثٍ سابق له قائلًا: «وكان استياءُ الموالي والمظالم التي يشكون منها مرتعًا خصبًا لكلّ حركةٍ ثورية، فما أنِ اتّجهت الحركة الشيعيّة إليهم اتجاهًا قويًّا حتى التفّ حولها جمعٌ غفير منهم في أجزاءَ كثيرةٍ من (الإمبراطورية)، وكان لزامًا أن يؤدّي انضمام عدد كبيرٍ ممّن لم يصحّ إسلامهم ولم يدخل الإيمان قلوبهم من الفرس والأرمن والسوريين وغيرهم إلى تغيير جوهره من حيث العقائد والأغراض»[2].

وكتبَ لويس عن انقسام الشيعة إلى اتّجاهين: أحدهما معتدلٌ حظيَ بالتأييد العربي، وله قليلٌ من الأهداف السياسية، بينما غلب على الاتجاه الآخر الموالي ذوو العناصر الثورية. وقد أدخلت بعضُ العناصر الشعوبية في الصراع. ولكنّ الموالي لم يكونوا فُرسًا فقط، بل كان من قادتهم بعضُ العرب. وكانت المشكلة أساسًا اجتماعية أكثرَ منها قومية[3]. ويكرّر لويس الفكرة نفسَها عن أنّ الشيعة كانت «ثورة» اجتماعية ضدّ «الأرستقراطية» العربية وعقيدتها ودولتها، وليست ثورة قومية ضدّ العرب[4].

ويؤكّد لويس هذا في حديثه عن الشيعة في الدولة العباسية؛ حيث يقول: «إنّ أوّل فرقة عارضت العباسيّين ودولتهم وعقيدتهم؛ هي الجناح الأكثر تطرفًا مِن الحركة التي أوصلتهم إلى الحكم، فقد أوجدت التغييرات الاقتصادية في القرنين الثامن والتاسع للهجرة مراكزَ جديدةً

(1) Lewis. Heresy. Op. cit.، p. 47.

(٢) لويس، أصول الإسماعيلية، مرجع سابق، ص٥٤.

(3) Lewis، «Heresy»، op. cit.، p. 48.

(4) B. Lewis. The Arabs، op. cit.، p. 72.

للسخط، وبخاصّة بين القبائل الحدودية العربية التي فقدت عروشها، والمطرودين، فوجدوا إمكانَ الظهور من خلال الفِرق الثورية الصغيرة التي كان لكلٍّ منها عقائدها التي تتطور بسرعة، ولها تأييدها المحلي والطائفي. وقد قَبِل معظم هؤلاء بشكلٍ أو بآخر ادعاءاتِ آل علي، وبالتالي صُنّفوا- بصورة غير دقيقة- على أنّهم شيعة»[1].

وبالرغم من كلّ كتابات لويس عن الشيعة والفِرق المختلفة فإنه يرى أنّ التاريخ المبكّر للشيعة مازال محاطًا بالغموض؛ حيث إنّ معظم العرض الذي وصلَ إلينا جاء عن طريق علماء العقيدة من السنة والشيعة. وقُدّم بتصنيف عقدي وليس تصنيفًا تاريخيًّا، وكان خاضعًا لأنواع العقائد وليس لتسلسل الحوادث[2]. وممّا كتبه لويس عن أسباب ظهور الشيعة أنّ «ترفّع العلماء المتشدّدين من أصحاب الامتيازات وجفاف عبادتهم الشرعية الباردة لمبادئهم فشلت في أنْ تلبي الحاجات الاجتماعية والروحية لكثيرٍ من المسلمين، فاتجهوا نحو غيرهم لطلب العون والإرشاد. وكثيرًا ما تَبعوا تعاليم الشيعة، والتي عدّها العلماءُ السنيّون بدعةً وضلالة، وبقيت كثيرٌ من آثار الشيعة في الدّيانة الشيعية»[3]. ويذكر لويس في بحثٍ سابق له أنّ الموالي تولّوا قيادة حركة الشيعة، واتّخذوها ذريعةً في ثوراتهم الاجتماعية ضدّ ظلم الدولة السنيّة[4]. وقد ذكر لويس أنّ تحقيقات المستشرقين فان فلوتن وبيكر وجدت أنّ حركة الشيعة «حتى إذا كان لها أساسٌ مادي تقوم فلسفتها عليه، إنما تقررها عوامل اجتماعية.. فإنّ الإسلام لم يكنْ في أدواره الأولى دينًا بقدر ما كان علامةَ امتياز للأرستقراطية المنتصرة والمذهب الرسمي للدولة التي تمثله. وعلى هذا فإنّ الشيعة الثورية كانت النتيجة الطبيعية في وسط ثيوقراطي لثورةِ الطبقات المظلومة الفارسية والسامية على السواء»[5].

(1) Lewis، «Heresy»، p. 48- 49.

(2) B. Lewis. «Revolution in Early Islam» op. cit.، p. 218.

(٣) برنارد لويس، اسطنبول الحضارة، مرجع سابق، ص١٨٤- ١٨٥.

(٤) لويس، الإسماعيلية، مرجع سابق، ص٨٥.

(٥) المرجع السابق، ص٩٠- ٩١.

ويوردُ لويس آراءَ بعض المستشرقين التي مَفادها أنّ المؤامرة والدعوة المنسوبتين إلى عبد الله بن سبأ إنما هي محاولةٌ لتدمير الإسلام من الداخل لصالح دينه السابق، ثمّ يذكر بعد ذلك أنّ النقدَ الحديث يرى أنّ الدور الذي نُسب إلى عبد الله بن سبأ مبالَغ فيه، ومشوّه، ومن جوانب عديدة متخيَّل[١]. وهذا هو الرأي الذي كان قد توصل إليه في بحثه (أصول الإسماعيلية) حيث قال: وأظهر فلهاوزن وفريد لندر، بعد دراسة المصادر دراسة نقدية، بأنّ المؤامرة والدعوة المنسوبتين إلى ابن سبأ من اختلاقِ المتأخّرين»[٢].

أمّا المهدية، فيرى لويس أنّ «إحدى العلامات الفارقة لتغيّر التشيع العربي إلى تشيّع الموالي ظهورُ فكرة المهدي» ثمّ ينقل عن دار مستتر أنّه ينسب هذه الفكرة إلى أصلٍ فارسي حيث كانت الفكرة أصلًا آريّة، وتقول بوجود أسْرة مختارة ذاتِ نشأة إلهية تتوارث نورَ الله، بينما نسبَها مستشرق آخر (سنوك) إلى أصلٍ مسيحي مبنيّ على فكرة عودة المسيح ونهاية العالم»[٣].

وللردّ على لويس في آرائه حول ظهور الشيعة نقول أولًا: إنّ بداية الفرق الإسلامية كانت سياسية، فالخلافة كانت موضوعَ الخلاف الرئيس. ولما كانت السياسة لا تنفصل في الإسلام عن العقيدة فقد تحوّل الخلاف من خلافٍ سياسي إلى خلاف عقدي. وكان أخطر الأفكار تلك التي دخلت عن طريق التشيع. وفي ذلك يقول إحسان إلهي ظهير في هذه المسألة «وبعد هذا العصر تطوّر التشيّع، وتغيّرت الشيعة وتأثّروا بأفكار يهودية ومجوسية ونصرانية، وبعقائد مَدْخولة مدسوسة نقمةً على الحكام ومخدوعين بالتزويرات اليهودية والدسائس المجوسية... ومِن الاختلاط بالفرس والبابليّين ومِن الموالي الكارهين للعرب الحاكمين عليهم والفاتحين بلادهم...»[٤].

---

(1) Lewis. «Heresy». Op. cit.، p. 44.

(٢) لويس، أصول الإسماعيلية، مرجع سابق، ص٨٧.

(٣) المرجع نفسه، ص٨٦.

(٤) إحسان إلهي ظهير، الشيعة والتشيع. (لاهور- باكستان: ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م) ص٤٠.
انظر: بحث للدكتور قاسم السامرائي بعنوان «مؤتمر برلين».

أمّا زعم لويس أنّ ظهور الشيعة كان لتأييد (ادّعاءات) علي- رضي الله عنه- في الخلافة فلم يقدّم دليلًا واحدًا عليه؛ لأنّ عليًّا- رضي الله عنه- كان مؤيدًا لمّن سبقه من الخلفاء. وهذه كتب الشيعة أنفسهم تؤكّد ليس مبايعة علي- رضي الله عنه- أبا بكر، رضي الله عنه، فحسب بل قناعته بأحقّية الصديق- رضي الله عنه- أيضًا. وفي ذلك يقول إحسان إلهي ظهير بعد دراسةٍ واسعة لمراجعة الشيعة أنّ عليًّا- رضي الله عنه- كان «يعدّ الصدّيق أهلًا للخلافة، وأحقَّ الناس بها لفضائله الجمّة ومناقبه الكثيرة»[1]. ومما يزيد الأمر وضوحًا ما رواه النوبختي في كتابه «فرق الشيعة» عن عبد الله بن سبأ عندما أظهر الطّعنَ على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة، وتبرّأ منهم، وزعم أنّ عليًّا أمره بذلك فكان أنْ قتله علي، رضي الله عنه[2].

أمّا تحليلات لويس التي تميل إلى التفسير المادي لظهور الشيعة وتطوّرهم فهي تحليلاتٌ لا دليلَ عليها. نعم إنّ الشيعة نشأت في البلاد العربية في مصر والعراق، وكانت حبًّا لعلي بن أبي طالب- رضي الله عنه- ومشايعته في حربه ضدّ معاوية- رضي الله عنه- ثمّ محبة آل البيت في عهد بني أمية حينما واجَه الحسين وغيره من آل البيت القتلَ على أيدي جيش الدولة الأموية. أمّا دخول الموالي إلى الشيعة استغلالًا لقدراتهم العسكرية السابقة وغير ذلك من مقاومة الاضطهاد فأمرٌ لا دليلَ عليه كذلك. وهناك الكثيرُ من الأدلّة على دخول العقائد اليهودية والمجوسية إلى الشيعة ممّا أدّى إلى انحرافهم عن المعتقد الصحيح فجعلت من هذه الفرقة فرقةً دينية، وإنْ بدأت أصلًا فرقةً سياسية. ويثبت التراثُ الضخم من الكتابات الشيعية أنّ الاختلافات كانت في مسائل الاعتقاد ولم تكنْ في مسألة الأرستقراطية أو غيرها[3].

وما يقوله لويس عن الغموض في التاريخ المبكر للشيعة لأنّ ما قدّم من كتابات كان عقديًّا وليس تاريخيًّا، إنما هو مِن إسقاط المناهج الغربية الحديثة على الكتابات الإسلامية، حيث لم يكنْ

(١) إحسان إلهي ظهير، الشيعة وآل البيت (لاهور، باكستان: ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م) ث٧، ص٥١.

(٢) إحسان إلهي ظهير، السنة والشيعة، ص٢٢. وانظر: أبا الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، ط٤ (النجف: ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م) ص٤٠.

(٣) يتحدّث النوبختي، وهو من علماء القرن الثالث الهجري، عن يهودية عبد الله بن سبأ ص٤٠- ٤١.

ثمّة تميّز بين الكتابات العقدية والتاريخية. فها هو الإمام الطبري يكتب في التفسير كما يكتبُ في التاريخ، بالإضافة إلى كتابته في العلوم الإسلامية الأخرى. وكان ابن كثير عالمًا في العلوم الدينية، وله جهدٌ معروف في كتابة التاريخ، وكذلك كان ابنُ خلدون وغيره. ولو افترضنا وجودَ مؤرّخين متخصّصين في الدراسات التاريخية، هل كان تاريخ الشيعة سيظهر بصورةٍ مختلفة؟ ولعلّ لويس يقصد أنّ علماء العقيدة أهملوا جوانب من تاريخ الشيعة، فما هو هذا الجانب الذي افتقده لويس؟ ولا بدّ من التأكيد أنّ الإسلام اهتمّ بالتاريخ لارتباطه المباشر بالعقيدة الإسلامية، وبخاصة في مجال علم الحديث الذي درس حياةَ الرواة والتسلسل التاريخي للرواية الحديثية. وقد بدأ علم التاريخ توأمًا للحديث.

وتستمرّ مزاعم لويس في أكثرَ من موضع للتأكيد على التفسير المادي الاقتصادي لظهور الشيعة، فحتّى الدولة العباسية بعد أنْ رسخت كثيرًا من مبادئ العقيدة الشيعية التي أخذت من المجوسية واليهودية والنصرانية يصرّ لويس على تصويرها بأنها ثوراتُ بعض المتطرفين الذين حُرِموا الحقوق الاقتصادية، لكنّه في كلّ هذه المزاعم لا يذكر فرقةً معينة أو تاريخًا معينًا أو دليلًا واحدًا، ولم يشِرْ إلى أي كتاب.

ومِن ادّعاءات لويس عن الإسلام قوله: «إنّ الإسلام لم يكن في أدواره الأولى دينًا بقدْر ما كان علامة امتياز للأرستقراطية المنتصرة والمذهب الرسمي للدولة التي تمثله، وهذا يمثّل نموذجًا من منهج لويس وغيرِه من المستشرقين في إسقاط النظرة الغربية والتصوّرات النصرانية والاستعمارية على الإسلام. ولم يقدّم لويس دليلًا واحدًا على امتيازات الأرستقراطية، أما مسألة المذهب الرسمي فإنّ الإسلام لم يعرف المجامع الكنسيّة التي عرفها النصرانية وسيطر فيها الإمبراطورُ على مُجريات الأمور. فالإسلامُ لم يعرَف دينًا رسميًّا للدولة إلّا حينما سيطرت الدولة العبيدية (الفاطمية) في المغرب العربي، ثمّ انتقلت إلى القاهرة، ولكنّ هذه الدولة لم تنجح في فرض عقيدتها الشيعية على مصر أو على دولة المغرب العربي.

وعندما ينتقل لويس لمدحِ عقائد الشيعة فإنه يلقي التعميماتِ جزافًا، حيث يزعم أنّ «ترفّع العلماء المتشدّدين من أصحابَ الامتيازات، وجفاف عبادتهم والشرعية الباردة لمبادئهم فشلت

في أنْ تلبّي الحاجات الاجتماعية والروحية لكثيرٍ من المسلمين» ولم يقدّم لويس تفسيرًا لمعنى «العلماء المتشدّدين» ومَن هُم؟ وما امتيازاتهم؟ وما معنى الجفاف في العبادة؟ وما معنى الشرعيّة الباردة؟ إنّ مثل هذه التعميمات أو المصطلحات تخلو من المنهجية العلمية التي تحترم عقلَ القارئ أولًا، كما تخلو من اتّباع أبسط بديهيات المنهج العلمي من تحديد معاني المصطلحات، وذكر المراجع والمصادر. كما أنّ لويس يعتمد على آراء المستشرقين الآخرين حين زعم «أنّ حركة الشيعة حتى إذا كان لها أساس ماديّ تقوم فلسفتها عليه، إنما تقرّرها عوامل اجتماعية كما يرى هؤلاء المستشرقون». فإنّه زعم هنا أنّ الأصل المادي مسألة ثابتة وغيرُ قابلة للنقاش. فما الفَرق أن تحدّد العوامل الاجتماعية أو المادية حركة التشيع في حين أنّ الذي حدّد حركة الشيعة هو العامل العقدي. وقد كان العلماء المسلمون أقربَ إلى الواقع والحقيقة من كتابات لويس وغيره من المستشرقين.

وتظهر يهوديةُ لويس في دفاعه عن عبد الله بن سبأ، وذلك في زعمه أنّ الدور المنسوب إليه مبالَغ فيه، وأنّه من اختلاق المتأخرين. والحقيقة أنّ الكتب الإسلامية المبكرة جدًّا هي التي كتبتْ عن عبد الله بن سبأ المسمّى بابن السوداء اليهودي، الذي جاء من اليمن مُظهرًا الإسلام ثمّ زاعمًا موالاة علي- رضي الله عنه- إلى درجةِ تأليهِ عليّ. وقد كتب سعدي الهاشمي للردّ على المزاعم القائلة بأنّ ابن سبأ أسطورة قائلًا: «لم ينكر هذا (وجود ابن سبأ) من له حظٌّ من علم ومسحةٌ من عقل إلَّا في العصر الحاضر مِن هذا القرن. وهُم نفرٌ قليلٌ ما بين مستشرق حاقدٍ أو منكر مكابر من شيعة اليوم»[1] وقد استشهد الهاشمي في بحثه بنصوصٍ كثيرة من أقدم المصادر الشيعية على وجود عبد الله بن سبأ، وكذلك نفوذ أفكاره في فكر الشيعة»[2].

---

(١) سعدي الهاشمي، ابن سبأ حقيقة لا خيال. (المدينة المنورة: ١٤٠٦هـ) ص٦.

(٢) ص٢٥ وما بعدها، ومن المصادر التي ذكرها تهذيب الكمال ج١/ ٢٢٠ط ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م القاهرة. وذكر أيضًا كتاب الغارات لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد سعيد هلال الثقفي الاصفهاني وغيرها ص٢٥ وما بعدها. وانظر: قاسم السامرائي.

وحين تحدّث لويس عن عقيدة المسلمين في المهدي ناسبًا إيّاها إلى الشيعة، وبخاصّة الموالي منهم الذين أخذوها بزعْمه من أصل مسيحي، وبخاصة اعتقادهم بعودة المسيح في نهاية العالم. فقد كان على لويس أنْ يعود إلى المصادر الإسلامية ليعرف فيما إذا كانت هذه العقيدة أصيلة في العقائد الإسلامية. أمّا زعمه بأنها مأخوذةٌ عن النصارى فإنّه لم يقدّم دليلًا واحدًا على ذلك، بل زاد عليه بأنْ زعم أنّ استعمال المهدية بالمعنى المسيحي قد ظهر في ثورة المختار (٦٦هـ/ ٦٨٥م). والحقيقة أنّ المختار كان أبعدَ ما يكون عن التأثيرات النصرانية. وإنّما التأثر الذي برزَ واضحًا في حياته كان تأثير السبئية كما أورد ذلك صاحبُ «الفَرق بين الفِرق» في قوله: «ثمّ إنّ المختار خدعتْه الغلاةُ من الرافضة»[1].

وظهور المهدي من الموضوعات التي كثرَ فيها التأليف لأهميتها، ويقول الشيخ عبد المحسن العباد: إنّ أحاديث المهدي وردت مجْمَلة في الصحيحين «وقد وردت في غيرهما مفصّلة لما فيهما، فقد يظنّ ظانٌّ أنّه يقلّل من شأنها، وذلك خطأ واضح، فالصحيح بها والحسن في غير الصحيحين مقبولٌ معتمدٌ عند أهل الحديث»[2].

٤- القرامطة:

اتّصفت حركة القرامطة- في نظر لويس- بالتحرريّة غير العادية، وقد ناشدت هذه الحركة جميعَ الفِرق والأديان والطوائف بالحرية الفكرية والعدالة الاجتماعية. ويعتقد لويس بأنّ مِن الصّعب تحديد فلسفتها بدقّة؛ حيث إنّ معظم المصادر المتاحة سنية، وبالتالي معاديةٌ لها بعنف، وتميل إلى إساءة تفسيرها، أو مصادر شيعية تعود إلى فترةٍ متأخرة حيث تعرّضت هذه العقائد إلى تغيّرات رئيسية. ويرى لويس- كذلك- أنّه من الواضح أنّ عقائد القرامطة هي مِن النوع المثالي العقلاني الذي يدرك نسبية كلّ الأديان، وترفض الشريعة الإسلامية الرسمية، وتؤسّس

(١) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفَرق بين الفِرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: بدون تاريخ) ص٤٧.

(٢) عبد المحسن العباد، الردّ على مَن كذّب بالأحاديث الواردة في المهدي. (المدينة المنورة ١٤٠٢هـ) ص١٦٣.

قاعدتها على نظامٍ من العدل والتسامح والمساواة الكاملة. وبنظامٍ بارع للتفسير عرفَ بالتأويل نظرتْ هذه العقائد في نصوص القرآن والكتابات الإسلامية «المقدسة» وكذلك كانت نظرتها للنصوص «المقدسة» النصرانية واليهودية[1].

وذكر لويس أنّ هذه الحركة قد امتلكتْ قوّةً تعليمية عظيمة ميّزت نفسها بإنشاء المدارس والجامعات، التي من أبرزها الجامع الأزهر، وقيامها بعملٍ موْسوعي هو ما يطلق عليه «رسائل إخوان الصّفا». ويرى لويس أنّ أكثر الأفكار تطورًا لتلك الفترة تتجلّى في هذه الرسائل كما تضمّ بعض الإرشادات المهمّة حول أشكال التنظيم، ويمكن أن ندرك منها وجودَ مجتمعات لإخوان الصّفا في جميع أنحاء «الإمبراطورية»، وكيفية نشر أفكارهم بين طبقات الشعب وبخاصّة الفلاحين[2].

وقول لويس عن القرامطة ما سبق أنْ قاله عن الإسماعيلية مِن أنّ الرسول- ﷺ- حرّم على أتباعه التمتعَ بالطيّبات، وملأ قلوبهم بالرّعب من الله مستشهدًا بنصّ لم يحدّد مكانه من كتاب البغدادي. ذكر لويس أنّ البغدادي نقله من كتابٍ قرمطي، ولكنّ لويس يزعم- بعد ذلك- أنّ بعض العلماء شكّكوا في هذا المصدر[3]. ويزعم لويس أنّ ابن بهلول (٣١١هـ/ ٩٢٣م) رفض أنْ يكفّر القرامطة لأنهم يستهلّون رسائلهم بالتوسّل لله والرسول، وهُم بالتالي مسلمون بالبديهة[4].

أمّا الردّ على ما كتبه لويس حول القرامطة فأوّل ملاحظةٍ تبرُز هنا إطلاقُ لويس للمصطلحات الحديثة على هذه الحركة، مثل «التحررية» والدعوة إلى «الحريّة الفكرية» و«العدالة الاجتماعية». وهذه من الإسقاطات حيث لا يصحّ إطلاقًا نعوتٌ معاصرة على حركاتٍ تاريخية قديمة. كما

(1) B. Lewis. Islamic Guids، Op. Cit.، p. 23- 24.

(2) Ibid، p. 24- 25.

(3) Ibid.

(4) Lewis. «Heresy». Op. cit.، p. 60.

لم يقدّم لويس دليلًا واحدًا أو مبررًا لاستحقاق هذه الحركة مثل هذه الصفات. وأين التحرير الذي يعود إليه القرامطة من التحرّر الذي دعا إليه الإسلام في أولِ كلمة ينطقها الإنسان حين ينضمّ إلى الإسلام «لا إله إلا الله محمد رسول الله» يتحرّر من جميع العبوديات، ويصبح حرًّا فعلًا. ولا شكّ أنّه ظهرت حركات إصلاح في العالم الإسلامي بعد أن تراجعَ التطبيق للشريعة الإسلامية، ولكنّ الإصلاح الحقيقي هو ما اعتمد على الكتاب والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين. ومن الدّعاة الذين ظهروا في الزمن الذي انتشرتْ فيه دعوة القرامطة محمد بن الحسن الشيباني الذي ترك لنا ملامحَ دعوته في كتابه «الكسب»[1].

ولو افترضنا صدقَ لويس في أنّ المصادر السنية أساءت تفسيرَ الحركات الباطنية، فهل أفعالُ هؤلاء أيضًا لا يمكن تصديقُها؟! إنّ لويس يحتجّ بأنّ المصادر السنية لا يمكن اعتمادها، وأنّ المصادر القرامطية أو غيرها ليست متوافرة. فمِن أين للويس الحكمُ مثلًا على عقائد القرامطة بأنّها من «النوع المثالي العقلاني الذي يدرك نسبية كلّ الأديان وترفض الشريعة الإسلامية الرسمية»؟ فأيّة عقلانية هذه التي تجعل لكلّ شيء ظاهرًا وباطنًا، وتفسّر قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ بأنّ الزكاة مرّة في العمر، والصّلاة يمكن أداؤها مرّة في العام لأنّ الصلاة والزكاة والحجّ لها باطن وظاهر[2] وأين التسامح والمساواة الكاملة حين هجمَ هؤلاء القرامطة على مكّة سنة ٣١٧هـ (٩٢٩م) وقتلوا الحجّاج مع أهل مكة واقتلعوا الحجر الأسود من الكعبة[3] ورغم هذا كلّه فلم يقدّم لويس دليلًا واحدًا على نظامهم البارع في تفسير العقائد من نصوصِ القرآن أو كتب اليهود والنصارى.

ويكفي للردّ على مزاعم لويس ما كتبه سهيل زكار عن اهتمام القرامطة بالمسائل الاجتماعية

---

(١) سهل زكار، أخبار القرامطة في الإحساء- الشام- العراق- اليمن- (الرياض: ١٤١٠هـ ١٩٨٩م) ص١٤٦.

(٢) عبد الله السامرائي، الغلو والفرق الغالية في الإسلام، ط٢ (بغداد ولندن: ١٩٨٢م) ص١١٠- ١١١ نقلًا عن محمد بن مالك اليماني، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، ص١٩٣.

(٣) زكار، مرجع سابق، ص٣٥٢.

والاقتصادية بقوله: «لقد اهتمّ القرامطة بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية اهتمامًا كبيرًا ورأوا بأمّ أعينهم أكثرَ من مرّة زيفَ الغطاء الديني للباطنية وشفافيته وتنقاضاته...». ويضيف زكار بأنهم «سخروا قوّاتهم في سبيل تدمير ما أجمعتِ الأمّة على الإيمان به والتمسك به فأهلكوا أنفسهم بأيديهم، فهذا كان- وما يزال- مصيرَ كلّ مَن يتنكّر للتراث، ويعلن الحربَ عليه»[1]. وقد وصف زكار- أيضًا- حركة القرامطة بأنها «عبّرت في غالب الأحايين رفضَها للواقع الاقتصادي الاجتماعي بأساليبَ وأقوالٍ وأشكال دينية محضَة فحسب، بل في غاية التطرّف»[2].

أمّا ما أورده لويس عن رفضِ ابن بهلول تكفيرَ القرامطة لافتتاحهم رسائلهم بالتوسّل إلى الله.. فلم يوردِ المصدر بدقّة، ولم يحدّد فيما إذا كان إيرادُه لهذا الرأي تأييدًا لرأي ابن بهلول؟ وهل الحكم بالإيمان والكفر يقتصرُ على مسألة افتتاح الرسائل؟ وحتى لو صدق عنهم الثناء على الله ورسوله فما هذا إلّا وسيلة من وسائلهم، فقد عرفوا بأنهم يتظاهرون في صورٍ عديدة وأوّل ما يتظاهرون به هو التشيّع، وإذا ما كان المدْعو يهوديًّا مثلًا «فادخل عليه من جهة انتظار المسيح.. وإذا كان نصرانيًّا فاعْكس، وإذا كان صابئيًّا فتعظيم الكواكب، وإن كان مجوسيًّا فتعظيم النار»... إلخ[3].

٥- الحشاشون:

الحشاشون فرقةٌ من الإسماعيلية بدأت بطهور حسن الصّباح الذي استولى على قلعة الموت واتّخذ منها قاعدةً لبثّ دعوته. وقد تناول لويس في كتابه «الحشاشون» محاولة التأريخ لهذه الحركة ودراسة أسباب ظهورها وتحليل أعمالها. وقد اعتمدَ لويس على مَن سبقه مِن المستشرقين، أمّا المصادر السنيّة فقد عدّها مصادر متعصّبة ومعادية للحركة كما فعل في الحديث

(١) المرجع نفسه، ص١٥٥.

(٢) المرجع نفسه، ص١٤٥- ١٤٦.

(٣) زكار، من تحقيقه للمنتظم في أخبار القرامطة لابن الجوزي، المرجع نفسه، ص٣٩١- ٣٩٢.

عن الإسماعيلية والشيعة وغيرهم. وقد تحدّث لويس عن سياسة القتل التي اتّبعها الحشاشون فقال: «حين يبعث الإسماعيليون (الحشاشون) فدائيّيهم لقتل الحكّام المنحرفين وبطانتهم، فإنهم يتّبعون تقليدًا إسلاميًّا، ولكنّه كان تقليدًا غير مسيطر، وكان مهملًا مدّة طويلة، غير أنّه احتفظ بمكانةٍ خاصّة في دائرة الفِرق المنشقّة والمتطرفة»(١). ويحدّد لويس أصول الإسماعيلية بقوله: إنها جزء من تقليدٍ قديم يعود إلى بدايات الإسلام، بل أبعدَ من ذلك، ويمتدّ تاريخهم حتى الوقت الحاضر. إنه تقليدٌ شعبي وعاطفي يتناقض بحدّة مع الدين الشرعي الذي يستندُ إلى النظام القائم. ويعتقد لويس أنّ الإسماعيلية تختلف عن غيرها من الفِرق والجماعات بأنها ذاتُ تنظيم محْكم، ذلك أنّ الجماعات الصغيرة والضعيفة كانت مشتّتة ولا أهميّة لها، ولم تحقّق أيّ وجود مهمّ يجعلهم يلفتون أنظار المؤرخين(٢).

ويصفُ لويس حسن الصّباح بقوله: «لقد أظهر حسن الصّباح عبقريةً سياسية في إدراك ضعْف الحكومات الإسلامية، وقد أبدى مواهبَ إدارية استراتيجية رائعة في استغلالها في الهجوم الإرهابي»(٣). ويعتقد لويس أنّ الحملة الإرهابية تعتمدُ على أمرين هما: التنظيم، والأيديولوجية، وكلاهما وجدَ لدى هذه الطائفة حيث العقيدة الإسماعيلية المعدّلة تحمل في طيّاتها ذكرى الشّهادة والألم(٤). أمّا بالنسبة لضحاياهم فيذكر لويس أنهم مجموعتان إحداهما تكون مِن الأمراء والمسئولين والوزراء، والمجموعة الثانية من القضاة والشخصيات الدينية. ولم يكنْ مِن بين ضحاياهم أحدٌ من الشيعة الاثني عشرية أو من اليهود أو النصارى(٥).

ويتناول لويس النظرياتِ التي ظهرت في الغرب الأوروبي وبين المستشرقين، وبخاصّة حول ظهور الإسماعيلية وأهدافها، ويوردُ أولًا النظرية العرقية العصبيّة التي تؤكّد أنّ الإسماعيلية ظهرت لأسبابٍ عرقية عصبية؛ حيث كانت ردَّ فعل الأجناس الهندوأوربية ضدّ السامية.

(1) B. Lewis. The Assasins. A radical Sect. in Islam. (Oxford: 1967) p. 127.

(2) Ibid.، p. 128.

(3) Ibid.، p. 131.

(4) Ibid.

(5) Ibid، p. 134.

ثمّ عندما انتشرت في أوروبا في القرن التاسع عشر الميلادي النزعة القومية الوطنية فسّرت الحركة الإسماعيلية على أنّها حركة قومية قام بها الفرس ضدّ السيطرة التركية. ثمّ يواصل لويس هذه التفسيرات من منطلقات أوروبية قائلًا: «إنّ تقدّم العلم من جهة والتغيرات في الظروف الأوروبية من جهة أخرى أحدثتْ تغْييرًا في كلٍّ من النظرية العنصرية والقومية، وقد أظهرت المعلومات المتزايدة أنّ المذهب الشيعي بعامّة والإسماعيلية بخاصّة لم تكن مقتصرةً أبدًا على الفرس. فقد بدأت هذه الفرقةُ في العراق ونالت الدولة الفاطمية نجاحًا في البلاد العربية في شمال أفريقيا وفي مصر، وكذلك كسبتْ حركة حسن الصباح (الحشاشين) نجاحًا كبيرًا في سوريا العربية، بالرغم من أنها بدأت في فارس كما نجحت بين القبائل التركمانية»[1].

ثمّ يورد لويس التفسيرَ الذي قدّمه الباحث الروسي بارتولد V.V. Bartold الذي يتلخّص في الصراع بين القصور والمدن بحجّة أنّ المدن ابتداع إسلامي، ومثّلت القصور (القلاع) مقاومة الأرستقراطية الإيرانية ضدّ نظام المدينة الاجتماعي الإسلامي، وبعد ذلك عدّل العلماء الروس نظرية بارتولد فلم يردْ أنّ الإسماعيلية كانت ضدّ المدن، ذلك أنّهم كانوا يملكون تأييدًا في المدن، ولكنّهم حاربوا بعض العناصر في هذه المدن، وهؤلاء هُم الحكام والقادة العسكريون، والنبلاء، والإقطاعيون الجدد[2]. ويخلص لويس إلى أنّ «الإسماعيلية كغيرها من الحركات والعقائد التاريخية (الكبرى) استمدّت وجودها من مصادر عديدة وواجهت احتياجاتٍ كثيرة، فقد رأى فيها البعضُ وسائلَ لضرب الأنظمة المكروهة سواء لإعادة النظام القديم أو لإيجاد نظام جديد. بينما رآها آخرون الطريقَ الوحيد لتحقيق إرادة الله. وكانت لبعض الحكّام أداءً لتأمين وإبقاء الاستقلال المحلي ضدّ التدخلات الأجنبية أو طريقًا إلى إمبراطورية العالم، إنها عاطفةٌ وإشباع حقوق الكرامة والمعنى لحياةٍ مريرة أو بشارة وخلاص ودمار أو عودة للحقائق السالفة أو وعدًا بالتنوير المستقبلي»[3].

(1) Ibid، p. 136- 37.

(2) Ibid، p. 138.

(3) Ibid، p. 139.

ومحصّلة رأي لويس في الإسماعيلية ومكانتها في تاريخ الإسلام تتلخّص في أربع نقاط قدّمها لويس بقدرٍ معقول من التأكيد- حسب رأيه[1]:

١- مثّلت الإسماعيلية- مهْما كانت دوافعها- تهديدًا عميقًا للنظام القائم في زمانها من النواحي السياسية والاجتماعية والدينية.

٢- أنّ الحركة لم تكنْ ظاهرة معزولة، ولكنها قامت على سلسلةٍ طويلة من الحركات المهدوية التي كانت ذات شعبية وغامضة مدفوعة بقلق عميقٍ تتفجر بين الحين والآخر بعنف ثوري.

٣- أنّ حسن الصّباح وأتباعه نجحوا في إعادةِ تشكيل وتوجيه الرغبات الغامضة والعقائد المتوحّشة والغضب غير الهادف لدى الساخطين إلى أيديولوجية وتنظيم لم يكنْ لها مثيلٌ في تماسكها وانضباطها، وأهدافها.

٤- فشل الإسماعيليين في قلب نظام الحكم الإسلامي، ولم يستطيعوا السيطرة على مدينة واحدةٍ كبيرة، وحتى قلاعهم كانت مجرّد مقاطعات صغيرة سقطت في النهاية في يد الغزاة. ولم يكنْ أتباعهم سوى مجموعةً من المجتمعات المسالمة من الفلاحين والتجار، أي قلْ ضمنَ أقليات أخرى. ويرى لويس أنّ هذه النقطة قد تكون أهمّ مسألة في هذه الحركة.

ونأتي الآن إلى حديث لويس عن الحشاشين أو «الحشيشية»، فمن العجيب أنْ يفرد لويس كلّ هذا الحديث عنهم، وما هُم إلّا فرقة قد خرجت من تحت عباءة الإسماعيلية، ولم تكن سوى فئةً قليلة من الفلاحين والتجار كما ذكر لويس نفسه. وقد بذل لويس جهدًا واضحًا في تجلية سببِ تسميتهم بالحشاشين. ولكنّ هذا الجهد- كما لاحظ خير الله رشك سعيد- قد انصبّ على المصادر الغربية، بينما لم تذكرهم المصادر الإسلامية بهذا الاسم، وإنما كانت تسميتهم «الفداوية»، «الباطنية»، «التعليمية»، «الملاحدة». ويعلّق خير الله بأنّ هذا «تجاهل كامل

(1) Ibid.

للموروث الإسلامي»[1]. أمّا حديث عن الحشاشين فإنه في معظمه حديث عن الإسماعيلية، ولم تتميّز الحركة إلّا بقيادة حسن الصّباح. وقد نالت هذه الفرقة اهتمامًا في المصادر الإسلامية؛ حيث أوضح ابنُ الأثير علاقة الباطنية بالحكومات الإسلامية وما أثاروه من رعبٍ وخوف بين القادة بصفة خاصّة، ولكن لم يسلم منهم حتى عامّة الناس. ومن عبارات ابن الأثير وصفُه لهم بعد موت السلطان ملكشاه سنة ١٠٩٢م «فعظم أمرهم واشتدّت شوكتهم وقويت أطماعهم... وصاروا يسرقون مَن قدروا عليه مِن مخالفيهم ويقتلونهم، وفعلوا هذا بخلقٍ كثير، وزاد الأمر حتى إنّ الإنسان كان إذا تأخّر عن بيته عن الوقت المعتاد تيقنوا موتَه...»[2].

وقد استفحلت حركة الباطنية في عهد السلطان محمد بن ملكشاه بن ألب أرسلان (٤٩٩هـ- ٥١١هـ) (١١٠٥م- ١١١٧م) فعزم السلطان على حربهم والخلاص منهم فحاصر جيشه القلعة، واستمر الحصار حتى إذا بلغ الجند خبر موت السلطان محمد تركوا الحصار[3]. وجاء السلطان محمود بعده واستمرّ القتال مع الإسماعيلية حتى أنهم اتّفقوا مع الصليبيّين على تسليمهم مدينة دمشق مقابل أنْ يتسلّموا منهم مدينة صور[4].

أمّا ابنُ كثير فيقول عنهم في حوادث سنة ٤٩٤هـ أنّ الحسن بن الصّباح هو أحدُ دعاتهم «وكان قد دخل مصر وتعلّم من الزنادقة الذين بها، ثمّ صار إلى تلك النواحي ببلاد أصبهان، وكان لا يدعو إليه من الناس إلّا جاهلًا غبيًّا لا يعرف يمينَه من شماله»[5]. وحين تحدّث ابن كثير عن انتهاء الدولة الفاطمية كان ممّا كتبه: «وكانوا من أغنى الخلفاء وأجبرهم وأظلمهم وأنجسِ الملوك سيرةً وأخبثهم سريرة. ظهر في دولتهم البدعُ والمنكرات، وكثرَ أهلُ الفساد، وقلّ عندهم الصالحون من العلماء والعباد، وكثرَ بأرض الشام النصرانية والدروز والحشيشية...»[6].

---

(١) رشك سعيد، الاستشراق، مرجع سابق. ويعلق خير الله على ربط التسمية بالحشيش بأنّ متعاطي الحشيش لا يمكن أنْ يكون إنسانًا منضبطًا قادرًا على تنفيذ الأوامر، وبخاصة أنّ أوامر الاغتيال تتطلب ذكاء وتخطيطًا ودقة.

(٢) محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ط٦ (بيروت: ١٤٠٦هـ) م٨ ص٢٠٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٧٨.

(٤) المرجع نفسه، ص٣٧٨.

(٥) أبو الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، ط٢ (بيروت: ١٩٧٤م) ج١٢ ص١٥٩.

(٦) المرجع السابق، ج١٢ ص٢٦٧.

إذا كانت هذه بعضَ حقائق الحشاشين أو الإسماعيلية والباطنية بعامّة، فهل كانوا يستحقون كلّ هذا الاحتفاء مِن مؤرّخ معاصر؟ ولو افترضنا أنهم يستحقّون الدراسة كظاهرةٍ برزت في التاريخ الإسلامي فهل كانوا أصحابَ فكرٍ ومبادئ ونظم؟ لكنّ لويس يريد أنْ يصل إلى بعض الأمور من خلال الاهتمام بمثل هذه القضايا، وفيما يأتي بيانٌ لبعض هذه المسائل.

لقد ذكرَ لويس أنّ الحشاشين (الإسماعيلية) كانوا يقتلون الحكّام المنحرفين وبطانتهم، وبذلك أحيوا تقليدًا إسلاميًّا. وحين لا يوضّح لويس كيف كان قتل الحكّام تقليدًا إسلاميًّا فيمكن الافتراضُ أنه يقصد مقتلَ عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، رضي الله عنهم أجمعين. فأيّة معايير يمكن استخدامها لوصْم هؤلاء بالانحراف؟!! وكيف يكون اغتيالُ الخلفاء والعلماء المسلمين تقليدًا إسلاميًّا؟ وما كان القتل الذي تعرّض له بعض الخلفاء الراشدين إلّا بسبب دخول بعض العناصر في الإسلام دون أن تتمكّن العقيدة الإسلامية الصحيحةُ منهم، كما أنها كانت حوادثَ فردية لا جماعية. أمّا ما فعلته الحشيشية فلا يدلّ إلّا على تعطّش جماعي لسفك الدماء، وبخاصّة أنّ أتباع هذه الطائفة كانوا من الرعاع.

أمّا زعم لويس بأنّ الاغتيال جزءٌ من تقليد قديم يعود إلى بدايات الإسلام، بل أبعدَ من ذلك ويمتدّ تاريخه حتى الوقت الحاضر، فليس لهذا علاقة بالإسلام، وما عرف عن الإسلام التنظيم السّرّي. إنما دعوة الإسلام علنيّة، وللعالم أجمع. وهذه التنظيمات السرية هي مِن خصائص اليهود الذين انطلقت مِن بينهم الماسونية وغيرها من التنظيمات، وليس مَدعاة للفخر أنْ يكون المجرمون منظّمين. وليس كلّ ما يلفت انتباه المؤرخ يستحق كلّ هذا الاهتمام.

ويكرّر لويس مديحه وثناءه على الحسن بن الصّباح بعباراتٍ لم يقلْ مثلها أو أقلّ منها عن القادة من أهل السنة والجماعة في عصره. لا شكّ أنّ الحسن بن الصّباح قد تميّز بدهاء ومكر، أمّا عبارة عبقريّة سياسية ففيها مغالاة، ولا يمكن استخدامُها مع منشقّ أو إرهابي.

ويزعم لويس بعدَ ذلك بأنّ لدى الحشيشية «أيديولوجية تحمل في طيّاتها ذكرى الشهادة والألم». فأيّ أيديولوجية هذه التي تقوم على الإرهاب والعنف؟! وما هي ذكريات الشهادة

والألم في أيديولوجية الحشاشين؟ إنّ استخدام الألفاظ المبهَمَة لا يمكن أنْ يضفي عظمة ولا يصنع تاريخًا لمثل هذه الفئة.

ويبالغ لويس في التّنظير هو وزملاؤه وأساتذته من المستشرقين حول أسباب ظهور الإسماعيلية ويصرفون الجهودَ المضنية ليصلوا إلى رأي أو نظرية حول هذا الأمر. وقد أعطوا الإسماعيلية حجمَها الحقيقي. ولكن ثمّة حقائق جاءت ضمنَ هذه النظريات، ومنها ارتباط الإسماعيلية بالفُرس من ناحية؛ حيث إنّ غالبية زعماء هذه الفِرق نشأوا وتلقّوا تعليمهم في بلاد فارس. أمّا انتشارها وظهورُ قوتها في غير بلاد فارس فقد ظهرت الإسماعيلية في الشام وقويتْ شوكتها وكان لها أوكارٌ في اليمن والهند- وهذا لا يقلّل من شأن ارتباطها بمصدرها الأصلي. كما أن لويس وغيره من المستشرقين لم يوضّحوا أثرَ العقائد اليهودية والنصرانية في هذه الفِرق، وفي أساليبها. ولعلّ مِن أدلّة هذا الارتباط امتناعَهم عن اغتيال اليهود والنصارى، بل ثمّة ما يثبت تعاونَهم مع هؤلاء وأخذهم عنهم كما أخذوا عن الماسونية- حديثًا- مسألة اغتيال الخصوم أو مَن يفشي أسرار التنظيم.

رابعًا: التصوّف:

تحدّث لويس عن الدراويش في عهد الدولة العثمانية، ووصف عقيدتهم بأنّها «حيّة صوفية نابعة من الحدس الطبيعي، وعبادتهم ملؤها العاطفة والوجدان، تستخدم فيها الموسيقى، والغناء، والرقص، وذلك مساعدةً للمؤمن في الاتصال مع الله»[1].

ويورد لويس نقدَ «السلفيّين» للصوفية قائلًا: إنّهم نظروا إلى الطرق الصوفية وطعنوا فيها مرارًا، وأنّهم كرهوا بصفةٍ خاصّة مبادئهم المشتملة على «وحدة الوجود» التي بدت لهم معارضة لوحدانية الله العليا. كما كرهوا عبادتهم الوثنية للقدّيسين والأماكن المقدسة وعمل الكرامات والخوارق، والطرق المشبوهة لاستجلاب حالةِ الوجدان وقلّة عنايتهم بالتعبّد وفقًا للشريعة الإسلامية[2].

---

(١) لويس، اسطنبول، مرجع سابق، ص١٨٥.

(٢) المرجع نفسه، ١٨٧.

وبيّن لويس وجودَ رابطة بين التشيع والتصوف، وتحدّث عن قدرات الدراويش، وأنهم شكّلوا خطرَ هذه السلطة، وممّا قاله في ذلك: «وكانت هناك مخاوفُ أخرى وهي مخاوف الطاقات الخطيرة والمكبوتة التي كان يكبح جماحَها زعماءُ الصوفية، وكانوا يستطيعون أنْ يطلقوها إذا أرادوا»[1].

وذكر لويس أنّ الصوفية عوّضت نقصًا في العقيدة السلفية؛ حيث قال: «ولقد أضافت هذه الطرقُ الكثيرَ الذي كان ينقصُ الإسلام السنّي. وملأوا الفراغ الذي تركته السلفيّة بين الإنسان وخالقه...» وقد برّر هذا القول بما سبق له أنّ ذكره عن الشيعة قائلًا: «إنّ ترفّع العلماء المتشدّدين من أصحاب الحاجات الاجتماعية والروحيّة لكثيرٍ من المسلمين فاتّجهوا نحو غيرهم لطلب العونِ والإرشاد»[2].

وكتب لويس- أيضًا- حول الاحتياجات الروحية، ونقْد العقيدة السلفية، فقال: «وبعد التجارب المبكرة في تجربة الأديان الأخرى، تبنّى العباسيون دينَ علماء العقيدة الذي أصبح فيما بعد العقيدةَ السنيّة المحافظة، وبذلك أصبحت السلفية مرّة أخرى عقيدةَ الدولة والنظام القائم، وبالتالي ظهرت البدعُ لمواجهة الحاجات الاجتماعية والتطلعات الروحية للسّاخطين»[3].

إنّ ما قاله لويس- بخصوص التصوف والعقيدة السلفية أو عقيدة أهل السنة والجماعة- يدلّ إمّا على جهل بالعقيدة الإسلامية الصحيحة، أو تجاهل لها ومحاولة لتشويهها. فالعقيدة الإسلامية الصحيحة لا تخلو من العاطفة والوجدان، ولا يحتاج المرءُ إلى الموسيقى والغناء للاتّصال بخالقه عزّ وجل. إنّ ذلك من معطيات العبادة في اليهودية والنصرانية المحرّفتيْن. إنّ العقيدة الإسلامية قائمة على الحبّ بين الله عزّ وجلّ وعباده، إنّه حبّ مُتبادل: يحبّ المسلم ربّه للكمالات التي تتجلى في الخالق عزّ سبحانه الوهاب الرزاق المحي المميت، وقمّة الحبّ تتجلّى

(١) المرجع نفسه، ٢.

(٢) المرجع نفسه، ص١٨٤- ١٨٥.

(3) Lewis، Heresy Op، cit، p. 48.

في العلاقة بين الأنبياء والخلّاق سبحانه. وقد ورد لفظُ «الحب» في آيات كثيرة تبيّن العلاقة بين المؤمن وربّه، ومِن ذلك قوله تعالى عن المؤمنين: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[2]. وتتأكّد علاقة المؤمن بربّه في العبادات حتى إذا أكثر المؤمنُ من النوافل كان قريبًا من الله، كما جاء في الحديث القدسي الشريف: «ما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ مما افترضته عليه، وما زال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به وبصرَه الذي يبصر به ويدَه التي يبطش بها، ورجلَه التي يمشي بها..»[3] الحديث.

أمّا حالة الوجد التي يصل إليها بعضُ المتصوفة المنحرفين عن طريق الرقص والغناء، فليست من الإسلام في شيء. فإنّ المسلم بطبيعته يخشعُ لذكر الله- عز وجل-، والآياتُ الدّالة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[5]. وكما تدلّ على ذلك سيرة الصحابة والتابعين، وسيرُ العلماء المسلمين العاملين على مدى التاريخ الإسلامي وبلوغهم درجةً عالية من الروحانية دونَ اللجوء إلى الموسيقى أو الرقص. أمّا مسألة وحدة الوجود فهي الكفْر بلا شكّ، ولكنْ ذكر لويس أنها «تبدو للعلماء السلفيّين مخالفة للعقيدة الصحيحة» كمحاولةٍ لتشويه صورة العقيدة الصحيحة. وقد قال كمال عيسي عن نتائج عقيدةِ وحْدة الوجود: «توكيدها لوحدة الإله مع أجزاء الطبيعة، وتقديس الطبيعة وجحود الإلهية وإلغاء كلّ الشرائع والقوانين السماوية والأخلاقية، وإلغاء الإرادة والمسئولية بالجبرية العامة»[6].

---

(١) سورة المائدة، آية ٥٤

(٢) سورة آل عمران، آية ٣١.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب التواضع.

(٤) سورة المؤمنون، آية ١- ٢.

(٥) سورة الحديد، آية ١٦.

(٦) كمال محمد عيسى، نظرات في معتقدات ابن عربي. (جدة: ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م) ص٧٧.

أمّا العبادات الوثنية للقديسين والأماكن المقدسة وعمل الكرامات والخوارق، فالإسلام يقرّ بأنّ هناك تفاوتًا بين المسلمين في درجات الإيمان والتقوى، ولا شكّ أنّ طائفة من المؤمنين بلغوا درجاتٍ عاليةً من الإخلاص في العبادة، وحقّق الله لهم كراماتٍ معينة لا ينكرها إلّا جاهل. لكنّ موقف الإسلام من هؤلاء لا يصلُ إلى درجة تقديسهم أو عبادتهم، كما عرف عن بعض المنحرفين من المتصوفة.

وحديث لويس عن الدولة العباسية وتجربتها مع الأديان الأخرى ثمّ تبنّيها لدين علماء العقيدة.. فلم يحدّد على أية فترة من تاريخ الدولة العباسية يتحدّث؟ كما لم يحدّد الأديان التي جرّبتها هذه الدولة. ولم يذكر الأسبابَ التي دعت الدولة إلى هذا التجريب، ويُفهم من قول لويس عن عودة الدولة إلى العقيدة المحافظة أنها قد خرجتْ منها دون أن يحدّد زمنَ الخروج ولا زمنَ العودة.

وذكر لويس أنّ البدع قد ظهرت لمواجهة الحاجات الاجتماعية والتطلّعات الروحية للساخطين، ولم يحدّد هذه البدع. وفي هذا القول اتهامٌ لا دليل عليه بأنّ الإسلام لا يفي بحاجات المسلمين الاجتماعية والروحية. ومن افتراضات لويس الأخرى في حديثه عن الصوفية قوله إنّ العبادات الإسلامية جافّة وباردة. إنّ ممّا يوصف به الإيمان أو التأثير الذي يحدثُه الإيمان قولُهم حرارة الإيمان، لما يحدثه مِن دفء وإحساس بالرضا، أو يقال الطمأنينة التي تحدثُها العبادات الإسلامية المختلفة، وأيسرُها ذكر الله- عزّ وجل- الذي وصفه القرآن: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾[1]. إنّ الطمأنينة التي يحدثها دخول الفرد في الإسلام يؤيّدها الأعدادُ الكبيرة التي تدخل في هذا الدين مقارنةً بالأديان الأخرى. وقد كان من أسئلة هرقل لأبي سفيان: هل مَن يدخل هذا الدين يخرج منه؟ وكان الجواب أنّ مَن دخله لا يخرج منه[2]، وهكذا كان الإسلام على مرّ العصور.

(١) سورة الرعد، آية ٢٨.

(٢) صحيح البخاري، كتاب: كيف بدأ الوحي؟، حديث رقم ٧٠.

البابُ الثّالث

موقفٌ لويس من التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية

■ **الفصلُ الأوّل: أحداثُ السيرة النبوية. ويتضمّن مبحثَيْن:**

- **المبحثُ الأوّل: آراءُ لويس حول السيرة في العهد المكي.**
- **المبحثُ الثّاني: آراءُ لويس حول السيرة في العهد المدني.**

■ **الفصلُ الثّاني: موقفُ لويس من التاريخ الإسلامي في العصر الحديث. ويتضمّن مبحثَيْن:**

- **المبحثُ الأوّل: رؤيةُ لويس للخلافة العثمانية.**
- **المبحثُ الثّاني: موقفُ لويس من الصهيونية والقضية الفلسطينية.**

■ **الفصلُ الثّالث: رؤيةُ لويس للحضارة الإسلامية.**

- **الفصلُ الرّابع: منهجيةُ لويس في دراسة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية.**

الفصلُ الأوّل
أحداثُ السيرة النبوية

الفصلُ الأوّل

أحداثُ السيرة النبوية

المبحثُ الأوّل: آراءُ لويس حول السيرة في العهد المكي:

تقديم:

من المعروف أنّ برنارد لويس لم يتخصّص في دراسة السيرة النبوية، ولم يبحث فيها بحثًا مستقلًّا، وقد وردت بعضُ آرائه في السيرة في كتابه، «العرب في التاريخ» حيث قدّم عرضًا موجزًا لرسالة الإسلام مبتدئًا بسيرة الرسول، ﷺ. كما تناول قضايا كثيرة في السيرة من خلال تناوله لبعض القضايا المعاصرة مستندًا إلى فهمه للتاريخ الإسلامي وبدايته كما فعل في كتاباته حول «الثورة الإيرانية»، وكما فعل- أيضًا- في الحديث عن الفكر السياسي الإسلامي، وعن الحركات الإسلامية المعاصرة.

وقبل استعراض آراء لويس في السيرة، لا بدّ من كلمة عن المصادر التي سنستعين بها للردّ على هذه الشبهات. وأوّلُ هذه المصادر هو القرآن الكريم وتفاسيره. فهو الكتاب الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[1]. ويأتي بعد ذلك السنة النبوية المطهّرة معتمدًا على الأحاديث التي توصّلَ إلى توثيقها المحدثون من خلال منهجهم الدّقيق في نقد الروايات سنَدًا ومتنًا. وقد ذكر أكرم العمري تقويمًا لهذا الأمر بقوله: «ولا شكّ أنّ مادّة السيرة في كتب الحديث موثقةٌ، ويجب الاعتماد عليها وتقديمها على روايات كتب المغازي والتواريخ العامّة، وخاصّة إذا أوردتها كتب الحديث الصحيحة لأنها ثمرة جهودٍ جبّارة قدّمها المحدثون عند تمحيص الحديث، ونقده سنَدًا ومتنًا، وهذا التدقيق الذين حظي به الحديث لم

(١) سورة فصلت، آية ٤٢.

تحظَ به الكتب التاريخية»[1]. ويضيف العمري أنه يصعب أحيانًا العثورُ على روايات، وعندئذٍ يمكن استكمالُ الصورة بما هو «حسن» أو مقاربٌ للحسن، ولا يلجأ للضعيف إلّا فيما لا أثرَ له في العقائد أو التشريع، ولا بأس من الأخذ به عندما لا نجد غيره من الرّوايات القوية. فيما سوى ذلك من أخبار تتعلّق بالحثّ على مكارم الأخلاق أو وصف لعمران أو صناعات، أو زروع، أو ما شاكل ذلك»[2].

وأمّا المصدر الثالث، فالمصادر التاريخية الإسلامية ممثلة في أعمال الطبري، وابن الأثير وابن كثير، وغيرها من المصادر الإسلامية. وبالإضافة إلى كتب التاريخ فيمكن الرجوعُ إلى مصادر التّراث الأخرى. أمّا كتب المستشرقين الذين تناولوا السيرةَ فسوف يتمّ الاعتماد على الأعمال المعتدلة منها في الردّ على آراء لويس.

ولعلّ من الضروري تقديمَ كلمة عن منهج لويس في دراسته للسيرة، وهي أنّه ينطلق من مسلّمة أساسية عنده، وهي أنّ «القليل الذي وردَ في السنة (حول السيرة) ينهار أمام معاول المنهج الغربي الحديث»، ولكنّ لويس لم يحدّد لنا كيف يستطيع المنهج الغربي أن يهدمَ ما جاء في السنّة النبوية الصحيحة. ولما كان لويس من المتأثرين بالمستشرق اليهودي جولد زيهر فلا بدّ أنْ يكون قد تأثّر به في مسألة السنّة النبوية المطهرة[3] وقد أخذ لويس بآراء جولد زيهر دونَ أن يهتمّ بدراسة منهج علماء مصطلح الحديث وما تركوه من ثروةٍ ضخمة حول هذا المنهج. وإننا إذْ نقبل بنتائج علماء الحديث لا نقبلها عن تعصب، ولكن عن قناعة عقليّة حيث تتبّع علماء

---

(١) أكرم ضياء العمري، المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى. (المدينة المنورة ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م) ص٣٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٥١.

(٣) انظر: مناقشة مصطفى السباعي- رحمه الله- لآراء جولدزيهر في السنّة في كتابه القيم: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص١٩٠ وما بعدها. وكذلك كتاب: دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث، مرجع سابق.كما يلاحظ أنّ لويس كتب تقديمًا لكتاب جولدزيهر: مدخل إلى العقيدة والشريعة الإسلامية، ووضع له تعليقات في الحواشي.
Introductoin to Islamic Theology and Law. (princeten: 1981).

الحديث سلسلةَ الرّواة وتركوا لنا تراجمَ لهؤلاء الرواة، لا تملك إلّا أجهزة الحاسوبات الحاضرة أنْ تستوعبهم. وإنّ الذين درسوا التراجم وقاموا بعمليات الجرح والتعديل التي تحتاج إلى جهودٍ ضخمة واستقصاء واسع في حياة الرواة لم يفعلوا ذلك إلّا عن عقيدة ثابتة راسخة، مقصدُهم في ذلك ذبّ الكذب عن حديث رسول الله، ﷺ، كما درسوا الإسلام دراسةً واعية متعمّقة ليدركوا معاني الأحاديث التي ينقلونها[1]. وبقيت نقطةٌ في ملاحظة لويس، وهي زعمه أنّ ما ورد في السنّة حول السيرة قليل. وهذا زعمٌ محضٌ لا دليلَ عليه. فالسنةُ هي التطبيق العملي للإسلام. وقد نقل لنا علماءُ السنّة أدقّ التفاصيل من حياة الرسول- ﷺ- وشمائله. فقد شملت السّنة على معلوماتٍ تفصيلية. عن غزوات الرسول- ﷺ- وعن صاحبته الكرام كما نقلت لنا حياته الخاصّة، وغير ذلك من المعلومات عن سيرته ﷺ[2].

آراءُ لويس حول السيرة في العهد المكي، والردّ عليها:

أولًا: شبهات حول ولادة الرسول- ﷺ- ونسبه ونشأته:

تحدّث لويس عن ولادة الرسول- ﷺ- ونسبه وحياته الأولى قبل البعثة قائلًا: «ويبدو أنّ النبي قد ولد في مكة بين سنة ٥٧٠ و ٥٨٠ لعائلة بني هاشم القرشية المشهورة بالرغم مِن أنّها لم تكنْ من الطبقة الحاكمة»[3]. أمّا عن نسبه- ﷺ- فيرى لويس أنّ ما عرف عن هذا النسب كان قليلًا، وكذلك ما عرف عن طفولته، وحتى هذا القليل تضاءلت قيمتُه أمام الدراسات الغربية التي وضعت السنّة موضعَ الفحص[4] لذلك فيقول لويس: «ومِن المحتمل أنه عاش يتيماً تحت

(١) وهذا حين تضاف الدراية إلى الرواية.

(٢) انظر: أكرم العمري، المجتمع المدني في عهد النبوة: الجهاد ضدّ المشركين، (المدينة المنورة: ١٤٠٤هـ) ص٧، وانظر كذلك: بحثًا له بعنوان «منهج النقد عن المحدثين مقارنًا بالميثودولجيا الغربية» في مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، ع٣، جامعة قطر ١٤٠٨- ١٩٨٨ ص١٠٧- ١٣٤.

(3) Lewis. The Arabs op. cit.، p. 38.

(4) Ibid.

كفالة جدّه لأبيه»[1]. وفي حديث لويس عن شبابه- ﷺ- ذكر أنه- ﷺ- عمل في التجارة، لكنّ هذا الأمر محتملٌ وليس أكيدًا»[2].

من الواضح أنّ لويس متأثّر في هذه الآراء حول ولادة الرسول- ﷺ- ونسبه بآراء أستاذه هاملتون جب الذي اعتبر «المعلومات الأكيدة حول حياة محمد (ﷺ) وظروفه المبكرة قليلة جدًّا، ويضيف جب بأنّ كلّ ما قيل عن نسبه- ﷺ- أو حياته الأولى؛ لا يشير إلى عظمته فيما بعد[3]. أمّا شبهة عدم تحديد سنة ولادة الرسول- ﷺ- فمن الواضح أنّ لويس قد استمدّها من مصادر استشراقية سابقة عليه. فقد سبقَ للمستشرقيْن لامانس وكارل بروكلمان أن عبّرا عن الآراء نفسها[4] ولا شكّ في أنّ هدف هؤلاء المستشرقين جميعًا خطير. وتأتي خطورة الأمر في الاضطراب في تاريخ ولادة الرسول- ﷺ- يؤدي إلى نتائج تاريخية خطيرة. فلو قبلنا- فرضًا- أنْ تكون ولادته سنة ٥٨٠ فيكون سنّه حين جاءه الوحي ثلاثين سنة، وهذا مَدعاة للشكّ في نبوّته، وفي الاعتقاد بأنّ الأنبياء يبعثون في سن الأربعين[5]، بالإضافة إلى هذا فتأخيرُ سنة ولادة الرسول- ﷺ- معناه تأخير أحداث التاريخ الإسلامي عشر سنوات، وإحداث ارتباكٍ وخلْطٍ شديد في ترتيب أحداث السيرة والخلافة الراشدة والعصور الإسلامية التالية.

لقد حسمت كتبُ الحديث الصحيحة زمنَ ولادة الرسول بأنْ كان في عام الفيل الذي كان عام ٥٧٠ أو ٥٧١[6]. حيث وردَ ذلك في سيرة ابن هشام وفي المستدرك للحاكم[7]. وفي غيْر

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Hamilton Gibb. Muhammdanism. (Oxford: 1970) pp 16- 17.

وقد صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٩.

(٤) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامي، ترجمة: نبيه أمين ومنير البعلبكي. (بيروت: ١٩٧٩) ط٣ ص٣٢ نقلًا عن H. Lammenes. «L> age de Mahomet et Ia Chronologios de Le Sira» in Journal Asiatique. Series x، t 17 p 209- 250.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) ابن هشام، السيرة٢، مرجع سابق، ق١، ص١٥٨- ١٥٩.

(٧) المستدرك للحاكم، ٢/ ٦٠٣.

ذلك من كتب التواريخ العامة. ويقول أكرم ضياء العمر بعد دراسة هذه الروايات «وقد ذهب معظمُ العلماء إلى القول بمولده عام الفيل، وأيّدتهم الدراسات الحديثة التي قام بها باحثون مسلمون ومستشرقون اعتبروا عامَ الفيل موافقًا للعام ٥٧٠ أو ٥٧١ الميلادي»[١].

أمّا عن نسبه- ﷺ- فقد ولد الرسول- ﷺ- في أمّة تهتمّ بالأنساب إلى درجةٍ جعلت النسبَ شغلها الشاغل، ومن المحافظة على أنسابهم قبل الإسلام أنهم «لم يصاهروا غيرَهم من الأمم الأخرى اعتزازًا بالدم العربي أن يختلط بغيره... وقد بالغوا في التفاخر بهما حتى أضاعوا وقتَهم فيه...»[٢] قد اعترف أبو سفيان- وهو على كفره- أمام هرقل بعلوّ نسب الرسول- ﷺ- حين سأله: «كيف نسبُه فيكم؟ فأجاب أبو سفيان: هو فينا ذو نسب، فقال هرقل: فكذلك الرسل تبعثُ في نسب قومها»[٣]. وقد ورد في الحديث الصحيح: «إنّ الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشًا من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم»[٤]. ونسبه- ﷺ- الذي ورد في أكثر من مصدر هو: محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصيّ بن كلاب بن مرّة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، وينتهي نسب عدنان إلى سيدنا إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام[٥].

أمّا عن مكانة بني هاشم التي شكّك فيها لويس فقد كان بنو هاشم من الأُسَر القرشية

---

(١) العمري، السيرة النبوية الصحيحة، مرجع سابق، ج١، ص٩٧.

(٢) محمد محمد أبو شبهة، السيرة النبوية، (دمشق: ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م) ص٨٦، وانظر كذلك: محمد الغزالي، فقه السيرة، (دمشق: ١٤٠٧- ١٩٨٧) ط٣ ص٥٦ حيث يقول: «فالمجتمع العربي الأول كان يقوم على العصبيات القبلية الحادّة، العصبيات التي تغني القبيلة كلها دفاعًا عن كرامتها الخاصة وكرامة مَن يمتّ إليها».

(٣) صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، ١/ ٦ (فتح الباري).

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي، ٥/ ٣٦ كتاب: الفضائل.

(٥) المصدر نفسه. وانظر: كتاب خليفة بن خياط، الطبقات، تحقيق: أكرم العمري ط٢. (الرياض: ١٤٠٢- ١٩٨٢)، ص٣.

الكبرى، وكانت تقاسم بني أمية الزعامةَ، بل تغلّب بنو هاشم مرّات عديدة. وقد حفظ لنا التاريخُ الكثيرَ من المنافسات بين هذين البيتين بعد البعثة. وقد تجلّت هذه المنافسة واضحة في زعامة أبي سفيان لقريش في حرْبها ضدّ المسلمين حتى فتح مكة. وقد جاء على لسان أبي سفيان حين رأى جيشَ المسلمين يوم الفتح قوله للعباس: «لقد أصبح ملْكُ ابن أخيك اليوم عظيماً. فأجابه العباس: «لا يا أبا سفيان، إنها النبوة»[1].

وقد عُرف عن طفولة النبي- ﷺ- الكثيرُ مما لم يُعرف عن طفولة نبيّ آخر من الأنبياء والزعماء[2]. وقد روي الكثير من ذلك في السنّة بطرق صحيحة ثابتة كولادته، ورضاعته، وفطامه، وحادثة شقّ الصدر، وذهابه مع عمّه إلى الشام، وذهابه في تجارة السيدة خديجة[3].

وممّا عُرف من طفولته أنه عاش يتيماً حيث مات أبوه وهو في بطن أمه، وهذا ما ورد في سيرة ابن كثير، وغير ذلك من المصادر الإسلامية. ويقول ابن كثير عن يُتْمه ﷺ: «وهذا أبلغ اليُتْم، وأعلى مراتبه»[4]. وقد ذكر القرآن الكريم يتْمَ الرسول- ﷺ- في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ﴾[5]. وكفله جدّه عبد المطلب حتى بلغ الثامنة، وعندما مات جدُّه كفَلَه عمّه أبو طالب الذي كان شديدَ المحبة له والحنو عليه حتى إنه أخذه معه في رحلته إلى الشام. أمّا عملُ الرسول- ﷺ- في التجارة فأمرٌ ثابتٌ حيث سافر في تجارةٍ إلى الشام للسيدة خديجة رضي الله

---

(١) ابن هشام، القسم الثاني، ص٤٠٤.

(٢) السيد سليمان الندوي، الرسالة المحمدية. (جدة: ١٤٠٤- ١٩٨٤م) ط٢ ص٨٤- ٨٥ حيث نقل عن بعض المستشرقين اعترافهم بدقّة سيرة الرسول- ﷺ- ووضوحها. ومن هؤلاء جون بورت بازورث سميث الأول في كتابه Apology for Muhammad and Quran (١٨٧٠م) والثاني في محاضرة في جامعة أكسفورد (١٨٧٤م).

(٣) الذهبي، السيرة، مرجع سابق، ص٥- ٣٠ وانظر: ابن هشام ج١ ص١٧٩- ١٩٠ وانظر: خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري. (بيروت ١٣٩٧- ١٩٧٨) ص٥٢- ٥٤.

(٤) أبو الفداء إسماعيل بن كثير، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد. (بيروت ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م) ج١ ص٢٠٦.

(٥) سورة الضحى، آية ٦.

عنها. ولعلّ هذه الرحلة وما عرفته خديجة فيها عنه قبلها وبعدها مِن صدق الرسول- ﷺ- وأمانته؛ هو الذي رغّبها فيه زوجًا رغم تقدّم الكثيرين من أشراف قريش وسادتها لخطبتها قبلَه[١].

وبالإضافة إلى اتفاق المصادر الإسلامية على هذه الأحداث المرتبطة بولادة الرسول- ﷺ- ونسبه، فإنّ العديد من المستشرقين المنصفين قد أقرّوا بصحة الأخبار، وكان من الواجب على لويس ألّا يعتمد في أخباره على فريقٍ من المستشرقين دونَ فريق آخر، فالواجبُ العلمي يحتّم ضرورة الموازنة بين الآراء المختلفة للمستشرقين وترجيح بعضها على بعض اعتمادًا على المصادر الإسلامية التي تمثّل المرجعَ الصحيح الوحيد لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم. ونذكر من المستشرقين الذين اعترفوا بدقّة أحداث السيرة المستشرقين جون ديون بورت، والمستشرق ريوند باسورت سميث[٢].

ثانيًا: شبهاتُ لويس حول موقف قريش من الدعوة حتى الهجرة إلى المدينة:

يقول لويس: «نظر القرشيون إلى بداية الدعوة على أنها غيرُ ضارّة، ولذلك لم يعترضوا عليها، وفي تلك المرحلة مِن المحتمل أنّ الرسول- ﷺ- لم يكن لديه فكرةٌ عن تأسيس دينٍ جديد، ولكنّ كلّ ما في الأمر أنه أراد أنْ يأتي بوحي عربي (كتاب منزل بالعربية) كما أنزل على الشعوب السابقة كتب في لغاتها»[٣].

وبالرغم من اعتراف لويس بقيام كفّار قريش بتعذيب المسلمين لإجبارهم على ترك دينهم في قوله: «لقد استخدمت أنواعٌ عديدة من الضغوط، وربما التعذيب الجسدي- كذلك ليبعدوا عنه أتباعه»[٤]. لكنّ لويس يذكر في موضعٍ آخر أنّ الاضطهاد الذي تعرّض له المسلمون كان

---

(١) السهيلي، الروض الأنف، مرجع سابق، ج٢ ص٣٢١- ٢٣٧.

(٢) الندوي، الرسالة المحمدية، مرجع سابق، ص٨٤- ٨٥.

(3) Lewis. The Arabs، o p. cit.، p. 39.

(4) Lewis. The World of Islam. o p. cit.، p. 11.

أقلّ ممّا تصوّره السنّة، وإنْ كان كافيًا لهجرة البعض إلى الحبشة في الفترة الأخيرة في العهد المكّي[1]. وأمّا هجرة الرسول- ﷺ- إلى المدينة، فيزعم لويس أنها كانت سهلةً ميسورة بحيث لم تتّخذ قريش أية خطوةٍ جادّة لمنعه بعد أصحابه لئلّا يقال إنّه شخصٌ هارب من العدالة والقانون والمجتمع[2].

وقد أرجع لويس الدوافعَ التي أدّت إلى وقوف قريش في وجْه الدعوة الإسلامية إلى دوافع اقتصادية، ويشير- أيضًا- إلى أنّ التأييد المبكّر جاء من الطبقات الفقيرة. ويوضّح هذا الموقف بقوله: «ولذلك كان موقفُ قريش مبنيًّا على اعتبارين، أحدهما- والأكثر أهمية- هو الخوف من أنّ التنازل عن الدين القديم وعن وضْع مكة المقدس سوف يحرمها من وضعها الفريد بصفتها مركزًا للحج وللشئون. والثاني هو الاعتراض على الدعوى التي تقدّم بها شخصٌ لا ينتسب إلى إحدى القبائل المسيطرة، فبالرغم من أنّ المسألة كان أساسُها اقتصاديًّا، إلّا أنّ التعبير عنها كان سياسيًّا، وبالتالي دفع محمدًا إلى العمل السياسي»[3].

إنّ ما كتبه لويس- هنا- يؤكّد أنّه لم يكن أصيلًا في بحثه في السيرة النبوية، حتى لتكاد عباراته تشبه عباراتِ بعضِ مَن سبقه مِن المستشرقين، فهذا وليام ميور يقول عن موقف قريش من الدعوة الإسلامية في البداية: «وقد قوبلت تعاليمُه في البداية على أنها حماسة غير ضارّة»[4]. ولا شكّ أنّ قريشًا لم تدرك حقيقة الدعوة الإسلامية في بدايتها لأنها بدأت سريّة، وإنْ كانت قريش قد بلغها بعض الأفكار الدعوة الجديدة. وفي مجتمع مفتوح كمكّة كانت تظهر فيه الحينِ والحين بعضُ الأفكار الجديدة فما كان لقريش أنْ تفكّر طويلًا في ذلك. ويقول جواد علي «لذلك لم يكن من السهل على قريش إيذاء الرسول في هذا العهد، وهو مِن أسرة كريمة معروفة، لها

(1) Lewis. The Arabs. O. p. cit.، p. 40.

(2) Ibid، p. 41.

(3) Ibid p. 40.

(4) Williamam Muir. Mahomet and Islam، (London: 1895) 3 ed revised editon p. 37.

في مكّة مركزٌ ومقام، ولم يكن من السهل عليها إيذاءُ المسلمين وبينهم مَن كان مِن أرْقى الأسر وأشرفها حسبًا ونسبًا. ثمّ لمَ تؤذي قريش الرسولَ والمسلمين ولم يبدرْ من الرسول ولا من المسلمين ما يستوجب الإيذاء؟»[١]. وظلّت الدعوة سرًّا ثلاثَ سنوات تقريبًا.

ورغمَ هذه المبررات للهدوء في العلاقة بين المسلمين وقريش، فلويس يفترض أنّ الرسول- صلى الله عليه وسلم- لم يكن لديه فكرةٌ لتأسيس دينٍ جديد، وأن كلّ ما في الأمر أنّه «أراد أنْ يأتي بوحي عربي شبيهٍ بما نزل على الأمم السابقة». ويقصد لويس من ذلك أنّ الرسالة كانت أمرًا من ابتداع محمّد- ﷺ- وحاشاه الله ذلك. ويقصد بكلمة وحي عربي ربط النبوة بالعرب، وعدّها شأنًا قوميًّا يخصّهم، كما أنّ لغيرهم وحيًا ونبوّة، وهذه الشبهة ليست جديدة؛ فقد ردّدها مستشرقون آخرون قبل لويس نذكرُ منهم جوستاف لوبون الذي يقول عن الرسالة المحمدية: «وكان من مقاصد محمد أنْ يقيم دينًا سهلًا يستمرئه قومُه، وقد وفّق لذلك حين أخذَ من الأديان الأخرى ما يلائمهم، ولم يفكر محمد في إبداع دين جديد قطّ»[٢] والمستشرق وليام ميور في كتابه «الخلافة» حيث قال: «كان عالمه الجزيرة العربية، فالوحي بلغةٍ عربية مبسطة ليتعلّم أهلها...»[٣]. وكلّ هذه آراء استشراقية تحدّد رسالة النبي- ﷺ- في قومه رغم أنّ الآيات القرآنية الكريمة صريحة في النصّ على عالمية الدعوة، ومِن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾[٤]. وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾[٥]. وجاء في صحيح مسلم قولُه ﷺ: «أعطيت خمسًا لم يُعطهنّ أحدٌ قبلي، وذكر منها: «وكان النبي يبعَث إلى قومه خاصّة وبُعثت إلى كلّ أحمر وأسود»[٦].

---

(١) جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام. (بيروت: ١٩٨٣) ص٢٠٠.

(٢) جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر (القاهرة: بدون تاريخ) ص١١٨.

(3) William Muir. The Caliphate، Its Rise، Decline and Fall. 3 ed edition (London: 1984) p. 43.

(٤) سورة سبأ، آية ٢٨.

(٥) سورة الأنبياء، آية ١٠٧.

(٦) صحيح مسلم، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، ٥/ ٣ حديث ٥٢١.

وأمّا مزاعم لويس بأنّ المسلمين لم يتعرّضوا للإيذاء، فهو رأي استشراقي قال به مستشرقون آخرون، منهم مونتجمري وات الذي قال بأنّ مواجهة الكفار لم تكنْ بالعنف والقسوة والشدّة التي تصوّرها المصادرُ الإسلامية[1]. وبإمكاننا الرجوع إلى المصادر الإسلامية التي تحدّثت عن تعذيب قريش واضطهادها لَمَن أسلم لكنّنا نبدأ ببعض المستشرقين الذين اعترفوا بموقف قريش هذا، ومنهم جون باجوت جلوب الذي قال عن المسلمين بأنهم «تعرّضوا للزراية من قومهم الساخطين. كما تعرّضوا للنبذ وأنواع الاضطهاد والعذاب. وتعرّض النبي (ﷺ) نفسُه للمهانة والسخرية من قومه»[2]. وكذلك كتبَ كارل بروكلمان يصف موقفَ قريش قائلًا: «بيْدَ أنّ أعداءه ما لبثوا أنْ تخطّوا مرحلة الإنكار المجرد لتعاليمه، لقد استشعروا خطرَ انتشار دينه الجديد على مصالحهم العامّة، فأنشأوا يضطهدون الموالي والمُعْتَقين الذين أظهروا إيمانهم به، ويسومونهم سوء العذاب[3]... وتناول بروكلمان المقاطعة بعد اشتداد عودِ الإسلام وزيادة قوّته بإسلام عمر بن الخطاب- رضي الله عنه-، ويقول بروكلمان: «وكان مِن آثار ذلك أنْ قرّر المكّيّون التعوض عن هذه الخسارة باللجوء إلى تدابير جديدةٍ أقسى؛ فقاطعوا محمدًا وجميعَ أتباعه، وحاصروهم في الحي الذي يسكنونه في شِعْب أبي طالب»[4].

أمّا في المصادر الإسلامية، فإنّنا نجد الحديثَ فيها عن الاضطهاد بعد تحوّل الدعوةِ إلى دعوة جهريةٍ بنزول قوله تعالى: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[5]. حيث ظلّت قريش إلى ذلك الحين لا تعلنُ عداءها للإسلام، إلى أنْ تعرّض الرسول- ﷺ- لآلهتهم فعابها، وسفّه أحلامهم، وانتقدهم وما هُم عليه من الجهل والضلال والخرافات. وربما لم يكن باستطاعتهم أنْ يردّوا عليه بالمنطق والعقل «لجأوا إلى السّباب والإيذاء، وهذا بدءُ دورِ المحنة والبلاء»[6].

---

(١) مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة: شعبان بركات. (بيروت، بدون تاريخ) ص١٩٠- ١٩١.

(٢) جون باجوت جلوب، إمبراطورية العرب، تعريب وتعليق: خيري حماد. (بيروت: ١٩٦٦) ص٣٥.

(٣) بروكلمان، مرجع سابق، ص٤٠.

(٤) المرجع نفسه، ص٤١.

(٥) سورة الحجر، آية ٩٤.

(٦) ابن هشام، السيرة، القسم الأول، ص٣٥٤.

وهناك أكثرُ من فقرةٍ في سيرة ابن هشام بعنوان «ذكرُ ما لقي رسول الله- ﷺ- من قومه» جاء في إحداها: «ثمّ إنّ قريشًا اشتدّ أمرهم للشقاء الذي أصابهم في عداوة رسول الله- ﷺ- معه منهم، فأغروا به سفهاءهم فكذّبوه وآذوه ورموه بالشّعر والسّحر والكهانة والجنون»[1]. ووردَ فصلٌ آخر بعنوان: «اشد ما أوذي به الرسول ﷺ»[2]. وجاء فصلٌ ثالث بعنوان «قسوة قريش على مَن أسلم» جاء فيه: «وقد بلغ الإيذاء حدًّا أنْ أذن لَمن لا يستطيع تحمّله أن يقول كلمة الكفر[3]: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾[4].

وبالرغم مِن هذا الإيذاء فقد كان الرسول- ﷺ- في منعَةٍ من قومه. وكانت مكانة عمّه أبي طالب تدفعُ عنه كثيرًا من أذى قريش[5]. والحقيقة أنّ الإيذاء كان شديدًا حتى إنّ كتب السنّة الصحيحة تروي عن خبّاب بن الأرت أنّه قال: «أتيت النبي- ﷺ- وهو متوسّط بردة، وهو في ظلّ الكعبة، وقد لقينا من المشركين شدّةً فقلت له: ألا تدعو الله لنا؟ فقعدَ وهو محمرّ الوجه وقال: «قد كان مَن كان قبلكم ليمشط بأمشاط الحديدِ ما دونَ عظامه من لحم أو عصب، ما يصرفه ذلك عن دينه، وليتمنّ الله هذا الأمر حتى يسير الراكبُ من صنعاء إلى حضرموت ما يخاف إلّا الله- عزّ وجل- والذئبَ على غنمه». وفي رواية: «ولكنّكم تستعجلون»[6].

وقد تعرّض عددٌ كبير من المسلمين لأذى قريش وتعذيبها، مِن بينهم بلال بن رباح وعمّار بن ياسر، وأبوه، وأمّه (وقد قتلت متمسّكة بدينها)، وعامر بن فهيرة، وزنّيرة الرومية، وغيرهم كثيرٌ ممّا دعا الرسول- ﷺ- أنْ يأذن لهم بالهجرة إلى الحبشة. وكان ذلك في السنة الخامسة من

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٨٩.

(٢) المرجع نفسه، ٢٩١.

(٣) المرجع نفسه، ٣١٧

(٤) سورة النحل، آية ١٠٦.

(٥) الذهبي، السيرة، مرجع سابق، ص١٤٩.

(٦) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء. (٥٤/ ١٠٥).

البعثة؛ حيث يقول ابنُ هشام: «فلمّا رأى رسولَ الله- ﷺ- ما يصيب أصحابَه من البلاء، وما هو فيه من العافية بمكانه مِن الله ومِن عمّه أبي طالب، وأنه لا يقدر على أنْ يمنعهم ممّا هُم فيه مِن البلاء، قال لهم: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإنّ بها ملكًا لا يظلَمُ عنده أحد، وهي أرض صدقٍ حتى يجعل الله لكم فرجًا»[1]. وكان ممّن خرج في هذا الهجرة عثمان بن عفان ومعه زوجُه رقية بنت رسول الله ﷺ. وكانَ ممّن خرج محمد بن أبي حذيفة والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف، وغيرهم.

لم تترك قريش المسلمين يطمئنّون على أرواحهم وعقيدتهم في الحبشة حتى أرسلت مندوبين عنها يطلبون مِن ملك الحبشة إعادةَ هؤلاء المسلمين بحجّة أنهم خرجوا على قومهم، وابتدعوا دينًا جديدًا[2].

وقد بدأت قريش في مضايقة الرسول- ﷺ- بعد موت عمّه أبي طالب، وزاد أذاهم له حتى ذهبَ إلى الطائف وردّوه ردًّا غير جميل. وفي هذه الأثناء كان الرسول- ﷺ- قد استقرّ رأيُه على الهجرة إلى المدينة المنورة، فبدأ أصحابه بالهجرة إليها فعلمت قريش أنّ محمدًا- ﷺ- لا بدّ سيهاجر بعدما علمت من اتّصاله بالأوس والخزرج. وقبولهم دعوته- ﷺ- وتخوّفت من المستقبل فما كان من قريش إلّا أنْ عقدت اجتماعًا في دار الندوة للتشاور في طريقةٍ يمنعون بها الرسول- ﷺ- مِن الهجرة، فكان الرأي الذي استقرّوا عليه، وهو أنْ يختاروا مِن كلّ قبيلة شابًّا جلدًا قويًّا يقفون ببابِ بيت الرسول- ﷺ- فإذا خرج مهاجرًا ضربوه ضربةَ رجلٍ واحد؛ فلا تستطيع بنو هاشم أن تطالبَ بدمه[3].

وأمّا أنّ الهجرة كانت سهلةً ميسورة، فأيّ يسرٍ كان في البقاء في غار ثور ثلاثة أيام! أو السير في الصحراء مع اشتدادِ طلبٍ للرسول- ﷺ-، ووضعهم جائزةً ضخمة لمن يأتي به حيًّا أو ميتًا، حتى علم سراقة بن مالك بمكانهم في الطريق، ولحقَهم ولكنّ الله ردّ كيده، فرجع متعهّدًا أنْ

(١) ابن هشام، القسم الأول، ص٣١٢.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) الذهبي، السيرة، ص٢١٦- ٢١٧.

يخفي أمرهم عن قريش[1]. وقد أراد الله للرسول الكريم- ﷺ- أنْ يهاجر في مثل هذه الأوضاع ليكون ذلك درسًا عمليًّا لأتباعه في اتخاذ الأسباب وصدق التوكّل على الله عزّ وجل[2]. ويقول القرآن عن مكر قريش وتخطيطهم لإخراجه أو قتله: ﴿ وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ۚ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾[3].

أمّا ما قاله لويس بأنّ الرسول- ﷺ- أذنَ لأتباعه بالهجرة قبله حتى إذا وصل المدينة كان له أتباعٌ وقوّة، فلا يظهر أنه فردٌ طريدٌ من بلده؛ فإنّ أحاديث استقبال أهل المدينة للرسول- ﷺ- تدفع هذا الكلام بالافتراء والحيدة عن الحقّ، فإنّه- ﷺ- لم يخرج على مجتمعٍ صالح ونظامٍ يحترم الفرد، بل إنّ قومه اضطروه إلى الهجرة بدعوته بعد أنْ بذل أقصى الجهد في دعوتهم وهدايتهم، ولكنهم أبوْ إلّا الشقاء؛ فإذا كان المجتمع فاسدًا مختلَّ النظام فلا يعدّ الذي يهاجر منه خارجًا على القانون، أمّا إنه قدّم أتباعه على نفسه فلأنّه لم يكن تلقَّى بعدُ أمرَ الله- عزّ وجل- بالهجرة، وليكون قدوةً لأصحاب الدعوات بأنْ لا يطلبوا السلامة لأنفسهم ويتركوا أتباعهم للظلم والتعذيب، بل إنّ صاحب الدعوة المؤمنَ بدعوته وصدقِها يجب أن يقدّم أتباعه على نفسه، وهذا ما فعله- ﷺ- عندما أذن لأصحابه بالهجرة إلى الحبشة مرتين. ويمكن أنْ يقال هنا إنّ لويس كان سيعترض لو هاجر النبي ﷺ قبل أصحابه؛ دأبه في ذلك المخالفة والنقد في أيّ حال.

ولما سمع المسلمون بالمدينة بخبر خروج النبي- ﷺ - من مكة، كانوا يخرجون من بيوتهم وأعمالهم ينتظرون حتى «يردّهم حرُّ الظهيرة، فانقلبوا يومًا بعد ما أطالوا الانتظار، فلمّا أووا إلى بيوتهم أوفى رجلٌ من يهود على أطمٍ من آطامهم لأمرٍ ينظر إليه، فبصرَ برسول الله وأصحابه مبيضين يزول به السراب، فلم يملك اليهودي أنْ قال بأعلى صوته: يا معاشر العرب هذا جدّكم الذي تنتظرون...»[4].

---

(١) البخاري، كتاب ٦٣ باب ٤٥.

(٢) انظر: منير محمد غضبان، فقه السيرة النبوية. (مكة المكرمة: ١٤١٠) ص٣٤ وما بعدها.

(٣) سورة الأنفال، آية ٣٠.

(٤) الذهبي، السيرة، مرجع سابق، ص٢٣٢.

أمّا رأي لويس الخاصّ بالدوافع الاقتصادية لوقوف قريش في وجه الدعوة، فهو يحلّل موقف قريش من الإسلام تحليلًا ماديًّا زاعمًا أنّ الإسلام انتشر بين الفقراء، وأنّ قريشًا كانت تخشى على مركزها الاقتصادي. وهو هنا لم يأتِ بجديد مطلقًا؛ فقد كتب بندلي جوزي منذ عام ١٩٢٨ قائلًا عن قريش بأنهم «إنما كان خوفهم على أموالهم وسلطتهم لأنهم فهموا أنّ إقبال صعاليك مكّة على الدعوة الجديدة سوف يقضي على نفوذهم في البلاد وعلى ثروتهم المبنية على الحجّ إلى الكعبة...»[١]. كما إنّ جب كتبَ عباراتٍ تشبه كثيرًا ما كتبه لويس وهي:

«يبدو أنّ مقاومة المكيّين لم تكن إلى حدٍّ كبير بسبب محافظتهم أو حتى عدم إيمانهم بقدر ما كانت لأسباب سياسية واقتصادية»[٢]. كما أنّ هذا هو الرأي السائد للمدرسة الشيوعية في الاستشراق، وكان من أوائل المستشرقين الروس في هذا المجال ي. أ. بليايف الذي اهتمّ «اهتمامًا بالغًا لمسألة تقصّي الجذور الاجتماعية للإسلام وضرورة الكشف عن المصالح المادية الدنيوية المحضَة المستترة وراء الميثولوجيا الدينية[٣]. وقد سادت نظرية «أصل الإسلام الرأسمالي التجاري في أوساط الباحثين الروس ما بين نهاية العشرينيات والثلاثينيات. وقد شارك بليفايف مستشرقون سوفيات آخرون، منهم مثلًا بوكروفسكي وغيره[٤].

وللردّ على هذه الشبهات نقول بأنّ المستشرقين- ومنهم لويس- يعلمون الحقائق، ولكنّهم يصرّون على تفسير الإسلام وفقًا لخلفياتهم الثقافية والعقدية. فلقد أصبح من المقولات البدهية أنّ دعوة الإسلام موجّهة لجميع البشر؛ فقيرِهم وغنيّهم. ولم يأتِ الإسلام وهمُّه الوحيد انتشالُ الفقراء من فقرهم واستخلاص حقوقهم الضائعة من يدِ الأغنياء المترفين الطاغين، ولكنّه جاء

---

(١) بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، الجزء الأول. (القدس ١٩٢٨) ص٢٩.

(2) Gibb. Muhammadanism. op.cit، p.18.

(٣) ي. أ. بليفاف، «مستعربًا إسلاميًا ومؤرخًا للشرق»، في الإسلام في تاريخ شعوب الشرق. إعداد أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي، ترجمة: محمد هلال وعلي مهدي (بيروت: ١٩٨٦م) ص ١٢٩ – ١٤٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣١.

ليعبدَ الناسُ- جميعًا- ربَّ الناس وليتحاكموا إلى شريعة الله، وليعلموا أنّ المال عاريةٌ في أيديهم لا يحلّ لهم الحصول عليه إلّا عن طريقٍ حلال، وكذلك إنفاقه. وأنّ الدعوات المنادية بالعدل والصدق والإحسان يتأخّر عنها الأغنياء لتغلّب سلطان المادة عليهم وحرصًا على الامتيازات التي حقّقوها بهذا المال. ومع ذلك، فإنّ مسألة الصراع الطبقي ليس لها وجودٌ في تاريخ الإسلام؛ فقد آمنَ بالإسلام عددٌ من كبار أثرياء قريش ومنهم أبو بكر الصديق، وعثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، ومصعب بن عمير- رضي الله عنهم-، وفي هذا دليلٌ كافٍ على أنّ المادة لم تكن العاملَ الأساسي في أحداث التاريخ الإسلامي كما يرى أصحاب النظرية المادية في تفسير التاريخ، وليس ثمّة تغير في وسائل الإنتاج، فالمجتمع قبل البعثة هُوَ هُو بعدها، وإنّ إقحام التفسير المادي في أحداث التاريخ الإسلامي ما هو إلّا للتقليل من شأن الرسالة الخالدة، وتأكيدها على الجانب العقدي وربطها لجميع جوانب الحياة من اقتصادية وسياسية واجتماعية وفكرية بالعقيدة.

لا شكّ أنّ الإسلام دعا إلى محاربة طغيان المادة، واحتكار الثروة، ونادى بالمساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات، وفرض الزكاة، وحرّم الربا، ووضع التشريعات المختلفة، ولكن ذلك لم يكن السببَ الوحيد الذي جعل كبار قريش يقفون في وجه الدعوة الإسلامية[1]. ولو كان الجانبُ الاقتصادي هو الدافعَ الأساسي لمحاربتهم للرسول- ﷺ- لما اجتمع كفارُ قريش ليعرضوا على الرسول- ﷺ- أن يعطوه من مالهم حتى يصبح أكثرَهم مالا[2]. ولم تكن المسألةُ صراعًا على الحكم، فهُم- أيضًا- عرضوا عليه أن يسوّدوه عليهم بجعله ملكًا يأتمرون بأمره

(١) انظر: محمد فتحي عثمان، التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير - أضواء على تجربة (الكويت: ١٤٠١هـ - ١٩٨١م) ص١١. وانظر: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ (بيروت: أبو الفدا ١٩٧٥) ص٣٠ وما بعدها.

(٢) ابن كثير، السيرة، مرجع سابق، ج ١ ص ٥٠٢ - ٥٠٣.

«حتى لا نقطع أمرًا دونك، وإنْ كنت تريد به ملكًا ملّكناك علينا»[1]. وكان ردّ الرسولﷺ حازمًا حين قرأ على عتبة بن ربيعة بن عبد شمس الذي جاء يقدّم هذا العرض طرفًا من صورة فصلت: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢ كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنۡ أَعۡرَضُواْ فَقُلۡ أَنذَرۡتُكُمۡ صَٰعِقَةٗ مِّثۡلَ صَٰعِقَةِ عَادٖ وَثَمُودَ﴾[2].

وممّا يدلّ على أنّ دوافع قريش لم تكنِ اقتصادية بحتة؛ تطلّع قريش وثقيف أن تكون النبوةُ من نصيب رجلٍ من إحداهما سوى الرسول ﷺ. وهذا ما جاء به القرآن على لسانهم ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنَ ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ عَظِيمٍ﴾[3]. ويقصد بها الوليد بن المغيرة من قريش، وأبو مسعود عمرو بن عمير الثقفي سيد ثقيف[4]. وردّ عليهم القرآن الكريم ﴿أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَۚ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗاۗ وَرَحۡمَتُ رَبِّكَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ﴾[5].

كما أنّ موقف قبيلة قريش من بني هاشم الذين ينتسب إليهم الرسول- ﷺ- يدلّ على أنّ المجتمع المكي لم يعرف الطبقية التي تعرفها أوروبا قديمًا وحديثًا؛ فقد اتفقت كلمةُ قريش على محاصرة بني هاشم وبني المطلب ومقاطعتهم اقتصاديًّا، واجتماعيًّا، فلا يبيعونهم، ولا يبتاعون منهم، ولا يزوّجونهم، ولا يتزوّجون منهم حتى ثارت الحميّة القبلية لدى بعض زعماء قريش فنقضوا الحصار[6]. وردّ محمد فتحي عثمان على مَن ربط موقف المجتمع المكّي من الدعوة الإسلامية بالطبقية بقوله: «أليس معنى هذا أنّ المجتمع العربي قبل الإسلام كان يقوم على

(١) المرجع نفسه.
(٢) فصلت، آية ١ – ١٣.
(٣) الزخرف، آية ٣١.
(٤) تفسير القرطبي، ١٦، ص٨٣.
(٥) الزخرف، آية ٣٢.
(٦) الذهبي، السيرة، مرجع سابق، ص ١٤٠ – ١٤٢.

(عصبة النّسب القبلي) قبل أن يقوم على (التمايز الطبقي... وأنّ المجتمع العربي قبل الإسلام كان يدين لـ (قيم) غير المصالح المادية المسعورة، قد تسود وقد تتخلخل، ولكنها قائمةٌ تدعو إلى نصر الضعيف في حدود المفاهيم القبلية، ومن هنا تفاخر القوم بالكرم والمروءة....»[1].

أمّا قول لويس إنّ موقف قريش دفع الرسول- ﷺ- إلى العمل السياسي، إنّه لم يكن بمكة سوى العمل الدعوي، وهو الدعوة إلى العقيدة. فلو كان عمل رسول الله- ﷺ- سياسيًّا لقَبِل تلك العروض التي لا يرفضها إلّا نبي. ونعيد هنا كلمة أبي سفيان للعباس حين رأى جيشَ المسلمين في فتح مكة: «لقد أضحى ملك ابن أخيك اليوم عظيمًا». فكان ردّ العباس: «بل هي النبوّة يا أبا سفيان»[2].

ولعلّ من أبلغ الردود على هذه الأفكار ما قاله سيد قطب (رحمه الله) في هذا المجال: «لقد شاءت كلمةُ الله أن تكون العقيدة في القضية التي تتصدّى لها الدعوى منذ اليوم الأول للرسالة.... ولم تكنْ هذه في ظاهر الأمر- وفي نظرة العقل البشري المحجوب- هي أيسرَ السبل إلى قلوب العرب! فلقد كانوا يعرفون مِن لغتهم معنى: «إله» ومعنى «لا إله إلّا الله».. كانوا يعرفون أنّ الألوهية تعني الحاكمية العليا.. وكانوا يعرفون أنّ توحيد الألوهية معناه نزع السلطان الذي يزاوله الكهّان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام، وردّه كلّه إلى الله»[3].

ويتحدّث سيد قطب (رحمه الله) فيما بعد أنّ الرسول- ﷺ- كان يمكنه أنْ يدعو قومَه العرب ليتّحدوا تحت راية القومية ليتخلّصوا من حكم الفرس والرومان، ولو دعاهم بهذا لاستجابوا بدلَ المعاناة ثلاثة عشر عامًا. وكان يمكن للرسول- ﷺ- أن يدعو قومَه إلى إصلاح مجتمعاتهم وتنقيتها وتطهيرها من الظلم الاجتماعي والربا والاستغلال، ولكنّه لم يفعل لأنّ

(١) عثمان، التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٣.
(٢) الطبري، ج ٣ ص٥٤.
(٣) سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٠٠٦- ١٠٠٨.

التوحيد هو أساسُ العقيدة، أو كان بإمكانه أن يعلن دعوته لإصلاح المجتمع أخلاقيًّا يقوّم الأخلاق ويُصلح النفوس ويزكّيها، ولم يشأ الله- عزّ وجل- أنْ تكون الدعوة هكذا؛ لذلك كانت لا إله إلّا الله هي القاعدةَ والمنطلق «فلما تقرّرت العقيدة- بعد الجهد الشاق- وتقرّرت السلطة التي تركن إليها هذه العقيدة.. لمّا عرف الناسُ ربَّهم وعبَدوه وحدَه.. ولمّا تحرّر الناس من سلطان العبيد ومن سلطان الشّهوات سواء.. لمّا تقرّرت في القلوب «لا إله إلّا الله» صنع الله بها وبأهلها كلّ شيء ممّا يقترحه المقترحون»[1].

(١) سيد قطب، الظلال، ج ٢ ص ١٠٠٦ – ١٠٠٨.

المبحثُ الثاني: آراءُ لويس حول السيرة في العهد المدني:

أولًا: المواجهةُ مع قريش:

لقد تناول لويس مرحلةَ الجهاد والمواجهة بين المسلمين وكفار قريش، فصوَّره كما يأتي: «إنّ المهاجرين فقدوا جذورهم اقتصاديًّا، ولم يكونوا يرغبون في الاعتماد كليًّا على أهل المدينة فتحوّلوا إلى المهنة الوحيدة الباقية، وهي السّلب والنهب». ويضيف لويس بأنّ «كتّابًا أوروبيّين عبّروا عن كثيرٍ من السخط والنقمة على منظر الرسول يقود أتباعه في غاراتٍ على القوافل التجارية للسّلب والنهب، ولكنّ ظروف ذلك الزمن والمبادئ الأخلاقية لدى العرب ترى أنّ الغارات مهنةٌ طبيعية ومشروعة، ولذلك لا يمكن أنْ ننسب للنبي ما يشوّه سمعته لتبنّيه هذه الممارسات»[1]. وقد تحدّث لويس عن عددٍ من الغزوات فذكر أنّ المسلمين باغتوا الكفار في بدر، وأخذوهم على حين غرّة، فكسبوا كثيرًا من الغنائم[2]. وأمّا صلح الحديبية فيشير إلى أنّ المسلمين شعروا بقوّتهم فخرجوا لفتح مكة، ولكنّهم تأكّدوا أنّ الفكرة غير ناضجة فتحوّلت الحملةُ إلى الحجّ فقط[3]. أمّا نقض الصلح فيُرْجِعه إلى خلافٍ شخصي بحتٍ بين أحد المسلمين وأحدِ الكفار في مكة[4].

لقد اهتمّ مونتجمري وات في كتابه (محمد في المدينة) بهذه المسألة حين تحدّث عن الأوضاع المالية للمسلمين في المدينة، وتحدّث عن الصحابة الذين مارسوا التجارة، ومنهم عبد الرحمن بن عوف، وأبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان. وقد أشار وات إلى الغارات بعد أن تحدّث عن ضيافة الأنصار لإخوانهم المهاجرين[5].

(1) Lewis، The Arabs op.cit. p44.

(2) Ibid.

(3) Ibid، p45.

(4) Ibid، p.46.

(5) Watt، op.cit، p.250

ولنتعرّف على مدى دقّة لويس في الرجوع إلى المصادر التاريخية؛ لا بدّ من عرضٍ موجَز للعمليات الحربية. فقد بدأت العملياتُ العسكرية بغزوة الأبواء أو ودان، ولم يقع فيها قتال، ولكنْ تمّ التّوصل إلى اتفاق صلحٍ مع قبيلة بني ضمرة، ثمّ أرسل الرسول- ﷺ- سريّتين للتعرّض لقافلة لقريش ولم يحدثْ قتال. وفي ربيع الآخر من السنة الثانية كانت غزوة بواط لاعتراض سيْر قافلةٍ لقريش، ولم يحدثْ قتال بل حدث اتفاقٌ مع بني مدلج. وفي أواخر رجب أرسلت سريّة بقيادة عبد الله بن جحش في ثمانيةٍ من المهاجرين فتعرّضوا لقافلةٍ لقريش وظفروا بها، وقتلوا قائدَها، وأسَروا اثنين من رجالها[1]. ولمّا وقعت هذه الحادثة في الأشهر الحرم أبى الرسولُ- ﷺ- أنْ يقبل الغنائم حتى نزلت آياتٌ تبيّن للمسلمين أنْ لا ملامة عليهم فيما فعلوا ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ﴾[2].

أمّا غزوة بدر، فقد كانت في رمضان من السنة الثانية من الهجرة، وقد خرج الرسول- ﷺ- مع ثلاثمائة من أصحابه لملاقاة عيرٍ لقريش، لم يزدْ عدد المهاجرين منهم على مائة رجل، وكان عددُ الأنصار مائتين وأربعين رجلًا، وكانت قافلة عظيمة يحرسها ثلاثون أو أربعون رجلا[3]. وعلمَ أبو سفيان بالخبر فغيّر اتّجاه سير القافلة ونجا بها. ولكنّ قريش لمّا بلغها خروج المسلمين أعدّت العدّة للمعركة وخرجت في ألف رجلٍ تقريبًا، ورغم أنّ أبا سفيان طلب إليهم العودة إلّا أنّ أبا جهل أصرّ على القتال، وأقسم أنهم سيقيمون ثلاثًا «يشربون الخمر وينحرون الجزور، وتغني لهم القيان لتهابهم العرب»[4]. وحدثت المواجهة التي لا يمكن أن تعدّ مِن أعمال الغزو أو السلب والنهب وكسب العيش، بل كانت مواجهة بين الحقّ والباطل.. والحقّ في قلةٍ من

(١) خليفة بن خياط، التاريخ، مرجع سابق، ص ٦٣.

(٢) سورة البقرة، آية ٢١٧. تفسير القرطبي، ج٣ ص٤٠ - ٤١.

(٣) ابن هشام، السيرة، القسم الأول، ص ٦٠٦ وما بعدها.

(٤) الطبري، ص ص ٤٣٨ (١/ ١٣٠٦) وكانت رسالة أبي سفيان لقريش (إنكم إنما خرجتم لتمنعوا عيركم ورجالكم وأحوالكم فقد نجّاها الله فارجعوا).

العدد والعُدّة، ولكنْ بكثيرٍ من الإيمان واليقين، والكفر بعدده وعدّته وخيلائه. ولم يكنْ فيها مباغتة للكفار كما أحبّ لويس أن يصوّر المعركة ليؤيّد افتراضاته.

فإذا رجعنا إلى الأحداث التي ذكرنا سابقًا نجد أنّ المهاجرين ما كان بإمكانهم أنْ ينتظروا من ربيع الأول (بل وقبل ذلك؛ حيث كانت هجرة الرسول-ﷺ- بعد هجرة أصحابه) حتى وجبَ؛ دون عمل ولا كسب. ولا يمكن أن تكون الغنيمة التي غنمها المسلمون في تلك السرية تكفي لإعاشتهم. ويتجاهل لويس أنّ التشريعات الإسلامية نظمت التجارة فحرّمت الغش والخداع، والاحتكار والربا، وأمرتْ بالسماحة والعدل في البيع والشّراء[1]. وكان القرشيون تجّارًا بطبعهم. ولنذكر عبد الرحمن بن عوف- رضي الله عنه- حين قال لأخيه ومضيفِه من الأنصار: أرشدني إلى السوق لأبيع وأشتري.. بعد أن عرض عليه نصفَ ماله كما عرض عليه أن يطلّق له إحدى زوجتيه ليتزوجها، فما كان من ابن عوف- رضي الله عنه- إلّا أنْ قال له: بارك الله لك في مالك وفي زوجك.. وانطلق إلى السوق[2]. ثمّ إنّ الأنصار الذين نزلت فيهم الآيات التي تؤكّد كرمهم وإيثارهم ما كانوا ليدعوا إخوانهم المهجرين ينتظرون أنْ تبدأ المواجهة العسكرية مع قريش لتكون لهم وسيلةً لكسب العيش.

أمّا أنْ يكون منظرُ الرسول- ﷺ- يقود أتباعه يعترض طرق القوافل مما لا يعجب بعضَ المستشرقين أو يبرر ذلك لويس بأنّ أخلاقيات العرب كانت تسمح بذلك بل تراه أمرًا طبيعيًّا؛ فالحقيقةُ أنّ قريشًا كانت قوافلُها من أكثر قوافل العرب أمنًا واطمئنانًا لما كانت عليه من معاهدات سلامٍ مع القبائل التي تمرّ قوافلها في أراضيهم. ولقد كانت مكاسبُ المسلمين كبيرة في معركة بدر، وهي نتيجة طبيعية من نتائج الحرب، ولكنها ليست الغايةَ من الحرب، ولئن اعترض المسلمون قوافلَ قريش فإنهم «كانوا في حالة حربٍ مع قريش فإضعافهم اقتصاديًّا

(١) محيي الدين الكتاني، التراتيب الإدارية (بيروت: بدون تاريخ) ج ٢ ص٣٠ وانظر: كتاب البيوع في صحيح البخاري (٣٤).

(٢) فتح الباري، ٣٤/ ٢٠٤٨.

وبشريًّا يعدّ من مقتضيات حالةِ الحرب، هذا فضلًا عمّا قامت به قريش من مصادرة أموال المسلمين عند هجرتهم من مكّة، ولا زالت حالة الحرب حتى الوقت الحاضر تسمح بضرب الطاقات البشرية والاقتصادية للعدو»[1]. ويمكن لنا هنا أنْ يشير إلى أنّ الغنائم حتى غزوة بدر لم تكفِ لإعاشة المئات من المهاجرين.

أمّا قوله إنّ نقض المسلمين لصلح الحديبية كان نتيجةً لخلاف شخصي بحت، فهو افتراءٌ على الحقيقة وتجاهلٌ للأخلاق الإسلامية التي لا يجهلها لويس. فإنّ الإسلام يحثّ دائمًا على الوفاء بالعهد، والوفاء بالعقود، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[3]. وقد أوردت المصادر التاريخية الإسلامية تفاصيلَ نكثِ قريش للصلح بتأييدهم بني بكر على بني خزاعة حتى جاء رئيس بني خزاعة- وهُم الذين دخلوا في حلف المسلمين- يطلب النصرةَ من الرسول- ﷺ- بعد أن غدرت بهم قريش، وارتجز أبياتًا، منها:

يا ربّ إني ناشدٌ محمدًا

حلف أبينا وأبيه الأتلدا

هُم بيّتونا بالوتيد هجدًا

وقتلونا ركعًا وسجّدا

كما أنّ أبا سفيان جاء إلى المدينة يعتذر عمّا بدر من قريش، ويطلب من الرسول- ﷺ- أن يجدّد في أمدِ الصّلح، وفشل أبو سفيان في الحصول على موافقة المسلمين بتجديد المعاهدة[4].

---

(١) العمري، المجتمع المدني- الجهاد، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢) سورة الإسراء، آية ٣٤.

(٣) سورة المائدة، آية ١.

(٤) ابن هشام، القسم الثاني، ص ٣٩٤ – ٣٩٧. وانظر: الطبري، م ٣ ص٤٤.

فيلاحظ ممّا سبق أنّ الأمر لم يكن كما صوّره لويس مطلقًا الذي عمدَ إلى تسجيل تاريخ هذه الفترة مشوّهًا لأحداثها ومفسرًا لها التفسير المادي الذي عادةً ما يلجأ إليه المستشرقون في فهم التاريخ الإسلامي.

ثانيًا: شبهةُ لويس حول الصحيفة والسلطة:

تعدّ الصحيفة التي كتبها رسولُ الله- ﷺ- بين مختلف القبائل في المدينة المنورة بمنزلة الدستور الذي حدّد ملامحَ الأمّة الإسلامية الجديدة؛ قدْ وضّحت القواعدَ التي يجب أنْ يسير عليها المجتمع. وكان لبرنارد لويس مقالةٌ حولها حيث قال بأنّ «شيخ الأمّة- وهو محمد- ﷺ- نفسه كان القائد بالنسبة لأولئك الذين أسلموا حقًّا، ولم تكنْ سلطته مشروطة، أو من النوع الذي يرتضيه الطرفان دونَ كتابة كتلك السلطة التي تضمنها القبيلة بتذمّرٍ وحسد، ومن الممكن دائمًا إلغاؤها، ولكنها امتيازٌ ديني مطلق، فمصدرُ السلطة انتقل من العامّة إلى الله الذي أعطاه لمحمد- ﷺ- بصفته الرسول المختار»[1]. وكتب لويس في موضعٍ آخر يصفُ الرسول- ﷺ- بأنه كان شخصًا عاديًّا يدعو إلى الدين الجديد في مكّة إلّا أنه في المدينة بدأ شيخًا ثمّ حاكمًا يجمع السلطات السياسية والعسكرية والدينية»[2].

وقال لويس أيضًا: «هذه الصحيفة ليست معاهدةً بالمعنى الأوروبي لكلمة معاهدة، وإنما هي إعلانٌ من جانبٍ واحد، وأهدافها كانت عمليةً وإدارية، وتبرز المعاهدة صفاتِ الرسول- ﷺ- الحذرة والحريصة[3]. ويزعم لويس- بعد ذلك- أنّ المجتمع الذي وضعت الصحيفة أسسَه هو الأمّة التي كانت تطورًا لمدينةِ ما قبل الإسلام مع بعض التغييرات الحيوية، وكانت إشارةً للخطوة الأولى نحو الأتوقراطية الإسلامية. ويضيف بأنّ الصحيفة أبقتْ على الممارسات الجاهلية في مسائل مثل الملكية والزواج والعلاقات بين أفراد القبيلة[4].

---

(1) Lewis. The Arabs op. cit، p.43.

(2) Lewis. The World of Islam. P.11.

(3) Lewis. The Arabs. P.42 – 43.

(٤) المرجع نفسه، والصفحات نفسها، والأتوقراطية هي الحكم الذي يعطي السلطات لفرد واحد دون حدود.

يرى ضياء الدين الريس أنّ الدولة الإسلامية قد نشأت إثرَ بيعتي العقبة اللتين كانتا إيذانًا بأنّ «المجتمع السياسي» أو «الدولة» قد بدأ حياته الفعلية، وأخذ يؤدي وظائفه، ويحول المبادئ النظرية إلى أعمال، بعد أنِ استكمل حريته وسيادته، وضمّ إليه عناصر جديدة، ووجدَ له موطنًا[1]. هذا المجتمع والدولة كان على رأسه نبيّ مرسَل، وقد تهيأ لهذه الدولة أو النظام السياسي ثلاثةُ عوامل: نظام اجتماعي، وحرية التفكير المضمونة للفرد، وتفويض الأمر للأمة. وهذه الأمور وإن لم تجدْ مَن يدوّنها في صيغتها النظرية أو لم يبدأ «التفكير النظري» فيها لأنّ العصر كان عصرَ تأسيس ووحدة وعمل، ولم يكن هناك مِن حاجة إلى مثل هذا التدوين»[2].

وكانت حكومةُ النبي- ﷺ- دينية دنيوية أو مادية وروحية، وهذا ما يقوله أحدُ العلماء بأنّ الرسول- ﷺ- «كان يشغل منصب النبوة الديني على قاعدةِ جمع دينه القويم بين سياسة الدين والدنيا، جمعًا مزجَ بين السلطتين، بحيث كادا أنْ يدخلا تحت مسمّى واحدٍ وهو الدين»[3]. وهذه الحكومة مقيدة بأوامر الله- عزّ وجل- وشريعته، فليس هناك «امتياز ديني مطلق» كما يدّعي لويس. ومن هذه القيود ما جاء في الآيات التالية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾[5]. وفي التشريع الاقتصادي جاء قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[6]. وقوله تعالى: ﴿وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ ١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ ٢ وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ يُخۡسِرُونَ﴾[7].

---

(١) الريس، النظريات السياسية، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٦.

(٣) الكتاني، مرجع سابق، ص٩.

(٤) سورة النساء، آية ٥٨.

(٥) سورة النساء، آية ٥٩.

(٦) البقرة، آية ٢٧٥.

(٧) المطففين، آية ١ – ٣.

وقوله تعالى في التشريعات الاجتماعية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ﴾(١). وقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾(٢). وهذا غيضٌ من فيضٍ عن شمول التشريع والحكومة الإسلامية للدين والدنيا.

أمّا مسألة المسئوليات والمهمّات التي مارسها رسول الله- ﷺ- فإننا نقدّم بعضَ آيات الكتاب الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾(٣). وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾(٤). كذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَۖ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾(٥). وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾(٦). وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾(٧).

ممّا سبق، نرى أنّه لا تشابه مطلقًا بين عمل شيخ القبيلة ورسالة النبي- ﷺ- الذي اختاره الله لتبليغ الرسالة وتنفيذ الشريعة. فعمله ينقسم إلى قسمين متلازمين: التبليغ والتطبيق. وليس هناك امتيازٌ ديني مطلق كما يفهمه الغرب من عبارة حكومة دينية (Theocratic) وإنما الإسلام للدين والدنيا، وما كان هناك من انفصال- أبدًا- بين الأمرين، ولويس يسقط النظام السائد

(١) الطلاق، آية ١.
(٢) البقرة، آية ٢٢٩.
(٣) الأحزاب، آية ٤٥.
(٤) النساء، آية ٦٥.
(٥) المائدة، آية ٤٩
(٦) النساء، آية ٥٩.
(٧) النساء، آية ٦٤.

في أوروبا في العصور الوسطى على النظام الإسلامي، فالحكومةُ الدينية يقصد بها أصلًا «أنها حكومة الإله أو الآلهة، الذين يكونون ممثّلين برجال «الكهنوت» أو زعماء روحيّين مقدّسين. ومن أمثلها حكومة البابوات في العصور الوسطى، فيكون لهؤلاء الرؤساء سلطاتٌ روحية، ولهم حقّ الغفران والحرمان، وتجب لهم الطاعة المطلقة، وأقوالهم قانونٌ لأنهم يدّعون أنهم يمثّلون الإرادة الإلهية»(١). ويوضّح محمد فتحي عثمان هذه المسألة بقوله: «على أنّ الروح الدينية التي تشعّ من لفظ «الإمامة» لا تعني أن الإسلام يقيم دولة ثيوقراطية؛ لأنّ رئيس الدولة لا يدّعي عصمةً لما يقول أو يفعل، وليس له أي وضع خاصّ بالنسبة لله، فهو كسائر عباد الله إلّا إنّه أثقلهم حملًا وأكبرهم مسئولية»(٢).

أمّا موضع إنكار لويس أنْ تكون الصحيفة معاهدةً بالمعنى الأوروبي، فإنّنا وجدنا أنّ المصادر الإسلامية المختلفة أوردتْ عبارتين حول صحيفة المدينة وما يخصّ اليهود منها بخاصة. هاتان العبارتان هما: «موادعةُ الرسول- ﷺ- لليهود» والعبارة الأخرى «موادعته اليهود كلها»(٣). ويعلّل أحدُ الفقهاء المسلمين هذه الموادعة بقوله إنّ الوثيقة: «وإنما كان هذا الكتاب- فيما نرى- حدثان مقْدم رسول الله- ﷺ- المدينة قبل أن يظهر الإسلام ويقوى، وقبل أنْ يؤمر بأخذ الجزية من أهل الكتاب(٤). بينما يشير البلاذري في حديثه عن غزوة بني قينقاع «وكان سببها أنّ رسول الله- ﷺ- لما قدِمَ المدينة كتبَ بينه وبين يهودِ يثرب كتابًا، وعاهدهم عهدًا، وكان أول مَن نقض ونكثَ منهم يهود بني قينقاع؛ فأجلاهم رسولُ الله- ﷺ- عن المدينة»(٥).

---

(١) الريس، مرجع سابق، ص ٣٤٦ – ٣٧٧ وانظر في هذه المسألة: كتاب أبي الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه. (بيروت: ١٣٨٩ – ١٩٦٩) ص ٣ وما بعدها. وكذلك سعدي أبو حبيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي. (بيروت: ١٤٠٦ – ١٩٨٥) ص ٢٢ – ٢٥.

(٢) محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط٢ (بيروت: ١٤٠٤ – ١٩٨٤) ص ٣٦٠.

(٣) أبو الحسن البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق: محمد حميد الله، ط ٣ (القاهرة: بدون تاريخ) ج ص ٣٠٨.

(٤) أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، ط ٢ (بيروت: ١٣٩٥- ١٩٧٥) ص ٢٢٦ حديث ٥١٩.

(٥) أبو الحسن البلاذري، فتوح البلدان، بتحقيق عبد الله أنيس الطباع، وعمر أنيس الطباع. (بيروت ١٤٠٧ – ١٩٨٧) ص ٢٦ – ٢٧.

فالمفهومُ من كلمتي «وادع» «ووادعته» «يهود» أنّ الوثيقة كانت من طرفين لا من طرف واحد، وأنّ المعاهدات- بالمعنى الأوروبي الحديث- إنما تعود إلى تاريخ اليونان والرومان عندما كانت الأحلافُ تعقَد يفرضُ فيها القوي إرادتَه وسيطرته على الطرف الأضعف. وكان انتهاكُ المعاهدات يتمّ حينما يجد أحدُ الطرفين أنّ به بأسًا للنقض. وقد كان هذا هو الذي أدّى إلى انفجار حربين أوروبيّتين (عالميّتين) في أقلّ من رُبع قرن. وما الذي يعيب الصحيفة أن تكون عملية وإدارية، بل وسياسية إذا وافقت عليها جميعُ الأطراف، ورأوا مصلحتهم في تنفيذها؟! ومِن أين استقى وصفَ الرسول- ﷺ- بالحذر والحرص؟! إنّ الطرف اليهودي هو الذي اتّسم بالحرص والحذر حينما قبلوا هذه الموادعةَ يتحقّقون من قوة الإسلام ودولته، فلمّا لاحتْ لهم الفرصة لنقض الاتفاق؛ لم يتأخّروا أبدًا[1].

أمّا النقطة الثانية في عبارة لويس عن الوثيقة، ففيها المغالطاتُ التالية:

١- أنّ الأمّة الإسلامية تطور لما قبل الإسلام مع تغيرات حيوية.

٢- إشارة للخطوة الأولى نحو الأوتقراطية الإسلامية.

٣- أبقت الوثيقة على الممارسات الجاهلية في مسائل مثل الملكية.

لا شكّ أنّ الإسلام جاء لبناءِ مجتمع إنساني يختلفُ في أسسه العقدية، وفي قواعده، وفي تشريعاته، وفي أخلاقه عن المجتمع الجاهلي. لقد أصبحت الرابطةُ الأولى- والأهمّ- بين أفراد هذا المجتمع هي رابطةَ العقيدة والدين بعد أن كانت الرابطة الأولى هي رابطةَ الدم والنسب. أصبحت الأخوة الإسلامية- وما تحمله من معان سامية- هي المقدَّمةَ على جميع الروابط، وأرستِ العقيدة الإسلامية نظامًا أخلاقيًّا مرتبطًا بالعقيدة، وليس مرتبطًا بالمنفعة الدنيوية المادية[2]. وقد أكّدت هذه الوثيقة عدّة قضايا، منها:

---

(١) وهذا ما حدث من بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة.

(٢) العمري، السيرة الصحيحة، مرجع سابق، ج١ ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

١- تميز الجماعة الإسلامية الذي يؤدي إلى زيادة تماسكها واعتزازها بذاتها.

٢- تقوية التكافل الاجتماعي بصورة عملية حيث المهاجرون كتلة واحدة لقلة عددهم بينما الأنصار بعشائرهم المختلفة يتكافلون مع اهتمام الإسلام بالارتباطات الأخرى مثل رعاية حقوق الآباء والأبناء والأمهات.. والتضامن في دفع الديات وفي رعاية حقوق الجار.

٣- المسئولية العامة الجماعية لتثبيت أركان العدل والأمن في المجتمع بمحاربة الظلم ومنع الجرائم، ومعاقبة المجرمين[١].

إنّ هذا المجتمع الذي اختلفَ من أساسه لا يمكن أنْ يكون تطوّرًا لمجتمع جاهلي قائم على العصبية الجاهلية، أو الأخلاق التي تهدف إلى السمعة الحسنة والذكر في الدنيا، وليست مرتبطة بعقيدة أو إيمان، أو مجتمعٍ لا يتوانى عن سفك الدماء، أو وأد البنات، أو الثأر والانتقام دون مراعاة للعدل أو الأمن.

أمّا الحديث عن «الأوتقراطية» الإسلامية وانطلاقها من هذه الوثيقة فلا يوضح لنا لويس كيف توصّل إلى هذا؟! ولعلّه يشير إلى تأكيد الوثيقة على التحاكم إلى الرسول- ﷺ- «وإنّه مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله، ﷺ»[٢]. فمِن الملاحظ أنّ التحاكم إلى الله أولًا ثمّ الرسول، ﷺ، فأين الأوتقراطية هنا؟ إنّ مِن أسس الاعتقاد الإسلامي أنّ الله هو المشرّع، بينما الأوتقراطية تجعل ذلك لفردٍ واحد. وهنا مصدر التشريعات والأحكام هو الله- عزّ وجل-، ويكون تطبيقُها من قِبَل نبيّه المرسَل ﷺ، أو من قبيل الحاكم المسلم. وقد أكّد هذا في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[٣]. والتحاكمُ إلى الرسول- ﷺ- المكلّف ببيان الشريعة

(١) المرجع نفسه، ٢٩٤ وما بعدها.

(٢) ابن هشام، السيرة، القسم الأول، ص ٥٠٣.

(٣) النساء، آية ٥٩.

وتوضيحها وتفسيرها. ويعدّ هذا التفسير جزءًا من الشريعة كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[1]. ويؤكد هذا في قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾[2]. فإنْ كان لويس بعد كلّ هذا يصرّ على أنّ التمسّك بالشريعة المنزلة «أوتقراطية» فإنّ هذا من منهج الإسقاط، وهو لا ينطبق على الإسلام مطلقًا.

وقول لويس إنّ الوثيقة أبقتْ على الممارسة الجاهلية.. إلخ، فهذا من قبيل التعميمات العشوائية، والمجازفة في إطلاق الأحكام دون تحقيقٍ أو دراسة، وإلّا فإنّ الوثيقة قد أقرّت الروابط القبلية «للاستفادة منها في التكافل الاجتماعي، ولكن لا تناصر في الظلم، ولا عصبية، وبذلك حوّل الإسلام وجهة الروابط القبلية واستفاد منها بتكييفها وفق أهدافه العليا»[3].

أمّا الملكية والزواج، فليس في الصحيفة ما يشير إليها سوى تأكيد مسألة التكافل الاجتماعي الذي تحقّقه مشروعية الزكاة، والصدقة، والتضامن بين أفراد القبيلة في دفع الدّيات، وفكاك الأسرى، وإعانة المحتاج.

ثالثًا: رسائلُ الرسول- ﷺ- إلى الملوك والأمراء:

نال موضوعُ الفتوحات الإسلامية اهتمامًا كبيرًا من المستشرقين، ولم يكن لويس بدعًا في ذلك، ولعلّ جذور الفتوحات الإسلامية تكمنُ في الرسائل التي بعثها الرسول- ﷺ- إلى الملوك والأمراء داخل الجزيرة العربية وخارجها. ويقف لويس عند رسالتي الرسول- ﷺ- إلى كسرى وهرقل موقفَ المشكّك فيهما قائلًا: «اختلف العلماء فيما إذا كان محمد- ﷺ- قد فكّر في فتح الإمبراطوريتين وإدخالهما في الإسلام على أنه ما مِن شكّ في أنه بدأ العمليات التي

(١) سورة الحشر، آية ٧

(٢) سورة النساء، آية ٦٥

(٣) العمري، المجتمع المدني: الأسس والتنظيمات، مرجع سابق، ص ١٣١.

مِن شأنها تحقيق ذلك إلى حدٍّ كبير»[١]. ويكرّر هذا القول في مكانٍ آخر قائلًا بأنّ إرسال هذه الرسائل هو الآن- وبصفةٍ عامة- مرفوض، وتعدّ من الكتابات السرية الغامضة»[٢]. ولكنه مثل كثيرٍ من الأمور السرية في التاريخ الإسلامي المبكر يعكس تقويمًا دقيقًا إلى حدٍّ ما لوضعٍ سياسي معين من شخص أو حزبٍ معين في وقتٍ ما. هذه الأسطورة تعبّر عن إدراك المسلمين المبكر بأنّ القوتين الرئيستين اللّتين تقفان في وجه توسّع العقيدة الجديدة خارج أرضها هما الإمبراطوريتان الفارسية والبيزنطية»[٣].

وقد نقل لويس هذه الأفكار حول التّشكيك في إرسال الرسل إلى الملوك والأمراء، وبخاصة هرقل وكسرى عن المستشرق كايتاني ومونتجمري وات وغيرهما، وإنْ كان وات لا ينكر وجودَ الرسل، ولكنّه يشكّك في وقتها وعددها[٤].

وبالرغم مِن هذا التشكيك، فإنّ كتب السنة الصحيحة[٥] تروي أنّ الرسول- ﷺ- بعد أنْ فرغ من صلح الحديبية أصبحت الفرصةُ سانحةً أمامه لنقل الدعوة إلى آفاقِ العالم تنفيذًا لأمر الله- عزّ وجل- في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[٦].

---

(١) برنارد لويس، السياسة والحرب، مرجع سابق، ص ٣٦٢.

(٢) يشبه هنا لويس وضعَ رسائل الرسول- صلى الله عليه وسلم- بوضع الكتابات اليهودية التي تسمى الأبوكريفا وهي كتابات غير قانونية، واكتسبت هذه الصفة بعد رفض اليهود ضمّها إلى كتاب العهد القديم فاستخدمت بصفةٍ سريّة خارج إطار العهد القديم.

(٣) وانظر كذلك بحثًا لبرنارد لويس ألقاه في الندوة التي عقدتها جامعة لندن: مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية في ٢٩ مايو ١٩٥٣ بمناسبة مرور خمسة قرون على سقوط القسطنطينية. وكان بحث لويس بعنوان (القسطنطينية والعرب)، ونُشر في كتاب عن جامعة لندن ص ١٢ – ١٧.

(4) W. Montgomery Watt. Muhammed at Madina (Karachi: 1988) p 345.

بإذن من مطبعة جامعة أكسفورد عن الطبعة الأولى ١٩٥٦. ويزعم وات أنّ القصة لا يمكن قبولها كما هي، وأنّ محمدًا- صلى الله عليه وسلم- لا يمكن أنْ يتصرف مثل هذا التصرف الذي يعدّ- في نظره- غيرَ حكيم، فمثل هذا التصرف كان سيأتي بأضرارٍ أكبر مما يحقّق من مصالح.

(٥) صحيح البخاري، ١/ ٧ و ٣/ ٧ وكتاب ٥٦ باب ١٠١ وكتاب ٦٤ باب ٨٢.

(٦) سورة الأعراف، آية ١٥٨.

وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ ﴾[1]. فكتب- ﷺ- إلى قيصر، وإلى كسرى، وإلى المقوقس، وإلى النجاشي، وإلى ملوك العرب وأمرائهم داخل الجزيرة وخارجها. واختلفت ردودُ هؤلاء الملوك والأمراء. أمّا مصداقية وجود هذه الرسائل فقد ظهرتْ بحوث ودراسات عديدة تثبت وجودَ هذه الرسائل، ومِن هذه الدراسات ما كتبه عزّ الدين إبراهيم مصطفى عن رسالة الرسول- ﷺ- إلى هرقل حيث أثبت بالفحوص العلمية المخبرية لنوعيّة الجلد، ولعمره، ولنوع الحبر المستخدم، وقد تمّت هذه الفحوص في المتحف البريطاني، كما درستُ متنَ الرسالة وسندَها، وتبيّن أنّ الرسالة قديمة جدًّا، ويزيد عمرُ الجلد على ألف عام[2]. كما أشار قاسم السامرائي إلى ما كتبه المستشرق الفرنسي بلين في المجلة الآسيوية عن رسالة الرسول- ﷺ- إلى المقوقس، التي وجدها المستشرق الفرنسي ايتيان بارتليمي في إخميم من صعيد مصر عام ١٨٥٠، معلنًا أصالةَ هذه الوثيقة[3]. كما ظهرت دراساتٌ لمحمد حميد الله نشرها في دوريات متعددة، ثمّ جمعَها بكتابٍ أثبت فيها وجودَ العديد من رسائل الرسول ﷺ. ومن هذه الرسائل- على سبيل المثال- رسائلُ الرسول- ﷺ- إلى كلّ من المقوقس، والمنذر بن ساوي العبدي عامل كسري على البحرين، وكسري. كما أورد حميد الله بعضَ إجابات مَن أرسلت الرسائل إليهم مع صور فوتغرافية لهذه الرسائل[4].

وعلّق السامرائي على أسبابِ إنكار هؤلاء المستشرقين رسائلَ الرسول- ﷺ- بأنه ناتجٌ عن «منطق مكرور خالٍ من التجرّد والموضوعية اللّذين يتّصف بهما العالم وعلى مدى اتّصاف العالم بهما فإنّ رأيه مقبول ومعتبر، وإلّا فهو مكابرٌ ومرفوض لا يؤبهُ برأيه وحكمه المعلول»[5].

---

(١) سورة سبأ، آية ٢٨.

(٢) عزّ الدين إبراهيم، الدراسات المتعلقة برسائل النبي- صلى الله عليه وسلم- إلى الملوك في عصره، في بحوث المؤتمر الثالث للسيرة والسنة النبوية، مجلد ٦ (قطر: ١٤٠١- ١٩٨١) ص٢٤٩- ٢٨٤.

(٣) قاسم السامرائي، مقدّمة في الوثائق الإسلامية. (الرياض: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣) ص٣٢.

(٤) محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة. (بيروت ١٤٠٧هـ) ص١٢٧، و ١٣٥، و ١٤٠.

(٥) السامرائي، مرجع سابق، ص٣١.

ولم تكنْ هذه الرسائل هي الوسيلة الوحيدة التي اتخذها الرسول- ﷺ- للخروج بالدعوة الإسلامية من محيطِ الجزيرة العربية أو إلى تخومِها؛ فقد كانت غزوة مؤتة في السنة الثامنة للهجرة التي التقى فيها جيشُ المسلمين بجيش الروم. وبعد مؤتة بسنةٍ وعدَّةِ أشهرٍ كانت غزوة تبوك التي تقع على تخوم الشام، ثمّ تجهيز النبي- ﷺ- لبعْثِ أسامة لمقاتلة الروم ولأخذ الثأر لما حدث لجيش المسلمين في مؤتة.

إنّ الإسلام جاء لهداية البشرية، ولم يكنْ سرًّا أنّ المسلمين كانوا يرون أنّ مهمّتهم أنْ يحملوا رسالة الإسلام إلى العالم أجمع، بل كان هناك من النبوّات التي أخبر بها الرسول- ﷺ- في غزوة الأحزاب حين عرضتْ للمسلمين أثناء الحفر صخرةٌ قاسية لم يستطيعوا كسرها، فلجأوا إلى الرسول، ﷺ، فكان ما كان مِن إخبارهم بقوله: «لقد أضاء لي الأولى (النور الذي ظهر بعد الضربة الأولى للصخرة) قصور الحية، ومدائن كسرى فأخبرني جبريل أنّ أمّتى ظاهرة عليها، ومن الثانية القصور الحمر من أرض الروم، وأخبرني جبريل أنّ أمّتى ظاهرة عليها، ومن الثالثة قصور صنعاء وأخبرني جبريل أنّ أمّتى ظاهرة عليها؛ فأبشروا» فاستبشر المسلمون وقالوا: موعودٌ صادق[1].

وإنكارُ لويس لهذه الرسائل ليس مبنيًّا على أساسٍ مِن تثبّت علمي بعدم وجودها، ولكنه تجاهلٌ لهذه الرسائل رغم أنّ الأدلّة على إرسالها وارد في العديد من المصادر، بل إنّ هرقل حينما وصلت إليه رسالة الرسول- ﷺ- بحَثَ في بلاده عن أحدٍ مِن أهل مكّة ليسأله عن حقيقة الأخبار، وكان ذلك أثناء مدّة صلح الحديبية، وهو لقاء أثبته البخاري في صحيحه؛ حيث سأل فيه هرقل أبا سفيان عن الرسول- ﷺ- ونسبه وأخلاقه ودعوته وأتباعه[2].

(١) ابن هشام، السيرة، مرجع سابق، القسم الثاني، ص٢١٩.

(٢) مختصر صحيح البخاري، حديث ٧ ص٢٣ كتاب: بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

رابعًا: شبهاتٌ حول علاقة المسلمين باليهود:

مِن الموضوعات الأثيرة لدى لويس الحديثُ عن علاقة الإسلام والمسلمين باليهود على مرّ التاريخ. وقد تناول هذه المسألة في أكثرَ من موضع، ونظرًا لاهتمامه الشديد بها فقد أفردَ لها كتابيْن هما: «اليهود في الإسلام» وكتاب «الساميّون والعداء للسامية». ويبدو فيهما رغبته في التركيز على هذه العلاقة كمنطلقٍ للحديث عن مبررات وجود الكيان الصهيوني في فلسطين. ويهمّنا هنا الحديثُ عن هذه العلاقة في فترةِ السيرة النبوية؛ حيث زعم لويس أنّ أصل عداء المسلمين لليهود ليس عقديًّا، ولا علاقة له بالنصوص الإسلامية أو أية ظروف معينة في التاريخ الإسلامي «المقدس»[1].

ومِن آراء لويس حول علاقة المسلمين باليهود زعمُه أنّ الرسول- ﷺ- حاول التقرّبَ من اليهود واسترضاءهم بتبني بعض الشعائر التعبدية كصوم يوم عاشوراء (يوم كبور)، والاتجاه في الصلاة نحو بيت القدس، ولكنّ اليهود- كما قال لويس- رفضوا ادّعاءات النبي الأمي، وعارضوه على المستوى الديني[2].

أمّا عن طرد اليهود من المدينة، فيردّ لويس ذلك إلى عداوة الأوس والخزرج لهم بسبب تفوّق اليهود الاقتصادي، ولذلك كرههم الأوس والخزرج، وما أن توحّدوا تحت قيادة الرسول- ﷺ- استطاعوا طردَ اليهود»[3].

ويقارن لويس بين علاقة المسلمين بالنصارى وعلاقتهم باليهود زاعمًا أنّ العلاقة بالنصارى كانت أكثرَ وديّة منها مع اليهود[4]. ويستشهدُ على ذلك بما جاء في الآية الكريمة: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[5].

(1) B. Lewis. The Jews of Islam (Princeton، U. S. A: 1989) P. 85.

(2) Lewis، The Arabs، op. cit.، p. 41- 42.

(3) Ibid.

(4) Lewis. The Jews. Op. cit.، p 11.

(٥) المائدة، آية ٨٢.

والحقيقة أنه لا يمكن الردّ على لويس إلّا باستعراضٍ موجز لأطوار علاقة الإسلام والمسلمين باليهود ثمّ بالنصارى. فقد عرف اليهود من كتبهم المقدسة عندهم البشارات بقرب ظهور نبي، وكانوا ينتظرون أنْ يكون هذا النبي منهم، بل كانوا يهدّدون الأوس والخزرج بأنه إذا ما بُعث هذا النبي فإنهم سيكونون مِن أتباعه ويحاربونهم (الأوس والخزرج) ويقتلونهم قتلَ عادٍ وإرَم. ولكن عندما بُعث رسول الله- ﷺ- مِن ولد إسماعيل فما كان منهم إلّا أنْ حقدوا عليه، وكادوا له[1]. ولما كان يهودُ المدينة (يثرب) على صلةٍ بقريش فقد وجّهوا كفّار قريش إلى سؤال الرسول- ﷺ- أسئلة معينة ليتأكّدوا من صدقه، وكانت الأمور التي سألوه عنها هي: أهل الكهف، والروح، وذو القرنين[2].

ولمّا هاجر الرسول- ﷺ- إلى المدينة، وكان الإسلام قد انتشر فيها منذ بيعة العقبة الأولى ثمّ الثانية، وقدوم مصعب بن عمير- رضي الله عنه- للدعوة إلى الإسلام فقد ازدادتْ معرفةُ يهود بهذا الدين. وقد ظهرت بعضُ الدّلائل على عدواتهم للنبي- ﷺ- في وقتٍ مبكّر، كما جاء في القصة التي رواها ابن هشام عن صفية بنت حيي بن أخطب أنها سمعت عمّها يقول لأبيها: «أهوَ هو؟ قال: نعم والله. قال: أتعرفه بنعتِه وصفته؟ قال: نعم والله. قال: فماذا في نفسِك منه؟ قال: عداواته- والله- ما بقيت[3]. وكذلك ما رواه موسي بن عقبة عن الزهري أنّ أبا ياسر سمع من الرسول- ﷺ- ورجعَ إلى قومه يدعوهم إلى تصديق الرسول- ﷺ- فردّوا عليه ردًّا قبيحًا[4].

وفي السنةِ الأولى للهجرة وادعَ رسول الله- ﷺ- اليهود، وكتب بينه وبينهم كتابًا، وهو الذي يسمّى (الصحيفة) التي أعطت اليهود حريتهم الدينية والاقتصادية، وحدّدت مسئوليات كلّ طرف، وجعلت القيادة والرياسة في المدينة للرسول ﷺ[5].

---

(١) الذهبي، السيرة، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٢) المرجع نفسه، ص١٣٤.

(٣) ابن هشام، السيرة، القسم الثاني، ص١٤٠.

(٤) أبو الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية. (بيروت: ١٩٧٤م) ج٣ ص٢٤٢ وأبو ياسر هو: حيي بن أخطب.

(٥) انظر: العمري، المجتمع المدني- خصائصه وتنظيماته الأولى، مرجع سابق، صفحات ١٠٧- ١٣٦ حيث تحدّث العمري عن صحّة الوثيق وحلّل بنودها المختلفة.

ظلّت علاقة المسلمين باليهود تتّسم بالهدوء والسّلام فترةً من الوقت حتى انتصر الرسول- ﷺ- على قريش في بدر، وهنا ظهرَ حقدهم وعداوتهم، وبخاصّة أنّ الإسلام كوّن وحدةً مُتماسكة تجلّت في نهاية النزاع بين الأوس والخزرج وفي المؤاخاة التي عقدَها بين المهاجرين والأنصار. وقد تجلّت هذه العداوة في الأمور الآتية، كما شرحها ووضّحها محمد سيد طنطاوي:

١- مسلك المجادلات الدينية والمخاصمات الكلامية.

٢- تعنّتهم في الأسئلة لإحراج النبي ﷺ.

٣- محاولتهم الدّسّ والوقيعة بين المسلمين.

٤- محاولتهم ردّ المسلمين عن دينهم.

٥- تلاعبهم بأحكام الله تعالى، ومحاولتهم فتنة الرسول ﷺ.

٦- تحالفهم مع المنافقين ضدّ المسلمين.

٧- تحالفهم مع المشركين والكفار في مكة وخارجها ضدّ المسلمين.

٨- إيذاؤهم الرسول- ﷺ- بالقبيح من القول.

٩- استهزاؤهم بالدين وشعائره.

١٠- محاولتهم قتل الرسول- ﷺ- أكثر من مرّة[١].

وعلى عكس ما يدّعي لويس يتّضح أنّ عداوة اليهود للإسلام والمسلمين أصلها عقدي؛ ذلك أنّ اليهود يعتقدون بأنّهم «شعب الله المختار»، وأنّ النبي الذي كانوا ينتظرون كان يجب- في نظرهم- أن يكون مِن بني إسرائيل، حتى قال ولفنسون: «لو وقفت تعاليمُ الرسول عند محاربة الوثنية فحسب ولم يكلّف اليهود أنْ يعترفوا برسالته لما وقع نزاعٌ بين اليهود والمسلمين... ولأيّدوه وساعدوه بأموالهم وأنفسهم.. لأنّ العقلية اليهودية لا تلين.. وتأبى أنْ تعترف بأنْ

(١) طنطاوي، مرجع سابق، ج١ ص١٩٠.

يوجد نبيّ مِن غير بني إسرائيل، بل يعتقدون عقيدةً راسخة أنّه بعد أن ختمت صحفُ التوراة وكتب العهد القديم قد انقضى عهدُ بعث الرّسل وظهور الأنبياء[١].

وهكذا فإنّ زعم لويس عن أصل العداءِ بين المسلمين واليهود بأنّه لا يتعلّق بظروف معينة في التاريخ الإسلامي (المقدس) غيرُ صحيح لأنّ المصادر الإسلامية المبكرة تذكر أنّه بعد أنِ انتصر المسلمون في غزوة بدر أظهر يهودُ بني قينقاع عداوتهم للرسول- ﷺ- حيث ذكر ابن سعد في طبقاته: «أنّ بني قينقاع لما كانت وقعةُ بدر أظهروا البغي والحسد، ونبذوا العهدَ والذّمة»[٢]. فسار إليهم رسول الله- ﷺ- ليدعوهم إلى الإسلام، ويحذّرهم الخيانة والغدر، فقالوا له: يا محمد، إنّك ترى أنّنا كقومك، لا يغرنّك أنك لقيت قومًا لا علمَ لهم بالحرب فأصبتَ منهم فرصة، إنّا والله لئن حاربتَنا لتعلمنّ أنّنا نحن الناس[٣]. فحاصرهم المسلمون خمسة عشر يومًا حتى اضطرّوا إلى التسليم، وكانت النتيجة إجلاءَهم عن المدينة.

أمّا بنو النضير، فقد ظهرت خيانتُهم بعد غزوة أحد في العديد من الحوادث، ومنها رفضهم أن يعينوا المسلمين بالسلاح أو الأموال في غزوة أحد، وأنّهم تآمروا على قتل الرسول- ﷺ- ممّا دعاه إلى أمرهم بمغادرة المدينة، ولمّا أصرّوا على المقاومة حاصرهم الرسول- ﷺ- وشدّد عليهم الحصار حتى استسلموا وقبلوا الجلاءَ عن المدينة[٤].

ولا يضع لويس الأمورَ في موضعها السليم، فهو يدّعي أنّ المسلمين هُم الذين بدأوا العداوةَ مع اليهود، مع أنّ أحداث التاريخ تشير إلى عكس ذلك تمامًا؛ فخيانة بني قريظة وعداوتهم للمسلمين هي التي بسبَبها استحقّوا القتل جميعًا كما أوردتها المصادرُ الإسلامية[٥].

---

(١) إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام. (القاهرة: ١٣٤٥- ١٩٢٧م) ص١١٢.

(٢) محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري، الطبقات الكبرى، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا. (بيروت: ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م) ج٢ ص٢٢.

(٣) الطبري، ٢/ ٤٧٩.

(٤) صحيح البخاري، ٢/ ١٢٠، ٣/ ٢٤- ٢٥ وصحيح مسلم ٥/ ١٦٠- ١٦١.

(٥) الطبري، تاريخ الأمم، م٢ ص ٥٨٧.

أمّا زعم لويس بأنّ الرسول- ﷺ- حاول التقرّب من اليهود واسترضاءهم بصوم عاشوراء والصلاة إلى بيت المقدس، فيمكن الردّ عليه بما ورد في صحيح البخاري أنّ رسول الله- ﷺ- لما قدمَ المدينة «وجد اليهودَ يصومون عاشوراء فسألوا عن ذلك فقالوا: هذا اليوم أظفرَ الله فيه موسى وبني إسرائيل على فرعون، ونحن نصومه تعظيماً له. فقال رسول الله ﷺ: نحن أولى بموسى منكم. فأمر بصومه»(١). وفي حديثٍ آخر من صحيح البخاري أيضًا «أنّ عاشوراء كانت تصومه قريش في الجاهلية، فكان النبي- ﷺ- يصومُه في الجاهلية، ولما هاجر إلى المدينة صامه وأمرَ بصيامه حتى فُرض رمضان»، بل إنّ الرسول- ﷺ- أمر المسلمين إذا صاموا عاشوراء أنْ يصوموا معه اليوم التاسع أو الحادي عشر فيخالفوا اليهود بذلك(٢).

أمّا مسألة القبلة، فقد جاء في صحيح البخاري أنّ النبي- ﷺ- أوّل ما قدِمَ المدينة صلّى قِبَل بيت المقدس ستة عشر شهرًا أو سبعة عشر شهرًا، وكان يعجبه أن تكون قبلته قِبَل المدينة... وكان اليهود قد أعجبهم إذْ كان يصلي قِبَل بيت المقدس، وأهل الكتاب، فلمّا ولّى وجهه قِبَل البيت أنكروا ذلك(٣). فلو كان استرضاءً ليهود أنْ صام عاشوراء وصلى قبل بيت القدس ستة عشر شهرًا أو سبعة عشر شهرًا والصلاة أعظم الأركان بعد الشهادتين؛ أمَا كان هذا مقنعًا لهم ليؤمنوا بهذا الدين الذي كانوا يعرفونه حقّ المعرفة، ولكنهم قوم سوء، كما قال عنهم الله عزّ وجل: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿١٤٢﴾ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾(٤). ويقول- عزّ وجل- إنّ تغيير القبلة كان امتحانًا واختبارًا ﴿وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾(٥).

---

(١) فتح الباري، ٤/ ٦٩ حديث ٢٠٠٢.

(٢) المرجع نفسه، شرح حديث ٢٠٠٧.

(٣) المرجع نفسه، كتاب الإيمان، ص١٨ حديث ١/ ٤٠.

(٤) البقرة، آية ١٤٢.

(٥) البقرة، آية ١٤٣.

ونتساءل هنا: هل معارضة اليهود كانت فقط في مسألة القبلة؟ إنّ تاريخ علاقتهم بالمسلمين تؤكّد أنّها كانت علاقةٌ مبنية على الحقد والحسد للمسلمين، فقد قال الله فيهم: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[1]. بل إنهم عندما سألهم كفار قريش: أديننا خيرٌ أم دين محمد؟ فقالوا: بل دينكم. فأجابهم القرآن الكريم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَبِيلًا ﴿٥١﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَمَن يَلْعَنِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ نَصِيرًا﴾[2]. أمّا عن حسدهم للمسلمين فيقول الله عزّ وجل: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۖ فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا ﴿٥٤﴾ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ ۚ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا﴾[3].

أمّا موقف الأوس والخزرج من اليهود قبل هجرة الرسول- ﷺ- فإنّ تفوّق اليهود الاقتصادي المبني على تعاملهم بالربا والمراهنات التي وصلت إلى طلب أحدهم أن يرهن بعضُ الأوس والخزرج نساءهم وأبناءهم. ولم يكتفوا بهذا التفوّق، بل راحوا يثيرون النّعرات بين الأوس والخزرج ليضيفوا إلى سيطرتهم المالية مكاسبَ سياسية، ومِن هذه الحروب «يوم بعاث» الذي اشترك فيه اليهود- كلّ قبيلة منهم- مع مَن يوالون من الأوس والخزرج وقد أكّدت هذه الواقعة- وما بعدها أيضًا- الفرقة الداخلية بين اليهود؛ حيث يقول الله- عزّ وجلّ- فيهم: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ﴾[4].

---

(١) البقرة، آية ٨٩.

(٢) سورة النساء، الآيتان ٥١، ٥٢.

(٣) النساء، الآيتان ٥٤، ٥٥ انظر في علاقة المسلمين باليهود، سيرة ابن هشام، القسم الأول من ص٥١٣ حتى ٥٧٦ وانظر كذلك: عماد الدين خليل، دراسة في السيرة. (بيروت: ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م) الفصل التاسع «صراع ضدّ اليهود» من ص٣١٧- ٣٦١.

(٤) سورة البقرة، الآيتان ٨٤- ٨٥ (أشار ولفنسون إلى أنها آية ٨٣ خطأ).

وموقف الأوس والخزرج من إخراج اليهود لا يتعلّق بهم وحدهم، بلْ هو موقف إسلامي مرتبطٌ بخيانة اليهود للعهود والمواثيق، ومؤامراتهم ضدّ الإسلام والمسلمين وضدّ الرسول ﷺ. وقد استغلّ اليهود أحلافهم السّابقة مع هاتين القبيلتين لتخفيف العقوبة، وهو موقف غايةٌ في الدّناءة؛ حيث عمل اليهود طويلًا على السيطرة على الأوضاع الاقتصادية والسياسية بإثارة الخلافات والصراعات بين أبناء العمومة ثمّ يلجأون لأعداء الأمس لإنقاذهم.

ونختمُ هذه الردود بتحليل قدّمه عماد الدين خليل حول سببِ عداوة اليهود للإسلام والمسلمين؛ حيث يقول: «إنّ طبيعة الدعوة الإسلامية المنفتحة على العالم، وانتماء نبيها إلى العرب وقيام دولتها في قلب المنطقة التي تتحرك فيها مصالح اليهود ونشاطاتهم المختلفة؛ يؤلّف بحدّ ذاته خطرًا كبيرًا على اليهود في دينهم ودنياهم على السواء، حتى لو لم يدعوا إلى الإسلام؛ لأنّ نجاح الإسلام كفيل بحدّ ذاته بحصر اليهود وعزلتهم وكشفهم أمام العالم... الأمرُ الذي دفعهم- بعد وقت قصير من إدراكهم أبعاد هذا الخطر- إلى أنْ يقفوا إلى جانب الوثنية ويمتدحوا أفعالهم...»[1].

وبعد هذا العرض لرؤية لويس وشبهاته حول السيرة النبوية، نرى أنّ لويس لم يلتزم بالموضوعية العلمية في دراسته، فهو يثير الشكوك في كثيرٍ من أحداث السيرة، ولم يتبنّ موقفًا واحدًا إيجابيًّا تجاه شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام. ويقع لويس في أخطاء منهجية كبيرة في سبيل إثبات هذه الرؤية السلبية التي يقدّمها عن الرسول- ﷺ- وصحابته. فهو مثلًا لا يعود إلى المصادر الإسلامية الأساسية للسيرة النبوية، وهي القرآن الكريم، الذي تعرّض لنشأة الرسول ﷺ، وأخلاقه الكريمة، واضطهاد قومه له، وما لقيه من أذى في سبيل الدعوة، وهجرته، والغزوات المهمّة التي خاضها بعد الهجرة، ومعجزاته وغير ذلك من وقائع سيرته- ﷺ-، وكلّها مذكورة في القرآن الكريم أصحّ مصادر السيرة على الإطلاق. وكذلك أهملَ لويس الحديثَ النبوي الصحيح زاعمًا عدم صحّة الحديث. وقد تضمّنت كتب السنّة بأحاديثها

(١) خليل، مرجع سابق، ص٣٢٨.

الصحيحة فكرةً شاملة عن سيرة الرسول- ﷺ- مرويةً بالسند المتّصل إلى الصحابة رضي الله عنهم. ويهدف لويس عن عدم رجوعه إلى السنة والحديث النبوي إلى ما يهدف إليه غيرُه من المستشرقين من هدم السنة حتى يتمّ هدم الشريعة والتّشكيك في وقائع السيرة[1]. ويتجاهل لويس تجاهلًا تامًّا جهودَ المحدثين في تمحيص السنّة وكأنّها لم تكن، وكأنه ليس متخصّصًا في الإسلام. وقد أهمل لويس أيضًا الشعرَ العربي المعاصر لدعوة الرسول عليه الصلاة والسلام، ومنه شعرٌ يهاجم الإسلام والمسلمين، ومنه شعرٌ يدافع عن الدين الجديد. وهو مصدرٌ أساس للتعرف على سيرة الرسول- ﷺ- وبيئته ودعوته. ويهمل لويس كتبَ السيرة الأساسية كسيرة ابن هشام، وهي من «أوفى مصادر السيرة النبوية وأصحّها وأدقّها»[2]. ويهمل كتب الطبقات وبخاصّة طبقات ابن سعد، وكتب المغازي وهي مستودعٌ لأخبار الرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته الكرام. ويهملُ التواريخ الإسلامية الأساسية كتاريخ الطبري الذي أفرد قسمًا خاصًّا لسيرة الرسول ﷺ. كذلك يهمل بعضَ المصادر الأساسية للسيرة مثل دلائل النبوّة للأصبهاني، والشمائل المحمدية للترمذي وغيرها.

هذا الإهمال المقصود للمصادر الإسلامية الأساسية للسيرة النبوية يكفي دفع شُبه لويس ووصفِه بعدم الموضوعية وبالتعصّب، وبالحكم المسبق على شخصية الرسول- ﷺ- ونسبة موقفه هذا من مصادر السيرة بموقف الباحث الذي يكتب سيرة موسى عليه السلام أو سيرة أيّ نبي من أنبياء بني إسرائيل دون العودة إلى التوارة وكتب الأنبياء والمصادر اليهودية الأساسية مع اعترافنا بوقوع التحريف فيها.

ويلاحظ أيضًا على لويس اعتمادُه على المصادر الاستشراقية وانتقاؤه المقصود لمصادر بعينها معروفةٍ بحقدها وعدم تعاطفها مع شخصية الرسول- ﷺ-، بل إنّه يتجاهل بعضَ الآراء المهمّة لمستشرقين اعترفوا بفضل الرسول عليه الصلاة والسلام، واعترفوا أيضًا- وهذا هو المهمّ- بافتراءات المستشرقين على شخص الرسول ﷺ، وكأن لويس لا يقرأ مِن أعمال

(١) مطصفى السباعي، السيرة النبوية: دروس وعبر، ط٩ (دمشق: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م) ص٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٩ وانظر أيضًا: فاروق حمادة، مصادر السيرة النبوية وتقويمها.

المستشرقين إلّا ما يوافق رؤيته، ولا يتوفر لديه الاستعداد العلمي لسماع الرأي الاستشراقي الآخر، بل إنّه لا يواكب تطور الرؤية الاستشراقية حول شخصية الرسول ﷺ. ونكتفي هنا باقتباسٍ مهمّ لمستشرق فرنسي يوجّه الاتهام إلى أمثال لويس في معالجتهم للسيرة النبوية. يقول المستشرق الفرنسي روجيه دي باسكيه «لا تجد رجلًا بين كلّ الشخصيات الدينية غير المسيحية وجّهت إليه التّهم والافتراءات وحُمِل عليه بقدرِ ما افتريّ على محمّد مؤسّس الإسلام، منذ أوائل القرون الوسطى حتى عصرنا هذا، ويدخل في ذلك ما يسمّى بعصر النّور، مازالت الأساطير الجوفاء تنشَر عن محمد، تتّهمه بكلّ الرذائل، بل لا تتورّع عن أن تصفه في عدادِ عبّاد الأوثان، مع أنه هو رسول التوحيد، والتوحيد المطلق بلا منازع»[1]. وكأنّ لويس- أيضًا- لم يقرأ رأي عالم غربي مشهور هو تور أندريه صاحبُ كتاب «محمّد الرجل وعقيدته» وهو كتابٌ استشراقي بلغت شهرته الآفاق. وفيه أقبل أندريه على دراسةِ سيرة الرسول- ﷺ- وعقيدته على أساس من المنهج الديني، فلم ينكرْ من رسالة الرسول- عليه الصلاة والسلام- شيئًا، بل على العكس أخذ المؤلف يفنّد تهمَ المستشرقين المغْرضة التي درجوا على توجيهها إلى الإسلام تعصبًا أعمى بغير سندٍ من نصرٍ بحقائق التاريخ أو أدلة العقل»[2].

ولا شكّ في أنّ هذا الموقف المتعصّب من لويس تجاه السيرة النبوية هو موقفٌ مبدئي غير قابل للتغيير، ولهذا لا يكترثُ لويس بكتابات المسلمين عن السيرة ولا بكتابات المستشرقين المنْصفين لها. والحقيقة أنه يردّد أقوال المستشرقين السابقين المتعصبين، وليس له قولٌ أصيل في مجال السيرة، فهو يعيش عالةً على المستشرقين السابقين يردّد أقوالهم، ولا يمكن أن نعدّه من المتخصّصين في السيرة، أو حتى من الفاهمين لها.

---

(١) روجيه دي باسكيه، «محمد المفتري عليه» في حضارة الإسلام، عدد ١، ذو الحجة ١٣٨٠- أيار ١٩٦١م، ص٤١.

(٢) تور أندريه، محمد الرجل وعقيدته، عرض: أحمد فؤاد الأهواني، في مجلة الأزهر، عدد ١ المحرم ١٣٨٧هـ، أبريل ١٩٦٧م، ص١٢٠، وانظر: أميل درمنغهم، حياة محمد، ترجمة: عادل زعيتر ط٢ (بيروت: ١٩٨٨م) ص١٠-١١.

الفصلُ الثّاني
موقفُ لويس من التاريخ الإسلامي
في العصر الحديث

المبحثُ الأوّل

رؤيةُ لويس للخلافة العثمانية:

اكتسبَ لويس شهرةً واسعة على أنّه متخصّص في الخلافة العثمانية، وبعد مراجعة ما كتبَه حولَ هذه الخلافة اكتشف الباحثُ أنّه لم يكتب كتابةً تفصيليّة عن تاريخ الخلافة العثمانية وحضارتها، وأنّ ما كتبه عبارة عن مجموعةِ بحوثٍ حول محتويات الأرشيفات العثمانية، وترجمة لبعضِ هذه الوثائق. فلم يكتبْ لويس كتابةً تاريخية عن الدولة العثمانية من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في فترة عظمتها وازدهارها، بل تركّز اهتمامُه على فترة تراجع الخلافة العثمانية وانحسارها، وذلك تمهيدًا للحديثِ عن تركيا الحديثة، وإبراز دور مصطفى كمال في علمنةِ تركيا، ونقْلها من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الغربية، وفي نطاق هذا الاهتمامِ تناولَ لويس تأثيرَ الثورة الفرنسية في الدّولة العثمانية. وقد اهتمّ لويس أيضًا بالحديث عن أسس الخلافة العثمانية وهويّتها كمدخل لدراسة تأثير العلمانية في ظهور مفاهيم جديدة للهويّة التركية.

أولًا: الهويّة الإسلامية والهويّة التركية:

يرى لويس «أنّ الأتراك نظروا إلى أنفسهم أساسًا على أنّهم مسملون، وأن ولاءهم- مع اختلاف المستويات- للإسلام وللأسرة العثمانية والدولة. وعدّ اللغة والأرض والجنس أمورًا شخصيّة وعاطفية واجتماعية، وليس لها أهميةٌ سياسية»[1]. ويذكُر لويس بعدَ ذلك «أن مجموعاتِ الأتراك الحاكمين والمثقفين- مع ذلك- لم يحافظوا كما فعل العرب والفرسُ على درجةٍ مساوية من الوعي بهويتهم كمجموعة مُنفصلة عرقيًّا وثقافيًّا ضمن الإسلام[2]. ولم تبدأ القوميّة التركية

(1) Bernard Lewis. The E‹ergence of Modern Turkey. (Oxford: 1968) 2ed edition p.2.

(2) Ibid‹ p.2- 3.

بالمعنى الحديث إلّا في بداية القرن التاسع عشر، وقد أسهمت عدّة عوامل في تطويرها، ومِن ذلك المنفيّون الأوروبيون في تركيا، والمنفيّون الأتراك في أوروبا، والبحوث التركية الأوروبية، والمعرفة الجديدة التي أظهرتها بالتاريخ التركي القديم وحضاراتُ الترك القديمة. كما أنّ ظهور فكرة الجامعة السلافيّة عند الروس أدّى إلى ردود فعلٍ عند الأتراك الروس والتتار بزيادةِ وعيهم القومي، وقد انتعشتِ الفكرة القوميّة بصورةٍ ظاهرية غريبةٍ بالاكتشافات التركية الرّوسية. ومِن العوامل أيضًا تأثيرُ رعايا «الامبراطورية» العثمانية الذين كانوا بحكْم نصرانيّتهم أكثرَ انفتاحًا على الأفكار القومية القادمة من الغرب، والذين استطاعوا- بمرور الوقت- نقلَ هذه العدْوى إلى «أسيادهم الأمبرياليّين»[1].

وتحدّث لويس عن تأثير النّزعة القومية على ارتباط الأتراك بالإسلام، فقال: «إنّ نموّ الشعور بالهويّة التركية كان مرتبطًا بالابتعاد عن الممارسات والتقاليد الإسلامية والاتجاه نحو أوروبا. وقد بدأت هذه الحركةُ بإجراءات إصلاحيّة قصيرة الأمد، هدفُها إنجاز هدفٍ محدّد، ولكنّها تطوّرت إلى إجراءات واسعة، ومحاولات متعمدّة لنقل الأمّة كلّها من حضارة إلى أخرى»[2].

لا شكّ أنّ لويس هنا يجيد فنَّ المبالغة وحشدَ الأدلة والبراهين الوهمية بصورةٍ مكثّفة حتى يقنع القارئ أنّ القومية التركية كانت شيئًا مهمًّا وخطيرًا. ففي البداية، ربط لويس ولاءَ الأتراك للإسلام بولائهم للأسرة العثمانية أو آل عثمان والدولة، فالولاء للإسلام وحدَه هو ولاءُ المسلم أيْنما كان، ولمّا كانت الدولة العثمانية تحكم بالإسلام وترعى شئون المسلمين؛ كان لا بدّ أنّ تحوز ولاءَ المسلمين. واتّهم لويس العربَ والفرس بالمحافظة على هويّتهم كمجموعةٍ مُنفصلة دون أنّ يوضّح أهمية هذا الانفصال. ويقع لويس في بعض الأحكام التعميميّة، فإذا كان العرب قد احتفظوا باللّغة العربية، وحرصوا عليها، فإنهم لم يفعلوا ذلك تعصّبًا للجنس أو القومية، أمّا احتفاظ الفرس بلغتهم فليس فيه ما يضرّ الإسلام؛ فالإسلامُ لم يحظر اللغات الأخرى، ولكنْ

(1) Ipid، p. 2- 3.

(2) Ipid، p. 3.

لارتباط الشعوب الإسلامية بعقيدتها وكتاب ربها؛ فقدِ انطلقت تتعلّم اللغة العربية دون أنّ تهمل لغتها الأصلية.

وزعم لويس أنّ القومية التركية بدأت في الظهور مع بداية القرن التاسع عشر، وذكر عدّة عوامل أدّت إلى ظهورها، وهو لا ينكرُ الأثرَ الأوروبي في ظهور القومية التركية، فمعظم الأسباب المذكورة تشير إلى عنصرٍ أوروبي مثل المنفيّين الأوروبيّين في الدولة العثمانية، والمنفيّين الأتراك في أوروبا، وكذلك النصارى من رعايا الدولة العثمانية وانفتاحهم على الأفكار القومية، وقد أصاب لويس في ذكْرِ أثرِ الرعايا النّصارى في ظهور القومية التركية، ولكنّه أخطأ حين سمّى الحكام العثمانيّين بالسادة الإمبرياليّين متأثرًا في ذلك بالتاريخ الاستعماري الأوروبي.

وقد أوضحتْ مذكّرات السلطان عبد الحميد حقيقةَ التأثير الأوروبي؛ حين وصف أولئك الذين تعلّموا في الغرب، وأصرّوا على نقل الفكر الغربي؛ بأنهم كانوا فئةً ضالّة غارقة في الشهوات والملذّات. وفي هذا يقول السلطان عبد الحميد: «بعضُ الشباب الذي كان يذهب إلى أوروبا، كان قبْلَ أنّ يرى ما يحدث في المختبرات العلمية هناك، كان يرى السيداتِ تراقص الرجال، وكان هذا الشبابُ يعجَبُ بالأوروبيّين وهُم يشربون الخمر أيضًا.. كذلك بعضُ الشباب الذين أرسلتهم إلى أوروبا درسوا وتعلّموا مبادئ الثورة الفرنسية، ووجّهوا اهتمامهم إليها دون أنّ يدرسوا أسبابَ انفجار هذه الثورة. وهؤلاء كانوا عند عودتهم إلى البلاد يعتبرون حبّ الوطن هو الدّعوةَ لإثارة الشعب والعمل على تمرّده»[1].

ولا شكّ أنّ الذين عملوا على زرع بذور القومية في تركيا ليس كما صوّرهم لويس أبرياء هدفُهم أنّ تكون لهم هويّة قوميّة خاصّة بهم، ولغةٌ خاصّة، ولكنّهم أرادوا تفتيت الوحدة الإسلامية. فكما عملت البعثاتُ التنصيرية الأوروبيّة والأمريكية على بذرِ بذور القومية والابتعاد عن الإسلام في العالم العربي، وبخاصة في بلاد الشام، فكذلك أيضًا كان هدفُ دعاة القومية التركية[2].

(١) محمد حرب عبد الحميد، مذكرات السلطان عبد الحميد، تقديم ودراسة ط٣ (دمشق: ١٤١٣هـ) ص١٨٣.

(٢) محمد الخير عبد القادر، نكبة الأمة العربية بسقوط الخلافة العثمانية، ص٤٠: ٤٢.

ثانيًا: الإسلامُ عقيدةُ الأتراك والدولة العثمانية:

تناولَ لويس مسألةَ إسلام الأتراك العثمانيّين، وتمسكَهم بالعقيدة الإسلامية، فقدّم فرضيّاته التي بنى بعضَها على أقوال مَن سبقه مِن المستشرقين الذين درسوا تاريخ الدولة العثمانية. ومن ذلك قوله: «كان أولُ اتّصال بين الأتراك والإسلام في الحدود (الثغور) وقد احتفظت عقيدتُهم منذ ذلك الحين ببعضِ الصفات الغربية للإسلام والحدودي، وهي العسكرية والدّين غير المعقّد، وأنّ الأتراك لم يجبروا على الدّخول في الإسلام كما كان الأمرُ مع شعوب أخرى كثيرة، وأنّ إسْلامهم لا يحمل أيّة علامات للتشدّد أو الخضوع»[1]. ويضيف لويس بأنّ «إسلام الأتراك الحدوديّين كان من صنفٍ (مزاج) مختلف عن إسلام الأراضي في قلْب البلاد الإسلاميّة. وكانوا مختلفين عن إخوانهم المماليك الذين ذهبوا إلى العراق ومصر؛ حيث تربّى هؤلاء المماليك في جوّ المدن الكبرى للعواصم الإسلامية القديمة؛ فالأتراك الأحرار تأسْلموا وتعلّموا في الأراضي الحدودية، وكان إسلامهم يحملُ من البداية صفاتِ الحدود الخاصّة. لقد كان معلّموهم من الدراويش والنّسّاك والمتصوّفة، وهُم عادةً من الأتراك الذين يدعون إلى عقيدةٍ مختلفة عن عقيدة علماء العقيدة وأديرة المدن»[2].

وتحدّث لويس عن مكانةِ الإسلام في الدولة العثمانية، فذكر أنها كانت قدْ وجّهت نفسَها منذ البداية للدفاع عن قوة العقيدة الإسلامية. فقد كان العثمانيون في حربٍ مع النصرانية مدّة ستّة قرون، وكانوا في البداية يحاولون- بنجاح- فرضَ الحكم الإسلامي على جزءٍ كبير من أوروبا، وفي الجزء الثاني وقْف أو تأخير الهجمة الأوروبية على البلاد الإسلامية[3]. ويزعم لويس أنّ «هذا الصراع الذي دام قرونًا، وتعود أصولُه إلى إسلام الأتراك، كان لا بدّ أنّ يؤثر في البناء الكلي للمجتمع التركي ومؤسّساته»[4]. وذكر لويس أنّ مِن ملامح سيطرة الإسلام على

(1) Lewis. The Emergence، op. cit.، p. 11.

(2) Ibid، p.12.

(3) Ibid.

(4) Ibid p.13.

«الإمبراطورية» أنّ أراضي «الإمبراطورية» كان يُشار إليها في كتب التاريخ التركية بالأراضي الإسلامية، والمحاكم يطلق عليها «بادي شاه الإسلام»، وجيوشها هُم «جنود الإسلام، والرئيس الدّيني هو «شيخ الإسلام»، وهكذا ارتبطت هويّة الأتراك بالإسلام- وإلى حدّ بعيد- أكثرَ من أي شعب إسلامي آخر. «ومن الطّريف أنه بينما توقّف استخدام كلمة ترك في تركيا أصبحت هذه الكلمة في الغرب مرادفةً لمسلم، وعندما يتحوّل الغربي إلى الإسلام يقال بأنّه أصبح تركيًّا، حتى لو تمّ هذا التحوّل في الغز أو أصفهان»[1] ويذكر لويس أنّ المسألة المناظِرة لمسألة الهويّة هي الجديّة المرتفعة للإسلام التركي، والإحساس، والتفاني في الواجب، وفي الدّعوة في أفضل أيّام «الإمبراطورية»، وهذا لا يوازيه شيء في التاريخ الإسلامي بما في ذلك الخلافة الإسلامية ذاتها. ويتساءل لويس: «مَنْ مِن الخلفاء العباسيّين يستطيع أنّ يظهر أي عملٍ يمكن مقارنته مع الإخلاص وعمقِ الأهداف الأخلاقية والدينية التي كانت تسير السلاطين العثمانيّين- ذلك الإخلاص العنيد للواجب الذي جعل السلطانَ العجوز سليمان العظيم يواجِهُ صعوبة حملةٍ هنغارية جديدة، ويترك الراحة في عاصمته لمشاقّ المعسكر ليواجه الموتَ المؤكّد»[2].

ويسير لويس على النهج الاستشراقي في التأكيد على أنّ هناك عدّة أنواعٍ من الإسلام، ففي حديثِه عن الإسلام في الدولة العثمانية يؤكّد على وجود أنواعٍ مختلفة من الإسلام حسبَ الموقع الجغرافي للبلاد الإسلامية، فهناك- حسب رأيه- إسلامُ الثغور، وإسلام دول قلْب الإسلام. ونعت إسلام الثغور بأنه «إسلام الدّراويش والنسّاك المتصوّفة». وفضلًا عن إضْمار رفض وحدةِ الدّين الإسلامي يتجاهل أنّ قيادةَ الفتوحات الإسلامية كانت للصحابة في عهد الخلافة الراشدة والدولة الأموية، كما شارك فيها علماء كبار، كما كان الحالُ في الفتوحات وفي الجهاد بعامّة، وأنّ هذه لم تكن خصيصةً تخصّ الأتراك المسلمين دون غيرهم من المسلمين، إذْ لا فرق في ذلك بين مسلمي الثغور ومسلمي قلْب العالم الإسلامي، فالجميع مجاهدون، ومحاولة لويس

(1) Ibid.

(2) Ibid.

هنا التّفرقة بين المسلمين على غير أساسٍ من الواقع. ولم يدعْ لويس الفرصةَ دون أنْ يلقي بشبهةٍ خطيرة وافتراءٍ واضح بزعمِه أنّ الأتراك لم يكرهوا على الدّخول في الإسلام، وهو يقصد- ضمنًا- أنّ غيرهم قد تمّ إكْراههم على الدّخول في الإسلام. وهو هنا يجمع بين المدح والذّم؛ فيما يمتدح دخولَ الترك في الإسلام دونَ إكراه يذمّ- ضمنًا- إكراهَ الناس على الدخول في الدّين. وعندما يمتدح لويس إسلامَ الحكام والسلاطين الأتراك فهو يقصد أنّ يطعنَ في الخلافة الإسلامية في عهد الراشدين وفي الدولة الأموية والدولة العباسية، فيرفع من شأن الأتراك والتزامهم بالإسلام، ويحطّ من شأن غيرهم من الخلفاء والحكام المسلمين.

ومثالٌ آخر على هذا الأسلوب نجدُه في مدحه لالتزامِ الأتراك بالإسلام، والتحدّث في الوقت نفسِه عن أشكال متعدّدة لما يسمّيه بالإسلام التركي؛ حيث يقول: «مِن الطبيعي البحثُ أولًا عن الإسلام الشعبي والصوفي، وكذلك الأشكال الأخرى الأقلّ أو الأكثر ابتداعًا في تركيا، كما هو الأمرُ في البلدان الإسلامية الأخرى؛ حيث تنتعشُ إلى جانب الإسلام الرسمي الدجماتي الذي يدعو له علماء العقيدة، ويكون منسجمًا إلى درجةٍ كبيرة مع المعتقدات والممارسات الدينية لدى الشعب»[1]. ومِن الواضح هنا تعميمُه لهذه الأشكال المتعدّدة للإسلام في كلّ العالم الإسلامي، وأنّ تركيا لا تمثّل استثناءً لهذه القاعدة. فقد انتشرتْ فيها الطرقُ الصوفيّة التي دخلتها المعتقداتُ الوثنية من الشامانية والبوذية والمانوية[2].

ويتبع لويس الأسلوبَ المخادع نفسَه حين يمتدح الخلافةَ العثمانية بتسامحها، ويطعن- ضمنًا- في عدم تسامحِ غيرهم من الخلفاء والحكام، ثمّ ينتقصُ في الوقت نفسِه مِن تسامح الأتراك مع رعاياها من اليهود والنصارى بقوله: «كانت الإمبراطورية العثمانية متسامحةً مع الأديان الأخرى وفقًا للقانون الإسلامي والتقاليد الإسلامية، وعاش رعاياها النصارى واليهود في سلامٍ وأمان، ولكنّهم كانوا منعزلين بشدّة عن المسلمين في مجتمعاتهم المنفصلة،

(1) Lewis. The Emergency، op. cit.، p15.

(2) Ibid.

ولم يكن مسموحًا لهم أبدًا الاختلاط بحريّة في المجتمع الإسلامي، كما كان الأمر يومًا ما في بغداد والقاهرة، ولم يسمح لهم كذلك أنّ يسهموا إسهامًا يستحقّ الذكر في الحياة الفكرية للعثمانيين»[١].

وقد زعم لويس أنه بالرغم من التسامح العثماني مع النصارى واليهود لكنّهم كانوا خاضعين للتفرقة ضدّهم؛ حيث لم يسمحْ لهم بالإسهام في الحياة الفكرية كما فعلوا في مصر والعراق. والحقيقة التاريخية عكسُ هذا تمامًا؛ فمحمّد الفاتح- مثلًا- أظهر التسامحَ للنصارى بأن سمحَ لهم بالعودة إلى القسطنطينية، وأنه «يضمن لهم حريّةَ دينهم وحفظَ أملاكهم، فرجع مَن هاجرَ مِن المسيحيّين، وأعطاهم نصفَ الكنائس»[٢]... ومنح البطريقَ سكو لاريوس الحقَّ في الحكم في القضايا المدنيّة والجنائية بكافّة أنواعها المختلفة...[٣]. ويقول طه جابر العلواني معلّقًا على هذا التسامح الكبير: «وهذه سياسة خاطئة من هذا السلطان المسلم، وجهلٌ بحدود التّسامح المطلوب مع «أهل الذّمّة»؛ كان له أخطرُ الآثار وأفدحُ النتائج في سياسة من جاء بعده»[٤]. ويذكر العلواني- بعد ذلك- الامتيازات التي أعطيت للدول الأوروبيّة المختلفة، ويصف سليمان القانوني (١٤٩٢: ١٥٦٦م) بأنه كان أكثرَ السلاطين العثمانيّين إسرافًا في منح الامتيازات لغير المسلمين....[٥].

ثالثًا: السياسةُ والحكم في الخلافة العثمانية:

ذكرَ لويس أنّ الصيغَ النظرية التي وضعت أساسَ سلطات السلطان العثماني وطبيعتها وحدودها، هي التي ودت في كتابات الفقهاء المسلمين وتلاميذهم، وأنّ النظريات العثمانية

(1) Ibid، p. 14-15.

(٢) محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص١٦٥.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) طه جابر العلواني. (تقديم وتحقيق). النهي عن الاستعانة والاستئصار في أمور المسلمين بأهل الذّمّة والكفار. للشيخ مصطفى الورادني) (القاهرة: بدون تاريخ)، ص١٥.

(٥) المرجع نفسه.

للدولة والسيادة تعود جذورُها في النصوص الدستورية للشريعة الإسلامية، وأنّ الكتابات العثمانية حول الدولة والحكْم إنما هي صورةٌ واقعية للكتابات العربية من «القرون الوسطى» وبصورةٍ أخصّ الكتابات الفارسية حول الأخلاق والسياسة[1].

وعندما تحدّث لويس عن تحوّل الدولة العثمانية من إمارةٍ عسكرية أو إمارةِ ثغر إلى مملكة، وما كان مِن رجال الثغور إلّا المقاومة بعمْق لتحول قادتهم كما قاوموا أيضًا القيود، والتي فرضت على حريتهم بازدياد قوة الدولة. ويضيف لويس بأنّ المصادر العثمانية المبكرة تشير إلى الغضب وعدم الرضا مِن إدخال نظم الحكمة الإسلامية التقليدية، وبخاصة التشريعات القانونية والمالية[2]. وفي هذا تناقضٌ واضحٌ وصريح مع رؤيته السابقة بقوّة إسلام الأتراك والتزامهم الديني.

وتحدّث لويس عن اهتمام الدّولة العثمانية منذ عهد بايزيد بالشّعراء والكتّاب والعلماء «حيث أنّ هؤلاء قادرون على تقديم خدمات عظيمة، حيث أنّ الأسرة العثمانية كانت في حاجةٍ إلى شجرة نسبٍ وتقاليد، ومِن هذا الوقت نستطيع أنّ نؤرّخ لظهور طبقة من التاريخ التقليدي للبلاد الإمبراطوري»[3]. وبعد أنّ أتمّ السلطان محمد الفاتح فتح القسطنطينية، زعمَ لويس أنه تحوّل مِن شيخ أو رئيس إلى إمبراطور[4].

وتحدّث لويس عن نظريات الحكم الإسلامي، وما ورثته عن اليونان والرومان، والبيزنطيّين، فقال عن الأتراك: «لقد كان للترك نصيبُهم من الموروثات السابقة، فقد ورثوا شيئًا من اليونان ومِن الدولة البيزنطية، وأصبحت جزءًا من الإسلام التقليدي نفسه، ووصلَ إلى الأتراك كمكوّن غيرِ بارزٍ من تراثهم الإسلامي»[5].

(1) Bernard Lewis. Istanbul and the Civilizatiom of Ottoman Empire (Okalhoma: 1978) p. 36.

(2) Ibid. p. 20.

(3) Ibid، p. 24.

(4) Ibid. p. 27.

(5) Ibid. p. 43.

أمّا عن نظام اختيار الخليفة، فزعم لويس «أنّ الخدمة الرئيسية التي قدّمتها شعوب الهضاب لاستقرار الحكم هو المبادئ المستقرّة للوراثة. فالنظام الشرعي الإسلامي ينصّ على أنّ رئاسة الدولة تكون بالانتخاب، ولكنّ هذا المبدأ الانتخابي ظلّ نظريًّا محضًا، وحكم الإسلام من قبل سُلالات مُتتالية....»[1]. وبعد أنّ تناول طريقةَ الوراثة في الدولة العثمانية تحدّث عن قانون كسب شرعيّته في عهدِ محمد الفاتح يقضي بأنّ الذي يصل إلى السلطان يحقّ له أنْ يقتل إخوته[2].

ويتّهم لويس العلماء وفقًا لما اطّلع عليه في مخطوطةٍ مجهولة للمؤلف، جاء فيها «عندما جاء العلماءُ إلى الأمراء العثمانيّين ملأوا العالم بكلّ أنواع الخدع، فقبل قدومهم لم يكن أحدٌ يعرف شيئًا عن مسْح الأراضي والحسابات، فنظّموا الحسابات ومسحوا الأراضي، وأيضًا أدْخلوا ممارسةَ جمْع المال وإنشاء الخزينة»[3].

وتناولَ لويس مسألة الحريّة السياسية، وأشار إلى أنّ الكلمةَ التركية مأخوذة من الكلمة العربية «وهو اسمٌ مجرّد مُشتق من كلمةِ حرّ، التي تستعمل في الاستخدام الإسْلامي التقليدي في النّواحي القانونية والاجتماعية، وبصورةٍ استثنائية في المعنى الفلسفي، فمِن الناحية القانونية تعني المضادّ للعبودية أو الوضع المذلّ، وأحيانًا تعني الإعفاءَ أو الامتياز، وفي المعنى الفلسفي تعني حرية الإرادة هو المضادّ للجبر، ولكنها لم تعنِ في أي وقتٍ ما أعطاه سيشروا (Cicero) مقلّدًا أرسطو للكلمة اللاتينية حريّة المواطن، أي حقّه للمشاركة في تصريف الحكومة، وزعم أنها لم يصبح لها معنى وأهميةٌ إلّا في نهاية القرن الثامن عشر»[4].

يحرصُ لويس على تشويه صورة الحكم العثماني بنفي الأصالة عنه، فها هو يتحدّث عن النظام السياسي، وإنّه صورة واقعية أو حرفيّة من الفكر السياسي المكتوب باللّغة العربية أو

(1) Ibid. p. 46.

(2) Ibid. p. 47.

(3) Ibid. p. 55.

(4) Lewis. The E‹ergence‹ op. cit.‹ p. 129.

باللغة الفارسية، وبخاصّة الكتابات حول الأخلاقِ والسياسة. ولعلّ أوّل إنجازات العثمانيّين في الفكْر السياسي انتقالهم من إمارةِ ثغر إلى دولةٍ ذاتِ سلطان وإدارة، وأنّ تاريخ الدولة العثمانية الذي استمرّ قرونًا كان لا بدّ أنّ ينتج فكرًا سياسيًّا مستقلًّا نابعًا من الكتاب والسنة واجتهادات فقهاء الأمّة في القديم والحديث. ويتجلّى هذا في كتاباتِ شيخ الإسلام مصطفى صبري في كتابه «النّكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والملّة»، وبديع الزمان النورسي[١]. ويؤيّد هذا ما كتبه ضيا جوك ألب قائلًا: «إنّ الإسلام دينٌ مُتناسب مع الدولة الحديثة، ففي النصرانية يوجد سيادةٌ روحية يرأسُها البابا، وهذا لا يتوافقُ مع الدّولة الحديثة، وذلك لأنّ هذه السّيادة الرّوحية لها سلطة سياسية، ففي هذا النظام الذي يدّعي البابوية تتنافس القوّة الروحية والدنيوية للاستقلال والسّيطرة.. وهذا الذي قادَ فرنسا للفصْل بين الدولة والكنيسة، ولإلغاء المكانة الرسمية للدين»[٢].

ويستمرّ لويس في اعتماده على التعميمات والإيهام بمعرفته دونَ أنّ يقدّم دليلًا، فماذا يغني أنّ يقول الباحث تقول المصادر دونَ أنْ يذكر مصدرًا واحدًا، وهو في اتّهامه بأنّ رجال الثغور عارضوا تطبيقَ الإسلام. وقد علّق سيد رضوان على ذلك قائلًا: «كيف يتصوّر أنْ يحارب هؤلاء المجاهدون الشريعةَ أو النظم المالية والقانونية للإسلام الحقّ- والذي يسمّيه المؤلف الإسلام التقليدي- وهم الذين قاموا بحركة الجهاد الإسلامي»[٣] ويضيف سيد رضوان علي بأنّ رجال الثغور قد عرفوا الإسلامَ منذ قرون، منذ دولة السلاجقة في آسيا الصغرى، ولم يتذمّر مِن هذه السلطات سوى فئاتِ الدراوشة أو الصوفيّة المتحلّلين[٤].

أمّا زعم لويس بأنّ الاهتمام العثماني بالأدباء والشعراء والعلماء لم يكن إلّا لتوقع أنّ يقدم هؤلاء خدمةً للسلطة، ومِن ذلك زعمه أنّ الأسرةَ العثمانية كانت في حاجةٍ إلى شجرةِ نسب.

---

(١) حرب، العثمانيون، ص٣٤٠.

(2) Ziya Gokalp. Turkish Nationalism and Western Civilization. Translated by Niyazi Berkes (London: 1959) p. 143.

(٣) لويس، اسطنبول، مرجع سابق، ص٤١.

(٤) المرجع نفسه.

فهل هذا من الكتابة التاريخية أنّ يفترض أمورًا دونما سندٍ تاريخي، وهو الذي دعا الباحثَ إلى أنّ يسير مع الدّليل حيث يقوده، ويملك الشجاعة لقول الحقيقة[1]. وما كان آلُ عثمان بحاجةٍ إلى شجرةِ نسبٍ فهُمْ من قبيلةٍ صغيرة تسمى قايي، كانت قد هربت من وجْه المغول، وكان موطنُها الأصلي تركستان[2]، أمّا أنّ يشجع العثمانيون عندما أصبحت لهم دولةٌ أنْ يكون لهم مؤرخون، فليس في هذا أيّ عيب، ويصرّ لويس على أنّ تسمية الدولة العثمانية أو الخلافة باسم «إمبراطورية»، وزعمُه أنّ محمد الفاتح نفسَه تحوّل إلى «إمبراطور» بعد أنْ كان مجرد شيخ أو رئيس قبيلة.

وزعم لويس كذلك أنّ العثمانيين أخذوا من اليونان والرومان، ولكنْ بطريقة غير مباشرة. وهذه شبهةٌ ليست جديدة، فقد سبقه إليها مُستشرقون كثيرون. ولم يقدّم لويس دليلًا على النّظريات السياسية التي أخذها المسلمون قبل الخلافة العثمانية من هذه الأمم. ومِن المعروف أنّ التراثَ الفكري ملكٌ شائع لجميع الأمم، لكنّ الخلاف في أنّ الإسلام جاء بقواعد ثابتة في الحكم في الكتاب والسنة، وفي سيرة سلفِ هذه الأمّة. ويردّ لويس على رضوان علي بقوله: «لم يكنْ لفلسفة اليونان وسياسة روما، ولاهوت بيزنطة أثرٌ يذكَر في الإسلام السلفي، ولدى طبقة محدودة جدًّا من المسلمين. والحركات الإصلاحية عبر العصور الإسلامية طهّرتْه من هذه الشوائب، فدعوى المؤلف دعوى باطلة»[3].

وتحدّث لويس عن اختيار الخليفة ممتدِحًا طريقةَ سكان الهضاب في الطريقة التي ابتدعوها للوراثة، وأشارَ إلى أنّ النظام السياسي الإسلامي يقضي بأنّ منصب الخلافة منصبٌ انتخابي، لكنّ هذا لم يطبّق بل كان نظريًّا. وهذا مخالفٌ لواقع التاريخ الإسلامي حيث أنّ الخلفاء الراشدين- جميعهم- تمّ انتخابهم، وحتى عهد الدولة الأموية عندما تولّى عمر بن عبد العزيز

(١) الملحق رقم ٢، ص٥٩٠.

(٢) حرب، مرجع سابق، ص١٣.

(٣) لويس، «اسطنبول»، مرجع سابق، ص٦٧.

الخلافة، وكانت أول خطبةٍ له قال:» أيّها الناس، إني والله ما استؤمرت في هذا الأمر وأنتم بالخيار». ثمّ نزل[1].

أمّا زعم لويس عن الوثيقة التي تبيح لكلّ حاكم قتلَ إخوته، وأنّ محمد الفاتح قد وافق على ذلك، وأصبحت شرعية بعد ذلك، فقد بحث سيد رضوان علي هذه المسألة، وقال بأنه «لم يصدرْ مثل هذا القانون عند السلطان محمد الفاتح، بل كما أثبت الباحث التركي المعاصر علي همّت بركى الأقسكي (رئيس محكمة النقض سابقًا في اسطنبول) نسبة مجموعة القوانين هذه المعروفة بقانون نامه السلطان محمد، إلى السلطان المذكور؛ باطل»[2].

واتّهم لويس العلماءَ المسلمين- بناءً على مخطوطةٍ لمجهول- أنّهم ملأوا العالم خداعًا وأمورًا أخرى، فهذا ليس من المنهجيّة العلمية أو الموضوعية والنزاهة أنّ يتّهم علماء أمّة بالخداع، واتهام العلماء لا شكّ يحمل في طيّاته اتهامًا للإسلام نفسِه؛ فالعلماءُ هُم الممثّلون للإسلام.

وزعمَ لويس أنّ كلمة الحرية مشْتقة من حرّ، أي المناقض للعبد، وأنها لم تستَخْدَم بالمعنى الفلسفي الذي يعني المشاركة في الحكم. وقد ألغى لويس بهذه الاستنتاجات السّطحية أكثرَ من عشرةِ قرون مِن الحكم الإسلامي الذي عرف المسلمون فيها معنى الحرية السياسية ومارسوها حتى في مواجهة الحكام المستبدّين حينما يظهر علماءُ لا يخافون في الله لومةَ لائم. والحرية السياسية قد تمثّلت في السيرة النبوية حينما كان الرسول ﷺ يشاور أصحابه، ومِن ذلك المشاورة قبل غزوة أحد، والمشاورة في الخندق وغيرها. والحرية السياسية كانت متمثّلة في لقاء سقيفة بني ساعدة، وفي اليوم التالي حينما كانت البيعة العامّة. وكانت واضحةً في عهد الخلفاء الراشدين، وفي عهد الدولة المأموية والعباسية؛ أنّ أمّة تصلُ إلى ما وصلت إليه الأمّة الإسلامية من حضارة ورقي ولا تعرف الحرية السياسية أمرٌ لا يقبَلُه العقل والمنطق. وقد ردّ

(١) ابن الجوزي، سيرة عمر، مرجع سابق، ص٤٢.

(٢) لويس، اسطنبول، مرجع سابق، نقلًا عن علي همّت الأقسكي. أبو الفتح السلطان محمد الثاني وحياته العدلية. تعريب إحسان عبد العزيز، (القاهرة: ١٩٥٣) ص١٩٩: ٢٠٦.

محمد الخير عبد القادر على لويس في ذلك: «ولا يخفى ما ينطوي عليه مثلُ هذا التعليق من سخريةٍ واستخفاف بأصالة الفكر الإسلامي، وهي سخرية لا تخطؤها العينُ في تضاعيف ما يكتُبه المستشرقون عن الإسلام»[1].

ويلخّص مختَصّ في الدولة العثمانية أسلوبَ لويس في الكتابة عن الدولة العثمانية فيما يأتي: «أمّا الاستشراق اليهودي، فقد أسهم مع الحركة الصهيونية في تناول السلطان عبد الحميد والدولة العثمانية تناولًا يعتمدُ على المدح الظاهر والقدح الخفي، وعلى رأس الاستشراق اليهودي الحديث شخصيّتان كبيرتان هما: برنارد لويس، وستانفور دشو وزوجته أزل شو»، ويخصّ لويس ببعض عبارات منها: «وهو- لويس- رائد الاستشراق اليهودي الجديد في استبعاد الطّعن المباشر في تاريخ الدولة العثمانية وعهد عبد الحميد؛ يلجأ هذا المستشرق في كتابة أفكاره إلى الحذر والدقّة وافتعال حُسْن النية في الكتابة، وإلى المغالطة باستخدام ليٍّ ذراع النّص، وبالعبث بذهنِ قارئه باستخدام مصادر ضعيفة»[2].

(١) محمد الخير، مرجع سابق، ص٥٤.

(٢) حرب، العثمانيون، مرجع سابق، ص١٠٤.

المبحثُ الثاني

موقفُ لويس من الصهيونية والقضية الفلسطينية

تقديم:

لقد سبق ظهورَ الحركة الصهيونية بعضُ الإرهاصات التي يمكن إجمالها بظهور ثلاثةِ روّاد لهذه الحركة خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وهم: موشى هس (١٨١٢- ١٨٧٥) الذي رصد كتابه «روما والقدس» عام ١٨٦٢، وفيه تناول الصهيونية من الناحية الفلسفية محاولًا جعلها مذهبًا فكريًّا. وكان الرائد الثاني ليوينسكر في كتابه «التحرّر الذاتي» الذي دعا فيه اليهود للتفكير جديًّا في البحث عن وطنٍ قومي لهم، والتخلّص من فكرة الاندماج في مجتمعات الشتات». أمّا الرائد الثالث الذي يكاد يُجمع الباحثون على ربط الحركة الصهيونية به فهو ثيودور هيرتزل (١٨٦٠: ١٩٠٤) الذي أصدر كتابه «الدولة اليهودية» عام ١٨٩٦، وكان الدّاعي لأوّل مؤتمر صهيوني يعقد في «بال» بسويسرا عام ١٨٩٧، وقد حدّد هذا المؤتمر هدفَ الصهيونية في إنشاء وطنٍ قومي لليهود في فلسطين.

وقد عرّفَت دائرةُ المعارف اليهودية الفكرةَ الصهيونية بقولها: «حقّق المجتمع اليهودي تحوّله الطبيعي بظهور الفكرة الحديثة المدعوّة الصهيونية التي خلصت الاعتقاد اليهودي بالمسيحانية من عناصرها الإعجازية الدينية، وأبقت فقط الأهدافَ السياسية والاجتماعية وبعضًا من الأهداف الروحيّة. لقد ارتكزت الصهيونيةُ- بشدّة- على الفكرة المسيحانية القديمة، وأخذت منها كثيرًا في مظاهرها الأيديولوجية، وحتى العاطفية»[١].

وقد حاول الصهانية صبْغَ الصهيونية «بطابع فلسفي عقدي»[٢]. ومِن التعريفات التي أعطيت للصهيونية ما ذكره وايزمان في نشرةٍ صدرت عن مكتب المنظمة الصهيونية بلندن عام

(1) Judica Encyelopedia. Op. cit. vol 16. P. 1038.

(٢) عبد القادر، مرجع سابق، ص١٧٥.

١٩١٩بأنها «عزمُ الشعب اليهودي خلال عشرين قرنًا من التشرّد على تنظيم حياته في صورةٍ جماعية ذاتِ طابع خاص به وحده، على أساسٍ من العقيدة التي تربط بين أزليّة إسرائيل وإله إسرائيل وهيمنتِه على الكون. ومن العقيدة تنبثق آمالُ اليهود القومية في العودةِ إلى ما سمّاه موطنهم؛ حيث يلتقون بعد فرقةٍ لممارسة حياةٍ يهودية جديدة في أرضٍ يهودية»[١].

ويربط أحدُ الكتّاب اليهود ظهورَ الصهيونية بالحركات القومية التي ظهرت في أوروبا، وإنْ جاءت الصهيونية متأخّرة عنها. وزعم الصهاينة أنّ تكوين دولتهم إنما هو استمرارٌ للتاريخ اليهودي القديم قبل ألفي سنة. ولذلك توجّه زعماء الصهيونية إلى الجماهير عن طريق العاطفة المسيحانية ليكون ذلك دافعًا للحصول على تأييدهم. وقد تبنّت الحركة الصهيونية الاشتراكية المثالية التي تتطلّع إلى تخليص اليهود المضطّهدين الذين يعيشون في أوروبا، وبخاصّة في الأحياء الخاصّة بهم المعروفة بـ «الجيتو». كما يرى هذا الباحث ارتباطَ الصهيونية بفكرة الإمبريالية التوسّعية التي كانت مُزدهرة في أواخر القرن التاسع عشر، فهي لم تكن حركةً قوميّة فحسب، بل جزءًا من موجة التوسّع الإمبريالي الأوروبي[٢].

أولًا: موقفُ لويس من الصهيونية:

تبنّى لويس المبادئ الصهيونية والفكرَ الصهيوني منذ وقتٍ مبكّر في تاريخه العلمي، بيْد أنّه استطاع أنّ يخفي هذا الانتماء فترةً من الزمن تحتَ غطاء البحث العلمي والدراسات الجادّة البعيدة عن مجالات الاهتمامات الصهيونية المباشرة. ولكنّه في نهاية عام ١٩٥٥ ألقى محاضرةً في معهد جون هوبكنز للدّراسات المتقدّمة حول ردود أفعال الشرق الأوسط للضغوط السوفياتية[٣]

---

(١) عبد القادر، مرجع سابق، ص١٧٦، نقلًا عن:

Waizman. What is Zionism. The Zionsim Organization London Bureau London 1919 p.4- 12.

(2) Uri Avenery. Israel Without Zionsim: A Plan for peace in the Middle East. (London: 1971) pp. 47-50.

(3) Lewis. Middle Eastern Reacton to Sovirt Pressures» in Middle East Journal، 10 (1956) pp 125-137.

تناولَ فيها موقفَ الاتحاد السوفياتي من الصهيونية عام ١٩٤٧، وتأييده، والدّول الدائرة في فلَكِ تقسيم فلسطين، وتأييد إسرائيل والاعتراف بها اعترافًا كاملًا. وفي هذه المحاضرة تحدّث متعجّبًا من موقف العداء الذي يقِفُه العرب من الغرب، في حين يتناسون أو ينْسوْنَ موقف الاتحاد السوفياتي المؤيّد للصهيونية. ويتناول الصراعَ بين القوّتين (الغرب: والاتحاد السوفياتي) على النفوذ في الشرق الأوسط، ويؤكّد- في النهاية- أنّ العرب سينْقلبون ضدّ الرّوس مهْما كانت مساعداتهم لأنّ العرب تلقّوا مساعدات الغرب، ثمّ أصبحوا يعادونه.

ويشبه لويس الصهيونية ممّا يسمّيه «القوميات الإسلامية»، ويزعم أنّ الإدراك المشترك للذّات لدى اليهود- كما هو الحال مع العرب- قديمٌ قدَمَ وجودهم، وقد مرّ اليهود- كالعرب أيضًا- عبْرَ مراحل القبليّة والعرقية والثقافية ليحقّق شكلَه المميّز جدًّا في الدين. وزعم لويس أنّ القومية اليهودية بدأت في أواسط شرق أوروبا؛ حيث شكّلت المجتمعات اليهودية غيْر المتحرّرة وغير المندمجة وحدةً، وتنطبق عليها كلّ مواصفات القومية عدا أمران هما: اللغة القومية والوطن. وقد كان هدفُ إحياء اللغة العبريّة والصهيونية توفيرَ النّقص في هذين الجانبين. وذكر لويس- بعد ذلك- ما برز في أوروبا من حركاتٍ مختلفة منها الدّعوة إلى الإندماج، ولولا رفض الدول الأوروبية قبولَ اندماج اليهود كمجتمعٍ أو كأفراد، وظهور حركات معاداةِ السامية، ممّا لم يترك أمامَ اليهود سوى خيارٍ واحدٍ، وهو السعي للبحث عن وطنٍ قومي لهم.

وتضمّن دفاع لويس عن الصهيونية ومبادئها حرصَه الشديد على الحديث عن «معاداة السامية». وقد تناول لويس في هذا الموضوع قضايا كثيرة، أدانَ فيها العداء ضدّ اليهود في أوروبا وأسبابها، كما تناول ما يُعرف بـ «بروتوكولات حكماء صهيون»، وأنها مُخترعة[1].

---

(١) من المقالات التي كتبها لويس عن معاداة السامية.

أ- «Semites and– Semites» in Survey (2) 79 (197) pp. 169- 48

ب- «The New Anti-Semitism» in New York Review of Books، 10 April، 1986.

جـ- Semites and Anti– Semites (New York: W.W Norton & co.) 1986.

ثانيًا: نظريةُ المعاداة للسامية:

وضّحَ لويس كيف أفاد اليهود من الرأسمالية وأصبحوا أكثرَ ثراء من النصارى الذين خشوا من ازدياد نفوذ اليهود في العالم وتحقيق السيطرة عليه[1]. كما تناول لويس موقف المسلمين- وبخاصّة العرب- من السّامية، وتعجّب في البداية كيف يمكن أنْ يعدّ العرب معادين للسّامية إذا كانوا هُم أنفسهم مِن الشعوب السامية، ويزعم أنّ ذلك أمرٌ سخيف؛ لأنّه لا يمكن أنْ يطلق لفظ «السامية» على مجموعات مُتباينة مثل العرب أو اليهود، ويمكن أنّ يعد هذا المصطلح علامةً على العنصرية، وإمّا على الجهل أو النيّة السيئة، وثانيًا لم يُعرَف- مطلقًا- استخدام مصطلح معاداة السامية إلّا ضدّ اليهود[2].

ويزعُم لويس أنّ معاداة السامية ذات الطابع الأوروبي في اللغة العربية ظهرتْ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكانت بواكيرُ هذه الأعمال ترجماتٍ، ومعظُمها من اللغة الفرنسية، وقام بترجمتها النّصارى العرب. وذكر مِن الأعمال التي ترجمت كتاب «الكنز المرصود في قواعد التلمود»[3] ترجمة يوسف نصر الله.

أمّا الحرب ضدّ الصهيونية، فهي ناتجة- في نظر لويس- مِن تأثير أوروبا، وبخاصّة معاداة السّامية فيها عن طريق المثال أو الدّعاية الموجّهة المباشرة، فهي التي مهّدت الطريق، وزرعت بذورَ «معاداة السامية» الجديدة. ويحدّد لويس مراحلَ أربعًا لمعاداة الصهيونية ومعاداة إسرائيل هي:

١- بداية الهجرات الصهيونية إلى فلسطين في عام ١٨٨٢م.

٢- استبدال الحكم الإنجليزي بالحكم العثماني في عام ١٩١٩م.

---

(1) Lewis. Semites & Anuti Semites، Op. cit، p. 108.

(2) Ibid. p. 116.

(3) Ibid. p. 136.

يوسف حنا نصر الله، الكنز المرصود في قواعد التلمود، (بيروت: ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م) ط٢.

٣- ميلاد دولة إسرائيل عام ١٩٤٨م.

٤- الانتصار الإسرائيلي في حرب ١٩٦٧م[١].

ويستعرض لويس مراحلَ العداء ضدّ الصهيونية والسامية، ويزعم في أثناء حديثه بأنّه في المراحل الأولى للصهيونية وجِدَ مِن الكتّاب المسلمين مَن يتكلّم عليها باحترام جاعلًا إيّاها مثالًا للعقيدة الدينية والولاء القومي وخدمة الذّات النشطة التي يمكن أنْ يقلّدها العرب والمسلمون[٢].

ويعترف لويس بأنّ بعض تصريحات يهود أواسط أوروبا وشرقيها الذين سيطروا على الحركة الصهيونية في أيّامها الأولى أعطوا الانطباعَ بأنّ الحركة عبارةٌ عن رأس حربةٍ للإمبريالية الغربية. وقد كان هيرتزل وزملاؤه المباشرون مشتركين في القناعة بتفوّق الحضارة الأوروبية على جميع الحضارات، وأنهم يسعوْن إلى تحقيق التقدّم والتنور لدى الشعوب المتخلفة[٣]، ويصوّرهم بأنهم كانوا حريصين على التّعايش السلمي مع العرب، وأنّ هجرة اليهود كانت في صالح العرب من النواحي الاقتصادية والاجتماعية.

ويمضي لويس في الحديثِ عن عداء السّامية والعداء ضدّ الصهيونية ليصل إلى النتيجة بأنّ هذا العداء أصبح لا يفرّق بين اليهودي والإسرائيلي أو الصهيوني لدرجة أنّ لويس يزعم أنّ «الكتابات العلمية الجادّة التي تُكتَب وفقًا لأعلى المستويات الأكاديمية حول العلاقات الإسلامية اليهودية تهتمّ بإظهار التسامح الإسلامي، ونكران اليهودِ للجميل. والأكثر شيوعًا أنّ الكتابات حول اليهود في الماضي والحاضر تتكوّن مِن اتهامات بعيدةِ المدى مكتوبة بلغةٍ عنيفة، ويزدادُ هذا الأمر وضوحًا عند مقارنتِه بالكتابات الإسرائيلية حولَ العرب، بالرغم مِن وجود بعضِ الصّور النمطيّة السلبية، لكنّها تضمّ تصويرًا متعاطفًا للعرب- حلول اليهود محله،

(1) Ibid. p. 164.

(2) Ibid. p. 174.

(3) Ibid. p. 174- 175.

قضيته ومعاناته تحت الحكم الإسرائيلي. ويزعم أنّ معظمَ الكتابات الإسرائيلية حول التاريخ العربي والثقافة العربية تنسجمُ مع المعايير والمناهج واللّغة التي تستخدم عادةً في الكتابة العلمية العالمية. وقد ظهرت كتاباتٌ ذاتُ قيمة عظيمة حتى أنّ بعضها كان مقبولًا في البلاد العربية، ولم تخضع للمقاطعة العربية، وترجِمَ بعضُها إلى العربية[1].

ثالثًا: رأيُه في قرار «عنصريّة الصهيونية»:

صدر قرارُ الأمم المتحدة عام ١٩٧٦ مُعلنًا عنصريّة الصهيونية، وقد حاولَ لويس تبرئة الصهيونية من العنصرية، فذكرَ أنّها «حركة قومية يمكن أنّ يطلق عليها بالمصطلحِ الحديث «حركة تحريرٍ قومية»، واعترف ضمنَ هذا التعريف بأنّ الحركة تنقسمُ إلى أجنحةٍ عديدة منها المتطرّف دينيًّا، ومنها المعتدل. وأكّد لويس على أنّ المهمّ في هذه الحركة أنها يهوديةٌ تنادي «بأرض صهيوني» والقدس والأرض المقدّسة، وهي في شكْلها السياسية حركةٌ قوميّة كتلك الحركات التي كانت شائعةً في أوروبا في القرن التاسع عشر، ومنها انتشرت إلى بقية أنحاء العالم. وهي بالتالي ليست أكثرَ عنصرية من غيرها، بل هي حقًّا أقلّ عنصرية من معظم تلك الحركات؛ حيث إنها مؤسّسة على كيانٍ محدّد، وبعبارات دينية وليست جنسية[2].

ويناقش لويس مسألةَ تأييد الصهيونية، فيذكر أنّ العداء لها ليس شكلًا من أشكال العداء لليهود، وذلك أنّ الصهيونية أيديولوجية سياسية يمكنُ لليهود ولغيرهم تأييدها أو رفضها كما يشاؤون. وأمّا موقف العرب من إسرائيل فيتعجّب لويس أنّ ثمّة مؤلفين عربًا يظهرون احترامًا أكثرَ للصهيونية وإسرائيل ممّا يظهرون للدّين اليهودي والتاريخ اليهودي[3].

ويذكر لويس أنّ مِن أسباب تبنّي العرب قرار هيئة الأمم حول الصهيونية هو رغبتَهم في طرد إسرائيل من الأمَم المتحدة، ولجعل هذا الطرد سببًا في الحصول على تأييد الدول الأخرى

(1) Ibld.، p. 201 ff.

(2) Lewis. The Anti-Zionist Rosolution» in Forign Affairs vol. 55./ October 1976 pp. 53- 64.

(3) Ibid، p. 56.

ضدّ إسرائيل. ويرى لويس أنّ هذا لم يحقّق نجاحًا في المجتمعات المتحرّرة والمفتوحة في شمال وغرب أوروبا وأمريكا الشمالية، بينما كان نجاحُ هذه الدّعاية مقتصرًا على دول العالم الثالث.

ويزعم لويس أنّه حتى الحرب العالمية الثانية نظرَ العرب إلى المشكلة على أنها خلافٌ بين مجموعتيْن من شعْبين تتنازعان قطعةً من الأرض، وأنّ اهتمامهم بالصهيونية كان ثانويًّا وضعيفًا. وكان يعتمدُ على كتابات الصهاينة أنفسِهم، أو مِن خلال ما ترجم من كتاباتهم باللّغة الإنجليزية، أو بعد مُنتصف الثلاثينيّات على ما كتبه الفاشيون والنازيون عنهم زاعمين خطورةَ الصهيونية لأنها «حركة ثورية» ومؤيّدة للثورة البلشفية، وأنها حركة اشتراكية تهدف إلى نشرِ الأفكار والممارسات الاشتراكية المتطرفة في الشرق الأوسط[1].

أمّا عن عنصريةِ الحركة الصهيونية فيذكر أنّ أولَ اتّهام لها بذلك كان في عام ١٩٦٤ عندما أضيف هذا الوصفُ لها في شعارِ منظّمة التحرير الفلسطينية. ولم يمضِ وقتٌ طويل حتى تمّ إرجاع العنصرية اليهودية إلى عهودٍ موغِلة في القدم لتبحث في أصولها في التوراة والتلمود. ويرى لويس أنّ السببَ في ذلك واضحٌ؛ حيث يتمّ غالبًا ربطُ العنصرية مع الإمبريالية، ومع السيطرة الأجنبية. والسببُ الآخر هو أنّ العنصرية كانت هي العدوَ الرّائج في هذا العصر، كما كانت الشيوعية هي العدوّ إلى سنوات خَلَت[2].

ويتناول لويس تعريفَ لفظ «العنصرية»، فيذكر أنّه اختراعٌ جديد في اللغة الإنجليزية الأمريكية، وكذلك في الإنجليزية البريطانية، وأنّ هذا اللفظ قد أطلق على عقائد النّازيين بما في ذلك أسلافهم وتلاميذهم. وقد استخدم النّازيون كلمةَ «عنصري» و«عنصرية» لوصْف أنفسِهم ومعتقداتهم، وبذلك شاعَ استخدامها.

والعنصرية في أمريكا تعني التمْييز بين البيض والسود، ولأنّ أمريكا هي أكبرُ تجمّع مفتوح في العالم، ولما كان العالم يتبع أمريكا؛ فقد أصبح العدوّ الأوّل في العالم هو العنصرية. وختم

(1) Ibid، p. 58.

(2) Ibid. 59.

لويس رأيَه ملاحظًا أنّ العرب يسعون إلى التنديد بالأسس الأيديولوجية كخطوة لطردِ إسرائيل من المنظّمات الدولية، وفي النهاية القضاء النهائي على الدول الصهيونية، وأنّه ليس لموضوع هذا القرار علاقةٌ بالخطأ أو الصواب في المشكلة العربية الإسرائيلية التي بالرغم من مرارتها وتعقيدها ليست قضيةً عنصرية، فليس من خدمة لأهداف السلام لأي طرفٍ من أنصار القضية أنّ يضيف سموم العنصرية في هذه المشكلة الآن[1].

رابعًا: موقفُه من القضية الفلسطينية:

يدعي لويس أنّ أحلام الصهيونية تركّزت في إحياء اللغة العبرية وإنشاء وطنٍ قومي في فلسطين، ويعدّ الأمرين مقدّسيْن. فاللغة مقدّسة، والأرض مقدسة. فلقد قُدّست اللغة العبرية بالتوراة، وقُدّست الأرض بظهور اليهودية فيها، وهذا أمرٌ فهمَه العرب وقدّروه حينما سمّوا اليهود «بأهل الكتاب»[2]. ويتعجّب لويس من غضب المسلمين من اغتصاب يهودٍ لأرض فلسطين، فيقول: لماذا إذًا الغضبُ الخاصّ في استجابة المسلمين لنهاية فلسطين، وولادة إسرائيل؟» ويأتي جواب لويس: «جزءًا من ذلك سببُه موقع فلسطين في مركز القلب العربي من العالم الإسلامي، وضمّها لمدينة القدس التي أصبحت- بعد خلافات طويلة ومريرة- مُعترفًا بها على أنها المدينة الثالثة المقدّسة في الإسلام بعد مكّة والمدينة[3] ومن الأسباب التي أوردها لويس- أيضًا- ما أطلق عليه «شعور الذّلّة الذي أصاب المسلمين لأنهم لم يهزموا أمام قوةٍ عظيمة أو ملكٍ كاثوليكي أو قوةٍ دوليّة، بل كانت هزيمتُهم على يدِ اليهود، القلّة المشرّدة الضعفاء الذين كان ذلّهم السابق هو الذي جعل نصرهم مذلًّا إذلالًا خاصًّا[4].

---

(1) Ibid.

(2) Lewis. M. E & the West، op. cit p. 91.

(3) Lewis «The New Anti-Semitism» in New York Review of Books، Apr 10، 1986، pp 28- 34.
وقد أورد لويس مثل هذا الكلام في ردّه على أسئلة النواب الأمريكيّين في مجلس الشيوخ.

(4) «Lewis، The Present Stage of the Arab Israeli Conglict» op. cit. pp 123- 149.

خامسًا: الدعوةُ إلى السّلام بين العرب واليهود:

يؤكّد لويس أنه لا يمكن حلّ الصراع العربي الإسرائيلي إلّا بالتوصّل إلى اتفاقية سلام وتطبيع العلاقات، ولو عُدّ هذا الأمر خياليًّا في الوقت الحاضر؛ فإنّ من غير الواقعي أنّ يطلب من الإسرائيليّين الانسحاب إلى حدود أقلّ أمنًا دونَ تأكيدات بأنهم لن يتعرّضوا للإبادة. ويرى لويس أنّ اتفاقية السلام ستكون مفيدةً من ناحيتين: أولاهما: عبور الحاجز النفسي في العالم العربي، وإذا ما تمّ ذلك فإنّ الرجوع عنه سيكون أمرًا صعبًا، والثانية: انتهاء حالة الحرب بين العرب وإسرائيل، وتصبح الحدودُ بين هذه الدولة وجيرانها لا يحرسها أو يعمل فيها سوى رجال الجمارك والجوازات[1]. وقد أعادَ لويس هذا الرأي في مقالة نشرت له في المجلة اليهودية Commentary (تعليقات) بعد عدّة أعوام (عام ١٩٧٧)[2] ثمّ كرّره مرّة ثالثة عام ١٩٨٦[3].

ويدافع لويس عن دولةِ إسرائيل زاعمًا أنها دولةٌ ديمقراطية ذات صحافة حرّة وانتخابات برلمانية، ويرى أنّ أوضاع المناطق المحتلّة «أفضلُ من أوضاع الدّول العربية ذات الحكومات الاستبدادية والصحافة المقيدة وغياب المعارضة الشرعية، وأنّ هذه الدول تخضع لبرنامج رسمي يتكوّن من القوميّة المتطرّفة والاشتراكية الثورية ممزوجين بدرجاتٍ مختلفة»[4].

والنّقد العام الذي يمكن توجيهُه إلى لويس فيما يتعلّق بالصهيونية هو أنه أولًا لم يكتبْ عنها بمنهج المؤرّخ الذي يلتزمُ قواعد المنهج العلمي من مُراعاة الحقائق، وفحصها، وتحليلها، وجمع الشواهد التي تؤيّد أو تعارض القضية موضعَ البحث ليخرج باستنتاجات موضوعية. كما يقع لويس في الخطأ المنهجي وهو إسقاطُ الرؤية العربية، ومعايير المجتمعات الغربية على المجتمعات الإسلامية. ولقد اتّصف تناول لويس للصهيونية بالنظرةِ المتعصّبة الحاقدة التي لا تقرّ بوجهة النظر المخالفة، ولا تعترفُ بها. ولعلّ أبرز خطأ منهجي في تناوله للصهيونية اختيارُه

(1) Ibid.

(2) Lewis «Settling the Arab- Israeli Conflict» in Commentary June 1977 pp. 50- 56.

(3) Lewis. The New Anti- Semitism، op. cit.

(4) Ibid، p 31.

من الحقائق والمعلومات ما يؤيّد وجهة نظره، وهذا يجعله كاتبًا سياسيًّا وليس مؤرخًا. وهذا ما أشار إليه طيباوي في نقدِه للويس[١].

أمّا عن تهمةِ «المعادة للسامية» فالفكرةُ تشير إلى العداء لليهود في أوروبا منذ العصور الوسطى[٢] وقد استمرّ هذا العداء ضدّ اليهود لمواقفهم في الغرب، وعادتْ هذه الحركة للظهور بقوّة في أواخر القرن التاسع عشر، واستخدمَها اليهود كتهمةٍ يواجه بها كلّ مَن يعادي الأهدافَ القومية اليهودية، ويقف في طريق تحقيقها. ولذلك فقد اتّهم بها العديدُ من الأفراد الذين رفضوا فكرة إنشاء الدولة اليهودية في فلسطين. وينطوي توجيه هذه التّهمة إلى العرب عند لويس على عدّة مُغالطات أوّلها أنّ العرب ساميون، بل هُم أصلُ الساميّين، والثاني أنّ يهود أوروبا ليستْ لهم علاقة بالسّامية فهُم من أصول غير سامية، واختلطت دماؤهم، ولم يعودوا يمثّلون السامية في خصائصها الأساسية.

أمّا ربط معاداة السامية بالعرب والمسلمين، فقد كتب بعضُ اليهود يعارضون آراءَ لويس في هذه الفرضية، وكذلك في فرضيّاته الأخرى عن العلاقة بين المسلمين واليهود، ومِن هؤلاء نسيم رجوان الذي انتقدَ الأمانة العلميّة للويس في تحريف النصوص التي ينقلها عن غيره[٣]. وكذلك في فرضيّات لويس التي لا يقبلها المنطق والعقل، ومِن ذلك تكرار لويس لقضية ترجمة البروتوكولات إلى العربية، ونشرها كدليلٍ على معاداة السامية، والسببُ في ذلك أنّ مجموعة الأساطير والهرطَقات والعصابات المرتبطة- عادةً- باللاسامية غريبة على الثقافة العربية والدين الإسلامي[٤].

---

(١) طيباوي، مرجع سابق، ص١٠٤.

(٢) خالد القشطيني، تكوين الصهيونية، (بيروت: ١٩٨٦) ص٣٣١.

(3) Nassim Rejwan. «Anti-thesis. «in Jerusalem Post. June 27، 86 p. 13.

(٤) حسن ظاظا، الشخصية الإسرائيلية، ط٢ (دمشق: ١٤١٠: ١٩٩٠م ص٩١: ١٠١.

ناقش الدكتور حسن «ظاظا» مصداقية البرتوكولات وأصلها، وقد رجّح أنّ تكون هذه البروتوكولات من وضْع «أحباء صهيون»؛ حيث كانت تنبع مِن تفاعل بين الأفكار السياسية الثورية الحديثة والشخصية الإسرائيلية التقليدية الشاعرة بهذه الاضطهاد. ويشير «ظاظا» إلى كتاب أشدّ خطرًا وأبلغ في المؤامرة، وهو كتاب «مسالك إسرائيل».

وأمّا انتقاد لويس العرب والمسلمين لمعاداتهم للصهيونية وإسرائيل واليهودية وعدم التفريق بين الثلاثة، فلويس نفسُه يزعم أنّ هذه المصطلحات من الصعب تحديدها بدقّة. وهذه المصطلحات- وإن كانت غير محدّدة عند لويس كما يدعي- فهي واضحة ومحدّدة جدًّا فيما يتعلّق بدلالاتها عند العرب والمسلمين، فالصهيونية تمثّل العدوّ الأوّل للعرب والمسلمين؛ لأنها حركةٌ تعمل على إنْشاء ما يسمّى بوطنٍ قومي لليهود على أرضٍ عربية مقدّسة عند العرب والمسلمين، ومصطلح إسرائيل واضحٌ وصريحٌ عند العرب والمسلمين، فهو اسمُ الكيان الصهيوني الذي تمّت إقامته على الأرض العربية الإسلامية. ومصطلح «يهودية» يعرفه العرب والمسلمون معرفةً واضحة من خلال القرآن الكريم الذي وجّه نقدَه الشديد لهذه الديانة بسبب تحريفها للتوحيد ولكتابها المنزّل على موسى- عليه السلام. ويرى نسيم رجوان أنّ الكتابة في اللغة العربية ضدّ اليهودية ناتجة عن ربط الصهاينة أنفسهم باليهودية، ورجوعهم باستمرار إلى العبارات التوراتيّة، بل أنّ اختيار اسمه «إسرائيل» نفسه للدّلالة على الشعب اليهودي يدعو إلى هذا الخلط.

وعندما ينتقدُ لويس المستوى الأكاديمي وغيابَ المنهج العلمي عن البحوث التي تناولت الصهيونية وإسرائيل، فهو يتّهم غيره بما وقع هو فيه منْ عنصرية والتزام بالصهيونية. ويرى رجوان أنّ فشل هؤلاء الكتّاب في التمييز بين الإسرائيليين واليهودية أو بين كتاب اليهود المقدّس وكتاب هيرتزل «الدولة اليهودية»، فهؤلاء وقعوا في الفخّ الذي نصبه الصهاينة لهم حينما صدّقوا تعريف الصهاينة للصهيونية، فما كان لويس إلّا أنْ وجّه لهم تهمةَ معاداة السامية[1].

ويعْرِف لويس حقّ المعرفة أنّه لا أحدَ يعرف معنى هذه المصطلحات كما يعرفها العلماء العرب والمسلمون الذين كتبوا في الصهيونية واليهودية وإسرائيل كتاباتٍ علميّةً دقيقة، وعلى مدى نصف قرنٍ تقريبًا كانت فيه وما تزال قضية فلسطين هي قضية العرب والمسلمين الأولى. ولكنّ لويس لا يقرأ بالعربية، وإذا قرأ فهو لا يقتنع بشيء مخالف للصهيونية، ولذلك فمِن

(1) Rejwan، op. cit.

السّهل عليه أنْ يتّهم الكتابات العربية بالخلط بين مصطلحات حيوية بالنسبة للفكر العربي والإسلامي الحديث، ويتّهم الكتّاب العرب والمسلمين بمعاداة السامية.

بدأ لويس حديثَه عن الصهيونية بأنّها حركة سياسية، وأطلق عليه مصطلح «حركة تحرير قومي» دون أنّ ينكر وجودَ جانبٍ ديني، لكنّه اختصر هذا الجانب في عبارة «العودة في المنفى»، والتأكيد على «صهيون» و«القدس» و«الأرض المقدسة». في حين يرى الدّارسون للحركة الصهيونية أنّ ثمة حركتين: إحداهما «دينية: فكرية أو تمدنية شاملة تهدف إلى تمكين للعنصر اليهودي من أداءِ رسالته، وتفهم هذه الرسالة كتملّك لأرض الميعاد، وقهر لجيرانها الأعداء، وتركيز لسلطة العالم الروحية والحضارية والفكرية في صهيون». وقد تتبّع إسماعيل الفاروقي هذه الأفكارَ من خلال دراسته التاريخ اليهودي في الكتب اليهودية مُستشهدًا في نهاية المطاف بقول عزرا: «إنكم عابرون الأرض إلى أرض كنعان، فتطردون كلّ سكان الأرض أمامكم، وتمحون جميعَ تصاويرهم، وتخربون جميعَ ممتلكاتهم لكي تملكوها. لا تقطع لهم عهدًا ولا تشفقْ عليهم ولا تصاهرهم؛ لأنّك شعب مقدس للربّ إلهك، إيّاك قد اختار الربّ إلهك لتكون له شعبًا أخصّ من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض[1]. ويعلّق الفاروقي قائلًا: «ولم يكنْ هناك تعبير آخر، أو بلورة أخرى للدّين اليهودي غير هذا، والصهيونية ليست إلّا بعثًا لهذا الدين وهذا الفكر، وهذه النزعة العنصرية الحاقدة فهي لم تأتِ بشيء جديد في عالم الأيديولوجية التي ورثتها عن السلف اليهودي عبر العصور»[2].

أمّا الصهيونية السياسيّة التي يركّز عليها لويس وينعتُها بأنها «حركة تحرير قومية» منذ بدأت على يدي تيودور هرتزل وبعض المفكرين اليهود قبله، لكنّها لم تأخذ طابع الحركة العملية إلّا عام ١٨٩٧ في أول مؤتمرٍ صهيوني عُقد في «بال» بسويسرا، وكان مِن أهم نتائجها كما لخّصها جاوردي[3]:

---

(١) سفر التثنية ٧: ١- ٦ العدد ٣٣: ٥٢- ٥٥ عن الفاروقي مرجع سابق ص٩٦.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) روجية جارودي، ملف إسرائيل: دراسة للصهيونية السياسية، (بيروت والقاهرة: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ص١٠- ١١.

١- رفض الاندماج في المجتمعات الغربية.

٢- إنشاء دولة يهودية يتجمع فيها يهود العالم.

٣- ينبغي إنشاء هذه الدولة في مكان «شاغر». ويعلق جارودي عن ذلك بقوله: «وهي فكرة مميّزة للاستعمار السائد في ذلك العهد، ومعناها عدم إقامة أي اعتبار للسكان الأصليّين»، ورغم أنّ هيرتزل لم يكن مِن مؤيّدي الصهيونية الدينية إلّا أنه لم يمانع من استغلالهم لدعم فكرته وتأييدها.

وقد استغلّ أصحابُ فكرة الصهيونية السياسية دعوةَ اللاسامية أو معاداة السامية «فهُم لا يكتفون بتحويل الصهيونية الرئيسية إلى صهيونية سياسية، ممّا يتيح لهم استخدام الدين لصالح السياسة، ويمكّنهم عندما يضفون القداسةَ على السياسة أنّ يجعلوا من هذه الأخيرة مجالًا محرّمًا على الناس أنّ يمسوه»[١].

ولعلّ مِن دلائل صهيونية لويس محاولاته المستميتة لنفي العنصرية عن الحركة الصهيونية، وزعمه أنّها أقلّ عنصرية من غيرها من الحركات القومية، بيْدَ أنّ تاريخ اليهود وكتبهم تؤكّد نزعتهم إلى اعتبار العنصرِ اليهودي عنصرًا نقيًّا. ومِن هذه التعليمات أو القوانين ما سنّه الكاهن الأكبر «نحميا» والكاهن «اسدراس»؛ حيث وضعا «قوانين صارمة تحرّم الزواج من نساءٍ غير يهوديات.. جاء فيها «انفصلوا عن أهلِ البلاد والنساء الأجنبيات، ولعلّ اليهود قد أخذوا عن النظريات العرقية أو الأوروبية التي وضعت لتبرير سيطرة الغرب الاستعمارية حيث فكرة التمييز بين شعبٍ وآخر على أساس اللّغة والاختلاف البيولوجي الذي يعني وجودَ طبقات بين الأجناس البشرية»[٢].

وأكّد حسن «ظاظا» في بحثٍ قيّم أنّ النّعرةَ العنصرية قديمة لدى اليهود مستشهدًا من تاريخهم القديم والحديث، ويحاول أنّ يفرق «ظاظا» بين العنصرية والاعتزاز القومي، ويذكر أنّ الفرق طفيف، ولكنه «هامّ ودقيق». ويعد «ظاظا» أنّ «الاعتزاز القومي هو عاطفةٌ من

(١) المرجع نفسه، ص١١.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٧- ٤٨.

الترابط والتضامن تعينُ على التآخي والتعاون المثمر والتواصي بالخير والكفّ عن الأذى»[1] وإنْ كانت الحقيقة أنّ العاطفة القومية أو النّعرةَ القومية لا تختلف كثيرًا عن العنصرية؛ فكلاهما تعصّب لرابطةٍ معينة، فالقومية ترتبط باللغة والأرض، والعنصرية تركّز على الجنس وحده، «والقومية تدعو إلى استعلاء قومٍ على قوم»، إنها هي العصبيّة التي ذمّها الإسلام، فليس ثمّة رابطة أسمى من رابطة العقيدة.

وأثبت حسن «ظاظا» عنصرية اليهود مُستشهدًا بنصوصٍ من كتبهم المقدّسة؛ حيث ردّ في التلمود البابلي قوله: «كما أنّ العالم لا يمكن أنّ يعيش بلا هواء، فإنه لا يمكن أنّ يعيش بدون إسرائيل». ويستشهد حسن «ظاظا» بالأعياد اليهودية المختلفة التي يظهر فيها اليهود حقدهم واحتقارهم للأمَم الأخرى، ومِن أوضح الأمثلة على عنصريّتهم أنهم يطلقون على الأمم الأخرى لقبَ «جوييم» يعني الهمجيّين والبرابرة، والذين يجمعون القذارة والنجاسة والحقارة»[2].

ويشير حسن «ظاظا» إلى نقطةٍ مهمّة، وهي أنّ العنصرية اليهودية سبقت اللاسامية في العصر الحديث، وذكر أنّ موسى هس في كتابه «روما وأورشليم» سنة ١٨٤٠ أكّد على تميّز اليهود وتفوّقهم على غيرهم من الأجناس. وظهر بعد ذلك كتاب ليوينكسر «التحرّر الذاتي» سنة ١٨٨٢ يدعو فيه إلى القومية اليهودية، ويحارب الاندماج في القوميات الأخرى. ويشير حسن «ظاظا» إلى أنّ الحركة الصهيونية لا يمكن أنّ تكون كذلك، بل تعود جذور هذه الحركة إلى الاتحاد العالمي لليهود الذي أنشئ سنة ١٨٦٠م. وكان لا بدّ أنّ تظهر الكتابات المعادية للسامية كردّ فعلٍ لإظهار اليهود تعصّبهم لعرقهم في العديد من الكتابات، من مِثْل «انتصار اليهود على الألمان» (١٨٧٠) لمؤلفه فلهلم مار، وكتاب «فرنسا اليهودية» لمؤلّفه دريمون سنة ١٨٨٦م وغيرها[3].

---

(١) حسن ظاظا، أبحاث في الفكر اليهودي، (دمشق وبيروت: ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ص١٠٠.

(٢) المرجع نفسه، ص١٠٩.

(٣) المرجع نفسه، ص١٢١- ١٢٢.

ويتّفق محمد خليفة حسن مع الباحثين الآخرين في أنّ عنصرية الصهيونية تعود إلى جذور يهودية، لكنّه يضيف إضافة مهمّةً وهي أنّ الصهيونية استطاعتْ بدعايتها التي طغتْ على عقول اليهود ووجدانهم بأن «التفكير العنصري ليس أصيلًا في اليهودية، وإنما دخلها بتأثير جماعاتٍ عنصرية متطرفة، أفرزتها أزماتُ التاريخ اليهودي في الماضي. وقد نجحتْ هذه الجماعات في فرض تفكيرها العنصري على اليهود إلى أنّ جاءت الصهيونية ونجحت في إحلال الصهيونية مكانَ اليهودية في عقولِ يهود العالم المعاصر، وإقناعهم بأنّ الصهيونية ما هي إلّا امتدادٌ لليهودية، وأنها ضرورة حتميّة، ونتيجة نهائية لحركة التاريخ اليهودي إلى غير ذلك من الادّعاءات[1].

ومن دلائل عنصرية الصهيونية اغتصابُ الأرض وطردُ السّكان الأصليّين وإرهاب العرب المسلمين لإجبارهم على ترك ديارهم عن طريق المذابح المختلفة، وأشهرها مذبحة دير ياسين التي حدثت في ٦ أبريل ١٩٤٨م. وعندما كلّفت الأمم المتحدة وسيطَها برنادوت لإعداد تقريرٍ عن الوضع في فلسطين، وذكر حقائق أفعال الصهاينة، وما ارتكبوه من جرائم، وسفْك الدّماء ونهب الممتلكات، فما كان من اليهود إلّا اغتيال هذا الوسيط[2].

وثمّة دليل آخر على العنصرية الصهيونية طريقة إسرائيل في تعريف اليهودي. ويقول جارودي بأنّ هذا القانون «يعرّف اليهودي» بنفس التعريف الذي نصّت عليه القوانين العنصرية التي أصْدرها النازيّون في مدينة نوريمبرج ألا وهو: «اليهودي» مَن ولد مِن أمّ يهودية (وهذا معيار عنصري)، أو مَن اعتنق الدينَ اليهودي (وهو معيار ديني)، ولا يتمتّع بقانون العودة وبالمزايا الناتجة عنه في دولة إسرائيل إلّا مَن توفّر فيه المعياران المذكوران. فليس الأمر فقط أمرَ تعريفٍ عنصري، ولكنه تمييز عنصري ذلك لأنّ مسألة الانتماء إلى جماعةٍ عرقية تنطوي على الاعتقاد بتفوّق جنس عن آخر»[3].

---

(١) محمد خليفة حسن أحمد، علاقة الإسلام باليهودية، (القاهرة: ١٩٨٨م) ص٧٢.

(٢) جارودي، مرجع سابق، ص٦٠- ٦١، نقلًا عن تقرير الأمم المتحدة، حرف A رقم ٦١٨، ص١٤.

(٣) المرجع نفسه، ص٥٠.

وموقف العرب والمسلمين من الصهيونية ومعرفتهم بها معرفةً وثيقة؛ أمرٌ لا يمكن أنْ يجهله لويس، ولكنْ يتجاهله، فزعمه أنّ بعض الكتاب العرب يعادون اليهود واليهودية أكثر ممّا يعادون إسرائيل والصهيونية زعم لم يقدم عليه لويس دليلًا واحدًا. وبالنسبة لزعم لويس أنّ العرب لم ينظروا إلى الصهيونية على أنها عنصرية، وإنما المشكلة هي خلافٌ حول قطعةٍ من الأرض؛ فزعمٌ مُخالف للحقيقة. فقد أدرك العرب منذ وقتٍ مبكّر عنصرية اليهود. ومَنْ كالمسلمين معرفةً باليهود، فقد خَبَروهم منذ المدينة المنورة. وفي العصر الحديث، أدرك العرب المسلمون نباتَ اليهود في فلسطين بدءًا بوعد بلفور عام ١٩١٧، وما تبعه من تأييد له من الدول الكبرى. وإنّ مِن الكتّاب العرب المسلمين مَن أدرك سرّ عداء اليهود للسلطان عبد الحميد الثاني عندما عرض هؤلاء عليه مبالغَ ضخمة ومساعداتٍ مالية لمواجهة الأزمة الاقتصادية التي كانت تمرّ بها الدولة العثمانية لقاء السماح بإقامة وطنٍ قومي لليهود في فلسطين، أو السماح بالهجرات اليهودية إليها، ولكنه أبى إباءً شديدًا، وكان ذلك سببًا في عزْله من الحكم(١).

ولم يستقِ العربُ المعلومات عن تأييد الصهيونية للشيوعية وللثورة البلشفية ممّا كتبه الصهاينة بأنفسهم أو ممّا كتبه الفاشيون والنازيون، فإنّ الكتابات الغربية كثيرةٌ في هذا المجال، وإن تكن الأكثرَ شيوعًا للنفوذ الصهيوني في وسائل الإعلام الغربية، ولكنّها كانت معروفةً لدى العرب المسلمين في هذه المنطقة التي خضعتْ للاحتلال البريطاني والاحتلال الفرنسي، ولذلك فإنّ كثيرًا مِن المراجع التي ربطت بين الشيوعية والصهيونية هي في الأصل أمريكية وفرنسية وإنجليزية وألمانية(٢).

---

(١) حرب، مذكرات السلطان عبد الحميد، مرجع سابق، ص١٤١- ١٤٤. وقد أشار محمد حرب إلى ورودِ تفصيلات عن هذا الأمر في مذكّرات هرتزل، تعريب هيلدا صائغ، ص٢٩، ٣٢ و ٣٥. كما أشار الدكتور حرب إلى كتاب المؤرخ التركي جمال قوطاي في هذه المسألة.

(٢) انظر كتاب عمر حليق، موسكو وإسرائيل- دراسة مدعّمة بالوثائق لجهود موسكو في خلق إسرائيل وإبقائها، (جدّة، بدون تاريخ). وكتاب نهاد الغادري، التاريخ السّري للعلاقات الشيوعية الصهيونية، (بيروت ١٩٦٩).

ويذكر لويس أنّ شعورَ المسلمين بالمرارة وخيبةِ الأمل الشديدة لانتصار اليهود الضعفاء الذين كانوا مشتّتين عليهم؛ إنما هو نوعٌ من الاستهزاء والسخرية بالمسلمين، وتأكيدٌ لادّعاء الصهاينة بأنّ إنجازاتهم هذه كانت ذاتية. أمّا عن موقف الإسلام من اليهود وفقًا لآيات القرآن الكريم وتفسيرها، فالمعروف أنّ المسلمين يؤمنون بأنّ اليهودَ أمّةٌ من الأمم اختصّها الله بفضله وأرسل إليها العديدَ من الرسل، ولكنهم كفروا بأنْعُم الله، وقتلوا الأنبياء بغير حقّ. فقد جاء في القرآن الكريم قولُه تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[1]. ونزل في حقّ اليهود أيضًا قولُ الله تعالى: ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ ﴾[2].

إنّ سخرية لويس من انتصار اليهود على المسلمين تنبعث مِن دعوى زائفة بأنّ اليهود نجحوا ذاتيًّا في تحقيق احْتلالهم لفلسطين مُنكرين فضلَ الدول الكبرى في ذلك، ويردّ محمد ربيع على مزاعم اليهود بأنّ إنشاءهم دولتهم واستمرارها هو نتيجةٌ للجهود الذاتية، في حين أنّ الحقيقة غير ذلك تمامًا؛ حيث يقول ربيع: إنّ أهمّ دافع لديهم هو الرغبة في إخفاء الجهود الكبيرة والمركّزة من جانب الدول الإمبريالية لتوطين اليهود- وليس أيّة جماعات بشرية أخرى- في فلسطين، حتى ولو لم يطلبوا هُم أنفسُهم ذلك»[3]. ويذكر ربيع- بعد ذلك- عدّة محاولات أوروبيّة لتهجير اليهود إلى فلسطين بدءًا من نابليون عام ١٧٩٩ ثمّ اقتراح حاكم أستراليا الإنجليزي عام ١٨٥٣ بتوطين اليهود في سوريا في محاولات ألمانية.. إلخ. كما أشار ربيع إلى ظهور تقارب ديني عرِفَ فيما بعد بتيار «الإنجلو إسرائيلية»، وقد روّج له كتاب ريتشارد بروثرز المسمّى «المعرفة المنزّلة للنبوءات والأزمنة»[4]. ويقول ربيع معلّقًا على ذلك: «كلّ هذه

(١) آل عمران، آية ٢١.

(٢) سورة البقرة، آية ٩٦.

(٣) محمد ربيع، أزمة الفكر الصهيوني، ط٢ (بيروت: أبريل ١٩٧٩م) ط٢ ص٤٣.

(٤) المرجع نفسه، ص٤٥.

المحاولات المحْمومة تبيّن أنّ الزعماء الاستعماريّين في إنجلترا وفرنسا وألمانيا كانوا هُم في الواقع الصهيونيين الأوائل، وليس تيودور هيرتزل أو حاييم وايزمان»[1].

وقد كان موقفُ أمريكا امتدادًا للموقف الأوروبي، وبخاصة أنّ أمريكا خطّطت للحلول محلّ الإمبريالية البريطانية، وانطلاقًا من فلسطين في وقت مبكّر جدًّا، وفي ظلّ اعتقاد ديني سائد بين الأمريكيين الإنجليين بأنّ أحد شروط قيامة المسيحي تجمّعُ اليهود في فلسطين فيما يسمّى بالأصولية الإنجيلية؛ ولذلك تدفّقت المساعدات الأمريكية المادية والعسكرية على إسرائيل منذ إنشائها وحتى الآن[2].

ويجب أنّ لا نغفل جانبَ الدول الشيوعية، وفي مقدّمتها الاتحاد السوفياتي (سابقًا) في دعم وتأييد إسرائيل أيضًا. وبالرغم من الأدلّة الصريحة على موقف الدول الشيوعية، فإنّه يحلو للويس أنْ يبالغ في موقفِ الاتحاد السوفياتي المؤيّد للعرب، حتى ليكاد يجزم بدوْرٍ بارز لروسيا في الحروب التي خاضتها إسرائيل ضدّ العرب، بينما يناقض الواقع ذلك تمامًا؛ فلم تنشأ إسرائيل إلّا بتأييد روسيا، وإصرارٍ عنيد على ذلك. فقد وقفتْ روسيا والدول الشيوعية التي تدور في فلكِها (يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا وبولندا وأوكرانيا، وغيرها) تساندُ اليهود في مجالات عديدة قبل أنّ تنشأ إسرائيل، وذلك في مسألة تمثيل اليهود في جلسات الجمعية العامة، ومجلس الأمن، ثمّ في مسألة التقسيم، وبعد ذلك بالاعتراف بالكيان الصهيوني حين أعلن إنشاؤه. وهذا التأييد ليس موقفًا عارضًا، بل هي مسألة مبدأ، وما تحوّل المعسكر الشرقي لتأييد العرب ومغازلتهم وإمدادهم ببعض السلاح فيما بعد إلّا موقفٌ ظاهري. فلويس لا

(١) المرجع نفسه، ص٤٤.

(٢) الفرد لينتال، هكذا يضيع الشرق الأوسط، (بيروت: ١٩٥٧) ص١٢٠- ١٢٤. وانظر كذلك، جارودي، مرجع سابق، ص١٧١ وما بعدها. وانظر ربيع، مرجع سابق، ص٥٢. وكذلك محمد نور الدين، أمريكا والمشروع الصهيوني تحالف استراتيجي ومنطقة تجارة حرّة وماذا بعد؟. في الصراع العربي الصهيوني الجذور والمواقف، (القاهرة: ١٩٨٨)، من سلسلة قضايا فكرية، الكتاب السادس، ص١١٦- ١٢٢. دجيرجان، الولايات المتحدة والشرق الأوسط شريكان في السلام، في نشرة أضواء على الأنباء، عدد ٣٢- ٢٦/ ١٠/ ١٩٩٢.

يذكر موقفَ روسيا المتحمّس جدًّا من إنشاء دولة إسرائيل إلّا ذِكْرًا عارضًا، بينما كان هذا الموقف مسألةً مبدئية بالنسبة للشيوعية؛ فقد تبادل مندوبو الدول الشيوعية الأدوارَ في تأييد تمثيل اليهود في الأمم المتحدة، وكسبوا حضورًا فعّالًا للجمعيّات اليهودية والمؤسسات وغير ذلك، بل كانوا يتصرفون بقسوة مع العرب، وبرز هذا الموقفُ سنة ١٩٤٧ عند التصويت على مسألة التقسيم، واستمرّ التأييد في السنوات التالية[١].

وممّا يهمّ البحث هنا أنّ لويس يتناول الكتابةَ في هذا المجال بمنهجٍ بعيد عن المنهج العلمي. وقد درس عبد اللطيف طيباوي كتابات لويس، وقال بأنّ تناول لويس لمسألة النفوذ الشيوعي في العالم العربي: «هي بالطبع من بابِ الفرضيّات والتكهّنات الصحفية، وهكذا، ففي سنة ١٩٧١ وبعد توقيع المعاهدة السوفياتية المصرية، كتب مقالة كان القصدُ منها أنّ يظهرَ مصرَ وكأنها أصبحت تدور في فلك روسيا فعلًا، وبالتالي فإنّ شروط المعاهدة تؤدي إلى احتمال تدخّل روسيا العسكري؛ حيث تجبر مصر الخضوع لمشيئة روسيا». وبعد سنة من توقيع المعاهدة، وهذا «الافتراض الخيالي»، ألغت مصرُ المعاهدة، وغادر كلّ العسكريين والمستشارين الروس، فإين ذهبت كلّ تلك التكهّنات؟. ويعلّق طيباوي على ذلك بقوله: «إنّ اهتمام هذا الكاتب- على ما يبدو واضحًا- مدفوعٌ بولائه العميق للصهيونية حتى يرتكب مثل هذه المخاطرة، فالواضح أنه يفعل هذا دونَ اعتبار لظهوره بمظهر الواثقِ من نفسِه، أو الادّعاء بأنه عالم بمستقبل الأمور»[٢].

لا يفتأ لويس ينادي بضرورة اعتراف الدّول العربية بإسرائيل، وبإجراء محادثات سلام معها، وأنّ إسرائيل لن تتنازل عن شبرٍ من الأرض قبل أنّ يعترف العربُ بها، ويخضعوا للجلوس مع إسرائيل لإجراء محادثات دبلوماسية. وهذا الرأي ليس رأي لويس بل هو موقفُ المعسكر الغربي والشرقي معًا منذ قيام دولة إسرائيل، واعتراف كلّ مِن الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي (سابقًا) بها.

(١) عمر حليق، مرجع سابق، ص١٢٨.

(٢) طيباوي، مرجع سابق، ١٤٠.

أمّا زعم لويس الخاصّ بديمقراطية إسرائيل فهذه الديمقراطية تتّسم بالعنصرية، فهي ديمقراطية مقتصرة على فئةٍ من الشعب، وهم يهودُ الغرب، أمّا اليهود الشرقيّون فيعانون داخل المجتمع الإسرائيلي، وإن كانت معاناتهم أقلّ من معاناة العرب. وفي هذا يقول إدوارد سعيد إنّ لويس حين يتحدّث عن غياب الديموقراطية في الشرق الأوسط عدا إسرائيل، يفوته أنْ يذكر «أنظمة دفاع الطوارئ المستخدمة في إسرائيل لحكم العرب، ولم يقلْ شيئًا عن الاعتقال التحفّظي للعرب في إسرائيل أو العشرات من المستوطنات غير الشرعية في الضفة الغربية المحتلة عسكريًّا أو في قطاع غزة، ولا عن غياب حقوق الإنسان للعرب[1].

لقد واجه لويس نقدًا كثيرًا لنزعته الصهيونية من قِبَل عددٍ من الكتّاب والباحثين في كتاباتهم، وفي هذا يقول عبد اللطيف طيباوي: «ثمّ إنّ هذا المستشرق (برنارد لويس) الذي يصرّ على صدق آرائه، قد يكون محاميًّا ممتازًا، ولكنه في الوقت نفسه لا يكون إلّا قاضيًا فاشلًا. ولمّا كان هذا المستشرق يشغل منصبًا جامعيًّا فكان أولى به أنّ يختار التاريخ أو في الأقلّ الصّفة الملاصقة له: وهي الحقيقة[2]. كما أشار إلى ذلك سعيد في عدّة مواضع موضّحًا سيطرةَ العقلية الاستشراقية عليه، وبعْدَه عن الموضوعية. ومِن ذلك انتقاده بأنّ لويس لا يرى في معارضة الفلسطينين العرب للاستيطان الإسرائيلي واحتلال الأراضي الفلسطينية إلّا مجرد «عودة الإسلام»[3] ويعتقد إدوارد سعيد بأنّ لويس يعدّ حالة مشوّقة للدراسة والفحص، وذلك لموقعه في مؤسسة الاستشراق؛ حيث ينظر إليه في العالم السياسي الغربي بأنّه المستشرق الحكيم، وأنّ كلّ ما يكتبه سرعانَ ما يأخذ طريقه إلى السلطات التنفيذية، وأنّ عملَه خلال الخمس عشرة

---

(1) Said. Orientalism، op. cit.، p. 319.

وقد تحدّث جدع جلادي في كتابه: إسرائيل نحو الانفجار الداخلي، (القاهرة: ١٩٨٨) ص١١٥: ١٩٧ عن المآسي التي يتعرّض لها اليهود الشرقيون، وما يقاسون من اضطهاد، وكثيرٌ منها عاشها الكاتب وعرَفَها معرفة شخصية. كما يشير أيضًا إلى محاضر رسمية من حكومة إسرائيل تذكر هذه المعاناة.

(٢) طيباوي، مرجع سابق، ص١٤٠.

(3) Said، op. cit، p. 107.

سنة الأخيرة كان عنفًا أيديولوجيًّا، بالرغم من محاولاته المتعدّدة للهدوء والسخرية[١]. ويقدّم سعيد اقتباسًا من بحثيْن من بحوث لويس فيهما الحديثُ عن حادثةٍ معيّنة في التاريخ العربي الحديث مع تغيّرات طفيفة في الصياغة، وهذه الحادثة هي المظاهرات التي قامت في القاهرة في ٢ نوفمبر ١٩٤٥. ويستنتج سعيد من ذلك أنّ هدف لويس التعصّبي- وليس العلمي- من ذلك إنما هو ليظهرَ هنا وفي أماكن أخرى أنّ الإسلام أيديولوجية معادية للسامية وليس دينًا»[٢]. وبخصوص صهيونية لويس يؤكّد سعيد أنّ لويس يبدو فارسًا مدافعًا عن قضيته حين يروي موقفَ العرب من الصهيونية فإنه يتحاشى أنْ يذكر في أيّ مكان من كتاباته أيَّ شيء مثل غزو الصهاينة لفلسطين واستعمارها، بالرغم من تعارض هذا مع أهل البلاد الأصليّين العرب[٣].

وقد أشار الأستاذ عثمان سيد أحمد إسماعيل إلى صهيونية لويس بقوله: «لقد كشف لويس عن هويّته اليهودية والصهيونية المعادية للإسلام والعرب بجلاء في الستينيّات، ممّا باعد بينه وبين الموضوعات والصدق، والغرض يُعمي ويصم[٤].

وأكّد على هذا محمد عدنان البخيت في قوله: «ويحسن هنا التّمييز بين برنارد لويس المعلم والباحث المفكّر، وما بين برنارد لويس الذي انْزلق لسوء الحظّ إلى السياسة ومتاهاتها»[٥]. وقد أشار الباحثُ البريطاني جانسن في كتابه «الإسلام العسكري»: أنّ لويس مدافعٌ متحمّس لتلك الدولة (إسرائيل) إلى درجة أنه قدّم شهادته للدفاع عنها أمام لجان الكونجرس الأمريكي. ألا يجب أنْ يؤثر هذا الموقفُ السياسي في رأينا في موضوعيّته العلمية عندما يكتب عن دولةٍ معادية

(1) Ibid، 317.

(2) Ibid، p. 307.

(3) Ibid. p 318.

(٤) عثمان سيد أحمد إسماعيل، رسالة شخصية مؤرخة، في ٢٤/ ٩/ ١٤٠٨ الموافق ١٨/ ٤/ ١٩٨٨، (ملحق رقم ٤).

(٥) عدنان محمد البخيت، رسالة شخصية مؤرخة، في ٨/ ٣/ ١٩٨٩ (ملحق رقم ٥).

جدًّا لإسرائيل»[١]. وكذلك يقول رضوان السيد عن صهيونيّة لويس: «ونظر برنارد لويس في التاريخ الإسلامي نظرةً استردادية، فوجد العرب مُعادين لليهود عبر التاريخ كلّه». وحين تحدّث رضوان السيد عن نظرةِ لويس إلى إسرائيل يذكر ما يقوله لويس عن غياب الديمقراطية في العالم العربي: «لذلك فإنّ الإسلام العربي هو الحليف الطبيعي للشيوعية التوتاليتارية، وبينما تقف دولة إسرائيل بالمشرق نموذجًا فريدًا للديمقراطية والتحديث ومقاومة الشيوعية»[٢].

ولا عجبَ إذًا في أنْ يجد لويس قبولًا لدى دولة إسرائيل؛ حيث دعي إليها لإلقاء المحاضرات ومُنح شهادات دكتوراه فخرية من عدّة جامعات إسرائيلية؛ حيث منحتْه الجامعة العبرية في القدس الدكتوراة الفخرية عام ١٩٧٤ كما منح جائزة هارفي من معهد تكنيون التكنولوجي عام ١٩٧٨، وغيرها من الجوائز[٣].

(1) G.H. Jansen. Militant Islam. (London: 1979) p. 85.

(٢) رضوان السيد، «اليهودية والصهيونية في الاستشراق»، مرجع سابق.

(3) Who Is Who in America. Chicago، Ilinois: Marque>s who is who (1980) p. 2017.

الفصلُ الثّالث

رؤيةٌ لويس للحضارة الإسلامية

تقديم:

عالج لويس في دراسته الإسلامية عددًا من الموضوعات والقضايا المرتبطة بالحضارة الإسلامية مكوّنًا موقفًا من الحضارة الإسلامية، لطبيعتها، وعلاقتها بالحضارات الأخرى، وبخاصة الحضارة الغربية. وفيما يأتي عرض لويس لبعض قضايا الحضارة الإسلامية، مع مناقشة لها.

أولًا: التّشكيك في أصالة الحضارة الإسلامية:

يتناول لويس مسألةَ أصالة الحضارة الإسلامية، فيرى- أولًا- أنّ الحضارة التي ازدهرت في «الإمبراطوريات» العربيّة والإسلامية، والمعروفة بالحضارة العربية ليست من صُنع العرب الغُزاة القادمين من الصحراء، ولكنها صنعت بعد الفتوحات بتعاونِ شعوبٍ كثيرة مثل العرب والفرس والمصريين، وغيرهم. كما أنّ الحضارة لم تكنْ إسلامية محْضة لأنّ كثيرًا من النصارى واليهود والزرادشتيّين قد أسْهموا فيها. ويعدّ لويس اللغة العربية واسطةَ التعبير الأساسية عن هذه الحضارة التي سيطر عليها الإسلام ونظرته للحياة[1]. ويصفُ لويس اللغة العربية بأنها لغةٌ استطاعت التعبيرَ عن حياة البدو بما فيها مِن ثراءٍ في المشاعر والخيال، وأنّ موضوعاتها اقتصرتْ على الخمريات، والحبّ، والحرب، والصيد. وهي مِن وجهة نظره ليست لغةً قابلة للتعبير عن الأفكار المجردة أو الفكر المحْض[2].

ويرى لويس أنّ العرب قد خضعوا للتأثير الخارجي في هذين المجالين، فاللّغة العربية قد دخلت إليها ألفاظٌ غريبة قبل الإسلام، والقرآن يحوي ألفاظًا غريبة، وزادت الكلمات الأجنبية أثناء الفتوحات؛ حيث دخلت المصطلحاتُ الإدارية من اللغة الفارسية واللغة اليونانية، كما

(1) Lewis. The Arabs، op. cit.، p. 131.

(2) Ibid.

دخلت التعبيرات العقدية من العبْرية والسريانية، بينما أدخلت الألفاظ العلمية والفلسفية من اليونانية. ويرى لويس أنّ حضارة المجتمع الإسلامي في الفترة الكلاسيكيّة كانت نتيجة تطوّر معقّد، ضمّ عناصر عديدة من أصول متعدّدة، ومِن ذلك الأفكار النصرانية واليهودية والزرادشتيّة حول النبوة والدّين الشرعي، والإيمان بالبعث والتصوّف. ويقول لويس: «ربما كان أعظمُ تأثير هو التأثير الهيليني، وبخاصّة في العلوم وفي الفلسفة وفي الفنون والمعمار، وإلى حدٍّ قليلٍ من الآداب. وكان التأثير الهيليني من الأهميّة حتى عدَّ الإسلام الوريثَ الثالث بالإضافة إلى اليونان واللّاتين والنصرانية للمجد الهيليني. ولكنّ هيلينية الإسلام كانت هيلينية الشرق الأدنى المتأخّرة التي تمّ تعديلها بالتأثير الآرامي والنصراني، فكان امتدادًا دونَ انقطاع، وليس إعادة اكتشاف كما حدث في الغرب»[1].

وتناول لويس- بعد ذلك- تفصيل هذا التأثير، فزعم أنّ الكتابات الدينية خضعتْ لتأثيرات قويّة نصرانية ويهودية، وبخاصّة في الفترة الأولى حيث أدخلت مواد أبو كريفية وتلمودية في الحديث. وكذلك خضعت الكتابات العقدية للتأثير السرياني النصراني، وفيما بعد للفكر اليوناني. وتحدّث لويس عن العلوم وحركة الترجمة التي بدأت منذ الخلافة الأموية واتّسع نطاقها في الدولة العباسية، وأشار إلى بعض العلماء البارزين في الحضارة الإسلامية، فذكر أنهم أساسًا من الفرس مثل الرازي (٨٦٥- ٩٢٥) وابن سينا (٩٨٠- ١٠٣٧) وعَدَّ البيروني (٩٧٣- ١٠٨٤) العالم الأعظم في الحضارة الإسلامية[2]. وقد أشار لويس إلى أنّ الفنون الإسلامية مَدِينة- إلى حدٍّ كبير- للتأثير الفارسي والصيني ومساهمتهما، ويذكر- بعد ذلك- أنّ العرب في البداية استعاروا الفنانين من الحضارات الأخرى ثمّ قلّدوهم، وبعد ذلك أنتجوا فنًّا أصيلًا. ولكنّ لويس أشار في بحثٍ آخر أنّ أصالة الحضارة الإسلامية وموثوقيّتها «يمكن إدراكه بوضوحٍ أكبر من خلال فنونها وعمارتها، التي تميز الطابع الإسلامي، الذي لا

(1) Ibid، p. 134- 135.

(2) Ibid، p. 136. 137.

يمكن تجاهله في المباني وفي الأعمال الفنية من المغرب حتى بحار جاوة، وكانت على الرغم من كثرة التقاليد المحليّة الملحّة يدّعي الوحدة والهوية الإسلامية الثقافية»[١]. ويعود لويس بعد عدّة صفحات فيزعم بطريقةٍ تشْكيكيّة يجيدها لويس حين يستخدم لفظ «ربما» قائلًا: «وربما كان أعظم إنجاز، أو على الأقلّ أكثر ما يميز هذه الحضارة الإسلامية هو في الفنون المرئية وفي المعمار»[٢]. أمّا بالنسبة لأهمية الفنون في فهْم الحضارة الإسلامية أو الحصول على إحساس بها (Insight) يقول لويس: "إن واحدًا من أعظم إنجازات الحضارة الإسلامية روعةً إنما هو في الفنون التي يستطيع مَن هو خارج هذه الحضارة فهْمَها، وإلّا فإنّه يحتاج إلى تدريبٍ طويل شاقّ في فقه اللغة ليفهمَها"[٣]. وبالرغم من هذا فإنّ لويس بعد هذه الفرضيّات يعترف مباشرةً بأنّ «الحضارة الإسلامية تؤلّف موضوعًا مهمًّا للدراسة؛ فاتساع نطاقها واتصالاتها العديدة ودورها الحضاري ووثاقئها الفنية يجعلها مهمّة لعدّة حقول أخرى»[٤].

لم يكن لويس أوّلَ مَن شكّك في أصالة الحضارة الإسلامية، فقد سبقه غيرُه من المستشرقين مثل جولد تسيهر الذي يربط بين الإسلام ونموّ حضارته على النحو الآتي: «الإسلام عند اكْتمال نموّه هو نتيجة تأثيرات مختلفة تكوّن بعضها باعتباره تصورًا وفهمًا أخلاقيًّا للعالم، وباعتباره نظامًا قانونيًّا وعقديًّا، حتى أخذ شكلَه السنيّ النهائي»[٥]. ويقول بعد ذلك: «ويبين ذلك إذا عرفنا أنّ نمو الإسلام مصطبغٌ نوعًا بالأفكار الهيلينستية، ونظامه الفقهي يشعر بأثرِ القانون الروماني ونظامه السياسي كما تكون في عصر الخلفاء العباسيّين يدلّ على الأفكار والنظريات السياسية الفارسية، وتصوّفه ليس إلّا تمثلًا لتيارات الآراء الهندية والأفلاطونية الجديدة الفلسفية»[٦].

(1) Lewis. «Islam» in Orievtalism and Islam، op. cit، p. 19.

(2) Ibid.

(3) Lewis. The World of Islam، op. cit. Introduction.

(4) Lewis. Islam، loc. Cit.،

(٥) أجناس جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف وآخرون. (القاهرة، وبغداد: بدون تاريخ) ص١٠.

(٦) المرجع نفسه، ص١١.

وقد أشار جولد تسهير إلى قدرة الإسلام على احْتواء كلّ الآراء السابقة وتمثّلها مؤكّدًا قدرته على «صهر تلك العناصر الأجنبية كلّها في بوتقة واحدة، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلّا إذا حللت تحليلًا عميقًا، وبُحثت بحثًا نقديًّا دقيقًا»[١]. ومِن المستشرقين الذين أنْكروا أصالة الحضارة الإسلامية أيضًا ديلاسي أوليري الذي يقول: «والحقّ أنّ هذه الثقافة الإسلامية في أساسها وفي جوهرها جزءٌ من المادة الهيلينية الرومانية، حتى علم التوحيد الإسلامي قد تحدّد وتطوّر بواسطة منابع هيلينية»[٢]. ويقول في موضع آخر «وبدأ أثرُ الفكر الهيليني يظهر في نهاية العصرِ الأموي في صورة نقدٍ للأفكار المقبولة في علم التوحيد الإسلامي»[٣].

ومِن المستشرقين الذين أدركوا خطرَ مثل هذه الافتراءات وخطأهم كارلو الفونسو نالينو الذي يقول: «وادّعى كثيرٌ مِن الناس عالةَ القانون الإسلامي على الرومي كعلم. وهناك مؤلفون زعموا أنه لا بدّ من أنْ يكون هناك ترجماتٌ عربية لكتب القانون الرومي[٤]. ويؤكّد أنّ هذه الكتب لم يعثر حتى عام ١٩٣٢ على أيّ ترجمة لها إلى أيّ من اللغات الشرقية العبرانية والسريانية والقبطية والعربية والحبشية[٥]. ويؤكّد محمد حميد الله كذلك «عدمَ وجود أي ترجمة لأي كتاب للحقوق الأجنبية (الرومية أو غيرها) إلى اللغة العربية في عصر تشكّل علم الفقه عند المسلمين»[٦].

والحقيقة أنّ الذي يفتري مثلَ هذه الافتراءات على الإسلام وحضارته فيها تجاهل حقيقة الدين الإسلامي. وفي ذلك يقول محمد عبد الله السمّان: «وليس عجيبًا أنْ يفتري المستشرقون

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) ديلاسى أوليرى، الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة تمام حسان، ومراجعة محمد مصطفى حلمي. (القاهرة: بدون تاريخ) ص١٧ – ١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص٩٨.

(٤) أرلو ألفونسو نالينو، «نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الرومي»، في: هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي؟، (بيروت: ١٣٩٣ – ١٩٧٣) ص٧ – ٢٤.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) محمد حميد الله، تأثير الحقوق الرومية على الفقه الإسلامي، في المرجع السابق، ص٢٥، ٤٤.

والمبشّرون، وأن يتجاهلوا أنّ الإسلام قد ظهر في زحمة القيم التي لا تبتغي الإنسانية في عمومها، ولا كرامة الإنسان، وحريّته، وتحريره، والأخذ بيده في طريق الرقي[١].

وأمّا زعمُ لويس أنّ الحضارة الإسلامية شيّدت بتعاون شعوبٍ كثيرة غير العرب، وأنها لم تكنْ إسلاميّة محْضة، فقد شارك أو سبقَ لويس لهذه الفرْيَة زيغرد هونكه بقولها: «ولا أقول «الحضارة الإسلامية» ذلك أنّ كثيرًا من المسيحيّين واليهود والمزديين والصابئة قد حملوا مشاعلها أيضًا[٢]. والحقيقة التي لا مرْيَة فيها أنّ أول مَن حمل مشعل هذه الحضارة هُم العرب، وقد كانت اللغةُ السائدة هي العربية؛ لأنها لغة القرآن الكريم. ويرى محمد فتحي عثمان أنّه من الخطأ إطلاق اسم الحضارة العربية عليها، مع «التسليم بأهمية الطابع اللغوي الثقافي العربي في الحضارة الإسلامية، فإنّه يُخشى مغبّة الانزلاق إلى المعاني العرقية عند استعمال هذا الوصف، كما يخشى تجاهلُ الجماعات المسلمة العرقية الأخرى التي لم يتحْ لها أنْ يستعرب لسانها»[٣]. أمّا بالنسبة لمشاركة عناصر غيرِ مُسلمة فيقول عثمان: «وإنّ وجود عناصر غير مسلمة في تلك المجتمعات التي أظلّتها الحضارة الإسلامية لا ينفي غلبة طابع معيّن على حضارة المجتمع ككلّ، وهو طابع الإسلام الذي يتجلّى في الأصول العقدية الفكرية لتلك الحضارة وفي قاعدتها البشرية العامّة ومؤسساتها الاجتماعية والسياسية الملْزمة وقيادتها الموجّهة»[٤]. وهذه الحضارة إسلامية كما يقول عثمان عبد القادر صافي: «لكونها صدرت عن أساسٍ هو الركيزة الأولى لها، وهو الوحي، المتمثّل بكتاب الله وسنة رسوله، ﷺ[٥]. ولما كان الإسلام دينًا عالميًّا فما يضيره

(١) محمد عبد الله سمّان، الفكر الحضاري لدى فقهاء الإسلام، في الإسلام والحضارة ودور الشباب، (الرياض، ١٣٠١-١٩٨١) ص٤٦٣. وانظر أيضًا له: مفتريات اليونسكو على الإسلام، (القاهرة: ١٣٩٦-١٩٧٦) ص٢٥ وما بعدها.

(٢) زيغرد هونكه، شمس الدين تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، ومراجعة مارون عيسى الخوري، ط٤ (بيروت: ١٤٠٠-١٩٨٠) ص٣.

(٣) محمد فتح عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام. في الإسلام والحضارة، مرجع سابق، ص٩٩.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) عثمان عبد القادر صافي، ماهية الحضارة وموقع الحضارة الإسلامية، في الإسلام والحضارة، مرجع سابق، ص٦٥٨.

أنْ نبغ أبناؤه من الفرس أو الهنود أو غيرهم، وفي ذلك يقول محمد محمد حسين: «مهما تفرّق المسلمون في الأوطان والأجناس.. فالدين وشريعته يوحّدهم ويجمَعُهم على أنماط مشتركة وأذواقٍ متقاربة ونظمٍ اجتماعية واقتصادية واحدة»[1].

وأمّا قول لويس أنّ اللغة العربية كانت قادرةً على التعبير عنْ حياة البدو، فلمّا أصبحت لغة الحضارة استعمارات من اللغات الأخرى زاعمًا أنّ بعض الكلمات الغريبة وجدت في القرآن الكريم، ولا عيب في اللّغة أنْ تفي بحاجة المتكلّمين بها حتى إذا أصبحت لغةَ دين وحضارة انطلقتْ ونمت في التعبير حتى أصبحتْ لغة العلم في العالم أجمع. ويقول في ذلك الفيلسوف الفرنسي رينان: «من أغرب ما وقع في تاريخ البشر وصَعُبَ حلّ سرّه انتشارُ اللغة العربية، فقد كانت هذه اللغة غيرَ معروفة بادئ ذي بدء، فبدتْ فجأة على غاية الكمال، سلسة أيّة سلاسلة، غنيّة أيّ غنى، كاملة بحيث لم يدخلْ عليها منذ ذلك العهد إلى يومنا هذا أدنى تعديل مهمّ، فليس لها طفولة ولا شيخوخة، ظهرت لأوّل أمرها تامّة مُستحكمة»[2]. ولو قرأ لويس بعضَ آيات القرآن الكريم لوجد أنه يضمّ من المعاني والألفاظ والحقائق العلمية سوى ما ذكرَ عن معارف العرب قبل الإسلام؛ ففي القرآن حديثٌ عن الخلق وعن الجبال والكواكب. ويقول في ذلك موريس بوكاي: «إنّ أوّل ما يثير الدهشة في روح مَن يواجه مثل هذا النّص لأوّل مرّة هو ثراءُ الموضوعات المعالجة؛ فهناك الخلق، وعلم الفلك، وعرض لبعض الموضوعات الخاصّة بالأرض، وعالم الحيوان، وعالم النبات والتناسل الإنساني»[3]. وأمّا من زعم لويس أنّ اللغة العربية استقتْ بعض التعبيرات أو الألفاظ الدينية اليهودية والنصرانية فينفي الدكتور محمد خليفة ذلك بقوله: «لقد اكتسبت اللغة العربية مصطلحاتها الدينية الجديدة في الإسلام

(١) محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ط٥ (بيروت: ١٤٠٢- ١٩٨٢) ص١٩١.

(٢) محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ص٣ (القاهرة: ١٩٦٨) ح. ص١٨٠، نقلًا عن رنيان من كتاب تاريخ اللغات السامية.

(٣) المرجع نفسه، ص١٤٥.

من خلال المصدر الإلهي الممثل في القرآن الكريم. فمعظم الألفاظ الدينية في العربية كانت مصطلحات إسلامية تعبّر عن المفاهيم الدينية الإسلامية ممّا يُعد إعجازًا لغويًّا عظيمًا، خاصّة بسبب القاعدة الدينية المشتركة بين اليهودية والمسيحية والإسلام كديانات توحيد»[١]. ويضيف خليفة بأن الألفاظ الدينية اليهودية والمسيحية التي وردت في القرآن أو في الحديث إنما وردت من أجل نقدها «إسلاميًّا وإظهار فسادها»[٢].

وقد شهد عددٌ من المستشرقين بإنجازات الحضارة الإسلامية، ومنهم على سبيل المثال دومنيك سورديل الذي يقول: «في ظلّ الإسلام نمتْ مجموعةٌ من العلوم، ولم يكتفِ العرب والفرس بنقل التّراثين الفكريّين الإغريقي والهندي إلى أوروبا، بل أضافوا إليهما ملاحظات عديدة واكتشافات مهمّة»[٣]. ويقول جوستاف لوبون: «لم يتّفق لأمة ما اتفق للعرب من النفوذ، والأمم التي كانت لها سيادة في العالم كالآشوريين والفرس والمصريين.. توارتْ تحت أعفار الدّهر، ولم تترك لنا غيرَ أطلالِ دارسة.. والعرب- وإنْ تواروا أيضًا- لم تزلْ عناصر حضارتهم، وإنْ شئت فقلْ ديانتهم ولغتهم وفنونهم؛ حيّة..»[٤]. وإطلاقُ لويس لهذه المفتريات حول الحضارة الإسلامية هدفُه هدفُ معظم المستشرقين الذين يروّجون لهذه الأفكار، وهو «أنْ يبعثوا في البلاد العربية» بأنّ العالم الإسلامي مَدِين في القديم للثقافة اليونانية، ومَدِين في الحديث للثقافات الغربية، كما هو مَدِين للغرب اليوم في مجال العلوم والصناعات والكشوف الحديثة»[٥].

---

(١) محمد خليفة حسن أحمد، علاقة الأدب العربي القديم بالآداب السامية القديمة، في مجلة الأدب المقارن في العالم الإسلامي، (القاهرة الكتاب السنوي، ١٩٩١م) ص٧٣.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) عماد الدين خليل، قالوا عن الإسلام، (الرياض: ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م) ص٣٦٩، نقلًا عن دومنيك سورديل، الإسلام ترجمة خليل البحر، سلسلة ماذا أعرف، (بيروت: ١٩٧٧م) ص٩٥: ٩٦.

(٤) لوبون، حضارة العرب، مرجع سابق، ص٢٦- ٢٧.

(٥) محمد عبد المنعم خفاجي، الإسلام والحضارة الإنسانية، (بيروت: ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) ص١٥٦.

أمّا اهتمام لويس بإبراز الجانب الفني في الحضارة الإسلامية، فقصدُه نفي وجود ميْزات بأخرى لهذه الحضارة في النواحي العقدية، والسياسية، والاقتصادية، والعلمية، أو تميز الحضارة الإسلامية بثقافتها وفكرها. وهذا ما شهد به غيرُه من المستشرقين، ومِن هؤلاء هاملتون جب الذي يقول: «واتّخذ انتشار العلم وتقدّمه لمدى وجيزٍ من الزمن شيئًا من طابع الحركة العضوية النامية، فإذا به يمتدّ في كلّ جزء من العالم الإسلامي دونَ اهتمام بالحدود السياسية والحوائل المذهبية، وإذا الجدّة تتجلّى في القدرة على التنظيم الفكري وفي تجريب الأساليب والوسائل، وأنشئت ضروبٌ جديدة من التأليف لتعرض بها نتائج الدراسة العلمية والثقافية والأدبية في شكلٍ يفهمه ذوو الثقافة العامة»[1]. ويلاحظ هنا أنه قصر انتشار العلم على فترةٍ وجيزة، وهو أمرٌ لا يقدّم «جب» دليلًا عليه، بينما الواقع أنّ الحضارة الإسلامية كانت تزدهر في مكانٍ من العالم الإسلامي لتنتقل بعد فترةٍ إلى مكان آخر، كما ازدهرت في أكثرَ من مكان في وقتٍ واحد، كما حدث مثلًا في الدولة العباسية والدولة الأموية في الأندلس في وقت واحد.

وهناك شهاداتٌ كثيرة لعددٍ من المستشرقين المنْصفين للحضارة الإسلامية أنها كانت تتميّز في مجالاتٍ عديدة. وقد وضع بعضُ المستشرقين دراساتٍ كاملة لتوضيح فضلِ الحضارة الإسلامية، ومِن أهمّها كتاب مونتجمري وات «فضل الإسلام على الحضارة الغربية»، وكتاب «الإسلام في مجْده الأول» لمؤلّفه الفرنسي موريس لومبار، ولعلّ مِن أبرز مَن تناول إنجازات الحضارة الإسلامية زيغرد هونكه في كتابها «شمس الله تسطع على الغرب»[2].

ثانيًا: وصفُ العقل المسلم بالذّرية:

يعرّف لويس «الذرية» بأنها تستخدم غالبًا لوصف مسْلك في التفكير، واتجاهٍ في النظر العقلي[3]. ويمكن إدراكُها في حضارة العرب، وتسيطر عليهم في المرحلة الأخيرة من تاريخهم؛

(١) جب، دراسات في حضارة الإسلام، مرجع سابق، ص٢٦.

(٢) مونتجمري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، (بيروت والقاهرة: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م). موريس لومبار، الإسلام في مجده الأول، (القرن ٨: ١١م/ ٢- ٥هـ)، ترجمة وتعليق إسماعيل العربي، (الجزائر: ١٩٧٩م) وكتاب هونكه، شمس الله، مرجع سابق.

(٣) لويس، العرب في التاريخ، ترجمة نبيه أمين فارس ومحمود يوسف زايد، (بيروت: ١٩٥٤م) ص٢٠١- ٢٠٢.

والذرية هي الميلُ لرؤية الحياة والكوْن على أنها سلسلة من الوحْدات الجامدة والمنفصلة أو المتّصلة بنوعٍ من الرباط الآلي غير المحكم، أو الرّباطة العرضية التي ليس لها علاقات ذاتية»[1]... ويرى لويس أنّ هذا الاتجاه يؤثّر في تصوّر العربي للمجتمع وللحياة.. ويمكن تطبيقُه- كما يرى لويس- على النزعة الجماعية التي تحوّلت إلى نزعةٍ سلبية، ومِن نتائج ذلك ضياع الشخصية العربية في التأليف للاعتماد على السند والأعمال السابقة.... ويريد لويس من كلّ هذا أنْ يصل إلى أنّ العقل المسلم تقبّل الشريعة والوحي دونَ مناقشة «وبلا كيْف» وهو الذي ستأتي الحضارة الغربية لتهدمه من أساسه[2].

يبدو أنّ النتيجة التي أراد لويس ومَن سبقَه مِن المستشرقين مثل هاملتون جب[3] أنْ يصلوا إليها بوصْف العقلية الإسلامية (العربية) بالذرية هي أنها عقلية جامدة قبلَتِ الشريعة والوحي دونَ نقد، ولم تخضع تراثها الديني للنقد كما فعل الغرب، وعلم التاريخ عندهم لم يتطوّر. والحقيقة أنّ لويس يبدأ من أفكار سابقة، ثمّ يحشد لها الأدلّة والبراهين التي لا تتناسب مع الموضوع مطلقًا، ويتلاعب بالألفاظ والمصطلحات. كيف يكون العقل المسلم ذريًّا لا يهتمّ بالنظرة الكليّة الشمولية، وهو الذي نزل عليه كتابُ الله- عزّ وجل- وأوضح له بداية الخلق ونهايته، وعلائق البشر بعضُهم ببعض، وتناول اليوم الآخر يوم الحساب والجزاء بتفصيلٍ واضح، كما تناول الحياة الدنيا، وقدّم له من التشريعات في حياته الدنيا مِن أصغر الأمور إلى أعظمِها، من الوضوء في الصلاة إلى قيمة النفس البشرية، وحكم القصاص في القتل، وغيره.

لقد نبّه القرآن الكريم المسلمين إلى رسالتهم في هذه الحياة، وهي إخراج البشر من الظلمات إلى النور، حدّثهم عن العقائد الأخرى من يهوديةٍ ونصرانية وغيرهما، وما فعلت هذه الأمم بكتُبِها من تحريف وتزييف.

---

(1) Lewis. The Arabs، op. cit.، p 139.

(2) Ibid، p. 142- 3.

(٣) حسين، الاتجاهات الحديثة، مرجع سابق، ص٣٢ وعبارة جبّ هي: «إنّ رفض مناهج البحث العقلية، والأخلاق النفعية الحديثة ليس مردّه إلى ما يسمى «بتعمية الشعب عن الثقافة من جانب فقهاء الإسلام، بل إنه نتيجة لذريّة الخيال العربي والطريقة التي تواجه بها الأشياء منفصلةً عن بعضها البعض».

إنّ الأمّة الإسلامية حين بنَتْ تلك الحضارة السامقة التي امتدّت ظلالها الوارفة قرونًا عديدة، وأظلّت معظم العالم المعروف؛ لم تكن لتبنى إلّا على أيدي أمّة واعية ذات نظرة شموليّة، تهتمّ بعظائم الأمور قبل صغارها، بل إنّ لويس وهو يريد إثبات هذه الفرضية الزائفة ادّعى أنّ معرفته الكتابة كانت محدودة جدًّا، وأنّ الخاصة هي التي بنتْ هذه الحضارة، في حين كانت الجماهير لا قيمة لها[1]. كيف تستقيم هذه الفرضية وأوّل كلمةٍ نزلت من الوحي هي «اقرأ»، وكان فداء أسرى بدر أنْ يعلّموا أطفال المسلمين القراءة والكتابة، ثمّ توالت الآيات الكريمة تدعو إلى العلم وتبيّن أهمية العلم ومكانةَ العلماء، وانتشرت المكتبات العامّة والخاصّة، وازدهر الإنتاج العلمي في كلّ المجالات، وتكوّنت ثورة عظيمة من المخطوطات الإسلامية الموزّعة على مكتبات العالم، وبخاصّة في المكتبات الأوروبية العريقة.

ثالثًا: فِرْية إهمال التجارة والصناعة في الحضارة الإسلامية:

واستمرارًا للتّقليل من شأن الحضارة الإسلامية، يزعمُ لويس أنّ الدولة العباسية لم تشجّع الصناعة إلّا تشجيعًا محدودًا، كانت أهدافُه مادية، كما أنها وضعت العراقيل في وجْه التجارة ممّا جعل التجار يشنّون صراعًا ضدّ ما يسمّيه «البيروقراطية» المتجاوزة حدودَها باستمرار. وقد انحصر عملُ الدولة الاقتصادي في فرْض حظرٍ عام على المضاربة في المواد الغذائية، ولم يكنْ فعّالًا، وذلك عن طريق المحتسب[2].

ويؤكّد لويس هذه الافتراضات بقوله: «لم يعرفِ المسلمون سوى أربعةِ مهن؛ الحكومة، والحرب، والدّين، والزراعة؛ أمّا الصناعة والتجارة فقد تركتْ لرعايا الدّولة غير المسلمين، ويزعم لويس أنّ الدولة الإسلامية «إقطاعية وبيروقراطية»[3].

وهنا يؤكّد توجّهه لنفي أيّ مظهر مِن مظاهر التقدّم والمدنية في الحضارة الإسلامية دونَ تقديم أيّ دليل، بل إنّ ما قدّمه من افتراضات تحملُ في طياتها ما يدحضُ حجج لويس؛

(1) Lewis، The Arabs، op، cit.، p. 139- 140.

(2) Ibid، p. 90.

(3) Lewis. «Riflecion on the Decline of the Ottoman Empire، in studia Islamica، 9 1958، p. 126.

فالدولة العباسية- وهو لم يحدّد أي فترة منها- ما شجّعت الصناعة إلّا لأهدافٍ مادية. فما هي أهدافها المادية؟ وقد كانت موارد الدولة كثيرة جدًّا من الزكاة، والخراج، والجزية، والعشور، وغير ذلك. بل يمكن الردّ على لويس من خلال إبراز تناقض دعواه الخاصّة بتقدّم الفنون في الدولة الإسلامية مع إهمال الصناعة؛ إذْ كيف يمكن لأمّة أنْ تتّجه إلى الفنون والمعمار مباشرة دون أنْ تتقدّم في المجالات الأخرى. لقد اشتهرت الصناعات في الحضارة الإسلامية إلى درجة أنّ أنواعًا مِن الأقمشة ما تزال تحملُ أسماءً إسلامية كالحرير الدمشقي والقماش الموصلي وغير ذلك. ويشهد أحدُ المستشرقين على تقدّم المسلمين في مجال الصناعة بقوله: «إنّ المسلمين كانوا يستوردون بعضَ المعادن مِن أوروبا لتخلّف أوروبا الصناعي وتطوّر الصناعة عند المسلمين؛ حيث كانت الحضارة الإسلامية- وهي في توسّع دائم- في حاجةٍ مستمرّة إلى المعادن الثمينة لصناعة الكماليّات ولصَكّ النقود، وإلى المعادن الأخرى لسدّ الحاجات اليومية»[1].

أمّا عمل المحْتَسب الذي أوضحه لويس في أنه يختصّ بمراقبة النوعية والتدقيق على الأوزان والمكاييل.. إلخ؛ فمثل هذا العمل مُبتكر بالنسبة للأمم السابقة، وقد أخذت به الحضارة الغربية فيما بعد حين أنشأت إداراتِ حماية المستهلك. وممّا يدلّ على تشجيع الإسلام للتجارة ذكرُ القرآن الكريم أمرَ رحلتي قريش التجاريتيْن في معرض المنّ على قريش بالأمن من الجوع والخوف: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ ۝١ إِۦلَٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ ۝٢ فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾[2]. وقد وضع الإسلام الكثير من التشريعات للتجارة كالشّراكة، وأحكام الأموال اكتسابها وإنفاقها. وممّا يؤكّد ازدهار التجارة دخولُ بلاد كثيرةٍ في الدين الإسلامي عن طريق التجّار. ويشهد على ذلك المستشرق مونتجمري وات: «إلى غير أنّه لا شكّ في أنّ انتشار الحضارة الإسلامية قدْ ساهم فيه كذلك نشاطُ العرب وحنكتُهم في ميدان التجارة»[3].

---

(١) لومبار، مرجع سابق، ص٢٦٨.

(٢) سورة قريش.

(٣) وات: فضل الإسلام، مرجع سابق، ص٢٦- ٢٧.

ونظرًا لأنّ لويس لا يكتب تاريخًا بالمعايير العلمية، فإنّ الباحث يجد تناقضًا وتعميماتٍ كثيرة في كتاباته التي يضفي عليها بأسلوبه الساخر وعباراته المنتقاة؛ طابعًا أدبيًّا، فتجد قبولًا لدى مَن لا يبحث بعمق، ففي الاقتباس السابق أوضح شكوى التجار من الدولة، وأنها لم تشجع التجارة، في حين كتبَ في بحثه المعنْون «الثورة في السنوات المبكرة للإسلام» أنّ «أحد التغيرات التي حدثت في المجتمع الإسلامي كان نموّ التجارة وظهور ثروة التجار وقوتهم ومكانتهم، والذين هُم «الطبقة البرجوازية» في المدن الإسلامية النامية، ولم تكن شخصية التاجر الثري والمحترم جديدة، على العكس من الأرستقراطيات المتغلّبة الأخرى، فإنّ طبقة الأشراف (النبلاء) العرب لم تحتقر التجارة، بل على العكس فقد وجد الكثيرون منهم أنّ العمل الحكومي والحرب أكثر ربحًا وجاذبية»[1]. ووجْهُ التناقض هنا هو احترام العمل التجاري مع تفضيل العمل الحكومي والحرب. كما يناقض لويس نفسَه حين يتحدّث عن اتساع نطاق التجارة الإسلامية بقوله: «وكان التجار المسلمون يسافرون من موانئ الخليج الفارسي... وعدن وموانئ البحر الأحمر إلى الهند وسيلان وجزر الهند الشرقية»[2].

رابعًا: إغفالُ فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية:

لم يهتمّ لويس كثيرًا ببيان فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، ولم يذكر شيئًا عن نقل علوم المسلمين إلى اللغات الأوروبية وبناء النهضة الأوروبية الحديثة على أساس من المنجزات الإسلامية في مجال العلوم، وعلى العكس من ذلك أسهب لويس في بيان تأثير الحضارة الغربية في العالم الإسلامي. ولا شكّ أنّ إهمال هذا الجانب عند مؤلِّف متخصّص في التاريخ الإسلامي يعدّ عيبًا منهجيًّا وبعدًا عن الموضوعية والنزاهة والحياد. فلويس الذي يحرص على أنْ ينسب الفضلَ في الحضارة الإسلامية إلى أتباع الديانة المختلفة من نصارى، ويهود، ومجوس، وزرادشتيّين يتجاهل أثرَ الحضارة الإسلامية، وهو يصدق عليه قولُ المستشرق

(1) Lewis. «Revolution in Early Islam»، op. cit.، p. 228.

(2) Lewis. The Arabs، p. 86- 87.

مونتجمري وات الذي كتب يقول: «فإننا معشر الأوروبيين نأبى- في عناد- أنْ نقرّ بفضل الإسلام الحضاري علينا، ونميل أحيانًا إلى التهوين من قدْر وأهمية التأثير الإسلامي في تراثنا، بل ونتجاهل التأثير أحيانًا تجاهلًا تامًّا»[1]. وهذا بالفعل ما قام به لويس في جميع كتاباته حول التاريخ الإسلامي؛ حيث إنه تجاهل هذا الجانب تجاهلًا يكاد يكون تامًّا، وفي المقابل ضخّمَ من تأثير الحضارة الغربية في الحضارة الإسلامية. فهو مثلًا يركز على دخول كلمات أجنبية في اللغة العربية من الفارسية واليونانية وغيرهما، ويهمل دخول كلمات عربية في اللغات الأوروبية في كلّ مجالات العلوم المختلفة ورَدَ ذكرُ الكثير منها في دراسات وات وهونكه وغيرهما[2].

فهذه زيغرد هونكه تتحدّث عن الطب عند المسلمين فتقول: «ثمّ، أين هو البلد الذي عرف فيه الطبُّ بشموليته وعمقه وازدهاره كما كان الطبّ العربي.. إنّ وسائل العلاج عندهم تتحدّث ببلاغة من عظمة أبحاثهم، كما أنّ علم الصحة عندهم لأرْوع مثلٍ يُضرب. ولمَ العجب والدهشة، والوضع كما نعلم، ألمْ يطلب الفرنجة مساعدة العرب الطبية ويلحّوا في التماسها»[3]. ويتحدّث روم لاندو عن وضع المرأة المسلمة في الحضارة الإسلامية فيقول: «يوم كانت النسوة يعتبرن في العالم الغربي مجرّد متاع من الأمتعة، ويوم كان القوم هناك في ريبٍ جَدّيّ مِن أنّ لهنّ أرواحًا، كان الشرع الإسلامي قد منحهنّ حقّ التملك، وتلقت الأرامل نصيبًا من ميراث أزواجهنّ، ولكنّ البنات كان عليهن أنّ يقنعن بنصف حصة الذكر إلّا أنّ علينا أنْ لا ننسى أنّ الأبناء الذكور وحدهم كانوا- حتى فترة قريبة نسبيًّا- ينالون في الديار الغربية حصّةً من الأرث»[4]. وأكّد لاندو نفسه في موضع آخر تخلف أوروبا وهمجيتها يوم كان العالم الإسلامي يعيش أزهى عصوره حيث يقول: «وبينما كانت سائر بلدان أوروبا تتمرغ في القذر والحطة،

(١) وات. فضل الإسلام، مرجع سابق، ص٨.

(٢) المرجع نفسه، ص١١٦ وما بعدها، وأيضًا هونكه، مرجع سابق، ص١٧ وما بعدها.

(٣) هونكه، المرجع السابق، ٢١٧.

(٤) روم لاندو: الإسلام والعرب، ترجمة منير بعلبكي، ط (بيروت: ١٩٧٧م) ص٢٠٣.

نعمت أسبانيا بمدنٍ نظيفة منظمة ذات شوارع معبّدة ومضاءة. وكان في ميسور قرطبة وحدَها أنّ تعتزّ بنصف مليون من السكان، وسبعمائة مسجد، وثلاثمائة حمام عمومي، وسبعين مكتبة عامة، وعدد كبير من دكاكين الوراقين. (المكتبات التجارية)»[1]. هذا كله يذكرُه المستشرقون المنصفون للحضارة الإسلامية، بينما ينشغل لويس بموضوعاتٍ لا طائل منها مثل موضوع اكتشاف المسلمين لأوروبا على أنها تتكوّن من شعوبٍ متوحشة متبربِرة ليس لديها ما تقدمه في مجال العلوم، وهي حقيقة أقرّ بها الرحّالة المسلمون، وينكرها لويس ويعدّها قضية تستحقّ البحث[2].

خامسًا: موقفُ المسلمين من الحضارة الغربية الحديثة:

يرفض لويس الموقفَ الإسلامي الحديثَ عن الحضارة الغربية، ويدافع دفاعًا كبيرًا عن تغريب العالم الإسلامي وتبعيته للحضارة الغربية. وفي هذا يقول: «من وقت لآخر في السنوات الأخيرة يطرح مفكرو الشرق الأوسط سؤالًا مَفاده: ما نتيجة كلّ هذا التغريب؟ وهو سؤال يمكن أنْ نطرحه على أنفسنا في الغرب. إنها عادتنا المقبولة في العالم الغربي- وهي تزداد كلّما اتجهنا إلى الغرب- أنْ نجعل أنفسنا نموذجًا للفضيلة والتطوّر. حسن أنْ تكون مثلنا، وغيرُ حسنٍ لو خالفتنا. وكلّما ازددت شبهًا بنا فمعنى ذلك أنك تتقدم، وإن كنت أقل شبهًا بنا فذلك هو التأخر، وهذا ليس صحيحًا بالضرورة؛ فعندما تتصادم حضارتان فلا بدّ أنْ تسود إحداهما وتتحطّم الأخرى. ويمكن للمثالين وواضعي النظريات أنّ يتحدثوا ببساطة عن تزاوج أحسن عناصر الطرفين، ولكنّ النتيجة العادية لمثل هذا التقابل هو تعايش أسوأ العناصر من الطرفين»[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص١٧٧. وانظر: ستانلي ليون بول، العرب في أسبانيا، ترجمة على الجارم، (القاهرة: بدون تاريخ) ص١١٦ وما بعدها.

(2) Lewis. Islam in History، o p. cit.، p. 97 ff.

(3) Lewis. The Middied East and the West. O p. cit.، p. 43.

ويصفُ لويس موقفَ المسلمين من الحضارة الغربية بأنه موقف الحقد والكراهية حيث يقول: «وحلّ محلّ الإعجاب والتقليد الغيرةُ الحاقدة. وقد ساعد على هذا التغيير- بلا شكّ- فشلنا السياسي والأخلاقي المؤسف، وقد ساعد على ذلك أيضًا ما تعلّموه منّا من دروس الحرية واحترام القيمة الإنسانية[1]. وهنا استشهد لويس بأبياتٍ من قصيدةٍ لمحمد إقبال يصفُ فيها تطلّع المسلمين إلى الحرية الموجودة في الغرب. ويصف الحضارة الإسلامية الحديثة بأنها خالية مِن الروح العلمية فيقول: «إنّ البحث العلمي الإسلامي الذي كان عظيمًا يومًا ما قد صغر وهزل منذ مدّة طويلة، ومات تاركًا مجتمعًا مقاومًا بقوة للروح العلمية»[2]. ويستشهد بقول مؤرخ تركي بأنّ «الموجة العلمية تحطّمت على سدود الآداب والشريعة»[3]. ولا يقل خطورة عن ذلك نظرة المسلمين الاجتماعية المتجذّرة للقوة والعمل والمكانة التي تجعل المسلم- غالبًا، حتى اليوم- سائقًا جريئًا واسع الحيلة، ولكنه ميكانيكي كَسِلْ وغيرُ متوقّع التصرفات»[4]. ويزعم لويس أنّ كثيرًا من الأطباء المسلمين فضّلوا العمل الإداري على تلويث أيديهم بالمرضى، وظلّت المعاهد العلمية تنمو نموًا غير طبيعي وشاذًّا، وفي حاجة دائمًا لرعاية الغرب. ولهذا فالفرق بين الغرب والعالم الإسلامي ازداد اتساعًا عمّا كان عليه قبل مائة وخمسين سنة عندما بدأت عملية التغريب»[5]. ويدّعي لويس أنّ نظرة الشرق أوسطيين إلى الغرب لم تدرس دراسة كافية في الغرب رغم أهميتها في تحديد العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والغربية وبخاصة في غياب المزايا الغربية الخاصة بفهم الذات ونقدها»[6].

وفي محاولة لويس لفهم العلاقة بين الشرق والغرب يقول: «سنكون- لا شكّ- أكثر قدرة على فهم الموقف إذا لم ننظر إلى عدم الرضا القائم في الشرق الأوسط على أنه تناقض بين دول أو

(1) Ibid. p. 45- 46.

(2) Ibid. p. 43.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Lewis. The Middle East Versus the West. Op. cit. p. 21- 22.

شعوب، بل على أنه صدام بين حضارتين «فالمناظرة الكبرى» كما سماها «جيبون» بين المسيحية والإسلامية لا تزال قائمة بشكلٍ أو بآخر منذ القرون الوسطى، الأمر الذي خلق للمسلمين ولا يزال يخلق- حتى بعد زوال السيطرة السياسية للغرب- مشكلاتٍ ضخمةً لإعادة توجيه حياتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية على صعيد علاقاتهم مع الآخرين، فالعربي الذكي الحساس لا يستطيع- حتى بعد زوال الاحتلال- تجاهل تبعيّته الفكرية والثقافية للغرب»[1]. ثمّ عدّد لويس أوجهًا أخرى لتبعية الشرق ومنها الكشف عن البترول واستخراجه، ومعدات الجيش والاتجاهات الفكرية المناوئة للغرب، واللباس والآليات ووسائل الترفيه[2].

وفي مجال العلاقات بين الشرق والغرب يتحدّث لويس عن الطريقة التي يمكن للغرب أنّ يتصرف بها تجاه موقف المسلمين من أوروبا قائلًا: «دعنا الآن من القيم الأخلاقية التي يجب أنْ يكون لها وزن في الموضوع، ولنسأل أنفسنا هل سياسة القوة هذه ممكنة أو مرغوبة؟ وما هي نتائجها يا ترى في آسيا وأفريقيا؟... وحتى في أوروبا وأمريكا، هل هناك حلّان لا ثالث لهما: سياسة التهدئة وسياسة السيطرة؟ وهل نستمرّ في معاملة العرب كأطفال (مدلّلين) يستحقون إمّا الضرب والحبس في غرفهم أو إغراقهم بالحلوى والغطاء ليسكتوا أو يهدؤوا؟ أليس هناك طريقة للوصول إلى علاقات منطقية طبيعية تبنى على التقدير الواقعي لمصالح وحاجات وظروف الظرفين؟[3].

يقول البعض إنّ أزمة الشرق الأوسط لم تنشأ عن صراع بين دول، بل عن صراع بين مدنيّتين، ولا يمكن أنّ يكون للمدنية سياسة خارجية، أمّا الحكومات فواجبها إيجادُ سياسة خارجية، والغرب يواجه في الشرق الأوسط مشكلات طارئة، ونسمع آراء مَن يردّد: يجب أنْ نتفاهم

(١) لويس، الغرب والشرق الأوسط، مرجع سابق، ص٢١٢.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه، ص٢١٧.

بأسلوبٍ ما مع القومية العربية»[1]. أمّا مسيرة الشعوب العربية ووجهتها فيحدّدها لويس على النحو الآتي: «وأمام الشعوب العربية طرقٌ مختلفة لحلّ مشكلة التكيّف طبقًا للأوضاع الجديدة؛ فقد يقبلون أحدَ أشكال الحضارة الغربية المتنازعة المائلة أمامهم، فيدمجون ثقافتهم وذاتيتهم في كيان كلي واسعٍ ومسيطر، وقد يحاولون أنْ يعرضوا عن الغرب ونتاجه، وأن يسعوا وراء سراب العودة إلى المثلٍ الثيوقراطية الضائعة فيوصلهم هذا، لا إلى تلك المثل، بل إلى حكم استبدادي معزّز بما يقتبس من الغرب من وسائل الاستغلال والكبت ومن اصطلاحات التعصب الرنانة، وأخيرًا- وهذا لا يتمّ إلّا إذا تخلص الشرق من السيطرة الأوروبية- قد ينجحون في تجديد مجتمعهم من الداخل فيلتقون بالغرب على أساسٍ من التعاون المتبادل، ويقتبسون شيئًا عن علومه وإنسانيته اقتباسًا جوهريًّا يتلاءم مع تراثهم وتقاليدهم»[2]. ويستشهد لويس ببعض المسلمين الذين طالبوا بالتعاون مع الحضارة الغربية والإفادة منها مثل سيد أحمد خان ومحمد عبده بما يشير إلى نمو الوعي والإحساس بحاجة المسلمين إلى إصلاح ثقافي و شبه اقتناع بإعادة النظر في الأوضاع الإسلامية، وعلى ضوء النظريات والمقاييس الحديثة»[3]. واستنكار الانقياد الذليل لمدنية الغرب مع الدعوة إلى الإقبال على العلوم والفنون الغربية وعلى الأساليب الحديثة والتعليم، وصياغة النظام الإسلامي بأسلوب يتلاءم مع العصر الحديث»[4].

وفيما سبق مِن آراء لويس نوجز الردّ عليه فيما يأتي:

١- بدأ لويس بمقدّمة صحيحة، وهي حرص الغرب على أنْ يطبّع المسلمين بطابعه، وكلّما اقترب المسلمون من النموذج الغربي كان هذا أقرب لرضى الغرب. واستنكر لويس نظرة الغرب في رؤية نفسه على أنه نموذج ومثالٌ للفضيلة والتطور. ويتحدث عن تصادم

(١) المرجع نفسه.
(٢) لويس، العرب في التاريخ، مرجع سابق، ص٢٥٣- ٢٥٤.
(٣) لويس، الغرب والشرق الأوسط، مرجع سابق، ص١٦١.
(٤) المرجع نفسه، ص١٦٣.

الحضارتين وأنّ النتيجة ليست تزاوج أحسن ما فيهما ولكنْ تزاوج أسوأ ما فيهما. ولم يتوسّع لويس في شرح الجانب السيئ في الحضارة الغربية، وما يزعم أنه الجانب السيئ في الحضارة الإسلامية. والحقيقة أنّ لويس لم يكنْ أصيلًا في تناول هذه النقطة سوى في اعترافه بضيق نظرة الغرب إلى نفسه، وهي النظرة التي لم يستطعْ لويس نفسُه أنْ يتخلص منها في بحوثه المختلفة، وبخاصة في نظرته للحضارة الإسلامية. وقد شارك «لويس» في الرأي العام الخاص بأن المزج بين حضارتين يعنى مزج أسوأ ما فيهما؛ مورو بيرجر الذي يقول: «والعرب يحبّون القول أنهم يريدون أنْ يستعيروا «خير» ما في الحياة الغربية، متمسّكين في الوقت ذاته بـ«خير» ما في تراثهم، وهذا يعني الرغبة في العالم الغربي والتكنولوجيا الغربية دون القيم الغربية. ولكن العرب- في السنوات الأخيرة- قد أخذوا يدركون أنه ليس من اليسير استعارة تكنيكٍ ما دون أنْ يوجدوا أوّل الأمر «قيمة» تتّصل بهذا التكنيك، أو في الأقل، ينمّون هذه القيمة فيما بعد»[1].

وتحدّث بيرجر عن مجالات مختلفة تستلزم- في نظره- الأخذَ بالقيم الغربية كتربية المرأة وتعليمها وبالتالي إعطاؤها الحرية الغربية»[2].

جميل أنْ يعرف لويس أنّ التشبّه بالغرب ليس حسنًا بالضرورة، وكذلك الابتعاد عن الغرب ليس سيّئًا، ولكنْ ما لا يناقشه لويس هو: لماذا يريد الغرب من العالم الإسلامي أنْ يتخلّى عن عقيدته، وعن شخصيته الإسلامية؟ والإجابة عن ذلك هي أنّ الشخصية الإسلامية المستقلة تمثّل حاجزًا يهدد المصالح الغربية الاقتصادية[3]. كما أنّ لويس لم يقدم نقاشًا منطقيًّا حول التزاوج بين الحضارتين، وكيف يؤدي إلى تعايش أسوأ العناصر من الطرفين. لقد أخذ الغرب في بداية نهضته من الإسلام كثيرًا من القيم، والمثل، والمعارف، وتمسّك بقيمٍ

(١) بيرجر، مرجع سابق، ص٣٣٦- ٣٣٨.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص٤٢.

ومُثلٍ ومبادئ أخرى. أخذ مناهج البحث العلمي كما أخذ عن المسلمين في اللغة، والتاريخ، والجغرافيا، والطب، والهندسة، ولكنه التفت إلى جذوره الوثنية وإلى نصرانيته المحرفة وتمسك بها. كما تمسّك بالفلسفة المادية. «إنّ الذين يتتبعون نشأة الفلسفة الغربية وتطورها، منذ جاهلية الغرب- في الحقبة اليونانية، وحتى نهضته الحديثة- يرون في هذه الفلسفة تيارًا ماديًّا متبلورًا وبارزًا منذ «ديموقرطيس» (القرن الخامس ق. م.) وحتى كارل ماركس (١٨١٧: ١٨٨٣) وفردريك انجلز (١٨٢٠: ١٨٩٥) وغيرهما من الفلاسفة الماديين المحدثين»[١]. والنصرانية عندما دخلت روما وأصبحت ديانة الإمبراطورية تحولت عن جوهرها الروحي لتخضع للطابع المادي للحضارة الغربية، وانطبعت سائر مجالات الحياة بالطابع المادي[٢].

وزيادة على ذلك فإنّ «تعامل هذا المسيحي الغربي- الأبيض- مع الأجناس الأخرى، رأينا العنصرية والتفرقة بين بني الإنسان على أساس الجنس واللون. حتى لقد فضلوا بين الأجناس والألوان في الكنائس عندما يقف المؤمنون بين يدي الله!»[٣].

٢- يعترف لويس بفشل الغرب السياسي والأخلاقي المؤسف، ممّا ساعد في أنْ ينقلب إعجاب المسلمين وتقليدهم للغرب إلى غيرةٍ حاقدة، ويزعم أنّ ممّا ساعد على هذا أيضًا ما تعلّمه المسلمون من الغرب من دروس الحرية واحترام القيمة الإنسانية. ثمة أخطاء منهجية عديدة في هذه العبارات؛ منها ربط لويس بين الفشل السياسي والأخلاقي عند الغربيين مع تحوّل إعجاب المسلمين وتقليدهم للغرب إلى غيرة حاقدة دون أنْ يقدم دليلًا على أي من المقولتين. لا شكّ أنّ بعض المسلمين أبدوا إعجابهم بالغرب، والتقليدُ أمر طبيعي، وقد أدرك ذلك ابن خلدون في مقدمته حين قال: «والمغلوب مولع دائمًا بتقليد الغالب

(١) محمد عمارة، الغزو الفكري- وهمٌ أم حقيقة؟، (القاهرة: ١٤٠٩: ١٩٨٩) ص٢٦.
(٢) المرجع نفسه، ص٣٢: ٣٣.
(٣) المرجع نفسه، ص٣٤.

ومحاكاته»[1]. ولكن أين الغيرة الحاقدة؟ أليست الغيرة الحاقدة هو ما فعلته الدولة الغربية عند دخول جيوشها الدول الإسلامية؟ وعندما بدأت الدول الإسلامية تقاوم الاحتلال.. أليس من الحقد ما فعله نابليون وخلفاؤه في مصر؟ أو ما فعله الجنرال بيجو في فرنسا حينما استخدم أسلوب الأرض المحروقة؟ أو ما فعلته قوات فرنسا في مقاومتها لحرب التحرير الجزائرية؟ أو ما فعله الروس ضدّ الأفغان؟ أليس من الغيرة والحقد نهب كنوز العالم الإسلامي من الثروات الطبيعية ومن كنوز مخطوطاتها ومكتباتها وآثارها؟ أمّا أنّ الغرب علّم المسلمين دروسًا في الحرية واحترام القيمة الإنسانية، فما ورد في السطور السابقة يجيب عن زعم الغرب تعليم الشعوب الحرية. أليس هذا من المنطق المعكوس أو المقلوب؟! كيف يعلّم الحريةَ مَن يصادر حرية الآخرين في حكم أنفسهم؟! هذه الحرية تعلّمها المسلمون من كتابهم الكريم، فأول حقوق الإنسان التي أعطاها الله للبشر حرية الاختيار ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾[3]. ويعلق توفيق الشاوي على ذلك بقوله: وإذا كان القرآن قد قرّر حرية اختيار الإنسان لعقيدته الدينية، فإنه من باب أولى يضمن له حرية الرأي والاعتقاد في جميع الشئون الفكرية والاجتماعية والسياسية»[4]. كما علّمهم القرآن الكريم احترامَ الإنسان وتكريمه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾[5]. وأكدت الشريعة الإسلامية حمايةَ حقوق الفرد الأساسية، وأطلقت عليها مصطلح حرمات بمعنى «تحريم المساس بها أو الاعتداء عليها»[6] والحرمات الخمس هي: النفس والعقل والعقيدة والعرض والمال.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق.

(٢) سورة الإنسان، آية ٣.

(٣) سورة البقرة، آية ٢٥٦.

(٤) الشاوي، مرجع سابق، ص٣٠٨.

(٥) سورة الإسراء، آية ٧٠.

(٦) الشاوي، مرجع سابق، ص٣٠٩.

٣- يطلق لويس في هذه الفقرة كثيرًا من التعميمات الخاطئة عن الروح العلمية لدى المجتمع العربي الإسلامي، وهذه النظرة هي النظرة الاستشراقية العامة التي ورثها لويس عن أستاذه هاملتون جب، الذي تناول بالحديث العقليةَ العربية الإسلامية وميلها إلى الخيال والغيبيات؛ حيث يقول: «إنّ رفض مناهج البحث العقلية، والأخلاق النفعية الحديثة، ليس مردّه إلى ما يسمّى «بتعمية الشعب عن الثقافة» من جانب فقهاء الإسلام، بل إنه نتيجة لذرية الخيال العربي، والطريقة التي يواجه بها الأشياء منفصلة عن بعضها البعض»[١]. ومما يرد على لويس في هذا الزعم أنّ الأمة الإسلامية كانت مقبلة على نهضة شاملة يقودها عدد من العلماء الكبار منهم عبد القادر بن عمر البغدادي (١٠٣٠- ١٠٩٣) (١٦٢٠- ١٦٨٣). وحسن بن إبراهيم الجبرتي «الجبرتي الكبير» (١١١٠- ١١٨٨) (١٦٩٨- ١٧٧٤) ومحمد بن عبد الوهاب (١١١٥- ١٢٠٦) (١٧٠٣- ١٧٩٢م) ومحمد بن على الخولاني الزيدي الشوكاني (١١٧٣- ١٢٥٠هـ) (١٧٦٠- ١٨٣٤م). وقد نبغ كلّ منهم في مجالٍ من مجالات البحث العلمي، وبخاصة الجبرتي الكبير الذي كان ماهرًا في علم الهندسة وفي الصناعات، بل أنّ تفوقه العلمي جذب إليه طلابًا من أوروبا في القرن الثامن عشر[٢]. وقد جاء في تاريخ الجبرتي: «وحضر إليه طلاب من الإفرنج، وقرؤوا عليه علم الهندسة، وذلك في سنة تسع وخمسين (١١٥٩هـ/ ١٧٤٦م) وأهدوا إليه من صنائعهم وآلاتهم أشياء نفيسة، وذهبوا إلى بلادهم ونشروا بها العلم من ذلك الوقت وأخرجوه من القول إلى الفعل واستخرجوا به الصنائع البديعة مثل طواحين الهواء وجرّ الأثقال، واستنباط المياه وغير ذلك[٣]. ولذلك كان هدفُ حملة نابليون تحطيمَ بذور هذه النهضة العلمية.

(١) جب، الاتجاهات الحديثة، مرجع سابق، ص ٢٣ وما بعدها.
(٢) محمود شاكر، مرجع سابق، ص١٢١.
(٣) الجبرتي، مرجع سابق، ص٤٦١.

ورأي لويس هذا لا يخرج عن النظرة التغربية الاستعمارية التي تقول «إنّ الحضارة أو التقدم كلّ لا يتجزأ، فلا يسعنا أنْ ننقل صناعة أوروبا دون الفلسفة الأوروبية والسلوك الأوروبي، والأخلاقيّات الأوروبية، والقيم والعقائديات الأوروبية.. وهذا يعني- طبعًا- الانسلاخ عن جذورنا وخصائص حضارتنا»[1]. ويضرب كشك المثلَ لقدرة المسلمين العرب على الصناعة وعلى العلوم ما حدث في ثورة القاهرة الثانية عندما هب المصريون يصنعون المدافع والآلات والأسلحة حتى قال عنها كشك: «أوشك المصريون أنْ يضعوا أقدامهم على بداية الطريق إلى الثورة الصناعية»[2]. ويؤكّد كشك على أنّ الوصول إلى التكنولوجيا لا يمكن أنْ يتمّ عن طريق السير في ركاب الحضارة الغالبة، بل لا بدّ من الدخول في صراعها معها ومقارعتها. فإن الغرب لا يمكن أنْ يقدّم أسرار صناعته لنا، وإنْ قدّم الآلات والمعدات فهذه المصانع يمكن أنْ تتعطّل لأتفه الأسباب، فإن لم يسرع لنجدتنا بقطع الغيار تصبح المصانع كلها لا قيمة لها[3].

أمّا عبارات لويس عن الأطباء المسلمين والعمل بعيدًا عن الطب وتفضيل الأعمال الإدارية فإنّ هذه المسألة مُفتراة، والدليل على ذلك أنّ الطبّ في البلاد العربية الإسلامية يقوم به أطباء مسلمون على قدرٍ كبير من المهارة الطبية.

٤- يدعو لويس إلى أنْ يهتم الغربُ بأصول نظرة الشرق أوسطيّين إلى الغرب وتطورها، ويزعم أنّه في غياب التحليل الذاتي ونقد الذات في المنطقة يجعل هذه النظرة أكثر أهمية. وهذه الدعوة من لويس تأتي منسجمةً مع دوره في الاستشراق السياسي والتخطيطي لمواجهة الوعي الصحيح لدى الشعوب العربية الإسلامية بحقيقة موقف الغرب من الإسلام والمسلمين. وأمّا زعمه بغياب التحليل الذاتي Self analysis ونقد الذات «Self- Criticism» فهذا مِن جهل لويس أو تجاهله لمثل هذه الأمور لدى المسلمين. فمفهوم النقد الذاتي بمعنى مراجعة النفس أو

(١) كشك، مرجع سابق، ص٣٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٢٩.

(٣) محمود محمد سفر، إنتاجية مجتمع، (جدو: ١٤٠٤- ١٩٨٤م) ص١٨٨- ١٨٩.

النشاط- فرديًّا كان أو جماعيًّا- ثمّ محاسبتها هو روح القرآن المكثفة»[1]. ويدلّ على ذلك أنّ الله- عزّ وجلّ- أقسم في إحدى الآيات بالنفس اللّوامة ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[2]. واللوم هو عبارة عن «عملية مراجعة ومحاسبة ولوم للنفس لما حدث، ويقسم الله بها لأنها مستوى عظيم في وصول الإنسان إليه»[3]. ومن أصول التربية الإسلامية أنْ يخلو الإنسانُ بنفسه يحاسبها ليعرف الإيجابيات والسلبيات ويصحح مسيرته. وهذا ما يمكن أنْ يسمّى النقد على المستوى الفردي. وأمّا النقد على المستوى العام فأحد أمثلة ذلك في القرآن الكريم قصّة الإخوة الثلاث الذين تآمروا أنْ يمنعوا الفقراء والمساكين، ولما وصلوا إلى مزرعتهم وجدوها محروقةً فأخذوا يفكرون في الأسباب التي أدت إلى خراب مزرعتهم... ومن أجمل الأمثلة على التحليل الذاتي والنقد الذاتي الدروس القرآنية بعد غزوة أحد. حيث أوضح القرآن الأسبابَ الخفيّة التي أدت إلى الهزيمة في بداية المعركة، وكذلك ما حدث في غزوة حنين. وهناك دروسٌ كثيرة حول الأمم السابقة وبيان سلوكياتها ومصيرها.

٥- يؤكّد لويس على أنّ نظرة العرب المسلمين إلى الغرب هي نظرة صراع بين حضارتين «الإسلام والمسيحية» لكنّ الخطأ الذي يقع فيه هو تشكيكه في قدرة «العربي الذكي الحساس» تجاهل تبعيته الفكرية والثقافية للغرب. وهنا لم يوضّح لويس هل هذه التبعية أمرٌ أبديّ سرمدي؟ هل من المستحيل على هذا العربي المسلم الخروج من دائرة التبعية؟.. وهذا يؤكّد مرّة أخرى أنّ استسلام العرب والمسلمين للتبعية والسيطرة الغربية ليس نتيجة لعدم توفر القدرات لدى هذه الشعوب، بل هو تخطيطٌ ماكر استخدمت فيه جميع الوسائل للاستمرار. وفي هذا يقول توفيق الشاوي: إنّ «الضغوط الاجتماعية والمطامع الاستعمارية والخطط التوسّعية للدول الكبرى لها دور كبير في استمرار التبعية للدول الغربية»[4].

---

(١) خالص جلبي، في النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية، (بيروت: ١٤٠٤- ١٩٨٤) ص٢٠.

(٢) سورة القيامة، آية ٢.

(٣) جلبي، المرجع نفسه، ص٢١.

(٤) الشاوي، مرجع سابق، ص٤٧.

أمّا الاعتماد على الغرب في بعض المجالات التكنولوجية فسببُه عملية التغريب التي استغرقت قرونًا وما تزال مستمرة. وقد ذكر محمد جلال كشك أنّ التغلب على التغريب والتبعية لا يمكن أنْ يتمّ إلّا بالمواجهة. فالغرب ليس مستعدًا لأن يسمح للأمم الأخرى- وبخاصة الأمة الإسلامية- أنْ تقف منه موقف النّد. ويذكر محمد كشك أنّ فرنسا لما أنشأت مصنعًا للجوخ في مصر منعت العمالَ المصريين من العمل فيه حتى لا يكتشفوا أسرار صناعة النسيج هذه، وقالت اللّجنة المسئولة عن إنشاء المصنع: «إنّ مقدرة المصريين في تقليد المبتكرات الصناعية من شأنها أنْ تضرّ بالمصانع الفرنسية»[1].

وعجيب أنْ يخلط لويس بين استخراج البترول ومعدات الجيش والأيديولوجيا المناوئة للغرب وهو لا شكّ يقصد الشيوعية هنا. فلم يكن المسلمون في يوم من الأيام في حاجة إلى استيراد الشيوعية لمقاومة الغرب، ولكنّ الغرب هو الذي بذر بذور الشيوعية في العالم الإسلامي لمقاومة المدّ الإسلامي[2].

٦- ويحاول لويس أنْ يجد طريقة للتعامل مع العرب المسلمين: هل يستخدم معهم سياسة القوة أو سياسة التهدئة؟ ويبسط لويس الأمور إلى حدٍّ كبير حين يصوّر العرب بالأطفال المدلّلين. وهذا التصوير فيه خروجٌ عن المنهج العلمي الذي ينبغي فيه النظر إلى الأمم الأخرى على قدم المساواة والنّديّة والتكافؤ. ويدّعي لويس البراءةَ وهو يتساءل عن طرق تكوين علاقات منطقية طبيعية مَبْنية على التقدير الواقعي لمصالح الطرفين وحاجاتهما وظروفهما. فهو يعرف أنّ الغرب يتطلّع إلى السيطرة على هذه المنطقة، وأنّ مصالح الغرب هي الثروات الطبيعية من بترول وغيره. ومصالح المنطقة أنْ تكون لها السيطرة على ثرواتها الطبيعية، وأنْ تترك وشأنها في سياستها الداخلية للتغلب على التغريب والمسخ الثقافي. كما أنّ مصلحة المنطقة أنْ يكفّ الغرب عن إمداد دولة اليهود التي زرعها في قلب المنطقة

(١) محمد جلال كشك، مرجع سابق، ص٣٣٣، نقلًا عن لويس عوض، المؤثرات الخارجية.
(٢) محمد قطب، مرجع سابق، ص٣٥٣- ٣٥٤.

بالمساعدات العسكرية والاقتصادية وغيرها. ويقترح لويس ضرورةَ التفاهم مع القومية العربية، وهذا معناه الواضح التعامل مع القوميات المختلفة في المنطقة والأيديولوجيات القومية والأقليات النصرانية واليهودية، وإهمال التعامل مع المنطقة كمنطقة إسلامية.

٧- أمّا دعوة لويس إلى التعاون المتبادلة مع الغرب وأخذ علوم الغرب وإنسانيته أخذًا يتلاءم مع التراث والتقاليد، فدعوةٌ تعبّر عن النظام الاستعلائية المغلفة بألفاظ رقيقة ومنقمة؛ إذْ كيف يكون الاقتباس جوهريًّا ومتلائمًا في الوقت ذاته مع التراث والتقاليد الإسلامية؟ وهل المسلمون في حاجةٍ إلى الأخذ عن الإنسانيات الغربية؟ إنّ لويس يضع المسلمين أمام اختيارين: إمّا أنْ يصبحوا رأسماليين أو شيوعيين، ويتنازلون عن ذاتيتهم وخصوصيتهم، وحضارتهم، وقيمهم؛ وإلّا عادوا أسرى المُثُل الثيوقراطية.

وفي هذه الآراء السابقة، يتجاهل لويس مميزات الحضارة الإسلامية التي جعلتها تتفوّق على كلّ الحضارات الأخرى بما فيها الحضارة الغربية. ومن أهم هذه الخصائص قيام الحضارة الإسلامية على أساسٍ من معطيات الدين الإسلامي، وأوّلها الوحدانية المطلقة المتمثلة في كلّ مظاهر الحياة الإسلامية. كما أنها حضارة إنسانية لا تفرق بين شعبٍ وشعب إلّا على أساسٍ من التقوى، كما جاء في قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾[1]. ولذلك نبغ تحت ظلّ هذه الحضارة علماء من جميع الأجناس والشعوب. وهي ظاهرة عدّها لويس دليلًا على عدم أصالة الحضارة الإسلامية بدلًا من النظر إليها على أنها إحدى إيجابيات هذه الحضارة. كما أنها حضارة إنسانية متسامحة في علاقاتها بالآخرين كما تتصف بأنها حضارة أخلاقية جعلت للأخلاق مكانة سامية. ومن خصائصها أيضًا مخاطبة العقل والعاطفة معًا في إقامة نظام الدولة «على مبادئ الحق والعدالة مرتكزًا إلى الدين والعقيدة دون أنْ يقيم الدين عائقًا ما دون رقي الدولة واطّراد الحضارة، بل

(١) سورة الحجرات، آية ١٣.

كان الدين من أكبر عوامل الرقي فيها»[1]. ومن مزاياها الأخرى أنها حضارة متسامحة تسامحَ الدّينِ الذي نبعتْ منه كما في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ وبشهادة العديد من المستشرقين. وقد كتب في ذلك جوستاف لوبون يصف تسامح المسلمين مع أهل البلاد التي فتحوها، فلم يكرهوا أحدًا على تغيير عقيدته، كما لم يفرضوا على هذه الشعوب الضرائب الباهظة التي كان يأخذها حكّامهم السابقون[2].

أمام هذه المزايا في الحضارة الإسلامية لا بدّ من الإحساس- بل واليقين- بتفوق الحضارة الإسلامية، ولكنّ الحضارات تتكوّن من عنصرين كما قال مصطفي السباعي هما العنصر الروحي الأخلاقي والعنصر المادي. وكلّ حضارة متأخّرة لا شكّ تتفوّق على سابقتها في الإنجازات المادية، وتلك هي سنة الله في هذا الخلق. وكلّ حضارة جديدة تأخذ من سابقتها في هذا المجال. وقد أخذ المسلمون من الأمم الأخرى في الجوانب المادية دون حرج مع احتفاظهم بقيم حضارتهم.

(١) مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، (دمشق وبيروت: ١٩٦٢) ص٣١.

(٢) لوبون، حضارة العرب، مرجع سابق، ص١٣٤ وما بعدها.

الفصلُ الرّابع

بنيةُ المجتمع الإسلامي

تقديم:

ترتبط دراسةُ التاريخ في الغرب بعلم الاجتماع ارتباطًا وثيقًا، وقد تأثر بهذا عددٌ من المستشرقين الذين اعتمدوا في دراسة المجتمع الإسلامي على نظريات علم الاجتماع ومناهجه. ويعدّ برنارد لويس من المستشرقين الذين ساروا على هذا المنهج الاجتماعي، وأعطوا أهمية كبيرة لتأثير العوامل الاجتماعية في نشأة الأفكار السياسية والدينية والاقتصادية. كما ربطوا بين المعرفة التاريخية وضرورة معرفة الأحوال الاجتماعية للأمم. وقد كان لويس من أهمّ المستشرقين المهتمّين بدراسة بِنية المجتمع الإسلامي استنادًا إلى رؤية منهجية غربية ومتأثرًا بمعطيات علم الاجتماع في الغرب. فقد اهتمّ لويس بدراسة أسس المجتمع الإسلامي وتنظيماته السياسية والاجتماعية والاقتصادية ودراسة فئات المجتمع الإسلامي وقطاعات بعينها داخل المجتمع الإسلامي. كما اهتمّ بدراسة النقابات، وعلاقات المسلمين بالأقليّات اليهودية والنصرانية وغيرها، وحلّل بعض الفرق الدينية تحليلًا اجتماعيًّا يعطي اعتبارًا للعوامل الاجتماعية في نشأة الفرق والآثار الاجتماعية لاعتقادات الفرق. كما أعطى تحليلًا اجتماعيًّا لبُنى الفرق الإسلامية: ومن المعروف أنّ المستشرق برنارد لويس عرف بين الدوائر العلمية الاستشراقية بدراساته الخاصّة بفرق الإسماعيلية والحشّاشين وبنية مجتمعاتها الداخلية. كما اهتمّ لويس بدراسة بعض القضايا ذات الطابع الاجتماعي مثل قضايا الأقليات والرّق والمرأة واللّون والعرق والنقابات والهرطقة، وتحليله لألوانٍ مختلفة من الحياة الاجتماعية الإسلامية في الريف والمدن والبادية.

ويتناول الباحث في هذا الفصل القضايا التي أثارها لويس والمرتبطة بطبيعة المجتمع المسلم وبنْيته. ومن أهمّ هذه القضايا تحديده للهويّة العربية وفهمه لمصطلح العروبة، وتحديده لهويّة المجتمع المسلم وتقسيمه لبنية هذه المجتمع. وفيما يأتي عرض ونقدٌ لهذه القضايا.

أولًا: العروبةُ والإسلام:

اختار الله- عزّ وجلّ- العرب لحمل رسالة الإسلام، واختار اللغة العربية لغةً للقرآن الكريم، وقد حاول لويس أنْ يحدّد مفهوم كلمة «عربي» و«عروبة»، فزعم أنّ الرسول- ﷺ- ومعاصريه كانوا يرونْ أنّ العرب هُم بدو الصحراء. وأضاف بأنّ هذا المصطلح يستخدم في القرآن الكريم ليعني البدو سكان البادية، وليس سكان المدن مثل مكة والمدينة والمدن الأخرى[1]، ويرى لويس أنه عندما كان الإسلام دينًا عربيًّا صرفًا، والخلافة مملكة عربية ذات جذور في الجذور العربية فإنّ بفظ «عربي» كان يطلق على كلّ مَن تكلّم العربية[2]. وحتى يظهر لويس معرفته بالموضوع يشير إلى أنّ المعاجم المبكرة فرّقت بين «عربي» و«أعرابي» لتعني الأولى سكانَ المدن، والثانية سكان الصحراء من البدو. ولكنّ هذا التمييز- إذا صحّ- فيعود إلى فترة تميز العرب عن غيرهم من الفرس والسريانيّين والمصريين. ويرى لويس أنّ هذا التميز لم يستمرّ طويلًا حيث تحولت الخلافة إلى «إمبراطورية» إسلامية[3]. وتحدث لويس عن أنساب العرب وقال إنّ ما أورده علماءُ الأنساب إنما هو محتمل، ولا تعدو هذه الأنساب أنْ تكون خيالية، ومع ذلك فقد سيطرت الأنساب على حياة العرب في الدولة الأموية[4].

وللردّ على لويس لا بدّ أنْ ننبّه أولًا إلى أنّ لويس يتوجّه بآرائه هذه إلى جمهور القراء من غير المتخصّصين في كتابٍ لا توثيق فيه إلّا نادرًا. ولكن مسألة التوثيق أو عدمها لا تعني طمس الحقائق، أو تشويهها؛ فأوّلُ أفكار لويس الخاطئة تحديدُه «العربي» بمعنى البدوي، وإمعانًا منه في التضليل ينسبُ هذه النظرة إلى الرسول- ﷺ- ومعاصريه، في حين يتجاهل الآياتِ الكثيرةَ التي تتحدّث عن نزول القرآن بلسان عربي مبين، وأنّ هذا القرآن عربي. وكلمة «عربي» وإنْ لم تطلق على النبي- ﷺ- وعلى قومه، فإنّ مَن يتحدّث العربية فهو عربي. وتأتي الفرية الثانية في أنّ

(1) Lewis، The Arabs، Op. cit.، p 12.

(2) Ibid، p. 13.

(3) Ibid، lie. cit.

(4) Ibid، p. 74.

القرآن قصد بالعربي بدوَ الصحراء وليس سكان مكة وغيرها من المدن، دون أنْ يوضّح لويس ماذا كان يطلق على سكان هذه المدن. وأمّا تفريق لويس فغيرُ صحيح؛ فالقرآن فرّق بين «عربي» و«أعرابي». والأعراب هُم البدو، وهو تمييزٌ لهم عن سكان المدن؛ حيث نقرأ الآيات الكريمة: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ ﴾[2]. وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ﴾[3]. وقد فرقت هذه الآيات بوضوحٍ بين سكان المدن والأعراب الجفاة سكان الصحراء. ونهجت المعاجم العربية النهجَ نفسه، ففي الصحاح: «العرب: جيل من الناس، والنسبةُ إليهم عربي بيّنُ العروبة، وهم أهل الأمصار، والأعراب منهم سكان البادية خاصة... وليس الأعراب جمع عرب[4]. أمّا لسان العرب فيقول: «ورجل أعرابي بالألف إذا كان بدويًّا صاحب نجعة وانتواء وارتياد الكلأ وتتبّع لمساقط الغيث، وسواء كان من العرب أو مواليهم، ومن نزل بلاد الريف واستوطن المدن والقرى العربية وغيرها ممّن ينتمي إلى العرب فهُم عربٌ وإن لم يكونوا فصحاء، وقول الله عزّ وجلّ: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ﴾ فهؤلاء قوم من بوادي العرب، ولا يجوز أنْ يقال للمهاجرين والأنصار أعراب، إنما هُم عرب»[5].

ويبدو أنّ القرآن ذكر «عربي» ليعني اللسان، وليصف القرآن، وأمّا تركه العرب وعدم ذكرهم إلّا بصفاتهم، أو نسبتهم للنبي- ﷺ- فمنْه قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا ﴾[6]. وفي آية أخرى: ﴿لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾[7]. وبالإضافة إلى ذلك فقد أكّد الإسلام على نبذ

(١) سورة التوبة، آية ١٠١.
(٢) سورة التوبة، آية ١٢٠.
(٣) سورة الحجرات، آية ١٤.
(٤) الصحاح، ج١/ ١٧٨ و ١٧٩، مادة عرب.
(٥) لسان العرب، مجلد ١، ص٥٨٧.
(٦) سورة الجمعة، آية ٢.
(٧) سورة الزخرف، آية ٤٤.

العصبية، وأنّ التفاضل الحقيقي يكون بالتقوى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1] وقد نهى الإسلام عن العصبية القومية وجعل الولاءَ للعقيدة، وذلك كما ورد في الحديث الشريف: «فمَن قاتل تحت راية عمياء يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل؛ فقتل جاهلية»[2] وهكذا يتضح أنّ لويس اعتمد على نفسه في تعريف كلمة «عربي» و«أعرابي» فلم يعدْ إلى القرآن الكريم، ولا إلى الحديث النبوي، بل أهمل المعاجم العربية إهمالًا تامًّا أيضًا.

وقد علّق الأستاذ جلال مظهر على رأي لويس قائلًا: «فعربي عندهما- أو كما يريدون- معنى بدوي، وبدوي في ذهن القارئ يعني رجلًا لا يستقرّ له مقام ولا حضارة عنده.... ثمّ إنّ شيئًا ممّا يقول الأستاذ لم يردْ لا في القرآن الكريم ولا في أيّ من معاجم العرب أو تفسيراتهم وشروحهم، فمِن أين يكون الأستاذ قد استقى معلوماته إلّا من تعمّده تضليل طلبته وقرّائه»[3]. ثمّ يضيف المؤلف بأنّ العرب تعدّ العائد للبداوة كالمرتد[4]. وهو يقصد هنا العودةَ إلى البداوة بعض التحضر. والحقيقةُ ليس العرب هُم الذين ينظرون هذه النظرة فما كان عندهم إسلام ولا ضدّه وهي الردّة، ولكنّه ورَدَ في صحيح البخاري قول الحجاج لسلمة بن الأكوع وقد بلغه أنه خرج إلى سُكنى البادية، فقال له: ارتددت على عقبيك، تعرّبت؟ فقال: لا، ولكن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- أذن لي في البدو. وقد كان المهاجرون يستعيذون من التعرّب وهو سكنى البادية حيث لا تجبُ الهجرة»[5].

ومِن منهج لويس التشكيك في قيم المسلمين وأفكارهم؛ حيث ذكر أنّ الأنساب من المحتمل أنْ تكون خيالية، ولكنّها مهمّة- في نظره- تاريخيًّا لأنها سيطرت على حياة العرب

(١) سورة الحجرات، آية ١٣.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، وسنن ابن ماجه، أبواب الفتن، باب العصبية، حديث ٣٩٩٦، واللفظ لمسلم.

(٣) جلال مظهر، حضارة الإسلام وأثرها في الترقي العالمي، (القاهرة، بدون تاريخ) ص٤٠.

(٤) المرجع نفسه، ص٤١.

(٥) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب التعرب في الفتنة.

في الدول الأموية. والحقيقة أنّ الأنساب لم تكن خيالية، وبالإمكان أنْ تكون عبارة لويس: «من المحتمل أنْ لا تكنِ الأنساب خيالية، ولكنّ لويس لم يقدّم دليلًا على سبب الاحتمال. وقد ذكر أحدُ الباحثين أنّ هذا الموقف ليس جديدًا؛ حيث قال: «وهاجمت الشعوبيّة أنساب العرب، وأظهرت أنها أنسابٌ أسطورية، وشكّكت في حقيقتها»[1]. والاهتمام بالأنساب، وإنْ لم تقرّه الشريعة بالصورة الدقيقة والمفصلة التي عرف بها العرب في القديم، فإنها حرصت على ذلك إلى حدٍّ معين ليتحقق من ذلك التكافل الاجتماعي المتمثل في صلة الأرحام، والتكاليف المادية من مساعدة المغرم، أو صاحب الحاجة في الدية للقتل الخطأ، وهي التي تسمّى العاقلة الذين يشتركون مع الفرد في النسب... كما أنها مهمّة في مسألة المواريث. وقد زعم لويس تميز العرب على الأقوام الآخرين بعد الإسلام، وهو قول خاطئ لا دليلَ عليه. كما أنه يتنافى مع عالمية الإسلام كدينٍ، ونبذه للقوميات ومنها القومية العربية. وقد شارك المسلمون غيرُ العرب المسلمينَ العربَ في كلّ النشاطات الإسلامية من علم وثقافة وقيادة وسياسة ودعوة ونشر للإسلام دونَ تفرقة.

ثانيًا: الموالي:

وأمّا العنصر الثاني الذي تكوّن منه المجتمعُ الإسلامي فهُم الموالي. وقد زعم لويس أنّ هؤلاء يقابلون الذين تحرّروا في القانون الروماني، وكان وضعهم أقلّ مستوى من الناحية الاجتماعية والقانونية من العرب.. وقد عاش هؤلاء في بلاد العرب لأمّهات إماءٍ وآباءٍ أحرار، وأصبحوا موالي ليحصلوا على حماية القبيلة. ولا يستطيع المولى التزوّج من الحرائر بحرية، وقد تعرضت عضويتهم في المجتمع لكثيرٍ من القيود[2]. وتحدّث لويس عن هذه القيود فذكر منها أنهم كانوا مساوين للعرب- على الأقل نظريًّا- ويشملهم الإعفاءُ من الضرائب، ولكنّ العرب احتفظوا بصورةٍ زاخرة بالازدراء بفوقيّتهم على الموالي، وحرصوا لمدّة طويلة على إبعادهم عن تحقيق

(١) عمر، التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص١٥٨.

(2) Lewis، The Faith، op. cit.، p 33.

المكاسب المادية من الإسلام. ويضيف بأنّ الشريعة قد طوّرت لتأكيد قومية العرب وتميزهم على الموالي[1].

ويعود لويس إلى الحديث عن العرب بأنهم المؤسّسون «للإمبراطورية»، وأنه كانت هناك فروق اجتماعية بين العرب المسلمين والمسلمين من غير العرب الذين ظهروا ضمن رعاياهم، وهذه الفروق تركتْ آثارًا ظلّت باقية في الصورة التي تشكّل بها القانون الإسلامي[2]. ويرى لويس أنّ من بين أسباب دخول الأمم الأخرى (غير العرب) في الإسلام السعيَ للحصول على المساواة مع الحكام العرب والقبول لديهم، ولكن آمالهم خابت، ويضيف بأن المساواة لم تتحقّق بين العرب الغالبين أنفسهم لتضارب المصالح فيما بينهم، ممّا أدى إلى ظهور صراعات مريرة[3].

ويفردُ لويس حديثًا خاصًّا عن وضع الموالي الاجتماعي فيذكر أنّ «الأرستقراطية» العربية لم تسمح مطلقًا للموالي بتحقيق المساواة معهم وبخاصة في الدول الأموية، وأنّ الموالي الذين استطاعوا الوصولَ إلى المساواة في التكاليف المالية ما حصلوا عليها إلّا لقيامهم بخدمة الدولة، بينما فشلتْ غالبيتهم في ذلك. ولكنْ بحلول عهد عبد الملك بن مروان (٧٣- ٨٦هـ) فإنّ الحكومة الإسلامية لجأت إلى تثبيطهم عن التحوّل إلى الإسلام وطرد الموالي من المدن إلى المزارع لمواجهة تدنّي دخل الحكومة. وكان هناك عددٌ من الموالي الذين حاربوا إلى جانب العرب في المقاطعات الحدودية في خراسان وغيرها، ولكنهم كانوا يحصلون على أجرٍ أقلّ، ونصيبٍ أقلّ من الغنائم من الفرسان العرب[4].

وفي النواحي الاجتماعية، يزعم لويس أنّ ما كتب باللغة العربية (الكتابات الأوروبية والتاريخية وسواها) يشير بوضوح إلى هذه المسائل. فمثلًا لا يمكن لمولى أنْ يتزوج امرأةً من دم

(1) Ibid، p 33- 34.

(2) Lewis. The Jews. op. cit. p 9.

(3) Lewis. The Faith، op. cit.، p 31.

(4) Lewis، The Arabs، op. Cit.، p. 70

عربي نقي، وأنه كان يُنظر إلى المولى بأنه زوج غير مكافئ[1]. ولعلّ موقف العرب من غيرهم في نظر لويس يلخّصه قوله: «ولكنّ العرب- شأنهم شأن الفاتحين الآخرين قبلهم ومنذ ظهورهم- كانوا متردّدين في التسليم بالمساواة مع المغلوبين، ولذلك احتفظوا بمركزهم الأفضل أطول مدّة استطاعوها[2]. ولذلك اندفع الموالي لسكنى الأمصار العربية وبخاصة خارجها، عمالًا وفلاحين وأجَراء في الحوانيت وتجارًا، والعمل في مهن أخرى لخدمة احتياجات الأرستقراطية العربية[3].

لقد أفرد الباحث هنا الحديثَ عن الموالي لكيلا نرضخُ لتقسيمات لويس التي جعلت الموالي طبقةً خاصة من طبقات الشعب. ولكنّ لويس يستخدم عباراته التشكيكية في المساواة بين العرب والموالي حين يقول بأنهم كانوا متساوين مع الأحرار (على الأقلّ نظريًّا)، ويضيف عبارات أخرى تؤكّد شكوكه وتنقض ما قاله عن المساواة النظرية من «أنّ العرب احتفظوا بصورةٍ مليئة بالازدراء بفوقيّتهم على الموالي»[4]. ويمكن الرّد عليه بأنّ على المدّعي أنْ يقدّم الأدلة على ادّعائه، أمّا زعم لويس بأنّ الشريعة قد طوّرت لتأكيد هذه التفوّقية والتميز؛ فهذا محضُ افتراء، ونطلب منه أنْ يقدّم لنا نصًّا واحدًا من نصوص الشريعة يؤيّد كلامه، أمّا النصوصُ التي تؤكّد المساواة بين البشر بعامّة وبين المسلمين بخاصة؛ فهي أكثر من أنْ تُحصى. وأغرب من ذلك كلّه أنّ لويس يتجاهل كلّ ما في الإسلام من مزايا، ويردّد ما يتخيله من محاولات الموالي الوصول إلى المساواة. وقد كتب في هذا أحدُ الباحثين قائلًا: «ولقد غالى فان فلوتن وولهاوزن بروكلمان ومَن اتّبع رأيهم مِن المؤرخين في تصوير التمايز الاجتماعي بين العرب «الأسياد» والموالي (سكان البلاد المفتوحة) المحكومين، ووقعوا- دون أنْ يدركوا- في تفاسير عنصرية ليست من مفاهيم الإسلام ولا العصر الذي ظهر فيه الإسلام»[5]. ويمكن الموافقة مع

(1) Ibid.

(2) Lewis، Race and Color، op. Cit.، p. 23.

(3) Lewis، The Arabs، loc. Cit.

(4) Ibid.، p. 58.

(٥) عمر، مرجع سابق، ص٥٦- ٥٧.

هذا الباحث على ما في دفاعه سوى أنّ العصر الذي ظهر فيه الإسلام كان فيه كثيرٌ من التمايز العنصري، فقد عرفه الفرس والهنود وغيرهم. ويكفينا دليلًا ما لاحظه رسلُ الجيش الإسلامي إلى كسرى ورستم، وكان ممّا نعوه على الفرس استعباد بعضهم بعضًا[1]. وكذلك وقع الباحث في خطأ في قوله العرب الأسياد، فإنْ كان يقصد أنّ هذا هو قول المستشرقين فكان يجب أنْ يشير إليه، أمّا إنْ كانت قناعته فكأنّه ناقَضَ نفسَه فالذي يدعو إلى المساواة ويدّعي السيادة فقد كذب على نفسه وعلى الآخرين، وهو أمرٌ لم يثبت تاريخيًّا عن العرب.

وقول لويس بأنه لا يمكن لمولى أنْ يتزوج امرأةً من دم عربي نقي مستشهدًا بقول كاتب عربي مجهول ليحكم بهذا الشاهد على المجتمع الإسلامي، ويترك- أو يتجاهل- كلّ المصادر الإسلامية الصحيحة ويأخذ برأي شاذٍّ لكاتبٍ مجهول، وهو أسلوب الانتقاء الذي عرف به المستشرقون. والمنهج العلمي يقتضي عدم الاستشهاد بكاتبٍ مجهول، ولكنّ المنهج الاستشراقي يقبل لك. كما أنّ ما ذكرناه عن المساواة التي حققها الإسلام بين أتباعه يكفي للرّد عليه، وقد زوّج الرسول- ﷺ- ابنةَ عمّه زينب بنت جحش لمولاه زيد بن حارثة. ولكنّ الحقيقة أيضًا تدعونا للقول بأنّ العرب وإن كانوا يعتزون بأنسابهم ويأنفون من الاختلاط بغيرهم إلّا أنّ الموجات الكبيرة من العرب التي خرجت في عمليات الفتح امتزجت بالشعوب الأخرى، وكان الزمن كفيلًا بتقليص هذه النزعة الفردية، وقد حصل الزواج وكان من أبلغ وسائل نشر الدعوة والامتزاج بين عناصر الدولة المتعددة.

ثالثًا: بنيةُ المجتمع الإسلامي في المدينة:

ويأتي لويس إلى تكوين الأمّة الإسلامية منذ عهد الرسول- ﷺ- وما ذكرته الوثيقة التي كتبت بين المسلمين وغيرهم من سكان المدينة، فيبحث في أصل هذه الكلمة قائلًا: «لعلّها مأخوذة من الكلمة العبريّة «عمّاه»، وتستعمل هذه الكلمة باللغة العربية الفصحى للدّلالة

(١) الطبري، م٣ ص٥٣٢ (١/ ٢٢٧٥).

على الكيانين العرقي والديني، وتُطلق على جماعاتٍ من الناس تربط بينها صفة أو خاصية مشتركة»[1]. ويشكّك لويس في موافقة الأطراف المعنيّة على ما جاء في الوثيقة، ويصفُها بأنها إعلان من طرف واحد، ولا يصحّ أنْ يطلق عليها «معاهدة» بالمعنى الأوروبي.

ويذهب لويس إلى أبعدَ من ذلك في التشكيك في بنية المجتمع الإسلامي حين يتحدّث عن موقف الأنصار من هجرة الرسول- ﷺ- إلى المدينة فيزعم أنهم إنما قبلوا ذلك ليكون حَكَمًا في خلافات كانت قائمة فيما بينهم[2]. وذكر لويس ظهور النفاق في المدينة، ووصفَ المنافقين بأنهم المعارضون للرسول، ﷺ. ويشير لويس إلى أنّ المسلمين قد أطلقوا عليهم لقبًا ذميمًا هو «المنافقون». ويدافع لويس عنهم قائلًا إنه مجرّد اختلاف في الرأي، وقد أبرز المؤرخون المتأخرون هذه الظاهرة، ويضيف بأن المنافقين لم يرضخوا للدولة الإسلامية التي كان خلافُهم معها سياسيًّا إلّا بعد أنْ تأكّدوا من المكاسب فيما بعد[3].

وإنّ زعم لويس أنّ كلمة «أمّة» مأخوذة من العبرية زعمٌ لم يقدم لويس عليه دليلًا واحدًا، ولا يكفي أنْ تكون هذه الكلمة موجودةً في اللغة العبرية لتعدّ أصلًا أخذت عنه العربية، بل العكس؛ فالكلماتُ العبرية هي المردودة إلى أصولٍ عربية لكوْنِ اللغة العربية أصلًا للغات السامية ومِن بينها العبرية. وما كانت اللغة العربية أو القرآن الكريم في حاجة إلى استعارة هذه الكلمة التي تحمل معاني كثيرةً في اللغة العربية، ممّا يدل على أصالتها في العربية. فقد وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم في مواضعَ كثيرة بلغت خمسين موضعًا بصيغة المفرد، وثلاثةَ عشر موضعًا بصيغة الجمع، وقد وردت في سور مكية كما وردت في سور مدنية، وقد علّق مترجمُ بحث لويس «الحرب والسلام» على هذا بقوله: «يبدو أنّ الكاتب يجهل أو يتجاهل أنّ العبرية ليست إلّا إحدى اللهجات الكنعانية، والآرامية والعربية أخوات، وأنّ جذور الكثير جدًّا من

(١) لويس، الحرب والسلام في تراث الإسلام، مرجع سابق، ص٢٣١.

(2) Lewis. The Arabs، op. cit.، p. 42.

(3) Ibid.

المفردات فيها جذور واحدة، وهكذا فليس من الكلام العلمي أنْ يقال إنّ كلمة «أمّة» مأخوذة من العبرية....»[1].

أمّا زعم لويس أنّ الأطراف المعنيّة لم توافق على ما جاء في الوثيقة فزعمٌ لم يقدّم لويس عليه دليل، بينما دلّت أحداث التاريخ الإسلامي بعد الصحيفة على موافقة جميع الأطراف على ما فيها، وكانت هذه الصحيفة هي الأساس التي جعلت الرسول- ﷺ- يذهب إلى إحدى قبائل اليهود يطلب منهم المساعدة في سداد بعض الديات. وكانت الوثيقة أيضًا هي الأساس الذي استند إليه الرسول- ﷺ- في الحكم على بني قريظة بالخيانة العظمى نتيجة موقفهم في غزوة الأحزاب. ويظهر هنا استخدام لويس لمنهج إسقاط النظرة الغربية على التاريخ الإسلامي حين اعتبر الصحيفة مغايرة للمعاهدة في نظر الأوروبيّين.

وبخصوص زعم لويس حول موقف الأنصار من هجرة الرسول- ﷺ- فقد أخذ لويس هذه الفكرةَ ممّن سبقه من المستشرقين مثل فلهاوزن الذي يقول: «فكانت الحاجة ماسّةً إلى رجل يدخل في الفرجة المفتوحة بين الفريقين ويقضي على الفوضى، لكن كان لا بدّ أنْ يكون رجلًا محايدًا»[2]. وقد سبقهما وليام ميور في كتابه «محمد- ﷺ- والإسلام» بقوله: «إنّ المدينة المجهدة بالنزاعات والانقسامات الشديدة سوف تكون مستعدّة لقبوله لاجئًا إنْ لم ترحّب به نبيًّا، وربما كزعيم لها في المستقبل»[3]. وقد أضاف لويس أنه ينبغي أنْ يكون رجلًا له قوّة روحية. ولكن الذي فاتَ هؤلاء المستشرقون إعجاب الأنصار بما كان يدعو إليه رسول الله- ﷺ- وسابق معرفتهم التي أخذوها عن اليهود بقرب بعثة نبيٍّ تكون المدينة مهْجَره فأرادوا أنْ يسبقوا إليه اليهود[4].

---

(١) الحرب والسلام، مرجع سابق، ص٢٣١.

(٢) يوليوس فلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مراجعة حسين مؤنس، ط٢ (القاهرة: ١٩٦٨) ص٧.

(3) Sir Willaiam Muir. Mahomed and Islam. 3 ed. (London، 1895) p. 54.

(٤) ابن هشام، تهذيب السيرة، مرجع سابق، ص١٠٤.

لا شكّ أنّ إصلاح ذات البين قد حصل بانتقال الرسول- ﷺ- إلى المدينة باعتبار هذه الهجرة خطوةً في طريق الدعوة، ومرحلةً من مراحلها وليست هدفًا في نفسه. ولا بدّ من كلمة هنا عن التوحيد ونبذ النزاع والانقسامات، فالتوحيد الذي هو «التصوّر المنظّم المركزي للأنموذج الأسمى الإسلامي، بينما غاية التصورات والمفاهيم المتعددة المتشابكة المتنافسة المتعارضة التي يقدّمها الأنموذج العلمي الغربي تؤدّي إلى نشاط تفسيخي مخيف»[1]. ولعلّ مِن الأدلة على هذا أنّ أوروبا تنقسم إلى عددٍ كبير من الدول والقوميّات، وما إنْ جاء الاستعمار إلى الدولة العثمانية حتى تحوّلت من دولةِ خلافةٍ واحدة إلى أكثر من عشرين كيانًا عربيًّا، أمّا باقي دول العالم فهناك الدولة التي تنقسم إلى شرقية، وأخرى غربية (ألمانيا سابقًا) أو دولة شمالية وأخرى جنوبية (كوريا: اليمن سابقًا). والإسلام يدعو إلى الوحدة، وخيرُ دليل على ذلك أنّ الفقهاء ظلّوا مدّة طويلة لا يقرّون بوجود خليفتيْن للدولة الإسلامية.

وجاء حديثُ لويس عن المنافقين مُنسجمًا مع منهجه القائم على إضفاء هالةٍ من الأهمية والتقدير لكلّ الفئات المنحرفة، ومِن هؤلاء المنافقين الذين أطلق عليهم لويس لقب «المعارضة». وهو هنا يتجاوز المعنى المتعارَف عليه للمعارضة حتى في الفكر الغربي والممارسة الغربية. لقد كان المنافقون أعداءً حقيقيّين، بل كانوا أشدّ خطورة على المجتمع من الكافرين ومِن اليهود؛ فهؤلاء عداوتهم واضحة صريحة. والمعارضة حسبَ مفهومها الغربي إنما هي فئة تسعى لمصالح الأمّة وأهدافها، ولكنها تختلف مع الحزب الحاكم في الأساليب والوسائل. وقد ظهرَ موقفُ النّفاق المحارب لمصالح الأمّة في عدّة مواقع منها غزوة أحد حينما انسحب عبد الله بن أبي ومعه ثلاثمائة من المنافقين، أمّا أنّ المنافقين انضموا إلى صفوف الدولة حينما تأكّدوا من المكاسب فيما بعد فهو دليلٌ على خبث طويّتهم وعداوتهم للمجتمع وللدولة؛ حيث إنهم لا يشتركون إلّا حينما تتأكّد لهم المكاسب. وقد كان الرسول- ﷺ- على معرفة بهم، ولكنه كان يقبلُ منهم

(١) كليم صديقي، التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر، ترجمة ظفر الإسلام خان، ط٢ (القاهرة: ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ص١٣.

ظاهرَهم ويحْذَرهم. وقد وردت عدّة آيات في القرآن الكريم تفضح تصرفاتهم، ومنها ما ورد في سورة التوبة التي يُطلَق عليها الفاضحة؛ لما فضحت من ممارساتهم[1].

رابعًا: الأخوةُ في المجتمع الإسلامي أساسُ الروابط العقديّة:

لعلّ مِن أهمّ الموضوعات التي تهمّ الباحث في المجتمع الهوية التي يتمسك بها، أو يرى المجتمع ضرورة التمسّك بها. ويذكر لويس أنّ العاطفة الأساس لهوية المسلمين دينية واجتماعية، ويرى أنّ المجتمع الإسلامي يعبّر عن نفسه بمصطلح قومي، وأحيانًا بمصطلحات دينية، وهذه المصطلحات مترادفة، ويحلّ بعضها محلّ بعض، وكلها تشير إلى الحقيقة نفسها[2]. ويقول أيضًا في المجتمع الإسلامي العالمي كلّ مسلم أخ لكل مسلم آخر- على الأقل نظريًّا- مهما كانت لغته وأصله وسلالته وبلاده، فهو أقربُ إليه من مواطِنِه الذي يتكلّم لغته وينحدر من سلالته نفسها، ولكنْ لا يدين بعقيدته نفسها، ويشير في بحثٍ آخر أنّ المساواة في المجتمع الإسلامي مالت إلى اتّخاذ معنى مختلف، فالتمايز الاجتماعي والاقتصادي لم يكونا من المظالم الرئيسية، ويعلّل ذلك بأنّ المجتمع الإسلامي لم يكن متطورًا اقتصاديًّا ممّا جعل فرصَ الحصول على الثروة وإنفاقها محدودًا، وبالتالي قلّص الفروق بين الأغنياء والفقراء[3].

وللرّد على لويس في هذا نقول: لقد جاء الإسلام ليضع للبشرية معايير وموازين لم تعرفها من قبل. إنّه لم يقمْ بإلغاء الروابط السابقة من دمٍ أو لغة أو عرقٍ أو نسب، ولكنه قدّم عليها جميعًا رابطة العقيدة التي ضرب المسلمون أروعَ الأمثلة في التمسك بها وتقويتها انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا

(١) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ج٨ ص٦١. جاء في مقدمة تفسيرها، قال سعيد بن جبير: سألت ابن عباس- رضي الله عنه- عن سورة براءة، فقال: تلك الفاضحة، مازال ينزل: ومنهم، حتى خفنا ألّا تدع أحدًا... وفي السورة كشفُ أسرار المنافقين.

(2) Lewis. The Arabs، Op. Cit.، p 173.

(3) Lewis. Middle East and the West، op. cit.، p71.

وَتِجَٰرَةٌ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴾[1]. حتى إذا التقى المسلم أباه أو أخاه في معركة من المعارك كان حريصًا على قتله، وهذا ما حدث لأبي عبيدة في معركة بدر حين لقي أباه وقتله[2]. وفي المبارزة التي سبقت معركة بدر كان الذين برزوا من قريش قد طلبوا مَن يبارزهم فخرج لهم جماعةٌ من الأنصار فأبوا إلّا مِن قومهم، فخرج إليهم حمزة بن عبد المطلب وعلي بن أبي طالب وعبيدة بن الحارث[3].

وعبارات لويس فيها كثيرٌ من الغموض المقصود، فهو يذكر تارة أنّ رابطة المجتمع الإسلامي دينية ثمّ يجعلها قومية، وأحيانًا اجتماعية ليصرف القارئ عن حقيقة الروابط العقدية. ولما كان الإسلام دينًا شاملًا فهو أعمّ وأشمل من الروابط الفرعية التي ذكرها لويس. أمّا رابطة الدم والقرابة، فقد أكّد الإسلام على الاهتمام بها، وأطلق عليها القرآن الكريم «الأرحام»، وأمرَ بوصْلها، وربطها بالعقيدة ذلك أنّ الذي لا خير فيه لأقرب الناس إليه كيف يمتدّ خيره إلى غيره؟! وقد ورد الحديث على صلة الرحم في آيات عديدة، نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۗ﴾[5]. ويحذّر من قطع هذه الصلة في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾[6]. والحثّ على الاهتمام بالقرابة وردَ في مواضعَ كثيرة منها ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ

(١) سورة التوبة، آية ٢٤.

(٢) عماد الدين، أبو الفدا إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم. (بيروت، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م) م٢ ص٣٤٢.

(٣) ابن كثير، السيرة، مرجع سابق، ج٢ ص٤١٣.

(٤) سورة النساء، آية ١.

(٥) سورة الأنفال، آية ٧٥.

(٦) سورة البقرة، آية ٢٧.

وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾[1]. وفي الحديث قوله ﷺ: «مَن سرّه أنْ يُبسط عليه رزقه أو ينسأ في أثره فليصل رحمه»[2]. ومن أقرب القرابة الوالدان فيأمر الله بالإحسان إليهما: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ ﴾[3]. ولا يقتصر ذلك على الوالدين المؤمنين فإنهما وإنا كانا على الشرك فلا بدّ من إحسان صحبتهما ﴿ وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشۡرِكَ بِي مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَاۖ وَصَاحِبۡهُمَا فِي ٱلدُّنۡيَا مَعۡرُوفٗاۖ ﴾[4]. وقد جعلت الشريعة الإسلامية بعض التكاليف المادية مرتبطةً بهذه القرابة، فهناك مسألة النفقة على الزوجة والأبناء والآباء، وهذه محكومة بالقاعدة التي تقول: «الغُرم بالغُنم»[5]. فبقدر ما يستحقّ المرء ميراثًا فيلزمه نفقته. كما أنّ هناك الدية المرتبطة بالعائلة، وهذه تتعدّى إلى عدّة حدود[6].

وإذا رجعنا إلى عبارة لويس حول «أخوة المسلم لكلّ مسلم آخر» والتي يضع لويس بعدها عبارته المحبّبة إليه وهي (على الأقل نظريًّا) فنسأله لماذا التشكيك؟ لقد كانت هذه الأخوة وما تزال واقعًا عمليًّا وتطبيقيًّا، وإنْ تخلى بعض المسلمين عنها شيئًا ما. «فالمسلم كما وصفَ الحديث: «أخو المسلم لا يسلمه ومَن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ومَن فرّج عن مسلم كربة فرّج الله عنه كربة مِن كرب يوم القيامة»[7]. ولويس مؤرخ كبير يعلم أكثر من غيره كيف كان اتحاد المسلمين في التاريخ الإسلامي مضربَ المثل، فلمّا غزت الجيوش الصليبية ديار المسلمين وقف المسلمون جميعًا شاميّهم ومصريّهم عربيّهم وأعجميّهم يدًا واحدة، ولمّا تحرك التتار في اندفاعاتهم الوحشية كيف وقفتِ الجيوش الإسلامية يدًا واحدة لتمنع تقدّمهم بعد

(١) سورة النحل، آية ٩٠.

(٢) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، م٦ ج١٦ ص١١٤.

(٣) سورة الإسراء، آية ٢٣.

(٤) سورة لقمان، آية ١٥.

(٥) محمد أبو زهرة، أحكام التركات والمواريث، (القاهرة: بدون تاريخ) ص٢٣٨.

(٦) ابن قدامة، المغني، م١٢، ص١٥ وما بعدها.

(٧) صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه.

أنْ نادى قطز «وا إسلاماه». بل كان الأمر أقدمَ من ذلك بكثير حينما تحرّك المعتصم ضدّ الروم استجابة لاستغاثة امرأة صرخت «وامعتصماه». وفي أيامنا هذه نجد الجهاد في أفغانستان قد ضمّ أفرادًا من جميع أقطار المسلمين استشعارًا بهذه الأخوة التي تعلو على أية رابطة، وتكاد الحرب في البلقان تعيد صورة أفغانستان.

خامسًا: بنيةُ المجتمع الإسلامي عند لويس:

وللويس حديثٌ في بنية المجتمع الإسلامي وطبقاته، فهو تارة يقسّمه إلى طبقتين إحداهما الطبقة العليا، والثانية الطبقة الدنيا. فالأولى هي تحصّلت على التعليم والمكانة والسلطة والثروة، أمّا الطبقة الثانية فهي التي تتكوّن من أولئك الذين لا مكانة لهم ولا اسم ولا صوت، فهم بقيّة المجتمع الإسلامي. والمصطلح الإسلامي هو «الخاصّة» و«العامّة» يعني «الخاصّ والعام»[1]. وفسّر لويس الأمر بأنّ الخاصة هُم الذين يتمتعون بجميع المزايا والمنافع والامتيازات، ونالوا اهتمام المؤرخين المسلمين فكتبوا عنهم ولهم، بينما حرمت الطبقة الثانية من هذه الامتيازات، ولم يُهتم بهم في التاريخ الإسلامي[2].

كذلك نجد لويس يقسّم المجتمع الإسلامي تقسيمًا آخر يرجعه إلى القانون الإسلامي (الشريعة) ويصفه بأنه تقسيمٌ نظري وتطبيقي، ويجعل هذا التقسيم إلى أربع طبقات هي: الأحرار والعبيد وأهل الذمّة والموالي[3]. وقد ناقش لويس موضوع المرأة ضمن قسم الأحرار ولكنّ الحديث عن المرأة فصّل في فقرة خاصة.

١ - **الأحرار**: هذا مصطلح قانوني وليس سياسيًّا، وهؤلاء لهم عضوية كاملة في المجتمع. وقد كانوا قلّة في البداية، وهُم من العرب الذين كوّنتهم الفتوحات، واحتكروا المناصب القيادية وموّلوا جيش الدولة، ودفعوا ضرائبَ قليلة بالنسبة لغيرهم[4].

---

(1) Lewis. The Faith and Faihful. Op. cit.، p. 33.

(2) Ibid، loc. Cit.

(٣) نوقشت آراء لويس في الموالي في فقرة أخرى عند الحديث عن العرب والعروبة.

(4) Ibid، Loc، cit.

٢- **العبيد**: يذكر لويس أنّ نظام الرّق وجِدَ قبل الإسلام، ولكنّ الإسلام نظمّه وحدّده. والإسلام، وإن كان قد أعطى السيد الحقّ في التصرف في رقيقه، لكنه أمره بمعاملته رقيقة معاملة طيبة. ويذكر لويس أنّ الخلفاء الأوائل لم يشجعوا استرقاق المسلمين. وقد جعل الفقهاء الأمر مستحيلًا فيما بعد. ويضيف لويس بأنّ موقف المسلمين من الرقيق قد تأثر بأمرين: أحدهما الاحتكاك بالنظام الروماني في البلاد التي فتحت، والثاني الزيادة في عدد الرّقيق بسبب الفتوحات والشراء. ويمضي لويس في الحديث عن الرقيق ويخصّ النساء (الإماء: الجواري) بحديثٍ طويل منه أنّ المسلمين سعوا إلى تكوين الحريم بشراء عددٍ كبير من الرقيق للتسري أو للأعمال الحقيرة، ولا تفريق بين الاثنين حسب قول لويس[١].

وممّا يمكن إلحاقه بحديث لويس عن «العبيد» إثارة لويس لقضية اللّون والعرق في الإسلام فهو لا يقبل فكرة عدم وجود تمييز عرقي أو لوني في الإسلام، ويعدّ هذا من قبيل الأساطير. ولذلك فإنّه شرع في تأليف كتابٍ لفحص هذه الأسطورة[٢]. وبيّن في ختام كتابه أنه حاول «تصحيح الصورة الخاطئة التي رسمها صانعو الأساطير، وهي الصورة التي تظهر عدم وجود مثل هذا الشّر، ولكن من أجل تصحيح خطأ يجب أنْ لا يقع الإنسان في الخطأ المقابل»[٣]. أمّا

(1) Ibid، p. 34- 35.

(2) Lewis. Race and color. Op. cit.، p. 23.

وقد ظهرت طبعة جديدة من الكتاب عام ١٩٩٠ بعنوان "اللون والرق في الشرق الأوسط" Raee and Slavery in the Middle East الذي يزعم أنه موضوع مازال محرمًا البحث في الوقت الحاضر في العالم الإسلامي لأنه يمثل فترة غير سعيدة في تاريخ الإسلام.

(٣) كتاب ألف ليلة وليلة: هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من القصص الشعبي من أصل فارسي وهندي، قيل إنها مترجمة عن الفارسية واسمها في الفارسية (الهزار أفسانة) أي الألف خرافة، وتحتوي على قصص مليئة بالمشاهد الغربية والمصادفات، وغير ذلك، وفيها من السّفاهة والفساد الشيء الكثير. وقد اهتمّ المستشرقون بها وقد ترجمت إلى اللغة الإنجليزية وإلى الفرنسية أكثر من مرّة. وقد أقحم فيها اسم هارون الرشيد. ويقول شوقي أبو خليل: "لقد ظنّ الأوروبيون أنّ الرفاء في قصر الرشيد لن يتمّ إلّا كما هو في قصر شرلمان من شراب وفسق وفجور، فجعلوا الرشيد بطلًا لروايات ألف ليلة وليلة، وبصورة تشبه ما في قصورهم". (شوقي أبو خليل، هارون الرشيد. (دمشق: ١٩٨١) ص١٠٨- ١١١.

الأدلة التي عرضها في كتابه فتبدأ من إحدى قصص كتاب «ألف ليلة وليلة» التي يجد فيها الملك زوجة تخونه مع أحدِ عبيده السّود، ثمّ يسافر إلى البلد الذي يعيش فيه أخوه ليجده يعاني مشكلةً مماثلة.. ويرجع لويس أيضًا إلى كتاب (الأغاني)[1] وحديث الأصفهاني عن أغربات العرب (الشعراء السّود) ورسائل الجاحظ[2]. وكتاب العقد الفريد لابن عبد ربه[3]. كما عرض مجموعة من الصور المصغرَّة المتخيّلة التي تظهر بعضَ صور اضطهاد الرقيق الأسود وغير ذلك.

ومن الاضطرابات الاجتماعية التي اهتمّ بها لويس ولها علاقة بقضية الرّق «ثورة الزنج» حيث تحدّث عن ظلامات أو شكاوي الزّنج التي يعيدها لويس إلى أنّ المجتمع الإسلامي مجتمعٌ يؤيّد وجود الرقيق، وجعل الفارق بين عبيد الإمبراطورية الرومانية أنهم يؤلّفون القاعدة الإنتاجية، بينما استخدم المجتمع الإسلامي الرقيق في الأعمال المنزلية أو الحربية، وعرفوا فيما بعد بالمماليك، وأصبح هؤلاء يؤلّفون طبقة ذات امتيازات، وأصبحت تفرض نفوذها على شئون الحكومة. وكان من استخدام المجتمع الإسلامي للرقيق تشغيلُ عشرات الآلاف منهم في المزارع؛ حيث يملكهم شخص واحد، وكذلك كان الرقيق الذين عملوا في المستنقعات بين

---

(١) كتاب الأغاني: يكفي في الحديث عن اتخاذ هذا الكتاب مرجعًا تاريخيًّا أنْ ينظر في مسألتين هما: أخلاق المؤلف والثانية أهدافه من تأليف هذا الكتاب. وقد كتب زكي مبارك في كتابه النشر الفني في القرن الرابع، يقول: "فقد كان الأصبهاني مسرفًا أشنع الإسراف في الملذّات والشهوات، وقد كان لهذا الجانب من تكوينه الخلقي أقلّ أثر ظاهر في كتابه. فإنّ كتاب الأغاني أحفل كتاب بأخبار الخلاعة والمجون. أمّا عن هدفه من تأليف الكتاب فهو الاقتصار إلى درجة كبيرة على إمتاع النفوس والقلوب والأذواق... وليكون "أكبر مجموعة تغذّى بها الأندية ومجامع السمر ومواطن اللهو ومغاني الشراب" ص٢٨٨-٢٨٩.

(٢) رسائل الجاحظ: للجاحظ كتابات كثيرة، وقد توزّعت اهتماماته من الفقه إلى علم الكلام إلى الأدب والاجتماع وغير ذلك. وقد رجع إليه لويس في مسألة اللّون في رسالة فخر السودان على البيضان، وسوف نشير إليها فيما بعد.

(٣) العقد الفريد لابن عبد ربه: يقول الزيات في كتابه تاريخ الأدب العربي: إنه كتاب من أمّهات كتب الأدب، جامع لشتى الفوائد، ومنثور المسائل في الأخبار والأنساب والأمثال والشعر والعروض.. وقد استوعب خلاصة ما دوّن من كتب الأصمعي وأبي عبيدة والجاحظ وابن قتيبة وغيرهم.

البصرة وواسط لاستخراج الملح منها واستغلالها للزراعة، وكان قائدهم فارسيًّا واسمه محمد بن علي، الذي ادّعى النسب إلى علي بن أبي طالب، وربما أنه من أصل عربي. ويذكر لويس أنّ السجل الحربي للزنج كان رائعًا، ويتأسّف أنه ليس لدى المؤرخين الآن معلومات عن نظام حكومتهم[١].

٣- أهل الذمة أو شعب الصّلح: وهو مصطلح قانوني للرعايا المحميّين في الدولة الإسلامية، وكانوا من اليهود والنصارى والزرادشتيّين الذين حصلوا على قدرٍ من التسامح، وحقّقوا مركزًا قانونيًّا محددًا في المجتمع الإسلامي. ويضيف لويس في تعريفه بالذّمة بأنهم كانوا يتمتعون بقدر من الحقوق أكثر من العبيد، ولكنهم أقلّ من المسلمين الأحرار، حيث كان عليهم دفع قدرٍ أعلى من الضرائب، وحرموا من حمل السلاح[٢].

ولقد اهتمّ لويس اهتمامًا خاصًّا باليهود، فتحدّث عنهم في المدينة المنورة مشيرًا إلى أنّ الرسول- ﷺ- كان يأمل أنْ يجد لديهم قبولًا لرسالته لأنهم أهل كتاب مقدس، ومن أجل استرضائهم؛ فقد تبنى بعض الممارسات اليهودية من مثل صوم يوم عاشوراء، والاتجاه نحو بيت المقدس في الصلاة، ولكنْ لما وجد المسلمون عدم تجاوب اليهود معهم غيّروا وجهة القبلة فجعلوها إلى مكة وتركوا الممارسات اليهودية[٣].

ويرى لويس أنه نتيجة للخلاف مع اليهود فقد اتجه النبي- ﷺ- إلى إعطاء الإسلام صبغة عربية قومية أكثر من ذي قبل[٤].

وتحدّث لويس عن المساواة في الحقوق بأنها أسطورة سببها تعاطف اليهود مع الإسلام، وقد اخترعها اليهود في القرن التاسع عشر في أوروبا لمواجهة النصارى وتلقفها المسلمون ليواجهوا

(1) Lewis. The Arabs. Op. cit.، p. 1.

(2) Lewis. The Faith، of. Cit. p. 33.

(3) Lewis. The Arab،. Op. cit. p. 42.

(4) Ibid.

بها اليهود. وأشار لويس إلى مسألة التمييز في الحقوق قائلًا: «ولكن إذا كان التسامح يعني غيابَ التفرقة والتمييز، فإن الإسلام لم يدّع أبدًا أنه متسامح. ولكن على العكس كان يصرّ على التفوق المميّز للمؤمنين الحقيقيين في هذه الدنيا وفي الدار الآخرة»[1]. وانتقل لويس في بحثٍ آخر للحديث عن عداء المسلمين لليهود بأنه أمرٌ غير عقدي، ولا يرتبط بأي تعاليم إسلامية أو لأي ظروف محدّدة في تاريخ الإسلام المقدس، وإنما كان هذا العداء هو ما ينتج عادةً بين الغالب المسيطر وأتباعه، وما ينتج لدى الأكثرية تجاه الأقلية أكثر منه نتيجة البعد العقدي أو النفسي الذي هو طابع العداء النصراني لليهود[2].

أمّا علاقة المسلمين بالقبائل اليهودية في المدينة، فإنّ لويس يختصرها بشدّة ويقلّل من شأن هذه القبائل ويحدّدها بأن المسلمين خيّروا قبيلتي بني النضير وبني قينقاع بين قبول الإسلام أو الجلاء عن المدينة، في حين خيّر بنو قريظة بين الإسلام أو الموت. وعزا ذلك إلى المصادر التاريخية الإسلامية[3] دون الإشارة من قريب أو بعيد إلى الأحداث التي جرت بين المسلمين واليهود.

ومن المهمّ أنْ نشير إلى أنّ لويس يتحدّث عن تسامح المسلمين في أنه سمحوا لأهل الذّمة بممارسة الأعمال التي يرغبونها. فاليهود برعوا في مهنتي المال والطب، ولم يفرض عليهم مهنة معينة كما إنهم لم يمنعوا من الحركة والانتقال عدا دخول الأراضي المقدسة في الحجاز[4]، أمّا لماذا انطلق اليهود إلى العمل في المجالات المالية فلأنّ المسلمين: كما يرى لويس: لديهم «سلسلة من التحريمات والموانع بخصوص التعامل بالمال والمعادن الثمينة، وأنهم كانوا يرونها خطرًا على أرواحهم الخالدة»[5].

---

(1) Lewis. The Jews of Islam. P. 85.

(2) Ibid، p. 10.

(٣) لم يرجع لويس في كتابه «العرب في التاريخ» إلى مصدر عربي واحد حسبما تشير صفحات المراجع في نهاية الكتاب، ولكنه استقى معلوماته من كتابات مَن سبقه مِن المستشرقين.

(4) Ibid، p. 11.

(5) Ibid، p. 27- 28.

وبالرغم من إشارات لويس إلى ما تحقّق لليهود من معاملة جيدة وحرية في اتخاذ المهن المحبّبة إليهم، إلّا أنه يهتمّ بذكر الجزية والضرائب، ويكرّر- مرارًا- أنّ أهل الذمّة كان عليهم أنْ يدفعوا ضرائبَ أعلى، وذلك لأنّ المسلمين قد ورثوا نظام الضرائب الذي كان معمولًا به لدى الإمبراطوريات السابقة[1]. وهناك وجوهٌ أخرى لعدم المساواة ذكرَ منها لويس أنّ المسلم يستطيع الزواج من ذميّة في حين أنّ الذمي ليس من حقّه الزواج بمسلمة، وأنّ من حقّ المسلم أنْ يملك رقيقًا من الذّمة، وليس للذّمي أنْ يملك رقيقًا مسلمًا. ويواصل الحديث في مسائل فقهية حول قبول شهادة الذّمي أمام المحاكم الإسلامية، ويشير إلى أنّ المدارس الفقهية المختلفة- عدا الأحناف- يضعون قيمةً أقلّ للتعويض عن الجرائم التي ترتَكب بحقّ الذمّيين وبخاصة في الجروح[2].

كانت هذه مجملَ الآراء التي قدمها لويس في بنية المجتمع المسلم وهي مليئة- كما هو ملاحَظ- بالمغالطات والافتراءات التي تدلّ على إصرارٍ مِن لويس بتجاهل إيجابيات المجتمع الإسلامي، وتقديم صورة سيئة عن هذا المجتمع للقارئ الغربي؛ فتقسيم لويس المجتمع الإسلامي إلى خاصّة وعامّة، أو طبقة عليا ودنيا. وقبل أنْ نقبل أو نرفض مثلَ هذا التقسيم نتساءل: في أيّ عصرٍ من عصور التاريخ الإسلامي وجِدَ مثل هذا التقسيم؟ ثمّ هل هذا التقسيم من إبداع لويس، أم هو مقتَبَس من غيره دون أنْ يذكر مصادره؟ إنّ لويس يسقط هنا نظام المجتمع الغربي في العصر الروماني وفي العصور الوسطى على المجتمع المسلم. لقد عرفت المجتمعات الغربية- منذ الدولة الرومانية- تقسيم المجتمع إلى طبقتين: أولاهما طبقة الأشراف والثانية طبقة العامّة[3]. وقد يطلق عليها أسماء أخرى، فسكان روما الأحرار هُم الطبقة الخاصة، ثمّ العامة أو المحررين، وغير ذلك من التسميات. وعندما أصبحت النصرانية دينَ الإمبراطورية

(1) Ibid، 26.

(2) Ibid. p. 27.

(٣) جمال عبد الهادي مسعود، ووفاء محمد رفعت، تاريخ أوروبا منذ أقدم العصور، (دولة الروم) (جدة: بدون تاريخ) ص٤٧.

الرسمي بدأ رجالُ الدّين يكونون طبقةً خاصّة بهم حتى إذا تعاظمت قوتهم واشتدّ نفوذهم وقوي، وانهارت روما، وحلّت عصور أوروبا الوسطى، كانت طبقةُ رجال الدين بالإضافة إلى الحكام والأمراء تؤلّف طبقة الخاصّة، وما عداهم هُم العامة. وفي هذا يقول أحدُ الباحثين: انقسم المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى إلى ثلاث طبقات: طبقة رجال الدين، وطبقة المحاربين من النّبلاء والفرسان، وطبقة الفلاحين. أمّا الطبقتان الأوليان فكانتا تمثّلان الهيئة الحاكمة من وجهة النظر السياسية، والأرستقراطية السائدة من وجهة النظر الاجتماعية، والفئة الثرية من وجهة النظر الاقتصادية..»[١]. ويضيف مؤلف آخر بقوله: «ولكنّ هؤلاء النبلاء كانوا يتمتّعون- هُم ورجال الدين والبلاد- بامتيازات اجتماعية هائلة. فقد كانوا مَعْفِيّين من ضرائب كثيرة يدفعها غير الممتازين، وكانت الرتبُ العليا في الجيش مقصورةً عليهم...»[٢]. وجاء القرن العشرون وأصبح موزّعًا بين نظامين رئيسيّين الشيوعية والرأسمالية. ففي النظام الأول أصبح هناك طبقتان لا ثالث لهما طبقة الحزب الذي كانت «عضويته خاضعة لقيود شديدة.. وهو القوة التي تسيّر أداة الحكم في البلاد»[٣]. أمّا العامة فهُم بقيّة أفراد الشعب الروسي. وكذلك النظام الرأسمالي انقسم المجتمع فيه إلى طبقتين: العامّة وهي طبقة «الشعب» وهي الطبقة المكبوتة المسحوقة، وهي الطبقة الثائرة التي تسعى إلى المشاركة في السلطان... والطبقة الرأسمالية وهي الطبقة الجديدة التي صار المال في يدها بدلًا من طبقة الإقطاعيّين بسبب انتقال المال تدريجيًّا ولا شكّ من إنتاج زراعي إلى إنتاج صناعي بعد اختراع الآلة»[٤].

ويجب أنْ نلاحظ هنا أنه إذا لم يكنْ لويس قد أخذ هذا التقسيم من الفكر الأوروبي وواقع المجتمعات الأوروبية منذ الحضارة الرومانية حتى اليوم، فلعلّه اقتبسه من بعض الفلاسفة

(١) سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا العصور الوسط، ج٢ (القاهرة: ١٩٧٦) ص٢٧٤.

(٢) أ. ج جرانت وهارولد تمبرلي، أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة بهاء فهمي، مراجعة أحمد عزت عبد الكريم، (القاهرة: ١٩٦٧) ص٨، ٩ (١٧٨٩: ١٩٥٠).

(٣) المرجع نفسه، ج٢ ص٣١٢.

(٤) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، (جدة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ص١٨٠.

المسلمين الذين يروْن أنّ الناس ينقسمون عمومًا إلى طبقتين: «عامة وخاصة، ولكلّ طبقة حظّها من العقل والاستعداد والإدراك في الفهم والتصديق»[١]. ولكنّه لم يشرحه بطريقةِ الفلاسفة المسلمين، وإنما فسّره على الطريقة الأوروبية ليوهم القارئ بوجود هذا التقسيم الاجتماعي في المجتمع الإسلامي. وهناك أيضًا تقسيم مشابه لدى الصوفية والباطنية حيث يجعلون المسلمين قسميْن «الخواص» و «العوام»[٢]. وهذا التقسيم الذي ادّعاه لويس ما هو إلّا تعميم جارف وخاطئ تمامًا ليقصد به مجتمعًا «لا يكون فيه للإسلام اليد العليا، فالمجتمع الذي لا تحكمه المبادئ الإسلامية لا يمكن أنْ يطلق عليه مجتمعًا إسلاميًّا»[٣]. ومع ذلك فلويس يعترف بعدم وجود الطبقيّة التي وجدت في النظام الهندوكي أو الامتيازات الأرستقراطية في المجتمع المسيحي في الغرب، وإنْ كان ينسب ذلك إلى الإسلام التقليدي[٤].

أمّا تقسيمه المجتمع إلى أربعة أقسام هي: الأحرار، والموالي، والعبيد، والذّمة، فهو تقسيم لا يصحّ على إطلاقه؛ فالمجتمعُ الإسلامي من حيث الواجبات والحقوق ينقسم إلى ثلاثة أقسام: المسلمون، وأهل الذّمة، والرّقيق. والناس أو البشر جميعهم في نظر الإسلام مجموعةٌ واحدة يؤيد هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾[٥]. الآية «ولذلك فالإسلام يدعو إلى ممارسة المساواة والعدل المطلق لكلّ الناس دون النظر إلى ألوانهم وأجناسهم أو وضعهم الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي»[٦].

---

(١) قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، (الرياض ١٤٠٣- ١٩٨٣)، ص٨١.

(٢) عبد الرحمن الوكيل، هذه هي الصوفية، ط٣ (القاهرة: ١٣٧٥هـ- ١٩٥٥م) ص٥٤- ٥٥.

(3) Naying and Abd Rabo. Op. cit، p. 274.

(٤) برنارد لويس، اسطنبول وحضارة الدولة الإسلامية، ط٢، (جدة، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م) ص٧٩ ويشير لويس في كتابه «اليهود في الإسلام» بأنه من حيث المبدأ وفي الشريعة فليس هناك اعتراف بالطبقة أو الأرستقراطية، ولكن الطبيعة البشرية كما هي تميل إلى الانحراف، وهذا ما يعارضه التقليديون والمتطرفون على السواء. ص٨.

(٥) سورة النساء، آية ٥٨.

(6) Naying and Abd Rabo، op. cit، Loc، cit.

فالقسمُ الأول هم الأحرار، وهذا تلميح إلى المشابهة مع المجتمع الروماني الذي تمتع فيه سكان روما بكامل الحقوق المدنية والسياسية، وأمّا النوع الآخر من المواطنين الرومان فلا يتمتعون بالحقوق السياسيّة[1]. وأمّا وصفه للأحرار بأنهم الطبقة التي استأثرت بمغانم الفتح والعطايا، ودفعت ضرائب أقلّ من غيرها، فهو نقلٌ حرفي للتاريخ الأوروبي وتطبيقه على المجتمع الإسلامي. ويكفينا وصفُ المؤرخ إدوارد جيبون لثروة أعضاء السناتو الرومان: «وكانت أملاك أعضاء السناتو... غير محصورة داخل حدود إيطاليا، بل امتدّت فيما وراء بحر ايونيان وبحر ايجه إلى أبعد الولايات... ويلاحظ سنكا Sencea أنّ الأنهار التي كانت من قبل تفصل بين أمم متخاصمة متنازعة أصبحت الآن تجري وسط أرض يملكها أفراد مواطنون. وكان الرومان وفق مزاجهم وظروفهم يكلفون أرقاءهم بزراعة أراضيهم...»[2].

وأمّا القسم الثاني في تقسيم لويس فهُم الرقيق وقد بالغ في ذكر تملك المسلمين للرقيق وحصولهم عليه بالشراء بعد توقف الفتوحات، وأطنب في وصف تجارة الرقيق في المجتمع الإسلامي. ويكون الردّ على ذلك أنّ الإسلام يرى أنّ الحرية هي الأصل ولذلك قصر الرق على الحروب، ولم يسترقّ جميع الأسرى؛ فقد حدث في عهد عمر بن الخطاب أنّ قائد الفتح الإسلامي في مصر قد بعث عددًا من الأسرى إلى المدينة رقيقًا، فما كان عمر إلّا أنّ أعادهم مطلقًا سراحهم، وأمر القائد بمعاملتهم معاملة أهل الذمة كالأقباط[3]. وقد حرم الإسلام استرقاقَ الأحرار في غير الحروب، وقد جاء ذلك في قوله ﷺ: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، وذكر منهم: ورجل باع حرًّا فأكل بثمنه»[4]. أمّا إذا حدثت بعض الانحرافات في التطبيق فالإسلام لا ينال منه بهذه الطريقة، وفي ذلك يقول سليمان نانيق وسمير عبد ربه: «لفظ مسلم

(١) مسعود، مرجع سابق، ص٤٣- ٤٤.

(٢) إدوارد جبيون، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، ترجمة محمد على أبو درة، (القاهرة: ١٩٦٩م) ج٢ ص١٧٨.

(٣) أبو الحسن البلاذري، فتوح البلدان، (بيروت ١٤٠٣- ١٩٨٣) ص٢١٧.

(٤) مختصر صحيح البخاري، كتاب البيوع، حديث ١٠٤٦ ص٢٢٥.

لا يمكن أنْ يطلق إلّا على الشخص الذي يتقبل التعاليم الإسلامية ويطبّقها في حياته اليومية، ولذلك فالشخص الذي يتصرّف تصرفًا مناقضًا للإسلام بالعمل تاجرًا للرقيق؛ لا يمكن أنْ يسمّى مسلمًا، وهذا التعميم الذي يطلقه لويس هنا عن تجارة الرقيق عند المسلمين إشارة أخرى إلى نقصٍ في الفهم أو التعمّد في تشويه تصوير طبيعة هذا الدين»[1].

وحديث لويس عن «ثورة الزنج» إنما هو اختيارٌ لإحدى نقاط الضعف في التاريخ الإسلامي، ويمكننا هنا أنّ نطبق ما كتبه أبو الحسن الندوي من أنّ منهج بعض المستشرقين في دراسة التاريخ الإسلامي يتميز بالبحث عن نقاط الضعف وإبرازها لأجل غايات سياسية ودينية»[2]. وقد أورد لويس بعض الحقائق عن هذه «الثورة» أكّدتها المصادر التاريخية الإسلامية، ولكنه تجاوز الحقائق ليشيد ببطولات الزنج ويبدي إعجابَه بهم. وإن كانت «ثورة الزنج» قد ساعد على قيامها ظروفٌ اجتماعية معينة لكنّها ليست من صنعهم وحدهم، بل إنّ قيادتهم كانت لرجلٍ فارسي، وقيل عربي من عبد قيس، كما انضمت إليه بعض القبائل العربية، وقد استغلهم قائدهم أبشع استغلال، وجعل منهم أدوات للقتل والسلب والنهب. فهم لم يكونوا أصحاب فكرٍ وحكومة منظمة يتمنى لويس لو تعرّف إليها، لكنّ خلفيّة لويس الأوروبية واليهودية قد جعلته يعتقد أنّ الزنج أصحاب فكر كما كان الاستعمار الأوروبي يزعم عن نفسه حين انطلق يحتل البلاد العربية والإسلامية بقوة السلاح مستخدمًا التدمير والحرق إذا ما استعصت عليه أي بلد. وقد أشار الباحث عمر فاروق إلى أنّ كلّ من زعم أنّ حركة الزنج كانت «ثورة العبيد ضد الاستغلال والتعسف إنما يتبع بدعة المستشرق نولدكه»[3].

ولعلّ اهتمام لويس بمسألة العرق واللون يقودنا إلى التساؤل حول أسباب اهتمام لويس بهذه القضية، وهو ما أشار إليه مناظر أحسن في محاضرة ألقاها في المعهد العالي للدعوة الإسلامية بالمدينة المنورة- وهو تلميذ لويس- بأن انتشار الإسلام قد ازداد بين السود في الولايات المتحدة

(1) Naying and Abed Rabbo، op، cit.. p. 275.

(٢) الندوي، مرجع سابق، ص١٥.

(٣) عمر، مرجع سابق، ص٣١٤.

وظهرت شخصية معتدلة من هؤلاء السود اعتنقت الإسلام، وهذه الشخصية هي الحاج مالك الشباز (مالكوم x)[1] الذي تخلى عن عنصريته التي كان يتبع فيها اليجا محمد وتأكّد بأنّ الإسلام لا يعرف التفريق بين الأديان، فكان لا بدّ من أنْ يتصدى لويس وأمثاله لمحاربة هذا الاتجاه، وقد احتوى رأي لويس على العديد من الأخطاء المنهجية، من أهمها:

١- اعتماده على مصادر لا يعدّها المسلمون مصادرَ لدراسة دينهم أو دراسة تاريخهم، مثل: كتاب (الأغاني) و«ألف ليلة وليلة» و«العقد الفريد». وهذا ينافي التجرّد والموضوعية، ويلاحظ من قبيل التمثيل قصة الملك شاه الزمان والملك شهريار وخيانة زوجتيهما مع العبيد السود من كتاب «ألف ليلة وليلة» وحديثه المطوّل عن أغربات العرب في كتاب الأغاني، وما قالوه من شعر في سوادهم وموقف الناس منهم[2]. ورأي الجاحظ في الزنج ومقدرتهم الخطابية في كتاب «البيان والتبْيين»، ورأيه أيضًا في الزنج حول ذكائهم ومقدراتهم العقلية في كتاب «البخلاء».

٢- اعتمادُ آراء بعض الفقهاء وإقامة الحجّة على الإسلام من خلالها، ومن ذلك رأي ابن حبيب في مسألة الكفاءة في الزواج حيث يرى أنّ السواد يشبه المرض الجلدي، فإذا اكتشف الزوج أنّ المرأة سوداء له الحقّ في فسخ العقد[3].

٣- رفض بعض الروايات والأحاديث؛ لأنها لا تناسب الفكرة التي أراد إثباتها، وزعم أنها مختلفة، ومن ذلك قصة زواج بلال بن رباح من إحدى الأسر المدنية، ورفض أهلها، ثمّ أمر الرسول ﷺ بأن يزوّجوه.

٤- استخدام الصور واللّوحات الفنية لتثبيت الصورة التي يريد، وكأنّ الصور المتخيلة هذا جزء من التاريخ.

(1) Ebrahima Muhammed m «The Malcolmx I Knew» in Muslim wise، Feb 1990، pp 18- 19.

(2) Lewis، Race and Color op. cit.، p. 11- 14.

(3) Ibid p. 92.

أمّا ادّعاء لويس قيام المسلمين باستقدام الرقيق من النساء لتكوين الحريم، فمثل هذا المصطلح لا يشير إلى الزمان، أو يشرح الظروف التي حدث فيها مثل هذا العمل. ولذلك فلا يمكن استخدامُ هذا اللفظ، فادّعاء مثل هذا التعميم يُظهر إمّا الجهل بطبيعة الإسلام أو تعمّد تزوير الحقيقة[1] أمّا مسألة الجهل بالإسلام فينفيها لويس عن نفسِه في أكثرَ من موضع حين يتحدّث عن المستشرقين اليهود، وكيف أنهم أقربُ إلى فهم الإسلام من زملائهم النصارى، ثمّ أنّ دراسة لويس للإسلام هذا الزمن الطويل واطّلاعه على الكتب الإسلامية اطلاعًا واسعًا تبعد عنه تهمة الجهل. ونعود إلى مسألة فهم المستشرقين اليهود للإسلام فإن المبرر الذي يقدمه لويس من تشابه الديانتين، ومقدرة اليهود على تعلم اللغة العربية لا تنفي ما جُبل عليه اليهود من كراهية وحقدٍ على هذا الدين، كما بين ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ﴾[2]. كما أنه إذا ثبت ما نُسب إلى لويس في المقابلة الصحفية التي أجرتها معه المجلة الفرنسية (نوفيل أوبزرفاتور) Nouvelle Observateur من قوله: «بأنه لا يستطيع القفز في بحوثه عن الإسلام والمسلمين فوق انتمائه اليهودي وولائه لليهودية»[3]. ويمكن هنا أنْ نضيف كلمة إلى موضوع الحريم وتزويده بالرقيق من النساء فقد استخدم لويس مصطلح Recruit وترجمته «تجنيد» ويستخدم هذا عادة في الجيش وإمداده بالجنود أو إمداد مصنع بالعمال، أو شركة بالموظفين أو إضافة أعضاء جديد إلى مؤسسة أو منظمة[4] فهل كانت الحريم التابعة لقصور بعضِ مَن انتسب للإسلام حجّة على الإسلام؟

أمّا عن العلاقة بين المسلمين واليهود، فهذه المسألة وإنْ كانت ستدرس من النواحي السياسية والإدارية، ولكنّها مسألة اجتماعية أيضًا وعقدية. فيرى لويس أنّ الرسول- ﷺ- حاول استرضاء اليهود بتبني بعض الممارسات اليهودية مثل التوجّه إلى بيت المقدس في الصلاة

(1) Ibid.

(٢) سورة المائدة، آية ٨٢.

(٣) إلى المفتونين بـ (برنارد لويس) في مجلة المجتمع (الكويت) ع٩١٢، ٦/ ٩/ ١٤٠٩- ١١ أبريل ١٩٨٩.

(4) Merit Student Ency Clopedia- entery: recruit.

وصوم عاشوراء، ولكن عدم تجاوب اليهود أدّى إلى ترك هذه الممارسات، وبعد ذلك اتّجه الرسول- ﷺ- إلى إعطاء الإسلام صيغة عربية قومية أكثر من ذي قبل.

الإسلامُ يعترف بالتوحيد السابق بالكتب السابقة، وأنّ القرآن جاء مصدّقًا للكتب التي سبقته، يقول جلّ وعلا: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبۡلُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلۡفُرۡقَانَۗ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ﴾[2]. ويصور هذا الأمر حديث الرسول ﷺ: «مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى دارًا فأكملها وأحسنها إلّا موضع لبنة فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون ويقولون لولا موضع اللبنة». وفي حديث أبي هريرة: «فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين»[3]. من كلّ ما تقدّم نرى أنّ الإسلام في دعوته لأهل الكتاب استخدم وسيلةً ملخّصها: «أنّ القرآن الكريم ذكر لهم أنّ دين الإسلام الذي دعاهم إلى الدخول فيه محمد- ﷺ- هو في أصوله ومقاصده ولبّه وجوهره؛ يوافق ما دعا إليه جميع الأنبياء السابقين»[4].

مِن هذا نرى أنّ النبي- ﷺ- ما كان ليصوم عاشوراء استرضاءً لليهود. ولو رجع لويس إلى الحديث الصحيح- لو كان يؤمن بالحديث- الذي جاء فيه عن صوم عاشوراء «قدم النبي ﷺ فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء، فقال: ما هذا؟ قالوا: هذا يوم صالح، هذا يوم نجّى الله بني إسرائيل من عدوهم فصامه موسى. فقال: فأنا أحقّ بموسى منكم. فصامه وأمرَ بصيامه (وفي رواية: أنتم أحقّ بموسى منهم فصوموا)»[5] وفي حديث آخر في صحيح البخاري أنّ

(١) سورة آل عمران، الآيات ٢- ٤.

(٢) سورة المائدة، آية ٤٨.

(٣) صحيح البخاري ١٤٧٥/ ١٤٧٦: مختصر صحيح البخاري (التجريد الصريح)، تحقيق إبراهيم بركة ومراجعة أحمد راتب عرموش. (بيروت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

(٤) محمد سيد طنطاوي، بنو إسرائيل في القرآن والسنة، (القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م) ج١ ص١٢٤.

(٥) ناصر الدين الألباني، مختصر صحيح البخاري، (بيروت، ١٣٩٩) ص٤٦٩ حديث ٩٨٢.

قريشًا كانت تصوم يوم عاشوراء، وكان يومًا تستر فيه الكعبة[1]. أمّا مسألة القبلة فقد اتخذها اليهود قضية «للاستهزاء والجحود، وإثارة الشبهات وبلبلة الأفكار وتشكيك المسلمين في عقيدتهم»[2]. ولكنّ الله عزّ وجلّ ردّ عليهم ردًّا قاطعًا بقوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[3].

وبالنسبة لما يراه لويس توجهًا قوميًّا أو إعطاء الإسلام صبغة عربية أكثرَ من ذي قبل حينما ترك قبلته الأولى من بيت المقدس إلى البيت الحرام، فهي من قبيل ادّعاءات لويس التي أخذها عن مستشرقين سابقين، ولم يورد عليها أدلة أو براهين. وهذا شبيه ممّا كتبه فلهاوزن بعد استعراض علاقة الرسول- ﷺ- باليهود فصلًا نهائيًّا، وجعل دينًا عربيًّا قوميًّا»[4].

وحين يتحدّث لويس عن وضع اليهود في المجتمع الإسلامي فيزعم إنه إذا كان التسامح معناه المساواة بين المسلمين وغيرهم، فالإسلام لم يدّعِ مطلقًا أنّه متسامح ذلك أنّ المؤمنين به فوق الكافرين وهذه القومية ليست في الدار الدنيا فقط بل في الآخرة أيضًا، نعم.. جعل الله للمؤمنين بهذا الدين مكانةً خاصة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾[6]. والآية الأولى وردت ردًّا على المنافقين حين زعم رئيسهم أنه الأعز، والمفسرون يقولون بالأخذ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ولكن هل هذه العزة هي الاستعلاء والاستكبار وغمط الحق، أليسوا هُم المقصودين في الآية: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ﴾[7]. أليس هؤلاء أولى بالفوقية ممن زعم أنه

(١) المرجع نفسه، حديث ٩٨٠ ص٤٦٨.
(٢) طنطاوي، مرجع سابق، ص٢٢٦.
(٣) سورة البقرة، آية ١٤٢.
(٤) فلهاوزن، مرجع سابق، ص١٩.
(٥) سورة المنافقون، آية ٨.
(٦) سورة آل عمران، آية ١٣٩.
(٧) الحج، آية ٤١.

«شعب الله المختار» وسعى في الأرض فسادًا يهلك الحرث والنسل؟ إنه استعلاء مَن يقيم شرع الله، ويحقّق العدل في الأرض، ويقود الناس إلى الهداية والخير. استعلاء مَن يملك التوجيه الرّباني ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾(١). واستعلاء مَن يقيم العدل حتى مع أعدائه ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ﴾(٢).

والتاريخ الإسلامي يوضّح لنا أنّ نظرة المسلمين إلى شريعتهم وعقيدتهم لم تقف حاجزًا في وجه مشاركة أهل الذمة والموالي وغيرهم في بناء حضارة هذه الأمة، وهو ما يعترف به لويس لينسب الفضل في هذه الحضارة إلى غير أهلها(٣).

أمّا قول لويس أنّ عداء المسلمين لليهود لم يكن مسألةً عقدية وإنما كانت نتيجة نظرة الغالب إلى المغلوب، فهل غاب عن لويس الآياتُ الكريمة التي توضح أنّ اليهود هم الذين بدؤوا بالعداء والحقد والحسد، ولك ما تقوله الآية الكريمة: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ﴾(٤). وقوله تعالى: ﴿وَلَن تَرۡضَىٰ عَنكَ ٱلۡيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمۡۗ﴾(٥). فكيف لا يرتبط هذا العداء بالعقيدة، ومنذ جاء الإسلام واليهود يناصبونه العداء ويحاولون هدمه، فهُم الذين بدؤوا بالعدواة ولم ينقطع العداء حتى في الفترات التي ظهر أنّ العداء قد سكنَ لأسباب من أبرزها قوة الدولة الإسلامية، أمّا زعم لويس بأنّ موقف المسلمين هو موقف الغالبية من الأقلية أو المسيطر مِن المسيطر عليه؛ فأمرٌ يحتاج إلى دليل، ولويس لم يقدّم لنا على ذلك دليلًا واحدًا. واليهود لم يخيّروا قطّ بين الإسلام أو الطرد أو الإسلام أو القتل، ويكفي في هذا دليلًا قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾(٦).

---

(١) النساء، آية ٥٨.

(٢) المائدة، آية ٨.

(3) Lewis، The Arabs، op. cit، Chapter: Islamic Civisisation first edition pp 13- 143.

(٤) سورة المائدة، آية ٨٢.

(٥) سورة البقرة، آية ١٢٠.

(٦) سورة البقرة، آية ٢٥٦.

ويحْلو للويس أنْ يكرّر ما قاله المستشرقون قبله، ومِن هؤلاء فلهاوزن عن الضرائب والجزية، وإنّ الدولة الإسلامية كانت تعتمد ماليًّا على هذا المصدر من الدخل، وفيما يلي قول فلهاوزن: «وكان موقف غير العرب بالنسبة للأرستقراطية العربية هو موقف الرعايا الخاضعين، وكانوا هم الدعامة المالية للدولة»[1]. فلا غرابة أنْ يأتي لويس ويردّد هذه المزاعم عن «أرستقراطية» عربية وأقليات خاضعة ذليلة، وكأنه يستلهمُ التاريخ الروماني قديمًا والاستعمار الأوروبي حديثًا، أمّا قوله بأخذ المسلمين بنظام الضرائب الذي كان معمولًا به لدى الإمبراطوريات السابقة؛ فهذا ما لا دليل عليه، وإن كان من اقتباسٍ ففي طريقة جمع الجزية والخراج مع اختلاف جوهري في المفهوم، فالمسلمون كانوا حريصين على عدم إثقال كاهل الذّمة بالجزية أو الخراج، بالإضافة إلى مراعاة أحوالهم المادية، فلا يؤخذ- أو يقدر- المحصول إلّا بعد أنْ يثمر، وهُم منهيّون عن تعذيب أحدٍ في أخذ ما اتفقوا عليه من جزية أو خراج[2]. بالإضافة إلى ذلك، فالإسلام يعفي بعضَ أهل الذمة من الجزية مثل كبار السن والعجزة والنساء والأطفال ورجال الدين... إلخ.

وفي مسألة عدم زواج الذمّي من مسلمة والسماح للمسلم بالزواج من ذميّة، ورأي لويس أنّ في هذا خرقًا للمساواة؛ فالمرأة المسلمة ملزمة باتباع الشريعة، فإن كانت تحت رجل ذمي فإنه لا يمنعه شيءٌ من امتهانها ومنعها من أداء شعائرها، أمّا زواج المسلم من ذمّية فأمرٌ أباحته الشريعة؛ لأنّ للرجل القوامة في الزواج، والإسلام يقصد إلى هداية البشر، ويكون الأولاد تبعًا لدين أبيهم. وكذلك فالدين الإسلامي هو الأسمى والدين الصحيح، فزواج المسلمة من ذمّي فيه إذلالٌ لها[3].

---

(١) فلهاوزن، مرجع سابق، ص٢٧.

(٢) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ص٣٤ وما بعدها. فصل: ولا يحل تكليفهم ما لا يقدرون عليه، ولا تعذيبهم على أدائها، ولا حبسهم وضربهم...

(٣) سيد سابق، فقه السنة، ط٢ (بيروت: ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م) م٢ ص١٠٦- ١٠٧.

أمّا عن موقفه من المرأة، فيشير لويس إلى أنّ ظهور الإسلام كان نصرًا كبيرًا للمرأة تمثّل في إعطائها حقّ التملك، وحقوق أخرى وحمايتها ضدّ المعاملة المادية السيئة كالوأد الذي كان مسموحًا به في الجاهلية. ويعقب ذلك بأنّ موقف المرأة ظلّ سيئًا، بل ازداد سوءًا عندما فقدت الأوامر الأصليّة للشريعة الإسلامية في هذه الناحية- كما في النواحي الأخرى- قوّتها الدافعة، ودخلتها التغييرات تحت تأثير المواقف الموجودة والعادات. ويوضح لويس أنّ من ذلك التعدّد في الزواج، واستمرار تحديد دور المرأة في المجتمع بوظيفتها الاجتماعية كأمّ أو أخت أو زوجة أو ابنة، وليس ككيان إنساني مستقل[1].

ومن المناسب قبل مناقشة ما قاله لويس عن المرأة أنْ نورد عبارةً لأبي الحسن الندوي تصوّر منهجَ كثير من المستشرقين في هذا المجال، وفي مواضع أخرى كثيرة (ومنهم لويس بالطبع) فيقول الندوي: «إنهم في أغلب الأحيان يذكرون عيبًا واحدًاو ويجودون لتمكينه في النفوس بذكر عشرة محاسن ليس لها أهمية كبيرة، وذلك كي يقف القارئ خاشعًا مؤدبًا أمام سعة قلوبهم وسماحتهم، ويسيغ ذلك الغيب الواحد الذي يكفي لطمس جميع المحاسن»[2]. ولويس يفعل الشيء نفسَه حين يشيد بالإسلام الذي رفع مِن شأن المرأة لكنها فقط أمّ أو أخت أو ابنة، أي أنّ وظيفتها الاجتماعية تطغى أو تلغي كيانها كإنسان. وأمّا ما يراه لويس من بقاء بعض العيوب التي لم يصلحها الإسلام وتشريعاته ومنها تعدّد الزوجات، فلم يذكر لنا لويس لماذا يرى أنّ التعدد من العيوب، ولم يهتمّ بمعرفة نسبة تطبيق إباحة التعدد في الإسلام، والظروف التي تزداد فيها نسبة التعدد أو تنخفض، وتشريع التعدد في الإسلام من أحكم التشريعات، إنه يستجيب لفطرة الرجل، إنه عادة لا يكتفي بواحدة فلتكن الأخرى حليلة بدلًا مِن أنْ تكون خليلة، فذلك أحفظ لكرامتها الإنسانية، وأحفظ لحقوقها زوجةً وأمًّا، ثمّ هو يستجيب لحاجةٍ

(1) Lweis. Faich op Faihgil. Op. cit.، p. 35.

(٢) أبو الحسن الندوي، الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، ط٢ (بيروتك ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ص١٧.

في المجتمع الذي تزداد عادةً فيه نسبةُ النساء على الرجال، فإذا اكتفي الرجل بواحدة بقيت نساءٌ بغير أزواج، فأمّا إنْ يفتح لهن باب الحلال، وإلّا ولَجْنَ باب الحرام. فأيّها أحفظ لكرامة النساء؟ ثمّ هو يستجيب- لضرورات بعد ذلك- لحالات الحروب التي تخلّف نساء بغير رجال؟[1].

إنه تشريعٌ يستجيب للفطرة، ويحقق العفّة للرجل والمرأة على السواء، ولذا بدأ القرآن بالتعديد، وجعل الإفراد هو الاستثناء ﴿فَانكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾. والقول بأن خوف العدل متحقّق دائمًا يتعارض مع شرع التعدّد، ممّا لايتصور منه أنّ الشارع الحكيم قصد إليه، ومِن ثمّ فالأولى هو القول بأن الخوف من عدم العدل هو الاستثناء، وهو ما يمكن تبينه من صياغة الآية الكريمة، أمّا الاحتجاج بالآية الآخرى ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ فمردودٌ بأن العدل المقصود هنا هو العدل القلبي، وهو غير مطلوبٍ في القسمة بين النساء لأنه غير مقدور عليه، أمّا العدل المقصود فهو العدل الظاهر في القسمة بين النساء، وهو عدل ممكن إذا تمسّك الرجال بمبادئ الإسلام وأخلاقه[2].

وإنّ لويس الذي يرى في التعدّد عيبًا فنقول له أليس في شرائع اليهود وما يبيح التعدد؟ بل إنّ التعدد المذكور في كتبهم «المقدسة» أمرٌ يدعو أحيانًا إلى الاستهجان والاستغراب[3].

---

(١) قدّر عدد القتلى في الحرب العالمية الأولى ٨،٥ مليون رجل بين سن العشرين والأربعين. انظر: نور الدين حاطور، الموسوعة التاريخية الحديثة- تاريخ القرن العشرين. (بيروت: ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م) ص١٢٢. وقُدّر عدد القتلى في الحرب العالمية الثانية ممّا يزيد على أربعين مليونًا بين مدني وعسكري. انظر: دائرة المعارف الدولية.
Encyclopedia International (U. S.A. 1981) Vol. 19. P. 493.

(٢) انظر: محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ط ١٦ (بيروت والقاهرة: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م) ص١٣٥.

(٣) ورد في الإصحاح الحادي عشر من سفر الملوك أنّ سليمان- عليه السلام- كان لديه من النساء سبعمائة وثلاثمائة من السراري. ويقول مؤلّف كتاب تعدد الزوجات... إنّ التعدد غير محرّم في اليهودية، ولكنّ الأحبار كرهوه. عن عبد الناصر توفيق العطار، تعدد الزوجات من النواحي الدينية والاجتماعية والقانونية. (بيروت: ١٣٩٦هـ- ١٩٧٦م) ص٨٢- ٨٣.

الفصلُ الخامس

منهجيّةُ لويس في دراسة التّاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية

قضى لويس معظم حياته دارسًا وباحثًا في التايخ الإسلامي، وله العديد من البحوث التاريخية التي تعالج العديد من القضايا والموضوعات التاريخية والحضارية، وله آراء في السيرة وفي الخلافة الراشدة[١]. كما أنّ له بحوثًا تتناول تاريخ بعض الفرق المهمّة مثل الإسماعيلية والحشاشين[٢]، ويعتبر لويس من أبرز المؤرّخين لهذه الفرق بين المستشرقين. واهتمّ لويس- أيضًا- بتاريخ الخلافة العثمانية، وبتاريخ تركيا الحديث بعد سقوط الخلافة[٣]. كما اهتمّ بتاريخ فلسطين، وما يسمّى بالصراع العربي اليهودي حولها[٤].

وقد اهتمّ لويس بالكتابة في بعض الموضوعات المرتبطة بمنهجية الكتابة في التاريخ الإسلامي، وتحديد الوسائل المؤدّية إلى فهْم هذا التاريخ، والعقبات التي تقف في طريق هذا الفهم. ومن أهمّ البحوث التي عالج فيها موضوعَ منهجية الكتابة في التاريخ الإسلامي كتابُه «الإسلام في التاريخ»، وبحثه «الاستشراق والتاريخ»، وقد عبّر عن بعض آرائه حول كتابة التاريخ الإسلامي في بعض رسائل مُتبادلة بينه وبين الباحث سيتمّ الاستعانة بها في تحديد رؤيته لمنهج كتابة التاريخ الإسلامي، كما سيتمّ وضعُها كاملة ومترجمة كملاحقَ للرسالة في نهايتها، مع نصّ حوارٍ للباحث مع لويس في برنستون بتاريخ ٢١ أكتوبر ١٩٨٨م.

أولًا: لويس والموضوعيةُ في كتابة التاريخ الإسلامي:

يرى لويس أنّ الموضوعية في كتابة التاريخ الإسلامي تتأثر بالبيئة التي يعيش فيها المؤرخ، ويفرّق لويس بين كتابة التاريخ فيما يُعرف باسم «العالم الحرّ» وكتابة التاريخ في «العالم الثالث»؛ فكتابةُ التاريخ في «العالم الحرّ» تختلف عنها في البلاد التي تعيش تحت الحكم الشمولي حيث

(١) في كتابه «العرب في التاريخ» و«الإسلام في التاريخ» وغيرهما.

(٢) في كتابه «أصول الإسماعيلية» وكتابه «الحشاشون: فرقة ثورية في الإسلام» وعدد من البحوث.

(٣) في كتابه «ظهور تركيا الحديث» وكتاب «اسطنبول وحضارة الإمبراطورية العثمانية» وبحوث أخرى.

(٤) في كتابه «يهودية الإسلام» «والسامية والمعادون للسامية» ومقالات وبحوث كثيرة.

لا يضطرّ المؤرخ في «العالم الحرّ» إلى تبني مواقف معينة نتيجة ضغوط السّلطات السياسية أو الدينية[1]. ويضيف لويس في موضع آخر بأنّ «العالم لا يحاول أنْ يثبت أيّ شيء حتى يقوم بفحص الشواهد، وتشكيل فرضيّاته، وعند ذلك يصل إلى حكمِه، فإذا كان محظوظًا بالعيش في مجتمع حرٍّ؛ قام بنشر نتائج بحوثه خاضعةً فقط لضميره العلمي. إنّ جوهر هذا أنْ تكون أمينًا، وأن تذكر الأدلة المستخدمة وكيفية تفسيرها، أمّا عدم الأمانة فيتمثّل في استخدام جزءٍ من الأدلة وإخفاء بقيّتها، وأن تختار ما يناسبك وتترك ما لا يناسبك.. وقد تكون هذه كتابةً متعصّبة أو دعاية للإقناع، أو دعاية فعالة، ولكنّها ليست كتابة علمية»[2]. ومع ذلك يعترف لويس بأنّ المؤرّخ مقيّد بالزمن (العصر) الذي يعيش فيه، وبالمادّة المتوفرة لديه، كما هو مقيّد بمناهجه ومفاهيمه واهتماماته. «ولا يسع المؤرخ المتخصّص في التاريخ الإسلامي المبكر إلّا أنْ يتأثر بالإسلام الذي عرفه، وبخاصّة ذلك الجزء من العالم الإسلامي الذي استطاع الوصولَ إليه حيث ساعدته بعض الظروف أو بعض الأشخاص أو الحكومات»[3].

وينتقد لويس الكتابات الغربية أو الاستشراقية بقوله: «لقد قيل إنّ تاريخ العرب قد كُتب في الغرب أساسًا من قِبَل مؤرّخين لا يعرفون اللغة العربية، أو مستعربين لا يعرفون شيئًا في علم التاريخ، فلو أضفنا أيضًا الجهلَ باللغة الفارسية واللغة التركية، ولغات أخرى لهذه المعاجلة؛ فيمكن أنْ يمتدّ هذا ليشمل تاريخَ الإسلام ككل»[4]. ويضيف لويس قائلًا: إنّ مستوى الدراسات الاستشراقية مازال دون مستوى الدراسات الأخرى، غير أنّ ثمة تطورًا مهمًّا قد حدثَ خلال القرن والنصف الأخيرين؛ حيث ظهر عددٌ من الباحثين الذين كانوا مؤرخين ومستشرقين، وقد قدّموا إضافاتٍ جوهرية ليس لفهمنا لتاريخ الإسلام، بل لفهم المسلمين أنفسهم أيضًا»[5].

---

(١) الملحق رقم١.

(٢) الملحق رقم ٢.

(3) Lewiw، Islam in History، op. cit.، p23.

(4) Ibid. p22.

(5) Ibid.، p23.

ويحتوي رأي لويس هنا على العديد من المغالطات والتناقضات، وأوّلها تقسيمه العالم إلى «عالم حرّ» و« عالم غير حرّ».. وبالتالي تقسيمه للمؤرخين فيما يتعلق بالكتابة التاريخية إلى مؤرخي «العالم الحرّ» ومؤرخي «العالم غير الحرّ»، فليس من الموضوعية أولًا تقسيم العالم إلى «عالم حرّ» وعالم غير حرّ»، وتقسيم الكتابة التاريخية إلى كتابة حرّة وكتابة مقيدة. ولم يقدّم لويس الدليل على أنّ مؤرخي «العالم الحرّ» يلتزمون الموضوعية حول التاريخ الإسلامي وقضاياه، بل إنّ الواقع يؤكّد أنّ مؤرخي «العالم الحرّ» بعيدون كلّ البعد عن الموضوعية في الكتابة عن تاريخ المسلمين كما هو واضح في كتابات المستشرقين، كما أنّ مِن مؤرخي العالم «غير الحرّ» مَن تفوّق على المستشرقين وقدّم كتاباتٍ علميةً موضوعية للتاريخ الإسلامي. وثمّة صنف ثالث من كتّاب أو مؤرخي العالم «غير الحرّ» الذين تتلمذوا على المستشرقين مَن فاقوا أساتذتهم في تشويه التاريخ الإسلامي والتجنّي عليه. ولا يخفى ما في هذا الرأي من تعصّبٍ للغرب ومؤرخيه، وتعصّب للبيئة. فالموضوعية ليست قضية مطلقة يمكن نسبتُها إلى بيئة ومنعُها عن بيئة أخرى، وبخاصّة البيئة الإسلامية ذات التراث العظيم في منهجية الكتابة التاريخية، وذات الإنتاج الضخم في علم التاريخ، وفي التاريخ الإسلامي على وجْه الخصوص[1].

وقد وضع لويس عدّة قيودٍ يخضع لها المؤرّخ؛ مِن بينها «العصر الذي يعيش فيه.. ومناهجه، والمادّة المتوفرة لديه...» فلعلّ لويس أراد بوضع هذه القيود الاعتذارَ عن بني قومه من المستشرقين، وعنْ نفسه في الخروج عن الموضوعية والتحيّز الواضح في تناوله للتاريخ الإسلامي. ولعلّ هناك قيودًا مستترة لم يذكرها لويس، وأصبحت تمثل عائقًا أمام المستشرق في تناوله للتاريخ الإسلامي، وظهور حركات التحرر في البلاد الإسلامية، وعودة الأمة الإسلامية إلى تاريخها، واتّخاذ سيرة السلف الصالح منهجًا للعودة بالأمّة إلى سابق مجدها وعزّها. ولعلّ

(١) فرانز روزنثال. علم التاريخ عند المسلمين. ترجمة صالح أحمد العلي. ط ٢ (بيروت: ١٤٠٣هـ) ص٢٦٧ وما بعدها، حيث يقول روزنثال: «تكوّن الكتب التاريخية نسبة عالية من مؤلفات الشعوب الإسلامية المختلفة»، ويقول أيضًا: «لقد أصبحت كتب التاريخ في عصر العباسيّين الذهبي مرآة لأعظم نواحي النهضة الإسلامية تقدمًا».

من نتائج الصحوة ظهورَ علماء مسلمين يشتغلون بالتاريخ الإسلامي ويقدّمون أعمالًا علمية تفضح أعمالَ المستشرقين وتنتقدُ منهجيتهم المزعومة وتسقطُ موضوعيتهم الكاذبة. فقبلَ ظهور هذه الأمور كان المستشرق يكتب في حريّة مطلقة ويشوّه أحداث التاريخ الإسلامي كما يحلو له دونَ أنْ يجد الرقيبَ الإسلامي على عمله وبحثه في التاريخ الإسلامي. أمّا عن مناهج البحث في التاريخ، فقد أجاد لويس في تحديد أبرز ملامحها حيث يقول: «إنّ المؤرخين يشتركون في التزامهم بالعدل والدّقة والبحث عن الحقيقة. ليس هدفهم تحويل أحدٍ عن معتقده أو إفساد أحد، ولكن للفهم والإبلاغ»[1]. ويركّز لويس على مسألة المعرفة حيث يقول: «إنّ المستشرقين العظام السابقين الذين أسّسوا الاستشراق الحديث مثل هورخرونيه ونولدكه وفلهاوزن.. كانوا يشتركون في الرغبة في المعرفة، وهذا هو دافعنا للبحث؛ إننا نريد أنْ نعرف: ما الذي يدفع رجل الأعمال؟ إنه يبحث عن الربح، ويسعى لتحقيق هدفه بإخلاص. ومن خلال هذا السعي تحدثُ بعض الأمور النافعة من إنتاج منتوجات ووظائف ودفع ضرائب. والمستشرقون يسعون إلى المعرفة، فما نريده أكثرَ من أي شيء آخر هو المعرفة، ومن خلال السعي نحو المعرفة تحصل بعضُ الفوائد العرضية»[2].

ويقول لويس: «إنّ المنهج المتّبع في دراسة التاريخ الإسلامي هو نفسه المتّبَع في دراسة التاريخ النصراني أو اليهودي أو أيّ تاريخ آخر»[3]. وكرّر هذا المعنى بصورةٍ أخرى حيث يقول: «المنهج الأساسي واحد، فلا يستخدم المؤرخ منهجًا لدراسة تاريخه ومنهجًا آخر لدراسة تاريخك، ومنهجًا ثالثًا لتاريخ شخصٍ آخر؛ فهذا يعدّ خيانة فكرية. إنّ الشخص الذي يستخدم معاييرَ معينة لدراسة ثقافته ودينه، ويستخدم معايير أخرى لدراسة ثقافة شخصٍ آخر ودينه؛ لا يكون باحثًا أوعالمًا، إنما هو متعصّب. ليس لديّ اعتراض على الكتابات المتعصبة، ولكن

(١) الملحق رقم١ ص٥٨٦.

(٢) الملحق رقم٣ ص٥٩٤.

(٣) الملحق رقم٢ ص٥٩٠.

هذه الكتابات شيء والبحوث العلمية شيء آخر»[1]. وقد اشترط لويس على الباحث أنْ يكون منهجُه في دراسة كتاباته (لويس) أنْ «يفحص الأدلة بعقل متفتّح، وأن يتبعها حيث تقوده ويقدّم استنتاجاته دون أي تحيز...»[2].

وجميلٌ أنْ ينتقد لويس بعضَ المستشرقين الذين يسقطون في امتحان الموضوعية كما فعل في كتابه «العرب في التاريخ» حيث يقول: «إنّ بعض المستشرقين ينساقون وراء تعصّبهم وانتمائهم، فيخفون تعصّبَهم خلف الصفحات المثقلة بالهوامش والاقتباسات»[3]. وينتقد لويس كتاباتِ بعض المستشرقين مثل لامانس فيقول: «هناك مَن واصل الكتابات المتحيزة من الماضي (ماضي الاستشراق) فمثلًا لامانس.. كان عالمًا مقتدرًا، وقدّم بعض الأعمال المهمّة، ولكنّ هدفه كان التعصبَ ضدّ الإسلام، لقد كانت عداوته حقيقية ضدّ الإسلام.... ليس ثمّة شكّ أنّه لم يكن ينظر إلى الإسلام بطريقةٍ موضوعية أو حيادية. يجب أنْ لا يكون هناك فرقٌ عند البحث في الإسلام بين الباحثِ المسلم وغير المسلم، ولامانس لم يكن يفعل ذلك. لقد كان ينظرُ إلى الإسلام كدينٍ منافِس وعدو»[4]. ويحاول لويس أنْ يجعل من العقبات للموضوعية تدخلُ بعض الدول في التأثير في المؤرخ؛ حيث يقول: «إنّ المؤرخ في العديد من الدول، بل معظمها، والتي يجبُ على المؤرخ أنْ يقوم ببحثه وينشر نتائجه فيها؛ يخضع لما تُمليه عليه السلطاتُ السياسية أو الدينية.. ثمّ يتحدّث عن نفسه قائلًا: «ومِن حسن الحظ أنّني لم أعشْ في أيّ بلد من هذا النوع... وبالتالي فإنني لا أختلف كثيرًا عن الغالبية العظمى من المؤرخين الذين يعيشون في العالم الحر»[5].

ونعلّق على آراء لويس هذه بقولنا: لا شكّ أنّ ادّعاء الموضوعية شيء، وممارسة ذلك في الكتابة التاريخية شيء آخر. فلويس يقول ما لا يفعل، فمن العناصر الأساسية في المنهج:

(١) الملحق رقم٣ ص٥٩٤.

(٢) الملحق رقم٢ ص٥٩٠.

(3) Lewis، The Arabs، op. cit. p. 63.

(٤) الملحق رقم٣ ص٥٩٤.

(٥) المرجع نفسه.

أي منهج النظر في المسلمات التي يؤمن بها الكاتب أو يقبل بها المؤرخ وهو يتناول تاريخ أمّة من الأمم.. ومن المسلّمات التي لا بدّ مِن أخذها في الاعتبار مسألةُ الوحي والنبوة والحقائق الإسلامية مثل جهود العلماء في علم الحديث. ولكنّ لويس فيما كتبه عن هذه الأمور يزعم أنّ الإسلام قد نقلَ عن الأديان السابقة: اليهودية والنصرانية. كما أنّ حديثه عن الرسول-ﷺ- لا يحترم نظرةَ المسلمين إلى النبوّة. وليس المطلوبُ من لويس أو غيره الإيمانَ بالنبوة كما هي عند المسلمين، وليس مطلوبًا منه الإيمان بالإسلام ليكتبَ عنه، ولكن ينبغي للمؤرخ عندما يتناول تاريخ أمّة من الأمم أنْ يحترم مسلّمات تلك الأمّة[1]. أمّا مسألة تأثر المستشرق «بالإسلام الذي عرفه»، وبخاصة «ذلك الجزء من العالم الإسلامي الذي استطاع الوصولَ إليه حيث ساعدته بعضُ الظروف أو الأشخاص أو الحكومات» فإنّ هذا يؤكّد أنّ بعض المستشرقين يودّ عرضَ الإسلام منذ بعثة الرسول- ﷺ- إلى يومنا هذا... أمّا معرفة الإسلام حسب الموقعِ الجغرافي الذي يعرفه المستشرق، فالإسلام لا يختلف من مكانٍ لآخر كما يؤيّد بعض المستشرقين؛ حيث يحلو لهم وصفُ الإسلام بأوصافٍ إقليمية فيقولون بـ«إسلام تركي» و«إسلام هندي» «وإسلام عربي» وغير ذلك. ولا ينبغي أنْ يتأثر موقفُ المستشرق الموضوعي من التاريخ الإسلامي بالظروف والمساعدات التي تلقّاها من الأشخاص أو الحكومات[2].

وفي إحدى العبارات يتنصّل لويس من الوقوع تحت الضغوط المختلفة، ويحمدُ الله أنْ لم يعشْ خارج «العالم الحرّ»، ولم يتعرّض لأيّة ضغوط مع أنّ سيرة لويس الذاتية تشير إشارةً واضحة وصريحة إلى عمله تحت سلطة الإدارات السياسية في الغرب الحرّ، وتوجيه خدماته العلمية وتوظيفها لصالح الدوائر السياسية، هذا فضلًا عن وقوعه تحت ضغوط خدمة الصهيونية وتوجيه علمه لتحقيق مصالحها. كلّ هذا وهو يعيش داخل «العالم الحرّ» ودونَ الحاجة إلى

---

(١) ناقش الطيباوي هذه المزاعم في كتابه «نقد المستشرقين الناطقين باللغة الإنجليزية» مرجع سابق ص٣٤ وما بعدها.

(٢) من المستشرقين الذين ارتبطوا بالكتابة عن مناطق معينة لويس: تركيا وولفرد كانتول سميث عن الهند وباكستان، وما سنيون عن المغرب العربي. وجاك بيرك المغرب العربي أيضًا وغيرهم.

الحياة خارجه. وثمّة رأي للمستشرق رودنسون يمكن الاستئناس به فهو يقرّ بأنّ «الإمبريالية كانت العنصرَ الأساسي في تكوين الصورة الغربية عن العرب، وأنها المسئولة عن تلك الثنائية الأساسية شرق/ غرب، التي تعطيها قدرًا من الشريعة في استغلال الأول من خلال عزله عن «العالم المتحضر»، وتطبيق قوانين مختلفة لا إنسانية عليه»[1]. إنّ هذا النقد ينطبق تمامًا على لويس فهو من المستشرقين المؤثّرين في عملية عزل الشرق عن الغرب والنظر إلى الغرب على أنّه «العالم الحرّ»، والشرق هو «العالم غير الحرّ»، كما أنه من أهمّ المستشرقين المعاصرين الذين انْضووا تحتَ لواء خدمة المصالح السياسية للغرب والمصالح الصهيونية لقومه اليهود.

والحقيقةُ أنّ لويس ظلّ يختفي وراءَ ستار العلم والقناع المعرفي، بينما هو غارقٌ في السياسة الغربية ومصالحها في العالم العربي، وفي هذا يقول كامل يوسف حسين: «لويس يعدّ- فكريًّا- أبرزَ أعضاء مجموعة برنستون الشهيرة التي كرّست جهدها لتشويه كلّ ما هو عربي، وللنيل من العرب تاريخًا وحاضرًا، تراثًا ووجودًا»[2]. وينصح الكاتب «التزام الحذر واليقظة الشديديْن في تناول أطروحاته»[3]. ومن السّجال الذي قام بين إدوارد سعيد وبرنارد لويس نقتبس من أقوال إدوارد سعيد ما يؤكّد على تستّر لويس وراء العلم والأكاديمية، وما يؤكد ارتباطاته الأيديولوجية والاستعمارية. «ولا يخفي إطناب لويس بالكاد كلًّا من الأسس الأيديولوجية لموقفه وقدرته الغريبة على جعل كلّ شيء خطأ. ولهذا الطبع سماتٌ مألوفة في صنف المستشرقين الذين كانت لبعضهم شجاعة أنْ يكونوا شرفاء في تشويههم الواضح للشعوب الإسلامية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية. لكنّ لويس ليس له هذه الشجاعة فهو يمضي في إطار طريقته المعتادة بليّ عنق الحقائق أو تشويهها.. وهي أساليب يضيف إليها ذلك المظهر الخاضع للعلّامة الهادئ ذي المعرفة غير المحدودة، الذي يفترض أنه طريقة الباحثين المثقفين في الحديث. والحقيقة أنّ

(١) غسان سلامة: «عصب الاستشراق». في مجلة المستقبل العربي، ٢٣، ص٣، ١٩٨١ ص١٧.

(٢) كامل يوسف حسين: (ترجمة وإعداد): خصائص النص الاستشراقي في وضعية النزاع: ملاحظات أولية حول سجال برنارد لويس وإدوارد سعيد «في الاستشراق»، مرجع سابق ص١١٤.

(٣) المرجع نفسه ص١٢٥.

اللحظة السياسية الراهنة تسمح له بأن يدلي بتأكيدات غير تاريخية ومفعَمة بالتمني، وسياسية في صورة حجّة من حجج التراث البحثي، وهي ممارسة تتّفق مع أقلّ الجوانب جدارة بالإكبار في الاستشراق الاستعماري عتيق الطراز»[1]. ويقول سعيد أيضًا: «كان (لويس) وأكثر من أي مستشرق آخر؛ نصيرًا سياسيًّا متحمسًا لإبراز العَداء للقضايا العربية في منابرَ مثل «كومنتري» الصادرة عن الكونجرس الأمريكي، وغيرها. ومِن هنا فإن الردّ المناسب عليه ينبغي أنْ يشمل صورةً لما هو عليه سياسيًّا وسوسيولوجيًّا حينما يتظاهر بالدّفاع عن شرف الميدان الذي يعمل فيه، وهو دفاع... خليطٌ دقيق من أنصاف الحقائق الأيديولوجية أريد به تضليل القرّاء غير المتخصّصين»[2]. وأشار لويس أيضًا إلى تأثّر المؤرخ بالقضايا التي تشغل عصرَه وبيئته ومحيطه في الأسئلة التي يسألها والإجابات التي يجدها. فجزءٌ من هذه العبارة صحيح بأنّ المؤرخ لا شكّ يتأثر بالقضايا التي تشغل عصره وبيئته ومحيطه، أمّا تأثره بالإجابات التي يجدها فهذا يناقض كلامَ لويس السابق مِن أنّ الحقيقة وحدها هي التي يجب أنْ تكون رائده، وأن يسير مع الأدلة حيث تقوده، كما مرّ سابقًا. وينتقد لويس الكتاباتِ الغربية أو الاستشراقية من ناحية جهل المستشرقين باللغة العربية أو بلغات الشعوب الإسلامية كالتركية والفارسية والأردية وغيرها، كما ينتقدهم في تكوينهم أو خلفيتهم العلمية. ولويس نفسُه قد تتلمذَ على كتابات المستشرقين، وتربى في ظلّ هذه الخلفية العلمية التي ينتقدها. ولم يحدّد لويس التطوّر الذي حدث في هذه الدراسات وكيف غيّرت طبيعتها، وكيف قدّم هؤلاء المستشرقون فهمًا أفضل للتاريخ الإسلامي للمسلمين أيضًا.

ويواصل لويس عرضَ انتقاداته للدراسات التاريخية في الغرب حين يذكر أنّ الكتابات الأوروبية حول الإسلام، ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي، انقسمت إلى نوعين مختلفين جدًّا من حيث أسلوب التناول، هما:

---

(١) المرجع نفسه ص١٢٦.

(٢) المرجع نفسه، والحقيقة أنّ المجلة المذكورة تصدر عن اللجنة اليهودية الأمريكية وليس الكونجرس الأمريكي.

١ – الدراسات التي يغلبُ عليها الطابع العلمي، وقد اهتمّت بفقه اللغة والعقيدة، وسارت على المنهج نفسِه الذي درس به الغربيون كتبهم «المقدسة». وكان التركيز في هذه الدراسات على اللغة العربية، وأهملت اللغاتُ الإسلامية الأخرى مثل الفارسية والتركية.

٢ – الدراسات العملية التي اهتمّت «بالامبراطورية» التركية من ناحية مصادر ثرواتها وسكانها وقوتها العسكرية ودينها، وغير ذلك. وقد اعتمدت على الملاحظة المباشرة، وكان هدفها تلبيةَ الحاجة لمعلومات عن جار النصرانية الخطر والمثير أيضًا[١].

يعترف لويس في هذا العرض النظري جدًّا والعامّ جدًّا الذي يفتقد إلى الأمثلة والنماذج؛ بالقصور الذي يعانيه الكاتبُ الأوروبي عندما يتناول التاريخ الإسلامي، ذلك أنّ المؤرخ الأوروبي حينما يستخدم لغةً غربية؛ فإنّ هذا يعني– بالضرورة– استخدام مصطلحات غربية، وهذه المصطلحات مبنيّة على طريقة الغرب في التفكير والتحليل، وهذا التفكير والتحليل مستمدّان أساسًا من التاريخ الغربي». ولذلك فإنّ تطبيقهما على أوضاع مجتمع آخر تشكّل تحت تأثيرات مختلفة، ويحيا حياةً مختلفة في أفضل أحواله؛ إنما هو قياس تمثيلي يمكنُ أنْ يكون مضلّلًا تضليلًا خطيرًا»[٢].

إنّ حصيلة لويس من اللغات العربية والفارسية والتركية قليلة، فسيرته العملية لا تشير صراحةً إلى تعلّمه هذه اللغات، وهناك إشارة إلى إقامته في باريس مدّة سنةٍ دراسية واحدة حصل فيها على دبلوم الدراسات السامية ليعود بعدها إلى جامعة لندن (مدرسة الدراسات الشرقية) ليحصل في خلال عامين فقط على درجة الدكتوراة في بحثه المعَنْون «أصول الإسماعيلية» الذي لم يتجاوز أربع عشرة ومائة صفحة، ولم يكنْ فيه أصالة علمية كما أشار إلى ذلك عبد اللطيف طيباوي[٣]. وقد تمثّل في هذا البحث كثيرٌ من العقبات التي رأى لويس أنها تعترض بحوثَ

(1) Lewis، «Islam» in Orientalism and History. (ed) Bloomington and London: 1970 2ed edition p. 28- 29.

(2) Lewis، The Arabs o p. cit. p 20.

(٣) طيباوي، مرجع سابق ص٤٤ إشارة لمقالة هاملتون جب في:

Bulletin of S. O. A. S vol. X (1940-42) p. 797.

المستشرقين، ومِن ذلك استخدام مصطلحات الغربيين والشكوك الكيفية في المصادر، واختيار ما يناسب وجهةَ نظره المسبقة. فقد ألغى- أو كاد- المصادرَ السنية في دراسة حركة الإسماعيلية زاعمًا أنّ هذه المصادر متحيّزة ومتعصّبة ضدّ الإسماعيلية لمجرد اقتباسٍ واحد وجَدَه في أحد المراجع الإسماعيلية أو المتعاطفة معهم. أو أنّ هذا الاقتباس كان مبتورًا من سياقه كما يحلو لبعض المستشرقين أنْ يفعل[1].

وانطلقَ لويس من التاريخ الإسلامي «الكلاسيكي» ليخوضَ في دراسة التاريخ الإسلامي الحديث، فقد عمل خلالَ فترة الحرب العالمية الثانية مع وزارة الحرب البريطانية التي أعارت خدماته إلى وزارة الخارجية. وهنا- كما يقول لويس- نبّهته أحداث الحرب للاهتمام بأحداث المعاصرة، واستمرّ هذا الاهتمام»[2]. أمّا القيود الأخرى الكثيرة التي تواجه المستشرقين كما حدّدها لويس فإنّه لم يستطعْ تجاوزها تمامًا، بل لعلّه خضع لها بشكلٍ واضح.. من أمثلة ذلك أنّ لويس في كتاباته عن الفتوحات الإسلامية في كلّ مِن كتابيه «العرب في التاريخ» «والشرق الأوسط والغرب» متأثرٌ بالجوانب الاقتصادية المادية التي طغت على الحضارة الغربية وعلى حياة الغربيين، فكان أنْ جعل الدوافعَ المادية والطمع في الغنائم هي الدافعَ الأساسي لهذه الفتوحات.

إنّ لويس حين يحدّد هذه القيود يجعلها أمرًا ضروريًّا لا مفرّ منه، بينما الحقيقة أنّ كتابةَ تاريخ أمّة أخرى يوجبُ على المؤرخ أنْ لا يخضع لتحليلاته وخلفياته، بلْ عليه أنْ يحاول فهمَ ذلك التاريخ من الداخل، وأنْ يستخدم مصطلحات الأمّة التي كتب تاريخها، فليس هناك ما يجبر المؤرخَ الغربي على إطلاق مُصطلحات غربيّة على التاريخ الأجنبي الذي يدرسه، بل يجب أنْ تأتي مصطلحاتُه من داخل التاريخ موضعِ الدراسة.

ومِن القيود التي ذكر لويس أنها تواجه المؤرخ الغربي حينما يكتبُ في التاريخ الإسلامي، أنّ «مناهج دراسة التاريخ» أو «المعاجم التاريخية» في أي لغةٍ من لغات الإسلام ما تزال قليلة

---

(1)Bernard Lewis. The Origins of Islma ilis (Cambridge، 1940) p.8

(٢) كتب لويس تعريفًا بنفسه في دليل الدراسات العليا بجامعة برنستون جاء فيه: لقد أيقظت سنوات الحرب (العالية الثانية)، وأنعشت اهتمامي بالشرق الأوسط المعاصر والذي مازالت أحتفظ به حتى الآن.

Near Easlern Studies at Princetion. O. P. cit.، p. 30.

وغير وافية. وفي غياب هذه الأدوات المساعدة اضطرّ المستشرق إلى اللجوء إلى دراسةِ فقه اللغة دراسةً متعمقة. أمّا ما يقال عن إمكان معرفة اللغة «معرفة عملية» فليس ممكنًا بالنسبة للغات الشرقية[1]. وتأكّد للباحث إصرارُ لويس على هذه النظرة أنه نصحَ الباحث بالرجوع إلى بعض الكتابات حول مناهجِ دراسة التاريخ الإسلامي باللغة الإنجليزية، وذكر منها كتابين؛ أحدهما لهمفري والثاني لسوفاج، وأشار إلى أنّ مثل هذه الكتب لا بدّ أنْ توجد في اللغة العربية دون أنْ يذكر أيًّا منها[2]. ويخفي لويس هنا حقيقةَ اهتمام المسلمين بمناهج كتابة التاريخ الإسلامي قديمًا وحديثًا؛ فالتاريخ الإسلامي بدأ على خطا علم الحديث على أنّه أحاديث وأخبار يجبُ أنْ تطبَّق عليها معايير المحدثين في دقّة نقل الخبر وصدقه. وكان أنْ تجمّع لدى المسلمين عددٌ ضخم من الروايات والأخبار حول تاريخهم، ثمّ انفصل علمُ التاريخ عن علم الحديث، وتطوّر هذا العلم حتى كانت مقدّمة «ابن خلدون» التي أشار فيها إلى ضرورةِ التحليل والنّقد للروايات التاريخية. وظهرت منذ ذلك الحين دراساتٌ كثيرة في المناهج. ومِن الواضح أنّ لويس وغيرَه من المستشرقين لا يمكن أنْ يدركوا ما في القرآن الكريم من توجيهات عميقة لدراسة الأمم وحضارتها وهدف وجودها، وأسباب ازدهار الحضارات، وكذلك انهيار الحضارات وعوامله. ولعلّ في هذا دليلًا على عدم اهتمام المستشرقين بما يصدر من كتابات جادّة حول هذه القضايا، كما يؤكّد نظرة الاستعلاء عندهم فلويس في حديثه للباحث أكّد وجودَ العديد من هذه الكتب حول التاريخ عمومًا باللغات الأوروبية، ثمّ ذكر مثالَيْن باللغة الإنجليزية حول التاريخ الإسلامي[3].

---

(1) Lewis. Islam Vol. I، op. cit.، p. 17.

(٢) الملحق رقم٣ ص٥٩٤.

(٣) الكتب التي تناولت مناهج الكتابة في التاريخ الإسلامي ومنها مقدمة ابن خلدون، وكتاب المختصر في علم التاريخ للكافيجي وكتاب السخاوي «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ وفصل علم التواريخ من كتاب مفتاح السعادة... لطاش كبرى زادة وغيرها. ومن الكتب الحديثة.. عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ (بيروت: ١٩٧٨م) ط٢ وكتاب جمال عبد الهادي مسعود ووفاء محمد رفعت: منهج كتابة التاريخ الإسلامي (المنصورة: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ومحمد رشاد خليل، المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ الإسلامي. (القاهرة: ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م) وكتاب محمد فتحي عثمان، المدخل إلى التاريخ. (بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م) وكتاب محمد قطب، كيف نكتب التاريخ الإسلامي. (الرياض: ١٤١٢م).

وما يقوله لويس عن أنّه لا يمكن للمستشرق أنْ يعرف اللغات الإسلامية «معرفةً عملية» فأمرٌ محتمَل لاختلاف هذه اللغات عن اللغات الأوروبية، كذلك ترتبط المفردات والمصطلحات بثقافة الأمّة وتاريخها وعقيدتها. ومع ذلك فما يدحض رأي لويس أنه نفسَه يعرف اللغات الإسلامية «معرفةً عملية» فلا تجده يستطيع الحديثَ باللغة العربية إلّا مجرّد عبارات أو كلمات فربّما لا يستطيع الكتابة بها مباشرة لأنّه لم يصدر له مقالٌ واحد باللغة العربية رغم قدرته على قراءة ما يكتب باللغة العربية. وحتى المستشرقون الذين يزعمون معرفة اللغة العربية معرفةً جيدة فإنهم نادرًا ما يكتبون باللغة العربية، بل إنهم لا يتحدّثون هذه اللغة ولا يناقشون بها. وللأستاذ محمود شاكر رأي وجيهٌ في هذه المسألة؛ حيث يقول: «والمستشرق» فتى أعجمي ناشئ في لسان أمّته وتعليم بلاده ومغروسٌ في آدابها وثقافتها، (ألماني، أو إنجليزي، أو فرنسي) حتى استوى رجلًا في العشرين من عمره أو الخامسة والعشرين. ولكن هذا الفتى يتحوّل فجأةً عن سلوك هذا الطريق ليبدأ في تعلّم لغة أخرى (هي العربية هنا) مفارقة كلّ المفارقة للّسان الذي نشأ فيه صغيرًا ولثقافته التي ارتضع لبنَها يافعًا يدخل قسم «اللغات الشرقية» في جامعةٍ من جامعات الأعاجم فيبتدئ تعلّمَ ألف باء تاء ثاء، أو أبجد هوّز في العربية، ويتلقّى العربية؛ نحوَها وصرفَها وبلاغتَها وشعرَها وسائرَ آدابها وتواريخَها، وعن أعجمي مثله وبلسان غير عربي... ويقضي في ذلك بضعَ سنوات قلائل، ثمّ يتخرّج لنا «مستشرقًا» يفتي في اللسان العربي، والتاريخ العربي والدين العربي»[1].

قد يبدو رأي شاكر مبالَغًا فيه في استبعاد فهْم المستشرقين للغة العربية، ولكن يبدو أنّ الغالبية العظمى من المستشرقين لا تبلغ درجة عالية في فهم اللغة العربية وأسرارها. يدلّ على ذلك إصرارُ المستشرقين على فرض مصطلحاتهم ومفاهيمهم حين يكتبون تاريخ الأمّة الإسلامية.

ويقدّم لويس عائقًا آخرَ يقف في وجه الدراسات التاريخية يتمثّل في قلة المصادر المطبوعة في التاريخ الإسلامي، كما أنّ كثيرًا من النصوص والوثائق مازال بحاجةٍ إلى تحقيق أو إعادة

(١) شاكر: رسالة في الطريق، مرجع سابق ص٩٥- ٩٦.

تحقيق، وماتزال العلومُ المساعدة كالمعاجم في مراحلها الأولى من التطور، ولكنّه يستدرك بأنّ تطورًا كافيًا قد حدث ممّا جعل من الممكن ظهورُ «التاريخ الاستشراقي» كعلم مُنفصل في الدراسات الاستشراقية وبالتالي وفرّ فرصة أفضل لفهم التاريخ الإسلامي أكثر ممّا كان ممكنًا في السابق[1].

وربّما يكون ما كتبه لويس صحيحًا عندما كتبَ هذه الكلمات عام ١٩٥٧م، ولكنْ بعد مرور نصف قرنٍ على هذا الكلام، واشتغال مئات الطلاب العرب وغير العرب في التاريخ الإسلامي لا بدّ أنْ يتراجع لويس عن مثل هذا الزعم إلّا إذا كان يقصد ظهورَ الدراسات التاريخية المطبوعة في التاريخ الإسلامي باللغات الأوروبية التي يعرفها لويس، أو يزعم أنه يعرفها. وقد كثرت الكتاباتُ الاستشراقية نفسُها في التاريخ الإسلامي كثرةً عظيمة في النصف الثاني من القرن العشرين.

أمّا زعم لويس بأنّ تطورًا كافيًا قد حدث أدّى إلى ظهور «التاريخ الاستشراقي»، وهو بالتالي يؤمن فهمًا أفضل للتاريخ الإسلامي، ممّا كان ممكنًا فالواقع لا يصدّقها، وها هي كتابات المستشرقين وتلاميذهم في التاريخ الإسلامي تزدحم بالأخطاء المنهجية، وتسيء إلى هذا التاريخ، ولا تشير إلى أيّ تحسّن أو تطوّر. ورغم زعمِ لويس بأنّ تطورًا قد حدث في الدّراسات التاريخية لدى المستشرقين، لكنّه يناقض هذا الزعمَ حين يذكر أنّ دراساتِ الغربيّين، مثلًا، للحروب الصليبية قد اعتمدت أساسًا على المصادر الغربية مدعومةً بقليل من المصادر الشرقية، غير أنّ معظمَ هذه المصادر الشرقية متأخّرة. ويرى لويس أنّ بعض الأعلام البارزين من أمثال صلاح الدين مازالوا يحتاجون إلى الكتابة المنفصلة عنهم، وكذلك تواجه الممالك والإمارات الإسلامية التي وجدت في أوروبا نقصًا في الدراسات التي أجريت حولها وأنّها لم تدرس إلّا من خلال المصادر الأوروبية. ويرى لويس أيضًا أنّ اللغة العربية يمكن أنْ تضيف الكثيرَ لمعرفة التاريخ الأوروبي في هذا الجانب[2].

(1) Lewis. Islam in History، o p. cit، p 18.

(2) Lewis، «Islam» o p، cit. p. 23.

إنّ اعتراف لويس بهذه السلبيات في كتابات المستشرقين لأمرٌ إيجابي وموقفٌ شجاع، ولكنْ كان من الممكن أنْ يصبح الأمرُ أكثرَ إيجابية فيما لو حاول لويس نفسُه تجاوزَ هذا القصور عندما يكتب في التاريخ الإسلامي. ولعلّ من أبرز الأدلّة على ذلك أنّ كتابه «العرب في التاريخ» لم يذكر فيها مصدرًا أو مرجعًا عربيًّا واحدًا، بالرغم من أنّه زعم بأنّ هذا الكتاب جاء ضمنَ سلسلة موجّهة لجمهور القراء وليس للمتخصّصين. ولكنّ متابعة كتابات لويس تؤكّد إصراره على المصادر الاستشراقية فيما يكتب. أمّا مسألة دراسة الممالك والإمارات الإسلامية التي وجدت في أوروبا من المصادر العربية، فالاقتراح في ظاهرهٍ يبدو دعوة جيدة للإفادة ممّا كتب باللغة العربية حول هذه المناطق، ولكنّه في الباطن دعوةٌ لبني قومه لمعرفة هذه البلاد معرفةً أكثر دقّة من خلال العودة إلى المصادر العربية.

ثانيًا: لويس ومصادرُ التاريخ الإسلامي:

قسّم لويس مصادرَ التاريخ الإسلامي إلى قسمين:

١- **الأدبيّات**: وتتكوّن من الحوليات، وهي مهمّة جدًّا للمؤرخ؛ حيث أدركت المجتمعات الإسلامية، منذ البداية، أهميتها في التاريخ الإسلامي؛ وذلك لأنّ الحكّام المسلمين كانوا يرغبون في معرفة أعمال مَن سبقهم، بالإضافة إلى رغبتهم هم أنفسهم في تدوين أعمالهم. وقد بدأت الكتابة بقيام رجال «أتقياء» بالتدوين الدقيق لأفعال الرسول- ﷺ- وأقواله ثمّ خلفائه الأول[1]. وقد كان لكلّ سلالة حاكمة حوليّتها فيما بعد. ثمّ بدأ التخصّص في التدوين؛ حيث اقتصر التدوينُ على تاريخ مدينةٍ من المدن، أو على طبقة من الطبقات كطبقات الأطباء، أو القضاة... إلخ، أو أخبار المجاعات أو الكوارث الطبيعية. ويذكر لويس أنّ هذه المصادر لم تنل حظًّا طيبًا من الترجمة إلى اللغات الأوروبية، وحتى ما تُرجم منها يعتوره كثيرٌ من النواقص، وما تزال الحاجة قائمةً للترجمة من المصادر التركية

(١) يلاحظ هنا أنّ لويس خصّص «الأتقياء» في تدوين سيرة الرسول- صلّى الله عليه وسلم- وسيرة الخلفاء الأوّلين- ولم يقلِ الراشدين. وجعل السيرة هنا متساوية في الموثوقية لكتب الطبقات، بينما يصرّ في أماكن أخرى على نفي مصداقية الحديث والسيرة.

والفارسية. وقد قسّم لويس مصادره في بحثه حول أصول الإسماعيلية إلى مصادر سنّية تاريخية ومصادر عقدية سنّية، ومصادر الشيعة الاثني عشرية والمصادر الإسماعيلية[1].

٢- **المصادر الوثائقية**: وهذه المصادر تتكوّن مِن ثلاث مجموعات؛ الأولى: هي النقوش الإسلامية، وقد كتب معظمُها باللغة العربية، ونمتْ دراستها دراسة جيدة. أمّا النوع الآخر فهو: البرديات الموجودة في مصر، وقد نشر الكثيرُ عنها، وبخاصّة في الجانب الإداري والمالي. أمّا المجموعة الثالثة فهي وثائق الجنيزا: وهي أوراق ووثائق حفظت في معابد اليهود، وقد انتقل العديدُ منها إلى الجامعات الغربية. وهناك وثائق الدولة العثمانية ابتداءً من القرن الخامس عشر وبخاصّة القرن السادس عشر، وهي مصدرٌ ضخم يحتاج إلى الكثيرِ من البحث والدراسة[2]. وقد تحدّث حول مصادر التاريخ الإسلامي فذكر أنّ الدارس للتاريخ الإسلامي يجدُ بين يديه مصدرًا مهمًّا، وهو الطبقات التي تعدّ سيرًا للأفراد، وتعطي تفاصيلَ عن خلفياتهم وثقافتهم وسيرهم العلمية، ولكنّ التاريخ الإسلامي يفتقد الأرشيفات التي أتلفَ معظمُها، ولا يوجد مثل هذه الأرشيفات إلّا في التاريخ الحديث للدولة العثمانية ابتداءً من القرن السادس عشر فما بعد. وشرح لويس أهميةَ السّجلات الشرعية في الدولة العثمانية حيث إنها توثيقٌ غنيّ بما تقدّمه من معلومات عن القضاء وأعماله يومًا بيوم، وفي عدّة مدن. وقارن لويس بين الطبقات والحديث النبوي الشريف، وأوضح ثقتَه بالطبقات لأنّه لا مصلحة لأحدٍ أنْ يزوّر الطبقات، بينما خضع الحديث لكثيرٍ من التزوير، فلا تحتاج الطبقات إلى تصنيفها إلى «صحيح وضعيف» أو «مشكوك فيه» كما هو الأمر في الحديث. ولا بدّ من التعامل مع الحديث كمصدرٍ للتاريخ بحرصٍ وحذر شديديْن». وأضاف لويس أنّ مسألة المصادر: توفرها أو غيابها وتنوّعها ليس خاصًّا بثقافة معينة أو دينٍ أو بلاد[3].

---

(1) Lewis، The Origin of Islmai> lism، o p. cit.. p. 3-5.

(2) Lewis، Islam in History، o p. eit.. p. 28.

(٣) الملحق رقم ٣ ص٥٩٤.

ورغم أنّ لويس يدعو إلى الموضوعيّة وفحص الأدلّة والسير معها حيث تقود يتخلّى عما نصح به، فهو ينفي وجودَ الأرشيف في التاريخ الإسلامي رغم حديثه عن الاهتمام الإسلامي طوالَ تاريخ الحضارة الإسلامية بتدوين التاريخ حتى أصبح لكلّ دولةٍ مَن يقوم بالتأريخ لها. ولقد بحثَ العلماء المسلمون عن الوثائق ودوّنوا تاريخهم وفقًا لها، وإنّ غياب هذه الوثائق لا ينفي وجودَها تمامًا، حتى إنّه تمّ العثور على بعض رسائل الرسول- ﷺ- إلى الملوك والأمراء[1]، وهي من أقدم الوثائق. ولا شكّ أنّ المؤرخين كالطبري وغيره قد اطّلعوا على وثائق كثيرة في أثناء كتابتهم للتاريخ. ومن المؤكّد- كذلك- أنّ المؤرخ الذي يكتب حول تاريخ دولة من الدول الإسلامية وبمعرفة قادتها وزعمائها يمكن له الاطّلاع على وثائقها. كما أنّ لويس أكّد وجود البرديات، وهي تضمّ كنوزًا من الوثائق (الأرشيفات) المهمّة. وعلمُ البرديات مازال في بدايته في العالم الإسلامي.

أمّا المقارنة بين الحديث والطبقات فلا تخضع لأيّ منطق، إذا كان الحديث قد تعرّض للوضع فهو كذلك حظي باهتمام العلماء المسلمين؛ حيث بذلوا جهودًا كبيرة في الفحص والتدقيق حتى وصلوا إلى تصنيفاتهم المَختلفة للأحاديث إلى «صحيح» و«حسن» و«ضعيف» و«موضوع». وصنّفوا كتبًا في الموضوعات وحدها، كما صنّفوا كتبًا في الصحيح؛ ومن ذلك كتابا البخاري ومسلم، أمّا الطبقات التي يوثّقها لويس دونَ دليل على ذلك.. لماذا تكون الطبقات جميعها صادقة؟ أليس مِن الممكن أنْ يقود الإعجاب المؤلف للطبقات ليضفي بعضَ الصفات على مَن يترجم لهم!؟ فمثلًا الذي يعدّ طبقات الحنابلة مثلًا يكون حنبليًّا فيقوده إعجابُه إلى التغاضي عن بعض السلبيات، ولذلك فإنّ الطبقات نفسَها يجب أنْ تخضع لموازين علم الحديث من حيث السّند والأمانة وعدالة المؤلف حتى تُقبَل كمصدر للتاريخ.

---

(١) حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، مرجع سابق، مقدمة الطبعة الخامسة، ص ح حيث أشار إلى احتفاظ المصادر الإسلامية بنقولاتٍ وأحيانًا نصوصًا كاملة للوثائق، وبخاصة رسائل الرسول- صلّى الله عليه وسلم- انظر كذلك الجهد الموسوعي. لمحمد ماهر حمادة في سلسلة وثائق الإسلام التي بلغت ستّة مجلدات منها مثلًا.. الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر الأموي. (بيروت: ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م) إشارة إلى احتفاظ المصادر الإسلامية بنصوص الوثائق، ص٧ وما بعدها.

ونفي لويس لوجود الأرشيفات في التاريخ الإسلامي لا يقصد منه سوى نفي الكثير من التاريخ الإسلامي حتى قيام الدولة العثمانية وحفظها للسّجلات الشرعية مثلًا، وهو بذلك يلغي كلّ الجهود الإسلامية في كتابة التاريخ الإسلامي.

ويرى لويس أنّ اهتمام المستشرقين الأوروبيين قد انصبّ على الفترة «الكلاسيكية» للإسلام، وأنّ هؤلاء المستشرقين لم يهتمّوا بمرحلة الهبوط والانحدار وفترة خضوع المسلمين للتأثير الأوروبي، يضيف بأنّ المؤرخ الأوروبي المهتمّ بالتاريخ الإسلامي لا يعرف عمومًا اللغةَ العربية ولا الفارسية ولا التركية؛ ولذلك يبقى جاهلًا بالحياة الداخلية لهذه المنطقة[1].

ولويس هنا يطبّق ما اقترحه إلى حدٍّ بعيد، فهو لم يهتمّ بالفترة «الكلاسيكية» من تاريخ الإسلام، بل جعل همّه البحثَ في الفرق المنحرفة الضّالة من التاريخ الإسلامي، كما كتب عن فترة خضوع المسلمين للتأثير الأوروبي، فكتب أولًا عن تأثّر الدولة العثمانية بالثورة الفرنسية، كما كتبَ عن فترة سيطرةِ الاستعمار الأوروبي على العالم الإسلامي. واهتمّ بصفةٍ خاصّة بظهور تركيا «الحديثة» ومظاهر التغريب في أنحاء العالم الإسلامي.

أمّا الاهتمام بالتاريخ الحديث والمعاصر للعالم الإسلامي، فيرى لويس أنّه ترك أساسًا للمؤرخين الاستعماريين والدبلوماسيين وللاقتصاديين ولخبراء الأحداث الجارية. وينعي لويس على المؤرخين العربِ والمسلمين (الشرق أوسطيّين) اتباعَهم خطوات الأوروبيّين دون أنْ يستقلّوا في طرائق بحثهم، ولذلك جاءت النتيجةُ الكلية لهذه الدّراسات بعيدةً عن التعمّق في حياة هذه الشعوب، بل ظلّت بحوثًا سطحيّة. وهنا ينصح لويس باستخدام المصادر استخدامًا واسعًا، ويذكر من هذه المصادر الوثائق، والنشرات، والمذكرات، والكتابات العامة. ويرى أنّ أكثرها أهميةً الصحافة الدورية واليومية. ويؤكّد مرّة أخرى على ضرورة معرفة اللغة العربية أو الفارسية أو التركية رغم صعوبةِ هذه اللغات[2].

(1) Lewis، «Islam» o p. cit. p. 32.

(2) Ibid.

ويؤكّد لويس على ضرورة التعمّق في دراسة المنطقة؛ حيث أنّ دور الوثائق في مصر واسطنبول مفتوحةٌ الآن. ويحثّ على الإفادة من بحوث أبناء المنطقة الذين يقومون بنشر نصوص ودراسات لها أهمية متزايدة[1]. ويعتقد لويس أنّ كثيرًا من العمل مازال في حاجةٍ إلى مَن يقوم به، ومِن ذلك تحقيق الحوليّات، وترجمتها، وإخضاعها للنقد النصّي والتاريخي، ومن أهمّ الأعمال المطلوبة إدماجُ التاريخ الإسلامي في تاريخ البشرية. وقد استشهد لويس هنا بمقولة للمؤرخ المصري شفيق غربال التي يمتدح فيها عمل المستشرقين في مجال التاريخ الإسلامي الذي لم يقتصر على تميّز مناهجهم في النقد والتحليل والعرض، بل أيضًا جعلهم التاريخ الإسلامي جزءًا لا ينفصل عن تاريخ البشرية يؤثّر فيه ويتأثر به...[2].

وينتقد لويس المتخصّصين في دراسة الشرق الأوسط الذين لم يتلقّوا تعليمًا جامعيًّا من استعماريّين واقتصاديين ودبلوماسيين. ويدعو لويس المستشرقين إلى تحمّل مسئولياتهم في دراسة التاريخ الحديث والمعاصر للعالم الإسلامي دون أنْ يحدّد أهداف هذه الدراسات.. أهي دراساتٌ هدفها المعرفة للمعرفة كما يزعم، أمْ هي دراسات لتستخدم في التخطيط ورسم خطوات السياسة الأوروبية تجاه البلاد الإسلامية؟ كما لم يوضّح لويس عيوبَ دراسات الدبلوماسيّين أو خبراء الأحداث الجارية، وهو يرى أنها لا تحقّق الأهداف الاستشراقية في تعميق المعرفة بالأمّة الإسلامية، بل أنّ لويس قدّم نتائج دراساته وبحوثه للكونجرس الأمريكي بصورة رسمية[3]. وقد نجحَ لويس في هذه الدعوة نجاحًا كبيرًا؛ حيث أصبحت أقسام دراسات الشرق الأوسط مراكزَ للبحوث والدراسات حول التاريخ الحديث والمعاصر للعالم الإسلامي. وفي هذا يشير المستشرق ما نفرد هالبرن Manfred Halpern بأنه لم يكن هناك

(1) Ibid.

(2) Lewis، Islam in History، p. 3 2

(3) B. Lewis. «Testimony of Bernard Lewis» o p. cit. p 124- 149.

وقد أعادت وزارة الخارجية الإسرائيلية قسم المعلومات نشر المحاضرة كاملة بعنوان: Middle East Backgroung عدد ٢٢٤، في ٨ أبريل ١٩٧٤ أي بعد شهر واحد فقط من إلقائها في الكونجرس الأمريكي.

مثلًا دراسات حول منطقة شمال أفريقيا في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٤٧ فأتيحت له الفرصة في تلك السنة للحصول على منحة من وزار الخارجية الأمريكية لدراسة وثائق عن الجزائر لتحليلها لمعرفة ما حدث من جانب الفرنسيين، ولماذا فشلت مهمّة فرنسا التحضيرية، ولماذا لم ينجح الجزائريون في التقدّم[١].

وتهدف دعوة لويس إلى عدم التركيز على دراسة التاريخ الإسلامي «القديم» (الكلاسيكي) للابتعاد عن ذكر إنجازات الأمّة الإسلامية التاريخية والحضارية، فهو ميّال إلى دراسةِ فترات الهبوط والانحدار في التاريخ الإسلامي وتاريخ بعض الفرق المنحرفة كالإسماعيلية والحشاشين ودراسة التأثر بالغرب، والقضايا المعاصرة كالصحوة الإسلامية والصراع الإسلامي اليهودي، وما شابه ذلك من موضوعات خاصّة بتدهور المسلمين وتبعيّتهم لغيرهم.

ثالثًا: أخطاء لويس المنهجيةُ في دراسة التاريخ الإسلامي:

بعد هذا العرض العامّ لما كتبه لويس حول العوائق التي يواجهها أو واجهها المستشرقون في تناولهم للتاريخ الإسلامي، والمقترحات والتوصيات التي قدّمها لويس بشأن المنهج والمضمون والقضايا التي ينبغي التركيز عليها ودراستها؛ نتناول هنا الأخطاءَ المنهجية التي ظهرت في كتابات برنارد لويس في التاريخ الإسلامي، وكذلك استشهادات مِن بعض المؤرخين المسلمين لكتابات لويس في مجال التاريخ الإسلامي.

١ – التعميماتُ غير المنضبطة: وهذه هي إطلاق الأحكام استنادًا إلى حادثة أو حوادث قليلة، بل أحيانًا دونَ وجود أي دليلٍ على ذلك، ويسمّي عبد العظيم الديب ذلك: «إصدار أحكام قاطعةٍ بغير دليل»[٢]. ومن هذه الأحكام رأي لويس حول توقّف الفتوحات الإسلامية؛ حيث عزا ذلك إلى أنّ نارَ الحماسة التي اتّصف بها الفاتحون قد خمدت وتعطّشهم إلى الغنائم والاستشهاد

(1) Manfred Halpern. Near Eastern at Studies at Princeton، o p. cit.، p. 31.

(٢) عبد العظيم الديب، المنهج في كتابات الغربيّين عن التاريخ الإسلامي. (قطر: ربيع الثاني ١٤١١هـ) (كتاب الأمة ٢٧) ص١١٩.

قد أُشْبع[1]. وهنا ساوى لويس بين التعطّش للغنائم والاستشهاد، كما زعم أنّ نار الحماسة التي اتّصف بها الفاتحون الأوَل قد خمدت. ويعبّر أكرم ضياء العمري عن الرأي الإسلامي في هذا الموضوع بقوله: «يلاحظ من دراسة الرسائل المتبادَلة بين الخلفاء وقادة الفتوح، ومِن متابعة أخبار الفتح الأخرى؛ مدى سيطرة العقيدة على الجند، وتحقيقها للانضباط الدقيق في صفوفهم، وأنّ المثل العليا كانت تمثّل الرّوح المهيمنة على القيادة ومعظم الجيش، ولا يمنع ذلك مِن القول بأنّ الغنائم كانت تحفّز بعض المقاتلين وتوسّع عدد المشاركين»[2].

ومِن الأمثلة على التعميمات غير المنضبطة حديثُ لويس عن المساواة في المجتمع الإسلامي، فهو لا يفرّق بين المساواة التي نادى بها الإسلام في الكرامة الإنسانية وفي الحقوق والواجبات والتكاليف الشرعية والتمايز الفطري بين الناس في الاستعداد والإمكانات؛ حيث يقول في كتابه «اليهود في الإسلام»: «إنّ الإسلام يفرّق بين السيّد والعبد، وبيْن الرجل والمرأة، وبين المؤمن وغير المؤمن»[3].

٢- اختيارُ الرّوايات التي تؤيّد فكرةً مسبقة:

كان حديثُ لويس عن الفتوحات الإسلامية مليئًا بالأخطاء المنهجية، ومِن ذلك زعمه أنّ الفتوحات الإسلامية كانت مصدرًا للإثْراء الفاحش، وذلك بسوْق روايةٍ عن المسعودي عن ثروة ابن الزبير أو عثمان بن عفان دون أنْ يبحث عن صحّة هذه الروايات أو الروايات الأخرى التي تناقض رواية المسعودي[4].

٣- تزييفُ التاريخ بسبب الجهل أو العمْد:

ونأخذ مثالًا على هذا مِن زعم لويس أنّ المسلمين راحوا يقومون بحملاتٍ واسعة لتكوين الحريم في العالم الإسلامي، ويردّ سليمان نايف وسمير عبد ربه على لويس بأنّ الإسلام لم يبحْ الاسترقاق إلّا في الحرب ردًّا على الإجراء الذي من الممكن أنْ يقوم به الجيش العدو. ويقولان:

---

(١) لويس: «السياسية والحرب» في تراث الإسلام، مرجع سابق ص٢٦٩.

(٢) العمري، المجتمع المدني- الجهاد، مرجع سابق ص٢٠.

(3) Lewis، The Jews of Islam p. 9.

(4) Lewis، Revolution in Early Islam».

«فهذا التعميم يبدي إمّا جهلَ لويس أو تعمّده تزييف حقيقة الدين الإسلامي»[١]. ومِن الأمثلة على تزييف التاريخ الإسلامي زعمُه أنّ جيوش الفتح الإسلامي لم تكنْ تقلّ في العدد والعدّة عن جيوش الروم أو الفرس. كذلك قال قولًا مماثلًا في حديثه عن فتح القسطنطينية حيث بالغَ في حجم قوات السلطان محمد الفاتح، وقلّل من القوة البيزنطية»[٢]. وما زعمه عن موقف قريش من الرسول ﷺ في هجرته إلى المدينة أنّها كانت سهلةً ميسّرة، ولم تعترض قريش عليها»[٣].

٤- تبسيطُ الحقائق التاريخية حتى تفقد قيمتَها:

يقول لويس عن الرسول ﷺإنّه كان في مكة شخصًا عاديًّا يدعو إلى عقيدةٍ جديدة ضدّ اللامبالاة أو عداوة الطبقة الحاكمة في مكة، ثمّ أصبح في المدينة شيخًا، ثمّ حاكمًا حصلَ على قوة سياسية وعسكرية ودينية. وهنا يرى سمير عبد ربه ونانيج للردّ على لويس بقولهما: «كان محمد ﷺ إنسانًا متواضعًا في مكة المكرمة وفي المدينة المنورة، وأنّ القوة لم تغيّره أو تبدّل شخصيته أو سلوكه، ومن جهةٍ أخرى فإنّ الإسلام بعامّة ومحمد ﷺ بخاصّةٍ استخدموا القوة والسلطة، ابتداءً من الوحي الربّاني نتيجةً لوعد الله أنْ يحمي دينه» ويصف الباحثان منهجَ لويس هنا بقولهما: «إنّ تقديم لويس هذه الاستنتاجات المبسطة لقرّائه يدلّ على رفضه وتغاضيه عن مجموعة من المعتقدات التي يتمسّك بها المسلمون ويعتزون بها»[٤].

٥- إغفالُ الحقائق التاريخية وتشويهُها:

ومِن الأخطاء المنهجية الأخرى في تناول لويس للتاريخ الإسلامي إغفالُه للحقائق التاريخية وتوشيهها، وعدمُ التوثيق، وإطلاقُ التعميمات غير المؤيّدة بالبرهان والدليل. وسنقدّم، فيما يأتي، نماذجَ لهذه الأخطاء: يصفُ لويس الإسلامَ بأنه كان «ثورة»، وأنها نجحت جزئيًّا بعد صراعٍ طويل»[٥]. ولا شكّ أنّ الإسلام لم يكنْ «ثورة» بالمعنى المتعارَف عليه من اتّفاق مجموعةٍ

(1) Naying and Abd Rabbo، o p. cit.، p. 276.

(٢) لويس. اسطنبول. مرجع سابق ص١٨- ١٩.

(3) Lewis، The Arabs، p.

(4) Naying، op. cit. p. 273.

(5) Lewis، «Islamic Revolulion» op. cit.

من الناس على تغيير النظام الذي يعيشون تحتَه، سواء من النواحي السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو جميعها. «والثورة من مقدّماتها إلغاءُ الهيئات والسلطات الحاكمة.. وللثورات منطقٌ آخر غير المنطق المألوف»[١]. فإمّا أنْ يكون لويس لا يدرك معنى الثورة وهو الذي يحملُ هذه الخلفية الثقافية الأوروبية[٢]، أو أنّه لا يفهم الإسلام؛ وكلا الأمريْن مستبعَد، فلا بدّ أنّ لويس هنا يصرّ على استخدام المصطلحات الغربية وفي غير مكانها. فالإسلامُ دين ربانيّ جاء متمّمًا للشرائع السابقة ومهيمنًا عليها. أمّا قول لويس بأنّ نجاح الإسلام كان جزئيًّا وبعد صراع طويل «فقد أغفل لويس النجاحَ الذي حقّقه الإسلام على مدى قرون عديدة في إرساء دعائم العدل الذي عمّ جميع أرجاء العالم الإسلامي، كما أنّ لويس هنا أغفل كلّ ما كتبه المستشرقون قبلَه، الذين شهدوا لهذا الدين من أمثال جوستاف لوبون إلى قول: «وثبتت أصول شريعة الرسول وفنون العرب ولغتهم أيْنما حلّت، ولم يدرْ في خلدِ أحد من الفاتحين الذين قهروا العربَ إقامة حضارةٍ مقامَ حضارة العرب، وانتحلوا- كلّهم- دين العرب وفنونهم...»[٣]. ويقول مونتجمري وات: «ومِن ثمّ فإنّ من أهمّ واجباتنا معشرَ الأوروبيين الغربيين، والعالم في سبيله لأنْ يصبح عالمًا واحدًا؛ أنْ نصحّح هذه المفاهيم الخاطئة، وأن نعترف اعترافًا كاملًا بالدّين الذي ندينُ به للعالم العربي والإسلامي»[٤]. ويقول هاملتون جب: «انبثقَ الإسلام انبثاقًا مفاجئًا في بلاد العرب، وأقام بسرعة تكادُ تعزّ على التّصديق في أقلّ من قرنٍ من الزمان، إمبراطورية جديدة في غربي آسيا وشواطئ البحر الأبيض المتوسط الجنوبية والغربية»[٥]، رغم عدم مناسبة كلمة «إمبراطورية» التي يستخدمها المستشرق هنا.

---

(١) مصطفى الخشاب. النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة، ١٩٥٧م) ص٢٣٩.

(٢) أشار لويس في إجابته عن أسئلة الباحث في اللقاء الذي جرى معه في برنستون (٢٤/ ١٠/ ١٩٨٨م) إلى أنّ أحد أساتذته أشار عليه بقراءة كتاب (الثورة الرومانية) Roman Revolution

(٣) جوستاف لوبون، حضارة العرب، مرجع سابق ص٢٧.

(٤) مونتجمري وات، فضل الإسلام، مرجع سابق ص١١٤.

(٥) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون (بيروت: ١٩٧٩م) ص٤.

ومِن إسراف لويس في إغفال الحقائق التاريخية ما كتبه عن موقف أهل المدينة من الرسول- ﷺ- حيث زعم أنّ أهل المدينة جعلوه قاضيًا، وفي النهاية حاكمًا، وبسبب هذا فإنّ تعاليمه قد تحوّلت، إلى حدّ ما، تحوّلًا كبيرًا[1]. فهو هنا قد أغفل العنصرَ الإيماني وهو أنّ أهل المدينة بسبب احتكاكهم باليهود وتطلّعهم إلى ظهور نبيّ آخر الزمان، بالإضافة إلى اقتناعهم بالدين الجديد وما يدعو إليه، كما أنّ أهل المدينة قد تلقّوا تعاليم الإسلام التي نزلت حتى ذلك الحين على يدِ أوّل داعية إسلامي وهو مصعب بن عمير.. أمّا مسألة الإصلاح أو القضاء بين أهل المدينة فإنّ القوم قد ملّوا من كثرة الحروب بينهم، والتي كان اليهود يثيرونها، فكانت رغبتهم قويّةً أنْ يجمعهم الله على يد النبي الكريم صلوات الله وسلامه عليه، ومع ذلك فقد ظلّ اليهود يحاولون إثارة الفتنة بين الأوس والخزرج[2].

وزعم لويس أنّ الرسول- ﷺ- أصبح في النهاية حاكمًا بعد أنْ كان قاضيًا وبالتالي تحوّلت أحكامه، إلى حدّ ما، تحولًا كبيرًا.. فإنّ الحقيقة أنّ الرسول- ﷺ- كان حاكمًا منذ البداية، فقد مارس مهامَّ الحاكم بعد وصوله المدينة مباشرة، بل إنّ البيعة نفسَها التي تمّت بينه وبينهم في مكة كانت تؤكّد ذلك؛ حيث أنّ العباس استوقف المدنيّين، وقال لهم: أعلمتم على ما بايعتم الرجل؟ لقد بايعتموه على حربِ الأحمر والأصفر... [3]. أمّا كيف تغيّرت تعاليمه فما دامت المقدّمة باطلة فكذلك الاستنتاج.

ومن إغفال لويس للحقائق التاريخية زعمُه بأنّ مهمّة عمر بن عبد العزيز- رحمه الله- كانت توحيد العرب و»إمبراطورية العرب»، وذلك باستمالة الموالي. ويضيف لويس بأنّ هذه الإجراءات كانت مصحوبةً بسياسة قاسية تجاه أهل الذمّة الذين تمّ إقصاؤهم من الإدارة[4].

---

(1) Lewis، The Arabs op. cit. p. 41.

(٢) عماد الدين خليل، دراسة في السيرة. (بيروت: ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م) ص٣٢١ و ٣٢٧.

(٣) ابن هشام: السيرة، مرجع سابق، القسم الأول ٤٤٦.

(4) Lewis، the Arabs، o p. cit.. p. 76- 77.

ولويس هنا يغفل تمامًا رسالةَ الإسلام التوحيدية التي لا تفرّق بين العرب وغيرهم، وعمر بن عبد العزيز مِن خير مَن يمثّل هذه السياسة، حتى عدّ من الخلفاء الراشدين[1] في تمسّكه بالإسلام. ولو افترضنا أنّ مَن سبق عمر بن عبد العزيز كانوا قد أقصوا الموالي فقرّبهم عمر أو استمالهم، فليس هناك أيّ دليل على أنّ ما فعله كان من أجل توحيد العرب أو من أجل إمبراطورية العرب!! أمّا زعم لويس عن سياسة عمر بن عبد العزيز القاسية ضدّ أهل الذمّة فهذه من ادّعاءات لويس التي لا يقدّم دليلًا عليها، بل تذكر المصادرُ الإسلامية أنه عامَلَ أهلَ الذمّة معاملة ممتازة؛ فقد أعاد إليهم كثيرًا من الأراضي التي أخذت منهم، وأعاد إليهم كثيرًا من الكنائس والديارات. ويذكر عبد المنعم ماجد أنّ الرهبان المسيحيين عدّوه صديقًا لهم[2].

ويساوي لويس بين الفتوحات الإسلامية والحروب النصرانية، وهذا إغفالٌ واضح لحقائق التاريخ؛ فإنّ الحروب الصليبية التي استمرّت قرابة قرنين كوّنت الجيوش النصرانية خلالها إمارات وممالك في البلاد الإسلامية. وأمّا أن كانت النصرانية كعقيدةٍ لا تملك التشريعات في السياسة والاقتصاد وغير ذلك؛ فإنّ هذا لا ينفي أطماع النصرانية، بينما كانت أهداف الفتوحات الإسلامية مختلفة جدًّا؛ حيث أراد المسلمون أنْ يردّوا أولًا على تهديدات الفرس والروم حينما علموا بظهور الدين الجديد، وثانيًا يجعل اعتناق الإسلام أمرًا ممكنًا أمام الشعوب التي كانت تئنّ تحت وطأة الحكم الفارسي والحكم الروماني[3].

ومِن الباحثين الذين تصدّوا لنقد برنارد لويس عبد اللطيف طيباوي، وأكّد أنّ مِن أخطاء لويس المنهجيّة إغفالَه لبعض الحقائق التاريخية والاهتمامَ ببعض الحقائق الأقلّ أهمية، ومِن ذلك

---

(١) الحافظ جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي، سيرة عمر بن عبد العزيز: (بيروت: بدون تاريخ) ص٤٨- ٥٠.

(٢) عبد المنعم ماجد. التاريخ السياسي للدولة العربية. عصر الخلفاء الأمويين. ط٧ (القاهرة: ١٩٨٢م) ص٢٦١ وبالرغم من أنّ عبد المنعم ماجد درس على المستشرقين وتأثر بهم في كثيرٍ من آرائه، لكنّه هنا لم يستطع أنْ يخفي الحقيقة التاريخية كما فعل لويس.

(٣) جيش المسلمين الذي توجّه إلى مؤتة، كان لتأديب القبائل العربية الموالية للبيزنطين لما قاموا به من عمليات استفزازية ضدّ المسلمين. انظر المسعودي، التنبيه والإشراف، ص٢٣٠ وص٢٣٦ وانظر عماد الدين خليل. دراسة في السيرة، مرجع سابق ص٢٩٤- ٢٩٨. أمّا حاكم الفرس فقد مزّق رسالة الرسول ﷺ وأمَرَ عامله باليمن أنْ يحضر الرسول صلّى الله عليه وسلم، فتح الباري ٧/ ٨٢ كتاب المغازي ٦٤ ص٧٣٢- ٣٤.

أنّ لويس حين تحدّث عن زيارة الخليفة العباسي المأمون لبيت المقدس أهملَ زيارةَ الخليفة لبيتِ المقدس، وأمْرَه بترميم قبّة الصخرة، وأمْرَه أيضًا بصكّ عملة تخليدًا لذكرى هذه الزيارة. بينما أبرز زيارةَ المأمون لمصر لتنصيب والٍ عليها، وفي ذلك يقول طيباوي: «إذ كان من المفروض أنّ أمرَه بإجراء الترميم الواسع في قبة الصخرة في القدس يجب أنْ يكون أكثرَ إبرازًا في المقالة من تنصيب والٍ إقليمي هناك...»[١].

ووجّه طيباوي نقدًا آخرَ للويس حين زعم لويس أنّ المؤرخين المسلمين قد صوّروا صلاح الدين إمّا بصفة «إنسان قاسي القلب ومغامر طموح يهوى العظمة الشخصية أو «بصفة» بطل الإسلام». وكان النقدُ الموجّه لهذه العبارة من ناحيتين أولاهما أنّ الكتاب لم يقلْ كلمة واحدةً حول شهرة صلاح الدين وسمعته التي لا تقلّ في الغرب عنها في الشرق بالرأفة والرّحمة والإنسانية والفروسية (المتمثّل في المروءة والشهامة)»[٢].

أمّا الثانية، فإنّ لويس يورد ادّعاءات على لسان المؤرخين المسلمين بطريقةٍ غير علميّة. ويقول طيباوي أنّ لويس «لم يشرْ إلى أيّ مِن هؤلاء المؤرخين المسلمين»، ولم يذكر أيّ اقتباس منهم، وهو المولعُ بسرْد المصادر التفصيلية لتعزيز مقولته في أمورٍ هي أقلّ أهميّة من صلاح الدين إنْ لم تكن تافهة أمثال اسم شجرة الدر، ولعلّه هو الكاتب الغربي الوحيد الذي جرّد صلاح الدين بغفلة، وتعمّد من صفاته النبيلة»[٣]. ولكنْ لعلّ لويس أخذَ هذه الزعومات عن صلاح الدين من أستاذه جبّ الذي تساءل: «هل كان صلاح الدين واحدًا من أولئك القادة المحظوظين ممّن لا يقف في طريقهم حاجز، ولا يحفّزهم إلّا الطموح الشخصي وشهوة الفتح، ولا يفعلون شيئًا سوى استغلال الشعارات والعواطف الدينية في سبيل تحقيق أهدافهم»[٤]. ولكن «جب» لم ينجح في إثبات هذه الفرية.

---

(١) عبد اللطيف طيباوي، نقد المستشرقين، مرجع سابق ص١١٠ وجاءت عبارة لويس في بحثه بالإنجليزية.
«Egypt and Syria» in Cambridge History of Islam- Lewis، Egypt and Syria، op cit.، p 176- 177.

(٢) طيباوي، مرجع سابق ص١١٠.

(٣) المرجع نفسه ص١١٠- ١١١.

(٤) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام- مرجع سابق ص١٢٢ وما بعدها.

ومِن الذين انتقدوا لويس أحدَ الذين تتلمذوا على المستشرقين، وهو محمد عبد الحي شعبان؛ حيث أخذ على لويس اعتمادَه على المستشرقين السابقين دون نقدٍ أو تمحيص، ومِن ذلك أنه أشار إلى نتائج فلهاوزن ووصفها بـ «المشهورة جدًّا»، ويقول شعبان: «ولكن دون أنْ يكلّف نفسه عناءَ امتحان تلك النتائج «المشهورة» ومناقشتها[1]. وقال عنه في مكانٍ آخر: «وفي الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية عاد برنارد لويس فأخذَ بالنتائج البالية التي وصلَ إليها فلوتن وفيلهوزن، على أنّ المرء لا يستطيع إلّا أنْ يحسّ بأنّ لويس نفسَه لم يقتنع كلّ الاقتناع بما نقله من تلك الآراء»[2].

٦ - التركيزُ على العامل الاقتصادي:

ومِن أخطاء لويس المنهجيّة في تناوله للتاريخ الإسلامي تركيزُه على العامل الاقتصادي في تفسير أحداث التاريخ، وفيما يأتي بعضُ الأمثلة على ذلك:

أ- يقول لويس عن الغنائم: «تزدحمُ المصادر بالقصص عن الغنائم الكبيرة، والتوزيع الواسع، والإنفاق الباذخ.. وتتحدّث أيضًا عن ثرواتٍ عظيمة حقّقتها الأرستقراطية العربية»... وذكر روايةً عن المسعودي عن ثروة عثمان بن عفان والزبير بن العوام[3].

ب- يُرجِع لويس أسبابَ التذمّر أساسًا في المجتمع الإسلامي إلى أسبابٍ اقتصادية مفترضًا أنّ «الهيكل الكلي للدولة العربية كان مبنيًّا على أنّ أقلية عربية ستحكم أغلبيةً من دافعي الضرائب من غير المسلمين، وأنّ المساواة الاقتصادية للموالي ستعني في الوقت نفسه

---

(١) محمد عبد الحي شعبان، الثورة العباسية، ترجمة عبد المجيد حسب القيسي. (أبو ظبي: بدون تاريخ) ص٢٤ ويشير هنا شعبان إلى مقالة لويس.

«Regnal Titels Of the First Abbasid Caliphs» in Dr Zakir Hussain Prisentation Volume، New Dethi، 1968.p. 17.

(٢) شعبان، المرجع نفسه ص٢٥، وانظر كيف يحاول مجاملة أستاذه بالاعتذار عنه.. وكأنّ الأحاسيس تبرر للويس أنْ ينقل عن المستشرقين السابقين دون تمحيصٍ أو رويّة.

(3) Lewis. Revoluhon in Early Islam، op. cit.، p. 221-222.

انخفاضًا في الإيرادات وزيادةً في الإنفاق، وكان المعنى الوحيد لهذا الأمر الانهيارَ الكلي للدولة»[1].

ولا شكّ أنّ المسلمين حصلوا على غنائمَ كثيرة من الحروب التي خاضوها، وأدّت إلى تحسّن كبير في ظروف معيشتهم، وقال: نال نصيبًا كبيرًا مِن هذه الغنائم أولئك الذين شاركوا في هذه الفتوح أولًا، وأدّى التوزيع الواسع الذي ذكره لويس أنْ يعمّ الخير جميعَ أرجاء البلاد. وبعد أنْ قدّم لويس بمقدّمة فيها شيءٌ من الصدق عن الغنائم، بدأ بعد ذلك في استنتاجاتٍ خاطئة، ومِن ذلك قوله عن «الإنفاق الباذخ»، فالإسلامُ دين الاعتدال؛ حيث يأمرُ أتباعه بعدم البخل والتقتير، وفي الوقت نفسه ينهاهم عن الإسراف، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾[2]. ويقول في آية أخرى موضّحًا وجوهَ الإنفاق المشروع، ومن ذلك مساعدة ذوي القربى والمساكين وابن السبيل، ثمّ ينهى عن التبذير، بل يجعل المبذّرين إخوانًا للشياطين: ﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴾[3]. وقد وردتْ آيات أخرى تحذّر من الترف، بل إنّ الترف يقترنُ في القرآن في مواضعَ عديدة بالطغيان والاستبداد، ومن ذلك ما ورد عن قارون وأمواله وكنوزه[4]... أمّا رواية المسعودي التي زعم فيها لويس أنها تتحدّث عن أموال عثمان بن عفان والزبير بن العوام فقد فاتَ لويس وغيرُه من مثيري مثل هذه الشبهات أنهما كانا تاجريْن قبل أنْ تبدأ الفتوح، ومعروفٌ إنفاق كلّ منهما في سبيل الله، وبخاصّة عثمان بن عفان الذي جهّز العسرة، أمّا أموال الزبير فقد وردَ في المصادر الإسلامية أنّ الزبير كان يضعُ عنده أماناتٍ لإخوانه من المسلمين، ولكثرة إنفاقه في سبيل الخير كان يطلب

(1) Lewis. The Arabd، p. 71.

(٢) سورة الإسراء، آية ٢٩.

(٣) السورة نفسها، آية ٢٦ – ٢٧.

(٤) القرطبي، ج١٣ ص٣١٠ وما بعدها تفسير قوله تعالى: (إنّ قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم).

أنْ تكون هذه الأمانة قرضًا يردّه حينما يطلبه صاحبُه، فكثرت عنده الأموال. وقد ردّ أبناؤه هذه الأموالَ إلى أصحابها بعد وفاته، ولم يبقَ عنده إلّا القليل[1].

ولا بدّ من التعليق على أسلوب لويس في كتابته للتاريخ الإسلامي، فقوله: تزدحمُ المصادر بالقصص عن الغنائم..» فهل كتابةُ تاريخ أمّة من الأمم يؤخَذ من القصص التي تزدحم بها المصادر؟! يمكن أنْ يقول إنّ المصادر الإسلامية تروي كثيرًا عن موضوع الغنائم.. ثمّ يقوم لويس بذكر هذه المصادر، هل يكفي مثل هذا التعميم لتقرير بعض الحقائق..؟».

وفي كتابه «العرب في التاريخ» الذي رجع فيه إلى «السّادة» (Masters) من المستشرقين لم يهتمّ لويس بتوثيق معلوماته بالتفصيل، بل اكتفى بإيراد المراجع في آخر الكتاب. ولكنّ هذا لا يعفي من تحديد مصادر القضايا الكبرى مثل هذه القضية التي زعم فيها لويس أنّ التذمر في المجتمع الإسلامي كان أساسًا اقتصاديًّا، وزعم أيضًا وجودَ أقلية عربية ستحكم أغلبية من دافعي الضرائب، ولم يحدّد لويس هنا هذه الضرائب التي كانت تدفعها الأغلبيةُ من غير العرب.. أنّ هذا الضرائب لم تكنْ سوى الجزية التي تقلّ كثيرًا عمّا يدفعه المسلمون من زكاة وصدقاتٍ وغير ذلك.. إنّ الحديث عن انخفاض الإيرادات فيما لو خفضت الضرائب من غير العرب كان يحتاج إلى حديثٍ منطقي تدعمه الأرقام. وقد جاء عمر بن عبد العزيز وأدخلَ كثيرًا من التعديلات في النواحي المالية، ومع ذلك لم تنهار الدولة الإسلامية.. إنّ هذه التعميمات العشوائية لا سندَ لها من الواقع، وهدفُها تشويه التاريخ الإسلامي.

٧- التّعصبُ لمذهبٍ سياسي «الصهيونية»:

لقد تعرّض لويس لكثيرٍ من النقد من قِبَل الباحثين والمؤرّخين المسلمين، وقد تناول هذا النقدُ مسألةَ الموضوعية في كتابات لويس، وكذلك انحيازَه للصهيونية، وغير ذلك من القضايا،

(١) صحيح البخاري، كتاب فرط الخمس، باب بركة الغازي في ماله حيًّا وميتًا مع النبي- ﷺ- وولاة الأمر. ناقش الدكتور عبد العظيم الديب في كتابه «الزبير بن العوام- الثروة والثورة. (البحرين: (١٤٠٦- ١٩٨٦) وفنّد كلّ الافتراءات حول ثروة ابن الزبير رضي الله عنه. من ص٧ فما بعد.

وفي هذا يقول محمد بن عبود: «نجد أنّ برنارد لويس متطرفٌ نوعًا ما، يدعو إلى العنف لتحقيق أهدافِ الصهيونية في حماسٍ وتعصّب ومعرفة بالتاريخ الإسلامي، يقصد بها في نهاية الأمر خدمةَ أهدافه الصهيونية، ومِن ثمّ نجدُ منجزاته العلمية ملوّثة بأهداف السياسية، وموقفَه تجاه التاريخ الإسلامي والمسلمين بعامة»[١]. وفي هذا المعنى يقول إدوارد سعيد: «ولكنّ لويس حينما يحاول إخفاءَ السياسة تحتَ قناع الوقار الأكاديمي يكون في الوقت نفسِه في أكثر حالاته انكشافًا وبعدًا عن روحِ البحث باعتباره دارسًا نشطًا للعلوم السياسية وعضوًا في مجموعة ضغطٍ وقائمًا بعمليّة دعاية»[٢]. فالسياسة عنده تطغى على كلّ شيء. ويقول سعيد أيضًا: «معظمُ العرب والمسلمين ينظرون اليوم إلى لويس باعتباره عدوَّهم السياسي والأيديولوجي»[٣]. فالرجلُ معروفٌ في وطننا العربي الإسلامي بميوله الصهيونية القديمة، ويحدّد سعيد عدّةَ نقاط في كتابات لويس، منها بعده عن دقة العالم وتميّزه بالتعصّب والتحيّز واعتماده على أسلوب الاقتراح والتلميح[٤] «ولقد كشف لويس عن هويّته اليهودية الصهيونية المعادية للإسلام والعرب بجلاءٍ في الستينيّات، ممّا باعد بينه وبين الموضوعية والصّدق؛ والغرضُ يُعْمي ويصمّ. وإنْ كان ثمّة ما يحدّد أسلوبه ومنهجه في طرح ما يتعرّض له من قضايا فيما يبدو لي؛ فهو الإيجاز البليغ الرّصين والانتقاء والسخرية الذكيّة والإيحاء بما يريد»[٥]. ويعبّر سمير عبد ربه عن رأيه في ارتباطاتِ لويس الصهيونية، فيقول: «ولويس اليهودي الصهيوني يعبّر عن انتماءاته بصورةٍ عدائية واضحة ضدّ المسلمين والإسلام عن طريق كتاباته ومحاضراته، وهو مرتبط ارتباطًا عضويًّا بأعمال الحركة الصهيونية»[٦].

---

(١) محمد بن عبود. «منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي». في مناهج المستشرقين مرجع سابق ص٣٦٢.

(٢) خصائص النص الاستشراقي، مرجع سابق ص١٢٩.

(٣) «خصائص النص الاستشراقي» مرجع سابق ص١٢٨.

(4) Said، op. cit.، p. 320.

(٥) عثمان سيد إسماعيل، الملحق رقم ٤.

(٦) إجابة سمير عبد ربه عن أسئلة الباحث، ملحق رقم ٦.

أمّا عن التغييرات التي طرأتْ على منهج لويس فيعلّق عبد ربه: «نعم.. لاحظت بعضَ التغيّر في منهاجه، ولكنّه للأسف للأسوأ، فأخذ ارتباطه الصهيونية يتّضح أكثرَ وأكثر، وكذلك حقده على الإسلام والمسلمين. أعتقدُ أنّ لويس لم يكنْ في يوم من الأيام أكاديمي محْض. بل كان دائمًا على علاقةٍ بجهاز مخابراتٍ أو بآخر»[1].

إنّ المستقرئ لكتابات لويس حول قضايا التاريخ الإسلامي يجد أنّ لويس وقع في عددٍ من الأخطاء المنهجية، يمكن إجمالُها في النقاط الآتية:

أ- إكثار الحديث عن الموضوعية، ونقد المستشرقين الأوروبيين، وبيان عيوب مناهجهم في تناول التاريخ الإسلامي، ولكنّ لويس يقع في ذلك بالبعد عن الموضوعية فيُظهر تحيّزه في مواضع كثيرة.

ب- الميل إلى التفسير المادي الاقتصادي لكثيرٍ من أحداث التاريخ الإسلامي.

جـ- التركيز على بعض الأحداث، وإغفال أحداث أخرى أكثر أهمية.

د- ضعف التوثيق في بعض القضايا المهمّة، والتظاهر بالدقّة والتوثيق في قضايا أقلّ أهمية، وربما كانت تافهة.

هـ- عدم القدرة على فهْم الثقافة الإسلامية، ممّا أدّى إلى استنتاجات وأحكام خاطئة.

و- عدم التمييز بين الرأي والحقائق، وتقديم الآراء الشخصية والافتراضات والتشويهات على أنّها حقائق.

---

(١) المرجع السابق.

الباب الرابع

رؤية لويس للمذاهب الفكرية المعاصرة

والتغريب، والحركات الإسلامية

- **الفصل الأول: رؤية لويس للمذاهب الفكرية المعاصرة.**
  - **المبحث الأول: القومية.**
  - **المبحث الثاني: الشيوعية.**
- **الفصل الثاني: رؤية لويس لتغريب العالم الإسلامي.**
- **الفصل الثالث: موقفه من الحركات الإسلامية المعاصرة.**

تقديم:

هناك عدّة عوامل دفعت برنارد لويس إلى الاهتمام بالقضايا أو الأوضاع المعاصرة للعالم الإسلامي، ومن أهمّ هذه العوامل ظهورُ الصهيونية، وتبلورها كحركةٍ قومية تسعى إلى إنشاء وطنٍ قومي لليهود في الأراضي العربية. وبحكم صهيونيته، فقد اهتمّ اهتمامًا كبيرًا بأوضاع الشرق الأوسط، وبخاصة منطقة فلسطين. ومن ناحية أخرى، فقد تأثّر لويس بأحداث الحرب العالمية الثانية فتحوّل اهتمامُه إلى القضايا المعاصرة في التاريخ الإسلامي، كما أشار هو إلى ذلك في تعريفه بنفسه واهتماماته[1]. كما أنّه عمل أثناء الحرب العالمية الثانية بوزارة الخارجية البريطانية، وقد نبّهته هذه الفترة إلى دورٍ جديد يمكن للمؤرخ أنْ يمارسه، وهو الاهتمام بالقضايا المعاصرة الإسلامية؛ حيث تحتاج الدول الغربية إلى مستشارين ذوي تكوين أكاديمي، وتمكّنٍ في اللغات الشرقية.. واستمرارًا لاهتماماته الصهيونية؛ فقد كان لظهور دولة إسرائيل سنة ١٩٤٨م أهميته الخاصة عند لويس؛ حيث أبدى اهتمامًا كبيرًا بالقضايا المعاصرة، وبحكم يهوديته وصهيونيته، كان لا بدّ له أنْ يستخدم بحوثه ودراساته في الدفاع عن قيام دولة إسرائيل واستمرارها.

وينقسم هذا البابُ إلى فصولٍ ثلاثة، يتناول أولها المذاهب الفكرية المعاصرة ومنها: القومية، والشيوعية، ونتناول في كلّ بحث تعريف المذهب حسب المصادر المختلفة، من عربية إسلامية، وغيرها... وموقف لويس من المذهب، ثمّ مناقشته وفقًا للرؤية الإسلامية من هذا المذهب أو ذلك. ويتناول الفصل الثاني قضية التغريب والتأثير بالحضارة الغربية، حيث نحاول تقديم تعريف للتغريب، والجوانب المختلفة للتغريب، والمجالات التي حاول المتغربون نشر فكرهم فيها، ثمّ الحديث عن التأثر بالحضارة الغربية. ويتناول الفصل الثالث الحركات الإسلامية وموقفَ لويس في تقويم هذه الحركات، وأهدافها، وكذلك موقف الغرب من هذه الحركات، وموقف الحركات الإسلامية من الغرب، وموقف الدول العربية الإسلامية من هذه الحركات التي درجتِ الكتاباتُ الغربية- ومنها كتابات لويس- على تسميتها بالحركات الأصولية، ونعْتها بالتطرف.

---

(1) B. Lewis، Near Eastirn Studies at Princeton University، 1992، Faculty Profiles، p. 30.

الفصل الأول

رؤية لويس للمذاهب الفكرية المعاصرة

الفصل الأول

رؤية لويس للمذاهب الفكرية المعاصرة

شهد التاريخُ الحديث للعالم العربي الإسلامي ظهورَ العديد من المذاهب الفكرية المعاصرة، وذلك بتأثير الاحتلال الأوروبي للكثير من البلاد العربية والإسلامية، ومن أبرز هذه المذاهب: العلمانية، وهي التي بدأت في أوروبا من عصر النهضة فيها، وقد انتقلت إلى بلادنا العربية الإسلامية على يد الاستعمار والاستشراق، وعلى يدِ فئةٍ من أبناء الأمّة الإسلامية تأثّرت بالفكر الغربي، وقد نوقشت العلمانية في الفصول السابقة. ومن أبرز هذه المذاهب أيضًا: القومية، وقد بدأ ظهورها في الغرب، وانتقلت إلى البلاد العربية الإسلامية لتكون أحد الأسباب الرئيسية في تفتيت الأمة الواحدة. ويتناول المبحث الثاني الشيوعية من حيث أبرز مفاهيمها، وتناول لويس لها، والردّ عليه.

المبحثُ الأول: القومية:

تعرّف الموسوعةُ الدولية القومية بأنها «موقف عقلي وإحساس بالتبعية لمجموعة أكبر تشترك في لغةٍ واحدة وتاريخ وتطلّعات مشتركة، كما تتضمّن القومية إحساسًا بالمسئولية لمصير الأمة، واستعدادًا للمساعدة في صناعة مستقبلها». وتذكر الموسوعة أنّ القومية «إنما هي نتيجةُ تطور تاريخي حديث، فالرغبة في التقارب مع الآخرين، وكراهية الأجانب؛ أمرٌ قديم، ولكن هذه الأحاسيس والمشاعر لم تصلْ إلى أنْ تكون قاعدة أو أساسًا لبرنامج سياسي وثقافي أو اقتصادي، كما هي الحالة مع القومية». وتضيف الموسوعة «أن الناس كانوا يدينون في السابق بالولاء للقبيلة أو العشيرة، أو لمدينتهم، أو لحاكم الإقطاعية، أو للمجد المشترك، (الأسرة)، أو للعقيدة أو الكنيسة. وكان الأوروبيون يشتركون في لغة واحدة، هي اللاتينية وهي التي يتمّ تعلّمها في مدارسهم في كلّ أنحاء أوروبا، وهي اللغة الرسمية، ولكنّ الوعي القومي شكل

تحديدًا لهذه اللغة». وتذكر الموسوعةُ أنّ العالم الإسلامي في جميع أرجائه يتقيّد بدينٍ واحد وهو الإسلام، ويتحدّث اللغة العربية حتى ظهرت القومية في القرن التاسع عشر[١].

ما سبق يمثّل النظرة الأوروبية إلى القومية بإيجاز شديد، أمّا النظرة الإسلامية فنجدها في عبارات الأستاذ محمد قطب الذي يقول: «إنّ القومية في ذاتها نزعةٌ غير إنسانية، ولا يتوقّع أنْ ينشأ منها إلّا الشّر، إنها بادئ ذي بدءٍ تحدّ عالم الإنسان، فبدلًا من أنْ يكون أفقُه العالمَ والإنسانية، إذ أفقُه هو قومُه، والرقعة الضئيلة من هذا العالم التي يسكن فيها قومه.. وبدلًا من أنْ تكون قيمُه «معاني» رفيعةً مِن التي تقاس بها رفعة الإنسان ويتميز بها إنسانٌ عن إنسان، إذا قيمُه هي مصالح قومه، ومصالح هذه الرقعة الضئيلة من الأرض التي يسكن فيها قومُه[٢]. ويضيف محمد قطب بأنّ القومية: «تقيم تجمّعها على الأمور التي لا خيار فيها للإنسان، من المولد في أرض معينة، والكلام بلغة الأرض التي ولد فيها، والمصالح المادية القاهرة في الوقت الذي تنبذُ فيه كلّ الأمور التي يكون للإنسان فيها الخيار، والتي يتفاضل فيها إنسانٌ على إنسان بناءً على ذلك الخيار.. تنبذ العقيدة في الله، وتنبذ القيم المنبثقة من العقيدة..»[٣].

رؤيةُ لويس للقومية:

يدرك لويس تمامًا أنّ مسألة القومية قد نبعت من أوروبا، وأنها تقوم على تصنيف الشعوب إلى أممٍ وأوطان، وأنّ القومية هي القاعدة الأمامية للهوية السياسية الجماعية. ورغم أنّ القومية ظلّت حتى وقت قريب أمرًا خاصًّا بأوروبا الغربية، وبعض المناطق التي وقعت تحت الاستعمار الأوروبي إلّا أنها أصبحت في الوقت الحاضر- نتيجة لظروف عديدة- مفروضةً على دول أخرى غير أوروبية، أو قبلت كثيرٌ من الدول تبنّي القومية[٤].

---

(1) (1) Eneyelopedia lnternational. Vol. 12.p.443

(٢) محمد قطب، مذاهب فكرية، ص ٥٦١- ٥٦٢

(٣) المرجع نفسه.

(4) (3) Lewis. Loyalties to community. Nation and State. In Middle East Perspective:The next. Twenty years. Edited by George s. wise and Charles Issawi (Princeton: 1981) PP 13-33.

وبالرغم من اعتراف لويس بأنّ مفهوم الأمّة كوحدةٍ لغوية وجنسية وذات حدود جغرافية، لم تكنْ فكرة مجهولة لدى الشرق المسلم، ولكنّها لم تكن القاعدة الأساس للهوية، بل كانت أخوة العقيدة ضمن المجتمع الديني، يدعمها الولاء المشترك لأسرة حاكمة.. ولم تستطع الأفكار الغربية- من وطنية أو قومية- أنْ تحلّ محلّ النماذج القديمة حتى زماننا هذا، ولكنّ الولاء الديني يشهد ولادة قومية جديدة[1].

وقد اهتمّ لويس بطريقة انتقال القومية إلى العالم الإسلامي؛ حيث أشار إلى أنّ القومية كانت أرقى بين النصارى، وأكثر انتشارًا، لأنهم- في نظره: أقلّ تأثرًا بمثالية المسلمين في نظرتهم للوحدة. ويعزو لويس هذا إلى التغيرات الاقتصادية، والنفوذ الثقافي الغربي، حيث لم يستطع النصارى الانضمامَ إلى فكرة الجامعة الإسلامية، التي كانت تعبيرًا حديثًا للمجتمع الإسلامي، فبدلًا من ذلك سعى النصارى إلى التعبير عن قوة الشرق ومقاومته للغرب الغازي بمصطلحاتٍ جديدة قومية بدلًا من دينية، ولكن بالنسبة للمسلمين لم يكن هناك أي تمييز بينهما على الإطلاق[2].

وبالرغم من خروج قوات الاحتلال ونيْل الدول العربية الإسلامية استقلالها، لكنّ قضية القومية استمرّت في فرض وجودها. ويقول لويس في ذلك: «وفي أيامنا هذه تقوم معركة مماثلة أخرى، ولكنها ليست ضدّ (اللات) أو (العزى) وبقية آلهة الجاهلية، بل ضدّ مجموعة جديدة من الأصنام، اسمها: الدولة، والعنصر، والقومية. وفي هذه المرة، يظهر أنّ النصر حتى الآن هو حليف هذه الأصنام. فإدخال هرطقة القومية العلمانية، أو عبادة الذات الجماعية، كان أرسخ المظالم التي أوقعتها الغرب على الشرق الأوسط، ولكنها مع ذلك كانت أقلّ المظالم ذكرًا أو إعلانًا[3].

---

(1) (1) Lewis. “The Impact ot the Frinch revolution” the joumal of world History1 (1952) PP 105.125.

(2) (2) Lewis. The Arabs. Op. cit.. p. 173.

(٣) لويس، الشرق الأوسط والغرب، مرجع سابق ص ١٠٥.

وقد اهتمّ لويس- أيضًا- بما قام به علماء الآثار الأوروبيون في سبيل بعث القوميات القديمة، التي سبقت بعثة الرسول، ﷺ؛ حيث كتب يقول: «ولذلك فإنّ إعادة اكتشاف الشرق الأوسط القديم، كان- كلية- على أيدي الباحثين الأوربيين... والخطوة التالية كانت ظهور تلاميذ من الشرق الأوسط لهؤلاء العلماء الأوروبيين ساعدوا على تعميق أبعاد هذه الدراسات، وزادوا المعلومات التاريخية لشعوب هذه المنطقة، التي كانت تعتبر أنّ تاريخ الشرق الأوسط بدأ فعلًا منذ بعثة (محمد ﷺ) فقط»[1]. ويرى لويس أنّ المسلم يرفض أيّ صلة بأسلافه القدامى في العهود الجاهلية، لأنه لا يحسّ بوجود أي رابطةٍ من هوية أو صلةٍ عقائدية، أو روحية... ويتحدّث لويس- أيضًا- عن النزعة الفرعونية في مصر قائلًا: «إنّ استعادة المصريين لماضيهم البعيد، الذي نسي بسبب النفوذ الإسلامي؛ بدأ منذ قرن، وقد أصبح الآن جزءًا أساسيًّا من الوعي الثقافي المصري»[2]. ويرى لويس أنّ سعي مصر إلى أنْ يكون لها كيان مستقلّ جعلها تتّجه إلى العالم الغربي، وتتبنى طرق الحياة الغربية في النواحي الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية. ويذكر لويس بعد ذلك أنّ دولًا أخرى قد تتطلّع إلى جذورها التاريخية القديمة، كالفينيقية في لبنان، والآرميين في سوريا؛ حيث ظهر ادّعاء في وقتٍ ما بأنّ هؤلاء هُم أجدادهم، وإنْ كان البعض قد نظر إلى أنّ هذا الأمر مخالفٌ للوحدة العربية، ومع ذلك فإنّ الحكومة البعثية في العراق تميل إلى تأكيد التاريخ القديم للبلاد، وذلك بالإشارة المتكرّرة للآشوريين والبابليين[3].

وكان من اهتمام لويس بالقومية الحديثُ عن الصراع الفكري والعقدي الذي احتدم في البلاد الغربية بين المذاهب الفكرية المعاصرة، كالليبرالية، والفاشية، والوطنية، والقومية، والشيوعية، والاشتراكية؛ وبين الحركات الإسلامية. ويذكر لويس أنّ هذه المذاهب أوروبية

(1) (4) Lewis. The Middle East at the West. Op. cit.. p.16.

(2) (1) Lewis. “Loyalties to commwuety” op. cit. p. 27/28.

(3) (2) Ibid. p. 29.

الأصل، مهما أقْلَمها أو عدّلها الشرق الأوسط. ويؤكّد أنّ المنظمات الإسلامية هي الوحيدة التي تنبع من تراب المنطقة، وتعبّر عن مشاعر الكتل الجماهيرية المسحوقة... وبالرغم من أنّ كلّ الحركات الإسلامية قد هزمت حتى الآن، غير أنه لم تقلْ بعد كلمتها الأخيرة[1]. ويتحدّث لويس في بحثٍ آخر عن الحركات الوطنية في العالم العربي بأنها اتخذت أشكالًا غريبة، كالجمعيات السياسية، وبعدَ ذلك الأحزاب، حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث ظهرت فجأة الحركاتُ الإخوانية الدينية المسلّحة، والتي تشير إلى العودة إلى النماذج الأقدم من الولاء والروابط[2].

ويشير لويس في بحثٍ آخر إلى واقع الأمة الإسلامية، وانقسامها إلى قوميات كثيرة وكيانات سياسية متعددة، ويصفُ هذا الأمر بأنه نهاية الانحطاط: «وكان استقلال البلاد العربية السياسي الذي حصلت عليه بعد بألف عام من الانحطاط هو أحدَ الأحداث الهامة في القرن العشرين، فالإسلام هو إذًا.. العقيدة المسيطِرة، واللغات الثلاث: العربية، والفارسية، والتركية هي الغالبة، ولم تمتِ الأديانُ ولا اللغات القديمة في المنطقة، فلقد استمرت حتى الآن كأقلّيات دينية وعرقية. وهذا ما يجعل الشرق الأسط الآن أشبه بمتحف يحوي خليطًا من اللّغات والقوميات والأديان[3].

ويحاول لويبس البحثَ عمّا يتصوّره نزعات قومية لدى المسلمين حينما يتحدّث عن العرب ومكانتهم في التاريخ الإسلامي بقوله: "إنّ إحساس العرب بهويتهم المنفصلفة قديم جدًّا، وعميق الجذور، فقد كان للعرب قبلَ الإسلام، وفي المراحل الأولى بعد الإسلام، نزعةٌ عرقية وأرستقراطية فسحت المجال في عواصم الإمبراطورية الإسلامية للوعي الثقافي الذاتي، المبني على ملكيّتهم للغة العربية المقدسة، والتي نزلت بها النصوص..» ويتحدّث لويس عن النزعة

(١) لويس، الشرق الأوسط والغرب، مرجع سابق ص ١٠٥.

(2) (4) Lewis. The Arabs، op. cit.. p 173.

(3) Lewis. The Middle East and the West، op. cit. p20.

إلى القومية العربية بأنها لم تبدأ إلّا في أواخر القرن التاسع عشر، وكانت مقتصرة على مجموعة صغيرة، معظمُ أفرادها من النصارى[١].

ويؤكّد لويس أنّ النزعة القومية العربية- التي زعم أنها وجدت بعد الإسلام- لم تستمر طويلًا، ضاربًا المثلَ بمعركة حطّين ضدّ الصليبيين، وفي معركة عين جالوت ضدّ المغول، حين لم تكن القيادة عربية، قائلًا: «إنّ الذين حقّقوا النصر في الموقعتين لم يكونوا عربًا وإنما كانوا مسلمين، وهذا ما يستحقّ الاعتبار[٢]». وتحدّث لويس في مجالٍ آخر قائلًا: ومع الزمن أجبر العرب على مشاركة غيرهم في الحكْم، بل على التخلّي كليةً عنه، وتركوا المجال لطبقة من الموظفين المدنيين والعسكريين من أصل غير عربي. ويقول لويس أيضًا: لقد بدأ الأكراد يظهرون إحساسًا قويًّا بهويتهم القومية، الأمر الذي جعل القوميات المسيطرة عرضةً لسماع دعاوى قومية أخرى، وهي التي تعوّدت على صنع هذه الدعاوى، لا أنْ تسمعها من مواطنين ينادون بقومية جديدة[٣].

ويقرّ لويس بفشل الوحدة العربية في العالم العربي، ومن معايير تراجع الوحدة العربية كقوة لها أثرُها في تشكيل سياسات الحكومات العربية؛ مستوى تأييد الحكومات والشعوب العربية وقوة هذا التأييد. وذكر لويس عدّة حالات تعرّضت فيها إحدى الدول العربية للاعتداء من الخارج، وكانت الدول العربية منقسمةً على نفسها. ومن الأمثلة التي اهتمّ بها لويس كثيرًا قضيةُ حرب الخليج؛ حيث اكتسحت إحدى الدول العربية دولة أخرى واحتلتها، وقامت الحربُ بين بعض الدول العربية وحلفائها من الغرب ضدّ دولة عربية أخرى. ويزعم أنّ هذه الأحدث تؤلّف التخلّي الرسمي عن الحلم الذي تعلّق به العرب مدةً طويلة، وهي الوحدة العربية المتمثلة في دولةٍ عربية واحدة أو تشكيل كتلةٍ عربية متماسكة، ولكن من التعجّل القول بموت الوحدة العربية[٤].

---

(1) Ibid. p 86- 87.

(٢) لويس، عودة الإسلام، مرجع سابق ص (٢) ص ٣٦.

(3) Lewis. The Middle East and the West.op. p. 23.

(4) Lewis. “Rethinking the Middle East” in Foreign Affairs. Oct. 1992.p.101.

لم تخرج نظرةُ لويس للقومية العربية عن النظرة الأوروبية البحتة في هذا الأمر دون النظر العميق والحقيقي في موقف الإسلام من هذه القضية، مع اعترافه بتركيز المسلمين على رابطة العقيدة؛ فقد أهملَ لويس الموقف الإسلامي، وعندما يتحدّث لويس عن جهود الأوروبيين في فرض مفهوم القومية على العالم الإسلامي، فإنه لا يتوقف طويلًا عند هذا الأمر، ويتجاهل علاقةَ ذلك بمسألة الهيمنة الفكرية والثقافية الاقتصادية والسياسية.

وفي سياق الردّ على لويس، يمكن أنْ تتّضح صورةُ قضية القومية الحقيقية، فالإسلامُ جعل الولاءَ للعقيدة أساسَ الولاء من أوّل يوم؛ حيث ضمّ مجتمع المدينة المنورة أفرادًا من دول مختلفة، فكان بلال الحبشي أولَ ثمار الحبشة، وسلمان الفارسي من فارس، وصهيب الرومي، كما ضمّ أفرادًا من قبائل مختلفة تتفاوت في المكانة ا لاجتماعية، ولكنّ الاندماج الكامل في العقيدة الجدية أزال كلّ تلك الفوارق. أمّا كون أنّ مفهوم الأمة كوحدة لغوية وجنسية، وذات حدود جغرافية لم يكن مجهولًا لدى المسلمين؛ فمقولة مخالفةٌ للواقع لأنّ المسلمين قد ارتفعوا عن مثل هذه المفاهيم، وحتى لو كانت هذه المسألة معروفة: كما يزعم لويس- لكنها لم تزدِ المسلمين إلّا تمسكًا بروابط العقيدة. ولا بدّ هنا من ذكر المؤاخاة التي عقدها الرسولﷺ بين المهاجرين والأنصار في بداية الهجرة، حتى كان الأخوان يتوارثان دون أقاربهما، أو ذوي الأرحام[1].

ويخطئ لويس حين يُدخل ضمنَ الولاء للعقيدة الإسلامية؛ الولاءَ للأسر الحاكمة، ولم يقدّم دليلًا سوى أنْ يكون الولاء للعقيدة بالولاء للحكّام، وهو أمرٌ لم تقلْ به الشريعة الإسلامية. فللحاكم أنْ يطاع فيما يأمر إذا لم يخالفِ الكتاب والسنة حتى جاء في الحديث الشريف بالأمر بطاعة الحاكم المسلم ولو كان عبدًا حبشيًّا.. وهذا ينفي مسألة الولاء للأسرة الحاكمة. وزيادة على ذلك، فقد سخرَ القرآن الكريم من الشعوب التي تجعل ولاءها للحاكم من دون الله حيث لا يستحقّ ذلك: ﴿فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ﴾[2].

---

(١) أكرم المعمري، المجتمع المدني في عهد النبوة، مرجع سابق، ص ٣٧- ٧٧.

(٢) سورة الزخرف، آية: ٥٤، ويؤكد خطأ لويس في زعمه ولاء المسلمين للأسر الحاكمة أنّ المسلمين اختاروا الخلفاء الثلاثة الأولى من أسرٍ أخرى، غير أسرة الرسول ﷺ. ومن ذلك قول الرسول ﷺ«من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبُه».

وحين يشير لويس إلى مسألة فشل الغرب في فرض مفاهم القومية الغربية، فإنّه يقصد- بلا شك- إلى إثارة همم المستشرقين بأنّ كثيرًا من العمل الواجب ما زال بحاجةٍ للإنجاز، وبخاصة أنه يختم عبارته بالإشارة إلى ولادة الولاء الديني القوية في العصر الحاضر. وهنا لا بدّ من التّنبيه إلى أنّ لويس يحذّر الغرب من خطورة هذا الولاء الديني، ولم يذكر لويس أهداف أوروبا في نقل فكرةِ القومية إلى الشعوب الإسلامية، ولكنّ الصراع الذي دار بين المسلمين والأوروبيين أوضحُ الأدلة القاطعة أنّ أقوى دعائم وحدة المسلمين في مقاومة الغزو والاحتلال والهيمنة الفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية؛ إنما هي العقيدة الإسلامية، وليست القومية.

ولمّا رفعت شعارات القومية والوطنية، كما من السهل السيطرة على البلاد المختلة. وفي ذلك يقول محمد قطب: «والحركةُ الوطنية تفترق عن الجهاد الإسلامية بادئ ذي بدءٍ في أنها لا تنظر إلى العدوّ على أنه صليبي مستعمر» ولكنْ على أنه «مستعمر فقط»، وفرق واضح في درجة العداء وطريقة المجاهدة بين أنْ يكون العود منظورًا إليه على حقيقته، وبين أنْ يكون مغلفًا برداء الاستعمار فحسب»[1].

أمّا الهدفُ الثاني، فهو تحويل حركات الجهاد الإسلامي إلى حركات سياسية، ولما تحقق ذلك وارتفعت شعارات القومية والوطنية أصبحَ من الممكن التفاوضُ مع العدو؛ لأن القضية أصبحت سياسية وليست عقدية، كما كانت في السابق. وكان الهدف الثالث هو إنجاح عملية التغريب، فالمجاهد لا يأخذ شيئًا من عدوّه؛ من فكره، ولا عقائده، ولا عاداته، ولا تقاليده، ولا أنماط سلوكه، أمّا حين يتحوّل الجهاد إلى حركة وطنية سياسية، فالحاجز أرق يسمح بالأخذ، ومعاذير الأخذ كثيرة[2].

يبدو أنّ لويس لا يستطيع أنْ يخفي حقائق الأمور كثيرًا، فحين يتحدّث عن اهتمام النصارى بالقومية في العالم العربي فلا يذكر الأسباب الحقيقية، وصلةَ هؤلاء النصارى بالبعثات التنصيرية

(١) محمد قطب، المرجع السابق ٥٧٧-٥٧٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٥٧٨- ٥٧٩.

الأوروبية والأمريكية. وكلّ ما يقوله أنهم لم يستطيعوا الارتباطَ بدعوة الجامعة الإسلامية، وكأنه لم يمرّ أكثر من ألف عام وهُم يعيشون بين ظهرانيّ المسلمين، حتى يحتاجون إلى مثل هذا التمييز. ولم تكن دعوة الجامعةً الإسلامية إلّا المقاومة الحركات القومية التي أخذت تنتشر في أنحاء العالم الإسلامي، ابتداءً بالدعوة إلى القومية الطورانية في تركيا. وقد قدّم جورة أنطونيوس فصلًا عن البعثات التنصيرية في بلاد الشام في كتابه «يقظة العرب» تحدّث فيه عن روّاد الدّعاة إلى الوطنية والقومية، وذكر من هؤلاء مثلًا: بطرس البستاني، الذي أنشأ صحيفة (الجنان) سنة ١٨٧٠م، وكان شعارها (حب الوطن من الإيمان). ويقول جورج عن ذلك: «وهو شعور لم يكن يعرفه العالم العربي حتى ذلك الزمن[١]. وقد أوضح أنطونيوس صلةَ البستاني بالبعثات التنصيرية، كما تحدّث عن غيره من دعاة الوطنية والقومية، مثل سليم النقاش الصحفي المصري القبطي، الذي دعا إلى شعار (مصر للمصريين). ومن الذين عملوا على إشاعة مثل هذه المقولة صاحب مجلة أبو نظارة اليهودي[٢]. وظلّ النصارى يمارسون دورًا قياديًّا في الدعوة إلى القومية حتى أوائل القرن العشرين حينما تأسّست الأحزاب السياسية المختلفة. ومِن هذه الأحزاب: «حزب البعث» و»حزب القوميّين العرب». وكانت هذه الأحزاب تتظاهرُ بالحرص على مصلحة العرب والأمة العربية، وإن ذكرت الإسلام فإنما هو لتعبّر عن مرحلةٍ تاريخية، وقد يكون ثورة مرحلية من ثورات الأمة العربية، وحلقة من حلقاته سبقت، وتبعها الكثيرُ من الثورات والحلقات التي عاشتها هذه الأمة[٣]. وكان نصارى لبنان أداةً في يد أوروبا للمساعدة في الإجهاض في الرجل المريض منهم، كما وقفوا إلى جانب الغزاة السابقين من الصليبيين والتتار. فقد وجد فيهم الأوروبيون حاجتهم، وكان هؤلاء النصارى لا يستطيعون التصريحَ بالعداء للإسلام ومخالفة الدولة العثمانية ومحاربة الإسلام.. ويقول محمد قطب: «كان نشاطهم

(١) جورج أنطونيوس، يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية، ترجمة ناصر الدين الأسد، وإحسان بن عباس، (بيروت: ١٩٨٢م) ط٧، ص ١١٥.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) منير محمد نجيب، الحركات القومية الحديثة في ميزان الإسلام، (عمان، الأردن ١٤٠٣ه/ ١٩٨٣م)، ص ٤١- ٤.

يقوم باسم العروبة والقومية العربية، وهو شعار يمكن أنْ يلتبس فيه الأمرُ على المسلمين العرب، ولا يروا- لغفلتهم- أنه موجّه ضدّ الإسلام، وضدّهم هُم...!»[1]

وحين يزعم لويس أنّ القومية العلمانية من أكثر المصائب التي أوقعها الغرب بالمسلمين، وأنها أقلّ المظالم ذكرًا وإعلانًا، فهو يذكر جزءًا من الحقيقة التي أوردها المؤرخ توينبي في قوله: «ومن المأمول أن يستطيع العالم الإسلامي، على كلّ حال، إيقافَ انتشار هذا الدّاء السياسي الغربي- القومية-، وذلك عن طريق الشعور الإسلامي القومي بالوحدة»[2]. ورغم أنّ كلا المؤرخيْن يرى في القومية مصيبةً عن العالم العربي إلّا أنّ توينبي يأمل أنْ يجد العربُ النجاة منها في الوحدة الإسلامية، بينما لا يرى لويس النجاةَ لأنّ العالم العربي غفلَ عنها، ولكن الحقيقة أنّ كليهما أهملَ جانبًا مهمًّا من القضية، وهو أنّ المسلمين والعرب تنبهوا الأخطاء القومية والعصبية، ولكنّ الاحتلال الأجنبي لم يغادر البلاد العربية الإسلامية حتى ضمن أنْ يتسلّم الحكم دعاة هذه القومية، والمحاربون للفكرة الإسلامية[3]. وقد دعم الغرب هذه الحركات القومية ومكّنَها من تملّك أجهزة إعلام قوية جدًّا، ففي الوقت الذي كان لهذه الدولة محطاتٌ إذاعية ضخمة، كانت تعاني من جوانبَ حسّاسة من النمو الاقتصادي، والزراعي، والاجتماعي، والثقافي... ومع ذلك فقد وجدت في مصر التي كانت حكومتها بعد الثورة عام ١٩٥٢م زعيمة القومية العربية العلمانية، حركة الإخوان أساليبَ القمع والتعذيب والسجن، وكان هذا هو مصيرَ جميع الحركات الإسلامية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وظهرت كذلك دعوة التضامن الإسلامي التي تزعّمها الملك فيصل بن عبد العزيز لتقف في وجْه حركة القومية، كما ظهرت

---

(١) محمد قطب، المرجع السابق، ص ٥٨٢.

(٢) أرنولد توينبي، الإسلام والغرب والمستقبل، ترجمة نبيل صبحي (بيروت: ١٣٨٦ه/ ١٩٦٩م) ص ٢٨.

(٣) انظر: كتاب ريتشارد ب. ميتشل: الإخوان المسلمون، ترجمة محمود أبو السعود، وتعليق صالح أبو رقيق، (القاهرة: ١٩٧٩م) ص٧، حيث يقول: وشعورنا الذي يشاركنا فيه غيرنا الآن هو أنّ الإصلاح العلماني الذي قوامه القومية (أو الوطنية) الذي يسود البلاد العربية في الوقت الراهن؛ سيظلّ يعمل عمله ليبني ما نادت به هذه الجمعية (الإخوان) من دعوةٍ سابقة.

كتبٌ كثيرة تنادي بالعودة إلى الإسلام. من العجيب أنّ دعاة القومية العلمانية كانوا لا يتوانون عن إلصاق تهمة الرجعيّة والعمالة للإمبريالية الغربية لكلّ مَن ينادي بالإسلام، وكان الغرب كان يسرّه فعلًا أنْ يعود المسلمون إلى دينهم حقًّا، وهذا الغرب الذي ما كان يعتقد أنّ له عدوًا في العالم العربي والإسلامي سوى هذه الحركات الإسلامية[1].

وتناول لويس القوميات الوثنية التي عمل علماءُ الآثار الأوروبيون على الكشف عن تاريخ الأمم التي سبقت بعثةَ الرسول ﷺ ثمّ تدريب تلاميذ من المسلمين لمواصلة الطريق؛ لا يحدد الأهداف الحقيقية بصراحة، وإن كان يعترف بنبرة استغراب وعجب رفض المسلمين الصلةَ بأسلافهم في العهود الجاهلية؛ لأنّهم لا يحسّون بوجود صلةٍ تربطهم بهم. ولكنّ جمال عبد الهادي- أحدُ علماء الآثار المسلمين- تحدّث عن هذه المسألة، وحدّد أهداف الأوروبين من دراسة الآثار فيما يأتي[2]:

١- «إحياء القوميّات التي تبقى الأمة الإسلامية مفكّكة العري، بعيدة عن توجيه حياتها وحياة البشرية بالمنهج الرباني».

٢- تهريب تراث بلاد المسلمين الأثري إلى أوروبا وأمريكا، وتشجيع دراسته هناك؛ حيث يتّجه إليهم أبناءُ المسلمين ليدرسوا على أيديهم، حيث المتاحف والمخطوطات وغير ذلك.

٣- إحياء الوثنيات القديمة حتى يسهل صرف الأمّة عن دينها.

٤- التجسّس على البلاد الإسلامية.

٥- طمس خطّ التوحيد من حياة البشرية على الأرض في محاولة إقناع الناس أنّ الدين ثمرة العقل البشري.

٦- استبعاد القرآن الكريم والسّنة المطهرة وكتب التراث الإسلامي من مصادر الدراسات التاريخية والأثرية.

---

(١) انظر: أحمد باشميل، لهيب الصراحة يحرق المغالطات، (بيروت: ١٩٦١) ص ٧٨.

(٢) جمال عبد الهادي مسعود، ووفاء محمد رفعت، علم الآثار، (جدة: بدون تاريخ) ص١٤- ٢٦ وص ٣٣.

ويذكر أنّ روكفلر- الشخصية اليهودية المعروفة- أوفد برستد صاحبَ كتاب (انتصار الحضارة) إلى مصر ليقدّم للحكومة المصرية عشرة ملايين دولار لتأسيس معهد للدراسات الفرعونية. ولا شكّ أنّ التركيز على الدراسات الفرعونية سيتبعه تمجيد وافتخار بهذه الحضارة على حساب الحضارة الإسلامية، وهو استمرار لجهود الغرب في محاولة سلخ مصر من عروبتها وإسلامها[١].

وقد أورد لويس حقائقَ مهمّة حول فشل المذاهب الفكرية المعاصرة، من ليبرالية، وقومية.. إلخ، ليؤكد أنه لا يمكن لأيّ مذهب أنْ ينجح ما لم يكن نابعًا من تربة المنطقة، ويعبّر عن مشكلات الكتل الجماهيرية المسحوقة، ولكنه يزعم أنّ الحركات الإسلامية هزمت حتى الآن، ولم تقلْ كلمتها بعد، وهذا ليس صحيحًا تمامًا، فهي رغم المضايقات والمحاربات، ما زالت تؤدي دورًا كبيرًا، والدليل على ذلك أنّ لويس نفسه حين كتب عام ١٩٦٣ مشيرًا إلى أنّ الحركات الإسلامية لم تقل كلمتها، جاء ١٩٩٢م- أي بعد ثلاثين عامًا تقريبًا- ليتحدّث عن « الأصوليّة الإسلامية»، أو ما يطلق عليه هو وغيره من المستشرقين (التطرف الإسلامي المسلح) Militant Islamic Radicalism ومع ذلك يصر على أنّ هذه الحركات قد فشلت جميعها[٢].

ويقرّر لويس أنّ الحركات الوطنية اتّخذت أشكالًا غريبة، كالجمعيات السياسية، والأحزاب فيما بعد، وما لم يذكره لويس أنّ الإسلام لا يمانع في الأشكال، فقد أخذ المسلمون عن الفرس مسألةَ الديوان في عهدِ عمر بن الخطاب، غير ذلك من الاقتباسات[٣]. لكنّ الخلاف هو مضمون هذه الحركات؛ فالحركاتُ الوطنية إنما هي تقليدٌ للغرب في الاهتمام بتراب وقطعة جغرافية محدودة[٤]. ولقد قامت الحركات الإسلامية بأعمالٍ عجزت عنها الحركات الوطنية

(١) محمد محمد حسين، حصوننا مهدّدة من داخلها ط، ٥، (بيروت: ١٣٩٨ه/ ١٩٧٨م)، ص ١٧٠.

(2) Lewis. Rethinking the Middle East. Op. cit.،

(٣) ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٤) محمد قطب، مرجع سابق ص ٥٦٢.

والأحزاب السياسية؛ لأنها وإنِ اهتمّت في البلد الذي انطلقت منه، لكن أفقها كان أوسع وأرحب. فعلى سبيل المثال، قامت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الجزائر سنة ١٣٤٩ه (١٩٣١م) وفقًا للنظام الفرنسي الصادر عام ١٩٠١م، الخاصّ بالجمعيات الدينية، وكان هذا النظام يقضي بأن لا تتدخّل هذه الجمعيات في الأمور السياسية، ولكن لما كان الإسلام لا يفرّق بين الدين والسياسة؛ فقد كان تأثير هذه الجمعيات عميقًا وبليغًا، ولم تصلْ إليه الأحزاب السياسية الأخرى[١].

أمّا الاستقلال الذي تحدّث عنه لويس فما هو إلّا الاستقلال الصوري في غالب الأمر، فالتجزئة نفسها- كما أشار إليها لويس- إنما كانت من فعل الغرب، فهذه الكيانات ليس لها تاريخ، وإن كانت قد بدأت تمدّ جذورها في وعي الشعوب، ويقتصر ولاء الشعوب لهذه الكيانات على أنّ ولاءها للإسلام. وجاءت الصحوة الإسلامية لتؤكّد دائمًا على الولاء للإسلام أولًا قبل الولاءِ لهذه الكيانات المصطنعة[٢].

ويخطئ لويس- أيضًا- في تحديد ظهور الحركات الإسلامية، حيث جعل ذلك بعد الحرب العالمية الثانية، فلو رجع إلى الكتاب الذي قام بتأليفه عددٌ من المستشرقين بعنوان (وجهة الإسلام) عام ١٩٣٢م لعلمَ أنّ الحركات الإسلامية أقدمُ مما ذكر[٣].

أمّا أنْ يطلق على هذه الحركات الإخوانية الدينية المسلحة، فهو يريد أنْ يخلط في ذهن القارئ بين الحركات الإسلامية الجهادية، وتلك الحركات الإسلامية في العصر الحاضر.

أمّا زعم لويس بأنّ استقلال البلاد العربية قد جاء بعد عدّة قرون من الانحطاط، تصل إلى عشرة قرون، فهو هنا يقصدُ تحديدَ فترة ازدهار العالمِ الإسلامي على أنها لم تستمرّ أكثر من

(١) أبو القاسم سعد الله، رأي في دور جمعية العلماء، في كتابه، أفكار جامحة، (الجزائر: ١٩٨٨م) ص ٤٧- ٥٤.

(٢) كليم صديقي، التوحيد والتفسيخ، مرجع سابق ص ٢٠.

(٣) هاملتون جب، ولوي ماسينون وآخرون، وجهة الإسلام- نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة: بدون تاريخ) ص ٩١، وما بعدها.

قرْنين فقط، وهو لم يحدّد معنى الانحطاط، وهل يقصد به الانحطاطَ السياسي أو الاقتصادي أو الفكري أو الاجتماعي؟ لا شكّ أنّ الألف عام التي قصدها لويس لم تكنْ كلّها فترةَ ازدهار ونمو، ولكنّها في الغالب كانت فترةَ ازدهار للحكم الإسلامي، تعرّض فيها لكثير من عوامل الانحطاط الداخلية.

ويفهَم من حديث لويس أنّ الاستقلال السياسي الذي نالته الدولة العربية بعد ألف سنةٍ من «الانحطاط» إنما هو ازدهارٌ وتقدم ورقي، ولكنّ الحقيقة أنّ هذا الاستقلال الهزيل الذي يقسم المنطقة إلى دولٍ يزيد عددُها على عشرين دولة، بينها من أسباب الفرقة والاختلافات والخلافات الحدودية، والاعتزال بخصوصية كلّ دولة؛ ما يجعلها لم تخرج من الانحطاط السابق. كذلك كان زرعُ دولة يهودٍ في قلب العالم الإسلامي وإشعال المنطقة بالحروب دون الإعداد الكافي لها سياسيًّا، وعسكريًّا، واقتصاديًّا،..[1]. وحين يتحدّث لويس عن اللغات الثلاث أو القوميات الثلاث المسيطرة في الشرق الأوسط، مع وجود الأديان الأخرى كأقلّيات، ممّا يجعل الشرق الأوسط كأنه لوحة من الموازبيك أو الفسيفساء؛ فيمكن مناقشتُه من ناحيتين:

أولًا: تسمية البلاد الإسلامية الواقعة جنوب البحر المتوسط، والتي تحدّ الاتحاد السوفيتي جنوبًا حتى باكستان بالشرق الأوسط؛ إنما هي تسمية فيها كثيرٌ من المغالطة لأنها تنطلق من نظرة أوروبا المركزية إلى نفسها، بغضّ النظر عمّا يطلق الآخرون على أنفسهم. والأمرُ الآخر أنّ هذه التسمية تبعدُ عن المنطقة صبغتها الإسلامية، وقد حاول لويس أنْ يقنع قراءَه ومستمعيه في كتابه «الشرق الأوسط والغرب» بهذه التسمية، ولكنّ محمد قطب يصف هذه التّسمية بأنها «تعبيرٌ ماكرٌ من تعبيرات الغزو الفكري، يرادُ به إيجاد مكانٍ لإسرائيل في المنطقة، لا يثير الاستنكار، فوصفها بأنها إسلامية أو عربية لا يسمح بوجود إسرائيل فيها». أمّا حين تصبح منطقة «جغرافية» لا صفة لها ولا انتماء؛ فإنّ وجود إسرائيل فيها يصبح أمرًا لا يثير الاستنكار»[2].

---

(1) Lewis، Rethinking the M.E op. cit

(٢) محمد قطب، واقعنا المعاصر، (جدة: ١٤٠٧هـ) ص ٣٥٤.

وممّا قاله فهمي هويدي عن هذه التسمية في معرِض حديثه عن الندوة العالمية التي دعتْ إليها «الهيئة الدولية لدراسات الإسلام»؛ بأنّ هذه الندوة اهتمّت بتعريف الشرق الأوسط في معرِض حديثها عن جهود السّلام في هذه المنطقة، واعترفت وثيقة الندوة بأنّ الشرق الأوسط مصطلحٌ ابتدعه الغرب، وأنه بالتالي تعريفٌ لا يتّسق مع نسبة المنطقة إلى هوية ثقافية محددة، لكنّه تعبير لا ينبثق من تراث المنطقة الثقافي.. فهو تعريفٌ جرى الاحتكامُ فيه إلى هوية الغير (الغرب)، لا إلى هوية المنطقة ذاتها، ناهيك عن هويتها الثقافية[1].

أمّا مسألة أنّ البلاد التي تمتدّ من مصر حتى إيران وتركيا، وهي عبارة عن متحف يحتوي موازيكا (فسيفساء)، فهو أسلوبُ لويس الساخر، فكيف يكون متحفًا للأديان واللغات، والدينُ الغالب هو الدين الإسلامي، واللغة الغالبة هي اللغة العربية، فحتى اللغات الأخرى التي توجد في هذه البلاد فهي في حسّ أهلها تأتي في المرتبة الثانية بعد اللغة العربية، لأنّ كتابَ ربهم نزل بهذه اللغة، ولا بدّ أنْ يعرفوا شيئًا منها لتصحّ صلاتُهم. وفي حديثه عن العرب ومحاولة إثارة النّعرة القومية العربية بالتذكير بالتاريخ، حينما كانت الخلافة عربية، أو مركزها في البلاد العربية، ثمّ انتقالها إلى تركيا أو غيرها. فلويس هنا وغيره من المستشرقين يدركون أهمية العرب في قيادة الأمة الإسلامية، وفضلهم في نشر الدعوة الإسلامية، وقيادة جيوش الفتح الإسلامي، ولم يقدّم الدليلَ على ما سمّاه النزعة الأرستقراطية أو النزعة العرقية، فلعلّ من ميزات الإسلام على غيره من الحضارات أنه حارب هذه النزعات من بدايته، فقد بدأ الإسلام ممثلًا لجميع الأجناس والألوان، فكان مِن بيْن أول مَن أسلم بلال الحبشي، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي، ولم يؤمن العرب في يومٍ من الأيام بهذه النزعة العرقية الأوروبية أو اليهودية،

(١) فهمي هويدي، «عرب ومسلمون لا شرق أوسطيون»، في الشرق الأوسط ع ٥٠٠٤، ١٠/٨/ ١٩٩٢م. وفهمي هويدي كاتب يستحقّ الرجوع إلى كتاباته القديمة حتى الصحافية منها التي تلتزم تمامًا بالتوثيق العلمي، كذكر موعد هذه الندوة والجهة التي دعت لها؛ حيث إنه لم يعرفها في مقالته، ومع ذلك يظلّ رأيه في التسمية (شرق أوسط) جديرًا بالرجوع إليه.

فليس من تراث العرب شيء مثل (شعب الله المختار) كما عند اليهود، أو نزعة استعلاء (الرجل الأبيض) رسول الحضارة إلى البشرية.

ثمّ لا بدّ أنْ ندرك أنّ العرب كانوا قادة العالم الإسلامي، وكانت الخلافة فيهم، واشتركت الأممُ الأخرى معهم على قدم المساواة[1]، ثمّ كان للشعوب الأخرى أنْ تتسلّم مركز القيادة ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم﴾[2].

أمّا ظهور النزعة القومية العربية في أواخر القرن التاسع عشر كحركةٍ وطنية قومية، فالأمر كما ذكر لويس كانت تتركز بين النصارى، وبخاصّة نصارى الشام، الذين سبقوا في الاحتكاك بالغرب الصليبي. وكان هؤلاء النصارى يهدفون إلى محاربة الإسلام، وقد توفّر لهم من وسائل الإعلام ما لم يتوفّر لغيرهم، وقد هاجر كثيرٌ من نصارى الشام إلى مصر لبثّ دعوتهم إلى القومية العربية في جانبٍ منها بلا شكّ ردّة فعلٍ للدعوة إلى القومية الطورانية، التي انتشرت في تركيا على أيدي يهود الدّونمة، الذين كانوا يسيطرون على «جمعية الاتحاد والترقي»، «وجمعية تركيا الفتاة»، وغيرها من الجمعيات[3].

كان على لويس- وهو يتحدّث عن القومية العربية- أنْ يعلم أنّ هذه النزعة إنما نزعةٌ جاهلية. ويقول سيد قطب: «فماذا كان العرب والأعراب قبل أنْ يأتيهم الإسلام؟.. إنهم لم يكونوا شيئًا مذكورًا، لم تكنِ الدنيا تعرفهم ولا تحسّ بهم، كانوا فِرقًا لا وزنَ لها ولا قيمة، لم يكنْ لديهم شيء يعطونه لأنفسهم[4].

---

(١) كان للشعوب الأخرى قصبُ السّبق في ميادين العلم والدراسة. ويعلم المسلمون العرب جيدًا أنهم حينما كانوا مؤهَّلين للقيادة لتمسكهم بالإسلام، فلمّا تراجعوا في التطبيق أذن الله- عزّ وجل- للأمم الأخرى لتسلّم مركز القيادة.

(٢) سورة محمد، آية: ٣٨.

(٣) محمد الغزالي، حقيقة القومية العربية، (الكويت: ١٣٨٩هـ- ١٩٦٩م) ط٢ ص ١٩٤ وما بعدها.

(٤) سيد قطب، الظلال، مرجع سابق مج١ ص ٢٠٤- ٢٠٥.

إنّ نظرة لويس إلى التاريخ الإسلامي تتميّز بالاهتمام بالنزعة القومية الضيقة المفتعلة، وبالتالي تقصد إلى تعميق هذه النظرة بين قرّائه وتلاميذه، لذلك فإنّ عباراته الباقية حول قيادة المسلمين ضدّ الصليبيين أو ضدّ المغول، أنها لم تكن عربية؛ هي في حقيقتها تجاهل لحقائق التاريخ الإسلامي، وأنّ المسلمين لم يشعروا يومًا ما بهذه التفرقة المصطنعة. وإذا كانت القيادة غير عربية- حسب زعمه- مِن أين كانت أغلبية الجند؟ هل كانت ثمّة حواجز تمنع المسلمين من الانتقال من بلدٍ لآخر؟..

وحين يزعم لويس أنّ العرب أجبروا على مشاركة غيرهم في الحكم، بل التخلّي عن الحكم نهائيًا، فهو لم يوضّح كيف تمّ الإجبار أو التخلّي، ولكنّ الإسلام الذي يجمع كلّ الأجناس برباط العقيدة، فتخلّي العرب أو مشاركتهم غيرهم في الحكم ليس عيبًا أو مَنْقصةً للعرب أو مزيّةً لغيرهم، مادام أنّ الحكم الإسلامي قد استمر. ولا بدّ أنّ لويس يعلم أنه لمّا أخذ الراية غيرُ العرب استمرّت الفتوح الإسلامية، واستمرّت حركات مقاومة الاعتداء الصليبي على العالم الإسلامي. ومعلومٌ كيف هبّت الدولة العثمانية لنجدة دول شمال إفريقيا من الهجمة الإسبانية والبرتغالية، وأخّرت سقوطَ هذه الدول تحت الاحتلال الأوروبي ثلاثة قرون على الأقل[1].

(١) محمد الخير عبد القادر، نكبة الأمة العربية بسقوط الخلافة العثمانية، ودراسة للقضية العربية من خمسين عامًا ١٨٧٥- ١٩٢٥م، (الخرطوم والقاهرة: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م) ص٦٢.

المبحثُ الثاني: رؤية لويس للشيوعية وعلاقتها بالإسلام:

يرى لويس أنّ الشيوعية عقيدةٌ تملك تصورًا للكون والحياة والإنسان، وأنّ لديها الإجابات عن كلّ الأسئلة، وإضافة إلى ذلك فهي تسعى إلى نشر هذه الفكرة والعقيدة في أنحاء العالم. كما أوضح لويس سيطرةَ الدولة في النظام الشيوعي على جميع جوانب الحياة، في الاقتصاد، وفي السياسة، وفي السلوك[١].

وكغيره من اليهود الذين اختاروا النظامَ الرأسمالي بما فيه من حرية فردية، فقد وقف لويس يحاربُ الشيوعية، وبخاصّة مواقفها من دولة يهود، وبالرغم من أنه يعترف بتأييد روسيا والدول التي دارت في فلكها لقيام إسرائيل، وإمدادها بأسباب الحياة، لكنه ظلّ مقتنعًا أنّ الاتحاد السوفياتي قد غيّر هذا الموقف لأسبابٍ سياسية تتعلّق بإيجاد مناطق نفوذ له في البلاد العربية[٢].

وقد اهتمّ لويس في محاربته للشيوعية أنْ يربطها بالإسلام والمسلمين، فمِن أوجه الشّبه التي زعم أنها موجودة بين الإسلام والشيوعية ما يأتي:

١- وجود قابلية لدى سكان «الشرق الأوسط» للخضوع للحكم الاستبدادي، فمن أكثر الأشياء رعبًا وغرابة حول الحكومة الشيوعية هو الدكتاتورية المتقلبة والفوضوية لرجال الكرملين، بينما هذا الأمر ليس مرعبًا ولا غريبًا للشرق أوسطيّين، ولا أقول إنهم يحبّون الحكومات الاستبدادية، ولكنّه شيء عاشوا تجربته[٣].

٢- ظهور عددٍ كبير غير محدّدٍ من الفرق والحركات ذات الطابع الشيوعي في بلاد الإسلام كلّها تقريبًا من بداية الإسلام، وممّا يثبت ذلك وجود نظام الألفة[٤] لدى طائفة الإسماعيلية،

(1) B.Lewis. semites and Anti semites (New York: 1986) p. 243.

(2) Ibid، p.243- 45.

(3) B.Lewis، Midle Eastem Reacetion to Soviet Presseres، in Middle East Journal، 10 (1956) pp 125-37.

(٤) يصف لويس الألفة بأنها جمع كلّ البضائع أو الممتلكات في مكان واحد ثمّ توزيعها بالتساوي.

وإنْ كانت هذه الفرقة ما هي إلّا واحدة من الفرق التي وجدت في تاريخ الإسلام، وفي بلاد فارس قبل الإسلام بمدّة طويلة[١].

٣- «من الواضح تمامًا أنّ علماء الإسلام مختلفون جدًّا عن الحزب الشيوعي، ومع ذلك فإنّ الفحص الدقيق يُظهر تشابهًا غيرَ مريح، فكلّ منهما يمتلك عقيدةً استبدادية تحملُ أخوية كاملة ونهائية لكلّ الأسئلة في الأرض وفي السماء، ويتشابه الطرفان بأنّ كلًّا منهما يقدّم لأتباعه إحساسًا بالانتماء إلى مجتمعِ المؤمنين الذين هم دائمًا على حقّ، بينما كلّ من ليس عضوًا فعلى خطأ، وكلاهما يقدّم لأتباعه إحساسًا بأنّ له رسالة وهدفًا، وبأنهم مُندمجون في مغامرةٍ جماعية، والأسرع في الوصول إلى النصر التاريخي للعقيدة الحقيقية ضدّ الكفار والأشرار[٢].

٤- بالرغم من فشل جميع الفرق والحركات ذات الميول الشيوعية وغيرها التي عدّت من قبل المحافظين على أنها هرطقة، فإنها كشفٌ عن الميل المتكرّر الحدوث في الإسلام لإظهار مثل هذه الأفكار والمجموعات، وتساعد في شرح الصّلات الغامضة: لولا هذه الأفكار التي تظهر بين الحين والآخر بين المنظمات الإسلامية الدينية المتطرفة والشيوعية. وإنّ ظهور هذه الميول الشيوعية الدينية يعودُ إلى مثل هذه المنظمات الإخوانية التي تميل إلى السّرية والغموض ذات المحافظة المشكوك فيها، والتي لا يثقُ بها العلماء[٣].

٥- ومن وجه الشّبه بين الإسلام والشيوعية ما يزعمه لويس عن الأعمال الأدبية في الإسلام بأنّها جماعية مثل الكاتدرائية في العصور الوسطى، وأوضح ما تكون هذه الجماعية في فكرة المسلمين عن الرجل الكامل، والدولة الكاملة التي يجب على الجميع- نظريًّا- أنّ يتماشوا معها بالتقليد، وليس من خلال تطوير إمكاناتهم من الداخل، كما هو الأمر لدى الغربيين[٤].

---

(١) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية (القاهرة: ١٩٨٧) ج١ ص٣٧.

(2) Lewis. «Communism and Islam».in Intemational Affairs، Vol. 30، 1954 pp1-12.

(3) Ibid

(4) Ibid، p.8-9.

٦- ويرى لويس أنّ المقولة الشيوعية أنّ الدولة هي التي يجب أنْ توجّه الحياة الاقتصادية ليست غريبةً بالنسبة للمسلمين، كما يمكن أنْ يتطرّق إلى التفكير، بل أنّ المسلم متعوّد أنْ يتطلّع إلى الدولة للتوجيه والقيادة كجوانب مركزية في الحياة الاقتصادية... ويتحدّث لويس بعد ذلك عن نظام الري في العراق وحاجة الدولة إلى جيش من الفنيين والمهندسين الذين تسيطر عليهم الدولة ممّا يدعم مقولته بتوجيه الدولة للاقتصاد(١).

٧- يرى لويس أنّ من أسباب ميل المسلمين للشيوعية معاداتها للغرب كما كانت النازية تعاديه، وكذلك فإنّ الشيوعية تعادي طريقة حياة الغرب ومؤسساته وأفكاره. ومن الأسباب للميل إلى الشيوعية فقرُ الجماهير المدفع واللّامسئولية لدى الطبقات المالكة(٢).

ولعلّ من أطرف ما قاله لويس عن الشيوعية، أنه لو أعطيت الشعوبُ الإسلامية حقَّ الخيار بين التخلّي عن تقاليدها من أجل الشيوعية أو الحكومة البرلمانية في الغرب؛ فإنّ الغرب سيخسر هذا الخيار(٣) .وبالرغم من كلّ حديثه هذا عن التشابه مع الشيوعية، لكنّه يعترف في كتاباتٍ أخرى بعدم الوفاق بين دعوة الجامعة الإسلامية أو الوحدة الإسلامية والشيوعية؛ حيث يقول: «إنّ التحالف بين الشيوعية والجامعة الإسلامية كان دائمًا قلقًا، ولمدّة وجيزة، وضرب المثالَ بإرسال أنور باشا إلى أواسط آسيا لمساعدة قضية السوفيات، ولكنّه انضمّ إلى صفوف القوميّات المناوئة، وقتل عام ١٩٢٢م محاربًا الجيش الأحمر(٤).

وقد اهتمّ لويس- كثيرًا- بالنفوذ السوفياتي في الشرق الأوسط، وقد علّل ذلك بارتباط الإمبريالية الغربية بالصهيونية، وتأييد إسرائيل، في حين أنّ اعتراف روسيا بقيام دولة يهودٍ كان اعترافًا كاملًا، وتأييد المعسكر الشيوعي في إقرار قرارِ الأمم المتحدة بقيام دولة إسرائيل، وكذلك المساعدات السوفياتية بالمال والسلاح، وأنّ هذا الأمر لم يترك أيّ شعورٍ بالاستياء

(1) Ibid،p.8-9

(2) Ibid p.3.

(3) Ibid، p.2.

(4) Lewis، Middle East and the west. Op. eit.، p.107.

من الاتحاد السوفيتي، كما أنّ الدول العربية لم تدرك إمبريالية روسيا أو أعمالها التوسعية، حينما احتلت أراضي إسلامية واسعة في أواسط آسيا، تضمّ بعضها مدنًا إسلامية مشهورة، مثل سمرقند، وبخاري[1].

ويتناول لويس- أيضًا- موقفَ روسيا من دولة إسرائيل، ويستعرض تاريخ العلاقات بين البلدين وموقفَ روسيا العنيف والشديد من الصهيونية وإسرائيل، ومن ذلك قطع العلاقات الدبلوماسية بين الاتحاد السوفياتي والدول الشيوعية الأخرى عدا رومانيا من جهة وإسرائيل من جهة أخرى. ويشير إلى أنّ مِن أسباب ذلك أنّ الشيوعية ليست العقيدة الوحيدة التي تعارض الصهيونية، بل هناك متديّنون آخرون نصارى وحتى يهود وكذلك مسلمون يعارضون الصهيونية على أسس دينية[2].

يمكن إجمالُ أخطاءِ لويس المنهجية في دراسته للشيوعية ومقارنتها بالإسلام بما يأتي:

١- تجاهل حقائق العقيدة الإسلامية ومحاولة تشويه صورة الإسلام باختلاق تشابه بينه وبين الشيوعية.

٢- إسقاط النظرة المادية الغربية على حقائق الدين الإسلامي.

٣- الحكم على العقيدة الإسلامية باستخدام حالات محدودة في تاريخ المسلمين.

٤- تجاهل حقائق الصلة بين الشيوعية والصهيونية.

٥- وقوع لويس في بعض التناقض حول موقف المسلمين من الشيوعية.

أمّا تفاصيل مناقشة لويس فيما كتبه حول الشيوعية، فإنّ لويس اعترف ببعض الحقائق حول موقف المسلمين (الأتقياء) من الشيوعية بقوله: «لن يقبل المسلمون الأتقياء- ومعظمهم كذلك- التسامح مع عقيدة إلحادية أو عقيدة تخالف المبادئ الأخلاقية الدينية التقليدية، والتي

(1) Ibid. p.34-35.

(2) Lewis. Semites and Anti semetes، op. cit، p. 244-45.

بسبب عدم تطابقها مع مبادئها غالبًا ما تهمل مِن قِبَل المراقبين الغربيين، إنّ ثورة المسلمين الحالية ضدّ لا أخلاقيات وفوضوية قادتِهم وبعض القادة الغربيين، قد تجعلهم يفضّلون الشيوعية بمظهرها المخلص للمثالية، ولكن سيعملون ضدّ الشيوعية عندما يكتشفون الحقائق التي تخفيها الدعاية، ونرجو أنْ لا يطول ذلك»[١].

إنّ قضية جاذبية الشيوعية وتفضيلها من قِبَل بعض المسلمين قد نالت بحثًا من عددٍ من الباحثين المسلمين، وأجابوا عنها إجاباتٍ شافيةً، ومن هؤلاء، أحمد عروة، الذي يقول: "إنّ من بين ما يفتنون سعيًا إلى أنْ يجدوا في الإسلام بشيرًا بالماركسية، وبين من يحسبون أنه قد ثبتَ لهم أنّ العقيدة منافيةٌ للإشتراكية، تتلاعب العقول باقتباساتٍ واستدلالات محرفة تضع اقتناعها نفسه موضعَ الشّك، وكذلك شأن مَن يضعون تأليفاتٍ سهلة، معتقدينَ أنهم يمسكون ماركس بيدٍ والقرآنَ باليدِ الأخرى، ولعلّهم لا يعرفون ماركس ولا القرآن لأنّ أحدهما هو الإنكار الفلسفي للآخر...»[٢].

ومِن أخطاء لويس المنهجية نظرتُه إلى الحركات والفرق الخارجة عن الإسلام على أنها من الإسلام، ولا شكّ أنّ هذه الفِرق ظهرت في التاريخ الإسلامي تدعو إلى مذاهب وأفكار قريبة من المذهب الشيوعي، فهذه الأفكار وجدت قبل الإسلام، وهي التي استند إليها الشيوعيون في قولهم بمشاعة الملكية وأدوات الإنتاج. ونقل الأستاذ محمد قطب عن كتاب «لمحة من تطور المجتمع منذ بدء الخليقة»: «لقد كان النظام المشاعي البدائي ضروريًّا للمجتمع الإنساني في تلك المرحلة من التطور[٣]. والعقائد التي أشار إليها لويس لها جذور في العقائد الفارسية القديمة، مثل المزدكية، الذي يقول عنها الشهرستاني: «وأحلّ النساء، وأباح الأموال، وجعل الناس شركةً فيهما، كاشتراكهم في الماء والكلأ[٤].

(1) Lewis. Connunism and Islam.op. cit.

(٢) أحمد عروة، الإسلام في مفترق الطرق، ترجمة عثمان أمين (القاهرة وبيروت: ١٣٩٥ه/ ١٩٧٥م) ص ٣٩.

(٣) قطب، المرجع السابق ص ٢٨٦.

(٤) أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت: بدون تاريخ) / ٢٤٩١.

ولكنّ الإسلام له نظامٌ مالي رفيع المستوى، سامي الأهداف، لا شكّ لويس يعرفه معرفةً جيدة، ولكنّه يتجاهله، ولذلك فالشيوعية- بمزاعمها محاربة الفقر- لا يمكن أنْ تصل إليه. وقد كتب محمد البهي قائلًا: «الإسلامُ لا يمنع الملكية الخاصّة للمال، ولا يحول دون المباشرة الفردية، بل ربما كان يطلبها أولًا، ولكن يجب على مَن يملك المال ويباشر استثمارَه أنْ يراعي أنّ للآخرين من أفراد المجتمع المحرومين- دونَ مقابل منهم- حقًّا فيه يتعيّن أداؤه»[1]. وذكر البهي بعد ذلك قوله تعالى: ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَأَنفَقُواْ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾[2] وبيّن البهي أنّ الإسلام قدّم وسيلتين لضمان أداء حقّ الآخرين في المال، هما: أولًا: الإيمان بالله. وثانيًا: التصديق بيوم الدين. وهاتان الوسيلتان تجعلان صاحبَ المال حريصًا على فعل ما يوجبُه الإيمان، فيعطي الأجير حقَّه ولا يكلّفه فوق طاقته، وغير ذلك من التشريعات من تحريم الغش، والاحتكار، والربا، والتطفيف في الكيل والميزان»[3].

إنّ موقف الإسلام من الثروة والتكافل الاجتماعي موقفٌ متميّز مناسب تمامًا للفطرة البشرية لأنّه من لدُن حكيم خبير. ومن تنظيماته نظام الزكاة، التي يتمّ من خلالها تحقيقُ جانب من التكافل الاجتماعي، وهي في الوقت نفسه تكفلُ كرامة الفقير والمحتاج، وليست الزكاة الوسيلة الوحيدة لضمان التكافل، وتوزيع الثروة توزيعًا عادلًا، فالإسلام حرّم الربا، والاحتكار، وأكْل المال الحرام، وحرّم الاستغلال، وهذه الأدواء موجودةٌ كلّها في النظام الاقتصادي الغربي. وأضاف الأستاذ محمد قطب أدواءَ أخرى منها: أكل مال الأجير، وعدم توفيته حقه، وإفساد فِطَر الناس، وأخلاقِهم، ليقبلوا على منتجات ليس فيها فائدةٌ حقيقية، ولكنها تدرّ على الرأسماليين أرباحًا طائلة لا تدرّها المنتجات الجادّة»[4]. أمّا زعم لويس بأنّ

(١) محمد البهي، تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق، (بيروت: ١٣٩٢ه/ ١٩٧٣م) ط٢ ص ٦٠.

(٢) سورة الحديد آية ٧.

(٣) البهي، مرجع سابق ص ٦١- ٦٢.

(٤) محمد قطب، المرجع السابق ص ٤٧٤- ٤٧٥.

الفقر المدْقع الذي تعيشه الجماهيرُ المسلمة، والفجوة الواسعة بين الأغنياء والفقراء من أسباب ميْل المسلمين إلى الشيوعية؛ فهو زعمٌ لا دليل عليه، وإذا وجد الفقر المدْقع في البلاد الإسلامية فما سببُ ذلك إلّا لبعْد المسلمين عن الإسلام الذي ينادي كتابُه الكريم بعدم استئثار طبقةٍ من المجتمع بالثروة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[1]. وقد وضع الإسلام من التشريعات ما يحقّق هذا التوزيع، ومن ذلك الزكاة التي ارتبطت كثيرًا بأداء الصلاة ﴿وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2]. وقوله تعالى:﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[3] كما أنّ الإسلام ضمِنَ فرصًا متساوية في العمل بحسب القدرة والكفاءة لا بالقرابة والنّسب والمصلحة، كما جاء في حديث رسول الله ﷺ: «مَن استعمل رجلًا على عصابةٍ، وفي تلك العصابة مَن هو أرضى لله منه؛ فقد خان الله ورسولَه، وخان جميع المؤمنين»[4]. وقد روى صاحب «كتاب الأموال» أبو عبيد بن سلام، أنّ عمر بن عبد العزيز كتب إليه واليه على العراق أنْ يصرف الأعطيات، فردّ عليه الوالي أنه قام بذلك، وما زال بيتُ المال فيه مال، فأمره أنْ يبحث عمّن يريد الزواج، ولم يسبقْ له الزواج فيعطيه مالًا، ويقدّم له الصداق، ففعل ذلك وزاد المال، فقال له: انظرْ مَن كانت عليه جزية فضعف عن أرضه فأسلفه ما يقوى به على أرضه، فإنا لا نريدهم لعامٍ ولا لعامين»[5]. وروى أبو عبيد- أيضًا- عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب: إنّه لا بدّ للمرء المسلم من مسكنٍ يسكنه، وخادمٍ يكفيه مهنته، وفرسٍ يجاهد عليه عدوه، ومِن أنْ يكون له الأثاث في بيته، نعم فاقضوا عنه فإنه غارم[6].

---

(١) سورة الحشر: آية ٧.

(٢) سورة البينة آية٥.

(٣) سورة المائدة، آية: ٥٥.

(٤) المستدرك للحاكم، باب الإمارة أمانة ٤/ ٩٢.

(٥) أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، تقديم ودراسة وتحقيق: محمد عمارة (القاهرة وبيروت ١٤٠٩ه/ ١٩٨٩م) ص٣٤٠- ٤١، حديث ٦٢٦.

(٦) المرجع نفسه، حديث ١٧٥٣، ص ٦٦٣.

ويعلّق محمد قطب على ذلك بقوله: «إلى هذه الدرجة العجيبة يصل الإسلام في تقرير مبدأ مسئولية الدولة عن جميع أفرادها، ويصلُ التنفيذ العملي في صدر الإسلام لهذا المبدأ قبل أنْ يثور الثائرون، ويطالبون بهذه الحقوق بأكثرَ من ألف عام، وما تزال الديمقراطيات- رغم كلّ خوفها من الشيوعية، وكل خوفها من تمرّد العمال- لا تصل إلى تقرير هذا الحقّ كاملًا كما قرّره الإسلام»[1].

ويتهمّ لويس الإسلام بأنْ يؤكّد على الجماعية في الأعمال دونَ النظر إلى الإمكانيات الفردية وتطويرها من الداخل، وهذه المقولةُ من الأخطاء المنهجية الشائعة في كتابات لويس، حيث التعميم المطلق، والتجاهل للحقائق الواضحة الصريحة، وعدم تقديم الدليل على قوله. فالرسول ﷺ عندما بعثَ ودخل الإسلام عددٌ كبير من أصحاب المواهب في شتى المجالات، هذه المواهب والإمكانات ما كانت تحلم مجرّد حلم أنْ يكون لها يدٌ في تشكيل تاريخ العالم، لولا أنْ منَّ الله على هذه الأمّة برسول الله ﷺ. وكما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[2]. ولعلّ أبلغ شهادة نقدّمها على مدى اهتمام الأسرة بالفرد وتطوير مواهبه؛ ما كتبه خالد محمد خالد، الذي مال إلى الفكر الشيوعي فترةً من حياته، في مقدّمة كتابه «رجال حول الرسول»: «كيف أنجز أولئك الأبرار كلّ هذا الذي أنجزوه في بضع سنين؟ كيف دمدموا على العالم القديم وصولجانه وحوّلوه إلى كئيبٍ مَهيل؟ كيف شادوا بقرآن الله وكلماته عالمًا جديدًا يهتزّ نضرة، ويتألّق عظمة، ويتفوق اقتدارًا؟! فإنّ معجزتهم الحقّة تتمثل في تلك القدرة النفسية الهائلة التي صاغوا بها فضائلهم، واعتصموا بإيمانهم على نحوٍ يجلّ عن النظير..»[3]. وتحدّث أحمد العسال عن الفردية والجماعية قائلًا: «ومتى دخل الفرد في عقد الإيمان، فقد دخل في جماعة المؤمنين فيصبح عضوًا حيًّا فيها،

(١) محمد قطب، مرجع سابق ص ٢٤٧.

(٢) سورة الجمعة: آية ٢ .

(٣) خالد محمد خالد، رجال حول الرسول (القاهرة: ١٩٧٣م) ط٢، ص ١٠- ١١.

نافعًا لها، لا كلًّا عليها، ولا سلبيًّا تجاهها، وتحقيق وجوده بوجودها فتصبح جزءًا من كيانه، ويصبح مسئولًا عنها وهي مسئولة عنه..»[١] ومن الأمثلة على المواهب الفردية التي كانت كامنةً قبل بعثة الرسول- ﷺ- مؤثرة وفاعلة في تاريخ البشرية؛ أبو بكر الصديق، الذي قاد الدولة الإسلامية بقوةٍ واقتدار في أحلك الظروف، حروب الردة، حتى قيل: «ردّةٌ ولّا أبا بكر لها»، ومع ذلك فما كان يبحث عن مجدٍ فردي، ولكنه كان يعمل لله عزّ وجل، وللحفاظ على الدولة الفتية، وقد وقف معه الصحابة الكرام وقفةً جماعية، كما أمرهم الإسلام[٢].

فالجماعةُ في الإسلام تختلف عن الشيوعية، ذلك أنّ نظرة ماركس مأخوذة من المملكة الحيوانية، وحاول أنْ يطبّقها عليه، فالبروليتاريا في نظره: صراعٌ مع طبقة أصحاب رسائل الإنتاج..[٣]. ويقول أنطون دومازه في كتابه «عائد من الجحيم»: «ولا أعتقد أنّ قادة الشيوعية أنفسهم يؤمنون بالشيوعية أيضًا، بل اتّخذوها وسيلةً لبلوغ طيب العيش ونعيمه، بعد أنْ قصرتْ بهم مواهبهم وعقولهم أنْ يبلغوه عن طريق الديمقراطية، والحرية، والكفاءات الشخصية، والدليل هو أنه حينما يتغلّب فريقٌ من أفراد الحزب على الفريق الحاكم، ويستلم السلطة؛ يسوق الذين سبقوه إلى المحكمة بتهمةِ الخيانة والتآمر عليه[٤].ويحكي قدري قلعجي تجربتَه في الحزب الشيوعي مشيرًا إلى قيادة الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان، وكيف أنّ حضورَ مؤتمر الحزب السنوي لم يكن يتمّ بالانتخاب، بل بتشريح من القيادة، وكان أعضاء اللجنة المركزية يختارون ممّن يضمرون لبكداش إعجابًا وولاءً، لا تشوبهم شائبة، ولا تحوم حولهما ريبة، ويتنازلون عن أي حقّ في التفكير الحرّ وفي النقد الموضوعي، وفي الطموح إلى مركزِ الرئاسة[٥].

---

(١) أحمد العسال، مرجع سابق، ص١٠٣.

(٢) علي الطنطاوي، أبو بكر الصديق ط٣، (جدة: ١٤٠٦ه- ١٩٨٦م)، ١٩٧٩م.

(٣) محمد علوان، مفهوم إسلامي جديد لعلم الاجتماع، مرجع سابق ص٥٤.

(٤) أنطوان دومازو، عائد من الجحيم، (بدون ناشر ١٩٧٢م) ص٢١.

(٥) قدري قلعجي، تجربة عربي في الحزب الشيوعي، (بيروت: بدون تاريخ) ص٣٠٥.

والتقليد في الإسلام الذي لم يحدّد لويس معناه في هذا الحديث، إنما أشار إليه في مكان آخر[1]؛ فهو الأخذُ بسنة المصطفى- ﷺ- التي يرى لويس أنها فقط في أمور الدين، كما يفهمه. أمّا الكتابة التاريخية فهناك كتابات تاريخية جديدة وإنجازات جديدة، وطرق جديدة، ولكنّ النظرة الإسلامية أنّ الرسول- ﷺ- قدوة للمسلمين في كلّ الجوانب كما جاء في قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[2]..وقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[3]، وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[4].

الشيوعيةُ والاقتصاد:

ويزعم لويس أنّ الدولة في الشيوعية كما في الإسلام هي التي توجّه الاقتصاد، والمسلمون بالتالي يتطلّعون دائمًا إلى توجيه الدولة وقيادتها.. وهذه العبارة تحوي أكثرَ من خطأ منهجي: أولها: التعميم. وثانيهما: تجاهل الحقائق. فالاقتصاد في الإسلام ليس كالاقتصاد في الغرب يهتمّ فقط بالحصول على المال، وإنفاقه، وحتى لو أخذنا بتعريف الاقتصاد الحقيقي الذي تناول رغبات البشر مقابل الموارد المحدودة من الطاقة البشرية، والموارد المالية؛ فإنّ الاقتصاد الإسلامي يمكن تعريفه بأنه: علم الاجتماع يبحث في المشكلات الاقتصادية لمجتمعٍ متمسّك بالقيم الإسلامية[5]. أمّا إشباع رغبات البشر فهذه الرغبات في الاقتصاد الغربي تعتمد أساسًا على نزوات الأفراد الذين قدْ يراعون أو لا يراعون متطلبات المجتمع. أمّا في الاقتصاد الإسلامي فإننا لا نوزّع مواردنا حسبَ الهوى أو نزوات الأفراد، فهناك نهجٌ أخلاقي في حدود القرآن الكريم، والسنة النبوية.. وسلوك السلف الصالح، يضع الإطارَ العام، ويحدّد سلوك الأفراد في

(١) إجابة لويس عن أسئلة الباحث في لقاء معه في برنستون. ملحق رقم (٣).
(٢) سورة الأحزاب آية ٢١.
(٣) سورة الحشر آية ٧.
(٤) سورة النساء آية ٥٩.
(٥) علوان، مرجع سابق ص ١١٢.

هذا الصدد[1]. وبناءً على التعريفات السابقة فإنّ التوجيهات التي يضعها الإسلام على العملية الاقتصادية ليس المقصود منها التحكم أوالسيطرة على الاقتصاد للحدّ من نشاط الاقتصاد، ولكنْ لجعله يسير ضمن الأهداف الإسلامية للحياة. ويورد محمد علوان مثالًا على النشاط الاقتصادي الذي يحقّق فائدة، ومسموح به في النظام الغربي وهو إنتاج المشروبات الكحولية، بينما لا يسمح بذلك في الاقتصاد الإسلامي المرتبط بالقيم الإسلامية التي لا تقيس الرفاهية بمقاييس النقود[2]. ومن تجاهل لويس للشريعة الإسلامية أنه يجعل الدولةَ هي المرجعَ في النشاطات الاقتصادية، بينما المرجعُ هو الشريعة الإسلامية التي ينبغي أنْ تكون الدولة حريصةً على تطبيقها، والمسئولة عن هذا التطبيق. ومن الخلاف الواضح بين الإسلام والشيوعية أنّ الإسلام يتوجّه أولًا.. « إلى الإنسان روحه وعقله وجسمه وضميره وإرادته ووجدانه، فلم تفعل كما فعلت أديان أخرى بتقسيم الإنسان إلى مادي وروحي»[3].

أمّا زعم لويس أنّ نظام الريّ في بلاد الرافدين يجعل للدولة سيطرةً على هذا القطاع، فيه مقولة قد تصحّ في أيّ دولة لديها هذه الظروف، وليس في هذا الادّعاء أيّ دليل على أنّ الدولة الإسلامية سيطرت على الاقتصاد سيطرةً تشبه الشيوعية، ذلك أنّ الدولة في النظام الماركسي كما يقول محمد البهي هي كلّ شيء:

أ- هي الهدف والغاية.

ب- وهي الخصم والحكم.

ج- وهي صاحبة رأس المال، وربّة العمل.. فإنّ الظلم الذي يشعر به بعضُ الأفراد من أجل تقديرهم في العمل يصير إلى حقّه في النفوس على النظام نفسه، ثمّ يتبلور في الإهمال والتراخي في العمل، وقد يتحوّل إلى انتقام التخريب فيما تملكه الدولة[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٢- ١١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص١١٤.

(٣) (٢) القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص ١٠٨

(٤) البهي، المرجع السابق ص ٥٦.

ويزعم لويس أنّ علماء الإسلام يشبهون الشيوعيين في أنهم يمتلكون أجوبة كاملة ونهائية لكلّ الأسئلة، فهذا في الحقيقة تبسيطٌ شديد للحقائق، فلم يحدّد لويس كيف توصّل إلى ادّعاء أنّ العلماء المسلمين لديهم أجوبة لكلّ الأسئلة، فالعالم المسلم مهما بلغ علمُه يقرأ قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ﴾[2].. وقد جاء في تفسير الآية الأولى أنّ اليهود هُم المخاطَبون بتلك الآية، لأنهم زعموا أنهم أوتوا التوراة وهي الحكمة، وقيل: إنّ المخاطب بها العالم كله[3]. ولكنّ لويس يقصدُ هنا الإسلام وامتلاكه إجابة عن جميع الأسئلة في الحياة، فهذا يتطلّب تقديم فكرةٍ عن بعض الحقائق العامّة للإسلام، التي منها الشمول. وقد عرّف ذلك يوسف القرضاوي بأنها: «رسالة لكلّ الأزمنة والأجيال، ليست رسالة موقوتة بعصرٍ معين، أو زمنٍ مخصوص ينتهي أثرُها بانتهائه»[4]. بعد أنْ يقدّم القرضاوي الأدلةَ القرآنية على ذلك يذكر أنّ رسالة الإسلام قد «توجّهت إلى الإنسان كله؛ روحه، وعقله، وجسمه، وضميره، وإرادته، ووجدانه... فلم تفعل كما فعلت أديانٌ أخرى بتقسيم الإنسان إلى: روحي يوجّهه الدين، ويتّجه به للمعبد.. وآخر مادي لا سلطانَ للدين ولا لرجاله عليه، ولا مكان لله فيه»[5]. ومن خصائص الشريعة الإسلامية التي تجعل بإمكانها تقديم الإجابات عن كلّ الأسئلة أنها جمعت بين التطور والثبات؛ حيث يتجلّى الثبات في المصادر الأصلية النصّية القطعية للتشريع من كتاب الله، وسنّة رسوله. وتتجلّى المرونة في المصادر الاجتهادية، والاحتجاج بها، ما بين موسّع ومضيّع، ومقال، ومُكثر، مثل: الإجماع، والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وأقوال الصحابة، وشرع مَن قبلنا، وغير ذلك مِن مآخذ الاجتهاد وطرائق الاستنباط»[6].

---

(١) سورة الإسراء آية ٨٥.

(٢) سورة يوسف آية ٧٦.

(٣) القرطبي، م٥ ج١٠، ص٣٢٤.

(٤) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، (بيروت: ١٤١٤ه/ ١٩٨٣م) ط٢ ص١٠٥.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٠٨.

(٦) المرجع نفسه ص ٢٢٠.

وربط لويس بين دعوة المسلمين العالمَ إلى الإسلام وبين سعي الشيوعية إلى السيطرة على العالم، دون أنْ يفرّق بين الجانبين من عدّة نواحٍ يختلف الطرفان فيها اختلافًا واضحًا، وهذه النواحي هي الأهداف والوسائل، فالمسلمون يدعون العالم إلى الدخول في الإسلام تنفيذًا لأوامر الله- عزّ وجل- بتبليغ دعوته إلى العالم ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ ﴾[1].. وقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[2] وإنّ مراجعةً يسيرة لسيرةِ رجال الدعوة الإسلامية في مطلعها نجدُ أنّ إيمانهم برسالتهم لإنقاذ العالم، ممّا كان يعيشه من ظلم، وجور واستبداد. فلم تكنِ الدعوة الإسلامية يومًا دعوةً لتهب ثروات الأمم الأخرى لتسيير مصانعها وآلاتها، والسيطرة على مقدرات الأمم الأخرى[3]، بل إنّ دعوة الإسلام حتى حينما دخلت في حروبٍ مع أمم أخرى، كانت مثالًا عجيبًا للفاتحين. ويقول في ذلك أحمد عروة: «كان الإسلام هو الوحيدَ من الناحية العلمية الذي وضع الشعوب المغلوبة على قدم المساواة مع الغالبين، لأنّه- منذ البداية- قد خاطب الناس باسم المساواة، والعدالة، والحرية، والإيمان، حتى أنّ الشعوب التي دخلت في الإسلام قد أخذت على عاتقها أنْ تنهض برسالته»[4]. أمّا رسالة الشيوعية فلا تختلف عن رسالة الإمبريالية الرأسمالية في استغلال الشعوب. وقد قدّم لويس نفسُه دليلًا على ذلك من واقع الوثائق الألمانية التي تمّ الاستيلاء عليها بعد الحرب العالمية الثانية؛ بأنّ روسيا كانت تتطلّع إلى أن يكون لها قواعد عسكرية وبحرية على البسفور والدردنيل، وفي مناطق قريبة من الخليج العربي[5]

---

(١) سورة يوسف آية ١٠٨.

(٢) سورة آل عمران: ١٠٤.

(٣) عروة، مرجع سابق ص:١٣٧، يقول عروة واصفًا: «ولدينا أسباب كثيرة للتوجس خيفة من الرأسمالية في صورتها المخزية من الإمبريالية، واستغلال الأفراد والشعوب».

(٤) المرجع نفسه ص١٢٤.

(5) Lewis.M E and the west، op. cit، p 1331 quoting: liman von sanders، funf Tahre Twkai، Berlin 1920، p 330- I English translation five years in Tukey Annapolis 1928 p 212.

وقد استخدمت الشيوعيةُ- لفرض وجودها على البلاد الإسلامية- أكثرَ الأساليب وحشية وعنفًا وقسوة، ولم تكتفِ بالقتل والتدمير، بل استخدموا بالإضافة لذلك سياسة التهجير، حيث فرضوا هجراتٍ جماعيةً على سكان أذربيجان وتركستان والقوم المسلمين، وأحلّوا محلّهم ألوفًا من الروس والسلاف والأكران[١]. ومع حقيقة الأهداف الاستعمارية ودموية الشيوعية في توسيع نفوذها؛ فقد لقيتْ رواجًا في كثيرٍ من البلاد التي صدّقت دعاية الشيوعية بأنها عدوٌّ للإمبريالية والاستعمار، وفي ذلك يقول عبد الحميد متولي: «ولقد تبيّن في السنوات الأخيرة بجلاءٍ حتى لأعين البلهاء، خطأ تلك الفكرة التي كانت قد سادت عن معاداة الروس للاستعمار، فأفادت النفوذ الروسي أمدًا من الزمان»[٢]. ويرى باحثٌ آخر، وهو عمر حليق، بأنّ سياسة معاداة الروس للاستعمار إنما هي حسب التعبير العسكري والسياسي مسألةُ تكتيك، وذلك لإضعاف سلطة الغرب الرأسمالي والوصول إلى السيطرة مكانها[٣].

ويقارن لويس عداءَ الشيوعية للغرب ولانحرافاته وحياته، واستغلاله للشعوب وعداء المسلمين للغرب، وهذه المقارنة بعيدةٌ عن المنهج العلمي، ذلك أنّ عداء الإسلام للغرب الرأسمالي، وكذلك معاداته للشيوعية؛ إنما تنطلق من موقفٍ عقدي أساسي، فالاختلاف بين الإسلام وكلٍّ مِن الرأسمالية والشيوعية، أنّ الأخيرتين تنطلقان من منطلقاتٍ ماديّة بحتة، والاضطراب، وهو ما صرّح به عددٌ من مفكّري الغرب وعلمائه[٤]. والغرب هذا هو الذي احتلّ البلاد الإسلامية حينما كانت القابلية للاستعمار مرتفعةً، فاستولى على الثروات الطبيعة لبلادنا، ولم يكنْ هذا هدفه الواحد، بل حارب العقيدةَ الإسلامية بوسائل شتى، كان من أخطرها التغريبُ في المجالات المختلفة؛ في السياسة، والاقتصاد، والتعليم، والاجتماع[٥]. ولم

(١) محمد الغزالي، الإسلام في وجه الزحف الأحمر، (القاهرة: ١٣٩٥ ه- ١٩٧٥م) ص ١٣٠- ١٣١.

(٢) عبد الحميد متولي، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، (الإسكندرية، مصر: ١٩٨٦م) ط٢، ص ٤٢.

(٣) عمر حليق: مرجع سابق ص ٤٢٠- ٤٢١.

(٤) متولي، المرجع السابق ص ١٠- ١٥.

(٥) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي. ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق: ١٤٠٥ه/ ١٩٨٥م) ص٩٩ وما بعدها.

تكن الشيوعية بأيّة حال مختلفة، فهي أوروبية أصلًا، والبلاد الشيوعية تستمدّ فكرها وحضارتها من الفكر اليوناني اللاتيني، بل إنّ الشيوعية أشدّ عنفًا في فرض فكرها وتبعيتها على الشعوب الأخرى، ولعلّ هذا العنف والقسوة هما اللّذان جعلا مَن انتسب إلى الشيوعية يدرك تمامًا؛ حتى قال أحدهم، وهو قدري قلعجي: «وأنت إذا أردت الانتسابَ إلى الحزب الشيوعي، فعليك أنْ تعصب عينيك وتلجمَ فمَك، وتكون مستعدًّا للتخلّي عن شخصيتك ووطنك وتفكيرك، والتنازل عنها لقيادة الحزب كي تحوّلها إلى مواد أولية تستغلها لمصلحتها، وتعوّضك عنها بثلاثة أشياء: الطاعة ثمّ الطاعة ثمّ الطاعة[1]. وقد ثبتَ أنّ الشيوعية قد تغلغلت إلى البلاد الإسلامية عن طريق عملائها من اليهود، كما أوضحت ذلك العديدُ من المراجع[2]. ويدّعي لويس أنّ ميلَ المسلمين إلى الشيوعية إنما هو بسبب الفقر المدقع الذي يعانون منه، وبسبب ظلم حكّامهم وانحرافهم، والردُّ على ذلك يكون من طريقين:

أولًا: أنّ الإسلام لم يأتِ ليعدَ الناس بالجنةِ المادية على الأرض، بل جاء ليحرّرهم من كلّ سلطان ومن كلّ عبادة سوى عبادة الله الواحد الأحد، وقد طلب مِن رسوله- ﷺ- أنْ يعلن ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌ ﴾[3].. وقد كثرت الوعودُ الشيوعية بالغد الأفضل، وظلّت الشيوعية في تراجع مستمرّ حتى سقطت نهائيًّا.. أمّا الإسلام، فلم يقدّم وعودًا، وثانيًا: قدّم تشريعات حقّقت الغدَ الأفضل، وتستطيع ذلك دائمًا. ويقول محمد البهي[4] في المقارنة بين الشيوعية والإسلام بالرجوع إلى القرآن الكريم في قوله

---

(١) قلعجي، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢) بالإضافة إلى كتاب قدري قلعجي المرجع السابق، فإن من هذه الكتب أيضًا:

Ghulam Muhammad. The Middle East Crises (kerachi: 1968)pp 109 ff.

حيث يضع عنوانًا: اليهود يسيطرون على الأحزاب الشيوعية في الشرق الأوسط، وقد رجع إلى دراسة بعنوان:

The soviet Union and The Middle East، by Waler A.Laquere (Lonon، 1959).

(٣) سورة الأنعام آية ٥٠.

(٤) محمد البهي، مرجع سابق ص٩.

تعالى: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[1].

ويقول: أليس الفردُ في المجتمع الماركسي البلشقي.. أليس هو متواكلًا لا يسخر قدرته بحيث يبدو كأنه عاجز.. وأليس المؤمنُ بالله- الذي ساد بإيمانه على شهواته وهواه- يملك العدلَ لنفسه وغيره قولًا وأمرًا وفعلًا وتنفيذًا؟..[2].

أمّا مسألة انحراف الحكّام في البلاد الإسلامية فقد وضع الإسلامُ من التشريعات ما يمكن للمسلمين أنْ يقاوموا به هذا الانحراف ابتداءً مِن الأمر بالمعروف وتغييره باليد حتى الإنكار بالقلب وهو أضعف الإيمان[3]. وهذه الدولة الشيوعية عاشت من حكم استبدادي إلى حكم استبدادي آخر حتى سقطت نهائيًّا؛ فقد تمّت الإطاحة بستالين، ثمّ أطيح بخروتشوف، وبريجينيف، وكان كلّ رئيس يأتي بفتح سجلّات سلفه وفضائحه مِن مجازر وظلم وتخلّف[4]، حتى تمّ سقوط الدولة بأكملها وانقسامها إلى عدّة دول، استقلّت عن الاتحاد المنهار، وبدأت العودةَ إلى نظامها السابق قبل الشيوعية.

(١) سورة النحل آية:٧٦.

(٢) البهي، المرجع السابق، ص٩.

(٣) علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، مرجع سابق، ص ٢٩٥ وما بعدها، يقسّم د. علي الدفاعَ الشرعي إلى عدّة مراحل تبدأ بإنكار اللسان ثمّ المرحلة الثالثة وهي مرحلة الامتناع أو إسقاط حقوق الحاكم والمرحلة الرابعة إسقاط الحاكم أو عزله.

(٤) كتانة، مرجع سابق ص ٥٢- ٥٨.

الفصل الثاني

رؤية لويس لتغريب العالم الإسلامي

الفصلُ الثّاني

رؤيةُ لويس لتغريب العالم الإسلامي

انطلاقًا من اهتمام لويس بالقضايا المعاصرة في التاريخ الإسلامي، كان لا بدّ أنْ يهتمّ لويس اهتمامًا خاصًّا بالتغريب وتأثّر المسلمين بالحضار الغربية، وبخاصّة أنّ التغريب مجالٌ خطير في محاربة الإسلام، ومحاولة تشويه الفكر الإسلامي والتقليل من شأنه. ولما كان التغريب قد شمل مجالاتٍ كثيرة؛ فسوف يتمّ استعراض رؤية لويس للتغريب وفقًا لهذه المجالات، ثمّ يتمّ تناولها بالنقد.

أولًا: التغريبُ في مجال التعليم:

كتب لويس في أحدِ بحوثه يقول: «لم يكن التعليم أهمَّ تطوّر عرفَه العالم الإسلامي في مجال زيادة عددِ الطلاب المبتعثين إلى أوروبا فحسب، بل أيضًا بتأسيس المدارس والكليات الغربية، وبالتالي التغريب الجزئي للمدارس». وأشار لويس إلى أنّ أوروبا استقبلت مجموعةً من المنفيين الذين هربوا من بلادهم لأنّهم لم يتمكّنوا من انتقادها في الداخل[1]. وذكر لويس أنّ أول أنواعِ التعليم هو التعليم العسكري، فقد أصبح الأفرنجي الذي كان يعدّ متوحّشًا؛ أستاذًا لأشرف المهن وأكثر الفنون أهمية، ولم تعدْ لغة الأستاذ كلامًا غريبًا، بل أصبحت مفتاحًا لمعرفة أساسية. ويرى لويس أنّ المصلحين العسكريّين أرادوا أنْ يفتحوا كوّة صغيرة في الجدار يكون الانسياب من خلالها محدودًا ومنظّمًا، ولكنّهم سمحوا بفيضانٍ اخترق آلافَ الشقوق مسبّبًا الدمارَ وواضعًا بذورَ حياة جديدة[2]. ولم تقتصرِ العلاقة بين المدرسين العسكريين وطلابهم على التدريبات العسكرية، فقد أحضرَ هؤلاء الأساتذة معهم من فرنسا كتبًا أدبية مثل كتب فولتير،

(1) Lewis. Islam and the West، in National and International pokitics in the Middle East، ed. Edward Ingram (London: 1986)pp 16- 30.

(2) B. Lewis. ''The Middle East Vesus the West''. In Encountur Vol. xxi، No.4 oct 64 pp21-29.

وروسو، وكتبًا حول المؤسسات السياسية الأوروبية. ويعلق لويس عن موقف العسكريين الأتراك، ولأوّل مرّة تغيّرت نظرة الشباب المسلم إلى الغربيين الخرقاء من الاحتقار إلى قبولهم كمرشدين ومعلمين، ويتعلمون لغاتهم ويقرأون كتبهم الحربية، وجدوا مواد أخرى للقراءة أكثرَ إثارة. ويذكر لويس في مكانٍ آخر من هذا البحث أنّه بعد عام ١٧٩٦م أصبحت الحكومةُ الفرنسية هي التي تختار هؤلاء المدرسين وتعيّنهم(١).

وقد تنافسَ الحكّام المسلمون في إرسال البعثات إلى البلاد الأوروبية، فأرسل محمد علي أوّلَ بعثة إلى إيطاليا سنة ١٨٠٩، وكانت البعثة إلى أوروبا قد وصل عدد طلابها ٢٣ بحلول سنة ١٨١٢م. وفي الوقت نفسه كان حاكمُ إيران قد أرسل بعثات متشابهة، وفي عام ١٨٢٦م أرسل محمد علي بعثةً كبيرة تتكوّن من أربعمائة وأربعين طالبًا إلى فرنسا. وهنا تقدّم السلطان العثماني محمود الثاني يرسل دفعةً واحدة بعثةً مكوّنة من مائة وخمسين طالبًا إلى دول أوروبية عديدة، وبمرور السنوات أصبح عددُ هؤلاء الطلاب بالمئات(٢).

ويربط لويس بين التغريب والاختراق الثقافي الغربي زاعمًا أنّ هذا الاختراق كان دينيًّا، وكان عن طريق الأقلّيات النصرانية؛ حيث حافظَ الفاتيكان على صلاته مع المارونيين الكاثوليك منذ القرن السادس عشر، وقد عمل في سوريا كلّ مِن الكابوشيين الفرنسيين واليسوعيين. ويزعم لويس أيضًا أنّ التنافس الديني بين القوى العظمى للإفادة من حماية الأماكن المقدسة والأقليات النصرانية قد ازدادتْ في القرن التاسع عشر. وكان من أكثر البعثات التنصيرية نشاطًا في العالم العربي بعثاتُ اليسوعيين الفرنسيين والأمريكان البروتستانت، حيث قاموا بفتح المدارس والكليات في سوريا، كما أقاموا وطبعوا كتبًا كثيرة، وساعدوا العرب في استعادة نصفِ كتاباتهم القديمة المنسيّة تقريبًا، وترجموا لهم بعض المصادر من المعارف الغربية، ودربوا جيلًا جديدًا من العرب كان أكثر وعيًا بتراثه العربي وأكثر خضوعًا للتأثير الأوروبي(٣).

---

(1) Ibid.. p27.

(2) Ibid.p26.

(3) Lewis.The Arabs. Op. cit،، p. 172.

ويذكر لويس- بعد ذلك- أنّ خريجي البعثات التنصرية السورية أسّسوا الصحف والدوريات في سوريا وفي مصر، ووصلوا إلى جمهورٍ أوسع، وبالتالي ازدادَ التأثر في النواحي الاقتصادية والاجتماعية[1].

ويتحدّث لويس عن نتائج التغريب في مجال التعليم، ومنها ظهور طبقةِ العلمانيين من المحامين والصحافيين والضباط والموظفين المدنيين، وهذا بالتالي أدّى إلى إيجاد نظامٍ تعليمي وبرامج تدريسية جديدة، بدل الأسلوب التقليدي القديم في تعليم الدين والأدب[2].

لا شكّ أنّ التعليم كان مِن أخطر المجالات التي استخدمها الغرب لبثّ التغريب والانطلاق منه لزرع الفكر الغربي، وبالتالي السيطرة على العالم الإسلامي. ويعرض لويس مسائلَ التغريب في صورةٍ قريبة مبسّطة، فالمسلمون راغبون في اللّحاق بركب الحضارة والمدنية، وكانت دوافعهم الأولى الحصولَ على القوة العسكرية، فقد تقدّم الأوروبيون في الفنون الحربية وعانت الدولُ العثمانية من هزائم عسكرية على أيديهم. كما أنّ بعثات الكشوف الأوروبية المدعومة بقوّة حربية أخذت تهدّد البلاد الإسلامية، ويتجاهل لويس كوْن هذه البعثات من تخطيط الغرب لتغريب العالم الإسلامي كما يظهر هذا واضحًا في الرسالة التي بعث بها نابليون إلى قائده كليبر في مصر؛ حيث جاء فيها: «اجتهد في جمع ٥٠٠ أو ٦٠٠ شخصًا من المماليك... وإذا لم تجدْ عددًا كافيًا من المماليك فاستعضْ عنهم برهائنَ من العرب ومشايخ البلدان، فإذا ما وصل هؤلاء إلى فرنسا يحتجزون مدّة سنة أو سنتين، يشاهدون في أثنائها عظمة الأمّة الفرنسية، ويعتادون على تقاليدنا ولغتنا، ولما يعودون إلى مصر يكون لنا منهم حزب يضمّ إلى غيرهم»[3].

ونابليون صاحبُ هذه الرسالة لم يكن تخطيطه وفكره اجتهادًا شخصيًّا، بل سبقه دراسات وتقاريرُ قدّمها جيشٌ من المستشرقين الذين وصفهم محمود شاكر بأنهم كانوا يلبسون كلّ زي

(1) Ibid.p 173.

(٢) لويس، الغرب والشرق الأوسط، مرجع سابق ص ٥٨.

(٣) شاكر، مرجع سابق ص ١٥٨.

«زي التاجر، وزي السائح، وزي العالم الباحث، وزي المسلم طالب العلم، وعلى الوجوه البِشْر والطلاقة والبراءة، وفي الألسنة الحلاوة والخلابة والمماذقة، وعلى مرّ الأيام والشهور والسنوات، توغّلوا زرافات ووحدانًا في قلب دار الإسلام..[1]. وكان فانتور من أبرز المستشرقين الذين عملوا مستشارين لنابليون بونابرت، فقد قضى أربعين سنة يتجوّل في دار الإسلام، والتحق بعدئذٍ بالحملة الفرنسية، فكان شيطان نابليون ومستشاره وخليله ونجيّه الذي لا يفارقه في الحلّ والترحال[2] وصاحب الحملة، وتبعها أعمالُ عنف، وقتل، وتدمير، لإظهار القوة وإحداثِ الصدمة لدى المسلمين.

وجاء محمد علي لحكم مصر، ولم يكنْ بعيدًا عن نفوذ المستشرقين وتفكيرهم، وتخطيطهم، حيث بدأت البعثاتُ في عهده، وكانت صغيرة محدودة في بداية عهده، في الفترة من ١٨١١، ثمّ اتسعتْ بعد التخطيط الذي وضعه المستشرق إدوارد فرانسوا جومار ١٧٧٧- ١٨٦٢ أشدّ خطورة. ويقول محمود شاكر: لقد سنحت لخومار أعظمُ فرصة باستجابة محمد علي لإرسال بعثات إلى أوروبا، فبنى مشروعَه، لأعلى كبار السنّ من المماليك ومشايخ البلدان، بل على شبابٍ غضّ يبقون في فرنسا سنواتٍ تطول أو تقصر، يكونون أشدّ استجابة لاعتياد لغة فرنسا وتقاليدها، فإذا عادوا إلى مصر كانوا حزبًا لفرنسا، وعلى مرّ الأيام يكبرون، ويتولّون المناصب صغيرها وكبيرها، ويكون أثرهم أشدّ تأثيرًا في بناء جماهير كثيرة، تبثّ الأفكار التي يتلقّونها في صميم شعب دار الإسلام في مصر»[3].

وأمّا إشارة ليوس إلى أنّ المبتعثين لم يقرؤوا الكتبَ العسكرية فقط، بل اهتمّ بعضُهم بالكتب الأدبية وغيرها، فإنّه لم يذكر دورَ المدرسين أو المستشرقين في هذه التوجيهات لدى المبتعثين، وخطورة ذلك.. فقد اهتمّ كبار المستشرقين ببعض التلاميذ، كما اهتمّ سلفستردي سي برفاعة

(١) المرجع السابق ص١٦٤ .
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٢.
(٣) المرجع نفسه ص٢٠٧.

رافع الطهطاوي، وقد استطاع هؤلاء المستشرقون أنْ يثبتوا كثيرًا من الأفكار في فكر الطهطاوي وغيره، ومِن ذلك الدعوة إلى استعمال العامية، يقوله في أحد كتبه: «نعم، إنّ اللغة المتداولة في بلدة من البلاد المسمّاة باللغة الدراجة التي يقع بها التفاهمُ في المعاملات السائرة؛ لا مانع أنْ يكون لها قواعد قريبة المأخذ تضبطها، وأصولٌ على حسب الإمكان تربطها.. وتصفُ فيها كتب المنافع العمومية والمصالح البلدية»[1].

ولم يتوقّف الأمر عند قراءة كتب الأدب الفرنسية وغيرها والمطالعة في الموسوعة الكبرى Grande Encylopediae ولكنه مكّن للمستشرقين نشر كثيرٍ من أفكارهم ضدّ الإسلام والمسلمين. فمِن ذلك مثلًا: أفكار مارجليوث في الشعر الجاهلي، التي نقلها حسين في كتابه المعروف (في الشعر الجاهلي)[2]. ومن الأفكار الأخرى التي انتشرت خرافة الدين، وفصلُ الدين عن السياسة. ويصف جمالُ الدين الأفغاني هؤلاء التلاميذ بقوله: «علّمتنا التجارب ومواضي الحوادث بأنّ المقلّدين من كلّ أمّة، المنتحلين أطوارَ غيرها؛ يكونون فيها منافذ وكوي لتطرق الأعداء عليها.. وبعد أولئك طلائعُ الجيوش الغالبين، وأربابُ الغارات، يمهّدون لهم السبيل، يفتحون الأبواب، ثمّ يثبتون أقدامهم، ويمكّنون سلطانهم..»[3].

ويركّز برنارد لويس في حديثه عن التغريب على الجوانب التي تبرز أنّ الغرب بريء، وأنّ الاحتلال ليس شرًّا كله. فمِن الحقائق التي أهملها لويس سببُ اختيار فرنسا لتكون أوّلَ بلد أوروبي للبعثة الأولى، مع أنّ ذكريات حملة نابليون على مصر، وهجومه على الجامع الأزهر، وقتله العلماء، وغير العلماء، وتخريبه البلاد؛ ما تزال في الأذهان[4] بيْدَ أنّ محمد الصباغ يوضّح

(١) رفاعة رافع الطهطاوي، أنور توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل (القاهرة: ١٢٨٥ه/ ١٨٦٨م) عن محمود شاكر، أباطيل وأسمار، ص٢، (القاهرة: ١٩٧٢م)، ح ١-٢، ص ١٥٩-١٦٠.

(٢) مالك بن نبي. الظاهرة القرآنية: مرجع سابق ص٥٦، وانظر كذلك: مصطفى الخالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية ص٥ (بيروت وصيدا: ١٩٧٣م) ص ٧٢-٧٥.

(٣) جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، (بيروت: ١٣٨٩ه/ ١٩٧٠م) ص ٥٩.

(٤) انظر: محمود شاكر، مرجع سابق، رسالة في الطريق، ص ١٣٢ وما بعدها.

ذلك بقوله: ولكنّ أمرًا واضحًا لا بدّ أنْ نذكره، وهو أنّ إفساد الطلبة المبعوثين لم يكنْ ليتحقّق في بلدٍ من البلاد الأوروبية كما كان يمكن أنْ يتحقّق في فرنسا التي خرجت من الثورة الفرنسية وهي تسبح في بحورٍ من الفوضى الخلقية والفكرية والاجتماعية.. ومن أجل ذلك كانت فرنسا محلَّ البعثات[١].

ومِن الحقائق التي أهملها لويس أنّ بداية البعثات كان علمية لدراسة العلوم العسكرية وسواها، ثمّ انتقل الاهتمام إلى الدراسات الأدبية، وفي ذلك يقول محمد محمد حسين: «وأصبح أكثرها- البعثات- يوجّه توجيهًا أدبيًّا وفلسفيًّا تربويًّا، بعد أنْ صارت المجالات الصناعية والخبرات الفنية وقفًا على المستعمرين الأوروبيين، الذين حوّلوا المستعمرات وأهلها إلى مزارع ومناجم عمالٍ لإنتاج المواد الأولية[٢]. ويؤكّد ذلك أنّ فرنسا خطّطت جيدًا لاستقبال هذه البعثات الطلابية.. فيروي المؤرخ الغربي محمد المنوفي أنّ المغرب اتفقت مع فرنسا على استقبال عددٍ من الطلاب للدراسة، فخطّط الفرنسيون لإبقائهم في فرنسا مدّةً أطول من مدّة البعثة؛ ليطّلعوا على عظمة فرنسا وعاداتها وأخلاقها..[٣].

لا بدّ من الإشارة إلى مسألتين خطيرتين: أولاهما: أنّ المبتعثين الذين تلقّوا دراساتهم الأدبية واللغوية والدينية على أيدي المستشرقين عادوا إلى بلادهم وهُم يحملون فكر الغرب، ونظرته المادية، والاتجاهات الإلحادية، وغير ذلك من النظريات. وفي ذلك تقول مريم جميلة: إنّ قادة العالم الإسلامي الذين درسوا في الغرب في المدارس الأوروبية والأمريكية؛ قد تلقّوا تعليماً يدعوهم إلى احتقار تراثهم، والخضوع للفلسفة الغربية المادية[٤]. وتضيف، بأنهم نظروا للتطوّر على أنه رفعُ مستوى المعيشة من الناحية المادية، وزياد القوة الاقتصادية والسياسية على أنها

(١) محمد الصباغ، الابتعاث ومخاطره، (بيروت: ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م) ص ٢٩-٣٠.

(٢) محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ٤١.

(٣) محمد النوني، مظاهر يقظة المغرب الحديث. ط٢ (بيروت: ١٤٠٥ه/ ١٩٨٥م) ص ١٧٦، ونص النوني: "ولكنّ وزير فرنسا في طنجة الذي كان يرى أنّ البعثة المغربية يجب أنْ تُثير في ذهن أعضائها فكرةَ عظمة الحضارة الفرنسية؛ أوعز بإطالة مقام الوفد المغربي».

(4) Mariam Jamila. Islam Verses The West (Sant Nagar. Lahore. (pake stan 1977) 5th ed p19.

الأهداف العليا للمجتمع البشرى. وترى جميلة أنّ الإسلام يهتمّ بحدّ أدنى معين من المتطلبات الاجتماعية المادية، وذلك لتحقيق أهدافه الروحانية السامية، فالإسلام يجعل الحياةَ المادية الاجتماعية وسيلةً بعكس الغرب الذي ينظر إليها على أنها غاية في ذاتها[1].

المسألة الأخرى، فهي المؤتمرات والندوات الكثيرة التي عُقدت في الجامعات الغربية، وفي مراكز البحوث لدراسة أحوال العالم الإسلامي، وقد تحدّث محمد محمد حسين عن عددٍ من هذه المؤتمرات التي عُقدت في جامعة برنستون في سنوات ١٩٤٧و ١٩٥٣م، ثمّ الحلقة الثالثة للمؤتمر التي عُقدت في لاهور بباكستان سنة ١٩٥٥م حيث قال: "وافتضحت الخطة التي تقوم على إشراك باحثين من المسلمين والمستشرقين في توجيه الدراسات الإسلامية، والاستعانة بهذا الأسلوب على تطوير الفكر الإسلامي، والاقتراب به من القيم الغربية، تدعيماً لما يراد إنشاؤه من صداقاتٍ تربط دولَ هذه المنطقة بالغرب من ناحية، وتفتّت وحدتهم الحضارية من ناحية أخرى"[2].

كما يمكن التنبيهُ إلى عددٍ من الكتب التي اهتمّت بالتغريب في العالم الإسلامي، وسعت إلى توضيح أنجح السّبل لاستمرار التغريب في العالم الإسلامي، ولعلّ أبرز هذه الكتب وأقدمها كتابُ «وجهة الإسلام» Whithir Islam الذي كتبه عددٌ من المستشرقين بإشراف هاملتون جب، وصدر عام ١٩٣٢م.

كما أنّ جب نفسَه أصدر كتابًا آخر بعنوان: «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» الذي امتدح فيه أبطال التغريب، وذمّ المجدّدين الحقيقيّين، فمِن مديحه لغلام أحمد مؤسّس المذهب القادياني، يقول جب: «فقد اتخذت حركة الأحمدية شكلًا تحرريًّا سلميًّا تفتح أمام الذين فقدوا إيمانهم بالإسلام طريقَ العودة»[3].

---

(1) Ibid. p.20.

(٢) محمد حسين، مرجع سابق، ص ١٠٦- ١٠٧.

(٣) ه. أ. ر. نجيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، مرجع سابق ص ٩٠.

ولم يذكر لويس غاياتِ التعليم الذي تلقّاه أبناءُ المسلمين في المدارس التي أنشأها المختلفون في البلاد الإسلامية، فالفرنسيون مثلًا حرصوا على الفرنسية. ويقول محمد كُرد علي عن «الفرنسية» من طريق المدرسة بأنها لم تأتِ بثمرة جديدة لأنّ مَن تعلّموا على الأساليب الفرنسية البحتة من الوطنيّين تلقّوا تربيةً لا تتّفق وعقليتهم، فلم ينفعوا أنفسَهم ولا غيرهم(١)، بل إنّ الذين عاصروا تلاميذَ المدارس الفرنسية، وبخاصّة المدارس الثلاث التي أسّست في الجزائر، وأطلق عليها المدارس العربية؛ وجدوا في هؤلاء انحرافًا خلقيًّا ودينيًّا، وكانت معرفتُهم باللغة العربية ضعيفة، بل كان هؤلاء يتخاطبون فيما بينهم باللغة الفرنسية(٢). ومن الكتّاب الغربيين (المستشرقين) الذين بحثوا في مسألةِ التغريب عن طريق التعليم، المستشرقُ المعروف هاملتون جب؛ حيث أكّد على أهمية التعليم، وقد جعل تأثر التعليم بالنمط الغربي مقياسًا على نجاح عملية التغريب، وذكر أنّ مِن نتائج التعليم الغربي أنْ يصبح مؤثرًا على تفكير الزعماء المدنيّين، ويضيف جب أنّ التعليم عن طريق المدارس العصرية والصحافة قد ترك المسلمين من غير وعي منهم؛ أثرًا جعلهم يبدون في مظهرهم العام لا دينيين إلى حدٍّ بعيد(٣).

وإشارة لويس إلى ارتباط نصارى المنطقة بالغرب إنّما تذكر طرفًا من الحقيقة لا الحقيقة كلها. ويذكر لويس مثلًا أنّ الفاتيكان حافظ على صِلاته بالطائفة المارونية منذ القرن السادس عشر، ولكنّه لم يذكر أهدافَ هذه الصلات، ولم يكن التغريب إلّا واحدًا منها، والحقيقة أنّ هذه الصّلات أقدمُ من ذلك بكثير، فهي تعود إلى زمن الحروب الصليبية، ووقوف النصارى

(١) محمد كرد علي، الإسلام والحضارة الغربية (القاهرة: ١٩٨٦م) ط٣ ج١ ص٣٥٨.

(٢) عبد الملك مرتاض، نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر ١٩٢٥- ١٩٥٤ (الجزائر: ١٩٨٣م) ط٢ ص٣١. أسّست هذه المدارس العربية الثلاث في سنوات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لتخرج معاونين للمستعمرين في القضاء والإدارة... إلخ.

(٣) محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر (بيروت: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م) عن:
H.A.R Gib، ed، Whither Islam (London: 1932) pp329-336.
وانظر ترجمة كتاب جب وآخرين، وجهة الإسلام: نظرة في الحركات الحديثة في العالم.

في المنطقة بجانب أبناء دينهم وملّتهم في الغرب. ولم يكن المارونيون وحدُهم هُم الذين كانوا على صِلة بالغرب النصراني، بل أنّ اليسوعيين حينما أسّسوا جامعة القديس يوسف عدّتْ جامعةً بابويّة، وكذلك كانت الجامعة الأمريكية التي أسّست باسم الكلية السورية الإنجيلية. والحقيقة أنّ التفصيلات حول هذه الصّلات كثيرة، غير أنّ الأهداف النهائية أو غاية تعليم الحركات التنصيرية هو مواجهة خطرِ الوحدة الإسلامية. وينقل مصطفى الخالدي وعمر فروخ اقتباساتٍ صريحةً من أقوال المنصّرين بحقيقة هذا الهدف، ومن الأمثلة التي أورداها ما قاله القسّ سيمون Simon: يجب أنْ نحوّل بالتبشير مجاري التفكير في الوحدة الإسلامية حتى تستطيع النصرانية أنْ تتغلغل في المسلمين»[1].

ثانيًا: التغريبُ في مجال السياسة والحكم:

ترتبط السياسةُ بالتعليم ارتباطًا وثيقًا، فالحكام عادة ما يفرضون نظام التعليم الذي يعتقدون صلاحيته وتفوّقَه، أو أنْ يكون هو نظام التعليم الذي تشبّعوا به. وقد دُعي الشيخ عبد الحميد بن باديس (الزعيم الجزائري) إلى تونس لإلقاء محاضرة عن التعليم في الجزائر، ولكنه اختار أنْ يتحدّث عن السياسة والتعليم معًا، وقال في ذلك: «وكلامُنا اليوم عن العلم والسياسة معًا، وقد يرى بعضهم أنّ هذا الباب صعبُ الدخول لأنهم تعوّدوا من العلماء الاقتصارَ على العلم والابتعاد عن مسالك السياسة، وأنه لا بدّ لنا من الجمع بين السياسة والعلم، ولا ينهض العلم إلّا إذا نهضت السياسة بجدّ»[2].

ولقد كان للاحتلال الأجنبي دورٌ في التأثير على السياسة في العالم الإسلامي، وكان هذا من الموضوعات التي تطرّق إليها في مجال التغريب، وفيما يلي أبرز مقولات لويس في ذلك قوله: «إنّ فكرة فصل الدين عن الدول العميقة الجذور في الحضارة النصرانية كانت مجهولةً في الإسلام

(١) الخالدي وفروخ، مرجع سابق، ص ٣٧، نقل عن كتاب، Islam and Missions.p ٦٣ ,٦٨ ,٦٩.

(٢) البصائر: ع١ ٧، في ٩ ربيع الثاني ١٣٥٦هـ ١٨ بونيه ١٩٣٧ م نقلًا عن: الزهرة، عدد ٢١، ٢٢، ربيع الأول ١٣٥٦هـ.

حتى وقتٍ قريب نسبيًّا؛ حيث كان إدخالُها نتيجةً لتأثيرات خارجية، ولكن تلك التأثيرات قد انتقدت مؤخّرًا وأضعفت. ولم يتمّ قبول تلك الأفكار إلّا من قبل قلّةٍ قليلة هي الصّفوة المنبوذة، وبإضعاف هذا التأثير الخارجي فلا بدّ من الرّجعة إلى المفاهيم القديمة ذات الجذور العميقة[1]. ويذكر لويس في بحثٍ آخر أنّ الإسلام لم يعرف الفصلَ بين الدين والسياسة حتى القرن التاسع عشر؛ حيث حدث بعضُ التغيير تحت التأثيرات الأوروبية، ولكنّنا بدأنا نرى في الوقت الحاضر أنّ هذا التأثير لم يكن عميقًا جدًّا[2].

وعندما ناقش لويس في أحدِ بحوثه حقوقَ الرعيّة وحقوق الحاكم، قال: «يمكن أنْ يكون للمواطن حاجات وآمال، ولكن ليس له حقوق؛ أنّ هذه الفكرة بالذات غريبة، وظهرت لأوّل مرّة في القرن التاسع عشر عندما بدأ الكتّاب في تركيا وفي مصر في استخدام مثل هذه التعبيرات؛ «حقوق الحرية»، «حقوق المواطن». ويذكر لويس أنّ مصدر هذه الأفكار الجديدة واضح، ويقول بأنّ الموقف التقليدي تفصحُ عنه المقولة العربية القديمة: إذا كان الخليفة عادلًا فسوف يكافئ، وعليك أنْ تكون شاكرًا، وإذا لم يكن عادلًا فإنه سيعاقب وعليك أنْ تكون صبورًا[3].

ومن أصناف المتغربين- كما يرى لويس- الحكّام الذين سعوا إلى الحصول على الثروة، وعلى القدرة على استخدام آليّات القوة الغربية، ويضيف بأنّ قبول الحضارة الحديثة قد يتطلّب إدخالَ نظامٍ سياسي، وبناءٍ إداري حديث، هذا بالتالي يعني- بصراحةٍ أو بالإيحاء- قبولَ القيم والمعايير الحديثة التي تعتمدُ عليها، والتي لا بدّ تصحب نموّها وعملها[4]. ومن نتائج التغريب السياسية التي أشار إليها لويس "الانحلال السياسي الذي أدى إلى تفتيت المنطقة وتجزئتها،

(1) Lewis. Islamic political Movements. Op. cit. p24.

(2) Bernard Lewis. State. Nation and Religilon in Islam، in Nationahsm and Modernuity. Medite - nanean perspective (ed.) joseph Alpher. (New York and London 1986) pp3-46.

(3) Lewis Islam in History، op. cit، p197.

(4) Ibid. p. 289-290.

ويزعم لويس أنّه بضياع الشريعة والولاء؛ خسرَ أهلُ الشرق الأوسط هويّتهم الواحدة القديمة، فبعد أنْ كان كلّ مواطن عضوًا من أعضاء إمبراطورية إسلامية كبيرة لها ألفُ سنة أو تزيد من التراث والتاريخ؛ وجد الناس أنفسَهم مواطنين لسلسلةٍ من الدول التابعة والوحدات السياسية المفتعلة، والتي تحاول أنْ تجد لها جذورًا في ضمير الشعب وولاته[١]. ولا شكّ أنّ الحديث عن التغريب في مجال السياسة والحكم يتطلّب الحديث عن الديمقراطية.. وفي بحثٍ بعنوان «الديمقراطية في الشرق الأوسط» أبدى لويس بعضَ الملاحظات على النظرة الغربية للآخرين، فقال: ثمة أمرٍ يجب أنْ نوضّحه من البداية، وهو أننا يجب أنْ لا نحكم على شعوبِ الدول الأخرى بما نشعر أنه غيرُ مناسب لنا، فالآليّة التي تعمل عملًا جيدًا في الغرب قدْ لا تعمل في الدول الأخرى، وما عدا تركيا فإنّ الديمقراطية يبدو أنها فشلت في الشرق الأوسط، ولكنْ لماذا يجب علينا أنْ نفترض بأنّ صنفنا هو الصنف الوحيد؟ وربّما ينجح أهل الشرق الأوسط- بمرور الوقت- في إعطاء كلمة الديمقراطية معنى أكثرَ مناسبة لتجربتهم، وأكثرَ قرًّا لتقاليدهم، وأكثر تعبيرًا عن طموحاتهم[٢].

ولكن لويس قبل هذه الملاحظات ناقش مسألة الحرية في الإسلام، حيث كتب:

"بالرغم من وجود آثارِ حريّةٍ بدوية باقيةٍ في النظرية القانونية الإسلامية التقليدية، فإنّ تجربة الإسلام السياسية في معظمها استبدادية، فعلى المواطن واجبٌ ديني هو الطاعةُ المطلقة، ودون سؤال لصاحب السيادة، وليس له حقوق سوى أنْ يعيش حياة إسلامية طيبة، وعلى الحاكم المسلم أنْ يراعي الشريعة والقانون المقدس» لإمكانية إقامة الحياة الإسلامية الطيبة، أمّا ما سوى ذلك فللحاكم أنْ يفعل ما يشاء، ويضيف لويس أنّ النظرية الإسلامية لم تعترف مطلقًا بأيّ مصدر للسلطة سوى الله أو القوة، والبديل الوحيد لمصدر السلطة هو القوة[٣].

---

(١) لويس، الغرب والشرق الأوسط، مرجع سابق ص ٦١.

(2) Bervard Lewis. ''Democracy in the Middle East، Its state and prospects. ''in Middle Eastern A - fairs. Vol. vi، No4، April 1955، pp 101،108.

(3) Ibid.p105.

ويتحدّث عن نظرة المصريين إلى الحكومة البرلمانية، ويقول: إنهم يربطونها بحكْم فاروق والباشوات، وهُم لا يقدّرون مثل هذه الحكومة، ومِن الصعب أنْ تلومهم، ويضيف بأنّ هذا لا يعني أنّ مواطنَ الشرق الأوسط ليس مرتبطًا بالحرية، ولكنّ الحرية تعني له شيئًا مختلفًا عما تعني لنا، إنها تفهم عندهم على أساس جمعي، وليس فرديًّا، وهي تعني حرية الأمة، أو المجتمع، أو التخلّص من السيطرة الأجنبية، وليس لها أيّ ارتباط ضروري بوضع الشخص أو المجموعة الجزئية. ولذلك فلنْ يرى الشرق الأوسطي- كما رأت مجلة الأكونومست- أي عجبٍ في قيام مندوب الرّوس في الامم المتحدة بإلقاء درس في الحرية على مندوب الجمهورية الفرنسية[1]. ومن المصطلحات السياسية الحديثة التي حاول لويس أنْ يقدّم وجهة نظر العرب في فهمها وردّ فعلهم تجاهلها هي «الإمبريالية»، فيقول: إنّ الإمبريالي في نظر العرب- الذي يأتي عبرَ البحر على سفينة، ينزل على البرّ يبيع ويشتري بأدوات مختلفة، غالبًا غير شرعية، ويؤسّس قوّته على ذلك.. إنّ الماء المالح أمرٌ ضروري، فوجوده بسببِ عامل كيميائي أو عامل مساعدٍ غامض يحوّل الإجراء العادي والمالوف إلى جريمة مزعجة جدًّا هي الإمبريالية، فلو جاء الفاتحُ عن طريق البر بدلًا من البحر، فالأمرُ ليس إمبريالية ولكنْ شيئًا مختلفًا. ويضيف بأنّ الغرب يعرفون نوعًا واحدًا من الإمبريالية التي تتسامح مع المعارضة، وإلى حدّ ما تشجّع ذلك بنشر الأفكار الأوروبية المتحرّرة، ولذلك جاء التفكير في الصراع ضدّ الإمبريالية عن طريق المظاهرات العامة، والاجتماعات العمومية، والصحافة، والحملات البرلمانية، والزعماء القوميّين الذين يذهبون إلى باريس ولندن، أو إلى واشنطن[2].

وفي تناول لويس للديموقراطية يذكر أنّ الحرية المنظمة Organized Liberty تتطلّب دساتير وحكوماتٍ تمثيلية، وحكم القانون، وهذا بالتالي يستلزم سلطةً علمانية، ومجلسًا تشريعيًّا، وطبقةً جديدة المحامين والسياسيين يختلفون عن الفقهاء وممثلي السلطات الأتوقراطية

(1) Lewis، The Middle Eastem Reaction to soviet Pressures op. cit.

(2) Ibid.p.132-33.

القديمة[1]. وانطلاقًا من قناعة لويس بأفضلية النظام الديمقراطي الغربي يدعو لويس الغربَ إلى تشجيع مؤسّسات الحرية حيثما كان ذلك ممكنًا، ولكنْ في الوقت نفسه نحسن صنعًا لو تذكّرنا أنّه بالنسبة للغالبية العظمى من الجنس البشري تبقى الديمقراطية البرلمانية شيئًا بعيدًا وغريبًا وغيرَ مفهوم، وأحيانًا موضوعًا للعجب وحتى الغيرة، وأكثر من ذلك موضوعًا لفقدان الثقة، والكراهية، الذي يجب أنْ نتسامح معه، وهو ليس كليًّا بلا مبرر عندما نتذكر الأمثلة التي يعدونها مقياسًا لديمقراطيتنا[2].

ويؤكّد لويس موقفَه السياسي من الديمقراطية الغربية بقوله: "وبالنسبة لموقفي السياسي، فدعني أقول إنني أعتقدُ بأنّ الديمقراطية البرلمانية كما تمارس في الغرب بالرغم من كلّ عيوبها الواضحة ما تزال أفضلَ أشكال الحكومات وأكثرها عدلًا ممّا وضعه البشر حتى الآن. ولكني في الوقت نفسِه أعتقد أنها من أكثر الأنظمة صعوبةً في التطبيق، لأنها تتطلّب مزايا عقلية معينة، وعادات لدى المؤسسات والتقاليد، وربما حتى المناخ، لقد ضربت جذورها بعمق بين شعوب شمالِ وشمالِ غربِ الحدود الأوروبية، وفي المناطق التي استعمرت أبناؤهم فيها وراء البحار»[3]. ويتحدّث لويس عن فشل الديمقراطية في العالم الإسلامي قائلًا: «لا شكّ أنه ليس من العدل أنْ يلوم المسلمون الغربَ للتهوّر الضخم والمدمّر الذي تسبّب فيه مصلحوهم، ولعدم كفاءة ممثليهم البرلمانيين وأنانيتهم، ولكنْ علينا أنْ نعترف أنّ سجل الغرب في تعامله مع العالم الإسلامي بالنسبة لهذه المسألة في شئونه الداخلية؛ لا يقدّم المادة الكافية لدفاعٍ قوي ضارب[4].

يمكن أنْ تكون بدايةُ الردّ على لويس من تناقضه الواضح، فهو يدعو إلى عدم الحكْم على الآخرين أو الشعوب الأخرى انطلاقًا من المعايير الغربية، وأنّ ما يناسب أمّةً من الأمم ليس

(1) B.Lewis. The Impat of French Revohution op.cit

(2) Lewis Commwtism and Islam. Op cit، p2.

(٣) ويلاحظ أنّ هذا البحث كان في أصله محاضرة ألقاها لويس في تشاتنام هاوس Chathnam aHouse في أكتوبر ١٩٥٣م.

(4) Ibid.p4.

من الضرورة أنْ يناسب أمةً أخرى. وفيما يلي أبرزُ المجالات التي ناقض فيها لويس مقولتَه هذه، متضمنًا الردَّ عليه:

١- مقارنة مفهوم «الحقوق» الغربي مع ما عند المسلمين، وزعمه أنّ المسلمين لم يعرفوا هذا المفهوم، وذكر مِن هذه الحقوق «الحرية[١]» وحقوق المواطنة، هذه مصطلحات غربية حديثة، وليس من المنهج العلمي إسقاط المصطلحات الحديثة على أمور تاريخية أو مصطلحات أو مفاهيم أمّة على أمّة أخرى، ولكنْ مع ذلك فإنّ لويس يتعمّد تجاهل معنى الإسلام ومبادئه الأساسية، فإنّ معنى «لا إله إلّا الله» نفي كلّ أنواع العبوديات عن الإنسان، وإعطاؤه الحرية في أعزّ مجال ألا وهو مجال العقيدة، فمِن مبادئ الإسلام عدمُ إكراه أحدٍ على اعتناقه ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[٢] وتأتي الحريّات الأخرى تبعًا لذلك.. فالحريةُ التي أعطاها الإسلام للمسلم وللذّمي لم توجد في أيّ نظام آخر سوى حرية الانحراف والضلال التي قدّمتها الحضارة الغربية حتى أضْحت تشكو منها[٣]. فالإسلام يكفل العملَ والأجر المناسب، كما يكفلُ للمسلم حريةَ الرأي التي جاهدت الدساتيرُ الغربية في إثباتها، وقد كانت شيئًا طبيعيًّا في الإسلام.

ومن أمثلة حرية الرأي ما ورد عن النقاش الذي دار في المدينة المنورة بعد فتح العراق، وكان رأي عمر بن الخطاب أنْ تبقى الأرض في أيدي ماليكها، ويؤدّون عنها الخراج، وأبدى المسلمون رأيهم حتى أنّ بلالًا كان متحمّسًا لموقفه في ضرورة تقسيم الأرض بين الجند الفاتحين، حتى كان عمر بن الخطاب يدعو الله- عزّ وجل- أنْ يشرح صدرَ بلال للرأي الآخر[٤]. وقد واجهت

(١) جريشة، المشروعية العليا، مرجع سابق ٢٦١- ٢٦٢.

(٢) سورة البقرة آية ٢٥٦.

(٣) عبد الحليم عويس، موقف الفكر الإسلامي من الحضارة الحديثة، في المنهل ع ٤٩٥ن شوال وذو القعدة ١٤١٢ ه أبريل ومايو ١٩٩٢م، ص ١٥- ٢٨.

(٤) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق ص ٣٥.

الأمّة الإسلامية موقفًا صعبًا من انتفاضة قبائل العرب معلنةً ارتدادها، وكان رأي الصدّيق مواجهة المرتدين بالقوّة، واستمرّ الحوار حتى أجمع الصحابة كلّهم على تأييد الصدّيق[1] ولقد واجه عثمان بن عفان انتقاداتٍ من بعض الصحابة وغيرهم؛ ممّا جعله يواجههم بالردّ على انتقاداتهم[2].

٢- أورد لويس ما زعم أنّها مقولة عربية قديمة عن الخليفة العادل والظالم، وليس من المنهج العلمي أنْ يحاكم الفكر السياسي إلى مقولاتٍ مجهولة الهويّة، ولا تعني شيئًا، فالحاكمُ العادل سيجدُ المكافأة، ولكن لم يحدّد لويس ممّن؟ وكذلك العقوبة للحاكم الظالم فإذا كان المقصود أنّ الجزاء والعقاب من الله وما على المسلم إلّا أنْ يكون شاكرًا في حالةٍ، وصابرًا في الحالة الثانية؛ فهذه مخالفاتٌ واضحة لأسس العقيدة الإسلامية التي تدعو إلى رفض الظلم، وإلى إنكار المنكر، وإلى مقاومة الفساد. إنّ التسليم برأي لويس يجعل المسلم شخصًا سلبيًّا لا حياةَ له، وما تحرّكت في عروقه الدّماء إلّا في بداية القرن التاسع عشر عندما بدأ الاحتكاك بالغرب[3].

٣- يقول لويس إنّ الحكام المتغرّبين المسملين سعوْا إلى معرفة وسائل الوصول إلى القوة عن طريق تقليد الغرب، ولكن لم يحدّد ما آليات القوة الغربية؟ وهذا يدعونا إلى التساؤل: ألا يمكن أنْ يكون الحاكم المسلم قويًّا باتّباع الإسلام فقط؟ وقد قلّد بعض الحكام المسلمين الغرب وفشلوا في الوصول إلى القوّة. كما يعترف لويس بفضل الديمقراطية في الشرق الأوسط، عدا في ثلاث دول هي تركيا، ولبنان، وإسرائيل[4]. ولكنّه ينسى ما قاله في مقال

(١) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة.

(٢) ابن العربي، العواصم، مرجع سابق ص ٧٧ وما بعدها.

(٣) جريشة، المرجع السابق ص ١٨٤، حيث يقول الدكتور علي: "وبقي الإسلام متفردًا، يجعل مقاومة الظلم وغيره من صور المنكر في المجتمع الإسلامي واجبًا وليس مجرّد حقّ، فيرتفع بالمجتمع إلى مستوى من الإيجابية لا يصل إليه نظام آخر».

(٤) الغرب والشرق الأوسط، ص ٨٢.

ليقول نقيضَه في مقالٍ آخر، ومن ذلك حديثه عن النظام البرلماني الذي استوردَ إلى الشرق في علبةٍ دون ورقة التعليمات، فلم يفلحِ المسلمون في تطبيقه[1]. وكما أشار- أيضًا- في متطلبات الديمقراطية، وأنّها من الصعبِ أنْ تعمل في الشرق الأوسط، بل يحتجّ لويس برأي بعض المراقبين (مَن هم؟) أنّ الإسلام والديمقراطية أمران لا يجتمعان، بمعنى: أنّ نظام الإسلام الاجتماعي والسياسي يمنع ويعرقلُ- على الأقلّ- قيامَ مؤسّسات برلمانية صحيحة[2]. فإذا كان الإسلام- كما يرى لويس، وكما يرى بعض المراقبين الغربيين- بلا شكّ- لا يتّفق مع الديمقراطية؛ فلماذا هذا العناء الشديد في فرضها؟.. وفي إثارة الدعاية حولها بأنها أفضل نظام!؟..[3].

٤- وكان حديث لويس عن الإمبريالية والاستعمار غارقًا في التبسيط إلى درجة السذاجة، فلم يذكرْ لويس مصادرَه في هذه الآراء التي نسبها للعرب والمسلمين، وهو يقصدُ أنّ المسلمين لم ينظروا إلى الشيوعية على أنها إمبريالية، أو استعمار، ولم يحدّد مدى شيوع هذا الرأي في العالم الإسلامي. فلا شكّ أنّ بعض البلاد العربية والإسلامية سمحت بالتوجّه الاشتراكي والشيوعي، ولكنّ مثلَ هذا الأمر لم يكنْ عميقَ الجذور في العالم الإسلامي، بل إنّ هذا التوجّه كان بتحريضٍ من الغربية الرأسمالية، وبخاصّة الولايات المتحدة الأمريكية، وفي هذا يقول محمد قطب «لم يكن الهدف الوحيد- ولا الهدف الأول- للاشتراكية هو تكريه شعوب المنطقة في الشيوعية على ضوء التجربة الاشتراكية المخفّفة، لقد كان لها هدف أخطر من ذلك بكثير؛ هو حرب الإسلام، إنّ الغرب لا يملك في وقته الحاضر مِن وسائل حرب الإسلام إلّا الفساد الخلقي، ولكنّ الاشتراكية تملك ذلك[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧٩ (طبعة مختارة).

(٢) المرجع نفسه ص ٨٢.

(٣) ظهرت كتابات كثيرة في أمريكا بخاصة وفي الغرب بعامة، تتحدّث عن نشر الديمقراطية في دول العالم الثالث النامية. ومنها خطب ومحاضرات مساعد وزير الخارجية الأمريكي إدوارد جيرجيان التي نشرت في مجلة المجال عدد ٢٥٧، أغسطس ١٩٩٢ بصيغة وثيقة بعنوان: تحديد السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط.

(٤) محمد قطب، واقعنا المعاصر، مرجع سابق ص ٣٥٥.

ولعلّ أبرز خطأ منهجي يمكن أنْ نصف به ما كتبه لويس عن الديمقراطية هو إسقاط النظرية الغربية في الحديث عن القضايا المعاصرة للعرب والمسلمين، والتي لا شكّ تنطلق جزئيًّا مِن نظرةِ الغرب إلى العالم، على أنّ أوروبا هي المركز، وكذلك من خلفيّته اليهودية التي لا ترى أيّة ميْزات للأمم الأخرى.

٥- وتحدّث لويس بإيجازٍ مخلّ عن تفتت الدول الإسلامية إلى دويلات عديدة وضياع الهوية والولاء لمثل هذه الدّول، ولكنّه لم يذكر تخطيطه ومؤامرته التي استمرّت قرونًا للوصول إلى هذا الوضع، حتى كان مِن تدبيرهم في هذه السلسلة اتفاقية سايكس بيكو[١]. فتركيا سقطتْ في أيدي العلمانيّين وأصبحت ذات قوميّة منفصلة، وانقسم العالم العربي والإسلامي الذي كان خاضعًا للسيادة الإسلامية العثمانية إلى دويلاتٍ مُنقسمة على نفسها ومُتصارعة مع بعضها البعض، وثمّة وجهة نظرٍ قيّمَة حول مسألة تفتت العالم الإسلامي إلى دويلات كثيرة، وهي ما فسّره كليم صديقي على النحو التالي: «وهو أنّ الدّين يقع في الأنموذج العلمي الغربي خارج العلم، وهو النموذج يدعو إلى التفسيح والانسلاخ والانحلال، بينما الأنموذج المعرفي الموحي هو الذي كان يدعو إلى التوحيد والتأليف. وضرب المؤلف المثلَ بأوروبا التي حيث كانت للمسيحية سيطرة فيها اتّجهت إلى التوحيد، ولكنْ عندما بدأت الابتعادَ عن النصرانية انطلقت فيها النزاعات، وكانت سببًا في الحروب بين النمسا وألمانيا، وفرنسا وبريطانيا، وروسيا وغيرها[٢].

ويقول صديقي: «والحضارةُ الأوروبية اللادينية حين تمكّنت من السيادة على أوروبا أصبحت أقوى مجموعة تفسيخية ظهرتْ في التاريخ، وأخذت على عاتقها مسئولية تقسيم الكرة الأرضية إلى دويلات كثيرة، وكان تقسيم الكرة الأرضية إلى ما لا حصرَ له من الدويلات يعني أشياءً كثيرة لأوروبا. ويضرب صديقي المثالَ على ما فعله الأوروبيون «الإنجليز» في الهند من تبنّي الحركة القاديانية، وذلك في محاولةٍ للنيل من إيمان المسلمين بمحمد ﷺ وحاول

(١) عبد القادر، نكبة الأمة العربية، مرجع سابق ص١١٦ وما بعدها.

(٢) صديقي، التوحيد والتفسيخ، مرجع سابق ص ١٢- ١٣.

الإنجليز من خلال القاديانية أنْ يضعِفوا إيمان المسلمين بواجب الجهاد وهو ركنٌ هامّ من أركان الإسلام.. وقد بذل المستعمرون محاولاتٍ مماثلةً في أنحاء أخرى من العالم، حيث شجّعوا حركات انسلاخية وانهزامية[1].

ثالثًا: التغريبُ والاقتصاد:

يتحدّث لويس عن الآثار الاقتصادية للتغريب فيقول: «إنّ الإضطراب الاقتصادي ليس أقلّ المشكلات أهميةً ممّا أتى به التغريب، أنّ سير التطوّر لا شكّ قد تسبّب في فوائد اقتصادية ضخمة لمنطقة الشرق الأوسط. وإحدى هذه الفوائد التزايدُ السريع في عدد السكان دون تزايد في إنتاج الطعام. أنّ العوائق الطبيعية التي تقف في وجه زيادة السكان في الأزمنة الماضية وهي المجاعاتُ والأمراض وغيرها، قد تمّ تحْجيمها أو إزالتها بإدخال الطبّ الغربي والصحّة والأمن العام[2].

ومن هذه الآثار- أيضًا- إدخال الأساليب الغربيّة التجارية والمالية ممّا أدّى لأنْ يصبح الغني أكثرَ غنى، وأنّ هذه الأساليب قد سمحت بتكديس الثروة بطريقةٍ لم تكن ممكنةً في النظام الاقتصادي الجامد في العصور السابقة. ويزعم لويس أنّ الفقراء ازدادوا عددًا، وفي مناطق عديدة أصبحوا أكثرَ فقرًا ممّا كانوا، كان هؤلاء قانعين بمصيرهم أو قدَرِهم، وذلك إلى حدٍّ ما بسبب القدريّة الدينية، ولكنّ السبب الأوضح أنهم لم يستطيعوا أنْ يستوعبوا وجودَ حياة غير تلك التي اختارها اللهُ لهم. ولكنْ قدّمت السينما في العصر الحديث وغيرُها من وسائل الإعلام صورًا تفصيلية لما يفتقده الفقراء ممّا يجعلهم ينقمون من ذلك[3].

ويزعم لويس- أيضًا- أنّ التطوّر الاقتصادي والتّقني كانا إلى حدٍّ كبير من عمل الأوروبيّين، فهُم الذين بنوا الطرقَ وسكك الحديد، والجسور، والموانئ، وأحضروا الآلاتِ البخارية في

(١) المرجع نفسه، ١٤.

(2) Lewis. Middle East Reaction to Soviet pressures op. Cit.p. 134- 135

(3) Ibrid، p.135.

القرن التاسع عشر، والآلاتِ التي تعمل بالبترول في القرن العشرين، وأدخلوا استخدامَ الغاز، والكهرباء، والتلغراف، والراديو، وأوّل التطورات للصناعة[١].

يدّعي لويس أنّ التغريب أتى بفوائدَ ضخمةٍ للعالم الإسلامي، من بينها تزايد السكان السريع، وذلك نتيجةً لمحاربة المجاعات والأمراض بإدخال الطبّ الغربي، والأمن العام. وإن كانت هذه الفائدة ينقصها ما عانته البلاد العربية والإسلامية من عدم مواكبة الإنتاج لزيادة السكان، ولكنّ لويس يتجاهل الأضرار الاقتصادية التي ألحقها الغرب بالعالم العربي والإسلامي. فالجزائر مثلًا تعرّضت لمجاعات بين المواطنين في السنوات ١٣٣٨- ١٣٣٩ (١٩٢٠- ١٩٢١)، وحاولت الإدارة الفرنسية إخفاءَ أخبار هذه المجاعات عن الرأي العام الفرنسي، لكنّها فُضحت[٢]. أمّا وسائل إنتاج الطعام فقد ظلّت في أيدي المحتلين الأجانب الذين أدخلوا أنواعًا من الزراعات قلّلت من مساحة الأرض المخصّصة لإنتاج المواد الغذائية. فقد استغلّ الأراضي في البلاد العربية الإسلامية لتنتج المحاصيل الزراعية التي يحتاج إليها الغرب في مصانعه، فالجزائر مثلًا جعلت أخصبَ سهولها مزارعَ للعنب لتمويل مصانع الخمور الفرنسية[٣]. وكذلك في مصر، زرعت الأراضي الزراعية بالقطن وقلّصت مساحة زراعة القمح، وفي إفريقيا كان التركيز على المحاصيل الزراعية لتشغيل المصانع الأوروبية والأمريكية، ولو ماتت الشعوب جوعًا.. [٤]، والأمثلة على الآثار الاقتصادية للتغريب كثيرة، ومتعدّدة، ومن بينها:

أ- نهبُ خيرات البلاد المحتلة عن طريق؛ الضرائب، والنهب، والسّرقة. فمنذ حملة نابليون على مصر تتحدّث الكتب عن نابليون وجنوده وإمعانهم في فرض الضرائب ومصادرة الأموال ونهْب الدور، وغير ذلك من الأساليب التي لا تدلّ بحالٍ من الأحوال على التحضّر والرّقي.

---

(1) Lewis.The Middle East Versus the West op. p.25.

(2) Malcolm. L.Richardson. French Algena between the wars: Naroonalism and co- loniag Refrom 1919- 1939 unublished ph. Thesis، Duke University 1975.p.58.

(٣) محمد العربي الزبير، الثورة الجزائرية في عامها الأول. (الجزائر: ١٩٨٤) ص ٤٠.

(٤) جمال عبد الهادي مسعود، ووفاء محمود رفعت، إفريقيا التي يراد لها أنْ تموت جوعًا، (المنصور ١٤٠٧- ١٩٨٦) ص ٨٦- ٨٧.

ب- إدخالُ نظام الرّبا في البنوك والمؤسسات الاقتصادية.

ج- إدخالُ نظام العمولات، وتكديس الثروة لدى بعض الأفراد.

ومرّة أخرى لا يدعُ لويس الفرصةَ دون أنْ يستغلّها في الطعن في الإسلام محاولًا تشويه صورتِه فيصفُ النظام الاقتصادي الإسلامي بالجمود، ممّا يتناقض مع الطبيعة الحقيقيّة لهذا النظام الربّاني الذي حثّ على العمل والإنتاج، ومنع الممارسات المنحرفة كالرشوة، والربا، والاستغلال، والاحتكار، ويتجاهل لويس عشراتِ السنين من الاحتلال، وما تمّ خلالها من تحطيم البنية الاجتماعية، وما فعله الاحتلال مثلًا حيث كان الاستعمار استيطانيًّا، وما فعلته الدول الاستعمارية الأخرى من الاستيلاء على الثروات الطبيعية. وفي فصلٍ من كتاب لمورو بيرجر- أحد أساتذة جامعة برنستون الأمريكية- كتب حول هذه المسألة: «وكان الأوروبيون كثيرًا (الحقيقة دائمًا) ما يحصلون على امتيازاتِ الاحتكار من حكّام مصر (وغيرها) لبناء حركة النقل والفوائد، ولاستخراج المعادن، ولتشييد المصانع القائمة على منتوجات الأرض الزراعية.. ثمّ نشط المصريون في الرّبع الأوّل مِن هذا القرن عندما تلاشى الخطرُ الديني على الأعمال المصرفية، فبدأوا نشاطهم المصرفي والصناعي»[1].

كما وقع لويس في عدّة أخطاءٍ منهجية حين تحدّث عن قناعة الفقير المسلم بفقره؛ بوصفه قدرًا مكتوبًا، فهو ينسب إلى عقيدة المسلمين الاستسلامَ للفقر. فلو كانت عقيدةُ المسلمين بهذه الصورة فكيف استطاعوا بناءَ تلك الحضارة العظيمة التي دامت قرونًا طويلة؟ لا شكّ أنّ الفقر والغنى بيد الله عزّ وجل، ولكنّ الإسلام وجّه أتباعه إلى العمل ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[3].. وجاء

(١) موروبيرجر، العالم العربي اليوم، محيي الدين محمد (بيروت: ١٩٦٣م) ص ٢١١- ٢١٢.

(٢) سورة الملك: آية ١٥.

(٣) سورة الجمعة: ١٠.

في الحديث الصحيح قولُ الرسول، ﷺ: «لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره خيرٌ له من أنّ يأتي رجلًا فيسأله أعطاه أو منعه»[١].

ويعلّق محمد فهر شقفة على مجموعة النصوص حول العمل، مبيّنًا موقفَ الإسلام قائلًا: «ونستبين مِن كلّ ذلك أنّ الإسلام قد أرسى الأسس الصحيحة لبناء مجتمع قوي متماسك حضاري، حينما أرادَ من المسلم أنْ يكون دائمًا ذا حيوية حارّة ودأبٍ مستمر...»[٢].

وحارب الإسلام الفقرَ حربًا شديدة، حتى أنّ رسول الله- ﷺ- كان يدعو الله عزّ وجل بقوله: «اللّهم إني أعوذ بك من الكسل والهرم.. ومن شرّ فتنة الغنى، وأعوذ بك من فتنة الفقر»[٣]. ويردّ يوسف القرضاوي على مَن يقول بأنّ قضية الفقر والغنى أمرٌ محتوم وقدرٌ مقْسوم لا رادّ له، ولاحيلة في دفعه.. أنّ هذه النظرة تعتبر حجرَ عثرةٍ في سبيل أيّ محاولة لإصلاح الأوضاع الفاسدة، أو تعديل الموازين الجائرة، او إقامة العدالة المرجوّة، والتكافل الإنساني المنشود[٤]. ويوضّح القرضاوي معنى القناعة بأنها: «أن يرضى الإنسانُ بما وهبَ الله له ممّا لا يستطيع تغييره، فالمرءُ تحكمه مواريث جسمية وعقلية ونفسية، وتحدّه البيئة والخبرة والظروف القاهرة، وفي حدود ما قدّر له يجب أنْ يكون نشاطُه وطموحه، فلا يعيش متمنّيًا ما لا يتيسّر له...»[٥].

وأخيرًا، ينسب لويس الفضلَ في إنشاء المرافق، من طرق، وغيرها، وإدخال بعض وسائل التقنية؛ إلى الاستعمار. ويعلّل كاتبان أمريكيان هما فيكتور بيرلو وألبرت إكان هذه السياسة الاستعمارية على النحو الآتي: «إنّ أصحاب المصارف ليسعون إلى تكثيف استغلال الشعوب

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب الاستخفاف عن المسألة.

(٢) محمد فهر شقفة، أحكام العمل وحقوق العمال في الإسلام. (بيروت: ١٣٨٧ه/ ١٩٦٧م) ص ٣٣.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب التعوذ من المأثم والمغرم.

(٤) يوسف القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام. (عمان وبيروت: بدون تاريخ) ص٢٤.

(٥) المرجع نفسه، ص٢٨.

الإفريقية (ومثلها العربية والإسلامية) من أجل ذلك يتعيّن عليهم أنْ ينشئوا الطرق والسكك الحديدية والموانئ التي تمكّنهم من نقل مقادير أضخمَ من المواد الأوليّة، وهذا كله خليقٌ بأن يزيد في حصّة وول ستريت أيضًا[1]. من الواضح جدًّا أنّ هذه الوسائل الحديثة أدخلها المستعمرُ لمصلحته هو في استغلال ثروات الشعوب، فقد صنعت خصيصًا لنقل الثروات الطبيعية من مناجمها إلى السواحل لتنقل بعد ذلك إلى بلاده، حيث يتمّ تصنيعها وإعادتها بأضعافِ قيمتها، وتغرق الشعوبُ المستعمرة بالآلات الحديثة، وتتغيّر أنماط حياتها، فلا تعدْ تعرف التخلّص منها، ويبقى المالُ يدور في أيدي الدول الثرية.. وقد صور محمد كشك أهدافَ التغريب تصويرًا جميلًا في قوله: «المجتمع المغرّب، هو ذلك المجتمع الذي تزدحم طرقاته بأفخر وأحدث السيارات المستوردة، وتضمّ مدنه أفخم دور عرض الأفلام المستوردة، ويرتدي أهله أحدث المنسوجات المستوردة، وعلى أحدث الموضات الغربية، ويثرثر مثقفوه في قاعاتٍ مكيّفة بأجهزة أمريكية أو روسية مشاكلَ المجتمع العربي وآلامه...[2]. ويقول كشك عن تركيا، بأنها «رغم كلّ ما فعلته في سبيل التغريب ظلت دولةً متخلّفة يفتك بها الفقر، وترتفع نسبة الأميّة بها، تغربت بكلّ طاقتها فبقيت خارج نطاق الدول الصناعية أو المتمدينة»[3].

رابعًا: الموقفُ الإسلامي من التغريب:

يرى لويس أنّ معظم مسئولية التغرب تقعُ على كاهل المتغرّبين من أبناء المسلمين، ويشير إشاراتٍ خاطفةً إلى أنّ هؤلاء المتغربين كانوا يحوزون القبولَ من الغرب. ويقول لويس إنّ الحضارة الغربية أحدثتْ تغييرات ضخمة غير قابلة للتراجع عنها في كلّ مستويات الوجود الاجتماعي. وكانت بعضُ هذه التغييرات من عمل الحكّام الغربيّين والإداريين الغربيين كذلك.

---

(١) فيكتور بيرلو وألبرت: كانا أعمدة الاستعمار الأمريكي ومصرع الديمقراطية في العالم الجديد، تعريف منير البعلبكي (بيروت ١٩٨٠م) ص ١٢٢.

(٢) محمد جلال كشك، ودخلت الخيلُ الأزهر. (بيروت: ١٩٧٢م) ص١٤.

(٣) المرجع نفسه ص ١٥.

ومع ذلك فإنّ هؤلاء الأجانب كانوا يميلون بصفةٍ عامّة للمحافظة الحذرة في سياستهم، فبينما كان تأثيرهم عظيمًا في الأمور العملية والمادية إلّا أنّ تأثيرهم على المؤسّسات والأفكار أقلّ تطرّفًا إلى درجةٍ كبيرة من المتغربين المحليين[1].

وقد صنّف لويس المتغرّبين على النحو التالي: المغرّبون من الحكام الذين أرادوا الوصول إلى آلية القوة الغربية. وثانيًا رجال الشئون، وهؤلاء كانوا حريصين على تبنّي الوسائل والأساليب الغربية للحصول على الثروة.. أمّا الصنف الثالث فهُم رجال الأدبِ والعلم، فهؤلاء كانوا مُعجبين بقدرة المعرفة والأفكار الغربية وإمكانياتها[2]..

ويتحدّث لويس عن ردّ فعل العرب لعملية التغريب، فيقول: وفي نظر العرب أنّ الغرب هو سبب الأزمة التي أثارها التغريب في المجتمع الإسلامي المحافظ.. وعلى الرّغم من أنّ التحوّل كان على أيدي مسئولين متغربين، يحملون نفسَ القدر من مسئولية الحكّام الغربيين، فإنّ بدء التغريب كان بإثارة ودفع الغرب، ومشاعر الغضب التي نتجتْ عن ذلك، هي التي لوّنت موقف العرب تجاه الغرب، وتجاه أي مشروع أو اقتراح يصدرُ عنه. ومن الأسباب المساعدة التي سبّبت العداء للغرب قيامُ إسرائيل واستمرار النفوذ الغربي في بعض بقاع العالم العربي[3].

ويصفُ لويس مسيرة التغريب بالبطء والحذر في الدول التي كانت واقعةً تحت السيطرة الغربية، كان سيرُ التغريب بطيئًا وحذرًا وغيرَ مُكتمل، أمّا في تلك الدول التي حافظ الحكامُ المسلمون فيها على الاستقلال السياسي فقد كانوا أقدرَ على فرض الإصلاحات التغريبيّة بإصرارٍ أعظم، وكانت الموانع لديهم أقلّ»[4].

---

(1) Lewis. Islam in History.op. 289.

(2) Ibid.، loc.،

(٣) لويس، الشرق الأوسط والغرب، مرجع سابق ص ٢١٩.

(4) Lewis.'' The Study of Islam '' in Encounter، vol.38 jan.1972 pp. 31-39

ومِن هذه الإصلاحات التغريبيّة يذكر لويس قيامُ الحكومات العربية والإسلامية بتأميم إيرادات الوقْف، وإدخال التشريعات الحديثة «يعني الغربيّة» والتعليم الغربي، وهُم بذلك حرموا العلماء من استقلالهم المالي، وإلى حدٍّ كبير من عملهم وتأثيرهم، وبالتالي حوّلوهم إلى جزءٍ من البيروقراطية. وهكذا أصبح علماءُ الدين موظفين في الدولة، وقد برّروا الإصلاحات بنجاحٍ كما برّروا الرّجعية والتحررية والاشتراكية بمناهج التفسير نفسها..[1].

ويؤكّد لويس رأيه في التغريبيّين من المسلمين بأنهم المسئولون عن التغريب في بلادهم "لم يكن معظمُ التخريب الذي حدث من صُنع الحكّام الغربيّين والإمبرياليين، ولكنْ من قِبَل المصلحين المحليّين المتعجّلين ذوي الطاقات الذين نفّذوا إصلاحاتهم التغريبية بقسوةٍ وتهوّر، والتي تناقض بوضوحٍ المحافظةَ الحذرة للسلطات الإمبريالية.. وفي النهاية كان عملهم تدميرًا أكثر منه بناءًا، فبينما كان نظامُهم الغربي المبتدع للعلاقات والواجبات الاجتماعية نهائيًّا، وترك فجوة ما تزال في حاجةٍ إلى سدّها: أنّ هذه التغيرات وكثيرًا من الاضطرابات الاجتماعية التي رافقت ذلك؛ قد أطلقت العنانَ لموجةٍ عظيمة من الكراهية ضدّ الغرب، وضدّ كلّ ما جاء من الغرب[2].

أمّا عن الآثار المدمّرة للتغريب، فيعترف لويس أنّ التغريب دمّر الشبكة المعقّدة للالتزامات والولاءات الاجتماعية التي وجدت نظامها التقليدي، وحلّ محلّها مجموعةٌ من المؤسسات والقوانين التي قلّد فيها الغرب وفرضت من فوق. وظلّت القيمُ القديمة في شكل آثار أو خرافات، وكذنوبٍ في النظام الجديد[3].

تناولنا كثيرًا من القضايا التي أثارها لويس هنا في بداية هذا الفصل، وفيما يأتي الردّ على النقاط التي لم نتناولها. ففيما يتعلّق برأي لويس في قيام الحكومات العربية الإسلامية بإلغاء الأوقاف

(1) Ibid. p. 31.

(2) Lewis. Democracy in the Middle East op.cit‹‹ p. 105.

(3) Lewis. Middle East Reaction to Soviet Presswes. Op.cit.p. 133.

والقضاء على استقلالية العلماء؛ فالمسئولية في ذلك تعود إلى مستعمر نفسه. ففي الجزائر أصدرت السلطةُ الفرنسية أوّل قرار للاستيلاء على هذه الأوقاف في ٢٢/ ٥/ ١٢٥٩ه= ٢٣/ ٣/ ١٨٤٣م[١]. واستمرّ مسلسل الاستيلاء على الأوقاف «ما بقي منها» في بقية البلاد. ويصف الباحث الأمريكي ديفيد جوردون وضعَ العلماء في اللغة العربية والإسلامية بعد استقلالها، فيقول: «فالأحياء من العلماء عرضةٌ لعوامل التعرية، أو إنهم يموتون في وظائف حكومية في وزارة الحبوس. أمّا في تونس، فقد حدثت تغيرات متطرّفة غيّرت نظام الأحوال الشخصية الإسلامي، وحطّت من مستوى جامعة الزيتونة إلى مجرّد كلية في جامعة تونس العلمانية[٢].

ولا شكّ أنّ لويس يدرك حقيقةَ الأطماع الغربية في العالم الإسلامي، وفي ثرواته، والموقف الثابت للغزو النصراني من الإسلام هو العداوة. لقد اتّضح بما لا يدعُ مجالًا للشكّ أنّ التغريب من صنع الغرب ليُفقد الأمةَ الإسلامية شخصيتها، وليحطّم هويتها، أمّا الموقف الإسلامي من الغرب فما هو إلّا ردّ فعلٍ تجاه تاريخ طوي من الكراهية الغربية للإسلام والمسلمين. والحقيقة أنّ ما يسمّيه لويس بالكراهية الإسلامية للغرب هو موقفٌ من الغرب يؤكّد على ضرورة مواجهة الغرب فكريًّا، والدفاع عن الإسلام وحضارته، فالمسلمون أصحابُ دعوة يحبّون أنْ ينشروها في أرجاء العالم، فتلك مسئوليتهم[٣] ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ﴾[٤].

وقوْل لويس عن أعمال السّلطات الاستعمارية بأنها كانت تتّسم بالحذر والحيطة ينطوي على مغالطةٍ كبيرة، فالأمرُ لم يكنْ مجرّد حذرٍ ومحافظة بقدر ما كان تخطيطًا وتدبيرًا ومكرًا... حتى يتمكّن من تنفيذ أغراضه التغريبية في العالم الإسلامي.

---

(١) عبد الرحمن جبلاني، تاريخ الجزائر العام، (الجزائر: ١٤٠٢ه/ ١٩٨٢م) ج٣ ص ٤٤٢ نقلًا عن:
Albert Dvolux، Les Edifices Religieus ed L: Ancient Algerie p. 44.45.

(2) David Gordon. ''Islam in Politics، Algeria'' in Musllm world vol. 65. 1965. Pp285-289.

(٣) عويس، مرجع سابق، ص٢٦ وما بعدها.

(٤) سورة يوسف، آية ١٠٨.

الفصلُ الثّالث

موقفٌ لويس من الحركات

الإسلامية المعاصرة

الفصلُ الثّالث

موقفُ لويس من الحركات الإسلامية المعاصرة

المبحثُ الأوّل: نظرتُه للحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة

لقد اهتمّ لويس بالتاريخ الإسلامي الحديث، ولم يتوقّف طويلًا عند بعض الحركات المعاصرة، ومع ذلك فقد حملتْ عباراته إشارةً مهمّة إلى نظرته للإسلام. وسوف نتناول في هذا المبحث ثلاثَ حركات مهمّة، أولها: دعوة الشيخ محمد عبد الوهاب، وثانيها: دعوة الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، وثالثها: الإخوان المسلمين.

أولًا: دعوة الشيخ محمد عبد الوهاب:

كتب لويس عن الشيخ محمد عبد الوهاب قائلًا: «كان محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩١) قاضيًا من نجد، أنشأ فرقةً جديدة على أساس من النقاء العقدي الجامد والمحارب للتصوّف، وعدّ ذلك خرافات وبدعًا غريبةً عن الإسلام الصحيح. وقد حرّم عبادة الصالحين، والأماكن المقدسة، والمديح المبالغ فيه غريبًا للرسول صلّى الله عليه وسلم، ورفض كلّ أشكال التصوّف. وطبق كلّ الصرامة ذاتها في الدين وفي الحياة الشخصية[1]. كما وصف دعوة الشيخ على أنها غزوٌ مدفوع بالحماسة الدينية والدافع التوسعية، ولكنّ الدولة العثمانية أوقفت هذا التوسّع[2].

لقد أخطأ لويس حينما وصف الانحرافات العقدية في جزيرة العرب بأنها عكست عادات فارسية أو تركية، وإنْ كان مثل هذه الانحرافات قد حدثت في بلاد فارس وفي تركيا. ولم يقدّم لويس دليلًا على أنّ دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب كانت تنادي بخلع العثمانيّين، وإنما كان

(1) Lewis. Middle East and the west. Op cit. p. 98-99.

(2) Ibid. p. 13.

هدفًا دينيًّا، كما أعلنتْ عن نفسها وهو إرجاع الناس إلى عقيدة التوحيد الخالصة. وزعمُ لويس أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب أنشا فرقة جديدة ليس صحيحًا؛ حيث أنّ الشيخ لم يخرج على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وقد تتلمذ على كتب ابن تيمية الحراني، وتلميذه ابن القيم. ولم يزعم الشيخ محمد بن عبد الوهاب أنّه جاء بتفسيرٍ جديد لمصطلح «بدعة»، ولكنه أخذَ بالرأي الثابتِ في الشريعة الإسلامية منذ بعثة الرسول- ﷺ- الذي يقول: "كلّ بدعةٍ ضلالة[1]، ويقول أيضًا: «كلّ ما ليس عليه أمرُنا فهو ردّ»[2].

وكان على لويس- المؤرخ- أنْ ينظر بطريقةٍ أعمق لهذه الحركة، ومدى تأثيرها في نجد وفي المناطق المجاورة، وكذلك انتقال آثارها إلى أنحاء العالم الإسلامي، وكيف حاربتها الدولة العثمانية بأنْ أمرت واليها على مصر «محمد علي» بتوجيه جيوشِه إلى الدّرعية. وليس من عذرٍ للويس أنْ يستعرض التاريخ الإسلامي استعراضًا عامًّا ويقدّمه للقارئ العادي أو الجمهور القرّاء فيبترُ النصوصَ والحقائق بترًا، ويترك حقائق أخرى، ويصوّر الدعوةَ في غير صورتها الحقيقيّة، وهو الباحث المتخصّص في التاريخ الإسلامي.

ثانيًا: دعوة الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا:

تناول لويس- بإيجاز- ظهورَ الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا. وكان ممّا كتبه أنّ محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥) كان مرتبطًا ارتباطًا لصيقًا بجمال الدين الأفغاني في دعوته للجماعة الإسلامية، ولكنّ السياسة بالنسبة لمحمد عبده لم تكنْ مهمّة جدًّا.. حتى أنّ مشكلة الاستقلال من النفوذ الأجنبي لم تلقَ من محمد سوى أهمية ثانوية. وإنّ كلًّا من الوطنية والقومية تدعوان للشكّ في نظره. ويقتبس لويس قولَ محمد عبده: «فإنّ المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفتُ عن الروابط الخاصّة إلى العلاقة العامّة،

(١) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب رفع الصوت بالخطبة وما يقول فيها: ٣/ ١١.

(٢) المصدر نفسه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام ورد محدثات الأمور: ٣/ حديث ١٧١٨.

وهي علاقة المعتقد[1]. واستنتج مِن هذا بقوله: "إنّ أوّل اهتمام لدى المسلم- إذًا- هو الإسلام الذي يعلم، ويحضر، ويعطيه الهوية، ويجعله ما هو، ويسعى إلى جعله أفضل، ولكنّ الإسلام تعرض لظروف سيئة من خلال الضعف الداخلي، والخطأ، ومن خلال الضغوط الخارجية، والتأثيرات، ممّا أدى إلى إفساد القيم الإسلامية وتشويهها. ولذلك يجب إصلاحه والدفاع عنه من أجل مقاومة هجوم النقد الغربي، والوقوف في وجْه منافسة الأفكار الغربية»[2]. واختتم لويس بأنّ هذه المهمّة وهي بناءُ نظامٍ من المبادئ «القيم الإسلامية وتوضيحها ممّا يتعلق باحتياجات ومفاهيم العصر؛ هي ما كرّس محمد عبده حياتَه من أجله[3]. وقد وصف لويس حركة محمد عبده بأنها صراعٌ من أجل الإسلام، وجوهر هذا الصراع سلبي، اهتمّ بالأمور الدينية والاخلاقية والثقافية، ولم يهتمّ بالسياسة أو الحرب». لقد قدّم لويس بعضَ الحقائق في حديثه عن هذه الدّعوة، ومنها دعوتها للعودة إلى الإسلام الصحيح، والاهتمام بالمحافظة على الشخصية الإسلامية، والتحذير من الذوبان في الفكر الغربي الوافد. وقد قلّل من شأن هذه الحركة حين زعم أنّه لم يكن لها تأثير مباشر في الأحداث السياسية.. وكان لويس لم يدرك أهميّة نشر تفسير القرآن الكريم من الاهتمام بعلاقاتٍ بين المسلمين والكفار. كما أنّ رشيد رضا أخرج كتابًا مهمًّا حول الخلافة الإسلامية تناول فيه أهمية وحدة المسلمين واجتماعهم على قيادة واحدة[4].

أمّا ما زعمه لويس عن السلبيّة في دعوة محمد عبده ورشيد رضا بعدم مواجهة الاحتلال، فالخطوات الأولى الطبيعية والمنطقية في مقاومة الاحتلال هي تأكيدُ مقوّمات الشخصية

---

(1) Ibid، p.104.

(2) Ibid. Loc. Cit..

والنصّ في كتاب الأغاني ومحمد عبده العروة الوثقى، مرجع سابق ص ٥٠
ولم يرجع لويس إلى النصّ الأصلي، بل نقله عن مستشرق آخر.

(3) Ibid.p.104.

(٤) رضا، الخلافة، مرجع سابق، ص ١١٣ وما بعدها.

الإسلامية، ونشر التعليم، والأخذ بجوانب الرقي المادي[1]. ومتى ما نجحت هذه الجهود، فإنه بلا شكّ سيأتي دور المواجهة مع المحتلّ، وهذا ما حدث في مصر بعد أنْ تسلّمت الراية جماعةُ الإخوان المسلمين؛ حيث واصلت الجماعة الجهودَ في تربية الفرد المسلم، عقديًّا وأخلاقيًّا وثقافيًّا قبل أنْ تفكّر في إعداده لمواجهة العدو، وإخراجه من أرض المسلمين. والحقيقة أنّ المسلم الحقّ لا يقبل بحكم الأجنبي امتثالًا لقوله تعالى الذي يأمر فيه بطاعةِ أولى الأمر من المسلمين، وليس من غيرهم ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾[3].ويقول سيد قطب رحمه الله: «متى استقرّت حقيقة الإيمان في نفوس المؤمنين وتمثّلت في واقع حياتهم منهجًا للحياة، ونطاقًا للحكم، وتجرّدًا لله في كلّ خاطرة وحركة، وعبادة الله في الصغيرة والكبيرة.. فلنْ يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا[4]، وقد سمّى مالك بن نبي- رحمه الله- ذلك بالقابلية للاستعمار، فلا بدّ من تحرّر النفوس أولًا، ومن ثمّ تحرير الأرض والتراب. ولم تكنِ الحركة الإسلامية في يوم من الأيام لتقدّم تحرير التراب على تحرير الرّوح- كما فعلت الحركات الوطنية- ولما تمكّنت الحركات الإسلامية من تربية صفٍّ قوي دخلت معاركَ حربية مع الأعداء لتحرير الأرض، كما فعلت الحركة الإسلامية في الجزائر، وفي مصر وفي غيرها من البلاد الإسلامية، وما زال اليهود في فلسطين يذكرون كتائبَ الإخوان وأفعالهم، وهذه هي سيرة المصطفى- صلى الله عليه وسلم- حيث ظلّ يربي الصفوة المختارة التي آمنتْ به من قريش طيلةَ العهد المكّي، حتى إذا وصل المدينة وأصبحت للإسلام دولةٌ وشوكة بدأ في إرسال السّرايا والطلائع؛ حيث كانت أولُ مواجهة من المشركين في السنة الثانية بعد الهجرة، واستمرت المواجهات مع الشرك حتى أصبحت الجزيرة العربية كلها خاضعة لدولة الإسلام.

---

(١) محمد البهي. الفكر الإسلامي الحديث: مرجع سابق: ص ٩٨- ٩٩.

(٢) سورة النساء: آية ٥٩.

(٣) سورة النساء: آية ١٤١

(٤) سيد قطب. الظلال ج٣، ص ٧٨٣.

ثالثًا: حركة «الإخوان المسلمون»:

يرى لويس أنّ جماعة الإخوان المسلمين من أقوى المنظمات الإسلامية، وقد تركّزت دعوتها على تأكيد قيم العقيدة الإسلامية ومُثلها، وأنها كانت أقربَ إلى مشاعر الطبقات الكادحة المظلومة، التي تكره مستغلّيها من الأسياد المتغربين أنفسهم». وقد عرّف لويس حركة الإخوان بأنها: «جمعية نصفُ علنية واسعة الانتشار، تقوم على أساس الخلايا السريّة والفتوة ذات الطابع العسكري، وشبكات ضخمة واسعة من المؤسسات الثقافية والاقتصادية[١]. ويصف الجماعةَ في موضعٍ آخر بأنها كانت أقوى وأنجح المنظمات الرجعيّة الراديكالية[٢]. ويقول لويس في بحثٍ آخر عن بداية الجماعة بأنّ التاريخ المبكّر للحركة غير معروف بوضوح، ولكن يبدو أنها بدأت في أواخر العشرينيّات وأوائل الثلاثينيّات، وأنها كانت مهتمّة في البداية بالنشاطات الدينية والاجتماعية؛ حيث بعث مؤسّسها المرشد العام الدعاةَ للدعوة في المساجد والأماكن العامة في جميع أنحاء مصر. وقد قام الإخوان بنشاطٍ واسع في الميادين التعليمية والاجتماعية والخيرية والدينية في المدن والأرياف، ومارسوا بعض الأعمال الاقتصادية، وبدأوا ممارسة العمل السياسي عام ١٩٣٦، وبعد توقيع المعاهدة المصرية وتبني قضية الفلسطينيّين العرب ضدّ الصهاينة، وضدّ الحكم البريطاني، واستطاعوا أنْ يمدّوا نشاطهم للدول العربية الأخرى[٣]. وقال لويس في مكانٍ آخر إنّ الجماعة دخلت الميدان السياسي ما بعد عام ١٩٤٠[٤]. وفيما يتّصل بعلاقة حركة الإخوان بالحكومة المصرية فقد زعم لويس أنّ الجماعة حظيت بعطف فاروق الذي كان لا يحبّ الوفد.. وعند عودة متطوّعيها من فلسطين قيل بأنّهم دبّروا خطّة الزحف للإطاحة بالملك فاروق وحكومته وإقامة جمهورية إسلامية، وجاءتهم الضربة من النقراشي[٥].

---

(١) لويس. الغرب والشرق الأوسط، مرجع سابق، ص ١٧٣.

(٢) المرجع نفسه ص ١٧٨.

(3) Lewis، The Renun of Islam op. cit.

(٤) لويس. الغرب والشرق الأوسط، مرجع سابق ص ١٧٣.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٧٤.

ويعلّق لويس قائلًا: يبدو أنّ الجماعة قد أصبح لديها بعد ذلك قوة مسلحة قادرة على القيام بدورٍ ما في الأحداث؛ لهذا قام النقراشي- رئيس الوزراء المصري- بحلّ الجماعة ومصادرة ممتلكاتها، وإلقاء القبض على كثيرٍ من أعضائها. وقد اغتيل النقراشي سنة ١٩٤٨، وبعد قليل اغتيل المشرف العام في ظروفٍ لم يتمّ الكشف عنها حتى الآن(١).

ويرى لويس أنّ الجماعة قد استمرّت في عملها رغم حظرها كجمعية سريّة، وعادت الشرعية إليها عام ١٩٥١ مع منعهم من ممارسةِ أي عمل سريّ أو عسكري، وشاركوا في مقاومة القوات البريطانية في منطقة القناة، ويبدو أنهم شاركوا- كما زعم لويس- بدورٍ ما زالت طبيعته غيرَ معروفة في حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢.(٢)

وتناول لويس علاقة «الإخوان» بالثورة المصرية، وأشار إلى أنّ عددًا من الضباط المشتركين في الثورة انتموا إلى الإخوان، ومِن بينهم جمال عبد الناصر. وقد حلّت الثورة الجماعةَ في يناير ١٩٥٤م. وجاءت المعاهدة البريطانية المصرية ليعود «الإخوان» إلى إبداء تذمّرهم من هذه المعاهدة. وينسب لويس محاولة اغتيال جمال عبد الناصر إلى أحد الإخوان ممّا أدى إلى زيادة التوتّر بين الإخوان والثورة، ومحاكمة أعداد كبيرة منهم، وتنفيذ الإعدام في ستة منهم، وأصبح التنظيم غيرَ شرعي، ومع ذلك فقد استمرّ في نشاطه(٣). وأشار لويس إلى إعدام سيد قطب وثلاثة آخرين(٤)، ثمّ يصف لويس الإخوان بقوله: «والصورة التي تعكس الإخوان المسلمين هي صورةُ العنف والتعصّب الأعمى، وليست كلّها من صنع أيديهم، فلقد ضخّمها وبالغ فيها أعداؤهم(٥).

---

(1) Lewis. ''The Retwn of Islam'' op. p.14

(٢) المرجع نفسه، ويراجع أيضًا ترجمة هذا المقال في مجلة الدعوة المصرية (النمسا) ع٨٧. ذو الحجة ١٤٠٣- سبتمبر ١٩٨٣، ص ٣٤-٣٩.

(٣) لويس، عودة الإسلام، مرجع سابق ص٣٥.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) لويس. الغرب والشرق الأوسط. مرجع سابق، ص ١٧٤، وانظر أيضًا:

The Middle East and North Africa'' in Chamber's Encyclopedi world swvey. 1956. Pp306-312.

لم يكنْ لويس فيما كتبه عن تأسيس جمعية "الإخوان المسلمين" باحثًا أصيلًا مدققًا، فقد سبقه كثيرٌ من الباحثين الغربيين، ولم تخرج آراءُ لويس عمّا كتبه بعضهم، ولكن يلاحظ أنّ بعضَ مَن كتب عن الإخوان المسلمين أورد حقائق معينة عن نشأة الجمعية وأهدافها، ومع ذلك أصرّ لويس على تجاهل هذه الحقائق ليورد شبهاته وتشويهاته للتاريخ الإسلامي الحديث. فيزعمُ لويس أنّ التاريخ المبكّر للحركة غيرُ معروف بوضوح، ويرى أنها انطلقت في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. وهذا منهج لويس وغيره من المستشرقين حين يريدون التقليلَ من شأن قضيةٍ من القضايا، أو جانبٍ من جوانب التاريخ الإسلامي، أو حين يريد أنْ يضفي غموضًا معينًا حول قضيةٍ ما ليضع فرضياته التي لا تستند إلى دليل. فليس من المعقول أنْ يجهل لويس تاريخ بداية حركة الإخوان! وقد بدأت الدراسات حول هذه الجماعة منذ وقتٍ مبكر.

أمّا ربط قبول الجمهور لحركة الإخوان بكُرْه الطبقات الكادحة المظلومة لمستغلّيها من الأسياد المتغرّبين، مثلما تكره الغربيّين أنفسهم، فثمة عدّة أخطاء منهجيّة في ذلك: أولها: التمسك بالتفسير المادي لأحداث التاريخ أو الأحداث المعاصرة، وهي شبهة قديمة أطلقها لويس وغيرُه على أوائل الذين اتبعوا الدين الإسلامي. وقد سبق لويس إلى هذه الفكرة اليهودي ناداف سافران، الذي يقولُ عن الإخوان: «وعندما سبّب التدهور الاقتصادي بؤسًا وفقرًا في المجتمع المصري، قدّمت الحركة للجماهير برنامجها الاجتماعي الذي تقوم عمدُه على مفهوم وحدة الأمّة ومسئولياتها الجماعية عن أحوال الأمّة[1]. وممّن قال بهذا الرأي أيضًا جورج لينتشاوسكي؛ حيث كتب: «ولقد اتجه في دعوته (حسن البنا) في بادئ الأمر إلى الطبقات المظلومة والفقيرة، ثمّ بعد ذلك انتشرت دعوته في الأوساط المثقفة. وهو منذ البداية يحاول أنْ يكسب تعاونَ ذوي النفوذ»[2]. والاختلاف هو أنّ لينشاوسكي لم ينكر توجّه الدعوة إلى غير الطبقات الفقيرة.

---

(١) عبد الله الفهد. الإخوان المسلمون في الفكر الغربي (عمان: ١٣٩٩ - ١٩٧٩) ص٢٨، نقلًا عن:

Nadat Safran. Egypt in search of polltlcal commwnity، An Analysis of the Intellectual and polltlcal Evolutlon of Egypt; 1804-1952). Oxford 1961)p. 199.

(٢) المرجع نفسه، نقلًا عن:

Gertge Lenczowski. The Middle East in world Affairs (comell; 1962 (3ed p.489.

إنّ الدعوة وإنْ كانت قد وجّهت للجميع فليس ثمّة ما يعيبها أنّها توجّهت للطبقات الكادحة المطحونة أو الفقيرة؛ لأنّ هذه الطبقات لم يفسدها التغريب، ولذلك فهي أقربُ إلى قبول الحقّ والدعوة إلى الله. وقد كانت قياداتُ الأحزاب المتغرّبة تتظاهر بأنّها تحارب الاستعمار فيما هي في الحقيقة تقلّده وتتّبع خطواته. وقد صرّح ما نفرد هالبرن Manfred Halern بأنّ الإخوان المسلمين قد وعدوا بتوجيه معركتهم أساسًا ضدّ الحكام الأجانب والرأسماليّين الأجانب[1]. ومع ذلك فقد توجّه حسن البنا إلى مختلف طبقات المجتمع، ويقول الشيخ البنا إنه عندما بدأ دعوته في الإسماعيلية كان قد قرّر دراسة الناس والأوضاع دراسة دقيقةً ومعرفة عوامل التأثير في هذا المجتمع الجديد. وقد عرفت أنّ هذه العوامل أربعة: العلماء أولًا، والشيوخ ثانيًا، والأعيان ثالثًا، والأندية رابعًا[2]. ويقول البنا في مكان آخر: «وسنتوجّه بدعوتنا إلى المسئولين من قادةِ البلد وزعمائه ووزرائه وحكّامه وشيوخه ونوابه وأحزابه وسندعوهم إلى مناهجنا...»[3].

وقول لويس إنّ جمعية الإخوان «جمعية نصف علنيّة، واسعة الانتشار، تقوم على الخلايا السريّة والفتوة ذات الطابع العسكري وشبكات ضخمة واسعة من المؤسسات الثقافية والاقتصادية». فهي أولًا جمعية علنية، وليست نصفَ علنية. ولم يقدّم لويس الدليل أو الأدلة على افتراضاته المتتالية. ولويس في هذه الكتابة يقدّم تاريخًا بقدر ما يقدّم كتابة دعائية ضدّ هذه الجماعة. والدليلُ على كتابته ضدّ الجماعة وصفُها بالرّجعية الراديكالية. وهذه هي النظرة الاستشراقية المتحيزة ضدّ الحركات الإسلامية، ومع ذلك فلويس ليس أصيلًا في مثل هذا الاتهام، فقد سبقه إلى ذلك جواشيم جويستن الذي يقول: «إنّ تفسير الإخوان للإسلام مبتورٌ ورجعيّ عنيف، كان أمام مصر الاختيار بين طريقين: طريق إلى الأمام، وآخر إلى الوراء. الأوّل يجمع بين منجزات الحضارة الغربية المادية، والقيم الروحية الإسلامية، وأمّا الثاني فيقضي بإعادة تأسيس الدّولة

(1) Mangred Halpem. The Politics of social Change in the Middle East and North Agu-ica.(Princeton: 1963)p.48.

(٢) حسن البنا. مذكرات الدعوة والداعية. (بيروت: ١٣٩٤ - ١٩٧٤) ط٣، ص٦٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٤٢.

الإسلامية المنتهجة تعاليمَ القرآن المبتورة الناقصة والرافضة لكلّ مُنجزات الحضارة الغربية، بما فيها المنجزات العلمية والصناعية. عبد الناصر اختار الأول، وأمّا الإخوان- بفضيلتهم الجبانة- فقد اختاروا الطريق الآخر الرجعي الهروبي»[1].

ولقد تناول سيد قطب مسألة الحضارة الغربية وموقف الإسلام منها في كتابه "معالم في الطريق"؛ حيث قال "إنّ قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال... لا لأنّ الحضارة الغربية قد أفلست ماديًّا أو ضعفتْ من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية، لكنْ لأنّ النظام الغربي قد انتهى دوره لأنّه لم يعد يملك رصيدًا من القيم يسمح له بالقيادة.. لا بدّ من قيادةٍ تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزوّد البشرية بقيمٍ جديدة كاملة- بالقياس إلى ما عرفته بالبشرية- وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته»[2]. وهذا يدلّ على أنّ وصمَ الإخوان بالرّجعية الراديكالية بعيدٌ عن الحقيقة، وبخاصّة إذا روجع نشاطُ هذه الحركة في إنشاء المدارس والمعاهد، ودخول الفروع العلميّة في الجامعات، حتى استطاعوا الوصول إلى الصدارة في نقابات الأطباء والمهندسين والمحامين، وغيرها.

وقد استشهد لويس نفسُه باقتباسٍ مطوّل من كتاب كانتول سميث الذي ينفي الرجعية عن حركة الإخوان؛ حيث يقول: «إنّ النظر إلى الإخوان على أنها حركة رجعيّة محْضة- في نظرنا- أمرٌ خاطئ؛ حيث أنها تتضمّن مساعٍ بنّاءة تستحقّ الثناء لبناء مجتمعٍ حديث على أساس العدالة والإنسانية... وتحارب الفساد، والعيوب التي لحقت بالمجتمع العربي...»[3]. ويقول في موضعٍ آخر: «يبدو أنّ لويس لم يقرأه أو تعمّد إهماله، وهو: أنّ الإخوان ليسوا محافظين خلّص، لقد

(١) الفهد. مرجع سابق، ص ٥١- ٥٢ نقلاً عن:

Joachim joesten. Nasser. The Risr to Power. (London; 1060) pp. 97-99.

(٢) سيد قطب. معالم في الطريق. (بيروت: ١٣٨٨- ١٩٦٨)ص٤.

(3) Wilfred Cantwell Smith. Islam in Modern Hisstory (Newyork; 1959)p.161.

رجع لويس إلى هذا الاقتباس في طبعة سابقة ١٩٥٧ ص ١٥٦- ١٥٧.

بنوا لأنفسهم صناعاتٍ حديثةً يملكونها، ويشغلونها، وأسّسوا اتحادات تجارية، ومع ذلك فإنّ كتاباتهم المنشورة لا تظهر صراعًا مع المسئوليات الأكثر تعقيدًا للتحديث» [1].

ومع ذلك، فبعد قراءةِ لويس لهذه الفقرة من كلام سميث، يناقضها بافتراضه أنّ تطلّعات الإخوان قد أعيقتْ بالعجز عن مواجهة حقائق العالم الحديث، وذلك بفحص مشكلاته على مستوى التفكير الحديث، واستخلاص حلولٍ ممكنة التطبيق"[2]. وهذا كلامٌ فيه تعميمٌ وصياغة إنشائيّة للتقليل من شأن جهود الحركة في مسألة التحديث. وحتى لو لم تأخذْ قضية التحديث أو الأخذ من الحضْرة الغربية الصدارةَ من اهتماماتِ الإخوان في بداية الحركة، فقد كانت المسئوليات الأخرى في إعادةِ الشعب إلى العقيدة الصحيحة، ومحاربة آثار عشرات السنين من التغريبِ تأخذ الأولوية في قائمة أهداف الحركة، أمّا عن نشاطات «الإخوان» فقد اخْتصرها لويس الرجوع إلى البحوث الكثيرة التي أعدّت حول تاريخ مصر الحديث، وتناولت نشاطات الإخوان المسمين بشيء من التفصيل. كما أنّ لويس الذي يزعم معرفة اللغة العربية لم يرجعْ في مناقشة القضايا المتعلّقة بالإخوان إلى أعمال زعماء الإخوان وإلى الصحف والمجلات التي أصدرها الإخوان، أو ما كتب عنهم باللغة العربية، وهو كثير.

أمّا تحديد عام ١٩٣٦ لبداية اهتمام الإخوان بالعمل السياسي، فهو تاريخ متأخّر، فقد كان أولُ عملٍ قامت به الحركة في مقرّها الأصلي بالإسماعيلية هو التأكيد على هويّة الفرد المسلم وإشعاره بكيانه وذاتيّته. وقد روى الشيخُ البنا نفسُه العديدَ من القصص حول تحول موقف العمّال من تابعين أذلّاء إلى موظّفين يحرصون على كرامتهم[3]. وقد بلغ ذلك عن طريق التعليم، والخطب، والمحاضرات، والمواعظ، وإنشاء المدارس، والمساجد. وفي الفترة التأسيسيّة للحركة

(1) Ibid. p.162.

(2) Lewis. Middle East and West. Op.cit.p. 112.

(٣) حسن البنا. مرجع سابق، ص٨٥ وما بعدها.

استطاع البنا أنْ يخرج بدعوته من حدود الإسماعيلية ويؤسّس شُعَبًا في عدّة مناطق، كما واجهت الدعوة موجةً من العداء شاركَ فيها بعضُ النصارى. وقد قوّم زكريا سليمان بيومي هذه الفترة الأولى، وبيّن أنّ السياسة لم تنفصل مطلقًا عن فكرة الدعوة في قوله: «فقد أثبت الشعب المصري بتأييده السريع للإخوان استمرارَ تمسّكه لا بالدين الإسلامي من حيث هو عقيدة وتراث وحضارة وتقاليد فحسب، وإنما لكونه فكرة سياسية كذلك»[1].

ولقد كان انتقالُ رئيس الجماعة ومؤسّسها إلى القاهرة حدثًا سياسيًّا في حدّ ذاته، وعقدت الجماعة مؤتمريْن في عامٍ واحد بعد الانتقال، تناول الأولُ قضيةَ التنصير، وكان من نتائج هذا إرسالُ خطابٍ للملك فؤاد يطلب منه اتخاذ موقف ضدّ هذه الجماعات. ويعلّق بيومي على ذلك بقوله: «وإنْ دلّ ذلك على شيء فإنّما يدلّ على أنّ البنا بدأ احتكاكه بالقوى السياسية بالقصر؛ حيث اعتبر المسئول الأوّل عن الأمور الدينية[2]. وقد فات بيومي ارتباط إرساليات التنصير بالخارج وقيامها بأداء دورٍ سياسي في البلاد من خلال نشاطاتها المختلفة. واتخذ المؤتمر الثاني قرارًا بإنشاء شركةٍ لإنشاء مطبعة، وبحث في قضايا النشر والدعاية التعليمية[3].

وأمّا زعم لويس أنّ الجماعة لم تعمل في السياسة إلّا بعد عام ١٩٣٦م حيث بدأت تهتمّ بقضية فلسطين، والهجرة الصهيونيّة إليها؛ فليس صحيحًا؛ حيث أنّ الجماعة أوفدت اثنين من أعضائها لزيارة فلسطين وسوريا ولبنان، وصحبهما في الجزء الأول من الرحلة الزعيم التونسي عبد العزيز الثعالبي، وقابلا في فلسطين الحاج أمين الحسيني. واستمرّ اهتمام الإخوان بقضية فلسطين؛ حيث اهتمّ المؤتمر الثالث بجمع الأموال لمساندة إخوانهم في فلسطين، ولم يقتصر

(١) زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية ١٩٢٨- ١٩٤٨م (القاهرة: ١٣٩٩ه/ ١٩٧٩م) ص ٨٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٧.

(٣) ميتشل، مرجع سابق، ص٨٥.

نشاط «الإخوان المسلمين» على الدّعم المالي؛ فقد شارك بعضُ أعضاء الجماعة مع ثوّار فلسطين عام ١٩٣٦م[١]. ويلاحظ أنّ لويس اختار في مكانٍ آخر عام ١٩٤٠ كبداية للنشاط السياسي ممّا يدل على تناقض واضح في كتاباته.

وفيما يخصّ علاقة الجماعة بالحكومة المصرية، فيلخّصه قولُ حسن البنا: «فموقفنا إذًا من وزارة علي باشا ماهر، هو موقفنا من أيّة وزارة، موقف قديم لا يتغيّر بتغيّر الوزارات ولا يتبدّل مع الوزراء، فمَن أيّد الفكرة الإسلامية، وعمل لها واستقام في نفسه وفي بيته وتمسّك بتعاليم القرآن في حياته الخاصة والعامة؛ كنّا له مؤيدين ومشجعين» ويقول كاتب المقال: ولن نحدّد موقفنا ولن نصدر حكمًا إلّا على أعمالٍ لا أقوال»[٢].

ويميل لويس إلى رأي هالبرن الذي وصف الجماعات الإسلامية بأنها انتهازية تسعى للقوّة، ولا تتوانى عن التحالف مع مَن يتقدّم إليها أو تتقدّم إليه لتحقيق هذا الهدف. وضرب هالبرن المثلَ بالإخوان وتحالفهم- على حدّ قوله- مع الملك فاروق عام ١٩٤٦و ١٩٥١، ومع فئة من حزب الوفد تعارض فاروق عام ١٩٥٠[٣]. ولم يقدّم هالبرن أيّ دليلٍ على ذلك، مثلُه مثل برنارد لويس في هذه الافتراضات، وفي غيرها.

وزعمَ لويس أنّ الجماعة استمرّت رغم حظرها، ولكنْ كجمعيّة سريّة، ثمّ أعيدت لها شرعيّتها عام ١٩٥١، ومنعتْ من ممارسة العمل السّري أو العسكري. وهنا اختصر لويس تاريخَ ثلاثِ سنواتٍ في سطر واحد؛ فجماعةُ الإخوان رغم الحظر الرسمي الذي صدر بشأنها لكنها كنت مستمرة في نشاطها الدعوي، وهذا الجزءُ مِن نشاط الإخوان نشاطٌ علني، وقد اشتركت الجماعةُ في مناقشة قانون الجمعيات التي أرادت حكومةُ الوفد ومعها الأحزاب الأخرى أنْ تصدره، وفيه حدّ من نشاط الجمعيات. وقد اعترض عليه كثيرون لم يكونوا ينتمون إلى جماعةِ الإخوان

(١) كامل إسماعيل الشريف. الإخوان المسلمون في حرب فلسطين. (القاهرة: ١٩٥١م) ص٤٧.

(٢) حسن البنا. مذكرات الدعوة، مرجع سابق، ص ٢٥١- ٥٨، عن مجلة النذير عدد ٢٧، ٦ رجب ١٣٥٨ه.

(3) Halpern. Op. cit. p.139.

المسلمين، ثمّ عاد الإخوان لممارسة نشاطهم من خلال رفع الدّعوى ضدّ الأمْر العسكري بحلّ الجماعة، والمطالبة بعودتهم للعمل. وقد تمّ ذلك على خطوات؛ حيث أوقف أولًا القرار ببيع مقرّ الجماعة، وصدر قرارُ مجلس الدولة ٣٠/ ٦/ ١٩٥٢م بإلغاء الأمر العسكري بحلّ الإخوان المسلمين وببطلانه[١].

أمّا مشاركة الجماعة في مقاومة القوات البريطانية في القتال، فقد كانت مشاركةً فعّالة، ولكنّ المرشد- حسن الهضيبي- حرصَ على أنْ لا يكون الإخوان منفردين بهذه المشاركة؛ حيث أراد الهضيبي أنْ تنطلق كتائبُ الجهاد من ساحة جامعة فؤاد، وليس من المركز العام للإخوان المسلمين حتى تصبغ الحركة الفدائية بالصبغةِ الوطنية البحتة، باسم مصر جميعها.. وليفسح المجال لكي تشتركَ فيها كلّ العناصر الوطنية. وكان من ذلك إصرارُه على خروج جنازة أول شهيدٍ في حرب القنال من الجامعة، وليس من المركز العام، علمًا بأنّ الشهيد كان عضوًا في الإخوان[٢].

ويبدو أنّ لويس يتفنُ فنّ إلقاء الشبهات دون أنْ يُجزم بأمر، ولكنّ هذا يكفي في أنْ يترك في ذهن القارئ أو المتلقّي أو السامع شكوكًا حول الإخوان؛ فهو لا يعرف- أو لا يريد أنْ يعرف- أنّ الإخوان لم يتسبّبوا في حريق القاهرة، ويعرف- ولكنّه يتجاهل- أنه ليس من طبيعة الإسلام ارتكابُ مثل هذه الأفعال التخريبية. أمّا عن صلة الإخوان بتنظيم «الضبّاط الأحرار» فقد كان على لويس بصفته مؤرخًا أنْ يتوقّف قليلًا عند هذه الصّلة ليرى كيف أنّ دعوة الإخوان كانت متغلغلةً في جميع الأوساط المصرية، وأنّ الإسلام عميقُ الجذور في نفوس الشعب المصري، وكيف أنّ هؤلاء الضباط أو بعضهم ممّن انتسب إلى الإخوان، وآمن بمبادئهم الداعيةِ إلى تطبيق الإسلام؛ انحرفوا- فيما بعد- عندما وصلوا إلى السلطة، وكيف تنكّروا لبيعتهم.

وقد وقف الإخوان بالفعل ضدّ بنود المعاهد المصرية- البريطانية، وذلك لأسباب منها:

---

(١) محمد عبد الحليم. الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ (الإسكندرية: ١٩٨١م) ج٢، ص٣٠٠- ٣٠٣.
(٢) ميتشل، مرجع سابق، ص ١٩٢- ١٩٣.

١- كانت المعاهدة ستنتهي قانونيًّا بعد سنتين، ولكنّ الاتفاق الجديد مدّها خمس سنوات أخرى.

٢- سمح الاتفاق للإنجليز بالعودة في حالة الهجوم على البلاد العربية أو تركيا، وهذا يجعل مصر مرتبطةً بالمعسكر الغربي.

٣- تسمح المعاهدة لبريطانيا بالاحتفاظ بقواعد جوّية.

٤- المدنيّون الذين سيشغلون القاعدة هُم عسكريون.

٥- تمديد الاتفاقية خمس سنوات قابلة للتفاوض عند نهاية المدّة، يجعلها شبه دائمة، وهذا هو الاعتراض نفسه ضدّ معاهدة ١٩٣٦.

وطالب المرشد العام أنْ لا تقرّ الاتفاقية إلّا عن طريق برلمانٍ ينتخب انتخابًا حرًّا، وأنْ تناقشها الصحافة بحريّة تامّة[١].

ويوردُ لويس بعض الحقيقة حين يعترف بأنّ صورة العنف والتعصّب الأعمى التي يوصم بها الإخوان ليست كلّها من صنع أيديهم حيث ضخّمها وبالغ أعداؤهم فيها.. فهذا يتضمّن أنّ الإخوان يتحمّلون جزءًا من المسئولية في هذه الصورة. ولم يبدِ لويس رأيه فيما إذا كان الإخوان فعلًا يتّصفون بالعنف والتعصّب، ولكنّ حديثَه عنهم في أماكن متعدّدة من أنها كانت حركة نصف علنيّة، تعمل من خلال الخلايا السريّة وغير ذلك؛ يؤكّد أنّ لويس لا ينفي التعصّب والعنف عن الجماعة، ولكنّ هذه الافتراضات لا صحّة لها لو درس لويس حياة الإخوان وفكرَهم ومبادئهم. وكان على لويس- وهو المؤرخ الذي يدّعي الموضوعية- أنْ لا يكتفي بهذه العبارة الموجزة عن عنف الإخوان المزعوم، فيوضّح أنّ العنف كان سمةَ الحكومات في تعاملها مع الإخوان. ومن السهل على لويس وغيره من المستشرقين أنْ يصف الحركات الإسلامية بالعنف والاستبدادية، فهذا أمرٌ طبيعي في رؤية الاستشراق للحركات الإسلامية عامّة.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦٢، وانظر: أبي شادي، مرجع سابق، ص٣١١.

المبحث الثاني: موقفُ لويس ممّا يسمّى «الأصولية الإسلامية»:

أولًا: تعريفُ مصطلح «الأصولية»، وأسباب ظهورها وانتشارها:

بعدما استعادت معظمُ البلاد العربية الإسلامية استقلالها، وظلّ تيار التغريب مستمرًّا رغم هذا الاستقلال الظاهري، كان لا بدّ للحركة الإسلامية من الظهور مجدّدًا، تدعو إلى التمسك بالعقيدة الإسلامية، وتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع شئون الحياة؛ في الاقتصاد، والسياسة، والعلاقات الدولية، وفي الاجتماع، والثقافة والفكر.

وهذا التيارُ الحقيقي للصحوة الإسلامية هو ما اتّفق على تسميته في الغرب بـ «الأصولية الإسلامية» بالرغم من أنّ هذا المصطلح قد ظهر في الغربِ بلفظ: Fun daminalism باللغة الإنجليزية، و Integrisme باللغة الفرنسية، وكان ظهوره لدى العالم الكاثوليكي والبروتستانتي على التوالي. ويقول في ذلك جيل كيبل عن هذيْن المصطلحيْن: "إنهما تبسيطان يختزلان الظاهرة ويحرّفانها، وأنهما يعيقان معرفتَنا بتلك الظاهرات في مجملها، ثمّ إنّ عجزَنا الإجمالي عن تفسيرِ أو تأويل الحركات الإسلامية اليوم؛ إنّما يعود إلى حدٍّ بعيد إلى استخدامنا هذه النظّارات القديمة التي نضعها على أعيننا؛ لأننا لا نجد في عجالة أمرِنا خيرًا منها، يمكن كلّ ما تقوم به هو زيادة التشويش في إدراكنا"[1].

ومِن هنا، جاء الاهتمام بالتيار الإسلامي، أو ما يطلق عليه في الغرب «الأصولية الإسلامية»، أو «الإسلام» المسلح» Militant Islam و"التطرف الديني"، "الإسلام السياسي". وقد تناول المستشرقون أو المتخصّصون في الشئون العربية الإسلامية هذه الحركاتِ من حيث مبادئها الأساسية، وما تدعو إليه، وموقفها من الغرب، والتحديث، وموقفها من الأقليات غير

(١) جبل كبيل، يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الأديان الثلاث. ترجمة تصير مروة. (قبرص: ١٩٩٢م) ص١١.

الإسلامية في العالم العربي الإسلامي. وقد حرص المستشرقون في هذه الكتابات على إثارة الغرب ضدّ هذه الحركات.

وقد كتب لويس حول هذه التيارات في البلاد العربية الإسلامية، كما تناوله فيما يخصّ إيران وحدها. ولم يكن لويس أصيلًا في استخدام هذا المصطلح أو مبتدعًا؛ فقد عقد الكونجرس الأمريكي جلساتٍ ثلاثًا جمعَ فيها عددًا كبيرًا من الباحثين الغربيّين، ونشر هذه الدراسة بعنوان «الأصولية الإسلامية والتطرف الإسلامي» في أيام ٢٤ يونيه و١٥ يوليه و٣٠ سبتمبر ١٩٨٥[١] كما صدر في العام نفسه كتاب بعنوان « الأصولية في العالم العربي».

ويلاحظ أنّ لويس وغيرَه من الكتّاب الغربيّين خلطوا بين الأصولية الغربية بكلّ ما فيها[٢] من رفض للجمعيات الغربية وانحلالها وانحرافها نحو المادية الطاغية؛ وبين الحركات الإسلامية التي تنادي بالعودة إلى تطبيق الإسلام في حياة المسلمين في النواحي الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأولًا وقبل كلّ شيء في الناحية العقدية. ولذلك فهُم يخلطون حقًّا بين الإسلام وبين ما يتخيّلون أنّه "أصولية" بالمفهوم الغربي، كما يصمون كلّ دعوة إلى الإسلام على أنها تطرّف وتشدّد. وتأتي أهمية تناول كتابة لويس حول تيار الحركة الإسلامية التي يطلق عليها "الأصولية" للمكانة العلمية البارزة التي حقّقها لويس كمؤرخ مختصّ في التاريخ الإسلامي، وكخبير في شئون العالم الإسلامي "الشرق الأوسط"، وتصل كتاباته إلى أعلى المستويات في مصادر صنع القرار السياسي في الغرب. وكذلك لأنّ لويس يتميز بغزارة الإنتاج والنشاط المتواصل في نشر فكره، وثالثًا لأنّه يهودي صهيوني ينطلق من هذا الموقف في معالجته لهذه القضية.

ونتناول في هذا المبحث موقفَ لويس من هذه الحركات "الأصولية"، وكيف تنظر إلى الغرب، وكيف ينظر الغرب إليها. ويعطي لويس التبرير الآتي لاستخدامه مصطلح "الأصولية": "لقد

(1) Islamic Fundamentalism and Radicalism.op. cit.

(2) Dekmijian. Islmic Revolution. Op. cit.

أصبحَ من الشائع في الاستعمال إطلاق مصطلح "أصولية" على عددٍ من المجموعات الإسلامية المتطرّفة والمسلحة. وقد تأسّس هذا الاستخدام، ويجبُ الأخذ به، ولكنه يبقى مصطلحًا مخادعًا؛ فالأصولية- في الاصل- مصطلحٌ نصراني، ويبدو أنه أصبح مستخدمًا في السنوات المبكرة من هذا القرن للإشارة إلى بعض الكنائس والمنظمات البروتستانتية. ويستخدم بصفة أكثر خصوصية بالنسبة للكنائس والمنظمات الدينية التي تحافظ على حرفيّة النصّ المقدّس، وقدسية الكتاب المقدّس. وبهذا هُم يخالفون علماءَ العقيدة المتحرّرين والمحدثين الذين يميلون إلى نظرةٍ أكثر نقدية وتاريخية للنصوص المقدسة. فليس بين المسلمين حتى الآن مَن ينظر إلى النصوص بنظرةٍ متحرّرة ومتطوّرة. وكلّ المسلمين- مبدئيًّا- أصوليّون في موقفهم من نصّ القرآن. ويختلف الأصوليّون المسلمون عن غيرهم من المسلمين، وبالطبع من الأصوليّين النصارى في التمسك الشديد بالتعاليم والأساليب التقليدية بالإسلام، وتقيدهم الحرفي المفرط بلإسلام. إنهم يعتمدون ليس فقط على القرآن، ولكن أيضًا على السنة النبوية، وعلى التراث الإسلامي، من الكتابات العقدية والشرعية. إنّ هدفهم ليس أقلّ من القضاء التامّ على كلّ التشريعات المستوردة المتطوّرة، والنظام الاجتماعي وإحلال الشريعة كاملة مكانها ذلك، وتتضمّن الشريعة بقوانينها وعقوباتها وتشريعاتها وصيغة الحكومة التي تقرّه[1]ا. ولكنّ لويس يكتب في مواضع أخرى حلول مصطلح "الأصولية" فيقول: إنّه مصطلح مرنٌ (مطّاط) وغير دقيق. ولكنّ هذه الأصولية هي أكثر البدائل جاذبيةً عند الباحثين عن وضعٍ أفضلَ وأصدق وأكثر أملًا من الاستبداد الذي يواجهونه، والمذاهب الفكرية المفلسة المفروضة عليهم من الخارج[2].

ويُرجع لويس أسباب انتشار "الأصولية الإسلامية" إلى تمتعها بالعديد من المزايا مقابل الأيديولوجيات المنافسة، ومن ذلك أنها مفهومةٌ لدى المثقف المسلم وغير المثقف، وأنها تقدم مجموعةً من الأفكار والشعارات لدى المثقّف المسلم وغير المثقف، وأنها تقدّم مجموعةً من

(1) Lewis، Politecal Language of Islam. Op. cit. p.117-118.

(2) Lewis. ''Rethinking the Middle East'' op. cit. p.115.

الأفكار والشّعارات والرموز المألوفة بعمق، وبالتالي ذات تأثير قوي في تحريك المؤيّدين، وفي تشكيل نقدٍ ما هو خاطئ، ووضع برنامجٍ لإصلاحه. ويرى لويس أنّ الحركات الإسلامية الأصوليّة تتمتّع بميزة فريدة، وهي أنّه بوجود الحكومات الفردية التي تمنع وجود الأحزاب السياسية تستطيع الحركات الإسلامية أنْ تتجمّع في المساجد وفي المناسبات الدينية، وهذا أمرٌ لم تستطعِ الحكومات عمل شيء لإيقافه(١). ويتحدّث لويس عن جذور الحركات الدينية قائلًا إنّ الحركة الإسلامية العسكربية المتطرفة ليست حديثة؛ حيث ظهرت عدّة مرات منذ بداية التأثير الغربي في القرن الثامن عشر حركاتٌ مُعارضة مسلحة عبّر عنها دينيًّا، وحتى الآن كلّ هذه الحركات فشلت(٢).

وتعليقًا على آراء لويس في مسألة المصطلح وأسباب ظهور الحركات، نرى أولًا أنه لا يخفى تردّد لويس في استخدام مصطلح "الأصولية" في الحديث عن الحركات الإسلامية المعاصرة. فهو قد تناول المسألة في أكثر من موضع من كتاباته الأخيرة(٣). ومما يعدّ مرادفًا لمصطلح «الأصولية» مصطلح «الإحياء» أو «الصحوة» وأنّ هذه المصطلحات- كما يرى لويس- لا توضّح حقيقة الحركات الإسلامية؛ لأنها- هذه المصطلحات- ذاتُ أصل أوروبي، ولها معان واضحة ومحدودة، فهي تدلّ على نوع من العاطفة الدينية والوجدانية، ولا تعتبر موقفًا فكريًّا، بل ربّما تعبّر عن موقف معادٍ للفكر، والإسلام الحديث له نصيبه من «الوجدانيات» و«الروح» ولكنّها ليست الجزءَ المسيطر من حركة الإحياء الإسلامية(٤).

ومما يؤكّد الخطأ المنهجي الجسيم في إطلاق مصطلح أصولية أو إحيائية Revivalism على الصحوة الإسلامية أو النهضة الإسلامية المعاصرة؛ أنّ كثيرًا ممّا تتّصف به هذه الحركات

(1) Ibid. p.115-116.

(2) Ibid. p.116.

(٣) مثلًا في بحثه Rethinkign the Middle East في عام ١٩٩٢م حينما استخدم المصطلح نفسه دون محاولة تعريفه أو الحديث عن غموض معناه.

(4) Lewis The Revolt of Islam in New York Review of Books. June 30th. 1983. Pp.35-38.

النصرانيّة واليهودية يُلصق بالإسلام. فالغربُ هو الذي عاش الانفصال بين الدّين والحياة، أو العلمانية؛ فالأصولية النصرانية- وبخاصة الكاثوليكية- تسعى إلى «مكافحة العلمانية» وإحْداث تغييرات في المجتمعات العربية التي طغت عليها المادية، وانْهارت فيها القيم والأخلاق. ويتحدّث جيل كيبل عن الاختلاف بين حركة العودة إلى الإسلام و«الأصولية» النصرانية، أنّ العالم الإسلامي لم يصبح علمانيًّا فيه سوى النّخب المتغربة، وبصورةٍ جزئية أيضًا، بينما تولّد حركات معاودة التنصير في مجتمعات عاشت في غالبيتها العظمى- ومنها أكثر من قرن- علمنة دنيوية عميقة، وقد تجلّت هذه العلمنة في المعاملات القانونية والتنظيمية»[1] ويذكر المؤلف نفسُه عن الأصولية اليهودية أنها- أيضًا- قد وصلت إلى القناعة بأنّ الثقافة الغربية تتّصف بخواءٍ وعبثية كاملين، وأنّ هدفها الوحيد هو إشباع رغبات الفرد داخل سياقٍ من الماديّة التي لا حدودَ لها، وهي الحركة التي يطلق عليها «الحريديم»[2]. بينما هناك حركات أصولية يهودية وهي حركة «غواش أيمونيم» التي تطالب بتحقيق بناءِ هيكل داود، والقضاء عل الوجود الفلسطيني في دولتهم[3].

ويتّضح بالنظرة الشمولية لما كتبه لويس حول الأصولية الإسلامية؛ يتّضح الخلطُ بين المفهوم الغربي لهذا المصطلح والمفهوم الصحيح للإسلام، والحرص من خلال الحديث عن الأصولية على تشويه صورة الإسلام. ومما يؤكّد هذا الخلط والشويه ما كتبه جون اسبوزتو عن «الطرح الانتقائي والتحليلات المتعلقة بالإسلام وتطورات الأحداث في العالم الإسلامي بواسطة كبار الكاديميّين والمحلّلين والمعلّقين السياسيّين في أنها: تفشل في توضيح القصة بكاملها، وفي أنْ تعطي الصورةَ المتكاملة للتوجّهات الإسلامية.. ونتيجة لذلك فإنّ الإسلام وحركة التجديد يتمّ تبسيطهما بسهولة في تلك القوالب البسيطة والفجّة التي تصوّر الإسلام بأنّه ضدّ الغرب،

(١) كبيل، مرجع سابق ص ٦١١.
(٢) المرجع نفسه ص ٢١٥.
(٣) المرجع نفسه، ص٢١٢.

بأنّه صراعُ الإسلام مع التقدّم، أو الغضبة الإسلامية، والتطرف، والتشدّد، والإرهاب[1]. ثمّ يتحدّث اسبوزيتو عن محاضرة لويس التي ألقاها في مكتبة الكونجرس فيصفها بقوله: إنّ الآراء المقبولةَ التي تصوّر الإسلام والمسلمين كخطرٍ أصولي متشدّد نجدها بصورةٍ حادّة ولافتة في محاضرةِ البروفيسور برنارد لويس.. ويضيف بأنّ هذه المحاضرة تؤثّر في القارئ بحيث يرى العلاقة بين الإسلام والغرب بأنّها علاقة يشوبها الغضبُ والعنف والحقد وعدم المنطق[2]. وهكذا فإنّ لويس يتظاهر بالحديث عن حركة «أصولية إسلامية» في حين أنّه في حقيقة الأمر يتحدّث عن الإسلام والمسلمين..

ثانيًا: موقفُ «الأصولية» من الغرب والحضارة الغربية:

وانطلاقًا من مفهوم لويس لهذه الحركة، فقد تحدّث لويس عن موقف هذه الحركة من الحضارة الغربية، أو التحديث، فكان ممّا قاله: «إنّ أعداء الأصولية يتركز ضدّ عدوّيْن، هما: العلمانية، والتحديث، وأنّ الحرب ضدّ العلمانية حربٌ صريحة وواعية، وهناك الآن كتاباتٌ كثيرة تذمّ العلمانية. أمّا الحرب ضدّ التحديث ففي معظمها ليست واعية ولا صريحة، وموجّهة ضدّ عملية التغيير بكاملها التي حدثت في العالم الإسلامي في القرن الأخير، وحوّلت البناء السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي للبلاد الإسلامية.

وقد جعل الأصوليون هدفًا وشكلًا للرفض والغضب الذي اجتاح الجماهير المسلمة ضدّ القوى التي هزّت مجتماعاتهم، ودمّرت مؤسساتهم، وأنكرت أو هدمتْ قيمَهم التقليدية، وولاءاتهم، وأثارت وأكّدت تفاوتهم؛ هي التحليل النهائي، وسرقت منهم عقائدهم وإلهاماتهم، وكرامتهم ومعيشتهم[3]. وبعد أنْ يؤكّد لويس أنّ الغرب هو مصدرُ هذا التغيير،

---

(١) جون امبوزيتو. التهديد الإسلامي. ترجم وإعداد المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث في واشنطن. الحلقة الثانية. في مجلة المجتمع (الكويت) ع١٠٣٤ (٢٦ رجب ١٤١٣هـ/ ١٩ يناير ١٩٩٣م) ص ٣٨-٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٩.

(3) Lewis Western civilization. Op. cit. p.23.

ولما كانت أمريكا هي زعيمة الغرب؛ فإنّ الكراهية والغضب يوجّهان إليها. ويرى لويس أنّ نوبة الغضب والحركة التي يواجهها الغرب تجاوزت بكثيرٍ مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تمارسها، ولا بدّ أنّ هذا الأمر لا يقلّ عن صدامٍ حضاري، وهو ربما يكون غيرَ منطقي، ولكنه ردّ فعلٍ تاريخي من عداء قديم ضدّ التراث اليهودي، النصراني، والحاضر الغربي العلماني، والتوسّع العالمي لكليهما. ولذلك فمِن المهمّ جدًّا أنْ يدرس الغرب تراثَ المسلمين وأنْ يفهم واقعهم، وأنْ لا يدفع الغرب إلى ردّ فعلٍ غير منطقي وتاريخي ضدّ المسلمين.

ويزعم لويس- بعد ذلك- أنه ليس كلّ ما يستورد من الأفكار الغريبة يعدّ مرفوضًا، فبعض هذه الأفكار تقبلها أكثر الأصوليّين تطرفًا، وعادةً دون الاعتراف بمصدرها، ومن هذه الأفكار، الحرية السياسية مع الأفكار المصاحبة والممارسات، مثل التمثيل، والانتخابات، والحكومة الدستورية.

ويرى لويس أنّ الحركةَ التي يطلق عليها «الأصولية» ليست هي الحركةَ الوحيدة في العالم الإسلامي، فهناك حركات أخرى أكثر تسامحًا وأكثر انفتاحًا من وجهةِ نظره، وقد ساعدت في تحقيق كثيرٍ من الإنجازات في الحضارة الإسلامية في الماضي، ويأمل الغرب أنّ هذه الحركات هي التي ستسيطر وتتفوّق في النهاية. ولكن قبل أنْ يتقرّر هذا الأمر فلا بدّ من صراع قاسٍ لا يستطيع الغرب أنْ يشارك فيه، وحتى المحاولة قد تسبّب ضررًا، فهذه قضايا يجب أنْ يتّخذ المسلمون وحدهم قرارَهم فيها. وفي الوقت نفسه، على الغرب أنْ يهتمّ كثيرًا وفي كلّ الاتجاهات لمنع وقوع حروبٍ دينية ناتجة عن تفاقم الاختلافات، وبروز التعصب القديم الذي نسي من مدّة طويلة[1]. ودعا لويس الغربَ للقيام بدراسة الإسلام تاريخًا وتراثًا وحاضرًا، وعلى المسلمين أنْ يفعلوا الشيء نفسه بالنسبة للحضارة الغربية، ومن ثمّ يختارون ما يشاءون.

وتحدّث لويس عن معاداة «الأصولية الإسلامية» للغرب بقوله: «وحدث بعد ذلك تغيّر كبير عندما بحث قادةُ الصحوة الإسلامية المتنامية عن أعدائهم وحدّدوهم بأنّهم أعداء

(1) Ibid، p.24-25.

الله، وحدّدوا موقعهم واسمَهم في العالم الغربي، وفجأة أو هكذا بدأ الأمر- أنّ أمريكا هي العدو الأوّل أو الشيطان، أو تجسيد لإبليس والمعارض الشيطاني لكلّ ما هو خير، وبخاصة للمسلمين[1]. ويزعم لويس أنّ "الأصولية" تفسر الإمبريالية تفسيرًا مغايرًا لما يفسرها به النقاد الغربيّون؛ فهي عند "الأصوليّين" تحمل معنى دينيًّا، ويختلط استعمالها مع التنصير مشيرةً إلى نوعٍ من الهجوم الذي يضمّ الحروب الصليبية، وطرد المسلمين من الأندلس، وكذلك تكوين الإمبراطوريات الاستعمارية التي ضمّت بلادًا إسلامية.. واختلاف معنى الإمبريالية عند الأصوليّة الإسلامية، عنها عند النقاد الغربيّين في أنها تعني سيطرةَ الكفّار على المؤمنين حيث من المقبول الطبيعي أنْ يسيطر المؤمنُ على الكافر؛ لأنّ ذلك ساعد على المحافظة على الشريعة المقدسة، ويعطي الكافرَ الفرصة والدافع لاعتناق الدين الصحيح[2].

وقد تناول لويس الصراع بين الإسلام والغرب من خلاله حديثه عن الحركات الإسلامية، فهو يرى أنّ المواجهة بين الإسلام والغرب الحديث أقوى ممّا كانت عليه المواجهة مع الحضارة اليونانية والرومانية، ومن وجهة نظره أنّ القرون الطويلة التي مرّ بها الإسلام جعلته يتحوّل إلى نموذج جامدٍ من السلوك والاعتقاد، ولكنْ إذا كان المعدن أكثر صلابة، فكذلك المطرقة، حيث أنّ التحدي اليوم أكثر تطرفًا بالمقارنة وأكثر عنفًا ونفاذًا، ولا يأتي ذلك من عالم مغلوب، بل من عالم غالب»[3].

ويوضّح لويس هذه المواجهة بين الغالب والمغلوب بالرجوع إلى تاريخ بداية هذه المواجهة فيقول: "وفي القرن الثامن عشر في ظلّ الانتصارات النمساوية والروسية ضدّ تركيا، ونجاحات بريطانيا في الهند؛ بدأ المسلمون يدركون أنهم لم يعودوا وحدهم أصحاب السيادة في العالم، بل على العكس من ذلك أصبحوا مهدّدين في عقر دارهم من قِبَل أوروبا التي كانت تتوسّع في كلا الاتجاهين. وقد كانت ردودُ الفعل الحيوية والوحيدة هي حركاتِ الإصلاح الديني"[4].

(1) Ibid،p.10.

(2) Ibid،p.13.

(3) Lewis. The Arabs، op. cit، p.177.

(4) Lewis. The Retutn of Islam. Op. cit.،p.13.

وقد تبلور ردّ فعل قوي ومتنامٍ من التمرّد ضدّ السيطرة الغربية، ورغبة لتأكيد القيم الإسلامية واستعادة العظمة الإسلامية. ولقد عانى الإسلام مراحلَ متتابعة من الهزيمة، كان أوّلها فقدَه لسيطرته على العالم لصالح قوة روسيا المتقدمة، والغرب، والثانية: تجاوز صلاحياته في بلده، من خلال غزو الأفكار والقوانين الأجنبية، وطرق المعيشة، وأحيانًا من خلال حكّام أجانب ومستوطنين، وأحيانًا التحرّر من العناصر المحليّة غير الإسلامية، وكانت القشّة الأخيرة هي فقدان المسلم سيطرتَه في منزله من قِبَل المرأة المتحرّرة، والأطفال المتمرّدين، وكان من الطبيعي أنْ يوجّه الغضب أساسًا ضدّ العدو القديم، وأن يستمدّ قوته من المعتقدات والولاءات القديمة[1].

وزعم لويس أنّ المشاعر الدينية لدى المسلمين كانت مكبوتةً أثناء الاستعمار، ولم تظهر كراهية المسلمين وعداوتهم للغرب إلّا بعد رحيل الاستعمار.[2] وقد ظهرت خلال الفترة الاستعمارية العديدُ من المذاهب الفكرية المعاصرة التي انتشرت في العالم الإسلامي منها «الليبرالية» و«الفاشية» و«الوطنية» و«القومية» و«الشيوعية» و«الاشتراكية». ويعترف لويس بأنّ هذه المذاهب كلها أوروبية الأصل، مهْما أقْلَمها أو عدّلها أتباعُها في الشرق الأوسط. وتبقى الحركات الإسلامية هي الوحيدة التي تنبع من تراب المنطقة، وتعبّر عن مشاعر المسلمين الحقيقية، ويدّعي أنه بالرغم من أنّ كلّ هذه الحركات قد هزمت حتى الآن (عام ١٩٦٣) غير أنها لم تقلْ كلمتها الأخيرة[3].

وبعد قيام «الثورة الإيرانية»، كتب لويس عن تأثيرها قائلًا: «ما زال الإسلام يحتفظ بقوة عظيمة وتأثيرٍ، وإنّ نتائج الصحوة الإسلامية التي تمثل «الثورة الإيرانية» أكثرَ صورها دراميّة، وإنْ لم تكن التعبيرَ الوحيد- يمكن الإحساس بها في كلّ دول الشرق الأوسط، وسوف تؤثر

(1) Bernard Lewis، The Roots of Mfuslim Rage in The Atlantic. Sept. 1990 pp. 47-60 (p-49).

(٢) لويس. الغرب والشرق الأوسط. مرجع سابق ص ١٧١.

(٣) المرجع نفسه ص ١٧٩.

وإن لم يكن لها القدرة على تحييد مسار الأحداث على الأمدِ الطويل[١]. ويقول لويس أيضًا: إنّ هدف الصحوة الإسلامية ليس فقط التخلّص من النفوذ الأجنبي، وهو هدفٌ مُشترك فيه مع كلّ المجموعات الأخرى، ولكن وقف أو طرد كلّ تأثير العالم الخارجي، ويتساوى في ذلك نفوذ الشيوعية والنفوذ الغربي[٢].

وبعد "الثورة الإيرانية" أطلق لويس على الصحوة الإسلامية مسمّى "الإسلام المسلّح" Militant Islam، ويؤصّل لويس هذا المصطلح فيعود إلى الثلاثينيات حيث كتب: "وأصبحتْ عملية التغريب موضعَ هجومٍ منذ أواخر الثلاثينيّات، وكانت أول إشارة لنوعٍ جديد من الإسلام المسلح الذي يمكن تمييزه. ويبدو أنّ هذه المرحلة قد توقّفت في بداية الخمسينيّات بظهور حكام أقوياء في إيران وفي مصر، والتي كانت المراكز الرئيسية للنشاط الإسلامي المسلّح في ذلك الوقت. ويرى كلّ من عبد الناصر وشاه إيران أنّ الإسلام المسلّح تهديدٌ لنوع النظام الذي ينويان إقامته، ويتّفقان على عمل كلّ ما من شأنه السيطرة على هذا الاتجاه[٣]. ويرى لويس أنّ «ثورة» إيران كانت مفاجئةً للغرب الذي لم يكنْ يدرك أنّ الإسلام ما زال قوّةً سياسية في العالم الإسلامي[٤]. ويميز لويس بين نوعين من الإسلام على حدّ تعبيره، أحدهما الإسلام الرسمي official Islam الذي ينتج أشكالًا أكثر تطرفًا من النشاطات الداعية إلى الجامعة الإسلامية، والتي تعمل من خلال الحركات السرية، وتحصل أحيانًا على تأييد من حكومة إسلامية متطرفة[٥].

---

(1) Lewis. Loyalties to Nation. Op. cit. p. 32.

(2) Ibid، Loc.،cit.

(3) Lewis. Islamic Political Movements، cit.، p. 26-27.

(4) Ibid،p.27.

(٥) وقد استخدم مثل التقسيم باحث ألماني هو رايتهارد شولتز في محاضرة ألقاها بجامعة بنستون في أكتوبر ١٩٨٨م.

(Reinhard schults. Polical Islam of the 20 th Cennuy ''public Lecture at puenceceton Uni-Versity in oct.1988.

ويتّخذ لويس من حركة "التكفير والهجرة" في مصر مثالًا للحركات المتطرفة، ويفسّر لويس التكفير بأنه التعرّف على الملحد وذمّه حتى لو ادّعى الإسلام.

والمعنى السياسي لذلك هو رفض الولاء للحاكم. والهجرة في نظر لويس هي: إثارة قرار النبي- صلى الله عليه وسلم- بالهجرة من مكة إلى المدينة، وهذا يعني مغادرة المجتمع الكافر وإيجاد مجتمع إسلامي حقيقي. وتفسّر الهجرة في حركة الإسلام المسلح بأنها هجرة روحية واجتماعية وسياسية، وليست هجرة مكانية[1]. وزعم لويس- أيضًا- في بحثٍ آخر بأنّ مصطلح «التكفير» يستخدم كثيرًا في هذه الأيام من قِبَل الحركات الدينية، وبخاصة المجموعات المسؤولة عن اعتيال السادات[2]. وذكر لويس في موضعٍ آخر أنّ المسلمين المتطرفين يرون أنّ العقيدة الإسلامية قد شوّهت داخلَ البلاد الإسلامية، ما إنّ قوانين الشريعة قد تمّ التخلّي عنها أو تعطيلها، ولذلك فواجبُ الحرب المقدّسة يبدأ في الداخل، ويستمرّ ليواجه العدوّ الكافر نفسه في الخارج[3].

وفي بحثٍ لويس عن أسباب عداء "الأصولية الإسلامية" وغيرهم من "المتطرّفين" للغرب، يذكرُ أنّ سياسات الغرب قد تغيّرت؛ ففرنسا غادرت الجزائر، وترك البريطانيّون مصر، وتخلّت شركات النفط الغربية عن حقوق البترول، والشاه المتغرب قد انتهى، وما زال العداءُ يزداد، ولم يتمّ تخفيفه أو تسكينه. ويتناول- بعد ذلك- أسبابَ العداء يزداد، ولم يتمّ تخفيفه أو تسكينه. ويتناول- بعد ذلك- أسبابَ العداء، فيذكر تأييد أمريكا لإسرائيل ولأنظمةٍ غير مرغوب فيها من قِبَل «المتطرفين» وغيرهم، والذين ينظرون إليها على أنها رجعية وغير صالحة[4]. لقد وقع لويس في عدّة أخطاء منهجية في حديثه عن أصل الصراع بين الإسلام والغرب، أولها: المغالطات التاريخية؛ فالمواجهة الأولى بين الإسلام والنصرانية أو الغرب المتمثّل في الدولة الرومانية كانت تمثّل انطلاقةَ دعوة الإسلام، وكانت المواجهة قويةً في الناحيتين المادية

(1) Lewes. Loc. Cit.

(2) Lewis. Islamic Revohrtation in New York Review of Books. Jan. 21. 88pp.46-50.

(3) Lewis. Roots of Muslim Rage. Op. cit.p.49.

(4) Ibid. p.52.

والعسكرية.. أمّا المواجهة على صعيد العقيدة والفكر والحضارة، فقد استطاع الإسلام احتواء هذه الحضارات بقوته الذاتية أولًا، وبالنموذج الإنساني الرفيع في التطبيق. أمّا المواجهة الحالية فتختلف جذريًّا.. ذلك الغربي يفرض أو يحاول فرضَ فكره وثقافته وحضارته وعقيدته ومسلّماته بالقوة، وبشتى الوسائل التي أتاحتها له التقانة «التكنولوجيا» الغربية. وأمّا زعمه أنّ استخدام الإسلام لقرون عديدة حوّله إلى نموذج جامد من السلوك والاعتقاد، فأمرٌ لم يقدّم لويس دليلًا عليه، كما لم يوضّح معنى الجمود. ولا يصفُ الإسلام بالجمود إلّا جاهل به، أو مَن يقصد تشويهه. وتتّضح نظرة الاستعلاء عند لويس في تشبيهه الإسلام بالمعدن الصّلب، والهجمة الغربية بالمطرقة، ويتأكّد ذلك حينما يصف المسلمين بالعالم المغلوب، وهو هنا يخلط بين الإسلام وأوضاع المسلمين. إذْ لا يمكن إنكارُ أنّ المسلمين في وضع المغلوب في العصر الحاضر، لكنّ هذا لا ينطبق عل الإسلام الذي هو رسالة الله الأخيرة لعباده. وهو قوة الغد العالمية[1] مهما كانت قوّة المطرقة «الحضارة الغربية».

ويكتب لويس عن بداية حركات الإصلاح لمواجهة المدّ الغربي بمنهج المستشرقين الذي يرون أنّ احتلال روسيا لأرضٍ إسلامية انتصار، ويرون احتلال بريطانيا للهند نجاحًا، وهو أمرٌ بعيد عن الكتابة التاريخية الموضوعية.

وقد استعرض لويس أوضاعَ المسمين في مواجهة الغرب، وذكرَ من ذلك غزو الأفكار والقوانين الأجنبية وطريق المعيشة، ولكنّ لويس لا يحدّد الغرب كصاحب المسئولية الأولى في هذا الغزو الفكري والتشريعي. وإمعانًا من لويس في البعد عن الموضوعية أهمل- كليًّا- الحديثَ عن المقاومة الإسلامية التي لم تتوقّف للمدّ الفكري. فالإسلام نبعٌ متدفّق مهما طغت المؤثرات الخارجية. وذكر لويس دور العناصر المحلية غير الإسلامية، ويقصد بهؤلاء اليهود والنصارى الذين يعيشون بين ظهراني المسلمين، فقد تبنّى النصارى مسألة القومية العربية كما كانوا دائمًا دعاة للتغريب. أمّا اليهود فبرزوا بصفةٍ خاصّة في تزعّم الأحزاب الشيوعية في أنحاء العالم الإسلامي.

---

(١) باول شمئز. الإسلام قوة الغد العالمية. ترجمة محمد شامة. (القاهرة: ١٣٩٤ه/ ١٩٧٤م).

ويسخر لويس بأنّ القشة الأخيرة «التي قصمت ظهرَ الجمل» كانت في فقدان المسلم لسيطرته على بيته بسبب تحرّر المرأة وتمرّد الأولاد، ويتجاهل صحوةَ المرأة المسلمة وعودتها إلى دينها وبيتها وعملها في تربية أولادها.

ولعلّ من واجبات المستشرق المعاصر المعروفة تقديمه النصح للحكومات الغربية وتوجيهها وتحذيرها من غضبة الإسلام والمسلمين[1]. ولا يحدّد لويس ما المقصود بالمعتقدات والولاءات القديمة، ويتجاهل أنّ العداوة إنما بدأت من النصارى واليهود كما أكّدت أحداث التاريخ ووقائعه منذ بعثة الرسول ﷺ، وكما جاءت في كتاب الله الكريم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾[2]. والواقع المعاصر يثبت أنّ الغرب لا يهمّه إلّا استمرار هيمنته وسيطرته على العالم أجمع، وبخاصة العالم الإسلامي[3].

أمّا زعم لويس أنّ الحركة «الأصولية» تعادي كلًّا من العلمانية والتحديث، فهو زعمٌ لم يقدّم لويس عليه دليلًا واحدًا، بل إنه ناقضَ نفسه حينما ذكر أنّ «الثورة الإيرانية» قد اتخذت دستورًا وبرلمانًا معمولًا به في الديمقراطيات الغربية»، وإنْ كانوا لا يعترفون بذلك. وزعم أنّ المسلمين أخذوا عن الغرب الحريةَ السياسية.. بينما المسلمون لم يأخذوا الحرية السياسية عن الغرب لأنهم مارسوا هذه الحرية منذ الدّولة الإسلامية الأولى في عهد الرسول ﷺ، وظلّت هذه الحرية من الحقوق التي لا ينازع فها حاكمٌ مهما بلغ استبدادُه لأنها من الحقوق الشرعية[4]. وقد خلط لويس هنا بين قضيّتين، هما: التحديث والغريب، فالإسلام لم يكن قطّ ضدّ الأخذ بالأسباب المدنية، وإلّا لما تعلّم المسلمون في القرن الأوّل من صناعة الأسلحة من الفرس والروم ثمّ تفوّقوا عليهما، ولما أخذوا بكثيرٍ من أساليب الإدارة والحكم بعد أنْ هذّبوها وفقًا لشريعتهم،

(1) T‹B Irving. <>Westem Academy war Against Islam>> : in Hong Kong Muslim‹ Au- gust 1990.pp. 1-4.

(٢) سورة البقرة، آية ١٢٠.

(٣) أمريكا واستراتيجية الهيمنة والإرهاب. إعداد قسم البحوث والدراسات (مالطا: ١٩٨٨) ص ٥١ وما بعدها.

(٤) أحمد شوقي الفنجري. الحرية السياسية في الإسلام (الكويت: ١٣٩٣- ١٩٧٣) ص٤٤- ٤٨.

وقد شهدت الحضارة الإسلامية في عصورها الزاهرة انتشارَ الصناعات. والمسلمون يستندون إلى كتاب الله العزيز في الأخذ بأسباب المدنيّة وعمارة الأرض، ومن ذلك ما كتبه عبد الحميد بن باديس في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً تَعْبَثُونَ ﴿١٢٨﴾ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴾[1] حيث فسّرها بقوله: «والذي أفهمه ولا أعدل منه هو أنّ المصانع جمع مصنع من الصنع كالمعامل من العمل، وأنها مصانع حقيقية للأدوات التي تستلزمها الحضارة ويقتضيها العمران. وهل كثيرٌ على أمّة توصَف بما وصفت في الآية أنْ تكون لها مصانع بمعناها العرفي عندنا؟! بل وإنّ المصانع لأوّلُ لازمٍ من لوازم العمران، وأوّلُ نتيجة من نتائجه»[2].

أمّا معاداة «الأصولية الإسلامية» للغرب وبخاصة أمريكا، فقد قدّم جون أسبوزيتو John Esposito شهادته أمام الكونجرس فأوضح أنّ من أسباب هذا العداء: أولًا: أنّ أمريكا أخضعت كلّ سياساتها في المنطقة لصالح الصراع العربي الإسرائيلي. وثانيًا: التدخل الأمريكي في صراعات محلية داخلية، وثالثًا: فشل الولايات المتحدة في التمييز بين الحركات الإسلامية المعتدلة والمتشدّدة، ووصم الجميع بالتطرف والعنف، ورابعًا: أنّ الأمريكيين يفترضون أنّ المزج بين الدين والسياسة سيؤدي إلى ظهور حركة استبدادية[3].

ثمّ أتى لويس إلى تفسير الإمبريالية لدى «الأصول الإسلامية» فقد ربط المسلمون بين الإمبريالية والحروب الصليبية والتنصير، وهذا في نظر لويس يختلف عمّا يراه النقاد الغربيون ولكنّه لم يحدّد هذه النظرة، ونظرًا لغلبة النزعة المادية على هؤلاء النقاد، فإنهم لا يرون في الإمبريالية إلّا الجانب الاقتصادي، وهل يمكن فصل الاقتصاد عن التصوّر الكلي للإنسان؟ وقد كانت الإمبريالية تنظر لنفسها على أنها صاحبة رسالة لتحضير الأجناس الأخرى يقوم بها الرجل الأبيض[4]. وإذا كانت الحركات الإسلامية ترى الإمبريالية هكذا، فلم يوضّح لويس

(١) سورة الشعراء، آية ١٢٨، ١٢٩.

(٢) عبد الحميد بن باديس. ابن باديس حياته وآثاره، جمع وإعداد: عمار الطالبي. (الجزائر: ١٣٨٨ه/ ١٩٦٨م) ج٤ ص٦٨.

(3) Esposito. His statement in Islamic Fundamentalism، op.cit.p.5.

(4) Avnery. Israel. Op. cit. p.49.

الخطأ في ذلك، ولكنّه يضيف أنّ المسلمين يرون أنّ الإمبريالية هي سيطرة الكفار على المسلمين أو المؤمنين. وهذا انطباع ذاتي يوقع لويس في خطأ منهجي فادح وهو أنه يحكم على الوقائع التاريخية وعلى نظرة الحركة الإسلامية لهذه النزعة انطلاقًا من انطباعاته الساخرة، خاصّة حين يشير إلى رؤية المسلمين حين يحكمون غيرَ المسلمين، فهُم سيطبّقون شرع الله وتكون الفرصة مهيئةً للكفار لاعتناق الإسلام متجاهلًا حدوث هذا فعلًا في التاريخ.

أمّا ربط كراهية الحركات الإسلامية للغرب بسبب تأثير النازية والفلسفة التربوية النازية أو الدعاية المعادية لأمريكا في الغرب، فمن الخطأ المنهجي الربط بين النازية التي انتهت في أوروبا بالحرب العالمية الثانية وما يسميه «الأصولية الإسلامية» بعد ثلاثين سنة أو أكثر من نهاية النازية.

أمّا الخطأ الثاني فهو الاختلاف الجذري بين الإسلام والنازية، وهو اختلاف يعبر عنه محمد ربيع بقوله: «يرفض الإسلام عقد التعالي والغطرسة التي عبرت عنها كلّ منها «الفاشية والنازية والصهيونية» لادّعاء سموّ اليهود على الأمم الأخرى، وأوهام السيطرة على العالم، وإخضاع الشعوب إمّا للأمّ الإيطالية أو للعنصر الأعلى المتفوّق وهو العرق الآري»[1]. ويقول ربيع: «يتناقض الإسلام جذريًّا مع تلك الأيديولوجيات الثلاث التي تصرفت على أساس أنّ الغاية تبرر الوسيلة[2]».

ويعود لويس إلى الحديث عن «الأصولية الدينية» وتمتعها بالعديد من المزايا ضدّ الأيديولوجيات المنافسة، وأنها تقدّم مجموعة من الأفكار والرموز والشعارات المألوفة بعمق، وبالتالي ذات تأثير قوي في تحريك المؤيّدين، وفي تشكيل نقد ما هو خاطئ، ووضع برنامج لإصلاحه.. وهذه حقائق عن الحركة الإسلامية يضطرّ لويس إلى الاعتراف بها، لكنّه يتجاهل الحقيقة بأنّ الحركة الإسلامية «الأصولية» تدعو إلى الإسلام بصورته الحقيقية الصافية التي تؤمن به الأمّة الإسلامية. ولكن هذا الاعتراف إنما هو متوافق مع هدف لويس في إثارة الغرب

(١) ربيع، مرجع سابق، ص ١٣٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣١.

ضدّ الإسلام والمسلمين، وكذلك إثارة الحكومات الإسلامية ضدّ هذه الحركات. ومما يؤيّد هذا حديث عن أنّ المشاعر كانت مكبوتة بسبب وجود القوات الأجنبية أثناء الحرب العالمية الثانية. وهو هنا يصف الشعوب الإسلامية بالجبن والخوف والهلع من القوات الأجنبية التي منعتها من التعبير عن رفضها للاحتلال. والحقيقة أنّ مشاعر الغضب كانت موجودة أثناء الحرب. وقد عبر عنها المسلمون خلال جهادهم وصراعهم ضدّ الاحتلال.

ويعترف لويس أنّ الحركة الإسلامية هي الحركة الوحيدة التي تنبع من تراب المنطقة وتعبّر عن مشاعر الجماهير الفقيرة. وهذه العبارة.. وإن كانت تحمل جزءًا من الحقيقة لكنّها تلمح إلى أنّ الذين يتوجّهون إلى الدين هُم فقراء المسلين، وكأن الإسلام لا يناسب غيرهم من الطبقات. ويضيف لويس بأنّ الحركات الإسلامية مهزومة ومغلوبة، لكنّ هذا لا يعني أنها ضعيفة. وفي هذا تنويهٌ إلى ضرورة الاستمرار في مراقبة هذه الحركات والاستعداد بمواجهتها متى انطلقت من جديد، والتحذير بعدم السماح لها بالعمل. ويعلّق ماجد الكيلاني على هذا بقوله: «وهذا باحث يهودي كبيرٌ ينتقل من أوروبا إلى أمريكا في المدّة الواقعة من ٢٩ آذار إلى ٢٣ نيسان ١٩٦٣ ليلقي المحاضرات على الأجيال الناشئة التي تعَدّ لتولّي زمام الأمور في المستقبل ليعرّفها بمواطن الخطر وأبعاده الحقيقية، ويكشف عن تجارب وخبرات من سبقه في مواجهة الخطر ليكون لهم في ذلك عبرة وخبرة»[1]. ومن المآخذ التي يراها الكيلاني في كتابات لويس حول الحركة الإسلامية هو أنّه «يتعمّد أنْ يخفي أساليب الغرب في مواجهة هذه الحركات وطريقة تحطيمها لأنّ مثل هذه الأساليب يجب أنْ تبقى سرًّا لا يذاع حفظًا للدبلوماسية الغربية وحفظًا لمكانة (زبانيتها)»[2].

وعلى الرغم من تعمّد الغرب إخفاء أساليبه لمواجهة الحركات الإسلامية فإنّ الجامعات الغربية ومراكز البحوث تسهم مساهمةً فعّالة في صناعة القرار السياسي، فهذه المؤسسات والهيئات تنشر بين الحين والآخر دراساتٍ تحاول أنّ تصبغها بالصبغة العلمية لموقف الغرب

(١) ماجد الكيلاني. الخطر الصهيوني على العالم الإسلامي. (جدة: ١٣٨٩ه/ ١٩٦٩م) ص٩١- ٩٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٨.

في الإسلام، وقد تتعمّد الجهات الرسمية نشر بعض محاضر الجلسات التي تعقدها المجالس النيابية أحيانًا، كما فعل الكونجرس الأمريكي في نشر محاضر جلسات مجلس الكونجرس الأمريكي في أيام ٢٤ يونيه وم يوليو و٣٠ سبتمبر ١٩٨٥، ونشرها نشرًا محدودًا[١] لجسّ نبض المسلمين أو الحركات الإسلامية، ولمعرفة ردود أفعالهم، أو لإيهامهم بتفكيرٍ معيّن ليمضوا هم في مخططٍ آخر.

وقد يصرح مسئول من المسئولين باحترام الإسلام، وأنه دين عظيم أسّس حضارة عريقة، وأنه لا يمثل خطرًا للغرب كما ورد في تصريح إدوارد دجيرجيان: «إنّ حكومة الولايات المتحدة لا تعتبر الإسلام العقيدة التالية التي تجابه الغرب أو التي تهدد السلام العالمي، إنّ هذا يشكل إفراطًا في تبسيط واقعٍ معقّد[٢]. ويقول أيضًا:

«دعوني أبيّن بكلّ وضوح مَن هُم الذين نختلف معهم، إنّنا نختلف مع أولئك الذين يمارسون الإرهاب ويضّهدون الأقلّيات بصرف النظر عن ديانتهم»[٣].

ويواصل لويس في تحذيره للغرب من الحركات الإسلامية ويطلق عليها الإسلام المسلّح Militant Islam وأنها متهمة بالهجوم على سياسة التغريب، والمقصود بالإسلام المسلّح- لا شكّ- هو الجماعات التي تستخدم العنف لتقاوم الوجود الأجنبي، وهو حقّ طبيعي لأيّ أمّة تتعرّض لاحتلالٍ أجنبي بغيض، بيدَ أنّ المستشرقين يستخدمون هذا المصطلح للانتفاض من مكانة هذه الحركات. وليس من الموضوعية أنْ يصفَ الحركات الإسلامية بـــ«الإسلام المسلّح»، ويضفي الغموض على طبيعة الصراع ويوحي بتأييده لهذه الأنظمة العلمانية.

إنّ الهدف الأساسي للصحوة الإسلامية هو العمل على عودة الإسلام إلى مكان السيادة، وهو الأمرُ الذي يقلق الغرب. كما تهدف الصحوة الإسلامية إلى تحقيق استقلال المسلمين في

---

(1) Islamic Fundamentalism. Op. cit.

(٢) إدوارد جيرجيان: جيرجيان يستعرض علاقات الولايات المتحدة مع بلدان الشرق الاوسط، وثيقة في مجلة المجال، ع٢٥٦، يوليو١٩٩٢م- ذو القعدة ١٤١٢ه.

(٣) المرجع نفسه.

المجالات الحضارية والاجتماعية والسياسية وغيرها من المجالات. وهذا الاستقلال لا يتحقق إلّا بالإسلام[١]. وينتقد خورشيد أحمد التحديدَ الغربي لهدف الصحوة الإسلامية بقوله: "من الظلم للصحوة الإسلامية أو الحركة الإسلامية أنْ نعدّها اعتراضًا على المظالم السياسية، فهذه النظرة تبسيطية Simplistic أو أنّ الصحوة هي معاداة للإمبريالية، أو أنّ أسباب الصحوة أكثر عمقًا حيث السّخط على مثاليّات وقيم ومؤسسات النظم أو الحكومات المصدرة من الغرب والمفروضة على المسلمين»[٢].

وبالنسبة لتقسيم لويس الإسلام إلى إسلام شعبي، وإسلام رسمي، فهو تقسيمٌ مصطَنع ليس له وجود في واقع الدين الإسلامي. وإنما هو تقسيم يتبعه كثيرٌ من المستشرقين، فالإسلام واحد- وهو إسلام القرآن والسنة- وأصوله واحدة في جميع العصور، وهو صالح للتطبيق في كلّ زمان ومكان[٣].

ومن المغالطات التي يقع فيها لويس زعمه أنّ جماعات «التكفير والهجرة» تمثل فلسفة الحركات الإسلامية وبرامجها، فهو يريد أنْ يخلط الحركاتِ الإسلامية ببعضها، ويجعلها جميعًا صاحبة برنامج مشترك.. فقد خلط بين الإخوان المسلمين و«التكفير والهجرة» دون الرجوع إلى مصادر الحركة الأخيرة للتحقّق من حقيقة علاقاتها بالجماعات الإسلامية الأخرى، وبخاصة الإخوان المسلمين، وهدفه من ذلك خلط الجماعات الإسلامية ووصفها جميعًا بالتطرف والإساءة إلى كلّ الحركات الإسلامية في آنٍ واحد[٤].

---

(1) Khurshid Ahmad. The Nature of Islamic Resurgence in Voices of Restrgetn Islam.(ed by john E - posito) New York oxford: pp.218-229.

(2) Ibid، p. 226.

(٣) أحمد غراب. رؤية إسلامية للاستشراق ط٢، (الرياض: ١٤١١ه) ص١٥٥.

(٤) انظر البهنساوي. الحكم وقضية تكفير المسلم، مرجع سابق.

الخاتمة

يمثّل لويس في رؤيته الاستشراقية ظاهرةً متعدّدة الجوانب؛ فهو يجمع بين خصائص الاستشراق الإنجليزي والاستشراق الأمريكي، لكوْنه بريطاني النشأة والتعليم؛ حيث تتلمذَ على كبار المستشرقين الإنجليز. كما تأثّر بمدرسة الاستشراق الأمريكية منذ وقتٍ مبكّر في الخمسينيات من هذا القرن حين بدأ بالعمل أستاذًا زائرًا في العديد من الجامعات الأمريكية. وازداد تأثّره بمدرسة الاستشراق الأمريكية بعد انتقاله إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٤.

لقد سار لويس على منهج الاستشراق التقليدي في دراسته للإسلام وعقيدته، وللقضايا الفقهية، ولكنّه خلط هذا الاهتمام التقليدي بالاهتمام بالدراسات الإقليمية وبالواقع الإسلامي والعربي المعاصر، وبالقضايا السياسية، والدينية، والاقتصادية الحديثة في «الشرق الأوسط» ومسألة الصراع العربي الإسرائيلي. دولةُ اليهود أو اليهود، ولا تذكر إسرائيل لأنّه نسبة إلى إسرائيل نبي الله. واهتمّ في السنوات الماضية الأخيرة بالحركات الإسلامية وموقفها من الغرب والموقف الذي يجب أنْ يتّخذه الغرب منها. وقد عالج هذا البحث منهجَ لويس في دراسة الإسلام عمومًا والجوانب الفكرية خصوصًا. وكان لا بدّ من البداية بنظرته لمصادر الإسلام الأساسية، وهي الكتاب والسنة والعقيدة والفقه الإسلامي، والسيرة النبوية في العهدين المكي والمدني والخلافة الراشدة والفتوحات الإسلامية. وموقف لويس من الدولة العثمانية وموقفُه من الصهيونية وقضية فلسطين، ورؤيته المنهجية في كتابة التاريخ الإسلامي.

كما عالج البحثُ رؤيةَ لويس لبعض القضايا والمذاهب المعاصرة مثل القومية والشيوعية والتغريب والموقف من الحركات الإسلامية خاصّة حركة الإخوان المسلمين وما يسمّيه الغرب بالأصولية.

وقد قام البحثُ باستقراء واستقصاء ما كتبه لويس حول الموضوعات السابقة لاستخراج منهجه والردّ عليه. وقد اتّضح بعد استقراء واستقصاء كتاباتِ لويس أنّ دراسته للقرآن الكريم والحديث الشريف والعقيدة الإسلامية والفقه؛ لم تكن دراسةً متخصّصة؛ فقد اعتمد لويس في الجوانب الوصفيّة على دراسات المستشرقين المتخصّصين أمثال جولد زيهر وشاخت وبرو كلمان وجب. كما ردّد لويس نفسَ آراء وشبهات هؤلاء المستشرقين، ولذلك أتتْ كتاباته في هذه المجالات مفتقدةً للأصالة العلمية، لكنّ أسلوبه الأدبي وغزارة إنتاجه جعلت هذه الآراء مقبولةً عند القارئ الغربي. وقد حقّقت له مكانةً علمية كبيرة، وسمحت له بالادّعاء بالتخصّص في كلّ المجالات الإسلامية، خاصّة بعد وفاة معظم المستشرقين الكبار القدامى وعدم ظهور مستشرقين جُدد على نفس المستوى العلمي. وقد اتّصف منهج لويس بالتشكيك المستمرّ في مصداقية القرآن الكريم، وبالخلط بين المعلومات الصحيحة وغير الصحيحة، وبتجاهل حقائق القرآن الكريم، والحديث النبوي، وترديد شبهات المستشرقين السابقين دونَ الإشارة إليها. وقد تميّز أسلوب لويس بالتأكيد والجزم بهذه الشبهات والافتراضات وتقديمها على أنها مسلّمات لا يمكن مناقشتها. ومن المسلّمات التي تحدّاها لويس الإعجازُ اللغوي في القرآن، والإصرارُ على وجود كلماتٍ غربيّة في القرآن الكريم يتّخذ منها دليلًا على وجود مصادر أجنبية له. ويورد هذه الافتراضات دونَ توثيق أو دليلٍ عليها. كما ينهج لويس منهجَ مَن سبقه مِن المستشرقين في تشجيع تطبيق المناهج الغربية في نقد النصّ القرآني طبقًا لما فعلوه بنصوصهم «المقدّسة» متجاهلًا الطبيعة الخاصة للقرآن الكريم.

ومِن أبرز ملامح لويس في دراسةِ السنّة النبوية إنكاره حجيّة السنة النبوية برغم وجود الوضع في الحديث. وهو هنا يردّد شبهات مستشرقين سبَقوه إلى ذلك دونَ تعمّق في دراسة جهود العلماء المسلمين في نقد الحديث.

ويظهر في منهجيّة لويس ابتعادُه عن المنهج العلمي الصحيح حين يزعم مصداقية وموثوقيّة الطبقات، وينفي ذلك عن الحديث الشريف دون نقاشٍ علمي مقبول. وقد استخدم لويس

هذا المنهج المقلوب، وهو عدمُ التصديق بالحديث، للسخرية والاستهزاء بالإسلام والمسلمين بالاعتماد على أحاديثَ ضعيفةٍ أو موضوعة. أمّا في مجال العقيدة، فقد اهتمّ لويس بالفرق المنحرفة ابتداءً بالمنافقين في المدينة والذين أطلق عليهم مصطلح «المعارضة». كما وصف الفرق المنحرفة الأخرى كالإسماعيلية والحشاشين وحركة الزنج بصفاتِ البطولة والعظمة، ووصفَ زعماء هذه الفرق بالعبقرية زاعمًا أنّ هذه الحركات كانت ذاتَ فكرٍ وتنظيم مازال يحتاجُ إلى الكشف عنه. وقد افترض أنّ الكتابات العقدية السنيّة لا يمكن الاعتماد عليها كمصدرٍ لهذه الفرق. كما اتّهم المصادر السنّية بتعصّبها ضدّ فرق الشيعة، والإسماعيلية وغيرها دونَ دليلٍ علمي مقبول. ولتشويه الجوانب الفكرية، والعقدية والاجتماعية في التاريخ الإسلامي عمدَ لويس إلى التفسير اللغوي لبعض المصطلحات دونَ الرجوع إلى المصادر الإسلامية الأصلية أو إلى المعاجم اللغوية في اللغة العربية. وقد استخدم لويس التعميماتِ العشوائيةَ والجزافية والأحكامَ المطلقة في تناول قضايا الفقه الإسلامي، وتعمّد إغفال جوانب مهمّة من الجهاد الإسلامي، بل استخدمَ مصطلحات غربيّة رغم انتقاده للمستشرقين الذين يتعمّدون استخدام المصطلحات الغربية. وقد برزت خلفيّة لويس العلمانية في تفسيره لعلاقات العلماء المسلمين بالحكّام، رغم اعترافه بآثار هؤلاء العلماء مواقفهم من تجاوز بعض السلطات في تطبيق الشريعة الإسلامية.

وقد تعمّد لويس التقليلَ من شأن الفكر الإسلامي بربطه أولًا بالجاهلية، ثمّ باعتماده على المصادر الأجنبية من فارسية، ويونانية، ورومانية.

وكان مِن نهجه أيضًا في معالجة هذه القضايا بترُ النصوص من سياقها، وسوءُ استخدام المصادر الإسلامية والنصرانية.

لقد نهج لويس أيضًا نهجَ كثيرٍ من المستشرقين باعتماده على مصادر غير متخصّصة مثل بعض كتب الأدب كمصادرَ للقضايا العقدية والاجتماعية والتاريخية. ومِن بينها كتاب «ألف ليلة وليلة» وكتاب «الأغاني» وكتاب «العقد الفريد». كما لجأ أحيانًا إلى مصادرَ مجهولة أو إلى

استخدام عبارة «تقول المصادر» دونَ تحديدها.. وكذلك لجأ لويس إلى فرض رأي مرجوح لأحد الفقهاء المسلمين لتعميمه على الفقه الإسلامي كله.

أمّا في دراسة لويس للتاريخ الإسلامي ابتداءً من السيرة النبوية الشريفة، فيلاحظ أنّه لم يلتزم بالموضوعيّة العلمية في دراسته. فقد استخدم منهج التشكيك في مُعطيات السيرة، ولم يتبنّ موقفًا إيجابيًّا واحدًا تجاه شخصية الرسول ﷺ. وقد وقع في أخطاءَ منهجيّة كثيرة من أجل تأكيد هذه النظرة. وأولُ هذه الأخطاء إعراضُه عن الرجوع إلى المصادر الإسلامية الأساسية للسيرة النبوية كالقرآن الكريم والسنة المطهرة. وتجاهل لويس تجاهلًا تامًّا جهودَ المحدثين في تمحيص السنة وكأنّها لم توجد، وأهمل لويس كتبَ السيرة الأساسية كسيرة ابن هشام أو كتب الطبقات مثل طبقات ابن سعد، وكتب المغازي وغيرها.

وهذا الإهمالُ المتعمّد للمصادر الإسلامية للسيرة يؤكّد عدم موضوعية لويس وتعصّبه، وتمسّكه بأحكام سابقة على سيرة الرسول- ﷺ- والتاريخ الإسلامي. كما يلاحظ اعتماد لويس على المصادر الاستشراقية بطريقة انتقائية لمصادر معينة معروفة بحقدها ضدّ شخصية الرسول ﷺ، وتجاهل المصادر الاستشراقية الكثيرة التي يمكن وصفُها بالاعتدال. وهكذا فإنّ بحث لويس في مجال السيرة ليس أصيلًا فهو عالةٌ على المستشرقين يردّد أقوالهم، ولا يمكن أنْ نعدّ لويس من المتخصصين في السيرة أو حتى من الفاهمين لها.

ومِن أخطائه المنهجية تشكيكُه في كثيرٍ من معطيات السيرة النبوية، والنفي الكيفي، والوقوع تحتَ تأثير مناهج العلوم الاجتماعية في التّأكيد على العوامل المادية السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وإهمال البعد الديني. وكذلك المبالغة وحشد الأدلة والبراهين الوهميّة بصورةٍ مكثّفة لإبراز وجهة نظره في بعض القضايا في التاريخ الإسلامي.

وقد تميّز منهج لويس-كذلك- بتقليد غيره من المستشرقين في الزعم بوجود أنواعٍ متعدّدة من الإسلام. ولكنّه تميّز عن غيره باستخدام الأسلوب المخادع في مدح فرقةٍ معينة أو فئة معينة ليوحي بالذمّ والانتقاص من غيرهم.

وقد أكّدت كتابات لويس- عمومًا- عدمَ التزامه بقواعد المنهج العلمي من مراعاة الحقائق، وفحصها، وتحليلها، وجمع الشواهد التي تؤيّد أو تعارض القضية موضوعَ البحث ممّا يوضّح نظرته المتعصّبة الحاقدة التي لا تقرّ بوجهة النظر المخالفة؛ حيث لا يختار من الحقائق والمعلومات إلّا ما يؤيّد وجهة نظره المسبقة.

وفي كتاب لويس حول الحضارة الإسلامية تركّز منهجُه في التشكيك في أصالة الحضارة الإسلامية. والزّعم بدورٍ وهمي مبالَغ فيه لغير المسلمين في هذه الحضارة. كما حاول تأكيدَ هذه المزاعيم بالتركيز على الإنجازات الفنيّة والمعمارية للحضارة الإسلامية. وتميّز منهجُه أيضًا بالتّقليل من شأن الحضارة الإسلامية في مجالي التجارة والصناعة رغم اعترافِه في بعض المواضع باتّساع رقعة العالم الإسلامي وازدهار النشاط التجاري والصناعي ممّا يوقعه في التناقض.

ومن أخطائه المنهجية في دراسة الحضارة الإسلامية تبنّيه بعضَ مواقف المستشرقين من العقل العربي المسلم ووصفه بالذرّية، ممّا يؤكّد النظرة الاستعلائية التي اتّسم بها لويس للحضارة الإسلامية خصوصًا والفكر والتاريخ الإسلامي عمومًا.

وبالرغم من إيجابية لويس وشجاعته في بداية حياته العلمية (عام ١٩٥٧) بانتقاد المستشرقين الذين يكتبون كتاباتٍ متعصّبة ضدّ الإسلام والمسلمين من أمثال لامانس أو غيره ممّن يسقطون النظرةَ الغربية، ولا يتسلّحون بالإمكانيات المطلوبة لدراسة الإسلام وتاريخ المسلمين، نجدُ تاريخ لويس في دراسة الإسلام يثبت وقوعَه في الأخطاء التي انتقد غيرَه فيها.

ولكي يضفي لويس صفةَ الموضوعية على نفسه وغيره من المستشرقين أو المتخصّصين في الدراسات العربية الإسلامية قسّم المؤرخين إلى مؤرخي «العالم الحرّ» و«العالم غير الحرّ»، وأنّ المؤرخين في «العالم الحرّ» مبرئون من الوقوع تحت أيّة ضغوط، وأنّ دافعهم للبحث هو المعرفة وليس أي شيء سوى المعرفة متجاهلًا خدماته هو نفسه طوالَ حياته لوزارات الخارجية في كلّ من بريطانيا والولايات المتحدة، وارتباطه العميق بالصهيونية العالمية التي نصّب نفسه للدفاع عنها بصورةٍ جعلت منه- كما وصفه باحث مسلم- محاميًا جيدًا، وقاضيًا فاشلًا».

ومما يؤكّد بُعْدَ لويس عن الموضوعية، إنكارُه المطلق لوجود الوثائق الإسلامية إلّا في الفترة من القرن السادس عشر، وبخاصة في أرشيفات الدولة العثمانية. وكان لويس لم يدرك وجودَ هذه الوثائق في المصادر الإسلامية الكثيرة، والتي طبع منها عددٌ كبير، وجهود الباحثين المسلمين المستمرّة لإبراز هذه الوثائق.

ومن ملامحِ منهج لويس- أيضًا- تبسيط الحقائق التاريخية أو اختزالها اختزالًا شديدًا حتى تفقدُ قيمتها، وكذلك تركيزه على العامل الاقتصادي، وتعصّبه لمذهب سياسي هو الصهيونية.

أمّا تناول لويس للقضايا المعاصرة فقد غلبَ هذا الموضوع على بحوث لويس في السنوات الأخيرة. وكان من الموضوعات التي تناولها المذاهبُ الفكرية المعاصرة ومنها القومية التي لم يخرج فيها لويس عن النظرةِ الأوروبية البحتة دونَ النظر العميق والحقيقي في الموقف الإسلامي من هذه القضية، مع اعترافه بتركيز المسلمين على رابطةِ العقيدة. فقد أهملَ الموقف الإسلامي، وكذلك أهمل جهود الأوروبيّين في فرض مفهوم القومية على العالم الإسلامي، وتجاهل علاقةَ ذلك بمسألة الهيمنة الفكرية والاقتصادية، والسياسية.

ويجيد لويس أسلوبَ تحذير الغرب من الولاءِ الديني في العالم الإسلامي؛ لأنّه الولاء الأقوى حتى الآن.

ويستخدم لويس منهجَ التّحريض ضدّ العقيدة الإسلامية بأساليب السخرية والاستهزاء من الرابطة الدينية التي تجمع العالم الإسلامي.

ومن منهج لويس في تناول القضايا المعاصرة الابتعادُ عن تسمية المنطقة باسم العربية الإسلامية، بل يصرّ على إطلاق مسمّى «الشرق الأوسط»، حتى إنّه أعاد تسمية أحدِ كتبه «العرق واللّون في الشرق الأوسط»، وقد كان سابقًا «في الإسلام». وذلك لكي يفسحَ لإسرائيل والأقليات غير المسلمة مكانًا في الشرق الأوسط خارج إطار عروبة المنطقة وإسلاميّتها. وحين تناول لويس الشيوعية، فقد وقعَ في أخطاءَ منهجيةٍ خطيرة، أبرزها ربط الإسلام بالشيوعية،

وافتعال وجود شبهٍ بين الاثنين، وتجاهل الفروق الجوهرية بين الإسلام والمذاهب الوضعية. كما وقع لويس في التناقض حيث اضطرّ أحيانًا إلى الاعتراف بوجود فروقٍ بين الإسلام والشيوعية. ومن أخطائه الأخرى الحكمُ على العقيدة الإسلامية باستخدام حالاتٍ محدودة في تاريخ المسلمين، وتجاهل الصّلة بين الشيوعية والصهيونية. ويربط لويس بين عداء الإسلام للغرب الرأسمالي بالعداء الشيوعي للغرب متجاهلًا أنّ عداء الإسلام لهذه المذاهب إنما ينطلق من موقفٍ عقدي أساسي.

وعندما تناول لويس قضيةَ التغريب عرَضَ القضية في صورةٍ سطحيّة مبسطة مهملًا جهودَ الغرب الحثيثة في زمن سيطرته وهيمنته على مختلفِ بقاع العالم، وأنّ الحضارة الغربية الحديثة تنطلقُ من هذا المبدأ. كما أخطأ لويس في نسبةِ معظم الجهود التغريبيّة إلى الحكام المسلمين، ووصف الحكّام الاستعماريّين بالحيطة والحذر والتحفّظ دون الإشارة إلى أنّ هذه خطط مقصودة لتمكين التغريب. وقد أهمل لويس- كليًّا- دورَ المستشرقين في هذه القضية التي كانوا فيها الساعدَ الأيمن للاستعمار، والذين سمّاهم محمود شاكر «حملة هموم الشمال المسيحي». وتجاهل لويس الجهودَ الفكرية الكثيرة التي قام بها المستشرقون لتشجيع التغريب، وتبني الاستعمار لفئةٍ من أبناء الشعوب الإسلامية أطلقَ عليه اسم «النخبة» لنشر التغريب في العالم الإسلامي.

وفي تناول لويس للتغريب في مجال السياسة والحكم، يقعُ في التناقض حيث يدعو مرّة إلى عدم الحكم على الأمم الأخرى استنادًا إلى المعايير الغربية، وأنّ ما يناسب أمّةً ليس من الضروري أنْ يناسب أمةً أخرى، ولكنّه يصرّ على أنّ الديمقراطية أفضلُ نظام سياسي وضعه البشر. ويظهر أيضًا نظرتَه الاستعلائية حين يزعم أنّ الأممَ الأخرى غيرُ مؤهّلة للوصول إلى مستوى الشعوب الغربية، وبخاصّة المسلمون الذين لم يعرفوا طوالَ تاريخهم التمثيلَ النيابي والمجالس الدستورية، ولم يعرفوا سوى الحكم الاستبدادي. وفي هذا أيضًا إسقاطُ المفاهيم الغربيّة الحديثة على الفكر السياسي الإسلامي. وهذه النظرة التي تنطلق جزئيًّا من نظرةِ الغرب إلى العالم على أنّ أوروبا هي المركز. ويؤكّد لويس نظرةَ الاستعلاء هذه في الحديث عن التّحديث

والتطوّر في العالم الإسلامي، وأنّه من صنع الغرب دونَ تقديم دراسة علمية منهجية لحقيقة هذا التطوّر، وهل كان لخدمة الاستعمار أم لخدمة الشعوب المستعمرة؟

وقد انطلق لويس- في السنوات الأخيرة- لمحاربة الحركةِ الإسلامية التي تبنّى لويس- مثل غيره- تسميتها بـ «الأصولية». وأولُ أخطائه المنهجية، قبولُ هذه التسمية رغمَ علمه أنها تسميةٌ تنطلق من التراث النّصراني، وتعبّر عن مفاهيم ليس لها وجودٌ في الإسلام، ويتمّ فهمُها من واقع المفاهيم الغربية.

وقد اتّسمت معالجة لويس لهذه الحركات بالمعالجاتِ الصحافية التي تعتمدُ على الإثارة ومخاطبة العواطف. كما يبرز هنا خروجُ لويس عن منهج البحث العلمي إلى الكتابة ذات التوجّه الأيديولوجي المتعصب. ومن عيوبِ منهجه في دراسة الحركات الإسلامية الخلطُ بينَ الحركات المعتدلة والحركاتِ التي تستخدم العنف، وتجاهل للأوضاع التي أدّت ببعض هذه الحركات إلى الميلِ إلى العنف مثل موقف بعض الحكومات من الإسلام، وتطبيق الشريعة الإسلامية. وهذا كلّه ينافي المنهج العلمي الذي يدعو إلى تتبّع الأدلة حول قضيةٍ ما وتحليلها وفحصها قبل الحكْمِ عليها.

وبالرّغم مِن كلّ هذه السلبيات- وهي كثيرة- فيجب أنْ نذكرَ للويس أنه قد قدّم في بداية حياته نقدًا منهجيًّا علميًّا للدراسات الاستشراقية، وأوضح كثيرًا من عيوبها، ودعوته إلى البحث في مصادر التاريخ الإسلامي الأصليّة، وقد رجع إلى كثيرٍ منها في البحوث. كما أنّه أسهمَ إسهامًا فعّالًا في تطوير هذه الدراسات في الجامعات الأمريكية وفي بريطانيا. ولكنْ يبقى الحكمُ النهائي على منهج لويس أنّ سلبياته وعيوبه وعدائه للإسلام والمسلمين تجاوزت كلّ الإيجابيات. الأمرُ الذي يتطلّب ضرورةَ مواجهة لويس وأمثاله من المستشرقين، وهذه المواجهة لا يمكنُ أنْ تتمّ من خلال الجهود الفردية وحدَها، ولذلك يوصي الباحثُ بضرورة الاهتمام بإنشاء مراكز البحوث، والتوسّع في إنشاء أقسام الاستشراق والدراسات الإسلامية في الجامعات الإسلامية العربية، ومدَّها بأحدث الوسائل للاطّلاع على إنتاج المستشرقين والمتخصّصين في الدراسات

الإسلامية العربية والدراسات الإقليمية، وإعداد الباحثين المتمرّسين باللغات الأوروبية بعد تزويدهم بالدراسات التأصيلية، وتوفير المصادر الاستشراقية. ولا بدّ- في الوقت نفسه- من الاهتمام بالكتابة باللغات الأوروبية، والإسهام في الدوريّات التي تصدر عن مراكز البحوث الأوروبية والأمريكية.

ويوصي الباحث بضرورة تتبّع أعمال المستشرقين. وفي الوقت نفسه دراسة كتابات تلاميذ المستشرقين الذين تشبّعوا بالفكر الاستشراقي والنظرة الاستشراقية للإسلام وحضارته وواقعه المعاصر، والتوجّه إلى إعداد الكتب المنهجية والشاملة أو الموسوعية في مجالات العلوم الإسلامية المختلفة. فإننا مطالبون- كما أشار الدكتور أكرم العمري- «تمثيل أنفسنا أمام أنفسنا أولًا، ثمّ الانطلاق للخطوة التالية؛ وهي تمثيل أنفسنا أمام الآخرين».

واللهُ الموفّق

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: كتابات برنارد لويس (مرتّبة حسب تاريخ تأليفها):

أ- الكتب:

- The Origins of Ismailism. C ambridge: W. Heffer & sones، 194.

- أصول الإسماعيلية. ترجمة: خليل أحمد جلو وجاسم محمد الرجب. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٧م.

- British Contribution to Arabic Studies، London: Longmans. Green Company، 1941.

- تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربية. بدون ناشر، بدون تاريخ.

- A. Handbook of Diplomatic and political Arabic. London: Luzac & co.، 1947.

-The Arabs in History. London: Hutvhinson & co. 1950 5th edition 1960 reprinted، New Yoyrk: Harper & Row، 1975.

- العرب في التاريخ. ترجمة: نبيه أمين فارس. ومحمود يوسف زايد. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٤م.

-The Emergence of Modern Turkey. London and New York: Oxford University Press، 1961 Revised edition 1968.

- Istanbul and Civilization of the Ottoman Empire. Normon: University of Oklahoma press، 1963.

- اسطنبول وحضارة الخلافة الإسلامية. ترجمة: سيد رضوان علي. جدة: الدار السعودية للنشر، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، ط٢.

- The Middle East and The West، Blomington: Indiana University Press، and London: Weidenfeld & Nicolson، 1946.

- الغرب والشرق الأوسط. ترجمة: نبيل صبحي، بدون ناشر، بدون تاريخ.

- The Assassins: A Radical Sect in Islam. London: Weidenfeld. Nicolson، 1946.

- الحشيشية. ترجمة: سهيل زكار، دمشق: دار الفكر، ترجمة مرة أخرى: محمد العزب موسى، القاهرة، مكتبة مدبولي ١٩٨٦م.

- Race and Color in Islam. New York: Harpen & Row، 1971.

- Race and Slavery in the Middle East. New York & Oxford: Oxford Unitersity Press، 1990.

-Islam in Hostory. London: Alcove Pres، 1973.

- Islam from the Prophet Mohammad to the Capture of Constantinople.

2vols-New York: Walker، 1974.

- History Remebered Recovered، Invented. Princeton; Princeton University Press، 1975.

- The Muslim Discovery Of Europe. New York: W. W. Norton، 1982.

- The Jews of Islam. Princeton; Princeton University Press. 1986.

- Semites and Anti-Semites. New York: W. W. Norton، 1986.

- The Political Language of Islam. Chicago: Chicago University Press، 1988.

- اللغة السياسية في الإسلام. ترجمة: محمد علي المقلد. بيروت: مركز الإنماء العربي ١٩٩١م، نشرت الترجمة متفرقة في مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت/ ٩ فبراير ١٩٩٠م والأعداد التالية.

ب- البحوث والمقالات:

- «The Islamic Guilds». In، Economic History Review، vol. 8، 1937. PP. 20-37.

- "النقابات الإسلامية". ترجمة: عبد العزيز الدوري في الرسالة (مصر) مج٨ ع٤٥٥، ١٤/ ١٣٥٩، ص٦٩٦- ٦٩٨ع، ٣٥٦، ٢١/ ١٣٥٩، ص٧٣٥، ع٣٥٧، ٢٨/ ٣/ ١٣٥٩، ص٧٨٦- ٧٨٨، وع ٣٦٢، ٤/ ٥/ ١٣٥٩ص ٩٧٣- ٩٧٥.

- A Jewish Source on Damascus just afrer the Ottoman conquest». In، Bulliten of the School of orievtal and African Studies، 10 (1939) pp 179-84.

- An Apocalyptic Vision of Islamic History». BSOAS 13 (1950) PP. 308-38.

- «The Impact of the French Revolution on Turkey». In، Jorval of World History 2 (1952) pp 105- 25.

- «Islamic Revival in Turkey» in، International Affairs 18 (1952) pp 38-49.

- «Saladin and the Assassins». In، BSOAC 15 (1952) pp 239-45.

- «Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam». In، Studia Islamica l (1953) pp 43- 63.

- «Three Biographies From Kamal ad- Din». In، Meilavge Fuad Koprulu Istanbul: Osman Yalcin Matbaasi، 1953، pp 325- 44.

- «Communism and Islam» in، International Affairs. Vol. 30، No. 1 1954. PP 1- 12.

- «Islam». In، Orientalism and History، edited by D. Sinor، Cambridge: Cambridge University Press، 1954. Pp 16- 33.

- «Studies in the Ottoman Archives l». in، BSOAS 16 (1954) PP 469- 502.

- «The Concept of an Islamic Republic». In Die Welt Der Islam. N. S. 4 (1955) PP 1- 9.

- «Constantinople and The Arabs». In، The Fall of Constantinople: A Syposium. London: London University School of Oriental and African Studies، 1955. PP 12- 17.

- «Democracy in the Middle East» in Middle Eastern Affairs، vol. 6، No. 4 April 1955، pp. 101- 102.

- «The Middle Eastern Reaction to Soviet Pressures». In، Middle East Journal. Vol. 10، No. 2 Spring 1956. PP. 125- 137.

- «The Middle East and North Africa:. In Chambers Encyclopedia World Survey، London: 1956. PP 306- 312.

- «Turky Westernization». In، Unity and Variety in Muslim Civilization. Edited by G. C. von Grunebaum، Chicago: University of Chicago Press، 1956. PP. 311- 31.

- «The Muslim Discovery of Europe». In، BSOAS، 20 (1957) PP. 40- 16.

- «Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire». In، Studia Islamica (1958) PP. 1 1 1- 27.

- «The Invading Crescent». In، The Dawn of African History. Ed R. A. Olivers. Oxford: pp. 30- 36.

-»The Middle East Versus the West». In، Encounter، vol. xxi، No. 4، October 1963. PP. 21- 29.

- «Return of Islam». In، Commentary، vol. 62. January 1976. Pp 89- 101.

– عود الإسلام. في مجلة الدعوة (النمسا) ع ٨٦، س ٣٣ ذو القعدة ١٤٠٣هـ ص ٣٨– ٤٣ و ع ٨٧ ذو الحجة ١٤٠٣هـ ص ٣٤– ٣٩، ع ٨٨، ٨٩، محرم وصفر ١٤٠٤هـ ص ٥٢– ٥٧.

-» The Consequences of Dafeat» in Foreign Affairs، vol. 46. Javuary 1968. PP. 321- 35.

- «The Pro- Islamic Jew». In. Judaism (Naw York) vol. 17، No. 4، 1968 PP. 391- 404.

- «The Great Powers، The Arabs and The Israelis». In، Foreign Affairs، vol. 47، No. 4، 1969. PP. 624- 52.

- «On The Revolution in Early Islam». In، Studia Islamice 32 (9170) PP. 215- 331.

- «Egypt and Syria to the end of Fatimid Caliphate». In The Cambridge History of Islam. Edited by p. M. Holf، Ann K. S. Lambton and B. Lewis، Cambridge: Cambridge University Press، 1970. PP. 175- 231.

- «Sources For the Economic History of the Middle East». In Studies in the Economic History of the Niddle East from the Rise of Islam to the Presevt day. Edited by M. A. Cook، London، and New York: Oxford University Press، 1970. PP. 78- 92.

- «Semites and Anti-Semites». In، Survey، vol. 69. No. 2 Spring 1971، pp. 169- 84.

- «Islamic Concepts of Revolution» In Revolution in the Niddle East، ed- ited by p. J. Vatidiotis، Totwa، N. J. : Rowman and Iittle Field، 1972. PP. 30- 40.

- «The Study of Islam>. In، Encounter، vol. 38 January 72. Pp. 31- 93.

- «Politics and War in Islam. In The Legacy of Islam. Edited by Joseph Schacht and C. B. Bosworth. 2 ed. ed. Oxford: Oxford University Press. 1979. Pp. 156- 208.

- «السياسة والحرب». في تراث الإسلام. تصنيف: شاخت وبوزوورث. ترجمة: محمد السمهوري، تعليق وتحقيق: شاكر مصطفى، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، شعبان/ رمضان ١٣٩٨هـ، أغسطس ١٩٧٨م (سلسلة عالم المعرفة رقم ٨) ص٢٢٩- ٣٠٠.

- «The Present Stage of the Arab-Israel Conflict: Statement of Professor Bemard Lewis» In Negotiation and Statecraft: Hearings before the Permenent Subcommittee on Government Operations United State Ninety third Congress Second Session. March 8، 1974. PP. 124- 149.

- «The Present Stage of the Arab-Isreali Confict». In، Middle East Back ground. Jerusalem: Ministry For Foreign Affairs، 8 April 1974.
- «The Palestinians and the P. L. O». in، Commentary. Vol. 59، January 1957. Pp. 32- 48.
- «The Anti-Zionist Resolution». In، Foreign Affairs، vol. 55، October 1976، pp. 54- 64.
- «Gibbon on Muhammad». In Daedalus، vol. 105، Summer/ Autumn 1976، pp 89- 202.
- «The Faith and the Faithful». In، the World of Islam. Edited by Bernard Lewis، London: Thames and Hudson، 1979، pp. 25- 40.
- «Setting the Arab-Israeli Conflict». In، Commentary، vol. 63. June 1977، pp. 50- 56.
- «The Egyptian Perspective» in Commentary، vol. 66، July 1968.
- «Turkey Turns Away». In، The New Repulic، vol. 78، 18 February 1978. PP. 18- 21.
- «The State of Middle Eastren Studis». in، The American Scholar vol. 48، Summer 1969، PP. 365- 82.
- «Palesine: on the History and Geography of a Name». in، International History Review. Vol. ll، Jaonuary 1980، PP. 11- 12.
- «Loyalties to Community، Nation and State». In، Middle East Perspectives: The Next Twevty Years، Edited by George S. Wise and Charles Issawi، Princeton: Darwin، 1981، PP. 13- 33.

- «The Question of Orievtalism». In، New York Review of Books، 24 June 1982، pp. 49- 56.

- «Orientalism» An Exchange». In، New York Review of Books، 12 August 1983، pp. 44- 48.

- «The Revolf of Islam». In، New York Review of Books، 30 June 1983، pp. 35- 38.

- «Islamic Political Movements». In. Middle East Insight vol. 3، April 1984، pp. 12- 17.

- «Usurpers and Tyrants» Notes on Some Islamic Politisal Terms». In، Logos Islamikos: Studia Islmica in honorem George Michaelis Wickens، edited by Roger M. Savory and Dionislus A. Agius. Papers in Nidiaeval Studies، 1948. Pp. 259- 67.

- «The Arab World Discovers Anti-Semitism». In، Commentary vol. 81 No. 5، May 1986، PP. 30- 34.

- «Islam and the West». In، National and International Politics in the Middlr East: Essays Cass، 1986، pp. 16- 30.

- «The New Anti-Semitism». In، Naw York Review of Books، 10 April 1986. P. 28.

- «On the Quitist and Activist Traditions in Islamic Political Writing». In، Bulletin of the School of Orievtal and African Stodies، vol. 49. 1986، pp. 141- 47.

- "الدولة والفرد في المجتمع الإسلامي في الثقافة. ع٩، س١٥، صفر: ربيع الأول ١٤٠٦هـ، نوفمبر/ ديسمبر ١٩٨٥م ص٧١- ٨٧.

- «State، Nation and Religion in Islam». In، Nationalism and Modernity: A Mediterranean Perspective، edited by Joseph Alpher. New York and London: Praeger 1986، pp. 3- 46.

- «Western Civilization: A View From the East» 19 tn Jefferson Lecture in the Humanities. Sponsered by The National Endowevment For the Humanities، May 2، 1990.

- «The Roots of Muslim Rage». In، The New Republic، Vol. 266، No. 3 Septimber 1990، pp. 47-60.

- «Rethinking the Middle East». In، Foreign Affairs، October 1992، 99. 99-١١٩.

ثانيًا: المصادر والمراجع العربية:

- القرآن الكريم.

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. إعداد محمد فؤاد عبد الباقي. اسطنبول: بدون ناشر ك ١٩٨٢م.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري. للإمام الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني. راجعه قصي محبّ الدين الخطيب، القاهرة: دار الريان للتراث ١٤٠٧/ ١٩٨٦، ص١.

- صحيح مسلم. للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دمشق: دار الفكر ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

- صحيح مسلم بشرح النووي. للإمام محي الدين أبو زكريا يحيي بن شرف بن مري النووي. القاهرة: دار الريان للتراث، بدون تاريخ.

- سنن الترمذي. لأبي عيسى بن سورة. تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

- سنن ابن ماجة. للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني. حقّقه ووضع فهارسه محمد مصطفى الأعظمي، ط٢، الرياض ك المحقق: ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

- المسند. للإمام أحمد بن محمد بن حنبل. شرحه ووضعَ فهارسه: أحمد شاكر، الرياض: مكتبة دار زمزم، والقاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.

- مختصر صحيح البخاري (التجاريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح). للإمام زين الدين أحمد. بيروت: دار النفائس ١٤٠٩/ ١٩٨٩، ط٤.

- مختصر صحيح مسلم. للحافظ المنذري. تحقيق ناصر الدين الألباني، دمشق: المكتب الإسلامي، الدار العربية ١٣٩٣٢/ ١٩٧٢، ط٢.

- الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة. تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة، دار الأصار ١٣٩٧/ ١٩٧٧.

- الإبانة عن أصول الديانة. تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط. دمشق: دار البذيان ١٤٠١/ ١٩٨١.

- إبراهيم عز الدين «الدراسات المتعلقة برسائل النبي- صلى الله عليه وسلم- إلى الملوك في عصره، في بحوث المؤتمر الثالث للسيرة النبوية م٦ قطر: وزارة الشئون الدينية، ١٤٠١/ ١٩٨١، ص٢٤٩- ٢٨٤.

- الأهواني، أحمد فؤاد. «محمد في مكة لمنتجمري وات، عرض ونقد»، في مجلة الأزهر، ع٦، شعبان ١٩٨٤، ديسمبر ١٩٦٤، ص٧٤٧- ٧٥٤.

- محمد الرجل وعقيدته. لتور أندريه، عرض كتاب، في مجلة الأزهر، ع١ محرم ١٣٨٧، أبريل ١٩٦٧.

- ابن إبراهيم: بهاء الدين عبد الرحمن. العدّة في شرح العمدة. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، بدون تاريخ.

- ابن الأثير، محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني. الكامل في التاريخ. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٦/ ١٩٨٦، ط٦.

- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحميد. منهاج السنة النبوية. تحقيق: محمد سالم رشاد، الرياض: جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامي، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.

- الفتاوي الكبرى. القاهرة، مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ.

- ابن جماعة، بدر الدين. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. تحقيق. فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر: وزارة الشئون الدينية، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. تاريخ عمر بن الخطاب. دمشق: مكتبة الإحسان، بدون تاريخ.

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. سيرة عمر بن عبد العزيز. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.

- ابن حزم، أبو محمد بن أحمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، جدة: دار عكاظ للنشر، ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

- ابن حنبل، أحمد. الرد على الجهمية والزنادقة. تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، الرياض، دار اللواء، ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

- ابن خلدون، خليفة. تاريخ خليفة بن خياط. تحقيق: أكرم ضياء العمري، دمشق وبيروت: دار العلم.

- ابن خياط، خليفة. كتاب الطبقات. تحقيق: أكرم ضياء العمري. الرياض، دار طيبة ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري، الطبقات الكبرى دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠/ ١٩٩٠.

- ابن سلام، أبو عبيد. كتاب الأموال. بيروت: دار الفكر ١٣٥٢/ ١٩٧٥، ص٢.

- ابن سلام، أبو عبيد، كتاب الأموال. تحقيق وتقديم. محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٩/ ١٩٨٩.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن محمد القرطبي المالكي. الاستيعاب في أسماء الأصحاب. بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ، وهو ذيل كتاب الإصابة في تمييز الصحابة.

- ابن العربي، أبو بكر. العواصم من القواصم. تحقيق. محبّ الدين الخطيب. القاهرة: الدار السلفية، ١٤٠٥.

- ابن قدامة ت، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد. المُغْني. تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر ١٤١٠/ ١٩٩٠.

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. أحكام أهل الذمة. تحقيق: صبحي الصالح. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. السيرة النبوية. تحقيق: مصطفى عبد الواحد. بيروت: دار المعرفة ١٣٩٦/ ١٩٧٦.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. تفسير القرآن الكريم. بيروت: دار المعرفة، ٣٨٨/ ١٩٦٩.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. كتاب الفتن والملاحم وهو النهاية من تاريخ ابن كثير تصحيح وتعليق: إسماعيل الأنصاري. الرياض: مكتبة النور ومكتبة الحرمين، ١٤٠٣/ ١٩٨٣، ط٢.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. البداية والنهاية. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٤، ط٢.

- ابن هشام الحميري، محمد بن عبد الملك. سيرة ابن هشام. تحقيق: مصطفى السقا وآخرون. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٥/ ١٩٥٥، ط٢.

- ابن هشام الحميري، محمد بن عبد الملك. سيرة ابن هشام. تهذيب: عبد السلام هارون. دمشق: دار الفكر، بدون تاريخ.

- أبو حبيب، سعدي. دارسة في منهاج الإسلام السياسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦/ ١٩٨٥.

- أبو زهرة، محمد. محاضرات في النصرانية. القاهرة: دار الفكر العربي بدون تاريخ.

- تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٧، جزءان.

- المجتمع الإسلامي في ظل الإسلام. جدة: الدار السعودية للنشر، ١٤١١/ ١٩٨١. ط٢.

- أبو شهبة، محمد محمد. السيرة النبوية. دمشق: دار القلم، ١٤٠٩/ ١٩٨٨، جزءان.

- أبو شهبة، محمد محمد. دفاع عن السنة. المدينة المنورة: مكتبة ابن القيم، ١٤٠٩/ ١٩٨٩.

- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج. بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٩/ ١٩٧٩.

- أحمد إمتياز. دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث. ترجمة: عبد المعطي قلعجي. المنصورة: دار الوفاء س ١٤١٠/ ١٩٩٠.

- أحمد، محمد خليفة حسن. علاقة الإسلام باليهودية. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

- أحمد، محمد خليفة حسن. الوحدة الثقافية للمنطقة العربية في التاريخ القديم، في مجلة الوحدة، ص٤، عدد ٤٢، مارس ١٩٨٨، رجب ١٤٠٨، ص٩٨- ١١٠.

- أحمد، محمد خليفة حسن. «علاقة الأدب العربي القديم بالآداب السامية القديمة» في مجلة الأدب المقارن في العالم الإسلامي، القاهرة: الكتاب السنوي، ١٩٩٠، ص٥١- ٧٨.

- أحمد، محمد خليفة حسن، عرض نقدي لكتاب: دراسة الشرق الأوسط. تحرير: ليونارد بندر». في، دراسات استشراقية وحضارية، العدد الأول، مركز الدراسات الاستشراقية والحضارة، كلية الدعوة بالمدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٣/ ١٩٩٣ـ ص٣٥٨- ٣٧٤.

- أحمد، محمد خليفة حسن، مؤتمرات الاستشراق ودراسات الشرق الأوسط. في، «دراسات استشراقية وحضارية»، المرجع السابق ذكره، ص٣٤٩- ٣٥٨.

- أحمد، مهدي رزق الله. السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية. دراسة تحليلية، الرياض، ومركز الملك فيصل للبحوث ١٤١٢/ ١٩٩٢.

- إدريس، جعفر شيخ. ت منهج مومنجمري وات في دراسة نبوة محمد- صلى الله عليه وسلم- في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٥، ص٢١٥- ٢٤٧.

- آيري، إي، جي. المستشرقون البريطانيون. ترجمة. محمد الدسوقي النوبهي، لندن: وليم كولنيز، ١٩٤٦.

- أركون، محمد. الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا في مجلة الأصالة، الجزائر، ع٤٤، م٦، ربيع الثاني ١٣٩٧- أبريل ١٩٧٧، ص٩٣- ١٠٣.

- أرنولد، توما. الدعوة إلى الإسلام. ترجمة: حسن إبراهيم حسن وآخرون، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٠، ط٣.

- اسبوزيتو. التهديد الإسلامي أسطورة أم حقيقة؟ إعداد المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث، واشنطن: في مجلة المجتمع، ع١٠٣٤، ٢٦ رجب ١٤١٣، ١٩ يناير ١٩٩٣، ص٣٨- ٤١ (كتاب في حلقات).
- أسد، محمد. منهاج الإسلام في الحكم. ترجمة منصور محمد ماضي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣، ط٦.
- إسماعيل، يحيي. منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم. المنصورة: دار الوفاء، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.
- الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده. العروة الوثقي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٨٩/ ١٩٧٠.
- أكاديمة العلوم في الاتحاد السوفيتي، معهد الاستشراق. الإسلام في تاريخ شعوب الشرق. ترجمة: محمد هلال وعلي مهدي، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦.
- أمين، حسين أحمد. «تأملات في تطوير كتابة سيرة النبي صلى الله عليه وسلم» في: مجلة العربي، عدد ٢١٥، شوال ١٣٩٦، ص١٠٦- ١١٤.
- أندرسون، ماثيو. تاريخ القرن الثامن عشر في أوروبا. ترجمة. نور الدين حاطوم، دمشق: دار الفكر، ١٣٧٩/ ١٩٧٨.
- أنطونيوس، جورج. يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية. ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٢، ط٧.
- البلاقني، أبو بكر. إعجاز القرآن. بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ.
- البدري، عبد العزيز. الإسلام بين العلماء والأحكام. بدون ناشر ١٩٦٦.
- برصان، أحمد. كيف تصنع الجامعات الأمريكية قرارات البيت الأبيض ووزارة الخارجية. في مجلة المجلة، (لندن) عدد ٤١٥، ٢٠- ٢٦ يناير ١٩٨٨.

- بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية. ترجمة: نبيه أمين ومنير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٧٩، ط٣.
- البصائر، الجزائر. عدد ٧١ في ١ ربيع الثاني ١٣٥٦ - ١٨ يونيو ١٩٣٧.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد. الفَرق بين الفِرق. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.
- البلاذري، أبو الحسن. فتوح البلدان. تحقيق: عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، بيروت: مؤسسة المعارف، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.
- البلاذري، أبو الحسن. فتوح البلدان. مراجعة وتعليق: رضوان محمد رضوان. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.
- البلاذري، أبو الحسن. أنساب الأشراف. تحقيق: محمد حميد الله. القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ، ط٣، ج١.
- البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٤١١/١٩٩٠.
- النبا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٤/ ١٩٧٤، ط٣.
- ابن عبود، محمد. منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي. في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية. الرياض: مكتب التربية لدول الخليج ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ص٣١٤: ٣٩١.
- ابن بني مالك. الظاهرة القرآنية. ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٤٠٥/ ١٩٨٥.
- ابن يوسف، أحمد. الصحوة الإسلامية في منظار الغرب. إنديانا: رابطة الشباب العربي المسلم، ١٤٠٨/ ١٩٨٨.

- البهنساوي، سالم. الحكم وقضية تكفير المسلم. الكويت: دار البحوث العلمية، وعمان: دار البشير، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ط٣.
- البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: القاهرة: مكتبة رهبة، ١٤١٠/ ١٩٨١ـ ط٩.
- البهي، تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق. بيروت والقاهرة: دار الفكر، ١٣٩٣/ ١٩٧٣، ط٢.
- بوكاي، موريس. القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم. القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.
- بيرجر، مورو. العالم العربي اليوم. ترجمة: محي الدين محمد. بيروت: دار مجلة الشعر، ١٩٦٣.
- بيرلو، فيكتور والبرت إ. كان. أعمدة الاستعمار الأمريكي ومصرع الديموقراطية في العالم الجديد ترجمة: منير البعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٠.
- البيومي، زكريا سليمان. الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨- ١٩٤٨م. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٩٩/ ١٩٧٩.
- الترابي، حسن. الصحوة الإسلامية والدولة القطرية في الوطن العربي في الصحوة الإسلامية. رؤية نقدية من الداخل. بيروت: الناشر للطباعة والنشر، ١٤١٠/ ١٩٩٠.
- التلميذ. الجزائر. عدد ٣، ٤، رمضان وشوال ١٣٥١، يناير وفبراير ١٩٣٣.
- التميمي، عبد الملك. التبشير في منطقة الخليج العربي. الكويت: مؤسسة الكميل وقربص، دار الشباب، ١٩٨٨، ط٢.
- توبنبي، أرنولد. الإسلام، والغرب، والمستقبل. ترجمة: نبيل صبحي. بيروت: دار العربية ١٣٨٩/ ١٩٦٩.

- جارودي، رجاء. الإسلام هو الحل الوحيد للأزمات المتصاعدة في الغرب. القاهرة: المختار الإسلامي، بدون تاريخ.

- جارودي، رجاء. ملف إسرائيل: دراسة للصهيونية السياسية. بيروت: القاهرة: دار الشروق ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

- جب، هاملتون وآخرون. وجهة الإسلام: نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: المطبعة الإسلامية، بدون تاريخ.

- جب، هاملتون وآخرون. الاتجاهات الحديثة في الإسلام. ترجمة: هاشم الحسيني. دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦.

- جب، هاملتون وآخرون. دراسات في حضارة الإسلام. ترجمة: إحسان عباس وآخرون. بيروت: دار العلم للملايين ١٩٧٩.

-الجبرتي، عبد الرحمن: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار. بيروت: دار النفائس، بدون تاريخ.

- جرانب، أج، وهارولد تمبرلي. أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين. ترجمة بهاء فهمي ومراجعة أحمد عبد الكريم. القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٦.

- جريشة، علي. المشروعية الإسلامية العليا. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٦: ٩٨٦، ط٢.

- جلبي، خالص. في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة،١٤٠٤/ ١٩٧٤.

- جلادي، جدع. إسرائيل نحو الانفجار الداخلي. القاهرة: دار البيار، ١٩٨٨.

- جلوب، جون باجوت، إمبراطورية العرب. تعريب وتعليق: خيري حماد. بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٦٦.

- جوزي، بندلي. من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. ج١. القدس: بدون ناشر، ١٩٢٨.

- جولد تسيهر، أجناس. العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون. ط٢، القاهرة: دار الكتب الحديث، وبغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ.

- جيبون، إدوارد، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها. ج١. ترجمة محمد علي أبو درة. راجعه وقدّم له: أحمد نجيب هاشم. القاهرة: الهيئة المصرية م العامة للتأليف والنشر، ودار الكتاب العربي، ١٩٦٩.

- الحاج، سامي سالم. الظاهرة الاستشراقية.. أثرها على الدراسات الإسلامية. مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١.

- حاضر العالم الإسلامي عام ١٩٩١. إعداد المركز العالمي للكتاب الإسلامي، الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي ١٩٩٢.

- حاطوم، نور الدين. الموسوعة التاريخية الحديثة، تاريخ القرن العشرين. لبنان: دار الفكر الحديث، ١٣٨٥/ ١٩٦٥، ط٣.

- حرب، محمد. العثمانيون في التاريخ والحضارة. دمشق: دار القلم، ١٤٠٩/ ١٩٨٩.

- حسين، محمد محمد. الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. جزءان. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠/ ١٩٨٠، ط٤.

- حسين، محمد محمد، الإسلام والحضارة الغربية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢/ ١٩٨٢ط٥.

- حسين، محمد محمد، حصوننا مهددة من داخلها. بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٠٩٨/ ١٩٧٨، ط٥.

- حلبق، عمر. موسكو وإسرائيل. جدة: الدار السعودية للنشر، بدون تاريخ.

- حكيم، حافظ بن أحمد. معارج القبول بشرح سلّم الوصول إلى علم الأصول. الدمام: دار ابن القيم، ١٤١٠/ ١٩٩٠.

- حمادة، فاروق: مصادر السيرة النبوية وتقويمها. الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

- حمدان، عاصم، «من ملامح التأثير الصهيوني في الفكر الأوروبي». في: المدينة المنورة. عدد ٩٣٩٥، ١٢/ ٨/ ١٤١٣هـ ملحق التراث.

- حميد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة. بيروت: دار النفائس، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.

- الخالدي، مصطفى وعمر فروخ. التبشير والاستعمار في البلاد العربية. بيروت وصيدا: المكتبة العصرية، ١٩٧٣، ط٥.

- الخشاب، مصطفى. النظريات والمذاهب السياسية. القاهرة: بدون ناشر ١٩٥٧.

- خطاب، محمود شبت. الرسول القائد. دمشق: دار الفكر، ١٣٩٤/ ١٩٧٤.، ط٥.

- خطاب، محمود شبت، خالد بن الوليد. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٣/ ١٩٧٣، ط٣.

- خطاب، محمود شبت. حقيقة إسرائيل، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٧.

- خليل، عماد الدين، دراسة في السيرة. بيروت: مؤسسة الرسالة ودار النفائس، ١٣٩٧/ ١٩٧٧.

- خليل، عماد الدين. التفسير الإسلامي للتاريخ. مؤسسة الرسالة ١٩٨٢، ط٢.

- الخولي، البهي. الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية. الكويت: مكتبة الفلاح ١٤٠١: ١٩٨١.
- دجيرجيان، إدوارد، جيرجيان يشرح أهداف الولايات المتحدة في الشرق الأوسط في أضواء على الأنباء. الرياض: ع ١٦، س٧، ٢٩/ ٥/ ١٩٩٢، ص١.
- دجيرجيان، البهي. الولايات المتحدة والشرق الأوسط شريكان في السلام. في أضواء على الأنباء، ع ٣٢، ٢٦/ ١٠/ ١٩٩٢، وانظر مرّة أخرى في: مجلة المجال، ع ٢٥٩، أكتوبر ١٩٩٢.
- درمنجهام، إميل. حياة محمد. ترجمة عادل زعيتر. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨، ط٢.
- الدقس، كامل سلامة. العلاقات الدولية في الإسلام على ضوء الإعجاز البياني في سورة التوبة. جدة: دار الشروق، ١٣٩٥/ ١٩٧٥.
- دكمجيان، ريتشارد هربر. الأصولية في العالم العربي. ترجمة: عبد الوارث سعيد، المنصورة: دار الوفاء ١٤٠٩/ ١٩٨٩.
- دليل برامج الدراسات العربية والإسلامية والشرق أوسطية بالجامعات الأمريكية. واشنطن: الملحقية الثقافية بسفارة المملكة العربية السعودية ١٩٩٣.
- الديب، عبد العظيم. المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي. قطر: وزارة الشئون الدينية ١٤١١، كتاب الأمة، عدد ٢٧.
- الزبير بن العوام. الثروة والثورة. البحرين: دار ابن تيمية، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.
- دي باسكيه، روجيه. «محمد المفترى عليه». في: حضارة الإسلام، دمشق: عدد ٤٣ م٧، ذو الحجة ١٣٨٠- آيار ١٩٦١، ص٤٠: ٤٣.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. السيرة النبوية. تحقيق. حسام الدين المقدسي. بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠١/ ١٩٨١.

- ذو الفقار الجزائر: عدد ٢٠٣، رجب ١٢٣٢، ١٤ يونيه ١٩١٤.

- الرافعي، مصطفى صادق. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

- ربيع محمد. أزمة الفكر الصهيوني. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، ط٢.

- ربيع محمد. في الصحوة الإسلامية وموقف الإسلام من الإيديولوجيات المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

- رسلان، عبد الكريم. الحضارة الإسلامية في صقلية وجنوب إيطاليا. جدة: تهامة للنشر ١٤٠١/ ١٩٨١.

- رضا، محمد رشيد. الخلافة. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي ١٤٠٨: ١٩٨٨ (صدر الكتاب أوّل مرّة سنة ١٣٣١/ ١٩٢٢).

- رمضان، محمد مصطفى: الشعوبية الجديدة: بيروت: المؤلف، ١٣٨٩/ ١٩٦٩.

- الريس، ضياء الدين، النظريات السياسية في الإسلام . القاهرة: دار التراث ١٩٧٩، ط٧.

- الزفزاف، محمد، التعريف بالقرآن والحديث. بدون ناشر، بدون تاريخ.

- زقزوق، محمد حمدي، «الإسلام والاستشراق». في «الإسلام والمستشرقون». جدة: عالم المعرفة، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ص ٧١- ١٠٢.

- زقزوق، محمد حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. قطر: وزارة الشئون الدينية، ١٤٠٤ (كتاب الأمّة عدد ٥).

- زكار، سهيل. أخبار القرامطة في الإحساء، الشام، العراق، اليمن، الرياض: دار الكوثر، ١٤١٠/ ١٩٨٩.

- الزيات، أحمد حسن. تاريخ الأدب العربي: القاهرة: بدون ناشر، بدون تاريخ، ط ٢٤ مزيدة ومنقحة.
- السامرائي، قاسم. مقدمة في الوثائق الإسلامية. الرياض: دار العلوم ١٤٠٣/ ١٩٨٣.
- السامرائي، قاسم. الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية. الرياض: دار الرفاعي، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.
- السامرائي، عبد الله. الغلو والفرق الغالبة في الحضارة الإسلامية. دون مكان نشر، دار واسط، بدون تاريخ.
- السباعي، مصطفى. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٦٩/ ١٩٧٦، ط٢.
- السباعي، مصطفى. السيرة النبوية: دروس وعبر. دمشق وبيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٦/ ١٩٨٦، ط٩.
- السابعي، مصطفى. من روائع حضارتنا. دمشق وبيروت: المكتب الإسلامي ١٩٦٢.
- سعد الله، أبو القاسم. الحركة الوطنية الجزائرية. ج٢، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٣، ط٢.
- سعد الله، أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية. ج٣. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦، ط٣.
- سعيد إدوارد. «الاستشراقية الصهيونية». في مجلة المجلة، ع ٤٠٨، ٢، ٨/ ١٢/ ١٩٨٧، ص٢٨: ٢٩.
- سعيد محمود محمد. إنتاجية مجتمع. جدة: تهامة للنشر، ١٤٠٤/ ١٩٨٤.
- السفياني، عابد محمد. المستشرقون ومَن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة وشمولها، دراسة وتطبيقًا. مكة المكرمة دار المنارة، ١٤٠٨/ ١٩٨٧.

- سمايلوفتش، أحمد. فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر. القاهرة: بدون ناشر، ١٩٨٠.
- السهلي، عبد الرحمن. الروض الآنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام. تحقيق وتعليق وشرح: عبد الرحمن الوكيل. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٠/ ١٩٩٠.
- السيد رضوان. «اليهودية والصهيونية في الاستشراق». في «الفكر الإسلامي». لبنان: ع١، س ١٩، جمادى الأولى ١٤٠٩ يناير ١٩٨٩، ص ٣١-٤٦.
- الشاذلي، محمود ثابت. المسألة الشرقية: دراسة وثائقية عن الخلافات العثمانية ١٢٩٩: ١٩١٣. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٩/ ١٩٨٩.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- شاكر، محمود. رسالة في الطريق إلى ثقافتنا. القاهرة: دار الهلال ١٩٩١.
- أباطيل وأسمار. القاهرة: بدون ناشر، ١٩٧٢ ط٢، جزءان.
- التاريخ الإسلامي والخلفاء الراشدون. بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.
- الشاهد، السيد محمد. «العصرانية أو العلمانية هل للإسلام دور في ظهورها؟»، في: التوباد. الرياض: ع ١، ٢، ٣، ٤، محرم ١٤١٠، محرم ١٤١١، ص ١٤٨: ١٥٧.
- الشاوي، توفيق. فقه الشورى. المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٢/ ١٩٩٢.
- شعبان، محمد عبد الحي. الثورة العباسية. ترجمة: عبد الحميد حسيب القيسي، أبو ظبي: دار الدراسات الخليجية، بدون تاريخ.
- شقفه، محمد فهر. أحكام العمل وحقوق العمال في الإسلام. بيروت: دار الإرشاد، ١٣٨٧، ط٨.

- شلتوت، محمود. الإسلام عقيدة وشريعة. القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٢/ ١٩٧٧.

- الشوربجي، محمد صالح. «من كتب المهرجان: العالم الإسلامي بإشراف برنارد لويس». في مجلة الدارة. الرياض: ع٣، ٤، س٢، شوال ١٣٨٦، أكتوبر١٩٧٦، ص ١٣٣- ١٣٤.

- الصباغ، محمد. الابتعاث ومخاطره. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨/ ١٩٧٨.

- صديقي، كليم. التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر. ترجمة: ظفر الإسلام خان، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ط٢.

- طبارة عفيف. روح الدين الإسلامي. بيروت: دار العلم للملايين ١٩٧٧، ط١٦.

- الطبري، أبو جعفر بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار سويدان، بدون تاريخ، ص٢، مصورة عن طبعة دار المعارف.

- طنطاوي، محمد سيد. بنو إسرائيل في القرآن والسنة. جزءان. القاهرة: المؤلف: ١٩٨٨، ط١.

- طه، غزية علي، «من افتراءات المستشرقين على أساليب المحدثين في العناية بمتون الأحاديث». في: مجلة البحوث الإسلامية، ع٣١، رجب ١٤١١، ص٢٧٩: ٣٥٢.

- الطيباوي، عبد اللطيف، المستشرقون الناطقون بالإنجليزية، دراسة نقدية، ترجمة: قاسم السامرائي، الرياض: جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، ١٤١١/ ١٩٩١.

- ظاظا، حسن. الشخصية الإسرائيلية. دمشق دار القلم، ١٤١٠/ ١٩٩٠، ط٢.

- الفكر الديني اليهودي. دمشق: دار القلم، وبيروت: دارة العلوم والثقافة، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.

- أبحاث في الفكر اليهودي. دمشق: دار القلم، دارة العلوم والثقافة، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.

- ظهير، إحسان إلهي. الإسماعيلية: تاريخ وعقائد لاهور، باكستان: إدارة ترجمان السنة، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.

- الشيعة والتشيع: فرقة وتاريخ. لاهور، إدارة ترجمان السنة ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

- الشيعة والسنة. لاهور: إدارة ترجمان السنة ١٤٠٢/ ١٩٨٤ ط٧.

- عاشور، سعيد عبد الفتاح. أوروبا: العصور الوسطى، ج٢. القاهرة: دار النهضة العربية ١٩٧٢.

- العباد، عبد المحسن بن حمد. الرد على مَن كذّب بالأحاديث الصحيحة الواردة في المهدي. المدينة المنورة: المؤلف ١٤٠٢.

- العباسي، أحمد عبد الحميد. عمدة الأخبار في مدينة المختار. القاهرة: أسعد داريزةني درابزوني الحسيني، بدون تاريخ، ط٥.

- عبد الحميد، محمود. الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

- عبد الحميد، عرفان. المستشرقون والإسلام. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣ / ١٩٨٣، ط٣.

- عبد القادر، محمد الخير. نكبة الأمة العبرية بسقوط الخلافة العثمانية. الخرطوم، الدار السودانية للكتب، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

-عبد العزيز، أمير. دراسات في علوم القرآن. عماد وبيروت: مؤسسة الفرقان، ومؤسسة الرسالة، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

- عبده، محمد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. تقدم: برهان غليون، الجزائر: موفم للنشر، ١٩٨٧.

- عثر، نور الدين. «السنة المطهرة التحديدات». في: «مجلة كلية أصول الدين»، الرياض: ع٥، ١٤٠٣، ص ١٣٧: ١٧٣.

- عثمان، محمد فتحي. التاريخ الإسلامي والمذاهب المادي في التفسير: أضواء على تجربة الكويت: دار القلم، ١٤٠١/ ١٩٨١.

- من أصول الفكر السياسي الإسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

- المدخل إلى التاريخ الإسلامي. بيروت: دار النفائس، ١٤٠٨/ ١٩٨٨.

- عرجون، محمد الصادق- الخليفة المفترى عليه: عثمان بن عفان. دمشق وبيروت: مكتبة الغزالي ١٣٩٨/ ١٩٧٨.

- خالد بن الوليد. بيروت: دار الغزالي، بدون تاريخ.

- عروة، أحمد. الإسلام في مفترق الطرق. ترجمة: عثمان أمين، القاهرة: دار الشروق ١٣٩٥/ ١٩٧٥.

- العسقلاني، ابن حجر. الإصابة في تمييز الصحابة. بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

- العطار، عبد الناصر توفيق. تعدد الزوجات من النواحي الدينية والاجتماعية والقانونية. بيروت: مؤسسة الرسالة ودار الشروق ١٣٩٦/ ١٩٧٦.

- العقاد، عباس محمود. مطلع النور أو طوالع البعثة المحمدية. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩.

- ذو النورين عثمان بن عفان. القاهرة: مكتبة دار العروبة، بدون تاريخ.

- العقيقي، نجيب. المستشرقون. ثلاثة أجزاء، القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ، ط٤.

- العلواني، طه جابر. (تقديم وتعليق وتحقيق) النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والفكار. تأليف مصطفى الورداني، الرياض، شركة العبيكان، بدون تاريخ.

- علي، جواد. تاريخ العرب في الإسلام. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٣.

- عمارة، محمد. التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين: بيروت: مؤسسة المطبوعات العربية، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

- العمري، أكرم ضياء. السيرة النبوية الصحيحة. جزءان، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٢/ ١٩٩٢.

- المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى. المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

- المجتمع المدني في عهد النبوة: الجهاد ضد المشركين. المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ١٤٠٤.

- «منهج النقد عند المحدثين مقارنًا بالمثيودولجيا الغربية» في: مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، قطر: ع ٣، ١٤٠٨/ ١٩٨٨، ص١٠٧: ١٣٤.

- عويس، عبد الحميد. «موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة» في، المنهل، جدة: ع ٤٩٥، شوال وذو القعدة ١٤١٢، أبريل ومايو ١٩٩٢، ص ١٥: ٢٨.

- عيسى، كمال محمد. نظرات في معتقدات ابن عربي. جدة: دار المجتمع، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

- غراب، أحمد عبد الحميد. رؤية إسلامية للاستشراق. لندن: المنتدى الإسلامي، ١٤١١، ط٢.

- الغزالي، أبو حامد. الاقتصاد في الاعتقاد. بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

- الغزالي، محمد. فقه السيرة. دمشق: دار القلم، ١٤٠٧/ ١٩٧٨، ط٣.
- حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي. الكويت دار البيان، ١٣٨٩/ ١٩٦٩.
- الإسلام في وجه الزحف الأحمر. القاهرة: المختار الإسلامي، ١٣٩٥/ ١٩٧٥، ط٥.
- الغضبان، منير محمد. فقه السيرة النبوية. مكة المكرمة: جامعة أم القرية، ١٤١٠.
- معاوية بن أبي سفيان: صحابي كبير وملك مجاهد. دمشق: دار القلم، ١٤١٠/ ١٩٨٩، ط٢.
- غمراوي، علي. «فهرست المؤلفين وعناوين المقالات لطبعة النسخة الإنجليزية الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني والثالث». في دراسات استشراقية وحضارية. العدد الأول، ذكر سابقًا ص ٢٢٩: ٢٨٩.
- فرسوني، فؤاد. «بين الدراسات الإقليمية والدراسات الاستشراقية». في: عالم الكتب، الرياض: م٥، ع١، رجب ١٤٠٤، إبريل ١٩٨٤، ص ٣٣: ٦٣.
- فريج، غازي محمد. النشاط السري اليهودي في الفكر والممارسة. بيروت: دار النفائس، ١٤١١/ ١٩٩٠.
- فلهاورن، يوليوس. تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ومراجعة: حسين مؤنس، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨، ط٢.
- الفنجري، أحمد شوقي. الحرية السياسية في الإسلام. الكويت: دار القلم، ١٣٩٣/ ١٩٧٩.
- فوزي، رفعت. المدخل إلى توثيق السنة وبيان مكانتها في بناء المجتمع الإسلامي. القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٣٩٨/ ١٩٧٨.

- فيشر، هـ . أ. ل. تاريخ أوروبا: العصور الوسطة (١) ترجمة: محمد مصطفى زيادة، والسيد الباز العريني، القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ، ط٥.

- فيصل، شكري. المجتمعات الإسلامية في القرن الأول. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١، ط٥.

- حركة الفتح الإسلامي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٢، ط٦.

- فيصل، محمد روحي. «أغراض الاستشراق». في: الرسالة. مصر، ع١١١، ص٣، ٢٠/ ٥/ ١٣٥٤، ١٩/ ٨/ ١٩٣٥، ص ١٣٣١- ١٣٣٥.

- القاري، عبد الله. الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته. جدة: دار المنارة، ١٤٠٥: جزءان.

- القرضاوي، يوسف. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ط٤.

- فقه الزكاة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٣/ ١٩٧٣.

- مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام. عمان: مكتبة الأقصى، وبيروت: دار العربية، بدون تاريخ.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.

- القشطيني، خالد. تكوّن الصهيونية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦.

- قطب، سيد. في ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق، ١٣٩٣/ ١٩٧٣.

- قطب، محمد. التطوّر والثبات في حياة البشر. بيروت والقاهرة: دار الشروق، ١٤٠٨/ ١٩٨٧، ط٧.

- الإنسان بين المادية والإسلام. بيروت والقاهرة: دار الشروق، ١٤٠٨/ ١٩٨٨. ط٩.

- مذاهب فكرية معاصرة. جدة: دار الشروق، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

- واقعنا المعاصر. جدة: مؤسسة المدينة للصحافة، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.

- قلعجي، قدري. تجربة عربي في الحزب الشيوعي. بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

- كتانة، زكي الشيخ حسين عثمان. وسقطت الشيوعية: صورة من الفشل الشيوعي في العالم. بيروت: المكتب الإسلامي، عمان: دار عمارم، ١٤١٠/ ١٩٩٠.

- الكتاني، عبد الحي. نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية. بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

- الكحلاني. محمد بن إسماعيل. سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.

- كرد، علي محمد. الإسلام والحضارة الغربية. القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٨، ط٣.

- كشك: محمد جلال. ودخلت الخيل الأزهر. القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.

- كويلاند، مايلز. لعبة الأمم. ترجمة: مروان خير، بيروت: الإنترناشيونال سنتر، ١٩٧٠.

- كيبل، جبل. يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الأديان الثلاث. ترجمة: نصير مروه، قبرص: دار قرطبة، ١٩٩٢.

- كيرك، جورج. موجز تاريخ الشرق الأوسط من ظهور الإسلام إلى الوقت الحاضر. ترجمة: عمر الإسكندري، وراجعه: سليم حسن، القاهرة: وزارة التربية، بدون تاريخ، (مترجم عن الطبعة الإنجليزية الثالثة).

- الكيلاني، ماجد. الخطر الصهيوني على العالم الإسلامي. جدة: الدار السعودية للنشر، ١٣٨٩/ ١٩٦٩.

- لاندو، روم. الإسلام والعرب. ترجمة: منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧، ط٢.

- لوبون، غوستاف. حضارة العرب. ترجمة: عادل زعيتر. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ.

- لومبار، موريس. الإسلام في مجده الأول: القرن ٨- ١١٠م ٢- ٥هـ. ترجمة وتعليق: إسماعيل العربي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٩.

- لينثال، ألفرد. هكذا يضيع الشرق الأوسط. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٧.

- ماجد، عبد المنعم. التاريخ السياسي للدولة العربية: عصر الخلفاء الأمويين. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢، ط٧.

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري. الأحكام السلطانية. بدون ناشر، ١٣٢٧/ ١٩٠٩.

- المبارك، محمد. نظام الإسلام: العقيدة والعبادة. دمشق: دار الفكر، ١٣٩٥/ ١٩٧٥.

- متولي، عبد الحميد. الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٦، ط٢.

- مجاهد، حورية توفيق. الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦.

- المحامي، أحمد جلال حماد. حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية. المنصورة: دار الوفاء، ١٤٠٨/ ١٩٨٧.

- محمود، عبد الحليم. أوروبا والإسلام. القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.
- «مخطّطات فرنسا للسيطرة على الجزائر والمغرب العربي». في: «مجلة الوحدة»، الجزائر، س١٥، ع٤٩٣، من ٦- ١٢٠، ديسمبر ١٩٩٠، ص٤- ٩.
- مرتاض، عبد الملك. نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر ١٩٢٥- ١٩٥٤م. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ط٢.
- مسعود، جمال عبد الهادي. ورفاء رفعت. تاريخ أوروبا منذ أقدم العصور (دولة الروم). جدة: دار الشروق، بدون تاريخ.
- منهج كتابة التاريخ. كيف. ولماذا؟ المنصورة: دار الوفاء، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.
- علم الآثار. جدة: دار الشروق، بدون تاريخ.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي. التنبيه والإشراف. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨١.
- مظهر، جلال. حضارة الإسلام وأثرها في الترقي العاملي. القاهرة: مكتبة الخانجي، بدون تاريخ.
- المنوني، محمد. مظاهر يقظة المغرب الحديث، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ط٢، جزءان.
- المودودي، أبو الأعلى. نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور. دمشق: دار الفكر، ١٣٨٩/ ١٩٦٩.
- الحكومة الإسلامية. ترجمة: أحمد إدريس، القاهرة: المختار الإسلامي، ١٣٩٧/ ١٩٧٧.
- ميشل، ريتشارد. الإخوان المسلمين. ترجمة: محمود أبو السعود، وتعليق: صالح أبو رقيق، القاهرة، بدون ناشر، ١٩٧٩.

- نجيب، منير محمد. الحركات القومية الحديثة في ميزان الإسلام. الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٣/ ١٩٨٣. ط٢.

- الندوي، أبو الحسن علي الحسني. السيرة النبوية. جدة الشروق، ١٣٩٧/ ١٩٧٧.

- الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية. الكويت: دار القلم، والقاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٧/ ١٩٧٧. ط٣.

- المرتضى: سيرة سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. دمشق: دار القلم، ١٤٠٩/ ١٩٨٩.

- الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣/ ١٩٨٣. ط٢.

- الندوي، رضوان. العز بن عبد السلام. دمشق: دار الفكر، ١٣٧٩/ ١٩٦٠.

- الندوي، سليمان. الرسالة المحمدية. جدة: الدار السعودية للنشر، ١٤٠٤/ ١٩٨٤، ط٢.

- نظامي، خليق. «عهود متعدّدة لأفكار المستشرقين ونظرياتهم». في «الإسلام والمستشرقون» جدة: عالم المعرفة، ١٤٠٥/ ١٩٨٥. ص١٠٣- ١٢٤.

- نعيم، خالد محمد. الجذور التاريخية لإرساليات التنصير الأجنبية في مصر. القاهرة: المختار الإسلامي، بدون تاريخ.

- النفيسي، عبد الله. عندما يحكم الإسلام. لندن: طه للنشر، بدون تاريخ.

- النملة، علي إبراهيم. «الاستشراق في خدمة التنصير واليهودية». في: «مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامي»، ع٣، رجب ١٤١٠، فبراير ١٩٩٠، ص٢٣٧- ٢٧٣.

- البوبختي، أبو الحسن بن موسى. فرق الشيعة. النجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٨٠/ ١٩٦٩. ط٤.

- نور الدين، محمد. «أمريكا والمشروع الصهيوني: تآلف استراتيجي- ومنطقة تجارة حرة- وماذا بعد؟». في: الصراع العربي الصهيوني- الجذور والمواقف. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٨، (سلسلة قضايا فكرية، بإشراف محمود عالم)، الكتاب السادس، ص١١٦- ١٢٢.

- الهاشمي، سعدي. ابن سينا حقيقة لا خيال. المدينة المنورة، مكتبة الدار، ١٤٠٦.

- هونكه، زيغرد. شمس الله تسطع على الغرب. ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩، ط٣.

- هويدي، فهمي. «عرب ومسلمون لا شرق أوسطيون». في: الشرق الأوسط. ع٥٠٠٤، ١٠/ ٨/ ١٩٩٢.

- وات، مونتجمري. محمد في مكة. ترجمة: شعبان بركات، بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ.

- فضل الإسلام على الحضارة الغربية. ترجمة: حسين أحمد أمين، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.

- الوكيل، عبد الرحمن. هذه هي الصوفية. القاهرة: المؤلف، ١٩٧٥/ ١٩٥٥، ط٣.

- ولفنسون، إسرائيل. تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام. القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٣٤٥/ ١٩٢٧.

- الوكيل، محمد السيد. جولة تاريخية في عصر الخلفاء الراشدين. جدة: دار المجتمع ١٤٠٦/ ١٩٨٦.

ثالثًا: المراجع باللغة الإنجليزية:

- A Critical Analysis of Islamic Studies at North American Universities Compiled by the Committee on Orievtal Studies at the Islamic Youth Congress in Tripoli، Tybia July 1973، updated March 1975. Cedar Rapids (U. S. A).

- Ahmad، Khushid. «The Nature of Islamic Resurgince». In، Voices on Resurgent Islam. Edited Jhon Esposito، New York and Oxford: Oxford University Press 1983. pp. 218- 230.

- Annual Report of the Governing Boody of the School of Oriental and African Studies، London: 1939، 1949، 1953، 1957، 1973.

- «Annenberg Research Institute for Judaic and Near Eastern Studies: Statement of Purpose». In، The Jewish Quarterly Review. Vol. LXXVII No. n July 1986.

- Arnold، Thomas. The Caliphate. Lahore and Karachi: Oxford University Press، 1966. (First published in 1924).

- Avenery، Uri. Israel Without Zionism: A Plan For Peace in the Middle East. (London and New York: Collire Macmilan: 1971).

- Ben Abboud. Muhammad. «Orietalism and the Arab Elite». In، Islamic Quarterly (London) vol. 26، No. 1 Jan-Mar. 1982. pp. 3-15.

- Berger، Morroe. «Middle East Studies Assoication Bulletin، vol. 1 No 2. Now. 1967. pp. 1-18.

- Antoun، Richard. T. «Anthropology». In The Study of the Middle East. Edited by Leonard Binder. New York: John Wiley & Sone 1976. pp. 137-288.

- Binder، Leonard. «Area Stusies: A Critical Reassessment». In. The Study of the Middle East cited before، po. 1- 28.

- Dekmijian، R. Hrair. Islamis Revolution: Fundamentalism in the Arab World. Syracuse (USA): Syrcuse University Press. 1985.

- Devereau، Robert. «A Note on Middle Eastern Studies in the Unites States». In، Islamic Qrarterly (London) vol. 10. wo 3-4. July، December 1966. pp. 95- 102.

-Doran، Charles. «The United States and the New World Order». In، the Persrirure، 1991. pp. 35- 99.

- Encyclopedia Inrernational. London and New York: p.f. Collier، 1981. vol. 12.

- Gibb، H. A. R. Mohammedanism. London and New York: Oxfprd University Press، 2 edition، 1970.

- Goldziher، Ignaz، Introduction to Islamic Thology and Law translated by Andras and Ruth Hamori، With an introduction and additional notes by Betnard Lewis. Princeton University Press، 1981.

- Halpern، Manfred. The Politice of Social Charge in the Middle East and North Africa. Princeton: Princeton University Press، 1963.

- Hamilton، Alastair. William Bedwill the Arabist (1563- 1632). Leiden: E. J. Brill، 1985.

- Hayter، William Sir. «The Future of Asian Studies after the Hayter Report». In، Asian Affairs. Vol. XII (old series vol. 68). Part III، Oct. 1981. pp. 245- 253.

- Hinnells، John R. The Origins of Islamic Studies». In، Alkulli/ a (khartom) No. 1، 1952. pp. 20- 27.

- Hurani، Albic Thoght in the Liberal Age 1798- 1939. Cambridge: Cambridge University Press، 1983.

- Europe and The Middle East. London: Macmjllan press، 1980.

- Hussain، Asaf. «The Ideology of Orietntalism». In، Orievtalism. Islam and Islamists. Edied by Asaf Hussain etal. Brahleboro: Amana Books، 1984. pp. 6- 23.

- Irvaing. T. B. «Book Review of The Jews of Islam». In، Muslim World Book، Review (Leocester. U. k.) vol. 6، No. 1، Auttmn 1985.

- Islamic Fundamentalism and Islamie Radicelism. Hearings before the Subcomittee on Europe and Middle East of the Committee of Foreign Affairs، House of Represintatives off 990، Congress، June 24. July 15، Sept. 30. 1985.

- Ismail، Traiq «The Effects Of the Gulf war on Arab Politics». In. The Persin Gulf. Political and Economic Issues. Washington D. C. The Middle East Institue، 1991. pp. 24- 27.

- Jamila، Mariam. Islam Versus The West. Lahore. Mohammad Khan، 1977. 5th ed.

- Islam and Modernism. Lahore: Muhammad yusuf Khan: 1977. 4th edition.

- Jansen G. H. Militant Islam. London: Pan Books، 1979.

- Judaica Encyclopedia. Jerusalem: Keter publishing House، 1972، Bernard Lewis، Zionism.

- Kennedy، Richard. The International Dictionary of Religion، New York: The Cross Riad Publishing Co. 1984.

- Kirk، George. A Short History of the Middle East. 2nd edition، London: Methuen. 1966.

- Metit Student Encyclopedia. London and New York: Macmillan Educational Corporation، 1977.

- Middle East Studies Association of North America Roster of Members 1992.

- Muhammad، Ebrahisma: "The Malcolm XI Knew". In، Muslim Wise، No. 3 February 1990. pp. 18- 19.

- Muhummad، Gulam. The Middle East Crises. Karachi: Ghiragh Erah. Publications 1968.

- Muir، Wolliam. Mahomet and Islam،، London: the Religious Tract Society، 1895.

- The Life Of Mohammed. Edinburgh: John Grant، 1023.

- The Caliphate، Its Rise، Decline، and Fll. London: Darf publisher، 1984. Ist published 1891.

- Naying، Sulayman، and Abed- Rabbo، Samir. "Bernard Lewis and Islmic Studies: An Assessment". In، Orientalism، Islam، and Islamests. Pp. 259-286 cited before 23.

- Nesr Eastern Studies at Priceton University، 1992، Facully profiles.

- Prutty Gordon، "Sir Hamilton A. Roskeen Gibb، "in، Orientalism، Islam and Islamists cited before.

- Rejwan، nassim. "Chequered، The Jews of Islam". In، Jerusalem post Magazine، July 19، 1985.

- Anti- thisis: Review of Semites and Antisemites" in، Jerusalem Post، 10 June 1986.

- Arabs and Jews: Review Of History IRemembered". Jerusalem Post. 20 Feb. 1967.

- Report of the Interdepartmental Commission of Enquiry of Orien tal، Slavonic، European and African Studies (London: 1947).

- Report of the Sub-committee on Oriental، Slavonic، East European and African Studeies. London 1961.

- Said، Edward. Orientalism. New York: Vintage Books، 1979.

- Smith، Wilfred Cantwel. Islam in Modern History. Naw York: The New American Library. 1959.

- Islamic World From Classical to Modern Times، Edited C. E. Bosworth etal. Princeton: Darwin Press 1989.

- Torrey، Charles C. The Jewish Foundation of Islam. New York: 1933.

- Watt. W. Montogomry. Muhammad at Medina، Karachi: Oxford University Press. 1988. (l st Published 1956).

- and Richard Bell. Introduction to the Qur'an. Edinburgh: Edinburgh University Press، 1970.

- Muhammad Prophet and Statesman. Oxford and New York: Oxford University press، 1961.

- Who in Who in America. Chicage. Illinos: Marquee's Who 1980.

ملحق رقم ١

السيد صلاح مطبقاني

ص. ب٢٧٩ ٢ يونيه ١٩٨٨م

المدينة، المملكة العربية السعودية

عزيزي السيد مطبقاني

أشكرك على رسالتيْك المؤرّختين في ٢٣ مايو ١٩٨٨. إنني بالطبع أشعرُ بإشباع الغرور برغبتك إعداد بحث دكتوراه حول منهجيتي التاريخية، وأشعرُ بأنّ من واجبي أنْ أوضّح لك أنّ هذا الموضوع لا يكفي لتوفير مادّة كافية لرسالة دكتوراه. إنّ منهجي في دراسة التاريخ الإسلامي وكتابته هي إلى حدٍّ كبير منهجية المؤرخين المحدثين النقدية في معالجتها لهذا الموضوع أو الموضوعات الأخرى. هناك العديد من الدول- ربما غالبيّتها- التي تشكّل عالمنا اليوم التي يجب على المؤرّخين أنْ يجْروا أبحاثهم فيها ونشر نتائجهم فيها وفقًا لضغوط السلطات السياسية أو الدينية. ومن حُسن حظّي أنني لم أضطرّ للعيش أو العمل في مثل هذه الدول، وكان التزامي الوحيد تجاه ضميري الشخصي والمهني. وبهذا لا أختلفُ اختلافًا مهمًّا عن الغالبية العظمى من المؤرخين الذين يعملون وينشرون في العالم الحرّ. قد يختلف المؤرخون في ولاءاتهم وموضوعاتهم، ولكنهم- عدا استثناءات قليلة- يشتركون في التزام مشترك نحو العدل والدقّة والحقيقة. إنّ هدفهم ليس تحويل الشخص من عقيدته أو تدمير فكره، ولكنّ هدفهم الفهم والإعلام.

لو استطعت أنْ أقترح، فبإمكانك أنْ توسّع دراستك لتشمل عددًا من العلماء في دول مختلفة يدرسون التاريخ الإسلامي والاستجابات المختلفة وردود الأفعال لأعمالهم في العالم الإسلامي. إنّ الموضوع الأخير بصفةٍ خاصّة موضوع شيقٌ ومهمّ، ولم يكدْ يبحث حتى الآن ويستحقّ تحليلًا نقديًّا. فمثلًا لماذا يجد كتاب المؤلف نفسه ترحيبًا في مكانٍ أو في وقتٍ ما بصفته إسهامًا علميًّا أساسيًّا، ويُرفَض في مكانٍ آخر أو في وقتٍ آخر بصفته دعاية عدائية. من السهل ذكرُ أمثلة عديدة لذلك، والتي لا يمكن تفسيرها لا بالنماذج المتغيرة أو الولاءات السياسية المتضاربة.

وكما هو الأمر مع أيّ عالم، فإنّ منهجيتي وأسلوبي كما هما متضمّنان في كتاباتي المنشورة وحول هذه الكتابات يجب أنْ تستند الدراسة لعملي كمؤرخ. وأشير إليك بصفةٍ خاصّة الرجوع لكتابي الصغير «التاريخ: تذكره، اكتشافه، اختراعه». الذي صدر أصلًا عن جامعة برنستون سنة ١٩٧٥ وأعيد نشرُه في غلافٍ ورقي من قِبَل شركة سايمون وتشوستر العام الماضي. ويحتوي هذا الكتاب على بعض الانعكاسات حول طبيعة التاريخ والكلمة التاريخية، وحول عمل المؤرخين. وأرفق لك طيّه مقالةً موجزة التي أعددتها لمعهد بحوثٍ أرتبطُ به في هذه البلاد.

من ناحية المبدأ، لا أرى أيةَ صعوبةٍ في ترتيب لقاءٍ عندما تأتي إلى الولايات المتحدة. ومع ذلك أقترحُ أنْ تبعث إليّ بمسوّدة جزءٍ ممّا كتبت في هذا الموضوع، لأنّ هذا سيعينني لاتّخاذ قرار فيما إذا كان اللقاء والحوار- في نظري- سيخدمان أي هدفٍ نافع.

أشكرُك مرّةً أخرى لاهتمامك، وأتمنى لك كلّ النجاح في دراستك.

المخلص

برنارد لويس

Near Eastern Studies Department
Jones Hall
Princeton، Now Jerscy 08544
Telephone: 609: 452- 4280
June 2، 1988
Mr. M. S. Mutabagani
P. O. Box: 279
Madina
Saudi Arabia

Dera Mr. Mutabagani:

Thank you For Your two Ietters of May 23rd، Which have just reached me. I am of coirse greatiy flattered by your desire to my duty however to point out to you that this topic is unlikely methodology in studying and writing Islamic history is much the this or with other subjects. There are many countries perhaps، alas، a majority of the states that make up the present day world in which histouians must vonduct their researches and publish their gindings in accordance with the dictates of political or religious authority. It is my good fortune never to have been to my Personal and professional conscience. In this I working and publishing in the free Would. Historians May differ few exceptions they share a common commitment to fairness، accuracy and truth. Their Pur pose is neither to convert nor subvert، but to inderstand and to inform.

If I might make a suggestion- You might extend your study to include a number of scholars‹ in different countuies‹ working on Islamic history‹ and the differing responses and reactions to their work in the Muslim world. The latter in particular is an interesting and important subject‹ so tar hardly examined‹ and well-deserving of critical analysis. Why‹ for example‹ is the same book by the same author welcomed in one place or at one time as a major scholarly contribution‹ and devounced in another place or at another time as hostile propaganda? It would be easy to name many examples of this‹ which cannot be explained in tems either of changing fachions or conflicting political alignments.

As with any scholar‹ my methodology and approach‹ such as they are‹ eare contained in my published writinga‹ and it is on these thet the study of my work as an history Remembered‹ Recovered‹ Invented‹ originally pubolished by the Princeton University Press in 1975‹ and reprinted in paperback by Simon and Schuster Iast year. This contains come reflections on the nature of history and historical writing‹ and on the work of historians. I also enclose herewith a brief statement which I prepared for a research insiute with which I am connected in this country.

In Principle I see no difficulty in arranging a meeting while you are in this country. I suggest however that you send me a draft of at least part of what you have written on this topic. This would enable me to decide whether‹ in my view‹ a meetint and conversation would serve any useful purpose.

I thank you again for your interest‹ and wish you all success in your studies.

Yours sincerely

Bernard Lewis

ملحق رقم٢

السيد صلاح مطبقاني

ص. ب ٢٧٩

المدينة، المملكة العربية السعودية

عزيزي السيد مطبقاني:

أشكرُك على رسالتك المؤرّخة في ١٢ يوليه ١٩٨٨ ومرفقاتها، والتي وجدتها مشوّقة جدًّا. وتعلّمت أيضًا بعض الشيء عن علمي؛ حيث أنّ العديد من الموادّ التي وردت في الببليوغرافيا هي إعادةُ نشرٍ أو ترجمة دونَ موافقتي أو معرفتي. وبالمناسبة، فالعملُ الببليوغرافي الطبيعي يقتضي ذكرَ المواد كما نشرت أصلًا وليس حينما يعادُ نشرها، ما لم تحتوِ المادة المعادُ نشرها شيئًا إضافيًّا.

أجد من الواجب الاعتراف أنني مازلت متشككًا في إمكانية كتابة بحث دكتوراه حول موضوع محدّد بهذه الصورة. إنني شخصيًّا سأجد صعوبةً في كتابة أكثر من عددٍ صفحات قليلة حول منهجيّتي في تناول الجوانب الفكرية في التاريخ الإسلامي. وأحدُ الأسباب أنّ هذه الجوانب تشكّل فقط جزءًا من عملي، والسبب الآخر أنّ منهجيتي لا تختلف عن ذلك المستخدم من قبل المؤرخين في العالم الحرّ منذ مدّة طويلة.. أنّ المنهج لدراسة التاريخ الإسلامي هو تمامًا المستخدم لدراسة التاريخ النصراني أو اليهودي أو أي نوع آخر من التاريخ. إنني- بالطبع- لا أتحدّث عن المتعصبين أو المتشدّدين الذين يعتقدون أنهم الوحيدون الذين يملكون الحقيقة الربانية، وأنّ أيّ اعتقاد سوى اعتقادهم زائفٌ ومشوّه وشيطاني. لدينا مثل هؤلاء في

مجتمعنا كما هو الحال في كلّ مجتمعٍ آخر، ومع ذلك فلحسْن الحظّ أنهم ليسوا في موقع السّلطة. وليس لمثل هذه المواقف مكانٌ في عالم البحث العلمي لأنّهم لا يعترفون بأيّ إمكانية للحوار، وفرصة محدودة جدًّا للاتصال.

إنّ الاختيار النهائي يجب أنْ يبقى لك، ولأساتذك، ولكنّني أحثّك أنْ تنظر في طرقٍ لتوسيع موضوعك ولإعطائه مادّة كافية لتبرير رسالة دكتوراه كاملة.

وبالنسبة لطلبك الاجتماعي بي، فمازالت بعضُ الأسئلة التي تحتاج الإجابة عنها قبل أنْ أستطيع أنْ أقرّر ماذا أفعل. إنّ وقتي محدود جدًّا بكلّ معنى، ويجب عليّ أنْ أنظّمه بحرص. وبصراحة، إنّ سؤالي الأساسي هو هل سيكون تناولك علميًّا أو تعصبيًّا. فإنْ كان تناولك علميًّا، أي أنك ستتناول الأدلة وتفحصها بعقل متفتح وتتبعها حيث تقودك وتقدم استنتاجاتك دونَ خوف أو تعصّب، وعندئذ سأكون مبتهجًا لعقد مثل هذا الاجتماع الذي من المؤكّد أنه سيكون قيّمًا ومفيدًا لكلينا. ولو كان- من جهة أخرى- هدفك تعصبي؛ أي أنّك ستختار الأدلة وتستخدمها لتأييد استنتاج مقرّر مقدمًا وفقًا لسلطة أيديولوجية أو مؤسّساتية، فعندئذ ليس ثمة ما يمكن الحديثُ حوله، وأنّ الاجتماع سيكون إضاعة للوقت لكلينا. وهكذا فإنني أكرّر اقتراحي السابق، أنّك بعد أنْ تكون قد أتممتَ كتابة جزءٍ مُعتبر من رسالتك أنْ تبعثه لي لقراءته. وعندئذ، سنكون في وضعٍ أفضل في معرفة موقفيْنا.

بكلّ أمنياتي لك بالنجاح في سعْيك نحو الحقيقة.

ملحوظة: هل اطّلعت على المقالات المشوّقة حول منتقدي الاستشراق التي نُشرت من قبل صادق العظم في «دراسات عربية»، ومقالة فؤاد زكريا في مجلة فكر؟

المخلص

برنارد لويس

Near Eastern Stidies Department
Jones Hall
Princeton، Now Jerscy 08544
Telephone: 609: 452- 4280
August 8، 1988
Mr. M. S. Mutabagani
P. O. Box: 279
Madina
Saudi Arabia

Dera Mr. Mutabagani:

Thank you for your letter of July 12th and enclosure، which I foend very interesting. I also learned something about my own work، since several of the items listied in your bibliography were reprinted or translated without my authorization or even my knowledge. By the way، the noroal bibliographical practice is to list items in theur original publication، not in reprinted versions، unless of course the latter contain additional matter.

I must confess thet I remain dubious about the possibility of writing a whole dootoral thesis on so limited a subject. I myself would have difficulty in writing more more than a very faw pages on my methodology in dealing with intillictual aspects of my work، for another، my methodology does not diffier from those which have feen in common use among historians in the free history is precisely the same as for the study of Christian or of the bigots and ganatics who believe that they are the exclusive possissors of God'd truth، and that any beliefs other our society، as in every other، though fortunately

not in positions of authority. Such attiudes have no place in the world of scholarship، since they admit no possibility. Of dialogue، and very little even of communication.

Regarding your request for a meeting، there are still some questions Which need to be answered before I can decide what to do. My time is in every cense limited، and I must husband it carefully. To Put it bluntly، my basic question is whether your approach to this is ceholarly or polemical. If is scholarly that is to say، if you will approach and examine the evidence with an open mind، follow it wherever it lead.، and present your conclusions without fear or prejudice، then I would be delightid to hold such a meeting، which I am sure would be baluable and instructive for both of us. If on the other hand your purpose is polemical that is to say، to select and use evidence in order to support conclusions detrmined in advance by ideological or institutional authority، then there is really nothing to talk about، and a meeting would be a waste of time for both of us. I therefore repeat my previous suggestion that when you hava written a significant Portion Portion of your dissertation، you send it to me to read. We shall then both have a mush better idea of where we stand.

With all good wishes for success in yorr quest for the truth.

Yours sincerely،

Bernard Lewis

P. S. Have you seen the very interesting articles on the critics of orientalism، Published by sadiq al-Azm in Dirasat Arabiyya and by Fuad Zakaria in Fikr?

ملحق رقم ٣

لقاء البحث مع المستشرق برناد لويس

- ٢١ أكتوبر ١٩٨٨

س١- لقد فهمت من خلال رسالتك إليّ أنّ منهجك لا يختلف عن غيرك من العلماء في "العالم الحرّ"، ومع ذلك فهل تعتقد أنه ثمة مزايا يتّصف بها منهجك؟ وما هذه المزايا؟

الجواب:

المنهج الأساسي واحد، فلا يستخدم الإنسانُ منهجًا لدراسة تاريخه، ومنهجًا آخر لدراسة تاريخك، ومنهجًا ثالثًا لتاريخ شخصٍ آخر. فهذا يعدّ خيانة فكرية. إنّ الشخص الذي يستخدم معاييرَ لدراسة ثقافته ودينه ويستخدم معاييرَ أخرى لدراسة ثقافة شخصٍ آخر ودينه لا يكون بذلك باحثًا أو عالمًا إنما هو متعصّب. ليس لدي اعتراض على الكتابات المتعصبة، ولكنّ الكتابات المتعصبة شيء والبحوث العلمية شيء آخر، وفي البحوث العلمية- كما قلت- هناك مناهج مختلفة للأنواع المختلفة من التوثيق المتوفّر. خذ مثلًا التاريخ الإسلامي الكلاسيكي (القديم)، هناك نوعٌ واحد من التوثيق لدينا نحن الذين ندرس الإسلام، والذي لا يملكه الدّارسون لثقافات أخرى- الطبقات- وهي السيَر الفردية، وبما أنّ التاريخ حول الناس فأنْ يكون لديك أسماءُ أشخاص وتفاصيل عن خلفياتهم وثقافتهم وسيرهم العلمية أمرٌ بالغ الأهمية. وهذا يعني أنّ الإنسان يستطيع أنْ يصل إلى درجةٍ أخرى، فنحن نفتقد الأرشيفات، لدينا أرشيفات كاملة منذ العهد العثماني حتى الآن. لقد كان للإمبراطورية العثمانية أرشيفات رائعة، ولكنّ معظم الأرشيفات للعصور الوسطى قد فُقدت لسوء الحظ. بالطبع لقد كانت موجودة في الماضي. نعرف أنّ الأرشيفات قد وجدت، ولكنّها أتلفَت في معظمها، وهذا

يجعل مهمّة المؤرخ صعبة جدًّا. فإذا كنت تدرس التاريخ الإنجليزي- مثلًا- وكنتَ مهتمًّا بالقضاء فتستطيع أنْ تتوجّه إلى سجلات المحاكم التي تغطي مئات السنين. أمّا بالنسبة للتاريخ الإسلامي فلدينا سيرُ القضاة والكتب النظرية حول واجبات القضاة، ولكنّها لا توضّح من خلال الأمثلة التطبيقية كيفية عمل القاضي. إنّ وثائقنا تخبرنا بالكثير، ولكن هذا يختلفُ عن السجلات التي توضّح عمل القاضي يومًا بيوم. لدينا ذلك بالنسبة للإمبراطورية العثمانية وهو ما يطلق عليه السّجلات الشرعية؛ السجلات اليومية لمكتب القاضي في العديد من مدن الإمبراطورية العثمانية. وهذا متوفّر بالنسبة للإمبراطورية العثمانية من القرن السادس عشر وما بعده، وهو غيرُ متوفّر للقرون الوسطى المبكرة، وهذه خسارة فادحة. وأحبّ أنْ أضيف الحديث الذي يعدّ توثيقًا غنيًّا، ولكنْ بالطبع- لا نحتاج أنْ أخبرك أنّه يجب التعامل معه بعنايةٍ فائقة. فهناك مشكلة الموثوقيّة، نستطيع قبول الطبقات كسيَرٍ أصيلة، لم يزوّر أحد الطبقات، ولكن كثيرٌ من الناس وضعوا الحديث.. فبالنسبة للطبقات لا تحتاج في تصنيفها إلى «صحيح» و«ضعيف» أو «مشكوك فيه» أو أي شيء من ذلك. فلا يبرز السؤال في تلك الصورة. والنقطة التي أودّ توضيحها أنّ على الإنسان أنْ يضع وسائل لمختلف أنواع المصادر، أو لغياب المصادر، لتعويض نقص المصادر. ولكنّ هذا ليس خاصًّا لثقافةٍ خاصّة أو دينٍ أو بلاد. إنه سؤال فني بحتٌ يبرز من طبيعة الوثائق.

وأقترحُ عليك الرجوعَ إلى بعض الكتب التي تتناول منهجيّة الكتابة التاريخية المتوفرة في كلّ اللغات الغربية، فثمّة عدد كبير منها باللغة الإنجليزية، فبعضها يتناول دراسة التاريخ بعامّة وبعضها يهتمّ بالتاريخ الإنجليزي الأوروبي. وهناك أيضًا وعلى سبيل المثال ما كتبه جين سوفاج وستيفن همفري يهتمّ بصفةٍ خاصّة بالتاريخ الإسلامي، ولا شك أنّ مثل هذه الكتب متوفرة باللغة العربية.

س٢- خلال حياتك الطويلة المثمرة حدثتْ بعضُ التغيّرات التي أثّرت في منهجك بالنسبة لدراسة التاريخ الإسلامي، فإذا كان الأمر كذلك فما العوامل التي سبّبت هذا التغير؟

الجواب:

نعم، التغيرات تحدثُ دائمًا. فما دام الإنسان حيًّا فكلّ شيء حي دائمُ التطور والتغيّر. ما التغيرات في منهجيتي؟ أولًا، نضوجي، فعندما كنت في سنّ الثلاثين لم أنظر إلى الأشياء نظرتي إليها عندما كنت في العشرين. وعندما بلغت الأربعين كانت الأشياء مختلفة عمّا كنت في الثلاثين، وهكذا يكتسب المرءُ خبرة عظيمة. عندما كنت في سنّ الأربعين قرأت كتبًا أكثر ممّا قرأت عندما كنت في الثلاثين، وبالتالي كان لديّ ثروة أعظم من المعلومات والأفكار أنطلقُ منها. وتزداد ثروة الإنسان من المعلومات عن أعمال الآخرين، وهذا لا ينطبق فقط على الأعمال المتعلّقة بمجال الإنسان الخاصّ به، ولكنْ بأعمال في مجالات أخرى. مثلًا كتب السير رونالد سايم، وهو مرجع مهمّ في التاريخ الروماني، وكتابه حول الثورة الرومانية والمدينة قبل وبعد مصير جوليوس سيزر والتحوّل من الجمهورية الرومانية إلى الإمبراطورية الرّومانية. وعنوان كتابه «الثورة الرومانية» إنه مهم جدًا. فهو يحاول دراسة الثورة ليس من خلال النظريات العامة والأفكار المجرّدة، بل يدرسها قبل الثورة وكيف كانت بالنسبة لهذا الشخص وذاك الشخص والأشخاص الآخرين. إنّني أستشهد بكتاب سايم حول الثورة الإيرانية بالرغم من أنّه لا علاقة له مطلقًا بالعرب والإسلام. شعرت بأنّ هذا مهمّ لأي شخص يدرس هذه الموضوعات. فعندما كان لدي طلابٌ يدرسون الثورة العباسية قلتُ لهم اقرأوا كتاب سايم حول الثورة الرومانية؛ فإنّه سيعطيكم أفكارًا عن كيفية نظر مؤرخ عظيم لمثل هذه المشكلة. أنا لا أقول أنْ تأخذ هذا المثال فأنا لا أؤمنُ بالنماذج. أعتقد أنّ كلَّ واحدٍ منّا عليه أنْ يصنع نموذجه. ففي الدين هناك الأسوةُ الحسنة، أمّا في الدراسات التاريخية والعلمية هناك اكتشافات جديدة وإنجازات جديدة وطرق جديدة، وهذا يحدث كلّ الوقت.

س٣: هل هناك علماء معيّنون كان لنظرتهم تأثيرٌ في سير دراستك للتاريخ الإسلامي؟ ومَن هُم هؤلاء العلماء؟

الجواب:

بالطبع، من المؤكّد أنّ التأثير جاء من أساتذتي الأول عندما كنت تلميذًا، وهذا يعني جب Gibb ومينورسكي Minorsky ونورمان باينز Norman Baynes – الذي كان مؤرخًا عظيمًا للدولة البيزنطية، وعندما ذهبت إلى باريس تأثرت بماسينون Massignon وجين دينيه. والذي كان مؤثرًا جدًّا هو عالم تركي اسمه عبد الحق عدنان اديوار. لقد ترجمت بعض كتاباته إلى الفرنسية وليس إلى الإنجليزية. إنّ معظم أعماله باللغة التركية، وهو أمرٌ معقول بالنسبة لشخص تركي. لقد كان عالمًا عظيمًا وأستاذًا عظيمًا. من الواضح أنّ أكثرهم تأثيرًا أولئك الذين كانوا أساتذتي عندما كنت طالبًا. وكذلك المستشرقون العظام السابقين– مؤسّسو الإستشراق الحديث مثل هورخرونيه Snoik Hurguonje (هولندا)، ونولد كه، وفلهاوزن، وبارتولد، وبكر، وجولدتسيهر. وهذا لا يعني أنني أقبل أو أوافق على كلّ ما قالوه. كان هؤلاء رجالًا من أقطار مختلفة وأديان مختلفة ولكنهم يشتركون في الرغبة في المعرفة. وهذا ما يدفعنا، إننا نريد أنْ نعرف. ما الذي يدفع رجل الأعمال؟ إنّ رجل الأعمال يريد أنْ يحصل على المال. إنّ هدفه هو الربح. إنّه يسعى خلف الربح بفكرٍ مخلص لهذا الهدف. ومع ذلك فمِن خلال السعي للربح قد تحدثُ بعض الأشياء الطيّبة للآخرين، فالتجارة تنتج المصنوعات، وتوجد الوظائف، وتدفع الضرائب. وهكذا الأمر معنا، فنحن نسعى للمعرفة كما يسعى رجال الأعمال إلى المال. وهذا أهمّ شيء بالنسبة لنا، فما نريده أكثر من أيّ شيء آخر هو المعرفة. ومن خلال السعي نحو المعرفة تحصل بعض الفوائد العرضية.

س٤- لقد انتقدتَ بعضَ مَن يسمّون بالمستشرقين في كتابِك «العرب في التاريخ» بأنهم غير موضوعيّين أو متعصبين يخفون أهدافهم الحقيقية خلف الحواشي المبالغ فيها. كيف تربط بين هذا وبين كتاباتك التي ينقصها التوثيق أحيانًا وتكون هوامشُها أحيانًا أخرى غنية؟

الجواب:

لقد انتقدتُهم أيضًا في كتبٍ أخرى. هذا سؤال فني في المقام الأول. عندما تكتب عملًا علميًّا موجّهًا أساسًا للعلماء فإنّك تقدّم توثيقك. إنّ هدف الهوامش هو التوثيق. إنّ الحاشية تقول: «لست الوحيد الذي يقول بهذا الرأي الذي لا دليلَ على ذلك، هذا هو الدليل. إذا لم تكن مقتنعًا انظر إلى الدليل، ويمكن أنْ توافق أو ترفض؛ هذا هو حقّك. ولكنْ عندما تكتب كتابًا لجمهور القرّاء فإنك لا تضع الحواشي لأنّ القارئ العادي لن يفهمها. لقد كان الكتاب الصغير «العرب في التاريخ» واحدًا من سلسلة من الكتب العامّة، وكانت قاعدة السلسلة عدمَ وجود الحواشي. لقد كان موجّهًا للقراء العاديين، ومعظم هؤلاء سيقعون في الحيرة بسبب هامش يقول: «انظر مجلد ٦، ص٢٩٠». ففي كتاب من هذا النوع يدرك العالم أو القارئ المتخصّص عندما يقرأ المصادر، بينما لا يفهم ذلك غيرُ المتخصّص. نعم- في الكتابات العلمية، بالطبع يجب أنْ يقدّم التوثيق الكامل موضّحًا الدليل ومناقشًا الموضوع. ما كنت أعنيه في العبارة التي أشرتُ إليها هُم بعض الكتّاب الذين مارسوا الكتابات الدينية المتعصّبة في الماضي. لقد أخبرتك من قبل أنّنا يجب أنْ نميّز بوضوحٍ بين الكتابات المتعصّبة والعلمية. هناك مَن مارس الكتابات المتعصبة في الماضي. ومثلًا لامانس. لقد كان لامانس عالمًا قديرًا وقدّم أعمالًا مهمّة، ولكنّه كان هدفه تعصبي.. وهو عداء الإسلام. لقد كان عنده عداءٌ حقيقي للإسلام. لا شكّ أنّه ما كان ينظر إلى الإسلام بطريقة موضوعية أو حيادية. فالعالم لا فرق عنده بين المسلم وغير المسلم في دراسة الإسلام في التاريخ. لامانس لم يفعلْ هذا. لقد كان ينظر إلى الإسلام كدينٍ مُنافس، وغريم، وتستطيع أنْ ترى هذا في منهجه، فمثلًا أيّ عالم جيّد ينظر نظرةً نقدية إلى الشواهد ويفحصها متسائلًا: «هل هي صحيحة؟ هل هي صادقة؟ لقد استخدم لامانس

معيارين: أي شيء معادٍ للإسلام أو للنبي- صلى الله عليه وسلم- يجب أنْ يكون صحيحًا. وأي شيء في صالحهما يجب فحصُه بنظرة نقديّة. لو نظرت إلى كتابات لامانس حيث تظهر أيّ صفحة ممّا كتب عادية، وتشبه الكتابات العلمية مثقلة بالحواشي والمصادر.. إلخ، ولو نظرت إليها نظرةً فاحصة تجدها كتابة متعصّبة، مثلها مثل الكتابات المتعصّبة في القرون الوسطى التي كان هدفها بصراحة تفنيد الإسلام. وهذا كان هدف لامانس. لقد كان متعاطفًا مع الدولة الأموية. لماذا تعاطف مع الأمويّين كما هو الحال مع كثير من المستشرقين؟ أعتقد أنّ كثيرًا من المؤرخين المحدثين أولًا الغربيين وكذلك العرب قد اعتقدوا أنّ الكتابات التاريخية التقليدية الإسلامية كانت غير منصفة للأمويين. فمعظم النصوص التاريخية العربية التي بين أيدينا كتبت بعد سقوط الدولة الأموية- تحت الحكم العباسي- أكثر ممّا يفعل المؤرخون السوفيات مع روسيا القيصرية. تتغيّر المواقف بعد الثورات. ما فعله العلماء هو محاولة تجاوز وجهة النظر المتحيزة للمؤرخين العباسيّين، أي المؤرخين في العصر العباسي، وإعادة بناء القرن الأموي. لقد فعل المؤرخون ذلك، وجادلوا بأنّه مهْما كان الأمرُ فالأمويّون لم يكونوا سيئين جدًّا، وكان بعضهم مثل معاوية وعبد الملك.. لديهما الصفات الحقيقية لرجل الدولة. هذا ما أسمّيه العمل العلمي. لقد كان موقف لامانس أبسطَ من ذلك.. إذا كان التاريخ الإسلامي ضدّ الأمويين فمعنى ذلك أنّ الأمويّين طيبون.

ولا أعتقد أنّ هناك الكثير من أمثال لامانس هذه الأيام، عدا بعض العلماء السوفيات الذين يكتبون كتابةً تعصّبية ضدّ الإسلام انطلاقًا من موقف أيديولجي. كان لامانس يكتب بصفته منصرًا كاثوليكيًّا. هؤلاء الناس يكتبون كدعاة للماركسية. لذلك نجد أناسًا من أمثال كليموفتش Kimovitch يجادلون بأنّ محمدًا ﷺ لم يوجد مطلقًا، أي أنه لم يكن ثمة شخص بهذا الاسم. إنه لم يقلْ إنّ محمدًا لم يكن رسولًا، بل إنّه لم يخلَق. من الواضح أنه ليس موقفًا علميًّا جادًّا، ولكنه يخدم أهدافَه التعصبية. ولكنهم في الغالب لا يفعلون هذا الشيء في هذه الأيام، ولكن في العشرينيّات والثلاثينيّات عندما كانت الثورة ما زالت حامية- كما يقال- كان

هناك كثيرٌ من الكتابات المعادية للإسلام والمعادية للأديان عمومًا، ولا تكاد تحسب من الكتابة العلمية. ولكنّ الكتابات المعادية للإسلام هذه الأيام التي تنطلق من موقفٍ ديني نادرة. ومع ذلك نجدها تنبعث من بعض المصادر المارسكية والشبيهة بها.

إنّ العالم لا يحاول أنْ يثبت أيّ شيء حتى يقوم بحفص الشواهد وتشكيل فرضيّاته، وعند ذلك يصل إلى حكمه. فإذا كان محظوظًا بالعيش في مجتمع حرّ يستطيع نشر نتائج بحوثه خاضعةً فقط لضميره العلمي. إنّ جوهر هذا كله أنّ تكون أمينًا.

أنْ تذكر ما تستخدم من أدلّة وكيف تفسرها. وأمّا عدم الأمانة فتتمثّل في استخدام جزءٍ من الأدلة وتخفي الباقي، وأنْ تختار وتدعَ ما يناسبك وتترك ما لا يناسبك. قد يكون هذا كتابةً متعصّبة ودعاية مقنعة أو دعاية مؤثرة، ولكنّها ليست كتابة علمية.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تقديم الأستاذ السيد محسن باروم رحمه الله	٧
المقدمة	١٥
الباب الأول: موقف لويس من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف	
وبعض قضايا العقيدة	٢٣
– **الفصل الأول موقف لويس من القرآن الكريم**	٢٥
– التعريف بالقرآن الكريم	٢٨
– الخلفية الفكرية للرسول ﷺ	٣٢
– القرآن الكريم والتاريخ	٤٠
– القرآن الكريم والقضايا الاجتماعية	٤٢
– القرآن الكريم والدراسات النقدية للكتاب المقدس	٤٧
– **الفصل الثاني: موقف لويس من الحديث النبوي الشريف**	٥٣
– معنى السنّة	٥٥
– نمو الحديث واستخدامه مصدرًا للتشريع	٥٧
– تدوين الحديث	٥٩
– نقد الحديث قديمًا وحديثًا	٦١

- نموذج من محاولات لويس الطّعن في الحديث ٦٦
- **الفصل الثالث: بعض آراء لويس في العقيدة والفرق** ٧١
- التعريف بالإسلام وعلاقته بالأديان السابقة ٧٣
- البدعة والزندقة والإلحاد ٧٦
- موقف لويس من بعض الفرق ٨٢
- التصوف ١٠٣
الباب الثاني: موقف لويس من التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ١٠٧
- **الفصل الأول: أحداث السيرة النبوية** ١٠٩
- العهد المكي ١١١
- العهد المدني ١٢٩
- علاقة المسلمين باليهود ١٤٣
- **الفصل الثاني: موقف لويس من التاريخ الإسلامي في العصر الحديث** ١٥٣
- الخلافة العثمانية ١٥٤
- الإسلام عقيدة الأتراك والدولة العثمانية ١٥٧
- موقف لويس من الصهيونية والقضية الفلسطينية ١٦٧
- **الفصل الثالث: رؤية لويس للحضارة الإسلامية** ١٨٩
- التشكيك في أصالة الحضارة الإسلامية ١٩١
- إغفال فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية ٢٠٢

- **الفصل الرابع: بنية المجتمع الإسلامي** ٢١٧
- العروبة والإسلام ٢٢٠
- الموالي ٢٢٣
- بنية المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة ٢٢٦
- **الفصل الخامس: منهجية لويس في دراسة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية** ٢٥١
- لويس والموضوعية ٢٥٣
- لويس ومصادر التاريخ الإسلامي ٢٦٦
- أخطاء لويس المنهجية في دراسة التاريخ الإسلامي ٢٧١
- إغفال الحقائق التاريخية وتشويهها ٢٧٣
- **الباب الثالث: رؤية لويس للمذاهب** ٢٨٢
- **الفصل الأول: رؤية لويس للمذاهب الفكرية المعاصرة** ٢٨٧
- القومية ٢٨٩
- رؤية لويس للشيوعية وعلاقتها بالإسلام ٣٠٦
- **الفصل الثاني: رؤية لويس لتغريب العالم الإسلامي** ٣٢٣
- التغريب في مجال التعليم ٣٢٥
- التغريب في مجال السياسة والحكم ٣٣٣
- التغريب والاقتصاد ٣٤٢
- الموقف الإسلامي من التغريب ٣٤٦

- **الفصل الثالث: موقف لويس من الحركات الإسلامية المعاصرة** ٣٥١
- دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ٣٥٣
- دعوة الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا ٣٥٤
- حركة «الإخوان المسلمون» ٣٥٧
- موقف لويس مما يسمّى «الأصولية الإسلامية» ٣٦٧
- موقف الأصولية الإسلامية من الحضارة الغربية ٣٧٢

الخاتمة ٣٨٥

قائمة المصادر والمراجع ٣٩٥

كتابات لويس ٣٩٥

المصادر والمراجع العربية ٤٠٣

المراجع باللغة الإنجليزية ٤٣٠

الملحق الأول ٤٣٧

الملحق الثاني ٤٤١

الملحق الثالث: لقاء مع برنارد لويس ٤٤٥