



جامعة الكويت – كلية الآداب

تحت رعاية
الأستاذ الدكتور مدير جامعة الكويت

مؤتمر
الشرق في عيون الغرب



خلال الفترة من ٢٦-٢٨/١١/٢٠١٣



Kuwait University

Faculty of Arts

**Under the Patronage of the President of Kuwait
University**

The Faculty of Arts International Conference



“The East in the Eyes of the West”

From the Period of Nov. 26th – 28th /2013

المقدمة



أ.د. حياة ناصر الحججي

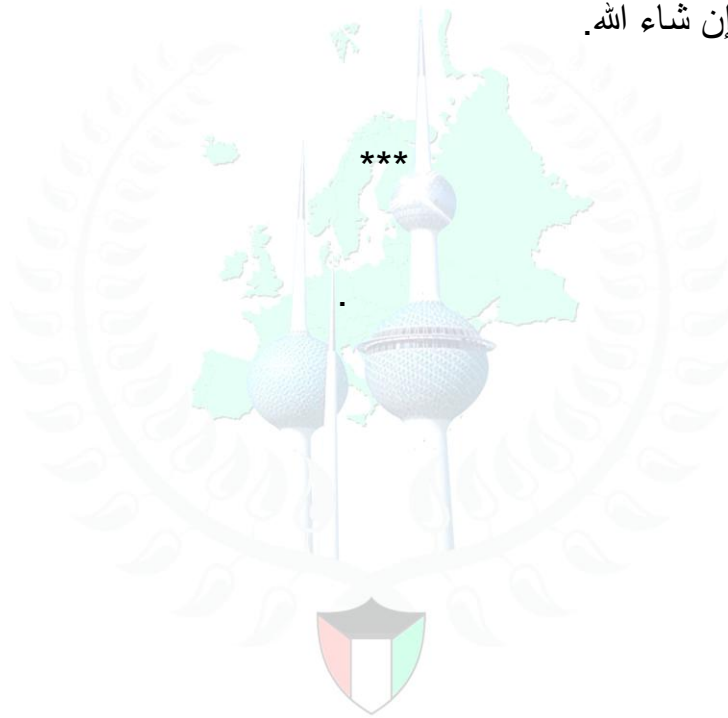
عميدة كلية الآداب

رئيسة المؤتمر

مما لاشك فيه أن العلاقة السياسية والاقتصادية بين العرب والغرب متجذرة في بطون التاريخ ، وبينها شد وجذب وعلاقة فيها سوء تفاهم بين الجانبين ، ولكن عقلاء الطرفين يرون أن العلاقة هذه فيها سمات من التعاون وتبادل المنفعة العلمية والثقافية ، لذا رأت كلية الآداب بجامعة الكويت أن تبادر إلى إبراز هذه العلاقة الطيبة بين الجانبين العربي والغربي .

ومؤتمر " الشرق في عيون الغرب " يبرز نواحي التبادل الثقافي بين الجانبين ومدى أهمية هذا التبادل ، وإبراز دور الغرب في نهضة الشرق ومدى استفادة العرب من تجارب الغرب العلمية والثقافية ، ومحاولة القوى الثقافية العربية الاستعانة بخبرات الغرب لبناء نهضة ثقافية عربية عالمية .

وهذا المؤتمر ضم مجموعة من الباحثين الغربيين عرضوا تجاربهم وأبحاثهم في مجالات الثقافة والعلوم ولأدب ، يساندتهم بعض المثقفين العرب ممن له تجارب في إثراء الثقافة العربية والاستفادة من ثقافة الغرب وعلومه. إن هدف المؤتمر يتمثل في محاوره التي ضمت العديد من أوجه النشاط الثقافي ، وهذه محاولات بدأت في القرن التاسع عشر ، ولكن شابها مجموعة من الشكوك والعراقيل أبعدت عن التعاون الكامل في مجال الثقافة والعلم . هذا المؤتمر سيكون فاتحة خير لتعزيز النهضة الثقافية العربية وتبادل الخبرات وفهم الطرفين لبعضهما بصورة أفضل إن شاء الله.



Introduction



Prof. Dr. Hayat Nasser AL-Hajji

Dean of the Faculty of Arts

Conference Chairperson

There is no doubt that the political and economic relationship between the Arabs and the West has been deeply rooted in history, and it has witnessed a tug of war and misunderstanding between the two sides. However, the wise among the two parties believe that this relationship has been characterized by cooperation and exchange of scientific and cultural interests. Hence, the Faculty of Arts at the University of Kuwait has taken this initiative to highlight this good relationship between the two sides- the Arabs and the West.

The conference, "The East in the eyes of the West," highlights the aspects of cultural exchange between the two sides, and the degree of its importance as well as highlighting the role of the West in the rise of the East, and how much the Arabs have benefited from the scientific and cultural experiences of the West, and the attempts of the Arab cultural expertise to make use of the western experiences in building international cultural Arabic revival.

This conference will bring together a group of Western scholars who will present their experiences and research in the fields of culture, science and literature, backed by some Arab intellectuals who have experiences in enriching the Arabic culture and benefiting from the culture and sciences of the West.

The aim of the conference is represented in its themes which have included many aspects of cultural activity, and this is considered an attempt to reach a rapprochement between the Arabs and the West in the fields of science, culture and literature. These attempts began in the 19th century, but were marred by a series of doubts and obstacles which made the Westerners keep a distance from full cooperation in the field of culture and science.

This conference will be a good start to promote the Arabic cultural revival and the exchange of expertise and better understanding of the parties to each other, God willing.

Prof. Dr. Hayat Nasser Al-Hajji

Faculty of Arts Dean

Kuwait University





كلمة الأستاذة الدكتورة / حياة ناصر المحجي

في افتتاح مؤتمر الشرق في عيون الشرق

- الأستاذ الدكتور /مدير جامعة الكويت
- الأساتذة الأفاضل ... ضيوف الكويت والجامعة
- زملائي وزميلاتي أعضاء هيئة التدريس
- أبنائي وبناتي الطلبة والطالبات

والله اعلم بمرحمته وبركاته ..

إنه لفخر كبير لكلية الآداب عقد هذا المؤتمر الدولي عن الاستشراق حيث يبرز دور هؤلاء المستشرقين في إبراز ملامح الحضارة الإسلامية في مختلف البقاع وبعدد كبير من اللغات .

لقد تجاوز هؤلاء المستشرقون حدود اللغة وحدود المسافات لإظهار التراث العربي والإسلامي إلى حيز الوجود والإدراك . وقد يختلف الكثيرون في مواقفهم السلبية والإيجابية من ظاهرة الاستشراق ، ولكن الذين استفادوا من إسهامات المستشرقين أثناء تلقيهم الدرجات العلمية العالية ، والذين قصدوا كتابات المستشرقين طلباً للعلم وتوسيعاً لآفاق ثقافتهم .. كل هؤلاء لا يملكون سوى إظهار فضل هؤلاء المستشرقين في إبراز جوانب كثيرة من الحضارة العربية الإسلامية ، ويكفي الإشارة هنا بفضل البروفيسور البريطاني الراحل آربري في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية ، وفضل المستشرق الألماني بروكلمان في عمل بلوغرافيا المخطوطات الإسلامية في جميع مكتبات العالم .

وجاءت بعد ذلك أجيال أخرى من المستشرقين حتى نصل إلى من يشاركنا هذا المؤتمر بأوراق عن تراثنا وحضارتنا وغيرهم كثيرين سنتواصل معهم في مؤتمرات قادة أن شاء الله .

من خلال هذا المؤتمر نقول لجميع هؤلاء المستشرقين شكراً على هذا العطاء الجميل الذي لن ننساه الإنسانية أبداً.

والجدير بالذكر أن الأستاذ الدكتور مدير الجامعة قد ترجم هذا الشكر للمراكز والهيئات والشخصيات الاستشرافية من خلال عقد الاتفاقيات الأكاديمية (البروتوكولات) حيث وقع عدداً كبيراً من البروتوكولات مع جامعات في الصين والهند وفيتنام وتايوان وأكرانيا وروسيا وإيطاليا بحيث تتيح هذه الاتفاقيات تبادل المعرفة وتفعيل التعاون من خلال تبادل زيارات الأساتذة والمنح الدراسية الطلابية وعقد المؤتمرات والندوات المشتركة لكي يعمل الشرق والغرب ضمن دائرة واحدة بحثاً عن المعرفة لخدمة الإنسان الواحد في عالم اليوم.

كذلك الشكر الجزيل للأستاذ الدكتور مدير الجامعة على رعايته للمؤتمر، وللجامعة على تمويلها تكاليف المؤتمر.

كذلك الشكر موصول إلى كل من أسهم في الإعداد لهذا المؤتمر من أساتذة وإداريين وإلى جميع أعضاء لجان المؤتمر التي عملت على مدى عام كامل لكي نبدأ اليوم أعمال هذا المؤتمر الذي نتمنى له التوفيق في أعماله . وفقنا الله تعالى جميعاً لخدمة الجامعة والوطن .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،

ملخص لكلمة الأستاذ الدكتور / عبد اللطيف أحمد البدر

مدير الجامعة



وقد افتتح الأستاذ الدكتور عبد اللطيف أحمد البدر مدير جامعة الكويت مؤتمر الشرق في عيون الغرب بكلمة رحب بها بالضيوف الذين قدموا من مختلف البلاد ، وبجميع المشاركين في المؤتمر ، والحاضرين من ضيوف الجامعة وهيئتها التدريسية وأبناءه الطلاب ، وأفراد لمجتمع الكويتي . وأكد أن إقامة كلية الآداب هذا المؤتمر حول الاستشراق وبمشاركة مستشرقين من الشرق والغرب هو تنويعاً للاتفاقيات الأكاديمية (البروتوكولات) التي وقعتها جامعة الكويت مع العديد من جامعات الدول الشرقية والغربية ، مؤكداً أن هذا التفاعل المشترك لابد ان يثمر عن نتائج إيجابية تحقق الكثير من الفائدة لطلبة العلم في جامعة الكويت وهذه الجامعات . متمنيا لجميع الضيوف طيب الإقامة في بلدهم الثاني الكويت والمشاركين تحقيق الهدف المأمول والمنشود من هذا المؤتمر .

محاوّر المؤتمر

١) المؤسسات الاستشرافية ودورها في الحوار بين الغرب والعالم العربي.

٢) جهود المستشرقين والمؤسسات الاستشرافية في إحياء التراث العربي وحمايته.

٣) نظرة المستشرقين للعرب (المسلمون وغير المسلمين).

٤) أهداف الاستشراق (علمية – سياسية – محاولة لفهم الشرق).

٥) العالم العربي وتقييم التجربة الاستشرافية.

٦) الاستشراق والمظاهر الثقافية والفنية والأدبية.



Themes of the Conference

- 1) The role of orientalist institutions in the dialogue between the West and the Arab world.
- 2) Efforts of orientalist scholars and institutions in the revival of Arabian heritage.
- 3) The view of orientalists towards the Arabs (Muslims and non-Muslims).
- 4) Political and academic goals of orientalism; an attempt to understand the East.
- 5) An assessment of the orientalism experience from the perspective of the Arab World.
- 6) Cultural, artistic and literary manifestations of orientalism.

توصيات مؤتمر كلية الآداب الدولي

الشرق في عيون الغرب

المنعقد خلال الفترة من ٢٦-٢٨/١١/٢٠١٣م

- (١) إقامة العلاقات العلمية والبحثية مع مراكز الإستشراق أو الدراسات الشرقية في مختلف بقاع العالم.
- (٢) إعادة النظر في التعريف التقليدي للإستشراق في ضوء التطورات العلمية والثقافية.
- (٣) تشجيع الدراسات الأكاديمية ذات الاهتمام المشترك ضمن مجموعة بحثية مصغرة لدراسة موضوعات محددة ، منها على سبيل المثال :
 - أ (دراسة النماذج المختلفة لمفهوم الديمقراطية .
 - ب (العلاقات الدبلوماسية والتجارية .
 - ج (دراسة المتغيرات الثقافية والعلمية وتأثيراتها المتبادلة .
- (٤) تأسيس معاهد للدراسات الغربية عن العالم العربي .
- (٥) تشجيع حرية البحث العلمي للمساهمة في إعادة تناول الموضوعات التي قام المستشرقون بدراساتها وتبيان وجهة النظر العربية فيها .
- (٦) العمل على إظهار الجوانب الإيجابية للثقافة العربية والدين الإسلامي للآخرين وتغيير الصورة النمطية عن العرب والمسلمين .
- (٧) تخصيص جائزة سنوية من مؤسسة الكويت للتقدم العلمي للدراسات الشرقية التي يقوم بها المستشرقون الأكاديميون المختصون بالدراسات الشرقية . وكذلك للباحثين العرب الذين يبحثون في الاستشراق.

RECOMMENDATIONS

Faculty of Arts International Conference

“The East in the Eyes of the West”

1. Establishing scientific and research relations with centers of orientalism or eastern studies all around the world.
2. Reconsidering the traditional definition of Orientalism in the light of scientific, cultural and technological developments.
3. Encouraging studies of common interest within small research groups to study specific topics, such as:
 - A. Studying the various models of the concept of democracy.
 - B. Diplomatic and commercial relations.
 - C. Studying the cultural and scientific changes and their mutual effects.
4. Founding an institute for western studies in the Arab world.
5. Encouraging freedom of scientific research to contribute to the study of topics studied by orientalists and to show the Arabic viewpoint towards them.
6. Working towards revealing the positive aspects of Arabic culture and the Islamic religion to others and change the stereotype image of the Arabs and Muslims.

7. Assigning an annual award from the Kuwait Foundation for the Advancement of Science for eastern studies carried out by orientalists, academic specialists in eastern studies.



السادة المكرمين في المؤتمر



(١) الشيخ محمد الصالح آل إبراهيم

ينتمي العم محمد الصالح آل إبراهيم إلى عائلة معروفة باهتمامها بدعم العلم والعلماء والثقافة، فأول كتاب طبع بالكويت وهو «نيل المآرب» الذي صدر عام ١٢٨٨ هجرية من مطابع بولاق بالقاهرة كان على نفقتها، كما أنها ساهمت في إنشاء أول مدرسة كويتية وهي مدرسة المباركية. في داره الواسعة الهادئة المطلة على البحر بمنطقة العقيلة البحرية كان اللقاء معه، تستشف من الحديث معه ثقافة واسعة، وسعة اطلاع تدل عليهما مكتبته الخاصة العامرة بكنوز الكتب والمخطوطات النادرة، العم محمد آل إبراهيم بصوته الهادئ وحديثه الممتع وبعده عن الأضواء يمثل نموذجا نادرا للمثقف الحقيقي.

مؤلفاته

العم محمد الصالح آل إبراهيم ليس مجرد مثقف أو عاشق للكتب والقراءة بل مارس التأليف أيضا، لكن لأنه لا يحب تسليط الأضواء عليه ولا على أعماله، فقد كانت مؤلفاته تطبع على نفقته الخاصة ويهدىها إلى المؤسسات الثقافية بالدولة، وله كتابان جديران بالقراءة الأول «الخيال عند العرب» والثاني «من خصائص القرآن الكريم»، كما له العديد من الرسائل مثل «وطني الأشم» و«أما أن لهذه الأمة أن تستيقظ».

المكتبة



مكتبة العم محمد الصالح آل إبراهيم تشبه المكتبات العامة يحلم بها أي مثقف، ولأن البيت ضاق بالمكتبة في السنوات الماضية فقد خصص لها مبنى منفصلا أمام البيت، والمكتبة مكونة من قاعات كل منها يضم موضوعا أو اثنين، وفي إحدى القاعات وضعت لوحة كتب عليها عبارة «رأس الحكمة مخافة الله»، والتجول في المكتبة متعة حقيقية حيث تضم آلاف العناوين كما تضم عددا هائلا من المراجع النادرة.

خزائن المخطوطات

تضم مكتبة العم محمد الصالح آل إبراهيم قاعة يحتفظ فيها بأربع خزائن يتم غلقها بالأرقام والمفاتيح ملىة بالمخطوطات النادرة التي يصل عددها ٦٠٠ مخطوط، بالإضافة إلى فقدان ٧٠ مخطوطا نادرة أثناء الغزو العراقي للكويت، وهو عاشق للمخطوطات ويبحث عنها أينما ذهب كما أن الكثير من تجار المخطوطات كانوا يأتون إليه في الكويت ويشترى منهم.





٢) السيد / طارق سيد فخري السيد رجب

- ولد عام ١٩٣٦
- درس في المدرسة المباركية .
- بعثة دراسية إلى بريطانيا (١٩٥٣-١٩٥٨)
- دبلوم الفنون - BA
- شهادة التربية من جامعة برستل
- مدرس التربية الفنية في مدرسة صلاح الدين النموذجية (١٩٥٨-١٩٥٩)
- التحق بمتحف أورهوس في الدنمارك لمدة عام كامل من (١٩٦٠-١٩٦١) لدراسة شئون الآثار والحفريات وتنظيم المتاحف .
- رئيس و مدير إدارة الآثار والمتاحف (١٩٥٩-١٩٦٨)
- قام خلال تلك الفترة بإعادة تنظيم متحف الكويت و أسس متحف للآثار المنكشفة في جزيرة فيلكا وآخر للآثار الشعبية في الجزيرة كما ساهم في الحفاظ على بيت البدر و بوابات الكويت القديمة و إعداد بوابة الجهرة لتكون متحفا حريبا .
- شارك في العديد من المؤتمرات الدولية والعربية في الآثار .
- شارك في لجان عديدة في الكويت .
- ساهم في عدة معارض فنية وأشرف على تنظيم معرض للفنانين الكويتيين في أمريكا .
- رئيس قسم في العلاقات العامة في شركة نفط الكويت (١٩٦٨-١٩٦٩) قام خلالها بتنظيم برامج في القسم الأجنبي من إذاعة الكويت .
- (١٩٦٨) - وحتى تاريخه ...
- قام بتأسيس أول مدرسة ثانوية وابتدائية بريطانية في الكويت .
- كما أسس مدرسة مماثلة في الجبل في المملكة العربية السعودية .
- ومدرسة أخرى في الأردن وكلها تحمل اسم المدرسة الانجليزية الحديثة . (١٩٨٠) - وحتى تاريخه ...
- قام بتأسيس " متحف طارق " للآثار والفنون الإسلامية و هو الأول من نوعه في المنطقة يضم أكثر من (٣٠,٠٠٠) قطعة أثرية من مخطوطات و غيرها .



- نظم معرض للفنون الإسلامية في جنوب شرق آسيا في سنغافورة هو الأول من نوعه في المنطقة .

- إقامة معرض يضم حوالي ٣٠٠ قطعة من مختلف العصور الإسلامية تتركز على الخط العربي



في سنغافورة و مازال قائما منذ عام ١٩٩٧ .
Harmony of Letters

- ومعرض إسلامي في المجر منذ عام ٢٠٠١ .

- كما قام بتنظيم عدة معارض للأزياء القديمة و الخرائط التاريخية و للفنان المستشرق ديفيد روبرتس والصور الفوتوغرافية كما قام بالتصوير الوثيقي في دول مجلس التعاون واليمن بشطريه الشمالي والجنوبي .

- قام بنشر سلسلة من الكتب المتعلقة بالتاريخ الإسلامي .

- ممثلا لدولة الكويت في لجنة التراث العالمي - اليونسكو .



- قام بتأسيس متحف جديد باسم " متحف السيد طارق رجي للخط الإسلامي " عام ٢٠٠٧ .

- وسام الجمهورية المجرية تقديرا للجهود المبذولة لدعم العلاقات الثقافية بين البلدين .

- شهادة تقديرية من جمهورية سنغافورة للجهود المبذولة في العمل الثقافي .

- شهادة تقديرية من مجلس تعاون دول الخليج العربي .

- جائزة دولة الكويت التقديرية .

(٣) د. عبدالله بن صالح الوشمي



الأعمال الوظيفية:

الأمين العام لمركز الملك عبدالله بن العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية.

الأعمال الثقافية:

رئيس مجلس إدارة النادي الأدبي بالرياض سابقاً.

المؤهلات:

درجة الماجستير في النقد الأدبي.

درجة الدكتوراه في البلاغة والنقد الأدبي.

الاستشارات:

مستشار إعلامي وثقافي لعدد من المؤسسات الإعلامية والصالونات الثقافية الخاصة.

عضو المجموعة الاستشارية الإعلامية للآثار والمتاحف في الهيئة العامة للسياحة والآثار.

الخبرات السابقة:

مستشار في وزارة الثقافة والإعلام.

مستشار العلاقات العامة والإعلام في مدينة الملك فهد الطبية.

نائب رئيس مجلس إدارة النادي الأدبي بالرياض.

عضو اللجنة الاستشارية في مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية.

العضويات:

عضو اللجنة التحضيرية والثقافية في معرض الرياض الدولي للكتاب ٢٠٠٧م - ٢٠٠٩.

عضو اللجنة التحضيرية لموقع الثقافة العربية لوزارة الثقافة والإعلام ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩م.

عضو اللجنة التحضيرية لوضع اللائحة الأساسية لجائزة الدولة التقديرية في الأدب ومنتدب من وزارة الثقافة والإعلام في هيئة الخبراء حولها (٢٠٠٨ - ٢٠١٠).

أمين عام جائزة كتاب العام في النادي الأدبي بالرياض ورعاية بنك الرياض (عدة دورات).

عضو اللجنة التحضيرية لملتقى النقد الأدبي المعاصر في نادي الرياض الأدبي (عدد من الدورات) ورئيس اللجنة التنفيذية له.

عضو اللجنة التحضيرية لمؤتمر الأدباء السعوديين الثالث ١٤٢٩ - ١٤٣٠هـ، وعضو وأمين اللجنة التنظيمية له ١٤٣٠هـ.

عضو لجنة الإشراف على الاجتماع التأسيسي والانتخابات للجمعيات الثقافية والفنية السعودية (المسرح، التشكيل، التصوير، الخط).

عضو لجنة مراجعة الاستراتيجية الوطنية للتنمية الثقافية (وزارة الثقافة والإعلام).

عضو لجنة لوائح الأندية الأدبية في وزارة الثقافة والإعلام المكونة من قبل الأندية الأدبية ومن الوزارة.

المؤسس والمشرّف على أنشطة بيت الشعر وسلسلة الكتاب الأول وسلسلة رؤى ثقافية في النادي الأدبي بالرياض.

عضو لجنة إصدارات الرواد في المجلة العربية.

عضو الجمعية العلمية السعودية للغة العربية.

التمثيل:

الوفد السعودي في الأسبوع الثقافي السعودي في تونس ومصر وقطر وغيرها.

عضو الوفد السعودي في اجتماعات وزراء الثقافة الإسلامي في ليبيا ٢٠٠٧م.

عضو الوفد السعودي في الملتقى الأدبي الخامس لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية المنعقد في أبها ١٩ - ٢١/٨/١٤٣٠ هـ الموافق ١٠ - ١٢/٩/٢٠٠٩م.

الوفد السعودي في اجتماعات المجلس الاستشاري لوزراء الثقافة الإسلامي في الرباط.

ممثل المملكة التي تترأس اجتماعات اللجنة الدائمة للثقافة العربية في الاجتماع الرابع لمشروع ذاكرة العالم العربي في مدينة فاس ١٩/٧/٢٠٠٩ م

ممثل المملكة التي تترأس اجتماعات اللجنة الدائمة للثقافة العربية في الاجتماع الرابع لمشروع ذاكرة العالم العربي في مملكة البحرين مارس ٢٠١٠م.

رئيس وفد المملكة في اجتماع الخبراء الحكوميين لمنظمة المؤتمر الإسلامي حول ذكرى المجازر التي اقترفت في حق المجتمعات الإسلامية خلال القرن العشرين ١٦- ١٧ مايو ٢٠٠٨ اسطنبول/ تركيا.

عضو الوفد السعودي في اجتماعات وزراء الثقافة الإسلامي في باكو - أذربيجان نوفمبر ٢٠٠٩.

عضو عدد من اللجان الممثلة لوزارة الثقافة والإعلام في هيئة الخبراء بمجلس الوزراء ومدينة الملك عبدالعزيز للعلوم والتقنية.

المشاركات الثقافية:

المشاركة في عدد كبير من الأمسيات الشعرية داخل المملكة العربية السعودية وخارجها.

المشاركة في فعاليات (الدورة الأولى لملتقى الإمارات للإبداع الخليجي) في الشارقة ٢٠١٠م.

المشاركة في الندوة التي انعقدت في الملحق الثقافية السعودية بالرباط حول مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية بتاريخ ٢٤/٢/١٤٣٣ الموافق ١٨/١٠/٢٠١٢.

المشاركة في مؤتمر الإرهاب بين تطرف الفكر وفكر التطرف الذي أقامته الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

- المشاركة في كتابة مداخل تعريفية في عدد من القواميس والمعاجم الأدبية.
- المشاركة في تقديم ورشة تدريبية لمعدي البرامج الإذاعية ومقدميها في الإذاعة السعودية بعنوان: (الجودة في المادة المسموعة).
- المشاركة بورقة علمية في جامعة الأمير نورة بنت عبدالرحمن ضمن فعاليات المقالة التي ينظمها كرسي الجزيرة وعنوان الورقة: (من المرأة إلى الإنسان: الخطاب المضاد للمرأة السعودية قراءة في نماذج من مقالاتها).
- المشاركة في اجتماعات الاستراتيجية الوطنية للتنمية الثقافية - جدة (وزارة الثقافة والإعلام).
- المشاركة في ورشة عمل بعنوان: (حقوق الإنسان الواقع والمأمول) بتنظيم هيئة حقوق الإنسان.
- المشاركة في منتديات وصالونات ثقافية متعددة، ومنوها: ثوثية د. محمد المشوح، ومنتدى د. عبدالعزيز العُمري الثقافي، ومنتدى الجمعة الثقافي.
- المشاركة في ضمن فعاليات مشاركة المملكة ضيف شرف في معرض الدار البيضاء للكتاب ٢٠١٢م.
- المشاركة بورقة علمية في مؤتمر الأدباء السعوديين حول السجال النقدي في الأدب السعودي.
- المشاركة بورقة علمية في منتدى العقيق الثقافي بالمدينة المنورة حول علاقة رئيس التحرير بالكاتب/ مجلة المنهل أتمودجا.
- المشاركة بورقة علمية في ملتقى نادي القصيم الأدبي بعنوان مرايا المكان في رثائيات أحمد الصالح.
- المشاركة في خميسية الشيخ حمد الجاسر بمحاضرة عنوانها: (أبوتام والقصيدة).
- المشاركة بورقة علمية في رابطة الأدب الإسلامي العالمية - المكتب الإقليمي في الرياض حول جهود أبي الحسن الندوي في الأدب والنقد.
- المشاركة في ملتقى نجران الثقافي الأول الذي نظمه نادي نجران الأدبي في ١٥ - ١٦ / ١١ / ١٤٣٠ هـ.
- المشاركة في المنتدى الثاني للشراكة المجتمعية بعنوان: (صناعة البحث العلمي في المملكة العربية السعودية) الذي تنظمه عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

المشاركة بورقة علمية في الملحقية الثقافية المصرية بالسعودية بعنوان: (جمال الأدب).

معد ومقدم عدد كبير من البرامج الثقافية والإعلامية في القناة التلفزيونية الأولى وإذاعة البرنامج العام بتاريخ (١٤٢٦ - ١٤٣١ هـ).

الكتابة الدورية في عدد من الصحف على مستوى المقالات والدراسات.

ممن كتب عن تجربته الإبداعية:

الأساتذة: أ.د. عبدالواحد لؤلؤة، وأ.د. حافظ المغربي، وأ.د. عبدالحفيظ الشمري، وأ.د. حسين علي محمد، وأ.د. تهاني المنقور، وأ.د. محمد الهويل، وأ.د. صالح زياد، وأ.د. عبدالمك مرتاض، وأ.د. عبدالله خلف العساف، وأ.د. محمد الراشدي، وأ.د. محمد جبر الحربي، وأ.د. هيفاء الحمدان، وأ.د. دمحي الدين محسب، ود. يوسف العارف، كما ترجم له في معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين ودليل أدباء الخليج، ودرست تجربته في عدد من الرسائل الجامعية.

ممن كتب عن تجربته الثقافية:

الأساتذة: أ.د. محمد المحمود، وأ.د. حسن آل عامر، وأ.د. محمد الهويل، ود. شاكر النابلسي، وأ.د. مشاري الدايدي، وأ.د. سهام القحطاني، وأ.د. فاطمة العتيبي، وأ.د. خالد الرفاعي، وأ.د. أمل زاهد، والشيخ محمد العبودي، وأ.د. بدرية البشر، وأ.د. تركي الدخيل، وغيرهم.



المؤلفات:

البحر والمرأة العاصفة - ديوان شعر - طبعتان.

قاب حرفين - ديوان شعر - طبعتان.

شفاه الفتنة - ديوان شعر.

جهود أبي الحسن الندوي النقدية - رسالة ماجستير.

حديث النهر ديوان د. صالح الوشمي رحمه الله - جمع ودراسة.

سراج القصائد - مختارات ودراسة من شعر أبي تمام.

مآخذ النقاد على معاني أبي تمام.

فتنة القول بتعليم البنات - طبعتان

الجوائز:

جائزة الأمير فيصل بن فهد للإبداع الشعري (المركز الأول).



Honorees

1) Sheikh Mohammed Al-Saleh Al-Ibrahim

Sheikh Mohammed Saleh Al-Ibrahim comes from a family that is well-known for its interest in supporting science, scientists and culture. The first book which was printed in Kuwait and published in 1288 AH by Boulaq Printing Press in Cairo, under the title “Noble Intentions” was sponsored by the family. The family had also contributed to the foundation of the first Kuwaiti school called Al-Mubarakiya School. We held our meeting with uncle Mohammed Al-Saleh at his vast quiet home overlooking the sea at Marine Eqaila district. When having a conversation with him, you realize how broad and diverse is his culture, which is evident from his personal library which is rich with book treasures and rare manuscripts. Sheikh Mohammed Al-Ibrahim with his soft voice, interesting talk, and distance from the spotlights represents a rare example of the real educated person.

Publications:

Sheikh Mohammed Al-Saleh Al-Ibrahim is not only an intellectual or a lover of books and reading, but also a practicing writer. Since he was not interested in being under the spotlights or the focus of attention, he published his own books at his own expense and gave them as gifts to the cultural institutions in the country. He has two worth reading books: the first is titled “The Horses of the Arabs”, and the second is “Some Features of the Holy Quran”. He has also published a number of letters such as “My Sublime Country” and “Is it not High time for this Nation to Rise”



Library

Sheikh Mohammed Al-Saleh Al-Ibrahim's library is like a public library that any learned person would dream of. Since his study at home was not big enough to contain all his books for the past years, he set up a separate building in front of his house. The library is made up of rooms, each featuring a topic or two, and above the entrance of one of the halls there was a tablet emblazoned with the words "The Top Wisdom is the Fear of Allah". Touring the library is a real joy, for it contains thousands of books and a huge number of rare reference books.

Manuscript Cabinets

Sheikh Mohammed Al-Saleh Al-Ibrahim's library includes a hall retaining four cabinets with digital locks and keys that are full of more than 600 rare manuscripts in addition to 70 rare manuscripts which were lost during the Iraqi invasion of Kuwait. Sheikh Mohammed is a great lover of scripts looking for them wherever he goes, and many of the traders of manuscripts used to visit him in Kuwait to sell their manuscripts to him.





2) Tarek Sayed Fakhri Al-Sayed Rajab

- Was born in 1936
- Studied at Mubarakiya school .
- A scholarship to Britain (1953-1958)
- Diploma in Arts (BA)
- A Degree in Education from Bristol University
- Teacher of Arts in Salah al-Din Standard School (1958-1959)
- Joined the Museum of Aarhus in Denmark for a full year (1960-1961) to study issues related to archeology, excavations and the organization of museums.
- President and Director of the Department of Antiquities and Museums (1959-1968)
- During that period, he reorganized the Kuwait Museum and founded a museum for the discovered antiquities in Failaka Island, and another museum for folk antiquities in the island. He has also contributed to the preservation of Al-Bader House, the ancient gates of Kuwait and towards the preparation of Jahra Gate to be a military museum.
- Participated in many international and regional conferences on archeology.
- Participated in several committees and panels in Kuwait.
- Contributed to several art galleries and supervised the organization of an exhibition for Kuwaiti artists in America.
- Head of Public Relations Department at the Kuwait Oil Company (1968-1969) during which he organized programs in the foreign section of Kuwait Radio.

From 1968 to date:

- He founded the first high school and a British elementary school in Kuwait.
- He also founded a similar elementary school in the Kingdom of Saudi Arabia.
- He also founded another school in Jordan; all named as the Modern English School.



From 1980 to date:

- He founded the " Tarek Museum" of Antiquities and Islamic Arts, which was the first of its kind in the region, and it includes more than 30,000 artifacts, manuscripts and others.
- He organized an exhibition of Islamic Art in Southeast Asia in Singapore which was the first of its kind in the region.
- He held an exhibition featuring about 300 pieces from different Islamic eras focused on Arabic calligraphy (Harmony of Letters) in Singapore and still exists since 1997.

- An Islamic exhibition in Hungary since 2001.
- He also organized several exhibitions of classical costumes, historical maps of



the Orientalist artist David Roberts and photographs, and he also made documentary photography in the Gulf Cooperation Council and North and South Yemen.

- He published a series of books on Islamic history.
- He is a representative of the State of Kuwait in the World Heritage Committee-UNESCO.

- He founded a new museum under the name "Tarek Raji Museum of Islamic calligraphy" in 2007.

- He was awarded The Order of the Hungarian Republic in recognition of his efforts to support the

cultural relations between the two countries.

- A certificate of Appreciation from the Republic of Singapore for his efforts in cultural work.
- A certificate of Appreciation from the Cooperation Council for the Arab Gulf States.
- State of Kuwait Honorary Award.





3)Dr. Abdullah bin Saleh Bin Sulaiman Al-Washmi

Career Positions:

Secretary-General of King Abdullah Bin Abdulaziz International Center for Arabic language service.

Cultural Positions:

Previously, Chairman of the Board of Directors of the Literary Club in Riyadh.

Qualifications:

Master's degree in literary criticism.

Ph.D. in rhetoric and literary criticism.

Consultancy:

Cultural and media consultant for a number of media organizations and private cultural salons.

Member of Media Advisory Group of Antiquities and Museums in the General Authority for Tourism and Antiquities.

Previous experiences:

Adviser at the Ministry of Culture and Information.

Public relations and media consultant for King Fahd Medical City.

Vice Chairman of the Riyadh Literary Club.

Member of Advisory Committee for King Abdullah Bin Abdulaziz International Center for Arabic Language Service.

Memberships:

- Member of the Preparatory and Cultural Committee for Riyadh International Book Fair 2007- 2009.

- Member of the Preparatory Committee for the website of Arab Culture for the Ministry of Culture and Information 2008-2009.
- Member of the Preparatory Committee for the Development of the basic regulations of the State Award in Literature, and seconded by the Ministry of Culture and Information to work in the Panel of experts to set the regulations (2008- 2010).
- Secretary General of the Book of the Year Award of Riyadh Literary Club under the sponsorship of Riyadh Bank (several sessions).
- Member of the Preparatory Committee of the Forum of contemporary literary criticism in Riyadh Literary Club (a number of sessions) and Chairman of the Executive Committee of the club.
- Member of the Preparatory Committee of the third conference of Saudi writers (1429-1430), and a member and Secretary of the Organizing Committee of the conference (1430AH).
- Member of the Supervisory Committee of the founding meeting and elections for Saudi Cultural and Artistic Associations (theater, figuration, photography, calligraphy).
- Member of the review committee of the National Strategy for Cultural Development (Ministry of Culture and Information).
- Member of literary clubs Regulations Committee in the Ministry of Culture and Information, established by the literary clubs and the ministry.
- Founder and supervisor of the activities of the House of Poetry and the first book series and the Cultural Insights Series in Riyadh Literary Club.
- Member of the committee of Pioneers publications in the Arabic Journal.
- Member of the Saudi Scientific Society for the Arabic language.

Representation:

- Saudi delegation in the Saudi Cultural Week in Tunisia, Egypt, Qatar and other countries.
- Member of the Saudi delegation in the meetings of the Islamic culture ministers in Libya in 2007.
- Member of the Saudi delegation in the fifth literary forum for the GCC held in Abha in the period 10-12/8/2009 (19- 21/08/1430 AH).
- Saudi delegation in the meetings of the Advisory Council for Islamic Culture Ministers in Rabat.

- Representative of the kingdom that chairs the meetings of the Standing Committee of Arab culture in the fourth meeting of the Arab Memory of the World Project in the city of Fez 19/7/2009.
- Representative of the kingdom that chairs the meetings of the Standing Committee of Arab culture in the fourth meeting of the Memory of the Arab World Project in the Kingdom of Bahrain in March 2010.
- Head of Delegation of the Kingdom in the Meeting of Governmental Experts of the Organization of the Islamic Conference on the memory of the massacres committed against Muslim communities during the twentieth century, 16-17, 2008, Istanbul, Turkey.
- Member of the Saudi delegation in the meetings of the Ministers of Islamic Culture in Baku, Azerbaijan, November 2009.
- A member of a number of committees representing the Ministry of Culture and Information in the Panel of Experts of the Cabinet and King Abdul Aziz City for Science and Technology.

Cultural Participation:

Participated in a big number of cultural activities such as poetry evenings, meetings, symposiums, conferences, training workshops in Saudi Arabia and abroad. He also worked as editor and presenter of a large number of cultural and media programs on Saudi TV Channel 1, and radio (1426-1431AH). He also had columns, articles and studies in several newspapers.

Publications:

The Sea and Storm Woman, poetry album, 2 editions

Almost Two Letters, poetry album, 2 editions.

Seduction Lips, poetry album.

Critical Efforts of Abul Hasan Nadwi, M.A. thesis.

The River's Talk , collection and study of the late Dr. Saleh Alwashmi's poetry album.

The Candle of Poems, selections and study of Abu Tammam's poetry.

Critiques of Abu Tammam's meanings.

The Antagonism of Girls Education, 2 editions.

Awards:

- Prince Faisal Bin Fahd Prize for Poetic Creativity (first place).

المشاركين في المؤتمر

الاسم	عنوان البحث	المسمى الوظيفي	الجامعة
١	بين الرومانسية والواقعية : الاهتمام بالثقافة العربية في القرون الوسطى في بلغاريا من اواخر ١٨٠٠ إلى ١٩٥٠	أستاذ في الدراسات البيزنطية والعصور الوسطى العامه	معهد دراسات البلقان الاكاديمية العلوم البulgارية
٢	أ.د/ ستيفان كونرمان	أستاذ في قسم الدراسات الاسلامية	جامعة بون ألمانيا
٣	أ.د يحيى محمد محمود	أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر	كلية العلوم الانسانية والاجتماعية جامعة الامارات العربية المتحدة
٤	أ.د/ علاء الدين شاهين	أستاذ تاريخ وحضارة مصر والشرق الادنى القديم عميد كلية الآثار الأسبق	جامعة القاهرة
٥	أ.د/ موريتس بيرغر	أستاذ الدراسات الإسلامية للغرب المعاصر أستاذ الدراسات الشرقية لكرسي سلطان عمان في جامعة ليدن	كلية الدراسات الانسانية جامعة ليدن هولندا

٦	أ.د/ تركي أحمد المغيض	صورة العرب في مرآة الاستشراق الألماني	قسم اللغة العربية	جامعة الكويت
٧	أ.د / فاليري ريبالكين	المستشرق الأوكراني آغاتانجيل كريمسكي باحثاً في اللغة العربية الدارجة	رئيس جامعة كييف عالم الشرق رئيس مجلس إدارة مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي أستاذ كرسي الدراسات العربية والإسلامية	جامعة كييف أوكرانيا
٨	أ.د/ زكريا كورشن	اسطنبول كنقطة إلتقاء الاستشراق والمستشرقين	أستاذ في كلية العلوم و الآداب قسم التاريخ	جامعة مرمره تركيا
٩	أ.د/ محمد فتوح أحمد	تراثنا الأدبي على أقلام المستشرقين	أستاذ الدراسات الأدبية كلية دار العلوم عضو في مجمع اللغة العربية	جامعة القاهرة
١٠	أ.د/ محمود عرفة محمود	المستشرقون وكنوز الشرق الإسلامي (نقود الدولة السامانية نموذجاً)	أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية	جامعة القاهرة كلية الآداب قسم التاريخ
١١	د. داريان غاردافازده	اللغة العربية في جورجيا والعلاقات الثقافية المتبادلة بين جورجيا والعرب – الجدور التاريخية والوضع الراهن والآفاق المستقبلية	أستاذ مشارك في كلية العلوم الإنسانية، معهد الدراسات الشرقية، قسم الدراسات العربية	جامعة تبيليسي الحكومية جورجيا

١٢	د. بن ج. سلوت	الكويت في عيون الغرب : آراء متضاربة في الفترة من ١٧٥٦ – ١٨٩٦	باحث في جامعة ليدن، قسم الدراسات التاريخية حاليا مشارك مع مركز الكويت للبحوث والدراسات	جامعة ليدن هولندا
١٣	د / إيرين كامبيريدو	الشرق في عيون الرحالة النساء في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر :التضامن وفهم الشرق	أستاذ مساعد في علم الاجتماع	الجامعة الوطنية في أثينا اليونان
١٤	د. محمد علي الحبيب	الاستشراق والفنون الإسلامية : العمارة القيروانية نموذجا	أستاذ مساعد بكلية الآداب والعلوم الانسانية بالقيروان	جامعة تونس
١٥	د.موسى ربابعة	معاينات جديدة للشعر الجاهلي في الاستشراق الألماني : ريناته ياكوبي نموذجا	أستاذ بقسم اللغة العربية	جامعة الكويت كلية الآداب
١٦	د. الزواوي بغورة	أنور عبدالمك والموقف النقدي من الاستشراق	أستاذ مساعد بقسم الفلسفة	جامعة الكويت
١٧	د.أنور الفزيع	دور المستشرقين في مدونات القانون المدني في أوروبا	أستاذ مساعد في قسم القانون الخاص	جامعة الكويت

١٨	د. مجدي عبدالحافظ صالح	الاستشراق : ملاحظات أولية	أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بقسم الفلسفة	جامعة الكويت كلية الآداب
١٩	د/ يوسف بوعدل	الثورات العربية والانتقال إلى الديمقراطية: تحد للاستشراق ؟	أستاذ مشارك في قسم الشؤون الدولية	جامعة قطر
٢٠	د. رشيد الحاج صالح	الاستشراق في زمن ما بعد الحداثة -هنتغتون نموذجاً-	أستاذ جامعي بقسم الفلسفة وكتائب ومحلل سياسي	جامعة الكويت

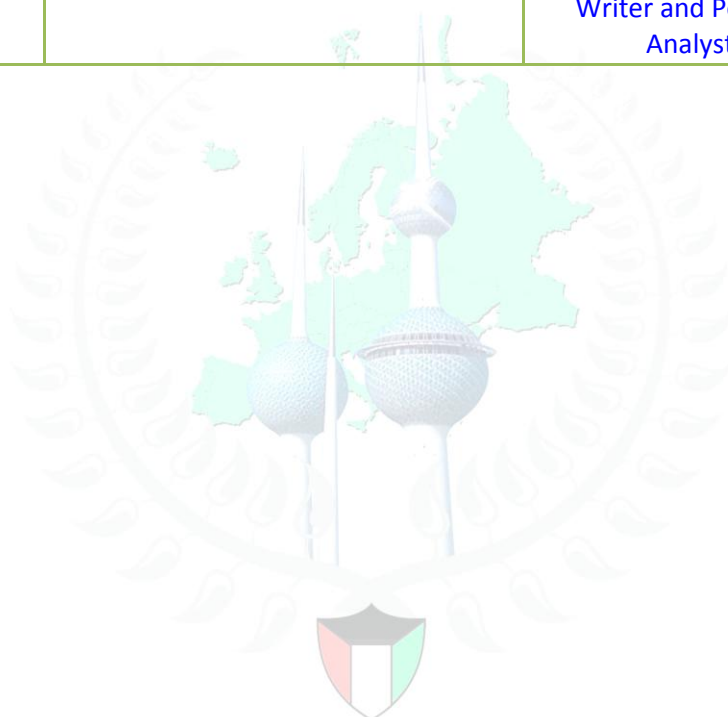
The presenters

	Name	Research Title	Position	From
1	Prof.Liliana Simeonova	Between Romanticism and Reality: Interest in Arabic Medieval Culture in Bulgaria, the late 1800s through the 1950s	Professor of Byzantine & General Medieval Studies	Institute of Balkan Studies Bulgarian Academy of Science
2	Prof.Dr.Stephan Conermann	From Orientalism to Social Sciences. New Forms and Perspectives of Collaboration	Professor for the History of the Islamic World Department of Islamic Studies	Bonn University Germany
3	Prof. Dr. Maurits Berger	Images are Stronger than Knowledge : How to Reinvent Dialogue	Professor of Islam in the Contemporary West Sultan of Oman chair of Oriental Studies	Faculty of Humanities Leiden University Netherlands
4	Prof. Dr. Zekeriya Kurşun	Istanbul as a Meeting Point of Orientalism and Orientalists	Professor in the Faculty of Science and letters History Department	Marmara University Turkey
5	Prof. Dr. Yahia Mohammad Mahmoud	The Gulf in the German Literature at the Turn of the 20th C. The Writings of Max Von Oppenheim as a Model .	Assosciate Professor of Modern and Contemporary History Department of History and Archaeology	University of the United Arab Emirates

6	Prof. Dr. Alaa Eddin Shaheen	Orientalists' View of the Classical Arabic Heritage : the Gulf and the Arabian Peninsula as a Practical Example .	Professor of History and Civilization of Egypt	Faculty of Archaeology Cairo University
7	Prof. Turki AL-Moghaidh	The Image of Arab in the Lens of German Orientalism	Professor in the Arabic Language and Literature	Faculty of Arts Kuwait University
8	Prof. Dr. Mahmoud Arafa Mahmoud	Orientalists and the Islamic Eastern Treasures Coins of the Samanid State: Prototype	Professor of Islamic History and Islamic Civilization History Department	Faculty of Arts Cairo University
9	Prof. Dr. Mohammad Fattouh Ahmed	Our literary Heritage in the Writings of Orientalists .	Professor in the Faculty of Science A Member of the Arabic Language Academy and the Committee of Literary and Linguistic Studies of the Supreme Council for Culture in Egypt .	Cairo University
10	Prof. Valeriy Rybalkin	Ukrainian Orientalist Agathangel Krinsky as a Researcher of Colloquial Arabic	Associate Director Department of Classical Orient , Head	The National Academy of Sciences of Ukraine Institute of Oriental Studies (IOS),
11	Dr. Mosa Rabab'a	New previews of pre-Islamic Poetry in German Orientalism : Renate Jacoby as a Model	Professor in the Arabic Language and Literature	Faculty of Arts Kuwait University

12	Dr. AL-Zawawi Baghora	Anwar Abdul Malik and the Critical Stance against Orientalism	Assistant Professor of Contemporary Philosophy Philosophy Department	Faculty of Arts Kuwait University
13	Dr.Darejan Gardavadze	The Arabic Language in Goergia and the Mutual Cultural Relations between Goergia and the Arabs : The Historical Roots of the Current Situation and future Prospects .	Associate professor at the faculty of humanities , Oriental institute, department of Arabic studies Head of the Quality Assurance Service	Javakhishvil i Tbilisi State University Georgia
14	Dr. Anwar AL- Fuzai'e	The Role of Orientalists in the Codes of Civil Law in Europe	Assistant professor	Faculty of Law Kuwait University
15	Dr. Mohamed Ali Al- Hbaieb	Orientalism and Islamic Arts: Kairouan Architecture a Prototype	Assistant Professor of History and Islamic Architecture	Faculty of Arts and Humanities Tunis University
16	Dr. Irene Kamperidou	The East in the Eyes of Western Women Travellers of the 18 th and 19 th Centuries: Solidarity and Understanding the East .	Assistant Professor of Sociology	National and Kapodistrian University of Athens Greece
17	Dr. Majdi Abdul- Hafith Saleh	Orientalism: Preliminary Observations	Professor of Modern and Contemporary Philosophy Philosophy Department	Faculty of Arts Cairo University
18	Dr. Youcef Bouandel	The Arab Revolutions and the Transition to Democracy : a Challenge to Orientalism ?	Associate Professor of International Affairs	Qatar University

19	Dr. B.J. Slot	Kuwait in the Eyes of the West : Conflicting Views , 1756-1896	formerly researcher at Leiden University, historical department	Twente University and National Archives of the Netherlands Leiden University
20	Dr. Rasheed AL-Haj Saleh	Postmodernization Orientalism : Huntington as a Model	Assistant Professor in the philosophy Department Writer and Political Analyst	Faculty of Arts Kuwait university



رؤساء الجلسات

الجلسة الاولى :

الدكتور / سعد بن طفلة العجمي

أستاذ بقسم اللغة الانجليزية وآدابها – جامعة الكويت

الجلسة الثانية :

الأستاذ الدكتور / عبدالله الغامدي

أستاذ في قسم الدراسات العليا التاريخية والحضارية – جامعة أم القرى – المملكة العربية السعودية

الجلسة الثالثة :

د / إيغور غيراسيموف

أستاذ مشارك في قسم تاريخ الشرق الأدنى – كلية الدراسات الشرقية والأفريقية – جامعة سانت

بترسبرغ – روسيا

الجلسة الرابعة :

الدكتورة / شفيقة بستكي

أستاذة بقسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة الكويت

الجلسة الخامسة :

الدكتور / أحمد الشاهي

باحث و عضو في كلية الدراسات الشرقية – جامعة أكسفورد

الجلسة السادسة :

الدكتور / عبدالله صالح الوشمي

الأمين العام لمركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية .

الجلسة السابعة :

الدكتور / مازن صلاح مطبقاني

أستاذ مشارك بقسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية – جامعة الملك سعود بالرياض
المشرف العام على مركز المدينة المنورة لدراسات و بحوث الاستشراق .

الجلسة الثامنة :

الدكتور ه / أولينا خوميتسكا

أستاذة اللغة العربية والأدب العربي والترجمة في جامعة كييف الوطنية باسم تاراس شيفتشينكو .
أوكرانيا

الجلسة التاسعة :

أ.د / سليمان الشطي

أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها – كلية الآداب – جامعة الكويت

Session Chair Person

1st Session

Dr.Sa'ad Mohammad AL-Ajmi

Department of English Language and Literature – Faculty of Arts – Kuwait University

2nd Session

Prof. Dr. Abdullah AL-Ghamdi

Professor in the Department of Graduate historical and cultural Studies –
Umm AL-Qura University – KSA

3rd Session

Prof. Igor V. Gerasimov

Associate Professor in the Department of the History of the Near East –
Faculty of Oriental and African Studies – St. Petersburg State University –
Russia

4th Session

Dr. Shafiqa Bastaki

Philosophy Department - Faculty of Arts – Kuwait University

5th Session

Dr. Ahmed AL-Shahi

Researcher and a member of the Faculty of Oriental Studies - University of
Oxford

6th Session

Prof. Dr. Abdullah Saleh AL-Washmi

Secretary General of King Abdullah Bin Abdulaziz International Center for
Arabic Language Service – KSA

7th Session

Dr. Mazin Salah Motabagani

Associate Professor in the Department of Islamic Culture at the Faculty of
Education - King Saud University in Riyadh

General Supervisor of the Medina Centre for Studies and Research in
Orientalism.

8th Session

Dr. Olena Khomitska

Lecturer , Conference Interpreter , Translator

Head of the Egyptian Center for Arabic Language and Culture . Department of
Middle East Studies – National University of Kiev .

9th Session

Prof. Suleiman AL-Shatti

Department of Arabic Language and Literature – Faculty of Arts – Kuwait
University



صورة تذكارية للحفل الختامي
للمشاركين في مؤتمر الشرق في عيون الغرب

الأبحاث Researches



اسطنبول ملتقى المستشرقين : الشرق في عيون ثلاثة مستشرقين

أ.د. زكريا قورشون

جامعة مرمره

تركيا

قال المفكر التركي المشهور جميل مريچ " إن المستشرقين هم عيون استطلاع المستعمرين ". ثم أظهر ندمه بعد ذلك في مقال له قائلا " أجد أن هذا الحكم غير منصف إلي حد بعيد " ، وقال في بقية مقاله " فلقد تعلمت الأجيال التاريخ العثماني من الألماني هاممر Hammer ، وما زال ريد هوس Red House صاحب أكبر قاموس في اللغة التركية (١).

وسأضع هذا التقييم في جانب والأحكام النقدية لادوارد سعيد بخصوص المستشرقين جميعا في جانب آخر وسأتحدث عن ثلاثة من المستشرقين المهمين الذين لقت أعمالهم اهتماما بالغا ، وتمت مناقشتها حال حياتهم وبعد مماتهم ، وكتبت عن حياتهم وأعمالهم المتعلقة بالشرق مئات المقالات والأبحاث، ومن الواضح الجلي أن قول شيء جديد عن المستشرقين الثلاثة الذين تم الجدل بشأنهم أمر صعب للغاية بل يكاد يكون مستحيلا ، ولكننا سنحاول الوقوف

¹ Cemil Meriç, "Dilimizin En Büyük Lügat-Nüvisi Redhaouse", *Türk Edebiyatı*, Subat 1982, sayı 100.

علي النقاط المشتركة بين ثلاثتهم وسنفرد مكانا لتقييمهم ، ولا جرم أن أهم الأمور المشتركة بين الثلاثة أنهم عاشوا في استانبول أجمل مدن الشرق ، ولو زعم زاعم أنهم عشقوا هذه المدينة فلن يكون مبالغا .

لقد كانت استانبول بموقعها الجغرافي مصدر جذب واهتمام على مر العصور، ولهذا تعرضت لهجمات مستمرة من الخارج ، ومع هذا لم تكن استانبول إلا عاصمة لإمبراطوريتين اثنتين هما الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية العثمانية ، وهذا ما جعلها مدينة مستقرة لقرون عديدة ، ففي العصر البيزنطي كانت محط أنظار واهتمام الغرب لأنها كانت المنافس الوحيد لروما ، كما نالت اهتمام الغرب أيضا بعدما فتحها العثمانيون وصارت حاضرة شرقية وعاصمة إسلامية متطورة .

اختلفت الآراء حول تاريخ بداية الاستشراق ، ورغم الإجماع على أنه قد بدأ في القرن التاسع عشر إلا أننا على قناعة أن تاريخ الاستشراق من الممكن أن يبدأ من الوقت الذي بدأت تمثل فيه استانبول العثمانيين والحضارة الشرقية بعدما كانت امتدادا للحضارة الغربية ، ولا نبالغ إذا اعتبرنا أن تاريخ فتح العثمانيين لاستانبول هو تاريخ بداية الاستشراق .

وبتلك النظرة يمكننا القول أن المستشرقين الأوائل هم العلماء الذين هاجروا من استانبول البيزنطية إلى أوروبا ^(٢)، فبعدما هاجر البيزنطيون إلى أوروبا كانوا يتحدثون عن مدنهم، وأضحت استانبول بالنسبة للأوروبيين مدينة سقطت في يد الحضارة الشرقية ، حتى إن بعضهم كان يرى أن وقوع المدينة في يد الحكم العثماني نهاية التاريخ ، وبالطبع فإن هذا التحول زاد

^٢ من العلماء البيزنطيين الذي ساهموا في النهضة الأوروبية :

Demetrius Chalcondyles (1424-1511), John Argyropoulos (1415-1487), Cardinal Bessarion (1395-1472).

الاهتمام بالمدينة كما زاد الاهتمام بالحضارة الشرقية الإسلامية في نفس الوقت ، ولكن علينا القبول بأن وقوع مدينة لا تقل أهمية عن روما بالنسبة العالم المسيحي في يد المسلمين كان سببا في بدء الاستشراق ببعض الأحكام المسبقة عن الشرق.

ولهذا السبب فهناك اختلافات مهمة بين المستشرقين الذين ألفوا كتبنا عن الحياة في الشرق دون أن يعيشوا فيه وبين من شاهدوا الشرق وعرفوا ثقافته .

زار استانبول التي كانت محط الاهتمام طوال التاريخ الكثير من الرحالة والباحثين ، وجعلوها موضوعا لرحلاتهم ومؤلفاتهم ، ولكننا سنتحدث هنا عن المستشرقين الذي عاشوا في استانبول سنين طويلة واعتبروها مثل أوطانهم .

أولهم : وهو جوزيف فون هاممر (١٧٧٤ - ١٨٥٦) ويمثل الاستشراق الألماني النمساوي (^٣) ، والثاني : المستشرق الإنجليزي سير جيمس ويليام ريد هوس (١٨٥٠ -

^٣ لقد تم عمل الكثير من الأبحاث عن هاممر ، ولقد قيمه المستشرق المشهور (Annemarie Schimmel) بصورة ممتازة أنظر

Annemarie Schimmel, "Ein Unbekanntes Werk Josph Von Hammer-Purgstalls" *Die Welt Islams* XV, 1-4, Leiden 1974, s. 129-145
ولقد تمت ترجمة هذه الدارسة إلى العربية. انظر : صلاح الدين المنجد ونشرها في كتاب المستشرقين الألمان ، بيروت ١٩٧٨ ، الجزء الأول ، ص ٢٧ - ٣٨ . ولقد استفدنا من هذه الترجمة

١٨٩٢ م) (٤). أما الثالث: فيمثل الاستشراق الفرنسي هو بيير لوتي واسمه الأصلي جوليان فيواد (١٨٥٠ - ١٩٢٣) (٥).

لقد عاش المستشرقون الثلاثة المختلفون في اللغة والجنس في فترات متقاربة إلى حد ما، وليست لدينا معلومات كافية عن مقدار إطلاعهم على أعمال بعضهم البعض، ومقدار تأثيرهم أو تأثيرهم في بعضهم، فعندما توفي الأول كان الثالث قد بدأه مراحل التعليم، ورغم أنهم كتبوا بلغات مختلفة إلا أن مجال اهتمامهم كان واحدا وهو ما قرب بينهم، وثلاثتهم مثلهم مثل كل المستشرقين يهتمون بكل شيء يتعلق بالشرق وعلومه، فتخصصوا في التاريخ العثماني والأدب العثماني وأحيانا في الأدب الفارسي.

عشق المستشرقون الثلاثة استانبول، فقد عمل فيها كل من هاممر وبيير لوتي باسم دولتيهما، أما ريدهوس فقد كان موظفا في خدمة الدولة العثمانية في استانبول، وقد غادر ثلاثتهم استانبول رغما عنهم وشعروا بالرغبة في العودة لها حتي آخر يوم في حياتهم.



4

لقد نشرت عن ريدهوس الكثير من المقالات بالتركية واللغات الأخرى، كما نشرت عنه أو مقالة في الأدب التركي الحديث في مجلة محيط (عدد أغسطس ١٩٣٢ م ص ٤٦)، ولقد كررت هذه المعلومات باستمرار بعد ذلك ولكن أكثر ترجمة تفصيلية لحياته كتبها فنكلي.

Carter V. Findley, "Sir James W. Redhouse (1811-1892): The Making of A Perfect Orientalist?", *Journal of the American Oriental Society*, 99.4, New Haven 1979, s. 573-600.

كتبت الكثير من المقالات بالتركية عن بيير لوتي ولكن هناك تقييم جميل كتب بالتركية. انظر: 5
Faruk Ersöz, "Güdümlü Bir Yazar Olarak Pierre Loti", *Toplumsal Tarih*, Ocak 2000, s. 8-16.

ويتميز هاممر عن الآخرين أنه تعلم الشرقيات في النمسا في سن صغيرة ، ولكن ثلاثتهم قد عرفوا العالم الشرقي في استانبول، وكأنهم أكملوا تعليمهم عن الشرقيات في هذا المكان ، وقد أحسن العثمانيون استقبالهم فاستفادوا قدر المستطاع من علماء استانبول ومفكرها ومكتباتها ومجموعات الكتب الغنية بها ، وتيسرت لهم فرصة مراقبة ومشاهدة مجتمع استانبول بكل سهولة وحرية ، وهذا لأنه كان مجتمعا مفتوحا بكل كرم وتسامح لكل المنسوين لكل دين. ولقد ساهمت مشاهداتهم هذه بصورة كبيرة في نضوج أفكارهم ، ويمكن القول إن مدارس الشرقيات الثلاثة الخاصة بهم قد تكونت في استانبول .

استخدم كل من المستشرقين الثلاثة اسم إسلامي وأسسا صلات وثيقة وروابط متينة مع المجتمع الشرقي، فقد استخدم هاممر اسم " يوسف " وهو معنى اسمه بالشكل المستخدم بين المسلمين . وجعل أشهر النقاشين في استانبول مثل رحمي وعزمي يحفر له أختام بهذا الاسم^٦) بل وحفر هذا الاسم علي شاهد قبره أيضا. ومن الشائع أن ريدهوس عندما جاء إلى استانبول استخدم اسم " مصطفى " وهو من الأسماء المحبوبة عند المسلمين ، حتي إنه كان يقال عنه إنه مسلم وهذا بسبب هذا الاسم ، أما بيير لوتي فوجد أن اسم عارف أفندي لاثقا به ، وهذا الاسم من ناحية المعنى من الأسماء الموقرة بين المجتمعات الإسلامية ، ولم يطلق بيير لوتي هذا الاسم علي نفسه فحسب بل أطلقت أيضا على بطل روايته التي كتبها عن استانبول وحياته في الشرق)^٧ .

^٦ A. Süheyl Ünver, "Hammer'in Kitapları ve Mühürleri", Hayat Tarih Mecmuası, Yıl 5, Sayı 9, 1 Ekim 1969, s. 19-20; Fethi Tevetoglu, "Yûsuf b. Hammer", Hayat Tarih Mecmuası, yıl 11, sayı 12, 1 Aralık 1975, s. 12-14.

^٧ إن بطل رواية ايزاده لبيير لوتي هو الكاتب نفسه :

ولا جرم أن بلوغ قمة الهيام بالشرق من الأمور التي اشتركوا فيها جميعا ، وكما هو معروف فإن الرومانسية الحية عند ثلاثتهم قد سحرت بفروق العالم الشرقي عن الغرب (^٨) ، لا سيما أن ثلاثتهم قد زاروا مدن إسلامية أخرى غير استانبول ، وتأثروا بمن هناك أيضا ، فقد ذهب هاممر وريدهوس إلى مصر ، أما لوتي فقد ذهب إلى المغرب وإلى القدس في شيخوخته ، ولقد انعكست مشاهداتهم في أعمالهم كما استخدموها في تحليل مصادرهم ، كما ان الاثنين الآخرين منهم قد شاهدا ما يكفي عن الشرق أثناء زيارتهما لمدن إيران التاريخية ، وما يمكن قبوله إن ميلهم الثلاثة إلى الشرق كان ثقافيا أكثر منه سياسيا ، ومن المؤكد أنهم كانت لهم مساعي شخصية أكثر مما كلفوا به ، وكما ذكر أكثر من مرة عن المستشرقين الآخرين أنهم قد سئموا من المجتمع الغربي فابتعدوا عنه ، وكانوا يبحثون عن العالم الخيالي الذي شعروا بالشوق إليه ، لا سيما أن هاممر لم يكن يريد مغادرة استانبول مطلقا ، وعندما ذهب إلى فيينا ذهب إليها على أن يعود مرة أخرى إلى استانبول ، ولما خاب ظنه أقدم حتى على النزاع مع الأمير مترنهي رئيسا لوزراء النمسا ، قام هاممر الذي انتهى حلم وخيال الشرق بالنسبة له بعد ذلك برحلات محدودة في أوروبا ، وعاش بقية حياته كأنه يعيش في الشرق بين الكتب التي جمعها من الشرق ، وربما بسبب شوقه إلى الشرق أوصي بأن يتم عمل قبره علي شكل قبور المسلمين التي زارها ، وكتب على شاهد قبره باليونانية والإيطالية واللاتينية بخلاف هذا فقد كتب علي هذا الشاهد بالتركية

Cemal Demircioğlu, "Aziyade ve Hamam'da Doğu'nun Kurgulanışı", *Toplumsal Tarih*, Ocak 2000, s. 34-47.

للدراسات التي تمت عن هذه الرواية انظر :

Galip Baldıran, "Pierre Loti'nin *Aziyade*'sinde Osmanlı Başkentine Tarihsel Bir Bakış", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 17, sayı 1, s. 17-25.

⁸ Cemal Demircioğlu, *a.g.mak.*

والعربية والفارسية كما كتب عليه آيات من القرآن (⁹) الأمر المدهش هو وجود عبارة " هو الباقي " على شاهد قبره مثل ما هو موجود على شواهد قبور المسلمين العثمانيين، ويحتمل أن يكون هذا الأمر لرغبته في إظهار مدي اختلاطه وتعلقه بالشرق .

عندما اختار ريدهوس العيش في استانبول بإرادته كان هاربا من دولته ، حتى إنه عندما تقاعد وعاد إلى لندن قضى حياته بين الكتب التركية أو مع أصدقائه في السفارة التركية أو مع طلابه الأتراك (¹⁰) .

أما بيير لوتي فقد جاء إلى استانبول عدة مرات وعاش بكل خيالاته وأحلامه في هذا المكان ، وفضل الإقامة في منطقة أبي أيوب الانصاري التي تعد أحسن ممثل للشرق في استانبول بدلا من الحي الذي يفضلهُ الأوربيون للإقامة في استانبول ، كما فرش منزله في فرنسا طبقا للأصول الشرقية .

كل من الثلاثة كان له اهتمام بالبحرية ، وكان هامر يتم إعداداه كمترجم للعمل في الوظائف الخارجية إلا أنه قضى جزء من حياته في البحر ، عندما تم تعيينه في مصر من أجل متابعة الاتفاق الخاص بإنهاء الاحتلال الفرنسي على مصر انضم إلى الأسطول الانكليزي، وذهب إلى مصر (¹¹) بخلاف هذا فإن مؤلفه الذي خطه في استانبول عن المضائق يعد دليلا

⁹ Fethi Tevetoğlu, "Yûsuf b. Hammer", *Hayat Tarih Mecmuası*, yıl 11, sayı 12, 1 Aralık 1975, s. 12-14.

¹⁰ استمرت علاقات ريدهوس بالدولة العثمانية أثناء وجوده في إنجلترا ، حتى إنه قد أعطيت له مهمة التفتيش علي الطلاب الأتراك القادمين إلى لندن

M. Kaya Bilgegil, "Türkiye'nin Londra'daki İlk Talebe Müfettişi Redhouse'dur.", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl 4/4, İstanbul 1975, s. 22-26.

¹¹ İlber Ortaylı, "Hammer-Purgstall", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, 491.

هاما للبحارة (١٢) أما ريد هوس وبيير لوتي فقد استهلا حياتهم بالعمل كبجارة وأدي كل منهما خدمات جلية في هذا المجال .

تعلم ثلاثتهم اللغة التركية ، ولقد تعلم هاممر التركية في الأكاديمية النمساوية قبل ذهابه إلى استانبول ، أما ريد هوس فقد طور لغته التركية بالتعلم بين المسئولين العاملين في استانبول في تلك الفترة ، حتى إنه كان يعلم لغة الكتابة الرسمية على الأقل مثل أي موظف عثماني ، ويدل على هذا التقارير التي خطها أثناء الاتفاقية العثمانية - الإيرانية سنة ١٨٤٣ م ، أما بيير لوتي فقد تعلم التركية في استانبول على يد سوري يدعي زكي مغامر، ولكنه في النهاية استسهل و تعلم التركية بالحروف اللاتينية بدل الحروف العربية التي يستخدمها العثمانيين (١٣)

ولقد أهدي أول اثنان منهما مؤلفا واحدا على الأقل إلى أحد سلاطين آل عثمان ، فقد أهدي هاممر كتابه إلى السلطان محمود الثاني ، أما ريد هوس فقد قدم كتابه إلى السلطان عبد المجيد سنة ١٨٤٢ م ، ولقد نال ثلاثتهم تقدير حكام العصر واخذوا منهم الأوسمة ، فبينما نال أول اثنان منهما تقدير سلاطين آل عثمان ، نال بييرلوتي تقدير أول رئيس للجمهورية التركية وذلك بإهدائه سجاده شرقية وخطاب كتبه مصطفى كمال اتاتورك سنة ١٩٢١ باسم مجلس الأمة التركية الكبير (١٤) . والأكثر من ذلك أنه قد أسست جمعية باسم " محبي بيير لوتي " بزعامة الشخصيات المشهورة في تركيا .

¹² Constantinopolis und der Bosphorus, Pesth 1822.

¹³ Orhan Koloğlu, "Türkçe Öğretmeni Zeki Maghamez'in Kaleminden Pierre Loti", Toplumsal Tarih, Ocak 2000, s. 27-29.

¹⁴ من أجل نص الخطاب انظر :

Faruk Ersöz, a.g.mak.

العجب أن المستشرقىن الثلاثة كانوا موجودىن فى استانبول فى عصور أزماآ الدولة العثمانىة وفترات التحول السىاسى فىها ، فقد كان هاممر فى استانبول فى العصر الذى ظهرت فىه المشكلاآ عقب احتلال نابلىون لمصر النى كانت الولاىة العثمانىة فى ذاك الوقت، ورىد هوس فكان فى العصر الذى حدث فىه اضطراب فى العلاقاآ بىن روسيا والدولة العثمانىة، أما بىر لوى فكان فى استانبول فى فترات متعددة وخاصة أثناء طرد الدولة العثمانىة من أوربا أثناء حروب البلقان والحرب العالمىة الأولى ، وعند النظر إلى تلك الخصائص بىقى فى بالنا باستمرار سؤال وهو :

هل كانوا موجودىن فى استانبول لأداء مهمة ما؟ ولا بىمكننا الجواب على هذا السؤال بالنظر إلى تراجمهم المعروفة ، ولكن طبقا لما تمكنا من ملاحظته أن ثلاثهم كانوا بعملون للطرفىن، فمن جانب كان الشرق الذى شعروا بارتباطهم به والمتمثل فى الدولة العثمانىة ومن جانب آخر دولهم التى عاشوا فىها ، ولهذا فمن المؤكد أنهم خصصوا قسما كبىرا من مساعىهم لتطویر العلاقاآ بىن دولهم وبىن الدولة العثمانىة .



هاممر والعالم الشرقي :

بدأت دراسات الشرقيات في النمسا في أواسط القرن السادس عشر بوضع دروس اللغة العربية واللغة التركية في برنامج جامعة فيينا ، ولا جرم أن اهتمام النمساويين كان سياسيا ، ولكن هذه البداية أدت بمرور الوقت إلى إعداد الكثير من المستشرقين الجدد ، وخاصة عندما أسست ماريا تريزا (المتوفاة سنة ١٧٨٠ م) أكاديمية الشرقيات ، وبجهودها زاد الاهتمام ببحوث الإسلام والعالم الإسلامي ، وكان هاممر من الطلاب الذين تعلموا في هذه الأكاديمية .

هل كان هاممر أفضل مستشريقي عصره ؟

لقد سُئل هذا السؤال في حياته عدة مرات ، وأنتقدت مؤلفاته بشدة ، حتى إنه قد اشيعت فكرة أن هاممر مترجم يستخدم الألمانية بصورة جيدة أكثر منه مستشرق ، ولكن هذه الانتقادات لا تمنعنا من أن نعتبره مؤسس الاستشراق الأكاديمي الألماني النمساوي (١٥) خاصة أنه قد أدى خدمتين كبيرتين في هذا المجال ،

الأولي : هو كتابته تاريخ الدولة العثمانية المكون من عشرة مجلدات ، وتناول فيه الأحداث التاريخية من تأسيس الدولة العثمانية حتى اتفاقية كوجوك قاينارجه سنة ١٧٧٤م (وهي سنة ميلاده) ، ولقد نجح هاممر الذي استخدم الوثائق والمصادر الغربية ثم المصادر التركية والعربية الفارسية بصورة واسعة في عمل شيء لم يجرؤ عليه أي أوروبي آخر حتى اليوم ، أما الخدمة الثانية : هو تعريف الغرب العديد من المصادر الشرقية أثناء إعداد مؤلفه، وعلى رأسها

^{١٥} بعدما لفتت سوزانا لـ. مرشند إلى كونه في الأساس مترجم الدولة قالت وهي محقة إن هاممر هو مؤسس الدراسات العربية الحديثة والتاريخ العثماني في الألمانية

Suzanne L. Marchand, German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship, Washington 2009. s. 119.

كتاب المؤلف العثماني حاجي خليفة المشهور باسم كاتب جلبي ، ولم يكتف بهذا بل قام بتعريف الغرب برحلة أوليا جلبي الذي يعد من أهم الرحالين في العالم.

توجد بعض الأخطاء في كتاب التاريخ العثماني الذي كتبه والذي ما زال متداولاً بين أيدي الباحثين^(١٦) ولا جرم أنه سيطرت على هذا الكتاب النظرة السياسية النمساوية للدولة العثمانية باعتبارها جار منافس لها ، وهناك الكثير من المؤرخين حتى هذا العصر يرسمون التاريخ طبقاً للدولة التي ينتمون إليها ، وعند مراعاة هذا الأمر الذي لا مفر منه يمكن انتقاد تاريخ هاممر من ناحية الأسلوب والأصول فقط ، ولكننا على قناعة أن نظره الاستشراقية يمكن معرفتها ليس بالبحث فيما كتبه بالبحث فيما لم يستطيع أن يكتبه ، ويشرح هاممر في تاريخه الفترات التي تفوقت فيها الدولة العثمانية والتي توجهت فيها إلى أوروبا ، ولكن عدم كتابته التاريخ بعد معاهدة قايينارجه ١٧٧٤ م التي تعد بداية سقوط الدولة العثمانية وعدم كتابته الأجزاء الأخرى وخاصة المتعلقة بعصره ومشاهداته العينية أمر له معناه ، ويجعلنا نسأل : لماذا كتب تاريخه حتى سنة ١٧٧٤ م؟ وقد يقول قائل إن هذا منبعه أنه لم يرغب في إفساد سحر الشرق الذي تشكل في عقله ، ولكن مذكراته التي كتبها في الفترة الأخيرة لا تشير هذا البتة، وفي تلك المذكرات نجح هاممر في الفصل بصورة جزئية بين أعماله الأكاديمية ومشاعره وأحاسيسه ، فالنظرة الحيادية الموجودة في أعماله قد تغيرت في مذكراته ، فلقد كرر في مذكراته الرأي الغالب في السياسة النمساوية القائل بأن الدولة العثمانية ذات أساس لا يمكن إصلاحه وسقوطها أمر ضروري " ،

¹⁶¹⁶ Söz gelimi "Fatih Sultan Mehmed'e kan dökücü, yeniçerilere de yağmacı" bakışı bu eserinde ilk gözlemlenen ön yargılarından. Bu yaklaşım ve diğer eserlerinin bir değerlendirmesi için bak:

فأول ما يلاحظ على المؤلف أن له أحكام استباقية مثل نظره للسلطان محمد الفاتح على أنه سفاك للدماء والأنكشارية على أنهم لصوص ، من أجل تقييم هذا السلوك في أعماله انظر :

İlber Ortaylı, a.g.mak.

ولكن هذه الكلمات ليست السبب فى تسميته مستشرقا ، بل على العكس فإن نظرتة إلى الشرق قد لخصها فى جملة واحدة وردت فى مذكراته بأسلوب محير ، فعندما ترك هاممر الأراضى العثمانىة التى عرفها بأنها " وطن الفكر " ودخل حدود النمسا قال عن الحدود ما يلي " وعبرت الإشارات المفارقة بين البربرىة التركىة والثقافة الأوربىة " (١٧) وإذا وضعنا فى الحسبان أن هذه الجملة قد كتبت فى فترة متأخرة من حىاته ىرد على العقل سؤال : هل من الممكن الوصول إلى أن هذا هو رأىه الأساسى عن الشرق برغم كل الخدمات التى قدمها للعلوم الشرقىة ؟.

هل كان رىدهوس مستشرقا أم لغوىا ؟

ذكرنا فىما سىق أن رىد هوس الاسم الثانى فى موضوع البحث كانت حىاته الملىئة بالأسرار موضوع للكثير من الأبحاث فى اللغات الأوربىة واللغة التركىة . ومسألة مقدار تمثىله للاستشراق الإنجلىزى أمر قابل للنقاش ، ولكن إذا ما وضعنا إسهاماته التى قدمها فى تعلم البحرىة العثمانىة جانبا فإنه حتى الیوم المستشرق الوحىد الذى أعد أهم قاموس بین التركىة والانجلىزىة ، ومازال یحافظ على هذه الصفة ویتسم بها حتى الیوم ، ولقد تم عمل الكثير من الدراسات بعد ذلك بناء على قاموس رىد هوس ، ولقد تناولنا فىما سىق قسما من علاقته بالشرق ، ولكن إذا ما انتبهنا إلى أن كل أبحاثة الاستشراقىة قد كثفت فى هذا القاموس، وقد عمل فى تجهىزه عمره كله تقربىا، ىمكننا أن نفهم درجة أهمىة هذا القاموس ، وهنا یجب النظر إلى قاموسه من الناحىة اللغوىة ، ولكن هذا العمل الذى ألفه باذلا فىه جهد كبرىا ووقتا طویلا هل یلزم أن نعتبر منبعه وسببه عشق الشرق؟ أم أن هناك أسباب أخرى لتحفیزه على هذا العمل، والاستمرار

^{١٧} كان یرى أن كلمة " ترك " تمثل الشرق كله .

Bekir Sıtkı Baykal, "Hammer'in Hatıratı", *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1/1, Ankara 1946, s. 131.

فيه ؟ وجواب هذا السؤال ما زال في حاجة إلى بحث ، ولكن الأمر القطعي أنه تمكن بهذا القاموس أن يصبح جسرا بين الشرق والغرب ، وسواء الآراء التي أوردتها في مقدمة كتابه أم الكلمات الغنية بالمعاني التي نقلها "فندلي" من أحد خطابه تظهر نظرته إلى الشرق .

" أدعو للعثمانيين من كل قلبي ووجداني ، وأتألم بسبب المظالم الأوربية الواقعة عليهم، تلك المظالم الواقعة بسبب القيل من الجهل والكثير من الكراهية الدينية ، وقبل أربعين - خمسين سنة عندما كنت شابا أملت أن تبقى كراهية الأوربيين نسيا منسيا ، وقد حدث هذا ، وحاولت أقناع العثمانيين بهذا ، وأعتقد أنني قد نجحت في تغيير أفكار الكثير ، وبدأت تركيا تطلب صداقة أوربا المسيحية ، ولكن التعصب والرياء لن ينتهي أبدا، فلقد أججت أوربا وانجلترا نار الكراهية التي تشعر بها تجاه كل ما هو عثماني ، وهذا هو خلافي الوحيد مع انجلترا وهو طلب التسامح والاحترام " (١٨)

إن ريدهوس الذي خط تلك العبارات والذي خصص لمشروع قاموس أكبر من القاموس الذي نشره والذي كتبه طوال عمره كان يأخذ أجره من الدولة العثمانية ، ورغم هذا أرسل المسودات إلى استانبول، وترك المشروع في منتصفه ، وعقب ذلك قبل بعرض البعثات التبشيرية الأمريكية في استانبول، وترجم لهم بعض التراجم لها، ونُشر قاموسه الموجود بين أيدينا اليوم (١٩) ولا يوجد رد معقول لما دفعه للقيام بهذا ، ولم تعط إجابة قاطعة عن السؤال الخاص بعلاقته بالمبشرين الأمريكان، هل كانت تلك العلاقة مادية فقط؟ أم تجاوزت هذا وارتبطت

¹⁸ Carter V. Findley, *a.g.mak.*, s. 587.

^{١٩} لقد وردت معلومات تفصيلية عن جهودة الخاصة بالقاموس في مقالة فندلي السالفة الذكر

بفعاليات التبشير ؟ ، ورغم هذا فإن أعمال ريدهوس قد ساعدت الغرب على فهم الشرق بصورة صحيحة ، ويجب القبول بأن بقائه في استانبول سنين طويلة كان له دور في هذا .

ما الذي كان يبحث عنه بيير لوتي ؟

لم يتلق بيير لوتي تعليما جيدا في دولته ، خاصة أن اختار البحرية كمهنة يتعيش منها ، وربما يكون مجيئه إلى الشرق محض صدفة ، وأول مرة جاء فيها إلى الشرق كانت عندما جاء إلى إزمير كضابط في البحرية في ٢٠ - ٢٥ فبراير ١٨٧٠ م ، ثم جاء مرتين بعد ذلك مرة إلى سلانيك وأخري إلى استانبول ، وفي النهاية أثمرت تلك الرحلات ونشر أولي رواياته المسماة " ازياده " في يناير ١٨٩٧ م ، فالتاريخ الذي نشرت فيه تلك الرواية مهم للغاية ، ففيه خسرت الدولة العثمانية حرب اضطرت لخوضها مع روسيا ، وباتفاقية برلين طرحت على الساحة مسألة الشرق الجديد ، أي خطط تقسيم الشرق بين الدول الأوروبية الكبرى ، ففي تلك الفترة وبتلك الرواية حاول بيير لوتي شرح نظرة الشرق للغرب ، وليس نظرة الغرب للشرق ، وفي الرواية تناول اتهام المسلمين ظلما بالمسؤولية عن الأحداث الواقعة في البلقان ، كما تناول غرور المفوضين الغربيين في مؤتمر استانبول ونفاقهم وريائهم . وينتقد الروس الذي أحدثوا هذا الاضطراب ، بخلاف هذا فإنه يصف العثمانيين بالساعيين الي الجبهة لحماية أوطانهم متوكلين على الله ، في الحقيقة لقد نجح بيير لوتي بوضع نفسه مكان الآخر بصورة لم يتوقعها أحد من كاتب غربي عندما خط هذا العمل ، ونجح جدا في التعبير عن مشاعر المسلمين والعثمانيين ، ولما لقي هذا الطرز من الروايات رواجاً في أوروبا بقي بيير لوتي طوال عمره صديقا للشرق ، وظل صديقا للعثمانيين والأتراك ، فكلما وقعت الدولة العثمانية في ضيق وتعرضت لضغط الغرب يرفع صوته ،

وخاصة أنه كان له رد فعل كبير وقوي أثناء الحروب التي أنهت الوجود العثماني في أوروبا ، ويتهم الدول الأوروبية في المقالات التي كتبها في فيجار و جيل بلاس ، وقال مدافعا عن الترك أنهم اتحدوا مع الدولة المعتدية باسم المسيحية ، وينتقد بشدة الكتاب الأوروبيين الذين يكتبون " بمفهوم المسيحية الرخيصة " عن تركيا دون أن يعرفوا عنها شيئا (٢٠)

إن المصائب التي واجهها بسبب دفاعه عن الترك كانت موضوع مزاح في فرنسا ، وكتب ضده المقالات ، ورسمت عليه الكاريكاتيرات ، ورغم هذا ظل على موقفه .

هل هذه الصداقة نابعة من داخل شخص ضاق ذرعا بالقيم الغربية فاحتضن الشرق بشدة ، أم أنها كانت نتيجة انزلاق صدفة إلى مجال الأدب ؟ أم هل كان بير لوتي يبحث عن القيم الموجودة في الشرق و التي بدأت تغرب في الغرب كالتي نشرها في رواياته مثل " الاخلاص والأمانة واحترام الكبير وإكرام الضيف والرحمة بالكل حتى الحيوانات " (٢١) ؟ هل كان يحب الشرق من أجل هذا ؟ ويمكن الرد بنعم على تلك الأسئلة من بكل سهولة إذا ما نظرنا إلى ما كتبه بير لوتي مباشرة ، ولكن يلاحظ أن نقاد الأدب في الفترة الأخيرة يعارضون هذا الرأي ، ويرون أن بير لوتي مثله مثل الآخرين واحد من المستشرقين الذين عرفهم ادوارد سعيد بأن له هدف مستتر ، هل كان يعيد تصوير الشرق ، ويرغب في توجيهه، فحتي الشخصيات التي اختارها لبطولة روايته قد بنيت على إظهار تفوق الغرب، فكان دفاعه عن الشرق لأنه المكان الوحيد الذي يستطيع أن يعيش فيه الشعور بالآخر الذي أراد تصويره في خياله بحرية كاملة (٢٢)

²⁰ Faruk Ersöz, *a.g.mak.*, s. 15.

²¹ Faruk Ersöz, *a.g.mak.* s. 15.

²² Cemal Demircioğlu, *a.g.mak.* s. 34-35.

الحقيقة إن هذا التقييم يتفق مع التعريف الذي قام به إدوارد سعيد ، فإنه يرى أن المستشرق " هو المشاهد الأوربي الذي يقف مشاهدا باستمرار ولا يتدخل في الأحداث مطلقا " ، نعم إن الاستشراق ليس بريئا بالكلية ، و لكن أليس وصفه كله بما ورد في كلمات المفكر جميل مريبج التي ذكرتها في مقدمة البحث أمر به قليل من الظلم والحيف ؟





نظرة المستشرقين الأجانب تجاه التراث في مراكز حضارات الساحل الغربي من الخليج العربي

أ.د علاء الدين عبد المحسن شاهين*

جامعة القاهرة

حفظت لنا العديد من المصادر النصية كتابات العديد من الرحالة والمستشرقين الأجانب عن العديد من المواقع الأثرية لمراكز حضارات الساحل الغربي للخليج العربي تراوحت بين الوصف للمكان وعادات أهله وبين النقد والتحليل والوصف أحيانا لبعض المظاهر التراثية بالمكان. واللافت للنظر أن فكرة الاغريق المبكرة عن بلاد العرب غير واضحة برغم ذكر هيكاتيوس للخليج العربي حوالي ٥٠٠ ق.م - وان أورده تحت لفظ الخليج الفارسي Persian Kolpos في ضوء تلك السيادة الفارسية آنذاك علي المكان- (٢٣) وخلال فترة التوسع اليوناني باتجاه الشرق رغب الاسكندر الأكبر في السيطرة علي طرق التجارة عبر الخليج العربي ومنطقة شبه الجزيرة العربية وتشيد بعض المدن والموانئ علي ساحل الخليج، (٢٤) مما انعكس في بعض ما دونه أحد قادته المدعو أرخياس Archias من اشارته الي التوغل حتى جزيرة تيلوس (البحرين). (٢٥) ولعلنا نذكر بالمثل ما أورده هيرودوت (انظر شكل رقم ١) عن منطقة الخليج من القرن الخامس قبل الميلاد:

"ان أهل المعرفة من الفرس ذكروا أن الفينيقيين.. قد جاءوا الي بحارنا من

البحر الذي يطلق عليه الأحمر، وأنهم أقاموا في المنطقة التي لا زالوا

يشغلونها ، وبدأو في الحال يقومون برحلات طويلة". (٢٦)

المستشرقون ومراكز حضارات الساحل الغربي من الخليج العربي : الكويت تطبيقا

*أستاذ تاريخ وحضارة مصر والشرق الأدنى القديم، وعميد كلية الآثار الأسبق ، جامعة القاهرة.

23 - Potts, D.T. The Arabian Gulf in Antiquity, Vol. II, from Alexander the Great to the coming of Islam, Oxford, 1999, p. 2

24 - عامر (أمين عبد الفتاح)، تاريخ شبه الجزيرة العربية القديم، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٦، ص ٣٢١.

25 - عامر (أمين عبد الفتاح)، المرجع السابق، ص ٣٢٢؛ بن صراي (حمد محمد)، منطقة الخليج العربي من القرن الثالث ق.م الي

القرنين الأول والثاني الميلاديين، المجمع الثقافي ، أبو ظبي، ٢٠٠٠، ص ٤٨.

26 - رمضان (وجدي)، حضارة دلمون القديمة وأثارها ، القاهرة ، ٢٠٠٥م، ص ٣٦.

ارتبطت الجهود المبكرة للمستشرقين الأجانب في مراكز التراث الحضارية علي الساحل الغربي من الخليج العربي بمناطق عديدة خاصة بمدينة الكويت وأهلها مثلما ورد لدي الرحالة البريطاني **جيمس بكنجهام** Buckingham (١٧٨٦ - ١٨٥٥م) الذي عمل بشركة الهند الشرقية وزار بعض البلاد العربية حيث بدأ رحلته الي مصر عام ١٨١٢ م وزار من بعد سورية والعراق والخليج العربي عام ١٨١٦م حيث دون ملاحظاته في العديد من الكتب.^(٢٧) ووصف بكنجهام مدينة الكويت خلال زيارته لها عام ١٨١٦م بقوله:

"انها ميناء عظيم" في الشمال الغربي من الخليج، وأن لا ميناء يلي القطيف شمالا له أهمية تذكر سوي ميناء القرين، كما تسميها الخرائط الانجليزية، بينما لا يعرفها العرب الا باسم الكويت".^(٢٨)

واللافت للنظر تلك النظرة الموضوعية من قبله في تناوله للآطار السياسي للمكان: "احتفظت الكويت باستقلالها دوما"، وفي الإشارة الموضوعية تجاه شعبها: "أكثر أهل الخليج حبا للحرية والاقدام"، وبالمثل في اشارته للآطار الاقتصادي للمكان من خلال التجاره بالخيول.^(٢٩) كما وردت إشارات مسهبة ضمن كتابات بكنجهام عن فيلكا باعتبارها "ايكاروس" المعروفة في الكتابات اليونانية الرومانية.^(٣٠)

كما تضمنت كتابات الدانمركي **كارستن نيبور** Carsten Niebuhr (انظر شكل رقم ٢) اشارة الي المشيخات العديدة التي وجدها علي ساحل غرب الخليج العربي، وعن بعض الخصومات القائمة بين حكامها وعن النزاع الدائر بين أميرالكويت المتمسك باستقلاله وأمير الحسا آنذاك الطامع في ضم هذه الامارة الي أملاكه.^(٣١) كما تضمنت كتابات نيبور عن الكويت - المعروفة آنذاك بالقرين - أنها: "بلدة مزدهرة يشتغل أهلها بالغوص والتجارة ويستخدمون في ذلك نحو ثلثمائة مركب من أحجام متفاوتة".^(٣٢)

-محمد (خالد سالم)، الكويت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. حوادث وأخبار، الكويت، ١٩٩٥م، ص ١٣٩.

-محمد (خالد سالم)، المرجع السابق، ص ١٣٩ - ١٤٠.

- محمد (خالد سالم)، المرجع السابق، ص ١٤٠.

- شاهين (علاء الدين)، " مواقع أثرية بدولة الكويت في كتابات المؤرخين المحليين ونظائرها في المصادر الأجنبية"، ندوة دور المؤرخين المحليين في كتابة تاريخ الكويت والخليج العربي في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الكويت، ٢٠٠١م، ص ٢٤١.

-الصياد (محمد محمود)، الرحالة الأجانب في الجزيرة العربية"، دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب الأول: مصادر تاريخ الجزيرة العربية، الجزء الثاني، الرياض، ١٩٧٩م، ص ٤٤٤.

-العقاد (صلاح)، "رحلة كارستن نيبور"، دراسات في تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب الأول: مصادر تاريخ الجزيرة العربية، الجزء الثاني، الرياض، ١٩٧٩م، ص ٤٥٠.

كما تضمنت كتابات **الماجور كولبيرك** عام ١٨٢٠م في تقريره عن ساحل الخليج العربي ملامح الكويت باعتبارها أول مستوطنة علي رأس الخليج، التي تقع علي مرفأ صالح لرسو السفن، وسكنى خليط من العرب الخاضعين لآل الصباح، ونبذة عن جزيرة فيلكا والقلعة بها.^(٣٣)

وأضافت كتابات الملازم فيلكس جونز من البحرية الهندية عن زيارته القرين (أو الكويت) عام ١٨٣٩م معلومات عن الكويت وفيلكه مشيرا الي الي أن الكويت بصفة عامة صحية خاصة بعد الطاعون [الكوليرا] الذي لحق بأهلها، والي نمط الغذاء المتوافر لدي أهلها أو المستورد لها خلال تلك الفترة، وبعض الملامح الطبوغرافية عن جزيرة فيلكا والأهمية الملاحية للمكان، وبعض المواقع التراثية بالمكان خاصة قبر سعد وسعيد [فيلكا ٣ و فيلكا ٥ في تقارير البعثة الأثرية الدانمركية].^(٣٤)

وتضمنت كتابات **الكولونيل لويس بيلي** (انظر شكل رقم ٣) من خلال زيارته الكويت لمرتين عام ١٨٦٣م و١٨٦٥م وصفا لمدينة الكويت ومنازلها وبأن بالمدينة بازارا وسوقا يؤمه العرب والعجم وما ذاك الا لعدل الحكام وحرية التجارة.^(٣٥) وقد أشار الي الجهراء علي الزاوية الشمالية الغربية من خليج الكويت ، وأنه يقال عنها بأنها موقع قديم جدا يمكن العثور علي بقايا مبان قديمة في المنطقة المجاورة.^(٣٦) اضافة لذلك أشار بيلي الي تجارة الخيول النجدية وارسالها من الجهرة الي بومباي، والي سمعة بحارتها ووصفه لهم بالمهارة والسمعة الطيبة.^(٣٧) كما أورد لويس بيلي في تقريره أنه :

"ثمة اعتقاد في الكويت بأن نهرا صناعيا (في شمال الكويت) قد مر من الفرات في أحد المرات التاريخية يحد منطقة العدان في اتجاه القطيف ، وان عاد الي القول بأنه لم يستطع العثور علي مثل تلك القناة فيما عدا قناة صغيرة تربط خور الزبير بأنهار البصرة".^(٣٨)

ولعل ذلك ما يشير أهمية البحث والتنقيب الآثاري للتأكيد أو نفي مثل هذا النهر في التاريخ القديم. ولعل ما نعرفه عن الامتداد الطبوغرافي لوادي الرمه من جنوب غرب شبه الجزيرة العربية

٣٣- محمد (خالد سالم)، المرجع السابق، ص ١٤١

٣٤- محمد (خالد سالم)، المرجع السابق، ص ١٤٥-١٤٧

٣٥- محمد (خالد سالم)، المرجع السابق، ص ١٥٢-١٥٣

٣٦- عطا الله (سمير)، قافلة البحر. الرحالة الغربيون الي الجزيرة والخليج (١٧٦٢ - ١٩٥٠م)، دار الساقي، دت. ، ص ١٧٢

٣٧- محمد (خالد سالم)، المرجع السابق، ص ١٥٤

٣٨- شاهين (علاء الدين)، المرجع السابق، ص ٢٥٦؛ التميمي (عبد المالك)، أبحاث في تاريخ الكويت، دار القراطيس للنشر، الكويت ، ١٩٩٨م، ص ١٩.

الي شمالها الشرقي المعروف في جزئه الكويتي حاليا باسم وادي البطين (الباطن) ما قد يرجح ذلك.^(٣٩)

وعكست **كتابات وليم بالجريف** Wiliam G. Palgrave (انظر شكل رقم ٤) خلال زيارته الكويت عام ١٨٦٣ وصفا طبوغرافيا للمكان ومناخه ووصفه له بأنه لطيف ، وأن أهل المكان كرماء ولهم المنزلة الأولى بين رجال البحر لما عرف عنهم من اقدام وشجاعة ومهارة لما في أخلاقهم من قوة جعلت الناس تثق بهم ثقة تامة، وأن مدينتهم أصبحت اليوم من أكبر مدن الخليج واشدها حركة وتمتع رئيسها بشهرة محلية.^(٤٠) وقد أورد موقع الكويت ضمن خريطة له في كتابه وسط وشرق الجزيرة العربية الذي حكي فيه رحلته الي تلك المناطق بين عامي ١٨٦٢ - ١٨٦٣م والذي تم نشره في لندن عام ١٨٦٨م حيث يلاحظ أن الكويت قد ميزت بلون مستقل عن الوحدات السياسية الأخرى في المنطقة. وتبدو حدود الكويت الشمالية مشتملة علي وره وبوبيان والجانب الغربي الجنوبي من شط العرب (انظر خريطة رقم ٢). وقد أوضح عبد العزيز صالح أنه كان يؤخذ علي بالجريف اعتماده علي السماع أحيانا فيما يكتبه دون تمحيص ودون أن يقطع الشك فيه باليقين.^(٤١) وباطلاق يختلف بالجريف عن الرحالة الآخرين في تفضيله للحضر عن البدو وكرهه الواضح لأهل البدو، وان ظلت كتاباته محتوية علي معلومات دقيقة عن المنطقة وأهلها.

وتعطي **كتابات باركلي رونكاير** لمحة عن الكويت باعتبارها أول دولة عربية مستقلة في الخليج والدور الذي لعبه الشيخ مبارك آنذاك وكيفية ممارسته للحكم وتنظيم شئون التجارة وما ارتبط بالمثل بشئون السفر بحرا وما ترتب علي استقلالية الكويت آنذاك من تيسير المرور في الطرق والمرافئ التي يسيطرون عليها بدون عذاب وبكل أمان.^(٤٢)

ونعلم بالمثل دور القنصل البريطاني ديكسون (انظر شكل رقم ٥) في الاشارة الي بعض الدلائل الأثرية من دولة الكويت خاصة تلك المجموعة من الأدوات الحجرية^(٤٣) والي أطلال قلعة برتغالية (٩) في موقع جزيرة القرينية علي الشاطئ الشمالي من فيلكا ربط وجودها ورواية محلية عن احتلال برتغالي للجزيرة في وقت من الأوقات واضطراهم من بعد للرحيل عنها بعد وباء فئران لحق بهم أرسلها عليهم الأولياء الصالحون.^(٤٤)

- شاهين (علاء الدين)، المرجع السابق، ص ٢٥٦؛ التميمي (عبد المالك)، المرجع السابق، ص ١٩.

- محمد (خالد سالم)، المرجع السابق، ص ١٦٠.

- صالح (عبد العزيز)، تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٢١.

- عطا الله (سمير)، المرجع السابق، ص ٢٣١-٢٤٠.

- علي (عباس سيد أحمد)، "ما قبل التاريخ في الجزيرة العربية"، الدارة، العدد الثالث، السنة ٢٦ (١٤٢١هـ)، ص ٩٠.

- شاهين (علاء الدين)، المرجع السابق، ص ٢٤٤.

وقد أورد لوريمر Lorimer في كتابه دليل الخليج العربي الطابع المقدس لجزيرة فيلكا مثلما نعرف عنها في العصور القديمة واستمرارية مثل تلك النظرة للوقت الحاضر: "تعرف فيلكا بكثرة أضرحتها ومزاراتها، فأولا توجد فيها قبور الأولياء الذين لعبوا دورا كبيرا في تاريخ الجزيرة ، ومن هؤلاء نحو ٦٠ - ٧٠ مقبرة حول قرية الزور".^(٤٥)

وكان لبعثة متحف آثار ما قبل التاريخ في أرهوس الدانمركية عام ١٩٥٣م دورا هاما في الكشف عن التراث الدلموني لحضارات الخليج العربي القديمة وامتد نشاطها الي ١٩٧٣م في مناطق أثرية عديدة . واستهلت عملها برئاسة جلوب في البحرين.^(٤٦) ومع التشجيع المادي والأدبي من دولة الكويت تركزت أغلب أعمال البعثة الدانمركية من عام ١٩٥٨م في جزيرة فيلكا [ايكاروس].^(٤٧)

المستشرقون ومراكز حضارات الساحل الغربي من الخليج العربي : قطر تطبيقا

وردت اشارة مبكرة الي جزيرة فيلكا وأرض عمان وقطر ضمن كتاب بطليموس.^(٤٨) ونعلم بالمثل أن وليم بلجريف ذهب الي البحرين وقطر وعمان،، وادعي هناك أن السفينة التي استقلها من هناك تحطمت في عرض البحر وفقد كل مذكراته. وفي عام ١٨٦٥م نشر كتابه **Narrative of a year's journey through central and Eastern Arabia** . وبصفة عامة عكست كتابات بلجريف تفضيله للحضر عن البدو،، وتضمنتها معلومات دقيقة عن المكان وأهله.^(٤٩)

وتعددت الاشارات الي قطر بمسميات متعددة في الخرائط الجغرافية بدء من من خريطة الجغرافي كلاديوس بطليموس ١٥٠م بهيئة قطارا Catara اسم لأهم القبائل التي كانت تقطن الجزيرة العربية آنذاك، وما انتهت له في القرن العشرين بهيئة شبه جزيرة قطر.^(٥٠) وتعد خريطة بطليموس المحفوظة في المكتبة التراثية من أقدم الخرائط التي رسم عليها اسم قطر بتلك الهيئة.

- لوريمر (ج. ج)، دليل الخليج. القسم الجغرافي ، الجزء الثاني، دار العربية للطباعة والنشر، بيروت ، ١٩٩٦م، ص ٦٦٣؛ شاهين ٤٥ (علاء الدين)، المرجع السابق، ص ٢٤٤.

- صالح (عبد العزيز)، الرحلات والكشوف الأثرية للعصر الحديث في شبه الجزيرة العربية ، الكويت ، ١٩٨١م، ص ٦٣-٦٤؛ تقرير شامل عن الحفريات الأثرية في جزيرة فيلكا ١٩٥٨ - ١٩٦٣، وزارة الارشاد والأنباء، الكويت.

-صالح (عبد العزيز)، المرجع السابق، ص ٦٥؛ شاهين (علاء الدين)، تاريخ الخليج والجزيرة العربية القديم، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٩٧م، ص ٦٥-٦٦.

- رمضان (وجدي)، المرجع السابق، ص ٤٨٣.

٤٩ -www.alriyadh.com article 2740 -العسكر (عبد الله ابراهيم)، مقالة بجريدة الرياض عن موقع

٥٠ -لمزيد من التفصيل عن تلك الخرائط الجغرافية والاشارات النصية المحتملة في ارتباط قطر راجع محمود رمضان، قطر في الخرائط الجغرافية والتاريخية ، مركز الحضارة العربية، القاهرة ، ٢٠٠٦م؛ النصر (تركي محمد)، مكتبة التراث العلمي والاسلامي في قطر"، مجلة الوعي الاسلامي الكويتية ، العدد ٥٦١ (مارس وأبريل ٢٠١٢م).

وقد باشرت البعثة الدانمركية تنقيباتها في معظم المواقع الأثرية في قطر لا سيما علي ساحلها الغربي ومن بعد في الامارات العربية المتحدة.^(٥١)

المستشرقون ومراكز حضارات الساحل الغربي من الخليج العربي : البحرين تطبيقا

أورد بلييني (٢٤ - ٧٩م) صاحب كتاب التاريخ الطبيعي ضمن الفصل السادس منه اشارات الي العرب. وقد أوضح أيضا أن معلوماته استقاها من أفواه البحار والبحارة الذين جاسوا بحر العرب والخليج. وأشار الي استمرارية زراعة القطن في تايلوس حتى أيامه. كما أعطي وصفا لمنطقة الخليج ومصبات دجله والفرات.^(٥٢)

كما أشار ثيوفرايتوس فيما يتعلق بموقع تايلوس بأنها في الخليج العربي ، وأنه: "يوجد في الجزيرة نخيل وكروم وأشجار فاكهة بما في ذلك أشجار التين دائمة الخضرة . كذلك يوجد ماء من السماء، لكنهم لا يستخدمونه (لري) الفاكهة، غير أنه توجد ينابيع كثيرة في الجزيرة وهذه تفيد الذرة أكثر من فائدها للأشجار. لذلك عندما تمطر السماء، فانهم يتركون الماء في الحقول ، كما لو كانوا يجرفون ماء المطر".^(٥٣)

وقد وردت أول دراسة مدونة عن مدافن منطقة عالي بالبحرين عام ١٨٧٩م من خلال **الكابتن ديوراند Durand**.^(٥٤) ويعد تقرير ديوراند أول وثيقة أثرية عامة عن الخليج وجزر البحرين اشتمل علي مكتشفات البحرين الأكثر شهرة مثل حجر ديوراند ونقش بابلي قديم يدون زعم شخص يدعي ريموم بأنه خادم آلهة دلمون الحارسة، وبالمثل عدد من الرسوم الدقيقة اشتملت من بين ما اشتملت علي خريطة لموقع البحرين في الخليج العربي بالنسبة لشبه الجزيرة القطرية والمنطقة الشرقية من شبه الجزيرة العربية (السعودية حاليا).^(٥٥)

تضمنت كتابات **ثيودور بنت Bent** عام ١٨٨٩م وصفا لآثار البحرين وعادات اهلها آنذاك.^(٥٦) وقد تناولت كتاباته وصفا للموقع الجغرافي لجزر البحرين واستراتيجية الموقع، ونشاط

٥١- صالح (عبد العزيز)، المرجع السابق، ص ٦٨.

٥٢- رمضان (وجدي)، المرجع السابق، ص ٣٤؛ بوتس (دانيال)، الخليج العربي في العصور القديمة ، الجزء الثاني: من الاسكندر الأكبر الي ظهور الاسلام، ترجمة ابراهيم خوري ومراجعة أحمد عبد الرحمن السقا، منشورات المجمع الثقافي ، الامارات العربية المتحدة ، ٢٠٠٣م، ص ٨٧٣.

٥٣- كورونول (بيتر)، دلمون. ترايخ البحرين في العصور القديمة ، ترجمة محمد علي الخزاغي، البحرين، ١٩٩٩م، ص ١٨٤.

٥٤- ابراهيم (معاوية)، أول بعثة أثرية عربية مشتركة في البحرين"، دراسات في تاريخ الجزيرة العربية ، الكتاب الثاني : الجزيرة العربية قبل الاسلام، الرياض، ١٩٨٤م، ص ٢٥.

٥٥- رايس (مايكل)، الآثار في الخليج العربي ، ترجمة محمد علي وسامي الشاهد، ومراجعة أحمد السقا وناصر العبودي، الامارات العربية المتحدة، ٢٠٠٢م، ص ٥٢- ٥٣.

٥٦- مسامح (عبد الرحمن)، " البحرين كما رآها ثيودور بنت عام ١٨٨٩"، ترجمة عبد الرحمن مسامح، البحرين الثقافية، السنة الثامنة ٢٠٠١، ص ٤٦؛ ريس (مايكل)، المرجع السابق، ص ٧٨- ٧٩.

صيد اللؤلؤ، وبعض المواقع الأثرية بالمكان.^(٥٧) وقد حفر أحد تلال عالي ونشر تقريراً تضمن نتائج الحفر، وأصدر تقريراً آخر بعد الآخر بعشر سنوات ضمنه صوراً شمسية.^(٥٨)

وقد تناولت كتابات **كارستن نيبور** وصفاً للخراب الذي لحق بقري البحرين بسبب الحروب المتتالية حتى لم يبق منها سوى خمسين قرية، وكان بها من قبل ٣٥٠ مدينة وقريه يعمل معظم سكانها في استخراج اللؤلؤ.^(٥٩)

ونعلم بالمثل عن قيام الميجور بريدو **Prideaux** عام ١٩٠٦م بحفريات في عدد من المدافن. ويعد تقرير بريدو المنشور في **Archaeology survey of India** عام ١٩٠٨ - ١٩٠٩م أكثر الأعمال جودة ودقة حتى ذلك الحين، وناقش أصل تسمية المكان (البحرين) ومعجماً جغرافياً لأسماء القري والمدن التي أوردتها ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان وتقرير عن روائى القبور بلغ ما فحصه منها سبعة وستين قبراً.^(٦٠)

وفي عام ١٩٢٩م جاء أرنست مكاي **Mackay** بتلكيف من وليم فلندرز بترى لاستكشاف آثار البحرين، وأجري حفريات بالمثل في عدد من المدافن. وقد نشر مكاي تقريره ضمن السلسلة التي استنتها جمعية الاستكشاف المصرية من قبل اميليا ادواردز الشهيرة مؤلفة كتاب ألف ميل عبر نهر النيل. وظهر تقريره بعنوان "البحرين والحمامية". وكانت تخطيطات مكاي للقبور دقيقة. وأرفق رسومات للخزف المكتشف بالمكان.^(٦١) ثم قام كورنوال **Cornwall** عام ١٩٤٠ - ١٩٤١م بدراسة علي الهياكل العظمية بهدف معرفة أصحاب هذه المدافن.^(٦٢) ونعلم بالمثل تلك الاشارات الدالة علي تراث البحرين ضمن أعمال البعثة الأثرية الدانمركية بقيادة جلوب عام ١٩٥٣ - ١٩٥٥م.^(٦٣)

المستشرقون ومراكز حضارات الساحل الغربي من الخليج العربي : شبه جزيرة عمان تطبيقاً

لم تلق حضرموت وعمان - علي أهميتهما - العناية والرعاية والاهتمام التي لقيتها بقية المراكز الحضارية بشبه الجزيرة العربية ولكن نجد اشارات باهتة عنهما في كتابات بعض المستشرقين الأجانب خاصة ما تضمنته كتابات ولستد والكولونيل ميلز.^(٦٤)

٥٧ - مسامح (عبد الرحمن)، المرجع السابق، ص ٤٧-٥٤.

٥٨ - ابراهيم (معاوية)، المرجع السابق، ص ٢٥.

٥٩ - الصياد (محمد محمود)، المرجع السابق، ص ٤٤٤؛ العقاد (صلاح)، المرجع السابق، ص ٤٥٠.

٦٠ - رايس (مايكل)، المرجع السابق، ص ٨٣؛ ابراهيم (معاوية)، المرجع السابق، ص ٢٥.

٦١ - رايس (مايكل)، المرجع السابق، ص ٨٨-٨٩؛ ابراهيم (معاوية)، المرجع السابق، ص ٢٥.

٦٢ - ابراهيم (معاوية)، المرجع السابق، ص ٢٥.

٦٣ - علي (عباس سيد أحمد)، المرجع السابق، ص ٩٠.

٦٤ - عبد القادر (عبد الشافي غنيم)، "الجزيرة العربية في كتب الرحالة الغربيين"، دراسات في تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب الأول: مصادر تاريخ الجزيرة العربية، الجزء الثاني، الرياض، ١٩٧٩م، ص ٤٢٧-٤٢٩.

والمعلوم أن ولستد Wellsted كان من موظفي شركة الهند الانجليزية الذين يعملون في المساحة البحرية للشواطئ العربية الذين كلفوا باستجلاء حقيقة تلك المواقع وتدوين مشاهداتهم عنها وبالتالي كانت تلك المحاولة من قبله عام ١٨٣٥م من أولي المحاولات الانجليزية التي تناولت بعض ملامح الحضارة في حضرموت. وقد تمكن ولستد من الوصول أيضا الي مسقط في عمان ومنها أبحر الي صور بالقرب من رأس الحد ثم اتجه جنوبا مارا في طريقه ببلاد بنى ابي علي حدود الصحراء ثم انعطف نحو الشمال الغربي مخترقا وادي البيت خلال أراضي غاية في الخصوبة ووفرة المياه ومن بعد اتجه نحو المنحدرات الجنوبية لوادي الجبل الأخضر.^(٦٥) ويذكر ولستد في ترحاب الأهالي به وزيارته لكل من عبدا وسميد ونزوه عند السفوح الجنوبية للجبال . وقد غادر البلاد من بعد علي وجه السرعة لوصول بعض الجماعات المغربية ووصل الي سحر ومن بعد قفل راجعا الي الهند.^(٦٦)

وقد استأنف الكولونيل ميلز Mils ما بدأه ولستد في عمان حيث بدأ من سحر علي ساحل باثينا وعبر السلاسل المقسمة عند ضهيرة ووصل الي واحة البريمي احدي واحات هذا الاقليم الهامة واصفا الضهيرة بأنه كان يقطنها شعب يجيد الزراعة والصناعة وتوقف أبحاثه عند شبه جزيرة قطر بسبب تغطية سطحها بالحصباء وانحدارها التدريجي نحو مستنقعات ملحية تحف بشواطئ الخليج العربي.^(٦٧)

ونعلم عن بعثة الملك فريدريك الخامس ملك الدانمرك التي هدفت الي اتخاذ الخطوات اللازمة لتحقيق بعض المسائل الجغرافية التي وردت في الكتاب المقدس خاصة بجزيرة العرب كان من بين أعضائها المهندس كارستن نيبور Carsten Niebuhr الألماني الجنسية والوحيد من البعثة التي تركز عملها في المراكز الحضارية اليمنية الذي توجه لاحقا الي عمان عام ١٧٦٥م وان لم يمكث طويلا بعمان ليجوب جهاتها المختلفة حيث أن المدة المحددة من قبل ملك الدانمرك قد انتهت ومن ثم سافر من بعد الي بلاد فارس والعراق والشام وتركيا ودول أوروبا الوسطي قافلا الي كوبنهاجن التي وصلها في نوفمبر ١٧٦٧م.^(٦٨)

ولعل العين بالامارات تمثل نموذجا لمناطق الجذب لدي الرحالة الغربيين من بينهم الرحالة البريطاني برترام توماس ومن بعد العقيد س بي مايلز، المعتمد السياسي البريطاني في مسقط في نوفمبر عام ١٨٧٥م كما أوضحها بي كيلى في كتابه الحدود الشرقية لشبه الجزيرة

٦٥- عبد القادر (عبد الشافي غنيم)، المرجع السابق، ص ٤٢٧.

٦٦- عبد القادر (عبد الشافي غنيم)، المرجع السابق، ص ٤٢٧.

٦٧- عبد القادر (عبد الشافي غنيم)، المرجع السابق، ص ٤٢٩.

٦٨- الصياد (محمد محمود)، المرجع السابق، ص ٤٤٢ - ٤٤٣.

العربية حيث وردت اشارات الي الواحة والهيكمل السياسي القائم عليها من قبل بنوباس. وزار السير بيرسي كوكس البريمي عام ١٩٠٢م عندما كان معتمدا سياسيا في مسقط وما أورده من اشارة الي الشيخ زايد بن خليفة (زايد الأول الأكبر).^(٦٩)

وبالنظر الي ما سبق، وما تضمنته ما دونه هؤلاء الأجانب عن مراكز التراث في الخليج العربي ومواقعه العديدة أن نيبور كان منصفا للعرب علي عكس كثير من الكتاب الأوروبيين، فهو يري أن لكل شعب فضائله ونقائصه، وأن ما ينسب الي عرب من نقائص لا يختصون بها وحدهم ولكنها شائعة في أوروبا ذاتها، وأن لهم من الفضائل الشئ الكثير فهم قوم ودودون يستطيع المرء التجول بينهم في حرية كاملة شريطة ألا يمس احساساتهم، وهم يحبون الصدق ويكرهون الخداع.^(٧٠) اضافة لذلك اختلفت أهداف نيبور عن السابقين من المغامرين أو الجواسيس في انحصار هدفه من رحلته الي اجراء دراسة موضوعية جادة لشبه الجزيرة العربية.^(٧١)

ويمكن القول بأنه حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي كانت الدوافع التي تحمل الرحالة الغربيين الي الشرق العربي شبه محدودة: الفضول أو الصدفه أو التجارة.^(٧٢)

واستنادا الي ما تركه هؤلاء الأجانب من المستشرقين والرحالة الغربيين من ملاحظات يمكن تقسيم أهدافهم إلى دوافع من بينها الدوافع العلمية حيث أن هناك أعداد كبيرة من المستشرقين والرحالة الغربيين كانت أهدافهم بحثية لقصد العلم ونشر تاريخ الحضارات الأخرى فهم منصفين فيما كتبوه ونشروه. وكان هناك بالمثل الوازع الديني بدء بالرهبان الذين اهتموا بالدراسات العربية والاسلامية بهدف الطعن في الاسلام وتشويه محاسنه وهذا لا ينطبق علي ما ارتبط بجهود المستشرقين في البحث عن تراث الخليج العربي القديم.

اضافة الي ذلك هناك فئة من المستشرقين والرحالة الغربيين كانت أهدافهم سياسية استخبارتية لجمع المعلومات السكانية وتمركز القبائل ونفوذها وطبيعة المواقع الجغرافية ونقل تلك المعلومات لحكوماتهم في ذلك الزمن لان هناك صراع بين القوى الاستعمارية على منطقة الخليج . ويستفاد مما ورد من هؤلاء في كتبهم دقة تفاصيل ما دونوه عن تاريخ الجزيرة العربية والخليج مع ملاحظة الحذر عند النقل من كتبهم من المعلومات التي ربما تصاغ بما يخدم أهدافهم وهذا الأمر يعرفه الباحثين لاسيما المستشرقين الذين كتبوا في الدراسات الإسلامية وتاريخ الحركات الإصلاحية التي ظهرت في الجزيرة العربية وما صاحبها من أحداث. والملاحظ

⁶⁹ - www. Global news combined.com

⁷⁰ -الصيد (محمد محمود)، المرجع السابق، ص ٤٤٤.

⁷¹ -العقاد (صلاح)، المرجع السابق، ص ٤٤٥.

⁷² -عطا الله (سمير) المرجع السابق، ص ٥٤.

أن هؤلاء الرحالة الغربيين يمكن الاستفادة من كتبهم وطريقة بحثهم وما اتصفوا به من صبر انعكس في بقاءهم سنوات طويلة يجوبون الصحاري والجبال والسهول والوديان لجمع المعلومات وتأليف تلك المؤلفات بطريقة علمية واضحة مستخدمين الأدوات البحثية وعمل المقارنات اللازمة.



خريطة (١)

مواقع المراكز الحضارية على الساحل الغربي من الخليج العربي

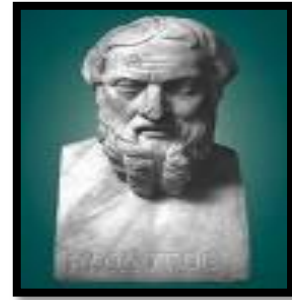


خريطة رقم (٢)

الكويت في الخرائط الجغرافية القديمة



شكل رقم (٢)
كارستون نيبور



شكل رقم (١)
المؤرخ اليوناني هيرودوت



شكل رقم (٤)
وليم بالجريف



شكل رقم (٣)
الليفتنانت كولونيل لويس بيلي



شكل رقم (٥)
المعتمد البريطاني هارولد ديكسون



المستشرقون وكنوز الشرق الإسلامي

(نقود الدولة السامانية: نموذجاً)

أ.د. / محمود عرفة محمود

أستاذ التاريخ الإسلامي و الحضارة الإسلامية

جامعة القاهرة

تعددت الآراء التي تناولت موضوع الاستشراق واعتبرته أداة للسياسة الغربية التي تهدف إلى احتواء الإسلام، وذلك من أجل القضاء على مفهوم الإسلام الأصيل، وخلق جيل من الشباب المسلم المفتون في عقيدته، فضلاً عن تزيف مفاهيم الإسلام والقرآن وإثارة الشبهات. والسيطرة على العالم الإسلامي وتوجيهه واحتوائه وذلك باستخدام تلاميذ المستشرقين عملاء الاستعمار من الذين درسوا بالجامعات الغربية وتشربوا بمبادئها، وقيام بعض الغربيين بإنشاء مؤلفات عن الثقافة الإسلامية، وعمل موازنات بينها وبين الثقافة الغربية ثم العمل على تشويه الحقائق^(١).

لاشك أن الباحث المدقق لأعمال الكتاب الذين تناولوا موضوع الاستشراق ليجد أن أغلبهم ينجح للتيار الانتقادي للمستشرقين، وبلغ الأمر إلى حد اعتبار الاستشراق العامل الرئيسي للصراع بين الشرق والغرب، وأن المسؤولية الكبرى إنما تقع على الاستشراق في توتر العلاقات بين القطبين الكبيرين، وأنه السبب في تقديم صورة مشوهة عن الإسلام، وأن الاستشراق قد استخدم من أجل السيطرة على الشرق، ومحاولة إعادة تنظيمه وتوجيهه والتحكم فيه، من أجل هذا المهدف الاستعماري، ثم دراسة الشرق سياسياً واقتصادياً و أيدولوجياً فصار الاستشراق يحتل مكانة هامة بين مختلف المجالات العلمية لتحقيق ميول الغرب الاستغلالية^(٢).

يرى المهتمون بالاستشراق أن الاستعمار يخطط دائماً لتشويه الإسلام باستخدام مفاهيم خاوية من مضمونها العلمي لكنها شعارات إعلامية مثل الأصولية الإسلامية، والإرهاب الإسلامي، واستثمار الخلاف المذهبي بين السنة والشيعة، وأن الاستعمار يعمل دائماً على تأجيج الخلافات بين الشعوب الإسلامية والتركيز على القومية والإقليمية لإحكام السيطرة على مقدرات المسلمين، وتقطيع أوصال العالم الإسلامي إلى دويلات متناحرة، فصار بذلك

الاستشراق الأسلوب الثقافي الأمثل بديلاً عن الاستعمار المسلح، فضلاً عن إبراز السلبيات العربية الثقافية من خلال الأساطير لإيهام القارئ بأن التراث الإسلامي هو خرافات شعبية، فإذا أحكم السيطرة على العقول جعلها تؤمن بالدونية الشرقية في مقابل التفوق الغربي، و كان يهدف في نهاية الأمر إلى أن يرسخ في أذهان الشباب أن حضارة الغرب هي الأسمى وهي الحضارة الواجب أن تنتقل إلى الشرق من أجل الرقي والسمو والاستعلاء^(٣).

وقد لخص وليد منير^(٤) محاور الاستشراق في محاور ثلاثة وهي: محور سوء الفهم، ومحور سوء النية، ومحور العلم الزائف، ومن هنا جاء وصف تشارلز داوني العرب بالبدو ذوي التعصب و الخبث الشيطاني، وأنهم لا إنسانيون ولا يمتنون بصلة إلى الحياة الشريفة الصادقة ولا يعرفون مواضع الخير.

الواقع أن بعض كتابات الغرب أفسدت - من خلال الاستشراق في بعض مراحل الأولى - تاريخ العلاقات بين أوروبا والشرق، والتي تتجلى فيما كتبه المستشرقون عن الفتوحات الإسلامية ويأتي في مقدمتهم فيليب حتى^(٥)، وكارل بروكلمان^(٦)، وتوماس أرنولد^(٧). وقد اتفقوا على أن الدافع الأساسي للفتوحات كان هو الدافع الاقتصادي وليس الديني، بل يرى سيديو^(٨) أن الدافع كان انتهازياً بمعنى أن العرب انتهزوا فرصة الضعف الذي ألم بالدولتين الرومانية والفارسية و انقضوا عليهما للاستيلاء على خيراتها، أي أن الدولة الإسلامية اكتشفت الضعف الشديد لتلك الإمبراطورية وقضت عليها بالدافع الارتجالي.

وخلصوا جميعاً إلى أن المسلمين نشروا الإسلام بحد السيف في محاولة لتشويه الغرض النبيل من الفتوحات لتحرير العقول والامتنال لأمر الله تبارك وتعالى، يقول برنارد لويس^(٩) : ولم تكن الحملات الأولى التي وجهت إلى الشمال سوى غارات غرضها النهب و السلب لا الفتح. لأن الفتح كان ارتجالياً. و لم تكن الحملات نتيجة خطط مرسومة من أولياء الأمر، بل هي غزوات الغرض منها في أكثر الأحوال الغنيم^(١٠).

ويعقب على ذلك الندوي^(١١) بقوله : ولسد تأثير المستشرقين السلبي وإصلاح هذا الفساد يجب أن يقوم علماء الإسلام ورجال البحث والتفكير بالكتابة حول الموضوعات المهمة، وفي نفس الوقت استعراض مؤلفات المستشرقين العلمية ومحاسبتهم في ضوء الحقيقة والواقع، وأخطائهم في فهم النصوص وبيان أخطاء النتائج التي يستنبطونها، وكشف ما يضره كثير منهم في نفوسهم من عداوة للإسلام، وكشف ما يكون من أغراضهم السياسية والدينية الكامنة في خفايا دعوتهم، ويقتضي الأمر تأليف كتب تحليلية و أبحاث عميقة مع تحر الدقة في أسلوب علمي نزيه^(١٢).

ومهما يكن من أمر فلا شك أن بعض المستشرقين قد قاموا بفهم روح الإسلام ومثله الإنسانية العليا فاعترفوا بمزاياه وفضله على البشرية، و قد كانت لهم أياد بيضاء على الثقافة العربية والإسلامية، وتحقيق التراث وإخراجه بما ساهم بشكل فعال في بث روح المثابرة والجلد والصبر على الباحثين المسلمين والعرب في السير على نهجهم، وإثراء المكتبة العربية بمؤلفات علمية عظيمة تتجلى فيها الدقة والأمانة العلمية وحسن الاختيار، و لقد قام بعض المستشرقين وحدهم بما تقوم به الجامعات العلمية بمكتباتها الغنية ووسائلها الوفيرة.

قصار القول فإننا لن ننسى ما كان لهؤلاء المؤلفين والباحثين من الفضائل في خدمة كنوز الشرق، و سوف نظل مدينين لجهودهم المخلصة في الكشف عنها وتوجيه الأنظار لدراساتها، ومن بين تلك الكنوز المسكوكات الإسلامية التي حظيت بعناية فائقة واهتمام كبير لدى المستشرقين على اختلاف أجناسهم، وذلك لإدراكهم بمدى أهمية تلك المسكوكات على مر العصور، فتعهدوها بالحفظ والتسجيل في مجلدات ضخمة، وصنفوها في مجموعات خاصة تدرج بها متاحف بلادهم، وقد أفاد منها علماء المسكوكات حول العالم، والمشتغلون بحفظها، ودراساتها حيث تعد دراسة النقود الإسلامية من أهم فروع الفنون الإسلامية في مجال البحث العلمي فهي تعتبر بمثابة صورة صادقة للعصر الذي سكنت فيه من النواحي السياسية والاقتصادية والإعلامية حيث اهتم الحكام بكتابة كل ما يتصل بالأحداث السياسية والمعتقدات المذهبية، فضلا عن أن النقود تعد سجلا حافلا للألقاب الخاصة بالحكام وأولياء العهود، و سنوات الحكم كما أنها تعبر عن ازدهار الاقتصاد وتدهوره، ومن الناحية الجغرافية فإن النقود لا تخلو من أماكن دور الضرب، كما كانت النقود تضرب لتخليد ذكرى الانتصارات الحربية الكبرى، وهي التي تعرف بالنقود التذكارية. ومن الناحية الفنية تعتبر النقود مجالا مهما لإبراز تطور فن الخط العربي عبر العصور، وفي مختلف النواحي و الأمصار والتي أفرزت بدورها أنواعا رائعة للخط العربي.

إن الاهتمام بتصنيف النقود و تسجيلها يعد من مناقب جهود المستشرقين، فمن ذلك قيام Tornberg^(١٣) بعمل كتالوج النقود الإسلامية Numicufici Regii Numophylacu Holmiensis والذي يشتمل على وصف للعديد من قطع النقود التي سكنت ببلدان العالم الإسلامي شرقا وغربا فيما يخص الخلافة الأموية والعباسية، ونقود الأدارسة و الحمدانيين فضلا عن نقود بعض الدول المستقلة في الشرق مثل الدولة الطاهرية والدولة الصفارية والدولة السامانية وغيرها.

ومن أهم الكتالوجات التي عني بها المستشرقون كتالوج النقود المحفوظة في المتحف البريطاني بلندن الذي وضعه Lane Poole, Stanley ^(١٤) وعنوانه Catalogue of Oriental Coins in the British Museum ويقع هذا الكتالوج في عشرة أجزاء، ومن أهم ما تتضمنه هذه الأجزاء نقود الخلافة الأموية والعباسية، واشتمل الجزآن الثاني والتاسع على ترتيب نقود الدويلات المستقلة في الشرق ومن أهمها نقود الدولة الطاهرية والصفارية والسامانية والغزنوية والسلجوقية وغيرها.

أما كتالوج النقود الإسلامية المحفوظة بالمكتبة الأهلية في باريس فقد عني بنشره Lavoix, Henre ^(١٥) وعنوانه Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Biblitheque Nationale وينقسم إلى جزأين، الجزء الأول منهما يختص بنقود بلدان المشرق الإسلامي عبر العصور، بينما يختص الجزء الثاني بالنقود الإسلامية الخاصة بالخلافة الأموية والعباسية والدولة الفاطمية.

كما حظي المتحف البريطاني بلندن بجهود المستشرق Walker, John ^(١٦) في الكتالوج الخاص به و عنوانه A Catalogue of Mohammedan Coins in the British Museum والذي يضم النقود العربية الساسانية المضروبة في عصر الراشدين والدولة الأموية و العباسية وغيرها.

ويعتبر كتالوج النقود الإسلامية المحفوظة بمتحف كابول بأفغانستان من أهم كتالوجات المشرق الإسلامي الذي عنت بنشره Sourdel, Dominique ^(١٧) بعنوان Inventaire des Monnaies Musulmanes Anciennes du Musee de Caboul, Damas, 1953 وتناولت فيه نقود الدولة الإسلامية على مر العصور، ويخص بالذكر منها الدويلات المستقلة عن الخلافة العباسية ومن بينها الدولة الصفارية والسامانية والسلجوقية والغورية.

أما كتالوج النقود الإسلامية المحفوظة بمتحف استانبول بتركيا فقد عني بتصنيفه Artuk, Ibrahim and Cevriye ^(١٨) في جزأين ضم الجزء الأول منهما نشر مجموعة كبيرة من النقود الإسلامية التي تنتمي إلى بلدان متعددة في شرق العالم الإسلامي وغربه على مر العصور.

مما تجدر الإشارة إليه أن هذه الكتالوجات المشار إليها والتي حظيت باهتمام المستشرقين و على الرغم من ضخامة ما تحتويه من دنائير ذهبية ودراهم فضية وفلوس نحاسية فإنها تعد بمثابة سجلات حفظ بدون دراسة، غير أنها أدت إلى شحذ همم الباحثين العرب والمسلمين

في شتى بقاع العالم الإسلامي لدراساتها دراسة أثرية فنية تاريخية ، والتي أفرزت بدورها علوما متخصصة في فن المتاحف والمسكوكات الإسلامية.

ولما كانت الدولة السامانية تعد من أهم الدول المستقلة في الشرق^(١٩) فقد حظيت بجهود المستشرقين في التصنيف التاريخي و النوعي لمسكوكات هذه الدولة في كتالوجاتهم ومؤلفاته. كان السامانيون من العناصر الفارسية التي ذاع صيتها و اشتهر أمرها في بلاد ما وراء النهر^(٢٠) وخراسان^(٢١) ، وكان موطنهم الأصلي بقرية سامان بنواحي بلخ و يرجع نسبهم إلى سامان^(٢٢) و كان من أسرة فارسية نبيلة تعتنق الزرادشتية، و قد اعتنق سامان الإسلام بعد أن اتصل بأسد بن عبدالله القسري والي خراسان من قبل الخليفة المأمون، الذي ولي أبناء أسد بن سامان بعض الولايات الإسلامية في المشرق تقديرا لجهودهم في القضاء على ثورة رافع بن الليث^(٢٣) ، فولى نوح بن أسد سمرقند، و أحمد ابن أسد فرغانة و يحيى بن أسد الشاش، و إلياس بن أسد هراة^(٢٤)

لما توفي نوح بن أسد سنة ٢٢٨ هـ / ٨٤٢ م ضم أخوه أحمد سمرقند إلى فرغانة، و ظل الحال على ذلك حتى خلفه ابنه نصر بعد وفاة أبيه سنة ٢٥٠ هـ / ٨٦٥ م^(٢٥) ، كما ضم الخليفة المعتمد على الله العباسي نصر بن أحمد حكم بلاد ما وراء النهر سنة ٢٦١ هـ / ٨٧٤ م و أرسل إليه تفويضا شرعيا بذلك، فاتخذ نصر سمرقند مركزا لدولتهم الناشئة^(٢٦).

على أية حال لما ولي نصر بن أحمد إمارة الدولة السامانية سنة ٢٥٠ هـ / ٨٦٥ م ضرب النقود على طراز الدنانير العباسية المضروبة بمدينة السلام و كافة ولايات الدولة الإسلامية بالمشرق.



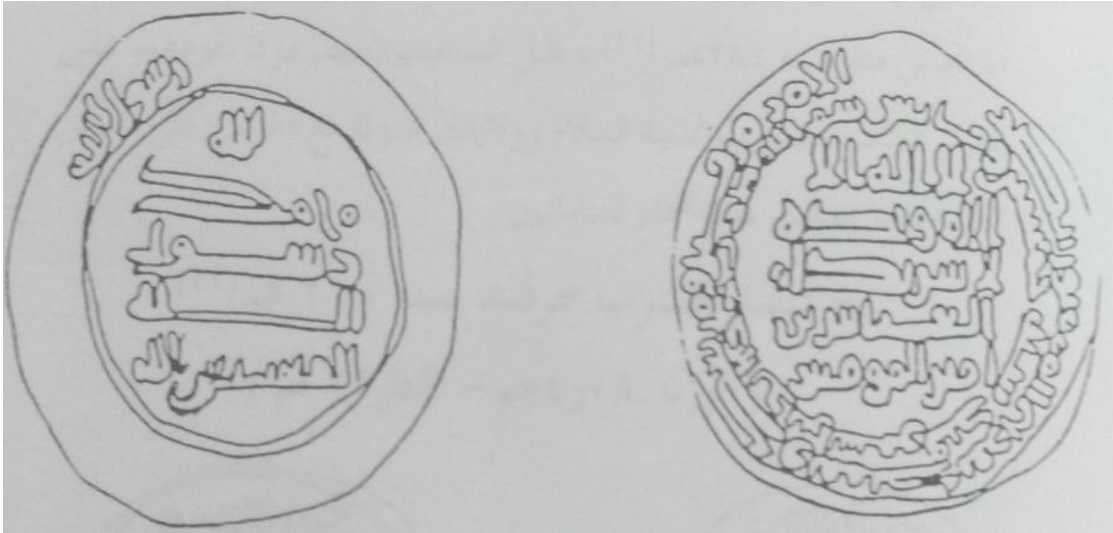
دينار ضرب سمرقند سنة ٢٥٠ هـ (٢٧)

الوزن : ٣,٨٨ جم

القطر : ٢١ مم

الوجه

الظهر



المركز

لا اله الا

الله وحده

لا شريك له

العباس بن

أمير المؤمنين

المركز

الله

محمد

رسول

الله

المستعين بالله

الهامش الداخلي

بسم الله ضرب هذا الدينار

بسمرقند سنة خمسين و مائتين

الهامش

محمد رسول الله أرسله

بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين

كله و لو كره المشركون

الهامش الخارجي

لله الأمر من قبل و من بعد

و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله

يتضح من نقوش هذا الدينار التبعية و الولاء الكامل للخليفة المستعين بالله العباسي ولابنه العباس بن الأمير، و كان المستعين حين ولي الخلافة يكنى أبا العباس منذ سنة ٢٤٨هـ / ٨٦٢ م.

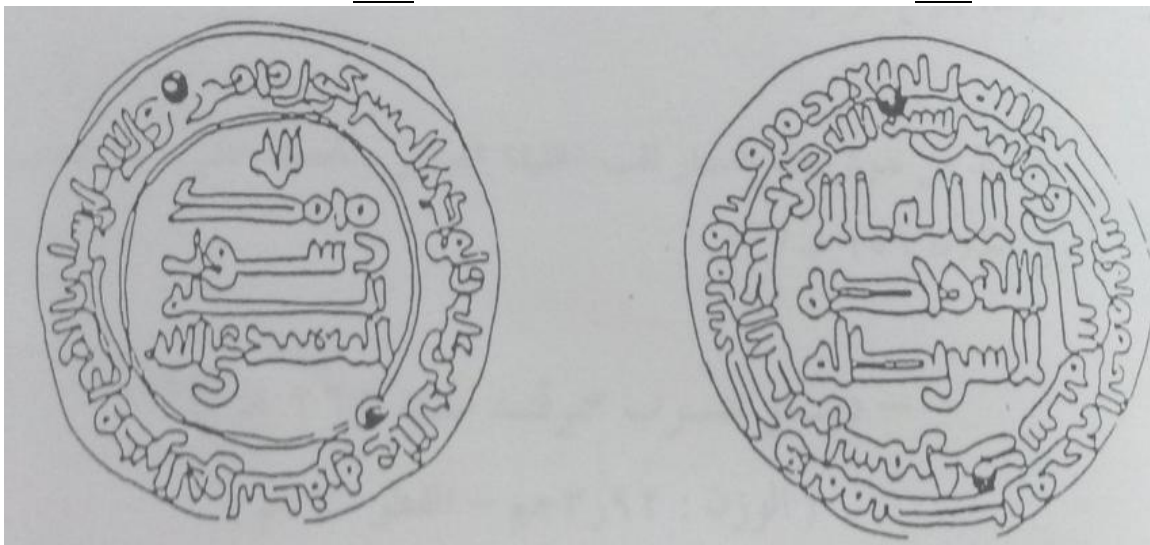
دينار ضرب سمرقند سنة ٢٦٠هـ (٢٨)

الوزن : ٤,٠٨ جم

القطر: ٢٢ مم

الوجه

الظهر



المركز

لا اله الا

الله وحده

لا شريك له

المركز

الله

محمد

رسول

الله

المعتمد على الله

الهامش

محمد رسول الله أرسله بالهدى و دين

الحق ليظهره على الدين كله و لو كره

المشركون

الهامش الداخلي

بسم الله ضرب هذا الدينر بسمرقند

سنة ستين و مائتين

الهامش الخارجي

لله الأمر من قبل و من بعد و يومئذ
يفرح المؤمنون بنصر الله

يلاحظ من نقوش هذا الدينار نقش لقب الخليفة العباسي (المعتمد على الله) - الذي
ولي الخلافة سنة ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م^(٢٩).

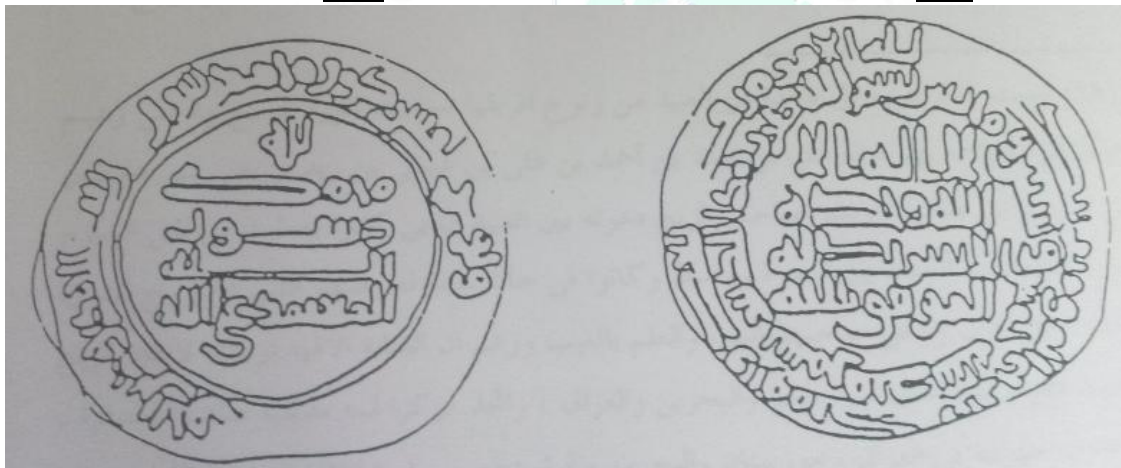
دينار ضرب سمرقند سنة ٢٦٥ هـ^(٣٠)

القطر ٢٠ مم

الوزن : ٣,٩٢ جم

الظهر

الوجه



المركز

لله

محمد

رسول الله

المعتمد على الله

المركز

لا اله الا

الله وحده

لا شريك له

الموفق بالله

الهامش

محمد رسول (الله) أرسله بالهدى ودين الحق
الحق (ليظهره على الدين كله) ولو كره
المشركون

الهامش الداخلي

بسم الله ضرب هذا الدينار
بسمرقند سنة خمس وستين ومائتين

الهامش الخارجي

لله الأمر من (قبل) ومن بعد ويومئذ

يفرح المؤمنون بنصر (الله) .

ترجع أهمية هذا الدينار إلى أن نقوشه تحمل لقب أبي طلحة أخي الخليفة المعتمد على الله الذي كان قد استدعاه من مكة ليعاونه في صد خطر الزنج^(٣١) ، ثم ولاه العهد سنة ٢٦١هـ/ ٨٩٠م بعد ابنه جعفر (المفوض إلى الله)، وقسم ولايات الدولة العباسية بينهما، فخص أخاه أبا أحمد طلحة الذي لقب (الموفق بالله)^(٣٢) بالبلاد والولايات الشرقية^(٣٣).

ظل السامانيون ينقشون على نقودهم ألقاب المعتمد على الله وأخيه الموفق بالله -نائب الخليفة العباسي على بلاد المشرق- على نقودهم، وذلك تعبيراً عن الولاء والتبعية الكاملة للخلافة العباسية، ويتجلى ذلك من نقودهم التي ضربت خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الثالث الهجري. مثال ذلك:

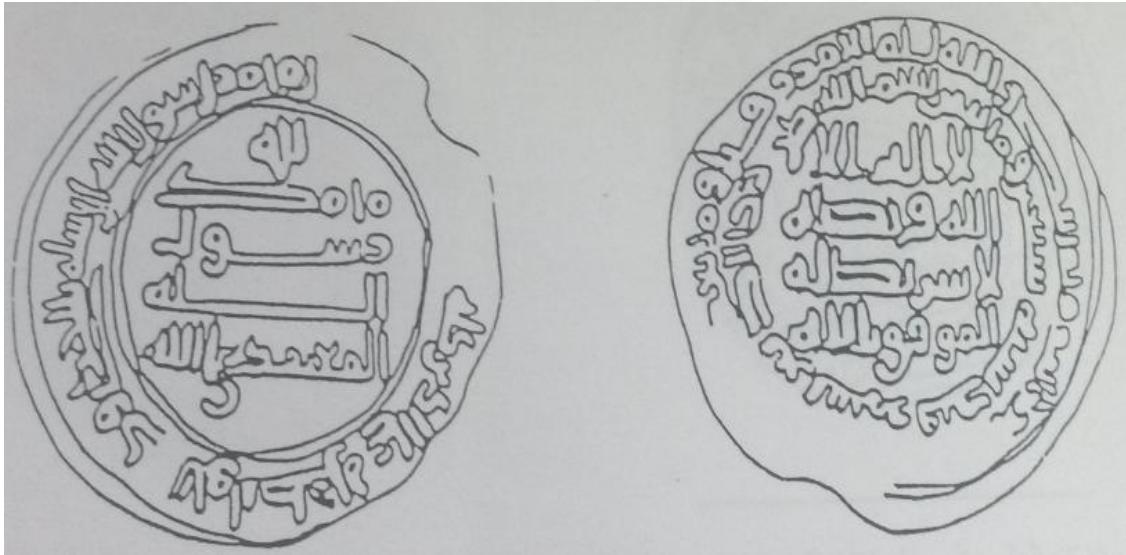
دينار ضرب سمرقند سنة ٢٧٠ هـ^(٣٤)

الوزن : ٤,١٢ جم

القطر ٢١ مم

الوجه

الظهر



المركز	المركز
لا اله الا	الله
الله وحده	محمد
لا شريك له	رسول الله
الموفق بالله	المعتمد على الله

الهامش الداخلي	الهامش
بسم الله ضرب هذا الدين بسمرقند	محمد رسول (الله) أرسله بالهدى ودين الحق
سنة سبعين ومائتين	الحق ليظهره على الدين كله (ولو كره
	المشركون)

الهامش الخارجي
 لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ
 يفرح المؤمنون بنصر الله .

آلت زعامة السامانيين إلى إسماعيل بن أحمد الساماني بعد وفاة أخيه نصر سنة ٢٧٩ هـ/٨٩٢ م^(٣٥) ، وأرسل إليه الخليفة المعتضد بالله العباسي الخلع وولاه مكان أخيه^(٣٦) ، ولا شك أن إسماعيل بن أحمد يعد هو المؤسس الحقيقي للدولة السامانية فبسط سلطانها على خراسان بعد هزيمة الصفاريين سنة ٢٨٧ هـ/٩٠٠ م^(٣٧) ، واستولى على طبرستان^(٣٨) ، وضمها إلى حوزته سنة ٢٨٩ هـ/٩٠٢ م^(٣٩) ، كما ولاه الخليفة المكتفي إقليم الجبال حتى حلوان^(٤٠) .

يمثل انتصار السامانيين على الصفاريين سنة ٢٨٧ هـ/٩٠٠ م بداية مرحلة جديدة في تاريخهم، فقد تمكنوا من السيادة والاستقلال عن الخلافة العباسية مع الاحتفاظ بتبعية اسمية فقط، ويتجلى ذلك من النقوش التي ظهرت على نقودهم، فنقش السامانيون أسماءهم مع ألقاب الخلفاء العباسيين في المناطق التي كانوا يسيطرون عليها وبخاصة بلاد ما وراء النهر التي كانت تنقسم إلى خمسة أقسام، هي: الصغد وله عاصمتان بخارى^(٤١) وسمرقند^(٤٢) ، وإلى الغرب من الصغد خوارزم، والقسم الثالث صغانيان، والرابع فرغانة، والخامس الشاش^(٤٣) . ومن أهم نماذج النقود التي نقشت في هذا الصدد:

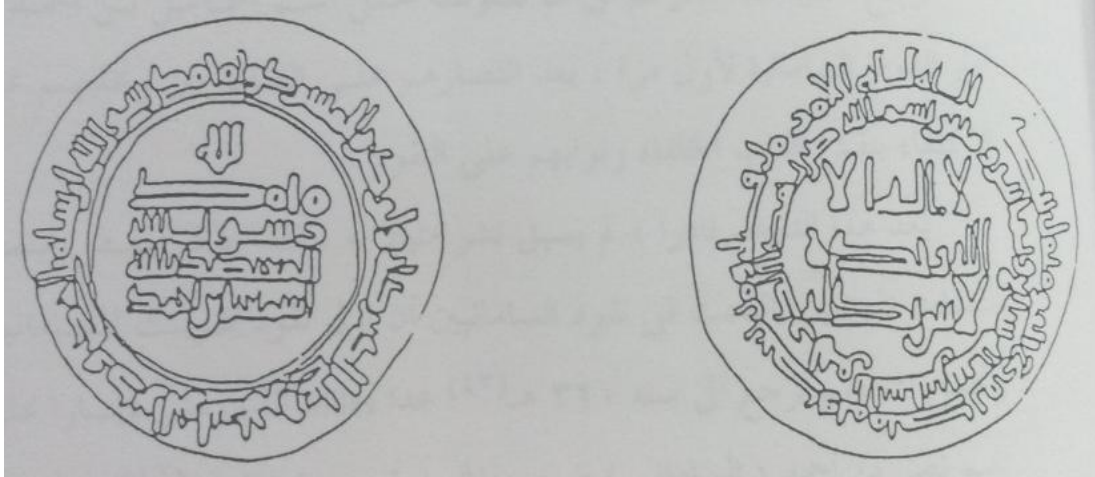
درهم ساماني ضرب الشاش سنة ٢٨٧ هـ (٤٤)

الوزن : ٣,٠٢ جم

القطر ٢٧ مم

الوجه

الظهر



المركز

لا اله الا

الله وحده

لا شريك له

المركز

الله

محمد

رسول الله

المعتضد بالله

اسماعيل بن أحمد



الهامش الداخلي

بسم الله ضرب هذا الدرهم

بالشاش سنة سبع وثمانين ومائتين

الهامش

محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق

الحق ليظهره على الدين كله ولو كره

المشركون

الهامش الخارجي

لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ

يفرح المؤمنون (بنصر) الله .

ترجع أهمية هذا الدرهم إلى أن نصوصه تحمل اسم إسماعيل بن أحمد -أمير الدولة السامانية- لأول مرة بعد انتصاراتهم على الصفاريين، فهو يعد من الدراهم التذكارية التي تعبر عن الانتصارات السامانية. وهذا الدرهم فضلا عن ذلك من الدراهم النادرة التي لم يسبق نشر مثيل لها، فقد ذكر بعض علماء النميات المهتمين بالبحث في نقود المشرق الإسلامي أن أول نقود ضربت للسامانيين وتحمل أسماءهم ترجع إلى سنة ٣٢٠هـ / ٩٣٢م^(٤٥) عدا Miles الذي نشر ديناراً عليه اسم نصر بن أحمد (الساماني) ضرب بالمحمدية سنة ٣١٤هـ / ٩٢٦م^(٤٦).

كان إقليم خراسان من الأقاليم التي خضعت للنفوذ الساماني وكانت خراسان تنقسم إلى أربعة أقسام : قسم عاصمته نيسابور، قسم عاصمته مرو، وثالث عاصمته هراة، ورابع عاصمته بلخ^(٤٧).

وتعد نيسابور من أهم دور سك النقود في إقليم خراسان ويتضح من نقوش السامانيين على نقودهم التي ضربت بنيسابور أنهم كانوا يتمتعون بالاستقلال مع الحفاظ على علاقة ودية وتبعية اسمية للخلافة العباسية، مثال ذلك :

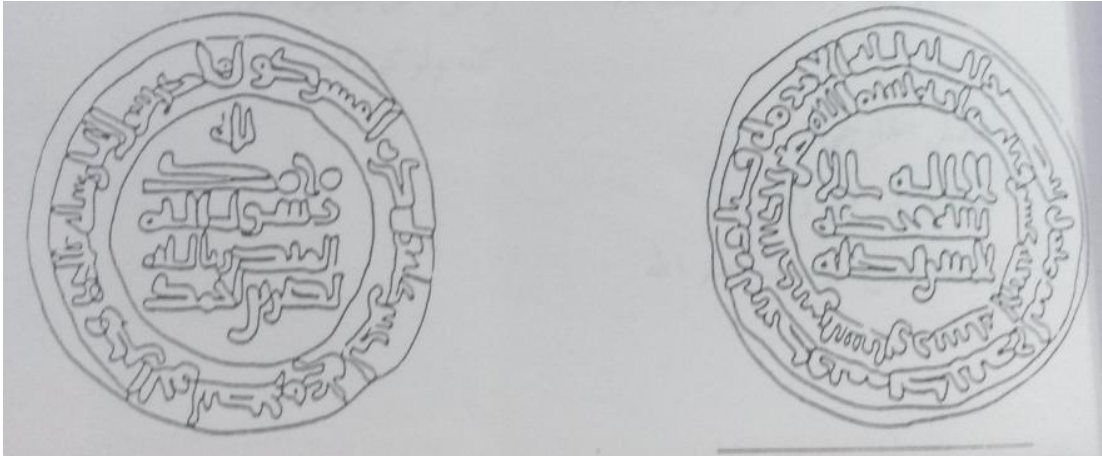
دينار ساماني ضرب نيسابور سنة ٣١٤هـ^(٤٨)

القطر ٢٥ مم

الوزن : ٣,٦٧ جم

الظهر

الوجه



المركز

لا اله الا

الله وحده

لا شريك له

المركز

الله

محمد

رسول الله

المقتدر بالله

نصر بن أحمد

الهامش الداخلي

بسم الله ضرب هذا الدين

بنيسابور سنة أربع عشرة وثلث مائة

الهامش

محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق

الحق ليظهره على الدين كله ولو كره

المشركون

الهامش الخارجي

لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ

يفرح المؤمنون بنصر الله .

ومن الأمثلة الهامة لتقود السامانيين :

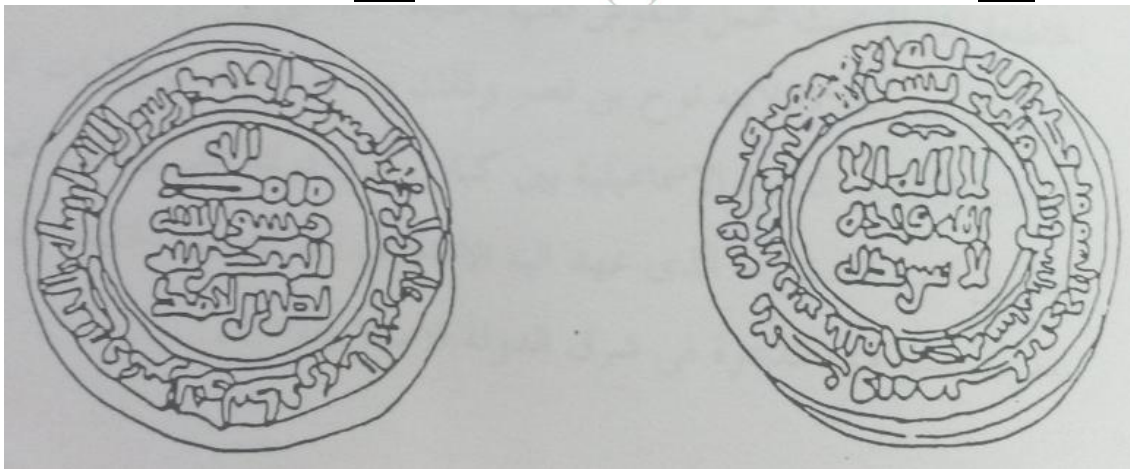
دينار ضرب المحمدية سنة ٣٣٠ هـ (٤٩)

الوزن : ٤,٢٠ جم

القطر ٢١ مم

الوجه

الظهر



المركز

لا اله الا
الله وحده
لا شريك له

المركز

الله
محمد
رسول الله
المتقي بالله
نصر بن أحمد

الهامش الداخلي

بسم الله ضرب هذا الدين
بالمحمدية سنة ثلثين وثلث مائة

الهامش

محمد رسول (الله) أرسله بالهدى ودين الحق
الحق ليظهره على الدين كله ولو كره
المشركون

الهامش الخارجي

لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ
يفرح المؤمنون بنصر الله .

كان اسم الري ينقش على النقود من سنة ٢١هـ الى سنة ١٤٨هـ ثم استبدلت
بالمحمدية^(٥٠) ، ومنذ ذلك الوقت صارت تعرف بالمحمدية أو الري في السنوات التالية^(٥١).
وقد استخدم السامانيون اسم المحمدية على نقودهم التي ضربوها في هذه المدينة بعد أن
تم لهم ضمها إلى دولتهم سنة ٢٨٩ هـ / ٩٠٢ م^(٥٢).

وفي تطور هام نزل الأمير نصر بن أحمد عن إمارته السامانية لابنه نوح بن نصر وذلك
بعد أن تعرضت ولايات الدولة السامانية لانتشار الدعوة الإسماعيلية بين كبار رجال الدولة
على يد أبي عبد الله بن أحمد النسفي الذي عهد إليه الإمام عبد الله المهدي الخليفة الفاطمي
بالمغرب بنشر هذه الدعوة في شرق الدولة الإسلامية^(٥٣).

استطاع هذا الداعي أن يستميل نصر بن أحمد للدعوة الإسماعيلية وإمامها مما أدى إلى
غضب رجال المذهب السني الذين هددوا بالثورة، فلما استقر الأمر اضطر نصر إلى النزول

عن الحكم لابنه نوح سنة ٣٣١ هـ/٩٤٢م^(٥٤) ، فأعاد نوح الأمور إلى نصابها وضرب نقودا جديدة تختلف في طرازها ونصوص كتاباتها^(٥٥) عن نقود سلفه مع استمراره في إظهار التبعية الاسمية للخلافة العباسية، مثال ذلك :

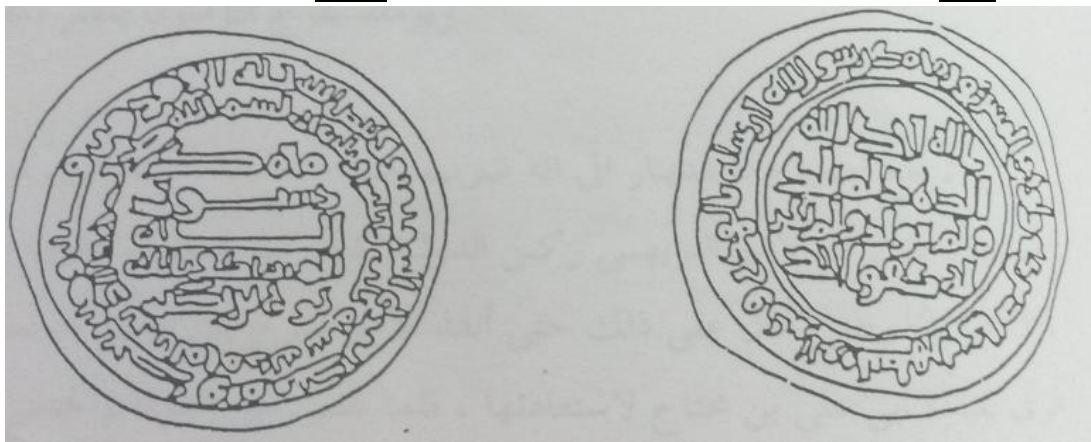
دينار ساماني ضرب بالمحمدية سنة ٣٣٣ هـ^(٥٦)

الوزن : ٤،٤١ جم

القطر ٢٠ مم

الوجه

الظهر



المركز

المركز

الله أحد الله

الله

الصمد لم يلد

محمد

ولم يولد ولم يكن

رسول الله

له كفوا أحد

المستكفي بالله

نوح بن نصر

الهامش

الهامش الداخلي

محمد رسول الله أرسله بالهدى

بسم الله ضرب هذا الدين بالمحمدية

ودين الحق ليظهره على الدين كله

سنة ثلث وثلثين وثلث مائة

ولو كره المشركون

الهامش الخارجي

الله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ

يفرح المؤمنون بنصر الله .

ترجع أهمية هذا الدينار إلى أنه ضرب بعد استعادة السامانيين لمدينة الحمديّة، ذلك أن الأمير البويهّي ركن الدولة كان قد استولى عليها سنة ٣٣١هـ/٩٤٢م^(٥٧)، وظل الحال على ذلك حتى أنفذ الأمير نوح بن نصر جيشاً إلى الري بقيادة أبي علي بن محتاج فدخلها القائد الساماني واستولى عليها وعلى سائر أعمال الجبال في شهر رمضان سنة ٣٣٣هـ/٩٤٤م^(٥٨).

يتجلى من دراسة نقوش هذا الدينار أن نصوصه تتميز بأنها تشتمل على سورة الإخلاص على الوجه. وهو طراز مختلف تماماً عن طرز المسكوكات السامانية السابقة عليه، فضلاً عن أن الوجه قد احتوى على هامش واحد (الرسالة الحمديّة) وأن الظهر قد اشتمل على هامشين على عكس المسكوكات السابقة عليه، ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا الطراز الذي يشتمل على سورة الإخلاص لم يضرب له مثيل في المشرق الإسلامي منذ عهد الأمويين.

دينار ضرب نيسابور ٣٣٤هـ^(٥٩)

القطر: ٢١ مم

الظهر

الوزن: ٤,١ جم

الوجه



لله

محمد

رسول الله

المستكفي بالله

نوح بن نصر

لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

الهامش الداخلي

ضرب هذا الدينر بنيسابور
سنة أربع وثلثين وثلاث مائة

الهامش

محمد رسول الله أرسله بالهدي
ودين الحق ليظهره علي
الدين كله ولوكره المشركون

الهامش الخارجي

لله الأمر من قبل ومن بعد ويؤمن
يفرح المؤمنون بنصر الله

دينار ضرب نيسابور سنة ٣٤٣ هـ (١٠)

الوزن : ٣,٨٨ جم

القطر : ٢٠ مم

الوجه

الظهر



الله

لا إله إلا

محمد

الله وحده

رسول الله

لا شريك له

المطيع لله

عبد الملك بن

نوح

الهامش الداخلي

بسم الله ضرب هذا الدينر
بنيسابور سنة ثلاث وأربعين
وثلاث مائة

الهامش

محمد رسول الله أرسله بالهدي
ودين الحق ليظهره علي
الدين كله ولوكره المشركون

الهامش الخارجي

لله الأمر من قبل ومن بعد ويؤمئذ

يفرح المؤمنون بنصر الله

ومهما يكن من أمر فقد سارت الدولة السامانية بخطى واسعة نحو الانحلال والزوال منذ منتصف القرن الرابع الهجري، وإن استطاع امراء مدينة سامان المحافظة على ملكهم الى أواخر هذا القرن^(٦١).

خاتمة البحث

يتجلى من استقراء آراء المستشرقين عن مدلول كلمة استشراق أنها مشتقة من الشرق اعتمادا على الرقعة الجغرافية التي انتشر فيها الإسلام، وأن العرف جرى على أن الاستشراق هو دراسة أحوال الدولة الإسلامية، ثم اتسع المعنى ليشمل الدارسين المهتمين بالآداب الشرقية، واللغات الشرقية فضلا عن التخصص في انثروبولوجيا الشعوب الشرقية، ثم حل محلها المعنى الأكاديمي العلمي ليعبر عن الاستشراق الذي يركز على التمييز الثقافي والتاريخي والعنقي بين الشرق والغرب.

كما يتضح من دراسة أعمال الكتاب الذين اهتموا بموضوع الاستشراق أن أغلبهم يحنق بقوة لانتقاد المستشرقين وآرائهم وكتاباتهم، وبلغ الأمر الى حد اعتبار الاستشراق هو السبب الرئيسي في الكراهية بين شعوب الشرق والغرب.

غير أن الدلائل المتأينة البعيدة عن العصبية تشير الى أن حركة الاستشراق قد ساهمت من ناحية أخرى في يقظة الوعي القومي في مختلف البلدان الإسلامية، وتنشيط حركة النهضة العلمية والتنمية الفكرية، إذ لا يمكن إغفال فضل المستشرقين في خدمة كنوز الشرق الإسلامي وجهودهم في الكشف عنها، وتوجيه أنظار الباحثين العرب والمسلمين الى العناية بتراثهم العظيم، والبحث والتنقيب، وشحذ همهم في تزويد المكتبة العربية بمؤلفاتهم الغنية الثرية في هذا الصدد، والتي تتجلى في المقام الأول في دراسة الآثار والفنون الإسلامية، و في مقدمتها النقود الإسلامية لأمرأى بلدان المشرق الإسلامي.

ولما كانت الدولة السامانية من أعظم الدول المستقلة في الشرق استقرارا ونظاما، فهي تعد بمثابة المرآة للعلاقات بين دول المشرق الإسلامي والخلافة العباسية، و يتجلى من استقراء

نقوش النقود التي ضربت في البلاد الخاضعة لنفوذ السامانيين، ان العلاقة بين السامانيين و الخلافة العباسية مرت بمرحلتين، الأولى اتسمت بالخضوع والتبعية الكاملة للخلافة العباسية و امتدت من بداية ظهور السامانيين على مسرح الأحداث التاريخية وتوليهم بعض أمارات بلاد ما وراء النهر وحتى انتصارهم على الصفاريين سنة ٢٨٧ هـ / ٩٠٠ م ، وتميزت المرحلة الثانية بالسيادة والإستقلال مع الاحتفاظ بالتبعية الإسمية للخلافة العباسية بعد ازدياد نفوذ السامانيين على يد إسماعيل بن أحمد الساماني، وليس أدل على ذلك من نقش أسماء الحكام السامانيين مع ألقاب الخلفاء على النقود، فضلا عن حرص السامانيين على الإحتفاظ بموارد الدولة وإنفاقها على مصالحها وعدم إرسال الخراج الى حاضرة الخلافة العباسية.

لاشك أن نقود الدولة السامانية ذات الحضارة العربية التي امتد نفوذها على أغلب مناطق الشرق، تعد بحق من أهم كنوز الشرق الإسلامي وبخاصة أن تلك النقود تعبر عن العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ليس فقط مع جيرانها ولكن مع الخلافة العباسية.

مما تجدر الإشارة اليه ان البحث اشتمل على دراسة ونشر بعض قطع النقود الخاصة بالدولة السامانية (النموذج)، وإلقاء الضوء على أهميتها التاريخية في مجال السياسة والعلاقات من حيث التطور والتعبير عن المتغيرات الإقليمية والحضارية والعقائدية ، وقد تم دراسة و نشر بعض قطع النقود الجديدة التي لم تنشر من قبل وانفرد بها هذا البحث.



الهوامش والمراجع:

- (١) أنور الجندي، الإسلام في عين الخطر، مركز الإعلام العربي، مصر ٢٠١٣ م ص ١٨٣.
- (٢) أندريه مالرو، اغواء الغرب، ترجمة محمد سيف، دار الشرقيات القاهرة ١٩٩٥، ص ١٠٣-١٠٤.
- (٣) محمد ابراهيم الفيومي، الاستشراق رسالة استعمار، تطور الصراع الغربي مع الإسلام، دار الفكر العربي ١٩٩٣، ص ١٤٨.
- (٤) وليد منير، نقد خطاب الاستشراق، الهيئة المصرية للكتاب ٢٠٠٩، ص ١٣.
- (٥) فيليب حتي، تاريخ العرب، ج ١ دار الكشاف للنشر ١٩٤٩، ص ١٩٥.
- (٦) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٤٨، ص ١١٨.
- (٧) توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، القاهرة ١٩٥٧، ص ٦٤.
- (٨) سيدو، تاريخ العرب العام، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٨، ص ١٣٣.
- (٩) برنارد لويس، العرب في التاريخ، بيروت ١٩٥٤، ص ٢٨ و ص ٧٠.
- (١٠) نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف بمصر ٢٠٠٦، ص ٣٨.
- (١١) أبو الحسن الندوي، الإسلام و المستشرقون، دار الكلمة للنشر و التوزيع ٢٠٠٦، ص ٢٠.
- (١٢) الندوي، نفسه، ص ٥٧.
- (١٣) Tornberg, Numicufici Regii Numophylacu Holmiensis. Upsaliae, 1848.
- (١٤) Lane Poole, Stanley, Catalogue of Oriental Coins in the British Museum, 1875.
- (١٥) Lavoix, Henre, Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Biblitheque Nationale, 1887.
- (١٦) Walker, John, A Catalogue of Mohammedan Coins in the British Museum, 1941.
- (١٧) Sourdel, Dominique, Inventaire des Monnaies Musulmanes Anciennes de Musee de Caboul, Damas, 1953.
- (١٨) Artuk, Ibrahim and Cevriye, Istanbul Arkeoloji Muzelere Teshirdeki Islami Sikkeler Katalogu, Cilt Istanbul 1970.
- (١٩) عبد النعيم حسنين، سلاجقة إيران و العراق، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠، ص ٧.
- (٢٠) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي ١٩٩١، ص ٣٣٨.
- (٢١) خراسان: تتألف من مقطعين هما (خر: اسم الشمس بالفارسية)، (سان: أصل الشيء) بمعنى هبة الشمس أو بلاد الشمس.
- ياقوت، معجم البلدان، بيروت ١٩٧٩، ج ٢، ص ٣٥.
- (٢٢) هو سامان خوداه بن طمغاث بن نوشارد بن بهرام
- الكرديزي، زين الأخبار، ترجمة عفاف السيد زيدان، دار الطباعة المحمدية ١٩٨٢، ص ٣٩.

(٢٣) كان رافع بن الليث بن نصر بن سيار قد تزعم ثورة ضد الخلافة العباسية في خراسان سنة ١٩٢ هـ فأنفذ إليه الرشيد جيشاً بقيادة خزيمة بن الحازم لكنه هزم الجيش العباسي، و استفحل خطره مما اضطر الخليفة إلى الخروج إليه بنفسه في شعبان من نفس العام، و استخلف ابنه محمد الأمين على بغداد، بينما اصطحب وزيره الفضل بن الربيع و ابنه المأمون، و لم يزل الرشيد يتابع سيره حتى بلغ جرجان فسير المأمون إلى مرو و اتجه هو إلى طوس، و هناك اشتدت به وطأة المرض فتوقف عن استكمال المسير إلى رافع بن الليث. و ظل الحال على ذلك حتى تم القضاء على ثورته في عهد الخليفة المأمون بالاستعانة بالسامانيين. (٢٤) هراة: بفتح الهاء و الراء المهملة ثم ألف و هاء في الآخر، و هي مدينة عظيمة و مشهورة في

خراسان بمنطقة الشرق

ياقوت، معجم البلدان، ج ٥، ص ٣٩٦.

(٢٥) النرشخي، تاريخ بخارى، ترجمة أمين عبد المجيد و نصر الله مبشر، دار المعارف بمصر، ص ٩٠.

(٢٦) أرمانوس فاميري، تاريخ بخارى منذ أقدم العصور حتى العصر الحاضر، ترجمة أحمد محمود الساداتي، مكتبة نهضة الشرق ١٩٨٧، ص ٩٣.

(٢٧) متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، الرقم بالسجل ١/١٦٨٩٨، لوحة رقم ١.

(٢٨) متحف الفن الإسلامي، الرقم بالسجل ٢/١٦٨٩٨، لوحة رقم ٢.

(٢٩) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار المعارف بمصر، ١٩٦٧، ج ٥، ص ٣٥٨.

(٣٠) متحف الفن الإسلامي، الرقم بالسجل ٣/١٦٨٩٨، لوحة رقم ٣.

(٣١) الزنج: نسبت هذه الثورة إلى طائفة من العبيد من زنج أفريقيا فسميت بثورة الزنج و ادعى زعيم هذه الحركة و اسمه ببهوذ أنه علي بن محمد بن أحمد بن علي بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، و نشر صاحب الزنج، دعوته بين العبيد الذين كانوا يعملون في نقل السباخ من المستنقعات الممتدة بين البصرة و واسط، و كانوا في حالة سيئة فحرضهم على الخروج للثورة و التمرد على الرق، و ادعى صاحبهم النبوة و العلم بالغيب، و زعم أن العناية الإلهية أرسلته لإنقاذ الزنج، و لقيت دعوته قبولا لدى عبيد هجر و البحرين و العراق.

ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٥، ص ٣٤٦-٣٥٠.

(٣٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مطبعة الحلبي في مصر ١٣٠٥ هـ، ص ٢٤٢.

(٣٣) الطبري، تاريخ الرسل و الملوك، دار المعارف بمصر ١٩٦٧، ج ٩، ص ٥١٤.

(٣٤) متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، الرقم بالسجل ٦/١٦٨٩٨، لوحة رقم ٤.

(٣٥) الطبري، نفسه، ج ١٠، ص ٣٠.

(٣٦) النرشخي، نفسه، ص ١٠٠.

(٣٧) ابن الأثير، نفسه، ج ١٠، ص ٩٦.

(٣٨) المقدسي، نفسه، ص ١٩٦.

(٣٩) يقول بارتولد: لم تكن حكومة بغداد ترى في السامانيين غير ولاية و موالي لأمر المؤمنين فحسب، إلا أنهم بلا ريب تمتعوا داخل أراضيهم بالاستقلال و السيادة التامة، انظر: تركستان، الكويت ١٩٨٢، ص ٢٥٣.

(٤٠) ياقوت، نفسه ص ٢٥٣.

(٤١) ياقوت، نفسه، ج ٣، ص ٢٤٦.

(٤٢) جمال سرور، تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق، دار الفكر العربي ١٩٦٧، ص ٨٥.

Miles: Numismatic History of Rayy, p.130.(٤٣)

(٤٤) متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، الرقم بالسجل ١٧٠٠٠/٢، لوحة رقم 5.

Gilles Hennequin Grandes Monnaies Samanides et (٤٥)

Ghaznavides de l'Hindu Kush, 331-421 A.H., Etude
`Numismatique et Historique, Annales Islamologiques IX, 1970
p.127-129.

Miles: op. cit., p.143.(٤٦)

(٤٧) جمال سرور، نفسه، ص ٨٩.

(٤٨) متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، الرقم بالسجل ١٧٠٢١/٣، لوحة رقم ٦.

(٤٩) متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، الرقم بالسجل ١٧٠٢٣/٧، لوحة رقم ٧.

Miles: op. cit., p. 31.(٥٠)

(٥١) ياقوت، نفسه، ج ٣، ص ١١٩.

Muir, William, The Caliphate, its Rise, Decline and Fall, (٥٢)

Edinburgh, 1924, p.555.

(٥٣) نظام الملك سياست نامه، ترجمة و تعليق السيد محمد العزاوي، دار الرائد العربي، ص ٢٦٦.

(٥٤) الكرديزي، زين الأخبار، ص ٢٤٧.

(٥٥) يلاحظ ظهور سورة الإخلاص على مركز الوجه لأول مرة في عهد السامانيين و هذا الطراز لم يستخدم على النقود الإسلامية منذ عهد الأمويين.

(٥٦) متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، الرقم بالسجل ١٧٠٢٣/٣، لوحة رقم ٨.

(٥٧) مسكويه، تجارب الأمم، مصر ١٩١٤، ج ١، ص ٨.

(٥٨) ابن الأثير، نفسه، ج ٦، ص ٣١٢.

(٥٩) متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، الرقم بالسجل ١٧٠٢١/١٠، لوحة رقم ٩

(ينفرد البحث بنشره لأول مرة)

(٦٠) متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، الرقم بالسجل ٧٧٠٣، لوحة رقم ١٠

(ينفرد البحث بنشره لأول مرة)

(٦١) محمود عرفة، الدول الإسلامية المستقلة في الشرق، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٩، ص ١٨٦.

اللوحات



دينار ساماني ضرب سمرقند سنة ٢٥٠ هـ

الوجه



الظهر

متحف الفن الإسلامي بالقاهرة رقم ١/١٦٨٩٨

لوحة رقم ١

دينار ساماني ضرب سمرقند سنة ٢٦٠ هـ

الوجه



الظهر

متحف الفن الإسلامي بالقاهرة رقم ١٦٨٩٨/٢

لوحة رقم ٢

دينار ساماني ضرب سمرقند سنة ٢٦٥ هـ

الوجه



الظهر

متحف الفن الإسلامي بالقاهرة رقم ١٦٨٩٨/٣

لوحة رقم ٣

دينار ساماني ضرب سمرقند سنة ٢٧٠ هـ

الوجه



الظهر

متحف الفن الإسلامي بالقاهرة رقم ١٦٨٩٨/٦

لوحة رقم ٤

درهم ساماني ضرب الشاش سنة ٢٨٧ هـ
الوجه



الظهر

متحف الفن الإسلامي بالقاهرة رقم ١٧٠٠٠/٢
لوحة رقم ٥

دينار ساماني ضرب نيسابور سنة ٣١٤ هـ

الوجه



الظهر

متحف الفن الإسلامي بالقاهرة رقم ١٧٠٢١/٣

لوحة رقم ٦

دينار ساماني ضرب محمدية سنة ٣٣٠ هـ
الوجه



الظهر

متحف الفن الإسلامي بالقاهرة رقم ٧/٢٣٠٧

لوحة رقم ٧

دينار ساماني ضرب بالمحمدية سنة ٣٣٣هـ

الوجه



الظهر

متحف الفن الإسلامي بالقاهرة رقم ١٧٠٢٣/٣

لوحة رقم ٨

دينار ساماني ضرب نيسابور سنة ٣٣٤ هـ
الوجه



الظهر

متحف الفن الإسلامي بالقاهرة رقم ١٧٠٢١/١٠

لوحة رقم ٩

دينار ساماني ضرب نيسابور سنة ٣٤٣ هـ

الوجه



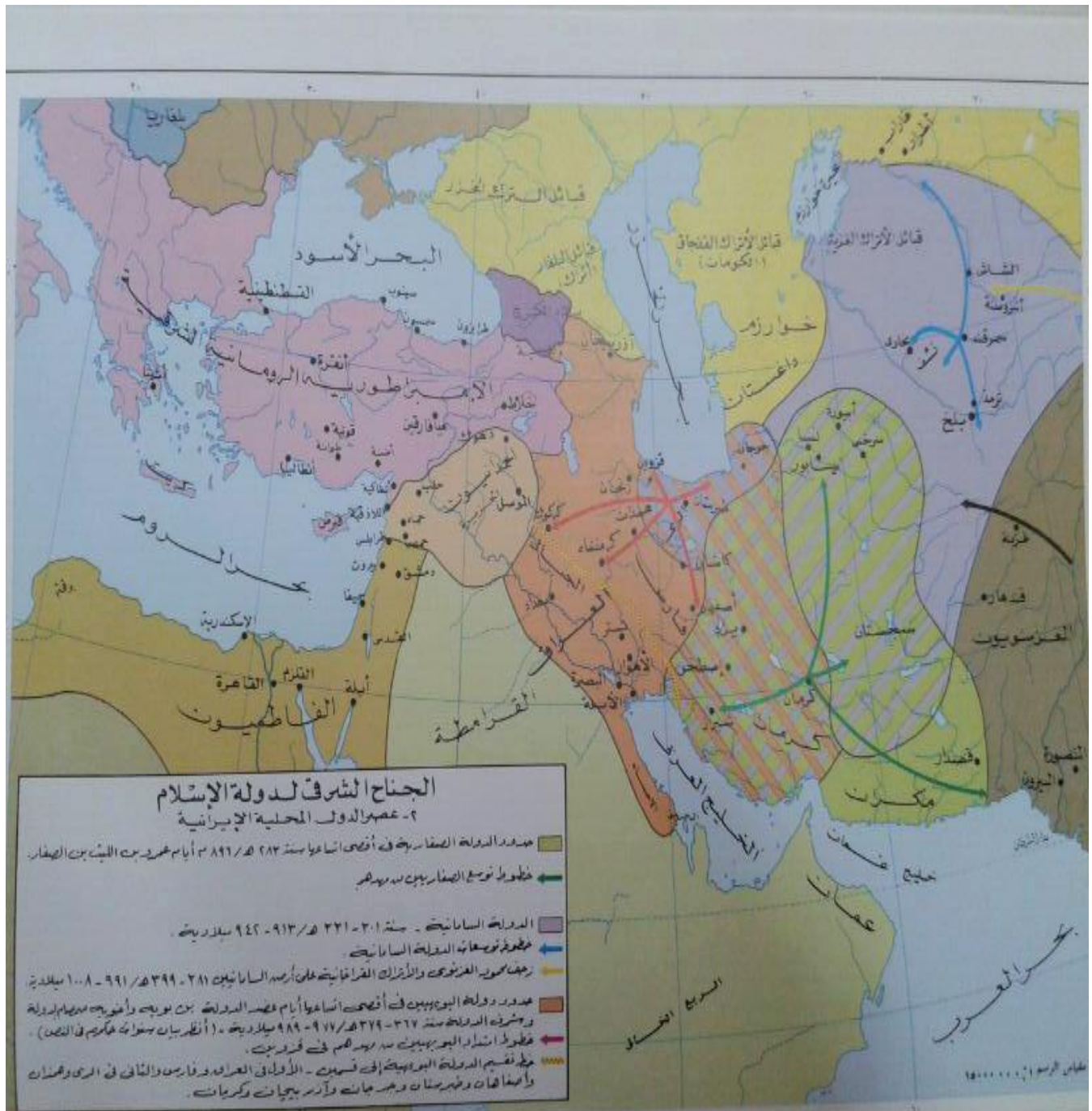
الظهر

متحف الفن الإسلامي بالقاهرة رقم ٧٧٠٣

لوحة رقم ١٠

الملحق







الاستشراق في زمن ما بعد الحداثة

- هنتغتون نموذجاً -

د. رشيد الحاج صالح

جامعة الكويت - كلية الآداب

تشكل العلاقة الثقافية بين الشرق و الغرب ، إحدى أهم القضايا التي أثارت و تثير جدلاً واسعاً ، و قد أفرز هذا الجدل اتجاهين اثنين في تفسير تلك العلاقة .

الاتجاه الأول : أقام فصلاً بنيوياً و عقلياً و ثقافياً بين الشرق والغرب ، ومَحَوَّرَ العالم كله حول الغرب ، الذي أصبح ، لدى هذا الاتجاه ، "مركز استقطاب " ، يتم قياس الشرق بمقياسه .
أما الاتجاه الثاني : فهو اتجاه إنساني ، لا يرى أي اختلاف جوهري بين الشرق والغرب ، وأن الحضارة الإنسانية هي نتيجة لإسهامات شعوب عديدة ، في مراحل تاريخية مختلفة ، وأن الحضارة عبارة عن مجموعة من تراكمات معارف وعلوم ، وتجارب شعوب العالم أجمع.

والاستشراق ، كمجال للمعرفة ، ينتمي إلى الاتجاه الأول ؛ أي الاتجاه الذي يرى بوجود اختلاف جوهري بين الشرق و الغرب . ويعود هذا الاختلاف - بحسب هذا الاتجاه - إلى عوامل فطرية ، أو عقلية ، أو دينية . ولذلك نجد أن المستشرقين يدرسون العقلية الشرقية بشكل مختلف عن دراستهم للعقلية الغربية ، وبناء على اختلاف العقلية هذا ، فإن أسلوب حياة الشرقيين وآدابهم ولغتهم وتدينهم مختلفة عما عليه في الغرب .

على هذا النحو يكون الاستشراق: " أسلوب في التفكير يعتمد على التمييز والتباين في جميع مستويات الوجود والمعرفة بين الشرق والغرب " ⁽¹⁾ ، فالتمايز بين الشرق والغرب ، تمايز أنطولوجي وأبستمولوجي ، وليس تمايز تاريخي ، طبيعي وليس مكتسب .

وتكمن خطورة الاستشراق في أنه الممر الذي يعبر من خلاله الشرق إلى العالم الغربي ، فالاستشراق أسلوب معرفة يتضمن تأويل الآخر ، وإعادة تشكيله من جديد ، في صورة تتوافق مع

متطلبات وغايات غربية ، أكثر من توافقها مع حقيقة الشرق . ومن هنا تأتي أهمية الاستشراق في كونه أداة للسيطرة الفكرية و الثقافية .

إن البحث في المعرفة الاستشراقية ، ليس بحثاً في أسلوب من أساليب معرفة الآخر ، انتهى وانقضى أمره ، و إنما هو بحث في أسلوب من المعرفة لا زلنا نعيشه حتى اليوم . لكن الاستشراق اليوم يختلف عما كان عليه بالأمس . فالاستشراق مر بمراحل عديدة وتلون بألوان مختلفة ، و لكنه كان دائماً يواكب العصر ، ويحجّر معارف عصره لتكوين صورة عن الشرق تتلاءم والأهداف التي يسعى إليها .

وفي كل مرحلة من تلك المراحل كان يعيد بناء نفسه على أسس نظرية جديدة تتناسب و المعرفة السائدة في هذه المرحلة . و كانت هذه الأسس إما دينية ؛ أي تقوم على إخفاء الأهداف السياسية للغرب تحت عباءة الدين ، أو علمية ؛ أي تقوم بتبرير تلك الأهداف علمياً . أما آخر تلك الأسس النظرية التي يبنى عليها الاستشراق نظرياته فهي أسس حضارية ، بحيث يتم إلباس الصراع السياسي ثوباً حضارياً ، فأصبح صراع حضارات .

الاستشراق تاريخياً ظهر في العصور الوسطى ، بتأثير من توسع الحضارة العربية الإسلامية في أوروبا و انتصار المسلمين على الصليبيين و إخراجهم من بيت المقدس . فالهزيمة العسكرية التي تعرضت لها أوروبا - في تلك الفترة - دفعتها إلى تغيير مجال الصراع ، فقد حول الغرب تكتيك الصراع مع المسلمين من صراع عسكري لم يكن موفقاً فيه، إلى صراع فكري- ثقافي يجري عبره محاربة الإسلام ثقافياً ، و إفراغه من كل المضامين الإنسانية .

والشخص الذي مارس دوراً مهماً في إقناع الكنيسة بتحويل الصراع مع المسلمين من صراع عسكري إلى صراع ثقافي هو المستشرق المعروف " ريموند لول " (عاش في القرن الثالث عشر و الرابع عشر) ، إذ أقنع هذا المستشرق الكنيسة بضرورة معرفة الإسلام عن كثب وإنشاء المعاهد وإرسال البعثات لدراسة أحوال المسلمين . و بالفعل انتشر تدريس اللغة العربية و اللاهوت الإسلامي ، و قدمت هذه المعاهد عدد من المبشرين الذين دخلوا في جدال فكري مع مصادر الإسلام محاولين إلحاق مجموعة من الصفات السلبية به ، بغية تنفير الأوروبيين منه ، هكذا سادت صورة عن الإسلام تحدده بوصفه دين شهواني و حسي ، و أنه لا يشجع على البحث العقلي و العلمي ، نتيجة لما يحمله من إرث كبير من الغيبات والروايات الخارقة . كما

أن المسلمين عدوانيين لا يسعون في حروبهم سوى لسفك الدماء ، لأن الدين الإسلامي دين قتال و حروب و ليس دين سلام .

يعد هذا المجهود الفكري الذي حاول رسم تلك الصورة للإسلام ، بداية الاستشراق و تحديداً لما يمكن أن نسميه بـ " الاستشراق الديني " الذي امتد زمنياً حتى القرن الثامن عشر تقريباً ، ليتراجع بعد ذلك مفسحاً المجال للاستشراق العلمي . و يعود تراجع جهود الاستشراق الديني لسببين :

الأول : ترسخ علمانية أوروبا أكثر فأكثر في هذا القرن

أما الثاني : فيتمثل في الهدوء النسبي الذي أخذ يخيم على الصراع السياسي بين الغرب و الإسلام ، إثر تراجع نفوذ السلطنة العثمانية في أوروبا و تعرضها لخسائر كبيرة في المعارك التي خاضتها في تلك الفترة .

أما المرحلة الثانية من الاستشراق – وهي المرحلة العلمية – فتعود إلى القرن التاسع عشر ، إذ بدأت أوروبا – في ذلك الوقت – تستعد لغزو الشرق ، وتتطلع إلى الاستيلاء على ثرواته ، التي أخذ يزداد الحديث عنها آنذاك ، و ذلك لدعم ثورته الصناعية و رأسماليته الصاعدة ، والتخفيف من وطأة الحروب الأوروبية الداخلية . لهذه الأسباب بدأ التفكير بالتوسع خارج أوروبا .

وهنا كان لا بد من استنفار المستشرقين ، من جديد ، لتقديم معارفهم و خبراتهم عن أحوال الشرق و ظروفه للمساعدة في تحديد الطريق المناسب والأجدي للسيطرة على بلاد الشرق أولاً ، و لإيجاد المبررات التي تخفي الطابع الاستعماري لذهاب الأوروبيين إلى الشرق.

و كان على جهود المستشرقين – في هذه الفترة – أن تأخذ بعين الاعتبار عدة متغيرات على غاية من الأهمية : أولها ازدياد الثقة بالعلم ، واستبدال الحداثة الأوروبية العلم بالدين ، فالمرجعية أصبحت تعطى للنظريات والآراء العلمية و ليس الدينية .

أما ثاني تلك المتغيرات فهو ازدياد شعور أوروبا بأنها تمثل قمة الحضارة الإنسانية و أنه من حقها قيادة العالم و تقديم نفسها بوصفها " المثل الأعلى " الذي على العالم أن يتمثله . وهو ما أخذ يعرف بـ " المركزية الأوروبية " ، التي ترى أن الحضارة ظاهرة أوروبية ليس إلا . في ظل هذين المتغيرين حاول الاستشراق أن يبني نظرياته وآراءه حول الشرق ، على أساس علمي ، ليعطيها المزيد من المصداقية . أما أهم علم اعتمد عليه الاستشراق فهو " الفيلولوجيا " أو فقه اللغة ، الذي بين أن هناك تمايزاً بين اللغات السامية : و هي العربية والعبرية والسريالية ، و

بين اللغة السنسكريتية - وهي لغة هندية قديمة - تعود إلى عائلة اللغات الهندو-أوروبية . وقد دلت البحوث الفيلولوجية أن لكل من هذه اللغات بنيتها و خصائصها المختلفة عن بنية و خصائص اللغات الأخرى . وأن الشعوب تنقسم إلى أعراق تبعاً للغة التي تتكلمها . هكذا جرى تأسيس النظرية العرقية على أساس اللغة , فالشعوب التي تتحدث اللغات الهندو-أوروبية، و هي الشعوب الآرية ، شعوب متفوقة عقلياً ، في حين الشعوب التي تتحدث السامية شعوب ضعيفة عقلياً ، و أن دراسة بنية اللغات السامية والسنسكريتية تؤكد ذلك .

ومن أهم من تبنى نظرية تأسيس العرق على اللغة المستشرق الفرنسي المعروف "أرنست رينان" ، وكان في عصره شخصية علمية مرموقة ، وأستاذ اللغات السامية . و قد ذهب رينان إلى أن العقل السامي غير قادر على إدراك القوانين والنظريات التي تكمن خلف جزئيات الواقع .

كما شكل كتاب ليفي برول " الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى " الصادر عام ١٩١٠ علامة بارزة في تاريخ النظرية العرقية . وتذهب أطروحة هذا الكتاب إلى أن الوظائف الذهنية للمجتمعات السفلى ، وهي الشعوب السامية ، مختلفة بنيوياً وجذبياً عن الوظائف الذهنية للمجتمعات المتقدمة ، وهي المجتمعات الأوروبية : فالأولى ليست تحليلية وغير منطقية وحبسية ذاكرتها ، الأمر الذي يجعلها ذهنية حافظة ، وكمية وليست كيفية ، و ليست لديها القدرة على التجريد ، وباختصار مجتمعات همجية وجاهلة . أما الذهنية الثانية فهي تحليلية واستقرائية واستنتاجية ومنطقية وخلاقة وموضوعية . والخلاصة أن هناك قطيعة أبستمولوجية كاملة بين الذهنتين .

هكذا أصبح ذهاب الغرب إلى الشرق ليس له هدف سوى تخليص شعوب الشرق من حالة الجهالة والهمجية والدونية ، ومساعدتها في تطوير نفسها ، وتنمية مقدراتها ، وتحويلها إلى شعوب متحضرة ، وتعليمها المدنية .

على هذا النحو تم تهيئة الأسباب الحقيقية الاستعمارية وراء غزو الغرب للشرق ، ليلعب الاستشراق نفس اللعبة التي لعبها في العصور الوسطى ، و لكن بأدوات و مفاهيم مختلفة . إذ تم إخفاء المصالح الاقتصادية و السياسية للغرب تحت فكرة علمية مفادها أن الشرق لديه عقلية بدائية و فقر عقلي ، وأنه بحاجة إلى من يأخذ بيده و يعلمه الحضارة و من هنا جاءت فكرة " الانتداب " .

طبعاً التطورات و الدراسات العلمية التالية لهذه المرحلة بينت أن ليس هناك من الناحية العلمية ما يمكن أن نسميه " العقلية الشرقية " و أن بنية الدماغ و الوظائف التي تقوم بها هي واحدة لدى كل الشعوب ، و إن كان هناك من اختلافات فهي مكتسبة تعود إلى عوامل اجتماعية و تاريخية .

وفي المرحلة المعاصرة – أو مرحلة ما بعد الحداثة – سيلعب الاستشراق اللعبة نفسها ولكنه كعادته يغير في الأدوات والمفاهيم في ضوء ما يستجد من تغيرات علمية ، وسياسية و فلسفية .

أما أهم التغيرات الفلسفية والعلمية والسياسية التي طرأت على الغرب المعاصر فتمثلت في دخول الحضارة الغربية مرحلة ما بعد الحداثة "Post Modernism" . و أهم ما يميز ما بعد الحداثة أنها انقلاب على قيم الحداثة . و قيم الحداثة هي : العقلانية و الإيمان بالفردانية والعلم و فكرة التقدم . أما أهم ميزات ما بعد الحداثة فهي : الرؤية العدمية والفوضوية للحياة ، و الاهتمام بمعطيات الواقع والحياة و تقديمها على النظرية ، و بروز الرؤى الاجتماعية و السياسية المنفلتة أخلاقياً ، بالإضافة إلى تقديم الإرادة على العقل ، والإرادة تعني القوة .

قيم ما بعد الحداثة هذه ، بالإضافة إلى المرحلة العاصفة التي يمر بها العالم في العقدين الأخيرين ، و المتمثلة باستفراد القطب الأمريكي بالعالم و تحقيقه للثورة التكنولوجية و المعلوماتية أو ما أصبح يعرف بالطفرة الثالث، أقول : إن تلك القيم وهذه المرحلة دفعت بالعقل الاستشراقي المعاصر ، إلى العمل على إبداع مجموعة من المفاهيم و المقولات التي تلخص تلك التغيرات و تعطيها بعداً حضارياً يتم إسقاطه على التأسيس لمستقبل العلاقة بين الشرق و الغرب ، أو بين ما أصبح يعرف بالمركز والأطراف. و الموقع الذي يمكن أن يحتله المركز على خارطة العالم في القرن الواحد و العشرين .

فالعقل الثقافي الغربي دأب ، بعد كل حدث سياسي أو اقتصادي أو عسكري جلل على إعادة ترتيب و تنظيم العالم ، من جديد ، من خلال رؤية مستقبلية محملة على مجموعة من المفاهيم تعكس : أولاً اهتمامات و مصالح الغرب ، و ثانياً تحديد العدو الذي ينوي الغرب معاداته خلال المرحلة التالية ، و ثالثاً رسم الخصائص التي ينوي تحميلها على هذا العدو.

ومن أهم المفاهيم التي أنتجها العقل الاستشراقي المعاصر ، و التي حاول من خلالها رسم مستقبل العلاقة بين الشرق و الغرب ، مفهوم " صراع الحضارات " لصموئيل هنتنغتون . و تعود أهمية هذا المفهوم إلى التوقيت الذي ظهر فيه ، وهو توقيت يؤشر إلى انتهاء الحرب الباردة مع المعسكر الشيوعي وبداية التأسيس لمرحلة جديدة يسعى الغرب الأمريكي إلى بناءها على مجموعة من المفاهيم التي تعكس مصالحه . حيث اكتشف العقل الثقافي الغربي ، و أثناء مرحلة التأسيس تلك، أنه لا بد من التخطيط لمستقبل العالم على أنه تاريخ صراع ، لأن الصراع هو الحالة التي تسمح للقوي بالحصول على ثمن تفوقه ، و تفرض على الضعيف أن يدفع ثمن ضعفه . زد على ذلك أن الصراع و بالتالي وجود أعداء ، هما حاجة داخلية لأي سلطة في العالم .، كما أن استعداد الآخر عملية تؤدي إلى إرباكه وتوتيره وتعطيل مشاريعه التحديثية ، الأمر الذي يسهل عملية التدخل في شؤونه .

وبالتالي فإن مفهوم "صراع الحضارات" أتى لتبرير الصراع السياسي و العسكري الذي يسعى الغرب إلى انتهاجه كأسلوب لفرض إرادته على العالم . و لإخفاء صراع آخر هو صراع مصالح سياسية واقتصادية .

هكذا أتى هنتنغتون ليؤكد أن المستقبل هو صراع بين الحضارات وهذا ما يدل عليه تحليل العلاقة بين الحضارات خلال تاريخها الطويل، ويصل هنتنغتون من هذا التحليل إلى أن (الصراع) هو القانون الذي تنتظم بموجبه تلك العلاقة، والقانون لا يقتصر على الماضي والحاضر بل يمتد ليشمل المستقبل . ويعود ذلك الصراع إلى "الفروق الأساسية بين هذه الحضارات، والفروق الأساسية هي في جوهرها فروق ثقافية" (٣).

ويعود تركيز هنتنغتون على المكنون الثقافي للحضارات تمهيداً للتأكيد على أن الصراع بين الحضارات هو صراع ثقافي يتبع خطوط التقسيم الثقافية التي تفصل بين الحضارات (٤).

وبذلك يكون هنتنغتون قد نحى، وبكل بساطة، التاريخ بوصفه جملة تحولات وصراعات اجتماعية وسياسية واقتصادية وحتى عسكرية، لينقلب التاريخ وتقف المدافع والبنادق مدافعة عن المفاهيم الثقافية .

أما أهم من تم ترشيحه ليشكل الطرف الآخر للصراع فهو (الإسلام) . وتجلّى هذا الترشيح في تبني أوساط المثقفين والخبراء الاستراتيجيين الغربيين العداء تجاه الإسلام، وتقديمه بوصفه

مرتبطاً بالعنف والإرهاب تكوينياً ، ومعادياً لقيم الحضارة الغربية ، وغير متقبل للآخر . فالحضارة الإسلامية هي الحضارة الوحيدة التي لا تستطيع أن تتفاعل وتتعاون مع الحضارة العالمية ، من بين عشرات الحضارات الموجودة في العالم اليوم ، ولذلك لا ينفع معها إلا القوة .

فالعقل الاستشراقي الغربي تبنى مقولة (الصراع) ليحيي أسلوب الحرب الباردة ويوجهها وجهة جديدة من صراع بين الرأسمالية والشيوعية إلى صراع بين الغرب والإسلام .

والملفت للانتباه أن المصطلحين . أي الغرب والإسلام . من نمطين معرفيين مختلفين ؛ فالأول جغرافي سياسي والثاني ديني ولا يوجد بينهما أي اتفاق أو اختلاف لآعلى المستوى السياسي ولا على المستوى الاقتصادي . بمعنى أن الإسلام ليس لديه نظرية اقتصادية متكاملة واضحة المعالم تقف ضد أو مع النظرية الاقتصادية للنظام الرأسمالي الغربي ، القائمة على حرية السوق والملكية الفردية ، وإنما كل ما لديه مجموعة تعاليم عامة تدعو إلى رفض الاستغلال والاحتكار وضرورة التضامن الاجتماعي . كما أنه ليس لديه نظرية سياسية متكاملة تمتلك رؤية واضحة حول مسائل مثل : الانتخابات . الديمقراطية . النظام البرلماني ، وهي مسائل جوهرية في النظام السياسي الرأسمالي . ولذلك فإن معاداة نظام سياسي اقتصادي للإسلام أمر لا يمكن إلا أن يكون إيديولوجياً ، لأن الدين الإسلامي ليس لديه نظرية اقتصادية - سياسية تختلف عن النظريات التي يقوم عليها النظام الرأسمالي . في حين أن العداوة بين الرأسمالية والشيوعية كان مبررة لاختلاف الأسس الاقتصادية والسياسية بينهما .

وإذا قمنا بنظرة إجمالية للخطاب المقدم من قبل العقل الاستشراقي عموماً نجد أنه ينقسم إلى ظاهر وباطن . والظاهر عند الفلاسفة هو المتغير أو المتحول ، أما الباطن فهو ثابت . وفي العقل الاستشراقي نجد أن الظاهر هو مفاهيم الصراع الديني أو النظرية العرقية أو صراع الحضارات ، في حين أن الباطن هو صراع سياسي .

غير أن ما يميز المركزية الأوروبية المعاصرة أنها لم تعد تتحدد : بأن الغرب يشكل مركز العالم ويتمتع بعقلية منطقية سببية ، في حين تعاني عقلية الأطراف . ولا سيما العربية الإسلامية . من البدائية واللامنطقية وعدم القدرة على التجريد والمعاداة للعلم ، بل تعدت تلك الأوصاف إلى أن وجود الأطراف أصبح يتحدد مركزياً ، فوجود الأطراف مرتبط بما تحققه للمركز ، وهذا يؤدي إلى أن مستقبل الأطراف هو أيضاً مستقبلاً للمركز ، وأنه ليس للأطراف أي دور في تحديد مستقبلها .

وأما على مستوى رد الفعل العربي والإسلامي فقد جرى تفعيل مفهوم (حوار الحضارات) والتأكيد عليه بوصفه الشكل الذي تنتظم بموجبه العلاقة بين الحضارات .

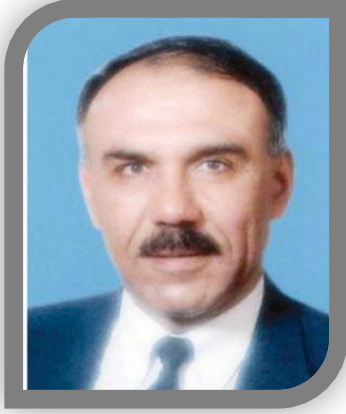
ولكن هذا الطرح ، أي الحوار ، هو انجرار إلى الساحة التي يراد لنا أن نعمل ونفكر فيها، فإذا كان مفهوم صراع الحضارات مفهوماً إيديولوجياً يراد به إخفاء حقيقة الصراع والسعي إلى السيطرة على الآخر، فإن مفهوم حوار الحضارات مفهوم طوباوي أخلاقي أكثر من كونه مفهوماً سياسياً وتاريخياً، لأنه مفهوم يُغيبُ الواقع ويرنو إلى ما يجب أن يكون عليه الأمر ، ولا ينطلق من واقع الحال . إذ لم تصل هذه النظرية عبر تراكم معرفي إلى نظرية متكاملة لها أسسها ومفاهيمها وأدوات تتحدد وفقها هذه المفاهيم. فالعقل الذي يقف وراء إنتاج مفهوم الحوار ليس عقلاً أداتياً، بمعنى أنه عقل لا يحول المفاهيم إلى أدوات ولا يحدد لها قواعد إجرائية ، كما أنه لا يخضع المفهوم لإمكانية التحقق ، حيث لا حوار من دون تكافؤ ، ولا حوار مع من يقدم الإرادة على العقل، ولا حوار بين قوي وضعيف .

إن الانتقال من الوعي بالعقل الاستشراقي وما يحمله من إمكانات في تشكيل الآخر إلى الفعل تجاه هذا العقل لا يمكن أن يتم دون التحرر من التبعية لطروحات ذلك العقل . والتحرر من التبعية مسألة داخلية قبل أن تكون خارجية ، مسألة سياسية واجتماعية قبل أن تكون إيديولوجية . فتحليل الآخر يستتبع تحليل الذات ، والوقوف على الآليات المنتجة للأزمة التي يعيشها العالم العربي وأسبابها. إن تجاوز الأزمة يعني خرق الشروط التي تمكن من الخروج من حالة التخلف والتبعية، ومن الصورة التي وضعنا فيها العقل الاستشراقي بمراحله المختلفة .

المراجع :

- سعيد ، إدوارد : الاستشراق . الإنشاء . المعرفة . السلطة ، ترجمة كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٧٠.
- مذكور ، ابراهيم : فى الفلسفة الإسلامية . منهج وتطبيق ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٩.
- هانتنتون ، صامويل (وآخرون) : صدام الحضارات ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت ، ١٩٩٥ ، ص ١٨.
- المرجع نفسه، ص ١٨ .





صورة العرب

في مرآة الاستشراق الألماني

أ. د. تركي المغيص

جامعة الكويت

ملخص

لقد كانت العلاقة بين العرب والألمان منذ القديم علاقة قائمة على رابطة قوية من الفكر والثقافة والمودة والصداقة . ولهذا عندما نشأ علم الاستشراق أخذ المستشرقون الألمان يعبرون في كتاباتهم ودراساتهم في التراث العربي عن إعجابهم بالعرب وبحياتهم وبصفتهم وآدابهم وآثارهم الفكرية والثقافية وأشادوا بقيمتهم وتقاليدهم ، وبالروح القتالية لديهم ، واعتزازهم بكرامتهم وكبريائهم.

إن الصورة التي رسمها المستشرقون الألمان عن العرب من خلال دراساتهم للتراث العربي والحضارة العربية أوصلت دراساتهم إلى " العالمية " فلقد أشاد هردير (Herder) بالعرب وصفاتهم ، وبين " أنهم يتنفسون الحرية والإباء ، وتملأ صدورهم روح المغامرة وشرف الطموح والفروسية والشجاعة " . وتحدث أنتون هارتمان (A.Hartmann) عن كبرياء العرب وكرامتهم وكرمهم . وكان العرب بالنسبة إلى جوته " أمة تبني مجدها على تراث موروث " ولقد رأى نولدكه (Noldeke) في الشعر العربي صورة حية للعرب القديما ، وقال : " وهو شعر تسري فيه روح الرجولة والقوة ، روح تهزنا هذا مزدوجا إذا ما قارناه بروح العبودية والاستخذاء التي نجدها في آداب كثيرة من الشعوب الآسيوية الأخرى " . وجعل من العرب معادلا موضوعيا أو نموذجا إنسانيا يحتذى به في الملمات والشدائد .

وأخذ المستشرقون الألمان يهتمون في جامعاتهم ومعاهدهم الاستشراقية بالعرب وتاريخهم وأنماط فكرهم وأجناس أدبهم ، وقضاياهم السياسية وتياراتهم الفكرية والثقافية والدينية التي تعم العالم العربي اليوم . ومن الذين اهتموا بذلك كارل بروكلمان ، ويوهان فوك ، وستيفان فيلد ، وكاترينا مومزن وآني ماري شيميل ، وزيجرد هونكه التي كتبت كتابا سمته " شمس العرب تسطع على الغرب " . وبسبب حبها للعرب صرفت كل وقتها للدفاع عن قضايا العرب وبينت فضلهم على الحضارة الغربية ودورهم في بناء الفكر العالمي والإنساني .

ويشتمل البحث على تبيان مصطلح الاستشراق وتطور دلالاته التاريخية ، وعرض لطبيعة الاستشراق الألماني وأهدافه ، ومن ثم بلورة الاتجاهات العلمية والتنويرية والتاريخية والاجتماعية والفنية التي انطلق من خلالها في الإنشغال بالعرب وتراثهم وحضارتهم وثقافتهم . ويتناول البحث بالدراسة صورة العرب في مرآة الاستشراق الألماني من خلال كتابات المستشرقين الألمان وتحليل رؤاهم وآرائهم ومن أبرزهم : هررد ورايسكه وأنتون هارتمان وجوته ، وروكوت ونولدكه وبروكلمان وزيجرد هونكه وآني ماري شيميل .

وخلص البحث إلى أن المستشرقين الألمان رسموا صورة مشرفة للعرب من حيث الإشادة بذهنيتهم وفكرهم وآدابهم وتراثهم وشخصيتهم وقيمهم على خلاف بعض المستشرقين الانجليز والفرنسيين الذين أساءوا فهم العرب إما قصداً أو جهلاً أو تقصيرا . وبهذا يكون الاستشراق الألماني قد جسد قيم الإنسانية التي تعني الانفتاح على الآخر ، والاعتراف به والإفادة من خبراته ، مما عزز من روابط المودة والصداقة ، ومد جسور التواصل والمثاقفة .

صورة العرب في مرآة الاستشراق الألماني

مصطلح الاستشراق وتطور دلالاته التاريخية :

إن كلمة الاستشراق مشتقة من الشرق ، وهي تعني مشرق الشمس ومن ثم تطورت الكلمة لتدل على الاهتمام بما يحويه الشرق من علوم ومعارف وسمات حضارية متنوعة ، وغدا المستشرق هو الانسان الذي خصص وقته للاهتمام بما يدور في الشرق من ميادين مختلفة (١) ، ويرى المستشرق الألماني البرت ديتريش أن المستشرق هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهمه ، ولن يتأتى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار ما لم يتقن لغات الشرق (٢) . وفي المقابل أيضا نجد كلمتي مستغرب واستغراب كدلالة على الميل نحو الغرب إعجابا وتقليداً أو دراسة . ولكن هل يمكن تحديد المفهوم الجغرافي للشرق الذي انكب المستشرقون على دراسته ؟ إن تحديد هذا المصطلح جغرافيا غير ممكن نظرا لاختلاف الجهة المحدد منها ، فالشرق بالنسبة إلى الألماني مثلا غير الشرق بالنسبة للأمريكي وهو أيضا غير الشرق بالنسبة إلى الباكستاني . وكذلك اختلف في تحديد الشرق جغرافيا تبعا لاختلاف العصور (٣) .

ويرى المستشرق اربري (Arberry) في كتابه : " المستشرقون البريطانيون " أن كلمة " مستشرق " كانت في سنة ١٦٨٣ تعني (أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية) . وفي سنة ١٦٩١ استخدمها أنتوني وود في كلامه عن صموئيل كلارك بأنه (استشراقي ناب) يعني بذلك أنه عرف بعض اللغات الشرقية (٤) . ويقول المستشرق الألماني رودري باريت (R.Paret) في كتابه " الدراسات العربية الاسلامية " الذي ترجمه مصطفى ماهر حول كلمة استشرق

وتطورها " بان الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة ، وكلمة استشراق مشتقة من كلمة "شرق " ، وكلمة " مشرق " تعني مشرق الشمس : وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي " (٥) .

ومن ثم أخذت الكلمة تدل على الانسان الذي وهب نفسه للانشغال بما يدور في الشرق من مجالات مختلفة من حيث الكشف والجمع والفهرسة ، ومن ثم الدراسة والتحقيق والنشر والترجمة والتصنيف . ويحدد قاموس اكسفورد الجديد المستشرق بأنه " من تبحر في لغات الشرق وآدابه " (٦) . وأصبح الاستشراق اليوم مادة علمية معترفا بها من الجميع وليست بحاجة الى البرهنة على انها مادة جديرة بالوجود . فقد تم لها ذلك وتوشك أن تكون ممثلة في كل جامعة من الجامعات الكبيرة المعروفة بكرسي رسمي يشغله استاذ .

وغدا المستشرقون الآن طوائف وأصناف من دول وأجناس مختلفة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية من علوم و آداب خاصة بالعالم العربي والصين وفارس والهند ، ولكن غلب إطلاق اللفظ على الذين أرادوا أن ينتقفوا في الدراسات الاسلامية واللغة العربية وغيرها مما يختص بالعالم العربي . فالمعنى الخاص لمفهوم الاستشراق هو الذي يهتم بالدراسات الغربية الخاصة بالشرق الاسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام ، ولكن خصص اللفظ وارتبط بالأذهان ، وبخاصة في المراحل الأخيرة من حياة الاستشراق ، بالدراسات المتعلقة بالعالم العربي (٧) .

ولم يعد الاستشراق دراسة تاريخ وشخصيات وأحداث ولغات وليس هو كما تصفه صاحبة الترجمة الفرنسية لكتاب إدوارد سعيد (٨) دراسة الشرق كما " خلقه الغرب " ، بل هو اكتشاف عميق وحاد أحيانا ، لكنه دائما على درجة مذهشة من حدة " اللمة الفكرية " ونفاذ الحس وجوهية التحليل لأسئلة جذرية في الثقافة والإنسان ، أسئلة تدور حول مفاهيم " الحقيقة " و " التمثيل " ، و القوة وعلاقات القوة ، ووعي الذات والآخر ، وتدور أيضا حول التصورات التي ينميها الإنسان لذاته وللعالم والتميزات التي يقيمها بينه وبين الآخر . وهو أيضا دراسة في الآلية التي تتحول بها هذه التصورات والتميزات إلى معرفة تغدو - حين تتم في سياق القوة والسلطة سياسيا واقتصاديا وثقافيا - إنشاءً يدعي لنفسه مقام الحقيقة ، حقيقة كونه " يجسد وعي الذات للآخر أكثر مما يجسد الآخر ، انشاءً ذا طاقة مولدة للذات ثم إنه اكتناه للطغيان الذي يمارسه الانشاء على الثقافة وعلى الآخر (٩) .

ولقد طرح الاستشراق أسئلة مذهشة في التكوين الفكري والثقافي والنفسي ، لعل أهمها :

١ - إمكانية الإبداع والأصالة بالمفهوم الذي يكتسبه الإبداع والأصالة في الرؤية الرومانسية إليها مثلا .

٢- إمكانية التحرر من طغيان الإنشاء والثقافة والخروج عليه في معاينة الآخر ، حتى عند مفكرين تكون وجهة نظرهم الأساسية رفضا للثقافة السائدة التي ينبع منها الإنشاء (١٠) .
طبيعة الاستشراق الألماني وأهدافه :

تعود صلة ألمانيا بالعرب الى القرن الثاني عشر ، أي إلى زمن الحروب الصليبية ، ويقال إن علاقة نشأت قبل ذلك بين الامبراطور شارلمان وهارون الرشيد وأنهما تبادلوا الهدايا والسفراء . ولكن لسوء الحظ لم يصل إلينا عن المؤرخين العرب أي ذكر لذلك . ووردت إشارة في " نفح الطيب " للمقري ، وهو في تاريخ الأندلس ، أن لقاءً قد تم بين الخليفة عبد الرحمن الناصر وبين رسول من قبل الألمان ، ولكنه لم يذكر فيها أية تفاصيل حول الموضوع (١١) .

وتشير بعض الروايات إلى أن أوتو الكبير امبراطور ألمانيا قد أرسل كاهنا يدعى يوحنا هو أسقف غورسي (Gorse) إلى الخليفة الناصر كسفير له ، وكان ذلك في عام ٢٩٥م ، كما أن عبد الرحمن الناصر قد أرسل إلى الخليفة الإمبراطور الألماني قسا من رعاياه النصاري سفيراً له عنده (١٢) . ويورد الأمير شكيب أرسلان هذه الرواية في كتابه : " تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط (١٣) .

وفي البدء كان اهتمام الاستشراق الألماني بمعرفة اللغة العربية وتعلمها كدريف للغة العربية من أجل ترجمة التوراة . وكان المستشرقون الألمان قبل رايكسه (J.Reiske) ١٧١٦ - ١٧٧٤م - وهو أول مستشرق ألماني وقف حياته على الاهتمام باللغة العربية والحضارة الإسلامية دراسة وترجمة - يعتقدون بأن معرفة اللغة العربية تساعدهم على فهم اللغة العبرية . وقد تزايد هذا الاهتمام على زمن " لوثر " الذي جاء بالمذهب البروتستنتي ، إذ لم تكن اللغة العربية تدرس لقيمتها الأدبية أو للتعلم في تاريخ الإسلام ، أو لدراسة تطور الأدب عند المسلمين ، بل لاستعمالها وسيلة لدراسة العهد القديم واللغة العبرية (١٤) .

ومن المعروف أن ادوارد سعيد في كتابه المشهور " الاستشراق " الذي شرح فيه البنية الأيديولوجية والوظيفية للاستشراق في خدمة المؤسسة / السلطة ، قد استثنى الاستشراق الألماني من نقده الشديد باعتباره خارج هذا السياق التاريخي . ويرى رضوان السيد في كتابه " المستشرقون الألمان : النشوء والتأثير والمصادر " أن الاستشراق الأوروبي لا يعود الى المرحلة المبكرة التي اتسمت بروح التبشير والجدل بين المسيحية والإسلام ، وإنما يعود الى القرن الثامن عشر مع التنافس البريطاني الفرنسي على الشرق وعلى إنتاج خبراء بلغاته وشعوبه وتاريخه وجغرافيته . ويختلف د. رضوان السيد مع ادوارد سعيد حول توظيف الاستشراق لخدمة السلطة . ويرى أن الاستشراق الألماني قد وظف لخدمة السلطة في المرحلة الامبراطورية (١٨٧٠ - ١٩١٨) حيث وظف بشكل ما لخدمة التطلعات الرسمية نحو الشرق وصولاً إلى استدعاء الدولة

العثمانية إلى صفها في الحرب العالمية الأولى وإعلان الخليفة للجهاد ضد " أعداء الإسلام " بريطانيا وفرنسا (١٥) . ولعل أبرز السمات التي اتسم بها الاستشراق الألماني ، هي :

١- أنه لم يكن نتيجة لمآرب سياسية أو استعمارية ، إذ لم يكن لألمانيا مستعمرات في العالم العربي .

٢- أنه لم يكن له أهداف دينية واسعة في العالم العربي ، أو على الأرجح أن الفرنسيين والانجليز لم يتركوا له مجالا في ذلك .

٣- غلبة الروح العلمية عليه ، والالتزام بالموضوعية والتجرد بشكل عام .

٤- ابتعاده عن النظرة العدائية إلى العرب والاسلام بصورة عامة ، فإذا وجد نفر من الذين تحاملوا على العرب وحضارتهم ودينهم ، فهم غالبا ما يفعلون ذلك بسبب الجهل وليس عمدا . وإذا قصر بعض المستشرقين في استيعاب اللغة العربية وفهم الحضارة العربية والإسلام ، فإن ذلك " تقصير القادرين على التمام " كما يقول الشاعر المتنبي (١٦) .

اتجاهات الاستشراق الألماني :

إن الباحث في كتابات المستشرقين الألمان عن العرب وآدابهم وحضارتهم يجد أن هذه الدراسات تمحورت حول عدة اتجاهات :

١- الاتجاه العلمي والتعليمي :

لقد برز الاهتمام بالعرب وآدابهم من قبل المستشرقين الألمان منذ فترة طويلة . ولعل روح المغامرة وحب المعرفة والاستطلاع كانت من بين الأسباب التي جعلت بعض المستشرقين يتركون بلادهم ويسافرون إلى بلاد غريبة لاكتساب مخطوط أو لدراسة نمط من أنماط الحياة البشرية ، أو نقل علم من علوم العرب في القرون الوسطى كالطب والفلك والرياضيات ، أو نقل مؤلفات بعض الفلاسفة اليونان التي كانت قد ترجمت إلى العربية وبقيت محفوظة فيها بعد أن ضاع الأصل اليوناني (١٧) .

لقد ظهر الاهتمام بالشعر العربي وبخاصة المعلقات في ألمانيا من خلال إعطائها كمحاضرات أولية للمبتدئين لتكون مدخلا إلى دراسة الشعر الجاهلي الذي يعكس الروح العربية بوضوح كما يرى تيودور نولدكه (T.Noldeke) (١٨٣٦ - ١٩٣١) ، وليتعلم منها الطلبة اللغة العربية وبعض القواعد النحوية والألوان البلاغية . ويمثل هذا الاتجاه فريدرش أوجست أرنولد (F.A.Arnold) (١٨١٢ - ١٨٦٩) الذي درّس عام ١٨٥٠ في جامعة هاله (Halle) طبعة المعلقات الخمس المستخدمة آنذاك كثيرا ، وأصدر " منتخباته التعليمية " بعد ثلاث سنوات في جزأين التي ظلت لوقت طويل تلاقي الإعجاب الكبير في مجال الدروس الأكاديمية (١٨) .

٢- الاتجاه التنويري :

إن حركة التنوير (Aufklärung) وحركة الوعي الرومانسي أدبًا إلى توجه متحمس إلى الشرق وإلى ترجمات كثيرة من اللغات الشرقية التي عرفت جمهور الغرب بالشعر العربي ونتيجة لحركة الوعي الرومانسي التي اعتقدت بالآداب القومية ، ونشأ من خلالها ما يسمى بالشعر العالمي ، وأصبح العرب وآدابهم وأشعارهم في الغرب وبخاصة في ألمانيا موضوعا لدراسات علمية واسعة ، وامتد البحث إلى اللغة والتحقيق والترجمة والشرح والنشر .

وساهمت حركة التنوير التي تهدف إلى ربط الماضي بالحاضر في استمرار الاهتمام العلمي بالعرب وآدابهم وحضارتهم ، إذ لم تعد الثقافة الإغريقية والرومانسية المعيار الحضاري الوحيد المعترف به في ألمانيا (١٩). ويمثل هذا الاتجاه عدد من المستشرقين الألمان ، ومن أبرزهم : جوته وفريدريش روكرت وهارتمان و نولدكه . ويأتي في هذا السياق ما قالت المستشرقة آني ماري شيمل في خطابها بفرانكفورت عند استلامها لجائزة السلام في ١٥ / ١٠ / ١٩٩٥ : " لقد أخذ الغرب عن العرب أساسيات العلوم الطبيعية خلال القرون التي حكم فيها العرب بلاد الأندلس ، وإن كتب الطب مثل كتب الرازي وابن سينا كانت تعد في أوروبا - حتى بداية العصر الحديث - أعمالاً أساسية ، وقد أثمرت كتب ابن رشد عن مناقشات وحوارات دينية امتدت للغرب نحو طريق التنوير " (٢٠) .

٣- الاتجاه التاريخي :

اهتم المستشرقون الألمان بدراسة لغة العرب وآدابهم باعتبارها وثائق تاريخية قيمة لمعرفة حياة العرب وأنماط تفكيرهم وسلوكهم . ولم يعد دراسة الشعر والأدب في إطار هذا الاتجاه مادة تطبيقية ووسيلة لفهم قواعد اللغة العربية ، ولم تعد ترجمة النصوص الشعرية العربية ترجمة آلية ميكانيكية ، وإنما أصبحت عملية مؤثرة في المترجم .

وبدا ذلك واضحاً عند جوته (Goethe) الذي ترجم بعض المعلقات وتأثر بها وعاش أجواءها ، وانعكست هذه الأجواء على شعره . وبرز هذا الاتجاه عند رايسكه (Reiske) الذي اهتم بالأدب العربي وبخاصة المعلقات ودرسها في مخطوطتين بشرح التبريزي وأبي جعفر النحاس . كما يظهر هذا الاتجاه بشكل واضح عند جيورج ياكوب (G.Jakeb) (١٨٦٢-١٩٣٧) الذي حاول لأول مرة أن يستخرج من الشعر الجاهلي معلومات عن طريقة حياة العرب ومعيشتهم ، وبخاصة في كتابه " الحياة البدوية في ضوء الشعر الجاهلي " (٢١) . وحاول نولدكه ، ولكن بطريقة مختلفة ، الشيء نفسه في كتابه " مقالات في معرفة الشعر العربي القديم " هانوفر ١٨٦٤ .

٤- الاتجاه الاجتماعي التاريخي :

يأخذ الأدب العربي في هذا الاتجاه لونا جديدا في الدراسات حيث يعتمد الباحث إلى دراسة النص الشعري غير منعزل عن سياقه الاجتماعي والسياسي والتاريخي . ويظهر هذا الاتجاه عند المستشرق جوتفرد مولر (G.Muller) في دراسته لمعلقة لبيد في كتابه : " أنا لبيد ثم هذه المنزعة " (Ich bin Labid und das mein Ziel) ووضع مولر لكتابه عنوانا فرعيا هو " حول مشكلة تحقيق الذات في القصيدة الجاهلية :

(Zum Problem der Selbstbehauptung in der alt arabischen Qaside)

ومما يجدر ذكره أن مولر قد تأثر بمنهج أستاذه فالتر براونه الذي ألقى محاضرة في الستينيات في دمشق بعنوان : " الوجودية في الشعر الجاهلي " (٢٢) . وحاول فيها أن يفسر الشعر الجاهلي تفسيراً وجودياً . وقد أفاد مولر من هذا المنهج وفسر معلقة لبيد ضمن السياق الاجتماعي والتاريخي الذي أفرز القصيدة ، وركز على أثر المجتمع والبيئة والزمن في تشكيل القصيدة وفي تكوين شخصية الشاعر وتصوره لذاته (٢٣) .

٥- الاتجاه الفني :

يتجلى هذا الاتجاه من خلال دراسة المستشرقين الألمان للأدب العربي من الناحية الفنية . فقد ركزوا في دراساتهم للشعر العربي على النواحي الفنية والموضوعية . ويمثل هذا الاتجاه الممتد منذ الثلث الأول للقرن العشرين وحتى وقتنا الراهن نخبة من المستشرقين ، أمثال إلزه لشتنشتير (I.Lichtenstadter) في بحثها الطويل عن النسيب في القصيدة العربية المنشور في مجلة (Islamica) عام ١٩٣٢ ، ورناته ياكوبي (R.Jacobi) في كتابها : " دراسات في شعرية القصيدة الجاهلية " ، وايفالد فاجنر (E.Wagner) في كتابه " خصائص الشعر العربي الكلاسيكي " .

وظهرت دراسة مقارنة سنة ١٩٦٠ للمستشركة كاترينا مومزن (k.Mommsen) بعنوان : " جوته والمعلقات " ، ناقشت فيها آراء جوته حول المعلقات والعرب ، وبينت تأثره بآراء وليم جونز مترجم المعلقات إلى الإنجليزية ، وبهارتمان الذي ترجمها إلى الألمانية . كما أوضحت أثر ترجمة هارتمان على جوته ، وبينت أثر المعلقات على إنتاج جوته الشعري ، وبخاصة في " الديوان الشرقي للمؤلف الغربي " ، وفي " الحكم الطيبة " ، وتأثره بشعر الحكمة العربي (٢٤) . وقد اعتنى المستشرقون الألمان بترائنا العربي بالكشف والجمع والمحافظة والتقديم والتحقيق والفهرسة والدراسة والترجمة والنشر والتصنيف والتأليف . وأقاموا لنشره ودراسته وتدريبه المعاهد والجامعات والمطابع والمجلات ودوائر المعارف والمؤتمرات . ومنهم من تجاوز ذلك إلى أن تلقى

أدبنا العربي تلقيا إبداعيا منتجا ، وتأثر به جماليا وفنيا وفكريا . وخير مثال على ذلك جوته الذي نظم قصائد حاكى فيها الشعراء العرب ، وبكى كما كانوا يبكون على فراق الأحبة (٢٥) .

صورة العرب في مرآة الاستشراق الألماني :

لقد كانت العلاقة بين العرب و الألمان منذ القديم علاقة قائمة على رابطة قوية من الفكر والثقافة والمودة والصداقة . ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى دراسة الصورة ، ليس لأنها فرع من فروع الأدب المقارن فقط ، وانما لكونها تؤسس تفاهما بين الثقافات المختلفة ، فيزداد الانسان انفتاحا على أخيه الإنسان وتزدهر قيم المحبة والأخوة والخير والاعتراف والتقدير .

إن دراسات المستشرقين الألمان عن العرب وحضارتهم وآدابهم ولغتهم أوصلت دراساتهم إلى العالمية ، فقد جسدت قيم الإنسانية التي تعني انفتاحا على الآخر ، وإفادة من خبراته ، ورفضاً للانغلاق حول الذات والتفوق في إطارها . لقد رسم المستشرقون الألمان في أعمالهم وإسهاماتهم وكتاباتهم في سبيل خدمة التراث العربي وحضارة العرب والإسلام صورة مشرقة للعرب . فقد أعجب المستشرقون الألمان بالعرب وحياتهم وبصفتهم وآدابهم وآثارهم الدينية والثقافية والأدبية . وأشادوا بقيم العرب وتقاليدهم و بالروح القتالية لديهم واعتزازهم بكرامتهم وكبريائهم.

وسنبين فيما يلي كيف انعكست صورة العرب في كتابات المستشرقين الألمان وما قالوه عن العرب ولغتهم وأدبهم وثقافتهم وقيمهم :

١- هررد (Herder) (١٧٤٤ - ١٨٠٣) لقد كان هررد ملهم جوته ومرشده إلى الاطلاع على تراث العرب الأدبي وبخاصة الشعري منه وقدم في ترجماته العرب وأدبهم في أروع صورة سحر بها جوته. فيقول هررد في كتابه " أفكار " (Ideen) عن اللغة العربية : " يرى العرب في لغتهم أعز ميراث يملكونه " . وفي هذه اللغة الثرية الجميلة تكونت علوم وفنون شعرية وفلسفة وكان الفن الشعري ميراثهم القديم ، إنه وليد الحرية . وكان قد ازدهر قبل محمد (صلى الله عليه وسلم) بزمان طويل : فروح الأمة كانت أصلا شاعرية ، أضف إلى ذلك آلاف العوامل التي أيقظت هذه الروح ، وبلادهم وطريقة حياتهم وقوافل الحج إلى مكة ، ومبارزاتهم الشعرية في عكاظ ، والإكبار العظيم الذي تكنه القبيلة للشاعر الذي ينبغ فيها ، واعتزاز الأمة بلغتها وقصصها وحكاياتها وولعها بالمغامرة والحب والمجد ، بل وطغيان الروح الفردية عليهم وروح الأخذ بالثأر والميل إلى حياة التنقل ، هذه العوامل مجتمعة هي التي أنطقتهم الشعر فكان " عبقرهم " الملهم يتجسد في صور رائعة خلابة ، وفي كبرياء ومشاعر جياشة وعبارات تنم عن فكر ثاقب إلى جانب شيء من الإسراف في المديح والهجاء " (٢٦) .

ويشيد هرذر بعلو همة العرب وبنفوذ كلمتهم وقوة فكرهم ، فيقول : " يقف العرب شامخين رافعي الرؤوس عاليا كما لو كانوا صخرة تعلو إلى السماء ، فالعربي الصامت يتكلم بلهب الكلمة وببريق حسامه ، وسهام فكره الثاقب تشبه نبال قوسه ، ولا يوجد شعب شجّع الشعر وارتقى به إلى تلك المنزلة التي ارتقى إليها العرب في عصورهم الزاهية " (٢٧) . وفي بحثه " حول تأثير الأدب في عادات الشعوب في العصور القديمة والحديثة " يقول هرذر عن العرب : " العرب شعراء منذ القديم فلغتهم وعاداتهم تكونت بتأثير الشعر وغدت هي نفسها شعرا ، وعاشوا حياة ذات طبيعة شعرية كاملة ، كما أنهم يمجدون ما لديهم ويعتزون به ، فعمائمهم هي التيجان على هاماتهم ، وخيامهم هي قصورهم ، وسيوفهم هي حصنهم وحاميهم ، وأشعارهم هي قانونهم المدني " (٢٨) .

ويمجد هرذر ما لدى العرب من خصال ، فيقول : " ألا ما أروع أشعار العرب ، إنها حقا مرآة لطريقتهم في التفكير وفي الحياة ، وإنهم يتنفسون الحرية والإباء ، وتملاً صدورهم روح المغامرة وشرف الطموح والفروسية والشجاعة التي طالما استقزها الأخذ بالتأثر من الأعداء ، وفاءً منهم للأصدقاء وحفاظا على العهد للحلفاء " (٢٩) .

إن هرذر يشيد بثبات العرب على قواعد الشعر عندهم وبخصوصيته التي ميزته عن أشعار الأقوام الأخرى ، فيرى أن العرب عندما أخذوا من الإغريق ما أخذوا لم يقبلوا أساطيرهم ولا روح الصفة الشعرية عندهم ، وإنما ظلوا أوفياء لتراثهم الشعري مثلما ظلوا مخلصين لدينهم وعاداتهم ، بل إن الشعر هو الذي مكنهم من المحافظة عليهما ، فلم يتحوّلا أو يتغيّرا (٣٠) .

ويقهر هرذر بمكانة العرب وحضارتهم وقيادتهم للعالم عامة ولأوروبا خاصة وسيطرتهم عليها وتمدينها ونقلها من طور التخلف إلى طور التقدم عن طريق ما نقلوه من علوم وفنون وما تركوه فيها من آثار ، فيقول : " ولما اكتسح العرب ، وعلى مدى قرون عديدة ، بعض أجزاء أوروبا وسكنوها ، كان لا بد أن يتركوا آثارا من فنونهم الشعرية وعلومهم وعاداتهم وتقاليدهم . ولعل تأثير فنونهم الشعرية لم يكن أقل من تأثير علومهم التي كنا قد أخذناها بأكملها تقريبا من أيديهم ، أما العادات ، فما هي في الواقع سوى النتيجة المترتبة على الأمرين . وهكذا بدا في الأفق الأوروبي ذوق جديد يستشرف كل ما هو جميل ويشيد بالمغامرة ، سواء ما اتصل منها بالافعال أو الدين أو الشرف أو الحب ، ذوق أخذ يزحف ، بالتدريج دون أن يلاحظ من قبل أحد ، من الجنوب إلى الشمال ، وراح يختلط بالمسيحية وبذوق الشعوب الشمالية التي كانت تمجد كل ما هو ضخم وعملاق . وضغط هذا الذوق الجديد بشكل عجيب على عادات الشعوب التي ألمّ بها " (٣١) .

٢- راييسكه ، (J.Aeiske) (١٧١٦ - ١٧٧٤) ، يعد راييسكه أول مستشرق ألماني وقف حياته على الاهتمام باللغة العربية والحضارة الاسلامية دراسة وترجمة . واهتم راييسكه بالشعر الجاهلي والمعلقات. وقد اهتم بمطالعة المخطوطات العربية واستجاب لنصيحة استاذة شولنتس (١٦٨٦ - ١٧٥٠) (Schultnes) بدراسة الشعر العربي . فنسخ سنة ١٧٣٩ ديوان جرير ولامية العرب للشنفرى ، وفي السنة التالية الحماسة للبحثري . وصرف معظم أوقاته في مطالعة أشعار العرب في العصر الجاهلي وأكثرها شهرة وهي المعلقات ، ودرسها في مخطوطتين مع شرح التبريزي وشرح النحاس ، واختار أطولها ، وهي معلقة طرفة للتهذيب والتصحيح . واتم هذا العمل عام ١٧٤٤ ويحتوي كتابه هذا على المتن العربي بلا حركات مع ترجمته اللاتينية وحواشي عليه ، وشرح النحاس . ويعد أن يعلق المؤلف على الترجمة والحواشي بعض الملاحظات يظهر كيف تطورت أفكار الشاعر ويوضح موضوعات القصيدة واحدا تلو الآخر ، كما يفسر أيضا الأشكال الشعرية وألوان البلاغة بمساعدة كثير من الأبيات والعبارات المأخوذة عن المعلقات الأخرى وعن ديوان الهذليين والحماسيين وأشعار المتنبي وأبي العلاء المعري وسائر الشعراء .

وقدم كتابه بمقدمة عالج فيها أنواع مخطوطات المعلقة وحواشيها وشروحها والأسماء التي تعرف بها ، ويعرض محتويات كل واحدة منها ، ويتحدث عن مجرى حياة مؤلفيها ، ويبحث فيما بعد حياة الشاعر طرفة بالتفصيل ، كما أنه يضيف جدولاً للأنساب تبدو منه علاقة القرابة بين الشاعر طرفة وسائر الشعراء في جزيرة العرب (٣٢) .

لقد كان راييسكه بهذا الأسلوب في دراسة الشعر العربي يؤصل لمنهج جديد في تحليل معالجة الشعر العربي . ولذا يعود الفضل له في فتح باب هذا المنهاج الذي يتبع إلى الآن في الغرب عند شرح آثار الشعراء العرب .

ونشر راييسكه مقتطفات من " مجمع الأمثال " للميداني ، إذ إن الأمثال العربية كانت محببة إليه وكان لها في نفسه وقع خاص لما لها من دلالات على حياة العرب وعاداتهم وتقاليدهم . واستمر راييسكه بمنهجه في دراسته العربية وآدابها غير مكترث بالمصاعب التي واجهته إبان حياته ، إذ جعل من اللغة العربية علما مستقلا لا كوسيلة لدراسة العهد القديم واللغة العبرانية على خلاف ما هو سائد آنذاك ، ولمواجهته للمصاعب التي نتجت عن ذلك أطلق عليه "شهير الأدب العربي" (٣٣) . (Ein Marty rer der arabischen Literatur)، وهكذا رفع راييسكه من شأن علم اللغة العربية وآدابها وجعله علما مستقلا ، ولم ينتبه أحد من معاصريه إلى استغلال هذا العلم وعدم ارتباطه بغيره من العلوم اللغوية واللاهوتية مثلما أدرك ذلك راييسكه . وكانت دراسته للغة العربية ليست غرضا لذاتها بل رأى فيها أساسا للكشف عن التاريخ .

٣- انتون هارتمان (A.Hartmann): لقد تحدث عن العرب من خلال ترجمته للمعلقات (٣٤) ، وسلط الضوء في مقدمة هذه الترجمة التي أفاد منها جوته كثيرا وتأثر بها ، وتعرف على بعض سجايا العرب وخصالهم من خلال استخلاصها من أشعار المعلقات السبع . وركز على كرم الضيافة وكبريائهم والحفاظ على كرامتهم . فيقول في المقدمة : " كان كبرياء العرب قبل محمد (صلى الله عليه وسلم) يدفعهم لأن يحتكموا للسيف في الذود عن إخوانهم والثأر ممن يمس كرامتهم والدفاع عن مواطنهم ، كما كان كبرياؤهم يحتم عليهم استضافة الغريب وإكرامه وإشراكه فيما بقي لديهم من الزاد ، وحمايته والدفاع عنه إذا جاءهم مستغيثا ، كما كان يستلزم منهم الإشادة والتفاخر بفصيح البيان وعلى رؤوس الأشهاد بمناقب الآباء والتغني بروائع أعمالهم " (٣٥) .

فيرسم هارتمان هنا صورة تتسم بسمات يتميز بها البدوي ، فالعربي البدوي يفخر بسيفه ويحتكم إليه في الثأر لكرامته إذا ما جرح ، وللدماء إذا ما سفحت ، كما أنه يميل إلى الحرية وينزع لحياة الغزو ، والعرب يساعدون المحتاج وينصرون الضعيف كما أنهم فرسان يتمتعون بروح قتالية عالية . ولهذا يضيف هارتمان المعلقات التي تشيد بالثأر للدم المسفوح بأنها أروع القصائد ويسمياها " أشعارا رزينة " .

ويتابع هارتمان حديثه عن كرم الضيافة عند العرب ، فيقول : " لا توجد أية فضيلة يقبل عليها العربي بنبل وشهامة وتجرد تام من أية منفعة شخصية كفضيلة إكرام الضيف . ولا تشهد على تأصل هذه السجية فيهم أقوالهم وأشعارهم فحسب ، بل يشهد عليه أيضا رحالة العهود الحديثة وما كتبوه من مؤلفات تصف رحلاتهم إلى تلك الديار . ولقد بلغ إجلالهم لواجب الضيافة وتقديسه حدا يحتم عليهم أن يموتوا دفاعا عن أجاروه ، حتى وإن شاعت المصادفات أن يكون هذا الضيف ألد الأعداء ، هذه السجية المرموقة في خلق فرسان العرب وأبطالهم والتي تقف على طرفي النقيض مع روحهم القتالية لا تسود المعلقات فحسب ، بل تطبع جل الأعمال الشعرية العربية المبكرة أيضا " (٣٦) .

إن هذه السجية التي يركز عليها هارتمان في رسمه لصورة العرب وهي كرم الضيافة أو إكرام الضيف ، هي من صفات الفرسان والأبطال ، والتي ينبثق منها عدة خصال وسجايا مرموقة . فالالتزام بحماية الضيف الملاحق من السمات التي تكمل الصورة .

ويقارن هارتمان بين شعراء الغرب وشعراء العرب ، فيقول : " وكما يفخر شعراؤنا المتوجون بأكاليل الغار ببطولاتهم الجسورة في الحروب والأخطار وبكرم ضيافتهم للغريب . ويشيدون بإخلاصهم ووفائهم ويتغنون بتسامحهم ورحابة صدرهم وغير ذلك كثير ، فإن الشعراء العرب

ينصرون الضعيف ، ويواسون الأرملة ، إنهم يقفون مع أبناء القبيلة في محنتهم ويساعدون المحتاج ، هذه هي المكارم والفضائل التي ينسبونها لأنفسهم ويتغنون بها " (٣٧) .

ويرى هارتمان أن العرب يأبون الضيم ويفخرون بالآباء ويمجدون الأجداد فيعلق على معلقة عمرو بن كلثوم . قائلا : " يسوق عمرو بن كلثوم ، بفخر واعتزاز ، بطولات السلف وأعمالهم المجيدة ، مشيدا بما كانوا ينعمون به من حرية وأنفة على مر الزمن ، متهما الأعداء بالاستكانة للضميم ولاستبداد الملوك والحكام الغرباء " (٣٨) .

غير أن هارتمان يرى أن عصر المعلقات كان عصر الثقافة الفكرية البسيطة الخالية من التعقيد ، وهنا يشير إلى أن أجنحة ملكات الشعراء العرب القادرة على التخيل ما زالت سليمة ولم ينزع ريشها ، فهم شعراء فطريون يطيعون سلطان قرائحهم ، فيقولون الشعر عفو الخاطر وفيض البديهة دون أن ينالوا قسما من المعارف والعلوم ، إلا أن شعر المعلقات يقدم للمهتم بأمر الشعوب والدارس للتاريخ القديم مادة واسعة وثرية لا غنى عنها للباحثين . كما تشكل وسيلة ملائمة لكشف روح أيام البطولة وطبع الإنسان الذي يحيا فترة النهوض العقلي . (٣٩)

وواضح هنا أن هارتمان يشير إلى قدرة العرب البسيطة على التخيل المبني على الذهنية العميقة ، وبالتالي فإن عصر المعلقات في رأيه يمثل زمن بداية تحرك الفكر من سباته وانبعاث الثقافة الذهنية عند العرب .

٤- جوته (١٧٤٩ - ١٨٣٢) (J.Goethe): لقد أعجب جوته بالعرب ، وأعلن بكل صراحة عن حبه لهم ، ولهذا كان صديقا للعرب في وقت كان العداء ضدهم مستشررا ، وأعجب جوته بالإسلام وتأثر بالقرآن وألف مسرحية عن النبي صلى الله عليه وسلم (٤٠) ، والعرب بالنسبة إلى جوته " أمة تبني مجدها على تراث موروث ، وتتمسك بعادات تعارفت عليها منذ القدم " . وإلى جانب تمسكهم الواعي بالتقاليد الموروثة ، فإن من الأمور التي استحوذت على إعجابه وأثارت اهتمامه بالعرب الفخر بالنفس والاعتداد بالنسب والاعتزاز بطرائق حياة الآباء . وشغف جوته بأصالة قريحة العرب الشعرية وتذوقهم للغة وقدرتهم على التصور والتخيل . وافتتن جوته بسمات تميز بها العرب كالنزوع إلى الحرية والفروسية والبسالة والقدرة على صياغة الحكمة بالعبارة الموجزة (٤١) .

ويقول جوته " إن عند العرب كنوزا رائعة هي المعلقات " ، وإنهم يولدون شعراء وينشأون كذلك ، وتعكس المعلقات صورة عن شعب بدوي رعوي محارب تمزقه من الداخل المنازعات بين القبائل التي يصارع بعضها بعضا . كما تكشف المعلقات عن التعلق الراسخ بأبناء القبيلة ، وتعبر عن شعور بالشرف والشجاعة والرغبة الجامحة في الثأر مع حزن في العشق وكرم وإخلاص ، وكل هذا بغير حدود (٤٢) .

ويرى أن الشعر العربي الجاهلي وبخاصة المعلمات دلته على ما انطبع عليه العربي من روح الإقدام والبسالة والتحرر من العار والاستمساك بالأخذ بالثأر والبحث عن المجد وطلب العزة والفخار والتضحية (٤٣) . وبهذا يكون جوته قد أبرز الطابع الأساسي لعرب البادية ، فأشاد بسجية السخاء وكرم الضيافة التي يتحلون بها ، كما وصف لنا حال البدو وسرورهم بالضيف وحفاوتهم به ، إضافة إلى حب الحرية والأنفة من هيمنة الغرياء وتسلطهم .

وفي ديوانه " الشرقي للمؤلف الغربي " مقطوعة بعنوان " المنن الأربع " يشيد فيها جوته بعادات العرب وبتقاليدهم وما حباهم الله به من نعم ، فيقول : " لكي يسعد العرب في بيداائم راتعين في بحبوحة الفضاء أولاهم المولى ذو الفضل العميم أربع منن : العمامة وهي زينة أروع من التيجان كافة ، ثم خيمة يحملونها من مكان إلى مكان حتى يعمرها كل مكان ، ثم حسام بتار هو أمنع من الحصون وشاهق الأسوار ، ثم القصيد الذي يؤنس ويفيد ويستهي أسماع الحسان الغيد (٤٤) .

ولقد تشبّع جوته بالروح العربية ، فبينما اجتمع كتّاب الغرب على رأي - لا يخلو من شبهة العصبية الذميمة - وهو أن الحضارة الحديثة مهدتها اليونان القديمة ، غير أن جوته يخالف هذا الرأي ويعلن بكل جرأة وإيمان عدوله عن حضارة اليونان إلى حضارة الشرق العربي أيام العباسيين في عصورهم الزاهية على ضفتي دجلة والفرات أيام هارون الرشيد ، مشيدا بفكر العرب وشعرهم وشاعريتهم الفياضة مفضلا إياه على فكر اليونان وإنجازهم الشعري .

فيقول : " دع الإغريقي المثال ، يجبل الطينة ويضع التمثال ، وليفتتن بعدها ما شاء الافتتان بالدمية التي أبدعتها يده الصناعاتان . أما نحن ، فإن متعتنا لجة دجلة والفرات نسبح فيها مسترسلين مع عنصر الماء ، حتى إذا ارتوت غلة النفس تفجرت أفويق الشعر فياضة مترنمة . فليغترف الشاعر من هذا الفيض بكفه الطهور ، فإنه ليتكون في يديه متلائنا كالبلور " (٤٥) .

وهنا يعترف جوته بعلو الثقافة التي امتاز بها العرب وبخاصة في المجال الفني للشعر والقدرة على التخيل والتصوير على عكس ما قاله أنتون هارتمان . وفي الواقع يتعلق الأمر هنا بالثقافة اللغوية العالية التي انعكست على البناء الفني للشعر والتذوق اللغوي المنتشر على أوسع نطاق بين العرب المتميزين بحسهم المرفه بسحر اللغة وجمالها (٤٦) .

٥- فريدرش روكرت (١٧٨٨ - ١٨٦٦) (F.Ruckert) : اهتم روكرت باللغة العربية التي كان يتقنها بمهارة فائقة ، وقام بترجمات كثيرة من اللغة العربية إلى الألمانية ، فترجم ديوان الحماسة لأبي تمام بشرح التبريزي شعرا إلى الألمانية ، كما ترجم مقامات الحريري ترجمة غاية في الدقة والروعة إذ حافظ على طريقة الحريري وأسلوبه في السجع وقدرته على انتقاء الألفاظ المنمقة (٤٧) .

وكانت موهبة روكرت مشابهة لموهبة شعراء العرب ، إذا كان يحب اللعب اللفظي ، كما كان يرى " أن الموهبة في بدايتها كانت لعبا بالكلمات والمعاني ، فدعنا نلعب نحن أيضا بها " (٤٨) وقد وضع روكرت تعليقات وحواشي على ترجمته " للحماسة " جعلتها بحق موسوعة خاصة لتاريخ العرب وآدابهم في القرون الأولى للهجرة . وقد كان هدف روكرت من ترجمته " للحماسة " أن يقدم صورة للآخر ، ويتواصل معه من خلال النتاج الأدبي عبر الترجمة . كما قصد من ذلك أن يعرض أمام شعبه الألماني صورة من الأفكار والأحاسيس والقيم التي كان العربي يتميز بها قبل ألف سنة أو أكثر وهي العشق والحماسة والبسالة والحلم وإكرام الضيف والحفاوة به (٤٩) .

٦- تيدور نولدكه (١٨٣٦ - ١٩٣١) (T.Noldeke) : يرى نولدكه أن الشعر العربي القديم صورة حية للعرب القدماء ، بعظمتهم ومحدوديتهم ، بفضائلهم وعيوبهم . ويصف العرب من خلال شعرهم فيقول : " وهو شعر يسري فيه روح الرجولة والقوة ، روح تهزنا هذا مزدوجا إذا ما قارناه بروح العبودية والاستخذاء التي نجدها في آداب كثيرة من الشعوب الآسيوية الأخرى . ويحض نولدكه الشعب الألماني على أن يلتبس في الشعر العربي القديم الروح الرجولية لعله يجد فيه قدوة كي يعقد العزم على أن يغسل بدمه العار القديم (٥٠) . ويستشهد بقول الشاعر :

سأغسل عني العار بالسيف جالبا علي قضاء الله ما كان جالبا

ويقول : بهذه الكلمات يمضي العربي الحر إلى ساحة القتال ولقاء الموت . هذه الروح التي تتجلى في قصائد الأعراب القدماء ساكني الصحراء ، ويمكن أن تكون هذه الروح قدوة نحتذي بها نحن (الألمان) ، والآن يبرز أمام الشعب الألماني السؤال عما إذا كان قد عقد العزم على أن يغسل بدمه العار القديم (٥١).

واهتم نولدكه بالدراسات القرآنية ، وقواعد اللغة العربية والشعر الجاهلي وكان حجة في اللغات السامية ، ووضع " مختارات من الشعر العربي " لكي تستعمل في التدريس ، وهذا الكتاب ما زال معتمدا في الجامعات يدرس فيه الطلاب المتخصصون باللغة العربية والأدب العربي . وهكذا فإن نولدكه يمثل نموذجا للعالم الألماني العقلاني الذي نقل صورة مشرفة عن العرب وثقافتهم وأدبهم ولغتهم وخدم تراث العرب وحضارتهم بأبحاثه ومؤلفاته المميزة التي بلغت حوالي سبعمائة بحث وأربعة وعشرين كتابا قيما (٥٢) .

٧- كارل بروكلمان (١٨٦٨ - ١٩٥٦) (Carl Brackelmann) : لقد كان بروكلمان من أكثر المستشرقين الألمان خدمة للتراث العربي الأدبي واللغوي والتاريخ الإسلامي ، وحقق بذلك شهرة واسعة ، وتوطدت هذه الشهرة بفضل كتابه الضخم " تاريخ الأدب العربي " ، وهو يتضمن

تراجم ومصادر لكل ما كتب باللغة العربية من أدب وفقه وطب وعلوم ورياضيات ونحو . كما تتناول جميع المؤلفات والمخطوطات وبين أماكن وجودها ، وأعطى نبذة موجزة عن كل مؤلف . ويقول مترجم الكتاب في مقدمة الجزء الأول : " لقد ألقى بروكلمان نظرة الفاحص الخبير على الأدب العربي في مختلف أزمنته وأمكنته وفنونه ، منذ نشأته إلى هذا العصر الراهن " (٥٣) ويمثل بروكلمان المستشرقين الذين أبرزوا علو الثقافة التي كان عليها العرب في مجالات شتى . وأبرز عمق الذهنية العربية من خلال مؤلفاته عن اللغة العربية واللغات السامية وتاريخ الشعوب والدول الإسلامية والأدب العربي . ولعله يشبه جوته في تجاهه نحو الأدب العربي وإعلائه من شأن العرب وأدبهم وما يمتلكون من قدرات إبداعية وحضارية وقد خدم بمفرده الحضارة العربية كما لم يفعل جيل من العلماء .

ومن المستشرقين الذين أشادوا بالثقافة الشرقية وبخاصة العربية جيورج ياكوب (١٨٦٢ - ١٩٣٧) (G. Jacob) فقد كتب كتاب هاماً هو " تأثير الشرق على الغرب وخاصة خلال القرون الوسطى " وكتب كتاباً آخر عن " حياة البدو في الجاهلية " معتمداً فيه على الشعر الجاهلي لمعرفة حياة العرب في العصر الجاهلي ، ثم نشر وترجم " لامية العرب " للشنفرى ، واهتم بالفنون الشعبية عند العرب (٥٤) . وبين من خلال هذه المؤلفات مستوى حضارة العرب ونمط حياتهم وألوان تفكيرهم وفنونهم الأدبية وأثرها على الغرب .

٨- زيغرد هونكه (Sigrid Hunke): الدكتورة زيغرد هونكه ، مستشرقة ذائعة الشهرة أحببت العرب ، وما زالت ، وصرفت وقتها كله باذلة الجهد للدفاع عن قضاياهم والوقوف إلى جانبهم ، وهي زوجة الدكتور شولتزا ، المستشرق الألماني الكبير ، الذي اشتهر بصداقته للعرب وتعمقه في دراسة آدابهم والاطلاع على آثارهم ومآثرهم.

ويأتي نخبة من المستشرقين أمثال زيغرد هونكه ، أحبو العرب وخدموا تراثهم وأبرزوا دورهم الحضاري ، من مثل : شتيفان فيلد (١٩٣٧ -) (S. Wild) ، وإيفالد فاجنر (١٩٢٧ -) (E. Wagner) ورودي باريت (R.Paret) الذي درس وضع المرأة في العالم العربي الإسلامي إضافة إلى ترجمته للقرآن إلى الألمانية ترجمة في غاية الدقة والأمانة ، ووضع مؤلفات أخرى كثيرة .

ونالت زيغرد هونكه درجة الدكتوراة من جامعة برلين وكان عنوان أطروحتها " أثر الأدب العربي في الآداب الأوروبية " وفي عام ١٩٥٥ صدر لها كتاب عنوانه " الرجل والمرأة " وهو كتاب تاريخي ، أكدت فيه الكاتبة فضل العرب على الحضارة الغربية خاصة ، والحضارة الإنسانية عامة ، واكتسبت زيغرد هونكه شهرتها وسمعتها عند العرب بفضل كتابها " شمس العرب تسطع على الغرب " (٥٥) . وقدمت فيه صورة مشرقة للعرب ، وبينت فضل العرب

على الحضارة الغربية والإنسانية ووضحت فيه أثر ثقافتهم وحضارتهم وشعرهم ولغتهم في الفكر العالمي والحضارات الأخرى .

وترى زيغرد هونكه أن الرابطة بين العرب والألمان رابطة قوية من الفكر والثقافة امتدت جذورها في أعماق التاريخ ، واستمرت على مر القرون ولا زالت آثارها حتى اليوم . فقد ظهرت معالم تلك الروابط واتخذت طابع الصداقة والمودة منذ أوقف قيصر ألماني عظيم - أحب العرب وأعجب بهم - سفك الدماء في وقت سادت فيه العداوة والبغضاء بينهما أيام الحروب الصليبية ، فأحل بذلك الصداقة المتبادلة محل الكراهية والغضب والعداء (٥٦) .

وتبين زيغرد هونكه في مقدمة كتابها سبب تأليفه فتقول : " أردت أن أكرم العبقريّة العربية ، وأن أتيح لمواطني (الألمان) فرصة العود إلى تكريمها ، كما أردت أن أقدم للعرب الشكر على فضلهم الذي حرّمهم من سماعه طويلا من تعصب ديني أعمى أو جهل أحمق " (٥٧) . وترى زيغرد أن اللغة العربية والدين الإسلامي ساهما في اتحاد الشعوب التي حكمها العرب بحيث ذابت هذه الشعوب بتأثير قوة الشخصية العربية من ناحية ، وتأثير الروح العربية الفذة في وحدة ثقافية ذات تماسك عظيم من ناحية أخرى (٥٨) .

وتقر زيغرد بأن العرب قدموا للغرب طرق البحث العلمي القائمة على الملاحظة والتجربة في مجالات الكيمياء والطبيعة والحساب والجبر والجيولوجيا وحساب المثلثات وعلم الاجتماع . وبهذا ترى أن العرب قدموا للغرب أثمن هدية ، وهي طريقة البحث العلمي الصحيح التي مهدت أمام الغرب الطريق لمعرفة أسرار الطبيعة والعلوم وهيمنتها عليها اليوم (٥٩) .

وتبدي زيغرد إعجابها بشعر العرب وسحر لغته وخياله ، فنقول : " وحين نتحدث عن شعب من الشعراء ، لا بد لنا أن نذكر الشعب العربي قبل الإسلام ، والشعب العربي في الأندلس فإنه - هنا وهناك - جعل من الشعر لغة ثابتة للتفاهم والمعاملة ، وأعانهم على ذلك سهولة اللغة العربية في الوزن والقافية " (٦٠) .

وتتشيد زيغرد بمزايا الشعر العربي في تعبيره عن العواطف والمشاعر الحية التي تتكامل حباتها كعقد اللؤلؤ . وتصف البدوي العربي بأنه صبور نافذ البصيرة ، وتصف اللغة العربية بأنها لغة زاخرة بالألفاظ ذات النغم الجميل ، التي ساعدت البدوي (البسيط) على صياغة أرقى المشاعر البشرية في قالب جذاب ، كما أنها (اللغة) ، مطواعة قادرة على نظم العواطف والمشاعر شعرا ، كما أنها لغة غنائية حافلة بالتعابير الذاتية المتأتية عن انطباعات ومشاعر متماسكة تماسك اللآلئ في عقد جميل (٦١) .

٩- آني ماري شيميل (١٩٢٢ - ٢٠٠٣) (Annemarie Schimmel) : رحلت آني ماري شيميل عن عالمنا وتركت لنا إرثا ثقافيا من أهم سماته الانفتاح على الآخر . وحظيت شيميل

بتقدير فائق في العالم العربي والإسلامي لقدراتها الفائقة على التعامل بموضوعية بحتة مع الثقافة العربية والإسلامية ولبذلها قصارى الجهود لإبطال الدعاوى المغرضة التي حاول البعض تلفيقها ضد الإسلام الحنيف .

لقد ساهمت شيمل في إحداث نقلة نوعية في مدرسة الاستشراق الألمانية ، ومن أهم سمات هذه النقلة الانفتاح بموضوعية وإيجابية على الثقافة الإسلامية والعربية ، وإدراك أهمية الحوار الحضاري والتواصل الفكري مع الآخر . وأثرت شيمل المكتبة العالمية من خلال كتاباتها في التاريخ المملوكي والفاطمي والتصوف في الإسلام التي كانت تراه إحياءاً للقلوب وليس زهداً يقتصر على نفي الدنيا . إضافة إلى ذلك يأتي كتابها " محمد رسول الله " بالألمانية والإنجليزية، التي عبرت فيه بصدق عن تقديرها للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، مما أثار وسائل الإعلام الألمانية ضدها ، فردت عليها بكلمات حازمة : " نعم إنني أحبه " (٦٢) .

ويأتي في هذا السياق ما أكدته شيمل في كلمتها الافتتاحية بمؤتمر المستشرقين الألمان الذي عقد في مدينة لايبزج في ٢٩ / ٩ / ١٩٩٥ من أنه من الضروري " أن يتخلى الغرب عن سوء الظن المسبق لديه ضد الحضارة العربية والإسلامية ، وأنه من الخطر تعميم الأحكام بشكل سطحي ، فالإسلام أوسع من أن تستطيع أن تصف شخصا في خمس دقائق ، وأن نصف الخطأ أسوأ من الخطأ الكامل . إن الحقيقة تنعكس بأشكال كثيرة " فالماء يكتسب لون الكأس " (٦٣) . وتقول شيمل عن فضل العرب عند استلامها لجائزة السلام في ١٥ / ١٠ / ١٩٩٥ بفرانكفورت : " لقد أخذ الغرب عن العرب أساسيات العلوم الطبيعية خلال القرون التي حكم فيها العرب بلاد الأندلس ، وإن كتب الطب مثل كتب الرازي وابن سينا كانت تعد في أوروبا - حتى بداية القرن الحديث - أعمالاً أساسية . وقد أثرت كتب ابن رشد عن مناقشات وحوارات دينية وشارت للغرب نحو طريق التنوير " (٦٤) .

وخدمت شيمل الشعر العربي المعاصر خدمة كبيرة ، فقد منته من خلال مجلة " فكر وفن " ، للنخبة من المثقفين الألمان والأكاديميين الذين يتقنون العربية ، فعرفت بأشعار بدر شاكر السياب ونازك الملائكة وصلاح عبد الصبور وعبد الوهاب البياتي وفدوى طوقان ونزار قباني وأدونيس ومحمود درويش ومحمد الفيتوري ، وترجمت بعض أشعارهم إلى الألمانية ، كما قدمت للقارئ العربي من خلال مجلة " فكر وفن " بعضاً من شعر جلال الدين الرومي ومحمد إقبال من الشعراء المسلمين غير العرب .

وهكذا نجد أن الاستشراق الألماني قد قام بدور كبير في خدمة العرب وتراثهم من تحقيق ودراسة وترجمة وتأليف ونشر وفهرسة ووضع المعاجم العربية وتأليف الدراسات الإسلامية

والقرآنية ، ودراسة حياة العرب وقيمهم ومبادئهم وعاداتهم وتقاليدهم وأنماط تفكيرهم وخيالهم ، ما يعجز عنه مجامع علمية عربية مجتمعة .

وبهذا رسم الاستشراق الألماني صورة مشرقة وعادلة للعرب ، صورة أمة أبية صانعة لأدب راقٍ رفيع المستوى وفكر إنساني حضاري يحمل قيما ومبادئ ومفاهيم ذات جاذبية بالنسبة إلى الآخر . كما قدم صورة حقيقية ومنصفة للعرب من حيث عقليتهم ومستوى تفكيرهم وخيالهم وعلو ثقافتهم وتصوّره الذهني الذي أسىء فهمه من قبل بعض المستشرقين الإنجليز والفرنسيين إما قصداً أو جهلاً أو تقصيرا .

ونجد أن الاستشراق الألماني قد عزز الرابطة بين العرب والألمان ، تلك الرابطة القوية من الفكر والثقافة التي تعود جذورها إلى قرون سابقة كما ذكرنا . فكشف الاستشراق الألماني صورة العرب الحقيقية وأزال نزعة العداوة للعرب التي تراكمت على مر القرون لأسباب تاريخية ودينية معروفة .

إن انفتاح المستشرقين الألمان على الأدب العربي والثقافة العربية شكل جسرا من التواصل الثقافي والحضاري ونوعا من الحوار المتبادل المبني على احترام الذات والآخر . وساهم في النظر إلى العرب بشكل موضوعي معتمد على معرفة الآخر ومحاورته وفهمه ، وكأنهم اتبعوا منهج الشاعر جلال الدين الرومي في قصته الطريفة التي تروي قصة طفل جاء أمه باكيا شاكيا من أن شيئا مجهولا أفزعته فنصحته الأم أن يحاوره حتى يعرف كينونته .

وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية بدأت ألمانيا تضمد جراحها وتجمع شملها وتلمم شتاتها ، فانطلقت الدراسات العربية من جديد من بين الأنقاض ، وبخاصة بعد أن أخذت ألمانيا تسعى لإقامة علاقات سياسية واقتصادية مع العالم العربي . وأخذت ملامح الاستشراق الإيجابي تتجدد من خلال مواقف ألمانيا دولة وشعبا . وأخذ المستشرقون الألمان تبعاً لذلك يهتمون في جامعاتهم ومعاهدهم الاستشراقية بالعرب . وحضارتهم وتاريخهم وتراثهم القديم وآدابهم المعاصرة من شعر وقصة ورواية ومسرحية ، إضافة إلى القضايا السياسية والتيارات الفكرية والدينية التي تعم العالم العربي اليوم .

وكما يقول البروفيسور شتيفان فيلد (S. Wild) في افتتاحية مؤتمر العرب والألمان في جامعة الامارات العربية المتحدة في سبتمبر - ٢٠٠١ : على العرب والألمان اليوم أن ينتبهوا إلى دور اللغة العربية واللغة الألمانية في تحديد الحضارة في كلتا الجهتين في ظل العولمة وهيمنة اللغة الانجليزية على الحقول المعرفية والعلمية ، وقد حان الوقت لإعمال الفكر في مواجهة هذا الوضع بشراكة الطرفين العرب والألمان لأن هناك قواسم مشتركة بينهما .

وتأتي أهمية هذه الدعوة بعد أن طغت نظرية هنتنغتون (S. Hintington) في صراع الحضارات حتى كادت تكون حقيقة لدى البعض لولا وجود أصوات مثل صوت آني ماري شيميل (A. Schimmel) التي وهبت حياتها لتعايش الحضارتين الأوروبية والإسلامية ومد جسور الصداقة والتفاهم والحوار بين أوروبا والعالم العربي والإسلامي .

ويبقى تساؤل آخر ماذا عن مصير أو مآل الاستشراق الألماني ؟ فقد ناقش هذه المسألة الدكتور رضوان السيد في كتابه " المستشرقون الألمان : النشوء والتأثير والمصائر " فيرى أن الاستشراق أصبح بين نيران الإسلاميين في المشرق الذين يشككون دوما في دوافعه وبين المراجعين الراديكاليين في الغرب الذين يأخذون عليه مجاملته للعرب والمسلمين . ومع أن الاستشراق الألماني يبدو مزدهرا ومتقدما إذا ما أخذنا بعين الاعتبار وجود حوالي عشرين كرسيًا للدراسات العربية والإسلامية ، واستمرار صدور المجلات الاستشراقية العريقة منذ القرن التاسع عشر ، إلا أن الدكتور رضوان السيد يرى أن الاستشراق انتهى إلى أن يبحث عن ذاته في أربعة تخصصات ، هي : التاريخ ، والانثروبولوجيا والسوسيولوجيا وعلم الدين ، والدراسات الشرق أوسطية .

وساهمت في هذا السياق التطورات الجديدة ما بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١ وظهور حركات الربيع العربي والإسلام السياسي في تأكيد التخصص على دراسة الإسلام المعاصر والمجتمعات المسلمة المعاصرة ، وعلى دراسة الإسلام ضمن أقسام الأديان المقارنة وغيرها ، وأصبحت في خضم مخاض يوشك أن تكون بدائله لغير صالحنا إن لم يشهد حقل الدراسات العربية والإسلامية مشاركات عربية وإسلامية جديدة وكثيفة في العقد الحالي والعقود اللاحقة .

ويمكن القول إن دراسات المستشرقين الألمان عن العرب وحضارتهم وآدابهم ولغتهم ، والتي رسمت صورة لمستوى تفكيرهم وخيالهم وعقليتهم الذهنية وإبداعاتهم أوصلت دراساتهم إلى العالمية ، وجسدت قيم الإنسانية التي تعني الانفتاح على الآخر والإفادة من خبراته وحضارته والرفض للانغلاق حول الذات والتفوق في إطارها . وبهذا تتوطد روابط المودة والصداقة وقيم المحبة والاعتراف بالآخر الذي نحن اليوم أحوج ما نكون إليه .

الهوامش :

- (١)- انظر ، محمد فتح الله الزيايدي ، الاستشراق في الميزان - الاستشراق - النشأة - الدوافع ، مجلة رسالة الجهاد ، العدد ٩٨ ، السنة العاشرة ، ليبيا ، ابريل ١٩٩١ ، ص ٨٨ .
- (٢)- الدراسات العربية في ألمانيا - تطورها التاريخي ووضعها الحالي ، دار فرانز شتاينر ، فيسبادن ، ط ٢ ، ١٩٦٧ ، ص ٧ .
- (٣)- محمد فتح الله الزيايدي ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .
- (٤)- د. ميشال جحا ، الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٢ ، ص ١٥ .
- (٥)- المرجع نفسه ، ص ١٥ .
- (٦)- المرجع نفسه ، ص ١٧ .
- (٧)- أحمد صبحي معوض الفقي ، المستشرقون ودورهم في كشف التاريخ العربي ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، ٢٠٠١ ، ص ١٣ .
- (٨)- الاستشراق - المعرفة - السلطة - الإنشاء ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ترجمة كمال أبو ديب ، بيروت ، ط ٦ ، ٢٠٠٣ .
- (٩)- المرجع نفسه ، مقدمة المترجم ، ص ٢ .
- (١٠)- المرجع نفسه ، مقدمة المترجم ، ص ٢ ، وانظر ، د. صادق جلال العظم ، الاستشراق والاستشراق معكوسا ، دار الحداثة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨١ ، ص ٥-٨ .
- (١١)- انظر ، مجلة الرسالة ، العدد ٢٣٧ سنة ١٩٣٨ ص ٨٧ وما يليها .
- (١٢)- محمد عبدالله عنان ، سفارة ألمانية إلى بلاط قرطبة في عهد عبد الرحمن الناصر ، مجلة الرسالة ، العدد ٢٣٧ ، ١٩٣٨ ، ص ٨٧-٨٨ .
- (١٣)- نقلا عن د. ميشال جحا ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ .
- (١٤) - انظر ، د. عبد الرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ١ ، فبراير ١٩٨٤ ، ص ٢٠٣ - ٢٠٩ ، وانظر ، يوهان فوك ، ورقة من تاريخ الاستشراق في ألمانيا - يوهان يعقوب رايسكه ، مجلة فكر وفن ، عدد ٤ العام الثاني ، ١٩٦٤ ، ص ٤٤ .
- (١٥)- قارن ، محمد الأرنؤوط ، الاستشراق الألماني : بماذا يختلف عن غيره ؟ ، جريدة الغد الأردنية ١٩ / ٥ / ٢٠٠٧ .
- (١٦)- انظر ، ميشال جحا ، مرجع سابق ، ص ١٨٦ وما يليها .
- (١٧)- المرجع نفسه ، ص ٢١ .

(18)-Manfred Fleischhammer, Die Orientalistik an der Universität Halle (1694-1937), in: Wissen- schaftliche Zeitschrift der Martin- luther Uni. 19Juli1958, s.881. Halle Wittenberg, VII

(19)-Gottfried Muller, Ich bin Labid und das ist mein Ziel, Wiesbaden , 1981 , s. XIf.

(٢٠)- انظر (إعداد) د. محمد أبو الفضل بدران ، ود. مانفريد مالزان ، العرب والألمان ، جامعة الإمارات العربية المتحدة ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ٢٠٠٤ ، المقدمة ص ١١ .

(21)-Johann Fuck , die arabische Studien in Europa bis in den Anfang des Jahrhunderts, Leipzig 1955, s. 320 .

(٢٢)- فالتر براونه ، الوجودية في الشعر الجاهلي ، مجلة المعرفة السورية ، العدد ٤ ، السنة الثانية ١٩٦٣ ، ص ١٥٦-١٦١ .

(23)-G.Muller, Ich bin Labid...,s.2.

(24)-K.Mommsen, Goethe und die Moallakat , Berlin,1960 .

(٢٥)- انظر ، تركي المغييض ، جوته و الأدب العربي ، دراسة في التلقي المنتج ، مجلة أبحاث اليرموك ، م ٢٠ ، عدد ٢ ، منشورات جامعة اليرموك - إربد - الأردن ، ٢٠٠٢ م . وانظر :

Katharina Mommsen, Goethe und die arabische Welt , Insel- Verlag , Frankfurt am Main ,erste Auflage 1988, s.67 .

(٢٦)- انظر ، كاترينا مومزن ، جوته والعالم العربي ، ترجمة د. عدنان عباس ومراجعة د. عبد الغفار مكايي ، عالم المعرفة رقم ١٩٤ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، شباط ١٩٩٥ ، ص ٤١ .

(٢٧): المرجع نفسه ، ص ٤٢ .

(٢٨)- المرجع نفسه ، ص ٣٨ .

(٢٩)- المرجع نفسه ، ص ٣٩ .

(٣٠)- قارن، المرجع نفسه ، ص ٣٩ .

(٣١)- المرجع نفسه ، ص ٣٩ وما يليها .

(٣٢)- أ.د. يوهان فيوك ، ورقة من تأريخ الاستشراق في ألمانيا ، يوهان يعقوب رايسكه ، مجلة فكر وفن ، عدد ٤ ، العام الثاني ، ١٩٦٤ ، ص ٤٦ . وانظر ، د. عبد الرحمن بدوي موسوعة المستشرقين ، مرجع سابق ، ص ٢٠٣- ٢٠٩ .

(33)-I.J.kratschowski, Uber ar abische Handschriften Gebeugt, Erinnerungen an Bucher und Menschen, Koehler und Amelang , Leipzig ,1949,s.208- 213 .

(34)-Die hellstrahlenden Plejaden am arabischen poetischen Himmel oder die 7 am Tempel zu Mekka aufgehängten Gedichte .Munster 1802 .

- (٣٥)- انظر ، كاترينا مومزن ، جوته والعالم العربي ، ص ١٠٥ .
- (٣٦)- المرجع نفسه ، ص ١٠٦ .
- (٣٧)- المرجع نفسه ، ص ١٠٦ .
- (٣٨)- المرجع نفسه ، ص ٩٧ .
- (٣٩)- المرجع نفسه ، ص ٩٤ وما يليها . وانظر الطبعة الألمانية ، ص ٨٨ .
- (٤٠)- انظر ، عبد الرحمن صدقي ، الشرق والإسلام في أدب جوته ، كتاب الهلال ، العدد ١٩٥ ، دار الهلال ، القاهرة ، يونيه ١٩٦٧ ، ص ٣٦ .
- (٤١)- انظر ، كاترينا مومزن ، جوته والعالم العربي ، ص ١٥ .
- (٤٢)- كاترينا مومزن ، جوته والمعلقات ، مجلة المورد ، عدد ٢ ، مجلد ١٤ ، تعريب د. علي يحيى منصور ومراجعة د. نوري حمودي القيسي ، دائرة الشؤون الثقافية والنشر ، بغداد ، صيف ١٩٨٥ ، ص ٢٤ . وانظر ، كاترينا مومزن ، جوته والعالم العربي ، الطبعة الألمانية ، ص ٦٢ .
- (٤٣)- عبد الرحمن صدقي ، نفحة شرقية في ادب غربي ، مجلة الرسالة ، السنة ١/٥ عدد ١٩٦ ، ٥ ابريل ١٩٣٧ ، ص ٥٩١ .
- (٤٤)- عبد الرحمن صدقي ، الشرق والإسلام في أدب جوته ، ص ٥١ .
- (٤٥)- المرجع نفسه ، ص ٤٩ وما يليها .
- (٤٦)- قارن ، كاترينا مومزن ، جوته والعالم العربي ، ص ١٥٤-١٥٦ .
- (٤٧)- البرت ديتريش ، الدراسات العربية في ألمانيا تطورها التاريخي ووضعها الحالي ، طبعة ثانية منقحة ، دار النشر فرانز شتاينر ، فيسبادن ، ١٩٦٧ م - ١٣٨٧ هـ ، ص ١٠ ، وانظر ، عبد الرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، ص ٢٠١ وما يليها .
- (٤٨)- أنا ماري شيمل ، فريدرش روكرت ، مجلة فكر وفن ، عدد ٧ ، العام الرابع ، ١٩٦٦ ، ص ٥٢ .

(49)-Annemarie Schimmel, Friedrich Ruckert, Lebensbild und Einfuhrung in sein Werk, Herder Taschenbuch Verlage,Freiburg , 1982,s.120 .

(50)-Theodor Noldeke, Beitrage zur Kenntnis, der Posie der Araber, erste Auflage , Hannover 1864 , s.XXIIIF.

- (٥١)- انظر ، المرجع نفسه ، ص XXIII، ود. عبد الرحمن بدوي ، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي ، دارالعلم للملايين ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ٤٠ ، ود. يحيى

الجبوري ، المستشرقون والشعر الجاهلي ، مجلة الاستشراق ، العدد الأول ، كانون الثاني ١٩٨٧ ، ص ٧٩ .

(٥٢)- د. ميشال جحا ، مرجع سابق ، ص ١٩٨ وما يليها .

(٥٣)- انظر ، المرجع نفسه ، ص ٢٠٦ .

(٥٤)- المرجع نفسه ، ص ٢٠٢ .

(٥٥) - زيغرد هونكه ، شمس العرب تسطع على الغرب - أثر الحضارة العربية في أوروبا - ترجمة فاروق ببيضون وكمال دسوقي ، راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري ، منشورات دار الآفاق ، ط٨ ، بيروت ، ١٩٨٦ .

(٥٦)- المرجع نفسه ، مقدمة المؤلفة ، ص ٩ .

(٥٧)- المرجع نفسه ، ص ٩ .

(٥٨)- المرجع نفسه ، ص ١٣ وما يليها .

(٥٩)- المرجع نفسه ، ص ٤٠١ وما يليها .

(٦٠)- المرجع نفسه ، ص ٥٠٧ .

(٦١)- المرجع نفسه ، ص ٥١٠ وما يليها .

(62)- www.dw-world.de/dw/article ، (سيده الاستشراق الأولى ومنصفة الإسلام)

(٦٣)- محمد أبو الفضل بدران ، العرب والألمان (مرجع سابق) ، ص ١١ .

(٦٤)- المرجع نفسه ، ص ١١ .



الاستشراق والفنون الإسلامية : العمارة القبروانية نموذجاً

محمد علي الحبيب - جامعة القيروان^{٧٣}

مقدمة :

شكلت دراسة الشواهد المادية لتاريخنا مادة خصبة للعديد من الدراسات الاستشراقية منذ نهايات العهد الحديث للغرب الأوروبي^{٧٤}. ولئن خاض المستشرقون الغربيون في مسائل تتعلق بالتراث العربي والإسلامي المكتوب، وبسير الشخصيات والأحداث التاريخية العربية والإسلامية، فإنهم اهتموا أيضاً، وبنفس القدر من البحث، بآثار العالمين العربي والإسلامي ومعالمهما، لكونها تعبيرات مادية عن ماضي شعوبهما. ويبدو أن التزامن بين بدايات الاهتمام الغربي بتاريخنا وحركة الاستعمار هو ما أوجع النقاش حول ارتباط المستشرقين بالمخططات السياسية للإمبراطوريات الاستعمارية الناشئة وقتئذ^{٧٥}. كما أن "الانفعال" الذي ميّز بعض الردود العربية والإسلامية إبان وبُعيد فترات الاستقلال، قد ساهم أحياناً في حشر كافة الإنتاج الاستشراقي في نفس الخانة، فاصطبغ الإنتاج العربي المتصدّي بالدرس للمباحث الاستشراقية بأيديولوجيات المفكرين العرب والمسلمين، ممّا حدا ببعض منهم، في سياق دفاعهم عن الأسس النظرية التي يتبنونها، إلى الدفاع عن عُرفوا أثناء القرن العشرين بمستشراقي المعسكر الاشتراكي، لأن هؤلاء مثلوا، في نظر بعض الدارسين العرب المعاصرين، حركة معرفية مساندة لحركات التحرر العربية والإسلامية ومناوئة للامبريالية الغربية المضطهدة للشعوب، فجاءت بعض المواقف ووجهات النظر متسارعة وسقطت، على ما نعتقد، مثلها مثل العديد من المباحث الاستشراقية في نظرة الازدراء والتحامل التي وسمت رؤيتها إلى مجمل تاريخنا.

ولم تشذ دراسات علماء الآثار الغربيين عن هذا السياق العام، فلئن انخرط إنتاج البعض منهم في سياق الحملات العسكرية للقوى الاستعمارية، فإن آخرين قد حاولوا أن يبنوا بمواقفهم وبكتاباتهم عن الأهداف السياسية لبلدانهم، فحاولوا النفاذ إلى كنه الإبداع الفني العربي والإسلامي، دارسين المعالم التاريخية والمواقع الأثرية في إطارها الموضوعي، وفي سياق الظرفيات التاريخية التي نشأت فيها. ولن ندعي أننا سنأتي في هذه القراءة على كامل الإنتاج المعرفي الاستشراقي الخاص بالعمارة العربية والإسلامية، فالأمر يحتاج إلى مجهود جماعي

^{٧٣} أستاذ مساعد بقسم علم الآثار بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان- الجمهورية التونسية.

^{٧٤} تعتبر مسألة التحقيب التاريخي (La périodisation historique) من المسائل غير المتفق عليها إلى اليوم بين مجموع العلوم الإنسانية. فما نعتبره عهداً حديثاً بالنسبة إلى هذه الدراسة إنما الفترة الممتدة بين القرنين السادس عشر وأواخر القرن الثامن عشر ميلاديين، وهو تحقيب يتلاءم وتقسيمات المدرسة التاريخية والأثرية التي ينتمي إليها صاحب هذا المقال. انظر : تعليق هاشم صالح حول مقال ماكسيم رودنسون في الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٩. ويمكن الرجوع في هذا الصدد أيضاً إلى :

RICHARD, Jean, « Les précurseurs de l'orientalisme », dans *Comptes-rendus des séances de l'année – l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Année 2001, Volume 145, n° 4, p. 1639 – 1644.

^{٧٥} ما زال الجدل حول بدايات الاستشراق يؤثث العديد من الدراسات التي تعتني بالظاهرة الاستشراقية. إذ هناك من يرجع البدايات حتى إلى قرون العهد الوسيط غير أن المقصود بالاستشراق ليست كل كتابات الغربيين عن الشرق، بل نقصد بالدراسات الاستشراقية تلك المباحث النقدية التي بحثت في الموروث المكتوب والشفهي والمادي لشعوب الشرق. وقد ظهر مفهوم الاستشراق في كل من إنجلترا وفرنسا في أواخر القرن الثامن عشر وتم التعريف به لأول مرة ضمن مقالات "قاموس الأكاديمية الفرنسية" سنة ١٨٣٨م، وهو التاريخ الذي نتباه في هذه المقالة بما أن الدراسات الاستشراقية نمت وتطورت، كجملة العلوم الحديثة، ضمن الأطر الأكاديمية الغربية المعاصرة.

ضخم وتركيم معرفي كبير، بل سنقتصر على دراسة أنموذج مخصوص هو الدراسات الاستشراقية التي اهتمت بمعالم البلاد التونسية وآثارها، هذه الآثار التي كانت مجال بحث العديد من الأثريين الأجانب على الأقل منذ أواسط القرن التاسع عشر ميلادي متعرضين بالدرس، في جزء أول من هذه المقالة، إلى إسهاماتهم العلمية، ومحاولين، في مرحلة ثانية، تقويمها على ضوء الدراسات المعاصرة سواء لباحثين أجانب أو لأساتذة وباحثين تونسيين. ولقد حان الوقت، والتجربة التونسية في الدراسات الأثرية الإسلامية اليوم في مرحلة نضج، لقراءة تأليفية موضوعها جملة الدراسات التي تعرضت للفكر الاستشراقي بالنقد والتقويم، من أجل تأسيس مرحلة جديدة من العلاقة بين المستشرقين الجدد وتراثنا الأثري العربي والإسلامي. وسنهتم في هذا البحث على وجه التحديد بالبحوث الاستشراقية في مجال العمارة الإسلامية بالبلاد التونسية، تاركين لأساتذتنا والباحثين المختصين في مسائل أثرية أخرى مثل علوم المسكوكات والخزف والنقائش وغيرها من الاختصاصات، مهمة تقويم الإسهامات الاستشراقية في مجال بحوثهم. وهو ملف يحتاج فعلا إلى جهد التقويم، خاصة على ضوء نتائج الأبحاث الأثرية التونسية الجديدة في ميدان الإسلاميات، التي قطعت شوطا كبيرا من التطور المنهجي والمعرفي، غدت بمقتضاه قادرة على تقويم موروث الدراسات الاستشراقية المعمارية ونقده^{٧٦}.

الدراسات الاستشراقية والفنون الإسلامية للبلاد التونسية : موروث هام ولكن ...

بين الباحث عبد العزيز الدولاتي أحد المختصين في الدراسات العربية الإسلامية، في مقال صدر سنة ١٩٨٥ ضمن مؤلف جماعي من جزأين بعنوان "مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية"، أن فضل الدراسات الاستشراقية على ميدان الفنون الإسلامية كبير^{٧٧}. لكن هذا الفضل لا ينفي، حسب رأي الكاتب، سقوط أغلب الرواد من الأثريين في أخطاء المستشرقين الأوائل من المؤرخين، وغيرهم من المختصين، إذ أنهم نفوا عن المسلمين أي إبداع فني، مستندين في ذلك على نظرة نمطية، متمثلة في تحريم النص القرآني العديد من الفنون مثل التجسيم والتصوير^{٧٨}. وقد قسم الدولاتي اتجاهات البحوث الاستشراقية الفنية إلى صنفين : صنف أول حاول بشتى الطرق «خدش الحضارة العربية الإسلامية وتشويهها وتحقيرها» وصنف ثان، سقط أصحابه في مثل أخطاء الشق الأول، لكن الدولاتي ينعثم «بالعلماء الحقيقيين الذين لم يحاولوا تزييف التاريخ عن قصد وبإضرار مسبق»^{٧٩}. وهذا التقسيم يتوافق مع تصنيف متعارف عليه، يميز بين مستشرقين كلاسيكيين وآخرين معاصرين، وذلك في كافة الاختصاصات الاستشراقية.

وترجع بدايات اهتمام المستشرقين بآثار البلاد العربية والإسلامية إلى أوائل القرن التاسع عشر ميلادي. وقد انصبّت عنايتهم بالخصوص على شواهد الفترات الماقبل إسلامية، في محاولة للبحث عن الماضي الهلنيسستي والروماني والبيزنطي لمختلف المجالات المدروسة، وذلك انطلاقا من قناعة أن ليس للعرب والمسلمين من أسس لفن، وكذلك للهاجس المعرفي الذي سكن بعضهم، والذي يتمثل في أن دور شعوب هذين العالمين لم يتعد الاستلهام من فنون الشعوب

^{٧٦} سنأتي في ثانيا هذه الدراسة على أهم إنتاجات المدرسة الأثرية التونسية المختصة في شواهد الفترة الإسلامية، والتي انطلقت من دراسات المستشرقين لتصحيح بعض القراءات المتسرعة للمعالم والمواقع المدروسة. انظر لاحقا العنصر الثاني من هذا البحث.

^{٧٧} تعتبر القراءة النقدية التي قام بها عبد العزيز الدولاتي من الدراسات القليلة التي خاضت في مسألة نظرة المستشرقين إلى الفن الإسلامي، وقد نشرت ضمن مؤلف جماعي احتفى بحلول القرن الخامس عشر هجري : جماعي، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، نشر المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م. (جزآن)

^{٧٨} عبد العزيز الدولاتي، «مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الإسلامية»، في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج ٢، ص ١٦٧-١٩٨.

^{٧٩} عبد العزيز الدولاتي، المرجع السابق، ص ١٦٧-١٦٨.

القديمة دون ابتكار أو إبداع^{٨٠}. بل سعى البعض إلى تشويه إسهامات الفن العربي والإسلامي بادّعاءهم أنّ بروز الإسلام في أواسط القرن السابع ميلادي، قد ساهم في تراجع الفنون المعمارية والزخرفية بالشرق، التي كان مصدرها الرئيس بيزنطة^{٨١}. فالإسلام حسب رأي الكثير من المستشرقين الأوائل قد برز في بيئة عربية خشنة لا يميّز عمارتها إلا قليل من اللبن وأجذاع النخيل، وليس لأصحابها خيال فنّي كمثله في بلاد بيزنطة^{٨٢}. لذلك ينفي العديد من دارسي العمارة عن العنصر العربي أي إضافة إلى الفن الإسلامي^{٨٣}. فقد اعتبر كل من هنري تيراس (Henri Terrasse) وجورج مارس (Georges Marçais) أن الفن الإسلامي مجرد وريث لفنون العالم القديم، وأن ما قام به مسلمو الفترة المبكرة لم يتعدّ استنساخ التقاليد الماقبل إسلامية دون التجديد فيها^{٨٤}.

وليست غايتنا من هذه القراءة استعراض كامل الأبحاث الاستشراقية التي درست الفنون الإسلامية، فالأمر يحتاج، من جهة أولى، إلى سنوات من البحث تفترض معرفة بالعديد من اللغات الأوروبية وبعضاً من الآسيوية، وهو أمر مازلنا للأمانة العلمية لم نكتسبه بعد. ومن جهة ثانية نعتبر أن الخوض في مجالات الفنون الإسلامية بمختلف مكوناتها مغامرة محفوفة بالمخاطر، نظراً لاتساع ميادين هذه الفنون. وبناء على ذلك نعتبر أن التوقف عند كل اختصاص يصبح أكثر جدوى، متى أوكل للدارسين كل في ميدان بحثه دراسة خصائص الفن المدروس. ولهذا سيكتشف القارئ أن أغلب الأمثلة التي سنستعرضها في سياق هذه المداخلة المتواضعة، تخصّ بالأساس فنّي العمارة والتعمير بالبلاد التونسية، وذلك ارتباطاً بالاختصاص العلمي الذي ندرسه بالجامعة التونسية^{٨٥}.

لقد شكّلت كامل أشكال العمارة مجالات بحث خصبة للعديد من المستشرقين منذ الدراسات الأولى، وقد نالت العمارة الدينية في هذا السياق النصيب الأوفر من الدرس. ونورد في هذا السياق الدراسة العامة للمستشرق البريطاني كريسويل (K. A. C. Creswell) الذي توقف عند المعالم الإسلامية الأولى مثل المسجد النبوي بالمدينة، والجامع الأموي بدمشق، والجامع الكبير بالقيروان^{٨٦}، وكذلك بحوث المستشرق الفرنسي جورج مارس^{٨٧} ومن بعدهما كل من لوسيان

^{٨٠} ليس من المبالغة اعتبار أن هذا الاهتمام الخاص بالماضي الروماني لشعوب شمال إفريقيا يندرج ضمن المخططات الاستعمارية لتبرير مشاريعهم السياسية. كما اشتغل بعض المستشرقين على المسألة البربرية في بلدان الغرب الإسلامي لخلق حالة انقسام بين العنصر العربي والبربري. يمكن العودة هنا إلى بعض كتابات المؤرخ الفرنسي شارل أندري جوليان :

CHARLES-ANDRÉ J, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, 1991.

^{٨١} لقد فندت العديد من الدراسات العربية هذه النظرة الكلاسيكية للمستشرقين وذلك بالاعتماد على الاكتشافات الأثرية الأخيرة. فعلى عكس ما ذهب إليه آراء كل من كريسويل وتيراس، فإن القباب والأقبية كانت من العناصر المميزة للعمارة العربية التي سبقت الإسلام. عفيف بهنسي، *جمالية الفن العربي*، سلسلة عالم المعرفة، ع ١٤، الفصل الرابع.

^{٨٢} راجع في هذا الصدد : G. BELL, *Palace and Mosque at Ukhaidir*, Oxford, 1974.

^{٨٣} يعتبر كريسويل أن الفن الإسلامي نشأ في بيئة كانت تعاني الفراغ المعماري، لذلك لا يجب إطلاق نعت "العربية" على العمارة الإسلامية المبكرة. انظر في هذا الخصوص كتابه الشهير :

K. A. C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, Clarendon Press, Oxford, 1940, I, p. 7.

وعبد العزيز الدولتلي، المرجع السابق، ص ١٧٢.

^{٨٤} انظر كل من :

H. TERRASSE, *L'art hispano-mauresque dès origines au XIIIe siècle*, Paris, 1930. ; G. MARÇAIS, *L'art musulman*, PUF, 1962.

^{٨٥} - من بين المحاولات القليلة التي اشتغلت على علاقة الاستشراق بجل الفنون الإسلامية، نذكر قراءة الدكتور عفيف بهنسي ضمن موسوعة تاريخ الفن والعمارة الذي أفرد جزءها الثالث لـ "الفن والاستشراق".

^{٨٦} - يمكن أن نذكر لكريسويل بعض المراجع الأخرى، إضافة إلى المرجع السابق :

K. A. C. CRESWELL, *The Muslim Architecture of Egypt I, Ikhshids and Fatimids, A.D. 939-1171*, Oxford, 1952 ; "A Bibliography of Muslim Architecture in North Africa (excluding Egypt)," *Hespéris*, XLI, Supplement, 1954.

^{٨٧} - دراسات جورج مارس في عمارة الغرب الإسلامي وفنونه عديدة جداً، ويعتبر الرجوع إليها ضرورة لكل الأعمال الجديدة بالنظر إلى أهمية الحفريات والأسبار التي قام بها هذا المستشرق الفرنسي :

MARÇAIS G., *Manuel d'art musulman*, éd. A. Picard, Paris, 1926-27. (2vol.) ; *L'Architecture musulmane d'Occident*, Paris, 1953. ; *Articles et conférences de Georges Marçais*, Alger, 1954 ; « Note sur les ribats en Berbérie », dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*,

قولفان (Lucien Golvin)^{٨٨} وألكسندر ليزين (Alexandre Lézine)^{٨٩} اللذين توقفا بإسهاب أكبر عند المعالم الإسلامية للبلاد التونسية. ولقد تمت أغلب هذه الدراسات خلال الفترة الاستعمارية، كما أنها اعتمدت بالأساس، إما على مادة مصدرية غير مكتملة، أو على مدونة تتميز ترجمتها بالتسرع وعدم الدقة، وسنوضح هذا الأمر في سياق لاحق من هذا البحث. فقد نبهت الدراسات التي صدرت في السنوات الأخيرة، العربية منها والأجنبية، إلى ضرورة مراجعة الترجمات الأولى للمصادر الإسلامية المبكرة، نظرا لعدم إدراك المستشرقين الذين أنجزوها لبعض خصوصيات المفردات المحلية وعدم إدراجها ضمن السياق التاريخي الموضوعي الذي نشأت فيه. بل تم فيها إسقاط بعض المصطلحات الغربية على بعض المكونات المعمارية للمعالم الإسلامية، بما أن أغلب أعمالهم قد توجهت إلى متلقين غربيين، وهو ما جعلهم يسقطون في أخطاء، جعلت من فرضيات وتأويلات الدراسات الاستشراقية المعمارية لا تفسر الظاهرة التعميرية والمعمارية بشكل صحيح. إذ لم تستطع البحوث الغربية في ميدان العمارة في كثير من الدراسات تجاوز الإطار الفكري والمعرفي الذي نشأت فيه، فأسقطت مفاهيمها ومناهجها وتأويلاتها على ميدان العمارة الإسلامية دون أن تخوض، في الكثير من الأحيان، في الخصوصيات المحلية لهاته العمارة.

لقد شملت دراسات المستشرقين الأنف ذكرهم المواقع والمعالم الإسلامية الأكثر رمزية في البلاد التونسية، فكانت مدن القيروان^{٩٠} - الحاضرة الإسلامية الأولى لبلاد الغرب الإسلامي - والمهدية - عاصمة الفاطميين^{٩١} - وتونس^{٩٢} - قصبة البلاد منذ العهد الحفصي إلى اليوم - حاضرة بشكل

t. I, Alger, 1957, p. 23-36. ; « Considérations sur les villes musulmanes et notamment sur le rôle du Mohtasib », dans *Les villes, recueils de la société J. Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, Paris, 1978, t. 1, p. 249-261.

^{٨٨} أما بالنسبة إلى لوسيان قولفان فيمكن الرجوع على سبيل المثال إلى :

GOLVIN L. et MARCAIS G., *La grande mosquée de Sfax*, Tunis, I.N.A.A., 1966. ; *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*, Paris, 1974.

^{٨٩} انظر في هذا المجال :

LEZINE A., *Sousse : les monuments islamiques*, Paris, 1963. ; *Mahdia. Recherches d'Archéologie Islamique*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1965. ; *Deux villes de l'Ifriqiya : Sousse et Tunis*, Paris, 1971.

^{٩٠} يصعب حصر مجمل الأعمال الاستشراقية الكلاسيكية حول القيروان، لكن يمكن أن نضيف في مستوى ملف العمارة وتعمير المجال إلى أبحاث المستشرقين أعلاه بعض المقالات الأخرى، وسياحظ القارئ أن الأمر لا يتعلق بأثريين فقط بل بمؤرخين وبعض الجغرافيين :

MARÇAIS G., *Coupoles et plafonds de la grande Mosquée de Kairouan*, Notes et Documents VIII, Tunis-Paris, 1925. ; MONCHICOURT (Charles), *Etudes kairouanaises ; Kairouan et les Chabbia (1450-1592)*, Tunis, 1939. ; SALADIN (Henri), *La mosquée de sidi Okba à Kairouan*, Paris, 1899. ; POINSSOT (Paule) et ROY (Bernard), *Inscriptions arabes de Kairouan*, Publications de l'Institut des Hautes Etudes de Tunis, 2 vols., Klincksieck (C.), Paris, 1950-1958, 2 fasc., (624 p., 16 fig., 98 pl.).

^{٩١} حول المهدية انظر على سبيل المثال :

LEZINE A., *Mahdia ...*, Paris, 1965. ; ROY (Bernard), « Inscriptions arabes de Mahdia », *Revue Tunisienne*, N° 122, 1915, p. 29-34. ; HANNEZO (C.), « Mahdia : notes historiques », *R.T.*, 1907 (p. 227-236, p. 340-349, p. 438-443, p. 525-535) et 1908 (p. 46-59, p. 144-159, p. 244-252, p. 412-421, p. 544). ;

و من أجل ببليوغرافيا أوسع حول المهدية يمكن العودة إلى الأبحاث الأخيرة لناجي جلول :

DJELLOUL (Neji), *Mahdia capitale des fatimides*, Sousse, Contraste Editions, 2003 ; « Histoire topographique de Mahdia à l'époque ottomane », *Actes du 2ème séminaire sur La méditerranée ; l'homme et la mer*. CERES, Tunis, 2001.

^{٩٢} إضافة إلى أعمال جورج ماسي (١٩٢٦ و ١٩٥٣) وليزين (١٩٧١) ولوسيان قولفان (١٩٧٤) المذكورة أعلاه، يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى :

LALLEMAND (Ch), *Tunis et ses environs* (cent cinquante aquarelles tirées en couleur), Paris, 1890 ; SEBAG (P), *Tunis : histoire d'une ville*, Paris, l'Harmattan, 1998.

كبير في دراسات هؤلاء. كما حظيت بعض المدن الأخرى مثل صفاقس^{٩٣} وسوسة^{٩٤} وبعض القرى بقدر من اهتمام هؤلاء^{٩٥}. كما كانت معالم مثل الجامع الأعظم بالقيروان وحصون المهدية ورباطات الساحل وجامع الزيتونة ومنازل مدينة تونس وقصورها في الفترات الحفصية والعثمانية، أكثر الأمثلة تناولا بالدرس^{٩٦}.

لقد شكّلت دراسات المستشرقين الأوائل في ميدان العمارة الإسلامية سبقا لعلماء الغرب، نظرا لجدة هذا العلم بالمقارنة مع اختصاصات إنسانية أخرى كالفلسفة والتاريخ والدراسات الدينية... فهذا التخصص هو أساسا من إنتاج العهد المعاصر، وقد استغل الأوربيون هذا السبق، فبادر المستشرقون بدراسة الفنون الإسلامية ومختلف أشكال التعمير بمختلف أنحاء العالمين العربي والإسلامي، مما ساهم أثناء النصف الأول من القرن العشرين في خلق جيل أول من الأثريين في البلاد العربية والإسلامية، ساهم هو بدوره في نشأة المعاهد المختصة في الفنون والآثار بعد الاستقلال، وهو مكسب قد ساهم في "الدفاع"، ولو بنسب متفاوتة، عن الفن الإسلامي، وعمل على دحض آراء المستشرقين الأوائل الذين نفوا عن المسلمين أي إبداع وأي مساهمة في تاريخ الفن الإنساني عامة.

نقد الخطاب الاستشراقي في ميدان العمارة الإسلامية : عمارة القيروان نموذجا

يرمي هذا العنصر من البحث إلى التوقف عند نماذج تدلّ على ضرورة إعادة النظر في نتائج بحوث المستشرقين، وخاصة الكلاسيكيين منهم. ويجب علينا الإقرار مجددا أن الدراسات الاستشراقية حول الفنون الإسلامية، وعلى الرغم من المآخذ التي حاولنا الإتيان عليها آنفا، مثلت بالنسبة إلى دراسات مؤرخي الفن وعلماء الآثار من العالم الإسلامي، نقطة انطلاق هامة من أجل

لقائمة ببليوغرافية أوسع، نحيل على :

DAOULATLI (Abdelaziz), *Tunis sous les Hafsid, évolution urbaine et activité architecturale*, I.N.A.A., Tunis, 1976 ; LARGUECHE (A), *Les ombres de la ville, pauvres, marginaux et minoritaires à Tunis (XVIIIe – XIXe siècles)*, Tunis, CPU, 1999 ; CHAPOUTOT-REMADI (Mounira), «Tunis», *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, J.C. Garcin, Rome, 2000, p. 235-262. ; SAADAOUI (Ahmed), *Tunis ville ottomane; trois siècles d'Urbanisme et d'Architecture*, C.P.U., Tunis, 2001.

^{٩٣} حول أعمال المستشرقين على مدينة صفاقس، انظر :

LUCIANI (N.), « Inscriptions de Sfax », *Revue Africaine*, N° 35, 1891, p. 238-240.; GOLVIN (Lucien) et MARCAIS (Georges), *La grande mosquée de Sfax*, Tunis, I.N.A.A., 1966. لقائمة مفصلة لأبحاث المستشرقين يمكن الرجوع إلى أبحاث فوزي محفوظ وخاصة أطروحته حول مدينة صفاقس : MAHFOUDH (Faouzi), *La ville de Sfax : recherches d'archéologie monumentale et évolution urbaine*, Thèse de Doctorat de troisième cycle, sous la direction de J. SOURDEL-THOMINE, 3 tomes, Paris-Sorbonne, 1988.

^{٩٤} أبحاث المستشرقين حول عمارة سوسة الإسلامية عديدة ولا يتسع المجال لذكرها، لكن يبقى أهمها وخاصة بالنسبة إلى محور اهتمامنا في هذه الورقة، كتاب ألكسندر ليزين (١٩٧١). يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى :

MONLEZUN (C.), «Topographie d'Hadrumète (Sousse)», *Revue archéologique*, janvier-juin 1900, p. 195-215. ; HANNEZO (C.), «Notes historiques de Sousse », *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse*, 1903, 194, 1905.

بالنسبة إلى الببليوغرافيا المفصلة نحيل على :

الباهي (أحمد)، *سوسة والساحل في العهد الوسيط : محاولة في الجغرافيا التاريخية*، مركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠٠٤.

^{٩٥} نذكر على سبيل المثال اهتمام المستشرقين بالعمارة الأندلسية-الموريسكية، يمكن العودة إلى :

Marçais (G.), « Testour et sa grande mosquée - Contribution à l'étude des Andalous en Tunisie », in *Recueils d'études sur les moriscos andalous de la Tunisie*, Madrid, 1993.

^{٩٦} نحيل هنا بالخصوص على بحوث جاك ريفوا :

REVAULT (Jacques), *Palais et demeures de Tunis (XVI et XVIII siècle)*, C.N.R.S., Paris 1967.; *Palais et demeures de Tunis (XVIII et XIX siècle)*, C.N.R.S., Paris 1971 ; *L'habitation tunisoise ; pierre, marbre et fer dans la construction et le décor*, CNRS, Paris, 1978.

إعادة قراءة نتائج العديد من الملفات التي اعتقدنا أنها قد أُغلقت، ولم تعد تحتل المزيد من الدراسة والتفتيش، بل نكاد نعتقد جازمين أن الدراسات العربية والإسلامية لم تكن لتبلغ التطور الذي اكتسبته اليوم لولا الإسهامات العلمية لمستشقي الفترة الاستعمارية والسنوات الأولى لعهد الاستقلال، ولعل نظرة متفحصة في البحوث الأخيرة لأهم مختصي علمي الآثار والفن الإسلاميين بالبلاد التونسية، تقودنا إلى هذا الاستنتاج وتدعمه.

ورغم ثراء التراث المعماري الإسلامي بالبلاد التونسية، فإن حجم الدراسات المهمة به من طرف التونسيين إبان الاستقلال لم يبلغ قدر الإنتاج المتعلق بآثار الفترات القديمة. كما أن الملاحظة البارزة التي لفتت انتباهنا، من خلال تأمل البحوث التونسية الأولى، هي انخراطها تقريبا في نفس سياق المدرسة الاستشراقية الفرنسية، فمثلت امتدادا لها رغم النتائج الهامة التي توصلت إليها. فلقد ساهمت أبحاث سليمان مصطفى زبيس على سبيل المثال - وهو أحد ممثلي الفترة التأسيسية للمعهد الوطني للفنون والآثار - في المحافظة على مدونة النقائش العربية للعديد من كبرى المدن التونسية أثناء حملات تهيئة هذه الحواضر أثناء الخمسينات والستينات من القرن الفارط^{٩٧}. كما كان لها الفضل أيضا في دراسة بعض المعالم وأشكال العمارة التي لم يدرسها المستشرقون. ثم أتت في مرحلة لاحقة أعمال الباحث ابراهيم شبوح الذي اهتم أساسا بعمارة القيروان من خلال أعمال الحفر التي قام بها في الجامع الكبير و بصبرة المنصورية، فتقدم بأعمال البحث التي عرفت تطورا أيضا مع بعض باحثي المعهد الوطني للتراث مثل حامد العجابي و محمد مسعود الشابي و من بعدهم عبد الحكيم القفصي الذي درس فن العمارة و مظاهر التعمير الموريسكية فساهموا من مواقعهم في تجديد معارفنا و نظرة الغرب للفن الإسلامي^{٩٨}.

واكبت التطورات الكمّية لأعمال المدرسة الأثرية التونسية تطورات على مستوى نوعيّة الدراسات، ونعتقد أن جيل الآثاريين في ثمانينات وتسعينات القرن العشرين قد ساهم بشكل فعال في هذا التحول الإيجابي. وتكمن إيجابية هذا التحول في مواكبة دراساتهم للتطورات التي حدثت في مناهج العلوم الأثرية وتقنياتها، والتي كان منبعها مرة أخرى البلدان الأوربية. لكن أكثر ما يُحسب لأساتذة وباحثين مثل فوزي محفوظ وناجي جلول وأحمد السعداوي في ميادين العمارة وكل من خالد مودود وخالد بن رمضان وعبد الحميد فنية في اختصاصي المسكوكات والنقائش الإسلامية هو إعادة الخوض في العديد من المواضيع التي خلنا إلى حد الثمانينات أن دراسات المستشرقين قد استوفت البحث فيها. فكانت أعمالهم منطلقا لخلق جيل جديد من الآثاريين على قاعدة إعادة قراءة المصادر والنظر في النتائج السابقة، ومن بينها تلك التي توصلت إليها المدرسة الاستشراقية.

لكن على الرغم من كل الذي تقدم ذكره، فإن فضل المستشرقين يبقى كبيرا ولا يمكن التقليل من إضافته للمعرفة الأثرية التونسية، إذ تكاد تكون إحصاءات الاستكشافات والحفريات الأثرية

^{٩٧} - نذكر في هذا السياق دراسات سليمان مصطفى زبيس

ZBISS (Soliman Mustapha), *Corpus des inscriptions arabes de Tunisie : les inscriptions de Tunis et de sa banlieue*, Notes et documents, vol. XIII, tome 1, direction des antiquités et des arts de Tunis, Tunis, 1955 ; Id., *Inscriptions arabes de Monastir*, 2^{ème} partie du Corpus des inscriptions arabes de Tunisie, Imprimerie La Presse, Tunis, 1960.

^{٩٨} شبوح (ابراهيم)، "حول منارة قصر الرباط بالمنستير وأصولها المعمارية"، في *أفريقية*، ٤٣، ص ٥-١٦. العجابي (حامد)، "خزف صبرة المنصورية"، في *أفريقية*، ١٢ و ١١، ص ٧-٨٢. الشابي (محمد مسعود)، "تقرير مختصر حول الحفريات الجارية بقيادة"، في *أفريقية*، ٢، ص ٣٨٨-٣٩٢. القفصي سلامة (عبد الحكيم)، *معالم أندلسية في تونس*، تونس، ١٩٩٣.

CHABBOUH B. et TERRASSE M., *Un site de l'agglomération de Kairouan, al-Mansuriyya Sabra*, Tunis-Paris, 1980.

لـ"أثري" القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ونتائجها، منطلقاً لأغلب الدراسات التونسية الجديدة. فهؤلاء قد تركوا لنا – للأمانة العلمية- تراثاً معرفياً هاماً على مستوى الكيف والنوع^{٩٩}. وتكفي نظرة سريعة في أبحاث السنوات الأخيرة لتدعيم هذا الأمر، وهو ما سنتوقف عنده في هذا العنصر^{١٠٠}. لقد تفتنت هذه الدراسات إلى العديد من أخطاء المستشرقين وخاصة في مستوى قراءة النصوص المصادر، وهو ما أدى بهم في كثير من الأحيان إلى أخطاء في التأويل والافتراض.

لقد اعتمد المستشرقون على ترجمات افتقدت للدقة. ومن المعلوم أنّ الترجمة عملية عسيرة ومعقدة تتطلب تدقيقاً، بل تستوجب مراعاة السياق الحضاري للنص المترجم، وهو ما لم يتوفر في أغلب الترجمات الأجنبية لمصادر العرب والمسلمين في نهايات القرن التاسع عشر والقرن العشرين ميلاديين. وهذا الأمر قد تفتن إليه مستشرقو النصف الثاني من القرن العشرين أنفسهم، وقد عبّر عنه المؤرخ الفرنسي كلود كاهان (Claude Cahen) في أحد مقالاته معتبراً أنه: "من المستحيل أن نكتب التاريخ القديم للشعوب الشرقية من دون معرفة لغتها أو لغاتها"^{١٠١}. وهذه المرحلة من الاستشراق تسمى بالمرحلة الفيلولوجية التي سعى أثناءها الغرب أن يدرس اللغة العربية عن طريق منهج نقل المصادر إلى لغاته وتصنيفها والتعليق عليها وفهرستها وهذا الأمر فسّره جيداً دراسة المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson)^{١٠٢}. ولناخذ مثلاً واحداً من شأنه أن يبيّن كيف يمكن لترجمة خاطئة أن تؤدي إلى تقديم افتراضات خاطئة، وبالتالي نتائج متسرّعة.

تعتبر مدينة القيروان من بين أكثر مدن الغرب الإسلامي مجالاً للدرس من طرف المستشرقين. وهي ما تزال إلى اليوم محور كثير من البحوث الجديدة، نظراً لموقعها المتميز في مشهد التمدّن الإسلامي من جهة، وللغموض الذي ما يزال يكتنف معطيات التعمير داخلها والمجال الممتد حولها، من جهة ثانية^{١٠٣}. ولئن استأثر الجامع الكبير بأغلب الدراسات، فإن بعض المكونات

^{٩٩} نضع مصطلح "أثري" بين معقّفين لأنّ الذين درسوا المجال التونسي كانوا شديدي الارتباط بالمؤسسة العسكرية الفرنسية. فمستشرق الفترة الكلاسيكية كان دائماً –حسب غابرييلي "إما المستكشف الطبيعي الذي يسبق الاستعمار و يمهّد له الطريق، و إما الحليف أو المستشار التقني للتاجر الأوروبي أو للسياسي الأوروبي أو للمستغل الغربي": فرانسيسكو غابرييلي، "ثناء على الاستشراق"، في *الاستشراق بين دعاته و معارضيه*، ص ٢١-٣٠.

^{١٠٠} انظر: على سبيل المثال الكتابين الأخيرين لفوزي محفوظ وأحمد السعداوي وبعض مقالات ناجي جلول

MAHFOUDH (Faouzi), *Architecture et urbanisme en Ifriqiya médiévale*, C.P.U., Tunis, 2003 ; SAADAoui (Ahmed), *Tunis ...*, Tunis, 2001. ; DJELLOUL (Neji), «Histoire topographique de Mahdia à l'époque ottomane», *Actes du 2ème séminaire sur La méditerranée ; l'homme et la mer*. CERES, Tunis, 2001.

^{١٠١} كلود كاهان، "كلود كاهان يرد على أنور عبد الملك رسالة إلى رئيس تحرير مجلة ديوجين"، في *الاستشراق بين دعاته و معارضيه*، ص ٣٨.

^{١٠٢} مكسيم رودنسون، "الدراسات العربية و الإسلامية في أوروبا"، في *الاستشراق بين دعاته و معارضيه*، ص ٤٧. و قائمة المصادر التي ترجمها المستشرقون إلى لغاتهم طويلة. سوف نكتفي باستعراض البعض من تلك التي تهم مجال البلاد التونسية أثناء فترة العهد الوسيط :

ابن حوقل، *صورة الأرض* : introd. et trad. J.H. Krames et G. Weit, Paris 1964 ; *نزهة المشتاق* : الادريسي،

Idrisi, la première géographie de l'Occident, trad. de l'Arabe du chevalier Pierre-amedee Jaubert, revue par Anneliese Nef ; présentation, notes, index, chronologie et bibliographie par H. Bresc et A. Nef, Paris, 1999.

الزركشي، *تاريخ الدولتين* : L. Fagnan, *Chronique des Almohades et des Hafssides*, Constantine, 1985.

^{١٠٣} لم تستكمل البحوث الأثرية إلى يومنا هذا البحث في المشهد التعميري المحيط بمدينة القيروان، مثل مدينتي رقادة (العاصمة الأغلبية الثانية التي أسسها الأمير الأغلب إبراهيم الثاني سنة ٢٦٤هـ) صبرة المنصورية (العاصمة الفاطمية الثانية بعد المهديّة التي أسسها الخليفة الفاطمي المنصور في النصف الأول من القرن الرابع هجري على أيام ثورة الخارجي مخلد بن كيداد صاحب الحمار). بل إن هاته الأخيرة هي اليوم موضوع حفرة أثرية تحت إشراف كل من الباحث مراد الرماح من تونس و باتريس كريسياني (Patrice Cressier) من فرنسا، تحاول أن تواصل مجهود علمي سابق قام به كل من إبراهيم شبوح وميشال تيراس (Michel Terrasse) أثناء حفريات سنة ١٩٧٢. حول الحفريات الأولى، انظر :

المعمارية الأخرى للمدينة شغلت بعض المستشرقين إما في إطار دراسات تاريخية تخص إفريقيا عامة مثل روبرت برونشفيك (Robert Brunschwig)^{١٠٤} وهادي روجي إدريس (Hedi Roger Idris)^{١٠٥} أو ضمن أبحاث أثرية كأعمال جورج مارسلي^{١٠٦} وألكسندر ليزين^{١٠٧}. وستوقف في هذا السياق عند مثال "سماط القيروان"^{١٠٨} أي الفضاء التجاري للمدينة المسورة الذي خصّه هؤلاء المستشرقون ببعض الإشارات في أبحاثهم. واختيار هذا المثال ليس أمرا اعتباطيا، بل مردّه اعتمادهم على ترجمة غير دقيقة من طرف المستشرق ويليام دي سلان (William Mac Guckin de Slane) الذي نقل نصّ الجغرافي الأندلسي أبي عبيد البكري (القرن ١١هـ-١١م) إلى اللغة الفرنسية:

" (...) وكان سماط سوق القيروان قبل نقله إلى المنصورية متصلا من القبلة إلى الجوف، وطوله من باب أبي الربيع إلى الجامع ميلان غير ثلث ومن الجامع إلى باب تونس ثلثا ميل، وكان سطحها متصلا فيه جميع المتاجر والصناعات، كان أمر بترتيبه هكذا هشام بن عبد الملك"^{١٠٩}

اعتبر دي سلان أن عبارة "سطح متصلا" التي يصف بها البكري السوق هي إشارة إلى أن الفضاء التجاري للقيروان كان عبارة عن ممر مغطى يصل بين بابي تونس وأبي الربيع، وليس لدينا اليوم أي شك، اعتمادا على التحليل الذي قدمه فوزي محفوظ في إحدى دراساته، أن نص دي سلان الذي اعتمدت عليه الدراسات الاستثنائية لم ينقل صورة "سماط القيروان" كما وردت في نص البكري بأمانة^{١١٠}. وقد اعتمد الباحث التونسي في تفسيره على تقاطعات بين معطيات مختلف النصوص المصدريّة (الإخبارية والجغرافية والفقهية ...) وأمثلة عن فضاءات تجارية بمدن إسلامية أخرى معاصرة للقيروان^{١١١}. إنّ ما اعتبره المستشرقون (المؤرخون والآثاريون

TERRASSE Michel, « Recherches archéologiques d'époque islamique en Afrique du Nord », In: *Comptes-rendus des séances de l'année... - Académie des inscriptions et belles-lettres*, 120e année, N. 4, 1976. pp. 590-611.

ويمكن الرجوع في نتائج الحفريات الجديدة إلى :

CRESSIER Patrice et RAMMAH Mourad, « Sabra al-Mansuriyya. Une nouvelle approche archéologique », in *Actes du deuxième colloque international, Kairouan et sa région : nouvelles découvertes, nouvelles approches* (6-8 mars 2006), Tunis, 2009, p. 155-170.

^{١٠٤} انظر :

BRUNSCHVIG (Robert), *La Berbérie Orientale sous les Hafsides ; dès origines à la fin du XV^{ème} siècle*, Paris, 1947, tome II.

^{١٠٥} انظر :

IDRIS (H-R), *La Berbérie orientale sous les zirides (X^e-XII^e siècles)*, Paris, 1962, 2 vol.

MARÇAIS G., *Tunis et Kairouan*, Paris, 1937, p. 27 ^{١٠٦}

MAHFOUDH F., *Architecture et urbanisme...*, 2003, p. 75. ^{١٠٧}

^{١٠٨} "السماط لغة هو الصف" وسماط القوم: صفهم. ويُقال: قام القوم حوله سباطين أي صفين، وكلّ صف من الرجال سباط: ابن منظور، لسان العرب، مادة (سبط). انظر أيضا: إبراهيم مصطفى وآخرون، *المعجم الوسيط*، اسطنبول، ١٩٨٦، ج ١، ص ٤٤٨-٤٤٩.

^{١٠٩} البكري، *كتاب المسالك والممالك*، حققه وقدمه وفهرسه أدريان فان ليفن أندري فيري، تونس، ١٩٩٢، ج ٢، ص ٦٧٧.

^{١١٠} انظر ترجمة المستشرق دي سلان : AL-BAKRI, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. De Slane, Alger, 1913, p. 59.

^{١١١} MAHFOUDH (Faouzi), 2003, *Op. Cit.*, p. 72-82

نشير هنا، ودون الدخول في تفاصيل دقيقة للمنهج الذي اعتمدته فوزي محفوظ والنتائج التي توصل إليها، إلى التجديد الذي طال الدراسات التاريخية والأثرية الإسلامية في العقود الأخيرة، ويعود أساسا إلى تغطيتها إلى مزايا معلومات النصوص المصدريّة الجديدة المكتشفة حديثا أو إعادة قراءة واستغلال معطيات النصوص الفقهية وكتب الفتاوى والنوازل. (انظر في هذا الصدد أعمال المستشرق الفرنسي جان بيير فان ستايغال:

Jean-Pierre VAN STAËVEL, *Droit mālikite et habitat à Tunis au XIV^e siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques, d'après le texte du maître maçon Ibn al-Rāmī*, Institut français d'archéologie orientale, 2008 ; *Id.*, « Masgid al-dunya, "la Mosquée de l'ici-bas" : statut foncier, construction et usage des lieux de culte en Ifriqiya, au travers des sources jurisprudentielles d'époque fātimide et zīride (xe-xie siècles) », in *Lieux de cultes : aires votives, temples, églises, mosquées* (IXe colloque

على السواء) سوقا مغطى، ناتج في الحقيقة عن فهم غير دقيق للفظ "سطح" الذي وصف بها البكري هذا الجزء من مدينة القيروان. إذ أنّ تعبير "سطحا متصلا"، كما بين فوزي محفوظ، هو في الحقيقة نعت وليس اسما، أراد به الجغرافي الأندلسي أن يصف السوق على أنه امتداد منبسط، يصل بين بابين من أسوار المدينة أثناء القرن ٥ هـ-١١ م، وليس كما ذهب إلى ذلك المستشرقون. إذ بقيت ترجمة دي سلان معتمدة حتى أثناء سبعينات القرن العشرين من طرف الباحث الألماني أ. ويرث (E. Wirth) المختص في دراسة فضاءات الأسواق بالمدينة الإسلامية الوسيطة^{١١٢}. إنّ المثال المتعلق بسماط القيروان ليس إلا نموذجا لأمتلة عديدة، منها ما أعادت النظر فيه دراسات جديدة، ومنها ما ظلّ ينتظر البحث إلى اليوم. ونعتقد أن المضي قدما في مثل هذه المراجعات سيؤدي بنا حتما إلى نتائج جيّدة على المستوى المنهجي والمعرفي، كما يفضي بنا - وفي علاقته بمحور هذه الندوة- إلى دفع الاستشراق المعاصر نحو بناء علاقة جديدة مع الشواهد المادية لثقافتنا العربية والإسلامية.

الاستنتاجات : ضرورة تحيين المفاهيم والنظرة إلى الاستشراق

إنّ ما نرمي إليه من تحيين المفاهيم ليس رفضا للتعريفات العديدة التي وظفتها العديد من الأبحاث السابقة. فمثل بقاء الاختصاصات، فقد شهدت الدراسات الاستشرافية، مثل عديد الاختصاصات، تطورا في الجهاز المفاهيمي عكس حالة الحراك المعرفي التي عرفت منهاج المفكرين الغربيين ومقارباتهم المرتبطة بتغير اللحظات التاريخية التي أفرزتها. وهذا الحراك وتبدل الظرفيات هو ما يدفعنا إلى ما نسميه في هذا البحث تحيينا للمفاهيم. وليست غايتنا هنا مزيد إثارة الجدل حول نوايا المستشرقين السياسية والدينية، فالأمر قد تناولته عديد الدراسات السابقة. هذا من ناحية أولى. أما من ناحية ثانية، فنحن على شبه يقين، من أن نظرة مستشراقي اليوم ليست بالضرورة كنظرة الأوائل منهم^{١١٣}. لقد خلفت ردود الفعل العربية في النصف الثاني من القرن العشرين جدلا كبيرا بين مشاهير المستشرقين الذين حاولوا نفي التهمة الكلاسيكية المتمثلة في انخراطهم ضمن برامج السياسة الاستعمارية الغربية. بل وصل الحدّ ببعض منهم إلى الاعتراف بما أسماه "جرائم"^{١١٤} البعض من الباحثين الغربيين قائلا : "صحيح أنه وجد بعض المستشرقين كعملاء لهذا الاستعمار و كأدوات له (نذكر من بينهم القناصل، و السفراء، و التجار، و المبشرين، و العسكريين، و التقنيين. و يمكن أن يحاكموا فرديا إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك). و لكن عددا لا بأس به من كبار المستشرقين عرفوا كيف يميزون بين اهتماماتهم العلمية و بين الغايات و الأهداف السياسية لبلدانهم"^{١١٥}. وأن يصدر مثل هذا الموقف، وبمثل هذه الصرامة عن أحد كبار

international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale, Tripoli, 19-25 février 2005), éd. CNRS, p. 257-272.

^{١١٢} أبحاث ويرث حول أسواق المدينة الإسلامية عديدة نذكر منها :

Eugen WIRTH, « Zum Problem des Bazars (Suq, çarsi). Versuch einer Begriffsbestimmung und Theorie des traditionellen Wirtschaftszentrums des orientalisches-islamischen Stadt », *Der Islam*, n° 51, 1974, p. 203-260 et n° 52, 1975, p. 6-46. ; Egen WIRTH et Horst KOPP, *Sanaa. Développement et* 994, 125 IREMAM, *Cahiers de l'IREMAM*, n°5, *organisation de l'espace d'une ville arabe*, CFEY, ^{١١٣} يعترف عديد المستشرقين أنفسهم بأن دراساتهم الحالية تختلف عن تلك التي أنتجها الرّواد الأوائل. إذ يقرّ كلود كاهان في مقدمة كتابه "مقدمة في تاريخ العالم الإسلامي الوسيط" الصادر سنة ١٩٨٢، أن كتاباته تجاوزت في منهجها وأطروحاتها نظرة أستاذه جون سوفاجيه، بل يذهب إلى الاعتراف بأن ما كتبه في ستينات القرن العشرين مختلف عن الذي أصدره في ثمانينات نفس القرن. انظر : CAHEN, Claude, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval VII^e-XV^e siècle, méthodologie et éléments de bibliographie*, Paris, 1982, p. 12-14.

^{١١٤} هكذا وصف غابرييلي بعض أعمال المستشرقين الكلاسيكيين.

^{١١٥} غابرييلي، المرجع السابق، ص ٢٣-٢٤. يعتبر مقال أنور عبد الملك الصادر بمجلة ديوجين الفرنسية من الانتاجات الهامة في سياق الدراسات التي تعرضت بالبحث لمناهج و مقاربات المستشرقين. بل هناك من اعتبره من "اللحظات" الهامة في تاريخ مناقشة البحوث الاستشرافية. لمزيد الاطلاع على هذه المسألة يمكن العودة إلى مقدمة هاشم صالح في *الاستشراق بين دعاته و معارضيه*، ١٩٩٤، ص ١٨-٥. و النسخة العربية لمقال أنور عبد الملك، "الاستشراق في أزمة"، في الفكر العربي، عدد ٣١، ١٩٨٣. أما المقال الفرنسي فهو منشور منذ سنة ١٩٦٣ :

المستشرقين في منتصف ستينات القرن الماضي، فالأمر يعبر كما أسلفنا الذكر عن رد فعل تجاه مواقف عربية صدرت آنذاك. لقد كتب فرانسيسكو غابرييلي هذا الكلام رداً على مقال لأنور عبد الملك، صدر سنة ١٩٦٣ عن أزمة الاستشراق^{١١٦}. كما "انزعج" كلود كاهان، في إطار رده على نفس المقال من المواقف العربية تجاه المستشرقين، مما حدا به إلى تذكير الباحثين العرب أن فضل الغربيين يتمثل بالخصوص في تطبيق المناهج الحديثة على مباحث الشرق، وهو أمر لم يتوفر بعد، حسب رأيه، للعرب والمسلمين: «من الواضح أن هناك فرقا، ولا يمكن إلا أن يكون هناك فرق، بين الطريقة التي يدرس بها المسلم المعاصر تاريخه والطريقة التي يدرسها به المستشرقون الأجانب. وبعض هذه الخلافات يعود إلى تعلق بعض المسلمين بالمناهج القديمة لثقافتهم»^{١١٧}.

إن ما عابه كلود كاهان على العرب والمسلمين سنة ١٩٦٥ يمكن أن ينطبق على تلك الفترة. لكننا نعتقد أنه لا ينطبق بالضرورة على أبحاثنا المعاصرة. فالدراسات العربية قد تطورت كثيراً منذ تلك الحقبة، بل وأصبحت مساهمات الباحثين العرب والمسلمين أكثر أهمية ضمن الجامعات ومراكز البحث الأوروبية والأمريكية. وفي المقابل فإن مأخذ الدارسين العرب على إنتاجات المستشرقين لا يجب أن تبقى أسيرة الاتهامات التقليدية، والتي تصنف كافة الدراسات الاستشراقية في خانة واحدة. فالعامل السياسي سيبقى دائماً التأثير والحضور في دراسات المستشرقين. شئنا ذلك أم أبينا. وسيظل الصدام الحالي بين ما يسمى الشرق والغرب، مهما حاول الباحثون الغربيون التجرد منه، ساكناً ذهنيته ومؤثراً في كتاباتهم عن ماضي الشرق. مرة أخرى، إن ردود الأفعال هذه والردود المضادة من ناحية أولى، والتحويلات المتسارعة في عالمنا المعاصر، من ناحية ثانية، هي التي تدعونا إلى تحيين المفاهيم وخاصة إلى مراجعة نظرنا إلى مقاربات الدراسات الاستشراقية الحالية وغاياتها.

و عموماً يبقى الاستشراق، منذ نشأته وإلى اليوم، جملة المباحث الغربية التي ينجزها الغرب لدراسة ماضي الشرق من جميع جوانبه^{١١٨}: فكره، وعقائده، ورموزه، وتراثه المادي بجميع أشكاله ... لكن وجب التذكير أن ليس كل دارس للشرق يُطلق عليه بالضرورة نعت "مستشرق"^{١١٩}. فلئن ارتبطت اللفظة عند البعض بالدراسات الإسلامية دون غيرها^{١٢٠}، فإن هناك من يفرد للآداب الهندية والفارسية والعثمانية وغيرها مكاناً خاصاً في الاستشراق^{١٢١}. غير أن تعريف الاستشراق كثيراً ما اصطُبع أيضاً بالأهداف المرحلية للغرب. فهو على حسب إدوارد سعيد "مؤسسة" من مؤسسات تعامل الغرب مع الشرق. وهو أيضاً، على الأقل في فترته

A. ABDELMALEK, « L'Orientalisme en crise », *Diogenes*, 44, 1963, p. 109-144.

^{١١٧} كلود كاهان، "كلود كاهان يرد على أنور عبد الملك..."، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ص ٣٥.

^{١١٨} ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية و أثرها في الدراسات الإسلامية، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٢٢.

^{١١٩} نفس المرجع، ص ٢٣.

^{١٢٠} انظر في هذا الصدد :

RODINSON, Maxime, « Les études arabes et islamiques en Europe », in : *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspéro, 1980.

^{١٢١} جيل مول، سبعة وعشرون عاماً من الدراسات الشرقية، باريس، ١٨٧٩-١٨٨٠، ج ١، ص ٢٥. عن ماكسيم رودنسون، "الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا"، في الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ص ٥٠.

الكلاسيكية، أحد "الأساليب" الغربية للسيطرة على ثروات الشرق. وهو كذلك، وبصفة أساسية "مشروع ثقافي" و"نظام من المعرفة بالشرق"^{١٢٢}.

إن الاستشراق – بوصفه ظاهرة غربية قد نشأت في الفترة المعاصرة- هو كل هذه التعريفات وغيرها. وهو نسق من المعرفة دارس للشرق وموجه إليه في الآن ذاته، لذلك سعى في مرحلته الأولى إلى فهم تاريخنا بمفاهيم اللحظة التي نشأ فيها، وهي بالأساس لحظة استعمارية ليس لمستشرفي اليوم من حرج إن أقروا بمساهمتها في التجني على جوانب من تراثنا المادي واللامادي.

ولن نخوض كثيرا في المسائل المفاهيمية المجردة. لكن نعتقد، مرة ثانية، أن التحول الذي نلاحظه في الخطاب الاستشراقي من خطاب "كاره" للإسلام إلى آخر يحترمه هو الذي يدعونا إلى ضرورة تأسيس تفاعل جديد مع الدراسات الجديدة^{١٢٣}. بل يمكننا الجزم أيضا أن طروحات الباحثين العرب في العشرية الأخيرة هي التي دفعت بالمستشرقين إلى مراجعة مقارباتهم ونظرتهم إلى تاريخنا. وفي هذا السياق يقول كلود كاهن في مقدمة كتابه الشهير "مقدمة لتاريخ العالم الإسلامي الوسيط : ق ٧-ق ١٥م" : « إذا كان الاستشراق بشكل عام والدراسات العربية الإسلامية بشكل خاص، يمثلان فضولا [معرفيا] إيجابيا، فإنه لا يمكن إنكار أنهما كانا قد تطورا وترعرعا ضمن ظروف لا تخلو من بعض المخاطر والنواقص ... إن دخول زملاء [العالم الإسلامي] في السنوات الأخيرة إلى ساحة البحث العلمي سيعيد التوازن إلى دراسة المجتمعات المعنية من الداخل لا من الخارج فقط. ونأمل أن يتم ذلك بروح من التعاون والأخوة الصادقة بينهم و بيننا، بين باحثيهم ومستشرقينا»^{١٢٤}. وموقف كلود كاهن متوافق مع مواقف مستشرقين آخرين لا يقلون شهرة عنه، فها هو مكسيم رودنسون في إحدى محاضراته في أواسط سبعينات القرن الماضي يقرّ بأخطاء ما سمّاه بالاستشراق الكلاسيكي، فانتقد ظواهر الانتقائية والتفسيرات المسقطة وطغيان النزعة المركزية الأوروبية^{١٢٥} وهو ما جعل من «نتائج عديد الاستنتاجات أو التعميمات [الاستشراقية] كارثية»^{١٢٦}. إذ كثيرا ما سحب مؤرخو أوروبا خصوصيات التاريخ الغربي على كل المجتمعات، بما فيها الإسلامية، وأسقطوا مقاربات دراسته على شعوب العالمين العربي والإسلامي باعتبار أن تاريخهم نموذج لتطور بقية المجتمعات.

إن تقويم الدراسات الاستشراقية يجب أن يأخذ بعين الاعتبار جميع العناصر المتدخلة في المسألة. فتحيين المفاهيم والتناول ضرورة تفرضا، من جهة أولى، المتغيرات التي يشهدها عالمنا اليوم، ومن جهة ثانية المباحث المنتجة سواء من الجانب الغربي أو من الجانب العربي الإسلامي. كما أن انتشار مختلف المؤسسات العلمية والبحثية الغربية في أقطار عديدة من العالم الإسلامي، وتركزها في عواصم عدة يفترض منا إعادة التفكير في علاقتنا المعرفية بالغرب وخاصة

^{١٢٢} إدوارد سعيد، الاستشراق : المعرفة ، السلطة ، الإنشاء ، نقله إلى العربية كمال أبو ديب ، الطبعة الأولى ، بيروت ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ١٩٨١ ، ٣٦٨ صفحة .

^{١٢٣} هذا الموقف هو للمؤرخ و المفكر التونسي هشام جعيط. انظر : هشام جعيط، "أبعاد الاستشراق المختص بالاسلاميات"، ترجمة هاشم صالح، في مجلة عيون، بيروت، ١٩٩٧، ص ٨-١٦.

^{١٢٤} كلود كاهن، مرجع سابق

Cl. CAHEN, Introduction ..., 1982,

p. 1٠.

^{١٢٥} يلخص مكسيم رودنسون هذه الإسقاطات في ثلاثة عناصر : مركزية النموذج الغربي والأوروبي تحديدا ووجود نوع من العنصرية السياسية وطغيان نوع من المثالية الدينية. ص ٥٠

^{١٢٦} نفس المرجع، ص ٤٨.

تجديدها عن طريق المساهمة في "تصحيح" قراءتها لثقافتنا متى تطلّب الأمر ذلك. وهذا الملف يمكن أن يشكل لوحده موضوع بحث مستقل^{١٢٧}.

ملاحق : الصور والبيبلوغرافيا



الصورة ١ : الجامع الكبير بالقاهرة - شكل التاء اللاتينية الناتج عن تعامل البلاطة العرضية الأولى لبית الصلاة مع المجاز الأعظم لبית الصلاة والذي شكل مجال نقاش بين الدراسات الاستثنائية والأبحاث العربية حول أصول ومنابع العمارة الإسلامية المبكرة

^{١٢٧} تعبر مؤسسات البحث الغربية الموجودة بعواصم عربية و إسلامية عديدة إحدى البوابات التي يدرس من خلالها الغربيون ثقافة و تراث الشعوب العربية و الإسلامية. و يمكن أن يشكل الانتاج العلمي لهاته المؤسسات موضوع بحوث عديدة تتناول المسألة من مقاربات مختلفة (معرفية، سوسيولوجية، ثقافية ...). نذكر من هاته المؤسسات، على الأقل بالنسبة لاختصاصي علمي التاريخ و الآثار التي تعيننا في هذا البحث :

Centre de recherche français de Jérusalem (CRFJ) – Jérusalem ; Centre d'études et de documentations économiques, juridiques et sociales (CEDEJ) - Le Caire ; Centre français d'archéologie et de sciences sociales de Sanaa (CEFAS) – Sanaa ; Centre Jacques Berque (CJB) – Rabat ; Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (IRMC) – Tunis.... Pour plus de détails sur les centres français, voir : www.ifre.fr



الصورة ٢ : الفضاء الأصلي الذي كان يكوّن سماط القيروان أثناء العهد الوسيط



الصورة ٣ : أسواق القيروان التي أخذت مكان سماط العهد الوسيط – الفضاء الرئيسي الرابط بين باب الجلادين وباب تونس

مراجع البحث باللغة العربية:

- ابن منظور، ١٩٦٧، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
 ابراهيم (مصطفى) و آخرون، ١٩٨٦، المعجم الوسيط، اسطنبول.
 بهنسي (عفيف)، ١٩٧٩، جمالية الفن العربي، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٤.
 جعيط (هشام)، ١٩٩٧، "أبعاد الاستشراق المختص بالاسلاميات"، ترجمة هاشم صالح، في مجلة عيون، بيروت، ص ٨-١٦.
 جماعي، ١٩٨٥، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، نشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج، (جزآن).
 جماعي، ١٩٩٤، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، دار الساقي، بيروت.
 جيل مول، ١٩٧٩-١٨٨٠، سبعة وعشرون عاما من الدراسات الشرقية، باريس.
 ساسي سالم الحاج، ٢٠٠٢، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية و أثرها في الدراسات الإسلامية، دار المدار الإسلامي، بيروت.
 سعيد (إدوارد)، ١٩٨١، الاستشراق : المعرفة ، السلطة ، الإنشاء ، نقله إلى العربية كمال أبو ديب ، الطبعة الأولى ، بيروت ، مؤسسة الأبحاث العربية.
 الشابي (محمد مسعود)، ١٩٦٧-١٩٦٨، "تقرير مختصر حول الحفريات الجارية برقادة"، في مجلة أفريقية ، عدد ٢، المعهد القومي للآثار والفنون بتونس، ص ٣٨٨-٣٩٢.
 شبوح (ابراهيم)، ١٩٧٢، "حول منارة قصر الرباط بالمنستير وأصولها المعمارية"، في أفريقية، ٤٣، المعهد القومي للآثار والفنون بتونس، ص ٥-١٦.
 عبد الملك (أنور)، ١٩٨٣، "الاستشراق في أزمة"، في الفكر العربي، عدد ٣١، ص ٧٠-١٠٥.
 العجاني (حامد)، ١٩٩٢-١٩٩٣، "خزف صبرة المنصورية"، في أفريقية، العدد ١١ و ١٢، ص ٧-٨٢.

المباحث باللغات الأجنبية :

- ABDELMALEK, Anouar, 1963, « L'Orientalisme en crise », *Diogenes*, 44, p. 109-144.
 BELL, Gertrude Lowthian, 1974, *Palace and Mosque at Ukhaidir*, Oxford.
 BRUNSCHVIG, Robert, 1947, *La Berbérie Orientale sous les Hafside ; dès origines à la fin du XV^{ème} siècle*, Paris, (2 vol.).
 CAHEN, Claude, 1982, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval VII^e-XV^e siècle, méthodologie et éléments de bibliographie*, Paris.
 CHABBOUH B. et TERRASSE M., 1980, *Un site de l'agglomération de Kairouan, al-Mansuriyya Sabra*, Tunis-Paris.
 CHARLES-ANDRE, Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, 1991.
 CRESSIER Patrice & RAMMAH Mourad, 2009, « Sabra al-Mansuriyya. Une nouvelle approche archéologique », in *Actes du deuxième colloque international, Kairouan et sa région : nouvelles découvertes, nouvelles approches* (6-8 mars 2006), Tunis, p. 155-170
 CRESWELL, K. A. C., 1940, *Early Muslim Architecture*, Clarendon Press, Oxford.
 CRESWELL, K. A. C., 1952, *The Muslim Architecture of Egypt I, Ikshids and Fatimids, A.D. 939-1171*, Oxford.
 CRESWELL, K. A. C., 1954, "A Bibliography of Muslim Architecture in North Africa (excluding Egypt)," *Hespéris*, XLI, (Supplement).

DAOULATLI, Abdelaziz, 1976, *Tunis sous les Hafsides, évolution urbaine et activité architecturale*, I.N.A.A., Tunis.

DJELLOUL, Neji, 2003, *Mahdia capitale des fatimides*, Sousse, Contraste Editions.

GOLVIN, Lucien & MARCAIS Georges, 1966, *La grande mosquée de Sfax*, Tunis, I.N.A.A..

GOLVIN, Lucien, 1974, *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*, Paris.

HANNEZO, C., 1903-1905, «Notes historiques de Sousse », *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse*.

IDRIS, Hedy-R., 1962, *La Berbérie orientale sous les zirides (X^e-XII^e siècles)*, Paris, (2 vol.).

LEZINE, Alexandre, 1963, *Sousse : les monuments islamiques*, Paris. ;

LEZINE, Alexandre, 1965, *Mahdia. Recherches d'Archéologie Islamique*, Librairie C. Klincksieck, Paris.

LEZINE, Alexandre, 1971, *Deux villes de l'Ifriqiya : Sousse et Tunis*, Paris.

MAHFOUDH, Faouzi, 1988, *La ville de Sfax : recherches d'archéologie monumentale et évolution urbaine*, Thèse de Doctorat de troisième cycle, sous la direction de J. SOURDEL-THOMINE, 3 tomes, Paris-Sorbonne

MAHFOUDH, Faouzi, 2003, *Architecture et urbanisme en Ifriqiya médiévale*, C.P.U., Tunis.

MARÇAIS, Georges, 1926-27., *Manuel d'art musulman*, éd. A. Picard, Paris, (2vol.)

MARÇAIS, Georges, 1954, *L'Architecture musulmane d'Occident*, Paris, 1953. ;
Articles et conférences de Georges Marçais, Alger.

MARÇAIS, Georges, 1957, « Note sur les ribats en Berbérie », dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, t. I, Alger,

MARÇAIS, Georges, 1962, *L'art musulman*, Paris, PUF.

MONCHICOURT, Charles, 1939, *Etudes kairouanaises ; Kairouan et les Chabbia (1450-1592)*, Tunis.

MONLEZUN, C., 1900, «Topographie d'Hadrumète (Sousse)», *Revue archéologique*, p. 195-215.

POÏNSSOT Paule & ROY Bernard, 1950-1958, *Inscriptions arabes de Kairouan*, Publications de l'Institut des Hautes Etudes de Tunis, 2 vols., Klincksieck (C.), Paris.

REVAULT, Jacques, 1967, *Palais et demeures de Tunis (XVI et XVIII siècle)*, C.N.R.S, Paris.

REVAULT, Jacques, 1971, *Palais et demeures de Tunis (XVIII et XIX siècle)*, C.N.R.S., Paris.

REVAULT, Jacques, 1978, *L'habitation tunisoise ; pierre, marbre et fer dans la construction et le décor*, CNRS, Paris.

RICHARD, Jean, « Les précurseurs de l'orientalisme », dans *Comptes-rendus des séances de l'année- Académie des inscriptions et belles-lettres*, Année 2001, Volume 145, n° 4, p. 1639 – 1644.

RODINSON, Maxime, 1980, « Les études arabes et islamiques en Europe », in : *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspero.

SAADAoui (Ahmed), 2001, *Tunis ville ottomane; trois siècles d'Urbanisme et d'Architecture*, C.P.U., Tunis.

SALADIN (Henri), 1899, *La mosquée de sidi Okba à Kairouan*, Paris.

TERRASSE, Henri, 1930, *L'art hispano-mauresque dès origines au XIIIe siècle*, Paris.

VAN STAËVEL, Jean-Pierre, 2008a, *Droit mālikite et habitat à Tunis au XIV^e siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques, d'après le texte du maître maçon Ibn al-Rāmī*, Institut français d'archéologie orientale,

VAN STAËVEL, Jean-Pierre, 2008b, « Masgid al-dunya, "la Mosquée de l'ici-bas" : statut foncier, construction et usage des lieux de culte en Ifriqiya, au travers des sources jurisprudentielles d'époque fātimide et zīride (xe-xie siècles) », in *Lieux de cultes : aires votives, temples, églises, mosquées* (IXe colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale, Tripoli, 19-25 février 2005), éd. CNRS, p. 257-272.

WIRTH, Egen, 1974-1975, « Zum Problem des Bazars (Suq, çarsi). Versuch einer Begriffsbestimmung und Theorie des traditionellen Wirtschaftszentrums des orientalisches-islamischen Stadt », *Der Islam*, n° 51, p. 203-260 et n° 52, 1975, p. 6-46 .
Egen WIRTH et Horst KOPP, 1994, « Sanaa. Développement et organisation de l'IREMAM, *Cahiers de l'IREMAM*, n°5, p.125 l'espace d'une ville arabe », CFEY,

ZBISS, Soliman Mustapha, 1955, *Corpus des inscriptions arabes de Tunisie : les inscriptions de Tunis et de sa banlieue*, Notes et documents, vol. XIII, tome 1, direction des antiquités et des arts de Tunis, Tunis.

ZBISS, Soliman Mustapha, 1960, *Inscriptions arabes de Monastir*, 2^{ème} partie du Corpus des inscriptions arabes de Tunisie, Imprimerie La Presse, Tunis.



اللغة العربية في جورجيا والعلاقات الثقافية المتبادلة بين جورجيا
والعرب - الجذور التاريخية والوضع الراهن والآفاق المستقبلية

د. داريجان غارداواдзе

أستاذة مشاركة ، قسم الدراسات العربية بكلية الآداب

جامعة تبيليسي الحكومية ، جورجيا

إنّ جورجيا - البلد الصغير الواقع على حدود الشرق والغرب امتزجت بشكل إيجابي
في ثقافتها وعاداتها وأخلاقها على مرّ العصور التاريخية العناصر الشرقية والغربية

تعليم اللغات الشرقية ومن بينها العربية وإجراء البحوث في الدراسات الشرقية ومن
بينها الدراسات العربية ، اعتباراً لدور اللغات الشرقية ومعطياتها ودور الثقافة
الشرقية عمومًا في إنشاء الثقافة الجورجية ، لا غنى عنها في البحث العلمي لتاريخ
جورجيا واللغة والأدب الجورجيين والمظاهر الثقافية الجورجية العامة .

ترجع جذور العلاقات بين جورجيا والعالم الساميّ واللغات السامية إلى حقبة من
الزمن ما قبل الميلاد وتثبت ذلك الآثار المتوفرة التي عُثر عليها أثناء الحفريات في
مناطق جورجيا المختلفة. أتركّز في بحثي على البنود الهامة من صلات عربية
جورجية .

ظهر العرب في جورجيا في عصر الفتوحات في منتصف القرن السابع الميلادي
ونصبوا هناك نظامًا تابعًا للخلافة العربية واستمرّ حكمهم في البلد حتى منتصف
القرن الحادي عشر بقوة وحجم أكثر أو أقل . ويقسم المؤرخون الجورجيون بقاء
العرب في جورجيا على ثلاثة مراحل أساسية وهي :

أ (من دخول العرب في جورجيا في منتصف القرن السابع الميلادي إلى تأسيس
الإمارة التفليسية في ثلاثينيات القرن الثامن الميلادي وهي مرحلة جهد الخلافة

العربية من أجل تحكمها في هذا البلد . من المرتبط بهذه المرحلة كتاب الأمان الصادر من قبل القائد العربي حبيب ابن مسلمة لسكان جورجيا الشرقية (إن النص لكتاب الأمان هذا من الوارد عند المؤرخين العرب خاصة عند الطبري والبلاذري والياقوت) وكانت تنافس العرب على السيطرة في هذه المنطقة الإمبراطورية البيزنطية في بداية الأمر وبعدها الخزر؛

(ب) من ثلاثينيات القرن الثامن الميلادي إلى ثمانينات القرن التاسع الميلادي يعني من تأسيس الإمارة التفليسية (بعد الغزوات لجيوش العرب بقيادة الجراح بن عبد الله ومروان بن محمد) إلى انعزال هذه الإمارة عن الخلافة العربية وتحولها إلى الإمارة المستقلة وهي مرحلة الحكم العربي المستقر في جورجيا الشرقية ؛

(ت) من منتصف القرن التاسع الميلادي إلى منتصف القرن الحادي عشر الميلادي (حتى تحكم الأتراك في الشرق الأوسط) وهي مرحلة القضاء على الحكم العربي في جورجيا بصفة عامة على الرغم من عدة غزوات عربية إلى جورجيا (على سبيل المثال الغزو بقيادة أبي القاسم الساج إلى جورجيا وأرمينيا) . وفي هذه الفترة إن الإمارة التفليسية كانت آخر بقية للحكم العربي في جورجيا وعارضت هذه الإمارة بأمرائها المحليين لحكومة الخلافة المركزية .

خلال هذه الحقبة من الزمن المذكورة أعلاه وبعدها أيضًا كانت لجورجيا العلاقات المختلفة الجوانب مع العرب ومن بينها في الصعيد السياسي والاقتصادي والتجاري والاجتماعي والمعيشي كما في الميدان الثقافي العام أيضًا . ومن المؤكد أن العرب ضربوا عملتهم الفضية في محافظة كارتلي لجورجيا في بداية القرن الثامن الميلادي وإن الملوك الجورجيين كانوا يسكّون العملات بكتابات عربية وتوجد المراسلات بين الملوك الجورجيين والخلفاء والأمراء العرب إلخ ، ناهيك عن القيم الثقافية الشرقية المشتركة في الثقافة الجورجية.

تحتوي مؤلفات المؤرخين العرب من القرون الوسطى على عديد من المعلومات عن جورجيا وهي مثلا نصوص من "كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر" لأبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي ومن "كتاب مسالك الممالك" لأبي

اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسيّ الإصطخريّ المعروف بالكرخيّ و"كتاب فتوح البلدان" للإمام أبي العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذريّ ومن "تأريخ الرُّسل والملوك" لأبي جعفر محمد بن جرير الطبريّ ومن "تأريخ مِيفَارِقِينَ" لابن الأزرق الفارقيّ ومن "صُبْح الأعشى في صناعة الإنشاء" لشهاب الدين أحمد بن عبد الله القلقشندي ومن "أخبار بلاد الكرّج" لماكارْيوس البطريرك الأنطاكيّ ومن "كتاب بارقة السيوف الداغستانية في بعض الغزوات الشاملة" لمحمد طاهر القراخيّ .

يسمّي المؤرّخون العرب جورجيا في أعمالهم *الجرزان/الجرز* (اليقوب، البلاذريّ) و*الجرجان* (الياقوت، يحيى الأنطاكيّ) و *الكرج* (الياقوت، القلقشندي، ماكارْيوس البطريرك الأنطاكيّ).¹²⁸

يرجع الاهتمام بهذه المراجع في جورجيا إلى أسباب معينة، وفي مقدمتها وصف الحوادث التاريخية فيها التي من الممكن ألا يرد ذكرها في المصادر التاريخية الجورجية أو على الأقل ذكرها ضئيل جدًا ، من الجدير بالذكر مثلاً أنّ أخبار الفارقيّ من "تأريخ مِيفَارِقِينَ" عن مدينة تفليس تلقي الضوء على المعاملة الطيّبة للملكين الجورجيين - الملك داود ملك الكرج والابخاز وديمطري مع المسلمين واحترامهما إياهم ووُصِفَت البيئة المدنية السائدة في تفليس في يد المسلمين. إنّ صاحب هذا الكتاب *الفارقيّ* وصل إلى جورجيا ودخل في خدمة الملك ديمطري ورافقه في سفره في أرجاء جورجيا وأبخازيا حتّى حدود الدربند ويصف الفارقيّ بدقة الأرياف التي زارها في الطريق ومن بينها الريف قرُب الدربند كان سكّانها يتكلّمون بالعربية . أمّا أخبار القلقشندي من كتابه "صُبْح الأعشى في صناعة الإنشاء" فهي مهمّة من جراء التسجيل فيها الألقاب يستخدمها سلاطين مصر في المكاتب مع ملوك الكرج ومن الجدير بالملاحظة أنّ أول اهتمام علميّ بأخبار

غوتشا جافاريّزه "التسميات العربية لجورجيا وجورجيين"، مقال في كتابه "البحوث في تاريخ جورجيا والشرق الأوسط" ص ١١-٣١ ، تبيليسي ، سنة ٢٠١٢ .

القلقشندي عن بلاد الكرج ظهر في روسيا وطُبعت هذه الأخبار في سنة ١٨٨٦ وأضيفت إليها ترجمتها الروسية.¹²⁹

ومن الجدير بالذكر أيضًا الخبر للقلقشندي في كتابه ذلك بأن صاحب الفاس في مكاتبته مع سلطان مصر يسميه هازم جيوش الأرمن والفرنج والكرج والتتار ويعلق هذا الخبر المؤرخ الجورجي ديتو غوتشوليشفيلي كأن هزم جيوش الكرج كان حادثا مهماً وأصبح لقب شرف لسلطين مصر.¹³⁰

أما "أخبار بلاد الكرج" لماكاربوس البطريرك الأنطاكي فهو يتمثل وصف جورجيا. سافر صاحب هذا الكتاب إلى جورجيا مرتين في القرن السابع عشر الميلادي بغرض جمع الهبات للبطركخانة الأنطاكية وقضى هناك سنتين ووصف في كتابه الحوادث المهمة من الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية بجورجيا في ذلك الحين. إن الوصف التفصيلي للحياة المعيشية لا مثيل له في المراجع التاريخية الأخرى سواء الجورجية أو الأجنبية بما في ذلك العادات والتقاليد الشعبية المختلفة (مثلا عادات الزواج عند الكرج وعادات عبادة ربهم وطريقة إجراء طقوسهم الدينية والاحتفال بأعيادهم الدينية ووصف كنائسهم ووصف حياتهم اليومية : المأكولات والمشروبات المألوفة عندهم وطريقة زراعة العنب وصناعة النبيذ الجورجي المشهور وحتى الأغاني الجورجية الشعبية المتعددة الأصوات يُغنونها الفلاحون في الحقول وميزات الكرج تستحق الثناء، والفخر بها والأخلاق الطيبة والأخلاق والميزات السيئة...).

نظراً للظروف المذكورة أعلاه ، من الممكن القول إن الدراسات العربية مجال أكثر نجاحاً ضمن الأنشطة العلمية لمدرسة الاستشراق الجورجية التي هي واحدة من

¹²⁹ В. Г. Тизенгаузен, Заметка Элькалкашанди о Грузинах, Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического Общества, т I . , вып. III, СПб, 1886, с. 208-216.

¹³⁰ ديتو غوتشوليشفيلي، "المؤرخون العرب من القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين – العمري والمحبّي والقلقشندي – عن جورجيا"، سنة ١٩٨٨ ص ٦٦ (صدر هذا الكتاب ضمن سلسلة المراجع الأجنبية لتاريخ جورجيا لأكاديمية العلوم الجورجية).

مدارس الاستشراق العالمية القديمة . إنّ نشأتها وتطويرها مرتبطان بالتاريخ القديم للعلاقات العربية – الجورجية التي تنبع من القرن السابع الميلادي كما ذكرت فيما سبق .

منذ تأسيس كلية الاستشراق سنة ١٩٤٥ في إطار جامعة تبيليسي الحكومية من قبل العالم المشهور والمستشرق البارز د. جيورجي تسيرتيلي الاتجاهات الأساسية للدراسات العربية في جورجيا هي: العلاقات العربية – الجورجية التاريخية والثقافية واللغوية والأدبية الخ . وهنا يتركز الاهتمام الخاص على نشر وتحليل المصادر العربية عن منطقة القوقاز بشكل عامّ وجورجيا على وجه الخصوص. أمّا المصادر التاريخية العربية من القرون الوسطى والتي يرد ذكر جورجيا فيها، إنّ البحوث حولها في أغلبية الأحوال متمثلة في الأطروحات للحصول على درجة الدكتوراه وفي المقالات العلمية المنشورة في المطبوعات الدورية العلمية في داخل البلد وخارجها وبعضها تمّ إصدارها بصورة الكتب (على سبيل المثال : "المؤرخون العرب من القرنين الرابع عشر والخامس عشر – العمري والمحيي والقلقشندي – عن جورجيا" لديتو غوتشوليشفيلي، صدر هذا الكتاب سنة ١٩٨٨ ضمن سلسلة المراجع الأجنبية لتأريخ جورجيا لأكاديمية العلوم الجورجية).



والاتجاه الآخر المهمّ جدّا للدراسات العربية في جامعة تبيليسي الحكومية هو عملية تعليم اللغة العربية والأدب العربيّ وإعداد ونشر الموادّ الدراسية اللازمة لعملية التعليم (مثل الكتب الدراسية والقواميس المختلفة الأنواع الخ). ومن الجدير بالذكر أنّ د. جيورجي تسيرتيلي هو أوّل من ألفَ الكتاب الدارسيّ الجامعيّ الأوّل للطلاب الجورجيين أدرج النصوص المختارة المجموعة من مؤلفات المؤرخين العرب من القرون الوسطى. وإنّ ذلك بُرهان بيّن على أهمية هذه المراجع لدراسة التاريخ والثقافة الجورجيتين من خلال هذه المعلومات . إنّ

بحثها في أغلبية الأحوال يُتيح للمؤرخين الجورجيين الفرصة لإعادة الصورة التاريخية الشاملة والمختلفة الجوانب في جورجيا في القرون العابرة بوجه أكمل .

وهناك يتركز الاهتمام الخاص أيضاً على البحوث في علم تأصيل المفردات الداخلة في اللغة الجورجية من العربية مباشرة أو في أغلبية الأحوال عبر اللغتين الوسيطتين الفارسية والتركية ومع ذلك، عددها كثير لدرجة ما (ومن الجدير بالملاحظة أن د. جيورجي

تسيريتيلي نفسه كان يشترك في عمل لجنة التحرير للمعجم الجورجي الكبير وتم التسجيل والإشارة فيه إلى الكلمات الجورجية المأخوذة من العربية).

إنّ تأثير اللغة العربية على الجورجية يقتصر على المفردات المقترضة ، وإنّ هذا التأثير التاريخي نتيجة للعوامل السياسية والتاريخية الخاصة. العلاقات العربية الجورجية المباشرة تشمل الفترة من القرن السابع إلى نهاية القرن الحادي عشر الميلاديين ، بما في ذلك منها القرنين – قبل القرن التاسع الميلادي - فترة الهيمنة السياسية العربية في جورجيا .

من المرجح أن سكان جورجيا كان يتعامل مع العرب الذين يميّزهم وضعهم اللغوي الخاص المعروف منذ زمن أي الازدواجية اللغوية ؛ والجزء من المفردات العربية داخل في الجورجية عن الطريق الكتابي من الأوساط الرسمية والجزء الآخر منها – عن الطريق الشفهي ، من اللهجات ومن لغة المحادثة .

في الوقت اللاحق ، في فترة المعاملة غير المباشرة العربية - الجورجية ، كانت العربية ، بصفتها لغة - فرانكا في الأوساط الثقافية بمنطقة الشرق الأوسط ، تؤثر باللغة الجورجية بعض التأثير عن طريق اللغات الوسيطة الأخرى (خاصة الفارسية والتركية) لأنّ جورجيا كانت مرتبطة بالعالم الإسلامي بروابط وثيقة .

تم إصدار الكتاب الدراسي المذكور أعلاه في سنة ١٩٤٩ وبعد سنتين من إصداره ألفَ د. جيورجي تسيريتيلي القاموس العربي - الجورجي الذي احتوي على مجموعة الكلمات والمفردات والاصطلاحات الخاصة بالمراجع التاريخية العربية

المندمجة فى هذا الكتاب الدراسى المشار إله. إن ترتب المفردات اللفظية فى هذا القاموس حسب الأصول . إذ أنه يهدف إلى الهدفين : إلى مساعدة عملية التعليم للغة العربية فى الجامعة علاوة على خدمة المتخصصين بالدراسات العربية فى فهم هذه المصادر ، توجد فى القاموس معاني الأفعال مع حروف الجرّ بصفة تفصيلية بالإشارة إلى اختلاف معاني الأفعال حسب حروف الجرّ من خلال الجمل والعبارات فى بعض الأحيان . من الجدير بالذكر أنه أعير فى القاموس الاهتمام الخاص لتأصيل الكلمات المقترضة والأصول المتوازية فى اللغات المختلفة ، خاصة فى حالة وجود الكلمات التى أصولها أجنبية توجد الإشارة إليها . على سبيل المثال : إبريق وجاموس وخندق إلخ (من الفارسية) وإبلّس وإقليم وأسطوانة إلخ (من اليونانية) وإصطبل وخريطة إلخ (من اللاتينية) وبيعة وتاجر وترجمان وتلميذ وجبر وعالم إلخ (من الآرامية) . نلاحظ بهذه المناسبة أنّ فى القاموس بجانب كثير من الكلمات توجد المتوازيات الجورجية ولا يعنى ذلك أنّ هذه الكلمات داخلة فى الجورجية عن طريق العربية مباشرة بالتأكد بل أنّها من الممكن لها نفس المنبع ومن المبرّر الإشارة إلى الأشكال المتوازية بأسباب عملية .

من الممكن القول أنه على الرغم من أنّ القاموس العربى – الجورجى لجورجى تسيريتيلى أول محاولة لتأليف القاموس العربى – الجورجى والإشارة إلى المفردات العربية المقترضة فيه فإنّه يحمل الوجه الأكاديمى تمامًا وأظنّ أنّه لعب دوره الهام . وبذلك فقد وضع العالم الكبير حجر الأساس لتقليد إصدار القواميس الفرعية الذى يستمرّ حتّى يومنا هذا (مثلا من الجدير بالذكر أنّه فى الوقت الأخير تمّ إصدار القاموس الدبلوماسى العربى . الجورجى والجورجى . العربى وصاحبة هذا القاموس المستشرقة الجورجية نونو بيروزاشفيلى) .

فى ثمانينات القرن العشرين أحرز الأستاذ فلاديمير ليكياشفيلى رسالته الدكتوراه حول موضوع المفردات المقترضة من العربية فى اللغة الجورجية التى حلّ فيها التغيرات اللفظية والمعنية لهذه المفردات (العربية والجورجية لغتان غير ملائمتان

لفظيًا تمامًا) وقسمها على عدّة مجموعات ووضع نظام الاقتراض وقواعده ووصل إلى استنتاجات جدّية.

وهنا يتركز الاهتمام الخاصّ على ترجمة الأدب العربيّ إلى الجورجية . وقد وضع حجر الأساس لهذا الاتجاه د. جيورجي تسيريتيلي بترجمته الممتازة لنموذج الشعر الحرّ لأمين الريحاني "داويني ربة الوادي". ممّا يستحقّ الإشارة إليه أنّ ترجمات الأدب العربيّ إلى الجورجية (كتاب ألف ليلة وليلة والمعلقات وكليلة ودمنة والقرآن الكريم ونماذج النثر والشعر العربيّ الحديث ومن بينها نماذج القصص القصيرة والروايات المصرية ، أذكر هنا فقط أسماء بعض المؤلّفين العظماء : أمثال نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم ومحمود تيمور ويحيى حقّي ويوسف إدريس وغيرهم ممّا لا يتسبّع المجال لذكرهم جميعًا) تمّ إعدادها من قِبَل المستشرقين الاختصاصيين . وفي هذا الصدد من الممكن القول أنّ الترجمة اتّجه هامّ من الاتجاهات الأساسيّة للدراسات العربيّة في جورجيا . وممّا يستحقّ الإشارة إليه أنّه توجد عدّة ترجمات إلى اللغة الجورجية للقرآن الكريم : الأولى . مترجمة من اللغة الوسيطة (الفرنسية) صدرت في مطلع القرن العشرين ونقله رجل الأدب والثقافة البارز بيتري ميرياناشفيلي . قبل ثلاث سنوات صدرت الطبعة الثانية من القرآن الكريم المترجمة للمرّة الأولى مباشرةً من العربية إلى الجورجية من قِبَل المستشرق الشاب جيورجي لوجمانيدزه. قبل سنتين تمّ إصدار الطبعة الثالثة للقرآن الكريم ترجمه د. أبولون سيلاجادزه الرئيس الحالي لقسم الدراسات العربيّة بكلية الآداب في جامعة تبيليسي الحكومية، هذه الترجمة غير كاملة . فيها سورة الفاتحة وسورة البقرة وسورة آل عمران وسورة النساء وسورة المائدة وسورة الأنعام وسورة الأعراف وسورة الأنفال فقط مع شرح المعاني القرآنيّة) .

مترجمو الأدب العربيّ إلى الجورجية هم المستشرقون المتخصّصون بالدراسات العربيّة ومبادئ الترجمة التي وضعوها تحمل الوجه الأكاديمي — هم يعتقدون أنّ الترجمة هي الظاهرة التابعة لهاتين الثقافتين وإنّ عدد

النماذج الأدبية المترجمة وجودتها تقدّر المستوى لثقافة كلّ أمة من الأمم . الترجمة الجيدة هي الواقعة الأدبية المستقلة وأحياناً إتّها تضع حجر الأساس للنزعات والاتجاهات الأدبية الجديدة في الأدب الوطني. وعلى الرغم من الوجه الأكاديمي فإنّ كلّ هذه الترجمات المذكورة أعلاه ليست تابعة للأوساط الأكاديمية فقط ، بل هي مفهومة تماماً للقارئ العاديّ أيضاً الذي لا يوجد له خبرة ومعرفة الدراسات الشرقية .

في ترجمة الأدب العربيّ الحديث إلى الجورجية من الممكن أن نلاحظ فيها النزعات التالية : إنّ الجيل الجديد من المترجمين الجورجيين في عهد ما بعد السوفييتية مضطّرون أن يخضّعوا لمطالب السوق . مثلاً مترجم نجيب محفوظ له فرص أكثر لإيجاد الناشر وبشروط أحسن من المترجم لكاتب عربيّ آخر قيمته لا تقلّ عن نجيب محفوظ وسبب في ذلك يرجع إلى جائزة النوبيل وشهرة صاحبه أكثر من قيمه الأدبية الحقيقية . وذلك من المفهوم : سوق دور النشر والطباعة ليست واسعة في جورجيا ويتجنّب الناشر أن يخطروا بلا أساس . ومن الناحية الأخرى توجد في جورجيا الدوريات الأدبية التي تفتح أبوابها للأدب الشرقيّ وخاصةً العربيّ بشجاعة أكثر من دور النشر والطباعة .

من الجدير بالذكر أنّ في المركز الوطنيّ للمخطوطات توجد المجموعات الشرقية من بينها المخطوطات العربية عددها أكثر من ألف نسخة . أغلبية هذه المخطوطات أصلاً من المناطق المختلفة لشمال القوقاز وتوجد المخطوطات من آسيا الوسطى، تتراوح تواريخ هذه المخطوطات بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر وموضوعات هذه المخطوطات متنوّعة : النحو والبلاغة والتصوف والطب والمنطق والهندسة وعلم الفلك إلخ . وقد تم نشر الفهارس للمجموعات الشرقية ومن بينها العربية من قبل المركز الوطنيّ للمخطوطات . دراسة هذه المخطوطات مجال مثمر للدراسات العربية

في جورجيا. ومن نشاط المركز الوطني للمخطوطات في جورجيا الدراسة والنشر لبعض المخطوطات المسيحية العربية الموجودة بالمركز بالتحليل والمقارنة مع النسخ الأخرى غير العربية ، على وجه الخصوص مع النسخ اليونانية والسريانية والجورجية (على سبيل المثال تم إصدار البستان بمخطوط القرن العاشر من طور سينا من قبل المستشرق الجورجية روسودان غفاراميا وعدة مخطوطات أخرى).

كلّ المذكور أعلاه هو من جذورنا التاريخية ، أمّا الحاضر والآفاق المستقبلية فإنّ مطالب حاضرينا يدفعنا إلى الحفاظ على معرفتنا المؤرّثة من ماضينا للغات والأدب والتاريخ والثقافة الشرقية (خاصّة العربية) لأنّ الاهتمام بالبلدان العربية في العالم كله يزداد يوماً بعد يوم ويترجع سبب هذا الاهتمام إلى المقدرة المتعاظمة للدول الشرقية في المجال الدولي ويجعل ذلك الدراسات الشرقية فرعاً استراتيجياً لكلّ العالم وخاصّةً لجورجيا الواقعة على حُدود الشرق والغرب وقادرة على لعب الدور المهمّ في العلاقات الشرقية - الغربية. ومن المستحيل ذلك دون الكوادر المحترفة من المستشرقين المتدربين على تاريخ الشرق وحاضره وثقافته ولغاته ودياناته إلخ . إعداد هذه الكوادر في جورجيا مهمة جامعة تبيليسي الحكومية بواسطة برامجها التعليمية التي تنعكس فيها مطالب واقعنا .

إنّ جامعة تبيليسي الحكومية في جورجيا منذ إنشائها ولها موقع متميّز في الدراسات الأدبية وهي مركز أساسي للبحوث في الدراسات الشرقية أيضاً . من عام ٢٠٠٥ انضمت جامعتنا إلى عملية بولونيا وتمت الإصلاحات الجذرية التعليمية فيها بما في ذلك تقليل عدد الكليات (مثلاً، شملت كلية الآداب الكليات السابقة هذه : كلية الفلسفة والتاريخ واللغات الأوربية والاستشراق) . وتمّ إصلاح وتحديث البرامج الدراسية على جميع المراحل الدراسية : في البكالوريوس والماجستير والدكتوراه وذلك بالأخذ في عين الاعتبار الأمثلة للجامعات الأوربية المتقدّمة . أمّا تعليم اللغات الأجنبية فأخذت جامعتنا نموذج الجامعات الأوربية وأدجّمت في قائمة الموادّ الدراسية الضرورية لكلّ التخصصات لكلية الآداب في مرحلة

البكالوريوس إلى جانب اللغات الأوربية المنتشرة اللغات الكلاسيكية (اليونانية واللاتينية) أيضًا بسبب أهمية هذه اللغات وأهمية الحضارة والتقاليد الهيلينية التي أسهمت إسهامًا كبيرًا في إنشاء الثقافات الأوربية والشرقية الحديثة ولكن، اختلافًا عن النموذج الأوربي ، يُسَمَح للطلاب في جامعتنا أن يختار اللغة الكلاسيكية أو الشرقية كبديلة للغة الكلاسيكية وذلك اعتبارًا لدور اللغات الشرقية ومُعْطَيَاتِهَا ودور الثقافة الشرقية عمومًا في إنشاء الثقافة الجورجية . هذه هي اللغات التي لا غنى عنها في البحث العلمي لتأريخ جورجيا واللغة والأدب الجورجي .

خرِيجو جامعتنا بتخصّص اللغة العربية يعملون ليس في المجال العلمي فقط، بل في وزارات وشركات ومنظمات مختلفة بصفقتهم مترجمين . من المعروف أنّ عامل البيئة اللغوية لا غنى عنها في عملية تعليم اللغة الأجنبية . بعد الحصول على الاستقلال السياسي واجه بلدنا المشاكل الكثيرة ومن بينها في مجال التعليم أيضًا، خاصّة في توفير الموارد المالية لتمويل الدورات التدريبية اللغوية المنتظمة في البلدان العربية لطلابنا الذين يدرسون في برنامج الدراسات العربية في جامعتنا . من ناحية أخرى، يوجد في سوق العمل الجورجية طلب متزايد للكوادر المؤهلة باعتبار زيادة الاستثمارات العربية في الاقتصاد الجورجي في الوقت الأخير الخ . بعد افتتاح السفارة الجورجية في القاهرة في ١٩٩٨ وُضعت اتفاقية التعاون العلمي والتعليمي بين جامعة القاهرة وجامعة تبيليسي الحكومية وفي إطار تنفيذ هذه الاتفاقية وبمساعدة الصندوق المصري للتعاون الفتي مع الدول الكومنولث والدول الإسلامية الأوربية والدول المستقلة حديثًا، ورغبةً في تدعيم علاقات التعاون في مجالات التعليم والتبادل العلمي والثقافي وتأهيل الطلاب والأساتذة ، يتمّ تنظيم الدورات التدريبية المكثمة بمركز اللغة العربية والثقافة بكلية الآداب في جامعة القاهرة. إنّ تحقيق هذا المشروع ساهم مساهمة كبيرة في زيادة الاهتمام لدي الطلاب باللغة العربية وإعادة الإدماج في عملية تعليم اللغة

العربية بجامعة تبيليسي الحكومية عنصرًا مهمًا جدًا وهو ممارسة التطبيق اللغوي في البيئة العربية الطبيعية . وبفضل الجهود التي يبذلها السلك الدبلوماسي الجورجي في البلدان العربية تجري الدورات المماثلة للطلاب الجورجيين في جامعة الكويت وعلى أساس هذه الدورات يتم استخدام معرفة الطلاب اللغوية النظرية بالوجه العملي . وهذا هو عامل مهم في إعداد الكوادر المؤهلة لاشتغالهم بصفتهم مترجمين للغة العربية بمكاتب الترجمة وفي القطاع الخاص الخ .

إنَّ المهمة لهذه الدورات إلى جانب تعميق معرفة طلابنا اللغوية وإغنائها بالخصوصيات المختلفة للغة العربية هي تشجيع توثيق العلاقات العلمية والتعليمية المستقبلية بين الأوساط الجامعية الجورجية والعربية (صياغة الأفكار لإعداد المشروعات العلمية المشتركة على مستوى الدراسات العليا الخ). من الممكن القول إنَّ هذه الدورات ستكون الخطوة الأولى على سبيل التعاون المختلفة الجوانب بين جامعتنا والجامعات العربية.

وفي الختام أريد أن أقول إنَّ مقالي تحمل الوجهة الإعلاميِّ وكنْتُ أهدف فيها إلى التحليل العامِّ للواقع بشأن وضع اللغة العربية في جورجيا . أتمنَّى أيضًا أنَّ العلاقات الثقافية الثنائية بين الأوساط العلمية والثقافية العربية - الجورجية يزداد بصورة أكثر كثافة ممَّا هي الآن .

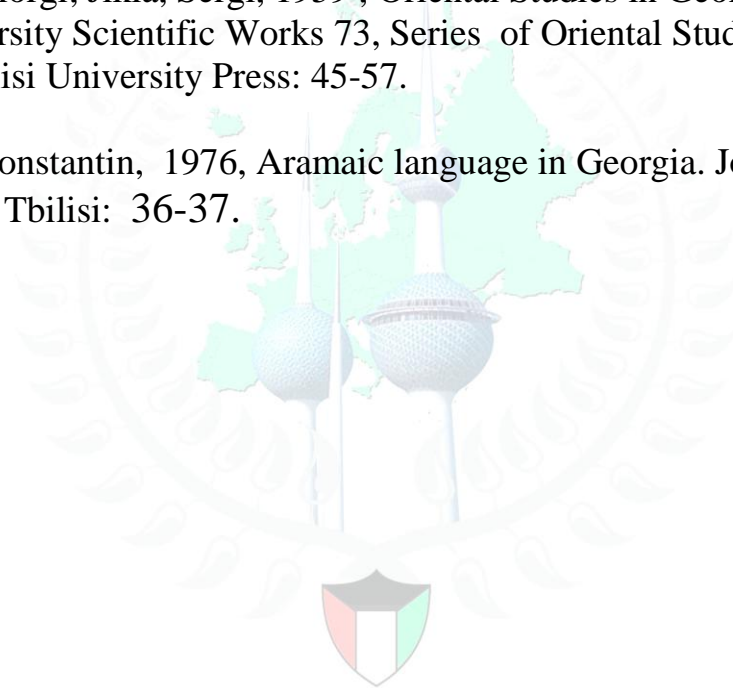
المراجع

Puturidze, Vladimer, Arab historians about Georgia, Scientific Journal Moambe, XIII, Tbilisi: 26-41.

Tsereteli, Giorgi, 1947 , Semite Languages and their role in the historical studies of Georgian Culture. Tbilisi State University Scientific Session Report, Book, #1, Tbilisi: Tbilisi University Press: 15-52.

Tsereteli, Giorgi; Jikia, Sergi, 1959 , Oriental Studies in Georgia. Tbilisi State University Scientific Works 73, Series of Oriental Studies #1, Tbilisi: Tbilisi University Press: 45-57.

Tsereteli, Konstantin, 1976, Aramaic language in Georgia. Journal Mnatoobi, 6, Tbilisi: 36-37.





معاينات جديدة للشعر الجاهلي في الاستشراق الألماني

ريناته ياكوبي نموذجاً

د. موسى رباية

جامعة الكويت

حظي الاستشراق الألماني بسمعة طيبة عبر تاريخه الطويل الذي يرجع إلى القرن الثامن عشر ، فقد اهتم المستشرقون الألمان بالأدب العربي في مراحل متعددة ، ويمكن أن يكون ذلك عائداً إلى أنه لم يرتبط بالاستعمار كما ارتبطت غيره من مدارس الاستشراق الأخرى ، ويمكن تقسيم المراحل التي مر بها الاستشراق على النحو الآتي :

مرحلة التنوير : وهي المرحلة التي ساد فيها الإعجاب بالشرق بما يحمله من كنوز المعرفة المدهشة والساحرة ، فقد تغنى الشعراء الألمان بالشرق محاولين كشف أسرارهِ وعوالمهِ المدهشة كما فعل كل من غوته وشيلر .

المرحلة الفيلولوجية : وهي المرحلة التي اهتمت بدراسة الأدب العربي ، وقد تجسد هذا في التاريخانية الألمانية التي سعت إلى معرفة لغات الشرق .بالإضافة إلى الترجمة وتحقيق التراث العربي .

المرحلة ذات النزوع الأنثروبولوجي والاجتماعي : إذ تبين هذا بعد الحرب العالمية الأولى ، إذ حاول الألمان مغادرة التاريخانية وسعوا إلى بناء تصور جديد عن الشرق عبر الرؤى السوسيولوجية والأنثروبولوجية .(١)

المرحلة الرابعة وهي مرحلة الدراسات التي عاينت الشعر العربي القديم وهي مرحلة تولدت فيها حركة نزوع نحو قراءة النصوص الشعرية كما فعل كل من إيفالد فاغنر ، وجريجور شولر ، وبورغل ، وفولفهارت هاينريشس وريناته ياكوبي وغيرهم .وهي مرحلة جديرة بالمعينة والمناقشة ، إذ حظيت هذه الدراسات بمنهجية علمية صارمة تجاوزت فيها المراحل السابقة وتخطتها إلى معاينة تخلصت من مساوئ المعالجة التاريخانية التي هيمنت فترة طويلة من الزمن ، وظلت تقارب الأدب العربي القديم على أنه وثيقة تاريخية .وتتحدث عن قضايا تهتم بمسألة الانتحال والنوع الأدبي للقصيدة العربية القديمة .

لقد كانت دراسات ريناته ياكوبي للشعر الجاهلي فتحا جديدا غير المسار الذي تبناه عدد كبير من الدارسين ، ويعد كتابها الموسوم بـ "دراسات حول شعرية القصيدة العربية القديمة" الذي صدر عام ١٩٧١ رائدا على مستوى الدراسات الاستشراقية في أوروبا ، وإن بحوثها التي قاربت فيها بعض ظواهر الشعر العربي القديم قد شكلت إضافة مهمة أسهمت في تكوين معايينة جديدة للشعر العربي ، فمن أهم دراساتها : أصول شكل القصيدة ، والزمن والحقيقة في النسيب والغزل ، والخيالان وموتيف تنوع الخيال ، وشعر الغزل ، والناقة مقطعا من قصيدة المديح .

وستسعى هذه الدراسة إلى مقارنة أهم الطروحات التي ناقشتها ياكوبي ، ويمكن تقسيم عناصر الدراسة على النحو الآتي :

أولا : مفهوم القصيدة وأصل الشعر : إن مفهوم القصيدة لم يقتصر على النوع الأدبي الذي يوصف بالقصيدة الفنية الطويلة المترابطة التي تتضمن موضوعات مختلفة ، فكلمة قصيدة دلت من خلال الشواهد القديمة على القصيدة بشكل عام وعلى قصيدة الهجاء ، وتتبنى ياكوبي الرأي القائل أنه لا يوجد حتى اليوم توضيح تام حول اشتقاق القصيدة ، فمفهوم القصيدة إشكالي ، لأن الباحثين في حقل الدراسات الاستشراقية لم يتفقوا على تعريف جامع مانع ، ومن هنا فإنها ارتأت ألا تضيف تعريفا جديدا لهذا المفهوم ، وطفقت تبحث عن تطور شكل القصيدة وبينت أن القصيدة كانت في البداية عبارة عن شرائح مستقلة وقائمة بذاتها ، فالنسيب شريحة ، والرحلة شريحة ، والغرض الرئيس شريحة ، والرسالة شريحة ، ثم مع مرور الزمن حدث التمازج والترابط بين هذه الشرائح ، فالقصائد التي لا تحتوي على الموتيفات الرابطة لا بد أنها تكون أقدم من القصائد التي تحتوي عليها ، وتقصد بالموتيفات الرابطة ما هو معروف بأبيات حسن التخلّص التي ينتقل بها الشاعر من موضوع إلى موضوع .

إن هذا التصور لا يتأسس على معلومات تاريخية أو على أسس فنية متعلقة بالشعر الجاهلي ، ذلك الشعر الذي روي مشافهة على مدى قرون عدة ، ولكن مع أن الموتيفات الرابطة تمثل مفاصل مهمة من بنية القصيدة الجاهلية إلا أن هذا لا يعني أن وجودها وغيابها مرتبط بنشأة القصيدة وتطورها ، وخاصة إذا ما وضعت القصيدة مقابل القطعة التي لا يمكن أن تكون قصيدة متكاملة ، تقول ياكوبي : "إن أصل القصيدة غير معروف ، فأغلب النصوص المنقولة لنا من الجاهلية وردت في نوعين من الشعر :

أولهما المقطوعة المونوثيمية الشكل **Monothematic** التي تحتوي على موضوع واحد ، هو غالبا رسالة موجهة إلى إنسان ما .

وثانيهما : القصيدة البولوثيمية الشكل Polythematic التي تشتمل على موضوعات كثيرة مختلفة انضم بعضها إلى بعض ، دونما إشارة إلى تخلص أحدهما من الآخر أحيانا ، وأيضا دونما سبب واضح لتتابع الموضوعات فيها (٢).

إن هذا التقسيم للشعر يظهر بعدا شكليا صرفا ، وهو تقسيم يتفق مع خصوصية الشعر الجاهلي بصورة واضحة ، ولكن المسألة تبدو أبعد من هذا ، إذ لا بد من الكشف عن خصوصية التطور التي تمثلها القصيدة الجاهلية عبر رحلتها ، " فمن المحتمل أن القصيدة المشكلة من أنواع مختلفة لم تكن مترابطة إلا من خلال الوزن والقافية ، ومع مرور الزمن تطور الترابط بين هذه الأنواع إذ إن الانتقال من شريحة إلى أخرى قد سوغ وبرر" (٣) .

ثانيا : بناء القصيدة وموتيفاتها :

تنطلق ياكوبي في هذا التصور من الخطاطة التالية التي تمثل بناء القصيدة :



تقصد ياكوبي بالموتيفات الرابطة الانتقال من النسيب إلى الرحلة والانتقال من الرحلة إلى المديح، وقد عاينت لهذا الغرض دواوين الشعراء الستة الجاهليين بتحقيق فلهم ألفرت ، وطفقت تدرس هذا البناء وقدمت تصوراتها الخاصة حول كل عنصر من هذه العناصر التي يتشكل منها النص ، وبعد أن عرضت لأهم الآراء المتعلقة بأصل النسيب ذكرت رأي غويدي الذي يرى أن النسيب ذو وظيفة مشابهة لدعاء الآلهة كالرابسودون الموجود في مقدمة الملحمة اليونانية ، ولكنها رأت أن النسيب كان قصيدة غزلية قائمة بذاتها تتألف من شكوى الحب ومدح جمال المرأة (٥).

ولكن الأمر لا يمكن أن يكون على هذا النحو، لأن النسيب جزء أساسي من بناء القصيدة وهيكلتها ، وهو مرتبط ارتباطا عضويا مع شرائحها الأخرى ، وقدمت ياكوبي وصفا مفصلا لموتيفات الإطار التي يتضمنها النسيب وهي : الشكوى عند الطلل ، وفراق الصباح ، وظهور الخيال ، ولكن أهم شيء يمكن يلاحظ في هذا الأمر أنها عدت النسيب عبارة عن قصيدة الذكرى التي من خلالها يتذكر الشاعر حبيبته الراحلة (٦).

ولكن يحمّد ليكوبي تعقبها الدقيق للموتيفات التي يتشكل منها كل عنصر من عناصر النسيب ، فالشكوى عند الطلل يتضمن العناصر الآتية : التعرف إلى الأماكن ، والسؤال عن المحبوبة ، تهدم الطلل والأسباب التي أدت إلى هذا ، والزمن ، وعوامل الطبيعة ، والتعفية ، وبكاء الشاعر ، ووصف المحبوبة . إن هذا الاستقراء الدقيق لعناصر الطلل في النص الجاهلي ينم عن وعي بأهم العناصر التي يتشكل منها الطلل ، وهي عناصر تشكل قواسم مشتركة عند الشعراء الجاهليين .

وأما موتيف فراق الصباح فإنه يتشكل من مجموعة من العناصر هي : نذر الفراق ، والاستعداد للرحلة ، ورحلة القافلة ، واختفاء الطعائن في بعدها ، وطريق الرحلة ، ودموع الشاعر ، ووصف المحبوبة ، وأما ظهور الخيال فإنه يشكل حالة خاصة من موتيفات الإطار في القصيدة الجاهلية ، ولكن ليكوبي لم تقف عند هذا الحد ، وإنما درست مضمون النسيب الذي تألف من الحب والفراق ، والمحبوبة ، والوصف ، والحكاية ، وتخلص إلى نتيجة مؤداها أن النسيب يكشف عن التعارض بين الحاضر المؤلم وبين الماضي الجميل (٧). ويبدو أن هذا التفسير كان نتيجة للقراءة المباشرة التي لم تحاول أن تربط النص بسياقاته الخارجية ، فالمقاربة المباشرة للنص تجعل الاستنتاجات محصورة في نسيجه اللغوي بشكل أساسي .

ولكن السؤال المهم الذي كانت الإجابة عنه غير ممكنة ، وهو ما العلاقة التي تربط النسيب مع الرحلة في القصيدة الجاهلية ، وجدت ليكوبي أن الانتقال من النسيب إلى الرحلة كان انتقالاً مبرراً ، وإن الذي يجسر العلاقة بين هاتين الشريحتين هو الموتيفات الرابطة ، وهي وإن كانت موتيفات شكلية إلا أنها تظهر التبرير للقفز من شريحة إلى أخرى . وتجسد الرحلة في القصيدة حالة من الفخر بالذات الذي يعكس فاعلية الشاعر .

لم تعان ليكوبي الحيوانات التي تشبه بها الناقة في القصيدة الجاهلية مثل : الحمار الوحشي والأتان والثور الوحشي أو البقرة الوحشية ، والنسر . معاناة مفصلة ، واكتفت بنموذج واحد مستمد من وصف الثور الوحشي في معلقة النابغة الذبياني ، ومع أن ليكوبي عاينت أسلوب الحكاية في هذا النص بأسلوب دقيق ، إلا أنها لم تعمل على إيجاد تفسيرات أنثربولوجية أو أسطورية يمكن لها أن تشكل مرجعيات مهمة في قراءة الشعر الجاهلي ، ولكن يمكن تجاوز مثل هذا الأمر لأن ليكوبي قاربت الشعر الجاهلي بمنهج يقتصر على معاناة النص الشعري بمعزل عن سياقاته الأخرى ، ولكن تركيزها على العنصر الحكائي في شريحة الرحلة يمكن أن يعد إشارة أولية للحديث عن خصوصيات الأسلوب في القصيدة الجاهلية .

وعندما تصل إلى الخاتمة فإنها تخلص إلى أن بناء القصيدة يبدو أقل تماسكا ، فهي ترى أن الترابط بين الرحلة والخاتمة يجسد شكلا من أشكال الفخر بالذات ، ولذا فإنها وجدت أن الخاتمة ذات محتوى متنوع ، فالخاتمة قد تشكل فخرا بالذات أو فخرا بالقبيلة ، أو رسالة ، أو مديحا (٨). وبعد استقراء واضح لهيكلية القصيدة الجاهلية ومعماريتها وجدت ياكوبي أن هناك ثلاثة أشكال للقصيدة هي :

أولا : قصيدة الذكرى : وهي تعني كل قصيدة لا تحتوي على رسالة ، وتكون ذات نغمة حزينة ، يتحدث فيها الشاعر عن موتيفة العمر ، ومن أهم خصائص هذه القصيدة أنها لا تحتوي على الموتيف الرابط (ب) ، ويمكن التمثيل على بنائها في الشكل الآتي :

نسيب

الموتيف الرابط (أ)

(الرحلة)

مفاخرة

ومثلت على ذلك بأبيات من قصيدة امرئ القيس (الا انعم صباحا أيها الطلل البالي (٩). فقصيدة الذكرى ترتبط بحديث الشاعر عن لحظات الماضي المنصرم أو الذي ولى دون رجعة ، ومن المألوف أن يأتي الحديث عن ذكريات الماضي مقترنا بالحديث عن موتيفة العمر ، والحديث عن التجارب مع المرأة وعن البطولات في الحرب وفي الكرم ، ولكن من الطبيعي أن يتحدث الشعراء الجاهليون عن ذكرياتهم في معظم القصائد ، فإذا كان زهير قد تحدث عن الماضي في ثنانيا قصائده ، فإن ذلك لا يعني أن تكون قصائده قائمه على الذكرى وحسب . ولكن يجب على المرء أن يضع في الحسبان أن رواية الشعر الشفاهية يمكن أن تكون قد أفضت إلى سقوط بعض مقاطع القصيدة .

ثانيا : قصيدة الرسالة : وهي القصيدة الموجهة إلى شخص ما وتحمل معها رسالة محددة ، ويمكن أن تأخذ أحد الشكليين الآتيين :

نسيب

الموتيف الرابط (أ)

الرحلة

الموتيف الرابط (ب)

مفاخرة

نسيب

الموتيف الرابط (أ)

الرحلة

الموتيف الرابط (ب)

مفاخرة (بالإضافة إلى الرسالة)

رسالة (١٠)

فالموتيف الرابط (ب) يأتي قبل المفاخرة الشخصية في الانتقال من الحديث عن الناقة إلى الحديث عن الشخص الذي يركب الناقة ، ويبدو أن تصنيف ياكوبي لقصيدة الرسالة أكثر دقة وانضباطا من تصنيفها لقصيدة الذكرى .

وتشكل قصيدة المديح شكلين (١١) هما :

النسيب	النسيب
الموتيف الرابط (أوب)	الموتيف الرابط (أ)
المديح	الرحلة
	المديح

ويبدو أن هذه القراءة لأشكال القصيدة ناتج عن استقصاء دقيق لبنيتها الأساسية ، وهي بنى تعكس كيفية تطور القصيدة في بنائها ومعماريتها والروابط الشكلية التي تشكل عوامل الترابط بين أجزائها .

ثالثا : الصورة الشعرية:

وعندما درست ياكوبي الصورة الشعرية بينت موضوعاتها وعاينت التشبيه وأشكاله وخصائصه البنائية ، وأهم أدوات التشبيه التي يعتمد الشعراء على استخدامها ، ولكنها وقفت عند عنصر مهم في التشبيه وهو ما أسمته بالتشبيه المستقل الذي قسمته إلى قسمين : وهما : الصورة الموسعة ، مثل تشبيه الدموع بالماء المنهمر من دلو الناقة السانية ، والحكاية ، وهي التي تقوم على تشبيه الناقة بالحيوانات الوحشية الأخرى (١٢). ولكنها تنفي أن تكون تشبيهات الحيوان في القصيدة الجاهلية مماثلة للتشبيهات الهوميرية ، فالتشبيهات الهوميرية تقوم على حدث أساسي ، في حين تشغل التشبيهات في الشعر الجاهلي بالأوصاف الخارجية ، وهذا الأمر لا يمكن أن يكون صحيحا ، فالمعينة التي أقامت ريناته ياكوبي لوصف الثور الوحشي في معلقة النابغة يعكس الحدث وتناميته ، فلا أحد ينكر اهتمام الشعراء الجاهليين بالصور الخارجية للموصوف ، لكن بعض الشعراء يركزون على العناصر الداخلية الأخرى ، ويتعمقون في وصف الحدث ، وإن المقارنة مع هوميروس هنا من شأنها التقليل من الإبداع العربي ، لأن ثمة اختلافا جوهريا بين الشعر الجاهلي والملاحم اليونانية . وإن تصنيف ياكوبي للشعر الجاهلي بأنه يمكن أن يماثل الشعر ما قبل الهومييري يعني أن ثمة تباينا واضحا بين الشعر الجاهلي والشعر الهومييري .

ويمكن في هذا الإطار الإشارة إلى أمر مهم ، فعلى الرغم من عملها العلمي الدقيق إلا أن ياكوبي لم تستطع في بعض الأحيان أن تتخلص من الأحكام الانطباعية التي أصدرها بعض المستشرقين قبلها ، فهي ترى أن الصور الشعرية في بعض الأحيان تكون " غير مؤثرة ولا تحمل أي تأثير شعري ، فالصور ومجالاتها يوضع بعضها إلى جانب بعض دون أن ينتج عنها أية إثارة ، فالعالم يبدو مفككا ومبعثرا ، فالجمال يوضع إلى جانب القبح، والحي إلى جانب الجماد ، ولذلك فليس عجيبا أن توجد بعض التشبيهات التي تجرح الذوق الأوروبي " (١٣). وقد ساقى على ذلك بعض الأمثلة الشعرية مثل قول امرئ القيس :

فذل العذراى يرتمين بلحمها وشحم كهذاب الدمقس المفتل

وقوله : وتعطو برخص غير شثن كأنه أساريع ظبي أو مساويك إسحل

ويبدو أن مثل هذا التشبيه كان مدار جدل عند النقاد والبلاغيين العرب ، فقد تبين أن ثمة موقفا انتقاديا حام حول هذا التشبيه الذي يمثل الصراع بين ذوق القدماء وذوق المحدثين ، لقد أشار ابن رشيق إلى هذا البيت فقال : " وقد أتت القدماء بتشبيهات رغب عنها المولدون الا القليل عن مثلها ، استبشاعا لها ، وإن كانت بديعة في ذاتها ، مثل قول امرئ القيس : وتعطو برخص غير شثن كأنه أساريع ظبي أو مساويك إسحل فالبنانة لا محالة شبيهة بالأسروعة ، وهي دودة تكون في الرمل ، فهي كأحسن البنان لنا وبياضا وطولا واستواء ودقة ، وحمرة رأس ، كأنه ظفر قد أصابه الحناء ، وربما كان رأسها أسود " (١٤) فقال صاحب بغية الإيضاح : " إن القدماء أتوا بتشبيهات رغب المحدثون عنها استبشاعا لها ، كقول امرئ القيس :

وتعطو برخص غير شثن كأنه أساريع ظبي أو إسحل

وهذا أحب من تشبيه امرئ القيس وإن كان أشد إصابة " (١٥).

لا بد من التأكيد على أن بنية التشبيه في هذا البيت تتسم بالدقة وإن كانت مغرقة في الاتصال بالبيئة والمحيط الذي تستمد منه مواد الصورة الشعرية ، فإذا كانت ياكوبي قد أشارت إلى أن هذا التشبيه يمكن أن يחדش ذوق الأوروبيين الجمالي فإن النقاد العرب كانوا قد التفتوا إلى البشاعة التي تتسم بها هذه الصورة ، لأن ذوق المولدين لا يتناسب مع ذوق المغرقين في البداوة ، وهذا ينم عن اختلاف الذائقة بين زمنيين مختلفين ، ولكن هذا لم يمنع القدماء من الإعجاب بدقة هذا التشبيه وإصابته.

ولكن لا يمكن للمحدثين أو المعاصرين أن يحكموا على صور الشعر القديم من منطلقات مغايرة لمنطلقاتهم دون الالتفات إلى سيرورة التأويل التاريخية التي تجعل عملية القراءة خاضعة لتوقع القارئ وفق مدرسة التلقي والتأويل الألمانية .

رابعا : غنائية الشعر الجاهلي :

كرس عدد من المستشرقين والعرب الغنائية في الشعر العربي القديم عامة والشعر الجاهلي خاصة ، فقد شاع في الدراسات العربية أن الشعر الجاهلي شعر غنائي (١٦)، ورأى عدد كبير من المستشرقين أمثال ألفرت وريتر وغرونباوم أن الشعر الجاهلي ما هو إلا شعر غنائي خالص ، إذ يقول ألفرت " إن الإنسان العربي تهمة ذاته ، وإنه لم يستطع أن يخرج من قمقم الذاتية ، فهو لم يكن مؤهلا لفهم الظروف والأشخاص وتصويرها ، فالإنسان العربي ينحصر في ذاته ، لذا فهو يعيش وجوده الذاتي وحسب ، وهو في أعماله وأفكاره ينطلق من ذاته ويعود إليها ، فهو يكتفي بزخم الحاضر وإن الماضي عنده عبارة عن فعل حدث وانقضى (١٧) .

إن مثل هذا الرأي يرسخ ذاتية الشاعر الجاهلي ويجعل النص متمركزا حولها بشكل جوهري ، وفي ضوء هذا التصور فإن التمرکز حول الذات يعني في المقام الأول أن الشعر الجاهلي شعر غنائي ، ولا يمكن الاقتناع بهذا التصور لأن الشعر الجاهلي عكس منطلقات جمعت بين الذاتية والغنائية ، ولذا فإن " تعريف الشعر الغنائي بأنه شعر شخصي ، بمعنى أنه اعتراف أو إفشاء بما يخالج النفس في نظم شعري ، يعتبر غير جامع ، إذ إنه يستبعد من نوع الشعر الغنائي مجموعة من الآثار الأدبية الداخلة فيه " (١٨٠) .

وإن هذا الحكم الصارم المتعلق بالأنواع الأدبية التي يمكن أن يندرج الشعر الجاهلي تحتها يعني أن مثل هذه الأحكام لا يمكن أن تكون نهائية ، فالقصيدة الجاهلية لا تحكمها الغنائية بصورة مطلقة غير قابلة للمراجعة ، وقد رأى بعض المستشرقين أن هذا الأمر متعلق بالعقلية العربية نفسها ، يقول ألفرت " إن الإنسان العربي مشغوف بعالم المراثيات أو الظواهر ، وهو لا ينظر إلى الأشياء نظرة كلية ، وإنما هو مشغوف بالجزئيات ، فهو لا يملك فهما كلياً إطلاقاً ، فالعربي تعوزه النظرة الموضوعية ، ولذا فهو يفتقد التعمق الذاتي في مركز الموضوع الذي يتعامل معه " (١٩) .

إن مثل هذه الآراء التي تكشف عن محاولة لمعينة العقلية العربية التي لا تنظر إلى الأشياء التي يتعامل معها نظرة كلية أو موضوعية ، وهذه الآراء لا تعدو كونها محاولة مبكرة لتصنيف العقل العربي بهذه الطريقة التي تبعد عنه أن يكون قادراً على التعامل مع الأشياء تعاملًا موضوعيًا ، وهذا يشير إلى

أن الشعر الجاهلي لا يمكن أن يحتوي على شعر ذي نزعة درامية أو ملحمية أو قصصية ، وهذا يعني أن الشعر الجاهلي شعر غنائي بامتياز .

وقد كتب رودي باريت مقالة بعنوان "الأدب العربي" ، أشار فيها إلى تصنيف الشعر الجاهلي حسب الأنواع الأدبية ، فقال : " إذا حاولنا أن نصنف الموضوعات التي يوضع بعضها إلى جانب بعض في القصيدة مثل : النسيب والرحلة والمديح ضمن وحدة واحدة فإن الصفة الغالبة على القصيدة هي الصفة الغنائية ، فالجدير بالملاحظة أن الشاعر —على الرغم من الموضوعات التي يصفها — يضع نفسه في المقام الأول، فالقصيدة تحمل خاصية ذاتية Subjektive وتتعلق بالأنا فهي غنائية أو وجدانية Sentimentalische، فهي ليست غنائية في افتتاحيتها وحسب ، وإنما في الأبيات التالية للافتتاح مثل الرحلة ومشهد الصيد " (٢٠)

ويمكن إلى حد ما عد لوحة النسيب أكثر غنائية من غيرها من اللوحات الأخرى ، لكن من غير المقنع أن يكون مشهد الرحلة والصيد وغيرها من المشاهد ذات نزعات غنائية خالصة ، ففي مثل هذا المشاهد تتقهقر ذات الشاعر الذي يترك الحدث يأخذ مجراه وفق حركة سردية متنامية من دائرة إلى أخرى ومن نقطة إلى أخرى . فالغنائية تظهر باهتة في الحديث عن الرحلة والصيد وغيرها من المقاطع ذات النزعة القصصية في القصيدة الجاهلية .

ولكن ياكوبي لم تركز إلى مثل هذه الأحكام فنحت منحى آخر في معالجة مثل هذا الموضوع ، ورأت أن القصيدة الجاهلية يمكن أن تعانين وفق الأساليب المهيمنة فيها ، فقسمت الأساليب إلى ثلاثة هي :

الأسلوب الوصفي Die beschreibende Stil

وهو الأسلوب الذي يبرز تسلسل الجمل النمطية التي تشكل مجموعة من الأبيات ، بحيث إن كل بيت يحتوي على أوصاف جديدة للشيء الموصوف ، ومثال ذلك أبيات امرئ القيس في وصف محبوبته

(٢١)

مهفهفة بيضاء غير مفاضة تراثبها مصقولة كالسجنجـل
تصد وتبدي عن أسيل وتتقي بناظرة من وحش وجرة مطفل
وجيد كجيد الرثم ليس بفاحش إذا هي نصته ولا بمعطـل
وفرع يغشي المتن أسود فاحم أثيث كقنو النخلة المتعـثـل
غدائره مستشزرات إلى العلا تضل المدارى في مثنى ومرسل
وكشح لطيف كالجديل مخصر وساق كأنبوب السقي المذلـل(٢٢)

وهذا يعني في المقام الأول أنه يتهياً للشاعر أن يقدم سلسلة من الأوصاف للشيء الموصوف في لوحات القصيدة كلها ، فهذا يمكن أن يأتي في وصف الحيوان أو في المديح وغيرها من مقاطع القصيدة الأخرى .

٢- الأسلوب الحكائي : Die Ebisodenstil

ويتصف هذا الأسلوب بالجمل القصيرة وغياب الأدوات البلاغية ، إذ يحتوي على بعض التشبيهات المتناثرة ، وإن الملمح القصصي يظهر في النسيب في بعض الأحيان وفي وصف الحيوانات التي تشبه بها الناقة ، أو في وصف الفرس ومشهد الصيد الذي يتضمن مفاخرة (٢٣) ، وقدمت ياكوبي وصف البقرة الوحشية في أبيات زهير الآتية :

ولم تدر وشك البين حتى رأتهم	وقد قعدوا أنفاقها كل مقعد
وثاروا بها من جانبيها كليهما	وجالا وإن يجشمنها الشد تجهد
تبد الألى يأتينها من ورائها	وإن تتقدمها السوابق تصطد
فأنقذها من غمرة الموت أنها	رأت أن تنظر النبل تقصد
نجا مجد ليس فيه وتيرة	وتذبيها عنها بأسحم مذود
وجدت فألقت بينهن وبينها	غبارا كما فارت دواخن غرقصد (٢٤)

إن هذه الأبيات تعكس إجراءات أسلوبية مختلفة عن الأسلوب الوصفي ، فهي لا تركز على الأشكال البلاغية ، وإنما تركز على الحدث وتطوره ، وكأن الشاعر يسرد حكاية لها أطر خاصة بها وهي أطر تجسد التباين والتنوع في أسلوب الحكاية في القصيدة الجاهلية .

٣- الأسلوب البلاغي : Die rhetorische Stil

ويتسم هذا الأسلوب باستخدام بعض الأدوات البلاغية مثل : التكرار وأدوات النداء ، ويتجلى هذا الأسلوب في الرسائل العدوانية والمديح والحديث عن الحب والفراق في النسيب ، وفي غيرها (٢٥) ، ومن أمثلة الأسلوب البلاغي ما قاله النابغة الذبياني في الأبيات التالية :

لعمري وما عمري علي بهين لقد نطقت بطلا علي الأقارع
أقارع عوف لا أحاول غيرها وجوه قرود تبتغي من تجادع
أتاك امرؤ مستبطن لي بغضة له من عدو مثل ذلك شافع
أتاك بقول لهل هل النسخ كاذب ولم يأت بالحق الذي هو ناصع
أتاك بقول لم أكن لأقوله ولو كبلت في ساعدي الجوامع (٢٦)

إن التقسيم الثلاثي لأساليب القصيدة الجاهلية يمكن أن يفضي إلى مجموعة من الأسئلة التي تركز عليها مقولات ياكوبي ، فياكوبي ترى أن القصيدة الجاهلية تمتلك هذه الأساليب التي تجعلها بعيدة عن أن تصنف على أنها غنائية فقط، لأن مثل هذا التقسيم للأساليب قادها إلى تصنيف جديد للقصيدة الجاهلية . وهو تصنيف يرى أن القصيدة الجاهلية يمكن أن تصنف حسب نظرية الأنواع الأدبية الغربية ، وقد اعتمدت في ذلك على كتاب إيميل شتايجر (مفاهيم أساسية للشعرية) الذي يرى أنه ليس من الضرورة أن تصنف على أنها ملحمة أو دراما ، ولكن يمكن إطلاق هذه الأوصاف على القصيدة مثل : ملحمة أو درامية أو غنائية ، وهنا تحل الصفة محل الاسم ، ولكن كيف يمكن للقصيدة الجاهلية أن تندرج تحت هذا التصنيف ؟

ترى ياكوبي أن القصيدة إذا جسدت الأسلوب الوصفي أو القصصي فإنها تكون ذات طابع ملحمي ، وأما إذا كان أسلوبها بلاغيا فإنها تكون ذات طابع درامي (٢٧) ، إن مثل هذا التقسيم غير مألوف في الدراسات التي تناولت القصيدة الجاهلية ، ولذا فإن قراءة ياكوبي تثير كثيرا من الأسئلة ؟ أولها هل غابت الغنائية عن الشعر الجاهلي ، وثانيها: هل يمكن أن يخضع الشعر الجاهلي إلى معايير النقد الأوروبي ؟ وهل يمكن استبعاد أنا الشاعر من القصيدة ، وجعله غائبا لا يقوى على التعبير عن مشاعره ؟ . إن هذه الأسئلة كلها تطرح مشروعية مثل هذا التصور وبراءته من سهام النقد التي يمكن أن توجه إليه.

لقد وجدت ياكوبي في مثل هذه المقاربة رؤية جديدة يمكن أن تجعل القصيدة الجاهلية نوعا أدبيا ، مثلها في ذلك مثل الأشعار العالمية الأخرى ، وبنت هذا التصور على الأسس التي اعتمدها إيميل شتايجر ، وأوضح بعض الآراء التي تبناها نفر من المستشرقين الذين قالوا إن الشعر الجاهلي شعر غنائي ، أمثال : ألفرت ، وليال ، وإلزه ليشتنشتيتر ، واستثنت بعضهم مثل إيريش بروينلش، الذي تحدث عن الذاتية والموضوعية في القصيدة الجاهلية (٢٨) ولكن ياكوبي اعتمدت بشكل أساسي على إيميل شتايجر ووجدت أن أوزان الشعر العربي مثل البحر الطويل والبسيط والكامل دليل على الأسلوب الملحمي ، وترى ياكوبي أن الشعر الجاهلي ليس شعرا غائبا خالصا ، " لأنه يبتعد عن الحديث عن ذاته ويصف الأشياء أكثر مما يصف نفسه ، ولذلك يمكن للشعر الجاهلي أن يظهر خصائص ملحمة أكثر مما يظهر خصائص غنائية ، لأن الشاعر الملحمي لا يركز على المزاج والشعور ، وإنما يبقى بعيدا عن هذه الأشياء ، فهو ينتقل من موضوع إلى آخر " (٢٩) ، ولا تنكر ياكوبي بعض النغمات العاطفية في النسيب لكنها ترى أن هذا لا يمكن أن يجعل القصيدة الجاهلية غنائية وحسب ، وتذكر أن أبيات

امرئ القيس في وصف الليل الطويل بينت أن الشاعر قد اهتم في رسم صورة رائعة لليل أكثر من أن يصف إحساسه .

إن رؤية ياكوبي للقصيدة الجاهلية على هذا النحو يجعل الأمر مختلفا جدا ، فالقصيدة الجاهلية وفق تصنيفها يمكن أن تعكس ملامح درامية أو قصصية أو ملحمية ، لكن الأولى من ذلك أن يعيد المرء قراءة القصيدة الجاهلية حسب تصور جديد ، فالقصيدة الجاهلية قصيدة مركبة ومعقدة ، فلا يمكن أن تصنف بأنها غنائية أو ملحمية أو درامية خالصة ، لأن كل شريحة من شرائح القصيدة الجاهلية مختلفة في بنيتها وأسلوبها ، ولذا فإن الأولى أن تندرج القصيدة الجاهلية تحن ما يعرف بالنوع المختلط Mishform (٣٠) ، أي الذي يظهر أكثر من نوع أدبي في آن واحد.

إن هذا التصور لم يسلم من النقد في دائرة الاستشراق الألماني نفسه ، فقد كتب جريجور شولر

مقالة بعنوان " تطبيق مناهج أدبية حديثة في الدراسات الاستشراقية " . Die Anwendung neuerer literaturwissenschaftlicher Methoden in der Arabistik. ZDMG. 1979

ويرى أن من الأولى أن يصنف الشعر العربي في إطاره الخاص به ، فهو شعر يمتلك خصوصية تميزه عن الشعر الأوروبي ، وهو يقصد بهذا أن يصنف وفق أغراض الشعر العربي القديم وموضوعاته التي أشار إليها النقاد العرب القدماء ، أي : المديح ، والهجاء ، والفخر ، والوصف وغيرها من الموضوعات (31) ، ورفض إيفالد فاغنر ما جاءت به ياكوبي ، لأنه يرى أن مسألة الأنواع الأدبية قد تعرضت في مناقشات النقاد والأدباء في الغرب إلى تطورات وتحديثات كثيرة ، ولكن فاغنر لم ينكر وجود المقاطع القصصية في الشعر الجاهلي ، وقدم أمثلة من الشعر الجاهلي على هذا الجانب ، مثل وصف الحية عند النابغة ، وقصة حب المرقش عند طرفة بن العبد ، وقصة الخلق عند عدي ابن زيد (32)

إن الآراء التي قدمتها ياكوبي تتصف بالعلمية والمنهجية الدقيقة ، وإن كانت معالجتها تتصف بالجرأة والجسارة ، لكن قراءتها تعد فتحا كبيرا في إطار الدراسات الاستشراقية حول الشعر الجاهلي ، ومما يدل على ذلك ردود فعل شولر وفاغنر اللذين ينتميان إلى المدرسة الكلاسيكية في تناول الشعر العربي ، ولكن هذا لا يعني على الإطلاق أن آراء ياكوبي على طرافتها وجدتتها بعيدة عن النقاش والنقد ، ويكفي ياكوبي أنها أول مستشرقة ألمانية تمتلك الجرأة في أن تخلص القصيدة الجاهلية من معايير القراءة التاريخية والسوسيولوجية ، فهي اعتمدت منهجا قاربت فيه الشعر الجاهلي مقارنة محايثة ، فهي لم تلتفتت إلى سياقات النص الأخرى ، وإنما عملت على أن تجعل آراءها مستنبطة من داخل النص .

الهوامش والتعليقات:

1-Gottfried.Müller:Ich bin Labid und das ist mein Ziel.Zum Problem der Selbstbehauptung in der altarabischen Qaside .Wiesbaden .1981.28

٢- عبد القادر الرباعي : جهود استشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم ، ريناتا ياكوبي نموذجاً ، دار جرير ، عمان ، ٢٠٠٨ ، ص ٥٧ .

3-Renate Jacobi: Studien zur Poetik der altarabischen Qaside .Wiesbaden.1971.5

=

٣- المرجع نفسه ، ص ٥ .

٤- المرجع نفسه ، ص ١١ .

٥- المرجع نفسه ، ص ١٤ .

٦- المرجع نفسه ، ص ١٥ .

٧- المرجع نفسه ، ص ٢٢ وما بعدها .

٨- المرجع نفسه ، ص ٦٥ وما بعدها .

٩- المصدر نفسه ، ١٠١ .

١٠- المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .

١١- المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .

١٢- المصدر نفسه ، ص ١٥٧ .

١٣- المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .

١٤- ابن رشيقي القيرواني : العمدة في صناعة الشعر ونقده ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، دار الجيل ، بيروت ، د.ت ، ج ١/ ص ٢٢٣

١٥- عبدالمتعال الصعيدي : بغية الإيضاح في تلخيص المفتاح ، دار الجيل ، بيروت ، د.ت ، ج ٢ ، ص ٣٥٣ .

١٦- انظر على سبيل المثال : شوقي ضيف : العصر الجاهلي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ١٩٠ .

وعلي جواد الطاهر : مقدمة في النقد الأدبي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ١٤٥ ومحمد غنيمي هلال : النقد الأدبي الحديث ، دار الثقافة ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ٣٧٥.

Wihlem Ahlwardt: Bemerkungen über die Ächtheit der altarabischen Gedichte. Greifswald. 1872. p. 22

١٨- لابييه فينيست: نظرية الأنواع الأدبية ، ترجمة حسن عون ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٨٧ ، ص ١٣٣.

19-Wihlem Ahlwardt: Bemerkungen über die Ächtheit der altarabischen Gedichte. P. 30.

20-Rudi Paret: Die arabische Literatur. In: Die Literaturen der Welt. Herausgegeben von Wolfgang V Einsiedel. Zürich. 1964. PP. 65-66.

21-Renate Jacobi: Studien zur Poetik der altarabischen Qaside. P. 172

٢٢- امرؤ القيس: ديوان امرؤ القيس ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٥-١٧.

23-Renate Jacobi : Studien zur Poetik der altarabischen Qaside. P. 169.

٢٤- زهير بن أبي سلمى: ديوان زهير بن أبي سلمى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٢٢٨-٢٣٠.

25-Renate Jacobi: Studien zur Poetik der altarabischen Qaside. P. 179.

٢٦- النابغة الذبياني: ديوان النابغة الذبياني ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص ٣٤-٣٥.

27-Renate Jacobi: Studien zur Poetik der altarabischen Qaside. P. 209

٢٨- المرجع نفسه ، ص ٢٠٨

29-Renate Jacobi : Studien zur Poetik der altarabischen Qaside. P. 210

30-Eberhard Lämmert: Bauformen des Erzählens. Stuttgart. 1970. P. 12

وانظر مجموعة من المؤلفين : نظرية الأجناس الأدبية ، ترجمة عبدالعزيز شبيل ، النادي الأدبي ، جدة ، ١٩٨٤ ، ص ٣٧ .

31-Gregor Schoeler:Die Anwendung neuerer literaturwissenschaftlichen Methoden in Arabistik.ZDMG.1977.P.743.

32-Ewald Wagner:Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung.Bd 1.Die altarabische Dichtung .Wissenschaftliche Buchgesellschaft.P.161

المصادر والمراجع:

أولاً: العربية :

١-امرؤ القيس : ديوان امرؤ القيس ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف القاهرة،

١٩٨٤

٢-الرباعي، عبدالقادر: جهود استشراقية معاصرة في قراءة الأدب العربي القديم ،ريناتا ياكوبي نموذجاً، دار جرير ، عمان ، ٢٠٠٨ .

٣-ابن رشيق القيرواني : العمدة في صناعة الشعر ونقده ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، دار الجيل ، بيروت ، د.ت.

٤-زهير بن أبي سلمى : ديوان زهير بن أبي سلمى،الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

٥-الصعيدى ، عبدالمتعال: بغية الإيضاح في تلخيص المفتاح ، دار الجيل ، بيروت ، د.ت.

٦-ضيف، شوقي : العصر الجاهلي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

٧-الطاهر ، علي جواد : مقدمة في النقد الأدبي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٩ .

٨-لابيه، فينيست: نظرية الأنواع الأدبية ، ترجمة حسن عون، منشأة المعارف بالإسكندرية ، ١٩٧٨

٩-مجموعة من المؤلفين : نظرية الأجناس الأدبية ، ترجمة عبدالعزيز شبيل ، النادي الأدبي ، جدة ، ١٩٩٤ .

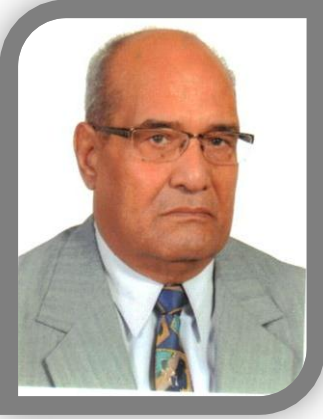
١٠-الناطقة الذبياني:ديوان الناطقة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، القاهرة

، ١٩٧٧ .

١١-هلال، محمد غنيمي: النقد الأدبي الحديث ، دار الثقافة ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٣ .

ثانيا: المراجع الأجنبية :

- 1-Ahlwardt.Wihelm: Bemerkungen über die Ächtheit der altarabischen Gedichte. Greiswald.1872.
- 2-Jacobi.Renate:Studien zur Poetik der altarabischen Qaside.Wiesbaden .1971.
- 3-Lämmert .Eberhard:Bauformen des Erzählens.Stuttgart.1970.
- 4-Müller .Gottfried:Ich bin Labid und das ist mein Ziel. Zum problem der Selbstbehauptung in der altarabischen Qaside.Wiesbaden .1981.
- 5-Schoeler.Gregor: Die Anwendung neuerer literaturwissenschaftlichen Methoden in der Arabistik. ZDMG.1977.
- 6-Wagner.Ewald: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung.Band 1.Die altarabische Dichtung.Wissenschaftliche Buchgesellschaft.Darmstadt.1987.



تراثنا الأدبي على أقلام المستشرقين

د. محمد فتوح أحمد

جامعة القاهرة

- ١ -

يتزايد الاهتمام بدراسة اللغة العربية وآدابها في أقطار أوربا الغربية والشرقية تبعاً لازدياد وعى هذه الأقطار بالقيمة الحضارية والتاريخية التي تتجلى في التراث العربي، وكذلك تبعاً لنمو الإحساس الأوربي بالإمكانات البشرية والمادية والاستراتيجية التي يمثلها المشرق العربي، ثم ما عسى أن يترتب على هذه الإمكانيات الضخمة من احتمالات التأثير في حاضر الإنسانية ومستقبلها.

ونستهدف هنا غاية محدودة ومتواضعة في الوقت ذاته، وذلك بمحاولة إلقاء بعض الضوء على زاوية من زوايا الدراسات الشرقية تعتبر حديثة العهد نسبياً إذا قورنت بتلك الجهود المكثفة التي حظى بها حقل الاستشراق منذ بدايات القرن التاسع عشر، ونعنى بهذه الزاوية الحديثة دراسة اللغة العربية وآدابها على أقلام المستعربين الروس، والمدى الذي وصلت إليه هذه الدراسة في أطوارها المعاصرة.

وترجع "حادثة" هذه المدرسة من مدارس الاستشراق إلى أنها بدأت نشاطها متأخرة عن مثيلاتها في البلدان الأوربية الأخرى؛ فعلى حين كانت الدراسات العربية في "روسيا" ما تزال تتجه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى ظواهر جزئية في تاريخ الأدب العربي، أو إلى تصنيف مجموعات من المنتخبات الأدبية يقصد بها إلى تعليم الناشئة وتخريج طائفة من العارفين باللغة العربية، كان الاستشراق النمساوي - على سبيل المثال - قد قام فعلاً بأول محاولة لتقديم تاريخ الأدب العربي في عرض كامل على يد المستشرق المشهور "يوسف هامر بورجستال"، ومن بعده كتب "فون

كرامر" تخطيطاً مختصراً ولكنه جيد في منهجه - لتاريخ عمران المشرق في عصور الخلافة (نشر سنة ١٨٧٧م)، كما صنف "أريئتوت" الانجليزي كتاباً في التاريخ والأدب العربيين (سنة ١٨٩٠م)، وتبعه كتاب "كارل بروكلمان" "تاريخ الأدب العربي" الذي ظهرت الطبعة الأولى منه بمدينة فايمر بألمانيا سنة ١٨٩٨م.

غير أن مطالع القرن العشرين لا تلبث أن تشهد مرحلة جديدة في تطور الاستشراق الروسي بعامة والدراسات العربية بصفة خاصة؛ فبينما كانت المجالات الرئيسية للغة والأدب العربي تتركز في مدن بطرسبرج وموسكو وقازان، إذ بها من نهاية العقد الثاني من هذا القرن تمتد بحيث تشمل كثيراً من المعاهد الدراسية العليا في الجمهوريات غير الروسية. ولهذه الحقيقة الأخيرة أهمية خاصة؛ لأن ثمة صلات حميمة تاريخية وتراثية تربط بين الشعوب العربية وشعوب آسيا الوسطى التي خضعت للسلطة السوفيتية منذ زمن ليس بالبعيد، فمعظم هذه الشعوب يدين بالإسلام، وهم ينتمون حضارياً إلى التراث الإسلامي، ولهم في تاريخه مشاركة وفي ثقافته نصيب. وقد كشفت البحوث الإثنوجرافية والأنثروبولوجية الحديثة عن أن بعض جماعات متفرقة من هذه الشعوب يناهز عددها الأربعين ألفاً مازالت تتحدث اللغة العربية وتستخدمها في شتى مجالات الحياة اليومية، وكأن هذه الجماعات جزيرة لغوية معزولة وسط محيط مختلف من اللغات واللهجات المحلية.

وتتضاعف الأهمية التاريخية للجهود التي يبذلها علماء الاستشراق في هذه المناطق التي يمكن اعتبارها حقولاً بكرًا للدراسات العربية، إذا نظرنا إلى هذا التراث الضخم من المخطوطات الشرقية التي تحفل بها متاحف ومكتبات "طشقند" و"باكو" و"تبليسي" وغيرها من عواصم ومدن جمهوريات آسيا الوسطى، وهو تراث تفصح عن قيمته وخصوبته وثرائه تلك الحقيقة البسيطة، وهي أن قسم المحفوظات الشرقية في مكتبة "طشقند" وحدها يضم الآن قرابة خمسة عشر ألف مجلد، معظمها باللغتين العربية والفارسية، وترجع إلى عهود ازدهار الثقافة الإسلامية والعلاقات الحضارية التقليدية بين الشرق العربي ودول آسيا الوسطى الإسلامية.

إن هذا السجل الحافل من المخطوطات الأثرية جزء من الرصيد التاريخي للثقافة الإسلامية، وهو -أيضاً- قطعة غالية من وجودنا الفكري لا يمكن الاستهانة بها أو التقليل من شأنها. وبعد الحرب العالمية الثانية توفرت على بحث هذه المخطوطات وتصنيفها وترجمتها جماعة من المستشرقين بإشراف الأستاذ "سيمينوف"، ولكن نتيجة هذا الجهد لم تتجاوز حتى الآن وصف نحو من ألفين وسبعمئة مخطوط في الأدب والتاريخ والطب والجغرافيا والفلسفة، كما لم تتعد ترجمة بعض أجزاء من كتاب "القانون في الطب" "لابن سينا"، وعدد من مؤلفات "الخوارزمي" و "البيروني"، اللذين ينظر إليهما باعتبارهما ممثليين لفكر آسيا الوسطى في فترة من أزهى فتراتهما العلمية. وإذا كنا نحن من جانبنا لم نستطيع حتى الآن -لتقصير في إدراك قيمة هذا التراث أو لقصور في وسائلنا المادية- الاطلاع على تلك المخطوطات والحصول منها على ما ينبغي الحصول عليه، فلا أقل من أن نحاول معرفة جهود الآخرين في هذا الصدد وتقويمها، والإفادة منها، حتى يتيسر لنا التعامل المباشر مع هذا التراث عن طريق تكوين فرق علمية ترحل إلى مواطنه الأصلية للاطلاع عليه وتصويره، ثم تحقيقه ودراسته دراسة منهجية منظمة.

- ٢ -

ومن المفارقات الجديرة بالملاحظة أن هذه الزاوية الحديثة من زوايا الاستشراق الأوروبي نهضت في الأصل على مشاركة جادة من قبل بعض العلماء العرب الذين ارتحلوا إلى روسيا في القرن الماضي وقاموا بتدريس اللغة العربية وآدابها في جامعات هذه البلاد ومعاهدها، وقد عاش هؤلاء العلماء ربحاً طويلاً من الزمن في هذه المنطقة أتيح لهم خلاله معرفة لغة مواطنيها وطبائعهم وعاداتهم وتقاليدهم، وكان لهم من الكتب والمحاضرات والنشاط العلمي بعامة ما أهلهم لأن يكونوا بين الطلائع الأولي من رجال الدراسات الشرقية الحديثة.

وقد كان على رأس هؤلاء العلماء رجل مازال المستشرقون الروس يعتبرونه أباً روحياً لعلوم العربية في بلادهم، وهو الشيخ محمد عياد الطنطاوي (١٨١٠-١٨٦١) الذي هاجر من مصر إلى "بترسبرج"، حيث عمل أستاذاً للدراسات العربية بجامعة هناك. وقد ظلت رحلة هذا الشيخ وطبيعتهما يكتنفهما الغموض حتى أتيح لقطب الإستشراق الحديث أغناطيوس يوليا نوفيتش كراتشكوفسكي أن يكتشف مخطوطة كتاب وضعه الشيخ سنة ١٨٥٠م بعنوان

"تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا"، وأهداه إلى الخليفة العثماني السلطان عبدالمجيد، وفيه يتحدث المؤلف عن رحلته بطريق البحر من الإسكندرية إلى "أوديسا"، ثم رحلته من "أوديسا" ومشاهداته في "توفجود" و "كييف" و "بترسبرج"، كما يتحدث عن تاريخ هذه البلاد وعادات أهلها وتقاليدهم في الزواج والتعميد والوفاة، ونصيبيهم من التقدم في العلوم والفنون والآداب، مختتماً هذا جميعه بتلك العبارة التقليدية : "على يد مصنفه الفقير محمد عياد الطنطاوي المصري"، وهى خاتمة تدل على أن الشيخ رغم إقامته الطويلة في هذه البلاد البعيدة وانقطاعه عن ذويه وأحبابه، لم ينس وطنه الأم "مصر"، فظل يمهر كتبه ومقالاته بما يشير إلى اعتزازه بهذه النسبة وارتباطه الحميم بها^(١).

وعلى ذكر إسهام المهاجرين العرب في حركة الاستشراق الحديث لا يمكن أن نغفل الإشارة إلى أول امرأة عربية لفتت انظار الجميع إليها حين تصدت للتدريس بجامعة "لينينجراد" (بترسبورج حالياً) ومعاهدها، ونعنى بها "كلثوم نصر عودة" الفلسطينية الاصل، فعلى يديها نشأت أجيال كاملة من علماء العربية في الاتحاد السوفيتي السابق، وبفضل جهودها صدرت بعض الدراسات المهمة لنماذج منتخبة من الأدب العربي الحديث، حيث نلمح - ربما لأول مرة- تناولاً علمياً منظماً لمقتطفات من أدب الرعيل الأول، وخاصة أدب الصحافة عند أديب إسحاق، وأدب السياسة عند عبد الرحمن الكوكبي، وجذاذات من نتاج أمين الرياحاني وجبران خليل جبران وميخائيل نعيمة ومحمود تيمور وسواهم من أدباء العربية ورواد ثقافتها.

بيد أن دراسة الأدب العربي على أساس "منتخبات" مقتطفة من هنا وهناك لم تكن كافية لإلقاء الضوء على التطورات المهمة التى جدت في حقل هذا الأدب منذ بدايات القرن التاسع عشر، فضلاً عن أن هذه المنتخبات كان يتم جمعها أحياناً بطريقة تلقائية وفي إطار المادة المتاحة فعلاً أمام الدارسين، وهى مادة لم تكن من الاتساع والتنوع بالدرجة الكافية، بالإضافة إلى أن وسائل علاجها لم تتجاوز حدود المنهج المدرسي التقليدي والشروح اللغوية الضيقة، دون محاولة لربط النص ببيئته والمناخ الإبداعي الذي كتب فيه.

وعلى قلم كراتشكوفسكي ينتقل الاستشراق الحديث إلى مرحلة موضوعية منظمة، فباسمه ترتبط معظم الدراسات الجادة التي تناولت ظواهر التطور والتقليد في الأدب العربي القديم والحديث، وإليه ترجع ريادة الدراسات العربية المعاصرة في شرق أوروبا، بل لقد تجاوزت بحوثه ومقالاته في هذا الصدد حدود وطنه، بحيث أصبحت تشكل لبنة هامة في صرح دراسات الاستشراق بعامة، ولا يعود هذا إلى طبيعة منهجه الأكاديمي ونظرته النقدية الشاملة فحسب، بل يعود كذلك إلى خصوبة مادته وتنوع الموضوعات التي طرقها في دراسته؛ فمن بحث عن أبي العتاهية (سنة ١٩٠٨م) إلى مقالات عن الشنفرى (سنة ١٩٢٤م) وذي الرمة (١٩١٨م) وأبي نواس (سنة ١٩٢٨م) ومسلم بن الوليد (سنة ١٩٣٠م) والأخطل (سنة ١٩٣٢م)، ومن تحقيق "رسالة الملائكة" التي أبدعها قلم الشاعر الفيلسوف أبي العلاء المعري إلى عرض تحليلي مفصل لتطور "الشعر العربي" بعامة، و"الشعر الأندلسي" بخاصة، حاول فيه دحض مقولة ذاعت وراجت على أقلام بعض دارسي الشعر العربي في الأندلس، بخاصة، ومؤداها أن قطاعاً عريضاً من هذا الشعر يعتبر تقليدياً في أفكاره وأشكاله الفنية لشعر المشرق الإسلامي، وابتداءً من رفض هذه المقولة يجتهد كراتشكوفسكي في الكشف عن أصالة هذا الشعر وجلاء خصائصه الأسلوبية.

غير أن أهم آثار هذه المدرسة من مدارس الإستشراق الحديث تتمثل في دراستها للأدب المعاصر، فبالإضافة إلى دراسة "لدانييل سيمينوف" عن رواية "ابراهيم الكاتب" للمازني باعتبارها إحدى المحاولات الرائدة "لخلق رواية أصيلة مستمدة من حياة الشرق العربي" ^(٢)، ودراسة أخرى "لكلثوم نصر عودة عن "صورة المرأة العربية المعاصرة في القصة"، وثالثة "لنيكورا" عن "أدب مصر الحديثة" - بالإضافة إلى هذا وأمثاله نلاحظ اهتماماً متزايداً بنتاج الجيل الجديد من الأدباء العرب، هذا الجيل الذي بدأ يطرق أبواب الحياة الأدبية بعد الحرب العالمية الثانية، مزوداً بنظرة فنية جديدة إلى علاقة الأدب بالحياة، ونزوع واضح إلى الواقعية في رصد التجربة الإبداعية والتعبير عنها. وعن أدب هذا الجيل وقيمه الفكرية والجمالية يكتب عبد الرحمن سلطانوف دراسة عنوانها "الأدب المصري في طور جديد"، وينشر "بوريسوف" كتابه "الأدب العربي بعد الحرب العالمية الثانية"، كما تصدر لغيرهما بعض المقالات والتحقيقات الأدبية التي تحمل في كثير من الأحيان طابع العرض

السريع والعناية بحشد المادة أكثر من العناية بتحليلها، وذلك تحت تأثير الرغبة في تعريف القارئ بأكبر قطاع ممكن من خريطة الأدب العربي.

وفي إطار دراسة الأدب العربي المعاصر نلتقي مرة أخرى بقطب الاستشراق الحديث إغناطيوس كراتشكوفسكي، وقد كان بحثه "الرواية التاريخية في الأدب العربي المعاصر" (سنة ١٩١١م) أول عمل استشراقي شامل يحلل التطورات المهمة في الحياة الأدبية للأقطار العربية، ثم أكمل الصورة العامة لهذه التطورات في محاضراته بجامعة "لينينجراد" والتي جمعت بعدئذ في دراسته المشهورة "نشأة وتطور الأدب العربي الحديث" (سنة ١٩٢٢م)، ثم في مقالته عن "الأدب العربي في أمريكا" (سنة ١٩٢٨م) "والأدب العربي في القرن العشرين".

ويلاحظ بوجه عام أن هذه الدراسات جميعاً إن اتفقت مع دراسات الباحثين العرب من حيث نوع وطبيعة المادة الأدبية المدروسة فإنها كثيراً ما تختلف معها في تفسير بعض الظواهر والوصول من هذا التفسير إلى نتائج مغايرة لما تعارفنا عليه في البحوث الأدبية الحديثة، ولا شك أن هذا الاختلاف في التفسير والاستنتاج يرجع بدوره إلى اختلاف المنهج وزاوية الرؤية وطريقة معالجة المادة الأدبية. وسنحاول فيما يلي التوقف عند نموذج واحد من هذه الدراسات بما يجلو وجهة نظر المستشرقين إلى بعض ظواهر أدبنا المعاصر، إذ إن الوعي بنظرة الآخرين إلى تراثنا الفكري والأدبي جزء من وعينا بذاتيتنا الثقافية ووجودنا الحضاري في أرحب معانيه.



نموذج من دراسة المستشرقين لنشأة الرواية العربية: من أهم الدراسات التي نلتقي بها في هذا المقام دراسة كراتشكوفسكي التي كتبها سنة ١٩٠٩م تحت عنوان "الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث" ^(٣)، وقد بدأ كتابتها حين كان في زيارة علمية لبيروت خلال السنوات الأولى من القرن العشرين.

وأول ما يسترعي الانتباه في هذه الدراسة تفسير المستشرق المذكور لنشأة الفن الروائي في أدبنا الحديث، فمعظم دراساته في هذا الصدد يستقطبها اتجاهان رئيسيان: الاتجاه الأول ينكر معرفة العرب بالفن القصصي، ويبالغ في ربط غياب التقاليد الروائية في أدبنا القديم بعوامل تتعلق بطبيعة البيئة والمزاج العربي بوجه عام. أما الاتجاه الثاني فيرجع بهذا الفن

إلى أصول من التراث والحكاية الشعبية، ثم يمضي في تطبيقات هذا الرأي فيشير إلى بعض نماذج من القصص الجاهلي وخاصة تلك التي تسرد أخبار ملوك حمير وتاريخ الدولة اليمنية القديمة.

يتجاوز كراتشكوفسكي ما يشير إليه محتوى الاتجاهين السابقين معاً، بل ويغض النظر كذلك عن القيمة التاريخية لكل من "ألف ليلة وليلة" و"كليلة ودمنة" على اعتبار أن لكل منهما أصوله الآرية، ولكنه يتوقف كثيراً عند روايات البطولة العربية مجسدة في السير الشعبية مثل "سيرة عنترة" و"سيرة أبي زيد" و"سيرة ذات الهمة" و"سيف بن ذي يزن" و"الظاهر ببيرس" وغيرها من الأعمال ذات الرصيد الشعبي والقيمة الفولكلورية.^(٤)

إن تلك الأعمال جميعاً -من وجهة نظر الاستشراق الحديث- ذات دلالة مهمة على المستويين المحلي والعالمي؛ فهي - من ناحية- سجل لبعض أيام العرب وعاداتهم وتقاليدهم ومذخورهم الشعبي بوجه عام، ثم هي -من ناحية أخرى- تشبه من حيث الشكل الفني والمحتوي البطولي بعض نظائرها في الآداب الأوروبية إبان العصور الوسيطة، فإذا أردنا تمثيلاً لهذه النظائر وجدناه في "حكايات الملك آرثر" و"قصص فرسان المائدة المستديرة" وما يدور مدارها. بل إن التشابه هنا لا يقتصر على الشكل الفني والنبض البطولي فحسب، بل يتعدى ذلك إلى مصادر كل من الحكايات العربية والأوروبية، فالمصدر في كلتا الحالتين هو الوجدان الجمعي حين يجسد بطولاته وأمجاده في عدد من الشخصيات الفذة، ثم يبلورها من خلال بعض الأحداث الكبرى التي لا تعدم -أحياناً- حظها من الحقيقة التاريخية.

وهذه المقارنة بين السير الشعبية في الأدب العربي ومثيلاتها في أدب العصور الوسطى الأوروبي لا تعني انتقاصاً من أصالة التراث العربي، بل إنها -على العكس- تؤكد قيمته الإنسانية حيث تصله بالمنابع الأولى لتراث البشرية جمعاء. ومن هذا المنطلق ذاته يتساءل المستشرق "كوزين دي برسيغال" ومعه "كراتشكوفسكي": أليست سيرة عنترة - مثلاً- صياغة لبطولة الإنسان العربي بمثل ما كانت إلياذة هوميروس تعبيراً عن البطولة اليونانية؟ ألا يصح النظر إليها من هذه الزاوية وكأنها الإلياذة بطريقة عربية؟ أما "ذات الهمة" بطلّة الصراع الإسلامي ضد الكفار والمشركين فإن صورتها الفنية تدفع إلى الذهن دفعاً صورة "جان دارك" الفرنسية في تحنّثها واستشعارها لمسئولية الدفاع عن انتمائها الديني".^(٥)

ورغم تسليم كثير من المستشرقين المحدثين بالقيمة التاريخية لهذا التراث القصصي في الأدب العربي، وإقرارهم بآثاره الخطيرة في الآداب الأوروبية إبان العصور الوسطى عن طريق الأندلس الإسلامية، ثم عن طريق الاحتكاك الأوروبي بالشرق العربي أثناء الحروب الصليبية-رغم هذا جميعه فإنهم ينكرون وجود صلة زمنية أو فنية بين هذا التراث والقصة العربية المعاصرة؛ فهذه البذور القصصية لم تتطور-في نظرهم-بحيث يفضي نموها الطبيعي إلي قصص فنية مكتملة، بل كانت هذه القصص المكتملة - علي عكس ما كان يتوقع -نتيجة التأثير بالآداب الأوروبية الحديثة، التي عادت فأعطت الأدب العربي بقدر ما أخذت منه في فترة العصور الوسطى.

وثمة جانب آخر يستوقف النظر في دراسات المستشرقين لتطور الأدب العربي الحديث بعامة، وتطور الفن القصصي في هذا الأدب بصفة خاصة؛ فالملاحظ أن "كراتشكوفسكي" وعديد من علماء المدرسة الروسية الحديثة يصرفون جل اهتمامهم إلي إيضاح أثر أدباء الشام(سوريا ولبنان) في ترسيخ أسس النهضة الأدبية في القرن التاسع عشر، ويرجعون بالفضل في هذا إلي قطبين رئيسيين هما: نصيف اليازجي وبطرس البستاني؛ فعلي طريقهما سار أديب إسحاق وخليل اليازجي ونجيب حداد، ذلك الثالث الذي قدم بترجماته الوفيرة السخية مجموعة من النماذج الناضجة للفن القصصي والدرامي، ومن أطراف ثيابهما خرج "جميل نخلة مدور" الذي كتب سنة ١٨٨٨ م أول رواية تاريخية غير مترجمة ولا معربة، بل تستمد أصالتها من أصالة البيئة التي عبرت عنها والإطار العربي الذي دارت حوادثها فيه.

وأيا كانت البواعث التي تقف وراء هذا التقييم غير المتكافئ لرواد النهضة الأدبية الحديثة، فليس من شك في أن رأيا كهذا قد يعكس زاوية من الحقيقة، ولكنه لا يعكس كل زواياها. ذلك أن الفترة التاريخية التي شهدت جهود أدباء الشام في أواسط القرن التاسع عشر لم تخل من جهود لنظرائهم في مصر والأقطار العربية الأخرى؛ فمن قبل قام رفاعة الطهطاوي بترجمة "مغامرات تليماك" للقس الفرنسي فينيلون وسماها "مواقع الأفلاك في وقائع تليماك"، كما وضع علي مبارك كتابا تعليمي الهدف سماه "علم الدين" وصاغه في قالب قصصي لا يحقق كل الشروط المطلوبة في هذا الفن، ولكنه -علي أية حال- لا يقل في جهد الريادة عن رواية مثل "آثار العرب" التي كتبها نجيب حداد في الفترة ذاتها.

كذلك ترجم محمد عثمان جلال عديداً من القصص والمسرحيات التي تفصح عن مزاج ذلك العهد من غرام بروائع الكلاسيكية الفرنسية وولع بأثار "كورني" و "راسين" و "موليير" علي وجه الخصوص.

ولا نقصد بهذا إلي التهوين من قيمة دراسات المستشرقين أو الغض من شأنهم في العناية بتراثنا الأدبي والتوفر عليه تحقيقاً ونشراً ودراسة ، بل لعله - علي النقيض من ذلك - قد اتضح من خلال هذه السطور حجم الجهود التي بذلوها لإعادة النظر في هذا التراث الموزع بين شتي المكتبات والمتاحف ودور الحفظ في "يرفان" و "باكو" و "تبليسي" و "طشقند" وغيرها . وكم تحس بالروعة والأسى معا حين تشاهد قاعة كاملة في أحد متاحف آسيا الوسطي مخصصة للنتاج الأدبي الذي ظهر في موضوع واحد هو: قصة ليلي والمجنون، وكيف تطورت أشكالها الفنية وقيمها الفكرية والصوفية علي مر العصور.

تحس بالروعة لخصوصية تراثنا وثرثه وقدرته علي إفراز هذا العطاء الجم في موضوع واحد، وتحس بالأسى لأن هذا العطاء وأمثاله مازال بعيدا عن تناول كثير من الباحثين والدارسين العرب، مع أن هذا الموضوع بالذات - ليلي والمجنون وتطور قصتهما في آداب المشرق الإسلامي - كان محور دراسات جامعية عديدة في مصر والخارج.

ومن ناحية أخرى ، كان اختلاف منهج النظر، وقصور المادة المتاحة في الأدب الحديث بصفة خاصة ، سببا فيما لاحظناه من تركيز زاوية الضوء عند بعض المستشرقين - ومنهم كراتشكوفسكي - علي ظواهر وأقلام ليست من الخطورة والتأثير بالقدر الذي أضفي عليها، لدرجة أن أسماء عدد من كتاب الصحف القدامي، مثل فرح أنطون ويعقوب صروف و خليل خياط وأمين زاهر خير الله ، تكاد تحجب في مجال نشأة القصة العربية أسماء أدباء من أمثال المويلحي والمنفلوطي ومحمود طاهر لاشين والأخوين عبيد وغيرهم ممن أسهموا إسهاماً غير منكور في تأصيل هذا النمط الفني في أدبنا الحديث.

بيد أن هذه الملاحظة وأمثاله ينبغي ألا تصرفنا عن أعمال المستشرقين واجتهاداتهم في تراثنا ، وما نحتاجه في هذا المقام ليس هو الوقوف من هذه الاجتهادات موقف الرفض التام بدعوي قصورها أو تقصيرها ، وليس هو موقف التشكيك المطلق النابع من مشاعر الخشية علي التراث أو الحرج من أن يتناوله غير أهله ، بل ينبغي - في التحليل الأخير - أن يكون موقفنا موقف التقويم والإضافة: التقويم الرشيد الذي يكشف مواطن النقص والوهم والتزيد ، ويفيد من إيجابيات المنهج وتنوع وجهات النظر وتعدد زوايا الرؤية ،

والإضافة الصادرة عن قدرتنا الخاصة علي الوعي بتراثنا وتمثله وإدراك قيمه الفكرية والجمالية. ولكن هذا بدوره قد لا يتاح إلا بالحركة النشيطة من أجل إعادة اكتشاف هذا التراث ، والعمل - دون إبطاء- علي تكوين فرق علمية مزودة بكل الإمكانيات الفنية والمادية ، ترحل إلي مواطنه الأصلية ، وتتوفر علي جمع شتاته وتصنيفه ، ثم علي تحقيقه ودراسته ونشره . بهذا - وبهذا وحده - نضع أقدامنا علي بداية الطريق السوي نحو استكمال الصورة العامة لتطورنا الفكري والفني ، واسترداد أمشاج من تاريخنا عظيمة المعني والأثر ، ولكنها - رغم قيمتها الكبرى - ما تزال تائهة في فجاج الأرض.

الهوامش

- ١- عن الشيخ ورحلته وكتابه يراجع : كراتشكوفسكي : الأعمال المختارة- د ١ - موسكو سنة ١٩٥٥ م .
- ٢- إ.س. شريباتوف: الاستعراب في الاتحاد السوفيتي -موسكو سنة ١٩٦١ ص ٣٦.
- ٣- نشرت هذه الدراسة فيما بعد ضمن الأعمال المختارة -د ٣-ص ١٩ وما بعدها.
- ٤- للمقارنة بين وجهة نظر كراتشكوفسكي والمغزي الجمالي والفكري للأعمال الشعبية المشار إليها تراجع الأعمال المختارة لكراتشكوفسكي -د ٣-ص ١٩ وما بعدها، كما يراجع بالعربية:
- *ميخائيل باختين: الملحمة والرواية.
- *شوقي عبد الحكيم: السير والملاحم الشعبية-دار الحداثة-بيروت سنة ١٩٨٤.
- *د. /محمد رجب النجار: التراث القصصي في الأدب العربي - ذات السلاسل - الكويت ١٩٩٥.
- ٥- انظر : الأعمال المختارة لكراتشكوفسكي -د ٣-ص ٢٢-٢٥.



الخليج العربي في الأدبيات الألمانية في مطلع القرن العشرين

كتابات ماكس فون أوبنهايم نموذجاً

أ.د. يحيى محمد محمود أحمد

جامعة الإمارات العربية المتحدة

تعد دراسات المستشرقين الألمان من أهم وأثرى الدراسات

الاستشراقية الغربية، وقد نشر الألمان وحدهم ما يفوق الفرنسيين والإنجليز معاً، فحققوا معجم البلدان لياقوت الحموي، ووفيات الأعيان لابن خلكان، وطبقات الحفاظ للذهبي، وتهذيب الأسماء واللغات للنووي، ومعجم ما استعجم للبكري، وعجائب المخلوقات للقزويني، والسيرة لابن هشام. وقد توسعت ألمانيا في الدراسات الاستشراقية عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وذلك بعد استكمال الوحدة الألمانية، وعندما بدأت الاهتمام بالدولة العثمانية وأماكن أخرى من العالم الإسلامي مما يستلزم فهماً عميقاً لهذا العالم العربي والعالم الإسلامي، ونظراً لصعوبة تغطية كل الدراسات الألمانية فسنأخذ من كتابات ماكس فون أوبنهايم نموذجاً لتلك الدراسات لأنه عاش في المشرق العربي في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فتمكن من رسم صورة دقيقة للعرب في تلك الفترة، ولأنه تنقل داخل بلدان العالم العربي من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي.



ماكس فون أوبنهايم

ولد ماكس فون أوبنهايم Baron Max von Oppenheim (١٨٦٠-١٩٤٦م) في كولونيا في أسرة تعمل في مجال المصارف، درس القانون في جامعة ستراسبورغ Strasbourg عام ١٨٧٩م، وحصل على الدكتوراه عام ١٨٨٣م من جامعة جوتنغن Goettingen في سن الثالثة والعشرين، والتحق ماكس بالعمل الحكومي في خدمة حكومة بروسيا، وقام بأول زيارة له

لمصر وتركيا عام ١٨٨٣/١٨٨٤م، وزار المغرب عام ١٨٨٦م حيث شغل بحياة الشرق، وارتحل ماكس بعدها للقاهرة القديمة عام ١٨٩٢م، وعاش بها عدة شهور طور خلالها لغته العربية التي تعلمها في جامعة برلين، وقد مول رحلته والده الذي فقد الأمل في أن يكون مصرفياً مثله^(١٣١)، أو ربما طلب منه أن يلعب دورا في فتح الباب للاستعمار الألماني، حيث توجهت البيوت المالية الكبيرة آنذاك للمساهمة بنفسها في فتح الأبواب للاستعمار، بعد أن كانت سياسة الحكومة الألمانية - لفترة طويلة - إغلاق الأبواب أمام الاستعمار للتفرغ للمشكلات السياسية في أوروبا^(١٣٢)، تلك السياسة التي وضع بسمارك أسسها، وهو ما دفع بالرأسمالية الألمانية لمحاولة فتح الأبواب بنفسها لدعم المصالح المالية الألمانية، وهو ما قد يفسر لنا دراسة ماكس للغة العربية في الجامعة قبل رحلته بمدة طويلة حين كانت سياسة الابتعاد عن الدخول في مجال الاستعمار هي المسيطرة على السياسة الألمانية قبيل ترك بسمارك مقاليد الأمور، وقد بدأ أوبنهايم عام ١٨٩٢/١٨٩٣م رحلة استشرافية إلى سوريا والخليج العربي مروراً بالعراق ووصولاً إلى مسقط في فترة شهدت محاولات ألمانية متعددة للقيام بمشروعات كبرى في الدولة العثمانية، مثل خط سكة حديد بغداد^(١٣٣)، وقد عاد لألمانيا مرة أخرى عام ١٨٩٤م حيث عكف على كتابة كتابه عن الشرق، ونشره لأول مرة عام ١٨٩٩/١٩٠٠م.

عاد ماكس للقاهرة مرة أخرى عام ١٨٩٦م للعمل بالقنصلية الألمانية لمدة ثلاثة عشر عاماً، قضاها في دراسة المشرق العربي، وكتب خلالها ثلاثة عشر مجلداً، تناول فيها اقتصاديات المنطقة، وتاريخ الحركات الدينية والسياسية بها، وأنساب العائلات الحاكمة، علاوة على التفاصيل القبلية والجغرافية، وهو ما يبين أنه كان يريد فتح أبواب المشرق أمام ألمانيا، وربما كان مشابهاً تقريبا للدور الذي لعبه لوريمر، مع فرق كبير أن لوريمر ساعده فريق كبير من الباحثين^(١٣٤)، أما هو فقد عكف بنفسه سنوات طويلة في دراسة علمية دقيقة عن المشرق العربي، وهنا نرى كيف مزج ممارسته العمل الدبلوماسي والبحثي في آن واحد، وهو ما يوحي إلينا أن كتابته كانت في خدمة عمله السياسي، ويجعل منها أيضاً - في نظرنا - رسماً لصورة العرب في عيون الدبلوماسيين الغربيين والألمان خصوصاً.

(١) - د. فراوكة هير دي ، التحديات الواقعة والمتخيلة لوضع بريطانيا في الخليج العربي ، منشور في : كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة

الخليج العربي عبر العصور ، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث ، دبي ، ١٩٩٦ ، ص ٢٥٨ .

(١٣٢) - د. عبد الحميد البطريق، التيارات السياسية المعاصرة، (١٨١٥ - ١٩٧٠)، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١١٧.

(١٣٣) - د. فتحية النبراوي، محمد نصر منها، الخليج العربي، دراسة في تاريخ العلاقات الدولية والإقليمية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٨٨، ص ٢٩٢ .

(١٣٤) - يحيى محمد محمود، الخليج العربي في دراسات المستشرقين في أوائل القرن العشرين، منشور في: المستشرقون والدراسات العربية والإسلامية، ٢٠٠٦، جامعة المنيا، مصر، الجزء الرابع، ص ١٢٤٣ .

كان ماكس يقدم كتاباته للسلطات الألمانية مخطوطة لمراجعتها، كما كان يرفع تقاريره للمستشار الألماني نفسه مباشرة، وهو ما يجعل لكتاباته الطابع شبه الرسمي، فقد بلغ عدد التقارير التي رفعها إلى المستشار الألماني ٥٠٠ تقرير ومذكرة، شملت مواضيع عديدة، منها: الوضع السياسي للبدو في مصر وتركيا والحجاز خصوصا المدينة المنورة ومكة المكرمة، والحركات الإسلامية والقومية العربية وسياسة القوى الأوروبية في الشرق، وتعكس تلك الموضوعات طبيعة مهمة ماكس في الشرق، فهي أقرب لكونها استخباراتية من كونها علمية، وهذا يعطينا الحق في الوقت نفسه لافتراض أن ما كتبه يمثل رؤية ألمانيا للعرب.

وقد اكتشف ماكس عام ١٨٩٩م آثار تل حلف في الشمال الشرقي من سوريا وسمح له بإرسال ثلثي مكتشفات تل حلفا لبرلين حيث افتتح عام ١٩٣٠م متحف تل حلف، وحين فقد جزء كبير من ثروته عام ١٩٣٠ سافر للولايات المتحدة لبيع بعض القطع الأثرية التي أخذها من تل حلف لحل مشاكله المادية،^{١٣٥} وهنا نرى كيف حقق أوبنهايم منفعة شخصية من عمله، وكيف حقق ثراء من دراسته للشرق.

اتهم الإنجليز أوبنهايم بتحريض العرب عليهم عام ١٩٠٩م، وقد كان موضع هجوم مباشر من قبل كرومر^(١٣٦) المندوب السامي البريطاني في مصر في أعقاب النزاع الحدودي مع السلطات العثمانية حول طابا^(١٣٧)، وتعرض لمضايقات السلطات البريطانية في مصر، بل أنه حين تقدم بطلب للسفر إلى القسطنطينية عام ١٩٠٧ رفض الطلب، وقد تبرأت منه الخارجية الألمانية في بيان صدر لها عام ١٩٠٦ جاء به أنه ليس إلا نبيلاً ألمانيا مقيماً بالقاهرة وليس دبلوماسياً، ومع كل تلك المضايقات بقي ماكس بالقاهرة إلى عام ١٩١٠ حين عاد لألمانيا وبعدها أصبح مرجعاً ألمانيا فيما يتعلق بالشرق الأوسط حتى وفاته عام ١٩٤٦، وتثبت الوثائق الألمانية صدق تلك الاتهامات، وتجعلنا نرجح قيامه بهذا الدور.

مؤلفات ماكس فون أوبنهايم

كتب ماكس فون أوبنهايم ٣٩ كتاباً، منها ١٥ كتاباً عن آثار تل حلف بسوريا، وكتابين عن أفريقيا يتعلق أحدهما بالاستغلال الزراعي لشرق أفريقيا، وآخر حول تشاد كتبه أثناء مهمة

(- ماكس فون أوبنهايم، البدو، ج ١، تحقيق وتقديم ماجد شبر، دار الوراق، لندن، ص ٤٠. ^{١٣٥})

(- كرومر (إفنج بارنج): المندوب السامي البريطاني في مصر، تتلمذ في مدرسة الهند الاستعمارية البريطانية حيث خدم في البداية،^{١٣٦} عمل مديراً بريطانيا لصندوق الدين، ثم عين مندوباً سامياً بريطانيا في مصر، نظم كرومر الإدارة الاستعمارية البريطانية في مصر، لمزيد من التفاصيل: د. يحيى محمد محمود، الدين العام وأثره في تطور الاقتصاد المصري (١٨٦٧ - ١٩٤٣)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، د. ماجدة محمد حمود، دار المندوب السامي في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.

(- حدثت مواجهة بين مصر وتركيا بشأن الحدود المصرية الفلسطينية عام ١٩٠٦، حيث ادعت الدولة العثمانية أن طابا جزء من فلسطين بينما أصرت مصر على أن طابا أراض من مصر، لمزيد من التفاصيل ن أنظر: د. يونان ليب رزق، الأصول التاريخية لمسألة طابا، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، سلسلة مصر النهضة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠. .

أسندتها له وزارة الخارجية الألمانية للاستيلاء على المناطق الواقعة بين الكامبيرون وبحيرة تشاد لصالح ألمانيا وإبعاد فرنسا وإنجلترا عنها^{١٣٨}، ونجح أوبنهايم في مهمته بتأسيس تلك المستعمرة والتي فقدتها ألمانيا في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وعن تركيا كتب خمسة كتب في الفترة التي أقامها في إسطنبول والتي تعرف فيها بالأمير فيصل ابن الشريف حسين بن علي ملك العراق فيما بعد، وكان على اتصال مباشر بالسلطان عبد الحميد، وحول تاريخ عائلته كتب كتابا أثناء الحرب العالمية الثانية وقبل وفاته بثلاث سنوات، أما العرب فقد استحوذوا على باقي المؤلفات حيث كتب ١٦ كتابا عن العرب، تضمنت وصفا لرحلاته من سوريا إلى مسقط عبر العراق ومرورا بالخليج العربي، وكتب كتابا مهما من خمسة أجزاء عن البدو نشر أولها عام ١٩٣٩م في لايبزغ، وكتاب عن " قبائل بدوية وغير بدوية في سورية والعراق وشمال الجزيرة العربية ووسطها" وطبع في برلين عام ١٩١٩م، وكتابا عن " تطور علاقات القوة في داخل وشمال الجزيرة العربية"، ونشر في برلين عام ١٩١٩م، كما نشر كتابا مهما حول: " تنوير (نشر الثورة) في المناطق الإسلامية لأعدائنا" ونشر في برلين عام ١٩١٤م^{١٣٩}، ويعكس هذا العنوان طبيعة هدف ماكس فون أوبنهايم من تلك المؤلفات الـ ١٦ عن العرب، وهو معرفتهم بشكل يمكن ألمانيا من تحريكهم ضد أعدائنا، كما يمكننا استنتاج مفهوم التنوير لديه أنه نشر الثورة في المناطق الخاضعة للاحتلال البريطاني.

ستستخدم الورقة مؤلفات أوبنهايم لرسم صورة العرب بشكل عام وعرب الخليج العربي بشكل خاص لرسم صورة العرب في الأدبيات الألمانية كما سجلها أوبنهايم.

ولدراسة صورة العرب لدى ماكس فون أوبنهايم سيكون الاعتماد على تلك الكتب التي وصف فيها رحلته للشرق، وعلى كتابه " البدو"، ويمكن من خلالها تتبع صورة العرب في كتابات ماكس التي سجلها في الفترة من ١٨٩٣ وحتى ١٩١٠، ورغم نشر أجزاء منها بعد ذلك بفترة، إلا أنه يمكننا قبول صورة العرب في تلك الأدبيات لأنها تعبر عن الصورة التي وصلت لصانع القرار في ألمانيا في مطلع القرن العشرين في رأينا حتى لو نشرت بعد ذلك، و يمكن تقسيم تلك الصورة إلى صورة العرب البدو وقد احتلت جزءا كبيرا، وصورة سكان المدن وسنركز فيها على وصفه لمدن وموانئ الخليج العربي التي مر بها.

صورة البدو

رصد ماكس فون أوبنهايم في كتابه كل ما يستحق أن يعرف عن قبائل البدو الرحل ونصف الرحل، وعن أهميتها الفاتكة، وقد اصطحب ماكس في رحلته الأولى عام ١٨٩٣ من

(- ماكس فون أوبنهايم، من البحر المتوسط إلى الخليج العربي، ترجمة محمود كبيو، دار الوراق، لندن، ٢٠٠٩، ج١، ص ٥٤. ¹³⁸)

(- غابرييه تليشمان، سيرة حياة أوبنهايم، لندن، ٢٠٠٤، ص ٥. ¹³⁹)

الشام وحتى مسقط دليل عربي هو منصور نصر ابن أخ الشيخ مجول المصرى من قبيلة السبعة فرع من فروع قبيلة عنزة، وكان منصور متزوجاً من سيدة بريطانية اسمها ديجي تزوجها عندما رافقها في رحلة إلى تدمر حين كان قائد حراسها البدو، وقد مكن ذلك أوبنهايم من التوصل لمعلومات دقيقة حول البدو في تلك المنطقة، وعقد أواصر أخوة دم مع الشيخ فارس شيخ شمر، ومن بعده مع ابنه مشعل وابن أخيه عجيل^{١٤٠}.

ويمكننا أن نستنتج من مجمل كتاباته أنه استقى معلوماته حول البدو من مرافقيه من شيوخ البدو والأمير فيصل بن الشريف حسين بن علي، إلى جوار خبراء أترك في شؤون البدو منهم عزت باشا العابد الذي تنتمي أمه إلى عشيرة الموالي في شمال سورية، وهو مؤسس سكة حديد الحجاز التي ربطت دمشق بالمدينة المنورة، كما استقى معلوماته من الشيخ أبو الهدى الذي ينحدر بدوره من أصول بدوية من بني خالد، وقد نصبه السلطان عبد الحميد شيخاً للطريقة الرفاعية ذات الانتشار الواسع، علاوة على مجموعة كبيرة من المراجع والمصادر التاريخية التي استخدمها ماكس فون أوبنهايم لتقديم دراساته عن العرب للسلطات الألمانية^{١٤١}.

دراساته للبدو

اهتم أوبنهايم بدراسة توزيع البدو وأماكن تواجدهم وأنسابهم، وكان يبدأ بتقديم دراسة تاريخية جغرافية سياسية واقتصادية لأمكن توزيعهم، ثم يتناول القبائل من حيث تكويناتها وتطورها السياسي وتاريخ هجراتها، مستخدماً التوزيع الجغرافي أساساً للدراسة، وفي الجزء الأول من كتابه البدو الصادر عام ١٩٣٩م، درس كل قبائل ما بين النهرين، وقسم قبائلها المنتشرة في أكثر من بلد وفقاً لتوزيعها الجغرافي مثل عنزة العراق وعنزة سوريا حين تناول قبيلة عنزة، كما درس توزيع القبائل البدوية في سوريا سواء كانت مستقرة أو رحل، فدرس القبائل العربية حول حلب، وحماة، وقبائل ريف دمشق، والجولان، وقبائل عرب الجبل، والموالي، وغيرها من قبائل سورية، ومن تلك الدراسة نستنتج أن عمله العلمي يهدف لرسم الواقع على الأرض وفرص الاستثمار والثروات وكيف يتم التعامل مع ثقافة هذه القبائل.

وفي الجزء الثاني المنشور عام ١٩٤٣م درس قبائل فلسطين، وسيناء، والأردن، والحجاز، وفي الجزء الثالث الصادر عام ١٩٥٣م والذي أصدره بعد وفاته مساعده كاسل تناول قبائل شمال ووسط وشرق الجزيرة العربية، مثل قبائل الدواسر وبني خالد وبني هاجر وغيرها من قبائل المنطقة، كما درس قبائل العراق الجنوبي، وفي الجزء الرابع الذي نشر عام ١٩٦٦م درس عشائر وقبائل عربستان، ونشر به فهارس أسماء القبائل والعشائر وشيوخها وأعلامها، وكذلك

(- ماكس فون أوبنهايم، من البحر المتوسط إلى الخليج العربي، ترجمة محمود كيبو، دار الوراق، لندن، ٢٠٠٩، ج ١، ص ٥٣. ^{١٤٠})

(- نفس المصدر، ج ١، ص ٥٦. ^{١٤١})

نشر أسماء الأماكن والمصادر التي استخدمها في كتابة الكتاب، والقارئ لتلك الأجزاء يستنتج ببساطة مدى معرفة القيادة الألمانية بسكان تلك المناطق الغير خاضعة لألمانيا، ولكنه يفهم التطلعات الألمانية لتلك المناطق.

صورة إيجابية للعرب

قدم ماكس فون أوبنهايم وصفاً مبهرًا ورومانسياً للبدو من خلال وصفه للحياة العربية التي لا يعرفها الغرب مثل أجزاء الخيمة : (الشقاق - الرواق - الخدرة - العواميد - الواسط - الكاسر - المجذب - الطارفة - الطرايق - الكراب)^{١٤٢}، وهنا ينتقل لعدد القبائل من خلال نشر أعداد خيام القبائل مثل: قيس ٢٠٠٠ خيمة، وقدّر أعداد خيام ٤٩ قبيلة مختلفة من قبائل غرب الخابور وحدها^{١٤٣}، وهنا نستطيع باستخدام تلك الأعداد تقدير أعداد البدو من كل قبيلة لو لم يتوفر أعدادهم من مصادر أخرى.

رسم أوبنهايم صورة فعلية لدستور القبيلة القائم على النظام الأبوي وقربية الدم، وقدم وصفاً صحيحاً لدور الشيخ الذي يرأس القبيلة وهو الرئيس الأعلى للقبيلة، ولا يحصل على أي منافع من رئاسته ولكن عليه واجبات عديدة، وهو منصب وراثي، ويصف لنا كيف يستخدم العبيد كخدم وكحرس له، وكيف يعيشون بين أهله بل ويزوجهم الشيخ، أما عن سلطات الشيخ فيبين كيف يتولى السلطة القضائية، سواء كانت مدنية أم جنائية، وعرض ماكس لقضايا القتل ودفع الدية، كما تناول الثأر وتأثيره في سلوكيات البدوي وتعاملاته وما ينتج عنها مثل حق اللجوء والدخالة.^{١٤٤}

قدم أوبنهايم شرحاً ووصفاً للكرم العربي وعاداته، فمثلاً قدم وصفاً لعمل القهوة، متتبعا خطواتها من تحميص الحبوب في " القدرة"، وطحنها في الهاون الخشبي، ثم عمل القهوة بعد ذلك^{١٤٥}، وتقنن ماكس في وصف جمال البيئة، كما قدم وصفاً جميلاً للمخيم البدوي لقبائل الشمر " عند الإطلالة على المخيم شاهدنا منظراً في غاية السحر والروعة، حيث يمتد السهل ذو اللون الأصفر"^{١٤٦}، كما وصف الشيخ فارس شيخ قبائل شمر أيضاً بأنه كأمير جليل متواضع، فقال: " كان الشيخ فارس كأمير صغير، وكان أبناء القبيلة ينادونه يا شيخ أو يا فارس"، ومع ذلك فقد وصف ملابسه بقوله: " كان قميصه قد اتخذ لونا لا يمكن تحديده دلالة على طول الاستخدام"^{١٤٧}.

(- نفس المصدر ، ص٦٩. ١٤٢)

(- نفس المصدر ، صص ٩١ - ٩٧. ١٤٣)

(- نفس المصدر ، صص ١١١ - ١٢١. ١٤٤)

(- نفس المصدر ، ص٧٢. ١٤٥)

(- نفس المصدر ، ص٦٤. ١٤٦)

(- نفس المصدر ، ص٢٢٠. ١٤٧)

أما عن تسليح البدو فقد رصد أسلحتهم كالتالي: الشلعة رمح طويل طوله ٥-٦ أمتار، الفالة .. الحربة، الرحاب القصيرة تسمى " قطعة"، رماح الرمي، وتسمى "خشت"، السيف المحدث، وهو السلاح الرئيسي، البنادق : البندقية الفتيلي، بندقية القفل الحجري (جفته) حتى الأوروبية الحديثة.

صورة سلبية للعرب

استخدام الأسماء التوراتية

رغم أن ماكس كان دقيقا في وصفه للأماكن التي زارها إلا أنه استخدم الأسماء التوراتية للأماكن التي زارها، فمثلا صحراء الخليل يسميها صحراء يهودا، والجزء الجنوبي الشرقي من القدس يسميه يهودا، ويرجع ذلك في رأينا لأنه يهودي أو لرغبته في تأصيل الوجود اليهودي في فلسطين، ولكن مع ذلك قدم دليلا يهوديا واعترافا يهوديا بعروبة فلسطين، فقد كتب ١٩٨ صفحة عن قبائل فلسطين العربية، متناولا بطونها وشيوخها وأماكن تواجدتها وتنتقلها وترحالها، وتاريخ تنقلاتها بفلسطين، مما يثبت عربيتها بشهادة يهودي ألماني يعتبره الألمان خبيرا في شؤون الشرق الأوسط، ودبلوماسيا ممن وجهوا السياسة الألمانية في بدايات القرن العشرين^{١٤٨}.

السرقه:

قدم أوبنهايم رسم صورة سلبية عن العرب في حديثه عن السرقه عند البدو، فقال: أن السرقه ليست عملا مستكرا لدى البدو على الإطلاق، بل بالعكس صفة " حرامي" - أي لص - تعتبر من ألقاب الشرف تقريبا^{١٤٩}، أما ممارسة السلب علنا واحترافه يعتبره كل بدوي حقا طبيعيا له، ويقدم وصفا لكيفية سرقه الحيوانات تفصيليا^{١٥٠}، حقيقة أن الكر والفر من عادات البدو، ولكنه هنا يقدمهم للغرب في صورة لصوص، شرفهم هو السرقه.

الطعام

قدم أوبنهايم وصفا للطعام البدوي ركز فيه على أن الأكل بدون معالق، رغم أن العرب يعرفون استخدام معلقة كبيرة للطهو تسمى " مغرفة"، ويضعون معلقة صغيرة للضيوف تسمى " خاشوقة" إن كان الضيوف من الغربيين، ويحتقرون من يستخدم المعلقة^{١٥١}، وطريقة الأكل العربية غير مؤدبة حسب مفاهيمه^{١٥٢}، ووصف ماكس كراهية البدو لحياة الاستقرار^{١٥٣} بشكل مبالغ فيه.

(- ماكس فون أوبنهايم، البدو، دار الوراق، لندن، ٢٠٠٩، ج ٢، ص (١٩ إلى ١٩٨) ^{١٤٨})

(- ماكس فون أوبنهايم، من البحر المتوسط إلى الخليج العربي، ترجمة محمود كبيو، دار الوراق، لندن، ٢٠٠٩، ص ١٢٤ ^{١٤٩})

(^{١٥٠}) - نفس المصدر، ص ١٢٥.

(- نفس المصدر، ص ٧٤. ^{١٥١})

(- نفس المصدر، ص ١٥٧. ^{١٥٢})

(- نفس المصدر، ص ٧٥. ^{١٥٣})

المرأة والزواج

تناول أوبنهايم الزواج عدة مرات، فعند حديثه عن زواج الشيخ فارس قال: أن فارس تزوج بصورة متتالية عددا كبيرا من النساء، وبرر ذلك بأنه كان يريد إنجاب أكبر عدد ممكن من الأبناء، وكان يحسد أخاه فرحان في هذا الصدد^{١٥٤}، أما الأطفال فقد ساوى بينهم وبين الكلاب في وصفه لهم "بينما يلعب الأطفال والكلاب"^{١٥٥}.

أما الزواج فقد وصفه أنه عملية "شراء"، من أجل الحصول على العروس يتم الاتفاق على مبلغ حسب ثروة العريس والأب، فالشيوخ الكبار يدفعون قطيعا كاملا، بينما يكون السعر عادة عدة رؤوس^{١٥٦}، فلم يستطع أوبنهايم فهم المهر وتقاليده، أو ربما تعمد الإساءة للعرب.

أما حياة المرأة فقد صورها تصويرا سلبيا أيضا، فالمرأة في الثامنة عشرة تصبح شبيخة وقورة، ويعود السبب في هذه الشيوخة السريعة إلى الزواج المبكر وكثرة الولادة والحياة القاسية والتغذية السيئة وغير الكافية والرضاعة لمدة لا تقل عن سنتين إلى ثلاث سنوات وفقا للشرعية الإسلامية - حسب تفسيره- التي تمنع الفطام قبل السنتين^{١٥٧}. ورغم ذلك فهو يصف المجتمع البدوي بأنه مجتمع ضعيف دينيا، ف"الدين لا يلعب سوى دور ثانوي في حياة بدو الشمال، من النادر جدا أن يرى المرء البدو يقيمون الصلاة، بل أن أغليبيتهم لا يعرفون القواعد والحركات المتبعة أثناء ذلك"^{١٥٨}، أما الدفن فقد أرجع أصوله للمسيحية، فالدفن يتم وفقا لعادة قديمة ورد ذكرها في الإنجيل على قمة جبل ليتمكن من رؤية أبناء قبيلته^{١٥٩}.

بوشهر:

وصل ماكس فون أوبنهايم لميناء بوشهر على الخليج العربي يوم ١٥ سبتمبر^(١٦٠) عام ١٨٩٣م، وفي ضوء رحلته من البصرة لبوشهر رصد عدة ملاحظات على الملاحة في الخليج العربي^(١٦١)، فقد سافر على ظهر السفينة "البمبا" التابعة للشركة "البريطانية الهندية للملاحة

(١٥٤) - نفس المصدر، ص ٨٩.

(١٥٥) - نفس المصدر، ص ٦٤.

(١٥٦) - نفس المصدر، ص ١٥٣.

(١٥٧) - نفس المصدر، ص ١٥٥.

(١٥٨) - نفس المصدر، صص ١٦٣، ١٦٢.

(١٥٩) - نفس المصدر، ص ١٦٠.

(١٦٠) - كانت فارس في تلك الفترة تحت حكم ناصر الدين شاه، رابع حكام الأسرة القاجارية، الذي حكم فارس في الفترة من ١٨٤٨-١٨٩٦، انظر: طلال مجذوب، إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية، ١٩٠٦-١٩٧٩، دار ابن رشد للطباعة والنشر، ١٩٨٠، بيروت، ص ٩.

(١٦١) - ماكس فون أوبنهايم، رحلة ماكس فون أوبنهايم من البحر المتوسط إلى الخليج العربي، ترجمة: عبد الكريم الجلاصي، ص ٣٢٥، مركز الوثائق والبحوث، أبو ظبي، ٢٠٠٢ م.

البخارية"، وهي سفينة كان قد انتهى عمرها الافتراضي منذ عدة سنوات مضت، فقد كانت الشركة البريطانية تستعمل أقدم سفنها البخارية في النقل في الخليج العربي^(١١٢)، وكانت السفينة تستخدم بشكل أساسي في نقل الخيول العربية للهند، وهي تجارة كانت رابحة في منطقة الخليج العربي في تلك الفترة، ورغم وصوله لبوشهر لم يسمح له بدخولها إلا بعد البقاء في الميناء في عرض البحر لمدة ٢٤ ساعة وبعد توقيع الكشف الطبي عليه من طبيب هندي نوعاً من الحجر الصحي .

أما الميناء فقد وصفه أنه ميناء لا يصلح لرسو السفن البخارية ولا حتى القديم منها مثل "البمبا" السفينة التي وصل على متنها، ولكن كان على السفينة أن تبقى في عرض الخليج العربي ونقل الركاب منها للميناء بالسفن الشراعية في رحلة كانت تستغرق نصف الساعة، ولعل ذلك يبرر تعدد الرحلات البحرية للسفن الشراعية الصغيرة التي تنقل البضائع بين كافة موانئ الخليج العربي في نهاية القرن التاسع عشر، حيث كانت الموانئ لا تصلح لرسو السفن البخارية الكبيرة^(١١٣) .

أما المدينة نفسها فهي تقع في الطرف الشمالي لشبه جزيرة، ولا تتصل بالساحل إلا من خلال لسان صغير، وهي قليلة العرض ومنخفضة لا تكاد ترتفع عن مياه الخليج العربي كثيراً، وقد وجد أن الظروف الصحية بها غاية في السوء؛ فالمياه الراكدة في صهاريج المدينة مليئة بالديدان . دودة غينيا . وشوارعها ضيقة ملتوية مليئة بالأخاديد التي يصل عمق بعضها إلى نصف المتر، وتمتد المنازل على مساحة ضيقة، وتنتشر الأكواخ في المساحات غير المبنية .

أما العناصر الزخرفية لمنازل المدينة فهي بسيطة : فنوافذها مصنوعة على طراز فارسي، تعلوه زخارف من الجبس والخشب، أحياناً ما تكون مرصعة بالزجاج، وقد وجد بعض المنازل مزودة ببراجيل (ساحبة الرياح)، وهي مخصصة لسحب الهواء لغرف المنزل السفلية، وكان قد لاحظ وجود بعضها في بغداد^(١١٤) .

أما سوق المدينة فهو سوق بسيط أصغر من سوق البصرة، يعرض مختلف البضائع، وليس فيه ما يسترعي الانتباه، غير استمرار صناعة البنادق الفارسية التي كان ينتشر بيعها في سوق بوشهر، أما التجارة بالمدينة فكانت تجارة جملة، وكانت تجارة التجزئة محدودة، وقد برر

* ترجم هذه الطبعة من الكتاب السيد: عبد الكريم الجلاصي، مترجم تونسي، درس الاقتصاد وتخرج من جامعة براون شفايخ بألمانيا، ثم درس الترجمة في جامعة ماينز وتخرج من قسم الترجمة بما عام ١٩٧٩م، قام بالعديد من الترجمات من الألمانية إلى لعربية، منها هذا الكتاب بالإضافة إلى كتاب نيبور: وصف البلاد العربية، وقد ترجم الكتاب ونشر تحت إشراف مركز الدراسات الوثائقية التابع لديوان رئيس الدولة في أبو ظبي الذي تولى النشر أيضاً.

(١١٢) - ماكس فون أوبنهايم، المصدر نفسه، ص ٣٢٦ .

(١١٣) - حول الطبيعة الجغرافية لموانئ الخليج العربي انظر : د. محمد متولي، حوض الخليج العربي، ح ٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٤٨٢، ويتوافق وصف ماكس لتلك الموانئ مع ما جاء بالمراجع المتخصصة .

(١١٤) - ماكس فون أوبنهايم، المصدر نفسه، ص ٣٢٦ .

ذلك بصغر حجم المدينة وانخفاض تعداد سكانها وسكان المناطق المجاورة لها، وأما صادرات بوشهر فقد كانت متعددة منها المنتجات الزراعية مثل : القمح، والتبغ، واللوز، والأفيون، وبعض الصناعات مثل : المنتجات الصوفية، والأسلحة، والذخيرة، إضافة للنقود .

أما السفن الشراعية بالمنطقة التي كانت مزودة بشراعين غالباً، وتبحر للهند وزنجبار بالشراع، فكانت حمولة معظمها ١٠٠ طن، وذكر أن معظم سفن مسقط كانت تحمل العلم الفرنسي، وقد نقل معلوماته استناداً إلى " ما ورد في سجلات المقيم البريطاني في بوشهر " (١٦٥)، هنا نلاحظ أنه ينقل عن المقيم البريطاني ولا يذكر ما لاحظته هو بنفسه، وهو ما يتكرر في كثير من الأحيان كما لو كان جامعاً للمعلومات وليس مدوناً لمشاهداته؛ حيث تكرر الأمر نفسه في تعليقه على سفن العرب الشراعية بأنها " نفس السفن التي كان يستخدمها قراصنة الخليج العربي حتى منتصف القرن الجاري " (١٦٦)، رغم أنه لم يشاهد قراصنة.

أما تعداد السكان في المدينة فقد ذكره باثني وثلاثين ألفاً دون أن يذكر المصدر الذي استقى منه هذا التعداد، أو كيف قدره، وأما عن فئات السكان في بوشهر فقد قدر عدد الأرمن واليهود بالمئات، وعدد الأوروبيين يتراوح ما بين عشرين وخمسة وعشرين، معظمهم من العاملين بالمقيمة البريطانية، وأكثرهم من أصل عربي، وقد وصف النشاط التجاري الذي يمثله هؤلاء الأجانب أثناء وصفه لمطعم أرمني يقدم الطعام الساخن لرواده إلى جوار الجعة والخمر مثل الويسكي وماء الصودا، وهو ما كان لا يستطيع المسلمون ممارسته من تجارة في المنطقة، ورصد كيف أن هؤلاء الأرمن يتمتعون بالحرية في ممارسة الشعائر الدينية؛ حيث خصصت لهم في المدينة كنيسة أرمنية، وإلى جوارها كانت توجد مقابر الإنجليز الذين كانوا يلقون حتفهم بالمنطقة، أي ما يمكن تفسيره بقيام الأرمن برعاية الأمور الاجتماعية للبريطانيين بحكم الاشتراك معهم في الدين .

وقد رصد النشاط التجاري الألماني ببوشهر، وكيف بدأ بخط ملاحي بين بوشهر وبريمن في ألمانيا، لكنه أهمل وتوقف بسبب انتشار الطاعون في الهند، وقد تم إحياء هذا النشاط التجاري من خلال شركة هاينكه وشركاه في بوشهر، وهي الشركة التي أسسها القائد السابق للباخرة بلوبيوليس، أما النشاط الدبلوماسي الألماني في بوشهر فقد تمثل في وجود نائب قنصل لألمانيا في بوشهر منذ عام ١٨٩٧ (١٦٧)، غير أنه لم يكتب لنا شيئاً عن زيارته لنائب القنصل هذا في بوشهر؛ حيث زار المقيمة البريطانية في بوشهر وقابل العديد من البريطانيين لكنه لم

(١٦٥) - ماكس فون أوبنهايم، المصدر نفسه ، ص ٣٢٨ .

(١٦٦) - ماكس فون أوبنهايم، المصدر نفسه ، ص ٣٢٩ .

(١٦٧) - ماكس فون أوبنهايم، المصدر نفسه ، ص ٣٣١ .

يفعل ذلك مع الألمان، ويرجع هذا إلى أنه زار بوشهر عام ١٨٩٣م، ولم يعين نائب القنصل إلا بعد رحلته بأربع سنوات، لكن نلاحظ أن أوبنهايم يخلط بين مشاهداته وما جمع من معلومات بعد عودته لألمانيا، ويكتب في النهاية كتابه مزيجاً بين مشاهداته في الخليج العربي ودراساته عن المنطقة في الوقت نفسه، دون الفصل بين الاثنين .

لنجة :

وصف لنا ماكس لنجة . دون أن يحدد تاريخاً لوصوله إليها . بأنها محطة للبواخر أقرب ما تكون للطابع الريفي مقارنةً بهذا ببوشهر، أما شوارعها فهي أكثر اتساعاً، بينما منازلها أقل ارتفاعاً في الوقت نفسه، ويبدو مشهدها من البحر رائعاً كقرية مليئة بحدائق النخيل.

أما عدد سكان لنجة في تلك السنة فقد قدره ب ١٢٠٠٠ نسمة، ونقل هذا التعداد عن لسان مدير البريد الهندي بها، وهو شيخ أحمد هندي الموظف المسلم العامل في خدمة البريد البريطاني، ووصف مذهب أهلها . في أغلبه . بأنهم من السنة العرب، أما أصحاب النفوذ . وهم أقلية . فقد كانوا من الفرس الشيعة، وأما البراهمة فكان تعدادهم عشرين فقط، بينما كان العبيد والعنقاء بأعداد كبيرة، وهو هنا يميز بين سمرة البشرة والعبودية، ويبين أنه ليس كل أسمر البشرة من العبيد؛ فهو لون أصلي للعديد من أهل البلاد الأصليين القادمين من الجزيرة العربية، أما النساء فقد كن يضعن البرقع على وجوههن مثل أهل مسقط، وأما ملابسهن المنزلية فقد كان يغلب عليها اللون الأزرق، رغم أنه لم يحدثنا كيف شاهدن بملابس المنزل، فهو لم يزر أياً من منازل الأهالي، أو على الأقل لم يسجل لنا هذا في زيارته .

ويمكننا هنا إدراك الدور الذي لعبه رجال البريد البريطانيون في المنطقة، فقد كان موظف البريد البريطاني هندي مسلم، وهو ما سهل له الإقامة في المنطقة، وقد قام هذا الموظف الهندي بإمداد ماكس بتعداد السكان في المنطقة، والمعلومات اللازمة عن مذهب أهل لنجة، بل وتحديد جنسياتهم، ومن هنا نرى مدى خطورة الدور الذي لعبه رجال البريد في لنجة، وهو ما يطرح عدة تساؤلات حول دور رجال البريد البريطانيين في المنطقة، فهل كانوا مصدر معلومات لبريطانيا؟ هل لعبوا دوراً في تزويد الحكومة البريطانية بمعلومات أكثر حول الأوضاع في المنطقة؟ إذا كان هذا الموظف البريطاني يصطحب الأجانب الزائرين للمنطقة ويقدم لهم المعلومات والتفسيرات فهل لعب دوراً ما في تقديم معلومات محددة للرحالة الأجانب من زائري لنجة؟ أسئلة يصعب الإجابة عليها، ولكن في لنجة لعب هذا الموظف البريطاني الهندي الأصل هذا الدور، فقد كان ملماً بالمجتمع بالكامل من تعداده إلى مذاهبه، ورافق الأجانب وقدم لهم معلوماته عن الميناء وسكانه، وهو ما لا يمكننا تعميمه ما لم تكن هناك وقائع مشابهة لدى رحالة آخرين وجهات أخرى ربما تقدمها دراسات أخرى.

وكان صيد اللؤلؤ هو العمل الأساسي للسكان إلى جوار التجارة، وكان اللؤلؤ المستخرج يشتره التجار الهنود القادمون من بومباي وفقاً للحجم والوزن^(١٦٨)، أما الصادرات فكان أهمها السجاد اليدوي المصنوع في كرمان ويزد وجنوب فارس .

ويصف لنا زيارته لميرزا إسماعيل خان نائب حاكم لنجة الخاضع لحاكم بوشهر في ذلك الوقت آغا سعد الملك، وكان يقيم في قصر كبير أصله قلعة برتغالية سابقة، ذات أبواب ضخمة، وقد وضع على مداخلها خمسة مدافع برتغالية مستخرجة من الماء يعلوها الصدا، بينما كان الجنود يحملون بنادق ذات حشو أمامي، على حين كان الأهالي مسلحين ببنادق أفضل من طراز مارتيني وونشستر، وقد استضافه ميرزا في الطابق الأول في غرفة مفروشة بالسجاد والوسائد على طريقة أهل المنطقة، وحيث إنه كان على دراية بثقافة الضيف الغربية فقد وضع له بعض الكراسي خصباً، ووصف ميرزا بأنه شاب في مقتبل العمر كان يخضب شعره وشاربه باللون الأحمر المتوهج، ولم يصف لنا في مقابلته سوى المظهر من شعر ولون للشوارب ووسائد ممددة، ولم يذكر لنا شيئاً عن طبيعة الحديث الذي دار مع ميرزا .

ووصف لنا أوبنهايم قصر الشيخ صالح القاسمي المجاور لقصر الحاكم، ووصفه بأنه قصر نصف متهدم، ولكنه هنا يعكس مرة ثانية طبيعة ثقافته عن أهالي المنطقة، فيقول : إنه " شيخ قبيلة عربية مبالاة للحروب تدعى القواسم، يقيمون على الساحل العماني المقابل، ويمثلون شعباً من القراصنة سبقت له وقائع مشهورة مع الإنجليز "، ويبدو أن معلوماته كلها معدة سلفاً، فلا هو الذي شاهد قرصنة، ولا التقى أحداً منهم، لكنه جاهز بأحكام عن أهل المنطقة من العرب، دون أن يسأل أو يتحرى أو يحاول التحري عن الحقيقة بحال، لكنه يثبت عروبة لنجة.

بندر عباس :

لم يحدثنا أوبنهايم عن رحلته لبندر عباس ولا كيف وصل إليها^(١٦٩)، لكنه فجأة بدأ يصف لنا الميناء ويحدثنا عن سكانه، ولا يفهم من هذا إن كان قد وصل للميناء أم شاهد من البحر؛ فلم يذكر أنه نزل من السفينة كما فعل في بوشهر، بل كان يتحدث عن تأسيس الميناء على قرية "جومبرون"^(١٧٠) التي كانت موجودة أمام هرمز وطرده البرتغاليين منها في التحالف

(١٦٨) - لمزيد من التفاصيل حول العلاقات بين الخليج العربي والهند انظر : العلاقات التاريخية بين الخليج العربي وشبه القارة الهندية ٢٠٠١، مركز الدراسات والوثائق، رأس الخيمة، ص ٢٠٠١ .

(١٦٩) - تبلغ المسافة من بوشهر إلى بندر عباس حوالي ٦٠٠ كيلو متر، لمزيد من التفاصيل انظر : د. محمد متولي، حوض الخليج العربي العربي، ج ١، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٢٤٢ .

(١٧٠) - حول تأسيس بندر عباس انظر : د. علي عبد الله فارس، شركة الهند الشرقية البريطانية ودورها في تاريخ الخليج العربي العربي (١٦٠٠-١٨٥٨)، مركز الدراسات والوثائق، رأس الخيمة، ٢٠٠١، ص ١١٥ .

البريطاني الفارسي^(١٧١)، وفجأة بدأ يصف المدينة، وهو في أسلوبه يقارن دائماً ببوشهر التي أصبحت المقياس الذي يقيس به، فهي أصغر من بوشهر، وشوارعها أكثر اتساعاً، ومنازلها أقل اتساعاً .

في وصفه للحياة في بندر عباس يصفها بأنها أسوأ من بوشهر؛ فالحرارة أشد والرطوبة أعلى، لذلك يقصد السكان الجبال صيفاً، ومياه الشرب رديئة وخطر على الأوروبيين من أمثاله، ومياهها ضحلة تجعل السفن ترسو على بعد ثلاثة أميال من الشاطئ، رغم أنها محمية من الرياح ومينائها متسع، تحيط به الحدائق، وخلفها تمتد الجبال العالية .

أما في داخل المدينة فرصد وجود بقايا الوكالات الهولندية والبريطانية القديمة، وقلاع البرتغاليين، والمدفعية الباقية من العصر البرتغالي حتى زيارته لها، بينما لا يوجد بها خط للتلفاز، رغم وجود محطة للبريد.

وقد زار أوبنهايم الوالي محمد حسن خان ووصف قاعات الاستقبال مثلما فعل من قبل، حيث الوسائد والفرش^(١٧٢)، ولم يخطرنا أيضاً بأي من الأمور التي دارت بينهما، ولم يعلق على تصرفات هذا الوالي الفارسي.

أما السكان فكان غالبيتهم من العرب، وكانوا يسبون . حسب وصفه . القلائل للحكومة بالاشتراك مع القبائل العربية، وقد كانت هناك قلائل أثناء زيارته لبندر عباس، لكنه لم يذكر لنا شيئاً عن طبيعة هذه القلائل أو كيف تمت مجابتهما، بينما ذكر أن ذلك كان مبرراً لتواجد عدد كبير من الجنود الفرس في بندر عباس، رغم وصفه لتلك القلائل بأنها كانت " سائدة "، لكن ذلك مر مرور الكرام دون تعليق منه، غير أنه لا يذكر العرب إلا بالقلائل، ويلاحظ أن ما أورده من معلومات يختلف تماماً عما أورده لوريمر عن أسواق بندر عباس، فقد ركز لوريمر على حركة المبيعات في بندر عباس أكثر من غيرها^(١٧٣)، وفي رأينا أن شهادته بعروبة بندر عباس هي شهادة بأنه " خليج عربي " وليس غارسي.

مسقط :

وصف أوبنهايم مسقط بأنه الميناء العربي الوحيد الآمن في الموانئ العربية وموانئ الخليج العربي؛ حيث يمكن الحصول على الفحم في أي وقت، وتجد فيه الأساطيل التجارية حتى الكبير منها مقراً آمناً من الأعاصير، وقد زودها البرتغاليون إبان حكمهم لها بعدد من القلاع التي تحيط بالمدينة، لعل أهمها القلعتين الغربية والشرقية .

^(١٧١) - كانت جبرون جزءاً من عطاء الشاه للشركة البريطانية في أعقاب التحالف البريطاني الفارسي ضد البرتغاليين ، لمزيد من التفاصيل انظر : د. عبد العزيز عبد الغني إبراهيم ، حكومة الهند البريطانية ، ط ١ ، ١٩٨١ ، الرياض ، ص ٧٦ .

^(١٧٢) - ماكس فون أوبنهايم ، المصدر السابق ، ص ٣٣٦ .

^(١٧٣) - لوريمر، دليل الخليج العربي، القسم التاريخي، ج ١، طبعة قطر، ص ٢٠٠ .

القلعة الغربية : تدعى الميراني، وهي الأكثر أهمية، وهي مزودة بنظام دفاعي يتكون من مجموعة من المدافع الحديدية والبرونزية القديمة الأسبانية والبرتغالية، ومسجل في مدخلها على لوحة كبيرة بالبرتغالية أنه قد تم الانتهاء من بنائها عام ١٥٨٥ م .

القلعة الشرقية : وتدعى الجلالى، ويسجل لنا أنها كانت مهجورة حين زارها، وقد أصابها الكثير من الدمار، ومكتوب عليها أنه تم الانتهاء من إنشائها عام ١٥٨٧ م .

قصر السلطان : يحتل الجزء الأوسط من واجهة المدينة، ويتجلى فيه طابع الحداثة والفن، نوافذه خضراء موجهة للبحر، ويعود إلى عهد البرتغاليين، وينطلق من أمام القصر شارع عريض يؤدي إلى بوابة المدينة الجنوبية الغربية، ويقع أقارب السلطان على جانبي هذا الطريق في مبانٍ قديمة على هيئة قصور تربط بينها الجدران، وعلى واجهتها نوافذ صغيرة يزيد عدد بعضها على العشرة، فيها أطر صناعية من الجبس، تحمل مختلف أنواع الرسوم الزخرفية العربية، وتم تزويد السطوح بأسوار مسننة، وبالقرب من القصر يوجد قصر آخر قديم للسلطان^(١٧٤).

السلطان السيد فيصل بن تركي :

زار أوبنهايم السيد فيصل بن تركي في قصره الكبير، ووصفه بأنه شاب في العقد الثالث من العمر، أطول من المتوسط، ذو ملامح عربية جذابة، أنفه نحيف شديد الانحناء، شفاهه غليظة مثل الزوج، أما عيونه وأسنانه فهي جميلة، وبشرته سمراء، وتبدو الدماء الزنجية في ملامحه؛ إذ إن أمه من زنجبار، أما نساؤه فعددهن يتراوح ما بين ١٨ و ٢٠ امرأة^(١٧٥)، هنا نجد ذلك الحرص على إظهار السلطان بمظهر الرجل المتعدد النساء ربما بشكل مبالغ فيه، والسبب في ذلك استهواء القارئ الغربي لمثل تلك التصويرات، فقد كان من الصعب عليه أن يحصي نساء القصر، فغالبا ما لا يسمح للأغراب بالدخول على الحرم أي مكان إقامة الحرم.

وحدد لنا أوبنهايم الموضوعات التي تناقشوا فيها : فهي شؤون الدولة والأسفار، وأقارب السلطان، والزواج من امرأة واحدة، وقد أثار ماكس مسألة عدم وجود قنصل لألمانيا في مسقط، وهو حين ينقل لنا رؤوس الموضوعات لا ينقل تفاصيل الحديث؛ فلم يذكر لنا ما هي شؤون الدولة التي تحدثوا فيها؟ أو لماذا يتحدث السلطان عن أقاربه؟ وهو ما يصعب علينا تصديقه بسبب ثقافة السلطان.

مساكن مسقط :

^(١٧٤) - ماكس فون أوبنهايم ، المصدر نفسه ، ص ٣٤٣ .

^(١٧٥) - ماكس فون أوبنهايم ، المصدر نفسه ، ص ٣٤٣ .

صور لنا أوبنهايم منازل مسقط بأنها مبنية من الحجر والآجر، وطرقاتها ضيقة جداً، وأسواقها نشطة كثيرة الحركة، يباع فيها سيوف بديعة أسهب في وصفها، أما جميع رجالها فيحملون السلاح، بينما تضع النساء الأقنعة (البراقع) على وجوههن، وأغلب هؤلاء السكان من العرب، كما لو كان يزور بلداً غير عربي فوجد أغلب سكانه من العرب، وقد اختلط هؤلاء اختلاطاً كاملاً بالزنج؛ حيث يستطيع ابن الزنجية العربي أن يرث أباه حتى في السلطنة، ويتعامل عربياً حتى لو كانت أمه أمة، وقدر عدد السكان . نقلاً عن جاكار . بأنهم ٤٠٠٠٠ نسمة^(١٧٦) ، وقد صنفهم إلى عرب وزنوج وبلوش^(١٧٧) وهنود وفرس، وقدر عدد الزنوج بـ ١٠٠٠٠ وفقاً لتقدير أحد المراجع سنة ١٨٨٥، ولم يعلق على الرقم من واقع مشاهداته، أما البلوش فلم يقدر تعدادهم، لكنه ذكر أنهم قدموا من الضفة الأخرى من الخليج العربي، وكانوا يعملون عمالاً وخداماً وجنوداً، ويقومون في أماكن خاصة أقل نظافة من مساكن العرب، أما الهنود فلم يتجاوز عددهم الخمسمائة هندي، وكان أغلبهم من الهنودوس الذين كانوا يستطيعون الجهر بعقيدتهم، ويلقبون بالبنيان^(١٧٨)، ويعيشون في عزلة تامة عن المجتمع، ويعرفون ببنييتهم الضعيفة وملابسهم المميزة، ولا يعملون إلا في التجارة، أما المسلمون من الهنود . وكانوا أقل مكانة . فكانوا طائفتين : الأولى هي الشوجة وتعدادهم حوالي ألف، والثانية هي الحط أو الزيت^(١٧٩) وتعدادهم حوالي مائتين مائتين وخمسين نفساً، وأخيراً جاء الفرس الذين لم يكن عددهم يتجاوز المائتين، وكانوا صنّاع أسلحة وتجاراً صغاراً وحرفيين وصنّاع أنسجة حريرية بالدرجة الأولى .

كانت تلك هي مشاهدات ماكس فون أوبنهايم في الخليج العربي وما سطره في رحلته حول صورة العرب، لكنه زود القارئ بمعلومات أخرى ليست من رحلته أو مشاهداته، بل إن بعضها يضم معلومات حدثت بعد رحلته؛ حيث عاد لألمانيا عام ١٨٩٤، على حين يذكر أحداثاً حدثت بعد ذلك بعدة سنوات عام ١٨٩٨م، لكنه استقاها من مصادر متعددة لعل أهمها ما استقاها من الوثائق البريطانية حول الخليج العربي بعد ذلك، منها جداول الحركة الملاحية لتلك الموانئ وصاداتها ووارداتها^(١٨٠)، والتي توضح النشاط البحري في بوشهر في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، حيث سيطرت بريطانيا عليه تمام السيطرة، وبلغت حركة السفن التجارية البريطانية

(١٧٦) - جاكار ضابط بريطاني من أصل هندي من البراهمة اعتنق المسيحية ، ظل الساعد الأمين للمندوبية البريطانية في مسقط ، كان يتحمل الإقامة في شهور الصيف الصعبة التي لا يستطيع أوروبي البقاء فيها ، وكانت طبائعه إنجليزية خالصة وزيه أوروبي تماماً .
(١٧٧) - لمزيد من المعلومات حول قري البلوش انظر : جورج رنس ، عمان والساحل الجنوبي للخليج ، ط ١ ، ٢٠٠٣ ، ص ١٧٩ .
(١٧٨) - لمزيد من المعلومات حول الحياة الاجتماعية للبنيان في الخليج العربي انظر : د. نوره محمد القاسمي ، الوجود الهندي في الخليج العربي ، (١٨٢٠ - ١٩٤٧) ، الشارقة ، ١٩٩٦ ، ص ٢١٠ .
(١٧٩) - حول الزيت في التاريخ انظر : د. عبادة محمد كحيل ، الزيت ، دار عين للنشر ، القاهرة ، ١٩٩٨ .
(١٨٠) - مصدر الجدول : التقارير الإدارية البريطانية ١٨٩٣/١٨٩٤ ، ص ٢٩ ، ١٨٩٥/١٨٩٤ ، ص ٣٠ ، ١٨٩٧/١٨٩٨ م ، ص ٣٦ .
، نقلاً عن ماكس فون أوبنهايم ، المصدر نفسه ، ص ٣٢٧ .

١٦٢ سفينة في أعلى معدلاته عام ١٨٩٥م، منها ٣٥ سفينة شراعية و ١٣٢ سفينة بخارية، وبلغت كمية البضائع المنقولة ١٧٢٨٣٤ طناً، وربما يرجع وجود هذا العدد إلى وجود عدد من السفن المملوكة لهنود يرفعون علم بريطانيا.

أما الوجود التجاري التركي - أقرب قوة في المنطقة - فلم يتجاوز ٣٦ سفينة تجارية، منها ٣٥ سفينة شراعية، ومركب بخاري واحد فقط، تنقل ٣١٣٩ طناً من البضائع، وهنا نجد الفارق الكبير بين الوجود التجاري البريطاني والوجود التركي الهزيل مقارنة بالقوة التجارية البريطانية، أما فارس صاحبة الميناء نفسه فلم تمتلك أي سفينة بخارية، وكانت تملك ١٣٢ سفينة شراعية، تنقل ٥٤٠٠ طناً من البضائع، أي أن قدرة النقل البريطانية كانت ٣٢ ضعف القدرة الفارسية، وأما السفن العربية بالمنطقة فلم يتجاوز عددها ٣٥ سفينة شراعية، تنقل ١٤٠٠ طناً من البضائع فقط، بخلاف ١٧ سفينة تنقل ١٧٠٠ طناً من البضائع، فإذا كانت السفن البريطانية وحدها تنقل ١٧٢٨٣٤ طناً من البضائع، وتنقل باقي البلدان مجتمعة ١٥٧٧٢ طناً من البضائع، أي ما يساوي حوالي ١١ ضعفاً مما تنقله سفن جميع دول العالم، فإن بوشهر كان ميناء بريطانيا بالدرجة الأولى، والحركة الملاحية فيه حركة بريطانية .

ثانياً . صادرات بوشهر بالروبية

يرصد لنا أوبنهايم أن بريطانيا والهند معاً كانتا تستأثران بالصادرات الفارسية من بوشهر، فقد استحوذت بريطانيا والهند معاً على ٤١% من تلك الصادرات سنة ١٨٩٦^(١٨١)، بينما لم يتجاوز نصيب الساحل العربي ٠,٢% من تلك الصادرات، أما حركة التبادل بين بوشهر وباقي الموانئ الفارسية فلم تمثل سوى ٠,٥% من صادرات بوشهر، وهو ما يبين أن الميناء يعمل بالدرجة الأولى لخدمة التجارة مع بريطانيا وتوابعها.

ثالثاً . واردات بوشهر بالروبية الهندية^(١٨٢)

يرصد لنا ماكس من خلال الوثائق البريطانية أن بريطانيا كانت أيضاً هي المصدر الأعظم لبوشهر، فقد استأثرت بما يساوي ٥٠% من واردات بوشهر، فإذا ما أضيف إليها الهند كان نصيبهما معاً ٧٩% من إجمالي الموردين لبوشهر عام ١٨٩٦م، أي أن بريطانيا ومستعمراتها المدللة الهند كانتا تستأثران بمعظم واردات بوشهر.

رابعاً . صادرات لنجة بالروبية الهندية^(١٨٣)

^(١٨١) - مصدر الجدول : التقارير الإدارية البريطانية ، ١٨٩٤/١٨٩٥ ، ص ٣٠ ، ١٨٩٧/١٨٩٨م ، ص ٢٧،٣٥ ، نقلاً عن ماكس فون أوبنهايم ، المصدر نفسه ، ص ٣٣٠ .

^(١٨٢) - مصدر الجدول : التقارير الإدارية البريطانية ، ١٨٩٤/١٨٩٥ ، ص ٣٠ ، ١٨٩٧/١٨٩٨م ، ص ٢٧،٣٥ ، نقلاً عن ماكس فون أوبنهايم ، المصدر نفسه ، ص ٣٣٠ .

ومن خلال الوثائق البريطانية يرصد لنا ماكس فون أوبنهايم أن لنجة أيضاً كان ميناء في خدمة الملاحة والتجارة مع بريطانيا والهند، فقد استأثرت بريطانيا والهند معاً بـ ٤٩,٢% من صادرات لنجة، أي ما يقرب من نصف صادرات لنجة، يليها الساحل العربي الذي استأثرت بـ ٣٢% من صادرات لنجة، وهو ما يعني أن العلاقات بالدرجة الثانية كانت مع الساحل العربي، فإذا كانت التجارة مع البحرين تحصل على ١% أخرى عندئذ يكون نصيب العرب من صادرات لنجة حوالي ٣٣% من صادراتها، وهي نسبة كبيرة مقارنة بصادرات بوشهر.

خامساً . واردات لنجة بالروبية الهندية^(١٨٤)

أما واردات لنجة فنجد أن بريطانيا والهند احتلتا المكانة الأولى في واردات لنجة سنة ١٨٩٧م؛ حيث كانت لنجة تستورد ٤٩% من وارداتها من الهند، بينما لم تتجاوز وارداتها من بريطانيا ٠,١%، لكن لأن الهند بريطانية فنصيب لنجة من الواردات يمثل ٤٩,١% من وارداتها من بريطانيا، على حين كانت وارداتها من الساحل العربي ٣٥% من مجموع وارداتها، وهو ما يوضح ارتباط لنجة بالساحل العربي.

سادساً . صادرات بندر عباس بالروبية الهندية^(١٨٥)

من رصد ماكس فون أوبنهايم يتضح لنا أنه في عام ١٨٩٧ كان ٥٢% تقريباً من صادرات بندر عباس يتجه لبريطانيا والهند، على حين لم تتجاوز صادرات بندر عباس ٢,٨% للساحل العربي، مما يعني أن العلاقات التجارية لبندر عباس كانت علاقات تجارية بريطانية فارسية صرفة، ولم تمثل العلاقات العربية الفارسية نصيباً يذكر من صادرات بندر عباس.

سابعاً . واردات بندر عباس بالروبية^(١٨٦)

أما واردات بندر عباس كانت بالدرجة الأولى واردات بريطانية؛ فقد استأثرت بريطانيا بـ ١٦,٩% من واردات بندر عباس، بينما احتلت الهند النصيب الأكبر؛ فقد بلغت ٧٤% من واردات بندر عباس، أي أن مجموع واردات بندر عباس من الهند وبريطانيا كان ٩٠,٩% من واردات بندر عباس سنة ١٨٩٧م، على حين لم يتجاوز نصيب بندر عباس من الواردات العربية ١,٣%، أي أن واردات بندر عباس لم تكن سوى واردات بريطانية.

^(١٨٣) - التقارير الإدارية البريطانية ، ١٨٩٣/١٨٩٤ ، ص ٣٥ ، ١٨٩٥/١٨٩٤ ، ص ٣٠ ، ١٨٩٨/١٨٩٧ م ، ص ٤٨ ، ٤٢ ، نقلاً عن

ماكس فون أوبنهايم ، نفسه المصدر ، ص ٣٤٣ .

^(١٨٤) - التقارير الإدارية البريطانية ، ١٨٩٤/١٨٩٥ ، ص ٣٥ ، ١٨٩٧/١٨٩٨ م ، ص ٤٨ ، ٤٢ ، نقلاً عن ماكس فون أوبنهايم ،

المصدر نفسه ، ص ٣٣٥ .

^(١٨٥) - التقارير الإدارية البريطانية ، ١٨٩٤/١٨٩٥ ، ص ٣٧ ، وعام ١٨٩٧/١٨٩٨ م ، ص ٥٦ ، ٥٢ ، نقلاً عن ماكس فون أوبنهايم ،

المصدر نفسه ، ص ٣٢٧ .

^(١٨٦) - التقارير الإدارية البريطانية ١٨٩٣/١٨٩٤ ، ص ٢٩ ، ١٨٩٥/١٨٩٤ ، ص ٣٠ ، ١٨٩٨/١٨٩٧ م ، ص ٣٦ ، نقلاً عن

ماكس فون أوبنهايم ، المصدر نفسه ، ص ٣٢٧ .

ثامناً . صادرات مسقط بالدولار ^(١٨٧)

أما عن صادرات مسقط فنجد أن الهند قد استأثرت بما يساوي ٧١% من صادرات مسقط، ورغم اختفاء بريطانيا تماماً من جدول الصادرات إلا أن ذلك لا يعني بحال من الأحوال توقف العلاقات التجارية بين مسقط وبريطانيا؛ فقد كانت الهند هي الوجهة الأولى لصادرات مسقط، ومن ثم تمثل بريطانيا تجارياً وعملياً، أما نصيب الخليج العربي ككل من تجارة مسقط فلم تتجاوز ما قيمته ٠,٢% من صادراتها.

تاسعاً . واردات مسقط بالدولار ^(١٨٨)

أما الواردات فنرى أن الهند وبريطانيا استأثرا معاً بواردات مسقط؛ فقد بلغ نصيبهما ٨٧%، احتلت بريطانيا منها ٦٢%، بينما بلغ نصيب الهند ٢٥%، أما الجانب العربي والخليج العربي فقد بلغ نصيبه صفر% من واردات مسقط، أي أنه لم تكن هناك أي صادرات عربية لعمان، وهو ما يعكس توقفاً كاملاً للعلاقات التجارية بين مسقط وباقي البلدان العربية في الخليج العربي عام ١٨٩٧م .

الخاتمة :

رسم ماكس صورة سلبية للعرب وإيجابية لحياة الشرق، فالعرب لصوص، يبيعون النساء، ويهلكونهن بالغنجاك الكثير، وهمج في طعامهم، وملابسهم قذرة وأطفالهم يلعبون مع الكلاب، ولكن بلادهم جميلة ملئية بالخيرات التي يجب أن تنال ألمانيا نصيب منها، هذه هي الصورة التي رسمها في عيون الساسة الألمان، وطبعاً لم يكن هناك من يرد على افتراءه عليهم.

لقد صور ماكس فون أوبنهايم البدو تفصيلياً في الجزيرة العربية فقد رصد توزيع القبائل العربية، وأنسابهم واختلافاتهم، وصور حياتهم ومخيماتهم وعاداتهم وتقاليدهم، كما رسم صورة للطرق والمدن بدأ من سوريا وانتهاء في مسقط، كل هذا التصوير لخدمة الاستعمار الألماني، حيث شارك بنفسه في تأسيس مستعمرة أفريقية، وأسهم كمسؤول تنفيذي في مشروع سكة حديد بغداد، كما لعب دوراً في محاولة إثارة القبائل العربية في أوقات مختلفة، وهو ما يبين طبيعة الأدبيات الألمانية التي تقدم وصفاً للساساة الألمان للمناطق التي يتطلعون لها.

أما موانئ الخليج العربي الأربعة التي مر بها فقد صورها على أنها موانئ عربية ولو كانت على الضفة الغربية ، وهي مرافئ صغيرة تكاد تكون غير صالحة لرسو السفن باستثناء

^(١٨٧) - التقارير الإدارية البريطانية ١٨٩٤/١٨٩٥ ، ص ٥١، ٥٣ ، ١٨٩٧/١٨٩٨م ، ص ٩٣/٩٤ ، نقلاً عن ماكس فون أوبنهايم ، المصدر نفسه ، ص ٣٢٧ .

* الدولار يساوي ما بين ٢ و ١٠٦ روبية .

^(١٨٨) - التقارير الإدارية البريطانية ١٨٩٣/١٨٩٤ ، ص ٢٩ ، ١٨٩٤/١٨٩٥ ، ص ٣٠ ، ١٨٩٧/١٨٩٨م ، ص ٣٦ ، نقلاً عن ماكس فون أوبنهايم ، المصدر نفسه ، ص ٣٢٧ .

مسقط، حيث لا يمكن لأصغر السفن البخارية دخول موانئها، أما تلك الموانئ وبتتبع نشاطها التجاري والبحري فنجد أنها كانت تحت السيطرة البريطانية الكاملة؛ إذ كانت تخدم الصادرات والواردات مع بريطانيا والهند، حتى حركة نقل البضائع بين الموانئ الفارسية كانت أقل من الصادرات والواردات مع الموانئ البريطانية والهندية، كما قامت السفن البريطانية بنقل معظم البضائع في معظم هذه الموانئ .

أما الحياة في هذه الموانئ فلم تكن سهلة بالنسبة للأوروبيين كما صور ماكس، لذلك كان معظم البريطانيين العاملين في بوشهر من أصول عربية أو هندية، وينطبق الحال على باقي الموانئ، وقد شهد ماكس على السماحة الإسلامية في الخليج العربي حيث كان غير المسلمين أحراراً في ممارسة شعائهم سواء أكانوا من المسيحيين أم الهندوس، وهي السمة الغالبة في كل موانئ الخليج العربية التي زارها .

وقد رصد ماكس الوجود العربي على الضفة الفارسية في لنجة وبوشهر، وكيف أن أغلب السكان في بندر عباس من العرب، والأقلية من الفرس، ورغم ذلك يتحدث عن العرب بوصفهم عنصراً مثيراً للشغب وليس كأغلبية سكانية عربية في الموانئ الواقعة على الضفة الفارسية.

أما كتابات ماكس كمصدر لدراسة تاريخ الخليج العربي؛ فإنه يجب التعامل معها بحرص شديد؛ حيث خلط ماكس بين مشاهداته وبين قراءاته عن المنطقة، ومن ثم لا تصلح المذكرات ككل مصدراً، فهناك أحداث تمت بعد رحيله عن المنطقة بعدة سنوات، كتب عنها كما لو كان شاهد عيان، ولم يكن سوى مسافر على سفينة بخارية قطعت الخليج العربي في طريقها إلى زنجبار، وقد نزل في الطريق في عدة موانئ قابل بعض الأشخاص فيها وكتب عن مشاهداته القليلة والكثير عن المنطقة، وبالتالي يجب أن نفصل بين ما رآه بنفسه وما كتبه عن المنطقة، فقد زار مسقط سنة ١٨٩٣م، لكنه كتب عن اليعاربة والبرتغاليين، وعن تأسيس الدولة البوسعيدية، وعن الرحالة الذين سبقوه في المنطقة، وكان أحياناً ما يشير للمصادر التي استقى منها معلوماته وأحياناً لا يشير .

هكذا تمثل رحلة ماكس فون أوبنهايم للخليج العربي مصدراً أولياً كافياً لاستنتاج صورة العرب في عيون الدبلوماسية الألمانية حول المنطقة، أما الشام فقد قضى بها فترات أطول، لهذا تعتبر أعماله من روائع كتابات الرحالة والدارسين بل والمستشرقين الدارسين لتاريخ الشرق عموماً والبدو خصوصاً.

هكذا كانت الأدبيات الألمانية برجماتية الاستخدام فالكاتب يقوم برحلات للشرق لدراسته وكتابة تقاريره مباشرة للمستشار الألماني، ويعكف السنوات الطويلة بعد عودته لبلاده لرسم صورة للبدو والعرب والمدن والطرق لتساعد بلاده على دخول تلك البلاد إن أمكن، في الوقت نفسه

بحكم ديانته اليهودية يحاول إدراج المسميات التوراتية بين كتاباته عسى أن يؤصل للدولة المزمع إنشاؤها مستقبلا، كما يصف عادات العرب وصفا سلبيا، كذلك نساءهم وأطفالهم والعديد من عاداتهم، وهي مبررات لاستعمار تلك المناطق من العالم.





**Between Romanticism and Reality : Interest in Arab
Medieval Culture in Bulgaria, The Late 1800s to
the 1950s**

Prof. Liliana Simeonova
Bulgarian Academy of Sciences

In his book titled *Orientalism*, Edward Saïd argues that the history of European colonial rule, and of the consequent political domination of the civilizations of the East, distorts the views of even the most knowledgeable Western Orientalists. While the term *Orientalism* was not an invention of Saïd's, he used it to describe what he argued was a pervasive Western tradition, both academic and artistic, of prejudiced outsider interpretations of the East, shaped by the eighteenth- and nineteenth-century European racist and imperialist attitudes. In other words, for Saïd the term *Orientalism* describes the Eurocentric cultural prejudices that are derived from a long tradition of romanticized images of the East, and which functioned as justifications for the colonial ambitions of the European powers and the U.S.¹⁸⁹. Since the moment it was published, Saïd's book has been the focus of much controversy and debate, with a number of scholars accusing Saïd of having presented a flawed account of Western scholarship on the Orient¹⁹⁰.

In a wider academic context, the impact of Saïd's ideas has been a rethinking of Western European perceptions of Eastern and South-Eastern Europe. M. Bakić-Hayden, for example, introduced the term *Nesting Orientalisms*, to explain how a group, which created the *Orientalized Other*, could also be the subject of *Orientalization* by another group, and so on; thus, Asia is more "East" (or "Other") than Eastern Europe but, within Eastern Europe, the Balkans are perceived as being

¹⁸⁹ Saïd, E.W. *Orientalism*. New York, NY: Pantheon Books, 1978. On Saïd, see Iskandar, A. – Rustom, H. (eds.). *Edward Saïd: A Legacy of Emancipation and Representations*. Los Angeles-Berkeley: The University of California Press, 2010; McCarthy, C. *The Cambridge Introduction to Edward Saïd*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

¹⁹⁰ See the systematic critique of Saïd's work, in: Ibn Warraq. *Defending the West: A Critique of Edward Saïd's Orientalism*. Prometheus Books, 2007.

the most “Eastern”¹⁹¹. M. Todorova, on the other hand, introduced the related concept of *Nesting Balkanisms* in an effort to explain the dual perception of the Balkans as being a part of, and in opposition to, Europe: while the Balkan region has generally been viewed as not being alien to Europe it nonetheless is believed to represent Europe’s “darker side”¹⁹².

However, the theoretical debate on how alterity (or otherness) affected the construction of “cultural others” as well as of national identities is not in the focus of this study. Rather, I would like to focus on the Christian Bulgarians’ views of the Arabs as well as of the medieval Arabo-Islamic civilization, in the period between the late 1800s and the 1950s.

In the late nineteenth and the early twentieth centuries, there were two sets of ideas, which were seemingly unrelated to one another but which exerted influence on the Bulgarians’ perceptions of the Arabs. On the one hand, there were people among the Bulgarian intellectuals who seem to have been strongly influenced by the ideas of the Enlightenment and Romanticism, which had made the Europeans rediscover the Orient, representing it as an attractive, fabulous, and alternative world. The numerous translations and adaptations of *One-Thousand-and-One-Night* tales, for example, affected many of the ideas, which the Bulgarian reading public had about Arab medieval culture. On the other hand, there was the nascent interest of Bulgarian public opinion in the contemporary Arab affairs. Arab nationalism under the Ottoman Empire arose in the early twentieth century, mainly as a reaction to Turkish nationalism. The Arabs’ desire for independence, however, soon aroused the sympathy of nations, which were – or had been until not long ago – under Ottoman rule. There was also a third set of ideas, which stemmed from the Bulgarian scholars’ interest in Arab medieval authors; at the turn of the century, however, this set of ideas did not exert strong influence upon the wider public, as it remained altogether limited to the academia.

Let us first consider the origins of the Bulgarians’ interest in the contemporary Arab affairs. The last quarter of the nineteenth century bore witness to the Bulgarians’ efforts to get fully emancipated from the Ottomans. The Congress of Berlin (June – July 1878), which was convened in the wake of the Russo-Turkish War (1877/78),

¹⁹¹ Bakić-Hayden, M. “Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia” – *Slavic Review* 54/4 (1995), 917–931.

¹⁹² Todorova, M. *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press, 1997.

established Bulgaria as a principality inside the Ottoman Empire: this principality was to be under nominal Ottoman sovereignty but was to be ruled by a prince elected by a Congress of Bulgarian notables and approved by the Powers.

While the Congress of Berlin managed to altogether satisfy the interests of the European Powers, it failed to consider adequately the aspirations of the Balkan peoples themselves and thereby laid the foundations of future crises in the Balkans. As for the semi-independent Principality of Bulgaria, only a fraction of the Bulgarian ethnic territories were included in it, according to the Treaty of Berlin (1878). An autonomous Ottoman province under the name of Eastern Rumelia was created in what is present-day southern Bulgaria, whereas the province of Western Rumelia (i.e., present-day Macedonia) was returned under the sovereignty of the Sultan. In 1885, in violation of the Treaty of Berlin, the Unification of Bulgaria and the hybrid territory of Eastern Rumelia took place; as a result, the Principality of Bulgaria doubled its territory. A little later, the Great Powers grudgingly recognized the Act of Unification. At the same time, there was a substantial Bulgarian population still living under Ottoman rule, particularly in the province of Western Rumelia (Ottoman Macedonia). This fact made the Bulgarians aspire for yet another act of unification – this time between the Principality of Bulgaria and Macedonia. To complicate matters, Serbia and Greece too made claims over parts of Macedonia, while Serbia, as a Slavic nation, also considered Macedonia's Bulgarians as belonging to the Serbian nation. Thus began a five-sided struggle for control of Ottoman Macedonia (or Western Rumelia), which lasted until World War One.

In 1903, a Bulgarian insurrection in Macedonia was brutally suppressed by the Ottoman authorities. This caused great disappointment in Bulgaria proper as well as in Macedonia but it also made Bulgarian political analysts turn their eyes to other parts of the Ottoman Empire, especially the Middle East, where the Ottomans were experiencing difficulties in keeping the local populations under control.

Eventually, the chaos that ensued in the Ottoman Empire following the Young Turk Revolution of 1908 provided suitable conditions for the proclamation, by the Principality of Bulgaria, of independence from the Ottoman Empire (September 1908) as well as for the *de jure* annexation, by Austria-Hungary, of the Ottoman province of Bosnia-Herzegovina (October 1908). After these events, the situation in Southeastern Europe changed dramatically. The Christian Balkan states began to prepare for a war

on Turkey and a secret war pact, the Balkan League, was concluded (1911). Finally, as a result of the Balkan Wars (1912/13), the Ottoman Empire was all but “kicked out” of the Balkans, with the Christian nation-states in the region partitioning its former territories¹⁹³.

It was in the tense political atmosphere of that time period that Bulgarians began to show greater interest in the Arab world. Continuous coexistence of Bulgarians and Arabs within the Ottoman Empire had brought about the establishment of certain patterns in the perceptions of the “Other”. Because religion had been, for centuries, the main dividing line between the Christian and Muslim populations of the Ottoman Empire, for the Bulgarians the Arabs altogether fit into the general, or stereotypical, image of “the Muslim”. But in the early 1900s, with the rise of Arab nationalism, the existing stereotypes were re-examined and new assessment criteria began to prevail.

In 1905, Simeon Radev, a talented journalist and diplomat, published an extensive commentary on Naguib Azoury’s book *Le réveil de la nation arab dans l’Asie turque* (Paris, 1905). Azoury was a Maronite Christian who espoused Arab nationalist ideology. Radev discussed Azoury’s ideas regarding the options of reformation of the Caliphate as well as the nascent Palestinian Question in all of its complexity. Radev also discussed the ideas of other prominent Arab thinkers, such as the early Islamic reformer Muhammad Rashid Rida, the Egyptian nationalist Mustafa Kamil, and others. Last but not least, Radev presented his own analysis of the Arabs’ prospects of independence from the Ottomans: he did so from a geopolitical perspective, mostly in the context of the European Powers’ Middle Eastern policies, specifically mentioning Britain’s fears of the rise of Panislamism as a factor in the formation of British foreign policy. According to Radev, the unraveling of the Ottoman Empire in the Middle East might also prove helpful for the realization of the Macedonian Bulgarians’ aspirations for independence from the Ottoman Turks, in the wake of the brutally suppressed 1903 uprising¹⁹⁴.

In World War One, the Ottoman Empire and Bulgaria sided with the Central Powers. (Interestingly, Bulgaria’s alliance with the Ottomans did not result in the diminishing

¹⁹³ Hall, R.C. *The Balkan Wars, 1912-1913: Prelude to the First World War*. London: Routledge, 2000; Erickson, E. J. *Defeat in Detail: The Ottoman Army in the Balkans, 1912–1913* Westport: Praeger, 2003.

¹⁹⁴ Velitchkov, K. “Bulgarskijat protchit na ‘Probuzhdaneto na arabskata nacija’”. – In: Evstatiev, S.; Tchobanova, H.; Djulgerov, I. (eds.). *Arabistika i isljamoznanie*. T. 2: Studii po sluchaj 60-godishnina na doc. Penka Samsareva. Sofia: Sofia University Press, 2003, 301–308.

of the interest, which Bulgarian reading public showed in the *Arabian Nights*; the *Nights* continued to be popularized through a variety of adaptations and abridgments; what is more, shortly after the war had ended, the first collection of translated Arab poems, with a short introductory essay, was published in Bulgaria¹⁹⁵.)

In the aftermath of the war, due to the dissolution of the Ottoman Empire, the restrictive conditions which the so-called Paris Peace Treaties had imposed on the defeated countries and the creation of the mandate system in the Middle East, Bulgarian-Arab commercial relations suffered a setback. It was only in the early 1920s, following Britain's unilateral Declaration on Egypt (28 Feb. 1922), that a Bulgarian Consulate General was opened in Alexandria. The newly appointed Bulgarian Consul General, Pantcho Dorev, proved to be a man of action: he managed to revive the bilateral relations, promote economic exchange and reunite the shattered Bulgarian community in that city¹⁹⁶. Alexandria and Cairo, similar to Constantinople and Izmir, had been, for over a century, central locations for the "Levantine trade" of Bulgarian bankers and businessmen. But, as I pointed out, the post-WWI reality, along with the redrawing of the world map, proved to be detrimental to the business relations between Bulgaria and "the East". It would take years before the Bulgarian-Arab business relations could be fully revived.

Let us now consider the Bulgarians' acquaintance with the romanticized version of Arab medieval culture. The concept of "the exotic and fabulous Orient" that needed to be rediscovered by the Europeans was trickling into Bulgarian mass culture mostly via Western Europe. Of the utmost importance in this process were the translations and adaptations of the *Arabian Nights* (or *One Thousand and One Night*), a fantasy version of the Middle East, presented in a series of tales of adventure, love, and magic. The first Bulgarian translation of an abridged version of *One Thousand and One Night* was published in 1884. The front cover of the book informs us that it is "a translation" but does not say from which language the work was translated; also, we are informed that the translator – a certain P.A. Petrov – had the book published at his own expense, in the press of Bogdan Proshek in Sofia¹⁹⁷. For the most part, the various translations, abridgments and adaptations of *Arabian-Nights* stories that

¹⁹⁵ *Arabska poezija: s kratyk ocherk*. Prev. I. Arnaudov. Sofia: Pobeda, 1920.

¹⁹⁶ Velitchkov, K. "Bulgaro-arabskite otnoshenija sled kraja na Purvata svetovna vojna". – In: Pashova, Tz.; Theofanov, Tz.; Pavlovitsch, P. (eds.). *Arabistika i isljamoznanie*. T. 1: Studii po sluchaj 60-godishnina na prof. Yordan Peev. Sofia: Sofia University Press, 2001, 100–109.

¹⁹⁷ *Arabski prikazki ot 1001 nosht*. Prevod P.A. Petrov. Sofia: B. Proshek's printing house, 1884.

would appear in the Bulgarian book market in the next 60 or 70 years were based on different European translations and/or adaptations of Galland's original edition.

Antoine Galland (1646–1715), the great French Arabist, was the first man to translate these ancient stories for a European audience. The ladies of the court of Louis XIV adored the translations and discussed them at their “salons”. The twelve-volume *Les mille et une nuits*, published in 1704/17¹⁹⁸, contains a number of stories that were not part of the original Arabic lore but had been added to it by Galland. This was the form in which the collection first reached Europe, and the choices, which Galland made in putting together his rather free adaptation of the materials available to him, have had a huge influence ever since. Although it was only in 1943 that a highly abridged version of Galland's work was published in Bulgaria¹⁹⁹, Galland's influence on Bulgarian translators and writers had been felt, as I mentioned, since the late 1800s.

The stories of *One Thousand and One Night* were translated into Bulgarian from West European languages, mostly French and German. They were, as a rule, retold in a fashion that made them suitable for children²⁰⁰. Ali Baba, Sindbad the Sailor, Aladdin, the Caliph Harun al-Rashid, Princess Scheherazade, Halima, Prince Ahmed and the fairy Banu, and the Magical Horse became popular characters in children's literature. (In Bulgaria, the tradition of presenting the stories of Ali Baba and the Forty Thieves, Sindbad, Aladdin and the Enchanted Lamp, etc. as fairy tales, which are duly purged of all erotic elements and focus mostly on adventure in exotic lands, survived into the 1970s and 1980s²⁰¹). This type of adaptations of *Scheherazade's Tales*, however, was by no means a Bulgarian literary invention. The tendency for presenting a “purified” version of *One Thousand and One Night*, with the religious and erotic elements

¹⁹⁸ Galland, A. *Les mille et une nuits: contes arabes*. 12 vols. Paris, 1704–1708.

¹⁹⁹ Galan, A. *Hiljada i edna nosht*. Prevod ot frenski [trans. from French by] V. Vuleva. Sofia: Zh. Marinov, 1943.

²⁰⁰ *Halima ili tri basnoslovni arabski povesti*. Pts. 1–3. Systav. [compiled by] Abubikir. Prev. [trans. by] I. Munzov. V. Tirnovo: H. Furtunov Press, 1897; *Ali baba i chetiridesette razbojnici: arabska prikazka*. Prevod ot frenski [trans. from French by] G. Palashev. Sofia: Kartinna galerija, 1909; *Aladin ili chudesnata lampa; Knjaz Ahmed i fejata Banu; Vulshebnijat kon: tri otrbrani prikazki ot hiljada i edna nosht*. Sofia: Kartinna galerija, 1910; *Ali baba i 40-te razbojnika: dramatizirana iztochna prikazka*. Prevod ot nemski [trans. from German by] K. sagaev. Lovetch: D. Mitchev & sin, 1924; Berndoff, P. (ed.). *1001 nosht: arabski prikazki*. Trans. of the 13th German edition by S. Belev. 1st Bulg. ed.: Sofia: Ya. Kovatchev, 1894; 2nd Bulg. ed.: Sofia: St. Atanasov, 1918, 3rd Bulg. ed.: Sofia: St. Atanasov, 1920.

²⁰¹ *Prikazki ot hiljada i edna nosht*. Syst. i prevod ot nemski [compilation and trans. from German by] Tz. Uzunova-Kaludova; prevod na stihovete (poems trans. from German by) D. Stoevski. Predgovor [forword by] Z. Petrov. Sofia: Narodna kultura, 1971; *Prikazki ot hiljada i edna nosht*. Syst.. [compiled by] Y. Milev. Sofia: Narodna Mladezh, 1984.

omitted from the collection of stories, was set up by Galland himself. Later, in Victorian England as well as in nineteenth-century Germany the *Nights* were adapted as stories for children and all the “scandalous bits” were cut out.

Characteristically, in the period between the 1880s and the 1920s, the translations into Bulgarian of *One-Thousand-and-One-Night* stories were printed in small numbers; sometimes, the same booklet would be published by two or three successive publishers, over a period of several years. But the total number of books containing one or several of *Scheherazade's Tales* is, to say the least, impressive. The romanticized concept of medieval Arabia thus became firmly rooted into Bulgarian mass culture.

One of the best-known “authors” of *Arabian-Nights* tales was Nikolay Rainov – an artist, art historian, writer, and folklorist²⁰². During World War One, Rainov was sent to the front as a reporter. Upon his return, he published his first collection of poems; it was titled *The Eyes of Arabia. Dream Ballads*²⁰³. In the postwar period, Rainov's interest in the “East” found reflection in his comparative study of Eastern and Western art²⁰⁴. From the year 1927 onwards, Rainov published several books of literary adaptations of *One-Thousand-and-One-Night* stories, and each of these books has had quite a few editions ever since. Rainov was not only a great storyteller; he admired “the magical” and the “beautiful” in the fairy-tales²⁰⁵. His original interest in Arab folklore has led him to discover the folklore of other Eastern nations as well²⁰⁶.

The Bulgarian reading public's early acquaintance with the “fabulous Orient”, however, was not limited to the adaptations of *One Thousand and One Night*. West European authors, whose works were conceived in the spirit of Oriental masters, began to be translated, too. For example, the Oriental-style fairy-tales by Wilhelm Hauff (1802–1827)²⁰⁷ as well as some adventure novels, which are set in the Middle

²⁰² On Rainov, see Sugarev, E. *Nikolay Rainov – bogotursachut bogoborec*. Sofia: Izdatelstvo “K.-M. Todorova”, 2007.

²⁰³ Rainov, R.I. *Ochite na Arabia (Sunni baladi)*. Sofia: St. Atanasov, 1918.

²⁰⁴ Rainov's comparative study of Eastern and Western art styles must be analyzed in the context of the Post-WW1 “avant-garde style”: Sugarev, E. *Nikolay Rainov*, 12–15.

²⁰⁵ Stoytcheva, S. *Prikazkite na N. Rainov – mezhdur magikata idekoracijata*. Sofia: Sofia University Press, 1995.

²⁰⁶ The number of books containing Rainov's adaptations of *Arabian-Nights* tales is overwhelming. Along with other “Eastern fairy-tales”, they have been collected in a new edition: Rainov, N. *Izbrani proizvedenija* [Collected works], T. 4: *Iztochni prikazki*. Sofia: Bulgarski pisatel, 1971, 411 p.

²⁰⁷ *Die Geschichte vom Kalif Storch* (The Story of the Caliph Stork), written in 1826, remains one of Hauff's most popular Oriental-style fairy-tales in Bulgaria. See the earliest translations of Hauff's fairy-tales: Hauf, V. *Prikazki*. Prevod. S.N. Djatchin. Ilustr. V. Lazarkevitch. Sofia: Hemus, 1925;

East, by Karl May (1842–1912)²⁰⁸ gained wide popularity among adolescent Bulgarians in that time period.

The introduction of medieval Arab sources into Bulgarian historiography is a different story. Since the 1870s, Bulgarian academics have been increasingly interested in medieval Arab authors, mostly because of what those authors wrote about medieval Bulgaria and Byzantium. For example, the eleventh-century author Yahya of Antioch seems to have been of primary importance to Bulgarian medievalists. A Melkite Christian, who was expelled from Egypt, Yahya moved to Byzantine-held Antioch. There, drawing on a wide variety of sources, he wrote a history dealing with the events in Byzantium, Egypt, Bulgaria and Kievan Rus in the period between 938 and 1034²⁰⁹. Bulgarian scholars became first acquainted with Yahya of Antioch through the excerpts, which were published in Russian translation by V.R. Rosen²¹⁰. Another medieval Arab author, Harun ibn-Yahya, who was held prisoner in Constantinople in the late ninth or early tenth century, became known to Bulgarian medievalists in translation, too²¹¹. In the following decades, it became customary, for Russian as well as for Bulgarian medievalists, to get interested primarily in those excerpts of medieval Arab works, which contained references to Byzantine, Bulgarian, and Russian history and geography²¹². To publish anthologies of excerpts of medieval Arabic texts in translation is still being practiced in Bulgaria²¹³. In the early 1990s, however, a new trend was set: Bulgarian translations of complete Arab medieval works began to appear in the book market²¹⁴.



Hauf, V. *Prikazki*. Pts. 1–4. prevod. M. Nenova. Sofia: I. Kujumdziev, 1926–1930. Cf. the most recent edition of Hauff's complete works in Bulgarian translation: Trud Publishers (2006).

²⁰⁸ Some of May's most famous titles are the *Orient Cycle* (volume 1–6), published in France (1881–). As May's "Oriental novels" became widely popular in Europe in French translation, they were often translated, into other European languages, from French rather than German. E.g., the translation from French into Bulgarian: K. May. *Arabski banditi*. Prevod ot frenski P. Georgiev. Sofia: Kniga, 1941.

²⁰⁹ On Yahya of Antioch, see Kazhdan, A. (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, 1991, p. 2213.

²¹⁰ Rosen, V.R. *Imperator Vasiliy Bolgaroboitsa. Izvlechenija iz letopisi Yahyi Antiohijskogo*. S. Petersburg, 1883.

²¹¹ Vasiliev, A.A. "Harun ibn-Yahya and His Description of Constantinople". – *Seminarium Kondakovianum* 5 (1932), 149–153. However, ibn-Yahya's "description of Constantinople" is only a fragment of ibn-Rosteh's work, which still awaits its publication in Bulgaria.

²¹² E.g., the excerpts of al-Idrisi's *Geography* in Bulgarian translation, in Nedkov, B. *Bulgaria i susednite i zemi prez XII vek spored "Geografijata" na Idrisi*. Sofia, 1960.

²¹³ The most recent anthology of medieval Arabic sources of Bulgarian history is: Zaimova, R. *Arabski izvori za bulgarite*. Sofia: Tangra/TaNakRa, 2000.

²¹⁴ See, for example, the translation of Ibn Fadlan's work: Ibn Fadlan. *Puteshstvие do Volzhka Bulgaria*. Trans from Arabic by G. Naumov. Introd. by L.-M. Boradzhieva. Sofia: Ares, 1992.

Finally, one question, which is crucial to the understanding of why Arabia remained for so long practically unknown to the Bulgarians, remains to be asked: what was the reason for the Christian Bulgarians not to write anything on the Muslim Arabs during the Middle Ages or even later, in the Ottoman era? The answer lies in the religious differences, which drew a deep demarcation line between Christians and Muslims. While Bulgarian Christians began to show interest in the Christian Holy Places as early as the beginning of the tenth century and to compile descriptions of the churches and relics of Jerusalem and Palestine as early as the 1300s²¹⁵, they showed no interest whatsoever in Arab Muslim culture. Even if some of them spent many years in the monasteries on Mount Sinai or in Jerusalem, they only had contacts with the local Christians (Arabs and non-Arabs) and were interested in the activities and the literary output of the local Christian centers.

In 1396, Bulgaria lost its independence to the Ottoman Turks and became a European province of the Ottoman Empire. Later, under Sultan Selim I (1512–1520), the entire Mamluk Sultanate of Egypt was conquered by the Ottomans and the Christian Holy places were thus placed under Ottoman control. With the Balkans and the Middle East now being parts of the same empire, traveling from Southeastern Europe to the Middle East became easier than before.

The period between the mid-1500s to the late 1700s bore witness to an intensive Christian pilgrimage movement, from Bulgaria to Palestine and back, via the so-called Syrian route. The journey normally lasted between eight or nine months and a year, with the celebration of Easter at the Holy Sepulcher being the focal point of the trip. “Washing” in the holy waters of the Jordan River was also an important element of the pilgrimage. Some of the Bulgarian pilgrims were monks or priests, but the majority of pilgrims were lay people, mostly craftsmen or traders, coming from the four corners of Bulgaria. On some occasions, men took with them their wives and children to the Holy Land.

In seventeenth-century Bulgaria, the Slavonic word for “pilgrimage” began to be substituted, more often than not, for the Arabic word “hajj”. As a result, the Christian pilgrim who had returned from a *hajj* to the Christian Holy Places began to be addressed as *hajji* – an honorific title of sorts, which spread to include the man’s wife,

²¹⁵ On the origins and early history of the pilgrimage movement in Bulgaria, see the foreword in: Gjurova, S.; Danova, N. (eds.). *Kniga za bulgarskite hadzhii* [Book of the Bulgarian *hajjis*]. Sofia: Bulgarski pisatel, 1985, 7–31.

children, and grandchildren. Ironically, the first Bulgarian who, in a brief description of his pilgrimage to Jerusalem in 1666, referred to himself by using the Arabic word *hajji* was an East Orthodox priest-monk, Meletiy²¹⁶. In 1868, Dimitar Palaveev, who was one of the wealthiest Bulgarians of his time and who directed his Middle Eastern banking and trading businesses from his offices in Egypt, gave what is probably the most elucidating explanation of why a Christian Bulgarian should call himself *hajji*: “In Cairo, the Arab or the visitor from Bukhara would not know anything about either my origin or my ethnicity but, on hearing that I am a *hajji*, he will show all the deference that is due to me. That “title” is a kind of a passport that easily opens doors [in the Ottoman Empire]”²¹⁷.

However, the numerous dedicatory inscriptions and marginal notes in the books that were donated, in the 1600s and 1700s, to Bulgarian churches and monasteries by Bulgarian Christian *hajjis* mention only “the beautiful city of Jerusalem”, Mount Sinai and the Christian Holy Land in general but do not say anything about the Muslim population living in those places²¹⁸. In the Middle Ages and in the Ottoman era, Muslim Arabs remained invisible for the Bulgarian Christians who compiled catalogues of the relics and holy places that were to be seen in and around Jerusalem as well as for the authors of hagiographical works and travel descriptions, and the donors of Christian books and other sacred objects that had been brought as gifts from the Holy Land.

If there were any pieces of information about the Muslim population of the Middle East, they must have been an element of the oral tradition. At the same time, the Bulgarians’ acquaintance with the Middle Eastern material culture was limited to the exotic objects – mostly fabrics, food stuffs, and even baby trees – that were brought, along with various Christian souvenirs, by the Christian *hajjis*, as gifts for friends and family. (There are a significant number of Arabic loanwords in modern Bulgarian, many of them referring to culinary art and the culture of eating; however, they were adopted through Turkish, which acted as a mediator between Bulgarian and Arabic²¹⁹.)

²¹⁶ Gjurova, S.; Danova, N. (eds.). *Kniga za bulgarskite hadzhii*, p. 15, note 44.

²¹⁷ Ibid., p. 15, note 45.

²¹⁸ Ibid., p. 295 sqq.

²¹⁹ Zhelyazkova, Zh. “Arabic Culinary Lexis in Bulgarian Borrowed through Turkish”. – In: Theofanov, Tz.; Samsareva, P.; Peev, Y.; Pavlovitch, P. (eds.). *Thirty Years of Arabic and Islamic Studies in Bulgaria*. Sofia: University Press “St. K. Ohridski”, 2008, 141–160.

In the Ottoman era, there were medreses built in or around the mosques in the Balkans. Islamic books were collected and copied there. Also, some of the Turkish notables had big private libraries, with Arabic books in them²²⁰. It seemed, however, that neither were the educated Christians interested in Islamic texts and Arabic literature, nor were the educated Muslims interested in Christian literature. Of course, Muslims too went on a *hajj*²²¹. But the gifts (souvenirs and books) they brought from Mecca to give to the mosques in the Bulgarian lands remained hidden from Christian eyes. Or rather, the Christians showed no interest in them. In the fifteenth through the eighteenth century, Christian-Muslim relations in Bulgaria can thus be seen to have moved along two separate lines: that of an everyday, basic-level contact and that of a harsh distinction in terms of literacy and religion.

In the first half of the nineteenth century, in Bulgaria the interest in going on a Christian pilgrimage to the Holy Land began to dwindle. At the same time, Bulgarian merchants became increasingly interested in trading with the Middle East, especially Egypt, and opened offices there. Even in that time period, however, the mass of Bulgarian Christians seemed to remain ignorant of Arab Muslim culture.

It is small wonder then that it was mostly the Bulgarian graduates of West European universities who began to introduce, in the 1880s and 1890s, the knowledge of medieval Arabia into Bulgaria. Mass culture proved to be quite susceptible to the concept of the exotic Orient that needed to be rediscovered; *One Thousand and One Night* in its various abridgments and adaptations turned out to be the most efficient means of achieving that goal.

It was only in 1960 that Arabic began to be offered as “optional” in the Program of Oriental Studies at Sofia University. And in the academic year of 1974/75 a new Program in Arabic Studies at the Department of Oriental Studies was launched²²². Currently, there is a Department of Arabic and Semitic Studies at Sofia University, which offers a wide array of courses in Arabic and Arab culture; some of its professors have published well-researched works on the history, culture and literature

²²⁰ Kenderova, S. “Mjastoto na esh-sheikh el-hajj Hasan bin Salih sred samokovskite knizhovnici ot XVIII vek”. – In: Evstatiev, S.; Tchobanova, H.; Djulgerov, I. (eds.). *Arabistika i isljamoznanie*. T. 2, 359–369, with bibliography on copyists of Islamic literature in Bulgaria.

²²¹ Todorova, O. “Drugijat hazdhilik: kym istorijata na mjusjulmanskija *hajj* ot bulgarskite zemi prez XV–XVII vek”. – *Istorichesko budeshte*, 2006/1–2, 220–227.

²²² Theofanov, Tz. Foreword. – In: Theofanov, Tz. et al. (eds.). *Thirty Years of Arabic and Islamic Studies in Bulgaria*, xiii–xix.

of medieval Arabia²²³. On a more popular level, there are publications on the history of Bulgarian-Arab relations²²⁴ while a new translation from Arabic of *One Thousand and One Night*²²⁵ has finally allowed the Bulgarians to enjoy, in its full splendor, the most famous example of Arabic medieval fiction.

Thanks to the development of Arabic studies in Bulgaria, both the academic community and the wider public have managed to overcome the romanticized view of medieval Arabia and have gained a truthful, in-depth knowledge and appreciation of the accomplishments of medieval Arab culture.



²²³ See, for example, Tzvetan Theofanov's works on Arab medieval culture and Pavel Pavlovitch's work on the history and culture of medieval Arabia: Theofanov, Tz. *Arabskata srednovekovna kultura*. T. 1-2. Sofia: Sofia University Press, 2001–2002; Idem. *Arabskata srednovekovna kultura: ot ezichestvoto kum isljama*. Sofia: Sofia University Press, 2004; Pavlovitch, P. *Istorija I kultura na drevna Arabia*. Sofia: Mezhdunaroden centar za izsledvane na maltzinstvata, 2004.

²²⁴ Fol, A.N.; Pavlov, P.H. et al. *Bulgari i arabi*. Sofia: Tangra/TaNaKra, 2003.

²²⁵ Trans. by K. Tzonev, Sl. Ruschukliev. Sofia: Trud, 2004, 900 p.



**“Images are Stronger than Knowledge:
How to Re-invent Dialogue”**

Prof. Dr. Maurits S. Berger
Leiden University
Netherlands

Abstract

The West – and in particular Europe – has a century-old tradition of studying Islam. The proclaimed purpose was dialogue, but the actual motive was to prove the faith of the Muslim wrong. Later, dialogue gave way to a more scientific approach to the study of Islamic civilization, but here also scholars were often led by a colonial mind-set. Since the late nineteenth century, drastic changes have taken place in Western scholarship of Islam and the Arab world, and the academic view on Islam and Arabs has altered significantly for the best. However, as this paper will demonstrate, this increase in objective knowledge has done little to alter Western views on Islam and the Arab world, and negative images still prevail. The events of 9/11 have prompted states as well as civil society to take initiatives for dialogue between Muslims and Westerners, as well as between the Muslim and Western world. This paper will argue that, within the context of these dialogues, factual and academic knowledge is of little consequence since the sources of century-old imagery still persist. The paper will conclude with suggestions for new directions for this dialogue to be effective.

Introduction

The difference between perception and factual truth is a problem known to psychologists as well as historians. One of the terrains where the interchange between the two is formidable and persistent is the interaction between Islam and the West. Some observers and authors refer to the conflictuous nature of that interaction and therefore foresee a dark future in particular with regard to the presence of Islam in Europe.²²⁶ Others, on the other hand, emphasize the intellectual nature of that interaction between the two realms rather than their belligerent relations, and point at the many ways that Europe is indebted to Islamic civilization.²²⁷

²²⁶ See, e.g., Bruce Bawer, *While Europe Slept: How Radical Islam is Destroying Europe from Within* (New York: Doubleday, 2006); Claire Berlinski *Menace in Europe: Why the Continent's Crisis Is America's, Too* (New York: Crown Forum, 2006); Christopher Caldwell, *Reflections on the Revolution in Europe* (New York: Anchor, 2010); Walter Laqueur, *The Last Days of Europe: Epitaph for an Old Continent* (New York: St Martin's Griffin, 2009); Mark Steyn, *Lights Out: Islam, Free Speech And The Twilight Of Europe* (Montreal: Stockade Books, 2009); Bruce Thornton, *Decline & Fall: Europe's Slow Motion Suicide* (New York: Encounter Books, 2007); Bat Ye'or, *Eurabia: The Euro-Arab Axis* (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2005).

²²⁷ See, e.g., Jonathan Lyons, *The House of Wisdom. How the Arabs Transformed Western Civilization* (New York: Bloomsbury Press, 2009); Mark Graham, *How Islam created the Modern World* (Beltsville (Mi): Amana Publications, 2006); George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1991; George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Boston: MIT Press, 2007); Jim Al-Khalili, *The House of*

The differences in viewpoints cannot only be explained by the fact that these observers might be focusing on different time periods or events. Even those who study the same historical periods and using the same data may come to diametrical different conclusions. Two eminent contemporary scholars of Islamic history, the American professors Bernard Lewis and Richard Bulliet, provide a point in case.²²⁸ Bulliet argues that Islam and Christianity share the same cradle of a common civilization from which they parted ways 'as siblings' in the sixteenth century, while Lewis asserts that both civilizations have always been at permanent loggerheads. Bulliet stresses the similarities in developments and experiences in the growth of the two civilizations, while Lewis emphasizes their differences. Bulliet refers to religion as only one of the many factors that shaped Islamic identity, while Lewis puts religion central stage to understand the Muslim. And Bulliet argues for a legacy of a Christian-Islamic heritage, while Lewis differentiates between an Islamic civilization, on the one hand, versus a Judeo-Christian civilization, on the other. Lewis' view has gained popularity since the events 9/11 in 2001 and the subsequent terrorist attacks in Europe, and the mounting reports on the lack of integration of Muslim migrants in Western European societies. Bulliet's view, on the other hand, is shared particularly by many historians of the Middle Ages who point at the parallels between the two civilizations and the ways how Europe is indebted to Islamic culture.

Perception, apparently, is quite important, even among those who credit themselves with academic objectivity. This may be a distinctive obstacle in times when dialogue is promoted between the Western and Muslim worlds. But rather than focusing on the degree of historical and factual truth, we aim to contribute to this dialogue by paying attention to its main obstacle: perceptions and images. Before one engages in conversation about each other, should one not first get an impression of the ideas one holds about each other, and try to determine where they come from? This may sound self-evident, but it is much harder than one may think because perceptions are often not conceived as such by those who hold them: they will either claim that these are not perceptions but truths, or they will flatly deny that they hold any perceptions in the first place.

In this article, I want to make a contribution to the deconstruction of Western imagery of Islam and the Muslim world in order to see how they play a role in the current dialogue between the Western and Muslim world, and subsequently how such dialogue can be restructured to avoid the obstruction of such imagery. I will retrace it to its origins, and present an overview of how so-called objective ('academic') and imagined knowledge as evolved through the centuries, and extrapolate these findings into the present. The position taken in this analysis is that of the West – we can make an exact same study of the Arab or Muslim perspective, but I leave that to others²²⁹ – and therefore will be predominantly discuss the European perspective that only developed into the wider Western perspective during the twentieth century. Granted,

Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance (New York: The Penguin Group, 2011).

²²⁸ Richard Bulliet, *The Case for a Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, 2006 and Bernard Lewis, *Europe and Islam*, Washington: The AEI Press, 2007.

²²⁹ See, for instance, Francesco Gabrielli, *Arab Historians of the Crusades*, Los Angeles: University of California Press, 1984; Nabil Matar, *Europe through Arab Eyes, 1578-1727*, New York, Columbia University Press, 2009; Robert Woltering, *Occidentalisms in the Arab world: ideology and images of the West in the Egyptian media* (Library of modern Middle East studies, 96), London: I.B. Tauris, 2011.

this topic has been extensively research by several eminent scholars,²³⁰ but their research has been mostly restricted to the period of the European Middle Ages. This article will provide a full overview of thirteen centuries of Western perspectives on Islam – thereby gratefully drawing from the aforementioned studies with respect to the Middles Ages – and, in addition, will use the findings to shed light on the current initiatives for dialogue.

Collective memory

Before we start our overview and analysis of European and Western imagery of Islam, we must first briefly contemplate the nature of imagery. In the case of the relation between Islam and the West, historical facts have become distorted and conflated with general held images, and these are then stored in what is being called the ‘collective memory’. This term received much attention by historians in the 1990s and consequently developed into multiple meanings, but for the purpose of this book we will use this notion to mean the ways in which people construct a sense of the past, and from which they derive an awareness of their unity and peculiarity.²³¹ Collective memory provides a people with a common identity that can be traced back into history, regardless of the accuracy of the historical events or the causal connection of these events to the identity of the people holding the collective memory.

An important aspect of this collective memory, therefore, is the distortion of history into mythology or imagery. What, then, are the historical experiences that Europe has had with Islam and, more importantly, in what form are they lodged into today’s collective memory? An example is the Frankish victory in Poitiers in 732 CE against one of the many plunder raids conducted by Spanish Moors: in European collective memory this battle has acquired the historical significance of halting the Muslim onslaught on Europe and consequently saving Europe from Islamic domination. We may flatly say that the historical evidence proves this analysis to be incorrect: the battle at Poitiers was merely one of the many raids conducted by the Spanish Moors into France that had gone awry, and these raids were not part of a large invasion as the one twenty years earlier aimed at conquering the Iberian Peninsula.²³² We will return to this ‘historical moment in European history’ later. Equally interesting is the mirror-side to this same question: what historical experiences have been erased from or not admitted into European collective memory?

²³⁰ Maurits Berger, *A Brief History of Islam in Europe: Thirteen Centuries of Creed, Conflict and Coexistence*, Leiden: Leiden University Press (2014); David Blanks & Michael Frassetto, *Western views of Islam in medieval and early modern Europe: perceptions of the other*, Basingstroke: Macmillan, 1999; Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1960; Bernard Lewis, *Islam and the West*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1993; John V. Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University Press, 2002, and *Sons of Ishmael: Muslims through European eyes in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 2008.

²³¹ See, e.g., Jan Assman, ‘Collective Memory and Cultural Identity’ in Jan Assman and Tonio Hölscher (eds.), *Kultur und Gedachtnis, Frankfurt/Main: Suhrkamp*, 1988, pp. 9-19 and Alon Confino, ‘Collective Memory and Cultural History: Problems of Method’, *The American Historical Review*, 1997 (Vol.102, No.5), pp.1386-1403.

²³² See, e.g., Robert Cowley and Geoffrey Parker, *The Reader's Companion to Military History*, Boston, Houghton Mifflin, 2001, p.xiii; Franco Cardini, *Europe and Islam*, London, Wiley-Blackwell, 2001, p.9; David Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe*, New York, Norton & Company, 2008, p.178 & 183; Paul K. Davis, *100 Decisive Battles from Ancient Times to the Present: The World's Major Battles and How They shaped History*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p.3

An example is the keen interest and study of the eight centuries of Muslim life in Catholic Spain as opposed to the near lack thereof of the six centuries of Muslim life in Catholic Poland and Lithuania. Another example is the European collective memory of the Barbary corsairs and the hundreds of thousands of Christian slaves they kept, while neglecting the fact that enslavement by means of piracy was conducted on a similar scale by the Christian European side.

This is not to say that such omissions in European – and now also Western – collective memory or academic interest are deliberate. To the contrary. But that is exactly the point that needs to be made before we continue: the highlighting or omission of these events is so much engrained in the European collective psyche and memory that one is possibly not even aware of it. For example, when I mention the battles of Poitiers and Vienna where respectively Moorish and Ottoman armies were defeated, many of my students of Dutch origin nod their heads in recognition of these names, while my Muslim students of foreign origin will give me blank stares. Reversely, when I mention the battle of Hittin, where Saladin brought defeat to the Crusader armies, my Muslim students look up in recognition while the others do not. The different reactions are remarkable given the fact that all these students have taken the same Dutch state exams, and none of these historical events is part of the Dutch school curriculum. Apparently, the Dutch students who are born, raised and educated in Europe but who are of foreign origin have inherited a collective memory that has stored different images, events and notions than that of their fellow students of Dutch origin. Collective memory, therefore, is powerful, perhaps even more than acquired knowledge.

We must also realize that collective memory may undergo changes through time. To Catholics of the sixteenth and seventeenth century, the ‘Turk’ was the great enemy, while many Protestants saw more similarities with Islam than with Catholicism and some Protestants claimed to prefer Ottoman rule to that of the Catholics. Nowadays, on the other hand, most Protestants will feel closer to Catholicism than to Islam. In the seventeenth century, the fall of Vienna might have been a disaster for the Holy Roman Empire, but would have been applauded by the Empire’s enemy France. Nowadays, on the other hand, Frenchmen may concur with the view that ‘Vienna’ saved Europe from Islamic domination. But these are historical facts – the Protestants applauding Islam, the French applauding Ottoman conquests in eastern Europe – that Europeans nowadays opportunely forget. And, again, this act of forgetting is also not something that happens deliberately, but is stored in the collective memory, thereby deleting earlier or inconvenient memories.

Why and how Western scholarship has studied Islam

In 1648, professor Voetius, one of the first professors of Arabic at Leiden University gave a lengthy lecture on Islam with the title “Better Turkish than Papish” (which translates as “being Muslim is preferable over being Catholic”).²³³ Voetius was a Protestant in the Dutch Republic that was engaged in a rebellion for independence against the Spaniards, and this struggle quickly acquired religious overtones pitting the Protestant Dutch against the Catholic Spaniards. It was the time of Reformation, the great schism between the Catholics and Protestants, and also the time of the

²³³ Voetius, ‘Over het mohammedanisme’, in: J. van Amersfoort and W.J. van Asselt (Eds.), *Liever Turks dan Paaps? De visies van Johannes Coccejus, Gisbertus Voetius en Adrianus Relandus op de islam*, Zoetermeer, Uitgeverij Boekencentrum, 1997, pp. 59-100.

incursions of the Ottoman Empire into south west Europe (the Ottoman armies besieged Vienna in 1529 and 1683).

In their opposition towards the Catholics, quite some Protestants expressed a favorable attitude towards the 'Turk'. Were these Muslim Ottomans not also against icons, clerical hierarchy, celibacy, alcohol and swearing and excessive religious architecture, just like the Protestants, but unlike the Catholics?²³⁴ Protestants also looked favorably at the Ottoman relative tolerance toward their non-Muslim subjects as opposed to the Protestants' treatment at the hands of the Catholics. It did not go unnoticed that many religious refugees from Catholic Europe found refuge in the Ottoman empire, like the Jews from Spain, Huguenots from France and some Anglicans and Quakers from England.

This Protestant attitude towards the Turk did not mean that they were equally admiring of their religion, Islam. Voetius was quite clear in his lecture that Islam is a heresy. Islam remained to the average Protestant of the seventeenth century an aberration or evil, and more common among Protestants was to equate Islam with Catholicism, declaring them equally bad. For instance, a wall painting in the Gothen church on the Swedish island of Gotland depicts St Christopher carrying Jesus as a child safely across the water with on either side the Pope and Muhammad (with distinct Ottoman features) drowning, symbolizing their heresy and unbelief.²³⁵ This imagery was also voiced by Martin Luther in whose Christian cosmology the Turks represented 'the Devil' who had come as 'the scourge of God' to punish the Christians for their sins, whereas the pope and his clergy represented the 'Anti-Christ' because of their burning and persecution of 'the innocent, the pious, the orthodox.'²³⁶ Still, he thought the pope worse than the Turk, because the latter was at least tolerant towards other faiths.²³⁷

Voetius' lecture is but one of the many examples of how European scholarship and imagery about Islam interacted and even reinforced each other. But in the thirteen century-history of European interaction this was an exceptional example of a relative positive view of the Muslim and, to a much lesser extent, his religion. In preceding and succeeding periods these views were much more negative. For the purpose of this article it is useful to get a quick overview of the development of European study and imagery of Islam.

Since the moment that the Arab Muslim armies conquered most of the Iberian Peninsula in 711 CE and Sicily more than a century later, and Arab Muslim pirates threatened most European Mediterranean shores, European Christians held no urge or curiosity whatsoever to understand this new religion. Islam only 'began to be treated seriously' by the twelfth century²³⁸, among others with the first Latin translation of

²³⁴ Helmut-Wolffhardt Vielau, *Luther und der Türke*, Gottingen, 1936, p.15; Ahmad Gunny, 'Protestant Reactions to Islam in late Seventeenth-Century French Thought', *French Studies*, 1986 (Vol.40, No.2), pp.129-140. See also Johannes Ehmann, *Luther, Türken und Islam*, Heidelberg: Gütersloher Verlagshaus, 2008; Ludwig Hagemann, *Martin Luther und der Islam*, Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum, 1983.

²³⁵ Jonas Otterbeck, 'The Depiction of Islam in Sweden', *The Muslim World*, 2002 (Vol.92), pp.143-156.

²³⁶ Martin Luther, *Vom Kriege wider die Türken*, 1528, WA 30 II, pp.107-148.

²³⁷ Vielau, *Luther und der Türke*, p.23. See also Francisco, *Martin Luther and Islam*, pp. 69-82.

²³⁸ Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1960, p.7.

the Quran in 1143 AD²³⁹ - more than five hundred years after the Muslim conquest of the Byzantium empire, and more than four hundred years after the Muslim conquest of Spain. But regardless of this late interest, Christianity remained the frame of reference, and the many Christian elements of Islam, as well as Mohammed's acquaintance with Jews and several Christians, was reason enough to conclude that Islam was a heretical offshoot from the true faith. Islam was not treated as a religion in its own right, but was listed as one of the great heresies, together with Nestorianism and Arianism.²⁴⁰ The attitude towards the study of Islam therefore remained polemic: it needed to be studied properly, but only with the purpose of proving it wrong and wicked. This opinion was also defended by the Dutch professor Voetius five centuries later, and would remain the general position of European scholarship until the nineteenth century. Only then was Islam recognized and studied as a religion in its own right.

However, the nineteenth century was also the age of European colonialism and imperialism, and many of the European colonies were Muslim majority countries. The Dutch in Indonesia, British in British India and Egypt and the French in North Africa were for the first time in their history confronted with Muslim subjects, Islamic institutions like the religious scholarly clergy (*ulama*) and Islamic courts, religious culture and traditions. Studying Islam was mostly instigated for pragmatic reasons, for it was to serve purposes of colonial rule.²⁴¹ But while Islam for the first time in European history was studied as a religion in its own right, it was often conceived as one, if not the main cause for the backwardness of the Muslim countries at that time. This idea was based on highly popular racial and Darwinist theories of that time. According to these theories, not only race but also religion was intrinsic parts of each civilization, and each civilization was unique in its own right and developed in its own pace. From this reasoning sprang the idea that European civilization was attributed to Christianity, and that by consequence Islam was to be blamed for the deplorable state of the Muslim societies.²⁴² In this mindset, the position of women was attributed to Islam rather than to tradition or culture, revolts were the result of Islamic fanaticism rather than to political or economical factors, and anti-imperialism was a characteristic of pan-Islam rather than local social-political opposition.²⁴³ The view of Islam as the single factor and motivation of Muslim lives remained a persistent concept, and enjoyed a second life in the late twentieth century, as we will see below.

More than a century later, in 1979, Edward Said argued that these preconceived and pejorative notions about Islam and Muslim societies were still present in western academic circles.²⁴⁴ Although Said's accusations were too broad

²³⁹ Thomas Burman, 'Tafsir and Translation: Traditional Arabic Qur'an Exegesis and the Latin Qur'ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo,' *Speculum* 1998 (Vol.73), p.705. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1964.

²⁴⁰ Daniel, *Islam and the West*, pp.83, 185ff.

²⁴¹ See for a discussion of these studies: David Motadel, 'Islam and the European Empires,' *The Historical Journal*, 2012 (Vol.0, No.03), pp. 831-856.

²⁴² See for these theories and notions: Albert Hourani, *Islam in European thought*; Bernard Lewis, *Islam and the West*; Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*.

²⁴³ E.g. Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966; Jacques J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident: Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formé une image de cette religion: I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C.H. Becker, D.B. MacDonald, Louis Massignon*, Paris, Mouton, 1963.

²⁴⁴ Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.

and not always sufficiently substantiated,²⁴⁵ they did hit a nerve in the European academic world. The word 'orientalist' gained a negative meaning, and various academic disciplines set out to reconsider their academic premises and methodologies. This reconsideration had already been set into motion when anthropologists entered into this field of study that was previously dominated by philologists. By consequence, Muslims and Islam were not only to be studied as representations of texts that dated from the past, but as living entities of today.²⁴⁶

The arrival of Muslims in the West brought a new challenge to the Western study of Islam. Until the 1980s, studying Islam meant a trip to the library or to some faraway exotic land. But now Islam was in the West, and Muslims were fellow-citizens in Western societies and fellow-students in Western universities. Western scholars had to become used to the fact that Muslims and Islam, as objects of study, were part of shared the habitat of the researchers, and that they responded to lectures and studies about them.²⁴⁷ The fact that the politically and socially charged atmosphere in Western societies had put Muslims in a permanent spotlight during the late 1990s and the first decade of the twenty-first century merely added to the complexity of this interaction.²⁴⁸

The attacks of 9/11 and subsequent attacks by Muslim extremists in Western cities have yet again changed the research agenda of Islam in Europe. During the first decade of the twenty-first century, most of the research on Islam and Muslims in Europe became embedded in the overall theme of security. This situation was not necessarily by scholarly design, but often prompted by the practical circumstance that national research funds during this period tended to prefer research proposals that had relevance to practical needs of the time.²⁴⁹

Nevertheless, a steady stream of studies on Islam and Muslims both within and without Europe emerged from universities, think tanks, and investigative journalists. Most studies tended to discuss the Muslim identity in ethnic and national minority terms rather than religious terms. Very few of these studies referred to Islam as a source of Muslims' actions. To the contrary, importance in this respect was attached much more to culture, ethnicity and migration. Most scholars identified

²⁴⁵ See for critical responses: Bernard Lewis, *Islam and the West*, 1993, pp.99-118; Ibn Warraq, *Defending the West : a critique of Edward Said's Orientalism*, Amerherst (N.Y.): Prometheus Books, 2007; Daniel Martin Varisco, *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*, Seattle: Washington University Press, 2007.

²⁴⁶ For an insightful and critical survey and analyses of methods used by the early and modern scholars of Muslim societies and Islam, see Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, London, Tauris, 1988; J. Waardenburg, *Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions*, Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

²⁴⁷ M.S. Berger, *Islam and the Uncertainty Principle*, Den Haag: Boom Juridische Uitgeverij, 2009.

²⁴⁸ For instance, Jocelyne Cesari, 'Islam in France: The Shaping of a Religious Minority', in Yvonne Haddad-Yazbek (ed.), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

²⁴⁹ Jørgen S. Nielsen remarked in 2012: 'My own simple thematic search on the website of the UK Economic and Social Research Council using the search term 'Islam' in the category 'Security and conflict' indicates that no research grants meeting these criteria were awarded in the period 1982 (when the record starts) till 2000, although if all subject categories are included there were 18 grants. If, however, the same search is made for the years 2001 till the present, it appears that a total of 40 research grants were awarded in all categories, of which 32 were in the category 'Security and conflict'.' (in: Book Reviews, *Journal of Muslims in Europe*, 2012 (Vol.1), p.217).

religion as a secondary motivator that enhanced existing issues and conflicts rather than being the instigating factor thereof.²⁵⁰

But while the theological approach was gradually removed from the Western academic studies of Islam (just like Christian theology was gradually disappearing from Western academic curricula), Western Muslims introduced the study of Islamic theology. The purpose of that kind of study was different from what was conducted at most Western universities, however: these Muslims were not studying their religious behaviour or texts, but their own faith. In some Eastern European countries, such studies could be pursued at Islamic theological institutions and seminars. In Western European and North American countries, on the other hand, there was an absence of a tradition as well as an infrastructure of the theological study of Islam.²⁵¹ Moreover, the Muslim communities in these societies lacked religious authorities that could guide or instruct them in these studies. This posed a problem with the growing need since the 1990s among Muslims for knowledge on Islamic theology. Their response, generally speaking, was twofold: some actually went abroad to study, while others resorted to self-study, either by means of the Internet or by setting up study circles.

At the time of writing, the two disciplines – Islamic Studies and Islamic Theology – have taken separate routes and cater to separate student communities. This is an important observation for when we come to speak of ‘dialogue’, because who exactly are the Western partners in that dialogue? Moreover, if imagery is to be an important component of that dialogue, as I argue, whose collective memory are we to address, because that of the Muslim Westerners (who are mostly of foreign origin) is different from that of native Westerners. We will discuss this issue in more depth below.

The perseverance of Western images of Islam

The previous paragraph has ended with the rather upbeat observation that Western scholarship regarding Islam has disentangled itself from a philological and theological structure and from a negative (‘Orientalist’) and polemic mind set, and has taken to a more sociological and anthropological approach which focuses on the persons and their identities rather than the tenets of their faith. This, however, has backfired in an unexpected way. Now that Islam has become important to so many Muslims around the world – whether as personal piety, societal involvement, political motivator or source of militancy – we run the risk of Western academics turning a blind eye to Islam for they have by now learned *not* to be fixated on religion. This is even more the case for public and political opinion; they have gone through a long process of secularization, which has reduced religion to the realm of personal privacy, and the public displays of religion as manifested by Muslims abroad as well as domestically is bewildering at best and threatening at worst. These reactions have become known by the term “Islamophobia”, but they draw from century-old imagery, which is therefore worth scrutinizing. For the purpose of this article I will present a brief categorization of those images that have proven persistent through the ages until the present day.

Religion is backward

²⁵⁰ See the bibliographical references in the country studies in Jocelyne Cesari, *Handbook of Islam in Europe*.

²⁵¹ W.B. Drees & S. van Koningsveld, *The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe: Academic and Religious Freedom in the 21st Century*, Leiden: Leiden University Press, 2008.

Criticism of Islam has a longstanding European tradition, as we have seen in the previous paragraphs. But from the nineteenth century onwards Europe has developed a tradition of criticism of religion in general, and Christianity has already had its fair share of criticism and abuse, first in the nineteenth century and then again in the 1960s and 1970s. In European majority public and political discourse, religion does not enjoy a status of prestige. The manifestation of Islam through dress, behaviour, and manners of speech as is manifested in Western, and to a lesser extent in Eastern Europe, therefore runs counter to the dominant European notions of the position of religion in the public domain. The criticism of Islam from this perspective is mostly in line with the older forms of criticism of Christianity, namely that religion is backward, irrational and oppressive. Some critics of Islam are therefore not necessarily targeting Islam as such but are critical of religion in general: for them, any adherence to religion is ludicrous and possibly dangerous, and they are concerned with the fact that in a quite secularized Europe a new Muslim community is manifesting itself with a distinct religious identity. But the criticism of Islam also bears features typical of the anti-Islam themes that have been repeated through the centuries.

It must be noted that we are dealing here with a sentiment that, to my mind, is not Western but typical European. European societies have developed the customary practice of not publicly manifesting religion, even though that would be perfectly admissible by law. Religious dress in public has become rare, and even self-proclaimed Christian politicians will seldom refer to Scripture to make their point. Despite a strong tradition of Christian-Democratic politics in many European countries, and regardless of references to the Christian identity of Europe, religion is mostly absent from the European political and public domains. This is often referred to as secularism, and according to several observers this is the point where Islam clashes with European values.²⁵² I would argue, however, that the issue here is not secularism but a typical European cultural tradition of handling religion. In the United States, for instance, we observe a completely different tradition of secularism where religion plays a very prominent role in the public and political domain.²⁵³ Manifestation of religion – whether Islam or any other religion – is therefore bound to clash with the European way of handling religion, but not with the American way.

We must realize that in the above we have used the term secularism in its sociological definition. Any clash between Islam – or religious manifestations in general – and Western society is much less prominent if secularism is defined as a political-legal institution of separating religion and the state. It is precisely this

²⁵² See, e.g., Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003); Cesari and McLoughlin, *European Muslims and the Secular State*, 2005; Jose Casanova, "Religion, European secular identities, and European integration", *Transit* 27 (2004), 1-17; Jytte Klausen, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Olivier Roy, *Secularism confronts Islam* (New York: Columbia University Press, 2007); Armando Salvatore, "Power and Authority within European Secularity: From the Enlightenment Critique of Religion to the Contemporary Presence of Islam" in, 543-561.

²⁵³ For comparative analyses, see e.g., Peter L. Berger, Grace Davie, Effie Fokkas, *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variation*, London: Ashgate, 2008; Jackson, Pamela Irving & Peter A. Zervakis, *The Integration of Muslims in Germany, France and the United States: Law, Politics and Public Policy*, Paper prepared for 2004 annual meeting of the American sociological Association (pdf-file online only), 2004; Jocelyne Cesari, *When Islam and Democracy Meet*; Barbara Metcalf, *Making Muslim Space in North America and Europe* (Berkeley/London: University of California Press, 1996).

separation that is embraced by many European Muslims because it guarantees their freedom to practice their faith according to their own wishes and without state interference.²⁵⁴

Homo Islamicus

Given the Western, and in particular European sentiment regarding religion in general and Islam in particular, the Muslim is at a disadvantage by the mere fact that he is called 'Muslim', or prefers to call himself so. Under that name he is the *homo Islamicus*, the man or woman who is supposedly guided at best, or driven at worst, by religion and by religion alone, and other factors of his or her identity or behaviour are of little relevance. Consequently, one only needs to study the religion to understand the faithful. The emergence of the social sciences at European universities has altered this view, as we have seen: we now know that not everything a Muslim does is in accordance with Islam, nor is everything Islam proclaims adhered to by even the most devout Muslims. It is with this insight that among social scientists religion has lost prominence as a factor of great relevance when studying people.

But the *homo Islamicus* has returned to centre stage with 9/11. The terrorist acts – in particular the suicidal nature thereof – by Muslim extremists are so bewildering for Westerners, that they try to find the explanation in what these terrorists claim as their inspiration: Islam. The same is the case for women wearing the veil; from a Western perspective this is so contrary to every 'normal' human response, that the answer for such behaviour had to be sought in the religion of these women (we will discuss the issue of the veil in more detail below). In doing so, the anxious Westerners continue the century-old European tradition of studying Muslims by means of Islamic scripture and texts. The sale of Qurans in the Western world peaked after the attacks of 9/11, as did the many books on Islam. When I am invited by teacher unions, police academies or medical schools to talk about Islam, they never mean to know about the prophet, the meaning of Ramadan or pilgrimage to Mecca, or the tenets of Islam: they want to know if there is anything special about these people that makes them different – because that is what they experience in their interactions with them at work – and assume that it is Islam.

Mohammed

The fascination with the person of the prophet Mohammed through the centuries had much to do with the Christian perspective that was taken on Islam. Christian theologians saw him as a missionary priest who was well aware of the Christian message but deliberately corrupted it to his own advantage, teaching falsehood and heresies, leading the poor Arab desert dwellers astray with tricks and magic, himself being victim of epileptic seizures.²⁵⁵ Moreover, he was seen as the main inspiration for mass violence that took the form of massive conquests that so often were directed against the Europeans.

²⁵⁴ See also Jytte Klaus, *The Islamic Challenge: Politics and Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp.204ff. Also; Maurits S. Berger, 'The third wave: Islamization of Europe or Europeanization of Islam?' in Jorgen Nielsen et. al. (eds.), *Journal of Muslims in Europe*, 2014 (Vol.3, No.2).

²⁵⁵ Daniel, *Islam and the West*, pp.27-39.

Just like the Christian theologians were preoccupied with the person and role of Mohammed, so were popular legends in medieval Europe abound with the theme of the impostor posing as a prophet.²⁵⁶ One of these stories was that Mohammed put a pea in his ear that was picked out of there by a trained pigeon – his way of tricking his audience in believing that he communicated directly with God. It is an interesting combination of Islamic and Christian elements: Islam holds that God conveyed His message to Mohammed by means of the messenger angel Gabriel, while the pigeon as a symbol of the Holy Spirit is typical for Christianity. A similar story is that of a trained bull showing up while Mohammed was addressing the crowd, holding a book tied to its horns, representing the Koran sent to God's prophet.

Other medieval European stories about Mohammed hold more mundane themes. Famous was the story of Mohammed drinking with his good friend, the monk Sergius (again a mixture of Islamic and Christian elements: according to the Islamic biography of Mohammed he had met a monk named Bihai during his travels as a merchant into Syria, while Christian folklore holds that an apostate priest named Sergius had run off to Arabia to spread falsehood). When the two companions fell asleep in drunken stupor a soldier passed by who killed the sleeping monk and placed the sword in Mohammed's hands. When he awoke and the soldier told him that he had killed his companion in his sleep, Mohammed foreswore wine for the rest of his life. The Islamic prohibition of alcohol and pork greatly intrigued the medieval European, and recur in many stories, possibly because they represented the elementary food supply for the average European (we should keep in mind that beer and wine in many medieval European cities replaced water that was often too polluted to drink).

The other Christian perspective was the position of Jesus. Non-recognition by the Muslims of Jesus as the son of God was for many theologians a source of utter bewilderment and the main reason to call Islam wicked and evil, for how could people who had knowledge of the teachings of Jesus and even recognized Jesus, fail to see that he was the true son of God?²⁵⁷ The fact that Muslims were called Mohammedans in the nineteenth century, that is in the very period that Islam was seriously studied in its own right, is quite telling, for it suggests that Muslims were seen as followers of Mohamed, just as Christians were called so since they are followers of Christ, thereby disregarding that from the Islamic perspective this was absolutely incorrect.

The person of Mohamed as the wicked impostor who incited violence returned with vigour after 9/11. Once more the Westerners returned to polemics, but now often made use of a new tool: irony and mockery. The notorious Danish cartoons are but one example. These had a double effect: not only did they make fun of certain behaviour of Muslims, but they also did this in a manner – by depicting the prophet – which was in itself a taboo for many Muslims. For Muslims, whether devout or not, icons of religion such as their prophets are part of a sacral domain that deserves respect. For many Westerners, on the other hand, and in particular Europeans, making fun of authority, whether political or religious, is part of public discourse and does not automatically imply disrespect.

²⁵⁶ Daniel, *Islam and the West*, pp.27-39.

²⁵⁷ *Vom Kriege wider die Türken*, WA 30 II, pp.107-148; *Verlegen des Alcoran*, Wittenberg, 1542: 'Und ich halt der Mahmet nicht für den Endechrist. Er machts zu grob... Aber der Bapst bey uns is der rechte Endechrist, der hat den hohen, subtilen, schönen gelissenden Teuffel. Der sitzt inwendig in der Christenheit' (fol. X).

Position of women

Europeans have persistently been preoccupied with the position of the woman in Islam, which was considered to be bad, both in the theology and practice of Islam. This concern with the plight of women was intertwined with an obsessive fascination with the sexual licentiousness of Islam.²⁵⁸ To the medieval Christian European, for whom marriage meant an indissoluble and monogamous bond, the Islamic notions of bigamy and divorce were shocking, and contributed to the notion of the ever-lustful Muslim man. The oppression of the Muslim woman was explained by the fact that she did not enjoy the same rights as her husband – an argument that may sound odd given the social position of women in European medieval life, but from a formal legal perspective the medieval Christian woman indeed had exactly the same options like the man: a monogamous marriage, and no divorce. With the advance of Ottoman power from the sixteenth century onwards, the notion of the harem perpetuated this European fascination for something that was at the same time lustful and sinful. It was conveniently forgotten that having a mistress was quite common in European upper society in these times.

The presumed lustfulness of the Muslim (or Turk, or Arab) acquired new dimensions in the nineteenth century with the coming of what became known as Orientalist painting and later also photographing. The white female figure, often nude or barely dressed, in reclining positions or under the scrutinizing eyes of male slave dealers, was a recurring object, creating a world of lustful fantasy that stirred the imagination of the European onlookers. The nineteenth century was also the period of imperialism, and many – mostly male – Europeans voiced their criticism of the subordinate position of Muslim women in the colonies. This opinion was often one of double standards, since the position of European women was not necessarily better off. Lord Cromer, the British governor of Egypt in the 1880s, was a case in point: he fulminated against the position of women in Egypt but was also staunchly opposed the women in England claiming voting rights. It can be assumed, however, that the issue was not one of rights but of visibility: the women in Europe might not have had the same rights and level of participation as men, but were visible in the public domain whereas this was much less the case with women in Muslim societies.

It was this issue of visibility that became prominent in the West – in particular Europe - since the 1990s with the debate on the headscarf and, later, about the full face veil. Western critics perceived these garments as a sign of women oppression. Especially European feminists, who had fought a very hard battle in the 1960s and 1970s to obtain equal rights, perceived this practice as a setback that had to be fought. An interesting aspect of this debate was that until recently the Muslim women themselves had no voice in it: they were treated as creatures without a will, being forced by others than themselves – husbands, brothers, religion - to wear the headscarf. The assumption was that, if these women were truly free, they would choose otherwise. It is now gradually becoming accepted that it is indeed out of free will and inner conviction that these women do what they do.

A related issue that is claiming attention in the West is that of Muslim family law. Just like any other religious family law, the positions of man and wife in Muslim family law are different. Feminist movements in both the Western and Muslim world have struggled to eradicate the inequalities in these laws. In the West, complete legal

²⁵⁸ Daniel, *Islam and the West*, pp.135-152.

equality of man and wife only came about since the second half of the twentieth century. From that perspective, maintaining a system of religious law as is the case in many Muslim countries, is abhorrent. So when Muslims in the West called for the possibility to have Muslim family law applied in a voluntary fashion, secondary to the applicable civil family law, just like the orthodox Catholic and Jewish communities were doing, this created a public and political outrage. The arguments against such practices were predominantly related to the position of Muslim women which, according to Western critics of Muslim law, needed to be defended against the inequalities that such a legal regime would impose on them.²⁵⁹

Violence

The notion of violence is another persistent theme in European – and now also Western – discourse on Muslims and Islam. Violence was for centuries equated with conquest: the European perception of the Saracen or Moor was that of a victorious and fearsome warrior, not unlike the Vikings, Huns or Maygars who pillaged Europe in the early Middle Ages, and this image was emulated by the fierce Turk who in the fifteenth and sixteenth century conquered large parts of south western Europe. Stories of their bloodthirsty cruelty were abound and reverberate into the present with the many acts of intolerance and violence that have been committed within and outside Europe by Muslims in name of Islam: Islamic regimes like those of Pakistan, Iran and Saudi-Arabia, movements like the Taliban, Shabab or Boko Haram, and the suicide attacks all over the world, including those in Europe. Islam, so it seems, once it becomes part of a political or societal discourse, is prone to become violent or oppressive. Here again we see the recurrence of the *homo Islamicus*: while some critics point at social and political factors to explain why those Muslims are drawn to these violent interpretations of Islam, others blame Islam as such for being a religion of violence and oppression.

Establishing world rule

The image of violence as the alleged disposition of Muslim behaviour is driven by another image, namely the innate need of Muslims for world domination and hence conquest. This Western fear became apparent with the establishment of a large Muslim presence in Western Europe since the 1980s. According to scholars like Bernard Lewis and Bassam Tibi one needs to conceive the massive migration of Muslims to Europe as a 'third wave' that might prove successful after the first two 'waves' had been repelled at the battles of Poitiers (732 AD) and Vienna (1683).²⁶⁰ Some observers have alluded to the same imagery by comparing the admittance of

²⁵⁹ Natasha Bakht, 'Family Arbitration Using shari'a Law: Examining Ontario's Arbitration Act and its Impact on Women,' in Muslim World Journal of Human Rights, 2004 (Vol. 1, Issue 1); Samia Bano, 'Cultural Translations and Legal Conflict: Muslim Women and the shari'ah Councils in Britain' in A. Hellum, S. Ali and A. Griffiths (eds.), Transnational Law and Transnational Relations, Ashgate Publishing, 2011; Maurits S. Berger, 'Responding to sharia in the Netherlands,' *Canadian Journal for Netherlandic Studies*, Vol.33, Issue 2, 2013; John R. Bowen, 'How Could English Courts Recognize shari'ah?' *University of St. Thomas Law Journal*, 2010 (Vol. 7, No. 3), pp. 411-435.

²⁶⁰ Bernard Lewis, 'The Third Wave: Muslim Migration to Europe,' *New Perspectives Quarterly*, 2007 (Vol.24), pp.30-35; Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe* (New York: Routledge, 2008), p.1.

Turkey into the European Union to the loss of Vienna to the Ottomans in 1683.²⁶¹ The imagery of the two 'waves' may historically incorrect²⁶² but is psychologically powerful.

Although the notion of 'taking over' seems to reverberate through the centuries of European-Muslim relations, it has distinctly different meanings to the modern as opposed to the pre-modern European. To the pre-modern European 'taking over' meant the fear of actual conquest by Muslim armies. To the modern European, on the other hand, the notion of 'taking over' is much more nebulous. Military conquest is surely not a realistic option, but other forms of domination apparently are to be considered. To some, the notion of an Islam that 'takes over' is represented by the physical presence of Muslims in Europe and, consequently, the values they bring with them. Already in 1995 the secretary general of the trans-Atlantic military coalition NATO argued that Islamic 'fundamentalism' had replaced Communism as the new threat to European 'civilization'.²⁶³ Many more of such warnings and anxieties were to follow, whereby the allegedly anti-European tendencies among Muslims in Europe were often directly connected with similar sentiments in Muslim countries outside Europe. The threat was therefore not only from the outside of Europe, but also from its inside.

But what, then, is this threat? Since it cannot be the physical presence of Muslims since their numbers are so small – except in certain cities where they live in concentrated numbers – it must be what they stand for: Islam. We must therefore rephrase the question: Does the presence of Muslims in Europe represent a presence of Islamic values that contradict European values? And if so, do these values represent an impediment to integration or, worse, a set of values that Muslims want to impose on their environment? We already saw that some authors warn that this is indeed the case²⁶⁴ and European politicians have been elected on the basis of this view. We will come to speak of this more detail in the next paragraph.

One positive image: neo-Turkerie

Perhaps the only trend in European imagery about Islam and its faithful that we might characterize as positive is what became known as *Turquerie*. *Turquerie* was the European fashion in the sixteenth and seventeenth century to imitate aspects of Ottoman culture, ranging from decorative motifs to fashion and coffee.²⁶⁵ In 1630, the first coffee house was opened in Venice, a novelty in European society, followed by coffee houses in Paris and London, and developing in into a verily coffee house culture in eighteenth century Europe. *Turquerie* is said to have been introduced in France by doings of the first Ottoman ambassador to Paris, Muteferikka Suleyman Agha who in 1699 opened a salon in good Parisian custom, but did so in an Ottoman style with Turkish coffee, tobacco and pipes, draperies and reclining sofas. The salon

²⁶¹ Illustrative in this respect is the remark of then Euro-commissioner Bolkestein in 2004 that if Turkey were to be admitted to the European Union 'Vienna would have been in vain' (mentioned in *The Guardian* ("In 1683 Turkey was the invader", 22 September 2004) and *The Weekly Standard* ("Islamic Europe", 4 October 2004).

²⁶² See Berger, *A Brief History of Islam in Europe*, in the paragraphs titled "The Battle of Poitiers" (in Chapter 1) and "Vienna 1683" (Chapter 3).

²⁶³ Secretary-general Willy Claes, interview in the *Süddeutsche Zeitung* of 2 February 2009.

²⁶⁴ See literature in footnote 2 above.

²⁶⁵ Nebahat Avcioglu, *Turquerie and the Politics of Representation, 1728-1876*, Farnham/Burlington, Ashgate Publishing, 2011.

became very popular, and quite a few prominent Parisian ladies had their portrait painted while reclining on couches in Turkish robes and hair styles.²⁶⁶

Turquerie was not the only fashion at the time; it was part of a larger trend for anything exotic from the Orient. We therefore see in this period also a similar interest in the Far East (the so-called 'Chinoiserie'). This longing for exoticism was a particular feature of European bourgeoisie that by the late seventeenth century had developed into a very rich and independent middle class that was willing to spend money to show off its wealth and to have itself entertained. The Ottoman decorative style – or what was assumed to be so – found its way throughout Europe in tiles, carpets, pottery and the like. These, as well as the Ottoman fashion were often reproduced in paintings, especially of Biblical scenes, such as those of Rubens and Rembrandt, but also in the dresses like those worn by Frans Hals' *Girl with the Pearl Earring* or by Rembrandt himself in one of his latest self-portraits. Ottoman themes also featured in theatre plays and operas, such as Moliere's *Le Bourgeois Gentilhomme* (1670) Rossini's *il Turco in Italia* (1814) and Mozart's *Die Entführung aus dem Serail* (1782). Several composers used the typical Ottoman military marching music in their compositions: Mozart's *Rondo alla Turca* and Beethoven's *Turkish March* are the best known examples.²⁶⁷ Even European literature did not escape Turquerie: Goethe wrote twelve poetry collections inspired by Persian poets under the title *West-östlicher Divan* (*West-Eastern Diwan*), and Victor Hugo wrote the poem *Les Djinns* (that was later put to music by Fauré).

Turkerie was an innocent indulgence of the seventeenth and eighteenth European, unlike its successor known as Orientalism that was an expression of both Romantic views of the Oriental primitive and in particular the Arab Muslim world, as well as European cultural superiority over these foreign peoples. Many of the images of this Orientalism are reflected in current Western discourse on the Muslims and Islam. However, many Europeans have also embraced parts of the Muslim cultures in a manner that can be best described as neo-Turquerie: interior decoration items like lamps and furniture with Moroccan and Afghan designs became fashionable, just like the water pipe cafes and certain forms of cloths like the baggy pants and embroidered long-sleeve shirts, and both pop and classic musicians used Arabic or Pakistani music or corroborated with musicians from Muslim lands.

The Muslim 'Other'

How do we position this imagery in the European mind set? Many will provide historical and political explanations. But these do not suffice. Yes, Europeans have been at war with Arab and Turkish armies, but never on the scale that Europeans have been at war with each other. Yes, Islamic theology may not be too positive about women, but neither is Christianity or Judaism, and a feminist reading of European history will not be to laudable about the position of women. Elsewhere I have argued that Europe's physical interaction with Muslims – that is, by war, diplomacy, trade, and the like – cannot provide sufficient explanation for the persistence of negative views of Muslims and Islam.²⁶⁸ The explanation therefore must be sought in a

²⁶⁶ William J. Bernstein, *A Splendid Exchange: How Trade Shaped the World*, New York, Atlantic Monthly Press, 2008, p.247; Göçek, *East encounters West*, p.9.

²⁶⁷ Eve R. Meyer, 'Turquerie and Eighteenth-Century Music', *Eighteenth-Century Studies*, 1974 (Vol.7, No.4), pp.474–488.

²⁶⁸ Berger, *A Brief History of Islam in Europe*, 2014.

cognitive dimension that gives rise to a perceived division between 'us' and 'them'. This is what in the social sciences is known as the process of 'Othering.'

The Other is not merely an indication of a category of persons who are different, but primarily serves as a process to identify and profile oneself. The Other embodies everything that We are not, and as such represents everything that We scorn or deny or, in more amiable wordings, prefer not to be. This notion of Othering is very helpful to describe the relation between Islam and Europe. From a European perspective, Muslims and Islam represented more than a false religion or incidental interactions of warfare, commerce or science; they represented a permanent European Other. In social sciences, the process of Othering is researched on numerous levels: man versus woman, white man versus black man, sane person versus madman, civilized person versus barbarian, occidental versus oriental, etc, but also in terms of Europe versus the outside world.²⁶⁹

Most illustrative for this Othering is the aforementioned nineteenth century trend of Orientalism whereby the Orient was a projection of the Other who embodied all the characteristics and qualities that were considered the opposite of those held by the Europeans. The many paintings in the so-called Orientalist style show a whole range of these characteristics and qualities: sensual ladies, often nude en reclining (as opposed to the self-composed and virtuous European), malicious men at female slave auctions (as opposed to a European sense of gender equality), poverty and backwardness (as opposed to European modernity and prosperity), fatalistic believers (as opposed to European Christianity that inspires self-determination and self-development), and fanaticism (as opposed to European self-restraint based on rationalism).

An interesting point is that the centuries of Othering *within* Europe – that is, among European nations - has never undermined the prevailing sense of a single and unified European identity. Tony Judt notes the 'curious' characteristic of Europeans that emphasizing their mutual differences is precisely the factor that binds them: "Indeed, drawing distinctions among and between themselves has been one of the defining obsessions of the inhabitants of the continent."²⁷⁰ This notion of a Europeaness as a diversity-in-unity has resulted in a process of Othering that was mostly directed outward, towards the non-European Other, pitting the 'West' against 'the Rest'.²⁷¹ Here, the Other was the primitive or savage, as opposed to the 'civilized' world of Europe. Europe perceived itself as rational, organized and cultured, characteristics that had propelled Europe into its state of power and prosperity. The notion of the uncivilized Other had not only a "reinforcing effect on the collective of Europe"²⁷² but has also been elaborated by postcolonial scholarship

²⁶⁹ Francis Barker et. al. (eds.), *Europe and Its Others*, Colchester: University of Essex, 1985; Diez, Thomas, 'Europe's Others and the Return to Geopolitics' in *Cambridge Review of International Affairs*, 2004 (Vol.17, No.2), pp.319-335; Neumann, Iver B., *Uses of the Other. 'The East' in European Identity Formation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999; Hall, Stuart, 'The West and the Rest: Discourse and Power' in Stuart Hall & Bram Gieben (eds.), *Formations of Modernity*. Polity Press, 1992; Inayatullah, Naeem and Davind L. Blaney, *International Relations and the Problem of Difference*, London/New York: Routledge, 2004

²⁷⁰ Judt, Tony, *A Grand Illusion. An Essay on Europe*, London: Penguin Books, 1997, p.46

²⁷¹ Hall, Stuart, 'The West and the Rest: Discourse and Power' in Stuart Hall & Bram Gieben (eds.), *Formations of Modernity*. Polity Press, 1992, pp.276-320.

²⁷² Iver B. Neumann and Jennifer M. Welsch, 'The Other in European self-definition: an addendum to the literature on international society' in *Review of International Studies*, 1991 (Vol.17), p. 330.

as “critical for the formation of Western modernity – without it, the West would not have been able to recognize and represent itself as the summit of human history”.²⁷³

And even though centuries of religious conflict and religious wars, culminating in the Thirty Years’ War (1618-1648), appear to argue the opposite of the unity-in-diversity, the notion of Europe-as-Christendom has been called the ‘grand narrative’ of European identity: this narrative “possesses a sufficient degree of continuity and coherence to be a powerful factor both in intellectual history and in the collective unconsciousness of contemporary Europeans.”²⁷⁴ Indeed, such grand narratives can hardly be challenged “partly because their greatest power is at the level of the unconscious mind, collective and individual.”²⁷⁵ So powerful is this narrative, that it has even survived the secularization of Europe since the nineteenth century. From that moment onwards, the Other was mostly defined in terms of culture and civilization, but Christendom was still considered an intrinsic part, and to some even the main propellant of that European superior civilization.²⁷⁶

At first glance, Islam does not appear to be so different from the other Others: Muslims as well as Islamic civilization have served as the ant-Christian archetype in medieval times and as the uncivilized Other during colonial times, and nowadays Islam is often perceived as the antithesis to modernity and its products of Enlightenment, freedom and democracy. In this respect, Islam is not an exceptional Other. However, I would argue that within the notion of European Otherness, Islam takes a special position in several respects. First, its interaction with Europe has not been incidental or contingent, like the Soviet Union or colonialism, but continuous albeit in different forms. Second, as a civilization, Islam has for several centuries been more superior than Europe in numerous ways - militarily, economically, technically, intellectually, culturally – and consequently had a position different from that of the conventional Other who is to serve as the lesser alter ego. Third, Islam is a religion, and unlike other religions such as Judaism, Hinduism or animism, has always been a focus of European polemics. The European criticism did not confine itself to theological dogma, but extended freely into the Islamic ‘mind’, ‘nature’ or ‘culture’ of its believers. The combination of these three factors, through a period of thirteen centuries, has given Islam its special position as the European Other.

Let us now turn to current Western imagery of Islam and Muslims. We may observe that much of it reflects century-old images but at the same time relates to practical and tangible issues: resurgence of fundamentalism, immigration, terrorism, loss of national identity. However, while many of these concerns may be real, their focus tends to be on the Islamic nature and origins of these problems. So while the issues at hand may very well be reasons for concern, the presupposition is often too easily made that Islam is their root cause. This focus reached such proportions in the late 1990s that a new word was coined for it: Islamophobia. The near impossibility to define this term – is it racism, religious intolerance, an equivalent of anti-Semitism? – has put many scholars to work.²⁷⁷ Suffice it here to say that some define Islamophobia

²⁷³ Hall, Stuart, ‘The West and the Rest’, p.314.

²⁷⁴ Mary Anne Perkins, *Christendom And European Identity: The Legacy Of A Grand Narrative Since 1789*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004, p.xi.

²⁷⁵ *idem*.

²⁷⁶ *Idem*, p.187.

²⁷⁷ The first study on Islamophobia was report by The Runnymede Trust: *Islamophobia: A Challenge for Us All* (London: Runnymede Trust, 1997), followed by F. Halliday, ‘Islamophobia reconsidered’ (*Ethnic and Racial Studies*, 1999 (Vol.22, No.5), pp.892-902). See also Salman Sayyid, *Thinking Through Islamophobia* London: Hurst & Co., 2010; Andrew Shryock, *Islamophobia/Islamophilia:*

in terms of a behavioural attitude (hostile attitude or behaviour toward Muslims), while others define it as a sentiment (unreasonable fear of Islam and Muslims). Islamophobia is sided with xenophobia and anti-Semitism but there is a distinct difference: whereas the latter two target people (foreigners and Jews, respectively), Islamophobia targets the religion more than its faithful – which is consistent with the century-old tradition in Europe of distinguishing between Islam as a vile or wicked religion, on the one hand, and its faithful (the Turk, Moor or Saracene), on the other hand.

In addition to a dismissive or discriminatory attitude towards a Muslim for being somehow inferior (the century-old image of the irrational, sexist, fanatical Other), the late twentieth-century Islamophobia has added a second component: the fear of the compatriot Muslim as a potential threat (either because he can not or refuses to integrate, or because he might pose a security threat). While the first attitude brings the Muslim in a very uncomfortable position shared by many minorities in Europe, the latter attitude puts the Muslim in a corner from which there is no escape: he should disappear, either by leaving or by dissolving (assimilating) into the native society.

Re-inventing dialogue

In the previous paragraphs we have painted with broad brush strokes a picture of a century-long tradition of European academics and imagery regarding Islam. We have seen how the two have intertwined, sometimes even enforced each other, and only occasionally diverged. The persistence of the negative images may be explained with the fact that in the thirteen centuries of interaction between Europe and Islam, very little actual physical interaction took place between Europeans and Muslims. The images about Islam were mostly produced by Europeans who had never encountered a Muslim (whereas the descriptions of those few who had lived among the Arabs, Turks, or Saracens were often quite unlike these images). Elsewhere I have used the terms ‘virtual’ and ‘physical’ Islam to denote the difference between talking and writing *about* Muslims and their religion, on the one hand, and interacting *with* Muslims, on the other.²⁷⁸

It is the contention of this article that certain strands of the imagery that pertains to ‘virtual Islam’ have become embedded in current Western collective memory, and as such will be part of any dialogue that is being conducted with Muslim counter parts, whether the European party wants or knows it, or not. This embedded imagery happens to be mostly negative, and for a constructive dialogue to take place it is helpful for both interlocutors to understand them – mind that the argument here is

Beyond the Politics of Enemy and Friend, Bloomington: Indiana University Press, 2010, John L. Esposito, Ibrahim Kalin, *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, Oxford: Oxford University Press, 2011. Two comprehensive analyses are: F. Bravo López T., ‘Towards a definition of Islamophobia: approximations of the early twentieth century’, *Ethnic and Racial Studies*, 2011 (Vol.34, No.4), pp.556-573; Sabri Ciftci, ‘Islamophobia and Threat Perceptions: Explaining Anti-Muslim Sentiment in the West’, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2012 (Vol.32, No.3), pp.293-309. Reports commissioned by governments are the Commission on British Muslim and Islamophobia, *Islamophobia: Issues, Challenges and Action*, Stoke-on-Trent and Sterling, VA: Trentham Books, 2004; *Perceptions of Discrimination and Islamophobia. Voices from Members of Muslim Communities in the European Union* by the European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), 2006.

²⁷⁸ Berger, “The Third Wave” (2013) and *A Brief History of Islam in Europe* (2014).

not that the negative image is *a priori* false, but that both sides should be aware of such imagery in the first place. Moreover, not only the imagery itself is of relevance to those engaged in dialogue, but perhaps more important is to be aware of their underlying motivations. The negative views of Westerners vis-à-vis Muslims and Islam are quite formidable. How, then, can they be overcome? Should *that* be the purpose of the dialogue? Or should one first eliminate or merely recognize them in order to be able to engage in dialogue in the first place?

Let us start therefore with a basic question: what is the purpose of dialogue between the Western and Muslim world? Let us first be clear that we should be careful not to confuse the conversations aimed at conversion with dialogue. Europe has a long tradition of missionary activity into Muslim lands,²⁷⁹ and this zeal still continues, in particular among American Evangelists. Sometimes the European collective memory may conflate understanding the other with converting the other, as was the case when Pope Benedict referred to Saint Francis as the symbol of 'dialogue' with Islam. Saint Francis was the founder of a monk order, some of whose members in the early Middle Ages engaged in missionary activities into the heartlands of Islam, often with the express goal of becoming martyrs for their religion. The most prestigious act of such self-righteous defiance was by Francis of Assisi himself who in 1219, during the Fifth Crusade in Egypt, crossed the enemy lines and was admitted to the tent of Egyptian sultan Al-Kamil where he apparently was allowed to speak to the sultan for a while before he was escorted back to the crusaders' camp.²⁸⁰ We will never know whether Francis of Assisi was intent on martyrdom or on conversion of the great sultan, and whether he was disappointed in obtaining neither of these goals. It is an interesting twist of European history, however, that Pope Benedict in 2010 held this bold action of missionary and crusading zealously as a symbol of civilised conversation with the purpose of understanding each other.²⁸¹

If we look at the international level, we may observe that current initiatives for dialogue stem mostly from Muslim countries; Indonesia's Foreign Ministry, for instance, has made interfaith dialogue a prime element of its public diplomacy,²⁸² and Saudi Arabia in conjunction with Spain and Austria had established in 2013 a centre for interreligious dialogue in Vienna.²⁸³ Malaysia and Qatar also have staged initiatives of interfaith dialogue as a remedy to international tensions.²⁸⁴ On the Western side, the need for dialogue was also strongly felt in the first years after 9/11: the Americans developed a new approach towards the Arab and Muslim worlds called 'public policy',²⁸⁵ the United Nations embraced the initiative of an Alliance of

²⁷⁹ Hugh Goddard, *A history of Christian-Muslim relations*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, pp.116-117.

²⁸⁰ Tolan, *Saint Francis and the Sultan*.

²⁸¹ Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, pp.3-4.

²⁸² Novita Rakhmawati, *Interfaith Dialogue in Indonesian Public Diplomacy: The Role of The Department of Foreign Affairs in Interfaith Dialogue* (Thesis), Center for Religious and Cross-cultural studies, Gadjah Mada University, Indonesia, 2011

²⁸³ King Abdullah bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue (KAICIID): see www.kaiciid.org.

²⁸⁴ in Qatar the Doha International Center for Interfaith Dialogue, and in Malaysia the Global Movement of Moderates.

²⁸⁵ See, e.g., Edward P. Djerejian et.al., *Changing Minds, Winning Peace. A New Strategic Direction for U.S. Public Diplomacy in the Arab & Muslim World*, Report of the Advisory Group on Public Diplomacy for the Arab and Muslim World, 1 October 2013.

Civilizations,²⁸⁶ and the European Union tried to re-ignite its official EU-Arab dialogue.²⁸⁷ The main difference between the Western and Muslim initiatives, however, was that the first did *not* couch their dialogue in religious terms whereas the Muslim world did. Apparently, there is a distinct difference in the interpretation of what divides the Western and Muslim worlds, or at least what the means should be to foster rapprochement.

In addition, one might tentatively observe that there is also difference in opinion between the Muslim and Western world as to the *need* for dialogue: on the Western side, this need is primarily instigated by security reasons, the aim of dialogue being the reduction of tensions in the international arena to forestall any terrorist attacks; on the Muslims side, on the other hand, the need for dialogue is mostly propagandist, the aim of the dialogue being to present an example (Indonesia, Malaysia) or platform (Qatar, Saudi Arabia) for harmonious coexistence of mixed faith communities. This difference in agenda creates a Catch-22: Westerners want Muslims to tell them that they do not hate them, while Muslims want Westerners to tell them they like them. These, to my mind, are the true motivations behind this dialogue: not mere knowledge for the purpose of knowing and understanding each other, but the need for reassurance and recognition, respectively.

Still, the mutual enforcement of each other's fears and anger only seems to continue, regardless of the many efforts to the contrary. One needs but an action by a single individual on either side to reignite these fears and anger. This brings me to the following tentative conclusion: people on both sides *want* to be confirmed in their misgivings of the other. We have seen that, from a Western – but predominantly European – perspective, the caricature image of the Muslim Other has served – and still serves – the ulterior purpose of reinforcing Europe's self-image. If that is indeed the case, then misgivings about the other will not be overcome by a simple presentation of historical and factual truth. This undoubtedly also holds for the Muslim and Arab side: although we have chosen in this article to highlight the Western side, the preconceptions and prejudices on the Arab and Muslim side are known to be strong and also of an almost irrational persistent nature, just as it is the case on the Western side. Knowledge, in other words, is not the key to the solution, and should therefore not be the main goal of dialogue.

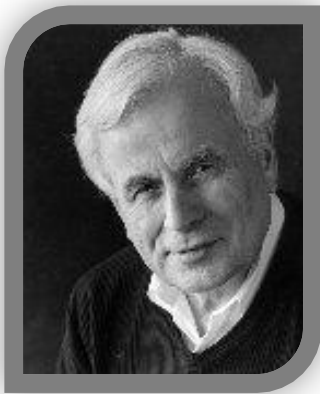
This, then, brings us to the world of imagery. The dialogues that are undertaken will often not be driven by facts but by what people want to see. The saying "knowledge is power" does not hold in this particular case, because true power is given to imagery. It is the mutual imagery between the Western and Muslim world, therefore, that must be made the subject of a dialogue. By consequence, this will include the discussion of the self-image on both sides. This will be the hardest and trickiest part, because both sides naturally consider themselves beyond reasonable reproach. Is the West willing to discuss its use of double standards, its self-proclaimed position of superiority, without hiding behind the self-image of universal truths and values? And will the Muslim world be able to discuss the causes of interreligious violence that takes place in so many of its countries, without hiding behind the self-image of interfaith harmony? This, now, should be the future of interreligious

²⁸⁶ *Alliance of Civilizations*, Report by the High-level Group commissioned by the United Nations, 13 November 2006.

²⁸⁷ The 'intercultural dialogue' was the so-called third basket of the Barcelona Declaration, 1995. See Michelle Pace, *Imagining Co-presence in Euro-Mediterranean Relations: The Role of 'Dialogue'*, in *Mediterranean Politics*, 2005 (Vol.10, No.3), pp.291-312.

dialogue. Religion should not be the main subject, nor the main means of conducting this dialogue, but one of the important factors through which parties express their identity.





Kuwait in the Eyes of the West : Conflicting Views ,
1756 - 1896

Dr. Ben J. Slot
Leiden University
Netherlands

The population of the Republic of Kuwait is one of the freest “peoples of the world...” This is a sentence from the most important geographical manual of the 19th century, Reclus’s *Nouvelle Géographie universelle*. In some texts of that time Kuwait is described as an ideal state, an Arabian Utopia. In reality, this kind of descriptions caused the Ottoman Empire of Sultan Abdulhamid II (not a Utopia) to be alarmed.

The question is how this concept of a utopian Republic of Kuwait was born.

The text of Reclus has not the same words as the earliest text to describe the political system of Kuwait, but somehow this earliest text, dating from 1756 breathes already the same spirit.

Several different shaikhs rule them [i.e. the people of Kuwait], all living in relative unity. The highest ranking shaikh is Mobarak Eben Saback [Mubarak bin Sabah], but because he is poor and still young, another, called Mahometh Eben Khalifa [Muhammad

bin Khalifah] who is rich and possesses many vessels, enjoys almost equal respect among them.

This text is from a report on the Arab tribes of the Gulf to the Governor General of the Dutch East Indies by Tiddo van Kniphuizen, a German nobleman, son of a small German sovereign, who became a Dutch colonial official. He had great projects for the Gulf where he had occupied Kharg island. His report was meant to defend his policy to base the Dutch presence in the region not any more on the Turks and Persians, but on the Arabs. In contrast to Turks and Persians Arabs were a free people, so Kniphausen wrote his report in the spirit of the Age of Reason, where freedom became important.

Kniphausen's report contains in several places the elements for an idealized Arab state: one should without arrogance approach the Arabs as free people, the Arabs are poor and if their freedom is under threat of the great regional powers they simply leave with their possessions and ships to another place. Rulers are selected not by simple succession but also for ability to rule. Kuwait has a plural government, but the position of the Al Sabah family apparently is old and established, otherwise a young and poor man would not be recognized as first in rank.

The idea about Gulf Arabs being free and equal people, unlike the Persians and the Turks appears in European texts already in the 17th century. The first Dutch envoy to Oman reported that the ruler wore the same dress as his subjects.

Some elements from Kniphausen's description can also be found in the well-known *Beschreibung von Arabien* by Carsten Niebuhr. Niebuhr as a Frisian came from the same German region as Kniphausen. In his *Beschreibung von Arabien* [Description of Arabia] the piece on the Gulf region bears on several points strong resemblance with Kniphausen's report, probably because Niebuhr who was in the Gulf in 1765-1766, but never visited Kuwait, received information from the Dutch officials there who were in touch with Kuwait. Niebuhr mentions that at an occasion when Kuwait was attacked by the Banu Khalid, the population left to Faylaka island: thus illustrating Kniphausen's point about tribal mobility. Niebuhr, however, does not mention anything about the shaikhs of Kuwait.

Kniphausen has a bit of precise information, but for the following decades Kuwait's history remains extremely vague. The accepted version in Kuwait is taken from a text of the 1820's by the British navigator Brucks which tells that Sabah I was succeeded by his son Abdallah I who ruled from c. 1750 to 1812. This seems an extremely long time and for this period we have only very few mentions of Kuwait. Moreover, if we try to find some more sources we will get into contradictory material. The Diary of the British agency in Basra, which should be considered a very primary source because unlike Brucks's piece it is a contemporary source, mentions Shaikh Khalifa as being in charge of Kuwait in a conflict with the Turks in 1768. I have not found any contemporary English sources mentioning Shaikh Abdallah I, but

he is mentioned in a few contemporary French texts as Abdallah bin Salim or Abdallah bin Saleh in the years 1808–1812.

What becomes clear from different contemporary reports is that Kuwait was at that time a kind of buffer state between the Wahhabi emirate and the Ottoman Empire. Typically for a buffer state was that Kuwait tried to find a balance between its two powerful neighbours, moving towards the Turks when the Wahhabi became too dangerous, but trying to keep the dangerous Turks at a certain distance. If possible one might also try an alliance with the British, but also the British were not to be trusted and occasionally wanted to occupy Kuwait.

A typical example of Kuwait's problems with the Turks is told by Fontanier, the French consul in Basra. This cases should be dated around the year 1840 is where the Shaikh of Kuwait (Jabir I) tells the Pasha of Baghdad who wants to come and force him to submission that he will flee to an island and that the Pasha has no ships to pursue him. Fontanier ironically ends his account with the words "Finally, the Pasha decided as a good Turk, to resign himself to Providence and stay where he was." Shortly afterwards the British were looking for a place to be their main ,office in the Gulf, and also Kuwait and Faylaka were considered

In short, there existed an idealized European concept about Arabs which could serve as background to the idea of Kuwait as a free republic. The interesting question remains where did this idea come from. Reclus was not the only one to write the words

about the free republic of Kuwait. Approximately the same text can be found in the geographical encyclopedia of his contemporary Vivien Saint Martin. Both texts seem to have been inspired by a German map of the famous cartographer Heinrich Kiepert (1818–1899), published by the still existing firm of Dietrich Reimer in Berlin in 1867 and later a few times reprinted.

This map much later caused some diplomatic upheaval. The point about it map was that it shows a “Republik Kuwait” as a separate territory surrounded by a coloured borderline. The colouring is the same as that used for the other Arab states of the Gulf such as Bahrain, the Trucial coast, Oman (including the part of Iran that was then still in Omani hands). Moreover the Kuwaiti territory includes the Fao peninsula.

The title of the map mentions that it is intended to serve for the understanding of Karl Ritter’s great many volume geography and that it is reviewed on information added from the works of Guarmani and Palgrave. However, in Ritter’s book there is no text at all supporting a the mention of the Republic of Kuwait or the inclusion of Fao. The other authors mentioned on the map also do not mention a republic, but Palgrave is relevant because the map in Palgraves book also includes the Fao peninsula in the borderlines of Kuwait.

The real origin of the mention of the Republic of Kuwait on the 1867 Kiepert map is small article in an important German geographical periodical, Mittheilungen aus Justus Perthes’ Geographischer Anstalt über wichtige neue Erforschungen auf

dem Gesamtgebiete der Geographie von Dr. A. Petermann, vol. 19 of the year 1863. This article was written by an adventurous Swiss doctor, named Alexander Schläfli, who had been in the service of the Ottoman military in Baghdad and had made from Basra in October 1862 a travel by Arab baghala to Bombay.

Recognizing up to a certain extent the overlordship of the Sublime Porte, or rather at least enjoying the advantages of its protection and using the Ottoman flag is the small Freistaat [German term for Republic] of Kuwait. It consists of the place Kuwait, the village of Fao on the mouth of the Shatt al-Arab, the island of Feludsche and several smaller but only intermittently inhabited islands closer by. In earlier years Kuwait was a troublesome neighbour for Basra and conducted a long lasting smuggling trade and not rarely was in conflict with the Pasha. Because the Turkish government could do nothing because of the miserable condition of its navy, the Turks were reduced to unworthy lenience to gain the sympathy of their very small adversary. These [the Kuwaitis] accepted this more easily because on the other side the Wahhabis were threatening to make the small state their tributary. The Sublime Porte promised the citizens of Kuwait, (who owned around Basra important possessions of date groves) the maintenance of their full independence and freedom of taxes. Also they promised to their Shaikh Abyr [Jabir I] who was later succeeded by his son Sabah, an annual present of 140 Kisre (each kisre is 1080 Constantinople okas) dates.

Schläfli's text covers both the mention of Republic and the territorial extension of Kuwait to Fao.

The Kiepert map appeared at a somewhat delicate moment regarding the status of Kuwait. The Ottoman government was at that time quite nervous about British activities in the region. There were alarms about British activities in the region and uncertainty about the status of Kuwait was an important element in the Ottoman preoccupations. The main cause of upheaval was a report in the international press that the shaikhs of Kuwait had offered their harbour and town to the British and had offered to hoist the British flag. This news was spread all over the world, from the Bombay press it entered British newspapers, even the provincial ones and it went in November 1866 all over the European papers. There it sometimes was exaggerated, a newspaper in Rotterdam, Netherlands, simply wrote that "the Shaikhs of Koweit on the Persian Gulf have given their harbour and territory as a free gift to England. It is no wonder that such news would alarm with the Ottomans and their friends. The French government even sent a small warship, the Diamant, to visit Kuwait in order to get reliable information. The French consul in Baghdad, Pellissier, gives in his report of 3 November 1866 a quite interesting view on Kuwait:

The present Shaikh of 'Kouet' is 'Sba-Ibn-Gaber' who has since a few months succeeded to his father. The land around that place is independent from the authority of the Porte and the kaymakam

of Basra even pays him (Sabah) since a long time a kind of underhand tribute in order not to have its market disturbed by [Kuwait's] adventurous sailors. The fact that the Turks have recently stopped paying this tribute and fear that the Turks would come to interfere into the business of the Kuwaitis have caused the Kuwaitis to enter contacts with Colonel Pelly [the British political resident in the Gulf]. The Ottoman provincial government of Baghdad, which pretends some kind of authority over Kuwait, has become alarmed by the British intrigues and has asked for orders from the Porte.

In the archives of the Government of India, we find a few concise mentions of the background of this press upheaval. In August 1866 the Government of India looked at a report from Pelly that he had in May 1866 been approached by a certain Abu Issa, who claimed that he was acting as confidential agent on behalf of the Shaikhs (plural!) of Kuwait “to tender their township and harbour in free gift to the English Government as free port and to hoist the English flag.” Pelly reported that he had replied that he could not “enter upon this question”. Pelly’s reply looks quite innocent, but as we have seen the later descriptions in the press looked a lot more dangerous. Moreover the stories in the press came at a time when there were a lot of British activities that caused unease with the Turks: the new telegraph line from Basra to India, the fact that steam navigation in the remote Ottoman province of Baghdad Iraq was in British hands and British interference in Bahrain and with tribes in the Basra region. Also the travels in Arabia of Pelly cannot have remained without effect on the

Ottoman minds, even though Pelly's publications on his travel are quite discreet: it is mentioned there that Shaikh Sabah, a clever old man, who reads the international press had told Pelly that Kuwait had always been tributary to the Turks (while both Pellissier and Schläfli made the Turks tributary to Kuwait). We should appreciate Shaikh Sabah's discretion in this: Sabah would certainly want to keep the English at a distance, at earlier times the Kuwaitis had been alarmed by the risk of British interference in Kuwait. Maybe he also was not happy about British interference in Bahrain affairs. It was typical for Kuwaiti policy to move towards the Turks if the Wahhabis or the British became dangerous, and move towards the British when the Turks became too insistent.

As mentioned before, the French consul in Baghdad had notified his government in November 1866 that the press rumours concerning Kuwait had caused the governor of Baghdad Namiq Pasha to ask for instructions from the Porte. The Kuwait people were anxious about rumours that the Turks intended to establish their control over the entire Arabian coast of the Gulf and Shaikh Abdallah had been called to Basra to explain to the governor of Basra about the newspaper reports. The British consul in Basra had discreet talks with two interesting Kuwaiti personalities: Salim al Badr, the agent of the Shaikh of Kuwait in Basra and a prominent Kuwaiti personality, Abdallah bin Issa al Ibrahim. Probably the latter was a member of the Al Ibrahim family of shaikhs of Dawra who also later played an important part in Kuwaiti history. This working group looked at some alternative

scenarios. One option was that the Kuwaitis would let the Turks occupy Kuwait, but the Kuwaiti merchants would then sabotage the economy to such an extent, the second was to admit the Turks, but then Kuwaiti merchants would move to Abadan, and option three was to move the entire population to Abadan and leave the Turks with an empty shell. Interestingly this discussion is a new variation on the old mobility option already mentioned by Knipphausen: the Arab who out of love of his freedom is ready to move. Kuwait is a place outside the control of tyrants and if the tyrants control it, the Kuwaitis will leave...

For the time being there was no cause for very great alarm. The Ottoman military means were extremely limited, there was one old and decrepit Turkish warship in Basra. The Turks managed with some difficulties to get the thing moving and sent it to Kuwait with an impressive document written by Namiq Pasha bringing the news that Sabah II had been appointed by the Sultan as governor of Kuwait, with a coat of honour for the shaikh and some presents. The ship sailed to Kuwait in January 1867 and fired a salute of 21 shots: interestingly the number of shots usually assigned to a sovereign ruler! The captain and the ship's doctor went on land, and this not so impressive delegation went to the Shaikh's majlis for a short visit. The Shaikh received the gentlemen politely, and put the coat of honour on over his rather shabby bisht. The gentlemen rapidly went back with some presents of the Shaikh. Sabah apparently found the coat of honour too hot because he threw it in a corner: a true symbolical gesture.

In fact the preoccupation of the Turks with Kuwait were not only inspired by rumours about British machinations with Arab tribes. There also was a strong economic motive. The finances of Baghdad province were in a bad state and the Turks wanted to have a customs office in Kuwait to obtain some revenue from the important trade via Kuwait to Arabia, but this plan was not executed because of fears for Kuwaiti opposition. The Kuwaitis wanted no outside interfering with their trade, neither Ottoman nor British. This is confirmed by Bosc, the commander of the French warship Diamant who had been sent to Kuwait by the French to verify the press reports of November 1866. Bosc sent his superiors the information that the press reports had been exaggerated. From a meeting with Shaikh Sabah he concluded that the Kuwaitis mistrusted the British as much as they mistrusted the Turks and that at present they were keeping their distance from the British. "There is no doubt that the British would like to take control of the very important trade of that place but I[Bosc] found that the Kuwaitis preferred to keep it for themselves."

So the Ottoman attempt of 1866-1867 to tighten the ties with Kuwait was no success. Two years later we see a new attempt, the importance of which has been overestimated. A new wali of Baghdad, Midhat Pasha, who was appointed in 1869 was confronted with the same economic problem. He tried to solve the problem by creating troubles regarding the Al-Sabah possessions near Basra in the Basra court of law and when a number of shaikhs came to Basra to defend their position he had them taken as hostages and forced them to submit to the Ottoman

Empire and accept an Ottoman garrison and customs officials. Neither the garrison or the customs office appeared: Baghdad province was too poor to carry the expenses. In the absence of any effective Ottoman presence the Ottoman claim on Kuwait remained an empty façade.

It is rather interesting to see what Midhat's son Ali Haydar wrote in his biography of his father ('based on original memoirs and documents') on Midhat's intervention in Kuwait. Except for an interesting reference to practical independence and republican form of government it heavily overestimates the impact of Midhat's intervention.

They [the Kuwaitis] had maintained their quasi-independence under their own chiefs, the descendants of one Sabah who had come with his tribe of Moutayer from Nedjed five hundred years before, and had maintained ever since with practical independence a republican form of government, choosing by election their own judges {cadis} and the professors of their religious schools (medresses). Owing to the restricted extent of their territory, the inhabitants, like those of Venice, took chiefly to maritime pursuits, and upwards of two hundred small vessels of various tonnage traversed in every direction the Indian Ocean, as far as the coasts of Zanzibar, and practically monopolised the pearl fisheries of the Persian Gulf. Although they had adopted a special flag of their own, they occasionally hoisted a Dutch or English flag, to secure certain privileges accorded to these flags by the capitulations. It seemed highly desirable to Midhat Pasha to put

an end to this equivocal status of the inhabitants of Koweit, and to regularise their position. He accordingly entered into negotiations with them, and offered the full enjoyment of their autonomy and privileges under the government of their own Sheik Sabah, provided they recognised themselves as forming part and parcel of the Ottoman empire, and adopted the Ottoman flag as their national ensign.

Midhat's intervention also remained without practical consequences because the costs of his expansive policy in many fields proved to be unbearable to the bankrupt province of Baghdad. The question of the Republic of Kuwait rested for some decades, but came to the surface again in the 1890's, which was again at a period of tension around Kuwait. In the meantime the Ottoman Baghdad province had been split in two with Basra as an independent province and the provincial authorities of Basra supposed that Kuwait was under their authority, even if there existed no practical sign to show that.

This situation is described in the big assessment of the Ottoman Empire by Vital Cuinet, an official of the International Committee of of the Ottoman Debt, a supranational body that was to inspect the ability of the Ottoman Empire to pay back its huge debts. Cuinet states that the Shaikh's position is totally independent and that there is no appeal at an Ottoman court against sentences passed by the Shaikh.

The Kuwaiti possessions on the Fao peninsula which had already served as a tool to Midhat Pasha to blackmail Kuwait again became a problem in 1886. The Turks, nervous about possible British intrigues in that region and about the British claim that the Shatt al-Arab was an international waterway, wanted to strengthen their hold on the region by building a fortress at the entrance of the Shatt al-Arab... on land owned by the Al Sabah. In the following years the presence of this fortress caused new claims on Al Sabah which in the eyes of the Turks were too close to the fortress. The Kuwaitis were nervous about the Ottoman attitude and in 1891, for the first time, they felt the pressure so much that they asked for foreign protection: Shaikh Abdallah asked permission to hoist the British flag because he feared that the Turks intended to annex Kuwait. But at that time the British were not interested in Kuwait at all, they were considering the advantage of Ottoman control of the entire Arabian coast of the Upper Gulf.

Meanwhile the question of the fully independent "Republic of Kuwait" was still coming up from time to time. In 1889 the leading German encyclopedia once again mentioned it. Kiepert also published in the 1890's a concise atlas of the world with a map showing the 1867 image. In the tense international situation of that time this caused some alarm. Already in November 1890 the always nervous Sultan Abdulhamid II was notified of a plan of the Ottoman ministry of Defence to establish a committee of military officers to check how the borderlines of the Ottoman Empire are drawn on different maps. Henri Pognon, the French

consul in Baghdad warned his government for the danger of a complete British takeover of the Arab littoral of the Gulf and mentioned that “on most geographical maps one sees already the mention south from the mouth of the Shatt al Arab a pretended Republic of Koueït or Koureïn the territory of which is clearly indicated as separate from the Ottoman Empire”. Pognon, who depended for his information on Ottoman officials in Baghdad, who had a far too optimistic view of the Ottoman power in the region, combined the “Republic of Kuwait” mentions with the fact that some years ago the Viceroy of India had sent to Shaikh Muhammad of Kuwait at the occasion of his succession as ruler a formal felicitation as if “this miserable Shaikh were a Prince”. According to Pognon the Turks had treated this démarche as a simple joke and the Turks had always neglected to occupy Kuwait. In the present circumstances Pognon feared that the British would formally recognize the independence of Kuwait...

The German consul in Baghdad, Carl Richarz was even wilder in his accusations against British intriguing, seeing a hideous conspiracy against in Ottoman Empire. He also is reflecting wild ideas circulating among the Ottoman officials in Baghdad:

Several thousands Ottoman soldiers have passed Suez canal, on their way to Hejjaz and for war against Wahabi. It is told that among the Wahabis there is a movement against the rule of the Sultan. It is also said that the British agents cause trouble there, to have a pretext to seize the territory where the British have a plan for a railroad between Port Said and the Gulf. It should be noted

that as terminus for this railroad not Basra but Kuwait is being considered. The British describe this small place often with the ridiculous name of Republic of Kuwait. This place has retained a certain independence from the Ottoman Empire. The British even call it the Republic of Kuwait. This ‘republic’ is being carefully preserved by the British and supplied with arms. The inhabitants all belong to the Wahabi sect. Their hostility towards the Ottoman government is being carefully kept vivid by British agents, apparently with the intention to prepare a British protectorate over this ‘republic’. If the railroad project is started then the protectorate will certainly be effectuated, and one would wish that the Ottoman Government would have enough courage to oppose the British in this matter. Helping to preserve Ottoman authority in Mesopotamia and Arabia would be for other European powers a way to obtain political and commercial influence in the region. The disappearance of Ottoman power would leave a British monopoly.

Both Pognon and Richarz were unaware that the British were totally innocent of the notion of a “Republic of Kuwait” the romantic orientalist notion of a free republic was a German idea, propagated also by French scholars. After 1900 the “Republic of Kuwait was soon forgotten...



From Orientalism to Social Sciences.

Prof. Dr. Stephan Conermann
Bonn University

Everyone knows that since the publication of Edward Said's *Orientalism* in 1978, much academic discourse has begun to use the term “Orientalism” to refer to a general patronizing Western attitude towards Middle Eastern, Asian and North African societies. Not only in Said’s analysis but still in the media and in the mind of many politicians these societies are essentialized as being static and undeveloped – thereby fabricating a view of Oriental culture that can be studied, depicted, and reproduced. Implicit in this fabrication is the idea that Western society is developed, rational, flexible, and superior.

Myths and basic concepts of European self-perception

The relationship between Europe and Islam has a long history and is thoroughly complex as well as unstable. Islam has carved itself deeply into the collective awareness of the European people, and even today it contributes in an essential way to the creation of identity and the related exclusion of all the elements that are perceived as alien. It is certainly legitimate to speak of „Islam“ as a European realm of memory, especially since „realm of memory“ as a category has remained notoriously indistinct, in spite of countless efforts to sharpen the concept analytically. By this concept, we understand „all cultural phenomena (whether material or mental), that are consciously or unconsciously being associated with the past or with national identity on a collective level“ (Erl1). Since the account of realms of memory is a matter of the development and the tradition of models of the past, it appears to make sense to not only consider the present, but also to sound the ambivalence of the European reception of Islam in historical depth. Many stereotypes, topoi, prejudices and resentments against Muslim minorities that are

noticeable in the European societies nowadays, can only be understood by a look at history.

The age of ignorance and the first exposure (from the 7th to the 12th century)

Before 1100, European authors knew downright nothing about Islam as a religion. From their point of view, Islam presented itself merely as a large number of enemies that threatened Christianity from every possible direction. They were not interested in distinguishing the Norsemen, Slavs or Magyars, who primitively worshiped idols, from monotheistic Muslims or in differentiating the followers of Mani (died 276/7) from the followers of Mohammed. In any case, there is no reason to assume that anyone in the North of Europe had heard the name of the Prophet in those days. After the sudden and successful establishment of Islam in the 7th and the 8th century, people in Europe felt very uncomfortable. The danger they deemed themselves to be exposed to was hard to assess and not clearly outlined in its dimensions. This unforeseeable threat was intensified by the circumstance that the matter itself was not properly understood. The past did not offer any suitable patterns of explanation. This fact was deeply unsatisfying at a time, in which the illustrative material used to interpret present situations was generally taken from prior eras. The closest match for the intellectual positions of the Muslims were those of the Jews. At least they shared a few of the objections that were demurred by the followers of Mohammed against Christianity. However, Christian thinkers had plenty of texts at their disposal that offered good answers against the objections raised by the Jews. Moreover, the economic and social inferiority of the Jews could tempt people to treat them with contempt. Nothing is easier than to disregard the arguments of those, who are disadvantaged in a society. However, due to its immense success one could not deal with Islam accordingly. After every little stumble there was an era full of astonishing boom and development that threatened the Europeans. Islam resisted every attempt of conquest, could not be proselytized and did not withdraw from any occupied territory. To make things even more unbearable for the Christians, Islam took a very confusing intellectual stance. To simultaneously honor one God as the almighty creator of the universe and to refuse the doctrine of the Trinity, of the Incarnation and of the divinity of Jesus was a philosophical position well known from the ancient world. But what was one to do with a religion that did not accept the divinity of God and that indeed considered the Old as well as the New Testament to

be (slightly adulterated) revelations. Moreover, that attributed the final authority to a curious book that obviously contained a miscellany of different Christian doctrines and external additions? A scripture that, on the one hand, envisaged the philosophically justifiable position of otherworldly punishment and reward, but on the other hand alienated the philosophers with the conception of sexual pleasures as the essential part of paradisiacal life. Needless to say, those perceptions were formed in European minds merely in the course of some generations, but they stayed deeply embedded in the collective consciousness. There were always people who simply wanted to discount Islam as an absurd product of diabolic imagination. This certainly would have gained recognition to a great extent, if this religion had not proven to be as steadfast and politically successful. There was no trace of decline, no sign of weakness. Besides, there was the fact that the Muslims had managed to translate the entire Greek literature into Arabic and to advance the ideas and conceptions of the ancient world. The Islamic construct of ideas concerning natural sciences, humanities, and theology was based on the works of men like Al-Farabi, Avicenna and Averroes who were soon to be deeply admired in Europe. In the course of 400 years, Islam went through a remarkable phase of intellectual maturity – a process that took the Europeans much longer. When the ancient world fell apart, Islam became the principal heir of Greek sciences and philosophy, whereas barbaric Europe was stuck with Roman literature, including the fathers of the church.

The first fainthearted attempts of interpreting Islam however, have had a great influence on the later analyses. Summing up, it can be said that the new religion was embedded into three big contexts of tradition. 1) Into the Bible. Despite their general ignorance, Latin authors possessed at least some clues on where and how they should classify the Muslims, which they called Saracens, in the general course of the world. Indications could be found in the Bible. The part of the Bible was however limited to spotting the distant origins of the Saracens in the Old Testament. 2) Into the apocalypse. The conception that the rule of Islam could be the preparation for the apocalyptic appearance of the Anti-Christ as already mentioned in the Bible also enjoyed certain popularity. 3) Into legends like the one of the chivalric Saladin, that in particular developed during the time of the Crusades.

The relationship between Christianity and Islam changed abruptly with the First Crusade (1096–1099). Surprisingly, this event did not implicate any increase of knowledge, but rather narrowed the view on Islam. The

Crusaders who left for the Holy Land in 1096, were – just like their successors – remarkably little versed in the Eastern cultures and societies. The great initial successes saw to it that the formative reactions on the situation and the local people were made up of a feeling of triumph and profound contempt. For the first time however, people came to know precise facts on the Prophet and the religion of the Muslims, whereat the image which formed itself in the first 40 years of the 12th century in Europe, developed in reversing the conditions out of a feeling of superiority and victory. The results were widespread legendary images of Mohammed and the religious practices of the Muslims, which persisted in the minds of the Europeans.

A short period of reason and hope (13th century)

With the works of scholars like Petrus Alphonsi and Otto of Freising, some kind of independent study of Islam arose in Europe at the beginning of the 12th century, in which these men even showed some mild acknowledgment for their enemies' religion. A truly big step towards a more substantial examination was then the translation of the Koran, that had been commissioned by Petrus Venerabilis, the abbot of Cluny. In June 1143, the English scholar Robert of Ketton submitted his Latin translation of the work. In the second half of the 12th century, Europe was flooded by heresies. At the same time, the situation of the Crusaders in the Holy Land deteriorated. In this respect, it is not surprising that even Petrus Venerabilis thought of Islam as a Christian heresy. The event that would strongly shatter the perception of Islam and the Islamic World came from an unexpected direction: At the beginning of the 13th century, the Mongols appeared out of the Central Asian lands, attacked half of the world and finally advanced as far as the Adriatic Sea. The emergence of the Mongolian horsemen fundamentally widened the geographical horizon of the Europeans. Especially from the reports of the Gray Friars Johannes de Plano Carpini and Wilhelm of Rubruk, people learned a lot about areas to which no European had ever been before. Until that time, nobody actually assumed that something or someone existed east of the Islamic lands. Even though it scared the Europeans that the hordes did not have the right faith, they found it comforting that they were at least not Muslim. However successful they were militarily, according to the Christians' opinion they had nothing to offer on an intellectual level. In the end, this first European exposure to Asia had two outcomes: On the one hand, people suddenly noticed that, compared to the Mongols, there were certain basic analogies concerning the faith between Muslims and Christians. On the other hand, people found out about the existence of a

great number of Oriental Christians whom none had ever heard of before. Very soon the idea and the hope arose that someday, one would be able to defeat Islam with the support and in alliance with a vast Christian army from the East, led by the priest king John.

In this regard, the English philosopher Roger Bacon is an important figure. In particular, there is one major difference regarding Bacon and the other authors that is worth mentioning: Most of the Christian scholars conceded to Islam solely negative functions in history. His followers, who had apostatized from the true religion, were heralds of the last days before the emergence of the Antichrist. Bacon however thought of Islam as a positive aspect that would have a central role in the development towards a philosophical entity of religions. He did not make any use of the Bible altogether to explain the part that Islam played in the world. In fact, he exclusively drew upon Muslim philosophers and the reports of Christian

travelers. They were much more unreliable guides than he thought, of course. All in all, Bacon also did not know very much and also not always the right things, but he tried to come to conclusions and to organize and categorize them. His optimism matched that of the Grey Friar's missionaries. Islam seemed weak and, all in all, not as far spread as presumed. His historical work had been done and he was humbly awaiting his end. With respect to the Mongols: They had frightened Europe for half a century. Now their position seemed to be clear: They were the ones who were to release Christianity from Islam. From this perspective, the 30 years between 1260 and 1290 were certainly the most hopeful period of time of the Middle Ages. No one could envision that more clearly than the Catalan philosopher and theologian Raimundus Lull and the Florentine traveler Ricoldo da Monte di Croce.

Visionary Moments (from the 14th to the 16th century)

(Those) Hopes soon proved to be deceiving. With the fall of Acre and the Islamization of the Mongolian part-empires in the 14th century, it became obvious that Islam would not perish.

The attitude towards and the interest in Islam changed noticeably. At the Council of Vienna (1311/12), at which the main topics were Templars, mendicants and beguines, it was decided that departments for Arabic, Hebrew and Syriac would be established in Paris, Oxford, Bologna, Avignon and Salamanca. Towards the middle of the 14th century we see

the first actual break between tradition and innovation. The denunciations of the views of Marsilius of Padua, Wilhelm of Ockham, Master Eckhart and of Dante Alighieris “Monarchia Libri Tres” that occurred at short intervals, are clear indications of the reshaping of European thought in that time. In the ages of trials and tribulations there was little space for a constructive examination of Islam and the determination of his part in salvific history. And even less felt was the need to learn anything from them. The positive and friendly acceptance of the affiliate religion in the 13th century was followed by a phase of mistrust and hostility. The floodgates to indifference and imagination had been opened again.

The elaborate condemnation of Muslims and their faith was accompanied by a massive and real threat: At the end of the 14th century, the Ottomans controlled the entire Balkans save for Bosnia and Albania. In 1453, Constantinople was seized – a shock for all of Europe. Soon after, the Turks arrived at the Adriatic Sea and were on the brink of taking over Hungary. In 1460, they reached the first outpost of Latin Christendom. The reaction was a blend of fear and hope. People resorted to the old spirit of the Crusades. In the meantime, a number of significant scholars looked into the faith of the enemy once again in a visionary, but also conflicting manner. John of Segovia, Nikolaus of Kues or Enea Silvio Piccolomini, who later became pope Pius II., wrote pathbreaking works on Islam. Their visions were diverse as well as delusive in certain respects, but also more comprehensive, more precise and more constructive than all the previous analyses. In many ways, they were even better than the explanations of the forthcoming two centuries. Those men developed excellent concepts, that allocated Islam in world history as determined by destiny. In doing so, they rather called on rationality and common sense than on little established and unfounded presumptions.

The advance of the Ottomans continued over the entire 16th century. After the fall of Belgrade in 1521 and the occupation of Rhodos one year after, the Battle of Mohács in 1526 that resulted in the loss of Hungarian independence and the first siege of Vienna in 1529 followed. A very typical reaction to the situation is to be found in the works of Martin Luther. The reformer interfered in the debate on the Muslim faith by presenting the public a translation of the anti-Islamic treatise “Confutatio Alchoran” by the already mentioned Ricoldo da Monte di Croce from the 13th century, to which he added a preface and an epilogue. After all, Luther’s polemics represent the in that time dominating despair of not

having been able to find neither an intellectual nor a political solution to the problem “Islam”. Whereas the linguistic tools, the conceptual models and the argumentative processes featured a wide range, an explicit and unanimously negative judgment of the “Turkish religion” prevailed during the time of Luther. In general, Islam was perceived (1) in the tradition of the indices on heresy, that is to say as Christian heresies; (2) just as Judaism as an autonomous religion that was different from Christianity; or (3) the question of dealing with heresy or a pagan rite remained unanswered.

Islam – in its role as a derivate of the own religion that had been distorted by the devil – could be classified and criticized according to the parameters of the European Christian tradition: The Turks were said to know neither the principle of confession and absolution nor of exhortation and change for the better. As they were said to be unfamiliar with the concept of the original sin, the rite of circumcision would lack any sacral quality as a cure. The harshest judgments on the Turkish religion were of course associated with the fact that Muslims considered Mohammed as the seal of all previous prophets and that the revelation he had preached abrogated, or respectively ultimately corrected, all the others. To the Christians, this must have looked like a radical and unbearable demotion of their own faith.

Given the actual threat, the Christian authors had the tendency to describe Islam as a monolithic entity, “that wielded together its members to a cult- and faith-based community by the means of authoritative doctrinal attributes, ceremonial methods and repressive structures of allegiance. (...) The fact that they could not be proselytized, was said to be associated with Turkish barbarism, yes, even beastliness; instead of rational arguments they merely defended their sect with the sword and the force of arms” (Kaufmann).

This “knowledge” on the faith of the Ottomans spread swiftly due to ways of publishing information for the masses, and as sermons, they also spread through to a wide range of people who were not part of the educated public. By means of the alleged knowledge on the Turkish religion it was easy to distinguish oneself from the enemy and, above all, to create a very own group identity that served as a factor that helped to mobilize mental and military powers needed in the battle against the Turks. Along with the important “integrating function of the European

anti-Turkish concept of self-perception, the cultural “knowledge”, that was applied to the Turk, offered themes that helped to deal with the internal Christian antagonisms and to polemically handle the situation” (Kaufmann). Further: “In the course of the ideological general mobilization for the Ottoman Wars of the 16th century, a trend towards the totalization of the conflict became apparent. Europe found itself facing an inevitable fundamental confrontation with the hereditary enemy, the Turks, that was henceforth to be solved by military means. This confrontation took place in every possible area of life, in matters of political culture, ethos and religion, in every matter that was precious and important to Europe. After the decline of Byzantium, “the Turk” was the most important factor in the formation of a European mentality of distinction”.

Eventually, it was not the intellectual examination of the religion of the enemy, but the discovery of America and the sea route to India at the end of the 15th century that changed the perception of Islam.

The age of enlightenment

Both events mentioned above once again expanded the European view of the world to an extent that was unthinkable until then. In the course of the 17th century, the Islamic world was considerably put into perspective concerning its dimension and power; the perception of the former sole non-European enemy was superimposed by the perception of other peoples and worlds. Suddenly, Islam was not a threat to the existence of the European people anymore, particularly because the Europeans tore each other apart within the own borders throughout dreadful wars of religion that were fought in this century.

To change the view on Islam was one of the various aspects enlightenment carried with it. It was based on the impetus to gather knowledge in order to interpret it in one's own sense. The monopoly of interpretation, that was thus aspired, inevitably gave rise to the intellectual and, later on, the political usurpation of the non-European societies. At the end of the 18th century, especially the world outside Europe was “illegible” for the progressive scholars. It is precisely for this reason that the “demystification” of the Orient, which appeared to be – like Jörg Fischer put it – “fabulous”, by means of advanced knowledge was called for. Based on this new knowledge, non-European cultures were subordinated to the categories of the occidental interpretation of the world. But the non-European world still defied to an absolute intellectual domination. It was not until the cultural codes of the alien were broken that it was available for power politics and that it provided the

precondition for its thorough usurpation and conquest in the age of imperialism. The repetition of the idea of the cultural superiority of Europe, emphasized so many times in the course of the second half of the 19th century, lead to the notion that it had become a commonplace.

As Jürgen Osterhammel has put it, the 18th century is strange to us in many respects. What separates us today from the people back then, according to Osterhammel, is that there was no continuous progress concerning the appropriate comprehension or representation of non-European civilizations, but a long period of obscuring the non-occidental rest of the world. Eurocentrism, nationalism, racism, imperialism and orientalism bedimmed the perception of the Islamic countries and of Islam itself. The so-called savages and barbarians of the non-European regions were visited, described and commented on, because the “science of man”, that the reformers in France, Scotland, England, Germany and Italy envisioned, pressed to go beyond Europe. In a way, Asia was not an exotic ingredient any more but a natural and central field of the European experience of the world. People traveled a lot, not anymore to collect curiosities along the way, but to follow a scientific impetus. The same interest that was previously shown concerning the ancient world was now primarily directed towards the Orient. There was a true “renaissance orientale”, a (re-) discovery of Asia, in particular of the ancient Iran and India. On the other hand there were enough progressive scholars who used the “savage” as background for their own desires and wishes. However, this widely known “noble savage” was contrasted with the “barbaric savage”, who was considered to be uncivilized and to be in a preliminary stage of history on a cultural level.

There is no better analysis of the period previous to Napoleon’s occupation of Egypt than that Jürgen Osterhammel has presented in his study “Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert”, published in 1998. He considers the age of enlightenment the time of “discursive transition” that marked “rise and triumph of a European special consciousness”. He condenses the era as follows: “For a short period of time, Arabs, Indians, Persians or Chinese became distant neighbors, with whom it was possible to lead a dialogue that was not distorted by ethnological considerations, despite obvious communicational difficulties. At the latest, it was the racism, the dark twin of empathic romanticism, so to speak, that arose in the 19th century, that shattered this chance.”

Interestingly enough, the preoccupation with Islam as a religion faded from the spotlight during the enlightenment.

The 19th Century: Deislamization and Orientalization

In the 18th century, the Orient was already very much in vogue with the culture of the European elite. Let us remember the chinoiserie of the rococo, the architecture, the paintings and the music *alla turca* (speaking of Mozart's "The Abduction from the Seraglio" or Händel's "Tamerlano"), the show machines (Schauautomat), Turkish gardens, Persian costumes or the tulipomania or the prevailing turquerie. Furthermore, there was the romantic orient of poetry. "The orient became an imaginary place for many authors of the second half of the 19th century, where everything that had never existed in Europe (or was defunct) was possible" (Pflitsch). Themes that were dominant in painting were the Turkish bath, the harem, the slave market and the sun-drenched, colorful Orient in general. One author who very well represents popular literature at that time is Karl May with his know-it-all and patronizing manner. This romanticizing at home was accompanied by the on-site conquest of the real Orient: 1830 Algiers, 1857 Afghanistan, 1858 India, 1860 Morocco, 1881 Tunisia and in 1882 Egypt. The once dreaded Ottoman Empire was reduced to be the "sick man of Europe".

In the collective memory of Europe, Islam in the 19th century was very keen to present itself in a way as if it lacked exactly those qualities that had pushed Europe forward: Whilst Europe now signified freedom, rationality, progress and entrepreneurship, Muslims were linked with terms like subservience, superstition, stagnation, irrationality and indolence. People believed that these features could be detected in Muslim societies and in the Ottoman Empire in particular. While Europe was thought to be furiously rising to the mastery of the world, the history of the Turks was said to be a history of steady demise since the end of the 16th century. Since the glorious days of Suleiman the Magnificent in the 16th century, the Ottomans and their religion had permanently deteriorated. Now, the Turkish state and its society were in a state of political, military, cultural and moral decay. Behind this concrete example was the general idea of the Islamic world as a civilization in the stage of demise that was thought to be fundamentally and categorically different from Europe and its culture. This narrative became a European meta-narrative in the 19th century. When Europeans wanted to express

who they were, where they came from and how they had come up to their standing and such a powerful position, they in general drew back on this story. This construction of history was partly in accord with the ideas of enlightenment that lay down the history of mankind as a development from dark medieval times, in which ignorance and oppression prevailed, towards a bright modern age of reason and freedom.

This negative notion of the Ottomans (came along) formed with two other movements. On the one hand, the Islamic world became the exotic Orient that fascinated Europeans as the utterly “other” far beyond its degenerated condition. A significant number of translations of Oriental works were available to the educated reader. “Arabian Nights” was only one of them. On the other hand, some intense scientific analyses of the Muslim cultural heritage were initiated. It was at the end of the 18th century, when particularly British and French scholars started to study Sanskrit, albeit the active knowledge of this language that was used in holy texts could still make use of a living tradition in India. Furthermore, there were translations from classical Persian literature and in the 1820s, the deciphering of the hieroglyphics by Jean-François Champollion took place. In 1795, Silvestre de Sacy was appointed to the “École spéciale des Langues orientales” in Paris and in 1821, the “Société Asiatique de Paris” was founded.

As could already be seen to emerge at the end of the period of enlightenment, Islam as a subject appeared less and less on the agenda of those who studied the Orient. The Muslim world had been downright de-islamized but in return had been “orientalized”. By “orientalist discourse”, in the sense of Edward Said, one understands: “a construct based on interests that confirms the essential otherness, sometimes even the inferiority of that which is alien to the very own culture, in a soliloquizing way. Political claims to power or at least the cultural hegemony of the West are often derived from this construct” (Osterhammel). The Oriental discourse subdues – according to Edward Said – the organized world and placed it at its disposal. It only abides by the rules it has laid down for itself and if necessary has also modified. Although this might not always be as obvious as in the case of imperialism, the orientalist discourse ultimately aims at the exercise of sovereignty and the establishment of power. At the end of the day it is, Said continues, a phenomenon of the 19th century. While the examination

of the Orient had occasionally still been of dialogic character in the 17th and 18th century, it finally led to a European monologue on a subject that had been constructed by Europe itself.

The image of the Orient in the 19th century was based mainly on three pillars: To begin with, there was the utilitarian and imperialistic attitude of Europe that was shaped by the contempt for other cultures; then, a romantic exoticism existed as well. It was dominated by the enchantment by a magical Orient that even gained additional charm through its growing poverty. And finally, the last pillar was the specialized eruditeness that most notably became manifest in a historico-critical philology. Even though these three tendencies seemed to contradict each other at first glance, they rather complemented one another. The notion they all had in common was the idea, that there were different cultures, which developed in their own territory, and that each had a unique character. The affinity between the languages suggested the kinship of the souls of the people ("Volksgeist"), of their very essence. It was reckoned that this essence was able to explain every social phenomenon in the history of a people.

In the course of the 19th century, a new, as of now modern and abstract notion of "religion" that was thought of as being universal, was developed in Europe. Jürgen Osterhammel has pointed to the development of the idea of "world religions" in Europe in his fundamental works on the transformation of the world in the 19th century: "A great number of religious views have been condensed to macro-categories like "Buddhism" or "Hinduism" in the new discourse of religious studies. Those "world religions", among which Christianity, Islam, Judaism and not uncommonly also Confucianism were ranked, offered the possibility of a lucid cartography of the religious, its attribution to "civilizations" and of illustrating them on world maps of "the great religions". Obscure conditions were oftentimes labeled as "natural religion". The experts based accurately elaborated classifications, be it of denominational lines or of sociological models of religion, on the rough raster of world religions. Underlying the concept of "world religions" was a fundamental assumption like it is, still today, defining the European notion especially of the Islam: All non-Europeans were controlled by religion, "oriental" and "primitive" societies could best be defined and understood by religion. Only the enlightened Europeans had succeeded in breaking the compulsive thinking of the religious and even to look at their own religion, Christianity, "from the outside" and to put it into perspective."

This assumption, Osterhammel continues, has contributed to a lasting dematerialization, dehistoricization and depoliticization of the view on the Islamic societies as well. Until today, stereotyped equalizations are suggesting that religious modernization was limited to the west that had, in its self-awareness, as the only civilization in the world made religion a private affair and that had based its self-perception on a secular “modernity”.

The Oriental, who had indeed been a terrible enemy in the middle ages but who had been on the same level, and above all had been considered a human beneath his disguise in the eyes of the 18th century and the ideology of the French Revolution that arose from it, now became a special being, immured in his peculiarity that people gladly condescended to applaud. Thus, the idea of the homo islamicus emerged that is, even today, far from being shaken. This homo islamicus was, according to European discourse, a being that differed fundamentally from a European. The Europeans increasingly perceived themselves as kinsmen of a very own and unique civilization that was essentially different from all other cultures. This position was confirmed by the opinion that, in the end, not states or nations were the key categories of mankind but civilizations that all had their very own character and their own moral values. The individual did not stand a chance to elude from the imprinting at the hands of the superior entity. History of mankind presented itself as a history of rise and fall of civilizations.

Islamic civilization was said to have risen in the 7th century, young and full of vigor, to have witnessed its “golden age” and its prime in the era of the Abbasids from the 8th to the 10th century and to then have lost its dynamics, its cultural creativity and its ability to profitably acquire new things. The Ottomans then represented something one could compare to a last sigh right before the end, accompanied by a last territorial effort before the rapid beginning of the demise. Islam as a religion also became increasingly rigid, inflexible, tyrannical as well as intolerant and hermetically rejected external influences. On this account, it also proved to be incapable of adopting new ideas and technical knowledge from Europe. When Europe pressed forward, the Islamic world remained in social and cultural ossification and stagnated in the shape of cruel despotism. The idea of looking at Islam as a coherent and very own

civilization with a homogenous culture, led even many orientalists to the opinion that the prevailing ideas and institutions of every Muslim society, as well as the interaction and procedures of all Muslims at any place and at any time, were eventually a manifestation of the unchangeable essence of Islam, an articulation of its very own values and concepts. In order to best understand Islamic societies it was said that one only had to read and study the normative texts of the classical period.

At the end of the 19th century, another aspect was added to the idea: In the course of an interpretation or misinterpretation of the theory of evolution that had been put forth by Charles Darwin and in connection with some kind of imperialistic exhilaration, some men developed the idea that the cultural and political superiority of Europe could not only be attributed to higher values and institutions, but also to hereditary biological characteristics of the white race. European dominion over the Islamic countries was hence necessary to bring them civilization and progress (*mission civilisatrice* and *The White Man's Burden*). The Muslim States were contrasted with an idealized model of European history and society: European freedom versus Oriental servility, European constitutionality versus Oriental despotism, European modernity versus Oriental tradition, European notions of property versus Oriental lawlessness. Given the mental and social deficiencies of the Muslims, who in addition had to suffer from their fossilized and repressive religion, it was thought to be a mercy for the Orientals that they had come to live under European supremacy, either directly or in an indirect manner.

The short 20th century (1914–1989)

World War I shook the self-confidence of the European civilization in many domains as well as their belief in unlimited progress. The European ethnocentrism was increasingly challenged. The Arab revolt in the East, the Kemalist accession to power in Turkey, the movement that seized the allochthonous nations of the old Russian Empire, the uprisings in India, Indonesia and other places and the Persian revolution 1905–1911 revealed that European hegemony could be called into question. At the same time, topoi and ideas of the Orient, like the notion of a latent and badly hidden savagery or of nationalistically unleashed fanaticism, that made a stand against Europe's civilizing energy, remained in Europe's collective memory. Nationalist Muslim intellectuals, be they reformists or revolutionaries of socialist or non-socialist character, were libeled as

imitators of Europe who were just about to destroy their own heritage due to abstract and poorly understood ideas. Islamic modernization was thought of as an artificial element, as betrayal of the own peculiarity. In the light of the conflicts between communist, fascist and liberal systems, two World Wars (world wars?) and an intense and sanguinary phase of decolonization, that was signed with nationalist omen and extended until the 1970s, the European examination of Islam as religion receded into the distance. It was not until the Six-Day War (1967), the Iranian revolution and the Soviet invasion in Afghanistan (both in 1979) that many countries with a Muslim influence experienced a massive re-Islamization. It was also not until after 1945 and in the course of the Cold War that the first actual attempt to have a discussion on religion among equal participants was made. In the joint fight against atheistic Communism, common features in both denominations were looked for until the 1990s. The basis for a genuine inter-religious debate however has to be the acknowledgment of and the respect for fundamental theological differences. Even though Muslims did not feel like engaging in dialogue for a long time because in the end, they knew that they belonged to the concluding form of monotheism that had been politically victorious for a long time, recently, there have been considerable rapprochements from the Muslim side. An actual dialogue has admittedly just begun after the examination of the September 11 attacks. This way however, numerous problems, that had previously been considered just marginally, were now highlighted. It is now not exclusively a matter of dogmatic questions anymore, but rather of the extremely complex and not at all trivial coexistence of Muslims and non-Muslims in European societies.

In view of European migration or respectively of the influx of a great number of Muslims to Europe as part of labor migration, decolonization and devastating wars, the September 11 attacks on the Twin Towers in particular seem to have had engendered intense strategies of dissociation of the European societies from the Muslim minorities that live in them, and hence also from Islam as a religion. Suddenly, questions concerning the successful integration of people of another religion, the possibilities of a multicultural social cooperation and the essence of the own cultural identity arose anew. In light of the European unification process, many people even began constructing a European identity alongside an alleged Jewish-Christian-Antique mainstream culture, which eventually excluded

the 15–20 million believers of the Muslim faith in the European Union. Islam quickly represented a European realm of memory with a negative connotation. In the course of this development, many patterns of argument are and were drawn on that have been around since the first contact with the affiliated religion, as was to be shown. Unfortunately, such a discourse can occasionally be very potent and not uncommonly gives rise to fatal processes of exclusion.

Beyond Orientalism

My point in this talk is that we have to overcome these obsolete and somehow defaming approaches by focusing on the analysis of social, cultural, and political aspects of Global Environmental Change and Human Development and on the governance of social resources and resource transfer. Our overall understanding of resources should encompass not only the economic or natural dimension, but should include also the social sphere. In every society the production, access and control of social resources (or of social capital) play a crucial role. As social resources one could understand knowledge, institutions (rules, norms) and networks of a society. The production, access and control of social resources – in combination with economic and natural resources – are the driving forces for inclusion and exclusion processes – the guiding principle of every society. They are shaping the emergence of identities, power structures or disparities and vice versa. However, social resources do not only shape the communal life, but also the bio-physical environment that enables people to survive.

Additionally, such research is focused on the transfer of social resources, which includes a vertical as well as a horizontal dimension. Horizontal transfer of social resources involves all kinds of population movements. Besides migration, forced by natural catastrophes or wars, there are networks of legal labor migration, networks enabling the flow of goods (trade) or of ideas (knowledge). In this context, such research addresses cross-boundary networks and migration, which takes place in ecologically and politically vulnerable border regions. The vertical transfer of social resources deals with social stratification and chances for social mobility, e.g. in which context what kind of social resources enable people to improve their livelihoods.

Following this understanding of social resources, we could concentrate on three core research areas:

- Institutions and Strategic Groups;

- Social and Cultural Diversity;
- Knowledge Governance

Institutions and Strategic Groups

Apart from patterns of power, authority, and collaboration, which are fundamental to governance, a special focus is on the generation, proliferation, evolution, and decay of institutions. Institutions include laws, rules, regulations, norms and values, as well as organizations in which they are implemented. The making, implementation, supervision and enforcing of rules and norms are social processes constituting societies and organizations. Institutions have the potential to reduce or increase the transaction costs of social interaction and define the distributional outcomes of social interaction and resource exploitation.

Especially in developing nation-states, which are often characterized by a great degree of social, political and cultural diversity as well as a limited degree of state hegemony, institutional regimes are often diversified. Here the lack of power, resources and at times political will leads to a situation in which state laws and regulations are paralleled by (neo-) traditional, religious or customary rules, norms and values, remnants of colonial laws and project regulations, which people may equally refer to. On the one hand, this legal pluralism may lead to competition between institutional representatives and create behavioral uncertainty which has the potential to increase conflicts. On the other hand, it creates flexibility and grants local actors more room for maneuver. Given the institutional complexity in the developing world, it becomes clear that careful institutional mapping and institutional analysis is crucial to understand patterns of societal control regarding resource use and resource transfers. Institutions as the core of governance, defining socially accepted behavior as well as access to resources are frequently debated and contested. Social actors that create, change or ignore institutions directly affect power structures and the distribution of benefits. The key is to identify and analyze the way in which different actors are involved in these processes. Institutional and strategic group analysis, therefore, unravels the ways in which various actors invest their respective bargaining power to shape or ignore institutions in ways that suit their interests.

The focus on institutions as a boundary concept will foster meaningful trans-disciplinary research cooperation. Actor-oriented approaches that focus on the interests of strategic groups and the underlying power structures would enable us to understand the distributional outcomes and social impact of respective institutional arrangements. This would

generate narratives for realistic resource management scenarios and would allow cross-checking the likely social and political impacts of different policy options. Qualitative research is combined with quantitative methods that enable the social scientists to deliver parameters for a formalized analysis of resource management options that can be combined with the economic and physical modeling approaches developed by colleagues in other departments, as quantified socio-science results provide crucial inputs for the calibration of rule-based multiple agent and economic optimization models.

Social and Cultural Diversity

In governing social resources, one is directly confronted with the complexity of diverse social and cultural patterns. Any attempts to regulate or even control communal or societal entities have to cope with diverging social and cultural norms, values, and identities. Over the last two centuries, efforts to establish governance structures while maintaining a balance between diversity and homogenization are based on two meta-narratives: the establishment and spread of the nation state and globalization.

Many nation states endeavor to diminish the cultural and social diversity on their own territory by political and economic integration and homogenization. The definition of 'national' cultural and social categories has become an effective means to simplify governance and to exercise power. Additionally, by imposing certain cultural and social norms governments have not only created effective instruments for resource allocation, but established certain cultural icons or even fetish for the nation-building process. However, the forced imposition of cultural norms and values caused some of the most protracted and violent wars during the last hundred years from the Second World War up to recent wars in the Balkans, Caucasus, or Darfur.

The current move towards globalization seems to be a governance strategy which also leads to the homogenization of cultural and social norms and values. While globalization opens – in competition with the nation-state – a new avenue for cultural and social diversity on the one hand, cultural and social patterns, which hamper the integration of global markets are homogenized on the other hand. Thus the global development of the metropolitan city and its uniform cultural and social codes has led to a retreat of diversity that stands in the way of global markets,

worldwide conglomerates and the need of effective governance. Furthermore, industrialization and the extension of global markets may have led to a loss of diversity with regard to locally available livelihood strategies. Cultural and social homogenization attempts may ease governmental control but could lead to the suppression of various parts of the population, which do not meet national or global standards. However, the great potential of cultural and social diversity is rarely taken into consideration. Especially sustainable livelihood and resilience strategies are often depending on cultural and socio-economic structures, which are threatened by globalization. The imposition of national or global standards and policies often leads to a loss of highly adapted socio-economic strategies and therefore increases the vulnerability of the respective population. Such research focuses on the impacts, which development policies and globalization have on cultural and social diversity and the livelihood strategies, social resilience, and vulnerability of local populations. It also aims to assess the importance of diversity, and to develop ideas of how governance of diversity can work and under which conditions it is possible to maintain cultural and social diversity in today's world.

Knowledge Governance

Knowledge is a major factor of development. Many governments have embarked on a development strategy that hopes to create a knowledge-based economy and a knowledge society. Though there is increasing attention given to this topic the contours of a knowledge-based strategy for development are still hazy. In particular, we still need to investigate which policies are most suitable for developing regions with divergent endowment of natural and human resources. The creation of a knowledge system requires not only a backbone of ICT (information and communication technology) but also an appropriate institutional framework and a vibrant epistemic culture of knowledge creation. The increased value of knowledge for development may also induce the appropriation, monopolization, and control of knowledge production through strategic groups. Knowledge is increasingly becoming a strategic resource for development, but also for the accumulation of private wealth. Development knowledge is becoming a valuable source of power, which raises the necessity to examine its impact on social mobility and social stratification. A polycentric competitive system of knowledge creation,

utilization, and dissemination requires coordination between public administration, private companies, and civil society organizations. The field of knowledge governance increasingly requires the attention of our researchers. Knowledge on natural and human resources is created through research, including trans-disciplinary projects. The transfer of this knowledge has to be embedded in social structural, cultural, and institutional environment in order to achieve effective dissemination and adoption of research results ("Bridging research and practice"). The typical adopters are government agencies, private firms, civil society organizations, and the population at large. Channels of knowledge dissemination have to be researched, demand for specific pieces of information has to be ascertained and the local adaptation of global expert knowledge has to be studied. Decision support systems aiming to use knowledge for development, including poverty reduction, health care and improved livelihood strategies will have to take local knowledge into account.

To conclude, our research should depart from intellectual discourses and embrace topics such as 'social security', 'livelihood strategies' and 'social resilience' as well as 'institutions and strategic groups', 'social and cultural diversity' and 'knowledge governance'. Only if we do research together and hand in hand in this direction by meeting the highest scientific standards we can leave "Orientalism" behind.



The East in the Eyes of Western Women Travellers of the 18th and 19th Centuries: Solidarity and Understanding the East

Dr. Irene Kamberidou,

University of Athens

Greece

"It also may be said that in our travels we saw only the bright side of Islam. Well! That is just what we desired to see; ... The fact of it is, we had heard quite enough of the dark side of Islam, so we determined to pursue our studies on the side looking to the sun ... Is it right, fair, or just, to visit other people in their homes, or in their countries, wherever they dwell, and come away to decry them? No! It is not right!" argues Emilie Hayacinthe Loyson, after her travels in Oriental lands in the years 1894-1896.

Abstract

Women travellers from Great Britain, France, Germany, Switzerland, Sweden, Austria and America explored, visited, worked and resided in regions of the East that were considered "proper and safe for dynamic men only" (Smith, 1887). The mammoth body of writings by women travellers of the 18th and 19th centuries, that claim to be eyewitness descriptions of the female microcosmos, provide a rich and detailed interpretation of the Orient, including a *feminine* version, a *female gaze*. European and American women identified with the so-called *Other*, expressed their solidarity and participated in Muslim women's daily domestic life, customs, female social gatherings, religious celebrations and feasts. As a result, they accused male travellers- who had written about domestic manners in the East and the position of women in Islam of misinforming or misleading their readers, stressing that their accounts were based on second or third-hand information, their unrestrained imagination and exotic fantasies.

1. Introduction –Methodology

A cross-examination of the travel accounts of over 240 women of the 17th, 18th and 19th centuries in Asia Minor, Cyprus, Egypt, Africa, Greece and other occupied Ottoman territories shows that an extraordinary number of European and American women, over six thousand²⁸⁸ travelled, experienced the Orient and witnessed historical events. Women from Great Britain, France, Germany, Switzerland, Sweden,

²⁸⁸The majority in the 19th century: these numbers, including many of their names and titles are recorded or mentioned in the writings of the 240 women travellers and harem women, such as Melek Hanum (formerly Marie Dejean Millingen). More analytically see: Kamberidou 2002.

Austria and America visited, explored, trekked, hiked, worked or lived as permanent residents in regions of the Orient or the Ottoman Empire revealing their reasons for travel, their goals, their dreams as well as their reasons for publishing their experiences. (Kamberidou 2002, 2006b, 2012)

As early as the 17th century, women have been going from one corner of the world to the other, recording their impressions and relating their experiences. In 1659 two English missionaries, Katharine Evans and Sarah Cheevers, set out for Alexandria to preach the Gospel but were detained in Malta for four years. They were imprisoned and tortured by the Inquisition for their religious beliefs. (Evans & Cheevers 1719) Women travelled in the 17th century, not only for religious purposes but for pleasure and knowledge, witnessing historic events, such as the Swedish travellers Miss Anna Akerhjelm (Anna Mansdotter Agriconia) and her friend Miss Catharina Charlotta de la Gardie who later married the Swedish Field Marshal Count Otto Guillaume Koenigsmark and continued her travels as the Countess Koenigsmark. Miss Akerhejelm, who accompanied the Countess in her travels with Count Koenigsmark from 1685-1688, provides remarkable information on historic events such as the Siege of Athens in 1687, the destruction and looting of the Parthenon by the Venetians; a detailed account of Francisco Morosini's campaign in the Morea in 1685, the only Venetian-Ottoman conflict from which Venice emerged victorious, as well as an extensive account on the Siege of Negreponte (Chalkis) in 1688. (Kamberidou 2012)

The 18th and 19th century accounts, observations and impressions are the primary sources used in this paper to provide an overview of the vast, diverse and multi-faceted female writings and subject matter, including a brief outline of gendered travel: the three categories of women travellers. The accounts are approached from a sociological perspective—which includes a gender perspective, the *female gaze* along with the *colonial or Western gaze*—and not examined for their historical content or literary value, indeed also significantly noteworthy and constituting other areas of concentration for research. The descriptive and exploratory research approach aims at achieving new insights that could contribute to an understanding and *celebration* of the "Otherness of the Other." (Patsantaras 2013) Specifically, the purpose of this paper is to pursue "the side looking to the sun" (Loyson 1905: 6) by focusing on the eyewitness accounts, information and descriptions of social phenomena that contribute to creating *bridges to understanding*, gaining new perspectives in understanding the so-called *Other* and as a result bridging cultural gaps. (Kamberidou 2007) One need point out here that the female travel literature was written primarily by white/Caucasian aristocrats and middle-class women—explorers, *humanitarians*, pilgrims, volunteers, sensation seekers, adventuresses, settlers, missionaries, professionals, artists, governesses, housewives, superficial sightseers, tourists etc—who ignored all the inconveniences, discomforts and even dangers of travel (malaria, cholera, pirates, corsairs, robbers, quarantines, dangerous storms) to experience the Orient. (Craven 1878, Ferte-Meun 1822, Demont 1821a,b, Grosvenor 1842, Celine 1848, Londonderry 1842, Egerton 1841, Merton 1846, Beaufort 1861, Pfeiffer 1852 a,b)

This paper focuses mainly on the accounts of 19th century women travellers who claim to be participant observers or eyewitnesses of the female microcosmos in the East, including Osmanli (Ottoman) society:

"Every rule and custom of harem life that I describe in my book will be found exemplified in the varied scenes that have been drawn from notes of *personal experience* during a residence of *nearly thirty years in the East*. I have selected those more particularly connected with my work as an artist, which brought me amongst scenes that would have been quite inaccessible to the tourist or the visitor," claims the English artist Mary Adelaide Walker (1886 A' xii-xiii)

The accounts reveal that Eastern women open their homes and provide warm hospitality to their western guests and friends. Eastern women are also eager to learn about the [western] *Other*, namely western customs and manners, and not only. Eastern women also visit the homes of western women in the East and some pay visits to lady travellers on their yachts, such as Princess Nazli—grand-daughter of Mehemet Ali and wife of Hali Pascha—who visited Lady Brassey (1880) on her yacht in Constantinople in 1878. In their private and intimate conversations with Eastern women, despite *difference* or cultural barriers, western women express their emotions, repeatedly using terms such as *I feel*, *I felt* and *feelings* and convey their solidarity and identification with the women of the East. (Kamberidou 2002, 2012) Indeed a great number of Western and Eastern women *share* their concerns, dreams, emotions and desires. They discuss marriage, childbirth, divorce, religion and adultery. They discuss human rights, women's social privileges and legal rights, and both Eastern and Western women express their feelings and aspirations for liberty and freedom. A significant number—beginning with Lady Montague (1718) and ending with Lucy Garnett (1895)—seem to envy the legal position of Muslim women, observing that they enjoyed greater legal rights and social freedoms than their European sisters.

European and American women are welcomed into all the women's meeting places or gender spheres of Ottoman society, observing, visiting or interacting with the different peoples: Turks, Yuruk, Kurds, Jews, Arabs, Armenians, Greeks, Gypsies, Georgians, Circassians, etc. They focus in particular on *the women behind the veil*. They describe their social and political power and influence, the imperial harem's pyramidal hierarchy, the powerful women of Ottoman society, the valide sultans (mothers of the sultans of slave descent) and their rise to power, the Ottoman women's networks, their role in the appointment, dismissal and execution of state officials and rivals, the political power of the Grand Vezir's wife and her "political office" (Blunt 1878: A' 108) in her harem, the *voluntary slaves* or the phenomenon of voluntary slavery, the women *entrepreneurs*, namely harem women who bought and trained young female slaves in order to re-sell them later for a profit or to offer them as gifts to the sultan and other powerful officials so as to empower their female network or consolidate their authority and positions. (d'Istria 1859, Vivanti 1865, Lott 1866, Melek Hanum 1872, 1873, Walker 1886, Blunt 1878 A', Garnett 1891, 1895)

"We have become very *emancipated* in the West, no doubt, but we are yet far from having attained such an *equality of the sexes* as would allow a Cabinet Minister to divide with his wife the responsibility of choosing his colleagues and subordinates in office. Such is however the influence possessed by the clever and intriguing wife of a Grand Vizier [Prime Minister], not only directly over her lord, but indirectly through her friends in the Imperial Serai, that the dismissal of old, and appointment of new functionaries of the Porte often rests to a great extent virtually with her." argues Lucy Garnett (1891: 461), confirming the accounts on the authority of the Grand Vezir's

wife and the powerful women in Ottoman society of her predecessors Fanny Janet Blunt (1878) and Melek Hanum (1872, 1873).

Western women focus on the harem's elite slavery system, stressing that the enslaved black women from Africa and Arabia were never included in the Ottoman harem's elite slavery system, whereas the black eunuchs represented a status symbol. They describe harem music and dancing: the acrobats, the pantomimes, the musicians and the singers. They discuss their relationships with the eunuchs. They meet with the educated and *emancipated* women of Ottoman *high* society, who in the privacy of their homes had done away with the division of the haremlik and selamlık, educated their daughters in their private schoolrooms with English or French governesses and allowed them to take part in equestrian sports, in the privacy of their estates. They take part in the general amusements of the Osmanlı women, "paying calls, attending *dughuns*, or wedding festivals, promenading, driving, shopping, and going to the bath" (Garnett, 1891: 463), an occasion of great festivity and ceremony for Eastern women. They are invited to participate in their picnics or excursions at the Sweet Waters of Europe, the Sweet Waters of Asia, the Sultans Valley and the Vale of Lindens (Fliamour). They participate in nearly all Eastern women's social gatherings, family pastimes, celebrations, feasts, ceremonies and rituals: the birth of a child, circumcision, wedding feasts, taking the bride to the hamam (bath) and so forth.

Certainly, many were fascinated by the Arab world and Arab hospitality in particular, such as Emilie H. Loyson, Lady Hester Stanhope, Princess Caroline (the Princess of Wales), Louise Demont and Celine (the Countess Stephano), to name but a few. For instance, while in Tunis in 1816, Caroline, the Princess of Wales and future Queen of England, enjoyed the magnificent hospitality of three harems where she was treated with honour and great respect. When she reached Tunis on April 3, 1816, Princess Caroline and her suite were all magnificently and warmly received at the palace of the Bey of Tunis. Three days later, on the 6th of April, 1816, they enjoyed a magnificent reception at the Bey's country palace, three miles from the town. While in Tunis they also paid a five hour visit to the seraglio of the Bey's eldest son, Prince Moustafa, who personally took her Royal Highness by the hand, and conducted her into his harem. (Demont 1821 a,b, Celine 1848)

With regard to their stay in the Bey's harem in Tunis on April 3, 1816, the Swiss travel writer Louise Demont (1821b), a member of her majesty's suite, informs us that the Bey took the Princess by the hand, and conducted her into this seraglio and they all followed, "however the gentlemen remained in the hall, it being forbidden for any man to enter the seraglio, under pain of death. We were introduced into a magnificent room: the women were dressed with incredible splendour, being loaded with gold, diamonds, and precious stones; their legs were uncovered, and their ankles encircled with diamond chains their fingers covered with rich rings, and the tips of them painted black. The Princess seated herself with the Bey and his first wife, upon rich cushions; [...] there were full two hundred different dishes, all served upon gold. After the repast, the slaves brought their finest perfumes, and sprinkled us with them from head to foot." (Demont 1821b: 16) In her memoirs later, Celine (1849), Princess Caroline's adopted daughter who accompanied her royal mother to Tunis, confirms many of Demont's observations, adding her own, such as her intended long journey to the East.

Emilie Hayacinthe Loyson, an American by birth and French by marriage, also enjoyed Arab hospitality during her travels in Oriental lands in the years 1894-1896. In a letter to Rev. Dr. Edward Everett, dated December 1895, we learn that in Tunis she was frequently the guest of the Sheik-ul-Islam, Ahmed-Bel-Khodja, who she describes as a man who had a cultivated mind, consideration for the opinions of others, without prejudice or fanaticism, and was respected by Christians and Muslims: "His authority on religious questions is great throughout Islam, even with the Kalif-Sultan himself. He possesses a remarkably cultivated mind, open to science and reform, having charity for all men; And, though he is a most devout Mussulman, or, I should say because of it,--he has consideration for the opinions of others, without prejudice or fanaticism. He is respected by all Christians who know him, and venerated by all Mussulmans. We have been invited to a reception and banquet upon the marriage of one of his sons; And we were expected early in the afternoon [...] We had two hours of interesting and remarkably frank conversation, which was a combined course of Moslem and Christian theology, with something of human philosophy. [...] The Moslem bears the most incisive criticism with perfect good grace, as we have seldom found Christians able to do. (Loyson 1905: 107-109)

2. Theoretical discussion: the "barbarous East" and "civilized Europe" (Pardoe 1837 A'11)

Did western women really experience the Orient? Certainly, one could question the reliability of the female accounts, or how Western women really experienced the Orient due to their different socio-cultural perspectives, representations, prejudices or interpretations. Indeed, both women and men, due to a long literary tradition, had already experienced the Orient, before visiting the geographic region. (Melman 1995) Namely, they carried with them, to that region, the western or colonial gaze, i.e. their western European values, commonly shared images, notions, sensibilities, social stereotypes and views (Pratt, 1992; Mills 1993), such as the Victorian notions of propriety and the construction of womanhood, those relating to sexualism, morals and manners (Russett 1989), and undoubtedly Oriental fantasizing about polygamy, the exotic Orient and the harem institution.

Orientalism or what Edward Said (1986) describes as the distinction between *Western superiority* and *Oriental inferiority*, expanded and proliferated in the years of Western expansion. For example, Julia Pardoe (1837 A') examines and condemns western prejudices pertaining to "barbarous East" and "civilized Europe". On the other hand, Sarah Emily York (1853) and Harriet Martineau (1848) display religious and racial prejudices and myopic ethnocentricity. Lady Elizabeth Craven (1786), the French traveller, Mme de la Ferté-Meun (1822) and the English governess in Egypt, Emmeline Lott (1866) condemned certain domestic manners and customs such as regular home bathing, going to the public hamams or baths, Oriental dances and music. (Kamberidou 2003, 2006a), as opposed to Lady Mary Wortley Montagu who enjoyed the hamam, the harem performances held in her honour, as well as the dances of the subjects of the Port, e.g. the Greek dances in which she personally participated. (Kamberidou 2006a) However, most western women did not seem to appreciate Oriental dance and music. Louise Demont (1821a,b), Mme de la Princesse de Belgiojoso (1855), Emmeline Lott (1866) and the Dowager Marchioness of Dufferin and Ava (1916) describe the harem dances and music as strange, curious, ugly, inconceivable, disgraceful, provocative, inappropriate, immoral, extraordinary, etc.

They describe harem music as Arabian, Turkish, Persian, Egyptian, Eastern and Oriental, claiming it is the same for all the peoples of the East. (Kamberidou 2003, 2006a)

"There is only one dance in the Ottoman Empire, and it is the same for the Turks, the Arabs and all the Muslim nations spread out in this territory; It is the same for the Greeks and the Armenian subjects of the Sublime Port, and this universal dance does not deserve to be called a dance (or merit the name of dance) [...] I ignore what they find gracious in this dance." observes Mme de la Princesse de Belgiojoso (1855: 97), who was a guest in many harems during her travels in the depths of Asia Minor in 1852.

Euro-imperialism is also reflected in the female literature, i.e. the western or colonial gaze, views and positions pertaining to European economic and political expansion. (Pratt, 1992; Mills 1993) English women travellers such as Lady (Annie) Brassey (1880) and Mrs. Scott-Stevenson (1881) repeatedly express and defend their country's colonial experiences and goals with regard to Cyprus, Asia Minor, and so forth. For example, Lady Brassey (1880), a strong supporter of Britain's occupation of Cyprus, admits she was relieved that it would belong to England in perpetuity. In a letter dated Dec. 11, 1878 she asserts among other things, that "it had just been decided that the British Government were to retain Cyprus in perpetuity, and that they would probably also occupy some spot on the mainland, Alexandretta, in the Gulf of Scanderoon, being the most likely place." (Brassey 1878: 372) About two weeks prior to this, in a letter from Cyprus dated Wednesday, Nov. 27 1878, Lady Brassey expresses her concern about losing Cyprus to the Greek element, which she describes as *a perpetual thorn* in England's side, and is happy to hear of plans to populate Cyprus with poor Turkish refugees, stressing that: "the introduction of a large Mussulman population into the island would be a great thing, especially if it ever became a really permanent possession of England. If the Greek element should once prevail, it would be a perpetual thorn in our side, and the end would probably be that we should be requested to move out when we had done everything possible in the way of administrative reforms [...] The Turks on the other hand would suit the climate as well as the natives, and would be always contented with our rule. (Brassey 1880: 325-326)

The English traveller Gertrude Bell (1868–1926) who explored the Arab world (extensive travels in Asia Minor, Arabia, Greater Syria and Mesopotamia), is said to have been a spy who surveyed the regions as an archaeologist and mapped them to serve British policy. She contributed in founding modern Iraq and influencing British decision concerning the creation of nations in the Middle East. (Meyer & Shareen 2008) Although it is not the scope of this paper to examine the female accounts pertaining to the "removal" or destruction of antiquities by western travellers and *archaeologists* one need point out here that the renowned in her time *Queen of the Desert*, Lady Hester Stanhope (Merton 1846) discovered a medieval Italian manuscript in Syria, according to which millions of gold coins were buried under the ruins of a mosque in Ashkelon. So she set out in 1815 to find the coins and persuaded the Ottoman authorities there to allow her to excavate, resulting in the first archaeological excavation in Palestine. She did not find the gold coins, but she discovered a marble statue which she ordered to be smashed into pieces and thrown into the sea!

A plethora of western European women experienced the *Orient*, and wrote about it. Imperialism or European colonialism—directly related to exploration and travel—had made many parts of the world secure for women travellers, especially in the mid to late 19th century and early 20th century. The number of English women travellers or travel writers is much greater than those of other nationalities (eg. French, Austrian, Swiss, German), a fact related to Britain's intervention in the Middle East (Orient), which contributed to the development of Mediterranean travel.

Travel for pleasure was an upper class European activity in the 18th and beginning of 19th century, but by the mid 19th century more women began travelling. Industrialization (the invention of the steam engine, steam train, steamers) had made travel more affordable and increased women's mobility: women from middle class, missionaries, professionalism, governesses, nurses, teachers, etc. However western women required a culturally legitimate excuse for their journey to the Orient. Travel, an interest in the foreign or the exotic was condemned in females but tolerated in the context of the pilgrimage and the vocational duty, which provided women with an escape from family constraints and social barriers, as well as an alternative to domesticity, especially for single [unmarried] women. Nevertheless, regardless of the social constraints, the overwhelming majority of lady travellers openly reveal their true intentions and passion for travel. (Kamberidou 2012)

3. Respecting the *Otherness* of the *Other*

Many women travel writers exhibited extraordinary, for their time, open-mindedness, respect, understanding and solidarity for the "*otherness* of the *Other*" (Patsantaras 2013), such as Lady Mary Wortley Montagu (1718), Mary Adelaide Walker (1886), Fanny Janet Blunt (1878) and Lucy Garnett (1895) who seem to view Eastern manners and domestic life, e.i. gender relations and the harem institution, from a sociological or a historic angle rather than a moral or judgemental one. (Kamberidou 2012) Although most 19th century travellers were not necessarily opposed to imperialism or colonization, many were critical of the abuses it produced, such as the English traveller Mary Henrietta Kingsley, who explored West Africa in 1893 and 1895 and the American traveller Emilie Hayacinthe Loyson who travelled in Oriental lands in the years 1894-1896. The first, Mary Kingsley attacks the social prejudices of British politicians with regard to the peoples of Africa, and the second, Emilie Loyson proposes bridging the gulf between Christianity and Islam, good-fellowship and reconciliation through cultural exchange.

Mary Henrietta Kingsley attacks the social prejudices of British politicians: "stay at home statesmen, who think the Africans are awful savages or silly children- people who can only be dealt with on a reformatory penitentiary line." Her lobbying and lectures in England along with her two handbooks, *Travels in West Africa* (1897), and *West African Studies* (1899) contributed to promoting tolerance or a new understanding of African tribes. (Blunt 1994) Her views on West African culture were controversial for her time, especially those on polygamy. She was criticized by the Church of England because she expressed her disapproval of missionaries converting African people and corrupting their religion, especially with regard to polygamy which she argued was practiced out of necessity, stressing that when converted African men were forced to choose one wife and abandon their other wives and children, this resulted in the impoverishment and destitution of their abandoned families, creating enormous societal changes and economic problems.

The English traveller and author Lucy M. J. Garnett (1891) also seems to approach the practice of polygamy as a survival strategy, "a necessity of existence" (Garnett 1891: 210), when she refers to the Yuruks, a nomad tribe of Asia Minor, who she claims surpassed the number of four wives allowed a Muslim. Garnett argues that a Yuruk man needed at least seven wives as polygamy was necessary for survival, a means of acquiring the necessary labour for agricultural work, which enabled the men to work as shepherds or in camel breeding, as their social customs did not allow them to hire help, so they had to marry it. The demand for labour was so great that men had to buy their wives from their fathers and in urgent circumstances did not hesitate to steal women that belonged to other tribes:

"Unlike the Kurds the Yuruks are polygamous, the number of their wives often exceeding the limit of the four fixed by Mohammed. A man of average wealth marries at least seven helpmates, and he must be a poor man indeed who does not possess three. For, though a plurality of wives is to the Osmanli [Ottoman] an expensive luxury, it is to the Yuruk a necessity of existence. He requires a certain number of 'farm-hands' to enable him to pursue his calling of flock-master, camel-breeder, &c., and a social usage does not allow of his hiring such 'hands', he secures their services by marrying them. Each wife has her separate tent and her special occupation. The care of the flock will be divided between two or three, each tending a certain number of goats or broad-tailed Qaramanian sheep; The fourth looks after the camels; The fifth collects fuel and draws water; The sixth makes the butter and cheese; And the seventh weaves, on the loom before-mentioned, the brightly coloured and substantial rugs and carpets which find their way to this country under the names of 'Kelim', Qaramanian, &c. Though the Yuruks are, as far as possible, endogamous, they do not scruple, when short of wives, to steal them from other tribes; And, the services of the women being in such request, the husband has to purchase them from the father with a sum of money." (Garnett 1891: 210-212)

3.1 Promoting "permanent peace between the millions of Christians and Mussulmans": "bridging the gulf between Christianity and Islam" (Emily Loyson 1905)

"Our author [Emilie H. Loyson] discovers that the Arab, though despoiled by our conquest, has preserved riches of which we cannot deprive him ... The vanquished finds therein a source of joy of which none can deprive him: for he has laid up his treasure in his heart." (Prince de Polignac, Colonel of the French Army in Algiers, Paris, July 4, 1897)

Exceptionally noteworthy, as they are unconventional and unique for the period, are Emilie Hayacinthe Loyson's observations, parts of which are presented below, including her recommendations for *permanent peace*, *bridging the gulf between Christianity and Islam* and cultivating understanding and reconciliation through *cultural exchange*, since diplomacy is unable to bridge the chasm. She argues adamantly that Christianity has great achievements to offer Islam and Islam has precious treasures to give in exchange:

"This moral atmosphere which encircles our globe to-day is like an overcharged electric belt that requires but a scintillation of diplomatic friction to spread rapine and

carnage throughout the world. The lust of gold and the ambition of empire are the main driving forces in this menacing cataclysm [...] Leaving the lesser divisions, we here place ourselves before two most powerful standing armies on the earth; and they are the most powerful because they are the two greatest religious bodies existent. We do not count in numbers, but in moral forces; And their greatness lies neither in the wealth nor empires they represent, but in their common indestructible faith in their Common Creator, Universal Ruler, and Divine Father. On one side of these two formidable armies, is divided Christendom, armed *cap-a-pie* with all the refinements of science and modern invention for human slaughter; On the other *undivided* Islam, for the most part miserably accoutred with our worn-out matchlocks and broken swords. Christendom includes about four hundred million souls; Islam numbers nearly three hundred millions. Between these far-stretching battalions which stand, or rather bivouac, over against each other, there lies a neutral zone, which fallow green fields; And there sleeps Israel—alas among the tombs of the Prophets [...] Diplomacy can do but little to bridge the chasm which divides these millions of believers, and war can only widen it and envenom the horrible wound in the great heart of humanity. While arms are at rest for a time, or an armistice is declared, then is the opportunity to prepare for permanent peace. Let not her sentinels sleep on the watch towers!" (Loyson 1905: 2-3)

So what does she recommend? Arguing that Christianity has great achievements to offer Islam and Islam has precious treasures to give in exchange, Loyson proposes bridging the gap between Christianity and Islam, good-fellowship, friendly intercourse, reconciliation and understanding through cultural exchanges:

"When engineers would bridge over an abyss which yawns between two unequal shores, there must be a levelling process of cutting down one and building up the other. A similar operation is necessary if we would bridge the gulf between Christianity and Islam. And all the debris and scoria should be cast into the depths of the abyss to help build up over oblivion the grand highway of human happiness. When this is accomplished and we are able to pass over freely and in good fellowship, we shall discover that if **Christianity has great achievements to offer to Islam, Islam has treasures of priceless worth to give in exchange** [...] One of the best means of hastening this reconciliation between seemingly opposing principles, and between different races and opposing peoples, is friendly intercourse, good fellowship, and union between persons of different creeds or religious beliefs, as well as between different seekers after scientific truths. (Loyson 1905: 3-5)

Loyson also claims that, "as a Humanitarian believer I take a paramount interest in the religion of Islam which counts nearly three hundred millions of the firmest monotheists on the globe! – and that France has thirty million Moslem subjects in Africa alone, independent of her large possessions in the extreme Orient; And that there is united with my profound religious interest a bounden, patriotic duty, which must not be ignored [...] By my impression of these travels in Oriental lands I may be suspected of unusual sympathy for Mussulmans [...] I will say that I am certainly very sympathetic for the grand indomitable Arab race, and for the sublime, unswerving faith of Islam. Was not Abraham the father of Ismael, as well as Jacob? [...] I will state that I am also very sympathetic for the believers in the farther East: the Hindus, who, though they have not a positive conception of the Living God, are less than all others given to persecution because of religious dissimilarities, and make

for peace on earth more than do those of other great religions. Moreover, I love the Jews—and with peculiar affection; For they are of the Ancient Race of Believers, chosen of God [...] In short, I am an orthodox Christian; And because I am a Christian, I am bound by my faith to seek and help, persuade, and love those who are sick, ignorant, unhappy [...] Yet, my sympathy for Islam does not prevent me from deploring their polygamy, their lack of energy, and the unwarranted seclusion of their women. Nor does my consideration for the Hindus prevent my disgust for their filthy fakirs and their obscene symbolism. Nor does my affection for the Jews assuage my ever-increasing sorrow for their unrighteous refusal of rehabilitation to the Great Jew—Jesus—that which the Christian world most justly claims to-day for a lesser Jew—Dreyfus." (Loyson 1905: 8-10) Concluding Loyson stresses that although she is a Christian she is not "blind or indifferent to the sins and vices to which Christians are given so often, in flagrant negation of their faith." (1905: 10)

In a letter addressed to Rev. Dr. Edward Everett Hale, of Boston, Massachusetts, dated from Tunis, December 1895, Loyson advocates the reconciliation of various religious beliefs, **"permanent peace between the millions of Christians and Mussulmans—many of whose provinces touch each other, and who are necessarily coming more and more into contact [...]"** Unification is neither possible nor desirable. Reconciliation of various religious beliefs in the Brotherhood of Man is the only remedy for all this world's ills" (1905: 107)

4. Why they travelled, need one ask?

"In exactly the same manner as the artist feels an invincible desire to paint, and the poet to give free course to his thoughts, so was I hurried away with an unconquerable wish to see the world. In my youth I dreamed of travelling—in my old age I find amusement in reflecting on what I have beheld." (Ida Pfeiffer, March 16, 1850)

The overwhelming majority of lady travellers, as previously stated, openly reveal their true intentions and passion for travel. Even those who in the beginning of their books, letters, travelogues, etc., claim to be on a religious pilgrimage, at the same time, on the exact same page, in the same text, or else throughout their book, they repeatedly express their desire to explore, see and discover the world, expand their horizons, learn and study the peoples of the globe, acquire knowledge, discover themselves and who they are, seek pleasure, break out of their gilded cages, escape gender oppression in Europe, etc.

Although the right to travel, single status and living alone, was not tolerated in western societies, a significant number of women travellers were not married, and among those that were many travelled alone. For example, Mme de la Ferté-Meun (1822: 183), travelling alone in the Orient from 1816-1819, without her husband, stresses that the purpose of her journey was the desire to learn all: "le desir de tout connaitre." She also argues that "men generally condemn us to stay by the fireplace [...]" they decorate our cage and go as far as to embellish/adorn it. However, I have more ambition than that, I aspire for a place in the sun and for a very long time I have been secretly dreaming of the Orient." (Meun 1822: 3-4)

Princess Celine (Countess Stephano), the adopted daughter of Queen Caroline, from the island of Chios, a female Ulysses who travelled all her life, stresses that she

has a great passion for travel, adding: "Nothing appears to me so unnatural as a stationary state of existence. It is intended for man to move from place to place, to visit his fellow creatures in distant lands, and to render homage to the Creator, by admiring the wonders of his works. (Celine 1849 A' 224) Frances Maclellan (1835) openly declares in the preface of her book that she travelled for pleasure. Even the missionary Sarah Emily York, admits that she wanted to study the peoples of the world, acquire opportunities for observation and "come to learn to know myself." (York 1853: 274)

The Austrian explorer Ida Laura Pfeiffer (1852) who travelled around the world alone all her life, experiencing tent-life and horse-back travel while visiting the Holy Land, Egypt, Hindostan, Persia and Asia Minor, to name a few, observes: "I have been called, in many of the public journals, a *professed tourist*; but I am sorry to say that I have no title to the appellation in its usual sense. [...] Nothing but a natural wish for travel, a boundless desire of acquiring knowledge, could ever enable a person to overcome the hardships, privations, and dangers to which I have been exposed." (Ida Laura Pfeiffer 1852: 333)

Three single women, the author Agnes Smith (1870), her sister Violet Smith and their friend Edith astounded their social environment when they announced they were going on a one year journey to the East:

"The Holy Land seems to be considered quite the tour for a gentleman. [...] So when two friends and myself resolved, in the summer of 1886, to absent ourselves for a year from home, for the purpose of visiting scenes endeared to us by so many hallowed associations, great was the consternation expressed by our friends at the idea of three ladies venturing on so lengthened a pilgrimage alone. 'Do you think they will ever come back? They are going amongst Mohamedans and barbarians,' said some, who knew of our intention. [...] And if our education does not enable us to protect ourselves from the influence of such dangerous opinions as, it is said, we shall hear in a varied society with which it may be our lot to mingle, what is that education worth?" (Smith, 1870: 1-2)

Many western women, risking their lives in order to learn, to see and explore, transgressed gender boundaries. They masqueraded as men or as Muslim women in order to enter the mosques, as did Lady Hester Stanhope in the beginning of the 19th century—who disguised as a Mameluk—visited the mosques of Damascus. In 1836, the English author and artist Miss Julia Pardoe, disguised as a Turkish woman (not as a man), visited two mosques late in the evening during the Ramazan, that of Saint Sophia and the mosque of Sultan Ahmet, despite the warning of her Turkish host that if she is discovered she would lose her life (Pardoe 1837: 375-377).

Marie Dejean and her friend Nazib Hanum, the adopted daughter of the Princess Essemah Soultan—a sister of Sultan Mahmud, historically acknowledged as the exterminator of the Janissaries—were guests at the harem of Haider-Effendi in Constantinople, in 1836. That evening both women left the harem disguised as men and visited the mosque of Saint Sophia. (Melek Hanum 1872: 25) Fanny Janet Blunt (1878: B') frequently dressed as a Turkish women in order to circulate freely and visit the mosques during her twenty year residency in the East, as did Lady Elizabeth Craven (1789) and Lady Montagu (1718) before her.

Lady Stratford, the wife of Viscount Stratford de Redcliffe, also transgressed gender boundaries, but not disguised as a man. She is reported to have visited and stayed on the Holy Mountain, namely at Mount Athos, not disguised as a man but as herself. Lady Stratford de Redcliff visited the monasteries of Mount Athos during the Crimean War (1853-1856), a place absolutely forbidden to women, even today! Up to today, we have no reports of a woman visiting Mount Athos.

According to Fanny Janet Sandison Blunt, daughter of the English Ambassador in Constantinople and later the wife of English Ambassador in Thessaloniki:

"Women and animals of the feminine gender are not allowed to enter the precincts of the Holy Mountain. This prohibition seems to be in some way connected with the curiosity of Lot's wife, whose punishment is expected to befall the adventurous daughter of eve who should thus transgress. This superstition has, however, lost much of its force since Lady Stratford's visit to the monasteries during the Crimean war, when some of the monks tremblingly watched for the transformation, till they had the satisfaction of seeing her Ladyship quit the dangerous precincts in the full possession of the graces that characterised her." (Blunt 1878 B' 313)

4.1 Why they publish: "needed to share"

Western women surpassed the socio-cultural barriers of their societies during periods in history when not only travel outside of Europe, but publishing was also viewed as an exclusively male experience. Even those who published anonymously or with a male pseudonym, reveal their gender and their identity throughout their books. Emily A. Beaufort (1861 A'), who travelled to Egypt, Syria, Lebanon and Western Turkey, in her preface asserts— as did many lady travellers before and after her—that she "needed to *share* her experiences with the public. To show them with what ease and security ladies may travel alone in these countries, frequently supposed to be open only to strong and energetic men." Mrs. R. L. Bensley (1896), after her journey to Sinai, upon her return home lost her vision, but needed to *share* her experiences so she wrote them down in Braille and her book was later published with the photos she had taken during her travels.

Fanny M. Taylor (1856), in her preface presents her reasons for writing, according to which she wanted to inform the public on the contributions and difficulties confronted by the professional nurses and other lady volunteers in the hospitals of Constantinople during the Crimean War (1853-1856). Lady Harriet Catharine Egerton (1841), who visited the Holy Land, announces in her preface that she published her impression in order to contribute the profits of her book to the women of Ireland, specifically to the Committee of the Ladies' Hibernian Female School Society which had 232 schools and 13,696 scholars, "the only Society labouring in Ireland for the exclusive benefit of the female children of that country."

Many European women visited the Holy Land and wrote about it, such as Mme de la Ferté -Meun (1822) and E.A. Finn (1866). Harriet Martineau (1848) describes her Arabian journey and especially her five week experience in the desert in Egypt. Lady Ann Blunt (1881) embarked on a pilgrimage to Nejd and visited the court of an Arab Emir and the Bedouin tribes of the Euphrates, and wrote about it. Amelia B. Edwards (1888) wrote about her "Thousand miles journey up the Nile". One need reiterate here that the female travel literature was primarily written by white aristocrats and

middle-class women that we can categorize into three groups, which I will briefly refer to. Each group could be extensively examined separately and comprise another study or area of concentration:

The first group or category is that of the *titled*, i.e. royalty or royal women such as queens, princesses, members of the aristocracy and their suite or entourage. Such an example is Caroline, the Princess of Wales, later Queen of Great Britain, who after separating with her husband was politically persecuted, deprived of seeing her daughter Princess Charlotte (1822), thus she exiled herself and travelled from 1814-1820 accompanied by the ladies and gentlemen of her suite, which included Louise Demont (1821a,b), Lady Charlotte Lindsay, Lady Forbes, Maids of Honour and her adopted daughter from Chios, Celine (1849) who later became a promulgator of the Greek cause, publishing her travel accounts and impressions and, as previously cited, continuing her travels to the East, after the Queen's death. Another example included in this category is the self-exiled princess Christine Trivulce de Belgiojoso or Mme de la Princesse de Belgiojoso known in her lifetime as "La princesse, journaliste renommée" (1855, 1858). She lived with her daughter in the depths of Asia Minor, in the valley of Eia-Maq-Oglou, a valley that she bought for 5,000 francs. From her home in this valley, which was near Angora and Verandechir, she began an eleven month journey in January of 1852 to explore the region, walking in the freezing desert and living in a tent. She did not consider the journey that difficult as she claims to have become accustomed to the dangers and discomforts entailed in a voyage in the Orient. (Belgiojoso 1855)

The second group is made up of the *middle class*, professional women, authors, artists, governesses, feminists, explorers and romantics who confess they want to experience life and see the world. This category focuses on domestic manners, harem life, the daily life of women in the East. It includes educated women, like Fanny Janet Blunt (1878) and Mary Adelaide Walker (1886) who both had over 40 years of residency and travel in different regions of the Orient and Ottoman society; women who travelled alone (without a male escort or husband), like Mme de la Ferté-Meun (1821), the English governess in Egypt Emmeline Lott (1866) and the English author Agnes Smith (1870); travelling couples, the women who travelled with their husbands as well as those who travelled with their fathers like Julia Pardoe (1837) and Mary Frances Felicia Skene (1847).

The third group is made up of the *women with a cause*, those that declare a social purpose for their journey or claim they have a calling: volunteers, missionaries, teachers-educators, nurses. This category includes the mass movement of women volunteers during the Crimean War and the wives of the English and French soldiers who followed their husbands to war, in the battlefield. Unlike the wives of the French soldiers, who were treated with respect and honour, those of the English soldiers were socially stigmatized, considered women of questionable moral values by their compatriots. (Kamberidou 2002)

5. Wo-manity: solidarity and understanding

Western women seem to identify with the women of the East. In expressing their solidarity, sympathy and understanding they invent terms such "Wo-manity" and "Slavedom". (Harvey 1871: 71, Beaufort 1861: 399) In their writings they repeatedly use terms such as "woman-kind", "liberty", "freedom" "emancipation" and

"womanhood" (Montagu 1718, Craven 1789, Guthrie, 1802 Lott, 1866, Melek Hanum 1872, 1873, Adalet 1890, 1892)

In their identification and solidarity with their gender Western women buy female slaves and liberate them, as did the Princess of Wales, Caroline during her travels in 1814-1820. At the slave market in Tunis, in 1816, Princess Caroline, the future Queen of Great Britain, bought and liberated 100 slaves and provided them with the necessary funds to return to their homes. In Cairo she bought six female slaves, provided them with dowries (financial support) and liberated them and in the Ottoman slave market in Athens she bought three female slaves, provided them with money and liberated them. (Demont 1821a, Celine 1848 A')

Celine, the adopted daughter of Princess Caroline, stresses that her royal mother discovered a slave market in Tunis for the sale of slaves of all nations and "purchased one hundred of these unfortunate beings, and restored them to liberty. Among them was the daughter of the Balearic Islands, and another was a beautiful Genoese female of good family. These liberated captives were provided with money to assist them in returning to their native countries. I shall never in my life forget the happy faces of the slaves restored to freedom by the Princess" (Celine 1848 A' 91-92)

One need reiterate here that Western women not only visit the slave markets, but they are warmly received—as official guests, as intimate and close friends or as employees—in harems (households) that corresponded to all the socioeconomic Ottoman classes. As a result they attack European prejudices and accuse male travellers of misleading and misinforming their readers, stressing that their accounts on Eastern women were based on their unrestrained imaginations, including second-hand and third-hand information, especially those with regard to domestic manners, the impropriety or immodesty of Eastern women. The first to do so, to attack European prejudices and accuse male travellers of "stupidity" is Lady Mary Wortley Montagu (1718) who is cited by many 19th century male and female travellers. In a letter to her sister the Countess of Mar dated April 1, O.S. 1717, from Adrianople Lady Montagu attributes western misconceptions on Turkish women's *inappropriate* behaviour to "the stupidity of all the [western] writers that gave given accounts of them" (Montagu 1718, Montagu 1840: 122)

Miss Julia Pardoe, around 1837, also attacks European prejudices regarding the impropriety of Eastern women: "It is an amusing fact, that an idea of impropriety is attached by Europeans who have never visited the East, to the very name of a harem; while it is not less laughable, that they can never give a reason for the prejudice! How little foundation exists for so unaccountable a fancy must be evident at once, when it is stated that the harem, or women's apartments, are held so sacred by the Turks themselves, that they remain inviolate even in cases of popular disturbance, or individual delinquency; the mob never suffering their violence to betray them into an intrusion on the wives of their victims; and the search after a fugitive ceasing the moment that the door of the harem separates him from his pursuers." (Pardoe, n.d.: 126)

After a thirty year residency in various regions of the East, the English artist-travel writer Mary Adelaide Walker (1886) argues that the male accounts were inaccurate, untrustworthy and "doubtless, superficial, for to gain any accurate knowledge of the home life of a people you must live amongst them and with them; and, more, you

must meet them half way on the road of human sympathy and kindly feeling [...] No husband or master of a family would, under any circumstances, receive a friend within the limits of the harem, and the information on domestic matters can very rarely be gained but at second-hand, most often from sources inaccurate and untrustworthy. This rule of rigid exclusion has been relaxed, only within the last few years, in the case of medical men in the exercise of their profession." (Walker 1886 B' 38)

6. The real position of women in the religious system of Islam

"I think I never saw a country where women may enjoy so much liberty, and free from all reproach as in Turkey". (Lady Elizabeth Craven, Constantinople 1786: 205)

"It is easy to see that they have more Liberty than we have." (Lady Montagu, 1718)

Western and Eastern women discuss "the real position of women in the religious system of Islam" (Garnett 1895: 61) and discover that the legal position, rights and freedoms of Muslim women was far superior to that of the Christian women of Europe, especially with regard to the laws concerning inheritance, marriage, divorce and property rights. European women, beginning with Lady Montagu (1718) and ending with Lucy Garnett (1891, 1895), seemed to envy the legal position of the Muslim wife who enjoyed greater legal rights and social privileges of than her European counterpart.

One need point out here that in western societies, it was not until the late 18th century and throughout the 19th century that social movements emerged demanding legal rights for women, like the right to divorce, own property, receive alimony and vote. Whereas in the Islamic world, a woman had the right to own and control property, to inherit it, to dispose of it as she wished, to divorce her husband and maintain her property, to receive compensation, to plead her case in court, etc. For centuries it was customary for wealthy Muslim women to make donations, endow buildings, mosques, mausoleum, public baths, etc. They had religious rights and obligations as well, the right to the honourable title of *Hafiz* which was conferred not only to men, but to the women who had committed the whole of the Koran to memory, the right to participate in the pilgrimage to the holy cities of Mecca and Medina and so forth. (Ferté-Meun 1822, Blunt 1878, Garnett 1895)

"The legal position of free Muslim women was the same as it had been for the last thirteen hundred years!" argues Lucy Garnett (1895), in her article entitled *Women under Islam: their social status and legal rights*. "As a daughter, she was entitled, on the decease of her father, to inherit his property in common with her brothers, in a proportion determined by law according to the number of his children. As a wife, she had the uncontrolled possession and disposal both of the wealth, which was hers before marriage, and of that, which may have subsequently been accrued to her. She could inherit property without the intervention of trustees, and dispose of it, as she pleased during her lifetime or at her death. No doctrine of coverture existed for her; she could sue or be sued independently of her husband, and also sue or be sued by him. In the event of her suffering wrong, or being accused of wronging others, she was at liberty to plead her own cause before the public tribunals, and often does so most ably and eloquently. A husband is legally bound to support his wife, and her

slaves or servants, according to her rank and his means, and to furnish her with a suitable residence. To quote from the Hedaya (or Guide, a commentary on Muslim law): 'It is incumbent on the husband to provide a separate apartment for his wife's habitation, to be solely and exclusively appropriated by her, because this is essentially necessary to her, and is therefore her due, the same as her maintenance,' &c [...] The law of Islam allows a man to marry four wives, and to be the owner of an unlimited number of slaves. A second wife means an extra suite of apartments, an extra slave or train of slaves, according to her rank; for each hanum must have her own special attendants and an extra allowance of pin-money." (Garnett 1895: 60-62)

The female accounts repeatedly observe that if we exclude the law of Mohamed, that allows a man to marry four wives and to be the owner of an unlimited number of slaves, Muslim women, as far as the written law was concerned, enjoyed greater legal rights than their European counterparts. (Montagu 1718, Pardoe 1837, Celine 1848, Walker 1886, Blunt 1878, Adalet 1890, 1892, Garnett 1895)

"It is true their law permits them four wives; but there is no instance of a man of quality that makes use of this liberty, or of a woman of rank that would suffer it.", argues Lady Mary Wortley Montagu (1718), the wife of the English Ambassador in Constantinople, adding "When a husband happens to be inconstant (as those things will happen), he keeps his mistress in a house apart, and visits her as privately as he can, just as it is with you."

In a letter to her sister the Countess of Mar dated April 1, O.S. 1717, Lady Montagu, writes: "Upon all I look upon the Turkish women as the only free people in the empire: the very divan pays respect to them; and the Grand-Signior himself, when a pasha is executed, never violates the privileges of the harem (or women's apartment), which remains untouched and entire to the widow. They are queens of their slaves, whom the husband has no permission so much as to look upon." (Montagu 1718).

The accounts reveal an obsession with the freedoms and rights of Ottoman women, since in European societies women were economically vulnerable, even those of the aristocracy, like Lady Mary Wortley Montagu (1718) and Lady Elizabeth Craven (1789). Lady Montagu and her husband separated a few years after their departure from Constantinople and she was left with nothing and completely reliant on his good will for her maintenance. It was even worse for Lady Elizabeth Craven (1786), who began her travels in 1786, after her divorce from William Craven, who not only left her with no financial support but he deprived her of her seven children! No wonder the introduction of her travelogue is an attack on abusive and tyrannical husbands.

Lady Craven claims that the behaviour of the Turks towards women is an example for all nations! She argues that the legal position of Muslim wives is much superior to that of their western sisters, especially with regard to divorce and financial compensation. Lady Craven (1789) observes that the Turkish lady has so much Liberty that she is the happiest creature on earth, and that no woman enjoys so much "Liberty" and security as does a Turkish wife, stressing that when a Turk is beheaded and his property confiscated, they never touch his wife's wealth, since the harem is considered a sacred place:

"The Turks in their conduct towards our sex are an example to all other nations—A Turk has his head cut off—his papers are examined—every thing in his house

seized—but the wife is provided for; her jewels are left her. The Harem is sacred even to that rapacious power which has seized the master's life, only because he was rich—It may be said, that in Turkey likewise, women are perfectly safe from an idle, curious, impertinent public and what is called the world, can never disturb the ease and quiet of a Turkish wife—Her talents, her beauty, her happiness, or misery, are equally concealed from malicious observers. Of misery, unless a Turkish woman is beyond conception unreasonable, I cannot imagine that her portion can be great; for the wife whose wretched husband earns subsistence by carrying water, or burdens, sits at home bedecked with jewels, or goes out as her fancy directs, and the fruits of his labour are appropriated to her use [...] and I repeat it, Sir, I think no women have so much liberty, safe from apprehension, as the Turkish—and I think them, in their manner of living, capable of being the happiest creatures breathing" (Craven 1789: 234-235)

Miss Julia Pardoe observes: "All this may, and indeed must appear startling, to persons who have accustomed themselves to believe that Turkish wives were morally manacled slaves. There are, probably, no women so little trammelled in the world; so free to come and to go unquestioned, provided that they are suitably attended; while it is equally certain that they enjoy this privilege like innocent and happy children, making their pleasures of the flowers and the sunshine; and revelling like the birds and bees amid the summer brightness, profiting by the enjoyment of the passing hour, and reckless or thoughtless of the future," stressing that Muslim women "are not like birds in a cage, or captives in a cell;—far from it; there is not a public festival, be it Turk, Frank, Armenian, or Greek, where they are not to be seen in numbers, sitting upon their carpets, or in their carriages, surrounded by slaves and attendants, eager and delighted spectators of the revel. Then they have their gilded and glittering caiques on the Bosphorus, where, protected by their veils, their ample mantles, and their negro guard, they spend long hours in passing from house to house, visiting their acquaintance, and gathering a dispensing the gossip of the city." (Pardoe, n.d.: 127)

Annie Jane Harvey (1871), Fanny Janet Blunt (1878) and Mary Adelaide Walker (1886 B') confirm that a Muslim wife had to be provided for according to her socioeconomic status—with separate dwellings or apartments, servants, slaves, coaches, money, and not only! She had the legal right to ask for a divorce if her husband was unable to maintain her according to her rank, or in the lifestyle she had been accustomed to before the marriage. Additionally, in case of divorce her husband had no rights to her wealth or belongings.

Fanny Janet Blunt (1878), referring to women's property rights, observes, among other things: "The dowry is, of course, among Muslims is given by the bridegroom; the only dowry Turkish brides are bound to bring consists of a rich trousseau. Should the lady possess any property the husband cannot assume any right over it, nor over any of the rest of her belongings. The wisdom and generosity of this law cannot be too highly commended; it is an indispensable clause in the canons of polygamy. So easy is it for a Turk to divorce his wife that he has only to say to her in a moment of rage, 'Cover thy face, thy nekyah is in thy hands', and she ceases to be his wife and must at once leave his abode, carrying with her, luckily for her, 'bag and baggage'." Blunt 1878 A' 81)

Women who are divorced are not socially stigmatized, argues a Turkish woman from Ankara, Adalet (1892) in her article entitled *Turkish Marriages viewed from a Harem*, dated July 1892:

“In Turkey a divorce has not all the weight attached to it by Europeans. A woman divorced from her husband is not treated with contumely, even in the highest classes, and often marries again, this being caused by the facility with which a man may divorce his wife. There is no court to go to, and no trial to ensue. A man simply states to his wife that he has divorced her, on which she will go away, and the man having repeated the same to the *cadi* (judge) will have an act of divorce written, which he will send to her. If it is the first or second time that this occurs he may take her back again without any formality ensuing, and it will be only after the third that she will be lost to him forever. Seeing the ease with which this may be done, it is not surprising if men abuse it and divorce their wives for a fault which is hardly worthy of a harsh word. However, in the higher classes it is not so general as in the lower, where a man often divorces his wife for a badly cooked dinner or an unsewed button, knowing very well that if he repents of it he may have her back before evening. I know a lady who was divorced from five husbands, and is now living with her sixth, without having incurred any worse censure than that which an unaccommodating temper must bring to all who indulge in it.” (Adalet 1892: 136-137)

6.1 Obstacles to divorce

The female accounts argue that the laws protected married women from men's abuse of the divorce laws. A serious obstacle to a man's facility to divorce, other than religious and social restrictions, including public opinion, which condemned frivolous divorces, was the institution and custom of the *nekyah* (marriage contract). The *nekyah* was contracted before the marriage, during the betrothal ceremony, where they appointed a sum of money to be paid to the wife in case of divorce. Without the payment of this money, a divorce could not be had legally. This marriage contract protected a married women by maintaining her in the position of legal wife, for if the husband decided to divorce her, he would be obliged by law to pay her the *nekyah*-money or settlement. (Harvey 1871, Melek Hanum 1873, Blunt 1878 A', Walker 1886 B', Garnett 1895)

According to the accounts, the *nekyah* was simultaneously a legal document, a civil contract, a marriage contract, a covenant, a marital agreement, as well as a type of financial dower, settlement or premarital financial arrangement, prepared during the betrothal, to be paid to the wife if her husband decided to divorce her. It was essentially her protection against divorce. Undeniably the *nekyah* contract, could be annulled by a husband for the simplest of reasons, but he was obligated to pay his wife this compensation (the *nekyah* money) as well as her *nafakah* (three-month alimony) and he had no rights to her trousseau and her private fortune. (Harvey 1871 et al) Obviously, many 19th century European women travellers envied this arrangement, including those of the 18th century like Lady Montague and Lady Craven, who, as previously cited, had been divorced by their husbands and were economically vulnerable.

More analytically, Lucy Garnett (1895), who repeatedly cites many of Fanny Janet Blunt's (1878) observations in her works, argues:

“Though great facilities appear, at first sight, to be given to a man in the matter of divorce women are, on the other hand, safeguarded from a too arbitrary exercise of this prerogative by certain wise regulations, which to a great extent modify such facilities in practice. ‘The curse of Allah,’ said the Prophet, ‘rests on him who capriciously repudiates his wife.’ And, in addition to religious and social restrictions, a serious obstacle to divorce is offered by the *nekyah*. This is the settlement upon the wife at the betrothal of a considerable sum of money, to be paid to her in the event of such dismissal from her husband’s roof, and without the payment of which no divorce could legally take place. So essential is such a dower considered that, even were mention of it omitted from the marriage contract, the law would presume it by virtue of the contract itself. A Muslim marriage being a purely civil contract, consisting of a proposal on one side and acceptance on the other, and rendered legal by the testimony of two witnesses, it can also be dissolved by the contracting parties according to one of three methods of procedure.” (Garnett 1895: 60-61)

With regard to these three methods of procedure, a marriage could be dissolved firstly, by mutual consent. If a couple were not on good terms with each other, and all attempts at reconciliation made by their friends and relatives were unavailing, *a divorce by mutual consent* was pronounced, and the woman returned to her father’s house, taking with her, besides the dower (*nekyah*), everything she brought into the marriage and all of which she had become to possess since her marriage. (Garnett 1895)

Secondly, if a man divorced his wife *without her consent*, she was legally entitled to her *nekyah* money and her *nafaka*, the three month alimony or compensation (Harvey 1871, Melek Hanum 1872, Blunt 1878 B’, Walker 1886 B’)

Thirdly, a wife could ask for divorce, claim her release and be entitled to receive payment of the *nekyah* for various reasons, among which were desertion, cruelty or neglect to maintain her in the degree of comfort to which she was entitled to which was determined by her social status. A wife could claim the right of divorce, but some reason had to be assigned for the demand, and amongst the reasons defined by law and regarded as sufficient to justify it, was the impossibility in which a husband may find himself of maintaining his wife in a style suitable to her social rank (Melek Hanum 1872, Adalet 1892, Walker 1886 B’), a reason why most Muslim men preferred to marry islamized slaves rather than a free Muslim woman who had legal and social rights, including a family to defend and secure them. (Kamberidou 2012)

If however, the wife, without such adequate reason and *contrary to the desire of her husband*, requested a divorce, she obtained it only by foregoing her dower, (the *nekyah*-money or settlement), her three month alimony (the *nafakah*), her trousseau and her private fortune, unless there had been a special agreement contracted before the marriage. (Garnett 1895, Adalet 1892, Harvey 1871)

As for the much-discussed question of *the custody of children*, Adalet (1892) stresses that this was settled for Muslims at the outset by Mohammed, who decreed that a son must remain with his mother so long as he requires her care and a daughter until she is of a marriageable age. If a child was born to a couple after their separation, and the mother nursed it, the father was required to pay her for doing so; and, if wealthy, he was required to spend proportionately for the maintenance of the mother and nurse out of his plenty. If the mother died, the right of custody reverted to

her female relatives, if any were living, the child's maternal grandmother having the first right, and, on her death, and failing a sister of suitable age, its maternal aunts. Should the mother have been without female kin, the father's mother and sisters brought up the children.

With regard to the widows of the deceased, they seem to be well taken care of as well. Adalet (1892: 140) informs us that, if childless, a widow inherited a quarter of her husband's fortune, as well as the sum first settled on her in the pre-marital contract (the nekyah/dower), but if she had a child she had the right to the eighth part of her husband's fortune, the rest being divided between the other relations. If a free Muslim woman who possessed a private fortune died, then the husband inherited one quarter, another went to the children and the rest to the parents of the deceased. If she was childless then the husband took the half.

"Barring the law on divorce," (Adalet 1892: 140) concludes that "the interest of women is well looked to and it seems to me that we cannot complain of our first lawgivers. That all marriages should be happy is impossible, but seeing the strange manner in which we become acquainted with our future husbands, and all the chances that exist against our happiness, we have comparatively few failures in that line, and can be well proud of our wedded life."

Naturally, there are accounts pertaining to violations of Eastern women's legal rights and social privileges. As an example, I will briefly refer to Melek Hanum, who was the one and only wife of Kibrizli Mehemet Pacha before he divorced her, married Ferideh Hanum (who became his one and only wife) and later became the Grand Vezir of Turkey. Melek Hanum in both her books reports violations of her legal rights as well as those of her divorced daughter, Aisheh Hanum, the Grand Veizir's daughter. Both women were deprived of their nekya money (settlement), their nafaka and their personal property even though their husbands divorced them with the first degree/formula of divorce:

"In Turkey, as in every other country where the arbitrator takes the place of the law, society is at the mercy of the powerful and of the greedy. In such countries everything is permitted to those who have power. The divine law, public opinion, all are nil; the only recognized law is the caprice of those who govern [...] Eminent economists, like Stuard Mill, have brought forward a theory, according to which it appears that women's rights are better established under the Mussulman than under the European law [...] But if from the written law we turn to the living one, from theory to practice, it is there one sees of what little use for the woman are her pretended rights [...] Now where are women's rights amongst this fight between the strong and the weak?", argues Melek Hanum (1872' 352), who escaped from Turkey in December 1865 with her daughter and reached Greece in 1866.

6.2 Protection against men who abuse divorce privilege

While Western women envied Eastern women's legal rights, they seem to be disturbed by the facility with which a Muslim husband could capriciously divorce his wife three consecutive times by simply just stating to her that he has divorced her, without the necessity of assigning any reason for the act. However what really seemed to shock them was the strategy husbands used to reclaim their wives after divorcing three times. What was this strategy? When I man had divorced his wife a third time, in order to get her back she had to marry another man and pass the night with him

first. In reality, the "intermediary husband" (Blunt B' 1878) was actually a preventive measure for men who abused the divorce privilege.

To begin with, a husband could divorce his wife even in her absence, by simply announcing before a witness or in public that he divorces her. There was no social weight, scandal or stigma attached to divorce. There were no formalities or legal procedures, no court to go to or trial that ensued. (Adalet 1892) The accounts refer to three degrees or types of divorce. For example, according to Melek Hanum, who was divorced by her husband in her absence, divorce was "of three sorts; the first degree of divorce is the weakest, for the husband who wishes to do away with it has only to recite a formula, and pass his hand over his wife's head to render the marriage valid again [...] when the husband showers upon the wife a battery of three combined divorces which he rapidly discharges upon the woman's ear; then it becomes very difficult to renew the matrimonial bond. The divorce by which I had been separated from his Highness [the Grand Vezir of Turkey, Kibrizli-Mehemet-Pasha] was not of this dreadful description, stigmatized by the Koran under the name of *Telakissalisseh*; it was a simple divorce (of the first-degree), which a spark would have sufficed to re-ignite." (Melek Hanum 1872: 354-355)

However, what really seemed to shock Western women, as previously mentioned, was the strategy a husband used to reclaim his wife after he had divorced her for the third time, a strategy to which Muslim women, such as Adalet and Melek Hanum do not refer to in their writings. The first western account on this strategy is Lady Montagu's: "I could not believe it, yet it is certainly true that when a man has divorced his wife in the most solemn manner, he can take her again upon no other terms than permitting another man to pass a night with her; and there are some examples of those who have submitted to this law rather than not have back their beloved." (1840: 175-177)

Fanny Janet Sandison Blunt (1878 B' 82) observes that "a Turkish husband has the power of divorcing his wife and taking her back twice; but should he send her away for the third time, she must be married to another man before she can again return to her first husband. This strange and disgusting law is meant as a check upon people disposed to abuse too often the privilege of divorce."

The person asked to fulfill this strange position of "intermediary husband", according to Blunt, was usually "advanced in years, generally belongs to the poorer class, and receives a sum of money for his services. The conditions are that he should enter the abode of the lady for one night only, with every right over her of a legal husband, and quit it the next morning, telling her, "Thy liberty is in thy hands, thou art no longer my wife." Cases have been known, when the old gentleman, finding his position pleasant, has refused to give the lady up, and if this should happen the first husband is wholly without remedy and must forego his desire of reunion with his former wife. An incident of this kind happened at Adrianople, affording much merriment to my Turkish friends. The couple concerned were very fond of each other, and lived happily together except at times, when the husband, under the influence of *raki*, would become quarrelsome. The wife, a fine spirited woman, would retort, and violent disputes followed, ending in alternate divorce and reconciliation. This happening once too often, the husband, unable to repossess himself of his spouse, had recourse to an old effendi who had seen better days, and promised 20 pounds for his services. The effendi, according to custom, went to the bath, dressed himself in a new

suit of clothes, and being presented at the appointed time, the nekyah ceremony was gone through. The old gentleman walked into the harem, seated himself upon the lady's sofa, and began to enjoy through the fumes of his nargile, the sweet vision of his unlooked-for happiness; while the lady, whose dreams did not exactly harmonise with his, after offering the acquaintance-cup of coffee, generally shared by the wife on such an occasion, preferred standing at a respectful distance. [...] He decided upon remaining master of the situation, leaving the poor husband to lament the loss of his wife and his 20 pounds, and quite regardless of the useless burden he would become to the doubly-injured lady." (Blunt 1878 B' 82-83)

7. Concluding remarks: bridges to understanding

"To gain any accurate knowledge of the home life of a people you must live amongst them and with them; and, more, you must meet them half way on the road of human sympathy and kindly feeling." (Mary Walker 1886 B' 38)

Many studies have extensively examined travel writings that objectify the peoples of the Orient, accounts that exaggerate Oriental customs and present the superiority of the Europeans, e.g. the Victorian women and men that describe the Africans as savages that need to be tamed, those that focus on the immoral or inappropriate sexual behaviour of Eastern women, and so forth. So I acknowledge that in focusing on the accounts that embraced diversity and understanding of the peoples and manners of the East, I neglected those pertaining to violations of Eastern women's legal rights for the reason that we have already "heard quite enough of the dark side of Islam." (Loyson 1905:6) Whereas research is limited on travel writers who examine and condemn western prejudices pertaining to the "barbarous East" and "civilized Europe" (Pardoe 1837 A' 11), like Emily Loyson (1905) who proposes cultural exchanges between Christian and Muslim societies and promoting permanent peace by bridging the gulf between Christianity and Islam, among other things. So we should no longer examine and disseminate the accounts that focus on *differences* and *tolerance* for the *inferior Other*—as they have been extensively researched in the last two decades. We need to give attention to those that celebrate or embrace diversity, *respect for diversity*, in addition to the accounts that examine "commonalities" and "sameness" (Kimmel 2004), regardless of race, colour, religion, etc.

Essential to begin building *bridges to understanding* is focusing on and disseminating the vast, diverse and multi-faceted thematology (subject matter) in the female writings that touch many issues and questions, not necessarily related to gender but simultaneously viewed from a gender perspective. To facilitate and contribute to building *bridges to understanding*, we need to highlight or emphasize the information provided in the numerous female accounts that exhibit extraordinary, for their time, open-mindedness, respect, understanding and solidarity for the women (and men) of the East, such as that found in the writing of Mary Walker (1886), Fanny Janet Blunt (1878), Emily Loyson (1905) and Lucy Garnett (1891) who seem to view Eastern manners and domestic life, including gender relations and the harem institution, from a sociological, a historic or an ethnographic angle rather than a moral

or judgemental one. This is not difficult to accomplish, as the information is available since thousands of women travelled and wrote about it, especially in the 19th century, the majority travelling to escape the gender oppression of their western societies.

Without a doubt, Western women had easier access to family life in Eastern societies and most of them seemed to enjoy the warm hospitality of the East. Their gender allowed them to research, study, learn and become *experts* in areas where men had no access! Eastern women not only opened their homes to their western guests and friends, but they opened their *hearts*. This type of communication, interaction or *sharing* contributes to creating *bridges to understanding*, namely bridging cultural gaps. In other words, Eastern women, in their intimate and confidential contacts with western women shared their feelings, concerns as well as their "commonalities." (Kimmel 2004) They were warmly received into the homes or dwellings (tents) of hundreds of Eastern women (and men): Turks, Kurds, Yuruks, Armenians, Jews, Greeks, Circassians, Georgians, Arabs, etc. They were welcomed into the harems and the *semlleks* (men's quarters) of Asia Minor, the *zenanas* of India, the huts of Africa etc. Certainly, many European women identified with the native people and related to them, without objectifying them, because they too, as women, were objectified in their western societies. To reiterate, the plethora of 19th century accounts, the rich thematology, and particularly that which focuses on understanding and respect for diversity need to be studied and disseminated.

"Is it right, fair, or just, to visit other people in their homes, or in their countries, wherever they dwell, and come away to decry them? No! It is not right! [...] We did not go to Africa and Asia on a hunting expedition in quest of big game not to be found in Europe: lions, tigers elephants [...] We went seeking our fellow-men whom we knew not; New and unlike peoples, of gentle manners and simple faith; With all their varied environments." (Loyson 1905:6-7)

References

- Beaufort, Emily (1861) *Egyptian Sepulchres and Syrian Shrines, including some stay in Lebanon, at Palmyra, and in Western Turkey*. London: Longman, Green Longman and Roberts.
- Belgiojoso, Christine Trivulce de (1855). *La vie intime et la vie nomade en Orient, Scenes et souvenirs de voyage*: Paris: Bureau de la Revue des Deux Mondes.
- Bensley, R.L. (1896). "Our journey to Sinai: a visit to the convent of St. Catarina. Illustrated from photographs taken by the author. London, the Religious Tract Society, 1896. [originally written in Braille].
- Blackwood, Lady Alicia (1857) *Scutari, the Bosphorus and the Crimea. Twenty-four Sketches*. John Lavars, Lith. Bridge St. Bristol.

- Blackwood, Lady Alicia (1881) A narrative of personal experiences & impressions during a residence on the Bosphorus throughout the Crimean War. London, Hatchard. Piccadilly, 1881
- Blunt, Lady Ann (1881) A Pilgrimage to Nejd, the cradle of the Arab race. A visit to the court of the Arab Emir, and "Our Perian Campaign." By Lady Anne Blunt. Author of "the Bedouin Tribes of the Euphrates." In two Volumes. London, John Murray, Albemarle Street.
- Blunt, Fanny Janet (1878) *The People of Turkey: 20 years Residence among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks and Armenians By a Consul's Daughter and Wife Vol. I and Vol. II.* London: John Murray, Albermale Street.
- Blunt, Alison (1994). Travel, Gender, and Imperialism: Mary Kingsley and West Africa. New York: The Guilford Press. First published on January 21, 1897 (Mapping: Society/Theory/Space: A Guilford Series). (Out of print).
- Craven, Lady Elizabeth, (nee Berkeley), the Right Honourable Elizabeth Craven (1789) *A Journey Through The Crimea to Constantinople In A Series Of Letters Written In The Year 1786.* London: G.G. J. and J. Robinson.
- Celine (1849). *Adventures of a Greek Lady, the adopted daughter of the late Queen Caroline, written by herself.* Vol. I., Vol. II. London, Henry Colburn.
- Charlotte (1822) *The Princess Charlotte. Royal Correspondence or, Letters between her Royal Mother, Queen Caroline of England, during the exile of the latter,* London, Published by Jones and Company.
- Demont, Louise (1821a). *Journal of the Visit of her Majesty the Queen (Caroline), to Tunis, Greece, and Palestine,* London: T. and J. Allman.
- Demont, Louise (1821b). *Caroline, Queen of England, the Princess of Wales, Voyages and Travels of Her Majesty, Caroline Queen of Great Britain: Including Visits to Various Parts of Germany, France, Italy, Greece, Palestine, &C, &C. and Comprising the Latest Description of those Interesting Countries, With Remarks on the State of Society, Religion, Manners, Customs, Antiquities, Arts, Literature, Natural Curiosities, &c. &c. particularly such as have become the present seat of war. By one of her Majesty's suite.* London: Jones & Co., Oxford Arms Passage, Paternoster Row.
- d'Istria, Dora (1859). *Les femmes en Orient* par Mme Dora d'Istria (2 vol. In-8) Zurich, Meyer et Zeller, editeurs. (selon Revue des Deux Mondes, Bull. Bibl., 1er novembre 1859.
- Dowager Marchioness of Dufferin and Ava (1916) *My Russian and Turkish Journals.* London: John Murray, Albermarle Street, W.
- Edwards, Amelia B. (1888). A Thousand miles up the Nile. London, George Routledge and Sons.
- Egerton, Lady Harriet Catharine, the Countess of Ellesmere (1841). *Journal of a tour in the Holy Land in May and June 1840.* By Lady Francis Egerton. London, Harrison and Co.
- Ferté-Meun, Mme de la (1822) *Lettres sur le Bosphore, ou, Relation d'un voyage a Constantinople et en differentes parties de l'Orient, pendant les annees 1816, 1817, 1818, et 1819.* Paris: chez Locard et Davi.
- Finn, E. A. (1866). *Home in the Holy Land: a tale illustrating customs and incidents in modern Jerusalem.* London, James Nisbet and Co.

- Garnett, Lucy, M. J. (1895). *Women under Islam: their social status and legal rights*. London: Sampson Low, Marston.
- Garnett, Lucy M. J. (1891). *The Women of Turkey and their Folk-Lore*. London: David Nutt, 270-271 Strand, W.C.
- Guthrie, Maria (1802). *A tour performed in the years 1795 - 1796 through the Taurida, or Crimea, the antient kingdom of Bosphoros, the once powerful republic of Tauric Cherson, and all the other countries on the north shore of the Euxine, ceded to Russia by the Peace of Kainardgi and Jassy*. London: Printed by Nichols and Son, Red Lion Passage, Fleet Street, For T. Cadill, Jun. And W. Daview, in The Strand.
- Hanum, Melek (1872). *Thirty years in the harem: or, the autobiography of Melek Hanum, wife of H.H. Kibrizli-Mehemet-Pasha*. London: Chapman and Hall, 193, Piccadilly.
- Hanum, Melek (1873). *Six years in Europe: Sequel to thirty years in the harem. The Autobiographical Notes of Melek-Hanum, wife of H.H. Kibrizli-Mehemet-Pasha*. London: Chapman and Hall, 193, Picadilly.
- Harvey, Annie Jane (1871) *Turkish Harems & Circassian Homes By Mrs. Harvey (Of Ickwell Bury)*. London: Hurst & Blackett. Great Marlborough Street.
- Kamberidou, Irene (2006a). Le Corps dans la Société Ottomane / the Body and Ottoman Society. *MESOGIOS: Mediterranee, Histoire, People, Langues, Cultures*, vol. 28: 13-29. Editions Herodotos, Paris.
- Kamberidou, Irene (2006b). *Lady Travellers of the 17th, 18th and 19th centuries: Accounts on Orientalism and the Greek Element*, in *Philosophy & Education*, issue 38, August 2006: 14-18. [in Greek]
- Kamberidou, Irene (2007). Colour Segregation according to race in Ottoman Society, in *Philosophy & Education*, issue 44-45, Nov.-Dec. 2007: 22-25. [in Greek]
- Kamberidou, Irene (2003). Dance and Physical Activity: Symbols of Social Inferiority in Ottoman Society, in *Women & Sport*, 3, publication of the Panhellenic Union for the Promotion of Women in Sport: 153-164. [in Greek]
- Kamberidou, Irene (2012). "Finally Free to Breathe." *Women's Accounts/Testimonies* [women travellers of the 17th, 18th and 19th centuries]. Publisher Telethrio S.A., Athens [in Greek]
- Kamberidou, Irene (2002). *Women Travellers of the 17th, 18th and 19th centuries and the Ottoman Harem: the social and legal position of women, the slavery institution and daily life*. Doctoral Dissertation. Panteios University of Political and Social Sciences, Athens Greece. [in Greek]
- Kimmel, Michael S. (2004). *The Gendered Society*. Second Edition, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Lott, Emmeline (1866) *The English Governess in Egypt. Harem life in Egypt and Constantinople. By Emmeline Lott. Formerly Governess to His Highness the Grand Pacha, Ibrahim, Son of His Highness Ismael Pacha, Viceroy of Egypt. In Two Volumes*. London: Richard Bentley, New Burlington Street.
- Loyson, Hyacinthe (1905) *To Jerusalem through the lands of Islam, among Jews, Christians, and Moslems*. Preface by Prince de Polignac. Chicago, the Open Court Publishing Company.
- Maclellan, Frances (1835). *Sketches of Corfu, Historical and Domestic, its scenery and natural productions: interspersed with Legends and Traditions*. London, Smith, Elder, and Co., Cornhill, Booksellers to their Majesties.
- Martineau, Harriet (1848). *Eastern life, present and past*. London, E. Moxon.

- Melman, Billie. 1995. *Women's Orients. English Women and the Middle East, 1718-1918*. London: Macmillan.
- Merton, Charles, L. (1846). *Travels of Lady Hester Stanhope; forming the completion of her memoirs. Narrated by her physician* (Charles Lewis Merton). London, Henry Colburn, 1846. 3 vols.
- Meyer, Karl E. and Shareen B. Brysac. *Kingmakers: The Invention of the Modern Middle East*. New York: W.W. Norton & Co, 2008, p. 162.
- Mills, Sara (1993). *Discourse of Difference, an analysis of women's travel writing and colonialism*. London and New York: Routledge.
- Montagu, Lady Mary Wortley (1718). *Letters of the Right Honourable Lady M - - Y W - - - Y M- - - E: Written, during her Travels in Europe, Asia and Africa, to Persons of Distinction, Men of Letters, &c. in different Parts of Europe. Which Contain, Among other Curious Relations, Accounts of the Policy and Manners of the Turks; Drawn from Sources that have been inaccessible to other Travellers. The Second Edition. Vol. III. London, Printed for T. Becket and P. A. De Hondt, in the Strand. MDCCLXIII.*
- Montagu, Lady Mary Wortley (1840) *The Letters of Lady M.W. Montagu, during the Embassy to Constantinople, 1716-18*. Paris: Baudy's European Library.
- Pardoe, Julia (1837) *The City of the Sultan, and domestic manners of the Turks in 1836*. London: Henry Colburn.
- Pardoe, Julia (n.d.). *Beauties of the Bosphorus. Illustrated in a Series of Views of Constantinople and its Environs, From Original drawings by W.H. Bartlett. Virtue and Co., London . (1839?)*
- Patsantaras, Nikolaos (2013). *Sport and Sociological Thought*. Telethrion. Athens. [in Greek]
- Pfeiffer, Ida (1852). *Visit to the Holy Land, Egypt and Italy by Madame Ida Pfeiffer, Author of "A Woman's Journey Around the World from Vienna to Brazil, Chili, Tahiti, China, Hin dostan, Persia, and Asia Minor"* Translated from the German by H.W. Dulcken. London: Ingram, Cooke, and Co.
- Pratt, Mary Louise (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Russett, Cynthia Eagle (1989). *Sexual Science: The Victorian Construction of Womanhood*. Cambridge: Harvard University Press.
- Said, Edward W. (1986). *Orientalism Reconsidered*. London: Methuen.
- Scott-Stevenson, Mrs. (1881). *Our ride through Asia Minor by Mrs. Scott-Stevenson, author of 'Our Home in Cyprus'*. London, Chapman and Hall, Limited, Henrietta Street, Convent Garden.
- Skene, Felicia Mary Frances (1847). *Wayfaring sketches among the Greeks and Turks and on the shores of the Danube. By a seven years' resident in Greece*. London, Chapman and Hall.
- Smith, Agnes (1870). *Eastern Pilgrims: the travels of three Ladies*. London, Hurst and Blackett Publishers.
- Smith, Agnes (1887). *Through Cyprus, author of 'Glimpses of Greek life and Scenery, etc.* London, Hurst and Blacket, Publishers.
- Taylor, Fanny M. (1856). *Eastern Hospitals and English Nurses; the narrative of twelve months' experience in the Hospitals of Koulali and Scutari, by a Lady Volunteer*. In two volumes. London, Hurst and Blackett, Publishers.
- Vivanti, Anna (1865). *A Journey to Crete, Constantinople, Naples and Florence. Three months abroad*. London: printed for private circulation.

Walker, Mary Adelaide (1886) *Eastern Life and Scenery, with excursions in Asia Minor, Mytilene, Crete, and Roumania*. Written by an artist with nearly thirty years experience in the East. 2 Vols. London, Chapman and Hall.

York, Sarah Emily, formerly Miss S.E. Waldo (1853). *Memoir of Mrs. Sarah Emily York, formerly Miss S. E. Waldo, Missionary in Greece* by Mrs. R. B. Medbery. Boston, Phillips, Sampson and Company.





**The ‘Arab Spring’ and the Transition to
Democracy:**

A Challenge to Orientalism?

Dr. Youcef Bouandel

Qatar University

Abstract:

The construction of the Arab ‘other’, which has dominated academic writing and thinking for several decades has been seriously challenged by the events of the Arab Spring. For decades, the Arab and Islamic world were perceived to be unable to make a transition to an even semi-democracy. Orientalists contend that these countries, ‘the other’, lack civic culture and any tradition of democratic practices. Indeed, orientalist have argued that the ‘Orient’ is a monolithic. Islam is a very big component of this construction and it clashes with many of the aspects associated with democracy such as rationality, the treatment of women and other minorities.

In this paper, I am going to argue that the events that have been taking place in the countries of the Middle East and North Africa since December 2010 represent a very big challenge to the assumptions held about the 'Orient.' That the values of liberty, freedom and democracy are universal values that are not specific to the West. The 'Arab Spring' also permits criticism of not only Orientalism, but also the different assumptions of the study of transition to democracy.

Introduction:

Beginning in Tunisia in December 2010 and moving to the majority of countries in the Arab World, popular protests above all dignity, freedom, better economic and social condition, an end to corruption and greater accountability have captivated the world's attention. The popular uprisings, generally referred to as the 'Arab Spring', resulted in the dismantling of the authoritarian regimes that have characterized the region since

these countries achieved their independence. One after the other, the regimes of Ben Ali of Tunisia, Mubarak of Egypt, Saleh of Yemen and Qaddafi of Libya were toppled. The regime of Assad, as we speak, has been fighting for its survival for over two years. Demonstrations have also taken place in Algeria, Bahrain, Jordan, Morocco and some of the Gulf countries. Some successes were registered. There were moves to establish a constitutional monarchy in Morocco that would re-shape state-citizens relations in the country. The *makhzen* (the monarchical centre) managed to introduce a number of reforms to pre-empt any large scale uprising *a la* other countries in the region. These reforms, however, did not seriously challenge the status quo. Similarly Algeria, with its history of protests, took similar steps in reforming its political system. On the surface, these reforms seem to be concessions to the demands from the street, but the outcome was the continuation of the status quo, albeit in a more 'legitimate' fashion.²⁸⁹ Consequently, the AME has come to

²⁸⁹ For further details on this see Youcef Bouandel and Larbi Sadiki, 'The "Arab Spring" in the Maghreb: lessons and Prospects', *Orient – German Journal of Politics, Economics and Culture in the Middle East*, Vol. 3, 2013, pp. 12-24.

occupy the world's centre stage and the unfolding events in this part of the world has not only focused academic, journalists and policy makers attentions to what has been happening in the region, but has also questioned many, if not the all, of the pre-conceived about the region. These demonstrations that shook authoritarian regimes to their foundations represent a turning point in the modern history of the AME. The rejection of the autocratic political systems has been sweeping the region and is, despite the problems that this movement has encountered and might still encounter, unlikely to be reversed. Indeed, the tentative steps towards democratization clearly represent a challenge to the long-standing characterization of the Arab citizenry and Arab state: passive citizens unable to initiate reforms and inviolable, stable authoritarian state. Thus, the 'Arab Spring' has seriously questioned the conventional wisdom of the East being by western eyes. The time has come to change the lenses by which the East is seen and the material from which it was constructed.

When the 'Arab Spring' is discussed, it is talked about through generalization, a common feature of Orientalism, and is seen as a monolithic phenomenon. This is far from the truth. Indeed, there is general consensus that the uprisings in the AME have many things in common. These demonstrations have no obvious leaderships, largely driven by the younger generation, the large scale use of the social media such as Twitter and Facebook and the use of technology, such as cellphones to spread the message and to avoid state control and censorship. The demonstrators use similar slogans, dignity, freedom end of corruption and all. Nonetheless, the changes that have taking place defy generalization. As outlined briefly above, each country in the AME is undergoing change in its own way taking into account their specificities and circumstances. These changes should be seen through local eyes. The 'Arab Spring' offers not only the opportunity to critique the Western wisdom that the West knows

best, but also an alternative to read Arab culture in general and Arab politics in particular.

In this paper, I am going to look at how and to what extent has the Arab Spring represented a serious challenge to the reigning wisdom of Orientalism. Particular attention will be paid to five assumptions, which seem to have been discredited. The first is the dominant type of political system in the Arab Middle East, authoritarian, was inherently stable. The second is that democracy and democratic aspirations were simply 'alien' and not sustainable in this part of the world. There has been a tendency to negate Arab agency. The third is that any opposition to the existing regimes, would be Islamist, which is by definition non-democratic. The fourth is that demands and interest of the people in Arab Middle East are, by extension, different from those that exist elsewhere. The fourth is that the demands and interests of populations in the region were fundamentally different from those elsewhere. The fifth, which is a direct result

from the passivity of the local populations, argues that any serious and meaningful political change in the AME must be initiated from the outside by external actors. Before going into discussing these assumption in more details, a definition of orientalism is necessary.

Orientalism: a definition:

One cannot talk about Orientalism without referring to the work of the late Edward Said.²⁹⁰ His work provided a deconstruction of a Western, particularly European, tradition of looking at the East. The construction of the 'Orient' is based on the West's imaginative geography with no clearly defined boundaries.²⁹¹

According to Amanat (2012)²⁹², the construction is based on the West's perception of itself as 'near' and the 'Orient' as 'far' and 'alien'. Following from this logic, the East, 'orient' exists only

²⁹⁰ Said, E. W. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London: Penguin Books, 1978.

²⁹¹ Salt, J. *The unmaking of the Middle East: A history of Western disorder in Arab lands*, London: University of California Press, 2008.

²⁹² Amanat, A, 'Is there a Middle East: Problematizing an virtual space, in Bonine, M, Amanat, A. and Gasper, M. (eds) *Is there a Middle East: The evolution of geographical concept*, Stanford: California University Press, 2012.

in terms of what the West ‘occident’ is not and places them at the extreme sides of a spectrum. There is a clear dichotomy between ‘us’, the ‘occident’ and them, ‘the orient’ which had paved the way to several underlying stereotype; the West represents everything that is positive; ‘good’, rational’, ‘civilized’ and so on and so forth. The East, ‘the Orient’, on the other hand, represents everything that is negative, ‘bad’, irrational’ ‘barbaric’ . To put it in Edward Said’s words, ‘the essence of Orientalism is the ineradicable distinction between Western superiority and Oriental inferiority.’²⁹³ This Western superiority, according to Said, can be traced back to colonial times and persists until today.



In constructing the ‘orient’, two very important and intertwined features stand out. The first refers to the tendency to ‘generalize’. The ‘orient’ is perceived to be fixed a single monolithic. This, it can be argued, is the most important sin that

²⁹³ Said, E. W. Orientalism... Op. Cit. p. 318.

Orientalists are guilty of. According to this argument, the 'Orient' operates in a vacuum, outside the parameters of tools of analysis that are used in the social sciences, such as culture, time, space and relations with the outside world. The 'Orient' is not influenced, not to say does not influence, the global environment in which it exists and operates. This generalization, it must be stressed ignores so many components such as history, culture, history, socio-economic variables, ethnic and religious divisions that exist in the 'Orient'. This diversity exists not only between the counties that make up the 'Orient' but also within these countries themselves.

The second refers to the fact that Islam has invariable been seen in negative light. There have been aggressive attacks on Islam and is frequently perceived to be a hindrance to democracy. This puts Islam at loggerheads with the Western ranging from secular politics to the abrogation of women rights.²⁹⁴ Consequently.

²⁹⁴ Gellner, E. 'Islam and Marxism: Some Comparisons' *International Affairs*, Vol. 67, No. 1, 1991, pp. 1-6.

Islam is not only perceived to be standing against everything that democracy stands for, but as a threat also that needs to be fought. The emphasis on security in Western, especially American, academic, journalistic and policy makers circles is a product of this Orientalism thinking. The view of Islam, in this case outlined above, is seen from the ‘generalization’ perspective. This, however, is a misguided view and calls for not only revision, but also interrogation. Sadiki rightly argues that ‘generalizing is generic to Orientalizing. Islamists are not one and the same even if they share a common political *telos*.’²⁹⁵

No serious observers of the AME had predicted the ‘Arab Spring’ and its unfolding results. It not only dismantled some of the longest serving dictatorships in the world, but also shook the foundations of the knowledge and knowledge production about it. Some of the ‘orientalists’ held assumption about the region have now been discredited. Despite the obvious overlap between

²⁹⁵ Sadiki, L. *The Search for Arab Democracy. Discourses and Counter Discourses*, New York: Colombia University Press, 2004, p. 186.

these assumption, in what follows, I will deal with each in some details:

I: Stable authoritarian regimes:

One of the main characteristics of the AME has been the dominance and stability of the authoritarian regimes. Over the last four decades or so, several countries in Southern Europe, Latin American, East and Central Europe have made the transition from authoritarian rule to a democratic form of government, in what Samuel Huntington famously called the third wave of democracy.²⁹⁶ The AME, however, has not been part of this process. In a further study, Diamond and his collaborators have argued that the countries of the AME 'generally lack any previous democratic experience' and 'most appear to have little prospect of transition to even semi

²⁹⁶ Huntington, S. *The Third Wave of Democracy in the late Twentieth Century*, Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

democracy.²⁹⁷ These statement confirms these countries' inabilities to move to a more open and accountable form of government and suggests that authoritarian regimes are stable and here to stay.

Nevertheless, this is part of the generalization that Orientalists have been using to describe the 'Orient'. Whilst authoritarian regimes have been the whole mark of political systems in the AME, the extent to which these regimes have been close/open varies from one country to another. Furthermore, whilst there has been attempts at reforming some of the Arab political regimes such as Jordan, Kuwait, Algeria in the last 1980s, it is the "Arab Spring" that caught the headlines. In addition to Iraq's authoritarian regime that was toppled by the Americans in 2003, the "Arab Spring", to date, had claimed the jobs of four heads of states, who between them have ruled their respective countries

²⁹⁷ Diamond, L. *et al*, *Democracy in developing Countries, Asia*, Vol. 3, London: Adamantine Press, 1989, p. xx.

for almost 130 years.²⁹⁸ The fifth, Bashar al Assad of Syria, is, as we speak, is still fighting for the survival of his regime. The Americans with reference to Saddam Hussein and the Arab Spring had put an end to hitherto stable and had put an end to the idea of succession in Libya, Egypt and Yemen. Other countries in the region, such as Algeria and to a lesser extent Morocco, aware of the popular discontent that inflamed the region, embarked on a series of political reforms to appease the protectors. Whilst these authoritarian regimes have been at the receiving end of the protestors, the description of the ‘Arab Spring’, as Arab awakening by some scholars and commentators, has some negative connotations. It gives the impression that the Arabs have been sleeping for ages, putting up with their dictatorial regimes and suddenly they woke up.

II: The absence of agency:

²⁹⁸ Ben Ali of Tunisia 1987-2011; Mubarak of Egypt 1981 - 2011, Qaddafi of Libya 1969 - 2011 and Saleh of Yemen 1978 – 2011.

Perhaps the dominant feature in orientalist discourse has been the perception that democracy and democratic aspirations are not sustainable in the AME. The people in this region are culturally inclined to authoritarian rule. In this sense, the 'Orient' is 'systematically represented as inferior and does not have the agency to create its own expectations. This reinforces the binary imaginative geography that Orientalists create to label, gain power over, and dominate the Orient.'²⁹⁹

In this areas the 'Arab Spring' represents a blow to the orientalist discourse. The demonstrations that took place in the streets and squares of Arab cities showed the Arab agency's ability to demonstrate and pressure. Labour organizations, such as the powerful Tunisian Labor Union, played a significant role in the downfall of the Ben Ali's regime. This union has had a long history of leading demonstrations against the authoritarian rule of former President Habib Bourguiba (1956-87).

²⁹⁹ Alhaddad, F. 'Revisiting Orientalist Discourse since the Start of the "Arab Spring"'; A Conceptual Overview of Development Initiatives in the Middle East and North Africa', *The Arab World Geographer*, Vol. 15, No. 2, 2012, p. 185.

III: Islam is incompatible with democracy.

Crucial to the Orientalists' depiction of the AME is that, giving the absence of a civil society and a tradition of democracy, any genuine opposition to the ruling regimes would be Islamist. This opposition, they argue, would not only be undemocratic, but would also represent a threat. In other words, this confirms the pre-conceived idea that democracy is alien to the 'Orient' and that authoritarian regimes are the best suited types of governments in the region. This is not only an oversimplification of the current situation, but is generalization that Orientalism has been guilty of. Turkish Foreign Minister, Ahmet Davutoglu rightly observes that 'the basic value of Koranic teaching is not human dignity and the basic value of democracy is human dignity. They do not contrast each other.' Here, the argument that Islam and democracy are compatible. He goes on to argue that 'we should not act orientalist. We should not ask if Arabs can achieve democracy. I can assure you, Arab and

Muslims societies can have the same level of democratic system.’ He concluded his statement that ‘the basic threat to democracy in the Muslim world [was] not Islam, but this orientalist approach.’³⁰⁰

There has been several studies concerning the compatibility of Islam and democracy. The Islamic concepts of consultation and consensus, for instance, are an integral part in the definition of democracy. This is not the concern of this paper. The concern, however, is the orientalist approach to political Islam and how it affects not only the Orient’s perception, but also the West’s foreign policy vis-a vis the East. Whilst Islam is a very important component of the political landscape of the AME and a formidable opponent to the authoritarian regimes in these countries, they are nonetheless, not the only player on the scene. The last presidential elections in Egypt was a very close call between the Muslim Brotherhood candidate Mohammed Morsi

³⁰⁰ Ahmet Dovutoglo, Dignity is most important element of Arab Spring, *Turkey Tribune*, Friday January 25, 2013.

and his opponent Ahmed Shafiq. In the last May's legislative elections, the Algerian Islamists actually won less seats than they win five years previously. Furthermore, not all Islamists are the same and to brush them with the same paint, as orientalists frequently do, is simply missing the point. In all post Arab Spring countries and indeed in the majority of the AME where these movements are legalized, Islamists have been 'waging battles with the ballot, not the bullets'³⁰¹. The elections in Morocco, Algeria, Tunisia, Libya and Egypt provide the most uncontested example of this.

Despite these developments, however, orientalists continue to see Islam as a danger and do not differentiate between jihadists and reformists. Daniel Pipes typifies this stand when he argues

³⁰¹ Sadiki, L. 'The Arab Spring and the coming fall of Orientalism's Tower of Babel', in Isakhan, B. *et al* (eds) *The Arab Revolutions in Context. Civil Society and Democracy in a Changing Middle East*, Melbourne: Melbourne University Press, 2012, p. 30

that 'it is misguided policy to distinguish between moderate and extremist fundamentalists.'³⁰²

IV: Different demands

Given the exotic nature of the 'Orient' and its people, orientalist argue that the demands as well as the interest of the people in the region are fundamentally different from the demands of those elsewhere. In other words, the values of freedom, democracy and accountability are alien to this region and therefore do not figure in the list of demands of its people.

Perhaps the most important demand that Arab youth throughout the 'Arab Spring' countries has been the dignity (*El Karama* of what Algerian call *El Hogra*). Davutoglu was correct in stressing that dignity was the most important element of the Arab Spring. If one looks closely at the international instrument pertaining to human right, one see that 'dignity' is a fundamental aspect of it

³⁰² Quoted in Sadiki, (2012) Op. Cit. p. 30

and indeed, the aim of all human rights is to ensure human dignity. Hence, the outside world took notice of the demands of the demonstrators throughout the AME and that these demands were not fundamentally different from those of any other human being. The youth's demands are not limited to the removal of the despotic regimes that have ruled the region for decade. regime: the call has been about changing the political structure that existed in the region, which favors nepotism. The demands have ranged from demands of a parliamentary system that make office holders accountable for their action, to the fostering of the concept of citizenship. It is a struggle for personal freedom and social justice.



V: Change come from outside:

Essentially, this a continuation to the overall picture that Orientalists have been painting about the AME; people who are inclined to authoritarian rule, whose agency in not capable of making change and any meaningful change needs to come from

the outside and, it goes without saying, would be initiated by external actors. Following this line of argument, the West does not only knows best – defines what is good and what is not -, but also legitimizes its role as a savior: the one that introduces democracy to these ‘backwards’ people in an attempt to ‘civilize’ them. In this way, given the fact that people in the ‘Orient’ are passive and unable to initiate changes, the ‘Orient’ becomes the most fertile place to experiment with ideas and theories of democracy. It is with this in mind that US President George W. Bush’s (2001-2009) Greater Middle East Initiative (GMEI) should be seen. In April 2004, Bush launched this initiative, also known as the ‘forward strategy for freedom’ to promote democracy in the Arab and Muslim World. This initiative, which began after the invasion of Iraq and completely overlooked Arab agency, has been unsuccessful.³⁰³

³⁰³ For further details on this initiative see Baroudi, S. ‘Arab Intellectuals and the Bush Administration’s Campaign for Democracy: the Case of the Greater Middle East Initiative’, *Middle East Report*, Vol. 61, No. 3, 2007, pp. 390 – 418.

The Arab Spring took everybody by surprise. The public squares of Tunis, Manama, Benghazi, Sana'a, Rabat, to name just a few have, have resulted, if not, in the dismantling of authoritarian regimes, in concession to the opposition and the opening of the political space. These changes, it must be stressed, has been the work of internal actors.

Conclusions:

It becomes clear that the events that the AME has experienced since January 2011 has not only taken everyone by surprise, but dented the conventional orientalist perception of the East. The paradigm erected by Orientalists has been proven wrong and that the time has come for a new knowledge production about the AME. The 'orient' is no longer a laboratory to experiment imported ideas, nor is Arab and Muslim culture inherently incompatible with democracy. The persistence of despotic regimes in the region owe more to the West's support than to the allegedly passive nature of the people. On the whole, the revolts

against despotic regimes in the AME, unlike what orientalists think, have remained peaceful and were not necessarily dominated by the Islamists. The moves towards a more democratic system, despite some of the setbacks, is a rejection of Western type project, such as the GMEI and suggests that internal actors can make the changes. The demands for freedom, social justice, accountability and most importantly dignity are valued that are not just Western and are not alien in the Orient. In the words of Martiniquien poet, Aime Cesaire, ‘ the work of man is only just beginning and it remains to conquer all the violence entrenched in the recesses of our passion and no race possesses the monopoly of beauty, of intelligence, of force, and there is a place for everyone at the rendez³⁰⁴vous of victory.’

³⁰⁴ Quoted in El Haj Ould Brahim, Arab Revolutions: Orientalism Reconsidered! *Al Jazeera Centre for Studies*, 19 January 2012.