مجلة دراسات معاصرة؛ دورية دولية نصف سنوية محكّمة تصدر عن مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة المركز الجامعي تيسمسيلت الجزائر

الإسلام في مرايا الآخر: إشكالية التحصين والمثاقفة

د نورة صبيان بخيت الجهني
د عادل محمد الصالح
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
فرع الفيصليّة
جامعة الملك عبد العزيز - جدة
المملكة العربية السعودية

الملخص باللغة العربية:

يهتمّ هذا البحث بـ"**الإسلام في مرايا الآخر: إشكالية التحصين والمثاقفة** "، ونقصد بالآخر المختلف في مدارات القراءة والهوية والمتخيّل، وهو الفكر الغربي إجمالا، فقد قرئ الإسلام في بعض الدراسات الاستشراقية بشطط كبير، وفي البعض الآخر بموضوعيّة وحياد، ومن الأطروحات المطّردة في الفكر الغربيّ أنّ منشأ الإرهاب له حاضنة عربيّة إسلامية لذلك لابدّ من التحصين منه درءا لآثاره على الفكر الغربيّ، ويقوم هذا الرأي على أنّ الثقافة العربيّة هي ثقافة متوحّشة بالاصطلاح الأنتروبولوجي، وأنّ الثقافة الغربيّة هي ثقافة عقل وتحضّر، أمّا مفكّرون آخرون فيرون ضرورة الانفتاح والمثاقفة لفهم الإسلام والتفاعل معه دون إصدار أحكام ما قبليّة، فكان هذا الفكر أكثر تسامحا وعلميّة، لذلك سنسعى في هذا البحث إلى تفكيك هذه الإشكالية بالقراءة والتأويل لتقديم بحث مرتبط بالراهن المعاصر.

الكلمات الدالة: الإسلام، الآخر، التحصين، المثاقفة.

الملخص باللغة الانجليزيّة:

Islam in the View of the Other:
The Issue of Protection and Acculturation

Abstract:

This paper focuses on: "Islam in the view of the other: the issue of protection and acculturation". The other means the different in terms of the scope of reading, identity, and imaginary i.e. the western mind, in general. Indeed, Islam was either inadequately read or in a subjective, impartial way in some orientalist studies. Among the recurrent claims in the western thought, the origin of terrorism has its basis in the Arabic Islamic world. As a consequence and to avoid its impact on the western mind, protection has become a necessity. Such opinion is based on the assertion that the Arabic culture is savage, anthropologically, whereas the western culture is a culture of mind and civilization. Other intellectuals, however, highlight the importance of openness and Acculturation to understand and interact with Islam without prejudices. Obviously, such approach is more tolerant and scientific. This paper, therefore, scrutinizes this issue by reading and interpretation to present a research that is linked to the modern and contemporary.

Keywords: Islam, the other, protection, Acculturation.

المقدّمة

اتضح لنا أنّ صورة الإسلام في مرايا الآخر لم تدرس بعناية ودقّة، ويعود هذا لأسباب يمكن أن نجملها في أنّ هذا الموضوع يدرج عادة في سياق المسكوت عنه، وأنّ الغرب يستعدي الإسلام أو أنّ الثقافة العربيّة الإسلاميّة هي ثقافة معادية للآخر، فظلت جلّ الدراسات منشدّة إلى هذه المسلّمات، فبدا لنا أنّ هذه الإشكاليّة جديرة بالدراسة والتمحيص لارتباطها بالراهن الثقافيّ والسياسيّ والاجتماعيّ، فقد غدا هذا الموضوع موضوعا ملحّا، فاخترنا البحث فيه لما يرتبط به من إشكاليّات فكريّة وتاريخيّة كثيرة، إذ يتنزّل البحث في سياق دراسة تقابليّة بين الإسلام الذي ينتمي إلى الثقافة العربية والآخر باعتباره يمثل ثقافة مفارقة للثقافة العربيّة وملامحها البنيويّة، ونقصد بالآخر -كمصطلح أنتروبولوجيّ- المختلف في مدارات القراءة والهوية والمتخيّل، وهو الفكر الغربي إجمالا، فقد فهم الإسلام في بعض الأدبيات الاستشراقية بغلوّ كبير، فقرئ القرآن الكريم والنصوص الحافة به بمناهج وتأويلات مختلفة، وفي البعض الآخر بعلميّة ورصانة، فكان للإسلام إشعاعه، ومن الأطروحات المشطّة في الفكر الغربيّ أنّ منشأ الإرهاب له مرجعيّة عربيّة إسلامية؛ فيها تبلور وانتشر ليطال الأمم المتحضّرة، لذلك لابدّ من التحصين منه درءا لآثاره على الفكر الغربيّ، ومثل هذا الرأي له مناصروه في الأدبيّات العربيّة، وهو قائم على أنّ الثقافة العربيّة هي ثقافة متوحّشة بالاصطلاح الأنتروبولوجي، وأنّ الثقافة الغربيّة هي ثقافة عقل وتحضّر، أمّا مفكّرون آخرون فيرون ضرورة الانفتاح والمثاقفة لفهم الدين الإسلاميّ والتفاعل معه والتعرّف إليه في القرآن الكريم والنصوص الحافة به حتى يمكن دراسته دون إصدار أحكام ما قبليّة، فكان هذا الفكر أكثر تسامحا وعلميّة، لذلك سنسعى في هذا البحث إلى تفكيك هذه الإشكالية بالقراءة والتأويل لتقديم بحث مرتبط بالراهن المعاصر. وإنّ كلّ هذه الإشكاليّات سنحاول تحليلها وتبرير أسباب طرحها متوخّين في ذلك دراسات منتقاة، ودون الوقوع في الإشادة برأي أو الانتصار إليه بلا حجّة أو برهان.

I الإسلام والآخر

ما هي ملامح الثقافة العربيّة ؟ هل كانت ثقافة منغلقة أم ثقافة منفتحة على الآخر مستجيبة لأسس المثاقفة والأخذ بأسباب تطوّر الثقافات الأخرى؟

بلا شكّ؛ إنّ الإجابة عن هذين السؤالين تكون بمثابة التمهيد المنهجيّ للبحث المستهدف، فلا يمكن الحديث عن صورة الإسلام في مرايا الآخر دو تبيّن ملامح الثقافة العربية وصلتها بالمختلف منذ تشكّلها الأول ثقافة شفاهيّة فثقافة كتابيّة. فالثابت أنّ من أهمّ ملامح الثقافة العربيّة هو الملمح الشفويّ المستند إلى الإفاضة باللسان، ومثل هذا الملمح هو مشترك بنيويّ مع ثقافات كونيّة أخرى، ويمكننا في هذا السياق أن نستدلّ بآراء جاك قودي Jack Goody في نظريّة الشفاهية التي تعتبرا مشتركا بين ثقافات كثيرة[1]، فقد تجاوبت الثقافة العربيّة مع الثقافات المحايثة لها والقديمة وتجلّى ذلك في ترجمات كثيرة قام بها العرب لتراث اليونان فتنوّعت هذه الترجمات من فلسفة وطبّ وفلك وعلوم الطبيعية وكانت الترجمات خير دليل على هذه المثاقفة المتطورة في القرن الرابع الهجريّ[2] ـ ولكنّ المفكّر عبد الرحمان بدوي قدّم مقاربة لهذه الإشكالية بإفاضة وتدليل، فأشار إلى أنّ حركة الترجمة وجدت في تاريخ الثقافة العربية الإسلاميّة بيد أنّ هذه الترجمات وسمت منذ البداية بتحفّظ وانتقائية، وهي تكشف في الآن نفسه عن خصوصيّة العقل العربيّ الإسلامي الذي رأى في الوافد مغايرا ومختلفا لا بدّ من تمحيصه وغربلته[3]. وإنّ هذه المتناقضات البنيويّة ستكون لنا عاضدا في دراستنا حتى لا نكتفي بالمؤتلف داخل الحضارة العربيّة الإسلاميّة بل نكشف عن المختلف والمتباين اللذين يعتبران من الروافد المهمّة للحضارة العربيّة الإسلاميّة، وبلا ريب لم تكن بنية الثقافة العربيّة بنية متجانسة رغم أنّ الإسلام وحّد الملل والنحل في مستوى العقيدة، ولكنّ الناظر في تاريخ الحضارة العربيّة الإسلامية يلحظ أن الاختلاف كان مشكّلا أساسيّا في المستوى الفكريّ، فقد نقلت لنا المتون والأدبيّات القديمة أنّ العقل العربيّ لم يكن نمطيّا، فقد نظم الشعر في مرحلة الجاهليّة وكان الشعر حينئذ النظام المعرفيّ الأشيع بين الناس، أمّا الجانب العقديّ فقد كان وثنيّا ثم انتقلت الثقافة العربيّة من طور نظم الشعر إلى المنثور فكانت الأجناس الأدبيّة المختلفة دالّة على سعة خيال العربيّ وتوقه إلى المعرفة، وقد ساهمت حركة الترجمة في هذا الثراء المعرفيّ وتزامن هذا الانتقال مع اختلاف أنظمة التواصل من نظام قائم على المشافهة واللسان إلى نظام مبنى على الكتابة وتقييد العلم، ويمكن الإشارة أيضا أنّ الثقافة العربيّة حوت مللا ونحلا مختلفة وانتشرت فيها المذاهب والعقائد وتميّز هذا الثراء باختلاف فكريّ تجلّى في المناظرات الكلاميّة والفلسفية بين الأشاعرة

والمعتزلة وكتب الردود الفلسفيّة، وقد نهل المفكرون العرب من حضارة اليونان وترجموا المصنفات والرسائل المختلفة، فانعكس ذلك على ملامح الثقافة العربيّة في القرون الأولى لتشكّلها.

لقد أرست الثقافة العربيّة نظاما معرفيا قائما على التنوّع والاختلاف ولم تكن في مراحلها الأولى ثقافة نمطيّة تكرّس ثقافة الأنموذج، فاتسمت بالتسامح العقائديّ والفكريّ بيد أنّ تحوّلا طرأ على هذا الثقافة، وهو تحوّل لا يمكن إنكاره أو السكوت عنه، فقد بات جليّا أنّ الثقافة العربيّة لم تحافظ على صورتها الأولى المشكّلة لبنية العقل العربيّ، وقد ظهر هذا التحوّل تدريجيّا منذ نبذ علم الكلام والفلسفة وحرق مصنّفات المعتزلة والفلاسفة، وهو تغيّر رمزيّ طرأ على العقل العربيّ، وسينعكس على تاريخ مديد للثقافة العربيّة أولا وصورتها في مرآة الآخر ثانيا، إذ غلب تدريجيا اقتفاء ثقافة الأنموذج ونبذ المغاير لها، ولم تنج هذه الثقافة في محطّات كثيرة من نبذ للعقل ومنجزاته والنظر إلى الحداثة بأنّها غربيّة المنشأ، ممّا حدّد شروطا لها في حين نبذها آخرون، ومن هذه المنطلقات نريد أن نتبيّن كيف تشكّلت صورة الإسلام في مخيال الآخر، وهذا ما نهدف إليه ونروم تفصيل القول فيه، ومن ثمّة طرح البدائل المعرفيّة ومن ذلك التحصين والمثاقفة.

1 صورة الإسلام في الأدبيّات الاستشراقيّة

تتبّع الدارسون الغربيّون مسار الحضارة العربيّة من المصادر الأدبيّة والتاريخيّة، ووسمت هذه الدراسات بالدراسات الاستشراقيّة Orientalist Studies، فقد كانت هذه الأدبيّات بمثابة النافذة التي يرى من خلالها الفكر الغربيّ الآخر العربيّ، وهي دراسات اكتملت بالسفارات التي قام بها استكشافيّون إلى العرب حتّى يتعرّفوا إلى اليوميّ والعقديّ والرمزيّ في حياة العرب، بيد أنّ الذي يهمّنا في هذا السياق ما كتب من أدبيّات لأنها تنتمي إلى مجال الثقافة العالمة التي تتميّز بالثبات والموضوعيّة، ويعتبر المفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد أهمّ المفكرين العرب الذي فكّك آليات اشتغال الاستشراق وبيّن أهدافه والمسكوت عنه في ما كتب من أدبيّات[4]. وقد اتسعت اهتمامات الاستشراق بالحضارة العربيّة، من ذلك الاهتمام اللغويّ الفيلولوجيّ والشعر الجاهليّ والقرآن الكريم والفقة وعلم الكلام والرسائل الفلسفية، بيد أنّ مبتغانا في هذا البحث هو صورة الإسلام في هذه الأدبيّات، وإنّ تتبّع هذه الصورة أملى علينا منهجا تاريخيّا لمقاربة هذه الصورة ثم عدم التسليم بأنّ الاستشراق كانت له غايات استنقاصيّة كولونياليّة مثل ما يؤكّد إدوارد سعيد في كتابه الشهير.لأنّ هذا الإقرار سيوقعنا في قول أنّ الاستشراق هدف إلى الاستنقاص من الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وهو الرأي الأشيع في الدراسات العربيّة، فقد تساءل عمر جاسم الباحث في الدراسات الاستشراقيّة قائلا: "لم أجد في التلقي الشرقي من تعامل مع الاستشراق بوصفه منهجا يمكن البدء بتراكيب سياقه التاريخيّ لفهم فكرة الحضارة من وجهها الاستشراقيّ، ولم أجد من تعامل مع الاستشراق على أنّه أحد ظواهر الحداثة الأوروبيّة. من ثم لم يحدث أن تلقى الشرقيون الاستشراق على أنه صورة يمكن من خلالها فهم التاريخانيات العربية"[5]، ومن هذا المنطلق سنسعى إلى تجاوز الوقوع في تبنّي دراسة مّا، بل سنتعامل مع الدراسات الاستشراقيّة بوصفها ثقافة عالمة ستكشف لنا عن صورة الإسلام مثلما نقلها هؤلاء المفكرون والمستشرقون، وقد خيّرنا استعمال كلمة استشراق رديفا للآخر، لأننا نهتمّ بالإسلام بوصفه دينا توحيديّا وقعت دراسته بتروّ في دائرة هذه الدراسات. وسنختصر الآخر في الدراسات الاستشراقيّة رغم أنّ هذا المفهوم هو مصطلح أنتروبولوجيّ أوسع من أن ينحصر في دراسات بعينها، فالآخر في نظرنا هو العقل الجمعيّ المختلف والمتجلّي في الثقافة العالمة لحضارة من الحضارات.

يذكر مفكّرون أنّ الفكر العربيّ الحديث والمعاصر لم يفصّل القول في الإنيّات التي تحكّمت في الفكر الغربيّ في نظرته إلى الإسلام، ويعود هذا لأسباب منها الرأي القائل أنّ الأدبيّات الاستشراقية الغربيّة لقيت نفورا من قبل الدارسين العرب نظرا للإجماع على استعدائها للإسلام. ومنها أسباب موضوعيّة تعود إلى أنّ هذه الكتابات كتبت بلغات غير عربيّة فتعذّر الاطلاع عليها في مصادرها، ولكنّ الفكر العربيّ الحديث سعى إلى كشف هذه الحجب لتفكيك طبيعة الخطاب الاستشراقي ودراسة صورة الإسلام الذي تخلّلته، فـ" المعرفة الاستشراقيّة معرفة دالّة من كلّ وجوهها من حيث إنّ كلّ عناصرها تشهد لها في باب الفضل والإيجاب، أو تشهد عليها في مقام الخطأ والانخداع. وهي في كل الأحوال تشكّل نصّا متواترا هو بالضرورة مدخل أساسيّ للتعرّف على عقليّة الغرب وحساسيّته، وبالتالي على أنماط صناعة مراياه وإنتاج صوره الغيريّة وإديولوجيّاته"[6]؛ هكذا إذن ينظر المفكّر المغربي بنسالم حميش إلى الاستشتراق، فهو في نظره منشدّ إلى معطيين: الأوّل في مدار الإيجاب والثاني في إمكان الوقوع في الخطأ والانخداع، ولكنّه يبقى معرفة متراكمة تكشف عن العقل الغربيّ، والأهمّ من ذلك هذه المرايا العاكسة التي ينتجها، وهي صور غيريّة مثل صورة الإسلام التي تعتبر عماد دراستنا. وإنّ

تتبّع هذه الصورة هو تتبّع لأزمنة متعاقبة ولغات متباينة للاستشراق الذي اختلفت مناهجه وتياراته ومقاصده، ولكنّ الصواب يكمن في تتبّع الأدبيّات التي كتبت باللغات الانجليزيّة والفرنسية لأنّها لغات القوى الرئيسيّة التي استعمرت الدول العربيّة[7]، والأهمّ من هذا كلّه الاستشراق الذي يهتمّ بالإسلام كديانة توحيديّة.

إنّ الناظر في مجمل هذه الأدبيات يلحظ تباينها، فبعضها قدّم صورة ناصعة للإسلام دون أن يقع في الهوى والتهافت، ومنها من قدّم صورة قلقة للإسلام، وقد تعدّدت دراسات المستشرقين للثقافة العربية في العصر الحديث، فقد بدأ الاهتمام المتخصّص منذ أطروحة الحاخام اليهوديّ الألمانيّ أبراهام غايغر« Abraham Geiger »[8] وقد عرض القرآن الكريم عرضا مفصّلا ّ، ثمّ تطوّرت البحوث القرآنيّة مع "غوستاف فايل" (GustavWeil) (1808-1889) و"تيودور نولدكه" (Theodor Nöldeke) (1850-1930) و"إجنتس جولدتسهر" (Ignaz Goldziher) (1850-1921). والملاحظ أنّ هذه الأدبيّات أصبحت كلاسيكيّة ثم تلتها كتب لباحثين آخرين معاصرين اندرجت أبحاثهم في إطار تاريخ الدراسات القرآنية، وكان ذلك تحديدا مع ريجيس بلاشير (Régis Blachère)(1900-1973) و"ريتشارد بيل" (Richard Bell) في كتابه **"القرآن"**. ولقد كان هؤلاء المستشرقون على دراية باللّغات الشرقيّة والعربيّة، فكانت أعمالهم ومناهجهم فيلولوجيّة موضوعها له طابع تاريخيّ إذ كان هاجسهم الأوّل التأريخ القرآن الكريم[9].

لقد اطردت صورة قلقة للإسلام في كتابات عديد المستشرقين، صورة مختلفة حسب الحقب التاريخية لمحطّات الاستشراق، ولكنّ السؤال الجوهريّ مداره "ماهي الصورة المرآتيّة التي كوّنها الاستشراق بشقيّه التقليديّ والمجدّد عن الشرق والإسلام والإنسان العربيّ؟ وكيف تتراتب هذه الصور في سلّم القيمة والمقاربة الموضوعيّة؟"[10]، فمن الواضح أنّ ما كتب عن الاستشراق لم يكن بالنزر القليل، وعندما نتحدّث عن الإسلام في مرايا الاستشراق نعي أنّه مبحث يختلف عن بقية القضايا الأدبيّة واللغويّة، لكنّها تبقى عاضدا بالنسبة إلينا في تشكّل هذه الصورة لأنّها من المكوّنات البنيويّة للإسلام، ومن بين دراسات المستشرقين المعاصرة التي اتسمت بالغلوّ والإسقاطات التاريخيّة حسب آراء عديد المفكرين الدراسات القرآنيّة لأنها تناولت القرآن الكريم كنصّ تاريخيّ محايث لواقع مجتمع القرن السابع الميلادي وقاربته مقاربة أسلوبيّة مثل بقيّة النصوص الأدبيّة[11]، والغاية في نظر عديد الدارسين هي تقديم صورة مشوّهة عن الإسلام اذ " غدا الفقه الإسلامي عندهم نسخة من القانون الروماني وأن الحضارة الإسلامية في أحسن أحوالها ليست إلا شكلاً من أشكال "الهلينية"، بل إن الإسلام ذاته، هو لون جديد يجمع بين اليهوديّة والمسيحيّة"[12]. ويعود أساس هذا الاضطراب إلى خلل علميّ منهجيّ "فالمنهج العلميّ الرصين يأبى أن نطبّق هذه القاعدة عند كلّ تشابه؛ لأن العقل البشريّ قد يصل إلى نتائج مشابهة إذا تماثلت الوقائع والظروف، وفي دراسة الأديان ذات الأصل السماويّ نكون أمام حالة خاصة، ذلك أنّ ما بينها من تشابه يرجع أساساً إلى وحدة المصدر، ومعضلة المستشرق أنه تعامل مع الأديان؛ على أنها منفصلة عن بعضها البعض لا يجمع بينها رابط"[13]، ومن ثمّة يغدو الإسلام صورة متكاملة مشكّلة من معطيات كثيرة يصوغها العقل الاستشراقي كيفما شاء، إذ ارتبط مفهوم الإسلام بالإرهاب لا سيّما في العصر الحديث، ولكنّ هذا الفهم لم يكن فهما دقيقا في نظر عديد المفكّرين فنشأ جدل فكريّ إذ "ليس العرب، وبالتالي المسلمون، تخريبيين ولا دينهم ولا ثقافتهم المستمدّة من الدين ولا آدابهم تدعو إلى الترويع والإرهاب كما هو المفهوم الغربيّ للإرهاب، وليسوا كذلك متعطّشين للدماء، وليسوا همجيين متوحّشين"[14]. وإنّ هذا الجدل استمرّ إلى حدّ الآن نظرا إلى احتدام الصراع واتخاذه شكلا عنفيّا جديدا في العالم العربيّ والغربيّ، وهو جدل يغتذي من الحروب القائمة والتناحر العقائديّ، حتى أنّ بعض الدارسين دعوا إلى إعادة فهم جديد للقرآن الكريم محايث للواقع المعاصر وضرورة غربلة كتب التراث الإسلاميّ لأنّ فيها نصوصا تدعو إلى الإرهاب تستند إليها الجماعات المتطرفّة لتبرير أعمالها الإرهابية سواء ضد أبناء ملّتهم أو معتنقي الديانات الأخرى. بيد أن الإشكال يبدو أعمق من هذه التصوّرات إذ ثمّة مقصد آخر حسب أحد المفكرين مفاده" إنّها جزء من تلك الحملة التي يهمّها ألاّ يكون هناك تقارب بين الشرق/المسلمين والغرب، رغبة في حماية الغربيين من الإسلام، ورغبة في الحدّ من انتشار الإسلام في الغرب وفي غير الغرب"[15] ويبدو لنا أن هذا الرأي أميل إلى الصواب والموضوعيّة.

2 في أسس الاختلاف

يتجلّى لنا حسب عديد الدراسات أنّ السبب الرئيس هو السعي إلى قطيعة بين الحضارتين لأنّ كليهما لها مقوّمات مختلفة عن الأخرى، فالحضارة العربيّة الإسلاميّة حضارة وحي، يعتبر القرآن الكريم مرجعها الأوّل الذي بنت عليه النظام القيميّ

والحضارة الغربيّة حضارة عقل، استبعدت الدين من مجال اهتمامها لذلك تحاول أن تقصي الثقافة العربيّة لأنّ مرجعيّاتها مختلفة، وقد كانت هذه الأحكام منبثقة من دراسات المستشرقين على اختلاف لغاتهم ومشاربهم ومناهجهم، فالدرس الاستشراقيّ بدأ بالدراسات القرآنيّة تمهيدا لتشكيل صورة الإسلام، وهي صورة مغايرة في نظرهم لنظام القيم السائد في مجتمعاتهم التي تؤمن بالحداثة ومنجزات العقل البشريّ. وتبدو هذه المفارقة هي الأكثر تأثيرا في هذا التصدّع في صورة الإسلام في مرايا الآخر، إذ إنّ صورة الإسلام تتأثّر بالصراعات الإديولوجيّة والطائفية وثقافة الكراهية التي اطردت في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة في زمننا الراهن، ويمكن أن نجمل المحدّدات الابستيميّة والإيديولوجية واللاواعية التي رسمت توجّه الاستشراق في رسم صورة الإسلام، إذ أنّ علم الإسلاميّات الذي يعنى بدراسة الإسلام - وهو العلم الذي غدا علما مستقلاّ قائما بذاته- بقدر ما كان محكما ومؤوّلا للأدبيات الإسلاميّة كان في مواضع كثيرة غير موضوعيّ "وحتّى عندما يؤكّد بعضهم كـ(فولناي أو جولدسيهر أو سنوك هرخرونيه) على الإسلام كدين سياسيّ أو دنيويّ séculier فلفرزه عن دين موسى ودين المسيح وإبراز أنّ انتشاره لم يتمّ بفضل سلطته الروحيّة وحدها، وإنّما أيضا (أو بالأحرى) بنضاليّة رسوله وتصريف القسر- والعنف"[16]، ومن هنا يتجلّى المنهج اللاموضوعي في دراسة الإسلام، ومن المآخذ الأخرى التي يعدّدها المفكّر المغربي بنسالم حميش أنّ المستشرقين كان لهم تكوين مزدوج، ويقصد هنا التعرّف إلى اللسان العربيّ والمنهج المقارن في مقاربة الأديان والتبصّر- به إلاّ أنهم "ذهبوا في وصفهم للإسلام إلى اعتماد منطق البحث عن الأشباه والنظائر وردّها إلى أصول مؤثّرة متواترة، وهذا يترجم عمليّا بافتراض أفضليّة السابق على اللاحق، بل وبقصور المتأخّر عن المتقدّم. وفي إطار هذا المنطق نرى كيف اجتهد بعضهم في عدّ وإفراز هذه النقائص في تكوين الذهنيّة الإسلاميّة، كضعف القدرة التخييليّة والتجريديّة وانعدام الشعور بالنسق والقانون"[17]. وإنّ هذا المنهج جدير بتفكيك تاريخيّة الإسلام التي كانت في صيرورة عبر التاريخ، وشهدت تطوّرا في العلوم الإسلاميّة والمنظومة الفقهيّة، لكنّ الاستشراق سعى في مواضع كثيرة إلى طمس هذه المعالم، وقد يعزى ذلك إلى منهج دراسة الأديان في حدّ ذاتها الذي يرى أنّ كل رسالة مآلها إلى التغيّر تحت ضغط الإكراهات التاريخيّة.

لا يسلم الاستشراق التقليدي والحديث من تعمّد تشكيل صورة مغايرة للإسلام في نظر عديد الدارسين، وتتّضح هذه الصورة بأكثر تجلّ وقتامة إذا ما علمنا أنّ بعض أصوات الاستشراق التقليديّ تطعن في جوهر الإسلام والعلوم التي نشأت في الحضارة العربية الإسلامية، فيرى "إرنست رينان" أنّ الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحرّ، بل هو عائق لذلك، لما فيه من اعتقاد بالغيبيات وخوارق العادات والإيمان التام بالقضاء والقدر. ومن اشتغل بالفلسفة من المسلمين اضطهد أو أحرقت كتبه ...ومع ذلك فما وصل إليه هؤلاء في الفلسفة ليس له قيمة كبيرة ، فهو ليس إلاّ فلسفة اليونان مشوّهة"[18]، ولا يمكن إذن أنّ نقرّ بموضوعيّة هذا الشاهد إلاّ إذا وضعناه في السياق الذي ورد فيه وتوجّه كاتبه الذي يتبنّى هذا الرأي، إذ لا يمكن أن ننكر الجهود التي قام بها الفلاسفة العرب والمترجمون في ترجمة الفلسفة اليونانيّة، وقد كان لجمال الدين الأفغاني ردّ على هذه الأحكام التي أقرّها أرنست رينان[19]، يقول بنسالم حميش: "هناك في نص رينان، كما في كلّ نصوصه عن الإسلام والساميين عموما، خدع مبثوثة، يجدر اليوم بالباحث أن يلحظها ويتجنّب الوقوع فيها حتى تعود إلى الصورة التي تليق بها، وهي صورة المغالطة والتناقض. ومثل هذا السلوك قد يعفينا من ملاحقة الأحكام المعادية المثيرة في النص الريناني واستفراغ الجهد للردّ عليها ودحضها"[20]. ولئن مثلت هذه الآراء نشازا في الفكر الغربيّ عامّة، فإنها في الآن نفسه استمرت في الاستشراق المعاصر خاصّة الأنجلوسكسوني منه، بل إنها تذهب إلى أبعد ماذهب إليه "أرنست رينان" من تشكيك في منجزات الحضارة العربيّة الإسلاميّة وقصور العقل الإسلامي العربيّ عن التبصّر بالفلسفة والعلوم إلى التشكيك في العقيدة الإسلامية بأسرها، وهي أطروحات منتشرة في الأوساط الأكاديميّة الغربية، ويمثّل ميخائيل كوك" و"باتريسيا كرون" أهمّ من كتب في هذا الباب في التاريخ المعاصر[21]، ولكنّ هذا التيار كانت له جذور تاريخيّة في الاستشراق التقليدي منذ أطروحات تيودور نولدكه[22].

II جدل التحصين والمثاقفة

انتبه المسلمون منذ القرن التاسع عشر- وتحديدا منذ أطروحات "إرنست رينان" إلى ضرورة التصديّ إلى ما يلفقه الاستشراق من مزاعم وأراجيف من شأنها أن تستنقص من صورة الإسلام وتجعلها صورة موسومة بالهوان والضعف وقصور العلم والاستطاعة بالغير، فكان جمال الدين الأفغاني من أوائل المستنكرين لهذه الحملة، وقد كانت تلك الأطروحات منشدّة إلى المنهج الوضعيّ العلميّ ممّا أوقعها في مغالطات كثيرة. ثمّ تطوّر الاستشراق بعدئذ إلى تشكيل صورة للإسلام كانت

مجانبة للصواب ومدخولة في نظر عديد الدارسين، وأمام هذا الجدل القائم المستعر نشرت أعمال في الفكر العربيّ المعاصر ترى ضرورة للتحصين، وفي الآن نفسه تقول بالمثاقفة مع الآخر المختلف، وبلا ريب إنّ هذه الثنائيّة هي ثنائيّة وسطيّة ومنهج قويم في التعامل مع الاستشراق، إذ يقع بين موقفين متضادّين من الاستشراق منذ ظهور أدبيّاته، ونقصد بذلك موقف أوّل معارض للاستشراق، رافض لمسلّماته ومناهجه والقراءات التي توصّل إليها، وهو موقف له روّاده ومريدوه في الثقافة العربيّة، أمّا الموقف الثاني، فهو مسلّم بما جاء به الاستشراق وما أقرّه من أطروحات، وإنّ رفض هذين الموقفين المتقدّمين متأتّ من الراهن الثقافيّ والمعرفيّ وأسئلة الهويّة، إذ لا يمكن – في إطار كونيّة المعرفة وعولمتها- أن تظلّ الثقافة العربيّة في منأى عن الآخر أيّا كانت منجزاته، فلابدّ إذن من التعامل المشروط بثنائيتي التحصين والمثاقفة الواعية، وهما مصطلحان منشدّان إلى المتخيّل الجمعيّ المشترك في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ذلك المتخيّل الذي يستبطن النظام المعرفيّ السائد والمشترك الثقافيّ والدينيّ والاجتماعيّ، وهي مقوّمات لا تسمح بانصهار الثقافة العربيّة الإسلاميّة في الآخر خوفا من تلاشي صورة الإسلام، وفي الآن نفسه تسمح بإطلالات معرفيّة على المقاربات العلمية في علم الأديان المقارن والإسلاميّات وغيرها من العلوم التي يمكن أن تطوّر الإسلام وتنهض بصورته وتعلي من شأنها وتنفض عنها ما لحقها من تشويه بين الأديان التوحيديّة الأخرى.

1 التحصين ومطالبه

إنّ مصطلح التحصين هو مصطلح أخلاقي محض ولا يمكن أن يتجاوز دائرة القيميّ، وهو في الآن نفسه مصطلح دالّ في الأنتروبولوجيا وتاريخ الأفكار والثقافة، والتحصين على طرفي نقيض مع الآخر والمغاير والبديل وينسجم مع المشترك والإجماع، ويمكن لكلّ ثقافة أنّ تتّخذ آليات لتحصين هويّتها ومعتقدها، بيد أنّ التحصين الذي نتحدّث عنه في هذا السياق موصول بصورة الإسلام، والسؤال التي نسعى إلى الإجابة عليه: ما هي وجوه التحصين لإعلاء صورة الإسلام في الثقافة العربيّة؟

اتّخذ الفكر العربيّ الحديث والمعاصر آليات مختلفة للردّ على الاستشراق من ذلك النقد المعرفيّ لعديد الكتابات الاستشراقيّة لأنها- في نظرهم- تحمل في طيّاتها استعداء للإسلام، فنرى كتابات كثيرة حاولت مراجعة الإرث الاستشراقيّ، وفي الآن نفسه مواجهة الأدبيات العربيّة التي حاكت الاستشراق وأطروحاته وعملت على تثبيته والنهج على منواله والتي "تلقّفها عدد من الباحثين العرب، ولا سيّما النصارى منهم كجورجي زيدان وفيليب حتي ولويس عوض ولويس شيخو، كما تبنّاها بعض الأدباء المسلمين كطه حسين في كتابه ذائع الصيت "في الشعر الجاهلي" حيث غالى في الشك وبالغ في إطلاق الأحكام واصطياد الشبهات وتضخيمها، ولم يوفّق في أحيان كثيرة على إيراد دليل على بعض أحكامه"[23]. وقد لفت كتاب طه حسين نظر عديد الدارسين المناهضين للاستشراق، فقيل عن كتابه أنّه مليء بالباطل والزيف ولا يعدو أن يكون منتحلا من أعمال المستشرق"مرجليوث"، وكذلك الشأن بالنسبة إلى علي عبد الرازق وكتابه الشهير" الإسلام وأصول الحكم" وأحمد أمين...[24]، وهي مواجهة لتحصين صورة الإسلام من جانبين، جانب خارجيّ استشراقيّ، وجانب محلّي تبنّى آراء المستشرقين ومناهجهم، ولعلّ كتاب طه حسين " في الشعر الجاهليّ" يعتبر من أهمّ الكتابات الحديثة التي مهّدت لنقد التراث والإسلام، فالكتاب وإن تعلّق بمدوّنة الشعر الجاهليّ إلاّ أنه يقرّ بانتحال هذا الشعر ونسبته إلى غير قائليه، وهو مقدّمة للتشكيك في التراث الإسلامي لذلك جوبه الكتاب بنقد كبير من قبل دارسين كثر، وقد اتخذت آليات التحصين مسالك مختلفة وتعلّقت أساسا بالمفاصل المعرفيّة الاستشراقيّة التي استهدفت صورة الإسلام من ذلك المقاربات الاستشراقية للإسلام واعتباره تطوّرا تاريخيّا للأديان التوحيديّة ممّا ينقص من قيمته الروحية ومكانته في حياة العرب والمسلمين، وتفسيره في ضوء علم الأديان المقارن الذي قام أساسا على نظريات تتنافى وروح الإسلام ومقاصده الجوهريّة حسب عديد الدارسين، حتى أنّ من بين المستشرقين من ربط بين الإسلام ومفهوم الإرهاب مثلما أشرنا سابقا ولكن "الإسلام لا يقرّ هذا الإرهاب بحال من الأحوال. وقد فهم الناس الإرهاب على أنّه استخدام العنف في التدمير والهدم والترويع والتعرّض للأبرياء، من دون التفريق بين المستهدف وغير المستهدف"[25]. ويبدو التأويل المشطّ لمصطلح الإرهاب مثلما ورد في السياق القرآني قد وظّف للإساءة لصورة الإسلام في الأدبيّات الاستشراقيّة لذلك كان على علماء القرآن أن يبيّنوا هذه الفروق ويرفعوا اللبس القائم. ويستمرّ الحذر قائما وموصولا بالدراسات العربيّة التي تبنّت الاستشراق إذ هي "حملة قديمة تتجدّد وتتضافر فيها جهود مختلفة من تنصير واستشراق واحتلال وعلمانيّة، وأعانت عليها حركات محليّة داخل المجتمع المسلم قامت بأعمال لا تتّفق مع التوجّه الإسلاميّ في الحكم على الأحداث والتعامل معها، فكانت

القابليّة لذلك. وكانت هذه الحركات وبعض الجماعات أرضا خصبة للتدليل على أنّ الإسلام والعرب ميّالون إلى التخريب والترويع والهدم"[26]، بيد أنّ الخطاب الدينيّ المعاصر رأى وجوها أخرى للردّ على الأطروحات التي قالت بصورة مغايرة للإسلام مثلما استقرّ في الأدبيات الإسلاميّة قديما وحديثا، ومرتكز هذا الطرح: ماهو دور الخطاب الدينيّ الجديد في تقديم صورة سليمة للإسلام لدى الآخر؟ ويعتبر هذا السؤال جوهريّا في ظلّ الراهن المعاصر، وإذا أردنا أن نقدّم تعريفا موجزا للخطاب الدينيّ نقول: هو الأقوال والنصوص المكتوبة التي تصدر عن مؤسسات دينيّة رسميّة أو رجال دين ينتمون للمؤسسات الرسميّة كما يمكن أن يضطلع بهذا المفكرون من خارج المؤسسات الرسميّة التي تحتكر الخطاب الدينيّ، أمّا علاقة الخطاب الدينيّ بصورة الإسلام لدى الآخر، فهي تتشكّل حسب منهج الخطاب وكيفيّة تأويله للنصوص، فقد قام هذا الخطاب في محطّات كثيرة بإظهار الإسلام "دينا حضاريّا يحترم حقوق الإنسان وحرّيته، ويحترم العلم ويعدّه فضيلة، ويقرّ بحقّ الآخر في الحقوق والواجبات، ويؤمن بأنّ التنوّع والاختلاف سنّة كونيّة، والتجديد في الخطاب الإسلاميّ هو تجديد بالإسلام وليس تجديدا في الإسلام"[27].

يمكن القول إنّ مصطلح الخطاب الدينيّ قد أسيء فهمه في عديد الدراسات المعاصرة، فحمل على أنّه خطاب يفكّك النصوص الإسلاميّة وينقدها لإعادة تشكيلها وفق مناهج حديثة هي في الأصل صالحة لمقاربة النصوص الأدبيّة والتاريخيّة. ولإعلاء صورة الإسلام لا بدّ من النفاذ إلى جوهر هذه الدراسات وتفكيك آليّات اشتغالها وتوظيفها، فنشأ تيّار مناهض للدراسات الاستشراقية والأدبيّات العربيّة التي تبنّتها ووظّفتها في دراسة الإسلام، وهو تيّار ينشدّ إلى التحصين- تحصين الإسلام ضد القراءات المتطرّفة والمغرضة- لأنّها كانت لها غاية تقويض الدين وإحلال المسيحيّة مكانه، فقد "استفاد المستشرقون من المنصّرين الميدانيّين من خلال انطباعاتهم التي سجّلوها وتصيّدوها عن المجتمع المسلم الذي عايشوه، فخرجوا منه بهذه الصور التي لا تعبّر عن الإسلام بقدر ما هي تعبّر عن الخرافات عن الإسلام في المجتمع المسلم، فعدّوها من الإسلام وجعلوا الناس حجّة على الدين أخذا بالنظريّة الاجتماعيّة التي تقول إنّ الدين يؤخذ بقدر ما يأخذ الناس منه"[28]، وتكمن خطورة هذه الدراسة في نظر القائلين بالتحصين في انزلاقها من هذا المدار إلى مدار تشظية الإسلام وتفكيكه فلا يغدو كلاّ جامعا للملل والنحل بل إسلاما متعدّدا "الأمر الذي أدّى إلى تصنيف الدين إلى جملة من الأديان، فالإسلام عندهم وعند من تأثر بهم إسلامات وليس إسلاما واحدا، إذ إنّ هناك عندهم الإسلام الشعبيّ والإسلام التقليديّ والإسلام السياسيّ والإسلام اليساريّ والإسلام اليمينيّ والإسلام الوسط والإسلام المتطرّف والإسلام العلمانيّ"[29]، وتدرج هذه الدراسات-حسب خصومهم- في إطار الدراسات الحديثة والمجدّدة في الإسلاميّات والإسلاميّات التطبيقية، وتتوسّل بمناهج علم الأديان المقارن سبيلا إلى التوصل إلى نتائج يرونها معقولة في مقاربة الظاهرة الدينيّة، بيد أنّ الإسلام في ضمائر المسلمين لم يكن قابلا للتشظّي والتفرّع إلى إسلامات، وقد اطرد هذا الانقسام بسبب الحروب الطائفيّة المستعرة والجدل العقائديّ القائم والتناحر المذهبيّ الذي عصف بمقدرات بشريّة وماديّة طيلة السنوات المنقضية، ولم يبق الموقف من الاستشراق ومريديه فيما يخص الإسلام منحصرا في الثقافة العالمة، بل تحوّل إلى شكل آخر من أشكال الصراع وصل إلى حدّ التكفير، بل إلى الدعوة إلى إهدار الدماء والقتل، وإنّ هذا المنزلق يغدو خطيرا لا سيّما إذا تناوله من لهم ثقافة دنيا ومن تعوزهم المناهج لفهم الظواهر الدينيّة وتحليلها. ولكنّنا نرى في الآن نفسه أنّ الثقافة العالمة العربيّة ظلت محافظة على الموقف نفسه من الاستشراق حتّى لمّا تناول موضوعات أخرى حافّة بالإسلام، إذ "بدت على بعض هؤلاء المستشرقين بوادر الاستقلاليّة عن الهاجس الدينيّ الأصوليّ، ووصف بعضهم بالعلمنة، وأنّهم يرغبون في أن يكونوا أكثر موضوعيّة من أسلافهم، ومن ثمّ رغبوا في عدم الخوض في الشأن الدينيّ، الذي بدا أنه المحفّز لصناعة الكراهيّة، فاشتغل رهط منهم بالشأن الاجتماعيّ، من خلال تحليل المجتمع المسلم، إلاّ أنّ تحليل المجتمع المسلم أنتروبولوجيّا لا يمكن أن يستغني عن توظيف الإسلام في هذه الدراسات"[30]. ومن هذا المنطلق ظلّ الحوار بين العقل العربيّ والعقل الاستشراقي غير متناغم لا سيّما عند مفكّرين يرون في الاستشراق معرفة تؤيّد الكراهيّة والاستنقاص من صورة الإسلام. إنّها منطلقات فكريّة متقاطعة لا يمكن أن تنتج معرفة نقديّة منسجمة، وقد عبّر المفكّر المغربي طه عبد الرحمان عن جوهر هذا الصراع من خلال حديثه عن الاقتباس بقوله: "لمّا كان التراث المقتبس هو الذي يحدّد الجديد الذي يقع به النهوض والتحضّر- المطلوب، صار المقتبس إلى هذا الاستغناء بهذا التراث عن التراث الذي نشأ فيه، معتقدا أنّه لا يقع به تحديث؛ ولا يخفى أنّ مثل هذا الاستغناء يقطع حاضر المقتبس عن ماضيه ويمحو ذاكرته، وإذ ذاك، فواحد من أمرين: إمّا أن يحشر- نفسه في عالم لا يحسن

التفكير على وفقه، وإمّا أن يقضي على انبعاثه الفكريّ من حيث يظنّ أنّه يؤمّنه"[31]. ويتحدّث عبد الرحمان في هذا السياق عمّا أسماها بشبهة استبدال التراث المقتبس مكان التراث الأصليّ، إذ أنّ هذا الاستبدال لا يعدو أن يكون إسقاطا ومحاتلة لاجدوى منها، ومردّ ذلك مثلما أشرنا إلى اختلافات بنيويّة في كلا العقلين العربيّ والاستشراقيّ. لذلك يجب حسب القائلين بالتحصين تفكيك بنية الخطاب الاستشراقيّ فـ" إذا كان الاستشراق من حيث المبدأ ظاهرة تبرّرها شرعا الحاجة إلى معرفة الآخر، فماهي في مساره المركبات والمحطات التي بمقدورها من جهة أن تسهم في ترقية معرفة الذات المدروسة بذاتها، وأن تدلّ، من جهة أخرى عكسيّة، لا على هذه الذات، بل على صفات وأحوال الذات العارفة نفسها؟"[32]، فلا بدّ إذن من قراءة الوافد المختلف والكشف عن آليات اشتغاله ومراياه العاكسة حتى نؤسس لمثاقفة واعية لا مسقطة على الإسلام.

2 نحو مثاقفة عالمة

تطّرد بكثرة في المتون القديمة والحديثة صورة الآخر في المتخيّل العربيّ الإسلاميّ، المغاير من جهة الثقافة والأنظمة الرمزيّة والمعتقد، وإنّ صورة الآخر ضاربة في التاريخ لكنّ تشكّلها لم يكن على نفس الوتيرة تاريخيّا، وإنّ النظرة إلى الآخر لم تكن ثابتة بفعل عامل الزمان كما أنّ لعامل الدين دورا في عدم ثبات صورة الآخر، ويمكن أن نفسّر هذا الأمر بأنّ المجتمع العربيّ الإسلامي شهد خلال تاريخه تحوّلات معرفيّة وعقائديّة كبرى، فمتخيّل الجاهليّ الذي نشأ في بيئة جاهلية تفتقد إلى الحضارة والعمران يختلف عن متخيّل العربي الذي عاش في العصر الأمويّ أو العباسيّ وشهد تطوّر المدينة واختلاط الأجناس والأعراق، فالعقل العربيّ هو عقل متأثّر بالبيئة والعمران الذي يحيط به فيشكّل أنساقا معرفيّة ويحدّد نمط عيش مشترك وأنظمة رمزيّة خاصّة به، وكلّ ذلك يعتبر مشتركا رمزيا بين جماعة مّا، إذ ينعكس نمط العيش هذا على رؤية العربيّ للأشياء والآخر فيكتسب قابليّة التعايش مع الآخرين ويرفض مجموعة أخرى لأنّها لا تشترك معه في نفس المخيال الجمعيّ، وإنّ هذين الموقفين المتباينين يتجلّيان بعمق في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلامية فكريا، وأصبح السلطان السياسيّ عاضدا للقبول والرفض حين تقاطعت السياسة والفكر، ولنا أن نعود إلى ما ذكره عبد الرحمان بدوي لنتبين هذه المفارقة التي تحكّمت في بنية العقل العربيّ منذ القديم، يذكر: "وعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم نفور الجمهور وأهل السنّة من بقيّة العلوم اليونانيّة، أو علوم الأوائل كما يسمّونها. فإذا كانوا قد نفروا من الحساب، فلأنّهم أدركوا بغريزتهم أنّ نظرة الروح الإسلاميّة إلى العدد تختلف عن نظرة الروح اليونانيّة إليه، وإذا كانوا قد حملوا على الفلك، فلأنّهم قد شعروا شعورا غامضا بما بين نظرة الروح الإسلاميّة ونظرة الروح اليونانيّة إلى الزمان من تباين"[33].

هكذا إذن مثّل هذا الشاهد تقبّل الآخر في حقبة تاريخيّة معينة من تاريخ الثقافة العربيّة، وقد ترجم هذا النفور من اليونان بأنّ روح الإسلام تتعارض مع جوهر الثقافة اليونانيّة باعتبارها ثقافة لا تنتمي إلى دين توحيديّ، إذ تبقى العلوم عند العرب متأثّرة بالنظرة الإسلامية وتفسيرها للوجود، ولكن رغم ذلك مضى العرب الأوائل قدما في الترجمات والشروحات واستفادوا منها أيّما استفادة وأشادوا بها أيما إشادة لا سيّما في حقبة القرن الرابع الهجريّ.

يرى عبد الرحمان بدوي أنّ عدم التماهي والاختلاف يعود إلى روح الحضارتين المتباينين، فالحضارة اليونانيّة هي حضارة عقل أمّا الحضارة العربيّة الإسلاميّة فهي حضارة نقل، يذكر بدوي:"وإذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلاميّة ينفر نفورا شديدا من التراث اليونانيّ فيحمل عليه حملة عنيفة شعواء، هي ردّ فعل قويّ لهذه الروح ضدّ روح حضارة أخرى، شعرت بما بينها وبينها من تباين يكاد يصل حدّ التناقض"[34]، وهو تناقض مبنيّ على مرجعيات ومصادرات معرفيّة لكلتا الحضارتين، وإنّ ما يذكره عبد الرحمان بدوي ذو أهميّة، باعتبار أنّ الرأي السائد يفيد أن الحضارة العربيّة الإسلامية تعاملت مع الحضارة اليونانيّة بانسجام ونقلت جلّ المعارف دون تحفّظ أو استنكار، لكنّ بدويّ يقرّ بأنّ هذه المعارضة والتضارب انتهت إلى نفي النتاج المميّز للحضارة اليونانيّة الذي أدّى إلى ضرب من محاكاة للحضارة اليونانيّة، بيد أنّ العمليّة أدّت إلى فشل ذريع. وقد تجلى هذا الأمر في نظرنا في التقهقر العلميّ والمعرفيّ الذي منيت به الحضارة العربيّة الإسلاميّة في التاريخ القديم والمعاصر، والثابت أنّ أسباب هذه الانتكاسة كانت مرجعيّتها قيميّة أخلاقيّة وتعود أساسا إلى نبذ علوم الأوائل من قبل العرب " فالروح الإسلاميّة تمتاز أوّل ما تمتاز بالذاتيّة، أي بشعور الذات الفرديّة بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات، وبأنّها في وضع أفقيّ بإزاء هذه الذوات الأخرى، حتّى ولو كانت هذه الذوات آلهة؛ بينما الروح الإسلاميّة تفني الذات في كلّ ليست الذوات المختلفة أجزاء تكوّنه، بل هو كلّ يعلو على الذوات كلّها، وليست هذه الذوات إلاّ من آثاره ومن خلقه، يسيرها كما يشاء، ويفعل بها ما يريد"[35]، وإنّ هذه النظرة الإسلاميّة قائمة على إنكار الذاتيّة التي تتنافى مع المذاهب الفلسفيّة وعلم الكلام،

لذلك نرى أن أهمّ ما وسمت به الحضارة العربيّة الإسلاميّة النقل، وقد وقع في محطات كثيرة من تاريخها استعداء العقل وتكفير الفلاسفة والمتكلّمين وساهمت السلطة السياسيّة في إرساء هذا الواقع وتكريسه مثلما يذهب إلى ذلك المفكّر عبد الرحمان بدوي.

يبدو هذا الرأي متداولا في أدبيّات المفكرين العرب، وأهمّ من يمثل هذا التوجّه عبد الرحمان بدوي من خلال كتاباته المختلفة، إنه تيّار علميّ فلسفيّ يرى أن من أسباب عدم استحكام العلوم واطرادها في الحضارة العربيّة الإسلاميّة هو النفور من الآخر لأسباب تعود إلى المتخيّل الدينيّ والثقافيّ العربيّ الإسلامي، فحتّى الفلاسفة الإسلاميين كان لديهم قصور في نظر عبد الرحمان بدوي في تمثّل الفلسفة الإسلامية لأنهم ظلوا منشدين إلى المتخيّل الجمعيّ المتداخل مع الدين ورفض الذاتيّة والانصهار في ذات متعالية مفارقة. بيد أنّ هذا الرأي الذي يفسّر صورة الآخر في الأدبيات الإسلاميّة بصدّ معارف الأوائل ونتاجهم العلمي والرمزيّ لأنه مناف لروح الحضارة الإسلاميّة لم يكن الرأي الأشيع، فالمفكر المغربيّ طه عبد الرحمان في كتابه "روح الحداثة "[36] يقدّم تفسيرات أخرى لا تقلّ أهميّة ودلالة، يقول عبد الرحمان: أصل الفعل الحداثيّ الغربيّ "قام على أصل التصارع مع الدين، ممّا يجعل الإبداع الذي تجلّى به هذا الفعل هو من جنس الإبداع المفصول في حين...أنّ الفعل الحداثي الإسلاميّ لا يقوم إلاّ على أصل التفاعل مع الدين"[37]، ويقر عبد الرحمان أنّ الأدبيات الغربية هي أدبيات مفصولة لأنّها انبنت على استعداء الدين لذلك لا يمكن الأخذ بها وبأسبابها في الفكر العربيّ، ولعلّ رأي عبد الرحمان بدوي وطه عبد الرحمان لا يختلفان جوهريّا فكلاهما يبيّن أنّ الحضارة العربيّة نافرة من منجز الآخر بيد أنّ آليّات التدليل مختلفة عند كلا المفكّرين، فعبد الرحمان بدويّ له مرجعية فلسفيّة وينتصر إلى الحضارة الغربية واليونانيّة لأنها انبنت على الذاتيّة، في حين تقوم أطروحة طه عبد الرحمان على الإعلاء من الحضارة العربيّة وأنّ إمكان تجديدها وتطوير أنساق العلوم فيها يظلّ قائمًا إذا ما أعادت نقد أسباب وهنها، ومن الحلول التي يراها أنّ تحقيق التطوّر المنشود "لا يتحقق إلا بإحداث قراءة أخرى تجدّد الصلة بهذه القراءة النبويّة؛ ومعيار حصول هذا التجديد هو أن تكون هذه القراءة الثانية قادرة على توريث الطاقة الإبداعيّة في هذا العصر كما أورثتها القراءة المحمديّة في عصرها"[38]، والذي يهمّنا فيما تقدّم هي صورة الآخر التي اخترنا أن نحدّد ملامحها من خلال آراء هذين المفكّرين المعاصرين، فهي صورة تتميز في فكر بدوي بالقتامة والريبة لأنّ معارفه مبنيّة على الذاتيّة المنافية لمتخيل الحضارة الإسلاميّة، أما طه عبد الرحمان فهي صورة منفصلة نهائيّا عن ثقافتنا العربيّة الإسلامية، لأنّه يصل الحداثة بالقيم الإسلاميّة والموروث الدينيّ. فبدوي يجنح إلى التجريد وتقديم مقاربة فلسفيّة للآخر في حين دافع عبد الرحمان عن صورة الحضارة العربية والإسلام وردّ أسباب انتكاستها إلى أسباب ذاتيّة من جوهر الإرادة الإسلاميّة والتي يمكن تفاديها وتجاوزها.

ثمّة مفارقات أخرى بين المفكّرين، إذ إنّ منطلقات عبد الرحمان بدوي هي حقبة قديمة تنزّل في إطار القرن الرابع الهجريّ، ومن ثمّة تتشكّل صورة الآخر، أمّا طه عبد الرحمان، فهو يقدم مقاربة في الفكر الحديث مستندة إلى مرجعيّات قديمة، وأمّا صورة الآخر عند كلا المفكّرين فهي مبنية على أساس معرفيّ، فالآخر هو مفهوم أنتروبولوجيّ يتشكّل من مقومات مختلفة كالأنظمة الرمزيّة والمعتقد والنظام القيميّ والثقافيّ، بيد أنّ هذه الصورة في بحثنا متأتيّة من تراكم معرفيّ أو هي منتزعة من صراع بين ثقافتين، وبلا ريب تبقى الثقافة عاملا أساسيّا في تشكيل هذه الصورة لأنّها جامعة لكلّ ما تكتمل به صورة الإنسان والمجتمعات، وقد عدّها علماء الأنتروبولوجيا أهمّ مدخل لدراسة الآخر، وإنّ هذه الصورة هي مقدّمة لمعرفة صورة الإسلام في أدبيّات المختلف، وهو المبحث الرئيس الذي فصّلنا القول فيه، ولكنّنا رأينا أنّ كلّ تلك المقدّمات النظريّة ضروريّة حتى تتضح الغاية ويتجلّى المقصد.

لا يمكن الحديث عن التحصين دون استحضار بدائل معرفيّة مقابلة لهذا المنهج المتوخّى من الدارسين العرب، وتحضر المثاقفة كحلّ موضوعيّ للتعامل مع المختلف، والمثاقفة (Acculturation) هي مصطلح أنتروبولوجيّ وظيفيّ في العلوم الإنسانيّة يحيل على الاستشراق وأدب الرحلة وصورة الآخر، ومن أهمّ تعريفات المثاقفة التي وردت في الفكر العربي المعاصر أنّها " تبادل تأثير الثقافة أو الفعل الثقافي بين طرفين على الأقل؛ فالمثاقفة تقوم على فعل احتكاك مجتمع أو مجموعات اجتماعيّة مّا بملامح أو سمات ثقافيّة وافدة من مجتمعات أخرى تفرض عليها أو تقوم بتمثّلها والتفاعل معها واستيعابها وتقبّلها"[39]. ولمّا كانت المثاقفة مرتبطة بالوافد، فإنّ الإسلام غدا في حاجة ملحّة إلى الانفتاح على الكونيّ والمغاير والمختلف دون أن يبقى متقبّلا لحدث القراءة الاستشراقيّة من الآخر "ويمثل هذا الفعل تنمو المعارف والخبرات وتتطوّر العلوم والفنون والمهارات. فالمثاقفة تتيح للفرد والجماعات فرصة اكتساب قيم وعادات

وتقاليد جديدة وفق درجة الانفتاح على الآخر والاستعداد للتفاعل معه"[40]، فالمثاقفة مفهوم واسع ويتضمّن معارف كثيرة يمكن أن تحصل بفضل هذا الانفتاح، فما هي إذن المزايا الحاصلة لصورة الإسلام في المثاقفة؟

لم يبق الإسلام منحصرا في دائرة جغرافيا العرب بصفته جملة من النصوص المتراكمة والتعاليم، وقد اضطلع بهذا الانتقال الخطاب الديني بوصفه جزءا من الثقافة العالمة التي تتبنّى "العودة إلى الأصول الصحيحة للإسلام بعيدا عن البدع والخرافات، وقراءة جديدة للمفاهيم والقضايا والموضوعات الدينيّة المطروحة، وفقا لمتطلبات المجتمعات الإنسانيّة المعاصرة والبيئات المختلفة وروح العصر، ومواكبة التجربة التاريخيّة التي تخوضها المجتمعات الإسلامية منذ اصطدامها بالحداثة الأوروبيّة"[41]، وقد بذلت جهود لتحقيق هذا المطلب في التاريخ المعاصر استندت في البداية إلى ترجمة القرآن الكريم إلى لغات كونيّة كثيرة، وإذا استثنينا بعض الآراء التي عارضت ترجمة القرآن الكريم، فإنّ جلّ العلماء أجمعوا على جواز الترجمة لأسباب كثيرة منها بيان حقائق الإسلام وصدق النبوّة حتّى تقوم الحجّة على المنكرين وتفنّد الشبهات التي ابتدعها المستشرقون والمبشّرون عند دراستهم بلاغة القرآن وعلومه، كما أنّ ترجمة القرآن تساهم في انتشاره ويتحقّق بذلك إبراء ذمّة المسلمين من واجب تبليغه بلفظه ومعناه، ومثل هذه الآراء من شأنها أن تساهم في التعريف بالإسلام ورسالته[42]، فلا يمكن أن نتحدّث عن الإسلام لدى الآخر دون تقديم القرآن الكريم في لغة مترجمة لا تتعذّر على المختلف، وقد تجاوز علماء الإسلام إشكال عربيّة القرآن معتمدين على حجج عقليّة وأخرى نقليّة، وتبقى هذه الإشكاليّة كلّها موصولة بـ"تصوّر طبيعة العلاقة بين ما نَعدّه مركزاً، وهو الإسلام كما نفهمه، وبين ما نحسبه هوامش أو أطرافاً تشتمل على معتقدات، ومعارف، وفلسفات، وثقافات أخرى"[43]، وإنّ هذا الإقرار حسب النيفر لا يعدو أن يكون انحيازا للإسلام لا يخدم الإسلام بل هو" اغتراب العرب المسلمين في عالمهم اليوم، وتمسُّكهم بالبقاء خارج المركز. هو الاغتراب الذي يقتضي- حلاً لمعضلة العلاقة بين العالميّة المكتسحة، والهويّة الخاصّة، التي أصبحت ضائقة بكلّ شيء، حتى بنفسها"[44].

الخاتمة

تبيّن لنا من خلال هذا البحث، أنّ الإسلام مثّل عماد الدراسات الاستشراقيّة، لذلك رأينا من الأنسب دراسة صورة الإسلام في مرايا الآخر، وهي صورة منتزعة من متعدّد، إذ لم تكن الدراسات الاستشراقية كلاّ متجانسا بل هي دراسات متنافرة المقاصد والمنهج، لذلك لم تكن هذه الصورة ثابتة بل متحوّلة في صيرورة تشكّل هذه الدراسات الاستشراقيّة، وقد حاولنا في هذا البحث العلميّ أن نبيّن للقارئ الكريم أنّ مسار الدراسات الاستشراقيّة كان في اتجاهين اثنين، الاتجاه الأوّل هو اتجاه درس الإسلام بموضوعيّة وحاول الإعلاء من صورته نظرا لمنجزات الثقافة العربيّة المعرفيّة، أمّا الاتجاه الثاني فقد استنقص من صورة الإسلام وذلك لعوامل كثيرة فصلنا فيها القول وبيّنا الحجج الداعمة لها، ولمّا كانت صورة الإسلام متناقضة في مرايا الآخر، فرّعنا البحث للكلام على إشكاليتي التحصين والمثاقفة، وهما إشكاليتان تتصلان بصورة الإسلام في الدراسات الاستشراقية، إذ يغدو التحصين ملاذا لعديد الدارسين حفاظا على تراث الإسلام وصفاء رسالته في حين لا يرى آخرون مانعا في الانفتاح على الآخر والاستفادة من منجزاته. ومحصّل الأمر، إنّ دراسة صورة الإسلام مرتبطة بالواقع المعاصر، موصولة بأزمة الثقافة العربيّة ونأمل أن يجيب هذا البحث على بعض أسئلة الواقع المعاصر ويفتح آفاقا جديدة في مجال الدراسات الفكرية والإسلاميّة.

شكر وتقدير

يتقدّم فريق الدراسة بخالص الشكر لعمادة البحث العلمي بجامعة الملك عبد العزيز - جدة، على دعمها العلمي والمادي بالمنحة البحثية رقم (38-845-256 -G).

الهوامش:

[1] Goody (Jack), Entre l'oralité et l'écriture, traduit de l'anglais par Dénise Paulme, P.U.F, 1991.

[2] انظر، نصر الدين سليمان، حركة الترجمة وأثرها الحضاريّ في عصر العباسيين الأول (132-232) مجلة جامعة شندي، العدد 1، يناير 2004، ص 82-111.

[3] عبد الرحمان بدوي، التراث اليوناني في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، 1940.

[4] ادوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة د محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، 2006.

[5] عمر جاسم، الاستشراق: مستويات التلقي العربيّ الإسلامي، محاضرة ألقيت في مركز الدراسات الشرقيّة الحديثة ببرلين، مارس 2014.

[6] بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ط 1 دار الشروق، مصر 2011، ص 18.

[7] نفسه، ص 21.

[8] A.Geiger, was hat Muhammad ausdemajudaiusm, aufgenommen, Bon , 1833.

[9] De Prémare (Alfred Louis) Aux origines du Coran Cérès, édition 2000. pp. 13-14 .

العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص 22.[10]

[11]Cook (Michael) & Crône (Patricia), Hagarism, the making of Islamic world, Cambridge University, 1977.

[12] ثائر الحلاق، مناهج المستشرقين في دراسة الإسلام: دراسة تحليليّة وصفيّة، جامعة دمشق، قسم العقائد والأديان، ص 5.

[13] نفسه، ص 5.

[14] علي إبراهيم النملة، الشرق والغرب، منطلقات العلاقات ومحدّداتها، ط3، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، لبنان، 2010. ص 62.

[15] الشرق والغرب، منطلقات العلاقات ومحدّداتها، ص 62.

[16] العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص 75.

[17] نفسه، ص 75.

[18] نفسه، ص 77.

[19] نفسه، ص 79.

[20] نفسه ص 80.

[21]Hagarism, the making of Islamic world, Cambridge University, 1977.[21]

[22] تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ط4، تعديل: فريدريش شفالي، نقله إلى العربيّة: د. جورج تامر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2008.

[23] مناهج المستشرقين في دراسة الإسلام: دراسة تحليليّة وصفيّة، ص 17.

[24] إسماعيل علي محمّد، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة، ط6، القاهرة، 2014. ص 122-127.

[25] الشرق والغرب، منطلقات العلاقات ومحدّداتها، ص 56.

[26] نفسه، ص 62.

[27] محمّد ياسر الخواجة، تجديد الخطاب الدينيّ وتصحيح صورة الإسلام لدى الآخر "الغربيّ"، مؤمنون بلا حدود، 25 نوفمبر 2016، ص 11.

[28] الشرق والغرب، منطلقات العلاقات ومحدّداتها، ص 165.

[29] نفسه، ص 165.

[30] علي ابراهيم النملة، صناعة الكراهيّة بين الثقافات ودور الاستشراق في افتعالها، دمشق، دار الفكر، 2008. ص 106.

[31] روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، ص 156-157.

[32] العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص 22.

[33] التراث اليوناني في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، 1940. (المقدّمة).

[34] نفسه، (المقدّمة).

[35] نفسه، (المقدّمة).

[36] طه عبد الرحمان ، روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، 2006.

[37] نفسه، ص 193.

[38] نفسه، ص 193.

[39] المثاقفة، سلسة مؤمنون بلاحدود، يونيو 2014.

[40] نفسه.

[41] تجديد الخطاب الدينيّ وتصحيح صورة الإسلام لدى الآخر "الغربيّ"، مؤمنون بلا حدود، 25 نوفمبر 2016، ص 3.

[42] محمّد أمين، المستشرقون والقرآن الكريم، ط1، دار الأمل، الأردن، 2004، ص 366.

[43] احميدة النيفر، معضلة المركز والأطراف في ترجمة القرآن الكريم وتفسيره، مؤمنون بلاحدود، عدد يونيو 2015.

[44] نفسه.

قائمة المراجع:

الكتب العربية

- ادوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة د محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، 2006.
- إسماعيل علي محمّد، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة، ط6، القاهرة، 2014.
- بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ط1، دار الشروق، مصر، 2011.
- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ط4، تعديل: فريدريش شفالي، نقله إلى العربيّة: د. جورج تامر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2008.
- طه عبد الرحمان ، روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، 2006.
-عبد الرحمان بدوي، التراث اليوناني في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، 1940.
- علي إبراهيم النملة، الشرق والغرب، منطلقات العلاقات ومحدّداتها، ط3، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، لبنان، 2010.
- علي ابراهيم النملة، صناعة الكراهيّة بين الثقافات ودور الاستشراق في افتعالها، دمشق، دار الفكر، 2008.
- محمّد أمين، المستشرقون والقرآن الكريم، ط1، دار الأمل، الأردن، 2004.

الدوريات والمجلات

- احميدة النيفر، معضلة المركز والأطراف في ترجمة القرآن الكريم وتفسيره، مؤمنون بلاحدود، عدد يونيو 2015.
- تجديد الخطاب الدينيّ وتصحيح صورة الإسلام لدى الآخر "الغربيّ"، مؤمنون بلا حدود، 25 نوفمبر 2016.
- ثائر الحلاق، مناهج المستشرقين في دراسة الإسلام: دراسة تحليليّة وصفيّة، جامعة دمشق، قسم العقائد والأديان.
- عمر جاسم، الاستشراق: مستويات التلقي العربيّ الإسلامي، محاضرة ألقيت في مركز الدراسات الشرقيّة الحديثة ببرلين، مارس 2014.
- المثاقفة، سلسة مؤمنون بلاحدود، يونيو 2014.
- محمّد ياسر الخواجة، تجديد الخطاب الدينيّ وتصحيح صورة الإسلام لدى الآخر "الغربيّ"، مؤمنون بلا حدود، 25 نوفمبر 2016.
- نصر الدين سليمان، حركة الترجمة وأثرها الحضاريّ في عصر العباسيين الأول (132-232) مجلة جامعة شندي، العدد 1، يناير 2004. ص 82-111.

الكتب الأجنبيّة

-A.Geiger, was hat Muhammad ausdemajudaiusm, aufgenommen, Bon , 1833.
-Cook (Michael) & Crône (Patricia), Hagarism, the making of Islamic world, Cambridge University, 1977.
De Prémare (Alfred Louis) Aux origines du
- Coran Cérès, édition 2000.
- Goody (Jack), Entre l'oralité et l'écriture, traduit de l'anglais par Dénise Paulme, P.U.F, 1991.