

15 فبراير 2017

الدراسات الدينية

سلسلة ملفات بحثية

الإسلام في الغرب

إشراف: بسام الجمل | تنسيق: أنس الطريقي



يحيى اليحياوي
يوسف هريرة
ياسر قانصوه

مصطفى بن تمسك
صابر بقور
راضية عبید
عبد المنعم شيحة

بدر الدين هوشاتي
التجاني بولعوالي
لبنى بوشوارب
حمادي ذويب

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الفهرس

3..... تقديم
أنس الطريقي

مقالات

5..... صورة الإسلام والمسلمين في المتخيل الأوروبي في القرون الوسطى
بدر الدين هوشاتي

15..... صورة الإسلام في المنظور الفلسفي التفكيكي
التجاني بولعوالي

21..... الإسلام والغرب
لبنى بو شوارب

بحوث

27..... من مواقف المستشرق تناخت من الفقه والأصول، والتلقي النقدي لها
حمادي ذويب

39..... الإسلاموفوبيا: مقارنة جيو - سياسية
مصطفى بن تمسك

53..... الخطاب الديني في السينما العالمية بين ثنائية الحوار والصراع
صابر بقور

ترجمات

65..... أوروبا والإسلام
برنار لويس
ترجمة: راضية عبيد

قراءات في كتب

75..... صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر
عبد المنعم شيحة

85..... المسلمون في الغرب بين تناقضات الواقع وتحديات المستقبل
يحيى اليحياوي

حوارات

89..... حوار مع ياسر قانصوه
حاوره: يوسف هريمة

95..... المشتركون في الملف

◆ أنس الطريقي

ما من شك في أن صورة الإسلام في الوعي الغربي الرأهن شهدت تضخماً واضحاً، لا سيما إثر الوضع العدائي المستقر في الأذهان بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. ويكاد التناقض الكوني بين الغرب والشرق بمختلف أبعاده المركبة ينحصر في التصادم بين النيوليبرالية الجامحة والجماعات الدينية الإسلامية المتطرفة.

وبهذه الصورة تم تكثيف الحالة العدائية المصطنعة بين الحضارتين الغربية والإسلامية، وتحول الخوف من الإسلام في الذهن الغربي من رهاب سمي إسلاموفوبيا إلى نوع من العصاب الهستيري تجاه الإسلام والمسلمين.

لا شك أيضاً في أن هذه الصورة ليست على هذه الدرجة من الانسجام بين مختلف قطاعات الفضاء الغربي، وفتاته الاجتماعية، وأن للسياسة والاقتصاد الدور الأبرز في تعميمها ونشرها، إلا أنها تخلق سياقاً لوضع مضلل يساهم فيه الغربيون والمسلمون معاً. وهو الوضع الذي لا تتوقف خطورته على الحضارتين في كونه يمثل نقطة قصوى في تهديد الحوار الحضاري الكوني في أفق صناعة الكونية الإنسانية، إنما هو من زاوية العالم الإسلامي يعطل تطلعه الثابت إلى تطوير تجربته الذاتية المدنية الأصيلة، إذ هو يساهم في إرباك صورته عن ذاتيته، وهي أول المدخل في ترتيب علاقته بذاته.

من هذا المنظور قد يُعد أول مطالب العقل العربي الرأهن في سياق محاولته بناء ذاتيته أن يتبينها في عين الآخر بوصفه جزءاً من هذه الذات، وأن يكون قادراً على التخلص من كل التضليل الذي يسببه تركيبها من قبل ذلك الآخر بحسب أهدافه الذاتية الإيديولوجية التي كثيراً ما كان الإسلام والمسلمون أول المستهدفين فيها.

ومن هذا المنظور يمثل هذا الملف البحثي محاولة في تفكيك صورة الإسلام والمسلمين في الغرب، في أفق مزيد من الوعي بحقيقة الذات.

بين بحوث بدر الدين هوشاتي، ولبنى بو شوارب، وصابر بقور، ومصطفى بن تمسك ننتقل من شرح لأصول هذه الصورة الرأهنة عن المسلمين في الغرب إلى منابها الأولى في اللقاء الأول بين الإسلام والمسيحية، في مقال بدر الدين هوشاتي الذي يعود إلى جذورها في لحظة ظهور الإسلام بديلاً عن المسيحية في التبشير بخلص جديد، ليكشف عن المعطى الديني التاريخي القديم لهذه الصورة الرأهنة، وأما لبنى بو شوارب فتكشف عن معطاه المصلحي الرأهن، وتستعين في ذلك بالجبري وإدوارد سعيد، لتبين أن ما يحكمها هو المصلحة الغربية.

ومن جهته يقدم المتألق مصطفى بن تمسك قراءة جيوسياسية لظاهرة الإسلاموفوبيا، ويركز خاصة على التحويل من قبل بعض الأحزاب اليمينية المحافظة للتناقض الكوني بين غرب إمبريالي وشرق مسلم تائق إلى التحرر، إلى حرب بين العولمة والحركات الدينية المتطرفة، لا سيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

أمَّا الباحث المجتهد صابر بقور فيتعرَّض من زاوية نظر تخصُّصه الدراسيِّ في الإعلام إلى أحد الوسائط الموظَّفة في عمليَّة تحويل صورة الإسلام عبر الوسيط الإعلامي الذي تمثله السينما. فمن هذه الزاوية يتناول دور السينما الأمريكيَّة في صناعة صورة إرهاب إسلاميٍّ، ويحتجُّ عليها من خلال تحليل فيلم من السينما الهنديَّة التي تمثل القوَّة السينمائيَّة العالميَّة المعترضة على هذه الصورة.

ومن واجهة مقابلة يتعرَّض حمَّادي ذويب والتجاني بولعوالي إلى الوجه الآخر للإسلام في الغرب، هو الوجه الذي كشفه الغرب الناقد لنفسه، عبر دراسته بوصفه منظومة حضاريَّة لها قيمتها في الحضارة الكونيَّة، من زاوية الثقافة والمغايرة.

ففي هذا السياق تعرَّض الأستاذ التجاني بولعوالي إلى القراءة المنصفة للإسلام والمدافعة عنه من قبل أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين الناقدين للحضارة الغربيَّة هو الفيلسوف جاك دريدا. أمَّا الباحث المتخصِّص على المستوى العربيِّ في أصول الفقه حمَّادي ذويب فاهتمَّ بالمستشرق الألماني جوزاف شاخ، وكشف أهميَّة دراسته للفقه الإسلاميِّ وأصوله من جهة تأكيد تاريخيِّته، وبينَّ حدود الإضافة التي تقدِّمها في معرفة المسلمين بالمنظومة الدينيَّة التي تشكَّلت حول النصِّ القرآنيِّ.

وتوقَّف الأستاذ عبد المنعم شيحة في قسم القراءات في كتب عند طرق صناعة صورة المسلم في الوعي الغربيِّ منذ عصور الاستشراق الأولى إلى حدود ما يُعرف بعصر الإسلاموفوبيا. أمَّا الباحث المتميِّز المعروف يحيى اليحياوي فقدَّم شهادة باحث يعيش في الغرب عن صورة المسلم فيه، وتوصياته بسبل تصحيحها.

وإضافة إلى الأبحاث السابقة، يجد القارئ في الترجمة المتميِّزة لأستاذة الترجمة وعلوم المصطلح راضية عبيد، وفي الحوار القيم الذي أنجزه الباحث يوسف هرمة مع أستاذ الفلسفة المصري ياسر قنصوّه، فضلاً من الإضاءة بهذا الموضوع الحارق.

إنَّ فضلهم جميعاً أن سعوا كلُّ من زاوية نظره إلى تقديم أجزاء من صورة، يساعد تركيبها على تبيُّن بعض ملامح صورة الذات المسلمة من خلال عين الآخر الغربيِّ. لمَّا كانت المرآة ضروريَّة في التعرُّف على الذات، فالوعي بأنَّ مرآة الغرب لم تكن في جميع الأحوال ملساء أو محدودة، قد يكون مفيداً في تصحيح الوعي بالذات، والاضطلاع بها بطريقة جديدة ما زلنا نتحسَّس سبيلها.

صورة الإسلام والمسلمين في المتخيل الأوروبي في القرون الوسطى

◆ بدر الدين هوشاتي

مقدّمة

اختزنت الثقافة الغربيّة منذ القديم تصوّرات عن الإسلام والمسلمين تعود إلى بداية ظهور الدعوة، وما تبعها من تمدّد الدين الجديد في الشرق البيزنطي (مصر وبلاد الشام) ومن ثمّ إلى القارة الأوروبيّة، بعد اكتساحه لشبه الجزيرة الأيبيريّة وتهديده ببسط النفوذ على جنوب أوروبا.

وإنّ استشعار الخطر القادم من الشرق قد دفع مؤرّخي الغرب الأوروبي إلى الترويج لفكرة تقوم على اعتبار ظهور الإسلام غضباً إلهياً مسلّطاً على عالم مسيحي لم يعد متمسكاً بدينه، وقد نهض المؤرّخون البيزنطيّون بالخصوص بمهمّة التسويق لهذه الفكرة، حيث قاموا بدور بارز في تدعيم الجهل بالإسلام وعقيدته، وعملوا على تغذية المخيال الأوروبي - على المستوى النفسي- بكمّ كبير من التشويه عن الإسلام ونيّه.¹

ولعلّ تأصل هذه الفكرة في الذهنيّة الغربيّة قد أوجد سيكولوجيّة عامّة كارهة للإسلام وأهله، تراه عدوّاً لا سبيل إلى التعامل معه، باعتباره دين عنف وقسوة ودمويّة.²

هكذا، ومنذ البدء يتضح أثر التراكمات التاريخيّة في تشكيل طبيعة العلاقة بين المسلمين والنصارى، وفق صور نمطيّة رسمها كل طرف للآخر، تعود جذورها إلى فترات زمنيّة سابقة بلغت مداها مع الصليبيّات، وعبرت عن نفسها بوضوح أكثر من خلالها.

وإنّ استقراء هذه الصور النمطيّة وتفكيك أبعادها قد مكّن من فهم لحظة الصراع بين الطرفين، وهي لحظة فارقة في التاريخ الوسيط، بحكم ما ترتّب عليها من نتائج، لعلّ أهمّها تراجع الحضارة العربيّة الإسلاميّة وانحراف مسار التطوّر الحضاري منها إلى الغربي المسيحي من جهة، كما مكّنت من النبش في الذاكرة لربط هذه الصور (لدى الجانب الأوروبي تحديداً) بالمرجعيات والروافد التي منها تغذّت من جهة ثانية.

1 - محمد الدعيمي: «تحيّز الغرب لتصوّراته في قراءة الإسلام» مجلة الكلمة، العدد 23، السنة السادسة، 1999. (من الموقع الإلكتروني للمجلة).

2 - أليكسي جورافسكي: «المسيحيّة والإسلام»، ترجمة: خلف محمّد الجواد، سلسلة عالم المعرفة، طبعة الكويت 1996، ص 87. وتعتبر الدراسة من أفضل ما كتب عن تطور الرؤية الأوروبيّة للإسلام في العصور الوسطى.

1- الصورة النمطية للإسلام والمسلمين في المخيال المسيحي:

لقد وجد الغربيون على مدى العصور الوسطى في الإسلام والمسلمين مادة خصبة، حَبَّروا في شأنها الكثير، كثرة ساهمت في إيجاد نموذج نمطي متخيل، بات من ثوابت التوجُّه المسيحي لا يتزحزح عنها، وقد يعود هذا إلى أن الأوروبي، كما صرَّح برنارد لويس Bernard Lewis: «هو الأكثر تعصباً تجاه المسلم»³. وحسبنا قراءة متأنية لمُدُونات المؤرِّخين والرَّحَّالة المسيحيين ممَّن عاصروا الحروب الصليبية لنقف على استنتاج مهم، وهو أن هذه المدونات أو أغلبها صادرة عن شعور بالعداء للطرف المسلم، فجاءت متخمة بالنعوت المنفِّرة من المسلمين من قبيل وصفهم بـ«الجنس الشرير» و«أعداء الله» و«البرابرة الوثنيين» و«القتلة» و«سفاكي الدماء» و«أتباع الشيطان»⁴ و«الأمم النجسة»⁵ وغير ذلك من العبارات التي زخرت بها قواميس القذف والشتم في تلك المرحلة.

إنَّ هذه اللهجة المتشنَّجة لا يمكن أن تكون وليدة الفترة الصليبية وحدها، بل هي رجع لصدى الماضي الذي يعود بنا إلى بداية تشكُّل الظاهرة الإسلامية وصور التعامل المسيحي معها. فعندما تحوَّل العرب من الوثنية إلى الإسلام في القرن السابع الميلادي لم تكن أوروبا في بادئ الأمر تلحظ ذلك التحوُّل، ويبدو أنه لم تطرح إلا أسئلة قليلة عن هذا الدين الجديد وأتباعه الذين اعتبرتهم المسيحية غير مختلفين عن بقية الشعوب البربرية الأخرى، وأنَّ دينهم لا يتجاوز كونه تعبيراً عن «هرطقة»⁶ مسيحية جديدة، ولذلك، فليس ثمة حاجة تدعو إلى المزيد من المعلومات عنهم في هذا الوقت المبكر⁷.

لقد اختزلت خطبة البابا «أوربانوس الثاني» Urbanus II (1042م - 1099م) في مدينة «كليرمونت» الفرنسية سنة 1095م⁸ الصورة التي يحملها المخيال المسيحي عن الإسلام والمسلمين، وهي صورة تشكَّلت بالتدرُّج عبر الزمن حتى اكتملت أبعادها عشية الحادثة الصليبية، وقد كان من الضروري تبسيطها وإعطاؤها طابعاً نمطياً عادياً، مع تنامي

3- برنارد لويس: «اكتشاف المسلمين لأوروبا»، ترجمة وتقديم: ماهر عبد الفادر محمَّد، المكتبة الأكاديمية، القاهرة 1996، ص 49.

4 - منى حماد: «صورة المسلمين في المصادر اللاتينية للحملة الصليبية الأولى»، مجلة أبحاث اليرموك، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد 13، عدد 1، 1997، ص 259.

5 - وردت هذه العبارة في خطبة البابا أوربانوس الثاني في مؤتمر كليرمونت المدينة الفرنسية سنة 1095، وهي خطبة اكتست بعداً حماسياً لاهباً، الغاية منها تعبئة المسيحيين وتحفيزهم على محاربة المسلمين تخلصاً للقبر المقدَّس. للمزيد: أحمد الشامي، تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1985، ص 192.

6 - الهرطقة: يطلق عليها أيضاً لفظ الزندقة، وهي تغير في عقيدة أو منظومة معتقدات مستقرَّة وخاصة الدين بإدخال معتقدات جديدة عليها أو إنكار أجزاء منها، بما يجعلها بعد التغيير غير متوافقة مع المعتقد المبني الذي نشأت فيه هذه الهرطقة، وقد نشأت الهرطقة مفهوماً في السياق المسيحي، لكنَّها تنطبق في سياقات مختلف العقائد الدينية منها أو غيرها، وفي الإسلام تستخدم الزندقة أو البدعة للدلالة على المعنى ذاته في سياق الجدل الكلامي بين مختلف الفرق.

7 - أوَّل من بحث في هذا الموضوع هم المسيحيون الإسبان، وهي زيادة تحسب لهم لأسباب بديهية؛ وهي أنَّ سيطرة المسلمين على شبه الجزيرة الأيبيرية دفعت هؤلاء الباحثين إلى إخضاع هذا الدين ومعتقيه إلى الدراسة والتحقيق.

8 - اجتمع المجلس التاريخي بمدينة كليرمونت في مقاطعة أوفرني الفرنسية في نوفمبر من العام 1095م، وألقى البابا أوربانوس الثاني خطبة حماسية لاهية عدَّها بعض المؤرِّخين الأعظم في تاريخ العصور الوسطى، غايتها التعيينة والحشد لزحف صليبي مقدَّس قصد تحرير أماكن الحج المسيحي من سيطرة المسلمين، ونقطف من كتاب «قصة الحضارة» بعض ما جاء في هذه الخطبة: «على من إذن تقع تبعه الانتقام لهذه المظالم، واستعادة تلك الأصقاع إذا لم تقع عليكم أنتم، أنتم من حباكم الله أكثر من أي أقوام آخرين بالمجد في القتال وباليسالة العظيمة والقدرة على إذلال رؤوس من يقفون في وجوهكم؟ ألا فليكن من أعمال أسلافكم ما يقوي قلوبكم، أمجاد شارلمان وعظمته وأمجاد غيره من ملوككم وعظمتهم... فليتر همتكم ضريح المسيح المقدَّس، ربنا ومنقذنا، الضريح الذي تمتلكه الآن أمم نجسة، وغيره من الأماكن المقدَّسة التي لوثت ودُنست...». للمزيد من الاطلاع على ما ورد في نص الخطبة انظر: وول ديورانت: «قصة الحضارة، طبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بيروت/ تونس 1998.

الحاجة إلى إشباع نفسي لدى الشارع الغربي الذي وقعت تعبئته بشكل أصبح معها راغباً في صورة تبين الصفة الكريهة للإسلام عن طريق تمثيله بشكل فج، على أن تكون في الوقت نفسه مرسومة بشكل يرضي الذوق الأدبي الميَّال إلى كل ما هو غريب مستهجن.

وهكذا، فإنَّ الكتاب اللاتينيين الذين أخذوا على عواتقهم بين عام 1100 وعام 1140م إشباع هذه الحاجة لدى الإنسان الغربي، قد عمدوا إلى توجيه اهتماماتهم نحو إطلاق أوصاف عدايَّة على المسلمين، تنتمي كلها إلى معجم القذف والشم والسخرية؛ مثل «السرارقة»⁹ Saracens و«الوثنيين Pagans» و«الكفار Infidels» و«المحمَّدين Mouhamm - dans» ...، إلى غير ذلك من النعوت والأوصاف التي لم يرد ضمنها على الإطلاق لفظ «المسلمين Musulmans».

وقد قدَّر لهذه الصورة أن تتجاوز حدود التدوين التاريخي لتصبح مادة مطلوبة لكثير من الأعمال الأدبيَّة الفلكلوريَّة والقصص البيزنطيَّة، هدفها الوحيد إثارة اهتمام القارئ بالعرض المشوِّه للعقيدة الإسلاميَّة، بل إنَّ الملاحم قد وصلت - في علاقة بهذا الهدف - إلى أعلى ذرا الابتكارات الخياليَّة، فقد اتُّهم المسلمون بعبادة الأوثان، وكان محمَّد في عرف تلك الملاحم صنمهم الرئيس، واعتبره معظم الشعراء البيزنطيين كبير آلهة المسلمين، تقام له تماثيل ضخمة تصنع من مواد غنيَّة وذات أحجام هائلة،¹⁰ ولدينا وصف معبَّر للمسلمين، رسمته كلمات المؤرخ الصليبي فوشيه دي شارتر Foucher De Charters (1055/1060-1127) الذي كان شاهد عيان لمعظم أحداث الحملة الصليبيَّة الأولى، وهو وصف معبَّر عن رؤية المصادر الغربيَّة عموماً في ذلك الوقت المبكر من أدوار الصراع الصليبي الإسلامي، يقول: «كانوا (ويقصد المسلمين) يبجلون معبد الربَّ تبيلاً عظيماً، ويفضِّلون تلاوة الصلوات فيه، غير أنَّ هذه الصلوات كانت تضيع سدى لأنَّها تُقدَّم إلى صنم أقيم هناك»¹¹.

والثابت أنَّ هذا المؤرخ قد خلط بين الاحترام الذي كان المسلم يكنُّه لمسجد قبة الصخرة (معبد الرب في التسمية الصليبيَّة) وبين العبادة فيه بإقامة الصلوات، وتلك مغالطة، والغاية منها التشويه الذي جاوز حدَّه، بتعمد الطرف المسيحي الترويج لفكرة أنَّ المسلمين لم يكن لهم دين يدينون به، من ذلك إشارة فوشيه دي شارتر سالف الذكر الذي ردَّد في أكثر من موضع في كتابه: «يا له من عار على المسيحيين أن يلومنا من لا دين لهم على ديننا»¹². كما نستحضر قوله في حيِّز آخر: «يا له من عار إذ قام جنس خسيس مثل هذا الجنس (يقصد المسلمين) جنس منحلَّ تستعبده الشياطين بهزيمة شعب يتحلَّى بإيمان عظيم»¹³.

9 - كثرت الآراء والاجتهادات في العصر الحديث حول تفسير معنى السرارقة والمقصد منها، فقد أرجعها البعض إلى أنَّها تعني «عبيد سارة» في إشارة إلى أنَّ المسلمين هم من نسل هاجر زوجة النبي إبراهيم الثانية، وكانت أمةً لدى السيدة سارة زوجته الأولى.

10 - محمد مؤنس عوض: «الرحالة الأوروبيون في مملكة بيت المقدس الصليبيَّة»، ط1، شركة دار الإشعاع للطباعة، القاهرة 1992، ص 57.

11 - المرجع السابق، ص 103.

12 - محمد مؤنس عوض: مرجع سابق، 104.

13 - المرجع نفسه والصفحة نفسها.

فهل يصحُّ القول حينئذ إنَّ التشويه الذي تعرَّض له الإسلام من طرف الأوروبيين عبَّر عن حاجة ضروريَّة «للتعويض عن شعورهم بالنقص»¹⁶؟ بمعنى هل التعبئة المسيحيَّة حين قرنت الإسلام بالظلام والمسيحيَّة بالنور، زرعت في الوجدان المسيحي الشعور بضرورة الانتصار على النقص لهزم الظلام الإسلامي؟ الجواب في هذه الحالة: مهما كانت قوة الإسلام والمسلمين فإنَّ المسيحيين من جهتهم قد ترسَّخت لديهم القناعة بتفوقهم بفضل دينهم،¹⁷ ومن ثمَّ فإنَّ الصورة المشوَّهة عن الإسلام يتعين النظر إليها بأنَّها «إسقاط للجانب المظلم في الشخصية الأوروبيَّة»¹⁸.

إنَّ التصور المسيحي للإسلام، أو ما يمكن لنا التعبير عنه بالوعي الضدِّي بالآخر، جاء نتاج الأدبيات التي وضعها رجال الكنيسة وعلماء الكلام والمؤرخون والدعاة، لسبب بسيط وهو أنَّ الرهبان والكهان وموظَّفي الكنيسة الكبار هم الذين يدَّعون امتلاك مفاتيح المعرفة، وبعهدتهم وحدهم تناط تربية المؤمنين بكتاباتهم ودعواتهم¹⁹.

في هذا السياق يشير «أليكسي جورافسكي Alex Georavsky إلى أنَّ تعرُّف أوروبا على الكتابات الدينيَّة والجدليَّة المناهضة للإسلام قد مرَّ عبر النموذج البيزنطي بالدرجة الأولى²⁰، أي أنَّه مهما كان دور المسيحيين الشرقيين في التمهيد لعناصر الصورة المسيحيَّة عن الإسلام فإنَّ الوساطة البيزنطيَّة أعطت لكثير من هذه العناصر بُعداً ينشط المخيلة ويحرِّك الوهم أكثر ممَّا يستدعي النظر العقلي الهادئ. وإنَّ الإطار المرجعي لهذه الوساطة البيزنطيَّة تمثله الأعمال التي تركها يوحنا الدمشقي John de Damas Jean Damascène (676م - 749م)،²¹ وكان الإسلام موضوعاً لها.

• مقولات يوحنا الدمشقي رافد من روافد المتخيل

لئن كانت نشأة يوحنا الدمشقي في بيئة عربيَّة بيزنطيَّة وإسلاميَّة، فإنَّه ساهم بقدر مهم في إثراء الجدل الكلامي بين الإسلام والمسيحيَّة، وإضفاء نوع من «العقلنة» على نمط المناظرة الذي دار حول قضايا لاهوتيَّة بين علماء الكلام المسلمين وعلماء اللاهوت المسيحيين.

غير أنَّنا نشير إلى أنَّ يوحنا الدمشقي ساهم بشكل تأسيسي في رسم بعض ملامح المسلم، ذلك أنَّه حاول التشكيك بكون الإسلام دين إبراهيم من خلال وصفه المسلمين على نحو لا يخلو من مخالطة بـ «السرافنة»، فهو أول كاتب بيزنطي استخدم هذا التشويه الإيتمولوجي لأغراض الجدل العنيف وتحفيز الذاكرة، كما وصف المسلمين بـ «المفسدين»، وصوَّر

16 - Ibid. P97.

17 - Ibid. P97.

18 - Ibid. P97.

19 - Simon Jargy, Islam et Chrétienté ; Ed, Labor et Fides, Genève 1981, P9.

20 - أليكسي جورافسكي: «المسيحيَّة والإسلام» ترجمة خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1996، ص 71.

21 - يوحنا الدمشقي الملقب بـ «دقاق الذهب» لفصاحة لسانه، ولد باسم يوحنا منصور بن سرجون عام 676م وتوفي سنة 749م، يعتبر آخر آباء الكنيسة الشرقيَّة بإجماع الباحثين، شكلت مؤلفاته مرجعاً مهماً لجميع لاهوتيي القرون الوسطى، قضى حياة رهبانيَّة نسكيَّة طويلة، وشاع نبأ قداسته في المسيحيَّة الشرقيَّة مكرماً للمزيد من الاطلاع على حياته وأرائه وآثاره، انظر: فيليب حتّي «تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين» ترجمة كمال اليازجي، دار الثقافة بيروت 1983، ص 116.

من جهة ثانية النبي محمداً على أنه واحد من «أتباع بدعة أريان»، وبأنه استقى من الآريانية²² Arianisme العقيدة التي تفيد بأن «الكلمة» و«الروح» لا يعدوان كونهما مخلوقين لله، واقتبس من النسطورية²³ Nestorianisme ما يتعلق بعدم تأليه الابن المتجسد²⁴، كما اعتبر يوحنا القرآن نتاجاً «لأحلام اليقظة» والنبي محمداً «شخصاً مضللاً»، وينتقد بقوة ما يعتبره «معاملة لا تليق بالنساء من قبل المسلمين»،²⁵ ثم ينتهي معدداً أهم الممارسات والمحظورات في الإسلام على الشكل التالي: الختان، عدم اتخاذ يوم السبت للراحة والعبادة، إلغاء المعمودية، إحداث تغيير في محرّمات الطعام ومنع شرب الخمر²⁶. وبغض النظر عن التأثير الذي كان ليوحنا الدمشقي على المناخ الجدلي الكلامي الإسلامي، أو عن انتمائه «السامي» و«ثقافته السورية» أو حتى الاحترام الذي تمّتع به من قبل المسلمين والمسيحيين، فإن هذا الرجل في نظر بعض الباحثين قد ناقش الإسلام «باعتباره بدعة»،²⁷ بل إن «التصورات المتكوّنة عن الإسلام كبدعة مسيحية مرتدّة ومنشقة، وعن محمد كنبّي مزيف، انتقلت من سورية إلى البيزنطيين ومنهم إلى الأوروبيين عبر شخصه»²⁸.

إنّ المتخيّل المسيحي في الزمن الوسيط قد بلور الصورة التالية عن الإسلام: «إنه عقيدة ابتدعتها محمد، تتسم بالكذب والتشويه المتعمد للحقائق، إنّه دين الجبر والانحلال الخلقي والتساهل مع الملمات والشهوات الحسية، إنّه ديانة العنف والقسوة»²⁹.

يرجع الدارسون عنف الأحكام المتخيّلة عن الإسلام إلى طبيعة الشغف الإسلامي وما تولد عنه من إرادة القوة المتطلعة إلى انتزاع مناطق شاسعة من السيطرة المسيحية. ولم يمنع احتكاك المسيحيين الشرقيين بتحوّلات الواقعة الإسلامية وبنصوصها التأسيسية حرص الوساطة البيزنطية على تنشيط متخيّل عدائي للإسلام، أفضى إلى تكوين الصور النمطية المؤسّسة للوعي واللاوعي المسيحي طيلة الزمن الوسيط»³⁰.

22 - الآريانية، مذهب مسيحي ظهر في القرن الرابع الميلادي على يد كاهن من الإسكندرية اسمه أريوس (256م - 336م) يرى أنّ يسوع كائن فاني، وليس لها بآي معنى، وليس شيئاً آخر سوى كونه معلماً يوحى إليه، ومن الطوائف المسيحية التي تأثرت بهذه العقيدة «الوحدويون» طائفة منشقة عن المعتقدات التقليدية في الديانة النصرانية، حيث لا تؤمن بالوهبة المسيحية ولا بالتالوث. ويعدّ أريوس من وجهة نظر الكنيسة الأرثوذكسية هرطقياً أو زنديقاً شكّل خطراً على العقيدة المسيحية طوال القرون العشرة الأولى من تاريخ المسيحية. للمزيد من الاطلاع، النظر: نهاد خياطة: «الفرق والمذاهب المسيحية حتى ظهور الإسلام»، دار الأوانل، دمشق 2002، ص 81.

23 - النسطورية: نسبة إلى «نسطور» بطريك القسطنطينية، وهي العقيدة القائلة إنّ يسوع المسيح مكوّن من جوهرين يعبر عنهما بـ «الطبيعتين»، وهما جوهر إلهي هو الكلمة، وجوهر إنساني بشريّ هو يسوع نفسه، وحسب النسطورية لا يوجد اتحاد بين الطبيعتين البشرية والإلهية في شخص يسوع المسيح، بل هناك مجرد صلة بين الإنسان والألوهية. للمزيد من الاطلاع، النظر: عبد الملك خلف التميمي: التبشير في منطقة الخليج العربي، دراسة في التاريخ الاجتماعي والسياسي، 1982، ص 81.

24 - دانييل ساهاس: «الشخصية العربية في الجدل المسيحي مع الإسلام»، مجلة الاجتهاد، العدد 28، 1995، ص ص 126 - 127.

25 - المرجع السابق، ص 128.

26 - المرجع السابق، ص 129.

27 - أليكس جورافسكي، مرجع سابق، ص 71.

28 - المرجع السابق، ص 73.

29 - المرجع السابق، ص 75.

30 - لم تكن الكنيسة المسيحية منسجمة ولا موحدة، حيث كانت هناك فوارق عقائدية ومؤسسية كبرى بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الأوروبية، إلى درجة أنّ زوج «شرق/غرب» كان يعبر عن المسيحية نفسها قبل أن تنهض شروط التعارض بينها وبين الإسلام، ولأنّ تأويلات مختلفة كانت تعتمل داخل العقيدة المسيحية، فإنّ ما

لقد خضعت هذه الصور النمطية إلى تطوُّر خاص، تبعاً لسيرورة المدِّ الإسلامي، ولطبيعة النزاع الذي شهدته المنطقة المتوسطة وما جاورها بين الإسلام والمسيحية. ويجمع الباحثون على أنَّ الإدراكات والصور الأولى التي كوَّنتها المخيلة المسيحية عن الإسلام كانت باهتة وغامضة ولا تستند - باستثناء حالات قليلة محدَّدة مثل حالة يوحنا الدمشقي - إلى اطلاع ومعرفة كافية بأصول الإسلام ونصوصه التأسيسية.

وفي كلِّ الأحوال، فإنَّ المسلمين شكَّلوا - ولمدَّة طويلة - بالنسبة إلى الغرب المسيحي «خطراً قبل أن يصبحوا مشكلة»³¹. وضمن جدلية المدِّ والجزر هذه، والاحتكاك العنيف أحياناً، بدأت الصور المسيحية عن الإسلام تتحدَّد أكثر، دون أن يعني ذلك اقترابها أو مطابقتها للوقائع. فكلما توغَّل الإنسان عميقاً للبحث عن الأصول المباشرة لهذه الصور صعب عليه التمييز بين ما هو واقعي وما هو متخيَّل، بل إنَّ البُعد الأسطوري لهذه الصور يغدو حاسماً في إعادة إنتاجها وتكريس معانيها في أعماق اللاوعي الجمعي، خصوصاً أنَّها تعلقت بمنظومة دينية وثقافية تحمل كلَّ عناصر الضدية بالنسبة إلى المسيحية.

إنَّ ارتباط نمط الإدراك بالخلفية الدينية ينشط لا محالة آليات المتخيل، ويجعل البُعد الأسطوري يعيش حياة خاصة يغدو فيها الواقع بُعداً يصعب القبض عليه، بل تصبح للأسطورة وظيفة تفسيرية لا يهَمُّ فيها إن كانت صائبة أو خاطئة، تعكس الواقع أو تشوِّهه «مادامت قدرتها على التمثيل تفرض ذاتها على الذاكرة الجمعية، وتجتثم بكلِّ ثقلها الواقعي على المستقبل.

هكذا، تساهم الأسطورة في تأسيس سلوكات في العمق، وبهذه الصفة تغدو مشاركة في الواقع³².

3- مضامين الرؤية المسيحية القروسطية للإسلام:

نشير بدءاً إلى أنَّ العنف المتخيَّل والقسوة في الحكم على الإسلام والمسلمين قد استدعت شروط تنظيم الهجوم المضاد المسيحي على المدِّ الجارف للتوسُّع الإسلامي، وهو تمُدُّد كاسح شكَّل أكبر تهديد للوجود المسيحي في البحر الأبيض المتوسط، بل إنَّه أحدث قطيعة حاسمة بين المرحلة الرومانية التي كانت ترى في المتوسط مركز العالم والفضاء الاستثنائي للمسيحية وبين واقع جديد أعطى للعلاقات بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي أبعاداً عميقة في العقل والوجدان، ممَّا جعل المؤسسة الكنسية تشعر بحسرة لا متناهية على فقدان وحدتها الجغرافية والروحية.

وضمن هذا السياق، تندرج الحرب الرمزية والنفسية من خلال الانتقاص من كلِّ مظاهر الواقعة الإسلامية نصوصاً ونيباً وحضارة وإنساناً، لإعادة بناء الوعي المسيحي بالذات، في سياق خلق صور قديمة للآخر، قصد التعويض عن فقدان الكبير الذي أحدثه الإسلام في منطقة تعتبرها المسيحية مجالاً حيويًا منذ القديم. ولذلك عملت الظاهرة الصليبية بمراحلها

بهمننا نحن هنا هو الصور المشتركة التي أنتجتها المخيلة المسيحية حول الإسلام.

31 - Maxime Rodinson: La Fascination De L'islam; Ed.La decouverte, Paris 1989, P35.

32 - تيبيري هنتش: «الشرق المتخيَّل، رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي»، ترجمة غازي بزو و خليل أحمد خليل، الطبعة 1، دار الفارابي، بيروت 2004، ص 14.

المختلفة على «تكثيف الصور الأولى التي كوَّنتها المسيحية الأوروبية عن الدين المنافس»³³، وقد نجحت في ذلك إلى أبعد مدى لصدورها عن تأويلات وأخبار مغرضة ضدَّ الواقعة الإسلامية، تعكس بشكل ما ذلك الشعور العميق بما سماه فرنان بروديل الكراهية.

إنَّ أبعاد الصورة النمطية المشوَّهة تمتدُّ لتلامس أفقاً تخييلياً رحباً لم يضق به الوجدان المسيحي، بل استوعبه وتمثَّله بشكل أرضى في داخله نزعة الحقد والتشفي. ونقتصر في عرضنا لهذه الأبعاد المشكَّلة لتلك الصورة على المسلمات التالية:

• **الإسلام دين الوثنية:** نسج الغرب المسيحي في الزمن الوسيط خطاباً حول الإسلام تداخلت فيه المعلومة المنتزعة من سياقها وواقعها بالخيال المتدفق بالميل المقصود إلى التشويه، وتقديم الإسلام بكلِّ الأشكال المتناقضة مع ماهيته وأصوله. ففي الوقت الذي نجد فيه الإسلام يتأسَّس على التوحيد قاعدة دينية ثابتة، نجد الخطاب المسيحي مراهناتاً على الترويج لما هو مناقض لهذه القاعدة بالذات، من خلال الادعاء بأنَّ الإسلام ديانة وثنية تدعو إلى التعدد، ومؤسَّسها دجال وساحر ومنشوق، وفي كلِّ الأحوال لا يمكن أن تنطبق عليه صفات النبوة المشكوك فيها أصلاً، لأنَّ القول إنَّ محمداً أرسل إلى الناس لتصحیح التحريف الذي طرأ على اليهودية والمسيحية، وإنَّ كلَّ ما هو جيّد في الإنجيل موجود في القرآن قول باطل، لأنَّ ذلك ينمُّ عن «ادعاء وجنون أكيد»³⁴.

• **الإسلام دين العنف:** هو دين شعاره السيف والحرب والقتال، وهي صفات تمثل النقيض المباشر للمسيحية، إذ المسلم يتقدَّم إلى مساحة الإدراك المسيحي الأوروبي باعتباره رجلاً محارباً، شرساً، متوحشاً، يقوم بكلِّ أنواع النهب والتنكيل، مخلِّفاً بذلك وراءه تعاسة وشقاء لا يوصفان، فيصبح المسلم ممثلاً لكلِّ التعبيرات العدوانية، يحركه ميل قويٌّ للقتل، حتى أصبحت القوة عنده، وعلى نطاق عامٍّ تقريباً، عنصراً مؤسَّساً للديانة الإسلامية وعلامة بديهية على الضلال³⁵.

• **الإسلام دين الشبقية:** عمل رجال الكنيسة المسيحيين على بناء سيرة ذاتية للنبي محمَّد خاصة بهم، لعبت فيها المخيلة دوراً حاسماً في إنتاج الصور واختلاق الأخبار بدمج بعض التفاصيل القريبة من الصحة في قالب متخيَّل يجعل من التهويل والتضخيم قاعدة له، ومن توليد النفور والرفض غايته. فالنبي محمَّد عندهم رجل «شبقي» ينغمس في عوالم اللذة بشكل عبثي، يقول بتعدُّد النساء وبالتمتُّع بالحياة معهنَّ، وفي العرف المسيحي الداعي إلى الورع والتقشف والتعالى عن اللذات والامتناع عن الزواج يمثل هذا السلوك قَمَّة التفسُّخ والانحلال الأخلاقي، وهو ما استغله المسيحيون في كتاباتهم للتشكيك في نبوة الرسول، من منطلق إدراكهم بأنَّ التحامل عليه، بما لم يثبتوه فيه بالدليل، أحسن وسيلة لنسف الإسلام وتدمير صدقية رسالته، وزرع الشك لدى معتنقيه الذين يبقى الأمل في تغيير عقيدتهم مشروعاً تبشيراً قائماً.

ولاستكمال المشهد، التجأت المخيلة المسيحية الغربية إلى استثمار كلِّ أشكال التجريح والدعاية، وفي هذه الصورة كما في صورتين السابقتين ينشط المتخيَّل بشكل لا حدود له قياساً إلى واقعية الأمور.

33 - تييرى هنتش: مرجع سابق، ص ص 35-39.

34 - Norman Daniel: Islam et Occident, traduit par Alain Spiess, Ed Du Cerf, Paris 1993, P49.

35 - Ibid. P 151.

لقد نُعت المسلمون بكونهم يمارسون الشذوذ الجنسي، ولا يتورعون في جعل الجنس مسألة حيوية في علاقاتهم ووجودهم، وهذا ما يعبر عن ضعفهم وعجزهم أمام غرائزهم وأهوائهم، فكيف لنبي ولمن اتبعه أن يدعي الإتيان بمشروع إلهي وهو غير قادر على الترفع عن غرائزه البسيطة، والتحرر من إغراءات اللذة والحياة العابرة؟

خاتمة

إنّ الخطاب المؤسس للنظرة المسيحية للإسلام في القرون الوسطى ارتهن بقاموس لفظي كان فيه للوهم والمتخيل دور حاسم، فالوعي الضدي بالآخر والإدراك القوي للمنافسة، وما يفترضه ذلك من الاحتفاظ بالوجود ولدا لدى المؤسسة الكنسية الشعور بضرورة القيام برد الفعل، فالتجأت من أجل تحقيق ذلك إلى كل الوسائل لشحن المتخيل الجمعي بالصور المضادة للحقيقة المسيحية، سواء قدّمت هذه الصور في أشكال متخيلة تشوّه الإسلام باعتباره عقيدة، أو في صور كاريكاتورية تضخم بعض الجوانب الواقعية، وتصوغها في قالب لا أخلاقي منفر، أو في صور انتقائية تجعل من بعض المواقف الإسلامية، ولا سيّما في موضوع الجنس، فرصة للتحويل لإنتاج ردود أفعال رافضة لهذا الدين، وخلق شروط التعبئة النفسية والمعنوية لمحاربتة.

صورة الإسلام في المنظور الفلسفي التفكيكي

◆ التجاني بولعوالي

توطئة

لا يكاد يحضر الفيلسوف التفكيكي جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004) في الدراسات الأكاديمية والفكرية التي اشتغلت بصورة الإسلام في الغرب، رغم أنه تعرّض في المرحلة الأخيرة من حياته لموضوع الإسلام في مجموعة من الحوارات الصحفية واللقاءات الفكرية، ويمكن ردُّ ذلك إلى كونه اشتهر أكثر في ميدان الأدب والنقد التفكيكي والفلسفة. وقد استرعت نظري أهمية تصوّراته دريدا حول علاقة الغرب بالإسلام، التي حاول استيعابها من منطلق تفكيكي تعدّدي، وفق فيه بين تقويض جملة من المفاهيم النمطية المتداولة، كصراع الغرب والشرق والتمركز الغربي والديمقراطية من جهة، وبين اعتبار التعددية الإطار العام الذي وضعته العلمانية لتنظيم التنوع الثقافي والديني والإثني داخل المجتمعات المعاصرة المتعدّدة من جهة أخرى.

لذلك كان من الأهمية مكان تناول هذا الجانب الفكري من فلسفة دريدا الذي يغيب في العديد من الدراسات الفكرية حول الإسلام والغرب، لا سيما وأنه تعامل مع ما هو إسلامي بشكل موضوعي منصف، بينما مارس على أوروبا الإمبريالية والغرب النرجسي نقداً عنيفاً شكك من خلاله في حقيقة الثقافة الغربية التي تمتد جذورها في الماضي الإسلامي المشرق. ثم إنَّ انتماءه اليهودي لم يقف سداً أمام تعاطيه الإيجابي مع الثقافة الإسلامية التي يحترمها رغم أنه لم يتعرف عليها، واللغة العربية التي يُكنّ لها التقدير رغم أنه لم يتعلمها ولم يرطن بها.

وقد توزعت هذه المقالة التي عقدتها لصورة الإسلام في المنظور الفلسفي التفكيكي في ثلاثة مباحث: قدّمت في أولها لمحة موجزة عن شخصية دريدا، وعن تفكيكيته التي يرفض أن يسميها نظرية أو منهجاً، أمّا المبحث الثاني فقد خصّصته لعلاقة التفكيك بالتعددية التي باتت تشكّل إطاراً منظماً للمجتمعات المعاصرة التي تتسم بالتنوع العرقي والعنصري والسوسيو-ثقافي، في حين قاربت في المبحث الثالث علاقة الإسلام مع الغرب من خلال منظور دريدا التفكيكي.

عن دريدا والتفكيك

ولد الفيلسوف التفكيكي المثير للجدل جاك دريدا في 15 يوليوز 1930 بالأبيار في الجزائر، وهو ينحدر من عائلة يهودية هاجرت من الأندلس إلى شمال إفريقيا. ورغم انتقاله إلى فرنسا واستقراره هناك، ظلت الهوية الجزائرية حاضرة

في ذاكرته، وقد عبّر عن ذلك في لقاء مطوّل أجراه معه المثقف الجزائري مصطفى شريف بقوله: «سوف أحدثك اليوم بكوني جزائرياً، كمن ولد يهودياً جزائرياً، ومن ثمّ فهو ينتمي إلى هذا المجتمع».¹

ولعل هذا الانتماء الوجودي والتاريخي إلى بقعة محسوبة على العالم العربي الإسلامي جعله يُكُنّ تقديراً كبيراً للغة العربيّة والتراث الإسلامي، ففيما يتعلق باللغة العربيّة لم يحظَ دريدا بتعلّمها، لأنّها كانت تعتبر آنذاك تهديداً للاستعمار الفرنسي في الجزائر، لذلك تمّ حظر تدريسها، ولو أنّه أتيحت له الفرصة لتعلّم العربيّة دون تردّد.² أمّا التراث الإسلامي فقد ألهم دريدا بشكل أو بآخر كما يقرّر بنفسه: «إنّ التراث الذي تلقّيته في الجزائر من الأرجح أنّه ألهم عملي الفلسفي».³

عام 1949م غادر دريدا الجزائر نحو باريس لمتابعة دراسته التي كان قد استهلها في مدرسة بن عكنون بالأبيار،⁴ وبعد أكثر من فشل دراسي انتهت دراسته الأكاديميّة في الفلسفة بجامعة باريس، وكتب رسالته لنيل شهادة الماجستير حول الفيلسوف الألماني هوسرل، ثم هاجر بعد ذلك كفيلسوف طموح إلى الولايات المتحدة الأمريكيّة، حيث تابع مساره الدراسي في جامعة هارفرد.⁵

ورغم الإخفاقات الكثيرة التي ألمت بدريدا في حياته الدراسيّة والاجتماعيّة، فإنّه لم يستسلم أبداً، بقدر ما زاده ذلك قوّة وإصراراً. ولعلّ تلك الظروف الصعبة التي مرّ بها هي التي صنعت منه ذلك الفيلسوف الذي لا يُشقُّ له غبار، والذي تمكّن من أن يخلق له حيزاً معتبراً في الفكر الفلسفي والنقدي الحديث، حيث أضحت فلسفته التفكيكيّة مرجعاً رئيساً في الدراسات الأكاديميّة الأدبيّة والفكريّة، بل صار يُشار بالبنان إلى مؤلفاته المتنوعة، رغم أنّ أغلبها يتّسم بالغموض والغرابة والتعقيد، وتجدر الإشارة هنا إلى بعض العناوين المشهورة التي أثرى بها دريدا المشهد الفكري العالمي مثل: في علم الكتابة، مسارات فلسفيّة، صيدليّة أفلاطون، المهماز، الصوت والظاهرة، الكتابة والاختلاف.

ولا يمكن الحديث عن مفهوم التقويض أو التفكيك Déconstruction عند دريدا دون الإشارة إلى الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر الذي يُعتبر مُلهمه الحقيقي، فهو الذي، كما يقول دريدا، «قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلمنا أن نسلك معها سلوكاً «استراتيجياً» يقوم على التموضع داخل الظاهرة، وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل. (...) إنّ الميتافيزيقا، كما عبّر عنها في موضع آخر، ليست تخمّاً واضحاً، ولا دائرة محدّدة المعالم والمحيط، يمكن أن نخرج منها ونوجه لها ضربات من هذا «الخارج». ليس هناك من جهة «خارج» نهائي أو مطلق. إنّ المسألة مسألة انتقالات

1 - Chérif, Mustapha, De Islam en het westen een ontmoeting met Jacques Derrida, transl. (Frans) Vries, L. O. (de), Klement-Zoetermeer 2011, p. 43.

2 - Chérif, Mustapha, p. 47.

3 - Chérif, Mustapha, p. 45.

4 - Mikics, David, Who was Jacques Derrida? An intellectual biography, Yale USA 2009, p. 16.

5 - Oger, Erik, Derrida een inleiding, denkers, Pelckmans Kapellen 2005, p. 17.

موضعية، ينتقل السؤال فيها من «طبقة» معرفية إلى أخرى، ومن معلم إلى معلم، حتى يتصدع الكل، وهذا هو ما دعوته بـ «التفكيك».⁶

أما مقارنة دريدا لثنائية الإسلام والغرب فتقترب كثيراً من فلسفة التعددية، التي تمنح فسحة لمختلف الأديان والثقافات ووجهات النظر، فالجديد الذي تطالعنا به أفكاره الأخيرة هو أنه يقوِّض جملة من المفاهيم والآراء السائدة، كالغرب وأوروبا والدين والعقيدة والعمولة وغيرها، ليعيد شحنها بدائل معنوية أخرى، كما أنه يفكك العلاقة الراهنة بين الإسلام والغرب ثم يعيد صياغتها من جديد، عندما يتحدث عما يسميه التحالف العالمي أو الحضارة الكونية. ولعل هذا يتماشى مع المجتمع المتعدد ثقافياً، حيث التعددية الحقيقية كما يعتقد دريدا «ليست أقل من ذات الحضارة نفسها، فالتعددية تعني بالنسبة إليّ: الآخر، ومبدأ الاختلاف واحترام غيرة الآخر تتموضع في أصل الحضارة».⁷

التفكيكية وطابعها التعددي

رغم أن دريدا يربطه أكثر من سبب أو خيط بالإسلام، إلا أنه لم يكتب أو يقل إلا الشيء القليل عنه! في العام الإسلامي ولد وترعرع في زمن عويص بلغ فيه الصراع بين الإسلام وأوروبا الإمبريالية أوجه، وقد ظل إلى آخر لحظات حياته يقرأ بأصله الجزائري، ثم إنه لا يمكن تناول الفلسفة الغربية دون التوقف عند جهود وإسهامات الفلاسفة المسلمين، لا سيما في الأندلس التي أُجلب منها أجداده الأولون؛ في الأندلس التي مثلت نموذجاً استثنائياً في تاريخ تلك المنطقة لتعايش العقائد والثقافات والفلسفات، ما هيأ المناخ المناسب لازدهار العلوم والمعرفة والفن والفلسفة. ويجمع الباحثون على أن الفلسفة اليهودية لم تشهد صعودها الذهبي إلا في تلك المرحلة من تاريخ الإسلام في الأندلس، حيث ظهر العديد من الأسماء الوازنة، كموسى بن ميمون، ويستاك بن يهودا، ويودا حليفي، وغيرهم. يقول دريدا في هذا الصدد: «إن عائلتي التي عاشت في الجزائر قبل المرحلة الاستعمارية جاءت على الأرجح من تلك البلاد، إذن من إسبانيا، حيث تداخل الفكر اليوناني بالعربي باليهودي».⁸

ومع هذا كله، فإن دريدا لم يهتم بشكل حقيقي بالإسلام، ويبرر ذلك بكونه يفتقر إلى المعرفة الحقيقية بالإسلام، وأن تخصصه مختلف تماماً، وهذا لا يؤهله لأن يتحدث عن الثقافة العربية والإسلامية، غير أن وجهة نظره حول الثقافات غير الغربية تتماشى وفلسفة التعددية التي تمنح متسعاً لكل الأديان والفلسفات والثقافات والتقاليد دون تمييز أو إقصاء. ويستعمل بدل مصطلح التعددية مصطلح الكونية Universalism مقابل الكوسموبوليتية Kosmopolitism التي ترتبط بالدولة القومية والإقليمية، في حين أن الكونية (الديمقراطية العالمية) تتجاوز المواطنة الضيقة والدولة القومية. يقول حول ذلك:

6- دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2/2000، ص 47.

7- Chérif, Mustapha, p. 100.

8- Chérif, Mustapha, p. 52.

«إذا كان لا بُدَّ من قيام حوار بين ما نسميه الغرب والشرق، بين مختلف الأجواء الثقافية والدينية في عالمنا، إذا كان مثل هذا التبادل الفكري لا التسلطي ممكناً دون العودة إلى العنف، إذن يجب أن يتم ذلك وفق منظور الديمقراطية المستقبلية التي لا ترتبط بالدولة القومية أو المواطنة الضيقة أو الإقليمية. فذلك إذن هو شرط حرية التعبير والتبادل الحر لما نسميه الآن حواراً»⁹.

من هذا المنطلق، يميز دريدا بين الديمقراطية المعتادة، التي يسعى فيها كلُّ طرف إلى الفوز بعدد أكثر من الأصوات على أساس المنافسة والندية، وبين الديمقراطية المستقبلية التي هي عبارة عن وعد، ولا توجد الآن في أيِّ مكان من العالم ديمقراطية تتطابق ومفهوم هذه الديمقراطية¹⁰. ولعل هذه الديمقراطية بمثابة مطلب مثالي وحلم كبير، لا يمكن تحقيقها على أرض واقع يتسم بالصراع والإقصاء والتناوب، ودريدا يدرك بعمق أنَّ الظروف الراهنة لا تسمح بإرساء ذلك النظام الديمقراطي، الذي لا يصلح إلا لمستقبل قد يأتي وقد لا يأتي! غير أنَّه يمكننا بفضل قيم الحوار والاحترام والاعتراف بالآخر أن نمضي على السكة المؤدية إلى هذه الديمقراطية المنشودة، «التي تسمو على السيادة القومية أو الإقليمية، وتوظف كلَّ التقنيات الجديدة لتحطيم الحدود الترابية، وتطرح منظوراً لقانون عالمي جديد»¹¹.

وهذا إن دلَّ على شيء، فإنه يدلُّ على أنَّ فلسفة دريدا حول العلاقات الإنسانية منشغلة أيَّما انشغال بالمستقبل؛ ليس مستقبل الامتدادات والمسارات الفيزيائية، وإمَّا مستقبل الأفكار والمفاهيم، لأنَّه دون بناء فكر عقلائي واضح سوف نظلُّ نعيش في نوع من الارتباك والقلق، لا سيَّما أنَّ المهمة الجوهرية لفلسفته التفكيكية هي إعادة تشكيل الأنا أو الذات واللغة ثمَّ المجتمع.

الإسلام ونظرية التفكيك

يعتقد دريدا أنَّ العلمانية تشكّل الإطار العام التنظيمي للمجتمع، وأنَّ مختلف الممارسات والسلوكات والمعايير ينبغي أن تخضع لمقاييس العلمانية وقوانينها، وهذا يتطابق مع ما يطلق عليه الديمقراطية المستقبلية، التي تقترح علمانية تحرر ما هو سياسي من أيِّ تواطؤ مع الثيوقراطي واللاهوتي، وفي الوقت نفسه وبطريقة متسقة ومتماسكة تماماً تضمن الدولة طبعاً حرية الدين والتدين¹².

وهذا يعني أنه لا يمكن فهم مقاربة دريدا للإسلام وغيره من الأديان في انفصال عن رؤيته الشمولية حول السياسة والديمقراطية والعلمانية، فهو يميز بين الدين والإيمان، فالأديان معروفة؛ إذ منها ما هو توحيدي وما هو وضعي، غير أنَّ الإيمان يحمل أيضاً معنى الثقة، فالإنسان لا يستطيع أن يتوجَّه إلى الآخر دون أن يطلب منه أن يصدق (يؤمن به) أو يثق

9 - Chérif, Mustapha, p. 57, 58.

10 - Chérif, Mustapha, p. 56.

11 - Chérif, Mustapha, p. 58.

12 - Chérif, Mustapha, p. 66.

فيه،¹³ ومسار الثقة أو الإيمان هذا لا يقتصر على ما هو شخصي أو ديني، وإنما يعتري شتى علاقاتنا الاجتماعية والسياسية. يقول موضحاً ذلك:

«هذا يعني إذن أنه عندما يتحدّث معنا شخص ما، يطلب منا أن نصدقه (نؤمن به). وعلى هذا يتأسس الإيمان سواء تبادلنا للكلمات أو الائتمان المالي والائتمان الاجتماعي، فضلاً عن جميع أشكال الاعتماد أو الشرعية الاجتماعية. إن هذا الإيمان (حرفياً: الثقة) يعتبر شرطاً لتحقيق الرابطة الاجتماعية في حدّ ذاتها، وفي غياب الإيمان أو الثقة لا يمكن وجود رابطة اجتماعية. حسناً، أعتقد أنه يمكن للمرء جعل علمانية السياسي متطرفة، بينما هو يتمسك في الوقت نفسه بضرورة الإيمان بمعناه العام كما سبق وأن عرّفته. وعلى أساس هذا الإيمان الكوني، هذا الإيمان المشترك، هذا الإيمان الذي بدونه لا وجود لرابطة اجتماعية، يمكن أو يجب على المرء على هذا النحو أن ينتسب إلى هذا الدين أو ذلك أو يحترمهما. وأنا مقتنع بأن المؤمنين الحقيقيين الذين هم يهود أو مسيحيون أو مسلمون، هم الذين يعيشون حقاً تلك الحياة الدينية الإيمانية وليس هدفهم التبشير بعقيدتهم، وهم مستعدون دوماً لفهم دين الآخرين والوصول إلى معرفة ذلك الإيمان، الذي قُمت بتوضيح بعده العالمي».¹⁴

يبدو من خلال هذا أن دريدا يسعى باستمرار إلى بلورة مفاهيم جديدة من منظوره التفكيكي، إذ يحطم التصورات السائدة، ليس قصد إلغائها نهائياً، ولكن قصد نفخ دلالات جديدة فيها أكثر ملاءمة وتكيفاً. وهذا ما يسري على مقارنته لثنائية الشرق والغرب، عندما يفترض أن هذين المفهومين ليسا متضادين، كما هو متداول لدى أغلب الفلاسفة والمفكرين المعاصرين، «وأود أيضاً ألا أضع الشرق والغرب على طرفي نقيض».¹⁵

وهكذا يقوِّض ثنائية «الشرق والغرب» التي اعتدنا فهمها على أنها متعارضة، ويحلُّ محلها ثنائية جديدة منسجمة، يظهر فيها الشرق والغرب متّحدين، أو بالأحرى يخضّب بعضهما بعضاً بشكل متبادل. وهذا ما يذكرنا في الحقيقة بالشاعر الألماني الكبير يوهان فولفجانج فون جوته، الذي احتفى في أشعاره أيما احتفاء بالشرق والإسلام، ودعا إلى وحدة الشرق والغرب كما يوحي عنوان ديوانه الشعري، في زمن كانت فيه أوروبا المسيحية ترى في الإسلام عملاً شيطانياً وهرطقة مسيحية، يقول في ديوانه الغربي الشرقي: «لله المشرق، / ولله المغرب، / والشمال والجنوب / يستظلان بالسلام بين يديه».¹⁶ ولا يكتفي بهذا، بل يحفز الذات على أن تهاجر إلى الشرق، حيث الأمان النفسي والصفاء الروحي والنبع النبوي؛ «الشمال والغرب والجنوب تتحطم وتتناثر / والعروش تؤول، والممالك تتزعزع وتضطرب / فلتهاجر إذاً إلى الشرق في طهره وصفائه / كي تستروح جو الهداة والمرسلين!»¹⁷

13 - Chérif, Mustapha, p. 75.

14 - Chérif, Mustapha, p. 75, 76.

15 - Chérif, Mustapha, p. 53.

16 - جوته، يوهان فولفجانج (فون)، الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، تر. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980/2، ص 11.

17 - جوته، ص 12.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ دريدا يمارس أيضاً هذه العمليّة التفكيكيّة على ثنائيّة الإسلام والغرب، حينما يصرّح بأنّ ثمّة ضرورة لتطبيق تفكيك أو صياغة لصورة أوروبا عن الإسلام، وأنّ هناك ما يدعو إلى وضع التباين التقليدي المقبول بين ما هو إغريقي ويهودي وعربي موضع الشك.¹⁸ ولا يقف دريدا عند هذا الحد، بل يعتبر بيقين تام أنّ الثقافة العربيّة والإسلاميّة هي ثقافة غربيّة أيضاً، إذ هناك العديد من الإسلام(ات)، كما أنّ هناك العديد من الغروب (جمع غرب).¹⁹ ولعلّ كثيرين سوف يعتبرون هذه الرؤية شاذة وغامضة، غير أنّها مقبولة إلى حد ما في إطار الفكر التعدّدي المعاصر، حيث يرى البعض أنّ الإسلام صار اليوم يشكل جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الغربي الراهن، ويدافع البعض الآخر عن أطروحة الإسلام الأوروبي أو الغربي.

18 - Chérif, Mustapha, p. 52.

19 - Chérif, Mustapha, p. 53.

الإسلام والغرب

◆ لبنى بو شوارب

تعرّضت صورة الإسلام لكثير من التشويه والتحريف والتضليل في وسائل الإعلام الغربية، وهي صورة لا شك أنّها انعكست على تعامل الغربيين مع الجاليات المسلمة، كما في قضية الحجاب وبناء المساجد. وقد اتخذت هذه الصورة بُعداً أكبر عندما رُبط الدين الإسلامي بالعنف والإرهاب، وتمّ تشويه صورة النبي محمد - عليه السلام - في المقرّرات المدرسيّة. وفي هذا المقال سنسلط الضوء على هذا الموضوع الحساس بغية لفت انتباه المتلقي، خصوصاً وأننا نعيش اليوم في ظلّ دعوى حوار الحضارات والأديان.

في البداية وجب التأكيد على قضية مهمّة تتمثّل في التلازم بين العرب والإسلام، فهذا يُعدُّ حقيقة تاريخيّة، فالعرب هم من تولّى أعباء نشر الرّسالة عند ولادتها. والقرآن الكريم، كتابها المقدّس، نزل بلغة العرب، وهو يربط الإسلام والعرب معاً بأصل واحد هو إبراهيم وابنه إسماعيل. وهكذا كان العرب مادّة الإسلام بتعبير الجابري. إلا أنّ وسائل الإعلام الغربيّة المعاصرة تقيم بينهما نوعاً آخر من العلاقة يختلف تماماً حينما يتعلّق الأمر بتشويه صورتهم وصورة الإسلام، يقول الجابري: «فهي من جهة لا تقصد جميع المسلمين حين تتحدّث عن الإسلام فلا تدخل في مجال اهتماماتها - في الوقت الحاضر على الأقل - مسلمي أندونيسيا وباكستان ونيجيريا، على الرغم من أنّهم يشكّلون الأغلبية العدديّة من المسلمين على وجه الأرض، وإمّا تقصد أساساً العرب (وإيران) أي مسلمي الشرق الأوسط...»¹ والحديث عن العرب لا تدخل فيه الأقليّات، بل هناك أمر آخر تركّز عليه. يقول الجابري: «هكذا يبدو واضحاً أنّ ما يجمع وسائل الإعلام الغربيّة هو شيء آخر يقع خارج المعنى الديني لـ«الإسلام» والمفهوم العرقي لـ«العرب»، شيء آخر يجمع إيران إلى العرب ويفصل عنهما باقي المسلمين، إنّهُ نفط الشرق الأوسط الذي تقول عنه وسائل الإعلام الغربيّة إنّهُ يشكّل ثلثي المخزون العالمي من هذه المادة التي يقوم عليها كيان الحضارة الغربيّة المعاصرة»². إذن، فلنقل إنّ الصورة، أي صورة العلاقة بين الإسلام والعرب، لا يتحكّم فيها المعطى الدينيّ أو التاريخي، إمّا هي متشكّلة حسب معيار آخر، هو المصلحة الغربيّة وطمعها في خيرات هذه البلدان.

من البدهي أنّ الصورة تصبّح والحالة هذه صورة غير موضوعيّة كما يقول الجابري، لأنّها صورة يتحكّم فيها عنصر ذاتي هو حاجة الغرب إلى النفط، وخوفه من أن يمارس فيه مالكوه من العرب والمسلمين حقهم المشروع في الاستفادة منه واستعماله عند الحاجة كأداة ضغط لنيل الحقوق التي يهضمها النظام العالمي. نقطة النفط تطرّق إليها أيضاً إدوارد سعيد، إذ يقول تحت عنوان «الإسلام والغرب»: «عندما أرادت شركة إديسون المتحدّة الأمريكيّة (شركة كون إيد) أن تقنع الأمريكيين بضرورة توفير مصادر بديلة للطاقة، أذاعت إعلاناً تلفزيونياً مثيراً في صيف 1980، يتضمّن لقطات متحرّكة

1 - مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط4، 2012، ص 170.

2 - مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب، محمد عابد الجابري، ص 170.

قديمة لبعض الشخصيات المعروفة في منظمة البلدان المصدرة للنفط التي تلبس الزي العربي...، ولم يشر الإعلان إلى أي من هذه الشخصيات بأسمائها، ولكن المذيع قال بصوت المنذر المحذر إن هؤلاء يتحكمون في مصادر النفط الأمريكية³. وهنا رسالة بأن هؤلاء العرب سيكونون سبب تعذر تزود أمريكا بالنفط الضروري لحياة شعوبها.

ومن النفط إلى المهاجرين، فهؤلاء يحتلون إلى جانب النفط موقعا بارزا في صورة الإسلام كما تقدمها وسائل الإعلام الغربية عامة والأوروبية خاصة. يقول الجابري: «والواقع أن ربط «الإسلام» بالمهاجرين عملية فيها كثير من التعسف: فمقولة «المهاجرين» في الخطاب الأوروبي لا تعني شيئا واحداً محدداً، فهم تارة أولئك الذين يقيمون في أوروبا إقامة غير قانونية، ويتم التعامل مع المهاجرين في الخطاب العنصري الشوفيني، لا بوصفهم يقيمون بصورة غير قانونية بل بوصفهم عرقاً آخر، وقد تمتد العنصرية أحياناً إلى اعتبار كل من ليس أصله من العرق صاحب البلد مهاجراً غير مرغوب فيه»⁴. ولزيادة الحقد على المهاجرين تم إرجاع مشكلة البطالة لدى السكان الأصليين إلى وجود اليد العاملة المهاجرة، ولحل هذا المشكل وجب إعادة المهاجرين إلى بلدانهم. مع العلم أن المهاجرين يعملون في المناجم والحفر والبناء والأعمال الفلاحية.

إن ما نودُّ التأكيد عليه هو أن قضية تخوف أوروبا من المهاجرين راجع كذلك إلى تزايد الجاليات المهاجرة بفعل ارتفاع نسبة الولادة، وهو ما تراه أوروبا بمثابة تهديد للوحدة الوطنية، خصوصاً أن الإسلام صار يمثل الدين الثاني في فرنسا مثلاً. يقول الجابري: «بينما نسمع مثل هذه التخوفات التي تقف موقفاً عدائياً من المهاجرين نقرأ من حين إلى آخر دراسات وأبحاثاً علمية تشير إلى أن المجتمعات الأوروبية التي تنخفض فيها نسبة الولادة انخفاضاً كبيراً ويشكل فيها الكهول والشيخوخة نسبة أعلى من نسبة الشباب والأطفال ستحتاج في المستقبل إلى المهاجرين ليمدوها بالشباب العامل، بل أيضاً أداء مخصصات التقاعد والرعاية الاجتماعية لكبار السن»⁵. وهكذا نلاحظ أن قضية المهاجرين مطروحة على مستويين متناقضين: فهناك من ناحية خوف من المهاجرين ومن تنامي عددهم، وفي المقابل هناك من ناحية ثانية حاجة ماسة إليهم لحل مشكل العمل والخدمات الاجتماعية.

ويرى إنجمار كارلسون «أن الشرط الجوهرى لنجاح عملية اندماج المهاجرين يتمثل في قدرة الغرب على التعرف على الوجوه المختلفة للإسلام، والتباين بين المهاجرين المسلمين، عوضاً عن الاستسلام للمقولات والمفاهيم المغلوطة، كتلك التي تقول: «عندما تلاشى الخط الأحمر تقدم الخط الأخضر ليحل مكانه». إن دعاوى من هذا النوع تحمل مخاطر استغلالها لتعزيز الإحساس بالوحدة الأوروبية، وهو إحساس بدأ بالتضاؤل الآن بعد أن وصل إلى ذروته في نهاية الثمانينات. إن وجود ما يزيد على (10) ملايين مسلم في أوروبا الغربية، والاعتراف بحقيقة أن الهجرة من العالم الإسلامي ستتواتر، يفرض طرد الهواجس التي تدفعنا لرؤية هؤلاء المهاجرين كرتل إسلامي عظيم التجانس، يزحف تحت رايات الإسلام الخضراء بسيف معقوفة يحملونها في يد القرآن في اليد الأخرى لاقتلاع فرايس الرفاهية الاجتماعية في الغرب»⁶.

3 - تغطية الإسلام، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص ص 68-69.

4 - مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب، محمد عابد الجابري، ص ص 171-172.

5 - نفسه، ص 175.

6 - إنجمار كارلسون، الإسلام وأوروبا: تعايش أم مجابهة؟ ترجمة: سمير بواتي، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2003، ص ص 120-121.

إسلام أوروبي أم إسلام العزلة؟

يرى إنجمار أنه يتعين على السياسة الأوروبية التي تستهدف استيعاب جاليات المهاجرين المسلمين ودمجهم في المجتمعات الجديدة أن تأخذ بعين الاعتبار عدداً من الحقائق والفرضيات المهمة:

- تتواجد في معظم دول أوروبا الغربية تجمعات إسلامية كبيرة، وهذه الجاليات لا تتكاثر وتكبر فحسب، بل أيضاً ستطالب بقسط أعظم من الحقوق السياسية، وبالسرعة نفسها التي يزداد بها عدد الحاصلين منهم على الجنسيات الأوروبية وعلى حق المشاركة في الانتخابات في أوطانهم الجديدة هذه.

- إن استيعاب ودمج المسلمين في المجتمعات الأوروبية ليس على الدرجة نفسها من السهولة، كما حصل مع التجمعات التي هاجرت سابقاً إلى أوروبا، بل إن بعضاً منهم لا يرغب أصلاً بالاندماج. إن الهوية الإسلامية تحتوي على تقاليد وعادات قد تختلف عن أساليب السلوك العادية في المجتمعات التي يعيشون فيها الآن، وعليه فهؤلاء المسلمون سيطلبون بمعاملة خاصة ومزايا استثنائية إضافة إلى ما يتمتعون به من الحقوق مع بقية السكان المحليين، وهذه المطالب لن تكون صعبة فحسب، بل في كثير من الأحيان قد يستحيل الاستجابة لها، الأمر الذي سيؤدي إلى زيادة التوتر.

- إن الهجرة وإقامة الجاليات الإسلامية في أوروبا ترافقها من أوطانها الأصلية بعض الأفكار المتطرفة والمعادية للديمقراطية، وقد يؤدي هذا إلى أن يستغل المهاجرون في أوطانهم الجديدة من قبل الحكومات والمنظمات والفرق الدينية⁷. في المقابل يرى إنجمار ضرورة توفير عدد من المتطلبات الجوهرية، والشروط المناسبة التي تمكن المسلمين المهاجرين من الإحساس بالانتماء الحقيقي إلى أوطانهم الجديدة، ويذكر من ذلك مثلاً:

- وجوب الاعتراف بالإسلام واحترامه، والتعامل معه كدين محلي؛ إذ لا يوجد حائل دون أن يصبح المسلم سويدياً صالحاً مثله مثل أي مواطن آخر من أتباع الدين المسيحي أو اليهودي، ولا شيء أيضاً يمنع من أن تغدو المساجد مشهداً مألوفاً في المدن الأوروبية مثلما كانت الكنائس دائماً مشهداً مألوفاً في حلب ودمشق والقاهرة والموصل.

- إن تعليم التلاميذ عن الإسلام يجب ألا يقتصر على التطوير فحسب، بل يجب أن يصبح إلزامياً أيضاً في مدارسنا، ويجب على كلا الطرفين نبذ الاتهامات وشيطة الطرف المقابل. إن الجهل يولد الكراهية والأحكام الجزائية المسبقة.

- على المجتمع أن يوفر حماية لكل من يريد الاندماج في المجتمعات الأوروبية؛ لأن أمثال هؤلاء يتعرضون حالياً لتهديدات مزدوجة من قبل الجماعات الإسلامية المتطرفة من ناحية، ومن قبل الفئات العنصرية والمعادية للأجانب محلياً من ناحية أخرى.

- يجب إتاحة الفرصة للمهاجرين للتعبير عن وجهة نظرهم والإعراب عن رغباتهم وبلورة اقتراحاتهم وتطلعاتهم.

7 - الإسلام وأوروبا: تعايش أم مجابهة؟ إنجمار كارلسون، ص 138.

- انتهاج سياسة خارجية وسياسة مساعدات تطوير إيجابية بهدف تخفيف تدفق الهجرة، وأن تكون مقبولة على الصعيدين الإنساني والسياسي. وهذه الإجراءات من المؤكد أنها ستفتح الباب للتعايش على أساس الوطنية بعيداً عن العزلة والعنصرية. ويقول إنجمار في هذا: «وإذا ما تمَّ النجاح في استيعاب المهاجرين المسلمين ودمجهم في المجتمعات الأوروبية على هذا الأسلوب، فإنَّ الجاليات المسلمة في أوروبا يمكن أن تتحوَّل إلى جسور بين أوروبا والبلدان التي نزحوا منها، وعندها سيتمكَّن المسلمون الأوروبيون من أن يصبحوا نموذجاً يساهم في نشر الفكر الديمقراطي وثقافة الحرية في بلدانهم التي هاجروا منها أصلاً، وعلى هذه الأرضية يمكن تأسيس علاقة ثلاثية بناءة وإيجابية بين الأوطان الأصلية والأوطان الجديدة والجاليات المسلمة»⁸.

خطاب الخوف من الإسلام في الإعلام الغربي:

يصرُّ الإعلام الغربي على ربط الإرهاب بالإسلام، ويحصر ذلك في البلدان العربية خاصّة، وعندما يتعلّق الأمر بالإرهاب خارج البلدان العربية يصرف النظر تماماً عن ربطه بالدين. وهذا الربط غير مبرر وغير مقبول، فالإرهاب أولاً لا دين له، والدين الإسلامي ضدَّ الإرهاب مهما كانت الأسباب.

إنَّ الإعلام الغربي يتجاهل الكثير من الأحداث التي تقوم بها دول غربية سواء بصفة مباشرة كالتدخل في كثير من الدول، أو بصفة غير مباشرة كتزويد الأطراف المتصارعة بالأسلحة.

وفي هذا السياق يمكن أن يُطرح السؤال: لماذا لم يسمع عن الإعلام الغربي أنه نعت الغارات الصهيونية في حق الفلسطينيين بالإرهاب؟ فهكذا يريد هذا الإعلام أن يرسخ في ذهن الإنسان الغربي صورة مشوهة عن الإسلام، ممَّا يتعذر معه الإقبال على معرفة حقيقة هذا الدين. ويبدو أنَّ الأمر لم يقتصر على الإعلام فقط، بل ثمة في المقررات الدراسية أيضاً ما يوحي بسعي غربيٍّ إلى غرس صورة سلبية لدى الناشئة الغربية عن هذا الدين. يقول محبوب بن سعيد: «تقدّم المقررات والكتب المدرسية في الغرب صورة الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم - في صور متعدّدة، فهو أحياناً «رسول شاعر ملهم يرى رؤيا خارقة»، وأحياناً «شخصيةً مستبدّة برأيها»...، وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ الطالب الأوروبي غير المسلم سيختزن في ذاكرته صورة سلبية عن شخصية عظيمة هي شخصية محمد - صلى الله عليه وسلم -⁹. هذه الصورة المشوهة وغير الموضوعية يعلّق عليها الجابري قائلاً: «إنَّ التلازم الذي يقيمه الخطاب الغربي الإعلامي المعاصر بين الإسلام من جهة، والعرب والمهاجرين والإرهاب من جهة أخرى، تلازم زائف غير مبرر، ينطوي على مفارقات وتناقضات لا شيء يخفيها غير العمومية والضبائية اللتين يستعمل بهما لفظ الإسلام في ذلك الخطاب، والواقع لو أننا حاولنا التعرف على ما يعنيه بالضبط لفظ الإسلام في الخطاب الإعلامي الأوروبي المعاصر فسنجد أنفسنا أمام عبارات سلبية تقدّم الإسلام هكذا، بدون مضمون محدّد، كشيء غير مرغوب فيه، لا بل كخصم وعدو»¹⁰.

8 - الإسلام وأوروبا: تعايش أم مجابهة؟ إنجمار كارلسون، ص 142.

9 - الإسلام والإعلام فوبيا، المحجوب بن سعيد، دار الفكر، ط1، 2013، ص ص 42، 44.

10 - مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب، محمد عابد الجابري، ص 178.

الإسلام الذي يسكت عنه الإعلام الغربي:

إنَّ الإعلام الغربي يسكت عن كثير من الأمور، وهي أنَّ الإسلام يعترف بالآخر، بل هو اعترف بالأنبياء، وجعل الإيمان بهم جزءاً من الإسلام. يقول الجابري: «وإنَّ من يطالع كتب الملل والنحل التي ألفها علماء مسلمون يدرك كيف أنَّ السجال مع أهل الديانات كان يدور حول الأمور التي تختلف فيها العقائد، ويكفي أنَّ الرأي المخالف كان يدحض بالحجج العقلية لا غير. ويستحيل أن يجد الباحث في المجادلين المسلمين من يطعن في خصمه بسبب اللون أو العرق، بل إنَّ المجادل المسلم كان يحرص دائماً على التعامل مع أهل الديانات الأخرى بوصفهم أصحاب رأي مخالف لا كخصوم وأعداء»¹¹.

ومن ثمَّ يلوح كيف يشكّل الإسلام دين رحمة وحضارة، كثيراً ما تنكّر الغرب بوسائل عدّة لجوهر دعوته الكونية، وانكفاً يروّج عنه صورة مغلوبة غير موضوعية محكومة بأهداف الغرب في تعامله مع حملة هذا الدين، فهو محتاج إلى أهله، رافض لتمييزهم بخصوصيتهم الدينية.

إنَّ ما يتوجّب على المسلمين فعله اليوم هو التسلّحُ بسلاح العلم والمعرفة للتعريف بحقيقة هذا الدين الحنيف، من خلال المؤتمرات والندوات والكتب بمختلف اللغات، كي تصل صورة الإسلام إلى الإنسان الغربي كما هي. ويجب تنظيم دورات تكوينية للمسلمين في دول المهجر تركز على التواصل مع الآخر رغم بعض المضايقات، كما في شأن لبس الحجاب، وذلك بهدف تجنّب ردّة فعل المسلمين هناك، وتفادياً في الوقت نفسه لازدياد حدّة العنصرية تجاه المسلمين في بلاد الغرب.

الإسلام في الغرب

من مواقف المستشرق تناخت من الفقه والأصول، والتلقي النقدي لها

◆ حمادي ذويب

الملخص:

سعيًا في بحثنا هذا إلى دراسة صورة الإسلام في مرآة الآخر المستشرق، لذلك اخترنا تسليط الأضواء على أحد أهمّ أعلام الاستشراق في العصر الحديث، وهو يوسف شاخت (joseph schacht)، وبيّنا في فاتحة عملنا بعض ما دفعنا إلى اختيار الاشتغال بهذا العلم دون غيره، ثمّ نظرنا في القسم الأول من البحث في بعض مواقف شاخت من القضايا الفقهية، وعرّجنا في القسم الثاني على بعض مواقفها من القضايا الأصولية، وخصّصنا القسم الثالث والأخير لبيان نماذج من التلقي النقدي لأطروحات شاخت.

المقدمة

يُعتبر يوسف شاخت (joseph schacht) من أهمّ المستشرقين في العصر الحديث، نظراً إلى غزارة الأعمال التي أنجزها وقيمتها وتأثيرها الكبير في أعمال الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله بشكل خاص. من ذلك تأسيسه مجلة «ستوديا إسلاميكا» صحبة المستشرق برنشفيك وإدارتها إلى حدّ وفاته سنة 1969، ومن ذلك مشاركته في نشر الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية التي بدأ صدورها سنة 1954.

وفضلاً عن هذا وذاك، فإنّ شاخت ألّف كثيراً من الكتب والمقالات التي ما تزال تثير كثيراً من المواقف المتباينة بين الإطراء والنقد. ولعلّ هذا الاختلاف الشديد في تقييم مواقف المؤلّف لا يفسّر بانتماء النقاد الجغرافي والديني فحسب، ذلك أنّ بعض الباحثين الأوروبيين أنفسهم قاموا بمراجعة مواقف شاخت على غرار موتسكي¹ الذي بيّن في إحدى دراساته بعض الثغرات التي وجدها في أطروحات شاخت الخاصة بتاريخ نشأة الفقه الإسلامي.

ومهما تكن قيمة كثير من آراء الكاتب التي اهتمت بالتحامل على الإسلام وعلى تاريخه، فإنّ خصوصيتها في نظرنا أنّها تعبر عن وجهة نظر للإسلام تحكم عليه من خارجه من دون أية نظرة مركزية وتمجيدية تحرّكها.

1 - انظر:

Harold Motzki, la naissance de la Jurisprudence islamique :Nouveau Résultats et Méthodes de Recherche .Cahier du Cérés. Série Sociologie ,N ,18 °Tunis, 1991.

انشغل شاخت في كتابه: «مدخل إلى الفقه الإسلامي» بشكل خاص بظاهرة الفقه الإسلامي التاريخي دون أن يتجاوزها إلى القوانين المعاصرة في مختلف بلدان الشرق الأوسط أو غيرها من البلدان التي يقطنها مسلمون.

وقد حاول - باعتباره دارساً للإسلام- إرجاع تطوّر الفقه الإسلامي إلى ما شهدته المجتمع الإسلامي من نمو. والتزم في هذا الصدد بحصر اهتمامه في تاريخ الفقه الإسلامي في نطاق المذاهب السنيّة، وترك جانباً ما وقع من تطوّر منفصل في الفقه الشيعي والفقه الإباضي، واختار في القسم النظري مذهباً من المذاهب الفقهية السنيّة، وهو المذهب الحنفي. غير أنّه لم يوسّع قائمة المصادر والمراجع التي اعتمد عليها بحثه حتى تشمل جميع المدارس السنيّة، وكذلك الفقه الشيعي والفقه الإباضي.

1- بعض مواقف شاخت من القضايا الفقهية

يعتبر شاخت أنّ الفقه الإسلامي هو خلاصة الفكر الإسلامي وأهمّ نموذج تتجلى من خلاله طريقة حياة المسلمين. وهو جوهر الإسلام ولبّه. ولم يتوصّل علم الكلام أبداً إلى اكتساب أهميّة تضاهي أهميّة الفقه. وكان للتصوّف وحده ما يكفي من القوّة حتّى يتصدّى لهيمنة الفقه على عقول المسلمين ويثبت نجاحه في ذلك في غالب الأحوال. لكن حتّى في الوقت الحاضر يظلّ الفقه وما فيه من مادة تشريعية (بالمعنى الضيق للعبارة) عنصراً مهماً، إن لم يكن أهمّ عنصر في الصراع الذي تدور رحاه في الإسلام بين الاتجاهين التقليدي والتحديثي بفعل الأفكار الغربية.

ويرى شاخت أنّ الفقه الإسلامي حصيلة اجتهادات دينية في حقل فقهي غير متجانس، يشمل العناصر المتنوعة لقوانين الجزيرة العربية شموله للقوانين المعمول بها لدى شعوب المناطق المغرّوة. وتضاف هذه الازدواجية الداخلية إلى المحتوى الفقهي والمعياري الديني وإلى التنوع الظاهري للقواعد الفقهية والأخلاقية والطقسية التي تميّز شريعة ما.

ولم يحدث أبداً للإسلام في نظر شاخت ما حدث للكنيسة، ولم تؤيد مطلقاً آية قوّة منظّمة الفقه الإسلامي، وانجرّ عن ذلك غياب كامل لأيّ تصادم فعليّ بينهما. وما وجد لا يعدو أن يكون خلافاً بين الشرع وواقع الممارسة العملية الذي كانت القوانين التي تسنّها الدولة جزءاً منه.

والفقه الإسلامي وإن كان شرعاً فإنّ اللامعقول ليس جوهرياً فيه بأيّ شكل من الأشكال. ولم ينشأ هذا الفقه عن طريق عمليات عصية على التعقل تستند إلى الوحي المتواصل، وإنما عبر طريقة عقلية في التأويل. ووفّرت المعايير الدينية والقواعد الأخلاقية التي ضمنت في المادة الفقهية الخطوط العريضة لتساقه الداخلي.

ويُعدّ تشريع الرسول تجديداً لقوانين الجزيرة العربية. ولم تكن لمحمّد إجمالاً أسباب قوّة لتغيير القانون العرفي المعمول به. ولم تكن غايته بوصفه نبياً إنشاء نظام تشريعي جديد، بل تعليم الناس كيف يتصرفون، وماذا يفعلون، وما الذي ينبغي عليهم تجنبه للمثول أمام الله يوم الحساب قصد دخول الجنة.

ولهذا يمثّل الإسلام عامّة، والفقه الإسلامي خاصّة، نظاماً من الواجبات يتضمّن أحكاماً طقوسية وأخلاقية وتشريعية توضع على قدم المساواة، ويقع إخضاعها كلّها لسلطة الرّعاة الدينيّة نفسها. ولو كان تطبيق المعايير الدينيّة والأخلاقية شاملاً لكلّ مظاهر السلوك البشري ومتّبعاً على الدّوام في الممارسة لم يكن ليوحد مكان لنظام تشريعي بالمعنى الضيق للفظ أو حاجة إليه.

وقد تجاوز الخلفاء الأوائل في مجال الحدود العقوبات التي ضبطها القرآن، من ذلك القيام بجلد ناظمي القصاص الهجائية الموجهة ضدّ القبائل المنافسة، وهو شكل شائع من أشكال القول الشعري في الجزيرة العربيّة القديمة.

ويعود إلى هذه الفترة أيضاً إدخال عقوبة الرّجم حتّى الموت للزّاني، وهي لا توجد في القرآن بل استلهمت بداهة من التشريع الموسوي،² وقد تواصل ارتباط العمل بـ«القصاص» وبـ«ديّة القتيل» على أساس مبادرة أدنى أقارب الضحية.

ولم يعين الخلفاء الأوائل قضاة، ولم يضعوا عموماً أسس ما أصبح في وقت لاحق النظام الإسلامي لإدارة القضاء. وتبرهن على هذا التناقضات والأمور المستبعدة الحدوث المتأصلة في الحكايات التي تثبت العكس. وتعدّ التعلّمات، التي يزعم أنّ عمر أعطها للقضاة، من صنع أبناء القرن الثالث للهجرة.

وتسرّبت في رأي شاخت مفاهيم ومواعظ ترقى في الأصل إلى القانونين الروماني والبيزنطي وإلى شريعة الكنائس الشرقية والقانون التلمودي وقانون الكهنة اليهود والقانون الساساني، في ثنايا التشريع الديني الإسلامي وهو في طور التشكّل، لتظهر إثر ذلك في مذاهب القرن الثاني للهجرة. ويمكن أن نعتبر بيقين معقول أنّ الخصائص التالية دخلت إلى الفقه الإسلامي بهذه الكيفية، ومن ذلك مطابقة المثل الإسلامي الذي غالباً ما تقع الإحالة عليه «الولد للفراش» مع المثل الروماني (Pater est quem nuptiae demonstrant)، وإن لم يكن له دور كبير في الفقه الإسلامي، ومن ذلك ضبط مسؤولية السارق الذي لا يمكن تطبيق العقوبة القرآنية عليه بضعف مقدار ما سرقه، وهو مذهب قديم ما لبث الفقه الإسلامي أن استغنى عنه، ومن ذلك تغيير مفهوم الضمان العربي القديم والقرآني إلى ضمان من أجل تسديد دين من الديون، وهو ما يتطابق مع (pignus) الروماني، ومن ذلك التركيبة الفقهية لعقد الإجارة التي تمتزج فيها المعاملات الثلاث المنفصلة بعضها عن بعض في الأصل، وهي الكراء (في اللاتينية: rei)، والإجارة (في اللاتينية: operarum)، والجعل (في اللاتينية: operis). وتحتذي في ذلك النموذج الروماني (Location conductio)، ومن ذلك مطابقة المفاهيم الثلاثة البارزة في فقه البيع وهي المكييل والموزون والمعدود لـ (quae pondere numero mensura constant) ومن ذلك أيضاً المبدأ النابع من شريعة الكنائس الشرقية المتمثّل في أنّ الزنا يشكّل عائقاً أمام الزواج. وهذا المبدأ لم يؤثّر إلا تأثيراً ضعيفاً في الفقه السنّي، إلا أنّه احتفظ به في الفقه الشيعي الإمامي والفقه الإباضي (الخارجي).

وقد استمدّت طريقة القياس - اللفظ دخيل في العربية- وطرائق أخرى في التفكير الشرعي مثل الاستصحاب والاستصلاح من القانون اليهودي.

2 - لم تكن عقوبة شرب الخمر، مع ذلك، قد ضبطت خلال العهد الأموي.

2- بعض مواقف تناخت من القضايا الأصولية

يرى شاخت أن إرهابات نشأة علم أصول الفقه برزت مع بداية القرن الثاني الهجري³ ومع استهلال فترة الحكم العباسي. ويتوقف في هذا السياق عند مفاهيم كثيرة منها مفهوم «السنة الحية» في المدارس الفقهية القديمة ذلك أنه لما كثر عدد علماء الدين وقوي ائتلافهم كَوَّنوا في العقود الأولى من القرن الثاني الهجري ما سُمي بالمدارس الفقهية (أو التشريعية) القديمة⁴. وتتمثل أهمُّ المدارس التي وصلتنا معلومات عنها في مدرستي الكوفة والبصرة في العراق ومدرستي المدينة ومكة في الحجاز ومدرسة الشام (أو سورية)⁵.

وهناك مظهر هام ميّز نشاط المدارس الفقهية القديمة تجلّى في أخذها مأخذ الجد لأول مرة القواعد القرآنية، ذلك أن الشريعة الإسلامية من الناحية التاريخية لم تنبثق مباشرة من القرآن، فقد نمت من خلال ممارسة كانت تبتعد في كثير من الأحيان عن مقاصد القرآن بل حتى عن منطوقه⁶.

ومن أهم ما كانت تشترك فيه هذه المدارس مفهوم مركزي هو السنة الحية للمدرسة أو العمل الجاري (Tradition vivante)، وكان يستمد مشروعيتها من فكرة السنة، فهو نوع من «العادة المتبعة في المجتمع المحلي»، ولكنه كذلك يستمد مشروعيتها من «العرف كما كان ينبغي أن يكون»، ويستمدّها أخيراً من مفهوم إجماع العلماء، أي «الرأي الوسط لممثلي المدرسة»⁷.

وفي البداية فكّر علماء كل مدرسة في أعلام حديثي عهد نسبياً، أي التابعين مثل إبراهيم النخعي (ت 95 أو 96هـ) لعلماء الكوفة. ثم فكروا في الصحابة وأخيراً في النبي محمد ذاته الذي أصبحت سنته ملجأ كل مدرسة فقهية تستند إليه للرفع من قيمة عملها الجاري. ومع هذا فإن هذه المدارس كانت تبدي مقاومة عنيدة «لعنصر التغيير الشديد الذي تأتي به الأحاديث المروية عن النبي»⁸.

بناء على هذا رأى شاخت ضرورة دراسة نماذج من رواد المذاهب الفقهية المنقرضة والحية، من ذلك الفقيه الشامي الأوزاعي (ت 157 هـ)،⁹ وهو يمثل مرحلة مبكرة نسبياً في تاريخ التشريع الإسلامي. وتقوم آراؤه شاهداً على أقدم الحلول التي تبناها هذا التشريع بواسطة تثبيت العمل الجاري أو تعديله أو صبغه بلباس إسلامي (أسلمته).

3 - يوسف شاخت، أصول الفقه، بيروت، 1981، ص 67.

4 - لا يعني لفظ المدرسة أن المنتميين إليها لهم انضباط مذهبي صارم أو تعاليم منظمة أو قانون رسمي كما قد يفهم من إطلاق هذا اللفظ في عصرنا الحديث.

5 - انظر: Schacht Joseph: *Esquisse d'une Histoire du Droit Musulman*, Paris, 1952, p. 26.

6 - المرجع نفسه، ص ص 25-26.

7 - المرجع نفسه، ص ص 26-27.

8 - انظر: Schacht, pp. 31-33, *Esquisse*.

9 - الأوزاعي: أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو. ولد بدمشق وتوفي ببيروت. ذكر صاحب الفهرست مؤلفات الأوزاعي التي أملاها على تلاميذه وهي كتاب السنن في الفقه وكتاب المسائل في الفقه، لكنها لم تصل إلينا في شكلها الأصلي. ويبدو أن المسند الذي نسب إليه ألف في وقت متأخر. نعرف آراءه خصوصاً من خلال الردود التي ألقت لدحض أفكاره، ومنها أساساً كتاب الفقيه الحنفي أبي يوسف «الرد على سير الأوزاعي». انظر ب. د. م. إ. (ط2 بالفرنسية) فصل «الأوزاعي»

ويتبدى مفهوم السنّة الحيّة لدى الأوزاعي من خلال العمل الجاري للمسلمين الذي دشّنه الرسول وحافظ عليه الخلفاء الأوائل ومن تلاهم من الحكام وأصله العلماء¹⁰.

ويعتبر العمل الجاري للمسلمين العنصر الرئيس في مفهوم السنّة الحيّة لدى الأوزاعي. أمّا الإحالة على الرسول أو الخلفاء الأوائل فهو اختياريّ وغير حتمي لإقرار العمل. ويتأكد ذلك من خلال ندرة تواتر لفظ «سنّة» في مرجعيّة على الرسول¹¹. ويكفي بالنسبة إليه اعتماد حديث نبوي بدون إسناد لتثبيت سنّة ما¹². وهو إذ يطابق مفهوم السنّة الحيّة المثالي مع سنّة الرسول «يصله بمفهوم زمن السلف الصالح» الذي لا يقصره على الخلفاء الأربعة، بل يمدّده إلى تاريخ اغتيال الخليفة الأموي الوليد الثاني بن يزيد الثاني (ت سنة 126 هـ).

وهكذا فأغلب فترات العصر الأموي تُعدّ لدى الأوزاعي امتداداً لزمن السلف الصالح، وبالتالي زمن السنّة المعياريّة. ويمكن تعليل هذا الموقف من خلال إشارتين لافتتين: أولاهما أنّ الأوزاعي قد شغل في اليمامة وظيفه سياسيّة، وثانيتهما تنبئ بأنّه وإن لم يبد أيّ شعور عدائيّ للأمويين فإنّ موقفه من العباسيين تميّز بالفتور¹³.

ويميل الأوزاعي إلى أن ينسب إلى الرسول كلّ ما يجده في عصره من عمل المسلمين المستمر ويعطيه الحجية النبويّة سواء كانت لديه أحاديث تؤيّد أم لا. وهو يتفق في صنيعه هذا مع العراقيين¹⁴.

وعندما يتوقف شاخت عند مفهوم السنّة لدى مالك بن أنس يرى أنّه لا يعني في تصوّره سنّة الرسول فحسب، بل يدلّ كذلك على العرف والعادة المسنونة في المدينة¹⁵.

ويتبلور هذا المفهوم من خلال ما يروى عن الشافعي: «إذا قال مالك السنّة عندنا أو السنّة ببلدنا كذا فإنّما يريد به سنّة سليمان بن بلال وكان عريف السوق¹⁶. إنّ عدم تطابق مفهوم السنّة عند مالك مع مفهوم سنّة النبي تجلّى في مظهر أساسي هو تفضيل عمل أهل المدينة على أحاديث الرسول وآثار الصحابة في مناسبات عدّة. إنّ مالكا في الموطأ

ليوسف شاخت (J. Schacht) 1/796.

10 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

11 - انظر:

Zafar Ishaq Ansari, Islamic Juristic terminology Before SHAFI'I, Asemantic Analysis. With special Reference to Kufa, Arabica, oct. 1972, p. 268.

12 - انظر Schacht Joseph, The Muhammadan of origins jurisprudence, Oxford, 1950, p. 70.

13 - شاخت، فصله بـد. م. إ. عن الأوزاعي، ص 796.

14 - شاخت «origins The» ص 73-72. وقد عارض هذه الفكرة الباحث السلفي محمد مصطفى الأعظمي في فصل «المستشرق شاخت والسنّة النبويّة»، ضمن كتاب **مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة**، تونس، 1985، 104-102/1.

15 - شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، ضمن كتاب صلاح الدين المنجد: **المنتقى من دراسات المستشرقين**، القاهرة 1955، 1/69.

16 - عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام لليزدي، 2/566. ويروي أبو يوسف قوله مماثلة: «وأهل الحجاز يقضون بالقضاء، فيقال لهم عمّن؟ فيقولون بهذا جرت السنّة وعسى أن يكون قد قضى به عامل السوق أو عامل ما من الجهات»، الشافعي، كتاب سير الأوزاعي ضمن ج7 كتاب الأم، ص ص 303-304.

لا يجعل الحديث الحجّة الوحيدة أو الفاصلة، فهو فضلاً عن تقديمه عمل أهل المدينة على الأحاديث عندما يتعارض الطرفان ينتصب مشرعاً معملاً رأيه حين لا يجد حديثاً أو إجماعاً مدنياً، إلى درجة اتّهم معها بالتعرق (أي الانتساب إلى مذهب العراقيين)¹⁷.

ويمثل أبو يوسف (ت 182 هـ) بداية عمليّة الانتقال التي حلّ إثرها مذهب أتباع أبي حنيفة محلّ المدرسة القديمة لعراقيي الكوفة. ويضمّ مذهب أبي يوسف في جملته بين دفتيه مذهب أبي حنيفة الذي كان أبو يوسف يعدّه شيخه.

ومن أبرز سمات مذهب أبي يوسف أنه يعتمد على الحديث في دائرة أضيق من دائرة شيخه، ذلك أنّ الأحاديث الصّحيحة المروية عن النبي في أيام أبي يوسف كانت قد زادت،¹⁸ وهناك حالات عدّة يتبدّى من خلالها أنّ أبا يوسف يقيم تمييزاً واضحاً بين الحديث والسنة، ويؤكد على ضرورة ألا تقبل إلا الأحاديث التي لا تعارض القرآن والسنة، وهو يميّز بين ما سمعه مسنداً إلى الرسول من أحاديث وبين السنة المحفوظة المعروفة.¹⁹

إنّ النظرية التي يعرضها مالك في الموطأ تخبر عن عصرها، وتسمح لنا بالمقارنة بين مالك والأوزاعي في مستوى المكونين الأساسيين لمفهوم السنة الحية عند كليهما، أي العمل وإجماع العلماء.²⁰

إنّ انطلاقنا من إحصائيات قام بها باحث معاصر لكتاب «الآثار» لأبي يوسف تبرز النتائج التالية:

عدد الأحاديث النبوية 189

عدد الأحاديث الموقوفة²¹ 372

عدد آثار التابعين 549

وتمثّل الأحاديث النبوية هنا نسبة السدس من آثار الصحابة والتابعين فما دلالة ذلك؟

إذا كان المستشرق شاخنت قد استنتج من كثرة عدد الآثار المروية عن الصحابة والتابعين قلّة الاكتراث بالسنة النبوية فقد حاول أحد الباحثين المعاصرين الردّ عليه مفسراً نقص الأحاديث النبوية بتأخر أبي يوسف عن أبي حنيفة في الزمن وتعرّضه لتأثير أشدّ منه في قبول الأحاديث المروية عن النبي وأصحابه.²²

17 - انظر بـ د. م. إ. (ط 2 بالفرنسية) فصل «مالك» ليوسف شاخنت (J. Schacht) 5/250.

18 - انظر بـ د. م. إ. (ط 2 بالفرنسية) فصل «أبو يوسف» ليوسف شاخنت (J. Schacht) 1/168-169.

19 - شاخنت، **The origins**، ص 74.

20 - شاخنت، **Esquisse**، ص 37.

21 - الحديث الموقوف: هو الحديث الذي ينتهي إلى الصحابي فقط. محمد عجاج خطيب، أصول الحديث، علومه ومصطلحه، ص 380.

22 - الأعظمي، المستشرق شاخنت والسنة النبوية، ضمن كتاب **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية**، ص 86.

ونجد في كتاب الخراج عدّة حالات استعمل فيها أبو يوسف عبارة «سنة النبي». كما نجده يحيل على سنة الرسول وسيرته ذاكراً عدّة أحاديث دون إسناد، محتجاً بأنّ المسلمين والسلف الصالح من أصحاب الرسول كانوا يفعلون الأمر ذاته²³.

ومن الاستعمالات المعزولة للفظ السنة لديه «إحياء السنن»، ولا يقصد بها سنن الرسول والصحابة ضرورة بل السنن التي وضعها الصالحون، ومرجعيتها العرف والعمل الحسن. ومبدأ الحفاظ على الأعراف القانونية السائدة قبل الإسلام في ظلّ الإسلام قد وقع الاعتراف به صراحة أحياناً كما يبدو من النص التالي للبلاذري (ت 279 هـ): «وقال أبو يوسف: إذا كانت في البلاد سنة أعجمية قديمة لم يغيرها الإسلام ولم يبطلها، فشكاها قوم إلى الإمام لما ينالهم من مضرّتها فليس له أن يغيرها. وقال مالك والشافعي يغيرها وإن قدمت لأنّ عليه نفي كل سنة جائرة سنّها أحد من المسلمين فضلاً عما سنّ أهل الكفر»²⁴.

إنّ تصوّر أبي يوسف للسنة - بالرغم من مجادلاته - مطابق بصفة جوهرية لتصوّر الأوزاعي، وهناك درجة أكبر من التوفيق الفني لدى علماء العراق فحسب.

وهكذا فإنّ مفهوم السنة الحية أو العمل الجاري لدى المدارس القديمة يتّسم بالشمولية ومراعاة الواقع واجتهاد البشر، وهو بذلك يأخذ بعين الاعتبار الشروط الموضوعية للخلافات بين البشر من جرّاء ظروف عيشهم المختلفة. ولئن كان الاعتماد على أحاديث الرسول قاسماً مشتركاً لمفهوم السنة الحية عند هاته المدارس فإنّه عنصر لا يحظى بالأولوية، بل يشترك مع سنة الصحابة وإجماع العلماء والأعراف المعمول بها في كلّ مدينة في بلورة مفهوم للسنة يتّسم بالاتساع وعدم تقييد الاجتهاد البشري بمشروعية عليا واحدة. لكن كيف تطوّر هذا المفهوم؟ يجدر بنا في هذا المجال التلميح إلى موقف المحدثين من هذه المدارس.

ظهرت حركة المحدثين في القرن الثاني الهجري، واعتبرت أهمّ حدث في تاريخ الفقه الإسلامي خلال ذلك القرن²⁵، وقد تصدّى أصحابها لممثلي المدارس الفقهية. وكان مبدؤهم الأساسي الذي ينصرونه أنّه لا يكفي أن يرجع العمل التشريعي عامّة إلى سنة النبي، بل يجب أن يرجع كلّ حكم يصدره العلماء إلى حديث نبي ينقل عنه حرفياً.

وهكذا قرّروا أنّ الحديث النبوي من قول أو فعل يقدّم على العمل الجاري حتى لو ادّعى أصحابه انتماءه إلى سنة النبي. كما كانوا ينبذون استعمال الرأى ويعولون على الحديث فحسب²⁶.

23 - انظر: الرد على سير الأوزاعي، ص 21.

24 - البلاذري، فتوح البلدان، ص 629. انظر كذلك شاخت، مدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص 28.

25 - انظر ب. د. م. إ. (ط 2 بالفرنسية) فصل «أهل الحديث» لـ شاخت (J. Schacht)، 1/192.

26 - شاخت، Esquisse، ص 31.

وقد صرّح شاخت في مسألة صحّة نسبة الحديث إلى الرسول بأنّه «لا بدّ من اعتبار كلّ حديث تشريعي عن النبي تعبيراً موضوعاً عن رأي تشريعي اتخذ في عهد لاحق ما لم يثبت العكس، ولا يمكن اعتباره بياناً موثقاً به»²⁷، وهذا الرأي الذي عبّر عنه شاخت في كتابه: «أصول التشريع المحمّدي» الصادر سنة 1950 تجاوزه بعد أربع عشرة سنة عندما أصدر كتابه: «مدخل إلى الفقه الإسلامي»، حيث اعتبر أنّه يكاد من المستحيل توثيق أيّ من هذه الأحاديث فيما يتعلق بأمر التشريع الديني.

وقد استدلّ شاخت بعدم ورود كثير من الأحاديث في بعض المصادر في الفترة المبكرة ليستنتج غيابها في تلك الفترة.

نقد أطروحات شاخت

ظهرت منذ وقت مبكر ردود علمية كثيرة على مواقف شاخت التي تخصّ الحديث النبوي بشكل خاص، منها مقالة للباحث الباكستاني ظفر إسحاق الأنصاري موسومة بـ«نقد منهج جوزيف شاخت في دراسة الحديث»²⁸ بين فيها أنّ من النظريات الأساسية التي نالت قبولاً عاماً لدى الباحثين الغربيين المشتغلين بدراسة تاريخ صدر الإسلام أنّ أحاديث الرسول أو آثار صحابته تتعلق بالجملة بعهد متأخر عن العهد الذي تنسب إليه، أي عهدي الرسول والصحابة، فزعموا أنّ ظهور الأحاديث لم يكن إلا نتيجة مجتمعة لنسبة مجموعة من الآراء الشخصية بواسطة سلسلة من الرواة إلى الرسول وإلى صحابته.

وبعبارة أوضح يرى هذا الباحث أنّ أصحاب هذا الموقف يزعمون أنّ مجموعة الأحاديث النبوية ليست إلا نتيجة لتزوير على نطاق واسع قام به أصحابه بدافع ديني.

وفي هذا الصدد يتوقف عند موقف شاخت الذي ادعى أنّ وصل رواية الأحاديث بالعهد النبوي تمّت في عهد متأخر جداً في تاريخ الإسلام، وأنّ عدداً كبيراً من الأحاديث التشريعية وقع ترويجها بعد سنة 150هـ. ويعتبر أنّ قاعدة كتاب شاخت «أصول التشريع المحمّدي» سطحية للغاية، فأقدم كتب الحديث التي وصلتنا تمّ تأليفها حوالي منتصف القرن الثاني وما بعده وبعضها منذ القرن الأول²⁹.

ويُعتبر وائل حلاق من الباحثين الذين تصدّوا للمقولات الاستشراقية، ومنها مقولة تنصّ على أنّ الحضارة الأوروبية هي التي جاءت لإنقاذ العالم الإسلامي وإخراجه من الجمود والفساد إبّان القرن التاسع عشر. ولهذا يسعى الكاتب إلى الردّ على هذه المقولات حتى يخلق صورة مضادّة للصورة الاستشراقية، وهو ما جعل بعض الباحثين يعتبر أنّ من وجوه أهميّة كتابه «تاريخ النظريات الفقهية مقدمة في أصول الفقه السني» أنّ صاحبه أراد أن يكون بديلاً لشاخت (Schacht) في كتاباته ونظرياته.³⁰

27 - شاخت، Origins، ص 149.

28 - نشرت بمجلة الدراسات الإسلامية، إسلام آباد، 25: 2 (1990).

29 - انظر محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، الرياض، شركة الطباعة العربية السعودية، 1981.

30 - فهد الحمودي، مقالات في الفقه، دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق، ص 14.

وكان حلاق قد نظر في أصول الفقه الرئيسيّة كالقرآن والسنة والإجماع والقياس والاستحسان والاستصحاب، مشدداً على الاتفاق الحاصل على أنّ القرآن مصدر ثابت للشريعة في مقابل الاختلاف الكبير في حجّة السنة بين الباحثين الغربيين، على غرار غولدزيهر الذي عدّها كلّها موضوعة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى شاخت الذي ذهب إلى أنّ السنة وضعها الفقهاء في نهاية القرن الأوّل إلا أنّ هذا الاتجاه من الدارسين الغربيين ليس الاتجاه الوحيد، ذلك أنّه برز فريق يرى أنّ السنة ثابتة بأسانيد للنبي على غرار موتسكي والأعظمي وسيزكين وأبوت.

توقف حلاق عند دور المستشرق يوسف شاخت باعتباره برهن - بصورة تفوق ما قام به أيّ باحث آخر - على النجاح الباهر الذي حقّقه الشافعي «لا في تجذير صرح الشريعة في القرآن فحسب، وهو ما كان يُعدّ في زمانه أمراً مسلماً بصحّته، بل تجذيرها أساساً في السنة النبويّة على وجه الخصوص».³¹

إنّ ما توصل إليه شاخت من نتائج لافتة، إضافة إلى ما حظي به الشافعي من تبجيل كبير، إن في الفترة الإسلاميّة القديمة أو في المرحلة المعاصرة، قد قاد الدارسين المشتغلين بالفكر الإسلامي إلى اعتقاد أنّ الشافعي هو أبو الفقه الإسلامي، وأنّه مؤسس أصول الفقه، وأنّ رسالته تُعدّ نموذجاً يحتذى به في نظر الفقهاء والمتكلمين الذين كتبوا في هذا الموضوع. والرأي القائل إنّ الشافعي يمثّل في علم أصول الفقه ما يمثله أرسطو في المنطق ما زال قائماً إلى اليوم قيامه زمن ظهوره أوّل مرّة.

ويعتبر حلاق أنّ غولدزيهر (Goldziher) هو من أسس قواعد الدراسة النقديّة لصحّة الحديث النبوي، وهو يرى أنّ معظم الأحاديث تحمل مؤشرات زمنيّة تخبر عن نسبتها إلى قرون لاحقة وليس إلى زمن الرسول.

ويعتبر حلاق أنّ منهج غولدزيهر النقدي تطوّر على يد يوسف شاخت (Joseph Schacht) الذي حكم على جميع الأحاديث ذات المحتوى الفقهي بأنّها موضوعة حتى يثبت العكس، وقد ازدهر الخطاب العلمي الدائر على مسألة صحّة الحديث النبوي منذ كتب شاخت كتابه «أصول الفقه المحمّدي» سنة 1950.

ويرى شاخت مع فريق من المستشرقين أنّ تنامي الحديث النبوي يعبر عن الجذور الدينيّة للتشريع الإسلامي، وهو ما يسمّيه شاخت ممارسات الأمويين الإداريّة التي أقاموا عليها العمل. «وبعبارة أخرى لم يكن من المتاح أسلمة التشريع إلا بخلق صلة بين الممارسات الاجتماعيّة وأقوال الرسول التي يطلق عليها تسمية الحديث».³²

ولا يمكن التسليم بصحّة هذا الفهم - في نظر حلاق - إلا في حالة القبول بأنّ السنن التي ظهرت قبل الحديث النبوي لم يكن المسلمون الجدد يعتبرونها ذات طابع ديني، غير أنّ هذا الأمر لا يمكن التسليم به في أيّ حال من الأحوال - في نظره - لأنّ السنن التي تحتوي بصفة كبيرة على سيرة الرسول وسنّته كانت ذات طابع ديني إلى جانب كونها مستلهمة

31 - انظر: يوسف شاخت، أصول التشريع المحمّدي Jurisprudence muhammadan of Origins، أكسفورد، 1975.

32 - حلاق، نشأة الفقه الإسلامي، ص 152.

من فهم المسلمين الأوائل للإسلام،³³ وحركية السنن - حسب حلاق - أمر بدهي، غير أن رفضها على أساس أنها غير دينية لمجرد كونها شهدت تغييرات مهمة أفقدتها كل صلة تربطها بما سيتأسس لاحقاً من أشكال دينية إنما هو سوء فهم للدلالة التاريخية للقرن الأول للهجرة.

ويورد حلاق مثلاً توضيحياً لموقفه يتمثل في أنه في حالة قبول إقامة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب سنهما على أساس فهمهما للقرآن والرسالة النبوية فإنه ليس بالإمكان القول إن هذه السنن كانت ذات طابع دنيوي، وهي بذلك تفتقر إلى المضمون الإسلامي والديني. فمن شأن هذا الموقف - حسب حلاق - أن يجعل الإسلام هيكلًا متكلسًا.

وبناء على هذا يخلص حلاق إلى أن القول إن التشريع الديني الإسلامي لم يبرز إلا مع ظهور الحديث النبوي إنما هو قول لا يقود إلى نحت أسطورة فحسب، وإنما يغض النظر عن القرن الأول للهجرة برمته باعتباره مرحلة من مراحل تاريخ هذا الدين، ومن غير المعقول حسب حلاق التأكيد على أن مجموع الأحاديث التي بدأت تتكاثر مع بداية القرن الثاني للهجرة قد وضعت بأكملها، لأن هذا القول يغض النظر عن السنن النبوية التي كانت موجودة منذ البداية الأولى.³⁴

ويضيف حلاق أنه مع ذلك لا يمكن إنكار وجود كثير من الأحاديث غير الصحيحة التي ساهم القصاص والمحدثون في إضافتها إلى مدونة الحديث. والدليل على هذا في نظره أن محدثي القرن الثالث للهجرة لم يقبلوا إلا قرابة أربعة آلاف أو خمسة آلاف حديث صحيح من مدونة تجاوزت خمسمائة ألف حديث.

يرى حلاق أن الاتجاهات الغربية في بحث صحة الحديث النبوي لا تتجاوز ثلاثة: أحدها يدعم مواقف شاخت، أما الاتجاه الثاني فهو يحاول نقض هذه المواقف، في حين أن الاتجاه الثالث يسعى إلى التوفيق بين النزعتين السابقتين.

وبعد ذكر بعض أسماء ممثلي هذه الاتجاهات يعتبر حلاق أنهم على الرغم من تناقض مناهجهم ورؤاهم وأسباب دراستهم موضوع صحة الحديث إلا أنهم يتفقون على «أن الأغلبية العظمى من الأحاديث النبوية أحاديث صحيحة، وأنه على الرغم من كثرة الأحاديث الموضوعية التي نسبت إلى النبي في المراحل الأولى من تلك الفترة فإن ما دون من الأحاديث على غرار ما ورد في الكتب الستة على الأقل هي أحاديث صحيحة».³⁵

وبعد دراسة حلاق الموجزة لموقف القدامى من الأصوليين في مسألة صحة الحديث، يعود إلى المستشرقين ليستخلص أنهم اهتموا بذلك الجانب من الخطاب الإسلامي التقليدي الذي لا جدوى من دراسته، ذلك أنهم درسوا هذا الخطاب خارج سياق التقويم المعرفي للحديث الذي يشكل جوهر التصور الإسلامي للبحث التاريخي. وقد تطوّر هذا التقويم واتضحت خطوطه بفضل علماء الفقه والأصول، لذلك كان جديراً بالمستشرقين أن ينطلقوا في بحثهم من هذا الجانب

33 - المرجع نفسه، ص 152.

34 - المرجع نفسه، ص 153.

35 - حلاق، ثبوت الأحاديث، ص 105.

من الفكر الإسلامي. لكن مرة أخرى يشكك حلاق في جدوى دراسة من هذا القبيل قائلاً: «هذا إذا وجدنا أيّ طائل من دراسته أصلاً».³⁶

وفي النهاية يرى حلاق أنّ مسألة صحّة الحديث مسألة صغيرة إن طبقتها على صنف الأحاديث المتواترة المتفق على صحّتها، لذلك فإنّ الجدل الغربي الحديث حول صحة المتواتر لن يكون منطقياً إذا حصر موضوع النقاش في عدد من الأحاديث المنتمجة إلى هذا الصنف. أمّا بقية الأحاديث وهي الغالبية العظمى منها التي تنتمي إلى صنف الآحاد فإنّ الفقهاء والمحدّثين باعتبارهما الفئتين الأكثر اختصاصاً بدراسة الحديث قد سلّموا مسبقاً باحتمالية صحّة الأحاديث، فهي في نظرهم ظنيّة الثبوت باستثناء القليل جداً منها، والظنّ يدلّ على احتمال الخطأ، لذلك لا طائل في نظره من إهدار طاقتنا في نقاش عقيم، فماذا نريد أكثر من اعتراف القدامى بظنيّة الثبوت؟

وقد توقف حلاق عند الخلاف الذي وقع خلال القرن السادس حول إمكانية وجود المجتهدين، وكذلك خلاف ممثلي المذاهب الفقهية حول القضاء ومسألة غلق باب الاجتهاد، وبين الكاتب في هذا الصدد معارضته لادعاء شاخت أنّ باب الاجتهاد قد أغلق.

وقد نبّه حلاق على أنّ وصف القياس بالأصل يجب ألا يؤخذ بمعناه الحرفي، فهو لا يُعدّ أصلاً إلا باعتبارها طريقة استدلال منطقي تؤدي إلى اكتشاف شريعة الله تعالى على أساس النصوص والإجماع. وهذه الفكرة ذاتها أشار إليها المستشرق يوسف شاخت عندما اعتبر أنّ من أهمّ ما يميّز القياس عن بقية أصول الشرع الرئيسية أنّه ليس مصدراً (source) للأحكام مثلها، وإنّما هو طريقة ومنهج.³⁷

من الواضح في خاتمة هذا العمل الموجز أنّ شاخت قدّم للبحث العلمي مادة ثريّة، لكنّها تُعدّ صدمة للمسلّمات السنيّة في كثير من جوانبها، وأنّ نقضها لم يقتصر على الباحثين العرب والمسلمين بل شمل أيضاً الباحثين الغربيين، وهو ما يغري بالحفر في التلقي النقدي الغربي لصورة الإسلام والمسلمين لدى الباحثين الغربيين المعاصرين.

36 - المرجع نفسه، ص 118.

37 - Josef Van Ess, Prémices de la théologie musulma.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر

- شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، ضمن كتاب صلاح الدين المنجد: المنتقى من دراسات المستشرقين، القاهرة 1955.
- يوسف شاخت، أصول الفقه، بيروت، 1981.
- شاخت (J. Schacht)، فصل «أهل الحديث»، ب.د.م.إ. (ط 2 بالفرنسية)، 192/1.
- شاخت (J. Schacht)، فصل «مالك» ب.د.م.إ. (ط 2 بالفرنسية)، 250/5.
- شاخت (J. Schacht)، فصل «أبو يوسف» ب.د.م.إ. (ط 2 بالفرنسية)، 169-168/1.
- شاخت (J. Schacht)، فصل «الأوزاعي» ب.د.م.إ. (ط 2 بالفرنسية)، 796/ 1.

Joseph Schacht: *Esquisse d'une Histoire du Droit Musulman*, Paris, 1952 .

Joseph Schacht, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford, 1950 .

المراجع العربية

- الأعظمي (محمد مصطفى)، فصل «المستشرق شاخت والسنة النبوية»، ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، تونس، 1985.
- " "، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، الرياض، شركة الطباعة العربية السعودية، 1981.
- البخاري عبد العزيز، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1991، (4 مجلدات).
- البلاذري، فتوح البلدان، بيروت، مؤسسة المعارف، 1987.
- وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2007.
- حلاق، ثبوت الأحاديث والمشكلة المتوهمة ضمن فهد الحمودي (مترجم) مقالات في الفقه، دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق.
- فهد الحمودي، مقالات في الفقه، دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق، ط 1 بيروت الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
- الخطيب (محمد عجاج)، أصول الحديث، علومه ومصطلحه، بيروت، 1989.
- الشافعي، كتاب سير الأوزاعي ضمن ج7 كتاب الأم، القاهرة، 1325-1321 هـ/1903-1907 م – (ط2، بيروت 1973).

المراجع الأجنبية

- Zafar Ishaq Ansari, *Islamic Juristic terminology Before SHAFI'I, Asemantic Analysis. With special Reference to Kufa*, *Arabica*, oct. 1972.
- Harold Motzki, *la naissance de la Jurisprudence islamique: Nouveau Résultats et Méthodes de Recherche*. Cahier du Cérés. Série Sociologie, N° 18, Tunis 1991.

الإسلاموفوبيا: مقارنة جيو - سياسية

◆ مصطفى بن تمسك

الملخص التنفيذي

شهد عالمنا المعاصر تحولات جيو-سياسية كبرى في العقد الأخير من القرن العشرين، ليس أقلها نهاية التقاطب الإيديولوجي (شيوعية/ رأسمالية)، وإحياء التقاطب الحضاري/الرمزي القديم (غرب/شرق) بمسميات جديدة فرضها الغرب الغالب على الشرق المغلوب، ولعل من أبرزها وأكثرها رواجاً اليوم ظاهرة "الإسلاموفوبيا" أو الرهاب من الإسلام. وغير خافٍ عن الأنظار أنّ الغرب قد اتخذ منها حيلة إيديولوجية للسيطرة على ثروات الشرق، عبر مخطط يهدف إلى الإمعان في تفتيت المفتت من هذه "الأمة" وإحياء الصراع الكامن بين الملل والنحل (سنة-شيعة). لهذا يهمننا - في هذا السياق- أن نبسط للنقاش الهواجس التالية:

- هل يمثل «الإسلام الجهادي» تهديداً فعلياً للرأسمالية المتعومة، أم هو لا يعدو أن يكون سوى إحدى مصنوعات وحيلها لتجديد سيطرة الغرب ما بعد-الكولونيالي على مستعمراته التقليدية؟
- هل أنّ مخرجات هذه الأزمة هي تقديم «إسلام معتدل» بالشكل الذي يرغب فيه الغرب، أم تحميل الغرب مسؤولية إنتاج وتعزيز بؤر التوتر الثقافي والجيو-سياسي على مستوى الكون بأسره؟

المقدمة

يخطئ من يعتقد أنّ ظاهرة الرهاب من الإسلام المعروفة في الغرب المعاصر بالإسلاموفوبيا اقترنت باعتداء الحادي عشر من سبتمبر 2001، لأنها قديمة قدم الصراع المتأصل بين أتباع الديانات الكبرى، وسببها الرئيس، الذي تناسلت منه بقية الأسباب، هو الإنكار اليهودي-المسيحي للإسلام ولنبوّة محمّد.

استمرّ العداء للإسلام والمسلمين على مرّ التاريخ، فكان يتصاعد تارة ويخفت طورا، لكنّه كان دوماً بمثابة الإيديولوجيا التي تسوّغ صراع الغرب اليهودي-المسيحي مع الإسلام. بلغت هذه البربرية ذروتها في مناسبات تاريخية نذكر أهمّها: الحروب الصليبية (489-690هـ/1096-1292م) وطرد المسلمين من غرناطة سنة 1492، واستعمار المنطقة العربية، وتقسيمها وفق مخطط سايكس-بيكو سنة 1916، والاستيطان اليهودي في فلسطين على إثر وعد بلفور سنة 1917. وبعد نكبة الحربين العالميتين، ونهاية الحرب الباردة، واستفحال الأزمات الاقتصادية، يعود الغرب إلى ذريعة معاداته للإسلام، لوقف تدفق المهاجرين المسلمين، ولإجهاض كلّ مشاريع الوحدة الاقتصادية والجغرافية، وذلك بالمزيد من تفتيت صفوفهم إلى دويلات وطوائف متناحرة على خلفيات دينية داخلية. وتحقيقاً لهذا الهدف تستزرع القوى الغربية حركات

تدعي «الجهاديّة» (القاعدة وداعش) باسم نمط استئصالي ودمويّ من الإسلام، يمعن في تأجيج نوعين من الإسلاموفوبيا: داخلية بين المسلمين أنفسهم، بعد أن أضحى المسلم «الأخر» هدفاً للتكفير والتفجير، ولذلك تتنامى اليوم في الداخل العربي حالة من التوجُّس والرَّهبة نتيجة الاستهداف الإرهابي لعموم الناس على خلفيّة تكفيرهم وحشرهم في خانة «الأعداء»؛ أمّا الإسلاموفوبيا داخل الفضاء الغربي فهي حالة سياسيّة يُراد بها خدمة أجندات انتخابيّة (كما سنأتي إلى بيانه لاحقاً)، وتثبيت توقعات صماويل هنتغتون بقرب نشوب «صدام حضاري» بين الغرب والشرق على خلفيات العداء العقائدي القديم، ومن ثمّة التشريع للحروب «الوقائيّة» على أرض العدو، وهو ما نراه قد حصل فعلاً في أفغانستان والعراق وسورية وليبيا.

اتخذ الغرب من الإسلاموفوبيا مطيّة إيديولوجيّة للسيطرة على «مدائن الشرق وأراضيه التي تفيض لبناً وعسلاً»، عبر مخطط يهدف إلى تفتيت وحدة الأمة الإسلاميّة وخلق ملل ونحل تزعم كلُّ منها أنّها وحدها من يمثل ضمير الأمة، وأنّها «الفرقة الناجية» وما عداها في النار.

ملخص البحث

أمام استمرار الصراع القديم، الذي كان دوماً يتخذ من الأديان ذريعة لتورية الأطماع الاقتصادية والاستيطانيّة، سنطرح للمساءلة والاستقصاء الهواجس التالية:

- لماذا يصرُّ الغربيون على محاربة المسلمين من خلال دينهم؟ وما رهاناتهم في ذلك؟
- ما الذي يجعل المسلمين يقعون في كلِّ مرّة في جحيم الفتن الدمويّة التي نصبها لهم أعداؤهم؟ لماذا لا يتّظنون من أخطاء الماضي وآلامه؟
- كيف يمكن أن ندرأ مشاعر الإسلاموفوبيا داخليّاً وخارجياً، ونؤسّس لحوار جديد بين الأديان والحضارات؟

1- الإسلاموفوبيا: سياقات المفهوم وتاريخه

ظهر المفهوم لأوّل مرّة سنة 1997 في تقرير لجنة «المسلمين البريطانيين والإسلاموفوبيا» المعنون: «الإسلاموفوبيا تتحدانا جميعاً» *Islamophobia: A Challenge For All Of Us 1997* وقد وضع التقرير عدّة معرّفات لهذه الظاهرة:

اعتبار الإسلام عقيدة صماء وجامدة وغير قابلة للتغيير، ويترتب عنه أنّ هذا الدين منغلق على نفسه ولا يمكنه أن يتفاعل مع المشتركات الكونيّة، ما يجعل من الشعوب الإسلاميّة شعوباً بربريّة التفكير والمعاش، عدوانيّة وشهوانيّة، وبالتالي فهي متخلفة بالنظر إلى الشعوب الغربيّة. وبهذا يكون الإسلام الحاضنة المثاليّة للإرهاب الدولي و«صراع الحضارات».

والمحصلة هي تنامي العداء الغربي للمسلمين المهاجرين وذلك بعزلهم وإقصائهم من الفضاء العام وعدم الاعتراف بجهودهم في نماء المجتمع وتقدمه، والأخطر من هذا أن هذا العداء وهذا التمييز في العمل والحقوق والشأن السياسي، أضحى مقنناً ومشروعاً ولا يُدان قانونياً أو حتى أخلاقياً¹.

أضحى استعمال المفهوم دارجاً لغوياً وسياسياً، منذ مؤتمر «تحدي الإسلاموفوبيا» الذي أشرفت عليه الأمم المتحدة سنة 2004. وقد جاء في هذا التقرير اعتراف دولي بالأسباب العميقة التي ولدت وأججت مشاعر الرهاب من الإسلام، وهي بالأساس أسباب سياسية متعلّقة بالوضع الجيو-سياسي العربي الذي تسبب فيه الاستعمار الغربي للمنطقة العربية واحتلال فلسطين، وهو ما فاقم العداء بين الشرق والغرب، وخاصة تنامي مشاعر الاضطهاد و«النكبة» Victimization لدى العرب-المسلمين، ومحاولاتهم استعادة حقوقهم وتقرير مصيرهم بأنفسهم. لكن الآلة الإعلامية والسياسية الغربية، لا تفتأ في تصويرهم على أنهم «برابرة» وأعداء «الديمقراطية» تحركهم مشاعر الضغينة تجاه الغرب، ولذلك فهم خطر على الأمن القومي الغربي يجب استئصاله².

الرهاب من الإسلام هو شكل من «العزل الحضاري»³ القائم على تصنيف الشعوب وفق انتماءاتهم العقائدية. تختزل هذه الرؤية المسلمين في الانتماء العقائدي، ولا تميّز بين تصوّرات الإسلام التي تختلف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر ومن فرد إلى آخر، بل تحجز الكل داخل تصوّر كلي ومطلق لإسلام موسوم بالتحجّر وغير قابل للتطور لأنه فوق التاريخ، بل قلّ خارجه.

تنتمي مفردة الإسلاموفوبيا (الرهاب من الإسلام) إلى سجلّ ثقافة الكراهية والميز العنصري والعداء للسامية، الذي كرّسته الدراسات الاستشراقية عن الإسلام والمسلمين عبر تاريخ الصراع الطويل بين الإسلام والتقليد اليهودي-المسيحي⁴.

الكراهية هي إحدى مشتقات الإكسينوفوبيا (Xénophobie) (كره الأجنبي أو المخاوف المرضية من الأجنبي، أو الكراهية العميقة للأجنبي)، وقد اكتسب هذا المصطلح معاني إضافية في أوروبا في الثلاثين عاماً الماضية، وأصبح المقصود به في فرنسا وألمانيا مثلاً المهاجرين الأجانب من المغرب والجزائر وتركيا ويوغوسلافيا، وعندما تشير لجان الاتحاد الأوروبي إلى هذه العبارة فإنهم يقصدون الأجانب داخل الدول الأوروبية وليس الأجانب في دول العالم عموماً. أمّا مفردة «إسلاموفوبيا» فإنها تتضمن المخاوف بنوعها؛ مخاوف من المسلمين المهاجرين وعموم المسلمين أينما وجدوا في العالم، بحيث تُمدّد مشاعر الرهبة والعنف الرمزي إلى درجة التعميم الزائف، الذي يتعامى عن رؤية التنوع بين المسلمين أنفسهم، وبين مختلف التأويلات والمدارس الفقهية التي رسمت (بغير وعي منها) تعدد مثيرة داخل الإسلام، لا يمكن

1 - <http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf>, 24 novembre 2007.

2 - M. Abu Sway, «Islamophobia: Meaning, Manifestations, Causes».

<http://www.passia.org/meetings/2006/Islamophobia.htm>, 27décembre 07.

3 - Amartya Sen, **Identité et Violence**, Traduit de l'anglais par Sylvie Kleiman-Lafon, Paris, Editions Odile Jacob, 2007, p.34

4 - انظر مثلاً: إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة والسلطة/الإثشاء، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2001، ط5.

للغرب أن يتغاضى عنها. بيد أن آلة الاستشراق الغربي لا تريد أن ترى هذا التنوع وهذه التعددية في «إسلامات» المسلمين، فتحشرهم داخل وصفة عدائية شاملة ومطلقة، «الإسلام» مطلقاً، ما يعني نمواً غير مسبوق لمنسوب العداء بات اليوم كونياً ومتساوياً مع مخططات العولمة التوسعية.

2- الإسلاموفوبيا: إحياء «حرب الألة» في زمن العولمة

هل تعتبر الحركات الإسلامية «الجهادية» من نقائص العولمة، أم هي إحدى أبرز إفرزاتها؟

بعد افتعال حادثة الحادي عشر من سبتمبر 2001 وابتكار نظرية الحرب «الاستباقية» على الإرهاب الجهادي-الإسلاموي الذي تقوده القاعدة من الأراضي الأفغانية، انخرط رهط من المفكرين الغربيين في التبشير بهذا التحول الجيو-استراتيجي والتنبيه إلى مخاطر التصادم الحضاري بين الغرب والشرق، حتى انحصر التناقض الكوني لدى بعضهم بين العولمة والحركات الدينية-الجماعوية، وسرعان ما نُسيت التناقضات البنيوية الخانقة للنظام الرأسمالي المتعولم، وكأن مشاكل العالم لم تعد سياسية واقتصادية، بل رمزية وثقافية. يقول بنجامين بربار في هذا السياق: «تتحدّد المفارقة الكونية الراهنة بين الانتماء للسوق العالمية أو الولاء للذهنية القبلية»⁵. وفي السياق نفسه، يصوغ كل من أندري تاغيف وآلان توران إشكالية العصر ضمن أفق منطق الثنائية الموصوفة: «إمّا الانخراط في القبلنة الجماعوية المتنامية أو الفردانية المتذرّرة؟»⁶. هل قطعنا كلّ هذا الطريق حتى نعود القهقري إلى عالم حيث لا خيار لنا فيه سوى بين أسواق كسموبولتية أو خصوصيات قبلية عنيفة؟⁷.

وبهذا التحويل لوجهة القضايا الكونية، وعلى وقع التضخيم الإعلامي لدور الحركات الدينية ذات التوجّه الجهادي، انتشر الرهاب الإسلاموي برعاية الأحزاب اليمينية المحافظة، وانحرفت تبعاً لذلك محاور الصراع الحقيقي بين غرب إمبريالي متعطش لثروات الشرق، وشرق يتوق إلى التحرّر من سلاطين الداخل والخارج، حتى أضحت محاور الصراع مجرد تناقضات رمزية-ثقافية بين غرب يدافع عن قيم «الحرية» منذ القرن الثامن عشر وشرق منكفئ على هويته منذ أربعة عشر قرناً.

إنّ ما بتنا نشهده في الغرب لم يعد فقط حالة كلاسيكية من الإسلاموفوبيا، بل هي ضرب من «الإسلاموبرانويا» Isl-moparanoia⁸، ويفيد هذا التحول الانفعالي الانتقال من التخوف العادي من الآخر إلى الرهاب المرضي (العظامي) الذي يفترض الشعور بالتفوق الحضاري والحدائي على غير الأوروبيين، وهو ما عبّرت عنه جلّ فلسفات الغرب بتعبيرات شتى

5 - Benjamin Barber, Jihad versus Mc World, Desclée de Brouwer, 1996, p.26.

6 - Pierre-André Taguieff, La république enlisée. Pluralisme, «communautarisme» et citoyenneté, Paris, Editions des Syrtes, janvier 2005, p.64.

7 - Alain Touraine, Pourrons-nous vivre ensemble ? Fayard, 1997, p.17.

8 - Raphael Liogier, Le mythe de l'islamisation: Essai sur une obsession collective, Paris, Seuil, 2012, p. 24.

تراوحت من تمجيد «الإنسان الأرقى» الاستقرائي الأوروبي دون غيره (نظريّة نيتشه)⁹، إلى وصف الحداثة الغربيّة بكونها تجسيدا نهائياً للعقل الكلي (نظرية هيغل)¹⁰ وانتهاءً إلى إعلان «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» الذي يمثله التشكيل الغربي الراهن (نظرية فوكايما)¹¹.

تنتمي هذه الاتجاهات الفلسفيّة إلى ما يسمّيه روجي غارودي «الأصوليّة العلميّة» التي تتماهى مع الأصوليات العقائديّة من حيث اعتقادها في تفوّق الرجل الأبيض عرقياً وحضارياً وعلمياً، ومن حيث تبشيرها بنهاية التاريخ مع اكتمال حلقات الحداثة الغربيّة الرأسماليّة والعلمانيّة. يقول غارودي: «إنّ عقيدة التطوّر الخطّي للبشريّة، الذي يضع الحداثة الغربيّة في نهايته المرتقبة، لم يؤدّ إلى إنكار وتحطيم كلّ الحضارات الأخرى وحسب، بل أدّى أيضاً إلى إفقار الحضارة الغربيّة أيضاً، حين غلبت المنزع الفردي على المنوال الجماعي، واختزلت أبعاد الإنسان في الوجود الوضعي. إنّ هذا التصوّر للعلمانيّة المصابة بعدوى الوضعيّة والحداثة المختلطة مع نفي التعالي والمجتمع قد أدّى إلى هزيمة الغرب أخلاقياً»¹².

3- الإسلاموفوبيا الانتخابيّة: «الاستثمار» في المقدّسات الدينيّة

نجحت الآلة الغربيّة الدعائيّة والإعلاميّة الضخمة في الترويج لصورة غمطيّة عن الإسلام¹³، رسّختها التصوّرات الاستشراقيّة العنصريّة، فجعلت من المسلم (بإطلاق) حيواناً دموياً وجنسياً وإرهابياً، يحتقر المرأة ويعشق السلطة والقتل وقطع الرؤوس...، وهو ما تفتأ وسائل الإعلام الغربيّة في الترويج له منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر¹⁴ 2001.

وهاهي ذي الآلة الحديثة نفسها بترسانتها الإعلاميّة الضخمة تعيد تحريك منسوب الحقد العميق القابع في البنية النفسيّة والثقافيّة للغرب من خلال حملة الصور الكاريكاتوريّة المسيئة لمحمّد التي شهدتها الدانمارك وفرنسا والنرويج وألمانيا منذ عام 2006 إلى حادثة «شارلي هيبودو» الدمويّة¹⁵ 2015. وبهئنا هنا أن نتساءل: لمصلحة من تجري هذه الأجنداث الإسلاموفوبيّة؟ ومن يغذيها ويستفيد منها؟

9- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، بيروت، دار الفلم، (دون تاريخ) ص 38.

10 - Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, Paris, Vrin, p.15.

11 - فوكايما، فرانسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993.

12 - روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، تعريب، د. خليل أحمد خليل، باريس، 2000، ص 23.

13 - هانس كوكار، تشنّج العلاقة بين الغرب والمسلمين: الأسباب والحلول، ترجمة حميد لشهب، بيروت، دار جداول، 2013، ص ص 143-144.

14 - «بعد مضي سنة على أحداث 11 سبتمبر 2001 بثت محطات التلفزة عبر البلاد (مأثرة) إيمرسون الرئيسيّة التي جاءت على شكل فيلم وثائقي حمل عنوان: «الجهاد في أمريكا: تحقيق عن نشاطات المتطرفين الإسلاميين في الولايات المتحدة» (...). نشر هذا الفيلم ضباباً من الرعب في أنحاء البلاد، (...)، كما ولد انطباعاً بأنّ الأصوليين المسلمين خطرون غير عقلانيين، تسللوا إلى الريف الأمريكي، حيث أنشؤوا شبكة شريرة تهدف إلى تدمير الولايات المتحدة». انظر:

بول فندلي، لا سكوت بعد اليوم: مواجهة الصور المزيفة عن الإسلام في أمريكا، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع، والنشر، 5، 2010 ص 90.

15 - الرسوم الكاريكاتوريّة المسيئة للنبي محمد هي رسوم نشرتها الصحيفة الدانمركيّة يولانديس بوستن في 30 سبتمبر 2005. ثمّ تخصّصت صحيفة شارلي هيبودو الفرنسيّة منذ 2011 إلى 2015 في نشر مثل هذه الصور في إطار أجنداث إسلاموفوبيّة ممنهجة، انتهت بالهجوم الدموي الانتقامي على مقر الصحيفة بباريس يوم 7 جانفي 2015 وأسفر عن مقتل 12 شخصاً.

الجريمة والإرهاب والهجرة السريّة (ارتكزت حملة الرئيس الأمريكي دونالد ترامب على وعوده بطرد المسلمين من الأراضي الأمريكيّة، لأنّهم مصدر الجريمة والبطالة والإرهاب المنتشر في الولايات المتحدة).

أمام هذا الخطر المتزايد، وبالتوازي مع الأزمة الاقتصادية الخانقة التي يتخبط فيها النظام الرأسمالي العالمي منذ 2008 فضلاً عن الأزمات القيمية البنيوية التي باتت تهدد المجتمعات بالتفتت والتلاشي، تتحرّك مراكز النفوذ الإعلامية والماليّة لإنقاذ الوضع المتردّي، وذلك عبر اعتماد آليتين:

أولاً: توجيه الرأي العام الغربي الداخلي إلى صراعات وهمية مع الجاليات المهاجرة من أصول مسلمة دون غيرها، وتحميلها مسؤولية ارتفاع معدلات البطالة والجريمة (حالة فرنسا مع اليمين المتطرف نموذجاً).

ثانياً: إيهام الناخب الغربي بأنّ المفتاح السحري لحلّ مشكلاته هو طرد المسلمين من بلاد الغرب، وبموجب هذا الإجراء ستنتهي مشكلة بطالة «أصحاب الأرض» حين يرحل عنها المسلمون «الدخلاء»¹⁶.

والغريب أنّ هذه الأوهام السخيفة والطفولية تجد لها آذاناً صاغية لدى قسم واسع من السكان، وتنجح إلى حدّ بعيد في تورية الفساد البنيوي للمنظومة الرأسمالية ونهايتها، وتزجّ بمجتمعاتها في فوبيا عقائدية وعرقية وثقافية خطيرة تجاه الأمة العربيّة-الإسلامية بالذات، الراضحة بدورها تحت نير الاضطهاد الإمبريالي العالمي بكلّ ألوانه.

ب- الإسلاموفوبيا المتعوّمة: أو ميلاد مفهوم «الإرهاب الإسلامي»

إذا كانت الإسلاموفوبيا الانتخابية شأنًا غريباً داخلياً وعداء عقائدياً-سياسياً موجهاً رأساً إلى الجاليات المسلمة في أوروبا وأمريكا، فإنّ الإسلاموفوبيا المتعوّمة تتجه بدورها رأساً إلى الهدف نفسه، ولكنّها تمتدّ إلى مساحة الكون الواسعة. وحتى يكتسب تحليلنا المتانة التاريخية والسياقية اللازمة، يتعين أن نشير إلى أنّ ما نطلق عليه: «الإسلاموفوبيا المتعوّمة» على النحو الذي تقوده الولايات المتحدة وحلفاؤها اليوم، يتنزل تاريخياً بعد نهاية الحرب الباردة وزوال الخطر «الأحمر» على النظام الرأسمالي العالمي، ومن الطبيعي أن تطمح إلى وضع يدها الطولى على كلّ منابع الثروة في العالم وإطلاق شركاتها الأخطبوطية في كلّ الاتجاهات.

بيد أنّها تدرك أنّ الشعوب ستقاوم جشعها وستردها على أعقابها خائبة، وهو ما اختبرته أمريكا فعلاً بجيوشها الجرّارة في حرب الفيتنام، وما تكبدته من هزيمة نكراء لا يمكن أن تمحى من الذاكرة الجماعية الأمريكيّة. لذلك كان عليها أن تترث كثيراً وتبتكر سيناريوهات وذرائع «شرعية» للتدخّل عسكرياً في البلدان العربيّة والإسلامية الزاخرة بثروات الطاقة. فكيف أعدت الولايات المتحدة وحلفاؤها سيناريو التدخّل في الشؤون العربيّة؟

16 - «يقول إدوارد سعيد في هذا الصدد: ما يهم خبراء مثل جوديث ميلر وصامويل هنتغتون ومارتن كرايمر وبرنار لويس ودانيال يابيس وستيفين إيمرسون وباري روبين، إضافة إلى مجموعة كاملة من الأكاديميين الإسرائيليين، هو التأكد من إبقاء خطر الإسلام نصب أعيننا (...) بما يدعم الأطروحة القائلة: إنّ وراء كلّ انفجار مؤامرة عالميّة» أورده بول فندي، لا سكوت بعد اليوم: مواجهة الصور المزيفة عن الإسلام في أمريكا، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع، والنشر، ط5، 2010 ص 88.

منذ نهاية الحرب الباردة طفقت أمريكا تبحث عن أعداء جدد، حتى تجد مسوغاً «شرعياً» لتدخلها في شؤون الدول. لذلك كان عليها افتعال حادثة غير مسبوقة في التاريخ المعاصر، واتهام من تريده أن يتحمّل وزرها حتى تجد ذريعة للتدخل العسكري الردعي والوقائي في السيادة الوطنية العربية. وبالفعل كان حدث الحادي عشر من سبتمبر 2001 مذهلاً بكل المقاييس، إذ أعاد إلى المشهد الكوني صورة الحروب الصليبية الدموية. يقول تشومسكي: «ولعله من الخداع أن نسارع في البحث الدؤوب عن أعداء جدد منذ تراجع قوّة السوفييت في الثمانينات، وقد وجدنا ما نبحت عنه في الإرهاب الدولي والتجارة الدولية للمخدرات والأصولية الإسلامية وعدم الاستقرار في العالم الثالث والفساد بشكل عام»¹⁷.

وهكذا «بانتصاره على الشيوعية بدأ النظام الغربي لاقتصاديات السوق الحرة والديمقراطية الليبرالية التعددية، وكأنهما في ظلّ تهديد منافس جديد، لأنّه مع موت الشيوعية بات الإسلام البديل العالمي، وقد ازداد طاقة ضمن حركة شعبية تلت حرب الخليج»¹⁸. «هل يمثل التشدد الإسلامي «شيوعية جديدة»؟ وهل الحرب عليه تعادل حرباً عالمية ضدّ الاتحاد السوفيتي؟ وما هو مدى جدية تهديد «الإرهاب الإسلامي»؟»¹⁹

تعيدنا السياسة الأرثوذكسية الأمريكية إلى ما يسميه ماكس فير بـ «حرب الآلهة»، أي حرب الأديان والإيديولوجيات، في الوقت الذي يدعي فيه مفكرو الليبرالية الجديدة بأنّ عصر الإيديولوجيات قد ولى ومضى بعد زوال الإيديولوجيا الماركسية. وكأنّ الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة هي الأقدر على الاستمرار وتجاوز ذاتها، ومن ثمّة الارتقاء إلى مقام المنظومة المعيارية المتعالية على صراع الإيديولوجيات.

في هذا السياق نفسه وفي «نهاية التاريخ» (فوكوياما) يضمحل الصراع الإيديولوجي، أو قلّ لن يكون هناك خصم إيديولوجي في حجم الليبرالية المتجددة على الدوام، لذلك من الأجدر الحديث اليوم عن «صراع الحضارات» حتى يسوّغ الغرب الأطلسي مخططات وضع اليد على مصادر الطاقة.

نجحت الآلة الإعلامية الجهنمية في نسج القران المضمّر من وراء هذه العملية: ربط الإسلام مطلقاً بالإرهاب الدولي، ومن ثمّة المضي إلى رده واستباقه أين ما كان وحيثما كان ودون تمييز. ولكن قبل ذلك كانت أمريكا الراعي الرسمي لكلّ حركات الإسلام السياسي في العالم بدءاً بحركة الإخوان المسلمين في مصر، حيث دعمتهم في حربها ضدّ عبد الناصر، وفي أفغانستان أوجدت أمريكا حركة طالبان لمقاومة الغزو السوفيتي، كما دعمت آيات الله في إيران ضدّ الحركة القومية الإيرانية التي كان يتزعمها آنذاك محمد مصدق... إلخ.²⁰

17 - تشومسكي نعوم، النظام العالمي القديم والجديد، ترجمة: د. عاطف معتمد عبد الحميد، شركة نهضة مصر، 2007، ص 9.

18 - راي تكيه ونيكولاس غفوسديف، نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره، ترجمة حسان بستاني، بيروت، دار الساقي، 2005، ص 170.

«بعدما وضع الإسلاميون الراديكاليون نصب أعينهم مشروع إعادة بناء الأمة، لا بدّ من أن يتواجهوا مع القوة المهيمنة الوحيدة وهي الولايات المتحدة. وهم يرون النزاع صراعاً بين حضارتين، الإسلام والغرب الذي نعبر عنه عسكرياً وسياسياً بالإمبراطورية الأمريكية». انظر: أوليفيه رواء، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف، بيروت، دار الساقي، 2003، ص 195.

19 - روبرت دريفوس، لعبة الشيطان: دور الولايات المتحدة في نشأة التطرف الديني، ترجمة، أشرف رفيع، مركز دراسات الإسلام والغرب، 2010، ص 336.

20 - «مع مطلع الخمسينات شهدت منطقة الشرق الأوسط تطوراً جوهرياً تمثل في ظهور زعيمين قوميين في كل من مصر وإيران (..) أطاح الضباط الأحرار بالملك الفاسد في مصر (..) وفي إيران نجح محمد مصدق الذي يميل إلى الاشتراكية في انتخابات ديمقراطية حرة وتحدى الشاه ملك إيران واضطره إلى الهروب

وبالمحصلة وجدت أمريكا وبريطانيا في الإسلام السياسي الأداة المثلى لمقاومة المد الشيوعي والقومية العربية. وبعد أن انتهى الخطر الشيوعي والقومي على المصالح الأمريكية والإسرائيلية في المنطقة، تقرر الانتهاء من حركات الإسلام السياسي وتصفيتها بعد أن انتهت مهامها، ولكن سرعان ما انقلب السحر على الساحر، وانقلب الطرفان من حليفين إلى عدوين، وبدأت حرب الاتهامات. وهكذا اختلق الأمريكان وحلفاؤهم في حربهم الإعلامية على الحركات المذكورة عبارة: «الإرهاب الإسلامي»، وأسّسوا جماعات من المرتزقة تدّعي باطلاً انتماءها للإسلام «السلفي-الجهادي»، وفوّضوا لها مهام تأجيج الفتن الدينية والطائفية بين المسلمين، وتدمير الأوطان وهدر الدماء (داعش نموذجاً).

كلُّ هذه الفظاعات كانت وما تزال تجري تحت أنظار عدسات الفضائيات الغربية الكبرى، وكبار مخرجي الأفلام الهوليوودية، وتروّج إعلامياً على مدار الساعة، حتى يتسّخّ في ذهن المشاهد وعقله الباطني القران الخطير بين الإسلام بإطلاق والإرهاب بإطلاق.

ت- إسلاموفوبيا الفتن الدينية: «فرّق تَسُدْ»

في سياق عولمة إمبراطورية توسعية بلا حدود، استخدمت الإسلاموفوبيا كأداة للنزاع الطائفي والديني وكنزعة احترازية ترمي إلى التخطيط مجدداً «لشرق أوسط جديد»، أو قلّ «سايكس-بيكو» جديد تشكّله على مقاساتها ووفق مصالحها.

تقتضي الخطة الاستراتيجية أولاً: أن يقتنع العالم بأنّ عصرنا الحالي هو عصر «الصدام» بين الهويات والحضارات والثقافات، وأنّه لا مناص من تواجه الحضارة الغربية مع الحضارة الشرقية الناهضة. ثانياً: تكريس الصور النمطية «المخيفة» عن الإسلام، وتقديمه كخطر داهم يهدّد قيم المجتمعات العلمانية. ثالثاً: افتعال صدامات «وهميّة» بين «الإنسانية الغربية المتسامحة» و«الإرهاب الإسلامي المتشدّد» الذي تمثله الحركات «الجهادية» المرتزقة. رابعاً: التحرك العسكري «الوقائي» ضدّ هذه التنظيمات في أشكال استعمارية جديدة للبلاد العربية. خامساً، والأهم: يدرك قادة الغرب جيداً أنّ «الحصون المنيعّة لا تفتك إلا من الداخل»، لذلك لا بُدّ من شقّ صفوف الشعوب العربية، وتجييش الفتن الدينية والطائفية والعرقية والجهوية، حتى تبلغ الخطة المذكورة مداها ومنتهاها.

تقتضي هذه المرحلة افتعال مواجهات دينية وطائفية بين ألوان إسلامية متعايشة على مرّ التاريخ؛ حالة السنّة والشيعّة مثلاً في العراق وسورية ولبنان، وتقوية جانب على آخر بالتحريض والتمويل والإغراء والإرهاب.

وبالفعل تمكّنت العولمة الاحترازية من إرساء ظاهرة الإسلاموفوبيا الداخلية بين عموم المسلمين المعتدلين وبعض الحركات السلفية «الجهادية» التي نصّبت نفسها وصية على الإسلام والمسلمين. تتجلى الفوبيا التي يستشعرها المسلمون المعتدلون في الانقسام الذي بات واضحاً بين عموم الشعوب المسلمة والحركات السلفية «الجهادية» المتطرفة، وما يترتب

من البلاد..) وفي كلتا الحالتين تحركت المخابرات الأمريكية والبريطانية وأطاحتا بمصدق وحاولتا الشيء نفسه مع عيد الناصر لكنهما فشلتا. واستغلت المخابرات الأمريكية والبريطانية في الحالتين اليمين الإسلامي كمخلب قط لتحقيق أهدافهما. في مصر استغلت الإخوان المسلمين، وفي إيران عبّوا مجموعة آيات الله التي تشمل الأب الروحي لآية الله الخميني». انظر: روبرت دريفوس، لعبة الشيطان: دور الولايات المتحدة في نشأة التطرف الديني، م.م، ص 110.

الدين الجدد على أتباع الإسلام التقليدي والقدري نموذجاً تدينياً قوامه فكرة «صداقة السوق» «Market-Friendly» ذات التوجه البرجوازي، الكسموبوليتي الساعية إلى «رأسملة» الأمة الإسلامية حتى تكون قادرة على منافسة الأمم الأخرى²⁶.

نفذ الإسلام «الناعم» إلى الكونية، وتحرّر شيئاً فشيئاً من الخصوصية والإقليمية والزجسية المغلقة، عبر انخراطه في اقتصاد السوق وتحريضه على الاستهلاك كشكل من أشكال تحقيق الذات. استثمرت الماركات العالمية الرموز الإسلامية على غرار وضع علامة «حلال» على المنتجات التجارية المحتوية على لحم الخنزير مثلاً، وكذلك صور مكة أو المحجبات أو العائلة الخليجية حيث يتوافق المظهر التقليدي للمرأة والرجل مع استهلاك أغلى العطور وأشهى أنواع البيتزا والهمبورغر الأمريكي. كل ذلك يسوّق إعلامياً على مدار الساعة في إطار من المرح والسعادة، حيث تنقل إلى المشاهد الكوني رسائل التوافق بين قيمتي الخصوصية الثقافية والكونية في مدلولها الاستهلاكي والبرغماتي وحسب.

يتشبع إسلام زمن العولمة أو الإسلام البديل عن النموذج التقليدي والجهادي والإخواني بالروح الرأسمالية ولا يجد حرجاً في ذلك. تتشكل الروح الرأسمالية من قيم الفردنة والنجاعة ورفض الموروث ومؤسّسات الدعوة والإفتاء. فضلاً عن ذلك يعتبر دعاة إسلام السوق أن نكسة الأمة العربية الإسلامية تعود إلى تفشي وضعيّة الخمول والدوغمائية القدرية والدروشة والانغلاق الهوي.

يتمثل الحلّ بالنسبة إلى الدعاة الجدد في تقليد النموذج البروتستنتي كما تناوله ماكس فيبر²⁷. يقدّس البروتستانت والطهريون Les puritains في الولايات المتحدة العمل بوصفه أمراً إلهياً لا يقل أهمية عن طقوس العبادة. يجد هذا النموذج صدها ونجاحاته في بلدان شرق-جنوب آسيا (أندونيسيا وماليزيا) وكذلك تركيا. استطاعت النخب القيادية في البلدان المذكورة أن تحوّل وجهات اهتمام شعوبها من السياسي والعقائدي إلى الإتيقي-النفعي والفرداني. وقد مكّنها هذا من قدرة تنافسية عالمية، لا سيّما بعد تخليها عن وصاية الدولة-الأبوية. يقول هايني: «يدافع دعاة إسلام اقتصاد السوق عن رؤية أمريكية محافظة، وعن حرية لا تقوم على حق الاختلاف، بل على مجاوزة وصاية الدولة»²⁸.

أضحت السوق الرأسمالية هي الفضاء الجديد لإثبات الذات الدينية الفاعلة والحرّة. لكن في المقابل هناك تخلٍ عن دور الدولة الضامنة والراعية للحريات والشروع في استبدالها بالقطاع الخاص من جهة وبالجماعات والجمعيات الدينية العابرة للدول من جهة أخرى. وبذلك أصبحت مصالح المواطنين وحرّياتهم مرتبهة بهذين الهيكلين.

وبهذا يتحقق التقاطع المنشود بين قيم الأسلمة وقيم «الغربنة»، بشكل جعل الفرد أكثر فاعلية وتحرراً في فضاء المعاملات المادية. وبقدر ما يكون كذلك بقدر ما ينأى عن الشأن السياسي ويتوافق بالتالي مع منطق العولمة. يقول هايني: «يتبع إسلام اقتصاد السوق استراتيجية فكّ العزلة عن ما هو ديني بإعادة غرسه في فضاء المعاملات الكونية اللا-دينية»²⁹.

26 - Ibid. p60-59 .

27 - Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Pocket, collection, Agora, 1904-1905, p.191.

28 - Haenni Patrick, L'islam de marché: l'autre révolution conservatrice, op.cit. p95 .

29 - Ibid., p.43.

4- الإسلاموفوبيا: أيّ مخرج؟

نحتاج اليوم إلى خطاب جديد نتوجّه به إلى الغرب حتى نبرئ أنفسنا من ركام التشوّهات التي أصابت الشخصية العربيّة-الإسلاميّة في مقتل. فالتراث لم ينصفنا، بل أنصف التأويل الدوغمائي للإسلام وأطلق عنانه عبر التاريخ ليشكّلنا على هواه، ولا الزمن الحاضر ينصفنا أيضاً، إذ فشلت القوى الجديدة من دولة الاستقلال وحركات التحرّر الوطني والنخب المتقفة المتعلمة في مدارس الغرب وجامعاته، من فرز هذا التراث وتصفيه حسابنا معه، والنتيجة هي استمرار وضعيّة التذبذب بين الانشداد إلى ماضٍ لا يريد أن يمضي، والرغبة في التحرّر منه نحو كونيّة يحرسها الغرب ويصبغها بلونه وسياساته.

أمام وضعيّة الانسداد هذه، لا بدّ من التحرك من جديد باتجاه تنشيط حوار كوني بين الأديان³⁰ من أجل القطع مع الأحكام النمطيّة الجاهزة. ويشترط هذا الحوار أولاً التخلي عن كلّ الأحكام المسبقة عن الإسلام كما روّجتها الدراسات الاستشراقية وحركات التبشير والاستعمار، والقطع مع العقليّة التراثيّة والصليبيّة³¹.

يروم حوار الأديان السماويّة إلى إبراز نقاط الالتقاء التي من شأنها أن تضع حداً للأحكام المسبقة المثيرة للفوبيا والكرهية بين الشعوب³². يجب التأكيد على أنّ الأديان توحد الإنسانية مهما اختلفت ألوانها وأعراقها ولغاتها وتقاليدها...، وأنّ ما يفرّق الإنسانية بالفعل هو الفتن والفقر والتهميش الاقتصادي والسياسي والاحتلال العسكري، وليس العقائد مهما بلغت من قوة تأثير.

يتعين على الجميع السعي إلى تكريس شعار «حوار الحضارات» بدل الصراع العدمي والتدميري الراهن الموسوم بالصراع الدارويني للحضارات. لكنّ الحوار الكوني يشترط تساوي أطراف الحوار في الأهميّة والحضور. وبعبارة أخرى علينا أن نتخلى عمّا يُسمّى حوار المركز والأطراف أو حوار الشمال والجنوب أو حوار الشرق والغرب...، فمثل هذه التقسيمات الثنائيّة تخفي تفضلاً سلبياً بين الطرف الأول والطرف الثاني...، وعليه فطالما تظلّ التمييزات قائمة على خلفيات قوميّة أو

30 - منذ ثمانينات القرن الماضي انتظمت لقاءات حوار بين الأديان السماويّة الثلاثة، لكنّها كانت متقطعة وغير منتظمة، ولم تؤثر في السياسات العامة. نذكر على سبيل المثال لا الحصر بعضها:

- اللقاء الإسلامي المسيحي في الأردن سنة 1982، بدعوة من المؤتمر الإسلامي العام لبيت المقدس، وتمّت خلاله دراسة أوضاع المقدّسات الإسلاميّة والمسيحيّة في الأراضي الفلسطينيّة المحتلة.

- مؤتمر الحوار بين الأديان سنة 1986 بتشيكوسلوفاكيا بدعوة من مؤتمر السلام العالمي للعمل على نشر المحبة والإخاء بين البشر .

- المؤتمر الإسلامي اليهودي الأول ببلجيكا سنة 2005 تحت رعاية الملك محمد السادس والملك ألبير الأول، لنبذ العنف والكرهية وترسيخ ثقافة السلام والتعايش.

- «لقاء الأديان: من أجل حوار إسلامي-مسيحي متجدد»، الرباط 2-3 ماي 2014.

31 - ينظر الاستشراق إلى «التعاليم المسيحيّة بوصفها أرفع من الإسلام الذي لا يعدو أن يكون في نظرها سوى زندقة». هانس كوكلر، تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين: الأسباب والحلول، م.م، ص 140.

32 - التشابه السعيد بين الإسلام والمسيحيّة في التصورات الميتافيزيقية (التوحيد-اليعث-الحساب)، وفي الكونيّة من شأنه أن يذيب كل الضغائن بين أتباع الديانتين، يكفي أن تبادر المؤسسات إلى فتح حوار تصالحي يقوم على التسامح والعفو ويؤسس لسردية جديدة بين الديانتين الإبراهيميتين (بتصرف) انظر: هانس كوكلر، تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين: الأسباب والحلول، م.م، ص ص 138-139.

عرقية أو دينية أو حضارية... فأني لحوار الحضارات أن يكون؟ وكيف سيكون أصلاً بين أطراف تدخل في حوار شكلي وهي مشحونة بأحكام مسبقة وميراث عدائي مستحکم لم تحدث معه القطيعة المنتظرة؟

لا بُدَّ من إجراء محاسبات حضارية عميقة وتصفية الإرث الداخلي، وخاصة ما يتعلق بأحكامنا المسبقة تجاه الأديان الأخرى، فلا نرغم أحداً على اتباع ملتنا باعتبارها الأصح والأفضل. ولا يغيب عن أذهاننا أن السبب الرئيس لصراع الأديان هو الاعتقادات النرجسية التي رسَّخها في أفئدة العامة «حماة المقدَّس» أو المتكلمون باسم السماء. نحتاج إذن إلى الانفتاح على كلِّ العقائد والنهل منها ونزع الهالة القدسية المحيطة بها، كما نحتاج إلى الاطلاع على كلِّ الكتب المقدَّسة وإعادة توطئها داخل الزمن البشري من خلال تحيين القراءات والتأويلات المتكلسة.

الخاتمة

لم تكن ظاهرة الإسلاموفوبيا سوى أداة وذريعة وإيديولوجيا، تستخدمها القوى المعادية للإسلام كلما اقتضت الحاجة إلى ذلك. فهي حينئذٍ شُبَّهة غريبة عن الإسلام الوسطي والمعتدل، ويتوجب علينا درأها بكلِّ السبل المتاحة، وخاصة إعلان البراءة من أولئك الذين يرسلون للعالم رسائل انتقامية ودموية باسم الإسلام مطلقاً، فيلنقطها أعداء الداخل والخارج ويستثمرونها لتأجيج المزيد من الصراعات الطائفية والدينية وتمزيق وحدة الأمة، بما يحقق في النهاية أجندات القوى الصليبية الجديدة.

مسرد المراجع

- أمين، سمير، **الرأسمالية المتهالكة**، ترجمة: د. سناء شرف الدين ود. سناء أبو شقرا، بيروت، دار الفارابي، 2003.
- تشومسكي، نعوم، **النظام العالمي القديم والجديد**. ترجمة: د. عاطف معتمد عبد الحميد، شركة نهضة مصر، 2007.
- سعيد، إدوارد، **الاستشراق: المعرفة والسلطة/الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2001، ط5.
- دريفوس، روبرت، **لعبة الشيطان: دور الولايات المتحدة في نشأة التطرف الديني**، ترجمة، أشرف رفيق، مركز دراسات الإسلام والغرب، 2010.
- راي تكيه ونيكولاس غفوسديف، **نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره**، ترجمة حسان بستاني، بيروت، دار الساقى، 2005.
- روا، أوليفيه، **عولمة الإسلام**، ترجمة لارا معلوف، بيروت، دار الساقى، 2003.
- غارودي، روجيه، **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**، تعريب، د. خليل أحمد خليل، باريس، 2000.
- فندي، بول، **لا سكوت بعد اليوم: مواجهة الصور المزيفة عن الإسلام في أمريكا**، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط5، 2010.
- فوكوياما، فرانسيس، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993.
- كوكلر، هانس، **تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين: الأسباب والحلول**، ترجمة حميد لشهب، بيروت، دار جداول، 2013.
- نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس، بيروت، دار القلم، (دون تاريخ).
- Barber, Benjamin, **Djihad versus Mc World**, Desclée de Brouwer, 1996
- Hegel, GWF, **Leçons sur la philosophie de l'histoire**, Paris, Vrin
- Haenni, Patrick, **L'islam de marché: l'autre révolution conservatrice**, Paris, Seuil, 2005
- Sen, Amartya, **Identité et Violence**, Traduit de l'anglais par Sylvie Kleiman-Lafon, Paris, Editions Odile Jacob, 2007
- Taguieff, Pierre-André **La république enlisée. Pluralisme, «communautarisme» et citoyenneté**, Paris, Éditions des Syrtres, janvier 2005
- Touraine, Alain, **Pourrons-nous vivre ensemble?** Fayard, 1997
- Liogier, Raphael, **Le mythe de l'islamisation: Essai sur une obsession collective**, Paris, Seuil, 2012
- Weber, Max, **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme**, Paris, Pocket, collection, Agora, 1905-1904

الخطاب الديني في السينما العالمية بين ثنائية الحوار والصراع

دراسة تحليلية للفيلم البوليوودي «My name is Khan»

◆ صابر بقور

ملخص البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن مواطن الصراع والحوار الدينيين في السينما العالمية. ولا شك في أن السينما بصفتها أقدم وسيلة اتصالية وإعلامية، تجمع بين الفن والأيدولوجيا في سياق ثقافي شائك خاضع للتوظيف التكنولوجي الفائق للصورة والصوت والمؤثرات البصرية والصوتية لتؤثر في المنظومة النفسية/ المعرفية للمتلقين، وعليه تطرح السينما إشكال ثنائية الحوار والصراع الحضاري على أساس ديني عبر العديد من الأفلام العالمية التي فككت فكرة الدين وعالجتها من مناظير وزوايا كثيرة.

وفي الوقت الذي تشتغل فيه جلُّ البحوث الإعلامية على السينما الأمريكية كخطاب أيديولوجي يسعى إلى العولمة الثقافية بما فيها الفكرة الدينية، تظهر السينما الهندية (بوليوود) والإيرانية كمنافس شرس للخطاب الديني الهوليوودي؛ وعليه فقد ارتأينا أن نوجه بحثنا ودراستنا إلى ثنائية الحوار والصراع الديني عبر فيلم: *My name is Khan*¹، وهو فيلم هندي أنتج عام 2010، بطله «رضوان» خان مسلم هندي يعاني من مرض التوحّد «متلازمة أسبرجر». وبعد وفاة أمه ينتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليقيم عند أخيه، وهناك يتعرّف على فتاة هندوسية تُدعى مانديرا فيتزوفا. تتأزم أحداث الفيلم بعد انهيار برج التجارة العالمي، ويبدأ المسلمون بالتعرّض للاضطهاد. يروي الفيلم رحلة «رضوان» لمقابلة رئيس الولايات المتحدة لإخباره بأن المسلمين ليسوا إرهابيين، ويتعرّض خلالها لمواقف مختلفة تكشف عن نظرة الأمريكيين للدين الإسلامي. ونظراً للقيمة الثقافية والخطاب الذي يقدمه الفيلم فقد تُرجم إلى عدد من اللغات في مقدمتها الروسية والتركية.

ستشتغل هذه الدراسة ضمن منهج تحليل الخطاب التأويلي، وستخضع المحتوى الديني/الثقافي والأيدولوجي للفيلم للتحليل، من خلال عدد من النظريات والبراديغمات العلمية: كالصراع الاجتماعي، والمذهب التفكيكي (جاك داريدا)، ونظرية الحتمية القيمية في الإعلام.

1 - رابط الفيلم على اليوتيوب: <https://www.youtube.com/watch?v=n3U7URtvHKQ>

ولعلّ فكرة الدين من أكثر المركّبات الثقافية طرحاً في تاريخ السينما العالميّة، إذ يسعى السينمائيون إلى تعيين الصراعات التي تشهدها مختلف المجتمعات بسبب التعصّب والتطرّف الدينيين، ويُعدّ الفيلم الهندي «اسمي خان My name is Khane» تجسيداً لهذا الخطاب الديني، إذ يطرح فكرة الإسلاموفوبيا بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، وكيف تحوّل الإسلام إلى رمز للإرهاب والتطرّف، ورحلة بطله المسلم لإثبات العكس من خلال خطاب «أنا مسلم- أنا لست إرهابياً» وعليه يمكننا طرح إشكال هذه الدراسة في الآتي:

ما هي أبعاد الحوار والصراع الثقافي والحضاري في السينما العالميّة من خلال السينما الهنديّة في فيلم: «اسمي خان My name is Khane»؟

ونفكك هذا التساؤل الرئيس إلى التساؤلات الفرعيّة الآتية:

1- ما مظاهر حوار الثقافات والحضارات في السينما العالميّة من خلال السينما الهنديّة في فيلم «اسمي خان My name is Khane»؟

2- وما مظاهر صراع هذه الثقافات والحضارات في السينما العالميّة من خلال هذا الفيلم؟

3- وما مبررات هذا الحوار بين الثقافات والحضارات في السينما العالميّة، ومبررات الصراع بينها؟

4- وما الحتميّة التي تحرّك حوار الثقافات والحضارات في السينما العالميّة، والحتميّة التي تحرّك الصراع بينها من خلال السينما الهنديّة في فيلم «اسمي خان My name is Khane»؟

1) ثنائية الدين والسينما: خطاب جديد للثقافة والحضارة

يُعدّ الدين أحد أهمّ مركّبات الثقافة، ويعرف في اللغة على أنّه الطاعة والجزاء، وأمّا في الاصطلاح فيعني: الإيمان بخالق الكون والإنسان، وبالتعاليم والوظائف العمليّة الملائمة لهذا الإيمان، وذلك في مقابل أولئك الذين لا يؤمنون بالخالق إطلاقاً، بل يؤمنون بالمصادفة والاتفاق في خلق الظواهر الكونيّة، أو أنّها مسببة للأسباب الماديّة والطبيعيّة²، وتشارك الأديان التوحيدية في ثلاثة أصول كليّة: الإيمان بالله الواحد، والإيمان بالحياة الأبدية في عالم الآخرة، ونيل الجزاء على العمل إن خيراً فخير وإن شراً فشر، إضافة إلى الإيمان ببعثة الأنبياء والرسول المبعوثين من الله تعالى لهداية البشرية إلى حيث سعادتهم في الدنيا والآخرة.

وهذه الأصول الثلاثة تمثل إجابات حاسمة على الأسئلة الرئيسة التي يواجهها كلّ إنسان في صميم ذاته وفطرته: من هو خالق الوجود والإنسان؟ وما هي نهاية الحياة ومصير البشر؟ وما السبيل لمعرفة النظام الأفضل للحياة؟ وعليه،

2 - انظر: www.ahl-ul-bayt.org، تاريخ الزيارة: 20/02/2016 الساعة 14.20.

فإنَّ العقائد الأساسيَّة لكلِّ الأديان السماويَّة تتمثَّل في التوحيد والنبوَّة والمعاد، ويمكن أن نعتبِر الإيمان بوجود الله الواحد أصل التوحيد.

ولعلَّ الصراع الثقافي للأديان عبر التاريخ قد أخذ بُعداً آخر من خلال السينما كفعل حضاري، حيث تتحوَّل الثقافات إلى أيديولوجيات مبطنة في حضارة التقنية السينمائيَّة التي تتخذ من الترفيه Entertainment المنطلق الظاهر والأساسي، أمَّا العقل والفكر فيمثلان خطابها مضمرًا، وهنا تظهر إشكاليَّة تعريف السينما من خلال نوع المنتج السينمائي أو الغرض منه وأماطه، إذ هناك اختلاف في وجهات النظر تصل أحياناً إلى حدِّ التناقض. فبعضهم ينظر إليها على أنَّها فن أو مجموعة من الفنون الجميلة، وبوابة متسعة بما يكفي لرؤية شيء من عالم الخيال. بينما ينظر إليها بعض آخر بأنَّها صناعة وحرفة، وأنَّها أدوات وآلات ووظُفت وفقاً لقوانين وتقنيات معيَّنة فصارت صالحة لأن تصنع للإنسان ما يعجبه ويمتعه. كما أنَّ هناك من يراها مزيجاً بين الاثنين، أو بشكل أوسع يراها وسيلة إعلاميَّة نافذة ومؤثرة تستعين بمعظم إنجازات الإنسان وترحب بآخر ما تصل إليه قدراته، ومجموعة أخرى تراها وسيلة ترفيهيَّة لا غير. وثمة رؤية أخرى تعتبرها شيئاً لا يمكن تعريفه لأنَّها هلاميَّة وتختلف باختلاف معايير متغيرة دائماً. في الوقت الذي تبتعد فئة عن هذا كله وتجرد السينما قدر الإمكان لتقول إنَّها مجرد صور فوتوغرافيَّة تعرض بتتابع توهم بالحركة ومزودة بالأصوات.³ إلا أنَّنا ننزع إلى تعريف السينما بأنَّها وجه حضاري قائم على الصناعة والتقنية المركَّبة يستهدف التعبير عن الثقافات والأفكار بلغة عاطفيَّة ترفيهيَّة، حيث يمكن وصفها بأنَّها تجربة لا شعوريَّة تتضمَّن حواراً أو صراعاً ثقافياً وحضارياً، قد يخدر أو يحرك عقل ووجدان الجمهور حسب بيئته الثقافيَّة العامَّة.

(2) السينما العالميَّة وحوارات الثقافات والحضارات في خطابها الديني

إنَّ الحديث عن السينما العالميَّة يحيلنا إلى الثنائيَّة الأمريكيَّة والهنديَّة التي تتصدَّر المشهد السينمائي عالمياً، وإذا تحدثنا عن الفكرة الدينيَّة وإعادة إنتاجها عبر شاشة السينما نجد أنَّ هوليوود تنطلق في محاوراتها الثقافيَّة من ثنائيَّة الإسلام في مقابل بقية الأديان، وقد شهد تاريخ السينما الأمريكيَّة إنتاج عدد كبير من الأفلام المعادية للإسلام والمسلمين في خطاب ديني ذرائعي متطرّف ينمي الكراهية ويبرر أيديولوجيا العدوانيَّة حيال المسلمين، فلطالما أظهرت السينما الأمريكيَّة علاقة صعبة مع الثقافة الإسلاميَّة، خصوصاً في فيلمي السندباد (Sinbad) ولورنس العرب (Lawrence of Arabia)، لتتجه في ثمانينات وتسعينات القرن الماضي إلى خطاب ديني محتقن بالإسلاموفوبيا في مثل فيلمي أكاذيب حقيقيَّة (True Lies) وقوَّة دلنا (DeltaForce)⁴، إلا أنَّ هذا الخطاب أضحى أكثر تطرُّفاً بعد أحداث أيلول 2011 ليتحوَّل إلى تشويه لصورة الإسلام ونبیِّه من خلال عدد من الأفلام والأعمال المسيئة لشخص الرسول - صلى الله عليه وسلم - آخرها فيلم براءة المسلمين (Innocence of muslims) الذي صوَّر النبي محمَّداً في صورة شخص زير نساء، وذلك

3 - انظر: www.masscomm.kenanaonline.net، تاريخ الزيارة: 21/02/2016 الساعة 18.10.

4 - انظر: www.1971-reviewae.com/2014/07/10-positive-hollywood-movies-about.html

تاريخ الزيارة: 2016/02/21 الساعة 10.22.

بالتعرض لحياته الجنسية بشكل متطرف ومغرض يحتوي ضرباً مباشراً للعقيدة الإسلامية، وهي أقصى حالات الانزلاق الخطابي الثقافي في السينما الأمريكية، هذا الخطاب الذي دفع السينما الهندية إلى بعث حوار ثقافي آخر رداً على التشويه الأيديولوجي الأمريكي لصورة الإسلام، من خلال ربطه بالممارسات الإرهابية في محاولة لتحويل مغزى الجهاد في سبيل الله، وتحويله رمزياً ومعرفياً إلى بطاقة تطرف تجرّمها القوانين المحلية والوطنية وموثيق الشرف الإنساني والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان.

ويُعدُّ فيلم «اسمي خان My name is Khane» الذي أنتج سنة 2010 من أهم أفلام بوليوود الهندية المدافعة عن الإسلام والمسلمين، هذا الفيلم الذي أخرجه «كاران جوهر»، يحكي قصة شاب مسلم يُدعى رضوان خان، مصاب بمتلازمة أسبرجر منذ طفولته، يعيش في الولايات المتحدة، ويتعرّف إلى فتاة تنتمي إلى الطائفة الهندوسية فيتزوجها، ويعيش معها ومع ابنها، إلا أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول، وحرب العراق وأفغانستان لاحقاً تقلب حياة هذه العائلة، كما فعلت مع غيرها، فينفضّ الناس من حول هذه العائلة لانتمائها للإسلام، حتى أن زملاء الطفل سمير أصبحوا يعاملونه بطريقة عنصرية لأنه يحمل اسم خان، رغم أنه ينتمي إلى الطائفة الهندوسية ونتيجة لتطور التوجّه العنصري في الولايات المتحدة، يُقتل سمير، وتصاب والدته بنوبة عصبية تفرّق بينها وبين زوجها، لكونها ترى أنه السبب الرئيس في مقتل ابنها لانتمائه للإسلام. ومن هنا تبدأ رحلة البطل المسلم والمصاب بالتوحد لإثبات أن الإسلام ليس دين عنف، وأن المسلم ليس إرهابياً، فيجوب أرجاء الولايات المتحدة للقاء الرئيس لإخباره بأنه مسلم وليس إرهابياً، إلا أنه وفي كل مرة يقترب فيها من لقاءه تصادفه عقبات الأمن والحراسة وكاميرات الإعلام. بهذه الصورة يطرح الفيلم معاناة الأقلية المسلمة في الولايات المتحدة الأمريكية بعد تفجير برج التجارة العالميين، والاضطهاد والعنف الذي تتعرض له.⁵

وقد اختار مخرج الفيلم الولايات المتحدة الأمريكية مكاناً لتصوير الفيلم، وأحداث أيلول 2001 منطلقاً أساسياً له من خلال فكرة العنصرية والأذى الذي يتعرض له المسلمون هناك، وعمد إلى تصوير أحداث الفيلم في خطاب يوحى بحوار ثقافي وحضاري مع غير المسلمين، في دعوة صريحة لتوقيف الحرب على الإسلام وتشجيع حوار الأديان والانتماء للمذهب الإنساني.

(3) الحتمية الدينية أصل صراع الثقافات والحضارات في السينما العالمية الهندية

ينزع فيلم «اسمي خان My name is Khane» إلى إبراز الطابع الصراعى للثقافات والحضارات من منطلق الحتمية الدينية، إذ يحمل الفيلم توجهاً أيديولوجياً بالحتمية الدينية للثقافة، فتصبح هذه الأخيرة جزءاً من الدين وتابعة له، وليس العكس كما تشيع العديد من التعريفات بشأن الثقافة، ويظهر الطابع الصراعى للثقافات في الفيلم من خلال المشاهد الأولى، حيث تظهر فتاة ذات ملمح آسيوي في حالة استغراب ونفور من البطل الذي كان يتلو القرآن في مطار الولايات المتحدة الأمريكية واضعاً الطاقية البيضاء على رأسه؛ وعليه يتجه الفيلم ضمناً إلى قول إن صراع الثقافات مسألة صراع فكري ذي حتمية دينية تتجلى في الأبعاد الرمزية التي يمثلها الدين، عندما يتجسّد في الممارسات الاجتماعية للأفراد

أو في طقوسهم الدينية، إذ ذاك يصبح نموذج العولمة وتنميط الرمز الثقافي واحداً من مظاهر التحضر وفصل للدين عن الحياة العامة للناس حتى لا يصبح مصدراً للصراع والفوضى بينهم على الصعيد الضيق (محلياً) والواسع عالمياً، وعليه يرتبط الخوف من الإسلام أو الرهاب من الإسلام رمزياً بأي لفظ يحيل عليه أو إشارة أو حركة ترمز له.

ويأخذ صراع الثقافات من منطلق الحتمية الدينية بُعداً أكثر عمقاً بخلق فاعلين وهميين يمثلون العدو المهدد والخطر على حياة الأفراد، ويظهر ذلك في فيلم «اسمي خان» من خلال تنامي كره الأمريكيين وعنصريتهم حيال المسلمين بسبب شخصية «أسامة بن لادن»، ويظهر هذا الكره أيضاً من خلال ممارسات جهاز الشرطة الأمريكية في مشهد احتجاز البطل في المطار وتفتيشه وإهانته بعد تبليغ الفتاة الآسيوية عنه، لأنه كان يضع على رأسه طاقية بيضاء ويتلو القرآن.

يظهر الفيلم صراعاً ثقافياً آخر باسم الحتمية الدينية، وذلك من خلال إبراز الاضطهاد الذي يتعرّض له مسلمو الهند من قبل الهندوس، حيث صوّر مخرج الفيلم اعتداءاتهم على أحياء المسلمين وإحراقها وقتل الأطفال والنساء خلال أحداث سنة 1983، إلا أن كاتب النص ومخرجه ينزعان إلى الحوار بدل الصراع والحروب الدامية من خلال إبراز أن ما يفرق الناس شيئا لا ثالث لهما؛ هما الخير والشر وليس الدين. ففي كل ديانة يوجد الصالح والطالح سواء في الإسلام أو الهندوسية، وهنا يقترب التوجّه إلى المذهب الإنساني وحوار الأديان وشيوع المحبة بغض النظر عن الدين، في إشارة إلى أن ما يوحد البشر إنسانيتهم وطبيعتهم الخيرة، وما يفرقهم هو الشر، ولا دخل للدين في ذلك.

كما أن من مظاهر الصراع الثقافي كحتمية دينية مسألة الزواج من غير الديانة ذاتها، حيث طرح الفيلم موضوع زواج المسلمين من الهندوس وتحريمه، ويمكن القول إن الأيديولوجيا التي يطرحها الفيلم بشأن الصراع الثقافي من خلال الحتمية الدينية والخطاب الديني تتجه إلى إقناع المشاهد بأن ما يفرق الناس وينمي الفجوة الثقافية ويعزز الصراع الحضاري مصدره الدين، في إحالة إلى العلمانية وفصل الدين عن شؤون الناس، خصوصاً بعد عرض مشاهد تخلّص المحجّبات من الحجاب في الولايات المتحدة الأمريكية بعد موجة الاضطهاد التي طالت المسلمين بعد أحداث سبتمبر 2001 التي كادت تصل إلى التصفية.

4) الحتمية الاجتماعية أصل حوار الثقافات والحضارات في السينما العالمية الهندية

توصّلنا إلى أن الخطاب الديني في السينما العالمية الهندية من خلال فيلم «اسمي خان My name is Khane»، يسعى إلى إبراز أن الحتمية الدينية هي التي تتحكّم في حوار الحضارات أو صراعتها، وأن مصدر الصراع الاجتماعي والثقافي هو الدين والتعصب الديني، في إحالة إلى ضرورة العلمانية والمذهب الإنساني بدل المنهج الديني. إلا أن الثقافات يمكن أن تتحاور من خلال الممارسات الاجتماعية ذات الطابع الإنساني، حيث تربط أفكار الفيلم الحوار الثقافي بالمبدأ الإنساني، إذ تلتقي الثقافات المختلفة في الولايات المتحدة الأمريكية في أماكن العمل، وبالتالي كلما اتجه الناس إلى الحياة العملية والإنتاج، أي الحياة المهنية، اتسعت فرصة الحوار الثقافي، وكلما اتجه الناس إلى الأفكار الدينية، ضاقت سبل الحوار الثقافي وشاع التطرف والتعصب والعنصرية والعنف. وهناك مبدأ معروف قوامه أن الثقافة القادرة على الإنتاج المادي والحضاري

والتكنولوجي ثقافة لا تتحاور، بل تسيطر وتفرض نمطها سواء من خلال القوة العسكرية سابقاً أو القوة الناعمة حالياً، والتي يرى الكثير أنها وسائل الإعلام.

كما أن الممارسات الاجتماعية المرتبطة بتوطيد العلاقات الاجتماعية كحضور حفلات الزواج ومجالس العزاء والتأبين وإنشاء الصداقات والجيرة والقيام بأنشطة ثقافية ورياضية مشتركة، من شأنها أن تعزز الحوار الثقافي وتلغي الحدود بين الأديان ومعتنقيها باسم تقبل الآخر واحترام توجُّهه، وهنا يضمن الفيلم فكرة تطبيع العلاقة مع أشخاص من ديانة أخرى باسم مذهب الإنسانية وتوطيد العلاقات الاجتماعية.

5) الحتمية القيمية أصل الدفاع عن الإسلام في السينما العالمية الهنديّة:

أطلق مُسمّى الحتمية (Determinism) منذ القرن التاسع عشر على كلّ النظريات التي تحوّلت إلى علوم مستقلة. وما الشعور بالحتمي إلا الشعور بالنسق أو النظام الأساسي كما يقال. فثمة، في الواقع، حتمية رياضية وأخرى فيزيائية للكون. ويتضح أن الحتمية الرياضية المبنية على النتائج لا تنطبق على حتمية فيزيائية مبنية أساساً على الأسباب، وكذلك يمكن الحديث عن حتمية علم الكيمياء التي تبرهن على ذاتها في أجسام منتقاة. ويقصد من الحتمية اعتبار متغير واحد أنه المحرك الأساس في تفسير أو فهم أية ظاهرة. والمتغير الرئيس أو الأساس في هذه النظرية الحتمية القيمية في الإعلام والاتصال عند البروفيسور الجزائري عزي عبد الرحمن هو «القيمة» (Value). يعني ذلك أن أيّ عنصر أو ظاهرة إعلامية يُفسر أو يُفهم من حيث قربه أو تناقضه أو بُعد من القيمة.⁶

يقول البروفيسور الجزائري إن الإنسان لا يُعتبر مصدراً للقيمة بل هو مجسّد لها، على اعتبار أن القيمة مصدرها الدين، والدين مصدره الله، كما أن الممارسات الاجتماعية التي ترتبط بالقيمة تحقق تماسكاً اجتماعياً وثقافياً قادراً على تحقيق الانفتاح على الحضارات الأخرى واحترام خصوصيتها وعدم إلغائها أو السعي لجعلها تابعة. ويبرز فيلم «اسمي خان My name is Khane» العديد من القيم المرتبطة بدين الإسلام؛ كالنهي عن الكذب، والإيمان بالله، والثقة بأنّه سيساعد الإنسان على التغلب على ظروفه، والزكاة ومساعدة المحتاجين، والتطوُّع ومساعدة المتضررين، وقيمة التسامح والعمل والكدح والاعتماد على النفس، وقيمة العدل بين الأبناء وعدم التفريق بينهم لعدم إشاعة تمزق التوافق الأسري وصلة الرحم. هذه القيم هي التي تعزز الدفاع عن الإسلام والمسلمين في حال التمسك بها، لأنها تعبّر عن الصورة الحقيقية لأخلاق المسلم، وبالتالي من شأنها أن تحسّن صورة الثقافة الإسلامية، وتنمي من قدراتها الحوارية والتواصلية مع الثقافات الأخرى، وهذا ما يؤيده المفكر الجزائري مالك بن نبي بأن الأخلاق أساس البناء الحضاري وعماد الحوار الثقافي.

كما يتجه الفيلم إلى إبراز عبث الأيديولوجيا الأمريكية بقيمة الجمال، من خلال تحويلها إلى عملية صناعية وتجارية، وربطه بالمنتجات الاستهلاكية التجميلية، حيث ركز المخرج في عرضه للشق الاقتصادي للفيلم على مبيعات المواد الخاصة

6 - انظر مقال نصير بوعلوي: مفاهيم نظرية الحتمية القيمية في الإعلام عند عبد الرحمن عزي (مقاربة نقدية)، موقع www.caus.org، تاريخ الزيارة: 2016/02/23 الساعة: 18: 07.

بالتجميل من أجل زيادة الأرباح وتنمية الإحساس بالجسد والرغبة في الاهتمام به على حساب العقل، وعليه يتحوّل الجمال من قيمة طبيعية وإنسانية وثقافية ومصدر للراحة النفسية، إلى نسخ كربونية تقضي على التميز وتميع الفكر الإنساني من خلال استباحة جسد المرأة وتحريك الغرائز، فتتحول كل محتويات الثقافة حتى السريالية والخيالية منها إلى مادة يسهل بيعها وشراؤها في ظل السوق العالمية التي تتحكم فيها القوى العالمية التي تدّعي حملها لواء الحضارة الإنسانية في القرن الحادي والعشرين، وذلك عن طريق تحييد القيم، ويقصد بذلك إبعاد القيم كعوامل مؤثرة، ويمثل ذلك في تغييب القيم عن المحتويات حيث تنبني على ما يمكن أن يسوّق للجماهير الواسع، وقد أدّى ذلك إلى انتشار محتويات العنف والجنس»⁷.

6) حتمية العقل والمعرفة أصل الثقافة والحضارة في السينما العالمية السندية:

يطرح اعتماد كاتب النص على وسم شخصية البطل بوسم «التوحد» صنف متلازمة «أسبيرجر» تساؤلاً دلاليًا جوهريًا، إذ أنّ البطل الأوّل والرئيس الذي يتولى الدفاع عن قضية الإسلام والمسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية كقوة عالمية وموذج للغرب، شخص مصاب بالتوحد وليس شخصاً عادياً، وتثبت الدراسات العلمية الأخيرة أنّ التوحد لم يعد يصنّف كمرض بل كحالة مختلفة وجديدة للعقل البشري، وما يظهره المتوحدون عموماً وبطل الفيلم خصوصاً هو قدرات عقلية خارقة، وذكاء وفطنة حادان، وإصرار وإرادة كبران، وحتى الطريقة المميزة في التعاطي مع العالم الخارجي. ومن هنا يسقط المخرج صفات شخصية المتوحد على الصفات التي يجب توفرها في العقل المسلم، ليستطيع تحويل مدخلاته الثقافية إلى صناعة حضارية تمكّنه من الانفتاح على الآخر دون أن يكون تابعاً أو ملغياً. ويُعرف المتوحدون بتركيزهم في موضوع واحد أو الانتباه إلى شيء واحد بشكل دائم، وهو ما يجعلهم يبدعون فيه، وهذا يدلّ على رسالة الفيلم الموجهة للمسلمين إلى التركيز في قضيتهم الأساسية من خلال تطوير قدراتهم المعرفية العلمية. إلا أنّ الجرعة الخيالية التي يحتويها الفيلم تبرز من خلال المبالغة في الدور الذي قام به البطل المتوحد، الذي مكّنه في الأخير من الوصول إلى رئيس الولايات المتحدة الأمريكية الجديد باراك أوباما وإبلاغه رسالة أنّه ليس كلّ مسلم إرهابياً. ذلك أنّ المتوحدين أشخاص معروفون بمحدودية قدراتهم اللغوية التواصلية والاجتماعية، وذلك قد يوحي بأنّ إصرار المسلم على إثبات براءته وعدم انتسابه للإرهاب فعل غير مجدٍ، يحوّل المسلمين إلى ظاهرة صوتية تعطل طاقتهم الثقافية ومسيرتهم الحضارية، فالحاجة إلى تطوير المعارف والعمل والإنتاج أساس تفعيل طاقة المسلمين، كما يرى الشيخ الغزالي، ويظهر الفيلم انزعاج المتوحدين من الأصوات الصاخبة وخصوصاً العادات والتقاليد الهندية، في إشارة إلى البعد الصوتي للثقافة الشعبية لدى المجتمع الإسلامي.

وقد افتتحت بداية الفيلم بقراءة البطل لجملة من كتاب عقول مختلفة، في إحالة إلى الحاجة للعقل المختلف. كما ذكر العقل مرة أخرى للإشارة إلى أنّ نوم العقل فيه راحة جسدية، ولكن ذلك إن طال فسوف يتسبّب في ركود حضاري وثقافي. إلا أنّ الملاحظة المهمة في التوجّه الأيديولوجي للفيلم تتعلق بإظهاره لنوع العقل الأهمّ فيه، وهو الذي يمثله

7- عزي عبد الرحمن، دراسات في نظرية الاتصال (نحو فكر إعلامي متميز)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 2009، ص

المعلم الحاصل على شهادات جامعية عليا ويتولى تدريس البطل المتوحد في طفولته بحكم خصوصيته فارسياً إيرانياً، ونسبه إلى عائلة عريقة اشتهرت بإنتاج السفن والأساطيل، وهنا نجد إحالة ضمنية إلى الثقافة والحضارة الإيرانية من قبل المخرج، في مقابل إظهار الصورة السلبية للحضارة والثقافة الأمريكية، وعليه يظهر التوجّه الإسلامي للفيلم مالياً لإيران ومعادياً لأمريكا.

الخاتمة والنتائج العامة

يمكن القول إن السينما هي الصناعة الحضارية التي تعبّر عن حوار الثقافات أو صراعاها، وإن السينما العالمية الهندية من خلال فيلم «اسمي خان My name is Khane» تخصيصاً وليس تعميماً تعدّد السياقات التي تناول فيها فكرة الحوار والصراع وتفككها حسب أيديولوجيتها إلى صراع ثقافي تلفه الحتمية الدينية للثقافة، وتظهر من خلال تجسيد الخطاب الديني في رموز تعمق هذا التنافر من خلال السعي إلى إلغاء مبدأ الدين والتوجّه إلى العلمانية وقولبة الثقافات في العالم باسم العولمة والقرية الكونية، أمّا الحوار الثقافي فيتجسّد من خلال فكرة العمل والإنتاج، ذلك أنّ المبدأ المهني والاقتصادي هو القادر على تجاوز الهوة الحضارية والثقافية، كما أنّ الممارسات الاجتماعية التي تؤدّي إلى توطيد العلاقات الاجتماعية وترسيخها من شأنها أن تخفّف من حدة الصراع الثقافي، في محاولة لإذاعة المبدأ الإنساني القائم على المحبة وصدقة كلّ الأديان وتقبّل الآخر بدل المبدأ الديني الإسلامي القائل: «ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير»⁸. حيث يجب فصل الدين عن الحياة العامة للناس حتى لا يشيع الإرهاب والتعصب والعنف والتطرّف والتقسيم الطائفي والمذهبي (هذا طبعا حسب الحجج والادعاءات الواردة في الفيلم)، وهنا يتجلى أنّ مسألة حوار وصراع الثقافات والحضارات مسألة حوار بين الله مجسداً في الدين، والإنسان مجسداً في العقل، وأنّ الانحراف القيمي للإنسان هو الذي يشيع التطرّف والتعصب، إذ أنّ الإنسان هو الذي يجسّد ذلك بحكم نسبية أفعاله وثقافته، وليس الدين الذي يُعتبر مطلقاً ومنزهاً. كما أنّ حاجة المسلمين إلى العقل والمعرفة ضرورة حضارية لا غنى عنها لتطوير الثقافة الإسلامية وتنمية مخرجاتها الحضارية وتقوية عودها حيال الثقافات المهينة والمسيطرة التي تسعى إلى تدميرها وتوجيهها.

ومن النتائج المهمة لهذه الدراسة اعتماد السينما العالمية الهندية على الخيال العلمي والإسقاط والإحالة والتضمين الملبطن، من حيث إسقاط العقل المتوحد على خصائص العقل المسلم، على اعتبار أنّ الأول ظاهرة علمية بامتياز، ولكنّ المخرج أضفى عليها شيئاً من الخيال والعاطفة لتصبح أكثر قدرة على التأثير. ويقول عزي عبد الرحمن: إنّ وسائل الإعلام تكون مخيلاً إعلامياً وليس رأياً عاماً، ويعتبره عزي بديلاً عن مفهوم الرأي العام، أو العصبية أو الشورى في دراسة واقع الجمهور في المنطقة العربية الإسلامية، ويقصد بالمفهوم حالة تتضمن المشاعر النفسية الاجتماعية التي تتكوّن بفعل ما يتعرّض له الجمهور في المنطقة الإسلامية عامة من محتويات ووسائل الاتصال الجماهيرية من جهة، وبفعل ما يحمله هذا الجمهور من مخزون تراثي وأسطوري من جهة أخرى، ويعتبر تعبير «المخيال» نمطاً من التصوّر

الذي هو في طور التكوين. ومن ثمّ لا يمكن تحديد طبيعته ومراحل تطوّره بسهولة، إذ تتداخل فيه الذاكرة التاريخية بصورة مشوّهة بفعل عصر الانحطاط والظاهرة الاستعماريّة، مع محاولة وسائل الاتصال القفز فوق التاريخ والواقع، خاصّة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة.

يعتبر الأستاذ عزّي أنّ المخيال الإعلاميّ: «بديل عن مفهوم الرأي العام، أو العصبيّة أو الشورى في دراسة واقع الجمهور في المنطقة العربيّة الإسلاميّة، ويقصد بالمفهوم حالة تتضمن المشاعر النفسيّة الاجتماعيّة التي تتكوّن بفعل ما يتعرّض له الجمهور في المنطقة العربيّة والإسلاميّة عامّة من محتويات ووسائل الاتصال الجماهيريّة من جهة، وبفعل ما يحمله هذا الجمهور من مخزون تراثي وأسطوري من جهة أخرى، ويعتبر تعبير «المخيال» نمطاً من التصوّر الذي هو في طور التكوين؛ ومن ثمّ لا يمكن تحديد طبيعته ومراحل تطوّره بسهولة، إذ تتداخل فيه الذاكرة التاريخية بصورة مشوّهة بفعل عصر الانحطاط والظاهرة الاستعماريّة مع محاولة وسائل الاتصال القفز فوق التاريخ والواقع، خاصّة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة.»⁹

كما أنّ مسألة تغليف وتبطين المعاني ذات المنطلقات المعرفيّة والعقليّة بمكونات خطابيّة عاطفيّة، تحوّل الفيلم السينمائيّ الهندي إلى فيلم معطل حضارياً وغير قادر على حماية الخصوصيّة الثقافيّة، إذ يبقى موجهاً للتسلية والتخدير الوجداني والفكري، لذلك يقول الناقد السينمائيّ الكبير «إيبرت»: «كنت دائماً أرى أنّ الفيلم وسيط عاطفي، وأنّ الأفلام لا تناسب التعبير الثقافيّ. إذا أردت التعبير عن موقف سياسي أو فلسفي فإنّ الوسيط المثالي موجود، ألا وهو الكلمة المطبوعة. فالفيلم ليس شكلاً فنياً عقلانياً. وعندما نشاهد فيلماً فإنّ المخرج يقف وراء ظهورنا ويقول: «انظروا هنا» و«انظروا هناك»، «اسمعوا هذا» و«اسمعوا ذلك»، و«اشعروا بهذا» و«اشعروا بما أريدكم أن تشعروا به». وبالتالي فإنّنا نتخلّى عن التحكم الواعي في ذكائنا. إنّنا نصبح متلصّصين، ونصبح أناساً تستغرقنا القصّة تماماً، فإذا كانت قصة مثيرة تشدّنا. وهذه تجربة عاطفية تتعلق بالمشاعر.»¹⁰

وهذا ما يثبت صحة الافتراض بأنّ وسائل الإعلام تستند إلى نفسيّة الجماهير. وتؤكد هذه الدراسة أنّ السينما تكمن أيديولوجيتها في طرحها العاطفي المخدّر لوعي الجماهير، وأنّ خطابها الثقافيّ موجّه لغمر الثقافات الأخرى وطمسها حضارياً من خلال آليّة التبطين العاطفي للعقل.

9 - عزّي عبد الرحمن: دعوة إلى فهم المصطلحات الحديثة في الإعلام والاتصال، الدار المتوسّطيّة للنشر، الطبعة الأولى، تونس - بيروت، 2011، ص. ص 63/62.

10 - انظر أمير العمري، ما هي السينما؟ على موقع الجزيرة نت، www.aljazeera.net تاريخ الزيارة: 2016/02/23

قائمة المراجع والمصادر

- أمير العمري، ما هي السينما؟ على موقع الجزيرة.نت، www.aljazeera.net.
- مقال نصير بو علي: مفاهيم نظرية الحتمية القيمية في الإعلام عند عبد الرحمن عزي (مقاربة نقدية)، موقع www.caus.org.
- عزي عبد الرحمن: دعوة إلى فهم المصطلحات الحديثة في الإعلام والاتصال، الدار المتوسطة للنشر، الطبعة الأولى، تونس - بيروت، 2011.
- عزي عبد الرحمن، دراسات في نظرية الاتصال (نحو فكر إعلامي متميز)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت.
 - <https://www.youtube.com/watch?v=n3U7URtvHKQ>.
 - masscomm.kenanaonline.net/www.
 - www.1971-reviewae.com/2014/07/10-positive-hollywood-movies-about.html.
 - www.archive.arabic.cnn.com.
 - www.ahl-ul-bayt.org.

الإسلام في الغرب

أوروبا والإسلام (1)

◆ برنار لويس

◆ ترجمة: راضية عبيد



يحدث أحياناً لمحتوى التاريخ الذي يتخذ منه المؤرخون تجارة أن يطاله النسيان، بما أنه يخص الماضي وليس المستقبل. أذكر أنه أثناء مؤتمر دولي للمؤرخين عُقد في روما، تقدّم بعضهم لمناقشة مسألة ما إذا كان على المؤرخين المجازفة بالتنبؤ بالمستقبل، وكان الاتحاد السوفياتي وقتها ما يزال قائماً، قلبنا المسألة في كل الاتجاهات حتى انتهى واحد من زملائنا السوفيات إلى القول: «الأعسر بالنسبة إلينا هو التنبؤ بالماضي».

1 - هذا البحث تعريب للمقال التالي في لغته الأصلية (بالفرنسية):

Bernard Lewis ,L'Europe et L'islam ,in Le Débat ,n ,3/2008 ,150 p-p16-29.

وبغض النظر عني، فإنه بالإمكان ادعاء صياغة تنبؤ ما، سواء أكان عن مستقبل أوروبا أو مستقبل الإسلام، لكن بوسعنا أن نتوقع من المؤرخ التعرف على النزعات والتطورات، وإبراز النزعات المعتمدة في الماضي، والكشف عن تلك التي ما تزال ملحوظة في الحاضر؛ وانطلاقاً من ذلك، تمييز الإمكانيات والخيارات التي تتهيأ لنا في المستقبل.

عند تناولنا للعالم الإسلامي، ثمة دواعٍ مخصوصة لمنحه مكانته الكاملة في التاريخ؛ ذلك أن المجتمع الإسلامي يغذي بصفة استثنائية وعياً حاداً بالتاريخ. وعلى عكس ما يحدث في أمريكا الشمالية وشيئاً فشيئاً في أوروبا، فإن البلدان الإسلامية وخاصة في الشرق الأدنى، تمتلك ثقافة تاريخية تعود إلى ظهور الإسلام في القرن السابع للميلاد. هذه الثقافة نشيطة ومنتشرة ومصانة، حتى وإن كانت لا تحظى دوماً بالثبوت، فإنها تدخل في التفاصيل. وخلال الحرب التي تواجه فيها العراق وإيران، تغذت الدعاية في الجانبين واستمدت قوتها من الإشارات إلى التاريخ. وقد تكشف أن معرفة التاريخ أساسية لمن يروم فهم الخطاب العام للقادة المسلمين اليوم، سواء أكانوا في الحكم أو المعارضة، في الداخل أو في المنفى.

إن الفترات المعلومة، بمعنى تقسيم التاريخ إلى فترات، موضوع مفضل لدى المؤرخين، وهي في جوهرها اصطلاح يتبنأه المؤرخ لأغراض البيداغوجيا والتأليف، ولا يمنع هذا أن تلاحظ خلال الزمن الطويل لتاريخ الإنسانية نقاط انعطاف وتغيرات حقيقية وهامة، أي نهاية عهد وبداية آخر. أنا كل يوم أكثر اقتناعاً بأن الحالة هي ذاتها راهناً، وبأننا نشهد في هذا الوقت تغيراً في التاريخ يعادل في الأهمية سقوط روما، أو ظهور الإسلام، أو اكتشاف الأمريكتين.

من المعتقد عليه أن التاريخ الموصوف بـ«الحديث» («المعاصر» بالنسبة إلى الفرنسيين) للشرق الأدنى يفتح في أواخر القرن الثامن عشر، عندما برهنت حملة عسكرية صغيرة بقيادة الجنرال الشاب بونبارت على قدرتها على احتلال مصر بأسرها وعلى حكمها دون إدانة. الصدمة رهيبة: فغزو بلد في قلب الإسلام واحتلاله يتحققان دون أية مقاومة، وقد أعقبتها صدمة ثانية حدثت بعد بضع سنين عندما طرد الفرنسيون، ليس من المصريين أنفسهم ولا حتى من قبل سادتهم الأتراك العثمانيين، بل من أسطول صغير للبحرية الملكية البريطانية، بقيادة الأميرال الشاب هوراشيو نيلسون الذي أجبر المحتل على ركوب البحر والإبحار في اتجاه فرنسا.

لهذين الحدثين أهمية رمزية عميقة، فمنذ بداية القرن التاسع عشر، لم تعد البلدان المتموقعة تاريخياً في قلب الإسلام تحت رقابة قادة مسلمين، وقد مورس تأثير مباشر أو غير مباشر، وفي الغالب مراقبة من بلدان خارجية أوروبية أي مسيحية، وقتها فقط بدأ مصطلح أوروبا يُستعمل في الشرق الأدنى الإسلامي، وقد انحصر التغيير في المصطلح دون المساس بالمفهوم.

كانت القوة التي تحكم البلدان الإسلامية، منذ ذلك الوقت فصاعداً، قوة خارجية، فما كان يصنع حياة هذه البلدان إنما هي قرارات وأعمال وافدة من الخارج، وما كان يمنحها هامش تصرف إنما هو التنافس بين البلدان الأجنبية، ويتمثل الدور الذي يمكن لهذه البلدان الإسلامية أن تلعبه والمسموح لها به، في محاولة الاستفادة من ذلك التنافس بين تلك القوى باستخدامه ضد بعضها بعضاً. وللمؤرخ أن يلاحظ أن اللعبة لم تتغير من القرن التاسع عشر إلى بداية القرن الحادي والعشرين، فقادة الشرق الأدنى يلعبون هذا الدور بنجاحات متنوعة، أثناء الحرب العالمية الأولى، فالثانية، فالحرب الباردة في النهاية.

كانت القوى المتنافسة من أجل الهيمنة الإمبريالية لفترة طويلة هي: بريطانيا العظمى وفرنسا وألمانيا وروسيا وإيطاليا. هذا التنافس أثقل كاهله بمحتوى إيديولوجي خلال النصف الثاني من القرن العشرين - الحلفاء ضد المحور بين 1939 و1945، الشرق ضد الغرب خلال الحرب الباردة. وعلى قاعدة المبدأ الذي يزعم أن «أعداء عدوي هم أصدقاؤني»، ظهر للشعوب تحت الهيمنة الأجنبية أو الحكم الأجنبي من سادتهم أنه من الطبيعي التحول نحو المتنافسين الإمبرياليين أولاً والإيديولوجيين لاحقاً.

ونسوق للتدليل على ذلك هذه التقسيمات التي ظهرت في البلدان التي تحت الهيمنة الإمبريالية الفرنسية والبريطانية، وهي بداية في صالح النازيين ثم في صالح السوفييات، حتى أحياناً دون أن يتغير القادة. ومع ذلك تجدر ملاحظة أنه لا وجود، على ما يبدو، لمكافئ موالٍ للغرب في البلدان الإسلامية الخاضعة للهيمنة السوفياتية. فالنظام السوفياتي، حتى قبل انهياره، أظهر قدرات على التوجيه والردع لم تنهياً بطريقة مكافئة للإمبراطوريات الغربية ومجتمعاتها الأكثر تفتحاً.

انتهت اللعبة اليوم، لقد وقع ريغن وغورباتشوف نقطة النهاية للعهد الذي دشّنه بونبارت ونيلسون. لم تعد القوات الخارجية تهيمن على الشرق الأدنى. والشعوب هناك لديها بعض الصعوبة في التأقلم مع الوضعية الجديدة، وفي تحمّل المسؤولية كاملة لأعمالها ونتائجها. ولا أحد عبّر عن هذا التغيير بمنتهى الوضوح والبلاغة أفضل من أسامة بن لادن.

صدمة النزعات الكونية

مع نهاية عصر الهيمنة الخارجية، يمكننا ملاحظة عودة ظهور بعض الاتجاهات والتيارات العميقة للشرق الأدنى التاريخي القديم التي قمعتها الهيمنة الغربية خلال القرون الماضية، أو على الأقل حجبها. لقد عادت إلى واجهة المشهد. أحد هذه الاتجاهات هو الصراع الداخلي بين مختلف قوى الشرق الأدنى، وهو صراع عرقي طائفي إقليمي. هذا النوع من الصراع حتى وإن لم يتوقف أبداً فقد تضاءلت شدته في عهد الإمبرياليات. وفي أيامنا هذه عاد بكثافة متجددة كما تشهد على ذلك المواجهة غير المسبوقة في القرون الأخيرة بين الإسلام السنّي والإسلام الشيعي.

ثمّة تغير آخر يدخل مباشرة في موضوعنا، ويتمثل في عودة ما يُنظر إليه بين المسلمين على أنه صراع كوني بين العقيدتين الرئيسيتين: الإسلام والمسيحية. هذه النظرة إلى الذات عند المسلمين كما عند المسيحيين أدت إلى هذه الحروب الطويلة التي دامت أربعة عشر قرناً، وهي تشهد الآن مرحلة جديدة. في الجانب المسيحي الذي يدخل قرنه الحادي والعشرين لم يعد الانتشاء بالنصر مناسباً، باستثناء بعض الجماعات من الأقليات؛ وفي عقر دار الإسلام الذي يدخل قرنه الخامس عشر تطلّ نشوة النصر قوّة مهمّة تجد تعبيراً جديداً لها في حركات المقاومة.

نلاحظ أنّ كلتا الديانتين لم تكونا في البدايات ولفترة طويلة تريدان الاعتراف بوجود مواجهة، خوفاً من الاعتراف بأن الآخر ديانة كونيّة. وتدّعي كل واحدة أنّ الصراع الذي يضعها وجهاً لوجه هو بين الدين الحق، بمعنى معتقداتها الخاصة، وبين الكفار. وقد فضلت كل واحدة لفترة طويلة أن تسمي الأخرى بألفاظ لا تمتُّ إلى المعجم الديني بصلة، فالمسلمون يسمون المسيحيين بالروميين والفرنجة والسلافيين وما إلى ذلك، فيما يتكلم المسيحيون عن المسلمين باعتبارهم موريين

وتتاراً وتركماناً، ولا تخلو التسميات من سوء نيّة، وفي الغرب يُعيّن المسلمون بالمحمّديّين، وهو مصطلح لا يطلقه المسلمون على أنفسهم كما هو شأن مصطلح المسيحيّين المرتبط بالمسيح. ويستعمل المسلمون مصطلح النصرانيّ لتعيين المسيحيّ.

لقد تزامن إعلان الحرب تقريباً مع بداية الإسلام. تذكر الرواية الموعلة في القدم أنّ الرسول - عليه الصلاة والسلام - أرسل في السنة السادسة للهجرة الموافقة لسنة 628 بالتاريخ الميلاديّ ستّة مبعوثين يحملون خطابات إلى أباطرة بيزنطة وفارس وإلى النجاشيّ في الحبشة وإلى حكام وأمرآة آخرين لإخبارهم بظهور الإسلام ودعوتهم لاعتناق العقيدة أو تحمّل العواقب في حال اعتراض سبيل الدعوة. أصالة هذه الخطابات موضع شكّ، لكنّ مضمونها لا يعكس نظرة الهيمنة لدى المسلمين منذ القدم.

وفي وقت لاحق من القرن الأوّل للهجرة، وُجدت نقوش تشهد على عنف المواجهة بكلّ ما في الكلمة من معنى. لقد عرف هجوم الإسلام ضدّ المسيحيّة وما أعقبه من صراع بدافع وجوه الشبه بين الديانتين أكثر منه بسبب الاختلافات بينهما ثلاث مراحل؛ تعود الأولى إلى البدايات المبكرة للإسلام عندما انتشر خارج مهده، شبه الجزيرة العربيّة نحو الشرق الأدنى وما يليه. حينها غزت الجيوش الإسلاميّة سورية وفلسطين ومصر وشمال إفريقيا وعدداً من البلدان التي كانت تدين بالمسيحيّة وانضوت تحت راية الإسلام والعروبة. ومن ثمّ وضعت الجيوش الإسلاميّة قدماً في أوروبا بغزو إسبانيا والبرتغال وصقلية، وأضافت إليها عدّة أراضٍ في جنوب إيطاليا. لقد تمّ دمج هذه المناطق بالعالم الإسلاميّ، وكذلك، ولبعض الوقت، جزء صغير من فرنسا ممّا وراء جبال البيرينه التي اخترقتها أيضاً الجيوش الإسلاميّة.

وتبع ذلك صراع عنيف وطويل سعى من ورائه المسيحيّون إلى استرجاع جزء من الممتلكات الإسلاميّة، وقد أفلحوا في ذلك في أوروبا لكنهم أخفقوا في شمال إفريقيا والشرق الأوسط اللذين خسرتهم المسيحيّة ابتداءً من الأرض المقدّسة، حيث فشلت هذه السلسلة من الحملات المعروفة بالصليبيّة.

ومع ذلك لم تكن هذه نهاية القصة، إذ في تلك الأثناء وبعد أن فشل العالم الإسلاميّ مرّة أولى في محاولته غزو أوروبا، فإنّه شنّ هجوماً ثانياً، ليس هذه المرّة بقيادة العرب والموريّين، ولكن بقيادة الترك والتتار. في أواسط القرن الثالث عشر دخل غزاة روسيا المنغوليّون في الإسلام، والترك من جانبهم بعد غزوهم آسيا الصغرى حاصروا المدينة المسيحيّة القديمة في أوروبا القسطنطينيّة التي سقطت سنة 1453. ثمّ جاء دور البلقان، وحكم الترك فترةً نصف المجر. وحاول الترك مرّتين الاستيلاء على فيانا سنة 1683. كما شنّ القراصنة البربر بسواحل شمال إفريقيا المعروفون لدى مؤرّخي الولايات المتّحدة غارات على أوروبا وأوغلوا إلى إيسلندا، الحدّ الأقصى لتوسّعهم سنة 1627، ونحو أماكن أخرى متنوّعة من أوروبا الغربيّة خاصّة بالتيّمور الأولى في إيرلنده سنة 1631. ويتحدّث أرشيف ذلك العهد عن 700 أسير اقتيدوا إلى الجزائر.

ومرّة أخرى ردّت أوروبا بهجوم معاكس ولكن بنجاح وسرعة أكثر. أعاد المسيحيّون غزو روسيا وشبه جزيرة البلقان، وذلك بالتقدّم في الأراضي الإسلاميّة وطرد الفاتحين إلى ديارهم. اتّخذت هذه المرحلة من الهجوم المعاكس تسمية جديدة: الإمبرياليّة، وهي لا تنطبق إلا على الغرب عندما يهاجم آسيا وإفريقيا وليس العكس. ويتحمّل الغرب بحكم إرثه اليهوديّ المسيحيّ تقليداً طويلاً من الذنب وجلد الذات للتكفير عنه.

فتح هذا الهجوم الأوروبيُّ المبدأً مرحلةً جديدةً شهدت تأسيس أوروبا لحكومة في قلب الشرق الأوسط. لقد بدأ العهد الأوروبيُّ عقب الحرب العالميَّة الأولى لينتهي عقب الحرب العالميَّة الثانية. وقد شهدنا - نحن المعاصرين - نهاية كلِّ هيمنة أوروبيَّة وخاصَّةً روسيَّة على أرض الإسلام.

ييسر أسامة بن لادن في بعض التصريحات المثيرة للاهتمام نظرتة للحرب في أفغانستان بين 1978 و1988 ذلك الصراع الذي شهد هزيمة الجيش الأحمر فانهايار الاتحاد السوفياتي الذي يعدُّه بن لادن انتصاراً للجهاد الإسلامي ضدَّ الكفر، وهو يقدر أنَّ الترك اللَّاتكيين الموالين للغرب هم من أوصلوا التاريخ الإسلاميَّ إلى الدرك الأسفل، ويرى أنَّ الإطاحة بالأمريكيين أمر يسير بعد مواجهة المسلمين للاتحاد السوفياتي، القوَّة الأعتى، وهزمه.

يبدو الأمر متأكدًا في العشريَّة 1990، عندما شهد العالم الهجوم تلو الآخر ضدَّ القواعد والمنشآت الأمريكيَّة، دون أن يلوح أيُّ ردٍّ ما عدا عبارات الشجب وإطلاق صواريخ مكلفة على المناطق النائية غير المأهولة. وبالفعل، تأكَّدت دروس فيتنام وبيروت (1983) في مقاديشو (1993)؛ في هاتين المدينتين، تسبَّب هجوم دمويٌّ على الأمريكيين الأعضاء في بعثة الأمم المتَّحدة في الانسحاب الكليِّ والمباشر تقريباً للجيش. ذاك هو مجرى الأحداث التي قادت إلى 11 سبتمبر، ويهدف الهجوم بوضوح إلى طيِّ فصل أوَّل وفتح آخر سيشهد انتقال الحرب إلى قلب معسكر العدو.

الموجة الثالثة

في نظر أقلِّيَّة متعصبة وحازمة من المسلمين، تُعدُّ الموجة الثالثة من الهجوم قد بدأت دون أدنى شكِّ، وهي تكتسي أشكالاً مختلفة، وخاصَّةً الإرهاب والهجرة.

الإرهاب هو عنصر من معضلة أكبر، بمعنى العنف عموماً واستعماله لصالح الدين. وليس للإسلام، كما يراد إفهامنا، تلك التطلُّعات السلميَّة التي للمسيحيَّة في البدايات. فعلم الإلهيات والشريعة في الإسلام كما التطبيق، إن لم تكن النظريَّة المسيحيَّة، يعرف جميعها الحرب على أنَّها حقيقة من حقائق الحياة، تنادي بل تطالب باللجوء إلى الحرب في بعض الوضعيَّات؛ وتريد وجهة النظر التقليديَّة أن ينقسم العالم إلى شطرين: دار الإسلام حيث الشرع والحكم وفقاً لتعاليمه، وبقية العالم المجمعَّة تحت اسم دار الحرب.

والحرب لا تعني الإرهاب، ذلك أنَّ الإسلام ينظِّم في تعاليمه ممارسة الحرب بفرضه احترام قوانينها ومعاملة إنسانيَّة للنساء والأطفال وغير المقاتلين، كما أنَّه لا يقرُّ الأعمال الإرهابيَّة ويحرِّم الانتحار.

لقد احتُرمت هذه القواعد والمعتقدات في زمن الإسلام الأوَّل، ثمَّ تآكلت في أيَّامنا هذه، وأعيد تفسيرها، واستبعدت بتبريرات مستمدَّة من مختلف مدارس الإسلام الراديكاليِّ. جميع المنفذين لأعمال الإرهاب هم في حاجة إلى إعلام أفضل عن معتقداتهم وتقاليد دينهم، لكنَّ الأمور تجري على عكس ذلك، لأنَّ المنتحرين بالتفجير وغيرهم من الإرهابيين أصبحوا نماذج يقتدي بها عدد متزايد من الشبَّان المدفوعين بالغضب والإحباط.

فرنسيًا أو ألمانيًا، سواء بالنظر إلى مشاعر كل فرد أو باعتبار ما يبدو مقبولًا من الجميع. وقد استخدمت بريطانيا العظمى المنحيين، فالمهاجر المتجنس يصبح بريطانيًا دون أن يصبح بالضرورة إنجليزيًا.

لنعد إلى ما أشرنا إليه حول الفرق في فهم الدين؛ فبالنسبة إلى المسلمين يضم الدين مجموعة أشياء مختلفة منضوية تحت مظلة قوانين الأحوال الشخصية: الزواج والطلاق والميراث، وما إلى ذلك، أمور اعتبرها الغرب منذ القديم مواد علمانية؛ أمّا مفهوم التمييز بين الكنيسة والدولة، بين الروحي والدنيوي، بين الكنيسي واللائيكي فليس له مكان ولا ما يعادله في تاريخ الإسلام.

أهو حوار بناء؟

كيف تتعامل أوروبا مع هذا الوضع؟ في الغالب تجيب أوروبا والولايات المتحدة بما اصطلح على تسميته بالتعددية الثقافية وبالإصلاح السياسي.

للمسلمين وعي قويّ بهويّتهم، إنهم يعرفون من هم وماذا يريدون، وتلك خصلة يبدو أنّ الكثيرين في الغرب قد افتقدوها، وهي مصدر قوة من ناحية وضعف من ناحية أخرى.

للغرب إجابة شائعة يُصطلح عليها بالحوار البناء، ولهذه المقاربة رسائلها النبيلة، فقد سمح صلاح الدين للمسيحيين عندما فتح القدس والأراضي المقدسة بالبقاء في المدن الساحلية التي قدموا إليها للحروب الصليبية؛ ويبدو أنّه شعر بالحاجة إلى تبرير اقتراحه لدى الخليفة في بغداد، وكتب أنّ هؤلاء التجار تُرجى منهم فائدة، بما أنّه لا يوجد واحد منهم إلا ويجلب أسلحة الحرب ويبيعها لنا، وذلك لصالحنا وعلى حسابهم. استمرّ الحال طيلة الحروب الصليبية وما بعدها حين اقتحمت الجيوش العثمانية قلب أوروبا، لقد صادفوا تجاراً أوروبين يرغبون في بيع الأسلحة ومصرفيين يتعجلون تمويل مشترياتهم، وهذا التقليد سلكه بالأمس متعهدو تموين صدام بالأسلحة الحديثة، ويواصله القادة في إيران اليوم.

وتتخذ محاولات الحوار في أيامنا هذه أشكالاً أخرى، فقد كشف لنا أحد الأبحار المشهد الخارق للاعتذارات التي قدّمها للمسلمين عن الحروب الصليبية، ويُنتظر منّا أن نجعل من الحروب الصليبية عدواناً غير مبرّر ضدّ بلاد إسلام مسالمة. إنّنا بعيدون عن الحساب، وأوّل نداء بابويّ للاشتراك في حملة صليبية كان سنة 846 في اليوم التالي لحملة بحريّة انطلقت من صقلية الواقعة تحت حكم العرب، وقد سارت نحو عالية نهر التير، ويتحدّث المعاصرون عن 73 مركباً و10000 رجل احتلّوا لفترة وجيزة أوستيا ونهبوا كاتدرائية القديس بطرس في روما والقديس بول على الضفة اليمنى لنهر التير. وردّاً على ذلك ناشد المجمع الكنيسي في فرنسا الحكام المسيحيين محاربة «أعداء المسيح»، ووعد البابا ليو الرابع بمكافأة سماوية لكلّ الذين سيهلكون في القتال ضدّ المسلمين؛ وفي هذا انعكاس لما يعد به المسلمون محاربيهم. ومن تمام الفائدة عند المواجهة التعلّم من العدو واستعارة وسائله الأكثر فاعليّة. وتعدّ الحروب الصليبية محاكاة للجهاد، وإن كانت متأخرة ومحدودة ودون نجاح يُذكر. فشلت المحاولة وبقيت دون إجابة.

في 18 أكتوبر 2002، قدّم رئيس الوزراء الفرنسيّ جون بيار رافاران في خطابه عن العراق بالجمعية الوطنية، توضيحاً صادماً للمقاربة المعاصرة حول حرب الأربعة عشر قرناً هذه، وذكر أنّ الشخصية المفضّلة لدى صدام حسين هو مواطنه صلاح الدين، وهما من تكريت، وأصرّ على توضيح أنّه من «تحدّى الصليبيين وحرّر القدس»، تعجّب أحد النواب من أن ينطق رافاران بلفظ «تحرير»، لكنّ الخطيب تجاهله، ولم يعلّق أحد على الأمر في الأيام الموالية.

وجد الإسلاميون الراديكاليون حلفاء في أوروبا ممّن يمارسون جاذبية اليسار المتطرّف على المعارضين لأمريكا في أوروبا، باعتبارهم عوّضوا السوفيات القدامى، لكنّ جاذبيّتهم هي من اليمين المتطرّف على العناصر المعادية للسامية من الأوروبيين، الذين يرون أنّهم عوّضوا النازيين؛ لقد ربح الإسلاميون غالباً على أرض المعركة إزاء العناصر نفسها، لأنّه يحدث أن تنتصر الكراهية في أوروبا على الولاءات.

ثمّة اختلاف آخر في ألمانيا حيث المسلمون هم بالأساس أتراك، وقد عوملوا كاليهود، بمعنى أنّهم ضحايا العنصرية والاضطهاد، وهم اليوم يأملون في قبول مليونين منهم، وفي أن يشفع لهم شعور الألمان بالذنب.

مسألة التسامح تُطرح على نطاق أوسع عندما يجد المسلمون أنفسهم مخيّر بين التعميد أو المنفى أو الموت بمجرّد استعادة إسبانيا والبرتغال، وظلّت شعوب مسلمة في البلقان ممّا أدّى إلى الاضطرابات المعروفة في كوسوفو والبوسنة حتّى يومنا هذا.

وتفتتح مسألة التسامح الدينيّ على العديد من الرهانات؛ فقد أظهر المسلمون في الماضي تسامحاً أوفر من المسيحيّين تجاه الديانات الأخرى أو التيارات الداخليّة في الإسلام أثناء الحروب الطويلة بينهما في أوروبا الشرقية والغربية. كان في مسيحية القرون الوسطى مجازر وطرّد وموت في المحرقة، وكانت حركات اللاجئ من الغرب إلى الشرق عكس ما يحدث اليوم.

هذا التمييز الذي كان مقبولاً في السابق أصبح متناقضاً أكثر فأكثر مع المفاهيم الديمقراطية للتعايش المتحضّر، وقد اعتبر جورج واشنطن في عام 1790 أنّ التسامح ليس مكرمة، وإنّما هو حقّ طبيعيّ.

في أواخر القرن السابع عشر، كان الوضع في أوروبا الغربية أفضل ممّا هو في المقاطعات الإسلاميّة، إذ أنّ الشرق قد انطوى على نفسه لشعوره أنّه مهدّد.

أعطى المسلمون وعدد من مواطنيهم غير المسلمين معنى آخر للتسامح، فالمهاجرون منهم إلى أوروبا يتطلّعون إلى الاستفادة من درجة التسامح التي لقيها قديماً غير المسلمين في الإمبراطورية الإسلاميّة. كان هؤلاء يديرون أعمالهم بأنفسهم، ويطبّقون قوانينهم في مجالات الزواج والطلاق والميراث، ولهم مدارسهم، وكان اليهود يتمتّعون بالنظام نفسه، ولم يكن للمسلمين هذه الدرجة من الاستقلاليّة في حياتهم القانونيّة والاجتماعيّة صلب الدولة اللائكيّة الحديثة. لقد صادفتهم مشكلة تعدّد الزوجات واستقدامهم أكثر من زوجة، وأضحى التعارض بين وضعيّة النساء داخل هذين المجتمعين المحدّدين دينياً مسألة حسّاسة، خاصّة زمن انهزام المسلمين. لقد أشعرت الهزيمة العسكريّة المسلم بأنّه فقد السيادة في العالم، فلم يشأ أن يفقدها في داره، وهو ما يفسّر احترازه من تحرير المرأة المستلهم من الأفكار الغربيّة.

لكن حتّى وقت قريب، سلطة إسلامية وحيدة ادّعت أنّ تطبيق قوّة الشريعة ينبغي أن يجري على غير المسلمين في البلدان غير المسلمة، وأوّل تعبير علنيّ لهذه الرؤية للأمر يعود إلى آية الله الخميني الذي أعلن من إيران الحكم بالإعدام لستم الرسول - صلى الله عليه وسلّم - ليس فقط على الكاتب المسلم سلمان رشدي الذي كان يعيش وقتها في لندن، ولكن أيضاً على كلّ من ساعد على إعداد الكتاب وصنّاعته وتوزيعه، من طابعين وناشرين وموزّعين وأصحاب مكّتبات، ويُفترض أنّ جميعهم غير مسلمين. هذه الفتوى تبعتها محاولات كثيرة لتطبيق الشريعة في بلدان أخرى استقرّ بها المسلمون. لتذكّر ردّة فعل المسلمين على الصور المسيئة التي ظهرت في الدنمارك، وقد تراوحت ردود الفعل الأوروبية على غضب المسلمين بين الإنكار المتحفّظ والموافقة الصريحة.

هل من فرصة ثالثة؟

هل تكون لأوروبا فرصة ثالثة؟ للمسلمين في الظاهر ميزات أهمّها الحماس والقناعة، وهما إمّا مفقدان أو موجودان بجرعة ضعيفة في أغلب البلدان الغربية؛ إنهم محصّنون بوجاهة قضيتهم، وفي هذا المضمار، يعيب الغربيون بعضهم بعضاً ويتخاذلون.

ييدي المسلمون ولاء وانضباطاً، إلا أنّ العنصر الأكثر فاعليّة لصالحهم هو التركيبة السكانيّة. فالنموّ الطبيعيّ وحركات الهجرة يجرّان تغيّرات عميقة في عدد السكّان؛ قد يصبح المسلمون في مستقبل منظور الأغلبية في بعض المدن الأوروبية على الأقلّ، أو في بلدان أوروبية. ويلاحظ الفيلسوف السوريّ صادق العظم أنّ السؤال القائم هو معرفة ما إذا ستتمّ أسلمة أوروبا أم هل أنّ الإسلام سيتأثر بأوروبا؟

ومهما يكن من أمر، فإنّ للغرب مزاياه أيضاً، ليس أقلّها المعرفة والحرية، فالجاذبيّة التي تمارسها المعرفة الحديثة في مجتمع يتمتّع منذ الماضي البعيد بسجلّ نجاحات في مجال العلم هي حقيقة. ولدى المسلمين اليوم وعي مؤمّل، لكنّه حادّ، بتأخّره النسبيّ مقارنة بماضيهم وبمنافسيهم المعاصرين، وكثيرون هم الذين يتمنّون القدرة على تغيير هذا الاختلال إذا ما تهيّأت الفرصة.

أمّا ما هو أقلّ وضوحاً ولكن بقوّة مساوية فهو جاذبيّة الحرية. في بلاد الإسلام لم يكن قديماً لكلمة حرّيّة معنى سياسيّ بل شرعيّ، والمفهوم القانونيّ هو أنّ أيّ شخص ليس عبداً هو حرّ؛ ولم تكن الحرية والعبوديّة من تلك الاستعارات التي استعملها المسلمون كما استعملت في الغرب. ويكون التمييز بين الحكومات الحسنة والحكومات السيئة باعتبار العدالة والظلم، فالحكم الحسن هو حكم عادل، يشاهد فيه تطبيق الشريعة حتّى في قيود السيادة التي يفرضها. التقاليد الإسلاميّة، نظريّاً وفي الممارسة على نطاق واسع، إلى حدود هجمة التجديد، ترفض بإصرار الحكومة التعسّفية والاستبداديّة. وما الصنف المعاصر من الدكتاتوريّة التي تزدهر في عدد من البلدان الإسلاميّة إلا بدعة مستوردة من أوروبا؛ فكانت أوّلاً عمليّة التحديث التي دعت السلطة المركزيّة على حساب عناصر المجتمع الذين منعوها، ثمّ كانت عن طريق المراحل المتعاقبة لتأثير النازيين والسوفيّات وموذجيهم.

العيش تحت نظام العدالة بحسب السلم التقليدي للقيم هو ما يقرب أكثر مما يُسمّى في الغرب «الحرية»، ولكن منذ أن انتشرت الدكتاتورية على النمط الأوروبي عرفت فكرة الحرية كما يفهمها الغرب طريقها إلى الأراضي الإسلامية، وتمّ فهمها بصورة أفضل وتثمينها على نطاق أوسع والتوق إليها بحماس أكبر. أليس هنا وعلى الأمد الطويل يتجسّم أملنا الأفضل، وربما الوحيد، في أن نعيش هذه المرحلة الأخيرة من حرب الأربعة عشر قرناً؟..

قراءة في كتاب

صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر

◆ عبد المنعم شيحة



تمهيد:

صدر كتاب «صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا» للباحث التونسي المبروك الشيباني المنصوري¹ عن مركز نماء للبحوث والدراسات بالرياض، سلسلة دراسات الاختلاف والحوار والتعايش، في طبعته الأولى سنة 2014، وهو كتاب ثمين بمقاييس المعالجة الموضوعية لقضايا تشغل بال المجتمعات الإسلامية في عصرنا الراهن عن صورة المسلم في الغرب وكيفيات صناعة هذه الصورة منذ عصور الاستشراق إلى حدود ما يُعرف بعصر الإسلاموفوبيا.

1 - باحث تونسي مختص في الأديان المقارنة، وهو أيضاً أستاذ مشارك في العقيدة والمذاهب المعاصرة والأديان المقارنة بالجامعة التونسية، وباحث دولي مشارك بجامعة تسوكوبا بطوكيو، اليابان.

ويواصل الشيباني حفره في مسألة الآخريّة⁴ ليقف على وجه آخر لها، قوامه الصناعة التي ترتبط بفنّ التمثّل وتشدُّ عن المعطيات الموضوعيّة التي بُني عليها الاختلاف عن الآخر أساساً. فالمُختلف أصبح يُنظر إليه في الغرب لا على أساس اختلافه الطبيعي والثقافي وإنما انطلاقاً من طريقة تمثّل الغرب لهذا المُختلف. ليتحوّل «الآخر -المختلف» من كائن طبيعيّ وجودي إلى كائن تمثليّ ارتسامي وتحوّل ذاته إلى ما يتصوّرهُ الغرب عنها، ويصبح اختلافه صناعة يتفنّن الغرب في تشييده معاملها. بل الأدهى أنّ مكونات الفرد التمييزيّة لم تعد معطيات موضوعيّة بل صوراً تمثليّة: «صنعت صناعةً ورُكبت تركيباً في معاهد الدّراسات الاستراتيجية ومختبرات البحث والتّفكير، وقد عمل الإعلام بكلّ وسائله على تسويقها عالمياً.»⁵

وهكذا يخلص مبروك الشيباني إلى أنّ: «الفكر العربي الإسلامي بكلّ مكوناته وبُناه وروّاه - منظوراً إليه من الفكر الغربيّ - هو نتيجة مباشرة لفنّ التمثّل الغربيّ لهذا الفكر (...). آخريّته بالنسبة إلى الغرب صناعة، بما في مصطلح الصّناعة من معانٍ رئيسيّة وحافّة.»⁶

ولبحث خصائص هذه الصناعة يُعالج الباحث على امتداد قسمي كتابه ظاهرتين حضاريتين يرى أنّهما جديرتان بكلّ عناية واهتمام؛ هما ظاهرة الاستشراق وظاهرة الإسلاموفوبيا. وقد وظّف في دراسته آليات من «تفكيكيّة» جاك دريدا، وأدوات من «حفريات المعرفة» لميشال فوكو، معلناً أنّها آليات قادرة على كشف الأعيب الفكر الغربيّ.

2. في قراءة القسم الأوّل:

درس المبروك الشيباني في هذا القسم من بحثه ما سمّاه فنّ التمثّل وصناعة الآخريّة الفكرية من خلال نموذج الاستشراق، وفيه أوضح المؤلف منذ البداية أنّ الخطاب الاستشراقيّ هو خطاب مركّب ومعقّد ومُضلل، يُظهر عكس ما يبطن ويُري عكس ما يخفي، وهو بذلك يختلف عن كثير من الدّراسات العربيّة التّبسيطيّة الاختزاليّة التي درسته بصفته فكراً متهافتاً وخطاباً مفككاً مُتناقضاً لا تمايز فيه. وقد اختلف الباحث أيضاً مع تلك الدراسات الأكاديميّة التي تقسّم الاستشراق تقسيماً ثنائياً معيارياً - غير أكاديمي وغير علمي - إلى استشراق مُنصف واستشراق مُغرض، لأنّه رأى أنّها تنخرط: «في اللعبة الغربيّة حول الآخريّة عن وعي أو عن غير وعي.»⁷

وقد عرّف الشيباني الاستشراق من جوانب مختلفة منها:

4 - يقول صاحب الكتاب مبيّناً أصل مصطلح الآخريّة الذي يستعمله: «نحن نعتمد هنا تعريف المصطلح كما حدّده جون-فرونسوا ستازاك، حيث ربط القضية بالمركزيّة الإثنيّة الأوروبيّة (Ethnocentrism) وفق ضبط ليفي- سترانس (Lévy-Strauss)، ووصلها أيضاً بالآخريّة النابعة من التمايز في المكان والفضاء».

انظر كتاب: صناعة الآخر، ص 12.

5 - المبروك الشيباني المنصوري: «صناعة الآخر، المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا»، سبق ذكره، ص 15.

6 - نفسه، ص ص 15-16.

7 - نفسه، ص 22.

من حديثه عن الاستشراق من خلال كتاب المستشرق الألماني كريستوف ليكسنبورغ (Christoph luxenberg) القراءة السريانية الآرامية للقرآن». ويبدو أن لاختيار القرآن والفكر الألماني والاستشراق الجديد دواعي موضوعية كثيرة، حسب الباحث، يحصرها في:

أ. ضرورة الاهتمام بالاستشراق في الفكر الألماني نظراً لأهمية هذا الفكر فلسفياً وحضارياً.

ب. اختار الشيباني كتاباً ألف في بداية الألفية الثالثة حتى يتجنب التكرار والاجترار، وحتى يتجاوز نظريات استشراقية قديمة أفلت وتجاوزتها الأحداث⁹.

ت. اختار الباحث مُستشرقاً يدرس الخطاب القرآني الذي يُعدُّ الخطاب الذي بُنيت عليه الحضارة العربية الإسلامية والعماد التاريخي والوجودي للأمة الإسلامية أيضاً. وقد كان الاتجاه العام للمستشرقين الألمان في بداية هذا القرن يدفع إلى دراسة عماد هذه الحضارة، أي القرآن، لهدِّ أسسه من أصولها لكي تنهدَّ بقيّة البنيان، ولا يسع الدارس إلا أن يشيد بحدّة ذكاء الاستشراق الألماني الجديد، لأنه توجّه إلى الأصل وترك الفروع.

ث. الغاية من دراسة الاستشراق الألماني الجديد «هدِّ الهدِّ»، فتقويض المسار الذي بنى عليه لكسمبورغ عمله هو تقويض لنظريته من أساسها.

وحاصل القول في هذا القسم: ركّز الشيباني على نموذج «القراءة السريانية الآرامية للقرآن» للكسمبورغ، وبيّن نظريته والغايات منها، ثمّ تطرّق إلى أمثلة تطبيقية كثيرة من كتابه قبل أن يفنّد الكثير من تصوّرات هذا المستشرق الألماني ويدحضها تاريخياً وفيلولوجياً ومعرفياً.

3. في قراءة القسم الثاني:

في هذا القسم من البحث نظر الباحث إلى «فنّ التمثّل وصناعة الآخريّة الإعلامية» في الفضاءين الأنجلوساكسوني والفرانكفوني من خلال دراسة مقولة جوهرية واحدة هي الإسلاموفوبيا (Islamophobia) بصفتها ظاهرة حضارية مركّبة من طبقات تراكمية متراصة فيها الإعلامي والأكاديمي والفكري والسياسي، ولكنها أيضاً ظاهرة توحى بنقيض ما تُعلن حتى تبدو منسجمة مع منطلقاتها وأهدافها.

وقد فصل الباحث هذا القسم إلى محورين اثنين:

- المحور الأول: الآخريّة والإرهابوفوبيا الأنجلوساكسونية

9 - يقول الباحث في هذا المستوى إنّه تحدّث عن الاستشراق من داخله لا من خارجه، وعمل على تحليل خطابه، لا تحليل الخطاب عنه، لذلك راوح بين التنظير والتحقيب والتطبيق، ولتأكيد هذا الأمر اختار كتاباً استشرافياً في لغته الأصلية وفككه في أصوله ومنطلقاته، دون حاجة إلى قناة الترجمة التي كثيراً ما تنشّش الأفكار وتنشّوها.

- المحور الثاني: الآخريّة والإسلاموفوبيا الفرانكفونيّة

وقد اشتغل في المحور الأوّل على العلاقة بين الآخريّة والإرهابوفوبيا الإنجلوساكسونيّة، مستنداً في ذلك إلى أنّ الإرهاب أكثر مقولة تكرر ذكرها في الخطابين الأكاديمي والإعلامي الإنجلوساكسوني عن العرب والمسلمين طوال نصف القرن الأخير. بل ما يزال صداها يتردّد في هذه الدوائر، لا سيّما أنّها مقولة جوهرية تقوم عليها صناعة صورة العربيّ المسلم في الإعلام الأمريكيّ - وحتى في الفكر الأمريكيّ ذاته - باعتباره آخر يختلف عن الغربيّ الأمريكيّ ويتخالف معه في الآن ذاته.

لقد انتقل الخوف من الإرهاب من خوف عاديّ إلى خوف مرضيّ فيه نوع من الفوبيا (la phobie) التي تدعمها البحوث الأكاديميّة والخطابات السياسيّة والمنتجات الإعلاميّة المختلفة. بل صار الإرهابوفوبيا مبحثاً نفسياً واجتماعياً في الفكر الغربيّ المعاصر، له مكانة وحظوة كبيرتان، ويؤثر في الغربيّ، وينعكس على نفسيّته، فيوجّه كيميّة تمثله للآخر العربيّ-المسلم: «أكثر من كونه مشغلاً أمنياً أو سياسياً»¹⁰

وقد انطلق المبروك الشيباني في هذا المحور من النظر في بعض البحوث الأكاديميّة الإنجلوساكسونيّة التي نجحت في تشكيل صورة نمطيّة للعرب المسلمين، قوامها الوحشيّة والعنف والغدر، وللدين الإسلاميّ باعتباره دين عنف وقتل وإرهاب. ومن أهمّ هذه المباحث الأكاديميّة ذكر:

- مقال «الحرب المقدّسة والسلام المقدّس» لجاف أستلي (Jeff Astley) ضمن كتاب «الحرب والسلام، قضايا عقديّة» الذي كتبه أستلي مع دافيد براون (David Brawn).¹¹

- «العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة وأصول كراهية الإسلام للغرب»¹² لبرنار لويس (Bernard Louis)، وهو مقال نُشر ضمن كتاب جماعيّ عنوانه «إرث الإسلام»،¹³ أشرف عليه يوسف شاخت.

- التسامح الديني في أديان العالم، ليعقوب نويسنر (Jacob Neusner) وبروس شيلتون (Bruce Chilton).¹⁴

10 - المبروك الشيباني المنصوري: «صناعة الآخر»، سبق ذكره، ص 32.

11 - Astley, Jeff. Brown, David, War and Peace (Problems in Theology), T & T Clark, New York, 2003.

12 - في هذا المقال يفسّر برنارد لويس العلاقات بين الإسلام واليهوديّة والنصرانيّة تفسيراً مادياً تاريخياً، ومن نماذج ذلك قوله: «لقد بدأ الصدام بين الإسلام والنصرانيّة منذ حياة محمد في المراحل الأولى عندما كان الصراع الأساسي مع العرب الوثنيين، كانت نظرتهم إلى اليهود والمسيحيين ودية ومحترمة، ولكن زعامة المجتمع قادتته إلى الصراع مع كليهما، في البداية كان يهود المدينة الأعداء المباشرين، بينما ظلّ النصاري من أقوى الحلفاء (...). إنّ الطبيعة التوسعيّة للمسلمين في المدينة حملت المسلمين على التصادم مع القبائل النصرانيّة في جزيرة العرب، وعندها تحوّلت العلاقات مع اليهوديّة والنصرانيّة إلى علاقات حرب».

لمزيد من التوسّع انظر المبروك الشيباني المنصوري: «صناعة الآخر» ص ص 210-216.

13 - Joseph Schacht, the legacy of Islam, Clarendon Press, 1974.

14 - Jacob Neusner and Bruce Chilton, Religious Tolerance in World Religions, PA, templeton Foundation press, 2008.

وقد استخلص الباحث من هذه الكتب تلك القدرة التوجيهية التي مارسها أصحاب هذه الكتب وهم يبحثون في الإسلام من وجهة نظر غربية، وبين خاصة العمليات الانتقائية التي مارسها هؤلاء على الدين الإسلامي ليلائم وجهة نظرهم وتصورهم الذي يريدون الإقناع به.

وقد دعم مبروك الشيباني هذه البحوث الأكاديمية التي تشكل صورة المسلم في الغرب بالنظر في صورة المسلم في الإعلام الغربي معتبراً إياها صناعة تمثيلية لا تمت إلى الواقع بصلة، وليس لها من علاقة بالمرجع الذي تحيل عليه إلا من جهة الأسماء والألفاظ. وارتأى الباحث أن يفكك هذه المسألة بوقفه على كتابين هامّين هما:

- كتاب «العرب في التلفزيون» (The TV Arab) لجاك شاهين (Jack Shaheen)،¹⁵ الذي وصل إلى نتائج هامة بعد دراسته لمئات البرامج التلفزيونية عن صورة العربي فيها، منها أن: «كلّ العرب أثرياء/همج وغير مثقفين/ نهمون جنسياً ونزاعون إلى الجواري البيض/ متحمسون إلى الأعمال الإرهابية/».¹⁶ كما أثبت شاهين جملة من المغالطات الجوهرية التي تقوم عليها صناعة هذه الصورة، ومنها:

- أن كلمة أوبك مرادفة لكلمة عرب.

- أن الإيرانيين عرب.

- أن كلّ العرب مسلمون.

- أن العرب غير متحضرين، ويعيشون في ممالك غير متحضرة.

- أن كلّ الفلسطينيين إرهابيون.

- أن العرب أعداء للعالم كله.

ثم عمق جاك شاهين هذه الدراسة بكتاب مهم نشره قبل أحداث 11/9 بقليل، هو كتاب «العرب الأشرار، كيف تشوه هوليوود شعباً ما» (Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People).¹⁷ وقد ضرب في هذا الكتاب أمثلة عديدة لأفلام هوليوودية¹⁸ تشوه العرب وترسم لهم صورة نمطية سلبية، وعدد أشكال التشويه وخفايا صناعة الصورة السلبية عن العرب وآليات التكرار والتشويه والتوجيه التي مارسها هذه السينما العالمية، لذلك لاقى الأمرين قبل أن ينشر كتابه ويحظى بالقبول.

15 - Jack Shaheen, The TV Arab, BowLing Green state, University Popular Press, 1984.

16 - المبروك الشيباني المنصوري: «صناعة الآخر»، سبق ذكره، ص 225.

17 - Jack Shaheen, Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People, Interlink Publishing, 2001 .

18 - درس شاهين في كتابه أكثر من 800 شريط سينمائي وتلفزيوني على مدى قرن كامل تركّز على صورة العرب والمسلمين، وقد ركّز خاصة على الأفلام الأمريكية التي أنتجتها شركة «جولان- جلوبس». (Golan globus)

مشوّه عنه²⁵، فهو عنده مُنجز يشبه المُنجز الذي قام به جاك شاهين في السياق الأمريكي. ولتوماس ديلتومب فضائل أخرى في هذا الكتاب، إذ هو صاحب فضل في ترسيخ مصطلحات جديدة في مجال سوسيلوجيا الإعلام مثل:

♦ الإسلاموفوبيا الإعلامية (Islamophobie Médiatique) ويقصد به التعامل الفوبي الإعلامي مع الإسلام أو جعل مادة إعلامية لنشر الخوف والرهبه والتخويف.

♦ أعلمة الإسلام (La médiatisation de l'islam): ويقصد به تحويل الإسلام إلى مادة إعلامية دسمة تحليلاً ونقاشاً ونقداً وتجريحاً.

- كتاب «الإسلاموفوبيا الجديدة» لفرنسون قايسر (Vincent Geisser)²⁶ الذي يُميّز فيه صاحبه بين كره الفرنسيين للعرب والمهاجرين وبين الإسلاموفوبيا في فرنسا التي تتجه إلى الإسلام بوصفه ديناً وحضارة وترفض كل ما يرتبط به.

وبصورة عامّة ركّز المبروك الشيباني على المؤلّفات الفرنسية التي كشفت أضاليل الإعلام الفرنسي وألعيه وكيفية تزييفه للواقع وصنعه للآخريّة عبر فنّ التمثّل. وكانت الغاية الجوهرية من تفكيكه لهذه الكتب كشف أسس التمثّل ومقومات الآخريّة في الإعلام الفرنسي صناعة ونقداً.

الخاتمة:

أقام مبروك الشيباني بحثه على تبيين أنّ المسلم في الفكر الغربي المعاصر «آخر» بكلّ المقاييس، وقد استندت آخريته على الإنتاج الاستشراقي والفكر الأكاديمي والتمثّل الإعلامي. فالاستشراق مثلاً جدّد جلده - لا منهجه - وأعاد ترتيب مسلماته ومصادراته، وأفلت من مطارق النقد ما بعد- الاستعماري والتفكيك ما بعد الحداثوي، وانبعث من جديد - وربما بقوة وإصرار أكثر - واتّجه مباشرة إلى رأس البناء الإسلامي في كليته أي القرآن. وهذا ما يفسر كثرة الكتب والمصنفات والمقالات والندوات والمؤتمرات التي اهتمت بالقرآن منذ مفتتح هذا القرن. والسبب حسب الشيباني كامن في العرب أنفسهم وفي بحوثهم وفي طريقة تعاملهم مع الاستشراق تحليلاً وتفكيكاً، فما زالت معرفتهم بهذا الفنّ محدودة، لأنهم يستعملون في تعريفه عبارات اهترأت من كثرة ما ليكت، ويقسمونه تقسيماً معيارياً غير علمي وغير أكاديمي، ولا يميزون بين مراحل ومكوناته ومقوماته، ولا يستكفون تطورات ومنعرجاته بدقة وعمق.²⁷

25 - اعتمد توماس ديلتومب على برامج تتحدّث عن العرب المسلمين من القناتين الوطنيتين الأولى والثانية الفرنسيّتين بين سنوات 1975-2005.

26 - Vincent Geisser, La nouvelle islamophobie Paris, La Découverte, coll. «Sur le vif», 2003.

27 - المبروك الشيباني المنصوري: «صناعة الآخر»، سبق ذكره، ص 298.

المسلمون في الغرب بين تناقضات الواقع وتحديات المستقبل

◆ يحيى اليحياوي



تأليف التجاني بولعوالي،
مركز الحضارة العربية،
القاهرة، 2006

1- بمقدمة مؤلفه، يحسم الكاتب القول: إنَّ «العيب ليس في الإسلام، وإنما في المعتقدين به، لكن للأسف، فالإعلاميون والسياسيون يتعاملون مع القضية من خلال واقع المسلمين، وليس من خلال محتوى الإسلام وتعاليمه». ويتابع: إنَّ الظرفية التاريخية الراهنة للمسلمين إمَّا تدفع هؤلاء إلى أن يقدموا «نموذجاً مقزماً للإسلام. غير أنَّ هذا يتخذ طابعاً أكثر خطورة على أولئك المسلمين الموجودين في الغرب، الذين كثيراً ما يُنعتون بسفراء الإسلام الرديئين».

ويعبّر المؤلف، بحديثه عن الشباب المسلم في أوروبا، عن خشيته من أن يفرز سلوكهم مجموعة من الحماقات، تتأرجح «بين أدنى درجة من الإيمان، وهي العصيان الذي لا يخلف إلا انحرافات غير مقبولة شرعاً أو منطقاً، وبين أقصى درجة من الإيمان، وهو الغلو والتطرف، الذي لا يسبب كذلك إلا انحرافات غير مقبولة كذلك شرعاً أو منطقاً، وكلا النموذجين يقدم صورة مشوهة عن الإسلام».

ويقرُّ الكاتب، في امتداد لذلك، بأنَّه «إذا لم نتمكن من إقامة حوار صريح مع الذات والهوية، فإننا لا محالة سوف ن فشل في إقامته مع الآخر، كيفما كان. وآلية الحوار هذه تمكنا بشكل أو بآخر، من الكشف عن حقيقتنا الضائعة بين أنقاض الصراعات المتتالية، التي ضيّعت علينا فرص الدعوة العقلانية والممنهجة لإسلام معتدل ومتسامح، حتى أصبحنا أمام صورة لإسلام واقعي مهشّم، لا يمثل من الإسلام الحقيقي الخالص إلا الطقوس والعبادات واللباس، أمَّا ذلك الوجه الحضاري والعلمي والأخلاقي، فلا نلمسه إلا عند أفراد منعزلين، يحيون خارج أسوار المجتمع».

2- ينقسم كتاب «المسلمون في الغرب» إلى فصلين أساسيين، خرج الباحث في محصلتهما بمجموعة خلاصات، استنتجها المؤلف من واقع الحال الذي يعيشه هو نفسه مع المسلمين بالغرب:

- في الفصل الأول («راهن المسلمين في الغرب: تشخيص ومحاولة فهم»)، يقول الكاتب: «لم يوجد المسلمون في الغرب مصادفة، وإمّا حصل ذلك نتيجة عوامل شتى، أهمّها حاجة الغرب إلى اليد العاملة، التي سوف يستوردها من دول العالم الثالث، لتؤدي بعض الأدوار التي لا يرضى الغربي بأدائها، أو لا يتوفر لدى المجتمع الغربي من يقوم بها، أو أنّ شيخوخة ذلك المجتمع وهرمه تلح عليه التفتيش عن سواعد شابة وفتية، تعوض ذلك النقص الناتج عن تلك الوضعية، تنضاف إلى ذلك جملة من العوامل الثانوية، كالدراسة والاضطهاد السياسي والاستثمار وغير ذلك».

ويلاحظ المؤلف أنّ «الغالبية العظمى من مهاجري العالم الإسلامي إلى الغرب تشكلها اليد العاملة، التي تغلب عليها الأمية وانعدام الخبرة العلميّة والعملية، ممّا يؤثر سلباً على نوعية الأداء الذي تقدّمه الجالية الإسلاميّة، سواء على صعيد الحياة الأسريّة، حيث تفشي ظاهرة الطلاق وغياب التربية الممنهجة والموجهة للأولاد، أو على مستوى العلاقات العامّة، حيث يعاني الكثيرون من مشاكل جمّة في المدرسة والعمل، ومع شتّى المؤسسات الإداريّة والحكوميّة». وهو ما يدفع هؤلاء، بنظر الكاتب، إلى الانغلاق والتفوق.

ويقرّ الكاتب بأنّ هذه الأقليات المنغلقة، غالباً ما توضع أمام الأمر الواقع. ف«إمّا أن تقبل قيم الغرب وتقاليده فتندمج وتنصهر، فتجني بذلك قطوف الاستقرار والضمانات الاجتماعيّة والسياسيّة المتنوعة، لكن على حساب هويتها وعقيدتها ورسالتها، وإمّا أن تتمسك بقيم الإسلام وتقاليده، وتعتمد بتعاليم عقيدتها وخصائص هويتها، فتتجم عن أيّ اندماج في بوتقة الثقافة الغربيّة، فتجني بذلك أشواك العنصريّة والاحتقار والدونيّة، فتخسر حاضرها ومستقبل أبنائها».

المسلمون بالغرب، يقول بولعوالي، إمّا هم «أمام خيارين أحلاهما مر: إمّا الاندماج أو الإحجام، إمّا الانفتاح المشروط أو الانغلاق، إمّا ثقافة الغرب التي تضمن لهم العيش الكريم والاطمئنان، أو قيم الإسلام التي تجلب لهم سخط الغرب وعدم رضاها»، تماماً كالمهاجر المسلم المقيم بديار الغرب، والذي يجد نفسه «متراوحاً بين نارين: هل يوالي تعاليم دينه ويطبّقها بالتمام، فيطلق اللحية، ولا يحيي مديرة عمله أو زميلته في الشغل، ويعادي اللواتيين فيصق في وجوههم ويلعنهم وهكذا، فيسقط في دوامة البغض لكلّ ما هو غير إسلامي». أم يسعى إلى الغرب بكل السبل «لنيل لقمة العيش، فيراوغ ويداور، وأحياناً يكذب قصد نيل مساعدة اجتماعيّة، أو تعويض أو ما شابه ذلك»؟

ويميز الكاتب في حديثه بين أجيال مختلفة من المسلمين، حيث يذكر أنّ الجيل الأخير منهم إمّا هو «الابن الشرعي للجيل الأول»، وهو «ضحية ظروف متنوّعة، ساهمت كلّ الأطراف في نسج ملامحها، كما أنّ جيل الآباء أو الجيل الأول كان ضحية ظروف من عيار آخر، تولدت عن السياق الذي كان ينخرط فيه».

لم يكن الجيل الأول من المهاجرين مثار إشكال بالبداية، و«لم ينشغل الإعلام ولا السياسيون بالمشاكل التي يسببونها، لأنهم كانوا يرون في أولئك الأجانب المستوردين قوة دافعة للاقتصاد الغربي، لكن بمجرد ما استفاد الغرب من عطاء المهاجرين وإسهامهم البدني والمادي، راح يفتش عن أسباب يبرر بها خطورة وجودهم في المجتمعات الغربيّة».

من ناحية أخرى، يقول الكاتب، «إذا كان الجيل الثاني، الذي يوصف بالرزنة والجدية، قد انخرط في الحياة الغربية...، وإذا كان الجيل الثالث الذي ينعت بالطيش وسخونة الدم، مندمجاً في المجتمع الشمالي، أحياناً إلى حدّ الذوبان...، فإنّ الجيل الأوّل الذي يوصف بالتحمّل والتجدد والإذعان، رغم الظروف السيئة التي عانى من وقعها، فإنّه يستحق أن نقف له بإجلال، وأن نبادر بأقلامنا وأصواتنا وحتى نيّاتنا لنجلي حقيقة الأمر الذي كان عليه، ونزيح عنها غبار الانطماش الذي يعلو ملامحها».

وفي حديثه عن سياسات الاندماج، يلاحظ المؤلف أنّ المصطلح بات على كلّ الألسنة، فبات مشحوناً «بشتى الأفكار والحمولات والتأويلات الفكرية والسياسية والإيديولوجية التي حرّفت معناها الأصلي، فراح كلّ تيار أو حزب أو توجّه يؤوّل اندماج المسلمين في المجتمعات الغربية والأوروبية وفق رؤية المرجعية التي ينتسب إليها».

ويلاحظ الكاتب أنّ سياسة الاندماج التي اعتمدها أوروبا تعطي الانطباع بأنّ المشرفين على القضية إنّما يؤمنون بأنّه «لا خيار للأجانب والمسلمين إلا الاندماج في المجتمعات الغربية، وأنّ رضى الغرب عنهم لا يأتي إلا من بوابة اندماجهم وفق رؤيته الفكرية والتنظيرية، وإلا فإنهم سوف يحشرون لا محالة في خانة الخوارج الجدد».

- في الفصل الثاني «راهن المسلمين في الغرب: نمذجة ومحاولة تقريب»، يلاحظ المؤلف أنّ التضييق على المسلمين بالغرب بات سياسة قارّة، ليس فقط على مستوى المضايقات التي تعترض مسألة بناء المدارس الإسلامية (0.7 بالمائة من عموم المدارس الخاصة بهولندا مثلاً)، بل أيضاً بالنسبة إلى التلاميذ الذين يلجون هذه المدارس.

ويقف الكاتب مطوّلاً عند إشكالية الحجاب التي أثارت الكثير من المجادلات بالغرب، ويعتبر «أنّ هذه المعركة ليست موجّهة إلى الحجاب في حدّ ذاته، وإنّما إلى الحجاب باعتباره مقوماً ومظهراً إسلامياً. فلو أنّه كان عادة هندوسية أو بودية لما وصل الأمر إلى هذا الحد».

ويتابع المؤلف: إنّ القرار الفرنسي بمنع الحجاب يضع كلّ الرموز الدينية في سلة واحدة، «ولا يستوعب قيمة كلّ رمز، وفي إطار الثقافة والدين الذي ينحدر منه. فإذا كان الحجاب ضرورة دينية، فالمرأة المسلمة البالغة مأمورة بالنص بارتدائه، ولا خيار لها في ذلك، وغياب الحجاب يعني عصيانها لخالقها وخروجها عن طاعته، فإنّ الصليب المسيحي أو القبة اليهودية أو العمامة السيخية، لا تعدو أن تكون مجرد رموز دينية، وحملها أو طرحها لا ينقص ولا يزيد ذرة في إيمان صاحبها».

من كلّ ما سبق، يخرج الكاتب بالخلاصات التالية:

- الأولى: «إنّ موقف المسلمين من الغرب أميل إلى الازدواجية منه إلى الأحادية، وهي ازدواجية تتخطى ما هو نظري وفكري إلى ما هو واقعي وسلوكي. وأهمّ ما يترجم هذه الازدواجية هو موقف قبول الآخر، وفي الآن ذاته رفضه، ممّا يعرّض هؤلاء المسلمين إلى السقوط في مأزق التناقض سواء مع الذات، أو مع الهوية، أو مع الواقع، أو مع الآخر».

- الثانية: إنَّ الفشل الذريع «في التعامل الإيجابي من قبل الغرب مع المهاجرين المسلمين أو العكس، وهو فشل معترف به رسمياً، يكمن سببه الجوهرى في رفض العديد من أفراد الجالية الإسلامية للغرب الإيديولوجي، في حين أنَّهم يقبلون في انبهار على الغرب الحضاري. وهذا الرفض لا يفهم إلا من خلال مدارس شتى الأسباب المؤدية إليه»، وضمنها الماضي الاستعماري للغرب، واستغلاله ثروات هؤلاء والتنكيل بهم والدوس على قضاياهم الكبرى، وما سوى ذلك.

- الثالثة: إنَّ المسلمين الموجودين بالغرب، إمَّا هم «سفراء رديئون»، لا يمثلون الإسلام خير تمثيل، ممَّا يؤثر على صورة الإسلام ويشوهها. بل ويسيء للمسلمين الذين يتمثلون الإسلام الصحيح والمتسامح.

- الرابعة: «إنَّ فهم الآخر فهماً موضوعياً يجنبنا الوقوع في شرك التصادم غير المثمر، ولا يتمُّ إلا بفهم ذواتنا، وهذا الفهم يكون بالعودة العقلانية إلى أساس هويتنا وشخصيتنا وثقافتنا، وهذا الأساس هو المرجعية الدينية التي نؤمن بها».

الخامسة: إنَّ علماء الأمة مطالبون بثمين نطاق المشترك بين المسلمين وبين الغرب، ومطالبون بـ «تأكيد نقاط التماس والالتقاء الكائنة بين ثقافة المسلمين الأصلية وثقافة الغرب. وهي نقاط لا تحصى، مع تجاوز أو تأجيل نقاط الخلاف والتوتر، وهذا يبدأ من الأخذ بالمشترك الإنساني الذي يوفق بين سائر البشر».

- السادسة: «زرع فكرة أن الإسلام لا يعادي أحداً، بقدر ما يواجه الذي يبدأ العداوة ضده، وهذا لا يضعه في موقع المعادي، وإمَّا في موقع المدافع عن وجوده... هذه الحقيقة لا ينبغي أن تظلَّ مرهونة بفكر النخبة وتنظيراتها، وإمَّا يجب أن تعمم على سائر الصعد، وبين أوساط مختلف الشرائح الاجتماعية».

- السابعة: «الاستمرار في الحملة التي بدأها العديد من الجمعيات والمؤسسات، بخصوص تحسين صورة الإسلام لدى الآخر. وإنجاحاً لهذا المشروع الهادف، نعتقد أننا ملزمون بتحقيق عنصرين حيويين: أولهما أن نبدأ بتحسين هذه الصورة لدى المسلمين أنفسهم، وبالتحديد لدى أجيال الهجرة الأخيرة، التي تفتقد الوعي الكافي بحقيقة عقيدتها وتاريخها وثقافتها، لأنها هي التي سوف تتسلم في المستقبل القريب مشعل تمثيل الإسلام في الغرب. وثانيهما: أن تعمم هذه الحملة أفقياً على سائر المستويات؛ كالبيت والمسجد والمدرسة والإدارة والحي والمدينة والدولة وغير ذلك، وعمودياً على سائر الصعد؛ اجتماعية كانت أو ثقافية أو سياسية أو تعليمية أو غير ذلك».

الإسلام والغرب

قضايا الحداثة، والأقليات، ومازق الهويات

حوار مع ياسر قانصوه

◆ حاوره: يوسف هريرة

حقاً هو: من يقود مركبة الظاهرة؟ أو بتعبير تراثي: من يمتطي صهوة فرس المفهوم الجامح؟ بداية، اختصرت الكتابات الغربية -معظمها- الدين الإسلامي بصورته الحديثة في ظاهرة سياسية أطلق عليها اسم «الإسلام السياسي»، ومن ثمّ انبثق مصطلح «الإسلاموفوبيا»، هذا المصطلح الذي تمّ إحلاله محلّ مصطلح «إمبراطورية الشر» الذي أطلق على الاتحاد السوفييتي، والمعسكر الشرقي - شرق أوروبا - وأشياعه في كلّ أنحاء العالم في ثمانينات القرن العشرين، ولكي يتمّ انتقاد الوجه التطبيقي المتمثل في ممارسات الحركات الأصولية الإسلامية، ليصل هذا التوجّه إلى أقصى حالاته تطرّفًا بعد هجمات 11 سبتمبر 2001 م في أمريكا، ليتحوّل مصطلح الإسلاموفوبيا إلى واقعة يؤرّخ لها بهجمات الحادي عشر من سبتمبر، وي طرح معها السؤال المثار دائماً في العالم الغربي: لماذا يكرهوننا؟ ومع السؤال تتعمّق حالة الخوف من الإسلام وتزداد تماسكاً وصلابة وتحدياً لكلّ حوار ممكن بين العالم الإسلامي والغرب.

وفي المقابل، تتساقط الدفاعات الفكرية في العالم الإسلامي في ظلّ عبارات رنانة، وأحاديث مرسلّة عن التسامح ودعاوى السلم في الإسلام دون فهم لطبيعة العقل الغربي، وكيفية التعامل معه، فتكون إجابة سؤال «لماذا يكرهوننا؟» هي: «إنهم يتآمرون على الإسلام». ويلاحظ هذا الأمر «إدوارد سعيد» عندما يقول: كان بودي القول إنّ ثمة تحسناً في الفهم العام للعرب والإسلام بعد 9/11، لكن على العكس امتلأت أرفف المكتبات الأمريكية بعد 9/11 بعناوين كتب تتحدّث عن الإسلام والإرهاب والخطر الإسلامي.

ومنذ تصاعد حركات الإسلام السياسي أو الأصولية منذ سبعينيات القرن العشرين تمّ تدشين المصطلح في سياق مؤلفات جمّة عن الحركات الأصولية أو الإسلام الأصولي، لكنّ مصطلح الإسلام السياسي ورد للمرّة الأولى تحت مُسمّى «الإسلام الأصولي» في سبتمبر 1994م بمؤتمر عالمي عقد في واشنطن تحت مُسمّى «خطر الإسلام الأصولي»

« يوسف هريرة: في ظلّ الصراع القائم بين الشرق والغرب، تبرز ظاهرة الإسلاموفوبيا بوصفها نتاجاً حضارياً لهذا الصدام. كيف تفهمون الإسلاموفوبيا؟ وهل هو صناعة غربية في سياق هجمة تقودها إيديولوجيات تبشر بنهايات كلّ شيء، بما فيه التاريخ والأيدولوجيا والثقافة؟ أم هو صناعة ذاتية لتراث حابل بحتمية الصدام؟

د. ياسر قانصوه: ثمة مشكلة فكرية مزمنة نعاني منها دائماً، وتتعلق بتقرير أو توكيد فكرة الصراع القائم بين الشرق والغرب، كما لو كنّا نؤمن عن يقين بمقولة الشاعر الإنجليزي «رد يارد كبلنج»: «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا أبداً». وفي المقابل، لا يمكن الإقرار بأنّه لا يوجد صراع بين الشرق والغرب، كما لا يمكننا نفي أو إقصاء فكرة الصراع الداخلي الدائر بين شرقيات «الشرق» المبعثرة المتناثرة من الشرق الأدنى إلى الأقصى، ومن ثمّ ليس بوسعنا وضع خط فاصل بين الشرق والغرب كي نؤكد حتمية الصراع وبواعثه الضرورية.

ويجب علينا أن نحدّد أيّ صراع نقصد؟ كما يتوجب أن نطرح سؤالنا الأكثر جدوى: أيّ حوار يمكن أن يكون؟ حتى لو كانت فرضياتنا لهذا الحوار متخيّلة، ولا تستند على واقع معاش. إنّنا نندفع بشهية وولع وقابلية مستمرة لمضغ كلّ العبارات الغربية التي تضعنا في دائرة الصراع المحتوم، وهذا الصراع يعيدنا إلى فخر ومجد النديّة في هذا الصراع غير المتسق فكرياً، إذ إنّنا عبر الأفكار والنظريات والمناهج العلمية نعاني وطأة الخضوع اليومي للمستحدثات الغربية، ويخرجنا هذا من إطار التكافؤ اللازم لاستمرارية الصراع على مستوى الواقع. ولعلنا نعود فنكرّر السؤال بطريقة مختلفة: أيّ شرق نقصد؟ هل هو الشرق الذي ننتمي إليه أي العالم العربي/ الإسلامي، أم هو الشرق الأقصى الذي يضمّ الصين واليابان، أم أنّه الشرق الذي يحتوي روسيا وإيران؟ وعندما نتطلع إلى ظاهرة «الإسلاموفوبيا» أو الخوف من الإسلام فإنّ السؤال الجدير بإثارته

بين تيار توفيقى يرى أن الإسلام لا يتنافى مع الحداثة بوصفها منتوجاً غربياً، وبين تيار يرى أن الحداثة هي تعبير عن حالة لا يمكن أن نطبقها في عالم له خصوصياته الحضارية والثقافية. كيف تقرأون هذا المسار؟ وهل نحن بإزاء عقل لم يستوعب بعد طبيعة هذه المفاهيم؟

- د. ياسر قانصوه: لنذهب أولاً إلى معالجة صدمة الحداثة التي باغتتنا ذات يوم، ليس بوصفه مصطلحاً دالاً على شيء بعينه، لكن كتاريخ دال على اندراجنا في المعاصرة أو غيابنا عن الحاضر، إمّا بالجمود عند مواقف ثابتة أو بالهرولة إلى ماضٍ نشد فيه الحنين والراحة والسكينة، فنحن جامدون في أماكننا نتطلع ونستمع إلى مناقشات مستفيضة ومحتممة حول الحداثة غير عابئين بوجودنا الزمنى والمكاني، أو هاربون من فكرة الحداثة نفسها تحت دعاوى الخصوصية الحضارية والثقافية، ومن ثم فاستنكارها جائز شرعاً، والمهمُّ أننا في الحالين لم نحدّد بعد ماذا تعني الحداثة؟

يمكن القول إنَّ النهضة العربية/الإسلامية الحديثة وليدة الصدمة مع حضور قوة خارجية ومهددة، إنها قوة الغرب، وتوسّعه الرأسمالي الذي أبانت عنه الحملة الفرنسية على مصر في نهاية القرن الثامن عشر، لكننا نخلط ما بين نتاجات الحداثة ومفهوم الحداثة ذاتها. فما هي الحداثة؟ إنَّ القراءة الأولى تكشف عن لفظ «الحداثة» Modernity للدلالة على المصدر من لفظ حديث الدال تاريخياً على عصر ما بعد العصور الوسطى (أو نهاية القرن الخامس عشر)، وتتميز الحداثة في الغرب بتطوير طرائق وأساليب معرفية جديدة. غير أنَّ حالة الخوف التي سيطرت على مشاعرنا عقب الصدمة استدعت تصوّرات أو قراءات تفسيرية توجز حال القوة أو الخطر الداهم من تقدّم الغرب وتأخرنا الحضاري، لكن لم تهتم القراءات في ظلّ موقف يتردّد ما بين القبول والرفض أو محاولات التوفيق، بالحال الفكري، أي كيف نشأت الحداثة في بيئتها الغربية، وتعمّقت جذورها الفكرية لتعكس تقنية تؤكد حال القوة، وقد حاولت قراءات تفسيرية للحداثة أن تضعها في قالب الأخذ بالمعرفة العلمية، ومن ثمّ فإنّ ترجمة العلوم الدنيوية هي سبيلنا إلى الولوج مباشرة في الحداثة، بمعنى معرفة الجديد والمستحدث على صورته الغربية وتعريبه نظرياً وعملياً لمواجهة الغرب وإحراز التقدّم، ومن رحم الحداثة كما يعرف ولد «التحديث» كدلالة على إمكانية وجود صياغة عقلانية لأسلوب الإنتاج المعتمد على التقنية الحديثة أو تنظيم منهجي للأعمال الاقتصادية بصورة واعية كأساس للرأسمالية الحديثة كما يرى «ماكس فيبر»، غير أننا لم نبحث في صياغة عقلانية تلائمنا أو تتماشى مع خصوصياتنا الحضارية والثقافية، بل حاولنا محاكاة الغرب في علومه وتقدّمه ليسفر الأمر عن تجارب فاشلة،

على شمال أفريقيا، وقُصد بالخطر محاولة إيران نشر «الثورة الإسلامية» في أفريقيا عن طريق السودان، ومع الأحداث الداخلية في الجزائر منذ مطلع التسعينيات في القرن العشرين، يتمّ تغيير المصطلح ليصبح «الإسلاميين المتطرفين»، وبعد أحداث 11 سبتمبر تمّ الاستقرار على «الإسلام السياسي»، لتتصاعد وتيرة الخوف مع أحداث ما يُسمّى «الربيع العربي»، وما تلاها من وقائع متفرقة أو عمليات إرهابية نُسبت إلى الحركات الإسلامية المتطرفة، ليتّم استغلالها من قبل الغرب كدعاية ضدّ الخطر الذي لا يتهدّد المصالح الغربية فحسب، بل يشكّل تهديداً مباشراً للحضارة المعاصرة، هذا ما استطاع الغرب أن يصنعه تجاه العالم الإسلامي/ العربي مستغلاً قابليتنا لمصطلحاته، وردّة فعلنا المتباطئة والمتخاذلة لتأكيد ذاتيتنا عبر رؤى وممارسات عقلانية واعية بالعصر الذي نعيش. لكنّ صفة العنف أو الإرهاب التي ألصقتها الغرب بالإسلام السياسي ليست صناعة غربية خالصة، كما أنها ليست نتاجاً وحيداً لتخاذلنا المتفاقم، بل يمكن النظر إليها بوصفها مفهوماً يكرّس واقعاً، ويتبدّى هذا الواقع في الإحساس بعقدة المؤامرة التاريخية، هذه العقدة التي حوّلت عقول بعض المسلمين إلى عقول منكمشة ومنغلقة على الذات، تتوجّس من كلّ حادث أو طارئ، وتتنظر بشكٍّ وريبة إلى تصرفات الآخرين أو تصنفها في خانة التآمر والخيانة. وتاريخياً ثمة وقائع عنف، وممارسات فاحشة الظلم اعتمدت على نوايا الآخر أكثر من كونها أفعالاً عدوانية تستدعي ردّة العنف. إنَّ صورة الصراع تمثل في جانبها الأكثر تأثيراً توقعات تبحت في نوايا الآخر، وتقف متأهبة سلفاً للصدام دون دلائل واقعية على العدوانية أو إلحاق الأذى والضرر بالآخر، فمن خطر الإسلام السياسي يتولد اصطناعاً صدام الحضارات كما دشّنه صامويل هنتجتون. ومن المواقف السياسية الغربية المرعبة يتولد إحساس بالغبن والقهر يتكشّف في ممارسات عنف وإرهاب مضاد. وللأسف ننجرف في هذا التيار دون إدراك لما تعنيه «كارين أرمسترونج» في مقولتها إنَّ الأصولية ليست حكرًا على الإسلام، بل برزت في غالبية الأديان، ويبدو أنها تمثل ردّة فعل عالمية على طبيعة الحياة أو أسلوب الحياة في نهايات القرن العشرين؛ فالهندوس، واليهود الأصوليون، واليمين المسيحي في أمريكا، كل هؤلاء يندرجون في خانة ممارسة الاضطهاد الديني وأعمال العنف، ويزيد الطين بلة مصادرة المستقبل على الطريقة الغربية، كما حاول فرنسيس فوكوياما في «نهاية التاريخ»، وآخرون يتحدثون عن عصر النهايات، ومعهم تتضح آفاق غير نهائية لردود أفعال أقلّ ما توصف به الحماقة والتهوّر.

« يوسف هريمة: استكمالاً للسؤال السالف، نرى أنه لا يمكن أن نتحدّث عن الشرق والغرب، إلا وتبرز قضية أخرى لها ارتباط وثيق بسابقها، ألا وهي الصراع بين الإسلام والحداثة. وهنا نجد أنفسنا

إننا في بحثنا عن الهوية لسنا بصدد مناقشة حقيقة هوية معينة أو كونها وهماً يتم الترويج له لأغراض سياسية في المقام الأول، فالسياسي يبدو فاعلاً أو لاعباً أساسياً في تكريس وإبراز هوية بعينها، في لحظة تاريخية محدّدة وتحت ضغوط واقع معين، وعندما ناقش فكرة الهوية الإسلامية ومدى إمكاناتها، أي إمكانية تحققها ومدى مطابقتها ما هو روحاني وخاص لما هو دنيوي وعام، لكي تتشكّل هوية مميزة تفرض طابعها الخاص على ساحة الهويات المتباينة. إننا عندما نتحدث في الهوية فإن إشكالية الخاص والعام تفرض نفسها، عندما يتعلق الانتماء الفردي بمجموعة الروابط المشتركة التي تميّز أبناء قومية واحدة، وأيضاً تلك المعايير الأخلاقية أو قواعد السلوك الملزمة لكل أصحاب ديانة معينة، وهنا تبدو القومية مجالاً خاصاً، بينما يتجاوز الدين حدود القومية ليمثل مجالاً عاماً، لكن تبقى المسألة الشائكة في الهوية، هي من يملك السيطرة على الفرد المنتمي إليه ليحدد هوية الفرد في إطار خاص أو عام، وتبدو النقلة من المحلية والإقليمية إلى العالمية مصدر الخطر القائم في تحديد الهوية. فشعار «نحن» و«الآخر» قد يستخدم بمعناه القومي كما يمكن استعماله في السياق الديني لخدمة الأغراض والمصالح نفسها، وبالنسبة إلينا فإن مشكلة القول بهوية إسلامية تتضح سماتها في دلالة مفرد الأمة في القرآن والحديث بمعنى الجماعة السياسية والاجتماعية لا الدينية، لكن غالبية المفسرين يرون الأمة (أمة النبي) حصيلة للجماعة الواحدة التي تعتق ديناً واحداً، إن هويتنا ما زالت عالقة بين الدين والقومية، حيث يتماهى الخاص في العام، والعكس صحيح.

وعندما نجد الفرد في البحث عن هويته، فيطرح سؤاله: عربيٌّ أولاً أم مسلمٌ أولاً؟ ويتطلع إلى تلك الروابط الاجتماعية أو القواسم المشتركة بينه وبين أبناء عروبته، والتي تشكّل جميعها وحدة المصير المشترك،

ويسأل نفسه ما الذي يربطه بالمليزي والأندونيسي أو البوسني غير وحدة الدين، وهل ثمة مصير مشترك عابر للقارات يجمعه كونه عربياً مسلماً بإخوانه المسلمين؟ فإن الحيرة والقلق سوف يستبدان به، ويجعلانه غير مؤهل لتحديد هويته على الوجه الأفضل. والمشكلة أنه في ظلّ الدولة القطرية ونظمها السياسية في العالم العربي تركت العنان للفرد أن يختار هويته الدينية، ويضعها في المقام الأول حتى لو وصل الأمر إلى حدود التطرف، ولعلّ المسألة تتعلق بالخوف السياسي من فكرة أمة عربية واحدة أو الوحدة العربية، لما تشكّله من مخاطرة حقيقية على وجود الدولة القطرية ذاتها، ومن هنا يمكن القول إنّ المساحات الشاغرة التي تركت عمداً للجماعات الأصولية جاءت من منطلقات سياسية صرفة، فلا

ومع تكرار الفشل اتخذنا الغرب خصماً تاريخياً يروم انكسارنا، ومن ثمّ سيطرت النزعة الاستهلاكية للمنتج الحدائي بكافة أشكاله دون وعي بمنظومتنا العقلانية المؤهلة للتقدّم، وتمّ القطع مع السؤال النهضوي بالكشف الدؤوب عن أكذوبة التقدم الغربي، أي أكذوبة التقدم العلمي والتقني والسقوط الأخلاقي والإنساني أيضاً، ولأنّ عقلنا لم يستوعب الموقف من الحداثة من زاوية فكرية وعقلانية تستهدف التقدم بطرائقنا المميزة لسماتنا الحضارية والثقافية، فإنّ العلاج الشافي لا يتجاوز أمرين: الأول: الانغماس الآتي في الحداثة أيّاً كانت وجهات النظر المختلفة والمتباينة في التعرّف عليها، الثاني: قطع الصلة تماماً مع تلك المفاهيم المستحدثة التي رسخت لمجتمع الجاهلية، بتعبير «سيد قطب» الذي نظر إلى الحداثة وانعكاساتها في المجتمعات غير الإسلامية بوصفها تعبيراً عن مجتمعات متخلفة أو غير متحضرة، وبمقياس خط التقدم الإنساني، ولم يزل المجتمع العربي/الإسلامي حتى يومنا هذا، مع كلّ الأحاديث المطوّلة عن الحداثة، إلا أنه لم يدخل شريكاً حقيقياً في البحث عن دلالاتها ومحتواها المعرفي والإنساني، وما يمكن أن يناسبه، بل مازال أسيراً لصدمة الحداثة، لتغيب فكرة الانفتاح على الآخر رغم كلّ المحاولات المضنية المبدولة من قبل رواد النهضة وتابعيهم من المفكرين، ليحلّ محلّ الوعي بالحداثة، الارتداد إلى الخلف بحثاً عن حداثة ماضٍ ولى زمنه.

« يوسف هرمة: الكثير من الراضين لفكرة الحوار الثقافي يتشبثون بمبدأ الهوية، في حين يعتبرها آخرون مجرد وهم، على حدّ تعبير داريوش شايفان. من وجهة نظركم هل الهوية الإسلامية حقيقة أم وهم؟ وكيف نسعى لنقنع العقل الإسلامي بخطأ وهم المطابقة، وثبات الهويات؟

- د. ياسر قانصوه: بداية، إذا استحكمت فكرة الصراع، وسيطرت نظرية المؤامرة، أصبح التشبث بالهوية دفاعاً مستميتاً عن الذات أكثر من كونه وعياً بالذات. وتاريخياً، ترتبط الهوية بأمر التسييس، ومسألة الخطر الداهم إمّا على الإسلام أو العروبة، ومن هنا تبقى الهوية أسيرة المشروع القومي (القومية العربية)، أو الأمة الإسلامية (إضفاء الطابع السياسي بمعنى الدولة الإسلامية)، لتتحوّل الروابط الثقافية والاجتماعية والتاريخية إلى رابطة المصير المشترك، ومن هذا المنطلق يأتي خطاب الهوية متأثراً بفكرة أو نظرية المؤامرة، وتصبح إمكانية الحوار الثقافي مهددة بفشل المشروع القومي أو الحيلولة دون قيام الدولة الإسلامية، لتزداد إشكالية الهوية تفاقماً، ومعها يتمّ طرح سؤال الهوية من جديد، وتزداد حدة «أفعل التفضيل العربية»: أكثر عروبة أم أعظم إسلاماً؟

أو تلك القيم الدينية العظمى، لم يجدوا مواجهة تذكر، بل يبدو اليمين الجديد في أمريكا والغرب في حالة من التوهج، والرغبة في تولي مقاليد السلطة التي دانت له جماهيرياً، وتحتاج إلى ترجمة سياسية بالسيطرة على نظم الحكم، فقد صارت التعاليم الإنجيلية وبشارتها بديلاً عن البرنامج السياسي الذي عافته الجماهير من تكرار وعوده، وال فشل في تحقيقها. وفي عالمنا الإسلامي، العالم العربي تحديداً، وبعد أن فشلت تجارب «التحديث»، وانحدر الحال بالمواطن العربي إلى الدرجات الدنيا من الحياة بمستوياتها المختلفة، مما جعل الطريق ممهداً لدعاوى الأصولية بأن طريق الله، والعودة إلى الجذور والمناخ الدينية النقية، هي سبيل الفلاح والنجاح. ويمكن إيجاز الأمر أنه متى فشل الإنسان في صنع جنته على الأرض، وأحال الأمر إلى جحيم، فإن هناك من يدعو إلى التطلع إلى جنّة السماء بدلاً من وضعيّة الحياة على الأرض، هكذا تتبدى الملامح الظاهرة لفلسفة الأصولية، غير أن المحتوى العميق يحمل أغراضاً دنيوية تتخفى وراء حجب الإيمان.

« يوسف هرمة: الأقليات الدينية لم تعد مأمّن من الصراع العالمي في ظلّ هذا التسابق على كسب الشرعيّات الدينية من هذا الطرف أو ذاك. هل سيندر مفهوم الأقليات ويختفي في عالم متوحش كما اندثرت بعضها في العالم العربي والإسلامي، أم أنّ الأمر لا يعدو أن يكون صراعاً بضوابط يتحكم فيه صاحب القرار العالمي؟

د. ياسر قانصوه: الأصولية لا تعترف «بداروين» بالنسبة إلى أصل الأنواع، لكنّها تطبّق عملياً «البقاء للأقوى» وفقاً لفهم الداروينية الاجتماعية. إنّ نظرية اللعب العالمية الآن تطرح مبدأ المحصلة الصفرية، فإمّا غلبة حاسمة وسيادة تامّة أو لا شيء، ومن «داروين» إلى المكارثية أو من ليس معنا فهو ضدننا، فالطور الحدائي الذي تنشده الأصولية لا يضع «خانة» «للحياد»، أو يسمح باستقلالية المواقف العقلانية، فأنت إما مؤمن أو كافر وتستحق اندثارك، إذ لا توجد منطقة وسطى أو منزلة بين المنزلتين بالتعبير المعتزلي.

وليس مستغرب أن ينتقل المشهد العالمي الحالي من صراع الأيديولوجيات أو الأفكار التي سادت العالم بعد الحرب العالمية الثانية وبداية الحرب الباردة إلى حروب ساخنة وطاحنة تصل حدّ الإبادة للأقليات، فالمشهد الاقتصادي العالمي كان يمهّد الطريق لحروب من نوع مختلف؛ فالفقراء الذين لا أمل في شفائهم الاقتصادي والآخرون الذين لا يدينون بدين الأغلبية كلاهما يستحق نهايته في هذه الحروب المختلفة، فلما لم تعد فكرة «الإقصاء» كافية لإعطاء الانطباع بالقوة والسيادة بالنسبة إلى الأغلبية الدينية، وبدلاً عنها تكون فكرة الاندثار عند الأغلبية للأقليات الدينية ملائمة للقوة والهيمنة، وإذا جادل العقلاء بإمكانية وجود ضوابط

هي دينية ولا هي توكيد لهوية معينة. فالأمر لا يعدو كونه تبريراً سياسياً أضاف إشكالية جديدة إلى إشكالية الهوية.

« يوسف هرمة: في قراءة للمشهد الغربي والإسلامي نجد مشتركاً بدا يلوح في الأفق، وهو خطر الأصوليات الدينية وعولمة العنف، كيف استطاع الأصوليون أن يخترقوا مجتمعات غربية ضاربة في جذور التاريخ؟ وكيف تحوّلت الأصوليات الدينية من لاعب داخلي إلى تحدٍّ للمجتمعات الغربية؟

د. ياسر قانصوه: منذ سنوات والأصولية في العالم الغربي والإسلامي تتقدّم إلى الأمام تاركة الأيديولوجيات التقليدية تواجه مصيرها في التلاشي تدريجياً، فاليمين الجديد يحرز نجاحات مدوية في الغرب، وفي العالم الإسلامي تبسط الأصولية نفوذها، حتى وإن لم تحكم قبضتها على السلطة منذ الثورة الإيرانية عام 1979، لكنّ السؤال الجدير بالاهتمام: هل الأصولية عودة إلى القديم أم تُعدّ طوراً حدثياً؟ عندما نطالع سيناريو المشهد الأصولي، فإنّ متواليات اللقطات أو المواقف تتسم بسمتين: الأولى استدعاء القديم بوصفه إطاراً نظرياً تبريرياً، والثانية استخدام وسائل مستحدثه على تنوعها لتطبيقات عملية تصل إلى ممارسة العنف لفرض القوة، إنّها ليست محاولة لإحلال القديم في المستجدات الحياتية ولا سيادة الأصالة على المعاصرة، إنّها خروج على المألوف التقليدي، وهي أيضاً إقصاء للممارسة المعاصرة، ولذلك تعمل جاهدة على تشكيل وعي حدائي خاص يأخذ طريقة في التشكل، غير أنه لم يسفر عن صورته النهائية بعد، ومن هذه الزاوية يمكن إدراك عولمة العنف كدلالة على صورة التشكل العنيف لعالم يخضع لوعي حدائي جديد، أو يمكن القول طور حدائي جديد، كما يمكن القول إنّ المجتمعات الغربية بجذورها الأصلية فكرياً وعملياً لديها قابلية لبلوغ هذا الطور بعد سأم طال مداها. أيديولوجيات متصارعة أفرغت محتواها على حلبة الصراع، ولم يصبح لديها جديد لتقديمه، كما استطاعت المستجدات المعلوماتية وشبكات التواصل الاجتماعي أن تنقل اللعب «الأصولي» من إطار المحليّة إلى العالمية، وما التحدي القائم الآن لدى الأصولية إلا ترويض لعالم يُعاند ويُقاوم هذا الطور الحدائي الأصولي.

ولكن عندما نتحدث عن مقاومة العالم لهذا المدّ الحدائي الأصولي، فإننا نتحدث عن فئات مجتمعية لديها وعي ثقافي أو توجهات علمانية أو مدنيّة بالأساس، لكنّ القاعدة الجماهيرية العريضة في العالم سواء الغربي أو الإسلامي والعربي تبحث عن خلاصها الدنيوي في ظلّ قهر الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ممّا يجعلها فريسة للخلاص على الطريقة الأصولية، ومن ثمّ لم يجد الأصوليون عبر حضورهم الجماهيري وحماسهم التقليدي، ونبذهم لنتائج التقدّم ووسائله التي أبعدت الإنسان عن روحانيته

على بعض المؤلفات، ومواجهة أي محاولة لقراءة جديدة أو نقد لما ورد فيها، ومن صورة المسلم الحق الذي يسلم ويطيع دون شك إلى تكريس تفسيرات معيّنة والإقرار بها دون تعليق أو نقد، بات الأمر جاهزاً لتسويق فكرة النيل من الإسلام متى حدث اجتهاد معاصر أو محاولة للتجديد أيضاً، متى تمّ توجيه سهام النقد لبعض ما ورد في كتب التراث أو تصحيح بعض المفاهيم المغلوطة، وعندما يضيق بك المقام العقلاني فإمّا أن تركب سهوة عنادك منطلقاً إلى المجهول، أو تجمد في مكانك مكابراً حتى نهايتك.

وتاريخياً، استطاعت أوروبا أن تتجاوز نفق العناد والمكابرة المظلم إلى عصر التنوير، حيث انفتح العقل على مصراعيه للمعرفة والتقدم والقوة، غير أننا في مواجهة التقدم الغربي اصطنعنا رداءً من الكبر والعناد لا يكشف عورة تأخرنا وعرينا الحضاري المعاصر، وذهبنا بكل ثقة الجمود وغرور الجهل إلى التعويل فقط على فكرة المؤامرة التي تريد العبث بمبادئنا وتعاليمنا الدينية وإخراجنا من سكينه الإيمان إلى جحيم الشك والسؤال بينما إجاباتنا عن أسئلة الحاضر المؤرقة تكفل بها خير سلف من فقهاؤنا العظام، وصرنا نردّد أحياء عند كل مواجهة فكرية معاصرة، لا ليس مطلوب منا التفكير والرد بإجابات شافية، فقد تكفل بها أناس عظام أموات.

وتكمن المشكلة الحقة في كيفية رؤية زمننا بعيون أسلافنا ونحتاج باجتهادهم في عصورهم دون أن ندرك الطبيعة الزمنية ولا حتى المكانيّة التي شكّلت بيئة ملائمة لاجتهاد معين أو تقديم تصوّرات مناسبة لحالات ليست مدرجة على قائمة حياتنا الآن، وحينما نختار أن نعود القهقري إلى الوراء، فإننا نبحث عن السهولة والراحة، فالاجتهاد المعاصر يستلزم معرفة مدعمة بالعلم والوعي، وهذا ما لم نتعود عليه نتاج ظروف الجهل والفقر والمرض، والاستسلام لهذه الظروف التي تبعث على خطاب المظلومية، بينما العمل الجاد وتكوين الوعي عبر تدابير فكرية وترتيبات نظامية تبدو عبئاً ثقيلاً على أعناق مجتمعاتنا، مما يجعله يفر من متطلبات الحاضر، وطموحات المستقبل إلى سكينه الماضي وسكونه المريح، إنه ليس العناد والمكابرة، بقدر الاستسلام والشعور بالدونية، هذا هو الوجه الآخر للعملة النفسية.

« يوسف هرمة: يؤكّد علي حرب، في سياق نقده للإنسان في كتابه «الإنسان الأدنى»، أنّ هذا الأخير يحتاج إلى مساءلة مفهوم الإنسان، سواء عند الغرب أو الشرق، والذي تتقاذفه رؤيتان اثنتان: الأولى يمثلها التيار اللاهوتي، والثانية يمثلها الشكل العلماني السافر على حدّ تعبيره. هل تتفقون مع مضمون هذا النقد؟ وكيف تتجاوز حالة الاستقطاب الحاد الذي يعاني منه مفهوم الإنسان،

تحكم هذا الصراع أو الاقتتال يديرها صاحب القرار العالمي، فإنّ الخبرات الإنسانية وتجاربنا الحياتية تؤكّد أنّ أساليب التسوية والتفاوض وطلب الهدنة جائزة عند اللعب السياسي، أمّا بالنسبة إلى المسألة الدينية وما يرتبط بها من معتقدات مطلقة، والشعور بمؤازرة السماء للمؤمنين الأكثرية، تدفع أولئك المؤمنين بدين معين إلى سحق مخالفيهم من الأقليات، فهم أقليات لأنّ السماء غير راضية عنهم، وكما أنّ الفقراء ليسوا نتاجاً لظروف اقتصادية قاسية، بل هم أسرى كسلهم وقلة حيلتهم، فإنّ الأقليات الدينية لا تستحق من وجهة نظر الصراع العالمي الدائر أن تمارس طقوسها أو شعارها الدينية غير المعترف بها من قبل الأغلبية الدينية، بل يصل الأمر متى استحكّم الهوس الديني أنّها لا تستحق الحياة.

« يوسف هرمة: كثيراً ما يتعامل الإنسان المسلم مع الصورة النمطية التي شكّلت حوله باعتبارها أحد المظاهر السلبية التي يحملها الآخر عنه، دون أن يطرح السؤال حول الدوافع والأسباب التي جعلت منه متهماً، تتقاذفه تهم الإرهاب والإقصاء والعنف والتخلف، وبدل أن تستوقفه هذه الصورة ليعيد قراءة الذات من منظور معرّف يسعى إلى تنقية هذا التراث والتاريخ والثقافة - بعيداً عن الرغبة في الحفاظ على صفاء الذات - اختار خطاب المظلومية ليتوارى خلف جرحه الرجسي، ويقرأ صورته في سياقات المؤامرة، ويضيع على نفسه من جديد اكتشاف ذاته. ما قراءتكم لهذا العناد والمكابرة في عقل المسلم؟

- د. ياسر قانصوه: عبر محتويات التراث الفقهي تمّ تكريس صورة للمسلم الحق الذي لا يدع نفسه للجدل والنقاش الذي لا يجلب سوى الشك والارتباك، هذه الصورة النموذجية للإيمان باعدت الهوية بين إيمان المسلم وعقله، فالعقل في معظم التراث الفقهي محدود بالتسليم والطاعة كدالتين للإيمان، أمّا إعمال العقل فقد يدفع إلى الزيغ والضلال أكثر من كونه دافعاً للتفكير والفهم، فالاشتقاق اللغوي للفظ «عقل» يدل على التقييد والتوقيف، كما يقال فلان عقل بعيره، أي قيّده وربطه. ومن هنا فإنّ الممارسة العقلانية وما يلحق بها من تفكير ناقد، وإيراد للحجج، ومعرفة الأسباب لم تلقّ ترحيباً لائقاً من الفقه الإسلامي على امتداد تاريخه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ثمة دوافع سياسية دعمها الفقهاء لصالح الحكام من وجهة نظر فقهية لتبرير مظالم الحكام ووجوب إطاعتهم كفرض ديني وتقرباً من الله ورسوله، وعبر الإلحاح على إقصاء العقل من نطاق الاستفهام والفهم فيما يتعلق بالمسائل الدينية المهمة والشائكة، كان لا بُدّ للمسلم أن يبحث عن ثوابت يلوذ بها، فكانت جاهزيته للإقرار بصحة تفسير فقهاءه، وعدم القدرة على الطعن في تفسيراتهم وقراءاتهم حتى وصل الأمر إلى إضفاء قداسة

« يوسف هرمة: في الكتاب السابق نفسه يدعو علي حرب إلى الخروج من ثقافة التسامح إلى ثقافة الاعتراف. هل تمثل العلمانية المدخل الأساسي للحد من حالة اللاتسامح التي يعانيها العالمان؟

- د. ياسر قانصوه: كما ذكرت سابقاً «تمثل العلمانية» حالة «حيادية» تؤكد التسامح، حيث لا تفرض شيئاً معيناً على الإنسان الذي يتحرك وفق دوافعه ومصالحه ورغباته فحسب، كما أن التسامح هو خطوة أولى أساسية تجاه الاعتراف، وما على الإنسان سوى أن يؤكد ذاتيته عبر الاعتراف المتبادل. فهذا الكم من الحقوق والواجبات، والمفاهيم والنظريات، وأساليب الحياة المختلفة، والمصالح المتعارضة، قد يكون دافعاً للحروب والصراعات ما لم يتم إقرار التسامح كصيغة عالمية للحياة على هذا الكوكب، وافترضا، يمكن القول إن التسامح يمثل عقداً اجتماعياً متجدداً، لا يستمر سريان مفعوله على نحو مستديم ما لم يتم تأكيد الاعتراف كتوقيع أخير على العقد الاجتماعي المفترض تجديده عالمياً.

إن شعارات «التسامح» التي يرفعها العالم الآن تقابلها على الجهة الأخرى شعارات «الأصولية»، وأرى أنه لا يمكن أن تسود روح «التسامح» والأصوليون في الديانات المتعددة يبحثون عن الحقيقة المطلقة التي يدعونها، إنهم في بحثهم ينطق لسان حالهم بإقصاء الآخر في ظل تأكيد هوية دينية معينة وبسط نفوذها بكل الوسائل، ويمثل الآخر لدى «الأصولي» الضد أو العدو، ومن ثم من أجل إعلاء كلمة الدين لا بد من سحقه، وكل الصراعات والحروب الماثرة على الساحة العالمية الآن تؤكد غياب التسامح، هذا الغياب الذي يطول مداه مع كل خطوة تخطوها الأصولية باتجاه السيطرة والهيمنة. ليست العلمانية هي المدخل الأساسي للحد من حالة اللاتسامح لكن تستبقها الخطوة الأكثر أهمية، وهي الوعي الإنساني بالإنسان الذي يمثل أخوة الأرض، ورفقة الحياة على هذا الكوكب.

ونحن نحتاج في عالمنا الإسلامي/ الغربي ألا نسرف كثيراً في الشعور بالمظلومية أو الإحساس بمكائد ومؤامرات تحاك لنا، أنا لا أتحدث في إنكار وجود المؤامرة، أو أننا نحصل على حقوقنا العالمية دون الكيل بمكيالين، لكنني أعني عدم السقوط في هوة ردة الفعل دون القيام بالمبادرة التي نحتاجها على مستويين: الأول ما يتعلق بحياتنا في مجتمعاتنا من أجل إيجاد صيغ وبدائل مبتكرة وجديدة لطبيعة حراكنا على مستويات متعددة، مما يتيح الفرصة لحياة كريمة لمواطنينا، والثاني يترتب على مبادراتنا المحلية انفتاح آفاق جديدة على الصعيد العالمي تقوي أواصر العلاقة والمشاركة والإسهام مع الآخر في تحسين الظروف العالمية لصالح الإنسان أيّاً كان انتماءه.

« يوسف هرمة: شكراً الأستاذ العزيز ياسر قانصوه.

الذي يُعد سبباً رئيساً في حالة التضاد التي يعرفها العالمان الغربي والإسلامي؟

- د. ياسر قانصوه: يعتري القلق الفكري بيزاء هذا النوع من الرؤى الثنائية التي تشطر العالم الإنساني إلى نصفين، وأقدم دليلاً تاريخياً ينقض هذه الرؤية، عندما تخلصت أوروبا من سلطة الكنيسة؛ هل كان يعني هذا التخلص من الكنيسة دلالة على الإيمان؟ ثم أتوقف عند هذه الصورة من الحسم الفكري لدى الأستاذ «علي حرب» دون إدراك أن العلماني هو صورة الإنسان العادي المتميز عن «اللاهوتي» أو رجل الدين، فهل نخرج التيار اللاهوتي من ممارسات الإنسان العادي في حياته الدنيوية، أم أن فصل السلطة الدينية عن السلطة الدنيوية (السياسية) كما يراها العلماني تعدّ فصلاً بين الحياة الدنيوية للعلماني وحياته الروحانية في الدنيا أيضاً؟ ألم نعد ندرك أن العلمانية ليست عدائية ضد الدين، بل هي «حيادية» لا تفرض الإيمان بدين معين؟ وعندما أتأمل حالة الاستقطاب الحاد لدى الإنسان، فإني أتوقع أنه ليس استقطاباً بالمعنى الحرفي للكلمة، بقدر ما هو حالة من الحيرة والقلق تنتاب إنسان اليوم جراء ظروف اقتصادية وسياسية واجتماعية، إنه لم يحدد بعد مكانه، كما أن استقطابه ليس نهائياً، وإنما في مفترق طرق، بمعنى محاولة الجسّ واختبار مجال الحياة الملائم، مع رغبة عميقة لدى هذا الإنسان للخروج على منطلق الاعتياد والمألوف لتشكيل صورة جديدة لإنسانيته وسط ضبابية الرؤى، وغياب خرائط فكرية توضيحية، وانعدام الثقة في النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وأرى أنه ليس تضاداً بقدر ما هو بحث عن يقين إنساني جديد، لكن هذا اليقين الإنساني تشوبه محاذير عدة، منها:

- اعتقاد الإنسان في معرفته الشاملة المعاصرة دون أن يكون قادراً على الاعتراف بجهله وقصوره الإنساني، فعلى سبيل المثال، يتصور البعض في عالمنا أن تراثهم يُعدّ حاوياً كل حلول المشكلات المعاصرة، فقط نحن متقاعدون عن البحث وإيجاد هذه الحلول.

- التعويل على اليقين الديني كمدخل لحل ما هو وضعي، أي أن الثقة بالله تعالى تجعلنا في حالة انتظار الفرج الذي لن يأتي إلا بالتفكير والعمل. إننا في عالمنا المعاصر نبحث عن يقين، وعن خلاص من حالة التضاد، لكن يغيب عنا فكرتنا التسامح والاعتراف كفرصة واقعية متاحة لإقرار نظم عادلة وشفافية وتقارب وتعاون بين البشر، وهي أمور تعزّز إيماننا بأنفسنا، وتجعلنا متأهبين بلوغ حالة اليقين، بديلاً عن الهاشاشة والعجز الذي يعاني منه الإنسان المعاصر.

المتشاركون في الملف

- بدر الدين هوشاتي

أستاذ الحضارة بالمعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات بجامعة قفصة/ تونس (إلحاق). يُعدُّ بحثاً لشهادة الدكتوراه، موضوعه رحلات الأوروبيين إلى البلاد العربية في القرن التاسع عشر بين النزعات الإنسانيّة والمآرب الاستعماريّة.

من أبحاثه المنشورة:

- المسلمون تحت النفوذ الصليبي في مدونة الجغرافيين والرحالة المسلمين (كتاب بصدد الطبع).

- «الحركات الدينيّة والتحول الديمقراطي»، مجلة نقد وتنوير (مجلة علمية محكمة) العدد الخامس شتاء 2015

- التجاني بولعوالي

باحث مغربي متخصص في قضايا الإسلام والغرب، من مؤلفاته: المسلمون في الغرب بين تناقضات الواقع وتحديات المستقبل (2006)، والإسلام والأمازيغية (2008)، وصورة الإسلام في المقاربة الأكاديمية الهولندية (2013).

- لبنى بوشوارب

باحثة مغربيّة، متحصّلة على شهادة الماجستير في الحضارة الإسلاميّة.

- حمّادي ذويب

أستاذ التعليم العالي بالجامعة التونسية، متخصص بالحضارة الإسلاميّة القديمة، وواحد من أبرز المختصين في أصول الفقه، من مؤلفاته: السّنة بين الأصول والتاريخ، وجدل الأصول والواقع، ومراجعة الإجماع بين النظرية والتطبيق.

- مصطفى بن تمسك

أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسية، متخصص في الفلسفة المعاصرة، من آخر مؤلفاته: أصول الهوية الحديثة وعللها (مقاربة شارل تايلور نموذجاً).

- صابر بقور

باحث جزائري يُعدُّ شهادة الدكتوراه في الإعلام والاتصال.

- راضية عبيد

أستاذة جامعيّة من تونس، مختصة في الترجمة وعلوم المصطلح.

الإسلام في الغرب

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without 3orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com