خطاب الاستغراب العربي المعاصر: قراءة في الأنساق والمقدمات والنتائج

يوسف بنلمهدي

أستاذ مشارك في الأديان وحوار الحضارات

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، قطر

ybanelmahdi@qu.edu.qa

تاريخ استلام البحث: ١٠/ ٣/ ٢٠٢١ تاريخ تحكيمه: ٢٨/ ٣/ ٢٠٢١ تاريخ قبوله للنشر: ٢٧/ ٥/ ٢٠٢١

ملخص البحث

أهداف البحث: يهدف البحث إلى فحص خطاب الاستغراب العربي المعاصر، لاكتشاف أهم اتجاهاته ومعالمه الفكرية والمنهجية، ودراسة تصوره لمسألة العلاقة بالآخر على المستوى النظري والتطبيقي.

منهج الدراسة: اعتمدت الدراسة منهج الاستقراء في جمع المعطيات حول أنساق الخطاب الاستغرابي وتصنيفها، وتوسلت بأسلوب التحليل والمقارنة في دراسة معالم تلك الأنساق وتصورها للذات والآخر.

نتائج البحث: توصل البحث إلى أن المجال التداولي العربي الإسلامي يعرف أنماطا من خطاب الاستغراب، يمكن تصنيفها إلى نماذج متباينة؛ حسب المحاور الرئيسة المشكلة للدراسات الاستغرابية، وقد حصرت هذه الدراسة تصنيف تلك التيارات في ثلاث نماذج محورية، هي:

- خطاب الاستغراب الجدلي الذي يؤطر مشروعه في سياق رد الفعل ضد الخطاب الاستشراقي، مع محاكاة بنيته ومفاهيمه.
- خطاب الاستغراب المتماهي الذي ينغمس في منظومة الآخر الثقافية، ويتنكر للذات؛ عقيدة، وحضارة، وقيما إنسانية.
- خطاب التعارف أو الاستغراب الموضوعي، الذي يتسم بالوسطية، من جهة الوعي بالذات، وتعزيز سبل التعارف والتعاون مع الآخر، بمجافاة الغيرية والصراع الثقافي.

أصالة البحث: تظهر القيمة العلمية للبحث في المقارنة النظرية والتطبيقية بين تيارات الاستغراب، مع تظهير الأنموذج الائتماني الذي يعبر عن أصالة الذات فكرا وتخلقا، كما يعبر عن أصالة في تصور العلاقة بالآخر انفتاحا وتحاورا وتعاونا.

الكلمات المفتاحية: التعارف، الاستغراب، التغريب، الأنساق، الائتمانية

للاقتباس: يوسف بنلمهدي، «خطاب الاستغراب العربي المعاصر: قراءة في الأنساق والمقدمات والنتائج»، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد ٣٩، العدد ٢، ٢٠٢١، عدد خاص حول «فكر الاستغراب في التداول المعرفي المعاصر: نحو رؤية علمية موضوعية في استكشاف الآخر»

https://doi.org/10.29117/jcsis.2021.0302

© ٢٠٢١، يوسف بنلمهدي، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية وفقًا لشروط Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). وتسمح هذه الرخصة بالاستخدام غير التجاري، وينبغي نسبة العمل إلى صاحبه، مع بيان أي تعديلات عليه. كما تتيح حرية نسخ، وتوزيع، ونقل العمل بأي شكل من الأشكال، أو بأية وسيلة، ومزجه وتحويله والبناء عليه، طالما يُنسب العمل الأصلي إلى المؤلف. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0-

Contemporary Arab Discourse of Occidentalism: A Reading in the Paradigms, Introductions and Results

Youssef Ban El Mahdi
Associate Professor of Religions and Dialogue of Civilizations
College of Sharia and Islamic Studies, Qatar University, Qatar
ybanelmahdi@qu.edu.qa

Received: 10/3/2021 Reviewed: 28/3/2021 Accepted: 27/5/2021

Abstract

Purpose: This research aims to examine the contemporary Arab-Islamic discourse of Occidentalism, to discover its most important trends and intellectual and methodological features and to study its relationship with the Other at the theoretical and practical levels.

Methodology: The study uses an analytical method to collect data on different discourses of Occidentalism in order to classify them. It invoked the method of analysis and comparison in studying the features of these paradigms and their perception of the self and the Other.

Findings: In the Arab-Islamic dialectic, there are several paradigms of Occidentalism discourse that can be categorized into various forms according to the main axes of Occidentalism studies. This study classificaties these currents into three pivotal models, which are:

- The Occidentalist dialectical discourse that frames its project in the context of the reaction against the Orientalist discourse, while simulating its structure and concepts.
- The Occidentalist discourse of identification that indulges in the cultural system of the Other and denies itself in terms of beliefs, civilization, and human values.
- The Occidentalist discourse of recognition and acknowledgement, which is characterized by moderation on the one hand self-awareness and the promotion of ways of acquaintance and engagement with the other, in opposition to otherness and cultural conflict.

Originality: This research paper identifies major features of Occidentalism studies and uncovers their presence in the discourse of the most important currents of contemporary Arab Occidentalism, while comparing them and providing contemporary examples for each model. It highlights the value of the Trusteeship Paradigm, which expresses the authenticity of the self in thought and creation and expresses the originality in the perception of the relationship with the Other in terms of openness, dialogue, and cooperation.

Keywords: Acquaintance; Occidentalism; Westernization; paradigms; Trusteeship Paradigm

Cite this article as: Youssef Ban El Mahdi, "Contemporary Arab Discourse of Occidentalism: A Reading in the Paradigms, Introductions and Results", *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*, Volume 39, Issue 2, (2021), Special issue on "Occidentalism in Contemporary Cognitive Deliberation: Toward Objective Scientific Vision for Exploring the Other"

https://doi.org/10.29117/jcsis.2021.0302

© 2021, Azzeddine Mamiche. Published in *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*. Published by QU Press. This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0), which permits non-commercial use of the material, appropriate credit, and indication if changes in the material were made. You can copy and redistribute the material in any medium or format as well as remix, trans.form, and build upon the material, provided the original work is properly cited. The full terms of this licence may be seen at https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

تمهيد: تحرير مفهوم الاستغراب

في مجال الدراسات الفكرية، غالبًا ما يصعب حسم تعريف المفاهيم المحدثة، لوجود صعوبات منطقية، تتعلق بالحدود، والرسوم التي تكون أقل صرامة وثباتًا، وأكثر مرونة وتحولًا، وأخذًا بعين الاعتبار أن المفهوم عمومًا، حتى في حقل العلوم الدقيقة، يولد غير نضيج، ثم يكتمل نموه بصقل الحذاق، عن طريق مداومة البحث والنظر والمناظرة، ومفهوم الاستغراب من هذه النوعية، وهو منذ ظهوره في الساحة الفكرية العربية إلى الآن، ما زال يكتسب معاني جديدة، ويظهر إمكانات تحليلية متباينة إلى درجة التناقض، كما أن حضور البعد العاطفي، والإيديولوجي مضمرًا، أو صريحًا في بعض موضوعاته، يمارس تشويشًا قويًا على المفهوم؛ ويحشره في وضعيات جدلية متصلبة، يضعف فيها التعقل، وتتوارى فيها الحكمة.

ولعل المتفحص لمعاني المفهوم في مجال الدراسات الاستغرابية المعاصرة، يجدها تتراوح بين[1] «طلب الغرب» أو «دراسة الغرب»، أو «الميل نحو الغرب»، أو «فقه الغرب»، أو «علم الغرب». ولا يمكن الجمع بينها لرفع اللبس، تأسيسًا على ما قدمناه سابقًا؛ ولأن لبعضها منطلقات، ومناهج، ومقاصد، واستراتيجيات، تخالف الأخرى ضرورة، وتقف منها موقف الضد الذي يراعى في محاولة بناء الرسم، أو الحد، وهذا أمر معتاد في المفاهيم المتعلقة بالذات والهوية.

ونحن من جهة قصدنا ننتخب العبارتين الأخيرتين – أقصد «فقه» الغرب، و«علم» الغرب – مع ميل كبير لعبارة «علم الغرب»، باعتبارها مرادفًا تفسيريًا للاستغراب الموضوعي المنشود، وإدراكًا عامًا، يتعلق بالموجود، والمتوقع الذي تعقل أسبابه، واستمساكًا بما لكلمة «علم» من أصالة، وقوة في القرآن الكريم الذي طلب من المؤمنين الارتقاء لمرتبة العلم في أصول الدين، كونها أعلى درجات التحقق بالمعاني «استدلالًا وخبرًا يقينًا»[2]، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، كما أن هذا المصطلح يضمن لنا عدم تفلت الاستغراب ذاته من التحقق بقيم الإسلام الإيمانية، والأخلاقية، والحضارية، وهو قبل كل هذا، مذهب فئة من الباحثين الذين تواطؤوا على القول بـ«علميته»، أو الطامحين إلى تحوله إلى علم بمنهج، وقضايا، ومقاصد[3]، دون أن نتجاهل رأي فئة أخرى تنفي صفة العلمية عن الاستغراب في أي وقت وحين!

كما نعد من أبرز مميزاتها، ضبط مناهج وأساليب البحث، والتحليل علميًا وأخلاقيًا، ودفع التحيزات المناقضة لحد

(١) أحمد سمايلوفتش. فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر (القاهرة: دار الفكر العربي، ط. ٢، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ص. ٣٥-٣٨.

(٢) أبو الحسن الماوردي، النكت والعيون، تفسير الماوردي، مراجعة السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ٢٠٠٧)، ج. ٥، ص. ٣٠٠.

(٣) يراجع في هذا المعنى على سبيل المثال: علي بن إبراهيم النملة، كنه الاستغراب، المنهج في فهمنا الغرب (بيروت: بيسان، ط. ٢، ٢٠١٦م)، ص. ٢٣-٣٣؛ فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق؛ أنور محمود زناتي، حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب مصطلح الاستغراب، https://www.alukah.net/culture/0/47271، تاريخ الإضافة: ٣/ ١٢/ ٢٠١٢ م؛ حوارات في علم الاستغراب مع مفكرين وباحثين من العالمين العربي والإسلامي (النجف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٠م)؛ وأعداد من دورية الاستغراب المعروفة.

العلم، فضلًا عن تحمل مسؤولية تصحيح الأنساق المنتسبة لحقل الاستغراب، الأمر الذي نعده فريضة منهجية، وحاجة علمية عاجلة وملحة، دون أن ننسى أن هذا الجهد موصول بحركة فكرية أصيلة، عرفها تاريخنا الحضاري[١].

وتأسيسًا عليه، يمكن اعتبار كل ممارسة استغرابية مخالفة لشروط النظر العلمي معرفيًا، وقيميًا، وإجرائيًا، ممارسة قاصرة، ومنها على سبيل التمثيل، لا الحصر، الغيرية المعادية للآخر، والتحيز الأعمى لمركزية الذات[٢]، ومجافاة مقصد التعارف الحضاري، واستبداله بالصدام والصراع، وأخيرًا السقوط في فخ الاستشراق المعكوس[٣].

المبحث الأول: خطاب الاستغراب في التداول العربي: السياقات وأنماط الخطاب

يتألف المعمار الهندسي لعلم الاستغراب، من جملة من القضايا الكبرى التي يتناولها خطاب الاستغراب عادة؛ لهذا لجأت هذه الدراسة إلى اعتماد الموقف المعرفي – القيمي والحضاري – الاجتماعي من أصول تلك القضايا معيارًا لتصنيف تيارات الاستغراب العربي المعاصر، مع التأكيد على أنها لا تعد معايير حاسمة، لكنها – على الأقل – تسمح بضبط المواقف والمقاصد الاستغرابية بنسبة كبيرة، سواء تعلق الأمر بالأفراد، أم بالمؤسسات البحثية والثقافية والسياسية. وأهم هذه الأصول، أو المعايير هي:

١- تصور الهوية الحضارية للذات/الأنا

هذا المستوى حيوي، ومحوري؛ لأن تصورنا لمقومات هويتنا الحضارية، ووعينا بخصائصها، وأنماط تفاعلها الداخلي والخارجي، أمر معتبر في تحديد مقدمات، ومقاصد، ومناهج خطاب الاستغراب الذي ننتجه، أو نتبناه، وهذه مسألة ينبغي ألا نغض الطرف عنها؛ لأنها تفتح أعيننا على أصول ذلكم التباين الفكري الذي تسرب لخطاب الاستغراب المعاصر، وأصاب أصالته، ووحدته بلوثات قومانية[٤]، وفكرانية، وفئوية؛ نتيجة الاستعمار، والاستبداد، وتراجع الحريات، وضعف ثقافة الحوار.

وإن شئنا الارتقاء بالخطاب الاستغرابي معرفيًا إلى مستوى التحديات، وحضاريًا إلى مستوى الوعي الذاتي، والإنجاز المأمول، علينا أن نعي أن المضمار الأصعب الذي يلزم كسبه لبناء خطاب استغراب معبر عن حقيقة الحضارة العربية الإسلامية، وأصولها المرجعية، وتجربتها الفذة، هو تمنيع العقل المسلم ضد الانغلاق الثقافي، والتقوقع الحاد على

(١) محمد عبد الحليم بيشي، «الجذور التاريخية لعلم الاستغراب في التراث الإسلامي»، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد ٣٧، العدد ٢، ١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م.

(٢) أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب (القاهرة: المركز العربي للدراسات الغربية، ٢٠٠٠)، ص. ١٥٥-١٦٧.

(٣) صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق معكوسًا (بيروت: دار الحداثة،١٩٨١).

(٤) يقصد طه عبد الرحمن بالقومانية، الخطاب القومي الذي يقلد الغرب في الفصل بين العروبة والإسلام. انظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ٢٠٠٦)، ص. ٢٠٣.

الخصوصيات الهوياتية؛ وبالمقابل من ذلك تنمية الشعور بالوحدة الحضارية الحاضنة لكل الفسيفساء العرقية، والثقافية، والفئوية، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، مع ضرورة ترسيخ مفهوم أصيل للوحدة، بحيث يضمن مساواة الجميع في التعبير عن الذات، والتنعم بفضيلة الانتماء إلى أمة الشهادة؛ لأننا عندما قصّرنا في خوض رهانات هذا المضمار، اصطبغت تلك العناصر المنغلقة بفلسفات، وإيديولوجيات محلية، ووافدة، وأفرزت لنا أنماطًا من الخطاب الاستغرابي تجافي النمط الحضاري الجامع؛ وتتمسح بأعتاب مباينة له؛ أخص منها بالتحديد، النمط الجدلي المتقوقع على مفهوم ضيق للهوية، والنمط التغريبي المفرّط في كلياتها، فضلًا عن أنماط أخرى تتصور مسيرة التحضر صراعات وحروبًا حتمية!

٢- تصور العلاقة مع الآخر

كما سبقت الإشارة، فهذه المعايير تشكل بناء هندسيًا واحدًا، لهذا لا غرابة في ترابطها، وتداخلها؛ ومنه تداخل هذا المعيار مع المعيار السابق؛ فتصور الذات ينعكس على تصور العلاقة بالآخر، حتى إنه ليصح أن يقال: «معرفتك نفسك أساس معرفتك لغيرك»، وهي مسألة يمكن رصدها معياريًا باستقراء القيم الحاكمة لأسلوب التواصل، كما يمكن رصدها موضوعيًا من خلال مؤشرات الإرادة، ومستوى التحيزات التي يعلنها خطاب الاستغراب؛ فالمتقوقع الذي يستحضر دائمًا تفوق جماعته الصغرى، وأمجادها، وإنجازاتها في مضمار الحضارة الجامعة، ينطلق من عكس صيغة معادلة التواصل، والتثاقف الحضاري؛ بحيث ينظر لهويته الضيقة على أنها الفرع الذي لولاه لما كان الأصل، بل إنه ربما رأى الأصل عالة عليه، وعقبة تعطل تحقق أنانيته، كما يشتهيها، ولا أقول إنّيته! لذلك نجده يدعو لفك الارتباط معه كليةً، أو مع جزء حيّ منه، أو حتى مجرد قراءة للغرب منسجمة معه.

والمفارقة الكبرى أن هذا التصور الضيق للهوية عند تيار الانغلاق، مستمسك في نظرته للوجود، والإنسان بفلسفة غربية الأصول؛ لهذا يمكن نعته بتيار الانغلاق، والتقليد؛ فهو من جهة، متقوقع على خصوصيات عرقية، ومحلية، وثقافية، ونسوية (جندرية)، لكن من جهة أخرى هو مستلب لفلسفة الغرب وقيمه، وهذا ما يفسر العلمانية الغالبة على بعض حركات الخصوصية الثقافية والجندرية ودعوتها الصارخة لقيم الحداثة الغربية تحت عناوين الديموقراطية، والحريات الفردية، والعلمية، والعقلانية.

والواقع أن هذا التيار قدم مراجعات فكرية جذرية في العقود الأخيرة، إلى درجة أنه أصبح يدعو إلى تجاوز ما يسميه «علاقات القبيلة، والطائفة، والدين»[(١)]، وينظر لتجاوز شعارات «إيديولوجية» كانت تلزم المثقف العضوي

(١) راجع: سلامة كيلة، «يسار محافظ»، مجلة رمان، على الرابط: https://rommanmag.com/view/posts/postDetails?id=4411 (٢٣/ ٧/ ٢٠١٧)، استرجع بتاريخ: ٣١/ ١٢/ ٢٠٢٠.

«الإنتليجنسيا» بتقدير ضمير الشعب، وقيم الشعب، وثقافة الشعب. لهذا فقراءتنا لهذا النمط من الاستغراب، ينبغي ألا تغتر بنقد أصحابه للغرب، وإظهار اللدد في خصومته سياسيًا، أو أدبيًا، فذلك - في نظرنا - لا يعد استغرابًا حقيقًا، بل محافظة يمينية، أو يسارية، يصح وصفها بأنها استشراق معكوس، لا يخدم الحوار، والتعارف من منطلق قيم حضارية إسلامية ذات معالم وأصول واضحة، وإنما هو تضارب مصالح مع الغرب في محاور محدودة، وقضايا مؤقتة، وبالتالي، فحركته إنما تهدف إلى مزاحمة الغرب في المراتب، والمواقع، أو دعم أحد جناحيه ضد الآخر.

٣- الموقف من الدين

لا نتحدث في هذا الإطار عن الاستغراب بوصفه خطابًا لاهوتيًا، يقرأ الغرب في إطار عقدي صرف، فهذا ما لا توافق عليه الرؤية المنبثقة عن الحضارة الإسلامية التي امتدت في أعماق «الغرب» قرونًا عدة، في أوروبا، وروسيا، والبلقان...، واحتضنت في رحمها هويات متنوعة، بما في ذلك الهويات الدينية الكتابية، والوضعية؛ حتى إن المقولة الشهيرة للكاتب والشاعر البريطاني روديارد كبلنغ Rudyard Kipling (١٨٦٥-١٩٣٦): «الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقيا»[(١)]، لا تجد مصداقًا لها في الحضارة الإسلامية في الماضي، كما في الحاضر، فالقصد إذًا هو بيان أن هذه الحضارة التليدة التي تشعبت أقلام أبنائها في وعي ذاتهم، وتصور علاقتهم بالحضارات الأخرى، أسست على قواعد الدين عقيدة وسلوكًا، فكرًا واجتماعًا، وبالتالي يستحيل بناء فكر معبر عن كيانها حقيقة، باستبعاد الدين، أو تهميشه، أو تأخيره عن منزلته، أو تحميله وزر بعض الإشكالات الحضارية، ولا يخفى أن حضور الدين في الخطاب «الهوياتي» غير قاصر على حضارة الإسلام فحسب، فأغلب حضارات العالم المعاصر هي كذلك، بل إن الحضارة الغربية الحداثية ذاتها، لا تنفك تستحضر الدين في مجالات معينة، ونصوص العهدين القديم والجديد، وتراث القديسين والرهبان، حاضرة بقوة في بناء الموقف من الإسلام والمسلمين تحديدًا[(٢)].

لكن حتى مع هذه الصلة المتحققة بين الدين والحضارة، فإن المقاربات الاستغرابية المعاصرة، سارت في ثلاثة توجهات:

أ- إنكار أن يكون للدين دخل في الدراسات الاستغرابية المعاصرة، وادعاء أن شروط الوعي المعاصر ينبغي أن تكون موضوعية، بمعنى مجردة عن تدخل الدين. وخلفية هذا الخطاب تضمر قناعة راسخة مفادها أن الخطاب الديني متى ما وجد، تكون النتيجة التصلب الوجودي وإنكاء الجراح، وإحياء العقد التاريخية، وبالتالي إذكاء الصراع الحضاري. ومع أنه لا يمكن إنكار وجود مثل هذه النماذج السلبية في الشرق والغرب، إلا أنها قطعًا لا

(1) Rdyard Kipling, *The Ballad of East and Wes*, at: http//:www.kiplingsociety.co.uk/poems_eastwest.htm (accessed 15/11/2020).

(٢) راجع تفاصيل النظرة الدينية للإسلام ومقوماته، في:

John Tolan, *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today* (Princeton University Press, 2019).

تبرر إقصاء الدين؛ لأنه ثابت من ثوابت الحضارة، والهوية، كما أنه حاضر عيانًا في الفضاء العام البعيد عن مجال تدخل سلطة الدولة، والاقتصاد، والمؤسسات الحداثية بالغرب[١]، ومن جهة أخرى، فتلك القراءات المنغلقة لا تمثل الدين، بل هي نموذج مبتسر منه، والعيب الأكبر الذي يمكن أن نستدركه على هذه الفئة، هو تجاهلها لخطاب الأصولية الدينية الغربية تجاه الإسلام، وهو اتجاه واضح لا يمكن التغافل عنه[٢].

ب- إلباس الدين لبوس الصراع، ومن ثم الرهان على «لاهوت للتحرير»[٣] يكون فيه الدين مع فئة ضد فئة، وتصبح قيم الدين خادمة لمتطلبات لحظة تاريخية معينة، وهنا نرصد، بأسف بالغ، كيف أن الدين في الغرب اتسم بمباركة الحملات الاستعمارية الغربية، منذ الرومان إلى الاستعمار الحديث، كما اتسم بالمطاوعة للإيديولوجيات المعاصرة، إذ يمكن الحديث عن وجودية مسيحية، أو يهودية، كما يمكن الحديث عن ماركسية، أو اشتراكية، أو ليبرالية دينية أيضًا[٤]... بينما في العالم العربي، لم تنجح مثل هذه المشاريع في الجواب عن سؤال التبرير، والمشروعية، ولم تتبلور إلا في مرحلة المد الناصري، حيث ظهرت بعض الكتابات التي تنظر للاشتراكية من داخل المجال التداولي الإسلامي، إما نصًا، وتصريحًا من خلال عنوان «الاشتراكية الإسلامية»، أو من خلال مقولة «العدالة الاجتماعية»، وقد تمحورت تنظيرات هذا الفريق على كون التشريع الاقتصادي في القرآن والحديث يدعم المبادئ الاشتراكية، وأن قيم الإسلام في الثروة والحكم تتوافق مع الأنموذج الاشتراكي المعدل عن الماركسية، لكن هذا النشاط الفكري تراجع بتراجع الناصرية.

ج- استحضار الدين بمسؤولية ووعي، أقصد بالمسؤولية استحضار خطاب الاستغراب للمقاصد، والقيم العمرانية، والحضارية للدين، وهذا من شأنه أن يسهم في تزكيته، وترشيده، وأقصد بالوعي الحذر من التعميمات، والتفطن لمطبات التاريخ، وتقديرها قدرها؛ ففتاوى إدارة النزاع في حقب المقاومة، ودفع الظلم عن الأوطان الإسلامية، تعبر في الحقيقة عن حالة تاريخية خاصة، اكتوى فيها الوعي الإسلامي بنيران العدوان على بلاده، وتراثه، وكرامته، وهي لا تعبر عن كليات حضارية مطلقة، وإنما يعبر عن ذلك القرآن الكريم في هداياته الحضارية.

٤- الموقف من التراث

أ- تراث الحضارة العربية الإسلامية:

التراث هو الشريط الوراثي (جينوم) للحضارة، وخزان تجاربها، وقيمها، ورؤيتها للذات والآخر، ومن نعم الله

(١) يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم (القاهرة: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٣م)، ص. ١٩ وما بعدها.
(٢) راجع هذا الأمر هاينريش فيلهلم شيفر في كتابه صراع الأصوليات، ترجمة صلاح هلال (القاهرة: مركز المحروسة للنشر، ٢٠١٢م).
(٣) روجيه جارودي، نحو حرب دينية، ترجمة صياح الجهيم (بيروت: دار عطية للطباعة والنشر، ط. ٢، ١٩٩٧م)، ص. ١٤٤-١٥١.
(٤) جارودي، المرجع نفسه، ص. ١٤٤-١٤٥. مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط. ١، ٢٠٠٥م)، ص. ٢٤٢.

على الأمة الإسلامية أن تراثها تشكل في مرحلة القوة المادية، والسياسية، والفكرية، والأخلاقية، وهذا ما جعله متوازنًا في موقفه من الآخر؛ إذ لا نكاد نعثر فيه على تضخم لعقد الكراهية الموجهة ضد الآخر، وتنصيبه غيرًا نقيضًا للذات، وحافزًا جدليًا لبقائها، بل إن بعض الدواوين جعلت المخالفين بعد بعثة محمد صلى الله عليه وسلم جزءًا من أمته، كونهم أمة الدعوة في مقابل أمة الاستجابة(١).

كما أنه بفضل التراث، بقي الخطاب الحضاري لدى الأغلبية الساحقة من مفكري الإسلام بعيدًا عن التترس بقيم الانغلاق، الموجهة لصناعة الكراهية بين الأمم، عكس بعض الفكر اليهودي المتترس بنصوص العهد القديم، وتفسيرات الأمورائيم التلمودية، وكذلك الأمر بالنسبة لبعض التيارات الإنجيلية المتصهينة في عصرنا، كما نجد في التراث الإسلامي حماية من القابلية للاستعمار الثقافي، والانسلاخ القيمي؛ ومن محاسن الأقدار أن دواوين محاكم التفتيش الإسبانية (ق١٥-١٦م)، التي استهدفت وجود المسلمين في إسبانيا، في لحظة من لحظات الضعف الحضاري، شاهدة على الأمرين معًا؛ أقصد شاهدة على اعتزاز المسلم بدينه، ومبادئه، وقيمه، وتمسكه بأرضه، وعرضه من جهة، ومن جهة أخرى حفظه لقيم الجوار، والتعارف مع المخالفين في الدين والثقافة(٢)،وهو بهذه الميزة يعكس صورة الأندلس المسلمة، أندلس الحضارة، والانفتاح، واحترام حقوق المخالفين، تلك الأندلس التي خرجت للعالم أعلامًا يمكن استلهام فكرهم في التأسيس لفكر حضاري عالمي، وسلوك حضاري متوازن(٣)، وحتى مع وجود الغيرية في بعض مدونات التراث، إلا أنها منزوية في ركن قصي، يعتبر حالة استثناء، ورد فعل متوقع من مجتمعات فرضت عليها تحديات وجودية شاملة.

هذا من جهة التأصيل النظري، أما من حيث الواقع العملي، فقد سلكت بعض تيارات الاستغراب المعاصر مسالك غير منتجة حضاريًا، فهي إما رضيت بالعناوين، وضعفت همتها عن التعمق في لباب التراث، مما حال دون استنباطها للرؤية الحضارية التي تنسجم مع الرؤية التوحيدية، والمبادئ والقيم القرآنية، أو زهدت فيه؛ لأنه في نظرها «ماضوي» عاجز عن مماسة مشكلات الإنسان المعاصر، والغريب أن منها من يقبل استحضار أرسطو، وأفلاطون، وفلاسفة التنوير الأوربي، ولا يستوعب استحضار معانٍ راسخة، وحكم وازنة من التراث، وبعضها ينكر حتى ممارسة حق النقد الأدبي للحداثة، وكأنها صارت معاني مقدسة(٤).

وختامًا لهذه النقطة، أؤكد على أهمية الاطلاع على التراث بالنسبة لكل تصور استغرابي، يزعم تمثيل هذه الأمة، وأن

(١) محمد عبد الباعث الكتاني، إبراء الذمة بتحقيق القول حول افتراق الأمة (القاهرة: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ١، ١٩٩٧م/ ١٤١٨هـ)، ص. ٥٤ وما بعدها.

(٢) لوي كارديلك، الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون المجابهة الجدلية، ترجمة عبد الجليل التميمي (تونس: منشورات المجلة التاريخية المغربية، ١٩٨٣م)، ص. ٥١ وما بعدها.

(٣) عبد القادر بخوش، «ابن رشد في سياق استحضار قيم النهوض الحضاري – دراسة نقدية تحليلية»، مجلة التمدن، جامعة مالايا، ماليزيا، المجلد ١٥، العدد٢ ، ٢٠٢٠م، ص. ١٩٧-٢٠٦.

(٤) سيد القمني، انتكاسة المسلمين إلى الوثنية: التشخيص قبل الإصلاح (بيروت: الانتشار العربي، ط. ١، ٢٠١٠)، ص. ٢٨١-٢٨٤.

سؤال «نحن والتراث» سؤال محوري في ذلك، لكن يبقى الفيصل في الاستفادة المثلى من التراث، هو وجود منهج سليم في قراءة، وتقويم مناهجه، ومضامينه.

ب- التراث الغربي:

لا ننكر أن للغرب تراثًا من العلم، والحكمة، والقيم، ولا يوجد عاقل في الدنيا يدعي عكس ذلك، لكننا ينبغي أن نتذكر دائمًا بأن المنقول الغربي في صورته البعيدة عن الوثنية، وظلام العصور الوسطى، انفتح عليه المسلمون، كما انفتحوا على تراث باقي الحضارات الأخرى: الهندية، والصينية، والفارسية، واستطاعوا نسج علاقات معرفية متوازنة مع مضامينه، ومناهجه، ابتداء من الثلث الأخير من القرن الثاني الهجري على الأقل؛ تاريخ تأسيس بيت الحكمة، وانطلاق مشروع الترجمة الذي يعد أحد المشاريع الحضارية الرائدة في تاريخ الأمة الإسلامية(١).

لكن العامل الرئيس الذي يجعل هذا الموضوع معيارًا صالحًا لتصنيف تيارات الاستغراب، هو الموقف من النمط الحديث للتراث الغربي، ذلكم النسق القيمي، والمنهجي الذي تشكل في الغرب، في الفترة الممتدة من بداية القرن الميلادي السادس عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر، حيث تم تثبيت نمط معين من الإدراك الوضعي للوجود، والمعرفة، أهم سماته؛ العلمانية، والعقلانية، والفردية، وهي مفاهيم أسست على الشك في وجود «المعنى/ المقدس/ الدين»، أو جحده مطلقًا، من خلال تأويل حقائقه تأويلًا ماديًا، سخرت له مناهج العلوم الإنسانية القابلة للتوجيه، خاصة علوم الإناسة، والاجتماع، والنفس... لينتهي ذلكم التحول إلى ما سماه المرحوم المسيري (ت ٢٠٠٨م) «علمانية شاملة» تنكر القيمة، والكليات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وتلغي البعد الغيبي للوجود الكوني والإنساني(٢).

وبالتالي، فإن أي استيلاب يقع فيه خطاب الاستغراب المعاصر(٣) لصالح هذا النمط، ستكون نتيجته استيلابًا للذات، وقطعًا لأوصالها، وفصلها عن أركان نشأتها المتقدمة، ونهضتها المنشودة، وبمقابل ذلك؛ فإن رفع شعار مصارعته بنفس مناهجه، وأساليبه، ومقولاته، والدخول معه في اشتباكات جزئية، فيه إنهاك لطاقة الفكر، وترسيخ للممارسة الاستشراقية المعكوسة، ولعل السبيل الأمثل للتعامل مع التراث الغربي، هو نهج مسلك الهيمنة، والشهود الحضاري الذي حض عليه القرآن، والاتفاق على أنموذج حداثة ذاتية، قال سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ [البقرة ١٤٣]، وقال: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ

(١) راجع تفاصيل هذا الموضوع عند بيشي عبد الحليم، الجذور التاريخية لعلم الاستغراب في التراث الإسلامي، مرجع سابق.
(٢) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة: دار الشروق، ط. ١، ٢٠٠٢)، ص. ١١٩-١٤٨.
(٣) عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجية (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط. ١، ١٩٨٣م)، ص. ٩.

ٱلنَّصِيرُ﴿٧٨﴾ [الحج:٧٨].

٥- أساليب الخطاب والتواصل

أسلوب الخطاب والتواصل معيار أساس من معايير التمييز بين أصناف الاستغراب، وإذا كان تَمَثّلنا لقيم الحضارة الإسلامية راسخًا، ينبغي أن ننتصر للأسلوب القائم على السماحة، والرفق، وذم العنف والتعصب في التواصل، والإنصاف، واحترام الحقيقة العلمية والتاريخية في البحث، إلى غير ذلك من القيم التي تفرضها إرادة التعارف الإنساني التي أوصى بها الإسلام؛ فاستقراء تراث دراسة الآخر عند علماء الإسلام في القديم، يقف بنا على نصوص واضحة، تؤشر على أن طالب الحق لا يسعه إلا العدل، والإنصاف، أما أساليب التلفيق، والتزوير، ومعها أساليب المطاوعة، والتماوت، فهي مستهجنة في التواصل الإنساني؛ لأنها إما خطاب، وأسلوب بحث مستفز للآخر على نحو يستثير رد فعل سلبي من قبله، وهذا منهي عنه بنص القرآن الكريم، يقول سبحانه: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، أو خطاب استلاب ينقل للآخر صورة غير واقعية تمامًا، فيبقى الآخر جاهلًا بحقيقة ثقافتنا وقضايانا، وموقفنا مما نعتبره اعتداء، أو سوء فهم، ويمكن التمثيل لهذا الأمر بقضية الرسوم المسيئة للنبي الكريم، فالخطاب الذي يظهر تفهمًا لما يقوم به الإعلام الغربي بدعوى حرية التعبير، هو في الحقيقة يتجاهل أن الغالبية العظمى من المسلمين تعتبره اعتداء شنيعًا غير مبرر على مقدساتها، ومبادئها الدينية، وهذا يؤجج النزاعات، ويثير الضغائن، ويدعم بطريقة غير مباشرة إصرار الغرب على تجاهل الخصوصيات الثقافية للمسلمين في بلاد المهجر.

٦- الموقف من القضايا المعاصرة

قضايا الحوار الحضاري بين الغرب والإسلام كثيرة، ومتشعبة، وقد أشرنا إلى أصولها سابقًا، وفي هذا المحور نجمعها بناء على تصور مؤسسة بحثية، هي مركز Pew Research Center الأمريكي، ففي دراسة إحصائية، نشرها المركز سنة ٢٠٠٦ بعنوان «الانقسام الكبير: كيف ينظر الغربيون والمسلمون بعضهم إلى بعض The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other»، أورد جملة من القضايا، هي: فلسطين، والدين، والمقدسات، والمرأة، والإرهاب، والأصولية، والحداثة[1]. وهي القضايا التي تجد طريقها إلى الكتابات والبحوث الأكاديمية، ويناقشها الخطاب «اليومي» والإعلامي عبر عناوين فرعية، مثل قضية الدين التي تناقش في أسئلة العلمانية، خاصة موقع الدين في النظام السياسي والاجتماعي، وقضية فلسطين التي تناقش في الموقف من حركات المقاومة، والتطبيع وسبل التحرير، وقضية الإسلاموفوبيا التي تناقش في الحقوق الثقافية للأقليات المسلمة، ومشكلة «الرموز» الدينية، ثم قضية الحريات

(1) "The great divide: How Westerners and Muslims view each other", Report from *Pew Global Attitudes Project*, https://www.pewresearch.org/global/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other. 22/6/2006.

التي تناقش في قوانين الأحوال الشخصية، وأسئلة «الجندر» والشذوذ الخلقي، وأخيرًا قضية «الأصولية» التي تناقش في الديموقراطية والتعددية، وإذا كان الاستطلاع استنبط إحصائيًا أن المسلمين يسيرون في اتجاه معاكس لصراع الحضارات، فإن ذلك لا يعني أن الغرب قد خطا نفس الخطوات، بل إن ثقافة «الإسلاموفوبيا» تزداد كلما ظهر تمكين للمسلمين في الغرب، وكلما ظهرت أزمات في نسيجه – الغرب – الاجتماعي، والاقتصادي.

خلاصة القول: إن الموقف من هذه القضايا، يؤثر على خطاب الاستغراب، وصلته بالعمق الحضاري للأمة؛ إذ يفترض في الاستغراب أن ينطلق من الذات، وأن يلتزم باستحقاقاتها روحًا، وفكرًا، وعملًا، من غير تحيز، ولا تغافل عن شرطية العصر، حتى يحقق غايته.

المبحث الثاني: نماذج من خطاب الاستغراب في التداول العربي

المطلب الأول: خطاب الغيرية والديالكتيك: الأصول الفكرانية والتمحل الفلسفي

١- الجدل والحضارة: تحرير مفهوم الجدل (الديالكتيك)

الجدل، أو الديالكتيك Dialectic، مفهوم يختزل قسمًا من تاريخ الفلسفة الإنسانية، وبصورة أكثر تحديدًا الفلسفة اليونانية، ومع أنه مستمد من أصول الحوار، والمنطق، وفن الإقناع[١]، إلا أنه تحول عبر مسار نحت طويل؛ ليستقر في الفلسفة الألمانية الحديثة مفهومًا وظيفيًا، يؤطر النظر للعوالم الممكنة كلها، ويفسر حركة الطبيعة، والفكر، والحضارة.

وبقليل من البحث والتقصي، ندرك أن العنصر الجوهري في مفهوم الجدل هو التضاد، وهو عنصر ترجعه الدراسات التي تعنى بتاريخ الفكر الفلسفي إلى الفيلسوف اليوناني هريقليطس Heraclitus (٤٨٠ ق.م)، الذي آمن بالتغير الدائم للكون، وهو صاحب مقولة «إنك لا تضع قدمك في النهر مرتين That one can never step in the same river twice»[٢]، وفضلًا عن تأكيده على جوهرية معامل التغيّر في صيرورة الكون والحياة، جعل هريقليطس التضاد، وصراع الأضداد، قضية وجودية عامة[٣]، رسخها فلسفيًا في حياته، وتأثر بها كبار فلاسفة اليونان من بعده،كسقراط، وأفلاطون، وأرسطو... وعليه دون غيره من فلاسفة اليونان، اتكأ هيجل في فلسفته، أو فهمه لديالكتيك الفكر والتاريخ[٤]، حيث جعل التضاد منطق العقل والتاريخ، وجاء بعده ماركس؛ ليعمم الجدل على الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، طبعًا مع ملاحظة أنه قلب منحاه بشكل جذري نحو المادية عوض المثالية.

---

(١) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، (بيروت: منشورات عويدات، ط. ٢، ٢٠٠١)، ج. ١، ص. ٢٧٢-٢٧٣. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٨٢)، ج. ١، ص. ٣٩١.

(2) Wendell Johnson, "Never the same river." *ETC: A Review of General Semantics, 61.3*, (2004), p. 381.

(٣) حربي عباس عطيتو، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، (بيروت: دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م)، ص. ١٢٨.

(٤) إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل (بيروت: دار التنوير، ط. ٢، ١٩٨٥م)، ص. ٦٥.

ولما كان محور الجدل هو فكرة الصراع، صار العالم متوقفًا في صيرورته على حركة جدلية بين المتناقضات، التي لا تفتر، وبإسقاط على الحضارة، يمكن أن نستنبط من غير اعتقاد: أن الحضارات سلب لبعضها، وقدرها الصراع من أجل الاستمرار، ذلكم الاستمرار الذي أخذ تكامله في الحضارة المسيحية الغربية الحديثة، التي رشحت عنده على غيرها من الحضارات التي تقع دونها؛ مع الإشارة إلى أنها في جدلها تجاوزت نقصها، وتطورت نحو المثال، مع أن هيجل أغفل عناصر التناقض داخل الحضارة الغربية ذاتها، وهي العناصر التي أصبحت في زماننا واضحة، بحيث لم تعد متوجهة في جدلها نحو الخارج، بل أصبح الجدل الداخلي قويًا منذ الحربين الغربيتين المدمرتين، إلى الحرب الباردة، إلى ما بعد الحداثة، إلى الأسئلة الاجتماعية والأخلاقية المتداولة في الوسط الغربي، وفي مقدمها حضور الدين، والقيم، والرموز الدينية، في الفضاء العام[١].

إن هذا التقاطب القائم على قوانين ومبادئ مثالية، أو مادية، جعل صراع الحضارات مقولة «علموية»، تدعمها نظرية التفوق الثقافي، والقيمي للغرب، وأحيانًا يؤخذ حتى بالتفوق العرقي، إذ لا يمكن تجاهل حضور التقاليد القومية بأقصى درجاتها في حقل فلسفة التاريخ[٢]، لكن – للأسف – وجدت بعض عناصر هذه الصورة صداها عند بعض رجالات الاستغراب المعاصر، الذين أمعنوا في تسويغ عوامل التضاد، ومبررات القطيعة بين الحضارتين الإسلامية والغربية، في إطار حركة رد فعل يعاكس مقولات الاستشراق الجائرة، ودعوى صراع الحضارات القاصرة؛ مع أن تصور الإسلام للحضارة مختلف عن التصور الغربي، فالعمران في الدين الإسلامي الخاتم، قاصد لتحقيق الطمأنينة، والسلام، والتوفيق بين الأمم، كما أن الصراع مع الغرب مظنة تفويت مصالح جمة؛ لأن الصراع قائم على اللّدد، والخصومة، وهذا يحدث حالة حضارية غير سوية، عكس ما تطمح إليه رؤية الاستغراب الموضوعي.

والواقع أن دعاة هذا التوجه، إنما كانوا مدفوعين بظروف سياسية، واستراتيجية طارئة؛ حبست المقاصد الإيمانية للحضارة، والاستخلاف الحضاري، وحجبت تاريخًا من الدعوة للتعارف، وترسيخه عقيدة، وخلقًا، وتشريعًا، فعلماء الإسلام قعّدوا لتفاعل حضاري بين المسلمين وغيرهم، عبر فقه مميز في العلاقات الدولية، له فضل كبير على القانون الدولي المعاصر، في الوقت الذي كانت فيها الإمبراطوريتان العظيمتان: الرومانية، والفارسية قائمتين على التوسع[٣].

٢- تيار الجدل في الاستغراب المعاصر

تتعدد تيارات الاستغراب الجدلي تبعًا للإيديولوجية الموجهة، فثمة الإسلامي، والقوماني، واليساري... ومما ينبغي توضيحه بشكل قطعي، أننا لا نقصد بالجدلي الأنموذج الناقد، والممانع في سياقات تحررية، ومعرفية، وحضارية، فهذا

(١) راجع على سبيل المثال:
Isaac Weiner, *Religion out loud: Religious sound, public space, and American pluralism*, vol. 14. (NYU Press, 2014).

(٢) برتراند بينوش، التباسات الحضارة، ترجمة هدى مقنص (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط. ١، ٢٠١٣م)، ص. ٤١٥.

(٣) حسن الترابي، حوارات في الإسلام والديموقراطية والدولة والغرب (بيروت: دار الجديد، ط. ١، ١٩٩٥م)، ص. ٥٣-٥٤. بتصرف.

مما يثري الدراسات الاستغرابية، ويسهم في ترشيد مسارها، وإنما نقصد الأنموذج الذي يؤمن بالتناقض الصارخ بين الحضارات، ولا يرى فيها أي إمكانٍ للتواصل؛ من ذلك على سبيل المثال، أن فلاسفة الثورة الإسلامية في إيران، تبنوا هذه المقاربة الجدلية؛ أو فرضت عليهم في ظل ظروف داخلية، وخارجية لم تتغير كثيرًا، بل ازدادت توترًا وانسدادًا وتشعبًا، في دواليب السياسة، والاقتصاد، والطاقة، والتكنولوجيا ... وهي مقاربة ترى أن ثمة تضادًا بنيويًا، أو تناقضًا مبدئيًا بين الشرق والغرب، على صعيد علم الوجود، وعلم المعرفة، وعلم القيم، وعلم الإناسة؛ منهم على سبيل المثال «افتخار زاده»، الذي يرى «أن التناقض بين الشرق والغرب هو في الأصل تناقض بين فطرتين، وبين إيديولوجيتين، وبين ثقافتين وفكرين، وإن غاية الكمال لدى كل منهما مضادة لغاية الكمال لدى الآخر»[(١)].

إن طرح افتخاري زاده، وغيره من مفكري وفلاسفة الثورة الإيرانية، يؤدي معرفيًا إلى تأكيد التناقض الثقافي، والقيمي، وحضاريًا يرسخ مقولة صراع الحضارات، وبدوره لم يسمح الغرب لمفكري الجمهورية بالتفكير خارج هذا الإطار، وحتى أطروحة خاتمي المعتدلة حول حوار الحضارات، أجهضت، وانزوت في مبادرات أكاديمية، وسياسية محاصرة.

وفي العالم العربي يبقى حسن حنفي أهم ممثل لهذا التيار من الناحية الفلسفية، وتوسله بسرديات ومفاهيم الفلسفة الألمانية واضح، ومنصوص عليه، مع أنه بالغ في تعميمها على الذات والآخر؛ بحيث أضحت مقولات فكرية داعية لنمط حضاري قائم على الغيرية، والتناقض، وتعزيز التقاطبات القيمية والمعرفية على نحوٍ جدلي، أساسه الجدل الهيجلي مستأنفًا، أو معكوسًا؛ مستأنفًا لأنه يجعل التنوير الإسلامي آخر مرحلة في تطور المطلق بعد اليهودية والمسيحية، في الوقت الذي أوقفه هيجل عند المسيحية[(٢)]، ومعكوسًا لأنه يثبت مركزية الشرق المسلم مقابل مركزية الغرب المسيحي، ويجعل التضاد والصراع هو روح العلاقة بينهما، بل حتى التأريخ للفكر، يأخذ معاييره من وقع معارك الحروب الصليبية، وحملة نابليون، وثورة عرابي...؛ وذلك لأن مشروع حنفي هو مشروع مواجهة معلنة، وهو صالح لفترة تبلور الفكرة عند حنفي فما قبل، أعني حقبة الاستعمار، والغزو الثقافي، والعولمة المفروضة؛ لهذا تم قبوله ظرفيًا، لكن آثاره على الفكر والوعي الذاتي سلبية للغاية، فأن تعي ذاتك بالمناقضة مع غيرك، فهو أمر مخالف للتعارف الحضاري، وينطوي على خلل في المقاصد الاستخلافية.

والمفارقة أن حسن حنفي بسبب سبقه لبحث الموضوع، أحدث انزياحًا كبيرًا في الدراسات الاستغرابية، خاصة عندما رسخ المقابلة بين الاستشراق والاستغراب، وقد امتدت بلبلته إلى جسم بعض المثقفين الإسلاميين عبر الشيوعيين المتحولين، ودعاة اليسار الإسلامي.

(١) نقلاً عن: أحمد كلاته ساداتي، «العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي»، مجلة الاستغراب، السنة الأولى، خريف ٢٠١٥ م/ ١٤٣٦هـ، ص. ٢٣٣.

(٢) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦)، ص. ٣١١.

المطلب الثاني: خطاب التماهي والاستتباع: السرديات الانتقائية، والتمحل الحضاري

١- خطاب التماهي والاستتباع: المفهوم والدعاوى

أقصد بالاستغراب المتماهي، مجموع الخطاب الفكري المستلَب، الذي أنتجته فئة عريضة من الكتاب والمثقفين، ممن استهواهم أنموذج الحداثة الغربي في معالجة القضايا الفكرية، والاجتماعية، والحضارية المعاصرة، وأعماهم بريقها عن إدراك الفوارق الفكرية والحضارية الحقيقية بين أنموذج الإسلام بعقيدته الهادية للإنسان في عالم الغيب والشهادة، وشريعته الموصولة بالوحي قولًا وفعلًا، وبين أنموذج مختزل من الغرب العلماني الحديث والمعاصر؛ ذلكم الأنموذج الذي فتح باب المرجعية «الإنسانوية» على مصراعيه؛ وحكمها في التفكير، والسياسة، والتشريع، والنظر للمرأة والمجتمع؛ لكنه عجز عن استيعاب كينونة الإنسان، ومعالجة أسباب قلقه وضياعه، لأنه انطلق انطلاقة غير صحيحة عندما استغل أخطاء الكنيسة، ورجال الدين في العصور الوسطى، لتبرير إنكار المعنى مطلقًا، أو تفسيره تفسيرًا ماديًا؛ لتكون النتيجة إقصاء المعنى، والقيمة من دورة الحياة الاجتماعية، ومؤسساتها التربوية والسياسية والاقتصادية والعلمية، وبناء أنموذج حضاري قاهر للإنسان، زاج به في ظلمات التشيؤ[١].

ومع أن الأفكار الرئيسة المؤطرة لخطاب التغريب، أو الاستغراب المتماهي، قديمة قدم أسئلة النهضة الإسلامية، إذ يمكن العثور عليها في أدبيات حركات ليبرالية وقومانية مبكرة، عرفها العالم الإسلامي في: تركيا، ومصر، والمغرب العربي، وفي مدونات جيل من الكتاب العرب والمسلمين؛ أمثال: أحمد خان، وسلامة موسى، وعلي عبد الرازق، وفؤاد زكريا، وفرح أنطون ... وغيرهم كثير، ممن ارتابوا في الأداء الحضاري لقيم ومبادئ أمتهم الأصيلة، ودعوا إلى تقليد الغرب، باعتباره مثالًا، من شأن الاقتداء به تحقيق النهضة المنشودة؛ لكن هذه المشاريع التي كانت في طورها الطفولي البسيط، واجهتها مشاريع ممانعة، استطاعت كشفها، إن لم نقل إفشالها، كما رأى محمد عمارة (ت ٢٠٢٠)[٢]، أو على الأقل نزع المصداقية عن مقولاتها، من خلال المناظرة الفكرية، والتكتلات الاجتماعية، خاصة بعد غطرسة الغرب الاستعمارية، وإبادته لملايين من المسلمين المتطلعين للحرية والكرامة، ودعمه للمشروع الصهيوني، ضدًا لكل الشعارات الإنسانية.

ومع بداية القرن الواحد والعشرين، طرأ قدر من التحوير والتحديث على مشروع التغريب القديم، وعاد إلى العالم الإسلامي في صورة جديدة، تحمل عنوانًا أكثر خطورة، أقصد به ما بات يعرف بخطاب «التنوير»، ذلكم المفهوم السائل، ذو الجبهات الفكرية، والثقافية المتشعبة، يُعد استعارة صريحة للحظة تاريخية وخطيرة من مسيرة الغرب الحديث؛ لأنه تعدى كونه وعاء «مفاهيميًا» لنقل فلسفة الوجود، والقيمة، والعمران الغربية، إلى فضاء العالم الإسلامي؛

(١) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط. ١، ٢٠٢٠م)، ص. ١٢٩-١٤٨.

(٢) محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير (القاهرة: دار الشروق، ط. ٢، ٢٠٠٢م)، ص. ١٥.

ليفتح جبهة اشتباك مباشرة مع الدين نفسه، وفي غالب الأحيان من داخله؛ من خلال التقليل من مصداقية الأصول الموجهة للفكر والسلوك، واتهامها بالمسؤولية عن التخلف الحضاري، وتصنيفها في دائرة الخطاب المناقض للعلم، وقيم التحضر الإنساني... إلى غير ذلك من الأحكام التي نجدها في كتابات زكي نجيب محمود (ت ١٩٩٣م)، عندما كان معجبًا بالمدرسة الوضعية، خاصة في كتابه «شروق من الغرب»، الذي دعا فيه إلى الانفتاح على الغرب باعتباره «طريقًا وحيدًا للنهضة»[١]، قبل أن يستعيد توازنه، ويتصالح مع هويته، ويدرك قيمة الدين في بناء النهضة؛ خاصة في كتابه رؤية إسلامية، الذي اعترف فيه بأنه كان واهمًا عندما ظن أن ثمة تناقضًا بين أن يكون الإنسان مسلمًا بعقيدته الدينية، وأن يكون في الوقت نفسه ساعيًا إلى ما يسعى إليه الغرب من جهة إقامة حضارة جديدة[٢].

ولا نحتاج هنا أن نؤكد أن التعاطي النقدي مع كتابات وأعلام هذا التيار، والرفض القاطع لطروحاته الحضارية، وفضح مغالطاته الفكرية والاستدلالية، لا ينبع من مجرد تصنيفه في خانة الاستغراب المتماهي، وإنما من جهة ما يحمله من مفارقات غريبة عن فلسفة الحضارة عمومًا، والحضارة الإسلامية خصوصًا، إذ لا توجد أمة من الأمم سعت إلى الرقي عبر نسف ذاتها، وإلغاء كينونتها، ولا يوجد فكر اجتماعي سليم، يدعو إلى نقض أساس المجتمع، طلبًا لغاية حضارية، يقول محمد عمارة رحمه الله: «وإذا كانوا يدعوننا إلى (تنوير غربي)، فإننا لا نريد رفضه لأنه غربي، بل نريد عرض مضامينه، ومفاهيمه على ثوابتنا الاعتقادية، والحضارية؛ لنرى مدى ما في هذه المضامين التنويرية الغربية من (الصواب)، و(الملاءمة)، ومن ثم حظها من (القبول) في عقل أمتنا، ووجدانها!»[٣].

وتبقى النتيجة الأخطر لهذا الخطاب الساعي إلى إلحاق الإنسان المسلم بنماذج حضارية غربية مشوهة، هي العبث بالمقومات المنهجية، والفكرية للدين والحضارة، من خلال شعار أو مقولة «أنسنة» الإسلام، وزعم ترقيته في مسار الأنوار، عبر «تثويره» من الداخل بوساطة مناهج تأويلية تحليلية، أبرزها التاريخ، والفيلولوجيا؛ المنهجان المعتمدان في قراءة المعاني الدينية العقدية، لتبرير فلسفة التعددية الدينية التي لا تقدم للحضارة الإسلامية، والإنسانية أية قيمة مضافة، اللهم استنبات النسبية العقدية والقيمية، التي تشقي الإنسان، وتزيد من اضطراباته النفسية، ومشكلاته الاجتماعية، من خلال ترسيخ الشكية، وإضعاف الالتزام الأخلاقي، ومن الكتابات المعاصرة التي تسعى إلى نقل هذه المعاني للمجال العربي الإسلامي، نذكر فؤاد زكريا (ت ٢٠١٠م) صاحب مقولة «العلمانية هي الحل»، و«العلمانية ضرورة حضارية»، وصادق جلال العظم (ت ٢٠١٦م) صاحب كتاب «الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية»، ومحمد مجتهد شبشتري، صاحب كتاب «تأملات في القراءة الإنسانية للدين»، وعبد الكريم شروش مؤلف «التراث والعلمانية»، ومحمد أركون (ت ٢٠١٠م) صاحب كتاب «نزعة الأنسنة في الفكر العربي»، وسنقف مع مترجم كتب هذا الأخير، والمبشر الأكثر

(١) زكي نجيب محمود، شروق من الغرب (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨م).
(٢) زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية (القاهرة: دار الشروق، ط. ٢، ١٩٩٣م)، ص. ٨.
(٣) محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، ص. ١٦.

حماسة لأفكاره «هاشم صالح»؛ الذي يعد أغزر كاتب يستعمل شعار «التنوير» في كتاباته المختلفة، مع التأكيد على أن هذه الكتابات لم ترق إلى درجة إقناع الجمهور المثقف بطروحاتها، وذلك بشهادة أهلها، قبل خصومها[1].

٢- الاستغراب ودعوى التنوير عند هاشم صالح

هاشم صالح، كاتب ومترجم سوري، ارتبط بأركون مبشرً برؤيته ومترجمًا لكتبه، ومن خلال مقالاته الغزيرة ومؤلفاته الداعية لأنموذج التنوير الغربي، يعرض مجموعة من الأفكار التاريخية العارية عن التفلسف، والاستدلال السليم، بسبب إيغالها في الإسقاط التاريخي المعلن، ودعوتها الصريحة لمحاكاة الغرب في علاقته بالدين، ونظرته للإنسان، ويمكن تلخيصها في ثلاثة محاور تضمها ثلاثة كتب، هي:

أ- تشخيص مشكلات الحضارة الإسلامية

خصص له كتاب «الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟»[2]، وفيه يتهم مقومات الحضارة الإسلامية السائدة، على مستوى المذهبية العقدية، والتشريعية، ومنظومة القيم النظرية والعملية، بالمسئولية عن «التخلف» الحضاري بتعبيره، ولا يجد غضاضة في الدعوة إلى تفكيك ما يسميه بـ«اليقينيات الجماعية» التي أصبحت، حسب تعبيره، «عالة علينا، وعلى العصر، وعلى البشرية بأسرها»، ويحمل حركات الإحياء والتجديد التي نشأت للدفاع عن وجود الأمة، وهويتها، مسئولية فشل النهضة الحضارية، بل إنه يتصور المنافحين عن الهوية من خلال نموذج الدين المسيحي، ورجل الدين «الظلامي» المعادي للعلم والتقدم.

ومن خلال طرحه لسؤال مباشر، حول «لماذا فشل الإصلاح الديني في الإسلام، ونجح في المسيحية في أوروبا؟»، يجيب مباشرة بأن السبب هو ما يسميه «الأصولية الإسلامية»، ويهون من مسؤولية الاحتلال الإحلالي، والفكري على مشكلات المجتمع العربي، مدعيًا أن المشكلة تكمن في الذاكرة الجماعية.

والقارئ للكتاب يأخذ انطباعًا واضحًا؛ هو ضعف الهم المعرفي عند هاشم، لصالح الاشتباك الإيديولوجي، الذي يعكس هواجس نفسية لا علمية، خاصة أن الاتهامات التي يطلقها في كتابه مدونة بنفس إيديولوجي مباشر، خال من اللباقة المعرفية، والعمق التحليلي، فضلًا عن الإحصاءات والبيانات، وغيرها من مقومات التحليل السوسيولوجي، والتاريخي المعلن، فتجد عبارات، أو «كليشيهات» من قبيل، الأصولية، والظلامية، والرجعية.

ب- استيراد الحلول: «حتمية» التقليد واستيراد القيم

إذا ضعف التشخيص ضعف معه الطرح الافتراضي، وتصور الحل، وهو ما نجده عند صالح في كتاب «مدخل

(١) عبد الواحد المكني، المعادلة الصعبة: فشل حركة الاستنارة الحديثة في البلاد العربية (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠م).
(٢) هاشم صالح، الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧م).

إلى التنوير الأوروبي»، الكتاب الذي يعد دعوة صريحة للخروج من التاريخ، والحضارة، والتنكر للقيم المجتمعية؛ عبر تبني قيم حضارة الآخر، والانتماء للحظة بائدة من تاريخه، وهو المعنى الوحيد الذي يمكن تقبله لدعوة صالح إلى تبني نموذج التنوير الغربي، ومحاكاة محطات العلمنة، والتحديث الأوروبيين، خاصة في جزئية «الإصلاح الديني» بالمفهوم الغربي الذي اتخذ عنده صورة الحل «الحتمي» الوحيد؛ لنقل الأمة إلى صفوف الأمم المتقدمة، وتشييد حضارة مدنية حديثة، سماتها، رفض الحقائق والقيم المطلقة، بما في ذلك العقيدة الدينية التي يدعو إلى تفكيكها من عناصر القطع، من أجل كسر التمايز بين الأديان؛ بحجة التسامح، وحرية الاعتقاد، في مقابل التعصب الديني، والحروب المذهبية[١]، بل إن النص القرآني ذاته بالنسبة لصالح على موعد مع «نظرة تاريخية»، ستظهر للوجود يومًا ما، وتدعم التنوير الموعود[٢].

ج- تقويم التراث: القطيعة العرفية، وتجزئة التراث

من خلال كتاب العرب والبراكين التراثية، هل من سبيل إلى إسلام الأنوار؟[٣]، نقف على استعارة صريحة للهيجلية، دون احترام مقومات التحليل الهيجلي، ونتائجه، فنجده في القسم الثالث من «مشروعه» الذي يعبر عنه بـ«المشكلة التراثية»، لا يتصور أي نصيب من المشاركة، والتكامل، والتعاون لتحقيق هم الإصلاح، بل يجعل الواقع جبهات متناقضة؛ جبهة التنوير مقابل ما يسميه جبهة الأصولية، وبذات الرؤية الضيقة، والإقصائية يقرأ التراث، فهو بالنسبة له ليس تراثًا واحدًا لأمة واحدة، وإنما فيه نماذج يمكن اعتناقها بسبب عقلانيتها، ونظريتها التأويلية، وجوانب لا بد من القطيعة المعرفية معها، حتى ولو كانت تعبر عن القسم الأكبر من ضمير الأمة، ورصيدها الروحي والثقافي، ولسان مقاله يقول: إن التقدم، والرقي الحضاري يحتاج إلى أسباب، منها القطيعة المعرفية مع القسم الأكبر من التراث، والدعوة إلى «إسلام الأنوار»، الذي لم أجد له تصورًا، ولا تصديقًا في مدارس التراث التي زعمها، وإنما هي مجرد تمويهات، وتوهمات لا صلة لها بالتراث من قريب ولا بعيد؛ أقصد بالضبط، أوهام المثقفين العلمانيين حول مطاوعة الرشدية، والعدلية لمشاريعهم.

٣- ملاحظات على دعوى التنوير عند هاشم صالح:

أولًا: الغيرية وانسداد النموذج الحضاري:

مهما اختلفنا مع الطروحات الاستغرابية التي يعرفها مجالنا الفكري، فإننا نتفق معها في جملة من المبادئ، منها التفكير المنفتح على حلول متنوعة، والاهتمام لحال الكيان الجماعي الجامع للأمة، والسعي إلى حفظ مقوماتها المادية والمعنوية، بالموازاة مع التحديث والتجديد. لكن مع هاشم صالح لا نجد هذا التعبير عن الانتماء حاضرًا، بل نجد إنكارًا للذات،

(١) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص. ٢٤٧.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٢٥١.
(٣) هاشم صالح، العرب والبراكين التراثية: هل من سبيل إلى إسلام الأنوار؟ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٦).

وطعنًا في أقدس مقوماتها، وبالمقابل من ذلك نجد اعتزازًا بقيم الغرب، وتجربته التاريخية، وواقعه المعاصر، حتى إن كل مقارنة تعقد في كتاباته المختلفة بين الذات والآخر، إلا وتكون نتيجتها تحيزًا، وانتصارًا للمثال الأوروبي، بل إنه ضيق الخناق على الأمة الإسلامية، ولم يترك لها مجالًا للرقي، سوى تقليد التجربة الأوروبية في التنوير، مع أنها تجربة تاريخية لها خصوصياتها، ولا يمكن – عقلًا وتاريخًا – استعادتها، هذا بغض النظر عن تقييمنا لنموذجها الذي يتخبط في مشكلات بنيوية تؤرق كبار مثقفيه، وفلاسفته[1]، والذي يستعصي على الفهم والإدراك حقًا، في هذا الخطاب التغريبي، هو قلب المعايير بصورة غريبة، إذ كيف يمكن للمفكر أن يرسم طريقًا رجعيًا غيريًا للتقدم؟ فالمفروض أن التقدم هو تطلع ذاتي للأمام، لا اقتباس غيري ماضوي، وبناء عليه، فإن هذه الفرضية العجيبة، تقبر ذاتها بذاتها، لأن هذا التناقض الصارخ بين تصور المشكلة والحل، أسقط أصالة المشروع، وجدية الرؤية.

ثانيًا: الإسقاط واتهام الدين:

يتهم هاشم صالح الدين، أو ما يسميه أحيانًا بـالتفسير «الأصولي»، أو الحنبلي للدين، بالمسئولية عن الأزمة الحضارية، ويحملها عبء الإشكالات السائدة على مستوى العقلانية، والقيم الإنسانية، وأنظمة الحكم، والتخلف العلمي، والهزائم الحربية، وفشل النظام السياسي، إلى غير ذلك من المعطيات التي يراها مبررًا لإصلاح ديني على النمط الأوروبي؛ إذ بالنسبة له تاريخ الإسلام الحالي هو تاريخ المسيحية السابق، إذ الفرق – عنده – بين الشرق والغرب، ليس خصوصيات ثقافية، وتجارب إنسانية، وإنما هو فارق زمني، فالشرق هو الغرب القديم، أو غرب القرون الوسطى، والغرب هو الشرق الذي يطمح إليه بعد صيرورة، يقول: لقد تميز عصر الحداثة بتغلب العقل على الإيمان، والفلسفة على اللاهوت، والعالم المتعلمن شيئًا فشيئًا على الكنيسة، وهكذا اختفى الدين، أو كاد، من الحياة العامة، وأصبح مسألة شخصية ليس إلا[2]... إلى غير ذلك من العبارات ذات الأصل الفرنسي، التي لا تنظر لما يجري في الغرب والشرق من يقظة روحية، ودينية، ذات وجهين؛ إيجابي متصالح مع الكيان إلى حد ما، وسلبي منغلق حول الهوية الدينية بمعناها الإقصائي.

المطلب الثالث: خطاب التعارف: التحديات، وأمانة الشهود الحضاري

ا- خطاب التعارف، والشهود الحضاري: الأسس المعرفية، والنموذج الحضاري

التعارف مصطلح قرآني جامع لمقتضيات ميثاق التكليف الإلهي للإنسان في حياته الدنيا، تحقيقًا للسعادة، واستعدادًا للحياة الأخرى، وهو تكليف، أو استخلاف قاصد في مستواه الحضاري إلى تحقيق التفاهم، والتعاون بين الذات والآخر،

(١) يمكن الإشارة في هذا السياق إلى ما كتبته مدرسة فرانكفورت النقدية، ومنها على سبيل المثال، كتاب لإنسان ذو البعد الواحد، لهربرت ماركيوز، وكتابي انعدام الوفرة، والحداثة وتسارع الزمن لهارتموت روزا.

(٢) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي (بيروت: دار الطليعة، ط. ١، ٢٠٠٥م)، ص. ٢٤١.

من غير صراع، ولا خمول، ولكن في إطار شهود حضاري جامع لمقومات أخلاقية، وعقدية، وسياسية، ومادية تسمح له بالحضور، والشهادة على الحضارات[١]، والتعاون معها في القضايا، والهموم الإنسانية المشتركة، كالحرية والعدالة والبيئة[٢]. بصرف النظر عن الاختلافات المادية، والثقافية التي يعتبرها التداول الإسلامي طارئة، ويسعى إلى إبقائها دون المستوى الأنطولوجي المتحجر، التزامًا بمنظومته العقدية التي لا تقر اختلاف الطبائع، رغم إقرارها بالتحولات السلبية التي يمكن أن تطرأ على الفطرة، لهذا كان القصد هو العودة بها للأصل؛ حيث يلتقي الناس، وتقل الفوارق؛ عبر الأساليب الحوارية المختلفة، وهنا المفارقة الواضحة بين علم الاستغراب، وإيديولوجيا الاستغراب؛ الأول يسعى لتحمل أمانة فك عقال الأفئدة، والعقول في الداخل والخارج، وترقيتها في سبل السعادة، استرشادًا بقيم حاكمة مستنبطة من نصوص القرآن العظيم، وسيرة النبي الكريم، ومضامين رسائله للروم، والفرس، والحبشة، والأمم جميعًا، واستئناسًا بالتجارب الحضارية الراشدة في المشرق والمغرب؛ بينما الثاني يصارع على أمور معرفية، وسياسية تستثير حفيظة الأمم من خلال محاولات المصادرة على حقوقها الفكرية، وخصوصياتها القيمية، والحضارية.

ومن ثم كان على خطاب الاستغراب المعاصر أن ينضبط لذلك الميثاق الإيماني والأخلاقي المتمركز حول القرآن، والنبوة، وهو ما سعت للتذكير به مشاريع حضارية رائدة، نقدت الحضارة الغربية، وبينت تهافت الفهم الغربي للتحضر، مثل بديع الزمان النورسي (ت ١٩٦٠م) الذي «جعل ترقية الجوانب الإنسانية، والتكامل بين مكوناتها المادية والمعنوية ركنًا أساسيًا في تقويم الحضارة والمدنية الغربية»[٣]، ومشروع علماء المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي ذكر بمنظومة القيم العليا- أو الحاكمة لكيان الفرد والمجتمع والحضارة، ممثلة في ثلاثية جامعة، هي: التوحيد، والتزكية، والعمران[٤]، وعبد المجيد النجار من خلال خارطة طريق ممنهجة؛ لإعادة الاعتبار للشهود الحضاري للأمة[٥]، وعبد الوهاب المسيري في مناظراته العميقة مع العلمانية الجاحدة للقيمة، والسالبة لإنسانية الإنسان[٦]، ورشدي فكار (ت ٢٠٠٠م) في انتصاره للذات المحاورة في تميزها، وتطلبها لبناء الأنموذج العالمي المتفرد عن الليبرالية والماركسية[٧]، وأخيرًا طه عبد الرحمن

(١) راجع تفصيل هذه المعاني عند عبد المجيد النجار، في ثلاثية فقه التحضر الصادرة عن دار الغرب الإسلامي.

(٢) علّي محمود عكّام، «العَدلُ في الآفاق رؤيةٌ إسلاميَّةٌ بيئيَّة في سَبيلِ تصوُّرٍ قَويم، ومَسْلَكٍ رَشيد»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، المجلد ٣٣، العدد ١١٢، ٢٠١٨ م، ص. ١–٤٨.

(٣) بنعيسى أحمد بويوزان، «نقد الحضارة الغربية وتقويمها، في فكر الإمام بديع الزمان النورسي»، مجلة النور للدراسات الفكرية والحضارية، السنة السادسة، العدد ١١، ٢٠١٥، ص. ٥٢.

(٤) راجع على سبيل المثال، فتحي حسن ملكاوي، منظومة القيم العليا التوحيد والتزكية والعمران (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. ١، ٢٠١٣م)، ص. ١٦٩.

(٥) عبد المجيد النجار، فقه التحضر الإسلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م).

(٦) انظر على سبيل المثال: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة؛ الحداثة وما بعد الحداثة؛ الفردوس الأرضي.

(٧) انظر على سبيل المثال:

Rouchdi Fakkar, *Reflets de la sociologie prémarxiste dans le monde arabe: idées progressistes et pratiques industrielles des saint-simoniens en Algérie et en Égypte au XIXe siècle*. FeniXX, 1974; Also: "*Aux origines des relations culturelles contemporaines entre la France et le monde arabe*", (1973).

الذي سعى في بعث ميثاق القيم الأخلاقية في الحضارة المعاصرة، اعتمادًا على مفاهيم أصيلة، أبرزها الائتمانية.

إلى غير ذلك من المشاريع التي تشكل قاعدة النظر الحصيف للاستغراب المعاصر، نظر منطقه الدراسة الموضوعية، والارتباط بقيم الوحي، والفطرة الإنسانية السليمة، دون إنكار للخير القيمي، الذي عند الآخر؛ لهذا لم ينتج العالم الإسلامي «الغرب-فوبيا»، وبقي مسعاه المعلن هو إعادة توازن الذات في مقوماتها الحضارية، وخوض مسار تحرري حواري عميق مع الغرب، يستهدف الإنسان من حيث هو، بما في ذلك الإنسان الغربي؛ الواقع في وحل الحداثة؛ بل إن أقلامًا من الفضاء الغربي، أغنت مشروع الاستغراب، ونصحت الغرب الذي انتمت لمجاله الجغرافي، وإن خالفته عقديًا وفكريًا؛ مثل: محمد أسد (ت ١٩٩٣م)، وعلي عزت بيغوفيتش (ت ٢٠٠٣م)، وروجيه جارودي (ت ٢٠١٢م)، وسائر المبدعين المسلمين في الغرب.

وبذلك خالف منطق القطيعة، والضدية، وأحادية المركز، وتأبيد الصراع مع الآخرين على أسس أنطولوجية؛ لإثبات الأصالة، والذاتية «الشوفينية»، كما عند هنتجتون الذي تأمل حضارة الغرب تأملًا جدليًا، قاصدًا إبراز عناصرها التي تغذي الانغلاق، والهيمنة، وحتى العدوانية في لحظات استثنائية، هي «أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م»، والغريب أن ما تحدث عنه هنتجتون يكاد يكون سرابًا اليوم، بعد أن واجهت أمريكا تحديات داخلية؛ فالعناصر الأربعة التي تشكل الهوية الأمريكية، لم تعد منسجمة، ولا متعايشة، أقصد العرق، والعنصر، والثقافة (وبصفة خاصة الدين، واللغة)، والإيديولوجيا[1]، بل أصابها الارتباك الشديد، وتراجعت الهوية الوطنية التي سعى لإبرازها، مقابل الهويات الفئوية، على عكس توقعه تمامًا، والخطأ - حسب ظني - هو أنه حاول اكتشاف حضارته في حالة الحرب، ومواجهة التحديات الخارجية، بينما كان عليه أن يكتشفها في لحظة سلم، واستقرار؛ لأن الحضارة - كما قرر ديورانت - «تبدأ حيث ينتهي الاضطراب، والقلق؛ لأنه إذا ما أَمِنَ الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع، وعوامل الإبداع والإنشاء، وعندها لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة، وازدهارها»[2].

وإن شئنا التمثيل بنموذج الوعي الحضاري الرسالي، نقف مع بديع الزمان النورسي، الذي كان أحق بالتطرف في حق الحضارة الغربية الأوروبية، وهي تعبث بمقومات أمته، وهوية مجتمعه، ومع ذلك لم يتخذ موقفًا متحيزًا ضدها، فلم يكن عقله بالمريض، ولا نفسيته بالمعقدة؛ لهذا وجدناه ينظر بموازين قرآنية عادلة، قائلًا: «ولئلا يساء الفهم، لا بد أن ننبّه: أن أوربا اثنتان: إحداهما: هي أوروبا النافعة للبشرية، بما استفاضت من النصرانية الحقة، وأدت خدمات لحياة الإنسان الاجتماعية، بما توصلت إليه من صناعات، وعلوم تخدم العدل والإنصاف. أوروبا الثانية، تلك التي تعفّنت بظلمات الفلسفة الطبيعية، وفسدت بالمادية الجاسية، وحسبت سيئات الحضارة حسنات لها، وتوهمت مساوئها فضائل، فساقت

(١) صمويل هنتنغتون، من نحن (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط. ١، ٢٠٠٩)، ص. ٤٣-٤٤.

(٢) ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود (بيروت: دار الجيل، ط. ١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ج. ١، ص. ٣.

البشرية إلى السفاهة، وأردتها الضلالة والتعاسة، ولقد خاطبتُ في تلك السياحة الروحية الشخصية المعنوية الأوربية، بعد أن استثنيتُ محاسن الحضارة، وفوائد العلوم النافعة، فوجّهتُ خطابي إلى تلك الشخصية التي أخذت بيدها الفلسفة المضرّة التافهة، والحضارة الفاسدة السفيهة»[١].

٢- الائتمانية نموذج خطاب التعارف الحضاري المعاصر

تعددت جبهات الاستغراب العربي المعاصر، وتنوعت، فهو يسير بخط تصاعدي واعد نحو مزيد من العمق في الفهم، والقوة في التأثير، وإن كان لنا أن نقف على نموذج منه، فإننا نختار الجانب الأخلاقي، وبالضبط مع مفهوم «الائتمانية»، الذي طرحه الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن في مجال الفكر الإسلامي، ليكون مفهومًا مركزيًا قاصدًا إلى ترشيد سعي الإنسان المسلم للتحضر، والحداثة الذاتية، وسبيلًا أمثل للتعاطي مع الحضارة الغربية، وحداثتها الناقصة، مع أن الائتمانية ليست اكتشافًا جديدًا في الفكر الإسلامي، وإنما هي محاولة لبعث قيم الحضارة الإسلامية، وتجربتها الرائدة، وهي على وجه الإجمال مفهوم عقدي، أخلاقي مداره على استعادة الإنسان إيمانه، وفطرته، وقيمه الخلقية الدينية، فكرًا وسلوكًا عمليًا، يحقق التحرر من هيمنة معايير الغرب، وقيمه المدمرة للإنسان.

- النقد الائتماني لمقولة صراع الحضارات:

خصص طه عبد الرحمن لمقولة صراع الحضارات مناظرة مباشرة، في محاضرته المطبوعة بعنوان «تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟»، ورغم صغر حجم الكتاب، إلا أنه استجمع فيها خلاصة ما قرره في أعماله السابقة، وبصفة خاصة ما تعلق منها بالنقد الأخلاقي للحداثة الغربية، وأسسها الفكرية القاصرة، مثل سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، وكتاب روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، وكتاب «روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية»، وكتاب «بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين»، إلى غير ذلك من الكتب الجزئية في الموضوع.

ونقطة الارتكاز في هذا النقد المباشر، هي وضعه المقولة في سياقها الفكري والتاريخي، من أجل بيان تهافت دعوى علميتها، وعالميتها، وإنسانيتها، وتبديد وهم تفوقها على الثقافات والحضارات الأخرى، هذا السياق حصره طه عبد الرحمن في ثلاثة ظروف أفرزت مقولة صراع الحضارات، أو المنظومة الفكرانية التي أنتجت مقولة صراع الحضارات، وهي[٢]:

الظرف الحداثي، الذي تعسر معه التوفيق بين الفكر الديني المسيحي والعلم، فنتج عن تمحله مبدأ التعارض بين العقلي والديني، هذا المبدأ الذي يعبر عن تصادم بين القيم العقلية الأوروبية، والقيم الدينية الكنسية، وللأسف يتم

(١) بديع الزمان النورسي، اللمعات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي (القاهرة: دار سوزلر، ط. ٦، ٢٠١١م)، ج. ٣، ص. ١٦٢.
(٢) طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟ (مراكش: جامعة القاضي عياض، ٢٠٠١م)، ص. ١٧-٢١.

تقديمه على أنه قدر الإنسان في كل حداثة، ودين، وهذا ما لا يستقيم فكرًا وتاريخًا، فالحداثة تتعدد ولا تتعدى، ويمكن لكل مجتمع بناء حداثته بمقوماته الذاتية، دون أن يعبر بمحطات العلمنة، والفصل الأنطولوجي بين الروح والعقل، ودون أن يجعل من العقل المجرد متسيبًا على الروح والمعنى.

والظرف الثاني هو ظرف إيديولوجي، أنتج مبدأ التعارض بين السياسي والأخلاقي، وعمق التسلط السياسي على الإنسان الغربي في مجتمعه، وعلى الأمم في المجتمعات الأخرى، من خلال انتخاب قيم موجهة للفعل السياسي، وحاكمة لمقاصده، هي قيم الليبيرالية القاصدة للمنفعة على حساب قيم التضامن، والفضيلة، وبصفة خاصة قيم الحرية، والعدل، والمساواة، ذلكم التواطؤ الذي تقرر معه منع تدخل الدين في المجال العام بشكل حاسم، وحصر تدخله في المجال الفردي الخاص.

الظرف الثالث هو ظرف استراتيجي، أنتج مبدأ التطابق بين الثقافي والأخلاقي، وقاد الفكر الغربي للقول بصراع الحضارات؛ فالاختلاف الثقافي، أو التعددية الثقافية في العالم، هي أمر واقع، ولا مجال لإنكاره، أو احتقاره، لكن آفة العقل الغربي، أنه أقام ميزانًا للتفاضل الأخلاقي على أساس التضاد، والصدام، فصنف قيمه على أنها «الأنور»، و«الأحدث»، و«الأعقل»، ووضع قيم الحضارات، والمجتمعات الأخرى، وعلى رأسها الحضارة الإسلامية، في أدنى المراتب، مفضلًا الحديث عن تصادمها مع قيمها، على فهمها في خصوصياتها.

وفي معرض رده على هذه الدعوى الغربية المتناقضة، توسل طه عبد الرحمن، بمسلمات خصص لها حيزًا كبيرًا من مشروعه الفكري، منها؛ بيان أنواع العقلانيات، وإثبات تنوعها، إلى عقلانية مجردة، وعقلانية مسددة، وعقلانية مؤيدة، واستبدال أنطولوجيا العقل بأنطولوجيا الأخلاق؛ ويعني ذلك أن الأخلاقية هي التي تعبر عن ماهية الإنسان حقيقة، وليس العقلانية الغربية المجردة[1]، ونتيجة هذه المسلمة، هي قصور العقل الغربي المجرد، وعجزه عن إنتاج القيم المثلى، واستحالة قيادته للحضارات، وبالتالي الدعوة إلى نموذج العقلانية المؤيدة الموصولة بالوحي في الوسائل والمقاصد، والقائمة على سمات ائتمانية، مخالفة لسمات الحداثة الغربية، وهي؛ مبدأ التوافق بين العقل والدين، ومبدأ التوافق بين السياسة والأخلاق، ومبدأ التفاوت بين الثقافة والأخلاق[2].

وقد أكد طه عبد الرحمن أن هذا الاختلاف والتضاد الواضح بين المبادئ المؤسسة للنموذج الحداثي وقيمه، والنموذج الائتماني وقيمه، لا ينفي التعددية الثقافية، والقيمية، باعتبارها أمرًا واقعًا، وإنما يدعو إلى تصادق القيم، لا تصادمها، والضامن لهذا التصادق هو الأنموذج الائتماني، باعتباره نموذجًا تعارفيًا حواريًا مؤيدًا، قوامه تأسيس العقل على الإيمان، والسياسة على الخير، والثقافة على الفطرة، ونتيجته التخلص من التسيب العقلي الحداثي، والتسلط السياسي

(١) طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص. ٣٦-٣٧.
(٢) طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص. ٣٩-٤٥.

الإيديولوجي، والتطرف الثقافي الاستراتيجي، وبهذا يرد طه عبد الرحمن نموذج التعددية الثقافية بمعناه الفلسفي الغربي، ويبطل مقولة صدام الحضارات.

خاتمة

في ختام هذه الدراسة الاستقرائية التي بينت بإيجاز، المعالم الفكرية والمنهجية لأهم تيارات الاستغراب المعاصر، من خلال التركيز على المحاور الرئيسة المشكّلة لمعمار الدراسات «الاستغرابية»، والتمثيل لكل تيار بنموذج أو أكثر، أود الإشارة إلى جملة من الاستنتاجات:

- إن مجال الاستغراب هو مجال محفوف بالمخاطر المعرفية، والنفسية، وفي غياب الأصالة المعرفية، والانسجام مع استحقاقات الانتماء للأمة العربية الإسلامية، يمكن للمستغرب أن يقع في أسر الغرب، ويستهويه بفكره، وقيمه المفصولة عن الوحي والفطرة، وهذا ليس أمرًا افتراضيًا، بل توجد فيه تجارب واقعية؛ لعل أبرزها ما وقع لطلاب البعثات الذين أرسلوا لاستكشاف الغرب في لحظة تاريخية فارقة، فصاروا في فلكه، وكانوا سببًا في بعض الوهن الذي لحق أمتهم.
- إن سؤال الموضوعية لا ينافي استصحاب الدين قطعًا، بل دين الإسلام قائم على الإنصاف، ومهما تصورنا أن استلهام الدين بأصوله العقدية، وقيمه الأخلاقية، يمكن أن يثلم الموضوعية، أو يشينها، فهذا أول فخاخ العقلانية المجردة، وأول خطوة في التحول من الاستغراب إلى التغريب.
- ضعف الحوارية واضح في خطاب الاستغراب العربي-الإسلامي المعاصر، وأبرز تجلياته القطيعة التي يفتعلها كل تيار مع التيارات الأخرى، وهذا من شأنه أن يمنع تحقيق التراكم المعرفي، والارتقاء بالاستغراب العربي إلى مدرسة قائمة الأركان، واضحة المعالم.
- في اللحظة الراهنة، يمكن عد تصور الذات هو التحدي الأبرز في خطابات الاستغراب، بينما يبقى الشق المتعلق بدراسة الغرب هينًا؛ أخذًا بعين الاعتبار كمية العقول العربية التي تعيش في الغرب، أو تلك التي ترتاد الجامعات، ومراكز الدراسات في فرنسا، وأمريكا، وألمانيا.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع العربية

القرآن الكريم

إمام، عبد الفتاح إمام. **المنهج الجدلي عند هيجل**. بيروت: دار التنوير، ط. ٢، ١٩٨٥م.

بخوش، عبد القادر. «ابن رشد في سياق استحضار قيم النهوض الحضاري – دراسة نقدية تحليلية»، مجلة التمدن، ماليزيا: جامعة مالايا، المجلد ١٥، العدد ٢ (٢٠٢٠م).

بيشي، محمد عبد الحليم. «الجذور التاريخية لعلم الاستغراب في التراث الإسلامي»، **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، المجلد ٣٧، العدد ٢ (١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م).

بينوش، برتراند. **التباسات الحضارة**، ترجمة هدى مقنص. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط. ١، ٢٠١٣م.

الترابي، حسن. **حوارات في الإسلام والديموقراطية والدولة والغرب**. بيروت: دار الجديد، ط.١، ١٩٩٥م.

جارودي، روجيه. **نحو حرب دينية**، ترجمة صياح الجهيم. بيروت: دار عطية للطباعة والنشر، ط. ٢، ١٩٩٧م.

حنفي، حسن. **مقدمة في علم الاستغراب**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط. ١، ٢٠٠٦.

ساداتي، أحمد كلاته. «العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي». **مجلة الاستغراب**، السنة الأولى، خريف ٢٠١٥ م/ ١٤٣٦هـ.

سمايلوفتش، أحمد. **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**. القاهرة: دار الفكر العربي، ط. ٢، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

الشيخ، أحمد. من **نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب**. القاهرة: المركز العربي للدراسات الغربية، ٢٠٠٠.

صالح، هاشم. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**. بيروت: دار الطليعة، ط. ١، ٢٠٠٥م.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**. بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٢.

عبد الرحمن، طه. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ٢٠٠٦.

العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط. ١، ١٩٨٣م.

عطيتو، حربي عباس. **الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية**. بيروت: دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.

العظم، صادق جلال. **الاستشراق والاستشراق معكوسًا**. بيروت: دار الحداثة،١٩٨١.

عكَّام، عليّ محمود. «العَدلُ في الآفاق رؤيةٌ إسلاميَّةٌ بيئيَّة في سَبيلِ تصوُّرٍ قَويم ومَسْلَكٍ رَشيد»، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة الكويت، المجلد ٣٣، العدد ١١٢ (٢٠١٨ م).

عمارة، محمد. **الإسلام بين التنوير والتزوير**. القاهرة: دار الشروق، ط. ٢، ٢٠٠٢م.

القمني، سيد. **انتكاسة المسلمين إلى الوثنية: التشخيص قبل الإصلاح**. بيروت: الانتشار العربي، ط. ١، ٢٠١٠.

كارديك، لوي. **الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون المجابهة الجدلية**، ترجمة عبد الجليل التميمي. تونس: منشورات المجلة التاريخية المغربية، ١٩٨٣م.

الكتاني، محمد عبد الباعث. **إبراء الذمة بتحقيق القول حول افتراق الأمة**. القاهرة: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ١، ١٩٩٧م/ ١٤١٨هـ.

لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: منشورات عويدات، ط. ٢، ٢٠٠١م.

الماوردي، أبو الحسن. **النكت والعيون: تفسير الماوردي**، مراجعة السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ٢٠٠٧م.

محمود، زكي نجيب. **رؤية إسلامية**. القاهرة: دار الشروق، ط. ٢، ١٩٩٣م.

ـــــــ **شروق من الغرب**. القاهرة: دار الشروق، ط. ٢، ١٩٩٨م.

المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. القاهرة: دار الشروق، ط. ١، ٢٠٠٢.

ـــــــ **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**. بيروت: دار الفكر المعاصر، ط. ١، ٢٠٢٠م.

النملة، علي بن إبراهيم. **كنه الاستغراب، المنهج في فهمنا الغرب**. بيروت: بيسان، ط. ٢، ٢٠١٦م.

يورغن، هابرماس، تشارلز تيلور، جوديث بتلر. **قوة الدين في المجال العام**، ترجمة فلاح رحيم. القاهرة: دار التنوير للطباعة والنشر، ط. ١، ٢٠١٣م.

ثانيا: المصادر والمراجع الأجنبية:

References

Al-Qur'ān al-Karīm

'Abd al-Raḥmān, Ṭahā. *al-Ḥaq al-'Arabī fi al-Ikhtilāf al-Falsafī* (in Arabic), Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2nd ed., 2006.

'Akkām, 'Alī Maḥmūd. "al-'Adl fi al-Āfāq Ru'īyatun Islāmīyatun Bī'īyah fi Sabīli Taṣawwurin Qawīm wa Maslakin Rashīd", (in Arabic), *Majallat al-Sharī'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmīyah*, Jāmi'at al-Kuwayt, Vol. 33, Issue 112, 2018.

'Amārah, Muḥammad. *al-Islām Bayn al-Tanwīr wa al-Tazwīr* (in Arabic), Cairo: Dār al-Shrūq, 2nd ed., 2002.

'Aṭitū, Ḥarbī 'Abbās. *al-Falsafah al-Qadīmah min al-Fikr al-Sharqī Ilā al-Falsafah al-Yūnanīyah* (in Arabic), Beirut: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'īyah lil Ṭaba' wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1999.

Al-ʻArwī, ʻAbd Allāh. *Mafhūm al-īdīyūlūjīyah* (in Arabic), Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 1st ed., 1983.

Al-ʻAẓam, Ṣādiq Jalāl. *al-Istishrāq wa al-Istishrāq Maʻkūsan* (in Arabic), Beirut: Dār al-Ḥadāthah, 1981.

Al-Kattānī, Muḥammad ʻAbd al-Bāʻith. *Ibrā' al-Dhimmah bi Taḥqīq al-Qawl Ḥawl Iftirāq al-Ummah* (in Arabic), Cairo: Dār al-Ṣafwah lil Ṭabāʻah wa al-Nashr wa al-Tawzīʻ,1st. ed., 1997 AD/1418 AH.

Al-Masīrī, ʻAbd al-Wahhāb. *al-ʻAlmānīyah al-Juz'īyah wa al-ʻAlmānīyah al-Shāmilah* (in Arabic), Cairo: Dār al-Shrūq, 1st ed., 2002.

Al-Masīrī, ʻAbd al-Wahhāb, *al-Falsafah al-Māddīyah wa Tafkīk al-Insān* (in Arabic), Beirut: Dār al-Fikr al-Muʻāṣir, 1st ed., 2020.

Al-Māwardī, Abu al-Ḥasan. *al-Nukat wa al-ʻUyūn*, *Tafsīr al-Māwardī* (in Arabic), Murājaʻah al-Sayyid b. ʻAbd al-Maqṣūd b. ʻAbd al-Raḥīm, Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1st ed., 2007.

Al-Namlah, ʻAlī b. Ibrāhīm. *Kanh al-Istighrāb*, *al-Manhaj fi Fahminā al-Gharb* (in Arabic), Beirut: Bīsan, 2nd ed., 2016.

Al-Qimnī, Sayyid, *Intikāsah al-Muslimīn Ilā Wathanīyah: al-Tashkhīṣ Qabl al-Iṣlāḥ*, (in Arabic), Beirut: al-Intishār al-ʻArabī, 1st ed. 2010.

Al-Shaykh, Aḥmad, *Min Naqd al-Istishrāq Ilā Naqd al-Istighrāb*, *al-Muthaqqafūn al-ʻArab wa al-Gharb* (in Arabic), Cairo: Markaz al-ʻArabī lil Dirāsāt al-Gharbīyah, 2000.

Al-Turābī, Ḥasan. *Ḥiwārāt fi al-Islām wa al-Dimūqarāṭīyah wa al-Dawlah wa al-Gharb* (in Arabic), Beirut: Dār al-Jadīd, 1st ed., 1995.

Bakhkhūsh, ʻAbd al-Qādir, "Ibn Rushd fi Siyāq Istiḥḍār Qiyam al-Nahūḍ al-Ḥaḍārī Dirāsah Naqdīyah Taḥlīlīyah". (in Arabic), *Journal of Al-Tamaddun*, Malay University, Malaysia, Vol. 15, Issue 2 (2020).

Baynūsh, Bartarānd, *Iltibāsāt al-Ḥaḍārah* (in Arabic), Tarjamah Hudā Miqannaṣ, Beirut: al-Munẓẓamah al-ʻArabīyah lil Tarjamah, 1st ed., 2013.

Bīshī, Muḥammad ʻAbd al-Ḥalīm, *al-Juzūr al-Tārīkhīyah li-ʻIlm al-Istighrāb fi al-Turāth al-Islāmī,* (in Arabic), *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*, 1441 AH 2020 AD, Vol, 37-2.

Fakkar, Rouchdi. "Aux origines des relations culturelles contemporaines entre la France et le monde arabe". (1973).

———. *Reflets de la sociologie prémarxiste dans le monde arabe: idées progressistes et pratiques industrielles des saint-simoniens en Algérie et en Égypte au XIXe siècle*, FeniXX, 1974.

Ḥanafī, Ḥasan. *Muqaddimah fi ʻIlm al-Istighrāb* (in Arabic), Beirut: al-Muʻassasah al-Jāmʻīyah lil

Dirāsāt wa al-Nashr, 1st ed., 2006.

Imām, ʻAbd al-Fattāḥ. *al-Fikr al-Jadalī ʻInd Hījal* (in Arabic), Beirut: Dār al-Tanwīr, 2nd ed., 1985.

Jārūdī, Rūjīh. *Naḥw Ḥarb Dīnīyah* (in Arabic), Tarjamah Ṣiyāḥ al-Juhaym, Beirut: Dār ʻAṭīyah lil Ṭibāʻah wa al-Nashr, 2nd ed., 1997.

Johnson, Wendell. "Never the same river". *ETC: A Review of General Semantics*, 61.3, (2004).

Kaileh, Salameh, *yasār mohafiz*, https://rommanmag.com/view/posts/postDetails?id=4411

Kārdiyāk, Luwī. *al-Mūrīskīyūn al-Andalūsīyūn wa al-Masīḥīyūn al-Mujābhā al-Jadalīyah* (in Arabic), Tarjamah ʻAbd al-Jalīl al-Tamīmī. Tunis, Manshūrāt al-Majallah al-Tārīkhīyah al-Maghribīyah, 1983.

Kipling, Rudyard. *The Ballad of East and West*, http://www.kiplingsociety.co.uk/poems_eastwest.htm

Lālānd, Āndrīyah. *Mawsūʻat Lālānd al-Falsafīyah* (in Arabic), Tarjamah: Khalīl Aḥmad Khalīl. Beirut: Manshūrāt ʻUwaydāt, 2nd ed., 2001.

Maḥmūd, Zakī Najīb. *Shurūq min al-Gharb* (in Arabic), Cairo: Dār al-Shurūq, 2nd ed., 1998.

Sadātī, Aḥmad Kalātah. "al-ʻĀlam al-Islāmī wa ʻIlm al-Istighrāb al-Naqdī", (in Arabic), *Majallat al-Istighrāb*, al-Sanah al-Ūlā, Kharif (2015 AD/1436 AH).

Ṣālih, Hāshim. *Madkhal Ilā al-Tanwīr al-Ūrubbī* (in Arabic), Beirut: Dār al-Ṭalīʻah, 1st ed., 2005

Samāilofitsh, Aḥmad. *Falsafat al-Istighrāb wa Atharuhā fi al-Adab al-ʻArabī al-Muʻāṣir* (in Arabic), Cairo: Dār al-Fikr al-ʻArabī, 2nd ed., 1418 AH/1998 AD.

Ṣulaybā, Jamīl. *al-Miʻjam al-Falsafī* (in Arabic), Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī lil Ṭibāʻah wa al-Nashr wa al-Tawzīʻ, 1982.

"The great divide: How Westerners and Muslims view each other", *Report from Pew Global Attitudes Project*, https://www.pewresearch.org/global/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/ (22/6/2006).

Tolan, John. *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*, Princeton University Press, 2019.

Weiner, Isaac. *Religion out loud: Religious sound, public space, and American pluralism*, Vol. 14, NYU Press, 2014.

Yūrghan, Hābarmās, Tshārlz Tīlūr, Jūdith Batlar. *Qūwwat al-Dīn fi al-Majāl al-ʻĀm* (in Arabic), Tarjamah Falāḥ Raḥīm. Cairo: Dār al-Tanwīr lil Ṭibāʻah wa al-Nashr, 1st ed., 2013.