الآخر الديني (الغرب) هو تاريخي اجتماعي بالأساس

أ.د/الحبيب بن عبد الله (رحمه الله)
المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة تونس
habibbenabdallahtahir@gmail.com

الملخّص

غني عن البيان كون الإنسان يجازف في مناسبات عدة للحديث بلسانه أو بقلمه عن هواجس الآخرين و رغباتهم. قد يكون مثل هذه السلوك محاولة جادة للولوج إلى ذهن الآخر لمعرفة ما يفكر فيه والكشف عن نواياه وطبعه: إنه يقف على حدود ديني وقومي و عشيرتي.. فأن أصير شغوفا بمعرفته.. قد يكون مدخلا لتحديده أو مدخلا سيكولوجيا للتفاهم معه، إذ لا بد من التواصل، فالصراع " ضد الآخر" لا يمكن أن يكون أبديا. من هنا نعي أن المصادرة التي يركن إليها المرء في تعامله مع الآخر والتي مفادها: ما دمت أنا و الآخر نتشابه في حالتنا الذهنية, والعاطفية و نشترك في أذواقنا و مواقفنا و أحكامنا فلا بد أن نرفع تلك الحجب وتلك السدم التي تقررها النصوص لكن من وجهة أخرى, أجد نفسي تحت مطرقة حراس العقيدة---فأنظر إلى هذا الآخر بوصفه غريبا عني, وليس يشبهني(في الإنسانية)، خاصة إذا تعلق الأمر بالمسألة الدينية, عندها أجد نفسي ملزما بأن أخلع عنه أي دلالة إنسانية, .وأصدّ أي رغبة لي للتعاطف معه وهكذا يمكن إصدار أي أحكام على (الآخر) فردا و جماعة..(بكونه كائنا غريب الأطوار والأشياء ليس إلا.

إن هذا التدافع بين الثقافات الإنسانية كناموس إلهي يدفعني بقوة نحو طرح قضية " الأنا والآخر" على أنها قضية استبعادية تقوم على هيمنة أحد الأطراف على حساب الآخر. فقوله عز و جل: " ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم" تدل على أنّ قيمة الإنسان تقاس بما في داخله من إيمان وفكر لا انتمائه الاجتماعي أو المذهبي وأن هذا هو المعيار الحقيقي في تقييم الأشخاص عند الله, والذي ينبغي أن يكون كذلك عند الناس هذه القراءة القيمية/ أو المقاصدية تتجلى بشكل واضح في مجال السياسة والاجتماع والثقافة، ذلك أن التمسك بالمدونات (البشرية بامتياز)، والحرص على عدم تخطيها قيد أنملة, تدفع بالمرء للباس ثوب القداسة, الذي يفرز العجز وعدم القدرة على الإنجاز والمضي قدما (بالتدافع) نحو الأفضل وهكذا ضمن قاعدة" دار الحرب في مقابل دار السلم" (كانت رحلة الشيخ الأزهري رفعت الطهطاوي إلى باريز" ليست لأجل وصف الآخر كما هو(أقصد السياق التاريخي، الاجتماعي، السياسي، الجغرافي الذي أنتجه)، بقدر ما كانت (قراءة الأنا الشرقي..المتدين.. في مرآة الآخر).

بلغة أخرى لم تكن الغاية قراءة راهنة لـ" باريز " في محيطها التنويري "باريز" التي حيدت الدين جانبا, بل هي محاولة لقراءة مصر المتخلفة حضاريا المتينة دينيا" في مرآة أوروبا التي بحسب الشيخ تشكو ضعفا فادحا في هذا المجال، في حين أننا نجد " الجاحظ" ذا فكر عقلاني وواقعي.. حينما طرح موضوع النصارى في عصره, إذ تساءل: لماذا كانت النصارى أحب إلى عوام المسلمين؟

مثل هذا الطرح في رسائله, يفترض رغم وسائط الصلح إبعاد مقالة ديمومة العداء مع الآخر الديني، فالعلاقات السياسية والاجتماعية, والمصالح الكبرى بأصحاب القرار لتجاوز مدوناتهم المقدسة وإحلال التقارب مع الآخر الديني ولو حكمت الضرورة.

الكلمات المفاتيح: الشرق / الغرب / الآخر / التّفاعل / التّاريخي / الاجتماعيّ

The other religious (West) is essentially social history

Abstract

It goes without saying that a person takes risks on several occasions to speak with his tongue or through his pen about other people's concerns and desires. Such behavior may be a serious attempt to enter the mind of the others to know what they are thinking and to reveal their intentions and characters: he stands on the boundaries of my religion, my nation, and my clan. That I become eager to know him, may open the door to define him or it creates a psychological gate to communicate with him … accordingly communication is indispensable after all, the struggle "against the other" cannot be forever. This leads us to realize that the confiscation attitude that a person adopts when dealing with the other and which is to the effect: As long as the other and I are alike in our mental and emotional states and share the same tastes, attitudes, and judgments; we must lift the fog cast by the texts On the other hand, I find myself under the hammer of the Guardians of Creed---hence, I unwillingly look at This other as alien to me, unlike me (in humanity), especially when religious issues arise. then I find myself obliged to dehumanize him, and suppress any desire to sympathize with him. Therefore, it is possible to make any judgments on the other (individual and group.) as being eccentric...freak.

This interaction between human cultures is a divine law, which strongly pushes me towards proposing the matter the “I and the Other” as an issue of exclusion based on the domination of one party at the expense of the other. ALLAH the Mighty said: ﴿And a believing slave woman is better than a polytheist, even though she might please you ﴾indicates that the value of the

human being is measured by the faith inside him, not by his social rank or sectarian affiliation. For God this is the real criterion in evaluating; and people should act likewise.
This invaluable reading /or intent-oriented is clearly manifested in the field of politics. society, and culture. The strict adherence to human interpretations (hit or miss endeavor), confer upon a person a state of holiness, which hinders development.
In accordance with the fiqh (Islamic law) rule of "Dar Al-Harb (enemy ground) versus Dar Al-Salam" (peace ground), Tahtawi,, the Azhari scholar, embarked on his journey to Paris, and it was not for the sake of describing the other as he is (I mean The historical, social, political, geographical context that produced him.) , It was a reading of the I (the oriental, the religious in the mirror of the other.) In other words, the goal was not a current reading of "Paris" in its enlightenment environment which put Religion aside. it was an attempt to read the (retarded) Egypt though Religiously strict, in the mirror of the religiously poor Europe according to the sheikh. In contrast, we find that Al-Jaahed, the brilliant-minded, proposed the issue of Christians in his time, and wondered: Why were Christians more beloved to Muslim laymen? Such approach in his letters presumes, despite the peaceful life between Muslims and Christians, the exclusion of permanent Hostility with the religious other, for the political and social relations, and common interests' direct decision-makers to ignore their sacred human interpretations, and bring about rapprochement with the religious other.
Keywords: East / West / Other / Interaction / Historical / Social

❖ المقدّمة

البيان كون الإنسان يجازف في مناسبات عدّة للحديث بلسانه أو بقلمه عن هواجس الآخرين ورغباتهم، قد يكون مثل هذا السّلوك محاولة جادة للولوج إلى ذهن الآخر لمعرفة ما يفكّر فيه والكشف عن نواياه وطبعه: إنّه يقف على حدود ديني وقومي وعشيرتي ... فأن اصبر شغوفا بمعرفته، قد يكون مدخلا لتحديده، أو مدخلا سيكولوجيا للتفاهم معه ... إذ لابدّ من التواصل، فالصّراع "ضدّ الآخر" لا يمكن أن يكون أبديّا.

من هنا نعي أنّ المصادرة التي يركن إليها المرءُ في تعامله مع الآخر والتي مفادها: ما دمت أنا والآخر نتشابه في مآلاتنا الذهنيّة، والعاطفيّة ونشترك في أذواقنا ومواقفنا وأحكامنا، فلا بدّ أن نرفع تلك الحجب، وتلك السّدُمْ التي تقرّرها النصوص !!

لكن من وجهة أخرى، أجد نفسي –تحت مطرقة حرّاس العقائد– انظر إلى هذا الآخر بوصفه غريبا عنّي، وليس يشبهني (في الإنسانيّة)، خاصّة إذا تعلّق الأمر بالمسألة الدينيّة، عندها أجد نفسي ملزما بأن أخلع عنه أي دلالة إنسانيّة، وأصدّ أي رغبة لي للتعاطف معه. وهكذا يمكن إصدار أيّ أحكام على الآخر "فردا وجماعةً..) بكونه (كائن غريب الأطوار)، أو أنّه تحكمه عداءات معيّنة، إذ يُنظر إليهم بوصفهم موضوعات وأشياء ليس إلاّ».[1]

1 – Haslam, N. Dehumanization: au integral review, personality and social psychology review, n°10, p 252/264 (2006).

قد لا أجانب الصّواب عندما أزعم أنّ صورة الآخر ليست هي الآخر، فصورة الآخر هي محصّلة بناء في المخيال وفي الخطاب. الصّورة ليست الدافع حتى وإن كان الصّراع حولها من رهانات الواقع، ولأنّها كذلك فهي اختلاق واختراع.

قديما، كان مفهوم الآخر مع "أرسطوطاليس"، فإنّ أسهل طريقة لتعريفه هي القول: أنّ "الآخر" مختلفٌ بشكل أساسي عن "نحن"، فهذا الآخر المستبعد الغريب الذي لم يتمكّن من استخدام اللغة المشتركة "اليونانيّة" ولذلك أصبح البربري هدفا للمطاردة، أي صار عبدا.

لقد أكّد شيراز دوسا « Chiraz Dossa » أنّ الخطّ الفاصل بين اليونان "المتمدين" و"الشرق" البربري كان قد تشكّل على يد "هيرودوتس" مؤرّخ الكفاح البطولي ضدّ الامبراطوريّة الفارسيّة، واكّد المؤرّخ "اكسونوفون" « Xenophon » مساهمته في الدعوة إلى الهيلينيّة كضرورة اجتماعيّة بين اليوناني والبربري.

في هذا المناخ نفسه نشأت الفلسفة السياسيّة الإغريقيّة ذات الطابع الكلاسيكي كمناوئ عنيد لأشياء مشرقيّة.

من هنا كان العالم البربري بالنسبة إلى كسيدنوفون واسع ومتنوّع، قبلي ومتوحّش، اقتطاعي وقديم، بينما العالم اليوناني محكم وموحّد بحدود البحر، ومتماثل بصفة أساسيّة في مقاربته للدنيا. وهكذا يغدو أنّه من المستحيل تصوّر علاقات وثيقة ومتينة بين اليونان والفرس، فالحرب ضدّ بلاد فارس كانت حربا مقدّسة وهي أفضل كثيرا من دعاوي السّلام، وهكذا يفترض مسبقا أنّ المشرق يمثل نفْيا.

لا شكّ عندنا انّ إشكاليّة الأنا والآخر، معضلة قديمة كانت ولاتزال حاضرة في التاريخ بشكل حيوي ومباشر. إنّ الصّورة "النواة" صراع قابيل مع هابيل المتمثّلة في رفض الآخر إلى حدّ الاغتيال، والتي تكرّرت في التاريخ بأشكال مختلفة، هي صورة تبيّن أنّ الوجدان المركوز في صميم الإنسان أصبح يعاني من مرض الأنا باعتبار أنّ "قابيل" لم يستطع أن يتموضع على مسافة من نفسه، تسمح له بأن يرى الآخر، وحقوق الآخر. كان عاشقا "لأناه" إلى حدّ الأنانيّة المفرطة. وهذا مرض يحجب عن الذّهن رؤية الآخر، ولا يوجد أسوأ من هذا المرض.

ترتسم الحدود العدائيّة داخل المجتمع الواحد حيث يبرز "الآخر الجُواني" (الداخل) فتبدو الذات الجماعيّة للبعض وكأنّها في انقسام وانشطار.

إنّ كينونة الذات التي تشكّلت على هذا النّمط، ستكون خالية من مهارة ضبط النّفس، ومن ثمّ ستتصرّف بالطبع الحيواني الذي لا يتمثّل أي غيريّة مقابلة إذا تحرّكت فيه الغرائز وضغطت عليه، وهذا الخلل هو الذي أدّى بالإنسان أن يستعمل العنف الأشدّ، فأباح لنفسه قتل الآخر (سلوك فردي أوّلا): فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله، ثمّ صار قبيله فمجتمعنا، حيث انزرعت النزعة التطهيريّة، بما فيها من تأكيد لهويّة مطلقة، ذات طابع استعلائي، حولت الحدود القديمة بين "دار الإسلام" و"دار الحرب" إلى داخل المجتمع الإسلامي الذي انقسم (تاريخيا / اجتماعيا / سياسيّا) إلى مجتمع إجماع، ومجتمع تعدّد، وهو في ذلك يؤكّد دور الأديان، عموما في بناء صورة الآخر عقائديّا.

أمّا الإسلام المذهبي المعاصر فقد طوّر منذ "الثمانينات" ثقافة الموت، عبر الجهاد ضدّ "جاهليّة" المجتمع الإسلامي. فأسلحة التكفير والردّة تقف بفاعليّة ضدّ توسيع حريّة الرأي المختلف، من خلال وسائل الإعلام المختلفة والكتب (ذات الحجم الصغير...) التي تملأ فضاءات التواصل الاجتماعي الحديثة...

لقد غفل هؤلاء على انّ القرآن الذي يحملونه على ظهورهم دون وعي (كالحمار يحمل أسفارا...)، يرفض الكمون داخل الذات، فبرز مشهد الوجود في نصوصه مفعما بالتنوّع إلى حدّ عنفواني، بل إنّ "التعدّد" في صيغته القرآنيّة هو تجلّ لصفات الله، ومن لم يوقر هذا التعدّد وهذا الاختلاف فإنّه لم يوقر صفات الله، وبناءً عليه فإنّ الاختلاف قدر كوني وهو "حقّ طبيعي"، قال تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ) (هود: 119).

إنّ هذا التدافع بين الثقافات الإنسانيّة، كناموس إلهي يدفعني بقوّة نحو طرح قضيّة "الأنا" و"الآخر" على أنّها "ثنائيّة استبعاديّة" تقوم على هيمنة أحد الأطراف على حساب الآخر، بل أجدني مضطرّا إلى التفريق بين القيمة والشكل التاريخي للعديد من النصوص المقدّسة "القرآنيّة"، فإذا كان الأمر (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ) (الرحمان : 25–26) ممّا في ذلك فهمي وتأويلي وأفهام وتأويلات الأجيال السابقة، فهي قابلة للدحض والتّجاوز كفكر بشري، وكاجتهاد في فهم المراد الإلهي ...

وفي تقديري أنّ الآية: (ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم)، تدلّ على قيمة الإنسان تقاس بما في داخله من إيمان وفكر، لا بانتمائه الاجتماعي أو المذهبي أو العرقي، وأنّ هذا هو المعيار الحقيقي في تقييم الأشخاص عند الله، والذي ينبغي أن يكون كذلك عند الناس، من ذلك أنّ القرآن لم يلغِ العبوديّة، بل ضيّق مداخلها، ووسّع مخارجها، حاول ان يجعلها أكثر إنسانيّة، بالتركيز على قيمة الإنسان كإنسان، بغضّ النّظر عن أي اعتبار عارض.

موضوع الآية هو العبوديّة، كان شكلا يناسب ذلك العصر الذي تنزّلت فيه الآية، والوفاء لقيمة الآية يقتضي تجاوز الشكل التاريخي، بالذهاب بتلك القيمة إلى حدّها الأقصى الممكن في عجلة التاريخ المتسارع إلى حدّ إلغائها بجميع أشكالها الخفيّة والمعلنة، فالشكل الجديد لقيمة الإنسان "قد يناقض" الشكل القديم (أو، الفهم القديم...) وإن كانت القيمة واحدة...

وهذا الفهم "التفريق بين الشكل والمضمون" يفضي إلى تأسيس قراءة قيميّة للنصّ، ويسمّيها بعض السلف، "القراءة المقاصديّة" وهي قراءة حيّة تسعى لتحقيق نفس القيمة "المبثوثة في ثنايا النصّ" في ثوب تاريخي جديد، قد يتعارض أحيانا مع الثوب التاريخي القديم.

غنيّ عن البيان إنّ مثل هذه القراءة القيميّة تتجلّى بشكل واضح في مجال السياسة والاجتماع والثقافة.

يواجه هذه الإشكالات المؤمن التقليدي الذي يكتفي بظاهر النصّ، فالأمرّ عليه هيّن لأنّه يعتبر الشكل النصّي والتاريخي الضامن الحقيقي والوحيد للقيمة ومن دونه لا بقاء لها.

بل إنّ ما ينطبق على النص ينطبق على التمسّك بالمدوّنات لا يتخطّاها قيد أُنملة، فهي قد لبست ثوب القداسة منذ زمن بعيد. وهذا أنتج نوعا من العجز، إذ كيف نفسّر مخاوف التيارات المحافظة من مغامرة التمييز بين الشكل والمضمون بين الظرف التاريخي العابر والقيمة الباقية.

فضمن قاعدة "دار الحرب في مقابل دار السلم: تُرى ما هي الغاية من رحلة الطهطاوي إلى باريس، حتما ليست وصف الآخر [كما هو] بل هي قراءة الأنا في مرآة الآخر، لم تكن الغاية قراءة "راهنة باريس" في محيطها التنويري بل هي محاولة قراءة ممصر في مرآة أوروبا وليس الغاية الذهاب إلى عاصمة النور بقدر ما كانت العودة السريعة إلى مصر. لذلك نستنتج من "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" أنّ الأنا (الطهطاوي المسلم) إطار جغرافي للآخر، وانّها مسعى حثيث لتعريب الآخر.

رغم أنّ دوافع الرحلة العربيّة إلى أوروبا بعد القرن الثامن عشر، معلنة تتمثّل في الوقوف على مظاهر التقدّم وكُنْه أسراره بهدف الاعتبار ثمّ الاستنهاض.

كانت هناك ضرورة ملحّة في أن يؤكّد الزائر (الدارس...) أنّه ذهب ليعاين الراهن "الغربي" ما كان حاصلا مسبقا في المخيال. كان المطلوب ان يوضع ما تمنّت معاينته على هامش ما تحت مطالعته هناك

في البلاد الجذور ... تماما مثل ما كان يعتقد "ماجلان" و"كريستوف كولولب" عند اكتشافهم للقارة الأمريكيّة: سكان مختلفون عنهم بشرة وذوقا، وعادات فلم تر فيهم او عندهم إلاّ ما هو حاصر في معتقده (وعيه...).

وهكذا يصبح "الأنا" (الهووي) مرجع تاريخي للآخر. بمعنى آخر صار التاريخ مادّة لوصف "الأنا" لا لوصف الآخر وما الآخر إلاّ مناسبة لإظهار الأنا.

وهكذا أفضت المقارنة الأولى في سؤل النهوض (مفارقة العدو–النموذج) إلى مفارقة ثانية جادّة هي مفارقة اكتشاف "التقدّم" في نموذج الماضي. أي أنّ فكرة التقدّم قد وظّفت في اتّجاه معاكس لوظيفتها في المشروع الثقافي الغربي المتّجه نحو المستقبل، ومن هنا يصبح التقدّم عند الطهطاوي وغيره يعني الاتجاه نحو الماضي.

ففي كتاب، تخليص الإبريز في تلخيص باريز ثمّة فقرة مهمّة، يقول فيها رفاعة «إنّ حكماء باريز لهم في العلوم الحكميّة، حشوات ضلاليّة، مخالفة لسائر الكتب الدينيّة، ومن ثمّ فمن يرد الخوض في لغة الفرنسويّة المشتملة على شيء من الفلسفة، أن يتمكّن من الكاب والسنّة وإلاّ ضاع يقينه»(*).

في هذه الورقة سأحاول تقديم نموذجين اثنين، أحدهما ينتمي إلى العصر والوسيط والآخر يعود إلى العصر الحديث.

الأوّل نعرض فيه موقف الجاحظ من الآخر المسيحي، وهي مواقف ملفتة منثورة هنا وهناك في ثنايا ثرائه..

أمّا المثال الثاني فسأتناول فيه رؤية للآخر الأوروبي من خلال كتابه الموسوم "تخليص الإبريز في تلخيص باريز".

1. الآخر الديني: تاريخي / اجتماعي بالأساس

- **المختار في الردّ على النّصارى:**

ورد في هذا المأثور عنوان ملفتٌ: لماذا كانت النّصارى أحبّ إلى عوام المسلمين؟

يجيب فيقول: بعد أن يُظهر إخلاص نيّته وتمحيص قصده لوجه الله ونصرة دينه، وأنّه لا يقبل على ما لا يحسن ينتقل إلى مسألة مهمّة، ويُسهب في تفصيلها وتحليلها بما لم يسبق إليه، وهي: لماذا كانوا أحبّ

*) رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، المؤسّسة للدراسات والنشر، 1973، ص 152–153.

إلى عوام المسلمين من المجوس وأسلم صدرا عندهم من اليهود، وأقربُ مودّة وأقلّ غائلة وأصغر كفرا واهونُ عذابا؟

تعوّد طلاّب العلم في جامعتنا، تحت تأثير الكتابات الاستشراقيّة على استعمال المقابلة بين الإسلام والغرب أو في لهجتنا المعاصرة (بين الإسلام وأوروبا) وهي مقابلة يحافظ فيها احد طرفيها على مضمونه الديني: في حين يكون الطرف الثّاني مشرحا جغرافيّا، تتصارع فيه مطامع السياسة والانخراط في المجتمع. وهي في كثير من الكتابات تكشف عن امتداد صريح أو ضمني للمقابلة القديمة التي رسمتها الأطروحات الفقهيّة والكلاميّة، بين دار الحرب ودار السلم.

مثل هذه الأطاريح تفترض –رغم وسائط "الصّلح"، و"المعهادات" إطلاقيّة القطيعة وديمومة العداء.

يتّفق العديد من الباحثين على أنّ مسلمي العصور الوُسطى لم يهتمّوا بمعرفة الغرب كثيرا مقارنة باهتمام المسيحيين بالعالم الإسلامي باعتباره الوافد الجديد على السّاحة الفكريّة وما يرتبط بهذا الفكر من اهتزاز ديني ثقافي ثمّ اجتماعي سياسي... وليس صحيحا ما يُقال في بعض الدوائر العلميّة الغربيّة أو العربيّة الحديثة أنّ الغرب الكلاسيكي لم يكن يهتمّ بالعالم الإسلامي خلال العصر الوسيط، لأنّه كان بحسب متطلّبات الظروف التاريخيّة، وبتعبير "أندري ميكال" فإنّ ما كان الغرب يبحث عنه كان العلم اليوناني لا المعرفة بالإسلام في حدّ ذاته[1].

تقول زغريد هونكة: «وبفضل هذا الفرق بالذات، بين مناهج العلم العربيّة واليونانيّة، فقد كان العرب أكثر من مجرّد وسطاء للتراث اليوناني، أكثر من سُعاة بريد للقديم... فبفضل طراز تفكيرهم المختلف عن طرازالتفكير اليوناني، لم يرتضوا أن يرتدّوا كالببغاء معارف القدماء، لقد ابتكروا شيئا خاصّا وجديدا»[2].

يزعم غابريال بادير، أنّ النهضة الغربيّة الحديثة، والتي تقوم إنسانيّتها على الجمع بين العقيدة المسيحية والتراث اليوناني جمعا ينفي الإرث العربي الإسلامي في الفكر الأوروبي، [وبهذا] استنبطت هذه الحضارة صورا من العداء والاستخفاف لا أساس معرفيّة لها[3].

---

1 –André Miquel, l'Islam et sa civilisation VII–XXème siècle cartographie de sergiBomi.

2– زغريد هونكة، العقيدة والمعرفة، ترجمة عمر لطفي العالم، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1987، ص 107.

3 –Magdy Gabriel Badit, Voltaire et l'Islam, studies on Voltaire and the eighteen century, Banbury, Voltaire, foundation, 1974, p 125.

والصّراعاتضدّ الغرب أجّجت البحث الأوروبي المستقل في الطبيعة، فـ "ألبيرت الكبير" « Albert le grand » فهم الجبر والهندسة وألّف كتابين في الحساب كما تعلمها على يد الإخوة موسى الثلاثة، وثابت ابن قرّة»[1].

لا أجانب الصّواب عندما نؤكّد أنّ "المسيحيّة" كانت ولا تزال من ثقافات المجتمع العربي الإسلامي التي تعايش معها المسلمون كأقليّة فاتحة (عند ظهورهم الأوّل في الشرق الأوسط)، وهو فعلا تعايش لأسباب دينيّة وتاريخيّة.

ورغم ما كتب من ردود على النصارى، فإنّ العلاقة الخاصّة التي تربطهم بالمسلمين أمرٌ شائع كثيرا ومعترف به في كتابات كثيرة.

فالجاحظ –رغم أنّه كغيره من النّخب الإسلاميّة البارزة– يردّ هو أيضا على النصارى.يذكر «الأسباب التي بها صارت النصارى أحبّ إلى العوام من المجوس وأسلم صدورا عندهم من اليهود، وأقرب مودّة، وأقلّ غائلة، وأصغر كفرا وأهون عذابا»[2].وهو يذكر من أسباب تفضيل النصارى على اليهود، لأنّ اليهود كانوا جيرانا للمسلمين في يثرب وغيرها، وعداوة عندهم من اليهود. وعداوة الجيران شبيهة بعداوة الأقارب في شدّة التمكّن وثياب الحقد. وإنّما يعادي الإنسان من يعرف ويميل على من يرى، ويناقض من يشاكل ويبدو له عيوب من يخالط، وعلى قدر الحبّ والقرب يكون البغض والبعد، ولذلك كانت حروب الجيران وبني الأعمام من سائر النّاس وسائر العرب أطول، وعداوتهم أشدّ... [3]. في حين كانت النصارى لبعد ديارهم عن مبعث النبي صلى الله عليه وسلّم ومهاجرهلا يتكفّلون صنعا ولا يثيرون كيدا ولا يجمعون على حرب.

فكان أوّل أسباب ما غلظ القلوب على اليهود ولينها على النصارى[4].

وممّا هو معروف أنّ ملوك العرب من كان نصرانيّا، و«نصرانيّة النعمان وملوك غسّان مشهورة في العرب، معروف عند أهل النّسب، كما أنّ النصرانيّة كانت متفشيّة عند العرب وعليها غالبة أهل مضر»[5].

1– زغريدهونكة، مر. س، ص 165–167.

2– أبو عثمان الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، 1991، ج3، ص308.

3– م. ن، ص309.

4– م. ن، ص 310.

5– م. ن، ص 112–113.

ثمّ إنّه لا يخفى على أحد الحروب المستمرّة بين البيزنطيين (المسيحيّون) والمسلمين في المناطق الحدوديّة أو الثغوريّة بين الشرق والغرب. هذه الحروب لم تمنع وجود علاقات سياسيّة وتجاريّة وثقافيّة نشطة. ولقد أكّد "هاملتون جب" أنّ هذه العلاقات المتنوّعة، تجاوزت زمن الخلافة الأمويّة عداوة الفترة القصيرة السابقة. فلقد كان الروم في نظر العرب هم العدوّ الذي طرده القادة المسلمون الفاتحون من الشام ومصر، ثمّ أخذوا يتعبونه بحرا، في قبرص و"رودس" بل قدّر لهم أن يقهروه ويهزموه في أوّل معركة خاضها الأسطول الإسلامي. ولما قامت الدولة الأمويّة اخذت الحال تتغيّر تغيّرا دقيقا[1].

إنّ علاقة الأمويين بالبيزنطيين، لم تكن في واقع الأمر مقصورة على محض عداء قومي أو ديني بأي حال من الأحوال، بل كانت تخضع لمواقف الميل والنفور أكثر تعقيدا ممّا يبدو. فلقد أخذ الأمويّون عن البيزنطيين في الإدارة والألقاب والمآثر والعادات. بل وفي فنّ بناء المساجد أيضا. فقد أمر الامبراطور قسطنطين السابع بعمل قبلة للمسجد الجامع بقرطبة صنعت من الفسيفساء المذهّب والملوّن، وقد وصفها الإدريسي الذي شاهدها بقوله: «قبلة يعجز الواصفون وصفها وفيها إتقان يبهر العقول تنسيقها»[2]. كما أهدى إليه كثيرا من الأعمدة التي استعملت في بناء مدينة الزهراء، وأرسل إليه فتولا Nicholas لترجمة الكتاب الطبّي الذي كان قد هداه إليه من اليونان إلى اللاتينيّة على أن يتولّى ابن شبروط ترجمته إلى العربيّة[3].

وممّا هو معروف أيضا أنّ العباسيين عملوا في العصر العباسي الأوّل على مناوءة أعدائهم البيزنطيين والأمويين في الأندلس، فتقرّبوا إلى اعدائهم الفرنجة، وخطب "شرلمان" ودّ هارون الرشيد، فأرسل إليه وفدا لتسهيل سبيل الحجّ إلى بيت المقدس، ونشر التجارة بين البلدين..وقد رحّب الرشيد بهذه الوفود، وأرسل مفاتيح كنيسة بين المقدس إلى شرلمان الذي أَباح حاملي المسيحيّة[4]، ويرى كتاب الغرب أنّ هذه المودّة بين الاثنين أدّت إلى تبادل السفراء والهدايا مرارا.

1– هاملتون جبّ، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة، إحسان ومحمد يوسف نجم، ومحمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ط3، ص 63.
2– د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، دار إحياء التراث العربي، ط7، 1965، ج3، ص 241.
3– م. س، ص 241.
4– م. ن، ص 240.

كما روى كتاب الغرب أنّ هذه المودّة بين الاثنين أدّت إلى تبادل السفراء والهدايا مرارا. وقد أورد أحد مؤرّخي الفرنجة وكان يعرف شارلمان معرفة شخصيّة وكان يكتب له أحيانا أنّ رسل ملك الغرب عادوا حاملين هدايا بعثها إليه "ملك فارس هارون"(*) فيها المنسوجات والأفاوية وفيل(1).

أمّا في العصر العباسي الثاني، تحالف البيزنطيّون مع الأمويين في الأندلس للوقوف ضدّ العباسيين (أصحاب الرايات السّود..). بل تحالفات الحروب الصليبيّة، ستبيّن في سياق حرج، إلى أي حدّ هي متحرّكة تلك الحدود الدينيّة، وإلى أي حدّ يتّسع تداخلها، بحكم المصالح إلى التناصر في غير الدين، مثلما حدث، آنذاك في سوريا التي قدّمت، كما يقول "كلود كوهين"، مشهد اللامبالاة الدينيّة، في المجال السياسي، ومشهد الارتباطات بين بيزنطة المسيحيّة، وهذا أو ذاك من الامراء المسلمين ضدّ أمراء مسلمين آخرين(2).

وقد بيّن كلود كوهن وكثيرون غيره أهميّة العلاقات التّجاريّة في الحروب الصليبيّة وما يسّرته من تعايش بين المسلمين والمسيحيين، حتى إنّ أهل الحرب مشتغلون بحربهم، والنّاس في آفة، والدنيا لمن غلب، على حدّ تعبير ابن جُبير في رحلته(3).

إنّ العامل البراغماتي يخلق «التواطؤ الصامت بين التجار ويؤسّس لدورٍ أساسي في تطويع العلاقات بين المسلمين والمسيحيين. إنّ هؤلاء التّجار لم تكن بينهم مودّة، ولكن لم يكن بينهم احتقار كالذي كان لقدماء اليونان والرومان إزاء البرابرة، أو المسيحيين المنتصرين إزاء الوثنيين.

لم تعد المسألة إذن مسألة دينيّة، بدرجة اولى، وإنّما هي مسألة علاقات تاريخيّة مركّبة، ولم يجانب "ماكسيم رودنسون" الصّواب في تصويره للعالم الإسلامي من منطلق كونه مسيحيا (من وجهة تاريخيّة/ اجتماعيّة ...) إذ نجده ينطق بعالم مسيحي –وليس مسيحيّة– كان هو أيضا في نظر المسلمين، وفي جلّ ممارساتهم «بنية سياسة إيديولوجيّة عدوّة، ولكنّه أيضا كان حضارة مختلفة ومنطقة اقتصاديّة أجنبيّة» تدعو إلى ردود فعل وعلاقات متنوّعة(4).

---

*) جعله ملكا لفارس كما يلاحظ !!

1 –Eginhahd, vie de Charlemagne, ed, and tr, Tholphen

نقلا عن فيليب حتى، تاريخ العرب، (paris, 1923, p 37)، ترجمة جبرائيل جبور، دار غندور للطباعة، ط9، 1996، ص264.

2 – Claude cohen, orient et occident au temps des croisad (Paris, Aubier, 1983, p17).

3– دار إحياء العلوم، بيروت، 1989، ص279.

4 – Radisson (maxime), les fascination de l'Islam, petite collection Maspero, 243, (Paris, Maspero, 1980, p 39.

ورغم الصّراع الإسلامي البيزنطي أوّلا، ثمّ الصدام العسكري ما بين العالم الإسلامي وأوروبا، خلال معظم فترات العصر الوسيط فإنّه كان دائما مساحة من العلاقات الحضاريّة السلميّة بين العالمين، ظهر فيها نسب متفاوتة من الفهم والتقدير المشترك، إذ لم يتوقّف الصادرات الإسلاميّة من ورق البردي المصري إلى أوروبا بينما تعامل العالم الإسلامي لفترة طويلة من الزمن بالعملات الذهنيّة البيزنطيّة. ولأنّ الأصل في العلاقات الدوليّة هو السلم تفهما لمبدأ العلاقات الدوليّة، وتقديرا الدور لاتصالات مع العدوّ وخاصّة في مجال التّجارة[1].

كما ألمحنا أعلاه انّ العصر العباسي بشقّيه الأوّل والثاني نقطة تحوّل ومرحلة جديدة في العلاقات بين العالم الإسلامي والغرب، كان أبرز ملامح هذه المرحلة هي انتهاء فكرة الوجود وتحوّلها إلى حرب الحدود بمعنى انّ كلّ جانب، قد تخلّى عن فكرة الفتوحات الكبرى، التي تريد أن تطيح بالغرب، التعارف والتقارب والتفاهم مع الطرف الآخر عبر الحدود عمق الانفتاح بين الجانبين، من ذلك تبادل الأسرى.. ولعلّ ما أورده القاضي المعتزلي عبد الجبّار عن قصة الأسير المسلم الذي تنصّر وعاش في بيزنطة، وتزوّج فيها خير دليل على التفاعل الحضاري.

العصر العباسي (فترة المأمون) شهد توسّعا وعمقا للحوار بين الأديان، وأصبح علماء كلّ جانب أكثر فهما ومعرفة بعقائد وشعائر الطرف الآخر (ترجمة القرآن إلى اللغة اليونانيّة في القرن 9م) ثمّ انتشار اللغة العربيّة في الأندلس حتى أنّ الشباب المسيحي كان يجد لذّة كبيرة في قراءة شعر العرب. والإقبال على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين[2]. إلاّ أنّ الحروب الصليبيّة (1099–1291) تمثّل المرحلة النشطة من الكراهية والتحريض والعداء بين العالم الإسلامي وأوروبا، حيث كانت حياة المسلم بلا قيمة تحسب ما يرى برنارد دوكليرقو (1090–1153) والذي رأى في المسلمين مجرّد وثنيين قائلا: «إنّ قتل غير المسيحين إبادة للشرّ، جديرة بالثناء، وليس جريمة قتل لبشر»[3].

وهكذا لم تكن العلاقات، كلّها على وتيرة واحدة، فرغم الحروب، ورغم التحريض والكراهية، والدعاية والدعاية المضادة إلاّ أنّه كانت هناك دائما مساحة للعلاقات الحضاريّة السّليمة، وقد بيّن بروديل، برؤيته المتكاملة، وبحسّه الإنساني، إلى أيّ حد مركبة علاقة التكامل في العداوة أو في "الحقد البنّاء" إذا الإسلام

1– محمد أبو زهرة، العلاقات الدوليّة في الإسلام، القاهرة، 1995، ص 50.

2– ريتشارد، سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوُسطى، ص 58–59. انظر أيضا: شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات (الأندلس) دار المعارف، القاهرة، ط2، ص 132.

3– توماشماستناك، السلام الصليبي، ترجمة بشير السباعي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2003، ص 140.

هو هذا الغرب المضاد مع ما في كلمة مضاد من ازدواج في المعنى، إذ هي في الوقت نفسه منافسة وعداء وعطاء أيضا[1].

إذا استبعدنا إذن، حسم العامل الديني، فمن أي أتى عدم اهتمام المسلمين بالرغب. لقد كان الإسلام الأوّل غير مبالٍ تجاه الغرب، ولم يكن ذلك بسبب نقص في توْقِه إلى المعرفة بل إنّه كان يجهله ويتجاهله شعورا منه بانعدام إلى أية فائدة من وراء ذلك، او لأنّه لا يوافق المعتقد الإسلامين أو بالأحرى دار الإسلام، وهذا ما وقع فيه محمد رفاعة الطهطاوي، حيث الأنا المتضخّمة !!

1– فرناند بروديل، البحر المتوسّط (المجال والتاريخ) نقله إلى العربيّة عمر بن سالم، تونس، (أليف)، 1990، ص 110.

2. الآخر الفرنساوي في تصوّر الطهطاوي

كان الشيخ العطار صاحب فضل كبير على الطهطاوي، حين توسّط له عند محمد علي (الخديوي) كي يرسله مع البعثة العلميّة إلى فرنسا، بصفة الفقيه الأزهري كمرافق لأفراد البعثة حتى لا تنفلت أمورهم هناك وراء المتع الحسيّة المتوفّرة هناك وبالتالي يفشلون.

وهكذا يقوم الطهطاوي ببحث مظاهر الحياة الأوروبيّة من منظوره الخاص، كرجل فقيه، فنراه يقدّم دراسة نقديّة، لوقاع الغرب المسيحي الذي لا يشبه ما تركه في القاهرة، فكان يصوّر ما يراه بشكل موضوعي مع قياس الفارق بين ديننا ودينهم. فهو حين يتعرّض لأحوال الديانة المسيحيّة يقول ما نصّه: «وقد أسلفنا أنّ الفرانساويّة على الإطلاق، ليس لهم من دين النصرانيّة، غير الاسم، فهم داخلون في اسم الكتابين، فلا يعتنون مما حرّمهم دينهم أو أوجبه، ثمّ إنّ مسيو "دي ساسي" لم أطّلع على ذلك (يقصد ما كتبه الطهطاوي) .. كتب عليه قولك إنّ الفرانسويّة ليس لهم دين البتّة، وأنّهم ليسوا نصارى إلاّ بالاسم، فيه نظر؟؟ وإن دخلت كنائسنا أيام الأعياد المظلمة ظهر لك صحّة قولي. يقول الطهطاوي: هكذا انتهت عبارته والحامل له على ذلك، كونه من أرباب الديانة، وعددهم نادرٌ ولا لحكم له[1].

بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيعتبر أنّ الأنا "الشّرقي" "الفقيه" يتفوّق في علوم الدين في حين تفوّق الآخر. فالأنا صاحب العلوم الشرعيّة والآخر صاحب العلوم الشرعيّة والآخر صاحب العلوم الدنيويّة.

فالعلم الرياضي مثل الحساب والهندسة، والجبر والمقابلة او غير رياضي مثل الطبيعيات (النباتات، المعادن، الحيوانات) والفنون إمّا عقليّة كالقصاصة (البلاغة) والنحو (النطق)، ولشعر والرسم، والنحاتة والموسيقى أو عمليّة كالحرف والصّناعات. هذا هو تقسيم الأفرنج وإلاّ فعندنا أنّ العلوم والفنون في الغالب شيء واحد[2].

وإذا كان الغرب قد فرّق بين العلم والفنّ وأبدع في كليهما فإنّنا وحّدنا بينهما وتأخّرنا فيهما.

وإذا كان الغربُ قد بزغ في العلوم الرياضيّة والطبيعيّة ولم يهتد إلى طريق النجاة في الآخرة، لأنّنا قد برعنا في العلوم الدينيّة ولم نهتد إلى طريق الصلاح في الدينا !!!

1– الطهطاوي: تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1993، ص 252.

2– م. س، ص 227.

مثل هذه المجامع الفقهيّة أو المنابر العلميّة الكلاسيكيّة التي ينتمي إليها هذا الفقيه الشرقي، تمنع أي رؤية مغايرة لما يعتقده هو، فالجليّ أنّ الطهطاوي وغيره من المثقفين العرب يقرّون في مجملهم بتردّي المسلمين الحضاري، لكنّهم يعجزون في الآن عينه عن صياغة مسلك ينفضون به تخلّفهم.

فمثل الطهطاوي في العالم الإسلامي يفتّش عن نهضته الغائبة، بيد أنّ التعامل مع تراثه الفكري وما واقعه الاجتماعي بنظرة فاحصة هو الغائب البارز... حيث الإرادة المتحفّزة لم تصحبها بعدُ نظريّة مفعّلة.

لقد طرحت العديد من المحاولات التجديديّة، والإصلاح والتّصحيح والإحياء ولكن واقع النّظر التقليدي المحافظ كان دائما يحسم المعركة لصالحه.

يقول رفاعة الطهطاوي: «البلاد الفرنجيّة قد بلغت أقصى مراتب البراعة، في العلوم الرياضيّة والطبيعيّة وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها. ولبعض نوع المشاركة في بعض العلوم العربيّة، وتوصّلوا إلى دقائقها وأسرارها... غير أنّهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم، ولم يسلكوا سلوك النجاة أبدا. وكما أنّ البلاد الإسلاميّة قد برعت في العلوم الشرعيّة والعمل بها وفي العلوم العقليّة، وأهملت العلوم الحكميّة بجملتها، ثمّ يعترفون لنا بأنّنا كنّا أساتذتهم في سائر العلوم، وبتقدّمنا عليهم، والفضل يرجع للمتقدّم»[1].

هكذا يضع الطهطاوي الأنا (الفقيه) في مسار تاريخها "الهجري" ويلحق مسارنا تاريخ الآخر، قبل أن يحدث الاغتراب في وعيه "التراثي الإسلامي" فيصبح مسار تاريخ الآخر هو المرجع التاريخي لمسار تاريخ الأنا.

تتجاوز مسألة الثقافة "المرجوّة إنجازها" ما يرتبط بها من إشكاليّة نهضة وإشكاليّة هويّة وتشمل جوهريّا علاقة العربي "رفعة الطهطاوي" بالآخر، من ثمّ بذاته عبر الآخر. (الغربي) محورا موضوعيّا للفكر بالذات أو الوعي بالذات أمّا في المسألة الدينيّة فالطريقة معكوسة، فتصدر من الأنا" المكتمل إلى الآخر الناقص...

هكذا يظهر التقابل بين الأنا والآخر في مسألة العلوم" علوم الدين وعلوم الدنيا، لقد تفوقت "الأنا" (العربيّة) في علوم الدين في حين تفوّق الآخر في علوم الدنيا. الأنا (رفعت الطهطاوي) صاحب العلوم

1– م. ن، ص 16–17.

الشرعيّة والآخر صاحب العلوم الدنيويّة، وإذا كان سبب قوّة الآخر هو العلوم الدنيويّة فإنّ سبب ضعف "الأنا" هو ضياع هذه العلوم منها.

لعلّ ضعف موقف التراثيين المحدثين، في فهم علاقة الثقافة العربيّة بالنهضة الغربيّة نابعٌ من نجاح خصومهم من جرّهم إلى المناقشة على أرضيّة طروحاتهم الجديدة: النهضة والتقدّم، وهذا ما جعل الطهطاوي وغيره يلهثون وراء هذا المفهوم سطحيا دون الغوص في تتبّع السياق المعرفي/ التّاريخي لفكرة التقدّم... بلغة أخرى فإنّ المرجعيّة "السيكولوجيّة الإسلاميّة" التي فرضت انغلاق العقل داخل دائرة أطروحات وقضايا تبلورت في وضع وحقبة معيّنين، كانت تتحكّم برؤية العقل للواقع الجديد، وتمنعه من تحديد أدواته وطرائقه بالاحتكاك مع التجربة المتغيّرة والملاحظة المباشرة، وتجعله لا يعيش الواقع إلاّ على مستوى القضايا والأفكار المصاغة مسبقا.

من ذلك مثلا معنى "التقدّم" كون الشيء موجودا قبل الآخر بحيث لا يوجد الثاني إلاّ إذا وُجد الأوّل، هذا المفهوم، نجده يرتبط بالسير إلى الأمام أو الحركة إلى جهة معيّنة، وهذا هو معنى كلمة progress الانجليزية ونظيرتها الفرنسيّة progres وهي في أصلها كلمة لاتينيّة progressus مشتقّة من الفعل Progredi بمعنى السير إلى الأمام[1].

ولانيّ عن البيان أنّ هذه الكلمة "ضدّ التراجع" أو التأخّر مثل تقدَّمَ القومَ، أي سبقتهم. والتقدّم إضافي ومطلق الإضافي هو الانتقال من كحسن إلى أحسن، أي من حالة يعدّها الناس تخلّفا إلى حالة يعدونها كمالا.

ويختلف حكم الناس على طبيعة، هذا الانتقال باختلاف القيم التي يصوّرونها وهذا في رأيي يتعارض مع المدوّنات المدرسيّة القاهرة.

أمّا المطلق فهو "التقدّم" الناشئ عن الحتميّة التاريخيّة أو الكونيّة Hو عن القدرة الحقيقيّة المؤثّرة في الأفراد او عن الغائيّة المسيطرة على تغيّرات الحياة[2].

---

1 – the oxford dictionary of philosophy, Simon Blackburn, oxford new York, oxford university, 1994, p305. Voix encore.

Wilson H.coastes, what is progress ? the journal of philosophy, vol 45 n°3 (Jon,29,1948) p67.

2 – the encyclopedia of philosophy, Paul Edwards, Editorin chief, the mac Millan company and the free press N.Y 1967 vol 6, p 483.

أيضا جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، 1971، ص322.

ومن السهل جدّا أنّ كلّ حضارة خبرت مفهوم "التقدّم" لكن الحضارة الغربيّة هي التي رأت هذا المفهوم الركيزة الأساسيّة للمنظومة المعرفيّة، الثقة بالأسس العقليّة والمنهجيّة التي وقع إرساؤها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، هذا المنهج الجديد تقاطع مع الفكر القديم وحسم أمره مع الكنيسة وجعلت من العقل حاكما ومرشدا في عصر التنوير.

تأكّد هذا بظهور "الموسوعة الفرنسيّة" تحت إشراف "ديدرو" (1713–1784) Aiedrod و"الجبير" (1713–1784) DallemBert، جمعت بين دفتيها مفكرين يمجّدن العقل، وينظرون إلى التقدّم في المعرفة كمسلّمة بديهيّة، ومحاربة المعارف القديمة، كما رفع Fontenelle (1627–1757) آيات التقدم والإيمان بالعقل الشّامل. تساورت كلّ هذه الأفكار مع التقدّم العلمي الكبير بحيث جعل الفلاسفة ينظرون إلى فكرة التقدّم كضرورة حتميّة في "مسار التاريخ" وتخيّلوا أنّ بوسعهم أن يحقّقوا تقدّما لأنّها تنافي الحضارة[1].

تمخّض تخمين افتراض ساد القرن الثامن عشر يبحث من خلال العقل عن القوانين الطبيعيّة للتطوّر وتقديم الجنس البشري ككلّ. كما اعتقد مفكّرو ذلك العصر أنّ "التقدّم" لم يكن أمرا عرضيّا، ولكنّه ضرورة تاريخيّة. إنّه "تقدّمٌ، لا يعتمد على سجلاّت الأحداث الفعليّة في التاريخ ولكن على استعمال العقل[2].

أمّا بالنسبة إلى الدور الذي يقوم به الدين في التعتيم على العقل، وهذا ما لم يدركه الطهطاوي ولم يسعَ إلى الكشف عن أسبابه كان أبرز ملمح فكري ساد عصر النهضة.

كان من الثابت أنّ العقلانيّة العلميّة والفلسفيّة واجهت في اوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع شعر، معارضة قويّة من جهة الكنيسة، وأنّها برزت كحركة ثقافيّة مستقلّة بالنسبة للتعاليم الدينيّة، بل إنّ معظم الكوادر العقليّة للمجتمع قد صنعت في فرنسا خلال القرن الثامن عشر عبر نقدٍ جذري للدين، الذي يقترن في مثله وعاداته مع العالم القديم، وفي ألمانيا بواسطة مفلسفة متحرّرة جزئيّا من سيطرة الإيمان، وذات اتّجاه استقلالي.إنّ ولادة العالم الحديث، التي تـμات ونجحت في الغرب على امتداد أربعة قرون من النضال والجهد من إنجاز كوني ضخم بشكل محوري، ولا يمكّن تفسيره بعودة الكلاسيكيّة اليونانيّة من فوق أو من وراء عهد rروسطيارتؤي على انّه ديني بحت...[3].

1– أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعيّة، الإسكندريّة، 1975، ص 177–179. انظر كذلك: عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند جاماتيستا فيكو، دار التنوير للنشر، بيروت، لبنان، 2006، ص5.

2– م. ن.

3– هشام جعيط، أوربا والإسلام، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1995، ص 37.

حاول الطهطاوي أن يكون موضوعيّا في وصفه دقائق إقامته في "باريز" وأن يفهم الاختلاف بأوّل ما يمكن من الاستهجان أو الإدانة، بالرغم من تسجيل إعجابه واندهاشه بما رأى. وكان ثمّة "طبعا" ميدان لا مجال للمرونة هو الدين، إذ تصبح العبارات جازمة عنيفة [تقزيم الديانة المسحيّة] أمام عظمة الدين الإسلامي.

إنّ الرؤية المعجزيّة (للحضارة الغربيّة) ترفض أن ترى التطوّر مسارا ممتدّا على المدى البعيد، ولبنات متواصلة يدعم بعضها بعضا، ذلك أنّ عقدة التفوّق (الديني !!) تدفع إلى شعور خاطئ بأنّ الشيء من الأوضاع ينبغي أن يكون استثناءً قصيرا وقوسا عابرة.

وأنّه يكفي أن تعلن الرغبة في الإصلاح فيتحقّق دون كبير عناء، ولا تغيير عميق، في الذهنيات والسلوك[1].

لحظة التخلّص من عقدة التفوّق ذات الأصول الدينيّة والاستقرار في العالم بصفة الإنسان هي بداية الشعور الموضوعي بثقل الوجود ورحابته في آن واحد.

لقد تحرّر الإنسان، لأوّل مرّة في تاريخ الحاضرة، من ثقل الدين والغيب، في الوقت نفسه الذي سيطر فيه على الطبيعة، وبرز فيه الفردُ من خلال صيانة الإرث اليوناني.. للتبشير بأنساkويّة جديدة عبر العودة المباشرة إلى المنابع الإغريقيّة، مفهوم وارثٌ وثقافة غير مسيحيّة لمصدر للمعرفة العقلانيّة. فهذا "أسخيلوس" (452–525) Aeschylus وهو من أهمّ كتاب التراجيديا في الأدب اليوناني، يصوّر كيف كان البشر يَحيَون في الأصل في كهوف رطبَة، ثمّ انتشلهم "بروميثيوس" Prometheus[2] من هذه الحالة بعد أن علّمهم فنون الحياة. هذا يعني أنّ فكرة ارتقاء الجنس البشري وتقدّمه تجعل تماسا مع التصوّر الأسطوري، بحدوث تدخّل قوبإلهيّة الأمر الذي يؤكّد أنّ تطوّر الإنسان يقوم على حقائق خالدة[3].

وبالجملة كان هدف عصر التنوير الأوروبي هو الإيمان بالعقل وتمجيد الوعي، مثل هذا الإيمان تصحبه دائما نظرة تفاؤليّة تتميّز بالاعتقاد بقدرة الإنسان على العلوّ بذاته ولا يحُول شيئا دون تقدّمه.

1– محمد الحداد، ديانة الضمير الفردي، دار المدار الإسلامي، 2007، ص 98.

2– ديرومثيوس، بطل في الأساطير اليونانيّة، خالق الجيش البشري من الطين وهو الذي سرق النار السماويّة من مركبة الشمس وأخفاها داخل عصا مجوّفة وهبط بها إلى الأرض ثمّ سلّمها إلى الإنسان.

3– فراس السواح، الأسطورة والمعنى، منشورات علاء الدين، دمشق، 1997، ص 15.

تساءل "برنارد لويس" عن سرّ الاختلاف بين المسلمين والمسيحيين في موقفهم من معرفة كلّ منهما الآخر. وقد نبّه إلى أنّ توجّه المسيحيين إلى معرفة الإسلام، ليس مردّه التسامح المسيحي، لأنّ الإسلام أكثر تسامحا لأسباب دينيّة وتاريخيّة وعمليّة، كما لم يكن مردّه ضرورة الأخذ عن المسلمين، لأنّ هذه الضرورة انتفت منذ الصليبيين.

أمّا بالنسبة للمسلمين فإنّ رفضهم القطعي للغرب، مأتاه أنّه «في الفترة التي كان فيها الإسلام يواصل توسّعه ومازال مستعدّا للتقبّل، كاد لا يكون لأوروبا ما تعطيه له. بالعكس، كانت تغذّي غرور المسلمين بمشهد ثقافة واضحة الدونيّة، وهي ثقافة، يكفي على كلّ حال، أن تكون مسيحيّة لتفقّد، قبليّا قيمتها»[1]. بعد ذلك تراجع الإسلام، ولكن المسلمين واصلوا إلى حدود الأزمنة الحديثة اعتبار حضارتهم أرقى حضارات العالم[*]. وبما أنّ الحضارة هنا هي أساسا دين، فإنّه لا يستقيم مقارنة الشعوب الإسلاميّة بشعوب أخرى، كاليابان في علاقتها بأوروبا: أوروبا كبقيّة العالم، كان منظورا إليها، أوّلا وقبل كلّ شيء من وجهة دينيّة، فهي لم تكن إذا عربيّة اوروبيّة او بيضاء وإنّما كانت مسيحيّة، إنّ الشرق الأوسط، خلافا للشرق الأقصى، كان يعرف ويحتقر المسيحيّة[2].

لم ينتبه رفعت الطهطاوي انّ حركة الإصلاح الديني في ديانة المسيحيّة مع حركة النهضة renaissance«والتي واكبتها في نفس الوقت، أفضت إلى صياغة عهد تاريخي جديد بعيدا عن الأطاريح الدينيّة، ممّا أدّى إلى انتفاضات اجتماعيّة وفكريّة وفلسفيّة وسياسيّة، ودينيّة (ديانة الإنسان)..

أنتجت احداثا شكّلت على مدار الأيام بين النقض والإبرام وعلاقة التأثير والتأثّر في مواجهة كلّ ما يفاعلها».

إنّ هذه الحضارة لم يتوفّر لها قطّ إمام، او نبيّ محدّد، وإن كان لا يمكن إنكار دور المفكرين، والأدباء والطائفة التي عرفت في ما بعد باسم "التنويريين" في ظهور هذه الحضارة.

لا شكّ أنّ هذه التحوّلات تمثّل نقلة نوعيّة ثقافيّة.

---

1 – Bernard Louis, Comment L'islam a découvert l'Europe, traduit par Amik Pélissier– Gallimard, Paris, 1984, p286.

* – هذا لا يمنع الإقرار بتحقّق حضارة إسلاميّة بتاريخ ذائع الصيت ومقام رفيع على ساحة التاريخ البشري بالمقارنة مع الحضارات الأخرى. انظر: د. محمد خاتمي، الدين والفكر في فخّ الاستبداد، مكتبة الشروق، ط1، 1421/2001هـ، القاهرة، ص 51.

2– المرجع نفسه، ص 288.

واجتماعيّة وسياسيّة من حالة التأخّر والجمود إلى حالة أكثر تقدّما وحركة، أي نقلة من مرحلة تسودها ثقافة تقليديّة متوازنة ساكنة راكدة، تخشى التغيير.

عند عرض هذا المشهد المعاصر تدرك أنّ سيادة الخطاب "المركّز" على الذات حال دون تطوير أي عمليّة علميّة بالغرب رغم الاهتمام به ورغم حضوره في الوعي منذ القرن التاسع عشر. الأمر الذي يحتاج الآن إلى توضيحات قد تخرجه من السياق "الهويّة الدينيّة"، الممتدّة والتي لازالت تغذي بعض الرؤى الاستراتيجيّة حول "صدام الحضارات" على حدّ رغبة "صموئيل هنتغتون"[(1)].

لقد وعى الطهطاوي بواقعة انهيار الحضارة الإسلاميّة ورأى الهوّة التي باتت تفصل بين أمّته وبين "أمّة الفرنساويّة" التي اطّلع على حياتها وتقدّمها. وراح يصف ظاهر الأمور دون الولوج إلى السياقات التاريخيّة الاجتماعيّة، واضطرّ بحكم الاختلاف الجوهري للمكوّن الثقافي بين العالمين إلى الابتعاد عن فكرة التقدّم فانزاح إلى الإصلاح ومصطلح التغيير وإقامة "العدل"[(2)]. وهذا ليس بغريب عن "ديار الإسلام"[(3)]، لم يكن واضحا عند الطهطاوي، الربط التاريخي بين التقدّم العلمي والتكنولوجي، وبين فكرة التقدّم بالمعنى الأخلاقي والثقافي.

لقد تغيّرت صورة العالم نتيجة الثورة الميكانيكيّة، لا كما كان يفهمها العصر الوسيط وأصبح الفكر السائد، هو التصوّر الآلي للكون، كلّ شيء يظهر بسبب ويختفي بسبب، وامتدّ هذا إلى السلوك الإنساني ممّا يستعبد الطرح الغائي للكون، فكلّ موضوعات الطبيعة تخضع للملاحظة والتجربة، حتى ماهية "الله" خضعت لهذا السيستام، حتى صار موضوع الدين برمّته يتجاوز حدود التجربة البشريّة ولا يمكن أن يكون لدى الإنسان انطباع عنها، كلّ هذا مهّد لحركة فكريّة واسعة الانتشار "أنسنة الدين" أو "عقلنة الدين" ممّا دفع "جون تولاند" (1670–1722م) أن ينشر كتابا في الدين الطبعي "مسيحي بلا أسرار، أو الاعتقاد الديني عند هيوم[(4)]. هذا الغياب الكبير في الوعي العربي لأسّس التقدّم الغربي، جعل رفعت وغيره، ينظرون إلى الغرب على أنّه لازال يعبد الأوثان المتجسّدة في الصليب !!.

1– صموئيل هنتغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي نقله إلى العربيّة، مالك عبير ومحمود خلف، الدار الجماهيريّة للنشر، ط1، 1999، 1429هـ، ص 322 وما بعدها.

2– انظر: ألبيرت حوراتي، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، ط3، 1977، ص 92.

3– د. فهمي جدعان، أسس التقدّم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمان، الأردن، 1988، ط3، ص 117–118.

4– انظر كتابه: التاريخ الطبيعي للدين، نقله إلى العربيّة حسام الدين خضور، مكتبة مؤمن فرس، ط1، 2014، دار الفرقد، دمشق للطباعة والنشر، ص 79 وما بعدها.

لم تعد هناك اخلاق دينيّة بل أخلاق ميتافيزيقيّة حقيقيّة، هذا التقدّم الذي حقّقه انتشار المنطق والعقل هو كلمة السرّ العُظمى الذي تكشف له الكون الجديد الذي يعيش فيه.

لأنّ العقل وحده (لا الحقيقة الدينيّة) الذي سيهدي الناس إلى فهم الطبيعة والعالم، وما وراء العالم، (كلمة السرّ الثانية).

وهذا ما لا يمكن للطهطاوي أن يستوعبه لأنّه خطّ أحمر !!!

❖ قائمة المصادر والمراجع

○ العربيّة والمعرّبة

- **أبو السعود عطيات:** فلسفة التاريخ عند جاماتيستا فيكو، دار التنوير للنشر، بيروت، لبنان، 2006.
- **أبو زهرة محمّد:** العلاقات الدوليّة في الإسلام، القاهرة، 1995.
- **أبو عثمان الجاحظ:** رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، 1991.
- **توماش ماستناك:** السلام الصليبي، ترجمة بشير السباعي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2003.
- **جدعان فهمي:** أسس التقدّم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمان، الأردن، 1988، ط3.
- **جعيط هشام:** أوروبا والإسلام، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1995.
- **جميل صليبا:** المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، 1971.
- **الحداد محمّد:** ديانة الضمير الفردي، دار المدار الإسلامي، 2007.
- **حسن إبراهيم حسن:** تاريخ الإسلام، دار إحياء التراث العربي، ط7، 1965.
- **حوراتي ألبيرت:** الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، ط3، 1977.
- **خاتمي محمّد:** الدين والفكر في فخّ الاستبداد، مكتبة الشروق، القاهرة، ط1، 1421/2001هـ.
- **رفاعة الطهطاوي:** تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، المؤسّسة للدراسات والنشر، 1973.
- **ريتشارد، سوذرن:** صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوُسطى، د.ت، د.ط.
- **زغريد هونكة:** العقيدة والمعرفة، ترجمة عمر لطفي العالم، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1987.
- **السواح فراس:** الأسطورة والمعنى، منشورات علاء الدين، دمشق، 1997.
- **صبحي أحمد محمود:** في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعيّة، الإسكندريّة، 1975.
- **ضيف شوقي:** عصر الدول والإمارات (الأندلس)، دار المعارف، القاهرة، ط2.
- **الطهطاوي رفاعة:** تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1993.
- **فرناند بروديل:** البحر المتوسّط (المجال والتاريخ) نقله إلى العربيّة عمر بن سالم، تونس، (أليف)، 1990.
- **فيليب حتى:** تاريخ العرب، ترجمة جبرائيل جبور، دار غندور للطباعة، ط9، 1996.
- **هاملتون جبّ:** دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة، إحسان ومحمد يوسف نجم، ومحمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1979.
- **هنتنغتون صموئيل:** صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي نقله إلى العربيّة، مالك عبير ومحمود خلف، الدار الجماهيريّة للنشر، ط1، 1999، 1429هـ.
- **هيوم دافيد:** التاريخ الطبيعي للدين، نقله إلى العربيّة حسام الدين خضور، مكتبة مؤمن فرس، دار الفرقد، دمشق للطباعة والنشر، ط1، 2014.

○ الأجنبيّة

- **André Miquel:** l'Islam et sa civilisation VII–XXème siècle cartographie de sergi Bomi.
- **Claude cohen:** orient et occident au temps des croisad, Paris, Aubier, 1983.
- **Louis Bernard:** Comment L'islam a découvert l'Europe, traduit par Amik Pélissier– Gallimard, Paris, 1984.
- **Magdy Gabriel Badit:** Voltaire et l'Islam, studies on Voltaire and the eighteen century, Banbury, Voltaire, foundation, 1974.
- **Radisson (maxime):**les fascinations de l'Islam, petite collection Maspero, 243, Paris, Maspero, 1980.
- **the encyclopedia of philosophy:** Paul Edwards, Editorin chief, the mac Millan company and the free press N.Y 1967, vol6.
- **the oxford dictionary of philosophy**, Simon Blackburn, oxford new York, oxford university, 1994.
- **Wilson H.coastes:** what is progress ? the journal of philosophy, vol 45 n°3 (Jon,29,1948).