دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	إفصاح الإستشراق
المصدر:	المستقبل العربى
الناشر:	مركز دراسات الوحدة العربية
المؤلف الرئيسي:	العظمة، عزيز
المجلد/العدد:	مج4, ع32
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1981
الصفحات:	43 - 62
رقم MD:	711498
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	EcoLink
مواضيع:	الإستشراق، المستشرقون، الإفصاح اللغوي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/711498

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

إفصاح الإستشراق

د. عزيز العظمة
جامعة الكويت

ما الاستشراق إلّا الاطار المعرفي لعلاقة الغرب بالشرق . وليس الغرب والشرق موضعي هذا المقال مفهومين جغرافيين وحضاريين وسياسيين حصرا . بل هما : مفهومان خياليان دخلا في صياغة تلك الوحدة الثقافية والتاريخية والسياسية ـ ذلك الطرف في علاقة سلطة وسيطرة ـ التي وسمت نفسها غرباً ، للمقولات التي تمثلت بها غيرها ـ في رأسها وخيالها ـ وتمثلت عبرها علاقة ذاتها ووعيها بهذا الغير . هذا التعريف للشرق والغرب هو التعريف الأكثر علاقة بهذه السطور ، والقارىء مدعو لأن لا يغيبه عن باله . فالاستشراق استصلاحا لمقولة « شرق » في علاقة لا تفصم مع مقولة « غرب » . إنه استصلاح لرموز وذكريات جمعية وتصورات فولكلورية وسمها التاريخ شرقاً ، وهو استصلاح يتم في خطاب يخضع للخصائص الاستشراقية التي سنفصلها في الصفحات القادمة فور دخول الوحدات « الشرقية » في مجاله . مجال الاستشراق إذن : لا يقتصر على الخطاب الأكاديمي والاستعماري والأنثروبولوجي والتاريخي المتعلق بالشرق ، بل هو يمتد ليشمل كل المجالات التي يصار فيها الافصاح عن أمور شرقية ـ سواء كان هذا الافصاح في شكل خطاب ، أم في إطار مجاز أدبي ، أم في كاريكاتير أو عنوان خبر صحفي[1] مجال الاستشراق إذن : ليس كله مجالاً مكتوباً. بل الاستشراق ـ أي تحويل وقائع إلى وقائع شرقية وإضفاء الصفات والخصائص الشرقية عليها ، تلك الخصائص التي سنتناولها في هذا المقال ـ يعتاش في ثقافة الغرب بنواحيها المختلفة ، العلمية المدونة منها أو الشفهية والميثولوجية والمرمزة[2] . فإفصاح الاستشراق إفصاح عن التباين بين شرق وغرب متضاربين ، ثقافة وسياسة .

---

(١) بينت ذلك في القسم الأول من الأصل الانكليزي لهذا المقال والذي سينشر بشكل مختلف تحت عنوان «The Articulation of Orientalism» في مجلة *Arab Studies Quarterly* . وأود شكر عبد الكريم ناصيف وسوسن يموت على جهودهما المبذولة في نقل الأصل الانكليزي إلى العربية .

(٢) كرس إدوارد سعيد في محاولته فصلاً كاملاً لمجال الاستشراق في: E. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan paul, 1979), pp. 31 +

ومع أن تحليل سعيد يشير إلى امتداد هذا المجال إلى ما وراء الخطاب المعني مباشرة بالشرق من كتابات اكاديمية أو استعمارية أو ادبية ، إلا أن كون موضوع « الشرق » موضوعا دارجا في الثقافة العامة ، لا يصار إلى دراسته ولا إلى النظر في كونه أحد التصورات الجماعية المتوارثة في الاطار الثقافي الأوروبي . والواقع أن وجود موضوع « الشرق » في ثنايا ومسام الثقافة والعلم =

الحكايات والأوهام التي تغشى هذا « التباين الأقصى »[٣] بين الثقافات، هي ما يحقق ثنائية شرق / غرب ويفصح عنها (ويمكننا أن نرى لو شئنا كيف يتماثل اللاغرب في أكثر من صورة فهو شرق تارة،وشيوعية تارة أخرى).فالتضاد هو الحد المشترك في العلاقات بين الشرق والغرب منذ غدا الأخير وحدة حضارية صريحة ، بشكل متعثر في البداية في عصر النهضة الكارولينى ومنهجياً بعدها مع مجيء الصليبيين إلى المشرق وإسبانيا . ويتحقق هذا « التباين الاقصى » بحدة في أسس الشرق ذاته . وهذا ، بالطبع ، يحفظ الأسس السجالية التاريخية للاستشراق الاكاديمي من أيام يوحنا الدمشقي مروراً ببطرس « المبجل » (Peter the Venerable) وحتى ريمون لول والكسندر روس إلى معاصرينا من أساتذة الشرقيات في الجامعات الأوروبية . والسجال هنا ، كما في كل حيز آخر ، ليس خطاباً حول النواقص مهما كانت ، بل هو خطاب جوهر يواجه عدمه - أي نواقصه المطلقة - بصدد نواقص تتحدد بمخالفتها للجوهر . لذا لا عجب إن كان الاستشراق يولد وحداته الخطابية ، تلك الحقائق نفسها التي تقسم أعيان الحس التجريبية ومفاهيمها ، بواسطة قلب الدلالة الداخلية للمقولات التي تحدد ما هو غربي . عملية العكس هذه أصل وجود الشرقيات والشرق ذاته ، وهي تشكل المرحلة الأولية في ما يمكن أن نسميه « التحليلات الأولى » الاستشراقية ، تلك المرحلة التي يتحول فيها عنصر ثقافي ما (رمز ، الخ) إلى موضوع متميز يصبح عبارة لدى تحويله إلى وحدة خطابية متميزة . وتضبط عملية العكس هذه التحولات بالرجوع الدائم لتلك الوحدات من الغرب التي تشكل معيار ما يعكس ، والتي يشكل قلب

= الغربيين هو ما يسمح للاستشراق أن يضحي ، كما قال سعيد ، الموضوع العلمي النظامي الذي استخدمه الأوروبيون في إنتاج وإدارة الشرق سياسياً وسوسيولوجياً وعلمياً وتخيلياً في فترة ما بعد عصر الأنوار . انظر : سعيد ، المصدر نفسه ، ص ٤٥ .

بالنسبة للشرق الاسلامي في السجالات الأوروبية ، بإمكان القارىء أن يختار بين كثافة التفاصيل الواردة في :

N. Daniel, *Islam and the West* (Edinburg: Edinburg University Press, 1960).

والكتاب القصير ذو الملاحظات الصائبة :

R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962).

كما سيستفاد حكماً من قراءة :

M. Rodinson, «The Western Image and Western Studies of Islam,» in: C.E. Borwath and J. Schacht, eds., *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1974), pp. 9 +

اما بصدد المستشرقين واعمالهم فيمكن مطالعة :

J. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa* (Leipzig: Harrowitz, 1955).

بالنسبة للامتدادات الأيديولوجية والسياسية للاستشراق ، انظر :

Said, *Orientalism;* A. Abdel Malek, «L'Orientalisme en crise,» *Diogène,* no.44 (1963). pp. 109+

بالاضافة لبعض المقالات التي صدرت في الأعداد الأولى من :

Review of Middle Eastern Studies (1975-1977).

ويمكن الاطلاع ايضاً على خط آخر من النقد في :

A.L. Tibawi, *English-Speaking Orientalists* (London: The Islamic Centre, 1979).

كما بامكان القارىء أن يستفيد إفادة كبيرة من :

P. Lucas and J.C. Vatin, *L'Algérie des anthropologues* (Paris: Maspéro, 1975).

(٣) انظر الكلام حول هذا التباين في :

C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology,* trans. M. Layton (Harmondsworth: Penguin Books, 1975), p. 327.

= في رد على مقال « L'Orientalisme en crise »، Abdel Malek كتب احد المستشرقين البارزين أن دعوة عبد الملك لكتابة

دلالتها مادة العملية هذه ، وبالتالي يسمح بوجود خطاب ملموس عن الشرق[٤] .

- ١ -

لن نتناول هنا وصف المواضيع التي تشكل مادة الشرق . فقد بحث إدوارد سعيد في أشكالها على العموم لدى دراسته لظواهريات الاستشراق[٥] ، حيث شبه وحدات المواضيع هذه بالمسرحية الهزلية ذات الشخصيات الثابتة ، ذلك أن وراء الخطاب الاستشراقي بمختلف وحداته - وهي هنا المفردات المستخدمة في الكلام او الكتابة عن الشرق - إنما نجد مجموعة من الرموز أو المجازات[٦] . وهدفنا هنا ليس دراسة ظواهرية ، بل **دراسة اساسيات تحليلات الاستشراق** ، أي صور وتولد الوحدات التي تخلق الشرق وخطابه وتحديد ما هو شرقي وتشكله في وحدات خطابية متنوعة الوظائف . تكوّن التحليلات الاستشراقية مجموعة الأحكام والقواعد التي تولد الكينونات الاستشراقية وتنظم عالمها ، وهي صلة الوصل بين الأشياء الغربية وتلك الشرقية ، كما أنها الرابطة بين الأشياء الشرقية ذاتها وتشكلها في مقولات .

وأول ما ينبغي ذكره هو أن الوحدات التي تندرج تحت جوهر « الشرق » (جوهر بمعنى كلمة «Arché» الاغريقية او بعض استعمالات كلمة « أصل » العربية) هي الوحدات الموضوعاتية (thematic units) التي تحمل الخصائص المعيارية للشرق ، مثل المدينة الاسلامية أو الشرع الاسلامي ، والتي تدخل في علاقات مغايرة مع كل من الشرق والغرب . فعلاقة كل منها هي سياق استنساخ بالشرق ، فبنى الشرع الاسلامي تتماثل بين المدينة الاسلامية ، وهذا التماثل يشمل كل ما هو محدد بوصفه اسلامي ، وكل ما يعيد إنتاج البنى الاسلامية في تحولها من مجال إلى مجال ، واستنساخ بناها من الشرع إلى الاجتماع . أي بعبارة اخرى ، كل دور من أدوار « الاسلامية » هي حكماً وحصراً إعادة تثبيت لهذه الاسلامية . والتماثل بين الأشياء الاسلامية هو مجرد تثبيت وتوكيد لإسلامية كل منها . لذلك فإن مهمة المستشرق المحترف تكمن في الادراج ضمن الواقع الاسلامي لما يعتبره الاستشراق منتمياً لهذا الواقع . فإذا ما تعرض لدراسة الشرع الاسلامي مثلاً ، فهو يقوم

= تاريخ الشرق من منظور الشرق إنما هو دعوة لضرب من العدالة غير المبررة ، وذلك لأنه « من الواضح ... [أنه] ليس بمستطاع الغرب أن يقبل طلباً كهذا دون أن ينفي نفسه ووعيه لذاته ومبرر وجوده » . انظر :
F. Gabrieli, «Apologie de orientalisme,» *Diogène*, no. 50 (1965), p. 139.

(٤) سبق وأن تم تناول تشكيل المواضيع الشرقية عبر عكس المفاهيم الغربية ، وفي أطر محددة ، في :
A. AL-Azmeh, «What is the Islamic City,» *Review of Middle Eastern Studies*, no. 2 (1976), pp. 3 + ; A. Laroni, «The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the Method of Gustave Von Grunebaum,» in: Laroni, *Crisis of the Arab Intellectual*, trans. D. Cammell (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976) (henceforth cited as «The Arabs and Cultural Anthropology,»).

كما تم بالتفصيل في علاقتها مع دراسات الفكر العربي - الاسلامي في :
A. AL-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism* (London: Third World Centre for Research and Publishing, 1981) (henceforth cited as *Ibn Khaldun*).

وقد أشار سعيد الى الفكرة عينها بالاشارة الى الفيلولوجيا الشرقية ، انظر : Said, *Orientalism*, p. 141 . كما جرى استخدامها على نطاق واسع في :
B. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).
Said, Ibid.

(٥)

(٦) المصدر نفسه ، ص ٧١ .

بعمليتين . هو يقوم **أولاً** : بتثبيت الجوهر الاسلامي لموضوع بحثه عن طريق صوغه وفق الصورة المطلوبة ، واصفاً بنيته عبر مفاهيم هي في أصلها عكس لمعنى القانون كما يفهمه الغربي بصيغته الرومانية والغربية عموماً ، كالتفكير الفقهي الذرائعي مثلاً والتجريد المتحجر الذي لا يفعل سوى أن يرتل أصولاً عامة ، أي اللاواقعية وبالتالي النزوع الى الفساد . ثمّ يربط هذه الخصائص التفصيلية ، ضمنا أو صراحة ، بالخصائص العامة التي تشكل الحقل الدلالي لمصطلح « الاسلام » (والذي ستظهر عناصره الحقيقية في سياق هذه المقالة) . وهو يقوم **ثانياً** : بالاكثار من المعلومات الفيلولوجية والتاريخية التي تمت بموضوعها لميدان التشريع بمعناه وتقسيماته الغربية. لذا فنرى أنه في دراسات الفقه والحديث عند شاخت مثلاً ، لا يصار إلا إلى استخدام تلك التصنيفات الموضوعاتية التي تتوافق بوضوح مع المقولات التشريعية الرومانية ـ الغربية . ويتم في هذه الدراسات تنظيم هذا الركام من التفاصيل وفق مقتضيات الغائيّة الصارمة المفترضة اللاإسلامية التي تجعل من كل ما دخل إطارها، صورة عن جوهرها وغايتها ـ هذا التنظيم الذي لا يتم إلا بقصد تثبيت انتماء ما تمّ تنظيمه للاسلامية ، والتوكيد على رجوعها التام للميدان الانطولوجي لما هو إسلامي[٧] .

بذلك ، عندما يقوم المستشرق (ونظيره العربي ، خصوصاً في الاوساط اللبرالية) بوصف موضوعه، نراه يقوم بإيراد وتعداد ما يدعوه « وقائع » وفق ميتافيزياء وضعانية لـ « الواقع » مبتذلة وخاصة بالقرن التاسع عشر يقدسها أيما تقديس . وتأليه هذه السذاجة تتم تحت ستار « الموضوعية » . هناك إفصاح جيد عن هذا في نقد السير هاملتون غيب لمفكر رفيع هو لويس ماسينيون ، فيرى غيب أن ماسينيون نظم مادة بحثه في فئتين ، الأولى على « المستوى العادي » للبحث « العلمي الموضوعي » . أما الأخرى التي تتألف من المادة التي تمت معالجتها بصورة فعلية ، فهي ما يردها غيب الى مرتبة « معطيات موضوعية .. تمثلها وحولها حدس فردي ذو أبعاد روحية »[٨] . ويرى غيب بذلك أن تحول المادة الحسية إلى نسق وتحول المعرفة إلى علم، تفتقر للعلمية لخروجها على الظهور العيني المباشر . فالحاضر الحسي للمستشرق ، هو وحده الموضوعي ، وأية محاولة للربط بين هذا الخاص وسياق خصوصيته هي اعتباطية لا محالة تبعاً لهذا المنظور ، إن لم ينبثق هذا السياق عن الخصوصية ذاتها . من هنا يصبح أي عمل تركيبي مجرد تجميع لعناصره .

وهوس المستشرق بالواقع الحسي المشيأ هذا يدمج عبارته التفصيلية عن الواقع ببنيته المفاهيمية ، ذلك أن الفصل المنهجي المستمر للجزئيات عن كل سياق منطقي مختلف عن ذلك الذي للمستشرق يثبت شرقية هذه الجزئيات وانتماءها حصراً لعالم المستشرق . ففصل الجزئيات عن سياقات التاريخ ـ سواء كانت سوسيولوجية أو ثقافية أو غيرها ـ هو شرط ضروري لتثبيت إسلاميتها وتحويل إتجاهها المفاهيمي عن ما يتطلبه العالم الحقيقي إلى ما تقضيه أوهام الشرق المفترض . وهذا

---

(٧) بيّن لاروني كيف أن إملاء ثقافة بكاملها (من قبل فكرة محورية واحدة في اعمال غرونبام تصب في مفهوم للكل الثقافي الذي لا يمتلك فيه اي عنصر عينيّ الغلبة على غيره ، وحيث تتوازى وتتساوى الطبقات المكونة للثقافة ـ المجتمع ، الدولة ، الأخلاق ، التعبير الأدبي ـ مطابقة تامة . انظر :

Laroni, «The Arabs and Cultural Anthropology,»

(٨) كما ورد في :

A. Hourani, *Europe and the Middle East* (london: Macmillan, 1980), p. 113.

يفسر كون الشكل المثالي للخطاب الاستشراقي هو شكل التعداد ، التام إذا أمكن . وسبق أن وصف هذا على أنه نهج « تشريحي وتعدادي على نحو مطلق فما استخدام مفرداته إلاّ القيام بتجزئة وتقسيم ما هو شرقي إلى اجزاء طيّعة »[٩] . فليست النفعية العلمية هي ما يقف وراء هذه الطواعية في التصنيف الاستشراقي ، فتصنيف الوحدات تحت عناوين عامة يصب في عملية صرفية تدخل الاشياء في إطار الزمرة الاسلامية من الموضوعات بتحويلها تبعاً لقوانين « الوجود الاسلامي » كما يتبدى في الاستشراق ، وهو يؤكد على كون « الاسلام » أصل كل هذه العناصر التي تصنف تبعاً لقوانين تشكل الأشياء الاسلامية .

فالاستشراق إذن : نمط تصور وإدراك وليس ضرباً من المعرفة . فهو يحدد الموضوعات ذات الطبيعة الاسلامية . من هنا الدراسات التي وصفها كروتشه Croce على أنها « جهالة فاخرة » : الاكثار من التفاصيل التي لا تتماسك في إطار شيءٍ هو أكثر بكثير من الترتيل بألفاظ « شرق » وأخواتها ـ وهي الترتيلات التي يسجلها بروتينية قاتلة باحثون في الفيلولوجيا الشرقية جاهلين تماماً لعلوم اللغة ، ومؤرخون يجهلون تماماً علم التاريخ ، وطلاب للأدب وتاريخه لا يقلون جهلاً في مجال النقد والذوق الأدبيين عن اولئك ، بل وعلماء أنتربولوجيا بعيدين عن الاهتمام بالأنتربولوجيا[١٠] . وغني عن القول أن هذا النمط من المعرفة يعاد إنتاجه في بنية الأبحاث والمناهج في الدائرات الشرقية في الجامعات الغربية ، حيث لا يزال بالامكان الحصول على شهادة دكتوراه بناء على تحقيق نص العمل الذي لا يبرهن على أكثر من معرفة القراءة والنجاح في اختيار للمهارات التوثيقية الأولية ، ولكنه الذي يدفع صاحبه لأن يعتبر متمكنا من الشرقيات[١١] . فهذه هي الملكة التي ينقلها للطلاب النسيج الأساسي للاستشراق ـ ومادته أساتذة الشرقيات ـ من خلال تكوين أساسه المادي تعليمات شفهية وكتابية موجودة في المؤسسات الأكاديمية التي تزود بمادتها النموذجية من المقولات المضمرة في كل إشارة لما هو شرقي .

---

(٩) Said, *Orientalism,* p. 72.

(١٠) R.T. Antoun, «Anthropology,» in :L. Binder, ed., *The Study of the Middle East* (New York: Wiley, 1976), p. 169.

أما الملاحظات الخاصة بالمؤرخين من المستشرقين الواردة في :

C. Cahen,«L'Histoire économique et sociale de l'Orient musulman médieval,» *Studia Islamica,* no. 3 (1955), pp. 93-96.

فهي لا تزال صادقة حتى يومنا . حول الفيلولوجيا الشرقية اليوم ، أنظر :

Said, *Orientalism,* Passim., and AL- Azmeh, *Ibn Khaldun,* Chap. 2.

(١١) يقارن مستشرق مزاجي معاد للعروبة بشدة وضع الاستشراق بوضع مفترض لخبراء في الفيلولوجيا الجرمانية الذين يعتبرون معرفة اغنية النيبلونغن Niebelungen Lied معرفة ضرورية وكافية لدراسة المانيا المعاصرة ، ولمجموعة خبراء في علم الاجتماع المتخصصون بمجتمع المانيا الغربية الذين لا تعلو معرفتهم الالمانية عن إمكانية مخاطبة الباعة ونادلي المطاعم . ويزيد المستشرق بقوله لو أنه لو تحقق هذه الافتراضات لكانت النتيجة افضل مما ينتج عن اعمال المستشرقين . انظر :

B. Lewis, «The state of Middle Eastern Studies,» *The American Scholar,* no. 48 (1979), p. 373.

وقد يجد لويس البرهان على ما قاله في محاولة احد ابرز المستشرقين في هذا القرن أن يتخذ من معرفته للعربية معيناً لتطوير مفهوم العصبية عند إبن خلدون بحيث يصبح نظرية سوسيولوجية عامة تفيد في معاملة الخدم كفائدتها في الدعوة لمفهوم الوحدة الانسانية المسيحي . انظر :

H. Ritter, «Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun,» *Oriens,* no .1 (1948), pp. 1+

- ٢ -

إن أسس تحول الأحداث والوقائع ، الذي يعتبره المستشرقون نموذجياً ، إلى حجة ، تقوم ، كما رأينا ، على الاكثار من وقائع تنتمي لطائفة عامة من الموضوعات . إلا أن هذا لا يعني أن المستشرقين يتسمون بنوع من الاسراف في سياقة الوقائع . على العكس ، ليس ثمة إسراف فيما يتعلق بالاكثار اللانهائي من التفاصيل الذي يجنده المستشرق . ذلك أنه في غياب الأداة المفاهيمية القادرة على تحديد ما هو ضروري من الوقائع ، وما هو كمالي وزائد منها ، تتخذ الغزارة في التفاصيل كناية عن التفسير الايجابي . وقاعدة التعداد لا يمكن أن تتحقق إلا بالاكثار العددي . وفي حالة كالاستشراق ، حيث تتألف المعدودات من تفاصيل موضوعاتية ترجع إلى طائفة موضوعات معينة ، فإن هذه العددية تشكل تقسيمات فرعية ضمن مادة الطائفة الموضوعاتية ذاتها ، وإيراداً لتفاصيل تنتمي لهذه المادة . فالتفاصيل تستنسخ بعضها البعض كما تستنسخ أصلها المشترك دون أن تضيف دلالة أو معنى أو حتى تعريفاً بنيوياً داخلياً لما هو معطى سابقاً في الطائفة العامة . وهذه الأجزاء التي يتم اختيارها من عالم الأعيان الحسية كأعداد تدخل ضمن تلك ما هو معطى سابقاً ، ليست إلا أمثلة . فهي تكرر هذا المعطى ـ وهو طائفة المواضيع بخصائصها المسبقة « الاسلامية » ـ وتعيّنه في كثرة تجريبية ، لكنها لا تخضعه لنمط علمي أو تحليلي من النظر ، ولا هي ترفع ماديته بما يتجاوز هذه العينية المحسوسة .

إن اختيار أجزاء من عالم الحس تقوم بدور الوقائع ، ومن ثم تمثلها في مواضيع ، تمهيداً لاعتبارها وحدات خطابية ، هو أساساً فعل تسمية . إنها العملية التي يتم بموجبها تنسيب هذه الوحدات لمقولة ما ، ومن ثم فعلها في كنفها بما هي عناصر في نثار عينيتها . ولهذا فإن التفسير بالرجوع للتعداد ـ أي بسياقة الشواهد المفردة ـ ليس نظراً في نمط وجود التفاصيل ضمن البنية العامة للمقولة ، بل إيراد إمارات خارجية تشير إلى نتيجتها . وترتيب الأدلة المجردة من أية علاقة داخلية بين عناصرها او بين الدليل والمقولة ، لا يكون إلا إردافيا (Paratactic) ، حيث تترتب وحدات المضمون المفردة وفق تتابع نصي بحت لا يضارعه تتابع مفهومي ، ممّا يجعل الترتيب الأبجدي مناسباً كأي ترتيب آخر ـ ولهذا ، يمكن اعتبار **الموسوعة الاسلامية** ومثيلاتها ، النتاج الأسمى للاستشراق . فكل سرد غير تعدادي لا يكون إلا عرضياً . ومهما يكن من ترابط في السرد ، فهذا الربط ليس من صلب عملية الجدولة هذه ، إذ لا صلب ضروري لها ، بل هو محصلة لترتيب إستدلالي خارجي[١٢] .

يجب القول على الفور أن الترتيب التتابعي الخارجي هذا هو ترتيب إختزالي حصراً ، فإن كل ما عداه يخرج حكماً من نطاق التكرار الأبدي للمترادفات الذي هو الاستشراق . فالخطاب الاستشراقي يعتبر تسمية الكينونات الموضوعاتية مهمته الأولى ، وتسمية هذه الوحدات تتم وفق واقع أكثر شمولاً يضم هذه الوحدات ويتمثلها ، ألا وهو طائفة الموضوعات وجنسها الأعلى « الشرق » ، طائفة تخصّص وتفرد لها الوحدات الحسية العينية المندرجة تحت عنوانها وإسمها[١٣] . وفي هذه العملية ، حيث نجد تفاصيل يتم اقتصاصها من قبل وحدة عامة من المواضيع التي تضفي عليها صفة الشرقية بفعل تسميتها « شرقية » ، لا تشهد تعميماً منطقياً ضرورياً يرفع التفاصيل إلى كينونة أشمل ، والتي

---

(١٢) يقل استخدام الترتيبات الخارجية هذه وتنحى الدراسات الاستشراقية منحى أكثر «موضوعية» بعد العقد الثالث من هذا القرن ، حين غدا من غير الجائز ترتيب الوقائع ضمن تبويبات عنصرية وعرقية .

(١٣) حول الجغرافيا التخيلية للاستشراق ، انظر :

Said, *Orientalism*, pp. 54 + and Passim.

أسميناها « طائفة موضوعات » ، وإنما نرى عملية إلحاق وتنسيب للتفاصيل (لا الصفات) إلى جوهر[١٤] . فالوحدات الموضوعاتية التي تنتمي بطائفة موضوعات ، لها وجود كإمارة ، وجود يقوم بمجرد الاشارة الى ما وراء فرادتها إلى فرادة أخرى تنتسب اليها . ثم هي تثبيت خاصيتها هذه من خلال القيام بدور سردي دعاه بارت في دراسة للبنى السردية (informants)[١٥] ، تلك العناصر الخطابية التي توفر الحشو الحسي العيني لطائفة ما وتغلفها برداء الواقع ، والتي هي وحدات متفردة لمحتوى ما ، دون التأثيرات السردية ذات الصلة .

والاختزال إلى طائفة موضوعات ـ « السنة » مثلاً أو « المدينة الاسلامية » ـ يتم تحت عنوان « التأثير » . فالبحث عن التأثيرات وإيجاد خط إخصابي نسبي بين الأشياء ، هو البنية الوحيدة ذات الأثر في الخطاب الاستشراقي . وفي جذر كل خط نسب نجد أصلاً ما يعتبره المستشرق بمثابة الشيء الأول ـ وبالتالي النموذجي ـ الذي يكون طائفة موضوعات ، كالقرآن فيما يتعلق بالأخلاق النظرية مثلاً . ووراء كل الأحوال ، ثمة أصل مشترك يحقق التكامل بين كل التفاصيل ويضفي عليها دلالة خاصة . هذا الخالق الوحيد هو الاسلام[١٦] ـ وكأن الاستشراق سلفية نظرية معكوسة ـ فكل عنصر في منظومة الأصول هذه يجذب تلك الوحدات الخاضعة لتأثيره جذباً غائياً . وبهذا فإن التسلسل الزمني الموحدات بين بعضها البعض مما ينقل التأثير من شيء زماني إلى آخر لا حق له ، هو السلسلة التي تصفّ التفاصيل خطيا بحيث يعود كل لاحق إلى سابقه ، وكل هذه إلى أصل يضفي عليها ماهيتها ، تلك الماهية التي تثبت كل أثر كاستمرار وتكرار واستنساخ لذلك الأصل وكتجسيداته الزمانية . لذا فاللاحق لا يضيف شيئاً للسابق ، كما أنه لا يمتلك خصوصية قابلة للتحديد بمصطلحات منفصلة عن تلك التي تحدد هذا السابق أو سابق السوابق الذي هو الاسلام . مع ذلك فالوتيرة الثابتة لهذا الامتداد الزماني للجوهر ، تتراخى تحت الأثر الكمي ـ وبالتالي غير المؤثر في الجوهر ـ للانحطاط . فللأشياء الاسلامية تاريخ يوصف عادة بأنه مسار إنحطاطي ـ أو في أحسن الحالات ، مسار نحو تخثّر ـ لأصله ومبتدئه . لذا يوصف المسار التاريخي للحضارة الاسلامية عادة ، على أنه ازدهار سريع لأصل ، يتبعه ، وبالسرعة ذاتها ، تصلب لبناه الأساسية التي تركد لما يقارب الألف عام لم يحدث خلالها من تغير ـ بغض النظر عن تغير السلالات الحاكمة والمذابح غير المجدية ـ سوى انحطاط للنوعية .

وعملية الرد للأصل بسيطة ، فهي لا تقتضي عملياً أكثر من توفر العدة العادية للبحث الاستشراقي ، أي الملكات التوثيقية الأساسية والدقة في تدوين الملاحظات . فهي تتألف من جرد المحتوى الظاهر للنصوص قيد الدراسة بحثاً عن التوازيات بينها على صعيد النصوص والأفكار

---

(١٤) يجب الالتقاء مع سعيد ، المصدر نفسه ، ص ٧٢ ، في قوله أن الاستشراق نوع من الواقعية الجذرية (.واقعية بالمعنى الفلسفي الذي درج في العصور الوسطى) .

(١٥) R. Barthes, «Introduction the Structural Analysis of Narrative,» in: Barthes, *Images, Music, Text,* trans. and ed. S. Heath (London: Fontana, 1977), p. 99.

(١٦) هناك شبكة واسعة من التماثلات بين مفهوم الإسلام ومنهجية الدراسات الاسلامية في كل من الاستشراق والمناحي السلفية والاصلاحية على انواعها ، وقد أشرت اليها في مقالي : « استشراق الأصالة ، » الكرمل ، العدد ٢ (صيف ١٩٨١) .

الظاهرة والاشارات والاسنادات والمصطلحات . والتأصيل من خلال تطابق كهذا يعود لمفهوم التفسير الاستشراقي،ذلك المفهوم الغريب عن أية فكرة عن الكفاية البنيوية داخل النص او عدمه ، والذي يستند على سلخ المقولات عن سياقاتها التاريخية والمنطقية كممارسة عادية وطبيعية للفاعلية الاستشراقية ،اللهم عدا الخطاب السجالي حيث يشار على هذا السلخ إشارة نقدية . وانتفاء العملية التفسيرية المستندة إلى تحليل النصوص تحليلاً غير إختزالي يُجعل وكأنه انعكاس لغياب اللحمة البنيوية في الشرق كما يراه المستشرقون ، إلا فيما يختص باستنساخ عناصره بعضها البعض . ينعكس هذا أيضاً في إبستمولوجيا الاستشراق بمفهومها لدلالة الألفاظ التي تعتبرها مجرد نسخة مطابقة للمضمون الظاهر للأقوال ـ وهو اصل المفهوم التجزيئي لعلم دلالات الالفاظ في الاستشراق ، حيث يعج المعنى في قول ما هو مجموع أصولها وإن ، اقتصر في أحيان كثيرة على المعنى العادي غير الفنّي لعناصر مفرداته . والأصول هذه ليست إلا محصلة الأصول الاشتقاقية لهذه الألفاظ ـ الأصول: من هنا كثرة الترجمات الحرفية والفاضحة في عدم دقتها وحساسيتها للأصل إلى اللغات الأوروبية للنصوص العربية ، خصوصاً تلك التي ترجع للعصور الوسطى(١٧) .

وإشكالية الأصل الغائي التي تتوضح بالاحتجاج بنص أصلي كالذي نتكلم عنها لا تنطبق فقط على علاقات بعض النصوص ببعضها البعض فحسب ، وكما أشرنا سابقاً ، تمتد لتشمل تلك التي تربط النصوص والسياقات وطوائف الموضوعات بحقيقة وطبيعة ومبدأ أساسي بأصل تنتسب جميعها إليه . فليس ثمة شيء خاص مما يدرج تحت عنوان الاسلام ، يقوم بذاته في الخصوصية التي يشكلها سياقه الخاص ، إذ أن حقيقته مستمدة من حقيقة إسلاميته . وإذا سحب من هذا الخاص الجوهر الاسلامي الذي يملأ كل ما هو إسلامي ، لا يبقى هذا الخاص إسلامياً. وطبيعة الطبائع هذه ، أي هذه الحقيقة المعرِّفة لنفسها والقائمة بذاتها(والتي تعرّف ضمنياً على أنها عكس للغرب) هي مبدأ اللاتغيّر في الاستشراق ، ذلك الذي يؤكد تماسك مادته الموضوعاتية . إنها لا طبيعة تمتلك بذاتها خصائص الطبيعة كما تراها العامة والقرون الوسطى ، حيث لا تستند طبيعة الأشياء إلى علاقتها ببعضها،بل تعرف « بخصائصها الداخلية » . فكما أن السقوط « من طبيعة » الأجسام كما قال أرسطو ، « فمن طبيعة » ما هو إسلامي أن يكون له صفات سوف نستفيض في تفصيلها ، هي طبيعة تنقل عبر الزمان خصائصها الأساسية ، أي إسلاميتها ، عن طريق التماس الزماني (التأثير ـ وانتقال الخصائص بالتماس فكرة سحرية) الذي ينقل الصبغة الاسلامية من خاص إلى خاص آخر دون أن يعمل هذا الخاص أو الأصل على إخصاب الطبيعة الداخلية للآخر . فالجزئيات تفتقر للجوهر ، وبالتالي للتبرير والتفسير ، دون الرجوع إلى هذه الطبيعة . وهي تفتقر لأية خصائص سردية باستثناء كونها عناصر تتجه غائياً نحو الشرق، الذي يكوّن مبدأ الضبط في نظام التتابع المتراكب خارجياً على تجزؤ وتفرد وإرداف عناصر العلم التعدادي الاستشراقي .

وهذا الوصف للاسلام كمبدأ وطبيعة ، هو ذاك الذي يحول خاصاً شارداً إلى واقعة من وقائع النظام الاسلامي . فإن إكسير الكيمياء العلم ـ إجتماعية هذه ، الذي هو إسلام المستشرقين (وغيرهم) ، ينشط وقائع هاجعة ويدخلها في الاسلامية ، بحيث تنتسب للمبدأ . هكذا هو الاسلام

---

(١٧) حول مفهوم « التأثير » انظر : AL- Azmeh, *Ibn Khaldun*, Chap. 3 وأيضاً الفصل الثاني من المصدر نفسه بصدد الترجمات من العربية الى اللغة الأجنبية .

لباحث معاصر[١٨] :

« ينبغي اعتبار الاسلام ، من المنظور التاريخي ، كاستجابة متغيرة ، متطورة ، متحولة لتصور اجيال متعاقبة من المسلمين الأعمق للواقع ... والرابط بين مختلف هذه الاستجابات هو أصلها المشترك الكامن في التجربة النبوية وأداتها العامة ، الجماعة الاسلامية » .

وقد يسهل للاستاذ شارلز أدامز ، صاحب هذه الفقرة ، تبيان أن ما يعنيه بالتغير هو التغير وبذلك ينفي أي اتهام باللاتاريخية ، فكل ما عليه هو تقديم تعداد مصاغ بشكل تسلسل زمني لمختلف « الاستجابات » كي يوفي بمتطلبات البحث الاستشراقي . لكن إلى جانب هذه « الاستجابات » ـ وهي استجابات سلسلة زمانية من المسلمين تجاه « تصورهم للواقع » ـ هناك الأصل الذي يقود هذه الردود له والذي يكمن في الجماعة الاسلامية وفي النبوة ، وهو الأصل الذي يفسر تكامل الاسلام واستمراريته التاريخية كاسلام . لهذا فالاسلام مفسر لذاته وقائم بذاته ، وله طبيعة وواقع غير قابلين للرد لأي شيء آخر ، سوسيولوجياً كان أم تاريخياً . فهو متفرد تماماً ، لا تخضع تعرجاته وتقلباته التاريخية لدفع غير الدفع الذاتي البحت من قبل « الجماعة » عبر أجيالها المتعاقبة واستجابة « لتصورها » طبقاً للظروف الخارجية المختلفة . غير أن هذه الظروف ظروف عرضية بحتة بالمقارنة مع صلابة ما وراء التاريخ : ذلك أن هذه الظروف لا تغير أي شيء أساسي ضمن دلالة الاسلام ، والتغيرات التي يحدثها الاسلام إنما هي تغيرات خاصة بالمسلمين استجابة لأنفسهم ذاتها . إن تغيرهم هو انتصار الخصوصية المطلقة أو بالتالي إنتصار تكرار الشيء لذاته وبذاته تكرارا توتولوجيا ، تلك الخصوصية اللامتغيرة والمنغرسة في سلوك «الانسان المسلم» بما هو مسلم،هذا المخلوق المنفصل كلياً وتماماً عن كل ما عداه وعدا إسلامه والمسجّى بخصوصية بعيدة عن التاريخ وثابتة كمادة ما وراء تاريخية[١٩] . والمرء يتساءل فيما بامكان أي باحث ، باستثناء بعض القساوسة الريفيين من معلمي ذاتهم المولعين بالكتب ، أن يتصور وجود إنسان مسيحي homo christianus ما يزال على ثبات جوهره الانجيلي وفي قارات خمس وبعد مرور عشرين قرناً ، إنسان بامكان خصوصيته تفسير وجود طائفة من ساط نفسه توبة في تورينغيا القرن الرابع عشر والتوماوية الجديدة ، ناهيك عن مسار تاريخ التشيلي الحديث .

هذا التصور ممكن في عالم الاسلام الذي خلقه المستشرقون ، بل وضروري فعلياً ، إذ بدون الاسلام كطبيعة ثابتة لا تتغير ، لا وجود للاستشراق . بل إن هذا المفهوم ضروري لا يمكن الاستغناء عنه حتى في النزعة الاستشراقية التوفيقية المتلهفة وراء استيعاب كل الشذرات مهما كان تباينها ، والتي يمثلها ألبرت حوراني . فبعد رفضه صراحة لفكرة « الجوهر » الاسلامي ، متماشياً بذلك مع متطلبات الحس السليم بقدر تماشيه مع ضرورات العلوم الاجتماعية ، يشير بالتأييد الى أعمال كليفورد غيرتز Geertz قائلاً إنه[٢٠] :

« حتى عندما يكون باستطاعتنا استخدام مفهوم « الاسلام » لتفسير شيء ما في ثقافة مجتمع ما ، يتعين علينا استخدامه بحذق وبراعة ، بما يتفق مع أسس التفسير الأخرى . فليس هناك « مجتمع إسلامي » بل هناك مجتمعات شارك الاسلام في

---

(١٨) C.Adams, «Islamic Religions Tradition,» in: Binder, ed., *The Study of the Middle East*, p. 31.

(١٩) حول « الانسان المسلم » *homo islamicus* واخواته من *homo arabicus* و *homo sinicus* ، انظر : Addel Malek,«L'Orientalisme en crise,» p. 113. Said, *Orientalism*, passim., and Rodinson,«The Western Image and Western Studies of Islam,» p. 47.

(٢٠) Hourani, *Europe and the Middle East*, pp. 14-15.

تشكيلها ، وتشكلت ايضاً بحكم موقعها الطبيعي ، ولغتها وثقافتها الموروثة ، وإمكاناتها الاقتصادية واحداث تاريخها السياسي » .

يشير بذلك حوراني صراحة إلى المميزات الواضحة للحقائق السوسيولوجية والبيئية والحقائق الأخرى التي تدخل في صنع « التاريخ المحسوس » . « فالاسلام » كما يقول ، لم يكن ولا يمكن أن يكون مبدأ تفسير بحد ذاته ، فهو مبدأ واحد فقط من جملة مبادىء تفسيرية . فالاسلام بالنسبة لحوراني ، هو عامل فعال واحد في المجتمعات التي « شارك الاسلام في تشكيلها » . غير أن خصائص الاسلام الجوهرية لا تخضع لتغيير تحت أثر رفض الاطلاق هذا ، بل إن الاسلام يخضع هنا ببساطة لانتقاض قدر نسبي . والاسلام يتحول ، من كونه مبدأً كلّانياً Totalitarian ،إلى عنصر سببي واحد ضمن مجموعة من المحددات . فهو يردّ بصورة ثابتة إلى الحيّز الديني ، حيث يتكون من مقولات « عن ماهية الله وفعله في الكون ، متجسدة في كتاب يؤمن المسلمون أنه كلام الله ، ويتجلى في نظام عبادة وشرع ما تزال الملايين تعيش بمقتضاه منذ قرون طويلة[٢١] . وهكذا يهبط الاسلام من موقع سؤاله ما وراء التاريخي إلى مرتبة العامل المشترك للمعتقدات الانسانية والشعائر والعبادات والمفاهيم ، وهذا يؤدي إلى اعتباره إما كعامل أتفه من أن يتجاوز مستوى الوعي الفردي ، وإما ـ وهكذا يجب في الواقع أن ينظر للاسلام (شأنه شأن كل الأديان) ـ بوصفه كياناً ذات إسمانيّة جذرية ويقوم بوظيفة دلالية خالصة في مجال المجتمعات والتواريخ والوحدات الجغرافية ذات التسمية الاسلامية ، دون أن يكون لهذه الاسلامية نتائج أبعد من الوسم ، ولا يتعداه ليتناول تحديد المكونات الداخلية لهذه الوحدات[٢٢] . ومع أن الاسلام لدى حوراني يبقى عاملاً واحداً ضمن عوامل أخرى حاسمة بدورها في تاريخ مجتمعات معينة ، إلا أن هذا لا يقلل من حقيقة فعاليته النوعية الخاصة ـ فهو لا يجعلها إلّا أكثر محدودية في مداها وخلالها . فثمة ملايين تبعاً لحوراني ، تعيش وفق هدى الاسلام وإرشاده . وهذا الإرشاد لامتناهي المرونة ، خاصة ان الاسلام يتجلى في ذلك الشيء القائم غير المحدد ـ « نظام الشريعة » ، خصوصاً أن الشريعة الاسلامية ، للمستشرقين ، هي سطح التماس الوحيد بين ما هو إسلامي وما هو مدنس بالدنيا . ولذا فإن لنطاقها ومضمونها حدوداً مشتركة ، وبصورة متكاملة تقريباً ، مع المجتمعات الاسلامية . وبقدر ما هي إسلامية ، يرتبط بها « الشرع الاسلامي » برابطة الكفاية التامة والتمثيل الكامل . إذ بدون نظام الارشاد هذا لن يكون المسلمون مسلمين ، وبالتالي لن يكونوا موضوعاً للبحث في نطاق الاسلاميات . وبذلك يرجع الاسلام المنتقص إلى الاسلام الاستشراقي التام ، بخصائصه كلها ، ولو دون نطاقه . فبدون الاسلام كجوهر ، حتى وإن كان عليه التراجع عن البعض من المواقع ، فليس ثمة تاريخ إسلامي ولا موضوع بحث إسلامي كذلك . بدون الاسلام كطبيعة ما وراء تاريخية ، لن تكون مؤسسات الدراسات الاسلامية إلا زائفة وباطلة وخرافية بمعنى ما . وبدونه ، فالمسلمون الذين هم بوصفهم كائنات إجتماعية ، يتصرفون « كأي جماعة محاطة بشبكة من التقاليد والحاجات الملحة »[٢٣] ، سيكونون فقط « كأي جماعة محاطة بشبكة من التقاليد

---

(٢١) المصدر نفسه .

(٢٢) دافعت عن إسمانية كهذه في إطار إجتماعيات الدين في مقالي : « مقدمات تأسيسية للاسلام المعاصر » ، **دراسات عربية** ، السنة ١٧ ، العدد ٨ (أيار / مايو ١٩٨١) ، حيث طرحت مقولة كون الاسلام ، شأنه شأن كل دين آخر ، التميّز في كنف اجزاء معينة من تشكل تاريخي ـ إجتماعي معين ، لا شارات ترتبط وتغذي ذلك التضاد بين المقدس والمدنس الذي حمّله التاريخ إسماً إسلامياً . بذلك لا تكون خصوصية الاسلام إلا في اشكال متميزة تاريخياً (وجغرافياً وثقافياً وإجتماعياً) تشكل استصلاحات معينة لقاسم مشترك أدنى محتواه عقائد وعبادات ومحظورات وفروض أساسية .

(٢٣) Hourani, *Europe and the Middle East*, pp. 14-15 .

والحاجات الملحة » ـ لولا أن التقاليد هنا لا يمكن أن تكون سوى الاسلام الذي يحدد فحوى وجوهر المجتمعات الاسلامية .

لا تترك لنا التوفيقية الاستشراقية التي استشرفناها إذن « الانسان الاسلامي » بكامل مجده اذن ، بل هو « انسان اسلامي » جزئياً فقط وهو انسان جزئياً ايضاً . يبقى الاسلام ليس كمجرد كتاب وشريعة ، بل نموذجاً وما وراء التاريخي يصنع الكتاب والشريعة . دون ذلك ، لن يكون هناك معايير يوجد بواسطتها « التاريخ الاسلامي والشرق أوسطي » . إذ بدون الاسلام الذي يغدو موضعاً تاريخياً وجغرافياً ، إلى جانب أشياء أخرى ، وبدون الجغرافيا الطوطمية التي تحدد الاستشراق ـ أي التقسيم الميثولوجي شرق / غرب ـ ما كانت الدراسات الاسلامية لتوجد ، ولما كان هناك مبرر لوجود أساتذة الاسلاميات .

لذلك لا وجود لموضوع بحث إسلامي بدون الاسلام الذي تتكون فيه الأشياء لأنها تتكون بالاسلام بكامل سطوته التوتولوجية . وهذا ينطبق على المستشرقين الذين يستخدمون الأساليب القديمة ، وعلى أولئك الذين يستخدمون حسهم السليم ببراعة وبعيداً عن الشكوك حول إطلاق « الاسلام » المجرد ، رغم أنهم عاجزون عن صياغة خطاب لا يستخدمه . وسواء كان على عاتق « الانسان الاسلامي » تكوين موضوع البحث الاسلامي كلياً أو جزئياً ، فما من أحد ينكر عليه دوره الحاسم في التحديد . إنه متشرب بقوة تقارب القوى الخفية ، تشق مسارها الطبيعي دونما اعتبار لأي شيء داخلي ، بما في ذلك الزمان ، تسوق الأشياء وتسميها « إسلامية » .

- ٣ -

بعد تبيان بنى الاستشراق المعني بالاسلام نوجه اهتمامنا نحو محتوى هذه البنى ، المحتوى الذي سبق أن سقنا عدداً من عناصره ـ من مدينة إسلامية وشرع وما إلى ذلك ـ في سبيل توضيح بعض النقاط المطروحة . وسنعمل على وصف الأسس العامة لهذا المحتوى ، ثمّ على تقديم وصف متكامل لوحدات الخطاب الاستشراقي في بناه المنطقية .

أما المحتوى التفضيلي للاسلام ، فهو يرتبط بأصله ـ أي بالاسلام ـ تبعاً لمفهوم العمومية الذي أسلفنا تحليله والقائم على الرد الاسنادي . وبإمكاننا التعبير عن ذلك بقولنا إن الاسلام هو مجاز مرسل synecdoche معمم للأشياء الاسلامية ، بينما هذه الأشياء التفصيلية الاسلامية ، أكانت أجناساً كطوائف الموضوعات أم أنواعاً كوحدات الموضوعات ، تشكل مجازات مرسلة مخصصة للاسلام . فالاسلام ، كما رأينا ، منبع التأثيرات التي ينقلها الزمان عبر طوائف موضوعاته التي تقضي وجودها الحسي العيني في صورة وحدات مفردة للمضمون (النصوص والأقوال والأخبار والأفكار والآثار) ، تلك الوحدات التي يصار إلى إثبات اسلاميتها (أي فحواها الاستشراقي ، وبالتالي رؤيتها الاستشراقية) بالرجوع إلى أصلها في الاسلام ، الأصل الذي يسري فيها والذي تستنسخ بناه في داخلها .

كذلك رأينا أنه في عملية الاسناد إلى الشرق (الاسلام) هذه ، لا نشهد استدلالاً بقدر ما نحن نرى إلحاقاً . ذلك أن الرابطة بين الأقوال في الخطاب الاستشراقي، ليست بالرابطة التي تحمل ضرورة مفاهيمية أو منطقية ، بل هي رابطة ينشطها فعل التسمية بناء على الأعراف والتقاليد التي تشكل الملامح العامة للشرق في أعين المستشرقين والتي هي عبارة عن رد الواقع إلى نموذج لما هو شرقي . وهذا

العرف هو دليل المستشرق للشرق وهو تشذيب ما هو شرقي ليكون شرقاً للمستشرق . والعقدة في الشرق الاسلامي تتشكل من تضافر وانبناء النقاط المرجعية الحسية التي تنتج عن هذا الرد الاسنادي . وهذا يتكون من مجموعة من المواضيع والرموز الموجودة في ثنايا الثقافات الشعبية والأدبية الأوروبية التي يستدعي بعضها البعض ،علاوة على أن كلا منها عبارة عن ممثل واحد في هزلية إدوارد سعيد . إن هذا النظام للمواضيع ، أي نظام الاسلام ، يشكل ما أشرنا إليه بكلمة « أعراف » وتكون هذه الوحدات مواضيع بما هي عناصر تصور جماعي ، كما تكوّن وحدات موضوعاتية بما هي عناصر سردية ، بينما تكون مقولات بما هي عناصر منطقية .

إن هذه هي ما يشكل « الأعراف » حسب قاعدة الانشاء البسيطة التي ذكرناها والتي سنعمل على توضيحها . إنما ينبغي أن نوضح أولاً متعلقات مخزون الموضوعات هذا الذي واجهنا حتى الآن أمثلة منه دون إيضاح متماسك لبناه . ولن نجد عبارة عن هذه العنديات الثقافية المألوفة في أوروبا أوضح وأكثر شمولاً من دراسة « المحمدية »[٢٤] في ذلك الافصاح الكامل عن الموضوعات التاريخية الخاصة بالعصر البورجوازي ـ الرأسمالي الذي تشكله « فلسفة التاريخ » لهيغل[٢٥] .

فأصل الاسلام ، لهيغل ، هو عبادة الواحد الأحد حصراً ، عبادة يتممها « التخطيط لاخضاع الوجود الدنيوي للواحد الفرد » . فالحياة الدنيوية ، وبالتالي الحياة الحقيقية ، تعتبر إذا ، عالماً تكوّنه السلبية التي تفتقر لكل بنية وشكل ، إلى حد أن المسلمين ، ككل ، لا يمكن أن يوحدهم إلا الرباط الأفقي الذي يربط الانسان الفرد بالواحد الأحد . وإلى جانب هذا الرباط القوي الحصري ينكشف اللاشكل في « اتساع العالم اللامحدود » . والمسلم اللامبالي بالتركيبة الاجتماعية « ينخرط في دوامة القدر التي لا تتوقف » ، لينصّب سلالات حاكمة « مجردة من رباط التماسك العضوي » والتي تنتمي ، كما توصف إمبراطوريات الشرق الأخرى ، « للمكان فقط ، إن جاز التعبير »[٢٦] ، والتي بسبب علاقتها التي لا

---

(٢٤) إن شفاعة هذه التسمية للاسلام إنما تنم عن شيئين : إن الإسلام يمكن أن يفهم قياساً على المسيحية المسماةباسم مؤسسها والقائمة جزئياً على تأليه هذا المؤسس ، وإن الغرب حر في تسمية موضوع دراسته ما يشاء دون الالتفات للوقائع لدى موضوعه . مما يترجم على صعيد التسمية علاقة سلطة . لم يتوان مستشرق كبير مثل هاملتون غيب على تسمية كتاب له « المحمدية » ، ليس فقط في الطبعة الأولى التي صدرت في العام ١٩٤٩ ، بل حتى في عصر القومية وفي طبعة العام ١٩٦١ .

(٢٥) G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History,* trans. J. Sibree (New York: Dever Books 1956), pp. 355 +

إن ادخال هيغل الاسلام في إطار العالم الجرماني وليس ضمن العالم الشرقي لا يغيّر من محتوى خطابه .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ . حول النظم الاستبدادية الشرقية ، انظر :

A. Grosrichard, *Structure du Sérail, la fiction du despotisme asiatique dans L'Occident classique* (Paris: Le Seuil, 1979).

وللأسف لم أستطع الاستفادة من هذا الكتاب القيم ومن تحليلاته الثاقبة للاستشراق ، إذ لم أتمكن من قراءته إلا بعد كتابة هذا المقال . وبالامكان أيضاً مراجعة التحليل الثاقب لآراء مونتسكيو للاستبداد الشرقي في :

L. Althusser, *Politics and History,* trans. B. Brewster (London . New leftbooks, 1972) pp. 75 +

يصبح تاريخ النظم الاستبدادية خالياً من كل شيء عدا القتل والاهواء وقلما نرى تدويناً كلاسيكياً لهذه النظرة عند :

E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques,* 5 th. ed. (Paris: 1879), p: 11 (hence forth cited as *Histoire générale).*

هناك تدويناً حاداً وحازماً لدى مؤرخ المغرب غوتييه : « إن كتبنا تاريخ المغرب ... لا بد وأن ينصب اهتمامنا على تحليل ، وإن استطعنا ، على تفسير الاحداث الكبرى ، ومن ربط اي منها بآخر » . انظر :

E.F. Gautier , «Un Passage d'Ibn Khaldun et du Bayan,» *Hespéris,* no. 4 (1924), p. 311.

شكل لها بعالم العيان المحسوسة ، لم تملك إلا أن تنحط . إن النتيجة الطبيعية لمبدأ الانتماء الحصري للواحد هو أن الفعل في عالم المحسوس غير المتشكل لا يمكن إلا أن يكون فعلاً يتعالى على كل ما هو محسوس : التعصب . فالتعصب نمط في الواقع مناسب جداً في هذا الإطار ، إذ هو ليس إلا « حماس لشيء مجرد » ، حماس « مجرد وبالتالي شمولي ... لا يحده شيء ، ولا حدود له ، ولا يكترث بأي شيء عداه إطلاقاً » . لذا حين خمد التعصب للواحد الأحد ، وبغياب كل الأهواء ما عدا الفردية منها ، فإن « الشرق ذاته ... يغرق في الرذيلة الفاحشة ... وبما أن اللذة الحسية كانت قد أجيزت في الشكل الأول الذي اتخذته العقيدة المحمدية حيث صوّرت على أنها مكافأة المؤمن في الجنة ، فإنها حلت محل التعصب . وفي الوقت الحاضر ، نجد الاسلام وقد تراجع وغاب منذ زمن طويل عن مسرح التاريخ العام ، وتراجع إلى الراحة والطمأنينة الشرقية » .

ليس في العبارة الهيكلية عن التصورات العامة الأوروبية هذه أية عناصر غير مألوفة . وهي موجودة بصورة إفرادية أو مترابطة في أبحاث المستشرقين ، وحين تكون العناصر المفردة هي موضوع البحث ، لا توجد بصورتها الفردية الخالصة بل تحمل ضمنياً الخصائص التي غرست فيها من خلال وصفها في النص المتكامل ، ذلك لأنه في النص المتكامل هذا إتساق تام لعناصره حيث لها علاقات محددة بعضها بالبعض الآخر . والقيمة العظيمة لعرض هيغل ، إنما تتبدى في تبيانه لاتساق هذا الشكل ، ذلك لأن العناصر وعلاقاتها تشكل لدى هيغل بنية مواضيعية يستمد منها كامل المواضيع الاستشراقية وبالتالي فئات وطوائف الموضوعات .

النظرة المتمعنة ستكشف لنا أن كلا من المواضيع المحددة الواردة لدى هيغل وفي الاستشراق عامة ، ترتبط برابطة الافتراض المسبق ، كما ترتبط بهرمية للمجازات المرسلة التي تتولد عبرها مواضيع عن مواضيع أعمّ . إن أصل الاسلام ومبدأه فهمه للألوهية . فالاله هو الواحد الأحد المطلق الذي لا شريك له والذي ترد كل ما لا يلتحق به مباشرة إلى اللاشكل واللامعنى والفوضى التامة . وبذلك يكون لدينا طائفتان من الموضوعات المحددة بوضوح كنقطة انطلاق للعملية التوليدية التي يضع بموجبها كالاستشراق موضوعاته : التدين الاسلامي المستبد والشامل لكل شيء ، ونظيره (أي نقيضه) المنطقي والحسي . الأول هو انطباع فكرة للألوهية هي متشكلة ومبنية بصرامة إلى حد يمكن ردها فيه إلى نقطة تحد كل شيء آخر في وحدانيتها . أما الثاني فهو الفوضى التي تتكون من ما تبقى بعد الألوهية للعالم الدنيوي ، فكل ما ليس متعلقاً مباشرة بالاله لا يخضع لقوانين ولا لمبادىء تنظيم . فوحدانية الاله في الاسلام لا تتجلى في علم اللاهوت فقط ، بل هي تتجلى عملياً على الدوام في كونها حصرا نقطة السلطان في علاقة سلطوية تكون هي المعيار المرجعي الوحيد فيها .

من هذه الأساسيات البسيطة يمكننا أن نستمد توليدياً عناصر أخرى للنصر المألوف عن الشرق . إن حصرية المرجع لا تعزز الجمود اللاهوتي الخانق فحسب،بل ، وانطلاقاً من تجريد وحدة الألوهية المنظمة لكل شيء ، تعزز الجمود في كل تلك الجوانب من الحياة ذات العلاقة بالتدين ، والتي تعتبر الشريعة الاسلامية أساسية بينها . فالمجال الديني من الحياة يمتد ليشمل نواحي الحياة الدنيوية التي ينظمها الاسلام في جانبه التشريعي . لذا فإن ميادين التشريع تحاكي بنية الايمان المتعصب بالاله الواحد ، ولا يعود دورها بذلك تنظيماً للحياة الحقيقية (كما هو في الواقع) ، بل يصبح ، للمستشرق ، مجرد مثال ملموس على ممارسة فكرة الوحدانية ، إذ يتخذ الفقه حصراً شكل الورع الذي ، بالرغم من وجوده الممكن في أعماق نفوس المشرعين ، إلا أنه أمر لا علاقة له بالشريعة . فالتدين يستوعب الشريعة ويستغرقها كلياً، والشريعة ضرب من ضروب ممارسة التدين (ليس ممارسة

التشريع) ؛ وكل ما لم يدخل نطاق الاستغراق هذا ، لا علاقة له بالتدين ، وبالتالي بالاسلام .

التسلسل الناجم من تفرع واستنساخ البنى الناجمة عن فكرة الألوهية التي تشكل الاسلام يولّد مواضيع خاصة ذات مرتبة أدنى ، من لاهوت متجمد مهووس وتشريع شعائري غير متميز نموذجيا عن اللاهوت وعن العبادات عامة . والعلوم الاسلامية كذلك غير متميزة ، هي متميزة من حيث تفاصيلها الموضوعاتية ، بيد أنها لا تختلف من حيث الميزة الطقسية والعبادية الأساسية التي تؤلفها : فهي تعمل ـ حصرياً تقريباً ـ لتثبيت الفكرة الدينية التي كل ما عداها ثانوي . إن الغاية من كل العلوم ـ سواء أكانت علم التفسير أم العلوم اللغوية العديدة التابعة له ، كعلوم الحديث والفقه والكلام وغيرها ـ هي علوم تتعلق حصراً بقدسية النصوص ، وليست غايتها سوى تثبيت واسترجاع المواقف الدينية الأساسية بشكل مستمر . لذلك فهي للمستشرق كتلة متجانسة من « التعاليم الاسلامية » التي لا تتمايز من حيث الجوهر والهدف عن وظائف الدين الأخرى . إن كون بنيتها الوحيدة تثبيت أصلها النصّي المقدس عملية لا تسمح بنشوء اختلافات نموذجية بينها ، وما يرافق تلك من خصوصيات ثقافية وسوسيولوجية بفعل العوامل التاريخية أو السياسية (إلا بالقدر الذي تقوم فيه الأخيرة بالسماح وبالمنع) . من هنا يمكننا تفسير إصرار أبحاث الاستشراق على أن الحضارة الاسلامية هي نتاج تلك الكتلة الانسانية اللامتميزة المسماة « فقهاء » الذين ظلوا عبر القرون « وصاة على التعاليم » ، وصاية وكياناً لا تحايزات داخلها ، تماماً كالعلوم اللامتمايزة التي كانوا يحرصون على نقائها . من هنا يمكننا تفسير اقتصار دراسة الشرع الاسلامي في الغرب على تشريعات تفصيلية تتعلق بمسائل تقع ضمن إطار الطوائف الموضوعاتية للتشريع المستوحى من الرومان ، في حين يتم تجاهل المبادىء الأساسية للشرع الاسلامي كما تتبدى في خلاصة الأبحاث اللغوية والدلالية والتاريخية والمنطقية التي تتقاطع في علم أصول الفقه[٢٧] .

فالتدين عبادة صرفة ، وكتدين دنيوي تعبر عنه العلوم يستنسخ مرة أخرى في الحياة الحقيقية . فالانغماس في دوامة القدر والحظ إنما يحدث لأن النظام العام للديانة الاسلامية خال من أية فكرة بنيوية يمكن أن تفصح عما يخرج عن نطاق الواحد . وفي العالم المحسوس ، نجد نسخة أخرى عن هذا الاله الواحد في نظام السياسة الاسلامية،حيث تسود حالة من اللا ـ إنبناء الاجتماعية المطلقة،وحيث يصبح التاريخ تاريخاً سياسياً بحتاً بأكثر معاني الكلمة سطحية،من كون مادته الصراع التعسفي على سلطة إستبدادية بين قوى لا يميزها إلا كونها أطراف في صراع على السلطة . فباستنساخها علاقة الله بالعالم ، لا يمكن أن تكون علاقة الدولة الاسلامية برعاياها إلا تلك التي يتم من خلالها زجهم بصورة تعسفية في نظامها الاستبدادي . فنهب الحكام المسلمين المطلق للعالم هو من صميم طبيعتهم وطبيعة عالمهم : الأول لأنهم حكام مطلقون مستبدون والثاني لأن عالمهم منعدم الشكل وبالتالي فهو مفتوح كلياً أمام الحاكم المستبد دونما أية مقاومة، وتتمم القدرية الحاكم المستبد . وبتخصيص أكبر ، فإن هذا المفهوم سيقدم الوفير من الموضوعات التي ما على البحث الاستشراقي إلا استحضارها توليدياً عن أصولها النوعية ، منها مثلاً المدن الاسلامية[٢٨] . اهتمام المستشرق لا ينصب على طبيعة المدينة

---

(٢٧) يجب ذكر استثناء هام :

J. Berque, *Essai sur le méthode Juridique maghrébine* (Rabat: Marcel lefores, 1944).

كما يجدر التنويه بأعمال روبير برونشفغ في مجال تاريخ الفقه .

(٢٨) انظر : AL- Azmeh, «What is the Islamic City,» .

اللامتبلورة أو على سوسيولوجيا اللاتبلور . وليس سبب ذلك الاهتمام عدم وجود لمجتمع غير متبلور ، ناهيك عن وجود وحدة عمرانية أساسها اللاتبلور واللاتشكل . بل على العكس تماماً ، فاهتمام المستشرق بالمدينة الاسلامية هو بسبب لا ـ شكلها أساساً ولا ـ شكلها هذا هو ما يجعله يعتبرها مدينة إسلامية . فاهتمام المستشرق ، كما رأينا ، هو إثبات إسلامية الأشياء ، وتبرير تسميتها الاسلامية .

- ٤ -

يتناول القسم الأخير من تحليل هيغل « للمحمدية » أثر الزمان على الكيانات الاسلامية . فموضوع الانهيار الحتمي والطبيعي تقريباً لما هو إسلامي هو المتمم الطبيعي للاشكل الذي ما هو إلاّ نتيجة طبيعية لاطلاق ولا تعيين فكرته الأساسية ـ وبالتالي للاواقعية الأسس التي تستند عليها ، وعدم طبيعية هذه الفكرة والنظام الذي ينشأ عنها . والتفجر الغريب للاسلام وانطلاقه من الصحراء وفتوحاته اللامعقولة للعالم لا يمكن أن تجد موازياً لها إلا في انهياره السريع . هذا ما يمكن استخلاصه من اللاعقلانية التي تربط الاسلام بالعالم[٢٩] . وفكرة الانحطاط بحد ذاتها علاقة أخرى بمسبباتها مستقلة عن السابقة ، وهي التي قامت بين الشرق والغرب عقب الحروب الصليبية في إسبانيا والشرق والتوسع الرأسمالي في أوروبا . أما فيما سبق ذلك فلم يكن قدر الاسلام إلا التراجع الاخلاقي . ففي عهد هيغل كان عالم الاسلام قد ارتد الى الوراء ، كما يقول ، ولم يبق طرفاً فاعلاً في التاريخ بوصفه سيرورة تطورية ، إذ كان قد استهلك واخضع ، ولم يعد يشارك أوروبا مسيرتها في التقدم باتجاه غاية التاريخ (كما يراها الحاضر) وهي ليست إلا هذا الحاضر المحدد تبعاً لمقولات مختارة من عصر الأنوار .

إن خصوصية الغرب واختلافه عن الشرق ، إذن ، هو العنصر الأساسي في تكوين الشرق ذاته وفي تكوين المادة الموضوعاتية التي نشأ منها . فالغرب (تبعاً للغرب) هو المسيرة الطبيعية القويمة للتاريخ ، بدءاً في العصور القديمة مروراً بالعصور الوسطى حتى الوقت الحاضر . اللاتاريخية والخواء التاريخي هما النصيب الطبيعي لكل ما لا يتجه نحو الغاية ذاتها . إن ضيق الأفق والاقليمية الساذجة هذه ميزة كل الحضارات ، وإن الغرب ، مفتتناً بمفهوم القدر التاريخي الفريد الذي يراه في نفسه ، كما كان مفتتناً بفكرة السيطرة العالمية والتوسع ، قام بعملية تمثل فكري للحضارات الأخرى ، ولم يستطع تقبل فكرة إختلاف الآخرين عنه قبولاً فعلياً يجعله ينظر إليهم ضمن مقولات خاصة بهم وليس به . فقد ثبت الغرب خصوصية الحضارات الأخرى وعين بعدها بوسيلة تناسب إنتصار إقليميته الثقافية الضيقة : فقد قارنها بنفسه ، ليس من حيث المفاهيم المطلقة فقط بل أيضاً من حيث التصنيفات التي يستخدمها لادراك ذاته .

من هنا ، لا مراء أن يرى هيغل ألوهية الاسلام يعروها النقص ، وذلك حصراً بالمقارنة مع ألوهية المسيحية ، حيث يتزاوج وعي الذات مع الجوهرية وبذلك يتحقق الشكل الناضج والمكتمل لكل ألوهية . وهذا يتيح المجال لنمو الاخلاقية التأملية ـ وبالتالي العقلانية (Sittlichkeit) ـ بدلاً من الأخلاقية الامتثالية الواعظة (Moralität) التي لا يتجاوزها الشرق ، مما يسمح بالتالي بظهور عالم الافراد العيني المرتب المنظم وهو المجتمع المدني ـ « نظام الحاجات » كما اصطلح على تسميته في **فلسفة الحق** (الفقرات ١٨٩ وما يليها) . فالتدين الاسلامي وما يلازمه من اختلاط واضطراب إجتماعيين يعتبران

(٢٩) هناك وصف جيد وهزلي لنمذجة التاريخ العربي بهذه الصورة بقلم مستشرق من اصل عربي ، انظر :
E. Kedourie, *Arab Political Memoires and other Studies* (London: Cass, 1974), p. 162.

شكلين ناقصين من أشكال النظام المسيحي الجرماني . فهما بالمقارنة مع هذا الأخير نسخة ناقصة ، متعرجة للحرمان : قداسة ناقصة ، أخلاقية خارجية محضة ، وغزارة صرفة للحاجات المادية والأهواء الدنيوية دون نظام . في الاسلام ألوهية مجردة تخلو من جوهر ذاتي ، وسلطة زمنية مجردة تخلو من نظام العقلانية ونتائجها في عالم الأهواء والحاجات الفردية .

وإسلام هيغل من منظور بنيته المنطقية مجال نشاط لعنصرين ، أولهما إفتراض ومن ثم وضع روح العالم الجرماني ـ المسيحي كغاية وبالتالي كحالة سوية متكاملة، وثانيهما إيجاد وتحديد فرق وتميّز بين المبادىء الأصلية لكل من الشرق ومن هذا العالم أولاً ، ومن ثم بين المظاهر الناجمة عن كليهما . ويعاد انتاج هذه العملية في أبحاث الاستشراق . لكن في حين تقوم فوارق هيغل بناء على معايير التكشف التاريخي للواقع كما يراه ، فإن أتراب هيغل في الحضارة لم يفهموا من الغائية والحتمية إلا نتاجها ، دون الالتفات لتاريخية عناصرها الماضية أو حتى حقيقة وجود هذه العناصر ، بحيث لم يفصل هذا النتاج عن السيرورة الا اسمياً . لقد كانت إقامتهم للفوارق بين الغرب والشرق أكثر جذرية وضيق أفق ، إلى حد أن الفرق أصبح تضاداً عكسياً[٣٠] . وقد عبر رينان عن هذا بصورة صريحة قبل زمن طويل جداً إذ قال « وهكذا فإن العرق السامي يحدّ ـ حصرياً تقريباً ـ بصفات السلبية ، وأبرزها غياب الفواصل وغياب التعقيد والتطلع الحصري نحو الوحدانية[٣١] . فالشرق يحدد بأنه ما ليس غرباً ـ أي منطقياً ، لا ـ غرب . فالفارق بينهما ليس فارقاً عاماً ، بل هو فرق معين بكل معنى الكلمة، هو فرق يحدد نمطه بالعكس ، كما رأينا في الوصف الهيغلي الذي مر . فالخطاب الاستشراقي يولد طوائف موضوعاته بواسطة قلب معنى المصطلحات التي توصف وتبوب بها ثقافة الغرب ، عادة ، قيمها ومؤسساتها : العقلانية ، السياسة ، المجتمع ، العلم ، المدن ... الخ . وبذلك فإن التعريفات الإسلامية هي عكس لتلك الغربية . فحيث يعتبر الليبراليون نظام الغرب وعلومه نظاماً عقلانياً في السياسة وفي الاخلاق ، وفي الاقتصاد ـ وهو ما أطلق عليه هيغل مصطلح الذاتية الواعية للذات وما يدعوه أتباع ماكس فيبر بالعقلانية الأداتية ـ ونظاماً علمياً في جميع مجالاته وخصوصاً الفكرية ، فالشرق يوصف في هذه المجالات ذاتها بلا عقلانية الاستبداد السياسي المجرد والتعسف الأهوائي في علم الاخلاق والجشع أو احتكار الأقلية وتسلطها في الاقتصاد ، والترتيل النصّي والمنكفىء على ذاته في العلوم . وهذا القلب للدلالات يؤثر على تحديد معنى الوحدات وعلى الوحدات ذاتها على السواء . فعندما تتولد لاعقلانية الاستبداد عن عقلانية الديمقراطية ، فإن ما يتولد أيضاً هو التعريف الضمني لمصطلح « إستبدادي » إضافة لطوائف الموضوعات « نظام استبدادي » ، « حاكم استبدادي » ، وغيرها .

كذلك فعندما يتولد الايمان عن العقل[٣٢] فليست البنى الداخلية للايمان الاظلامي للتدين الشرقي هي وحدها ما يدخل في علاقة تضاد مع الدين الطبيعي deism الذي يطبع المفاهيم الغربية الحديثة ، صراحة أو ضمناً ، كما أنه ليست فقط مواجهة تضادية للعلوم التفسيرية ذات المنحى الارتجاعي recursive والتي تهدف حصراً الى اعادة تثبيت واسترجاع أصولها (القرآن .. الخ) مع

---

(٣٠) مع اننا لا نختلف مع لارونى حول كلامه عن لعبة التناقضات والتعاكسات في الاستشراق ، إلا اننا نختلف معه في أصولها ، فهو لا يراها إلا نتاجاً لاقتضاء منهجي ذات فحوى يكاد يكون اداتياً تماماً ، بدلاً من رؤيتها على انها بنية اساسية من بنى الاستشراق . انظر :

Laroni, «The Arabs and Cultural Anthopology,» p. 53.

(٣١) Renan, *Histoire générale,* p. 16.

(٣٢) جرت مناقشة هذا الموضوع في : AL- Azmeh, *Ibn Khaldun,* Chap. 3.

نظام للعلم يقوم على الحرية العقلانية والبحث المفتوح والحل الخلاق للمسائل problem-solving . بل إن تولد الايمان عن العقل هو خلق نظام وهمي للعلوم المسماة إسلامية على صورة هي عكس تلك التي تعرف بالعلوم الاجتماعية والطبيعية الأوروبية ، ووضع بنية لها هي ارتجاعية وتفسيرية حصرا . في الحقيقة لا بنية إرتجاعية كاملة في العلوم الاسلامية ، رغم أن أهدافها الارتجاعية تظل موجودة ، إلا عندما تعرى بناها الأساسية وتستبعد ، مثلما لاحظنا فيما سبق بالنسبة للشرع الاسلامي ، حيث لا يتم تجاهل البنية المنطقية لهذا العلم وحسب ؛ بل تمّ تجاهل فاعليته التشريعية بذاتها أيضاً . وهذا يظهر بكل وضوح في تصورات غيب وروزنتال حول الماوردي التي ترى أن نظريته في الخلافة وإمارة الاستيلاء لا تعتبر فعل تشريع بل تعتبر نوعاً من « التوفيق » بين الواقع وبين الخلافة الموضوعة كمرجع قار في بنى أيديولوجية لا يوضحها المؤلفان . وهكذا فالله يتولد عن الانسان (أو عن مسيحية هيغل، التي تحمل جل إنسان عصر الأنوار) ، وتتولد المدينة غير المتبلورة عن الكومونة ، كما تتولد القدرية عن التقننة والديمقراطية ، ويتولد الشرق عموماً عن الغرب تحت مختلف أبوابه التي تشكل مقولات أنثروبولوجيا عصر الانوار .

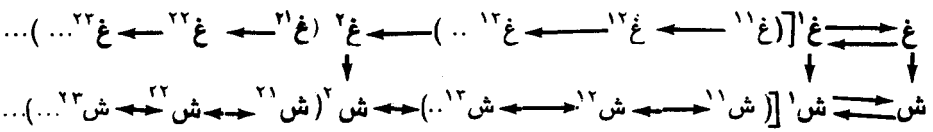
لذلك إذا أردنا أن نرمز للشرق بالحرف ش ولطوائف موضوعاته / مقولاته الاساسية الخاصة بالأحرف ش ،ش^{١} ،ش^{٢} ،ش^{٣} ... ، والى الغرب ولطوائف موضوعاته / مقولاته الرئيسية بالاحرف غ ، غ^{١} ، غ^{٢} ، غ^{٣} ... الخ . فإننا نتوصل الى النموذج التوليدي التالي :

$$\begin{array}{lccccc} + & غ & غ^{١} & غ^{٢} & \cdots \\ & \downarrow & \downarrow & \downarrow & \\ - & ش & ش^{١} & ش^{٢} & \cdots \end{array}$$

وقد سبق أن رأينا أن العلاقة بين عناصر سلسلتي الصيغ الصرفية ش ،ش^{١} ،ش^{٢} ، و غ ، غ^{١} ، غ^{٢} .. هي علاقة تخصيص مجاز مرسل (synecdoche) وتعميمه (وهذه تتمثل بـ ($\rightleftharpoons$)) . وعندما يقوم الاستشراق بفعل التسمية ، فإن في هذا الفعل يتم تمثل الغرب عموماً ـ أي غ ـ للعناصر التفصيلية الشرقية (ش^{١} ، ش^{٢} ...) عن طريق عكس الدلالة التي للمفردات الغربية . والعلاقة بين العناصر الداخلية لكل من غ وش هي علاقة توليدية وعلاقة أجناس بأنواع . لكن بما أن الغاية فيما يختص بالشرق هي التسمية ، وبما أن ميادين الشرق تتضمن عالماً من تعريفات الأشياء الشرقية الوافرة، والتي يستدعي بعضها بعضاً كما تتداعى الصور في سياق الرموز الخطية النموذجية ، فإن ش^{١} ، ش^{٢} .. يمكن أن تتبادل الأمكنة ضمن حدود طوائف الموضوعات المتقاربة وضمن هذه الطوائف ذاتها ، إذ أن وظيفة كل منها هو البرهان على الاسلامية وتثبيتها . ذلك أنه يجب ألّا ننسى أن الحركة من ش الى عناصرها ، من حيث البنية المجردة ، هي انتقال لقيمة أضفيت على ش ضمن اطار العلاقة بين ش و غ ـ وهذه التبادلية مفقودة بين غ وعناصرها لأنها وسائل معينة ومحددة للتسمية وليست عناصر مسماة من اجل التسمية . وبذلك :

$$\begin{array}{lccccccc} + & غ & \rightleftharpoons & [\,غ^{١} & \longleftarrow & غ^{٢} & \longleftarrow & غ^{٣} \cdots \\ & \downarrow & & \downarrow & & \downarrow & & \downarrow \\ - & ش & \rightleftharpoons & [ش^{١} & \longleftrightarrow & ش^{٢} & \longleftarrow & ش^{٣} \cdots \end{array}$$

فضمن حدود كل من عالمي الشرق والغرب ، ثمة علاقات هرمية بين المواضيع ، كنا قد أوضحنا أسسها خلال نقاشنا لمفهوم هيغل للاسلام وخلال سياق البحث . ويعاد توليد هذه العلاقات الهرمية في مجال كل من الطوائف والوحدات الموضوعاتية المنتمية إلى الشرق والعرب . وهكذا :



حيث تمثل الأحرف القاتمة طوائف المواضيع / المقولات وتمثل الأحرف الفاتحة الوحدات المفردة للمضمون التي تتجمع في هذه الطوائف. والوحدات من النوعين قابلة للامتداد والزيادة اللامحدودين بشرط كون ش سلبية بالنسبة لـ غ (أو تحت الشرط الأقل صرامة ، وهو الشرط الاقتضائي التاريخي البحت المتمثل « بروح العصر » كالتي تنتج وحدات للمضمون سريعة الزوال والتي لا يكون لها دائماً موضع في البنية قيد البحث)[٣٣] . وغني عن القول ، أن هذه المرونة الموضوعاتية اللامحدودة إنما تتوقف على استيلاء الخطاب الاستشراقي على أقسام متزايدة من عالم الحس . غير أن هذه المرونة لا تسمح ولا تستتبع مرونة بالنسبة للعقدة التوليدية للبنية. فالسلسلتان ش و غ ليستا مفتوحتين تماماً. إذ ثمة محدد لحرية موضوعاتهما في انغلاقية الأصل الذي يمكن أن يوسع إنما لا يمكن أن يستوعب كل شيء . إن غ هي القيمة الأساس لهذه الحلقة التي تبدو ش بالنسبة لها نوعاً من كناية مقلوبة .

ولعله ممكناً ، وإن لم يكن مفيداً ، وضع قائمة تجرد طوائف الموضوعات التي تتحقق من خلال البنية النموذجية التي تم تبيانها . فكل ما يتطلبه إعداد قائمة كهذه هو تمشيط مدونة الاستشراق الكبرى ، **الموسوعة الاسلامية** ، وتصنيف موضوعات مادتها . فتصنيف كهذا يمكن أن ينظم بحسب الفئات التي تنظم الترتيب الغربي ـ إقتصاد ، مجتمع ، سياسة ، دين ، حضارة ـ أو طبقاً لانتروبولوجيا عصر النهضة ـ عقل ، حرية ، إنسان ، وأخواتها . والاثنان يتقاطعان في نقطة محددة هي الخطاب الاستشراقي . والعناصر المتضادة الأساسية التي تحتوي على قائمة كهذه هي (غ / ش[١] ، غ[٢] /ش[٢] ... الخ) مثل : الانسان / الله ، الوجود / الغيب ، الديمقراطية / الطغيان ، الفردية / الامتثال ، التقدم / الركود ، التطور / الانحطاط ، العلم / اللاهوت ، سياسة المصالح / سياسة الاهواء والتعصب ، القومية / العرقية ـ الطائفية ، الجوانية / البرانية ، العقلانية / التقليد ، الطبيعة / اللاطبيعة ـ وفي النهاية ، الثقافة / الطبيعة .

لماذا لا نجد بنداً خاصاً بموضوع « الطبيعة » الواسع في **الموسوعة الاسلامية** ؟ ولماذا لا توجد أبحاث حول العلاقة بين الفارابي وابن سينا من جهة وبين العلوم الاسلامية من جهة أخرى ؟ ولماذا لا نجد حتى أبحاثاً عن نشاطات ومناظرات ابن رشد مع المدرسة الظاهرية وغيرها[٣٤] . ولماذا يفضّل فيلولوجيو الشرق ، الذين يعتبرون التاريخ والأدب والمؤسسات السياسية والدينية ضمن مجالات أبحاثهم ، ترك الطب العربي ـ الاسلامي وعلم الطبيعة لمؤرخي العلوم والطب ؟

إن الاجابة عن هذه الأسئلة جميعها وأسئلة عديدة مشابهة هي أن تلك الحقائق الملموسة التي لا

---

(٣٣) انظر ، على سبيل المثال ما أورده أنطون من أنه على الرغم من التدني الاحصائي لحالات الزواج ببنات العم في المجتمعات شرق الأوسطية (١٠ ـ ١٥ بالمائة) ، إلا أن الاهتمام الذي يبديه الدارسون الأجانب بهذا الموضوع أكبر بكثير من أهميته . انظر :

Antoun, «Anthropology،» p. 163.

(٣٤) هناك دراسة لهذا الموضوع ، إلا أنها تبقى محصورة ضمن إطار فيلولوجي وصفي بحت . انظر :
R. Brunshhvig, «Averroës Juriste,» in: *Etudes d'orientalisme dédicé à la mémoire d'Evariste Lévi-provençal* (Paris: 1962), vol. 1.

يمكن تجاهلها، ولكن التي لا تتوافق كلياً مع السيماء العامة لما هو إسلامي ، هي ما اصطلح سعيد على تسميتها بـ « اللاشرقيات » . فهي شرقية وإسلامية فقط بحكم موقعها الجغرافي والزمني . لذلك فهي شرقية بالاسم ، وذلك لأنها عربية حكماً ، تستل للتعريفات في الغرب . والفلسفة دون شك هي إحدى هذه « اللاشرقيات » . إنها وقف على الغرب كونه تعبير عن الروح الاغريقية الحرة . وهذا هو السبب في إدراج اسم شارح لأرسطو كإبن رشد مثلاً تحت تصنيف « فيلسوف » ـ الذي هو للمستشرقين النمط البشري المتضاد ونمط الفقيه . فأية صلة تكمن بين نشاطه في هذا الميدان ونشاطاته الشرعية ؟ وحتى عندما تكون لنشاطات ابن رشد في ميدان العلوم الاسلامية موضوعاً للتمحيص ـ أو إبن خلدون بالنسبة لباحث كمحسن مهدي مثلاً ـ فالفيلسوف فيه منفصل عن الشرع كما لو أنهما جوهران متناقضان لا يجمعهما سوى كونهما إنساناً واحداً . من هنا يفهم لماذا لا يعلق الاستشراق اهمية لعلاقة ابن سينا بالعلوم الاسلامية ، بما في ذلك حتى جدليته المثيرة المتناقضة للمنطق الكلامي . ذلك لأن هناك جوهران متناقضان وللسبب عينه يعتبر إبن رشد موفقاً بينهما لصالح الفلسفة ، في حين أن « التوفيق » المزعوم لم يكن توفيقياً كما أنه لم يتم باسم الفلسفة ، كما تمّ البيان في مكان آخر[٣٥] . وما يهم المستشرق هو إثبات لا طبيعية كل منهما بالنسبة للآخر ، لذا فالصلة بينهما لا يمكن إلا ان تكون خارجية ومفتعلة وغريبة عن طبيعة كل منهما . وفكرة « التوفيق » هي الفكرة التي تتردد في أبحاث المستشرقين ، كـ « التوفيق » بين الواقع والشرع في نظرية الخلافة .

والابحاث « العقلانية » التي قامت بها المدارس الباطنية والمتصوفة هي نوع آخر من المادة اللاإسلامية . فالأولى تعتبر مستترة لدى مجموعات من الأتباع المخلصين ، ما كتاباتهم الباطنية إلا الذريعة الوحيدة للحفاظ على مفاهيم لاإسلامية ضمن الاسلام ، بينما تعتبر الثانية تاريخياً إيمان جماعات معارضة للنظام السياسي والديني الاسلامي وبالتالي مظاهر لاإسلامية توضحت في البداية ثم قبلت على مضض كممثلة للأغلبية ـ متناسين أن الثوار في بغداد ودمشق وكل مكان آخر كانوا بالواقع حنابلة إظلاميين معارضين « للروحانية الخالصة » المؤمنة بالعرفان الروحاني التي تنادي به المدارس الصوفية[٣٦] . فلا عجب من هنا إن لم يكتف المستشرقون باعتبار التصوف جوهراً لا إسلامياً ، بل اعتباره ذا منشأ تاريخي خارج عن الاسلام أيضاً . والفلسفة الاسلامية ، عموماً ، لا تبحث من حيث بناها الداخلية ، ظروفها الخارجية ضمن الحضارة العربية الاسلامية ، صلاتها بالاشكال النموذجية الاخرى ضمن تلك الحضارة ، من حيث هي استيحاء وأداة نقل في مسيرته بين اليونان والفكر الأوروبي . فحقيقة الفلسفة العربية ـ الاسلامية متضمنة في سابقاتها[٣٧] . لذا نرى أن ثقة في مجال الفلسفة العربية كرتشارد فالزر مثلاً ، كان اهتمامه الأوحد تقريباً قضايا انتقال الفاظ الفلسفة الأغريقية الى العرب ، ونرى أيضاً هنري كوربان أو سيد حسين نصر مدفوعين برومانسية فارسية ينسبان ميتافيزيقيا العرفان الروحي وأشياء اخرى ذات طابع حر وخارجي ، إلى فارس ، بعبارات هي بقايا إصطلاحات التفكير الآري ونزعاته في القرن الأخير وهي الاصطلاحات ذاتها المستخدمة في ميادين

---

(٣٥) AL- Azmeh. *Ibn Khaldun*, pp. 74 +

(٣٦) هذا ، علماً بأن دراسات جورج مقدسي الحديثة بيّنت خطأ افتراض عداوة بين الحنابلة والصوفية ، فقد بين ، ضمن ما بيّن ، أن إبن تيمية ، على سبيل المثال ، كان قادرياً .

(٣٧) قال رينان أنه ليس هناك ثمة فلسفة عربية ، بل فقط فلسفة كتبت بالعربية . وأضاف رينان أن الفلسفة كانت إستجابة العبقرية الهندو ـ آرية لفارس للاسلام . انظر : Renan. *Histoire générale*, p. 10.

بحث أخرى كالعمارة مثلاً في أعمال نادر اردلان[٣٨] .

وليست قضية ابن خلدون إلا قضية مشابهة . فعلم الاجتماع الذي يفترض أنه مؤسسة يعتبر استباقاً لأفكار صيغت فيما بعد على يدي مونتسكيو وتارد وفويرباخ وفيكو وماركس وغيرهم - الذين يردون « حقيقته » إلى غاية لم يشارك فيها بالتأكيد ، إنما ينسب إليها بسبب ما يتصف به تفكيره من خواص « لا إسلامية » واضحة مما يمنع إمكان نسبه كلياً إلى ثقافته[٣٩] .

- ٥ -

يبدو أن الاستشراق قد انتهى إلى نهاية مطافه ، مع أن هذا لا يعني أنه على وشك أن يغادرنا . فهو لم يتقدم على المفاهيم التي طرحها منذ قرن أو ما قاربه - هو لا يزال يستخدم عين النماذج في تصور التاريخ والفكر العربيين التي دوّنت من قبل أوائل المستشرقين الكبار أمثال غولدتسيهر وفيلهاوزن ، رغم أنف تطور العلوم الاجتماعية الكبير في القرن الحالي والتطورات العظيمة التي شهدتها الدراسات الفيلولوجية في مجال اللغات الرومانسية والجرمانية والهندو - أوروبية . وحتى أعظم المستشرقين المهتمين بالاسلام لا يحتلون إلا مكانة صغيرة في علوم الديانات[٤٠] لقد أشرنا في الصفحات السابقة إلى مواطن الخلل داخل الخطاب الاستشراقي وفي أصوله ، ومن غير المتوقع أن تقوم حركة إصلاح داخل الاطار الاستشراقي ، بل على العكس ، فإننا نشهد اليوم تقوقعاً أكبر في بعض الأوساط الاستشراقية ربما لم يكن بعيداً عن التحدي الذي يجابه به الاستشراق . ولكن في النهاية لن يكون بالمستطاع دحر الفكر الاستشراقي بنقده فقط . فإن أسسه ليست في الكتب أساساً ، بل هي في ثنايا الثقافة ، وهي في مؤسسات الاستشراق . واذا كان هنالك من يتوخى إنهاء الفكر الاستشراقي ، فهو ، ولم يكن قادراً على إسكات نبضات ثقافة برمتها ، إنما قد يكون قادراً على التأثير على المؤسسة الاستشراقية □

يَصدر قريباً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

المجتمع العربي المعاصر

الدكتور حليم بركات

(٣٨) حول إظلامية السينوية ، انظر : محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث** (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٠) .

(٣٩) AL- Azmeh, *Ibn Khaldun*, Chap. 5.
نسبة هذا المفكر التامة الى ثقافته وغرابته المطلقة عن الحاضر موضوع كتابنا : **ابن خلدون وتاريخيته** (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١) .