دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences

OPEN ACCESS
Submitted: 7 September 2019
Accepted: 15 February 2020

مقالة بحثية (مترجمة)

Research article (translated)

دراسة الإسلام وحركاته: استعادة محاولة نقدية في العلوم الاجتماعية[1]

عبد الوهاب الأفندي

عميد كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر

Studying My Movement: Social Science without Cynicism

Abdelwahab El-Affendi
Dean of School of Social Sciences and Humanities, Doha Institute for Graduate Studies, Qatar
abdelwahab.elaffendi@dohainstitute.edu.qa

مقدمة لا بد منها

بعد أن فرغت من إنجاز دراستي للدكتوراه في نهاية عام 1989، التحقت بكلية سانت أنطوني في جامعة أوكسفورد كزميل باحث، حيث عكفت على إعداد الرسالة للنشر، وكذلك على إعداد ونشر كتابي «من يحتاج الدولة الإسلامية» (صدر كلاهما في عام 1991). وفي نفس الأثناء اشتغلت بإعداد ورقتين للنشر، الأولى بعنوان: «الطريق الطويل من لاهور إلى الخرطوم: أبعد من الإصلاح الإسلامي»، التي نشرت في مجلة الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط (1990)[2]، ودراسة أخرى بعنوان: «دراسة حركتي: العلوم الاجتماعية غير منزوعة الأخلاق». كانت هذه الدراسة عبارة عن تأملات منهجية حول إعداد دراسة عن حركة إسلامية من الداخل، مع مراعاة المعايير المتبعة في الجامعات الغربية.

بعثت بتلك الورقة إلى المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، المعروفة اختصارًا بـIJMES، وكانت تلك تجربتي الأولى في التعامل مع الدوريات العلمية العالمية. ولم أكن أعرف وقتها أن هذه الدورية كانت في المقدمة في مجالها، بحيث تضع شروطًا غاية في الصرامة لمن يتقدم للنشر فيها. ومضت عدة شهور قبل أن تصلني رسالة من إدارة التحرير في الدورية، وكانت من رئيسة التحرير شخصيًا، وهو أمر نادرًا ما يحدث كما علمت فيما بعد. وكان الأدعى للعجب من محتوى الرسالة ملحقاتها. فقد أرفقت رئيسة التحرير الدكتورة ليلى فواز برسالتها، تقارير من ستة محكمين؛ اثنان منهم رفضوا نشر الورقة، واثنان رأيا أنها قد تصلح لمنبر آخر، بينما وافق اثنان فقط على نشرها. وقد أبلغتني بأن معظم المحكمين كما ترى رفضوا نشرها، ولكنها قررت مع ذلك أن تنشرها. وطلبت مني أن أرد على ما ورد من انتقادات وتعليقات، إما بتعديل ما كتبت، أو بتعليل الرفض. وبالفعل قمت بذلك، ونشرت الورقة في عام 1991[3].

1 - ترجمه إلى اللغة العربية من أصل إنجليزي: المهدي لحمامد، باحث مساعد في مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر، وراجعه: عبد الوهاب الأفندي.

2 - Abdelwahab El-Affendi, “The Long March from Lahore to Khartoum: Beyond the Muslim Reformation,” *Brismes Bulletin*, Vol. 17 (1990), pp. 137-51.

3 - Abdelwahab El-Affendi, “Studying my movement: social science without cynicism,” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23, No. 1 (1991), pp. 83-94.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

عندها قامت القيامة! فخلال السنوات التالية، واجهت هجومًا كاسحًا من جهات عدة. على سبيل المثال، دعيت إلى مؤتمر في جامعة ييل في عام 1993 وكانت هذه الورقة موضوع ورقة كاملة، كانت في ظاهرها ردًّا على ورقة قدمتها لذلك المؤتمر حول حقوق الإنسان في الإسلام (وهو موضوع المؤتمر)، لكنها ركزت في معظم حديثها على تلك الورقة، حتى كدت أن أصبح أنا موضوع المؤتمر! وفي إطار آخر، فإن ردة فعل المفكر العربي والأكاديمي المعروف البروفيسور إدوارد سعيد كانت قوية، حتى لا أقول عنيفة، عندما اطلع على الورقة أثناء مشاركتي في حلقة دراسية أشرف عليها في كامبريدج في عام 1994. ذلك أن الورقة احتوت تعليقًا نقديًّا على نقده للاستشراق من حيث كونه لم يكن قويًّا بما فيه الكفاية، لدرجة أن المؤسسة الأكاديمية الغربية استوعبته، وأصبح يُدرَّس في المناهج الغربية بدون أن يغير الكثير فيها. وقد احتدّ نقاش البروفيسور معي لدرجة أنني قررت أن أسحب الورقة من النقاش الدائر في الحلقة، بعد أن كنت وزعت نسخًا منها على المشاركين (لم أعط سعيد نسخة حينئذٍ، لأنني بصراحة لم انتبه حينها إلى النقد الموجه له، حيث إنه كان جزئية صغيرة من موضوع الورقة، ولكنه حصل عليها من أحد الدارسين) وواجهني بها. ويجب أن أضيف هنا أن علاقتي تحسنت مع أستاذنا إدوارد سعيد أثناء الحلقة التي استمرت عشرة أيام، وقضينا وقتًا طيبًا معًا، خاصة وأن غضبه تحول عندها باتجاه الراحل ياسر عرفات الذي شاهدناه معًا في بث حي وهو يصل غزة في أول زيارة له بعد توقيع اتفاق أوسلو. كما يجب أن أعترف بأن نقدي له ربما كان مجحفًا بعض الشيء.

بالمقابل، دعيت على أساس هذه الورقة لإلقاء محاضرات في جامعات كبرى، منها جامعة كاليفورنيا في بيركلي. وبعد قرابة عقدين من الزمان، قامت الدورية بإعادة نشر مقاطع من الورقة، وهي تحتفل بعيدها الأربعين[1]. فقد طلبت من رؤساء التحرير السابقين أن يختاروا أهم الأوراق التي نشرت في عهدهم، فاختارت الدكتورة ليلى فواز الورقة كواحدة من أهم أربع أوراق نشرت في الدورية أثناء توليها رئاسة التحرير بين عامي 1990-1995. ولعلها مفارقة أن بعض عناصر اليمين الأمريكي أطربهم نقدي لإدوارد سعيد، فطفقوا لسنوات يسعون لاستدراجي للكتابة في بعض منابرهم، بدون نجاح طبعًا! وفيما يلي ترجمة للورقة بعد هذه المقدمة الضرورية.

للاقتباس: الأفندي ع. الو.، «دراسة الإسلام وحركاته: استعادة محاولة نقدية في العلوم الاجتماعية»، مجلة تجسير، المجلد الأول، العدد 2، 2020

https://doi.org/10.29117/tis.2020.0028

© 2020، (1441 هجري) الأفندي، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية وفقًا لشروط Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). تسمح هذه الرخصة بالاستخدام غير التجاري، وينبغي نسبة العمل إلى صاحبه، مع بيان أي تعديلات عليه. كما تتيح حرية نسخ، وتوزيع، ونقل العمل بأي شكل من الأشكال، أو بأية وسيلة، ومزجه وتحويله والبناء عليه، طالما يُنسب العمل الأصلي إلى المؤلف.

1 - Judith E. Tucker, "A Look Back: Excerpt From "Studying my Movement: Social Science without Cynicism"," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 40, No. 3 (2008), pp. 359-368.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

العلوم الاجتماعية غير منزوعة الأخلاق

عندما كنت أشتغل على أطروحتي للدكتوراه حول الإخوان المسلمين في السودان[1]، كان زميل لي يشتغل على مجالٍ ذي صلة، يمازحني بالقول إننا قد أصبحنا جميعًا «مستشرقين». وهناك شيء من المفارقة والحقيقة في هذه «التهمة». فقد كان مسعانا عندها إما نقضًا للاستشراق، أو أحد مظاهر انتصاره الحاسم. فها نحن ناشطان إسلاميان؛ ناشطان من ذوي الهمة، جلوسٌ بكل تفانٍ في حضرة مشايخنا المستشرقين! مُمنّين النفس بالاغتراف من عين بحر العلم الذي أدرنا له آنذاك ظهورنا. فهل كان هذا يا ترى! تسليمًا بالهزيمة، أم بداية اجتياح؟

وعلى كل حال، فإن ما كنّا نقوم به لم يكن بمعنًى ما جديدًا. ذلك أن علاقة الحب – الكراهية بين الإسلاميين المحْدَثين[2] والمستشرقين تعود إلى أيام السيد جمال الدين الأفغاني وتلميذه الأكثر شهرة محمد عبده، كما يظهر من اجتهاد الأفغاني تبرير نفسه لإرنست رينان والجماعة الاستشراقية الفرنسية إلى حد إعادة صياغة أفكاره بصورة مثيرة للجدل. وقد أثارت مقالته «الرد على رينان»، المنشورة في عام 1883 جدلًا حادًّا بسبب أسلوب مخاطبته رينان بنفس لغته المتشككة في الدين[3]. ولا بد من الاعتراف بأن الأفغاني لم يقدّم أي تنازلات عقائدية لرينان، وإنما كان يعيد إنتاج التناقضات الذاتية التي اكتسبتها الفلسفة الإسلامية التقليدية من تمثلها الملتبس للإرث الفلسفي اليوناني. هناك، فوق هذا، ذلك الإحساس، الذي تشاركه الفلاسفة الكلاسيكيون المسلمون مع نخب أخرى، بالتقارب بين النخب «العالمة» المنتمية لثقافات مختلفة، والمدركة نسبية الأفكار، مما يدفعهم لتملك هذه المعرفة «المضنون بها على غير أهلها»، والتي بفضلها أصبحوا أقرب لبعضهم وأقرب للحقيقة.

والفكرة المفتاحية هنا هي الاعتقاد بوجود لغة كونية، وفضاء عالمي يتيحان للنخبتين التواصل والتفاهم. وقد توارثت الافتراض الكامن وراء كل هذا المعتقد أجيال متلاحقة من الإسلاميين، وهو كامن حتى في الانتقادات الغاضبة للادعاءات الاستشراقية حول الإسلام. فالافتراض هنا هو أن دعاوى المستشرقين هي القول الفصل، وأن مقولاتهم «علمية» تجد الصدى والصدقية عالميًّا. ومن ثَمَّ فإن صورة المسلمين في هذه الأدبيات هي «صورة المسلم للعالم».

هذا الافتراض يجد الصدى أيضًا خارج مقولات الإسلاميين، كما نشهد في المعالجة النقدية الجبارة التي قام بها إدوارد سعيد للاستشراق. ذلك أن التناول السعيدي يأخذ كمسلّمة دعاوى الاستشراق – والخطاب الغربي عمومًا – حول الإسلام بأنه القول الفصل، ونهاية المطاف في هذا المجال. وبدون هذا الافتراض فإن نقده يخسر الكثير من أهميته ومعناه. ذلك أن تبيان وفضح تحيز وجهوية التصور الغربي للشرق لن يكون نقدًا ذا مغزىً ما لم يكن افتراضنا هو أنه ينبغي أن يكون بخلاف ذلك. وإذا كانت هذه تمثلات غربية تخص أناسًا غربيين، فما شأننا بكيفية تشكلها؟ ورغم كل شيء، فسعيد لا يجتهد في مقارعة التصورات البوذية، بل ولا حتى المسيحية، للإسلام.

ينطبق هذا أيضًا على وسائل الإعلام، فالإسلاميون وناشطو العالم الثالث ينفجرون غضبًا من التغطية السلبية لمناطقهم في الإعلام الغربي، مما يشكل اعترافًا بالوضعية العالمية للإعلام الغربي. وبالمقابل، فإن قلة من الناس يغضبون حين تنتقدهم صحيفة إندونيسية، أو حتى في حال انتقدتهم محطة تلفزيونية يابانية. ولكن لو أن التايمز البريطانية، أو الواشنطون بوست، أو تلفزيون إن بي سي (NBC) أساءت إليهم، فإن هذا يكون أمرًا ذا شأن. وهذا يعكس موقع القوة والنفوذ، وقدرة وسائل الإعلام الغربية على التأثير على جمهور يحسب حسابه. وهو يعكس كذلك المكانة والسلطة المعنوية، وصورة «الموضوعية» التي بَنَتها هذه الوسائل الإعلامية بكد وجهد عبر السنين. فالقراء الأجانب للصحف البريطانية يميّزون بوضوح بين جريدة الصن (The Sun) ذات النظرة المحلية الضيقة،

1 – تم نشر كتاب بناءً على هذه الأطروحة تحت عنوان «ثورة الترابي، الإسلام والسلطة في السودان» من طرف غريي سيل للكُتب في لندن في خريف 1990. أُجريت الدراسة في جامعة ريدنغ في إنجلترا تحت إشراف الدكتور بيتر وودوارد.

2 – أستعمل هذا المصطلح للإحالة إلى المناضلين المسلمين المعاصرين بشكل عام؛ هذه محاولة مقصودة لتجنب تعبير «الأصوليين» الشائع والذي يحمل شحنة غير بريئة.

3 – انظر:

Nekki Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley: University of California Press, 1968), pp. 84-95.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والانحياز الشعبوي الجماهيري بدون حياء، والتايمز (البريطانية) التي تمثل نموذجًا للاحترام والموضوعية (حتى بعد اهتزاز صورتها في حقبة مالكها الأسترالي روبرت ميردوخ في الثمانينات)، وبالطبع حين تقارن مع البي بي سي (BBC)، المنبر «العالمي» «الموضوعي» بامتياز.

وعليه فعندما شددنا الرحال إلى الجامعات الغربية لدراسة «أنفسنا»، فإن ذلك لم يكن لكونها تمتلك مكتبات ومرافق بحثية أفضل، أو حتى وجود أساتذة أفضل تأهيلًا. كلا، بل كان السبب هو أن الجامعات الغربية اكتسبت سمعة ومكانة لم تستطع المؤسسات الإسلامية المهيبة كالأزهر في القاهرة والجامعة الإسلامية في المدينة المنورة مضاهاتها. وكان هذا أيضًا اعترافًا بواقع أن الأكاديميا الغربية قد أصبحت تجسد ذروة الطموح الإنساني في شتى الحقول المعرفية، والحلبة التي يتنافس المتنافسون في إثبات الذات فوق مضمارها. فإن هجمة إدوارد سعيد البطولية لم تنجح إلا في أن تكون موجة صغيرة عابرة فوق هذا المحيط المترامي من الإنجازات المتراكمة.

وقد اجتهد سعيد، حتى يصبح مؤثرًا، على مَوضَعَة نفسه بقوة داخل عين الحقل الذي يروم نقده. وقد جرى استيعاب إنتاجه بسهولة ويسر في الأكاديميا الغربية، بحيث أصبح يدرس كمُكمّل للأعمال الاستشراقية الكلاسيكية، وليس كبديل، أو تخطٍّ لها. وقد كان هذا بالنسبة لسعيد ومدرسته مصيرًا لا مهرب منه. لو أخذنا مقولة عبد الله العروي التي يمكن أخذها معبرة عن الموقف الضمني الكامن لهذه المدرسة، حيث كتب يقول إن المنهجية الغربية هي «المنهجية الوحيدة التي تمكننا من النجاة بنفسنا من عيوبنا المستوطنة: التلفيقية والتماهي المباشر مع ذاتية الماضي. إنها أيضًا الأداة الوحيدة لتحقيق شيء من الموضوعية، التي ليست، دون شك، الحقيقة المطلقة نفسها، ولكنها أساس الفهم المشترك؛ فلم يعد بإمكاننا الاستمرار في أن نفرض على الآخرين تقاليدنا، التي هي مظهر موضوعيتنا»[1].

وينطبق هذا على موقفنا كذلك. فهل كنا نتوقع، لدى مجيئنا هنا، أن يكون وضعنا أفضل؟ هل هناك خيار ثالث بين التهميش المستمر على حافة التقليد الأكاديمي الغربي، أو الابتلاع الكامل داخله؟ هل يمكننا أن نُسمع صوتنا في هذه الردهات الشامخة؟ وإذا حق لنا ذلك، فهل سيضيع صوتنا وسط كل هذه الجلبة؟ لأنه لن يكون مختلفًا، أو ربما سيسمع كتنويعة صغيرة داخلة في هذه السيمفونية الصاخبة التي يقودها مايسترو لا تبلغه أبصارنا ولا نصل إلى حيث يقف؟

كإسلامي منهمك في دراسة الحركات التي نشأتُ في أكنافها، وما زلت مؤمنًا بأهدافها الأساس، كان أمامي تحدٍّ إضافيٌّ، فليس سرًّا أن الأكاديميا الغربية في حقول الاستشراق و«دراسات المناطق» لم تتردد كثيرًا في العمل كأداة للهيمنة الإمبريالية على الشعوب موضع «الدراسة» في هذه التخصصات. ذلك أن الباحثين والصحفيين والساسة و«الدبلوماسيين» الغربيين، يشكلون معًا مجموعة وثيقة الترابط، يتعاضد أفرادها ويتضامنون في الخارج، وكثيرًا ما يتفاعلون باستمرار في الداخل (في موقع المستشارين، أو المصادر، إلخ.) مع تنقلات مستمرة عبر «الحدود» التي تفصل هذه الوظائف.

وعليه فمن غير المستبعد أن تنتهي مساهمتي الأكاديمية في هذا المجال إلى تقوية أدوات الضبط والتلاعب التي تُستعمل لخدمة المصالح الإمبريالية الغربية المصممة على احتواء «الصحوة الإسلامية» التي يهمُّني استمرارها وازدهارها. ولهذه المساهمة قابلية لأن تصبح أكثر تدميرًا بسبب موقعي الاعتباري كملاحظ من الداخل، يُمكنه الحصول على معلومات لا يستطيع الباحث التقليدي الغربي الحصول عليها. ومع أنني أعتمد نفس الأدوات إلا أنني أتمتع بقدرة أكبر على الوصول إلى الحقائق والمعلومات، وربما أيضًا، كما آمل، بفهم أعمق للخلفية والأبعاد الداخلية للظاهرة قيد الدراسة. وليس عبثًا أن القوى الإمبريالية التي تُنفق بسخاء على «جمع المعلومات» لا زالت تعتمد بشدة على المخبرين والمصادر «الداخلية». فأن تكون في الداخل يمنح الفاعل بصيرة لا يمكن إنكارها بالسيرورة الاجتماعية، وأهل الشأن على دراية كبيرة بهذا الأمر.

ينبغي أن أعترف هنا بأن هذا لم يكن هاجسي الأكبر حينما شرعت في هذا البحث. ذلك أن الحركة التي عكفت على دراستها ربما هي واحدة من تلك الحركات الأكثر انفتاحًا في العالم، ونزوعها نحو النقد الذاتي جعل دراستها من أيسر المهام فيما يتعلق

1 - Abdallah Laroui, *The Crisis of Arab Intellectual* (Berkeley: University of California Press, 1974), p. 73.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بالوصول إلى المعلومات والمصادر. وقد كان بإمكاني أن أعد دراسة معقولة باعتماد المصادر المفتوحة فقط، دونما حاجة حتى للمقابلات، فما بالك بالمعلومات المستقاة من المصادر العليمة بباطن الأمور. الحقيقة أن قادة الحركة (مع استثناءات بسيطة) تعاونوا كليًّا معي في إجرائي للدراسة، وتصوّرهم كان أنه كلما عَرف عنهم العالم أكثر، سيكون ذلك جيدًا، معتبرين أن جهل الغرب بأفعالهم ودوافعها ظل العائق الكبير في التفاهم، وليس العكس. ولم أكن ولا من استجوبت معنيين بالحذر من «إفشاء أسرار»، بل كان تركيزي أكثر على الوصول إلى فهم كامل لتاريخ الحركة وحاضرها. ومع كل هذا، فإنني امتنعت، من الناحية المبدئية، عن استعمال أي معلومة سرية حصلت عليها لأغراض غير تلك المرتبطة بالدراسة، وكان هذا بالنسبة لي موقفًا أخلاقيًّا، وبينما تفاديت بشدة تقديم أي بيانات، أو تقييمات مضلّلة، قمت بعرض تقييمات فقط في حالة توفر البيانات الداعمة المناسبة، والتي حصلت عليها من مصادر مشروعة.

لكن هناك معنى آخر نفهم به العبارة الشهيرة «المعرفة قوة وسلطة»، فمن أجل المساهمة في رفد الجسم المعرفي الذي يدّعي العالمية، ينبغي في البداية أن ينسجم الباحث مع متطلباته: أي أن يتضلع في نصوص بعينها، وأن يخضع لمعايير وأعراف متبعة، ويتبع إجراءات متعارفًا عليها، وفوق كل هذا أن يتبنّى المسلمات والافتراضات والأفكار المسبقة التي تمثل أساس عملية التعلم الراهنة. لهذا، فإنه إذا كنت تنطلق، مثلًا، من افتراض مؤداه أن الإسلام من اختراع محمد، وتتجه نحو تقصّي الكيفية التي نجح بها في تسويق هذه «الفرية»، فإنك لن تطالب بإيراد دليل على هذا المزعم. أما إذا كان افتراضك العملي ينطوي بطريقة ما على قبول صحة رسالة محمد، فإن كلاب حراسة التقليد الأكاديمي سوف تمزقك إربًا، وستظل تطالب، بلا توقف، بإيراد دلائلَ وحجج، لن يقبل أيٌّ منها. ومع أن كِلا الافتراضين هما على السواء مسألة إيمان، أو في أفضل الأحوال مسلمات أولية، فإن هناك، على ما يبدو، مسلمات دون مسلمات!

هناك إذن خطر أن يصبح مجرد التدخل في الحقل المعرفي سببًا للدمار الذاتي، وأن ينتهي المطاف بالباحث إلى أن يصبح مجرد ترس في العجلة القمعية التي تولد «المعرفة» الرامية إلى إدامة بنية الهيمنة. وبهذا فإن الباحث لا يتحول فقط إلى مكوّن خامل بلا تاريخ، ولكن أيضًا إلى التصرف كما لو كنت واحدًا من تروس تلك العجلة القمعية. لقد اشتكى إدوارد سعيد من أن جل الباحثين العرب لم يفعلوا سوى إعادة إنتاج الدوغما الاستشراقية المهيمنة في أعمالهم[1]. بيد أنني لا أجد مقترح سعيد البديل للاستشراق مقبولًا. فكما أسلفنا فإن مفهوم سعيد حول «النظام الجديد» يقع بصورة كاملة (ومتعمدة) داخل المنظومة المعرفية الغربية. وباعتبار سعيد من المتعصبين في عدم إيمانهم – إن صح التعبير، وأمكن الحديث عن تعصب غير المؤمنين، وأمكن كذلك تصنيف الماركسيين الجدد من بينهم، فإنه لا يجد في كثير من الأمور التي تضايق شخصًا مثلي أي مصدر ازعاج. فهو يرى في الاستشراق المعادي للإسلام انحرافًا على نفس مستوى «عدم التوازن الجنسي والعرقي والسياسي التي تقوم عليه الثقافة الغربية الحديثة»[2]. ويمكن لكل هذه الإشكالات أن تُعالج بالنسبة له من داخل هذه الثقافة نفسها عبر «توظيف نوعية من النقد «الغربي» الذي تتيحه الماركسية والبنيوية»[3].

بهذا المعنى فإن نقد سعيد يطرح باعتباره لا يعدو كونه تطويرًا داخليًا للثقافة الغربية، بل عنصرًا معززًا لاستقرار هذه الثقافة. ذلك أن تصحيح هذا «الانحراف» القبيح (من داخل الثقافة نفسها) يجعل من عين هذه الثقافة أكثر قوة وعافية. وقد تكشف موقف سعيد الفعلي عبر اختبار «حمضي» حاسم، وذلك في السجال الذي ثار حول رواية سلمان رشدي «آيات شيطانية». هنا، تحول سيعد إلى محض مُتعاطف «استشراقي» يمكنه أن يَتفهم غضب المسلمين وحزنهم ولكنه لا يشاركهم هذا الغضب والحزن اللذين فجرتهما هذه الرواية برمزيتها وما رامت الوصول إليه.

لقد كان من الممكن لسعيد في معرض الحديث عن «تصوير» المسلمين في هذه الرواية أن يتساءل (باسمهم) قائلًا: «لماذا... تصطف جحافل من أهل ثقافتنا إلى جانب المستشرقين في تشويههم الإسلام بكل هذا التطرف غير المنصف؟»[4] إلا أنه ينأى بنفسه عن هذه الأحاسيس وأهلها. أما علي المزروعي، وهو ناقد راديكالي آخر للاستشراق، فإنه يذهب أبعد من ذلك في محاولته «ترجمة» جريمة

1 - Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), pp. 323 ff.

2 - Edward W. Said, "Orientalism Reconsidered," *Race and Class* 27, No. 2 (Autumn 1985), p. 12.

3 - Ibid., p. 6.

4 - Edward W. Said, "Rushdie and the Whale," *The Observer* (February 26, 1989).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

رشدي للعقل الغربي بابتكاره لتعبير «الخيانة الثقافية»[1]، غير أنه يقف كذلك على نفس الأرضية حيث تحلل مشاعر المسلمين، وتوصف وتشرح، لكنها تبقى مع كل هذا غريبة وأجنبية. ولكن هذا الخطاب في الواقع أشد فتكًا لأنه يتجرد من غشاوة الأيديولوجيا المنحرفة، وبالتالي يصبح أكثر جدوى للساعين إلى التحكم في قوى الإسلام «الغريبة».

يُقرّ سعيد بإمكانية وجود ما يسميه «المعرفة المضادة» من داخل التقليد الغربي، مُعرفًا إيَّاهَا بأنها المعرفة المنتجة من طرف من يكتُبون بوعي تام بأنهم ضد «الأرثودوكسية السائدة». ويميز سعيد ثلاث مجموعات رئيسة تقع تحت هذا التصنيف، أولها فئة الباحثين الشباب الذين لم يتم استيعابهم بعد في داخل المؤسسة المهيمنة، وبقوا متحررين نسبيًا من الأحكام المسبقة لقدامى الباحثين؛ أما الثانية فتتشكل من كبار الباحثين المعروفين الذين يتحدون المؤسسة من منطلق راديكالي، أو أولئك الذين يتفوقون بما يمتلكون من نفاذٍ وعُمقٍ على باقي عموم الباحثين؛ أما الأخيرة فهي مجموعات المناضلين المعادية للحرب وللإمبريالية، من غير العلماء والباحثين، لكنها بلغت درجة من الوعي والتبصّر بالإسلام، على الرغم من نفورها منه، لأن هذا النفور تم تحييده عبر «إحساس أقوى بما تعنيه الإمبريالية»[2].

مهما يكن، فإن مساهمتي (ومساهمات آخرين لم يأت سعيد على ذكرهم، من قبيل جمعية علماء الاجتماع الأمريكيين المسلمين، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن) لا يمكن تصنيفها في أيّ من هذه الأطر المذكورة أعلاه، ويبدو أنه لا مكان لنا في خطاطة العالم الجديد الجسورة التي خطّها سعيد. عليّ مع ذلك أن أؤكد هاهنا أن نقد سعيد، والآراء المشابهة له التي أنتجها آخرون، تُمثل تقدمًا إيجابيًا بالنظر إلى تموقعي الشخصي. ذلك أنه تمامًا كما أن تيارات العقلانية والتنوير دفعت أكثر بالأوربيين نحو الإسلام بهدمها للجدار العازل من الأحكام المسبقة المحيطة بالغرب، نجد أيضًا أن التنوير الراديكالي وعددٌ مهم من «المستشرقين» الموضوعيين أنفسهم أقرب إلى المسلمين وإلى فهم الإسلام وتاريخه. وعلى العموم، فإن هذا عَبَر بهم نصف الطريق فقط. ذلك أنهم بفقدانهم لإيمانهم الأصلي وعدم بلوغهم لآخر جديد، صارت دعوتهم إلى تعددية لا أدرية تقوم على الآتي: دعونا نتخلى جميعًا عن ادعائنا للحقيقة ونقبل تعددية «الحقائق»، فَلْنُخيم هنا، على «مسطحات النشاط والتفاعل المتعددة هذه... التي لا تمثل تضاريس موحدة، ولا تحكمها برؤية جغرافية، أو تاريخية بعينها»[3].

هذا الموقف لا غبار عليه من وجهة نظرٍ منهجية، لكن لا أجدني مقتنعًا به من وجهة نظر فلسفية. فلم أسافر كل هذه المسافة للتخييم على أرضية من الارتيابية واللاأدرية. عليّ أن أتحرك بحثًا عن جنة تركتها خلفي، وأتلمس خطاي في طريق سوف تؤدي بنا جميعًا إلى المستقر المرتجى. نحن نتفق مع سعيد وجماعته بأن «العالم المعاصر من الرجال ومن النساء هو عالم واحد: التاريخ البشري بهذا المعنى متشعب جدًّا وله خصوصيات عدة، ومع كل هذا فهو عالم واحد»[4]. مشكلتي – ومشكلة سعيد وآخرين – هي أنه بالرغم من أننا نقبَل ونختار العيش في هذا العالم، ندرك أنه لا مكان لنا فيه في صورته الحالية. فهو يفرض علينا إما أن نتبع أمثال سلمان رشدي ونيبول في تغيير جلدنا ونسفه ونسيء لأنفسنا، وبالتالي ننتحر ثقافيًا، أو أن نرضى – مثل سعيد – بأن نُحَدّثَ العالم عن أخطائه، لكن لا نتجرأ أبدًا على إخباره بالحقيقة.

وبحسب هذا المنظور فإن عليّ أولًا، عندما أُقرّر رواية تاريخي «للعالم» أن أُكيّف نفسي أولًا مع معايير هذا العالم، وأن أتمثل أحكامه المسبقة، وجهله بلُغتي وتاريخي وبأحاسيسي وإيماني. الأمر أشبه ما يكون بالتواصل مع أطفال صغار: عليك أن تجعل من نفسك أُضحوكة، إن صح التعبير، حتى تجعلهم يفهمونك، أو على غرار حالة زائر مفترض لأهل الكهف في أمثولة إفلاطون، لا بد له أن يشرح بلغة الظلال ما تعنيه تجربة الضوء. عليّ إذن أن أجرد نفسي أولًا من كل ما أدافع عنه، وعندها أعيد تشكيل نفسي لنفسي و«العالم»، قطعة قطعة، مستخدمًا فقط القطع المسموح بها في اللعبة، وآمل بعد كل هذا أن أكون الشخص الذي هو أنا حقًّا. التمرين ليس بسيطًا

1 - Ali Mazrui, "Moral Dilemmas of Salman Rushdie's "Satanic Verses"," a lecture delivered at Cornell University on March 1, 1989.

2 - Ibid., pp. 51-149.

3 - Edward W. Said, "Orientalism Reconsidered", p. 14.

4 - Edward W. Said, "Rushdie and the Whale," *The Observer* (14 February 1989), p. 14.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أبدًا، وكما لاحظ سعيد (وقبله رينان)[1] قد يحدُث أن يتحول الاستلاب حالة دائمة.

المشاركة في الثقافة الغربية المهيمنة ليست أمرًا سهلًا كما قد يبدو للوهلة الأولى. ففي هذا السوق لن يجدي نفعًا، حتى عندما تكون البضاعة التي تجلبها هي معرفتك الحميمة الأصيلة بنفسك، فإنها لن تجد رواجًا. ذلك ما أوضحه سعيد عندما اعتبر أن «الشرقي» يجب أن يُمثّل لأنه لا يستطيع تمثيل نفسه للمجتمع الغربي. فحتى لو أن إيران ارتحلت بقضها وقضيضها «لتمثّل» نفسها لدى واشنطن، فإن ذلك لن يغني عن وجود «مراسل من طهران» يفسر ويشرح إيران لنفسها ولواشنطن. تصريحات المسؤولين الإيرانين «لا تُسمع» بل «تفسر»، أو «تؤول». حتى تكون مؤهلًا لتكون مراسلًا لا يكفي أن تكون نفسك، بل عليك أن تتخلى عن نفسك، أن تضع نفسك مكان شخص آخر، وأن تفهم الأمور من وجهة نظره.

إلا أن السؤال الأساس ليس هو كيف أود أن أُمثّل بها في الغرب، وإنما هو، في المقام الأول: لماذا أسعى لذلك أصلًا؟ إنها مسألة اختيار في نهاية المطاف، نحن من نختار أن نكون جزءًا من هذا «العالم». لكن من ناحية أخرى، ماذا عسانا نفعل؟ هناك من يرى اتباع سنة آية الله الخميني في تعمد لعب دور المتمرد، محطم الأصنام. ولكن حتى الخميني نفسه يؤكد – بالفعل والممارسة – أنه يريد أن يبقى جزءًا من هذا العالم، ولكن على شروطه الخاصة. فهو ليس راهبًا يريد أن يصنع عالمه الخاص، وإنما مناضل يريد إعادة تشكيل العالم على صورته. ونحن نتعرض جميعًا للاجتياح من قبل هذا العالم الذي يتمدد باستمرار من مركزه البعيد عن مجال تحكمنا، فيبتلعنا ويحتوينا. في هذا العالم يصر، حتى المتمردون، على تعريف أنفسهم بالنسبة إلى ما يعارضون، في موقفهم وعلاقتهم بالدوغما والثقافة المهيمنتين. إنما نريده هو أن نكون فاعلين، أن نؤثر في عالمنا، أن نغيره. وأن نعيش فيه وننخرط في شؤونه، لكنا لا نريد أن نصبح أشخاصًا آخرين، غصبًا عنا، حتى نتمكم من ذلك.

يبقى السؤال هو: إلى أي حد قد «يُسمح» للمرء أن يحتفظ بهويته، أي أن يبقى هو هو وليس أحدًا آخر، ويشارك، في الآن نفسه، في الثقافة المهيمنة في زماننا؟ ما هو واضح تمامًا لنا هو أننا لسنا هاهنا لكي نتوسل مكانًا لنا، ولا لأن نلتمس من اليونيسكو أن تُدرج ثقافتنا في سِجل تلك الهويات المهددة بالانقراض، ونطلب منها حمايتنا من المنافسة الجائرة. نحن نُمثل ثقافة تريد أن تتبوأ مكانها عن استحقاق، لا عن تَفَضُّل من أحد، ونحن أيضًا ثقافة تطرح نفسها بفخر على أنها حامية الحقيقة والصواب. إننا نُواجه الثقافة المهيمنة بتحدٍّ ندًّا لند، متمنين في نهاية المطاف أن نربح معركتنا.

لكن كيف لمثل هذه الدعاوى أن تُؤَوَّل في عصر التعددية هذا (أو تعدد الآلهة، بحسب عبارة ما كس فيبر[2])، حيث كل شخص حر في أن يعبد إلهه الخاص، ولا يحق لأحد السؤال عن الإله الحقيقي؟ نحن الإبراهيميين نريد أن نعرض عن هاته الآلهة التي قد تكون جميعها مزيفة، لكنها بالتأكيد لن تكون كلها آلهة بحق. ولكن ما الذي نفعله داخل المعبد إذن إذا كان هذا هو شأننا؟ كيف لنا أن نبشر بإلهنا الحق الأوحد في مهرجان احتفال بتعددية الآلهة؟

الإجابة هي بالقيام تحديدًا بهذا الأمر: التبشير. مشكلتنا مع «التعددية» هي أن سماحتها تنتهي عندما تبدأ مساءلة أسسها. فالمرء يكون على ما يُرام إذا كان مُشركًا بإله ما، أما حين يرفض كل الآلهة ويريد أن يُغادر هذا التوافق الإشراكي فعندها يُصبح في ورطة. نحن جميعًا مع التعددية والنقد الذاتي الذي تستند إليه، وأكيد أنني شخصيًا اجتهدت في تقديم دراستي للدكتوراه بمنهجية ناقدة للذات، ليس فقط لأنها الطريقة الوحيدة للحصول على شهادة دكتوراه من جامعة غربية، بل أيضًا لأنني أقبل من الناحية المبدئية مفهوم بوبر عن الطبيعة «التطورية» للمعرفة، أي اعتبار عملية اكتساب المعرفة باعتبارها تكيفًا مستمرًا مع البيئة، يشمل تغيير

1 – ادّعى رينان أن «الشاب الشرقي» الذي يدرس في المدارس الحديثة، ويستوعب «المنهج العقلاني» في الجامعات الغربية، سيكون من المستحيل عليه الاستمرار في الاعتقاد في دينه التقليدي الذي «صوّر بوضوح لانقدي». انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، 1939-1798، ترجمة كريم عزقول (بيروت، دار النهار للنشر، 1977)، ص 152.

2 - Max Weber, "Science as a Vacation," in H. H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982), pp. 147 ff.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الاستجابات الفطرية تبعًا للتجربة[1]. وبحسب هذه الرؤية، فإن النقد الذاتي يصبح السُلّم الذي يرقى عليه المرء إلى مستويات وجودية أعلى. وأساس هذه العملية هو التعلم من أخطائنا. وقد جنيت فوائد جمة من اعتماد أسلوب النقد الذاتي وإخضاع أفكاري المسبقة وأحكامي القيمية باستمرار للمساءلة الصارمة، وهذا التمرين كان بالتأكيد مفيدًا وأشعر أنني شخص أفضل لأنني أخضعت نفسي لصرامته.

أود أيضًا أن أدعي بأن هذا كان تطورًا في الإسلام بحد ذاته، وليس نقلةً تتعلق بشخصي فقط، ذلك أن جيلنا من الإسلاميين الحركيين حققوا هذا التقدم في إطار إيمانهم الإسلامي وليس خارجه، أو ضده؛ ولعل هذا ما يجعل مساعينا ذات معنى كبير. لم نتخلّى عن أي جانب من إيماننا، أو التزامنا بالإسلام، لكننا حققنا مستويات عُليا من النقد الذاتي الذي يُمكّننا من المساهمة إيجابًا في المطمح الإنساني الكوني كجزءٍ منه. لكن كمسلمين، وهذا نقد موجّهٌ للأطروحة المركزية لمدرسة سعيد وروادها بمن فيهم العروي وآخرين. يرى سعيد أن «الشرق» هو إلى حد كبير وهم من اختراع المستشرقين لخدمة مشاريع الهيمنة الاستعمارية. وقد تبدو هذه الدعوى صحيحة، خاصة إذا لاحظنا أن دولًا كإسرائيل والاتحاد السوفياتي، وكلاهما يقع إلى الشرق من غالبية الدول «الشرقية»، وكلاهما يقيم مؤسسات لدراسة «الشرق». ويؤكد هذا أن مفهوم «الشرق» إذن هو اختراع ثقافي، وليس بريئًا من بعض التحيز العنصري، إلا أن سعيدً يغالي في التفاؤل عندما يستنتج من الطبيعة «المصطنعة» لهذا البناء حتمية انهياره. وتبعًا لتصوره إذًا فإن حل هذه المعضلة يتمثل في إدراك الوَحَدة الأساسية للعالم وتاريخه. والفرضية الكامنة هنا هي أن العالم قد أصبح واحدًا بالفعل، وأن على الشرقيين أن يصطفوا جنبًا إلى جنب مع «سادتهم» الغربيين، أو عليهم على الأقل أن يمارسوا المعارضة من داخل النظام الدولي المهيمن عليه غربيًا.

لن يكون هذا الاعتقاد صحيحًا إلا إذا استبعدنا الإسلام. ما تبقى من «الشرق» جرى تذويبه بسرعة في «الثقافة العالمية» الجديدة، لكن الإسلام قاوم عملية التذويب هذه. نريد أن نقول هنا – في توافق جزئي مع المستشرقين ومخالفة لسعيدٍ – أن الإسلام غير قابل للاختزال إلى مُلحقٍ لما يسمى التاريخ العالمي. إن المسلمين الأفراد («وشرقيّين» آخريين من نفس طينة سعيدٍ كرشدي والعروي وغيرهم) يمكنهم الذهاب إلى الطرف الآخر من العالم، ويصبحوا متمردين حتى وداعمين لقضيتنا هناك، لكنهم لا يعودون جزءًا منّا. أما نحن المسلمين – الذين نعرف أنفسنا من خلال ديننا وثقافتنا – فسوف نبقى هاهنا، وستبقى إشكالية المعارضة «والغيرية» ماثلة معنا. لهذا نقول إن «التقدم» في الوصول إلى تفاهم مشترك لن يتحقق باستبعاد خصوصية الإسلام، بل قد يزول تمامًا. فما الذي سيتبقى إذن لكي يُفهم؟ التفاهم المشترك يمكنه فقط أن يتحقق إذا ما كان المسلمون قادرين على التحدث نيابة عن أنفسهم والتعبير عنها في النقاشات الجارية، وهو ما فتئنا نعمل عليه بالفعل. لقد قطعنا شوطًا منذ لحظة ذهول الأفغاني الطفولي أمام أطروحة رينان الراديكالية حول الدين والعلم. وفي عصر ما بعد سعيد، أصبحنا نعرف أفضل مما كُنّا نعرفه سابقًا. ذلك أن الإسلام قد تقبَّل واستوعب الانتقادات المعقولة التي أتت من المفكرين الحداثيين، مما عزز وقوى ثقافتنا، ولم يمحها من الوجود كما تنبأ رينان. ونحن لا نزالنا ها هنا بعد أن انصهر غالبية «الشرق» القديم (ومعه الكثير من ثقافتنا التقليدية) بفعل لهيب العقلانية والتصنيع، وبقينا نحن المعدن الخالص الذي تمت تنقيته وتصفيته، دون أن يتلاشى، أو يتبخر. إنه الإيمان؛ معدِننا الأصيل الذي نَعرف به أنفسنا والآخرين. وفي عصر خسوف الإيمان، نُبقي نحن راياته التي أهملها الآخرون عاليةً مُرفرفةً، ونَبقى نحن أمة المؤمنين؛ الجماعة الدينية بلا منازع.

في وقت انحنت فيه غالبية الثقافات الغير غربية – وأيضًا غالب مكونات الثقافة الغربية التقليدية، بما فيها المكون الديني – أمام دين العصر العلماني المهيمن، أو انسحبت تمامًا من الساحة، بقي الإسلام الثقافة اللاعلمانية الوحيدة الصامدة اليوم في مواجهة هذا الهجوم العلماني الكاسح. ولست أحيل إلى الشطحات الصادرة من طهران، أو بيروت (التي تعكس حيوية الإسلام بطريقتها الخاصة). بل أقصد هنا حيوية وديناميةَ الإسلام باعتباره نظام اعتقاد صدّ وصمد في وجه الهجمة العلمانية الشرسة وتحول الآن إلى موقع الهجوم. وبدلًا من أن تغويه حُمّى «إعادة التعريف» التي اجتاحت غالبية أنظمة الاعتقاد التقليدية، وذوبت محتواها بشكل يصعب بعده التعرف على هويتها، أو القيام بالاحتماء وراء «حق» الثقافات المهددة بالانقراض في توفير متاحف باهظة التكلفة لتحتمي داخلها في حالةٍ من التهميش، فإن الإسلام عرض نفسه لغضب الثقافة المهيمنة عندما طرح نفسه منافسًا، لا مستجيرًا. والإسلام لم يعد اليوم

1 - See Karl Popper, *Unended Quest* (Glasgow: Fontana/Collins, 1982), pp. 44 ff.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مجرد حركة تحرير للمسلمين، تُطالب بالنيابة عنهم بحرية العيش تبعًا لطرقهم التقليدية للفترة التي يقتضيها ذوبانهم في غمرة الثقافة العلمانية. كلا، إنه على العكس، يعيد تأكيد نفسه بهدوء بنفس الطريقة الحازمة التي ميزت ظهوره على مسرح العالم حوالي أربعة عشر قرنا مضت: كرسالة خلاص للبشرية جمعاء.

بالعودة إلى تشبيه بوبر التطوري، يمكن للمرء أن يتساءل: ما هي حدود عملية المواءمة هاته التي هي المعرفة؟ فالافتراض هو ألا تندثر الاستجابات الفطرية بشكل كلي بتأثير التكيف، وإنما ستتعرض لتكيفات ولتعديلات دقيقة ومستمرة. أما الإيمان الذي هو قلب كل المعارف، فسيبقى دائما على الرغم من أن موضوعه قد يتغير. وهكذا نجد أن الإيمان بمبدأ السببية متضمن مسبقًا في عملية التكيف نفسها، وبدون هذا الإيمان يصبح عالم المعرفة كله فقيرًا جدًا، فكل مآثر الإنسان البطولية من اكتشاف الزراعة إلى الوصول إلى القمر (دون أن ننسى اكتشاف أمريكا) كانت جميعها وَثَبَات إيمانية عظيمة.

أما فيما يتعلق بالدين – على الأقل بحسب الرؤية التي نعرضها هنا – فإن الإيمان والمعرفة يتشابكان أيضًا على نحو وثيق، فالإيمان الديني يؤثر تأثيرًا بالغًا على النظام المعرفي، ويمكن للدين باعتباره قناعة بصحة إقرارات معينة أن يصطدم، أو يدعم، أو يكون حياديًا إزاء مكونات النظام المعرفي البشري. وفي مجال التفاعل بين المركبين، قد يخضع عنصر، أو أكثر من عناصر أي من النظامين للتعديل ليستوعب الآخر. ومن خصائص الإسلام أنه لم يدّع أبدًا لنفسه حصانة من النقد العلمي محتجًا مثلًا بـ«غُمُوض الإيمان» الذي يبرر حماية بعض «العقائد»، والسماح لها بالبقاء جنبًا إلى جنب مع معلومات من الواقع تناقضها، وقد كان هذا التوجه في المسيحية أهم عوامل تراجعها اللاحق لصالح العلمانية، باعتبار الأخيرة من حيث جوهرها رخصت للجمع بين اعتقادات متضاربة.

وفقًا لهذا الطرح لا يمكن للإيمان أن يدّعي الحصانة من النقد التقييمي، لأن هذا الأخير هو الأساس الذي تقوم عليه كل المعارف، وكما أن الإيمان هو أساس العلم، فإن المعرفة هي أيضًا أساس الإيمان، مع وجود اختلاف مهم بين الاثنين. ولتوضيح ذلك أعود مرة أخرى إلى سلمان رشدي؛ ذلك المتمرد سيء الصيت، وما قدّمهُ على لسان أحد شخصيات روايته «آيات شيطانية» من نقد أخلاقي يَستند في الظاهر إلى مقومات «عقلانية» للمثال النموذجي لرجل مُؤمن هو إبراهيم عليه السلام. تُعلق تلك الشخصية الروائية على ترك ابراهيم زوجته هاجر وابنه إسماعيل في الصحراء دون رعاية قائلةً: «هنا، في هذا القفر، تخلى عنها. سألته إن كانت هذه مشيئة الله؟ أجابها: نعم، وغادر.. الوغد!». ربما قد تكون لهذه الشخصية الوهمية كلمات أكثر شدة لو علم أيضًا بواقعة إخبار إبراهيم ابنه بأن الله سبحانه وتعالى أمره أن يذبحه! وأَذْكر هنا نقاشًا حول موضوع ذي صلة دَارَ مع صديقٍ ماركسي، أكد خلاله بشكل قاطع أنه في حال أمره الله تعالى بأن يقتل ابنه، فإنه لن يُقدِم أبدًا على ذلك، وأَذْكُر أنني أجبته حينها بالقول: «ولهذا السبب بالذات لست أنت إبراهيم.»

بأيّ معنًى إذًا يختلف التوجه الحداثي جذريا عن إبراهيم وبالتالي عنّي؟ أود أن أقول هنا إن التموقع الحداثي لا ينقصه فقط الإيمان وإنما المعرفة أيضًا. إن إبراهيم يَعرِف الله سبحانه وتعالى، ويثق به وبصواب وحكمة أوامره. وبالتالي فإن الافتراض الكامن الذي يقوم عليه نقد رُشدي خاطئ ومضلل. فإبراهيم لم يتخل عن عائلته في صحراء مقفرة، بل تركها في رعاية الله العلي القدير الذي تولى رعايتهم خير رعاية. من هنا فإن نقد رشدي قائم على إيمان واهم (وليس معرفة خاطئة)، وهو إيمانٌ مفاده أن الله غير موجود، وأنه لم يُرشد إبراهيم إلى معرفة مشيئته. نحن هنا مواجهون بنظام ليس فيه مكان لمفاهيم من قبيل «إن الله ترك أحدهم في حفظه ورعايته». ومن هنا جاء فقر هذا النظام، وأيضًا ضلاله. وفي الواقعة موضوع نقاشنا قصة إسماعيل مع والده إبراهيم، فإن تفاصيلها (على الأقل وفق الأسطورة التي أقام عليها رشدي نقده) دحضت عمليًّا الإيمان الخاطئ والضال الذي قام عليه نقد رشدي المزعوم.

لقد كان إبراهيم مؤمنًا قبل كل شيء[1]، وعندما جاءه الأمر بذبح ابنه عرف أن هذه إرادة الله، ومع أنه لم يكن على دراية بأن نتيجة

1 – تَفضّل فاعل خير مجهول بتنبيهي إلى أن هذه الفقرة تعيد للأذهان ما ذكره الفيلسوف سورين كيركيجارد في كتابه *Fear and Trembling*، وبتداركي جهلي بهذه المسألة عبر قراءة كيركيجارد، فإنني الآن لا أتفق مع هذا التقييم. أعتقد أن تموقعي هنا على خلاف تام مع كيركيجارد؛ ففي حين أنه كان في الجوهر يحاول تبرير إبراهيم لأهل الضحالة المعرفية، وحمايته من انتقاداتهم بادعاء وجود حاجز معرفي يمنعهم من فهم لغز إبراهيم، فإنني، بالعكس، أقدم إبراهيم باعتباره إدانة للضحالة المعرفية والأخلاقية. وخلافًا لمقولة كيركيجارد بأن إبراهيم «لا يتحدث أي لغة بشرية»، أنا أدعي هنا أنني أتحدث لغة إبراهيم، لقول ما كان ليقوله لو كان بيننا اليوم.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ذلك ستكون جيدة بالنسبة له، إلا أنه آمن بقضاء الله. لو أن الله تعالى أخبر إبراهيم: «تظاهر أنك تذبح ابنك من أجلي وسوف أجعلكما تعيشان حياة عظيمة وتصبحان اثنين من أعظم الرجال في الأرض»، فعندها سيكون فعلهُما أقل من عاديّ، كونه سيكون تصرفًا نفعيًا، بل انتهازيًا، وسيكون حينها دون شك مفهوما بشكل مُرض عند رُشديّي هذا العالم، ولكن على العكس من كلّ ذلك ولأن إبراهيم آمن وتصرف بموجب إيمانه فإن فعله يُتذكرّ اليوم باعتباره فعلًا فريدًا وملهمًا. ولم يكن ذلك إيمانًا أعمى، كما قد يعتقد البعض، وإنما إيمانًا عن علم وبصيرة وشجاعة.

وقد تجاوَزَ الإسلام إبراهيم، مع الاحتفاظ بجوهر دعوته، وبإعلانه ختام كل الرسائل السماوية يكون قد أكّد على أن التجربة الفردية لإبراهيم غير قابلة للتكرار. ومع ذلك فإن المسلم يواجه كل يوم، في موقفه من بعض الأوامر الإلهية، مثل «الحُدود الشرعية»، نفس التجربة التي عاشها إبراهيم. وهي تجربة توجب على المجتمع المسلم أن يكرر إلى ما لانهاية تلك الطفرة الإيمانية التي عاشها إبراهيم مرة واحدة فقط، والاستمرار في الإيمان طائعًا راضيًا بأن كل ما يأمر به الله هو بالضرورة جيّد، وأن المكافأة على التضحية ستكون كبيرة. وهذا تكليف أكثر صعوبة، ولكنه أيضًا أسهل بكثير، لأن الوعد قد تم الإيفاء به مرتين فيما مضى.

إلا أن الثقافة المهيمنة تمقت هذا التوجه، وتواجهه بإعادة التأكيد على ذلك القول المبتذل: «لم يُقترف في العالم شرٌّ مستطيرٌ مثلما اقتُرف باسم الدين.» لعلنا كنا سنتفاءل بهذا «الإيمان» بحياة طيبة تنتظر الإنسانية على ضفاف عصر ما بعد الدين، لولا أن أصحاب هذا الوعد يحسبون في عدتهم، وبين رعاة هذا الوعد، أمثال هتلر وستالين وبول بوت «وأبطال» هيروشيما. وهو ما يسلب هذه الدعاوى من بريقها، ذلك أن محاكم التفتيش أهون بكثير مما اجترحت أيدي هذه الثلة!

كان بإمكان هؤلاء الناقدين أن يدعوا، بحجج أقوى، بأن جرائم كثيرة قد ارتكبت في السعي لتحقيق المثاليات، سواء أكانت علمانية، أو دينية. ولكن لا يمكن أن تستنتج من هذا أن على الناس جميعًا أن يصبحوا أوغادًا بدون مثل بحجة أن المثالية قاتلة. والمشكل في نهاية المطاف يكمن في التوجهات الإجرامية لدى الإنسان، وإلقاء اللائمة على الله والمثاليات، أو أي اعتقادات أخرى لن يحل هذه المشكلة.

ومع ذلك، لا نريد هنا أن نقول إن الأشخاص المتدينين ليس بمقدورهم أن يكونوا أوغادًا أيضًا، أو بوجوب تحصين الدين عن كل نقد. على العكس من ذلك، فإننا برفضنا لخيار البقاء في منزلة علمانية لاأدرية في منتصف الطريق بين الإيمان واللاإيمان، نعرض نظامنا الاعتقادي لكل الانتقادات. فالنظام الاعتقادي يتوجب ألا يجزأ إلى مركبات منفصلة، يتم استخراجها في كل مرة من دُرج ما. بل يتوجب بدل ذلك أن يُختبر تماسك العقيدة واتساقها باستمرار، والتخلص من الأجزاء التي يصعب التمسك بها. يجب على كل المعتقدات، بما فيها المعتقدات الدينية، قبول معايير للاختبار والتحقق، تتضمن اتساقًا مع باقي المعتقدات الراسخة؛ وبهذه الطريقة يتطور النظام كله باستمرار وليس فقط في هوامشه. ويجب أن تتأثر أيضًا العناصر الأساسية المُمَثّلة بالإيمان. وكما هو الحال بالنسبة لحقل الجاذبية كوكب بعيد يجب أن تقاس آثار النظام الإيماني حتى لو كانت «تلك الجاذبية» غير مرئية، لأنها هي ما يمنح للأشياء شكلها حتى بحفاظها على استقلاليتها الذاتية.

إن هذا الأمر أساسي؛ لأن الإيمان الخاطئ يُمكن أن تكون له تبعات كارثية في السعي إلى المعرفة. وقد كانت العلوم الاجتماعية الماركسية تحت تأثير اللينينية والستالينية مثالًا صارخًا على ذلك. وكذلك كان تأثير اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى. إن الإيمان الحقيقي دليلٌ لا يمكن الاستغناء عنه في السعي لأجل المعرفة الحقيقية. ماذا كان سيحدث في حال قبِل كولومبوس بالحجة العقلانية لمعاصريه؟ أو كان لغاليلي إيمانًا أضعف بصيغته العلمية المبتكرة؟ كان عالمنا اليوم سيصبح أضيق بكثير ممّا هو عليه.

وعلى هذا الأساس فإنه من الضروري أن يكون لما بُشّر به إبراهيم ونزل على محمد بعض الآثار العملية على نظام المعرفة كله. إنني على دراية تامة بأنني أقتحم أماكن خطيرة هنا، ولكن من باب الإيضاح، أود إيراد مثال أبي حامد الغزالي؛ الفيلسوف المسلم المعروف، الذي تحدى من وجهة نظر إيمانية الفلسفة الأفلاطونية الجديدة التي كانت مهيمنة في زمانه. اعتقد الغزالي أن أطروحات «الأفلاطونية الجديدة» لا يمكن أن تكون صحيحة لأنها تتناقض مع أهم تعاليم الإيمان الإسلامي، وقد قاده هذا إلى إخضاع هذه الطروحات إلى نقد دقيق، مستخدمًا نفس أدوات المنطق الشكلاني والافتراضات العقلانية التي تدعي الاستناد عليها. إلا أنه، بعد أن

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

دحضها، قام بعدها بـ«التخلص من الرضيع مع ماء الاستحمام» كما يقول المثل، وأدار ظهره للعقلانية والفلسفة نفسها. وبهذا يكون وقع في تناقض، إذ لو كانت العقلانية لا أساس لها، فما قيمة الدحض الفلسفي للأفلاطونية الجديدة؟ رغم ذلك فإن الكلّ يتفق اليوم مع الغزالي بأن الأفلاطونية الجديدة تحتوي على كثير من المغالطات، فضلًا عن كونها تدعي الحقيقة المطلقة. ولكن هذا لم يكن واضحًا عندما تصدى الغزالي وحده لهذه الأباطيل من منطلق إيماني صرف، ولو استمر إسلام اليوم على نفس المنهج في الدفع باتجاه اختبار صارم للمسلمات والمغالطات، لَتَسنى له أن يكون مساهما إيجابيا في تقدّم المعرفة.

إن هذا ما نقصده عندما نقول إن الإيمان يجب توظيفه كمؤشر ومعيار للدفع بالنقد لكلّ نتائج البحث الإنساني. فعلى المؤمن أن يتصدى باستمرار، كمتمرد وناقد دائم لكل أصحاب السلطة، دافعًا نحو مزيدٍ من الاختبار الصارم للعقائد المقلدة، لكن دونما استثناء لنفسه من هذا النقد اليقظ.

على هذا النحو، يمكن للإنسان المؤمن أن يحرّر العلوم الاجتماعية من هذا التغييب السائد للبعد الأخلاقي، وهو تغييبٌ أصيل أسس لهذه العلوم بدعوى التفريق بين القيم والحقائق. ليس مصادفة أنّ مؤسسي العلوم الاجتماعية الحديثة (بداية من مكيافيلي وهوبز، وقبلهما ابن خلدون) صدموا معاصريهم بمحاولتهم فكّ ارتباط قوانين الاجتماع الإنساني بأسسها الأخلاقية، فقد أمل هؤلاء العلماء زيادةَ فهمنا للحالة الإنسانية بمجرد التأمل في تصرفات البشر تحت ظروف معينة، وكيف يسعى هؤلاء البشر إلى تحقيق أهدافهم بأكبر قد من الفعالية. إلا أننا نكتشف، بتتبعنا هذا الخط التحليلي إلى مداه أن علماء الاجتماع الحداثيين لم يقترفوا فقط جُرمًا في حق الأخلاق، بل أيضًا في حق الحقيقة. ذلك أن استخدام الفرضية القائلة بأن الناس هم أساسًا فاعلون أنانيون لا أخلاقيون، أي أن همهم فقط تحقيق المصالح المادية الضيقة لتفسير السلوك البشري، هي فرضية تنفيها جوانب عدة من التجربة الإنسانية. فيمكننا أن نلاحظ، حتى في أيامنا البائسة هذه، أن سلوك البشر يستند على الأخلاقيات باعتبارها الدافع الأساس في جُلّ مجالات النشاط الاجتماعي. ولست هنا بصدد الإحالة على العمل الخيري، أو العمل البطولي للبحث والإنقاذ أثناء الكوارث الطبيعية مثَلًا، بل أقصد تلك المجالات البسيطة كالسوق، حيث نجد مظاهر وفاء الناس بوعودهم حتى في ظل ظروف اقتصادية قاسية، لا لأنهم يفكرون بناءً على أسس فلسفية يحكمها منطق الربح والخسارة المنتظرة مستقبلًا من ذلك الوفاء، بل لأنهم يعتبرون أن من الواجب عليهم ذلك.

إن العلم الذي ينطلق من لاأخلاقية الإنسان يقوم على افتراض خاطئ. لهذا نأمل ألا يكون تصوّرنا البديل فقط متفوّقًا أخلاقيًا، ولكن أيضًا متفوقًا من الناحية التقنية والمعرفية. فعندما نقوم بتوصيف ظروف المسلمين من الداخل، فإننا نصفها كما هي، لا كما يجب أن تكون حسب التصورات غير الموفقة للمتشككين أخلاقيًا. والآن بعدما نزلنا إلى الميدان، لم تعد هناك ضرورة لمحاولات الحفر الأركيولوجي المضنية سعيًا لتحديد من نكون، وكيف نبدو، ومن أين جئنا، وكيف نفكر، لأنها فقدت مبرر وجودها. وقد آن الأوان لمجمل «العلم» الذي قام على تغييبنا أن يختفي ويندثر، ونحن مستعدون لنكون الفعل والفاعل، الدارس ومادة الدرس، المراسل والخبر؛ إننا بكلمة، نستطيع الحديث عن أنفسنا.

بالطبع يمكن لهذا «العلم» المتعنّت أن يحاول إطالة بقائه بحجة أن تصوّراتنا وملاحظاتنا ليستا موضوعيتين، لكن حينها سيكون هذا العلم قد تغير كثيرًا. فلم يعد بمقدوره أن يبقى في مستوى التخمينات الأركيولوجية والتخيلات التي كونها عن الدوافع والمعاني المزعومة، بل سيأخذ الأمر كله شكل حوار ونقد. سيكون عليه أيضًا أن يكون مستعدًّا لابتلاع بعض الحقائق التي لا يستسيغها. ويجب على منتقدينا أن يدركوا أنه، في عصر اللاإيمان هذا، توجد كائنات أسطورية من أمثالنا: كائنات بشرية تُصر – اتباعًا للتراث الإبراهيمي الحميد – على أن تفعل أشياء في سبيل الله. ولهم، بالطبع، كامل الحرية في الاستمرار في الزعم بأننا نعتنق ما نعتنقه من عقائد تحت تأثير أموال النفط، أو جراء الإحباط الذي أصابنا بسبب فشلنا في تحقيق طموحاتنا، أو بسبب غيرتنا من نجاح الغرب، أو ما شابه ذلك، ولكن عليهم أيضًا أن يكونوا مُستعدين للنظر في إمكانية أن يكون تصرفنا – أحيانًا على الأقل – نابعًا من واقع إيماننا، وربما يصبح هذا كشفًا مهمًا لهم، أشبه ما يكون بالوحي!

هناك أيضًا إمكانية – وخطر – أن نتغير نحن أنفسها، فهذا التّداخل بين الملاحظ والملاحَظ قد يعيد إنتاج التأثير المثير للاهتمام في فيزياء الكم، حيث يؤثر فِعل الملاحظة نفسه على الظاهرة موضع الملاحظة، ويُحدِث فيها تغييرًا. لكن هذه الإمكانية كامنة في عين

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الحالة. فنحن أصبحنا ما نحن عليه فقط عبر التكيّف المستمر مع العالم من حولنا، وهو نفس العالم الذي تُمثل فيه «عُلومه» التي تضطلع بـ«دراستنا» جزءًا لا يتجزأ منه. وكما ذكرنا سابقًا فقد تكيّفنا في ذات الوقت الذي بقينا أساسًا مسلمين، بعيدين عن الذوبان في الثقافة المهيمنة الجارفة. ونحن الآن نقدم لهذه الأخيرة مساهمةً أصيلة ومتميزة نعتقد بإيمان راسخ أن العالم سوف يكون أفضل بكثير بفضلها.

هناك مفارقة أخيرة: ففي حين نجد أن إدوارد سعيد ومدرسته انبثقا من داخل الثقافة المهيمنة، فإن مشروعنا يستمد أهميته بداية في علاقته بالثقافة المهيمنة. ولكن بينما يُمثل موقع سعيد تطوّرا من داخل هذه الثقافة المهيمنة، فإن موقعنا نحن على خلاف ذلك هو شيء قد أصاب هذه الثقافة. فباعتبارنا إبراهيميين من محطمي الأصنام، نتجول داخل «البانثيون» («بيت الآلهة»)، فإننا سنُجري بالقطع بعض «التعديلات» في المكان. سنرسم على الجدران خرائط أمكنة غربية، وسنروي، بلغة البلاد، حكايا عن أشياء غربية وبعيدة. ولكن الحديث سيكون **بلغة المكان والزمان**. هذا التطور – كما كان دومًا – شيء عظيم، ومزعج بشكل فظيع في البداية. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الصرح قد أخذ يهتز من أساسه. فكَمَا تحدّثت ألواح موسى إلى العبريين بكلمات يفهمونها، ولكنها غيّرت حياة العبريين إلى الأبد، وكما تحدث القرآن إلى العرب بلسان عربي مبين عن أمور كانت قلّة من العرب تستسيغها، كذلك نحن اليوم نستعد لهزّ العالم بمجرد فتح أفواهنا والنطق بالكلمة الطيبة. هل تكون هذه يا ترى علامةَ زمنٍ جميلٍ قادم، أم أن أوقات حالكة تنتظرنا؟ الله وحده أعلم.

قسم الفلسفة
جامعة الخرطوم

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المراجع

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**. بيروت: دار النهار للنشر،1977.

El-Affendi, Abdelwahab. “Studying My Movement: Social Science without Cynicism,” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23, No. 1 (1991).

_____. “The Long March from Lahore to Khartoum: Beyond the Muslim Reformation,” *Brismes Bulletin*, Vol. 17.

Gerth, H. H. and C. Wright Mills. *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

Keddie, Nekki. *An Islamic Response to Imperialism*. Berkeley: University of California Press, 1968.

Laroui, Abdallah. *The Crisis of Arab Intellectual*. Berkeley: University of California Press, 1974.

Mazrui, Ali. “Moral Dilemmas of Salman Rushdie’s “Satanic Verses””. A lecture delivered at Cornell University on March 1, 1989.

Popper, Karl. *Unended Quest*. Glasgow: Fontana/Collins, 1982.

Said, Edward W. “Orientalism Reconsidered,” *Race and Class* 27, No. 2 (Autumn 1985).

_____. “Rushdie and the Whale,” *The Observer* (February 26, 1989).

_____. *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Tucker, Judith E. “A Look Back: Excerpt From “Studying my Movement: Social Science without Cynicism”,” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 40, No. 3 (2008).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

Copyright of Tajser is the property of Qatar University and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.

www.manaraa.com