المنطلقات التأسيسية للبحث الموضوعي في الاستغراب

عز الدين معميش
أستاذ مشارك في العقيدة والأديان
وأستاذ كرسي حوار الحضارات والأديان
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، قطر
amamiche@qu.edu.qa

تاريخ استلام البحث: ١/ ٤/ ٢٠٢١ تاريخ تحكيمه: ٢٥/ ٤/ ٢٠٢١ تاريخ قبوله للنشر: ٢٤/ ٥/ ٢٠٢١

ملخص البحث

أهداف البحث: أراد البحث تأكيد الإمكان المعرفي للاستغراب، بإثبات وجود حيّز، ومجال واضح للمعرفة المتعلقة به، وترميم وإحكام المعرفة المتشظية، والمتناثرة حول الغرب؛ لبناء منهج موضوعي مناسب في دراسته.

منهج الدراسة: اتبع هذا البحثُ المنهج التاريخي من خلال الاطلاع على الأحداث، والوقائع في البيئة الغربية، المرتبطة بموضوع البحث حصرًا، والمنهج الاستقرائي من خلال تتبع الدراسات المختلفة في ميدان الاستغراب، والدراسات الغربية، مع الاستعانة بالحقول المعرفية القريبة، ثم تحليل كل ذلك تحليلاً نقديًّا، يغور بعيدًا في فهمها، وإدراك علاقاتها؛ للوصول إلى حل المشكلة المطروحة، والإجابة عنها، وتحقيق أهداف البحث المنصوبة.

النتائج: أثبت البحث إمكان إحكام معرفة استغرابية، مبنية على معالجة مبدئية لوجود مجال وحيّز، قابل للتحقيق والدراسة في هذه المعرفة، ومنطلقات منهجية وموضوعية، من خلال تخليص الذات العارفة النقدية من مشكلات التحيّز، وهيمنة المركزية الغربية في استخدام المناهج والأدوات.

أصالة البحث: تظهر القيمة العلمية للبحث من خلال إثبات استقلال المفهوم، والمادة العلمية، والمناهج المتعلقة بمجال دراسة الاستغراب في البيئة الإسلامية عن محاكاة الاستشراق، وعن استنساخ معارف أخرى متداخلة.

الكلمات المفتاحية: الحضارة، الغرب، الاستغراب، الاستشراق، المعرفة

للاقتباس: عز الدين معميش، «المنطلقات التأسيسية للبحث الموضوعي في الاستغراب»، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد ٣٩، العدد ٢، ٢٠٢١، عدد خاص حول «فكر الاستغراب في التداول المعرفي المعاصر: نحو رؤية علمية موضوعية في استكشاف الآخر»

https://doi.org/10.29117/jcsis.2021.0301

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

Foundational premises for objective research in Occidentalism

Azzeddine Mamiche
Associate Professor of Creed and Religions
Professor of Dialogue of Civilizations and Religions Chair
College of Sharia and Islamic Studies, Qatar University, Qatar
amamiche@qu.edu.qa

Received: 1/4/2021 Reviewed: 25/4/2021 Accepted: 24/5/2021

Abstract

Purpose: The research wanted to confirm the cognitive possibility of astonishment, by proving the existence of a clear space and field for knowledge related to it, and restoring and tightening the fragmented and scattered knowledge about the Occident, to build an appropriate objective approach in the study of oddity.

Methodology: This research followed the historical method by examining the events and facts in the occidentern environment that are exclusively related to the topic of the research, and the inductive method by tracing the various studies in the field of occidentalism and occidentern studies, with the help of nearby knowledge fields. Then, critically analyzing all of this, delves far into its understanding and awareness of its relationships in order to reach a solution to the problem at hand, the answer to it, and the achievement of the objectives of the established research.

Findings: The research demonstrated the possibility of tightening an occidental knowledge, based on a preliminary treatment of the existence of a field and space that can be achieved and studied in this knowledge, and methodological and objective starting points, by ridding the knowledgeable critical self of the problems of bias and the dominance of Western centralism in the use of methods and tools.

Originality: The scientific value of the research is shown by proving the independence of the concept, the scientific material and the approaches related to the field of studying the occidentalism in the Islamic environment from simulating Orientalism and from reproducing other overlapping knowledge.

Keywords: Civilization, the Occident, the Occidentalism, the Orientalism, the knowledge

Cite this article as: Azzeddine Mamiche, "Abstract: Foundational premises for objective research in Occidentalism", *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*, Volume 39, Issue 2, (2021), Special issue on "Occidentalism in Contemporary Cognitive Deliberation: Toward Objective Scientific Vision for Exploring the Other"

https://doi.org/10.29117/jcsis.2021.0301

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

المقدمة

يتشابه الحديث في الاستغراب، ويتداخل إلى حدّ إثارة الغموض في مفهومه، وواقعيته، بسبب تعدد زوايا المعالجات المعرفية، والرؤى النقدية، والخلفيات الفكرية والبيئية، يُضاف إليها اختلاف حقل المعرفة التي يتم فيها دراسة موضوعاته، مما ينعكس على المناهج المستخدمة التي ترتبط عضويًّا بنوع المعرفة ومجالها، وبالتالي اختلاف وجهات النظر في الأهداف المراد تحقيقها، وهو ما تجلى في عدم التفرقة لدى الكثير من الراغبين في اقتحام مجال الاستغراب، بين الاستغراب باعتباره مصطلحًا خاصًا لمعرفة خاصة، وبمناهج مناسبة، وبين دراسة علوم الغرب عمومًا، أو تاريخه ومناهجه، أو آدابه؛ حيث يعتقد البعض أنه بدراسته لفترة مهمة من تاريخ أوروبا، أو لمنهج فلسفي بعينه، أو شخصية فلسفية مؤثرة، قد أحكم النظر في موضوعات الاستغراب، وفتح بعض مغاليقه، وذلك خطأ ناجم عن عدم إدراك الحيّز المعرفي للاستغراب، وعدم الإحاطة بالأسس اللازمة لدراسة موضوعات غربية برؤية نقدية مستقلة، وبرؤية شاملة، وأهداف واضحة؛ حيث يلزَم لنجاح حركة الاستغراب، استيعاب الحضارة الغربية في تشكّلها الجديد، وبمفهومها الدقيق والشامل، مع إنفاذ الذات الأصيلة القارئة في تجليات، ومظاهر هذه الحضارة في مختلف المعارف، والأحداث، والوقائع المرتبطة بالحقبة التاريخية، أي ضرورة توطين الوعي الذاتي النقدي في قلب الظاهرة الغربية المتجسِّدة في تجليات العقل الغربي الجديد؛ لأنه دون هذا الأمر، فإنه لن يكون هناك الاستغراب الذي يعتمد على المفاعلة في اشتقاقه، واصطلاحه، ويروم استكشاف الآخر بمنظور الذات، خاصة وأنّنا قد وجدنا بعض الباحثين الغربيين ينفون أيَّ أصالة للاستغراب، ومنهم على سبيل المثال، مؤلّفَيْ كتاب «الاستغراب: تاريخ النزعة المعادية للغرب»، حيث يعتبرانه تقليدًا للاستشراق، ومحاكاة له، ورد فعل شعوري؛ فمعظم الثورات على الإمبريالية الغربية، وعلى فروعها المحلية - حسب رأيهما - استعارت بكثرة من الأفكار الغربية، وحتى الدفاع عن أصالتهم ضد الاستعمار الغربي؛ كان دفاعًا بالتنكّر، أو التقليد، أو المحاكاة؛ كأن مُثُلَهم قد أُخذت مباشرة من الأرض القديمة الجديدة[١].

ولمحاولة تقليص مساحة الخلاف، وحصر محل المحاججة، لا بد من التأكيد على أن أطروحات عربية وإسلامية وعالمية كثيرة، تلتقي في بعض المبادئ الأساسية في منهج دراسة الظواهر[٢]؛ بغية توفير الإطار، أو الإمكان، أو الحيّز المعرفي لدراستها، ومن أهمها؛ ضرورة الانطلاق من الحقل المعرفي الشامل، أو النموذج الكلي، أو البنية الكلية، بغض النظر عن خلفية الذات، أو الأنا المباشرة للدراسة؛ فالغرب محل دراسة الاستغراب مثلًا؛ ليس مصطلحًا مصمَتًا ذا بنية

(١) انظر: يان بوروما وأفيشاي مَرْغليت، الاستغراب - موجز تاريخ النزعة المعادية للغرب، ترجمة: ثائر ديب (الرياض: العبيكان، ط. ١، ٢٠٠٨)، ص. ١٠٠.

(٢) انظر: عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية (القاهرة: دار الشروق، ط. ١، ٢٠٠٦)، ص. ٨٥؛ مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكّر اليوم: فلسفة الحداثة السياسية - نقد الاستراتيجية الحضارية (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط. ١، ٢٠٠٢)، ص. ٣٥٤؛ جورج كانغيلام، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة: محمد بن ساسي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط. ١، ٢٠٠٧)، ص. ٤٠-٤٣.

ودلالة مفردة، بل هو دالّة مفهومية، تشير إلى مجموعة مفاهيم معرفية، ووقائع تاريخية، ورؤية متجددة إلى العالَم، ولذلك من الصعوبة وضعه في مصاف الفنون، أو المصطلحات التي تتأسّس دلالتها على شرعية اللغة، أو بساطة المفهوم، ولن تكون هناك صورة مكتملة، ولن يتحقق مفهومٌ دقيقٌ في الحدّ والرسم، مهما كانت الجهود والدراسات؛ لأنه معرفة متمددة، وتتشكل باستمرار، وتتغيّر بعض معطياتها الداخلية، بناءً على تغيّر بنية الغرب الداخلية.

أسئلة البحث:

بناءً على التوطئة التي استهللنا بها هذا البحث، تبرز أسئلة محورية مهمّة، تحاول هذه الدراسة الإجابة عنها، وهي:

هل تمتنع دراسة الغرب – نظرًا لغموض مفهومه، وهيمنة مناهجه ومصطلحاته – وبالتالي استحالة تأسيس معرفة استغرابية منهجية وموضوعية؛ منظّمة وشاملة؟ وأيّ حيّز، أو مجال يمكّننا من إدراج مئات، أو آلاف من الدراسات والبحوث حول الحضارة الغربية في الشرق عمومًا، وفي العالم العربي والإسلامي خصوصًا؟ وهل هناك إمكانية لمعرفة محيطة بالغرب؟ وكيف تتحقق؟ وما هي أسسها ومنطلقاتها؟

هذه الأسئلة، أزعم أنه يمكن العثور على أجوبة عنها، إذا بحثنا عنها، مضافةً إلى الفرضيات الآتية:

- **الفرضية الأولى**: تتعلق بغموض مفهوم ودلالة الغرب؛ الذي هو محل الدراسة، وجوهرها، وماهيتها؛ وبالتالي التشكيك في وجود مجالٍ كافٍ للمعرفة المتعلقة به.
- **والفرضية الثانية**: تتعلق بتنوع هويات المعرفة الاستغرابية على حسب البيئة، والإيديولوجيا، والثقافة، أي: تنوع فاعل المعرفة، والمستكشِف للغرب، وتنوع مناهجه، وأدواته، ووسائله، والأغراض التي يبتغيها من استكشافه، ودراسته للغرب.
- **والفرضية الثالثة**: وهي تابعة، وليست أصيلة؛ هي دعوى وحدة الهوية الغربية، ومدى إمكانية وقابلية ماهية الغرب للتجزئة.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى تحقيق الغايات الآتية:

١. تأكيد الإمكانية المعرفية للاستغراب، بإثبات وجود حيّز، ومجال واضح للمعرفة المتعلقة به.

٢. ترميم وإحكام المعرفة المتشظية، والمتناثرة حول الغرب، لبناء منهج موضوعي مناسب في دراسة الاستغراب.

٣. التحقيق العلمي في مصطلحات، ومفاهيم، ومعطيات علمية وتاريخية متشابكة، ومتداخلة تتعلق بحقل الاستغراب؛ مثل: المركزية الغربية، الفكر الغربي، الغرب، الغربوية، النقد الغربي، الاستشراق، وغيرها.

منهج الدراسة: وقد اعتمدتُ في دراسة الموضوع المختار، منهجًا تاريخيًّا، واستقرائيّا، وتحليليًّا نقديًّا، من خلال تتبع

الدراسات المختلفة في ميدان الاستغراب، والدراسات الغربية، مع الاستعانة بالحقول المعرفية القريبة، والاطلاع على الأحداث والوقائع، ثم تحليل كل ذلك تحليلًا نقديًّا، يغور بعيدًا في فهمها، وإدراك علاقاتها؛ للوصول إلى حل المشكلة المطروحة، والإجابة عنها، وتحقيق أهداف البحث المنصوبة.

وقد قسّمتُ البحث إلى ثلاثة مباحث، هي:

المبحث الأول: الإمكان المعرفي للاستغراب وحدوده.

المبحث الثاني: المنطلقات المنهجية للاستغراب.

المبحث الثالث: المنطلقات الموضوعية للاستغراب.

المبحث الأول: الإمكان المعرفي للاستغراب وحدوده

يرجع الاختلاف الحاصل في تعريف الغرب إلى غموض بعض الدراسات، التي أرادت أن تحاكي المركزية الأوروبية، وتهب المصطلح ذاتًا مكتَملة، ومفهومًا كامل الأركان، بينما هو في الواقع دالّة متمدّدة، تتكشّف حسب خلفيات الدارسين، أو العارفين، فلم يكن الغرب موجودًا أصلًا في الكيان، والمخيال الفردي والإقليمي للشعوب الأوروبية، بل أُنتج في مرحلة صعود مطرد لمجموعة من الدول، والكيانات الأوروبية التي جمعتها المصالح والجغرافيا، وقدّمت نفسها بمنظور اللغة الواحدة، والتاريخ الواحد، والحضارة الواحدة، والشعب الواحد، أي بهوية واحدة، وأخرجت خرافة «الغربنة» وسوّقتها في الداخل والخارج، وزرعتها في المخيال الأوروبي والعالمي، مع أن الموجود حقيقةً مغاير تمامًا لما يتم التسويق له.

ومهمة الاستغراب الأساسية؛ تكمن في إثبات زيف هذه الصورة الخيالية والأسطورية، ومحوها في الذات المستقبِلة، وإبراز الغرب على حقيقته، ودراسته كما هو؛ وفقًا لكيانه التاريخي ومساراته، بهوياته المختلفة والمتناقضة، وشعوبه وأديانه ومذاهبه ولغاته ودوله؛ ويقتضي هذا الأمر أن تستند الذات العارفة على أربعة مناهج:

- **المنهج التاريخي؛**
- **والمنهج التحليلي مدعَّمًا بالفلسفة التفسيرية التي تعتمد على دراسة الظواهر في السياق الغربي، ومساءلتها، وردها إلى أصولها وجذورها؛**
- **ومنهج دراسة الحالة، أو العيّنة؛ باستخدام البحث الميداني التطبيقي؛**
- **والاستناد إلى الإحصاء والأرقام والوقائع، والوثائق الحسية (عمائر - لغات - جغرافيا مناطقية - شعوب...)؛ لإبراز الحقيقة في صورة واقعية.**

وتمكّن هذه المناهج من الاحتكام إلى المعرفة العلمية، ومن ثم التأسيس لحقائق قريبة من الواقع، وفهم الغرب اليوم كما كان، وكما يتغيّر باستمرار، انطلاقًا من فكرة التحقيب الحضاري، التي تبنّاها عدد من فلاسفة الحضارة، من أبرزهم توينبي، واشبنغلر، وديورانت، ومالك بن نبي، وعبد الوهاب المسيري، ومطاع صفدي... في ضرورة فهم الظاهرة الغربية من خلال بنيتها الزمنية، والفكرية، فالغرب الحديث والحداثي، بُني على هذه الفرضية الضمنية؛ وهي أن الكائن زماني، وبالتالي؛ فإن ديمومة اتصاله بذاته؛ إنما هي اتصال بالمتغيّر فيه، وبما حوله[1].

لقد زيّفت المركزية الأوروبية الحديثة بداية من القرن الثامن عشر للميلاد، التاريخَ، ومعطيات علوم الإنسان، والجغرافيا، والأنثروبولوجيا، وعملت بالقوة الناعمة والصلبة على ترسيخ التصنيفات الحضارية، والإثنوغرافية، والثقافية، استنادًا إلى مبادئها، ومصالحها، وأساطيرها المؤسَّسة على الطهارة العرقية، والتفوّق الحضاري، وعمدت إلى جملة وسائل وأدوات، واستراتيجيات خطيرة؛ لترسيخ التفوق الأوروبي الغربي على الآخر، والتي كانت ذات أثر كبير على مختلف المنظومات الحضارية في العالم؛ لعل من بينها: الاستعمار، والاستشراق، وتنميط الإنسان الغربي، وتصييره إنسانًا سائلًا قابلًا للتشكّل حسب الحاجة الوضعية، والمصلحة السياسية.

كما سوّغ الأوروبيون لأنفسهم احتلال بلدان كثيرة، واستعمارها، باسم نقل التنوير، والحضارة الأرقى، وصوّروا ذلك على أنه مشروع نهائي للمجتمعات في سعيها الدائم والدائب للتطور، والمشكلة الكبرى أن الضمير الأوروبي، أو الغربي، وصل إلى الاستكانة التامة، والقناعة بهذه الخرافة؛ بصلاحية نظرية الانتخاب الطبيعي، والبقاء للأقوى، بدعوى فائدة العموم، وديمومة الحياة والوجود في ظل عناصر قوية فتية باستمرار، تحت توجيه العنصر المركزي، والمحور الأساس؛ حيث تدور بقية العناصر في فلكه ومجاله، وتظل هوامش تابعة تسبَح في هذا الفضاء المرسوم بدقة، تستمد من المحور قوتها، فإذا خرجت عن المسار والمجال، كان مصيرها العدم؛ قال جورج قرم: (لا بد من الأخذ في الاعتبار: النرجسيّات الجماعية، وشهوات القوة والسطوة، والمصالح الاقتصادية، والمطامح المفرطة؛ الخاصة بأناسٍ يجسّدون هذه النرجسيّات، وتلك الشهوات، ويشعرون بأن ما يمكن أن نطلق عليه «القدر»؛ لافتقارنا إلى كلمة أفضل إيفاء بالمعنى – هو الذي يدفعهم إلى المُضي قُدُمًا في مشاريع القوة والهيمنة)[2].

وعمدتْ المركزية الغربية إلى فرض قسري مخالف للحقائق التاريخية والعلمية، لمركزية اللغة والجغرافيا والإنسان؛ باستغلال نظرية التطور الداروينية، وتزييف ما عداها، والمعروف أن النظرية تحتكم إلى مبدأ نقاء الطبيعة، والبقاء للأقوى، وخضوع الأدنى له، وكرّست المركزية الغربية المبدأ، وجسّدته في الإنسان الأوروبي، بابتداع حكايات وقصص أسطورية للأوروبي الأول، والتحديات التي واجهته، وصور استجابته لهذه التحديات، وقدرته على تطويعها من خلال

(١) صفدي، ماذا يعني أن نفكّر اليوم، مرجع سابق، ص. ٣٥٤.

(٢) جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: رلى ذبيان (بيروت: دار الفارابي، ط. ١، ٢٠٠١)، ص. ٢١.

اعتماده على ذاته، وعقله، وقدراته، ثم رُسِّخ ذلك بالفرض القسري؛ من خلال فلسفات مثالية، ووضعية طاغية، أريد لها أن تكون منطلقًا في العلوم، ومعرفة الحقائق، على غرار مركزية الذات «الكوجيطو»[١]، واتحاد الذات مع الموضوع في المعرفة والتفكير، وسُمي كذلك لأنه يبدأ بفعل «كوجيتو» اللاّتيني، بمعنى أفكر، وقد تم رهن التفكير باللغة، ومرّ ذلك بمراحل وأُطر، رسّختها الإيديولوجيا الاستعمارية والاستشراقية، وأكملتها النخب المنمّطة، مثل ما قام به عالم اللسانيات الشهير «إميل بنفنست» (١٩٢٣ـ١٩٧٦م)، وهو من أهم علماء اللسانيات العامة، واللسانيات المقارنة، واللغات الهندية الأوروبية، والذي اعتنى عناية كبيرة بالعلاقة بين مقولات الفكر ومقولات اللغة، وأيهما بيتُ الوجود[٢]؛ فقد وضع مبدأ عامًّا في التفكير اللساني والفلسفي، ومسلمة نظرية ومنهجية، وجّهت أبحاثه لرهن التفكير بالألفاظ، وفي تحديد طبيعة اللفظ؛ استند إلى الإرث اللساني اللاتيني والجرماني، باعتباره الإرث الحي، والأقدر على تمثيل النظرية في مجال علاقة الألسنية بأنماط التفكير[٣]، وتبعه جمهرة كثيرة من نخبة الفكر الأوروبي، يتقدمهم دي سوسير، وليفي شتروس؛ حيث استطاع الأخير نقل اللسانيات إلى مجال الاجتماع والإناسة، مخضِعًا تطور المجتمعات للبنى اللسانية المكتشفة في اللغات الأوروبية الأشهر: اللاتينية، والجرمانية[٤]، وفي هذا السياق، يصف برنارد توسان ما واجهته اللغة الصينية من انتقادات غربية تمهيدًا لمحاولة تفكيكها، وإعادة بنائها؛ وفقًا للقالب اللساني الغربي؛ بقوله: (واجهت اللغة الصينية انتقادات انتقائية، ووُصِفت بأنها شديدة التعقيد، بالمقارنة مع نموذج اللسانيات الغربية، بسبب أنها تأتي فيها صيغة التعبير مختلفة، وتتعلق برسم المفاهيم، أكثر من رسم الألفاظ الصوتية)[٥].

ولفضح جنس التوظيف الإيديولوجي الغربي للمعارف والعلوم، الذي أبرزنا بعض جوانبه سابقًا، اشتغل المفكر الفرنسي رجاء جارودي على فضح التحيزات المعرفية اللسانية[٦]، التي حفل بها الفكر الغربي منذ انبلاجه في عصر الحداثة في القرن السادس عشر للميلاد؛ حيث يفسّر إنكار الفكر الوضعي الغربي للميتافيزيقا (الغيب) بالعلاقة التي حكمته بنظرية فقه اللغة، التي ترفض - في رأيه - إعطاء المفاهيم معنى موضوعيًّا، مع التوسّع الإمبريالي الغربي؛ لأن نفي الموضوعية؛ هو التبرير النظري لتزوير الواقعات، والتلاعب بالمعارف والمصطلحات، والأساس لسفسطة سياسية، كما أنها تقوم بدور خطير في تكبيل الإنسان، وانتزاع ما يؤمن به من مقومات عقدية صلبة؛ على غرار الإيمان بالغيب، وتجاوز المستوى الأنطولوجي المادي؛ لأهميته الحساسة للإنسان في الوجود، وفي إدراك الحقيقة واليقين.

---

(١) انظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط. ٣، ٢٠٠٠)، ص. ٦٩٤.

(٢) انظر: ميشال زكريا، الألسنية - علم اللغة الحديث، قراءات تمهيدية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط. ٢، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥)، ص. ٦١، ٦٥.

(٣) انظر: المرجع نفسه.

(٤) انظر مثلاً كتاب: كلود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٧).

(٥) برنارد توسان، ما السيميولوجيا؟، ترجمة: محمد نظيف، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط. ١، ٢٠٠٠)، ص. ١٣.

(٦) انظر: روجيه جارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ط. ١، ١٩٧٩)، ط. ١، ص. ٢٣-٣٤.

ثم تطورت مجالات التحيّز والتوظيف الاستعماري، أو الإمبريالي، إلى تعميم فرضيات قابلة للإثبات، أو النفي، من حيث نفي أسبقية الكتابة على الكلام، وبالتالي رمي كل التراث الشفهي المحفوظ الذي يخص الحضارات إلى المزبلة، واستحداث قوانين عامة لثبوت الكتابة، وصحتها، وفهمها، وفك طلاسمها؛ مع التأكيد على الانفصال التام بين الذهن واللفظ غير المكتوب، نظرًا لاعتباطية العلامات، وعدم القدرة على تحصيلها، فلا مناسبة طبيعية منطقية أيضًا بين الذهن والمعاني، أو الأفكار؛ ومن ثم ينتفي التركّز اللفظي الشفهي[1]، وما دام الذهن قد تلاشى بفعل غياب الذاكرة، فقد أصبح رهنًا للأرشيف المكتوب الذي استولى عليه الأوروبيون المستعمرون، وأعادوا تسويقه وإنتاجه وفقًا للعقل المركزي الغربي، واللغة المنتشرة المتطورة، والأكثر التصاقًا بالتفكير الوضعي الغربي، وقد تم إرساء أسس إبستمولوجية لهذا الموروث اللساني، كما يؤكد إدوارد سعيد[2]، وكان من زعماء هذا الاتجاه مفكرون سُوّقوا على أنهم الأقدر فكرًا وعلمًا، وتجسّدت مقولاتهم فيما يعرف بالتوجه التاريخاني، الذي قدَّم رؤية مفادها أنه ما كان للبشرية أيُّ تاريخ، فالتاريخ المحكي والمتداول، هو من نِتاج البشر؛ رجالًا ونساء، وتم فهمه في مستويات مختلفة، حسب ظروف الزمان والمكان، ولذلك؛ فإن التاريخ الإنساني الواحد الأقرب للحقيقة، والذي يسهم في توحيد البشرية؛ هو إمّا ذاك الذي بلغ الذروة في أوروبا، أو الغرب، أو ذاك الذي يُرصد من موقع الأفضلية الذي تحتلُّه أوروبا، أو الغرب؛ فكل ما لا ترصده أوروبّا، ولا توثّقه، هو «ضائع»، إلى أن يتمّ إدماجه في وقت لاحق، من قِبَل العلوم الجديدة في الأنثروبولوجيا، والاقتصاد السياسي، والألسنية...وحتى هذه الاستعادة المتأخرة، خصّها الناقد الغربي إريك وولف، بالشعوب التي لا تاريخ لها.

وهكذا؛ استخدم الغربُ في مشروعه الاستعماري والتنميطي للشعوب؛ السوسيولوجيا الاستعمارية، والأبحاث اللغوية، وأنثروبولوجيا الإثنيات... وغير ذلك من المجالات المعرفية التي تمَّ فيها توظيف الآلة الإيديولوجية، المتمركزة على الذات الغربية، باعتبارها ذاتًا فاعلة في التاريخ، بهدف ضمان استمرار فاعليتها بأكثر من وسيلة.

لقد صيغت معظم المنظومات الغربية وفقًا للقالب الاستعماري سابق الذكر، وتم تنميط الإنسان الأوروبي، أو الغربي، وفقًا لهذه المنظومات، مع فصله التام عن كل أشكال التفكير النقدي، الخارج عن الأطر الحضارية الغربية، وضبط شخصيته على إيقاع التغيّرات المستمرة التي حفل بها العقل المركزي الغربي في ظلال مبادئ وثوابت عامة، تشكَّلت إبان انبثاق عصر الحداثة، أو عصر الغرب وسقوط الحكم الكنسي، الذي سيطر على أوروبا منذ نهاية القرن الخامس للميلاد؛ حيث اتصف العقل الحداثي المنمّط بالتماهي مع الصيرورة، والتشيّؤ المادي، والتمركز حول الطبيعة، والغريزة الداروينية الدافعة للتطور المستمر.

وقد أشار إلى المضمون السابق مطاع صفدي، في كتابه المخصص لنقد الحضارة الغربية «نقد العقل الغربي»: (ما ارتاح

(١) انظر في مراحل خروج اللغة للوجود، وعلاقتها بالحضارة: أسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة، الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني (بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت)، ج. ٢، ص. ٢٠٤-٢٠٧.

(٢) انظر: إدوارد سعيد، تأملات في المنفى١، ترجمة: ثائر ديب، (بيروت: دار الآداب، ط. ٢، ٢٠٠٧)، ص. ١٤٨.

عقل الغرب إلى ذاته، ولا إلى أية منظومة ثقافية، أو مجتمعية، أو تقنية، بل حفّزه نقد النقد دائمًا أن يفكّ عقاله من كل جهاز يحاول احتباسه)[١]، وتوصّل إلى أن تفكيك بنية الفكر الغربي ضرورية لفهم العلاقات الداخلية، ومصادرها وجذورها، وكيفية عملها وإنتاجها للأفكار، وعملية التفكير. ويخلص إلى أن مدخل فهم الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة كامن في فهم العلاقة التاريخية بين العلم والدين، أو الفلسفة والدين؛ حيث تم تفكيك المرجع الديني، ليحل محله الواقع والصيرورة، وكان له أثره على الإنسان الغربي، من حيث السعي والنزوع الدائم للسيطرة والتوسع، وفقًا لمعطيات العلم الذي أنتجه، والفلسفات التي طوّرها، في سياق النظرية الداروينية، وقانون التطور والبقاء للأصلح والأقوى.

ولعل كل ما سبق، يدور في الحيّز الذي يقوم عليه العقل الناقد للمنظومة الغربية، ليبرز التحقيق والنقد مهمتين أساسيتين، لإبراز أوروبا في صورتها الطبيعية التاريخية، دون تزوير وتغيير لمعطيات الطبيعة والتاريخ، وتلك مهمة الاستغراب الأساسية التي ينبغي تتبعها، وتفهمها، وإدراك أبعادها، ووضع كلٍّ من الزمان والمكان الغربيين محلًا للدراسة والتساؤل والبحث[٢]، حتى لا يكون مجال الاشتغال المعرفي بعيدًا عن المناط، وحتى لا يتّسم هذا الاستغراب بالسطحية والتعميم؛ ففهم العالم، أو الوجود، ودور الإنسان الغربي فيه؛ خضع لتطورات تاريخية كبيرة، انبثقت من العلاقة الجدلية بين العلم والدين، ثم الفلسفة والدين في مرحلة لاحقة، وحتى لا يعطى أيضًا أيُّ بعد إيديولوجي لهذه المعرفة.

إن بروز معرفة، أو حقل معرفي مبني على منهجية علمية صارمة، ومعايير موضوعية، يمكن أن ينجح في رصد الفجوات التي تسلل منها الفكر الغربي للتأثير في الحضارات الأخرى، عبر فلسفات ومناهج؛ كانت مشروعًا بديلًا للظلام الكنسي الذي ساد قرابة عشرة قرون، منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية، وإظهار انفلات هذا المشروع، وعدم قدرة فكر الأنسنة الغربي على التعامل مع الإنسان، باعتباره الطبيعي والماهوي، وعدم قدرة العقل الحداثي على التحكم في تحولات مشروعه، ووحدة منظومته، بما أدى إلى سقوط الوحدة النظرية التي كانت الأساس الشرعي لنشأته في مواجهة مركزية الكنيسة؛ وبالتالي إسقاط خرافة الإنسان الأعلى، والعرق الأطهر، والحضارة الأرقى، فالغرب أوّلًا وأخيرًا – كما يقول رجاء جارودي –: عرض زائل، أو إن الحداثة نهاية مطافه[٣]، وهي مهمة من أقدس المهمات، كما يرى جورج قُرُم: (إن الذي يريد شرح التحوّلات التي خضعت لها كلّ القارّات الأخرى، منذ القرن الخامس عشر، لا يستطيع أن يقتصد في المقال، فيمتنع عن استذكار الطابع الفتّاك لتلك النزاعات العسكرية، والفلسفية التي نشبت داخل أوروبا، والتي قامت بدور رئيس في دينامية تدخّلات الأوروبيين؛ العسكرية، والعلمية، والثقافية، والدينية، في جهات

(١) صفدي؛ مطاع، نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة، (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص. ٠٥.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٣٨.
(٣) انظر: روجي جارودي، الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، ترجمة: خليل أحمد خليل (باريس: دار عام ألفين، ٢٠٠٠)، ص. ٢٣.

العالَم الأربع)[1].

كما تتجسد الإمكانية المعرفية للاستغراب، في القدرات المنهجية، والعلمية النظرية والتطبيقية في مواجهة المفاهيم الغربية الضاغطة؛ التي حُوّلت بفعل الإيحاء المركزي إلى مطلقات لا ينبغي المس بها، وحُوِّل فلاسفتها المؤسّسون إلى أقانيم مقدّسة، فمن الصعب التفكير (في مخيّلة الغربي) في إنزال الغرب من سدّة العلم، والسلطة التي أخذها مدة ٤٠٠ عام، لتحديده في إطار حدودنا المعرفية؛ لأن الغرب حدّد بنفسه حدود الإدراك والمعرفة، ولا يمكن لمن يوجد في إطار تلك الحدود تصوّر ما وراءها[2].

وفي المجال المعرفي الذي كشفناه، وفي الحيّز المتاح للاشتغال الفكري والعلمي، يمكن أن نرصد الاتجاهات العامة في الحقل الاستغرابي النقدي (الإيجابي)، الذي يسهم في تطور المعرفة الاستغرابية؛ في ثلاثة اتجاهات، هي:

١- **الاتجاه العلمي**: الذي يهتم بالتحقيق التاريخي والعلمي للأطروحات الغربية، وخاصة التي جاءت في سياق الاستعمار والاستشراق، ويتتبع المنهجيات الحديثة والمعاصرة التي استخدمها المستشرقون؛ بالرد والنقد والتمحيص.

٢- **الاتجاه المعرفي**: الذي يدعو إلى تفكيك ودراسة ونقد النموذج المعرفي المتحكم في العقل الغربي؛ من خلال المفاهيم التي استند عليها، وتطور في إطارها، وضرورة فهم الظاهرة الغربية من خلال بنيتها الزمنية، والفكرية الحديثة والمعاصرة، وتجسّد في مناهج، وحركات فكرية، وعلمية كثيرة.

٣- **الاتجاه الحضاري**: الذي ينطلق من قوانين الحضارة، ودورها في تأصيل فقه العلاقة مع الآخر الغربي، وأهمية الاستفادة من سنن التاريخ والطبيعة في التدافع، والاستشراف الحضاري.

المبحث الثاني: المنطلقات التأسيسية المنهجية للاستغراب

نقصد بالمنطلقات المنهجية، تلك الأسس التي تشكِّل النواة الصلبة لبحث موضوعي متوازن في حقل شائك وملغّم، ويتّسم بأقصى درجات الحساسية، التي ترجع في جزء كبير منها إلى عدم أصالة الذات الواعية، ومحاولة ابتداع علم له أصوله ومناهجه دون حقيقة وواقع حال الاستغراب ودراسة الغرب في حقول معرفية كثيرة؛ تُستعمل فيه مناهج غير مناسبة لطبيعة الموضوع المدروس، وغيرها.

وأهم هذه المنطلقات المنهجية:

(١) جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: رلى ذبيان (بيروت: دار الفارابي، ط. ١، ٢٠١١)، ص. ٢٢-٢٣.

(٢) رضا داوري الأردكاني، «في إمكانية معرفة الغرب: ملاحظات منهجية»، ترجمة: علي فخر الإسلام، ضمن كتاب نحن والغرب (بيروت: سلسلة استراتيجيات معرفية، ط. ١، ٢٠١٧)، ج. ١، ص. ٤٨.

المنطلق الأول: تحديد الذات الواعية المباشرة لدراسة الغرب، أو تحديد هوية الاستغراب

يعد البحث في موضوع الهوية فلسفيًّا ومنطقيًّا؛ معقّدًا، ومبهمًا، ومتداخلًا، ولفهمه الفهم الصحيح، لا بدّ من استحضار علاقة الهوية، ومكانها، والوسط الذي تنشأ وتعمل فيه، فالهوية؛ تعني الماهية، وهي: «الشيء الخام غير الموجود، الذي لن يُتعرّفَ عليه إلاّ بواسطة وجوده»، ومن هنا تعتمد هذه الماهية على غير الماهوية، أي: إن صورتها الخام لا تُجسّد إلاّ عبر خارجها، وليس من داخلها، ومن ثمة فإن الهوية في الفكر والفلسفة؛ هي الصورة المتجسّدة في الوجود الواقعي المشخّص المطابق للصورة غير المرئية[١].

فالهوية جانبان[٢]: جانب أساسي، وجانب غير أساسي؛ أي داخلي وظاهر، فالظاهر هو الوجود عينه، وهو الغيرية، والداخلي: هو الصورة الموحّدة غير المرئية لهذا الوجود.

وهناك اختلاف بين مدرستين معروفتين في نظرية المعرفة، وفي أسبقية الماهية، أو الوجود، من حيث علاقة العقل بالموضوع؛ وهما: المدرسة المثالية أو العقلية، والمدرسة الوضعية أو التجريبية، وينحو الفكر الإسلامي منحى واضحًا في أسبقية الماهية والمبادئ العقلية، استنادًا إلى النص القرآني في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١]، وإلى المنطق وقوانين الفكر المختلفة[٣]. على أن المعرفة لن تكتمل في التصور الإسلامي إلاّ بتضافر وسائل المعرفة والإدراك؛ من حس، وعقل، ووجدان، مع تأسيس النظر على مبادئ ثابتة وواضحة، يكون منها منطلق المعرفة؛ حيث يتحقق بذلك إثبات العلم والحقيقة، وإمكان اليقين[٤].

وبروز الماهية، أو الهوية، يتجسد بأشكال مختلفة في الوجود، لعل من أهمها، إعمال الوعي، أو المبادئ الحاكمة بالنظر والتفكير، فوجود النظر، هو وجود للماهية والهوية، وتفاعل لأهم خاصية في المخلوق المكرّم، وبتفاعلها مع الواقع؛ فإنما تتحقق أحكام مهمة في سياق التسلسل المنطقي لتجلي الوعي الإنساني؛ تتألف من [٥]:

أ- أحكام متعالية عن الوجود الحسي للإنسان، ومرتبطة بالوجود المجرّد؛ أي العقائد والمبادئ.

ب- أحكام قيمية، توجِّه الفعل البشري في دائرة الحياة الاجتماعية.

ج- أحكام تجريبية مستمدّة من استبطان، أو تأمل العقل للمبادئ، أو القوانين الطبيعية.

والأصناف الثلاثة مهمة، وضرورية، ولازمة لعمليات التفكير، ولا يمكن للعقل البشري أن يوجّه الفعل الإنساني

(١) انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ط. ٣، ١٩٧٩)، ص. ٤٦١.
(٢) انظر: المرجع السابق نفسه.
(٣) انظر: راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة (الرياض: مكتبة المؤيّد، ط. ١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص. ٤٢٩-٤٣٠.
(٤) انظر: المرجع نفسه.
(٥) انظر: الكردي، ص. ٤٧٨.

دون توليدها، وتحصيلها، وذلك ليس تفكيرًا ميتافيزيقيًّا بالمفهوم الذي يدّعيه أنصار الإبستمولوجيا العدمية، الذين يصرّحون أن (الموجود يخرج من نفسه، بعد تقلّصه اللاّنهائي، باعتباره بلا قياس، وينقل الموجود إلى حدود إشارته، ومن اللازم أن ينكمش إلى بعده الخاص في الوقت ذاته، الذي يزيل السياج، ويعطي نوعًا من اللاّمادة (antimatiere)، إنه عاجز عن الحضور الإيجابي في الحقل المعرفي،...يكمن الخطأ الميتافيزيقي إذًا في تجاوز هذا التناقض في الأفكار، عندما لا تحتفظ من حدث العطية بسوى خاصية موجّهة من الكائن، ماهية الكائن في حضوره الذي يبقى، ويقدّم خدماته المفهومية بعد إزالة السياج، باستقلال عنه، والذي يخفي بذلك المعنى غير الميتافيزيقي للوجود)[1]، وخلاصة وفحوى الكلام يتّجه إلى نفي إمكانية العلم في صورة اليقين والموضوعية، فالمستهدف، والمحتقر هو العلم، كما يدّعي بيير فاغنير في كتاب «الفلاسفة والعلم»[2]، وهو ما يعيدنا إلى نقد روجي جارودي للميتافيزيقا وكشفه لتلاعباتها اللفظية والمنطقية، الذي ذكرناه في المبحث الأول؛ حين فسّر إنكار الوضعية، بعلاقة مدرسة فقه اللغة (والتي كان لهايدغر نصيب في تأسيسها توجهها الفلسفي؛ واشتهر بمقالته: اللغة بيت الوجود) التي ترفض إعطاء المفاهيم معنى موضوعيًّا؛ لأن نفي الموضوعية هو التبرير النظري لتزوير الواقعات، والتلاعب بالمعارف والمصطلحات، والأساس لسفسطة سياسية[3]، فالمعرفة الإسلامية المؤسسة على الأصناف الثلاثة التي عرضناها سابقًا، ترتفع لتكون تفكيرًا علميًّا نابعًا من محاولة تحييد كل الأحكام غير الموضوعية، التي تتّصف بالنمطية؛ لاستنادها إلى تدخل الشعور، وتشابكات الموجود، ومجازات اللغة ودلالاتها غير المحكمة، بمعزل عن أدوات ومصادر الوعي الأخرى.

وهذا التأصيل، والتنظير ينطبق على دراسة الغرب وتراثه، فدراسة أفكار الغرب وثقافاته، ومن ثمّ قبولها، أو رفضها، ينبغي أن تستند إلى معايير محايدة من جهة؛ وتكون الذات مكتملة الثقة بهويتها، ووعيها من جهة أخرى؛ لأنه في حالة اختلال أحد الأمرين؛ فإنه من الصعب الإدراك الموضوعي لماهية الغرب، واستيعاب أصوله ومبادئه وتاريخه، ويتحقق ذلك بوجود الأحكام المتعالية، المرتبطة بالمبادئ المشكّلة للهوية، تُكمّلها الأحكام القيمية المُوجّهة لسلوك المستغرِب، والمستكشِف لمبادئ الآخر وثقافته؛ والأحكام العيانية المستندة على الواقع، أي إلى تاريخ الغرب في جميع مراحله، والواقع الغربي كما هو، مع إعمال النظر، والتأمل للوصول إلى استنباط صحيح، وأحكام موضوعية؛ فالإنسان الذي يصف مظهرًا طبيعيًّا مثلًا، وفق أدوات البلاغة المستقرة، ولكن بوعي مستنبت من إنسان آخر، لا يمكن أن يُنسَبَ إليه بديعُ الوصف؛ لأنه في الواقع والحقيقة هو لوعي إنسان آخر، وهذا ما يُطلق عليه في العُرف الثقافي بالاستلاب[4]؛ ويُرى في نمطين:

(١) بيير فاغنير، الفلاسفة والعلم، ترجمة: يوسف تيبس (المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط. ١، ٢٠١٩)، ص. ٣٢٣.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٣٢٥.
(3) انظر: المرجع نفسه.
(٤) انظر: عز الدين معميش، «فكر الاستغراب في التداول المعرفي المعاصر: نحو رؤية علمية موضوعية في استكشاف الآخر»، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع. ١٠٠، صيف ٢٠٢٠. ص. ٥٧.

أ- نمط الهويّة المائعة: وهي تتولّد من النظر إلى الذات بعين الغير، والنظر إلى الغير بعين الغير.

ب- نمط الهويّة الليّنة: وتتولّد من النظر إلى الذات بعين الغير، والعكس أيضًا، النظر إلى الغير بعين الذات، وكلاهما لا يخرجان عن الأخذ بأفكار الآخرين، وعن حدّ التشبّه بعقولهم، وهذا لا يسمى عطاء؛ وإنما هو تقليد، والتشبّه الذي ليس معه استقلالٌ؛ لا يكون إلاّ اعتقالًا، والمُعتَقَلُ؛ مستَلَبُ الحرية من جميع الجهات[١].

ولذلك؛ فإن تجسيد الهوية في دراسة الغرب، وكشف خفايا تاريخه، وطبقات مجتمعاته، وتنوع طوائفه، وسجالات مذاهبه، وتياراته، وبواطن إنسانه، لا يكون إلاّ بأصالة الذات القارئة، أو الدّارسة، أي أن يكون الوعي المباشر للقراءة والنقد غير متأثّر بحيثيات الموضوع، وبيئته، ومحيطه، وبذلك تكون المعرفة بالموضوع صحيحة، ومستقلة، وموضوعية، من حيث اتصافها بالشمول، واختلاف النمط، وإمكان اليقين في قضايا كثيرة، مع البعد عن الحدس والارتداد الذي تتصف به المعرفة الوضعية الغربية في الغالب، مع الإحاطة بالموضوع من كل جوانبه، باكتشاف جذور ماهيته، وتشكّله، وعلاقاته.

لقد حدّد الغرب بنفسه حدود المعرفة والإدراك، ولا يمكن لمن يوجد في تلك الحدود تصوّر ما وراءها، ولا يتحقق الإدراك الموضوعي لماهيته وواقعه إلاّ بالتحرّر منه عبر التحرّر التاريخي من عالمه، والخروج من أسره: (إن التحرّر من الغرب لا يمكن أن يتحقّق إلاّ من خلال خلق حالة من الثورة في رؤية الناس، ووجودهم، وهذا لا يتم إلاّ من خلال إدراك ماهيّة الغرب، واستيعاب أصوله ومبادئه؛ والأمر يحتاج إلى الألم والمشقة، ولا يمكن بلوغها بمجرّد البحث والدراسة)[٢].

ومن خلال حضور الذات الواعية المباشرة، يتحقق ما يمكن أن نصطلح عليه بالاستغراب النقدي، الذي يبتعد عن التحيّز، ويمارس ضغطًا معرفيًّا، وصرامة بحثية؛ الغرض الأساس منها: الوصول إلى الحقيقة، والبناء عليها في استصدار الأحكام، وضبط العلاقة مع الآخر الغربي، بما يحقق الحوار والتعايش؛ المؤسس على علاقة تواصلية متكافئة بين الجانبين، تؤتي ثمارها لصالح الإنسانية جمعاء، ويتم فيها استخدام الكتابة النقدية المتخصصة التي تنظر إلى الظاهرة بشكل شامل ودقيق وميداني؛ من حيث المدارسة المستمرة، والمعايشة، والمثاقفة، وتتوجه إلى كل مكوِّناتها بالتحليل، والدرس، والمقارنة، والنقد، والتوجيه؛ على عكس الاستغراب السلبي الذي تشكل وعي دارسيه من وحي العقل الغربي المركزي، حيث استخدم مناهجه وأدواته في دراسة الحضارة الغربية، وكان منفلت الزمام، منبهرًا بمظاهرها الثقافية والفكرية والمدنية، دون الولوج إلى تشكلها البنيوي والتاريخي، ودون النظر في معايبها الداخلية والخارجية

(١) انظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط. ١، ٢٠٠٦)، ص. ١٥٨؛ عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحضارة الغربية، مرجع سابق، ص. ٦٨-٦٧.

(٢) الأردكاني، ج. ١، ص. ٤٨.

(علاقتها مع الأغيار في الحروب الصليبية مثلًا، وفي مرحلة الاستعمار)، كما يختلف الاستغراب النقدي عن الاستغراب الحيادي، الذي يصف نفسه بالاستغراب الموضوعي، مدّعيًا الابتعاد عن النقد؛ لأنه طريق الإيديولوجيا، وهي خصم للإبستمولوجيا، والصرامة الموضوعية، وهذه مغالطة، من ناحيتين؛ الناحية الأولى: أن طرح النقد جانبًا، يعني الابتعاد عن تفهم الظواهر، وذلك مخالف لنمط المعرفة الموضوعية، حتى عند مؤسسيها من الغربيين، على غرار هوسرل مؤسس المنهج الظاهراتي، أو كارل بوبر منظّر الأداتية والموضوعية في العلوم، والناحية الثانية: أن رصد الغرب ودراسته دون إعمال النقد الموضوعي، سيحوّل الدراسة والقراءة إلى مجرد تأريخ وسرد للأحداث والظواهر، بما يبتعد عن شروط العلم والمعرفة، ويكون أقرب إلى القصص والبيبلوغرافيا، كما أن أصحاب هذه المواقف، لا يَسْلَمون من إصدار الأحكام، كما يثبت ذلك في الغالب عند المؤرّخين، حيث يتّسم عرضهم لتفاصيل الوقائع بإيحاءات تعبيرية، تؤدي غرضًا ومقصودًا ظاهرًا أو خفيًّا للمتكلم.

المنطلق الثاني: توطين المعرفة الاستغرابية

تنبع قيمة المعرفة الاستغرابية من المعارف والعلوم التي تعمل في مجالها، وميدانها، وتستمد منها جزءًا مهمًّا من مشروعيتها، ومفهوميتها، ولذلك وجب أن ينصبّ مضمون الاستغراب في حقل وميدان، يتجاوب مع نمط الشخصية المسلمة الواعية، القارئة للآخر الغربي، وفق مقاصد واضحة من ناحية التعبير عن القيم الحضارية، والبعد الرسالي للعلاقة والحوار، ويتكامل مع جملة معارف، وحقول معرفية أخرى لاستيعاب التاريخ الحضاري للغرب بشكل عام، وهذه المعارف تقترب، أو تبتعد على حسب الجزئية التي يتم معالجتها؛ ومن أهمها: التاريخ والجغرافيا، وعلم المناطق والفلسفة والإثنوغرافيا، وتاريخ الأديان، وعلم الاجتماع، واللسانيات والآداب الغربية وتاريخها، وتاريخ اللغات واللهجات الغربية، وأعلام الغرب ورموزه؛ دراسة عامة متقاطعة؛ إضافة إلى المعارف الحديثة المتصلة، واللصيقة بانبلاج العقل الغربي الجديد؛ فـ«مشروع الاستغراب رهنٌ بمعرفة منشأ ومعنى كلٍّ من العلم الحديث والثقافة الحديثة، والحقوق الحديثة، والسياسة الحديثة ... لذلك طالما بقينا نطلق أحكامنا على هذه الثقافة، والفكر والسياسة، من منطلق المشهور السائد، فلا يمكننا أن نكون «مستغربين»، فلا نتوقّع من مؤيدي الديمقراطية؛ الاشتراكيين، والفاشيين، والنازيين، أن ينتموا لتلك الفئة»[1].

المنطلق الثالث: التفاعل مع حركية الاستغراب، وتنوع مجال تداوله واستعصائه عن الحدّ والرّسم

لا بد من التأكيد على أن الاستغراب؛ يُعد حَركة فكرية ومعرفية، وليس علمًا، ويجب أن يسير في سياق علمي هادئ؛ يطبعه التأمل المستوفي لبحث موضوعي شامل؛ ومن المهم أن يظل دالّة مفهومية، تتوسع دلالتها ومفهومها باستمرار، كما هو الشأن في معارف قريبة الصلة به؛ مثل «الاستشراق»، (مع تأكيدنا على مبدأ فك الاشتباك بين الحركتين والمعرفتين،

(١) المرجع نفسه، ص. ٤٥.

كما سنعرض لذلك في المبحث الموالي)، بمعنى قابلية المعرفة الاستغرابية للتوسع عبر التنقيب، والبحث، والاستقصاء، والمراجعة، والتراكم، وعدم تحوّلها إلى أصول وقواعد وتوصيفات وحدود، تتصف بالجمع والمنع، والتي هي من خصائص العلم؛ لأن له دورًا محدَّدًا بحيّز معرفي واحد، وإطار فكري واحد، ومقاصد محددة لوظيفة معنوية أو مادية.

فهل يُعتبر «الاستغراب» مفهومًا مستحيلًا في ضوء هذا المنطلق التأسيسي؟ والجواب، أن الأمر لا يتعلق بضبط مفهوم، تحضر ماهيته الكاملة في الذهن، بقدر ما يتعلق بإعطاء تشخيص واقعي، محكوم بأسس المعرفة الصحيحة، فالاستغراب ليس اتخاذ الغرب موضوعًا نظريًّا مفهوميًّا للبحث، إنما هو استيعاب واستكشاف علمي لتاريخ الغرب وواقعه في ضوء ماهيته من جهة، والبحث عن الماهية في ضوء التاريخ من جهة ثانية، وذلك ما تطلق عليه الناقدة الفرنسية المختصة في المفاهيم والغراماتولوجيا (علم الكتابة) جوليا كريستيفا[1]؛ بالقراءة العمودية والأفقية، مع حضور الوعي، واندراجه وانخراطه بسلطة حضورية مؤثرة في الواقع، لفهم موضوعي يرتّب أحكامًا منصفة ومطابقة، وهو نوع أيضًا من المنهجية الظاهراتية في جانبها الإيجابي، إذ يستلزم فهم الغرب؛ ضرورة الاحتكاك بعالمه، وفهمه من الناحية التجريبية، أو الواقعية، وذلك ليس بعيدًا عن طرق المعرفة، والإدراك التي يحفل بها فكرنا الإسلامي[2]، في النقد الداخلي والخارجي، وأبعاده، وتفهم الواقعة، وتتبع أوجه الشبه والنظائر؛ لاستصدار الحكم المناسب، كما أن تصور الآخر، قد يختلف باختلاف البيئة والزمان والمكان، ليكون بذلك فعالية نفسية، تحاول أن تصبغ على الآخر توصيفًا، أو تنميطًا، قد يكون سلبيًّا أو إيجابيًّا، بناءً على معطيات هذه البيئة، ومستوى العلاقة مع الآخر، لذلك يتم استبعاد الحدس، والاسترداد في عملية التفهم، ويتم قبول حضور الشعور في حدّه المبدئي، المتعلّق بالقيم والسلوك المتولّد عن العقيدة الكبرى، وذلك اختلاف جوهري مهم عن المنهجية الاستشراقية التي توظِّف المناهج النفسية بإيجابياتها، وسلبياتها في تنميط الآخَر، وفقًا للرغبات والمصالح.

المنطلق الرابع: دراسة الغرب في سياق مبدأ الدورة الحضارية

تتم مباشرة تفهم الغرب ودراسته؛ باعتباره ظاهرة وجودية، وحركية حضارية، يصدق عليها ما يصدق على الحضارات الأخرى، فالحضارات كلها حسب الاتفاق العام لفلاسفة الحضارات، مع بعض الاختلاف في حتمية زوال الحضارة وبقائها؛ حاصل في أن الحضارات تمر بطور الميلاد والتشكل، فالنضج، فالاكتمال، فالضعف والانحدار، ثم إما الصعود مجدّدًا أو الاندثار والفناء، بحسب المبادئ والأفكار الفاعلة التي تنفخ فيها الحياة.

والغرب لا يخرج عن هذه الدورة والسننية الكونية، المعبّر عنها في القرآن بمصطلح «التداول»؛ قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾

(١) انظر: جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط. ١، ١٩٩١)، ص. ٨-٢٠.
(٢) انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤)، ص. ١٠٠-١١٠.

[آل عمران، الآية ١٤٠]. وقد قام الفيسلوف الألماني والمؤرخ اشبنغلر، بإخضاع الحضارة الغربية لهذا المنطق، واستشرف مسارها، ومستقبلها في ضوء واقعها، ومسارها التاريخي، وتوقع تدهورها وزوالها في المنظور القريب (توقّعه؛ كان في بدايات القرن العشرين)، ورد هذا التدهور، وإمكانية الزوال لأسباب عدة؛ أهمها: المادية الصماء التي طبعتها منذ فجر الحداثة، بما أسهم في تكريس الفردية، وتغييب العزيمة والإرادة القوية، والموهبة العملية، وتراجع العامل الروحي، والقيم النبيلة، والانقسام المذهبي والاجتماعي الكبير[١]؛ وقد استند في ذلك إلى استغراب داخلي نقدي شامل، أي قراءة غربية داخلية بمنطق علمي، يستهدف كافة المظاهر التي تحدثنا عليها في المبحث الأول في الحيز والإمكان المعرفي للاستغراب، ودراسة الغرب؛ قال اشبنغلر في أفضل النصوص النقدية في مقاربة الحضارة الغربية: (إذا ما أردنا أن نكتشف الشكل الذي يريد لها القدر؛ قدر الحضارة الغربية، أن تتبدى منجزة، ومكتملة فيه، علينا أوّلًا أن نعرف بوضوح: ما هي الحضارة؟ وما ارتباطاتها بالتاريخ المنظور؟ وما علاقتها بالحياة، وبالروح، وبالطبيعة، وبالفكر؟ وما أشكال مظاهرها؟ وإلى أيّ مدى تمتد هذه الأشكال «الشعوب واللغات والعصور التاريخية والمعارك والعقائد والأفكار والدول والآلهة والفنون والعلوم والقوانين والأنظمة الاقتصادية والأفكار العالمية والرجال العظام والأحداث الضخمة»، ويمكن القبول بها، والإشارة إليها بوصفها نماذج ومُثلًا؟)[٢].

المبحث الثالث: المنطلقات التأسيسية الموضوعية للاستغراب

المنطلق الأول: فك الاشتباك بين الاستشراق والاستغراب[٣]

لا يزال كثيرٌ من الباحثين العرب وغيرهم، يُصرون على وجود علاقة وثيقة بين الاستشراق والاستغراب، وأن الأخير ما هو إلّا رد فعل ضد الأول، متغافلين السياقات اللغوية (الاشتقاق)، والمعرفية والتاريخية، وترتّب عن هذا الإصرار موقفان متناقضان: الأول: ١- موقف تلفيقي؛ يدعو إلى أن يكون مضمون الاستغراب محاكاة للمناهج الاستشراقية الغربية، والعقل الثقافي الأوروبي، باعتباره أرقى العقول، أو باعتبار المناهج الغربية أكثر صدقية من مناهج الحضارات الأخرى، مما جعل أتباعه في موقف التغريب، وليس الاستكشاف والمثاقفة والحوار، ٢- وموقف سلبي؛ يدعو إلى هدر هذه المعرفة، والاستعاضة عنها بالمقاطعة التامة لأي جهد معرفي أو حضاري، يروم تفهم الآخر الغربي ومعرفته، لأنه لا فائدة منه في ظل سيادة الأنموذج الغربي بسياساته المتغطرسة، وإصراره على منطق القوة والطهورية

(١) انظر: اشبنغلر، ج.١، ص. ٤٩.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٤٠-٤١.
(٣) انظر: عز الدين معميش، ملخص ندوة في موضوع «الاستشراق والاستغراب: أوجه الاتفاق والافتراق»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، ع. ١٢٣، شتاء ٢٠٢٠، ص. ٣٦١.

الحضارية والعرق الأسمى.

ولا بد من فك الاشتباك، بالرجوع إلى حقيقة الاستشراق، والفرق بينه وبين كنه وماهية الاستغراب؛ فالاستشراق حراكٌ علمي قديم، برزت ملامحه الأولى في أواخر الفترة الكنسية، والعصور الأوروبية المظلمة، حيث شهدت العُدْوَتَان (بلاد الأندلس والمغرب) قدوم موجات من مواطني أوروبا المسيحية، أو الغرب اللاّتيني، ومن بعض المدن الأندلسية المفتوحة، لطلب المعرفة والعلم في شتى الفنون، حيث كانت راقية وناضجة في الحاضرة الإسلامية؛ مثل الطب والهندسة والحساب والفلك والرياضيات والأدب والتاريخ ...وغيرها، وبرز الطليطيليون المعرّبون، وبعض الرهبان الفرنسيسكان، وأشهرهم الراهب «جربرت دي أورالياك Gerbert d`Aurillac» الذي تقلّد البابوية في الفترة (٩٩٩-١٠٠٣م)، واشتهر بلقبه «سلفستر الثاني»، ثم توسع **الاستعراب**، ليأخذ صفةً مغايرة، أسهم في تغييرها رئيس «دير كلوني»؛ الراهب «بطرس المحترم»، حين سعى لتأليب الممالك القشتالية المحاذية للأندلس ضد المسلمين؛ لمباشرة حروب الاسترداد، ثم توسّع طموحه لحروب صليبية جديدة، يكون فيها الحس الديني المسيحي هو المسيطر على النفوس والألباب، وجسّد كل ما سبق، بتخطيط مدبّر قائم على ترجمة المصادر الدينية في الحضارة الإسلامية، وافتتحها بالقرآن الكريم؛ ليضع الأساس لأول ترجمة للقرآن الكريم سنة (١١٤٣م) عن طريق الراهب الإنجليزي «روبرتوس كيتينيسيس»، وراهب آخر يُدعى «هيرمان الدالماتي Dalmatian» من الرهبان الملمّين باللغة العربية، وكان مضمون ملف الترجمة الذي سلمّه بطرس لمستخلفه في رئاسة دير كلوني: ـــــ مراسلة من بطرس يستنهض فيها عزيمة النصارى؛ لاستئصال الوجود الإسلامي في الأندلس، ومباشرة حروب استرداد صليبية، تسترجع ما يسمونها بالأراضي المقدّسة في القدس – مجموعة مختصرة من الوثائق الشيطانية المضادة للطائفة الكافرة (يقصد المسلمين) – ترجمة كينيتيسيس للقرآن (وهي ترجمة مشوّهة، تم التركيز فيها على ليّ ترجمة الآيات بما يناسب استنهاض مشاعر النصارى، كما ينقل المستشرق النزيه «يوهان فوك»)[١]، مع مقدمة في صورة خطاب موجّه لرئيس دير كلوني، كما أُلحقت بها نسخة مخطوطة مترجمة بحسب مراد بطرس المبجل من تعاليم النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ومخطوط مترجم عن أمة محمد، ونشوئها، ومخطوط عن تاريخ المسلمين[٢].

لقد كان الدافع الديني بارزًا في حركة **الاستعراب** (التعرُّب) منذ بطرس المبجل، بعد أن كان من قبل، وإلى حد بعيد يرومُ الاستفادة العلمية والمعرفية، واستثمارها في إيجاد الحلول لإخراج أوروبا؛ خاصة اللاتينية منها، من ظلمات التخلف والانقسام، والحروب العرقية والمذهبية، والصراعات بين الأباطرة ورجال الإقطاع برعاية كنسية؛ لاستدامة السيطرة البابوية على كل مقاليد الحياة، وقد هيّأت الحروب الصليبية شروطًا مسبقة لدى الأوروبيين للعناية باللغة

(١) انظر: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عن الألمانية عمر لطفي العالم (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط. ٢، ٢٠٠١)، ص. ١٧.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص. ١٩.

العربية وآدابها، على الأقل للاطلاع على التراث اليوناني في مجالات الطب والفلسفة والعلوم الطبيعية.

ولذلك شهدنا ظهور مصطلح «الاستشراق»، و«مُستشرِق» لأول مرة، مع استخدام مناهج جديدة، منبثقة عن الاتجاهات الفلسفية، ونظريات المعرفة المؤسسة في مرحلة الحداثة، ثم مرحلة التنوير في القرن الثامن عشر[1].

وبدأت الكتابات المتخصصة ذات الأبعاد السياسية والاجتماعية والثقافية والحضارية، جنبًا إلى جنب مع توسيع مدلول مصطلح «الغرب»؛ ليأخذ تلك الهالة المقدسة التي تؤدي مقصدَ الكمال والتعالي، والسمو على الحضارات الأخرى، وتم نحت تعاريف مختلفة لمهمة رجل الاستشراق، كي يلقى قبولًا في الأوساط الشرقية، باعتباره ناقلًا للتنوير والحضارة، ومبشِّرًا بعهد جديد، لا يكون للدين أيُّ دور فيه؛ باعتبار الدين عامل تخلّف، وتفتّت، وتشرذم، استحضارًا للتجربة الغربية المريرة؛ ولعل من أهم هذه التعاريف والتوصيفات؛ أن الاستشراق يشتغل على مقصد تحويل الشرق إلى موضوع منفعل، يتم فيه قراءة جديدة لعلوم وثقافات وأديان الشرق؛ طبقًا لمسلّمات العقل الوضعي الجديد، ومنهم من ذهب إلى حدّ الجزم المطلق؛ أن الاستشراق هو أداة استعمارية لتطويع شعوب الشرق، وتمزيق تاريخها وحضارتها، واستبداله بتاريخ وحضارة المستعمِر، وبعضهم نظر إليه من زاوية المعرفة، والصراع الفكري والثقافي، فعرّفه بأنه؛ أسلوبٌ في الفكر قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي)، ومعرفي (إبستمولوجي) بين الشرق والغرب، تُصاغ له شتى النظريات والملاحم والروايات والأوصاف الاجتماعية، والمسارد السياسية، والأحكام التقييمية[2].

وتُعتبر هذه المرحلة، والتي تبدأ مع مرحلة الاستعمار (١٧٧٠-١٩٦٠م)، أزهى مراحل الاستشراق منذ أن كان «استعرابًا»؛ حيث ازدهرت حركة التأليف في شتى الموضوعات، متخذة عدة مناهج، وأساليب للتفسير، ونقد تراث الشرق وعقله، وخصوصًا تراث الحضارة الإسلامية.

ومن أهم هذه المناهج التي تم استخدامها، ويتم تسويقها على أنها أمُّ اليقين، وأن نتائجها علمية لا تقبل الرد:

- المنهج الطبيعي - المنهج الجدلي التاريخي - المنهج الفيلولوجي - المنهج البنيوي - المنهج الظاهراتي.

وكل هذا العرض يثبت الافتراق بين الاستشراق والاستغراب؛ في أوجه كثيرة؛ خاصة في طبيعة المعرفة ونمطها، فالمعرفة الاستشراقية تتصف في الغالب (نستثني الاتجاه الموضوعي) بجملة خصائص، تختلف عن خصائص المعرفة الاستغرابية بالمفهوم المناسب للاستغراب، الذي يختلف عن التغريب والتغرب؛ ومن أهم هذه الخصائص الاستشراقية الناتجة عن المناهج المشار إليها سابقًا:

(١) انظر: زكاري لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ترجمة: شريف يونس (القاهرة: دار الشروق، ط. ٢، ٢٠٠٨)، ص. ١٢٩.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص. ١٥٨-١٧٠.

وضعية شكية - حدسية استردادية - نفعية - جزئية انتقائية - مركزية مغلقة.

المنطلق الثاني: إدراك الفوارق البنيوية الداخلية للغرب، وتنوع عناصره العرقية والثقافية والدينية

تتشكل أوروبا التاريخية، التي اصطُلح على تسميتها في العصور الحديثة بـ «الغرب»، من بلدان، وشعوب، وأمم تتّسم باختلافات بنيوية عميقة، حتى داخل المجموعة العرقية الواحدة، ومن أشهر العرقيات: الجرمان، والنورمانديون، والقوط الغربيون، والقوط الشرقيون، والبرغنديون، واللمبارديون، والإنكليز[١]؛ وداخل المذهب الديني الواحد (مثال الكاثوليكية وتشعباتها، والبروتستانتية وطوائفها)، والحزب السياسي الواحد (الحزب الاشتراكي وتنوعاته بحسب الدولة)، والإيديولوجيا الفكرية الواحدة (الرأسمالية واتجاهاتها، والماركسية ومجموعاتها)، واللغة وفروعها (اللاتينية ولهجاتها)، والمجتمع وطبقاته.

لقد شهد الغرب منذ فجر الحداثة في القرن السادس عشر تحوّلات، وتغيّرات مهمة، كانت نتاجًا طبيعيًّا لجملة عوامل متراصة، لعل العامل الديني من أهمها، خصوصًا مع بروز مذهب إصلاحي كبير، قسّم أوروبا والغرب تقسيمًا أبديًّا، وكانت هذه التحولات في ثلاث حقب أساسية: الأولى: بعد انبلاج فجر الحداثة إلى القرن الثامن عشر للميلاد، والثانية: من القرن الثامن عشر إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، والثالثة: بعد الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا، مع ملاحظة أن كل حقبة تعرِف مراحل متنوعة أيضًا.

ويُعتبر إصلاح مارتن لوثر(١٤٨٣-١٥٤٦م)؛ مواكبًا لبزوغ حقبة حضارية جديدة منفصلة عما قبلها، وكان من أهم الأسباب المُسْهمة في توسّع ما يُعرف بحركة الاستنارة والمدنية، ثم مرحلة الحداثة في أوروبا، وكان لانتشار التعليم منذ بداية ظهور المطابع في القرن الثالث عشر الميلادي؛ خاصة في ألمانيا، أثرٌ مهم في نجاح الدعوة الإصلاحية لمارتن لوثر[٢]، وينبغي التأكيد على ما ضمّنه، وصرّح به القس «لوريمر» في كتابه «تاريخ الكنيسة»، عندما ربط بين نجاح إصلاح لوثر وانتشار المطابع والروح العلمية في ذلك الوقت؛ أي في القرن الخامس عشر للميلاد، قال: (يجب أن يكون واضحًا لدى القارئ أن الزيادة في التعليم والتهذيب؛ لعبت دورًا له دلالته في إعداد قاعدة «الإصلاح»، ومن المفيد أن نقدِّر ذلك إذا أخذنا في الاعتبار ما تعنيه «العصور المظلمة» بالنسبة للمعرفة العامة لدى الشعب؛ فلم تكن هناك مدارس شعبية، أو مدارس خاصة على الإطلاق، باستثناء الأديرة. لم يكن ممكنًا العثور على كتب؛ الكتب الموجودة كانت هي المكتوبة بخط اليد، نسبة الأمية كانت تقريبًا ٩٩٪؛ لذلك فإن افتتاح «كوليت» مدرسة للأولاد في لندن؛ كان هذا حدثًا

(١) انظر: جفري براون، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة: علي المرزوقي (عمّان: دار الأهلية للنشر والتوزيع، ط. ١، ٢٠٠٦)، ص. ٧٦-١٠٠.

(٢) انظر: عبد العظيم رمضان، تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث: من ظهور البورجوازية الأوروبية إلى الحرب الباردة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧)، ص. ١٠٩.

ثوريًّا)[1]، وقد طُبع الكتاب المقدس «الإنجيل» باللغة اللاتينية، سنة ١٤٥٥م، وكان أول كتاب يُطبع وينتشر[2]؛ مما أصبح الاطّلاع عليه مشاعًا للعامة، ولم يعد مخطوطًا محجوبًا عنهم، ولم يعد الفهم والاستنباط رهنًا بفُهوم واستنباطات القساوسة، خاصة وأنه لم تظهر علومٌ في السياق المسيحي تُقعِّد للاستنباط، على غرار أصول الفقه في السياق الإسلامي: (وبذلك لم يعد – الإنجيل- مخطوطًا مُحجَبًا بالأسرار في حوزة رجل الدين، الذي يتولى وحده التفسير، بل أصبح كتابًا من الكتب المتداولة في كثير من البيوت، التي كان ربّها وأولاده يعرفون اللغة اللاتينية، فأخذت أسرٌ بأجمعها تقرأ الكتاب المقدّس (وكان ذلك مخالفًا لقوانين الكنيسة)؛ فتبيّن للناس أن القساوسة كانوا يقصّون عليهم أشياء كثيرة تختلف عما هو موجود في النص الأصلي، فأثار ذلك في نفوسهم الشك في رجال الدين، والحملة عليهم)[3].

وذلك ما استغله «لوثر»، وهو الإصلاحي الوافد من خارج الكنيسة؛ فقد كان راهبًا، ثم أستاذًا للفلسفة واللاهوت في جامعة «فتنبرج الجديدة»، بعد أن أمضى المرحلة الأولى من شبابه أكاديميًّا، جمع بين الفلسفة والقانون[4]، وجعله يقترح عِلمًا جديدًا؛ عُرف بداية بـ «الهيرمنيوطيقا الدينية»، أو «علم التفسير الديني»، حيث يتم فهمُ المعنى وفقًا للعهد القديم، ومواضعات الواقع[5] دون حاجة لرجل الدين أو القس، وقد تطوّر هذا العلم مع المصلح الثاني «كالفن» ليصير تأويلًا واضح المعالم، يعتمد على النص الأصلي، ويتجاوز شروح واستنباطات رجال الكنيسة وفقهائها طوال التاريخ المسيحي[6]، ومع ظهور ترجمات كثيرة للكتاب المقدس، خاصة الترجمة اليونانية التي عرّت النسخة اللاتينية، وأبانت عن الكثير من الأخطاء فيها، تدهورت الثقة في التفسير الكهنوتي ورجال الإكليروس؛ يُضاف إليها الفساد المستشري داخل الوسط الكنسي والبابوي في ذلك العهد، فقد كان عدد كبير من رجال الكنيسة، وعلى رأسهم البابا؛ يعيشون حياة الترف والمجون[7].

وقد ترتّب على كل تلك المفاسد التي ذكرناها والخدع الدينية، إهمال الواجبات الحقيقية الموكولة إلى رجال الكنيسة، واهتزاز ثقة العامة فيها، وتزعزع مكانتها الروحية، ومرجعيتها المقدّسة، مما كان سببًا رئيسًا في تأسيس مذهب ديني مدني جديد واسع الانتشار في كل أرجاء أوروبا، أسهم في تغيّر البنية المذهبية الدينية فيها، وأحدث شرخًا عظيمًا في العلاقة بين قسمي أوروبا الشمالي والجنوبي، وتسبب في حروب دينية امتدت لثلاثة قرون، وحروب عرقية وجغرافية (بين فرنسا

(١) جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة: قسم تاريخ الكنيسة القبطية (القاهرة: دار الثقافة، ٢٠١٣)، ج. ٤، ص. ٨٤.
(٢) انظر: رمضان، ص. ١٠٩.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) انظر: جون لويمر، تاريخ الكنيسة، ج. ٤، ص. ٩٧-١١٣؛ برون، ص. ١٨٤-١٨٥؛ رمضان، ص. ١١٥.
(٥) انظر: مارتن لوثر، أصول التعليم المسيحي: الكتاخيسمس الصغير، ترجمة: المركز اللوثري للخدمات الدينية في الشرق الأوسط، (بيروت، المركز اللوثري للخدمات الدينية، د. ت)، مقدمة الشرح، ص. ٧؛ سكوت إتش هندريكس، مارتن لوثر: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: كوثر محمود محمد، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط. ١، ٢٠١٤)، ص. ٥١-٥٤.
(٦) انظر: لويمر، تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، ج. ٤، ص. ١٩٨-٢٠٩.
(٧) انظر: رمضان، ص. ١١٠.

وبريطانيا مثلًا) امتدت لمئة عام، وأصبحت الكنيسة على هامش التاريخ؛ حيث لا دور فيه للقسس والإكليروس، وللعصمة البابوية والصلاحيات الواسعة (دينية، ودنيوية)، بما لاءَمَ تطلُّعات رجال الإصلاح آنذاك، ورجال العلم والصناعيين الجدد الذين كانوا في صراع مع رجال الإقطاع، والمزارعين النبلاء (المحظيين بحماية الكنيسة)، في تقزيم دور الدين في الحياة، وعلاقة الفرد بيسوع، واعتباره شأنًا شخصيًّا وقناعة فردية[١]، وكل ذلك سِمة العهد الجديد، والحقبة الحضارية التي ستولد مختلفة كليًّا عن الحقب السابقة.

وقد كانت لحركات الاستنارة المنبعثة من داخل الكنيسة وجهود مارتن لوثر في تحولات نهاية الإقطاع المتحالف مع رجال الدين والسلطات البابوية، وبدايات الصناعة في ألمانيا وإيطاليا؛ دورٌ مؤثّر في ظهور وعي جديد خارج سيطرة الطبقة المكوَّنة أساسًا من ملاّك الأراضي، ورجال الدين، وانتشرت في ألمانيا المطابع المموّلة من رجال الصناعة الجدد، وهو ما أسهم في نشر تعاليم مارتن لوثر[٢]، يُضاف إليها الحقد التاريخي للألمان ضد الكنيسة الكاثوليكية في روما؛ إذ كان هناك نزاع مستمر بين البابا والإمبراطور الألماني (والذي يُطلق عليه إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدّسة)، ولّد عداء مستمرًا، مع الخلفية التاريخية القريبة، التي تشير إلى سيطرة الأمراء المحيطين بالإمبراطور الألماني على صناعة القرار، وأكثرهم كان متعاونًا مع مجموعة من البورجوازيين الذين كانوا من جهتهم تحت السيطرة المطلقة للقساوسة والمطارنة الذين كانوا يجمعون الأموال لتشييد الكنائس الضخمة التي كانت هواية مفضّلة لدى البابوات في بدايات العصر الإصلاحي (القرن الثالث عشر الميلادي) وقبله أيضًا[٣].

ومما يلفت الانتباه في نجاح دعوة مارتن لوثر، وانتشارها السريع، وتـأسيس المذهب البروتستانتي؛ أن «لوثر» ربط بطريقة فيها كثيرٌ من الدهاء بين هذا التردي للديانة المسيحية في شكلها الكنسي الكاثوليكي، وبين صعود الإسلام ووصوله إلى البلقان، واستثارة الحس الديني والقومي الأوروبي[٤]، وأرجع كل ذلك التردي والهزائم المتتالية أمام الدولة العثمانية؛ إلى البابا الذي وصفه بأنه هو روح المسيح الدجال: (ومن الجلي تمامًا أن «لوثر» كان يناضل ضد البابا والكنيسة على المستوى الروحي الخالص، ويناضل ضد الإسلام على المستويين السياسي والمادي بسبب خطره المستمر)[٥]، ومن وجهة نظر المؤرخين وفلاسفة الحضارات وباحثي الأديان؛ فإن أهم ما نجح فيه لوثر لدى الجمهور المسيحي، ورجال العلم، والاستنارة والإصلاح آنذاك، هو تحويل المسيحية إلى عقيدة قلبية منفصلة عن مسألة العمل؛ تقترب نحو العقيدة

(١) انظر: برون، ص. ١٨٢-١٨٥.

(٢) انظر: صموئيل حبيب، وآخرون، تاريخ المعارف الكتابية (القاهرة: دار الثقافة، ط. ٢، ١٩٩٨)، ج. ٢، ص. ٢٩٥؛ لوريمر، ج. ٤، ص٨٤-٨٥؛ رمضان، ص. ١٠٨.

(٣) برون، ص. ١٠٩.

(٤) انظر: عدنان سيلاجيتش، مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام، ترجمة: جمال الدين سيد محمد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط. ١، ٢٠١٦)، ص. ١١٣؛ عز الدين معميش، «مراجعة كتاب: مفهوم أوربا المسيحية للإسلام - تاريخ الحوار بين الأديان»، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الدوحة، م. ٣٥، ع. ٢، ٢٠١٨، ص. ٢٥٩.

(٥) سيلاجيتش، ص. ١١٤.

المدنية التي ترفع شعار «ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»، ومن ثمّ اهتداؤه للخلاص الحقيقي للإنسان، والذي لا يتمثل حسبه في الصلوات، والشعائر، والمظاهر المسيحية التقليدية من إيقاد للشموع، والعشاء الرباني، والحج، والهمس في المسابح...، وإنما في الإيمان المطلق برحمة الله، وأنه هو الوحيد الضامن للنجاة من العقاب والعذاب الأبدي، وبذلك الإيمان العميق يستطيع الخلاص من الذنوب والشرور والخطايا، وعُرفت هذه العقيدة التي استقاها، واهتدى إليها من رسالة بولس الرسول إلى مسيحيي روما؛ باسم عقيد »التبرير بالإيمان"[1]، وبذلك التقى العقل الديني المسيحي مع تطلعات العقل العلمي، واستوى عود الاستنارة الحداثية، وما بقي إلاّ انطلاقها، وخروجها العلني، وإسقاط المرجعية الكنسية. ويمكننا أن نرصد المكوِّنات البنيوية للحضارة الغربية، في مجالين[2]:

أ- **مجال المبادئ**: هي التي تحكم ماهية الغرب، وتجعلها مختلفة عن ماهية الحضارات السابقة؛ سواء في أوروبا، أو في القارات والحضارات العالمية الأخرى، وفي الوقت نفسه تحاول جمع العناصر المتفرقة داخل بنيته، شعوبًا وثقافات ودولًا؛ أفكارًا وحركات؛ وأهم هذه المبادئ؛ هي:

- العلمانية (الجزئية، والشاملة) -النزعة الإنسانية والوضعية - الدين المدني، والتديّن الفردي.
- التعددية الثقافية والفكرية والقومية - الفلسفة السياسية الحرّة (الديمقراطية).
- النزعة الاستعلائية والمركزية.

ب- **مجال الواقع**: وهو مجال التطورات المتلاحقة التي تنجرّ عن تطبيقٍ مختلِفٍ للمبادئ؛ على حسب العِرق والجغرافيا، والفكر والمذهب الديني والثقافي والسياسي، فما يوجد في الولايات المتحدة وكندا وبريطانيا مختلف في جوانب كثيرة منه عن مجموعة أوروبا الجنوبية؛ وقد أدرك هذا الأمر فيلسوف الحضارة وناقدها أسوالد اشبنغلر حين وصف التنابذ الموجود في الكيان الغربي؛ بالهوى المبجّل لدى كل طائفة ومذهب وعرق، الذي أدى إلى تعدد الهويات وتناقضها[3]، وتبعه زعيمه هتلر؛ الذي كان إلى غاية تصريحه أوروبيًّا بحسب الهوية الجغرافية والتاريخية؛ حيث قال في وصف الولايات المتحدة (معتبرًا إياها حضارة مختلفة): (الحضارة الأمريكية ذات طبيعة آلية محضة، ولولا هذه الآلية لتفكّكت أمريكا بأسرع ممّا تفكّكت الهند)[4].

(١) انظر: رمضان، ج. ١، ص. ١١٦.
(٢) انظر: معميش، فكر الاستغراب في التداول المعرفي المعاصر، مرجع سابق، ص. ٤٠.
(٣) انظر: اشبنغلر، ج. ١، ص. ٧٧-٨٧.
(٤) انظر: أدولف هتلر، حديث المائدة، تحرير: تريفور روبير، ترجمة: ن. كليرون ور. ستيفنس (لندن: مطبوعات جامعة أوكسفورد، ١٩٥٣)، ص. ١٨٨.

المنطلق الثالث: استيعاب دور الجماعات اليهودية الوظيفية في اختراق مركزية الغرب وعقيدته السياسية والحضارية، وتبنيه لنظريات الصراع والصدام

بعد سنة ١٤٩٢م، تاريخ سقوط الأندلس، التي كان يعيش فيها أغلبية اليهود في أوروبا في ظل التسامح الإسلامي، وفي كنف الحماية والأمان والرعاية لكل حقوقهم؛ تشتَّتَ اليهود الأندلسيون في باقي أوروبا[١]؛ بسبب حالة الجبر والإكراه والقسر التي تعرّضوا لها على غرار ما حدث للمسلمين؛ من قِبل الكاثوليك الإسبان المسيطرين على الأندلس، فخُيِّروا بين اعتناق النصرانية، أو النفي والإبعاد، أو القتل؛ فاختاروا الانتشار في باقي الدول الأوروبية، وخاصة في أوروبا الشرقية، مثل روسيا وأوكرانيا وبولندا وتشيكيا، وبدرجة أقل في بعض مدن ألمانيا الشرقية (سابقًا)[٢]، ومنهم عدد قليل اختار الدول الشمالية، خاصة بريطانيا، وتمكّنوا من التغلغل في دواوين صناعة القرار السياسي والاقتصادي؛ وهؤلاء، كان أغلبهم من الطبقة الارستقراطية اليهودية، أو من الطبقة المتعلّمة، والأمر نفسه لليهود المتنصِّرين الذين بقوا في إسبانيا والبرتغال بعد سقوط الأندلس من المسلمين؛ حيث استطاعوا التغلغل في بلاط الحكم، وممارسة التجارة والصرافة التي يتقنونها على نطاق واسع، مما مهّد للأجيال اليهودية اللاّحقة الفرصةَ للتأثير في شتى مجالات الحياة في أوروبا الغربية[٣].

والجماعة الوظيفية، هي جماعة دينية في الأصل، لكن تحوّلت وظيفتها، لتقوم بأدوار سياسية واقتصادية سرية، لصالح الطائفة أو الفئة، وبطرق سرية، كما يُؤرِّخ لذلك عبد الوهاب المسيري[٤]، وأغلب هذه الجماعات تاريخيًا ظهرت في البيئة اليهودية الأوروبية مع الجماعات القبالية (نسبة إلى القباله Kaballah) ذات النزعة الصوفية الباطنية، والتي انتشرت في الوسط اليهودي منذ الإعلان عنها عن طريق سليمان بن جبريل في القرن الحادي عشر للميلاد، وبشّر بها، لإعادة إحياء أمجاد الشعب اليهودي[٥]، وتوسّعت مع الطبعة العبرية «للزوهار» الكتاب الديني الأساسي لدى القباليين، في القرن الثالث عشر في الإسكندرية، والذي أصبح يقدّم على التلمود والتوراة، وقد اشتهر منهم خمسُ فرق: السفارديم، واللوريانيون، والنبويون، والحسيديس، والحسيديم، وعاش كثير من السفارد والحسيدوس واللوريانيين في الأندلس في ظل الحضارة الإسلامية[٦].

---

(١) انظر: عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد (القاهرة: دار الشروق، ط. ٢، ٢٠٠٢)، ص. ٢٩٣-٣٣١؛ إسماعيل راجي الفاروقي، الملل المعاصرة في الدين اليهودي (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٦٨)، ص. ٣١-٣٣؛ هدى درويش، أسرار اليهود المتنصرين في الأندلس، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، ط. ١، ٢٠٠٨)، ص. ٢٩.

(٢) انظر: عبد الوهاب، المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية، مرجع سابق، ص. ٢٩٣-٣٣١.

(٣) انظر: هدى درويش، أسرار اليهود المتنصرين في الأندلس، مرجع سابق، ص. ١٦-١٨.

(٤) انظر: عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية، مرجع سابق، ص. ٩٥-١٠٩.

(٥) انظر: الحسيني معدي، القبالة وشفرة التوراة والعهد القديم (القاهرة: دار الكتاب العربي، ط. ١، ٢٠٠٧)، ص. ٤٨-٥٣.

(٦) انظر: المرجع نفسه، ص. ٥٨-٦٧.

لكن مع سقوط الأندلس، انتقلت معظم هذه الجماعات إلى أوروبا، وعاشت الكثير من العائلات في الغيتو والشتتل[١]؛ في روسيا، وبولندا، وأوكرانيا، وتشيكيا، وألمانيا، ومعظم دول أوربا الشرقية، حيث المجمعات السكنية الخاصة بهم، فقد كانوا تحت سطوة الإقطاعيين، ومن يسمون بالنبلاء من الدول المستضيفة، وأكثر هذه المجمعات السكنية والأحياء تخضع للابتزاز من طرف هؤلاء البورجوازيين، واستُغلوا في السمسرة لصالحهم على حساب الطبقات الاجتماعية من الفلاحين للسكان الأصليين، بما كرّس حالة إقطاعية متوحشة وسائطها سكانُ الغيتوهات[٢]، لكنْ استطاع زعماء هذه الجماعات، وأكثرهم من السفارديم والحسيدوس، أن يخترقوا تلك البلاطات السياسية في تلك الدول، وأن يقوموا بأدوار اقتصادية مؤثرة، بدؤوها بالسمسرة في المدن المعروفة بالشتتل؛ حيث كانوا يتوسطون عمليات البيع والتجارة بين الفلاحين الريفيين من السكان الأصليين، وبين النبلاء وكبار الإقطاعيين في عواصم الدول المستضيفة، فحقّقوا أرباحًا كبيرة، ومكانة خاصة عند السياسيين والبورجوازيين، امتدت لعقود، ومكّنهم ذلك من أن يصبح المكوِّن اليهودي جزءًا من الثقافة والاجتماع الغربي في مرحلة الحداثة، رغم ثورة شعوب بعض الدول عليهم في مراحل لاحقة (حالة أوكرانيا وبولندا خصوصًا)[٣]، وحدث هذا التأثير على مراحل متفاوتة؛ لعل بداياتها، مع إصلاحات مارتن لوثر، وربط صلاحية تفسير الإنجيل بالعهد القديم، وتجاوز التفسير الكنسي، وهو ما مكّن الجماعات اليهودية في القرن السابع عشر والثامن عشر للميلاد من تحويل إصلاحات لوثر ضد العصمة البابوية، ومركزية التفسير البابوي، لصالح عقيدة الماشيّح والبعث اليهودي، حيث تبنّت الطوائف الإنجيلية والمورمونية والتدبيرية، عقيدة الرجعة اليهودية[٤]؛ التي تتلخص في أن المسيح عند البروتستانتيين أو الماشيّح عند اليهود لن يرجع إلاّ بعد إقامة مملكة إسرائيل من جديد في فلسطين، وعودة الشعب اليهودي المشتّت إليها، وهو ما حفّز زعماء الجماعات اليهودية الوظيفية في أوروبا في التعجيل بتأسيس المنظمة الصهيونية[٥]، وصهينة السياسة الغربية، على الرغم من وجود نسبة كبيرة من الغربيين في ذلك الوقت، ممن يمقتون اليهود، ويتحيّنون الفرص لإبعادهم، أو إبادتهم، انطلاقًا من عقيدتهم المسيحية، ودور اليهود في صلب المسيح (حسب اعتقادهم)، أو من منطلق اجتماعي وسياسي، نظرًا للدور المشؤوم الذي قامت به الجماعات اليهودية الوظيفية

(١) انظر: الفاروقي، ص. ٢٣-٢٩؛ وانظر: فهد حجازي، الوظيفية اليهودية من أرتحششنا إلى بلفور (بيروت: دار الفارابي، ط. ٢، ٢٠١٦)، ص. ٦٤-٧٠؛ والغيتو هو: المعزل؛ الرديف لمصطلح «حارة اليهود» عند العرب ولكن بمحتوى غير الذي في أوروبا، ففيها كان يعبر عن محتوى عنصري، حيث يُجمّع اليهود، ويُعزَلون عن السكان الأصليين، وقد أدخل الغيتو لأول مرة في البندقية بإيطاليا سنة ١٥٦١م. انظر: حجازي، ص. ٦٦. والشتتل: كلمة مشتقة من «شتوت» اليديشية؛ وتعني مدينة، وهي عبارة عن تجمع سكاني يهودي، شكّل حلقة بين الفلاّحين في الريف الأوكراني وبين المدن، ومثل اليهود فيه الإقطاع البولندي الاستيطاني في أوكرانيا. انظر: حجازي، ص. ٦٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص. ٦٦.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص. ٦٩.

(٤) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (القاهرة: دار الشروق، ط. ١، ١٩٩٩)، م. ٧، ج. ١، ص. ١٧.

(٥) المرجع نفسه، ص. ١٣؛ وانظر: الفاروقي، ص. ٨٦-٨٧؛ معدي، ص. ٤٦٣.

في استغلال الشعوب التي استضافتها[١]، كما استطاعت هذه الجماعات أن توظف الرأسمالية لصالحها، ولصالح اللوبي اليهودي العالمي، والذي ينتشر أفراده في كل الدول الغربية، وهذا ما أكده عبد الوهاب المسيري في دراسته الشاملة والفاحصة، لعلاقة اليهودية بالرأسمالية والبروتستانتية[٢].

المنطلق الرابع: استحضار التأثير الحضاري الشرقي في الحضارة الغربية

شكّلت الحضارة الإسلامية عنصر ازدهار للحضارة الغربية، بفضل العلوم والمعارف والحِرف التي تمّ نقلها إلى أوروبا، من الأندلس وصقلية والقسطنطينية...وغيرها من الحواضر المتاخمة لأوروبا، وتحوّل هذا التأثير بفعل التراكم إلى وعي حيّ في الذاكرة الغربية، بالرغم من حالة الجحود التي تطبع النفسية الغربية المعاصرة، يقول «جفري براون» في أحد أهم النصوص المهمة في شهادات المؤرخين الأوروبيين: (إن الفتح الإسلامي لبلاد الأندلس غيّر مجرى تاريخ هذه البلاد، وجعله مغايرًا لتواريخ جميع الأمم الأوروبية الأخرى؛ فقد كان من نتائجه الأولى تحويل شطر كبير من السكّان إلى الدين الإسلامي، وبفضله بلغت إسبانيا درجة عالية من التقدّم خلال القرن العاشر؛ (في) ذلك القرن كانت أوروبّا تتخبط في ظلمات الجهل، وفوضى الإقطاع، ففي تلك الأيّام نضجت مدينة السّلام، وتم امتزاج أهل الأندلس من قوط وعرب وبربر، وضربت الزراعة والصناعة والتجارة بأقدام من الرقي، وازدهر العلم، وتفتّحت زهور الفن؛ فتعالت أصوات الشعراء والمغنّين على الجداول، وارتفعت القصور الشامخة تزيّنها النقوش الجميلة، وهياكل الرُّخام الذي تمرّ به من خلاله جداول المياه، ويجتمع فيها الندمان حول كؤوس الراح؛ يتبادلون الحديث في مختلف نواحي الحياة؛ من شعر وفلسفة وأدب)[٣].

ومن التأثير القوي الملاحظ تاريخيًّا للحضارة الإسلامية؛ استفادة المسيحيين في غرب أوروبا من النهضة العلمية الإسلامية التي كانت في الأندلس، والعلوم الكثيرة المكتشفة، خاصة في الطب والكيمياء والفلسفة وعلوم الفلك ...، والمؤلفات المترجمة عن علوم الحضارات الأخرى؛ خاصة العلوم اليونانية، وهو الأمر نفسه الذي حدث مع سقوط القسطنطينية، وإن كان بدرجة أقل، حيث تم نقل كنوز من المخطوطات اليونانية، وعلوم الحضارات المجاورة إلى دول الغرب الأوروبي، وذلك أحدث وعيًا متزايدًا بإمكان اكتشاف الحقيقة لدى الآخر غير المسيحي، وغير الأوروبي، وتنامى وعي علمي تحرري ضد وعي الكنيسة المُصادِر للبحث الحر والعلوم الدقيقة؛ وكل ذلك ظل محفورًا في الذاكرة الأندلسية واللاتينية، ولا يزال يظهر بأشكال مختلفة في العمائر والمعارف، وبعض القيم والعادات، والكلمات والصوتيات ذات الأصل العربي،...إلخ.

(١) انظر: حجازي، ص. ٦٩-٧٠.
(٢) انظر: المسيري، موسوعة اليهود، مرجع سابق، ص. ١٢٣.
(٣) براون، ص. ١٦٩.

وهو ما لا بد أن يستحضره كل متصدٍّ لدراسة طبقات المجتمعات الغربية، وتحليل الشخصية الغربية، وشدة انجذابها، ولو في أشكال متناقضة أحيانًا؛ إلى التأثر والتسامح والإعجاب بثقافة ومدنية الحضارة الإسلامية تارة، والتعصب والكراهية تارة أخرى، وحضور الآخر المسلم دائمًا في الوعي الغربي، لأن الوراثة علم ثابت حتى في السلوك البشري، ولو في جزئيات من اللاّشعور، فعندما نتحدث عن تأثير سحري عظيم سابق للحضارة الإسلامية في جزء من الحضارة الغربية، فإن ذلك مدعاة للبحث عن تجلياتها اليوم؛ وهو ما يشير إليه الكاتب والمستشرق الأنثروبولوجي زكاري لوكمان (Zachary Lockman) حين استحضر صورة الشباب المسيحي، والامتزاج الثقافي الإسلامي في الوجدان الشعبي المسيحي إبان الوجود الإسلامي في الأندلس، في نص لبول ألفاروس (Paul Alvarus)، شاكيًّا من الجاذبية القوية التي تمارسها الثقافة العربية الإسلامية؛ قائلًا: (يحب المسيحيون قراءة أشعار وقصص العرب، ويدرسون أعمال الفقهاء والفلاسفة العرب، لا ليفنّدوها؛ ولكن ليكتبوا بلغة عربية صحيحة وفصيحة، أين العلمانيون (غير رجال الكنيسة) الذين يقرأون الشروحات اللاّتينية للكتب المقدّسة، أو يدرسون الأناجيل، وأعمال الرسل والحواريين؟)[1]؛ ويفسّر المستشرق لوكمان ذلك، بأن الإسلام قد احتل موقعًا فريدًا في تخيّلات الأوروبيين الغربيين منذ القرن الحادي عشر، أو الثاني عشر للميلاد على الأقل، ذلك أنه كان «آخَر» أوروبا بمعنى خاص[2]، على خلاف «الآخر» غير المسلم، أو «الأغيار» الآخرين،؛ فقد كان اليهود في متناول اليد (كما يعتقد لوكمان)، ولكنهم كانوا خاضعين، وكانوا أحيانًا قلّة معزولة، ورغم ذلك اعتُبروا مشكلة إيديولوجية داخل أوروبا، عمل الأوروبيون على التخلص منها طوال قرون، كما أن اليهود لم يشكّلوا تهديدًا حضاريًّا أوسياسيًّا أو عسكريًّا للهيمنة المسيحية في الحوض الحضاري القريب والبعيد، لضعفهم وتشردهم، وكانت الصين والهند وكل الشعوب، والأماكن الأخرى غير الغربية، بعيدة للغاية، ولم تشكّل بدورها أيّ تهديد مباشر للغرب؛ ولم يشكّلوا ضغطًا على المخيّلة الغربية، وحضورًا في الشخصية والنفسية الغربيتين؛ على نقيض الإسلام والعالم الإسلامي، الذي كان متاخمًا للعالم المسيحي (الغرب اليوم)، وكانت المجتمعات الإسلامية الجيران غير المسيحيين الأقرب لأوروبا الغربية القروسطية المسيحية، وشكل البديل الثقافي والسياسي والاقتصادي القوي للعالم المسيحي اللاتيني؛ وعليه كان الإسلام فعلًا، «آخَر» أوروبا بطريقة مختلفة تمامًا[3]: (لقد ظل الإسلام لقرون، ولكن ليس أبدًا، بشكل بسيط أو غير صراعي، شاشة، يستطيع الأوروبيون أن يعرضوا عليها، وعرَضوا بالفعل قلقهم وصراعاتهم بشأن: مَن هم؟ وما هم؟ أو ما ليسوا عليه، ومرآة يستطيع الأوروبيون فيها أن يتبيّنوا الخصال التي يبدو أنها تجعلهم فريدين، بالتشديد على مدى اختلاف ونقص وسوء الإسلام)[4].

(١) انظر: المرجع السابق، ص. ٧١.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص. ٨٥.
(٣) انظر: المرجع نفسه، ص. ٨٦.
(٤) انظر: المرجع نفسه، ص. ٨٦.

وما سبق ذكره؛ يعدّ نصًّا مهمًّا في إبراز انقلاب مضمون الصورة، حيث تقبل فئة واسعة من شباب العالم العربي والإسلامي اليوم في هوس منقطع النظير على اللغات الغربية والثقافة الغربية، دون اهتمام يُذكر بحضارتهم وهويتهم، والأمر يحتاج بلا شك لتشريح عميق عبر حقل معرفي متين، يتعلق بفهم منطق الحضارة الغربية، ودورة صعودها ونزولها في علاقتها بالأغيار، وخاصة بالحضارة الإسلامية.

الخاتمة

مكّنتنا المناهج المستخدمة في معالجة إشكاليتنا المطروحة، أن نقف على إمكانية التأسيس المعرفي الموضوعي للحركة العلمية في مجال دراسات الغرب، بما يتم الاصطلاح عليه، وعلى نطاق واسع اليوم؛ بـ«الاستغراب»، فقد تبين وجود بنية معرفية مهمة قابلة للانكشاف للذات الواعية المستقلة، من خلال منطلقات علمية منهجية وموضوعية، وقد اتجه الجهد والتأصيل والتنظير نحو كشف هذه الإمكانية، ومنطلقاتها في دراسة الغرب وتراثه. فدراسة أفكار الغرب وثقافاته، ومن ثمّ قبولها، أو رفضها، ينبغي أن تستند إلى معايير محايدة من جهة، كما يجب أن تكون الذات مكتملة الثقة بهويتها ووعيها من جهة أخرى؛ لأنه في حالة اختلال أحد الأمرين؛ فإن من الصعب الإدراك الموضوعي لماهية الغرب، واستيعاب أصوله ومبادئه وتاريخه، ويتحقق ذلك بوجود الأحكام المتعالية المرتبطة بالمبادئ المشكِّلة للهوية، تُكمِّلها الأحكام القيمية المُوجِّهة لسلوك المستغرِب، والمستكشِف لمبادئ الآخر وثقافته؛ والأحكام العيانية المسنَدة إلى الواقع، أي إلى تاريخ الغرب في جميع مراحله، والواقع الغربي كما هو، مع إعمال النظر والتأمل للوصول إلى استنباط صحيح، وأحكام موضوعية، مع الإدراك الموضوعي لمجال البحث ونطاقه وحدوده، وأيضًا لمنطلقات الدراسة، وقد حصرناها، دون مفهوم للحصر (أي على سبيل الاستقراء الناقص) في نوعين: منطلقات منهجية، ومنطلقات موضوعية؛ اعتمدنا في الأولى أربعة منطلقات؛ هي: تحديد الذات الواعية المباشرة لدراسة الغرب، أو تحديد هوية الاستغراب، وتوطين المعرفة الاستغرابية، والتفاعل مع حركية الاستغراب، وتنوع مجال تداوله واستعصائه عن العِلمية والحدّ والرّسم، ودراسة الغرب في سياق مبدأ الدورة الحضارية.

واعتمدنا في الثانية أربعة منطلقات أيضًا؛ وهي: فك الاشتباك بين الاستشراق والاستغراب، وإدراك الفوارق البنيوية الداخلية للغرب، وتنوع عناصره العرقية والثقافية والدينية، واستيعاب دور الجماعات اليهودية الوظيفية في اختراق مركزية الغرب، وعقيدته السياسية والحضارية، وتبنيه لنظريات الصراع والصدام، واستحضار التأثير الحضاري الإسلامي في الحضارة الغربية.

ولا شك أن مجموع نتائج هذا البحث، وأسلوب معالجة المشكلة المطروحة، وتحديد منطلقاته الموضوعية في دراسة الغرب؛ كل ذلك سيسهم في توسيع الحراك الفكري في الحقل المعرفي المتعلق بالاستغراب، وسيضع الأسس اللازمة

لتحويله إلى معرفة متكاملة ومتوازنة، ذات مضمون سامٍ؛ تؤدي الوظائف والمقاصد الرسالية في فقه الدعوة، والحوار الحضاري، والعلاقة مع الآخر.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع العربية:

الأردكاني، رضا داوري. «في إمكانية معرفة الغرب: ملاحظات منهجية»، ترجمة: علي فخر الإسلام، ضمن كتاب نحن والغرب. بيروت: سلسلة استراتيجيات معرفية، ط. ١، ٢٠١٧.

اشبنغلر، أوسوالد. **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة: أحمد الشيباني. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة (د. ت).

براون، جفري. **تاريخ أوروبا الحديث**، ترجمة: علي المرزوقي. عمّان: دار الأهلية للنشر والتوزيع، ط. ١، ٢٠٠٦.

بوروما، يان ومَرْغليت، أفيشاي. **الاستغراب: تاريخ النزعة المعادية للغرب**، ترجمة: ثائر ديب. الرياض: مطبعة العبيكان ط. ١، ٢٠٠٨.

جارودي، روجيه. **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، ترجمة: جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ط. ١، ١٩٧٩.

حبيب، صموئيل وآخرون. **تاريخ المعارف الكتابية**. القاهرة: دار الثقافة، ط. ٢، ١٩٩٨.

حجازي، فهد. **الوظيفية اليهودية من أرتحششنا إلى بلفور**. بيروت: دار الفارابي، ط. ٢، ٢٠١٦.

الحفني، عبد المنعم. **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط. ٣، ٢٠٠٠.

درويش، هدى. **أسرار اليهود المتنصرين في الأندلس**. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، ط. ١، ٢٠٠٨.

رايلي، كافين. «الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات»، ترجمة: عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، **سلسلة عالم المعرفة**. الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع. ٩٧، يناير ١٩٨٦.

رمضان، عبد العظيم. **تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث: من ظهور البورجوازية الأوروبية إلى الحرب الباردة**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.

زكريا، ميشال. **الألسنية – علم اللغة الحديث، قراءات تمهيدية**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط. ٢، ١٩٨٥.

سعيد، إدوارد. **تأملات حول المنفى١**، ترجمة: ثائر ديب. بيروت: دار الآداب، ط. ٢، ٢٠٠٧.

سيلاجيتش، عدنان. **مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام**، ترجمة: جمال الدين سيد محمد. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط. ١، ٢٠١٦.

شتراوس، كلود ليفي. **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة: مصطفى صالح. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٧.

صفدي، مطاع. **ماذا يعني أن نفكِّر اليوم: فلسفة الحداثة السياسية – نقد الاستراتيجية الحضارية**. بيروت: مركز الإنماء القومي، ط. ١، ٢٠٠٢.

_____. **نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة**. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة: المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية**. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط. ١، ٢٠٠٦.

الفاروقي، إسماعيل راجي. **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٦٨.

فاغنير، بيير. **الفلاسفة والعلم**، ترجمة يوسف تيبس. المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط. ١، ٢٠١٩.

فوك، يوهان. **تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين**، ترجمه عن الألمانية عمر لطفي العالم. بيروت: دار المدار الإسلامي، ط. ٢، ٢٠٠١.

قرم، جورج. **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، ترجمة: رلى ذبيان. بيروت: دار الفارابي، ط. ١، ٢٠١١.

كانغيلام، جورج. **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، ترجمة: محمد بن ساسي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط. ١، ٢٠٠٧.

الكردي، راجح عبد الحميد. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**. الرياض: مكتبة المؤيّد، ط. ١، ١٩٩٢.

كريستيفا، جوليا. **علم النص**، ترجمة: فريد الزاهي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط. ١، ١٩٩١.

لوثر، مارتن. **أصول التعليم المسيحي: الكتاخيسمس الصغير**، ترجمة المركز اللوثري للخدمات الدينية في الشرق الأوسط. بيروت: المركز اللوثري للخدمات الدينية، ١٩٨٣.

لوريمر، جون. **تاريخ الكنيسة**، ترجمة: قسم تاريخ الكنيسة القبطية. القاهرة: دار الثقافة، ٢٠١٣.

لوكمان، زكاري. **تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط**، ترجمة شريف يونس. القاهرة: دار الشروق، ط. ٢، ٢٠٠٨.

المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**. القاهرة: دار الشروق، ط. ١، ١٩٩٩.

_____. **الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد**. القاهرة: دار الشروق، ط. ٢، ٢٠٠٢.

_____. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط. ١، ٢٠٠٦.

معدي، الحسيني. **القبالة وشفرة التوراة والعهد القديم**. دمشق، القاهرة: دار الكتاب العربي ط. ١، ٢٠٠٧.

معميش، عز الدين. «مراجعة كتاب: مفهوم أوربا المسيحية للإسلام – تاريخ الحوار بين الأديان»، **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، الدوحة، م. ٣٥، ع. ٢، ٢٠١٨.

_____. «فكر الاستغراب في التداول المعرفي المعاصر: نحو رؤية علمية موضوعية في استكشاف الآخر»، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر**، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع. ١٠٠، صيف ٢٠٢٠.

_____. ملخص ندوة في موضوع «الاستشراق والاستغراب: أوجه الاتفاق والافتراق»، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة الكويت، ع. ١٢٣، شتاء ٢٠٢٠.

النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤.

هتلر، أدولف. **حديث المائدة**، تحرير: تريفور روبير، ترجمة: ن. كليرون ور. ستيفنس. لندن: مطبوعات جامعة أوكسفورد، ١٩٥٣.

هندريكس، سكوت إتش. **مارتن لوثر: مقدمة قصيرة جدًا**، ترجمة: كوثر محمود محمد. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط. ١، ٢٠١٤.

الورداني، علي بن سالم. **الرحلة الأندلسية، جمع وتحقيق: عبد الجبار الشريف**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس: الدار التونسية للنشر (د. ت).

وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ط. ٣، ١٩٧٩.

ثانيًا: المصادر والمراجع الأجنبية:

References

‘Abd al-Raḥmān, Ṭaha. *Rūḥ al-Ḥadāthah: al-Madkhal li Tā’sīs al-Ḥadāthah al-Islāmīyah* (in Arabic), al-Dār al-Bayḍā’- Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1st. ed, 2006.

Al- Musayrī, ‘Abd al-Wahhāb. *Mawsū‘at al-Yahūd wa al-Yahūdīyah wa al-Ṣahyūnīyah* (in Arabic), Marja‘ Sābiq, Vol. 7-1, Cairo: Dār al-Shrūq, 1st. ed, 1999.

Al-Ardakānī, Raḍā Dāwarī. *Fī Imkāniyat Ma‘rifat al-Gharb: Mulāḥaẓāt Manhajīyah* (in Arabic), Tr. Alī Fakhr al-Islām, Ḍimn Kītāb Naḥnu wa al-Gharb, Vol. 1, Beirut: Silsilah Istirātijīyāt Ma‘rifīyah, 2017.

Al-Fārūqī, Ismā‘īl Rājī. *al-Milal al-Mu‘āṣirah fi al-Dīn al-Yahūdī* (in Arabic), Cairo: (Ma‘had al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-‘Arabīyah, Jāmi‘at al-Duwal al-‘Arabīyah, 1968.

Al-Ḥafnī, ‘Abd al-Mun‘im. *al-Ma‘jam al-Shāmil al-Muṣṭalaḥāt al-Falsafah* (in Arabic), Cairo: Maktabat Madbūlī, 3rd. ed, 2000.

Al-Kurdī, Rājiḥ ‘Abd al-Ḥamīd. *Naẓarīyat al-Ma‘rifah Bayn al-Qur’ān wa al-Falsafah* (in Arabic), Riyadh: Maktabah al-Mu’yyad, 1st. ed, 1992.

Al-Masīrī, ‘Abd al-Wahāb. *Dirāsāt Ma‘rafīyah fi al-Ḥadāthah al-Gharbīyah* (in Arabic), Cairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawlīyah, 1st. ed, 2006.

Al-Musayrī, ‘Abd al-Wahhāb. *al-Jamā‘āt al-Waẓīfīyah al-Yahūdīyah: Namūdhaj Tafsīrī Jadīd* (in Arabic), Cairo: Dār al-Shurūq, 2nd. ed, 2002.

Al-Nashshār, ‘Alī Sāmī. *Manāhij al-Baḥth ‘Ind Mufakkirī al-Islām* (in Arabic), Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah, 1984.

Al-Wardānī, ‘Alī b. Sālim. *al-Riḥlat al-Andalūsīyah* (in Arabic), Ed. ‘Abd al-Jabbār al-Sharīf, Algeria: al-Mu’assasah al-Waṭnīyah lil Kitāb, Tunis: al-Dār al-Tunisīyah lil Nashr, n. d.

Barāwun, Jifrī. *Tārīkh Urūbbā al-Ḥadīth* (in Arabic), tr. ‘Alī al-Marzūqī, Oman: Dār al-Ahlīyah lil

Nashr wa Tawzi‘, 1st. ed, 2006.

Būrūmā, Yān, wa Marghalīt. Āfīshāy, *al-Istighrāb: Tārīkh al-Naz‘ah al-Mu‘ādīyah lil Gharb* (in Arabic), tr. Thā’ir Dīb, Riyadh: Maṭba‘ah al-‘Ubaykān, 1st. ed, 2008.

Darwīsh, Hudā. *Asrār al-Yahūd al-Mutnaṣṣirīn fi al-Andalus* (in Arabic), Cairo: ‘Ayn lil Dirāsāt wa al-Buḥūth al-Ijtamā‘īyah wa al-Insānīyah, 1st. ed, 2008.

Fāghnīr, Bīyar. *al-Falāsfah wa al-‘Ilm*, (in Arabic), Tr. Yūsuf Tības, Manama: Hay’ah al-Baḥrayn lil Thaqāfah wa al-Āthār, 1st. ed, 2019.

Fūk, Yūhān. *Tārīkh Ḥarkat al-Istishrāq: al-Dirāsāt al-‘Arabīyah fi Urūbbā Ḥattā Bidāyat al-Qarn al-‘Ishrīn*, (in Arabic), Tr. ‘An al-Almānīyah ‘Umar Luṭfī al-‘Ālam, Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2nd. Ed, 2001.

Ḥabīb Ṣamū’il wa Ākharūn. *Tārīkh al-Ma‘ārif al-Kitābīyah* (in Arabic), Vol. 2, Cairo: Dār al-Thaqāfah, 2nd. ed, 1988.

Ḥijāzī, Fahd. *al-Waẓīfiyat al-Yahūdīyah min Artaḥshashtā Ilā Balfūr* (in Arabic), Beirut: Dār al-Fārābī, 2nd. ed, 2016.

Hindriks, Skūt H. *Mārtin Lūthar: Muqaddimah Qaṣīrah Jiddan* (in Arabic) Tr. Kawthar Maḥmūd Muḥammad, Cairo: Mu’assasat Hindāwī lil Ta‘līm wa al-Thaqāfah, 1st. ed, 2014.

Hitlar, Adolf. Ḥadīth al-Mā’idah (in Arabic), Taḥrīr Tarifūr Rūbīr, Tr. N. Klayrūn W R. Istīfins, London: Maṭbū’āt Jāmi‘at Uksfūrd, 1953.

Jārūdī, Rawjīh. *al-Bunyawīyah Falsafat Mawt al-Insān* (in Arabic), tr. Jūrj Ṭarābīshī, Beirut: Dār al-Ṭalī‘ah, 1st. ed, 1979.

Kānghīlām, Jawrj. *Dirāsāt fi Tārīkh al-‘Ulūm wa Falsafatihā* (in Arabic), Tr. Muḥammad b. Sāsī, Beirut: al-Munaẓẓamah al-‘Arabīyah lil Tr., 1st. ed, 2007.

Kiristīfā, Jūlīyā. *‘Ilm al-Naṣ*, (in Arabic), Tr. Farīd al-Zāhī, al-Dār al-Bayḍā’: Dār Tūbqāl lil Nashr, 1st. ed, 1991 AD.

Lūkmān, Zakārī. *Tārīkh al-Istishrāq wa Siyāsātuh, Tārīkh al-Istishrāq wa Siyāsātuh: al-Ṣirā‘ ‘Alā Tafsīr al-Sharq al-Awsaṭ* (in Arabic), Tr. Sharīf Yūnus, Cairo: Dār al-Shurūq, 2nd. ed 2008.

Lūrīmar, Jawn. *Tārīkh al-Kanīsah* (in Arabic), Tr. Qism Tarīkh al-Kanīsah al-Qibṭīyah, Cairo: Dār al-Thaqāfah, 2013.

Lūthar, Mārtin. *Uṣūl al-Ta‘līm al-Masīḥī: al-Kitākhīsmas al-Ṣaghīr* (in Arabic), Tr. al-Markaz al-Lūtharī lil Khadamāt al-Dīnīyah fi Sharq al-Awsaṭ, Beirut: al Markaz al-Lūtharī lil Khadamāt al-Dīnīyah, 1983.

Ma‘mīsh, ‘Izz al-Dīn. “Fikr al-Istighrāb fi al-Tadāwul al-Ma‘rifī al-Mu‘āṣir: Naḥw Ru’yah ‘Ilmīyah

Mawḍūʻīyah fi Istikshāf al-Ākhir" (in Arabic), *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Muʻāṣir*, Virginia, al-Maʻhad al-ʻĀlamī lil Fikr al-Islamī, N. 100, Summer 2020.

Maʻmīsh, ʻIzz al-Dīn. Murājaʻat Kitāb "Mafhūm Urubbā al-Masīḥīyyah lil Islām: Tārīkh al-Ḥiwār Bayn al-Adyān" (in Arabic), Doha: *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*, Vol. 35-2, 2018.

Muʻdī, al-Ḥusaynī al-Ḥusaynī. *al-Qabālah wa Shafrat al-Tawrāt wa al-ʻAhad al-Qadīm* (in Arabic), Damascus- Cairo: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1st. ed, 2007.

Qarm, Jawrj. *Tārīkh Urūbā wa Binā' Usṭūrat al-Gharb* (in Arabic), Tr. Rulā Dhabyān, Beirut: Dār al-Fārābī, 1st. ed, 2011.

Rāilī, Kāfīn. "al-Gharb wa al-ʻĀlam: Tārīkh al-Ḥaḍārah min Khilāl Mawḍūʻāt" (in Arabic), Tr. ʻAbd al-Wahhāb al-Musayrī wa Hudā Ḥijāzī Silsilat *ʻĀlam al-Maʻrifah*, Kuwait, al-Majlis al-Waṭanī lil Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb, Vol. 2, No. 97, January 1986.

Ramaḍān, ʻAbd al-ʻAẓīm. *Tārīkh Urūbbā wa al-ʻĀlam fi al-ʻAṣr al-Ḥadīth: Min Ẓuhūr al-Būrjūwāzīyah al-Urūbbīyah Ilā al-Ḥarb al-Bāridah* (in Arabic), Cairo: al-Hay'ah Miṣrīyah al-ʻĀmmah lil Kitāb, 1997.

Saʻīd, Idwārd. *Tā'mmulāt Hawla al-Manfā 1* (in Arabic), Tr. Thāi'r Dīb. Beirut: Dār al-Ādāb, 2nd ed., 2007.

Ṣafdī, Muṭāʻ. *Mādhā Yaʻnī an Nufakkir al-Yawm: falsafat al-Ḥadāthah al-Siyāsīyah- Naqd al-Istrātjīyah al-Ḥaḍārīyah*, (in Arabic), (Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī, 1st. ed, 2002.

Shbinjilar, Uswāld. *Tadahwūr al-Ḥadārah, al-Gharbīyah* (in Arabic), Tr. Aḥmad al-Shaybānī, Beirut: Manshūrāt Dār Maktabah al-Ḥayāh, n. d.

Shtrāwus, Klawd Līfī. *al-Antrūbūlūjīyah al-Bunyawīyah* (in Arabic), Tr. Muṣtafā Ṣālaḥ, Damascus: Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Qawmī, 1977.

Sīlājitsh, ʻAdnān. *Mafhūm Urūbbā al-Masīḥīyah lil Islām*, (in Arabic), Tr. Jamāl al-Dīn Sayyid Muḥammad, (Cairo: al-Markaz al-Qawmī lil Tarjamah, 1st. ed, 2016.

Wahbah, Murād. *al-Maʻjam al-Falsafi*, (in Arabic), (Cairo: Dār al-Thaqāfah al-Jadīdah, 3rd. ed, 19

Zakariyā, Mīshāl. *al-alsnīyah (ʻIlm al-Lughah al-Ḥadīth): Qirā'āt Tamhīdīyah* (in Arabic), Beirut: al-Mu'assasah al-Jāmʻīyah lil Dirāsāt wa al-Nashr, 1405 AH, 2nd. ed, 1985.