

صورة الآخر في الثقافة العربية الإسلامية

أ. عبد الحق بلقيدوم

جامعة باجي مختار/ عنابة

Résumé :

Cette étude vise à révéler les composants de l'image de «l'autre» peinte par la culture arabo-islamique, et vise également à reconnaître les routeurs qui fonctionnent pour réaliser cette image d'abord, puis la façon dont elle se visualise. C'était évident que cette culture utilise le routeur religieux pour voir «l'autre», ainsi que le routeur ethnique, qui se concentre sur la race humaine, et qui divise les gens en fonction de leurs couleurs et de leurs ethnies. Nous constatons alors, à la fin à cette étude que «l'autre» a été divisé en «autre musulman» et «autre non-musulman» ; ce dernier qui se manifeste dans les divers peuples islamiques de la population du Royaume de l'Islam, et les non-musulmans qui ont vécu au-delà de ses frontières.

Mots-clés : L'autre musulman, l'autre non-musulman, la vision religieuse, la vision ethnique, le soi arabo-musulman, le royaume de l'Islam.

الملخص:

تروم هذه الدراسة الكشف عن مكونات الصورة التي رسمتها الثقافة العربية الإسلامية "الآخر"، كما تسعى إلى إدراك الموجهات التي تشتغل لإدراك هذه الصورة أولاً، ثم كيف ترتسم بعد ذلك. وقد اتضح جلياً أن هذه الثقافة قد توسلت في النظر إلى "الآخر" بالموجه الديني، وكذا بالموجه الإثني؛ الذي يركز على العرق البشري، ويقسم الناس حسب أجناسهم وألوانهم. فيتكشف لنا من خلال البحث أن هذا الآخر قد انقسم إلى "آخر مسلم" و"آخر غير مسلم"، كما أنه تراوح بين الشعوب الإسلامية من سكان مملكة الإسلام، وغير المسلمين من الساكنين خارج حدودها.

الكلمات المفتاحية: الآخر المسلم،

الآخر غير المسلم، النظرة الدينية، النظرة الإثنية، الذات العربية المسلمة، مملكة الإسلام.

مقدمة:

قبل الحديث عن الآخر وصورته في الثقافة العربية الإسلامية، يجدر بنا أولاً، الحديث عن هذه الثقافة، وكيف تكونت في بيئتها. لقد كانت ظروف معيشة العرب قبل الإسلام في أغلبها حياة شظف وقسوة، وكانت مرتبطة أساساً بالبداءة ومقتضياتها من ترحال وتربية الأنعام، والبحث الحثيث عن توفير مناطق الكلاء لها. أما ثقافة العرب، فقد كادت تكون في الأغلب الأعم ثقافة شفوية، وشبه منحصرة في الشعر⁽¹⁾، الذي غلب على آدابهم، ما خلا بعض الأمثال السائرة، والحكم المتوارثة، أو بعض المأثورات من سجع الكهان⁽²⁾. فضلاً عن ثقافة عملية، ارتبطت بنمط حياة البداءة، بما تقتضيه من معرفة السبل، وتحديد معالم الطرق، وأوقات نزول المطر؛ أقصد المعارف الفلكية التي خلّفتريصدا لغويا أثث الثقافة العربية، آنذاك، وكان له دور بالتالي في تطور علوم أخرى.

ورغم حياة الترحال، التي انتظمت حياة أغلب القبائل العربية، كان هناك استقرار في بعض المدن العربية؛ منها ما كان داخل جزيرة العرب، كمكة والطائف ويثرب في الحجاز، أو صنعاء ومدن اليمن الأخرى في جنوبي الجزيرة، ومنها ما كان على التخوم، كبُصرى الشام التي كان يحكمها الغساسنة الذين يدينون بالنصرانية، وهم ملوك كانوا تحت هيمنة الروم البيزنطيين، أو الحيرة التي كان يحكمها ملوك المناذرة وكانوا تحت هيمنة الفرس. وهذه المدن شكلت ما كان يسمى: بـ"المدينة الدولة"⁽³⁾، فاجتذبت لها الشعراء العرب المدّاحين، كما كانت ملتقى الأجناس الأخرى الذين كانوا يتاجرون مع العرب، وصارت صلة الوصل بين البيزنطيين والفرس وعرب الجزيرة.

لم تكن مجتمعات العرب مغلقة، بل كانت مفتوحة على الشعوب الأخرى، خاصة عن طريق التجارة "فقد عمل العرب بالتجارة بين الهند والصين وبلدان آسيا

من طرف، وبلاد الشام والعراق من طرف آخر⁽⁴⁾، كما كانت لهم علاقات تجارية مع الحبشة من طريق آخر. كانت قبائل العرب يغزو بعضها بعضاً، ويأكل القوي منهم الضعيف، لكنهم كانوا يحسون بالصيغار والدونية أمام الفرس والروم، وحتى الأحباش؛ فقد خلّد التاريخ استعمار أبرهة الأشرم⁽⁵⁾ اليمن، ثم هجمته على مكة، كما خلّد القرآن⁽⁶⁾ تحاذل عربها في الدفاع عنها وحماية كعبتها، ونصرة عبد المطلب جد النبي (ﷺ) في دفاعه وحيدا عنها. لأجل ذلك مثّل يوم "ذي قار"؛ وهو اليوم الذي غلب فيه العربُ الفرس، حدثاً استثنائياً، ومجدا عظيماً من أمجاد العرب، خلّده بالأشعار الكثيرة، وهو ما يدل على مدى الصيغار والانهزام الذي كان يعانيه العربي البدوي، في علاقته مع الفارسي صاحب الحضارة والملك.

لقد شكل الفرس، والبيزنطيون وأسلافهم الروم، والأحباش "الآخر" الذي احتك به العربي قبل الإسلام، نظراً لجغرافية جزيرة العرب؛ إذ كانت بلدان هؤلاء هي حدودها. ومع أن العرب تاجروا مع بلاد الصين والهند "فإن الذين وصلوا منهم إلى هناك كانوا أفراداً، ولم تنح لهم الفرصة لتكوين صورة عن هذه الشعوب البعيدة"⁽⁷⁾، وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى أقباط مصر. كانت هذه الشعوب تمثل بالنسبة إلى العربي "الآخر الإثني"، إضافة إلى "الآخر الديني" الذي تمثّل في الديانات الأخرى غير الوثنية؛ وهي اليهودية والمسيحية، التي كان العرب يعرفونها جيداً، بحكم المعاشرة؛ إذ تنصّب بعض العرب، إضافة إلى الغساسنة، كما استقرت قبائل من اليهود في بعض مدن جزيرة العرب⁽⁸⁾. وهناك المجوسية والصابئية، التي كانت معرفة العرب بها قليلة نوعاً ما بحكم قلة المعاشرة والبعد الجغرافي. وعموماً، فإن الملاحظ أن نظرة العرب إلى هذا "الآخر"، كانت نظرة دونية: نظرة الأدنى إلى الأعلى، سواء نظرهم إلى الشعوب التي ذكرنا؛ إذ كانوا يحسون بالدونية تجاههم، أم نظرهم إلى الديانات، خاصة اليهودية والمسيحية، فكانوا يرونها أحسن من ديانتهما الوثنية.

وبعد ظهور الإسلام وانتشاره، مكنت الحركة العظيمة للفتوحات، لنشر الدين الجديد، وتوصيل رسالة الإسلام إلى الناس كافة، من احتكاك العرب المسلمين بشعوب جديدة غير التي عرفوها قبل ظهور الإسلام، من هذه الشعوب: البربر، والأتراك والزنوج، والخزر، والصقالبة، والقوط، والنورمان، وغيرهم. وقد تمكن العرب المسلمون من معرفة هذه الشعوب جيداً، بعد انتهاء حركة الفتوحات، ودخول أغلب هذه الشعوب إلى الإسلام، وابتدأت مرحلة التمازج والانصهار. فقد صهر الإسلام في بوتقته العرب مع كل هذه الشعوب، وصيّر منهم أمة واحدة هي: "أمة الإسلام"، التي شكلت الذات الكبرى، التي تجتمع فيها هويّة كل المسلمين. وتوحدت نظرة المسلمين إلى أنفسهم بأنهم إخوة في الدين؛ كما تنص على ذلك شريعة الإسلام، وبالتالي كانت نظرهم إلى الآخر يحكمها "براديغم ديني محدد ومثّل الأفق الحاسم للنظر والحكم والتقويم"⁽⁹⁾.

لقد كانت محاولة معرفة "الآخر"، رغبة سائرت كل القرون المنصرمة⁽¹⁰⁾، لذلك فإن "الآخر" في نظر المسلمين داخل مملكة الإسلام⁽¹¹⁾، بعد أن كان محصوراً في البعيد الكافر والمجهول، لم يلبث أن أصبح من بين المسلمين أنفسهم؛ لذلك بقي هذا السؤال يحتاج إلى إجابة: "من هو الآخر على نطاق المجتمعات؟ هل هو الآخر الديني، أي أتباع الديانات الأخرى، أم هو الآخر الإثني والعرقي"⁽¹²⁾، فالعرب الذين استأثروا بالحكم، وصبغوه صبغة عربية خالصة (الدولة الأموية)، أصبحوا ينظرون إلى غير العرب، نظرة استعلاء تفيض بالاحتقار؛ فصاروا يسموهم: الأعاجم مرة، والموالي مرة أخرى. كما كانت لهم نظرة فيها تمييز بين الأحرار وبين العبيد؛ فقد امتلأ التراث العربي بمؤلفات عن الجوّاري والغلمان، كما امتلأ المعجم العربي كذلك بأنواع المسميات للعبيد؛ كالرقيق، والإماء، والسبايا، وملك اليمين،

وغيرها. وشاع التمييز بين المسلمين حسب ألوأنهم؛ خاصة الزوج الذين ارتبط لوأنهم الأسود بالتاريخ الطويل للعبودية⁽¹³⁾.

أما من الناحية الدينية، فقد أصبح أتباع الفرق المختلفة عن المذهب أو الفرقة الرسمية للدولة، أو للمذهب السائد في المجتمع "آخرًا"، بسبب اختلافه المذهبي؛ مثل فرق الشيعة، و فرق الخوارج وغيرها. وانطوت هذه النظرة غالباً على عنف تجاه هذا الآخر، وقد احتفظ التاريخ الإسلامي بما عانتها الفرق التي ارتبطت في مذاهبها بآل بيت النبي (ﷺ) من اضطهاد الحكام المتعاقبين، "حقاً، إن تزايد التعود على استخدام الهويّات الدينية باعتبارها المبدأ الرئيسي-أو الوحيد-لتصنيف أهل هذا العالم قد أدى إلى كثير من الفظاظ في التحليل الاجتماعي"⁽¹⁴⁾. ومن المهم في هذا السياق، معرفة سلوك الأنا في تعاملها مع الآخر: هل تنزع نحو رفضه؟ أم احتوائه والتعاون معه أم تميل إلى التبعية إليه⁽⁴⁵⁾.

1- صورة الآخر المسلم :

يجدر بنا أولاً الإشارة إلى أن حديثنا عن الآخر المسلم، مقصود به الصورة التي يرسمها له مسلم مثله، لأن العيش مع الآخر- كما تقول جوليا كريستيفا- يدفعنا إلى مواجهة حقيقة أن نكون آخرًا أو لا نكون⁽¹⁶⁾. لقد تراوحت صورة "الآخر المسلم" في الثقافة العربية الإسلامية بين "النظرة الدينية" و"النظرة الإثنية". ورغم ما جاء به الإسلام، كدين جامع، من تعاليم أخلاقية تنهى عن التفرقة بين المسلمين، إلا أن ذلك لم يمنع من وجود ثقافة للتفرقة والنظرة الآخريّة للمسلمين بعضهم إلى بعض، وإن كانوا في الأغلب الأعم من الحالات، على كلمة واحدة، خاصة إذا ألّمت بهم الأحداث العظام "إذ إن المرء لا يدرك أهمية هويّته، إلا في لحظة مأزومة، يواجه فيها المختلف"⁽¹⁷⁾.

ووفق هاتين النظرتين: "النظرة الدينية" و"النظرة الإثنية"، تراوح الآخر الديني بين أتباع الفرق الإسلامية المختلفة؛ كالخوارج، والشيعة، والمرجئة، والقدرية، والجبرية، والمعتزلة. وتمثل الآخر الإثني في ممثلي الشعوب الإسلامية من غير العرب؛ كالفرس، والروم، والترك، والخزر، والصقالبة، والزنج. وهؤلاء أثَّروا في الحضارة الإسلامية، ومثلت ثقافتهم المختلفة والمتنوعة، باختلاف مفاهيمها وقيمها وسلوكها وأنماط عيشها ومستواها الحضاري⁽¹⁸⁾، شيئا جديدا على المسلمين من العرب.

والحق أن أول ظهور للآخر الديني في الإسلام، كان بُعيد "معركة صفين"؛ إذ ظهرت فرقة الخوارج، واتخذت موقفا دينيا وفكريا وسياسيا، من الصراع الذي نشب بين علي بن أبي طالب (عليه السلام) ومعاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه)، إثر مقتل عثمان بن عفان (رضي الله عنه). وقد فتح هذا الموقف المختلف للخوارج، الباب لظهور فرق أخرى بعدها: ظهر أغلبها كرد فعل على هذه الفرقة؛ إذ إن المحور الذي دارت عليه مواقف كل الفرق، أول الأمر، كان قضية الإمامة، التي ارتبطت ارتباطا حيويا بالدين والعقيدة، طالما أن الإمام هو خليفة النبي (ﷺ) في أمور الدين والدنيا.

ورأي الخوارج في الإمامة، كما يسوقه أحمد أمين هو أنها "يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين، وإذا اختير (الخليفة) فلا يصح أن يتنازل أو يحكم، وليس بضروري أن يكون الخليفة قرشيا، بل يصح أن يكون من قريش ومن غيرهم ولو كان عبدا حبشيا، وإذا تم الاختيار كان (من اختيار) رئيس المسلمين، ويجب أن يخضع خضوعا تاما لما أمر الله، وإلا وجب عزله"⁽¹⁹⁾، والحق أن هذا الرأي لم يكن هو ما جعل من الخوارج "آخرا دينيا"؛ بل آراؤهم العقائدية التي طوروها فيما بعد، وأهم هذه الآراء، رأيهم في الإيمان؛ إذ هو في نظرهم ليس الاعتقاد وحده، بل

يشمل العمل بأوامر الدين من صلاة وصيام وصدق وعدل، فمن اعتقد بالشهادتين ولم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبيرة فهو كافر ووجب قتله⁽²⁰⁾.

تميز الخوارج بالتعبد الشديد، والشجاعة النادرة، والضراوة في القتال؛ إذ إنهم كانوا في قتال دائم، بعد أن كفّروا عموم المسلمين، فكفّروهم عموم المسلمين نتيجة لذلك. وباعتبارهم كانوا أصحاب الانشقاق الإسلامي الأول؛ الفقهي والأيدولوجي "فقد اختطوا بذلك طريقاً شائكاً للموقف من الآخر في الحضارة العربية الإسلامية"⁽²¹⁾. كفّر الخوارج كل الفرق الإسلامية الأخرى، بل حرّموا طعامهم أو الزواج منهم أو توارثهم، وعدّوهم كفاراً، لا يُقبل منهم إلا الإسلام (وفق رؤية الخوارج) أو السيف، فقرروا بالتالي، أن دار هؤلاء هي "دار حرب"، فاستحلوا قتل وسي أبنائهم ونسائهم، وهو الموقف الذي كلفهم (أي الخوارج) تكفيرهم واستباحة دمائهم، وإخراجهم من دائرة الثقافة والانتماء إلى الذات، وتصنيفهم في دائرة "الآخر العدو".

أما الشيعة، فأول ظهورهم كان رد فعل على خروج فرقة الحرورية (الخوارج) علعلي بن أبي طالب (عليه السلام)، بعد حادثة "التحكيم". وشيعة الرجل في اللغة هم أنصاره وأصحابه وأتباعه، فتسمّى الفريق الذي ناصر عليّاً (عليه السلام) وتشيع له، بعد "صقّين" و"التحكيم" بالشيعة، وهم كانوا يرونه أحق بالخلافة بعد النبي (صلى الله عليه وآله)، لأنه من أهل بيت النبوة، ومن أوائل من أسلموا، وزوج فاطمة الزهراء بنت النبي (صلى الله عليه وآله)؛ فهو أولى الناس بالإمامة بعده. والحق أن ما صح عن علي (عليه السلام)، أنه كان يرى نفسه أولى بالأمر من أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب (رضي الله عنهما)، ويحتج بأنه وأهل بيته "الثمرة وقريش الشجرة، والثمرة خير ما في الشجرة"⁽²²⁾.

والإمامة في نظر الشيعة "ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوما من الكبائر والصغائر، وأن عليًّا (عليه السلام) هو الذي عيّنه صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم" (23)، وكان جمع من الصحابة يرى أن عليًّا أفضل من أبي بكر وعمر وغيرهما، ومن هؤلاء: عمار بن ياسر، وأبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله، والعباس بن عبد المطلب وبنيه، وأبي بن كعب، وحذيفة بن اليمان (رضي الله عنه)، وغيرهم كثير (24).

وقد سُمي عليٌّ بالوصي، بناء على قولهم إن النبي (ﷺ) أوصى له بالخلافة من بعده، فنشأت إذن فكرة الوصية. فعلي ليس الإمام بطريق الانتخاب أو المشورة، بل بالنص من رسول الله (ﷺ)، وهو قد أوصى -حسبهم- لمن بعده، ثم يوصي كل إمام لمن بعده. وقد أداهم هذا إلى القول بعصمة الأئمة: عليٌّ ومن بعده. والإمامة إنما هي حصر في ذريته. ومما يقولون به، وهو عندهم من العقائد الراسخة: القول بالمهدي المنتظر، وهو حسبهم أحد الأئمة المعروفين، يختفي ليظهر في آخر الزمان؛ يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما. وقد اختلفت طوائف الشيعة في تحديد هذا الإمام، منهم طائفة تنتظر محمد بن الحنفية؛ أحد أبناء علي من زوجة غير فاطمة الزهراء، وفي هذا يقول كثير عزة:

أَلَا إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ	وَلَاةَ الْحَقِّ أَرْبَعَةٌ سَوَاءٌ
عَلِيٌّ وَالثَّلَاثَةُ مِنْ بَنِيهِ	هُمُ الْأَسْبَاطُ لَيْسَ بِهِمْ حَقَاءُ
فَسَبْطُ سَبْطِ إِيْمَانٍ وَبِرٍّ	وَسَبْطُ غَيْبَتِهِ كَرْبَلَاءُ
وَسَبْطُ لَا يَذُوقُ الْمَوْتَ حَتَّى	يَقُودَ الْخَيْلَ يَقْدُمُهَا الْبَوَاءُ
تَغَيَّبَ لَا يُرَى فِيهِمْ زَمَانًا	بِرَضْوَى عِنْدَهُ عَسَلٌ وَمَاءٌ (25)

وعلى العموم، فقد اغتنت الدعوة الشيعية بتعاليم دينية، وأحكام فقهية، ولم تقنع بأن تبقى حركة سياسية كما ابتدأت، ثم تحولت إلى فرقة دينية لها أيديولوجية، ولها أتباع كثر، حتى صارت "آخر دينيا" مختلفا، له مواقفه الخاصة إزاء جماعة المسلمين وأحكام الدين والفقه ورواية الحديث وغيرها، "وحركة لها عقيدتها وفلسفتها ولاهوتها، واستكملت كل الأسباب الضرورية لتكون عقيدة مختلفة، ويكون أتباعها طائفة من طوائف المسلمين التي ولدت مبكرا"⁽²⁶⁾.

إن عقائد وأفكار الشيعة لم تكن لِتَرْقُ للحكام؛ طالما أنها دعوة صريحة لنزع الملك عنهم، لذلك لم يألُ الحكام المتعاقبون جهدا في استئصالهم، وإعمال السيف فيهم، واستوى في ذلك الخلفاء الأمويون، والخلفاء العباسيون؛ على الرغم من القرابة بينهم (أبناء عمومة)، فلحقهم من ذلك أذى كثيرا، وشكلت هذه الفرقة بالنسبة لهؤلاء الحكام "آخرًا" في صفة عدو داخلي، لا يقل خطورة عن "الآخر" الخارجي المتربص، فكان مصير هذا "الآخر الديني" الرفض والإقصاء والاضطهاد.

لقد كانت الأسباب السياسية - كما رأينا - وراء ظهور فرقتي الخوارج والشيعة، وكانت هي كذلك وراء ظهور فرقة المرجئة. والمرجئة مشتقة من الإرجاء أي: التأجيل والتأخير، فكان ظهورها رد فعل على ما تبنته هاتين الفرقتين من أفكار إقصائية؛ فالخوارج كفّروا صاحب الكبيرة، والشيعة أصرّوا على أن الاعتقاد بالإمام ركن من أركان الدين، لا يصح إلا به. وأما المرجئة فقالوا بالإرجاء؛ أي تفويض أمر الإيمان والكفر إلى الله يوم القيامة وهو يحكم بين الناس، لذلك كانت مقولتهم: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة⁽²⁷⁾. فلم يكفّروا صاحب الكبيرة، ولا لعنوا بني أمية، ولم ينحازوا، بالتالي، إلى أي حزب من الأحزاب، أو فصيل من الفصائل القائمة. لكن هذا الموقف المحايد، رغم اتخاذه مسافة متساوية

من جميع الفرق، قوبل بالفرض من هذه الفرق، فأصبحوا "آخرين" بالنسبة إليها، كما صارت هذه الفرقة "آخرًا" مرفوضًا من قبيلهم، لما تشكله من هدم لمعتقداتهم. فالمرجئة لا يكفرون أحدًا ولا يرفضون أحدًا، حتى وإن اختلف معهم، فالآخر عندهم، إذن، يخالفهم في الرأي فقط ويمكن التعايش معه ولا ينبغي إلغاؤه (28).

وأما الفرقة الأخرى فهم الدينيسيمون بـ "القدرية"، وسُموا كذلك لاشتغالهم بقضية القضاء والقدر. وقد شغلت قضية الجبر والاختيار الإنسان منذ أن بدأ التفكير، وكان السؤال دائما هو: هل إرادتنا حرة تعمل ما تشاء وتترك ما تشاء؟ أم نحن مجبرون على السير في طريق قد رُسم لنا من قبل، وبالتالي فلا حرية لنا؟ وقد أثارت هذه القضية جدلا كبيرا؛ فإذا كان الإنسان حر في فعل ما يشاء، فإنه بالضرورة حر الإرادة، وغير مجبر وهو مسؤول مسؤولية تامة عن أفعاله، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يقر الإسلام أن الله قد أحاط علما بأفعال العباد: ما كان منها وما سيكون، وكتب ذلك في كتاب عنده. فظن الإنسان أن هذا يستلزم حتما أنه "لا يستطيع أن يعمل إلا على وفق ما علم الله، فحار في ذلك بين الجبر والاختيار، وأخذ يفكر: هل هو مجبر أو مختار" (29).

وقد تكلم في مسألة الجبر والاختيار فلاسفة اليونان من قبل، ونقلها عنهم السريانيون، كما تكلم فيها الزردشتيون، والنصارى. وظهر في الإسلام من كان يقول بحرية الإرادة، معارضين بذلك الفكرة الشائعة بأن الإنسان مسير لا محير، وقد سُمِّي الذين قالوا بهذا القول: أي أن الإنسان له قدرة على أعماله بـ "القدرية"، سماهم بذلك خصومهم لحديث يروى أن القدرية مجوس هذه الأمة. وهم كانوا يرون أن أولى الناس بهذه التسمية، من يرون أن القدر مسيطر على أفعال البشر؛ خيرها وشرها. وأشهر من تكلم في القدر، على عهد الدولة الأموية هو غَيَّلان الدمشقي، وقد

تناهت أخباره هو ورجل آخر إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز فأرسل إليهما، وجادلهما، على ما يرويه الأوزاعي: "فقام عمر وكنت خلفه قائما حتى دخلا عليه وأنا مستقبلهما، فقال لهما: ألم يكن في سابق علم الله حين أمر إبليس بالسجود ألا يسجد؟ قال: فأومأت إليهما برأسي أن قولاً نعم وإلا فهو الذبح، فقالا: نعم"⁽³⁰⁾.

ظهر في مقابل "القدريّة" فرقة أخرى تسمى "الجبريّة"، وهي تقول بعكس ما قالت به "القدريّة". ورئيسهم هو المسمى جهم بن صفوان، لذلك سُمُّوا أيضاً بـ"الجهميّة"، وكانوا يقولون: إن الإنسان مجبور في أفعاله، ولا اختيار له ولا قدرة. فالله خلق الإنسان وخلق فيه الأفعال، وأنه قدّر أن تصدر منه، ويقولون أيضاً: إن الثواب والعقاب جبر كذلك. وخاض جهم كذلك في قضية أخطر؛ هي قضية ذات الله وصفاته. فهو ينفي عن الله صفات غير ذاته، وقال: "إن ما ورد في القرآن مثل سميع وبصير ليس على ظاهره، بل هو مؤول لأن ظاهره يدل على التشبيه بالمخلوق وهو مستحيل على الله"⁽³¹⁾. واستنتج بذلك أن القرآن ليس كلام الله؛ إذ يستحيل ذلك في رأيه لأنه صفة، فهو إذن مخلوق.

اندثرت هاتين الفرقتين، وظهرت على إثرهما فرقة جديدة هي "المعتزلة"، وكثيرا ما سُمّيت بالقدريّة لأنها قالت بقولهم؛ بأن الإنسان حر في أفعاله ومسؤول عنها، وأن للإنسان قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها عن الله تعالى. وأحيانا يُسمَّون بالجهميّة؛ لتبنيهم مقولة نفي الصفات عن الله تعالى ومقولة خلق القرآن⁽³²⁾. وقد اختلفت الآراء عن سبب هذه التسمية، منها الرأي المشهور الذي يقول: إن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اعتزلا حلقة الحسن البصري في مسجد البصرة واستقلا بنفسيهما، بسبب رأيهما في مرتكب الكبيرة الذي لم يقبله الحسن البصري؛ فهو يرى أنه منافق، فيما يراه الخوارج كافرا، ويرجيه المرجئة إلى ربه. أما قول واصل

وعمره فهو أنه في منزلة بين المنزلتين؛ أي منزلة بين الإيمان والكفر. ويصل أحمد أمين، بعد نقد كل الآراء المتواترة في تسميتهم بالمعتزلة، إلى ترجيح الرأي القائل "بأنهم سمو المعتزلة لاعتزالهم قول الأمة، يعنون بذلك أنهم اشتقوا لأنفسهم طريقا جديدا ساروا فيه وخالفوا غيرهم، وليس تحولهم من سارية جديدة -إن صح- إلا رمزا لتنحيهم عن هذه الفرق وإنشائهم فرقة جديدة"⁽³³⁾.

لقد شكلت هذه الفرق (الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية والجبرية والمعتزلة) "آخرا داخليا"، سواء من الجانب السياسي أم من الجانب الديني، ولعل أثرهم كآخر ديني كان أكبر، فهي قد خالفت عموم المسلمين في مقولاتهم، كما خالفت بعضها البعض في آرائها. وقد تعرض أتباعها للعنف من قِبَل السلطة الحاكمة؛ مثال ذلك حوار عمر بن عبد العزيز مع غِيْلان الدمشقي، والذي انتهى به الأمر مقتولا، بسبب آرائه، بأمر من الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك⁽³⁴⁾. ثم ما لبثت فرقة المعتزلة أن أصبحت "الآخر" الأكثر أهمية، الذي أثر في تاريخ الأمة "حيث شاركوا في السلطة فيما بعد (أيام المأمون والمعتصم والواثق) وطبقوا نظريتهم واضطهدوا الآخر المخالف وسجنوه وقتلوه"⁽³⁵⁾؛ مثلما حدث للإمام أحمد بن حنبل في فتنة خلق القرآن المشهورة.

إضافة إلى "الآخر الديني"، كان في المجتمع الإسلامي "آخرا إثنيا"، تمثل في الأعراق التي دخلت الإسلام من غير العرب؛ إذ كان العرب -كما رأينا- لهم اعتداد بعرقهم، باعتبارهم حملة الرسالة، ومادة الإسلام، فكانوا يسمون غير العرب: عجماء، وربما التصق هذا الاسم بالفرس أكثر شيء، فهم الذين كان لهم حضور قوي في المدن الإسلامية الكبرى. وقد نظر إليهم العرب بأنهم "آخر"، فلم يكن يُعتد بالرجل منهم إلا إذا كان مولى من موالى إحدى القبائل العربية، فيقال: فلان من العجم

مولى بني فلان. وقد كرس مفهوم "الموالي" مبدأ التراتبية في المجتمع المسلم، بما يفهم منه: أن العرب أعلى مرتبة من العجم.

استبطن هؤلاء الفرس إحساسا عميقا بأن العرب يحتقرونهم؛ انتقاما منهم لما كان يعاملهم به ملوك ساسان قبل الإسلام. فكانوا يتحينون الفرصة لرد اعتبارهم، حتى سنحت لهم أيام دولة بني العباس؛ إذ إنهما قامت على جهود الموالي، ومن أهل خراسان بصفة خاصة، فعلا صوته، وأظهروا ما كانوا يضمرونه من حقن على استعلاء العرب، وعبروا عن ذلك بالأدب، وبالشعر خاصة؛ وهو ما يسمى في تاريخ الأدب بحركة "الشعوبية"، ولعل أبلغ مثال ما قاله بشار بن برد للأعرابي حينما أهانه بقوله: وما للموالي والشعر، فرد عليه بشار بقوله:

سَاحِرٌ فَآخِرَ الْأَعْرَابِ عَيَّ	وَعَنْهُ حِينَ تَأَذَّنَ بِالْفَخَارِ
أَحِينَ كُسِيتَ بَعْدَ الْغُرَيِّ حَزًّا	وَنَادَمْتَ الْكِرَامَ عَلَى الْعُقَارِ
ثَفَاخِرِ يَا ابْنَ رَاعِيَةٍ وَرَاعٍ	بَنِي الْأَحْرَارِ حُسْبُكَ مِنْ حَسَارِ
وَكُنْتَ إِذَا ظَمِئْتَ إِلَى قَرَاخٍ	شَرَكْتَ الْكَلْبَ فِي وَلَغِ الْإِطَارِ
ثُرَيْغُ بِحُطْبَةٍ كَسَرَ الْمَوَالِي	وَيُنْسِيكَ الْمَكَارِمَ صَيْدُ فَارِ
وَتَعْدُو لِلْقَنَافِذِ تَدْرِيبَهَا	وَلَمْ تَعْقِلِ بِدَرَجِ الدِّيَارِ
وَتَشْخُ الشِّمَالِ لِلْإِسِيهَا	وَتَرْعَى الظَّنَّ بِالْبَلَدِ الْقِفَارِ
مُقَامُكَ بَيْنَنَا دَنْسٌ عَلَيْنَا	فَلَيْتَكَ غَائِبٌ فِي حَرِّ نَارِ
وَفَحْرُكَ بَيْنَ خَنْزِيرٍ وَكَلْبٍ	عَلَى مِثْلِي مِنَ الْحَدَثِ الْكُبَارِ ⁽³⁶⁾

لقد أحيا العرب طباع الجاهلية وعاداتها؛ على رأسها المشاعر القبلية، التي كانت تمثل الهوية المركزية آنذاك. كما عززوا الإحساس بالرفعة والاستعلاء على

غيرهم من الشعوب المسلمة "وتناسوا تعاليم الإسلام الأول وصحيحه وتقاليده المتعلقة بالمساواة والعدل، ونشر الإيمان والتوحيد وغير ذلك. وأخذوا يتعاملون مع الشعوب الأخرى وكأن هؤلاء مواطنون من الدرجة الثانية"⁽³⁷⁾. وما "الشعوبية" في حقيقة الأمر، إلا تعبير عن صراع بين "الأنا" و"الآخر"؛ إذ إن الذات المسلمة أصابها التشظي في بعض مكوناتها، وتحولت من مكونات لهوية واحدة، إلى هويات عرقية مستقلة، يرى كل منها أنه "ذات" مكتملة في مقابل ذات أخرى تمثل "الآخر الإثني الخصم".

أما الروم، فلم يكن لهم حضور قوي في المجتمع الإسلامي، ولا تأثير في الحياة الاجتماعية وتجاذباتها فيه. وتكاد تنحصر صورة الروم لدى العرب المسلمين أنهم ورثة اليونان في العلوم والحضارة، ويحتفظ العرب المسلمون بصورة مشرقة لـ"الإسكندر الأكبر" وفتوحاته، كما يعترفون بفضل العلوم اليونانية وفلسفتها في النهضة العلمية التي عرفتها مملكة الإسلام. وأما الشعوب الأخرى؛ كالترك والخزر والصقالبة وسكان المناطق الشمالية، فكانوا -رغم إسلامهم- يُعدون من الشعوب الغريبة، التي تختلف اختلافا جذريا في عاداتها وتقاليدها ونظم حياتها، وحتى في تطبيقها للدين، عن المجتمع الإسلامي في بيئته العربية، فمثلت "آخرًا غريبًا" في مقابل "الأنا المركزية" متمثلة في المسلم العربي. ولم تتغير صورة هذه الشعوب منذ رحلة ابن فضلان⁽³⁸⁾ إليها في القرن الرابع الهجري، إلى أن ارتحل إليها أبو حامد الغرناطي⁽³⁹⁾ فيما بعد القرن السادس الهجري.

ومن أكثر العناصر في المجتمع العربي الإسلامي، التي خضعت للتصنيف كـ"آخر" نجد العنصر الزنجي، أو "السُّود"، فهم كانوا يُصنَّفون في أدنى مرتبة؛ ألا وهي مرتبة العبيد. وتلازمت في الوعي الجماعي للمجتمع العربي الإسلامي صورة

الزنجي بلونه الأسود مع وضعه كعبد، وهي صورة موروثية منذ الجاهلية؛ إذ كان العبيد يجلبون من الحبشة ومناطق من أفريقيا الشرقية كزنجبار ومقديشو. ورغم ما نصبت عليه تعاليم الإسلام، من حرمة التفرقة بين الناس على أساس العرق أو اللون؛ فإن الثقافة التي سادت في المجتمع الإسلامي بقيت محافظة على النظر إلى الإنسان الأسود، حتى وإن لم يكن عبداً، على أنه "آخر إثني"، وهي صورة تسربت إلى المخيلة العربية الإسلامية "من خلال ما تناقله الناس من مرويات وأخبار ورواسب تخلفت من نصوص الثقافة عن هؤلاء السودان فاجمي السواد"⁽⁴⁰⁾.

كان الرق ظاهرة طبيعية في الجاهلية، فلما جاء الإسلام بمبادئ الإخاء الإنساني، لم يُحَرِّمه بل سعى في التخلص منه، فحينئذ ظهرت الحاجة إلى تبرير الرق في المجتمع؛ فانبرت الثقافة لإيجاد هذه المبررات له، وللغوارق الاجتماعية الكبيرة بين العبد وسيد، فعملت على إشاعة الصور النمطية عن الزوج والسود، مرتكزة في ذلك على المتخيل العربي، ومدعومة من حقول المعرفة المتنوعة؛ من جغرافيا وأدب وطب وفلك وتاريخ، وثبتت نتيجة لذلك التلازم اللصيق بين العبودية والهمجية؛ فمادام السود بهذه الهمجية التي تجعل منهم بهائم سائمة "فهم إذن من نعم الله التي سخرت للبشر، لذا يغدو استعبادهم مهمة إنسانية واجبة، لا تختلف عن إعمار الأرض أو الاستفادة من بهيمة الأنعام"⁽⁴¹⁾.

2- صورة الآخر غير المسلم:

يعرّف معجم دليل الناقد الأدبي مفهوم "الآخر" بأنه "في أبسط صوره هو مثل أو نقيض (الذات) أو (الأنا)"⁽⁴²⁾، ويرى عبد الرحيم بنحادة أن تحديد "الأنا" يختلف أبعادها لا بد لها من "الآخر"، فهو المرأة التي يُنظر إليها ومن خلالها للبحث ومن أجل تحقيق "الأنا"⁽⁴³⁾. فإذا كانت الحال هذه، فمن هو "الآخر غير

المسلم"؟ وكيف كانت صورته لدى "الذات العربية المسلمة"؟ لقد سبق أن رأينا أنَّ مرجعية الصورة لدى العربي المسلم يحكمها "براديعم ديني"، يمثل المحرك الذي ينتج الأفكار والتصورات وأحكام القيمة. وهذا لا يعني حُلُو هذه المرجعية من موجهات أخرى، فقد رأينا تأثير الموجه الإثني فيما تعلق بـ"الآخر المسلم".

وبناءً على هذه المرجعية المزدوجة، فإن "الآخر غير المسلم" قد تمثَّل في أتباع الديانات الأخرى كاليهود والنصارى؛ وهؤلاء كانت طائفة كبيرة منهم تعيش في المجتمع العربي الإسلامي. ومنهم الشعوب البعيدة كالهنود والصينيين، وحتى الزوج. وقد أدى توسع مملكة الإسلام، وتنوع البلاد والشعوب المتاخمة لها، إلى ازدهار حركة التجارة، ما أدى بالتالي إلى اكتساب معلومات عن هذه الشعوب. وحتى الحروب والصراع على النفوذ واكتساب الأراضي الجديدة، أدى إلى بناء صور نمطية في التخيل العربي الإسلامي عن هذا "الآخر غير المسلم".

وهذه الصورة لا تُرسم في خلو عن كل تصميم أو سبق تقدير، إنها عكس ما يبدو ويُتوهم، لا تكون نتيجة المشاهدة والاتصال فقط؛ بل هي "ثمرة وعي ومعرفة سابقين، إنها بالتالي، تستدعي توافر مرجعية محددة القواعد واضحة الأركان. تلك المرجعية منظومة متكاملة من القيم الجمالية والدينية والمعرفية؛ عن اجتماعها يكون ما يمكن أن نطلق عليه نعت الوعي الثقافي"⁽⁴⁴⁾. وهذا الوعي الثقافي القبلي تكوَّن لدى الذات العربية المسلمة من أنساقها الثقافية المتمثلة في: مرجعيتها الدينية المرتكزة أساساً على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، إضافة إلى السياقات التاريخية، واللغة، والرمز، كما يقرر ذلك نادر كاظم⁽⁴⁵⁾.

وفي هذا السياق، تبرز صورة اليهودي كـ"آخر مُعاهد" أو ذِمِّي. والمقصود بالذِمِّي: أهل الذِمَّة؛ وهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، الذين هم في ذِمَّة

مملكة الإسلام، يعيشون تحت حكمها وحمايتها، مقابل جزية من المال يدفعونها سنوياً⁽⁴⁶⁾. والحق أن اليهود كان لهم انتشار ووجود في كامل المعمور من الأرض تقريباً، ويعطينا كارلبروكلمان صورة لانتشارهم في المدن والبلدان، وتبوءهم المناصب العليا في الدولة، فيقول: "والواقع أنهم كانوا قبل الفتح الإسلامي منبثين في طول البلاد وعرضها بين القوط، وأنهم عملوا في خدمة أمراء النصارى كموظفين"⁽⁴⁷⁾.

إن صورة اليهود في المتخيل العربي الإسلامي، تتجسد وفق نظرة المرجعية الدينية إلى أهل الكتاب؛ ومصادق ذلك الآية الكريمة: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَبْوَدَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾⁽⁴⁸⁾. ولهذا نجد واحداً مثل ابن بطوطة في رحلته إلى آسيا الصغرى، لا يتورع في تقريع يهودي هو الطبيب الخاص للسلطان "مُحَمَّد بن أيدين"، سلطان مدينة "بَرْكِي"، بعد أن رأى تعاليه على قُرَّاء القرآن، فسأه ذلك. يقول ابن بطوطة: "في أثناء قعودنا مع السلطان أتى شيخ على رأسه عمامة لها ذؤابة فسَلَّم عليه، وقام له القاضي والفقهاء، وقعد أمام السلطان فوق المصطبة، والقُرَّاء أسفل منه. فقلت للفقهاء: من هذا الشيخ؟ فضحك وسكت. ثم أعدت السؤال، فقال لي هذا يهودي طبيب. وكلنا محتاج إليه. فلأجل هذا فعلنا ما رأيت من القيام له. فأخذني ما حدث وأبدت الامتناع. فقلت لليهودي: يا ملعون ابن ملعون، كيف تجلس فوق قُرَّاء القرآن، وأنت يهودي؛ وشتمته ورفعت صوتي، فعجب السلطان وسأل عن معنى كلامي فأخبره الفقهاء به. وغضب اليهودي فخرج عن المجلس في أسوأ حال. ولما انصرفنا قال لي الفقهاء: أحسنت بارك الله فيك. إن أحداً سواك لا يتجاسر على مخاطبته بذلك، ولقد عرَّفته بنفسه"⁽⁴⁹⁾.

يعبر رد فعل ابن بطوطة عن "الأنا المسلمة"، المتشعبة بالتفوق والإحساس بالتميز، المكون للوعي الثقافي لديه، إزاء ظهور الصورة الاستعلائية لدى "الآخر اليهودي"، الذي استغل مكانته ووظيفته لتحطيم الصورة المرسومة عنه لدى "الأنا المسلمة" فقلّب المكانة، وقد نجح بالفعل في البيئة الضيقة في تلك المدينة، لكنه انكسر أمام قوة "الأنا المسلمة الوافدة" ممثلة في ابن بطوطة؛ الذي لا يتعامل بمنطق المنفعة بل بمنطق الدين، الذي يحرك مرجعيته، لذلك انتفض عندما رأى أن مكانة قارئ القرآن تأتي تحت مكانة "الآخر اليهودي"، فخاطبه بالصورة الدينية المرسومة له في وعيه الثقافي؛ متمثلة صفة اللعنة.

أما صورة "الآخر المسيحي"، فلا تخرج كذلك، عن الصورة التي يرسمها القرآن الكريم في هذه الآية: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَارَعُوهَا حَقًّا رِعَايَتَهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (50). وهم أقرب أهل الدِّمَّة مودة للمسلمين؛ فقد تعايشوا مع العرب منذ الجاهلية، وزاد الإسلام في توطيد هذا التعايش. وشكلوا جزءاً لا يتجزأ من سيفسَاء مملكة الإسلام، ساهموا فيها بالعلوم والفنون، فكان انتماءهم إلى هذه المملكة أعلى من أي انتماء "لذا لا نستطيع فصل (الأنا) عن (النحن) لأن الهويّة تحقق شعوراً غريزياً بالانتماء إلى الجماعة والتماهي بها، فتتبادل معها الاعتراف" (51).

لهذا كان التفريق واضحاً، من قبيل العرب المسلمين، إبان الحملات الصليبية على بلاد الإسلام، بين "الآخر المسيحي الدِّمِّي" و"الآخر المسيحي الصليبي"؛ فلم يؤخذ الأول بجريرة الثاني. وكذلك كان الأمر من قبيل مسيحيي المشرق؛

الذين لم يشعروا بأي انتماء إلى الحملات الصليبية، بل عَدُّوا أنفسهم جزءاً من الذات المركزية الكبرى لمملكة الإسلام "وهل الهوية شيء آخر غير رد الفعل ضد (الآخر) ونزوع حالم لتأكيد (الأنا) بصورة أقوى وأرحب" (52). وفي هذا يسوق أسامة بن منقذي كتابه "الاعتبار" أخباراً عن احتقار نصارى المشرق للصليبيين (53).

ارتسمت في المتخيل العربي الإسلامي، من خلال هذه الحروب الصليبية، صورة لـ "الآخر المسيحي الصليبي"، كعدُو فرنجي، ومُعتدٍ آتٍ من أوروبا، وتداخلت معها صورة الفرنجة الذين طردوا المسلمين من الأندلس، وقبلها من صقلية، وأَهْوُوا بذلك الوجود الإسلامي من تلك الربوع. وقد أحيا الاستعمار الأوروبي لبلاد الإسلام صورة "الآخر المسيحي الصليبي" الذي اغتصب أرض الإسلام "وكانت هذه الحروب منعطفاً حقيقياً وتاريخياً رسَم الصلة بين الأنا العربي الإسلامي والآخر الأوروبي الغربي (الفرنجي) وحدد ملامح صورة هذا الآخر التي مازالت قائمة حتى اليوم" (54).

وإذا كان "الآخر المسيحي الصليبي" قد ورث صورة نقیضة لصورة سلفه "الآخر المسيحي الذمّي"، فإن "الآخر اليهودي الصهيوني" لم يرث، هو أيضاً، من سلفه "الآخر اليهودي الذمّي" نفس صورته في المتخيل العربي الإسلامي. بل ارتبطت صورته في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، بالإجرام والاعتصاب والقتل، في حق عرب فلسطين، بعد أن اغتصب أرضهم واستوطنها؛ فهو بهذا "لن يستطيع أن يعيش معزولاً عن السياق التاريخي الملطخ بالعدوان الصهيوني، مما يقهر الإنسان العربي، ويمنع تطور مشاعره الإيجابية تجاه الآخر المستوطن" (55).

لم تكن "النظرة الدينية" وحدها المسيطرة على صورة "الآخر غير المسلم"، بل ظهرت أيضاً في ذلك "النظرة الإثنية"؛ ولعل أكثر الشعوب إثارة لفضول "الذات العربية المسلمة" قديماً كانت: الهند والصين. عَرَف العرب منذ الجاهلية هذين البلدين،

فُعُرفت الهند بسيوفها التي كانت تُعد أحسن السيوف. وعُرفت الصين بأوانيها وحريرها المعروف بالجودة والإتقان. ويبدو واضحاً أن التجارة هي التي كانت صلة الوصل، أو سفير هذين البلدين إلى البلاد الأخرى، وفي الأخبار التي شاعت عن طريق الحرير دليل على صدق هذا الزعم. ثم وصل الإسلام إلى الهند والصين⁽⁵⁶⁾، ولعل هذا ما زاد في ولع العرب المسلمين بهذين البلدين، فقد شاع في مملكة الإسلام، وخاصة بعد ازدهار الحركة التجارية عبر موانئ المدن الإسلامية الكبرى، السفر إلى الهند والصين، حتى أصبح سمة ذلك العصر، لذلك حرص عدد كبير من الرحالة على دخولها، فكان من يدخل الصين يُعَد "جَوَّاب الآفاق"⁽⁵⁷⁾. ثم شاعت نتيجة لذلك، مؤلفات عديدة تُعنى بالحديث عن البلدين، مثل: رحلة بزرك بن شهريار⁽⁵⁸⁾، وكذلك رحلة أبي دلف مسعر بن المهلهل إلى الصين⁽⁵⁹⁾، وأهمها على الإطلاق: كتاب البيروني⁽⁶⁰⁾؛ الذي يُعَد بمثابة محاولة استشرافية⁽⁶¹⁾ لدراسة شعوب الشرق من قِبَل عالم مسلم في العصور الإسلامية الأولى.

وترسم صورة "الآخر الهندي" في المتخيل العربي الإسلامي، بتلازمها الشديد بالعجيب والغريب. فارتبط بالهند كل ما هو عجيب وغريب، من حيواناتها، إلى نباتاتها، وحتى أناسها، فهم يتعاطون السحر والشعوذة حتى شكلوا ما يمكن أن نطلق عليه: "الآخر العجائبي". أما "الآخر الصيني"، فقد ارتبطت صورته في المخيلة العربية الإسلامية، بالإتقان في الصنائع وحذق الحرف اليدوية، وفي هذا يقول المسعودي في كتابه "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، تحت عنوان: (مهاراة أهل الصين): "وأما أهل الصين فمن أحذق خلق الله كَفَّابَنْقَش وصنعة وكل عمل، لا يتقدمهم فيه أحد من سائر الأمم"⁽⁶²⁾، وقد استعار المسعودي هذه العبارات من كتاب أبي زيد السيرافي الذي عنوانه: "من أخبار الصين والهند"⁽⁶³⁾.

كان الأسيود في المتخيل العربي الإسلامي-وبغض النظر عن دين هذا الأسيود- يُنظر إليه نظرة احتقار ودونية، وهي نظرة مستمدة من تفسيرين مختلفين لظاهرة سواد البدن؛ بما أنها في نظر هذه الثقافة ظاهرة غير طبيعية تستدعي التفسير. أما التفسير الأول فهو حسب الرواية التوراتية: لعنة حلت بذرية حام بعد أن دعا عليه أبوه النبي نوح (عليه السلام) بالسواد والعبودية، وهي رواية تسربت إلى الثقافة العربية الإسلامية عن طريق الإسرائيليات. وأما التفسير الثاني فهو التفسير الجغرافي، الذي يستند إلى نظرية بطلَمْيُوس في تقسيم الأرض إلى سبعة أقاليم من الشمال إلى الجنوب. والناس حسب هذه النظرية يتدرجون في الألوان بحسب قرب إقليمهم من زاوية الشمس؛ فهي بهذا كالموقد، والبشر تحتها كالحبز النّيء، فتتوزع درجة النضج من القوة إلى الضعف، صعوداً من الإقليم الأول إلى الإقليم السابع "وعلى هذه الاستعارة تم توزيع الأقاليم السبعة، فالإقليم الأول (الزنج) محترق، والسابع (يأجوج ومأجوج) نيء، والإقليم الرابع (معظم بلاد الإسلام) معتدل وناضج، وبقية الأقاليم (الثاني والثالث والخامس والسادس) تتوزع من حيث الاعتدال أو الانحراف، من حيث النضج أو الاحتراق بحسب قربها من الموقد الشمسي أو بعدها عنه" (64).

لم تختلف صورة "الآخر الأسود غير المسلم" في الثقافة العربية الإسلامية، عن صورة "الآخر الأسود المسلم" إلا قليلاً، فأضيفت إليه لفظة "الكافر"، لتزيد في معنى الإقصاء والاحتقار؛ فترسم صورة "السودان" في مرويّات الأدب الجغرافي العربي مثلاً، بأنهم همّيل لا دين لهم، وفي هذا يقول ابن حوقلفي كتابه "صورة الأرض": "ولم أذكر بلدان السودان في المغرب والبلجة والزنج ومن في أعراضهم من الأمم، لأن انتظام الممالك بالديانات والآداب والحكم وتقويم العمارات بالسياسة

المستقيمة، وهؤلاء مهملون في هذه الخصال ولا حظ لهم في شيء من ذلك فيستحقوا به أفراد ممالكهم بما ذكرت به سائر الممالك" (65).

ومن الغريب أن مقولة "النبي والناصح"، التي جاءت بها نظرية الأقاليم السبعة مع بَطْلَمَيْوس، قد تبناها بعض السودان، من الذين يسميهم ابن بطوطة بـ "الكفار آكلي لحوم بني آدم"، يقول في ذكرهم إن قاضيا نفاه سلطانه: "إلى بلاد الكفار الذين يأكلون بني آدم، فأقام عندهم أربع سنين، ثم رده إلى بلده. وإنما لم يأكله الكفار لبياضه، لأنهم يقولون: إن أكل الأبيض مضر، لأنه لم ينضج. والأسود هو النَّضْج بزعمهم" (66). وهؤلاء السودان ينعتهم ابن بطوطة بـ "الكفار"، لتفرقتهم عن السودان المسلمين، وإمعانا في إلحاق كل صفات الهمجية والوحشية (67) بهم من جهة، وتأكيد كل معاني التفرقة والإقصاء والتعالي من جهة أخرى. ومهما يكن من أمر، فإن "الآخر الأسود" في المرجعية العربية الإسلامية منظور إليه بأحكام سلبية، ومحكوم عليه بالإقصاء؛ فحتى بلاد "الآخر الأسود المسلم" وصفها ابن بطوطة عندما وصل إلى تخوم "مقديشو" بالقذارة والنتن، إذ قال: "وأهل زيلع سود الألوان وأكثرهم رافضة. وهي مدينة كبيرة لها سوق عظيمة إلا أنها أقدر مدينة في المعمور وأوحشها وأكثرها نتنا" (68).

خاتمة:

تبين لنا إذن من خلال هذه الدراسة، أن الصورة التي رسمتها الثقافة العربية الإسلامية لـ "الآخر"، كانت صورة مركبة، وملتبسة تخضع في صناعتها إلى وعي ثقافي يرتكز أساسا على موجهين اثنين؛ يشتغلان ضمن مسار مزدوج، لإنتاج هذه الصور وأحكام القيمة المتعلقة بالنظر إلى "الآخر". فالموجه الديني رتب "الآخر" ابتداءً حسب انتمائه إلى الإسلام أو إلى غيره من الديانات، ثم عمد إلى تصنيف "الآخر

المسلم" بقبوله أو إقصائه، حسب قربه أو بعده من المنظومة القيمية الرسمية التي تتميز بالتفرد والتعالي، كما صنع صورة نمطية لـ"الآخر غير المسلم"، تتسم بالثبات والديمومة، وهي إمامنمطة في إطار العجيب والغريب، أو صورة مشوهة وتبخيسية. ويرتكز الوعي الثقافي كذلك على الموجه الإثني؛ الذي رتب الناس حسب أجناسهم وألوانهم وحضاراتهم، تحت تأثير النظرية الجغرافية لبطلميوس القلوذي (نظرية الأقاليم السبعة)، التي تغلّبت النظرة التفاضلية للأجناس البشرية، حسب تموضع كل إقليم، وهي النظرية التي تبنتها الثقافة العربية الإسلامية لما تعطيه من مكانة عالية لمملكة الإسلام.

هوامش:

- (1) - عبد الله مُحمَّد الغدامي: النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2010، ص11.
- (2) - شوقي ضيف: العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط11، ص420.
- (3) - حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين، دار الساقى، بيروت، ط1، 2010، ص09.
- (4) - المرجع نفسه، ص09.
- (5) - هو ملك الحبشة الذي قاد حملة على مكة، فيما سمي بعام الفيل، بسبب جلبه فيلا لهدم الكعبة، لصرف الناس عن الحج إليها، والتوجه إلى كعبته التي بناها في مملكته، وكل ذلك لتحويل حركة التجارة إليها والاستفادة من مداخيلها.
- (6) - ينظر: سورة الفيل.
- (7) - حسين العودات: المرجع نفسه، ص10.
- (8) - أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط11، 1975، ص25.

- (9) - محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل؛ صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 2000، ص307.
- (10)- Alain-Michel Boyer : Frontières du littéraire, Université de Paris IV, Sorbonne, 1995, Page 20.
- (11) -ينظر: عبد الحق بلقيدوم: مملكة الإسلام من خلال الأدب الجغرافي العربي، مجلة أنفاس الإلكترونية: www.anfasse.org، بتاريخ: 24 فيفري 2017.
- (12) - حسين العودات: المرجع السابق، ص21.
- (13) - ينظر: نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص47.
- (14) - أمارتيا صن: الهوية والعنف؛ وهم المصير الحتمي، ترجمة: سحر توفيق، كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008، ص70.
- (15) - حسين العودات: المرجع السابق، ص21.
- (16)- Julia Kristeva : Etrangers à nous-mêmes, Paris, Gallimard folio essais, 1991, Page 25.
- (17) - ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2013، ص13.
- (18) - حسين العودات: المرجع السابق، ص104.
- (19) - أحمد أمين: المرجع السابق، ص259.
- (20) - المرجع نفسه، ص259.
- (21) - حسين العودات: المرجع السابق، ص107.
- (22) - أحمد أمين: المرجع السابق، ص266.
- (23) -عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: المقدمة، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص228.
- (24) - أحمد أمين: المرجع السابق، ص267.
- (25) - المرجع نفسه، ص273.
- (26) - حسين العودات: المرجع السابق، ص110.
- (27) - أحمد أمين: المرجع السابق، ص279.

- (28) - حسين العودات: المرجع السابق، ص116.
- (29) - أحمد أمين: المرجع السابق، ص283.
- (30) - المرجع نفسه، ص285.
- (31) - المرجع نفسه، ص287.
- (32) - محمد أركون: العلمنة والدين؛ الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط3، 1996، ص60.
- (33) - أحمد أمين: المرجع السابق، ص296.
- (34) - المرجع نفسه، ص285.
- (35) - حسين العودات: المرجع السابق، ص117.
- (36) - حنا الفاخوري: منتخبات الأدب العربي، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، ط3، 1968، ص152.
- (37) - حسين العودات: المرجع السابق، ص125، وينظر: أندريه ميكيل: جغرافية دار الإسلام البشرية، الجزء 4، القسم 1، ترجمة: إبراهيم خوري، إشبيلية للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 1995، ص97.
- (38) - ينظر: أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد: رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة، تحقيق: سامي الدهان، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، 1959.
- (39) - ينظر: أبو حامد محمد بن عبد الرحيم الأندلسي الغرناطي: تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2003.
- (40) - نادر كاظم: المرجع السابق، ص52.
- (41) - المرجع نفسه، ص91.
- (42) - سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط3، 2002، ص21.
- (43) - عبد الرحيم بنحاد وخالد شگراوي: الرحلة والغريبة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2008، ص07.

- (44) - سعيد بن سعيد العلوي: أوروبا في مرآة المرحلة؛ صورة الآخر في الرحلة المغربية المعاصرة، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، ط1، 2006، ص16. وينظر: نواف عبد العزيز الجمحة: صورة الآخر في رحلة ابن بطوطة، مجلة العربي، العدد 552، الكويت، نوفمبر 2004، ص90.
- (45) - نادر كاظم: المرجع السابق، ص100.
- (46) - حسين مؤنس: عالم الإسلام، مطابع الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1989، ص249.
- (47) - كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1977، ص314.
- (48) - سورة المائدة، الآية 82.
- (49) - أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق: محمد عبد الرحيم، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، بيروت، ص166.
- (50) - سورة الحديد، الآية 27.
- (51) - ماجدة حمود: المرجع السابق، ص15.
- (52) - محمد عابد الجابري: مسألة الهوية؛ العروبة والإسلام... والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2012، ص17.
- (53) - أبو مظفر أسامة بن منقذ بن مرشد الشيزري: كتاب الاعتبار، تحقيق: فيليب حتي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص132.
- (54) - حسين العودات: المرجع السابق، ص30.
- (55) - ماجدة حمود: المرجع السابق، ص104.
- (56) - فهمي هويدي: الإسلام في الصين، كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1981، ص105.
- (57) - ينظر: ابن بطوطة: المصدر السابق، ص335.
- (58) - ينظر: بزرگ بن شهريار الراهرمزي: عجائب الهند بره وبحره، تحقيق: ليت بيتر أنتوني واندرو، دار ومكتبة بيبليون، بيروت، ط1، 2009.

- (59) - ينظر: فهمي سعد وطلال مجذوب: تحقيق المخطوطات بين النظرية والتطبيق مع تحقيق ودراسة الرسالة الأولى لأبي دلف الخزرجي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1993.
- (60) - ينظر: أبو الريحان مُحمَّد بن أحمد البُيُروني: في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، منشورات مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند، 1958.
- (61) - مُحمَّد نور الدين أفاية: المرجع السابق، ص307.
- (62) - أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق وتعليق: سعيد مُحمَّد اللحام، الجزء 1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005، ص157.
- (63) - فهمي هويدي: المرجع السابق، ص182.
- (64) - نادر كاظم: المرجع السابق، ص218.
- (65) - أبو القاسم مُحمَّد بن علي بن حوقل: صورة الأرض، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، 1992، ص19.
- (66) - ابن بطوطة: المصدر السابق، ص377.
- (67) - عبد العزيز غوردو: افتراس اللحوم الآدمية؛ زيارة إلى التاريخ المقارن، دار "ناشري" للنشر الإلكتروني (نُشر إلكترونياً: أوت 2013)، موقع: www.nashiri.net، ص17.
- (68) - ابن بطوطة: المصدر السابق، ص139.