الفصل الأول

الإسلام في الفكر الأوروبي

(١)

مثل الإسلام منذ الوهلة الأولى لظهوره، معضلة لأوروبا المسيحية؛ حيث نُظر إلى من اعتنقوه بأنهم الأعداء الذين يتربصون بأوروبا المسيحية على تخومها. فقد تمكنت جحافل الجيوش التي كانت تقاتل تحت راية أول دولة إسلامية؛ أي دولة الخلافة، وذلك خلال القرنين السابع و الثامن الميلاديين من الوصول إلى قلب العالم المسيحي آنذاك. حيث قاموا باحتلال أقاليم من الإمبراطورية البيزنطية في سورية، والأرض المقدسة، ومصر، كما توغلوا غرباً إلى شمال أفريقيا وإسبانيا، وصقلية؛ ولم يكن الفتح عسكرياً فحسب، بل تبعه، مع مرور الوقت، اعتناق الكثير منهم للإسلام على نحو منقطع النظير. و حدث هجومٌ مسيحيٌ معاكسٌ ما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر، وكان ناجحاً لبعض الوقت في الأرض المقدسة، حيث نشأت مملكة لاتينية في بيت المقدس، أما في (الأندلس) إسبانيا فكان ذلك النجاح دائماً؛ فقد سقطت آخر مملكة إسلامية في إسبانيا في عام ١٤٩٢م، ولكن كان هناك توسع إسلامي أكبر في مكان آخر يشق طريقه في نفس الوقت، حيث تقدم السلاجقة، وهم سلالة حاكمة منحدرة من الشعوب التركية، نحو الأناضول، وفيما بعد أجهز العثمانيون على ما تبقّى من الإمبراطورية البيزنطية واحتلوا عاصمتها، القسطنطينية، وتوسعوا إلى شرق ووسط أوروبا. و تمكنوا في نهاية القرن السابع عشر من احتلال جزيرة كريت بل وتهديد فيينا.

لم تكن العلاقة بين المسلمين و مسيحيي أوروبا علاقة حرب دائمة كما يظن ؛ أي حملات صليبية يقابلها جهاد مقدس، بل كان هناك تبادل تجاري عبر البحر الأبيض المتوسط، وإن كان قد طرأ تغير على التوازن التجاري عبر الزمن ؛ فمنذ القرنين الحادي والثاني عشر الميلاديين وما بعدهما وسعت الموانئ الإيطالية من نشاطها التجاري، وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر بدأت السفن المنطلقة من موانئ أوروبا الشمالية بالظهور في البحر المتوسط والمحيط الهندي. وقد كان هناك أيضاً تبادل للأفكار، وكانت هناك حركة نشطة انطلقت بشكل رئيسي من بلدان العالم الإسلامي إلى العالم المسيحي، حيث تُرجمت مؤلفات عربية عن الفلسفة والعلوم والطب إلى اللغة اللاتينية، واستخدمت مؤلفات ابن سينا- عالم الطب الكبير- في المدارس الطبية الأوروبية حتى القرن السادس عشر.

كانت هناك علاقات ووشائج شتى تجمع بين المسلمين والمسيحيين، على الرغم من الصراعات التي كانت تفصل بينهما. وكان من شأن هذه العلاقات أن تجعل كل طرف منهما يظهر للآخر تحدياً دينياً و فكرياً ؛ إذ ماذا يمكن أن يفعل أتباع كل دين حيال مزاعم وادعاءات الطرف الآخر؟ إن موقع الدين المسيحي لدى المفكرين المسلمين واضح لا لبس ولا غموض فيه ؛ فالمسيح رسول من سلسلة حقيقية من الرسل الذين سبقوه، واختتمت هذه السلسلة بمحمد "خاتم الرسل"، ورسالته في أصلها لا تختلف عن رسالة محمد فأساسهما واحد. لكنهم يرون أن المسيحيين لم يفهموا دينهم واعتقدوا أن نبيهم إله، وأنه قد صُلب. والتفسير الإسلامي لدى المسلم العادي هو أنّ المسيحيين قد "حرّفوا" كتابهم المقدس، إما بالعبث بالنص، أو بإساءة فهم معانيه. ويؤكد المفكرون المسلمون أنه إذا تم فهم الكتاب المقدس على نحو صحيح، فإنه لا يؤيد المزاعم المسيحية القائلة بأن المسيح ذو خصائص إلهية، وقد أوضح القرآن بأن المسيح لم يُصلب، بل رُفع بطريقة ما إلى السماء. ومن الناحية الأخرى، لم يقر المسيحيون بصحة الوحي الذي نزل على محمد، مع العلم أن تفسيراً صحيحاً للإنجيل يُظهر أنه قد تنبأ و بشّر بمجيء محمد.

أما بالنسبة للمسيحيين فقد كانت القضية أكثر صعوبة. فقد كانوا يعرفون أن المسلمين يؤمنون بإله واحد، وهو يعدّ بطبيعته وأفعاله نفس الإله الذي يعبده المسيحيون، لكن لم يكن باستطاعتهم أن يتقبّلوا، بسهولة، مقولة أن محمداً نبي مُرسل. فالنبوءة التي أشار إليها العهد القديم بالنسبة لمجيئ المسيح قد تحققت؛ إذاً ما الحاجة التي تستدعي ظهور أنبياء آخرين؟! وعلاوة على ذلك، فإن تعاليم محمد تُنكر المبادئ الأساسية للمسيحية، مثل تجسد المسيح وصلبه، وبالتالي تُنكر الثالوث المقدس كما تنكر تكفير المسيح عن خطايا البشر قبل موته. فهل يمكن أن يُعدّ القرآن بأي حال كلمة الله ؟! لقد بدا القرآن، للمسيحيين القلائل الذين كانوا يعرفون شيئاً ما عنه، على أنه يحتوي على أصداء محرّفة للقصص والموضوعات الواردة في الإنجيل.

إن آراء مسيحيي أوروبا عن الإسلام خلال الألف سنة الأولى من المواجهات، كانت تعكس حالة من الجهل باستثناء حالات قليلة. فقد كانت هناك ترجمة للقرآن باللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي وما بعده؛ وقد أنجزت أول نسخة مترجمة بناءً على أمر من بطرس الموقّر، رئيس دير مقاطعة كلاني Cluny. كما كانت هناك بعض المؤلفات العربية في الفلسفة والتي كانت تتبع التقليد اليوناني للفكر، معروفة جيداً عن طريق الترجمة. أما فيما يخص علوماً مثل اللاهوت، والتشريع، والروحانيات التي تضمنتها آيات القرآن، و كانت تطبق بحذافيرها لدى المسلمين، فإن معرفة الغرب كانت ضيقة محدودة فيها. لكن كانت هناك حالات استثنائية قليلة، ففي القرن الثالث عشر الميلادي احتوت بعض دور الطائفة الدومينيكية في إسبانيا على مراكز للدراسات الإسلامية، بيد أنه حتى هذه تلاشت في القرون التالية. أما فيما يخص المسيحيين الذين يعيشون في العالم الإسلامي؛ فقد كان ما يعرفونه عن الإسلام أكثر، و حق لهم أن يعرفوا أكثر؛ فقد واصل المسيحيون العيش في بعض البلدان الإسلامية، وخصوصاً في إسبانيا ومصر وسوريا، وعاش الكثير منهم في وسط يتحدث اللغة العربية. وبالتالي فإن كل ما يعتقد به المسيحيون ويمارسونه كان متوفراً، وقد كان ضرورياً لأهداف إدارية وسياسية. ولكن يجب ألا نبالغ بمقدار هذه المعرفة، حيث تظهر حدودها في مؤلفات كتلك التي يدحض فيها الغزالي مبدأ ألوهية المسيح.[1]

استطاع المسيحيون من خلال النظر إلى الإسلام بمزيج من الخوف والحيرة والاعتراف الصعب بوجود نوع من التقارب الروحي أن ينظروا إليه من أكثر من زاوية. فقد كانوا يعترفون أحياناً بالتقارب الروحي. حيث عثر على رسالة، على سبيل المثال، كتبها البابا جريجوري السابع Gregory VII إلى أمير مسلم في الجزائر، يُدعى الناصر، في عام ١٠٧٦م. يقول في تلك الرسالة:

> نحن ندين لبعضنا بعضاً بمحبة أكثر من باقي الشعوب، لأننا نشهد ونعترف بوجود إله واحد، على الرغم من اختلاف الطرق، ونحن نثني عليه ونعبده كل يوم كخالق ومتصرف في العالم.[٢]

وقد ناقش المفكرون تلك الرسالة، وإن كان ينبغي ألا نبالغ في مغزاها؛ فقد كانت هناك أسباب عملية ـ كما يرون ـ لتلك النبرة الدافئة والحميمة التي خاطب بها جريجوري هذا الأمير، وهي تكمن في الحاجة إلى حماية المجتمعات المسيحية التي بدأت أعدادها في التضاؤل في شمال أفريقيا، والمعارضة المشتركة لكل من البابا والأمير الناصر لوجود حاكم مسلم آخر في شمال أفريقيا. وربما رغبة تجار روما بالحصول على حصة أكبر من التجارة المتنامية في ميناء بيجاية Bijaya، الذي يقع تحت سيطرة الناصر. وقد كتب جريجوري، في رسائل أخرى موجهة إلى المسيحيين، واصفاً الإسلام والمسلمين بعبارات قاسية. ومع ذلك، يظهر من العبارات المستخدمة في الرسالة وجود وعي ما في ذلك الوقت بأن المسلمين لم يكونوا وثنيين، ومن المدهش أكثر أن تلك الرسالة كانت قد كُتبت قبل انطلاق أكبر مرحلة من العداء، ألا وهي الحملات الصليبية.[٣]

كانت النظرة الأكثر شيوعاً في الغرب عن الإسلام أنها تعتبره نوعاً من البرطقة أو فرعاً اشتق من المسيحية. و كانت تلك النظرة التي تبناها أول عالم لاهوت مسيحي بشكل جدي وهو القديس يوحنا من دمشق (٦٧٥ — ٧٤٩). وكان هو نفسه

يشغل منصباً في إدارة الخليفة الأموي في دمشق، وكان يجيد اللغة العربية. وقد ذكر الإسلام في جزء من كتابه على أنه نوع من أنواع الهرطقة المسيحية، حيث يقول إنّ الإسلام يؤمن بالله، ولكنه يُنكر بشكل أكيد حقائق أساسية عن المسيحية، وإن هذا النكران يجعل من الحقائق التي يقبلها الإسلام لا معنى لها. أما الاعتقاد السائد بشكل أوسع فقد اعتبر الإسلام ديناً زائفاً، وأن الله ليس إلهاً، ومحمداً ليس رسولاً؛ كما أن الإسلام دين ابتدعه رجال يجب أن نستهجن دوافعهم وشخوصهم، وأنه دين انتشرعلى حد السيف.[٤]

(٢)

مهما كانت الفكرة التي تبناها مسيحيو أوروبا عن الإسلام، فإنه لم يكن بإمكانهم أن يُنكروا أن الإسلام كان عاملاً مهماً في التاريخ الإنساني، وأنهم بحاجة إلى فهمه. لقد تزايد الوعي حول العالم الإسلامي في أوائل العصور الحديثة؛ أي ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، كما طرأ تغيّر على طبيعة ذلك الوعي. فبحلول القرن الثامن عشر، لم يعد يوجد ذلك التحدي العسكري من قبل الإمبراطورية العثمانية، حيث تغيّرت موازين القوة العسكرية. كما مكّنت التطورات الملاحية اللاحقة السفن الأوروبية من الاستكشاف وتوسيع التجارة الأوروبية في البحر المتوسط، والمحيط الهندي، وكانت تلك التطورات بدايةً للاستيطان الأوروبي. فبالنسبة للمجتمعات التجارية الإيطالية، التي كان لها وجود منذ زمن طويل في الموانئ الشرقية للبحر المتوسط، فقد أضيف إليها مراكز تجارية أخرى، مثل حلب، التي كانت واحدة من المراكز الرئيسة لتجارة الشرق الأدنى وكانت تسكنها جاليات متعددة، بما في ذلك عدد من التجار الإنكليز (حيث ذكر شكسبير ذلك المكان مرتين، وذلك في مسرحيتي عطيل وماكبث).[٥] كما استقرّ تجار إنكليز وفرنسيون وهولنديون وبرتغاليون في بعض الموانئ الهندية. ومن ثم بدأ نوع جديد من العلاقة السياسية بالظهور؛ إذ كان للدول الأوروبية سفراء وقناصل في المناطق الخاضعة للحكم العثماني، على الرغم من أنه لم تكن للسلطان العثماني سفارات دائمة خاصة في

أوروبا حتى حلت الحروب النابليونية. وتمت حينها دراسة المعاهدات والتحالفات؛ حيث تحالف الفرنسيون والعثمانيون ضد الهابسبورغيين، وحاول البريطانيون وآخرون تأسيس علاقات مع ملوك إيران الصفويين.

ومع اطراد التقارب في العلاقات بين الجانبين، ازداد أيضاً الوعي الفكري. وبدأت الأهمية المباشرة للإسلام لدى الباحثين والمفكرين الأوروبيين بالتضاؤل. فقد بدأت القضايا الجدلية الدينية في أوروبا، في عصر الإصلاح والإصلاح المعاكس، تدور حول مجموعة جديدة من المشكلات، وقد أدّى التطوّر في العلوم والطب في أوروبا إلى اعتبار ما كُتب باللغة العربية أقل أهمية، إلا أن الإسلام ظل محطّ الاهتمامات الدينية لذلك العصر. وعلى الرغم من أنّ علم فقه اللغة المقارن لم يكن قد وجد كفرع من العلوم بعد، إلا أنه كان هناك اعتراف بأن اللغة العربية بشكل عام ذات علاقة وثيقة باللغتين اللتين كتب بهما الإنجيل؛ أي العبرية والآرامية، كما أنّ دراستها قد تُلقي الضوء على تلك اللغات؛ فضلاً عن أن معرفة بيئة الشرق الأدنى أيضاً، والتي تمّ من خلالها تسجيل الأحداث في الإنجيل على حقيقتها، يمكن أن تساعد على فهمها. لقد أضفى السفر والتجارة والأدب في اعتقاد المثقفين نوعاً من الوعي لظاهرة الحضارة الإسلامية المهيبة والمحيّرة، والممتدة من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادئ، وبلغة عربية مشتركة، التي كانت اللغة العالمية الأكثر شيوعاً بين اللغات الموجودة آنذاك. ولقد عبّر الدكتور جونسون Dr. Johnson عن هذا الوعي بقوله:

> هناك شيئان يستدعيان الفضول ـ العالم المسيحي، والعالم المحمدي (الإسلامي).
> أما كل ما تبقى فيمكن اعتباره همجيّاً.[٦]

إلى أي مدى أثرت تلك التغيرات على اتجاهات النظر نحو الإسلام؟ كان لا يزال هناك سلسلة من المواقف المحتملة؛ إذ كان هناك في أحد الأطراف رفض كامل للإسلام بوصفه ديناً. وهكذا أعطى باسكال Pascal في الفصل السابع عشر من كتابه

"أفكار" عنوان "ضد محمد". فأكّد أن كل شيء في المسيح لا ينطبق على محمد. وأنه لا سلطة لمحمد، كما أنه لم يتم التنبؤ بقدومه، ولم يأت بمعجزات، ولم يكشف عن أي أسرار، وأن "باستطاعة أي رجل أن يقوم بما فعله محمد؛ لكن لا أحد يستطيع أن يقوم بما فعله المسيح". لقد سلك محمد طريق النجاح الإنساني؛ أما المسيح فقد مات من أجل الإنسانية.[٧]

ترددت مثل هذه الأقوال كثيراً، ولكن بمضي الزمن، حدث تحول ملحوظ في التركيز على الإسلام، حيث قلّ التشويه لشخصية محمد كرجل، وازداد الاعتراف بخصائصه بما يتميز به من إنسانية، وإنجازات استثنائية. وقد تبنّى جوزيف وايت Joseph White، أستاذ اللغة العربية في جامعة أوكسفورد، في محاضراته في قاعة بامبتون Bampton في عام ١٧٨٤م، موضوع "مقارنة الإسلام والمسيحية في ضوء مصدرهما وبراهينهما وتأثيرهما".[٨] فهو لا يقر بأن ظهور الإسلام كان حدثاً إعجازياً على الإطلاق، أو أن له دوراً في الإرادة الإلهية لأجل البشرية. فهو دين طبيعي خالص، تسانده اقتباسات من الكتب المقدسة للمسيحية ولليهودية. ويمكن أن نعزو نجاحه إلى فساد الكنيسة المسيحية في ذلك الوقت من جهة، والشخصية الفذة للرسول من جهة أخرى. وبعيداً عن الصورة التي رسمها مؤلفون مسيحيون عن محمد كونه "وحش الجهل والرذيلة" فإن محمداً حسبما يدّعي وايت هو:

> شخصية استثنائية ذات مواهب رائعة وبراعة كبيرة... وقد مُنح قوى عقلية تستطيع أن تواجه عواصف المحن... بواسطة قوة تتميز بعبقرية خصبة وشجاعة.[٩]

لتفسير هذا التحول الذي طرأ على التركيز على الإسلام و الحكم عليه، فإنه من الضرورة بمكان أن نُنعم النظر في نمو المعرفة عن الإسلام عند الغربِ المسيحي، وكذلك النظر إلى تحولات بعينها حدثت تجاه هذا الدين ككل. لقد كان باستطاعة جوزيف وايت ومعاصريه أن يعتمدوا على مئتي سنة من الدراسات الأوروبية عن

الإسلام؛ إذ تعود أول دراسة نظامية للإسلام وتاريخه في أوروبا الغربية إلى نهاية القرن السادس عشر. و في عام ١٥٨٧ بدأ التعليم المنتظم للغة العربية في كلية فرنسا في باريس، وكان أوّل معلّمَيْنِ للغة العربية من الأطباء، وكان هذا الأمر مهماً بوصفه أحد السبل التي تظهر أهمية معرفة اللغة العربية في ذلك الوقت؛ وكان المعلم الثالث قِسّاً مارونيّاً من لبنان، ويعد هذا أيضاً أمراً مهماً من ناحية أخرى، حيث يُظهر بذور التعاون بين المفكرين الأوروبيين و أهل البلاد الأصليين.[١٠] وبعد ذلك بقليل؛ أي في عام ١٦١٣، تم إنشاء كرسي للغة العربية في جامعة ليدن في هولندا، وكان أول مسؤول عنه المفكر المعروف توماس إيربينيوس Thomas Erpenius. كما تم إنشاء كرسي في إنكلترا في جامعة كامبريدج في عام ١٦٣٢، وآخر في جامعة أوكسفورد عام ١٦٣٤. وبدأت منذ ذلك الوقت الدراسة الجدّية و المستمرة للمصادر العربية، والتي برزت من خلالها شخصية محمد الإنسانية على نحو أكثر وضوحاً.

ولكي نتابع هذا التطور في إنكلترا وحدها، فإنه من الضروري أن نبدأ بأول مسؤول عن الكرسي في جامعة أوكسفورد، وهو إدوارد بوكوك (١٦٠٤ — ١٦٩١) Edward Pococke . حيث قضى فترتين متتاليتين في الشرق الأدنى، كانت أولاهما في حلب بصفته قسيساً مرافقاً للتجار الإنكليز، وثانيتهما في إسطنبول. وقد جمع مخطوطات من كلا المكانين أو طلب أن تستنسخ له. وكان من نتاج دراسته لتلك المخطوطات كتاب بعنوان "نبذة عن التاريخ العربي"، والذي تُظهر مقدمته مقدار المعرفة الفكرية في عصره، وشموليتها لعلوم الأنساب العربية، كما تتضمن معلومات عن الديانات التي سادت في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ووصف للمعتقدات الأساسية للإسلام، وفيه ترجمة لواحدة من المعتقدات من مؤلفات الغزالي.[١١] كما أنجز جورج سيل George Sale (١٦٩٧ — ١٧٣٦) بحلول ذلك القرن، أول ترجمة إنكليزية دقيقة للقرآن مستفيداً- إلى حد كبير- من ترجمة حديثة باللغة اللاتينية للودوفيكو ماراشي Lodovico Marracci. وتُعدّ المقدمة مهمة أيضاً هنا؛ فهي تطرح سؤالاً عن الغاية التي أرسل الله من أجلها محمداً. و اعتقد سيل بأن محمداً لم يتلقّ

الوحي من عند الله، ولكن الله أرسله "لكي يكون أداة عقاب للكنيسة المسيحية لأنها لا تعمل بشكل مسؤول بتعاليم ذلك الدين الذي آمنوا به و الذي يعد الأكثر قدسية". ولقد كان ذلك ممكناً فقط للخصال الحميدة التي يتمتع بها محمد، أي قناعته بأنه قد أُرسل لكي يعيد الدين إلى مساره الصحيح، وحماسته (وبحسب معناها في القرن الثامن عشر، فهي تلك المشاعر القوية التي لا يمكن ضبطها بشكل كامل داخل حدود العقل)، وذكائه الثاقب و حصافته، وحكمه الثاقب على الأمور، ومزاجه المرح، وسلوكه المهذّب والمقبول.

وفي نفس المرحلة نشر سايمون أوكلي Simon Ockley (١٦٧٨—١٧٢٠) كتاباً بعنوان " تاريخ العرب المسلمين" وتظهر فيه صورة مماثلة لمحمد؛ فهو عنده ليس رسولاً ملهماً أوحي إليه، ولكنه كان رجلاً ذا انجازات فذة عظيمة، ولم يحافظ على المعرفة والحكمة التي آلت إليه من الأزمنة السابقة فحسب، بل أحدث إصلاحاً أخلاقياً. لقد أعاد العرب إلى أوروبا:

> أشياء مهمة للخلاص الملحّ؛ وهي خشية الله، وتنظيم الشهوات، والحصافة المسكونية المتعقلة، وآداب الاحتشام ورزانة السلوك.[١٣]

لقد طرأ ـ مع ازدياد المعرفة ـ تغيّر في طريقة النظر إلى الدين، وحتى في معنى كلمة "دين" ذاتها. وكما بيّن ويلفريد كانتويل سميث Wilfred Cantwell Smith في كتابه "معنى وغاية الدين"، فإن الاستخدام الحديث للتعبير يظهر في القرنين السادس والسابع عشر. كانت كلمة دين في الأزمنة السالفة تعني أشكال العبادة، ولكنها الآن تعني نظاماً من المعتقدات والممارسات التي شكّلها الإنسان. وإذا ما استخدمنا الكلمة بهذه الطريقة، فهذا يعني إمكانية وجود أديان مختلفة، تستحق جميعها الدراسة العقلانية والنظر إليها بعين الاعتبار.[١٤]

تبدو هذه الصحوة لحب الاستطلاع عن التنوع الديني جلية على سبيل المثال، في حياة روبرت بويل Robert Boyle (١٦٢٧ — ١٦٩١)، وهو "فيلسوف طبيعي" معروف، وأحد مؤسسي الجمعية الملكية. يصف بويل في سيرة حياته الشخصية أزمة روحانية في حياته. فقد زار خلال رحلاته إلى المدن الأوروبية ديراً كارثوسياً قرب جرينوبل، وهناك سيطرت عليه "أفكار غريبة وشنيعة، وبعض الشكوك المحيّرة عن بعض أسس الديانة المسيحية لديه" حيث سوّلت له نفسه الانتحار، ولكن "في النهاية وبرضاً من الله... أعاد إليه ذلك الشعور المنصرف عن فضل الله عليه".[١٥] وقد خرج من هذه المحنة بدرس مفيد. فعليه: "أن يبحث على نحو جاد في حقيقة الأسس التي قامت عليها المسيحية، وعليه أن يصغي للآراء المختلفة ولكل ما يدعيه الأتراك (المسلمون) واليهود وكذا الطوائف المسيحية الرئيسة".[١٦] واعتقد أنه باستطاعته من هذا المنطلق أن يبني معتقداته على قاعدة ثابتة. وكان قد اشترط في وصيته أن يلقى عدد من المحاضرات سنوياً من ماله وذلك ليبرهن على صحة الديانة المسيحية ضد "الملحدين، والمؤمنين بوجود إله واحد، والوثنيين، واليهود، والمحمديين".[١٧]

عندما يتم النظر إلى المسيحية بهذا المنظار؛ أي من خلال علاقاتها مع الديانات الأخرى، وعندما يتم النظر إلى كل الأديان على أنها عبارة عن أنظمة اعتقاد وممارسات يفسّرها الإنسان، فمن الممكن الوصول إلى أكثر من نتيجة. إذ يمكننا أن نعتبر المسيحية ديناً مختلفاً، وذلك بالنسبة لنشأته ومعتقداته، عن باقي الديانات الأخرى، ولكن من الممكن أيضاً أن ننظر إلى كل الأديان على أنها نتاجات للعقول والمشاعر الإنسانية، وهكذا فإن الديانة المسيحية، لم تكن بالضرورة ديانة فريدة، أو أنها بالضرورة أفضل الديانات.

كان هناك ميول عند بعض كُتّاب القرن الثامن عشر لاستغلال رسالة محمد وسيرة حياته لانتقاد الديانة المسيحية بطريقة غير مباشرة، وعلى الأقل على النحو التي كانت تمارس به الكنائس تعاليمها. حيث كان يظهر محمد كمثال للافراط في الحماس

والطموح، أما أتباعه فكانوا مثالاً للسذاجة البشرية، ومن جهة أخرى، كانوا يرونه يبشر بدين أكثر عقلانية من المسيحية، أو أقرب إلى كونه ديناً طبيعياً خالصاً.

كانت تلك وجهة نظر بعض المفكرين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وبإمكاننا أن نسمع صداها في تصريحات نابليون عن الإسلام، فقد أصدر بياناً باللغة العربية عندما حطّ في مصر في عام ١٧٩٨، أكّد فيه للمصريين بأن الفرنسيين " يعبدون الله أكثر مما يفعله المماليك، وأنهم يحترمون الرسول والقرآن الكريم... فالفرنسيون هم مسلمون حقيقيون".[١٨] لقد كان هناك بلا شك شيء من الدعاية في ذلك البيان، ولكن كان هناك أيضاً إعجاب بإنجازات محمد (وهو الموضوع الذي عاد إليه نابليون في حياته لاحقاً)، بالإضافة إلى وجهة نظر معينة عن الدين، حيث يوجد هناك إله أو كائن عظيم، يمكن أن ندرك وجوده عن طريق العقل، ولكن طبيعته وكيفية تصرفه في الكون تمّ تشويهها من قبل أديان معيّنة؛ ويمكن ترتيب هذه الأديان وفق المدى الذي تقترب فيه تعاليم كل دين منها من الحقيقة التي يمكن للعقل أن يوصلنا إليها.

يمكن تشكيل فكرة كهذه بطرق مختلفة، بحيث تتراوح بين قناعة عقلانية أصيلة إلى شك كامل تقريباً أو مبدأ الغنوصية اللاأدرية. ويقترب إدموند جيبون Edmund Gibbon من درجة الشك، ولكن يظهر محمد في نظره بصورة إيجابية كأي زعيم ديني؛ حيث يخصّص الفصل الخمسين من كتاب " انهيار وسقوط الإمبراطورية الرومانية" لمحمد وإلى ظهور الإسلام. إنه كتاب ينم عن معرفة واسعة و غنية، ويعتمد على قراءات واسعة في الدراسات الأوروبية وأيضاً على مؤلفات الرحّالة لشاردان Chardin وفولني Volney ونيبور Niebuhr. إنَّ فكرة جيبون عن محمد فكرة واضحة، وهي فكرة إيجابية إلى حد ما؛ فهو يعتقد أن محمداً كان يتمتع بـ "عبقرية رفيعة وأصيلة" شكلتها على ما يبدو العزلة : "فالمحادثة تُثري الفهم، ولكن العزلة هي مدرسة العبقري". كما أن القرآن هو نتاج تلك العزلة، وهو "شاهد عظيم على وحدانية الله". فهو يعبّر عن فكرة:

موجود خالد أبدي بلا نهاية، لا مكان له ولا شكل، ليس له ولد ولا شبيه، موجود في أفكارنا الأكثر سرّية، وهو موجود بنفسه وطبيعته الخاصة، ويستمد من نفسه كل الكمال الأخلاقي والعقلاني.

ويضيف جيبون قائلاً، هذه "عقيدة سامية جداً، وقد تكون كذلك، بالنسبة لملكاتنا العقلية في الوقت الحاضر"؛ ولهذا السبب فهي مليئة بالمخاطر، وما كان محمد محصناً وذا مناعة لهذه الأفكار:

إن وحدانية الله فكرة ملائمة جداً للطبيعة والعقل؛ وإنَّ حواراً بسيطاً مع اليهود والمسيحيين سوف يجعله (محمد) يحتقر ويمقت وثنية مكة... إنَّ الطاقة العقلية التي توجه على نحو متواصل وباستمرار على نفس الموضوع سوف تحوّل التزاماً عاماً إلى دعوة خاصة؛ إنَّ الإيحاءات الدافئة للفهم قد تعطي إحساساً وكأنها وحي من السماء. كيف يمكن للضمير أن ينام في وضعية مشوشة ووسطية بين تضليل الذات والخداع الطوعي.

يعتقد جيبون أنَّ دوافع محمد يمكن أن تكون قد تبدلت عقب نجاحاته المطردة:

قد يُعتقد أن دوافع محمد الأصلية في الإحساس كانت عبارة عن نزعة أصيلة خالصة تبتغي عمل الخير؛ ولكن... ظلم مكّة واختيار المدينة حوّلت المواطن (محمد) إلى أمير، والواعظ المتواضع إلى قائد للجيوش... وقد يشك السياسي بأنه كان يبتسم في نفسه سراً... وذلك بالنسبة لحماسة فتيانه وسذاجة أنصاره.[١١]

(نجد هنا أن الفرق بين محمد مكة ومحمد المدينة أصبح موضوعاً مألوفاً في الدراسات الأوروبية فيما بعد).

(٣)

اتخذ الأوربيون المعنيون بالإسلام في بداية القرن التاسع عشر موقفين تجاهه (وبالطبع، بأشكال مختلفة عديدة لكلا الموقفين). حيث كانوا ينظرون إلى الإسلام كعدوّ ومنافس للديانة المسيحية، ولم تعيهم الحيلة في أن يستخدموا بعض الحقائق المسيحية لأهداف خاصة، أو أنهم كانوا يرونه واحداً من تلك الأشكال التي يتبناها الشعور والعقل الإنساني في محاولته لمعرفة وتحديد طبيعة الله والكون. ويشترك كلا الموقفين في قبول حقيقة الدور المهم الذي قام به محمد وأتباعه في تاريخ العالم. وعلاوة على ذلك، فقد كان من الصعب في ذلك الوقت عدم تبني واتخاذ موقف من نوع ما تجاه الإسلام، كما هو الحال تجاه أديان العالم الأخرى، وذلك بسبب العلاقات المتغيرة التي تستجد بين أوروبا وشعوب آسيا وأفريقيا حيث كانت ديانات أخرى غير المسيحية هي السائدة في تلك الأصقاع. فقد كانت التجارة تتوسع؛ حيث تم اختراع وتبني طرق جديدة في التصنيع، كما تطورت وسائل جديدة للانتقال والاتصال؛ مثل البواخر والسكك الحديدية والتلغراف. لقد أحدث التوسع الأوروبي معرفة جديدة عن العالم الخارجي، وأحدث بالتالي أيضاً مسؤوليات جديدة. فقد توسع الحكم البريطاني والفرنسي والهولندي ليصل إلى موانئ في البلاد المحيطة بالبحر المتوسط والمحيط الهندي وما ورائها، أما الحكم الروسي فقد توسّع جنوباً باتجاه البحر الأسود وشرقاً نحو آسيا.

وبناءً على ذلك، فقد كان هناك تجديد للنظرة إلى الإسلام في ذلك القرن؛ حيث اتخذت هذه النظرة أشكالاً عديدة واختلفت- إلى حد ما- بحسب تجارب الأمم الأوروبية المتنوعة. فقد أثيرت في بريطانيا، وفيما بين الشعب البريطاني في الإمبراطورية، فكرة التعارض بين المسيحية والإسلام وهي فكرة أثارتها الروح الدينية الجديدة للمذهب الإنجيلي البروتستانتي؛ أي الفكرة التي تضع الخلاص فقط في الشعور بالخطيئة وبالقبول برسالة المسيح المخلّص. ومن الواجب على الشخص الذي يعرف بأنه سوف يُخلّص، أن يواجه الآخرين بهذه الحقيقة. أصبحت مواجهة كهذه ممكنة الآن على نطاق أكبر من ذي قبل بسبب الزيادة المطردة في النشاط التبشيري

المنظم، وبسبب تمدد الإمبراطورية البريطانية، وبالأخص في شبه القارة الهندية، كل ذلك أتاح ووفر مجالاً ذا مسؤولية وفرصة كبيرة.

وبشكل عام، كان موقف المبشرين المتأثرين بالروح الإنجيلية البروتستانتية موقفاً معادياً تجاه الإسلام، كما أنهم تقبلوا بحماس شديد فكرة محاولة تحويل المسلمين عن دينهم واجباً. يُعتبر توماس فالبي فرينش Thomas Valpy French (١٨٢٥—١٨٩١) مثالاً صارخاً على هذا النمط من المبشرين، وقد كان مديراً لمعهد القديس يوحنا في مدينة أكرا بالهند وفيما بعد أسقفاً في مدينة لاهور. وكان قد تبنّى في بداية مهمته الاعتقاد بأن "المسيحية والمحمدية(الإسلام) ديانتان بعيدتان عن بعضهما بعد السماء عن الأرض، ولا يمكن أن يكون كلاهما صحيحين".[٢٠] وقد استقال في مرحلة لاحقة من حياته من منصبه كأسقف حيث اعتبر أن واجبه هو التبشير بتعاليم الإنجيل في شبه الجزيرة العربية، قلب العالم الإسلامي، لكنه لقي حتفه في طريقه إلى هناك في مدينة مسقط.

كانت المواجهات بين الإسلام و المسيحية - في بعض الأحيان - مواجهات مباشرة. وبين أيدينا سجل لاثنتين من مثل هذه المواجهات - على الأقل - أولى هاتين المواجهتين كانت مناظرة مكتوبة بين هنري مارتن Henry Martyn (١٧٨١—١٨١٢)، وقد كان مبشّراً نصرانياً مشهوراً في شبه القارة الهندية آنذاك، وبين اثنين من علماء الدين الشيعة الإيرانيين. حدث ذلك إبان زيارة مارتن إلى مدينة شيراز في عام ١٨١١. وقد كانت القضايا التي طرحت للنقاش من القضايا التي طالما كانت مثار جدال لا نهاية له بين المسلمين والمسيحيين و ذلك من قبيل: هل القرآن حقاً معجزة ؟! وقد أنكر مارتن ذلك بالطبع، أما الشيخان فقد تمسكا بوجهة النظر المعروفة ؛ وهي أن القرآن فريد لا يمكن محاكاته والإتيان بمثله وذلك دليل على أنه منزل من السماء. وطرح سؤال جدلي آخر: هل بشّر الإنجيل بمجيء محمد؟! عبر الشيخان هنا عن وجهة النظر العقدية الإسلامية المعروفة بأن ذلك قد حدث، إلا أن الكنيسة حرفت النص الإنجيلي الذي يشير إلى ذلك أو أساءت تفسيره. و من الأسئلة التي طرحت في تلك المناظرة أيضاً: هل كانت الشمائل والخصائص الأخلاقية التي كان يتمتع بها محمد وأتباعه بالقدر الذي ترسخ فيه الاعتقاد الجازم بأن الإسلام ذو أصل سماوي؟! وقد تركز

الجدل والنقاش حول موضوعات مألوفة أيضاً من قبيل تعدد زوجات النبي، وانتشار الإسلام بحد السيف.[٢١]

عُقدت مناظرة عامة أخرى أكثر إثارة ومباشرة في مدينة أكرا في عام ١٨٥٤، بين كارل بفاندر Karl Pfander، وهو مبشّر ألماني يعمل لصالح الجمعية التبشيرية الكنسية، وعالم دين مسلم، وهو الشيخ رحمة الله القيرناوي. وكان بفاندر قد نشأ نشأة دينية تقليدية لا تختلف كثيراً عن الحركة الإنجيلية البروتستانتية. وبتشجيع من بعض المسؤولين في الحركة الإنجيلية التابعة لشركة الهند الشرقية، قام باتباع سياسة نشطة في الوعظ والكتابة، حيث نشر كتاباً طويلاً عن الخطيئة والخلاص وقد تحداه الشيخ رحمة الله لمناظرة عامة مفتوحة. انصب الجدل الرئيس حول ما إذا كانت الكتب المقدسة لدى المسيحيين قد خضعت للتحريف لكي تخفي قدوم النبي محمد في المستقبل. لم تُحسم المناظرة نظراً لانسحاب بفاندر بعد الجلسة الثانية، ولكن التقارير تُظهر أنه لم يكن موفقاً في تلك النقاشات؛ إذ إنَّ رحمة الله كانت لديه بعض المعرفة عن العلم الألماني الجديد المتعلق بنقد الكتاب المقدس، وكان قد تلقاها من طبيب هندي مسلم كان متقناً للإنجليزية، وقد استفاد رحمة الله من تلك المعرفة ليطرح قضية أصالة وحجية الإنجيل في ضوء جديد.[٢٢]

لم يكن المبشرون هم وحدهم الذين تشرّبوا الروح الإنجيلية البروتستانتية الجديدة. فقد تأثر بها كثير من المسؤولين البريطانيين في الهند. وكان ويليام موير William Muir(١٨١٩ — ١٩٠٥) أحد أولئك المسؤولين الذين حضروا المناظرة، التي أشرنا إليها سابقاً، في أكرا. وكان قد كتب قبل بضع سنين مقالة بعنوان "الجدل المحمدي". والتي توجت تلك المعارضة الكاملة للإسلام التي اتسم بها أتباع الحركة الإنجيلية. إن الإسلام، بحسب قوله، هو:

> الخصم الوحيد الثابت و الجلي الذي لا مراء فيه بالنسبة للمسيحية... إنه عدو نشط وذو شوكة... إنَّ الديانة المحمدية خصم شرس وخطر جداً؛ لأنها تعترف بالرسالة السماوية، واستخدمت الكثير من أسلحة الديانة المسيحية.[٢٣]

أصبح موير في أخريات حياته، بعد انتهاء مهمته في الهند، مديراً لجامعة أدنبرة وكتب كتاباً مشهوراً بعنوان "حياة محمد"، وبقي سنوات عديدة الكتاب الإنكليزي الحجة بالنسبة لهذا الموضوع. ويعبّر الكتاب عن نفس الفكرة التي طرحها في مقالته السابقة بشكل كبير. حيث اعتبر أن محمداً يجمع مزيجاً من الخصال الجيدة والسيئة، ولكن الخصال السيئة هي التي تهيمن على سلوكه في نهاية حياته. إنه من التضليل والخداع أن نفترض أن الإسلام نوع من المسيحية، أو أن هناك تمهيداً له في الإنجيل:

> يوجد فيه كثير من الحقائق، ولكنها حقائق مقتبسة من كتب الوحي التي سبقته ولكنها صُبّت في قالب آخر، وذلك لتحويل الاهتمام عن طلب المزيد.[٢٤]

وإذا ما وضعنا آراء المسيحيين الإنجيليين جانباً، فإننا نلمس بزوغ اتجاهات وأفكار أخرى عن الإسلام، كانت قد بدأت تنتشر على نحو واسع، من ذلك القبيل: تلك المواقف التي نبعت من فكرة أن الإسلام- في حدوده الخاصة به- يعد تعبيراً حقيقياً عن حاجة الإنسان الماسة لأن يؤمن بإله (واحد)، وأنه يتضمن قيماً خاصة به. وقد عبر توماس كارليل Thomas Carlyle عن هذه الفكرة_ ولكن على نحو يشوبه الخلط والتشويش_ في عمل صار بعد ذلك ذا أثر بالغ وراسخ في العالم الناطق بالإنجليزية. جاء ذلك في محاضرة بعنوان " البطل بوصفه رسولاً" التي ضمنها فيما بعد في كتاب بعنوان "عن الأبطال، عبادة الأبطال والبطولة في التاريخ" وكان قد نُشر عام ١٨٤١ م. ويرى كارليل أن محمداً نبي_وذلك وفق تعريفه الخاص بالنبوة والأنبياء فهو: "روح عظيمة صامتة: روح من تلكم الأرواح التي لا مناص لها إلا أن تكون جادة". لقد كان مدركاً "لسرّ الوجود الأكبر... الحقيقة التي لا يمكن أن توصف، ها أنذا". ولقد كان ملهماً بطريقة ما:

أشرق هذا النور، كما حدث، ليضيء ظلمات هذه الروح العربية الجامحة. كان حائراً، حيث كانت الإشراقة المبهرة مثل الحياة والجنة... وقد سمّاها وحياً، وسمّاها المَلَكُ جبريل؛ من منّا يعرف ماذا يمكن أن يسميّه؟[٢٥]

كان إف. دي. موريس F.D.Maurice، وهو عالم لاهوت كبير في الكنيسة الإنكليزية، أحد أولئك الذين كانوا يواظبون على حضور محاضرات كارليل، وأحد أولئك الذين أثاروا الجدل وبعض الحيرة في زمنه وفيما بعد. وقد وصفه جون ستيوارت ميل John Stewart Mill، الذي لم يكن متعاطفاً مع أفكاره، بأن "هناك قوة عقلية ضائعة لدى موريس أكثر من أي معاصر آخر لي".[٢٦] لقد أثنى موريس في رسالة على وجهة نظر كارليل تجاه محمد، لكنه لم يوافق على فكرته عن الدين. حيث يقول:

إنّ كارليل يعتبر العالم كأنه بلا مركز و[الديانة المسيحية] على أنها فقط واحدة من المغامرات الأسطورية حيث أخفت أعمال معينة نفسها بداخلها.[٢٧]

أوضح موريس وجهة نظره الخاصة عن بقية الأديان الأخرى بعد عدة سنوات في كتاب له بعنوان " ديانات العالم وعلاقتها بالمسيحية". وقد كان عبارة عن محاضرات تم إلقاؤها ضمن سلسلة من المحاضرات كان قد أسسها روبرت بويل. وألقى موريس هذه المحاضرات في عامي (١٨٤٥– ٤٦) عندما كان أستاذاً للأدب والتاريخ في كلية كينغز في لندن، وبعد ذلك بفترة قصيرة، أصبح أستاذاً لعلم اللاهوت هناك، وكان ذلك قبل بضع سنوات من الجدل الذي أدّى إلى إبعاده عن منصبه. انصبّ اهتمام موريس، في تلك المحاضرات، على مشكلات أثارتها ـ حسب اعتقاده ـ ظروف الزمان والمكان الذي يعيش فيه. فقد كانت إنكلترا تتحول لتصبح بلداً مستَعْمِراً؛ مما يطرح على عاتقها مسؤولية التبشير بالإنجيل لغير المسيحيين في البلدان التي تستعمرها، وكان ذلك يتطلّب معرفة ماهية دياناتهم، وطبيعة علاقة المسيحية بها. وقد أثار هذا الأمر

بدوره سؤالاً آخر: ما هي الديانة المسيحية ؟ هل هي مجرد ديانة من ديانات العالم، أما أنها متميزة إلى حد يجعلها مختلفة عن الأخريات، مما يضفي عليها مكانة تبز بها تلك الديانات. ويصرح موريس بأنه كان واعياً "للتغيّر المذهل في شعور الناس تجاه الأنظمة الدينية". وقد طرح قضايا مقلقة من قبيل:

> أليس من الممكن أن تتكيّف أراض بعينها مع ديانات بعينها ؟... أليس من الممكن أن يكون قد اقترب زمن أفضل، بحيث نجد كل الأديان وقد أنجزت عملاً ذا خير جزئي، أو ذا شر أكبر، ويكون هناك شيء شامل ومُرض يحل محل هذه الأديان؟!

لقد أدّت الثورة السياسية الكبرى التي حدثت عند أخريات القرن الثامن عشر إلى رفع أصبع الاتهام إلى الأديان بأنها تُستغل لمصالح الساسة والقساوسة، وكان هذا الاتهام موجهاً ضد المسيحية و ضد الأديان الأخرى، أو ربما أكثر. لذلك كان من الضروري أن يثار سؤال عن حقيقة و ماهية الدين.[٢٨]

إنَّ جوهر الدين، كما يراه موريس، هو " الإيمان الكامن في قلب الإنسان". وكان يعني بذلك شيئاً محدداً، فالإيمان بالنسبة له ليس مجرد خصلة إنسانية أو جزءاً أساسياً في تركيبة الإنسان، بل هو مستمد من "الوحي الإلهي للإنسان، وليس [ببساطة] أية عواطف دينية أو تقوى يمكن أن يمتلكها الإنسان تجاه الله". يتضمن هذا الوحي على محتوى، وهو أن الله موجود، وقد كشف عن إرادته للإنسان، وأن إرادته تتصف بالمحبة، وقد أظهرت نفسها تدريجياً في التاريخ، وقد اكتمل هذا التدرج في شخص، وهو الصورة الكاملة لله، فهو "روح موحدة راضية، ترفع [الإنسان] فوق الأشكال المنكسرة وفوق ظلال الأرض".[٢٩]

كان موريس ينظر إلى كل واحد من الأديان ذات الشأن في ضوء هذا المبدأ السابق ذكره. وعندما ينظر إلى الإسلام، فإنه، قبل كل شيء، يفند خمسة أسباب زائفة أو غير كافية أدت لنجاحه: فلا يمكننا ببساطة أن نفسّر ذلك النجاح على أنه

حصل بقوة السلاح: فمن أين جاءت تلك القوة، إن لم تكن من قوة وطبيعة الإيمان عند المسلمين ؟ لم تكن تلك القوة نتيجة سذاجة إنسانية، لأن ذلك لا يمكن أن يُفسّر بقاء وازدهار الإسلام بمثل قوة الدفع الكبيرة هذه. ولا يمكننا القول بأن محتوى التعاليم الإسلامية قد أخذت كلها من العهدين القديم والجديد، فلابد أن محمداً قد استلهم منهما على الأقل. ولابد أنهما " قد استحوذا عليه". لا يمكن أن تكون شخصية محمد، وقوة قناعته وشعوره بالقوة هي السبب الوحيد؛ فلابد أن نفسّر لماذا كان لهذه الشخصية ذلك التأثير الكبير والمستمر على البشرية، وهذا الأمر يصعب تفسيره لأن الدين الذي بشّر به محمد يشجب كل الأديان التي يُتعبد بها البشر.

هل ثمة تفسير آخر؟ هل يمكن أن ننظر إلى نجاح الإسلام على أنه قضاء من الله على الأمم الخطّاءة: خاصة مسيحيي الشرق الذين أضاعوا الخصائل المسيحية وانغمسوا في عبادة الصور، والاحتفالات الدينية والنظريات الفلسفية، أم هو ضد الوثنيين الذين لم يعرفوا المسيحية أو عرفوها ولكنهم رفضوها؟ قد يكون موريس بطرحه هذا يكرّر فكرة كان قد قرأها في كتاب للمؤلف تشارلز فورستر Charles Forster بعنوان "كشف النقاب عن الديانة المحمدية" (١٨٢٢)، وهو كتاب يوصف بأنه غريب في أحسن الأحوال(حتى أن حفيده الكاتب إي. إم. فورستر E.M.Forster قد ذهب إلى أبعد من ذلك ووصف كتبه على أنها " لا تساوي شروى نقير" [٣٠]). تدور نقطة الجدال في ذلك الكتاب حول اعتبار محمدٍ عدوّاً للمسيح، ومع ذلك فإن لحياته غاية إلهية، حيث إن الإسلام بمحاربته لعبادة الأوثان واليهودية والهرطقة المسيحية، يوجّه مجرى الأمور على نحو غير مباشر باتجاه المسيحية، وهكذا فقد كان "ضرورياً من أجل إصلاح وإكمال الدين الخالص على النحو الأمثل".[٣١]

اعتقد موريس أنّ هناك بعضاً من الحقيقة في هذه النظرية، فقد أعاد الإسلام حقاً إلى العالم "الشعور بإرادة إلهية قديرة تُجبر كل الإرادات الإنسانية بالانحناء لها وتبجيلها"، والتأكيد على وجود قوة غير معتمدة على البشر، وهي الأساس لوجود الإنسان. يتفق كل من الإسلام والمسيحية في بعض الحقائق الأساسية، من مثل

الاعتراف بوجود إله واحد ذو إرادة جلية معروفة لدى البشر، وأنّ كلامه محفوظ بين دفّتي كتاب يمكن أن نعتبره مرجعاً مطمئناً لنا، وأن كل من يقبل بهذه الحقيقة يأمره الله بأن يُبشّر بهذه الحقيقة. وهكذا، فإنّ الإسلام قد أدّى غاية مفيدة للعالم و ذلك أنه أعاد الناس إلى معرفة هذه الحقائق. ومن هذا المنطلق يمكننا أن نقول : إنّ محمداً كان لديه نداء من الله، وقد أنقذت شهادته الكنيسة :

> تتطرّق العصور الوسطى إلى (محمد) أكثر... مما تخيلت، حتى بدأت بالتفكير بها أكثر. لم يكن من الممكن أن يكون هناك اعتقاد بالمسيح إن لم يكن هناك ذلك التأكيد الثابت الكبير بوجود إله مطلق.[٣٢]

على كل حال، فإن "شهادة محمد" هذه ينقصها شيء ما. إنّ إله الإسلام من وجهة نظر موريس، هو مجرد إرادة، أي ليس ذلك "الكائن الأخلاقي العظيم الذي يتنازل لكي يُخرج مخلوقاته من انحطاطهم، ويكشف لهم عن ماهيته ولماذا خلقهم". يمكن للإرادة، إذا ما نظرنا إليه بشكل منعزل، أن تصبح قدراً ميتاً وتؤدي إلى عدم المبالاة أو اليأس. إن التاريخ، بالنسبة لمحمد، لا يحمل "أملاً في التقدم"، وإن الدين الذي جاء به يشبه كل أديان العالم ماعدا المسيحية :

> إنها خطط خرافية منقسمة ومنكسرة لاسترضاء كائن (موجود) لا يرحم ولا رغبة لديه بذلك، لأنهم لم يستطيعوا أن يفهموا النقطة الموحّدة، ولأنهم كانوا مجبرين أن يخلقوها، في مكان ما في العالم الطبيعي أو الروحي.[٣٣]

(٤)

يعتبر كتاب موريس إشارة إلى تطوّر فكرة الأديان بوصفها محاولات إنسانية توضح على أن شيئاً ما قادم من خارج العالم الإنساني، " الإيمان في قلب البشر".

ويمكن اعتبار القرآن وحياة الرسول، إذا ما نظرنا إليهما من هذه الوجهة، على أنهما تشويه لأفكار اقتبست من ديانات أخرى في أسوأ الأحوال، أما في أحسن الأحوال فيمكن اعتبارهما دليلاً صادقاً للحقيقة إلا أنه دليل قاصر محدود. ومن الممكن، ومن دون أن نعود كثيراً إلى الوراء، أن نتتبع هذه الطريقة بالنظر إلى الدين عن طريق فكرة إيمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤). حيث يُفرق في واحد من آخر أعماله بعنوان "الدين ضمن حدود العقل فقط" بين "الدين الحق" وبين "الإيمان الكنسي". ويحتوي "الدين الحق"، حسب قوله، على عنصرين: القانون الأخلاقي، وهو حدس يوضحه العقل العملي، وعن طريقة معينة بالنظر إلى ذلك القانون، على أنه أمر إلهي؛ ويتم النظر إلى وجود الله على أنه افتراض مسبق ضروري لتلك الحاجة الأخلاقية. أما الإيمان الكنسي فيعتمد بدوره على الاعتقاد بكتاب مُنزل، ويجب أن نحكم عليه من خلال ما إذا كان يعمل وفقاً " للدين الصحيح" أم لا. تحتل الديانة المسيحية موقعاً فريداً بين تلك الأديان، لأنها الديانة التي تعبّر تماماً عن "الدين الصحيح"، وتُقدّم للإنسان المثال الإنساني الأسمى للمثل الأخلاقية، ولكن من الممكن أيضاً للأديان الأخرى المتجسدة في كتب منزلة أن تعبّر عن "الدين الصحيح"، وذلك في جزئية منها على الأقل.[٣٤]

تبنّى هذا الأسلوب في الفكر مفكّر من الجيل التالي يدعى فريدريك شليرماخر Friedrich Schleirmacher (١٧٦٨ — ١٨٣٤)، حيث كان لديه رأي واضح عبر به عن الإسلام. فقد اقترح في كتابه بعنوان "الحديث عن الأديان" (١٧٩٩)،[٣٥] أن أساس الدين كله هو شعور إنساني، ولكن ربما تعد كلمة "الشعور" كلمة ضعيفة جداً لا يمكنها أن تعبّر عما يعنيه؛ حيث إن أحد المفسرين لفكره عرّف تلك الكلمة بأنها "شكل من الإدراك الموضوعي... صنف من الوعي بالأشياء الروحية".[٣٦] وعلى نحو أكثر دقة، إنه الإدراك بأن نكون تابعين تبعية مطلقة، أو بمعنى آخر ـ أن يكون لدينا علاقة معينة مع الله (والذي يدعوه أيضاً "روح العالم"). إنه شعور مشترك موجود عند كل البشر. إنه سابق للمعرفة والعقل والعمل، ولكن الإنسان يحاول أن

يبيّنه عن طريق الأفكار ويعبّر عنه بالأفعال: وقد نتج عن هذه المحاولات مجتمعات دينية مختلفة، تأسس كل واحد منها على يد "بطل الدين"، كما أن لكل منها تفسيراً متميزاً خاصاً للشعور الديني في علم اللاهوت وفي التطبيق. وتختلف هذه المجتمعات بعضها عن بعض في التركيز الذي يضعونه على أحد مظاهر العلاقة بين الله والإنسان، والطريقة الكاملة التي يعبّرون بها عن شعور التبعية والتي هي المنطلق الأساس لجميعهم.

يمكننا صوغ معيار للأديان في ضوء ما تقدم؛ ففي عمل لاحق له، يفرق شليرماخر بين من يقبلون فكرة الاعتماد على إله واحد أوحد، ومن يرفضون هذه الفكرة جملة و تفصيلاً: فهناك ثلاثة أديان عظيمة من الأديان التوحيدية: اليهودية، والمسيحية، والإسلام. أو حري بنا أن نقول أن هناك دينين ليس إلا؛ إذ إن اليهودية في سبيلها إلى الزوال. ولا تزال الديانتان الإسلامية والمسيحية "تتنافسان من أجل الاستحواذ على أتباع أكثر من الجنس البشري".[٣٧] وبالنظر إلى هذه المنافسة، يكتب شليرماخر بوصفه مسيحياً مؤمناً بأن دينه هو الأسمى بلا شك. حيث يعتقد أنه عن طريق المسيح يمكن التعبير عن فكرة الاعتماد "بوضوح كبير"، ويضيف على ذلك الفكرة الأبعد وهي أن كل شيء ذو نهاية يحتاج إلى وسيط أعلى يساعده على التآلف مع الله. وعلى كل حال، إن كل الأديان فاسدة، حتى المسيحية نفسها، وهذا أمر لا يمكن تجنبه، وذلك عندما ينزل الإله إلى حيّز الزمان ويخضع إلى تأثير العقول القاصرة. لا أحد يمتلك كل الدين سواءً كان شخصاً أو مجتمعاً، ولكن الجميع لديهم شيئ ما من الحقيقة في دواخلهم:

> يستثني هذا الأمر فكرة أن الدين المسيحي يجب أن يتبنّى، فيما يتعلق بأشكال أخرى من التقوى، موقف الصحيح تجاه المزيف... ولا يتكوّن الخطأ داخل نفسه أو لأجل نفسه، ولكنه يكون موجوداً دائماً مع بعض الحقيقة، ولم نفهمه قط الفهم الكامل إلا بعد أن اكتشفنا علاقته بالحقيقة.[٣٨]

كانت مثل تلك الأفكار بمثابة حافز للتحقق من تلك العوامل التاريخية التي شكلّت تطور الأديان المختلفة وأعطت كل واحد منها نصيبه من الحقيقة وكذلك قصوره وحدوده. وقد كان الإسلام، في نظر معظم كتّاب القرون الأولى، وحتى للكثيرين من أمثال موريس في القرن التاسع عشر، يعني القرآن، كما يعني الرسول محمد والفتوحات الأولى للمسلمين. وكان هناك قدر قليل من الإدراك لوجود حضارة، ومجموعة من الأفكار والممارسات والمؤسسات التي نمت عبر الزمن ولا تزال باقية. على كل حال، وخلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، ظهرت وجهة نظر مختلفة لهذه الثقافة وذلك في الوقت الذي تطوّرت فيه فكرة أن كل المعتقدات والثقافات والمؤسسات تتشكل حسب مجرى التاريخ. إن النظر إلى الثقافات و المجتمعات المختلفة، وإلى الأديان التي قامت بدور رئيس في تشكيلها، ووضعها كلها ضمن إطار نظرة عامة لتاريخ البشر، كان هدفاً لمفكر ألماني آخر من نفس الجيل، ويدعى جاي. جي هيردر J.G.Herder (١٧٤٤ — ١٨٠٣). حيث يبيّن في عمل له بعنوان "تأملات في فلسفة التاريخ الإنساني" أن الوحدات الأساسية للبشر عبارة عن شعوب أو أمم، وقد تشكّلت ضمن بيئة طبيعية معينة وبطريقة للحياة تتطور تدريجيّاً والتي عبّرت عن نفسها بالعادات والمعتقدات. يتميز وينفرد كل شعب من الشعوب بلغته، ويرتبط كل شيء في حياته مع كل شيء آخر: "تتميز كل أفعال الله بوجود استقرار بذاتها، وفي توازنها الجميل". ولا يمكن لتلك الشعوب المتباينة أن يتم اختزالها في ما بينها، أو حتى أن يقارن بعضها مع بعض عند نقطة معينة. لقد كان هيردر يكتب في بداية حقبة التوسع الأوروبي، وقد رفض المحاولة المستحيلة لإيجاد:

> أوروبا موحّدة تُنصّب من نفسها طاغية وتجبر كلّ أمم العالم أن تكون سعيدة على طريقتها هي... ألا تعد فكرة مغرورة من هذا النوع خيانة ضد عظمة الطبيعة؟[٣٦]

ليس من هدف التاريخ أن يفرض شعب نفسه على الآخرين، بل إنما إحداث نوع من التوازن والانسجام بين هذه الشعوب.

في هذا السياق، ما الذي يجب أن نذكره عن الإسلام، أو ربما قل العرب، إذ الإسلام في نظر هيردر هو تعبير عن الروح العربية؟ وبحسب اعتقاده، قام العرب "بتبنّي مفاهيم سامية منذ أزمنة سحيقة". إذ كانوا "في معظم الوقت رجالاً منعزلين منزوين ورومانسيين". (في ذلك الوقت كان قد بدأ مفهوم معيّن عن شخصية العربي الذي يسكن الصحراء بوصفه شخصية نبيلة بالظهور في المؤلفات الأوروبية، وعلى نحو ملحوظ في مؤلفات رحالة هولندي يدعى كارستن نيبور Carsten Niebuhr ، والذي يعتقد أن البدوي قد حافظ على الطيبة الطبيعية عند البشر: "الحرية والاعتماد على النفس والبساطة".) إنّ محمداً، من وجهة نظر هيردر، قد أحيا في شبه الجزيرة العربية ما كان كامناً من قبل، وذلك بمساعدة أفكار مسيحية ويهودية كان يعرفها. ولقد أبرزت الحركة التي أسَّسَها نقاط القوة والضعف المعروفة في مثل هذه الحركات. فقد شكلّتها ودعمتها مزايا الصحراء والشجاعة والإخلاص، حيث أخرجت الناس من عبادة قوى الطبيعة، وجعلتهم عباداً لله الواحد الأحد، ورفعتهم أيضاً من منزلية همجية إلى "درجة متوسطة من الحضارة". وعندما ضعفت فضائل الصحراء، توقفت الحضارة العربية عن النمو والازدهار، ولكنها تركت خلفها شيئاً ثميناً، وهو اللغة العربية، وهي "ميراثهم الأسمى"، وهي ليست ميراث العرب فحسب، ولكنها حبل ربط بين الأمم على نحو لم يسبق له مثيل.[٤٠] (لقد كان هيردر يكتب في زمن لا تزال فيه اللغة العربية تعتبر اللغة المشتركة لجزء كبير من العالم المتحضر).

قام جي. دبليو. إف. هيجل G.W.F.Hegel (١٧٧٠ – ١٨٣١) في مرحلة لاحقة، بمحاولة أخرى لإيجاد معنىً لكل التاريخ الإنساني. ففي كتاب له بعنوان "محاضرات عن فلسفة التاريخ"، التي ألقاها في جامعة برلين في العشرينات من القرن التاسع عشر، نجد أن الفكرة الأساسية لا تختلف كثيراً عن فكرة هيردر؛ فهي تقوم على روح محددة تصنع وتحيي مجتمعاً وثقافة. أما العلاقات فيما بين الأرواح المختلفة فإنه لا يراها بنفس الطريقة. إذ ترتبط تلك الأرواح، بالنسبة لهيردر، عن طريق التوترات والتصادمات والتي يمكن في النهاية أن تتحول إلى تناغم، وتوازن؛ أما

بالنسبة لهيجل، فهي كلها عبارة عن مظاهر أو أوجه للروح الكونية الواحدة والتي تُنظَّم وفقاً لمعيار زائل. إن كل ما هو موجود في العالم يمكن أن يرى في سلسلة من التطور التاريخي، الذي يحمل وسائله الخاصة وغايته داخل نفسه. إن التاريخ "معرض الروح في طور استنباط ذلك الشيء الذي من الممكن أن يكوّنه"؛ أما غاية العملية فهي الحرية والتي تعرّف بالإدراك الكامل لجوهر الإنسان في: الفن، والفكر، والحياة السياسية. تعتبر العواطف والاهتمامات لأفراد من الناس هي الوسائل التي من خلالها تدرك الروح ذاتها. لذا، فإن التاريخ الإنساني يتألف من مراحل مختلفة، وتحقق الروح الكونية نفسها في كل مرحلة من تلك المراحل بإرادة أو روح جماعية أو وطنية معينة. تسيطر هذه الروح في زمنها، ولكنها ذات حدود، وبنكران هذه الحدود تنشأ روح جديدة في أناس آخرين؛ وبمجرد حدوث هذا الأمر، ينتهي دور الروح الوطنية للمرحلة السابقة.

أين يقف المسلمون أو العرب من هذه العملية؟ لقد أدوا دوراً أساسياً فيها، حيث كان مجتمعهم هو المجتمع الإنساني الذي تجسدت فيه الروح في أحد مراحل تطوره. لقد كان دورهم هو التأكيد:

> على مبدأ الوحدة الخالصة، لا يوجد شيء آخر ـ لا يمكن لشيء أن يصبح ثابتاً ـ تبقى عبادة الواحد الأحد الرابط الوحيد الذي يجعل الجميع قادرين على الوحدة.

لقد كان من نتائج قبول المسلمين و تأكيدهم على هذا المبدأ، أن صَنَع رجالاً يتميزون بنوع من السمو الأخلاقي الرفيع، فقد تحلوا "بكل مناقب ومثاليات الشهامة والبسالة". ولكن لقد تضمّنت فكرة قوة المبدأ في ذاتها على نقاط قصور خاصة بها. لقد كان انتصار العرب هو انتصار للحماسة، حاملاً معه فكرة العالمية، ولكن لا يوجد شيء ثابت على ذلك الأساس. فبمجرد أن تلاشى الحماس لم يبق شيء:

> لقد انزوى الإسلام منذ زمن طويل من مسرح التاريخ، وتراجع إلى حالة من الراحة والاسترخاء الخاصة بالشرق.[٤١]

(٥)

اضطلع الإسلام، كما تدعي مثل هذه الأنظمة الفكرية، بدور هامشي غالباً، إلا أنه في وقت لاحق، وبعد جيلين، صار كل من الإسلام و اللغة العربية محط اهتمام كبير في الفكر الأكاديمي الأوروبي. وتطوّر نوع جديد من البحث ألا وهو علاقة اللغات بعضها ببعض. فقد كان واضحاً منذ وقت بعيد أن لغاتٍ معينةً كانت يشبه بعضها بعضاً، مثل اللغات المشتقة من اللاتينية والعبرية والسريانية والعربية. وقد ظهرت نظرية جديدة في نهاية القرن الثامن عشر. ففي عام ١٧٨٦ أشار ويليام جونز William Jones (١٧٤٦—١٧٩٤)، وهو طالب بريطاني متميز في شؤون الشرق، وقد أقام بعض الوقت في كلكتا كقاضٍ في شركة الهند الشرقية، حيث أشار إلى وجود نقاط تشابه في المفردات والتراكيب بين اللغة السنسكريتية وبعض اللغات الأوروبية، وربما اللغة الفارسية القديمة أيضاً. قد لا يكون جونز أوّل من لاحظ هذا الأمر، ولكن تبنى الفكرة باحثون آخرون ألمان وعلى وجه الخصوص فرانز بوب Franz Bopp (١٧٩١—١٨٧٦). وعندما دُرست العلاقات بين ما يعرف اليوم باللغات الهندوأوربية أو الآرية، أصبح من الواضح أنها ليست متشابهة فحسب، بل كان هناك مبادئ تحدد الأساس الذي يظهر إمكانية تطور لغة من لغة أخرى، أو من شكل من أشكال تلك اللغة، كما يمكن أن يكون لعدد من اللغات المتشابهة أصول مشتركة. يمكن تطبيق هذه النظرية ليس فقط على اللغة الهندوأوربية، بل على اللغات الأخرى أيضاً؛ حيث يمكن اعتبار اللغة العبرية والسريانية والعربية ولغات أخرى على أنها تشكل "فصيلة" اللغات السامية.

وهكذا فقد ظهر إلى الوجود علم فقه اللغة المقارن، والذي تشرّبه علم اللغويات في وقتنا الحاضر، على الأقل في البلدان الناطقة باللغة الإنكليزية، حيث كان أحد العلوم الواعدة في القرن التاسع عشر، والذي لم يكن مقصوراً على دراسة تاريخ وبنية اللغات. ولم يكن مصطلح "فقه اللغة"، على الأقل في اللغة الألمانية والفرنسية، يشير إلى دراسة اللغات فقط، بل إلى كل ما كتب بها، حيث إن تلك النصوص تعتبر تراث الماضي، وخصوصاً تلك التي تعبّر عن وجهة نظر جماعية للكون ولمكان

الإنسان فيه. وقد أكد هيردر أن الإنسانية مقسّمة إلى أمم، وأن كل واحدة منها ترى ذاتها وترى الكون من خلال لغة محددة؛ وقد تبنى هذه الفكرة ويلهيلم فون هامبولد Wilhelm Von Humboldt (١٧٦٧–١٨٣٧) وآخرون، وأصبحت فكرةً مألوفةً في العصر الرومانسي.

قام إف ماكس مولر F.Max Muller (١٨٢٣ — ١٩٠٠) وآخرون بتطوير علم عرف باسم علم الأساطير المقارن وهو فرع مهم من فقه اللغة المقارن. وتقوم فكرة هذا العلم على أن معظم النتاجات الأدبية القديمة لشعب ما ـ كحكاياته الشعبية ومؤلفاته الدينية ـ تكشف عن عقليته الجوهرية وتاريخه الداخلي، وذلك إذا ما تمت دراستها دراسة تحليلية لغوية صارمة، فهي تلك العملية التي تطوّر من خلالها الدين الأسمى والفكر العقلاني من قصص وأساطير. وهكذا فإن الدراسة المقارنة للغات، إذا ما تمت متابعتها وفهمها على نحو مناسب، يمكن أن تكون دراسة للشعوب وعقلياتها الخاصة، وذلك كنوع من التاريخ الطبيعي للبشر. وقد بدت هذه الدراسة، في نظر بعض علماء فقه اللغة، كقوة محررة، وإذا تم إظهار النصوص الدينية على أنها طريقة بدائية للتعبير عن الحقيقة من خلال الأساطير، فإن ذلك يحرر العقل ليعبّر عنها بطريقة عقلانية.

لقد كان لنظام الأفكار هذا أثر عميق وبعيد المدى في مجالات عديدة من ميادين البحث؛ فقد كان أحد البواعث لتكوين علم الإنسان الوصفي (الأنثروبولوجيا)، ويُعنى بدراسة مجتمعات معينة كانت موجودة ولكنها كانت تحتل منزلة متدنية من التطور الذي مرت من خلاله مجتمعات أكثر تقدّماً؛ كما ساعد أيضاً في نشوء وجهة نظر معينة للتاريخ الثقافي، وهي نظرة لم يتقبلها كل علماء فقه اللغة. وقد عبّر إيرنست رينان Ernest Renan(١٨٢٣–١٨٩٢) عن هذه النظرة بقوة، حيث كان من الشخصيات الواعدة في تشكيل الأفكار الأوروبية عن الإسلام.

تفصح السيرة الشخصية لحياة رينان بعنوان "ذكريات الطفولة والشباب" عن سمات من شخصيته.[٤٢] حيث تظهر كيف خسر اعتقاده الكاثوليكي الموروث في معهد القدّيس سلبيس Sulpice في باريس، ولكنه أبقى على جدّية أساسية في بحثه عن

الحقيقة، وأن الطريقة التي يجب أن يتم بها البحث، حسب اعتقاده، تكون عن طريق علم فقه اللغة، حتى إنه تحدث عن "دين فقه اللغة"، وهو الاعتقاد بأن دراسة دقيقة لنصوص في سياقها التاريخي، يمكن أن تكشف عن الطبيعة الأساسية لشعب ما وللإنسانية: " إنَّ اتحاد فقه اللغة والفلسفة والمعرفة والفكر يجب أن تكون طبيعة النشاط الفكري في زمننا".[٤٣]

لقد كرّس حياته لهذا النشاط. فقد كتب عن علم فقه اللغة المتعلق باللغات السامية، وتاريخ اليهود، وأصول المسيحية، كما نشر دراسة عن الفيلسوف الإسلامي ابن رشد. وقادت هذه الدراسات، بحسب اعتقاده، إلى نتيجة مهمة، وهي أن هناك مجرىً طبيعياً لتطور المجتمعات الإنسانية. إذ إنها تمرّ بثلاث مراحل من النمو الثقافي: يتعلق الأول بالأساطير والأدب الديني، "بالإنسان الذي يُظهر نفسه في عالم من خياله الخاص"، ويتصل الثاني بالعلم، والثالث، والذي سوف يتحرك به الإنسان في المستقبل، هو عبارة عن اتحاد بين العلم وبين شعور"ديني" بالاتحاد مع الطبيعة.[٤٤]

يعتقد رينان أن الشعوب المختلفة لها قدرات مختلفة عند انتقالها عبر هذا الطريق. إن طبيعة اللغة هي التي تحدد الثقافة التي يمكن التعبير عنها من خلالها، وبالتالي فإن الشعوب تصبح قادرة على إنتاج ثقافات على مستويات متنوعة. وهناك سلم هرمي متدرج للشعوب و اللغات و الثقافات فعلى المستوى الأكثر تدنيّاً هناك شعوب لا تمتلك ذاكرة جماعية، أو بمعنى آخر، لا تمتلك ثقافة. وتتوضع فوقهم الأعراق المتقدمة الأولى، الصينية وغيرها، والتي تستطيع أن ترتقي إلى درجة معينة لا تتجاوزها. ويأتي فوقهم مرة أخرى "العرقين العظيمين الساميين"، وهما (الساميون والآريّون). وقد نمت الحضارات العليا عن طريق التفاعل فيما بينها، ولكن مساهماتها فيما بينها لم تكن متساوية.[٤٥]

أنتجت الروح الساميّة مبدأ التوحيد، وقد قهرت الديانتان الإسلامية والمسيحية العالم، ولكن هذا المبدأ لا يستطيع أن ينتج شيئاً آخر ـ و بدون أساطير، لن يوجد هناك أدب رفيع أو فن، وذلك بسبب:

البساطة الكبيرة للروح الساميّة، التي تغلق العقل الإنساني تجاه كل فكرة ذكية، وكل عاطفة صافية، وكل البحث العقلاني، وذلك لتواجه به التكرار الأبدي: الله هو الله.[٤٦]

وبالتالي، فقد وقفت حائلاً دون نمو العلم. ففي محاضرة عن " الإسلام والعلم"، كرّر رينان هذا الطرح بعبارات أخرى:

سوف يُدهش كل من زار الشرق أو أفريقيا بنوع الدائرة الحديدية التي ينحبس بداخلها رأس المؤمن، والتي تجعله مغلقاً تجاه العلم بشكل مطلق، وغير قادر على الانفتاح على أي جديد.[٤٧]

إنها الروح الآرية التي أبدعت كل شيء؛ أي الحياة السياسية بالمعنى الحقيقي، والفن، والأدب. وفوق كل شيء العلوم والفلسفة كلها، أما الشعوب السامية فلم تبدع شيئاً باستثناء بعض الشعر. وبالنسبة لهذه القضايا، فإننا "نعتبر أنفسنا يونانيين بشكل كامل"؛ حتى العلوم العربية المزعومة كانت عبارة عن نقل و استمرار للعلوم اليونانية، والتي لم ينقلها العرب بل الفرس واليونانيون المتحولون عن ديانتهم إلى الإسلام؛ أي بمعنى آخر، من قبل الآريين. وبالتالي، فإن مستقبل الإنسانية رهن بأيدي الشعوب الأوروبية، ولكن لكي يحدث ذلك هناك شرط ضروري لهذا الأمر يتمثل في تدمير العنصر السامي (العربي و اليهودي) في الحضارة، وتدمير السلطة الدينية للإسلام.[٤٨]

كان هذا هجوماً عنيفاً، كما أن هناك عنصراً مجازياً فيه، حيث لم يكن رينان يفكّر في العالم الإسلامي فحسب، بل في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وروحانية معهد القديس سالبيس كذلك. و لقد أثارت نظرياته ردة فعل قوية. حيث كتب جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ — ١٨٩٧)، وهو كاتب وسياسي مسلم ومؤمن في إمكانية تجديد الإسلام، رداً على محاضرة بعنوان " الإسلام والعلم"،[٤٩] كما ردّ إجناز

كولدزيهير Ignaz Goldziher (١٨٥٠ — ١٩٢١)، وهو مفكر يهودي هنغاري شاب، على نظريات رينان عن الأساطير في كتابه بعنوان "علم الأساطير عند اليهود"، حيث حاول أن يبرهن أن اليهود القدماء كانوا في الواقع قادرين على خلق الأساطير، وأن بعضاً من هذه الأساطير متأصل في الكتاب المقدّس، والتي يمكن حقاً أن يتم فهمها فقط إذا ما تم تفسيرها في ضوء الدراسات الجديدة لعلم فقه اللغة وعلم الأساطير.[٥٠]

قامت عدة محاولات علمية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفقه اللغة، و كان الهدف من هذه المحاولات نقد للكتاب المقدس؛ وبمعنى آخر، هي دراسة لنصوص العهدين القديم والجديد في ضوء تحليل لغوي دقيق، وذلك للتحقق من زمن تلك النصوص وأولئك الذين قاموا بكتابتها، وطبيعة علاقتها بعضها لبعض، والحقيقة التاريخية التي تعكسها سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة. لقد قاد هذا النوع من البحث و التقصي إلى نتائج مهمة تتعلق بدراسة الإسلام. أما بالنسبة للعهد القديم، فقد تم إعطاء نتائج "النقد المتقدم" تعبيراً قاطعاً من قبل جوليوس ويلهوسن Julius Wellhausen (١٨٤٤ — ١٩١٨) في كتابه بعنوان " تاريخ إسرائيل" الذي نُشر في عام ١٨٧٨. يذكر ويلهوسن أن الديانة اليهودية، والتي نشأت من ديانة موسوية قديمة، هي ديانة أخلاقية موحّدة بشّر بها الرسل؛ أما قوانينها وطقوسها فقد وضعت فيما بعد.[٥١] وكان من المعتقد بأن دراسة مشابهة للعهد الجديد قد أظهرت أن "يسوع (المسيح) التاريخي" جاء أولاً، وبعد حين نشأت التعاليم والمؤسسات التي تسمى الآن "المسيحية".

يمكن أن تمدنا هذه النظريات بأمثلة نموذجية لطبيعة التطور التاريخي الذي تمر به كل الأديان؛ ففي البدء يظهر نبي، أو رجل مقدس؛ أي "بطل ديني" كما يسميه شليرماخير؛ ثم ظهر فيما بعد نظام ديني على شكل تعاليم وقوانين (شريعة) وممارسات ومؤسسات. وعلى ذلك فقد يكون الإسلام، إذا ما نظرنا إليه من هذا الجانب، ذا أهمية خاصة لطلاب الدين. ويعتبر محمد بالنسبة للزمن من أحدث "أبطال الدين" الذين قالوا بأنهم رسل وقَبلهم أتباعهم على هذا الأساس؛ حيث ظهر في مرحلة كان التوثيق التاريخي فيها متوفراً، وقد تم تسجيل حياته، وأفعاله، وأقواله في

الحديث والسيرة. وهكذا فإن الطرق التي ذكرها علماء الكتاب المقدّس، يمكن أن يستفاد منها في إلقاء الضوء على أصل الإسلام و تطوره، وهذا بدوره يمكن أن يساعد في تفسير الطريقة التي نشأت بها أديان أخرى أكثر بعداً (زمنياً) في مصدرها وليست موثقة التوثيق التام.

يمكننا أن نلحظ هذه الاهتمامات في أعمال ويلهوسن نفسه؛ حيث كتب عن بدايات التاريخ الإسلامي، بالإضافة إلى دراساته عن الديانة اليهودية. وقد كان يعتقد بأن التعرّف على شبه الجزيرة العربية في عصر ما قبل الإسلام وتشكل الإسلام، يمكن أن يساعد في تفسير الطريقة التي دخل بها العبريون التاريخ: فقد جاء الرسول أو البطل الديني أولاً، وعلى ذلك فقد ركّز في دراساته الإسلامية على حياة محمد وشخصيته، كمؤسس وقائد لمجتمع.[٥٢] لقد كان لهذا التوجه في الفكر نتيجة — ربما - لم تكن متوقعة. حيث "الوضوح الكامل" الذي عاش وظهر به محمد، تحوّل ليصبح غير واضح البتة. فقد بدأ بعض الباحثين، في نهاية القرن التاسع عشر، بالشك في الحديث بوصفه سجلاً حقيقياً لما قاله وفعله الرسول، على الرغم من أنه ظل يعتبر قيماً من منظور آخر.

(٦)

أدّى تنامي المعرفة لدى الأوروبيين للعالم الواقع خارج أوروبا، وتوسع حب الاستطلاع الفكري، للإحاطة بكل الأشياء في الأرض والسماء، والحافز الناتج عن تصورات الفلاسفة، والتساؤلات التي طرحها علماء فقه اللغة والكتاب المقدس، إلى بزوغ تقليد خاص للدراسات الإسلامية، وإلى التراكم البطيء للمعرفة والفهم المرتكز على دراسة النصوص المكتوبة، والملاحظة المباشرة للحقيقة الحياتية إلى حد ما أيضاً. إن هذا الجهد في البحث، والذي بدأ في القرن السابع عشر واستمر إلى القرنين الثامن والتاسع عشر، واستمر حتى اليوم، قد يكون ذا أهمية دائمة أكثر من الصيغ النظرية التي أعطته الدافع والتوجه.

استغرقت الدراسات الإسلامية في الغرب ردحاً طويلاً من الزمن لتصبح فرعاً مستقلاً من المعرفة؛ حيث كانت في جامعات عديدة ملحقة بالدراسات العبرية والكتاب المقدس، وظلت تتعايش بصعوبة معها في بعض الجامعات الأخرى تحت خطر أن تصبح معزولة عن الاتجاه السائد للحياة الأكاديمية. وقد ظلت هذه الدراسات تُنفذ على أيدي عدد ضئيل من الأفراد حتى وقت قريب. ولقد كان لاثنين من كراسي اللغة العربية التي أُسست في الجامعات الأوروبية، في بداية العصر الحديث، أهمية بالغة. كان أولهما في ليدن حيث استمر ذلك التقليد الذي بدأه إيربينوس، أما الثاني فكان في معهد فرنسا في باريس؛ حيث كان يحتضن باحثين مشهورين من بين سلسلة متواصلة من المدرّسين. ويعتبر افتتاح مدرسة اللغات الشرقية الحية في فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر دافعاً أكبر باتجاه الدراسات الإسلامية. هذا وبطريقة ما يعتبر سيلفستر دو ساسي Silvester de Sacy (١٧٥٨ — ١٨٣٨)، والذي أغنى التقليد الفرنسي، المؤسس للدراسات العربية والإسلامية الحديثة.

كان للعلاقات الشخصية التي يحافظ عليها وينقلها عدد قليل من الباحثين المتفرقين في أماكن مختلفة، تقليد - و إن كان ضعيفاً - ذو أهمية بالغة؛ حيث ظل هذا التقليد ينتقل شفهياً وكتابياً بنفس القدر. لقد انتقلت اكتشافات وأفكار الباحثين في كل من ليدن وباريس بواسطة نوع من التتابع الرسولي، حيث شكّل الباحثون سلسلة (كما يطلق عليها بالعربية) من الشهود. لقد كان تأثير ليدن وباريس قوياً في الدول الناطقة باللغة الألمانية على وجه الخصوص، والتي أصبحت مركزاً للدراسات الإسلامية في أوروبا بسبب اتحاد المعرفة الخاصة والمهارات التي تعلّمها الطلاب الألمان من التقاليد الفرنسية والألمانية السابقة مع أفكار عن الدين والتاريخ واللغة والتي كانت تنتج في ألمانيا في ذلك الوقت. ومن أهم الشخصيات في ازدهار الدراسات الألمانية، وليس ذلك بسبب كتاباتهم ولكن بسبب عقول الطلاب التي قاموا ببنائها، نذكر إتش. فليشير H.Fleischer (١٨٠١—١٨٨٨)، وهو أحد تلاميذ دوساسي وكان قد درّس في لايبزيغ Leipzig لعدة سنوات، وكان هناك تي. نولديكه T. Noldeke (١٨٣٦—

١٩٣٠)، والذي قام بزيارة مهمة إلى ليدن في بداية حياته ومن ثم درّس في ستراسبورغ.(٥٣)

كان تقليد الدراسات الإسلامية أضعف وأقل أهمية في الجامعات الإنكليزية، وربما يعزى ذلك لأسباب تتعلق بتراجعها في القرن الثامن عشر. وبدأ إحياء الاهتمام بها في كامبريدج في نهاية القرن التاسع عشر عندما عُيّن دبليو رايت W.Wright (١٨٣٠– ١٨٨٩)، أستاذاً للغة العربية في عام ١٨٧٩ بعد أن أتمّ دراسته في ليدن؛ ودخلت معه كامبريدج في بوتقة التقليد الأوروبي الرئيس، ثم تبعه عدد من الباحثين المتميّزين من أمثال: دبليو روبرتسون سميث W.Robertson Smith (١٨٤٦– ١٨٩٤)، وآر. إيه. نيكلسون R.A. Nicholson (١٨٦٨– ١٩٤٥)، وإي. جي. براون E.G. Browne (١٨٦٢– ١٩٢٦). أما في أوكسفورد فقد كانت سلسلة المدرّسين التي تبعت بوكوك، وهو أول من شغل منصب رئيس قسم اللغة العربية، غير ناجحة. ولم يبدأ عهد جديد من التميّز حتى عُيّن دي. إس. مارجوليوث D.S.Margoliouth (١٨٥٨– ١٩٤٠) في عام ١٨٨٩؛ وقد كان مثقفاً لدرجة عالية، ولكنه كان باحثاً قد تثقف ذاتياً في العلوم الإسلامية والعربية. ولم تكن له صلات مع الباحثين المخضرمين في هذا المجال مما يجعل الحكم عليه مهماً. لقد كان في تفكيره قدر من الخيال، أو لربما السخرية، مما حدا به أحياناً أن يقدّم نظريات لا يمكن الدفاع عنها. ولم تدخل أوكسفورد الاتجاه السائد في بقية أوروبا حتى مجيء خلفه إتش. إيه. آر. جيب (١٨٩٥– ١٩٧١)، ولم تبدأ الدراسات الإسلامية باكتساب ركيزة مؤسساتية ثابتة في بريطانيا العظمى حتى أواسط القرن العشرين، ويُعزى ذلك إلى إنشاء معهد الدراسات الشرقية والأفريقية بالإضافة إلى التزكيات بتعاقب اللجان الرسمية.

لقد كان من شأن تجارب الرحلات إلى العالم الإسلامي، والإقامة فيه، أن تعوض جزئياً ما فقدته الجامعات البريطانية و نظيراتها من الجامعات الأخرى. وقد كان إي. دبليو. لين E.W.Lane (١٨٠١– ١٨٧٦) والذي مكث عدة سنوات في القاهرة، من أولئك المراقبين الذين يشار إليهم بالبنان فيما يتعلق بالشؤون العربية والإسلامية. ولا

يزال يعدُّ معجمه المعجم الأكثر دقة والأكمل لمرحلة بدايات اللغة الكلاسيكية. كما أن كتابه "سلوك وعادات المصريين في العصر الحديث"، يعتبر وصفاً مفصّلاً وحيّاً لحياة سكان مدينة القاهرة، ويعطي القارئ نبذة عن المجتمع المدني المسلم وحضارته التي لا تزال مفعمة بالحيوية المتغيرة دوماً، وهو أمر مفقود في معظم الكتابات العلمية في ذلك الوقت.[٥٤] وبالطريقة نفسها، أمضى هامر بورجستول Hammer Purgstall (١٧٧٤—١٨٥٦) بضع سنوات كمسؤول في السفارة النمساوية في إسطنبول، وقام بعد عودته إلى فيينا بنشر مؤلفات عن التاريخ العربي والعثماني، وعن الشعر التركي والفارسي وكان لها أثرها في الكاتب جوته Goethe وعلى كتّاب ألمان آخرين في عصره.

أتيحت للمسؤولين الرسميين الذين كانوا يعملون في خدمة الإمبراطوريات المترامية الأطراف؛ كالبريطانية والفرنسية، والهولندية والروسية، فرص كبيرة لتعلم اللغات الشرقية، ومن ثم مراقبة إيقاع الحياة في البلدان التي عملوا بها عن كثب، كما أصبح بعضهم من العلماء. لقد كان تقليد الباحث النبيل قوياً وعلى وجه الخصوص في الإمبراطورية البريطانية في الهند، وبدأت هذه السلسلة مع السيروليام جونز Sir William Jones واستمرت لتضم من بعده العديد من المسؤولين وضباط الجيش. وكان هناك سبب عملي لذلك، ففي بداية المرحلة على الأقل، كانت معظم المفاوضات التي تجريها الإدارة مع الحكام المحليين تتم بواسطة اللغة الفارسية، وكانت تعتبر آنذاك لغة الحضارة المتقدمة للإمبراطورية المغولية وبعض الدول التي حلت بعدها. وعلى كل حال، فقد كان هناك أيضاً حركة أصيلة لحب الاستطلاع الفكري والخيال.

وبتقدم القرن التاسع عشر، أصبح عمل العلماء المنفردين، ولاسيما الذين كانوا مبعثرين ومعزولين، أسهل مما كان عليه مع تأسيس نظام دولي لتبادل الأفكار والمعلومات؛ فقد تأسست جمعيات علمية مثل: الجمعية الآسيوية للبنغال في عام ١٧٨٦، والجمعية الآسيوية الملكية في لندن عام ١٨٢٣، والجمعية الآسيوية في باريس عام ١٨٢٢ والجمعية الألمانية لبلاد المشرق عام ١٨٤٥؛ حيث تولت كل جمعية من هذه الجمعيات نشر صحيفة دورية. وفي عام ١٨٧٣ عُقد أول لقاء من سلسلة من

لقاءات دولية للمستشرقين؛ كما استحدثت شبكة من المراسلات بين المفكرين. ولعلّ الحاجة للتغلب على الوحدة عند الباحثين المعزولين هي التي دفعت أحدهم وهو إجناز كولدزيهير أن يسدي هذه النصيحة لمراسل شاب، وهي: أجب دائماً على الرسائل واحرص على حضور اجتماعات المستشرقين.(٥٥)

(٧)

كان لزاماً على هذه المجموعة الصغيرة من الباحثين شبه المعزولة - إلى حد ما - أن تضطلع بمهام كثيرة جداً، وليس غريباً أن يعمل جميعهم على القدر نفسه من الفعالية والكفاءة. وقد تمثلت مهامهم الأساسية في دراسة اللغة العربية واللغات ذات الثقافة الإسلامية وتعليمها، وكذلك توفير الوسائل لفهم ما كُتب بهذه اللغات. حيث ألفوا كتباً لقواعد اللغة مثل تلك التي ألّفها سيلفيستر دو ساسي، ووليام رايت، والمعاجم مثل قاموس إي. دبليو. لين العربي إنكليزي ومعجم جاي. دبليو. ردهاوس J.W.Redhouse التركي الإنكليزي. كما فهرسوا مخطوطات في المكتبات الأوروبية الكبيرة وقاموا بتحرير بعض من أهم مؤلفات علم اللاهوت والتشريع والتاريخ والأدب. وقد كانت بعض الطبعات عبارة عن مؤلفات جماعية لباحثين في بلدان مختلفة، فقد نشر إم. جاي. دوكويج M.J.de Goeje (١٨٣٦— ١٩٠٩) وآخرون تاريخ الطبري، كما نشر إي.ساشو E.Sachou (١٨٤٥— ١٩٣٠) وآخرون كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد وغير ذلك. (على كل حال، لقد تم حتى الآن نشر قدر ضئيل من الوثائق الباقية عن الحضارة الإسلامية، كما أن عدداً أقل من ذلك موجود في طبعات علمية مرضية.) وفي بعض الحالات، تركّزت الترجمات على الطبعات، وقدمت موضوعات وصوراً جديدة إلى الثقافة الأوروبية. وقد كان كتاب "ألف ليلة وليلة" معروفاً بشكل جيد منذ أن نشر إيه. جالاند A. Galland (١٦٤٦— ١٧١٥) ترجمته الفرنسية، ولكن مقدمة ابن خلدون لتاريخه العظيم أصبحت معروفة عن طريق الترجمة الفرنسية لدبليو. إم. دو سلين W.M. de Slane التي اعتمدت بدورها

على طبعة لـ إي. كواتريمير E.QuatremÈre (١٧٨٢— ١٨٥٢)، كما قام جاي. موهل J.Mohl (١٨٠٠— ١٨٧٦) بتحرير وترجمة "الشاهنامه" للفردوسي إلى اللغة الفرنسية، حيث تعتبر الملحمة الوطنية لإيران؛ كما نقل إف. روكيرت F.Ruckert (١٧٨٨— ١٨٦٦) الشعر العربي إلى الألمانية وقام سي. جاي. ليال C.J.Lyall (١٨٤٥—١٩٢٠) بنقله إلى الإنكليزية، ونقل عدد من الرحالة الباحثين إلى بلادهم المعارف التي رأوها من الطبوغرافيا والمعالم التذكارية للأراضي العربية التي نشأ بها الإسلام مثل: "الأسفار في الصحراء العربية" للمؤلف سي. إم. دوكتي C.M.Doughty (١٨٤٣— ١٩٢٦)، وكذلك إيه. موسيل A. Musil (١٨٦٨— ١٩٤٤) الذي ألّف سلسلة من الكتب التي تتركز على رحلات طويلة له في سوريا وبلاد ما بين النهرين وشمال الجزيرة العربية.(٥٦)

إذا لم يكن علماء القرن التاسع عشر العظام قد فعلوا شيئاً سوى هذا، فإنهم يستحقون الكثير من العرفان ممن خَلَفهم. ولقد حاول عدد قليل منهم، على كل حال، أن يذهبوا إلى أبعد من ذلك وذلك يتضمن ما اكتشفوه في إطار أوسع، وقد كان من الطبيعي أن يكون عليهم أن يؤلّفوا ذلك من الأفكار التي كانت سائدة في عصرهم. وكان ذلك بشكل عام مجالاً ثانوياً للدراسة حيث لم ينتج أفكاره الخاصة به، أو على الأقل فإنه لم يُنتج أفكاراً باستطاعتها أن تخصّب مجالات أخرى.

كانت من أهم الأفكار الواعدة مستقبلاً في القرن التاسع عشر، لأولئك الذين كانوا يعملون في هذا المجال، تلك الفكرة عن ثقافة طوّرتها الجهود الإنسانية المتراكمة عبر الزمن، وكان لها طبيعة فريدة تم التعبير عنها في كل مظاهرها، وربما يعتبر ألفريد فون كريمير Alfred Von Kremer (١٨٢٨— ١٨٨٩) أوّل من قام بمحاولة منظمة للنظر إلى تاريخ الإسلام من هذا المنظور. وكان كريمير، النمساوي، قد درس في الأكاديمية الشرقية في فيينا، حيث كان هامر بورجستال قد درّس هناك من قبل، ومن ثم التحق بالخدمة القنصلية في الإمبراطورية النمساوية وعمل لما يقرب من ثلاثين سنة في الإسكندرية، والقاهرة، وبيروت وأماكن أخرى. وكتب بالإضافة إلى مؤلفاته الأخرى

تاريخ الحضارة في عهد الخلفاء، الذي نشر في مجلدين ما بين عامي ١٨٧٥— ١٨٧٧. وكان يستأنس بأفكار كل من هيردر وهيجل ومفكرين ألمان آخرين، ودعّم تلك الأفكار بمعرفة واسعة؛ ولربما كان أول مؤرخ غربي تأثر بابن خلدون (١٣٣٢— ١٤٠٦)، المؤرخ والمفكر العربي الكبير، حيث ألّف كتاباً عنه. إن المقولة الأساسية لفكره هي تلك لثقافة أو حضارة، كتعبير كامل لروح شعب. وهذه الروح، حسب اعتقاده، عبرت عن نفسها بطريقتين رئيسيتين: في الدولة، كظاهرة اجتماعية تحكم القوانين نشأتها وزوالها، وفي الأفكار الاجتماعية التي شكّلت حياة الأسرة والمجتمع. ويرتبط هذان العاملان بعضهما ببعض على نحو دقيق، حيث تحدد طبيعة ومصير المجتمع والحضارة من خلال أفكاره القيادية.[٥٧]

يُعتبر إجناز كولدزيهير الشخصية الأهم في تكوين الصورة الأكاديمية الأوروبية عن الإسلام، وذلك في تطوره وطبيعته بوصفه نظاماً دينياً وثقافياً. نشأ كولدزيهير، وهو يهودي هنغاري، في بودابست، حيث ترك لنا سجلاً عن بدايات حياته، ومفكّرة عن حياته فيما بعد، مما يلقي كثيراً من الضوء على بنيته العقلية،[٥٨] وكان قد تلقّى تعليماً علمانياً عصرياً في جامعة بودابست، ويبدو أنه كان قد تأثر- إلى حد كبير- بتخمّر الأفكار في هنغارية في تلك الحقبة.[٥٩] وكانت هنغارية قد مُنحت وفقاً لاتفاقية "التسوية" لعام ١٨٦٧ استقلالاً فعلياً داخل الإمبراطورية النمساوية، مما جعلها ذات حكومة ملكية مزدوجة. كانت حكومتها الأولى تدعم تحرير اليهود، وكانت الفكرة السائدة هي لوحدة ثقافية تتجاوز الاختلافات في العرق والدين. وبسبب رعاية وزير التعليم إيوتفوس Eotvos، فقد حصل كولدزيهير الشاب على منحة تعليمية للدراسة في الخارج حيث قضى بعض الوقت في ليدن وستتين في لايبزيغ وكان يدرس على يدي فليشير، وهو أحد طلاب سيلفيستر دو ساسي. وانخرط كولدزيهير نفسه هناك في التقليد الرئيس للدراسات الإسلامية. وكان فليشير معلّمه الحقيقي؛ فقد كتب بعد موت أستاذه قائلاً:

شعرت وكأنّ جزءاً من حياتي الخاصة قد انتهى. ولطالما كان المعلم على قيد الحياة، يشعر المرء بنفسه على أنه طالبه.[٦٠]

تمكن كولدزيهير خلال دراساته في تلك السنوات، من استيعاب المعرفة والفكر الألماني الحديث. فقد قرأ فلسفة هيجل، ومؤلفات عن نقد الكتاب المقدس، وعلم فقه اللغة، والأفكار الغامضة التي تحيط به، وحرّكت هذه القراءات تسلسل الأفكار الذي كان من نتائجه كتابه الأول بعنوان "علم الأساطير عند العبرانيين".

كان لدى كولدزيهير أيضاً تعليم من نوع آخر، ألا وهو التعليم اليهودي التقليدي. وكانت لديه معرفة واسعة عن اللغة العبرية والتلمود، وبقيت طبيعة الديانة اليهودية و مستقبلها من الاهتمامات الرئيسة لديه، حيث يذكرنا في عام ١٨٦٧ أن "الديانة اليهودية كانت نبض حياتي". لم تكن ثقافته اليهودية، بأي حال، تشبه ثقافة العلماء التقليديين. حيث تقبّل أفكار علم نقد الكتاب المقدس الجديد وذلك عندما دخلت تلك الأفكار إلى المجتمعات اليهودية الناطقة بالألمانية عن طريق مؤلفات كتلك التي كتبها إبراهام كيجر Abraham Geiger (١٨١٠– ١٨٧٤). تعد الديانة اليهودية الحقيقية، في نظر مدرسته الفكرية، هي الأساس لمبدأ التوحيد الذي جاء به كل الرسل، أما التشريع و ما تبعه من طقوس دينية، فقد جاءا فيما بعد، وأنها كانت نتاجات لأماكن وأزمنة معينة. كان لهذه الفكرة معان متضمنة للممارسة الدينية، ولكن أيضاً للمعرفة. فيجب أن تُدرس النصوص الدينية في سياقها التاريخي، ويمكن أن تستعمل بطريقتين مختلفتين، وذلك لكي تلقي الضوء على الأحداث والأشخاص الذين زعموا أنهم يسجّلون التاريخ بواسطتها، ولكن أيضاً ـ وبشكل رئيس حقاً ـ لكي تلقي الضوء على العصر الذي أنتجت فيه تلك النصوص.

وبالإضافة إلى كلا النوعين السابقين من التعليم اللذين حصل عليهما كولدزيهير، فقد كان هناك، في بداية العشرينات من عمره، تأثير ثالث؛ حيث حظي بفرصة للذهاب إلى الشرق الأدنى، فقد قضى بين عامي ١٨٧٣– ١٨٧٤ عدة أشهر في

كل من بيروت، ودمشق، والقاهرة. وكان لبيروت أثر ضئيل عليه، كما أنه لم يتأثر بالمبشرين الأمريكيين ولا أولئك الذين تنصروا على أيديهم، ولكن كان للأسابيع التي قضاها في دمشق أهمية عميقة في حياته. إذ أعطته الفرصة الأولى "لدخول دولة الفكر الإسلامي". حيث التقى بعلماء وشيوخ الدين، ووصف فيما بعد هذه الأوقات على أنها "أجمل جزء من حياتي" [٦١] والتقى أيضاً بعلماء في القاهرة، من بينهم المصلح جمال الدين الأفغاني، وحصل على إذن لحضور الدروس التي تُلقى في الأزهر الذي يعد أكبر مركز للتعليم الإسلامي التقليدي؛ ومن المحتمل أن يكون أول باحث أوروبي يحظى بذلك.

تركت تلك الزيارة أثراً جلياً دائماً فيه؛ حيث منحته فرصة للاطلاع على الإسلام كمجتمع مفعم بالحياة، الأمر الذي لم يكن ليُمنحَ من ذاكرته، على الرغم من أنه عاد إلى مصر مرة واحدة فقط في زيارة قصيرة. كما فتحت ذهنه على أهمية فلسفة التشريع في عالم الفكر الإسلامي. وفوق كل شيء، فقد بدا له الإسلام أنه الدين الذي يجب أن تسعى إليه الأديان الأخرى؛ فهو عقيدة توحيد خالصة، واستجابة غير فاسدة لدعوة الله للقلب الإنساني، فهو: "الدين الوحيد الذي يحرّم عناصر الوثنية والخرافة ليس عن طريق المذهب العقلي، ولكن عن طريق التعليم القويم". [٦٢] يخبرنا في هذه الأشهر:

> تحوّلت طريقة أفكاري تحولاً كاملاً تجاه الإسلام، وكذلك بالنسبة لتعاطفي... لم أكن أكذب عندما قلت إنني كنت أؤمن بالرسالة النبوية لمحمد... وبهذا فإن ديني من الآن فصاعداً هو الدين المشترك بين جميع الرسل. [٦٣]

مثّل الإسلام، كما فهمه خلال تلك الأشهر، وسيلة اختبار تمكّنه من الحكم على الديانات التوحيدية الأخرى. تمنّى أن يفعل ما بوسعه لكي يعيد الديانة اليهودية إلى حقيقتها حسب اعتقاده. وبحسب ما جاء في مفكرته، فقد كان يبغض الديانة المسيحية، على الأقل كما خبرها في الأرض المقدسة؛ ولكنه اعتاد على كتابة أشياء أقسى والتي ربما لم تعبّر عن معتقداته الحقيقية.

يبدو أن كولدزيهير كان لديه طموح لتأليف كتابٍ عام يقارن فيه بين الثقافات الإنسانية، إلا أن ضغط العمل حال دون ذلك. وعندما عاد إلى بودابست، بعد سنوات من الدراسة والسفر، كان جو هنغاريا المفعم بالحرية قد أصبح كئيباً؛ حيث مات إيوتفوس وتغيرت الحكومة. ولم يحصل على منصب مرموق في الجامعة حتى عام ١٩٠٤، وكان يكسب عيشه من عمله سكرتيراً للجمعية اليهودية في بودابست. امتلأت مفكراته بالتشكي من العمل العبودي الممل الذي كان عليه القيام به، والطريقة التي كان يعامله بها أثرياء اليهود الذين كانوا يسيطرون على المجتمع. ويوجد شيء غامض هنا، فقد عُرض عليه كرسي الأستاذية في كل من جامعتي براغ وهايدلبيرغ وأماكن أخرى، كما عرض عليه كرسي الأستاذية في كامبريدج في عام ١٨٩٤. وهذا يعني أنه لم يكن بحاجة لأن يبقى في بوادابست، ومن غير الواضح لماذا فعل ذلك؛ وربما كان ذلك بسبب التزامات عائلية، ولكن ربما كان أيضاً بسبب شعور من الولاء والإخلاص لهنغاريا، وفكرة أن كل إنسان له مكانٌ في هذا العالم، وكان ذلك هو مكانه.

على الرغم من أنه لم يتسن له أن يحقق طموحه بكتابة هذا الكتاب العام، إلا أن كتابه المفصل الذي ألفه عن الإسلام يعد أكثر أهمية من ذلك الذي كان يزمع أن يكتبه عن الثقافات الإنسانية؛ وقد انقطع للبحث والتقصي في عدد كبير من النصوص الدينية والشرعية في الإسلام في سياقاتها التاريخية. وتمكن من تطبيق طريقة النقد العلمي التي درسها في ألمانيا على أحاديث الرسول وهي مصدر من مصادر الإسلام الأساسية، وذلك في واحد من أهم أعماله وأكثرها شهرة. حيث لم يُنظر إليها كنصوص مقدسة وصلت إلينا بدون تغيير منذ زمن الرسول وصحبه، ولكن كمجموعة من الكتابات تمّ إنتاجها من خلال عملية من التراكم التدريجي امتدت عبر الأجيال. وبالتالي، لا يمكن قبولها كسجل لأقوال محمد وأفعاله، ولكن قبل كل شيء كقيمة تلقي الضوء على القضايا الجدلية الدينية والسياسية للقرون الأولى من التاريخ الإسلامي. وكان لهذه النظرة أثر عميق في كل الدراسات اللاحقة للتشريع وعلم اللاهوت الإسلامي.[٦٤]

عبّر كولدزيهير عن وجهة نظره الشاملة للطريقة التي تطور بها الإسلام كنظام ديني في سلسلة من المحاضرات كتبها ليلقيها في الولايات المتحدة في عام ١٩٠٧ لكن ذلك لم يحدث، ولكنها نشرت فيما بعد في عمل بعنوان "مقدمة عن علم اللاهوت والتشريع الإسلامي".[٦٥] تُظهر هذه المحاضرات محاولته لكي يُكيّف ظواهر الإسلام ضمن إطار مشتق من الفكر التأملي الألماني الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر. وكانت نقطة الانطلاق هي نظرة الدين عند شليرماخر التي تعتبر أساس كل الأديان هو شعور بالتبعية، ولكن هذا الشعور يأخذ في كل من الأديان شكلاً خاصاً يحدد سماته وتطوره. وإنّ الشكل الذي يتخذه في الإسلام هو شكل الاستسلام و الخضوع، وهو المعنى الحرفي لكلمة "إسلام" ذاتها: أي أن على الإنسان أن يُسلِم إرادته إلى قدرة مطلقة. وتلك كانت رؤية محمد؛ ويمكن أن يكون قد أخذ أفكاره من مكان آخر، ولكنه حوّلها إلى شيء ما أصلي وجديد وذلك بقوة قناعته المتقدمة. ومنذ تلك اللحظة، فإن ما نعرفه عن الإسلام الآن قد تطوّر تدريجياً. فقد أخذ وجهته من بصيرة الرسول، ولكنه جذب إليه عناصر من النظم الدينية للحضارات المدمجة في العالم المشترك للإسلام؛ أي اليهودية والمسيحية والزرادشتية والعصور الكلاسيكية القديمة.

كان كولدزيهير يرى أن تطور الإسلام يماثل_ إلى حد كبير_ حركة التطور التي مرت بها الأديان السماوية الأخرى، وهذه هي النظرة التي كان يتبناها المفكرون وعلماء اللاهوت في عصره: حيث جاء الرسول أولاً، ثم ثبت الوحي النبوي في كتاب مقدس، ومن ثم حاول علماء اللاهوت أن يفسّروه ويحاول علماء الشريعة استخلاص المعاني العملية المتضمنة فيه. وخلال هذه العملية، نجد إغراءات ومخاطر العالم في كل مكان. وبحسب اعتقاد المسلمين، فإنّ القرآن، وهو كلمة الله، قد كشف إرادة الله للبشر، وأنّ تفاصيل الشريعة، أي "القانون المقدس" أو النظام المثالي للأخلاق، كانت بالتالي جزءاً مركزياً وأساسياً من العملية التي تحوّل فيها الإسلام إلى نظام، ولكن كان لها مخاطرها، حيث من الممكن أن تقيّد الرغبة من أجل القداسة والتي تقع في قلب كل الأديان. (لاشك أنّ كولدزيهير كان يفكر في التعاليم اليهودية بالإضافة إلى الإسلام.) أما الصوفية

فكانت قوة موازنة لهذا الأمر؛ أي إعادة التأكيد على الرغبة والحاجة إلى القداسة، وذلك من أجل علاقة شخصية مع الله. كان كولدزيهير من أوائل المفكرين الذين رأوا أهمية الصوفية في النظام الأخلاقي للإسلام. وكان يعرف أنّ هنا أيضاً يمكن لشوائب العالم أن تظهر؛ فالصوفية كانت القناة التي دخلت عن طريقها المعتقدات الأصلية إلى الإسلام، ومع ذلك فلم تستطع أنّ تدمّر شعور الخضوع وكل ما ينتج عنه:

> يمكن للحياة التي تعاش وفق روح الإسلام أن تكون حياة معصومة أخلاقياً، وتتطلب تعاطفاً مع مخلوقات الله، والأمانة في تعاملاتنا، والحب والإخلاص وكبح الدوافع الأنانية.(١٦)

كانت روح الإسلام، كما كان يعتقد كولدزيهير، لا تزال حيّة؛ ولم يكن كتابه فقط سجلاً لشيء ما وجد في الماضي، بل إنه يُظهر اهتماماً للحاضر والمستقبل.

(٨)

يوجد في أعمال كولدزيهير إحساس بالإسلام كحقيقة حياتية، تتغير مع الزمن، ولكن هذه المتغيرات مسيطر عليها، على الأقل من نقطة معينة، وذلك عن طريق رؤية لما يجب أن تكون عليه "الحياة التي تُعاش وفق روح الإسلام"، وذلك بإيجاد توازن بين التشريع، والتعبير عن كلام الله بتعاليم من أجل التطبيق، والتصوف والمحافظة على ذلك؛ أي التعبير عن الرغبة في القداسة؛ وتأتي بأفكار موجودة في الحضارات الأقدم؛ مدعومة من قبل الصفوة المتعلمة في المدن الإسلامية الكبيرة؛ ومع ذلك تبقى حيّة ونامية. تختلف هذه الرؤية كثيراً عن تلك المعروفة في قرن سابق، والتي تعتبر أن الإسلام قد ابتدعه رجل مدعوم بحماسة شعب بدوي، وستتوقف أهميته في تاريخ العالم بمجرد انتهاء قوة الدفع الأولى.

تبنى باحث آخر من جيل كولدزيهير أفكاراً مشابهة نوعاً ما، ولكن باتجاه مختلف، هذا الباحث هو سي. سنوك هوركرونج C.Snouck Hurgronje (١٨٥٧—

١٩٣٦)، الذي وصل التقليد المتبع في معهد ليدن في زمنه إلى ذروته. فقد برزت حلقتان مهمتان في حياته بعد أن أكمل دراساته في ليدن. كانت الأولى إقامته في مكة عاماً كاملاً في عامي ١٨٨٤ — ١٨٨٥، كباحث يتقصى لفهم الإسلام. وكان نتاج ذلك كتابه بعنوان " مكة"، وهو عبارة عن وصف للحج وللحياة في المدينة المقدسة أيضاً. يعتبر الكتاب، والذي يعتمد على ملاحظاته الخاصة، نقداً لصور نمطية غربية معينة استقرت في الذهن الغربي عن المجتمع المسلم. فالمفهوم الإسلامي للعبودية — على سبيل المثال- يختلف جداً عن ذلك المأخوذ من ممارسات المستوطنين الأوروبيين في أمريكا؛ "فالعالم المسيحي" بحسب قوله، "يتبنّى موقفاً من الفهم الخاطئ والتزييف تجاه الإسلام"[٦٧] وبنفس الطريقة، فإن العائلة المسلمة ليست كما يفترضه الآخرون بصورة عامة: فعزل (حجب) النساء ليس كاملاً، والزواج من امرأة واحدة هو الأكثر شيوعاً، وأحياناً تتزوج المرأة عدة مرات. وتعتبر ملاحظاته عن التشريع الإسلامي هي الأهم حيث إنها تُظهر توجّه مؤلفاته الأخيرة:

> إنه لمن الخطأ أن نفترض بأن - ما يسمى - التشريع الإسلامي قد سيطر حقاً في آن ما على الثقافة أو بقي على اتصال وثيق باحتياجات المجتمع.[٦٨]

إنه يكتسب أهميته ليس بوصفه قانوناً، ولكن بوصفه نظاماً مثالياً لأخلاقيات المجتمع، وكمؤثر على الممارسات وكمحكمة استئناف " في أوقات الاضطراب". والأمر الذي يعتبر أكثر أهمية من الحرفيّة الصارمة للتشريع، وذلك كمؤثر في حياة الناس في مكة، هو تعاليم الجمعيات الصوفية فيما يتعلق بالتطبيق، والتهذيب الأخلاقي، والتأمل الذي يقودك إلى إحساس بوجود الله. ولا تعتبر تعاليم الجمعيات الدينية بين أوساط المثقفين بديلاً عن التعليم الديني، ولكن كوسيلة لإعطاء قيمة لطاعة القانون؛ أما في أوساط غير المثقفين، فإنها تؤكد على تأدية الواجبات الدينية وتعطي تعبيراً للمشاعر الدينية وتسيطر عليهم بنفس الوقت.[٦٩]

مكث سنوك هوركرونج، بعد انتهاء إقامته في مكة، مدة طويلة في جزر الهند الشرقية التابعة لهولندا، من عام ١٨٩٩–١٩٠٦، وذلك كمستشار للحكومة الاستعمارية لشؤون السياسة الإسلامية. وعزّزت هذه التجربة ما تعلّمه في مكة، وذلك بأن الإسلام هو حقيقة حياتية متغيّرة؛ أي أن ما يعنيه المسلمون به (الإسلام) هو التعبير الدائم بسبب الظروف الخاصة بالأزمنة والأمكنة. حتّى الصياغات النظرية للمشرعين والصوفيين قد تغيّرت عبر الزمن، وبدأت هذه العملية منذ البداية، وذلك عندما تم تطبيق "مبدأ التوحيد المتّزن" عند محمد على "المثاليات الدينية لغرب آسيا ومصر، وكلتيهما قد امتزجتا بالفكر الهيليني".[٧٠] وإذا رغب غير المسلمين في فهم الإسلام، فينبغي أن يدرسوه في حقيقته التاريخية، وذلك بدون أحكام قيمية عما ينبغي أن يكون عليه.

يعتقد هوركرونج بأن مفهوم الإسلام، كيفما تم تعريفه، غير كاف بذاته ليفسّر كل الظواهر لما يسمى "المجتمعات الإسلامية". حيث يجب أن ينظر إليها "كميادين قوة"[٧١] ناتجة عن التفاعل بين مبدأ معيّن مأخوذ من تعاليم الإسلام والطبيعة الخاصة لمجتمع معيّن شكّلته تجربة تاريخية تراكمية طويلة داخل بيئته الطبيعية. كان لهذه الفكرة معانٍ متضمنة. حيث اعتبر هوركرونج، بصفته مستشاراً للحكومة، أن استمرار السيطرة الأوروبية إلى مالا نهاية هو أمر لا مناص منه ولا جدال فيه، إلا أنه كان يعتقد بأنه يجب أن يحدث ذلك بطريقة متوافقة مع التطور الطبيعي للمجتمعات الإسلامية في أندونيسيا؛ فالتعليم الحديث والعملية التطورية الاجتماعية سوف يقودان إلى تغيرات تميل باتجاه نشوء حضارة علمانية وعقلانية لن يكون للتشريع الإسلامي فيها أية مساهمة.[٧٢]

كان تناول الإسلام، والإحساس بأنه شيء أكبر وأبعد من كلمات تحتويها النصوص، وبأنه شيء حي يعتمل في داخل المسلمين كأفراد، أمراً جديداً في الدراسات الأوروبية، وقد عبر عن ذلك أوضح تعبير باحث من الجيل الذي خلف جيل كولدزيهير، وقد اعترف بأنه مدين له شخصياً. ذلك هو لويس ماسينيون Louis

Massignon (١٨٨٣–١٩٦٢) الذي كان شخصية مهمة بسبب تأثيره على أحد الاتجاهين السائدين في الدراسات الأوروبية، كتلك التي في باريس، ولكن أيضاً بسبب القوة والأصالة التي طرح فيها أسئلة معينة على المفكرين المسيحيين الذين كانوا معنيين بالإسلام. ولكي نشرح أفكاره فإنه من الأفضل أن نبدأ من حيث بدأ هو نفسه، وذلك في أجزاء متفرقة مبعثرة من سيرته الذاتية والاعتراف الروحي له وآراؤه المبثوثة في أعماله. أمضى ماسينيون فترة من الدراسة المستفيضة في القاهرة وذلك بعد دراساته الأولية في باريس وزياراته إلى شمال أفريقيا، ومن ثم ذهب في مهمة آثارية إلى العراق. وحسب ما جاء في روايته، فقد اعتقلته السلطات العثمانية في مايو ١٩٠٨، حيث اتّهم بالتجسس، وسجن، وهدّد بالموت. وقد حاول الانتحار "بسبب هلع مقدس من نفسي"، وأصبح يدرك كائنات إلهية غير مرئية تتشفع له، وأصبح لديه رؤية معينة للّه ـ "زيارة الغريب". وتبع ذلك إحساس بالعفو والعتق:

> ذكرى مفاجئة، أغمضت عينيّ أمام تار داخلية، وهي تحاكمني وتحرق قلبي، كان هناك بلاشك وجود صاف، لا يوصف، خلاّق، أوقف إدانتي بسبب صلوات لكائنات غير مرئية، زوّار لسجني، تطرق أسماؤهم فكري.(٣٣)

وتمكّن للمرة الأولى أن يصلّي، وكانت صلاته الأولى باللغة العربية. ثم أُطلق سراحه، واستعاد عافيته وذلك عن طريق شفاعة عائلة من العلماء المسلمين العرب في بغداد.

إن رواية ماسينيون لهذه الأحداث تثير أسئلة من أكثر من نوع. فقبل كل شيء، ما الذي حدث فعلاً في ذلك اليوم من مايو عام ١٩٠٨؟ إنه من المستحيل بالنسبة لنا أن نتثبت، ولكن كانت هناك شكوك حول روايته. وحسب ظروف الإمبراطورية العثمانية في ذلك الوقت، فمن الممكن أن يُعتقل مواطن فرنسي وهو يتجول في الريف من قبل السلطات المحلية، ولكن من النادر أن يحكم عليه بالموت. كما أن سجلات القنصلية الفرنسية في ذلك الوقت تشير فقط إلى نوبة من الحمى ربما تكون

قد سبّبتها ضربة شمس.[٧٤] وكما يبدو، فإنه من المحتمل أن ماسينيون قد تعرّض إلى نوع ما من انهيار للصحة أدّى إلى اضطراب في الوعي، الأمر الذي عجّل بحدوث أزمة أخلاقية وروحية، والتي أبعدته عما كان يعتبره الفوضى الأخلاقية لبداية حياته ("بسبب هلع مقدس من نفسي"). على كل حال، فإن السؤال عما حدث هو أقل أهمية من البحث عن المعنى الذي أعطاه هو بنفسه عن الأزمة. فقد أنتجت أو عزّزت فيه نظرة معينة للتاريخ، ونظرة معينة للإسلام.

وقف ماسينيون في معارضة يقظة وواعية تجاه نوعية النهج التاريخي السائد في القرن التاسع عشر، تلك النظرة التي اعتبرت أن للتاريخ معنى داخل نفسه، ويتحرك بدينامية داخلية خاصة به تجاه هدف يمكن إنجازه في هذا العالم، وهي النظرة التي أخذت بعين الاعتبار الشعب ككل ـ أقواماً أو أعراقاً أو طبقات ـ كناقلٍ لهذه الحركة. يرى ماسينيون، أن معنى للتاريخ يمكن العثور عليه في عمل النعمة الإلهية في أرواح فردية، متجاوزة كل الحدود بين المجتمعات الإنسانية ـ حتى الديني منها ـ وهناك في نهايتها هدف يكمن فيما وراء العالم الفاني. تجلت العملية نفسها، فوق كل شيء، في حياة أفراد معينين غمرتهم النعمة الإلهية بطريقة خاصة واستجابوا لها استجابة كاملة، كونهم شهوداً على وجود الله، وإن احتاج الأمر، بالشهادة في سبيله. يمكن لهؤلاء الشهود أن يقدّموا معاناتهم من أجل الآخرين. ويوجد هنا تأثير من الفكر الكاثوليكي الفرنسي الذي ساد في أواخر القرن التاسع عشر حيث طوّر بعض المفكرين الفكرة المسيحية للمعاناة البديلة إلى مبدأ "البديل"، أي المعاناة المقدّمة ليس لكل الناس ولكن لأهداف معينة، وليس فقط من أجل معاناة الآخرين ولكن من أجل خطاياهم. ربما تعلّم ماسينيون هذه الفكرة من الروائي جاي. كي. هويسمانز J.K.Huysmans(١٨٤٨ — ١٩٠٧) والذي كان يعرفه في بداية شبابه.[٧٥]

يرى ماسينيون، أن هناك سلسلة متواصلة تجمع و تربط أولئك البدلاء، ويمكن أن يتواصل تأثيرهم إلى ما بعد انتقالهم للدار الآخرة. ولربما تكون هذه الفكرة قد اختمرت في ذهنه و بداخله بأن بإمكانه أن يكون واحداً في هذه السلسلة من

الشهود، وذلك عن طريق الصلاة، أو التشفع، أو حتى بالشهادة. لم يكن يتحدث بكبرياء عن مهمة خاصة يحذقها، وإنما بشعور من عدم الجدارة. وكان يصف نفسه أحياناً على أنه كان "خارجاً عن القانون"، وكان يدرك أولئك الذين قابلوه بوجود صراع ما بداخله بين قوى متضاربة.

كان لدى ماسينيون أيضاً، رأي خاص انفرد به عن الإسلام، و كان من الممكن أن تُحدث أفكاره التي طرحها عن الألوهية، نوعاً من الريبة و الشك في أوساط المسيحيين، فلربما كانت تُفهم على أنها توحي بأنّ الإسلام كان يعتبر مساراً بديلاً من أجل الخلاص. وقد كان كاثوليكياً، ثم أصبح في مرحلة لاحقة من حياته قسيساً في الكنيسة الكاثوليكية اليونانية، حيث يقع موقفه الأساسي ضمن نطاق مواقف مسيحية ممكنة. كان يعتقد بأن الإسلام تعبير أصيل عن الإيمان التوحيدي، و أخذ أصوليته من إبراهيم نزولاً إلى اسماعيل، وأن له مهمّة روحية إيجابية، ألا وهي تأنيب الوثنيين الذين لم يعترفوا بأن هناك إلهاً واحداً.[٧٦] كان المسلمون يمثّلون مثالاً واضحاً عن الإيمان للمسيحيين؛ فقد كان هذا الموضوع أمراً مألوفاً آخر في بعض مؤلفات بعض الكاثوليكيين في ذلك الوقت، مثل شارل فوكو Charles Foucault وإيرنيست بيشاري Ernest Psichari، وهو حفيد رينان. وبسبب ذلك، كان يعتقد أنه كان هناك واجب يدين به المسيحيون للمسلمين؛ فالغريب الذي زار ماسينيون في لحظة الأزمة كان صورة لله، ولكن أيضاً صورة للإنسان المبعد، الهائم الذي يقرع الباب ليسمح له بالدخول. وبحسب رأي ماسينيون، فإن حسن الضيافة هي فضيلة أساسية لأنها تتضمن الإخلاص والشجاعة. قادته هذه الفكرة، في مرحلة لاحقة من حياته، إلى معارضة نشطة للسياسة الفرنسية في مرحلة ثورة المستعمرين: في مدغشقر، والمغرب، وأهم من ذلك في الجزائر. وكانت له في بداية حياته اتصالات مع البعثة الإمبراطورية في فرنسا، مثل معظم أبناء جيله، ولكنه فيما بعد أصبح يرى أن الحكم الاستعماري هو "إساءة لحسن الضيافة"، وتعبير عن "غيظنا الدنيوي في الفهم، والتغلب، والتملك".[٧٧] وبعيداً عن مجال العمل السياسي، فقد كان يعتقد أنه يجب على المسيحيين أن يجلبوا

المسلمين إلى حقيقة تامة عن طريق الصلاة والتشفع، وعن طريق تقديم حياتهم ومعاناتهم بدلاً عنهم. وكان بمقدور المسيحيين أن يقوموا بهذا الدور عن طريق صلاة مشتركة مع المسلمين. ويوضح هذا الأمر اهتمام ماسينيون بتلك الأماكن التي يمكن للمسيحيين والمسلمين أن يجتمعوا بها للصلاة سوياً: القدس، وضريح إبراهيم في مدينة الخليل والنصب المنصوبة في مقاطعة بريتاني وهو مقدس بالنسبة لأصحاب الكهف " للنائمين السبعة عند إيفيسوس" Ephesus، والمعروف في التقليد المسيحي وذُكر شأنهم في القرآن أيضاً.

كان من الطبيعي لماسينيون، كونه مؤمناً بهذه المعتقدات، أن يكون لديه اهتمام خاص بأحد التيارات الروحية عند المسلمين؛ وهو التيار الصوفي الذي حاول أتباعه أن يطيعوا إرادة الله ليس كما بيّنها في الكتاب فحسب، بل ليقتربوا منه أكثر بالزهد في الأغراض الدنيوية، وعن طريق التهذيب الروحي. وقد أولى الكثير من عمله كباحث إلى دراسة التصّوف. وكان عمله، إلى حد ما، عملاً قويماً، وذلك من خلال تقليد فقه اللغة المعروف في القرن التاسع عشر، حيث تُكتشف النصوص ثم تُحرر وتُحلل مع الاهتمام بالمعنى الدقيق للكلمات؛ فقد كتب عن تطور المفردات التقنية للصوفية، وأيضاً كتب عن الفلسفة الإسلامية.[٧٨] وكان مهتماً بإظهار كيفية تطور الصوفية، وذلك ليس عن طريق الأخذ من المسيحية الشرقية أو الهندوسية، ولكن عن طريق تطور داخلي، حيث أخذ بعض المسلمين تعاليم القرآن بجدية، وتأمّلوها وحاولوا أن يستخلصوا معانيها المتضمنة من أجل الحياة الروحية. وكان لديه إحساس بالأهمية العظيمة للقرآن في الحياة الداخلية الخاصة للمسلمين، لأنه يمتلك "مخزوناً لفظياً" يحتوي على تاريخ الكون، ومجموعة من المعايير للعمل بها، ودليلاً للاختبار الذاتي الأخلاقي وتركيز الروح على الله.

كان من أشهر أعمال ماسينيون دراسته للحلاّج (ت ٩٢٢)، وهو صوفي وشاعر وعالم دين. وكان قد اتهم بإلقاء الشك على مدى الحاجة للتقيد الصارم بالواجبات الدينية الإسلامية، حيث يُقال بأنه أكّد على أن المرء باستطاعته أن يؤدي

فريضة الحج وذلك من غرفته بدلاً من الذهاب إلى مكة، وأن الكعبة، وهي المبنى المقدّس الذي يطوف به المسلمون في الحج، يجب أن تهدم وذلك لكي يُعاد بناؤها بالحكمة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان هناك اشتباه بأنه كان يعلّم، وذلك في لحظة اتحاد روحي، بأن الشخصية الإنسانية للصوفي يمكن أن تحلّ بشخصية الله. فقد كان هناك مقولة منسوبة إليه، على الرغم من أنه ليس من المؤكد أنه قد قالها أبداً: وهي "أنا الحق"، أي "أنا الحقيقة"، أو "أنا الله". يمكن أن يفسّر هذا الأمر على أنه يتضمن مبدأ الأحدية الخالص والذي يصبح غير متوافق مع فكرة سمو الله. وقد يكون هناك ثمة أسباب سياسية لسجنه؛ حيث حوكم و أُدين ثم أُعدم في بغداد.

كانت دراسة شخص الحلاّج موضوع رسالة الدكتوراه لماسينيون، والتي أنهاها فعلياً بحلول عام ١٩١٤ ثم نُشرت عام ١٩٢٢؛ وواصل العمل على هذا الموضوع بقية حياته، و نُشرت نسخة منقحة بعد موته.[٧٩] إنه عمل ينم على معرفة واسعة وفكر أصيل، استخدم فيه مصادر مجزأة شتى ليؤلّف قصة حياة الحلاّج، ويظهر مراحل التطور في مهمة الصوفي، وذلك عن طريق التوبة، والزهد، والتطهير لنوع ما من تجربة الاتحاد مع الله. يُظهر العمل أيضاً العلاقة بين أقواله وكتاباته وذلك مع بداية التطور لعلم التوحيد الإسلامي والتشريع والتصوف. ويوضع ذلك ضمن وصف لبيئة "بغداد العباسية"، حيث كان يعيش الحلاّج؛ وذلك بواسطة تراكم دقيق للتفاصيل، فهي مدينة تعود إلى القرون الوسطى، ولم يبق منها أثرٌ تقريباً ولكن أُعيدت للحياة ـ بشوارعها ومبانيها وشعبها، ونوع الطعام الذي كانوا يأكلونه، والطرق التي كانوا يكسبون بها معيشتهم، وكيف كانوا يدرسون ويتعبدون ويُقبرون.

يرى ماسينيون حياة الحلاّج على أنها تمتد إلى ما بعد إعدامه، وذلك بانسجام مع فكرته المتعلقة بسلسلة الشهود أو البدلاء الذين يؤثرون بعد موتهم ويسلّمون مهمّتهم إلى الآخرين. ففي تقرير ملحوظ عن الحياة الروحية للمجتمعات المسلمة، يُظهر كيف أن شهرة الحلاّج بقيت حية، على هيئة نقاشات بين المتعلّمين، وفي تكريس شعبي عُبّر عنه في الفن، والشعر، والأساطير، والرؤى؛ حيث تحوّل

شخص الحلاّج تدريجياً في هذه العملية، وأعيد توحيده مع المجتمع بعد أن كان "خارجاً عن القانون".

دارت بعض الشكوك حول عمل ماسينيون، فهو يحتوي على موضوع شائع في كتاباته الكاثوليكية الفرنسية في مرحلة شبابه، وذلك كالاعتقاد بمجتمعات سرية، ومؤامرات كبيرة تهدف إلى السيطرة على السلطة وقلب النظام الاجتماعي. ولم يقبل علماء آخرون بعض تفسيراته للمصادر: مثل وجود نقابات تجارية وعلاقاتها مع حركات دينية سرّية، والعلاقة بين طوائف إسلامية معينة وحركات الاحتجاج الاجتماعي. وتعتبر معالجته لشخصية الحلاّج أمراً جوهرياً لعمله. فقد أظهر ماسينيون الحلاّج على أنه شخصية استثنائية في تاريخ الروحانية الإسلامية، وأنه باتباعه للطريقة الصوفية، قد وصل إلى درجة غير عادية من فهم لعمل الرحمة الإلهية. على كل حال، يوجد تحذير في كلماته: " لقد أضفت إلى الحقائق التاريخية التأمّلات الإضافية التي اقترحوها."[٨٠] يبدو أن هناك محاولة لإدخال الحلاّج في قالب مسيحي؛ حيث يتم إظهاره على أنه اعتبر موته كعمل من المعاناة البديلة، وحتى البحث عن الشهادة لأنه "لا يوجد عمل أكثر إلحاحاً للمسلمين من إعدامي"، متمنين " أن أموت ملعوناً وذلك من أجل نجاتهم كلّهم".[٨١]

(٩)

كان لماسينيون تأثير عميق في الدراسات الإسلامية في فرنسا، وحتى على وجهات النظر الفرنسية عن الإسلام وذلك من خلال أصالة أفكاره وقوة شخصيته. ربما كان هو الباحث الإسلامي الوحيد الذي له شخصية رئيسة في الحياة الفكرية في عصره. وكانت مؤلفاته إشارة تغيير في المفهوم المسيحي تجاه الإسلام، حتى إنه من المحتمل أن يكون أحد أسبابه. كانت هناك محاولات في الجيلين الأخيرين من قبل المفكرين والباحثين المسيحيين للتعريف بتلك الظاهرة المحيّرة دائماً ألا وهي الإسلام، والتي تبدو قريبة جداً في بعض الحالات، وبعيدة جداً في حالات أخرى: إذ إنَّ الإله

الذي يبدو على أنه إله إبراهيم، ويتحدث إلى الإنسان ويجعل إرادته معروفة، ويقدّم صورة عن يوم القيامة، ولكنه يتحدث من خلال كتاب يقبله المسلمون بحرفيته على أنه كلمة الله، ولكن المسيحيين لا يقرون بذلك. قام بهذه المحاولات بشكل كبير باحثون في فرنسا، أو على الأقل، أولئك الذين كتبوا باللغة الفرنسية، حيث كان بعضهم مسيحيين من بلاد عربية ولكنهم ذوو تركيبة فكرية فرنسية.

وهكذا فقد كتب ج. س. قنواتي ولويس جارديه Louis Gardet مؤلفات عن علم التوحيد الإسلامي والتصوف. وقد حاولوا بوصفهم علماء لاهوت مسيحيين أن يعرّفوا حالة التصوف الإسلامية. هل هي حالة "طبيعية" أم "خارقة للطبيعة"؟ وقد أجمعوا على أنها تقع في موضع وسط بين الحالتين: فهي تميل باتجاه الفوقطبيعية، بمعنى آخر، إنها تجربة المحبة الإلهية في الروح، ممنوحة من نعمة إلهية خارقة للطبيعة، ولكنها محدودة بالفكرة الإسلامية المتعلقة بعدم القدرة للوصول إلى الله، فهناك الحجاب الذي يفصل بين الله والإنسان، حيث إن العبادة الحقة له تكمن في طاعة كلمته. وهكذا فإن الصوفية تتميّز "بحالات روحية يمكن أن تخضع لأكثر من تفسير واحد".[٨٢] درس ج. عبد الجليل ـ وهو مسلم مغربي بالولادة ولكنه اعتنق المسيحية وأصبح راهباً فرنسيسكانياً ـ تلك الخطوط الفكرية والروحية الإسلامية والتي، إذا طالت، يمكن أن تقود المسلم إلى المسيحية؛ فقد أظهر في كتاب "مريم والإسلام" المنزلة المميزة المعطاة لمريم العذراء في القرآن.[٨٣] إنَّ الشعور بأن الإسلام كدين كان قد تشكّل عن طريق القبول بإله واحد، ولكنه يميل تجاه الاكتمال في شيء آخر غيره، كان أمراً ظاهراً أيضاً في صياغات مجلس الفاتيكان في الأعوام ١٩٦٢ — ١٩٦٥ حيث كانت أول محاولة مأخوذة بعين الاعتبار من قبل الكنيسة الكاثوليكية لتحديد موقفها تجاه الإسلام:

> تنظر الكنيسة باحترام تجاه المسلمين، الذين يعبدون الله الحي الواحد، الرحيم القوي، خالق السماء والأرض، والذي تكلّم مع الإنسان.[٨٤]

وكما نلاحظ فإنه يوجد في هذه الصياغة صدىً من التعبير القرآني نفسه.

ارتفعت أصوات مشابهة في الكنائس البروتستانتية، وذلك من قبل كينيث كراغ Kenneth Gragg على سبيل المثال، وهو أسقف في الكنيسة الأنجليكانية،[٨٥] وقام المجلس العالمي للكنائس بمحاولة قوية لعقد حوار بين المسيحيين والمسلمين. إلا أننا نجد أن الخط الفكري هذا يقاطعه و يناقضه خط آخر له أيضاً جذور عميقة في علم اللاهوت المسيحي؛ فلطالما كان هناك خط فكري يؤكد أن الوحي الخاص بالمسيح كان أمراً فريداً: فالله لا يمكن أن يُعرف بواسطة جهود إنسانية، ولكن فقط بواسطة وحي إلهي ذاتي اكتمل في شخص يسوع المسيح وهو مسجّل في الإنجيل؛ أما معلمو الدين الآخرين، والكتب التي تحتوي على تعاليمهم، فهم لا يستطيعون التعبير عن شيء أكثر من محاولات إنسانية لشيء ما لا يمكن أن يتحقق بواسطة جهد إنساني. إن كل ما يستطيع الإنسان أن يبتدعه لنفسه هو الأوثان؛ وهكذا فقد عبّر عن ذلك كارل بارث Karl Barth بطريقة فظّة قائلاً: "إن إله محمد هو وثن مثل باقي الأوثان الأخرى".[٨٦] وبنفس الطريقة، قال هندريك كريمير Hendrik Kraemer، وهو عالم لاهوت ومنصّر هولندي، إنَّ الإسلام هو دين من صنع الإنسان، وهو ليس الدين الحقيقي المأخوذ من تجلّي الله الفريد لنفسه:

> يريد الإنسان الله، ولكنه بطريقة ما يريده على طريقته الخاصة... لا نجد في أي مكان نكراناً لكل عالَمٍ روحي ممكن كان قد صنعه الإنسان.[٨٧]

يوجد اختلاف مهم في النبرة بين صوت كريمير وتلك الأصوات المشابهة في الماضي. كان كريمير عالماً إسلامياً ذا معرفة عميقة بالمجتمعات المسلمة في جنوب شرق آسيا، وكان ذا إحساس فكري وأخلاقي؛ حيث لا يوجد في عمله انتقاص لمحمد أو لأصحابه، كما أنه يعطي ثقلاً كاملاً للإنجازات الإنسانية للثقافة الإسلامية.

(١٠)

استمرَّ التقليد الرئيس للدراسات الإسلامية طوال نصف القرن الماضي، وهو تحرّي الطرق التي يتم بها تحويل ما اتخذه المسلمون بواسطة محمد أو عن طريقه، إلى أنظمة علم لاهوت وتشريع وتطبيق، وهي دراسة تمت على النهج الذي قام به علماء فقه اللغة، ألا وهو الدراسة الدقيقة للنصوص المكتوبة. كان هناك، على كل حال، إلى جانب ذلك النهج اهتمام متزايد في الإسلام كنظام حي من الممارسات ضمن مجتمعات معينة. ويمكننا أن نرى هذا الاهتمام في أعمال كولدزيهير، وهوركرونج، وماسينيون، ولكن ازداد هذا الاهتمام عندما دخل إلى هذا المجال باحثون متدربون في فروع فكرية أخرى - في التاريخ والعلوم الاجتماعية.

كان أحد أسباب هذا التغيير تنامي الاهتمام بالعالم الإسلامي في الجامعات الأمريكية الكبرى. وانتقل تقليد الدراسات الإسلامية الأوروبية إلى الولايات المتحدة من خلال عدد من المدرسين الأوروبيين، ومن بينهم اثنين من الأسكتلنديين. درس أحدهما، وهو دي. بي. ماكدونالد D.B.Macdonald(١٨٦٣ — ١٩٤٣) في ألمانيا مع نولديكه وفليشر، وقام بالتدريس في معهد هارتفورد الديني بدءاً من عام ١٨٩٣ وما بعد. أما الآخر فهو إتش. آر. جيب الذي ترك أوكسفورد في عام ١٩٥٥ ليصبح أستاذ اللغة العربية في جامعة هارفرد.

كان كل من ماكدونالد وجيب مهتمين بشدة بالحياة في العالم الإسلامي. فقد كتب ماكدونالد كتاباً عن ذلك، وحذّر جيب، في دراسة عن الاتجاهات الحديثة في الإسلام، من خطر دراسة ما أجمع عليه المثقفون فقط، متجاهلين آراء العامة من الناس.[٨٨] أثارت هذه الأفكار أصداءً في أذهان طلاب أمريكيين كانوا قد تعلّموا ليصبحوا مؤرخين أو علماء اجتماع، وابتداءً من خمسينيات القرن العشرين وما بعدها بدأت بعض الجامعات بتطوير مراكز معينة "بدراسة المناطق"، حيث يمكن لهؤلاء الذين تبلورت أفكارهم عن طريق فروع علمية مختلفة من المعرفة، وكذلك اكتسبوا معرفة مميزة للغات وثقافة ومجتمع منطقة معينة، يمكنهم أن يتفاعلوا مع بعضهم بعضاً.

ومن بين اهتمامات كثيرة أخرى، ظهر في كل من الدراسات الأوروبية والأمريكية اهتمام متزايد بما يعرف غالباً "بالإسلام الشائع"، وعلى وجه الخصوص بالجماعات الصوفية، التي أصبحت- منذ عهد كولدزيهير على الأقل- معروفة كقنوات انبثق عنها الاتجاه السائد للقيم الروحية الإسلامية. وهناك طرق متنوعة لدراستها؛ فقد قام الدارسون الإسلاميون بذلك عن طريق النصوص التي فسّرت طريق الصوفي تجاه تجربة مباشرة مع الله، والأفكار المتعلقة بالله وبالإنسان المتضمنة بها؛ وبدأ علماء الإنسان الاجتماعي بدراسة الغموض في الممارسات والاعتقادات الشائعة التي نشأت حول الجماعات الدينية، وعبادة الأولياء، والحج إلى أضرحتهم، والإيمان بصحة تشفّعهم، وبالتعويذات والرؤية. كما درسوا أيضاً الدور الاجتماعي للأضرحة والأوصياء عليها كنقاط يمكن للمجتمعات ـ في بعض الأحيان، للحركات السياسية ـ أن تتبلور حولها، ودور الجماعات الدينية كمزود لصلة الوصل بين مناطق مختلفة أو مجموعات اجتماعية، وكذلك بين الرجال والنساء.

طرح العمل المنجز على هذا النهج من التفكير خلال الجيل الماضي سؤالاً: بمجرد أن نتخطّى التعاريف المعيارية لرجال الدين والقانونيين، فما الذي نعنيه بعبارة "المجتمع الإسلامي"؟ فبالنظر إلى التنوع الكبير في العادات والمؤسسات، والأشكال الفنية والعقليات الجماعية "لعالم الإسلام" والذي يمتد من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادىء، ومن المغرب إلى الفليبين، فهل هناك أي مغزى من تسميتهم جميعهم "إسلاميون"؟ هذا هو السؤال الذي طرحه عدد من علماء الإنسان الاجتماعيين على أنفسهم. استخدم كليفورد جيرتز Clifford Geertz في كتابه "رصد الإسلام" مادة جمعها من جاوة في الشرق ومن المغرب ليجيب عن هذا السؤال: من أية نواح يمكن لمجتمعين، يقعان في طرفين متعاكسين من العالم حيث الإسلام هو الدين الموروث الرئيس، أن يطلق عليهما عبارة مجتمعات إسلامية؟ ما هو "التشابه العائلي" الذي يجعل من كليهما "إسلاميين"؟[٨٩] يقترح مايكل جيلسينان Michael Gilsenan في كتاب " التعرف على الإسلام"، أنه عندما نرى "الإسلام" في سياقه الاجتماعي، فإننا نجد أنه ليس جسماً

مركزياً منفرداً يحدد بنفسه سلوك وعادات مجتمع ما؛ إنه تعبير يمكن أن يستخدم ليشير إلى مفاهيم ورموز وطقوس معينة ساعدت على صياغة الوعي الجماعي لمجتمعات متنوعة، ولكنها أيضاً قد تشكّلت بواسطة تلك المجتمعات. إنَّ الإسلام:

> كلمة تحدد علاقات متنوعة من الممارسة، والتمثيل، والرموز، والمفاهيم، ونظرة العالم داخل نفس المجتمع وكذلك بين المجتمعات المختلفة. وهناك أنماط في هذه العلاقات، قد تغيّرت بطرق مهمة جداً عبر الزمن.(١٠)

مهما حرصنا على تعريف كلمة "إسلام"، يبقى السؤال فيما إذا كان من الممكن أن نستخدمها بأي طريقة كنوع من التفسير لتاريخ المجتمعات التي يتكون معظم سكانها من المسلمين. لم يكن باستطاعة سوى عدد قليل من الكتّاب أن يؤكد هذا النوع من التصنيف كما فعل بعضهم منذ جيل أو جيلين سابقين، وذلك لأنّ كتّاباً من نوع مختلف الآن يفكرون بتاريخ تلك المجتمعات. لقد كان الباحثون الوحيدون الذين تناولوا تاريخ "العالم الإسلامي" ومجتمعاته - و إلى وقت قريب و لا يزالون - هم أولئك النفر ممن مهنتهم و مهمتهم الأساسية دراسة اللغات: العربية، والفارسية، والتركية، والنصوص التي كُتبت بها و تعليمها، و لم يكونوا يتناولون في كتاباتهم هذه سوى الموضوعات والتصنيفات التي كانوا يألفونها. وفي الجيل الأخير، على كل حال، دخل إلى هذا المجال الدراسي باحثون مثقفون في فروع مختلفة من المعرفة. فقد بدأ بعض الباحثين الذين تشكّلت آراؤهم عن طريق علم التاريخ أو العلوم الاجتماعية بتحويل اهتمامهم إلى "عالم الإسلام"، وهناك أيضاً اهتمام جديد "بتاريخ العالم" و"التاريخ المقارن"، بالإضافة إلى عمليات وحركات تمتد إلى ما بعد "عالم الإسلام" إلى العالم ككل، أو على الأقل إلى أجزاء كبيرة فيه. إن التغيّر يسير ببطء، وعلى كل حال، فلا يزال التاريخ يُدرّس بتركيز رئيس على الحضارة الغربية التي انتقلت من اليونان القديمة غرباً إلى البلدان على طول الساحل الأطلسي، ومن ثم عمّت كل العالم في شكله الحديث. وفي مقرر دراسي جيد عن تاريخ العالم، نجد أن من بين

تسعمائة صفحة تتحدث عن التاريخ منذ عام ٦٠٠ بعد الميلاد نحو خمسين صفحة فقط تم تكريسها إلى عالم الإسلام (ولكنها دقيقة وذات اطلاع جيد).[٩١]

في بعض البلدان، وعلى نحو ملحوظ في كل من فرنسا والولايات المتحدة، يُدخل المؤرخون وعلماء الاجتماع تصنيفاتهم الخاصة بالتفسير، المأخوذة من الثقافة التاريخية أو الاجتماعية للعصر، وخاصة التصنيفات الماركسية أو ما بعد الماركسية، أو تلك التي صقلها المؤرخون المرتبطون بالمجلة الدورية الفرنسية "أنال"، أو يُدخلون، كما حدث مؤخراً، مفاهيم مأخوذة من النظريات الأدبية الحديثة. نذكر بعض الأمثلة مثل فرناند بروديل Fernand Braudel في كتاب "البحر المتوسط وعالم المتوسط في عهد فيليب الثاني"، الذي حاول أن يفسّر طبيعة وتطوّر كل العالم الواقع حول البحر المتوسط، وبالتالي قدّم مفهوماً أوسع وأضيق بنفس الوقت من مفهوم "العالم المسلم".[٩٢] وعلى النهج نفسه حرّر جوليان بيت ريفرز Julian Pitt ñ Rivers كتاباً بعنوان "رجال المتوسط"، حيث أظهر عدد من علماء الإنسان أنفسهم على أنهم مهتمون على نحو أكبر بنقاط التشابه أكثر من نقاط الاختلاف بين البلدان حيث الديانة المسيحية، سواء كانت في شكلها الكاثوليكي أم الأرثوذكسي، أو الديانة الإسلامية هي الدين الموروث. وتركّزت اهتماماتهم في قيم الشرف والعار التي يعيش بها مجتمعات الفلاحين.[٩٣]

إنَّ عبارة "الإسلام" نادراً ما تدخل في أحد الكتب الواعدة عن تاريخ الشرق الأوسط في الجيل الحالي كما هو الحال في كتاب بعنوان "الحرفيون والتجار في القاهرة في القرن الثامن عشر" للكاتب أندريه ريموند AndrÈ Raymond. إن العوامل الرئيسة التي تفسّر ذلك هي النظام الإداري والمالي للدولة العثمانية ولمندوبيها المحليين في مصر، بالإضافة إلى نظام الإنتاج الصناعي في علاقته مع التجارة العالمية حيث يدخل "الإسلام" في التحليل فقط بوصفه عاملاً ثانوياً، بقدر ما يؤثر التشريع الإسلامي في الإرث وتوزيع الملكية.[٩٤] يحقّق ماكسيم رودينسون Maxime Rodinson في كتاب "الإسلام والرأسمالية" النظرة الشائعة بأن هناك شيئاً ما في التعاليم والشريعة والسلوك المعتاد للمجتمعات الإسلامية قد أدّى إلى الخمول دون تطور اقتصاد رأسمالي حديث.

كان الكتاب نتاجاً لمناظرة كان قد بدأها ماكس ويبر Max Weber في كتاب "الخُلق البروتستانتي"، ويحاول رودينسون أن يوضح بأنه إذا ما تطورت الرأسمالية أولاً في البلدان التي تسود فيها الديانة المسيحية وليس الإسلام، فإنَّه لا يمكننا أن نجد التفسير في طبيعة إحدى الديانتين.[٩٥] وقد عُقد مؤتمر دولي حول "المدينة الإسلامية" في عام ١٩٦٥ تبنّى الفكرة بأن المدن الإسلامية لها خصائص ذات بنية طبيعية وأخرى اجتماعية، وهي مأخوذة من تعاليم وشرائع الإسلام؛ وخرج بنتيجة مفادها أن مفهوم "المدينة الإسلامية" كان أقل فائدة كنوع من التفسير من مفاهيم أخرى مثل المدينة في العصور الوسطى، أو المدينة ما قبل عصر الصناعة أو المدينة في الشرق الأدنى، أو المدينة الشمال أفريقية.[٩٦]

على كل حال، فإن التحول في التركيز على هذا النحو، يمكن أن يذهب بعيداً جداً. فهؤلاء المهتمون، على وجه الخصوص، بالمرحلة الأولى لما يُعرف عادة "بالتاريخ الإسلامي" لا يمكنهم أن يتجاهلوا نشوء دين جديد، وانتشاره في بلدان الحضارات القديمة، وكذلك ظهوره والتعبير عنه في علوم التوحيد والتشريع بواسطة اللغة العربية، وتأسيسه لدولة اتخذت اسمه؛ وحتى في مراحل لاحقة، فقد كان هناك إحساس بأن الأقطار المسلمة كانت تميل للعيش في عزلة نسبية عن الآخرين. قام مارشال هودكسون في كتاب "مغامرة الإسلام"[٩٧] بمحاولة هي الأكثر طموحاً بجمع التفسيرات المتعلقة بالإسلام مع أنواع أخرى من التفسير التاريخي، ولكي يصنع عالم الإسلام أيضاً في سياق التاريخ العالمي. وعنوان الكتاب الفرعي هو "الضمير والتاريخ في المجتمع العالمي"، وهو أمر مهم بالنسبة لاهتمام هودكسون بالعلاقات بين الفرد والجماعة، وأيضاً وعيه لمكانة العالم الإسلامي ضمن وحدة أوسع، ألا وهي الأرض المأهولة؛ أي العالم المؤلف من المدن، والزراعة المستقرة الممتدة من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادىء. وهو يرى تاريخ الإسلام أيضاً ضمن إطار زمني أوسع كاستمرار لتقليد ثقافي أقدم، يتمثل في أرض الهلال الخصيب، وإيران ومصر، والممتد زمنياً إلى بابل ومصر

القديمة، والذي يُعبّر عن نفسه اليوم بلغة جديدة، وهي العربية، وباستجابة فكرية وفنية لكتاب مقدس جديد.

يقدّم هودكسون، من خلال هذا السياق العريض للمكان والزمان، وجهة نظر معينة للعملية التاريخية، وذلك وفق تفاعل قوى ثلاث: التطور التاريخي للتقاليد والمصادر الثقافية من خلال حدود بيئة طبيعية معينة، والنمو والإصرار على التماسك الجماعي، والاستخدام الذكي للوعي والفكر الفردي والذي، في بعض الظروف، يمكن أن يعطي توجهاً جديداً للتقاليد الثقافية والتماسك الجماعي. إن المعاني المتضمنة لنظرة التاريخ هذه ذات أبعاد كبيرة. لقد اختلف هودكسون مع الفكرة المقبولة العامة للتاريخ الإسلامي على أنه اشتمل على حوالي ثلاثة قرون من الإنجازات، وكانت اللغة العربية وسيلته، وأرض الهلال الخصيب مركزه، ودخل بعدها في مرحلة طويلة من الركود أو الزوال. فلقد رأى أن ذروة الحضارة الإسلامية جاءت في وقت لاحق من التاريخ ومن مكان أبعد باتجاه الشرق، وذلك في أوائل الحقبة الحديثة، وفي منطقة الحضارة الفارسية المتقدمة، والممتدة من وسط آسيا عن طريق إيران إلى شمالي الهند. وتحتوي هذه النظرة على معانٍ متضمنة عن التاريخ العالمي أيضاً، حيث استبعد هودكسون الفكرة المألوفة (والمعبّر عنها، مثلاً، في فكر هيجل) للتاريخ بأن مسيرته غربية. كما يعلن أنه حتى القرن الثامن عشر كانت الحضارة الإسلامية تسيطر على عالم المدن والزراعة المستقرّة، وذلك بلغاتها المستخدمة في الثقافة المتقدمة، وقوانينها التي تؤمن إطار عمل ذي تطلعات مشتركة أمكن من خلالها أن يتم التبادل التجاري، وأنواع التبادل الأخرى، وبأدبها وفنها اللذين يقدمان تعبيراً رمزيّاً لرؤية عن هذا العالم والعالم الأخروي. ووفقاً لما يرى فإنه قد بدأت القوة والاستقلال الثقافي للعالم الإسلامي بمواجهة تحد خطير فقط في القرن التاسع عشر، وذلك نتيجة لتحوّل المجتمع الإنساني الذي بدأ أولاً على الحدود الغربية البعيدة عن العالم المتحضّر.

(١١)

نبدأ بسماع أصوات أخرى جديدة في هذه النقاشات. حيث يتواصل الآن البحث والفكر عن الثقافة والتاريخ الإسلامي في أوروبا وأمريكا بوجود أولئك الذين يكتب عنهم الباحثون والمفكرون الغربيون. وهذا صحيح في أكثر من معنى: فنحن كلنا واعون بوجود عالم إسلامي حي ومتغيّر، وليس عالماً وجد في الماضي فقط و انتهى، بل هو، كما يقول هيجل: مستغرق في حالة من "الراحة والاسترخاء الخاصة بالشرق". وعلاوة على ذلك، فإن البحث والفكر الآن يتواصلان عن طريق التعاون والحوار. إن المجتمع الدولي الذي يبحث في الدراسات الإسلامية هو مجتمع من النوع المنفتح. يمكننا أن نقارن بين مؤتمر عُقد منذ ستين عاماً مع مؤتمرات تعقد في الوقت الحاضر؛ ففي المؤتمر السابع عشر للمستشرقين الذي عُقد في أوكسفورد عام ١٩٢٨، كان عدد قليل لا يتجاوز الإثني عشر عضواً من بين ٧٥٠ مشتركاً من المسلمين، ولم يقوموا بدور يُذكر في مجريات المؤتمر[٩٨]. أما في المؤتمرات الحالية لجمعية الدراسات الشرق أوسطية وشمال أفريقيا، فإن نسبة كبيرة من الأعضاء هم من بلدان إسلامية، كما تشتمل هذه النسبة على بعض أبرز الأعضاء وأكثرهم نشاطاً.

إن معظم أنواع الدراسات التي تتم عن الإسلام هي الآن دراسات حيادية؛ بمعنى أنه من الممكن أن تتم متابعتها بواسطة نفس الطرق ويتم فهمها باستخدام نفس التصنيفات من قبل أولئك الذين لديهم خلفيات ثقافية مختلفة: مثل تحرير النصوص، واستشكاف السجّلات الحكومية، وتاريخ التغير الاقتصادي أو الفني. وفي بعض المجالات، قد ينتقل الثقل بين الباحثين في أوروبا وأمريكا وأولئك الذين في العالم الإسلامي ذاته، فعلى سبيل المثال، شعر كل المتخصصين في التاريخ العثماني بتأثير أعمال خليل إنيالسيك Halil Inalcik ومؤرخين أتراك آخرين. وقد يكون هناك اختلاف في النهج فيما يتعلق بالقضايا الأكثر حساسية، مثل تفسير تقليد ديني ما والثقافة المتعلقة به بشكل وثيق. وقد تمّ التعبير بقوة في السنوات الأخيرة عن نوعين من النقد للدراسات الإسلامية أو "الشرقية" على نحو أكثر عمومية.

يعود أحد نوعي النقد لأتباع ورعين للدين الإسلامي، يعتبرون أن القرآن، بالمعنى الحرفي، هو كلمة الله التي أوحاها لمحمد بواسطة الملك جبريل، ويعتبرون أنه من المستحيل القبول بأي نوع من التحليل العلمي الذي من شأنه أن يعزو القرآن إلى نتاج من فكر محمد، أو تصوير شخص محمد بطريقة من شأنها أن تُلقي الشك على اختيار الله محمداً ليكون مبلغاً لرسالته. ويجب أن يتم التعامل مع هذه التحفظات باحترام من قبل أولئك الذين لا يشاطرونهم نفس الرؤية؛ فهي تُعبّر عن نوع من الإيمان عاش ومات في سبيله رجال ونساء، وترسموا شخصيّاتهم سواءً الفردية أو الجماعية، كطريقة ما في التفكير والحياة. اقترح ويلفريد كانتويل سميث Wilfred Cantwell Smith مقياساً لعمق هذه التحفظات وذلك عن طريق التشابه. فهو يشير إلى أنّ القرآن في نظر المسلمين ليس مجرد سجل للوحي الإلهي فحسب، بل هو الوحي ذاته:

> إذا كان أحدنا يعقد مقارنة لنقاط التشابه من حيث تركيبة الديانتين، فإن ما يوازي القرآن في الديانة المسيحية ليس الإنجيل، ولكنه شخص المسيح - حيث إنّ المسيح بالنسبة للمسيحيين هو الله (من الله). وما يوازي الإنجيل (وهو سجل للوحي) في الديانة الإسلامية هو الحديث... ونظير نقد الإنجيل هو نقد الحديث، والذي قد بدأ. وإذا أردنا أن نبحث عن نقد تاريخي للقرآن فهو شيء أشبه بالبحث عن تحليل نفسي لليسوع.[٩٩]

وإذا ما أُريد لهذه الشكوك والحيرة أن يتبددا و يزولا، فإن ذلك لا يمكن أن يحدث من الخارج، ولكن فقط عن طريق المناظرة بين "أنصار الحداثة" و"التقليديين" وهو أسلوب استمر في كل مجتمع مسلم خلال القرن الماضي تقريباً. ولقد حددت شروط هذه المناظرة بشكل جيد مؤخراً من قبل الفقيد فضل الرحمن، وهو عالم باكستاني متميّز عمل في جامعة شيكاغو، في كتاب له بعنوان "الإسلام والحداثة". حيث يشير إلى أن العمل الرئيس لتاريخ الإسلام كان قد تم على أيدي باحثين غربيين، ولكنّ المهمة يجب أن يتم إنجازها الآن على أيدي المسلمين أنفسهم. ويعتقد أنه من

الضرورة بمكان الحفاظ على القرآن على أنه أساس الإيمان، والفهم، والسلوك الأخلاقي، ولكن يجب أن يُرى على أنه كتاب لهداية البشر (هدى للناس). لقد وقع الكتّاب القانونيون في خطأ عندما استلّوا عبارات معينة من القرآن خارج سياقها، واشتقوا منها، تعسّفاً، قوانين وقواعد لكل الأزمان؛ حيث من الضروري أن ننظر إلى القرآن كوحدة في ضوء الدراسات الحديثة، وندرك "نواياه القيادية"، ونستلخص منها وصايا محددة تلائم ظروف أمكنة وأزمنة معينة. وعلى نفس الشاكلة، فإنه من الضروري أن ننظر إلى الحديث بطريقة نقدية؛ هذا الأمر "يجب ألا يزيل عقبة فكرية كبيرة فحسب ولكن يجب أن يشجّع على التفكير الحديث عن الإسلام".[١٠٠] ولذلك، فإن هناك حاجة إلى نوع جديد من التعليم الإسلامي، وذلك لكي نعد باحثين يستطيعون أن ينظروا إلى القرآن والحديث والتشريع في ضوء العقل.

هناك نوع آخر من النقد يأتي هذه المرة من بين العلماء أنفسهم، وهم ليسوا ممن توارثوا الإسلام ثقافةً. تُعتبر الدراسة النقدية "للاستشراق"، والتي أصبحت رائجة في الفترة الأخيرة، بشكل جزئي، تعبيراً عن صراع الأجيال المختلفة، وصراع التكوينات الفكرية المختلفة حيث يظهر هناك ثلاثة محاور للهجوم. قبل كل شيء، يُقال إن الدراسات الغربية تميل إلى مبدأ "الجوهرية"، وبمعنى آخر، فهي تفسّر كل ظواهر المجتمعات والثقافة الإسلامية في ضوء طبيعة فردية غير متغيرة للإسلام وماذا يعني أن يكون المرء مسلماً. كان هناك بعض الحقيقة في هذا الأمر، وذلك خلال مرحلة مبكرة للدراسات الإسلامية، ولا تزال تُسمع أصداء لها في الكتابات الرائجة ووسائل الإعلام، ولكنها لم تكن وجهة النظر السائدة لأولئك الموجودين في التقليد الرئيس لهذه الدراسات، على الأقل منذ عهد سنوك هوركرونج. كان معظم الكتّاب يتقبلون صيغة مثل تلك عند هوركرونج، وذلك بأن الإسلام، كما هو موضح بالتشريعات والطقوس والمؤسسات، قد مثّل معياراً يؤثر بالمجتمعات حيث كان هو الدين السائد، ولكنّ طبيعة أي مجتمع ما يمكن أن تُفسّر عن طريق التفاعل بين هذا المعيار وبين التقاليد المحددة ووضع هذا المجتمع، وحتى المعيار نفسه يتغيّر حسب ظروف الزمان و المكان.

ثانياً، يُقال بأن الدراسات الغربية كانت ذات دوافع سياسية، ففي مرحلة القوة الأوروبية ـ والآن في مرحلة من نوع آخر من الهيمنة الغربية ـ تم استخدام الدافع السياسي لتبرير السيطرة على المجتمعات الإسلامية، وذلك عن طريق خلق صورة نمطية للمجتمعات الإسلامية (أو المجتمعات الشرقية عموماً) على أنها راكدة وغير متغيرة ورجعية، وعاجزة عن أنْ تحكم نفسها بنفسها أو أنها عدوانية؛ حيث إن الخوف من "ثورة الإسلام" كان يُقلق الفكر الأوروبي خلال العصر الاستعماري، وقد عادت الآن لتقلقه مرة أخرى. ونقول مرة أخرى، أن هناك شيئاً من الحقيقة في هذا الاتهام، وذلك بالنسبة لمرحلة معينة، ولكن الموقف الذي تشير إليه لم يكن موقفاً بغيضاً، أوعالمياً. فقد كان من الطبيعي أن يشعر الباحثون البريطانيون والفرنسيون والهولنديون ببعض المسؤولية للطريقة التي كانت تمارس بها حكوماتهم القوة؛ ولاشك أنَّ بعضاً منهم قد تقبّل فعلاً تلك التقسيمات الفئوية الواسعة للبشر، ما بين شرقية و غربية، ومسيحية وإسلام، ومتقدم ومتخلف، والتي يمكن أن تُستخدم لتبرير السيطرة الغربية، وقد امتد هذا الأمر ليصل إلى العصر الحديث عن طريق توسيع هذه الاختلافات لهذه الفئات مثل تلك التي بين البلدان "المتقدمة " والمتخلفة". والحق يقال أنه لم يتقبّل كل "المستشرقين" هذه الفروقات أو ما تضمنّته من أفكار. حيث كان بعضهم من المعارضين الشديدين للسياسات الاستعمارية لبلدانهم: مثل إي.جي.بروان E.G.Brown في إنكلترا والذي كان مسانداً للثورة الدستورية في إيران، كما كان لويس ماسينيون داعماً للحركة الجزائرية من أجل الاستقلال، بالإضافة إلى آخرين، مثل هوركرونج، حيث استخدموا كل ما أوتوا من نفوذ لصالح موقف أكثر تفهماً وحساسية تجاه أولئك الذين كانت تحكمهم دولهم. إن التقليد الرئيس للدراسات الإسلامية الذي كان قائماً باللغة الألمانية والذي تشكّل في القرن التاسع عشر لم يتأثر بشكل كبير بهذه المواقف، حيث لم يكن لألمانيا أو النمسا أي حكم مباشر على البلدان الإسلامية في آسيا وأفريقيا. وهنا أيضاً، على كل حال، فإن اختلافاتٍ معينةً من هذا النوع كانت متضمنة في أفكار كهذه عن التاريخ العالمي كتلك التي ذكرها هيجل.

يعتبر المحور الثالث من النقد أن الفكر والدراسات الغربية قد أوجدا كمّاً من الحقائق المعترف بها والتي لها القدرة على الاستمرارية التلقائية والتي أصبح لها مرجعيةً في الحياة الأكاديمية والفكرية، ولكنها ذات صلةٍ ضعيفة مع حقيقة الموضوع قيد الدراسة. هناك بلاشك حقيقة ما في هذا الأمر. فربما من المتعذر على العلماء والمفكرين تجنب العمل بهذه الطريقة. فبينما نحاول أن نفهم موضوعاً ما، يجب علينا أن نستخدم أنواعاً معينة من التفسير، والتي تفيد على الأقل كمبادئ للانتقاء أو للتأكيد؛ ومالا يمكن تجنّبه هو أن هذه الأنواع، يجب أن تؤخذ من تقليدنا الفكري الخاص بنا، والتي تميل إلى الديمومة. لا توجد طريقة أخرى للعمل على نحو فعّال، ولكن يمكن أن نقول: إنَّ هذه الأصناف والتي استخدمها الكثير من أولئك الذين عملوا على دراسة الإسلام لا تمثّل الفكر الأكثر حداثة وحيوية، ومن غير المحتمل أن تُنتج نتائجاً قد تشكل اهتماماً كبيراً لغير المختصّين. ولا تزال الأنواع الرئيسة - إلى حد كبير - هي تلك التي قام كولدزيهير بصياغتها، والمستمدّة من الفكر التأمّلي والدراسات المتعلقة بفقه اللغة في القرن التاسع عشر. وبالمقارنة مع التاريخ الصيني أو الجنوب آسيوي، فإن تاريخ معظم البلدان الإسلامية لا يزال يُعد مجالاً لم يكتمل البحث فيه. والسبب في ذلك- جزئياً- هو أن الدراسات الجديّة للمجتمعات والتاريخ الإسلامي، والتي تشكّلت عن طريق معالجة محددة لهذه الموضوعات، هي حديثة بالمقارنة، وأن هناك مختصّين قلائل في هذا المجال؛ والسبب الجزئي الآخر هو أن المفكّرين والعلماء الذين يعملون ضمن تلك المجتمعات لم يكونوا قادرين - عدا بعض الاستثناءات - على فرض مرجعية أنواع التفسير الخاصة بهم.

يبدو أن هذا الأمر بدأ في التغير الآن، حيث يدخل هذا الميدان علماء كثر من الجيل الجديد، ويستفيدون من أنواع يستقونها من نصوص الفكر الجديدة. ومن الواضح، على كل حال، أنه يجب ألا نتوقع أن نرى نفس النوع من الإجماع كما كان يحدث في السابق. فسوف يكون هناك اختلافات في طريقة الفهم بين المجموعات المختلفة من العلماء، وقد يكون هناك أيضاً اختلاف في التأكيد بين أولئك الذين ينظرون إلى

عالم الإسلام من الداخل، وأولئك الذين ينظرون إليه على أنه ثقافة غربية موروثة. إنَّ الاهتمام بالإسلام، على سبيل المثال، على أنه مرحلة متوسطة بين الحضارة الكلاسيكية وحضارة أوروبا منذ عصر النهضة قد يكون أمراً أكثر عمقاً بين العلماء الغربيين منه بين أولئك في البلدان الإسلامية. وعندما قال العالم الألماني سي. إتش. بيكر C.H.Becker أنه "بدون الإسكندر الأكبر، لا توجد حضارة إسلامية"،[١٠١] فقد كان يلفت النظر إلى ملاحظة قد يكون لها رنينٌ في الأذهان الغربية أعمق من أولئك الذين ورثوا التقليد عن الثقافة الإسلامية، والذين لا تُمثّل بالنسبة لهم جسراً من شيء إلى آخر، ولكنها تمثل شيئاً ما أصلياً، وتمثل ذروة.

ركّز العلماء الغربيون جل اهتمامهم على الأصول الإسلامية أكثر من تركيزهم على طبيعة تطور الإسلام؛ فعلى سبيل المثال، نجد أن أفضل الأعمال التي تناولت الحديث الشريف، منذ عهد كولدزيهير_ قد انصب على الطريقة التي نشأت بها مجموعة الأحاديث وأصولها وتطورّها، وتشكيلها لمجموعة كاملة معترف بها من الأحاديث عبر القرون. وتوجد طريقة أخرى للنظر إلى الموضوع قد تكون ذات أهمية أكبر للعلماء المسلمين: أي دور الحديث الشريف في المجتمع والفكر الإسلامي. وما المعاني المختلفة التي أُلحقت به في أزمنة مختلفة؟ وما التقاليد المعينة التي تم استخدامها، ولأية أهداف؟ فعندما سمع حكّام مصر المماليك أن الفرنسيين حطّوا في مصر عام ١٧٩٨، أرسلوا إلى الأزهر ليطلب من الشيوخ أن يقرؤوا صحيح البخاري.[١٠٢] لماذا فعلوا ذلك؟ وما الأحاديث التي قُرئت على الناس؟ وما تأثير تلك القراءة في تعبئة سكان القاهرة في وجه الغزو؟ قد يكون لهذه الأسئلة رنينٌ أعمق لشخص يشارك بالوعي الجماعي الذي نشأت منه تلك الأفكار والأعمال بالمقارنة مع شخص لا يفعل ذلك. ولا يمكن تجنب هذه الاختلافات في التأكيد والرأي في حقل دراسي متطوّر يشترك به من لديهم بنى فكرية مختلفة. يجب ألا تقود هذه الاختلافات إلى تصادم، هذا إذا ما تذكرنا به كلمات البابا جريجوري السابع، "المحبة التي يدين بها بعضنا لبعض".