

الباب الثانی

المشترك الإنساني



تقديم:	الإنسان ذو البعد الواحد .. رؤية اختزالية للوجود!
الفصل الأول:	معنى الاستخلاف .. المركزية الإلهية والكرامة الإنسانية
الفصل الثاني:	جذور التسامح .. وحدة الدين وتعدد الشرائع
الفصل الثالث:	حدود التعايش .. بنية الفكر وحركة الواقع

obeikan.com

تقديم

الإنسان ذو البعد الواحد.. رؤية اختزالية للوجود!

ثمة نمطان أساسيان للحياة يستطيع الفرد داخل النوع الإنساني، أن يؤطر نفسه من خلالهما، وأن يحقق ذاته وجوديًا بإلهام من كليهما. أولهما يقودنا إلى صياغة الإنسان «المتعالى»، الذى يتحقق بالأساس داخليًا، عبر إثراء ذاته نفسها بكل ما يليق بها من ملكات تعكس الروح الإنسانية فى الصورة التى تنسجم دينيًا مع وضعه كخليفة لله فى الكون، وفلسفيًا مع طموحه الدائب إلى إدراك المعرفة الأعمق، والأخلاقية الكاملة، تجسيدًا لتلك الذات التى وصفها كانط بالترانسندنتالية، التى تعى نفسها والعالم من حولها، بل تنطلق إلى معرفة العالم من أولية معرفتها بنفسها.

هذه الذات إذ تسعى إلى الشمول والثراء الداخلى والتكامل بين ما هو مَادى وما هو رُوحى، فإنها تنمى وتطلق شتى ملكات التخيل الإنساني وعلى رأسها ملكات كالإيمان، والحب، والمعرفة، والفن. فالإيمان، مثلاً، وسيلة مثلى لإنماء العوالم الداخلية للإنسان، وحفظ توازنه فى الكون، إذ يربطه بإحداثى وجوده الأصليين أفقيًا بالعالم / الشاهد الذى يشهد فعاليته وحضوره القوى، ورأسيًا بعالم الغيب الذى يذكره بمآله ومصيره حيث المرجعية الإلهية المتسامية تستخرج من الإنسان أنبل ما فيه، وتبثه ضميرًا خليقيًا مريدًا للخير هيبًا للشر، مدفوعًا إلى الحق، رافضًا للظلم الذى لا يمكن له أن يبنى أو أن يكون ضمن ملكوت الله. أما الحب فيبث الإنسان قدرة لا محدودة على التعاطف مع البشر من كل جنس ودين ووطن، ولذا كان الحب جوهر جميع الأديان حتى غير السماوى منها، وجماع الفلسفات عدا العنصرية فيها. وتأتى المعرفة كملكة فائقة تمنح الإنسان قدرته على الكشف والتعلم، وعلى التطور والترقى،

ولكن الأهم من ذلك أنها تمنحه وعيًا عميقًا بحدود طاقاته، وبالإمكانات الكامنة في بشريته، وكذلك العوائق الكامنة في بيئته وعالمه، وتدله من ثم على أفضل الوسائل التي بها يستطيع تحقيق التوازن بين إمكانات تقدمه ورفاهته اليوم، وبين إمكانات استمرار وجوده وازدهاره غدا وبعد غد. وأخيرًا يأتي الفن كملكة تبث الإنسان قدرته على التعرف إلى نفسه، بتذوق المعاني الأعمق في سيرنا البشرى الطويل، فالفنون على تعدد أشكالها، وتباين مستوى الإبداع فيها، تعكس قدرة مبدعها على رصد وتكثيف المعاني الإنسانية التي توصلنا إليها في ثقافتنا المختلفة بتأثير تجاربنا الخاصة جدًا أو المشتركة جدًا، النابعة من قلب الأرض، أو بإلهام معتقداتنا المنزلة علينا من قبة السماء، ففي كلا المصدرين ثمة مثل تجمعنا، وفضائل تلهمنا، يصوغها الفن في لوحات تشكيلية ومقطوعات موسيقية، وكتل نحنية ليس فقط تخلب أبصارنا أو تشجى أذاننا، بل تضعنا دومًا وبشكل كثيف أمام حقيقتنا الإنسانية ولو في سياق جمالي غير وعظي، يطلق أعمق تخيلاتنا.

هذا الإنسان المستخلف / المتعالى المدعم بكل أو بعض ملكات الإيمان والحب والمعرفة والفن، يبدو غنيًا جدًا وقويًا جدًا حتى إن لم يكن حائزًا للثروة أو سلطة؛ لأن مركز إلهامه ينبع من داخله وقوة حضوره تتركز في ذاته نفسها، وليس ما يحيط بها، ولذا يبقى تأثير هذا المحيط عليه ضئيلاً، إذ لا يمكن للآخرين أن ينتزعوا منه شيئاً كبيراً لديه عزيزاً عليه، فيما هم لا يرويه ولا يمكن أن يلمسوه. كما أن موارد القوة والثراء لدى هذا الإنسان لا تخضع لقانون السوق أى العرض والطلب، كما لا تخضع للقانون الاقتصادى الشهير عن «الثمن» والذي يثمن الأشياء «بفرصها البديلة»، أى بما أهدر في صناعتها من موارد كان ممكناً استخدامها في صناعة «شئ بديل». ذلك أن موارد التعالى لدى الإنسان غير قابلة للنفاذ، بل إنها على العكس، تتراكم بإنفاقها، فكلما زاد توزيعها على الناس تنامت عند صاحبها وعند الناس معاً، فالإيمان الروحي إذ يعبر عن نفسه تعبيراً عميقاً جوهرياً يسهم في تنمية الفضيلة بين الناس من دون أن تنقص فضيلة المؤمن الداعى إليها، وهكذا تكون القدرة على بذر الحب، والتي تدفع المحبوب إلى أن يحب من دون أن يقلل من طاقة المحب على أن يحب بل تزيد من تلك القدرة المنتشية بأثرها فيمن يحيطون بها. وهكذا حال المعرفة إذ تنمو من الفرد إلى الحلقة العلمية، أو المدرسة الفلسفية، حول العالم / الفيلسوف الذى يطلقها فإذا به يجد من يناقشونه وربما يلهمونهم. أى أنها تزدهر بالاستخدام الأول لها سواء لدى من يطلقونها فتعود إليهم، أو لدى من يتقبلونها فتشيع فيهم. وهكذا يعمل التذوق الفنى، فالجمال إذ يعبر عنه الفنان، لا ينال من قدرة صاحبه على هذا التعبير، بل يزيد عليها، بما يخلقه أو يحفره لدى الآخرين من مناخ يحيط بالفنان يشجعه ويلهمه.

وأما النمط الثاني للحياة فيقودنا إلى الإنسان «الوظيفي» أو ما كان هربرت ماركوزا أسماه بالإنسان ذى البعد الواحد، والذي يقترب في أقصى حالاته الاختزالية من موقع الآلة التى تؤدى دورًا مخططًا على نحو مسبق لا تتجاوزه، والذي يحقق ذاته ويشرى وجوده فقط عن طريق السعى إلى زيادة سيطرته بحيازة، إما المزيد من السلطة التى تمنحه تأثيرًا أكبر فى شئون مجتمعه أو بلده، وإما المزيد من الثروة التى تكفل له حيازة العديد من الأشياء فى العالم الخارجى، الذى يصير ليس فقط مجالًا لفعل هذا الإنسان، ونطاقًا لحيويته التى يفترضها حضوره الواعى فى التاريخ، بل يصير أيضًا مركزًا للإلهامه، ومرجعًا لأحكامه، تقاس إليه ذاته نفسها التى لم يعد لها قيمة حقيقية أو حضور متميز عن هذا العالم المحيط به، بل صارت خاضعة له، تسعى فقط إلى أداء دورها فى خدمة ما يصوغه لها من أهداف سلطوية أو تملكية تدعم هيمنته ولو قضت نهائيًا على خياله وروحه، وربما إرادته الحرة.

هذا الإنسان الوظيفي لا يمكن له أن يحب الآخرين حبًا حقيقيًا، أو ينعم بمعانى كبيرة، أو أحاسيس عميقة، بل يجد نفسه فى حال من التنافر والكرهية مع البشر، مدفوعًا بطبيعته الأنانية التى تجعل الرغبة فى التملك أو السيطرة أساس إحساسه بالهوية، وهى نزعة مادية صرفة تصور الإنسان كحاصل لمجموع قدراته على الكسب المادى أو التسلط الاجتماعى فقط. والمفارقة التى قد تحدث، بل غالبًا ما تحدث، أن هذا الإنسان يتوقف بعد فترة طالت أو قصرت، عن أن يحب نفسه، حيث الرغبة العارمة والمطلقة فى التملك تدفع به إلى الاغتراب عن نفسه تدريجيًا حتى يغيب تمامًا عنها، ولا يبقى قادرًا على إدراك كيف يستعيد نفسه من براثن تلك الحالة التى ربما يتململ منها أحيانًا، وربما يكرهها فى لحظات مفصلية أو تحويلية «شجيرة» أو «مؤلمة» من حياته إلى درجة تبعث على التأمل، غير أنه لا يكاد يذكر ذلك فيما بعد تلك اللحظات الاستثنائية، حينما يعود إلى نمطه الحياتى المعتاد.

ولأن من المفترض أن هذا النمط فى الحياة لا يقتصر على شخص واحد أو على قليلين بل يصير إلى الانتشار فى المجتمع، فالتصور أن تنمو الرغبة فى الهيمنة والتملك لدى الكثيرين، وأن يخاف كل واحد منهم أن يأتى ثراء الآخر أو هيمنته على حسابه هو، فيبدأ خوفه وينمو توجسه من الآخرين جميعًا. وخشية أن يكون محلاً لعدوانهم يسعى هو نفسه إلى الهجوم عليهم بأشكال العدوان المتاحة لديه، وهنا تنمو أشكال الفساد والاحتكار فى دنيا الاقتصاد، وترعرع أشكال الاستبداد والعنف فى عالم السياسة، ويصبح المجتمع فقيرًا تمامًا ولو كانت موارده غزيرة جدًا، ومن ثم نصبح فى حالة أشبه بحرب الجميع ضد الجميع حيث تسود المنافسة والعداء بين الأفراد

المتصارعين من أجل الاستحواذ على الأكثر دائئاً، وليس على تلك الملكات العديدة والمواهب المتعددة التى تصوغ قدرته على تذوق الحياة، وتجعل منه إنساناً متعالياً.

وإذ تنمو هذه الحالة من الفرد إلى المجتمع، فليس متصوراً أن تتوقف عن طرح آثارها بين المجتمعات والدول، بل الأغلب أن يسود ما يسميه شارل فوييه «دين التجارة» حيث أن «الحكمة والفضيلة والأخلاق قد أصبحت موضات بالية، وكل شخص يتعبد الآن لمقام التجارة. وعظمة الأمة الحقيقية والشيء الذى يعتبره الاقتصاديون مجدها الحقيقى هو أن تباع زوج سراويل أكثر مما باعت الإمبراطورية المجاورة بدلاً من أن تشتريه منها».

وإذ تشي خبرة التاريخ بأن زيادة أزواج السراويل المباعة تقتضى زيادة فى المدافع والطائرات التى تحمى انتقائها، أمكننا تصور كيف أن السلام، كحالة دائمة لعلاقات انسجام وتوافق بين الأمم، لم يحدث أغلب عصور التاريخ، حتى حينما تطور العلم واستطاعت التكنولوجيا أن تزيد من ثراء البشر ورفاهتهم. ذلك أن الجشع الفردى، والتفاوت الطبقي، والتحيز الدولى عملت متداخلة معاً كمنظومة خانقة للجوهر الإنسانى وعائقة له عن التطور نحو الفضيلة والعدالة والحرية.

ولا شك فى أن استعادة هذه القيم، أى استعادة الإنسان لنفسه إنما يتوقف على إمكانية تجاوز الذهنية الأنانية للشخصية الإنسانية، والبنية الإقصائية للمجتمع الإنسانى نحو ذهنية غيرية للفرد، وبنية استيعابية للمجتمع، على سبيل تحقيق السلام بين الأمم، أما تصور بناء السلام فى ظل الهيمنة السياسية والتحيز الاقتصادى فليس إلا وهماً كبيراً، يخفى عن الناس حقيقة أنهم دوماً فى حال اختيار بين العدالة جذراً للسلام والأمن، وبين الظلم أصلاً للإرهاب والحرب.

وفى هذا الباب (المشترك الإنسانى) يتوقف الكاتب عند دور الأديان / الشرائع الثلاث التوحيدية فى صياغة الإنسان المتسامى الذى يستحق، وحده، أن يكون خليفة الله على الكون وسيداً للعمران على الأرض؛ لأنه وحده يستطيع أن ينشر قيم التسامح والتعايش، فيما يتورط الإنسان الوظيفى / الطبيعى فى ممارسة الإقصاء والعنف بدافع من أنانيته وماديته وبالأحرى دنيويته. هذه الوقفة الموجزة تمتد فى فصول ثلاث أساسية هى: «معنى الاستخلاف .. المركزية الإلهية والكرامة الإنسانية»، «جذور التسامح .. وحدة الدين وتعدد الشرائع»، «حدود التعايش .. بنية الفكر وحركة الواقع».

المُصَلِّ الأول

معنى الاستخلاف .. المركزية الإلهية والكرامة الإنسانية

يمثل مفهوم (الذات المستخلفة) نوعاً من التوفيق بين عبودية الإنسان لله، وسيادته على الكون كله، إذ يجعل من هذه العبودية شرطاً لتلك السيادة ويحفظ للفرد الإنساني حضوره في الكون وأولويته على الخلائق كافة، ولكنه يبقى هذا الحضور في ظل الله وفي إطار عهد استخلافه، لا يتنكر له ولا يسعى إلى إسقاطه من عليائه أو الادعاء بموته كما ادعى الوعي الغربي، الحديث الذى صاغ مفهوم «الذات المتمركزة» جوهرًا للنزعة الإنسانية المتطرفة التى قالت، بعد عصر التنوير، بمركزية الإنسان في الوجود، كمشروع لنفسه ورقيب على ذاته وصاحب حق مطلق في الهيمنة على الكون الواسع، فبالنسبة إلى هذه الذات المطلقة، إما أن الله غير موجود أصلاً، أو أنه قد مات مع بزوغ الإنسانية الحديثة المتوجة بسيف العقل البتار.

هذا المفهوم (الذات المستخلفة) يستند إلى رؤية توحيدية للكون، وبالأحرى إلى عقيدة التوحيد التى تميز داخل عالم المخلوقات بين البشر وسائر الكائنات، لتجعل للإنسان، دونها، ضرباً من الإرادة الحرة المسئولة التى لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع. فإذا كان الله قد شاء أن يجرى نظام الكون، كإبداع إلهي، مجرى السنن والقوانين المنتظمة، فإنه أنعم على الإنسان بالعقل الذى هو إظهار للتدبير الإلهي في الكون وشهادة عليه. وبحكم هذا العقل يمتلك الإنسان مقومات خلافته على الأرض، فيبقى استثناءً من فعل الضرورة، قادراً على الاختيار بما أعطى من قدرة على التعقل تسمو به على العالم الطبيعي الذى هو منه بجسده، ولكن متجاوز

له بعقله، إذ يتجاوز الضرورة إلى الاختيار، والحثم إلى الحرية، وهذا التجاوز هو فقط ما يجعله مسئولاً وخليفة.

وعلى هذا النحو تعارض تلك الرؤية التوحيدية، نقيضتها الوضعية / المادية للكون والتي تتأسس على فكرة أن العالم مدفوع من ذاته، كالكائن الحى حين ينمو بحركة ذاتية منبثقة من طبيعته. وهى إذ تنفى عن الله صفة الخلق المريد الواعى لصالح ذلك النشوء التلقائى / الطبيعى فإنها تهاهى من ناحية بين الإنسان والعالم الذى يشمل عالم المادة والنبات والحيوان، فتجعل الإنسان مرحلة فى عالم الحيوان، وإن كانت أكثر تطوراً حيث كان الأب الأعلى لأكثر أنواع البشر بدائية هو نوع من أكثر أنواع الحيوان تقدماً وهنا يضيق مجال الاختيار البشرى، وتذبل الإرادة الإنسانية، ويكاد ينتفى معنى الحرية.

غير أن ثمة مفارقة كبرى يعيشها التاريخ الثقافى راهناً وربما من دون تفسير واضح وهى أن أكثر التيارات المادية والوضعية هذه، خصوصاً فى التاريخ الحديث تتبدى وكأنها الأكثر تأكيداً على الحرية الإنسانية، وعلى الانفكاك البشرى من القيود التى تحول دون مطلقة الإنسان فى الكون، أى صيرورته المتنامية فى التاريخ إلى مركز الوجود، فيما تتردد أو تفشل كثير من التيارات الإيمانية التى تصوغ الرؤية التوحيدية للوجود أو تنضوى تحتها فى إبراز قيمة الحرية الإنسانية على النحو الواجب أو الكافى لتلبية حاجات الإنسان الحديث إلى التقدم والازدهار. وفى هذا الفصل ثمة محاولة للتفسير أو لرفع هذا التناقض حيث نتوقف عند معنى استخلاف الإنسان فى الكون، وأيضاً عند حرية العقل إزاء الطبيعة.

أولاً: من الخلق إلى الاستخلاف

يجمع بين الأديان التوحيدية الثلاث تصور عام متجانس لحقيقة الخلق، أى خلق الكون والإنسان معاً جوهره الاستخلاف، فالكون لم يخلق عبثاً بل ليكون مجالاً لحضور الإنسان وفعله، كخليفة أوكل الله إليه إدارة الكون بعقله المريد، حتى تكتمل الدراما الوجودية البشرية التى أرادها الله. وهنا تتوافر العديد من القسمات المشتركة بين الأديان الثلاث على نحو يصوغ تجانسها ويبرر كونها توحيدية، من دون أن ينفى ذلك وجود تمايزات دقيقة بينها تعكس تباينها فى درجة التنزيه.

ففى اليهودية ترسم التوراة صورة للسرمدية السابقة على التكوين، عندما كانت روحاً بلا هوية أو شكلاً تحوم فوق المياه الأزلية. «فى البدء خلق الله السماوات والأرض. وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الله يرف على وجه المياه» (تكوين، ١: ١-٢). ثم تقرر الألوهية الخروج من حالة الكمون هذه، فتظهر نفسها من خلال خلق مظاهر الكون الذى يكتمل فى خمسة أيام. وفى اليوم السادس يقوم الإله، الذى وعى نفسه الآن من خلال الكون الذى صدر عنه، بخلق الإنسان. ذلك أن فعل الخلق نفسه، وظهور الكون عن الخالق، لا يكفى فى حد ذاته لكى يستكمل الإله الخالق إظهار نفسه. فلقد صار الآن ذاتاً واعية، وهو فى حاجة إلى ذات واعية مثله؛ لأن الكون بكل عظمته يبقى خلقاً أصمّاً وليس بمقدوره أن يعكس عظمة الخالق وحضوره فى الزمن. أما الإنسان، فإنه المخلوق الوحيد الذى يتمتع بالوعى، والذى بمقدوره أن يحس بذلك الحضور الفائق للإله ويتملى عظمته. وهكذا ظهر الإنسان، وكان خلقه بمثابة آخر الفعاليات المبدعة للألوهية فى الزمن الكوزموغونى، واستراح الخالق فى اليوم السابع الذى يقع على الحد الفاصل بين الزمن الكوزموغونى، والزمن التاريخى^(١).

يقول الإله الخالق فى سفر التكوين: «ليكن نور، فكان نور. ورأى الله النور أنه حسن. وفصل الله بين النور والظلمة. ودعا الله النور نهراً، والظلمة دعاها ليلاً. وكان مساء وكان صباح يوماً واحداً. وقال الله: «ليكن جلد فى وسط المياه وليكن فاصلاً بين مياه ومياه»، فعمل الله الجلد وفصل بين المياه التى تحت الجلد، والمياه التى فوق الجلد. وكان كذلك. ودعا الله الجلد سماء. وكان مساء وكان صباح يوماً ثانياً» (تكوين، ١: ٣-٨).

وقال الله: «لتجتمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد، ولتظهر اليابسة». وكان كذلك. ودعا الله اليابسة أرضاً، ومجتمع المياه دعاها بحاراً. ورأى الله ذلك أنه حسن» (تكوين، ١: ٩-١١) وهكذا حتى اليوم السادس الذى خلق فيه الله الإنسان.

بعد ذلك تبدأ فعاليات الألوهية في زمن الأصول وبدايات التاريخ. نقرأ في الإصحاح الثانى من سفر التكوين: «كل شجر البرية لم يكن بعد في الأرض، وكل عشب البرية لم ينبت بعد؛ لأن الرب الإله لم يكن قد أمطر على الأرض، ولا كان إنسان ليعمل على الأرض. ثم كان ضباب يطلع ويسقى كل وجه الأرض..... وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقاً، ووضع هناك آدم الذى جبله. وأنبت الرب الإله من كل شجرة شهية للنظر وجيدة للأكل، وشجرة الحياة في وسط الجنة وشجرة معرفة الخير والشر». يلي ذلك قصة خلق المرأة الأولى من ضلع آدم، ووصيته لهما أن يأكلا من كل شجر الجنة إلا شجرة معرفة الخير والشر. يليها قصة إغواء الحية لحواء بالأكل من ثمار الشجرة وكيف أعطت آدم منها ليأكل أيضاً وما تبع ذلك من خسارتهما للجنة وطردهما إلى الأرض ليعملا فيها وذريتهما. وهنا يتم القفز فوق معظم تفاصيل الأصول التى ركزت عليها الميثولوجيا المشرقية السابقة، فى مقابل التركيز على أصل واحد هو أصل الخطيئة؛ لأن التاريخ من وجهة نظر التوراة هو تاريخ للخطيئة بامتياز. ويسير عبر النمط المتكرر التالى: خطيئة ← عقاب جماعى رادع ← توبة ← خطيئة.... إلخ. إن كل ما يتلو خروج آدم وحواء من الجنة والدخول فى زمن الأرض، ليس إلا إبانة عن المشيئة الإلهية فى التاريخ. فمن قابيل وهابيل، إلى تكاثر الناس وتجمعهم فى بابل ثم تشتيتهم فى بقاع الأرض، إلى الطوفان العظيم، إلى اختيار الإله لشعبه الخاص، ومسيرة هذا الشعب عبر كل المصائب والمحن التى أحاقَت به بسبب خطاياهم، وصولاً إلى دمار الهيكل الأول، وما تلاه من سبى فعودة فدمار ثانى، جميعها فصول فى ميثولوجيا توراتية تفصح عن مقاصد الإله فى حياة الناس^(٢).

وفى المسيحية لا يكتفى الله بخلق الكون بل يقوم باختراقه وتكريس حضوره فيه؛ حيث تتجسد الألوهية فى التاريخ من خلال يسوع ابن الإنسان، وتتخذ واقعة التجسد هذه مكان البؤرة فى تاريخ الكون وتاريخ البشرية على السواء. ففى البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، والله كان الكلمة، به كان كل شيء وبغيره لم يكن شيء مما كان حسب الآية الأولى من الإصحاح الأول لإنجيل يوحنا. وانطلاقاً من هذه الواقعة تجرى قراءة التاريخ صعوداً نحو الخلق والتكوين وهبوطاً نحو نهاية العالم. وفيما اعتمدت المسيحية قصة الخلق التوراتية (العهد القديم من الكتاب المقدس) فيما يتعلق بخلق الكون، فإنها قدمت إضافات مهمة على صعيد خلق الإنسان وسيره فى التاريخ؛ حيث ترسم أعمال الآباء المؤسسين للكنيسة فى العصور الوسطى أمثال القديس أوغسطين وتوما الأكويني، اعتماداً على الإشارات المتفرقة فى الأناجيل وفى كتابات الرسل، تاريخاً مقدساً للإنسان تقع فكرة الخطيئة والفداء فى مركزه، باعتبارهما

الفكرة الأكثر رومانسية أو أكبر قصة حب في التاريخ حسبها ذهب المستشرق إميل ديرمنجم. يقول هذا التاريخ المقدس إنه وفي غياهب السرمدية، كانت الألوهية منكفئة على ذاتها، ومنضوية على ثلاثة كيانات إلهية، هى الأب والابن والروح القدس. وبقدر ما كانت هذه الكيانات مستقلة عن بعضها، بقدر ما كانت متحدة في الجوهر مشكلة كلاً لا ينفصم هو الإله السرمدى الواحد. ومنذ الأزل كان الابن يتولد على الدوام من الأب، والروح القدس يصدر عن كليهما. وكان الابن موضع حب الأب، والروح القدس هو الحب الذى يسرى بين القطبين مغلقاً دائرة الألوهية المكتملة المكتفية. ورغم أن الله فى تناغمه السرمدى هذا كان فى غنى عن خلق كل ما سواه إلا أن دائرة الحب المنكفئة على ذاتها قد فاضت، حتى جاء وقت قرر فيه الله أن يظهر إلى الوجود أول أشكال خلقه، فصدر أمر الكلمة. ونشأ عن أمر الكلمة صنف من المخلوقات الخالدة هم الملائكة. تموضعت هذه المخلوقات فى أفلاك حول الذات الإلهية، كنقاط ضوء تعكس أشكالاً لا حصر لها من ذلك الإشعاع المركزى الذى وهبها الحياة. ومنذ البداية، أوكلت هؤلاء الملائكة مهمة مزدوجة. الأولى هى التمتع بمجد الخالق، والثانية هى التوسط بينه وبين الكون الذى سيظهر بعدهم إلى الوجود^(٣).

كان اسم ذلك الملاك «لوسيفر»، والاسم يعنى ناشر الضياء. وكان الأكثر جمالاً وبهاءً بين رهط الملائكة وذروة من كمال صنعة الخالق. أمعن لوسيفر النظر إلى قلب الثالوث الأقدس، وأخذ يشارك الألوهية معرفتها للمستقبل، ثم رأى ما أدهشه وسبب له صدمة كبيرة، رأى أن الله كان يعد مكاناً أعلى منزلة لمخلوق جديد مصنوع من جسد مادى. وأن هذا المخلوق سوف يفوقه فى سلم المراتب السماوية. وأكثر من ذلك، فإن امرأة ستغدو ملكة عليه وعلى بقية الملائكة (أى السيدة مريم بعد صعودها إلى سلم السماء)، وأن الإله الابن سوف يحل فى جسد بشرى من جنس هذا المخلوق الجديد. عند ذلك، وبدافع من حريته الكاملة، قرر تفضيل مجده الملائكى على الغاية الإلهية، والعصيان على تقديم الطاعة لمن هو أدنى منه مرتبة. وذلك رغم علمه بما سيجره عليه هذا العصيان من لعنة أبدية. أعلن لوسيفر تمرده، ووقف إلى جانبه آلاف مؤلفة من الملائكة الآخرين، بعد أن نقل إليهم ما عرف من أمور المستقبل. وتبع الجميع لوسيفر مديرين وجوهم عن بؤرة النور الأعظم، فقادهم إلى تخوم الظلمة التحتية التى تترامى فوق العدم؛ حيث تحول لوسيفر إلى إبليس وأتباعه من الملائكة الساقطين إلى شياطين. ثم رسم إبليس له ولهم مهمتهم المقبلة وهى معاكسة عمل الخالق وتخريب ما هو صالح. وعلى وجه الخصوص إفساد الإنسان الذى كان عليهم فى الأصل إجلاله وتقديره^(٤).

لقد كان الله على علم منذ البداية، أن الحرية التى منحت للإنسان سوف تستخدم فى المعصية التى تزرع بذرة الفساد فى صميم الخلق. من هنا فقد أضمر الله منذ البداية أيضًا خطة لتصحيح ذلك كله، من شأنها تقديم الخلاص للإنسان وللعالم. لقد قرر أن يتجسد فى الوقت المناسب فى العالم المادى كأحد مخلوقاته، ويدخل فى دورة الحياة والموت التى صنعها بنفسه، لكى يقدم للعالم خلاصًا ويحرره من اللعنة القديمة. وهكذا تجسدت الألوهية فى زمن الناس، وهبط الإله الابن من السماء فعاش على الأرض ردحًا فى جسد يسوع الناصرى المولود من السيدة العذراء، وكابد شقاء البشر وتعرض للعذاب الذى انتهى بالموت على الصليب^(٥). وبذلك افتدت الذبيحة الإلهية، وهى القربان الكامل، الإنسان وفتحت أمامه باب الخلاص والدخول فى الأبدية. من هنا، كانت واقعة التجسد مركز التاريخ، تاريخ الكون وتاريخ الإنسان.

وأما فى الإسلام فنستطيع تتبع قصة الخلق فى كتاب الله وسنة رسوله والتى لا تمتاز كثيرا على صعيد خلق الكون مع القصة اليهود مسيحية التى يقول بها سفر التكوين، فثمة حديث شريف يعبر أبلغ تعبير عن حالة الكمون التى كانت عليها الألوهية قبل أن تتجلى من خلال فعل الخلق. فقد سئل رسول الله ﷺ: «أين كان الله قبل أن يخلق خلقه؟ فأجاب: كان فى عواء، ما فوقه هواء وما تحته هواء، وخلق عرشه على الماء»^(*). والعواء فى اللغة هو الغيم الرقيق الأبيض. هذه الألوهية المتسرلة بالسرمدية، قد أعلنت عن نفسها وتجلت من خلال فعل التكوين الذى جعلها حاضرة ومعروفة فى وعى المخلوق. نقرأ فى حديث قدسى: «كنت كنزًا مخفيًا لا أعرف، فخلقت الخلق، فبه عرفونى». أما الآية السابعة من سورة هود فتشرح انتقال الألوهية من العواء السرمدى إلى الزمن التاريخى مرورًا بزمن التكوين: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]. فمنذ الأزل لم يكن سوى الذات الإلهية والماء المخلوق. ثم خلق الله السماوات والأرض فى ستة أيام. وإن كان القرآن الكريم، لعمق نزعة التنزيهية لا يذكر مثلاً أن الله قد استراح فى اليوم السابع (السبت) وكأنه إنسان بذل جهداً مضاعفاً وناله التعب فكان بحاجة إلى الراحة.

وفى هذا السياق ثمة حقيقتان يتوجب التأكيد عليهما، من مجموعة الحقائق التى يشتهها القرآن بشأن عملية الخلق:

الحقيقة الأولى: أن الله يخلق فى زمن وهو سبحانه القادر على أن يقول للشئ كن فيكون. ولكن حكمته تقتضى هذا السر الذى لا يعلمه إلا هو سبحانه، ولأن هذا التصور يناسب

(*) أخرجه الترمذى فى جامعه فى التفسير ٨/ ٢٧٠ برقم ٣١٠٨ ابن رزين.

صفة الكمال يقول تبارك وتعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [السجدة: ٤]. وقد كانت فكرة الحدوث أو الخلق في زمن المتكلمين أهم قضية حمل فيها النزاع بين المتكلمين وبين الفلاسفة وكانت إحدى المسائل التي كَفَّرَ الغزالي بها هؤلاء الفلاسفة. ذلك أن هؤلاء كانوا يرون أن صدور العالم عن الله إنما يقوم على علاقة العلة بالعلول، وأن الخلق في نظرهم إنما هو هذا المعنى فحسب، وأنه يستحيل صدور حادث عن قديم إذ كيف يتصور فعل حادث عن إرادة قديمة من غير أن تتغير حالة الفاعل القديم وقت الفعل عن حالته التي قبله مما يعتبر في نظرهم نقصاً في حق القديم. ولكن الغزالي ممثلاً للنظرة القرآنية وقف في وجه هذا التصور الفلسفي للألوهية بأقوى الحجج عن فكرة الخلق الزمني المتمثلة في دليل الحدوث الذي كان هو الدليل المميز للفكر الإسلامي من القرآن والذي يختلف عن فكرة الإمكان الفلسفية كدليل على وجود الله. ذلك أن فكرة الحدوث التي تحدث عنها القرآن تجعل الخلق في زمان وأن للوجود الحادث بداية أولى ومن ثم فوجوده زمني. أما فكرة الإمكان الفلسفية فتجعل الخلق ليس إيجاداً من عدم وإنما تجعله إخراجاً أو تحويلاً للوجود من حالة الإمكان بالقوة أو الماهية إلى حالة الإمكان بالفعل أو الوجود بالفعل. والوجود في هذا التصور قديم، ذلك أنه وإن لم يكن تحققاً بالفعل فهو بالقوة^(٦). وقد بنى البيروني أيضاً، ذلك المعتقد الذي تدعمه الأسفار المقدسة والقائل بأن العالم مخلوق من لا شيء، ورفض رفضاً قاطعاً جدل الفلاسفة اليونان حول قدم الكون، وهو مثل بقية علماء الشرع الذين حاربوا فكرة قدم العالم لأنها تعود إلى نوع من «الطبيعية»، يكرس قسماً كبيراً من وقته لمحاربة هذه الفكرة. ويعتقد أن تكوين العالم إنما هو أحد مظاهر قوى الباري وليس شيئاً يمكن أن ترفضه أية مناقشات يستنبطها العقل الإنساني. فالله هو الخالق الذي يتمتع بكامل السيادة على أرجاء الكون كافة، وعنده علم السرائر^(٧).

والحقيقة الثانية: أن الله سبحانه خالق بالاختيار لإرادته مختارة كما يقول سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. فالإرادة المختارة أساس لعملية الخلق. وهذا بخلاف التصور الفلسفي الذي يوجب على الله أن تصدر عنه المخلوقات صدوراً ضرورياً، أى بالطبع وليس بالإرادة والاختيار. فالإسلام، كاليهودية والمسيحية، يؤكد على الفكرة القديمة عن الخلق، والتي كانت تلازمها فكرة أخرى، هي أن الأشياء لا تتحرك بدفعة داخلية فيها، ولذلك فهي تحتاج دائماً إلى محرك خارجي يحركها كيف شاء وإن اختلفت الأديان والفلسفات حول كنهه، وكيفية عمله^(٨). وقد تمكنت عقيدة التوحيد من صبغ الوعي الإسلامي، كمنتج للحضارة الإسلامية بصبغتها، فرأت في هذا المحرك الأول «الأسطى» الله الواحد الأحد على نحو راسخ ودائم.

وكما يشترك الإسلام مع الرؤية اليهودية - مسيحية في تصور عام لقضية خلق الكون، فإنه يشاركها كذلك في تصور عام حول خلق الإنسان. فالأديان الثلاث تفترض وجود إله مهيم على الكون، له كل صفات القدرة والعلم من ناحية، وإنسان مستخلف على الأرض في ضوء القوانين الأساسية التي أودعها الله في الكون، وضمنها رسالات الأنبياء والمرسلين من ناحية أخرى. وبقدر ما تتسع وتعمق المسافة الفاصلة بين الناحيتين، فتكون صورة هذا الإله فائقة متسامية لا لبس فيها ولا غموض، وصورة هذا الإنسان عادية طبيعية لا تزايد فيها ولا تقديس، بقدر ما يبعد الانحراف ويكفل الاتباع، وبقدر ما تضيق هذه المسافة أو تتسع ويلفها الغموض والتميع بقدر ما يكون التشبيه والتجسيد.

وهكذا تبدو قضية العلاقة بين الله والإنسان إحدى الأمثلة الواضحة على التداخل بالتشابه والاختلاف بين الأديان الثلاثة. فاليهودية والمسيحية تسلمان بما جاء في التوراة من أن الله قد خلق الإنسان على صورته سبحانه: (وقال الله: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم، وعلى كل الأرض، وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض. فخلق الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكراً وأنثى خلقهم) (تكوين، ١: ٢٦-٢٧). بل يذهب العهد القديم إلى حد تصوير الله على صورة إنسان كما نجد ذلك في المقطع التالي من سفر اللاويين: (وكلم الرب موسى قائلاً كلم كل جماعة بنى إسرائيل وقل لهم تكونون قدسين لأنى أنا الرب إلهكم قدوس) (اللاويين، ١٩: ٢١). ومحاكاة صورة الله مفهوم دينى يقول بأن الفضيلة بين البشر تتحقق بأن يتمثلوا صورة الله، وأن هذا ما ينبغى أن يكون غاية سعيهم وكدهم. وهو ما يقول به العهد الجديد أيضاً حين يأمر التلاميذ بمحاكاة صورة الله في مناسبات عدة: (فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذى فى السماوات هو كامل).. (فكونوا رحماء كما أن أباكم أيضاً رحيم) (متى، ٥: ٤٨. ولوقا، ٦: ٣٦. وبولس، أف، ٥: ١). (كونوا متمثلين بى كما أنا أيضاً بالمسيح) (بولس، ١ كو، ١: ١). وإلى هنا ربما لا تكون ثمة مشكلة لدى المسيحية في التشبه بصفات الله، أو أنبيائه، ولكن المشكلة تبدأ مع التأويلات الفاسدة للتشبيه وصولاً إلى التجسد والتثليث.

أما الإسلام، فيتحاشى النزعة التشبيهية، ويفزع منها قطعاً للطريق نحو التجسد. ورغم أن عبارة قد وردت في صورة حديث شريف جاء فيه ما معناه. أن الله قد خلق آدم على صورته، فإن فقهاء المسلمين أولوا النص، فقالوا: إن الله - سبحانه - قد اختار أن يسوى آدم على إحدى الصور التي في علمه جل شأنه، كما أولوا آية الاستواء على الكرسي بها يقطع الطريق على أى

نزعة تجسدية. وهكذا تبقى الآية الكريمة من سورة الشورى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فوق كل نقاش.

وقد يكون صحيحًا القول بأن العلاقة بين الله والإنسان، تشهد نوعًا من التقارب بين أكثر التيارات تنزيهًا في المسيحية والتي ترى أن خلق الإنسان على صورة الله، لا يمكن أن يفهم منه التشابه في الشكل، بل يجب أن يفسر بوصفه استعارة تدل على علاقة وثيقة وحميمة هي علاقة القرب من الله، وبين أقل تيارات الفكر الإسلامى تنزيهًا، وهي التيارات الباطنية التى أخذت التصوف الإسلامى إلى أكثر مناحيه تطرفًا فقالت بإمكانية الحلول، أو الشيعة التى تطرفت فى تصوير الإمام لتتجاوز به حدود الإنسانية باعتباره الإنسان الكامل، وكذلك فرقة المشبهة «التي تعتقد أصالة بوجود شبه بين الله والإنسان، له الاستواء على العرش كما للإنسان، وله يد ووجه على نمط ما للإنسان، وله عينان كذلك كما للإنسان .. وإن حاولت أن توجد فرقًا بينه وبين الإنسان فى مثل هذه الصفات على نحو لا يتجاوز الكمية والمقدار، فيد الإله فى اعتقادها لها من الطول مثلاً ما يخرج بها عن أن تكون مساوية تمام المساواة فى المقدار ليد الإنسان .. وهكذا»^(٩). غير أن التيار العام السائد فى الديانتين السابقتين يبقى تشبيهيًا خصوصًا فى المسيحية، بعكس التيار العام السالح فى الإسلام والذى يبقى تنزيهيًا، ينفى نفياً قاطعاً أى مشابهة أو مماثلة أو تداخل بين الله والإنسان.

فى هذا السياق يبقى الأمر الأهم هو تشارك الأديان الثلاث فى تصورها العام حول الإنسان المستخلف وتحفظها، من ثم، على فكرة التطورية النشوءية. وفى قصة الخلق، كما عرض لها القرآن الكريم، تحدثنا آياته عن مراحل وتطورات هذا الخلق، فنفهم أن الإنسان موجود وجودًا موضوعيًا ومستقلًا عن العالم، وإذا كانت كل المخلوقات قد خلقها الله بالأمر الإلهى «كن» فإن خلق آدم قد تميز عن خلق المخلوقات كلها بأمرين:

أولهما: أن الله - سبحانه وتعالى - قد باشر خلقه بيديه، وذلك طبقاً لقوله تعالى فى سياق استنكار عصيان إبليس الأمر الإلهى بالسجود لآدم: ﴿مَا مَعَكَ أَنْ سَجَدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ورغم الخلاف التأويل بين أنصار الفهم الحرفى وأولئك الذين يصرون على الفهم المجازى لعبارة «بىدى»، فإن هذه المباشرة باليدين بعد نفى التشبيه واعتبار اليدين من صفات الذات الإلهية التى أثبتها السمع علامة على تكريم الله - سبحانه - للإنسان واحتفائه به. وهذه الدلالة يعبر عنها الطبرى فى تفسيره من خلال رواية عن عبد الله بن عمر يقول فيها: «خلق الله أربعة بيده: العرش وعدن والقلم وآدم، ثم قال لكل شىء كن فكان»^(١٠).

وثانيهما: أن الإنسان، وإن كان «حادثاً» في تاريخ التكوين، فقد اكتسب قبساً من الأبدية لأن خلقه كان فيضاً مباشراً من روح الله القديم: إنه موجود «بالقوة» في علم الله وتصميماته على صعيد «القدم»، وأما وجوده «بالفعل»، الوجود المحدث، فسيتم بعد أن ينفخ الله فيه من روحه. لقد تميز آدم بشرف الاستقبال المباشر للنفخة الإلهية (الحجر: ٢٩، السجدة: ٩) التي سوته كائناتاً حياً، ومن هذه الروح تنتقل النفخة الإلهية بطريقة غير مباشرة لسائر البشر. فطبيعتنا الإنسانية مزدوجة: أبدية وخلود بالجوهر، وحدوث متناه، بالوجود الآدمي.

هذه الازدواجية هي مصدر عطشنا الروحي، وتوقنا إلى التعالي، إلى تجاوز دنيوية الوجود، واستلهم ينابيع الوجدان. لقد أعز الله الجنس البشري فأبدعه بنفخ من روحه. و«النفخ من الروح الإلهية» ينفي حلول الله في أية ذات بشرية ويصون تنزيهه، وفي الوقت نفسه، يصعد بالإنسان إلى الاتصال الروحاني بالله. فلا تجسيد للألوهية في الإنسان، في أي إنسان، ولا هجران وانفصام عن الخالق: إنه لنفخ تكرم به الله على البشر عامة، ليظهر أفضليتهم على باقي الكائنات^(١).

وفي مقابل هذه الأفضلية كان على الإنسان أن يحمل أمانة الوجود في شجاعة وإقدام، وهي التي عرضت على الجبال فأبين أن يحملنها. وهكذا يتكرس مبدأ الاستخلاف في القرآن الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ، وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾ [فاطر: ٣٩]. كما يرتبط مبدأ التسخير، بالاستخلاف أشد الارتباط ويعد بدوره ملمحاً أساسياً من ملامح التصور الإسلامي. فالكون، وفق المنظور الإسلامي، قد سخر للإنسان تسخييراً، وإن الله - سبحانه - قد حدد أبعاده وقوانينه ونظمه وأحجابه بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في العالم وقدرته على التعامل معه تعاملًا إيجابيًا فاعلاً: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ [النحل: ١٢]. ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَكُمْ لَكُمْ شَرِبًا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤].

وهنا يتمايز الإسلام عن الرؤية اليهو مسيحية على صعيد خلق الإنسان وحضوره في التاريخ، ففي الإسلام غاية الخلق وهدفه هو زوج الإنسان في الامتحان الكبير بين الخير والشر ﴿يَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾. لقد خلق الله الإنسان ووهبه العقل ليميز الخير من الشر، كما منحه حرية الإرادة للاختيار بينهما: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس، ٦: ١٠].

وبفضل العقل والإرادة، يتعاون الإنسان مع الله، ويصبح كائنًا آخر له كثافته الأنطولوجية.

مخلوق هو، ولكنه يساهم في كينونة العالم. إننا في عالم لم نخلقه، ولكن كل شىء في العالم يحتم علينا أن نبدعه في حالة جديدة، فنحن نلاحظ العالم، ثم نغيره، بل نلاحظه لنغيره. فكل نظرة نلقيها إلى العالم هي بداية فعل جديد، أو نسق تتولد فيه أفعال أخرى. إن العالم حدث، والإنسان هو كذلك حدث، وعن علاقة الحدث الثاني بالأول، ينتج حدث ثالث يمنعنا من أن نبقي متفرجين، إذ يحتم علينا أن نكون عاملين: نصنع، ونصلح، وننسق، وننظم ما هو موجود لنجعل منه شيئاً كاملاً^(١٢).

مركزية الله كخالق للكون هي، إذن، التي تمنح الإنسان القدرة على أن يكون خالقاً لأعماله، أى كائن حر مدعو إلى ممارسة حريته في إعادة تكييف هذا الكون، متحملاً لمسؤوليته كاملة عن هذه الأعمال. غير أن المسلم، كإنسان يؤمن بخالقته الله له، لا يرى في تلك الحرية الممنوحة له صكاً بالانفلات من كل قيد، وكما أنه محكوم بقدر الله فيما يخص علاقته بالله الخالق، فهو أيضاً محكوم بسنن الكون فيما يخص وجوده وخلافته على هذا الكون. وربما تصورت الذات الإنسانية المتمركزة حول نفسها امتداد حريتها إلى خارج هذه السنن، أو حتى إلى مناقضتها، لو استطاعت، أما الذات المؤمنة فلا تتصور مثل هذا الخروج، بل ترى حريتها في تأكيد هذه السنن، وتسلك على النحو الذى يحقق خير الإنسانية كلها وفق النظام الكونى.

وبلا شك، فإن المؤمنين قد لا يسلكون جميعاً، وفي كل الوقت على هذا النحو الأخلاقى، وقد يرتكبون من الآثام ما يفوق أحياناً آثام غيرهم من غير المؤمنين بخالقته الله واستخلاف الإنسان، غير أن ذلك لا يعدو خروجاً على إيمانهم، ولا يعبر سوى عن لحظة استثنائية في مسار الضمير البشرى عندما يبدو المؤمنون غافلين أو متغافلين عن وعيهم بالله، وعندما يبدو الماديون بكل طوائفهم أكثر صدقاً مع فطرتهم الكونية الصافية التى يعطونها أوصافاً عقلية أو وضعية مكتسبة، وهى ليست فى الحقيقة سوى ذلك الإلهام الفطرى النابع من روح الله، وهم لا يشعرون.

وهكذا يضع الاستخلاف، كمبدأ جوهرى للحضارة الإسلامية، «الإنسان» فى الموقع الوسط من الكون، فلا يؤدى إلى تهميشه، جاعلاً منه ذلك الحقيقى الفانى الذى يكمن سر خلاصه فى «الفناء» المطلق كما هو الحال فى الأديان الطبيعية / الآسيوية، خصوصاً البوذية والبرهمية. ولا إلى تمرّكه حيث يسود الفكر الوضعى الذى يجعل الإنسان فى مركز الكون؛ حيث إن الله قد تبطل ونحى نفسه عن الوجود والموجودات، كما يقول أرسطو، أو أنه قد غاب تماماً / مات بفعل حضور العقل كما أعلن نيتشة، وفى كلتا الحالتين يصير الإنسان مشرعاً نهائياً لذاته، ومستولاً أخيراً عن مصيره، متحرراً تماماً من المركزية الإلهية.

ثانياً: من الاستخلاف إلى التمركز

أخذت الرؤية الاستخلافية (التوحيدية) تشهد تحولين متضادين وإن كانا قد تشاركا في دفعها إلى منحى متطرف باتجاه ما يمكن أن نسميه بـ «الرؤية المتمركزة» وذلك مع بداية العصر الحديث:

التحول الأول تمثل في صعود المذهب الإنساني الذي اعتبر دعاته أو آمنوا بأن الإنسان هو معيار كل شىء وأن كل إنسان معيار ذاته. والعبارة الدارجة المميزة لهم والتي تستخدم لوصفهم هي «النزعة الفردية». لقد كانوا رجالاً بلغت بهم الجسارة حدّاً جعلهم يسعون إلى أن يكونوا هم أنفسهم، وكانوا مفعمين بالحيوية إلى درجة جعلتهم يسعون إلى إسقاط كل سلطة وليس فقط كنيسة العصر الوسيط؛ حيث كان الداعية إلى النزعة الإنسانية متمرداً عظيماً ضد نظرة العصور الوسطى إلى الكون ولو لم تكن له نظرة واضحة خاصة به عن الكون. وكان أيضاً نصيراً هاماً للنزعة الفردية ولو أنه لم يكن واضحاً تماماً بشأن ما يريد هو أن يفعله بذاته وكيف يصوغها.

لقد وجد هذا المذهب مركزاً فكرياً في الروح الإغريقية منذ القرن السابع قبل الميلاد؛ حيث قام الخيال الميثولوجي والفلسفي على تكريس وضع الإنسان المحورى ليس فقط على الأرض، بل وكذلك في مواجهة السماء من خلال تفاعلات شتى أدخلت الإنسان في الفلك الإلهي، أو الإله في الفلك الإنساني. ولعل هذا الخيال قد وجد أفضل تعبير عنه في إلياذة هوميروس، وكذلك لدى الشاعر هزيبود في كتابه «أنساب الآلهة»، الذى كتبه حوالى عام ٧٠٠ ق.م. والذى يقول فيه: «إن السماء والأرض هما والدا الآلهة والبشر»^(١٣). واضعاً لهما في حيز وجودى واحد.

وبرغم أن النزعة الإنسانية في بدايتها كانت أشبه بعباءة تطوى تحتها كل من كانت له نظرة إلى العالم لا هى لاهوتية أساساً، ولا هى عقلانية في المقام الأول، وكان الكتاب المبدعون والفنانون، الذين هم أقرب العناصر لجوهر الموقف الإنساني من الحياة، مثل بيتاراك ورابلية وشكسبير وسرفانتيس، والرسامون والنحاتون والموسيقيون كانوا يبحثون لأنفسهم عن سبيل وسط بين المسيحية التقليدية على نحو ما تلقوها من العصور الوسطى، وبين النزعة العقلية المحضة التى حاولت فيما بعد تجريد الكون من كل ما فيه من سحر وغموض ميتافيزيقى، إلا أن الإنسانيين قد عملوا جاهدين من أجل تحطيم الثقة في السلطة الأقدم، واستخدموا في سبيل

ذلك لغة تحريرية تدعو على الأقل إلى حرية التعليم الجديد، والتحرر من قواعد النزعة المدرسية، وتحرر الفرد ليشق طريقه على هواه، فلا يكون مجرد ببغاء يردد أرسطو^(١٤). ومن ثم، فقد دفع المذهب الإنساني، بالرؤية الاستخلافية شوطاً كبيراً على طريق المركزية المطلقة وهى المحطة التى سوف يبلغها الوعى الغربى بعد عصر التنوير، وخصوصاً بعد الثورة الصناعية وزيادة قدرة العلم التجريبي على قراءة كتاب الطبيعة، وكان ذلك أمراً مفهوماً.

وأما التحول الثانى، فقد تمثل فى الكشوف العلمية، التى أخذت تتوالى فى هذا السياق التاريخى أى فى موازاة الحركة الإنسانية وفيما بعدها، لترد الإنسان إلى مكانه الطبيعى من الكون، كمجرد ظاهرة طبيعية، أو نوع من أنواع الحيوان!! والتى يأتى فى القلب منها ثلاث نظريات، مزقت هالة القداسة التى كانت تحيط بالإنسان:

أما النظرية الأولى، فكانت نظرية دوران الأرض عند كوبرنيكوس (١٥٤٣) وجاليليو (١٦٤٢) فقالا إن الشمس وليست الأرض كما قال بطليموس رائد الفلك قديماً هى مركز الكون، فأضحت الأرض مجرد سيارة صغيرة من سيارات الشمس، ومن هنا تضاءلت قيمة الإنسان الذى يعيش فوق أديم هذه الأرض!.

والنظرية الثانية هى نظرية اللاشعور عند «فرويد»، ومؤداها أن محتويات اللاشعور من خبرات قديمة وميول فطرية وعواطف مكتسبة، تتعارض مع آداب المجتمع وتتنافى مع تعاليم الدين، وأكثرها يدور حول الغريزة الجنسية، التى هى أكبر الدوافع التى تسيطر على سلوك الإنسان، وتحدد له مسار سيره!. ومن هذا المنطلق، قال بعض الأدباء والكتاب أن الإنسان حيوان سافل منحط!! فالحيوان الأعجمى لا يعرف الكذب والحقد والغش والنفاق وغير هذا من صفات لا يتصف بها إلا هذا الذى نسميه إنساناً!.

لقد كتب فرويد يقول: «إن المجتمع المتحضر مهدد على الدوام بالتفكك من أثر العداء الأذى لكل واحد من الناس للآخر. فأهواء المصلحة أقوى من المصالح الخاضعة للعقل». وكان فرويد قادراً حقاً على التحدث بلغة المتفائل، عندما وضع الذات فوق الأنا (Id)، بل وعند كلامه عن المستقبل المحتمل، وما سيحققه من (أولوية الفكر). ولكن لطالما نقلت لغته الانطباع المعاكس عن (ذات مسكينة) ضعيفة مغلوبة على أمرها - من وجهة النظر الديناميكية - وبخاصة عندما تقع فى حرب هى والذات العليا والواقع نفسه، وكثيراً ما تستسلم وتتنازل عن دورها؛ إذ كان العقل عند فرويد ماثلاً لراكب الجواد، ولكن الراكب عند فرويد بعيد عن الاتصاف بالحزم فى قيادته، وكثيراً ما كان يتلقى الأوامر من الجواد المركوب القوى،

وَيُرْغَم على توجيهه إلى الناحية التي يرغب في الاتجاه إليها. لا يخفى هنا أن (الأنا) هي التي تمثل الجواد، وقد وصفها فرويد بأنها وعاء كبير للطاقة الغريزية: «إنها فوضى أو مرجل مضطرب هائج» وباللغة الدارجة إنها تمثل الأهواء غير المستأنسة البدائية واللاعقلانية التي تبحث عن منفذ للانطلاق، ومن ذا الذي يشك في ذلك، فالإنسان لا يزيد عن نصف حيوان. ولديه، فإن الإنسان قادر على بناء حضارات عظيمة، ولكنه لا يقدم على ذلك إلا في معرض حماية نفسه فحسب، وعلى حساب السعادة، ويعتمد في هذه الناحية على التسامى وبند أقوى غرائزه^(١٥). وبوجه عام، يصعب وصف الصورة الفرويدية بالبطولة أو العقلانية، وأصاب فرويد عندما ظن أنه سدّد لطمّة قوية إلى نرجسية الإنسان.

وأما النظرية الثالثة التي هزت مكان الإنسان بعنف، فهي نظرية التطور وقد تراكمت معطياتها بجهد متواصل لكثيرين على رأسهم «تريفير انوس»، «لامارك»، «داروين»، «والاس» فيما بين القرنين التاسع عشر والعشرين؛ حيث أصدر تريفير انوس كتابه «علم الحياة» عام ١٨٠٣ وقرر فيه أن العضويات الراقية قد تطورت بالتدريج عن أخرى بسيطة، وأن انقراض الأنواع ليس إلا تحولاً إلى أنواع أخرى، ثم نشر «لامارك» كتابه: «الأبحاث» و«فلسفة الحيوان» أضاف فيها إلى ذلك الرأي القول بأن الحيوان نفسه يسعى جاداً ليتطور حتى يسد ما يظهر في بيئته من حاجات جديدة، وأن الأعضاء تنمو طردياً مع استعمالها، وأن الصفات المكتسبة تنحدر إلى الأبناء عن آبائهم. بينما توصل دارون + ١٨٨٢ ووالاس + ١٩١٣ في وقت واحد، ومن غير أن يكون بينهما اتصال، إلى بطلان الرأي القديم في أن أنواع الحيوان ثابتة لازمت صورها عبر العصور من غير تغاير ولا تطور، وأثبتنا - على العكس من هذا - أن الأنواع تتطور دوماً، وأنها في صراع دائم بحكم قانون الانتخاب الطبيعي. وعندئذ يكون البقاء للأصلح^(١٦). ولما هاجمت الكنائس النظرية عكف دارون على دراسة الإنسان وانتهى من ذلك إلى أن القوانين التي تحكم تطور الحيوان هي نفسها التي تحكم تطور الإنسان، فالإنسان مجرد حيوان، والفرق بينه وبين ما نسميه بالحيوان فرق درجة وليس فرق نوع!!.

ومن وجهة نظر داروين نفسه، فإن أول كاتب في العصور الحديثة عالج هذا الأمر بروح علمية هو «بوفون»: «ولكن بما أن أراءه كانت متقلبة بشكل كبير على مدار الوقت، وبما أنه لم يورد أي شيء عن الأسباب أو الوسائل التي تم بها التحول الذي حدث للأنواع الحية، فأنا لست مضطراً إلى الدخول في تفاصيل». فيما كان «لامارك» في اعتقاده هو أول إنسان أثارت استنتاجاته عن الموضوع الكثير من الانتباه. ف«هذا العالم الشهير بجدارته في مجال التاريخ

الطبيعى قد نشر آراءه فى عام ١٨٠١، وأضاف إليها الكثير فى عام ١٨٠٩ فى كتابه «الفلسفة الحيوانية» وبعد ذلك فى عام ١٨١٥ فى كتابه «التاريخ الطبيعى للحيوانات اللافقارية» وقد رفع فى هذه الأعمال مبدأ أن جميع الأنواع الحية بها فيها الإنسان - قد انحدرت من أنواع أخرى. وكان هو أول من قام بالخدمة الجليلة التى تتمثل فى لفت الانتباه لوجود احتمال بأن جميع التغيرات فى العالم العضوى، وكذلك غير العضوى، ناتجة عن قانون، وليست نتيجة تدخل إعجازي»^(١٧).

من وجهة النظر العقلية يفترض أن تعطل هذه النظريات الثلاث نمو الحضور الإنسانى من موقع (الرؤية الاستخلافية) إلى موقع الرؤية المتمركزة؛ لأنها فى الأغلب تنال من تميز الإنسان النوعى، ومن تساميه على العالم الطبيعى كثمرة للخلق؛ يعيش فى أحضان الطبيعة، ولكنه مستقل عنها، ومتسامياً على قوانينها (الضرورية) بعقله المريد.

وكان يدفع نحو ذلك الاتجاه حقيقة أن تكثيف منطق العقل على أيدي العلماء كان فيما يبدو ينتقص من قيمة المدركات الحسية للبشر العاديين ويدفعهم باطراد إلى الاعتماد على خبراء العلم الطبيعى. فإذا كان منطق الروح قد بين أن الجهد البشرى مرتبط بالمعنى الأساسى للحياة، فإن العلم الجديد قد دفع الناس فجأة إلى موقع هامشى فى الكون، فلم يعودوا قائمين فى مركز الأشياء، بل هم ينجر فون على ظهر كوكب غير متميز فى كون لم يعد يدور حول احتياجاتهم^(١٨). غير أن الذى حدث فى التاريخ الثقافى هو اعتبار المسار العلمى النازع إلى التقدم والذى احتوى هذه النظريات الثلاث معاً، هو قرين المسار الفكرى والفلسفى النازع إلى التحرر والذى احتوى الحركة الإنسانية، ثم الأنوار فيما تلا من أزمان عبوراً على التناقض القائم بين منطق التحولين. ولا يمكن تفسير الإهمال المتعمد لوجود هذا التناقض بحقيقة أن نظرية التطور بالذات لم تحقق الإجماع حولها من لدن العقل الغربى، سواء لأن الوعى المسيحى ظل يرفضها، أو لأن التيار العام الذى قبلها قد وضعها فى سياقها الخاص، أى داخل الأنواع، وذلك لأن أكثر العقول إيماناً بالتطور العام فى مفهومه الواسع، هى أعمقها إيماناً بالحدثة وفتوحاتها العلمية، وبوضع الإنسان الجديد فيها كمركز مطلق للكون.

وربما كان التفسير الذى يمكننا من فهم آلية تجاوز هذا التناقض هو أن العقل الغربى قد نظر إلى اللحظة التى حكم فيها التطور بانفصال الخلق عن الله باعتبارها لحظة «انعتاق من الألوهية»، بدلاً من كونها «انغماس فى الطبيعة». وإذا كانت الألوهية كأصل، والخلق كفعل هى ما تمنح الوجود الإنسانى معناه وغاياته فى المبتدأ والمنتهى، وإذا كانت الطبيعية / الأصل

الحيوانى لا تعدو سوى ذكريات للوجود الإنسانى تنتمى للماضى ولا تحكم المستقبل، فإن القراءة الوضعية / المادية / النفعية يمكنها أن تصل إلى نتيجة مفادها أن الإنسان وبغض النظر عن الأصل الطبيعى صار أكثر تحرراً عندما انفك من الحضور الإلهى. إنها، مرة أخرى، النزعة المادية التى لا تتصور الحرية إلا فى إطار الشاهد، ولا تستطيع أن تنفلت من قيوده إلى الحرية الكاملة التى تضم الغيب إليه، كحدين تفرضهما الحقيقة الإلهية، ويحكمان الحقيقة الإنسانية حيث يكون الخلق أصلاً للحرية.

أما من وجهة النظر الدينية، فإن نظرية التطور بالذات تطرح سؤالاً حول طبيعة الحضور الإنسانى فى الكون، وتحديدًا حول «الرؤية الإستخلافية» التى تقول إن الإنسان هو تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية، وسيد الكائنات طرّاً، كل ما فى العالم وجد من أجل خدمته، فهل الإنسان خليفة الله فى الكون حقاً أم أنه مجرد مخلوق عادى، جاء إلى الوجود فى سياق عملية وجودية تلقائية، وفى مرحلة ما من مراحل نمو الطبيعة وارتقاء كائناتها؟.

وهنا يجب التمييز داخل القائلين بالتطور بين فريقين: الأول يقصره على عالم الكائنات العضوية الذى يشمل على النبات والحيوان والإنسان، ولا يحيط بما عداه من الموجودات غير العضوية. والثانى يعمم تطبيقه على الكون كله بما اشتمل عليه من مادة وقوة أما الذين يقصرون التطور على الأحياء فيرجعونه إلى عوامل الطبيعة وما تشمله من مؤثرات البيئة والمناخ وموارد الغذاء ووسائل الحصول عليه، ولا يضطربهم القول بهذا النمط المحدد من التطور إلى التعرض لما وراء هذه العوامل الطبيعية بإثبات أو إنكار .. فقد تكون عوامل الطبيعة فى مذهبهم خاضعة لقوة عالية فوق الطبيعة، تودعها ما تشاء من النظم والنواميس، ولا يتناقض القول بالنظم الطبيعية عندهم والقول بما وراء الطبيعة، على حسب العقائد الدينية أو المذاهب الفلسفية. وأما القائلون بنمط التطور العام، فيواجهون قضية الخلق، أو مسألة الإيمان بالخالق فى كلامهم عن العالم وعن القوى المسيرة له من خارجه أو داخله، ولا مناص لهم من التعرض لهذه القوى التى تملك تسيير هذا الكون منذ الأزل وإلى غير نهاية.. وهى لا تنفصل عن مسألة الخلق والخالق فى جملتها. فإذا كان تطور الأحياء يرجع إلى عوامل البيئة الطبيعية، فماذا خارج الكون كله يرجع إليه تطور الكون منذ البداية الأولى؟ وكيف يتفق القول بالتطور والقول بالأبدية التى لا أول لها ولا آخر إذا قيل إن الكون موجود بلا ابتداء ولا ختام؟^(١٩).

هنا ينقسم القائلون بالتطور العام إلى فريقين يمكن تسمية أولهما بالمؤمنين / المعتدلين، وثانيهما بفريق الماديين / الجذريين. المؤمنون المعتدلون يرون التطور يد الله، وأن قوانين التطور

تعكس اليقين في التقدم. فالتطور والتقدم يمثلان تدبير إلهي مسبق وحتمي. وفسر أصحاب النظرة المعتدلة نظرية داروين عن قابلية الأنواع للتحويل بأنها الوسيلة المشروعة التي يتحقق بها التقدم الضروري. وعلى الرغم من أن الانتخاب الطبيعي أعطى صورة تدل على أن المصادفة وليس التدبير هي التي تحكم تطور الحياة إلى مستويات أرقى فأرقى، إلا أنهم رأوا أن الانتخاب الطبيعي هو العملية المنظمة التي يستهدف عن طريقها (الله) أو (الخفى غير المعروف) بلوغ العالم مستوى الكمال^(٢٠)، ومن ثم فالقوة التي تصدر عنها آثار التطور في الكون كله منذ بدايته لا بد أن تكون (قدرة) فوق الطبيعة وفوق الكون تودعه ما تشاء من النظم والنواميس.

بل إن من المفكرين والعلماء من كان يجعل التطور أساساً لعقيدته الروحية أو الفكرية، وأشهر هؤلاء بين فلاسفة القرن العشرين (برجسون) الفرنسي و (هوايتهد) الإنجليزى، وهو - عدا اشتغاله العميق بالبحوث الرياضية والفلسفية - رجل من رجال الدين وعلماء اللاهوت. ويكثر بين العلماء الطبيعيين من يعتبرون التطور دليلاً على النظام، كالأستاذ (ج. ه. جلادستون) الذى قال: «كثير منا - نحن المسيحيين - من رجال العلم من يدركون أن هناك وحدة في النظام ووحدة في الغاية، تبدو أن من خلال النظر إلى خلائق الله .. ونحن ندين بأن مذهب داروين عن بقاء الأنسب لا يبطل فكرة التدبير الإلهي أو فكرة النظام المقصود .. بل يؤيد هذه الفكرة ويمهد لنا سبيل النظر إلى الوسائل التي اختارتها العناية الإلهية لتدبير مقاصدها منذ القدم، فنرى أنها نتيجة قانون منتظم وليست مجرد سلسلة من المفاجآت المتفرقة. ومنهم أيضاً العالم الفرنسي بوفون الذى يقرر: «أن تقسيم الأنواع يتناول الإنسان من جانبه الحيوانى، ولا يعرض لجوانبه المميزة له في عقائد المؤمنين». بل وداروين نفسه الذى قال إنه يتكلم عن الأطوار التي تؤثر في جسد الإنسان ولا شأن له بها عدا ذلك من الملكات الروحية التي يقررها له الدين^(٢١).

وأما الماديون الجذريون، فيكتفون من التفسير بذكر العوامل التي ينسب إليها التأثير واعتبارها طبيعة في المادة لا تفسيراً لها إلا أنها وجدت هكذا، ولا يمكن أن توجد على صورة أخرى غير التي وجدت عليها. ومن ثم ينكر بعض علماء التطور المحدثين وعلى رأسهم أرنست هيكل كل نسبة للإنسان غير نسبته إلى أنواع الحيوان، ويجعلون لهذه النسبة شجرة تجمع بينه وبين القرود العليا وتنزل في جذورها إلى القرود المذنبة التي تعيش في أمريكا الوسطى وأمريكا الجنوبية Marmosets وقلما تحتمل الجو في الأقاليم الشمالية، ومن دونها الليمور قرود مدغشقر، وهو موضوع في شجرة النسب دون قرود «المرموز» الأمريكية^(٢٢).

وهكذا استمر الانقسام فى الفهم قائماً. وبينما كان بالإمكان تعديل صياغة التطور والانتخاب الطبيعى بحيث يتلاءم مع الخطة التآليهية، فقد كان بالإمكان، أيضاً، المحاجة بأن الانتخاب الطبيعى جعل التوسط الإلهى فى التاريخ غير ملائم ولا لزوم له. وربما كان من الحق أن داروين الحذر لم يتنازل عن النظرة الدينية التى شب عليها، وأنه كان مازال من التآليهيين عندما ألف كتاب أصل الأنواع، ولكن لاهوته تعرض لما يشبه المأزق، وعلى كل حال فلقد تحول داروين من مسيحى إلى مؤمن بالمذهب التآليهى ثم إلى واحد من اللأدرين، وحدثت هذه النقالات على نحو راسخ لا يحتمل الخطأ، كما أوضحت سيرته الذاتية، التى كتبت فى مرحلة متأخرة من حياته.

وتمثل هذه النقلة فى واقع الأمر مظهرًا دقيقًا لما أحدثته التأملات على الناحية الدينية من أثر على مصداقية الكتاب المقدس، ولما ترتب على النقد التوراتى الحديث، الذى تأثر به كثير من المثقفين، ففى البداية توقف الإيهان بالمسيحية، كدين سماوى موحى به، وبعد ذلك توقف داروين عن الاعتقاد فى برهان اتباع الطبيعة كمخطط، بعد أن عثر على تفسير بديل لكيف تعمل الطبيعة، عندما اهتدى إلى فكرة الانتقاء الطبيعى. وأما البرهان الذى بنى على وجود المعاناة، فقد بدا له هو الآخر ردًا قويًا على القول بوجود علة أولى عاقلة، ولقد استمر يشعر بصعوبة الإيهان بأن العالم من نتاج الصدفة العمياء، ولكنه استنتج أن العقل الإنسانى الذى تطور من الحيوانات الدنيا لن يستطيع بكل بساطة حل مثل هذه المعضلات، وهكذا، وبناء على شهادته، فإنه غدا من أتباع مذهب اللأدرية واستمر هكذا^(٢٣).

وفى الواقع، فإن أى قراءة متأنية لمجريات التاريخ البشرى تكشف عن أن الإنسان لم يستجب للعالم من حوله، أبدًا، بالطريقة الداروينية، ولم يسلك أبدًا كحيوان بارع محكوم بالضرورة. فقد أنتج محرماته ومقدساته، فنونه ومعتقداته، وكشف عن فهم للماضى وتطلعات للمستقبل، وعن رفض للقهر والحتم، وشوق إلى العدل والحرية، ما جعل تاريخنا البشرى على هذا النحو الجياش والداق بالتغير صعودًا وهبوطًا، تقدمًا وتأخرًا، على نحو يلغى الحتم عن التاريخ، بقدر ما يلغى التطورية النسوية عن الإنسان، ويفسح لحقيقة الخلق المكان نفسه من الوعى الذى تحتله أفكارنا عن الحرية والخير والعدالة، وهى الأفكار التى ناضل فى حياتنا من أجلها، بل ونضحى بهذه الحياة نفسها على مذهبها؛ لأن ذلك النضال وتلك التضحيات هى التى تمنح وجودنا معناه، كما يضفى الموت على الحياة قيمتها.

وقد لا يكون الفاصل الحاسم بين مملكة الحيوان وعالم الإنسان فاصلاً بيولوجياً؛ إذ ربما لا يوجد في جسد الإنسان شىء غير موجود في المستويات العليا من الحيوانات، فهناك شعور وذكاء، ووسيلة أو أكثر من وسائل الاتصال. وكما يلاحظ (آرتور شوبنهاور) مميزاً بين الذهن والعقل فإن كل الحيوانات لديها ذهن، لأنها جميعاً تعرف الموضوعات، وهذه المعرفة هي ما يحدد حركاتها. فالذهن واحد في كل الحيوانات وفي كل الناس، وله صورة بسيطة واحدة أينما وجد، وهى الصورة الخاصة بمعرفة العلية، أى كيفية الانتقال من المعلول إلى العلة ومن العلة إلى المعلول. ولكن درجة حدة الذهن واتساع مجال معرفته تتفاوت بصورة هائلة، مع تدرجات متباينة للغاية تتراوح ابتداء من أدنى درجة للذهن، وهى التى تقتصر فقط على معرفة العلاقة العلية بين الموضوع المباشر والموضوع غير المباشر الذى يؤثر فيه، ومن ثم فإنه يكفى هنا لإدراك علة ما بوصفها موضوعاً في المكان أن يتم الربط بين التأثير الذى يستشعره الجسم والعلة التى تحدث هذا التأثير، حتى نصل إلى الدرجات الأعلى من المعرفة بالارتباط السببى الذى يكون فحسب بين الموضوعات غير المباشرة والتى تمتد إلى فهم أعقد نظم العلة والمعلول في الطبيعة. أما تصورات العقل المجرد فتفيد فقط في توصيل ما نفهمه في التجربة المباشرة، بأن تعمل على خلق صورة له في الفكر ثابتة ومرتبة. فكل قوة طبيعية وقانون طبيعى، وكل حالة من الحالات التى تتجلى فيها هذه القوى والقوانين يجب أولاً أن تكون معروفة على نحو مباشر بواسطة الذهن قبل أن تتمثل للملكة العقل من خلال الوعى التأملى بطريقة مجردة^(٢٤).

ولدى الحيوان كذلك الرغبة في إشباع الحاجات، والالتحاق بمجتمع، كما يلاحظ أرسطو أنه: «إذا كان الإنسان أشد قابلية إلى ما لا نهاية للاجتماع من النحل ومن سائر الحيوانات التى تعيش قطعاناً، فذلك يكون بالبديهة.. لأن الطبع لا يفعل شيئاً عبثاً. ولأن الصوت ربما يعبر عن الفرح والألم، لذلك لم يحرم الطبع منه الحيوانات الأخرى؛ لأن نظام خلقها يذهب إلى حد أن تحس هذين الإحساسين وتبهما بعضهما بعضاً»^(٢٥).

ورغم ذلك يبقى الفاصل بين الحيوان والإنسان فاصلاً «وجودياً» على صعيد الوعى / الثقافة الذى هو من خصائص الإنسان وحده؛ فالحيوان يعيش ويحس دون أن يحكم على إحساسه وحياته ودون قدرة على أن يتفهم الخطأ والصواب، القبح والجمال، الظلم والعدل؛ إذ ينقصه بعد من الأبعاد العميقة للوجود وهو تعالى أو التسامى، ومن ثم فهو لا يتعدى حاضره، ولا يحلم بتصورات خاصة لمستقبله. أما الإنسان، فهو الكائن الذى يحيا ويحس ويعرف ببصيرته أنه يحيا ويحس، كما يجعل من ذاته موضوعاً لأبحاثه أو أحكامه، وكما يفسر

أرسطو: «اختص الإنسان بالنطق من بين سائر الحيوانات؛ لأن النطق إنما يكون للتعبير عن الخير والشر وبالتبعية عن العادل والظالم، فهو وحده يدرك الخير والشر، وكل الأحاسيس من هذا القبيل التى باجتماعها تؤلف بالضبط العائلة والدولة»^(٢٦).

كما إنه الكائن الوحيد الذى يتجاوز وعيه مستوى الذهن إلى مستوى العقل، فلدى شوبنهاور أن التأمل المجرد الذى يحيل كل ما يكون عياناً إلى تصور عقلى لا حسى هو وحده ما يهب الإنسان ملكة الفكر الذى يميز وعيه تماماً عن وعى الحيوان، والذى به يصبح مجمل سلوكه مختلفاً للغاية عن سلوك بقية رفاقه من المخلوقات غير العاقلة التى تعيش على الأرض. فهو يفوقها إلى حد كبير فى القدرة وفى المعاناة أيضاً. وبينما هى تعيش فى الحاضر وحده، فإنه يعيش أيضاً فى المستقبل وفى الماضى. فهى تشبع حاجة اللحظة الراهنة، بينما هو يجهز الاستعدادات الخلاقة لأجل مستقبله، كلابل إنه يجهزها لأجل أزمنة لا يمكنه أن يعيش ليراهها. إنها تعتمد تماماً على انطباع اللحظة الراهنة، أى على تأثير دافع الإدراك العيانى، بينما هو يكون محكوماً بالتصورات المجردة المستقلة عن اللحظة الراهنة. ولذلك، فإنه ينفذ خططاً مدروسة، أو يتصرف وفقاً لحكم مأثورة، دون أن يتأثر بالأشياء المحيطة به أو بالانطباعات الحسية العارضة للحظة الراهنة. وعلى العكس من ذلك، فإن الحيوان يكون محكوماً بالانطباع الراهن، فالخوف من قوة قاهرة راهنة هو فقط ما يمكن أن يكبح رغباته إلى أن يصبح هذا الخوف فى النهاية عادة، وهذا هو ما يسمى بالتعلم. إن الحيوان يشعر ويدرك عياناً، أما الإنسان فهو بالإضافة إلى ذلك يفكر ويعرف^(٢٧).

وإذا كان أرسطو قد عرف الإنسان بأنه حيوان ناطق، واجتماعى، وأخلاقي، فقد ذهب شوبنهاور إلى أنه «الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يفصح عن أفكاره لإنسان آخر، أو يخفيها عنه من خلال اللغة، وأنه حده يعى دنو موته كل ساعة، ولذلك فإنه يدير برباطة جأش الإجراءات الباردة التى يعدها لماته، ويخفى حقيقته إلى حد الإلغاز، ويأخذ سره معه إلى القبر، بينما الحيوان يعرف الموت لأول مرة حينما يموت»^(٢٨). كما ذهب هيغل إلى: «أن الإنسان وحده هو الذى يكون له دين، وأن الحيوانات تفتقر إلى الدين بمقدار ما تفتقر إلى القانون والأخلاق»^(٢٩)، وهو أمر يفسره والتر ستيس بأن التدين: «عنصر أساسى فى تكوين الإنسان، والحس الدينى إنما يكمن فى أعماق كل قلب بشرى، بل يدخل فى صميم ماهية الإنسان، مثله فى ذلك مثل العقل سواء بسواء»^(٣٠).

ورغم أن الإنسان يعرف أنه جزء من الطبيعة بوصفه جسماً، فإنه يحاول أن يستوعب العالم

كله بوصفه روحًا أو عقلاً، بحيث يمكن القول بأن كل دراما الوجود البشرى إنما تنشأ عن تلك العلاقة المزدوجة بين هذا الجسم المحوى في العالم وذلك العقل الذى يحوى العالم نفسه! فبينما يجد الحيوان نفسه ملزماً بالخضوع لذلك التكوين العضوى الذى تفرضه عليه طبيعته الحيوانية، نرى الإنسان يتمرد دائماً على كل أنماط سلوكية صارمة قد يفرضها عليه النوع^(٣١). ولذا يرى باول تيليش الفيلسوف الوجودى البروتستانتى أن بؤس الإنسان كامن فى الطابع المتناثر لحياته ومعرفته. كما أن عظمته تكمن فى قدرته على إدراك هذا التناثر: «فالإنسان قادر على أن يلغز وأن يسأل وأن يتجاوز الشذرات بحثاً عن الكامل. ومع هذا يشعر فى الوقت نفسه بالمأساة الكامنة فى وجوده، مأساة اللغز والتناثر. إن الإنسان خاضع مع كل الكائنات لقانون العبث، لكن الإنسان وحده واع بذلك القانون، ولهذا فإنه بشكل لا متناه أكثر تعاسة من كل الكائنات الأخرى بسبب الخضوع لذلك القانون، ومن جهة أخرى إنه متفوق بشكل لا متناه لأنه وحده يعرف أن هناك شيئاً وراء العبث والتأمل، وراء الألباز والأحاجى^(٣٢).

هذه الفروق بين الإنسان والحيوان، لا يمكن ردها إلى مجرد اختلاف فى مراحل التطور فحسب، فهى ليست فارقاً كمياً فى الدرجة، بل هى فارق كیفى فى النوع. ولو أننا نظرنا إلى تاريخ الإنسان من وجهة نظر أنثروبولوجية لوجدنا أن النوع البشرى بين سائر الأنواع الحيوانية الأخرى هو وحده الذى استطاع أن يستأنس غيره من الأنواع، وهو وحده أيضاً الذى استطاع أن يستأنس نفسه! وليس أدل على ذلك من كل تلك الأهمية التى طالما علقها البشر على «التربية»، وبينما نجد أن صغار الحيوان يولدون مزودين بسائر الآليات اللازمة لتحقيق التكيف مع البيئة التى سيحيون فيها، حتى إن بعض أنواع الحشرات لتظهر إلى عالم النور بعيداً عن أبويها، لكنها لا تلبث أن تعتمد على نفسها فى كل ما تقتضيه حاجات معيشتها، نجد أن الإنسان هو الحيوان الضعيف الذى يولد قبل الأوان، ومن ثم فإنه ليجتاج إلى فترة طويلة من الزمن حتى يستطيع أن يعتمد على نفسه ويركن إلى خبرته الخاصة، وإذا كان النبات والحيوان تلميذين مجدين من تلاميذ الطبيعة، فإن الإنسان هو ذلك التلميذ الكسول الذى يحتاج إلى أمد طويل من التربية والتهذيب والتثقيف حتى يستطيع أن يخرج من مدرسة الطبيعة^(٣٣).

ولذا يبدو تطور الحيوانات منطقياً متدرجاً يسهل فهمه، على العكس من تطور الإنسان البدائى الذى تستحوذ عليه محرمات ومعتقدات غريبة. فالحيوان عندما يذهب للصيد، يسلك سلوكاً منطقياً عقلاً جداً. إنه لا يدع أدنى فرصة متاحة إلا اقتنصها. هنا، لا مجال للمعتقدات الخرافية أو ما يشبه ذلك. تعامل النحل أعضاء مجتمعها التى لا فائدة فيها بقسوة بالغة. إنها

تقذف بها بكل بساطة خارج الخلية. ويعتبر مجتمع النحل أفضل مثل على دقة التنظيم في الحياة الاجتماعية التى تخلو تمامًا مما نسميه عادة بالإنسانية: كحماية الضعيف والمعوق، والحق في الحياة، والتقدير، والاهتمام... الخ. وعلى هذا النحو كان الحيوان صائدًا ممتازًا، وكذلك كان الإنسان البدائي، ولكن الأخير وحده كان، في الوقت نفسه، المخترع الذى لا يَمَلُّ، صانع العبادات والأساطير والمعتقدات الخرافية والرقصات، عابد الأوثان والباحث عن الله؛ إذ كان الإنسان دائم التطلع إلى عالم آخر، عالم حقيقى أو متخيل^(٣٤).

هذا التباين الجوهرى بين الإنسان والعالم، حتى في أكثر المراحل الإنسانية بدائية، هو وحده هو الذى يفسر لنا ظهور المحظورات، وأفكار النجاسة والسمو واللعة والقداسة، وغير ذلك من أفكار ماثلة لدى الإنسان، فلو كنا حقًا أبناء هذا العالم، فلن يبدو لنا فيه شىء نجس ولا مقدس. فهذه أفكار مناقضة للعالم الذى نعرفه. وهى برهان على أن لنا أصلًا آخر نبعا منه، وإن كنا لا نستطيع أن نتذكر شيئًا عنه. فالفعاليات البشرية، عندما ترتقى إلى مستوى المعانى، تؤنس طبيعة الإنسان الحيوانية وتجعل من كل إنسان تجسيدًا للشهادة في العالم^(٣٥). ومن ثم، تظل ظاهرة الحياة الجوانية أو التطلع إلى السماء مستعصية على أى تفسير منطقي، ويبدو أنها نزلت من السماء «نزولًا حرفيًا». ولأنها ليست نتاجًا للتطور، فإنها تقف متعالية عنه مفارقة له. بعد دراسة لرسوم إنسان «النياندرتال» Neanderthal في فرنسا استنتج «هنرى سيمبل» Henri Simle أن الحياة النفسية للإنسان البدائي لا تختلف إلا قليلًا جدًّا عن الحياة النفسية للإنسان المعاصر. «حتى رجل الكهف الذى عاش قبل سبعين ألف سنة مضت عانى من هذا (الدوار الميتافيزيقي) وهو مرض الإنسان الحديث. ولو كان الإنسان ببساطة أكثر الحيوانات كما لا، لكانت حياته بسيطة خالية من الأسرار، ولكنه ليس كذلك، إنه «دودة الأرض وابن السماء»^(٣٦).

وكما أن الحيوانات ليست لديها فكرة عن المقدس أو الشر، فإنها لا تعلم شيئًا عن الجمال. واعتقاد العلماء بأن القروود يمكن أن ترسم - بناء على تجارب في هذا المجال - ثبت أنه اعتقاد خاطئ. وأن ما قامت به القروود إنما هو مجرد محاكاة للإنسان. فما يزعمون أنه «فن القروود»^(*) لا وجود له. وعلى العكس، نجد أن إنسان الكهوف عرف كيف يرسم وكيف ينقش على الجدران وقد وجدت رسومه في كهوف بالصحراء، وفي «ألتاميرا» بأسبانيا، وفي (لاسكو) بفرنسا، وحديثًا في (ماشكا) ببولندا. وكثير من هذه الصور يعتقد أنها ترجع إلى أكثر من ثلاثين ألف

(*) الإشارة هنا إلى بحث بارز للعالم السوفييتى بوكين Bukin.

سنة مضت. وقد اكتشفت مجموعة من علماء الآثار منذ فترة بعض الأدوات الموسيقية صنعت منذ عشرين ألف سنة بالقرب من مدينة «شير نيجوف» بأوكرانيا^(٣٧).

كما أن اختلاف الإنسان عن الحيوان يمكن أن يشاهد أيضًا في تمرد الإنسان، فالحيوان لا يتمرّد على مصيره الحيوانى. الإنسان وحده هو الذى يتمرّد، إنه الحيوان الوحيد الذى يرفض أن يكون حيوانًا. هذا النوع من التمرد فى جوهره عمل إنسانى، نراه أيضًا فى المجتمعات المتقدمة حيث تحاول الحضارة وهى حيوانية فى أصولها تطبيق بعض الإجراءات غير الإنسانية فى الحياة مثل «التنظيم، والتجريد من الشخصية الفردية، والتكافؤ العام، والتماثل، وزى الجماهير، وحكم المجتمع فوق الفرد ... إلى غير ذلك»^(٣٨).

يقول نيتشه فى إحدى كلماته: إن الإنسان قنطرة بين القرد والسوبرمان. غير أن القنطرة التى قصارها أن تنقل الإنسان من قرد الى سوبرمان لا توجد ولا يمكن أن توجد.. فتلك قنطرة لا يبينها القرد ولا يبينها السوبرمان ولا تبنى نفسها بيديها ولا تبنيتها الطبيعة التى قد تخطو من حالى الهاوية، وقد تخطو من الهاوية يمّنة ويسرة إلى غير وجهة^(٣٩). وهنا تتجلى عظمة الخلق الإلهى، فبدون اللمسة الإلهية لما تحولت نتيجة التطور إلى إنسان، ربما كانت نتيجة التطور على الأرجح حيوانًا أكثر تطورًا، حيوانًا مثاليًا، أو كائنًا بجسم إنسان وذكاءه، ولكن بدون قلب ولا حياة جوانية، ذكاء متحرر من وخز الضمير الأخلاقى، ربما كان أكثر كفاءة، ولكنه فى الوقت نفسه أشد قسوة حتى من إنسان فاوست الممسوخ والذى يبدو كنصف إنسان ونصف حيوان.

ومن هنا تنبع أهمية رؤية المفكر الفرنسى المعاصر (تيار دى شردان) لحدود مفهوم التطور، وأساس تلك الرؤية هو النظر إلى التطور فيما قبل ظهور الإنسان نظرة تختلف عنه فيما بعد ظهور الإنسان. فأما قبل ظهوره فقد كانت القوة الباطنية الدافعة قوة طاردة بمعنى أنه كلما ظهر جنس حيوانى معين إلى الوجود فهو لا يلبث أن يتفرق فى أنواع مختلفة يتميز كل منها بخصائصه برغم اشتراك الأنواع كلها فى أرومة واحدة. وأما بالنسبة إلى الإنسان، فالقوة الباطنية الدافعة هى قوة ضامة أو جاذبة تدأب على تجميع الأطراف نحو مركز واحد حتى لا تتفرق أنواعًا كما حدث فى دنيا الحيوان والنبات، ولذلك لبث الإنسان بين سائر الكائنات الحية جميعًا وحيّدًا فى كونه نوعًا واحدًا ولم يتكاثر أنواعًا متباينة كما نرى مثلاً فى عالم الطير الذى تقرب أنواعه من تسعة آلاف، لكن الإنسان وإن صمد على مجرى الزمان نوعًا إنسانيًا واحدًا فقد استعاض عن التنوع البيولوجى تنوعًا آخر هو التنوع فى الثقافات، ومع ذلك فحتى هذا التشتت الثقافى سرعان ما

يجد له دائماً مراكز حضارية كبرى تجمع خيوطه في قبضتها الواحدة، فيظهر العصر وكأنه متميز بطابع فكري واحد^(٤٠).

ومن ثم، فإن الطريقة الوحيدة لفهم التطورية النشوئية على أنها ممكنة وعملية، يكمن في قصرها على ما يمكننا تسميته بـ «التطور داخل النوع»، أى داخل كل نوع من العوالم القائمة بذاتها، والمستقلة عن غيرها، فقد حدثت تطورات داخل التركيب الإنساني حسب البيئة، والزمان والتحديات، مثلما حدث في عالم الحيوان من أدناه وأسطه، إلى أرقاه وأعقده، وكذلك في عالم النبات من أزهره إلى أثمره، بل وفي العالم المادى؛ حيث تؤكد الدراسات الجيولوجية على حدوث تحولات هائلة بين سطح اليابس والماء، وبين مساحة الحار والبارد، تغير معها شكل الأرض ومواطن الحضارات. ومن ثم، يمكن فهم ما جرى من تطور لصورة الإنسان البدائي (الأول)، باتجاه الصورة الحالية للإنسان الحديث الأكثر رقيًا وتعقيدًا بلا شك، ولكنه ليس منزوع الصلة بالإنسان الأول، كما أنه ليس وريثًا لأى حيوان مهما كان نوعه أو درجة رقيه، وبهذا الفهم يمكن التوفيق بين قصة الخلق الإلهي للإنسان، التى تمنحنا الكرامة الشخصية، والحرية الفردية، مع صك استخلافنا على الكون، وبين العلم الحديث فى أكثر صورته تحرراً وجذرية، لتأسيس عقلانيتنا المؤمنة أو الشاملة.

ولعل هذا الطريق كان قد استبقه بعض علماء الإسلام ومفكره، فابن خلدون يصف تكوين العالم مشيراً إلى نوع من التطورية ولكن غير النشوئية، تصل إلى أقصى درجات التعقل من داخل الدين كعاداته فيقول: «إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تقضى عجائبه فى ذلك ولا تنتهى غاياته. وابدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثمانى، وأولاً عالم العناصر المشاهدة، كيف يتدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار، متصلاً بعضها ببعض. وكل واحد منها مستعد لأن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً... ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بدیعة من التدریج: آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخيل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الخبز والصدف ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال فى هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذى بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى فى تدریج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية، ترتفع إليه من عالم القرده الذى اجتمع

فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق الإنسان بعده، وهذا غاية شهودنا»^(٤١).

ويقول القزويني في كتابه (عجائب المخلوقات) بعد تقسيمه الأجسام إلى نام وغير نام، وهو ما يقابل اليوم تقسيمها إلى العضوى وغير العضوى، أن «أول مراتب هذه الكائنات تراب وآخرها نفس ملكية طاهرة، فإن المعادن متصلة أولها بالتراب أو الماء وآخرها بالنبات. والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالحيوان وآخرها بالنفوس الفلكية...»^(٤٢).

ويقول ابن مسكويه إبان القرن الخامس للهجرة في كتابه «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» تحت عنوان الأجسام الطبيعية: «إن الموجودات مراتب، وكلها سلسلة متصلة.. وكل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة، ثم لا يزال يترقى ويتعقد حتى يبلغ أفق النوع الذى يليه، فالنبات فى أفق الجهاد، ثم يترقى حتى يبلغ أعلى درجة، فإذا زاد عليها قبل صورة الحيوان. وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان».. ويستطرد ابن مسكويه إلى ذكر الحيوان بما يشبه قول المحدثين عن أسلحة الحيوان فى تنازع البقاء، فيقول إن الحيوان: «إن كان ضعيفاً لم يعط سلاحاً البتة، بل أعطى آلة الهرب كشدة العدو والقدرة على الحيل التى تنجيه من مخاوفه. وأنت ترى ذلك عياناً من الحيوان الذى أعطى القرون التى تجرى له مجرى الرماح، والذى أعطى الأنياب والمخالب التى تجرى له مجرى السكاكين والخناجر، والذى أعطى آلة الرمى التى تجرى له مجرى النبل والنشاب... فأما ما لم يعط سلاحاً لضعفه عن استعماله ولقلة شجاعته ونقصان قوته الغضبية، ولأنه لو أعطيه لصار كلاً عليه، فقد أعطى آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة والختل والمراوغة كالأرانب وأشباهها... فأما الإنسان فقد عوض من هذه الآلات كلها بأن هدى إلى استعمالها كلها..». ثم يتدرج إلى أقرب حيوان إلى الإنسان وهو: «الذى يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم كالقردة وما أشبهها، ويبلغ من ذكائها أن تستكفى فى التأدب بأن ترى الإنسان يعمل عملاً فتعمل مثله من غير أن تحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها. وهذه غاية أفق الحيوان التى إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة، خرج بها عن أفقه وصار فى أفق الإنسان الذى يقبل العقل والتمييز والنطق والآلات التى يستعملها والصور التى تلائمها...»^(٤٣). ومن هنا يكتسب الإنسان كرامته وامتيازه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

ثالثاً: حرية الخلق .. لا حتمية التطور

لعل ما يصوغ إنسانية الإنسان هو أنه ليس مجرد ظاهرة طبيعية، أى ظاهرة مادية أحادية بسيطة، وكذلك كونه لا يدرك واقعه بشكل حسي مادي مباشر، إلا في حالات نادرة تتسم بالبساطة تتعلق بعمليات رد الفعل الانعكاسي، كأن تلسع يده سيجارة فيحركها بعيداً، أو يدخل في عينيه جسم صلب فيغلقهما الماء أو عجزاً عن الإبصار. فالإنسان ليس مجموعة من الخلايا والأعصاب والرغبات والدوافع المادية التي يمكن أن يُرد إليها في كليتها كما يزعم (الماديون)، وسلوكه ليس مجرد أفعال وردود أفعال مشروطة، تتحكم فيها قوانين الميكانيكا أو البيولوجيا كما يقول السلوكيون. وعقله ليس مجرد مخ طبيعي / مادي، صفحة بيضاء تعكس الوقع المادي كله بحذايره وكأنها آلة فوتوغرافية، بل عقل مبدع له مقدرة توليدية، يبقى ويستبعد ويهّمش ويركز حسب خبراته وإلهاماته وقيمه، فهو مستقر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع كثير من الذكريات والصور المخزونة في الوعي واللاوعي، ولذا لا يسلك الإنسان بوصفه رد فعل للواقع المادي المسطح شأنه في هذا شأن أى كائن طبيعي، وإنما بوصفه رد فعل للواقع التاريخي المركب، الحافل بالأشواق والمعاني، والذكريات، ومن خلال المنظومات الأخلاقية والرمزية التي ورثها أو أنتجها، ولكنها صارت تحدد له مجال الرؤية ونطاق الحركة.

ويذهب عالم الاجتماع الفرنسي الكبير «إميل دوركهيم» إلى أن نزعة التسامي التي يتصف بها الإنسان لا تميز وجوده فقط عن المحيط الذي يحيا فيه، بل إنها هي التي تحفظ له هذا الوجود أصلاً من خلال ذلك القدر المعين الذي يستطيع أن يتمثله من تلك المنظومات الأخلاقية والرمزية ومبادئ السلوك التي نطلق عليها (مجتمعة) اسم (الحضارة). يقول دوركهيم «إنه لو خُلّي بين الإنسان وبين نفسه، لرانت عليه القوى الطبيعية وغلبته على أمره، لكن الإنسان استطاع أن يتحرر من أسر القوى الطبيعية، وأن يكون لنفسه شخصية حرة مستقلة؛ لأنه عرف كيف يحتّمى بقوة نوعية خاصة ألا وهي (القوة الجمعية) ببأسها وسطوتها وعمق نفوذها. وما كانت القوة الجمعية قوة كبرى هائلة لمجرد أنها وليدة اتحاد سائر القوى الفردية، بل لأنها أيضاً قوة عقلية وأخلاقية تملك من البأس ما تستطيع معه أن تلغى أثر الطاقات الطبيعية المجردة من عنصرى العقل والأخلاق»^(٤٤).

العقل الإنساني إذن هو حضور أمام نفسه، وهو أيضاً بناء للعالم، وهو ليس قائماً في العالم،

بل العالم قائم فيه. وإذا كانت الـ (أنا) هى التى تشيد عالمها، فإن من المستحيل أن تؤخذ على أنها (شيء) أو (لحظة) أو صورة مادية للشيء أو شكل من أشكال تطوره. وينتج عن ذلك أن كل عقل ينبغى أن يبنى عالمه الخاص^(٤٥). فالشيء الذى يميز العقل ليس أنه يعتمد على عالم من المعقولات خارج عنه ومفروض عليه من الخارج، بل هو معياريته، أى عدم كونه قادرًا على التفكير والعمل دون أن يضع المعايير. والمطلق قد لا يكون هدف الفعل الذى نمارسه إلا أنه يبقى المعيار الفعال لهذا الفعل. فالتفكير والعمل معناهما حمل مسئولية الأفكار والقيم التى نخلقها نحن بقصد إثبات كياننا لأنفسنا أو بقصد تقديم ذاتنا للعالم، فنحن الذين نخلق أفكارنا كما نخلق أفعالنا^(٤٦).

وفى سياق هذه العلاقة بين الإنسان / العقل الشاهد، والعالم / الطبيعة المشهودة ثمة مواجهة أساسية بين الذات العارفة والشيء المعروف يحكمها أمران أساسيان:

أولهما هو أن الظواهر الطبيعية لا تتأثر بالتجارب التى تجرى عليها، أما الإنسان، إن أخضع لتجربة معملية، فإنه سيتصرف بطريقة تختلف تمامًا عن سلوكه العادى فى حياته اليومية: فالإنسان يملك وعيًا بنفسه وبما يدور حوله. ولعل هذا يجعلنا نأخذ موقفًا محايدًا من الظاهرة الطبيعية وهو أمر مستحيل فى علاقتنا بالظاهرة الإنسانية. ويلاحظ أن معدل التحول فى الظواهر الطبيعية يكاد يكون منعدمًا ويتم وفق نظام كونى، أما معدل التحول فى الظاهرة الإنسانية فهو أسرع بكثير، ولذا فإن الإنسان كائن له تاريخ، وهو تاريخ ثرى متنوع. وينم مظهر الظاهرة الطبيعية عن مخبرها، فهى لا باطن لها (على الأقل حسب حدود إدراكنا الإنساني)، أما الإنسان فظاهرة لا يشاكل باطنه. ولكل هذا يمكن دراسة الظاهرة الطبيعية بردها إلى عناصرها (الطبيعية / المادية) الأولية. أما الإنسان، فلا يمكن رده إلى قانون عام ولا يمكن فهم كل جوانبه ولا تفسيره تفسيرًا كاملاً، ولا يمكن رصده بطريقة نمطية اختزالية، بل ولا بد أن يظل باب الاجتهاد مفتوحًا بالنسبة له، لأن عالم الإنسان عالم مركب، مخوف بالأسرار، أما عالم الطبيعة (والأشياء والمادة) فهو عالم أحادى بسيط إذا ما قيس بعالم الإنسان^(٤٧).

وثانيهما هو أن الطبيعة لا تعرف الخير أو الشر، وهى لا تملك فكرًا أو قصدًا، وهى لا تهدف إلى غاية أخلاقية أو خير أسمى، ولكنها قد استطاعت أن تبعد «الإنسان»، ذلك «الموجود الأخلاقى» الذى يميز بين الخير والشر، ويستخدم فكره لتحقيق مقاصده، ويهدف من وراء سلوكه إلى بلوغ بعض الغايات الأخلاقية^(٤٨). إذن، فليس ظهور الإنسان مجرد حدث عرضى فى تاريخ الكون، بل هو نقطة تحول هام فى مجرى الأحداث الكونية، مادامت الطبيعة قد استطاعت أن تصل إلى مرحلة «الشعور بالذات» من خلال الإنسان، أو عن طريق الإنسان.

ويعرض هيجل ثلاث مراحل سارت عبرها الروح / الإنسان في صراعها مع الطبيعة: المرحلة الأولى: هى الوحدة البسيطة الساذجة مع الطبيعة، وهى التى يمكن أن نسميها «بالمرحلة الطبيعية»؛ حيث عاش الإنسان فى استسلام كامل للطبيعة، وعاشت الروح فى سكون هادئة. والمرحلة الثانية: مرحلة انهيار هذه الوحدة ويقظة الوعى، مع الطوفان فى عصر نوح... فلا بد أن يكون الانطباع الذى أحدثه الطوفان فى قلوب الناس فى ذلك الوقت انطباع ذهول عميق، وكفر هائل بالطبيعة. وهكذا تحطمت الوحدة الأولى مع الطبيعة وتفككت عرى الصداقة بينهما، وزالت السكونية التى كان يعيش فيها الإنسان فراح ينظر فى عدااء صارم إلى الطبيعة التى أصابت كل شيء بالخراب والدمار... وبدأ الإنسان يشعر بضرورة السيطرة عليها...». وأما المرحلة الثالثة: فهى إعادة الوحدة بالفكر أو بانتصار الروح على الطبيعة؛ إذ بالفكر أعاد نوح بناء عالمه الذاهل، وتحول مثله الأعلى (وهو الفكر) إلى واقع وإلى وجود، وكوفئ الإنسان على هذا الانتصار فحرم قتله «سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه؛ لأن الله على صورته عمل الإنسان» (تك، ٩: ٧). وأصبح الخروج على هذا التحريم يعنى السقوط فى قبضة الطبيعة، فالشخص المارق تسلب حياته. وكوفئ مرة ثانية فكانت له الغلبة على الحيوانات، «وبارك الله نوحًا وبنيه، وقال لهم أثمروا وأكثروا واملئوا الأرض، ولتكن خشيتكم ورهبتمكم على كل حيوانات الأرض، وكل طيور السماء» (تك، ٩: ١-٢). ولقد حاول نمرود السيطرة على الطبيعة ولكنه فشل؛ لأنه لم يكن سوى جزء من الطبيعة ذاتها»^(٤٩).

وقد رأى أرنولد توينبى أن توحيد التوراة العبرانية كان نهيًا عن الأشكال القديمة لعبادة الطبيعة، وأن التسليم بالتوحيد فى الثقافة اليهودية المسيحية كان بمثابة تحول عن عبادة الإنسان للطبيعة إلى تسخيرها واستغلالها. وأشار توينبى إلى الإنسان السابق على التوحيد، قائلاً إن الطبيعة بالنسبة له: «لم تكن مجرد كنز نفيس من الثروات الطبيعية، وإنما كانت إلهة، (الأرض الأم). وكل النباتات التى انبثقت من الأرض، والحيوانات التى تمشى فى مناكبها، مثل الإنسان نفسه، والمعادن المطمورة فى الأرض كلها تشارك فى ألوهية الطبيعة». فالإنجيل لم يسلب الطبيعة قداستها ورهبته القديمة فحسب لكى ينصب إلهًا خالقًا أسمى، بل إنه نصح البشر بصفة خاصة أن يقهروا العالم الطبيعى^(٥٠). وهنا يشير توينبى وآخرون إلى ما جاء فى سفر التكوين ونصه: «وباركهم الله وقال لهم: أثمروا وأكثروا واملئوا الأرض وأخضعوها؛ وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض» (تك، ١: ٢٨).

ومن جانبه يفترض الإسلام انفصال الإنسان عن الطبيعة وأسبقيته عليها واستحالة رده

إليها وتفسيره في إطارها؛ لأن الإله خلقه وكرمه. ولكنه لا يدعى بأن الإنسان هو مركز الكون، فقد وضع في مركز الكون وحسب، ولا تعنى أيضًا أنه مالك الطبيعة فهو خليفة عليها من قبل خالقها (أى أن ثمة حيزًا طبيعيًا مستقلًا عن الإنسان وإن كان من حق الإنسان أن يتحرك فيه بحرية ومسئولية).

ولأن الإسلام هو دين الروح المطلق، فإن الروح الإلهي يتكشف فيه كليًا مجردًا على نحو مطلق، ليس غارقًا في الطبيعة، بل متعال عليها، كما أنه لا يحل في أى حيز أو مخلوق، ولا يتحد مع بشر في طبيعة واحدة، ومع ذلك فقد نفخ الله في الإنسان من روحه، فهو منبع الحياة العاقلة، لكن ليس معنى هذا وحدة الإنسانى والإلهي، فمستويات الوجود متميزة: الإلهي، الطبيعي، الإنسانى^(٥١). والإسلام يفصل بينها دون خلط، ودون طغيان لمستوى على آخر. والدخول من مستوى إلى مستوى ليس خاضعًا لنوع من الإرادة العمياء، وتدخل الله في الطبيعة ليس عشوائيًا؛ لأن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل، وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]. بينما تبقى الإرادة الإنسانية حرة، والإنسان مسيطر في نطاق وجوده المحدود؛ حيث زانه الله بالعقل وهو جزء من وجوده الأعظم. وهكذا يعتمد الإسلام مبدأ الثنائية، غير أنها ثنائية لا تسوى بين الشطرين بل تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادى، فهو الذى أوجده، وهو الذى يسيره، وهو الذى يحدد له الأهداف. فالأولوية هنا للخالق على المخلوق، والعقل على الجسم، والمطلق على المتغير، والأزلى على الحادث، والسماء على الأرض.

وهكذا يصوغ الإسلام علاقة رهيبة بين الإنسان المستخلف، وبين الطبيعة المسخرة، تقوم على التجاذب لا التماهى، والتكامل لا التوحد. فالإنسان من ناحية لا يسلك في حياته كابت للطبيعة، بل كمغترب عنها، شعوره الأساسى قد يمتزج بالخوف. إلا أنه، من ناحية أخرى، ليس خوفًا بيولوجيًا كذلك الذى يستشعره الحيوان، إنما هو خوف روحى كونى موصول بأسرار الوجود الإنسانى وألغازه، أطلق عليه مارتن هيدجر (العامل الخالد الأزلى المحدد للوجود الإنسانى). إنه خوف ممتزج بحب الاستطلاع والإعجاب والدهشة والنفور، تلك المشاعر المختلفة التى تكمن، على الأرجح، في أعماق الإنسان وثقافته وفنونه كلها^(٥٢). والنسبة تجعله ظاهرة لا تخضع كلها للتقنين العلمى؛ إذ يبقى منها جانب مستعصٍ على ذلك التقنين، وهو ذلك الجانب المريد الخلاق المسئول عن إرادته، والذى يمنحه القدرة على ابتكار الفعل، وليس الخضوع لنمط محتم من تسلسل الأسباب والمسببات في الطبيعة.

وربما يعبر عن جوهر تلك العلاقة بين الإنسان والطبيعة في الإسلام ما أورده شاعر الإسلام الكبير محمد إقبال في (رسالة الخلود) إذ يقول على لسان الله - جل شأنه - مخاطباً الأرض: «ألا يكفيك أن يكون الإنسان وديعتي عندك أيتها الأرض. إنك أمانة، ولكنك غافلة عن الأمانة التي أودعتك إياها، فلا تحزنى ولا تبتسى وانظري في أعماق قلبك، فلقد وهبتك وحدك دون الكون كله هذه (الأمانة). إن الأيام منيرة بجلبة الحياة، وليست مضيئة بالنور الذي تريته هنا وهناك»، فعما قريب ستظهر فيك الحياة بكل ما فيها من جلبة وضجيج، إن هذه الجلبة هي النور الحقيقي، وهي التي تنير الحياة، ودعك من هذا النور الذي تريته هنا وهناك». «إن نور الصباح يأتي من الشمس المحرقة، ونور الروح خال من غبار الزمن» فالنور الذي سيسطع فيك هو «نور الروح»، هو الإنسان، وأين نور الشمس الذي يضيء السماء، من هذا النور: نور الروح، ولذا فأنت أفضل في الواقع من السماء نفسها. ونور الروح دائب التسيار دون حاجة إلى سبل، وهي أسرع سيراً من شعاع الشمس والقمر فسرعتها تفوق سرعة الضوء؛ لأنها تعلو على المادة وهي أرفع من أن تقاس بمقاييسها». «يا من محوت صورة الأمل من لوح الروح!! ألا تدرين أنه قد ظهرت من تراكبك أنت روح الروح» سيظهر فيك الإنسان الذي سوف أجعله خليفة لي، وسأودع فيه قوتين تكملان بعضهما البعض، قوتين لم أودعها في مخلوق غيره هما العقل والعشق»^(٥٣).

ولئن كان الإنسان عنصرًا روحياً بالقياس إلى دنيا الطبيعة التي قوامها عناصر مادية، فهو كذلك بعقله، لا بجسده؛ لأن الجسد هو كسائر الأشياء المادية عنصر مادي مثلها، الجسم يتحرك - كما تتحرك بقية الأجسام وفق قوانين الحركة التي استخلصها نيوتن، وهي لا تفرق بين أن يكون المتحرك حجراً أو جسماً حياً، أما العقل فعنصر مختلف، لا يسرى عليه ما يسرى على المادة من قوانين الحركة^(٥٤). وفي البيان القرآني نجد ثمة تمايزاً بين العقل والنفس من قوى الإنسان، والراجح أن النفس أقربهما إلى الطبع أو القوة الحيوية التي تشمل الإرادة كما تشمل الغريزة، وتعمل واعية كما تعمل غير واعية، وتأتي في مواضعها من الآيات الكثيرة مرادفة للقوة التي يدرکها النوم، والقوة التي يزدهقها القتل، والقوة التي تحس النعمة والعذاب وتلهم الفجور والتقوى، وتحاسب على ما تعمل من حسنة وسيئة. فهي القوة التي تعمل وتريد، مهتدية بهدى العقل أو منقادة لنوازع الطبع والهوى، وتوضع لها الموازين بالقسط يوم القيامة. ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [سورة الزمر]. ولعلنا نفقه من هدى القرآن ترتيب هذه القوى في الذات الإنسانية، وعمل كل منها في القيام بالتكليف وتمييز الإنسان

بمنزل الكائن المسئول. فالإنسان يعلو على نفسه بعقله، ويعلو على عقله بروحه، فيتصل من جانب النفس بقوى الغرائز الحيوانية ودوافع الحياة الجسدية، ويتصل من جانب الروح بعالم البقاء وسر الوجود الدائم وعلمه عند الله، وحق العقل أن يدرك ما وسعه من جانبه المحدود، ولكنه لا يدرك الحقيقة كلها من جانبها المطلق إلا بإيمان وإلهام^(٥٥).

وهذا العقل، يكتسب الوجود الإنساني أخلاقيته، فالقانون الأخلاقي لا يفرض نفسه على الإرادة، كما يؤثر الثقل على الأجسام، بل هو يتخذ طابع الإلزام لا الضغط، ويتجلى على شكل نظام أخلاقي، لا ضرورة طبيعية. وهذا هو السبب في أن الأخلاقية تفترض انتصاراً للإرادة على الطبيعة، وإلزاماً تمارسه الذات على نفسها، وتضحية بمظاهر الإشباع الذاتي للغرائز، في سبيل الخضوع لأوامر العقل لمجرد أنه العقل. ونحن حين ننظر إلى نقائصنا ومظاهر ضعفنا فيما يقول كانط - فإن تصورنا للقانون لا بد من أن يشعرنا بضآلة شأننا، ولكننا حينما نتحقق من أن هذا المبدأ الأخلاقي السامي كامن في أعماق نفوسنا، فإننا لا نلبث أن نشعر بعظمتنا ورفعة شأننا. وعندئذ ندرك أن الأخلاق تضعنا في مستوى أعلى بكثير من مستوى الطبيعة، ونفطن إلى أن الواجب هو الذي يميز مملكة الإنسان باعتبارها مملكة الحرية عن مملكة الطبيعة بوصفها مملكة الضرورة^(٥٦). وعلى هذا يرى علال الفاسي - ولعله في هذا يستلهم ديكاوت - أن الحرية الحقيقية ليست هي حرية (الاستواء) أي الاختيار بين أطراف متبادلة القوة أو المسوغات، وإنما هي القدرة على اختيار الخير الأسمى بالذات. أما هذا الخير الأسمى عنده، فليس سوى (المثل الأعلى) الذي يعبر عن أفكار صحيحة، كل واحد مدعو لأن يضعها نصب عينيه ويختارها باعتبارها غاية لفعل نفسه؛ ذلك أن الحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يريد، فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين. وإيمان الإنسان بأنه مكلف هو أول خطوة في حريته لأنها أول تحمل للمسؤولية التي ستناط به^(٥٧).

ولعل هذا الذي يذهب إليه الفاسي هو الذي يفسر بعمق موقع المرأة ودورها في عهد الاستخلاف الإلهي، كما يدفع التهمة التي تواجه الأديان الثلاثة بالتحيز للرجل ضد المرأة، والتي تقول بأن الله وإن كان رب العالمين إلا أنه خلق آدم على صورته. وأنه فضل الرجال على النساء.. جعل المرأة زينة للرجل.. سبك النساء ضعيفات، ناقصات عقل ودين. ففى اليهودية أشار كثير من الدارسين إلى ذكوريته التي أزاحت المرأة عن عرش قداستها السابقة، وألحقها بالدنس، حتى إنها حرمت النساء من الرتب الدينية، وحرمت على المرأة دخول المعبد

في أيام حيضها، وحكمت بالنجاسة على الرجل الذى يمس الحائض. بل يتنجس في اليهودية، سرير الحائض، وملابسها ولامسها، وكل ما يقترب منها، رغم أن دم الحيض من وجهة النظر الأنثروبولوجية المجردة، كان الأصل الذى قامت عليه قداسة الأنثى في الديانات القديمة، فقد كانت القداسة في وعى أهلها ترتبط بالدم (السائل المقدس) وترتبط باللبن الذى يفيض من ثدى الوالدة، وترتبط بالعمليات السحرية الباهرة التى تقوم بها المرأة مثل الحمل واستدارة البطن والولادة^(٥٨).

ولعل ذلك الفهم لدور المرأة في اليهودية يجد تفسيره في فهم التوراة لقصة الخطيئة الأولى، ومركزية حواء فيها، وهو فهم لا يدرك عمق هذه القصة ولا مغزاها الذي يكشف عن المشيئة الإلهية التي كانت قد قررت هبوط الإنسان إلى الأرض خليفة عليها، ولم تكن الخطيئة سوى التدبير الإلهي لهذه المشيئة.

وفي المسيحية، ومع أنها في صورتها النهائية ديانة ذات خلفية مريمية، إيزيسية عشتارية، من حيث ابتداءها بالأم المقدسة (العذراء) التى تحمل بمعجزة، إلا أن الصورة الأقرب لنائب الأب ومثله، ظلت دائماً صورة ذكورية، المسيح، الرسول، البابا، وغابت (الماما) تماماً عن الوعي الديني والنمط التديني في غالبية المذاهب المسيحية حتى أن واحداً من أجلاء آباء الكنيسة المبكرين، هو القديس كليمان السكندري، نقل عنه أنه قال (إنما جئت لأدمر أعمال الأنثى، وربما كان لهذا التوجه الكليمانى ما يؤكده في النظام الإكليريكي العام للكنائس كافة؛ حيث يشغل المراتب الكنسية كلها رجال، وحتى في الرهبنة لا تلحق الراهبة بالأم العذراء القديسة مريم، وإنما يلحقونها بالسيد فيصفون الراهبة بأنها عروس المسيح^(٥٩)).

وهناك رؤى كثيرة وكتابات عدة تؤكد أن الإسلام يوصى بالنساء خيراً ويصورهن مجازاً بالقوارير الرقيقة داعياً إلى الترفق بهن، ومن ثم فهو يضعهن تحت وصاية الرجل جاعلاً له على المرأة درجة بل هو أعلى منها بدرجات، فهو الذى فضله الله، وهو الذى ينفق من ماله (ويرث الضعف أو الكل) وهو المكتمل عقلاً ودينياً وتدينياً، ومقامه الأعلى ليس دنيوياً فحسب، وإنما له في الآخرة أمراته الدنيوية، وله أيضاً نساء أخريات حور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون، لم يلمسهن قبله إنس ولا جان، كلما اقتض بكارათهن عدن عذراوات، ولا عزاء هنا للنساء، ولا مجال بالتالى لخلافتهن في الأرض عن الله^(٦٠).

غير أن هذا الاتهام بالتحيز، لا يمكن فهمه على أنه ظلم للمرأة، بل ربما كان نوعاً من المحافظة فحسب، غايته هو تحقيق الحد الأقصى من المساواة والحرية، وهو ذلك الحد الذى

لا يتحدد بالقوانين الشكلية أو الوضعية، أو يخضع لمساواة ظاهرية، وإنما ينبع من سنن الله في الكون، ومن فطرته التى فطر الناس عليها، وأعطى لكل نوع من الوظائف والأدوار ما يتفق مع فطرته وتركيبه تحقيقاً للحرية الحقيقية أو الحرية الأسمى.

وحسب ما يراه أفلوطين، تكمن هذه الحرية الحقيقية فى تسامى الإنسان إلى مستوى حرية العقل فى الخير وتخلصه من حرية الاختيار بين الخير والشر، أى حرية النقص. ومن ثم، فإن امتناع الإنسان عن اختيار الشر سعيًا للارتقاء نحو الخير، وفق النظام الكونى، لا يجرمه من حرّيته بل يحرره من ضحالة واقعة وصولاً إلى سمو الحكمة؛ إذ يستمر حرّاً كالقبطان الذى يسيّر السفينة متصرفاً بحرّية داخل المركب، بينما يظل مسؤولاً عن دوره فى رعاية المركب^(١١). ويوافق الإسلام على ما ذهب إليه أفلوطين؛ ليكون الاندفاع نحو الخير نموذجاً للفعل الحر لدى الإنسان، فيما يكون وجود السئ والشرير فى الكون شرطاً لوجود الأحسن، أو لوجود الحرية نفسها، فالذين ينفون وجود الألوهية فى الكون بحقيقة وجود الشر، إنما يغفلون عن المعنى العميق للحرية الإنسانية، والعناية الإلهية معاً، فالشر والنقص ضروريان للنظام الكونى؛ لأنها ضروريان للحرية الإنسانية، التى هى ضرورة لمعنى وحقيقة استخلاف الإنسان على الكون.

الهوامش

- ١- فراس السواح، الأسطورة والمعنى: دراسة في الميثولوجيا والديانات المشرقية، مرجع سابق ١٠١.
- ٢- المرجع نفسه، ص ١٠١-١٠٢.
- ٣- نفسه، ص ١٠٥.
- ٤- نفسه، ص ١٠٦.
- ٥- نفسه، ص ١٠٧.
- ٦- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٠٨ وما بعدها. وابن رشد، تهافت التهافت. استشهد به د. راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م ص ٤٤٥.
- ٧- د. سيد حسين نصر، مقدمة الى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة د. سيف الدين القصير، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ٨٩.
- ٨- د. راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٤٦.
- ٩- جامع البيان (الريان)، الجزء الثالث والعشرون، ص ١١٩. نقلاً عن: د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م، ص ٢٥٦.
- ١٠- د. محمد عزيز الحبابي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- ١١- د. محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٢.
- ١٢- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة د. شوقي جلال، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٤١، ٢٣.
- ١٣- هـ. وهـ. أ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م ص ٢٧٦.
- ١٤- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، مرجع سابق، ص ٣٢-٣٣.
- ١٥- فرانكلين باومر، الفكر الأوروبي الحديث: الاتصال والتغير في الأفكار من ١٦٠٠-١٩٥٠م، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، الجزء الرابع، ص ٣٢.

١٦- د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص ١٣، ١٤، ١٥، ٢٦٢.

١٧- تشارلس داروين، أصل الأنواع، ترجمة مجدى محمود المليجى، تقديم د. سمير حنا صادق، المشروع القومى للترجمة، عدد ٦٢٨، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ٣٨.

١٨- كارين أرمسترونج، معارك في سبيل الإله .. الأصولية بين اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة د. محمد عنان، د. فاطمة نصر، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ١٢١.

١٩- عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٧٢.

٢٠- دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم: وليم جيمس، جون ديوى، وشارلس بيرد وفكرة التقدم الأمريكية، ترجمة د. خالد المنصوري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨م، ص ٧٣-٧٤.

٢١- عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، المرجع نفسه، ص ١٢٩.

٢٢- نفسه، ص ٧٤، ٨١.

٢٣- فرانكلين باومر، الفكر الأوروبي الحديث، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ١١٠.

٢٤- آرتور شوبنهاور، العالم إرادة وتمثلاً، ترجمة وتقديم سعيد توفيق، مراجعة فاطمة مسعود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص ٨٠-٨١.

٢٥- أرسطو، السياسة، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي ساتتهير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب مشاركة لجامعة القاهرة في عيدها المئوي، ٢٠٠٨م، ص ٩٥.

٢٦- أرسطو، السياسة، نفسه، ص ٩٥.

٢٧- آرتور شوبنهاور، العالم إرادة وتمثلاً، مرجع سابق، ص ١٠٢ - ١٠٣.

٢٨- نفسه، ص ١٠٤.

٢٩- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ٤٧-٤٨.

٣٠- ولتر ستيس، الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٧، ص ٤٠.

٣١- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م، ص ١٤٢.

- ٣٢- باول تيليش، زعزعة الأساسات، مرجع سابق، ص ١١٦.
- ٣٣- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مرجع سابق، ص ١٤٣.
- ٣٤- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٥٦.
- ٣٥- د. محمد عزيز الحبابي، الشخصية الإسلامية، مرجع سابق ٢٤.
- ٣٦- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، المرجع نفسه، ص ٦٠-٦١.
- ٣٧- Albert Camus: «L'homme révolté» (Paris: Gallimard, 1951).
- نقلًا عن: علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٦٣.
- ٣٨- John Homo Ludens, a study of the play element in culture (Boston: Beacon Press, 1955).
- نقلًا عن: علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٦٤.
- ٣٩- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص ٧١.
- ٤٠- د. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة، طبعة مكتبة الأسرة، ١٩٩٧م، ص ١٣٥-١٣٦.
- ٤١- عبد الرحمن بن محمد، بن خلدون، المقدمة، حققها وعلق عليها د. علي عبد الواحد وافي، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م، ج١، ٤١٠-٤١٢.
- ٤٢- نقلًا عن: د. علي عبد الواحد وافي، مقدمة ابن خلدون، المرجع نفسه، هامش ٢٨٧، ص ٤١١.
- ٤٣- د. علي عبد الواحد وافي، مقدمة ابن خلدون، نفسه، هامش ٢٨٧، ص ٤١١.
- ٤٤- E. Durkheim: «Sociologie et Philosophie», Alcan, Paris, 1924, P. 79.
- استشهد به: د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مرجع سابق، ص ١٥٤.
- ٤٥- جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية، ترجمة د. يحيى هويدي، د. أنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة، طبعة ١٩٧٥م، ص ٧٥.
- ٤٦- جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية، نفسه، ص ٨٧.
- ٤٧- د. عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص ٢٧٤.
- ٤٨- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مرجع سابق، ص ١٥٠.

٤٩- Hegel: " Early Theological Writings" p. r 83.

استشهد به: د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف، القاهرة، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص ٤١-٤٢.

٥٠- Arnold Toynbee, The religious Background of the Present Environmental Crisis, International Journal of Environmental studies 3 (1972) : 141, 146.

استشهد به: كافين رايل، الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ترجمة: د. عبد الوهاب المسيري، د. هدى عبد السميع حجازي، مراجعة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة الكويت، عدد ٩٧، يناير ١٩٨٦م، الجزء الأول، ص ٢٥٠-٢٥١.

٥١- د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص ١٨٩.

٥٢- علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٦٠.

٥٣- محمد إقبال، رسالة الخلود .. جاويد نامہ، ترجمها وعلق عليها د. محمد السعيد جمال الدين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة طبعة ١٩٧٤م، ص ٦٧.

٥٤- د. زكى نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، ص ١٩-٢٠.

٥٥- عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٣١-٣٢، ٣٥.

٥٦- د. زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٦٣، ص ١٣٧.

٥٧- علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٢٤٤-٢٤٥. نقلاً عن: د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام في العالم العربى الحديث، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م، ص ٣٨٠.

٥٨- د. يوسف زيدان، اللاهوت العربى وأصول العنف الدينى، مرجع سابق، ص ١٨١.

٥٩- المرجع نفسه، ص ١٨٢.

٦٠- نفسه، ص ١٨٢.

٦١- أفلوطين، ت ٣، ٢، ٧، ٤، ٦، ٨. نقلاً عن: د. غسان خالد، أفلوطين .. رائد الوجدانية ومنهل الفلاسفة العرب، مرجع سابق، ص ١٩٨-١٩٩.

obeikan.com

المُصَلِّ الثاني

جذور التسامح .. وحدة الدين وتعدد الشرائع

تمثلت قوة الدين العبرى، قياسًا إلى الوثنيات المحيطة به، في اقترابه من عقيدة التوحيد كتعبير عن الحقيقة الإلهية. أما ضعفه المقيم فتمثل في التخصيص، أى فى قصر الغرض الإلهى من التاريخ على شعب واحد بعينه، اختير من بين جميع الشعوب ليكون مستودع عطف يهوه، كل مجرى الطبيعة وتاريخ البشر، يدور بإرادة يهوه حول حياة ومصير هذا الشعب، الذى هو الشعب العبرى خصوصًا الأسباط الإثنى عشر.

وهكذا وقعت اليهودية فى أسر العنصرية، وحرمت نفسها من أن تكون ديانة كبرى ذات طابع تبشيري إنسانى. ويعنى هذا ادعاء بفشلها فى هذه المعركة مع «نرجسيتها» الذاتية، على العكس من الانتصار النهائى الذى تحقق لها على «بيئتها» الوثنية، ما يعيد تأكيد تلك السنة التاريخية الكبرى، وهو أن الناس والعقائد والأمم تستطيع أن تنتصر بإصرارها على ما هو خارجها، فيما تجد صعوبة أكبر فى تطويع ذاتها، ففى داخل النفس يقبع ذلك الشيطان، سواء بمعناه الدينى المباشر الذى يعيد تمثيل دور إبليس فى قصة الخلق والتكوين، أو بمعناه التاريخى المراءوغ الذى يتخلل غرائز البشر والأمم، ويستولى على روحها ليعوقها عن إصلاح ذاتها. ولم تكن آفة القبلية بالنسبة لليهودية، سوى ذلك الشيطان الكامن داخلها، أو بالأدق غريزتها الجمعية التى لم تنجح فى قمعها لسبب واضح بسيط بقدر ما هو عميق، وهو أنها لم تحاول أصلًا!. ومن ثم كانت معركتها مع نرجسيتها خاسرة.

وفى مواجهة ذلك التناقض المقيم بين التوحيد والتخصيص، والذى كان يحول دون مشاركة باقى شعوب الإنسانية فى عهد الاستخلاف الإلهى، ويحرمهم من أى نصيب فى الميراث

الروحى للدين التوحيدى، ويغلق أمامهم بشكل كامل طريق الخلاص والنجاة، ولدونا كفاح الشريعتين التاليتين فى مسار الدين التوحيدى، المسيحية، ثم الإسلام على طريق أنسنة الدين، وتعميم عهد الاستخلاف، وفتح طريق الخلاص أمام البشرية، وإذكاء أملها كلها فى الالتقاء بخالقها، عندما تتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب، ويتعاقب الأزل مع الأبد.

أولاً: جدل المسيحية مع اليهودية .. قبل الإسلام

حول هذا السياق الإشكالى الجامع بين التوحيد والتخصيص دار جدل طويل بين المسيحية من جانب، واليهودية التى مثلت سلفها التوحيدى وجذرها الطبيعى من جانب آخر. لقد نزلت المسيحية على اليهود، بل ولدت فى هيكلمهم، وفى مناخ يهودى كامل. فالأم معتكفة فى الهيكل، زكريا من أحبار بنى إسرائيل، والأسطورة المنتظرة عن المسيح أنه «ابن داود» الذى سيصبح «ملك اليهود» ويحررهم .. ومن ثم كانت الدعوة مقصورة عليهم، صريحة فى تقديمهم على غيرهم من الأمم كما يشى حوار عيسى مع المرأة الكنعانية فى إنجيل متى: «ثم خرج يسوع من هناك وانصرف إلى نواحى صور وصيدا. وإذا امرأة كنعانية خارجة من تلك التخوم صرخت إليه قائلة: ارحمنى يا سيد! يا بن داود، ابنتى مجنونة جداً، فلم يجبه بكلمة. فتقدم إليه تلاميذه وطلبوا إليه قائلين: اصرفها لأنها تصيح وراءنا، فأجاب وقال: لم أرسل إلا إلى خراف بنى إسرائيل الضالة فأنت وسجدت له قائلة: يا سيد! أعننى ... فأجاب وقال: ليس حسناً أن يؤخذ خبز البنين ويطرح للكلاب .. فقالت: يا سيد، والكلاب أيضاً تأكل من الفتات الذى يسقط من مائدة أربابها. حينئذ أجاب يسوع وقال لها: يا امرأة عظيم إيمانك .. ليكن لك ما تريد» (متى، ١٥: ٢١-٢٨).

كما أكد يسوع دوماً أنه جاء ليكمل لا لينقض، وعلى أن تعاليمه تكملة لتعاليم موسى، وأخذ الوصايا العشر كما وردت فى التوراة، ولكنه أعطاها معنى روحانياً يركز على القلب والجوهر: «لا تظنوا أنى جئت لكى ألغى شريعة موسى أو تعليم الأنبياء. لم آت لكى ألغىها، بل لأعطيها معناها الكامل. أقول الحق لكم، إلى أن تزول السماء والأرض، لن يزول أصغر حرف أو نقطة من الشريعة حتى يتم كل ما هو مكتوب فيها» (متى، ٥: ١٧-١٩). غير أنه رأى الشكلىة والحرفية متجلىة فى اليهود، ولا سيما لدى الفريسيين فى فهمهم للناموس والأنبياء، وظنهم أنهم أفضل من الآخرين، وأن الخلاص لهم وحدهم، ولذلك قال لهم فى «موعظة الجبل» ثائراً على شكليتهم: «من يكسر أصغر هذه الوصايا ويعلم الناس أن يفعلوا مثله سيعتبر

الأصغر في ملكوت السموات. أما من يطيع هذه الوصايا ويعلم الآخرين أن يطيعوها فسيُعتبر الأعظم في ملكوت السموات. لأننى أقول لكم أنه ما لم تزد طاعتكم على طاعة معلمى الشريعة والفريسيين، فلن تدخلوا ملكوت السموات» (متى، ٥: ١٩ - ٢٠).

وبلغت ثورة عيسى على الزيف أشدها، عندما دخل الهيكل مع تلاميذه قائلاً: إن بيت أبيه بيت صلاة، في حين جعله أولئك القوم مغارة لصوف، وأعلن أن مملكة الله للجميع. وقال لرؤساء الكهنة وشيوخ الشعب: «إن العشارين والزواني يسبقونكم إلى ملكوت الله» (متى، ٢١: ٣١). وعلى ذلك، لم يسلم عيسى من حق اليهود واتهامهم له بالتجديف، ومحاولة رجمه كما جاء في (يوحنا، ١٠: ٣١ - ٣٣): «فتناول اليهود حجارة ليرجموه. أجابهم يسوع أعمالاً كثيرة حسنة أريتمكم من عند أبى. بسبب أى عمل منها ترجموننى. أجاب اليهود قائلين لسنا نرجمك لأجل عمل حسن بل لأجل التجديف». وكان المسيح على وعى كامل بما يدور بخلداهم وبرغبتهم في الإيقاع به بتهمة التجديف. وعندما حكم اليهود عليه بالموت استندوا في ذلك إلى تكفيره كى يرروا فعلتهم، ففى متى: «والذين أمسكوا يسوع مضوا به إلى قيافا رئيس الكهنة حيث اجتمع الكتبة والشيوخ.. وكان رؤساء الكهنة والشيوخ والمجمع كله يطلبون شهادة زور على يسوع لكى يقتلوه فلم يجدوا. ومع أنه جاء شهود زور كثيرون لم يجدوا. ولكن أخيراً تقدم شاهدا زور وقالوا: هذا قال إنى أقدر أن أنقض هيكل الله وفى ثلاثة أيام أبنيه. فقام رئيس الكهنة وقال له أما تحيب بشىء. ماذا يشهد به هذان عليك، وأما يسوع فكان ساكناً. فأجاب رئيس الكهنة وقال أستحلفك بالله الحى أن تقول لنا هل أنت المسيح ابن الله. فقال له يسوع أنت قلت. وأيضاً أقول لكم من الآن تبصرون ابن الإنسان جالساً على يمين القوة وآتياً على سحاب السماء. فمزق رئيس الكهنة حبيته ثيابه قائلاً قد جدف. ما حاجتنا بعد إلى شهود. ها قد سمعتم تجديفه. ماذا ترون: فأجابوا وقالوا إنه مستوجب الموت. حيثُذ بصقوا فى وجهه ولكموه وآخرون لطموه قائلين تنبأ لنا أيها المسيح من ضربك» (متى، ٢٦: ٥٧ - ٦٨).

ولما رفع المسيح، تولت عائلته الرسالة على طريقة اليهود «بيت هارون» «بيت داود» إلخ.. وكان كل اهتمامهم باليهود وبإثبات أن يسوع هو ملك اليهود، أى أن المسيحية كانت تدور فى إطار التطور إلى فرقة يهودية، وحتى التبشير كان قاصراً على اليهود. وأخذ علماء الكنيسة القديمة يلتمسون فى روايات موسى وخروج الإسرائيليين من مصر ورحلة الصحراء نماذج لسرية العقيدة النصرانية، فالعقيقة التى تلقى موسى عليها الرسالة، والتى أضاعت ولم تحترق، تفهم بأنها نموذج لمريم العذراء دائماً، وموسى الذى خلّص الشعب نموذج للمسيح الذى ينقذ

البشرية، والرحلة عبر البحر نموذج للتعميد، والمن في الصحراء نموذج أولى نمطى للقربان المقدس .. الخ»^(١).

وقد لعب «المتهودون»، وهم جماعة من اليهود عاشت في القرن الأول الميلادى تؤمن بالمسيحية دون أن يمنعها هذا الإيمان من استمرار ولائها للدين اليهودى والشرعية الموسوية، دور القنطرة بين العقيدة الأم والعقيدة الوليدة، فسعت هذه الجماعة، إذ اتسمت بالمحافظة، إلى تهويد المسيحيين من الأمم «أى تهويد المسيحيين من غير اليهود» بإصرارهم على ضرورة اعتبار يوم السبت يومًا مقدسًا وضرورة الختان والامتناع عن تناول الطعام النجس مثل لحم الخنزير. ولم يشعر هؤلاء اليهود الذين آمنوا بالدين المسيحى الجديد بأى تعارض بين يهوديتهم وبين تحولهم إلى الدين المسيحى. وساعد على تحولهم اعتقادهم بقرب مجيء المسيح المنتظر وقول المسيح نفسه إنه لم يأت لينقض شريعة موسى بل ليكملها. ولم يشعر هؤلاء اليهود بأنهم ينضون تحت لواء دين جديد بل ظنوا أنهم يشاركون في حركة أخلاقية إصلاحية تدعو إلى الطهارة والنقاء^(٢). وكان لتلك الجماعة أناجيل وكتابات مثل «إنجيل العبريين» الذى يعود إلى جماعة يهودية مسيحية مصرية، و«مأثورات كليمنت»، و«الفضائل الكيلمنتية»، و«نهاية العالم الثانية ليعقوب». ولم تكن اليهودية المسيحية سائدة فقط في أورشليم وفلسطين طيلة القرن الأول للكنيسة، بل تطورت البعثة اليهودية المسيحية لتغطى الساحل السورى الفلسطينى من غزة إلى أنطاكية ووصلت إلى آسيا الصغرى وإلى اليونان، وكانت روما مركزًا لها. ويعتقد الكاردينال دانيلو فى دراسته «رؤية جديدة للأصول المسيحية واليهودية المسيحية» التى نشرت بمجلة «دراسات» الفرنسية فى ديسمبر ١٩٦٧، فى أن أول تبشير بالأنجيل فى إفريقيا كان يهوديًا مسيحيًا^(٣).

ويمكن ملاحظة بداية التعارض بين تلك الجماعة من المسيحيين المتهودين، وبين المسيحية الخالصة كدين مؤسس حول يسوع، بالقراءة المقارنة لإنجيل «متى» و«لوقا»، اللذين وضعوا التعارض فى بدايته الكلية. ففى إنجيل القديس «متى» لم تخرج المسيحية، عن طريق تلك الجماعة المسيحية المتهودة، ولم تكن تتجاوز كونها مجرد إصلاح أخلاقى فى اليهودية ولم تكد تصبح دينًا عامًا. فيما نزع إنجيل «لوقا» إلى التأكيد على استقلالية المسيحية كدين جديد، وإكسابها من المعتقدات والنظريات ما يميزها عن اليهودية. فكل ما ظهر مناسب لليهود فى إنجيل «متى» أو للقانون الموسوى وقع حذفه فى إنجيل لوقا: لقد حافظ إنجيل «متى» على عيد الفصح وحذفه إنجيل لوقا وعوضه بآخر؛ حيث لم يعد الخروف يضحى به ولم تعد الأضحية

سوى المسيح نفسه. ومملكة يسوع المسيح هي يهودية ومادية في إنجيل «متى» وهي روحية وعامة في إنجيل لوقا. وإله «متى» هو الأب الجالس في السماء وعلى العرش مثل سيد الشعب المختار وإله لوقا هو عام ويسكن في كل شخص منا ونحن أنفسنا نسكن فيه. لقد وصف لوقا زيغ القادة الإسرائيليين وأنانيتهم وليس له كلمات مرة ضد بونتيوس بيلاطس. وبواسطته، تم تعويض هيرودس وجيوشه بجيوش رومانية، وهم الذين سلموا عيسى للعقاب. كما بدأ «متى» شجرة النسب من عيسى إلى إبراهيم، ومن هنا، جعله يهوديًا ابنًا لداود بواسطة يوسف وبدأ لوقا هذه الشجرة بآدم ابن الله وأب الناس، وليس يوسف في نظره إلا أبا مفترضا. فالأب الحقيقي لعيسى هو الذى اختاره لكى يصلب من قبل اليهود. ونجد في إنجيل «متى» المجوس والنجم والهروب إلى مصر ومذبحة الأطفال ولا نجد في إنجيل القديس لوقا شيئًا لا المجوس ولا المذبحة^(٤).

وعندما قام اليهود، بدعم من الرومان، باضطهاد المسيحيين الأوائل، فر المسيحيون هربًا من ملاحقة الفريسيين والصدوقيين إلى دمشق وما وراءها. وهنا طلب شاول من رئيس الكهنة رسائل يحملها إلى مجامع دمشق لتلقى القبض على أتباع يسوع وتعيدهم موثقين إلى أورشليم. وهنا يكتب جاك دوبون مفسرًا سر عداء شاول الكاهن اليهودى المتشدد ضد المسيحيين اليهود، قبل أن يصبح هو «القديس بولس»، المبشر المسيحى الأكبر والمؤسس الحقيقى للمسيحية الكاثوليكية: «لم يكن ما أثار غضب بولس على الرسالة المسيحية تأكيدها على أن يسوع هو المسيح (ولكن)... إعطاء يسوع دورًا خلاصيًا سلب الناموس اليهودى كل قيمته فى تحقيق الخلاص ... لقد كان «بولس» معاديًا عنيدًا للإيمان المسيحى بسبب الأهمية التى كان يعزوها للناموس كطريق للخلاص». وتزيد الموسوعة البريطانية من وضوح هذا التفسير قائلة: «إن هذه الطائفة الجديدة من اليهودية التى تدعو نفسها مسيحية حطمت جوهر تربية بولس اليهودية ودراساته التى تلقاها على أيدي المعلمين اليهود. ولهذا فقد أصبح القضاء على هذه الطائفة رغبة محمومة لديه (غلاطية، ١: ١٣) وهكذا بدأ ملاحقته لـ «جماعة الناصريين» حتى الموت (أعمال، ٢٦: ١١٩) «وكان يسطو على الكنيسة» (أعمال، ٨: ٣)، وانطلق إلى دمشق حاملاً معه وثائق تخوله القبض على أتباع يسوع وتقديمهم للمحاكمة^(٥)، إلا أنه «وفى ذهابه حدث أن اقترب إلى دمشق، وبغته أ برق حوله نور من السماء. فسقط على الأرض وسمع صوتًا قائلاً له: شاول، شاول، لماذا تضطهدنى؟ فقال: من أنت يا سيد؟ فقال الرب: أنا يسوع الذى أنت تضطهده. فقال وهو مرتعد ومتحير: يا رب، ماذا تريد أن أفعل؟ فقال له الرب: قم

وادخل المدينة فيقال لك ماذا ينبغي أن تفعل (أعمال الرسل، ٩: ٣-٦)، وهناك أعتمد شاول على يد تلميذه حنانيا، وبعد ذلك أصبح «شاول» هو بولس القائد المسيحي^(٦).

لقد أصبح بإمكان بولس الآن أن يفهم أن موت المسيح على الصليب، الذي بدا له لعنة من الله ونهاية مستهجنة مؤسفة لحياة أى إنسان، إنما هو الطريقة التى اختارها الله ليصالح بها الناس على نفسه من خلال المسيح. أخذ يدرك بأن المسيح أصبح لعنة من أجلنا من خلال الصليب (غلاطية، ٣: ١٣) «لأنه جعل خطية لأجلنا» (٢ كورنثيوس، ٥: ٢١)، وبدلاً من أن يكون موت المسيح على الصليب هزيمة فقد نظر إليه على أنه انتصار عظيم توجهه القيامة، لم يعد الصليب حجر عثرة، ولكنه أصبح جوهر الفداء الإلهي. ويمكن تلخيص كرازة بولس على أنها إيضاح ضرورة تألم المسيح وقيامته من الأموات وتقديم البراهين على ذلك موضعاً ومبيناً؛ «لأنه كان أن المسيح يتألم ويقوم من الأموات، وأن هذا هو المسيح يسوع الذى أنا أنادى لكم به» (أعمال، ١٧: ٣).

وهكذا تغيرت مهمة بولس. تحول من يهودى متعصب مبغض للأمم إلى مرسل ومبشر لهم. فقد رأى بولس في المسيح الذى ظهر له، مخلصاً لكل الناس، فتحول من فريسي تقليدى مهمته الحفاظ على القوانين اليهودية الصارمة إلى داعية إلى هذه الطائفة الثورية المسماة بالمسيحية، والتى عارضها بعنف شديد. كان التغيير الذى طرأ على حياته كبيراً حتى بهت جميع الذين كانوا يسمعون وقالوا: «أليس هذا هو الذى أهلك في أورشليم الذين يدعون بهذا الاسم وقد جاء إلى هنا ليسوقهم موثقين إلى رؤساء الكهنة» (أعمال، ٩: ٢١). يقول المؤرخ فيليب سكاف: «لم يكن تجديد بولس نقطة تحول في تاريخه الشخصي فحسب، ولكنه أيضاً عهد جديد مهما في تاريخ الكنيسة الرسولية، وبالتالي في تاريخ البشرية. لقد كان أكثر حدث مثمر منذ معجزة يوم الخمسين وأدى إلى انتصار المسيحية الكامل»^(٧).

ومع إدراك «بولس» وربما يقينه باستحالة منافسة كنيسة فلسطين العبرية أو «آل المسيح» أو «المتهودين» في عقر دارهم، فقد انطلق إلى التبشير بين غير اليهود، أو «الأمميين»، وأنشأ جماعات في قبرص ومدن آسيا الصغرى وفي مقدونيا والمدن اليونانية مثل أثينا وكورنثيوس وأفسس وأيونيا. ولما أصبح مبدأ دخول المشركين في الدين الجديد مقبولاً، وجد أنه من الصالح تيسير تطبيقه. وكان بولس على علم بأن عملية الختان لا يرضى عنها أهل اليونان، وبأن أغلب أحكام الشريعة اليهودية للحياة العملية لا تتفق مع عاداتهم وأساليب تفكيرهم، فلم يلبث أن آمن بأن تعاليم هذه الشريعة قد نسختها تعاليم المسيح، بل بأن المسيح أتى خصيصاً ليبدل عهداً قديماً بعهد جديد^(٨).

وهنا اصطدم بولس بالجماعة اليهودية المسيحية التى انفصلت عنه تمامًا بعد مجمع أورشليم المسكونى (٤٩م) الذى أحلّ من يدخلون المسيحية من الوثنيين من الختان ومن تطبيق الفروض اليهودية، إذ اعتبر بولس أن الختان ومراعاة الراحة يوم السبت وديانة المعبد كانت أمورًا بالية حتى بالنسبة لليهود أنفسهم، وأنه يجب على المسيحية أن تتحرر من انتهاها السياسى والدينى لليهودية حتى تفتح ذراعيها لغير اليهود، بينما ظل اليهود المسيحيون مخلصين للشرعية اليهودية، ورفض الكثير منهم ذلك التنازل واعتبروا بولس خائنًا وعدوًا. وأخذوا يصطرون معه حول كل من يدخل إلى المسيحية «أحداث أنطاكية عام ٤٩م». وتشير أعمال الرسل إشارة دائمة إلى أعداء بولس وإلى صراعه معهم أينما ذهب، بغلاطية وكورنثوس وكولوسى وروما وأنطاكية^(٩)، وكانت السيادة فى ذلك الصراع لليهود المسيحيين، حتى تغير موقف بطرس المؤيد للتهويد فأصبح مواليًا لبولس المناهض له، وأدعن الاثنا عشر لبولس فتقبلوا فكرة إعفاء الأتباع الجدد فى ديار الوثنية من أحكام شريعة اليهود. وكان المعنى الضمنى لهذا الإجراء: «التفرقة بين المسيحية واليهودية ودفع الأولى إلى أن تصبح ديانة متميزة عن الثانية، وضعت شخصية المسيح فى المقام الأولى منها»^(١٠).

غير أن اليهودية المسيحية ظلت تمثل غالبية الكنيسة حتى عام ٧٠م، عندما سقطت أورشليم، وتم تحطيم الهيكل، وأصبح اليهود منبوذين فى الإمبراطورية الرومانية، ونحا المسيحيون إلى الانفصال عنهم، وساد المسيحيون الهيلينيون، وبذلك انفصلت المسيحية اجتماعيًا وسياسيًا عن اليهودية لتكون ما يعرف بـ «الشعب الثالث»، وحاز بولس النصر تمامًا بعد وفاته كمؤسس ثان للمسيحية بعد يسوع^(١١).

لقد نظر اليهود إلى نجاح المسيحية فى السيطرة على المجتمع الهلبنى بما يشبه المعجزة على أنه ليس بأى حال من الأحوال، من فعل الرب. وإن الانتصار الذى حازه حاخام يهودى بعد وفاته - على قول اليهود - وكرمه أتباعه بأسلوب الأميين كابن الله من أم بشرية كان فكرة وثنية من نوع الانتصارات الأولى لأنصاف الآلهة الأسطوريين المشابهين من أمثال ديونيسوس وهرقل^(١٢). حيث وجدت المسيحية فى الفلسفة الهلينية واسطة ذهنية لسط العقائد المسيحية فى عبارات اصطلاحية تقبلها الأقلية المثقفة تثقيفًا هلينيًا من بين أعضاء المجتمع. وفى الفن الهلبنى واسطة بصرية لعرض أفكارها ومثلها على الغالبية الأمية من أتباعها. كما وجدت الكنيسة المسيحية فى البناء الإدارى للإمبراطورية الرومانية - وهى دولة مسكونية بنيت من خلايا تتألف من مدن دول - نموذجًا عمليًا صالحًا تحتذيه فى منظمتها الخاصة بها^(١٣).

وفي المقابل، بادلت النصرانية اليهودية إنكارًا بإنكار .. «فطبقت على اليهود ذلك المبدأ الذى نسبوه إلى الذات الإلهية، وهو أن الله يعاقب الخلف بذنوب السلف حتى أربعة أجيال! .. فالرب عند اليهود لا يبرئ، بل يجعل ذنب الآباء على الأبناء إلى الجيل الثالث والرابع». أما النصرانية، فقد امتدت بهذا «المبدأ» الظالم إلى الأبد فوضعت في صلواتها لعن كل أجيال اليهود بذنب موقف أجدادهم الأولين من المسيح عليه السلام! (١٤).

وتستطرد اليهودية: أن عقيدتها إذ تواجه وثنية عاتية بوضوح تحت قشرة المسيحية، غدا واجبًا عليها أن تظل صامدة متمسكة بأداء رسالتها في حمل كلمة الرب السرمدية. ويرى العلامة توينبى محققًا «أن هذا الترفع «الأعمى»» (*)! الثابت الذى ما فتئت اليهودية تنظر به إلى النجاح المثير الذى حققته المسيحية؛ كان يمكن أن يصبح أقل حدة، لو لم تكن المسيحية نفسها قد مزجت بين ولائها الصادق لتراث اليهودية بالنسبة للوحداية، وبين المظاهر العملية المقتبسة من شرك الهلنيين المهتمدين للمسيحية كمذهب التثليث، وعبادة القديسين ورسومهم، بل ورسم الأناجيل الربانية الثلاثة في أعمال فنية مرئية ذات أبعاد ثلاثة أو بعدين اثنين وهو ما يتهمها به اليهود» (١٥).

وأما المسيحية، فترد بعملية احتواء تقوم على جدلية النفي والاستيعاب، إذ لم تنكر شرعية كتاب اليهود المقدس، بل استوعبته في كتابها ذاته، ومن ثم ظلت التوراة مصدر الشريعة المسيحية. ولكنها تنسخ ما أضفاه العهد القديم على بنى إسرائيل من قداسة وامتياز على الأمم، وتؤكد على أن ملكوت الله لا يشمل بنى إسرائيل وحدهم بل يشمل البشر جميعًا ممن ينظرون تحت ظله، وأن نعمة السماء ليست لأناس دون الآخرين بل هى لكل من اهتدى وآمن بالخير والمحبة، ولا تمنع إلا عن من افتقد الخير والهدى، وذلك في قول المسيح: «إن كثيرين يأتون من المشارق والمغارب ويتكئون مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب في ملكوت السماوات، وأما بنو الملكوت فيطرحون إلى الظلمة الخارجية» (متى، ٨: ١١-١٢). ومن قبل كان يوحنا المعمدان قد نسخ عنهم قداستهم حين صاح فيهم: «يا أولاد الأفاعى... لا تفتكروا أن تقولوا في أنفسكم لنا إبراهيم أبًا؛ لأننى أقول لكم إن الله قادر أن يقيم من هذه الحجارة أولادًا لإبراهيم» (متى، ٤: ٨-٩)، فالمسيحية لم تنسخ الشريعة اليهودية حقًا، ولكنها اجتشت كيان اليهود واعتبرتهم فئة مارقة على الدين وعلى رسالة إبراهيم وإسحاق ويعقوب (١٦).

(*) إذ كنا نوافق السيد توينبى على ما ذهب إليه، فإننا نبدى دهشة إزاء وصفه الترفع اليهودى على التثليث بـ «الأعمى»، ولا ندرى لماذا هذا الوصف؟.

وفي هذا السياق، يعتقد «كلمان» أن مصادر إنجيل متى هي جماعة من المسيحية العبرانية كانت تحاول قطع اتصالها باليهود، مع اعتزازها في الوقت نفسه بالعهد القديم. ومشكلة العهد القديم، حلتها الكنيسة حلاً بارعاً، فإذا كان الإيمان بالتوراة عنصراً فعالاً في كسب اليهود للكنيسة الجديدة، وأيضاً لإعطاء هذه الكنيسة تراثاً هائلاً من الفكر اللاهوتي، فإن المشكلة كانت في ارتباط هذا الكتاب باليهود، فالتمجيد فيه يعود بالتالي على أصحابه اليهود، وكان الحل هو تسميته بالعهد القديم أى إضافته للعهد الجديد، وأيضاً أصبح غير ذى موضوع، بقيام العهد الجديد، وهكذا أحلوا «الرب» من التزامه نحو اليهود .. وأيضاً لعنوا اليهود لأنهم كفروا بالعهد الجديد .. أصبح العهد القديم مجرد مقدمة أو مدخل للعهد الجديد ولا أهمية له في حد ذاته بدون العهد الجديد، وهكذا حصلوا على التوراة بدون اليهود^(١٧). إلا أن الكاثوليكية رأت، بعد ذلك، في قراءة التوراة تمجيذاً لليهود الذين يعتقدون أنهم قتلوا المسيح وعذبوه فحرمت قراءتها على العامة حتى لا يختلط الأمر عليهم بين يهود العهد القديم والخارجين عليه ممن قتلوا المسيح وعذبوه، واليهود الذين كان عليهم أن ينطووا تحت لواء المسيحية.

ثانياً: منطق التكامل مع اليهودية والمسيحية .. لدى الإسلام

تنهض علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية على مزيج مركب من المغايرة التي تقود إلى الاختلاف تعبيراً عن تعددية الشرائع، والمشابهة التي تفرض نوعاً من التجانس انعكاساً لوحدة الأصل. ولذا اقتضى التأسيس الخلاق لمنطق التكامل معهما تقنين قاعدتين أساسيتين:

القاعدة الأولى هي التسامح مع تعددية الشرائع؛ ذلك أن وحدة الدين والمصدر لم تمنع البشرية من أن تبقى منقسمة إلى أمم مختلفة.. وتدخل في هذا الانقسام إرادة القدر: أراد الله أن توجد طوائف دينية مختلفة... وهو ما أدى إليه وعظ الأنبياء؛ لأن الأمم التي أرسلوا إليها انقسمت إلى مؤمنين ومشركين. وظهر فيما بعد أنبياء جدد، وأنزل على كل واحد منهم كتاب بالحقيقة، ليحكموا به بين الناس، فيما اختلفوا فيه. وقد اختلف هؤلاء فيما بينهم حول «الكتاب» أو المحتوى الحقيقي للوحي الذي حصلوا عليه بعد أن تلقوا البراهين الواضحة (البقرة: ٢١٣). وبما أن الرب يصدر عنه الخير فقط، فيجب احترام تنوع الطوائف المؤمنة. ويوجد في الاقتباس التالي استحسان إحدى العقائد القائمة على الوحي ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾. [المائدة: ٤٨] ويمكن رؤية معنى التعدد الديني على النحو التالي: إن الرب يريد أن يضع البشر تحت الاختبار، وعلى المؤمن في التعدد الديني أن يعرف إرادة الرب وحكمته، حتى وإن كان لا

يدرك هذا. في هذا النطاق ينبغي للمرء أن يفعل الخير كما ترسمه العقيدة، وينبغي له أن يسلك تجاه الديانات الأخرى مسلكاً بسيطاً^(١٨)، وأما القرار في من يعتنق العقيدة الصحيحة فهو: أن الرب سوف يُخلصه عند الحساب ﴿فَاسْتَقِمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

ولعل قوله جل شأنه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، كان نهياً عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرها، وهو نهى متكى على حقيقة تكوينية، وهى أن الإكراه إنما يعمل ويؤثر في مرحلة الأفعال البدنية دون الاعتقادات الغيبية. وبينما يوجد إجماع بين المفسرين السنة على عدم نسخ هذه الآية بالآية ١٩٣ من سورة البقرة نفسها أو الآية ٧٣ من سورة التوبة، فإن الإجماع نفسه غير متوفر لدى المفسرين الشيعة، فبعضهم «يعتقدون بنسخ هذه الآية وبعضهم يرفض كونها منسوخة، أما العلامة الطباطبائي الذي يقبل فكرة النسخ في القرآن، فإنه ينفي نسخ هذه الآية؛ لأن ما يقبل من النسخ هو النسخ في الأحكام الشرعية للمحافظة على مصالح العباد وخصوصيات الزمان والمكان، وهذا ما لا ينطبق على الجملة الخبرية، ولذا فالقول بالنسخ فيها يلزم منه نسبة الكذب إلى الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً^(١٩)».

ويضيف العلامة الطباطبائي أن جملة ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ التي أتت في سياق قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ هى بمنزلة التعليل لها، أى أن علة عدم صحة الإكراه في الدين هى تبين الرشد من الغي، وهذا البيان لم ينسخ ولا يقبل النسخ. وانطلاقاً من هذا، فإن المربى قد يكره من تحت يده على شىء إذا قصر فهمهم عن إدراكه، أو أنه عجز عن تفهيمهم الأمر، الذى ينفيه الله تعالى بقوله: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ وبقي على الإنسان اختيار رشد التدين أو غي البعد عنه^(٢٠)، إذ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢].

تفسر التوراة أصل الانقسام بين البشر، فتدعى أن الناس بنوا برج بابل لمقاتلة الله... وخاف رب التوراة من وحدة أبناء آدم فلبل ألسنتهم ليختلفوا وتفرط وحدتهم ويذهب ريحهم: «وكانت الأرض كلها لساناً واحداً ولغة واحدة. وحدث في ارتحالمهم شرفاً أنهم وجدوا بقعة في أرض شنعار وسكنوا هناك. وقال بعضهم لبعض: «هلم نصنع لبناً ونشويه شيئاً». فكان لهم اللبن مكان الحجر، وكان لهم الحمر مكان الطين. وقالوا: «هلم نبين لأنفسنا مدينة وبرجاً رأسه بالسما». ونصنع لأنفسنا اسماً لئلا تبدد على وجه الأرض». فنزل الرب لينظر المدينة

والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونها. وقال الرب: «هوذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم، وهذا ابتداءؤهم بالعمل. والآن لا يمتنع عليهم كل ما ينوون أن يعملوه. هلم ننزل ونبلبل هناك لسانهم حتى لا يستمع بعضهم لسان بعض.» فبدهم الرب من هناك على وجه كل الأرض، فكفوا عن بنين المدينة؛ لذلك دعى اسمها بابل لأن الرب هناك بلبل لسان كل الأرض. ومن هناك بددهم الرب على وجه كل الأرض» (تكوين، ١١: ١-٩).

وفي المقابل فإن القرآن الكريم يضيف على هذا الانقسام معنى إيجابى فيقول: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣] فالاختلاف هنا ظاهرة خير يتم بها التعارف. كما يكسبه معنى تحررى يتحمل الإنسان بمقتضاه مسئولية اختياره؛ لأن وحدة الجنس البشرى فى فكر واحد وانتفاء أى معارضة أو خلاف، ينهى حرية الاختيار، ومن ثم تسقط المسئولية؛ ذلك أن حرية الاختيار التى تترتب عليها المسئولية أى الثواب أو العقاب، تتطلب توفر ثلاثة عناصر^(٢١):

١- التعدد والتمايز حتى يمكن الوصول إلى قرار عقلى قائم على التجربة والمقارنة.

٢- إمكانية المعرفة الحرة من كل تأثير يُفرض بالعسف والقسر.

٣- حق الانتهاء من دون التعرض للتنكيل.

أما القاعدة الثانية، فهى التأكيد على وحدة الدين، ففى الرؤية الإسلامية للوجود أن كل المخلوقات تدين بالإسلام الفطرى، إذ لا تملك إلا طاعة الله، والخضوع للقوانين الكونية القائمة على الثبات والاتساق، والخاضعة لمنطق الضرورة. أما الإنسان فهو الوحيد الذى يتمتع بحرية اعتناق الإسلام طوعاً، وتطوير حياته لتتفق مع منبع وجوده والقوة التى ترعى هذا الوجود. أى أنه لا يسلم نفسه إلى طاغية متعسف، بل إلى القوانين الأساسية التى تحكم الكون. وفى هذا المعنى جاءت الآية: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. [الروم: ٣٠] وعلى هذا النحو يطلق القرآن أحياناً وصف الإسلام على المؤمنين والكافرين جميعاً طالما أنهم خاضعون لله، ومنقادون له بحكم خلقتهم، رضوا أو كرهوا، وتسرى عليهم قوانين العالم فلا يستطيعون الخروج عليها: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾، [آل عمران: ٨٣] غير أن الاستعمال الغالب فى لغة القرآن الكريم، لكلمة «إسلام» يقصرها على من أسلم وجهه لله طوعاً، بحيث تجتمع له الطاعة الطبيعية «الفاهرة»، والطاعة الإنسانية «المختارة». ولكن من دون أن يقصرها على أتباع محمد ﷺ من المؤمنين بـ «شريعة» الإسلام

الخاصة بل يوسعها لتشمل المؤمنين بـ «دين» الإسلام العام الذى هو دين «التوحيد». وبهذا المعنى تطلق كلمة «مسلم» على كل من خضع لله بطاعة أى نبي من أنبيائه، فأتباع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد مسلمون.

وهكذا نرى نوحًا يقول لقومه: ﴿وَأْمَرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٧٢] ويعقوب يوصى بنيه: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢]. وأبناء يعقوب يحيونه: ﴿نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ أَبَايَكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًُا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٣]. وموسى يقول لقومه: ﴿يَقُومُ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٨٤]. والحواريون يقولون لعيسى: ﴿آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٥٢]. بل إن فريقًا من أهل الكتاب حين سمعوا القرآن: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ﴾ [القصص: ٥٣]. وبالجمله نرى اسم الإسلام شعارًا عامًا يدور في القرآن على ألسنة الأنبياء وأتباعهم منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصر النبوة المحمدية، ثم نرى القرآن يجمع هذه القضايا كلها في قضية واحدة يوجهها إلى قوم محمد، ويبين لهم فيها أنه لم يشرع لهم دينًا جديدًا، وإنما هو دين الأنبياء من قبلهم: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]. ثم نراه بعد أن يسرد سيرة الأنبياء وأتباعهم ينظمهم في سلك واحد، ويجعل منهم جميعًا أمة واحدة لها إله واحد وشرعية واحدة: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢] (٢٢).

وأما اليوم، وفي الاستخدام الشائع، فقد صارت كلمة «إسلام» قاصرة على المؤمنين بشرية محمد ﷺ؛ حيث تصف كلمة مسلم: «الإنسان الذى يلتزم سلامته بإسلامه أموره لله ويجد هذه السلامة فى هدى القرآن الذى يبين له حدود الله، والذى يحوى غير المنسوخ من الكتب السماوية السابقة على الإسلام». هكذا يلتزم المسلم الحق بالوصايا العشر الواردة فى التوراة، وبالإيثار وحب الآخرين الذى ألح عليه وأوصى به الإنجيل، وهو بعد ذلك يؤمن بالأصول الست التى يؤمن بها اليهودى والمسيحى الملتزمان: وجود الله، وجود مخلوقات غير مرئية لنا «الملائكة»، نزول كتب سماوية على بعض الأنبياء، إرسال الله رسله وأنبياءه إلى الأمم، القيامة والبعث يوم الحساب، وأخيرًا القضاء والقدر (٢٣). فالفهم الإسلامى إذا يقوم على أساس وحدة الدين عبر التاريخ الإنسانى، وهى قاعدة أساسية ترجع إلى وحدة المصدر التوحيدي، ولا يمكن فهم الدعوة الإسلامية ولا وجود الأمة الإسلامية بدونها.

وفي سورة الشورى (آية: ١٣-١٤) تم عرض الأنبياء عرضاً اسمياً ونموذجياً وهم: آدم ونوح وإبراهيم وموسى والمسيح ومحمد ﷺ نفسه، ومضمون وعظهم: أن أقيموا أحكام الدين ولا تختلفوا في جماعات مختلفة ... من بعد ما جاءهم العلم، أى الوحي، فاختلفوا فيه بغياً بينهم. وبينما يشار إلى آدم ونوح على أنها شخصيات فردية وأنبياء فرديون، فإن الحديث عن إبراهيم يكون عن «آل إبراهيم» بما في ذلك أيضاً «آل عمران» الذين ينتسب إليهم المسيح. وقد آمن إبراهيم [مريم: ٤١-٤٨]، لذلك وهب إسحاق وفيما بعد يعقوب ﴿وَكَلَّا جَعَلْنَا نِسَاءَ﴾ [مريم: ٤٩]. وتخبر سورة [العنكبوت: ٢٧] تتابع الأمر بعد ذلك: «ووهبنا له إسحاق ويعقوب وجعلنا في ذريته النبوة والكتاب». وتم عرض قائمة الميراث في سلسلة من الأنبياء على النحو التالي: إبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب والأسباط، «أبناء يعقوب الأثنى عشر أى أبو الأسباط الأثنى عشر والذين يشكلون في مجموعهم بنى إسرائيل»، وموسى وعيسى، وجميعهم أنبياء [البقرة: ١٣٦، آل عمران: ٨٤، النساء: ١٦٣]. وينضم محمد ﷺ إلى قائمة الميراث التي يشرح فيها أن العرب ذرية إبراهيم من إسماعيل الذى ساعد أباه في أثناء بناء أو تطهير الكعبة، واتخذ مسكناً في مكة، وإليه ينسب محمد ﷺ (٢٤).

وتجادل سورة [آل عمران: ٦٥] جدلاً عقلانياً موقف أهل الكتاب من إبراهيم: ﴿يَتَّأَهَّلُ الْكَتَّابُ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (٦٥). وقد نزلت هذه الآية بسبب دعوى كل فريق من اليهود والنصارى أن إبراهيم كان على دينهم فكذبهم الله تعالى بأن اليهودية والنصرانية إنما كانت من بعده (*)، فالآية قدمت الفريقين جماعة واحدة، ثم أسندت إليها فعلاً مستهجنًا «لم تحاجون» ثم تبين الآية علة استهجانها المحاجة في أن ما جعلها يهوداً ونصارى هو التوراة والإنجيل، وكون إبراهيم لم يدرك هذين الكتابين لأنهما في زمن محصور من بعده، فهذا يلغى زعمهما بأنه يهودى أو نصرانى (٢٥).

ويروى ابن إسحاق في سيرته المعروفة جدل مماثل لليهود، مما يتصل ببعض آيات القرآن خصوصاً في سورة البقرة، من ذلك أن نفرًا من اليهود أتوا رسول الله ﷺ فكلموه وكلمهم، ودعاهم إلى الله وحذرهم نقمته، فقالوا: لا تخوفنا يا محمد نحن والله أبناء الله وأحباؤه، فنزل فيهم وفي أمثالهم من النصارى قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ [المائدة: ١٨]. ودعا رسول الله بعض اليهود إلى الإسلام، وحذرهم عذاب الله وعقابه، فرفضوا دعوته،

(*) القرطبي، تفسير القرطبي، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، ق.م، التراث، عمان.

فقال لهم بعض من كان مع الرسول من الأنصار: يا معشر يهود اتقوا الله فوالله إنكم تعلمون إنه رسول الله، إذ كنتم تذكرونه لنا قبل مبعثه، فقالوا لهم ما قلنا لكم هذا قط، وما أنزل الله من كتاب بعد موسى ولا أرسل بشيراً ولا نذيراً بعده، فرد الله عليهم بقوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩] (٢٦).

وبما أن دين إبراهيم وصل للنهائية مع البطارقة وفيما بعد لم يورث، فقال القرآن بوضوح كامل هذه أمة، أى التى أسسها إبراهيم، تعود إلى الماضى إذا لا توجد علاقة مطلقاً بين عشيرة إبراهيم واليهود المعاصرين لمحمد ﷺ تبرر مسئوليتها عن الآخرين أمام الرب (البقرة: ١٣٤-١٤١). وبهذا يصبح خلاص اليهود القائم على مجرد الانتماء إلى سلالة إبراهيم سلبياً. وبما أن تقليد تبليغ عقيدة التوحيد من جيل إلى جيل قد توقف، فقد أمر الله جل شأنه محمد ﷺ أن يدعو مجدداً للاعتراف بالإله الواحد: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ خَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل ١٢٠]. وفى هذا المقام يمكن أن ينسب الوضع المركب في سورة النساء ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ... أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ﴾ [النساء: ٥١-٥٢]. فاليهود قد لعنوا، والنصارى تركوا التوحيد الخالص عن طريق تعاليم الثالوث، وبذلك يمكن للمرء ضمهم إلى ما سبق (٢٧). ويستنتج حاجتهم إلى تجديد إيمانهم بالتوحيد الذى نزل به محمد ﷺ من جديد.

وفى هذا السياق القرآنى يمكن فهم إدراك محمد ﷺ لنفسه فى سلسلة الأنبياء معتبراً أن شريعته تكملة للرسالات السابقة وتتويجاً لها، وصدق رسول الله ﷺ عندما أشار إلى هذه الحقيقة قائلاً: «الأنبياء إخوة من علات، أمهاتهم شتى، ودينهم واحد(*)». وعندما أكدها قائلاً: «مثل ومثل الأنبياء قبل كمث رجل ابنتى داراً فأحسنها وأكملها إلا موضع لبنه، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها، ويقولون: لولا موضع هذه اللبنه، قال رسول الله ﷺ: «فأنا موضع تلك اللبنه، جئت فختمت الأنبياء(**)». كما يكمن فهم الإسلام للصور الدينية السماوية على أنها متوالية ومتنامية وليست متقاطعة أو متناقضة، فهى تتوالى ابتداءً من الأصول الأولى التى نشأت فى أحضانها وهى اليهودية، ثم تبدأ يقظتها الأولى بالمسيحية، وأخيراً تبلغ أوجها فى الإسلام بوصفه أكمل صورة دينية؛ لأنه آخرها، والأخير فى هذه السلسلة ينطوى على كل

(*) رواه البخارى ومسلم وأبو داود.

(**) (الحديث صحيح، وهو فى جامع البخارى (فتح البارى) ٦/ ٤٠٧، وصحيح مسلم ٤/ ١٧٩٠، وسنن الترمذى ٢/ ١٤١، ومسند أحمد ٣/ ٣٦١. ودلائل النبوة للبيهقى ١/ ٣٢٢-٣٢٣).

ما سبقه؛ فالمسيح قد أتى ليتمم الناموس الإلهي الذي بدأ في اليهودية، والنبى محمد قد أتى ليتمم هذا الناموس في آخر صورة يقدر له التعبير بها عند الناس. ولهذا فإن الكتب السماوية يتمم بعضها بعضاً ويحيل السابق منها إلى اللاحق وبالعكس. وكما نجد أن سفر إشعيا يتنبأ ويمهد للمسيحية والأنجيل، فإن التوراة والأنجيل تمهد وتنبأ بالنبى محمد وبالقرآن، أو هذا هو على الأقل ما في وعى اللاحق بالنسبة إلى السابق، وثمة محاولات جدية مبكرة جداً لبيان هذه الإحالات المتبادلة من الكتب الدينية السابقة إلى الكتب الدينية اللاحقة. والأمـر في هذا معروف جيداً في المسيحية، وفي الإسلام نراه لا يقل وضوحاً، بل يقوم بطريقة شعورية أوضح وأكثر تفصيلاً، إذ تشير الآيات القرآنية إلى هذا صراحة: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

ويرى المسلمون أن سفر التكوين قد نص على بركة لإسماعيل عليه السلام. والبركة تفسر بالملك والنبوة. وفي سفر التثنية نص على مجيء نبى مشرع ماثل لموسى في قوله: «يقيم لك الرب إلهك: نبى من وسطك من أخوتك مثلى له ما تسمعون» وتبين التوراة في السفر نفسه «أنه لن يقوم في بنى إسرائيل نبى مثل موسى (تثنية، ٣٤: ١٠) وحيث إن عيسى من بنى إسرائيل، فإنه لا يكون هو المراد. وفي الإنجيل ثمة دعوة إلى ملكوت السماوات وضرب الأمثال له. وهو ملكوت محمد ﷺ كما بين دانيال في الإصحاحين الثانى والسابع من سفره. وفيه نطق عيسى ﷺ بكلمة «بيركليت» التى تترجم إلى أحمد وفيه أيضاً: «لم يقم بين المولودين من النساء أعظم من يوحنا المعمدان، ولكن الأصغر في ملكوت الله أعظم منه»، والأصغر هنا يعنى خاتم الأنبياء محمد ﷺ وفيه كذلك: «يأتى بعدى من هو أقوى منى، الذى لست أهلاً أن أنحنى وأحل سيور حذائه» (٢٨).

ولعل الأخبار الخاصة بالتمهيد لمبعث النبى مما يتصل منها خصوصاً بحيرا الراهب وورقة بن نوفل تعمل على تأكيد هذا الجانب بطريقة مبكرة جداً، وتكرس كتب السيرة فصلاً من فصولها التمهيدية لما سماه ابن هشام باسم «صفة رسول الله ﷺ من الإنجيل، حيث النبى محمد هو «المنحمن» بالسريانية و«البرقليطس» بالرومية. أما الشيعة، فيحاولون بواسطة حساب الحروف، أى علم الجفر، أن يبينوا أن محمداً قد ورد ذكره صراحة في كتب «العهد القديم» مرات عدة، ويستشهدون في هذا بالنصوص العبرية نفسها. وهذا يدل على قوة الشعور لديهم باتصال الرسالة الدينية من التوراة حتى القرآن بطريقة واضحة فيها إحالة ثابتة مستمرة من الواحد إلى الآخر» (٢٩).

ويضع المفكر العربى المرموق د. محمد عابد الجابرى، مسألة التبشير بالنبي محمد فى الفكر الدينى السابق على الإسلام، فى أفق أكثر رحابة من تلك المعتادة فى المباحثات حول تفسير بعض آيات الكتاب المقدس بين المسلمين، واليهود والمسيحيين، معتبراً أن التيار التوحيدي، المعارض للعقيدة المسيحية الرسمية القائمة على التثليث هو بذاته تبشيراً موضوعياً بالرسول الكريم، بقدر ما أنه كان بمثابة تعبير عن الحاجة إلى اكتمال الدين التوحيدي عبر التنزيه المطلق الذى افتقدته المسيحية الكنسية، وكذلك النزعة العالمية التى طالما افتقدتها اليهودية. يقول د. الجابرى: «إن مسألة التبشير بالنبي محمد فى الفكر الدينى السابق على الإسلام، والذى كان مهيمناً على الفضاء الثقافى الحضارى الذى ظهرت فيه الدعوة المحمدية، لم تعد تحتل التأكيد بالطريقة التى كانت سائدة من قبل، والتى كانت تعتمد على إقامة الحجة على أن «الإنجيل» ليس فيه مثل هذا التبشير. ذلك أنه قد اتضح الآن أن المسألة لم تكن مجرد تبشير بـ «الأمي» الذى اسمه «أحمد» أو «محمد» بل إن المسألة كانت تتعلق، فى الواقع، بوجود تيار دينى توحيدى قام فى وجه نظرية التثليث التى رسمتها المجامع الكنسية برعاية أعلى السلطات فى الإمبراطورية البيزنطية، تيار توحيدى اكتسب طابع المعارضة الفكرية والسياسية، وبالتالى الدينية، لدولة الاحتلال البيزنطى ومذهبها الدينى، من طرف شعوب الضفة الجنوبية والشرقية للبحر الأبيض المتوسط»^(٣٠).

ويضيف د. الجابرى مفسراً كيفية تحول هذا التيار إلى نبوءة موضوعية قائلاً: «لقد أثارت نظرية التثليث غضب طائفة من اليهود الذين آمنوا بعميسى وقالوا نحن «أنصار الله»، والذين أشار إليهم القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ فَأَمَنَّا بِطَائِفَةٍ مِّنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَكَفَرَتْ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾ [الصف: ١٤]. وهكذا سميت الطائفة التى آمنت بعميسى ونصرته باسم ينطبق على اختيارهم وهم «النصارى». وقد حاربهم خصومهم أصحاب التثليث وأطلقوا عليهم لقب «الأيونيين» أى الفقراء فكرياً ونظرياً، تشهيراً بهم وتحقيراً.

وعندما قام آريوس بثورته فى القرن الرابع الميلادى متبنياً وجهة نظر أولئك «النصارى» الموحدين، ناشراً هو وأتباعه عقيدة التوحيد هذه فى أجزاء واسعة من الإمبراطورية البيزنطية، تحولت حركته إلى معارضة دينية سياسية.. ترفض أن يكون عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إلهاً أو ابناً للإله، أو أن تكون أمه أما للإله. وبما أن الكنيسة، وبالتالى الدولة، قد رفضت فى مجامع مسكونية رسمية مذهب آريوس وأصحابه والمتأثرين به، وفرضت تصوراً وحيداً للسيد المسيح أساسه التثليث، واعتبرت المذاهب الأخرى التى تميل إلى التوحيد مذاهب مبتدعة، فقد كان من الطبيعى، وهذا

ما يحدث عادة، أن يقفز أصحاب المذهب المرفوض قفزة إلى الإمام يتجاوزون بها النقاش حول طبيعة المسيح عيسى عليه السلام. وهكذا طرحوا فكرة النبی «المنتظر» الذى بشرت به نصوص بعض الأناجيل تصريحًا أو تلميحًا، أو على سبيل التأويل لا فرق، لأن الإيمان بعقيدة دينية يكفى نفسه بنفسه، فلا يحتاج إلى برهان عقلى أو تاريخى! (٣١).

في هذا الإطار، إذا، تقع تلك الروايات المتعددة التى تنقل إلينا أخبارًا وتفاصيل عن تصريحات كثير من الرهبان «النصارى» بقرب ظهور نبى جديد! وفي هذا الإطار نفسه يجب أن نضع تلك الحركة الواسعة التى انتشرت في جميع أجزاء الجزيرة العربية تقريبًا والتي كانت تبحث عن «الدين الحق»، دين إبراهيم، والتي عرف أصحابها باسم «الحنفاء»، وهى الحركة التى أولاهها الرواة والمؤرخون والمفسرون، منذ ظهر الإسلام، اهتمامًا خاصًا بوصفها كانت من دلائل نبوة محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام. وقد التقى النبی ﷺ مع بعضهم وسئل عن آخرين فامتدحهم جميعًا وقال عن بعضهم إنهم أنبياء أضعاهم أقوامهم (٣٢). وذلك أيضًا هو المضمون التاريخى (ولنقل أسباب النزول) لكثير من الآيات القرآنية، المكية منها والمدنية، التى أكدت بوضوح لا لبس فيه انتهاء الدعوة المحمدية إلى دين إبراهيم والإيمان بها أنزل على جميع الرسل.

بل وكان محمد ﷺ يصر على أن واجب المسلمين، مهما تكن متاعبهم الراهنة، هو تأكيد الأشياء التى يشتركون فيها مع أهل الكتاب. وألا يناهضوا من اليهود والمسيحيين إلا من يعادون القرآن أو من أتوا بالبدع غير المقبولة في الدين الحنيف: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت ٤٦]. ففى القرآن أن كل من آمن بالله إيمانًا صحيحًا واستقام في خلقه فهو عند الله مسلم لا خوف عليه ولا حزن ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّةَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢].

غير أن بعض الفقهاء يرون أن هذه الآية منسوخة بالآية الكريمة: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] ويرتبون على ذلك وعلى الظن بأن الإسلام مقصور على شريعة محمد ﷺ أن أى إيمان بالله لا يؤجر وأى عمل صالح لا يثاب إلا إذا كان فاعله من المؤمنين بدعوة النبی الكريم وبرسالته. والواقع أن من يرى هذا الرأى إنما يراه وقد غاب عنه المعنى الحقيقى للإسلام، وخفيت عليه خطة الله في البشر، واضطرب في ذهنه معنى النسخ في

القرآن. ذلك أن المقصود من آية «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه» هو من يتبع غير دين الإسلام الذي دعا إليه كل الأنبياء والرسل والذي اعتنقه أتباعهم. والقرآن يفرق بين المشركين والكفار الذين لا يؤمنون بالله ولا بالرسول ولا يعملون صالحاً وبين أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ومن هؤلاء من يؤمن بالله ويعمل الصالحات، وهو المقصود بالآية (٦٢) من سورة البقرة التي تشير إلى أنه لا خوف عليه ولا حزن^(٣٣).

ويترتب على ذلك أن الإسلام لا يحتكر النجاة دون الشرائع الأخرى التي جاءت بها الرسالات السماوية في إطار الدين الإلهي الواحد، فلم يصاحب إصرار الإسلام على وحدة «الجنس البشري»، بل على وحدة «الدين»، ذلك الإصرار على وحدة «الشرعة»، فجميع الذين آمنوا بوحداية الذات الإلهية، وبالغيب واليوم الآخر والحساب والجزاء، وعملوا صالحاً في حياتهم الدنيا، وفق آية شريعة من الشرائع الإلهية الحق، بإمكانهم تحقيق النجاة ولا يمكن أن يستووا بالذين جحدوا الحق بعد أن عرفوه، فكفروا بالألوهية الواحدة وبالغيب ولم يعملوا صالحاً وتنكبوا لكل شرائع السماء.

بل إن الإسلام لم يجعل هذا الاعتراف «بالآخر» مجرد «مباح»، وحق من حقوق هذا «الآخر»، وإنما جعل ذلك فريضة إسلامية، وشرطاً لاكتمال الاعتقاد بعقائد الإسلام! فلم ينفك الإسلام الذين أثروا الشرائع الأخرى عن الاحتكام إلى ما بأيديهم من الكتب، بل أمرهم بتحكيمها^(٣٤): ﴿وَلِيَحْكُمُوا هَؤُلَاءِ لِلْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ [المائدة: ٤٧]. ﴿وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٣].

وفي هذا السياق ثمة تشابه، وثمره اختلاف بين الإسلام والمسيحية حول قضية الخلاص. فعلى العكس من اليهودية، تعتقد الديانتان الكبيرتان أن الخلاص ممكن لكل البشر، للمسيحي وغير المسيحي، كما هو للمسلم وغير المسلم. كما يتشابهان لناحية «قبح العقاب بلا بيان»، وأن الجاهل المعذور يناله عفو الله ورحمته^(٣٥). ولكن يبقى الاختلاف كامناً في تمحور الخلاص المسيحي فقط حول شخصية المسيح: «فالكنيسة الكاثوليكية تعتقد أن العمل الخلاصي الذي أنجزه يسوع المسيح يشمل جميع أبناء البشر من دون استثناء، وأن الجميع بوسعهم أن يتقبلوا نعمة هذا الخلاص». ولكن، يمكن أن يفهم أن ثمة نوعين من الخلاص بحسب ما يظهر من الفكر اللاهوتي: خلاص كامل (بالذات)، وشرطه الانتماء إلى الكنيسة والمسيح، وهو يختص بالمسيحيين، وخلاص بالتبعية، ويشمل غير المسيحيين بواسطة نعمة المسيح^(٣٦).

وهكذا فإن خلاص الآخر في المسيحية يبقى خلاصاً مسيحياً في الحقيقة، وتحديدًا عبر نعمة المسيح والكنيسة، فمשיئة الله الخلاصية التي تشمل جميع البشر هي التي تجعل غير المسيحيين يتممون في وجه من الوجوه إلى شعب الله .. وهؤلاء يمكنهم أن ينالوا الخلاص الأبدى ولكن ليس بما لديهم من قيم دينية منفصلة عن حقيقة المسيح، بل بنعمة المسيح التي تشمل المسيحيين وغيرهم^(٣٧). وغير المسيحيين الذين ينالهم الخلاص، صنفان أيضًا الإنسان الصالح «ولئن لم يقيض له أن يتمنى انتهاء صريحًا إلى الكنيسة، ويمكنه أن يخلص لأنه منتظم وفي وجه من الوجوه، منسلك انسلًا غير منظور في جسد المسيح السري»، والآخر غير الصالح الذي يناله الخلاص بنعمة المسيح وبركته تبعًا للرحمة التي تنال الجميع^(٣٨). ولا شك أن في هذا التصنيف حصر وربط لشتى أشكال الخلاص بالمسيحية، على نحو يفضي إلى القول ببطلان معتقدات الأديان الأخرى وإلغاء القيمة المعنوية والأخلاقية لدى البشر، ما لم تكن مرتبطة، بشكل أو بآخر، بالمسيحية.

وأما في الإسلام فإن رحمة الله تطل غير المسلم، بما يفعله من خير، ففي كل الشرائع ينبغي للمرء أن يفعل الخير كما ترسمه العقيدة التي يؤمن بها، وأن يسلك تجاه الشرائع الأخرى مسلكًا إنسانيًا بسيطًا، متسامحًا، متواضعًا. وأما القرار في من يعتنق العقيدة الصحيحة فمرجه إلى الله وحده يوم الحساب: ﴿فَأَسْتَفِهُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخَلِّفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨]. وفضلاً عن ذلك، فإن الخير في الإسلام يمثل قيمة ذاتية، إذ لما كان قبح وحسن الأعمال ذاتيًا، وليس عارضًا، فالعمل الخير سواء صدر من مؤمن أو كافر فماهيته خير؛ لأن الخير من كل شخص هو خير، والشر من كل شخص هو شر، فأمر الله ونواهيته تابعان للحسن والقبح الذاتيين للأفعال، وليس حسن وقبح الأفعال تابعًا للأوامر الإلهية^(٣٩).

وينبع هذا الإدراك من حقيقة أن الإسلام، على العكس من المسيحية، لا يوجد فيه ما يسمى بالخطيئة الأولى، ومن ثم فلا يوجد لدى المسلم هذا الشعور بالإثم والدونية كما هما لدى المسيحي التقليدي. نعم يحكى القرآن عن خطيئة آدم وحواء والأكل من الشجرة، بيد أن الإسلام لا يؤيد الاعتقاد القائل بأنها خطيئة أصلية تتابع النوع البشرى الذي بات، من جرائمها، ذا طبيعة فاسدة مدنسة محكوم عليها بالدونية، بل إن آدم نفسه الذي ارتكب الزلة الشيطانية، قد أصبح أول الأنبياء. أما خروجه من الجنة فلم يكن سقوطًا بمعنى الكلمة وإنما هو ذريعة لخلق أفق الإنسان الواسع. فمن اللحظة التي طرد فيها آدم «الإنسان» من الجنة لم يتخلص من الحرية ولم يهرب من المأساة فهو لا يستطيع أن يكون بريئًا كالحیوان أو الملاك، إنما كان عليه أن

يختار، أن يستخدم حريته في أن يختار أن يكون خيرًا أو شريرًا، باختصار أن يكون إنسانًا^(٤٠). هذه القدرة على الاختيار بصرف النظر عن النتيجة، هي أعلى شكل من أشكال الوجود الممكن في هذا الكون.

وهنا لا بد من التساؤل حول معنى الخطيئة في الإسلام؟ إنها كل فعل سىء أو شرير يقوم به الإنسان أو كل عمل يعمل في الحياة، يخالف فيه شرع الله وتعاليمه وغاياته في الوجود، تلك التي يكشف عنها النص القرآني المؤسس ثم الأحاديث النبوية الصحيحة. إنها بالقطع ليست أزلية ولا موروثه من آدم، فلا يتصور في الإسلام أن يحاسب إنسان على جريمة آخر مهما كان حجمها، ومهما كان موقع مقترفها في قومه سواء كان أبًا لفرد، أو كان شيخا لقبيلة، أو حاكمًا لشعب، أو قائدًا لأمة. فالمسئولية في الإسلام فردية: «ولا تزرؤا وزر أخرى»، لأنها قرينة بحرية الإرادة، ومحكومة بفضيلة الاختيار. وإذا كان الحساب النهائي يخضع لمشيئة الله وحده، وله فيه ميزان عدل لا يخطيء، فهو ينصب كذلك على عمل المسلم وحده، الذي ربما أصاب فينجو، وربما أساء وعندها فأمره إلى الله ورحمته التي تسبق عدله، فالله هنا هو واسطة المسلم الوحيدة إلى ذاته العلية بميزان رحمته بعد عدله إن شاء، طالما أن العبد أسلم وجهه إلى ربه فلم يشرك به أحدا.

كما أنها، أي الخطيئة، ليست حتمية بأى معنى بل تخضع للمصادفة والإرادة، إنها مسألة تواجهنا كل يوم وربما كل ساعة نتصر عليها فنستطيع تجاوزها أحيانا، ونقع في شراكها نتيجة لضعف إرادتنا أو قوة شهوتنا في أحيان أخرى. ولكن وقوعنا في الخطيئة لا يعنى هلاكنا الأبدى وإنما فقط حاجتنا للتوبة إلى الله. وقد أمرنا الله بالتوبة والاستغفار من الذنوب كبيرها وصغيرها، وإذا مات الإنسان على الإيمان فأمره مفوض إلى ربه فيما اقترفه من المعاصي إن شاء عذبه بقدر معصيته وإن شاء عفا عنه لحكمة يعلمها الله تعالى، ولا خلود لمؤمن في العذاب، إنما الخلود الأبدى حسب ما جاءت به النصوص الشرعية إنها هو للكافرين .. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨].

وإذا ترتبط النجاة بالأعمال، يصبح المسلم قادراً تماماً على تحقيق خلاصه الذاتى، ففى الإسلام توجد طرق للتكفير عن الذنوب يأتى على رأسها العبادات خصوصاً الصلاة التى تمحو السيئات بل تنهى عنها كنوع من الوقاية يسبق العلاج حيث يقول القرآن الكريم: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَى النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنْ أَيْلٍ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّكِرِينَ﴾ [سورة هود: ١١٤]، ثم الصدقات أو «الكفارات» وقد وردت كلمة «كفارة» أربع عشرة مرة في أربع عشرة

آية من آيات الذكر الحكيم. وأول هذه المرات العديدة هو ما نطق به المصحف الحكيم عندما أشار إلى المؤمنين بما نصه: ﴿إِنْ تَبَدُّوا لَأُصَدِّقْتُمْ فَنِعْمَ أَهْلٌ وَتَوْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا أَفْوَاقًا فَهُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيَكْفُرْ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [سورة البقرة: ٢٧١].

في هذا السياق لا تعدو فكرة التضحية في الإسلام حدود الواقعة الخاصة بالفداء الإلهي لإسماعيل عليه السلام عندما قرر أبوه ونبي الله إبراهيم أن يذبحه طاعة لأمر الله. والقرآن يروى قصة الفداء باعتبارها حدث تاريخي أسهم في تأسيس الدين التوحيدي / الحنيفي / الإبراهيمي، ويفرض على المسلم أن يعيد تمثيلها في رحلة الحج حينما يقوم الحاج، ويتجاوب معهم المسلمين جميعاً في عيد الأضحى، بذبح خروف كإعادة تمثيل لقصة الفداء. غير أن مقصود الفداء في الإسلام لا ينصرف إلى تحقيق أى نوع من الخلاص يتجاوز العقل والفعل الإنسانيين، كما أنه يتجاوز فكرة القربان البشرى لدى العقل البدائي، إلى مقصود أساسي وهو أن يستعيد المسلم، كصاحب الشريعة الخاتمة، الوعي التاريخي بمسار نبوات الدين التوحيدي وشرائعه السابقة.

وفي مقابل رفض الإسلام للخطيئة الأولى، يرفض كذلك فكرة «المخلص» المؤسسة للمسيحية، خاصة هذه الصيغة التي يرددها القوم في صلاتهم ويؤمنون بها: «بموته على الصليب، حيث تجمعت كل آلام البشر، تحمل الله، لأجل نجاتهم، آلامهم». فمثل هذا الفهم الدينى ينسب إلى الله أنه ليس بقادر على إنقاذ خلقه وتخليصهم دون أن يخلق إلهاً ليفتديهم ويتحمل عنهم آلامهم... وهذا التصور كسابقه يعارض تصور الإسلام للذات الإلهية، ولمعنى النبوة. فالقرآن الكريم يؤكد أن اليهود ما صلبوا المسيح وما قتلوه، إنما شبه لهم ذلك، لأن الله رفعه إليه: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]. وأما طريق الخلاص الحقيقي في الإسلام فينبع من جماع تصوره التوحيدي لطبيعة (الألوهية)، وجوهر العلاقة بين «الله» و«الإنسان». والذي كرس لحالة توازن وجودى رائق وشفاف تصنع نوعاً من التناغم الإيجابي بين السماء والأرض. فمن ناحية ثمة فجوة بين الله والإنسان لا تسمح بعارض من عوارض الشرك والمشابهة، ولا تجعل الله مثيلاً في الحس ولا في الضمير، فليس كمثل شىء. والله المثل الأعلى من صفات الكمال جمعاء، وله الأسماء الحسنى. غير أن سبيل الإنسان إلى السعادة الحقيقية هو أن يلتمس الطريق الذى يعينه على عبور هذه الفجوة ليقرب من الله ما وسعته الحيلة.

ويرفض الإسلام كذلك فكرة الاختيار أو التفضيل التى تدعيها اليهودية (سفر التكوين)،

فالإسلام لا يتصور معتنقه مختاراً بشكل مسبق ونهائي، لأنه دين إنساني، وفكرة التفضيل السابقة على الوجود لأي فرد أو شعب أو جنس لا تعدو نوعاً من العنصرية المقيتة، ولا يمكن فهمها في سياق دين إلا إذا كان هذا الدين / الإله هو دين / إله قبيلة أو شعب بذاته، كما تصور اليهود الله كحاكم قومي لهم جل شأنه وعلا. ومن ثم فالمسلم يُفَضَّل عند الله فقط بإيمانه العميق، وفعله الأخلاقي لعمارة الأرض المستخلف عليها، ورفعة دين الله (التوحيد) بما في ذلك من مسئولية توصيل هذا الدين إلى كل الناس (العالمين) لا التمتع به وحده. فالمسلم قريب من الله بقدر ما كان جسراً للإسلام إلى خلق الله، فإن حجبهم عنهم ليستأثر به وقع في الإثم وابتعد عن الله.

ثالثاً: حدود التداخل اليهودي المسيحي .. مع الإسلام

إذا كنا في الجزء السابق من هذا الفصل قد حاولنا الكشف عن منطق التكامل الإسلامي مع الشريعتين السابقتين عليه، ففي هذا الجزء ثمة محاولة لترسيم حدود واضحة المعالم، لهذا المنطق التكاملي: متى يتفق الإسلام مع هاتين الشريعتين ومتى يفترق عنهما، متى يثبت ومتى ينفي، فيما يتحد وفيما يختلف، وأين كان اتحاده كلياً، وأين كان جزئياً؟.

هنا يثير سير و. مونتجمري وات قضية وإشكالية مهمة، إذ يرى: «أن الإسلام قد بدأ نزاعاً إلى الوحدة نحو اليهود والمسيحيين .. إلا أنه أتى وقت تحولت فيه هذه «الرغبة في الاتحاد» إلى رغبة في عدم الاتحاد، ولم تأت هذه الرغبة إلا بعد أن تحقق محمد ﷺ أنه كان من الضروري لحرته أن تحتفظ بشخصيتها المحددة وأن يتجنب أى استيعاب في اليهودية أو المسيحية». ويضيف: «لقد كان الإسلام قد أكد نفسه بالفعل كدين مستقل عن الدينين الأقدمين، اليهودية والمسيحية، ونقول عن حق أنه بالفعل كان يفوقهما أو كان أرقى منهما»^(٤١). ولديه، فإن الشعور بالتفوق بدا دافعاً للإسلام نحو الاستقلال المتزايد.

وفي الحقيقة يبدو السيد «وات» مصيباً في زاوية، ونزيهاً في الثانية، ولكنه يبدو انتقائياً في الثالثة. فهو يعترف بنزوع محمد إلى التوحد مع اليهودية والمسيحية، وهنا يبدو مصيباً، كما يعترف بتفوق الإسلام على الديانتين وتجاوزه لهما معاً، وهو هنا يبدو نزيهاً تماماً، غير أنه يسعى تفسير حالة الانفصال التي تنامت بين الإسلام وبينهما إذ يرجعه إلى شعور محمد بعدم الاحتياج إليهما بعد نجاحه في تثبيت شريعته، وكأن الرؤية التوحيدية هي مجرد موقف ذرائعي أو نفعي غير راسخ في جوهر الشريعة الإسلامية. وخطورة هذا التفسير ينجم عن قول السيد وات في

موقع آخر: «إن كل حركة دينية تبدأ نقية، ولكنها تكون عرضة للتحريف في غضون جيل أو جيلين، والدليل على ذلك هو الإنكار اليهودي للمسيح، ورفض المسيحيين لمحمد ﷺ كنبى، وبناء المسلمين لسلسلة من الدفاعات الفكرية ضد المسيحيين واليهود على سواء»^(٤٢). فكانه يومئ إلى أن تلك الرغبة في الانفصال قد نتجت عن تحول أو «انحراف» داخل الإسلام نفسه بعد هذا الجيل أو هذين الجيلين اللذين حددهما.

ولا شك في أن هذا التفسير إذا كان هذا قصده يبدو تبريراً بل وفاسداً إذ يتجاهل حقيقة أن الدينين الأقدمين هما اللذان رفضا الدين الأحدث، الذى كان باعتراف السيد وات هو الأكثر تفوقاً عليهما، ومن ثم فلم يكن متصوراً له أن يخضع هو لتصوراتهما، بل كان يفترض أن يخضعا هم لتصوراته التوحيدية النقية إذا ما أرادا البراء من حال الانحراف، والعودة إلى الأصل التوحيدي النقى، ولكنهما لم يفعلا ذلك بل واجها الإسلام بالرفض ثم العداء وخاصة يهود المدينة، ومن ثم كان منطقياً هنا أن تزداد الهوة بفعل حال الإنكار لديهما، وهو ما يعترف به السيد «وات» عندما قال في الموضع الأخير نفسه: «لو احتفظ يهود العصر ومسيحيوه بيهوديتهم ومسيحياتهم في حالة نقاء لاعترفوا بالرسالة التى ألقاها الله إليهم عن طريق محمد ﷺ تماماً كما فعل ورقة بن نوفل الذى أفادت الروايات أن استجابته كانت إيجابية لمحمد ﷺ»^(٤٣).

ومن وجهة النظر الإسلامية، أن ثمة مرحلتين أساسيتين في سياق جدل الشريعة المحمدية بالشرائع السماوية السابقة:

*** المرحلة الأولى** وهى في صورتها الأولى لم تبعد عن منبعها، ولم يتغير فيها شىء بفعل الزمان ولا بيد الإنسان. وهنا فإن الإسلام يركز على إثبات الشريعتين، على نحو ما أسلفنا من إصرار القرآن، نص الإسلام المركزى، ومحمد ﷺ رسول الإسلام الخاتم، من تأكيد على شرائع التوحيد السابقة، إذ يعلمنا القرآن أن كل رسول يرسل، وكل كتاب ينزل، قد جاء مصداقاً ومؤكداً لما قبله. غير أن هذا التصادق الكلى بين الكتب السماوية لا يعنى أن تكون الكتب المتأخرة مجرد تجديد للمتقدمة وتذكير بها، فلا تُبدل فيها معنى، ولا تُغير حكماً، وإلا لما كانت هناك أهمية للكتب الجديدة، والنبوات التالية وكان ممكناً الاعتماد على تلك التى سبقت وعلمها الناس، فكانت التوراة كافية ولا حاجة للإنجيل والقرآن مثلاً.

وهنا يميز الفقيه د. محمد عبد الله دراز بين نوعين من التصديق: أولهما تصديق القديم مع الإذن ببقائه واستمراره، وثانيهما تصديق له مع إبقائه في حدود ظروفه الماضية، وهو ما يرجع

إلى حقيقة أن الشرائع السماوية تحتوى على نوعين من التشريعات: خالدة لا تتبدل في الأصقاع والأوضاع كالوصايا العشر ونحوها، فإذا فرض أن أهل شريعة سابقة تناسوا هذا الضرب من التشريع جاءت الشريعة اللاحقة بمثله، أى أعادت مضمونه تذكيراً وتأكيذاً له. وأخرى موقوتة بأجال طويلة أو قصيرة وهذه تنتهى بانتهاء وقتها وتجىء الشريعة التالية بها هو أوفق بالأوضاع الناشئة الطارئة، ولولا اشتغال الشريعة السماوية على هذين النوعين ما اجتمع فيها العنصران الضروريان لسعادة المجتمع البشرى: عنصر الاستمرار الذى يربط حاضر البشرية بماضيها وعنصر الإنشاء والتجديد، الذى يعد الحاضر للتطور والرقى اتجاهاً إلى مستقبل أفضل وأكمل. وهذا والله أعلم، هو تأويل قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، ولكن يجب أن يفهم أن هذا وذاك لم يكن من المتأخر نقضاً للمتقدم، ولا إنكاراً للحكمة فى إبانها، وإنما كان وقوفاً بها عند وقتها المناسب، وأجلها المقدر^(٤٤).

وفى سياق النوع الأول من التصديق، حيث يكون الإثبات كاملاً، أكد الإسلام أولاً صحة المصدر للدينين اليهودى والمسيحى، بل إن بعض كتاب اليهودية، اعترفوا بفضل الإسلام عندما أطلق على اليهود، ولأول مرة، هذا اللقب العميق الدلالة، المثير للاحترام والإعجاب، وهو تعبير «أهل الكتاب»، وهذا التعبير بالطبع، يشمل المسيحيين، فى زمن كان العالم كله يتبارى فى إطلاق النعوت المشينة على اليهود، فيما تعبير أهل الكتاب لا يمكن أن ينطلق من موقع عنصري أو محاولة ازدراء أو انتقاص. فالكتاب هو آية الإسلام الكبرى. والتصور الإسلامى يدور أساساً حول تقدير وتعظيم «الكتاب» حتى إن حرية العقيدة مكفولة لأية جماعة لديها «كتاب» وقد فسر فقهاء الإسلام عدم فرض الإسلام على المجوس وقبول الجزية منهم بأنهم كان لديهم كتاب وأضاعوه. ومن ثم فإطلاق لقب «أهل الكتاب» على المسيحيين واليهود، هو موقف ينضح بالتكريم والأخوة، والمحاسبة أيضاً، حتى وإن كان ينطلق من موقع الصدق مع النفس، أو من الحقيقة الإلهية التى لا تنطق عن الهوى^(٤٥).

وفى السياق التوكيدى ذاته، نجد القرآن الكريم فى عديد من سوره وخاصة الإسراء، يؤكد على الوصايا العشر الأخلاقية / التشريعية التى سلف ذكرها جميعاً فى صيغتين موزعتين بين الإصحاحين العشرين، والرابع والثلاثين من سفر الخروج، والخامس من سفر التثنية، وإن تغير التسلسل ووجد ثغرات، تم ملؤها فى سور أخرى كالأنعام والمؤمنون. ومما ورد فى القائمة من الوصايا المذكورة فى سورة الإسراء: تحريم تقديس آلهة أخرى إلى جانب الرب [آية: ٢٢]، ووصية طاعة الوالدين [آية: ٢٣ - ٢٥]، الالتزام بصلة الرحم ومساعدة الأقارب

والفقراء والمحتاجين [آية: ٢٦ - ٣٠]، فتحريم قتل الأطفال ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمَّا لَكُمْ﴾ [آية: ٣١]، وتحريم الزنا [آية: ٣٢]، وتحريم القتل عموماً [آية: ٣٣]، وتحريم حب مال القريب (واستعمال الكيل والميزان المغشوش) تقارن بالوصية السابقة [آية: ٣٤ - ٣٥] هذا ما ورد في سورة الإسراء. أما في سورة الأنعام فيرد فيها تحريم الشهادة الزور والتي يجب أن تكون تابعة لما سبق. وتبدأ الوصية في سورة الأنعام بطلب مميز ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي﴾ [آية: ١٥١]. والقائمة في الأنعام بعد ذلك مشابهة للقائمة في سورة الإسراء. وتنتهي بوصية ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [آية: ١٥٢]. وتجد مقابلة أخرى في سورة الفرقان، وأكثر إيجازاً في سورة النحل [آية: ٩٠ - ٩٤]، والمؤمنون [آية: ٢ - ٨]، والممتحنة [آية: ١٢] (٤٦).

وأما في سياق التأكيد على المسيحية، فإن الإسلام يعتبر عيسى عليه السلام نبياً من أنبياء الإسلام، فقد أسلم لله كما يدل على ذلك المعنى الحرفي للغوى للفظ «مسلم»، بيد أنه ليس بحال من الأحوال خاتم النبيين. وتتعلق كذلك بقبول المسيحية: «طالما ظلت مقصورة على «الجوهر المشترك» للتوحيد وهو تأكيد وجود الإله، وأنه يعنى ويهتم بعالمنا، وأنه مبدأ الخير وأصل النظام في الكون، وأنه بالتالى أصل التجربة الأخلاقية، أى معرفتنا بالخير وتفضيلنا له على الشر، ومقتنا للشر وكفاحنا ضده، كما تُقبل أيضاً دعوى أننا إذا صلينا له، فيمكن أن نوجد صلة به، وأنه بفضل هذه الصلة يساعدنا ضد الشر» (٤٧).

كما يؤكد القرآن على موقف المسيحية الإيجابية من عالمية الدين، وعلى رفضها للفهم اليهودي القبل، ففي سورة البقرة [آية: ١٢٤] يكون الحديث عن عمليتين هما الوعد والعهد. وبينما تشير التوراة إلى الوعد بالأرض [التكوين، ١٥: ١٨ - ٢١]، فإن القرآن يؤكد على أن الوعد هو الخلاص عن طريق الإيمان. وهنا ينظر القرآن إلى إبراهيم برؤية الموروث النصراني. فالمسيح قد تجادل مع اليهود الذين تباهاوا بأصلهم واستمدوا من ذلك خلاصهم [متى، ٣: ٩]. ولكن القرآن يؤكد على أن الانتساب إلى إبراهيم لا يفيد في الخلاص إذا فقدت العقيدة مؤكداً على قول بولس: «إبراهيم أبو المؤمنين» [الرسالة إلى أهل رومية ٤: ١٦]. فالعهد مع إبراهيم يشير إلى المؤمنين به وليس إلى الذرية التى من صلبه فقط ... لأنه «نموذج لكل البشر». ورغم أنه اعتنى بالورثة من صلبه فأراد أن يدرك ضمهم في العهد، وهو ما قد سمح له به، إلا أن المخطئين منهم سيقون بعيداً عن العهد، بينما الناس الذين يتخذون إبراهيم إماماً هم الصالحون والمؤمنون، ويمكن أن يكون بين هؤلاء المؤمنين ذرية من صلبه ولكن هذا لا يجعل لهم حقوق أكثر من المؤمنين الآخرين (٤٨). وهذا يعنى أن العقيدة الصحيحة ليست منحدره من إبراهيم جسدياً، بل روحياً وإيمانياً.

وإضافة إلى ما سبق من تصديق قرآني للمسيحية، ثمة تأكيد أيضًا من السنة النبوية على ما جاء في بعض الأناجيل، ففي حديث صحيح للإمام البخاري يروى عن الرسول ﷺ «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه» (البخاري: ١). وهو ما يشبه كثير ما جاء على لسان بطرس الرسول للمسيح ﷺ: «ها نحن قد تركنا كل شيء وتبعناك فقال لهم الحق أقول لكم: إن ليس أحد ترك بيتا أو أخوة أو امرأة أو أولادًا من أجل ملكوت الله إلا ويأخذ في هذا الزمان أضعافًا كثيرة، وفي الدهر الآتي الحياة الأبدية» (إنجيل لوقا، ١٨: ٢٨-٣٠). وعلى هذا النحو يتبين لنا كيف كانت الشرائع السماوية، برغم بعض الإخفاقات، والنزعات الشاذة، خطوات متصاعدة ولبنات متراكمة في بنيان الخيال الديني التوحيدي، وما يترتب عليه من مثل وجودية، وغايات أخلاقية. وهنا كانت مهمة اللبنة الأخيرة «الإسلام» أنها أكملت البنيان وملأت ما بقى فيه من فراغ، وأنها في الوقت نفسه كانت بمثابة حجر الزاوية الذي سملك أركان البناء. وصدق الله حين وصف خاتم أنبيائه بأنه ﴿جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الصفافات: ٣٧]، وحين وصف اليوم الأخير من أيامه بأنه كان إتمامًا للنعمة وإكمالًا للدين: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣].

وأما النوع الثاني من التصديق، أي الإثبات الجزئي مع التعديل، فينعكس في روح التطور الجدلي لسير التشريع السماوي في الشرائع الثلاث، إذ نجد كل شريعة جديدة تحافظ على الأسس الثابتة التي أرستها الشريعة السابقة عليها، ثم تزيد عليها ما يشاء الله زيادته، فالتوراة مثلاً قد عنيت بوضع المبادئ الأولية لقانون السلوك «لا تقتل» .. «لا تسرق» ... إلخ، وكما أوضحنا سلفاً حيث الطابع البارز فيها هو طابع تحديد الحقوق وطلب العدل والمساواة بينها. ثم نرى شريعة الإنجيل تجيء بعدها فتقرر هذه المبادئ الأخلاقية وتؤكددها، ثم تترقى فتزيد عليها آداباً مكملة: «لا تراء الناس بفعل الخير، أحسن إلى من أساء إليك»، ونرى الطابع البارز فيها التسامح والرحمة والإيثار والإحسان. وأخيراً تجيء شريعة القرآن فنراها تقرر المبادئ كليهما في نسق واحد: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠] مقدرة لكل منهما درجته في ميزان القيم الأدبية مميزة بين المفضول ومنها والفاضل: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٠]. ثم نراها وقد أضافت إليهما فصولاً جديدة صاغت فيها قانون آداب اللياقة، ورسمت بها مناهج السلوك الكريم في المجتمعات الرفيعة في التحية والاستئذان، والمجالسة والمخاطبة إلى غير ذلك، كما نراه في سورة النور والحجرات والمجادلة^(٤٩).

ولعل إمعان النظر يكشف عن أن هذين المبدئين لا يعدوان وجهين أو درجتين من قانون واحد خالد. إنهما طرفان يتحرك بينهما القانون الأخلاقي فلا يستطيع أن يخرج عن حدودهما. فضلاً عن أنه لا يستطيع عقلاً أن ينحاز نحو أحدهما ويستبعد الآخر نهائياً. فالعدل يكلف كل من يرغب في استخدامه حقه أن يلتزم بحدود إنسانية لا ينبغي أن يتعدها. أما من يرغب في التنازل عن حقه بدافع من الكرم والأريحية فلا غبار عليه. فالإحسان يدعونا إلى كريم العفو من غير أن يذهب إلى حماية الجريمة وتحييد الرذيلة^(٥٠). ولكن إتمام هذا العمل على حساب الفضائل الأخرى التى تفوقه أهمية يعتبر عملاً متناقضاً ويمكننا أن نتمسك بأحد الطرفين حسب ما تقتضيه الحالة، وذلك كما يتطلب أحياناً علاج المرض الواحد الاستعانة بطرق مختلفة.

ولهذا فإن كلاً من منهج العهد القديم ومنهج العهد الجديد، إما أنها متكاملان أو متبادلان، أو أنه لا مفر من الاعتراف بأنه لا ينبغي أن يحكم كل منهج منهما مستقلاً عن الآخر إلا مجموعة محدودة من البشرية أو مرحلة معينة من التاريخ. والإنجيل وهو يقدم لنا الوحدة التى لا تنفصم لأبائنا الأولين كمثال أعلى يبدو أنه يقبل السلوك الواقعى القاسى من الذين لا يعرفون كيف يرتبون الأمور بطرق أخرى. والتوراة من جانبها التى كثيراً ما تطالب بقانون النفس بالنفس والجرح بالجرح - تدعونا أحياناً إلى العفو عن المعتدى، وعدم الثأر من غيرنا: «لا تبغض آخاك فى قلبك. إنذاراً تنذر صاحبك ولا تحمل لأجله خطية. لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك بل تحب قريبك كنفسك. (لاويين، ١٩: ١٧-١٨). فالقاعدة الأخلاقية الصحيحة إذاً هى التى تضمنها كل من الكتابين المقدسين بحيث احتوى كل منهما على جزء من الآخر مستتراً إلى حد ما. ولقد تولى القرآن الكريم إعلان هذه القاعدة الكاملة واعتنى كل العناية بتوضيح عنصرها وإبراز قيمة كل عنصر فى ذاته فيقول: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ (١٣٦) وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ ﴿[النحل ١٢٦-١٢٧]﴾^(٥١).

وعلى المنوال الجدلى نفسه تأتى آداب التعامل مع الغير فى الديانات الثلاث. فالنقطة البارزة فى القانون الأخلاقى للديانة اليهودية، هى هذا الحاجز العالى القائم بين الإسرائيل وغير الإسرائيل. فأى خير يسديه الإسرائيل لا بد أن يكون مقتصرًا على شعبه، وأن لا يتعدى وطنه (ولا يشمل الغرب المقيم معه) «للأجنبى تقرر برى ولكن لأخيك لا تقرر برى» (تثنية، ٢٣: ٢٠). «الأجنبى تطالب وأما ما كان لك عند أخيك فتبرئه يدك منه» (تثنية، ١٥: ٣). «وإذا افتقر أخوك عندك وبيع لك فلا تستعبده إستعباد عبد» (لاويين، ٢٥: ٣٩) «لا تتسلط

عليه بعنف ... وأما عبيدك وإماؤك الذين يكونون لك فمن الشعوب الذين حولكم ... وأيضا من أبناء المستوطنين النازلين عندكم منهم تقتنون» (لاويين، ٢٥: ٤٣ - ٤٥) (٥٢).

أما قانون الأخلاق المسيحي فكان له الفضل في إسقاط هذا الحاجز الذي كان يفصل بين الإنسان وأخيه الإنسان «لأنه إذا أحببتم الذين يحبونكم فأى أجر لكم؟ وإن سلمتم على إخوانكم فقط فأى فضل تصنعون؟» (متى ٥: ٤٦ - ٤٧). ولكن في مقابل ذلك لا نجد في الأنجيل هذا الالتحام الاجتماعي وهذا الشعور بالمسئولية الجماعية، الذي تتضمنه النصوص العبرية مثل: «(هذه الكلمات) قصها على أولادك» (تثنية، ٦: ٧) «فتتزعون الشر من بينكم» (تثنية، ١٣: ٥) «تحتفظون جميع فرائض جميع أحكامي وتعلمونها لكي لا تقذفكم الأرض» (لاويين، ٢٠: ٢٢). ذلك أن الفضيلة الاجتماعية المسيحية، كما تقدمها الأنجيل، تتعلق بالعلاقات بين الأفراد أكثر من دلالتها على الروح الجماعية بصفة أساسية؛ حيث كانت الروح الجماعية في الماضي تستهدف غرضين: صالح الجماعة من ناحية، وتمييزها عن صالح الغير من ناحية أخرى. ولكن المحبة المسيحية، بامتدادها خارج الحدود الإقليمية وبرغبتها في احتواء الإنسانية كلها، أحسنت صنعا بإبطال هذا الطابع العنصري، واستبداله بأخوة عالمية. ولكنها، في الوقت نفسه، لم تركز اهتمامها بالقدر الكافي على تقوية الرابطة المقدسة للجماعة (٥٣).

وأما الإسلام فقد حاول أن يجمع بين الفضيلة العامة والفضيلة الجماعية، مؤكداً على أننا وفي الوقت الذي نراعى فيه قلبياً محبة عالمية، نستطيع أن نخلق في ظل هذه الأسرة العالمية الكبرى أسرة أصغر وأكثر ترابطاً، وأكثر إدراكاً لكيانها وكأنها مجموعة من الخلايا تكون كياناً عضوياً داخل ذلك الجسم الكبير. هذا الجمع هو ما يعلمنا إياه القرآن الكريم، إذ يؤكد على أنه خارج الأخوة في الله توجد الأخوة في آدم ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠] ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [١٣] [الحجرات: ١٣]، وأن اختلاف المشاعر الدينية لا يجوز أن يحول بيننا وبين أن نبادل إخواننا في الإنسانية المحبة والإحسان، وأن قسوة الكفار علينا لا ينبغي أن تدفعنا إلى العدوان ولا لأن نكون غير مقسطين في معاملتهم ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَنُقْطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]. ولقد حرم على المؤمنين أن يتعاملوا بالربا مع أى إنسان ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، وبين أن التقى العادل في محيط الجماعة الإسلامية هو كذلك خارجها: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّتِينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾

﴿٧٥﴾ بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿[آل عمران: ٧٥ - ٧٦]. وإذا كان على المسلم في بعض الظروف أن يبدي عناية خاصة في فك أسر إخوانه المسلمين، فإن عتق العبيد بوجه عام يعتبر إما التزاماً عليه وإما عملاً يستحق التقدير ويحث عليه القرآن دائماً ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ [النساء: ٧٥]. وهكذا تتطور فكرة الفضيلة العامة التي أعلنها الإنجيل، وتحدد أكثر فأكثر عندما تتسع لتشمل مجالات الحياة المختلفة^(٥٤).

وفي قضية الطلاق يمكن ملاحظة النزعة الجدلية نفسها لدى الإسلام فيما بين الشريعتين الآخرين، فمقابل حرية بدون قيد يبدو وكأن التوراة قد منحتها للزوج لكي يطلق زوجته عندما يرى فيها شيئاً يثير «الخلج» أو عندما يشعر «بالكرهية» نحوها، يبدو الإنجيل وكأنه يعارض حل الرابطة الزوجية إلا في حالة الخيانة. أما القرآن الكريم فلا يحرم الطلاق كالمسيحية، ولكنه إذ يبيحه كاليهودية، يبين الحواجز التي يجب على الإنسان أن يجتازها قبل أن يفكر في فسخ هذه العلاقة المقدسة. وفي موضع آخر يوضح المحاولات التي يجب بذلها للتوفيق بين الزوجين قبل الانفصال نهائياً. وبعد كل هذا فإن من يرجع عن قراره في الطلاق يؤدي عملاً يمحو سيئاته، ويجلب له مغفرة ربه. فالطلاق في نظر الإسلام ليس عملاً مباحاً يغير حدود أو يؤدي بغير اكتراث، ولهذا يصفه الرسول ﷺ بأنه «أبغض الحلال إلى الله»^(٥٥).

وأخيراً وعلى صعيد تشريعات الطعام، نجد أن الإنجيل قام بتعديل بعض أحكام التوراة إذ أعلن عيسى أنه جاء ليحل لبنى إسرائيل الذي حرم عليهم ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيَّنَّتْ يَدَىٰ مِنَ التَّوْرَةِ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي هُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجَعَلْتُكُم بِأَيِّهِ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ [آل عمران: ٥٠]. كما أن القرآن جاء بتعديل بعض أحكام الإنجيل والتوراة إذ أعلن أن محمداً جاء ليحل للناس كل الطيبات، ويحرم عليهم كل الخبائث، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ﴿الَّذِينَ يَقْبَعُونَ الرُّسُولَ الَّذِينَ الَّذِينَ يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ، أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

* وأما المرحلة الثانية الأساسية في بحث العلاقة بين الشريعة المحمدية والشرائع السابقة، فبعد أن طال الأمد عليها ونالها شيء من التبدل والتحول. وقد رأينا في المرحلة

السابقة كيف كان القرآن يعلن عن نفسه دائماً أنه جاء: «مصدقاً لما بين يديه من الكتب». وأما في هذه المرحلة فنرى القرآن يضيف إلى هذه الصفة صفة أخرى، إذ أعلن أنه جاء أيضاً «مهيئاً» على تلك الكتب [المائدة: ٤٨] أى حارساً أميناً عليها، وتقضي الحراسة الأمانة على تلك الكتب ألا يكتفى الحارس بتأييد ما خلده التاريخ فيها من حق وخير، بل عليه فوق ذلك أن يحميها من الدخيل الذى عساه أن يضاف إليها بغير حق، وأن يبرز ما تمس إليه الحاجة من الحقائق التى عساه أن تكون قد أخفيت منها^(٥٦).

وهكذا كان من مهمة القرآن أن ينفي الزوائد عن الكتب المقدسة، وأن يتحدى من يدعى وجودها أصلاً في تلك الكتب: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: ٩٣]. كما كان من مهمته أن يبين ما ينبغى تبيينه مما كتّمه منها: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة: ١٥]. وجملة القول هنا أن علاقة الإسلام بالديانات السابوية في صورتها المنظورة تتأسس على تزواج جدلى بين النفى والإثبات، فهى علاقة تصديق لما بقى من أجزائها الأصلية، وتصحيح لما طرأ عليه من إضافات غريبة عنها، إذ نرى القرآن يحللها ويفصلها، فيستبقى ما فيها من عناصر الخير والحق والسنة الصالحة، وينحى ما فيها من عناصر الباطل والشر والبدعة.

ولا شك في أن اعتراف الإسلام بصحة الكتابين مصدرا وتجنبه في الوقت نفسه مسئولية ما بهما من تناقضات مع الرؤية التوحيدية، أكبر دلائل صدقه كشرعية خاتمة، فلو كان الإسلام من تدبير بشر مهما كانت حكمتهم، لكان الأسهل عليهم، إعلان زيف الدينين من الأساس، خاصة وأنها لا عزوة لهما في جزيرة العرب، ولا ضرورة تحتم عليه مهادنتهما، فالرسول لم يكن مضطراً للمهادنة أو كسب اليهود والنصارى، ولكن لأن الإسلام هو الدين الحق، كان لا بد أن يشهد بالحقيقة .. وهى صحة التنزيل على موسى وعيسى، ومن ثم صدور التوراة والإنجيل من نفس المصدر الذى أنزل منه القرآن، وفي نفس الوقت ألقى بالتحدى المهول، وهو إعلان أنها قد تعرضا لتحريف وتعديل على يد البشر، مما يستحيل معه التمييز بين ما بقى من الوحي الأصلى وبين ما أدخلته الأهواء والتعديلات على يد الحكام والكهان. وهنا يدور الجدل بين الإسلام والمسيحية حول موضوعين/ عقيدتين أساسيتين، أولاهما هى العقيدة الإلهية «الوحدة والثالث»، وثانيتهما هى عقيدة الخلاص أو مسألة صلب المسيح فداءً للمؤمنين به.

فعلى صعيد العقيدة الإلهية، لا يتوانى الإسلام لحظة عن التأكيد على الوحدانية، ورفض التثليث، الذى ينفيه القرآن بشكل حاسم، وفى غير موقع أو مكان. ففي سورة مريم

يعرف المسيح بنفسه عندما تحدث وهو طفل على ذراع أمه ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠]. ما يمثل رفضاً واضحاً للعقيدة النصرانية عن الطبيعة الإلهية للمسيح. وفي المقابل يتكرر التأكيد على طبيعته البشرية مرات عديدة: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَفِيَ وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [آل عمران: ٥١] قارن أيضاً المائدة [٧٢، ١١٧]، مريم [٣٦]، الزخرف^(٦٤). ويطلب المسيح من البشر الطاعة؛ لأنه نبي: ﴿وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ [آل عمران: ٥٠]. وتعد طاعة الأنبياء نتيجة مخافة الله. فالنبي يطلب الطاعة من البشر باسم الرب ويتكليف منه. وتلقى المسيح الكتاب، والإنجيل، لأنه نبي [الحديد: ٢٧]، والمتضمن ﴿هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٤٨]. ويقول الملاك لمريم في صورة موعظة ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ [آل عمران: ٤٨].

وفي ضوء الآيات القرآنية المتعلقة بعيسى عليه السلام، يمكن استخلاص عدد من الحقائق الأساسية حول طبيعته وحدود دوره:

أولاً: إن عيسى بشر لا أكثر ولا أقل، وليس ابناً لله لأن الله لم يلد ولم يولد. وقد خلق الله عيسى كما خلق الناس جميعاً أى بقوله: كن، وكن هذه هى فعل الله وعلم ذلك، فعندما يقول القرآن إن عيسى خلق بكلمة الله فهذا يعنى فقط بأمر الله أى بالنفحة الإلهية التى لا علاقة لها بالكلمة Logos المذكورة فى إنجيل «يوحنا» والتى تطورت فيما بعد بشكل كبير فى اللاهوت المسيحى، وأى مسلم لا يفهم من دلالة الـ «كلمة» المذكورة فى الآيات (٣٩، ٢٤٥) من سورة آل عمران والآية (١٧١) من سورة النساء إلا دلالة كلمة كن التى تنطبق على كل المخلوقات، والله يقول كن لعيسى فيكون عيسى وهذا كل ما فى الأمر وأى تفسير آخر يعد فاسداً ولا يمكن قبوله^(٥٧). ولعل هذا الإدراك كان مستقراً عند اليهود، حيث نرى فى إنجيل يوحنا مواجهة بين يسوع والبعض منهم، كان سببها أن يسوع شفى رجلاً كسباً يوم السبت وطلب إليه أن يحمل سريره ويمشى «ولهذا كان اليهود يطاردون المسيح ويطلبون أن يقتلوه لأنه عمل هذا فى يوم السبت. أجابهم يسوع أبى يعمل حتى الآن وأنا أعمل. فمن أجل هذا كان اليهود يطلبون أكثر أن يقتلوه؛ لأنه لم ينتقض السبت فقط، بل قال أيضاً إن الله أبوه معادلاً نفسه بالله». (يوحنا ١٦: ٥-١٨).

ثانياً: إن عيسى ما هو إلا رسول من رسل الله مثله فى ذلك مثل بقية الرسل، فهو ليس أحد أقانيم الثلثية والى هى الأب والابن والروح القدس. وهو ما كان اليهود أيضاً يدركونه، فعندما قال يسوع إنه ليس معادلاً لله فحسب كأبيه، ولكنه أيضاً واحد مع الأب، جاء بعض

قادة اليهود الدينين إلى يسوع أثناء احتفالات عيد التجديد بأورشليم، وسألوه عما إذا كان هو المسيح. أجاب يسوع عن سؤالهم بقوله: «أنا والآب واحد» (يوحنا، ١٠: ٣٠) «فتناول اليهود أيضًا حجارة ليرجموه». أجابهم يسوع «أعمال كثيرة حسنة أريتمكم من عند أبى. بسبب أى عمل منها ترجموننى. أجابه اليهود قائلين: لسنا نرجمك لأجل عمل حسن بل لأجل تجديف. فإنك وأنت إنسان تجعل نفسك إلهًا. (يوحنا، ١٠: ٣١-٣٣).

ثالثًا: إن عيسى قام بمعجزاته ليس بقوته الذاتية ولا إرادته الذاتية ولكن بقدرة الله وتلك هى حالة بقية الأنبياء الآخرين في معجزاتهم، ومن المعجزات المذكورة في الأناجيل لا يذكر القرآن سوى ثلاثة شفاء الأعمى انظر (متى، ٨: ٣٠-٣١، ٢٠: ٢٩-٣٤). (مرقس، ٢: ١١-١٢، ١٠: ٤٦-٥٢)، (لوقا، ١٨: ٣٥-٤٣). وإبراء الأبرص، انظر: (متى، ٢٨: ٢-٤)، (مرقس، ١: ٤٠-٤٥)، (لوقا، ٥: ١٢-١٦، ١٧: ١١-١٩). وإحياء الموتى (لوقا، ٢٧: ١٢-١٥، ٨٠: ٤٩-٥٦)، (يوحنا، ٩: ٣٢-٤٤). وعلى عكس ذلك فإن معجزة الطير المصنوعة من الطين ليست مذكورة في الأناجيل الأربعة^(٥٨).

رابعًا: إن القرآن، ومع اعترافه الكامل بمعجزات المسيح، إلا أنه يراها شاهدة فقط على نبوة عيسى، وأنه رسول الله ليس إلا، وهذا مناقض تمامًا لما فهمه آباء الكنيسة المسيحية من دور للمعجزات التي قام بها يسوع المسيح في الواقع، إذ تصوروا أنها تثبت ألوهيته. ويتفق القرآن في ذلك مع كلام المسيح نفسه إذا كانت كلمة «أب» تفهم بالمعنى العام للكلمة وهو «رب» أى «أبو الناس جميعًا ومربيهم»^(٥٩). وهذا هو كلامه «إن الأفعال التي منحنيها الأب لأقوم بفضيلها بتلك الأعمال تشهد في ذلك أن الأب هو الذى أرسلني» (يوحنا، ٥: ٣٦)، والأفعال التي أقوم بها باسم أبى هى التي تشهد لي» (يوحنا، ١٠: ٢٥) ولكن المشكلة كلها هى معرفة ما إذا كان علماء اللاهوت المسيحيون سيقبلون هذا التفسير لكلمة أب وهو الله الذى لم يلد!

ولعل الملاحظة الأهم في هذا السياق، أن الكتاب المقدس بعهديه طالما تهور في إطلاق الألوهية على الأناسى غير عيسى، فمثلاً جاء في الإصحاح السابع من سفر الخروج: «فقال الرب لموسى: انظر، أنا جعلتك إلهًا لفرعون، وهارون يكون نبيك». وجاء في الإصحاح الرابع من السفر المذكور: «هو يكلم الشعب عنك، ويكون لك فمًا، وأنت تكون له إلهًا». وقد ذكرت كلمة «ابن الله» كذلك على غير «عيسى»، فأطلقت على آدم «ابنى آدم ابن الله» (لوقا، ٣: ٣٨). وقال كذلك عن يعقوب «هكذا يقول الرب: إسرائيل (*) ابنى البكر». وأطلقت على داود:

(*) يعنى يعقوب.

«هو يدعونى أبى، أنا أيضاً أجعله ابنى» كما فى (مزمو ر ٨٩). وعلى سليمان بن داود، كما ورد فى أخبار الأيام الأولى «يكون لى ابناً وأنا له أباً» وعلى جميع بنى إسرائيل: «أنتم أولاد الرب إلهكم» (تثنية، إصحاح ١٤). وأطلقت على جميع الناس: «الناس أبناء الله» (تكوين، إصحاح ٦). وعلى المؤمنين فقط: «لتكونوا أبناء أياكم الذى فى السموات» (متى، إصحاح ٥)، و«لا تدعوا لكم أباً على الأرض لأن أباكم واحد، الذى فى السموات» (متى، إصحاح ٢٣). وعلى المصلين «فصلوا أنتم هكذا، أبانا الذى فى السموات، ليتقدس اسمك» (متى، إصحاح ٦). وكذلك على صانعى السلام: «طوبى لصانعى السلام لأنهم أبناء الله» (متى، إصحاح ٥). وعلى الملائكة: «لأنهم مثل الملائكة وهم أبناء الله» (لوقا، إصحاح ٢٠). وعلى من لم يفعل خطيئة كما فى الإصحاح الثالث من رسالة يوحنا الأولى: «كل من هو مولود من الله لا يفعل الخطيئة». وعلى تلاميذ المسيح «لتكونوا أبناء الله» .. إلخ. هذى التعبير لا تعنى أكثر من إظهار عطف الله وبركته على من ينسبهم إليه، ولا ندرى كيف تحول هذا المجاز اللطيف إلى ادعاء مخيف، عندما أصبح الكلام وصفاً لعيسى عليه السلام؟^(٦٠). هذا التهور إما أن يكون عجزاً شائناً فى الترجمة عن الأصل. وإما أن يكون مسلماً مغرضاً قصد به تضليل العامة عن سوء نية. وكلا الأمرين استغل فى تأليه «عيسى» تدريجياً، ولكن لماذا لم يؤله سوى عيسى، ولماذا لم يؤله موسى مثلاً؟. ولا إجابة قاطعة هنا وإن كانت الروح الإغريقية قابضة بلا شك خلف هذا التطور الذى جرى للمسيحية منذ بولس.

وأما عقيدة الصلب، فلا تقل فى أهميتها عن عقيدة الثالوث، وهى مسألة يرفضها الإسلام كذلك، إذ يؤكد القرآن الكريم على أن اليهود لم يصلبوا المسيح لما فى الصلب من معنى الخزى والإهانة، ولكن شبه لهم، وأن شبهاً أو رجلاً آخر صلب خطأ بدلاً من المسيح الذى رفعه الله إليه، استناداً إلى آيات القرآن: «وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقيناً، ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾» [النساء: ١٥٨] وما بعدها. والمعنى الذى يفهم من هذا النص، الذى يؤكد أمر البعث أكثر مما يدل على الموت، هو أن الله أبطل مكاييد اليهود ومكرهم وأن المسيح خرج ظافراً من أيديهم.

ويقرأ سير مونتجمرى وات التصور القرآنى من قضية الصلب على نحو إيجابى مبدئياً، فلا يرى فيها هجوماً على المسيحية، بل دفاع عنها ضد اليهود، وذلك لأن زعم اليهود أنهم قد قتلوا المسياه / المسيح، ينطوى فى رأيه، على معنى أن المسيحية دين زائف وهو ما رفضه

الإسلام، ومن ثم فإن «القرآن الكريم» عندما يرفض زعم اليهود بأنهم قتلوا المسيح، فهو في الحقيقة يؤكد أن المسيحية دين حقيقى وبعيد عن الزيف، وما دام الإسلام ينظر للمسيح كنبى ورسول من الله، فمن المحال أن يُحبط عمله، وهو بالضبط ما كان يريد اليهود قوله بزعمهم أنهم قتلوا المسيح عيسى ابن مريم. فيقول وات: «أنه لأمر أساسى أن القرآن الكريم يؤكد في هذه الآيات، من خلال صيغ تفكيرية شائعة في البيئة العربية، الصدق الروحى أو الحقائق الروحية المقبولة لدى المسيحيين تمامًا، والتي مفادها أن منتهى ما وصل إليه المسيح هو في الحقيقة انتصار للمسيح وليس لليهودية». غير أنه يستطرد مخالفاً التصور القرآنى، حول كيفية تجنب حدث القتل قائلاً: «إن إنكار القرآن لزعم اليهود بأنهم قتلوا المسيح عيسى ابن مريم «بمعنى أنهم أحبطوا رسالته» قد أعقبه عبارة غامضة هي «ولكن شبه لهم». ومثل هذه العبارة من المفترض أنها السبيل الوحيد لإنكار إدعاء اليهود بهزيمة رسول الله «المسيح»، ومن المفترض أن هذه الطريقة في الإنكار متفقة مع البيئة العربية في ذلك الوقت، لكن ما حدث بعد ذلك أن العلماء المسلمين فسروا هذه العبارة «ولكن شبه لهم» بما يفيد أن عملية الصلب لم تتم، وربما كانت هناك بعض المعلومات غير الصحيحة شائعة عن عملية الصلب هذه بين معاصري محمد ﷺ^(٦١).

ومعنى ما ذهب إليه سير وات، على حد فهمنا، أنه يؤكد على حدث الصلب، وإذ ينزع الرجل - وهو مفكر نزيه العقل والوجدان منزعاً توفيقياً، فإنه يرجع رفض الإسلام للصلب إلى أخطاء المفسرين، الذين تأثروا بنمط الوعى السائد في البيئة العربية التى كانت ترفض فكرة قتل نبى، والذين لم تكن لديهم معلومات كافية لبناء تصور صحيح عن كيفية نجاة المسيح من قتل اليهود، وليس إلى موقف جوهرى في التصور القرآنى. وإذا كان ما فهمناه صحيحاً، فإننا مضطرون إلى مخالفة السير وات؛ لأن رفض فكرة الصلب ليست من قبيل أخطاء المفسرين، بل تقع في صميم التصور القرآنى، فالإسلام يؤكد على النجاة، ولكن بطريقته هو «التوحيدية»، ويرى أن رفع الله للمسيح ممكن دون صلب طبيعته الإنسانية كما تتصور العقيدة الكاثوليكية، التى تقع منها فكرة الصلب والفداء موقعاً مركزياً، إلى حد أنها قد تنهار - الكنيسة لا الديانة - إذا ما انتفت فكرة الصلب.

ويعترف مفكر مسيحي آخر هو إميل ديرمنجم بقدرة التصور القرآنى على التعبير العميق عن جوهر ما قصدته النصرانية التى ذهبت إلى أن اليهود اعتقدوا أنهم أهلكوا المسيح، ولكنه لم يلبث أن بعث بعد موته، وأن أعداءه أتموا، عن غير قصد، ما أراد الله تعالى تمامه من المقاصد الرفيعة، وأنهم حققوا فيه خلاص العالم من حيث أرادوا السوء. ولكنه يصبغ هذا الجوهر،

رغم ذلك، بصبغه مسيحية يعتبرها شرطاً لقبول هذا التصور القرآنى، فيقول: «يمكننا قبول تلك الآية القرآنية كما هى، إذ نجد لها ملائمة لتعاليم النصرانية، ولكن مع تأكيد ما قال آباء الكنيسة من أن اليهود قتلوا طبيعة المسيح البشرية، لا المسيح ابن الله، فيكون اليهود بذلك قد قتلوا الرجل الذى شابه هذه الطبيعة، وربى فى حجر مريم، لا كلمة الله القديمة التى عجزوا عن قتلها. والقرآن يكون بذلك قد عارض فرق النصرانية الضالة، لا النصرانية الصحيحة التى ترى طبيعتين فى شخص عيسى. والقرآن يقول إن عيسى الذى رفع إلى السماء سيعود فى آخر الزمن وأنه ﴿لَعَلَّمُ لِّلسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: ٦١]، وأنه سيكون شهيداً على اليهود الذين سيؤمنون به ﴿وَلِإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٥٩]»^(١٢).

وفى الحقيقة يمارس دير منجم هنا نوعاً من التلوين لا التأويل عندما يعتبر أن التصور القرآنى عن رفع المسيح تأكيداً للمسيحية الكاثوليكية التى تقول بالطبيعتين، ومعارضة منه للفرق القائلة بالطبيعة الواحدة، على تعددها. ذلك أن القرآن يخالف ما يذهب إليه دير منجم، فلا يرى فى المسيح غير طبيعة واحدة «إنسانية» كأى نبي أو رسول، ولا يرى حاجة إلى وجود طبيعتين حتى يتمكن الله جل شأنه من رفع المسيح إليه وإنقاذه من اليهود، والحل هنا يكمن فى عبارة «شبه لهم»، وهى ليست «غامضة» كما رأى سير وات، بل محض تعبير عن القدرة الإلهية التى قد تعمى أبصار المنافقين عن الأنبياء والصالحين، فالله بقدرته يستطيع أن يسقط صورة عيسى على أى شخص، أو حتى يرفعه من بين أيديهم، من دون حاجة إلى وجود طبيعة ثانية له يختبأ الله خلفها، وليس مفهوماً هنا أن العقيدة التى قامت كلها على المعجزة، تضمن بهذه المعجزة «الرفع» على الله، ولا يوجد من قصد هنا لدى دير منجم، وغيره، سوى تثبيت العقيدة الكاثوليكية، رغم نزوعهم التوافقى مع الإسلام.

ومن ثم فإننا نوافق مالك بن نبي على ما ذهب إليه من أن الرواية القرآنية مستقلة تمام الاستقلال عن الفكرة اليهودية المسيحية التى ترى من زوايا مختلفة فى صلب المسيح حقيقة تاريخية. فلديه أن الرواية القرآنية لا تتفق مع أية وثيقة رسمية يهودية أو مسيحية.. ولو أننا أردنا أن نرد التاريخ التوحيدى القرآنى فى هذه النقطة إلى مصدر مسيحى، فمن الممكن أن نقرب جزئياً بين رأى القرآن عن اختفاء المسيح ورأى النظرية الدوسيتية الذى يقرر صراحة «الموت الظاهر» للمسيح تبعاً لإنجيل بطرس. هذا التقريب يظل على الرغم من هذا جزئياً؛

لأن القرآن يعد مولد المسيح وحياته وقائع أرضية لا تقبل الجدل، بينما تضع الدوسيتية كل هذا في نطاق فهم عام لفكرة «الظاهر»^(٦٣).

ولعل مأزق ديرمنجم الحقيقي هنا يكمن في تصور أن الاعتراف بصحة التصور القرآني عن رفع المسيح ذى الطبيعة الواحدة، دون صلب، إنما «ينقض أجمل قصة في العالم، إذ تكون النصرانية قد قامت على أساس خاطئ، ويكون الله قد سمح بقيام دين على خطأ أراد»^(٦٤). وهذا في الحقيقة موقف رومانسي، فهو يرفض، أى تصور غير الصلب لأن فكرة الصلب وما تحمله من إحياءات بالفداء والتضحية، فكرة عذبة أى رومانسية، وقد تكون ملهمة كما حدث بالفعل، فكانت قلب العقيدة لواحد من الأديان الكبرى في التاريخ الإنساني كله، ولكن الصلب في الوقت نفسه حدث تاريخي، يجب أن يخضع لمنطق العقل، وللتصور الوحيد المقبول عن حقيقة «الله» وهو النزبه المطلق؛ لأن هدف الدين هو إدراك الحقيقة الإلهية الصحيحة وما ترتبه من إدراكات أخرى للعالم والوجود وأنفسنا، وليس التذوق الجمالى وما يثيره من معانٍ أو دلالات رومانسية.

رابعاً: مسارات التأثير والتأثر .. بين اليهودية والمسيحية والإسلام

إذ كان نسخ النبوات بعضها لبعض بين أديان التوحيد الثلاث، كلياً أو جزئياً، عبر آليات الإثبات والنفي، بحكم الأصل المشترك، وعلاقة القربى بينها، أمراً «منطقياً» فننته النصوص المقدسة، فكيف تمت ممارستها «فعلياً»، وما هى المسارات التى اتخذها في الواقع التاريخي، الذى احتضن الشرائع الثلاثة تأثيراً وتأثراً، وما هو حجم ونوعية هذه التأثيرات المتبادلة في عقائد ورؤى كل شريعة منها؟ ومن وجهة النظر الإسلامية، نجد هذه المسارات قائمة وربما واضحة، كما أنها مزدوجة الاتجاه تجمع بين التأثير والتأثر، وإن غلب عليها التأثير نظراً لموقع الإسلام كحلقة أخيرة في السلسلة المتعاقبة، بما يفرض عليها واجب التتميم، ويمنحها حق الرقابة والتأثير.

ولعل هذه المسار مزدوج الاتجاه يبدو أكثر حضوراً بين اليهودية والإسلام، إذ نجد الإسلام متأثراً باليهودية، ومؤثراً فيها، وإن اختلفت الدرجة أو السياق:

- فمثلاً وعلى صعيد التأثير باليهودية صام المسلمون مع اليهود في ذكرى الفرقان، وما حدث في هذا الصدد هو أن اليهود كانوا يحتفلون بذكرى «الفرقان» في عيد الفصح. غير أن محمداً ﷺ اعتقد أن صوم الكيبور «عيد الشكر»، هو الذى يكرس لذكرى انتصار البحر

الأحمر. وكما يقول الطبري: «كان النبي ﷺ حين قدم المدينة، رأى يهود تصوم يوم عاشوراء، فسألهم وأخبروه أنه اليوم الذي أغرق فيه الله قوم فرعون ونجى موسى ومن معه منهم، فقال: نحن أحق بموسى منهم، فصامه وأمر الناس بصومه»، وعقب الانتصار في غزوة بدر بأيام قليلة، فرض على المسلمين الصيام كأحد الفرائض الأساسية الخمس، فأعلن الرسول أن صوم عاشوراء ليس إجبارياً^(٦٥). وإن كان كثير من المسلمين لا يزالون يصومونه حتى اليوم، ما يعنى تأثيراً خالداً من اليهودية في الإسلام.

كما كانت قبلة المسلمين في الصلاة إلى بيت المقدس، هى نفسها قبلة اليهود، حتى أخذ اليهود يعيرونهم، ويقولون أن محمداً صلى إلى بيت المقدس ولا يتبع ديننا، فأراد الله أن يغير موضع القبلة قبل غزوة بدر نحو البيت الحرام، ما يعنى تأثيراً موقوتاً من اليهودية في الإسلام. وهنا يخطئ بعض المستشرقين فيزعم أن محمداً لما رأى اليهود لا ييغون مهادنته بدّل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، وكأن الأمر مجرد عناد شخصي من الرسول الكريم، ردّاً على عناد اليهود له، ومجادلتهم معه. وبلا ريب فإن مسألة بأهمية تحول القبلة، لا بد وأنها تتجاوز الرؤية الشخصية للنبي الكريم حتى لو كان اليهود قد أثاروا حنقه، إلى فضاء السنة الكونية في التاريخ وفي الدين معاً. فقد أراد الله جل شأنه بتبديل القبلة أن يصبح الإسلام شريعة مستقلة عن اليهودية والنصرانية، له هوية تميزه، وإن اشترك معها في أصول الدين. وهنا تلعب القبلة دوراً مهماً؛ لأنها تعبير رمزي عن الوحدة وعن مفهوم الأمة، فالمسلمون في كل بقاع الأرض إذ يتجهون إلى الكعبة كل يوم لأداء فروض الصلوات الخمس يشعرون بوحدتهم وانسجامهم، غير أن القرآن، رغم تغيير القبلة، قد استمر في التأكيد على تكامل الشريعة الإسلامية مع الشريعتين السابقتين للدين التوحيدي.

كما تأثر المسلمون بتشريع الرجم كعقاب للزاني، وهو ما لم يرد في القرآن بل استقاه محمد من الشريعة اليهودية. فقد نزلت الآية في الزنا بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾ [النور: ٢]. ولم يأت في القرآن الكريم ذكر للرجم. ولكن في صحيح مسلم عن البراء بن عازب قال: «مر على النبي ﷺ بيهودى محمداً «أى طلى وجهه بالفحم» مجلوداً، فدعاه «أى دعا من مع المجلود من اليهود» وقال: أهكذا تجدون حد الزنا في كتابكم؟ قالوا: نعم. فدعا رجلاً من علمائهم فقال له: أنشدك الله الذي أنزل التوراة على موسى أهكذا تجدون حد الزنا في كتابكم؟ قال: «لا ولولا أنك ناشدتنى بهذا لم أخبرك، نجده الرجم، ولكنه كثر في أشرافنا فكنّا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد، قلنا تعالوا فلنجتمع على

شئ نقيمه على الشريف والوضيع فجعلنا التحميم والجلد مكان الرجم. فقال رسول الله ﷺ: «اللهم إني أول من أحيا أمرك إذا أماتوه» فأمر به فرجم... وجرى في هذا كلام كثير عن الحكم الذى ينزل به القرآن وتأتى سنة الرسول بحكم آخر. ولكن ما يعيننا هنا هو أن الرسول اعتبر الكتب السماوية نابعة من الله تعالى، وإذا كان الرجم قد جاء فى التوراة ولم يحىء فى القرآن فهو على كل حال مما جاء به كتاب من كتب الله السماوية»^(٦٦). وهنا نجد تأثيراً يهودياً آخر لا يزال خالداً فى التشريع الإسلامى حتى الآن.

* وفى المقابل نجد تأثير الإسلام فى اليهودية، واضحاً فى العبادة والعقيدة على السواء. ويشير «نفتالى فيدر» فى كتابه: «التأثيرات الإسلامية فى العبادة اليهودية» إلى أثر الإسلام العميق، الذى تكرر عبر طريقين: أولهما فرض عادات تختص بالعبادة لا أساس لها فى التقاليد اليهودية. وثانيهما إحياء عادات قديمة اندثرت من عند اليهود تحت تأثير أسباب معينة». ثم يعلق على هذه النقطة بقوله: «إن العادات التى هجرها اليهود بدافع العزلة والابتعاد عن النصرانية ارتدت ثانية إلى اليهود بتأثير من الدين الإسلامى». ويركز كتاب فيدر بشكل أساسى على الصلاة فى اليهودية وكيف تأثرت بالصلاة عند المسلمين وبخاصة فى مجالى الحركات والاعتسالات، مثل السجود واستقبال القبلة والاصطفاف وبسط اليدين، وغسل الرجلين واعتسالات الجناب»^(٦٧).

* أما تأثيراته فى العقيدة فنجدها لدى موسى بن ميمون عند وضعه أركان الإيمان اليهودية متأثراً فى معظمها بأركان الإيمان عند المسلمين، فاليهودية حتى عصر موسى بن ميمون لم تكن قد عرفت بناء دينياً عقيدياً مرتباً ومنسقاً كما عند المسلمين، لذلك كان أول بناء عقيدى متكامل منسق ومرتب وضعه ابن ميمون فيما يعرف باسم أركان الإيمان الثلاثة عشر، والتى يظهر فيها الأثر الإسلامى بوضوح شديد. فالأصل الأول عند ابن ميمون يقول فيه: «أنا أو من إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه، هو الموجد والمدبر لكل المخلوقات. وهو وحده الصانع لكل شئ فيما مضى وفى الوقت الحالى وفيما سيأتى». وهذا الركن يتنافى مع ما ورد فى التوراة من أنه «فى البدء خلق الله السماوات والأرض...». التى لا يفهم منها بأن الله اختص بقدرة الخلق منذ الأزل وإلى أبد الأبد، وهذا ما أقره ابن ميمون، وهو فى هذا الركن متأثر بما جاء فى القرآن الكريم «خلق الله السماوات والأرض»، و«يخلق ما لا تعلمون». ويؤكد ابن ميمون فى الركنين الثالث والرابع على أن الله لا يشبهه أحد فى وحدانيته وأنه هو الإله منذ الأزل وسيكون إلى الأبد، وهو ليس جسماً ولا تحده حدود الجسم، وليس له شبيه. فموسى بن ميمون يخالف فى هذين الركنين ما ورد فى التوراة، فالإله فى التوراة إله بنى إسرائيل فقط، ولبقية الأمم والشعوب آلهتها، وهو

إله يفرح ويغضب، والإله في التوراة مجسد. أما ابن ميمون فيعلن هنا في صراحة ووضوح عن وحدانية لا شبيه لها على الإطلاق وأن هذا الإله لا تحده حدود الزمان أو المكان، ولا شك في أن ابن ميمون متأثر بما جاء في القرآن الكريم «قل هو الله أحد»، و«ليس كمثله شئ»^(٦٨). ولا شك في أن هذا التأثير العقيدى الإسلامى في اليهودية هو الأكثر خلودًا، إذ ساعد على نحو عميق في توجه العقيدة اليهودية نحو التوحيد، واستقرارها عليه بشكل حاسم، بعد جدل تاريخى طويل.

وأما على صعيد العلاقة بين المسيحية والإسلام، فإن المسار يبدو أقرب إلى الاتجاه الواحد، حيث نجد للإسلام تأثيرًا عميقًا في المسيحية دونما تأثير يذكر بها:

*** ولعل الملاحظة الأولى تتعلق بتأثير التصور التوحيدي لـ «الله» على بعض الطوائف المسيحية، التى أخذت تعلن رفضها لبعض الطقوس المسيحية الأساسية: «فى القرن الثامن الميلادى ظهرت فى «سبتمانيا Septimania»^(*) حركة تدعو إلى إنكار الاعتراف أمام القسيس، وأن ليس للقسيس حق فى ذلك، وأن يضرع الإنسان إلى الله وحده فى غفران ما ارتكب من إثم^(٦٩)، وهذا تأثر واضح بالإسلام الذى ليس له قسيسون ورجال وأخبار، فطبيعى أن لا يكون فيه اعتراف.**

*** كما كانت هناك حركة تدعو إلى تحطيم الصور والتماثيل الدينية (Iconoclasts) فى القرن الثامن والتاسع للميلاد، حينما أصدر الإمبراطور الرومانى «ليو» الثالث أمرًا سنة ٧٢٦م يحرم فيه تقديس الصور والتماثيل، وأمرًا آخر سنة ٧٣٠م يعد الإتيان بهذا وثنية، وكذلك كان قسطنطين الخامس وليو الرابع، على حين كان البابا جريجورى الثانى والثالث وجرمانوس بطريرك القسطنطينية والإمبراطورة إيرينى من مؤيدى عبادة الصور، وجرى بين الطائفتين نزاع شديد لا محل لتفصيله، بل فقط إبراز ما ذكره بعض المؤرخين من أن الدعوة إلى نبذ الصور والتماثيل كانت متأثرة بالإسلام، فيقولون: «إن كلوديوس أسقف تورين (الذى عين سنة ٨٢٨م وحول ٢١٣هـ) والذى كان يحرق الصور والصلبان وينهى عن عبادتها فى أسقفيته، ولد، ونشأ فى الأندلس الإسلامية»^(٧٠). وكانت هناك حركة أخرى موازية، قام بها فى الغرب «شارلمان» فى غير حماسة كبيرة لاقتفاء سياسة الإمبراطور ليو سيروس؛ ولكنها لقيت من البابا «هارديان الأول» توبيخًا حاسمًا^(٧١). كما يمكن تلمس تأثير الإسلام العقى فى نزعات المصلحين والناشرين على النظام الأسقفى السائد.**

(*) سبتمانيا مقاطعة فرنسية قديمة فى الجنوب الغربى لفرنسا على البحر الأبيض المتوسط.

* وكان للإسلام، وثورته الاجتماعية الباكورة، دوراً مؤثراً في تغيير رؤية المجتمع المسيحي للمرأة في اتجاه أكثر تحرراً وإيجابية، وتعترف بذلك السيدة «تناهيل» مؤلفة كتاب «الجنس في التاريخ» إذ تقول: «كانت الكنيسة الغربية تنظر للمرأة من خلال صورة حواء المسئولة عن سقوط البشر فلما حلت صورة مريم (التي جاءت مع العائدين من الحروب الصليبية)، تغيرت النظرة لصالح المرأة وكان ذلك في القرن الرابع عشر»^(٧٢). والحق أن الإسلام أهدى (مارية) أو (ماري) للغرب المسيحي وساهم مساهمة مباشرة في تحرير المرأة الأوروبية، فقبل الاحتكاك بالمسلمين والإطلاع على القرآن، والتعرف على موقف الإسلام من السيدة مريم لا نجد لها كبير ذكر لا في الأناجيل ولا في الطقوس الكنيسة. فحب مريم جاء من الفكر الإسلامي، من صميم الدين الإسلامي، بعد الاحتكاك في الحروب الصليبية. وإذا كانت بيزنطة قد سبقت كنائس الغرب في احترام «مريم» وتقديسها فلأن بيزنطة جاورت المسلمين أربعة قرون قبل مجيء الأوروبيين في الحروب الصليبية، وإلا فإن فكرة الخطيئة الأولى ومسئولية حواء عن سقوط البشر موجودة في تعاليم الكنيستين، وأية مقارنة بين الأناجيل وأعمال الرسل وتراث الكنيسة حتى القرن الرابع عشر، وبين القرآن، حول مريم، تؤكد أنه لا وجود لمريم في الفكر المسيحي الأول. أو أنها كما تقول المؤرخة المذكورة: «ظلت إلى القرن الثالث عشر مجرد قديسة عادية». أما في الإسلام فقد أعلنت منذ القرن السابع «سيدة نساء العالمين، فهي التي اصطفاها الله على نساء العالمين، وهي «البتول» التي أحصنت فرجها.. في القرآن عيسى ابنها يقول: «وباراً بوالدي» وفي الأناجيل ينسب إليه قوله لها: «مالي ومالك يا امرأة» ولم يناديها مرة واحدة «أمها»! وقد حذف ذكرها تماماً من إنجيلين. وجاءت في الثالث عرَضاً. أما في إنجيل لوقا فقد وردت في أكثر من موضع، وأورد على لسانها عشر آيات مجدت فيها الرب لما أسبغها عليها وعلى خادم إسرائيل.. كما تحدث لأبائنا إبراهيم ونسله إلى الأبد» (لوقا، ١: ٤٦-٥٥). ولكن إذا كان لمريم عليها السلام في الأناجيل الأربعة نصف إصباح، فإن لها في القرآن سورة كاملة، وجاء أسمها في القرآن ٣٤ مرة وفي ١٤ سورة، وذكر «عيسى» في القرآن ٢٥ مرة منها ١٥ منسوباً إلى أمه: «عيسى ابن مريم» وورد لقب المسيح في القرآن ١١ مرة منها ٨ مرات «المسيح ابن مريم». ولم يرد ذلك ولا مرة في الأناجيل ولكي لا يقال أن ذلك هو الطبيعي لحرص الأناجيل على تأكيد أنه ابن الله، نقول إنه حتى عندما أراد كُتَّاب الأناجيل إثبات نسب المسيح الآدمي، لتأكيد أنه «ابن داود» نسبوه ليوسف النجار وليس لمريم!!^(٧٣).

وفي مقابل هذا التكريم المبدئي لمريم، حافظ الإسلام على توازنه في احترامه المستمر لها، بينما أغرقت المسيحية في تقديسها بمجرد أن اكتشفتها في الإسلام، فتحولت من السلب الشديد، إلى

الإيجاب المفرط، لدرجة العبادة. هذا الإفراط في التقديس الذي بلغ درجة أن: «جعلها تعرج إلى السماء معراجاً» يبرأ منه الإسلام، فما كانت وابنها سوى عبيدين صالحين تقيين، كعباد الله الصالحين، لا أكثر، ولا أقل من هذا، أو كما يقول الحق سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩١] ﴿وَصَدَقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَتِيلِينَ﴾ [التحریم: ١٢] (٧٤).

* وأما التأثير البارز للإسلام في المسيحية فجاء عبر المذهب البروتستانتي الذي تأثر في عقيدته وأفكاره بالدين الإسلامي تأثراً كبيراً إذ ينكر استحالة العشاء الرباني، أي استحالة تحول الخبز إلى جسد المسيح والخمر إلى دم المسيح وحلولها في جسم المشترك في العشاء الرباني. كما ينكر حق الكنيسة في منح الغفران واعتبار الغفران مرتبطاً بعمل الإنسان وعفو الإله وتوبة العاصي وإنكار الرهينة لتحریمها ما هو طبيعي وحلال» (٧٥).

* وربما كانت الطائفة «الصوصنية» هي أبرز علامات التأثير الإسلامي في العقائد المسيحية، وهم جماعة من المصلحين الطليان انشقوا على الكنيسة في روما إبان القرن السادس عشر، وأنكروا عقيدة التثليث، وبتأثير تعرفهم على مبادئ الإسلام دانو بمبدأ التوحيد في المسيحية ورفضوا ألوهية المسيح، ونسبوا الربوبية إلى الأب وحده، وهو الأقنوم الأول في الثالوث الأقدس، فقاومت الكنيسة حركتهم وأفلحت في قمعها، وفر الكثيرون منهم متهمين بالهرطقة إلى سويسرا، ولكن المصلح المنشق على الكنيسة «كالفن» طاردهم بتعصبه الذميمة فلاذوا بترنسلفانيا وبولندا فراراً، وهناك نشروا عقيدتهم التي أقاموها على مبدأ التوحيد، وقد صاغ هذا المبدأ Fausto Suzziona (١٥٧٤)، الذي أطلق اسم Socinus (الصوصنية) علماً عليه (٧٦). وقد كانت أصول الإيمان عن طائفته تقضى بإنكار الاضطهاد ورفض القوة أداة لخدمة الدين وتوكيد عقائده، وكانت هذه نتيجة طبيعية أدت إليها النظريات الصوصنية، إذ كان أتباعها على عكس لوثر وكلفن يبشرون بحرية التفكير الصحيحة، ويلحون في منح كل إنسان حق الحكم الفردي في تأويل الكتاب المقدس. فمكّنوا بهذا للنزعة العقلية التي كانت تعوز عقائد التثليث، وساهموا بهذا في الدعوة إلى حرية النظر العقلي وتوفير أسباب الطمأنينة لرواد الفكر الحديث.

لقد تقدمت نبوة الإسلام دعوات كثيرة حقاً، ولكنها جميعاً بدأت وانتهت قبل أن توجد في أذهان الناس فكرة الإنسانية العامة وفكرة الإنسان المسئول المحاسب على أمانة العقل والضمير. حتى جاء محمد ﷺ، الذي أعلن كمال الدين، أي استقلال الإنسانية عقلاً وإرادة،

وظهور الوعي الفردى مسئولا وعاقلا وحرًا. ومن ثم فقد صح في حكم العقل، ناهيك عن النقل، بل وعن حكم التاريخ نفسه، أن تكون نبوة محمد ختام النبوات؛ لأنها حاضرة في كل وقت يحضره الإنسان العاقل المسئول وتحضره آيات الله لقوم يعقلون. وثمة أدلة عقلية ثلاث على أن محمدًا هو خاتم الأنبياء، وأن الإسلام، وهو خاتم الرسالات السماوية. ذلك أن الله لا يرسل نبي بعد نبي إلا لأحد الأسباب الثلاثة الآتية، والتي انتفت جميعها بنبوة محمد (ص):

أولاً: أن يكون تعليم النبي المتقدم قد انمحق وظهرت الحاجة إلى عرضه على الناس مرة أخرى. وهنا نجد أن تعليم النبي محمد ﷺ حى، ولا يزال بأيدينا من الوسائل ما يمكن أن نعلم به في كل حين من الأحيان ما كان دينه ﷺ، وأى هداية جاء بها من عند الله تعالى، وأى طريق للحياة روجه في الناس. وما هى السبل التى جاهد ليصد الناس عنها. فإذا كانت هدايته لا تزال حية فى متناول الأيدي، فلا حاجة إلى نبي آخر يجدها ويعرضها على الناس مرة أخرى.

ثانيًا: أن يكون تعليم النبي المتقدم غير كامل فهو بحاجة إلى إتمامه. وهنا نرى الدنيا وقد نالت التعليم الإسلامى الكامل بنبوة محمد ﷺ، فلا حاجة اليوم إلى أن يضاف إليه أو ينقص منه شيء، وأيضًا ليس فيه قصور ينبغى أن يأتى لتلافيه نبي آخر بعده ﷺ، فقد زال السبب الثانى أيضًا.

ثالثًا: أن يكون تعليم النبي المتقدم منحصرًا فى أمة خاصة وتكون أمة أخرى أو سائر الأمم بحاجة إلى نبي مرسل مثله. أما نبوة محمد ﷺ فكانت إلى العالمين جميعًا، وما كانت منحصرة فى أمة أو زمن دون زمن، فلم يبق لأمة من الأمم حاجة إلى أن يرسل إليها نبي خاص بها من عند الله، فهكذا زال السبب الثالث أيضًا.

وربما كان أبلغ دليل على صدق هذه الأدلة نفسها هو أن ألفًا وأربعمائة سنة انقضت وما يزال بلاغ محمد ﷺ عن ربه آية الحق والهدى، لم يقل أحد خلالها إنه نبي أو إنه رسول لرب العالمين فصدقه الناس. قام فى العالم أثناء هذه القرون رجال تسنموا ذروة العظمة فى غير ناحية من نواحي الحياة فلم توهب لأحدهم هبة النبوة والرسالة. ومن قبل محمد ﷺ كانت النبوات تتواتر والرسول يتتابعون فينذر كل قومه أنهم ضلوا ويردهم إلى الدين الحق، ولا يقول أحدهم إنه أرسل للناس كافة أو إنه خاتم الأنبياء والمرسلين، أما محمد ﷺ فيقولها فتصدق القرون كلامه: «ما كان حديثًا يفترى ولكن تصديق الذى بين يديه وهدى ورحمة للعالمين».

الهوامش

- ١- أمثله من لاهوت أفرام السورى (القرن الرابع) توجد عند بيتر كورو: النصرانية الشرقية، شتوتجارت، برلين، ماينس، ١٩٧٢م، ص ٤٢ وما بعدها. استشهد به هيربرت بوسة، أسس الحوار فى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ١٥١.
- ٢- د. رمسيس عوض، المهرطقة فى الغرب، دار نشر سينا بالقاهرة، والانتشار العربى ببيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، ص ١٨.
- ٣- رضا هلال، المسيح اليهودى ونهاية العالم: المسيحية السياسية والأصولية فى أمريكا، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ٢٤.
- ٤- إميل بورنوف، علم الأديان، تعريب د. العروسى الميزورى، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٦م، ص ١٠٢.
- ٥- جوش ماكديويل، يسوع المسيح .. أعظم من نجار، مرجع سابق، ص ٦٤ و ٦٥.
- ٦- رضا هلال، المسيح اليهودى ونهاية العالم، مرجع سابق، ص ٢٥.
- ٧- جوش ماكديويل، يسوع المسيح .. أعظم من نجار، مرجع سابق، ص ٦٨ و ٦٩.
- ٨- شارل جينيير، المسيحية .. نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص ١٣٣.
- ٩- رضا هلال، المسيح اليهودى ونهاية العالم، مرجع سابق، ص ٢٥.
- ١٠- شارل جينيير، المسيحية .. نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص ١٣٣.
- ١١- رضا هلال، المسيح اليهودى ونهاية العالم، مرجع سابق، ص ٢٦.
- ١٢- أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ٦٠.
- ١٣- أرنولد توينبى، تاريخ الحضارة الهلينية، مرجع سابق، ص ٤٠.
- ١٤- د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٢٩.
- ١٥- أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الرابع، ص ٦١، ٦٢.
- ١٦- د. حسين فوزى النجار، أرض الميعاد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ٢٦، ٢٧.
- ١٧- محمد جلال كشك، خواطر مسلم: حول الجها... الأقليات... الأناجيل، دار ثابت للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص ١١٩.

- ١٨- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٦٦، ٦٧.
- ١٩- مجموعة من المؤلفين، إشكاليات التعارض وآليات التوحيد .. العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، سلسلة الدراسات الحضارية، رقم ١٩، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ٢١٩.
- ٢٠- السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المرجع السابق، ص ٣٤٣.
- ٢١- محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م، ص ٢١.
- ٢٢- د. محمد عبدالله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت الطبعة الثانية، ١٩٧٠م، ص ١٧٥، ١٧٦.
- ٢٣- د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، مؤسسة بافاري، ومجلة النور الكويتية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ٤٠.
- ٢٤- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٦٧، ٧٣.
- ٢٥- سعد كموني، العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت والدرا البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ٩٨.
- ٢٦- د. شوقي ضيف، محمد .. خاتم المرسلين، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ١٨٠، ١٨١.
- ٢٧- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٩٢، ٩٣.
- ٢٨- الشيخ أحمد ديدات، والقس سواجارت، المناظرة الحديثة في علم مقارنة الأديان، مرجع سابق، هامش رقم ١، ص ١٨٠.
- ٢٩- باول كراوس في «مجلة فينا لمعرفة الشرق» WZKM، ١٩٣٠م، مستشهد به في، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي د. عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، ووكالة المطبوعات بالكويت، طبعة ١٩٨٢م، ص ١٥٣.
- ٣٠- د. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: التعريف بالقرآن الكريم، دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص ٧٢، ٧٣.
- ٣١- المرجع السابق، ص ٧٣.
- ٣٢- المرجع نفسه، ص ٧٤.

٣٣- محمد سعيد العشماوى، جوهر الإسلام، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، ص ١١٠.

٣٤- د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص ٣٨.

٣٥- د. حبيب فياض، مقاربات في فهم الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى، سلسلة الدراسات الحضارية، رقم ٥، الطبعة الأولى بيروت، ٢٠٠٨م، ص ٦٠.

٣٦- مشير باسيل عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، دار المشرق، بيروت، ص ٩٨، ٩٩.

٣٧- المجمع الفاتيكاني الثاني، استشهد به: مشير باسيل عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، المرجع السابق، ص ١٠١.

٣٨- المجمع الفاتيكاني الثاني، الكنيسة، الفقرة ١٣، استشهد به: مشير باسيل عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، المرجع السابق، ص ١٠٠، ١٠١.

٣٩- الشهيد مطهرى، العدل الإلهى، دار الهادى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص ٢٦٨، ٢٦٩. استشهد به: د. حبيب فياض في مقاربات في فهم الدين، مرجع سابق، ص ٦٠.

٤٠- على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٨٤.

٤١- و. مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص ١٩٠.

٤٢- المرجع نفسه، ص ١٧٠.

٤٣- المرجع نفسه، ص ١١١.

٤٤- د. محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ص ١٧٩- ١٨٠.

٤٥- محمد جلال كشك، خواطر مسلم، مرجع سابق، ص ٩٥.

٤٦- M. S. Seale: qur'an and Bible . studies in interpretaion and dialogue. London 1987 , S. - 74f.

استشهد به: هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ١٣٦، ١٣٧.

٤٧- جمال البنا، روح الإسلام، مرجع سابق، ص ١٠١.

٤٨- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ١١٧، ١١٨.

- ٤٩- د. محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ١٧٨، ١٨٠.
- ٥٠- د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم .. عرض تاريخي وتحليل مقارن، دار القرآن الكريم، ودار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م، ص ١٠٢، ١٠٣.
- ٥١- د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع نفسه، ص ١٠٣، ١٠٤.
- ٥٢- المرجع نفسه، ص ١٠٨.
- ٥٣- المرجع نفسه، ص ١٠٩.
- ٥٤- المرجع نفسه، ص ١١٠.
- ٥٥- المرجع نفسه، ص ١٠٢، ١٠٤.
- ٥٦- المرجع نفسه، ص ١٨١، ١٨٢.
- ٥٧- د. عبد الرحمن بدوي، دفاع عن محمد ضد المنتقذين من قدره، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، طبع ١٩٩٩م، ص ٧٣.
- ٥٨- د. عبد الرحمن بدوي، دفاع عن محمد ضد المنتقذين من قدره، المرجع نفسه، ص ٧٣، ١٣٠.
- ٥٩- المرجع نفسه، ص ١٣٠.
- ٦٠- محمد الغزالي، التعصب والتسامح في المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص ١٧١، ١٧٢.
- ٦١- و. مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص ١١٥، ١١٦.
- ٦٢- إميل ديرمنجم، الشخصية المحمدية .. السيرة والمسيرة، ترجمة عادل زعيتر، دار الشعاع للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م، ص ١٣٢.
- ٦٣- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، الطبعة السادسة، ٢٠٠٦م، ص ٢٦٥.
- ٦٤- إميل ديرمنجم، الشخصية المحمدية، مرجع سابق، ص ١٣١.
- ٦٥- W. Montgomery Watt, Muhammad at Medina (Oxford, 1956), p. 205.
- استشهدت به: كارين أرمسترونج: سيرة النبي محمد، ترجمة د. محمد عناني ود. فاطمة نصر، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ٢٦٨.
- ٦٦- توفيق الحكيم، نظرات في الدين، والثقافة، والمجتمع، المكتب المصري الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، ص ٢٤.

٦٧- نفتالى فيدر: التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، ترجمة: محمد سالم الجرح، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، ج ١، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، طبعة ٢٠٠٠م، ص ١١، ٢١.

٦٨- د. محمد خليفة حسن: تاريخ الديانة اليهودية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ص ٢٠١.

٦٩- أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار القلم، القاهرة، الطبعة السادسة عشرة، ٢٠٠٥م، ص ١٢٦.

٧٠- المرجع نفسه، ١٢٦، ١٢٧.

٧١- أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ٦٤.

٧٢- Sex in history, PP. 245.

استشهد بها: محمد جلال كشك، خواطر مسلم، مرجع سابق، ١٣٢.

٧٣- المرجع السابق، ص ١٣٤.

٧٤- د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، ص ٥٣.

٧٥- محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٢٣.

٧٦- د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص ٥٩، ٦٠.

٧٧- أبو الأعلى المودودي، مبادئ الإسلام، الدار السعودية للنشر، جدة، طبعة ١٩٩٧م، ص ٧٠، ٧١.

obeikan.com

الفصل الثالث

حدود التعايش .. بنية الفكر وحركة الواقع

لأن النص وحده لا يكفي لصنع التاريخ، كان علينا أن ننتقل من عالم النصوص إلى عالم التاريخ، لنرى كيف انتقلت فكرة التعايش من بين دفاف الكتب، إلى ثنایا الوقائع، ومن عقول المفسرين والمؤولين، إلى ممارسات الحكام والمشرعين، لإدراك كيف فهم أهل الشرائع الثلاث عقيدتهم، وهم يشيدون الدول والأمم والحضارات التى شهدت جميعها جدلهم مع أنماط شتى من الاختلاف، عبر عصور متوالية فى التاريخ؛ حيث شاءت إرادة الله أن يختلف الناس وأن تتنوع الحضارات وتمايز الأمم وتتعدد المعتقدات.

أولاً: التعايش المسيحى مع اليهود .. اضطراب غالب

بعد أن تأكد استقلال المسيحية كدين له مؤسسته وكنيسته وطقوسه، ولم يعد ينظر إليه كمجرد فرقة يهودية، شهدت العلاقة بين الديانتين تبدلات تاريخية ملحوظة. فعلى الصعيد الدينى والاجتماعى وعندما قويت شوكة المسيحية فى القرنين الرابع والخامس الميلاديين، حرم المسيحيون على اليهود الزواج من المسيحيات أو الاحتفاظ بخدم وعبيد من المسيحيين أو تحويلهم إلى الدين اليهودى. وأصدر الإمبراطور الرومانى ثيودسيوس (٣٤٦ - ٣٩٥) مجموعة من القوانين اشتملت على نحو خمسين عبارة تنص جميعها على منع تولية اليهود على المسيحيين أو التبشير بالدين اليهودى. وقد عرفت هذه البنود المعوقة لليهود طريقها فيما بعد إلى القوانين التى أصدرها الملوك والأباطرة الألمان فى القرنين الخامس والسادس^(١).

وبينما كان اليهود، فى بادىء الأمر، يتمتعون بميزات فريدة لا يتمتع بها أى شعب آخر داخل

الإمبراطورية الرومانية، كأن يستثنوا من الانحناء أمام شخص الإمبراطور المقدس احتراماً لمشاعرهم الدينية التى تتعارض مع فكرة تقديس البشر. كما أنهم ظلوا حتى عام ٤٢٩ يأتزمون بأمر البطريك اليهودى فى فلسطين والذى حظى بمكانة رفيعة فى الحياة المدنية فى الإمبراطورية الرومانية؛ حيث كان من حقه جباية الضرائب من اليهود كافة فى طول الإمبراطورية وعرضها وفرض النظام على كهنتهم، فقد منع البابا هونوريوس الأول (الذى تولى كرسي البابوية فى عام ٦٢٥) اليهود من تشييد المعابد، ولكنه لم يمنعهم من إصلاح وترميم القديمة وارتدادها بحرية للتعبد فيها. ولكن هذه القوانين فى أحيان كثيرة كانت لا تؤخذ جدياً أو توضع موضع التنفيذ حسب المزاج السائد للحكام، وليس أدل على التساهل مع اليهود من أن البابا جريجورى الأعظم حوالى (٥٤٠ - ٦٠٤) أمر أسقف كالينسيون بإيطاليا بدفع غرامة لليهود لتعويضهم عن إحراق معبدهم عام ٤١٥^(٢).

وعلى الصعيد السياسى، تشير الشواهد إلى أن اليهود كانوا يتمتعون بحماية الإمبراطور شارلمان (٧٤٢ - ٨١٤) وخلفائه بدليل أن أسقف أجوبارد فى ليون ناشد ملك فرنسا لويس الورع أو لويس الأول (٧٧٨ - ٨٤٠) أن ينفذ القوانين الخاصة بحرمان اليهود من تملك الأرض والاحتفاظ بالخدم المسيحيين، ولكن الملك رفض الاستجابة لهذا الطلب رفضاً باتاً. بل إن الأباطرة والملوك درجوا على إغماض عيونهم عن اشتغال اليهود بتجارة العبيد المسيحيين رغم ما تضمنه هذا من انتهاك صارخ للقانون. وقد عاد الأمر، إلى الاتجاه النقيض، مع منتصف القرن التاسع الميلادى، عندما شنت الكنيسة الفرنسية حملة بالغة الضرورة بزعمه هينكار رئيس أساقفة رايمز لإعادة العمل بالقوانين التى تحرم على اليهود تولى المناصب القيادية والعامة كما تحرم عليهم بناء المعابد الجديدة^(٣).

ومع الولوج إلى قلب العصور الوسطى، أخذت أسباب اضطهاد المسيحيين لليهود تتنامى، ومنها مثلاً اعتقاد المسيحيين بأن اليهود طغمة من المشتغلين بالسحر يسخرهم الشيطان لتدمير العالم المسيحى من الناحيتين الروحية والمادية. فضلاً عن اعتقادهم بوجود علاقة بين اليهود والشيطان. وهو اعتقاد استمدوه من تفسيراتهم لبعض آيات العهد الجديد؛ حيث جاء فى الإصحاح الثانى آية ٤٣ - ٤٤ من إنجيل يوحنا قول المسيح لليهود: «لماذا لا تفهمون كلامى لأنكم لا تقدرون أن تسمعوا قولى. أنتم من أب هو إبليس وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا». كما جاء فى الآية التاسعة من الإصحاح الثانى من سفر الرؤية أن اليهود يجمع شياطين: «إنهم يهود وليسوا يهوداً، بل يجمع الشيطان» وهو الوصف ذاته الذى جاء فى

الآية التاسعة من الإصحاح الثالث في السفر نفسه: «ها أناذا أجعل الذين من مجمع الشيطان من القائلين إنهم يهود وليسوا يهودًا، بل يكذبون». والجدير بالذكر أن آباء الكنيسة الأوائل مسئولون عن ذبوع الفكرة التي تربط بين اليهود والاشتغال بالسحر، وهذا واضح من الاتهام الذى وجهه أحد المتحولين حديثاً للدين المسيحى إلى اليهود بأنهم قاموا حوالي عام (٩٢٢م) بمحاولة اغتيال الكونت ماين عن طريق غرس الدبابيس فى صورة صنعوها من الشمع. أما المؤرخ جيوبيرت نوجنت، فذهب إلى وجود علاقة بين اليهود والجنس والسحر وإبليس؛ إذ كتب عام (١١١٠م) يحكى حكاية راهب مرتد ساعده أحد اليهود على إتقان السحر الأسود عن طريق بيع روحه إلى الشيطان. وقد مهدت هذه الحكاية وذبوعها لظهور فكرة ضرورة تعقب السحرة ومطاردتهم. وهى فكرة سادت العقود الأخيرة فى الغرب المسيحى من القرن الثانى عشر^(٤).

وفى العصور الوسطى المتأخرة، إبان الحروب الصليبية، وحروب الاسترداد، كانت أسوأ مراحل العلاقات بين الديانتين الشقيقتين، فقد وقعت المذبحة الكبرى «مذبحة القدس» لليهود، مع المسلمين عندما احتل صليبيو أوروبا القدس. ومع استعادة أوروبا لشبه الجزيرة الإيبيرية / الأندلس حدث أبرز الاضطهادات التى أجبرت الكثيرين من اليهود على اعتناق المسيحية، كما أودت بحياة الكثيرين منهم أمام محكمة التفتيش؛ حيث نظر إليهم كشركاء للعرب فى «احتلال الأندلس / أسبانيا» ومن ثم عانوا تقريباً نفس الاضطهادات التى عانى منها المسلمون.

لقد كان قيام الأسبان بإعادة فتح الأراضى الإسلامية القديمة فى الأندلس بمثابة كارثة لليهود فى شبه جزيرة أيبيريا. ففى الدولة الإسلامية، كانت الأديان الثلاثة - أى اليهودية والمسيحية والإسلام - تعيش معاً فى تناغم نسبى على مدى ما يربو على ستمائة عام، وكان اليهود، بصفة خاصة، يتمتعون بنهضة ثقافية وروحية فى أسبانيا، ولم يتعرضوا لما تعرض له اليهود فى سائر أوروبا من ألوان الاضطهاد. ولكن الجيوش المسيحية كانت فى تقدمها التدريجى عبر شبه الجزيرة، غازية وفاتحة للمزيد من أراضى المسلمين، تحمل معها العداء للسامية. ففى عامى ١٣٨٧ و ١٣٩١ تعرضت الجاليات اليهودية فى كل من أراجون وقشتالة للعدوان على أيدي المسيحيين الذين كانوا يجرون اليهود جرّاً إلى مياه التعميد ويرغمونهم على اعتناق النصرانية وإلا كان الهلاك عقابهم. وفى أراغون، كانت المواعظ التى يلقيها الكاهن الدومينيكانى فنسنت فيرير (١٣٥٠ - ١٤١٩) تؤدى بانتظام إلى اندلاع أعمال الشغب المعادية للسامية، كما كان فيرير يقوم بتنظيم مناظرات عامة بين الحاخامات والمسيحيين بقصد التشكيك فى الدين

اليهودى، وحاول بعض اليهود تفادى الاضطهاد بالتحول إلى اعتناق النصرانية طوعاً، وكان يطلق عليهم رسمياً تعبير خاص هو «المتحولون» (converses) وإن كان المسيحيون ينعتونهم بلفظ «المارانو» (marranos) أى الخنازير. وكان الخاخامات يحذرون اليهود من التحول، ولكن «المسيحيين الجدد» وهو ما أصبح يطلق على كل من اعتنق النصرانية من اليهود تمكنوا في البداية من تحقيق الثراء والنجاح، فأصبح بعضهم كهاناً ذوى مكانة رفيعة، وتزوج بعضهم من أبناء وبنات أفضل العائلات، وحقق الكثيرون نجاحات مرموقة في التجارة، وإن كان ذلك قد تسبب في إيجاد مشكلات جديدة؛ إذ كان «المسيحيون القدامى» يستاءون من صعود «المسيحيين اليهود» في مراقى المجتمع الأسباني، فاندلعت أعمال الشغب ما بين عامى ١٤٤٩ و١٤٧٤ التى تستهدف هؤلاء «المارانو»، وتعرضوا للقتل أو تدمير ممتلكاتهم أو الطرد من البلدة^(٥).

وإذ أفرغت هذه التطورات الملك فرديناند والملكة إيزابيلا، لأن تحول اليهود إلى المسيحية لم يؤد إلى توثيق عرى مملكتهم المتحدة، بل أدى إلى إحداث انقسامات، فضلاً عما بلغها من أنباء ارتداد بعض «المسيحيين الجدد» إلى دينهم القديم، وعودتهم إلى العيش يهوداً في السر، قيل إنهم قد شكلوا حركة سرية تهدف إلى اجتذاب المزيد من «المتحولين» إلى حظيرة اليهودية القديمة، فقد صدرت التعليمات إلى رجال محاكم التفتيش بالبحث عن هؤلاء اليهود المتخفين، وكان الظن أنه يمكن التعرف عليهم إذا رفض أحدهم أن يأكل لحم الخنزير أو أن يعمل في يوم السبت. وكان المشتبه فيهم يتعرضون للتعذيب حتى يدلوا باعترافهم بالخيانة والكفر وبالمعلومات عن «دعاة اليهودية» في السر. وكان من نتيجة ذلك أن قتلت محاكم التفتيش في السنوات الاثنتى عشرة الأولى من عملها نحو ١٣٠٠٠ من «المتحولين»، ولو أن الكثيرين من هؤلاء، سواء منهم من قتل أو سجن أو صودرت أملاكه، كانوا في الحقيقة من الكاثوليك المخلصين الذين كانوا أبرياء كل البراءة من تهمة الدعوة إلى اليهودية، مما جعل الكثيرين من «المتحولين» يشعرون بالمرارة بطبيعة الحال ويتشككون في دينهم الجديد^(٦).

وعندما فتح فرديناند وإيزابيلا غرناطة في عام ١٤٩٢، كانا يرثان بذلك جالية كبيرة وجديدة من اليهود في تلك المدينة / الدولة، وانتهى رأيهما إلى أن زمام الموقف قد أفلت من أيديهما، ولابد من حل نهائى للمشكلة اليهودية، ومن ثم وقع العاهلان مرسوم الطرد. وتمزق شمل اليهود في أسبانيا؛ إذ تحول نحو ٧٠٠٠٠ إلى اعتناق النصرانية، وظلوا في البلد ليلتلا بمحاكم التفتيش، واتجه الباقيون أى نحو ١٣٠٠٠٠ يهودى إلى المنفى. وبكى اليهود في شتى

أنحاء العالم ما حدث لليهود أسبانيا باعتباره أكبر كارثة وقعت لهم منذ تدمير المعبد في القدس عام ٧٠ للميلاد، وهو العام الذى أرغم اليهود فيه على الخروج إلى المنفى في جاليات متفرقة خارج فلسطين أطلق عليها مجتمعة تعبير «الشتات». ومنذ ذلك الحين وموضوع المنفى من الموضوعات الرئيسية الأليمة في الحياة اليهودية. فالواقع أن طرد اليهود من أسبانيا في عام ١٤٩٢ كان ختامًا للقرن الذى شهد حالات الطرد المتعاقبة لليهود من منطقة أوروبية بعد أخرى؛ إذ شهد ترحيلهم أولًا من فيينا ولينز في عام ١٤٢١، ومن كولونيا في عام ١٤٢٤ ومن أوغسبرج في عام ١٤٣٩، ومن بروجيا عام ١٤٨٥، ومن فيشنزا (١٤٨٦) وبارما (١٤٨٨) وميلانو ولوكا (١٤٨٩) وتوسكانيا (١٤٩٤)^(٧).

ويرى خوسيه كازانوف الباحث الأمريكى من أصل أسبانى، أن ترحيل اليهود والمسلمين والمغاربة من أسبانيا جرى وفق مخطط واضح يجمع بين الضغط الشعبى من الأسفل والتعبئة الدينية من الأعلى؛ فلكى تتمكن أسبانيا من الاندماج مع أوروبا، تخلت عن الديانتين غير المرغوب فيهما، في الوقت الذى كانت فيه أوروبا نفسها تتشردم بفعل الإصلاح البروتستنتى والإصلاح الكاثوليكي المعاكس^(٨). وعندها انتقل اليهود تدريجيًا إلى الشرق وشرعوا يقيمون ما ظنوه موقعًا حصينًا لهم في بولندا فأصبح المنفى، فيما يبدو، عنصرًا دائمًا ومحتومًا من عناصر الحياة اليهودية.

وهكذا أصبح «الجيتو» عالمًا مستقلًا، فكانت لليهود مدارسهم الخاصة، ومؤسساتهم الاجتماعية والخيرية، وحماماتهم ومدافنهم وسلخاناتهم، وكان الغيتو يتمتع بما يعتبر حكمًا ذاتيًا مستقلًا، فكان له ما يسمى «بالقهاال» (أى المجلس المحلى) الذى يتكون من عدد من الحاخامات والحكماء المنتخبين الذين يديرون دفة القضاء في المحاكم التى تطبق الشريعة اليهودية. والواقع أن «الجيتو» كان بمثابة عالم قائم بذاته، ولم تكن لليهود صلات كبيرة بالعالم الخارجى غير اليهودى، بل وفي كثير من الأحيان لم تكن لديهم الرغبة في مثل هذه الصلات. ولكن يبدو أن الكثيرين قد بدأوا يثورون على هذه القيود بحلول منتصف القرن السابع عشر، وكان الجيتو يقع عادة في بعض الأحياء الفقيرة غير الصحية ويحيط به سور مرتفع، وكان ذلك معناه التكدر وانعدام فرص التوسع. ولم يكن هناك مكان لإقامة الحدائق حتى حين يكون الجيتو كبيرًا، كما كان عليه الحال في روما أو البندقية. وكان الأسلوب الوحيد للتوسع الإسكانى هو التوسع الرأسى - أى إضافة طوابق أخرى للمبانى القائمة - وكان ذلك في حالات كثيرة فوق أسس غير قادرة على احتمال الزيادة، مما كان يؤدى إلى انهيار المباني. وكانت

أخطار الحرائق والأمراض تتهددهم باستمرار، وكان اليهود يرغمون على ارتداء ملابس مميزة، ويتعرضون لقيود اقتصادية، وكثيرًا ما كانوا يقتصرون على العمل بالحياسة أو العمل بائعين جائلين باعتبارها الأعمال الوحيدة المتاحة لهم، ولم يكن يسمح لهم بإنشاء شركات تجارية كبيرة، وهكذا كانت نسبة كبيرة من السكان تعتمد على البر والإحسان. وأدى حرمان اليهود من ضوء الشمس والطبيعة إلى تدهورهم بدنيًا، كما كانوا يعيشون في عزلة ذهنية ولا يحيطون بشيء من علوم أوروبا وفنونها، وكانت مدارسهم لا بأس بها، ولكن التلاميذ ظلوا يدرسون التوراة والتلمود فقط حتى بعد القرن الخامس عشر عندما تحررت المواد المدرسية في شتى أراضي العالم المسيحي. وكان استغراق اليهود في نصوصهم واقتصارهم عليها وعلى تقاليدهم الثقافية سببًا في نزوع التعليم اليهودي إلى التدهور بالتركيز على التفاصيل الدقيقة والسفاسف^(٩).

وحتى تجربة الحداثة نفسها فقد استمرت، في صيغتها الأولى، تتسم بعداء واضح لليهودية؛ حيث كان مفكرو التنوير، على الرغم من كل ما يقولونه عن التسامح، لا يزالون ينظرون باحتقار إلى اليهود؛ إذ وصفهم فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) في قاموسه الفلسفي (١٧٥٦) بأنهم «أمة تتسم بالجهل المطبق» وبأنهم يجمعون بين «البخل الحقيق وأبشع الخرافات وبين البغض الشديد لجميع الأمم التي احتملتهم بصدر رحب». وأما البارون دولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩) الذي يعتبر من أوائل الأوروبيين الذين أعلنوا إلحادهم صراحة، فكان يصف اليهود بأنهم «أعداء الجنس البشري». وكان كارل ماركس، الذي ينحدر من أصول يهودية، يقول بأن اليهود هم المسئولون عن الرأسمالية، والتي كانت تعتبر في نظره مصدر شرور العالم جمعاء^(١٠).

ولم يتحسن وضع اليهود في أوروبا إلا مع هبوب رياح الثورة الفرنسية، ونضوج تجربة الحداثة، أي في الفترة التالية على نهاية القرن الثامن عشر، أو بداية التاسع عشر. لقد كانت الحرية هي صيحة المعركة للثورة الفرنسية واللواء الخفاق لحكومة نابليون في فرنسا، وشعر اليهود الذين كانوا يتوقون للفرار من «الجيتو» بفرحة طاغية، وهم بين مصدق ومكذب، حين أعلن نابليون أن يهود فرنسا سوف يتمتعون بحق المواطنة الكاملة في الجمهورية، ومن ثم قام في يوم ٢٩ يوليو ١٨٠٦ باستدعاء رجالات اليهود من رجال الأعمال وأصحاب البنوك والحاخامات إلى فندق أوتيل دي فيل في باريس؛ حيث أقسموا قسم الولاء للدولة. ولم تمض أسابيع معدودة حتى دعا نابليون إلى عقد هيئة لأعلام اليهود أطلق عليها اسم «السنهدين الأكبر» و«السنهدين» هو المجلس الحاكم اليهودي الذي لم يجتمع منذ تدمير المعبد في القدس عام ٧٠ ميلادية. وكانت صلاحية هذه الهيئة هي الموافقة الدينية على قرارات المجلس القديم. وغمرت اليهود نشوة

عارمة، وأعلن الحاخامات أن الثورة الفرنسية كانت بمثابة «الشرعة الثانية التي أنزلت على طور سينين» و«خروجنا من مصر، وحررتنا الثانية»، وأن «العصر المسيحاني قد وصل إلى هذا المجتمع الجديد القائم على الحرية والمساواة والإخاء». وكلما اكتسحت جيوش نابليون بلدًا من بلدان أوروبا، طبق نابليون هذه المبادئ فيه في هولندا، وإيطاليا وإسبانيا، والبرتغال، وبروسيا. وكان يرغب البلدان واحدًا بعد الآخر على تحرير اليهود فيه.^(١١)

غير أن المؤرخ الأمريكي «نورمان كانتور» يذهب مذهبًا نقيضًا، فيقول بأن نابليون قدم لليهود صفقة مثل «صفقة فاوست»، أي أنهم كان عليهم أن يبيعوا روحهم اليهودية الفريدة في مقابل تحريرهم. والواقع أن الدولة المركزية الحديثة لم تكن قادرة - على الرغم من تشدقها بالحرية - على السماح بوجود «جيوب» مستقلة غربية عنها، مثل «الجيتو» وكان على بناء الدولة المستنيرة أن يتسم بالوحدة القانونية والثقافية، وكان اليهود يمثلون «مشكلة» لا بد من حلها بإزالتها، بمعنى أنه كان على اليهود أن يصبحوا فرنسيين بوجوازين ينتمون إلى المجتمع الكبير، وأن يتخلوا عن أسلوب حياتهم المنفصل، ويقتصروا على الحياة الشخصية الخاصة في ممارسة دينهم، أي أنه كان على اليهود، باعتبارهم يهودًا، أن يختفوا.^(١٢)

ورغم ذلك استمرت مظاهر التعصب القديمة قائمة، فإذا استثنينا فرنسا وهولندا وجدنا أن هزيمة نابليون في موقعة واترلو (١٨١٥) وما تلاها من انهيار امبراطوريته، أدت إلى حرمان اليهود مما كانوا منحوه من حقوق، فأعيد اليهود إلى الحياة في «الجيتو»، وعادت القيود التي كانت قد رفعت، ووقعت مذابح جديدة. ولكن حاجات الدولة الحديثة عادت فأرغمت الحكومات، واحدة بعد الأخرى، على منح حق المواطنة الكاملة لليهود بشرط قبولهم «صفقة فاوست». وازدهرت البلدان التي منحت المساواة والمواطنة لليهود، مثل بريطانيا وفرنسا، وهولندا والنمسا، وألمانيا، وأما دول أوروبا الشرقية التي لم تأخذ بالديموقراطية وحاولت قصر مزايا الحداثة على النخبة، فقد تخلفت. وما إن حل عام ١٨٧٠ حتى كان تحرير اليهود قد تحقق في شتى أرجاء أوروبا الغربية، وأما في أوروبا الشرقية وروسيا؛ حيث لجأت الحكومات إلى أساليب الإكراه والقسر للقضاء على النزعة الانفصالية لليهود، فقد أحس ملايين اليهود باغترابهم عن الدولة الحديثة، واستمسكوا بإصرار بتقاليدهم الحاخامية والحسيدية^(١٣).

وفي الثمانينيات والتسعينيات من القرن التاسع عشر اتضح أن التسامح الذي كان التنويريون يبدونه قشرة ظاهرية، مما كان ينذر بالمأسى، فالفيلسوف الألماني نيتشه نسب إليهم تحقيق معجزة يراها سلبية من منظوره عن «الإنسان الأعلى» أو السوبرمان، وهي قلب القيم

التي كانت سائدة في العالم القديم والتي كانت تضيء أهمية على الحياة الدنيا، إلى قيم جديدة أكثر أخلاقية ولكنها، في الوقت ذاته، قيم سكونية تفتقد للتحرر على نحو يجعله يصممها بأنها قيم عبودية. كما يصمم اليهودية نفسها بأنها «انتفاضة العبيد في الأخلاق» قائلاً: «إن اليهود، وهم شعب (ولد للعبودية) على حد قول تاتسيتوس وكل العالم القديم، أو هم «الشعب المختار بين الشعوب» على حد قولهم واعتقادهم، حققوا تلك المعجزة في قلب القيم التي أضفت على الحياة الدنيوية لبضعة آلاف من السنين فتنة جديدة وخطرة، لقد صهر أنبياءهم الألفاظ «غني» و«كافر» و«شرير» و«عنيف» و«حسي» في كتلة واحدة وحولوا اللفظ «الدنيا» لأول مرة إلى عمله عار. وفي قلب القيم هذا تكمن أهمية الشعب اليهودي، فبه تبدأ انتفاضة العبيد في الأخلاق»^(١٤).

وبعد اغتيال قيصر روسيا المتحرر، ألكسندر الثاني، في عام ١٨٨١، فرضت قيود جديدة على التحاق اليهود بالمهن الحديثة. وفي عام ١٨٩١ طرد ما يربو على عشرة آلاف يهودي من موسكو، كما طردت أعداد هائلة من المناطق الأخرى ما بين عامي ١٨٩٣ و ١٨٩٥. كما وقعت بعض المذابح أيضاً، وكانت وزارة الداخلية تغض الطرف عنها أو حتى تشارك في تنظيمها، وتعرض فيها اليهود للسرقه والقتل، وبلغت ذروتها في مذبحه كيشنيف (١٩٠٥) التي قتل فيها خمسون يهودياً وأصيب خمسمائة بجروح. وبدأ اليهود الفرار غرباً بمعدل كان يبلغ خمسين ألفاً في السنة، فاستقروا في أوروبا الغربية، وفي الولايات المتحدة، وفلسطين. ولكن وصول هؤلاء اليهود الشرقيين إلى أوروبا الغربية بملابسهم المميزة وعاداتهم الغربية، أثار مظاهر التعصب القديمة. ففي عام ١٨٨٦ انتخبت ألمانيا أول نائب برلماني على أساس العداء الرسمي للسامية، وبحلول عام ١٨٩٣ بلغ عدد أمثال هذا النائب ستة عشر. وفي النمسا قام «كارل لويجر» (١٨٤٤ - ١٩١٠) الاشتراكي المسيحي، ببناء حركة قوية معادية للسامية، وفي عام ١٨٩٥ انتخب عمدة لمدينة فيينا. بل لقد وصلت معاداة السامية إلى فرنسا نفسها، وهي أول دولة أوروبية حديثة تحرر اليهود، ففي يوم ٥ يناير ١٨٩٥ أدين الكاتب ألفريد دريفوس، الضابط اليهودي الوحيد في هيئة أركان الجيش الفرنسي، بأدلة ملفقة، بتهمة نقل الأسرار إلى الألمان، وكان الجمهور الثائر يهتف قائلاً «الموت لدريفوس! الموت لليهود!»^(١٥).

غير أن القرن العشرين قد شهد تحولاً مزدوجاً / مركباً في مسار العلاقة بين المسيحية خصوصاً الأوروبية وبين اليهود على النحو الذي صاغ موقفين لا أخلاقيين للغرب تجاه اليهود كلاهما يفتقد للتوازن والتسامح والعدالة:

أولهما: هو الموقف «العنصرى» الذى خلق المسألة اليهودية بالأساس من داخل تراث الجيتو والذى جعل من اليهود «بالسلب» تكويناً استثنائياً يجوز اضطهاده وعزله حتى كانت معاناتهم الشديدة من النازية الألمانية والى انتهت بالهولوكست / المحرقة النازية لليهود إبان الحرب العالمية الثانية، كأعنف تجارب الاضطهاد التى تعرضوا لها داخل التاريخ الأوروبى .

وثانيهما: هو الموقف «الليبرالى» الذى ورث الموقف النازى ليجعل من اليهود ولكن بـ «الإيجاب» تكويناً تاريخياً أيضاً لأنه تبنى ليس فقط حقهم فى «حياة إنسانية كريمة» داخل تواريخهم الخاصة «الفرعية والمتناثرة» فى جغرافيات وتراثات شتى فى بلدان عديدة أوربية وغير أوربية وإنما أيضاً بمساندة طموحاتهم «الصهيونية» التى تبنّاها «بعضهم» إلى خلق وابتداع تاريخ عام جديد مثالى ومتجانس يضم كل اليهود ويتعالى على هذه التواريخ الفرعية «الحقيقية» المتميزة استناداً إلى أساطير عن ماض تليد تم اعتمادها كحقائق وشواهد تتجاوز عصور الزمن الممتدة والفاصلة لتقع فى موقع قريب تصبح معه الجذر المباشر لهذا التاريخ الجديد والمعاصر الذى ينهى تلقائياً تاريخاً آخر «واقعيّاً» و«حيّاً» للشعب العربى الفلسطينى الذى كان - وعلى عكس المقولة الصهيونية - موجوداً وليس غائباً، مكافحاً غير مستسلم بقدر ما أُناحت له ظروفه من وسائل وأدوات كانت تنتمى تلقائياً إلى وجوده الطبيعى «الحى رغم ضعفه» وذلك فى مواجهة وسائل وأدوات أرقى وأعنف كانت تنتمى اصطناعياً إلى الوجود اليهودى المحدود فى فلسطين، وطبيعياً إلى الوجود اليهودى الحقيقى فى الغرب وبخاصة أوروبا، وهكذا كان الدعم الغربى المطلق، والرعاية البريطانية، للحركة القومية اليهودية «الصهيونية» فى السيطرة على المجتمع والكيان الفلسطينى تحت الانتداب، ثم احتلال فلسطين وإعلان دولة إسرائيل عام ١٩٤٧م، ثم العمل على تأكيد ودعم هذا الاحتلال الاستيطانى لأكثر من ستة عقود تالية. وهو موقف لا يمكن فهمه إلا باعتباره رد فعل على الاضطهاد النازى، ونوعاً من الشعور بالذنب، والرغبة فى تحقيق البراء التاريخى .

وفى موازاة هذا الموقف السياسى، نمت رؤية ثقافية عميقة تؤكد على الأصل اليهودى للمسيحية، وهو الأصل الذى كانت حركة الاحتجاج البروتستانتى قد كشفت عنه، بل وتبنته فى صراعها مع الكاثوليكية، بدافع دينى، ولكنه صار محل تكريس وإجماع من العقل الغربى منذ ستينيات القرن العشرين؛ حيث شاركت الكنيسة الكاثوليكية بعد حوارها الناجح مع اليهود فى تأكيده، حتى تحول إلى اعتقاد حضارى شامل وليس دينياً فقط، صار يزداد عمقاً مع نمو الاحتقان بين الغرب والإسلام، وربما أخذ شكل معادلة بسيطة: كلما زاد الاحتقان الغربى لا

نقول المسيحي مع الإسلام، زاد التقارب الغربى مع اليهود كجذر للعقيدة المسيحية، وكأصل مشترك مع الفلسفة اليونانية، للحضارة الغربية، حتى أننا نجد أبرز الكتاب والكتابات التى تلح على عمق التناقض الغربى مع الإسلام، هى ذاتها التى تلح على وحدة الأصل اليهودى مسيحى للغرب.

ثانياً: التعايش الإسلامى مع اليهود والمسيحيين .. إخفاق نادر

لعل أبرز ميزة فى التسامح الإسلامى مع الآخرين، أنه لم يكن مجرد «فكر نظرى» كذلك الوصايا الصوفية التى بشر بها المسيح تلامذته المعدودين، وشبه المحاصرين، عن محبة العدو، والتى لم تعرف طريقها إلى التطبيق الواقعى فى المجتمعات المسيحية خصوصاً الغربية. ذلك أن الإسلام قد استطاع أن يصوغ منطقاً هذا فى دول تعاقبت، وحضارة ازدهرت، وتاريخ تحول؛ حيث كان الالتحام بالواقع موجوداً دائماً، وعنيفاً أحياناً، ورغم ذلك ظل تطبيق المثل الإسلامية ممكناً، بل شاهداً على روح العدل والتسامح والإنصاف، وخصوصاً مع أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين الذين عاشوا فى ظل الحضارة الإسلامية لأكثر من الألف عام.

لقد رحل محمد ﷺ عن الحياة لأنه إنسان لا خلود له، بينما الحياة على الأرض لم تنته بعد، والأسئلة المطروحة على الوعى البشرى لم تتوقف عند لحظة بعينها، وإذا كانت الأديان قد اختتمت، فإن القرائح الإنسانية لم تحف ولا تزال تطرح الأسئلة، وتقترح الإجابات، وتثير العديد من السجالات التى ينصرف بعضها إلى حياتنا على الأرض، وبعضها إلى تصوراتنا عن العلاقة بالسماء. ولم يكن الإسلام ليبقى بعيداً عن هذه السجالات بعد رحيل محمد ﷺ فكان من بين المسلمين علماء، وفقهاء ومفكرون، وقادة سياسيون، وعسكريون فهموا روح القرآن، وخبروا مغزى السنة النبوية، وأدركوا أن العقل الإنسانى هو مناط عهد الاستخلاف للبشر أجمعين، فعولوا عليه، ومن هذا جميعه توفرت لهم عدة النزال الصعب مع الواقع، وهم يديرون اشتباكاتهم مع الآخر الذى داهمهم، وفى التاريخ الذى أظلمهم، ولا يزال يظلمهم.

وهكذا .. من بين دفاف الكتب إلى ثنايا الوقائع، ومن عقول المفسرين إلى ممارسات الحكام والمشرعين، كانت حركة الإسلام الواثقة من موقف الشريعة الخاتمة للدين الحنيف، إلى موقع دين الإنسانية الشامل؛ حيث الاحترام العميق لضائير البشر بها تحويه من أديان ومعتقدات مغايرة، كونه يدرك أن الاختلاف سنة وجودية، ويتسامح مع المخالفين فى الاعتقاد الذين يرفضون «الطبعة الإسلامية» لعهد الاستخلاف المعطى من الله للإنسان على الأرض، فيبقيهم

شركاء فيه طالما اختاروا مواقفهم بإرادتهم، وطالما احترموا الحدود الشرعية المقررة. بالقطع حدثت بعض التجاوزات في ذلك التاريخ الممتد، ووقعت بعض الاضطهادات هنا أو هناك، ولكنها تلك التي تصدر عن خشونة الاحتكاك على الأرض، وربما من ارتعاش بعض الأيدي في لحظات الضعف والخوف، وأحياناً بفعل فساد في طبع القائمين عليها ممن لم يميزوا في العقائد وهم يهرولون إلى التميز في المنافع، ولكنها أبداً لم تصدر بإلهام من نص، ولم تحفزها روح شريعة، ولم تلهمها تجربة نبوية أو راشدة. كما أنها كانت دوماً موضع ندم من الذات أو مراجعة من أولى الأمر، أو استهجاناً من العامة، وربما أسفاً من التاريخ.

* فعلى صعيد التعايش الديني، شهد اليهود أول تطبيق لمثل الإسلام في حياة دولته، متمثلاً في دستور دولة المدينة، والذي كشف عن رغبة في التعايش، وعن روح «العدل» كقيمة جوهرية حكمت علاقة المسلمين بهم، سواء في المرحلة الأولى «السلمية»، أو في مرحلة الصدام «المسلح». ففي هذا الدستور الباكر أعطاهم الرسول ﷺ عهداً بالمواذعة والأمان على أموالهم وأنفسهم وحرية عقيدتهم، مسجلاً له في كتابه إلى أهل المدينة إثر مقدمه إليها جاء فيه^(١٦): «بسم الله الرحمن الرحيم.. هذا كتاب من محمد النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب المهاجرين والأنصار ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة..

«وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وأن المؤمنين على من بغى منهم أو ابتغى دسياسة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافرًا على مؤمن». «وأن ذمة الله واحدة يحير عليهم أديانهم، وأن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس..

.. و«أن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم...

«وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وأنه لا يحير مشرك من أهل المدينة وما حولها مالا لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.. وأنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قُود به إلا أن يرضى ولي المقتول.. وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه.. «وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثاً ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وإنكم

مهما اختلفتم فيه من شىء فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد ﷺ. «وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ يهلك إلا نفسه وأهل بيته. وإن جفنه بطن من بنى ثعلبه كأنفسهم... وإن لبنى الشطبية مثل ما لليهود بنى عوف، وإن البر دون الإثم. وإن موالى ثعلبة كأنفسهم وإن بطانة يهود كأنفسهم..»

«وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وإنه لم يَأْثَمَ امرؤٌ بحليفه، وإن النصر للمظلوم، وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يشرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وإنه لا تجار حرمته إلا بإذن أهلها. «وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ. «وإن الله على أتقى ما فى هذه الصحيفة وأبره. «وإنه لا تُجار قريش ولا من نصرها..»

«وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن على المؤمنين، إلا من حارب فى الدين. على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم. «وإن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة. «وأن البر دون الإثم، لا يكسب إلا على نفسه وإن الله على أصدق ما فى هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم. وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم، وإن الله جبار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله ﷺ.»

ورغم ذلك العهد لم يلبث يهود المدينة أن بدأوا فى الكيد للإسلام، ولرسول محمد ﷺ، فهم أو لا يجادلونه فى نبوته وأنه ليس مرسلا من قبل الله. وهم يطلبون منه إن كان رسولا حقا معجزات كمعجزات رسولهم موسى. وهم يصدون اليهود وغير اليهود عن اعتناق الإسلام، فكانوا يعلمون أن المسلمين لا يقرءون التوراة فى لغتها العبرانية فيحرفونها كما يشاءون وكما تشاء أهواؤهم لا يحفلون بها فى ذلك من نكر ولا يأبهون لما له من عواقب. وكانوا يسألون النبى عن أشياء، فإذا أجابهم بما كان الله يوحى إليه ماروا فى ذلك وأسرفوا فى المراء، وكانوا على اتصال بالمنافقين من أهل المدينة يشجعونهم ويغرونهم بالنفاق، وكانت بينهم وبين كثيرين من هؤلاء المنافقين علاقات حلف فى الجاهلية فكان هذا يزيدهم كفرًا وطغيانًا^(١٧). وذات

يوم خرج نفر من بنى النضير، ومن بينهم حَيُّ بن أخطب وسلام بن أبى الحقيق وكنانة بن أبى الحقيق حتى قدموا على مكة. فسأل أهلها حيًّا عن قومه، فقال: تركتهم بين خيبر والمدينة مكرًّا بمحمد، حتى تأتوهم فيميلوا معكم. وترددت قريش أتقدم أم تحجم، فليس بينها وبين محمد خلاف إلا على الدعوة التي يدعو إلى الله. أليس من الممكن أن يكون على حق ما دامت كلمته تزداد كل يوم رفعة وسموًّا؟! وقالت قريش لليهود: يا معشر يهود، إنكم أهل الكتاب الأول وأهل العلم بما أصبحنا نختلف فيه نحن ومحمد، أفديننا خير أم دينه؟! قالت اليهود: بل دينكم خير من دينه، وأنتم أولى بالحق منه. وإلى ذلك يشير القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن مَّجْد لَهُ ۚ نَصِيرًا ۝٥٢﴾ [النساء: ٥١، ٥٢] (١٨).

وهنا يعترف العالم اليهودى الدكتور إسرائيل ولفنسون في كتابه «تاريخ اليهود في بلاد العرب» بالخطأ الجسيم في موقف اليهود هذا من قريش وتفضيلهم وثنيتهم على توحيد محمد قائلاً: «كان من واجب هؤلاء ألا يتورطوا في مثل هذا الخطأ الفاحش، وألا يصرّحوا أمام زعماء قريش بأن عبادة الأصنام أفضل من التوحيد الإسلامى ولو أدى بهم الأمر إلى عدم إجابة مطالبهم؛ لأن بنى إسرائيل الذين كانوا لعدة قرون حاملي راية التوحيد في العالم بين الأمم الوثنية باسم الآباء الأقدمين، والذين نكبوا بنكبات لا تحصى من تقتيل واضطهاد بسبب إيمانهم بإله واحد في عصور شتى من الأدوار التاريخية، كان من واجبهم أن يضحوا بحياتهم وكل عزيز لديهم في سبيل أن يخذلوا المشركين. هذا فضلاً عن أنهم بالتجائهم إلى عبادة الأصنام إنما كانوا يجاربون أنفسهم ويناقضون تعاليم التوراة التي توصيهم بالنفور من أصحاب الأصنام وبالوقوف منهم موقف الخصومة» (١٩).

وفي هذا الإطار المحفوف بالتأمر من قبل اليهود على المسلمين، سرعان ما تجاوزت العلاقة بينهما حاجز الجدل والمراء والاستعداد، لتأخذ شكلاً صراعياً بعد غزوة بدر مباشرة، فعندما عاد الرسول إلى المدينة، وبدلاً من تهنتته بنصره «كحلفاء معاهدين»، أخذ اليهود يتحرشون به وبالمسلمين. وجمع الرسول اليهود في سوق بنى قينقاع وكانوا صاغة وصناع أسلحة، وقال لهم: يا معشر يهود احذروا من الله أن ينزل بكم مثل ما أنزل بقريش من النقرة في بدر، وأسلموا، فإنكم قد عرفتم أنى نبي مرسل، فأجابوه: لا يغرنك يا محمد أنك لقيت في بدر قوماً لا علم لهم بالحرب، فأصبت منهم فرصة، إنا والله لو حاربناك فتعلمن أننا نحن الناس. وعرف الرسول أنهم يبيتون له وللمسلمين شراً وأنهم نقضوا العهد الذى بينه وبينهم. ثم لم يلبثوا أن بينوا

عن غدرهم عندما نكص بنو قينقاع عن الوفاء بالحلف؛ حيث أهانوا امرأة واستنصرت المرأة المسلمين فكان خصام قتلوا فيه رجلاً مسلماً واعتلوا في ذلك بعلل لا قيام لها، فأجلاهم النبي عن المدينة لم يرزأهم إلا السلاح^(٢٠). وعندما تقدم عبد الله بن أبي إلى الرسول متشفعاً لهم، ومطالباً بحفظ حياتهم، أمر محمد ﷺ بأن يخرجوا جميعاً من أرض المدينة، فهي ليست أرضهم، وإنما كانوا قد جاءوها غازين من قبل فأقاموا بها وسادوا تجارتها، وأنشأوا فيها حتى الصاغة. وحرص محمد على ألا يمسوا بسوء أثناء الخروج، فعين أحد زعماء الأنصار قائداً على نفر من رجاله يراقبون خروج اليهود. وساروا في التيه أياماً حتى بلغوا جنوب الأردن، فاستوطنوها، ولم يقتل منهم أحد، وغنم المسلمون منازلهم وأسلحتهم وكثيراً مما تركوه من متاع^(٢١).

وفي هذا السياق الصراعى حاول فريق آخر منهم وهم بنو النضير قتل النبي وكان قد أقبل عليهم ذات يوم يستعينهم على بعض الحق، كما كان الحلف يقضى بذلك، فأظهروا حسن اللقاء وهموا بالغدر وأزعموا أن يلقوا عليه من عل صخرة تودى به لولا أن نبأه الله بما كادوا له. فأعلن الحرب عليهم وطلب منهم أن يُسَلِّمُوا فأبوا، فأمر محمد أن تقطع النخيل وتحرق، فقالوا له: يا محمد! قد كنت تنهى عن الفساد وتعييه على من صنعه، فما بال قطع النخيل وتحريقها. ولكنه لم يأبه لهم وطالبهم مرة أخرى بالتسليم. وكما حدث لليهود بنى قينقاع.. اعتصم بنو النضير أياماً في حصونهم ثم أذعنوا وخرجوا بنسائهم وأولادهم، والقيان والراقصات يعزفن من خلفهم وتركو الدور والأموال والسلاح!^(٢٢).

كما غدر الفريق الثالث «بنو قريظة» يوم الأحزاب فلم يمتنعوا عن نصر المسلمين فحسب، ولكنهم أعانوا عليهم وانضموا لحلف قريش. فحاصرهم النبي والمسلمون حتى أنزلهم على حكمه، ثم حكم فيهم سعد بن معاذ - رحمه الله - بأن تقتل المقاتلة وتحتاز الأموال وتسبى الذراري والنساء. فأنفذ النبي هذا الحكم. ووصف الله - عز وجل - في القرآن ما أصاب بنى قريظة هؤلاء في سورة الأحزاب، حيث يقول: ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ۚ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَّوُّهَا ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا ۝﴾ [الأحزاب: ٢٦، ٢٧] ^(٢٣).

وهنا يثير بعض المستشرقين شبهة «العنف» أو «الدموية» لدى الإسلام منذ عصره الأول، باعتبارها الأصل لظاهرة الإرهاب المعاصرة! المتهم بها المسلمون. ونراهم يذرفون الدموع على مصير بنى قريظة مثل كاتينى الذى يزعم أن المذبحة التى راح ضحيتها ٩٠٠ من أبرياء اليهود كانت مدبرة، وأن حكم سعد بن معاذ كان بناء على توجيهات من النبي، وأن مسألة خيانة

اليهود خيالية، وأن محمدًا وحده يتحمل مسئولية تلك المذبحة^(٢٤). غير أن ما لاحظته كائتانى يبقى أمرًا متوهماً وفسادًا للأسباب التالية:

الأول: أن حكم سعد بن معاذ لم يكن بإملاء من النبي ﷺ، ولم ير أحد أن سعدًا تداول مع النبي قبل أن ينطق حكمه، ولم يشك أحد من الأنصار في حدوث مثل تلك المشاورة، وقد حمل سعد إلى جلسة الحكم الذى نقطه حيث يجلس النبي مع ممثلى المهاجرين والأنصار ومن بينهم الأوس وهم الحلفاء القدامى والمدافعون عن بنى قريظة والذين كانوا يريدون أن يساعدوهم، وقد اتفق الجميع على أن ينزلوا على حكم سعد^(٢٥).

والثانى: هو أن الذين يتآمرون مع الأعداء من قريش وغطفان ليهاجوا ظهور المسلمين بينما يهاجم القرشيون وحلفاؤهم شمال المدينة لا يمكن أن يكونوا براء؟. وأما كونهم لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً بفضل السريتين اللتين بعث بهما النبي لإفشال المخطط، وأيضاً بسبب عدم وجود هجوم مجابهة وحقيقى من جانب القرشيين، فهذا لا يلغى شيئاً من إدانة اليهود باعتبارهم خائنين^(٢٦).

أما الثالث: فهو أن سعد بن معاذ، إنما أدانهم بنص التوراة الذى يؤمنون به كما جاء فى التثنية: «حين تقرب من مدينة لكى تحاربها استدعها إلى الصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويُسْتَعْبَد لك. وإن لم تُسلمك بل عملت معك حرباً فحاصرها، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما فى المدينة فغنيمة تغنمها لنفسك وتأكل غنيمة أعداءك التى أعطاك الرب إلهك» (سفر التثنية، ١٠ : ١٥).

وفى مقابل أمثال مانويل كائتانى، كان هناك من المستشرقين من امتلك الموضوعية فى النظر إلى الحادثة، فتبدى له سلوك الرسول مع بنى قريظة تجسيداً لروح العدل والمسئولية، على منوال الراهبة ومؤرخة الأديان كارين أرمسترونج التى تضع الحادث فى سياقه التاريخى محررة له من أحكام القيمة التى تشى بها بيئة القرن العشرين فتقول: «.. من غير المحتمل بالنسبة لنا -نحن الغربيين- أن نفصل تلك القصة عن أفعال النازى الشنعاء، ولا شك أنها ستؤدى إلى اغتراب كثير من الناس عن الإسلام اغتراباً أبدياً، لكن من الخطأ الحكم على تلك الحادثة بمعايير القرن العشرين.. ففى زمن محمد، يبدو أن الحالة فى المدينة كانت تشبه الحالة فى القدس فى عصر داود، والذى كان قاتلاً أعظم لأعداء الله. وقد قام فى إحدى المناسبات بذبح مائتين من الفلسطينيين القدماء، وتم خصيهم وإرسال كومة قلفهم الدامية إلى ملكتهم»^(٢٧).

وما نود زيادته هنا، هو الاعتراف بأن الرسول ربما تخلى في تعامله مع بنى قريظة، خصوصاً، عن مبدأ الرحمة الذى تعامل به مع الجميع، حتى اليهود أنفسهم، فى المرحلة الأولى من حياته بالمدينة، ولكنه لم يفتقد أبداً روح العدل، سواء فى هذا الموقف أو سواء، والعدل مبدأ إسلامى وإنسانى إيجابى وخلاق، ربما استخدمه محمد ﷺ فى هذا السياق دون الرحمة لدافعين أساسيين:

أولهما تاريخى: ذلك أن الرسول ﷺ قد بدأ الحياة فى المدينة بمبدأ الإخاء إلى اليهود، بعد أن كان قد وثق عهد الإخاء بين المهاجرين والأنصار، وأن العهد ذاك قد تأسس ظاهراً وباطناً على المساواة، ومن ثم فهو قد نظر إلى اليهود كشركاء فى «وطن» هو المدينة، كما نظر إليهم كشركاء فى دين «التوحيد»، وربما أمل فى أن يعتنقوا الإسلام ويكونوا عوناً له ضد الوثنية، ولكنهم بدلاً من ذلك رفضوا «التوحيد الإسلامى»، وانحازوا إلى الوثنية المكية وهم الموحدون، وكان ذلك مما يمكن تفهمه، والصبر عليه. كما أنهم خانوا عهد المدينة «السياسى» وهم مواطنوها، وفى وقت يتعرض فيه الوطن للغزو، وهذا ما لم يكن ممكناً قبوله أو تحمله من الأساس. ولذا لم يكن متصوراً أن يتعامل معهم النبى إلا على أنهم خونة بالمعنى الكامل للكلمة، وليس للخائن عهد، كما لا تجب له أى من أنواع الرحمة، بل هو العدل يقضى فى الأمر، وليس أعدل من قتل الخونة فى زمن المحنة، فالرحمة تجب للضعفاء، وليس للخونة، والإخاء لا يكون إخاء إلا بالعدل والمساواة، وليس مع الظلم أو الغفلة.

وأما ثانيهما: فاستراتيجى يتعلق باتجاهات المستقبل والمصير، فاليهود خانوا عهد محمد، لأنهم تصوره ضعيفاً، وكانوا يعتقدون «أنذاك» فى إمكانية القضاء على الدعوة الإسلامية من الأصل، ولولا تلك القناعة التى تمكنت منهم، ما كانوا ليغامروا بعداء الرسول الكريم، شريكهم فى الوطن، والانحياز إلى الطرف «الغازى» الذى تصوره قوياً، وهو قريش على رأس الوثنية العربية. ولو لم يقم الرسول بقتلهم لانحازوا إلى يهود خيبر، الذين قاتلهم الرسول بعد ذلك، انحيازاً كاملاً، وهو ما حدث بالفعل جزئياً، وكانت هناك معارك أكبر وأخطر، ودماء جديدة لا تنتهى، وساعتها ربما لام التاريخ محمداً وربما عده غافلاً، تسامح مع الخيانة فى لحظة حاسمة تتحدد فيها مصائر الدعوة والأمة بل والتاريخ. فأيهما كان الأجدى للمسلمين والإنسانية جمعاء، بل وللحضارة نفسها، أن تعمل قيمة العدل مع قلة من الخونة، ليستكمل التاريخ مساره الواعد بالأمل، أم يضعف محمد أمام مشاعر الرحمة الغافلة مع خائن سرعان ما يجدد تأمره، على نحو يعوق، وربما يهدد هذا الدين الجديد، وينشئ بمسار التاريخ الواعد إلى الوراء؟. لعل الإجابة واضحة لا تحتاج إلى تردد، وكفى أن نحاول مجرد تصور عالمنا، بل

وتاريخنا الإنساني من دون دين عظيم كالإسلام، لعب دورًا بالغًا في ترقية الحضارة الإنسانية بل وريادتها منفردًا لنحو ثمانية قرون، وذلك كله لقاء ثمن بخس هو حياة مجموعة قليلة من خونة الأوطان، ربما امتدت أعمارهم لعقد أو عقدين فقط من الزمن.

وبرغم ذلك، فإن ثمة حقيقة مهمة يجب التوقف عندها للتأكيد على أن هذا الموقف الإسلامي «العادل» من بنى قريظة لم يكن ليهوديتهم، بل لخيانتهم، وهى أن تلك البداية الصدامية لم تصبح قيدًا حاكمًا على موقف المسلمين من اليهود بعد ذلك، وهى حقيقة تعترف بها كارين أرمسترونج، فتقول: «بمجرد أن أقام المسلمون إمبراطوريتهم العالمية الخاصة وطوروا نظامًا متقدمًا فى شريعتهم، أسسوا نظام تسامح ظل يسود الأجزاء المتمدينة فى الشرق الأوسط لمدة طويلة حيث تعايشت مجموعات دينية فى ظله جنبًا إلى جنب، ما يثبت أن المعاداة للسامية خطيئة مسيحية غربية، وليست خطيئة إسلامية، ويجب أن يكون ذلك حاضرًا فى أذهاننا كى لا نخضع لإغراء التعميمات بناء على ذلك الحادث المربع الذى وقع فى المدينة. بل وحتى فى أثناء حياة محمد، بقيت مجموعات يهودية صغيرة فى المدينة بعد عام ٦٢٧م، وسمح لها بالعيش فى سلام دون أدنى قمع»^(٢٨). ولعلنا لسنا بحاجة هنا إلى استعادة ما أسلفناه عن تجربة التعايش الإسلامى / اليهودى فى ظل الحضارة الإسلامية، فى كل الدول وفى كل العصور، وإن ظلت الحقبة الأندلسية هى الأبرز على هذا الصعيد.

*** أما المسيحيون** فكانت علاقة الدولة الإسلامية «الأولى» بهم أفضل كثيرًا من اليهود؛ إذ لم يخف محمد ﷺ عطفه على النصارى، والقرآن مملوء بالشواهد على ذلك فضلًا عما جاء فى سورة الروم حول الحرب الرومية الفارسية، فكان محمد يرى المثال فى شهداء نصارى القرون القديمة وفى شهداء نصارى القرون الأخيرة فى اليمن «شهداء الأخدود»، وكان يثنى على القسيسين والرهبان الذين لمس فضائلهم فى تخوم الشام، وسر محمدًا ما أسفر عنه انتصار الروم من عدم هدم كنائس النصارى وبيعهم التى «يذكر فيها اسم الله كثيرًا»، وكان محمد يرى فى أهل الكتاب الحلفاء الذين يؤيدون ما يقول ويؤمنون بالحق الذى يدعو إليه^(٢٩). وقد كان أول احتكاك عملى للدولة الإسلامية بهم عندما اتسعت دائرة حدودها السياسية فشملت نصارى «نجران» كرعايا لهم؛ حيث كتب لهم رسول الله ﷺ عهدًا وتعاقداً دستوريًا قنن فيه مبدأ التعددية الدينية بين رعية الدولة، وكامل المساواة والإنصاف فى حقوق المواطنة وواجباتها؛ حيث جاء فى هذا العهد ما يلى^(٣٠):

[«ولنجران وحاشيتها، ولأهل ملتها، ولجميع من ينتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها، قرييها وبعيدها، فصيحها وأعجمها، جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وغائبهم وشاهدهم، وعشيرتهم، وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. لا يُغير أسقف من أسقفية، ولا راهب من رهبانته، ولا يحشرون أى لا يكلفون بالقتال ولا يعشرون، أى لا يدفعون العشر الذى يدفعه التجار الأجانب، ولا يطأ أرضهم جيش. ومن سأل منهم حقاً فيبينهم النَّصَف غير ظالمين ولا مظلومين... وأن أحمى جانبهم، وأذب عنهم وعن كنائسهم وبيعهم وبيوت صلواتهم، ومواضع الرهبان، ومواطن السياح حيث كانوا من جبل أو واد أو مغار أو عمران أو سهل أو رمل، وأن أحرص دينهم وملتهم أين كانوا، من بر أو بحر، شرقاً وغرباً، بما أحفظ به نفسى وخاصتى وأهل الإسلام من ملتى... ولا يدخل شىء من بنائهم فى شىء من أبنية المساجد ولا منازل المسلمين...

ولا خراج ولا جزية إلا على من يكون فى يده ميراث من ميراث الأرض، ممن يجب عليه فيه للسلطان حق، فيؤدى ذلك على ما يؤديه مثله، ولا يجار عليه، ولا يحمل منه إلا قدر طاقته وقوته على عمل الأرض وعمارتها وإقبال ثمرتها، ولا يكلف شططاً، ولا يتجاوز به حد أصحاب الخراج من نظرائه...

ولا يكلف أحد من أهل الذمة منهم الخروج مع المسلمين إلى عدوهم لملاقاة الحروب ومكاشفة الأقران؛ فإنه ليس على أهل الذمة مباشرة القتال، وإنما أعطوا الذمة على أن لا يكلفوا ذلك، وأن يكون المسلمون ذباً عنهم، وجواراً من دونهم، ولا يكرهوا على تجهيز أحد من المسلمين إلى الحرب التى يلقون فيها عدوهم بقوة وسلاح أو خيل، إلا أن يتبرعوا من تلقاء أنفسهم فيكون من فعل ذلك منهم متبرعاً به، مُمد عليه وعُرف له، وكوفى به. ولا يُجبر أحد ممن كان على ملة النصرانية كرهاً على الإسلام، ويُخفف لهم جناح الرحمة، ويُكف عنهم أذى المكروه حيث كانوا وأين كانوا من البلاد...

ولا يحملون من النكاح - الزواج - شططاً لا يريدونه، ولا يُكره أهل البنت على تزويج المسلمين، ولا يُضارون فى ذلك إن منعوا خاطباً وأبوا تزويجاً؛ لأن ذلك لا يكون إلا بطيبة قلوبهم، ومساحة أهوائهم، إن أحبوه ورضوا به. وإذا صارت النصرانية عند المسلم زوجة فعليه أن يرضى بنصرانيتها، ويتبع هواها فى الاقتداء برؤسائها، والأخذ بمعالم دينها ولا يمنعها ذلك، فمن خالف ذلك وأكرهها على شىء من أمر دينها فقد خالف عهد الله وعصى ميثاق رسوله، وهو عند الله من الكاذبين...

ولهم إن احتاجوا في مزمة بيعهم وصوامعهم أو شىء من مصالح أمورهم ودينهم، إلى
رغد - مساعدة - من المسلمين وتقوية لهم على مرمتها، أن يُرغدوا على ذلك ويُعاونوا، ولا يكون
ذلك ديناً عليهم، بل تقوية لهم على مصلحة دينهم، ووفاء بعهد رسول الله وموهبة لهم ومنة الله
ورسوله عليهم ..

.. لأننى أعطيتهم عهد الله أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين
ما عليهم، بالعهد الذى استوجبوا الذمام، والذب عن الحرمه، واستوجبوا أن يذب عنهم كل
مكرهه، حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم» ..

وفي المقابل لم يطالبهم رسول الله سوى بواجب واحد هو أن يكونوا البنة في الدولة الإسلامية
بالمعنى الأمنى والحضارى فيمنحوها ولاءهم، فلا يصبحوا ثغرة فيها ينفذ منها الأعداء. وقد
نص ذلك العهد والميثاق الدستورى الذى عقده رسول الله ﷺ مع نصارى «نجران» على هذا
الواجب، عندما جاء فيه: «واشترط عليهم أموراً يجب عليهم في دينهم التمسك بها والوفاء بما
عاهدتهم عليه، منها: ألا يكون أحد منهم عيناً ولا رقيباً لأحد من أهل الحرب على أحد من
المسلمين في سره وعلايته، ولا يأوى منازلهم عدو للمسلمين، يريدون به أخذ الفرصة وانتهاز
الوثبة، ولا يُنزلوا أو طانهم ولا ضياعهم ولا في شىء من مساكن عباداتهم ولا غيرهم من أهل
الملة، ولا يُرغدوا - يساعدوا - أحد من أهل الحرب على المسلمين بتقوية لهم بسلاح ولا خيل
ولا رجال ولا غيرهم، ولا يصانعوهم. وإن احتيج إلى إخفاء أحد من المسلمين عندهم، وعند
منازلهم، ومواطن عباداتهم، أن يؤوؤهم ويرفدوهم ويواسوهم فيما يعيشون به ما كانوا مجتمعين،
وأن يكتموا عليهم، ولا يظهر العدو على عوراتهم، ولا يخلوا شيئاً من الواجب عليهم ..».

وكان عهد بيت المقدس الذى كتبه الخليفة عمر بن الخطاب لأهل إيليا، هو أشهر العهود
في صدر الإسلام، وفيه يقول الخليفة عمر: «إنه أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم
وصليبهم وسقيمتها وبريئتها وسائر ملتها، وإنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينقض منها
ولا من صلبانهم ولا من شىء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم، ولا
يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن وأن
يخرجوا منها الروم واللسوت، ومن خرج منهم فهو آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم،
ومن أقام معهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية .. ومن أحب من أهل إيلياء
أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويحلى بينه وبين صلبهم فإنهم أمنوا على أنفسهم وعلى بيعهم
وصليبهم حتى يبلغوا مأمنهم»^(٣١). وعندما زارهم عمر، رفض الصلاة في كنيسة القيامة ثم قال

للبطيريك: أرني موضعاً أبني فيه مسجداً. فاختار البطيريك مكان الصخرة؛ لأن الله كما يحكى كلم يعقوب عليها!! وكان بالمكان ردم كثير، فشرع «عمر» في إزالته وتناوله بيده يرفعه في ثوبه. واقتدى به المسلمون كافة، فزال الأنقاض المتخلفة وأمكن بناء المسجد^(٣٢). ذاك صنيع الخليفة الراشد «عمر»، والمسلون في أوج قوتهم. والإمبراطور «هرقل» يلم فلول جيشه المدحور قافلاً إلى القسطنطينية بعدما لفظ الاستعمار الروماني أنفاسه الأخيرة في هذه الساحة الرحبة.

وفي هذا السياق التاريخي المفعم بروح التسامح، ازدهرت الأديرة في العراق والشام ومصر ازدهاراً عظيماً؛ ففي العراق يقال إنها بلغت في بغداد وضواحيها خمسة عشر ديراً، ومن أهمها دير قنى كان شرقى بغداد الذي يقول الشايشتى في وصفه بكتابه الديارات: «دير حسن نزه عامر، فيه مائة صومعة لرهبانه والمتبتلين فيه، لكل راهب صومعة، وهم يتناعون الصوامع بينهم من ٥٠ ديناراً إلى ألف. وحول كل صومعة بستان فيه من جميع الثمار والنخيل والزيتون، وتباع غلته من خمسين ديناراً إلى مائتين. وعلى الدير سور عظيم يحيط به، وفي وسطه قناة جارية، وعيده الذى يجتمع الناس إليه عيد الصليب».. أما مصر فكانت مليئة بالأديرة، وكان من أهمها دير أنطانيوس شرقى إطفيح من الوجه القبلى، وله أوقاف وأملاك متعددة، كما في تاريخ أبى صالح الأرمنى، وعليه حصن يدور به، وداخله بستان كبير، وفيه نخيل ثمر وأشجار تفاح وكمثرى ورمال وغير ذلك، وأرضه مزرعة بالبقول، وله ثلاثة عيون ماؤها يجرى دائماً ويسقى منها البستان، وفيه فدان وسدس خاصان بالكروم أو العنب، وفيه ألف نخلة، وبه قصر كبير، وصوامع للرهبان مطلة على البستان»^(٣٣).

وربما حدث في بعض الأحيان ولو القليلة أن يتولى على بلد وال متعصب فيهدم كنيسة أو يهدمها مشاغبون، ولكن كانت الدولة تسارع إلى بنائها أخذاً بعهد عمر بن الخطاب وميثاقه لأهل إيليا الذى حرم فيه على المسلمين هدم كنائس النصارى أو انتقاص شىء منها أو من حيزها. ويروى أن على بن سليمان والى مصر للرشيد بين سنتي ١٦٩ و ١٧١ للهجرة أمر بهدم بعض الكنائس المحدثه بمصر، فاشتكاها القبط إلى الرشيد، فعزله. وخلفه على مصر وال جديد، أذن للقبط في بناء الكنائس التى هدمها على بن سليمان والى قبله بمشورة فقيهى مصر الكبيرين: الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة؛ إذ قالوا: إن تلك الكنائس من عمارة مصر، واحتجا بأن جميع الكنائس بمصر إنما بنيت في الإسلام زمن الصحابة والتابعين^(٣٤).

ولعل حادثة وقعت تكشف لنا كيف كان الإسلام أكثر تسامحاً في أحيان كثيرة مع الأديان الأخرى، أكثر من تسامح طوائفها المختلفة مع بعضها البعض. فقد حدث، مثلاً، «أن الكنيسة

الملكانية الرسمية في بيزنطة كانت تعادى عداء شديداً رهبان الكنيسة يعقوبية في مصر، حتى اضطرتهم في عهد الإمبراطور نقفور إلى مبارحة أنطاكية واصفين بطارقتها بأنهم أضل من فرعون وأشد كفراً بالله من بختنصر. ولما أعادت بيزنطة فتح مدينة ملطية في ديار الشام الشرقية وكانت كنيستها يعقوبية أخذوا البطريك وستة من كبار أساقفتها إلى القسطنطينية، وسجنوهم بها، ثم نفوا البطريك إلى بلغاريا ومات على حدودها كما مات أحد الأساقفة، ورجعوا زميلاً له بالحجارة أمام باب قصر الإمبراطور، واضطر الباقون إلى إعلان كفرهم بالمذهب يعقوبى واعتناقهم للمذهب الملكانى فراراً من الموت، وأعيد تعميدهم. ولما عرف الخليفة المأمون ما بين المذاهب المسيحية النسطورية والملكانية واليعقوبية من خصومات ومشاجرات عزم على أن يصدر لهم كتاباً يضمن لكل فريق منهم حرية الاعتقاد وحرية تدبير كنائسهم بحيث يكون لكل فريق مسيحى مهما قل عدده حتى لو لم يتجاوز عشرة أنفس أن يختار له بطريكاً خاصاً به، وتعترف الفرق النصرانية الأخرى بصنيعه. غير أن أصحاب الكنائس النصرانية المذكورة آنفاً لم يرتضوا منه أن يؤلف هذا الكتاب وينشره في الدولة مخافة أن تتعدد الفرق المسيحية تعدداً كبيراً، فعدل عن تأليفه لتلبية لرغبتهم^(٣٥).

وهنا يمكن تخمين الهيكل الحقيقى، كما هو مرسوم، بأن أهل الكتاب من اليهود والنصارى معاً، قد عاشوا في طمأنينة تحت حماية الإسلام كمبدأ عام، وإن حدثت بعض الاستثناءات بسبب المزاج العام لحكام الولايات، والذين ربما كانوا أقل صلاحاً أو تقوى، وكان تعسفهم مع أهل الكتاب جزءاً من فسادهم العام، وعدم مبالاتهم بالرعية. والأهم من ذلك أن مثل تلك السلوكيات المتعصبة غالباً ما كانت مستنكرة بين المسلمين، ومدانة من الخلفاء وأولى الأمر، كما كانت قابلة للمراجعة والإصلاح كما هو الشأن في أكثر المجتمعات تديناً اليوم، فلا يوجد ذلك المجتمع الملائكى الذى لا تقع فيه أخطاء، وإنما هناك فقط مجتمعات متسامحة، لا يصدر الخطأ فيها عن مبدأ عام أو نظرية أو عقيدة يغلفها التعصب، ثم تكون هناك آليات لمراجعة الخطأ والتحقيق منه، وأخيراً تكون هناك الرغبة في إصلاحه، وهو المنوال الذى طالما تكرر مع الأقليات في الدولة الإسلامية، فنعم كان هناك حكام فاسدون أحياناً، متعصبون أحياناً أخرى، وربما كانوا متعصبين لأنهم فاسدون، ولكنهم كانوا يعلمون بخطأ مسلكهم، وربما ندموا عليه، أو تحملوا العقاب عنه، أو نجحوا أحياناً في الإفلات به، ولكنهم لم يدعوا أبداً أن الإسلام هو دافعهم إلى التعصب أو احتقار الآخرين، ولم تكن لديهم الشجاعة إلى المفاخرة باستعلائهم على الآخرين في القرن السابع وما بعده، كما أعلن النازيون صراحة «ألمانيا فوق الجميع»، في الثلث الثانى للقرن العشرين.

وربما وجدت بعض القيود أو المحاذير على أهل الكتاب، ذو طبيعة اجتماعية ونفسية أكثر منها دينية. فالسيد هيربرت بوسة مثلاً وهو من نقاد الكتاب المقدس، والمفكرين الموضوعيين، يقول بأن غير المسلمين كانوا مضطرين إلى مراعاة شعور المسلمين، ولذا: «فما كان مستنكراً من أسس العقيدة المسيحية، كان من الضروري إخفاؤه ويسمح بعمله فقط بدون إعلان. لذلك صار محرماً الضرب بصوت عال على الناقوس الخشب للصلاة وبدلاً منه استخدام الجرس للنداء على الصلاة، ولا يسمح بظهور الصليب واضحاً لأنه بالنسبة للمسلمين غير طاهر ويجب إبعاده عن المسلمين. ولضمان منع الاتصال يجب أن يميز أهل الكتاب بملابس خاصة تميزهم بحزام «زنار» أو يرمز لهم بقطعة ذات ألوان متعددة. ولا يسمح لليهودى أو النصرانى بالزواج من مسلمة «فقط يسمح بالعكس» وإذا دخل يهودى أو نصرانى فى الإسلام، فمن الضروري أن يباع إلى مسلم. وتجب مراعاة الفصل عند الموت، فلا يسمح بوجود مقابر اليهود والنصارى بالقرب من مقابر المسلمين»^(٣٦).

غير أن ما يقول السيد بوسة، وهو نموذج مشابه لأقوال مفكرين مسيحيين، ومؤرخى أديان، ومستشرقين كثر، يمكن مناقشته على أكثر من مستوى تفهماً، أو تفسيراً، أو تفنيدياً:

فأولاً يمكن تفهم المنطق العام لما ذهب إليه بوسة، عندما يذكر تلك المثالب جميعاً - وهو أمر يحسب له - كاستثناءات على القاعدة العامة وهى تسامح الإسلام إذ يصرح: «لم تعرف الدولة الزرادشتية ولا الدولة النصرانية قوانين دستورية مضمونة تتعلق بالأقليات الدينية كما عرف الإسلام، وهذه الحقوق معروفة فى القرآن «الكريم». ففى الدولة الزرادشتية والدولة النصرانية أمكن تحسين وضع اليهود بعد وصول العرب. ويشبه ذلك أيضاً ما حدث فى أسبانيا. ففى الحين الذى اضطهد فيه القوط الغربيون اليهود بقسوة، ولم ينته مؤتمر كنسى واحد بدون فرض إجراءات قهرية لتعقبهم، جاء العرب كمُخلّصين حقيقيين، وتطور تعاون مزدهر ومتعددة لأول حضارة مثالية يتعاون فيها العرب واليهود»^(٣٧). وهنا بدا الرجل نزيهاً تماماً.

وثانياً يمكن تفسير الكثير مما ذكره بكونه لا ينضوى تحت باب التعصب كتنقيض للتسامح، بل هو أقرب لفكرة مراعاة «الذوق العام»، وهى فكرة كانت مرعية فى الأمس، ولا تزال حتى اليوم، فى كل المجتمعات الإسلامية أو غيرها. ذلك أن غير المسلم اليوم، قد يراعى شعور المسلم الصائم، مثلاً، فلا يأكل أمامه، حتى لو كان الاثنان يعيشان فى قلب مجتمع غربى مسيحي أكثر قوة وتقدمًا عن أغلب المجتمعات الإسلامية، ولا يرجع هذا إلا لدمائة خلق ورهافة شعور المسيحي، وليس لضرورات القوة أو فروض القانون، فما بالك والزمن يرجع قرونًا إلى الوراء، والمجتمع إسلامى، وقوانين المجتمعات التقليدية لم تتأصل فيها رهافة الشعور بالحق الفردى

أو الحرية الفردية المطلقة. لا شك هنا في أن مراعاة أصحاب دين الأغلبية، وعدم استفزازهم يبدو أمراً أكثر طبيعية، وخصوصاً في الأمور الشكلية، وطالما كان مبدأ حرية العقيدة وممارستها في أماكنها مكفولاً كقاعدة عامة راسخة. ويحضرني هنا مثلاً معكوساً، فالمرأة المسلمة في العديد من المجتمعات الغربية المتمدينة والديمقراطية! لا تزال حتى اليوم مضطرة إلى التخلي عن حجابها، في المدرسة أو الشركة أو الشارع، كنوع من التوافق مع الذوق العام السائد في هذه الأماكن، وفي بعض الأحيان لا يترك هذا التوافق مع الذوق العام إلى رهاقة الشعور، بل يخضع لقوة القانون، رغم أن للحجاب في الإسلام أهمية شرعية لا يمكن إغفالها.

هذا الفهم / التفسير ينطبق على كثير مما ذكره السيد بوسة، كالضرب بصوت عال على الناقوس الخشب للصلاة، ووضع الصليب واضحاً على الصدر، وقضية الفصل بين مقابر اليهود والنصارى والمسلمين، ولعل الأخيرة تقليد مراعي بقوة حتى الآن ليس فقط بين الأديان، بل وأيضاً بين الدول التي تحرص، حتى وهي في حالة حرب، على استعادة شهدائها ودفنهم في أراضيها لما في ذلك من تأثير معنوي على أهاليهم، ومن تعبير سياسى عن اعتزاز أوطانهم بتضحياتهم، ومن ثم بجثامينهم أو حتى رفاتهم، كما أن النصب الذي يقام لـ «الجندي المجهول» صار أشبه بشعيرة وطنية في معظم الدول المتحضرة، تقديراً وعرفاناً لكل جندي دافع عن وطنه ثم فقد فلم يعرف له جثمان أو رفات.

وأما مسألة عدم السماح لليهودى أو النصرانى بالزواج من مسلمة، بينما يسمح بالعكس، فهي مسألة تشريعية أقرها القرآن صراحة، لدواع كثيرة أهمها، في تصورنا، دافع عقيدى، ذلك أن الإسلام يعترف صراحة باليهودية والمسيحية، ومن ثم يفرض على الرجل المسلم أن يرفع إيمان زوجته الكتابية وأن يساعدها على أداء واجبات دينها المخالف، بل ويعتبر ذلك من مقتضيات طاعة الله. أما العكس فهو غير صحيح، فاليهودى والمسيحى غالباً ما لا يعترفان بالإسلام، ومن ثم لا يجدان أن رعاية حق الزوجة في العبادة ومساعدتها على ارتياد أماكنها، واجب ديني مفروض عليهما، وعلى أفضل الأحوال قد يصدر عنهما ما يشبه هذا السلوك بدافع المودة أو الحب أو التسامح، وهذه جميعها مجرد مشاعر لا يضمن الإسلام دوام وجودها أو استمرارها، ومن ثم فلا يستطيع أن يبنى عليها أحكامه الراسخة.

وثالثاً وأخيراً ثمة تفنيد واجب لقضيتين أساسيتين، الأولى نكتفى إزاءها بإبداء «تحفظ تاريخي»، والخاصة بارتداء أهل الكتاب ملابس خاصة تميزهم مثل الحزام أو «الزنار». ودواعي

تحفظنا أن هذا السلوك كان سلوكًا رومانيًا ضد اليهود في العصر الكلاسيكي. وأنه كذلك كان سلوكًا مسيحيًا ضد اليهود أغلب فترات العصور الوسطى التي طالما شهدت اضطهادًا واسعًا لليهود كان منه التمييز في الملابس خشية الاختلاط. وفي المقابل، لم يبلغنا أية إشارات عن هذا السلوك من المسلمين ضد اليهود أو النصارى، ولم نواجه مثل هذا الاتهام سوى عند السيد بوسة، كما أن ما يحكى بدرجة وثوقية عالية عن التعايش الثقافى بين المسلمين واليهود والمسيحيين خصوصًا في الأندلس، حتى من بوسة نفسه، لا يسمح بمجرد تصور ذلك، ما يجعل احتمالات صدقية هذا الاتهام إما معدومة، أو على سبيل الاستثناء النادر الذى لا يمكن اعتباره سوى فلتة تاريخية. ولعل مبعثًا آخر لتحفظنا هو خشيتنا أن يكون ثمة إسقاط نفسى قد حدث على الإسلام من المسيحية التي مارست هذا السلوك فعليًا. غير أننا لمقتضيات النزاهة العلمية نكتفى بالتحفظ ولا نذهب إلى حد التكذيب المطلق الذى نذهب إليه في القضية الثانية والخطيرة التي قال بها بوسة وتتعلق بضرورة بيع اليهودى أو النصارى الذى يدخل في الإسلام إلى شخص مسلم، فهي قضية كاذبة بإطلاق، لا يوجد أدنى احتمال لصدقها، أو إمكانية لقبولها، إذ تتعارض مع روح الإسلام «العالمية»، ومع النص القرآنى، ومع التجربة التاريخية، المؤكدة على مبدأ المساواة في الإسلام، كأصل للحرية الدينية مع غير المسلمين.

وكتمة للحرية الدينية التي كانت مكفولة لأهل الذمة، لم يكونوا يتقاضون أمام محاكم الدولة التي تصدر في أحكامها عن الشريعة الإسلامية، بل أمام محاكمهم المالية الخاصة بهم كنسية أو غير كنسية، وكان رؤساء تلك المحاكم المالية يقومون فيها مقام كبار القضاة في محاكم الدولة. وكانوا غالبًا لا يعاقبون إلا عقوبات روحية مثل عزل القس والأساقفة عن مناصبهم، أو منع العلمانيين من حضور الكنيسة، أو دفع غرامة مالية، أو الحرمان من رسوم المباركة الدينية، أو من الدفن على الطريقة النصرانية. ويذكر الرحالة بتاحيا في القرن السادس الهجرى أن رؤساء اليهود في الموصل هم الذين يعاقبون مرءوسيههم، أى أنه كانت لهم محاكم خاصة بهم يتولاهم رأس الجالوت كما أسلفنا أو كبار أبحارهم في البلدان الإسلامية المختلفة. وكانت الأندلس مثل هذه البلدان، للنصارى بها محاكم كنسية تنظر في خصوماتهم وتحكم فيها^(٣٨). وبذلك أصبح الذميون جماعات يدين أفراد كل جماعة بدين واحد، لهم استقلال ذاتى داخلى، ويتبعون رئيسهم الدينى «البطريك أو الحاخام» في مقابل جزية يدفعونها عن كل فرد منهم إلى والى المسلم لقطرهم.

ولا تقلل هذه الجزية المفروضة على أهل الكتاب من مبدأ الحرية الدينية؛ لأن الجزية ليست عوضًا عن البقاء على دين مخالف ولا يمكن أن تكون كذلك، إنما قصد بأداء الجزية معنى الولاء

لرسول وللمؤمنين، أى دليل التسليم لهم وعدم إعلان الحرب عليهم، أو هى فى معنى آخر وبالنسبة للقادر من أهل الكتاب على حمل السلاح بديل عن إسهامه فى الحرب، مما يجعلها أقرب إلى نظام البديل النقدي الذى كان يعفى من الجندية لقاء دفعه. فالجيش فى ذلك الوقت كان جيشاً من المسلمين يذود عن الدين ويحمى أهل الكتاب الذين كانوا فى ذمة الإسلام ولم يكن من الممكن أن يلتحق القادرون منهم على الحرب بجيش المسلمين، ومن ثم فإن الجزية لها معنى البديل عن الجهاد، ومعنى الولاء لحكم النبى والمؤمنين..^(٣٩). ولأن مقدار الجزية كان معقولاً، ويقل غالباً عما كانوا يدفعونه إلى الحكام السابقين، فى مقابل حماية فعالة لهم، فيمكن القول بأن أهل الذمة قد عاشوا تاريخاً حافلاً بالتسامح الدينى فى ظل الإسلام. وهو ما يعترف به برنارد لويس نفسه قائلاً: «لقد وقعت حالات اضطهاد عارضة، ولكنها كانت نادرة وعادة ما كانت قصيرة الأجل، وتعزى إلى ظروف محلية وخاصة. وكانت الحكومات الإسلامية على استعداد، فى حدود معينة ووفقاً لقيود معينة، للسماح بممارسة أديان التوحيد المنزلة الأخرى، وإن لم تسمح بنشرها.. ولم يكن يستثنى من مظلة التسامح إلا من يكفر كفراناً مطلقاً، كأن يكون لا أديناً أو ملحداً، ولكن هذا الاستثناء نفسه كان مطبقاً فى التسامح مع الصور المنحرفة للإسلام». ويضيف لويس: «إذا كان التاريخ الإسلامى يخلو من مظاهر التحرير والقبول والاستيعاب الغربية «المعاصرة» للمؤمنين بعقائد أخرى، ولغير المؤمنين على الإطلاق، فإنه يخلو كذلك من شنائع طرد الأسباب لليهود والمسلمين، ومحاكم التفتيش، ومحكمة المتهمين بالهرطقة وإعدامهم حرقاً، ومن الحروب الدينية»^(٤٠). ولعل ذلك هو ما فطن إليه المستشرق الإنجليزى سير. توماس أرنولد حينما قال: «إن غير المسلمين قد نعموا، بوجه الإجمال، فى ظل الحكم الإسلامى، بدرجة من التسامح لا نجد لها معادلاً فى أوروبا قبل الأزمنة الحديثة»^(٤١).

*** وعلى صعيد التعايش السياسى نظر الإسلام إلى من عاهدهم من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وإن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم، وعباداتهم وأحوالهم الخاصة. ومن ثم بقى «الآخر الدينى» جزءاً أصيلاً من «الذات السياسية»، بل إن الإسلام قد ترك هذا «الآخر» أحياناً ليدير دولاب «الدولة» ودواوينها.**

وفى هذا الإطار اشتهر معاوية مؤسس الدولة الأموية بأنه اتخذ سرجون النصرانى مستشاره المالى، وكان يوحنا الدمشقى يلى الشئون المالية لابنه يزيد ولغير خليفة أموى. ولا نصل إلى القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى حتى نجدهم يتكاثرون فى أعمال الدواوين ببغداد، واتخذ محمد بن عبد الله بن طاهر محافظ بغداد قهرماناً نصرانياً أميناً له ووكيلاً خاصاً

بتدبير دخله وخرجه من الأموال. وحتى أواخر القرن الثالث الهجرى، كان عدد الكتاب من أهل الذمة في الدواوين لا يزال غالباً على كتاب المسلمين. واتسعت الدولة البويهية في بغداد وإيران في استخدام أهل الذمة في الكتابة بالدواوين وأعمال الدولة، وكان لعماد الدولة البويهى كاتب نصرانى يلى شئون الدولة، واستخلف عز الدولة البويهى على بغداد حين خرج عنها إلى البصرة صاعد بن ثابت النصرانى، واتخذ بعده ابن عمه عضد الدولة كبير الحكام البويهيين في بغداد وإيران وزيراً نصرانياً هو نصر بن هارون، ويقول مسكوية في تاريخه: «إنه عنى بعمارة الأديرة والكنائس، واستأذن عضد الدولة في إطلاق المال للفقراء من النصارى، فأذن له»^(٤٢).

وأما في مصر، فقد اتخذ خمارويه (٢٧٠ - ٢٨٢هـ) وزيراً قبطياً تولى شئون الدولة الإدارية والمالية.. وأكثرت الدولة الفاطمية من استخدام أهل الذمة، وعظم نفوذ اليهود في عهد خليفتهم الأول بمصر «المعز لدين الله» إذ اتخذ يعقوب بن كلس الذى كان يهودياً فأسلم وزيراً له يُصَرِّف أمور الدولة، وصار يتحيز إلى إخوانه اليهود في دينه السابق، وكان لا ينفذ شىء في بلاط المعز الفاطمى إلا بمعونته ومعونة اليهود. وولى ابنه العزيز بعده وتزوج سيدة من القبط، فعظم شأنهم في بلاطه وخاصة حين ولى منهم عيسى بن نسطورس وزيراً له، وولى نائباً عنه في دمشق منشا اليهودى، فعظم شأن اليهود هناك، وظلا في عملهما ثلاث سنوات. وخلفه ابنه الحاكم بأمر الله الفاطمى، وكان في الفترة الأولى من حكمه يتخذ أطباء وكتابه إلا نفراً قليلاً من النصارى واستوزر منصور بن سعدون النصرانى. وولى الوزارة للمستنصر الفاطمى لمدة ثلاث سنوات صدقة بن يوسف الفلاحى، وكان يهودياً فأسلم، وكان يدبر الدولة معه أبو سعد التستري اليهودى»^(٤٣).

وبفضل التسامح الإسلامى فتحت أبواب الأندلس على مصاريعها لليهود، فاتخذوها، طوال ثمانية قرون، ملجأً وحصناً يجتمون به من اضطهاد الغرب لهم في كل مكان: «واستطاع أحدهم، وهو «حسداى بن شروط» أن يصبح وزيراً سنة ٣٣٤هـ / ٩١٦م لعبد الرحمن الناصر أهم حكام الأندلس الأمويين. ولما جلا العرب عن الأندلس بعد سقوط غرناطة سنة ٨٩٧هـ / ١٤٩٢م أخذ الأسبان يضطهدون اليهود اضطهاداً شديداً؛ إذ لم يعد هناك عرب مسلمون يجمعونهم، وازداد الاضطهاد شدة في عهد فيليب الثالث ملك أسبانيا، فإلى أين يذهبون؟ لم يجدوا لهم ملجأً سوى ديار الإسلام في المغرب الأقصى، فترحت إليه جموعهم، وتغلغلوا في مدنه، وعاشوا بها في تسامح عظيم قروناً طويلاً أثروا فيها وتولوا ما لا كثيراً». كما نجد حاكم الأندلس الأموى محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨ - ٢٧٣هـ) يفسح للأسبان المستعربين في

مناصب الدولة، ويعين «قومس بن أنتنيان» متولى جمع الضرائب من أهل الذمة كاتباً له يدير شئون الدولة، واستعفاه من العمل يوم الأحد، فأعفاه وأعفى جميع الموظفين، حتى يستطيع المسيحيون منهم الصلاة في هذا اليوم بكنائسهم^(٤٤).

وفي الدولة العثمانية انتظم وضع اليهود والنصارى في نظام الملة بقواعده المألوفة. واستقر العديد من اليهود المطرودين من أسبانيا عام ١٤٩٢ في نطاق السيادة العثمانية، وشكلوا دائماً مجموعة دينية عرقية متغلقة باستمرار، وكانت لهجتهم لغة اللادينو المنحدرة من الرومانية. وأما النصارى، فكانت أعدادهم كبيرة للغاية وخصوصاً في أعقاب الفتوحات العثمانية في الأناضول^(٤٥). وبناءً على هذا يكون واضحاً تماماً وضع أهل الذمة، في التاريخ الطويل للإسلام، فقد عاشوا في أحوال هادئة. ولعبوا دوراً مهماً في الحياة السياسية والاقتصادية، سواء كانوا علماء أو أطباء أو تجاراً أو أصحاب أموال، وارتقى بعضهم إلى أرفع وأسمى الوظائف في الدولة وكان هذا موضع نقاش عند المسلمين المتزمتين. حتى وجدنا مستشرقاً ألمانياً حجة هو «آدم ميتز» يشهد مثل هذه الشهادة: «لقد كان النصارى هم الذين يحكمون بلاد الإسلام!»^(٤٦).

وبالطبع، لم يكن الأمر دائماً مثالياً على هذا النحو، بل كان طبيعياً أن يحدث ثارات بين حين وآخر، من بعض المسلمين ضد أهل الكتاب، وربما كان ذلك مجرد حساسية من بعض المسلمين الذين كانت أرواحهم، أحياناً، أضعف من تحمل درجة التسامح العليا في القرآن الكريم، أو كنتيجة لأخطاء وقعت من بعض أهل الكتاب بدافع من تعاليهم مثلاً أو فسادهم الشخصي، أو محاباتهم لأهل دينهم على نحو استفز مشاعر المسلمين، مثلاً: «أن المسلمين قد شكوا من تسلط أهل الكتاب على أموالهم إلى الخليفة العباسي المتوكل سنة ٢٣٥ للهجرة، فأمر كما في كتاب الولاة للكندي بأن لا يستعان بأهل الذمة في الدواوين وأعمال السلطان التي تجرى أحكامهم فيها على المسلمين، غير أن هذا الأمر سرعان ما أخذ يخفف مع نهاية عهده؛ إذ نجده هو نفسه يجعل النفقة في سنة ٢٤٥ على بناء قصره الجعفرى بيد دليل بن يعقوب النصراني. وعاد استخدام أهل الذمة بعده في الدواوين. ثم أمر الخليفة المقتدر (٢٩٥ - ٣٢٠ هـ) في السنة الثانية لخلافته بما أمر به المتوكل قبله من إبعاد أهل الذمة عن الخدمة في الدواوين، وأن لا يستخدم أحد من اليهود والنصارى إلا في الطب والصيرفة في النقود، ولكن، أيضاً، سرعان ما خفف هذا الأمر؛ إذ نجد وزيره ابن الفرات يتخذ أربعة من الكتّاب النصارى في دواوينه، وكان يدعوهم كل يوم إلى الطعام معه^(٤٧).

ويعترف سير مونتجمري وات بأن وضع أهل الذمة في العموم كان جيداً ولم يكن بالوضع السيئ؛ لأن الدولة الإسلامية كانت تعتبر أمر حمايتهم حماية فعالة واجباً من أقدس واجباتها. إلا أنه يتحفظ على بعض أوضاعهم قائلا: «وإن حرموا من أمور معينة؛ إذ لم يسمح لهم بالانخراط في سلك الجند، أو الزواج من مسلمات، كما كانت مناصب الدولة العليا عادة في غير متناولهم. ما قد يشعر الذمي إزاء هذا الحرمان بأنه مواطن من الدرجة الثانية، ويبدو أن هذا الشعور كان السبب الرئيسي في ذلك الإقبال المنتظم عبر القرون من جانب المسيحيين على اعتناق الإسلام»^(٤٨).

غير أن تحفظات السيد وات تبدو مغالية في هذا السياق؛ لأن الموقف الإسلامي من هذه القضايا الثلاث يبدو منطقياً تماماً. أما قضية الزواج من مسلمات، فقد تحدثنا عنها لتونا في الجزء الخاص بالتسامح الديني، وأما قضية الخدمة في الجيش فنراها طبيعية وخصوصاً في بيئة تاريخية كان للعقيدة الدينية فيها الولاء الأكبر، ولم تكن رابطة «الوطنية» الحديثة قد تعمقت فيها بما يكفي لأن تضمن الولاء الكامل للجماعة السياسية من قبل الأقلية المخالفة للأغلبية أو للحكام في الدين، فالموقف الإسلامي هنا كان نابعاً من حاجة عملية وليس من تصورات عنصرية، بدليل إنه قد تغير بعد ذلك، حينما تعمقت رابطة الوطنية في المجتمعات الإسلامية، فسمحت للمخالفين في الدين من أبناء الوطن بأن يكونوا جنوداً بل وقادة، وفي مصر الحديثة كان الأقباط حاضرين بقوة في نضالات الحركة الوطنية من أجل التحرر من ربة الاحتلال البريطاني، كما كانوا حاضرين بنسبة تمثيلهم العادية ضباطاً وجنوداً في أقسى حروب وأبرز انتصارات مصر والعرب المعاصرة وهي حرب أكتوبر عام ١٩٧٣ م. فيما يمكن أن نعهده امتداداً لتقليد مصرى أيوبى عريق، حينما حارب عيسى العوام المسيحي العربى في جيش صلاح الدين، بل كان قائداً من قواده الكبار ضد الصليبيين الغرباء الذين يدينون بديانته.

وأما فيما يخص مناصب الدولة العليا، فإن بعض أهل الكتاب وصل إلى مرتبة الوزارة، مثل اليهودى «حسداى بن شروط» وزير عبد الرحمن الناصر فى الأندلس ٩١٦ م، وهى المرتبة التى لا يعلوها سوى الخلافة. وحتى لو اعتبرنا ذلك استثناء، فإن القضية تظل هى الأخرى، ليس فقط طبيعية، بل وأيضاً ديمقراطية حتى بمعيار اليوم، إذ ليس متصوراً أن يصل إلى مرتبة الحكم أو القيادة العسكرية العليا أناس مخالفون فى العقيدة، أو حتى فى المذهب، لعقيدة أو مذهب الأغلبية فى المجتمعات التى يعيشون فيها. فحتى فى حال إجراء انتخابات حرة نزهاء بمعيار الديمقراطية الليبرالية، يكون متصوراً انحياز الأغلبية لمثل عقيدتها أو مذهبها. ولعل هذا هو ما يفسر كيف أن مجتمعاً ديمقراطياً بعراقة المجتمع والدولة الأمريكيتين، لم يشهد طيلة

قرنين وثلث القرن لا نقول زعيمًا مسلمًا، أو يهوديًا رغم حضور الديانتين في المجتمع الأمريكي، بل نقول زعيمًا كاثوليكيًا، اللهم سوى جون كيندى الذى يظل استثناء في التجربة الأمريكية الطويلة، وقد حدث في ذروة المد العلماني، وفي قلب ثورة الحقوق المدنية، وبجاذبية شخصية طاغية منه لا تتكرر كثيرًا، والأهم من ذلك أنه استثناء تم قمعه سريعًا باغتيال الرجل بعد فترة حكم لم تزد على سنوات ثلاث بين ١٩٦٠، ١٩٦٣ م.

وفي هذا السياق يحصى الباحث اللبناني المعاصر جورج قرم أسباب التوتر بين المسلمين وأهل الذمة بعوامل ثلاث تبدو منطقية، اثنين منها لعبا دورهما في المرحلة التاريخية السابقة على العصر الحديث وقد أشرنا إليهما ولو عرضيًا^(٤٩):

العامل الأول: هو مزاج الخلفاء الشخصي، فأخطر اضطهادين تعرض لهما الذميون وقعا في عهد المتوكل [٨٢١-٨٦١م] الخليفة الميال بطبعه إلى التعصب والقسوة. وفي عهد الخليفة الحاكم بأمر الله [٩٨٥-١٠٢١م] الذى غالى في التصرف معهم بشدة.

العامل الثانى: هو تردى الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية لسواد المسلمين، والظلم الذى يمارسه بعض الذميين المعتلين لمناصب إدارية عالية، فلا يعسر أن ندرك صلتها المباشرة بالاضطهادات التى وقعت في عدد من الأمصار.

وربما فرضت بعض القيود على أهل الذمة في العصور اللاحقة من تاريخ الدولة العثمانية كما يذهب برنارد لويس على نحو قلل من روح المساواة، «إذ إن إلغاء النظام العثماني المسمى «دو شرمه» والذي كان يسمح بتجنيد صبيان المسيحيين في الإنكشارية، أغلق الباب الرئيسي أمامهم للصعود في السلم الاجتماعى، كما أدت نشأة الفئات المتميزة والمغلقة على نفسها مثل كبراء أهل المدن وأعيان الريف والعلماء إلى الحد من عدد الفرص المتاحة أمام من يريد الصعود في ذلك السلم» .. ورغم احتمال ذلك فإن لويس نفسه يعترف في السياق ذاته .. «ومع ذلك، فمن الأرجح أن الفقر ذا الأصول المتواضعة حتى في بداية القرن التاسع عشر كان يتمتع في ديار الإسلام بفرص لاكتساب الثروة والوصول إلى السلطة وتحقيق الكرامة تفوق الفرص المتاحة لنظيرة في دول أوروبا المسيحية، بما فيها فرنسا بعد قيام الثورة»^(٥٠).

وربما نما نوع من التعصب في الحقبة الأخيرة من عمر الدولة العثمانية، ولكن ذلك لم يكن بسبب روح الإسلام التى صاغت الوضع التاريخي لأهل الذمة، وإنما بسبب تراجع الحضارة الإسلامية وضعف شوكة الحكام المسلمين، وزيادة التدخل الأجنبي، وخاصة الأوروبي،

وهذا هو العامل الثالث المستحدث في تفسير د. جورج قرقم لأسباب التوتر بين المسلمين، والأقليات الدينية داخل الحضارة الإسلامية: «إذ بالقدر نفسه الذي تراجع به سلطان العثمانيين مطلع العصر الحديث، طمح النصارى في المجتمعات الإسلامية لرعاية الدول الأوروبية، بينما قام الحكام الأجانب بإغراء واستدراج الأقليات الدينية غير المسلمة إلى التعاون معهم ضد الأغلبية المسلمة، فالإنجليز، مثلاً لم يجمعوا عن استخدام الأقلية القبطية في مصر في أغلب الأحيان ليحكموا الشعب ويستنزفوه بالضرائب. وهذه ظاهرة نلاحظها في سوريا أيضاً؛ حيث أظهرت أبحاث «هاملتون جب» و«بولياك» كيف أن هيمنة أبناء الأقليات في المجال الاقتصادي أدت إلى إثارة قلق دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين في دمشق سنة ١٨٦٠م، وبين الموارنة والدروز في جبال لبنان سنة ١٨٤٠م وسنة ١٨٦٠م. ونهاية الحملات الصليبية قد أعقبتها، في أماكن عديدة، أعمال ثار وانتقام ضد الأقليات المسيحية، ولاسيما الأرمن التي تعاونت مع الغازى^(٥١).

وأغلب الظن لدينا أن فترة التعصب العثماني ضد أهل الذمة كانت قصيرة، وربما بدأت مع شعور الدولة القوية المهيمنة بالضعف والتآكل الداخلي، واضطراد الهجوم الروسى على أطرافها، وزيادة التطور الأوروبى، مع نمو القوة العسكرية الغربية من حولها، واستمرت حتى عصر الإصلاحات أو التنظيمات ووضع أول دستور عام ١٨٣٩م، وهو التاريخ الذى بدأت فيه الهوية العثمانية تأخذ طابعاً وطنياً / قومياً وليس دينياً. ناهيك عن فترة الاضطراب الشامل السابقة والمصاحبة للحرب العالمية الأولى، وانحلال الخلافة العثمانية تماماً، حينما بدأ التعصب واضحاً ضد الجميع، ولكنه لم يكن تعصب الدين / الإسلام / العثماني، ولكنه في هذا المرة كان تعصباً قومياً تركياً ضد كل الأقليات غير الطورانية وخصوصاً الأرمن والأكراد، بغض النظر عن كونها مسلمة أو غير مسلمة.

ويوافق د. جمال حمدان جورج قرقم في أن الاستعمار قد باشر الطائفية بلا مواربة وكسياسة مرسومة تُلغى التركيب السياسى وتحول الأقليات الدينية إلى قنابل سياسية موقوته ... فاحتضن الأقليات وعمل على خلق شعور بكيان خاص لها متورم متفخ، وفتح الباب للتبشير والإرساليات والمدارس الدينية ... الخ، كما سهل استيراد أقليات أخرى دينية غريبة ليضعف من التنافر الداخلى. من هذه الأقليات المجلوبة الأرمن والآشوريون النساطرة في المشرق العربى، «وطفيليات الاستعمار» من مالطيين وقبارصة ويونانيين ويهود ... الخ. هذا بطبيعة الحال عدا الطفيليات الكبرى من جاليات دول الاستعمار نفسها^(٥٢). بل يرجع د. حمدان علاقة

الطائفية بالاستعمار إلى العصور الوسطى، قائلاً: «وهل ننسى أن الصليبية، حتى الصليبية، تذرعت بحماية الشيعة من السنة (كذا!) فضلاً بطبيعة الحال عن زعمها حماية المسيحيين من اضطهاد السلاجقة في الأراضي المقدسة؟»^(٥٣).

وربما كان د. حمدان مغالياً هنا؛ لأن الحركة الصليبية لا تشبه الاستعمار الأوروبي الحديث في زاوية واحدة أساسية على الأقل؛ إذ لم تكن تعبيراً عن تفوق حضارى حقيقى من أوروبا المسيحية على العرب المسلمين آنذاك - القرن الحادى عشر - بل كانت أقرب إلى محاولة أوروبية لإعادة تعريف الذات من خلال الصدام بالآخر، بعد أن دخل الانتهاء الرومانى ذاكرة التاريخ، وبدا الانتهاء المسيحى واعداً فى تأكيد الهوية الأوروبية الجديدة. بل ومن المحتمل أن يكون دافع أوروبا المسيحية للصدام مع العرب المسلمين بالذات، تعبيراً عميقاً عن شعور بعدم الجدارة إزاءهم، ورغبة فى قياس مدى قوتها وتماسكها بالنسبة إليهم، باعتبارهم، أى العرب المسلمين، القطب الأبرز فى النظام العالمى أو الدولى القائم آنذاك. ولعل أهمية هذه النقطة ترجع إلى حقيقة أن المسلمين قد ظلوا متسامحين مع الآخر الدينى خلال الحرب الصليبية، وما بعدها إلى مطلع العصر الحديث، بل وفى ظل الهيمنة العثمانية حتى نهاية القرن السابع عشر. وبدل هذا التسامح على أنهم كانوا لا يزالون يشعرون بقوتهم وتفوقهم. وذلك على العكس من الاستعمار الحديث الذى شعر خلاله العرب المسلمون بالضعف العسكرى، ثم التخلف الحضارى على نحو ربما قلل من تسامحهم. فمن سنن التاريخ الكبرى، أن الأمم كالأفراد تزداد تعصبا، كلما شعرت بالضعف، وكلما تدنت ثققتها بذاتها الحضارية، وهى سنة يعترف بها الإسلام، ولا يمكن، كما لا يجب استثناءه منها؛ لأن هذا الاستثناء قد يكون ضد العقل، ومن المؤكد أنه ضد منطق التاريخ.

وأما على الصعيد الثقافى، فكان ثمة تفتح قائم منذ البداية؛ حيث امتاز الشرق باحتضان العديد من المدارس اللاهوتية المتأثرة بالفلسفة اليونانية تقليداً للأكاديميات اليونانية، وأشهرها مدرسة الإسكندرية التى أنشئت فى بدء القرن الثالث قبل الميلاد حوالى ٢٩٥م، ومدرسة أنطاكية التى أنشأها ملكيون سنة ٢٧٠م، ومدرسة نصيبين التى أنشأت سنة ٢٩٧م، وهذه كانت تعلم السريانية واليونانية معاً. وكان النساطرة على الأخص أكثر إلماماً بعلوم اليونان، وقد ترجموا كثيراً من الكتب اللاهوتية والفلسفية عن اليونانية، كما اشتهروا بالطب والعلوم الطبيعية. وكان من رجال الدين النساطرة أطباء فى بلاد فارس، ومنهم كثيرون انتشروا فى الحيرة^(٥٤).

وبحكم ما بثه الإسلام فى العرب من شغف بالعلم والمعرفة أخذوا يتعرفون منذ استقرارهم فى البلاد التى نزلوا فيها عقب حركة الفتوح على وجوه من هذه الثقافة، وكان كثيرون من

أهل الذمة من حملة الثقافة الهيلينية قد تعربوا وانتقلوا بثقافتهم إلى المحيط العربي وأخذوا عن العرب ثقافتهم الأدبية، كما أخذ العرب عنهم ثقافتهم الهيلينية، وبذلك بدأ التعايش الفكري بين أهل الذمة والمسلمين. وعلى العموم، فقد كان النساطرة هم الصلة بين اليونان والعرب، وكان أول كتب استخدمت لبث الثقافة اليونانية هي المكتوبة باللغة السريانية والتي خلفتها هذه المدارس النسطورية.

ولم يلبث المسلمون في النصف الثاني من القرن الأول الهجري أن طلبوا من بعض أهل الذمة المتقنين للعربية أن يترجموا لهم كتباً تحمل بعض العلوم الأجنبية، على نحو ما صنعوا الخالد ابن يزيد بن معاوية المتوفى سنة ٨٥ للهجرة.. وينشط هذا التعايش في عهد هارون الرشيد، إذ أنشأ لترجمة العلوم الأجنبية مؤسسة دار الحكمة، تعاون فيها معه كبار السريان المستعربين الذين يحسنون العربية، واختار لرياستها يوحنا بن ماسويه، وكان طبيباً نسطورياً وضع بين يديه كتباً يحذقون الترجمة، وجلب لهم الكتب اليونانية الطبية من أنقرة وعمورية وبلاد الروم وكلفهم بترجمتها، ولابن ماسويه مؤلفات كثيرة في الطب وتركيب الأدوية. ووراء هذه المؤسسة لعهد الرشيد مترجمون كثيرون مثل جبريل بن بختيشوع كبير أطبائه، إذ ألف كتباً مختلفة في الطب. وعمل وزراء الرشيد: البرامكة على نقل العلوم إلى العربية من الرومية (اللاتينية) واليونانية والفارسية والهندية، ونُقل إلى العربية في أيامهم من الذخائر الفارسية أمثال بُزرجهر وعهد أردشير بن بابك إلى ابنه سابور، وكتاب جاويدان خرد في صنوف الآداب ومكارم الأخلاق، وكتاب هزار أفساته، وهو أصل من أصول ألف ليلة وليلة. وكما عني البرامكة بنقل التراث الفارسي إلى المثقفين من العرب عنوا بنقل التراث الهندي؛ إذ يقول الجاحظ: «اجتلب يحيى بن خالد البرمكي أطباء الهند مثل منكه وبازيكر... وقد عملوا في البيمارستان الكبير ببغداد، وسرعان ما استعربوا، وشاركوا هم وغيرهم من مستعربة الهند في نقل التراث الهندي وخاصة في الطب والعقاقير، وشمل نقلهم قصة السندباد وكتباً كثيرة في الخرافات والأسفار أولعت بها العامة»^(٥٥).

وبلغت موجة التعايش الفكري بين أهل الذمة والمسلمين أقصى غاياتها في عهد المأمون بن الرشيد؛ إذ حول دار الحكمة لأهل بغداد إلى ما يشبه معهداً علمياً كبيراً يختلفون إليه، وألحق به مرصداً فلكياً مشهوراً. ولما هزم إمبراطور بيزنطة في بعض مواقعه كتب إليه يسأله إرسال بعثة تختار طائفة من كتب العلوم اليونانية القديمة المخزونة في بلده، فاستجاب إليه بعد امتناع، فأرسل إليه بعثة حملت ما استطاعت من الكتب اليونانية إلى بغداد، وأخذ المترجمون عن اليونانية من أهل الذمة يعنون بترجمتها. ولما هادن المأمون صاحب جزيرة قبرص أرسل إليه يطلب ما حفظ عنده من الكتب اليونانية، وكانت كتباً لفلاسفة اليونان فأرسلها إليه. وأكبَّ عشرات

المترجمين ينقلون في دار الحكمة أكثر هذه الكتب إلى العربية، ومن أهمهم يحيى بن البطريق وكان يجيد اللاتينية واليونانية، وترجم لمن حوله من العرب قصة طيماوس لأفلاطون وكتب أرسطو في النفس والحيوان والأثار العلوية وكتاب الترياق في الطب لجالينوس، وترجمت حينئذ كتب الموسيقى لإقليدس»^(٥٦).

ويكشف ديمتري غوتاس أستاذ الأدب العربى في جامعة «ييل» الأمريكية عن السياقات التاريخية والأطر الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية لحركة الترجمة هذه باعتبارها إنجازاً مذهلاً، وظاهرة اجتماعية شاملة كانت تساندها نخبة المجتمع العباسى بكامله: «الخلفاء والأمراء وموظفوا الدولة والزعماء العسكريون والتجار وأصحاب المصارف والعلماء، وتم دعمها بتخصيص مبالغ مالية ضخمة عامة وخاصة، وكذلك تمت متابعتها وفق منهجية بحث صارمة وضبط فيلولوجى دقيق على أساس برنامج مسنود امتد عبر أجيال، وهو يعكس، في نهاية المطاف، موقفاً اجتماعياً وكذلك جو الثقافة العامة في المجتمع العباسى المبكر، فلم يكن البرنامج نتيجة اهتمامات شخصية أو عشوائية وإنما وليد حاجات هذا المجتمع الحديث وما انعكس في بنيته وإيديولوجيته المترتبة على ذلك، وجرى عملها عبر جميع الخطوط الدينية والمذهبية والإثنية والقبلية واللغوية، وكان الرعاية عرباً وغير عرب ومسلمين وغير مسلمين، سنة وشيعة وقواداً عسكريين ومدنيين وتجاراً وملأك أراض»^(٥٧).

ويحدد غوتاس ثلاثة عوامل أساسية هيأت لانطلاق هذه الحركة أولها: أن قسماً كبيراً من الأراضى التى خضعت للخلافة العباسية كانت عرفت الهيلينية من قبل، وثانيها: أن الدولة القائمة لم تكن تُعنى بالخلافات المذهبية المسيحية التى كانت تقيد الحركة الفكرية فى الإمبراطورية البيزنطية، وثالثها: أن بغداد، العاصمة الجديدة، كانت متحررة من الارتباطات العصبية والقبلية. كما يحدد اتجاهات تطورها منذ أيام المنصور؛ حيث فتح الطريق لترجمة بعض أعمال أرسطو وبطليموس وأقليدس وأبقراط وجالينوس. وجاء المهدى مؤكداً على الصفة الإسلامية التى رأى من الأولى أن تركز عليها إيديولوجية الدولة واتبع أسلوب الحوار والمناقشة العقلية مع أتباع الديانات»^(٥٨)، ومثل هذا النوع من الحوار كان يقتضى معرفة الأساليب اللازمة لذلك فى فن المحاجة وقواعد المناظرة مافرض ترجمة أعمال يونانية وسواها من أعمال أجنبية تخدم هذا الغرض.

وفى هذه المرحلة التى امتدت حتى القرن الرابع الهجرى ويمكن تسميتها بـ «مرحلة الاندفاع الحضارى» لعبت الترجمة دوراً كبيراً فى تأصيل نزعة إنسانية عقلانية أكثر تسامحاً مع

الآخر، وأكثر استيعاباً له، فما نقلته من معارف أثبتت أن الحضارة العربية حلقة في سلسلة ممتدة، وأن عليها الاستفادة ممن سبقها والإضافة إليه بما يؤكد حضورها الخاص في التاريخ. كما كشفت الترجمة - ضمناً عن أن العقل العربى ليس هو العقل الوحيد في المعمورة الإنسانية، وأن عقولاً أخرى سبقته وتركت له من الإنجازات ما أفاده، وأعانه على التقدم فى أفق المعرفة التى لا نهاية لها، ولا سبيل إلى امتلاكها إلا بالتعاون مع الآخرين من السابقين والمعاصرين. ولذلك أسهمت الترجمة على نحو غير مباشر فى دعم حضور الاتجاه الإنسانى الذى اقترن بمعانى المشاركة فى الميراث البشرى وضرورة الإضافة إليه على سبيل «تتميم النوع الإنسانى»^(٥٩).

وفى المقابل، مهدت الصلات التجارية والتواجد السياسى فى أسبانيا وصقلية، الطريق أمام الثقافة العربية الأرفع شأنًا، للتوغل تدريجيًا فى أوروبا الغربية. ورغم أن أوروبا كانت لها صلات بالإمبراطورية البيزنطية، فقد نقلت عن العرب أكثر مما نقلت عن البيزنطيين حتى أن السير مونتجمرى وات يؤكد: «أن المسيحيين فى الأندلس قد تبناوا كافة أوجه ثقافة الحكام العرب إلا فيما يختص بالدين، لدرجة أنهم عرفوا بالمستعربين Mozarabs. وثمة فقرة كتبت عام ٨٥٤، وكثيرًا ما يستشهد بها، يشكو فيها أسقف ألفار من أن شباب الطائفة المسيحية يجذبهم الشعر العربى لدرجة أنهم أغفلوا دراسة اللغة اللاتينية، وأقبلوا على دراسة العربية». أما عن اليهود الذين تحسن وضعهم بعد الفتح العربى، فقد تقبلوا هم أيضًا الثقافة السائدة فى كل شئونهم إلا الدين. وبدأ حركة بعث الدراسات التلمودية، وسرعان ما أصبحت الأندلس - برضا المسلمين - مركزًا للدراسات العبرية. ورغم أن هذه الثقافة السائدة كانت تستلهم الإسلام بصفة أساسية، فإن عناصرها الإسلامية أو العربية امتزجت بعناصر أيبيرية^(٦٠). وقد ظهر أثر هذا التأثير اللغوى والثقافى فى فن الموشحات فى الأدب الأسبانى وانتقال هذا التأثير منه إلى الآداب فى فرنسا وإنجلترا وألمانيا مع ما كان يصحب أغانيه من الموسيقى الأندلسية العربية. كما تظهر فى مساعدة مسلمى الأندلس - لحركة الترجمة الكبيرة من العربية إلى الأسبانية فى عهد الملك الأسبانى ألفونسو العاشر الذى أحال مدينة طليطلة إلى مؤسسة كبرى لترجمة القرآن الكريم والفكر العربى وعلوم العرب، وأنشأ فى مدينة مرسية ثم فى مدينة أشبيلية مدرسة أعانه فيها وفى مؤسسته بطليطلة علماء مسلمون استشعروا تسامح دينهم ونقلوا له كليله ودمته لابن المقفع وقصصًا عربية مختلفة، غير كتب علمية كثيرة فى الفلك وغير الفلك»^(٦١).

ولأن القرآن قد جادل اليهودية والنصرانية بقوة، فقد نشأ علم الكلام مبكرًا، ويمكن أن يطلق عليه المرء تاريخ الأديان أو علم الأديان. وعلى سبيل المثال، كتاب «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» لابن حزم القرطبى (٩٩٤ - ١٠٦٤)، وقد سعى فيه إلى تقديم البرهان بأن

الإسلام هو الدين الوحيد الصحيح. وعلى العكس منه محمد بن عبد الله الشهرستاني (١٠٧٦-١١٥٣) الذى عالج فى كتابه «الملل والنحل» كل الديانات والفرق والمناهج الفلسفية التى قد عرّفها ورتبها طبقاً لقرّبها من الإسلام. ويقع العمل فى ثلاثة أجزاء، خصص القسم الأول للإسلام، ويصف فى القسم الثانى ديانات أهل الكتاب عامة فى تتابع مرتب، ففى البداية اليهودية والنصرانية، وفيما بعد الديانات الثنائية «السحرية أو الزرادشتية» التى لها كتب وحى خاطئة أو مشكوك فيها، ويعالج فى القسم الثالث الوثنية التى لا تعرف إلهًا بعينه، ثم تعاليم حكماء وفلاسفة اليونان، وأخيرًا ديانات الهند^(٦٢).

وهكذا بدأ الحوار الثقافى سريعًا بين الإسلام وبين مصدرى الثقافة الغربية المعبرة حتى الآن، وهما الجذر اليونانى، والجذر اليهودى المسيحى، الذى هو جذر للإسلام أيضًا. وفيما بين القرنين التاسع والثانى عشر للميلاد قبل الوسط الثقافى والفكرى الإسلامى كثيرًا من الفلسفة اليونانية والعلوم اليونانية، وكثر استخدام المعجم الأرسطى لدى الفلاسفة المسلمين، وخصوصًا من أعضاء المدرسة المشائية، وخاصة مفهومه عن الحركة الكونية، والمحرك الأول المتحكم بها، والذى ترجمه بعض الفلاسفة المشائين أو استبدله بـ «الله» كأصل للحركة ومنظم للكون وخالق للإنسان، فيما تم استلهاهم أفلاطون على صعيد رؤيته التأليهية، ونظريته فى المثل، وكذلك أفلوطين من خلال نظريته فى الفيض. ورغم تحفظنا على بعض تلك الاستعارات التى أخذت الفلسفة وعلم الكلام الإسلامى فى اتجاه جدلى يبعد قليلًا أو كثيرًا عن المسار العام للعقلانية الإسلامية، فإن الأمر الواضح هو أن العقل الإسلامى الواعد قد أعمل مبضعه فى التراث اليونانى الفلسفى، فى الوقت نفسه، الذى أهمل فيه التراث الأدبى والفنى، خصوصًا «التراجيديا اليونانية» والإنجازات الكبرى فى الخيال الشعرى لدى هوميروس وهزiod مثلاً، لأنها جميعًا قامت على إلهام وثنى تعددى فيما يتعلق بالألوهية، ومن ثم كانت تعكس خيالاً ثقافياً مضاداً للتوحيد على نحو مباشر، فلم يستسغه لا الفلاسفة ولا حتى الشعراء العرب والمسلمون.

ولعل كريستوفر داوسون فى كتابه «صناعة أوروبا» يقارب هذه الحقيقة، عندما أبرز نقاط التباين بين الخيال الثقافى اليونانى المتمحور حول الفلسفة، وبين الخيال الثقافى الإسلامى المرتكز إلى الدين، قائلاً: «إن محمداً ﷺ كان هو إجابة الشرق على تحدى الإسكندر، فقد أسس الدولة الإسلامية التى سرعان ما اتسعت لتصبح دولة كبرى «إمبراطورية» أصبح لها ثقافتها الخاصة وحضارتها المتميزة فى مواجهة الهيلينستية»^(٦٣). ومن ثم، فليس صحيحاً أن المسلمين قد عاشوا على النقل عن الآخرين، وإن كانت الحضارة الإسلامية قد خضعت للقانون العام

الحاكم للتفاعل الحضارى؛ حيث النزعة التوفيقية العميقة تبدأ بالاستيعاب والهضم، وتنتهى بالخلق والإضافة، تحقيقاً لحيوية التجاوز. ولعل هذا هو ما قصد إليها رجل القانون الدولى الفرنسى المعاصر: مارسيل بوازار عندما أشار إلى أن الإسلام: «اقترض ولا ريب، لكنه عرف كيف يحقق، بفضل روحه التوفيقى بشكل أساسى، بناء يحمل طابعه. فجميع بنائه الثقافى قائم على التكافل والتوفيق: مصادقة، واكتشاف، وتقبل، وتمثل، وتنمية وتطوير. وقد أضاف إليه الدين تلويحاً خاصاً به، صادرًا عن شعور بالسمو والانسجام، كما أنه صادر عن نوع من الوحدة فى الاستلهام»^(٦٤). لقد خرج المسلمون إذن إلى العالم المحيط بهم حاملين معهم من جزيرتهم بذرة تحضرهم الخاصة بهم، ولكن هذه البذرة لم تكن تعنى أو تهدف إلى تغيير كل ما هو محيط بها، بقدر ما كانت تهدف إلى تطوير المشترك الحضارى ودفعه خطوة إلى الأمام، ولكن من داخل خصوصيتها، وهو الأمر الذى نجحوا فى تحقيقه إلى درجة كبيرة:

فعلى صعيد تطوير المشترك الحضارى حيث تقبّع العلوم الصرفة كالفلك والرياضيات والطبيعة والطب وعلوم الحياة.. وحيث تنحو الحضارات - بشكل عام - إلى اعتماد قانون تراكم الخبرة، والإضافة إلى ما قدمه الآخرون، كان على الحضارة الإسلامية أن تعتمد القانون نفسه فحققت قفزات نوعية، يعترف بها برنارد لويس قائلاً: «بعد أن ورث الإسلام معرفة الشرق الأوسط القديم ومهاراته، واستوعب تراث اليونان والفرس، أضاف إليها عدة ابتكارات مهمة من الخارج، مثل استخدام الورق وصناعته من الصين، ونظام الأرقام العشرية من الهند، ومن العسير أن نتصور للأدب الحديث أو العلم وجوداً دون هذا أو ذاك، فلقد بدأ فى الشرق الأوسط الإسلامى إدراج الأرقام الهندية لأول مرة فى علم الحساب الموروث عن القدماء، ثم انتقلت هذه الأرقام من الشرق الأوسط إلى الغرب؛ حيث لا تزال تعرف باسم الأرقام العربية. وأضاف الباحثون والعلماء فى العالم الإسلامى إلى هذا التراث الحافل مساهمات بالغة الأهمية من خلال ملاحظاتها وتجاربهم وأفكارهم»^(٦٥).

وفى المقابل وعلى صعيد تأسيس الخصوصية الحضارية، أسس المسلمون شخصيتهم المستقلة بدءاً من العقيدة، أى التوحيد، مروراً بالشرعية وما تصوغه من فلسفة أخلاقية، وصولاً إلى النشاط الفكرى والأدبى أو الثقافى عمومًا. ومن ثم كان إهمالهم للخيال الشعرى اليونانى، وللتراجيديات اليونانية ناجماً عن الفارق بين العقليتين؛ حيث تميل العقلية العربية إلى التوحيد والتنزيه، بينما تميل العقلية اليونانية إلى الثنوية والتعددية.

الهوامش

- ١- د. رمسيس عوض، المهرطقة في الغرب، دار سينا للنشر بالقاهرة، والانتشار العربي بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ١٦٧.
- ٢- المرجع نفسه، ص ١٦٧ - ١٦٨.
- ٣- المرجع السابق، ص ١٦٨.
- ٤- نفسه، ص ١٧١.
- ٥- كارين أرمسترونج، معارك في سبيل الإله، مرجع سابق، ص ٢٤ - ٢٥.
- ٦- نفسه، ص ٢٥.
- ٧- نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.
- ٨- خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند بלבنان، مراجعة الأب بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ١١٩.
- ٩- كارين أرمسترونج، معارك في سبيل الإله، مرجع سابق، ص ٥٣ - ٥٤.
- ١٠- نفسه، ص ١٦٦.
- ١١- نفسه، ص ١٧٨.
- ١٢- نفسه، ص ١٧٩.
- ١٣- نفسه، ص ١٧٩ - ١٨٠.
- ١٤- فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر.. تبشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفاربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص ١٤٠.
- ١٥- كارين أرمسترونج، معارك في سبيل الإله، مرجع سابق، ص ٢٤٠ - ٢٤١.
- ١٦- د. عائشة عبد الرحمن، مع المصطفى، دار المعارف، القاهرة، طبعة ١٩٩٢م، ص ١٦٢ - ١٦٤.

- ١٧- د. طه حسين، مرآة الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م، ص ٦٧.
- ١٨- د. محمد حسين هيكل، حياة محمد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، طبعة مكتبة الأسرة، ١٩٩٦ م، ص ٢٦٧.
- ١٩- المرجع نفسه، ص ٢٦٧، ٢٦٨.
- ٢٠- د. طه حسين، مرآة الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٨.
- ٢١- عبد الرحمن الشرفاوى، محمد رسول الحرية، دار الهلال، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال، يناير ١٩٦٥ م، ص ٢٠٨.
- ٢٢- د. طه حسين، مرآة الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٨.
- ٢٣- المرجع نفسه، ص ٦٨-٦٩.
- ٢٤- كايثانى، حوليات الإسلام، ج ١، ص ٦٣، ملحوظة ٨. استشهد به: د. عبد الرحمن بدوى، دفاع عن محمد ضد المنتقسين من قدره، مرجع سابق، ص ١١٢.
- ٢٥- المرجع نفسه، ص ١١٢.
- ٢٦- نفسه، ص ١١٣.
- ٢٧- كارين أرمسترونج، سيرة النبی محمد، مرجع سابق، ص ٣٠٨.
- ٢٨- المرجع نفسه، ص ٣٠٩.
- ٢٩- إميل ديرمنج، الشخصية المحمدية، مرجع سابق، ص ١٢٧.
- ٣٠- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الرائدة، المرجع السابق، ص ١١٢، ١٢٣، ١٢٧، نقلًا عن: د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، المرجع نفسه، ص ٤٠-٤٢.
- ٣١- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، المرجع نفسه، ص ١٧٧.
- ٣٢- الشيخ محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص ١٦١.
- ٣٣- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، طبعة ١٩٩٦ م، ص ١٨.
- ٣٤- المرجع السابق، ص ٢٠.
- ٣٥- نفسه، ص ١٩-٢٠.

- ٣٦- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ١٨١.
- ٣٧- المرجع نفسه، ص ١٧٩ - ١٨٠.
- ٣٨- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٠-٢١.
- ٣٩- محمد سعيد العشماوى، جوهر الإسلام، دار سينال للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢ م، ص ١١٤.
- ٤٠- برنارد لويس، أين الخطأ: التأثير الغربى واستجابة المسلمين، ترجمة د. محمد عنانى، تقديم ودراسة د. رؤوف عباس، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ١٧٤.
- ٤١- سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٤١.
- ٤٢- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦.
- ٤٣- المرجع نفسه، ص ٢٧.
- ٤٤- نفسه، ص ١٠٠، ٩٩.
- ٤٥- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ١٨٣.
- ٤٦- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده، طبعة بيروت، ١٩٦٧ م، الجزء الأول، ص ١٠٥.
- ٤٧- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦.
- ٤٨- و. مونتجرى وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أمين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م، ص ١٦.
- ٤٩- جورج قزم، تعدد الأديان ونظم الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، بيروت، طبعة ١٩٧٩ م، ص ٢١١.
- ٥٠- برنارد لويس، أين الخطأ: التأثير الغربى واستجابة المسلمين، مرجع سابق، ص ١٢٥.
- ٥١- جورج قزم، تعدد الأديان ونظم الحكم، مرجع سابق، ص ٢٢٤.
- ٥٢- د. جمال حمدان، العالم الإسلامى المعاصر، دار الهلال، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال، عدد أغسطس، ١٩٩٣ م، ص ١١٩ - ١٢٠.
- ٥٣- المرجع نفسه، ص ١١٨.

٥٤- أحمد أمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٤٨.

٥٥- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٢٣١.

٥٦- المرجع نفسه، ص ٣٣.

٥٧- ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، ترجمة وتقديم نقولا زيادة، مركز دراسات الوحدة العربية والمنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م، ص ٣٠-٣١.

٥٨- ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، المرجع السابق، ص ٤٣ وما بعدها.

٥٩- د. جابر عصفور، الوجه المشرق من الصورة، الحياة اللندنية، ١٥-١٠-٢٠٠٣م.

٦٠- و. مونتجمري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ٤٢.

٦١- شوقي ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص ٩٩.

٦٢- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٢٠٦-٢٠٧.

٦٣- كريستوفر داوسون، صناعة أوروبا، نقلاً عن: سير. و. مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص ١٨٣.

٦٤- إنسانية الإسلام، ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، طبعة ١٩٨٠م، ص ٤٢٥.

٦٥- برنارد لويس، أين الخطأ: التأثير الغربي واستجابة المسلمين، مرجع سابق، المقدمة.