

الباب الثالث

المشترك الحضارى والوضع التاريخى



تقديم: الإسلام والغرب .. بين عقد الحضارة وإلهام التاريخ!
الفصل الأول: إشكاليات الحوار الحضارى
الفصل الثانى: إمكانات الحوار الحضارى

obeikan.com

تقديم

الإسلام والغرب .. بين عقد الحضارة وإلهام التاريخ!

تبدو حركة التاريخ العام - وضمنه التاريخ الثقافي - أقرب إلى مفهوم التقدم منها إلى أى مفهوم آخر إذا ما لاحظنا التقدم فى مجاله الواسع الذى يسمح بالاطراد الزمانى والمكانى ولم نحصره فى حلقة ضيقة أو تجربة تاريخية واحدة «دولة / حضارة» فما انهزم التقدم مرة لدى أمة إلا وكان ينتصر فى أخرى معاصرة تجاورها فى المكان، أو لاحقة تتلوها فى الزمان.

ورغم صخب الاحتكاك يمكننا سحب هذا المسار التقدّمى على العلاقة بين العالم الإسلامى والغرب. فهذه العلاقة لا تعدو كونها علاقة تناقف مزدوجة الأوجه والسياق تتطور نحو الأرقى فى خط طويل صاعد لم يتوقف رغم بعض الانقطاعات، رغم كل ما يثار الآن من هواجس تغذى العداء والتناقض. وفى هذا الإطار - التقدّمى الصاعد - ثمة عوامل جذب وتعاون، وثمة عوامل قطيعة وتنافر، غير أن عوامل الجذب فى كل مرحلة تاريخية تبدو أعمق مما كانت فى سابقتها، كما أن عوامل القطيعة والتنافر تبدو فى كل مرحلة من المراحل أبسط من سابقتها، وهذا هو معنى التقدم الصاعد فى هذه العلاقة.

ولا يتنافى مع هذا الفهم اعترافنا بوجود لحظات تأزم تبدو صدامية على نحو يفوق السياق التاريخى الممتد فيما قبلها، على منوال ما كان مثلاً إبان الحروب الصليبية، أو الهجمة الاستعمارية، وأخيراً فوييا صدام الحضارات بعد أحداث ١١ سبتمبر. فما يحفظ لفهمنا التقدّمى صدقيته هو أن كلاً من هذه اللحظات تبدو - كعقد حضارية - أقل عمقاً وتعقيداً من اللحظة السابقة عليها رغم كونها أكثر تعقيداً من السياق الطبيعى الممتد قبلها، إذ يمكن الكشف عن نزعة تبسيطية فى جوهرها تمتد بين اللحظات الحضارية الثلاث المتوالية تاريخياً:

- فمثلاً تنطوى اللحظة الأولى إبان الحروب الصليبية على نوع من التناقض المركب دينى - سياسى - اقتصادى، إذ إنها تنطلق باسم الصليب نحو أرض الهلال ولو على المستوى التبريرى،

كما أنها تتضمن وبالأساس أهدافاً عملية سياسية من قبيل السيطرة والتحكم وبناء المجد للنبلأ الأوروبيين وخاصة في الممالك الصاعدة آنذاك، إضافة إلى الهدف الاقصادى حيث الطمع في الموارد العربية وخاصة في القدس أو أورشليم التى ذاع عنها في أوربا أنها الأرض التى تفيض عسلاً ولبناً، فضلاً على كونها الأرض المقدسة.

بينما تنطوى اللحظة الثانية إبان الهجمة الاستعمارية على تعقيد أقل، إذ تتضمن تناقضاً ثنائياً سياسياً اقتصادياً فقط. ذلك أنها تأتى في سياق تاريخى أوروبى تجاوز مركزية الدين الذى بقى حبيس الكنيسة وصدور المتدينين يثير الأشواق ويحرك المشاعر دون أن يحفز السياسات أو يوجه الجيوش، إلى مركزية الدولة القومية التى تحفز هذه وتوجه تلك، بل صار يناقض الدين على مستوى الوعى الفلسفى وخاصة في مرحلة الوضعية بشتى تياراتها التى إن لم ترفض الدين نهائياً - كمكون ميتافيزيقى - فإنها تزيحه عن مركز وعيها، بينما ظل الدافعان السياسى والاقتصادى مهمين - حيث الطموح إلى السيطرة والازدهار محركين للظاهرة الاستعمارية التى تغطت بأردية كثيفة فكرية وأخلاقية دارت جميعها حول أفكار المركزية الغربية ذات الطبيعة العنصرية الاستعلائية كرسالة الرجل الأبيض في مدينة العالم.

وأما اللحظة الثالثة «فوبيا صدام الحضارات» التى نعيشها فكرياً منذ عقد ونصف العقد، ونعانيها واقعاً منذ أحداث ١١ سبتمبر، فتجسد تناقضاً ثنائياً أيضاً، سياسياً اقتصادياً ولكن في مجال جغرافى أضيق. ذلك أنها لا تأخذ الدين، حقيقة، على محمل الصدق وإن تذرث بغطائه أو رأت في ظواهره السياسية تجليات يمكن توظيفها لها قابلية الحضور ونجاعة التأثير في تحقيق هدفها الحقيقى السياسى / الاستراتيجى في تكتيل الغرب خلف الولايات المتحدة والتى كانت مراكز التفكير الاستراتيجى لديها، وكذلك مثقفوها العضويون أمثال دانيال بابيس، روبرت كاجان، ولیم كريستول، فوكوياما، فضلاً عن الراحل صامويل هانتنجتون، قد اضطلعت في ظل سيطرة اليمين المحافظ بمهمة البحث في كيفية اغتنام الحدث الكارثى في إعادة صياغة النظام العالمى بما يكرس التفوق الاستراتيجى الأمريكى، ويضمن إطالة عمره إلى قرن جديد.

ويعنى هذا أن التناقض في هذه اللحظة لم يعد مركباً «دينياً سياسياً اقتصادياً» كما كان إبان الحروب الصليبية بل ثنائياً فقط سياسياً اقتصادياً. كما لم يعد بين العالم الإسلامى الواسع وبين الغرب كله كما كان إبان الهجمة الاستعمارية، بل صار مع الولايات المتحدة الأمريكية فقط هذه المرة، وهو ما فطن إليه الضمير الأوروبى شرق الأطلسى، وأدركه البابا يوحنا على رأس الفاتيكان عندما رفض بشجاعة وباسم الكاثوليكية العدوان على العراق بذريعة الحرب على

الإرهاب، وهو ما فعله اتحاد الكنائس الإنجيلية بالولايات المتحدة نفسها، ما أظهر الحرب كمحض اختيار أمريكي لا غربى، قومى لا حضارى، نفعى لا قيمى، سياسى لا دينى. الأمر الذى جعل عقدة الصدام فى هذه اللحظة الثالثة أخف وطأة من اللحظة الأولى لأنها أبسط فى تركيبها، وأقل تمددًا من اللحظة الثانية لأنها أضيق فى مجالها الجغرافى، وهو ما يؤكد على فهمنا العام المتفائل للحركة التاريخية والقائم على مفهوم التقدم بمعناه الإنسانى، وفى فضائه الواسع.

ولكن كيف تسير العقد الحضارية نحو التبسيط داخل التاريخ الممتد، بينما يصير العالم نحو التعقيد على مستوى البنية التاريخية، حيث ترتبط درجة التقدم الحضارى، بمدى تركيب البنية التاريخية؟. بمعنى أوضح كيف تنتج بنية حضارية تزداد رقيًا ومن ثم تركيبًا فى التاريخ عقدًا حضارية تزداد بساطة أو تقل تعقيدًا فى التاريخ نفسه؟. ثمة تناقض ظاهرى يزول مع إدراكنا لطبيعة المنطق المزوج للتقدم التاريخى؛

فهو من ناحية يسير إلى تعقيد على مستوى البنية بتأثير دوافع موضوعية من قبيل الثورات المعرفية المتوالية، والموجات الديمقراطية المتنامية. فهذان المعلمان «العلم والحرية» هما صانعا العالم الحديث فى كتله التاريخية، وأنماطه الإنتاجية، وطبقاته الاجتماعية، وهياكله السياسية، وحتى نشاطاته وانشغالاته الفكرية/ الفلسفية. وجميعها فى تداخلها وتكاملها هى ما تحرك جدلية التقدم والتخلف إذ تمثل الركائز الصانعة لعالمنا الحديث، وهى تزداد تعقيدًا كلما ابتعدت عن تلك الركائز التقليدية التى صنعت العوالم القديمة كالعقيدة الدينية، والانتماء العرقى، والتكوين البيولوجى كالقوة البدنية والمواصفات الجسدية، أو حتى على صعيد البيئة الطبيعية كالمناخ.

وهو من ناحية أخرى يصير إلى تبسيط على مستوى الأهداف التاريخية التى تثير التناقض والصراع بين الجماعات البشرية، وهو تبسيط ينجم عن التغير فى ركائز صناعة العالم عبر التاريخ. فمع الانتقال من ركائز أولية فطرية إلى أخرى حديثة يتم الانتقال تدريجيًا على صعيد الصراع التاريخى من أهداف مثالية ذات طابع أخلاقى، وجوهر ميثافيزيقى كالانتصار لله، أو تحقيق المجد للأسرة الحاكمة المفوضة بالحق الإلهى المقدس، مما لا يمكن التوافق حولها أو التنازل عنها إلا بجرح المشاعر الدينية، أو إهدار الكرامة العائلية، إلى أهداف عملية سياسية واقتصادية واستراتيجية ذات طابع نسبى إذ تقوم على تبادل أو حتى احتكار المصالح والمنافع ومن ثم يمكن التفاوض حولها والمساومة عليها والوصول إلى حلول وسط بشأنها دون إهدار للكرامة أو جرح للمشاعر.

وعلى سبيل المثال لو أننا حاولنا إقامة حوار حول أى من الركائز الأساسية للدين، وخاصة حول عقيدة الذات الإلهية فالمؤكد أنه سوف يفشل فى تقريب المواقف إن لم يفجرها تمامًا، فلدى

كل دين، كالمسيحية والإسلام مثلاً، نقاط جوهرية صلبة، لا تطرح للمناقشة ناهيك عن إمكانية الحسم فيها. وبمعنى آخر لا يتنازل أى طرف عنها أو يرضى بالمساومة عليها.

وفي المقابل لو أننا حاولنا بنزاهة وتجرد ودوننا غطرسة أو هيمنة من طرف على آخر إجراء مثل هذا الحوار حول إحدى القضايا السياسية أو الاقتصادية المتتمة الى واقعنا المعاصر مثل «إنشاء المحكمة الجنائية الدولية» أو قبل ذلك «منظمة التجارة العالمية» لوجدنا قدرة أعلى على التوافق رغم وجود مظالم أو تحيزات تضر البعض أو تقلص من مصالحهم، ولكن من دون إهانة لهم أو جرح لكبريائهم سواء على صعيد النظام السياسى الذى جسّد الدولة كفاعل سياسى، أو على صعيد الوجدان الفردى للبشر من الشعوب التى تمثلها هذه الأنظمة. فلم يشعر العرب والمسلمون مثلاً بإهانة من قيام منظمة التجارة العالمية حتى وإن كانت تمثل تحيزاً اقتصادياً ضدهم كجزء من العالم النامى أو المتخلف كالتى شعروا بها عند قيام الكاتب البريطانى من أصل هندى «سلمان رشدى» بانتقاد الرسول محمد ﷺ والتشكيك فى قدسية القرآن الكريم وذلك فى روايته المعروفة «آيات شيطانية». ولم تترك الحرب الإسرائيلية على لبنان، رغم قسوتها، من المرارة العميقة قدر ما تركته اتهامات البابا للرسول الكريم بعد الحرب بشهر واحد، أو ما كانت الرسوم الدانمركية المسيئة قد خلفته قبل ذلك بعام تقريباً.

والمهم فى هذا السياق هو أن تراجع مركزية الانتماءات الأولية للعرق والطائفة والدين - اللهم سوى فى العالم العربى الذى يشهد ردة ثقافية وسياسية كبرى على هذا الصعيد قياساً إلى مرحلة التحرر الوطنى قبل خمسة عقود - تلك التى لا يمكن التفاوض بشأنها أو المساومة حولها أو بصدها دونها إحداث شروخ فى مكونات الهوية، فى مقابل نمو مركزية الانتماءات الحديثة للطبقة الاجتماعية والحزب السياسى، وللهويات الواسعة كالوطن والأمة والإنسانية، إنما يسمح بزيادة مساحة التوافق، إذ يزيل بعض أعقد أسباب التناقض بين العالمين، ويبقى بعضها الآخر قابلاً للحلول الوسط إذ صارت تدور حول الأهداف النسبية السياسية والاقتصادية، الأمر الذى يجعل العقدة الحضارية الدافعة إلى الصدام أكثر بساطة وأقل تعقيداً فى كل مرحلة عنها فى المرحلة السابقة، وهى البساطة التى تكاد تكون المعادل الموضوعى لتعقيد التركيب التاريخى.

وفى هذا الباب لنا وقفتان أساسيتان: فى الفصل الأول (إشكاليات الحوار الحضارى) عند مفهومى الجهاد الإسلامى، والمركزية الغربية. وفى الفصل الثانى (ممكنات الحوار الحضارى) عند شروط وآليات تفكيك البنية الإقصائية للتفاعل بين العالمين، والتى تستبطن نظرتى: المؤامرة على الجانب العربى الإسلامى، وصدام الحضارات على الجانب الغربى المسيحى.

الفصل الأول

إشكاليات الحوار الحضاري

يفهم الإسلام «عهد الاستخلاف» الإلهي للإنسان على الأرض باعتباره عهدًا شاملاً للبشرية بأسرها، إذ المستخلف هو الإنسان رمز الإنسانية كلها.. قبائلها، وشعوبها، وأممها، لا قبيلة أو شعب أو أمة بذاتها وهو الفهم الذي يتفق وجوهر الدين التوحيدي الذي لا يعدو الإسلام سوى طبعته الثالثة المنقحة، وشريعته الخاتمة، التي أراد بها الوحي الإلهي تجاوز مأزقين أساسيين واجها الشريعتين السابقتين وكادا أن يفسدا عهد الاستخلاف الإلهي للإنسان:

المأزق الأول واجه اليهودية، متمثلاً في الإدراك القبلي للألوهية، والذي أبطل شمول العهد لأنه قلص طرفه الثاني / الإنسان .. فعندما استأثر بنو إسرائيل بملكية العهد، فإنهم قد أبطلوه في اللحظة نفسها إذ نسفوا إطاره وهو «إنسانيته».

والمأزق الثاني واجه المسيحية متمثلاً في الفهم الغنوصي للألوهية والذي شوه روح العهد .. فعندما جعل المسيحيون عيسى أقنوماً مستقلاً من أقانيم ثلاث مكتملة في «الذات الإلهية»، فإنهم أبطلوا العهد أيضاً إذ شوهوا طرفه الأول المانح / الله، ونسفوا جوهره، وهو «مطلقيته».

أما الإسلام ومن لحظة نزوله على العرب فكان واضحاً أنه وحي الله ورسالته إلى العالمين.. هكذا قال القرآن ودعا محمد ﷺ .. وحتى عندما توفاه الله، كان قد استقر في ضمير المسلمين كأمة وليدة أنها «أمة النبي» أي قومه فقط، وأما أمة الإسلام فهي العالم كله حيث كان الإنسان

ويكون. وقد أحسن الخلفاء الأولون فهم جوهر العهد فلم يتوانوا عن تنفيذ بنوده، ومحاولة إبلاغ الدعوة إلى كل البشر، لا من أجل فرض الإسلام عليهم، بل لتمكينهم من الاختيار الصحيح ما كان يقضى أولاً تحرير إرادتهم ممن يحكمونهم، قبل عرض الرسالة عليهم.

وفي هذا الفصل ثمة وقفتان موجزتان أولاًهما عند مفهوم «الجهاد» في الإسلام كشفاً عن وجهه الحضارى الشامل ومغزاه الإنسانى التحررى. وثانيتهما عند «الإشكاليات» الفكرية التى تثيرها نزعة التمرکز الغربى حوله، إذ تختزله فى محض عملية عسكرية تم بها الاستيلاء العنيف على عقائد الناس وأراضيهم، كما تنسب إليه كل سلوك عنيف أو فعل إرهابى يقوم به نفر من متعصبى اليوم، الأمر الذى يجعل الإسلام موضع إدانة ويخلق مشكلات كثيرة تعطل مسيرة التعايش الإنسانى خصوصاً بين الحضارتين الكبريتين العربية الإسلامية، والغربية اليهود مسيحية.

مبحث أول .. مفهوم الجهاد الإسلامي

ثمة ظاهرة أساسية تصل ما بين التراثيات اليهودية والمسيحية والإسلامية، أو هي بالأحرى تؤكد امتداد التراث المشترك الواحد المسمى في مرحلة مبكرة يهوديًا، وفيما بعدها مسيحيًا، وفي التالية عليها إسلاميًا، وهي مسألة (الخروج) التي يمكن تمييزها كأحد الأطر النظرية للتجارب والتجليات الدينية الإبراهيمية.

والمقصود بالخروج اصطلاحًا هو تلك البنية الكامنة في نمط التفكير الديني (الرسالي) والجاهزة دومًا للعمل على المنوال ذاته وبالترتيب على النحو التالي: إقرار بالوهية المتعالى إيمانًا بأنه تعالى القاهر فوق عباده، وأن نائبه في الأرض مؤيد منه فهو لا محالة منصور، ثم يأتي من بعد هذه الأطر النظرية، أحكام عملية من مثل: حكم بالضلال والكفر على المحيط الاجتماعي العام، انبثاق جماعة إيمانية تجاهر بعقيدتها المخالفة للعقائد السائدة، اضطهاد محدود للجماعة المنبثقة، المحدثه، من جهة المجتمع القديم (مجتمع الكفرة الضالين) إعلاء متوهم للذات (المؤمنة) الواقع تحت الاضطهاد. الهجرة والفرار والنقلة الجغرافية، والارتحال بعيدًا عن التعقب، بناء مجتمع جديد مستقل على هيئة دولة وليدة تتغذى على إيمانها وكراهيتها للمحيط الاجتماعي الذي انبثقت منه الجماعة (المؤمنة)^(١).

ومن أهم ملامح بنية الخروج هذه، الاستناد إلى أصول وقواعد اعتقادية مخالفة لما عليه المجتمع من اعتقاد عام، واتخاذ ذلك الإيوان (النقى) مسوغًا لرفض ما عليه الغالبية (الجمهور) بعد تكريسه من مجموعة محددة كسبيل لإصلاح الظروف السياسية السائدة، وكداع إلى الثورة على السلطة السائدة، انطلاقًا من اعتقاد المجموعة (الخارجة) بأنها على الحق وبقية الناس على الباطل، وانطلاقًا من إعلاء إيماني للذات، لتسويغ الخط من الآخرين، والنظر إليهم باعتبارهم أغيارًا، تمثل السلطة السياسية السائدة غيريتهم، وتجسد اختلافهم عن الجماعة المنبثقة، ومن ثم الحكم بضلال الأغيار (الآخرين) وكفرهم^(٢).

وأول ما عرفناه من تطبيقات (الخروج) أو هو على الأقل أول المكتوب منه، خروج النبي إبراهيم وأبن أخيه لوط، وبعض أهلها، من بلد الشرك التي كانت تعبد الأصنام ثم كان الخروج الأشهر، وهو خروج موسى النبي باليهود من مصر الذي أفردت له التوراة السفر الثاني من أسفارها الخمسة بعد التكوين، فمصر القديمة بكل حضارتها ورقيةا هي (دار الكفر) التي يتوجب على النبي موسى بحسب ما أمره به ربه أن يخرج منها ويخرج عليها مصطحبًا قومه

(اليهود) إلى الفضاء الصحراوي المجاور لمصر، حيث وقع التيه اليهودى الذى امتد أربعين عامًا انتهت بوفاة النبی موسى ودخول خليفته يهوشع بن نون، إلى أرض الفلسطينيين التى صارت مسرحًا دميًّا لحرب الإبادة التى قادها لتحقيق الوعد الإلهى (العهد القديم) بمنح الأرض لذرية إبراهيم التوراتى.

لقد كان خروج موسى مقدسًا، ومستندًا إلى إيمان خاص انفرد به اليهود، عن المحيط المصرى الذى كانوا يعيشون فيه، ومع أنه وفق ما جاء صراحة في (سفر الخروج) ارتبط بعملية تدمير عشوائى قام بها الرب، وبعمليات نهب وتدليس وتجسس وخداع قامت بها الجماعة اليهودية (الخارجة) إلا أن الخروج ظل مع ذلك مقدسًا، وصار إفلات السارقين، من مطاردة رأس النظام (الفرعون) مقترنًا بمعجزة مؤكدة قداسة الخروج مثلما صارت إبادة رجل الله (يهوشع بن نون) لمالك فلسطين عملاً مباركًا من الرب يكافئ به المؤمنين على خروجهم^(٣).

وعلى المنوال ذاته، وباسم الرب أيضًا خرج السيد المسيح على السلطة اليهودية المستقرة في أورشليم، قلب الموائد عليهم وصرخ فيهم: يا أولاد الأفاعى، وتوعدهم بهدم الهيكل، وتحداهم بأنهم لو هدموه فسوف يقيمه هو في ثلاثة أيام، فطردوه ثم خرج بتلاميذه إلى البرية، بعدما قال لهم إنه لم يأت ليضع في الأرض سلامًا، بل سيقًا وتفرقة بين المرء وأهله، ثم - بحسب ما هو مكتوب في الإنجيل الآن - قبض عليه وسيق للصلب، بناء على ما اقترفه من خروج. وبعد زمن طويل قامت الكنيسة باعتبارها جسد يسوع، وارتبطت بالسلطة السياسية السائدة، بعد أن خرجت عليها عقودًا طويلاً شقت المسيحية خلالها عصا الطاعة الإمبراطورية ثم صارت المسيحية من بعد، سلطوية وإمبراطورية ومحلاً لانبثاق جماعات (خروج) جديدة تتم وصفها بالهرطقات^(٤).

ومن البيئة العربية الوثنية حيث تتمركز الجاهلية المكية في قلب الجزيرة كان (خروج) النبی ﷺ داعيًا إلى الإسلام، وما ترتب عليه من اضطهاده من قبل السلطة القبلية السائدة، ما دفع إلى هجرة المسلمين إلى الحبشة ثم إلى المدينة محافظة على إيمانهم الجديد، فتعقبهم المشركون في المرتين حيث نشبت بينهما الحروب، قبل أن يتمكن المسلمون من تكريس وجودهم في مجتمع ودولة المدينة المنورة. إلى هنا يتفق (الخروج) الإسلامى مع الموروث التوحيدى اليهو مسيحى، ولكنه بدءًا من هذه النقطة يبدأ في تجاوزه نحو ظاهرة أكبر وأوسع هى (الجهاد). وإذا كان الخروج يبقى مفهومًا دينيًّا بالأساس يحفظ نقاء عقيدة الخارجين من الموروث الإسرائكى للجماعة الأم، فإن ظاهرة الجهاد تصير مفهومًا دينيًّا حضاريًّا شاملاً لا يتوقف طموحها عند نقاء عقيدة

القائمين بها، ولكن يمتد في نزوع رسالى عميق إلى تبليغ الرسالة أو العقيدة النقية إلى العالمين وليس فقط إلى الجماعة الأم التى تم الانفصال عنها.

وهكذا نهض المسلمون الأوائل بتبليغ الرسالة الإسلامية في مواجهة أمم عريقة، وإمبراطوريات جبارة، وجيوش جرارة، فلم يرهبهم، لأنهم تحلوا بالشجاعة التى يوفرها الإسلام لهم، والإصرار الذى يمليه عهد الاستخلاف عليهم، والذى يصوغ فهمًا رائقًا لمعنى «الجهاد» ومبناه، عندما يقيم ذلك التوازن الرائع والدقيق بين طرفى الثنائية الجوهرية «الحياة والموت». فالجهاد فى الإسلام مشروع إنسانى حضارى شامل يبدأ بجهاد النفس لردّها عن ضعفها وشهواتها بحثًا عن طهارتها وسلامتها وخلاصها من النفاق والازدواجية ليتسنى لها أفضل ممارسة لعهد الاستخلاف الذى يبقى رسالة مقصودة لذاتها، وعملاً واجباً على أصحابه. ومن ثم تصبح حياة المجاهد قيمة فى ذاتها، فهى ليست مجرد مدخل الى الموت عبر الجهاد «العسكرى»، بل ركيزة لإعادة صياغة عالم الشهادة الدنيوى / الواقعى / الإنسانى على النحو الذى يُرضى الله، فإذا ما تحدى طواغيت البشر هذه الرسالة يكون قتالهم لتحرير إرادة الإنسان من الظلم والاغتراب والجبر على هذه الأرض. وهنا يقبل المسلم على الجهاد واثق الخطى، رابط الجأش صبوراً، لا يهيمه من أمر دنياه شىء بمجرد أن يستعيد تصويره الشامل للوجود الموزع بين عالم الشهادة وعالم الغيب. فإذا كان معانياً فى شاهده، فإن غيبه مزهر مثمر مورق واعد بالجنة والفلاح، فلا ينفك عنه يقينه الكامل فى النصر الإلهى الذى يُمكن المقهورين من التحرر والمشاركة فى إعمار الوجود، فإذا لم يتمكن من النصر، كان له ثواب الشهادة. ومن ثم فالمسلم الصحيح لا ينزع الى تفضيل الموت «الشهادة» من دون تردد أو تعقل، ولكن يرضى به فقط إثارةً لله وعند الضرورة القصوى.

أولاً: رسالة الإسلام .. التوحيد والمساواة

على النقيض من المثال الهندى، الأبرز فى تكريس التفاوت بين بنى الإنسان، يأتى الإسلام مثلاً بارزاً فى تكريس المساواة الإنسانية المطلقة، حيث الاختلافات العرقية، واللغوية ليست إلا آيات قدرة الله كما ورد فى القرآن: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ أَلْسِنَكُمْ وَأَلْوَنَكُمْ﴾ [الروم: ٢٢]. وليست اللهجات، والألوان، والأعراف، إلا مجرد اختلافات شكلية، عرضية لغاية عملية: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]. بل وتعكس هذه الاختلافات نفسها الحكمة الإلهية من

وراء خلق الناس جميعاً كما يقول جل شأنه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلَئِنَّكَ خَلَقَهُمْ ﴿[هود: ١١٨ - ١١٩]. ففى الإسلام إذن لا فخر باللون أو بالانتساب لأية عشيرة، لأن جميع البشر من جوهر واحد. وكلما تحدث القرآن والسنة عن الجنس البشرى استعملا كلمتى «إنسان» أو «آدم» (أبو البشرية)، فلا يفضلان عصبية أو عرقاً ما: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، الإنسان بصفة مطلقة، كنوع، لا بوصفه منتسباً لأمة، أو قبيلة، أو أسرة معينة. وكما جاء فى حديث يرويه البخارى: «كلكم من آدم، وآدم من تراب». بل إن النبين أنفسهم من ذات الطينة التى تكوّن منها سائر الناس، فهم أيضاً أشخاص، وأشخاص لا أكثر: ﴿أَوْحَيْتُمْ أَنْ جَاءَ كُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتُنقُوا وَلَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٦٣].. «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل» [آل عمران: ١٤٤].. ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ [التوبة: ١٢٨].

وعلى هذا تمثلت الرسالة العالمية للإسلام فى تجاوز الوضع الذى رصده القرآن عشية الدعوة المحمدية ولخصه فى وجود التمايز بين الناس «الشعوب والقبائل»، وفى الاجتماع الداخلى «فئات اجتماعية مختلفة»، إلى تشكيل أمة قرآنية تستعيد الوضع التاريخى الأول لخلق البشر من نفس واحدة، فأمة واحدة، دون أن تعنى تلك الاستعادة تجاهل الطوائى والمتغيرات وجدليات الوحدة فى الكثرة والكثرة فى التوحيد، بل استناداً إلى وحدة مثال الهدى والعدالة عبر التاريخ كله^(٥). وفى هذا النطاق تعتبر أبرز نقاط تميز النبى محمد ﷺ هى عالمية رسالته إذ يقول ﷺ: «أعطيت خمساً لم يعطهن نبي قبلى، كان النبى يبعث إلى قومه خاصة وبعث إلى الناس عامة...».

غير أن تياراً استشرافياً واسعاً ينفى عن الإسلام رسالته العالمية ونزعه الإنسانية، بحجة أن محمداً ﷺ خصوصاً فى بداية حياته العامة، كان يحرص نشاطه فى دعوة قومه لاعتناق الإسلام، وأن القرآن الكريم يكلفه أولاً بأن ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [سورة الشعراء: ٢١٤]. فيدعى ر. بلاشير مثلاً، أنه «حتى آخر المرحلة المكية الثالثة، كان جهد مؤسس الإسلام كله منصباً.. فقط على دعوة مواطنيه فى الحجاز»^(٦). أى سكان - كما ورد فى القرآن - ﴿أُمِّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: ٩٢]، متجاهلاً فى ذلك وجود آيات أخرى من المرحلة نفسها بشكل ملموس، تنزع إلى البرهان على أن النبى ﷺ كان يرمى إلى ما وراء أسوار مدينته: ﴿قُلْ يَتَايَأُهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٨٥]، ثم هذه الآية الأكثر صراحة عن سابقتها: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [الزخرف: ٢٨].

وفيما يؤكد مستشرقون مثل سال (Sale)، تعويلاً على الآيات الأخيرة، بأن مؤسس الإسلام كان يخاطب الإنسانية كلها، يفرض آخرون مثل لامانس هذا الإدراك مدعين أن المقصود بـ (الناس) كل العرب من دون تمييز في المرتبة والعمر والجنس أو القبيلة. ويدافع فينسينك، من جانبه، عن أطروحة مماثلة بدعوى أن الآية السابقة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨] تنتمي إلى مقطع لا يختلف مضمونه عن مضمون المرحلة المكية الثالثة، أى المرحلة التي كان محمد ﷺ يبشر فيها بأن القرآن العربى أنزل عليه لينذر مكة وما حولها من قرى. ويضيف: يبدو مستحيلاً أن يكون الرجل الذى يشدد كثيراً على هذه الفكرة قد تصور نفسه رسولاً للعالم كله. فالنبي عربى، وهو يخاطب العرب بالعربية، أما التصور الذى جعله رسولاً لا قومياً فربما كان متأخراً، وربما كان ينتمى إلى التراث^(٧).

ويرفع هذا التيار مبرراً آخر هو وجود استمرارية بين العبادات الإسلامية وبين البيئة العربية تشى بالتواصل، وتدعم فكرة الخصوصية: «فالحج إلى مكة يتضمن آثاراً جاهلية بينة، مثل التضحية ورمى الحصى وتحليق الشعر وتقليم الأظافر .. هو حج عربى محض». ويزيد هؤلاء على ذلك «أن عدة سمات مميزة للقرآن لا تلبى أية شمولية، بل تتجاوب مع التطلعات الشخصية لسكان الصحراء. وقد تكون بعض توصيفات الغيب مدموغة بالدمغة ذاتها، وتبين بكل وضوح مدى تأثير البيئة». ويشق «كيونين» من هذا المبرر آخر فرعياً هو «أن القرآن لا يدعى أبداً أنه يحمل ديناً جديداً إنما يدعو فقط إلى الحنيفية الإبراهيمية، أى العودة إلى الصفاء الدينى القديم الذى لطخته الوثنية»، مؤكداً على: «أن ديناً يمكن ترميمه بالعودة إلى معرفة صحيحة لأصوله السليمة يمكنه فقط تلبية حاجات سكان الصحراء التى شهدت ولادته؛ فيما يعجز عن تلبية حاجات مختلفة وأكثر ارتفاعاً»^(٨).

هذا القول / المبرر الأخير يبدو فى الحقيقة معكوساً، لأن الدين القومى، وخصوصاً فى بيئة وثنية كشبه الجزيرة العربية لا يمكن له أن ينسب نفسه إلى دين قديم أو عام قط، لأن الرغبة فى الاستقلال والتمايز هى هاجسه الأول والمحفز، ومن ثم فإن تأكيد القرآن الكريم على مصدرية الدين الحنيفى / الإبراهيمى، ونسبة نفسه إليه، وبالتالى إلى شريعتيه السابقتين المنزلتين على موسى وعيسى ﷺ هما دليل عالمية الإسلام وشموله وإنسانيته وليس قوميته، لأن الدين الإنسانى الحقيقى الذى يفترض وحدة الإنسانية لابد أن يقوم على الوحدانية أو التوحيد المطلق للألوهية، فإذا ما سعى الإسلام إلى نسبة نفسه إلى الشرائع التوحيدية السابقة، فإن مسعاه هذا إلى تكريس التوحيد هو بمثابة مسعى إلى تكريس الإنسانية، وليس القومية كما يذهب كيونين أو غيره.

وربما يؤكد ذلك تحليل التصور الذى يكونه الإسلام عن الله، حيث يواصل القرآن إعلانة ملك السماوات والأرض وكل شىء، إله واحد، خالق واحد، رب المشرق والمغرب، حافظ النظام الكونى وخير الرازقين. كما أن وجهه شديد الصفاء، شديد الرحمة، شديد السلطة، كما هو فى التوحيد الأكثر روحانية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٤٨]؛ ﴿سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٨]؛ ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. إن عظمة كهذه لا يمكن تصورها من دون خلفية شمولية.

يضاف إلى ذلك أن هذا الإدراك / القول / المبرر يجهل أو يهمل عمدًا حقيقة بعض المعايير الأخرى التى يمكن بل يُفترض أن يقاس بها شمولية الدين عمومًا، والإسلام خصوصًا، ومنها مثلاً الاستناد إلى العنصر الإنسانى، أو مدى التعويل على الذات الفردية أو الضمير الحر، فكل التطور الاجتماعى الذى لاحظناه ينزع إلى البرهان على أن الإسلام هو مآل مسار تباينى، تمايزى، يمتد من الجمعى إلى الاجتماعى، ومن الفردى إلى الشخصى.

وبشكل جوهري فإن القرآن، خصوصًا فى مراحل المكية الثلاث، أى قبل أن يغدو محمد ﷺ القائد السياسى لجماعته، يخاطب الضمير الداخلى، العنصر المفكر، الإنسان عمومًا. وأما فى المدينة فقد تبدل منظار الدعوة، لأن الشاغل الأساسى للنبي هو إرساء الركائز السياسية الدينية لدولته الجديدة. لكن، على الرغم من استبعاد كل ما كان يشكل «الجماعة الأخرى»، بقيت الجماعة الجديدة شديدة الانفتاح مادام كل إنسان مدعو، فى آخر المطاف، للانتماء إليها. ولعل هذا يتبدى مع فحص طبيعة الرابط الذى يربط أعضاء الأمة الجديدة، فالإسلام يشدد مرارًا وتكرارًا على معارضة المتحد القبل القائم على القرابة ووحدة الدم العرقية، ويسعى إلى استبداله بمتحد أو أمة دينية: الله هو قائدها ومشرعها، وفيه يوجد الرابط الصوفى الواسع الذى يضمن تماسك المؤمنين^(٩).

والأهم من ذلك هو قصور هذا التيار عن الفهم الشامل والمتكامل للخطاب للقرآنى، فحتى المرات النادرة التى أشار فيها القرآن إلى وجوب قيام النبي الكريم بدعوه آله الأقربين، والتى ركز عليها بلاشير مستدلًا بها على خصوصية الرسالة، يمكن تفسيرها بحقيقة أن محمدًا ﷺ كان يرى لنفسه رسالتين، أو لنقل مجالين متميزين للرسالة نفسها: أحدهما قومى / عربى، والآخر عالمى إنسانى، تبقى الحدود بينهما مفتوحة، فكأنهما مراحل على الطريق نفسه، حيث

تبقى «الأمة» مجالاً مفتوحاً، أى فى «حالة تحقق» دائم، ونمو مستمر مادامت هناك قدرة على الدعوة، ومادام فى العالم ناحية لم تقتحمها رسالة الإسلام. وبالطبع فإن دعوة، كالإسلام، تفترض الشمول بل تتأسس عليه لا تستطيع أن تهادن أو تتنازل باعتبار أن تنازلهما يعنى زوال مسوغات وجودها. لكن بدايتها فى العالم لابد أن تكون محلية أو إقليمية، فلا بد أن تسيطر فى إقليم يتحول إلى «قلب» للأمة، ومركز للدعوة نشرًا واستمرارًا وقيادة، ولكن كيف ينضوى الجزء فى الكل، والخاص فى العام؟

للقرآن هنا منطقته فى حل الإشكالية، فقد اتضح من الاستعمالات المختلفة لمفرد الأمة أنه مشترك بين معان عدة، ومن بين هذه المعانى معنى كون الأمة قوم الرسول أو بالتحديد الجماعة المؤمنة بدعوته منذ البداية. إن هذه الأمة الجزئية المؤمنة عليها أن تحقق الأمة الشاملة، أمة آخر الأنبياء فتكون بهذا المعنى آخر الأمم لآخر الأنبياء. وإذا كانت هذه البلورة للأمة الجزئية، الأمة الناشئة، الأمة المتحققة بالقوة عن طريق وجود قلبها أو جزئها بالفعل، لا تبدو واضحة تمامًا فى القرآن إلا من ضمن سياقه الشامل، فإن المآثورات النبوية التى يمكن الوثوق من ظهور أكثرها فى فترة مبكرة نسبيًا تجعل القضية واضحة تمامًا عندما تفرق بين الأمتين أو بين المعنيين المتمايزين للأمة فى القرآن عن طريق استخدام مفردين مختلفين. فالرسالة الشاملة الواقعة فى أفق تحقق مفتوح ومستمر تبقى فى هذه المآثورات مسماة بالأمة، فى حين تسمى «أمة الإجابة»، الأمة الجزئية: الجماعة. إن جماعة المسلمين هى البلورة الأولية للأمة الشاملة، بل هى أيضًا التعبير القانونى الأول والمستجد عن تأسيس الدعوة، وظهور ركيزتها التى تعطى الأمل بإمكان التحقق الشامل لآخر الأمم^(١٠).

وإذا كان القرآن قد نظر إلى الوضع البشرى فى القرن السابع الميلادى باعتباره وضعًا ناضجًا للتصحيح والتطوير باتجاه الأمة «الجماعة للشعوب والقبائل»، فإنه أكد على ضرورة انتماء الرسول إلى قوم معينين، وثقافة «لسان» معينة حتى فى مرحلة الأمة الجامعة. إن الأمر لا يمكن أن يكون غير ذلك، إذ لابد أن تنطلق الدعوة من موقع معين، ولهذا الموقع المعين ثقافته وانتماءاته «قبيلة أو شعب»، ولكى يستطيع الرسول أن يكسب «قومه» ويتخذهم قاعدة لمد آفاق دعوته لابد أن يتحدث بلسانهم، وأن يحس بالانتماء إليهم، وبغير ذلك لا يحدث اللقاء، ولا تنجح الدعوة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [سورة إبراهيم: ٣ - ٤]. ولكن فى حين يبدأ كل نبي فى قومه وينتهى فيهم، يتخذ نبي الإسلام من الانتماء إلى قوم معينين قاعدة لانطلاقه باتجاه الأمة التى تستغرق قومه، وإن كانوا يبقون منها فى مركز القلب،

بسبب من دورهم الخاص في تبنى الدعوة ونشرها، ولمركز القلب هذا ميزاته ومسؤولياته: ﴿وَأَنَّهُ لَذِكْرُكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ [سورة الزخرف: ٤٤]. إن القرآن أنزل بلغتهم فهم أفهم الناس له فينبغي أن يكونوا أقوم الناس به، وأعملهم بمقتضاه^(١١).

وهكذا يصبح المؤمنون بالنبي ورسالته من العرب وأهل الكتاب هم فقط «أمة الإجابة»، أما العالم الإنساني كله الذى أرسل النبی إليه فيشكل «أمة الدعوة». وفي هذا النطاق أمكن للنبي أن يعتبر نفسه ومبعثه ورسالته: «رحمة للعالمين»... إنه «خاتم النبيين» وأتمته «خاتمة الأمم» ولأنه «لا نبي بعده»، ولا أمة بعد أمته، ولأن الله لا يترك البشر هملاً، لذلك كله كان النبي نبي العالم كله، وكان على أمته «آخر الأمم» أن تستوعب العالم كله، فهي في نظر القرآن خاتمة هدايا السماء إلى المستضعفين والأراذل. وعلى هؤلاء المستضعفين والأراذل أن يحاولوا وللمرة الأخيرة تأسيس الأمة في العالم، واستيعاب العالم في الأمة^(١٢). رسالة الإسلام إذن عالمية، لأنها لا تختص بشعب مختار، ولا يختص بها شعب ولا قومية معينة، ولا هي محدودة بزمان أو مجتمع بعينه، ولأنها لا تقسم الناس وفقاً لأي خلافت موروثه، لا سبيل إلى اكتسابها أو التخلص منها بالإرادة الحرة للفرد.

وحتى التمييز الوحيد بين المؤمن وغير المؤمن، يبقى في الإسلام غير استعلائي، إذ أن كليهما يعد شخصاً يساوى جميع الناس من حيث الكرامة الإنسانية وقداستها، ولكل منهما قدرته الطبيعية على الشك والإيمان. كما أنه، وهو الأهم، يبقى طارئاً مؤقتاً لأن القرآن الكريم عندما يقول: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. لا يكرس تقسيماً أبدياً للناس إلى مؤمنين وكافرين، فشر عقيدة تلك التي تقسم الناس إلى مؤمنين «بعقيدتها» وكافرين بها، ثم تحرم على الناس الدخول في عقيدتها، وتقصرها على جنس بعينه! هذه العقيدة تتحول إلى شر مستطير إن امتلكت وسائل القوة المادية التي تُمكنُها من تصفية مخالفيها. أما الإسلام كرسالة إنسانية فيعترف بهذا التقسيم، ولكنه في الوقت نفسه يلتزم بمسؤولياته إزاءه.. إذ يمنح كل إنسان حق الانتماء إليه، فلا حظر على جنس أو لون أو طبقة أو قومية، أو عقيدة، ومن حق كل إنسان أن يختار بإرادته الحرة الإسلام، وبمجرد اعتناقه للإسلام يكتسب جميع الحقوق التي للمسلمين، ويلتزم بجميع واجباتهم «لهم مالنا، وعليهم ما علينا».

لقد نزل الإسلام باللغة العربية على شعب ينتمى إلى المجموعة السامية، ثم انتشر بين الفرس والترك والمغول والزنوج، ومجموعات عرقية أخرى فيما بعد، دون أن يفقد صفته الأساسية. وبدلاً من العصبية الجاهلية، وبدلاً عن الإطار العرقي والقبلي للعروبة الجاهلية، أرسى

الإسلام للعروبة مفهوماً حضارياً، وحدد لأمتهام معياراً فكرياً وثقافياً. وعندما أنكر البعض عروبة الذين استعربوا حضارياً وفكرياً وولاء وانتماء، رغم بلوغهم فى الاستعراب درجة الفقه للقرآن العربى المعجز، والوعى بمرامى أسرارہ البلاغية مثل بلال الحبشى، وصهيب الرومى، وسلمان الفارسى، بصر الرسول ﷺ أنه بإزاء المفهوم الجاهلى للعروبة، فغضب، ودعا الناس، وخطبهم فيهم قائلاً: «.. أيها الناس .. ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هى اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربى»^(١٣).

لقد تأسست دولة المدينة، التى أقامها المسلمون الأوائل تحت قيادة النبى ﷺ وفق معيار «العروبة الحضارية» ووجدنا «دستورها» الذى اشتهر فى التاريخ ومصادره بـ «الصحيفة» وبـ «الكتاب» يعدد «اللبنات» التى كونت بناء الرعية فى هذه الدولة، فإذا هى جميعاً «قبائل عربية». وفى هذا «الدستور» وجدنا التمييز بين «أمة الدين» و«أمة السياسة» كما وجدنا الجمع بينهما. فالوحدة قائمة على التنوع والتمايز. القبائل تتوحد فى الأمة. والعرب المؤمنون من المهاجرين والأنصار هم «أمة الدين». وهم مع القطاعات العربية المتهوددة من قبائل المدينة يكونون «أمة واحدة» هى أمة السياسة ورعية الدولة. فالمسلمون «نواة» منها تبدأ دائرة الدولة، لتنداح شاملة العرب المتهودين، استشرافاً لدائرة أوسع، دائرة الشعوب الأخرى والقوميات الأخرى. ومنذ ذلك التاريخ، ووفقاً لهذا المعيار الحضارى والثقافى الذى حدده الإسلام للعروبة، اتسعت دائرة الأمة العربية والجماعة العربية لتضم كل الذين تعربوا بالفكر والحضارة والانتماء والولاء، مع الذين انحدروا من أصلاب عربية صريحة^(١٤). وكما انفتح معيار الأمة ومفهومها ليضم العرب من غير المسلمين، وغير المسلمين من أهل الملل الأخرى، فقد انفتح كذلك ليضم عرب الحضارة والثقافة، من ذوى الأصول العرقية غير العربية فاتسع الأفق الاستيعابى للأمة فى اتجاه العالمية، واغتنت التعددية فى إطارها.

وقد نبغ من هذه الأمم فى عصور الإسلام قادة وملوك ووزراء وفضلاء، فلم يمتض خمسون سنة على ظهور الإسلام حتى كانت الكثرة الساحقة من فقهاء الأمصار الكبرى رجالاً من الأعاجم وغيرهم، وصلوا إلى أماكن الصدرة دون أن يجدوا أمامهم عائقاً. وإنا لنلقى نظرة على تاريخ الإسلام الطويل فنجد أن علوم الشريعة من تفسير وسنة وتشريع، بل علوم اللغة العربية نفسها، قد بلغت تمامها واعتلت قمتهام على أيدي رجال لا ينتمون للعروبة إلا بصلة التجنس. ولولا الإسلام وما بثه فى النفوس والجماعات من سماحة مشكورة ما حدث هذا قط. قال الخضرى فى كتابه «تاريخ التشريع»: «إنهم - أى الموالى - وجدوا فى جميع الأمصار،

وشاركوا الصحابة وكبار التابعين من العرب في العلم والتعليم. فقلما يذكر عبد الله بن عباس إلا ومعه راويته ومولاه «عكرمة». وقلما يذكر عبد الله بن عمر إلا ومعه مولاه «نافع». وقلما يذكر أنس بن مالك إلا ومعه مولاه «محمد بن سيرين». وكثيراً ما يذكر أبو هريرة ومعه مولاه «عبد الرحمن بن هرمز الأعرج». وهؤلاء الأربعة أكثر الصحابة حديثاً وفتوى، ولمواليهم الأربعة فضل كبير. ومن الخطأ أن يحسب أن حظ العرب من الفقه ورواية الحديث كان أحسن، وإنما كانت المشاركة، فلم يوجد مصر إلا وفيه من الفريقين عدد وافر. إلا أن بعض الأمصار كان الامتياز فيه للموالى كالبصرة، وعلى رأسهم الحسن بن أبي الحسن البصري، وفي بعضها كان الامتياز لفقهاء العرب «كالكوفة»^(١٥).

وأكثر من ذلك لم ينحصر نشاط الموالى في نطاق العلم والبحث فقط، وإنما تحول نحو السياسة حتى بدأ الحكم العربي ينكمش أمام نفوذهم الممتد. ثم كان قيام الدولة العباسية أثراً لنشاط الموالى من أهل خراسان والعراق. وبذلك استطاعت الأجناس الداخلة في الإسلام أن تجمع بين السيادة العلمية والسياسية. بل إن حضارة الإسلام هي الوحيدة، منذ فجر التاريخ، ربما حتى انتخاب باراك أوباما رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية، هي التي شهدت حكاماً سوداً وصفرًا وبيضاء... عرباً وفرساً وتركاً وزنوجاً، حكموا أمة المسلمين على اختلاف أجناسها وألوانها، وشكلوا قيادتها الدينية والثقافية.

وربما أحب الناس هؤلاء الحكام غير العرب واتبعوهم، وربما اختلفوا معهم وقاتلوهم، وربما عيروا بعضهم بألوانهم وجنسياتهم، وعجمة لسانهم أو شظف باديتهم، ولكن ما من أحد استطاع أن يجد نصاً دينياً واحداً يحرم على لون معين أو جنس معين السيادة والقيادة في أمة المسلمين^(١٦). بل ونستطيع القول أيضاً بأن عدالة الإسلام المطلقة في المساواة بين الأجناس ومحق الفوارق الخاصة، قد استغلت ضده استغلالاً قبيحاً. فقد تطلعت إلى حكم المسلمين جميعاً عناصر من الأتراك والأعاجم واهية الصلة بالعروبة، مع أن الرسوخ في لغة العرب ضرورة لا بد منها لفهم الدين قبل الحكم به. ومن ثم قامت دول إسلامية قوية من الأتراك، لم تحسن سياسة رعاياها، ولا سياسة الأجانب عنها، فألحقت بالدين وأهله أضراراً فادحة. أفترى أن العرب كانوا يتحولون إلى رعية في ميدان العلم، ثم إلى رعية في ميدان الحكم، لو أن أسلوبهم في أيام الفتوح كان قائماً على إهانة الأمم المغلوبة، ووضع أبنائها في مراكز دنيئة؟^(١٧). بالطبع لا، فلم يكن هذا ليحدث، لو أن الفاتحين العرب خرجوا ليؤسسوا إمبراطورية عربية ينعمون في ظلها، ويتكبرون تحت حمايتها، ويخرجون الناس من حكم الروم والفرس إلى حكم العرب وإلى

حكمهم أنفسهم. غير أنهم قاموا ليخرجوا الناس من عبادة العباد جميعاً إلى عبادة الله وحده، كما قال ربى بن عامر رسول المسلمين فى مجلس يزدرى: «الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام».

ثانياً: منهج الإسلام .. التحرير والشمول

لأن الهداية ثمرة للإيمان، الذى هو تصديق قلبى، استحال أن يكون الإكراه طريقاً إلى الإيمان .. واستحال أن تكون الحرب سبيلاً من سبل الدعوة إلى الدين. ولأن الشريعة الإسلامية هى خاتمة الشرائع الإلهية لدين الله الواحد فقد جاءت مؤكدة على المنهاج الإلهى فى الدعوة إلى الإيمان: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾. [سورة النحل: ١٢٥].

ويكشف الله عز شأنه من خلال النص القرآنى عن الاستدلالات العقلية التى ينبغى أن تقوم عليها الدعوة للإسلام من قبيل برهان «الخالقية» وذلك فى سورة المؤمنون بقوله: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنَ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَنَ اللَّهُ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١] وهو برهان عقلى عظيم على نفى الشريك والشركاء لله، «فلو كان مع الله آلهة لكانوا متساوين فى صفات الألوهية واختص كل منهم بمخلوقاته فلا يستطيع سواه من الآلهة أن يتصرف فيها، وبذلك يكونون جميعاً عاجزين عن هذا التصرف، وفى ذلك نقص ينافى الألوهية. ولو أن الآلهة تعددت لصارت لكل منهم مخلوقاته وحاول كل منهم أن يكون له السلطان الأعظم فتطاحنوا «ولعل بعضهم على بعض» وأصبح بين الآلهة غالب ومغلوب واضطرب نظام الكون، وهو ما لم يحدث، إذ الكون منتظم وفى غاية الكمال مما يشهد عقلاً بوحدانية الله.

وإضافة إلى الاستدلال العقلى، ثمة موعظتان أساسيتان يأمر الله بهما رسوله والمسلمين، ويمتلى بهما القرآن، فى دعوة المشركين إلى الإسلام، أولاهما قصص الرسل وما فيها من تكذيب أقوامهم لهم وعقابهم عقاباً شديداً بالطوفان وبالحسف والزلازل والصيحات المهلكة. وتعرض صور هذا العقاب على المشركين تحذيراً لهم من تكذيب الرسول وحضاً لهم على اتباعه. وثانيتهما تخويف المشركين المكذبين للرسول ﷺ من عذاب الجحيم الذى سوف يصله من يموت منهم كافراً مشركاً بالله. وصور هذا العذاب المخيف لا تكاد تخلو منها سورة إلا ما كان من بعض السور القصار. ويأمر الله الرسول والمسلمين فى الدعوة للإسلام بالمجادلة الحسنة سواء مع

المشركين كما في الآية السالفة أو مع أهل الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦] والمجادلة الحسنة تكون برفق ولين ولطف في الخطاب على نحو ما أمر الله به موسى وهارون حين أرسلهما إلى فرعون قائلاً: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَلَّا يَعْلَهُ، يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤]. ونرى الله يذكر عن بعض مجادلات الرسول لمشركي مكة أنه كان يجادلهم مجادلة حسنة حتى إذا لجؤا في الجدل قال لهم كما في سورة الأحقاف: «هو أعلم بما تفيضون فيه» أى أن الله أعلم بما تخوضون فيه من مثل دعواكم أن القرآن سحر وافتراء على الله. ولم يكن الرسول يعنف بهم أبداً، ويعلمه الله أن ينصرف عن جدالهم الذميم برفق قائلاً له في سورة الحج: ﴿وَإِنْ جَدَلُوكَ﴾ أى جدالاً ذمياً ﴿فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾. ويبلغ من لطف الله جل شأنه بالرسول والمشركين في مكة حين يجادلونه مجادلات شديدة أن يقول لهم كما في سورة سبأ: ﴿وَإِنَّا أَوْلِيَاكُمْ لَعَلَّ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤] وهو منتهى اللطف الإلهي إذ يعلم رسوله أن يقول للمشركين إنه لا يمكن أن نكون نحن وأنتم على الهدى معاً أو على الضلال معاً بل لابد أن أحدهما مهتد والثاني ضال^(١٨).

ورغم نصاعة العقيدة، وحكمة الدعوة لا يتصور الإسلام أن يقبل عليه الجميع، وليس من أهدافه أن يفرض نفسه على الناس فرضاً حتى يكون هو الديانة العالمية الوحيدة، ولا يرى الله جل شأنه في ذلك أى غرابة، ويدعو رسوله إلى تفهم ذلك، ونبي الإسلام هو أول من يعرف أن كل محاولة لفرض ديانة عالمية وحيدة هي محاولة فاشلة، بل هي مقاومة لسنة الوجود، ومعاودة لإرادة رب الوجود ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ تَخْلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]، ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦]. ومن هنا نشأت القاعدة الإسلامية المحكمة المبرمة في القرآن، قاعدة حرية العقيدة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. بل إن الله يلوم رسوله على تصوره عموم الهداية لكل الناس، أو تأله لعدم بلوغها من الجميع، فيخاطبه في سورة يونس منكرًا عليه شدة حرصه على إسلام المشركين من أهل مكة حتى لا يتحول ذلك الحرص إلى نوع من الإكراه ولو المعنوي لهم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

وإذا كان الإسلام يرفض العنف المعنوي، فأولى به رفض العنف المادي، ذلك أن لفظ الإسلام ومعناه إذا تتبعنا مادة «س ل م» ونشوء كلمة الإسلام رأينا أن معنى السلام المسالمة، وضد المسالمة الحرب والخصام، جاء في القرآن: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا

وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴿٦٣﴾ [الفرقان: ٦٣]، ولعل هذه الآية هي المفتاح الذى نصل به إلى معرفة السبب فى تسمية العهد الذى قبل محمد ﷺ جاهلية، وما بعده إسلام. فالجاهلية ليست من الجهل الذى ضد العلم والمعرفة، ولكن من الجهل الذى هو السفه والغضب والأنفة. جاء فى حديث الإفك: «ولكن اجتعلته الحمية» أى حملته الأنفة والغضب على الجهل، وفى الحديث أن رسول الله ﷺ قال لأبى ذر وقد عير رجلاً بأمه: «إنك امرؤ فيك جاهلية» أى فيك روح الجاهلية»^(١٩).

ولعل أكثر ما ينهى عنه الإسلام فى العنف هو سفك الدماء، فالرسول ﷺ يقول: «أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة فى الدماء». ويضع قتل النفس مع الشرك بالله جنباً إلى جنب .. فينهى عن «السبع الموبقات» ويجعل منها قتل النفس بغير حق. ويبلغ «محمد» أوج الإيمان بالنفس الإنسانية حين يقول فى كلمات شاهقة: «لزوال الدنيا جميعاً، أهون على الله من سفك دم بغير حق» .. فلو لم يكن «لمحمد» سوى هذا الحديث لكان كافياً للدلالة على ما يكنه هذا الإنسان العظيم من ولاء للحياة منقطع النظير! ومن تقدير لحرمة الإنسان يفوق كل تقدير! فذات يوم عثر أهل المدينة على جثة قتيل لم يعرف قاتله، فجمع «الرسول» الناس وصعد المنبر غاضباً وقال: «يقتل قتيل وأنا فيكم، ولا يعلم من قتله..؟. لو اجتمع أهل السماء والأرض على قتل امرئ لعذبهم الله، ولكبهم جميعاً على وجوههم فى النار». بل إن «محمدًا» ليرى مجرد التهريم بالسلاح، أو بآلة حادة مؤذية، عملاً يستوجب اللعنة. يقول ﷺ: «لا يشيرن أحدكم إلى أخيه بالسلاح، فإنه لا يدرى لعل الشيطان ينزع فى يده»، أى يدفعه إلى الجريمة. ويقول: «من أشار إلى أخيه بحديدته فإن الملائكة تلعه، حتى ينتهى» .. ويمعن فى استبعاد كل أسباب العدوان فيقول: «إذا مر أحدكم بمجلس أو سوق، وفى يده نبل، فليأخذ بنصائها لا يחדش بها أحدًا!»^(٢٠). ولذا يرفض الإسلام كل الفلسفات والأنساق الفكرية التى زعمت أن القتال وسفك الدماء هى «غريزة» و«فطرة» كامنة فى طبيعة الإنسان .. وقرر أن القتال استثناء وليس القاعدة، وشذوذ عن طبيعة الفطرة السوية، وأنه مكتوب ومفروض على هذا الإنسان، بل ومكروه من الإنسان الذى يرتقى إلى المستوى الحقيقى للإنسان. وبينت السنة النبوية هذه الحقيقة القرآنية عندما قال رسول الله ﷺ: «لا تتمنوا لقاء العدو، واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاثبتوا، وأكثروا ذكر الله».

غير أن العقائد والمذاهب لا يمكن أن تبقى طويلاً فى صورتها المعنوية وحدها أمام اعتداء المعتدين بالقوة المادية. فالروح يمكن أن تصمد للروح. ولكنها أمام قوة مادية لا بد لها من درع مادية تحميها. والإسلام كدين سماوى خالده لم ينزل من السماء إلى الأرض هكذا فى ليونة ونعومة وانسياب .. لقد عانده من عانده، وكفر به من كفر، وسلَّ عليه السيف غير جيل وغير

قبيـل . ولأنه ليس دين خيال انسحابى أو هروبى إلى ملكوت مثالى متصور خارج عالمنا، بل دين شمولى يطرح على نفسه ضرورة التأثير فى التاريخ وتخليصه من عوامل الفساد والفوضى، كان لزاماً عليه أن يدرك أن الحرب جزء من طبيعة الاجتماع البشرى، وأن تجاهلها محض تسام فارغ، ومن ثم فالأفضل له وللمؤمنين به، وللعالمين أن يهذب فكرتها فى النفوس ويحصرها فى أدق الحدود كغاية ما تحتمل الفطرة الإنسانية، وخير تهذيب لفكرة الحرب ألا تكون إلا للدفاع عن النفس وعن العقيدة وعن حرية الرأى والدعوة إليه، وأن ترعى فيها الحرمات الإنسانية تمام الرعاية. وهكذا شرع الإسلام مبدأ «الجهاد» فى سبيل الله، كمفهوم حضارى شامل يمتد إلى كل ما من شأنه نشر العقيدة وتنمية الإيـمان، والذود عن الوطن حاضن هذا الإيـمان.

والجهاد لغة يعنى: «بذل الوسع وغاية الجهد لنيل أكبر مطلوب، وأكبر وطـر للمسلم طاعة الله ورضوانه والخضوع لحكمه والإسلام لأوامره، وذلك يحتاج إلى جهاد طويل شاق ضد كل ما يـزاحم ذلك من عقيدة وتربية، وأخلاق وأغراض، وهوى، وكل ما ينافس فى حكم الله وعبادته من آلهة فى الأنفس والآفاق، فإذا حصل ذلك للمسلم وجب عليه أن يجاهد لتنفيذ حكم الله وأوامره فى العالم حوله، وعلى بنى جنسه، فريضة من الله وشفقة على خلق الله»^(٢١). ومن مقتضيات هذا الجهاد: «أن يكون الإنسان عارفاً بالإسلام الذى يجاهد لأجله وبالكفر والجاهلية التى يجاهد ضدهما، يعرف الإسلام معرفة صحيحة ويعرف الكفر والجاهلية معرفة دقيقة، فلا تخدعه المظاهر ولا تغره الألوان، وقد قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: «إنما ينقض الإسلام عروة من نشأ فى الإسلام ولم يعرف الجاهلية. ولا يجب على كل مسلم أن تكون معرفته دقيقة بالكفر والجاهلية ومظاهرها وأشكالها وألوانها، ولكن على من يتزعم الإسلام ويتولى قيادة الجيش الإسلامى ضد الكفر والجاهلية، أن تكون معرفته بالكفر والجاهلية فوق معرفة عامة للمسلمين وأوساطهم»^(٢٢).

و«الجهاد» بهذا المعنى ينبع من تحديد مهمة الإنسان فى هذا الكون... تلك المهمة التى أعلنها الله سبحانه وتعالى عندما أخبر الملائكة أنه «جاعل فى الأرض خليفة». ومهمة «الخليفة» هى تحقيق إرادة الله سبحانه وتعالى... إرادة من استخلفه. ويجدر أن ننبه هنا، إلى أن «الإنسان» كنوع هو الخليفة، ولا يحق لإنسان بعينه أن يدعى هذه الصفة، وهذا ما وعاه المسلمون، فإن النص القرآنى حول الاستخلاف، لم يسمح بإطلاق لقب خليفة الله فى الأرض، لا على الرسول، ولا على الخلفاء، وإنما هو رسول الله، وهم خلفاء رسول الله. وهذا هو الفهم الصحيح والصافى للإسلام. بل وهذا ما فهمته الملائكة عندما تساءلت .. ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ

الْدِّمَاءُ ﴿البقرة: ٣٠﴾ فما كان «آدم» بعينه ليفعل ذلك، ولكن الحوار كان يدور عن «الجنس البشري» أو «الإنسان» الذى قرر الله خلقه.

والجهاد ليس أحد أركان الإسلام الخمسة. وخلافًا للرأى السائد فى الغرب اليوم فهو أيضًا ليس دعامة الإسلام المحورية إلا فى معناه الحضارى الشامل الذى يدفع المسلمين إلى النضال على جميع الجبهات، الأخلاقية منها والسياسية والروحية من أجل خلق مجتمع عادل كريم جدير بالاحترام، يعيش فيه الإنسان وفقًا لإرادة الله، ولا يُستغل فى ظله الفقراء والضعفاء. وقد تكون الحرب والقتال ضرورة فى بعض الأحيان، لكن ذلك جزء ثانوى من الجهاد حتى فى زمن الرسول ﷺ نفسه، فقد روى عنه لدى رجوعه من إحدى المعارك ما معناه: «لقد عدنا من الجهاد الأصغر، إلى الجهاد الأكبر»، أى أن الجهاد الأكثر صعوبة هو النضال ضد الشر والأهواء والرغبات الكامنة فى نفس الإنسان.

ومن ثم فالجهاد يحتوى القتال، ولكن القتال يقصر عن إدراك حدود الجهاد، فالمؤمن «المقاتل» الذى يصنعه الجهاد ليس هو المؤمن اللابس خوذة الحرب المعبر عنها بالصراع العضلى ثم لا شىء.. ولكنه أشمل من ذلك بكثير: «إنه قد يلبس خوذة الحرب العضلية، وقد يلبس خوذة القتال الفكرى، وقد يلبس خوذة المواجهة الحضارية، وقد يلبس خوذة الجدل العقائدى.. المهم أن يكون إيمانًا مجاهدًا على ثغر من الثغور، بنوعية ما يتاح له من سلاح قادر على مواصلة العمل، أو مواصلة الحوار!!». ومن ثم ف﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] ليس معناها أزهكم أو أعبدكم على مستوى السلب والانسحاب، وإنما معناها أزهكم فى الإخلال للراحة وأرغبكم فى جدل الموت والحياة. معناها أعبدكم تحت راية السيف، والحرب، والدموع، والدم، إذا هيض للعقيدة جناح، أو استبيح للأمة مجال.. إن اتقانا قد يكون فى الحرب أشجعنا، وقد يكون فى السلم أنفعنا، وقد يكون فى الدين أورعنا^(٢٣). وينبع هذا الفهم الحضارى الشامل للجهاد من فلسفة الإسلام التى تؤكد ضرورة المزج بين الدين والدنيا... ضرورة الالتحام بين العقيدة والشرعية ضرورة العناق بين الإيذان والواقع، بين السماء والأرض، بين عالمى: الغيب والشهادة.

وأما قصر الجهاد على الجهاد الحربى حيث اعتبره بعض الفقهاء فى القرون الوسطى سادس الأسس الخمسة التى بنى الإسلام عليها، فهو ما أثاره وألح عليه قبل وقت قصير بصراحة ودون هوادة الأب الكاثولىكى هانز كونج، وذلك بقوله: «إن من يزعم أن الجهاد لا يعنى سوى مجاهدة الأعداء دفاعًا عن النفس والوطن وغير ذلك، أو أنه جهاد النفس، إنما ينكر

ما نص عليه القرآن، وما أقرته السنة فيما انتهت إليه». بمعنى آخر، يريد الأب الكاثوليكي (*) القول إن المسلم الذي يرفض اليوم نشر الإسلام بحد السيف أو شن الحروب على غير المسلمين ليس مسلماً حقيقياً، وأقصى ما يوصف به أنه إنسان مسلم فقط، أما لو أراد أن يكون مسلماً حقاً، فإن عليه أن يعمل على تنفيذ آيات القرآن التي تستنفره لسفك دماء غير المسلمين على حد زعمه^(٢٤)، مستشهداً بالآيات التالية: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ [سورة التوبة: ٥]. وأيضاً آية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ جَاهَدُوا الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة التوبة: ٧٣]، «وكذلك آية: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُوا فَشُدُّوا الْوَتَاقَ﴾ [سورة محمد: ٤]. ولا شك هنا في أن هذه الطريقة في البرهنة على أن شن الحروب على غير المسلمين وبلا هوادة فرض على كل مسلم ومسلمة، هي طريقة متجنبة بل وفجة، فليس من البرهنة العلمية أن يقطع أحد آية أو آيتين مجرداً لهما من السياق الكلي، ومن المناسبة التاريخية وأسباب النزول، ثم يبنى على ذلك حكماً ظالماً كالذي زعمه الأب الكاثوليكي.

ولو أننا استخدمنا هذه الطريقة الفجة في البرهنة، عند التعامل مع النص الإنجيلي، وخصوصاً الآيات المنسوبة للمسيح سواء في (متى، ١٠: ٣٤-٣٧): «لا تظنوا أنني جئت لألقى سلاماً على الأرض، ما جئت لألقى سلاماً بل سيفاً... فإنني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه والابنة ضد أمها والكنة ضد حماتها، وأعداء الإنسان أهل بيته. من أحب أباً أو أمّاً أكثر مني فلا يستحقني. ومن أحب ابناً أو ابنة أكثر مني فلا يستحقني». أو في (لوقا: ١٩: ٢٧) «أما أعدائي أولئك الذين لم يريدوا أن أملك عليهم فأتوا بهم إلى هنا واذبحوهم قدامي». نقول: لو أننا لجأنا إلى مثل هذه الرؤية الاختزالية والبرهنة الفجة لاستنتجنا من أقوال المسيح دعوة صريحة لشن الحروب التي لا تبقى ولا تذر...! غير أن الفهم العام للسياق الذي نبتت فيه دعوة عيسى عليه السلام، والإدراك العميق لروح المسيحية لا بد وأن يجنبنا هذا المنزلق، تأكيداً على روحانية المسيح، ومسألة المسيحية الأولى إلى درجة مثالية ربما تفوق ما ذهب إليه الإسلام. كما أنها معاً، أي سياق النبوة وروح الرسالة فيما يخص محمد ﷺ والإسلام، يؤكدان أن القرآن على امتداد آياته، يفترض السلام حالة طبيعية بين البشر، ولا يسمح بالقتال أو الحروب إلا دفاعاً عن النفس والأهل وغير ذلك مما لا يعد عدواناً، بل ردّاً لعدوان المعتدى.

(*) مقالة الأب الكاثوليكي هانز كونج عن الجهاد في مجلة (سى بى دور) التي تخاطب المسلمين والمسيحيين، العدد الصادر في فرانكفورت عام ١٩٩١ رقم (١) صفحة ١٧ ما بعدها. ومقالة الدكتور فؤاد قنديل في مجلة فرانكفورت الجماينه (مجلة فرانكفورت العامة) بتاريخ ١٠ أكتوبر ١٩٩٠، وكذلك مقالته في مجلة (سى بى دور) التي تخاطب المسلمين والمسيحيين، العدد رقم (١)، صفحة ٢٤ وما بعدها لعام ١٩٩١.

ولعل أولى الآيات في هذا الصدد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾. [سورة الحج: ٣٩] ثم آية: ﴿وَقَتِّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَتِّلُونَكُم وَلَا تَعْدُوا﴾. [سورة البقرة: ١٩٠]، بل إن القرآن بعد أمره المؤمنين ألا يعتدوا، عَقَّبَ في الآية التالية [البقرة: ١٩١] مواصلاً الحديث عن دفع المعتدين البادين: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَفَّنْتُهُمْ وَأَخْرَجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ وَأَلْفَنْتَهُمْ أَشَدَّ مِنَ الْقَتْلِ﴾. كما ألح القرآن من جديد على تحريم الحرب العدوانية، فحرم على المؤمنين أن يحاربوا من لم يحاربهم ولم يعتد عليهم ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء الآية ٩٠]. وحتى لا تبقى زيادة لمستزيد، نجد القرآن يستوصي خيراً بغير المسلمين، المسلمين للمسلمين، كما نصت الآية: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]. فإذا نظر القارئ إلى هذه الخلفية نظرة متأنية، عرف أن الإسلام يدعو للسلام فرضاً مفروضاً، ويحرم العدوان ويستنكر كل حرب عدوانية.

بل وحتى الحرب الدفاعية لم يجعلها الإسلام رهن الرغبة المطلقة في الثأر والتي قد تصل حد العدمية، بل وضعها في السياق الإنساني الرحيب النابع من مهمته الاستخلافية، أى العمل على العمران لا الدمار. فإذا كانت الحرب أحياناً «ضرورة إلا أنها تبقى «استثناء»، وفي سياق تنظيم هذه «الضرورة الاستثنائية» وضع الله ورسوله لحروب الإسلام سبعة قوانين حضارية رحيمة، هى بمثابة قواعد «للفروسية الإسلامية» غير مسبوقة في تاريخ الحروب ..: «فضلاً عن القانون الأول وهو أن لا تكون عدوانية بل تكون دائماً ردّاً للعدوان، ثمة القانون الثانى منها، وهو أن أسرى الحروب لا يقتلون. والقانون الثالث أنه لا يمثل بقتلاهم. والقانون الرابع أنه لا توضع الأغلال في رقاب الأسرى. والقانون الخامس إبطال الأخذ بالثأر ووضع قانون القصاص مكانه. والقانون السادس تحريم قتل الصبية والنساء والشيوخ والرهبان. والقانون السابع تحريم نهب زروع الأعداء. واستشعر المسلمون هذه القوانين في جميع حروبهم بحيث نستطيع أن نقول إن حروب الرسول والمسلمين كانت دائماً حروباً حضارية رحيمة، بخلاف حروب المسيحيين حتى الحرب العالمية الماضية»^(٢٥).

وكما جاء في مختار مسلم: «كان رسول الله إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال: «اغزوا باسم الله، في سبيل الله، تقاتلون

من كفر بالله، لا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدًا. وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأغراب المسلمين ولا يكون لهم في الغنيمة والفى شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية. فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم^(*).. وعن رواح بن ربيعة: أنه خرج مع رسول الله ﷺ في غزوة غزاها فمر رسول الله وأصحابه على امرأة مقتولة، فوقف عليها ثم قال: «ما كانت هذه لتقاتل» ثم نظر في وجوه أصحابه وقال لأحدهم «الحق بخالد بن الوليد فلا يقتلن ذرية ولا عسيًا^(**)» ولا امرأة». وغضب عليه الصلاة والسلام حين سمع بقتل بعض الأطفال في غزو فقال غاضبًا: «ما بال قوم تجاوز بهم القتل حتى قتلوا الذرية ألا لا تقتلوا الذرية.. ألا لا تقتلوا الذرية ألا لا تقتلوا الذرية». ونهى عن المثلة وإن لج فيها العدو فلم يمثّل بأحد من قتلى المشركين لتمثيلهم بجثة حمزة بن عبد المطلب في غزوة أحد وقال: «ياكم والمثلة»^(٢٦).

وأما حديث رسول الله ﷺ الذي يساء فهمه كثيرًا والذي يقول فيه: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»^(***) فإن «أل التعريف في كلمة «الناس» هي «للعهد»، أى الناس المعهودين، المقاتلين، المعتدين على المؤمنين بفتنتهم وإخراجهم من ديارهم.. فالحديث هنا عن المشركين المعتدين المقاتلين للمؤمنين، وليس كل الناس ولا مطلق الناس.. والمقام مقام زمن الحرب والقتال.. وكلمة «الناس» في هذا الحديث ككلمة «الناس» في القرآن الكريم عندما يراد بها أناس معهودون محدودون: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [سورة آل عمران: ١٧٣]. ويشهد على ذلك أن إحدى روايات هذا الحديث: «أمرت أن أقاتل المشركين».. ويشهد على ذلك أيضًا تحريم الإسلام مقاتلة المشركين غير المحاربين، من المعاهدين، ومن النساء والأطفال والقاعدين ورجال الدين.. إلخ.. ومن ثم فلا علاقة لهذا الحديث النبوي من قريب أو بعيد بالتشريع لقتال المخالفين في الاعتقاد الديني لمجرد الاختلاف في الاعتقاد.. فالقصد بـ «الناس»: المعتدون المقاتلون من المشركين^(٢٧).

(*) رواه البخارى ومسلم ومالك في [الموطأ].

(**) عسيًا أى أجيرًا.

(***) رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجة والدارمى وأبو داود والإمام أحمد.

وقد صاغ أبو بكر الصديق وهو على رأس دولة الخلافة الراشدة .. السنة النبوية الراقية في وثيقة لشمال «الفروسية الإسلامية» عندما أوصى «يزيد بن أبي سفيان» وهو يودعه أميراً على الجيش الذهاب إلى الشام، فقال له: «إنك ستجد قومًا زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله .. وإني أوصيك بعشر: لا تقتلن امرأة. ولا صبيًا. ولا كبيرًا هرمًا. ولا تقطعن شجرًا مثمرًا. ولا تحرقن عامرًا. ولا تعقرن شاة ولا بعيرًا إلا للمأكلة. ولا تحرقن نخلًا. ولا تفرقنه. ولا تغلن. ولا تحجن..(*)». وشملت أخلاقيات الفروسية الإسلامية آداب التعامل مع الإنسان .. والحيوان .. والنبات .. والجماد .. لأن «الخلقة / الطبيعة» كلها حية، تسبح خالقها وإن لم نفقه لغاتها في التسبيح، فالعلاقة الإسلامية بها هي علاقة تأخ ورفق وارتفاق، وليست علاقة قهر وتدمير واستغلال»^(٢٨).

وهنا يعترف برنارد لويس المعروف عنه تعصبه ضد الإسلام بأن النصوص الأساسية للإسلام التي صاغت معالم الجهاد «لم تأمر في أى موضع من مواضعها بالإرهاب والقتل. كما أنها لم تتناول في أى موضع منها القتل العشوائي لمن لا شأن لهم بالأمر. ويشدد بعض الفقهاء على أن أضرار الحرب يجب أن تكون أمرًا عرضيًا وليست غاية أساسية في حد ذاتها. بل يذهب بعضهم إلى حد أنه إذا أصبحت تلك الأضرار غرضًا أساسيًا للحرب فإن ذلك يبطل الجهاد ويلغى فائدته، إن لم يكن في هذه الدنيا ففي الدار الآخرة. وحتى يكون الجهاد صحيحًا فإنه يجب أن يكون في سبيل الله وليس من أجل المكاسب المادية»^(٢٩).

وتتد هذه الروح الإسلامية إلى العلاقات الدولية، لتصبغ علاقة المسلمين بالمخالفين في العقيدة، فمعيار الدولة الإسلامية، في السلم أو الحرب ليس «الإيمان» و«الكفر» وإنما هو إمكانية التعايش السلمى مع الآخرين وتجنب عدوانهم على المؤمنين، بالفتنة في الدين أو الإخراج من الديار ... وأما التقسيم الشائع عن «دار الحرب ودار السلام» وما يستتبعه من ضرورة فرض مشيئة الله على دار الحرب، أى بقية العالم غير المسلم والتي يجب أن تخضع لحكم الله، فيرد عليه أكثر من تحفظ:

أولها: أنه تقسيم دارج بل وتلقائى لدى كل الحضارات السابقة، فعلماء اللاهوت من المسيحيين في العصور الوسطى قَسَمُوا العالم إلى قسمين: العالم المسيحي، والعالم الوثني. واليونان والرومان من قبل المسيحيين تصوروا العالم خارج حدودهم كبرابرة لا يستحقون

(*) رواه مالك في: الموطأ

الانتفاء الكامل إليهم، فأن تعيش في أثينا لم يكن يعنى أن تكون مواطنًا أثينيًا، وأن تعيش في ظل السلام الرومانى لم يكن يعنى أنك بحق من الشعب الرومانى، بل إن الفكرة الكامنة وراء سور الصين العظيم لم تكن سوى عزل الهمج عن الشعب الصينى المتمدين! ناهيك عن الحضور المركزى لمفهوم الأغيار فى الشريعة والتاريخ اليهوديين.

وثانيها: أنه أصلًا من تنظير الفقهاء المتأخرين الذين عاشوا فى مرحلة تفكك الإمبراطورية الى دويلات، وهى مرحلة طالما شهدت نوعًا من التشدد لدوافع نفسية، أكثر منها موضوعية، فالأمم والحضارات خصوصًا الكبرى فى لحظات تأزمها تسلك كأسد جريح، وقد شعر المسلمون بهذا الشعور فى مجابهة الهجومين العاتين الصليبيى والتترى. ومن ثم فهو لم ينفذ فى الواقع، لأن الإمبراطورية الإسلامية قد بلغت حدود توسعها بعد مائة عام فقط من وفاة الرسول، ولم تشهد فتوحات كبرى بعد ذلك، أو فى ظل هذا التنظير المتأخر.

وأما ثالثها: فهو أنه لم يكن على هذا النحو من التبسيط المخل، الذى يطرحه الرئيس الأمريكى بوش فى القرن الواحد والعشرين عبر ثنائيتة الضدية الشهيرة «من ليس معنا فهو ضدنا»، بل كان به من المرونة ما أمكنه من تضمن الموقف الثالث، فبين دار السلام، ودار الحرب هناك دار المودعة، وهى مفهوم واسع يكاد يستوعب تفاعلات العلاقات الدولية المعاصرة، إذ يشتمل على درجات متباينة من الصداقة والعداء، لا تبلغ السلم الكامل أو الحرب المشتعلة، ما كان يسمح باستقرار نسبي للعلاقات بين الأمم والشعوب قياسًا إلى ذلك العصر.

وحسب رؤية الفقهاء فإن دار الإسلام هى ما كانت للمسلمين فيها المنعة والقوة ولهم عليها السيادة والسلطان، أما دار الحرب فقد اختلفوا حولها، وإن ذهب أكثرهم إلى أنها الدار التى ليس للمسلمين عليها حكم ولا سلطان وليس لهم فيها منعة وليس لهم معها عهد ويتوقع المسلمون العدوان من جانبها. أما دار المودعة فقد رأى بعض الفقهاء أنها مما يدخل فى دار السلم إذ لم يعقد المسلمون عهدهم معها إلا وهم على منعة وقوة، فإذا لم يكن القائمون على الحكم فيها، أو أهل السلطة والمنعة بتعبير الفقهاء، من أهل المودعة، انتفت المودعة بانتفاء العهد^(٣٠).

.. «فأولئك المخالفون، للمسلمين، إما معاهدون وإما لا عهد لهم، والمعاهدون إما ذميون وإما مستأمنون. والذمى من يقيم فى أرض الدولة الإسلامية ويتمتع برعويتها، وله ما للمسلمين من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات مع كفالة حريته الدينية والشخصية فيما

يتصل بأحكام دينه، كأحكام الأسرة، وما يبيحه دينه من مطعم ومشرب، فأباح الحنفية لهم أكل الخنزير وشرب الخمر وخالفهم جمهور الفقهاء معتبرين أن الإباحة ليس لها سند في دينهم. والضريبة التي تقتضيها الدولة منه هي الجزية ويعفى مقابلها من واجب الدفاع وفريضة الزكاة، وإن كان حقه في الزكاة كحق المسلم لا ينقصه أنه ذمي، وقد رد أبو عبيدة الجزية لأهل حمص في وقت ظن أنه لا قبل له بدفع الروم عنهم، وقال لهم: «إنما أخذناها جزاء منعكم والدفاع عنكم وقد عجزنا». وللذمي ذمة رسول الله وعهده، وفي الحديث: «من آذى ذمياً فليس منا». والعهد لهم ولأبنائهم من بعدهم أبدي دائم لا ينقض، يقيمه ولي الأمر ويرعاه ما كانوا في ديار المسلمين مقيمين غير نازحين راضين بالحياة معهم غير كارهين، ومن لا يرصّ فله أن يرحل، أو يقيم مستأمنًا للمدة التي يرغب حتى يرحل». .. «ومن الذميين من يقيمون في أرض لهم وحدهم ودارهم دار عهد أو دار موادة عقد لهم ابتداء عندما يخيرهم المسلمون بين الإسلام أو المسألة فيختارون المسألة ويصالحون المسلمين على شروط يتفقون عليها ويكون على المسلمين حمايتهم والدفاع عنهم ويكون على هؤلاء الذميين أن يؤدوا الجزية للمسلمين مقابل ذلك كما كان عهد النبي لنصارى نجران، وعهد أبي عبيدة لأهل حمص وعهد عبد الله بن سعد بن أبي السرح مع أهل النوبة وعهد معاوية مع أهل أرمينية. ويرى الشافعي أن الموادة أو العهد لا يكون إلا مع الموادعين من الحكام فإن كانوا من غير الموادعين فليس لهم عهد ولا موادة، وهو ما عبر عنه الشيباني بالمنعة والسلطان لأهل الجماعة التي يعقد معها عقد الموادة، فإن لم تكن لهم المنعة والسلطان بخضوعهم لدولة أخرى فليس لإحداهما عهد إلا أن يكون مع كليهما»^(٣١).

... «وأما المستأمن، ويسمى بالحربي في رأى من يعدون كل من لا عهد له ضمن دار الحرب، فهو من دخل ديار الإسلام عابراً أو مرتحلاً أو مقيماً لأجل وليس له حق الإقامة الدائمة، فإذا أرادها وأقام فيها إقامة دائمة أصبح من أهل الذمة ولم يعد مستأمنًا. وللمستأمن حق الحماية والرعاية وإن كانت داره في حرب مع المسلمين ناشبة ما دام لا ينكث بعهد الأمان ولا يفتئت عليه بغدر أو خيانة تضر بالدولة، فالحرب في الإسلام هي حرب المقاتلين من الجماعات والدول لا يصلح سعيها الأمان ما دام بعيداً عن القتال غير مشارك فيه، بفعل أو برأى، وهو آمن على ماله وملكه وما كسبت يده حلالاً من غير ربا، ويبقى له ماله وإن عاد إلى بلده التي هي في حرب أو في حالة حرب مع المسلمين، ولا تزول عنه ملكيته حتى وإن حمل السلاح ضد المسلمين»^(٣٢).

... ويسهب الفقهاء والشراح في حقوق المستأمن ويقولون ببقاء الأمان في ماله وفي نفسه

إذا دعت دواعى التجارة أو النزهة أو قضاء حاجة لنفسه ولغيره فعاد إلى دار الحرب ثم قفل منها راجعاً إلى ديار الإسلام، لأنه لم يخرج عن نية الإقامة فيها فهو كالدّمى في هذا، فإذا استوطن دار الحرب بطل الأمان في نفسه وبقي في ماله لاختصاص المبطل بنفسه فيختص البطلان به، ويقولون إنه إذا مات المستأمن في دار الإسلام وجب أن يرسل ماله لورثته وإن كانت دارهم في حرب مع المسلمين. ويزيدون على ذلك أنه لو قتل في حرب مع المسلمين فإن ذلك لا يحرم ورثته حق الميراث في ماله، وعلى ولى الأمر أن يرسلها إليهم كاملة غير منقوصة، ويخالفهم الشافعى في ذلك لأنه يرى الأمان له وليس لورثته الذين لم يعقدوا. ولا يصادر مال المستأمن إلا في حالة واحدة هي أن يؤسر في حرب ويُسرق إذ يصبح غير أهل للتملك ويؤول ما يملك إلى بيت المال ويعتق عبده^(٣٣).

... كما كفّل الإسلام أمان المستجير في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلُغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة: ٦]. فهل ترى أسمى وأنبّل من تلك الوصية الذهبية التى يوصينا بها القرآن في معاملة الوثنية التى هى أبعد الديانات عن الإسلام، فضلاً على الديانات التى تربطنا بها أو اصر الوحى السماوى؟ فأنت تراه لا يكتفى منا بأن نجير هؤلاء المشركين ونؤويهم ونكفل لهم الأمان فى جوارنا فحسب، ولا يكتفى منا بأن نرشدهم إلى الحق ونهديهم طريق الخير وكفى، بل يأمرنا بأن نكفل لهم كذلك الحماية والرعاية فى انتقالهم حتى يصلوا إلى المكان الذى يأمنون فيه كل غائلة^(٣٤). ومما يروى فى ذلك ما كان من واصل بن عطاء زعيم المعتزلة وقد وقع جماعة من صحبه فى أيدى الخوارج وهم على ما نعرف من شدة فى الدين فخشى واصل أن يمسوهم بسوء فقال لأصحابه: دعونى وإياهم وكانوا قد أشرفوا على العطف فقالوا شأنك. فخرج إليهم فقالوا: ما أنت وأصحابك؟ قال: مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله ويعرفوا حدوده. فقالوا: قد أجرناكم فجعلوا يعلمونهم أحكامهم ثم قالوا: امضوا مصاحبين فإنكم إخواننا. قال واصل: ليس ذلك لكم فإن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلُغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ فأبلغونا مأمننا فنظر بعضهم إلى بعض ثم قالوا: ذلك لكم. وساروا بأجمعهم حتى أبلغوهم المأمن^(٣٥).

كما تشتمل تعاليم الإسلام على أحكام مفصلة لكل حالة من الحالات التى تعرض بين المتحاربين فى أثناء القتال أو بعده. وهى حالات الأمان والاستئمان والمهادنة والموادة والصلح على معاهدة. فالأمان هو: «رفع استباحة الحربى ورقه وماله حين قتاله أو العزم عليه». والاستئمان هو «تأمين حربى ينزل لأمر ينصرف بانقضائه». وأما المهادنة فهى «عقد لمسلم مع حربى على المسالمة مدة ليس هو فيها على حكم الإسلام». وأخيراً الموادة وهى «عقد غير

لازم محتمل النقص، للإمام أن ينبذه حسب قوله تعالى: ﴿وَمَا تَخَافُكَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٌ فَانْزِلْ عَلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾. [سورة الأنفال: ٥٨]. ويشترط في حالة النبذ أن يبلغه القائد إلى جنده وإلى الأعداء وهم على حكم الأمان حتى يعلموا بانتهاء المواجهة^(٣٦).

فإذا نظرنا إلى هذه المفاهيم جميعاً، وما ترتبه من حقوق وواجبات، تبين لنا أن التقسيم النمطي الشائع لدى الفكر الغربي المعاصر تحت عنوان «دار الحرب ودار السلام» ليس على ذلك النحو من ضيق الأفق، ومن العدائية السافرة لكل المخالفين في العقيدة، كما لم يكن تقسيماً قرآنياً جسده محمد ﷺ لتوه ومنذ بداية دعوته، كما يسعى الكثيرون من مفكرى الغرب إلى تصويره، وصولاً إلى استنتاج بالغ الاختزالية وهو أن الإسلام منذ لحظته التاريخية الأولى على الأرض، وبدون أى اعتبار معقول لحوادث الزمن ومتغيرات الأيام، كان حدى الرؤية، ضيق الأفق، يكره المخالفين ويسعى إلى اجتثاثهم ومن ثم يضعهم جميعاً في موقع «دار الحرب». فالتقسيم أصلاً كان فقهياً لا قرآنياً، وقد نما في تاريخ المسلمين ولم يكن حاكماً أو صانعاً لهذا التاريخ، بل هو ريب لحظات التدهور في هذا التاريخ. وهو أيضاً ليس تقسيماً حديثاً بل يحتوى الموقف الثالث الوسطى الذى يسمح بعلاقات نسبية من الصداقة والسلام تجاوز العداء المطلق. كما أنه وهو الأهم مفهوم تاريخى لا يمكن فهمه موضوعياً إلا في سياقه، وهذا السياق هو عالم الحروب الصليبية الذى شهد مذبحه بيت المقدس للمسلمين واليهود على أيدى حملة الصليب الأوروبيين، وهو زمن التتار بكل وحشيتهم، وهو يسبق بقليل بداية محاكم التفتيش، والحروب المذهبية في أوروبا المسيحية! ولا بد أنه سياق مغاير للقرن العشرين الذى شهد نضوج الحداثة السياسية عبر ثلاثة قرون من التحولات المتنامية كرسست الاعتبار لمفهوم السيادة والدولة القومية، وقادت إلى تجريم الحرب. وبرغم ذلك وقعت فيه الحربان الأوروبيتان المدعوتان بـ «العالميتين» زوراً وبهتاناً. بل إننا شهدنا تقسيم بوش الثنائى الحدى للعالم، مطلع هذا القرن نفسه، الذى يسعى العقل الغربى المتمركز أن يجعل منه، وسابقه، مرجعاً يقاس إليه القرن السابع الميلادى.

الهوامش

- ١- د. يوسف زيدان، اللاهوت العربى وأصول العنف الدينى، مرجع سابق، ص ١٨٥.
- ٢- المرجع نفسه، ص ١٨٥-١٨٦.
- ٣- نفسه، ص ١٨٦ ١٨٧.
- ٤- نفسه، ص ١٨٧.
- ٥- د. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات فى الفكر السياسى العربى الإسلامى، دار أقرأ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ص ٣٨.
- ٦- Lammens, Taif, p. 7 sp; Id., Adaptation Arabe, p. 185; Id., Attitude de l'Islam primitif, p.242.
- استشهد به: يوسف شلحت، مدخل إلى علم اجتماع الإسلام .. من الأرواحية إلى الشمولية، تعريب خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص ١٤٩.
- ٧- يوسف شلحت، مدخل إلى علم اجتماع الإسلام، المرجع السابق، ص ١٤٩-١٥٠.
- ٨- Kuenen, L'Islam offre-t-il, p.38.
- استشهد به: يوسف شلحت، المرجع السابق، ص ١٥٠.
- ٩- المرجع نفسه، ص ١٥١.
- ١٠- د. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص ٥١.
- ١١- المرجع نفسه، ص ٣٨، ٣٩.
- ١٢- نفسه، ص ٤٢.
- ١٣- تهذيب تاريخ ابن عساكر ج ٢ ص ١٩٨. طبعة دمشق نقلاً عن د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ١٤٢.
- ١٤- المرجع السابق، ص ١٣٥.
- ١٥- الشيخ محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص ١٢٦-

١٢٧.

١٦- محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول: الجهاد.. الأقليات.. الأنجيل، مرجع سابق، ص ٢٦.

١٧- الشيخ محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص ١٢٧.

١٨- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص ٤٨.

١٩- أحمد أمين، فجر الإسلام، مرجع سابق، ص ١١٠-١١١.

٢٠- خالد محمد خالد، إنسانيات محمد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ٢٠٠٣م، ص ٦٩-٧٠.

٢١- أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص ١٣٠.

٢٢- المرجع نفسه، ص ١٣٠-١٣١.

٢٣- د. محمد أحمد العزب، في الفكر الإسلامى من الوجهة الأدبية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ٦٨، ٤٣.

٢٤- د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، مؤسسة بافاريا ومجلة النور الكويتية، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٢٣٣، ٢٣٢.

٢٥- د. شوقي ضيف، محمد.. خاتم المرسلين، مرجع سابق، ص ٢١.

٢٦- د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص ٢٤٢.

٢٧- د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، ص ١٣٨.

٢٨- المرجع السابق، ص ٣٣، ٣٤.

٢٩- برنارد لويس، الإسلام وأزمة العصر: حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس، ترجمة أحمد هيكل، تقديم د. رؤوف عباس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٨٠.

٣٠- د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

٣١- المرجع نفسه، ص ٢٥٦-٢٥٧.

٣٢- نفسه، ص ٢٥٧.

٣٣- د. محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ص ١٨٣ ١٨٤.

٣٤- د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص ٢٥٨.

٣٥- المرجع نفسه، ص ٢٦٠.

٣٦- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص ١٧٥-١٧٦.

مبحث ثان .. نزعة التمرکز الغربی حول الذات

إزاء النجاح الكاسح للإسلام سياسياً وحضارياً في فتح كثير من الأمم التي كان أغلبها يدين بالمسيحية أو يقع تحت تأثيرها على الأقل، نما في الوعي الغربي نوع من الخوف إزاء هيمنته الحضارية التي فرضت نفسها على نحو الألف عام من التاريخ. كما تولد لديه شعور بالدهشة إزاء السرعة التي تم بها هذا النجاح، فأخذ يفتش عن كل الأسباب «الهامشية» الممكنة التي تفسر له هذا الصعود بعيداً عن السبب الوحيد الأصيل الكامن في تصورنا في البساطة العبقريّة للإسلام ورؤيته الواضحة، إن لم تكن الهندسية، للوجود. ومن ثم بدأ في وصم الإسلام بـ «العنف» أو «الدموية»، وهى التهمة التي لا يتوقف العقل الغربي عن توجيهها إلى الإسلام منذ بدأ الجدل البيزنطي مع الإسلام في القرن الثامن الميلادي، وحتى محاضرة البابا الكاثوليكي بنديكتوس السادس عشر قبل أشهر، مروراً بتراث هائل من التحيزات الدينية والعنصرية بامتداد قرون عشرة أو ربما أكثر. وفي هذا السياق يصبح السيف، ودموية محمد ﷺ هما سبب انتشاره في المبتدأ، والإرهاب هو مظهر عدوانيته في المنتهى. وهنا يتم الربط بين القرن الثامن الميلادي، والقرن العشرين ببساطة شديدة وعبر تأويلات واستنتاجات لا تاريخية وتفقد بشدة إلى الموضوعية.

وإذا ما أخضعنا القضية برمتها إلى المنطق التاريخي كان علينا أن نتساءل بداءة كيف يتمكن رجل واحد من أن ينشر ديناً كاملاً، يخلو من عناصر الجذب والإلهام، في عالم واسع الأرجاء بالسيف وحده، وكيف بدأ هذه العملية أصلاً وهو لا يزال وحيداً في مواجهة العالم لو لم يكن نبياً حقاً صادق العزم، ولو كانت رسالته جاذبة وملهمة، وكان مؤيداً من خالقه؟ ... فعندما بدأ محمد الدعوة إلى الإسلام كان فرداً أعزل من كل شيء، لا مال معه يأتي بالسلاح، ولا رجال معه يحمي بهم، وأول الغيث في الإسلام كان خديجة، «امراًة» ربما كانت غنية، ولكن لا حول لها ولا قوة في مواجهة قريش كلها. ورغم عزتها في قومها فقد اضطرت إلى الحياة في شعب أبي طالب بمكة نحو الأعوام الثلاثة بعد مقاطعة مكة لمحمد. ثم كان ثاني الغيث على ابن عم الرسول الذي كان صبيّاً لا يزال في مقام الابن منه، ثم المولى زيد بن حارثة الذي لا يملك من أمر نفسه شيئاً، قبل أن يتوالى إسلام الصحابة بعد إسلام الصديق أبي بكر. وحتى بعد إسلامهم لم يكن عددهم قد بلغ الأربعين في نحو ثلاث سنين من الجهر بالدعوة، وقد ظلوا ضعافاً الى الدرجة التي كانوا لا يستطيعون معها الاجتماع معاً في العلن، بل كانوا مضطرين إلى الاختفاء ليلاً بدار الأرقم بن أبي الأرقم على جبل الصفا. وحتى هذا الوقت كان من الممكن

استتصالحهم بسهولة لو فقدت قريش مروءتها، أو إذا ضعفت حماية أبى طالب وبنى عبد المطلب لهم، إلا أن عناية الله بدينه لا السيف هى ما حالت دون هذا أو ذاك، حتى تبدت دعوة الإسلام يومًا فيومًا أكثر إقناعًا وجذبًا، وإذا بآيات القرآن تنزل ويتلوها محمد على صحبه فيزدادون اقتناعًا، ويزداد المشركون حيرة ثم إعجابًا، بل وانجذابًا إلى الإسلام كما تروى كتب السيرة عن إسلام عمر بن الخطاب تحت تأثير حلاوة القرآن وطلاوته اللتين اعترف بهما حتى المشركون المنكرون للنبوة، ولكن غرورهم أبى إلا أن يردوهما إلى السحر والكهانة وما كانت هذه أو تلك بل كانت قوة الوحى وعميق الصدق الذى أخذ بلباب الرجل القوى عمر فأذاب قوته فى روحانية شفاء، وإيمان قوى لا يزيع.

وهذه قصة إسلام عمر بن الخطاب: خرج بالسيف ليقتل محمدًا ولم يخرج عليه أحد من المسلمين بسيف، وقرأ صدرًا من سورة طه ليس فيه ذكر للخمر والنعيم وهو: ﴿طه ١﴾ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ۖ ﴿٢﴾ إِلَّا نَذِيرَةً لِّمَن يَخْشَى ۚ ﴿٣﴾ تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ۚ ﴿٤﴾ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ۚ ﴿٥﴾ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى ۚ ﴿٦﴾ وَإِن يُبْجَرِ بِأَقْوَالٍ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَ وَأَخْفَى ۚ ﴿طه: ١-٧﴾. وبعد أن سمعها من أخته وزوجها اللذين أراد أن يقتلها، قبل أن يتجه إلى محمد قاتلا، إذا به يحنو عليهما، ويذهب إلى محمد أيضًا.. ولكن مسلما لا قاتلا.

لقد كان الإسلام من الضعف السياسى والحربى آنذاك إلى الدرجة التى اعتبر معها إسلام عمر فتحًا للإسلام الذى دخله لأول مرة أحد فرسان قريش الأربعة الأقوياء الذين طالما منحوها الأمن والسيادة والنصرة على الأعداء. كان عمر أولهم بقدر ما كان أمنية الرسول الكريم ليعز به الإسلام، وكان حمزة ثانيهم هو أحد أبطال موقعة بدر التى لولاها ما كان الإسلام، وأحد ضحايا موقعة أحد أخطر كبوة فى حياة الإسلام. وكان خالد بن الوليد ثالثهم الذى لم يسلم إلا بعد صلح الحديبية والإسلام يؤذن بالسطوع، وأما الرابع فلم يسلم بل مات كافرًا وهو عمرو بن هشام «أبو جهل». فلم يولد الإسلام إذن تحت السيف بل رغم السيف، ولا ينتصر على السيف سوى عقيدة أخاذة نقية متوهجة قادرة على أن تقنع المؤمن بها بأن الموت فى ظلها أفضل من الحياة بدونها.

هذه العقيدة الأخاذة، لا سيف محمد ﷺ هى التى جعلت المسلمين الأوائل ينفرون فى سبيل الله خفافًا وثقالًا، ودفعتهم إلى أن يخرجوا مع رسوله لقتال العدو غير هيابين للموت، ويمثل ذلك خير تمثيل ما قاله سعد بن معاذ عن نفسه وعن الأنصار قبل بدر: «إنى أقول عن

الأنصار وأجيب عنهم فاطعن حيث شئت وصل جبل من شئت واقطع جبل من شئت وخذ من أموالنا ما شئت وأعطنا ما شئت وما أخذت منا كان أحب إلينا مما تركت وما أمرت فيه من أمر فأمرنا تبع لأمرك، فوالله لئن سرت حتى نبليغ البرك من غمدان لنسيرن معك، والله لئن استعرضت بنا هذا البحر خضناه معك»^(١). وهكذا كان الإسلام، وكان المسلمون الذين ظلوا حتى بدر يتعرضون لسيوف المشركين ولا يُعرَّضون أحدًا لسيوفهم، وكانوا يلقون عنتًا ولا يصيبون أحدًا بعنت، وكانوا يخرجون من ديارهم ليأذا بأنفسهم وأبنائهم من كيد الكائدين ونقمة الناقمين ولا يخرجون أحدًا من داره. فهم لم يسلموا على حد السيف خوفًا من النبي الأعزل المفرد بين قومه، المغضوب عليه، بل أسلموا على الرغم من سيوف المشركين ووعيد الأقوياء المتحكمين.. ولما تكاثروا وتناصروا حملوا السيف ليدفعوا الأذى ويبتلوا الإرهاب والوعيد، ولم يحملوه ليدؤوا أحدًا بعدوان أو يستطيلوا على الناس بالسلطان^(٢).

وحتى عندما حارب الإسلام في بدر، فإنه لم يحارب بالسيف فكرة يمكن أن تحارب بالبرهان والإقناع، ولكنه حارب بالسيف «سلطة» تقف في طريقه، وتحول بينه وبين أسماع المستعدين للإصغاء إليه. لأن السلطة تزال بالسلطة، ولا غنى في إخضاعها عن القوة.. «ولم يكن سادة قریش أصحاب فكرة يعارضون بها العقيدة الإسلامية، وإنما كانوا أصحاب سيادة موروثية وتقاليد لازمة لحفظ تلك السيادة في الأبناء بعد الآباء، وفي الأعقاب بعد الأسلاف.. وكل حجتهم التي يدودون بها عن تلك التقاليد أنهم وجدوا آباءهم عليها، وأن زوالها يزيل ما لهم من سطوة الحكم والجاه.

ولذا فعندما أراد النبي نشر الإسلام خارج الجزيرة العربية فإنه قصد بالدعوة عظماء الأمم وملوكها وأمراءها لأنهم أصحاب السلطة التي تأبى العقائد الجديدة، وقد تبين بالتجربة بعد التجربة أن السلطة هي التي كانت تحول دون الدعوة المحمدية وليست أفكار مفكرين ولا مذاهب حكماء، لأن امتناع المقاومة من هؤلاء العظماء والملوك كانت تمنع العوائق التي تصد الدعوة الإسلامية، فيمتنع القتال. ومن التجارب التي دل عليها التاريخ الحديث كما دل عليها التاريخ القديم أن السلطة لا غنى عنها لإنجاز وعود المصلحين ودعاة الانقلاب»^(٣). ومما يؤكد على ذلك أن جميع الفتوحات الإسلامية التي تمت بعد رحيل محمد ﷺ إلى الرفيق الأعلى دارت كل معاركها ضد جيوش القوى العظمى التي استعمرت الشرق لعدة قرون كالفرس والروم، ولم تحدث معركة واحدة بين جيوش الفتح الإسلامي وبين أهل البلاد التي فتحها المسلمون. بل إن أهل هذه البلاد قد ساعدوا الجيوش الإسلامية بالدعم المادى والمعنوى، وأحيانًا بالقتال

ضد الفرس وضد الروم.. صنع ذلك أهل العراق.. ونصارى الشام^(*).. وأقباط مصر.. وعندما حررت الجيوش الإسلامية بلادهم، حررت كذلك ضمايرهم من الاضطهاد الديني، فتركوا لأول مرة في تاريخهم وما يدينون، وأصبحوا جزءاً من رعية الدولة الإسلامية، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وظلوا أغلبية غير مسلمة في بلادهم لعدة قرون، حتى دخل منهم من دخل في الإسلام دون إكراه، بل ودون تهريب، وفي أحيان كثيرة دون ترغيب!.. وبقي من بقي منهم على نصرانيته أو يهوديته أو زرادشتيته. وربما يفسر ذلك حقيقة أنه بعد قرن من الفتح الإسلامي، كان الذين دخلوا الإسلام من مصر وفارس وسوريا لا يزيدون على ٢٠٪ من السكان بالدولة، إسلامية و«الرعية» على دياناتها القديمة. لقد كانت مصر أكثر البلاد سرعة في التحول إلى الإسلام، ورغم ذلك استغرق الأمر نحو القرن، وعندما جاءت سنة ١٨٤ هـ - ٨٠٠ م كانت نسبة الإسلام في مصر ٧٧٪ ونسبة النصارى ٢٢٪ واليهود ١٪ من تعداد السكان^(٤).

ولم تترك التاريخ الإسلامي عن أى شخص يدين بدين إلهى أو وثنى في ديار الإسلام أجبر على الدخول فيه.. وهنا يعترف سير مونجمرى وات بأن الغرض من الجهاد لم يكن تحويل أهل البلاد المفتوحة عن دياناتهم إلى الإسلام، وإنما إخضاعهم للحكم الإسلامى باعتبارهم من أهل الذمة. وبالتالي فإن الجهاد قد أدى عسكرياً إلى توسيع رقعة الدولة الإسلامية، غير أنه لم يؤد بصورة مباشرة إلى تحويل شعوب الأقطار المفتوحة عن دينها^(٥). فالإسلام إذن لم ينتشر بالسيف، ولقد مرت على البشرية خمسة قرون كاملة لم يكن غير سيف الإسلام وحده هو الذى يتكلم، ولو شاء لما بقى فى الأرض إنسان على غير الإسلام. بل إن سيف الإسلام وحده هو الذى مكن شتى الأقليات، خصوصاً اليهودية، من أن تعيش وتستمر إلى اليوم، بينما صفيت أقليات عديدة بالسيف والدم في معظم البقاع التى سادتها حضارات أخرى، وفي مقدمتها الحضارة الغربية التى حاولت فعلاً القضاء على اليهود، بل إن هذه الحضارة هى التى أبادت شعوباً كاملة وليس أقليات فقط، كما كان الأمر فى الأمريكتين حيث أبيد الهنود الحمر تماماً، وصاروا فى ذمة التاريخ، وكذلك القبائل التى كانت تقطن أستراليا خصوصاً الجنوبية، وغيرها. بل إن حضارات واعدة كالمانيانية قد زالت نهائياً من أمريكا الجنوبية بفعل عنف الروح الاستثنائية للأوروبيين مطلع العصر الحديث!، فيما لا يشبه من قريب أو بعيد أيّاً مما قام به

(*) فى هذا السياق، يذكر الأستاذ أحمد أمين أمراً مخالفاً، وهو أن نصارى الشام قد ساندوا الروم ضد العرب، وليس لدينا من الوثائق ما يؤكد به صحة هذا الرأى أو ذاك، غير أن موقف نصارى الشام، إن ثبتت مساندتهم للرومان، يبقى استثنائياً على القاعدة التى ذكرها العلامة أرنولد توينبى، وأكدها سير مونجمرى وات ونقلناها عنها.

المسلمون في حركة الفتوح الكبرى قبل ذلك بشأنية قرون، يفترض أن التاريخ خلالها صار أكثر نضجاً، وأقل توحشاً بفعل نمو العقل والحرية.

وإذا كان الإسلام قد رفض قهر السلاح للعقيدة، فإنه كذلك قد رفض القهر المعنوي للضمير، وبينما كان الملوك من غير المسلمين إذا فتحوا مملكة أتبعوا جيشها الظافر بجيش من الدعاة إلى دينها، يلجون على الناس بيوتهم ويغشون مجالسهم ليحملوهم على دين الظافر، وبرهانهم الغلبة وحجتهم القوة، فلم يعهد في تاريخ فتوح الإسلام أن كان له دعاة معروفون لهم وظيفة ممتازة يأخذون على أنفسهم العمل في نشره، ويقفون مساعهم على بث عقائده بين غير المسلمين^(٦). بل كان من يسلم في هذه العصور يعلن إسلامه أمام قاضي وشهود ليثبت أنه أسلم حرّاً طوعية مختاراً لدين الإسلام. ويقول ابن العطار الأندلسي في القرن الرابع الهجري إنه لا بد للإسلام نصراني أو يهودي في الأندلس من وثيقة يقدمها للقاضي وعليها شهادة شهود بأنه أسلم غير مكره وغير فار من شيء وغير متوقع لأمر، وأنه اختار الإسلام بعد أن وقف على شريعته، وعلم أنه ناسخ لجميع الأديان وأنه الدين الذي لا يقبل الله سواه، وأنه أسلم على يد فلان القاضي أو صاحب الشرطة أو صاحب المدينة أو صاحب السوق أي المحتسب^(٧).

لقد كان الفاتحون المسلمون يكتفون بمخالطة من عداهم ومحاستهم في المعاملة، أو صدقهم في التجارة، كدعوة ضمنية إلى الإسلام، وبينما اعتاد الناس أن الفاتح سيد مستعلٍ بقوته، فإنهم شهدوا الإسلام يجامل المغلوبين، وشهدوا المسلمين يتزوجون منهم، بل ويزوجونهم إذا أسلموا، وربما كان ذلك التزاوج كأعلى تجسيد للأخوة الإنسانية هو أعمق دعوة للإسلام. بقدر ما أن التجسيد العميق للمثل العليا هو أبرز وأفعل دعوة إليها من أهلها، وفي كل العصور، أيّا كانت هذه المثل وأيّاً كان أهلها. فقد أحب المسلمون والعرب مثل التنوير التي كرسست لحضور العقل والإنسان في الكون لأنها كانت منتجة في الحياة الغربية، ولكنهم كرهوها عندما تحولت إلى نزعة تركز تدعى السمو العرقى والدينى، حاولت أن تفرض نفسها علينا بقوة السلاح، وبشاعة الاحتلال. كما أحب العرب والمسلمون مبادئ الثورة الفرنسية في الإخاء والحرية والمساواة، ولكن ذلك لم يدفع المصريين إلى الترحيب بنابليون عندما غزا مصر متجاهلاً مثل ثورته عن «الحرية»، التي يبدو أنه فهمها على أنها «حرية الفرنسي» لا حرية «الإنسان» بما أنه إنسان. ومن ثم رفض المصريون والجزائريون بل والفيتناميون تبعاً احتلال

فرنسا لأراضيهم، بل إنهم صاروا يتشككون في دعاوى روسو وفولتير التي ناقضها نابليون بعد روبسبير(*)، وقبل جى مولييه(**).

ويضاف إلى ذلك، وربما يدل على، أن الإسلام قد انتشر بشكل واسع في مناطق لم يصل إليها جنوده ولا سيفه من الأصل، وخاصة في آسيا الشرقية وأفريقيا حيث يبلغ عدد المسلمين بهذه البلدان نحو ثلاثة أرباع المسلمين في العالم أو يزيد من دون معارك كبرى أو وقائع حاسمة يذكرها التاريخ بين المسلمين الأوائل أو المتأخرين وبين شعوب هذه البلدان، إذ اقتصر التفاعل بينهما على التجارة واللقاء الشخصي. وبرغم تلك الحقائق التاريخية الواضحة، ظلت قضية الجهاد بمثابة إشكالية كبرى لدى الوعي الغربى، ربما زاد من عمقها في الحقبة المعاصرة دوافع ثلاثة أساسية:

أولاً: قياس الإسلام إلى المسيحية

لكل دين عبقرية الخاصة، أو بصيرته المميزة في بحثه عن معنى أو عن قيمة كلية تحقق وجوده في التاريخ. قد تنبع هذه العبقرية من التحديات التي يواجهها، أو الغايات التي يستهدفها، وبلا شك من الدور التاريخي المنوط به. من البديهي إذن أن بين الأديان المساوية الثلاثة فروق موضوعية لا بد من ملاحظتها، تنبع جميعها من السياق التاريخي الذي ينتظم كل منها، وكذلك من المسار الذي قد يكون بمثابة تفاعل جدلي بينها جميعاً، بمعنى أن كل دين مطالب بالتوافق مع بيئته التاريخية من ناحية، وإكمال عمل الدين السابق، وربما التمهيد للاحق من ناحية أخرى، وهو الفهم الذي يبرر كون الأديان الثلاثة «توحيدية» أو حتى كونها شرائع ثلاث للدين التوحيدي نفسه، من دون أن يطمس هذا الفهم تلك الفروق الموضوعية بين الشرائع / الأديان الثلاثة، والتي قد تلهم كل دين أو تفسر مدى حاجته لاستخدام القوة أو حمل السيف ..

*** فاليهودية،** تمثلت عبقريتها الخاصة في كونها ثورة كبرى ضد الوثنية في مرحلة مبكرة نوعاً من التاريخ. وعبر عثرات وانتكاسات لدين إبراهيم الحنيف والبسيط، ولشريعة موسى النقية والموجزة، فإنها اتجهت إلى التوحيد منذ عصر أشعيا الثاني في القرن السادس قبل الميلاد،

(*) أحد القادة الكبار للثورة الفرنسية، وصاحب فكرة استخدام «المقصلة» في قتل المناهضين للثورة، والمفارقة أنه مات بها، فكان مثلاً بارزاً على كيفية أكل الثورات لأبنائها، وربما كذلك على فكرة دهاء التاريخ.

(**) وزير خارجية فرنسا إبان العدوان الثلاثي على مصر ١٩٥٦ م.

ما يبقى لها دورها المحورى فى مسار الدين التوحيدى، كرد فعل جذرى على عصور الوثنية قبلها. ولكنها فى المقابل لم تكن سوى دين مغلق، لا يسعى إلى الانتشار، ولا يدعى العالمية بأى نوع أو شكل أو قدر. بل كانت أشبه بالعصبية المحصورة فى أبناء إسرائيل بالدم وتحديداً بالميلاد من الأم، منها بالدعوة العامة لجميع الناس. ربما أراد اليهود أن يحكموا العالم كـ «سادة» مختارين لهذا النوع من الهيمنة، ولكنهم لم يتصوروا أنفسهم إخوة للإنسانية كلها، يسعون إليهم بما يظنون فيه خيرهم وسعادتهم كما فعل الإسلام، وجاهد نبيه تبليغاً لرسالته إلى الناس.. كل الناس. أو كما فهم بولس والحواريون دعوة عيسى كبشارة للإنسانية كلها لا اليهود وحدهم.

فى هذا السياق تتفى حاجة اليهود لاستخدام السيف فى نشر الدين، لأنهم لا يستشعرون ضرورة تلك المهمة، وتبقى حاجتهم إليه فى الدفاع عن أنفسهم، كشعب أو مجتمع. ورغم ذلك يقص علينا سفر العدد، مثلاً على حملات الإفناء التى كان يقوم بها موسى تنفيذاً لأوامر إلهه، حملته على مديان، إذ كان عليه قتل كل نفس حية عدا البنات العذراوات: «فتجندوا على مديان كما أمر الرب وقتلوا كل ذكر، وملوك مديان قتلوهم فوق قتلاهم.... وسبى بنو إسرائيل نساء مديان وأطفالهم ونهبوا جميع بهائمهم وكل أملاكهم وأحرقوا جميع مذهبهم بمساكنهم.. فخرج موسى لاستقبالهم إلى خارج المحلة، فسخط موسى على وكلاء الجيش وقال لهم موسى: هل أبقيتم كل أنثى حية؟ فالآن اقتلوا كل ذكر من الأطفال وكل امرأة عرفت رجلاً. لكن جميع الأطفال من النساء اللواتى لم يعرفن ذكراً أبقوهن لكم» (عدد، ٣١: ٧-١٨).

كما أن الأنبياء بعد موسى عليه السلام كونوا الجيوش وخاضوا الحروب الهجومية، وفاخروا بانتصاراتهم، وتألموا لهزائمهم، كما بدا فى حروب يشوع، وخصوصاً فى تاريخ الأنبياء/ الملوك داود ثم سليمان فى حروبهما مع الكنعانيين التى يقصها كتاب اليهود المقدس، ويرسم من خلالها المؤرخ الشهير ول ديورانت للنبي داود، صورة واقعية فيها كل ما فى النفس الإنسانية من عواطف وانفعالات متعارضة، فهو: «قاس غليظ القلب كما كان الناس فى وقته وكما كانت قبيلته، وكانت الصفات التى خلعها على إلهه، ولكنه مع هذا كان مستعداً لأن يعفو عن أعدائه، كما كان يعفو عنهم قيصر والمسيح، وكان يقتل الأسرى جملة كأنه ملك من ملوك الآشوريين، ويأمر ابنه سليمان بالقتل ويشجعه عليه^(٨). فلما آل الملك إلى سليمان، قتل جميع منافسيه ليسترىح من متاعبهم ولكن عمله هذا لم يغضب يهوه إله الذى أحب الملك الشاب ووهبه حكمة لم يهبها أحداً من قبله ولا بعده^(٩). ويذكر سفر الملوك الأول أنه قتل أخاه أدونيا، وقتل يژاب قائد جيشه وهو ممسك بقرون المذبح مستجيراً، وقتل شمعى أحد كبار الرجال فى مملكة أبيه» (إصحاح: ٢: ٢٨).

وفيما يعد انقلاباً على الشريعة الموسوية الحقبة التي نهجت منهاج «القول اللين» حتى في مواجهة الطغيان الفرعوني الشديد والفريد، اندفع اليهود تدريجياً نحو العنف، إلى درجة صوّرت لهم «يهوه» كإله مقاتل متعطش للدماء، يرنو إلى إبادة، كل مكونات الحياة لدى كل الأمم والشعوب بل وسموه «رب الجنود»، بل ورووا عنه في سفر حزقيال: «هكذا قال السيد الرب: قل لطائر كل جناح ولكل وحوش البر اجتمعوا وتعالوا احتشدوا من كل جهة إلى ذبيحتي التي أنا ذابحها لكم، ذبيحة عظيمة على جبال إسرائيل لتأكلوا اللحم وتشربوا دمًا. تأكلوا لحم الجبابرة وتشربوا دم رؤساء الأرض، كباش وحملان وأعتده وثيران كلها من مسمنات باشان. وتأكلون الشحم إلى الشبع وتشربون الدم إلى السكر من ذبيحتي التي ذبحتها لكم» (إصحاح ٣٩: ١٧-١٩). وفي سفر إشعياء: «اقربوا أيها الأمم لتسمعوا، وأيها الشعوب أصغوا لتسمع الأرض وملؤها المسكونة وكل نتائجها. لأن للرب سخطاً على كل الأمم وحُماً على جيشهم. قد حرمهم دفعهم إلى الذبح. فقتلهم تطرح وجيفهم تصعد نتانتها وتسيل الجبال بدمائهم. ويغنى كل جند السماوات.. للرب سيف قد امتلأ دمًا» (إصحاح ٣٤: ١-٦)!! وفي سفر الخروج: «فقال الرب لموسى: اكتب هذا تذكّاراً في الكتاب، وضعه في مسامع يشوع: فإنّي سوف أمحو ذكر عماليق من تحت السماء!» (إصحاح ١٧: ١٤). وفي سفر العدد «والآن أقتل كل ذكر بين الصغار، وكل امرأة عرفت رجلاً ضاجعها» (إصحاح ١٧: ٣١).

بل وجدنا الأوامر «الإلهية تدعو إلى حرق الحياة نفسها وتحفيف منابعها، في نزوع عدمي واضح، إذ تحرض اليهود على «تدمير كل الأغيار من البشر إلى الشجر إلى الحجر.. ومن الحيوان إلى الطبيعة.. ومن الكبار إلى الأطفال.. ومن الرجال إلى النساء. وإلى درجة أن يطلب من شاول ملك إسرائيل تدمير العماليق، بل وتدمير مواشيهم، وهدم بيوتهم، والقضاء على كل ذراريهم، فيمشى شاول بجيش كبير حتى حاصرهم في سيناء وانتصر عليهم وقبض على ملكهم واسمه أجاج وأهلك هذا الشعب كله ودمر ممتلكاته ولم يستبق منها إلا جيد الغنم والبقر ليقدم ذبيحة للرب، ولكن يهوه يغضب من ذلك ويقول: «استماع كلام الرب أفضل من الذبيحة، والطاعة أفضل من شحم الكباش، ويندم شاول على هذا ويقتل أجاج الذي كان أسيراً، ويهلك ما كان قد احتفظ به من الأغنام». (سفر صموئيل الأول، إصحاح ١٥).

ويذكر ول ديورانت أن اليهود قتلوا من أهل مدينتي ١٢٠٠٠ رجل وسبوا من تبقى من نسائهم، وجرت دماء القتلى أنهاراً. وكان هذا القتل كما تقول نصوص التوراة «فريضة الشريعة التي أمر بها الرب موسى» و «زكاة للرب». ويعلق ديورانت على ذلك قائلاً: «ولسنا نعرف

في تاريخ الحروب مثل هذا الإسراف في القتل والاستمتاع به» ويصفه بأنه «ليس إلا نموذجاً لانقراض جموع جياح على جماعة مستقرين آمنين»^(١٠).

وما يزيد من غرابة هذا التعصب الحاقص ضد الأغيار أن مبعثه ليس رفض هؤلاء الأغيار لليهودية، وحرص الحاخامات والكهنة على هدايتهم إليها.. وإنما مبعثه كونهم أغياراً، وليسوا مولودين من أمهات يهوديات، فقط لا غير!! ومن هنا تحولت اليهودية إلى «شريعة عنصرية» يقول لها «عهدا القديم» إن اليهود، بحكم الولادة والعرق والدم والجنس وليس بحكم التدين والصلاح والتقوى، هم شعب الله المختار، وأبناءؤه وأحباؤه!.. كما يقول لهم: إن علاقتهم بالآخرين كل الآخرين ليست فقط الكراهية واللعن والإنكار، بل المطلوب منهم أن «يأكلوا الشعوب الأخرى أكلاً!.. فإبادة الآخرين عندهم تكليف إلهي»^(١١)، وذلك «لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك. إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض.. مباركا تكون فوق جميع الشعوب وتأكل كل الشعوب الذين الرب إلهك يدفع إليك.. لا تشفق عيناك عليهم» (سفر التثنية، ٦: ٧، ١٤: ٧-١٦). لقد مارس اليهود إذن عنفاً مقدساً نسبوه للرب يهوه، من دون حاجة ظاهرة، أو رسالة واضحة، وبغير دافع موضوعي، اللهم إلا من تعصب للذات والعقيدة القبلية.

هذا التعصب الديني يظل قائماً حتى الآن في إسرائيل الدولة، ومواقفها من الفلسطينيين والعرب بمسلميهم ومسيحييهم، معبراً عن نفسه في صعود الصهيونية الجديدة / الدينية الأكثر عنفاً وشراسة وتطرفاً على أنقاض الصهيونية التقليدية / العلمانية التي كانت قد أسست الدولة قبل ستة عقود تقريباً. ففي فبراير عام ١٩٧٤ كون مجموعة من الحاخامات والعلمانيين الشباب من الصقور وآخرين من الصهاينة الذين خدموا في جيش الدفاع وحاربوا من أجل إسرائيل جماعة أسموها «جوش إيمونيم Gush Emunim» أو «كتلة المؤمنين». ثم أعقبوا هذا بصياغة ورقة تبين موقفهم والخطوط الرئيسية لأهدافهم. فلن تصبح «الجوش» حزباً سياسياً يتنافس على مقاعد الكنيست، بل مجموعة ضغط تعمل على تحقيق اليقظة العظمى للشعب اليهودي لتنفيذ الرؤية الصهيونية تنفيذاً كاملاً وهم يدركون أن لهذه الرؤية أصلاً في إرث إسرائيل اليهودي، وأن هدفها «هو الخلاص الكامل لإسرائيل والعالم أجمع».

وعلى حين أزاح الصهاينة الأوائل من القوميين والعلمانيين واليساريين الدين جانباً أصر أعضاء الجوش على تجذير حركتهم في الديانة اليهودية. وعلى حين كان العلمانيون من أعضاء الجوش يفسرون الخلاص تفسيراً سياسياً فضفاضاً، اقتنع النشطاء المتدينون أن الخلاص

المسيحاني قد بدأ بالفعل، وأنه لن يكون هناك سلام في بقية أنحاء العالم إن لم يستوطن الشعب اليهودي «أرض إسرائيل» بكاملها. ومثلت الجوش، منذ البداية، تحدياً لإسرائيل العلمانية. وكانت ورقة تحديد الموقف قد أكدت على فشل الصهيونية القديمة. فقالت الورقة إنه على الرغم من أن اليهود يخوضون حرباً شرسة للبقاء في أرضهم: «فنحن نشهد صيرورة ذواء وتراجع عن تحقيق المثال الصهيوني بالقول أو الفعل. وهناك أربعة عوامل مسؤولة عن هذا المأزق، وهى الإرهاق العقلي والإحباط الناجم عن الصراع الممتد، وغياب التحدى، وتغليب الأهداف الأنانية، ووهن الإيمان لدى اليهود»^(١٢). وكان السبب الأخير، أى إضعاف الدين، هو العامل الحاسم في رأى أعضاء الجوش المتدينين. فليس للصهيونية معنى إن انفصلت عن اليهودية.

وقد اختلفت نظريات الجوش عما يجب فعله إزاء العرب في «أرض إسرائيل». واتفق الجميع على أنه لا حق للفلسطينيين في الأرض ولا مكان لهم هناك. وكانت شريعة الكراهية والإقصاء هذه، بالطبع، تشويهاً للعقيدة اليهودية. فقد أصر أنبياء بنى إسرائيل، والتوراة، وحكماء التلمود الربانيون على الواجبات القصوى للعدالة والتعاطف الرحيم. وقد لخص الحاخام هيلل المعاصر للمسيح تعليمات اليهودية في القاعدة الذهبية «افعل تجاه الآخرين ما تود أن يفعلوا تجاهك» إلا أن أتباع الحاخامين كوك، وشاس، من منطلق الانتقائية الأصولية، ركزوا على الأجزاء الأكثر عدوانية في كتابهم المقدس، تلك التى أمر بها الرب بنى إسرائيل بطرد السكان الأصليين لأرض الميعاد، وعدم عقد معاهدات معهم، وتدمير رموزهم المقدسة، وإبادتهم. كما أنهم فسروا عقيدة أن اليهود هم شعب الله المختار على أنها تعنى عدم خضوعهم للقوانين التى تسرى على الأمم الأخرى لأنهم متفردون، مقدسون، وذوو وضع خاص. وتجادل شلومو آفينير بأن تعليمات الرب بشأن غزو الأرض أهم من «الاعتبارات الإنسانية والأخلاقية والحقوق القومية للأغيار في أرضنا»^(١٣).

واقترح معظم أتباع الحاخام كوك أن يسمح للعرب بالبقاء في أرض إسرائيل «فقط» كمقيمين أجنب يعاملون معاملة حسنة ما داموا احترموا دولة إسرائيل. إلا أنه لا يمكن لهم أبداً أن يصبحوا مواطنين أو يمنحوا حقوقاً سياسية. وقد أنكر آخرون على الفلسطينيين حتى هذا القدر من الاعتبار ومارسوا الضغوط عليهم للهجرة، واقترحت أقلية منهم الإبادة. واستشهدوا بالسابقة التى وردت في الكتاب المقدس عن العماليق الذين كانوا قومًا عتاة أمر الله بنى إسرائيل أن يذبحوهم دون رحمة. وفي عام ١٩٨٠ نشر الحاخام «إسرائيل هس» مقالاً

بعنوان «الإبادة أمر توراتي» في مجلة جامعة بار إيلان الرسمية. وتجادل قائلاً إن الفلسطينيين بالنسبة لليهود كالظلام بالنسبة للنور وأنهم يستحقون نفس مصير العماليق. وفي نفس العام، كتب حايمم تزوريا أحد المستوطنين يقول: إن «المقت طبعي وصحي. ففي كل جيل نجد أن هناك من ينهضون لإبادتنا، لذا فلكل جيل عماليقه الخاصون به. وعماليق جيلنا تعبر عن نفسها في كراهية العرب العميقة المتطرفة لنهضتنا القومية التي حققناها في أرض أجدادنا»^(١٤).

وكانت أصولية الحاخام مائير كاهانا هي الأبرز في التعبير عن العنف اليهودي الموروث، وعن النموذج الجوهري للأصولية الدينية الحديثة، ومن ثم صارت يهوديته اختزالية وانتقائية بشكل لا هوادة فيه لدرجة أنها أصبحت كاريكاتيراً قاتلاً للعقيدة. فأوضح كاهانا لأحد محاوريه أنه «لا توجد رسائل عديدة لليهودية، فهناك رسالة واحدة فقط وهي أن تفعل ما أرادته الرب» والرسالة المقصودة هنا ببساطة هي أن «الرب أرادنا أن نأتي إلى هذه البلدة وأن ننشئ دولة يهودية». واتخذ المبدأ اليهودي عن القداسة «Kondesh» أي العزلة، والذي كان يحتفى بتمييز الأشياء عن طريق الطقوس، عند كاهانا معنى سياسي فريد وهو أن «الرب يريد لنا أن نحيا في هذه البلدة وحدنا، منعزلين، كي لا يكون لنا سوى القدر الضئيل من الاتصال بما هو أجنبي». وكان هذا يعني أن على العرب أن يذهبوا. ورأى أن وعد الرب لإبراهيم يصلح الآن كما كان صالحاً في عصر النبوة، والنتيجة هي أن العرب مغتصبون يجب تطهير أرض إسرائيل منهم»^(١٥).

وهكذا أصبح المنطق الأسطوري لسفر التكوين برنامجاً سياسياً حديثاً للتطهر العرقي، إذ يتصور اليهود المعاصرون إسرائيل كنقيض كلي شامل للشئات التاريخي، وبشارة لعودة المخلص الذي يستعيد لهم موقعهم المتميز في قلب الوجود الإنساني، والمؤسس على الاصطفاء القبلي العنصري، متجاهلين في الوقت نفسه ما أحدثوه ويسعون إلى تكريسه الآن من شئات مماثل لشعب كامل هو الشعب الفلسطيني، الذين يتجاوزون بصدده عشرات القرون، ليبقى في تصورهم هو ذلك الشعب القديم المعادي بالضرورة الذي تقول لهم توراتهم بأنه الشعب الكنعاني، أو شعب العماليق، المطلوب دوماً لإبادته بأمر الرب!

* والمسيحية تمثلت بعقريتها الخاصة في روحانيتها الشديدة، وفيما تطورت إليه مع تبشير القديس بولس باتجاه «الديانة العالمية» تجاوزاً لأفق المسيحية - اليهودية الضيق، وخصوصاً بعد أن نسخ بولس عملية الختان من أحكام الشريعة اليهودية، وأذعن الحواريون الاثنا عشر له بإعفاء الأتباع الجدد في ديار الوثنية من أحكام شريعة اليهود. هذه النزعة العالمية التي منحها

بولس للمسيحية ربما اقتضت تجسيداً لها، ودعوة إليها، استخدام السيف لتحديد قوة السلاح لدى المخالفين، ومنح الضمير الإنسانى المقهور فى هذا الزمان، حرية الاختيار.

ولكن آفة المسيحية الأصلية تمثلت فى افتقادها للشمول الضرورى، والفعالية المطلوبة لدين عالمى ييغى الانتشار فى الأرض، حيث كان عيسى يتحدث كثيراً عن العدل، وعن السلام، وعن شوق النفس إلى الوصول إلى سماء الأب، كما كان يتحدث عن التوكل والصبر ... ولكنه لم يصرح قط بوجوب الثورة على الظلم. إذ نقرأ فى إنجيل مرقس: «فإن كانت يدك فخاك فاقطعها: الأفضل لك أن تدخل الحياة ويدك مقطوعة من أن تكون لك يداً وتذهب إلى جهنم، إلى النار التى لا تطفأ حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ. وإن كانت رجلك فخاك فاقطعها: أفضل لك أن تدخل الحياة ورجلك مقطوعة من أن تكون لك رجلان وتطرح فى جهنم، فى النار التى لا تطفأ حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ. وإن كانت عينك فخاك فاقطعها: أفضل لك أن تدخل ملكوت الله وعينك مقلوعة من أن تكون لك عينان وتطرح فى جهنم النار، حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ (مرقس، ٩: ٤٣ - ٤٩).

كما أنه، أى المسيح، لم يأت بجديد، ولا حتى بطقس من طقوس العبادة، فلم يأت إلا بتصور شخصى فريد للتقوى فى إطار الديانة اليهودية .. إذ اعتمدت تعاليمه على فكرة حلول مملكة الله التى آمن بها هو كما آمن بها سائر مواطنيه، إلا أنه فهمها وعبر عنها بطريقته الخاصة»^(١٦). وفى الحقيقة لم يكن الناس عند ظهور السيد المسيح بحاجة إلى الشرائع والقوانين، لأن شرائع اليهود وقوانين الرومان كانت حسبهم فى أمور المعاش كما يتطلبها ذلك الزمان، ومن هنا استطاع المسيح أن يقول للذين تعمدوا أن يخرجوه فى مسألة الضرائب: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ... فلم يجد من لوازم رسالته أن يثور على شرائع الدين. ولما جاءه المكابرون من اليهود بالمرأة الزانية ليأمر برجمها ويصطدم من ثم بسلطان الهيكل رد عليهم كيدهم بإحراجهم كما أخرجوه. فقال لهم: «من لم يخطئ منكم فليرمها أولاً بحجر»، فلم يقل إن حكم الرجم باطل ولم يأمر به فيقيم الحجة عليه لأصحاب السلطان فى هيكل العبادة والشرعة». وفى المقابل كانت حاجتهم الحقيقية إلى دين سماحة ودين إخلاص ومحبة، يخلصهم من فرط الجمود على النصوص والمرآة بالمظاهر والأشكال، فبشرهم السيد المسيح بذلك الدين، فعيسى هو القائل: إذ ضربك شخص على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر، وهو قانون لا يتفق وحياة الناس القائمة على الأنانية والظلم، ويؤدى بالشخص إلى قبول الهوان، وقد أخذ به عيسى ثلاثة أعوام مدة رسالته التى كانت حياة محن وآلام تحملها من معاصريه اليهود، وانتهت فى اعتقاد المسيحيين بصلبه^(١٧). لقد كانت ثورته

إذن على الرياء في دعوى الفريسيين، والكتبة، ومدعى الولاية على الشريعة، ولم تكن ثورة على الأحكام والنصوص كما وردت في شريعة موسى، كما يقتضى جدل الدين مع التاريخ.

وبين نزوع المسيح المفرط إلى السلم والتسامح، ونزوع بولس إلى العالمية، أخذت المسيحية طابع ديانة روحية وإنسانية، ولكن مجردة، إذ مالت إلى عالم الغيب على حساب عالم الشاهد. وقد دعمت قرون الاضطهاد في الأيام الأولى للكنيسة صورة المسيح مصلوبًا، وتركت أثرًا عميقًا على الروح المسيحية. وهكذا شعر المسيحيون منذ البداية بأن عليهم العزوف عن «الدنيا»، ومن ثم كانت دعوة المسيحية إلى الزهد في الحياة زهدًا يؤول بالمخلص لها إلى اعتزال العالم. وكان من الطبعي في هذا السياق أن أصبح تحدى المؤسسة السياسية أو الانفصال عنها فضيلة. وفي عصر الشهداء أصبحت التجربة الدينية العظمى هي المعاناة والموت في سبيل المسيح، برهانًا حيًا على رفض القوى الدنيوية. وأصبحت الفكرة المسيحية القائلة بأن المعاناة تعظيم لشأن البشر، وتغيير لهم، مصدر إلهام ومواساة لملايين التعساء. لكن تلك الفكرة أيضا أسىء استخدامها، إذ شعر المسيحيون بأن من واجبه احتمال الاضطهاد والظلم، إذ إن الله يساند نظامًا هرميًا يجلس الغنى فيه في قصره بينما ينتظر الفقير عند الباب، حيث إن المعاناة والاضطهاد في الدنيا سيكون لهما أجرهما في الآخرة. ومن ثم فقد كان هناك ميل حاد قوى في الغرب المسيحي للنظر إلى النشاط السياسى كشىء خارج نطاق الحياة الدينية، ولم يكن المسيحيون يرون النجاح الدنيوى انتصارًا روحياً^(١٨).

غير أن انقلابًا كبيرًا حدث في تاريخ المسيحية بعد انتصارها على الوثنية، وتبنى الرومان لها زمن قسطنطين، إذ قويت شوكتهم وأنزلوا بخصوصهم من ألوان البطش والقسوة ما أنزلوه بهم من قبل، ولم يشفع فيهم سماحة المسيحية ولا ما دعا إليه المسيح عليه السلام من الحلم والصفح. وعلى سبيل المثال أخذت النصرانية الرومانية، بدعم من النصرانية المصرية تمارس الاضطهاد ضد الوثنية المصرية: «فهدمت معابدها، وسحلت وذبحت فلاسفتها، وأحرقت مكتباتها، وعبثت بالآثار المصرية عندما حولت بعضًا منها إلى كنائس وأديرة .. حتى لقد قاد الأسقف «نيوفيلوس» الذى تولى البطريركية المصرية ما بين سنة ٣٨٥م وسنة ٤١٢م، حملة اضطهاد عنيفة ضد الوثنيين، واتجه للقضاء على مدرسة الإسكندرية وتدمير مكتبتها وإشعال النار فيها .. وطالت هذه الإبادة مكتبات المعابد وتم السحل والحرق فليلسوفة الأفلاطونية الحديثة، وعالمة الفلك والرياضيات «إناتيه» [٣٧٠ - ٤١٥م]، فضلًا على تحطيم التماثيل»^(١٩).

وما لبث هذا الإنكار وذاك الاضطهاد أن أعملا سيوفهما في النصرانية نفسها، بعد

اختلاف المجامع النصرانية حول طبيعة المسيح عليه السلام، فمارست النصرانية الرومانية «الملكانية» الإنكار والاضطهاد ضد النصرانية المصرية «اليقوبية» فهرب النصارى المصريون إلى الصحارى والمغارات والكهوف، وهرب رأس الكنيسة المصرية «بنيامين» [٦٢٣ - ٦٦٢ م] ثلاثة عشر عامًا، حتى استدعاه وأمنه وأكرمه، وحرر كنائسه وردها إليه قائد الفتح الإسلامى «عمرو بن العاص [٥٧٤ - ٦٦٤ م]»^(٢٠).

كما امتد نفوذ الكنيسة، واكتسب منحى تدخلًا على حساب الدولة مع الولوج إلى أفق العصور الوسطى، حتى انقلبت تمامًا على الروحانية المسيحية التى طالما رنت إلى ملكوت السماء، وزهدت فى ملكوت الأرض. ولا يوجد ما يعبر عن هذا التحول أفضل من ذلك البيان الذى أصدره البابا إنوسنت الثالث فى أكتوبر سنة ١٠٦٦ والذى نص على عدة مبادئ أهمها عصمة البابا، جاءت على النحو التالى^(٢١):

- * البابا هو الذى يضع القوانين الجديدة.
- * كل أمراء الأرض يقبلون قدميه.
- * البابا مقدس، إنه لا يذنب ولا يأتّم.
- * ليس لأحد أن يحاكم البابا.
- * إن كل فرد يجتمى بالبابا لا يمكن الحكم عليه.
- * البابا لا يخطئ ولا يمكن أن يخطئ.

وقد وصلت البابوية إلى حالة الاستعلاء الكامل على الدولة مع «حركة الإصلاح الجريجورى» - نسبة إلى البابا جريجورى السابع - منتصف القرن الحادى عشر، وهى الحركة التى يعطيها مؤرخ أمريكى كبير للعصور الوسطى، هو نورمان كانتور، أهمية كبرى، فيعدها أولى الثورات الكبرى فى التاريخ الغربى، والتى تأتى على قدم وساق مع ثورات التاريخ الحديث المعروفة تمامًا: ثورة البروتستانت فى القرن السادس عشر، والثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر، والثورة الشيوعية فى القرن العشرين. وقد نمت هذه الحركة الجريجورية فى سياق النزاع حول أو ضد «التقليد العلماني» الذى كان يضمن سيطرة العلمانيين على الكنيسة... حيث أدى هذا النظام إلى حالات حادة من سوء الاستغلال، لا سيما فيما عرف باسم «السيمونية» أو «بيع الوظائف الدينية» والذى كان بمثابة تدخل قسرى واضح من قبل العلمانيين فى النظام الصحيح للوظائف الكنسية والمقدسة»^(٢٢).

كان القديس أوغسطين، منذ القرن الخامس، قد وضع فصلاً بين المدينة السماوية والمدينة الأرضية، ولكن وجهة النظر الأوغسطينية القائلة بأن الدولة ليست لها أية سجايا أخلاقية خاصة بها، وإنما تستمد خصائصها فقط من خلال وضعها كخادم للكنيسة، كانت تبدو رأياً فارغاً وخالياً من المضمون في عالم لم يكن به خط واضح يفصل بين الكنيسة والدولة، ولكن جريجورى السابع هو الذى تمكن من إحياء هذه النظرة الأوغسطينية السياسية فى أكمل وأعمق صيغة، حينما قال فى خطابه إلى هرمان الميترى: «إن السلطة السياسية فى أصلها من خلق البلطجية والقتلة، وإن الدولة ظلت تحمل طابع قابيل «الذى قتل أخاه». وإذا استمر جريجورى على نفس الخط الذى سار عليه أوغسطين، فإنه توصل إلى استنتاج مفاده «أن السلطة الشرعية الوحيدة فى العالم هى سلطة القساوسة، لا سيما أسقف روما باعتباره نائب المسيح على الأرض، فأولئك الذين يخضعون لهذه السلطة التى أرستها السماء هم فقط الذين يمكنهم أن يأملوا أن تضمهم مدينة الرب»^(٢٣).

وفى سنة ١٠٧٥ كان الإمبراطور الألمانى هنري الرابع هو أقوى حاكم فى أوروبا، أو على الأقل فى مناطق شرق نورماندى. ومع هذا فإن البابا جريجورى السابع، الذى كان قد انطلق فى سبيل تطبيق برنامجه، لم يتورع عن أن يطلب منه فوراً أن يوقف نظام التقليد العلمانى الذى كان يتيح له فرصة التحكم فى تعيين كبار رجال الكنيسة فى مملكته، وهدد البابا بخلع الإمبراطور إذا لم يتمثل للمرسوم الذى أصدره. وعندما تمرد الإمبراطور على الكنيسة أصدر البابا قراراً بحرمانه، فاضطر سنة ١٠٧٧ إلى أن يذهب إلى قرية / قلعة كانوسا، حيث كان البابا، وأن يقف على بابه ثلاثة أيام قبل أن يسمح له بالمثل بين يديه ويظفر بالصفحة عنه^(٢٤).

وفى هذا المشهد بدا التحول عاصفاً، فبدلاً من قول المسيح «مملكى ليست فى هذا العالم»، ومن رفضه أن يتولى قسمة ميراث، ومن جلوسه على الأرض لغسل أقدام المصابين بالجذام .. أصبح خليفته على الكرسي الرسولى يحكم ممالك العالم ويرأس الملوك ويطالب الجميع بتقبيل قدميه!! لقد انقلبت المسيحية على الروحية المفرطة لصالح المادية الصارمة، وتحولت عن الزهد المتقشف إلى الطمع الجارف، وتحركت بعيداً عن مملكة السماء نحو مملكة الأرض، وقد كان الأمر كله محض تفسير لحواريين، أو تأويل لآباء الكنيسة، ومن ثم فهو عمل التاريخ الذى لعب دوره كاملاً فى تطور المسيحية من قمة التسامح واللاعنف، إلى ذروة السيطرة فى الداخل، والعدوانية فى الخارج كما بدا الأمر سريعاً فى الحروب الصليبية ضد العالم الإسلامى، بعد واقعة كانوسا بأقل من عقدين، أو كما سيكون عليه الأمر بعد واقعة كانوسا بخمسة

قرون، في حروب الإصلاح الدينى التى طحنت أوروبا، مطلع العصور الحديثة. ولا نذكر هنا الحروب الاستعمارية الأوروبية ضد العالم أجمع وصولاً إلى الحربين العالميتين، لأننا نعهدهما حروب الحداثة لا المسيحية.

*** وأما الإسلام** فتتمثل عبقريته الخاصة فى جمعه التوفيقى بين الدين والدنيا، وقد نشد الإسلام تجسيد هذه العبقرية فى زمانه، حيث ظهر مع تداعى ملك الرومان، وزوال سلطان الشرائع الإسرائيلية، وكان ظهوره بين قبائل على الفطرة لا يمكن أن تترك بغير تشريع فى أمور الدنيا والدين. وخلافاً لعيسى، لم يتمتع محمد برفاهية الميلاد فى «عالم يسوده السلام». وبينما كانت رحلات القديس بولس التبشيرية الطويلة تتم فى ظل السلام الذى كانت توفره الإمبراطورية الرومانية التى كانت تفرض نوعاً من السلام والأمن الاجتماعى ولو بطرق وحشية، كان دم الشخص العربى الذى لم تكن تتوفر له الحماية «القبلىة» محلاً فى الطريق. وفى البداية، كان محمد ﷺ يصير على أنه غير ذى دور سياسى، رغم أنه - مثله مثل الأنبياء اليهود - كان يبشر برسالة للعدالة الاجتماعية، لكنه حينما دعا للهجرة إلى المدينة بدأ يكون فكرة عن مثال لوحدة عربية لا تتحارب فى ظلها القبائل بل تتوحد فى شكل مجتمعى جديد، أى أنه فى تلك الآونة كانت هناك حاجة ملحة لحل سياسى جديد^(٢٥).

السياسة إذن لها أهميتها المبدئية فى الإسلام، لأن المشروع الإسلامى هو محاولة لخلاص التاريخ من الانحطاط والفوضى الحتمية التى تنجم عن غياب قوانين العدالة والمساواة. ومن ثم فإن إصرار القرآن على حق محاربة الشر والظلم فى قوله جل شأنه: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْصَرُونَ﴾ (٣٩) وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ [الشورى الآيات ٣٩ - ٤٠]، ليس من قبيل التدين بمعناه الضيق، أو من سمات الدين المجرد الذى يجذب مبادئ اللاعنف واللامقاومة التى تظهر بشكل متماثل فى تعاليم عيسى وفى الفكر الدينى الهندى والتى نجد لها امتداداً عند غاندى فى «الستياجراها»، وهى أسلوب للنضال عن طريق اللاعنف والعصيان المدني^(٢٦)، بل هو من ضرورات «الدين الشامل» الذى لا يكتفى بتقرير مبادئ أخلاقية، ثم الانسحاب من التاريخ، وإنما يضع قواعد اجتماعية، وسنناً سياسية لمواجهة الفوضى والعبيثية والشر والطغيان، ومن ثم يقر القرآن القتال، بل يأمر به لتحقيق العدل بدلاً من الرضوخ للمعاناة والظلم، فيقول تعالى شأنه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦].

ومن هذه الناحية نجد، شبهاً بين محمدًا ﷺ وبين موسى «النبى المجاهد»، وليس عيسى

«النبي الزاهد»، ولو أن الرسول أخذ بمبدأ عيسى المفرط في السلم ما كان الإسلام تعدى المدينة، ولا دخلت فيه مكة ولا توحدت القبائل العربية في أمة تحت لوائه، ولا تكونت فيما بعد الإمبراطورية الإسلامية ولما أصبح دينًا عالميًا. ومن ثم فعندما يطرح الجهاد الإسلامي على أنه المقابل الإسلامي للحروب الصليبية، ويُنظر إلى اللفظين على أنها مترادفان، كما يقول هانتجتون: «مفهوم (الجهاد) و(الصليب) المتوازنان لا يشبهان بعضهما الآخر فقط، وإنما يميزان العقيدتين عن الأديان العالمية الأخرى»^(٢٧)، فليس ذلك إلا من قبيل القياس الخاطئ. ولعل تشابهاً ظاهرياً يجمعهما من زاوية أن كليهما أُعلن وُشّن على أنه حرب مقدسة من أجل نشر العقيدة الصحيحة. لكن ثمة تناقضاً أصيل بينهما، فالحروب الصليبية تعد تطوراً متأخراً في التاريخ المسيحي، وابتعاداً جوهرياً عن القيم المسيحية المثالية كما جاءت في الأناجيل. أما الجهاد الإسلامي بمعناه الحضاري الشامل، فقد كان بنيوياً في صلب دين عالمي شامل يسعى إلى إعادة تأسيس التاريخ. ومن ثم نجد أن أعنف نزعات القتل والحرب نتجت عن المسيحية في تطورها التاريخي بغض النظر عن نصوصها المثالية، أو دعوة نبينا الروحية، فيما كان يمثل انحرافاً عن أصل نقى، بعكس الجهاد الإسلامي الذي مثل تجسيداً واقعياً مباشراً لأصل لا يتمتع ربما بالروحانية المسيحية الأولى «المفرطة»، وإنما بالشمول والواقعية.

وربما يفسر هذا الفهم حقيقة أن العالم المسيحي فقد أراضى شاسعة لصالح الحكم الإسلامي، ومع ذلك كانت الحروب الصليبية، مثلاً، متأخرة جداً إذ لم تبدأ إلا في اللحظة التي اصطبغت فيها الروح المسيحية بنوع من الدنيوية، وظنت أوروبا أنها قادرة على النيل من عالم الإسلام، رغم أن هذا العالم كان قد توقف عن الفتح والتمدد قبل ذلك بقرنين على الأقل، فالمسيحيون إذن ولا نقول المسيحية حاربوا لا عن تصور رسالي عميق، ولا عن رغبة في التصدي لما تصوره عدواناً عليهم، بل حاربوا حينما تصوروا قدرتهم على العدوان، من دون أن يحرموا أنفسهم من رفع لافتات أخلاقية دينية أو فلسفية لعدوانهم سواء في زمن الحرب الصليبية عندما كان الدين فاعلاً، أو في زمن الحداثة عندما صارت دعوى تحضير العالم جاذبة.

ومن وجهة النظر التاريخية البحتة نجد أن كلتا الديانتين قد حاربتا، وتحاربتا، ولكن بينما حارب المسلمون، من موقف مبدئي توازني وإن وصفه برنارد لويس بأنه: «أكثر براجماتية عن الإنجيل في نظراته للعلاقات بين المجتمع والدولة» وأرجعه إلى «المشاركة السياسية والعسكرية لمؤسسه». ورآه: «أقرب لما ورد في الأسفار الأولى من العهد القديم وإلى مذهب ضرب العماليق بشدة منه إلى مواقف الأنبياء والأناجيل، إذ لم يؤمر المسلمون بأن يديروا خدعهم الآخر ولا هم يتوقعون أن يحرقوا الأرض بسيوفهم أو يحيلوا سهامهم إلى مناجل يزرعون بها الأرض»

(اليشع، ٤: ٢) «^(٢٨). فإن المسيحيين قد حاربوا أيضًا وإنما ضد روح دينهم، فما أمر به المسيحيون من من تسامح ورحمة لم يمنعهم في الحقيقة من شن سلسلة من الحروب الدينية الدامية داخل العالم المسيحي ومن شن الحروب العدوانية في الخارج. وهذا الفهم هو ما يعترف به صامويل هانتجتون، ولو على نحو عرضي قائلاً: «الإسلام منذ البداية انتشر بالفتح، والمسيحية كانت تفعل نفس الشيء عند وجود الفرصة»^(٢٩).

ذلك الموقف الإسلام التوازني، الذي كان حاضراً منذ البداية سواء في النصوص المقدسة، أو في حياة النبي وأفعال صحابته وخلفائه الأولين، إنما يتجاوز حقيقة وفعلًا مجرد وصف «البراجماتية» بدلالته الضيقة لدى برنارد لويس إلى فلك «الواقعية والشمول» اللتين تسلمان الروح الإسلامي تجاوزاً لروحانية المسيح، ودموية الأنبياء اليهود في آن، حيث اشتبك محمد ﷺ مع الواقع العربي الوثني هادفًا إلى تغييره، وبدلاً من أن يكون الإسلام ديناً سلبياً، أو يكون محمد نبياً زاهداً، صوفياً، منزلاً يقصر إيمانه على نفسه، ويبقى خلاصه شأنًا لذاته، ويدير الخد الآخر للظالمين، كان هو الدين الذي قاتل الطغيان والظلم والشرك لكي يصلح مسار التاريخ نحو الأفضل، ويحقق الخلاص للجميع.

والعجيب هنا أن يطلب المفكرون الغربيون من رسول الإسلام أن يظل بمكة، ويتقبل اضطهاد قريش وظلمها له ولأتباعه، لأن صاحب الدين والداعي له في رأيهم ينبغي أن يتحمل إلى أقصى حد الاضطهاد والظلم والأذى الشديد وأن يصبر كما صبر عيسى متحملاً الآلام إلى النهاية دون أن ينتصر دينه في حياته، ولكن بالصدفة وبعد رحيله عن طريق بولس وأصحابه، وبشمن فادح دفعته العقيدة، بينما انتصر محمد في حياته، وأخرج العرب بالإسلام من حياة قبلية وثنية إلى حياة أمة مجتمعة آمنت بوحدانية الله ووحدانية الضمير الإنساني، ومضت عن إيمان، لا يماثله إيمان، في إبلاغه إلى كل الأمم والشعوب في كل الأنحاء والبقاع في العالم.

أما الأعجب فهو وصف هذا الدور الحضاري الإنساني لمحمد ﷺ بالدموية، ووصم الإسلام بالعنف، كدين تحلى عن الروحانية الحقّة في مواجهة الوثنية المكية، وكأن الوثنية الجاهلية والطغيان المكي اللذين كانا سائدين في القرن السابع الميلادي يشكلان الوضع الإنساني الأفضل والأكثر تسامحاً، إلى الدرجة التي تدفع الذاكرة الغربية إلى التحسر عليه، فمثل هذا الاعتقاد ولا شك ليس إلا تشويهاً للحقيقة التاريخية، ولا تبرره سوى النرجسية الثقافية الغربية.

ثانيًا: الإسقاط النفسى على الرسول ﷺ والإسلام

ثمة تفسير آخر، نفسى، لرؤية الغربيين لشخص الرسول الكريم وللإسلام، ولظاهرة الجهاد على الخصوص، جوهره الرغبة فى الإسقاط عليهما، أى رمى محمد والإسلام بأوجه القصور الأساسية فى الديانة المسيحية، أو الثقافة الغربية على مر العصور. فإزاء النجاح الساحق للرسول الكريم فى تبليغ الرسالة وتأسيس الأمة المسلمة فى حياته، عكس المسيح الذى لم يشهد ذلك الانتصار فى حياته، ولم يتمكن من تأسيس أية أمة أو شريعة راسخة، لجأ الوعى الأوروبى القروسطوى إلى تكذيبه وتسفيهه جملة، والزعم بأنه: «كان ساحرًا دبر معجزات زائفة حتى يخدع العرب السذج ويدمر الكنيسة فى إفريقيا والشرق الأوسط». وزعم فيما زعم أن رجلاً يدعى سيرجيوس كان راهبًا ثم أصبح مارقًا ومن ثم أرغم على الفرار من بلدان المسيحية، وكان ذلك ما ينبغي له أن يفعل، ومن ثم ذهب إلى بلاد العرب وقابل محمدًا ولقنه أصول الصورة المشوهة للمسيحية التى أتى بها». وتتحدث إحدى الحكايات، مثلاً، عن ثور أبيض نشر الذعر بين السكان ثم ظهر آخر الأمر، وكان القرآن يتراقص فى الهواء بين قرنيه باعتبار ذلك من المعجزات. وقيل أيضًا إن محمدًا قام بتدريب حمامة على التقاط حبات البازلاء من أذنيه حتى يبدو للرائى كأن روح القدس تنزل عليه وتهمس له بالوحي». وهنا تعترف المؤرخة البريطانية للأديان كارين أرمسترونج بأن: «المسيحيين الغربيين لم يجدوا سبيلًا إلى تفسير الرؤية الدينية الرائعة والمقنعة التى أتى بها محمد، وإلى تبرير سر نجاحها، إلا بإنكار الوحي، ومن ثم نفى وجود مصدر مستقل لها، مما يعنى إن الإسلام لا يعدو مجرد فرقة خارجة على المسيحية»^(٣٠).

واستكمالًا لهذه الرؤية، وإسقاطًا نفسيًا لحقيقة الأصل أو الجذر اليهودى للمسيحية على الإسلام، ثمة نظرية وضعها باتريكا كرونى (Patricia crone) وميشيل كوك (Michael cook)، اعتمادًا على مصادر يهودية ونصرانية، تحاول أن ترسم للإسلام صورة جديدة تمامًا، لا يصبح معها هرطقة مسيحية، بل حركة انفصالية عن اليهودية، كما كانت المسيحية بالضبط، إذ يرى كرونى وكوك: «أن الإسلام ظهر كحلقة اتصال لحركة تبشير يهودية مع العرب أحفاد إبراهيم عليه السلام من هاجر. وهدف «دين إبراهيم» إلى ربط العرب أو المهاجرين باليهود. وكان المسلمون فى بادئ الأمر معادين للنصرانية، ولكنهم فيما بعد اتخذوا موقفًا وديًا مع النصرانية، لأنهم حاولوا الانفصال عن اليهود وتحقيق الاستقلال الذاتى»^(٣١).

وإزاء تطور دراسات نقد الكتاب المقدس بعهديه، وفى مواجهة نمو الإدراك الذى بلغه درجة اليقين العلمى بأن الكتاب المقدس بعهديه، القديم والجديد، لم يوضع فى الزمن

المعروف، ولا على النحو التقليدي الذي كان الإبيان التقليدي بهما قد ترسخ، نمت في العقل الغربي رغبة في الإسقاط على القرآن الكريم، فانهاز المؤلفان السابقان نفسيهما، كروني وكوك إلى النظرية التي وضعها جون فانسبروج (John wansbroug) والتي تقول بأن القرآن الكريم في شكله الحالي لم يتكون قبل نهاية القرن السابع الميلادي، وأنه لم يجمع في عصر الخليفة عثمان رضي الله عنه (٦٤٤-٦٥٦) كما هو متفق عليه الآن، بل جمع من أجزاء متناثرة متأخرة عن ذلك الوقت بكثير. الأمر الذي أتاح لهم تصور أن «القرآن الكريم» ورد متطوراً، وأنه نتاج تفسير متأخر^(٣٢).

وأما اتهام الإسلام بالعنف، فقد زادت حدته مع الحروب الصليبية، وحينما شعر المسيحيون أنفسهم بأنهم صاروا أصحاب دين عدواني، بمعنى أن تفاصيل هذا الاتهام تعكس بواعث قلقهم على هويتهم التي كانت قد بدأت تظهر في شكل جديد وعنيف ضد الطابع العام الذي عُرفوا به، أو رأوا أنفسهم من خلاله، ومن ثم فالوصمة التي ألحقوها بالإسلام باعتباره «دين السيف» نشأت حسب كارين أرمسترونج: «في فترة لا بد أن المسيحيين فيها أحسوا بقلق دفين إزاء الصورة العدوانية التي اتخذتها عقيدتهم، وهي صورة لا علاقة لها برسالة الدعوة إلى السلم التي جاء بها المسيح»^(٣٣).

وثمة اتهام آخر شائع قديم ومتجدد يحظر مناقشة «العقيدة»، «حيث إن المسلمين لم يكن مسموحاً لهم بمناقشة الدين مناقشة حرة في الإمبراطورية الإسلامية». وهذا الاتهام مركب في الحقيقة، لأنه يعنى الحرية الدينية، وحرية الفكر في الوقت نفسه.

وفيما يخص الحرية الدينية، فإن منطوق الاتهام نفسه «العقيدة» معرّفاً بالإنما يمثل إسقاطاً نفسياً مباشراً، بقدر ما يمثل خطأً أولياً أو قبلياً بلغة المنطق.. لماذا؟. لأنه ينطلق من أساس أن هناك عقيدة رسمية «كاثوليكية» أو صحيحة «أرثوذكسية» تصوغ قواعدها جهة ما دون المؤمنين جميعاً «الكنيسة»، وتضطلع برعايتها ومراقبة المؤمنين بها، باعتبارها وكالة للإله «المسيح» على الأرض، حتى لا ينحرف إيمانهم عنها. وهذه بلاشك قضية مسيحية برمتها لا إسلامية، إذ لا توجد في الإسلام عقيدة لها طابع تحكّمي تفرض نفسها على المسلمين دون عقائد أخرى، فالعقيدة في الإسلام واحدة، جوهرها التوحيد المطلق، ولا توجد بالإسلام عقائد معارضة، كاليعقوبية أو النسطورية أو الأريوسية في المسيحية. كما لا توجد كتب محرمة لأنها معارضة للأناجيل الصحيحة «المتوافقة»، مثل أناجيل العبرانيين والمصريين، والناصريين، وبرنابا وغيرها. وكذلك لا توجد تلك السلطة الكهنوتية التي تحدد معاييرها خاصة الخطأ والصواب،

فالضمير في الإسلام هو ذلك المعيار النهائي للأعمال لا الكنيسة، فلا طقوس اعتراف أو توبة أو تعמיד ينهض بها أحد «رجل دين» لأحد من «المؤمنين» لأن رجل الدين في الإسلام لا يعدو فقيهاً، له فقط حق التعليم أو التفسير وليس الرقابة على الإيوان، لأن الكتاب المقدس في الإسلام وهو القرآن يقرؤه الجميع ولا احتكار لقراءته أو تأويله بشرط وحيد «موضوعي» وهو العلم بأساليب البيان، وليس بشرط «تحكمي» هو الانتماء للسلك الكهنوتي. ومن ثم فجميع هذه المصطلحات والمفاهيم من قبيل «العقيدة الصحيحة» في مقابل «الهرطقة»، و«الكتب المقدسة» في مواجهة «الكتب المزورة»، و«رجل الدين / الكهنوت» في مقابل «المؤمن العادي»، و«عصمة البابا» في مقابل «إنسان الخطيئة الأولى»، غريبة على الفضاء الفكري للإسلام من الأصل، ومن ثم فهي خطأ منطقيًا، ولا يحتاج الباحث لتقصيها تاريخيًا إن كانت قد وقعت أم لا. بعكس تاريخ المسيحية، خصوصًا قبل الإصلاح الديني، والذي يحفل بمثل هذه المفاهيم وما ولدته من انقسامات، لم يكن أولها الخلاف بين الكاثوليكية والأرثوذكسية حول علاقة الروح القدس بالابن والأب، والذي تنامي حتى تكرر نهائيًا، منذ عام ١٠٥٤م، وإن كان أهمها الانقسام الأشهر بين البروتستانتية والكاثوليكية، ناهيك عن التاريخ الطويل الذي يصعب حصره في كتاب واحد للهرطقة المسيحية.

وفي هذا السياق فإن من أوقف الجدل حول العقيدة، سعيًا إلى تثبيت عقيدة صحيحة، إنما هي أوروبا المسيحية، التي صاغت، برعاية الإمبراطور قسطنطين، العقيدة الإثناسيوسية «نسبة إلى إثناسيوس بابا الإسكندرية»، ضد الآريوسية في مجمع خلقيدونية ٣٢٥م، ثم أخذت تدافع عنها في مجمع «القسطنطينية» عام ٣٨٧م، إلى أن تم تحريم الجدل حولها منذ مجمع أفسس عام ٤٣١م الذي صاغ العقيدة الرسمية، وحدد الأناجيل الصحيحة، بشكل نهائي، واعتبر ما عداها باطلاً. وقد كان ذلك قبل ظهور الإسلام نفسه بنحو ثلاثة قرون، فمن إذن الذي أوقف الجدل حول العقيدة، وأي عقيدة تلك التي تحتكرها سلطة كهنوتية تدافع عنها وتملك إيقاف الجدل حولها.

وأما فيما يخص حرية الفكر، فإن القضية تخرج عن مجال المنطق، وتصبح في نطاق التاريخ. وهنا نعترف بأن بعض أحداث التاريخ الإسلامي قد وشت بالتضييق على حرية الفكر، فقد وقع ابن حنبل الفقيه السني في محنة «خلق القرآن» وهي قضية فكرية / كلامية، تأثرت بالميول السياسية. كما تعرض السهرودي، والحلاج للاتهام بالإلحاد، بل وتعرض ابن رشد للتضييق عليه بسبب بعض أفكاره ذات المنزع الأرسطي وخصوصًا مبدأ ثنائية الحقيقة. ومن المؤكد أن هناك غيرهم قليلين أو كثيرين قد تعرضوا للتضييق الفكري، وربما الاغتيال المعنوي والبدني،

في المجتمعات العربية والإسلامية، وإلى اليوم. لكنَّ ثمة اعتراضين أساسيين يتوجب التقدم بهما في هذا السياق:

الاعتراض الأول هو أن جميع تلك التضييقات الفكرية، لم تخلط بين الفكر أو الدين وبين العلم، بل ظل العلماء مبجلين طيلة التاريخ الإسلامى الزاهر، أى في عصر فتوة الإسلام. وربما دار صراع بين الدين والسياسة، ولكن لم تكن هناك قط معركة صفرية بين الدين والعلم، بعكس ما كان في تاريخ الاضطهاد الكنسى حيث تمت التسوية بين كل الخارجين على العقيدة الكاثوليكية، وكان آريوس رجل الدين، مثل برونو، وكبلر وجاليليو من رجال العلم، وروسو وفولتير من رجال الفكر، فالجميع سواء ماداموا خارجين على الخط العام للعقيدة الكاثوليكية.

ويبدو مثيرًا هنا أن هذا التضييق والخلط قد استمر حتى القرن العشرين حيث بلغ عدد الكتب التى حظر الفاتيكان قراءتها على الكاثوليك بقرار أصدره عام ١٩٢٩ خمسة آلاف كتاب منها جميع مؤلفات (مترلينك) و (إميل زولا) وأكثر مؤلفات «رينان» و (روسو) و (دوما الأب) و (دوما الابن) و (ديكارت) و (فيكتور هوغو) و (تين) و رسائل إقليمية لـ (باسكال)... وفي إطار هذا التقليد سارت جامعات وكليات منها كلية اللاهوت التى أدانت سنة ١٧٨٥ في فرنسا آثار (مارمونتييل) لأنه دعا إلى التسامح في إحدى رواياته وأيدت هذه الكلية بشدة التدابير التى اتخذتها السلطة لكبح جماح الفكر الحر. وقد اتهم الشاب النبيل (دى لابر) بأنه لم يؤد التحية لموكب دينى وبأنه قرأ كتبًا سيئة مثل «المعجم الفلسفي» فانتزعوا لسانه أولاً، ثم قطعوا رأسه وأحرقوا جسده»^(٣٤).

وأما الاعتراض الثانى: فهو أن جميع تلك التضييقات الفكرية، كانت فردية وبتحريض من المجتمع الثقافى نفسه أحيانًا، ولدوافع سياسية في الغالب، ولم تقم على سلطة كهنوتية تمارس عملها باسم «الإسلام»، وذلك على منوال الدور المنظم الذى لعبته الكنيسة في هذا السياق باسم «المسيحية» و «الإيمان»، وأسست من أجله «محاكم التفتيش» التى بدأت الدعوة إليها ضد الهرطقة منذ (بطرس النقى / المبجل) في عام ١٠٢٢م حينما دعا إلى «إحراق الهرطقة» متفقًا مع جمعية من الأساقفة والبارونات. وحيث جرت في الحرب ضد الإلييجوزاين مجازر رهيبة لم توفر فيها النساء والأطفال. وقد جندت الكنيسة أصحاب السلطة الزمنية لتنفيذ إرادتها، وفرضت على كل إنسان إعلام ديوان التحقيق، أى محكمة التفتيش، بما يترامى إلى سمعه من شأن الملاحدة فرفعت التجسس، حتى في نطاق الأسرة الواحدة، إلى مرتبة الواجب الدينى،

ولم يكن المتهم بريئاً حتى تثبت إدانته، بل اعتبر كل متهم مذنباً حتى تثبت براءته، وكان قاضيه هو المدعى عليه، وكل من تقدم للشهادة ضده قبلت شهادته ولو كان من أرباب السوابق^(٣٥)؛ ذلك أن المبدأ الذي اعتنقته محكمة التفتيش كان يقول «لأن يدان مائة برىء زوراً وبهتاناً خير من أن يهرب من العقاب مذنب واحد». ومن أسهم في تقديم الوقود الذي يحرق به الملحد استحق المغفرة. وكان القاضي الكنسى يعلن أن السجين ملحد لا أمل في توبته، ثم يسلمه إلى السلطة الزمنية، ويلتمس منها التزام الرحمة في معاقبته، وهو يعلم أن لا مناص لهذه السلطة من إعدامه خلال ستة أيام إذا شاءت ألا تتهم بترويح الإلحاد^(٣٦).

ولعل أحد أهم الإسقاطات النفسية على الرسول الكريم، كانت إبان عصر التنوير، وفي موازاة نمو العقلانية الأوروبية، حيث برزت أسطورة أخرى تسقط الواقع الأوروبي، الذى نما فيه العقل وانكمش الدين على محمد ﷺ فتمنحه قيمته التاريخية كـ «مصلح اجتماعى» ولكنها تشكك في صدق نبوته إذ تصوره على أنه رجل حكيم من رجال التشريع العقلانى. وقد نشر الكونت هنرى دى بولانييه كتابه «حياة محمد» في باريس عام ١٧٣٠م ولندن عام ١٧٣١م، والذى يصور النبى في صورة المبشر بعصر العقل، فقال: «إن الإسلام يختلف عن المسيحية في أنه تراث «طبيعى» أى غير منزل، وإن ذلك مصدر روعته»^(٣٧). وذلك بطبيعة الحال وهم من الأوهام. فلم يكن محمد، قطعاً، ممن اهتموا بالعقل وحده إلى وجود الله، وإن كانت نبوته قد خلصت الدين من الأسطورة والسحر، وفرغته لمهمته الكبرى في توجيه الضمير وإلهام العقل.

وهنا ترسم مؤرخة الأديان كارين أرمسترونج صورة دالة على حالة الشيزوفرينيا الثقافية التى أصابت الوعى الغربى الحديث في موقفه من محمد ﷺ، والإسلام يبرز فيها الإمبراطور «الرومانى المقدس» فريدريك الثانى، وشاعر النهضة الإيطالى الكبير دانتي فتقول: «كان الإمبراطور الرومانى فريدريك الثانى محباً للإسلام، وكان يجد من الانتماء النفسى الحقيقى في العالم الإسلامى أكثر مما يجده في أوروبا المسيحية، ولكنه كان، على ذلك، لا يكف عن قتل المسلمين وترحيلهم من بلده صقلية. والغريب أنه في الوقت الذى انقض فيه المسيحيون على المسلمين يذبحونهم في الشرق الأدنى كان آخرون يجلسون لتلقى العلم عند أقدام علماء المسلمين في إسبانيا، وكان العلماء المسيحيون واليهود والمستعربون يتعاونون في مشروع ترجمة جبار لنقل معارف العالم الإسلامى إلى الغرب واستعادة الحكمة الكلاسيكية القديمة التى فقدتها أوروبا في العصور المظلمة، وكان الفيلسوفان المسلمان ابن سينا وابن رشد يحظيان بالتبجيل باعتبارهما من نجوم الفكر الساطعة، ولو أن الجمهور كان يواجه صعوبة متزايدة في تقبل كونها من المسلمين. وقد وجدت المشكلة أبلغ تعبير عنها في ملحمة الكوميديا الإلهية

لدانتى، التى تصورهما أى ابن سينا، وابن رشد فى البرزخ «أى فى الأعراف» مع فضلاء الوثنيين الذين أرسوا أسس الثقافة الفكرية وأعانوا الغرب على اكتسابها، مثل إقليدس وبطليموس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ولكن دانتى يصور محمداً فى الفلك الثامن للجحيم، مع أرباب الفتنة التى أحدثت الانشقاق الدينى، ويصوره فى عذاب مهين»! (٣٨).

ولعلى أزعج هنا بأن الموقف الغربى من الإسلام والمسلمين لا يزال أسيراً لحالة الفصام هذه حتى اليوم، حيث تلهو الكتب وبرامج التلفزيون بإبراز عناوين مثل «حق الإسلام»، و«سيف الإسلام»، و«الحنق المقدس»، و«الرعب المقدس» وخاصة منذ الثورة الإيرانية فى وصف حال العالم الإسلامى المعاصر، وجميعها أوصاف لا تجد من الحوادث ما يبررها اللهم سوى أحداث ١١ سبتمبر بفرض أن القاعدة هى الفاعل، بينما تحتل الولايات المتحدة فعلاً عدة بلدان إسلامية فى الوقت نفسه، فهى فى العراق تقوم بعملية تدمير تكاد تقوده إلى التفكك، وهى فى أفغانستان للسيطرة على نفط وسط آسيا، وهى فى الخليج العربى تهدد بشن الحرب ضد إيران لأنها تجرأت على امتلاك تكنولوجيا نووية لم يثبت قطعياً هدفها العسكرى، بينما تسمح، والغرب من خلفها، لإسرائيل بامتلاك ثالث أكبر ترسانة نووية فى العالم، وتكسير عظام الفلسطينيين، وحرق الوطن اللبنانى، والمفارقة أن ذلك كله يتم بذريعة «محرابة الإرهاب»! التى لا تعدو فى هذا السياق مجرد إسقاط ذرائعى على الإسلام يغطى على إرهاب الدولة الإسرائيلىة، وعنصرية السياسة الأمريكية، خصوصاً عندما تسيطر عليها التوجهات اليمينية، بجذورها الراسخة فى الصهيونية المسيحية.

ثالثاً: ذبول الحس التاريخى

لا نستطيع فهم أغلب النقد الموجه إلى الجهاد فى الإسلام، إلا بكونه نابعاً من نزعة التمرکز فى الفكر الغربى الحديث، والتى نمت، كما أسلفنا، منذ القرن الثامن عشر، وبلغت أوجها فى نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين وصارت تحاكم التاريخ كله بمعاييرها هى، وتقيس الآخر، كل آخر، إلى ذاتها، فكان نصيب الإسلام أن يحاكم بمعايير القرن العشرين ادعاء بالحكمة على التاريخ وبأثر رجعى. وذلك من دون إدراك عميق لدور البيئة التاريخية فى الحكم على مدى تقدمية الأفكار والأديان والمواقف، والأدوار.

وهنا يمكن الوقوف عند لحظة تحول كبير يمكن وصفه بـ «الهيكلى» أو «البنىوى» فى مسار حركة التاريخ بين مرحلتين متميزتين تفصل بينهما لحظة انبثاق الحداثة كمشروع تاريخى مركب وشامل أحدث تغيراً حاسماً فيما يتعلق بمفردات البيئة التاريخية، وفى طبيعة الإرادات الفاعلة

فيها إلى درجة شكلت نمطاً جديداً من الذكاء التاريخي وهو «الذكاء الخطي» بديلاً عن «الذكاء الدائري».

ففي المرحلة الأولى الممتدة في عصور طويلة سابقة للحدثة، وعلى تباين هذه العصور فيما بينها، ساد ذكاء «دائري» تمحورت خلاله مكونات البيئة التاريخية حول الفرد الحاكم، أو الأسرة / البيت الحاكم، أو الفكرة الملهمة الحاشدة وخاصة الدين، فكان لهذا الثلاثي بالأساس القدرة الفائقة على تغيير العالم. وفي العصر الكلاسيكي الممتد، حيث بنيت المجتمعات بسيطة وتخلو من التعقيد أو التركيب، كانت عملية الصعود نحو الحضارة يمكن أن تتحقق للجماعة الإنسانية في مدى زمني قصير نسبياً، لأن الإرادة تكون هي الأكثر محورية وتأثيراً في هذه العملية، سواء كانت ناجمة عن وعي فرد / ملك أو عائلة ملكية، أو عن إلهام عقيدة دينية كبرى أو فكرة قومية محفزة؛ ذلك أن التصميم والتوحد حول فكرة أو خلف هدف يكفلان إنجازها، ومن ثم فإن معيار المقارنة بين الأمم والجماعات الإنسانية في عالم تقليدي رعوي أو زراعي، وفي ظل بنية تاريخية بسيطة ومتشابهة هو، بالأساس، قدرتها على التوحد وإصرارها على الإنجاز.

وقد تشكلت عمليات الصعود الحضاري، والنمو الإمبراطوري بفعل آلية الحرب بالأساس، بما تضمنه من توسع في الأرض، واستيلاء على الموارد الاقتصادية الزراعية أو الرعوية، والتي بها يتم تدعيم الجيوش والإنفاق عليها، بقصد مزيد من التوسع وهكذا دواليك. وإزاء هذه الطبيعة غير البنوية لمكونات البيئة التاريخية، تميزت آليات عملها وأنماط تأثيرها بعدم الاستمرارية، وسرعة التحول، وبالانقلابية الجذرية، وخصوصاً عندما كان الحافز على التوسع السياسي إرادة الفرد أو العائلة، فالفاعلون في حالة تبدل سريع بين قوة وضعف لأنهم يفعلون باعتبارهم أفراداً، أو أسراً، ولذا فهم ينزلون إرادتهم على التاريخ بشكل مباشر يؤثر سريعاً، وينتهي أثره سريعاً أيضاً دون قدرة على صياغة أبنية تاريخية يمارسون فعلهم من داخلها وتكون قادرة على الاحتفاظ بمقومات هذا الفعل إلى مدى طويل وعلى نحو مؤثر، إذ هم محكومون بالعمر البشري.

وبالطبع ثمة فروق هنا بين الأفراد، وبين الأسر الملكية، وبين الأديان الملهمة، فمنها من وما يطول تأثيره، ومنها من وما يقصر تأثيره، ومنها ما ينتهي تأثيره تماماً ومنها ما يترك أثراً قابلاً للإحياء، وهكذا. وكذلك كان ثمة فوارق بين الأديان، فبعضها كان قادراً على تعبئة أقوام وحشدها معاً، والأخرى كانت حافزة إلى تمزيق الجماعة الواحدة بين فرق وشيع. فمثلاً تعذبت المسيحية من روما قبل قسطنطين، كما تعذبت روما بالمسيحية بعده. وفي المقابل اجتمعت

قبائل العرب على ما كان بينها من ثارات حول الإسلام، وما هي إلا سنوات قلائل حتى تحول بدو العرب إلى فاتحين متحضرين أصحاب رسالة خرجوا لينشروها في العالمين. غير أن السمة البارزة لهذا النمط من الذكاء التاريخي الحلقي والتي تبقى عامة ومجردة تكمن في أولوية الإرادة، وسرعة التغير، كنتيجة لهشاشة البنى التاريخية التقليدية.

ومن ثم يمكننا فهم كيف استغرقت الحضارة العربية أقل من القرن بين السابع والثامن الميلاديين في نهاية العصر الكلاسيكي، وبداية العصر الوسيط، حتى تتمكن من قيادة الحضارة العالمية بإلهام الإسلام كعقيدة كبرى ملهمة أينعت طويلاً وهيمت كثيراً، وكانت هي الحضارة الوحيدة في التاريخ، منذ الإسكندر المقدوني على الأقل، التي تمكنت من أن تضع الغرب / الأوروبي / المسيحي في حجمه وأن تغلق عليه حدوده وأن تجعله لا ينام إلا مرتعداً، ولا يصحو إلا قلقاً لنحو أربعة قرون على الأقل. وبالطبع حدث ذلك إبان كان الفتح حقاً مكفولاً، والحرب أمراً مقبولاً، والإقطاع العسكري واقعاً مشهوداً، ونماذج البطولة الإنسانية لا تتجسد سوى في السيف والفارس إما قاتلاً أو مقتولاً، ولم يكن ثمة معنى لسيادة الدول أو حتى مساهما، فلم يكن التاريخ قد نضج بما يكفي لينتج وعينا الجديد عن مفهوم السيادة وعن الدولة القومية وعن الديمقراطية وحق تقرير المصير وشرعة حقوق الإنسان أو قوانين الحرب التي جعلتها أمراً محرماً ما لم تكن دفاعية. فحينئذ كان العرف وحده هو الذي يحكم العلاقات بين الأمم والجماعات، وكانت مصلحة الغالب هي التي تُكَيِّفها وتضع لها القواعد والأصول. فالجماعات السياسية من القبيلة إلى الولاية وحتى الإمبراطورية لم يكن ممكناً لها أن تبقى في حال ثبات من دون قتال إذ هي دوماً في كر للتوسع، أو فر خشية الهزيمة على النفس والعرض. فقد كان القتال عملية حيوية أشبه بالشهيق والزفير. ولهذا كان مفهوماً أن تقع الديانتان، المسيحية والإسلامية، بكل طموحاتها الرسالية والكونية في شرك التناقضات التي حفزت الحروب الإسلامية البيزنطية، والحروب الصليبية، وحروب الاسترداد الإسبانية.

أما المرحلة الثانية: أي التالية على الحداثة، فقد سادها ذكاء تاريخي خطي تأسس على مرحلة جديدة في العلم الذي هو بدوره أكثر أبنية التاريخ استقراراً واستمراراً لأنه يقوم سواء في تطوره أو في تأثيره على التراكم. ومن هنا فإن التراكم المعرفي لدى أمة يعني بالضرورة رغم تبدل الحكام وتعاقب الإيديولوجيات تراكمًا حضاريًا. ففي هذه اللحظة تحول التاريخ إلى أبنية كبرى اجتماعية سياسية اقتصادية متميزة للتقدم حيناً، وللتخلف أحياناً أخرى حسب المواقف من العلم التي باتت بالضرورة مواقف من التاريخ. ومنذ معاهدة وستفاليا التي أنهت حقبة الحروب الدينية ١٦٤٨م، أصبحت الدولة القومية / الوطنية هي وحدة الفعل الأساسية،

كما أصبح الاستقرار النسبي وليس التغير المستمر والانقلابي هو طبيعة الإرادات الفاعلة في التاريخ.

وفي القرن التاسع عشر تم تجريم فكرة الحرب نفسها، ما لم تكن دفاعية، بمواثيق وعهود دولية، ورغم ذلك اندلعت عشرات الحروب داخل أوروبا وخصوصاً بين فرنسا وألمانيا وإيطاليا. ومع نشوء منظمات دولية مثل عصبة الأمم، ثم الأمم المتحدة، صار ممكناً أن يكون أمن المجتمعات وقداصة الحدود وسيادة في عهدة المجتمع الدولي، ومن ثم انتفت الحاجة إلى الحرب، وانتفى «حق الفتح» الذي صاغ وألهم حركة الجيوش في العديد من الحضارات، في كل عصور التاريخ الكلاسيكي، وحتى القرن التاسع عشر. وبالقِطْع لم تتوقف الحرب، بل تكررت سواء في إطار الاستعمار والعدوان الذي مارسه الغرب الاستعماري ضد المجتمعات الشرقية، والعربية من بينها، أو ضد نفسه وبين دوله المتصارعة على المستعمرات مثلما كان الأمر في الحريين الأوروبيتين الكبيرتين «العالميتين» في النصف الأول من القرن العشرين!. ولكنها لم تعد مشروعة، ولا طبيعية، بل استثنائية، بعدما ظلت، أي الحرب، هي الظاهرة الأكثر جوهرية وتلقائية وتأثيراً في التاريخ.

وفي هذا السياق التاريخي المعقد، تصبح عملية استدعاء مفهوم الجهاد الإسلامي، وحركة الفتوح العربية الإسلامية من قلب العصر الكلاسيكي إلى ذروة العصر الحديث، ومحاکمتها بمعايير معاهدة جنيف «١٩٤٨» لحقوق الإنسان، بدلاً من مقارنتها مثلاً بالحروب الصليبية، ومذابح المسيحيين لمسلمي القدس ويهوديها على السواء، أمراً بالغ الغرابة، وشديد الوضوح في الكشف عن غياب الحس التاريخي، ومراوغة العقل الغربي المتمركز حول ذاته.

ولعل السؤال الجاد الذي يمكن طرحه هنا هو: كيف يتعامل الإسلام، بعد نضوج التاريخ على هذا النحو المشهود الذي أنتج كل المفهومات السابقة، وكرس تجريم الحرب العدوانية، وصاغ قوانين راسخة للعلاقات الدولية. باختصار كيف يمكن النظر إلى مفهوم الجهاد الحضاري الإسلامي في ضوء القانون الدولي المعاصر للحرب، على أساس من الآيات القرآنية وحدها؟. ولعل أجازف هنا بالقول بأن «مفهوم الجهاد العسكري» قد تقادم في الزمن، ولم يعد له ما يبرره في ضوء واقعنا المعاصر، الذي شهد أمرين أساسيين كلاهما بمثابة انقلاب تاريخي:

أولهما هو ما أسلفناه عن نضوج قواعد مستقرة راسخة للعلاقات بين الدول، وتشريعات حاكمة ومقننة لمفهوم السيادة والقومية، بل والحرب ذاتها أصبح لزاماً على كل العالم المعاصر أن يحترمها كأساس للسلم العالمي، وإلا استحال العالم دماً ودماراً.

وثانيهما يتعلق بمدى التقدم التقنى والفضائى والإعلامى، ونمو حريات التعبير والتفكير واستقرارها كمبادئ أساسية فى شتى المجتمعات المتمدينة، إلى درجة جعلت معارضيها على هامش التاريخ. ومن ثم تتيح هذه الحريات جميعاً إمكانية لا محدودة للتبادل الثقافى والمعرفى، والمساهمة عن قرب لمسارات التطور الحضارى بين المجتمعات الإنسانية، ومن ثم صارت عمليات الثقافى ميسورة، وشتى الأديان والفلسفات والمعارف متاحة للجميع، وفى قلبها الإسلام الذى صارت معرفته عند كل الشعوب ممكنة، ولم يعد بحاجة إلى قتال لإيصال رسالته إلى جماعة محاصرة، تقبع فى جغرافية قصية من العالم المعمور، تسيطر عليها فئة حاكمة باغية لا مرد لسلطانها إلا بالقوة مثلاً كان الأمر على عهد الرسالة.

هذان التحولان الانقلابيان قوضا الأساس الموضوعى للمكون العسكرى فى الجهاد الحضارى من ناحية، وفتح باب المكون الثقافى على أشده من ناحية أخرى، أمام المسلمين الذين أصبحوا مطالبين اليوم لأجل نشر الرسالة الإسلامية، واستكمال طريق الحق الشامل الذى خطه محمد ﷺ بامتلاك الكثير من المعرفة بالعالم فى كل المجالات، وتنمية القدرة على التواصل مع الآخرين، والأهم من ذلك القدرة على تجسيد شتى القيم الإسلامية والحضارية التى كرسها محمد ﷺ فى نموذج معاصر للحياة له القدرة على الجذب والإلهام. وفى المقابل تميز أنفسهم عن ذلك الإرهاب العدمى الذى تمارسه القاعدة وأمثالها من تنظيمات العنف، التى تسعى إلى التوارى خلف الجهاد الإسلامى، لدغدغة مشاعر المؤمنين، وتجنيداً للأنصار، وجمعاً للأموال، وقبل ذلك وبعده، تشويهها لمفهوم وتاريخ الجهاد فى معناه الحضارى الشامل الرائق الذى صاغ الحضارة الإسلامية الشامخة، والذى لم يكن ليؤذى الآخرين من غير المعتدين على العقيدة أو الأرض فى عالم الإسلام. وفى مقابل النأى عن هذا العنف العبثى، يكون من واجب الجماعة / الأمة المسلمة حشد كل قوتها المنظمة، بشكل عقلانى، فى إطار غايات سياسية واضحة، وذلك فى وجه كل معتد أو باغ على عقيدتهم وأراضيهم.

ويصوغ مفكر مسلم رؤية إسلامية حديثة للعلاقات الدولية من عدة مقومات تستند إلى حق الدفاع عن النفس، تنفق معه حول أغلبها، وهو ما نوجزه فى العجالة التالية^(٣٩):

أ- من الواجب المفروض على الأمة الإسلامية أن تكون دائماً مسلحة تسليحاً كافياً فى أوقات السلام، وأن تكون على أهبة الاستعداد، وذلك لرد وصد أى عدوان طارئ، وليرتدع من يفكر فى الاعتداء عليها، فيهرب بأسها وعاقبة عدوانه، وذلك عملاً بالآية الستين من سورة الأنفال: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ

وَعَدَّوْكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا نَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾

ب- في حالة تورط دولتين حلفتين في الحرب، فيجب على الدولة الإسلامية الالتزام بنص المعاهدة مع الحليف، فلا تساعد الحليف وإن كان مسلماً، إذا كان ذلك يخل باتفاقيتها مع حليف آخر بينه وبينها اتفاقية سلام، حتى لو كان الطرف الحليف في اتفاقية السلام غير مسلم، وهذا في حد ذاته كان تجديدًا ثوريًا أتى به القرآن في قوانين الحرب، تدل على ذلك الآيات التالية: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَسْقُوا مِنْهُمْ نَفْسًا﴾ [آل عمران: ٢٨]. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

ج- المسلم ملزم بأداء الخدمة العسكرية، وملزم بالدفاع عن نفسه فيقول عز وجل شأنه: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ و ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ آنَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ و ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا﴾ [البقرة: ١٩٠، ١٩٣، ٢١٧]. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ [النساء: ٩٥]. وأيضاً: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنْفُسِهِمْ ظُلُمًا وَإِنْ اللَّهُ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩].

د- إعلان الجهاد، أى مدافعة المعتدين وحرهم حرباً شاملة للدفاع عن الإسلام وحماه، ليس من حق أحد سوى الخليفة نفسه أو أمير المؤمنين. «ونتيجة لتغير الملابس والمسميات، يكون ذلك من حق ولى الأمر أو الحاكم الزمنى».

هـ- لا يجوز أن يتحارب المسلمون مطلقاً، كما نصت الآية الثانية والتسعون من سورة النساء: «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ...». وإذا كان حدوث قتال بين فريقين من المؤمنين أمراً ممكناً واقعياً يكون واجب المسلمين الإصلاح بينهما كقوله تعالى ﴿وَلِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩].

ولا يجوز في الحرب قتل الأطفال وغير القادرين على الاشتراك في الحرب من العجزة وأمثالهم، ولا يجوز الإتلاف الاقتصادي أو إبادة الغلات ونحوها، مما يشكل مصدراً أساسياً للرزق.

ز- يجب قبول السلام إن أبدى العدو رغبة صادقة في ذلك، كما نصت الآية الواحدة والستون من سورة الأنفال على ذلك ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١].

الهوامش

- ١- زاد المعاد، الجزء الثانى، ص ١٣٠. نقلاً عن أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ١٠٧.
- ٢- عباس محمود العقاد، عبقرية محمد، دار الهلال، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٢، ص ٣٣.
- ٣- المرجع السابق، ص ٤٢.
- ٤- فيليب فارج، يوسف كبراج، المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامى العربى والتركى، ترجمة بشير السباعى، طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م، ص ٢٥، ٣٢.
- ٥- و. مونتميرى وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ١٥.
- ٦- محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ١٦٧.
- ٧- د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص ١٧.
- ٨- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٧١، المجلد الأول، الجزء الثانى، ص ٢٣١.
- ٩- المرجع نفسه، ص ٣٢٢.
- ١٠- نفسه، ص ٣٢٦-٣٢٧.
- ١١- د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص ٢٨.
- ١٢- كارين أرمسترونج، معارك فى سبيل الإله، مرجع سابق، ص ٤٢٣-٤٢٤.
- ١٣- المرجع نفسه، ص ٥٠٨.
- ١٤- نفسه، ص ٥٠٨.
- ١٥- نفسه، ص ٥١٣.
- ١٦- شارل جينيير، المسيحية .. نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص ٥٧.
- ١٧- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص ٨٧.
- ١٨- كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص ٢٤٧-٢٤٩.
- ١٩- د. صبرى أبو الخير سليم، تاريخ مصر فى العصر البيزنطى، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٤٠.
- ٢٠- د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص ٣١.
- ٢١- جمال البناء، الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص ١٦٨.

- ٢٢- نورمان كانتور، التاريخ الوسيط: حضارة البداية والنهاية، الجزء الثاني، ترجمة د. قاسم عبده قاسم، دار عين، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٣٤٩.
- ٢٣- المرجع نفسه، ص ٣٦٧.
- ٢٤- نفسه، ص ٣٧٢.
- ٢٥- كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص ٢٤٩.
- ٢٦- علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٢٨٦.
- ٢٧- صامويل هانتنجن، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، تقديم د. صلاح قنصوه، دارسطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م، ص ٣٤١.
- ٢٨- برنارد لويس، الإسلام وأزمة العصر: حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس، مرجع سابق، ص ١٥٥.
- ٢٩- صامويل هانتنجن، صدام الحضارات، مرجع سابق، ص ٣٤١.
- ٣٠- كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص ٤٠.
- ٣١- Patricia crone u. Michael cook, hagarism. The making of Islamic world, cam bridge up 1977. استشهد به: هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص ٣٥.
- ٣٢- John wansbrough, quranic studies. Sources and methods of scriptural Interpre - tation, oxford 1977. استشهد به: هيربرت بوسه، المرجع السابق، ص ٣٥.
- ٣٣- كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص ٤١.
- ٣٤- د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، دار الأهل، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ م، ص ١٤.
- ٣٥- المرجع نفسه، ص ١١.
- ٣٦- نفسه، ص ١٢.
- ٣٧- كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، المرجع نفسه، ص ٥٧-٥٨.
- ٣٨- المرجع نفسه، ص ٤٤.
- ٣٩- د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، ص ٢٣٥-٢٣٧.

obeikan.com

الفصل الثاني

ممكّنات الحوار الحضارى

يبدو العالمان الغربى المسيحى، والعربى الإسلامى من وجوه كثيرة كحضارتين شقيقتين، اعتمد كلٌّ منهما، ولو بنسب مختلفة، على التراث المشترك للوحى والنبوة الإبراهيمية وعلى الفلسفة والعلوم اليونانيتين، وتغذيا على تراث الشرق الأدنى وأساطيره القديمة الضاربة بجذورها فى أعماق التاريخ. ورغم ذلك فقد ظلا يتحاربان فى معظم فترات تاريخهما المشترك، ولا يزالان يبدوان اليوم الحضارتين الأكثر تواجهاً، حتى أنهما حازتا نسبة الترشيح الأكبر من قبل المفكر الأمريكى الراحل صامويل هانتنغتون للعب دور البطولة المطلقة فى مسرحيته / نظريته السوداوية عن «صدام الحضارات» وهنا يكمن تناقض عميق يطرح سؤالاً ويتطلب تفسيراً!!.

وربما كان التفسير الممكن هو أن هاجس الصدام، أو الشعور العميق بالصراع على المصير إنما هو وليد شعور أعمق بالغيرة، وليس التناقض. والغيرة، بالمعنى الحضارى، نتاج لتشابه جوهرى على مستويين أولهما دينى إذ تستند كلتا الحضارتين إلى دين توحيدى كبير، يطرح نفسه على الإنسانية كلها، ويمتلك نزوعات رسالية لهداية أو تبشير العالم، ومن ثم فكلاهما دين إنسانى بحق، رغم الاختلاف الواضح بينهما فى درجة التنزيه. وثانيهما تاريخى لأنهما كمناطق حضارية الطرفان اللذان تبادلا الهيمنة العالمية المطلقة فى أحقاب مختلفة من التاريخ سواء على العالم القديم، عالم البحر المتوسط، أو العالم الحديث الأوسع العابر للمحيطات. وسواء من خلال تشكيلات سياسية لا تزال بعضها حية مثل: البرتغال، وأسبانيا، وهولندا، وفرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة، من جانب، وتركيا وإيران، والعراق، وسوريا ومصر من جانب

آخر. أو عبر احتواء كل حضارة منها على تشكيلات مارست تلك الهيمنة في حقبة تاريخية ما ولكنها تحللت، كالإمبراطورية المقدونية والرومانية المقدسة، ثم الإمبراطورية البيزنطية، من جانب وقرطاجنة وفارس ثم الخلافتين الأموية، والعباسية، والإمبراطوريتين: المغولية والعثمانية من جانب آخر، حتى ولو كانت بعض تلك الهيمنات خصوصاً القديمة، قد تمت تحت مسميات مختلفة، أو عبر أفكار حافزة مختلفة شكلاً عن الفكرتين الأساسيتين الحافزتين للصدام اليوم وهما فكرتا أوثنائيتا شرق - غرب، وإسلام - مسيحية. وهنا وقفنا أساسيتان أولاهما عند جوهر البنية الإقصائية للتفاعل بين العالمين، وثانيتها عند آليات تفكيك تلك البنية، والتوجه نحو حوار حضارى بناءً.

مبحث أول: جوهر البنية الإقصائية فى التفاعل الإسلامى - الغربى

لعل السؤال الأكثر إلحاحًا على الفكر الإنسانى، والأكثر إلهامًا لنا فى هذا العمل وغيره، ينطلق من تلك الصياغة الحدية لشرق مختلف يواجه غربًا مكتملاً، تلك التى تحدث عنها المفكر داوسون والتى نجدها قبل ذلك عند الشاعر كبلنج، وبعد ذلك عند المخطط الاستراتيجى هانتجتون. شرقًا يتصوره البعض «فنانًا»، وغرب يحلو لآخرين أن يعدوه «عالمًا» فى متى يبقى الشرق شرق، والغرب غربًا، يحول دون اللقاء بينهما كل تلك الهواجس أو مشاعر التناقض وليس فقط التباين الذى يمكن قبوله بل وتفهمه. وباختصار سؤالنا هو: إلى متى تبقى المواجهة بين هذا العالم الذى صاغه محمد ﷺ أى الشرق العربى الإسلامى، وذلك العالم الذى بذر نباته الإسكندر الأكبر، وأناها عيسى عليه السلام، أى الغرب الأوروبى الأمريكى المسيحى؟. لسوء الحظ أن ثمة منطقًا ثقافيًا إقصائيًا مزدوج الاتجاه يتحكم راهنًا فى هذه المواجهة على الجانبين؛

أولاً: نظرية المؤامرة .. أزمة الوعى الإسلامى

على الجانب الأول لخط المواجهة أصبح العالم العربى الإسلامى يرى الغرب من منظور «نظرية المؤامرة» ويقرن وقائع الإمبريالية الغربية وجهود التبشير المسيحية، ورعاية الغرب لقيام الدولة الإسرائيلية، بالحملات الصليبية، وهى بلا شك وقائع متناثرة فى عصور متباينة، تنتمى إلى أنماط مختلفة من الذكاء التاريخى، وتحركها من ثم دوافع مختلفة، ولكنها ترتبط معًا باللاشعور الثقافى، أو بالذاكرة النفسية، وهو رباط ليس هينًا أبدًا، بغض النظر عن حظوظه من المعقولة.

فى هذا السياق تعترف كارين أرمسترونج بأن الوعى العربى الإسلامى غير مخطئ فى ذلك مبدئيًا: «فعندما وصل الجنرال اللبى إلى القدس فى عام ١٩١٧ أعلن أن الحملات الصليبية قد اكتملت، وعندما وصل الفرنسيون إلى دمشق اتجه قائدهم إلى ضريح صلاح الدين فى المسجد الكبير وصاح قائلاً: «لقد عدنا يا صلاح الدين!»، كما كانت جهود التبشير المسيحية توازر المستعمرين، وتحاول تقويض الثقافة الإسلامية التقليدية فى البلدان المفتوحة»^(١). وبانتهاء الحرب العالمية الأولى أطلقت بريطانيا وفرنسا وإيطاليا رصاصه الرحمة على الدولة العثمانية، وأقاموا حكمهم المباشر أو غير المباشر على أراضيها الباقية ماعدا مساحة الجمهورية التركية. وبحلول سنة ١٩٢٠ لم يكن هناك سوى أربع دول إسلامية مستقلة على نحو ما عن الحكم

الاستعماري الغربي وهى تركيا والسعودية وإيران وأفغانستان. وطبقاً لأحد التقديرات حدث ما يقرب من ٩٢ حالة استيلاء على أراضٍ إسلامية من قبل حكومات غير إسلامية بين عامى ١٧٥٧ و ١٩١٩ م^(٢). وقد تبدت التكلفة الإنسانية فادحة في الجزائر، مثلاً، حيث حاول الاستعمار الفرنسى «التحضيرى»! أن يتحول إلى استيطان جغرافى، فيما كان الوطنيون الجزائريون ويصرون على التحرر والخلاص القومى، ومن ثم مارس المستعمرون الفرنسيون كل درجات الوحشية لكسر إرادتهم، وشنوا الغارات الانتقامية لتصفية جماعاتهم. ويصور لنا المؤرخ الفرنسى المعاصر م. بود ريكور شعوره بالعار إزاء إحدى هذه الغارات قائلاً: «.. وحتى جنودنا الذين عادوا من الغارة كانوا يشعرون بالخجل... إذ أحرقوا نحو ١٨٠٠٠ شجرة، وقتلوا النساء والأطفال والشيوخ. وكانت النساء أسوأ الجميع خطأً إذ كن يتزين بالأقراط والخلخال والأساور الفضية فأثرن الطمع فيها، ولم تكن لها مفاتيح مثل مفاتيح الأساور الفرنسية بل كانت توضع حول المعاصم والكواحل في الطفولة، فإذا كبرت الفتاة ونمت أعضاؤها لم تتمكن من نزعها، ولم يستطع جنودنا أن يحصلوا عليها إلا بقطع أطراف النساء وتركهن على قيد الحياة وقد تشوهت أجسامهن»^(٣).

وربما يحتاج المستعمرون هنا بأنهم كانوا يأتون بالتقدم والتنوير، ولكن هذا الزعم ليس إلا من بقايا «نزعة التمرکز الأوروبى» التى شكلت تدريجياً منذ القرن الثامن عشر إيديولوجياً متكاملة ادعت عبر توليفات نظرية وتحيزات علمية تبلغ حد التزييف بسمو الغرب عرقياً ودينياً وفكرياً بل بوحدته واستمراريته منذ بداية تاريخه بالمعجزة الفلسفية اليونانية وحتى الآن متمتعاً بالطهر المعرفى والنقاء العرقى، وهى نزعة إقصائية استندت إلى العنف والاحتقار، فى نزوعها إلى نشر ما اعتبرته رسالتها التحضيرية، وإلى فرض هيمنتها العالمية.

هذه النزعة، حسب المفكر العراقى د. عبد الله إبراهيم «تمثل نسقاً ثقافياً تكون تحت شروط تاريخية إلا أنه سرعان ما تعالى على بعده التاريخى فاختزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التى تتجاوز ذلك البعد إلى إنتاج ذات مطلقة النقاء خالية تماماً من الشوائب. وفى الوقت نفسه إنتاج صورة مشوهة للآخر تفتش فى نقائصه أو حتى تخلق هذه النقائص لديه عندما تحاكم تاريخه وظواهره الثقافية، التى نشأت وتطورت فى سياق تاريخه هو وبشرطه هو النابعة من ثقافته الذاتية، بمعاييرها هى الخارجة عليه. هذا النسق هو ما اجتهدت الثقافة الغربية فى بنائه منذ القرن الثامن عشر على الأقل تجاوباً وتطابقاً مع فلسفة التاريخ التى بدأت تفرض تصوراً خاصاً لتاريخ أوروبا والغرب عمومًا يتسم بالاستقلالية والاستمرارية والتطور

ومن ثم بدأت تعيد إنتاج الماضى بكل مكوناته الثقافية والدينية والعرقية ليوافق ذلك التصور بما يجعل الغرب هو الأسمى في ثقافته وانهائه الدينى والعرقى. وهنا تم اصطناع أسطورة الأصل النقى والمعجزة الإغريقية والمسؤولية الدينية الكونية للمسيحية ببعدها الكنسى وليس الأخلاقى فقط. وفلسفة التاريخ هذه، التى جعلت الحتمية الغربية هى سر الكون، أدت إلى ظهور منهج «الوحدة والاستمرارية» الذى يقول بوحدة الفكر الغربى وتماسكه وخصوصيته واطراده ويقول فى الوقت نفسه بفرادته وكونيته بوصفه نموذجًا صالحًا لكل زمان ومكان. وقد اندرجت جهود فيكو وهردر وكوندرسية فى المرحلة الأولى لتشكيل نزعة التمرکز هذه ثم لحقتها جهود هيجل وماركس وكونت ورينان فى المرحلة التالية بإنضاج هذا التصور وبلورته ثم تهيئة الأسباب لقبوله وتعميمه ليكون أحد مسلمات الفكر الغربى الحديث»^(٤).

ولعل أبرز ما حققه منهج الوحدة والاستمرارية فى ثقافة الغرب أنه أصل مقومات الغرب الفكرية والدينية والعرقية وثبتها انطلاقًا من لحظة تاريخية معينة. ولما كان الفكر من الأسس التى رآها هذا المنهج محورية فقد اهتم به وراح ينظم الممارسات العقلية ليجعل منها مركزًا ومنطلقًا لذلك الفكر، وما أن عشر على قضية «المبدأ» فى سياق التأملات الإغريقية حتى عدت هذه القضية ممثلة بشخص طاليس الأيونى اللحظة الأولى والحقيقية لولادة الفلسفة، ورتبت جل الممارسات اللاحقة انتهاء بالفلسفة الغربية الحديثة على أنها نسيج حى متصل يغذى بعضه بعضًا. ومن الطبيعى أن هذا النسيج سيهمل كل المعطيات والوقائع التى لا تناسب معاييرهِ حتى يتحقق له التماسك والاطراد. وهكذا رسخت فكرة خطيرة وهى أن كل فلسفة لا تشغل بالمفاهيم التى أنتجتها الفلسفة الإغريقية ومن ثم الغربية لابد وأن تستبعد من ميدان الفلسفة الحقبة وبذلك فرضت ولادة قيصرية للفلسفة باعتبار أن أبها طاليس وموطنها الأول هو الجزر اليونانية؛ قطعًا لصلتها بالفكر الشرقى الذى كان يمور فى العالم القديم وخاصة فى مصر وبابل وفارس واعتبرت المعجزة اليونانية أروع أحداث التاريخ»^(٥).

وفىما يخص العرق، تم استثمار «نظرية الكيف» الأرسطية وتوسيعها من جانب، واختزالها من جانب آخر بما يجعلها تدعم الفكرة القائلة بتفوق العرق الغربى، وجرت دراسات هائلة وظهرت نظريات كثيرة تبرر تفوقه على الأعراق الأخرى، مثل دراسات ستيفن جاى غولد، ونانسى ستيان لقوة الأفكار العرقية، حيث يُظهر كلاهما أنه لم يكن ثمة من صوت منشق مهم رافض لنظرية دونية السود، وتراتيبات الأعراق المتقدمة والمتخلفة، بل كان الأوروبيون يملكون ما اعتبروه دليلًا مباشرًا على أنواع بشرية منحلة. ومع تنامى القوة الأوروبية بشكل

لا يتناسب تمامًا مع قوة الفضاء الأوروبي، كانت تنمو الخطائط الفكرية التي تضمن للعرق الأبيض سلطته التي لم يكن ثمة ما يتحداها^(٧).

ويرى أوزوالد أشبنجلر في كتابه «أفول الغرب» قطيعة بين الإغريق والآراميين منذ أقدم العصور ويؤكد على المكانة المميزة للدين في حياة الحضارات إذ يقول «إن الكائن الواعي والدين واللغة عناصر هي من الترابط الداخلى بحيث أدت بشكل حتمى إلى الفصل التام بين مجال لغوى يونانى يخضع لثبات شكلى، ومجال آرامى ينتمى الى المجال العربى الصرف منذ عام سبعين قبل الميلاد^(٨). كما يؤكد موريس أولندر وهو اختصاصى فى علم الأديان على أن اللغات تتطابق والبنى الذهنية والأعراق: «العرق، أى التصنيفات حسب الملايح الجسدية التى وضعها علماء الأثنروبولوجيا أو «العرق اللغوى» كما وصفه رينان، لا يمكن فى أى حال من الأحوال الدخول فيه أو الخروج منه، فلغتنا تحددنا، إذًا، كما يحددنا ديننا ولون بشرتنا»^(٩).

ومع نشوء علم الأعراق الوصفى كما يسميه ستوكنغ وكما يتجلى أيضًا فى اللسانيات، والنظرية العرقية، والتصنيف التاريخى، ثمة ترميز وتقنين للفوارق، وثمة خطوط نشوئية مختلفة بدءًا من الأعراق البدائية فالخاضعة وصولًا إلى الشعوب المتفوقة أو المتحضرة. ويحتل جوبينو، ومين، ورينان، وهبولدت هنا مكانة مركزية فى صياغة الترميزات الشائعة الاستخدام من مثل: البدائى، والمتوحش، والمنحل، الطبيعى، غير الطبيعى^(١٠). وهكذا أصبح فى إمكان الوطن الآرى، بعد أن تمت إعادة اكتشافه، أن يلعب دور الجد الجديد للبشرية الغربية الباحثة عن شرعيتها. واستطاعت الأبحاث الهندو أوربية فى واحدة من المهام العديدة الموكولة إليها فى تاريخ العلوم الإنسانية أن تقدم أجوبة مستجدة عن مجموعة التساؤلات التى باتت ملحة فى القرن التاسع عشر وهى مسائل تلامس قضية النسب ورسالة الغرب الذى يعيش أزمة هوية قومية وسياسية ودينية. من ثم فإن الخرافة القائلة بشأن أصل هندو أوروبى للغرب أو «هندو جرمانى» كما يصفه بعض المؤرخين هى التى أعطت الغرب ديناميكيته وتفوقه على الشرق السامى فى هرمية الحضارة. «صحيح أن الشرق السامى ابتدع، بفضل اليهودية، الدين التوحيدى لكنه بقى منذ ذلك الحين مراوفاً فى مكانه، بينما منحت أسطورة الانتهاء إلى العرق الآرى أوروبا الديناميكية والإبداع اللذين أتاحا الانطلاقة المزدهرة للمسيحية الغربية التى شيدت فوقها كل الفلسفات الكبرى المعاصرة»^(١١).

وفى هذا السياق لم يعد ثمة اختلاف على التمييز الوجودى بين الغرب وبقية العالم، فالحدود الجغرافية والثقافية الفاصلة بين الغرب وهوامشه غير الغربية تبلغ من حدة الإحساس

بها وتصورها في ثقافة الغرب درجة أننا يمكن أن نعتبر هذه الحدود مطلقة. ويرافق سيادة هذا التمييز ما يسميه يوهانسن فايان «نكران التعاصر» في الزمن وانقطاع جذرى على صعيد الفضاء الإنسانى. وهكذا يكون المشرق وإفريقيا والهند وأستراليا أماكن تسيطر عليها أوروبا مع أن أجناساً أخرى تسكنها^(١١).

وفضلاً عن ذلك يقوم منهج «الوحدة والاستمرارية» بعملية تغريب ضخمة للمسيحية بما يجعلها حسب إرادة الكنيسة ديانة كونية شاملة بحيث لا يستطيع الباحث عن سبب لتفوق أوروبا الإفلات من تفسيرين شائعين لا يتسربان إلينا مباشرة من فلسفة التنوير بل من تفرعاتها اللاحقة ؛

الأول: ينسب العقلانية الغربية حصراً إلى «المعجزة الإغريقية» التى ورثتها أوروبا في عصر النهضة بعد قرون من الظلام. هذه الأسطورة جذابة ولكنها تعزل بشكل مصطنع المعجزة الإغريقية عن الهيلينية، وهى الثقافة العظيمة الجامعة المستقاة أساساً من الشرق كما من الغرب المقدونى الصغير جداً، وورثتها الحقيقية بيزنطة التى اختفت عام ١٤٥٣م عندما استولى الأتراك على القسطنطينية، فهل بيزنطة إمبراطورية آسيوية ومشرقية نموذجية أم أنها وريثة حضارات متباينة من ضمنها طبعاً الحضارتان اليونانية والرومانية وماذا كانت حال اليونان القديمة لولا العلاقات المتينة التى أقامتها مع الحضارة الفرعونية والحضارات الكبرى فى آسيا الصغرى وحضارات الفرس والميديين وممالك ما بين النهرين؟ إن الإسهام الذى قدمته كل هذه الشعوب والحضارات هو الذى قاد الثقافة الهيلينية الكبيرة وأمن هيمنتها على الشرق، حتى الفتوحات العربية، إلى جانب السريانية التى هى نفسها وريثة الحضارات البابلية والكلدانية والآرامية والآشورية، دون أن ننسى أن الحضارة الإسلامية هى التى حافظت على هذا التراث ونقلته إلى أوروبا مفسحة لها المجال بأن تبنى، انطلاقاً منه، نهضتها الفكرية^(١٢).

أما الثانى: فقوامه مسلمة أساسية مفادها أن العقلانية آرية مما يفسر فى آن معاً «المعجزة الإغريقية» و«العبرية المسيحية»، أما التخلف فسامى المنشأ ومردّه إلى أديانه والإسلام فى صدارتها على النحو الذى ذهب إليه رينان. وكذلك هيجل الذى بقى فى عقيدة الغربيين صنماً لا يمس، باستثناء كارل بوبر الذى لم يتردد فى وصفه بأنه مجرد «مروج كذاب» متهماً إياه بسوء استعمال الفكر والعقل.

ولم يتوقف تمرکز الغرب حول نفسه عبر رحلة طويلة من الفرضيات المتحيزة عند حدود

إنتاج صورة نقية لذاته، بل تجاوزها إلى حدود تركيب صورة مشوهة للآخر، فالعالم خارج نطاق أوروبا نُظر إليه بوصفه سدياً غامضاً، وبدائياً وخاضعاً لعلاقات اجتماعية تحتاج إلى تهشيم قبل أن يتم نشر الفضيلة والأخلاق والعقل فيه، ويقوم خطاب «هيجل» كدليل على هذه الرؤية المشوهة للآخر، فهو، أى هيجل، يرى: «أن الأفريقيين والآسيويين أشد التصاقاً بالدونية التي تميزهم في كل شيء عن الغربيين، أما السكان الأمريكيون الجنوبيون فقد اعتبر هشاشة التكوين الطبيعي لبلادهم كافية للترفع عن الحديث عنهم»^(١٣). وعلى هذا النحو جرى تثبيت نظرة دونية للآخر سرعان ما أصبحت فلسفة لها بعد اجتماعى وسلوكى أدت إلى انقسام في الفكر الإنسانى، فثمة عرق منح التفوق والرفعة والسمو واحتكر الحقيقة بكل أبعادها وثمرته عرق آخر اختزل إلى الحضيض والدونية التي تجعله يعيش دائماً إحساساً بالمديونية الأخلاقية والثقافية والدينية للآخر، وهو ما أفضى إلى مزيد من اليأس والخذلان وإفراغ الأنساق الثقافية من مضامينها والإجهاز عليها وغزوها بمضامين أنتجت ظروف تاريخية مختلفة وهى لذلك لا تحقق نهضة هذا الآخر ولا تقدمه وإن كانت تزيد من تغريبه واغترابه.

وهنا وجد العرب والمسلمون تاريخهم محكوماً بمجموعة من المفاهيم، والصور والأفكار النمطية السلبية، التي يبدو بعضها خطأ تماماً، إذ يرجع إلى عملية كذب تاريخى بائنة، على منوال المقولات السلبية التي تنتمى إلى وعى أسطورى عن نبوة الرسول الكريم محمد ﷺ أو الحقيقة التاريخية للإسلام. ويبدو بعضها الآخر مشوهاً بفعل آليات الاختزال والتنميط، واللتين ترجعان إلى غياب الحس النقدي التاريخي، أو غطرسة الوعي المتمركز، كما هو الحال إزاء مفهوم الجهاد الإسلامى، الذى يُحمّله الوعي الأوروبى بالعديد من الاتهامات الإشكالية.

ولقد لعبت الولايات المتحدة دوراً ضاعطاً في الاتجاه نفسه بعد أن تنامى دورها العالمى من نزعة تطهيرية في القرن السابع عشر أسست للدولة في القرن الثامن عشر إلى هيمنة على القارة الأمريكية في الشمال تحت دعاوى المصير المين أو القدر الواضح، وفي الجنوب عبر مبدأ مونرو في القرن التاسع عشر، ثم الصعود إلى العالمية مع بداية القرن العشرين بإلهام من المثالية الويلسونية، وإلى موقع القطب العالمى منتصف القرن نفسه. ومنذ ستة عقود لم تتوقف المحاولات الأمريكية المستمرة للتحكم في مصائر الشرق العربى الإسلامى، حيث توالى عمليات تفكيكه، وإعادة بنائه في سياقات وقوالب شتى. فبدلاً من كونه الشرق الأدنى أو مجرد طريق الإمبراطورية البريطانية نحو الهند، أصبح هو «الشرق الأوسط» ذا الموقع المركزى في استراتيجية الاحتواء الأمريكية ضد الاتحاد السوفيتى في زمن الحرب الباردة.

وإزاء الهجمة الصهيونية على العالم العربى، والاحتلال الإسرائيلى الاستيطانى لفلسطين، واشتعال الصراع العربى الإسرائيلى مترامناً مع بدايات الحرب الباردة، ونمو التحالف الأمريكى الإسرائيلى، كان لابد من أن تتأزم علاقة الولايات المتحدة بالجماعة العربية. وقد عمق من حالة التأزم تلك المنحى البراجماتى للعقل السياسى الأمريكى والذى يحول دون إدراك ما تعنيه تماماً أو بشكل كاف فكرة «الكرامة القومية» لدى الأمم والشعوب، لأنه عقل ذرائعى نشأ ونما فى إطار البحث عن فكرة «السعادة» فى أرض «الفرص الكبرى» ومن ثم فهو يقيس كل المواقف بذهنية ما تمثله من ربح «مادى» تحقيقاً للوفرة والتفوق.

ويتجذر هذا الإدراك السياسى البراجماتى فى طبيعة الرؤية الثقافية الأمريكية والتى تعكس رؤية «اختزالية» للتاريخ تبدى نوعاً من التشكك فيه ودرجة عالية من اللامبالاة به. ذلك أن الولايات المتحدة تكوين حديث العهد يفتقد للتقاليد البعيدة ولديه فى الماضى القريب والواقع الراهن والمستقبل المنظور حيوية دافقة تدفعه إلى تصور التاريخ باعتباره مجالاً لمراكمة أحقاد وضغائن الماضى بل وعقده النفسية أحياناً، وليس باعتباره مجالاً لتفاعل أدوار وإرادات وتراكم رؤى وخبرات وموروثات خاصة بالأمم والثقافات التى تعيش هذا التاريخ. ومن ثم يسلك العقل السياسى الأمريكى حسب تصور أن كل شىء يقبل التفاوض، وأن عقد الصفقات أمر ممكن دوماً وحيال كل الموضوعات؛ فالعقل الأمريكى الذى تشكل ضد وخروجاً على ما اعتبره «العقد الدينية والقومية لأوروبا» يرى فى مثل هذه الأمور «عقداً نفسية» لابد من القفز عليها، وهو ما يحكم منطق تفاعله مع المحيط العالمى، فمادامت تجربته قد تأسست على هذا النحو، فلا بد أن يستجيب الآخرون لفهمه، ويتشكلون حسب تصوره.

وفىما يتعلق بالعالم العربى مثلت النزعة الاختزالية هذه المنطلق الأساسى للخطاب شرق الأوسطى فى شتى تجلياته من الجديد إلى الكبير أعقاب نجاحها فى هزيمة العراق عام ١٩٩١ م. فهى نزعة تؤمن بأن الانتصارات العسكرية قادرة على إنتاج تواريخ جديدة وصياغة أبنية متميزة عن أبنية الماضى، حيث يمكن إسقاط جديد العالم التارىخى «تحويلات ما بعد الحرب الباردة» على واقع العرب السياسى «التسوية السلمية للصراع العربى الإسرائيلى واحتلال العراق»، إذ ترى هذه القراءة وتستبطن أن العالم العربى قد انهزم بالضرورة أمام إسرائيل عندما انهزم الاتحاد السوفيتى أمام الولايات المتحدة، بل وتكرست هزيمته عسكرياً فى حرب تحرير الكويت «عاصفة الصحراء» التى أخلت خللاً جسيماً بالتوازن الإقليمى وأتاحت لإسرائيل القطبية المنفردة إقليمياً فى مواجهة ما تتصوره تمزقاً استراتيجياً عربياً.

وتبعاً لذلك تؤكد هذه القراءة على أن عقيدة القومية العربية قد انهزمت أمام العقيدة الصهيونية، كما هُزمت الإيديولوجيا الشيوعية أمام الرأسمالية. وكما تدعى نمط الحياة السوفيتي/ الاشتراكي بكل مقوماته أمام النمط الأمريكي/ الفردي، يجب على العالم العربي أن يسلم قيادة للصهيونية. وكما تم تفكيك الكتلة الاشتراكية حول روسيا ليتبدى انكشافها أمام الغرب، لابد من تفكيك الكتلة العربية حول مصر ليتأكد انكشافها أمام إسرائيل. وهنا لا تعدو القومية العربية بكل عمقها التاريخي، وموروثها الثقافي صانع الحضارة الإسلامية الواسعة والممتدة والمتجذرة في ريع البشرية، كونها مجرد إيديولوجيا سياسية قابلة للهزيمة والتلاشي.

وبرغم أن حرب عاصفة الصحراء التي تزعمتها الولايات المتحدة، وشارك فيها تحالف دولي، لم تكن لتنجح على هذا النحو إلا بدعم لوجيستي من الدول العربية، ومعنوى من التيار الفكرى العربى الأكثر عقلانية وانفتاحاً وحرصاً على الانتصار للشرعية القانونية العربية والدولية معاً، فقد تصرف العقل الأمريكى وكأن العرب جميعاً مهزومون. وبينما كانت الشعوب العربية، وعلى رأسها شعوب الدول المشاركة في التحالف: مصر وسوريا والسعودية، تتجرع مرارة العلقم وهى تشاهد على الفضائيات عملية تدمير العراق، وكان الجميع يعززون أنفسهم بأن في ذلك تحريراً للكويت، ويتبادلون الأمنيات بأن لا يطول عمر الحرب حتى ينتهى أحد أكثر المشاهد كآبة في تاريخ العرب المعاصرين، فإن الولايات المتحدة لم تكن تصغى إلى تلك المشاعر العميقة، ولم تشعر من ثم بعمق الألم في الوجدان العربى، ولذا فقد استمرت في تغذية المشهد الكئيب للحرب بالزمن الأكثر كآبة للحصار والتجويع وقتل الأطفال.

وهنا لم يعد غريباً أن تنمو «ثقافة الغضب» لدى الوعى العربى الإسلامى العام إزاء الغرب، وإن صارت هذه الثقافة أكثر جذرية لدى التيار الانقلابي إذ تجاوزت الغضب إلى مزيج من «الخوف والكرهية»، وأطلقت موجة احتجاج ديني في مصر ودول المغرب العربى لأكثر من خمس سنوات، وربما كانت الهاجس الأكبر الذى أسس لتنظيم القاعدة منتصف التسعينيات بزعامة أسامة بن لادن، قبل أن يندمج معه تنظيم الجهاد المصرى بقيادة أيمن الظواهري عام ١٩٩٨، ثم مجلس شورى الجماعة الإسلامية، وجمعية العلماء، وكذلك حركة الأنصار في باكستان، وتنظيم الجهاد في بنجلاديش لتشكيل «الجهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين»، التى مثلت تطوراً جذرياً في فكر الحركات الإسلامية من قتال العدو القريب «نظم الحكم العربية» إلى قتال العدو البعيد أو الأصلى وهو الغرب أو الولايات المتحدة باعتبارها «الطاغوت الأكبر»، وذلك استناداً إلى رؤى فرعية ثلاث «وجودية، وتاريخية،

سياسية» تصنع ما يسمى بـ «الرؤية الثقافية الجذرية» للإسلام الاحتجاجي أو «الانقلابي» تبدو العلاقة فيما بينها علاقة صورية كاملة على حد قول المناطقة، بمعنى أن كل واحدة منها تصلح كمقدمة تتولد عنها الآخران، كما تصلح هي نفسها كنتيجة لهاتين الآخرين أو إحداهما. أى أن علاقة تكامل تجمع بينها فتبدو كل منها كسبب ونتيجة في الوقت نفسه، وإن حكمها ترتيب منطقي من الوجودي، إلى التاريخي، إلى السياسي.

فعلى مستوى الرؤية الوجودية ينهض الإسلام «الاحتجاجي» على رؤية تقليدية تأخذ موقفًا معاديًا للحدثة كما أنتجها العقل الأوروبي وأعاد من خلالها اكتشاف نفسه في التاريخ، يمكن تسميته بالموقف «النقضي» لا «النقدي» إذ تدعو هذه الرؤية، ليس فقط إلى تعديل شروط التفاعل مع الحدثة بما يكفى لنزع تناقضاتها تحقيقًا للمصالحة بين العقل وبين الإيمان، كما يدعو التيار التوفيقى / النقدي في الثقافة العربية الإسلامية، ولكن إلى تأسيس نظام حياة شامل بديل لهذه الحدثة التى تتأسس على قاعدة الذات «المطلقة والمركزة» في الوجود، والتى أخذت تُشرع لنفسها، وتسيطر على مصيرها، حتى تصورت أو سلكت وكأنها مركز الكون أو أصل الوجود. بل إنها ذهبت في أقصى درجات جهوحها إلى محاولة إنزال الله من عليائه وهو ما لا يمكن قبوله منها، ولا يستحق إلا الرفض والعداء المطلق.

هذا التيار برؤيته التقليدية للوجود إما أنه لا يعترف بالعلم الحديث حيث النصوص الدينية هى الأقدر على التفسير الصادق للوجود كله، أو أنه يحاول التأسيس لهذا العلم في قلب هذه النصوص الدينية تحقيقًا لإسلامية المعرفة. ومن ثم فهو يقوم على فهم مختل لعلاقة الطبيعة بالوجود الشامل، فهو يقلص من فضاء التحرر الذى هو العالم الواقعي المحسوس الذى يفترض أن تقوم المعرفة سواء الطبيعية التجريبية أو الاجتماعية السلوكية بفحصه ودراسته في إطار الرؤية الحديثة للوجود، إلى حدود دنيا تكاد تنعدم عند أكثر طوائفه انغلاقا، بينما يوسع كثيرًا في فضاء اللا محدود «الميتافيزيقى» غير القابل للتحقق إلا من خلال إشارات صوفية أو نصوص دينية حتى يكاد يستوعب الحقيقة الكونية كلها حيث يتقلص كثيرًا دور العلم في فهم وتحليل هذه الحقيقة لصالح الدين وذلك على العكس من الرؤية الحداثية المتطرفة / الوضعية التى تكاد تمنح العلم وحده كل هذا الفضاء وتحرم الدين منه، وبالاختلاف مع التيار التوفيقى / النقدي الذى يصوغ بينها توازنًا يحفظ لكل منهما فضاءه الخاص.

هذه الموقف السلبي من العقل / العلم يرجع في اعتقادنا إلى غياب مفهوم «السببية» لدى هذا التيار الذى يقع أسيرًا لبنية الثقافة الإسلامية التى تمت صياغتها في عصر التقليد والاتباع

بعد القرن الثانى عشر الميلادى، وشهدت خفوت روح التجديد والاجتهاد، إذ تظل المقومات الأساسية لهذه البنية الموروثة هى المهمة لهذا التيار حتى الآن حيث تغيب السببية العلمية، وتتفنى العلاقة الديناميكية والمباشرة بين العلة والمعلول على صعيد الظواهر الطبيعية والإنسانية فى آن، فلا تصبح الأسباب الكامنة فى هذه الظواهر نفسها هى المحرك الأسمى لتفاعلاتها. ومن ثم فإن محاولة اكتشاف منطق هذه التفاعلات وصياغته على نحو مجرد موضوعى وعقلانى عبر فحص هذه الظواهر نفسها من داخلها تأسيساً لعمومية وتجريبية القانون العلمى تكون إما غير ممكنة أو غير مجدية، ومن ثم يفتح الباب على رؤى ميتافيزيقية أو سحرية تخضع هذه التفاعلات وتنسبها إلى إرادة خارجية عنها وقوى خارقة للعادة وللطبيعة على السواء، ويصبح الغرب هو «الجان» أو «العفريت» السياسى.

وعلى مستوى الرؤية التاريخية يؤسس الإسلام الاحتجاجى رؤية أصولية تنحاز عميقاً إلى مكوناته الأولى وقوابله القديمة التى تصوغ جوهر «أصالتنا» حيث تلبس لديه النزعة الإيمانية بأشكال ممارستها وقوابله القديمة المستندة إلى الإدراك «البدائى» للدين، إذ تكتسب هذه الأشكال قدسية مضموناتها وغاياتها الإيمانية الأمر الذى يسلب هذه الذات «الأصولية» كل إمكانات حداثتها ويرهنها بجميع القوالب والأشكال التقليدية حتى لو بدت هذه القوالب متناقضة مع قيم حيوية، وأبنية جديدة فاعلة فى العالم المعاصر.

ومن ثم يدرك هذا التيار مغزى التاريخ ويتصور كيفية التأثير فيه من خلال آليات تختلف كثيراً عن تلك الآليات التى صارت متواترة فى العقل الحديث، ويؤسس منطق التاريخ على افتراضات من قبيل أن الإيمان الصحيح / إيمان الأوائل يظل هو آلية الفعل الأساسية المؤثرة فى صناعة التاريخ كما كان على زمن الرسالة، بما يبثه فى الفرد المسلم من روح التضحية والنضال وصولاً إلى نموذج المجاهد الشهيد بغض النظر عن الوسائل التى يحوزها أو يمارس بها جهاده، والتى تحتل آنذاك مرتبة تالية فى الأهمية مادامت توفرت الرغبة العميقة واللامحدودة فى بذل النفس، عبوراً إلى العالم الآخر «الحقيقى» الذى يخلو من الشر والزيف إلى درجة يتوق إليها المسلم الصالح فلا يخشى الاستشهاد، بل يطلبه حيث تقول إحدى الأدبيات الرائقة لهذا التيار مفاخرة: «نحن طلاب موت».

وفى هذا السياق يتم تحريف الفهم الإسلامى الرائق لمعنى الجهاد، ودفعه باتجاه عدمى تحتل معه العلاقة الدقيقة المتوازنة بين طرفى الثنائية الوجودية «عالم الشهادة وعالم الغيب» ويتحول عالم الشهادة الدنيوى / الواقعى فى إطاره إلى مجرد لحظة عرضية بلا قيمة أو معنى فى ذاتها، ولا

دور لها سوى دور القنطرة وصولاً إلى عالم الغيب فيما يتصور أنه بلوغ آمن أو بالأدق «البلوغ الوحيد الآمن» الذى من أجله يتم إهدار الوجود، وإشعال العالم بحرائق لا تنتهى، إذ ينزع ربيب هذا التيار الاحتجاجى إلى تفضيل الموت «الشهادة» من دون تردد أو تعقل، وليس الرضا به إيثاراً لله عند الضرورة القصوى. وهكذا يتحول مفهوم الجهاد عن مثاليته القصوى حيث شموله وروحانيته ونزوعه الأساسى إلى رد النفس عن ضعفها وشهواتها، وقاتل طواغيت البشر فقط تحريراً لإرادة الإنسان من الظلم والاغتراب، إلى عدمية قصوى ورغبة عميقة فى الانتحار تتجسد فى الإرهاب الذى يروع النفس الإنسانية ويهدر وجودها من دون ذنب جنت، وأحياناً من دون دافع إنسانى معقول أو هدف أخلاقى معتبر.

وأما على مستوى الرؤية السياسية فيؤسس التيار الاحتجاجى موقفاً حديثاً من الوجود الغربى باعتباره مصدر تهديد حتمى. بل ويمعن التيار الإحتجاجى أحياناً، ولدى أكثر تجلياته تطرفاً، فى تجاوز كل الخبرات «التاريخية الإيجابية» إلى صياغة تناقض «مبدئى / وجودى» مع الغرب الذى يلتبس لديه بصورة الشيطان التى أنتجت الميخلة الدينية للشعر المطلق المحيط بقصة الخلق والوجود البشريين، ذلك الشيطان الذى يقضى التاريخ كله باذلاً الجهد كله فى محاولة إغواء الإنسان وجره إلى حافة الهاوية. ما يعنى أن الثنائية الضدية بين الإسلام والغرب جذرية ولا تقل فى عمقها عن ضدية الشيطان للموقف الإنسانى، فهى أولية بدأت مع بدء الخليقة، وقبل أن يبدأ التاريخ، وهى مستمرة فى الواقع حاكمة له، وهى نهائية عابرة للزمن. وربما تغذى هذا التيار على واقع التحيز الغربى ضد المصالح العربية أو القضايا الإسلامية فى الكثير من الأحيان، غير أنه تحيز يمكن نسبته إلى دوافع استراتيجية تنبع من حركة الصراع الدولى عبر التاريخ، ويحكمه منطق القوة والضعف بالأساس، وليس المسيحية والإسلام بالضرورة. ذلك أن العالم العربى الاسلامى الذى شهد ذروة تألقه فى العصر الوسيط وفى ظل مقومات الذكاء الدائرى، قد واصل دورة تراجع مع نمو الروح الحديثة، إذ تأخر فى اكتساب المنطق الجديد أو مقومات الذكاء الخطى. ثم شعر بذروة ضعفه مع تألق الحداثة الأوروبية منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن حيث اتسم التقدم الأوروبى بالاستمرارية، والتخلف العربى بالاستمرارية ذاتها ولم تحدث تحولات تذكر، ناهيك عن التحولات الانقلاية، فى بنية القوة العالمية منذ ثلاثة قرون على الأقل اللهم إلا داخل تجاويف الغرب نفسه.

ولأن من طبيعة الأشياء وسنن الكون أن الأقوى فى التاريخ هو الأقدر على صياغة الواقع بقواعده الآمرة وقوانينه المنظمة، فقد اطلع الغرب عبر بؤره القائدة بمهمة وضع هذه القواعد على نحو مستمر ومتعاقب فى حقبة تاريخية أصبح العالم فيها أكثر اتصالاً وتواصلاً على نحو

يسمح لهذه القواعد بأن تُرى وتُعاش. ومن ثم وجد العرب أنفسهم، في الحقبة المعاصرة، محكومين بقواعد غريبة عليهم مثل «الانتداب والوصاية والحماية على رأسها» ومؤسسات على منوال «عصبة الأمم، الأمم المتحدة» واستراتيجيات من قبيل «الحرب الباردة وتوازنات الرعب النووي، والنظام العالمى الجديد، والعولمة» وغيرها من القواعد والتقاليد والمؤسسات التى لم يشاركوا أبدًا فى صنعها وأحيانًا لم يعلموا بها، حيث تحملت الجغرافيا العربية فى القرنين الأخيرين بالذات، أعباء غياب أهلها، وركود تاريخها احتلالًا وتمزقًا أمام الغرب وإسرائيل.

ومن هنا أخذت «ثقافة الغضب» تنمو لدى الوعى العربى العام ضد التحيز الغربى، ولكنها تحولت إلى ثقافة «خوف وكرهية» وباتت «عقدة حضارية» كاملة لدى التيار الاحتجاجى، صار الغرب معها قوة خارقة أو مفارقة، غيبية أو فوقية، لديها دائمًا القدرة على التحكم فى الواقع العربى الإسلامى ولو عن بعد. وهنا لم يعد خطاب المؤامرة مجرد «خيال» أو حتى «نظرية» بل تحول إلى «نموذج تفسيرى كامل» للعالم السياسى استنادًا إلى المشروعية التى توفرها التحيزات الغربية السافرة ضد القضايا العربية على الساحة الدولية.

ثانيًا: نظرية صدام الحضارات .. نرجسية الوعى الغربى

على الجانب الآخر صار الغرب الأمريكى الأوروبى يرى العالم العربى الإسلامى من منظور نظرية «صدام الحضارات» التى تفترض سعيًا حثيثًا لدى المسلمين «جميعًا» أيًا كانت انتماءاتهم الوطنية، ومواقعهم الجغرافية، نحو الارتطام بالغرب لا لشيء إلا لكونهم مسلمين، ولكون الغرب «مسيحيًا»، بعد أن صارت الثقافات أو الهويات الثقافية والحضارية هى التى تشكل، بديلًا للقومية والإيديولوجيا والمصالح السياسية والاقتصادية، أنماط التماسك والتفسخ والصراع فى عالم ما بعد الحرب الباردة.

وحسب هذه الرؤية السوداوية التى نظَّر لها هانتنغتون بداية التسعينيات الماضية، فإن أسباب هذا الصراع لا تكمن فقط فى ظاهرة انتقالية مثل العاطفة المسيحية فى القرن الثانى عشر أو الأصولية الإسلامية فى القرن العشرين، بل تتدفق من طبيعة الديانتين والحضارتين المؤسستين عليهما، كنتيجة لعمق الخلاف، وحدة التشابه فى آن. أما الاختلاف لدى هانتنغتون فيرجع إلى أسلوب الحياة «إذ بيننا يفهم المسلمون الإسلام كأسلوب حياة متجاوز يربط بين الدين والسياسة، فإن المفهوم المسيحى الغربى يفصل بين مملكة الرب ومملكة قيصر». وأما التشابه فمرجعه إلى أن «كلاهما دين توحيد ويختلف عن الديانات التى تقول بتعدد الآلهة، ولا

يستطيع أن يستوعب آلهة آخرين بسهولة. وكلاهما ينظر إلى العالم نظرة ثنائية: «نحن» و«هم»، وكلاهما يدعى أنه العقيدة الصحيحة الوحيدة التي يجب أن يتبعها الجميع، فكلاهما دين تبشيري يعتقد أن متبعيه عليهم التزام بهداية غير المؤمنين وتحويلهم إلى ذلك الإيمان الصحيح^(١٤).

ويذهب هانتنجتون في أقسام الكتاب / النظرية الخمسة إلى محاولة تبرير هذا الافتراض الأساسي^(١٥):

ففى القسم الأول: يبرر أن: لأول مرة فى التاريخ نجد أن الثقافة الكونية متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات والتحديث مختلف بدرجة بينة عن التغريب ولا ينتج حضارة كونية بأى معنى، ولا يؤدى إلى تغريب المجتمعات غير الغربية!

وفى القسم الثانى يبرر أن: ميزان القوى بين الحضارات يتغير: الغرب يتدهور فى تأثيره النسبى، والحضارات الآسيوية تبسط قوتها الاقتصادية والعسكرية والسياسية، والإسلام ينفجر سكانياً مع ما ينتج عن ذلك من عدم استقرار بالنسبة للدول الإسلامية وجيرانها والحضارات غير الغربية عموماً تعيد تأكيد ثقافتها الخاصة.

وفى القسم الثالث يبرر أن: نظاماً عالمياً قائماً على الحضارة يخرج إلى حيز الوجود حيث المجتمعات التى تشترك فى علاقات قربة ثقافية تتعاون معاً والجهود المبذولة لتحويل المجتمعات من حضارة إلى أخرى فاشلة، والدول تتجمع حول دولة المركز أو دولة القيادة فى حضارتها.

وفى القسم الرابع يبرر أن: مزاعم الغرب فى «العالمية» تضعه بشكل متزايد فى صراع مع الحضارات الأخرى وأخطرها «الإسلام والصين» وعلى المستوى المحلى فإن حروب التقسيم الحضارى وبخاصة بين المسلمين وغير المسلمين ينتج عنها «تجمع الدول المتقاربة» وخطر التصعيد على نطاق أوسع وبالتالي يتطلب جهوداً من دول المركز لإيقاف تلك الحروب.

وأما فى القسم الخامس فيبرر: أن بقاء الغرب يتوقف على الأمريكين بتأكيدهم على الهوية الغربية!. وعلى الغربيين عندما يقبلون حضارتهم كحضارة فريدة وليست عامة ويتحدون من أجل تجديدها والمحافظة عليها ضد التحديات القادمة من المجتمعات غير الغربية حيث تجنب حرب حضارات كونية يتوقف على قبول قادة العالم بالشخصية متعددة الحضارات للسياسة الدولية وتعاونهم للمحافظة عليها.

ولعل القراءة المتأنية لهذه التبريرات الخمسة تكشف عن هاجسين أساسيين لنظرية صدام الحضارات:

أولهما هو الشعور العميق بالخوف على التفوق الغربى الذى راكمته قرون الحداثة والرغبة العارمة فى تكريس هذا التفوق والحذر إزاء كل ما يهدده والاندفاع من ثم إلى التحذير منه، إذ يمكن الادعاء بأن صيحة صدام الحضارات ليست بعيدة عن صيحات التشاؤم التى أطلقها بعض فلاسفة الغرب المحدثين من احتمالات الاضمحلال والأفول والسقوط وجميعها تستبطن فكرة «النهاية»، نهاية التفوق طبعاً وليس نهاية الوجود، وإن بدت عليها، بقدر غير مسبوق فى هذه الأفكار جميعاً، ملامح الدعائية والنفعية ربما لأنها ناشدت الوجود الاستراتيجى للغرب الذى بلغ أفق العالمية من منظور الجغرافيا السياسية منذ القرن السادس عشر، ومن منظور المركزية الحضارية منذ القرن الثامن عشر.

وثانيهما هو الرغبة فى إعادة تكتيل الغرب ضد باقى العالم، حسب التقسيم التبسيطى والأحادى للمركزية الغربية، خلف الولايات المتحدة، حيوية الغرب الكبرى، القدرة على الدفاع عنه وحفظ مركزيته فى مواجهة البرابرة المعاصرين وضد كل آخر، حيث يقع الآخر العربى المسلم فى المقدمة لأسباب تاريخية / ثقافية تخص الغرب كله وتثير هواجس حضارية حول علاقة الطرفين: العربى، والغربى. وأسباب استراتيجية / اقتصادية تخص الولايات المتحدة بالذات وتدفعها إلى محاولة توظيف هذه الهواجس الحضارية فى صورة نظرية استراتيجية هجومية كشفت كل الكتابات النقدية المعتمدة فى العالم كله بما فيها أوروبا بل وأمريكا نفسها، عن غائيتها ونفعيتها.

وبينما تتركز نظرية المؤامرة لدى العقل العربى الإسلامى فى التيار الاحتجاجى أو التيار القومى الراديكالى، تنتشر نظرية صدام الحضارات فى خليط من رؤى مؤسسات استراتيجية، ومنابر إعلامية واسعة الانتشار بالغة التأثير تنزع إلى الاختزال والتعميم لتبرير الاتهام وإثبات الإدانة. ولا شك أنها معاً لا يمثلان العقل الغربى كله لا فى دوائره النزيهة سياسياً أو المنفتحة ثقافياً، ولكنهما فى الوقت نفسه يصنعان ما هو أقرب إلى «مزاج استراتيجى» واع بأهدافه وأقدر على تحقيقها من مثيله الحامل لنظرية المؤامرة مستفيداً من قوة حضور الغرب عموماً فى عالمنا المعاصر، وهنا مكمّن الخطر الحقيقى إذ على العكس من الأخير الذى لا يملك إلا حرية تصور العالم فإن الأول يملك حرية تصوره، وتصنيعه استراتيجياً فى الوقت نفسه.

ورغم كثافة الانتقادات التى وجهت إلى نظرية الصدام أغلب سنوات التسعينيات، باعتبارها ليست إلا نظرية غائية وغير علمية، فإن أحداث ١١ سبتمبر كانت كافيه لإحياء السجال بين من يكذبها ويسعى إلى إعادة تفسير الحدث الكارثى موضوعاً من قلب أدوات

التحليل الاستراتيجي المألوفة، وبين من حاول النفخ فيها ليدكى النار المشتعلة كما حاول شارون ضد الفلسطينيين، وكثير من السياسيين الأوروبيين ركوبًا للموجة ضد المهاجرين من العرب والمسلمين، ناهيك عن العدوانية الأمريكية التي قادت إلى احتلال العراق وهو الحدث الذي أثار الكثير من الجدل وأعاد فرز المواقف سواء بين أوروبا التاريخية / المركزية / القديمة حسب تعبير رامسفيلد، وبين الولايات المتحدة وحليفاتها القليلات من دول أوروبا الجديدة أو بريطانيا على مستوى الثقافة الاستراتيجية من منظور العالمية.

وفي هذا السياق يمكن إدراج نظرية صدام الحضارات في إطار ما يمكن تسميته بـ «نزعة التمركز الأمريكي»، ونعني بها تلك النزعة النرجسية التي نمت، في موازاة النزعة التدخلية المتزايدة، خصوصًا في الجغرافيا العربية منذ نهاية الحرب الباردة، وفي سياق تبريرها، حيث أخذت الولايات المتحدة تصوغ شرعية جديدة هيمنتها السياسية أكثر استقلالاً عن نزعة التمركز الغربي التي طالما بررت الهيمنة الأوروبية القديمة، ومن ثم أخذ الحديث المشبع بالإجلال عن الآباء المؤسسين مشيدى الدولة الأمريكية على أسس الحرية والعدل، والمساواة كمبادئ سرمدية لا تحيد عنها المواقف العملية إلا على سبيل الاستثناء في إطار عام ينزع إلى التوافق معها، يحل بديلاً للفلسفة اليونانية التي اعتبرت نقطة تكون وانطلاق العقلانية الغربية في التاريخ الأوروبي الموحد والمتجانس. كما تحل الولايات المتحدة كدولة قومية محل أوروبا كتجربة تاريخية فتتم التعمية بعلّة الاستثناء على كل تناقضاتها مع هذه المبادئ السرمدية طيلة القرنين الماضيين مثلما تم الادعاء ببقاء الغرب وطهارة روحه في الخمسة والعشرين قرنًا الماضية. ومثلما صار النموذج الأوروبي هو المثال المحتذى وإلا فالإتهام الجاهز بالنقص والدونية فإن الخطاب الأمريكي يصوغ نرجسيته ليس على المثالية التاريخية «الحلم الأمريكي» وإنما على المثالية التقليدية التي هي خليط من الميتافيزيقية في مصطلحات «العدالة المطلقة والحرية اللانهائية والحرب العادلة» ومن المانوية في ثنائيات «الخير والشر» و «من معنا ومن ضدنا». وهكذا تعيد النرجسية الأمريكية تمثل «الرؤية الاختزالية للتاريخ»، ولكن على نحو أكثر مباشرة وتهديدًا للجماعة العربية الإسلامية، إذ تطرح تصورات اختزالية واضحة عن روح الثقافة القومية، وعن العقيدة الإسلامية، وعن المنطقة / الجغرافيا العربية:

فالثقافة القومية لدى هذه النرجسية محض إيديولوجيا لا هوية، يمكن هزيمتها ومن ثم إذابتها في أي كيان أو مسمى، وتغيب حقيقة أن الأمم العريقة لا تتنازل عن كرامتها، وأنها دائمًا تجد لديها ما تدافع به عن نفسها. وأن صلابتها وعزتها هما أعمق موروثاتها وهي تسعى للدفاع

عن نفسها بما لن يسمح للولايات المتحدة بالسيطرة عليها حتى لو تنامى وجودها المباشر على خرائطها، فالأغلب أن يأخذ هذا الوجود شكلاً دفاعياً عن كبريائها، وليس شكلاً منظماً يستطيع هيكلة النظم والأفكار فيها.

والإسلام في إدراكها ليس أكثر من دين متخلف يسهل تشويهه والتخويف منه لينكمش أهله إلى داخلهم مدافعين بخجل عن أنفسهم، فلا يظهرون إلا بعد الخلاص من المهمة المطلوبة وهى تجديد / إصلاح الخطاب / الفكر الدينى. وهنا يتبدى جهلها الفاضح بالإسلام كدين حيوى، يتسم بهيمنة كاملة على روح المسلم وبقية أى شعور بالحواء الروحى أو الأخلاقى. فالمسلم يمتلك سواء من منابع اعتقاده، أو من مسارات تاريخه ما يبعث على الفخر، ويدفع إلى رفض الضيم. وحتى إذا رأى نفسه اليوم متخلفاً عن الأمريكى أو الأوروبي فهو لا يشعر بالمهانة بقدر ما يشعر بالحنين إلى الماضى، فهو أبداً لا يشك في الإسلام وإن كره من يحكمون باسمه أو من يعتدون عليه. ولذا فسوف يتحتم على الولايات المتحدة اليوم وغداً أن تواجه تيارات العنف وأمواج ثقافة الكراهية مادامت تصر على مواصلة عروضها الهزلية على مسرح التاريخ البائس للجغرافيا العربية، تنكراً لكل مثل الحداثة السياسية، واستفزازاً لشتى نزعات الثأر وإراقة الدماء.

والمنطقة العربية في تصورها ليست سوى فراغ واسع تسهل فيه الحركة، وتسهل عملية تشكيله بكل المرونة والليونة القرينة لحالة الفراغ. وهى هنا لا تدرك أن نجاحها في استنزاف نظم الحكم المحافظة والمتآكلة، لا يعنى نجاحاً نهائياً في كسر إرادة الناس والأفكار. ذلك أنها لا تفهم منطق عمل المنطقة التى قد تتحمل الاستبداد سنوات طويلة ولكنها لا تتحمل الاغتصاب الخارجى عشر العشار. وليس في الأمر أية غرابة، بل محض سنة تاريخية وسياسية، لعل آخر تجسد لها كان في جغرافية الغرب، وقلب حضارته، فمحاولة إذلال ألمانيا بعد الحرب الأولى، وهى من نبتة، صنعت النازية ومعها راح ستون مليوناً من البشر في الحرب العالمية الثانية، فلا غرابة إذن في أن تدفع المحاولة الأمريكية لسحق قوى المقاومة الحية لدينا، إلى العنف السياسى بديلاً وحيداً وإن في موجات وأشكال متباينة.

وتستقى هذه الموجات والأشكال من العنف السياسى منطقها من استنتاج زائف ينهض على مقدمة صحيحة بكل أسف: المقدمة هى أن الجماعة العربية الإسلامية قد فشلت في إدارة حوار خلاق مع الولايات المتحدة عبر نظمها الرسمية التى جسدت بشكل أو بآخر التيار النقدى في الفكر العربى، ومارست الاعتدال السياسى، وسلكت جميع المسالك التى كشفت

عن جماعة إنسانية مسؤولة لا تبحث سوى عن تحريرها، ثم عن السلام حتى مع عدوها الذى اغتصب أراضيها، حتى أنها لم تتردد فى التحالف معها ضد شقيق «العراق» لتثبت لها التزامها بشرعة القوانين، فلم تحصل على أى من أهدافها لا فى السلام ولا فى الحرية، بل عانت وتعانى من أجل أن تحافظ فقط على مسمى جغرافيتها وإقليمها أو حتى نظامها الرسمى ومجالها الثقافى تحت لافتة «العروبة» من هجوم الشرق أوسطية العاتى بكل فضاءاته، وعلى تعدد مستوياته.

وأما الاستنتاج فهو: إذا كانت الجماعة العربية الإسلامية قد بذلت هذا الجهد لأجل علاقة إيجابية مع الغرب والولايات المتحدة خصوصاً، تحقق توازن المصالح وتحافظ على الحقوق فلم تنجح فى ذلك، فإن السبيل إلى مثل هذه العلاقة أو تلك الحقوق لا بد أن يتغير، وبدلاً من الحوار السلمى أو تحكيم قواعد القانون فلا بد من استخدام القوة؟. وإذا كان استخدام القوة المسلحة «النظامية» هو أمر مستحيل نظرياً وعملياً لافتقار الرغبة والقدرة معا لدى النخب الحاكمة، فلا يبقى من سبيل سوى استخدام العنف من خارج إطار الشرعية.

وفى المقابل تزداد دوافع الحضور وتكسر التدخلية الأمريكية التى تستفز بدورها الحركات الراديكالية وتوفر لها القدرة على تجنيد أعضاء جدد فتزداد قدرتها على تحدى الولايات المتحدة والنيل منها، فيأتى الرد الأمريكى عاصفاً، وهكذا فى حلقة مفرغة من العنف والعنف المضاد الذى يصلح ظاهرياً كمبرر لنظرية صدام الحضارات، ولكنه فى الحقيقة ليس إلا توظيفاً رديئاً لها فى خدمة مشاريع الهيمنة والسيطرة، وهو التوظيف الذى يفرز سلوكيات تقود إليها، أو يكرس أليات عملها فنكون بصدد عملية إنتاج لها إما بشكل تلقائى تجسيدا لفكرة دهاء التاريخ، وإما بشكل واع تصديقاً لنظرية أخرى أكثر علمية من صدام الحضارات وهى نظرية «التنبؤ المحقق لذاته»، وهنا نجد أنفسنا إزاء «مباراة صفرية فى العنف» يدفع الجميع ثمنها.

الهوامش

- ١- كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص ٦٣ .
- ٢- صامويل هانتنجتون، صدام الحضارات، مرجع سابق، ص ٣٤٠.
- ٣- 160 p, M. Baudricourt, La Guerre et le gouvernement de l'Algerie (Paris, 1853). نقلاً عن: كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق ص ٦٣.
- ٤- د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون، والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٧ م.
- ٥- د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، المرجع نفسه.
- ٦- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة وتقديم كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م، ص ١٦٧.
- ٧- جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٤٩.
- ٨- موريس أولندر، الآريون والساميون في معارف القرن التاسع عشر، موسوعة الأديان، باريس، ١٩٩١، ص ٨٤. في جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، مرجع سابق، ص ٤٨.
- ٩- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص ١٧٣.
- ١٠- موريس أولندر، لغات الجنة: الآريون والساميون الثنائي المرسل من السماء، منشورات سويل، باريس، ١٩٨٩ م، في جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، مرجع سابق، ص ٥١.
- ١١- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص ١٧٣.
- ١٢- جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، مرجع سابق، ص ٦٨.
- ١٣- د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق.
- ١٤- صامويل هانتنجتون، صدام الحضارات، مرجع سابق، ص ٣٤٠.
- ١٥- المرجع نفسه، ص ٣٧-٣٨.

مبحث ثان: تفكيك البنية الإقصائية للتفاعل الإسلامى الغربى

إذا كانت اللحظة الراهنة فى العلاقة بين العالمين الإسلامى والغربى، باتت محكومة بهاتين النظريتين السلبيتين أو لنقل «العقدتين الحضاريتين»، وبغض النظر عن التباين فى شرعية كلٍّ منهما، فإن تجاوز الثنائية الحادة «شرق - غرب» يصبح أمراً صعباً إلا من خلال جهود كبيرة وصبورة لإنجاز شرطين أساسيين، ضروريين لتجاوز المنطق الإقصائى ونجاح أى حوار مستقبلى بينهما:

الشرط الأول: هو الاحترام المطلق للعقيدة الدينية على نحو يبقها جسراً مشتركاً إلى الله، ولا يجعلها نصلاً حاداً فى يد الشيطان. لقد وجد الدين إذن لتمكين الروح الإنسانى من تلقى الضياء الربانى، ولكن هذه الغاية لن تتحقق له إذا لم يعكس بأمانته، وتسامح ذلك التنوع القائم بين البشر من عباد الله. وإذا كان تلقى هذا الضياء الربانى ممكناً بين المؤمنين بأديان التوحيد وبين غيرهم، فالأحرى أن يكون ممكناً بينهم، إذ يشتركون جميعاً فى الإدراك العام لجوهر «الله» وماهية «الشيطان» ومن خلال هذا الإدراك ينبثق إدراكها التالى لدور (الإنسان) فى الوجود. غير أن هذا الشرط الأساسى يفترض توافر مطالب ثلاثة فرعية:

المطلب الأول هو قبول كل طرف للآخر كما هو، واحترام فهمه لذاته لأن كل دين منها لديه نقاط جوهرية صلبة، لا يمكن أن تطرح للمناقشة وغير قابلة للحسم، فلا يتنازل أى طرف عنها أو يرضى بالمساومة عليها. وعلى هذا فإن انتقاد المسيحيين للإسلام، وانتقاد المسلمين للمسيحية يبقى نقدًا ذاتيًا صرفاً. فمن الممكن أن يقدم معتنقو أى دين حيثيات موضوعية تؤكد على أن دينهم هو الأرقى فى مواجهة مخالفاتهم. فما حاولناه فى هذا العمل، مثلاً، من إبراز لحدود المشترك الثقافى، وتأكيد على ضرورة التعايش الإنسانى ينطلق من قناعة تامة لدينا بالقيمة الكلية للإسلام، وشموله (كنص) يستطيع إلهام وجودنا على الأرض بمفردات إيمانية، ورؤى عقدية مهمة، بغض النظر عن التجربة التاريخية صعوداً وهبوطاً. ولكن هذه القناعة ربما تبدو واهنة منظوية على أحكام مسبقة من وجهة نظر معتنقى الأديان الأخرى الذين قد يتهموننى بالتحيز لإيمانى، وقد يكون تصورهم صحيحاً رغم محاولتى أن أكون موضوعياً، لأن للموضوعية حدوداً، وبخاصة فى مواجهة الإيمان الكامن فى لا وعى الباحث، والذى قد يفرض عليه رؤية

خاصة للحقيقة قد ترجع لجوهر تكوينه، بل قد تكون هي التي حفزته إلى هذا النوع من الإيمان أصلاً، بمعنى أن ذوقى (العقل) الخاص وعمق إيماني بحريتي على المستوى الوجودي، وحبى لعلاقة مبدعة وأفق مفتوح بيني وبين الله، بل وعدم تصوري لأى نوع مختلف من العلاقة معه جل شأنه، هو الذى حفزنى إلى عشق الإسلام كصورة سامية وشفافة للعلاقة بين الله والإنسان تخلو من أى كهنوت ومن كل وساطة، لم أكن لأؤمن بأى دين لو لم أجد مثالها. قد يكون هذا صحيحاً، ولكنه يبقى حقيقة وجودية داخلية لا أستطيع أن أقنع بها أحداً، بل لعل لا أستطيع تصويرها تماماً رغم أنها قد تحركنى وتتحكم فى على نحو كامل. فمن السهل على معتنق دين آخر أن يحاججنى بقيمة ذاتية لديه تقدم له الإلهام ذاته، فلا أستطيع أمامه دفعاً، وهكذا مهما تعدد الإيمان، وتباينت الأديان.

وثمة فهم مكمل يتعلق بطبيعة العلاقة الخاصة جداً بين الإنسان وإيمانه، فحتى لو اكتشف المؤمن فى دينه بعض أوجه القصور أو الثغرات التى لم يكن يتمنى وجودها فيه، فإنها لا تخرجه بالضرورة عن إيمانه مادام مقتنعاً بالمكون المركزى الملهم فيه. وربما وجد هو نفسه من الرغبة والقدرة ما يغريه لنقد هذا القصور، غير أنه يستشيط غضباً لو أن أحداً من معتنقى دين آخر تطوع بهذا النقد. وهنا تبدو العلاقة بين المؤمن وعقيدته أشبه بعلاقة الأم بطفلها الذى قد يكون عابثاً، أو مهملاً، أو عنيفاً، أو منطوياً، أو غير ذلك من الصفات التى تستحق نقد الأم وشكواها منه إلى الكثيرين ممن يحيطون بها، وربما تجاوزت حد النقد إلى التوبيخ والعقاب البدنى، غير أن هذه الأم نفسها لا تتصور بأى قدر أن يقوم أحد عنها بهذه المهمة المؤلمة، ولو عند أدنى حد لها، فإذا ما تصادف وحدث ذلك وجدت منها غضباً، لم تكن لتتوقعه منها، وهى الشاكية المتبرمة من طفلها. ولا يمكن لك أن تفسر ذلك إلا بإدراكك لجوهر العلاقة بينها وبين طفلها فهى علاقة وجودية بالكامل، تقع داخل الذات لا خارجها، ومن ثم فلا موضوعية تجاه مثل هذه العلاقة التى تكشف عن فطرية الأمومة، كما تكشف علاقة الإنسان بدينه عن فطرية الإيمان.

ولا يقتصر هذا الأمر على الأديان المختلفة بل يمتد إلى المذاهب والطوائف داخل الدين الواحد، حيث يثور التناقض بطريقة أعنف أحياناً. وربما كان ذلك هو السر الذى يمكن من خلاله تفسير ما لاحظناه طوال التاريخ ولا نزال نشاهده من استخدام النصوص ذاتها، من خلال قراءات متباينة لها، فى مساندة أفكار ومشاريع متعارضة بالكلية. فمثلاً استطاع إثناسيوس وأريوس أن يقدموا اقتباسات لإثبات إيمانها الشخصى المتباين فيما يتصل بألوهية المسيح .. كما

فسر ملاك العبيد الكتاب المقدس بطريقة مختلفة تمامًا عن تفسير العبيد. وينطبق الأمر نفسه اليوم في الجدل المسيحي حول ترسيم النساء في سلك الكهنوت. فمثل كل الوثائق التي تعود إلى ما قبل العصر الحديث، يعد الكتاب المقدس نصًا أبويًا؛ وبمستطاع خصوم الحركة النسوية والقسيسات العثور على عدد من النصوص الكتابية لإثبات قضيتهم، ولكن بعض مؤلفي العهد الجديد لديهم آراء مختلفة، ويمكن النقل عنهم لتوضيح أنه في المسيح ليس هناك ذكر ولا أنثى، وأن النساء عملن (كمساعدات في العمل) و (في التبشير) على عهد الكنيسة الأولى^(١).

كما أن قراءة القرآن الكريم في عصرنا هذا غالبًا ما تثير رؤيتين للعالم والآخر، كلتاهما ممكنة ومن الممكن أن نجد لها أصولًا في النص كما هو الأمر حيال ظاهرة أو مفهوم الجهاد مثلاً، وعلى نحو ما أوضحنا في الفصل السابق من هذا الباب. فثمة قراءة متعسفة تمتد في تيار من الاجتهادات وصولًا إلى القراءة الأصولية/ الاحتجاجية التي تدفع فصيلًا ولو نحيفًا من المجتمع العربي الإسلامي إلى التطرف وربما ممارسة العنف ضد الآخر بمستوياته المتعددة محليًا وعالميًا، سياسيًا وثقافيًا، تحت لافتة الجهاد ضد العدو من دون تحديد دقيق لماهيته أو للشروط التي يجب توافرها فيه ليتوجب الجهاد ضده. وثمة قراءة نقیض أكثر رسوخًا وشيوعًا تضع مفهوم الجهاد في سياقه الحضاري التحرري، وتنظر إليه من منظور البيئة التاريخية الحاضنة، ومن منظور الوسائل المتعددة، والمستويات المتباينة على النحو الذي يجعل منه ظاهرة إنسانية إيجابية تحض على قمع غرائز الشر والشهوة، وتحفز رغبة التأثير في حركة التاريخ.

هاتان القراءتان، المتعاصرتان غالبًا في الزمان، ربما ترجعان إلى مناطق متباينة في النص القرآني يحكم العلاقة فيما بينها أحكام النسخ والمنسوخ والتي لا يتوقف عندها المتشددون، أو يتوقفون عندها بشكل نفعی انتقائي يبرر أغراضهم. وربما إلى المنطقة نفسها من النص ولكن عبر تأويلات مختلفة لها، وتلك إمكانية يتيحها النص القرآني، كما يتيحها الكتاب المقدس لأن الكتب السماوية ليست قواعد قانونية صريحة ومباشرة، بل نصوص مركبة مفعمة بالإيجاء يجب أن تفهم على مستويات مختلفة، وفي ضوء الغايات الكلية للعقيدة الدينية التي تصدر عنها، وفي سياق الرؤية العامة للوجود، تلك التي تقوم على رسم ملامحها. وأما مجرد تجميع النصوص بغرض السجال بين المختلفين دون فهم لتك التجليات النصية فلا يعدو أن يكون أمرًا عقيماً مجحفًا بالنص إذ يهدر رهافته، ومجحفًا بالوجود الإنساني إذ يهدر معناه.

في هذا السياق يسدى عالم اللغويات دونالد دايدسون نصيحة عميقة تقود إلى فهم الآخر وهى تجاوز كل مظاهر الغرابة المتبدية ظاهرياً في قوله وسلوكه، ومحاولة النفاذ إلى خصائصها الداخلية أو منطقها الذاتى، حيث أن الوصول إلى معنى عبارات الآخرين وأفعالهم، وحتى أكثر سلوكياتهم شذوذاً، يتطلب العثور على قدر عظيم من الحقيقة والعقل فيها. وحتى لو اختلفت معتقداتهم تماماً مع معتقداتك الخاصة يجب أن تفترض أن الآخر الغريب إلى حد كبير مماثل لك أنت، وإلا وقعت في خطر إنكار إنسانيتهم. ويخلص دايدسون إلى أن مبدأ الخير يفرض نفسه علينا سواء كنا نحب ذلك أو لا، فلو أردنا فهم الآخرين وجب علينا أن ننظر إليهم باعتبارهم محقين في معظم الأمور^(٢).

وبينما يفترض في الناس عادة الخطأ حتى يبرهنوا على صوابهم، تدعو الراهبة السابقة، ومؤرخة الأديان البريطانية كارين أرمسترونج إلى اعتماد مبدأ (الإحسان) القريب من مبدأ الخير كمثال ديني يكرس التعاطف و(المشاركة الشعورية) مع الآخر، كقاعدة للتعامل في المجال العام، ولفهم الكتب المقدسة استناداً إلى آراء بعض أعظم المفسرين في الماضي مثل هيلل وبولس ويوحنا بن زاكاي وأوكيا وأوغسطين الذين اعتقدوا أن الخير والرقعة والمحبة ضرورة للتأويل الكتابي. وحسب أرمسترونج، فإن عالمنا المتصف بالاستقطاب الخطير، يحتاج إلى أصول مشتركة للتأويل بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، نستطيع معها الإنصات بتواضع ورقعة وإحسان إلى تفسيرات الآخرين، فالتفسير القائم على (مبدأ الإحسان) يشكل مجاًلاً روحياً نحتاجه بشده في عالمنا الممزق والمتناثر خشية أن يصبح الكتاب المقدس رسالة ميتة أو غير ذات مغزى؛ تشوّه مزاعم العصمة الحرفية؛ أو يغدو ترسانة مسممة تشعل الكراهية والجدال العقيم. ومن ثم يمكن لتطوير علم تأويل أكثر تعاطفاً أن يقدم رواية مضادة لعالمنا المتنافر^(٣).

ولدى الفيلسوف الهندي رادا كريشنا ثمة حاجة إلى جامعة إنسانية واحدة يتحرك العالم صوبها منذ خمسة قرون، غير أن نجاح ذلك المسعى يتطلب وحدة سيكولوجية تقف دونها الحواجز التى تقيمها الديانات المتزمتة لتصيب بالعقم جهود الناس التى تبذل فى سبيل التنسيق بين قواهم فى تشكيل المستقبل. فما دامت كل ديانة تنافس الديانات الأخرى، وما دام ولاؤنا الطائفى قوياً غلباً فلا يمكن أن ننتمى إلى الجماعة الإنسانية العامة. ويضيف: «هناك أمور أخرى أكثر أهمية مما يحمله كل منا من ولاء خاص نحو عقيدة دينية معينة، فالحق والإنسانية هما بمثابة الأساس لوعى دينى عالمى تمتلكه الكائنات البشرية جميعاً ملكية مشتركة بفضل ما أوتيت من روحانية»^(٤).

وربما زاد من أهمية تلك الروحانية ما نشهده من نمو المعرفة العلمية على نحو غير مسبوق في تاريخ البشرية إلى حد السيطرة على قوى الطبيعة والتحكم في حركة البحار وغزو مناحي الفضاء. لقد صار الإنسان حقاً سيداً على بيئته، ولكن سيد الأرض لم يستطع، رغم سيادته، العيش مطمئناً، فهو يخشى في باطن الأرض تارة، ويلبس الأقنعة يتقى بها الغازات تارة أخرى ويعيش في حالة من الشك دائمة بفعل مخاوف الحروب التي تطارده إزاء ضعف الحكمة الإنسانية، والناجمة غالباً عن ذبول الروحانية الدينية والحس الأخلاقي. وربما تكمن هنا أهمية الدعوة القرآنية إلى الجمع بين (المعرفة العلمية) بالطبيعية وبين الإدراك التاريخي «للسنن المجتمعية» على نحو يصبغ الرؤية المعرفية للإسلام بصبغة الشمول والتوازن، إذ تربط ما بين التوصل إلى المعرفة، وحسن استخدامها، أي بين (الخيرية) و(الفعالية). فالمعرفة بالطبيعة لا تكفى لإسعاد البشر، ومزيد من الكشف العلمي قد يضر بالمجتمع، ما لم تكن هناك ضوابط (أخلاقية) تنبع ليس فقط من إرادة طوعية قد تكون استثنائية، بل من «سنن تاريخية» تحقق نوعاً من التوافق بين التقدم العلمي، والنضج الأخلاقي، على نحو يضمن تقدم الحركة التاريخية من دون ردات عنيفة للخلف، ما يكرس لـ (عقلانية التاريخ).

والمطلب الثاني هو تجاوز مفهوم الشكل الثابت للدين قبولاً لمبدأ التمييز بين الأشكال المختلفة للجوهر الإلهي الواحد، أو ما يسمى في أيامنا بالمقدس ومختلف أشكال التعبير عنه. فالخطأ الفادح للعقلانية الدينية، حسب ليسنج، كان في مماثلة الشكل بالجوهر، الأمر الذي قاده لتمثل تاريخ تطوري للشعور الديني، يبدو مصبوغاً بطابع التفاؤل كطابع حركة (الاستنارة الألمانية). ولديه، فإن تطور العقل الإنساني تم عبر مرور بطيء من ديانات ذات طابع لا عقلاني إلى دين عقلاني لم يتيسر بلوغه إلا عبر تاريخ تهذيبي للنوع الإنساني، وهكذا فإن الأشكال الدينية التاريخية الخاصة ليست سوى مراحل ضرورية منقوصة، ولذلك فهي تتصف بمحدودية في الزمن^(٥). ما يعنى أن الأديان التاريخية تعبر عن مسار واع (تكاملي) خضع لتطور العقل الإنساني، وخصوصاً لقدرته على إدراك الحقيقة الإلهية الكلية والمطلقة كما أسلفنا.

إن التحرك صوب عقل عالمي أو وحدة سيكولوجية تحتاج إلى فعل جماعي معقول، لا بد له من فلسفة واتجاه وأمل وهو ما يمكن أن تمثله العقيدة الدينية ولكن بشروط التسامح والتفتح والقبول الكامل بالآخر. ومن ثم فعلى العالم ألا يسعى إلى اندماج الأديان بمقدار ما يسعى إلى المؤاخاة بينها، تلك المؤاخاة التي تقوم على أساس الصفة الأساسية في تجربة الإنسان الدينية.

يقول وليم بليك: «كما أن الناس جميعًا متشابهون (برغم تعدد الأفراد تعددًا لا حصر له) فكذلك جميع الديانات، ككل التشابهات، تنبع من مصدر واحد. تستطيع الديانات المختلفة أن تحتفظ بشخصياتها، وبتعاليمها الخاصة وطقوسها المميزة، ما دامت لا تضعف الإحساس بالإخاء الروحاني. إن ضياء الأبدية يغشى أبصارنا إذا سطع في وجوهنا بكل قوته. ولذا فهو يتحلل إلى ألوان حتى تستطيع أعيننا أن ندرك شيئًا منه. وكذلك التقاليد الدينية المختلفة تشكل الحقيقة الواحدة في صور مختلفة، ويمكن لهذه الصور أن تتقابل وتخصب كل منها الأخرى فتكسب الجنس البشرى الكمال المتعدد الجوانب، من طاعة اليهودية المخلصة، إلى سمو الرأفة في البوذية، إلى صورة المحبة المقدسة في المسيحية، إلى روح الاستسلام لإله المسلمين جل جلاله. فكل ذلك يمثل أوجهًا مختلفة من الحياة الروحية الباطنية، وهي صور ذهنية بارزة لتجارب الروح البشرية التي يعجز عن وصفها اللسان^(٦).

ولكن ماذا يعنى ذلك للوضع التاريخي الحضارى القائم اليوم بين العالمين: المسيحى الغربى، والعربى الإسلامى؟ يعنى هذا للجانب الإسلامى «أن يتقبل المسيحيين كما هم، غير واصلهم بأنهم مشركون، حتى وإن كانوا، من وجهة النظر الإسلامية، يدينون بوحدانية متميعة. كما يعنى للجانب المسيحى أن يكف عن الزعم قولاً وعملاً بأن لا نجاة أو لا خلاص خارج الكنيسة، كما يزعم الفاتيكان الثانى «أعلى سلطة للكنيسة الكاثوليكية»... ما يفرض على الكنيسة الكاثوليكية أن تتنازل عن مبدأ رئيس لديها وهو أن «لا نبى إلا الأنبياء الذين تعترف بنبوتهم» حتى تخرج من المأزق الذى يدفعها إلى تقرير أن المسلمين يجب معاملتهم بالاحترام الكامل، لكنها تغضى عن عمد، الإشارة للقرآن ومبلغ القرآن محمد ﷺ.

ولعل الأمر الجدير بالملاحظة هنا أن المؤشرات الإيجابية التى صار يحملها علم «لاهوت الأديان» منذ عقد هذا المجمع (١٩٦٢ - ١٩٦٥) تجاه الإسلام، على ضرورتها وأهميتها، جاءت متأخرة، بخلاف الإسلام الذى خص المسيحية برؤية إيجابية، وعناية خاصة، فى نصوصه الوحيانية منذ البداية. وربما يعود ذلك إلى أن اعتراف الإسلام بالمسيحية، من حيث المبدأ ينسجم مع تعاليمه وموقعيته باعتباره مكملًا لها، مشتملاً عليها من دون أن يترتب على هذا الاعتراف ما يחדش حقيقة الرسالة المحمدية وجوهرها، فى حين أن اعتراف المسيحية بالإسلام كديانة سماوية لا بد أن يكون على حسابها ذاتها. لأن أى تنازل مسيحى إزاء الإسلام، من جهة خصوصيته الدينية، سوف تستتبع تنازلات كثيرة، لهذا نلاحظ أن الرؤية الإيجابية التى تحملها

الكنيسة اليوم تجاه المسلمين لا تنطلق من خصوصيتهم الإسلامية، بل من خصوصية المسيحية التي وجدت في الوحي الاسلامي بعضًا من التعاليم المستمدة منها^(٧).

وهذا ينتج عنه أن الحقيقة لدى الآخر الديني (غير المسيحي) لا تكون حقيقة إلا بإمضاء المسيحية لها وإضفاءها الشرعية على حقانيتها، وبالتالي كون الحقيقة الأصل حكرًا على المسيحية، وأية حقيقة أخرى موجودة لدى الديانات السماوية إنما هي اقتباس أو تمهيد للحقيقة الأصل الكامنة في المسيحية فقط، وعليه ينظر اللاهوت المسيحي إلى الحقيقة لدى الآخر، ليس بما هي أمر قائم بالدين الحاضر لها، بل باعتبارها أمرًا نسبيًا تكون المسيحية، في كل الأحوال، هي مصدره. ما يعنى أن حقيقة الآخر تشتمل على قيمة بمقدار ما تكون انعكاسًا وتمثلاً لحقيقة المسيح، وبمقدار ما تتصل بالجذور والمنابع المسيحية^(٨).

ورغم أن الكنيسة، طبقًا لمقررات المجمع الفاتيكاني، لم تستبعد وجود عناصر صحيحة وقدسية في الأديان الأخرى، واعتبرت هذه التعاليم / العناصر الصحيحة شعاعًا من تلك الحقيقة التي هي حقيقة الله والمسيح، فإنها تميز في هذا المقام بين اليهودية التي يعتبر الوحي فيها تمهيدًا وإعدادًا للوحي الإلهي الذاتى، والإسلام الذى يحتوى على عناصر مختلفة من الوحي المسيحى الكتابى المعلن فى العهدين^(٩). وعلى ذلك يرى أحد الآباء أن موقع الدين الإسلامى فى فكر المجمع الفاتيكاني الثانى لم يدرج صراحة فى الأمر الدينى الإبراهيمى كما هو الحال بالنسبة لليهودية إذ جاء فى الحديث عن المسلمين أنهم «يعلنون أنهم على إيمان إبراهيم» فانتفاء المسلمين إلى الدين الإبراهيمى فى كلام المجمع الفاتيكاني جاء بناء على أن المسلمين يعلنون ذلك، ولم يأت كقناعة ثابتة لدى الكنيسة بذلك، فالتدبير الخلاصى يشمل المسلمين لأنهم «يؤمنون بالخالق» كما ورد فى المجمع ذاته، وليس لانتوائهم إلى الخط التوحيدي. أما اليهود فيخلصون باعتبارهم: «الشعب الذى أوتى العهود والموااعد، والذى منه خرج المسيح بحسب الجسد، ذلك الشعب الذى هو، من حيث الاختيار، محبوب من أجل الآباء...»^(١٠). والواضح أن هذا التمييز ينبع من عدم الوقوع بالحرج باعتراف المسيحية باليهودية كدين سماوى سابق عليها ويمهد لها بخلاف ما هو عليه الأمر مع الإسلام حيث تقع المسيحية بالحرج إذا أظهرت أى نوع من الاعتراف بالإسلام كدين توحيدى لاحق بها وناسخ لها.

ولعل هذه الشيزوفرنيا هي التي جعلت حوار الفاتيكان مع العالم الإسلامى على مدى

العقود الأربعة المنصرمة، غير منتج، إذ لم يضع حدًا أمام تنامي وتجزؤ الصور النمطية المشوهة عن الإسلام والتي توارثتها الأعراق الثلاثة الأساسية في العالم الإسلامي: التركي الموروث من القرون بين الخامس عشر والثامن عشر، والفارسي منذ الثورة الإسلامية في إيران، والعربي في ربع القرن الأخير. وفي مقابل الفشل مع المسلمين، كانت النتيجة الوحيدة الحاسمة لحوارات الفاتيكان حتى الآن هي منح صك البراءة من الكنيسة الكاثوليكية لليهود من دم المسيح ما فتح الطريق إلى علاقة إيجابية بين الفاتيكان وإسرائيل بعد طول جفاء، فيما كانت إسرائيل ولا تزال أقرب إلى الكنائس البروتستانتية في شتى تجسدها وخاصة الإنجيلية التي جعلت من العهد القديم المثل الأعلى والجذر الأصلي للاعتقاد المسيحي، وأمنت بسفر دانيال، ومن ثم برؤيا يوحنا في العهد الجديد، وجميعها تعتقد في العقيدة الألفية والعودة الثانية سواء ليشوع «المسيح اليهودي» أو ليسوع «المخلص المسيحي» حيث تقبع إسرائيل في كلتا الحالتين في قلب خطة الرب لنهاية التاريخ، ويعود اليهود من جديد، بعد فاصل طويل من النذ والازدراء، إلى موقع الشعب المختار الذي تبقى عودته إلى أرض الميعاد في فلسطين، ثم قيامه ببناء المعبد بشارة هذه العودة وبداية الحقبة الألفية السعيدة.

أما المطلب الثالث فهو أن يفرق كل مشارك في الحوار بين رسالته الإيجابية، وبين حججه الدفاعية، فالمشكلة الحقيقية في قضية الحوار بين الأديان ليست أن أحداً يرفضه، بل العكس، فالجميع يرحبون به، ولكن كل طرف يفهمه على طريقته، ويسعى من خلاله إلى تكرار الحجج الدفاعية لدينه ضد الأديان الأخرى، ما يبدو كرجبة عميقة إما في منع معتنقى هذا الدين أنفسهم من الخروج عليه، أو دعوة أصحاب الدين الآخر إلى الإيمان به، الأمر الذي يحفز معتنقى الأديان الأخرى إلى صياغة حجج مضادة، ودفاعات موازية، حيث يميل كل طرف إلى تسفيه ما لدى الطرف الآخر. بل هناك من يتحدث عن الحوار بشكل منغلق وكأنها ليس هناك إلا طرف واحد، أو طرفان أحدهما معلم والآخر تلميذ له، مثل كاتب سويسري اختتم كتابه الموسوم باسم: Dialogue with Islam أو «حوار مع الإسلام» بهذا النداء الذي وجهه للمسلمين: «إننا نطلب منكم بشكل خاص جدًا، نطلب منكم يا من تؤكدون بشدة القرابة القوية بين ديننا أن تؤمنوا أن لدى الغرب شيئاً أكثر وأفضل، أفضل من ثقافتكم: إنه كلمة الحياة، رؤية مملكة الرب وأمل لا نهائي، أمل لا ينتهي نعبر عنه بكلمة واحدة وباسم واحد: إنه يسوع المسيح»^(١١). ولا شك في أن مثل هذا الطلب «الاستعلائي» ليس حوارًا بأي معنى

بالنسبة لمسلم يستطيع بكل بساطة أن يجيب على مثل هذا النداء بأنه يمتلك فعلياً «كلمة الحياة» ممثلة في القرآن الكريم، وفي سنة محمد ﷺ. ومن ثم فليس بحاجة إلى المسيح عليه السلام ولا إلى الحوار من الأصل.

وهنا يذهب رادا كريشنا إلى أن ثمة تناقضاً بين الادعاء بأن ديناً واحداً هو الذى يتميز دون غيره بالحق، وبين الاعتقاد في إله حى يخاطب الناس بأقذار متنوعة وبطرق مختلفة. فليست هناك عقيدة واحدة لا تتغير يتلقاها القديسون لأن الوحي إلهى - إنسانى، وكما أن الله لا يكشف عن وجوده للحجر أو للنبات، وإنما يكشف عنه للإنسان وحده، فإن صورته تتشكل بقدرة العقل البشرى على التفكير. إن روح الخالق مستعدة دائماً لأن تكشف عن نفسها لروح الإنسان الباحث، بشرط أن يكون البحث صادقاً والجهد عسيراً. وليست الكلمة العليا للكشف عن الله في كتاب لا يخطئ وكنيسة لا تخطئ، وإنما هى في شهود النور الخفى. وما نحن بحاجة إليه ليس الخضوع إلى سلطة خارجية وإنما هو استنارة باطنية عميقة. وإذا نحن تدبرنا الأمر ملياً رأينا وحدة التطلع الروحى التى تكمن تحت الطرق العليا المتنوعة التى تكشف عنها العقائد العالمية المختلفة رغم ذلك الميل إلى التناقض كلما صعدنا درجات السلم المؤدى إلى الكمال الروحانى^(١٢). ولكن إذا كانت كل طرق الصعود تؤدى إلى قمة الجبل فإن هذا هو أقوى دليل على حقيقة الدين ودوره وجوهره.

وربما كانت الأرضية المناسبة التى يمكن الانطلاق منها نحو تحقيق التفاهم بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، مثلاً، هى دين إبراهيم الحنيف، فهو دين الإيمان العميق والبسيط بالإله الواحد، وهو الدين الذى يستطيع أن يصوغ التوازن بين نظرتين متناقضتين إزاء الإسلام، إما كدين لا علاقة له بالمسيحية واليهودية، بما قد يثير الشعور بالغرابة أو العداء. وإما كدين قريب جداً حتى لا يعدو أكثر من حركة تبشير يهودية بين العرب من نسل إسماعيل أخى إسحاق من إبراهيم، عليهم جميعاً السلام، أو مجرد هرطقة مسيحية نمت في وعى محمد ﷺ بإيعاز من بحيرا الراهب أو غيره من المنشقين على الكنيسة الكاثوليكية.

وقد يظن أناس كثيرون، كما يقول سير مونتجمرى وات، أن تخليهم عن دفاعاتهم يعنى التخلي عن دينهم، لكن المؤكد هو أن الأمر ليس كذلك، وإنما هو أقرب إلى التخلي عن التأكيدات الزائفة وإعادة بنىان حياة البشر على الحقائق المؤكدة الراسخة في أديانهم^(١٣)، فالناس لا تتخلى

عن ديناً وتدخل ديناً آخر بعد دراسة موضوعية لمزايا كل منهما، وإنما لأن الدين الجديد يبدو قادراً على تقديم شيء لهم، أو بتعبير آخر قادر على تقديم ما ينقصهم، بينما عجز الدين الآخر عن تقديم المطلوب.

وباختصار لا أحد له الحق في أن يقول: ديني أفضل من دينك بدليل أنني لم أتخل عنه، لأن مثل هذه الأقوال تنطوي على كثير من سوء الفهم، وتقضى على حال التسامح، وربما تقود إلى العنف، بل يمكن له أن يعدد ما يراه عميقاً وملهماً له في عقيدته، ويوجه حديثه إلى الطرف الآخر قائلاً له: تلك هي الرسالة الإيجابية لديني وأنا أرى أنها رسالة حق، ولذا فأنا أو من بها. كما يجب أن يكون قادراً في الوقت نفسه على سماع ما يقوله هذا الطرف الآخر عن إيجابيات دينه، بل وتأمله عميقاً، لا من أجل الإيثار بدين الآخر، بل من أجل التعلم منه، فالمؤمن قد لا يستطيع أن يغير إيمانه، وإنما يستطيع أن يضيف إليه ما يزيده تألقاً، وهذا هو المعنى العميق لتوالى الشرائع في إطار الدين التوحيدي، أو هذا، على الأقل ما نفهمه نحن من الإسلام، أو نراه دوراً للإسلام.

وربما أضفنا إلى ذلك المطلوب ملاحظة مهمة ربما تفيد مراعاتها في إنجاح الحوار بين الأديان، وهي أن ثمة حواراً داخلياً يجري دوماً داخل كل طرف / دين، كما يدور بين أي طرفين متحاورين أيّاً كانت نقاط تركزهما. ولا نقصد هنا بالداخل ذلك الحوار بين الطوائف المختلفة للدين الواحد، بل داخل الطرف المحاور نفسه من الدين نفسه، والطائفة ذاتها. هذا الحوار الداخلي قد يوازي، وقد يسبق الحوار الخارجي مع الآخرين، بمعنى أن طرفاً ما قد يكون أكثر قبولاً «داخلياً» لما يطرحه الطرف الثاني، ولكنه لا يتسرع في إظهار قناعاته الإيجابية، قبل أن يفحصها على نحو أدق، أو يختبرها عملياً، وقد يكون الحوار نفسه مناسبة لاختبار هذه القناعات، ومن ثم لا يجب على الطرف الثاني تعجل الردود، أو استخلاص النتائج السريعة، وإبداء مزيد من الصبر والفهم لإنضاج قناعات الطرف الأول، ومساعدته على إظهارها للعلن، لأن التشدد والمطالبة السريعة بالحسم يؤدي إلى قمع القناعات الموجبة بين المتحاورين قبل نضوجها، وربما يؤدي إلى ردود فعل سلبية، بدلاً من تنمية التوافق.

أما الشرط الثاني الأساسي: فهو تجاوز نزعة التمرکز الغربي حول الذات، تلك النزعة الثقافية التي تنظر باستعلاء إلى حاضر وماضى المجتمعات غير الغربية، وتدعى وجود حاجز

عرقى دينى ولغوى وثقافى يفصلها عن الآخرين وخصوصاً العرب المسلمين وذلك على النحو الذى يقسم العالم دائماً بين نحن وهم، ويحول دون قيام العقل العالمى أو السيكلولوجيا الإنسانية الجامعة حيث تتأسس هذه النزعة على مفهوميين أساسيين؛

أولهما هو مركزية الاستثنائية الإغريقية فى التاريخ الفلسفى، تثبيتاً لوهم خادع وهو أن الفلسفة اليونانية هى أول أو حتى أصل كل نشاط فكرى نظرى أو إبداعى خلاق، حتى أصبحت بمثابة الجذر الوحيد لكل عقلانية ممكنة، فلا توجد عقلانية أخرى خارجها، ومن ثم خارج الغرب الذى ورثها كأحد جذرين له، مع الجذر الآخر اليهودى - المسيحى.

وثانيهما هو المفهوم العنصرى للثقافة والذى يتصور بقاء هذه الفلسفة (اليونانية) نقية خالصة لم يرفدها مكون ثقافى سابق لها، كما لم يلوثها أى بناء فكرى لا حق عليها، حتى ولو كان العقل العربى - وخاصة فى تياره الرشدى - هو الجسر الذى عبرت عليه تلك الفلسفة من الوعى الأوروبى ما قبل الجرمانى وقبل المسيحى، إلى الوعى الأوروبى ما بعد الجرمانى، وبعد المسيحى، حيث كان عصر النهضة فاتحة عصور الحداثة، وفى مقدمته كان السجال الأشد فى الوعى الأوروبى بين الرشديين اللاتين وخصوصهم من معارضيه فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

ولا شك فى أن العجز عن تجاوز هذين المفهوميين إنما يبقى العالم الإسلامى خارجاً، ليس فقط عن إطار العقلانية الغربية، بل أيضاً على كل عقلانية ممكنة، حيث يميل التيار المتمركز، أو بقاياه النرجسية، إلى توصيف وتفسير أزمة الثقافة العربية - الإسلامية وبالأخص تأزم علاقتها بالحداثة، وإنتاجها لأنماط مختلفة من العنف السياسى والاجتماعى، برؤية عنصرية بحتة ذات طابع إطلاقى يتجاوز الدوافع الموضوعية المتعلقة بالضغوط الخارجية والملابسات التاريخية المحيطة، ويركز على ما يعتبره دوافع أصيلة فى الشخصية العربية نفسها ترفض قيم الحداثة والحرية والفردية الناضجة إما لأنها كعرق سامى لا تحبذها، أو كثقافة عربية لم تعتدها، أو كدين إسلامى تتجافى نصوصه معها، وهو الأمر الذى يدفع بمعضلتنا العربية مع الحداثة إجمالاً إلى كونها معضلة وجودية تخص إنسانيتنا كنوع بشرى، أو ديننا كعقيدة سماوية، ومن ثم فلا يمكننا تجاوزها مهما حاولنا، اللهم سوى بالانسلاخ عن بعض أو أعمق مكونات هويتنا الحضارية والاندراج فى مسار تطورى خاص قام الغرب سابقاً بصياغة ملامحه والسير فيه، فيما يبدى رغبته، الآن، فى الإشراف على سيرنا نحن فيه.

هذه النزعة الثقافية المتمركزة إنما تستبطن مفهومين سياسيين أساسيين، كان لهما دور حاسم في تفجير العراك المستمر بين العالمين خصوصاً في العقدين المنصرمين:

المفهوم الأول: هو أن التسامح السياسى محض قرين للديمقراطية الليبرالية! ومن ثم فلم يكن ثمة تسامح سياسى، ولا تعايش سلمى قبل ذلك أو في إطار حضارى أو ثقافى مغاير خارج على التشكيل الغربى المعاصر، وهو فهم نرجسى مدمر إذ يرتب افتراضاً خطيراً فحواه أن لا تعايش إنسانياً ممكن إلا من خلال نمط الحياة الغربى بما يحتويه من قيم ومرجعيات، حتى لو أدى ذلك إلى تغريب المجتمعات الإنسانية. وبلا شك يتنافى هذا الافتراض مع الواقع التاريخى أو على الأقل يمثل فهمًا اختزالياً له. ذلك أن التسامح كفضيلة إنسانية أو مبدأ سياسى ليس قريناً للديمقراطية الليبرالية وحدها، ولا مرادفاً لها، إذ وجد في مراحل تاريخية أقدم بكثير من أواخر القرن الثامن عشر. ففي التاريخ الحضارى الإسلامى نستطيع أن نجد تجليات شتى له على نحو ما أسلفنا، وهناك أيضاً نموذج التعايش الإنسانى الذى ساد التاريخ المصرى الطويل مع كل آخر بدون استثناء حتى أن المصرى في كثير من العصور ربما شابت نظرتة أطيافٌ من عنصرية معكوسة تمجد الآخر على حساب الذات. ولدى العراق - رغم استبداده الدموى في الحقبة الأخيرة - تجربة عميقة في التسامح مع اليهود استمرت حتى ثورة تموز وما صاحبها وأعقبها من نزوع اليهود أنفسهم إلى إعادة تكييف هويتهم كإسرائيليين والهجرة إلى ما تصوره حلمهم القومى الجديد في أرض الميعاد.

ولاشك في وجود نماذج للتسامح تزرعها الثقافات الإنسانية الأخرى، لعل أبرزها ما كان من الهنود الحمر في تعاملهم الباكر مع المستوطنين الأوروبيين وخاصة الإسبان ثم الإنجليز قبل أن يكتشفوا نواياهم الاستعمارية: «فقد كان هنود أمريكا اللاتينية يدلون المستكشفين الإسبان الأوائل على ما يملكونه من ثروات من المحاصيل، ومن الذهب، ولا يترددون في اقتسامه مع ضيوفهم الغرباء، قبل أن يستدير إليهم هؤلاء الضيوف بالسيوف قتلاً وإبادة فيما يعترف به كولو ميس نفسه في سجلاته عن مغامراته الكبرى في جزر الباهاما وكوبا وهسبانيولا، ويكرره خليفته الفاتح الإسبانى بيزارو في ألبيرو. وكذلك المستكشف فرناندو كورتيس في المكسيك حيث تم القضاء هناك على حضارة الأزتيك وهى حضارة متكاملة صار المؤرخون الغربيون اليوم يعترفون صراحة بوجودها. وعلى المنوال نفسه كان الأمر مع المستكشفين الإنجليز في فرجينيا التى وصلها ريتشارد جرينفل على رأس سبع سفن ليشعل فيها النيران رغم الكرم

الشديد الذى قوبل به هناك وذلك بحجة أن هندیًا سرق كوبًا فضيًا صغيرًا. وكما كان أيضًا فى نیو إنجلاند، ورود إیلاند على یدى جون ونشروب وغيره وكما یعترف مؤرخون كبار بحجم فیرجل فوجیل، وإدموند مورجان وغيرهم^(١٤).

ویشى التاریخ الصينى المدید، ربما لأكثر دولة وطنية استمرارًا فى التاریخ البشرى دونما انقطاعات جغرافية أو تحولات سياسية كبرى، بشخصية حضارية متسامحة تغذيها ثقافة عريقة، وتدعمها دیانة وضعية هی الكونفوشیوسية تلعب فیها الحکمة الفلسفية، والخبرة العملية، والمثل الأخلاقية دورًا مركزیًا وملهمًا، فلم تعرف العنصرية وإن حرصت على الاعتزاز بالنفس، وتمثلت الرغبة فى المحافظة على نسیجها الحضارى ما دفعها قديمًا إلى بناء السور العظیم لحماية نفسها من البرابرة، ويدفعها اليوم إلى تطوير ثقافة تنمية شاملة تقترب من حدود (النموذج العالمى) ولكن من داخل خصوصیتها القومية.

وربما كان صحیحًا أن التسامح كمفهوم فلسفى قد اتسم بدرجة أعلى من العمق على مستوى الروح الفردية فى ظل الديمقراطية الليبرالية التى تتغذى من مرجعية ثقافية تقدر الوجود الفردى، وتتأسس على قاعدة المجتمع التعاقدى، والمعیارية المطلقة للعقل البشرى، وهى مرجعية لم تجتهد تجسدها الكامل حتى الآن سوى فى الحداثة الغربية. غیر أن هذا لا ینفى وجود نقاط وصول أخرى إلى التسامح لا تحتم المرور عبر تلك التجربة وحدها، كما لا یغطى على حقيقة أن تلك الحداثة نفسها هی التى ارتكبت من الجرائم فى حق الإنسانية ما لا یمکن حصره فى هذا السياق، وإن كفانا هنا أن نتوقف عند الحربين العالميتين الأولى والثانية وضحاياهما من بنى البشر نحو ١٠٠ مليون إنسانًا، فضلًا على وقائع التعذيب والموت فى معسكرات الاضطهاد النازية والتى تنص الرواية السائدة حولها على أن ستة ملايين ضحية فقدوا حیاتهم خلالها من اليهود وحدهم، ناهیک عن الغجر والبولنديين وغيرهم.

ونحن هنا لا نأخذ موقف إدانة من الديمقراطية الليبرالية لذاتها، بل على العکس نجدها، ولكننا ندين فقط التعصب لها باعتبارها الطريق الوحيد إلى الحقيقة السياسية، لأن التعصب للديمقراطية أو التعصب ضدها مثل أى تعصب آخر لأى فكرة دينية أو فلسفية لا ینتج سوى أسوأ نزعات الشر لدى الإنسان. ومن ثم یمکن أن نؤكد على التسامح كغاية، وأن نقبل بتعدد الطرق إليها فى الوقت ذاته، فلتكن العدالة الدولية، والسلام العالمى إذن غایتين كبيرتين

لكل الأمم، ولتبقى الديمقراطية الليبرالية وسيلة مثلى، ضمن أخرى، لبلوغها. وعندها يمكن تصور وجود دول / أمم منضبطة كما يقول جون رولز: «تمارس سياسات عقلانية وتندمج في الاقتصاد الدولى، والنظام العالمى، بل وتسهم في دفع حركة التاريخ»^(١٥)، ولكن من داخل خصوصياتها الثقافية ما دامت تلتزم بحدود العقلانية السياسية، والشرعية التاريخية الواسعة، وليس فقط بالحدود الضيقة للديمقراطية الليبرالية التى قد يؤدى إعمالها كمرجعية وحيدة للحضارة الإنسانية إلى تخريب السلم العالمى وإشعال حرائق ثقافية ودينية غير محدودة.

هذا الفهم هو ما يدعو إليه الفيلسوف الوجودى الكاثولىكى جاك ماريان باس (الواجب المشترك) حيث يستطيع الناس الذين ينتمون إلى مذاهب وأصول فلسفية ودينية مختلفة أن يتعاونوا من أجل الرفاهية المشتركة للمجتمع الدنيوى بشرط اتفاقهم على صورة لمجتمع يحوز مجموعة الحقوق الأساسية. بل ويرفض ماريان تلك النزعة الليبرالية المتطرفة مؤكداً على أن أحد أخطاء التفاؤل بالفردية يكمن في الاعتقاد بأن (الحق) في المجتمع الحر إنما يصدر تلقائياً عن التنازع بين القوى والآراء الفردية التى تفترض فيها الحصانة ضد أى اتجاه لا يطابق العقل أو أى ضغط يؤدى إلى التفكك. وموضع الخطأ هنا هو تصور المجتمع الحر شبيهاً بحلقة الملائكة التى يتوافر فيها (الحياة) التام، فيكون حلقة تلتقى فيها كل الآراء الممكنة عن المجتمع وقواعد الحياة الاجتماعية، وتتصارع في سبيل الفوز، دون أن تهتم السلطة السياسية بالقيام على رعاية أية ظروف مشتركة أو وحي عام. وهو أمر يفقد المجتمع الديمقراطى (الصورة الذهنية) الخاصة به، ويجعل الحرية نفسها مشلولة أمام هجوم أعدائها، الذين حاولوا بكل الوسائل أن يثيروا في الناس رغبة دنيئة في أن يتحرروا من الحرية^(١٦).

إن العامل الحاسم في تأكيد السلم العالمى ليس هو الديمقراطية الليبرالية بالضرورة، بل الشعور بالواجب المشترك الناجم عن القوة الروحية، ولذا فإن الأفراد المستنيرين في جميع الأمم يحسون بعض الإحساس بالواجب نحو إخوانهم في البشرية، تتجاوزاً لحدود الدولة التى ينتمون إليها، وإحساساً بالواجب نحو المجتمع البشرى قاطبة بما في ضمير البشرية بظهور الفلسفات والديانات العالمية وحلولها محل نظائرها المحلية. هذا الإحساس المعنوى المشترك ذو أهمية قصوى لحياة الناس الخلقية والدينية، وإن كان أثره السياسى المباشر لم يبلغ القدر الضرورى اللازم لقيام مجتمع عالمى أشد تماسكاً، فالتماسك السياسى يتطلب توافر العدالة التى لا نزال نفتقر إليها^(١٧). فإذا كنا نود حقاً أن نمهد لعمل السلام في أذهان الناس وفي وعى

الأمم، فلن يكون ذلك إلا إذا اقتنعت العقول بأن السياسة الطيبة هى أولاً وقبل كل شيء السياسة العادلة، وأن على كل شعب أن يجاهد لكي يفهم نفسية الشعوب الأخرى، وتطورها وتقاليدها، وحاجاتها المادية والمعنوية، وكرامتها ودورها التاريخي. فكما أن كل فرد لا ينبغي له أن يتطلع إلى مصلحته فقط، بل إلى الصالح العام، فكذلك لا ينبغي لأمة أن تسلك سوى الطريق الذى يحقق مصلحة جموع الأمم. هذا التنبيه إلى التفاهم المتبادل وإلى الحس الجماعى بالإنسانية المتحضرة يسد الحاجات التى يتطلبها عالم سيكون حتماً موحدًا جغرافيًا بفعل تيار التعولم ومد ثورة التكنولوجيا والاتصالات الحديث، بالرغم من أنه مازال مقسمًا تقسيمًا قاتلًا من حيث الأهواء والمصالح السياسية، كما أنه لا يزال يعيش بحسب تقاليد دينية وثقافية متميزة نوعًا، فمجتمع الأحرار لا يمكن تصويره إلا إذا اعترف بأن الصدق هو التعبير عما هو كائن، والصواب هو التعبير عما هو عادل وليس ما هو لازم فى وقت معين لمصلحة جماعة بشرية بذاتها. وعلى العكس، فإن وضع المصلحة القومية فوق كل شيء آخر إنما هو وسيلة مؤكدة لفقدان كل شيء حيث تسود الأنانية على جميع المستويات ويسيطر الإحباط على الجميع.

وأما المفهوم الثانى فهو أن الديمقراطية وحدها تقضى على الإرهاب! حيث تطرح النرجسية الأمريكية المنظور الديمقراطي حلاً سحرياً لمواجهة الإرهاب فى العالم العربى الإسلامى فتقيم علاقة خطية مباشرة بين الديمقراطية والاعتدال، وبين الاستبداد والإرهاب. ونحتج هنا بأن الإرهاب والديمقراطية بينهما علاقة منحنى وليس علاقة خطية، إذ من المتصور وجود مجتمعات تقليدية قبلية أو حتى بدائية تعيش فى استقرار يمكن وصفه بالجمود ولكنه لا يفرز العنف بل يخضع للعرف السائد ويحترم بشدة التوازنات العشائرية القائمة. كما يمكن تصور مجتمعات أخرى أقرب إلى الحداثة / الديمقراطية تعاني من التطرف وربما الإرهاب نتيجة للسيولة الثقافية المصاحبة لعمليات التفكيك، وإعادة التركيب الطبقي، وتغيير أنماط التنظيم الاجتماعى بذبول تلك القائمة على الروح الإدماجية: القبلية، والدينية، والطائفية وصعود أخرى حديثة على أساس من الروح الفردية: مادية ومهنية / نقابية، وإيديولوجية / سياسية وهى العمليات المرتبطة إجمالاً بمراحل التحول الثقافى الكبرى. كما توجد مجتمعات حديثة فعلاً أكثر تصالحاً مع نفسها وأكثر استقراراً وقدرة على التجدد من مثلثتها التى تخوض مرحلة التحول بكل آلامها وإن كان ذلك لا ينفى احتمال وجود بؤر للتطرف هنا وهناك، أو حدوث عمليات إرهابية بين الفينة والفينة ترجع فى أغلب الأحوال إلى دوافع الاغتراب

الفردى المرتبط بحالات الخواء الروحي الناجمة بدورها عن ضغوط الروح الحديثة، وطابعها الاجتماعى التعاقدى، وذهنيتها الصراعية، ولكنها تبقى محدودة وفى إطار السيطرة من قبل الكتلة التاريخية الحديثة السائدة والتى غالباً ما تتمتع بالحوية والفعالية.

وفى هذا السياق ربما تعين علينا ابتداء الاعتراف لعالمنا العربى الإسلامى بقدرته النسبية الأعلى من المتوسط العالمى على إنتاج ظاهرة العنف السياسى طيلة نصف القرن الأخير، وذلك لأنه يعيش مرحلة التحول إلى الروح الحديثة وما تتسم به من عراك وتوتر ناجمين عن ممانعة الروح التقليدية بكل أبنيتها الاجتماعية، ومخزونات النفسية، وتنظيماتها السياسية وهى تحارب معركتها الأخيرة قبل الذبول ككتلة تاريخية متداعية، وليس عن تناقض حتمى مع الغرب أو مع غيره. ولعل مرحلة التحول هذه هى ما عاشها الغرب سلفاً ولأكثر من ثلاثة قرون ظل خلالها هو أكبر مصدر لإنتاج العنف السياسى فى العالم وخاصة فى لحظات ثلاث ممتدة: الأولى بين القرنين السادس عشر والسابع عشر بإلهام الدين متجسدة فى حروب الإصلاح الدينى وخاصة بين ألمانيا وفرنسا. والثانية بإلهام الفكرة القومية العلمانية متجسدة فى حروب فرنسا النابليونية مع أغلب الملكيات الأوروبية المحافظة. والثالثة بين التاسع عشر والعشرين بضغوط النزعة التوسعية الاستعمارية متجسدة بشكل خاص فى الحربين العالميتين الأولى والثانية، إذ لم يتوقف الغرب عن إنتاج هذه الظاهرة بشكل أساسى وليس نهائياً إلا قبل نصف القرن.

وإذ نعترف للغرب بسبقه على مسار التحديث، فإننا نحمله بمسؤوليات كبرى يفرضها وعيه بمشكلتنا الحضارى حيث آلام عملية التحول وما تتطلبه من تسامح مع التناقضات التى تثيرها وعلى رأسها ظاهرة العنف السياسى، ليس فقط لأنه أسهم فى تضخيمها عندما تحالف مع تيارات العنف الدينى فى ربع القرن الأخير لحصار الشيوعية قبل سقوطها، ولكن بالأساس لأنه مسؤول أخلاقياً وتاريخياً عن بعض دوافعها لأنه وعبر ظاهرة الاستعمار جمد التطور السياسى العربى لنحو القرن، وعبر دعمه للاستيطان الصهيونى ثم الدولة الإسرائيلية فى فلسطين، فرض عليه سياساً دفاعياً عانى منه كثيراً فى حقبة ما بعد الاستقلال مباشرة، الأمر الذى أسهم فى دفع عملية بناء الدولة الوطنية الحديثة فى العالم العربى، إلى أنماط من العسكرية الموشاة بتجليات يسارية وقومية دارت جميعها على أرضية ثقافة مدنية هشّة تم تلفيقها على عجل تحت ضغوط الانكسارات العسكرية والأزمات السياسية، قادت بعد ذلك إلى العنف السياسى الملتبس بالدين، والناجم فى الحقيقة عن نماذج مختلفة لـ «دول فاشلة» فى قيادة مجتمعاتها وليس عن الإسلام.

والمهم في هذا السياق أن نزع التمرکز هذه، بمفهومها الاختزاليين هذين عن العلاقة بين الديمقراطية الليبرالية من ناحية، والتسامح، والإرهاب من ناحية أخرى، إنما تمنح للتيار العنصرى فى الوعي الغربى الحق فى أن يفرض معاييرہ الخاصة للتعایش الإنسانى بما ترتبه من قيم، وتضعه من حدود، وتدفعه، من ثم، إلى محاكمة الثقافة العربية الإسلامية بمعايير خارجة عليها، فيرتب، مثلاً، فهما نرجسياً لحدود (حرية التعبير) تتمدد حيث لا توجد محرمات أو مقدسات من وجهة نظره، فتعلو على (حرية الاعتقاد) أو تتسع لتستوعبها. وذلك على منوال ما كان الأمر بين خريف ٢٠٠٥م وشتاء ٢٠٠٦م إثر قيام صحيفة دانمركية ثم صحف أوروبية أخرى بنشر صور كاريكاتورية تجسد أو تسيء لنبينا الكريم ﷺ على نحو أثار عراكاً ثقافياً هائلاً استمر لشهور عدة، وبدا السجال خلالها وكأنه حول حق تفسير معنى الحرية وذلك بين إطارين مرجعيين متمايزين يتصور كلاهما الحرية فى سياقه وفى إطار ضوابطه.

وإذ تقع الثقافة الغربية بروحها الشكية فى غواية تجسيد المسيح ونقده فناً وأدباً، كما لا تتورع عن الإساءة إليه، فإنها تحاول مد غوايتها إلى شخص الرسول الكريم، وهو ما لا يجوز فى السياق الإسلامى حيث تربي العقل المسلم على رفض تجسيد النبى محمد ﷺ، ومن ثم يصبح هذا التجسيد، ناهيك عن الإساءة، نبلاً من ضمير المسلم وحرية العقيدة، وهو فارق يجب على الثقافة الغربية أن تعيه وأن تحترمه بالضرورة فلا تفرض على الرسول الكريم «محمد» طريقتها فى التعامل مع النبى الكريم (عيسى) الذى نبجله كما نبجل نبينا. فمن حق الثقافة الإسلامية إذن أن تصوغ لنفسها مقدساتها ومحرماتها، مثلما تصوغ الثقافة الغربية المعاصرة مقدساتها ومحرماتها على عكس الادعاء الشائع بأنها قد تجاوزت فكرة المحرم «التابو»، حيث يكشف الواقع عن وجود ذلك التابو. وإن كانت قد تجاوزت عقدة الدين فلم تجعله مقدساً لها، وهو الأحق بالقداسة، فإنها قدّست ما دونه على منوال المحرقة النازية ضد اليهود «الهولوكست» رغم كونها واقعة تاريخية وضعية لا يجب أن تخضع للتقديس وإلا بقيت فى أسر الأوهام المعرفية الأربعة التى حذرت منها تجريبية بيبكون ورفضتها شكية ديكرات، وهما معا جذر العقلانية الأوروبية التى تجافى المطلق، وتعادى اليقين.

ويمكن القول هنا بأن مثل تلك الأزمات سوف تبقى قابلة للتكرار مادامت الثقافة الغربية لم تستطع امتصاص التيار العنصرى داخلها، وتجاوز تلك الازدواجية التى تجعل أى حوار حضارى أقرب إلى حوار طرشان إذ يتحول إلى محاضرات تعليمية يفترض أن يلقيها الغرب/

المعلم على المسلم / التلميذ ليسمعه فيها أفكاره التى عليه التكيف معها ليتأكد له النجاح / التقدم وإلا فهو الإخفاق، فيكون الرد العربى الإسلامى هو نفسه، ولو عبر سيكولوجيا بالغة التعقيد هو رد الطالب الكاره للمعرفة والذى يراوح بين رفض قاعة المحاضرات أصلاً والهروب منها إلى ما هو غير محدد بذاته ولا يمكن تعريفه إلا بكونه ما هو خارجها أو بعيد عنها، وبين الحضور الجسدى بها ولكن فى غياب الذهن المكتشف الساعى إلى مد الجسور، حيث إلقاء الخطب البلاغية حول قبول الآخر من قبل النخب العربية الإسلامية الناطقة باسم ثقافتها دونما تأثير فى كتلها المجتمعية، هو نفسه حال الطالب الذى يلقى بسمعه إلى معلمه قاصداً النجاح لا المعرفة فى امتحان تلقينى على سبيل إنجاز الهدف الشكلى من طقس مراوغ فرضته على الطرفين ظروف تكاد تكون خارجة على إرادتهما معاً، بقدر ما هى خاضعة لنظام مستقل تحركه العادة الاجتماعية لدى الطالب فى وطنه أو العادة الثقافية لدى الجماعة الإنسانية فى مواجهة مثيلاتها، الأمر الذى يجعل الحوار الحضارى بين العالمين غير ممكن أو غير مجد.

بسم الله

حدائق الأهرام - الجيزة
فى الرابعة والربع فجر الجمعة
٢٣ يوليو ٢٠١٠م

الهوامش

- ١- كارين أرمسترونج، تاريخ الكتاب المقدس، مرجع سابق، ١٦٤.
- ٢- Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, p. 153.
- استشهدت به: كارين أرمسترونج، تاريخ الكتاب المقدس، مرجع سابق، ١٦٦.
- ٣- كارين أرمسترونج، تاريخ الكتاب المقدس، مرجع سابق، ١٦٦-١٦٧.
- ٤- رادا كريشنا، ديانة الروح وحاجات الدنيا. استشهد به: أدريين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٣ م، ٢٤٧-٢٤٨.
- ٥- ميشال مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، دار كلمة والمركز الثقافي العربي، بيروت وأبو ظبي، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ٤٦-٤٧.
- ٦- رادا كريشنا، ديانة الروح وحاجات الدنيا، مرجع سابق، ٢٥٣-٢٥٤.
- ٧- د. حبيب فياض، مقاربات في فهم الدين، مرجع سابق، ص ٤٥.
- ٨- المرجع نفسه، ص ٤٩.
- ٩- عادل ثيودور خورى ومشير باسيل عون، علم الأصول اللاهوتية، المكتبة البوليسية، بيروت، الطبعة الأولى، المجلد الثاني، ص ١٩٨.
- ١٠- الأب بواكيم مبارك: استشهد به: د. حبيب فياض، مقاربات في فهم الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ص: ٥٨-٥٩.
- ١١- و. مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٢٧.
- ١٢- رادا كريشنا، ديانة الروح وحاجات الدنيا، آراء فلسفية في أزمة العصر، ٢٥٤-٢٥٥.
- ١٣- و. مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، المرجع نفسه، ص ٢٣٠-٢٣١.
- ١٤- هوارد زن، التاريخ الشعبى للولايات المتحدة، الجزء الأول، ترجمة شعبان مكاوى، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، الفصل الأول.

١٥- جون رولز، قانون الشعوب: عودة إلى فكرة العقل العام»، ترجمة محمد خليل، عدد «١٠٧٤» المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

١٦- جاك ماريتان، الإنسانية التى تدور حول الدين: استشهد به أدريين كوخ، آراء فلسفية فى أزمة العصر، مرجع سابق، ص ٢١٢.

١٧- رينولد نيور، الواقعية المسيحية والأزمة السياسية، آراء فلسفية فى أزمة العصر، المرجع السابق، ص ٢٣٩.

مخاتمة

خطابنا الثقافي بين النص والتاريخ!

ثمة ملاحظة ختامية نود أن نرصدها هنا وهي أن الصراع الذي دار حتى سبعينيات القرن العشرين داخل الفكر العربي بين التيارات الثلاثة الأساسية «السلفي، والحدائي / العلموي، والتوفيقى» قد اتخذ مسارًا محافظًا، بدأ مع هزيمة ١٩٦٧، وتفتت المرجعية القومية، نحو اتجاهات ثلاثة أساسية:

أولاً: في اتجاه نفى التيار الحدائي الذي كان يرى في الغرب نموذجًا مثاليًا تمامًا يسعى إلى التماهى الكامل معه، ويقبل به ملهمًا للممارسات الكلية، بل يضعه كمرجعية ينزع إلى تقويم واقعنا بمعاييرها وقيمتها حتى لو بدت تعسفية في بعض الأحيان. وصحيح أن نفراً محدوداً لا يزال يعتقد في تلك الرؤية وخاصة على المستوى السياسى، فيجعل المعايير الغربية «وخاصة الديمقراطية وحقوق الإنسان» مرجعية لسلوكنا السياسى، بل ويعطيه حق الرقابة علينا في تطبيقها، ولكن الصحيح كذلك أن أولئك قلة بما لا يشكل تياراً، كما أنهم أقرب إلى حركين مرتبطين بفضاءات فكرية، ومراكز بحثية غربية تجذبهم فلا ينغرسون عميقاً في الثقافة القومية ولا يجسدون حقيقتها. وفضلاً على ذلك، وربما كان الأهم، أنهم لا يملكون نظرية ثقافية واضحة أو صياغة فكرية متكاملة كما كان الأمر لدى التيار الحدائي أوائل القرن العشرين وحتى منتصفه.

ثانياً: في اتجاه تبلور كامل لتيار أساسى جديد وهو «الانقلابى» الذى يقع على يمين التيار السلفى، ويمتلك أجندة سياسية ترفض الواقع، ولا تحترم الشرعية، وتسعى إلى الانقلاب عليها بطرق غير سلمية دائماً، وغير عقلانية غالباً، وعدمية أحياناً، إذ تلتمس في العنف طريقاً يوصلها إلى ما تعتقده حاكمية الله على الأرض سواء مارست هذا العنف في مواجهة الداخل أو الخارج. ولعل تنظيم القاعدة يعد التجسيد الأبرز لهذا النمط الانقلابى بل «العدمى» الذى هو أعنف صور النزعة الانقلابية، والذى أخذ يستقطب صورة «الإسلام السياسى» بديلاً عن تلك الحركات السلفية المعتدلة التى كانت تنزع إلى التغيير الاجتماعى عبر التربية والدعوة ما كان يجعلها تبدى احتراماً للشرعية السياسية القائمة، بل وميولاً ديمقراطية ومزاجاً سياسياً

معتدلاً. لقد نما هذا التيار تعبيراً عن رغبة عميقة في الخروج على النموذج السائد للإسلام التقليدي / السلطوي الذي قادنا إلى المأزق الراهن، والبحث عن حلول مغايرة لتلك التي تبنتها نخب الحكم القائمة بغض النظر عن الإمكانية النظرية والواقعية لهذه الحلول إزاء ضمور التيار العقلاني، ورسوف المجتمعات العربية في وهدة التخلف، والشعور العام بالهزيمة أمام الغرب والإحباط من الزمن.

وثالثاً: في اتجاه تحرك التيار السلفي بكل تعبيراته الفكرية، وتجسّداته الدعوية والتعليمية والتثقيفية بل والسياسية على نحو ما أسلفنا، إلى مركز ثقافتنا العربية الإسلامية ليصبح هو الأقرب إلى موقع الوسط الفكري، والأكثر تعبيراً عن الاتجاه العام للمجتمعات العربية صانعاً لصورتها الذهنية. وهو بذلك أزاح التيار التوفيقي في الثقافة العربية الإسلامية عن موقعه الذي كان قد احتله لنصف القرن على الأقل. ويعبر عن هذا التحول الثقافي، سياسياً، انسحاب الحركات والقوى والأحزاب القومية التي حملت عبء التطور الحضاري العربي لستة عقود ماضية، أمام تقدم حركات الإسلام السياسي بألوان طيفها وصولاً إلى صورتها الانقلاية.

وهكذا يكتمل المسار الرجعي لتيارات الخطاب الثقافي العربي المعاصر، قياساً إلى تلك الموروثة من القرن العشرين، فبدلاً من ثلاثية الحداثي - التوفيقي - السلفي، نجدنا أمام ثلاثية التوفيقي - السلفي - الانقلاي. فيما يعني أن الصيغة المقترحة لإقامة عقلانية عربية إسلامية، تلك المضمنة في التيار النقدي الذي أسهمت في صكه ونحته وتأصيله، جهود النخبة الفكرية، وخطابات النهضة العربية منذ القرن التاسع عشر، وخصوصاً صيغته التوفيقية الأثرية بين الأصالة والمعاصرة، لزكى نجيب محمود، صار يحتل الموقع الأكثر حداثة واقتراباً من الغرب وليس الموقع الوسطي بين التيار الحداثي من جانب، والسلفي من جانب آخر، على نحو ما كان الأمر قبل أربعة عقود فقط ما يعني تحولاً ثقافياً في اتجاه أكثر محافظة وربما رجعية، وهو ما يعني ردة ثقافية عن مشروع التحديث العربي المأزوم أصلاً بسلطويته.

والمعضلة الكبرى هي أن نخب الحكم في المجتمعات العربية أو أغلبها قد توافقت مع هذا التحول بنقل مواقعها، في هذا الاتجاه نفسه وبالمسافة نفسها، سواء قناعة منها بذلك وتلبية لحاجات داخلية لديها، أو نفاقاً للمجتمع من حولها وهي تشهد صعود التيار الأصولي إلى موقع الهيمنة. ولذا فقد تخلت في الأغلب عن مشروعها التحديثي / التوفيقي الذي مارسته أو حتى ادعته لنفسها في أغلب فترات القرن العشرين. وبدلاً من دولة وطنية عربية تحديثية ولكن مأزومة، تسعى إلى الحداثة وإن لم تبلغها، نجد الآن دول وطنية عربية تتراجع عن أهدافها

التحديثية، خطوات، تختلف حسب الظروف والبيئات، أمام التيار الأصولي المتصاعد الذى يشترك مع التيار الانقلابى فى مركزاته الثقافية على صعيدى الرؤية الوجودية، والتاريخية، وإن صار الأخير أكثر تطرفاً وجذرية على صعيد الرؤية السياسية ما يدفعه إلى ممارسة العنف والإرهاب ويبرر وصفه بـ «الانقلابي»، فالانقلابية هنا هى أعلى مراحل السلفية.

فى هذا السياق أخذ الخطاب الثقافى العربى الإسلامى يقف موقفاً دفاعياً مستمراً منذ عقود تتنامى أزمتها عاماً بعد عام، بل لحظة بعد أخرى. فرغم روعة النص الإسلامى ذاته فى حضوره الرائق، وشفافيته العالية، وجودته التى لا شك فيها، وشموله الذى لا يقارن بنص آخر غيره، وكذلك قيمه التقدمية فى العدل والشورى وحرمة النفس الإنسانية، والتسامح مع أهل الملل والأعراق الأخرى، التى تكاد تشكل فى مجموعها نزعة إنسانية لها أصالتها وفراستها بحق، فإن هذا النص غير متجسد فينا كما أن تلك القيم غير حاضرة فى واقعنا. وإذا ما نظر الآخرون إلينا فلن يجدوا منها شيئاً، ومن ثم فلن يصدقونا لأنهم غير معنيين إلا بواقعنا المعيش ولا يعينهم قط خطابنا عن أنفسنا أو بالأحرى خطابنا عن نصوصنا الموروثة المحفوظة بين دفاف الكتب، ونحن لا نزال نسأل: لماذا؟ ألم يقرؤوا هذه الآية، وهذا الحديث، ألم يعرفوا التجربة التاريخية تلك، والسبق الحضارى ذاك؟

وإذ نطرح هذه التساؤلات جميعاً فإننا لا ندرى كم أننا شوهنا أنفسنا، وأن الصورة التى نرّوجها غير موجودة إلا فى نصنا المقدس، أو فى ذكريات تبشها تجربتنا التاريخية، ومن ثم فإن أغلب ما نقدمه نحن عن أنفسنا، ونلح فى التذكير به ليكون معياراً لصورتنا لدى الآخر هو مجرد خطاب «خطابنا نحن» عن الخطاب «النص المضمن كتابنا الكريم، وستتنا النبوية»، فضلاً على بعض أنقى تجاربنا التاريخية فى العصر الراشد، وأمضى مواقف علمائنا وفقهائنا فى العصر التالى لهم» وليس خطاباً عن واقع راهن حقيقى، حى وممتد وفاعل فينا وحاكم لمصائرنا، حيث يزخر هذا الواقع بكل التقاض لما يرتسم فى مخيلتنا النصية عن أنفسنا، حيث الاستبداد فى مواجهة الشورى، والحرمان الاقتصادى والفقر والتهميش للغالبية من مواطنينا فى مقابل العدل والمساواة للذين ترسمهما روح النص فضلاً عن جسده، والنزوع إلى العنف العبثى أحياناً، والعدوى أحيان، تحت رداء الدين، فى تناقض مع ملكة التسامح التى سادت الحضارة الإسلامية حتى عهدها المتأخر.

ولأن العقل الغربى واقعى دائماً، تجريبى غالباً، مادى أحياناً فهو لا يشاركنا بالتأكيد صورتنا الزاهية عن أنفسنا المضمنة فى خطابنا الراهن، كما لا يجد نفسه معنياً بالبحث معنا أو

دوننا في خطابنا الأصلي النقي، ومن ثم لا يجد خطابنا المعاصر منه تصديقاً لأن الحاضر المعيش يكذبه، ولأن خطابنا الأصلي النصي / المثالي / المقدس في نظره ليس سوى يوتوبيا إذا ما ظلت هكذا محلقة في فضاء الزمن موصولة بسحر الماضي لم تنتزل إلى الأرض ولم تتجسد في الواقع المعيش. ذلك أن الخطاب هو نمط من أنماط الإفصاح الشامل عن واقع حضارى بعينه يصدر ويتأسس على رؤية أشمل للوجود الإنساني ومن ثم فهو إفصاح منطقي عن واقع سائد لدى الجماعة الثقافية لا يمكن معه تقديم صورة عن حالة الجماعة لا تؤيدها المعطيات الواقعية، ولا طرح تصور عن مستقبلها لا تؤيده إمكاناتها الحقيقية وإلا افتقد الخطاب منطقة وتحول إلى محض صياغات بلاغية ومزادات كلامية لا تقنع أحداً، حيث لا يمكن لأى خطاب ثقافى مهما بلغ ذكاؤه أن يقدم الإرهابيين قاتلى المدنيين في برجى مركز التجارة العالمية مثلاً باعتبارهم مجاهدين أحراراً كغاندى أو مانديلا ضد الاحتلال والعنصرية ولن يكون أمامه غالباً إلا محاولة مستميتة لإبراز التمايز بينهم وبين العرب المسلمين العاديين، أو بين ما قاموا به وما يقوم به الفلسطينيون من نضال وطنى ضد إسرائيل في نزعة دفاعية سلبية إزاء موقف معقد يسهل على المعادين لنا استغلاله وإساءة تفسيره في ظل ظروف مواتية لهم يتم عبرها إهدار طاقتنا في الدفاع عن أنفسنا.

وإذا كان هذا هو حال الخطاب الفكرى عموماً، فإن خطابنا الإعلامى تحديداً يعانى معضلة أخرى تتعلق باتجاهه إلى الداخل أى إلى داخل هذه المجتمعات العربية نفسها ليصير سجلاً بين تياراتها الفكرية، والسياسية، وجماعاتها الحزبية أو المتحزبة ما يثير سلبيتين رئيسيتين: فمن ناحية لا يتحقق تكامل الجهد المطلوب ومن ثم يبقى تأثير خطابنا الإعلامى على العقل الغربى في حدود الجهد المفرد. ومن ناحية أخرى فإنه يزيد من حدة الشقاق السياسى العربى لأن الخطاب الإعلامى إذ يتوجه إلى الداخل فإن القائمين عليه ينطلقون من انتفاءاتهم، ويسعون إلى كسب ود جماهيرهم أو حتى تملقهم أحياناً داخل هذا الوطن أو ذاك ما يؤدى إلى تشطير الخطاب وينحويه منحى تصادمية بين أجزائه ومكوناته مثيراً لتناقضاته التى ينشغل بها الجمهور العربى على حساب انشغاله بالقضية الأم التى يطرحها ومن ثم فإن الخطاب الإعلامى العربى الذى يرجى له التأثير في الخارج يأتى، ويا للمفارقة، مثيراً للشقاق والصراع في الداخل نفسه.

ومن ثم فإن الرغبة الصادقة في تطوير خطابنا الثقافى وبناء جسور حقيقية للتواصل مع الآخر، خصوصاً الغربى، لا بد أن تنطلق من رغبة أعمق في إصلاح مجتمعاتنا وإحداث تغييرات جوهرية في البناء الثقافى السائد بحيث يتمكن من استيعاب ألوان طيفه والكف عن

إنتاج ظاهرة العنف العبثى داخله، حتى يبقى للجهاد الاستشهادى مكانه ومكانته اللائقة به والتى يمكن الدفاع عنها حينما يبذل الدم النبيل فى وقته وضد من يستحق وفى إطار إدارة شاملة واعية لصراعاتنا الكبرى فى هذه المنطقة من العالم.

وبدلاً من التوقف عند حجاج التيار السلفى فى تفسير علاقة الفكر الإسلامى بأزمات الواقع والتى قادت إلى ١١ سبتمبر، والمؤكد على نقاء الأصل «النص الدينى» واغتراب الصورة «الواقع» عن هذا الأصل. أو فى المقابل استسلام الخطاب الحداثى المتغرب لمأزق تصويره بأن الخطاب الاعتذارى للغرب فى ندوات مغلقة كافيًا لتجميل الصورة، فإن المطلوب جوهرى يتمثل فى ضرورة إعلاء منطق الخطاب التوفيقى / النقدى القائل باستحالة إقناع الغرب بنقاء الأصل مادمنّا فشلنا فى تجسيده واقعاً حياً جذاباً، ومن ثم فكل دعاوى الحوار الموجهة إلى الغرب مباشرة منذ ١١ سبتمبر لن يتم تميمها ما لم يواكبها تحولات فى الواقع العربى نفسه تكون بمثابة تصديق لها. بل إن جهود الواقع، والنزوع إلى طلب البراء سوف يشى بضعفنا ويغرى القوى العنصرية (الهامشية) داخل الغرب بالتهادى فى الاجترأ علينا.

إن بناء النهضة الإسلامية الثانية، وازدهار الدولة المدنية العربية، وتنمى قدرتها على الدفاع عن نفسها وشعوبها هو الشرط المبدئى لتحرير المجتمع العربى من ربة التيارات الأصولية المتشددة التى تبقى كالطحالب والفطريات لا تنمو إلا فى البرك الراكدة ولا تهلك إلا تحت دفع التيارات المتجددة سواء كانت للمياه فى الأنهار، أو للحرية فى المجتمع. ولكن الأمر المؤكد هو أن بناء تلك النهضة لا يمكن أن يكون مجرد إنعكاس لصدور مايفستو هذه النهضة من نيوورك أو باريس، كما يرى الخطاب المتغرب، بينما تهمل كل الأفكار النهضوية والمشروعات الإصلاحية التى قدمها عشرات من المفكرين والمثقفين العرب طوال القرنين الماضيين بدءاً من رفاة الطهطاوى مروراً بمحمد عبده وزكى نجيب محمود وحتى محمد عابد الجابرى وجابر الأنصارى وحسن حنفى، والتى تستطيع جميعها إعادة رسم ملامح إسلام مشرق وتأسيس نهضة عربية جديدة عبر تغيير شامل ولكن ذاتى ومستقل.

قائمة المراجع

أولاً: الكتب المقدسة

- ١- القرآن الكريم، دار المعرفة السورية، مطبعة ركابي ونضر، دمشق، المنطقة الحرة، طبعة ١٤١٦ هـ.
- ٢- الكتاب المقدس، العهد القديم، والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس بمصر، القاهرة، الإصدار السابع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م.
- ٣- الإنجيل .. العهد الجديد، المركز العالمى لترجمة الكتاب المقدس، الطبعة العربية المبسطة، p. t. w. للترجمة والنشر، دار إلياس للطباعة، القاهرة، الطبعة الثالثة ٢٠٠٥ م.

ثانياً: المراجع العربية

- ١- أبو الأعلى المودودي، مبادئ الإسلام، الدار السعودية للنشر، جدة، طبعة ١٩٨٧.
- ٢- أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة السادسة عشرة، القاهرة، ٢٠٠٥ م.
- ٣- أحمد أمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠ م.
- ٤- د. أحمد شلبى، اليهودية، سلسلة مقارنة الأديان: اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٨ م.
- ٥- د. أحمد شلبى، موسوعة مقارنة الأديان: المسيحية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٤ م.
- ٦- د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلى عند هيجل، دار المعارف، القاهرة، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الثانية، ١٩٨٥ م.
- ٧- إسماعيل راجى الفاروقى، أصول الصهيونية فى الدين اليهودى، معهد الدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٣.
- ٨- توفيق الحكيم، التعاقدية .. مع الإسلام والتعاقدية، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م.
- ٩- توفيق الحكيم، نظرات فى الدين والثقافة والمجتمع، المكتب المصرى الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩ م.
- ١٠- د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩ م.

١١- د. جمال حمدان، العالم الإسلامى المعاصر، دار الهلال، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال، عدد ٥١٢، أغسطس ١٩٩٣.

١٢- جمال البنا، روح الإسلام، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

١٣- جمال البنا، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٣م.

١٤- جمال البنا، أسس العقيدة: الله .. الموت وخلود الروح .. والآخرة، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٥- جمال البنا، الإسلام دين وأمة وليس دينًا ودولة، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٦- جورج قرم، شرق وغرب: الشرح الأسطورى، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٧- جورج قرم، تعدد الأديان ونظم الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، بيروت، طبعة ١٩٧٩م.

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

١٩- د. حسن حنفى، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٢٠- حسنى يوسف الأطير، عقائد النصارى الموحدين .. بين الإسلام والمسيحية، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م.

٢١- د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٢٢- د. حسين فوزى النجار، أرض الميعاد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م.

٢٣- خالد محمد خالد، إنسانيات محمد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ٢٠٠٣م.

٢٤- د. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسى العربى الإسلامى، دار اقرأ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٢٥- د. رمسيس عوض، المهرطقة في الغرب، دار نشر سينما بالقاهرة، والانتشار العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢٦- رضا هلال، المسيح اليهودى ونهاية العالم: المسيحية السياسية والأصولية في أمريكا، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٧- رأفت عبد الحميد، الفكر المصرى فى العصر المسيحى، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٨- د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ومكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.

٢٩- د. زكى نجيب محمود، حياة الفكر فى العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢ م.

٣٠- د. زكى نجيب محمود، ثقافتنا فى مواجهة العصر، الطبعة الصادرة ضمن مكتبة الأسرة، القاهرة، ١٩٩٧.

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

٣٢- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٧ م.

٣٣- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧١ م.

٣٤- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشرة، ٢٠٠٧ م.

٣٥- د. سيد حسين نصر، مقدمة الى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة د. سيف الدين القصير، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩١ م.

٣٦- سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، المركز الثقافى العربى، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ م.

٣٧- د. سعيد إسماعيل على، التربية عند بنى إسرائيل، سلسلة كتب التربية والحضارة، دار عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٧ م.

٣٨- د. شوقى ضيف، محمد.. خاتم المرسلين، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.

٣٩- د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، طبعة ١٩٩٦ م.

٤٠- د. صبرى أبو الخير سليم، تاريخ مصر فى العصر البيزنطى، القاهرة، طبعة ٢٠٠٠ م.

٤١- د. طه حسين، مرآة الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٩٨ م.

٤٢- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، حققها وشرحها وعلق عليها د. على عبد الواحد وافى، طبعة مكتبة الأسرة، سلسلة التراث، عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦ م.

- ٤٣- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، طبعة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩ م.
- ٤٤- عباس محمود العقاد، الله .. كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٨ م.
- ٤٥- عباس محمود العقاد، عبقرية محمد، دار الهلال، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٢.
- ٤٦- عباس محمود العقاد، حياة المسيح، الهيئة العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، سلسلة الأعمال الفكرية، القاهرة، ٢٠٠٣ م.
- ٤٧- عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٤٨- د. عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.
- ٤٩- عبد الرحمن الشرفاوى، محمد رسول الحرية، دار الهلال، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال يناير ١٩٦٥.
- ٥٠- د. عبد الرحمن بدوى، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥.
- ٥١- د. عبد الرحمن بدوى، الإنسانية والوجودية في الفكر العربى، دار القلم بيروت، ووكالة المطبوعات بالكويت، طبعة ١٩٨٢.
- ٥٢- د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، دار الأهالى، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ م.
- ٥٣- د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون، والتمركز حول الذات، المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٧ م.
- ٥٤- عادل ثيودور خورى ومشير باسيل عون، علم الأصول اللاهوتية، المكتبة البوليسية، بيروت، الطبعة الأولى، المجلد الثانى.
- ٥٥- د. عائشة عبد الرحمن، مع المصطفى، دار المعارف، طبعة ١٩٩٢ م.
- ٥٦- د. غسان خالد، أفلوطين .. رائد الوجدانية ومنهل الفلاسفة العرب، منشورات عويدات، بيروت وباريس، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م.
- ٥٧- غسان سليم سالم، محاور الالتقاء ومحاور الافتراق بين المسيحية والإسلام، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م.

٥٨- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دراسة في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

٥٩- فراس السواح، دين الإنسان، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢م.

٦٠- د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٦١- الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبورية، دار المعارف، القاهرة، طبعة ١٩٦٦.

٦٢- د. محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م.

٦٣- د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم .. عرض تاريخى وتحليل مقارن، دار القرآن الكريم ودار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.

٦٤- د. محمد عابد الجابرى، مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول.. التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

٦٥- محمد عابد الجابرى، العقل الأخلاقى العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٦٦- د. محمد عزيز الحبابى، الشخصية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٦٧- د. محمد حسين هيكل، حياة محمد، الهيئة العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، ١٩٩٦م.

٦٨- محمد الغزالى، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٦٩- محمد الغزالى، خلق المسلم، دار القلم، دمشق، الطبعة الواحدة والعشرون، ٢٠٠٤م.

٧٠- د. محمد البهى، الجانب الإلهى، من التفكير الإسلامى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، طبعة ١٩٦٧م.

٧١- محمد تقى المدرسى، المجتمع الإسلامى .. منطلقاته وأهدافه، البداية للنشر والإعلام والتوزيع، طهران، ١٩٨٢م.

٧٢- د. محمد عثمان الخشت، الأديان: تأويل نقدى لفلسفة الدين عند هيجل، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.

٧٣- د. محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقيا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٧٤- د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٧٥- د. محمد خليفة حسن أحمد، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، دار الزهراء، القاهرة، طبعة ١٩٩١م.

٧٦- د. محمد خليفة حسن: تاريخ الديانة اليهودية، دار الثقافة العربية، القاهرة.

٧٧- محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، القاهرة، طبعة ٢٠٠٠م.

٧٨- د. محمد أحمد العزب، في الفكر الإسلامى من الوجهة الأدبية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٧٩- د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٨٠- محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول: الجهاد.. الأقليات.. الأناجيل، دار ثابت للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥.

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

٨٢- مشير باسيل عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، دار المشرق، بيروت.

٨٣- الشهيد مطهرى، العدل الإلهى دار الهادى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١. مجموعة من المؤلفين، إشكاليات التعارض وآليات التوحيد.. العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى، بيروت، سلسلة الدراسات الحضارية، رقم ١٩، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٨٤- د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافى العربى، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م.

٨٥- د. يوسف زيدان، اللاهوت العربى وأصول العنف الدينى، دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.

٨٦- د. يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦.

ثالثاً: كتب مترجمة

١- أرسطو، علم الطبيعة، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية وقدمه وعلق عليه بارتلمى سانتهيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مشاركة لجامعة القاهرة في عيدها المثوى، القاهرة، ٢٠٠٨م.

- ٢- أرسطو، السياسة، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية وقدمه وعلق عليه بارتلمى سانتيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مشاركة لجامعة القاهرة في عيدها المئوي، القاهرة، ٢٠٠٨ م.
- ٣- أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، أربعة أجزاء، ترجمة فؤاد محمد شبل، ومراجعة د. محمد شفيق غربال، وأحمد عزت عبد الكريم، طبعة جامعة الدول العربية الأولى والثانية، ١٩٦١-١٩٦٦ م.
- ٤- أرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهيلينية، ترجمة رمزي جرجس، مراجعة د. صقر خفاجة، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٣ م.
- ٥- أدريين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٣ م.
- ٦- الشيخ أحمد ديدات، والقس سواجارت، المناظرة الحديثة في علم مقارنة الأديان، تقديم وتعليق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة زهران، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩ م.
- ٧- إميل درمنغم، الشخصية المحمدية .. السيرة والمسيرة، ترجمة عادل زعير، دار الشعاع للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥ م.
- ٨- إميل بورنوف، علم الأديان، تعريب د. العروسي الميزوري، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٦ م.
- ٩- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة وتقديم كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبع الأولى، ١٩٩٧ م.
- ١٠- آرتور شوبنهاور، العالم إرادة وتمثلاً، ترجمة وتقديم سعيد توفيق، مراجعة فاطمة مسعود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ م.
- ١١- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م، الجزء الأول.
- ١٢- بول تيليش زعزعة الأساسات، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.
- ١٣- برتراند رسل، نحو عالم أفضل، ترجمة ومراجعة دريني خشبة، وعبد الكريم أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، سلسلة ميراث الترجمة، ٢٠٠٧ م.
- ١٤- برنارد لويس، أين الخطأ: التأثير الغربي واستجابة المسلمين، ترجمة د. محمد عناني، تقديم ودراسة د. رؤوف عباس، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

- ١٥- تشارلس داروين، أصل الأنواع، ترجمة مجدى محمود المليجى، تقديم د. سمير حنا صادق، المشروع القومى للترجمة، عدد ٦٢٨، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- ١٦- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة د. هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- ١٧- جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية، ترجمة د. يحيى هويدى، د. أنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة، طبعة ١٩٧٥م.
- ١٨- جولدزبير (أجناس)، العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة، مصر، ومكتبة المثنى ببغداد، الطبعة الثانية.
- ١٩- جيمس كولنز، الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٨م.
- ٢٠- جون رولز، قانون الشعوب: عودة إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل، عدد «١٠٧٤» المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.
- ٢١- جوزايا رويس، مصادر البصيرة الدينية، ترجمة أحمد الأنصارى، ومراجعة د. حسن حنفى، عدد ١٠٢٣ من سلسلة المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٧.
- ٢٢- جوش ماكديويل، يسوع المسيح .. أعظم من نجار، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
- ٢٣- خوسيه كازانوف، الأديان العامة فى العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة فى جامعة البلمند بلبنان، مراجعة الأب بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- ٢٤- دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم: وليم جيمس، جون ديوى، وشارلس بيرد وفكرة التقدم الأمريكية، ترجمة د. خالد المنصورى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨م.
- ٢٥- ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق د. عثمان أمين، سلسلة نفائس الفلسفة الغربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٢٦- ديمترى غوتاس، الفكر اليونانى والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية العربية فى بغداد والمجتمع العباسى المبكر، ترجمة وتقديم نقولا زيادة، مركز دراسات الوحدة العربية والمنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.

- ٢٧- روبرتسن سميث، محاضرات في ديانات الساميين، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مراجعة وتقديم د. محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
- ٢٨- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥.
- ٢٩- شارل جينيير، المسيحية .. نشأتها وتطورها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨.
- ٣٠- صامويل هانتينجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة الأستاذ طلعت الشايب، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.
- ٣١- د. عبد الرحمن بدوي، دفاع عن محمد ضد المنتقذين من قدره، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، طبع ١٩٩٩ م.
- ٣٢- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م.
- ٣٣- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مكتبة صادر، بيروت، عام ١٩٤٩.
- ٣٤- فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر .. تبشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبه دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.
- ٣٥- فرانكلين. ل. باومر، الفكر الأوربي الحديث: الاتصال والتغير في الأفكار .. من ١٦٠٠ إلى ١٩٥٠، أربعة أجزاء، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب، الثاني، ١٩٨٥-١٩٨٩ م.
- ٣٦- فيليب فارغ، يوسف كرباج، المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي، ترجمة بشير السباعي، طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤ م.
- ٣٧- كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، ترجمة د. محمد عناني ود. فاطمة نصر، دار سطور القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.
- ٣٨- كارين أرمسترونج، معارك في سبيل الإله، ترجمة د. محمد عنان، ود. فاطمة نصر، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.
- ٣٩- كارين أرمسترونج، تاريخ الكتاب المقدس، ترجمة د. محمد صفار، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م.

٤٠ - كرين بريتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة د. شوقي جلال، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠١م.

٤١ - كافين رايلي، الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، جزءان، ترجمة د. عبد الوهاب المسيري، د. هدى عبد السمیع حجازی، مراجعة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٩٧، يناير ١٩٨٦م.

٤٢ - محمد إقبال، رسالة الخلود ... جاويد نامه، ترجمها وعلق عليها د. محمد السعيد جمال الدين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، طبعة ٢٠٠٨م.

٤٣ - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، الطبعة السادسة، ٢٠٠٦م.

٤٤ - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين آتاوى القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.

٤٥ - د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، مؤسسة بافاريا ومجلة النور الكويتية، الطبعة الأولى ١٩٩٣م.

٤٦ - ميشال مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، دار كلمة والمركز الثقافي العربي، بيروت وأبو ظبي، ٢٠٠٩م.

٤٧ - 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.

٤٨ - نورمان كانتور، التاريخ الوسيط: حضارة البداية والنهاية، الجزء الثانى، ترجمة د. قاسم عبده قاسم، دار عين، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٩ - ه. وه. أ. فرانكفورت، وجون. أ. ولسن، وتوركيلد جاكبسون، ما قبل الفلسفة .. الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م.

٥٠ - ه. ج. ويلز، موجز تاريخ العالم، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مشروع الألف كتاب الثانى، القاهرة، ١٩٩٩م.

٥١ - هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، ترجمة أحمد محمود هويدى، المجلس الأعلى للثقافة .. سلسلة المشروع القومى للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

- ٥٢- هوار دزن، التاريخ الشعبى للولايات المتحدة، الجزء الأول، ترجمة شعبان مكاوى، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥ م.
- ٥٣- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م.
- ٥٤- ولتر ستيس، الزمان والأزل مقال فى فلسفة الدين، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٧ م.
- ٥٥- و. ج. دى بروج، تراث العالم القديم، الجزء الأول، ترجمة زكى سوس، مراجعة د. يحيى الخشاب، ود. صقر خفاجة، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، بمعاونة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، رقم ٥٥٧ ضمن سلسلة الألف كتاب، القاهرة، ١٩٦٥ م.
- ٥٦- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، المجلد الأول، والرابع، والخامس.
- ٥٧- و. مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر، ترجمة د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨ م.
- ٥٨- و. مونتجمرى وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة د. حسين أمين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م.
- ٥٩- د. يوسف شلحت، مدخل إلى علم اجتماع الإسلام .. من الأرواحية إلى الشمولية، تعريب خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.

* المؤلف فى سطور

- الاسم: صلاح سالم.
- تخرج فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة ١٩٩٢م.
- يعمل مساعدًا لرئيس تحرير الأهرام ومشرقًا على صفحة «فكر» بعدد الجمعة.
- تنشر مقالاته بصحف ومجلات مصرية وعربية عدة أبرزها صحيفة الحياة اللندنية. ومجلتا العربى الكويتى، وشؤون عربية.
- داوم على كتابة مقال سياسى تحت عنوان «تأملات» يوم الثلاثاء بصفحة الرأى بصحيفة الأهرام منذ عام ٢٠٠١ حتى ٢٠٠٥م.

* الجوائز

- ١- حصل على «جائزة العلوم السياسية» من المجلس الأعلى للثقافة بجمهورية مصر العربية، عام ١٩٩٩م كصاحب أفضل بحث على مستوى الجمهورية فى موضوع «الثقافة السياسية والنهضة الوطنية فى مصر».
- ٢- كما حصل على «جائزة الصحافة السياسية العربية» من الاتحاد العام للصحافيين العرب، ونادى دوى للصحافة، عام ٢٠٠١م. عن مجموع مقالاته لعام ٢٠٠٠م والتي كتبها دفاعًا عن المؤرخ البريطانى «دافيد إيرفنج» الذى كان معرضًا آنذاك للمحاكمة أمام المحكمة العسكرية البريطانية بتهمة معاداة السامية، بداعى تقليله من حجم جريمة الهولوكوست فى حق اليهود، والتي تم استثنائها من الروح النقدية للعقل الأوروبى الذى صاغته شكية ديكرت، وتجريبية بيكون.
- ٣- وأيضًا على «جائزة الدولة التشجيعية فى العلوم الاقتصادية والقانونية»، فرع العلاقات الدولية، عام ٢٠٠٣م. وقد نالها الكاتب عن كتابه «تحولات الهوية والعلاقات العربية التركية» الصادر عام ١٩٩٩م، عن معهد البحوث والدراسات العربية، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. والذى رصد فيه تحولات العلاقة بين العرب وتركيا من منظور الجدل حول الهوية الحضارية والذى لم يتوقف منذ ثلاثة أرباع القرن حول رؤية تركيا لموقعها الحضارى بين الشرق والغرب.

٤- كما حصل مرة أخرى على «جائزة الصحافة السياسية العربية» من اتحاد الصحفيين العرب، ونادى دبی للصحافة، في عام ٢٠٠٥ م. وذلك عن مجموع مقالاته لعام ٢٠٠٤ والتي دعا فيها العالم العربي إلى ضرورة تجاوز صدمة احتلال العراق، واستعادة توازنه عبر ابتعاث كل يؤر الفعل التاريخي والاستراتيجي لديه، وكذلك عبر الحوار مع إيران، والتفاهم مع تركيا لإقامة تحالف جيوسياسي / حضاري لاستعادة العراق، وإيقاف عملية التفتيت العرقي والمذهبي المتنامية في الجسد العربي.

٥- وحصل أخيراً على «جائزة مبارك للدراسات الإسلامية» لعام ٢٠٠٩ م، والتي أقيمت بإشراف من المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بجمهورية مصر العربية، تحت عنوان (العطاء الإنساني للحضارة الإسلامية)، وقد نالها عن كتابه (كونية الإسلام رؤية للوجود والمعرفة والآخر).

* المؤلفات

صدر له خمسة عشر مؤلفاً تمتد فضاءاتها المعرفية بين العلاقات الدولية، والفكر السياسي العربي، والفكر الديني / الإسلامي وذلك على النحو التالي:

- ١- «تجليات العقل السياسي ومستقبل النظام العربي» عن دار قباء، بالقاهرة، ١٩٩٨ م.
- ٢- «تحولات الهوية والعلاقات العربية التركية» عن معهد البحوث العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عام ٢٠٠٠ م. وهو الكتاب الذي حاز جائزة الدولة التشجيعية.
- ٣- «وعى الإنسانية العربية بالذات والآخر» أيضاً عن معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عام ٢٠٠٢ م.
- ٤- «المستقبلات البديلة للنظام العالمي: آليات التحول التاريخي، وخطاب تغيير العالم» عن المكتبة الأكاديمية ضمن سلسلة المستقبلات، القاهرة عام ٢٠٠٣ م.
- ٥- «الإسلام والغرب .. بين عقد الحضارة ونزعات الهيمنة»، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ٢٠٠٤ م.
- ٦- «عن العولمة .. التاريخ، والبنية، والمستقبل»، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبلات، ٢٠٠٥ م.

٧- «الصراع بين الصهيونية والقومية العربية»، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبلات، ٢٠٠٦م.

٨- «العرب .. والصراع الدولي»، معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، عام ٢٠٠٦م

٩- «التفكير السياسى العربى»، المجلس الأعلى للثقافة، بجمهورية مصر العربية، ٢٠٠٦م.

١٠- «تجليات الإسلام المعاصر»، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبلات، ٢٠٠٧م.

١١- «الجهاد فى الإسلام»، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبلات، ٢٠٠٨م.

١٢- «محمد نبى الإنسانية»، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١٣- «كونية الإسلام .. رؤية للوجود والمعرفة والآخر» الصادر عن مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة، ٢٠٠٨م.

١٤- «حوار الأديان .. رؤية إسلامية» الصادر عن المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبلات، ٢٠٠٩م.

١٥- «مغزى العقلانية الإسلامية»، الصادر عن المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن السلسلة العلمية، ٢٠١٠م.

* تحت النشر:

«دين الإنسانية: من التوحيد إلى العالمية»، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الأهرام، القاهرة.

ت: ٣٧٤٢٥٥٦٩ _ م: ٠١٠٥٢٤٢٨٨٥

E.mail: salahmsalem@hotmail.com