

كراسات "مستقبلية"

سلسلة غير دورية تصدرها المكتبة الأكاديمية

تعنى بتقديم اجتهادات حديثة حول العلم والمستقبل

رئيس التحرير أ. د. أحمد شوقي مدير التحرير أ. أحمد أمين

المراسلات:

المكتبة الأكاديمية

شركة مساهمة مصرية

رأس المال المصدر والمدفوع ٨,٢٨٥,٠٠٠ جنيه مصرى

١٢١ شارع التحرير - الدقى - الجيزة

القاهرة - جمهورية مصر العربية

تليفون : ٣٧٤٨٥٢٨٢ - ٣٣٢٦٨٢٨٨ (٢٠٢)

فاكس : ٣٧٤٩١٨٩٠ (٢٠٢)



المكتبة الأكاديمية

شركة مساهمة مصرية

الحاصلة على شهادة الجودة

ISO 9002

Certificate No.: 82210

03/05/2001

حوار الأديان
رؤية إسلامية

obeykandi.com

حوار الأديان

رؤية إسلامية

بقلم
صلاح سالم



الناشر
المكتبة الأكاديمية
شركة مساهمة مصرية

٢٠٠٩

حقوق النشر

الطبعة الاولى ٢٠٠٩م - ١٤٣٠هـ

حقوق الطبع والنشر © جميع الحقوق محفوظة للناسر :

المكتبة الاكاديمية

شركة مساهمة مصرية

رأس المال للمصدر والنطوع ١٨,٢٨٥,٠٠٠ جنيه مصري

١٢١ شارع التحرير - الدقى - الجيزة

القاهرة - جمهورية مصر العربية

تليفون : ٢٧٤٨٥٢٨٢ - ٢٢٣٦٨٢٨٨ (٢٠٢)

فاكس : ٢٧٤٩١٨٩٠ (٢٠٢)

لا يجوز استنساخ أى جزء من هذا الكتاب بأى طريقة
كانت إلا بعد الحصول على تصريح كتابى من الناسر .

هذه السلسلة

تزايدت في السنوات الأخيرة عمليات إصدار كراسات تعالج في مقال تفصيلي طويل (Monograph) موضوعاً فكرياً أو علمياً هاماً. وتتميز هذه الكراسات بالقدرة على متابعة طوفان الاتجاهات والمعارف الجديدة، في عصر يكاد أن يحظى باتفاق الجميع على تسميته بعصر المعلومات.

تعتمد هذه الميزة على صغر حجم الكراسات نسبياً بالمقارنة بالكتب، وتركيز المعالجة وتماسك المنهج والإطار. ولأهمية الدراسات المستقبلية في هذه الفترة التي تشهد تشكلاً متسارعاً لملامح عالم جديد، سعدت بموافقة المكتبة الأكاديمية وحماسة مديرها العزيز الأستاذ/ أحمد أمين لإصدار "كراسات مستقبلية" كسلسلة غير دورية مع تشريفي برئاسة تحريرها.

والملاح العامة لهذه السلسلة، التي تفتح أبوابها لكل المفكرين والباحثين العرب تتلخص في النقاط التالية:

انطلاق المعالجة مع توجه مستقبلي واضح (Future-oriented) أي أن يكون المستقبل هو الإطار المرجعي للمعالجة، حيث يستحيل استعادة الماضي، ويعاني الحاضر من التقادم المتسارع بمعدل لم تشهده البشرية من قبل.

الالتزام بمنهج علمي واضح يتجاوز كافة أشكال الجمود الإيديولوجي، مع رجاء ألا تعارض صرامة المنهج مع تيسير المادة وجاذبية العرض.

الإبتكارية Creativity المطلوبة في الفكر والفعل معاً، في زمان صارت النصيحة الذهبية التي تقدم فيه للأفراد والمؤسسات: تجدد أو تبدد Innovate or evaporate!

الإلمام العام بمنجزات الثورة العلمية والتكنولوجية، التي تعد قوة الدفع الرئيسية في تشكيل العالم، مع استيعاب تفاعلها مع الجديد في العلوم الاجتماعية والإنسانية، من منطلق الإيمان بوحدة المعرفة.

مقارنة الموضوعات المختلفة سواء أكانت علمية أو فكرية مؤلفة أو مترجمة، من منظور التنمية الشاملة والموصولة أو المستدامة Comprehensive and Sustainable Development، التي تتعامل مع الإنسان كجزء من منظومة الكوكب، بل والكون كله.

كراسات هذه السلسلة تستهدف تقديم رؤيتنا لمستقبل العالم من منطلق الإدراك الواعي لأهمية التنوع الثقافي، التي لا تقل عن أهمية التنوع البيولوجي الذي تحتفي به أدبيات التنمية الموصولة، إننا نقدم رؤيتنا كمصريين وعرب ومسلمين وجنوبيين للبشرية كلها دون ذوبان أو عزلة، فكلاهما مدمر ومستحيل.

هذه الكراسية

تتعلق بموضوع فقد زخمه، وإن لم يفقد أهميته!! أما فقدان الزخم فقد نتج من قلة الحصاد، وظهور الأفكار والأفعال الصدامية، بدلاً من البناء على الأفكار والأفعال الحوارية. وتبقى الأهمية المستقبلية، التي تدفعنا إلى مقاومة اليأس، والبحث عن مداخل جديدة. وفي هذا السياق، تأتي الكراسية الحالية، لنقدم تفكيراً واجتهاداً لمفكر شاب، هو الأستاذ صلاح سالم، الكاتب بالأهرام، والذي حظيت أعماله السابقة بتقدير مصري وعربي كبيرين. يقدم المؤلف رؤية إسلامية تقبل بالآخر الديني وجودياً، وتستوعبه ثقافياً وسياسياً. ثم يتحدث عن مستقبل الحوار الإسلامي - الغربي، موضحاً البنية الإقتصادية للتفاعل بين الطرفين ومحاولاً تفكيكها. وينتهي الدراسة بقراءة نقدية لخطابنا الثقافي العربي. وأسرة كراسات مستقبلية، إذ ترحب بهذا العمل المتعلق بالحوار الحضاري، نرجو أن تلقى ما تستحق من نقاش حول موضوعها.

أ.د. احمد شوقي

يناير ٢٠٠٩

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة : التسامح بين الوجدانية والوثنية -----	٩
الفصل الأول: في مخاض الإسلام .. جدل التعدد والتوحيد -----	١٩
أولا : الله الواحد الأحد .. التنزيه المطلق في الإسلام -----	٢٠
ثانيا : منطق التوحيد مع اليهودية والمسيحية .. لدى الإسلام -	٣١
ثالثا : مسارات التأثير والتأثر .. بين اليهودية والمسيحية	
والإسلام -----	٤١
الفصل الثاني : عبر تاريخ الإسلام .. جدل الأنا والآخر -----	٥٧
أولا : القبول الوجودي بالآخر الديني -----	٥٩
١ - استيعاب اليهود -----	٥٩
٢ - استيعاب المسيحيين -----	٦٨
ثانيا : الاستيعاب السياسي للآخر الديني -----	٧٨
ثالثا : الانفتاح الثقافي على الآخر الديني -----	٨٦
الفصل الثالث: مستقبل الحوار الإسلامي - الغربي -----	٩٩
مبحث أول: جوهر البنية الإقصائية في التفاعل الإسلامي - الغربي	١٠١
أولا : نظرية المؤامرة .. أزمة الوعي السلفي -----	١٠١
ثانيا : نظرية صدام الحضارات .. نرجسية الوعي العنصري	١٠٢
مبحث ثان : تفكيك البنية الإقصائية للتفاعل الإسلامي - الغربي	١١٩
أولا : الاحترام المطلق للعقيدة الدينية -----	١١٩
ثانيا : التجاوز الضروري للمركزية الثقافية -----	١٢٥
خاتمة: خطابنا الثقافي العربي بين الواقع والمثال ! -----	١٣٥
المؤلف في سطور -----	١٤٠

obeykandi.com

مقدمة

التسامح .. بين الوحدانية والوثنية

يستطيع الدين أن يكون منهجا لإذكاء التفاهم الجاد بين أفراد مجتمع من المجتمعات، بل وبين العديد من الأقوام تجمعهم عقيدة واحدة أو ديانة كبرى، إذ يسهم في تأسيس المثل العليا للضمير الإنساني، كالعادلة والخير والتعاطف مع الآخرين. ولعله صحيحا أن المؤمنون بالأديان ليسوا جميعا من أصحاب المثل العليا، غير أن إيمانهم يجعل من هذه المثل معيارا تقاس به وإليه أفعالهم، فيدركون وهم يخطئون، أنهم مخطئون، فيتألمون، ويندمون وربما يؤوبون إلى مثلهم. غير أن الدين، في المقابل، قد يلعب دورا محوريا في إذكاء الصراعات، وإثارة الأحقاد، بين البشر نتيجة لاختلاف العقائد، أو المذاهب سواء بين الكيانات السياسية الكبرى، أو حتى في داخلها وبين جماعاتها وطوائفها، وذلك عندما يتسم بطابع عنصري، أو عندما يفشل المؤمنون به في تفهم منطقة الخاص وتجسيد مثله العليا.

وهنا يبدى العلامة أرنولد توينبي ملاحظة إشكالية نخالفه الرأي بشأنها مؤقتا. ملاحظة توينبي تقول: "برغم أن قصور الأديان البدائية يبدو واضحا للعيان إن نظر إليها من خلال وجهة نظر روحية أسمى، فإنها تمتلك ميزة سلبية الطابع، تتجلى في اعتناقها مبدأ "عش ودع الآخر يعيش" بين دين وآخر. ذلك أن النفوس البشرية، في هذا الوضع البدائي، تجهل مبدأ كلية وجود الله واقتداره تعالى، كنتيجة لتعدد الدول والحضارات، إلا أنها - من الناحية الأخرى - في حصن من إغراء التردى في خطيئة التعصب في علاقاتها مع غيرها من أفراد البشر الذين يعبدون الله تعالى تحت أشكال وأسماء مختلفة، وإن من سخریات التاريخ البشري، أن ينبعث التعصب والاضطهاد، عن الاستتارة التي بثت في الدين إدراكا بوجود الله وأخوة الجنس البشري^(١).

هذه الاستتارة التي تصبغ الوعي الإنساني بالحضور الإلهي في العالم بطابع توحيدى، قد تتبع من مصدرين أولهما سياسى ناجم عن نمو الكيانات السياسية في اتجاه توسعى. وثانيهما سماوى ينبع من توالى نزول الوحي برسائل الهداية الإلهية على الأنبياء. ويختلف كلا المصدرين فى حجم ونوعية التعصب الذى يثيره.

أما المصدر الأول "السياسي" للتوحيد فيثير تناقضات بين الأديان البدائية المحدودة، وهى فى طريقها إلى التوحد، فى كيان سياسى أوسع، حيث أن نمو الدولة نحو العالمية يمهّد الطريق إلى توحيد الإله المعبود. وذلك على نحو يفسره ديفيد هيوم بحقيقة "أن مخزون الإنسان النفسى الذى أصبح متأثراً بطبيعة خبرته السياسية التوحيدية قد حفز خياله لاستنباط وجود إله واحد وراء كل الظواهر الطبيعية، لا بوصفه مصدرّاً يفسر به انتظام العالم، ولكن بوصفه مصدرّاً لعونه ومؤازرته تجاه تقلبات الظواهر الطبيعية بين خير وشر"^(٢). هذه التحول الثورى فى الدين البدائى — حسب توينبى — يبدأ بتغيير العلاقات بين الأرباب وعابديها. إذ تنزع الأرباب داخل نطاق الدولة العالمية، إلى تجريد نفسها من الروابط التي ربطت كل منها بجماعة من الجماعات المحلية. أما الكائن الإلهي الذي يبدأ حياته نصيراً لقبيلة معينة أو مدينة أو جبل أو نهر؛ فإنه يطرق مجالاً للفعل أكثر رحابة، بفضل قدرته على اللجوء إلى البشرية في مجموعها أو القسم الكبير منها، ومن ثم يتخذ الكائن الإلهي — الذي كان نفوذه ينحصر في دائرة محدودة ويقابل في السماء الزعيم المحلي على الأرض — مظاهر مركبة استعارها من حكام الدولة العالمية التي تستوعب المجتمع المحلي بين طياتها^(٣). والسبب في ذلك، كما يرى ابن خلدون، هو أن النفس أبدأً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: "إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه؛ أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الإقتداء ..

ولذلك ترى المغلوب ينتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله" (٤).

وطالما كانت الفتوحات تحدث بين شعوب ذات عادات اجتماعية ودينية متماثلة، كان في الإمكان التغلب بعملية تجميع وتمثل على ما بين رب هذا المعبد وهذا الإقليم ورب ذاك من تعارض. فإذا تشابه الربان في خصائصهما جعلاً شيئاً واحداً، فكان الكهان والناس يقولون أنه في الحقيقة نفس الرب تحت اسم آخر، وهذا المزج والصهر بين الأرباب يسمى توحيد الآلهة أو "الثيوكرازيا". ولكن كثيراً ما كانت شقة التباين بين الأرباب أشد تباعداً من أن تسمح بذلك الصهر، وعند ذلك كان القوم يجمعونها مع ملتسمين لذلك أية علاقة مقبولة. ومن وسائلهم في ذلك تزويجهم الربة الأنثى برب ذكر "والعالم الإيجي قيل مجيء الإغريق كان مولعاً بالربات والأمهات". ومنها أن رب الشعب المقهور يصبح خصماً شريراً يسيء لآلهة الشعب الغالب. وتاريخ اللاهوت حافل بأمثال هذه التكييفات لوضع الأرباب المحليين والتوفيقات بينها وبين غيرها والتبريرات لها (٥). وفي الغالب من الأحيان، لم يكن تحقيق هذا الدمج بين الأرباب يتناقض، بشكل جدي، مع سجية العادة والعاطفة الدينتين وهذا ما يلاحظه توينبي: عندما اتحد "أنليل" رب "بعل" مع "مردوك" رب بابل، فيصير "مردوك بعل" ما يسجل استعادة الدولة العالمية السومرية بفضل إقدام الأسرة المالكة البابلية. وعندما أخذ "مردوك بعل" يخفى بدوره تحت اسم "خاربي"، فيما يسجل غزو سادة الحرب من الحيثيين للدولة البابلية العالمية. وكذلك نفسه عند اتحاد مجمع الآلهة اللاتين بالأرباب الأوليمبيين - على غرار إدماج جوبيتر بزيوس أو جونس بهيرا - إذ لم يتعد هذا الدمج الظاهري إلى توحيد طقوس العبادة، فالحاصل فقط هو إحلال البانثيون اليوناني ذي الصبغة البشرية، مكان ديانة لاتينية حيوانية. وأيضاً، عندما توصل الفلاسفة الهيلينيون إلى فهم الكون على أنه "مجتمع كبير" ذي أبعاد تسمو على الأبعاد الأرضية؛ نجد أن زيوس - الذي بدأ حياته زعيماً حربياً شائناً - قد استرد اعتباره في صورة جميلة قوامها اختياره لرئاسة الأكوان

متبوعاً منزلة الملك الدستوري الحديث الذي يملك ولا يحكم؛ ملك يصدق بهدوء على مراسيم القدر، ويعير اسمه إلى عمليات الطبيعة^(٦).

وأما المصدر الثاني "السماوي" للتوحيد فقد أدى - حسب توينبي - إلى تعصب أكبر، إذ عندما أعلن الأنبياء العبرانيون في بابل على الملأ أن العالم ربا واحداً للصالح والبر، نزع ضغط الإيمان بالوحدانية إلى إيجاد انحراف روحاني يرفض معه الإنسان/ المؤمن القبول بوجود الآخر المختلف عقدياً. ومناطق التفسير - حسب توينبي - هو ما نبته فكرة التوحيد، إذ تطبق على الدين، في معتقيها من الرواد الروحيين، من روح بلغت درجة رفيعة من السمو تستطيع معها المجازفة في سبيل نقل مثاتها المطلقة إلى عالم الحقيقة. وآيا ما تكون الحال، فإنه حيثما ووقتما بُشر بأي دين ذي سمو روحاني، تبدت حتماً رذيلة التعصب والاضطهاد هذه عن خلقها البغيضة. ومصادقاً لذلك .. فإن الروحانية التي أضيفت على "يهوه" الإله المحلي لليهود فجعلت من عبادته عقيدة توحيد، قد دفعت - عكس ما تقتضيه الروحانية من تسامح - نحو ذلك الاتجاه التعصبي. كما تنفجر نفس روح التعصب المرة بعد الأخرى في تاريخ المسيحية سواء في انقساماتها الداخلية، وفي تصادمها مع العقائد الغربية عنها على السواء^(٧).

ولدى توينبي فإن التعصب الناجم عن المصدر السماوي للتوحيد، يتجاوز المصدر السياسي كما ونوعاً. وتفسيرنا الأولي يرجع ذلك الفارق إلى حقيقة أساسية تتعلق بجوهر عملية التوحيد في الحالتين. ففي المصدر السياسي يبدو التوحيد كمجرد عملية جمع وتركيب للعقائد الوثنية أو البدائية تفود إلى "إله كبير" على نحو ما كان زيوس في عالم "الأوليمب اليوناني"، أو تنشئ مجمع آلهة على ذلك النحو الذي جسده مجمع "البانثيون الروماني". وأما في المصدر السماوي، فإن التوحيد يتبدى كعملية نفى شاملة لكل الآلهة الوثنية، لا تخضع لمنطق الجمع أو التركيب أو التكيف، بل التوحد العميق مع الحقيقة الإلهية المطلقة، وحكمتها الشاملة راعية الكون كله، بما لا يسمح بأي تشارك

أو نزاع فى الألوهية، ما يمثل تحدياً أكثر جذرية وعمقا، يستحيل خطرا ساحقا بالنسبة للعقائد البدائية يجعل معتنقيها أكثر رغبة فى مواجهته.

وهنا بالضبط مناط اختلافنا، ثم اتفاقنا مع رؤية العلامة توينبى، فالدين التوحيدي هو الأقرب منطقيا وفعليا إلى إنجاز تعايش حقيقى بين البشر، لأن وحدة الإله تفترض وحدة الإنسانية، ومساواة البشر جميعا، وما يترتب على الألوهية المطلقة — حسب الوحي السماوى النقى — من وجود بعث وحساب إنما يفترض حضور أخلاقى فعال فى دنيا الإنسان تجعله أقرب إلى قبول أقداره، والرضى بحظوظه من الدنيا بعد أن ينتهى سعيه الكامل إلى تعظيمها بأخلاقية كاملة، ومن ثم يكون الإنسان فى هذا السياق وعلى هذا النحو، أقرب إلى قبول الآخرين والتعايش معهم. فكيف يمكن أن يحدث العكس، وتكون المشاركة الإنسانية فى الإيمان بإله واحد سبيلا إلى التعصب ورفض الآخر؟. فى تصورنا أن الطريق إلى هذا المصير الإنسانى لا يبدأ من "وحدة الإله"، بل من الفهم الإنسانى المنحرف لحقيقة "الإله" عندما ينظر إليه نظرة متناقضة على أنه "الإله الوحيد"، وفى الوقت نفسه "الإله الخاص" بشعب أو قبيلة، فهنا يكمن التعصب، ملتبسا بالاستعلاء والعنصرية، وهى بالفعل حالة اليهود كما شرح توينبى. وهنا نوافق الرأى بأن الدين التوحيدي قد يؤدى إلى العنصرية بانحرافه عن مثله الأخلاقية العليا، ومفهوماته الكونية الصحيحة، فيصبح حينذاك مدمرا بالفعل وليس متعصبا فقط، لأنه معتنقيه يمارسون التبر بحرارة الإيمان. بينما نخالفه الرأى حول أن العنصرية كامنة فى التوحيد، أو ضرورة مصاحبة له، بل على العكس نرى التوحيد المطلق "التزيهى" للإله "الواحد الأحد" هو أعمق الطرق إلى التعايش والأخوة بين البشر.

ولحسن الحظ أن توينبى فيلسوف تاريخ بالغ النزاهة "عقلا" إلى حد أن يشاركنا الرأى، بقدرة فضيلة التسامح على مجابهة الضغط الذى يفرضه الإيمان بالوحدانية، وذلك عن طريق إجراء تسوية معينة، وهى: "الاعتراف بأن جميع الأديان هى استطلاعات تهدف إلى إدراك غاية روحية مشتركة. بل لعل بعض هذه "الاستطلاعات" فى بعض الأديان أكثر تقدماً وتقوم على

قواعد أسلم من غيرها. وبالأحرى، فإن قيام دين يقال عنه إنه دين حق باضطهاد دين يدعي بأنه باطل، أمر يناقض في صميمه طبيعة العقيدة الدينية. لأن الدين "الحق" إذ يلجأ إلى سلاح الاضطهاد، يضع نفسه في المكان الباطل، ويتخلى عن مقوماته"^(٨).

كما كان توينبي بالغ النزاهة "ضميراً" إلى حد أن يعترف بأن: "ثمة حالة على الأقل لهذا التسامح المنشود، فرضها نبي على أتباعه وهو في موضعه الجليل، وهو محمد "ص" الذي أمر أتباعه بالتسامح الديني تجاه اليهود والمسيحيين الذين خضعوا سياسياً للحكم الإسلامي. إذ قدم لقاعدة التسامح تفسيراً قوامه أن أفراد هاتين الجماعتين الدينيتين غير المسلمتين، هم أهل كتاب كالمسلمين أنفسهم. وليس أدل على روح التسامح التي بعثت الحياة في الإسلام منذ بدايته، من أن المسلمين قد طبقوا مبدأ التسامح الديني على أتباع زرادشت الذين خضعوا للحكم الإسلامي، وإن لم يقل بذلك الرسول الكريم نفسه"^(٩).

فإذا كان توينبي يعترف للإسلام بهذه الصفة التي نشاركه التأكيد عليها، فما القيمة العملية لهذا الاختلاف معه ؟. تنبع هذه القيمة من أنه يتحدث وصفاً عن تسامح الإسلام كحقيقة تاريخية، أو محض تجربة إنسانية، وكأنها جاءت على هذا النحو، بفعل الطبيعة الشخصية للرسول الكريم محمد "ص" أو الميول الذاتية لخلفائه، من دون إسناد تسامح الإسلام، بشكل واضح على الأقل، إلى بنيته العقدية المؤسسة على التوحيد المطلق، فهو يمنح الإسلام حقه في نصاعة التجربة التاريخية، من دون أن يمنحه ذلك الحق على صعيد العقيدة الإلهية، حيث التوحيد المطلق هو السر الأول والأخير للشعور العميق بـ "الأخوة الإنسانية" في الإسلام، بين من يعتقدون في الإله الواحد نفسه، أو بـ "الشراكة الإنسانية" في عهد الاستخلاف مع من لم يؤمنوا بهذا الإله أصلاً أو تصوروه، على نحو مغاير. وهذا مما لم يتوفر لا في اليهودية بفعل التصور القبلي والوثني ليهوه، والذي لم يجعل منه قط إله للعالمين، حيث استمر اليهود في تصورهم القبلي للألوهية رغم تخليهم في وقت متأخر عن

التصور الوثني التجسيمي والتعدي لها. ولا في المسيحية، بفعل التثليث والغش الذي أصاب نقاء العقيدة، وأثار الانقسام حولها حتى بين المؤمنين بها. وربما يفسر لنا هذا الفهم، ليس فقط لماذا كانت المسيحية أقل تسامحا مع العقائد الأخرى؟ بل وأيضا لماذا كان تسامح الطوائف المسيحية المنقسمة حول العقيدة، إزاء بعضها البعض، أقل منه إزاء المخالفين كلية في العقيدة، ولماذا كانت أكثر حروب المسيحيين قسوة وعنفا بين طوائفهم حول المذهب، وأكثر مما كانت مع المغايرين حول الشريعة أو الدين؟.

ولعل السيد توينبي يتوصل إلى تلك النتيجة بعد صفحات قليلة من كتابه البارز "دراسة للتاريخ" إذ يؤكد على أن فترة التسامح الديني، التي ولجتها المسيحية الغربية منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر، قد نمت على حساب الدين وليس بإلهام الدين، وذلك: "لأن قسمة المسيحية - الكاثوليكية والبروتستانتية - قد نبذا منازعتهما، لا بسبب اقتناعهما بخطيئة التعصب، ولكن لإيمانهما بعجز أحدهما عن الإيقاع بالآخر. ولعلهما في نفس الوقت لم يعودا يهتمان الاهتمام الكافي بالنزاع على الموضوعات اللاهوتية الناشئة بينهما، ولا يستمرئان بذل مزيد من التضحيات في سبيلها. وبالأحرى؛ جدد أتباع الكاثوليكية والبروتستانتية فضيلة الحمية الدينية، والتي تعنى أن يفعم المرء بروح الله، واعتبروها من ذلك الحين رذيلة"^(١٠).

ويدعم هذا الفهم لدى العلامة توينبي تصورنا عن "أصالة العالمية الإسلامية" التي لا تزال حاضرة، في مقابل "استثنائية العالمية المسيحية"، ما جعلها عند نقطة انعطاف تاريخي نحو العقل، تترك مجالها لـ "عالمية الحداثة" التي عرف الغرب في ظلها حضور العقل، وربما معنى التسامح، ولكنه، في المقابل، فقد حرارة الإيمان. فالغرب "المسيحي" لم يتمكن من بلوغ التسامح الديني، حقيقة، إلا على أشلاء الدين نفسه!. بمعنى أنه لم يصبح متسامحا مع الأديان أو المذاهب المغايرة، إلا عندما صار متساهلا وربما لا مباليا إزاء فكرة العقيدة الدينية نفسها، أي عندما تجاوز إيمانه الحار الذي طالما أثار تعصبه، سواء بأن كف عن أن يكون مسيحيا من الأساس تحت ضغط

الإلحاد، واللاأدرية منذ القرن الثامن عشر "عصر التنوير"، أو بأن تكيف مع صورة جديدة "عقلانية" ولكن رمزية وباهتة للإله، كما هو لدى فلاسفة الوضعية في القرن التاسع عشر، من المؤلهين، وهى صورة قد تصلح كمبدأ لتنظيم الإدراك الإنسانى / المعرفى للكون، على منوال إله أرسطو الذى اقتصر دوره على كونه "محرك أول" للعالم الطبيعى، ولكنها لا تصلح لإقامة ذلك التواصل الوجدانى الحميم بين الله والإنسان فى رؤية كاملة ومتسقة وشاملة للوجود، كما تصوغه العناية الإلهية، يرسم معالمه الوحي السماوى، ويجسده الإسلام الذى تمكن من فضيلة التسامح من دون فقدان لروحانية الإيمان بل بفضل هذه الروحانية، التى جعلت منه ديناً للإنسانية، وخاتمة لشرائع السماء التوحيدية.

وفى هذا العمل وقفات ثلاث عند أبرز محطات ذلك المسار التاريخى الطويل والمعقد الذى انتهجه الإسلام للتلاقى مع الإنسان، قبولاً باختلافه وتعدديته، مع إبقائه فى إطار عهد الاستخلاف الشامل بين الله والإنسان، وذلك فى فصول ثلاث متوالية وهى: "فى مخاض الإسلام.. جدل التعدد والتوحيد"، "عبر تاريخ الإسلام .. جدل الأنا والآخر"، "مستقبل الحوار الإسلامى - الغربى".

وفى النهاية لا يسعنى سوى القول بأن ما جاء فى هذا العمل لا يعدو اجتهاداً، يحتتمل الخطأ قبل الصواب، بل أكثر من الصواب، فما أصبت فيه فهو من فضل الله العليم الحكيم، وما أخطأت فيه فهو من نفسى الإنسانية التى لا تبرا قط من السهو والقصور، ولا تسمو على الخطأ ولو قصدت إلى الصواب. فاللهم اغفر وارحم وأنت خير الراحمين.

صلاح سالم

الهوامش

- ١ - أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، ومراجعة د. محمد شفيق غربال، وأحمد عزت عبد الكريم، طبعة جامعة الدول العربية، ١٩٦١ - ١٩٦٦م، الجزء الثانى، ص ٤٠.
- ٢ - د. محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقيا فى فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ١٥.
- ٣ - أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص ٣٧٥.
- ٤ - عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، حققها وشرحها وعلق عليها د. على عبد الواحد وافي، طبعة مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع، سلسلة التراث، عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م، الجزء الثانى، ص ٥٠٥.
- ٥ - هـ . ج . ويلز، موجز تاريخ العالم، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مشروع الألف كتاب الثانى، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٦٧-١٦٨.
- ٦ - أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص ٣٢٩ - ٣٣٠، ص ٣٧٣-٣٧٤.
- ٧ - أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص ٤١.
- ٨ - أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص ٤١ - ٤٢.
- ٩ - أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص ٤٢.
- ١٠ - أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص ٤٢.

obeykandi.com

الفصل الأول

في مخاض الإسلام ... جدل التعدد والتوحيد

ولد الإسلام في بيئة تاريخية نقية وإن لم تكن راقية، وكان إدراك محمد "ص"، من الشفافية ليتبين حقيقة أولية وهي أن المعركة واحدة ضد الوثنية والعنصرية معاً، فإذا ما نجح في تبليغ عقيدة التوحيد، وأدرك الناس جميعاً أن إلههم واحد أحد مطلق التنزيه، فسوف يدركون بالتبعية مساواتهم أمامه، وأخوتهم فيه جل شأنه، راعياً لهم، على تلك الأرض، إذ استخلفهم على ذلك الكون.

لقد أدرك الإسلام جوهر العلاقة الشفافة الرائقة، الواجب قيامها، أو الممكن تأسيسها مع الله، وبدلاً من الألوهية التي لونتها الفلسفة والميثولوجيا الإغريقية، كانت شريعة الإسلام بمثابة عودة فطرية إلى التجربة الدينية السامية، وإلى الخصائص المميزة لروح العنصر السامي في تصور الوجود، والتي تحتفظ بهوة سحيقة بين طرفي الثنائية الوجودية: الله والإنسان، وتبقى النبي في فلك الإنسان لتخلو علاقته بالله من كل منزع تبادلي، يقوم على الأخذ والعطاء كما كان في اليهودية، ناهيك عن أي نزوع للتداخل والتماهي "التجسد والتثليث" كما في المسيحية، وتبقى في إطار علاقة الحاكم بالمحكوم، ويبقى اتجاهها واحداً .. من أعلى إلى أسفل .. من السماء نحو الأرض .. من الله في اتجاه الإنسان .. من الوجود الإلهي المطلق، والعلم الإلهي المحيط، والقدرة الإلهية اللانهائية .. نحو الوجود البشري الفاني، والإدراك البشري النسبي، والقدرة البشرية المحدودة.

ولعل هذا التنزيه المطلق، هو ما أعطي الإسلام قدرته الفذة على إدراك "وحدة الوجود الإنساني"، وعلى رد كل شوائب التاريخ التي علقت بها إلى عالم الحقيقة الأولى: "الحقيقة الإلهية" وجوهرها الخالد "الوحدانية"، فكل حقيقة

توافقها وتترتب عليها هي منه، وإن سبقته إليها شرائع السماء السابقة، فلا ضير أو حرج، وكل انحراف عنها ليس منه وإن ادعاه الداعون أو سبق إليه الأولون.

قبل مبعث محمد "ص" كانت الجاهلية قد تأصلت في عرب الجزيرة، فكانوا يعبدون الأصنام ويسجدون لها، فإذا سافروا ونزلوا منزلاً وجدوا فيه حجراً جميلاً اتخذوه رباً لأنفسهم وقضوا حاجتهم من العبادة بالسجود له، أي أن الأعناق التي أبت أن تخضع لأحد كانت تخضع للأحجار والأصنام وتظن أن هذه الأحجار هي التي تقضي لهم حاجاتهم، وتحقق آمالهم وأمانهم^(١).

ويحفر "ابن إسحاق" في سيرته بحثاً عن أصل الوثنية العربية قائلاً: "أن أول ما كانت عبادة الحجارة في بني إسماعيل - أهل مكة - أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم، حين ضاقت عليهم، والتمسوا الفسح في البلاد إلا حمل معه حجراً من حجارة الحرم تعظيماً للحرم، فحيثما نزلوا وضعوه فطافوا به كطوافهم بالكعبة، حتى آل ذلك بهم إلى أن كانوا يعبدون ما استحسنا من الحجارة، حتى خلف الخلوف ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم قبلهم من الضلالات، وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم يتمسكون بها من تعظيم البيت والطواف به والحج والعمرة والوقوف على المزدلفة وهدي البدن والإهلال بالحج والعمرة، مع إدخالهم فيه ما ليس منه". وكانت عبادتهم مشوبة برواسب من قديم ما قبل الطوفان، كما يظهر ذلك في أسماء أصنام لهم بأسماء الأصنام التي اتخذها الكفار من قوم نوح آلهة لهم، وذكرها الله تعالى في سورة نوح "وَقَالُوا لَا تَذَرُنْ وَدًا وَلَا سُرَاعًا، وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا". فكان لهذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر "سواع" ولقبيلة كلب بن وبرة القضاعي صنمها "ود" واتخذت بطون من طيئ ومذبح صنمها "يغوث" واتخذت خيوان بطن من همدان "يعوق" وأما "نسر" فكان لذي الكلاع بأرض حمير^(٢).

أولاً : الله الواحد الأحد .. التنزيه المطلق فى الإسلام

ورغم أن الكعبة كانت أهم حرم لهم، فقد كان للعرب أماكن مقدسة أخرى، فكان الطواف والتعبد أثناء الوقوف على جبل عرفات في سياق الحج قبل الإسلام من عناصر العبادة الأساسية في كل مكان في شبه الجزيرة. وكذلك كان ما يسمى بالحمي، وهو الأرض التي يحظر استخدامها للأغراض الدنيوية وتتمتع جميع الكائنات الحية بحق اللجوء إليها والاحتباء بها. وقد امتدت يد النبي إلى المزارات المقدسة الأخرى، ولكننا نعرف أن هياكل أخرى مثل الكعبة كانت قائمة في نجران باليمن، وفي "الأبالات" جنوبي مكة، وإن كان أهمها في هذا السياق هو الأنصاب الثلاثة القريبة من مكة، والتي كانت مكرسة لبنات الله الثلاث. ففي مدينة الطائف التي كان يحيط بها سور كبير، كان يوجد نصب "اللات"، ولم يكن ذلك الاسم يعني سوى "الإلهة" وكانت ترعاه قبيلة ثقيف. وكانوا يحبون أن يطلقوا عليها أيضاً لقب "الربة" بمعنى الملكة أو السيدة الحاكمة. وكان يقوم في منطقة النخلة نصب "العزى" وكانت أقرب الثلاثة إلى القلوب، وكان اسمها يعني "الجبارة" أو القرية، وكان يقوم نصب "مناة" إلهة القدر في مزار مقدس على شاطئ البحر عند قديد. ولم تكن هذه الربات الثلاث تشبه ربات مجمع الآلهة في التراث اليوناني والروماني، فلم تكن شخصيات مثل "جونو" أو "بالاس أثينا"، بحيث تكون لكل منها قصتها الخاصة وأساطيرها وشخصيتها المتفردة، ولم يكن لأى منها "مجال نفوذ" خاص، كالحب أو الحرب، ولم يلجأ العرب إلى ابتكار الأساطير اللازمة لتفسير الأهمية الرمزية لهذه الكائنات المقدسة، فمع أنها كانت تسمى بنات الله، لم تكن تمثل شطراً من مجمع للآلهة مكتمل التفاصيل (٣). وقد ذكر بعض العلماء أن الربات الثلاث "اللات والعزى ومناة" ترتبط بربات الخصب السامية، مثل عناة وعشتار، ومن ثم فالمحتمل أن يكون تقديسهن قد بدأ قبل أن يعيش العرب حياة الارتحال، أي عندما كانوا مزارعين يعيشون من فلاحة الأرض (٤).

كما أن العرب مع عبادتهم لآلهة وثنية متعددة يؤمنون بأن الله هو الرب الأعلى، وفي ذلك يقول القرآن: "ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض

وسخر الشمس والقمر ليقولن الله". ومن ثم فإن الوثنية العربية أو "تبجيل العرب لهذه الأحجار لم يكن يعنى أنهم يعبدونها لذاتها، بل كان يعنى أنهم كانوا يرونها رمزاً أو رموزاً للقداسة إذ "ربما اعتقدوا أن الآلهة التي كانوا يتخذونها ليست في أنفسها خالقة لشيء ولا مدبرة لشيء ولكنها واسطة بينهم وبين الإله الأعظم الذي خلق السماوات والأرض والذي يدبر الأمر كله فهم لا يعبدون هذه الآلهة لأنها تستطيع وحدها أن تنفعهم أو تضرهم وإنما يعبدونها لتشفع لهم عند الله ولتقربهم إلى الله زلفي كما نقرأ في القرآن الكريم. فهم مشركون لا يحدون الله ولا يعبدونه وحده وإنما يعبدون معه آلهة أخرى يتخذونها واسطة بينهم وبينه (٥). وقد انعكست تلك الرؤية الكونية على نمط العبادة العربية التي كانت تشهدها مكة في هذا الوقت بشكل خاص، فقد كانت القبائل العربية تحج إلى الكعبة في الموسم، وتطوف كل قبيلة بوثنها ضارعة ملبية، فتذكر الله من حيث تدري أو لا تدري، وترفع إليه الضراعة والنجوى، إما بمنطق الشرك إذ يبدأون بالتلبية لله وحده ثم يشركون به أصنامهم وإن جعلوا أمرها لله، كتلبية كنانة وقريش (٦):

لبيك إن الحمد لك

لبيك اللهم لبيك

إلا شريك هو لك

والملك لا شريك لك

تملكه وما ملك

أو على وجه الملاذ إليه وحده، وترك أصنامهم في منازل القبيلة، والحج إليه، ابتغاء رضوانه، كتلبية "همدان" في الجاهلية:

من شاحط ومن دان

لبيك رب همدان

بكل حرف مذعان

جنناك نبغي الإحسان

نأمل فضل الغفران

نطوي إليك الغيطان

همدان أبناء الملوك تدعوك

لبيك مع كل قبيل لبوك

فاسمع دعاء في جميع الأملاك

قد تركوا أصنامهم وانتابوك

وحول الكعبة "كانت هناك منطقة دائرية كان الحجاج يقومون فيها بشعيرة الطواف سبع مرات حول الكعبة في اتجاه حركة الشمس. وكان حول الكعبة كذلك ٣٦٠ صنماً، أو تماثيل للأرباب، وربما كانت رموزاً طوطمية لسشتي القبائل التي كانت تحج البيت في الشهر المحدد لذلك. وكانت المنطقة المحيطة بمكة "وهي دائرة نصف قطرها عشرون ميلاً ومركزها الكعبة" أرضاً حراماً، أى أنها كانت حرماً لا يسمح فيه بارتكاب أعمال العنف أو القتال^(٧). وأما في الكعبة نفسها، فكان الرجال يطوفون عراة، والنساء يطفن بأثواب شفافة تكشف أكثر مما تستر، ويثرن بها الرجال أكثر مما لو طفن عاريات!. ورأى بعض الرجال يلتصق بالنساء أمام آلهة الكعبة، وآلهة الكعبة مغمضة العينين!. أن هذا ما زال يحدث على الرغم من أن الجميع يؤمنون أن من بين أحجار الكعبة، يقف رمزان لغضب الآلهة على من يفسقون في الرحاب المقدس!. هكذا يعتقد الكل، ولكن رجالا ونساء منهم ما زالوا يدخلون الكعبة ويختفون وراء تماثيل الآلهة ليمارسوا البغاء!^(٨). فما كانت الوثنية العربية، بهذا الفهم المركب، مصدر إلهام أو تحفيز للشخصية العربية التي استمرت في ظلها رهينة لعدم الاستقرار وفريسة لمشاعر القلق الوجودي الذي يغذي الأمل في انبعاث الحل الخلاصى الدائم والكامل.

وعندما ظهر الإسلام في الجزيرة العربية كان عليه أن يصحح كل هذه الأفكار عن الذات الإلهية، كما كان عليه أن يجرّد الفكرة الإلهية من بقايا العبادات الأولى وزيادات المتنازعين على تأويل الديانات الكتابية، والتي أفضت إلى غلو لا يتفق مع جوهر "الألوهية"، مكرساً لعقيدة التوحيد التي مثلت أكثر الرؤى الدينية اكتمالاً، وأكثر العقائد تنزيهاً لله. فأول أسس عقيدة الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمد رسول الله. وفي الشطر الأول من الشهادة التي ينطق بها المسلم يؤكد إيمانه بالله الواحد، فالمسلم لا يشهد الله وفقط وإنما يشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، فينزه الله تعالى عن صاحبة الولد والشريك والتثليث وكل شكل من أشكال الشرك بالله، وفقاً لسورة الإخلاص "قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن

له كفواً أحد". فلا يوجد في الاعتقاد الإسلامي أى نزوع نحو الثنائية التي ميزت الديانات الآسيوية وخصوصاً الزرادشتية والمانوية، حيث ينفصل الشر بإله خاص مضاد للإله الخالق، أو أصل الخير. ولا يوجد ما ينم أو يقترب من الملامح البشرية للإله كما في أساطير اليونان، حيث الرب يعشق ويسرق ويتآمر ويخدع ويغدر ويخضع لقوانين عامة تنزل به العقوبات عند الخطأ. كما لا توجد قيود على إرادته أو حدود لعلمه كما تصور أرسطو. وبرغم التراث المشترك بين ديانات الوحي الثلاث "الإبراهيمية"، تبقى النزعة التوحيدية في الإسلام أكثر عمقا واكتمالا، قياسا إلى اليهودية والمسيحية.

ولعل التصوير القرآني لـ "الله" يبعد كثيراً عن تصور "يهوه" في التوراة استمر التصور القبلي لـ "الله" سائداً، كما رفض الإسلام رفضاً صريحاً قطعاً أية محاولة لخلق صلة عضوية بين الله والإنسان كما هي قائمة في المسيحية وما صاحبها من نظريات عن التثليث. وإذا كانت رسالة المسيحية أنها أول دين أقام العبادة على "الضمير الإنساني" وبشر الناس برحمة السماء - فرسالة الإسلام التي لا التباس فيها أنها أول دين تمم الفكرة الإلهية، حيث جاء بتوحيد الله تعالى في ذاته وأفعاله وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين فأقام الأدلة على أن للكون خالقاً واحداً متصفاً بما دلت عليه آثار صنعه من الصفات العلية كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها وعلى أنه لا يشبهه شئ من خلقه وأن لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجدهم وأنهم له وإليه راجعون، وما ورد من ألفاظ الوجه واليدين والاستواء ونحوها له معان عرفها العرب المخاطبون بالكتاب ولم يشتبهوا في شئ منها، وإن ذاته وصفاته يستحيل عليها أن تبرز في جسد أو روح أحد من العالمين^(٩). وقد تحدث القرآن عن "العرش"، و"الكرسي"، وهذه كلها ليست إلا رموزاً لتقريب معني معين أراد القرآن أن يقربه للناس بما يألون. والنظم القرآني نظم فني يختلف عن "السرد" الذي يتسم به أسلوب "التوراة"، ولا يدع للإنسان سبيلاً للتأويل، علي حين أن النظم الفني للقرآن يسمح بالتأويل، بل يوجبه إيجاباً فيما يتعلق بصفات الله تعالى. لأن الله تعالى - كما قرر القرآن - ليس كمثله شئ،

وهذا يستتبع أن تكون إشارات القرآن إلي اليد والوجه، والاستواء بالنسبة لله غيرها بالنسبة للناس، وهذا لا يعني سوي التأويل^(١٠).

وتوكيد القرآن الكريم لوحداية الله كتوكيده لوجود الله .. بل هو أشد وألزم في عقيدة الإسلام، لأن الإيمان بالآله الأحد ألزم من الإيمان بالعقيدة الإلهية علي إطلاقها. إذ كان الإيمان بأكثر من إله واحد مفسداً لفهم الكون ومفسداً لفهم الضمير، ومفسداً لفهم الواجبات الأدبية والفرائض الدينية، ومفسداً لعلم الإنسان بحقيقة الإنسان. ولأن الدعوة إلى توحيد الله تقتضي تغيير قناعات الإنسان الجاهلي، فكان لابد من تغيير المناهج التحصيلية لتلك القناعات، بعيداً عن طريق الإكراه والإكراه، فالأمر سيشكل انقلاباً اعتقادياً هائلاً لا يزال تأثيره قائماً إلى يومنا هذا، ولا يمكن أن يكون بهذا التأثير التاريخي العظيم ما لم يعتمد علي المرجعية التعبيرية للعقل العربي آنذاك، فاعتمد أسلوب الإقناع بواسطة أساليب القول في اللغة العربية.. "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" .. "قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لابتغوا إلي ذي العرش سبيلاً".

ومن الأسماء التي قدم النص القرآني الله عز وجل بها باعتبار ذاته؛ اسمان لم يردا في القرآن الكريم إلا متلازمين "الواحد، القهار" فالواحد بمقتضى الدعوة إلى التوحيد وهي لدفع أي تفكير يجعل من الله أحاداً وما التعريف بـ "أل" سوى تعبير عن الفردة التي تمنع أن يكون لها تنثية من جنسها فلا يقال الواحدان"، "هو المنقطع القرين المعدوم الشريك والنظير وليس كسائر الآحاد من الأجسام المؤلفة، فإن كل شيء سواه يدعى واحداً من جهة، غير واحد من جهات". والذي اقتضى أن يقدم الله نفسه بهذه النعت الدال على فرادته وتفرده هو كون العقل العربي لم يكن يندفع بإجراء ذهني توحيدى، لأن تعدد الأسباب الماورائية هو الإجراء الذهني الذي اقتضاه تعدد الظواهر المختلفة أمام ناظره، الأمر الذي يجعله غير قادر بحكم الجهل المستحكم أن يكون على هدى من أمره فتارة يعبد النجوم وتارة يعبد الحجارة وتارة يعبد الأشجار^(١١).

كما وصف القرآن الكريم الله تعالى بـ "الأول" و "الآخر". والظاهر والباطن. فهو الأول الذى لم يسبقه فى الوجود شىء، ومبتدأ كل شىء والآخر بعد كل شىء بغير نهاية، والجامع بينهما أنهما يدلان على الزمان؛ ومناسبة الجمع بينهما تشكيل حكم مسند بسرمدية المسند إليه ... وتلك السرمدية ليست وافدة على المسند إليه بل هى أصلية فيه ... وقد استخدمهما القرآن الكريم من كونه استخدم اللغة التى يستخدمها المخاطب / العربى، فاللغة العربية لم تفرز بتاريخها العظيم مفردة كافية للدلالة على ذات الله لأنه أجل من أن تحيط بكنهه لغة. عندما نقول الأول أو الآخر مسنداً إلى الله فذلك يعنى أن الله قد دخل فى الحيز الزمانى وهذا محال لأنه خالق الزمان وأجل من أن يحيط به زمان ولكن دلالة الأول والآخر هنا أنه الموجود ولا زمان، والباقي إذ ينتهى الزمان. أما بين الظاهر والباطن فالمناسبة هى كونهما يحققان الكمال؛ فالظاهر هو الجلى فى الوجود، والباطن هو الخفى فى الوجود نفسه. فالظاهر يمكن بلوغه بمعاينة مظاهر الوجود البادية للعيان أو الحواس، والباطن هو الذى لا يمكن بلوغه إلا بقدرات ضرورية لتوفير إمكانيات التعمق فى بواطن الأشياء. فإذا بحث القارئ للنص القرآنى عن الله فى مظهر الوجود فـالله ظاهر جلى فيه. وإذا تعمق فى الوجود نفسه فـالله باطن فيه. وهنا يمكننا أيضاً أن نقول بأن الوجود الظاهرى أو الباطنى هما وجودان مجازيان، إذ إن الموجود حقيقة هو الدليل على الله سواء كان فى مظهر الوجود أو فى باطنه. إذ إن الله خالق الوجود بتجلياته وخفائيه.^(١٢)

وقد عرض القرآن الكريم أمام العرب تجربة "يوسف" فى دعوته التوحيدية ومنطقه وحجته على الصنميين "يا صاحبي السجن أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار" (سورة يوسف: ٣٩). رافضا التصورات الخاطئة عن ألوهية غير الله التى نجمت من ظن اليهود أن عزيزا ابن الله، وظن النصارى أن المسيح ابن الله. فالواقع أن عزيزا ليس شخصا آخر مختلفاً عن عزرا مجدد الشريعة، والذى ينسب إلى أحبار اليهود. ويفترض المرء أن محمداً - طبقاً للقرآن - أشار هنا إلى طائفة يهودية - نصرانية قدست عزرا

بالأسلوب المذكور ويتأمل هنا عزرا الرابع (١٤: ٩) أو سفر رؤيا عزرا (١: ٧) حيث غاب عزرا عن البشر ورفع للسماء^(١٣). وهو تصور يرفضه القرآن موبخا القائلين به لأنهم: "اتخذوا أخبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله.. (الآية ٣١)".

كما استخدم القرآن أنماطا متعددة من الأدلة ضد تعاليم ألوهية المسيح، وأولها الأسلوب المنطقي "الاستدلالي" فالمقدمة تشمل خصائص الرب أى الوجدانية والخلق، وأنه غير محسوس فالرب لا يأكل والمسيح يأكل إذن المسيح ليس إله. والأسلوب الثاني استنتاج البرهان الأكبر من البرهان الأصغر ومن الأصعب إلى الأيسر والتي استخدمها اليهود الكتبة مراراً: "إذ كان الرب خلق آدم من تراب فإنه من الأسهل بالنسبة للرب خلق يسوع روحاً من مريم. والأسلوب الثالث برهان الكتاب، فعندما يذكر النصارى مواضع الكتاب الذى يستدل منها على ألوهية المسيح، شرحها القرآن بأنها تزييف للكتاب. وعندما لا تجدى كل الأدلة والبراهين أياً كان الأسلوب بأى شئ ما، يتعمد القرآن الإشارة إلى قسَم الجماعة، كما كان سائداً عند العرب قبل الإسلام. ويجد المرء نموذجاً لذلك في سورة آل عمران، فبعد البرهان من الكبير إلى الصغير ومن خلق آدم إلى خلق المسيح وعدم قبول النصارى، يدعوهم محمد "ص" قائلًا: "فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين" (آل عمران : ٦١). وعند التنفيذ يكون قسم الجماعة مساوياً لحكم الرب"^(١٤).

وفى القرآن الكريم، يعرف المسيح بنفسه عندما تحدث وهو طفل على ذراع أمه "إني عبد الله أتاني الكتاب وجعلني نبيا" (مريم : ٣٠). وهذا يمثل رفضاً واضحاً للعقيدة النصرانية عن الطبيعة الإلهية للمسيح. وبالمثل يكون واضحاً التأكيد على طبيعته البشرية في تعبيراته الذاتية المتكررة مرات عديدة : (إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم) (آل عمران: ٥١). ويطلب المسيح من البشر الطاعة، لأنه نبي: "وجئكم بأية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون" (آل عمران: ٥٠). وتعد طاعة الأنبياء نتيجة مخافة الله. فالنبي

يطلب الطاعة من البشر باسم الرب وبتكليف منه. وتلقي المسيح الكتاب، والإنجيل، لأنه نبي (الحديد: ٢٧)، والمتضمن "هدى ونور ومصداق لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين" (المائدة: ٤٨). ويقول الملاك لمريم في صورة موعظة "ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل" (آل عمران: ٤٨) (١٥).

وقد كتب عالم اللاهوت السويسري كارل بارت في شرحه لـ: "المائدة" عن حوار بين الرب والمسيح، الذي لم يكن قد بدأ بعد والذي يحدث بالأرجح طبقاً للآيتين (١١٦ و ١١٩) يوم القيامة، أي يحدث لأول مرة مستقبلاً. فالرب يجري الحساب ويسمع من النصارى عقيدة الإيمان المدهشة. ولذلك يتوجه بالخطاب إلى المسيح الذي يقسم كنبي مختص بالشهادة لأتباعه ويسأله: "يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله". ورفض المسيح الاتهام وبإقراره بأنه بشر، يعد ذلك رفضاً منه بأنه أحد أطراف الألوهية المكونة من الأب والابن والروح القدس: "ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن أعبدوا الله ربي وربكم، وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد" (١١٧). ويتضح من الأقوال التالية، كما قيل آنفاً، إن الصورة الموصوفة هنا تدور حول الحوار بين الرب والمسيح عند الحساب، وأن المسيح يقوم باستعادة أعماله الدنيوية، وأنه كان مسئولاً بالشهادة عن أتباعه حتى صعوده فقط. وتوضع المسئولية من الصعود وحتى الحساب على الرب. فالرب يسمح بأن يقوم البشر بالعقيدة المضللة، وفيما بعد يقع عليهم العقاب (١١٨ - ١٢٠) (١١).

وإمعاناً في التنزية لا يتحدث القرآن عن صفات الله، وإنما يتحدث عن أسماء الله، مؤكداً أنه - تعالى شأنه - يستعصي على أفكارنا البشرية، وأننا لا نستطيع أن نتكلم عنه إلا من خلال الرموز والإشارات، وهي تفصح نصف إفصاح عن طبيعته التي لا يمكن التعبير عنها، وتخفيها كذلك نصف إخفاء، فطرائق الخطاب القرآني كلها طرائق رمزية، والقرآن دائماً ما يضرب الأمثال العظيمة حتى يتأملها المسلمون ويتدبروا معناها، وهو لا يقدم عقائده

فى الله بمعنى تعريف طبيعته أو تحديدها، بل يقتصر على بيان "الآيات" التى تدلل على طبيعة قدسية تتيح للإنسان أن يخبر صفة من صفاته. وهكذا فإن القرآن يعادى الجنوح إلى شطحات التأمل فى الذات الإلهية، ويصفها بأنها "إسقاطات" بشرية وضرب من تحقيق الأماني وحسب. والتفكير المذهبي لم يتجاوز "الظن" إذا امتد إلى الحقيقة المتعالية لله، وكانت تلك من عادات التخرص التى لا طائل من ورائها^(١٧). فما يوجبه الإيمان على المسلم هو أن يعلم: "أن الله موجود لا يشبه الكائنات، أزلى أبدى حى عالم مرید قادر متفرد فى وجوب وجوده، وفى كمال صفاته وفى صنع خلقه، وأنه متكلم سميع بصير، وما يتبع ذلك من الصفات التى جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه، أما كون الصفات زائدة على الذات وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معانى الكتب السماوية وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات، ونحو ذلك من الشئون التى اختلف عليها النظار وتفرقت فيها المذاهب فمما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه. ذلك أن التفكير فى ذات الخالق هو طلب للإكتناه من جهة وهو ممتنع على العقل البشرى لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين، واستحالة التركيب فى ذاته، وتناول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى فهو عبث ومهلكة، عبث لأنه سعى إلى ما لا يدرك، ومهلكة لأنه يؤدى إلى الخطب فى الاعتقاد لأنه تحديد لما لا يجوز تحديده، وحصر لما لا يصح حصره"^(١٨).

وقد بلغ التنزيه حدا أن الله أصبح أقرب إلى التحديد السلبي منه إلى التحديد الإيجابي: "فخشية أن تكون صفات السمع والبصر والكلام والإرادة صفات تشبيه على ما هو الحال عند الأشاعرة أصبحت صفاته سلبية خالصة" لا عنصر، ولا جنس، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد بالإضافة إلى غير مثل واحد مرسل، ولا يقبل التكثير ولا المركب .. ولذلك اقترب التوحيد عند الفلاسفة من التنزيه عند المعتزلة تجاوزا لكل صنوف التشبيه وذهابا دائما إلى ما هو أبعد من التصور ذهنى "فكل ما

خطر ببالك فالله خلاف ذلك" (١٩). ومن ثم يعتبر المسلمون الموحدون، من وجهة النظر الفلسفية لنظرية المعرفة "لا أدريين" إذا تناول البحث ذات الله وطبيعته وكنهه سبحانه، وأفعاله وما هو فيه من شأن، فهذه مسائل لا يخوض فيها المسلم، أى أنه فيها "لا أدري".

هذا التصوير لـ "الله" حتى وإن لم يحط العقل بأعماقه وأطرافه، فليس فيه ما يرفضه العقل، بل هو ما يوجب العقل، وإن لم يصل إلي كنهه وسره، فالعقل يلمس جانب الحق فيه، وواجب وجوده، وضرورة كماله، ولكنه لا يلم بالكنه أو الماهية... ويعتقد ديكارت في صواب هذه الفكرة، لأن كل ما هو حق وكل ما هو صواب، وكل كمال يخطر ببالى منطو ومتضمن فى معنى اللامتناهى. صحيح أنى لا أحيط علما باللامتناهى وأجهل أشياء كثيرة موجودة فيه، ولكن إذا كنت أعرف من جهة أنه متمتع بجميع الكمالات التى لدى فكرة عنها، وإذا كنت أفهم من جهة أخرى أن اللامتناهى لا يمكن أن يحيط به تمام الإحاطة موجود متناه مثلى، فإن ما لدى عنه فكرة متميزة جدا وإن تكن ناقصة (٢٠).

ومن ثم قدم الإسلام لتلك القضية الصعبة حلاً مثالياً فعرض الصورة التى تستسيغها العقول لله تعالى كأفضل ما تصوره الفلاسفة في المثل الأعلى زائداً عليه الحياة والقدرة والإرادة والكمال. وفي الوقت نفسه فإنه لم يجعله مجرد "معلومة" تفهم فهماً يقضي عليها، وذلك لأن الإيمان بالغيب فيما يتعلق بصفات الله وذاته هو من عالم السمعيات الذى لا يمكن للعلم الإنسانى أن يدركه، وعدم إدراك الإنسان له يطلق روح الاستشراق والاستطلاع والشوق والقربى... لتتلمس في تقوي شعاعاً من شمس الألوهية بين سطور القرآن. وبهذا وجد القدر المطلوب من المعلوم، والقدر المطلوب من المجهول الذى لا يناقض العقل ولكن يبقى علي روح الاستطلاع والاستشراق. ووجدت الوسيلة للانتقال من المعلوم إلي المجهول في القرآن الكريم ومطالعته (٢١).

وهكذا تأتى الحقيقة الإلهية في الإسلام - على العكس من كل الأفكار السابقة سواء الناقصة أو المحرفة عن الله - "فكرة تامة" لا يتغلب فيها جانب على

جانب، ولا تسمح بعارض من عوارض الشرك والمشابهة، ولا تجعل الله مثيلاً في الحس ولا في الضمير. كما تأتي تصحيحاً وتحريراً "للألوهية" من قبضة التصورات المحرفة، فإذا كان الرب يهوه إلهاً لليهود فقط، "شعب الله المختار"، فعلي العكس من ذلك، يرى الإسلام أن الله لم يلتزم بأى عهد خاص مع أى شعب خاص اجتباه دون العالمين. وإذا أخذنا الواحد المطلق كمركز للإيمان، افترضت الشهادة، سلفاً، وحدة الإله، ووحدة الطبيعة، ووحدة المثل، وكذلك وحدة العرق، ووحدة الإنسان. ومن ثم يبدو الإسلام - قياساً إلى الديانات التى سبقته - نهاية حركة في الوجود وفي الفعل متقدمة إلى الأمام، وهو أيضاً وبنفس القدر حركة راجعة إلى البداية أو إلى الأصل الإبراهيمي. فالألوهية الحقّة لا يمكن لها أن تتأسس إلا على التوحيد الذى كان هو أصل الدين الحقيقي. ولأن ثمة انحرافاً وخروجاً قد حدث عن ينبوع الأصلي أو "التوحيد الأولانى"، فقد جاء الإسلام للقيام بعملية تصحيح ترد الأمور إلى نصابها وتعود بالعقل الإنسانى إلى صفاء الأصل ونقاء النبع فى لحظة بدا فيها هذا العقل أكثر نضوجاً.

ثانياً: منطق التوحيد
مع اليهودية
والمسيحية...
لدى الإسلام

فى الرؤية الإسلامية للوجود، أن كل المخلوقات تدين بالإسلام الفطرى، إذ لا تملك إلا طاعة الله، والخضوع للقوانين الكونية القائمة على الثبات والاتساق، والخاضعة لمنطق الضرورة. أما الإنسان فهو الوحيد الذى يتمتع بحرية اعتناق الإسلام طوعاً، وتطوير حياته لتتفق مع منبع وجوده والقوة التى ترعى هذا الوجود. أى أنه لا يسلم نفسه إلى طاغية متعسف، بل إلى القوانين الأساسية التى تحكم الكون. وفي هذا المعنى جاءت الآية: "أقم وجهك للدين حنيفاً، فطرت الله التى فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون". وعلى هذا النحو يطلق القرآن أحياناً وصف الإسلام على المؤمنين والكافرين جميعاً طالما أنهم خاضعون لله، ومنقادون له بحكم خلقتهم رضوا أو كرهوا، وتسرى عليهم قوانين العالم فلا يستطيعون الخروج عليها: "وله أسلم من فى السماوات والأرض طوعاً

وكرها وإليه يرجعون"، غير أن الاستعمال الغالب في لغة القرآن الكريم، كلمة "إسلام" يقصرها على من أسلم وجهه لله طوعاً، بحيث تجتمع له الطاعة الطبيعية "القاهرة"، والطاعة الإنسانية "المختارة". ولكن من دون أن يقصرها على أتباع محمد "ص" من المؤمنين بـ "شريعة" الإسلام الخاصة بل يوسعها لتشمل المؤمنين بـ "دين" الإسلام العام الذي هو دين "التوحيد". وبهذا المعنى تطلق كلمة "مسلم" على كل من خضع لله بطاعة أى نبي من أنبيائه، فأتباع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد مسلمون.

وهكذا نرى نوحاً يقول لقومه: "وأمرت أن أكون من المسلمين" (يونس: ٧٢) ويعقوب يوصي بنبيه: "فلا تمون إلا وانتم مسلمون" (البقرة: ١٣٢). وأبناء يعقوب يجيبونه: "نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون" (البقرة: ١٣٣). وموسى يقول لقومه: "يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين" (يونس: ٨٤). والحواريون يقولون لعيسى: "آمنّا بالله وأشهد بأننا مسلمون" (آل عمران: ٥٢). بل إن فريقاً من أهل الكتاب حين سمعوا القرآن: "قالوا آمنا به إنه الحق من ربنا إنا كنا من قبله مسلمين" (القصص: ٥٣). وبالجمله نرى اسم الإسلام شعاراً عاماً يدور في القرآن على ألسنة الأنبياء وأتباعهم منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصر النبوة المحمدية، ثم نرى القرآن يجمع هذه القضايا كلها في قضية واحدة يوجهها إلى قوم محمد، ويبين لهم فيها أنه لم يشرع لهم ديناً جديداً، وإنما هو دين الأنبياء من قبلهم: "شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه" (الشورى: ١٣). ثم نراه بعد أن يسرد سيرة الأنبياء وأتباعهم ينظمهم في سلك واحد، ويجعل منهم جميعاً أمة واحدة لها إله واحد كما لها شريعة واحدة: "إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون" (الأنبياء: ٩٢) (٢٢).

وأما اليوم، وفي الاستخدام الشائع، فقد صارت كلمة "إسلام" مقصورة على المؤمنين بشريعة محمد "ص"، حيث تصف كلمة مسلم: "الإنسان الذي يلتزم سلامته بإسلامه أموره الله ويجد هذه السلامة في هدى القرآن الذي يبين له

حدود الله، والذي يحوى غير المنسوخ من الكتب السماوية السابقة على الإسلام. "هكذا يلتزم المسلم الحق بالوصايا العشر الواردة في التوراة، وبالإيثار وحب الآخرين الذى ألح عليه وأوصي به الإنجيل، وهو بعد ذلك يؤمن بالأصول الست التى يؤمن بها اليهودي والمسيحي الملتزمان: وجود الله، وجود مخلوقات غير مرئية لنا "الملائكة"، نزول كتب سماوية على بعض الأنبياء، إرسال الله رسله وأنبياءه إلى الأمم، القيامة والبعث يوم الحساب، وأخيرا القضاء والقدر"^(٢٣). فالفهم الإسلامى إذن يقوم على أساس وحدة الدين عبر التاريخ الإنسانى، وهى قاعدة أساسية ترجع إلى وحدة المصدر التوحيدي، ولا يمكن فهم الدعوة الإسلامية ولا وجود الأمة الإسلامية بدونها.

غير أن وحدة الدين، والمصدر، لم تمنع البشرية من أن تبقى منقسمة إلى أمم مختلفة .. وتدخل في هذا الانقسام إرادة القدر: أراد الله أن توجد طوائف دينية مختلفة ... وهو ما أدى إليه وعظ الأنبياء لأن الأمم التى أرسلوا إليها انقسمت إلى مؤمنين ومشركين. وظهر فيما بعد أنبياء جدد، وأنزل على كل واحد منهم كتاب بالحقيقة، ليحكموا به بين الناس، فيما اختلفوا فيه. وقد اختلف هؤلاء فيما بينهم "حول الكتاب أو المحتوى الحقيقي للوحي" الذى حصلوا عليه بعد أن تلقوا البراهين الواضحة (البقرة: ٢١٣). وبما أن الرب يصدر عنه الخير فقط، فيجب احترام تنوع الطوائف المؤمنة. ويوجد في الاقتباس التالي استحسان إحدى العقائد القائمة على الوحي "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا". ويمكن رؤية معنى التعدد الديني على النحو التالي: إن الرب يريد أن يضع البشر تحت الاختبار، وعلى المؤمن في التعدد الديني أن يعرف إرادة الرب وحكمته، حتى وإن كان لا يدرك هذا. في هذا النطاق ينبغي للمرء أن يفعل الخير كما ترسم العقيدة، وينبغي له أن يسلك تجاه الديانات الأخرى مسلكا بسيطا^(٢٤)، وأما القرار في من يعتنق العقيدة الصحيحة فهو: أن الرب سوف يخلصه عند الحساب "فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون" (المائدة: ٤٨).

وفي (سورة الشورى ١٣-١٤) تم عرض الأنبياء عرضاً اسمياً ونموذجياً وهم: آدم ونوح وإبراهيم وموسى والمسيح ومحمد "ص" نفسه ومضمون وعظهم: أن أقيموا أحكام الدين ولا تختلفوا في جماعات مختلفة ... من بعد ما جاءهم العلم، أى الوحي، فاختلّفوا فيه - بغيا بينهم. وبينما يشار إلى آدم ونوح على أنهما شخصيات فردية، فإن الحديث عن إبراهيم يكون عن "آل إبراهيم" بما في ذلك أيضاً "آل عمران" الذين ينتسب إليهم المسيح. وقد آمن إبراهيم (مريم: ٤١-٤٨)، لذلك وهب إسحاق وفيما بعد يعقوب" وكلا جعلنا نبيا" (مريم: ٤٩). وتخبر سورة (العنكبوت: ٢٧) تتابع الأمر بعد ذلك: "ووهبنا له إسحاق ويعقوب وجعلنا في ذريته النبوة والكتاب". وتم عرض قائمة الميراث في سلسلة من الأنبياء على النحو التالي: إبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب والأسباط، "أبناء يعقوب الأثني عشر أى أبو الأسباط الأثني عشر والذين يشكلون في مجموعهم بني إسرائيل"، وموسى وعيسى، وجميعهم أنبياء (البقرة: ١٣٦، آل عمران: ٨٤، النساء: ١٦٣). وينضم محمد "ص" إلى قائمة الميراث التي يشرح فيها أن العرب ذرية إبراهيم من إسماعيل الذي ساعد أباه في أثناء بناء أو تطهير الكعبة، واتخذ مسكناً في مكة، وإليه ينسب محمد "ص" (٢٥).

وتجادل سورة (آل عمران: ٦٥) جدلاً عقلانياً موقف أهل الكتاب من إبراهيم: "يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون". وقد نزلت هذه الآية بسبب دعوى كل فريق من اليهود والنصارى أن إبراهيم كان على دينهم فكذبهم الله تعالى بأن اليهود والنصرانية إنما كانت من بعده^(١)، فالآية قدمت الفريقين جماعة واحدة، ثم أسندت إليها فعلاً مستهجناً "لم تحاجون" ثم تبين الآية علة استهجانها المحاجة في أن ما جعلهما يهوداً ونصارى هو التوراة والإنجيل، وكون إبراهيم لم يدرك هذين الكتابين لكونهما في زمن محصور من بعده، فهذا يلغى زعمهما بأنه يهودى أو نصرانى^(٢).

١ - القرطبي؛ تفسير القرطبي؛ مكتبة التفسير وعلوم القرآن؛ ق ٥؛ التراث؛ عمان.

ويروى ابن إسحاق في سيرته جدل مماثل لليهود، مما يتصل ببعض آيات القرآن خصوصا في سورة البقرة، من ذلك أن نفرا من اليهود أوتوا رسول الله ﷺ فكلموه وكلمهم، ودعاهم إلى الله وحذرهم نقمته، فقالوا: لا تخوفنا يا محمد نحن والله أبناء الله وأحباؤه، فنزل فيهم وفي أمثالهم من النصاري قوله تعالى: "وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء". ودعا رسول الله بعض اليهود إلى الإسلام، وحذرهم عذاب الله وعقابه، فرفضوا دعوته، فقال لهم بعض من كان مع الرسول من الأنصار: يا معشر يهود اتقوا الله فوالله إنكم تعلمون إنه رسول الله، إذ كنتم تذكرونه لنا قبل مبعثه، فقالوا لهم ما قلنا لكم هذا قط، وما أنزل الله من كتاب بعد موسى ولا أرسل بشيرا ولا نذيرا بعده، فرد الله عليهم بقوله: "يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير" (٢٧).

وبما أن دين إبراهيم وصل للنهاية مع البطارقة وفيما بعد لم يورث فقال القرآن بوضوح كامل هذه أمة - أى التى أسسها إبراهيم - تعود إلى الماضى إذا لا توجد علاقة مطلقا بين عشيرة إبراهيم واليهود المعاصرين لمحمد "ص" تبرر مسئوليتها عن الآخرين أمام الرب (البقرة ١٣٤-١٤١). وبهذا يصبح خلاص اليهود القائم على مجرد الانتماء إلى سلالة إبراهيم سلبيا. وبما أن تقليد تبليغ عقيدة التوحيد من جيل إلى جيل قد توقف، فقد أمر الله - جل شأنه - محمد "ص" أن يدعو مجددا للاعتراف بالإله الواحد: "إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين" (النحل ١٢٠). وفي هذا المقام يمكن أن ينسب الوضع المركب في سورة النساء "ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت أولئك الذين لعنهم الله" (النساء: ٥١-٥٤). فاليهود قد لعنوا. كما أن النصارى تركوا التوحيد الخالص عن طريق تعاليم الثالوث، وبذلك يمكن ضمهم إلى ما سبق (٢٨) واستنتاج حاجتهم إلى تجديد إيمانهم بالتوحيد الذى نزل به محمد "ص" من جديد.

وفى هذا السياق القرآنى يمكن فهم إدراك محمد "ص" لنفسه فى سلسلة الأنبياء معتبرا شريعته تكملة للرسالات السابقة وتتويجاً لها، وصدق رسول الله ﷺ عندما أشار إلى هذه الحقيقة قائلاً: "الأنبياء إخوة من علات، أمهاتهم شتى، ودينهم واحد"*. وعندما أكدها قائلاً: "مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثلي رجل ابتنى داراً فأحسنها وأكملها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها، ويقولون: لولا موضع هذه اللبنة، قال رسول الله "ص": "فأنا موضع تلك اللبنة، جئت فختمت الأنبياء"**. كما يمكن فهم الإسلام للصور الدينية السماوية على أنها متوالية ومتنامية وليست متقاطعة أو متناقضة، فهى تتوالى ابتداءً من الأصول الأولى التى نشأت فى أحضانها وهى اليهودية، ثم تبدأ يقظتها الأولى بالمسيحية، وأخيراً تبلغ أوجها فى الإسلام بوصفه أكمل صورة دينية، لأنه آخرها، والآخر فى هذه السلسلة ينطوي على كل ما سبقه؛ فالمسيح قد أتى ليتمم الناموس الإلهي الذي بدأ فى اليهودية، والنبي محمد قد أتى ليتمم هذا الناموس فى آخر صورة يقدر له التعبير بها عند الناس. ولهذا فإن الكتب السماوية يتم بعضها بعضاً ويحيل السابق منها إلى اللاحق وبالعكس. وكما نجد أن سفر أشعيا يتنبأ ويمهد للمسيحية والأنجيل، فإن التوراة والأنجيل تمهد وتتنبأ بالنبي محمد وبالقرآن، أو هذا هو على الأقل ما فى وعي اللاحق بالنسبة إلى السابق، وثمة محاولات جديدة مبكرة جداً لبيان هذه الإحالات المتبادلة من الكتب الدينية السابقة إلى الكتب الدينية اللاحقة. والأمر فى هذا معروف جيداً فى المسيحية، وفى الإسلام نراه لا يقل وضوحاً، بل يقوم بطريقة شعورية أوضح وأكثر تفصيلاً، إذ تشير الآيات القرآنية إلى هذا صراحة: "الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والإنجيل" (الأعراف آية ١٥٧).

ويرى المسلمون أن سفر التكوين قد نص على بركة لإسماعيل عليه السلام. والبركة تفسر بالملك والنبوة. وفى سفر التثنية نص على مجيء نبي مشرع

* رواه البخارى ومسلم وأبو داود ..

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

مماثل لموسى فى قوله: "يقيم لك الرب إلهك: نبي من وسطك من أخوتك مثلى له ما تسمعون" وتبين التوراة فى السفر نفسه "أنه لن يقوم فى بنى إسرائيل نبي مثل موسى (تثنية ٣٤: ١٠) وحيث أن عيسى من بنى إسرائيل، فإنه لا يكون هو المراد. وفى الإنجيل ثمة دعوة إلى ملكوت السماوات وضرب الأمثال له. وهو ملكوت محمد "ص" كما بين دانيال فى الإصحاح الثانى والسابع من سفره. وفيه نطق عيسى عليه السلام بكلمة "بيركليت" التي تترجم إلى "أحمد" وفيه أيضا: "لم يقم بين المولودين من النساء أعظم من يوحنا المعمدان، ولكن الأصغر فى ملكوت الله أعظم منه"، والأصغر هنا يعنى خاتم الأنبياء محمد "ص" وفيه كذلك: "يأتى بعدى من هو أقوى منى، الذى لست أهلا أن أنحنى وأحل سيور حذائه" (٢٩).

ولعل الأخبار الخاصة بالتمهيد لمبعث النبي، خصوصا ما يتصل منها ببخيرا الراهب وورقة بن نوفل، تعمل على توكيد هذا الجانب بطريقة مبكرة جداً، وتكرس كتب السيرة فصلاً من فصولها التمهيدية لما سماه ابن هشام باسم "صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الإنجيل، حيث النبي محمد هو "المنحمن" بالسريانية و"البرقليطس" بالرومية. أما الشيعة، فيحاولون بواسطة حساب الحروف، أى علم الجفر، أن يبينوا أن محمداً قد ورد ذكره صراحة فى كتب "العهد القديم" مرات عدة، ويستشهدون فى هذا بالنصوص العبرية نفسها. وهذا يدل على قوة الشعور لديهم باتصال الرسالة الدينية من التوراة حتى القرآن بطريقة واضحة فيها إحالة ثابتة مستمرة من الواحد إلى الآخر" (٣٠).

ويضع المفكر العربى المرموق د. محمد عابد الجابرى، مسألة التبشير بالنبي محمد فى الفكر الدينى السابق على الإسلام، فى أفق أكثر رحابة من تلك المعتادة فى المباحكات حول تفسير بعض آيات الكتاب المقدس بين المسلمين، واليهود والمسيحيين، معتبرا أن التيار التوحيدى المعارض للعقيدة المسيحية الرسمية القائمة على التثليث هو بذاته تبشيرا موضوعيا بالرسول الكريم، بقدر ما أنه كان بمثابة تعبير عن الحاجة إلى اكتمال الدين التوحيدى

عبر التنزيه المطلق الذي افتقدته المسيحية الكنسية، وكذلك النزعة العالمية التي طالما افتقدتها اليهودية. يقول د. الجابري: "إن مسألة التبشير بالنبي محمد في الفكر الديني السابق على الإسلام، والذي كان مهيمناً على الفضاء الثقافي الحضاري الذي ظهرت فيه الدعوة المحمدية، لم تعد تحتل التأكيد بالطريقة التي كانت سائدة من قبل، والتي كانت تعتمد على إقامة الحجة على أن "الإنجيل" ليس فيه مثل هذا التبشير. ذلك أنه قد اتضح الآن أن المسألة لم تكن مجرد تبشير بـ "الأمي" الذي اسمه "أحمد" أو "محمد" بل إن المسألة كانت تتعلق، في الواقع، بوجود تيار ديني توحيدى قام في وجه نظرية التثليث التي رسمتها المجامع الكنسية برعاية أعلى السلطات في الإمبراطورية البيزنطية، تيار توحيدى اكتسب طابع المعارضة الفكرية والسياسية، وبالتالي الدينية، لدولة الاحتلال البيزنطي ومذهبها الديني، من طرف شعوب الضفة الجنوبية والشرقية للبحر الأبيض المتوسط"^(٣١).

ويضيف د. الجابري مفسراً كيفية تحول هذا التيار إلى نبوءة موضوعية قائلاً: "لقد أثارت نظرية التثليث غضب طائفة من اليهود الذين آمنوا بـ عيسى وقالوا نحن "أنصار الله"، والذين أشار إليهم القرآن الكريم في قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصارى إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله فأمّنت طائفة من بنى إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين" (سورة الصف: ١٤). وهكذا سميت الطائفة التي أمّنت بعيسى ونصرته باسم ينطبق على اختيارهم وهم "النصارى". وقد حاربهم خصومهم أصحاب التثليث وأطلقوا عليهم لقب "الأبيونيين" أى الفقراء فكرياً ونظرياً، تشهيراً بهم وتحقيراً. وعندما قام آريوس بثورته في القرن الرابع الميلادي متبنياً وجهة نظر أولئك "النصارى" الموحدين، ناشراً هو وأتباعه عقيدة التوحيد هذه في أجزاء واسعة من الإمبراطورية البيزنطية، تحولت حركته إلى معارضة دينية سياسية.. ترفض أن يكون عيسى عليه السلام إلهاً أو ابناً للإله، أو أن تكون أمه أما للإله. وبما أن الكنيسة، وبالتالي الدولة، قد رفضت في مجامع

مسكونية رسمية مذهب آريوس وأصحابه والمتأثرين به، وفرضت تصوراً وحيداً للسيد المسيح أساسه التثليث، واعتبرت المذاهب الأخرى التي تميل إلى التوحيد مذاهب مبتدعة، فقد كان من الطبيعي، وهذا ما يحدث عادة، أن يقفز أصحاب المذهب المرفوض قفزة إلى الإمام يتجاوزون بها النقاش حول طبيعة المسيح عيسى عليه السلام. وهكذا طرحوا فكرة النبي "المنتظر" الذي بشرت به نصوص بعض الأناجيل تصريحاً أو تلميحاً، أو على سبيل التأويل - لا فرق، لأن الإيمان بعقيدة دينية يكفي نفسه بنفسه، فلا يحتاج إلى برهان عقلي أو تاريخي! (٣٢).

في هذا الإطار، إذا، تقع تلك الروايات المتعددة التي تتقل إلينا أخباراً وتفاصيل عن تصريحات كثير من الرهبان "النصارى" بقرب ظهور نبي جديد! وفي هذا الإطار نفسه يجب أن نضع تلك الحركة الواسعة التي انتشرت في جميع أجزاء الجزيرة العربية - تقريباً - والتي كانت تبحث عن "الدين الحق"، دين إبراهيم، والتي عرف أصحابها باسم "الحنفاء"، وهي الحركة التي أولاها الرواة والمؤرخون والمفسرون، منذ ظهر الإسلام، اهتماماً خاصاً بوصفها كانت من دلائل نبوة محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام. وقد التقى النبي "ص" مع بعضهم وسئل عن آخرين فامتدحهم جميعاً وقال عن بعضهم إنهم أنبياء أضاعهم أقوامهم. وذلك أيضاً هو المضمون التاريخي (ولنقل أسباب النزول) لكثير من الآيات القرآنية، المكية منها والمدنية، التي أكدت بوضوح لا لبس فيه انتماء الدعوة المحمدية إلى دين إبراهيم والإيمان بما أنزل على جميع الرسل (٣٣).

بل وكان محمد "ص" يصر على أن واجب المسلمين، مهما تكن متاعبهم الراهنة، هو تأكيد الأشياء التي يشتركون فيها مع أهل الكتاب. وألا يناهضوا من اليهود والمسيحيين إلا من يعادون القرآن أو من أتوا بالبدع غير المقبولة في الدين الحنيف: "ولا تجادوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون" (العنكبوت - ٤٦). ففي القرآن أن كل من آمن بالله إيماناً

صحيحاً واستقام في خلقه فهو عند الله مسلم لا خوف عليه ولا حزن "إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (سورة البقرة: ٦٢).

غير أن بعض الفقهاء يرون أن هذه الآية منسوخة بالآية الكريمة: "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه" ويرتبون على ذلك - وعلى الظن بأن الإسلام مقصور على شريعة محمد عليه الصلاة والسلام - أن أي إيمان بالله لا يؤجر وأي عمل صالح لا يثاب إلا إذا كان فاعله من المؤمنين بدعوة النبي الكريم وبرسالته. والواقع أن من يري هذا الرأي إنما يراه وقد غاب عنه المعنى الحقيقي للإسلام، وخفيت عليه خطة الله في البشر، واضطرب في ذهنه معنى النسخ في القرآن. ذلك أن المقصود من آية "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه" هو من يبتغ غير دين الإسلام الذي دعا إليه كل الأنبياء والرسل والذي اعتنقه أتباعهم. والقرآن يفرق بين المشركين والكفار الذين لا يؤمنون بالله ولا بالرسول ولا يعملون صالحاً وبين أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ومن هؤلاء من يؤمن بالله ويعمل الصالحات، وهو المقصود بالآية الكريمة من سورة البقرة (٦٢) التي تشير إلى أنه لا خوف عليه ولا حزن.^(٣٤)

ويترتب على ذلك أن الإسلام لا يحتكر النجاة دون الشرائع الأخرى التي جاءت بها الرسالات السماوية في إطار الدين الإلهي الواحد، وإنما أكد على أن "من يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره" (الزلزلة: ٧ - ٨). وأشار إلى أن الذين آمنوا بوحداية الذات الإلهية، وبالغيب واليوم الآخر والحساب والجزاء، وعملوا صالحاً في حياتهم الدنيا، وفق أية شريعة من الشرائع الإلهية الحق، لا يمكن أن يستووا بالذين جحدوا الحق بعد أن عرفوه، فكفروا بالألوهية الواحدة وبالغيب ولم يعملوا صالحاً وتكذبوا كل شرائع السماء. بل أن الإسلام لم يجعل هذا الاعتراف "بالآخر" مجرد "مباح"، وحق من حقوق هذا "الآخر"، وإنما جعل ذلك فريضة إسلامية، وشرطاً

لاكمال الاعتقاد بعقائد الإسلام! فلم يمه الإسلام الذين أثروا الشرائع الأخرى عن الاحتكام إلى ما بأيديهم من الكتب، بل أمرهم بتحكيما^(٣٥): "وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه" (المائدة : ٤٧). "وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله" (المائدة : ٤٧).

إذ كان نسخ النبوات بعضها لبعض بين أديان التوحيد الثلاث، كليا أو جزئيا، عبر آليات الإثبات والنفي، بحكم الأصل المشترك، وعلاقة القربى بينها، أمرا "منطقيا" قننته النصوص المقدسة، فكيف تمت ممارسته "فعليا"، وما هي المسارات التي اتخذها في الواقع التاريخي، الذي احتضن الشرائع الثلاثة تأثيرا وتأثرا، وما هو حجم ونوعية هذه التأثيرات المتبادلة في عقائد ورؤى كل شريعة منها؟. من وجهة النظر الإسلامية، نجد هذه المسارات قائمة وربما واضحة، كما أنها مزدوجة الإتجاه تجمع بين التأثير والتأثر، وإن غلب عليها التأثير نظرا لموقع الإسلام كحلقة أخيرة في السلسلة المتعاقبة، بما يفرض عليها واجب التتميم، ويمنحها حق الرقابة والتأثير.

ولعل هذه المسار مزدوج الإتجاه يبدو أكثر حضورا بين اليهودية والإسلام، إذ نجد الإسلام متأثرا باليهودية، ومؤثرا فيها، وإن اختلفت الدرجة أو السياق: - فمثلا وعلى صعيد التأثير صام المسلمون مع اليهود في ذكرى الفرقان، وكما يقول الطبري: "كان النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة، رأى يهود تصوم يوم عاشوراء، فسألهم وأخبروه أنه اليوم الذي أغرق فيه الله قوم فرعون ونجي موسى ومن معه منهم، فقال: نحن أحق بموسي منهم، فصامه وأمر الناس بصومه"، وعقب الانتصار في غزوة بدر بأيام قليلة، فرض على المسلمين الصيام كأحد الفرائض الأساسية الخمس، فأعلن الرسول أن صوم عاشوراء ليس إجباريا^(٣٦). وإن كان كثير من المسلمين لا يزالون يصومونه حتى اليوم، ما يعني تأثرا خالدا من اليهودية في الإسلام.

ثالثاً: مسارات التأثير والتأثر اليهودي / المسيحي بالإسلام

- كما كانت قبلة المسلمين في الصلاة إلى بيت المقدس، هي نفسها قبلة اليهود، حتى أخذ اليهود يعيرونهم، ويقولون أن محمدا يصلي إلى بيت المقدس ولا يتبع ديننا، فأراد الله أن يغير موضع القبلة قبل غزوة بدر نحو البيت الحرام، ما يعنى تأثيرا موقوتا من اليهودية في الإسلام. وهنا يخطئ بعض المستشرقين فيزعم أن محمدا لما رأى اليهود لا ييغون مهادنته بذل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، وكأن الأمر مجرد عناد شخصى من الرسول الكريم، ردا على عناد اليهود له، ومجادلتهم معه. وبلا ريب فإن مسألة بأهمية تحول القبلة، لابد وأنها تتجاوز الرؤية الشخصية للنبي الكريم حتى لو كان اليهود قد أثاروا حنقه، إلى فضاء السنة الكونية فى التاريخ وفى الدين معا. فقد أراد الله - جل شأنه - بتبديل القبلة أن يصبح الإسلام شريعة مستقلة عن اليهودية والنصرانية، له هوية تميزه، وإن اشترك معهما في أصول الدين. وهنا تلعب القبلة دورا مهما، لأنها تعبير رمزى عن الوحدة وعن مفهوم الأمة، فالمسلمون في كل بقاع الأرض إذ يتجهون إلى الكعبة كل يوم لأداء فروض الصلوات الخمس يشعرون بوحدتهم وانسجامهم، غير أن القرآن، رغم تغيير القبلة، قد استمر فى التأكيد على تكامل الشريعة الإسلامية مع الشريعتين السابقتين للدين التوحيدي.

- كما تأثر المسلمون بتشريع الرجم كعقاب للزانى، وهو ما لم يرد فى القرآن بل استقاه محمد من الشريعة اليهودية. فقد نزلت الآية فى الزنا بقوله تعالى: "الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة". ولم يأت فى القرآن الكريم ذكر للرجم. ولكن فى صحيح مسلم عن البراء بن عازب قال: "مر على النبي صلى الله عليه وسلم بيهودى محمما "أى طلى وجهه بالفحم" مجلوداً، فدعاه "أى دعا من مع المجلود من اليهود" وقال: أهكذا تجدون حد الزنا فى كتابكم ؟ قالوا: نعم. فدعا رجلاً من علماءهم فقال له "أنشدك الله الذى أنزل التوراة على موسى أهكذا تجدون حد الزنا فى كتابكم؟" قال: "لا ولولا أنك ناشدتنى بهذا لم أخبرك، نجده الرجم،

ولكنه كثر في أشرافنا فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد، قلنا تعالوا فلنجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع فجعلنا التحميم والجلد مكان الرجم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اللهم انى أول من أحيا أمرك إذا أماتوه" فأمر به فرجم^(٣٧).. وجرى في هذا كلام كثير عن الحكم الذى ينزل به القرآن وتأتى سنة الرسول بحكم آخر. ولكن ما يعنينا هنا هو أن الرسول اعتبر الكتب السماوية نابعة من الله تعالى، وإذا كان الرجم قد جاء فى التوراه ولم يجيء فى القرآن فهو على كل حال مما جاء به كتاب سماوى من كتب الله السماوية". وهنا نجد تأثيرا يهوديا آخر لا يزال خالدا فى التشريع الإسلامى حتى الآن.

* وفى المقابل وعلى صعيد التأثير الإسلامى فى اليهودية، فإننا نجد واضحا فى العبادة والعقيدة على السواء. ويشير "تفتالي فيدر" فى كتابه: "التأثيرات الإسلامية فى العبادة اليهودية" إلى أثر الإسلام العميق الذى تكرر عبر طريقين: أولاها فرض عادات تختص بالعبادة لا أساس لها فى التقاليد اليهودية. وثانيهما إحياء عادات قديمة اندثرت من عند اليهود تحت تأثير أسباب معينة". ثم يعلق على هذه النقطة بقوله: "أن العادات التى هجرها اليهود بدافع العزلة والابتعاد عن النصرانية ارتدت ثانية إلى اليهود بتأثير من الدين الإسلامى". ويركز كتاب فيدر بشكل أساسى على الصلاة فى اليهودية وكيف تأثرت بالصلاة عند المسلمين وبخاصة فى مجالى الحركات والاعتسال، مثل السجود واستقبال القبلة والاصطفاف وبسط اليدين، وغسل الرجلين واغتسال الجنب^(٣٨).

* أما تأثيراته فى العقيدة فنجدها لدى موسى بن ميمون عند وضعه أركان الإيمان اليهودية متأثرا فى معظمها بأركان الإيمان عند المسلمين، فاليهودية حتى عصر موسى بن ميمون لم تكن قد عرفت بناء دينيا عقديا مرتبا ومنسقا كما عند المسلمين، لذلك كان أول بناء عقدي متكامل منسق ومرتب وضعه ابن ميمون فيما يعرف باسم أركان الإيمان الثلاثة عشر،

والتي يظهر فيها الأثر الإسلامي بوضوح شديد. فالأصل الأول عند ابن ميمون يقول فيه: "أنا أو من إيماننا كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه، هو الموجد والمدير لكل المخلوقات. وهو وحده الصانع لكل شئ فيما مضى وفي الوقت الحالي وفيما سيأتي". وهذا الركن يتنافى مع ما ورد في التوراة من أنه "في البدء خلق الله السماوات والأرض ...". التي لا يفهم منها بأن الله اختص بقدرة الخلق منذ الأزل وإلى أبد الأبد، وهذا ما أقره ابن ميمون، وهو في هذا الركن متأثر بما جاء في القرآن الكريم "خلق الله السماوات والأرض"، و"يخلق ما لا تعلمون". ويؤكد ابن ميمون في الركنين الثالث والرابع على أن الله لا يشبهه أحد في وحدانيته وأنه هو الإله منذ الأزل وسيكون إلى الأبد، وهو ليس جسماً ولا تحده حدود الجسم، وليس له شبيه. فموسى بن ميمون يخالف في هذين الركنين ما ورد في التوراة، فالإله في التوراة إله بني إسرائيل فقط، ولبقية الأمم والشعوب آلهتها، وهو إله يفرح ويغضب، والإله في التوراة مجسد. أما ابن ميمون فيعلن هنا في صراحة ووضوح عن وحدانية لا شبيه لها على الإطلاق وأن هذا الإله لا تحده حدود الزمان أو المكان، ولا شك في ابن ميمون متأثر بما جاء في القرآن الكريم "قل هو الله أحد"، و"ليس كمثله شئ"^(٣٩). ولا شك في أن هذا التأثير العقيدى الإسلامى فى اليهودية هو الأكثر خلواً، إذ ساعد على نحو عميق فى توجه العقيدة اليهودية نحو التوحيد، واستقرارها عليه بشكل حاسم، بعد جدل تاريخى طويل.

وأما على صعيد العلاقة بين المسيحية والإسلام، فإن المسار يبدو أقرب إلى الإتجاه الواحد، حيث نجد للإسلام تأثيراً عميقاً فى المسيحية دونما تأثير يذكر بها:

*** ولعل الملاحظة الأولى تتعلق بتأثير التصور التوحيدي لـ "الله" على بعض الطوائف المسيحية، التى أخذت تعلن رفضها لبعض الطقوس المسيحية الأساسية:** "فى القرن الثامن الميلادى ظهرت فى سبتمانيا

(Septimania)^(*) حركة تدعو إلى إنكار الاعتراف أمام القسس، وأن ليس للقسس حق في ذلك، وأن يضرع الإنسان إلى الله وحده في غفران ما ارتكب من إثم، والإسلام ليس له قسيسون ورهبان وأحبار، فطبيعي أن لا يكون فيه اعتراف^(٤٠).

* كما كانت هناك حركة تدعو إلى تحطيم الصور والتماثيل الدينية (Iconoclasts) في القرن الثامن والتاسع للميلاد، "حينما أصدر الإمبراطور الروماني "ليو" الثالث أمراً سنة ٧٢٦م يحرم فيه تقديس الصور والتماثيل، وأمراً آخر سنة ٧٣٠م يعد الإتيان بهذا وثنية، وكذلك كان قسطنطين الخامس وليو الرابع، على حين كان البابا جريجوري الثاني والثالث وجرمانئوس بطريرك القسطنطينية والإمبراطورة إيريني من مؤيدي عبادة الصور، وجرى بين الطائفتين نزاع شديد لا محل لتفصيله، بل فقط إبراز ما ذكره بعض المؤرخين من أن الدعوة إلى نبذ الصور والتماثيل كانت متأثرة بالإسلام"، فيقولون: "إن كلوديوس أسقف تورين "الذي عين سنة ٨٢٨م وحول ٢١٣هـ" والذي كان يحرق الصور والصلبان وينهى عن عبادتها في أسقفيته، ولد، ونشأ في الأندلس الإسلامية"^(٤١). وكانت هناك حركة أخرى موازية، قام بها في الغرب "شارلمان" في غير حماسة كبيرة لاقتفاء سياسة الإمبراطور ليو سيروس؛ ولكنها لقيت من البابا "هارنيان الأول" توبيخاً حاسماً^(٤٢). كما يمكن تلمس تأثير الإسلام العقلي في نزعات المصلحين والثائرين على النظام الأسقي السائد.

* وكان للإسلام، وثورته الإجتماعية الباكورة، دوراً مؤثراً في تغيير رؤية المجتمع المسيحي للمرأة في اتجاه أكثر تحراً وإيجابية، وتتعرف بذلك السيدة "تتاهيل" مؤلفة كتاب "الجنس في التاريخ" إذ تقول: "كانت الكنيسة الغربية تنتظر للمرأة من خلال صورة حواء المسؤولة عن سقوط البشر فلما حلت صورة مريم "التي جاءت مع العائدين من الحروب الصليبية، تغيرت النظرة لصالح المرأة وكان ذلك في القرن الرابع عشر"^(٤٣). والحق أن

* سبتمانيا مقاطعة فرنسية قديمة في الجنوب الغربي لفرنسا على البحر الأبيض المتوسط.

الإسلام أهدي "مارية" أو "ماري" للغرب المسيحي وساهم مساهمة مباشرة في تحرير المرأة الأوروبية، فقبل الاحتكاك بالمسلمين والإطلاع علي القرآن، والتعرف علي موقف الإسلام من السيدة مريم لا نجد لها كبير ذكر لا في الأنجيل ولا في الطقوس الكنيسة. فحب مريم جاء من الفكر الإسلامي، من صميم الدين الإسلامي، بعد الاحتكاك به في الحروب الصليبية. وإذا كنت بيزنطة قد سبقت كنائس الغرب في احترام "مريم" وتقديسها فلأن بيزنطة جاورت المسلمين أربعة قرون قبل مجيء الأوروبيين في الحروب الصليبية، وإلا فإن فكرة الخطيئة الأولى ومسئولية حواء عن سقوط البشر موجودة في تعاليم الكنيستين، وأية مقارنة بين الأنجيل وأعمال الرسل وتراث الكنيسة حتى القرن الرابع عشر، وبين القرآن، حول مريم، تؤكد أنه لا وجود لمريم في الفكر المسيحي الأول. أو أنها كما تقول المؤرخة المذكورة: "ظلت إلي القرن الثالث عشر مجرد قديسة عادية". أما في الإسلام فقد أعلنت منذ القرن السابع "سيدة نساء العالمين، فهي التي اصطفاها الله علي نساء العاملين، وهي "البتول" التي أحصنت فرجها .. في القرآن عيسى أبناها يقول: "وبارا بوالدتي" وفي الأنجيل ينسب إليه قوله لها: "مالي ومالك يا امرأة" ولم يناديها مرة واحدة "أماه"! وقد حذف ذكرها تماما من إنجيلين. وجاءت في الثالث عرضا. أما في أنجيل لوقا فقد وردت في أكثر من موضع، وأورد علي لسانها عشر آيات مجدت فيها الرب لما أسبغه عليها وعلي خادم إسرائيل .. كما تحدث لأبائنا إبراهيم ونسله إلي الأبد" (لوقا، ١: ٤٦ - ٥٥). ولكن إذا كان لمريم عليها السلام في الأنجيل الأربعة سفراء، فإن لها في القرآن سورة كاملة، وجاء أسمها في القرآن ٣٤ مرة وفي ١٤ سورة، وذكر "عيسى" في القرآن ٢٥ مرة منها ١٥ منسوباً إلي أمه: "عيسى بن مريم" وورد لقب المسيح في القرآن ١١ مرة منها ثماني مرات "المسيح ابن مريم". ولم يرد ذلك ولا مرة في الأنجيل ولكي لا يقال أن ذلك هو الطبيعي لحرص الأنجيل علي تأكيد أنه ابن الله، نقول أنه حتى عندما أراد كتاب الأنجيل

إثبات نسب المسيح الآدمي، لتأكيد أنه "ابن داود" نسبوه ليوسف النجار وليس لمريم!!^(٤٤).

وفي مقابل هذا التكريم المبدئي لمريم، حافظ الإسلام على توازنه في إحترامه المستمر لها، بينما أغرقت المسيحية في تقديسها بمجرد أن اكتشفتها في الإسلام، فتحولت من السلب الشديد، إلى الإيجاب المفرط، لدرجة العبادة. وهذا الإفراط في التقديس "لدرجة جعلها تعرج إلى السماء معراجاً^(٤٥)" والذي يحلو للبعض أن يضيفه عليها، يبرأ منه الإسلام، فما كانت وابنها سوى عبيدين صالحين تقيين، كعباد الله الصالحين، لا أكثر ولا أقل من هذا، أو كما يقول الحق سبحانه: "وجعلنا وابنها آية للعالمين" (الأنبياء: ٩١) و"صدقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القاتنين" (التحریم: ١٢)^(٤٥).

* وأما التأثير البارز للإسلام في المسيحية فجاء عبر المذهب البروتستانتي الذي تأثر في عقيدته وأفكاره بالدين الإسلامي تأثراً كبيراً إذ ينكر استحالة العشاء الرباني، أي استحالة تحول الخبز إلى جسد المسيح والخمر إلى دم المسيح وحلولهما في جسم كل مشترك في العشاء الرباني. ومن عقائد هذا المذهب أيضاً إنكار حق الكنيسة في منح الغفران واعتبار الغفران مرتبطاً بعمل الإنسان وعفو الإله وتوبة العاصي وإنكار الرهينة لتحريمها ما هو طبيعي وحلال^(٤٦).

* وربما كانت الطائفة "الصوصنية" هي أبرز علامات التأثير الإسلامي في العقائد المسيحية، وهم جماعة من المصلحين الطليان انشقوا علي الكنيسة في روما إبان القرن السادس عشر، وأنكروا عقيدة التثليث، وبتأثير تعرفهم علي مبادئ الإسلام دانوا بمبدأ التوحيد في المسيحية ورفضوا ألوهية المسيح، ونسبوا الربوبية إلي الأب، وهو الأقنوم الأول في الثالوث الأقدس، فقاومت الكنيسة حركتهم وأفلحت في قمعها، وفر الكثيرون منهم

* في الممارسات الدينية اليومية لدى مسيحيي اليوم زحزحت مريم الروح القدس إلى ورائها، أما فيما يتعلق بإجلال صوفية المسلمين اليوم لمريم إجلالاً مفرطاً مبالغاً فيه، فارجع إلى (الترنيمه المريمية الكونية) في كتاب: مريم في الإسلام لشارلز - أندريه جيليس، باريس ١٩٩٠. نقلاً عن: د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ص ٥٣، هامش أسفل الصفحة.

متهمين بالهرطقة إلى سويسرا، ولكن المصلح المنشق علي الكنيسة "كالفن" طاردهم بتعصبه الذميم فلادوا بترنسلفانيا وبولندة فرارا، وهناك نشروا عقيدتهم التي أقاموها علي مبدأ التوحيد، وقد صاغ هذا المبدأ Fausto Suzziono "١٥٧٤" الذي أطلق اسم Socinus "الصوصنية" علما عليه. وقد كانت أصول الإيمان عن طائفته تقضي بإنكار الاضطهاد ورفض القوة أداة لخدمة الدين وتوكيد عقائده، وكانت هذه نتيجة طبيعية أدت إليها النظريات الصوصنية، إذ كان أتباعها - علي عكس لوثر وكلفن - يبشرون بحرية التفكير الصحيحة، ويلحون في منح كل إنسان حق الحكم الفردي في تأويل الكتاب المقدس. فمكّنوا بهذا للنزعة العقلية التي كانت تعوز عقائد التثليث، وساهموا بهذا في الدعوة إلي حرية النظر العقلي وتوفير أسباب الطمأنينة لرواد الفكر الحديث^(٤٧).

لقد تقدمت نبوة الإسلام دعوات كثيرة حقا، ولكنك لو عرضتها على مؤرخ ينظر في أدوار التاريخ لم يستطع أن يختتم دور النبوة في تاريخ الإنسانية بدعوة من تلك الدعوات على جلال شأنها، ولأنها جميعا قد بدأت وانتهت قبل أن توجد في أذهان الناس فكرة الإنسانية العامة وفكرة الإنسان المسئول المحاسب على أمانة العقل والضمير. فنبوات بنى إسرائيل لم تزل مقصورة على سلالة بشرية واحدة، تتعزل بحاضرها ووعود مستقبلها عن سائر الأمم. وعيسى عليه السلام قد نقل الرسالة نقله واسعة حين أدخل أبناء إبراهيم بالروح في عداد أبنائه بالجسد ولكنه أدى رسالته وبقى الإنسان بعده محتاجا أشد الحاجة إلى رسالة تخلصه من الاعتماد على غيره في النجاة من أوزاره والتكفير عن سيئاته.

كان هناك إذن تطور في النبوة، حتى جاء محمد "ص" الذي أعلن كمال الدين أي استقلال الإنسانية عقلا وإرادة، وظهور الوعي الفردي مسئولا وعاقلا وحرًا. ومن ثم فقد صح في حكم العقل، ناهيك عن النقل، بل وعن حكم التاريخ نفسه، أن تكون نبوة محمد ختام النبوات لأنها حاضرة في كل وقت يحضره الإنسان العاقل المسئول وتحضره آيات الله لقوم يعقلون. وثمة أدلة

عقلية ثلاث على أن محمدا هو خاتم الأنبياء، وأن الإسلام، وهو خاتم الرسالات السماوية. ذلك أن الله لا يرسل نبي بعد نبي إلا لأحد الأسباب الثلاثة الآتية، والتي انتفت جميعها بنبوة محمد^(٤٨):

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

ثانياً: أن يكون تعليم النبي المتقدم غير كامل فهو بحاجة إلى إتمامه. وهنا نرى الدنيا وقد نالت التعليم الإسلامي الكامل بنبوة محمد صلي الله عليه وسلم، فلا حاجة اليوم إلى أن يضاف إليه أو ينقص منه شيء، وأيضاً ليس فيه قصور ينبغي أن يأتي لتلافيه نبي آخر بعده صلي الله عليه وسلم، فقد زال السبب الثاني أيضاً.

ثالثاً: أن يكون تعليم النبي المتقدم منحصر في أمة خاصة وتكون أمة أخرى أو سائر الأمم بحاجة إلى نبي مرسل مثله. أما نبوة محمد صلي الله عليه وسلم فكانت إلى العالمين جميعاً، وما كانت منحصرة في أمة أو زمن دون زمن، فلم يبق لأمة من الأمم حاجة إلى أن يرسل إليها نبي خاص بها من عند الله، فهكذا زال السبب الثالث أيضاً.

وربما كان أبلغ دليل على صدق هذه الأدلة نفسها هو أن ألفاً وأربعمائة سنة انقضت وما يزال بلاغ محمد ﷺ عن ربه آية الحق والهدى. وبحسبنا على ذلك أن أربعة عشر قرناً قد انقضت ولم يقل أحد خلالها إنه نبي أو إنه رسول رب العالمين فصدقه الناس. قام في العالم أثناء هذه القرون رجال تسنّموا ذروة العظمة في غير ناحية من نواحي الحياة فلم توهب لأحدهم هبة

النبوة والرسالة. ومن قبل محمد ﷺ كانت النبوات تتواتر والرسل يتتابعون
فينذر كل قومه أنهم ضلوا ويردهم إلى الدين الحق، ولا يقول أحدهم إنه
أرسل للناس كافة أو إنه خاتم الأنبياء والمرسلين، أما محمد ﷺ فيقولها
فتصدق القرون كلامه: "ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه
وهدى ورحمة للعالمين".

الهوامش

- ١- أبو الأعلى المودودي، مبادئ الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٩.
- ٢- د. عائشة عبد الرحمن، مع المصطفى، دار المعارف، القاهرة، طبعة ١٩٩٢م، ص ١٦.
- ٣- كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص ١٠٠.
- 4- W. Montgomery Watt, Muhammad's Mecca: History in the Qu'ran (Edinburgh, 1988).
- استشهدت به كارين أرمسترونج، المرجع السابق، ص ١٠١.
- ٥- د. طه حسين، مرآة الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٩٨م، ص ١٣.
- ٦- د. عائشة عبد الرحمن، مع المصطفى، المرجع السابق، ص ١٧.
- ٧- كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص ٩٦.
- ٨- عبد الرحمن الشرقاوي، محمد رسول الحرية، دار الهلال، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال يناير ١٩٦٥، ص ٣٠.
- ٩- الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبورية، دار المعارف، القاهرة، طبعة ١٩٦٦، ص ١٤١.
- ١٠- جمال البنا، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٤٥.
- ١١- ابن الجوزي؛ زاد المسير في علم التفسير، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، عمان. نقلا عن: سعد كموني، العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ٢٤٠ - ٢٤١.
- ١٢- سعد كموني، العقل العربي في القرآن، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

- ١٣- 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، ص ٨٩.
- ١٤- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص ٨٦-٨٧.
- ١٥- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، المرجع نفسه، ص ١٦٤.
- ١٦- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، المرجع نفسه، ص ١٦٣ - ١٦٤.
- ١٧- كازين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص ١٥٢، ١٥٤.
- ١٨- الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٥٦.
- ١٩- الكندى: كتاب الكندى إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص ١٤٠ حلقة وقدم له وعلق عليه أحمد فؤاد الأهوانى، دار احياء الكتب العربية ١٩٤٨. نقلا عن: د. حسن حنفى، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص ١٢٥.
- ٢٠- ديكرت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق د. عثمان أمين، سلسلة نفائس الفلسفة الغربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٢٥.
- ٢١- جمال البناء، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ١٧.
- ٢٢- د. محمد عبدالله دراز، الدين، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م، ص ١٧٥ - ١٧٦.
- ٢٣- د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، مؤسسة بافاريا ومجلة النور الكويتية، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٤٠.

- ٢٤- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص ٦٦ - ٦٧.
- ٢٥- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، المرجع نفسه، ص ٦٧، ٧٣.
- ٢٦- سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، مرجع سابق، ص ٩٨.
- ٢٧- د. شوقى ضيف، محمد .. خاتم المرسلين، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ١٨٠ - ١٨١.
- ٢٨- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، المرجع نفسه، ص ٩٢ - ٩٣.
- ٢٩- د. الشيخ أحمد ديدات، والقس سواجارت، المناظرة الحديثة في علم مقارنة الأديان، مرجع سابق، هامش رقم ١، ص ١٨٠.
- ٣٠- بول كراوس في "مجلة فينا لمعرفة الشرق" WZKM سنة ١٩٣٠، مستشهد به في: د. عبد الرحمن بدوى، الإنسانية والوجودية في الفكر العربى، دار القلم بيروت، ووكالة المطبوعات بالكويت، طبعة ١٩٨٢، ص ١٥٣.
- ٣١- د. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٧٢-٧٣.
- ٣٢- د. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٧٣.
- ٣٣- د. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٧٤.
- ٣٤- محمد سعيد العشماوى، جوهر الإسلام، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، ص ١١٠.
- ٣٥- د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص ٣٨.

36 - W. Montgomery Watt, Muhammad at Medina (Oxford, 1956), p. 205.

استشهدت به كارين أرمسترونج: سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

٣٧- توفيق الحكيم، نظرات في الدين، والثقافة، والمجتمع، المكتب المصري الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، ص ٢٤.

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

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

٤٠- أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص ١٢٦.

٤١- أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، المرجع نفسه، ١٢٦ - ١٢٧.

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

43- sex in history, PP. 245.

استشهد بها: محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول الجهاد والأقليات، والأنجيل، مرجع سابق، ١٣٢.

٤٤- محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول الجهاد والأقليات، والأنجيل، مرجع سابق، ص ١٣٤.

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

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

٤٧- د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة

العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص ٥٩ - ٦٠.

٤٨- أبو الأعلى المودودي، مبادئ الإسلام، مرجع سابق، ص ٧٠-٧١.

obeykandi.com

الفصل الثاني

عبر تاريخ الإسلام... جدل الأنا والآخر

لعل التنزيه المطلق، هو الذى منح الإسلام إنسانيته، وجعل منه ديناً كونياً بحق، ومنح نصه المركزى "القرآن الكريم" تلك القدرة الغدة على استيعاب الشرائع السابقة عليه من دين التوحيد، وحفظه للأصل المشترك بينه وبينها جميعاً، عبر عملية مركبة من الجدل بالإثبات والنفى، غير أن النص وحده لا يكفى لصنع التاريخ. وفى هذا الفصل ننقل من عالم النصوص إلى عالم التاريخ، لنرى كيف انتقلت فكرة التعايش من بين دفاف الكتب، إلى ثانيا الوقائع، ومن عقول المفسرين والمؤولين، إلى ممارسات الحكام والمشرعين، لإدراك كيف فهم المسلمون عقيدتهم، وهم يشيدون الدولة والأمة والحضارة التى شهدت جميعها جدلهم مع أنماط شتى من الاختلاف، عبر عصور متوالية فى التاريخ، حيث شاءت إرادة الله أن يختلف الناس وأن تتنوع الحضارات وتتمايز الأمم وتتعدد المعتقدات.

غير أن الإنسان ككل كائن حي يكره التمايز ويتوجس من المخالفة، ويندفع غريزياً، ضد إرادة الله، إلى إزالة التعدد إما بالابتلاع فى المخالف أو بالذوبان فيه. ومن ثم نجد كل الحضارات التى قامت على فكر بشري خالص، بشرت بوحدة الجنس البشري تحت أعلامها، وفي ظل فلسفتها التى هي لخير البشرية كافة، وادعت أنها ملزمة بتحقيق هذا الخير بالقوة المسلحة وإجبار الناس على الدخول في نظامها الأمثل، وبالطبع انتهت جميعها بقهر الكيانات المخالفة، واستعمارها وإخضاع مصالحهم وتطورهم لمصالحها هي، فهكذا كان الأمر زمن السلام الرومانى، وهكذا استمر إلى زمن المركزية الغربية، وهكذا أبت إرادة الله أن تمكن عقيدة واحدة أو حضارة واحدة من ضم كل الناس تحت جناحها، ليبقى البشر منقسمين .. متعددين .. مختلفين.

وبينما تفسر التوراة أصل الانقسام بين البشر، فتدعى: "أن الناس بنوا برج بابل لمقاتله الله ... وخاف رب التوراة من وحدة أبناء آدم فببيل ألسنتهم ليختلفوا وتتفرط وحدثهم ويذهب ربحهم!!". يضى القرآن الكريم على هذا الانقسام معنى إيجابى فىقول: "وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا .." فهى ظاهرة خير يتم بها التعارف. كما يكسبه معنى تحررى يتحمل الإنسان بمقتضاه مسؤولية اختياره، لأن وحدة الجنس البشرى فى فكر واحد وانتفاء أى معارضة أو خلاف، ينهى حرية الاختيار، ومن ثم تسقط المسؤولية، فحرية الاختيار التى تترتب عليها المسؤولية أى الثواب أو العقاب، تتطلب توفر ثلاثة عناصر^(١):

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

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

٣- حق الانتماء من دون التعرض للتكيل.

لقد كان التسامح مع الاختلاف أحد السمات الأصيلة للإسلام، وأحد ملامح نبوة محمد "ص" والتى مكنته من النجاح فى تحدى القبول بالأديان والعقائد السابقة عليه، وتأكيد قدرته على التعايش مع كل ما هو أصيل فيها، وما هو حقيقى منها، لأنه جاء متمما لا نافيا. وقد رحل محمد "ص" عن الحياة لأنه إنسان لا خلود له، بينما الحياة على الأرض لم تنته بعد، والأسئلة المطروحة على الوعى البشرى لم تتوقف عند لحظة بعينها، وإذا كانت الأديان قد اختتمت، فإن القرائح الإنسانية لم تجف ولا تزال تطرح الأسئلة، وتقترح الإجابات، وتثير العديد من السجلات التى ينصرف بعضها إلى حياتنا على الأرض، وبعضها إلى تصوراتنا عن العلاقة بالسماء. ولم يكن الإسلام لىبقى بعيدا عن هذه السجلات بعد رحيل محمد "ص" فكان من بين المسلمين علماء، وفقهاء ومفكرين، وقادة سياسيين، وعسكريين فهموا روح القرآن، وخبروا مغزى السنة النبوية، وأدركوا أن العقل الإنسانى هو مناط عهد الاستخلاف للبشر أجمعين، فعولوا عليه، ومن هذا جميعه توفرت لهم عدة

النزال الصعب مع الواقع، وهم يديرون اشتباكاتهم مع الآخر فى الواقع الذى داهمهم، وفى التاريخ الذى أظلمهم، ولا يزال يظلمهم.

أولاً : القبول الوجودى بالآخر الدينى

لعل أبرز ميزة فى التسامح الإسلامى مع الآخرين، أنه لم يكن مجرد فكر نظرى" كتلك الوصايا الصوفية التى بشر بها المسيح تلامذته المعدودين، وشبه المحاصرين، عن محبة العدو، ولكنها لم تعرف طريقها إلى التطبيق الواقعى فى المجتمعات المسيحية خصوصاً الغربية. ذلك أن الإسلام قد استطاع أن يصوغ منطقاً هذا فى دول تعاقبت، وحضارة ازدهرت، وتاريخ تحول، حيث كان الالتحام بالواقع موجوداً دائماً، وعنيفاً أحياناً، ورغم ذلك ظل تطبيق المثل الإسلامية ممكناً، بل شاهداً على روح العدل والتسامح والإنصاف، وخصوصاً مع أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين الذين عاشوا فى ظل الحضارة الإسلامية لأكثر من الألف عام. بالقطع حدثت بعض التجاوزات فى ذلك التاريخ الممتد، ووقعت بعض الإضطهادات هنا أو هناك، ولكنها تلك التى تصدر عن خشونة الاحتكاك على الأرض، وربما من ارتعاش بعض الأيدي فى لحظات الضعف والخوف، وأحياناً بفعل فساد فى طبع القائمين عليها ممن لم يميزوا فى العقائد وهم يهرولون إلى التميز فى المنافع، ولكنها أبداً لم تصدر بإلهام من نص، ولم تحفزها شريعة، ولم تلهمها تجربة نبوية أو راشدة باكرة. كما أنها كانت دوماً موضع ندم من الذات أو مراجعة من أولى الأمر، أو استهجان من العامة، وربما أسف من التاريخ.

١- استيعاب اليهود:

شهد اليهود أول تطبيق لمثل الإسلام فى حياة دولته، متمثلاً فى دستور دولة المدينة، والذى كشف عن رغبة فى التعايش، وعن روح "العدل" كقيمة جوهرية حكمت علاقة المسلمين بهم سواء فى المرحلة الأولى "السلمية" أو فى مرحلة الصدام "المسلح". ففى هذا الدستور الباكر أعطاهم الرسول "ص" عهداً بالموادعة والأمان على أموالهم وأنفسهم وحرية عقيدتهم، مسجلاً له فى

كتابه إلى أهل المدينة إثر مقدمه إليها جاء فيه^(٢): "بسم الله الرحمن الرحيم.. هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قریش ويثرب - المهاجرين والأنصار - ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة ..

"وأن لا يحالف مؤمن مولي مؤمن دونه، وأن المؤمنين على من بغي منهم أو ابتغى دسياسة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن. "وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

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

"وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه، وإنه لا يجير مشرك - من أهل المدينة وما حولها - مאלاً لقریش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.. وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضي ولي المقتول.. وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه.. "وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثاً ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيمة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وإنكم مهما اختلفتم فيه من شئ فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم. "وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ - يهلك - إلا نفسه وأهل بيته. وإن جفته - بطن من بني ثعلبه - كأنفسهم ... وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم، وإن موالي ثعلبة كأنفسهم وإن بطانة يهود كأنفسهم..

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

"وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصلحونهم ويلبسونه فإنهم يصلحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن على المؤمنين، إلا من حارب في الدين. على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم. "وإن يهود الأوس، مواليتهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة. "وأن البر دون الإثم، لا يكسب إلا على نفسه وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم. وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو آثم، وإن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم".

ورغم ذلك العهد لم يلبث يهود المدينة أن بدأوا في الكيد للإسلام، وللرسول محمد "ص"، فهم أولا يجادلونه في نبوته وأنه ليس مرسلًا من قبل الله. وهم يطلبون منه إن كان رسولًا حقًا معجزات كمعجزات رسولهم موسى، وهم يصدون اليهود وغير اليهود عن اعتناق الإسلام، فكانوا يعلمون أن المسلمين لا يقرؤون التوراة في لغتها العبرانية فيحرفونها كما يشاءون وكما تشاء أهواؤهم لا يحفلون بما في ذلك من نكر ولا يأبهون لما له من عواقب. وكانوا يسألون النبي عن أشياء، فإذا أجابهم بما كان الله يوحي إليه ماروا في ذلك وأسرفوا في المراء، وكانوا على اتصال بالمنافقين من أهل المدينة يشجعونهم ويغرونهم بالنفاق، وكانت بينهم وبين كثيرين من هؤلاء المنافقين

علاقات حلف في الجاهلية فكان هذا يزيدهم كفراً وطغياناً^(٣). وذات يوم خرج نفر من بنى النضير، ومن بينهم حَيَّ بن أخطب وسلام بن أبي الحقيق وكنانة بن أبي الحقيق حتى قدموا على مكة. فسأل أهلها حياً عن قومه، فقال: تركتهم بين خيبر والمدينة مكرًا بمحمد، حتى تأتوهم فيميلوا معكم. وترددت قريش أتقدم أم تحجم، فليس بينها وبين محمد خلاف إلا على الدعوة التي يدعو إلى الله. أليس من الممكن أن يكون على حق ما دامت كلمته تزداد كل يوم رفعة وسموا؟! وقالت قريش لليهود: يا معشر يهود، أنكم أهل الكتاب الأول وأهل العلم بما أصبحنا نختلف فيه نحن ومحمد، أفديننا خير أم دينه؟! قالت اليهود: بل دينكم خير من دينه، وأنتم أولي بالحق منه. وإلى ذلك يشير القرآن الكريم في قوله تعالى: " ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا. أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً"^(٤).

وهنا يعترف العالم اليهودي الدكتور إسرائيل ليفنسون في كتابه "تاريخ اليهود في بلاد العرب" بالخطأ الجسيم في موقف اليهود هذا من قريش وتفضيلهم وثنيته على توحيد محمد قائلا: "كان من واجب هؤلاء ألا يتورطوا في مثل هذا الخطأ الفاحش، وإلا يصريحوا أمام زعماء قريش بأن عبادة الأصنام أفضل من التوحيد الإسلامي ولو أدى بهم الأمر إلى عدم إجابة مطالبهم، لأن بني إسرائيل الذين كانوا لمدة قرون حاملة راية التوحيد في العالم بين الأمم الوثنية باسم الآباء الأقدمين، والذين نكبوا بنكبات لا تحصى من تقتيل واضطهاد بسبب إيمانهم بإله واحد في عصور شتى من الأدوار التاريخية، كان من واجبهم أن يضحو بحياتهم وكل عزيز لديهم في سبيل أن يخذلوا المشركين. هذا فضلا عن أنهم بالتجاءهم إلى عبادة الأصنام إنما كانوا يحاربون أنفسهم ويناقضون تعاليم التوراة التي توصيهم بالنفور من أصحاب الأصنام وبالوقوف منهم موقف الخصومة"^(٥).

وفي هذا الإطار المحفوف بالنفي والتأمر من قبل اليهود على المسلمين، سرعان ما تجاوزت العلاقة بينهما حاجز الجدل والمراء والاستعداد، لتأخذ

شكلا صراعيًا صريحًا بعد غزوة بدر مباشرة، فعندما عاد الرسول إلى المدينة، وبدلاً من تهنيئته بنصره "كحلفاء معاهدون"، أخذ اليهود يتحرشون به وبالمسلمين. وجمع الرسول اليهود في سوق بني قينقاع - وكانوا صاغة وصناع أسلحة - وقال لهم: يا معشر يهود احذروا من الله أن ينزل بكم مثل ما أنزل بقريش من النعمة في بدر، وأسلموا، فإنكم قد عرفتم أني نبي مرسل. فأجابوه: لا يغرنك يا محمد أنك لقيت في بدر قوما لا علم لهم بالحرب، فأصبحت منهم فرصة، إنا والله لو حاربناك فتعلمن أنا نحن الناس. وعرف الرسول أنهم يبيتون له وللمسلمين شراً وأنهم نقضوا العهد الذي بينه وبينهم. ثم لم يلبثوا أن بينوا عن غدرهم عندما أهانوا امرأة واستنصرت المرأة المسلمين فكان خصام قتلوا فيه رجلاً مسلماً واعتلوا في ذلك بعلل لا قيام لها، فأجلاهم النبي عن المدينة لم يرزأهم إلا السلاح^(٦). وعندما تقدم عبد الله بن أبي إلى الرسول متشفعاً لهم، ومطالباً بحفظ حياتهم، أمر محمد "ص" بأن يخرجوا جميعاً من أرض المدينة، فهي ليست أرضهم، وإنما كانوا قد جاءوها غازين من قبل فأقاموا بها وسادوا تجارتها، وأنشأوا فيها حى الصاغة. وحرص محمد على ألا يمسوا بسوء أثناء الخروج، فعين أحد زعماء الأنصار قائداً على نفر من رجاله يراقبون خروج اليهود. وساروا في التيه أياماً حتى بلغوا جنوب الأردن، فاستوطنوها، ولم يقتل منهم أحد، وغنم المسلمون منازلهم وأسلحتهم وكثيراً مما تركوه من متاع^(٧).

وفى هذا السياق الصراعى حاول فريق آخر منهم - وهم بنو النضير - قتل النبي وكان قد أقبل عليهم ذات يوم يستعينهم على بعض الحق، كما كان الحلف يقضي بذلك، فأظهروا حسن اللقاء وهموا بالغدر وأزمعوا أن يلقوا عليه من عل صخرة تودي به لولا أن نبأه الله بما كادوا له. فأعلن الحرب عليهم وطلب منهم أن يُسلموا فأبوا، فأمر محمد أن تقطع النخيل وتحرق فقالوا له: يا محمد قد كنت تنهى عن الفساد وتعيبه على من صنعه فما بال قطع النخيل وتحريقها. ولكنه لم يأبه لهم وطالبهم مرة أخرى بالتسليم. وكما حدث لليهود بني قينقاع .. اعتصم بنو النضير أياماً في حصونهم ثم أذعنوا

وخرجوا بنسائهم وأولادهم، والقيان والراقصات يعزفن من خلفهم وتركوا الدور والأموال والسلاح!^(٨).

كما غدر الفريق الثالث "بنو قريظة" يوم الأحزاب فلم يمتنعوا عن نصر المسلمين فحسب، ولكنهم أعانوا عليهم وانضموا لحلف قريش. فحاصرهم النبي والمسلمون حتى أنزلهم على حكمه، ثم حكم فيهم سعد بن معاذ - رحمه الله - بأن تقتل المقاتلة وتحتاز الأموال وتسبي الذراري والنساء. فأنفذ النبي هذا الحكم. ووصف الله عز وجل في القرآن ما أصاب بني قريظة هؤلاء في سورة الأحزاب حيث يقول: "وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيهم وقذف في قلوبهم الرعب فريقاً تقتلون وتأسرون فريقاً وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطئوها، وكان الله على كل شيء قديرًا"^(٩).

وهنا يثير بعض المستشرقين شبهة "العنف" أو "الدموية" لدى الإسلام منذ عصره الأول، باعتبارها الأصل لظاهرة الإرهاب المعاصرة! المتهم بها المسلمين. ونراهم يذرفون الدموع على مصير بني قريظة مثل "كايتاني" الذي يزعم أن المذبحة التي راح ضحيتها ٩٠٠ من أبرياء اليهود كانت مدبرة وأن حكم سعد بن معاذ كان بناء على توجيهات من النبي وأن مسألة خيانة اليهود خيالية وأن محمداً وحده يتحمل مسؤولية تلك المذبحة^(١٠). غير أن ما لاحظته كايتاني يبقى أمراً متوهماً وفاسداً للأسباب التالية:

الأول : أن حكم سعد بن معاذ لم يكن بإملاء من النبي، ولم يرى أحد أن سعد تداول مع النبي قبل أن ينطق حكمه ولم يشك أحد من الأنصار في حدوث مثل تلك المشاورة، وقد حمل سعد إلى جلسة الحكم الذي نطقه حيث يجلس النبي مع ممثلي المهاجرين والأنصار ومن بينهم الأوس وهم الحلفاء القدامى والمدافعون عن بني قريظة والذين كانوا يريدون أن يساعدهم، وقد اتفق الجميع على أن ينزلوا على حكم سعد^(١١).

والثاني: هو أن الذين يتآمرون مع الأعداء من قريش وغطفان ليهاجموا ظهور المسلمين بينما يهاجم القرشيون وحلفاءهم شمال المدينة لا

يمكن أن يكونون براء؟. وأما كونهم لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً بفضل السريتين اللتين بعث بهما النبي لإفشال المخطط، وأيضاً بسبب عدم وجود هجوم مجابه وحقيقي من جانب القرشيين فهذا لا يلغي شيئاً من إدانة اليهود باعتبارهم خائنين^(١٢).

أما الثالث: فهو أن سعد بن معاذ، إنما أدانهم بنص التوراة الذي يؤمنون به كما جاء في التثنية: "حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها إلى الصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويُستعبد لك. وإن لم تُسالمك بل عملت معك حرباً فحاصرها، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة فغنيمة تغنمها لنفسك وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك" (سفر التثنية: إصحاح ١٠ - ١٥).

وفي مقابل أمثال ليون كايثاني، كان هناك من المستشرقين من امتلاك الموضوعية في النظر إلى الحادثة، فتبدى له سلوك الرسول مع بني قريظة تجسيدا لروح العدل والمسئولية، على منوال الراهبة السابقة كارين أرمسترونج والتي تضع الحادث في سياقه التاريخي محررة له من أحكام القيمة التي تشي بها بيئة القرن العشرين فتقول: "من غير المحتمل بالنسبة لنا نحن الغربيين أن نفصل تلك القصة عن أفعال النازي الشنعاء، ولا شك أنها ستؤدي إلى اغتراب كثير من الناس عن الإسلام اغتراباً أبدياً، لكن من الخطأ الحكم على تلك الحادثة بمعايير القرن العشرين.. ففي زمن محمد، يبدو أن الحالة في المدينة كانت تشبه الحالة في القدس في عصر داود، والذي كان قاتلاً أعظم لأعداء الله. وقد قام في إحدى المناسبات بذبح مائتين من الفلسطينيين القدماء، وتم خصيهم وإرسال كومة قلقهم الدامية إلى ملكتهم"^(١٣).

وما نود زيادته هنا، هو الاعتراف بأن الرسول ربما تخلى في تعامل مع بني قريظة، خصوصاً، عن مبدأ الرحمة الذي تعامل به مع الجميع، حتى اليهود

أنفسهم، في المرحلة الأولى من حياته بالمدينة، ولكنه لم يفقد أبدا روح العدل سواء في هذا الموقف أو سواء، والعدل مبدأ إسلامي وإنساني إيجابي وخلاق، ربما استخدمه محمد "ص" في هذا السياق دون الرحمة لدافعين أساسيين:

أولهما تاريخي: ذلك أن الرسول "ص" قد بدأ الحياة بالمدينة بمد يد الإخاء إلى اليهود، بعد أن كان قد وثق عهد الإخاء بين المهاجرين والأنصار، وأن العهد ذاك قد تأسس ظاهرا وباطنا على المساواة، ومن ثم فهو قد نظر إلى اليهود كشركاء في "وطن" هو المدينة، كما نظر إليهم كشركاء في دين "التوحيد"، وربما أمل في أن يعتنقوا الإسلام ويكونون عوناً له ضد الوثنية، ولكنهم بدلاً من ذلك رفضوا "التوحيد الإسلامي"، وانحازوا إلى الوثنية المكية وهم الموحدون، وكان ذلك مما يمكن تفهمه، والصبر عليه. كما أنهم خانوا عهد المدينة "السياسي" وهم مواطنوها، وفي وقت يتعرض فيه الوطن للغزو، وهذا ما لم يكن ممكناً قبوله أو تحمله من الأساس. ولذا لم يكن متصوراً أن يتعامل معهم النبي إلا على أنهم خونة بالمعنى الكامل للكلمة، وليس للخائن عهد، كما لا تجب له أي من أنواع الرحمة، بل هو العدل يقضى في الأمر، وليس أعدل من قتل الخونة في زمن المحنة، فالرحمة تجب للضعفاء، وليس للخونة، والإخاء لا يكون إخاء إلا بالعدل والمساواة، وليس مع الظلم أو الغفلة.

وأما ثانيهما: فاستراتيجي يتعلق باتجاهات المستقبل والمصير، فاليهود خانوا عهد محمد، لأنهم تصوره ضعيفا، وكانوا يعتقدون "أنذاك" في إمكانية القضاء على الدعوة الإسلامية من الأصل، ولولا تلك القناعة التي تمكنت منهم، ما كانوا ليغامروا بعداء الرسول الكريم، شريكهم في الوطن، والإنحياز إلى الطرف "الغازي" الذي تصوره قويا، وهو قريش على رأس الوثنية العربية. ولو لم يقم الرسول بقتلهم لانحازوا إلى يهود خيبر، الذين قاتلهم الرسول بعد ذلك، انحازا كاملا، وهو ما حدث بالفعل جزئيا، وكانت هناك معارك أكبر وأخطر، ودماء جديدة لا تنتهي، وساعتها ربما لام التاريخ محمدا وربما عده غافلا، تسامح مع

الخيانة في لحظة حاسمة تتحدد فيها مصائر الدعوة والأمة بل والتاريخ. فأيهما كان الأجدى للمسلمين والإنسانية جمعاء، بل وللحضارة نفسها، أن تعمل قيمة العدل مع قلة من الخونة، ليستكمل التاريخ مساره الواعد بالأمل، أم يضعف محمداً أمام مشاعر الرحمة الغافلة مع خائن سرعان ما يجدد تأمره، على نحو يعوق، وربما يهدد هذا الدين الجديد، وينتشي بمسار التاريخ الواعد إلى الوراء؟. لعل الإجابة واضحة لا تحتاج إلى تردد، ويكفي أن نحاول مجرد تصور عالمنا، بل وتاريخنا الإنساني من دون دين عظيم كالإسلام، لعب دوراً بالغاً في ترقية الحضارة الإنسانية بل وريادتها منفرداً لنحو ثمانية قرون، ولثمن بخس هو حياة مجموعة قليلة من خونة الأوطان، ربما امتدت لعقد أو عقدين من الزمن.

وبرغم ذلك فإن ثمة حقيقة مهمة يجب التوقف عندها للتأكيد على أن هذا الموقف الإسلامي "العادل" من بنى قريظة لم يكن ليهوديتهم، بل لخيانتهم، وهي أن تلك البداية الصدامية لم تصبح قيذاً حاكماً على موقف المسلمين من اليهود بعد ذلك، وهي حقيقة تعترف بها كارين أرمسترونج فتقول: "بمجرد أن أقام المسلمون إمبراطوريتهم العالمية الخاصة وطوراً نظاماً متقدماً في شريعتهم، أسسوا نظام تسامح ظل يسود الأجزاء المتمدينة في الشرق الأوسط لمدة طويلة حيث تعايشت مجموعات دينية في ظله جنباً إلى جنب، ما يثبت أن المعاداة للسامية خطيئة مسيحية غربية، وليست خطيئة إسلامية، ويجب أن يكون ذلك حاضراً في أذهاننا كي لا نخضع لإغراء التعميمات بناء على ذلك الحادث المرعب الذي وقع في المدينة. بل وحتى في أثناء حياة محمد، بقيت مجموعات يهودية صغيرة في المدينة بعد عام ٦٢٧م، وسمح لها بالعيش في سلام دون أدنى قمع"^(١٤). ولعلنا لسنا بحاجة هنا إلى استعادة ما أسلفناه عن تجربة التعايش الإسلامي/اليهودي في ظل الحضارة الإسلامية، في كل الدول وفي كل العصور، وإن ظلت الحقة الأندلسية هي الأبرز على هذا الصعيد.

٢- استيعاب المسيحيين:

كانت علاقة الدولة الإسلامية "الأولى" بهم أفضل كثيراً من اليهود، إذ لم يخف محمد "ص" عطفه على النصارى، والقرآن مملوء بالشواهد على ذلك فضلاً عما جاء في سورة الروم حول الحرب الرومية - الفارسية، فكان محمد يرى المثال في شهداء نصارى القرون القديمة وفي شهداء نصارى القرون الأخيرة في اليمن "شهداء الأخدود"، وكان يثني على القسيسين والرهبان الذين قدر فضائلهم في تخوم الشام، وسر محمداً ما أسفر عنه انتصار الروم من عدم هدم كنائس النصارى وبيعهم التي "يذكر فيها اسم الله كثيراً"، وكان محمد يرى في أهل الكتاب الحلفاء الذين يؤيدون ما يقول ويؤمنون بالحق الذي يدعو إليه^(١٥). وقد كان أول احتكاك عملي للدولة الإسلامية بهم عندما اتسعت دائرة حدودها السياسية فشملت نصارى "نجران" كرهايا لهم، حيث كتب لهم رسول الله ﷺ عهداً وتعاقداً دستورياً قنن فيه مبدأ التعددية الدينية بين رعية الدولة، وكامل المساواة والإنصاف في حقوق المواطنة وواجباتها، حيث جاء في هذا العهد ما يلي^(١٦):

[ولنجران وحاشيتها، ولأهل ملتها، ولجميع من ينتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها، قريبتها وبعيدها، فصيحها وأعجمها، جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وغائبهم وشاهدهم، وعشيرتهم، وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. لا يُغير أسقف من أسقفته، ولا راهب من رهبانيته، ولا يحشرون - أى لا يكلفون بالقتال - ولا يعشرون، أى لا يدفعون العشر الذي يدفعه التجار الأجانب، ولا يطأ أرضهم جيش. ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين.. وأن أحمى جانبهم، وأذب عنهم وعن كنائسهم وبيعهم وبيوت صلواتهم، ومواضع الرهبان، ومواطن السياح حيث كانوا من جبل أو واد أو مغار أو عمران أو سهل أو رمل، وأن أحرس دينهم وملتهم أين كانوا، من بر أو بحر، شرقاً وغرباً، بما أحفظ به نفسى وخاصتى وأهل الإسلام من

ملتى .. ولا يدخل شئ من بنائهم في شئ من أبنية المساجد ولا منازل المسلمين...

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

ولا يكلف أحد من أهل الذمة منهم الخروج مع المسلمين إلى عدوهم، لملاقاة الحروب ومكاشفة الأقران، فإنه ليس على أهل الذمة مباشرة القتال، وإنما أعطوا الذمة على أن لا يُكَلَّفوا ذلك، وأن يكون المسلمون ذبابا عنهم، وجوارا من دونهم، ولا يُكرهوا على تجهيز أحد من المسلمين إلى الحرب الذى يلحق فيه عدوهم بقوة وسلاح أو خيل، إلا أن يتبرعوا من تلقاء أنفسهم فيكون من فعل ذلك منهم متبرع به، حُمد عليه وعُرف له، وكوفىء به. ولا يُجبر أحد ممن كان على ملة النصرانية كرها على الإسلام، ويُخفف لهم جناح الرحمة، ويُكف عنهم أذى المكروه حيث كانوا وأين كانوا من البلاد...

ولا يحملوا من النكاح / الزواج شططا لا يريدونه، ولا يُكره أهل البنت على تزويج المسلمين، ولا يُضاروا في ذلك إن منعوا خاطباً وأبوا تزويجاً، لأن ذلك لا يكون إلا بطيبة قلوبهم، ومسامحة أهوائهم، إن أحبوه ورضوا به. وإذا صارت النصرانية عند المسلم - زوجة - فعليه أن يرضى بنصرانيتها، ويتبع هواها في الإقتداء برؤسائها، والأخذ بمعالم دينها ولا يمنعها ذلك، فمن خالف ذلك وأكرهها على شئ من أمر دينها فقد خالف عهد الله وعصى ميثاق رسوله، وهو عند الله من الكاذبين...

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

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

وفى المقابل لم يطالبهم رسول الله سوى بواجب واحد هو أن يكونوا لبنة فى الدولة الإسلامية بالمعنى الأمنى والحضارى فيمنحوها ولائهم، فلا يصبحوا ثغرة فيها ينفذ منها الأعداء. وقد نص ذلك العهد والميثاق الدستورى على هذا الواجب إذ جاء فيه: "واشترط عليهم أموراً يجب عليهم فى دينهم التمسك بها والوفاء بما عاهدهم عليه، منها: ألا يكون أحد منهم عينا ولا رقيقاً لأحد من أهل الحرب على أحد من المسلمين فى سره وعلايته، ولا يأوى منازلهم عدو للمسلمين، يريدون به أخذ الفرصة وانتهاز الوثبة، ولا يئزلوا أوطانهم ولا ضياعهم ولا فى شئ من مساكن عباداتهم ولا غيرهم من أهل الملة، ولا يرفدوا - يساعدوا - أحد من أهل الحرب على المسلمين بتقوية لهم بسلاح ولا خيل ولا رجال ولا غيرهم، ولا يصانعوهم. وإن احتيج إلى إخفاء أحد من المسلمين عندهم، وعند منازلهم، ومواطن عباداتهم، أن يؤوهم ويرفدوهم وبواسوهم فيما يعيشون به ما كانوا مجتمعين، وأن يكتموا عليهم، ولا يظهروا العدو على عوراتهم، ولا يخلوا شيئاً من الواجب عليهم" ..

وكان عهد بيت المقدس الذى كتبه الخليفة عمر بن الخطاب لأهل إيلياء، هو أشهر العهود فى صدر الإسلام، وفيه يقول الخليفة عمر: "إنه أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وسقيمتها وبريئها وسائر ملتها، وإنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينقض منها ولا من صلبانهم ولا من شئ من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن وأن يخرجوا منها الروم واللسوت، ومن خرج منهم فهو آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام معهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية .. ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم

ويخلي بينه وبين صلبهم فإنهم أمنوا على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأماتهم^(١٧). وعندما زارهم عمر، رفض الصلاة في كنيسة القيامة ثم قال للبطريرك: أرني موضعاً أبني فيه مسجداً. فاختار البطريرك مكان الصخرة، لأن الله - كما يحكى - كلم يعقوب عليها !! وكان بالمكان ردم كثير فشرع "عمر" في إزالته وتناوله بيده يرفعه في ثوبه. واقتدى به المسلمون كافة، فزالت الأنقاض المتخلفة وأمكن بناء المسجد. ذلك صنيع الخليفة الراشد "عمر"، والمسلمون في أوج قوتهم. والإمبراطور "هرقل" يلم فلول جيشه المدحور قافلاً إلى القسطنطينية بعدما لفظ الاستعمار الروماني أنفاسه الأخيرة في هذه الساحة الرحبة^(١٨).

وفي هذا السياق التاريخي المفعم بروح التسامح، ازدهرت الأديرة في العراق والشام ومصر ازدهارا عظيماً؛ ففي العراق يقال إنها بلغت في بغداد وضواحيها خمسة عشر ديراً، ومن أهمها دير قني كان شرقي بغداد، ويقول الشايشتي في وصفه بكتابه الديارات: "دير حسن نزه عامر، فيه مائة صومعة لرهبانة والمتبتلين فيه، لكل راهب صومعة، وهم يتعاون الصوامع بينهم من ٥٠ ديناراً إلى ألف. وحول كل صومعة بستان فيه من جميع الثمار والنخل والزيتون، وتباع غلته من خمسين ديناراً إلى مائتين. وعلى الدير سور عظيم يحيط به، وفي وسطه قناة جارية، وعيده الذي يجتمع الناس إليه عيد الصليب". أما مصر فكانت مليئة بالأديرة، وكان من أهمها دير أنطانيوس شرقي إطفح من الوجه القبلي، وله أوقاف وأملاك متعددة - كما في تاريخ أبي صالح الأرمني - وعليه حصن يدور به، وداخله بستان كبير، وفيه نخيل مثمر وأشجار تفاح وكثرى ورماني وغير ذلك، وأرضه مزروعة بالبقول، وله ثلاثة عيون ماؤها يجري دائماً ويسقى منها البستان، وفيه فدان وسدس خاصان بالكروم أو العنب، وفيه ألف نخلة، وبه قصر كبير، وصوامع للرهبان مطلة على البستان^(١٩).

وربما حدث في بعض الأحيان ولو القليلة أن يتولى على بلد وال متعصب فيهدم كنيسة أو يهدمها مشاغبون، ولكن كانت الدولة تسارع إلى بنائها أخذاً

بعهد عمر بن الخطاب وميثاقه لأهل إيليا الذي حرم فيه على المسلمين هدم كنائس النصارى أو انتقاص شئ منها أو من حيزها. ويروى أن على بن سليمان والى مصر للرشيد بين سنتى ١٦٩ و ١٧١ للهجرة أمر بهدم بعض الكنائس المحدثه بمصر، فاشتكاها القبط إلى الرشيد، فعزله. وخلفه على مصر وال جديد، أذن للقبط فى بناء الكنائس التى هدمها على بن سليمان والى قبله بمشورة فقيهى مصر الكبيرين: الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة. إذ قالوا: إن تلك الكنائس من عمارة مصر، واحتجاً بأن جميع الكنائس بمصر إنما بنيت فى الإسلام زمن الصحابة والتابعين^(٢٠).

ولعل حادثة وقعت تكشف لنا كيف كان الإسلام أكثر تسامحا فى أحيان كثيرة مع الأديان الأخرى، أكثر من تسامح طوائفها المختلفة مع بعضها البعض. فقد حدث، مثلا، "أن الكنيسة الملكانية الرسمية فى بيزنطة كانت تتعاضد عداً شديداً رهبان الكنيسة اليعقوبية فى مصر، حتى اضطرتهم فى عهد الإمبراطور نقفور إلى مبارحة أنطاكية واصفين بطارقتها بأنهم أضل من فرعون وأشد كفرا بالله من بختنصر. ولما أعادت بيزنطة فتح مدينة ملطية فى ديار الشام الشرقية وكانت كنيستها يعقوبية أخذوا البطريرك وستة من كبار أساقفتها إلى القسطنطينية، وسجنوهم بها، ثم نفوا البطريرك إلى بلغاريا ومات على حدودها كما مات أحد الأساقفة، ورجموا زميلا له بالحجارة أمام باب قصر الإمبراطور، واضطر الباقون إلى إعلان كفرهم بالمذهب اليعقوبى واعتناقهم للمذهب الملكانى فرارا من الموت، وأعيد تعميدهم. ولما عرف الخليفة المأمون ما بين المذاهب المسيحية النسطورية والملكانية واليعقوبية من خصومات ومشاجرات عزم على أن يصدر لهم كتابا يضمن لكل فريق منهم حرية الاعتقاد وحرية تدبير كنائسهم بحيث يكون لكل فريق مسيحى مهما قل عدده حتى لو لم يتجاوز عشرة أنفس أن يختار له بطريركا خاصا به، وتُعترف الفرق النصرانية الأخرى بصنيعه. غير أن أصحاب الكنائس النصرانية المذكورة أنفا لم يرتضوا منه أن يؤلف هذا الكتاب وينشره فى

الدولة مخافة أن تتعدد الفرق المسيحية تعددا كبيرا، فعدل عن تأليفه تلبية لرغبتهم^(٢١).

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

وربما وجدت بعض القيود أو المحاذير على أهل الكتاب، ذو طبيعة اجتماعية ونفسية أكثر منها دينية. فالسيد هيربرت بوسة مثلا وهو من نقاد الكتاب المقدس، والمفكرين الموضوعيين، يقول بأن غير المسلمين كانوا مضطرين إلى مراعاة شعور المسلمين، ولذا: "فما كان مستنكرا من أسس العقيدة المسيحية، كان من الضروري إخفاؤه ويسمح بعمله فقط بدون إعلان. لذلك صار محرما الضرب بصوت عال على الناقوس الخشب للصلاة وبدلا منه

استخدام الجرس للنداء على الصلاة، ولا يسمح بظهور الصليب واضحا لأنه بالنسبة للمسلمين غير طاهر ويجب إبعاده عن المسلمين. ولضمان منع الاتصال يجب أن يميز أهل الكتاب بملابس خاصة تميزهم بحزام "زنار" أو يرمز لهم بقطعة ذات ألوان متعددة. ولا يسمح لليهودي أو النصراني بالزواج من مسلمة "فقط يسمح بالعكس" وإذا دخل يهودي أو نصراني في الإسلام، فمن الضروري أن يباع إلى مسلم. وتجب مراعاة الفصل عند الموت فلا يسمح بوجود مقابر اليهود والنصارى بالقرب من مقابر المسلمين^(٢٢).

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

فأولاً يمكن تفهم المنطق العام لما ذهب إليه بوسة، عندما يذكر تلك المثالب جميعاً - وهو أمر يحسب له - كاستثناءات على القاعدة العامة وهي تسامح الإسلام إذ يصرح: "لم تعرف الدولة الزرادشتية ولا الدولة النصرانية قوانين دستورية مضمونة تتعلق بالأقليات الدينية كما عرف الإسلام، وهذه الحقوق معروفة في القرآن "الكريم". ففي الدولة الزرادشتية والدولة النصرانية أمكن تحسين وضع اليهود بعد وصول العرب. ويشبه ذلك أيضاً ما حدث في أسبانيا. ففي الحين الذي اضطهد فيه القوط الغربيون اليهود بقسوة، ولم ينته مؤتمر كنسي واحد بدون فرض إجراءات قهرية لتعقبهم، جاء العرب كمُخلصين حقيقيين، وتطور تعاون مزدهر ومتعددة لأول حضارة مثالية يتعاون فيها العرب واليهود"^(٢٣). وهنا بدا الرجل نزيها تماماً.

وثانياً يمكن تفسير الكثير مما ذكره بكونه لا ينضوي تحت باب التعصب كنقيض للتسامح، بل هو أقرب لفكرة مراعاة "الذوق العام"، وهي فكرة كانت مرعية في الأمس، ولا تزال حتى اليوم، في كل المجتمعات الإسلامية أو غيرها. ذلك أن غير المسلم اليوم، قد يراعى شعور المسلم الصائم، مثلاً، فلا يأكل أمامه، حتى لو كان الاثنان يعيشان في قلب

مجتمع غربى مسيحى أكثر قوة وتقدما عن أغلب المجتمعات الإسلامية، ولا يرجع هذا إلا لدمائة خلق ورهافة شعور المسيحي، وليس لضرورات القوة أو فروض القانون، فما بالك والزمن يرجع قرونا إلى الوراء، والمجتمع إسلامى، وقوانين المجتمعات التقليدية لم تتأصل فيها رهافة الشعور بالحق الفردى أو الحرية الفردية المطلقة. لا شك هنا فى أن مراعاة أصحاب دين الأغلبية، وعدم استفزازهم يبدو أمرا أكثر طبيعية، وخصوصا فى الأمور الشكلية، وطالما كان مبدأ حرية العقيدة وممارستها فى أماكنها مكفول كقاعدة عامة راسخة. ويحضرني هنا مثلا معكوسا، فالمرأة المسلمة فى العديد من المجتمعات الغربية المتمدينة والديمقراطية ! لا تزال حتى اليوم مضطرة إلى التخلّى عن حجابها، فى المدرسة أو الشركة أو الشارع، كنوع من التوافق مع الذوق العام السائد فى هذه الأماكن، وفى بعض الأحيان لا يترك هذا التوافق مع الذوق العام إلى رهافة الشعور، بل يخضع لقوة القانون، رغم أن للحجاب فى الإسلام أهمية شرعية لا يمكن إغفالها.

هذا الفهم / التفسير ينطبق على كثير مما ذكره السيد بوسة، كالضرب بصوت عال على الناقوس الخشب للصلاة، ووضع الصليب واضحا على الصدر، وقضية الفصل بين مقابر اليهود والنصارى والمسلمين، ولعل الأخيرة تقليدا مرعيا بقوة حتى الآن ليس فقط بين الأديان، بل وأيضا بين الدول التى تحرص، حتى وهى فى حالة حرب، على استعادة شهدائها ودفنهم فى أراضيها لما فى ذلك من تأثير معنوى على أهاليهم، ومن تعبير سياسى عن إعتزاز أوطانهم بتضحياتهم ومن ثم بجثامينهم أو حتى رفاتهم، كما أن النصب الذى يقام لـ "الجندى المجهول" صار أشبه بشعيرة وطنية فى معظم الدول المتحضرة، تقدير وعرفانا لكل جندى دافع عن وطنه ثم فقد فلم يعرف له جثمانا أو رفاتا.

وأما مسألة عدم السماح لليهودي أو النصراني بالزواج من مسلمة، بينما يسمح بالعكس، فهى مسألة تشريعية أقرها القرآن صراحة،

لدواعي كثير أهمها، في تصورنا، دافع عقيدى، ذلك أن الإسلام يعترف صراحة باليهودية والمسيحية، ومن ثم يفرض على الرجل المسلم أن يرفع إيمان زوجته الكتابية وأن يساعدها على أداء واجبات دينها المخالف، بل ويعتبر ذلك من مقتضيات طاعة الله، أما العكس فهو غير صحيح، فاليهودى والمسيحى غالبا ما لا يعترفان بالإسلام، ومن ثم لا يجدان رعاية حق الزوجة فى العبادة ومساعدتها على ارتياد أماكنها، واجبا دينيا مفروضا عليهما، وعلى أفضل الأحوال قد يصدر عنهما ما يشبه هذا السلوك بدافع المودة أو الحب أو التسامح، وهذه جميعها مجرد مشاعر لا يضمن الإسلام دوام وجودها أو استمرارها، ومن ثم فلا يستطيع أن يبنى عليها أحكامه الراسخة.

وثالثا وأخيرا ثمة تفنيد واجب لقضيتين أساسيتين، الأولى نكتفى إزاءها بإبداء "تحفظ تاريخي"، والخاصة بارتداء أهل الكتاب ملابس خاصة تميزهم مثل الحزام أو "الزئار". ودواعي تحفظنا أن هذا السلوك كان سلوكا رومانيا ضد اليهود فى العصر الكلاسيكى. وأنه كذلك كان سلوكا مسيحيا ضد اليهود أغلب فترات العصور الوسطى التى طالما شهدت اضطهاد واسع لليهود كان منه التمييز فى الملبس خشية الاختلاط. وفى المقابل لم يبلغنا أية إشارات عن هذا السلوك من المسلمين ضد اليهود أو النصارى، ولم نواجه مثل هذا الاتهام سوى عند السيد بوسة، كما أن ما يحكى بدرجة وثوقية عالية عن التعايش الثقافى بين المسلمين واليهود والمسيحيين خصوصا فى الأندلس، حتى من بوسة نفسه، لا يسمح بمجرد تصور ذلك، ما يجعل احتمالات صدقية هذا الاتهام إما معدومة، أو على سبيل الاستثناء النادر الذى لا يمكن اعتباره سوى فلتة تاريخية. ولعل مبعث آخر لتحفظنا هو خشيتنا أن يكون ثمة إسقاطا نفسيا قد حدث على الإسلام من المسيحية التى مارست هذا السلوك فعلا. غير أننا - لمقتضيات النزاهة العلمية - نكتفى بالتحفظ ولا نذهب إلى حد التكذيب المطلق الذى نذهب إليه فى القضية الثانية والخطيرة التى قال

بها بوسة وتتعلق بضرورة بيع اليهودي أو النصراني الذي يدخل في الإسلام إلى شخص مسلم، فهي قضية كاذبة بإطلاق، لا يوجد أدنى احتمال لصدقها، أو إمكانية لقبولها، إذ تتعارض مع روح الإسلام "العالمية"، ومع النص القرآني، ومع التجربة التاريخية، المؤكدة على مبدأ المساواة في الإسلام، كأصل للحرية الدينية مع غير المسلمين.

وكنتم للحرية الدينية التي كانت مكفولة لأهل الذمة، لم يكونوا يتقاضون أمام محاكم الدولة التي تصدر في أحكامها عن الشريعة الإسلامية، بل أمام محاكمهم المليّة الخاصة بهم كنسية أو غير كنسية، وكان رؤساء تلك المحاكم المليّة يقومون فيها مقام كبار القضاة في محاكم الدولة. وكانوا - غالباً - لا يعاقبون إلا عقوبات روحية مثل عزل القس والأساقفة عن مناصبهم، أو منع العلمانيين من حضور الكنيسة، أو دفع غرامة مالية، أو الحرمان من رسوم المباركة الدينية، أو من الدفن على الطريقة النصرانية. ويذكر الرحالة بتاحيا في القرن السادس الهجري أن رؤساء اليهود في الموصل هم الذين يعاقبون مرءوسيه أي أنه كانت لهم محاكم خاصة بهم يتولاها رأس الجالوت كما أسلفنا أو كبار أعبارهم في البلدان الإسلامية المختلفة. وكانت الأندلس مثل هذه البلدان، للنصارى بها محاكم كنسية تنظر في خصوماتهم وتحكم فيها^(٢٤). وبذلك أصبح الذميون جماعات يدين أفراد كل جماعة بدين واحد، لهم استقلال ذاتي داخلي، ويتبعون رئيسهم الديني "البطريرك أو الحاخام" في مقابل جزية يدفعونها عن كل فرد منهم إلى الوالي المسلم لقطرهم.

ولا تقل هذه الجزية المفروضة على أهل الكتاب من مبدأ الحرية الدينية، لأن الجزية ليست عوضاً عن البقاء على دين مخالف ولا يمكن أن تكون كذلك، إنما قصد بأداء الجزية معني الولاء للرسول وللمؤمنين، أي دليل التسليم لهم وعدم إعلان الحرب عليهم، أو هي - في معني آخر - وبالنسبة للقادر من أهل الكتاب على حمل السلاح بديل عن إسهامه في الحرب، مما يجعلها أقرب إلي نظام البديل النقدي الذي كان يعفي من الجندية لقاء دفعه. فالجيش في ذلك الوقت كان جيشاً من المسلمين يزود عن الدين ويحمي أهل الكتاب

الذين كانوا في ذمة الإسلام ولم يكن من الممكن أن يلتحق القادرون منهم علي الحرب بجيش المسلمين، ومن ثم فإن الجزية لها معني البدل عن الجهاد ومعني الولاء لحكم النبي والمؤمنين..^(٢٥). ولأن مقدار الجزية كان معقولاً، ويقل غالباً عما كانوا يدفعونه إلى الحكام السابقين، في مقابل حماية فعالة لهم، فيمكن القول بأن أهل الذمة قد عاشوا تاريخاً حافلاً بالتسامح الديني في ظل الإسلام. وهو ما يعترف به برنارد لويس نفسه قائلاً: "لقد وقعت حالات اضطهاد عارضة، ولكنها كانت نادرة وعادة ما كانت قصيرة الأجل، وتعزي إلى ظروف محلية وخاصة. وكانت الحكومات الإسلامية على استعداد، في حدود معينة ووفقاً لقيود معينة، للسماح بممارسة أديان التوحيد المنزلة الأخرى، وإن لم تسمح بنشرها.. ولم يكن يستثنى من مظلة التسامح إلا من يكفر كفراناً مطلقاً - كأن يكون لا أدياً أو ملحداً - ولكن هذا الاستثناء نفسه كان مطبقاً في التسامح مع الصور المنحرفة للإسلام". ويضيف لويس: "إذا كان التاريخ الإسلامي يخلو من مظاهر التحرير والقبول والاستيعاب الغربية "المعاصرة" للمؤمنين بعقائد أخرى، ولغير المؤمنين على الإطلاق، فإنه يخلو كذلك من شنائع طرد الأسباب لليهود والمسلمين، ومحاكم التفتيش، ومحاكمة المتهمين بالهرطقة وإعدامهم حرقاً، ومن الحروب الدينية"^(٢٦). ولعل ذلك هو ما فطن إليه المستشرق الإنجليزي سير. توماس أرنولد حينما قال: "إن غير المسلمين قد نعموا، بوجه الإجمال، في ظل الحكم الإسلامي، بدرجة من التسامح لا نجد لها معادلاً في أوروبا قبل الأزمنة الحديثة"^(٢٧).

على الصعيد السياسي نظر الإسلام إلى من عاهدتهم من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وإن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم، وعباداتهم وأحوالهم الخاصة. ومن ثم بقي "الآخر الديني" جزءاً أصيلاً من "الذات السياسية"، بل أن الإسلام قد ترك هذا "الآخر" أحياناً ليدر دولاب "الدولة" ودواوينها.

ثانياً : الإستيعاب السياسي للآخر الديني

وفى هذا الإطار اشتهر معاوية مؤسس الدولة الأموية بأنه اتخذ سرجون النصرانى مستشاره المالى، وكان يوحنا الدمشقى يلى الشئون المالية لابنه يزيد ولغير خليفة أموى. ولا نصل إلى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى حتى نجدهم يتكاثرون فى أعمال الدواوين ببغداد، واتخذ محمد بن عبد الله بن طاهر محافظ بغداد قهرمانا نصرانيا أميناً له ووكيلاً خاصاً بتدبير دخله وخرجه من الأموال. وحتى أواخر القرن الثالث الهجرى، كان عدد الكتاب من أهل الذمة فى الدواوين لا يزال غالباً على كتاب المسلمين. واتسعت الدولة البويهية فى بغداد وإيران فى استخدام أهل الذمة فى الكتابة بالدواوين وأعمال الدولة، وكان لعماد الدولة البويهى كاتب نصرانى يلى شئون الدولة، واستخلف عز الدولة البويهى على بغداد حين خرج عنها إلى البصرة صاعد بن ثابت النصرانى، واتخذ بعده ابن عمه عضد الدولة كبير الحكام البويهيين فى بغداد وإيران وزيراً نصرانياً هو نصر بن هارون، ويقول مسكويه فى تاريخه إنه عنى بعمارة الأديرة والكنائس، واستأذن عضد الدولة فى إطلاق المال للفقراء من النصارى، فأذن له^(٢٨).

وأما فى مصر فقد اتخذ خمارويه (٢٧٠ - ٢٨٢هـ) وزيراً قبطياً تولى شئون الدولة الإدارية والمالية .. وأكثرت الدولة الفاطمية من استخدام أهل الذمة، وعظم نفوذ اليهود فى عهد خليفتهما الأول بمصر "المعز لدين الله" إذ اتخذ يعقوب بن كلس الذى كان يهودياً فأسلم وزيراً له يُصَرِّفُ أمور الدولة، وصار يتحيز إلى إخوانه اليهود فى دينه السابق، وكان لا ينفذ شئ فى بلاط المعز الفاطمى إلا بمعونته ومعونته اليهود. وولى ابنه العزيز بعده وتزوج سيدة من القبط، فعظم شأنهم فى بلاطه وخاصة حين ولى منهم عيسى بن نسطورس وزيراً له، وولى نائباً عنه فى دمشق منشأ اليهودى، فعظم شأن اليهود هناك، وظلوا فى عملهما ثلاث سنوات. وخلفه ابنه الحاكم بأمر الله الفاطمى، وكان فى الفترة الأولى من حكمه يتخذ أطباءه وكتابه إلا نفراً قتيلاً من النصارى واستوزر منصور بن سعدون النصرانى. وولى الوزارة

للمستنصر الفاطمي لمدة ثلاث سنوات صدقة بن يوسف الفلاحى، وكان يهوديا فأسلم، وكان يدبر الدولة معه أبو سعد التستري اليهودى^(٢٩).

وبفضل التسامح الإسلامى فتحت أبواب الأندلس على مصاريحها لليهود، فاتخذوها، طوال ثمانية قرون، ملجأ وحصنا يحتمون به من اضطهاد الغرب لهم فى كل مكان: "واستطاع أحدهم، وهو "حسداى بن شروط" أن يصبح وزيرا سنة ٣٣٤هـ / ٩١٦م لعبد الرحمن الناصر أهم حكام الأندلس الأمويين. ولما جلا العرب عن الأندلس بعد سقوط غرناطة سنة ٨٩٧هـ / ١٤٩٢م أخذ الأسبان يضطهدون اليهود اضطهادا شديدا إذ لم يعد هناك عرب مسلمون يحمونهم، وازداد الاضطهاد شدة فى عهد فيليب الثالث ملك أسبانيا، فالى أين يذهبون؟ لم يجدوا لهم ملجأ سوى ديار الإسلام فى المغرب الأقصى، فنزحت إليه جموعهم، وتغلغلوا فى مدنه، وعاشوا بها فى تسامح عظيم قرونا طوالا أثروا فيها وتمولوا مالا كثيرا". كما نجد حاكم الأندلس الأموى محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨ - ٢٧٣هـ) يفسح للأسبان المستعربين فى مناصب الدولة، ويعين "قومس بن أنتيان" متولى جمع الضرائب من أهل الزمة كاتباً له يدير شئون الدولة، واستغفاه من العمل يوم الأحد، فأعفاه وأعفى جميع الموظفين، حتى يستطيع المسيحيون منهم الصلاة فى هذا اليوم بكنائسهم^(٣٠).

وفى الدولة العثمانية انتظم وضع اليهود والنصارى فى نظام الملة بقواعده المألوفة. واستقر العديد من اليهود المطرودين من أسبانيا عام ١٤٩٢ فى نطاق السيادة العثمانية، وشكلوا دائما مجموعة دينية عرقية منغلقة باستمرار وكانت لهجتهم لغة اللادينو المنحدرة من الرومانية. وأما النصارى فكانت أعدادهم كبيرة للغاية وخصوصا فى أعقاب الفتوحات العثمانية فى الأناضول^(٣١). وبناءً على هذا يكون واضحا تماما وضع أهل الزمة، فى التاريخ الطويل للإسلام، فقد عاشوا فى أحوال هادئة. ولعبوا دورا مهما فى الحياة السياسية والاقتصادية سواء كانوا علماء أو أطباء أو تجارا أو أصحاب أموال، وارتقى بعضهم إلى أرفع وأسمى الوظائف فى الدولة وكان هذا

موضع نقاش عند المسلمين المتمزمتين. حتى وجدنا مستشرقاً ألمانيا حجة هو "آدم ميتز" يشهد مثل هذه الشهادة: "لقد كان النصارى هم الذين يحكمون بلاد الإسلام!" (٣٢).

وبالطبع لم يكن الأمر دائماً مثالياً على هذا النحو، بل كان طبيعياً أن يحدث ثارات بين حين وآخر، من بعض المسلمين ضد أهل الكتاب، وربما كان ذلك مجرد حساسية من بعض المسلمين الذين كانت أرواحهم، أحياناً، أضعف من تحمل درجة التسامح العليا في القرآن الكريم، أو كنتيجة لأخطاء وقعت من بعض أهل الكتاب بدافع من تعاليهم مثلاً أو فسادهم الشخصي، أو محاباتهم لأهل دينهم على نحو استفز مشاعر المسلمين، مثلاً: "أن المسلمين قد شكوا من تسلط أهل الكتاب على أموالهم إلى الخليفة العباسي المتوكل سنة ٢٣٥ للهجرة، فأمر - كما في كتاب الولاة للكندي - بأن لا يستعان بأهل الذمة في الدواوين وأعمال السلطان التي تجري أحكامهم فيها على المسلمين، غير أن هذا الأمر سرعان ما أخذ يخفف مع نهاية عهده إذ نجده هو نفسه يجعل النفقة في سنة ٢٤٥ على بناء قصره الجعفرى بيد دليل بن يعقوب النصراني. وعاد استخدام أهل الذمة بعده في الدواوين. ثم أمر الخليفة المقتدر (٢٩٥ - ٣٢٠هـ) في السنة الثانية لخلافته بما أمر به المتوكل قبله من إبعاد أهل الذمة عن الخدمة في الدواوين، وأن لا يستخدم أحد من اليهود والنصارى إلا في الطب والصيرفة في النقود، ولكن، أيضاً، سرعان ما خفف هذا الأمر إذ نجد وزيره ابن الفرات يتخذ أربعة من الكتاب النصارى في دواوينه، وكان يدعوهم كل يوم إلى الطعام معه (٣٣).

ويعترف سير مونتجمري وات بأن وضع أهل الذمة في العموم كان جيداً ولم يكن بالوضع السيئ، لأن الدولة الإسلامية كانت تعتبر أمر حمايتهم حماية فعالة واجباً من أقدس واجباتها. إلا أنه يتحفظ على بعض أوضاعهم قائلاً: "وإن حرموا من أمور معينة. إذ لم يسمح لهم بالانخراط في سلك الجند، أو الزواج من مسلمات، كما كانت مناصب الدولة العليا عادة في غير متناولهم. ما قد يشعر الذمي إزاء هذا الحرمان بأنه مواطن من الدرجة الثانية، ويبدو

أن هذا الشعور كان السبب الرئيسي في ذلك الإقبال المنتظم عبر القرون من جانب المسيحيين على اعتناق الإسلام^(٣٤).

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

وأما فيما يخص مناصب الدولة العليا، فإن بعض أهل الكتاب وصل إلى مرتبة الوزارة، مثل اليهودى "حسداى بن شروط" وزير عبد الرحمن الناصر فى الأندلس ٩١٦م، وهى المرتبة التى لا يعلوها سوى الخلافة. وحتى لو اعتبرنا ذلك استثناء، فإن القضية تظل هى الأخرى، ليس فقط طبيعية، بل وأيضاً ديمقراطية حتى بمعيار اليوم، إذ ليس متصوراً أن يصل إلى مرتبة الحكم أو القيادة العسكرية العليا أناس مخالفون فى العقيدة، أو حتى فى المذهب، لعقيدة أو مذهب الأغلبية فى المجتمعات التى يعيشون فيها. فحتى فى حال إجراء انتخابات حرة نزيهة بمعيار الديمقراطية الليبرالية، يكون

متصورا انحياز الأغلبية لممثلي عقيدتها أو مذهبها. ولعل هذا هو ما يفسر كيف أن مجتمعا ديمقراطيا بعراقه المجتمع والدولة الأمريكيين، لم يشهد طيلة قرنين وثلاث القرن لا نقول زعيما مسلما، أو يهوديا رغم حضور الديانتين في المجتمع الأمريكي، بل نقول زعيما كاثوليكيا اللهم سوى جون كيندي الذي يظل استثناءا في التجربة الأمريكية الطويلة، وقد حدث في ذروة انحدار العلماني، وفي قلب ثورة الحقوق المدنية، وبجاذبية طاغية منه لا تتكرر كثيرا، والأهم من ذلك أنه استثناء تم قمعه سريعا باغتيال الرجل بعد فترة حكم لم تزد على سنوات ثلاث بين ١٩٦٠، ١٩٦٣م.

وفي هذا السياق يحصى الباحث النصراني اللبناني المعاصر جورج قرم - أسباب التوتر بين المسلمين وأهل الذمة بعوامل ثلاث تبدو منطقية، اثنان منها لعبا دورهما في المرحلة التاريخية السابقة على العصر الحديث وقد أشرنا إليهما ولو عرضيا^(٣٥):

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

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

وربما فرضت بعض القيود على أهل الذمة في العصور اللاحقة من تاريخ الدولة العثمانية على نحو قلل من روح المساواة - كما ذهب برنارد لويس- الذي كان يرى إن: "إن إلغاء النظام العثماني المسمي "دو شرمه" والذي كان يسمح بتجنيد صبيان المسيحيين في الإنكشارية، أغلق الباب الرئيسي أمامهم للصعود في السلم الاجتماعي، كما أدت نشأة الفئات المتميزة والمغلقة على نفسها مثل كبراء أهل المدن وأعيان الريف والعلماء إلى الحد من عدد

الفرص المتاحة أمام من يريد الصعود في ذلك السلم" .. ورغم احتمال ذلك فإن لويس نفسه يعترف في السياق ذاته .. "ومع ذلك، فمن الأرجح أن الفقير ذا الأصول المتواضعة - حتى في بداية القرن التاسع عشر - كان يتمتع في ديار الإسلام بفرص لاكتساب الثروة والوصول إلى السلطة وتحقيق الكرامة تفوق الفرص المتاحة لنظيرة في دول أوروبا المسيحية، بما فيها فرنسا بعد قيام الثورة"^(٣٦).

وربما نما نوع من التعصب في الحقبة الأخيرة من عمر الدولة العثمانية، ولكن ذلك لم يكن بسبب روح الإسلام التي صاغت الوضع التاريخي لأهل الذمة، وإنما بسبب تراجع الحضارة الإسلامية وضعف شوكة الحكام المسلمين، وزيادة التدخل الأجنبي، وخاصة الأوروبي، وهذا هو العامل الثالث المستحدث في تفسير د. جورج قرم لأسباب التوتر بين المسلمين والأقليات الدينية داخل الحضارة الإسلامية: "إذ بالقدر نفسه الذي تراجع به سلطان العثمانيين مطلع العصر الحديث، طمح النصارى في المجتمعات الإسلامية لرعاية الدول الأوروبية، بينما قام الحكام الأجانب بإغراء واستدراج الأقليات الدينية غير المسلمة إلى التعاون معهم ضد الأغلبية المسلمة. فالإنجليز مثلاً، لم يحجموا عن استخدام الأقلية القبطية في مصر في أغلب الأحيان ليحكموا الشعب ويستنزفوه بالضرائب. وهذه ظاهرة ملاحظة في سوريا أيضاً، حيث أظهرت أبحاث "جب" و"بولياك" كيف أن هيمنة أبناء الأقليات في المجال الاقتصادي أدت إلى إثارة قلق دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين في دمشق سنة ١٨٦٠م، وبين الموارد والدروز في جبال لبنان سنة ١٨٤٠م وسنة ١٨٦٠م. ونهاية الحملات الصليبية قد أعقبتها، في أماكن عديدة، أعمال ثار وانتقام ضد الأقليات المسيحية - ولاسيما الأرمنية - التي تعاونت مع الغازي"^(٣٧).

وأغلب الظن لدينا أن فترة التعصب العثماني ضد أهل الذمة، كانت قصيرة، وربما بدأت مع شعور الدولة القوية المهيمنة بالضعف والتآكل الداخلي بعد فشلها في حصار فيينا الثاني عام ١٦٨٣م، واضطراد الهجوم الروسي على

أطرافها، وزيادة التطور الأوروبي، مع نمو القوة العسكرية الغربية من حولها، واستمرت حتى عصر الإصلاحات أو التنظيمات ووضع أول دستور عام ١٨٣٩م، وهو التاريخ الذي بدأت فيه الهوية العثمانية تأخذ طابعاً وطنياً / قومياً وليس دينياً. ناهيك عن فترة الاضطراب الشامل السابقة والمصاحبة للحرب العالمية الأولى، وانحلال الخلافة العثمانية تماماً، حينما بدأ التعصب واضحاً ضد الجميع، ولكنه لم يكن تعصب الدين / الإسلام / العثماني، ولكنه في هذا المرة كان تعصباً قومياً ضد كل الأقليات غير الطورانية بغض النظر عن كونها مسلمة أو غير مسلمة، وخصوصاً الأقلية الأرمنية التي تعرضت لمذبحة كبرى.

ويوافق د. جمال حمدان د. جورج قرم على أن الاستعمار قد باشر الطائفية بلا موارد وكسياسة مرسومة تلغم التركيب السياسي وتحول الأقليات الدينية - كما عبر البعض - إلى قنابل سياسية موقوتة ... فاحتضن الأقليات وعمل على خلق شعور بكيان خاص لها متورم منتفخ، وفتح الباب للتبشير والإرساليات والمدارس الدينية ... الخ، كما سهل استيراد أقليات أخرى دينية غريبة ليضاعف من التخطيط والتنافر الداخلي. من هذه الأقليات المجلوبة الأرمن والأشوريين النساطرة في المشرق العربي، "وطفيليات الاستعمار" من مالطيين وقبارصة ويونانيين ويهود ... الخ. وهذا بطبيعة الحال عدا الطفيليات الكبرى من جاليات دول الاستعمار نفسها^(٣٨). بل يرجع د. حمدان علاقة الطائفية بالاستعمار إلى العصور الوسطى، قائلاً: "وهل ننسى أن الصليبية - حتى الصليبية - تذرعت بحماية الشيعة من السنة (كذا!) فضلاً بطبيعة الحال عن زعمها حماية المسيحيين من اضطهاد السلاجقة في الأراضي المقدسة؟"^(٣٩).

وربما كان د. حمدان مغالياً هنا، لأن الحركة الصليبية لا تشبه الاستعمار الأوروبي الحديث في زاوية واحدة أساسية على الأقل، إذ لم تكن تعبيراً عن تفوق حضارى حقيقى من أوروبا المسيحية على العرب المسلمين آنذاك - القرن الحادى عشر - بل كانت أقرب إلى محاولة أوروبية لإعادة تعريف

الذات من خلال الصدام بالآخر، بعد أن دخل الانتماء الروماني ذاكرة التاريخ، وبدى الانتماء المسيحي واعداد في تأكيد الهوية الأوروبية الجديدة. بل ومن المحتمل أن يكون دافع أوروبا المسيحية للصدام مع العرب المسلمين بالذات، تعبير عميق عن شعور بعدم الجدارة إزاءهم، ورغبة في قياس مدى قوتها وتماسكها بالنسبة إليهم، باعتبارهم، أى العرب المسلمين، القطب الأبرز في النظام العالمي القائم آنذاك. ولعل أهمية هذه النقطة ترجع إلى حقيقة أن المسلمين قد ظللوا متسامحين مع الآخر الديني خلال الحروب الصليبية، وما بعدها إلى مطلع العصر الحديث، بل وفي ظل الهيمنة العثمانية حتى نهاية القرن السابع عشر. ويدل هذا التسامح على أنهم كانوا لا يزالون يشعرون بقوتهم وتفوقهم. وذلك على العكس من الاستعمار الحديث الذي شعر خلاله العرب المسلمون بالضعف العسكري، ثم التخلف الحضاري على نحو ربما قلل من تسامحهم؛ فمن سنن التاريخ الكبرى أن الأمم، كالأفراد، تزداد تعصبا كلما شعرت بالضعف، وكلما تدنت ثقافتها بذاتها، وهي سنة يعترف بها الإسلام، ولا يمكن، كما لا يجب، استثنائه منها لأن هذا الاستثناء قد يكون ضد العقل، ومن المؤكد أنه ضد منطق التاريخ.

ثالثاً : التفتح الثقافي على الآخر الديني

امتاز الشرق باحتضان بالعديد من المدارس اللاهوتية المتأثرة بالفلسفة اليونانية تقليداً للأكاديميات اليونانية، وأشهرها مدرسة الإسكندرية التي كانت في بدء القرن الثالث قبل الميلاد - حوالى ٢٩٥م، ومدرسة أنطاكية التي أنشأها ملكيون سنة ٢٧٠م، ومدرسة نصيبين التي أنشأت سنة ٢٩٧م وهذه كانت تعلم السريانية واليونانية معاً. وكان النساطرة على الأخص أكثر إماماً بعلوم اليونان، وقد ترجموا كثيراً من الكتب اللاهوتية والفلسفية عن اليونانية، كما اشتهروا بالطب والعلوم الطبيعية. وكان من رجال الدين النساطرة أطباء في بلاد فارس، ومنهم كثيرون انتشروا في الحيرة^(٤٠).

وبحكم ما بثه الإسلام في العرب من شغف بالعلم والمعرفة أخذوا يتعرفون منذ استقرارهم في البلاد التي نزلوا فيها عقب حركة الفتوح على وجوه من

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

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

وخاصة في الطب والعقاقير، وشمل نقلهم قصة السندباد وكتبها كثيرة في الخرافات والأسمار أولعت بها العامة^(٤١).

وبلغت موجة التعايش الفكرى بين أهل الذمة والمسلمين أقصى غاياتها فى عهد المأمون بن الرشيد، إذ حول دار الحكمة لأهل بغداد إلى ما يشبه معهداً علمياً كبيراً يختلفون إليه، وألحق به مرصداً فلكياً مشهوراً. ولما هزم إمبراطور بيزنطة فى بعض مواقعه كتب إليه يسأله إرسال بعثة تختار طائفة من كتب العلوم اليونانية القديمة المخزونة فى بلده، فاستجاب إليه بعد امتناع، فأرسل إليه بعثة حملت ما استطاعت من الكتب اليونانية إلى بغداد، وأخذ المترجمون عن اليونانية - من أهل الذمة - يعنون بترجمتها. ولما هادن المأمون صاحب جزيرة قبرص أرسل إليه يطلب ما حفظ عنده من الكتب اليونانية، وكانت كتباً لفلاسفة اليونان فأرسلها إليه. وأكبَّ عشرات المترجمين ينقلون فى دار الحكمة أكثر هذه الكتب إلى العربية، ومن أهمهم يحيى بن البطريق وكان يجيد اللاتينية واليونانية، وترجم لمن حوله من العرب قصة طيماوس لأفلاطون وكتب أرسطو فى النفس والحيوان والأثار العلوية وكتاب الترياق فى الطب لجالينوس، وترجمت حينئذ كتب الموسيقى لأقليدس^(٤٢).

ويكشف ديمتري غوتاس أستاذ الأدب العربى فى جامعة "ييل" الأمريكية عن السياقات التاريخية والأطر الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية لحركة الترجمة هذه باعتبارها إنجازاً مذهباً، وظاهرة اجتماعية شاملة كانت تساندها نخبة المجتمع العباسي بكامله: "الخلفاء والأمراء وموظفوا الدولة والزعماء العسكريون والتجار وأصحاب المصارف والعلماء، وتم دعمها بتخصيص مبالغ مالية ضخمة عامة وخاصة، وكذلك تمت متابعتها وفق منهجية بحث صارمة وضبط فيلولوجي دقيق على أساس برنامج مسنود امتد عبر أجيال، وهو أمر يعكس، فى نهاية المطاف، موقفاً اجتماعياً وكذلك جو الثقافة العامة فى المجتمع العباسي المبكر، فلم يكن البرنامج نتيجة اهتمامات شخصية أو عشوائية وإنما وليد حاجات هذا المجتمع الحديث وما إنعكس فى بنيته

وايديولوجيته المترتبة على ذلك، وجرى عملها عبر جميع الخطوط الدينية والمذهبية والإثنية والقبلية واللغوية، وكان الرعاية عرباً وغير عرب ومسلمين وغير مسلمين، سنة وشيعة وقواداً عسكريين ومدنيين وتجاراً وملاك أراضٍ^(٤٣).

ويحدد غوتاس ثلاثة عوامل أساسية هيأت لانطلاق هذه الحركة أولها: أن قسماً كبيراً من الأراضي التي خضعت للخلافة العباسية كانت عرفت الهيلينية من قبل. وثانيها: إن الدولة القائمة لم تكن تُعنى بالخلافات المذهبية المسيحية التي كانت تقيد الحركة الفكرية في الإمبراطورية البيزنطية. وثالثها: أن بغداد، العاصمة الجديدة، كانت متحررة من الارتباطات العصبية والقبلية. كما يحدد اتجاهات تطورها منذ أيام المنصور حيث فتح الطريق لترجمة بعض أعمال أرسطو وبطليموس وأفلاطون وأبقراط وجالينوس. وجاء المهدي مؤكداً على الصفة الإسلامية التي رأى من الأولى أن تركز عليها إيديولوجية الدولة واتبع أسلوب الحوار والمناقشة العقلية مع أتباع الديانات، ومثل هذا النوع من الحوار كان يقتضي معرفة الأساليب اللازمة لذلك في فن المحاجة وقواعد المناظرة مافرض ترجمة أعمال يونانية وسواها من أعمال أجنبية تخدم هذا الغرض^(٤٤).

وفى هذه المرحلة التي امتدت حتى القرن الرابع الهجري ويمكن تسميتها بـ "مرحلة الاندفاع الحضاري العربي" لعبت الترجمة دوراً كبيراً في تأصيل نزعة إنسانية عقلانية أكثر تسامحاً مع الآخر، وأكثر استيعاباً له، فما نقلته من معارف أثبتت أن الحضارة العربية حلقة في سلسلة ممتدة، وأن عليها الاستفادة ممن سبقها والإضافة إليه بما يؤكد حضورها الخاص في التاريخ. كما كشفت الترجمة - ضمناً - عن أن العقل العربي ليس هو العقل الوحيد في المعمورة الإنسانية، وأن عقولاً أخرى سبقته وتركت له من الإنجازات ما أفاده، وأعانه على التقدم في أفق المعرفة التي لا نهاية لها، ولا سبيل إلى امتلاكها إلا بالتعاون مع الآخرين من السابقين والمعاصرين. ولذلك أسهمت الترجمة على نحو غير مباشر في دعم حضور الاتجاه الإنساني الذي اقترن

بمعاني المشاركة في الميراث البشري وضرورة الإضافة إليه على سبيل "تتميم النوع الإنساني" (٤٥).

وفى المقابل مهدت الصلات التجارية والتواجد السياسي في أسبانيا وصقلية، الطريق أمام الثقافة العربية الأرفع شأنًا، للتوغل تدريجاً في أوروبا الغربية. ورغم أن أوروبا كانت لها صلات بالإمبراطورية البيزنطية، فقد نقلت عن العرب أكثر مما نقلت عن البيزنطيين حتى أن السير مونتجرى وات يؤكد: "أن المسيحيين في الأندلس قد تبناوا كافة أوجه ثقافة الحكام العرب إلا فيما يختص بالدين، لدرجة أنهم عرفوا بالمستعربين Mozarabs. وثمة فقرة كتبت عام ٨٥٤، وكثيراً ما يستشهد بها، يشكو فيها أسقف ألفار من أن شباب الطائفة المسيحية يجتذبهم الشعر العربي لدرجة أنهم أغفلوا دراسة اللغة اللاتينية، وأقبلوا على دراسة العربية". أما عن اليهود الذين تحسن وضعهم بعد الفتح العربي، فقد تقبلوا هم أيضاً الثقافة السائدة في كل شؤونهم إلا الدين. وبدأ حركة بعث الدراسات التلمودية، وسرعان ما أصبحت الأندلس - برضا المسلمين - مركزاً للدراسات العبرية. ورغم أن هذه الثقافة السائدة كانت تستلهم الإسلام بصفة أساسية، فإن عناصرها الإسلامية أو العربية امتزجت بعناصر أيبيرية (٤٦). وقد ظهر أثر هذا التأثير اللغوي والثقافي في فن الموشحات في الأدب الأسباني وانتقال هذا التأثير منه إلى الآداب في فرنسا وإنجلترا وألمانيا مع ما كان يصحب أغانيه من الموسيقى الأندلسية العربية. كما تظهر في مساعدة مسلمي الأندلس - لحركة الترجمة الكبيرة من العربية إلى الأسبانية في عهد الملك الأسباني ألفونسو العاشر الذي أحال مدينة طليطلة إلى مؤسسة كبرى لترجمة القرآن الكريم والفكر العربي وعلوم العرب، وأنشأ في مدينة مرسية ثم في مدينة أشبيلية مدرسة أعانه فيها وفي مؤسسته بطليطلة علماء مسلمون استشعروا تسامح دينهم ونقلوا له كلياته ودمنة لابن المقفع وقصصاً عربية مختلفة، غير كتب علمية كثيرة في الفلك وغير الفلك" (٤٧).

ولأن القرآن قد جادل اليهودية والنصرانية بقوة، فقد نشأ علم الكلام مبكراً، ويمكن أن يطلق عليه المرء تاريخ الأديان أو علم الأديان. وعلى سبيل المثال كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم القرطبي (٩٩٤ - ١٠٦٤)، وقد سعي فيه إلى تقديم البرهان بأن الإسلام هو الدين الوحيد الصحيح. وعلى العكس منه محمد بن عبد الله الشهرستاني (١٠٧٦ - ١١٥٣) الذي عالج في كتابه "الملل والنحل" كل الديانات والفرق والمناهج الفلسفية التي قد عرّفها ورتبها طبقاً لقربها من الإسلام. ويقع العمل في ثلاثة أجزاء، خصص القسم الأول للإسلام، ويصف في القسم الثاني ديانات أهل الكتاب عامة في تتابع مرتب، ففي البداية اليهودية والنصرانية، وفيما بعد الديانات الثنائية "السحرية أو الزرادشتية" التي لها كتب وحي خاطئة أو مشكوك فيها، ويعالج في القسم الثالث الوثنية التي لا تعرف إلهاً بعينه، ثم تعاليم حكماء وفلاسفة اليونان، وأخيراً ديانات الهند^(٤٨).

وهكذا بدأ الحوار الثقافي سريعاً بين الإسلام وبين مصدرى الثقافة الغربية المعترين حتى الآن، وهما الجذر اليوناني، والجذر اليهودي - المسيحي، الذي هو جذر للإسلام أيضاً. وفيما بين القرنين التاسع والثاني عشر للميلاد قبل الوسط الثقافي والفكري الإسلامي كثيراً من الفلسفة اليونانية والعلوم اليونانية، وقد كثر استخدام المعجم الأرسطي لدى الفلاسفة المسلمين، وخصوصاً من أعضاء المدرسة المشائية، وخاصة مفهومه عن الحركة الكونية، والمحرك الأول المتحكم بها، والذي ترجمه بعض الفلاسفة المشائين أو استبدله بـ "الله" كأصل للحركة ومنظم للكون وخالق للإنسان، فيما تم استلهم أفلاطون على صعيد رؤيته التأليهية، ونظريته في المثل، وكذلك أفلوطين من خلال نظريته في الفيض. ورغم تحفظنا على بعض تلك الاستعارات التي أخذت الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي في اتجاه جدلي يبعد قليلاً أو كثيراً عن المسار الطبيعي المفترض للعقلانية الإسلامية، فإن الأمر الواضح هو أن العقل الإسلامي الواعد قد أعمل مبضعه في التراث اليوناني الفلسفي، في الوقت نفسه الذي أهمل فيه التراث الأدبي والفني، خصوصاً

"التراجيديا اليونانية" والإنجازات الكبرى في الخيال الشعري لدى هوميروس وهزيبود، لأنها جميعاً قامت على إلهام وثنى تعددى فيما يتعلق بالألوهية، ومن ثم كانت تعكس خيالا ثقافيا مضادا للتوحيد على نحو مباشر، فلم يستسغه لا الفلاسفة ولا حتى الشعراء العرب والمسلمين.

ولعل كريستوفر داوسون فى كتابه "صناعة أوروبا" يقارب هذه الحقيقة، عندما يبرز نقاط التباين بين الخيال الثقافى اليونانى المتمحور حول الفلسفة، وبين الخيال الثقافى الإسلامى المرتكز إلى الدين، قائلا: "أن محمدا (ﷺ) كان هو إجابة الشرق على تحدى الإسكندر، فقد أسس الدولة الإسلامية التى سرعان ما اتسعت لتصبح دولة كبرى "إمبراطورية" أصبح لها ثقافتها الخاصة وحضارتها المتميزة فى مواجهة الهيلينية"^(٤٩). ومن ثم فليس صحيحا أن المسلمين قد عاشوا على النقل عن الآخرين كما يدعى بعض المستشرقين وإن كانت الحضارة الإسلامية قد خضعت للقانون العام الحاكم للتفاعل الحضارى، حيث النزعة التوفيقية العميقة تبدأ بالاستيعاب والهضم وتنتهى بالخلق والإضافة تحقيقا لحيوية التجاوز. ولعل هذا هو ما قصد إليه رجل القانون الدولى الفرنسى المعاصر "مارسيل بوازار" عندما أشار إلى أن الإسلام: "اقترض ولا ريب، لكنه عرف كيف يحقق، بفضل روحه التوفيقى، بناء يحمل طابعه. فجميع بنائه الثقافى قائم على التكافل والتوفيق: مصادقة، واكتشاف، وتقبل، وتمثل، وتنمية وتطوير. وقد أضاف إليه الدين تلويها خاصا به، صادرا عن شعور بالسمو والانسجام كما أنه صادر عن نوع من الوحدة فى الاستلهاً"^(٥٠). لقد خرج المسلمون إذن إلى العالم المحيط بهم حاملين معهم من جزيرتهم بذرة تحضرهم الخاصة بهم، ولكن هذه البذرة لم تكن تعنى أو تهدف إلى تغيير كل ما هو محيط بها، بقدر ما كانت تهدف إلى تطوير المشترك الحضارى ودفعه خطوة إلى الأمام، ولكن من داخل خصوصيتها، وهو الأمر الذى نجحوا فى تحقيقه إلى درجة كبيرة؛

فعلى صعيد تطوير المشترك الحضارى حيث تقبى العلوم الصرفة كالفلك والرياضيات والطبيعة والطب وعلوم الحياة .. وحيث تنحى الحضارات

- بشكل عام - إلى اعتماد قانون تراكم الخبرة، والإضافة إلى ما قدمه الآخرون، كان على الحضارة الإسلامية أن تعتمد القانون نفسه فحققت قفزات نوعية، يعترف بها برنارد لويس قائلاً: "بعد أن ورث الإسلام معرفة الشرق الأوسط القديم ومهاراته، واستوعب تراث اليونان والفرس، أضاف إليها عدة ابتكارات مهمة من الخارج، مثل استخدام الورق وصناعته من الصين، ونظام الأرقام العشرية من الهند، ومن العسير أن نتصور للأدب الحديث أو العلم وجوداً دون هذا أو ذاك، فلقد بدأ في الشرق الأوسط الإسلامي إدراج الأرقام الهندية لأول مرة في علم الحساب الموروث عن القدماء، ثم انتقلت هذه الأرقام من الشرق الأوسط إلى الغرب، حيث لا تزال تعرف باسم الأرقام العربية. وأضاف الباحثون والعلماء في العالم الإسلامي إلى هذا التراث الحافل مساهمات بالغة الأهمية من خلال ملاحظاتها وتجاربهم وأفكارهم"^(٥١). وفي المقابل وعلى صعيد تأسيس الخصوصية الحضارية أسس المسلمون شخصيتهم المستقلة بدءاً من العقيدة، أي التوحيد، مروراً بالشرعية وما تصوغه من فلسفة أخلاقية، وصولاً إلى النشاط الفكري والأدبي أو الثقافي عموماً. ومن ثم كان إهمالهم للخيال الشعري اليوناني، وللتراجيديات اليونانية ناجماً عن الفارق بين العقليتين، حيث تميل العقلية العربية إلى التوحيد، والتنزيه، بينما تميل العقلية اليونانية إلى الثنوية والتعددية.

الهوامش

- ١- محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول: الجهاد والأقليات والأناجيل، مرجع سابق، ص ٢١.
- ٢- د. عائشة عبد الرحمن، مع المصطفى، مرجع سابق، ص ١٦٢-١٦٤.
- ٣- د. طه حسين، مرآة الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٧.
- ٤- د. محمد حسين هيكل، حياة محمد، مرجع السابق، ص ٢٦٧.
- ٥- محمد حسين هيكل، حياة محمد، المرجع نفسه، ص ٢٦٧، ٢٦٨.
- ٦- د. طه حسين، مرآة الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٨.
- ٧- عبد الرحمن الشرقاوي، محمد رسول الحرية، مرجع سابق، ص ٢٠٨.
- ٨- د. طه حسين، مرآة الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٨.
- ٩- د. طه حسين، مرآة الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٨-٦٩.
- ١٠- كايثاني، حوليات الإسلام، ج ١، ص ٦٣، ملحوظة ٨. إستشهد به : د. عبد الرحمن بدوي، دفاع عن محمد ضد المنتقسين من قدره، مرجع سابق، ص ١١٢.
- ١١- د. عبد الرحمن بدوي، دفاع عن محمد ضد المنتقسين من قدره، المرجع نفسه، ص ١١٢.
- ١٢- د. عبد الرحمن بدوي، دفاع عن محمد ضد المنتقسين من قدره، المرجع نفسه، ص ١١٣.
- ١٣- كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص ٣٠٨.
- ١٤- كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، المرجع نفسه، ص ٣٠٩.
- ١٥- إميل ديرمنج، الشخصية المحمدية، مرجع سابق، ص ١٢٧.

- ١٦- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الرائدة، المرجع السابق، ص ١١٢، ١٢٣، ١٢٧، نقلًا عن : د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، المرجع نفسه، ص ٤٠-٤٢.
- ١٧- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، المرجع نفسه، ص ١٧٧.
- ١٨- الشيخ محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص ١٦١.
- ١٩- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م. مرجع سابق، ص ١٨.
- ٢٠- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٠.
- ٢١- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق ١٩ - ٢٠.
- ٢٢- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص ١٨١.
- ٢٣- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص ١٧٩ - ١٨٠.
- ٢٤- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص ٢٠ - ٢١.
- ٢٥- محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، ص ١١٤.
- ٢٦- برنارد لويس، أين الخطأ: التأثير الغربي وإستجابة المسلمين، ترجمة د. محمد عناني، تقديم ودراسة د. رؤوف عباس، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ١٧٤.
- ٢٧- سير توماس أرنولد، الدعوة الى الإسلام، ترجمة: د. حسن إبراهيم حسن، د. عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م نقلًا عن: د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص. ١٤١.

- ٢٨- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٥ - ٢٦.
- ٢٩- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص ٢٧.
- ٣٠- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص ١٠٠، ٩٩.
- ٣١- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة فسي علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص ١٨٣.
- ٣٢- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧م، ج ١ ص ١٠٥.
- ٣٣- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٥ - ٢٦.
- ٣٤- و. مونتجرى وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة: د. حسين أمين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص ١٦.
- ٣٥- جورج قرم، تعدد الأديان ونظم الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، طبعة بيروت، طبعة ١٩٧٩م، ص ٢١١.
- ٣٦- برنارد لويس، أين الخطأ، مرجع سابق، ص ١٢٥.
- ٣٧- جورج قرم، تعدد الأديان ونظم الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، مرجع سابق، ص ٢٢٤.
- ٣٨- د. جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، دار الهلال، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال، عدد ٥١٢، أغسطس ١٩٩٣، ص ١١٩ - ١٢٠.
- ٣٩- د. جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، المرجع نفسه، ص ١١٨.
- ٤٠- أحمد أمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٤٨.
- ٤١- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص ٣١ - ٣٢.
- ٤٢- د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص ٣٣.
- ٤٣- ديمترى غوناس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، ترجمة وتقديم

- نقولا زيادة، مركز دراسات الوحدة العربية والمنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م، ص ٣٠ - ٣١.
- ٤٤- ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، المرجع نفسه، ص ٤٣ وما بعدها.
- ٤٥- د. جابر عصفور، الوجه المشرق من الصورة، الحياة اللندنية، ١٥-١٠-٢٠٠٣م.
- ٤٦- و. مونتجمري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ٤٢.
- ٤٧- شوقي ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص ٩٩.
- ٤٨- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة فسي علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.
- ٤٩- كريستوفر داوسون، صناعة أوروبا، نقلا عن: سير. و. مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص ١٨٣.
- ٥٠- إنسانية الإسلام، ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، طبعة ١٩٨٠م، ص ٤٢٥.
- ٥١- برنارد لويس، أين الخطأ: التأثير الغربي واستجابة المسلمين، مرجع سابق، المقدمة.

obeykandi.com

الفصل الثالث

مستقبل الحوار الإسلامي - الغربي

إذا كان العالمان الغربي - المسيحي، والعربي - الإسلامي من وجوه كثيرة حضارتين شقيقتين، اعتمد كلا منهما، ولو بنسب مختلفة، على التراث المشترك للوحى والنبوة الإبراهيمية وعلى الفلسفة والعلوم اليونانيتين وتغذيان على تراث الشرق الأدنى وأساطيره القديمة الضاربة بجذورها فى أعماق التاريخ، فلماذا ظلا يتحاربان فى معظم فترات تاريخهما المشترك، ولماذا يبدوان اليوم هما الحضارتان الأكثر تواجها، والقبطان المرشحان بقوة لتجسيد نبوءة صامويل هانتنجتون السوداوية عن "صدام الحضارات"؟.

ربما كان التفسير الممكن أن هواجس الصدام، أو الشعور العميق بالصراع على المصير إنما هو وليد شعور أعمق بالغيرة، وليس التناقض. والغيرة، بالمعنى الحضارى، نتاج لتشابه جوهري على مستويين أولهما ديني/ثقافي إذ كلتا الحضارتين تستند 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 تاريخي/استراتيجي، لأنهما - كمناطق حضارية - هما 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 كدول البرتغال، وأسبانيا، وهولندا، وفرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة، من جانب، وتركيا وإيران، والعراق، وسوريا ومصر من جانب آخر. أو عبر احتواء كل حضارة منهما على تشكيلات مارست تلك الهيمنة فى حقبة تاريخية ما ولكنها تحللت، كالإمبراطورية المقدونية والرومانية المقدسة، ثم الإمبراطورية

البيزنطية، من جانب وقرطاجنة وفارس ثم الخلافتين الأموية، والعباسية، والإمبراطورية المغولية من جانب آخر، حتى ولو كانت بعض تلك الهيئات خصوصاً القديمة، قد تمت تحت مسميات مختلفة، أو عبر أفكار حافزة مختلفة شكلاً عن الفكرتين الأساسيتين الحافزتين للصدام اليوم وهما فكرتي أو ثنائيتي شرق غرب، وإسلام - مسيحية.

مبحث أول : جوهر البنية الإقصائية

في التفاعل الإسلامي - الغربى

لعل السؤال الأكثر إلحاحاً على الفكر الإنسانى، والأكثر إلهاماً لنا فى هذا العمل وغيره، ينطلق من تلك الصياغة الحدية التى تحدث عنها المفكر داوسون والتى نجدها قبل ذلك عند الشاعر كبلنج، وبعد ذلك عند المخطط الإستراتيجى هانتجتون، لشرق مختلف يواجه غرباً مكتملاً. شرق يتصوره البعض "فناناً"، وغرب يحلو لآخرين أن يعدوه "عالماً" فإلى متى يبقى الشرق شرق، والغرب غرب، يحول 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 "ص" أى الشرق العربى - الإسلامى، وذلك العالم الذى بذر نباته الإسكندر الأكبر، وأنماها عيسى عليه السلام، أى الغرب الأوروبى - المسيحى؟.. لسوء الحظ أن ثمة منطق ثقافى إقصائى يتحكم راسخاً فى هذه المواجهة على الجانبين؛

أولاً: نظرية المؤامرة...
أزمة الوعى
الإسلامى

فعلى الجانب الأول 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 إستراتيجية مختلفة، ولكنها ترتبط معاً بالاشعور الثقافى، أو بالذاكرة النفسية، وهى رباط ليس هينا أبداً، بغض النظر عن حظوظه من المعقولية.

وفى هذا السياق تعترف كارين أرمسترونج بأن الوعي العربى الإسلامى غير مخطئ فى ذلك مبدئياً: "فعندما وصل الجنرال اللنبى 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 تؤازر 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 أربعة دول مستقلة على نحو ما عن الحكم الإستعماري الإسلامى وهى تركيا والسعودية وإيران وأفغانستان. وطبقاً لأحد التقديرات حدث ما يقرب من ٩٢ حالة استيلاء على أراضي إسلامية من قبل حكومات غير إسلامية بين عامي ١٧٥٧ و ١٩١٩م^(٢). وقد تبذرت التكلفة الإنسانية فادحة فى الجزائر، مثلاً، حيث حاول الاستعمار الفرنسى "التحضيرى"! أن يتحول إلى استيطان جغرافى، فيما كان الوطنيون الجزائريون يصرون 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 حظاً إذ كن يتزين بالأقراط والخلاخيل والأساور الفضية فأثرن الطمع فيها، ولم تكن لها مفاتيح مثل مفاتيح الأساور الفرنسية بل كانت توضع حول المعاصم والكواحل فى الطفولة، فإذا كبرت الفتاة ونمت أعضاؤها لم تتمكن من نزعها، ولم يستطع جنودنا أن يحصلوا عليها إلا بقطع أطراف النساء وتركهن فى قيد الحياة وقد تشوهت أجسامهن"^(٣).

وربما يحتج المستعمرون هنا بأنهم كانوا يأتون بالتقدم والتطوير، ولكن هذا الزعم ليس إلا من بقايا "نزعة التمرکز الأوروبي" التي شكلت تدريجيا منذ القرن الثامن عشر إيديولوجيا متكاملة ادعت عبر توليفات نظرية وتحيزات علمية تبلغ حد التزييف بسمو الغرب عرقيا ودينيا وفكريا بل بوحده واستمراريته منذ بداية تاريخه بالمعجزة الفلسفية اليونانية وحتى الآن متمتعاً بالطهر المعرفي والنقاء العرقي، وهي نزعة إقصائية استندت إلى العنف والاحتقار، في نزوعها إلى نشر ما اعتبرته رسالتها التحضيرية، وإلى فرض هيمنتها العالمية، وهو ما يعترف به صامويل هانتجتون: "في القرن التاسع عشر كانت فكرة (عبء الرجل الأبيض) تساعد على تبرير بسط السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية على المجتمعات غير الغربية. وفي نهاية القرن العشرين فإن مفهوم "الحضارة العالمية" يساعد على تبرير بسط السيطرة الثقافية الغربية على المجتمعات الأخرى، وحاجة تلك المجتمعات إلى تقليد الممارسات والمؤسسات الغربية (العالمية) هي إيديولوجيا الغرب لمواجهة الثقافات غير الغربية"^(٤).

ولقد لعبت الولايات المتحدة دورا ضاعطا في الاتجاه نفسه بعد أن تنامي دورها العالمي من نزعة تطهريه في القرن السابع عشر أسست للدولة في القرن الثامن عشر، إلى هيمنة على القارة الأمريكية في الشمال تحت دعاوى المصير المبين 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 العالمي منتصف القرن نفسه. ومنذ اكتمل الحضور العالمي لها قبل ستة عقود لم تتوقف المحاولات الأمريكية المستمرة للتحكم في مصائر الشرق العربي الإسلامي، حيث توالى عمليات تفكيكه وإعادة بناءه في سياقات وقوالب شتى. وبدلاً من كونه الشرق الأدنى أو مجرد طريق الإمبراطورية البريطانية نحو الهند، أصبح هو "الشرق الأوسط" ذا الموقع المركزي في إستراتيجية الاحتواء الأمريكية ضد الإتحاد السوفيتي في زمن الحرب الباردة.

وإزاء الهجمة الصهيونية على العالم العربي، والاحتلال الإسرائيلي للإستيطاني لفلسطين، واشتعال الصراع العربي - الإسرائيلي متزامناً مع بدايات الحرب الباردة، ونمو التحالف الأمريكي - الإسرائيلي، كان لابد من أن تتأزم علاقة الولايات المتحدة بالجماعة العربية. وقد عمق من حالة التأزم تلك، المنحى البراجماتي للعقل السياسي الأمريكي والذي يحول دون إدراك ما تعنيه تماماً أو بشكل كاف فكرة "الكرامة القومية" لدى الأمم والشعوب، لأنه عقل ذرائعي نشأ ونما في إطار البحث عن فكرة "السعادة" في أرض "الفرص الكبرى" ومن ثم فهو يقيس كل المواقف بذهنية ما تمثله من ربح "مادى" تحقيقاً للوفرة والتفوق.

ويتجذر هذا الإدراك السياسي البراجماتي في طبيعة الثقافة الأمريكية والتي 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 في الماضي القريب والواقع الراهن والمستقبل المنظور حيوية دافقة تدفعه إلى تصور التاريخ باعتباره مجاًلاً لمراكمة أحقاد وضغائن الماضي بل وعقده النفسية أحياناً، وليس باعتباره مجاًلاً لتفاعل أدوار وإرادات وتراكم رؤى وخبرات وموروثات خاصة بالأمم والثقافات التي تعيش هذا التاريخ. ومن ثم يسلك العقل السياسي الأمريكي حسب تصور أن كل شيء يقبل التفاوض، وأن عقد الصفقات أمر ممكن دوماً وحيال كل الموضوعات فالعقل الأمريكي الذي تشكل ضد، وخروجاً على ما اعتبره "العقد الدينية والقومية لأوروبا" يرى في مثل هذه الأمور "عقداً نفسية" لابد من القفز عليها، وهو ما يحكم منطق تفاعله مع المحيط العالمي، فطالماً أن تجربته قد تأسست على هذا النحو، فلا بد أن يستجيب الآخرون لفهمه، ويتشكلون حسب تصوره.

وفيما يتعلق بالعالم العربي مثلت النزعة الإختزالية هذه، المنطلق الأساسي للخطاب شرق الأوسطى في شتى تجلياته من الجديد إلى الكبير أعقاب نجاحها في هزيمة العراق عام ١٩٩١م. فهي نزعة تؤمن بأن الانتصارات العسكرية قادرة على إنتاج تواريخ جديدة وصياغة أبنية متميزة عن أبنية

الماضي، حيث يمكن إسقاط جديد العالم التاريخي "تحولات 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 الإتحاد السوفيتى أمام الولايات المتحدة، بل وتكرست هزيمته عسكريا فى حرب تحرير الكويت "عاصفة الصحراء" التى أخلت خلا جسيما بالتوازن الإقليمى وأتاحت لإسرائيل القطبية المنفردة إقليميا فى مواجهة ما تتصوره تمزق إستراتيجى عربى.

وتبعاً لذلك، تؤكد هذه القراءة على أن عقيدة القومية العربية قد انهزمت أمام العقيدة الصهيونية، كما هزمت الإيديولوجيا الشيوعية أمام الرأسمالية. وكما تدعى نمط الحياة السوفيتى/ الإشتراكي بكل مقوماته أمام النمط الأمريكى/ الفردى، يجب على العالم العربى أن يسلم قيادة للصهيونية. وكما تم تفكيك الكتلة الاشتراكية حول روسيا لينتدى انكشافها أمام الغرب، لابد من تفكيك الكتلة العربية حول مصر ليتأكد انكشافها أمام إسرائيل. وهنا لا تعدو القومية العربية بكل عمقها التاريخى، وموروثها الثقافى صانع الحضارة الإسلامية الواسعة والممتدة والمتجذرة فى ربع البشرية، كونها مجرد إيديولوجيا سياسية قابلة للهزيمة والتلاشى.

وبرغم أن عاصفة الصحراء التى تزعمتها الولايات المتحدة، وشارك فيها تحالف دولى، لم تكن لتتجح على هذا النحو إلا بدعم لوجيستى من الدول العربية، ومعنوى من التيار الفكرى العربى الأكثر عقلانية وانفتاحا وحرصا على الانتصار للشرعية القانونية العربية والدولية معا، فقد تصرف العقل الأمريكى وكأن العرب جميعا مهزومين. وبينما كانت الشعوب العربية، وعلى رأسها شعوب الدول المشاركة فى التحالف: مصر وسوريا والسعودية، تتجرع مرارة العلقم وهى تشاهد على الفضائيات عملية تدمير العراق، وكان الجميع يعززون أنفسهم بأن فى ذلك تحريرا للكويت، ويتبادلون الأمنيات بأن لا يطول عمر الحرب حتى ينتهى أحد أكثر المشاهد كآبة فى التاريخ العربى المعاصر، فإن الولايات المتحدة لم تكن تصنع إلى تلك المشاعر العميقة، ولم

تشعر من ثم بعمق الألم في الوجدان العربي، ولذا فقد استمرت في تغذية المشهد الكئيب للحرب بالزمن الأكثر كابسه للحصار والتجويع وقتل الأطفال.

وهنا لم يعد غريبا أن تنمو "ثقافة الغضب" لدى الوعي العربي الإسلامي العام إزاء الغرب، وإن صارت هذه الثقافة أكثر جذرية لدى التيار السلفي إذ تجاوزت الغضب إلى مزيج من "الخوف والكراهية"، وأطلقت موجة احتجاج ديني في مصر ودول المغرب العربي لأكثر من خمس سنوات، وربما كانت الهاجس الأكبر الذي أسس لتنظيم القاعدة منتصف التسعينيات بزعامة أسامة بن لادن، قبل أن يندمج معه تنظيم الجهاد المصري بقيادة أيمن الظواهري عام ١٩٩٨، ثم مجلس شوري الجماعة الإسلامية، وجمعية العلماء، وكذلك حركة الأنصار في باكستان، وتنظيم الجهاد في بنجلاديش لتشكيل "الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين" والتي مثلت تطورا جذريا في فكر الحركات الإسلامية من قتال العدو القريب "نظم الحكم العربية" التي قتال العدو البعيد أو الأصلي وهو الغرب أو الولايات المتحدة باعتبارها "الطاغوت الأكبر"، وذلك استنادا إلى رؤية فرعية ثلاث "وجودية، وتاريخية، سياسية" تصنع ما يسمى بـ "الرؤية الثقافية" الجذرية للإسلام الإحتجاجي أو "الإنقلابي" تبدو العلاقة فيما بينها علاقة صورية كاملة على حد قول المناطق، بمعنى أن كل واحدة منها تصلح كمقدمة تتولد عنها الأخرتان، كما تصلح هي نفسها كنتيجة لهاتين الأخرتين أو إحداها. أي أن علاقة تكامل تجمع بينها فتبدو كل منها كسبب ونتيجة في الوقت نفسه، وإن حكمها ترتيب منطقي من الوجودي، إلى التاريخي، إلى السياسي؛

١ - فعلى مستوى الرؤية الوجودية ينهض الإسلام "الإحتجاجي" على رؤية تقليدية تأخذ موقفا معاديا للحدث 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 الحدث بما يكفي لنزع تناقضاتها تحقيقا للمصالحة بين العقل وبين الإيمان، كما يدعو التيار التوفيقى / النقدي في الثقافة العربية الإسلامية،

ولكن إلى تأسيس نظام حياة شامل بديل لهذه الحداثة التى تتأسس على قاعدة الذات "المطلقة والمركزية" فى الوجود، والتى أخذت تشرع لنفسها، وتسيطر على مصيرها، حتى تصورت أو سلكت وكأنها مركز الكون أو أصل الوجود. بل أنها ذهبت فى أقصى درجات جموحها إلى محاولة إنزال الله من عليائه وهو ما لا يمكن قبوله منها، ولا يستحق إلا الرفض والعداء المطلق، خصوصا إذا ما تعاضد مع عوار منطقها هذا، شعور بمرارة تأثيراتها فى مجتمعاتنا العربية عبر تجربتى الاستعمار والصهيونية.

هذا التيار برؤيته التقليدية للوجود إما إنه لا يعترف بالعلم الحديث حيث النصوص الدينية هى الأقر على التفسير الصادق للوجود كله، أو أنه يحاول التأسيس لهذا العلم فى قلب هذه النصوص الدينية تحقيقاً لإسلامية المعرفة. ومن ثم فهو يقوم على فهم مختل لعلاقة الطبيعة بالوجود الشامل، فهو يقلص من فضاء التحرر الذى هو العالم الواقعى المحسوس الذى يفترض أن تقوم المعرفة سواء الطبيعية التجريبية أو الاجتماعية السلوكية بفحصه ودراسته فى إطار الرؤية الحديثة للوجود، إلى حدود دنيا تكاد تنعدم عند أكثر طوائفه انغلاقاً، بينما يوسع كثيراً فى فضاء اللا محدود "الميتافيزيقى" غير القابل للتحقق إلا من خلال إشراقات صوفية أو نصوص دينية حتى يكاد يستوعب الحقيقة الكونية كلها حيث يتقلص كثيراً دور العلم فى 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/ النقدى الذى يصوغ بينهما توازن يحفظ لكل منهما فضاءه الخاص.

هذه الموقف السلبي من العقل / العلم يرجع فى اعتقادنا إلى غياب مفهوم "السببية" لدى هذا التيار الذى يقع أسيراً لبنية الثقافة الإسلامية التى تمت صياغتها فى عصر التقليد والإتباع بعد القرن الثانى عشر الميلادى، وخفوت روح التجديد والاجتهاد، إذ تظل المقومات الأساسية لهذه البنية

الموروثة هي المهمة لهذا التيار حتى الآن حيث تغيب السببية العلمية، وتنتفى العلاقة الديناميكية والمباشرة بين العلة والمعلول على صعيد الظواهر الطبيعية والإنسانية في آن، فلا تصبح الأسباب الكامنة في هذه الظواهر نفسها هي المحرك الأصلي لتفاعلاتها. ومن ثم فإن محاولة اكتشاف منطق هذه التفاعلات وصياغته على نحو مجرد موضوعي وعقلاني عبر فحص هذه الظواهر نفسها من داخلها تأسيساً لعمومية وتجريبية القانون العلمي 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.

٢- وعلى مستوى الرؤية التاريخية يؤسس الإسلام الإحتجاجى رؤية سلفية تنحاز عميقاً إلى مكوناته الأولى وقوالبه القديمة التي تصوغ جوهر "أصالتنا" حيث تلتبس لديه النزعة الإيمانية بأشكال ممارستها وقوالبها القديمة المستندة إلى الإدراك "البدائى" للدين، إذ تكتسب هذه الأشكال قدسية مضموناتها وغاياتها الإيمانية الأمر الذى يسلب هذه الذات "السلفية" كل ممكنات حدثاتها ويرهنها بكافة القوالب والأشكال التقليدية حتى لو بدت هذه القوالب متناقضة مع قيم حيوية، وأبنية جديدة فاعلة في العالم المعاصر.

ومن ثم يدرك هذا التيار التاريخ ويتصور كيفية التأثير فيه من خلال آليات تختلف كثيراً عن تلك الآليات التي صارت متواترة فى العقل الحديث، ويؤسس منطق التاريخ على افتراضات من قبيل أن الإيمان الصحيح / إيمان الأوائل يظل هو آلية الفعل الأساسية المؤثرة في صناعة التاريخ كما كان على زمن الرسالة، بما يبثه في الفرد المسلم من روح التضحية والنضال وصولاً إلى نموذج المجاهد الشهيد بغض النظر عن الوسائل التي يحوزها أو يمارس بها جهاده، والتي تحتل آنذاك مرتبة تالية في الأهمية طالما توفرت الرغبة العميقة واللامحدودة فى بذل النفس،

عبورا إلى العالم الآخر "الحقيقي" الذى يخلو من الشر والزيف إلى درجة يتوق إليها المسلم الصالح فلا يخشى الإستشهاد، بل يطلبه حيث تقول إحدى الأدبيات الرائقة لهذا التيار مفخرة: "نحن طلاب موت".

وفى هذا السياق يتم تحريف الفهم الإسلامى الرائق لمعنى الجهاد، ودفعه باتجاه عدمى تختل 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 وصولا 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 الإحتجاجى إلى تفضيل الموت "الشهادة" من دون تردد أو تعقل، وليس الرضا به إيثارا لله عند الضرورة القصوى. وهكذا يتحول مفهوم الجهاد عن مثاليته القصوى حيث شموله وروحانيته ونزوعه الأساسى إلى رد النفس عن ضعفها وشهواتها، وقَتال طواغيت البشر فقط تحريرا لإرادة الإنسان من الظلم والإغتراب، إلى عدمية قصوى ورغبة عميقة فى الإنتحار تتجسد فى الإرهاب الذى يروع النفس الإنسانية ويهدر وجودها من دون ذنب جنت، وأحيانا من دون دافع إنسانى معقول أو هدف أخلاقى معتبر.

٣ - وعلى مستوى الرؤية السياسية يؤسس التيار الإحتجاجى موقفا حديا من الوجود الغربى باعتباره مصدر تهديد حتمى. 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 إستراتيجية تتبع من حركة الصراع الدولى عبر التاريخ، ويحكمه منطق القوة والضعف بالأساس، وليس المسيحية والإسلام بالضرورة. ذلك أن العالم العربى الإسلامى 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 الأوربية منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن حيث اتسم التقدم الأوربي بالاستمرارية، والتخلف العربي بالاستمرارية ذاتها ولم تحدث تحولات تذكر، ناهيك عن التحولات الانقلابية، فى بنية القوة العالمية منذ ثلاثة قرون على الأقل اللهم إلا داخل تجايف الغرب نفسه. ولأن من طبيعة الأشياء وسنن الكون أن الأقوى فى التاريخ هو الأقدر على صياغة الواقع بقواعده الأمرة وقوانينه المنظمة، فقد اطلع الغرب عبر بؤره القائدة بمهمة وضع هذه القواعد على نحو مستمر ومتعاقب فى حقبة تاريخية أصبح العالم فيها أكثر اتصالاً وتوصلاً على نحو يسمح لهذه القواعد بأن ترى وتعايش. ومن ثم وجد العرب أنفسهم، فى 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 العالمي الجديد، والعولمة" وغيرها من القواعد والتقاليد والمؤسسات التي لم يشاركوا أبداً فى صنعها وأحياناً لم يعلموا بها، حيث تحملت الجغرافيا العربية فى القرنين الأخيرين بالذات، أعباء غياب أهلها، وركود تاريخها احتلالاً وتمزقاً أمام الغرب وإسرائيل.

ومن هنا أخذت "ثقافة الغضب" تنمو لدى الوعي العربى العام ضد التحيز الغربى، ولكنها تحولت إلى ثقافة "خوف وكراهية" وباتت "عقدة حضارية" كاملة لدى التيار الإحتجاجى، صار الغرب معها قوة خارقة أو مفارقة، غيبية أو فوقية، لديها دائماً القدرة على التحكم فى الواقع العربى الإسلامى ولو عن بعد. وهنا لم يعد خطاب المؤامرة مجرد "خيال" أو حتى "نظرية" بل تحول إلى "نموذج تفسيري كامل" للعالم السياسى استناداً إلى المشروعية التي توفرها التحيزات الغربية السافرة ضد القضايا العربية على الساحة الدولية. بل ويمعن التيار الإحتجاجى أحياناً، ولدى أكثر تجلياته تطرفاً، فى تجاوز كل الخبرات "التاريخية الإيجابية" إلى صياغة تناقض "مبدئي/ وجودي" مع

الغرب الذي يلتبس لديه بصورة الشيطان التي أنتجتها المخيلة الدينية للشر المطلق المحيط بقصة الخلق والوجود البشريين، ذلك الشيطان الذي يقضى التاريخ كله، باذلاً الجهد كله في محاولة إغواء الإنسان وجره إلى حافة الهاوية. ما يعنى أن الثنائية الضدية بين الإسلام والغرب جذرية ولا تقل في عمقها عن ضدية الشيطان للموقف الإنساني، فهي أولية بدأت مع بدء الخليفة، وقبل أن يبدأ التاريخ، وهي مستمرة في الواقع حاكمة له، وهي نهائية عابرة للزمن.

ثانياً: نظرية صدام الحضارات... نرجسية الوعي الغربي

وعلى الجانب الآخر صار الغرب الأمريكي - الأوروبي يرى العالم العربي الإسلامي من منظور نظرية "صدام الحضارات" التي تفترض سعيًا حثيثًا لدى المسلمين "جميعاً" أياً كانت انتماءاتهم الوطنية، ومواقعهم الجغرافية، نحو الارتباط بالغرب لا لشيء إلا لكونهم مسلمين، ولكون الغرب "مسيحياً"، بعد أن صارت الثقافات أو الهويات الثقافية والحضارية هي التي تشكل بديلاً للقومية والإيديولوجيا والمصالح السياسية والاقتصادية، كأتماط للتماسك والتفكك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة.

وحسب هذه الرؤية السوداوية التي نظر لها هانتجتون بداية التسعينيات الماضية، فإن أسباب هذا الصراع لا تكمن فقط في ظاهرة انتقالية مثل العاطفة المسيحية في القرن الثاني عشر أو الأصولية الإسلامية في القرن العشرين، بل تتدفق من طبيعة الديانتين والحضارتين المؤسستين عليهما، كنتيجة لعمق الخلاف، وحدة التشابه في آن. أما الاختلاف لدى هانتجتون فيرجع إلى أسلوب الحياة: "إذ بينما يفهم المسلمون الإسلام كأسلوب حياة متجاوز يربط بين الدين والسياسة، فإن المفهوم المسيحي الغربي يفصل بين مملكة الرب ومملكة قيصر". وأما التشابه فمرجعه إلى أن "كلاهما دين توحيد ويختلف عن الديانات التي تقول بتعدد الآلهة، ولا يستطيع أن يستوعب آلهة آخرين بسهولة. وكلاهما ينظر إلى العالم نظرة ثنائية: "نحن" و"هم"، وكلاهما يدعي 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^(٥).

ويذهب هانتجتون في أقسام الكتاب / النظرية الخمس إلى محاولة تبرير هذا الافتراض الأساسي^(٦):

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

- **فى القسم الثاني** يبرر أن: ميزان القوي بين الحضارات يتغير: الغرب يندهور في تأثيره النسبي، والحضارات الآسيوية تبسط قوتها الاقتصادية والعسكرية والسياسية، والإسلام ينفجر سكانيا مع ما ينتج عن ذلك من عدم استقرار بالنسبة للدول الإسلامية وجيرانها، والحضارات غير الغربية عموما تعيد تأكيد ثقافتها الخاصة.

- **فى القسم الثالث** يبرر أن: نظام عالمي قائم علي الحضارة يخرج إلى حيز الوجود حيث المجتمعات التي تشترك في علاقات قربى ثقافية تتعاون معا والجهود المبذولة لتحويل المجتمعات من حضارة إلى أخرى فاشلة، والدول تتجمع حول دولة المركز أو دولة القيادة في حضارتها.

- **فى القسم الرابع** يبرر أن: مزاعم الغرب في "العالمية" تضعه بشكل متزايد في صراع مع الحضارات الأخرى وأخطرها "الإسلام والكنفوشيوسية". وعلي المستوى المحلي فإن حروب التقسيم الحضاري وبخاصة بين المسلمين وغير المسلمين ينتج عنها "تجمع الدول المتقاربة" وخطر التصعيد علي نطاق أوسع وبالتالي يتطلب جهودا من دول المركز لإيقاف تلك الحروب.

- **وأما فى القسم الخامس** فيبرر: أن بقاء الغرب يتوقف علي الأمريكيين بتأكيدهم علي الهوية الغربية!. وعلي الغربيين عندما يقبلون حضارتهم

كحضارة فريدة وليست عامة أن يتحدوا من أجل تجديدها والحفاظ عليها ضد التحديات القادمة من المجتمعات غير الغربية؛ حيث تجنب حرب حضارات كونية يتوقف علي قبول قادة العالم بالشخصية متعددة الحضارات للسياسة الدولية وتعاونهم للحفاظ عليها.

ولعل القراءة المتأنية لهذه التبريرات الخمس 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 الشديد إزاء كل ما يهدده والاندفاع من ثم إلى التحذير منه، إذ يمكن الادعاء بأنها ليست بعيدة عن صيحات التشاؤم التى أطلقها بعض فلاسفة الغرب المحدثين من احتمالات الاضمحلال والأفول والسقوط وجميعها تستبطن فكرة "النهاية"، نهاية التفوق طبعا وليس نهاية الوجود وإن بدت عليها، بقدر غير مسبوق فى هذه الأفكار جميعا، ملامح الدعائية والنفعية ربما لأنها ناشدت الوجود الإستراتيجى 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 باعتبارها حيوية الغرب الكبرى، القادرة 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 شتى أنحاء العالم بما فيها أوروبا بل وأمريكا نفسها، عن غايتها ونفعيتها.

وبينما تتركز نظرية المؤامرة لدى العقل العربي الإسلامي في التيار السلفي وخصوصا مكونه الإحتجاجي أو التيار القومي التقليدي، تنتشر نظرية صدام الحضارات في خليط من رؤى لمؤسسات استراتيجية، ومنابر إعلاميه واسعة الانتشار بالغه التأثير تنزع إلى الاختزال والتعميم لتبرير الاتهام واثبات الإدانة. ولاشك أنهما معا لا يمثلان العقل الغربى كله لا فى دوائره النزيهة سياسيا أو المنفتحة ثقافيا، ولكنهما فى الوقت نفسه يصنعان ما هو أقرب إلى "مزاج إستراتيجيى" واع بأهدافه وأقدر على تحقيقها من مثيله الحامل لنظرية المؤامرة مستفيدا من قوة حضور الغرب عموما فى عالمنا المعاصر، وهنا ممكن الخطر الحقيقى إذ على العكس من الأخير الذى لا يملك إلا حرية تصور العالم فإن الأول يملك حرية تصوره، وتصنيعه إستراتيجيا 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 موضوعيا من قلب أدوات التحليل الإستراتيجي المألوفة، وبين من حاول النفخ فيها ليذكى النار المشتعلة كما حاول شارون ضد الفلسطينيين، وكثير من السياسيين الأوروبيين ركوبا للموجه ضد المهاجرين من العرب والمسلمين، ناهيك عن العدوانية الأمريكية التى قادت إلى احتلال العراق وهو الحدث الذى 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 الإستراتيجية من منظور العالمية.

وفى هذا السياق يمكن إدراج نظرية صدام الحضارات فى إطار ما يمكن تسميته بـ "تزعة التمركز الأمريكى"، ونعنى بها تلك النزعة النرجسية التى نمت، فى موازاة النزعة التدخلية المتزايدة، خصوصا فى الجغرافيا العربية منذ نهاية الحرب الباردة، وفى سياق تبريرها، حيث أخذت الولايات المتحدة

تصوغ شرعية جديدة لهيمنتها السياسية أكثر استقلالا عن نزعة التمرکز الغربی التي طالما بررت الهيمنة الأوروبية القديمة، ومن ثم أخذ الحديث المشبع بالإجلال عن الآباء المؤسسين مشيدي الدولة الأمريكية علي أسس الحرية والعدل، والمساواة كمبادئ سرمدية لا تحيد عنها المواقف العملية إلا علي سبيل الاستثناء في إطار عام ينزع إلي التوافق معها، يحل بديلا للفلسفة اليونانية التي اعتبرت نقطة تكون وانطلاق العقلانية الغربية في التاريخ الأوروبي الموحد والمتجانس. كما تحل الولايات المتحدة كدولة قومية محل أوروبا كتجربة تاريخية فيتم التعمية بعلة الاستثناء علي كل تناقضاتها مع هذه المبادئ السرمدية طيلة القرنين الماضيين مثلما تم الادعاء بنقاء الغرب وطهارة روحه في الخمس والعشرين قرنا الماضية. ومثلما صار النموذج الأوروبي هو المثال المحتذي وإلا فالاتهام الجاهز بالنقص والدونية فإن الخطاب الأمريكي يصوغ نرجسيته ليس علي المثالية التاريخية "الحلم الأمريكي" وإنما علي 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".

وهنا تعيد النرجسية الأمريكية تمثل "الرؤية الإختزالية للتاريخ"، ولكن علي نحو أكثر مباشرة وتهديدا للجماعة العربية الإسلامية، إذ تطرح تصورات إختزالية 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 دائما 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 تنامي وجودها المباشر علي خرائطها، فالأغلب أن يأخذ هذا الوجود شكلا

دفاعيا عن كبريائها، وليس شكلا منظما يستطيع هيكلة السنظم والأفكار فيها.

— والإسلام فى 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 بالخواء 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 بالهانة بقدر ما يشعر بالحنين إلى الماضى، فهو أبدا لا يشك فى الإسلام وإن كره من يحكمون باسمه أو من يعتدون عليه. ولذا فسوف يتحتم على الولايات المتحدة اليوم وغدا أن تواجه تيارات العنف وأمواج ثقافة الكراهية طالما أصرت على مواصلة عروضها الهزلية على مسرح التاريخ السياسى البائس للجغرافيا العربية، تنكرا لكل مثل الحادثة السياسية، واستفزازا لشتى نزعات الثأر وإراقة الدماء.

والمنطقة العربية فى تصورها ليست سوى فراغ واسع تسهل فيه الحركة، وتسهل عملية تشكيله بكل المرونة والليونة القرينة لحالة الفراغ. وهى هنا لا تدرك أن نجاحها فى استنزاف نظم الحكم المحافظة والمتآكلة، لا يعنى نجاحا نهائيا فى كسر إرادة الناس والأفكار. ذلك أنها لا تفهم منطق عمل المنطقة التى قد تتحمل الاستبداد سنوات طويلة ولكنها لا تتحمل الاغتصاب الخارجى عشر المعشار. وليس فى الأمر أية غرابة، بل محض سنة تاريخية وسياسية، لعل آخر تجسد لها كان فى جغرافية الغرب، وقلب حضارته، فمحاولة إذلال ألمانيا بعد الحرب الأولى، وهى من نبتة، صنعت النازية ومعها راح ستمين مليوناً من البشر فى الحرب العالمية الثانية، فلا غرابة إذن فى أن تدفع

المحاولة الأمريكية لسحق قوى المقاومة الحية لدينا، إلى العنف السياسى بديلا وحيدا وإن فى موجات وأشكال متباينة.

وتستقى هذه الموجات والأشكال من العنف السياسى منطقها من استنتاج زائف ينهض على مقدمة صحيحة بكل أسف؛ أما المقدمة فهي أن الجماعة العربية الإسلامية قد فشلت فى إدارة حوار خلاق مع الولايات المتحدة عبر نظمها الرسمية التى جسدت بشكل أو بآخر التيار النقدى فى الفكر العربى، ومارست الاعتدال السياسى، وسلكت جميع المسالك التى كشفت عن جماعة إنسانية مسئولة لا تبحث سوى عن تحررها، 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 خصوصا، تحقق توازن المصالح وتحافظ على الحقوق فلم تتجح فى ذلك، فإن السبيل إلى مثل هذه العلاقة أو تلك الحقوق لابد وأن يتغير، وبدلا من الحوار السلمى أو تحكيم قواعد القانون، فلابد من استخدام القوة ؟. وإذا كان استخدام القوة المسلحة النظامية هو أمر مستحيل نظريا وعمليا لافتقار الرغبة والقدرة معالدى النخب الحاكمة، فلا يبقى من سبيل سوى استخدام العنف من خارج إطار الشرعية. وهنا نجد أنفسنا إزاء "مباراة صفيرية فى العنف" يدفع الجميع ثمنها. وإذا كانت الولايات المتحدة تعانى اليوم فى العراق، فدول المنطقة أيضا تعانى إما الجمود أو الفوضى المستمرة ومن ثم التردد المزمّن أمام الخيارات النهضوية الكبرى، ما يزيد من ركودها الاقتصادى ويبطئ تطورها السياسى ويدفع ثقافيا إلى تشظى "تيار الوسط التاريخى العربى" الأكثر اعتدالا والقابل

للحادثة بشرطى الاستقلال والتدرج، وذلك بفعل عملية استقطاب سوف تتسارع بين نظم حكم أشد رجعية ومحافضة، وبين تيارات عنف أصولى دينى أو قومى أكثر راديكالية، تعبر عن غضبها واحتجاجها على التدخل الأمريكى والقمع الاسرائيلى.

وفى المقابل تزداد دوافع الحضور وتتكسر 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 يخلق سلوكيات تقود إليها، أو يكرس آليات عملها فنكون بصدد عملية إنتاج لها إما بشكل تلقائى تجسيدا لفكرة دهاء التاريخ، وإما بشكل واع تصديقا لنظرية أخرى أكثر علمية من صدام الحضارات وهى نظرية التنبوء المحقق لذاته.

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 تباين مؤكد فى شرعية كل عقدة منها، وفى جذرها التاريخى، وفى التيارات الثقافية التى تستبطنها، فإن تجاوز الثنائية الحادة "شرق - غرب" يصبح أمرا صعبا إلا من خلال جهود كبيرة وصبورة لإنجاز شرطين متلازمين، لتجاوز المنطق الإقصائى ونجاح أى حوار مستقبلى بينهما:

الشرط الأول دينى: وهو الاحترام المطلق للعقيدة، على نحو يجعلها جسرا مشتركا إلى الله، وليس نصلا حادا فى يد الشيطان. ذلك أن الدين قد وجد لتمكين الروح الإنسانى من تلقى الضياء الربانى، ولكنه لن يحقق هذه الغاية إذا لم يعكس بأمانة، وتسامح ذلك التنوع القائم بين البشر من عباد الله سواء بين المؤمنين بالتوحيد، أو بينهم وبين غيرهم. وإذا كان هذا المطلب ممكنا بينهم وبين غيرهم، فالأحرى أن يكون ممكنا بينهم، وخصوصا بين الإسلام والمسيحية، باعتبارهما ديانتان تبشيريتان عالميتان مهمومان بالمصير الإنسانى، وباعتبارهما، مع اليهودية، ديانات توحيدية، تشترك فى إدراكها العام لجوهر "الله" وماهية "الشيطان" ومن خلال هذا الإدراك ينبثق، إدراكها التالى لدور "الإنسان"، غير أن هذا المطلب الأساسى يفترض رسوخ مطلبين فرعيين:

أولهما: قبول كل طرف للآخر كما هو، واحترام فهمه لذاته لأن التقارب المنشود، على صعيد الأديان، يبقى محدودا بحدود، إذ يصطدم كل دين منها بنقاط جوهرية صلبة، لا تطرح للمناقشة للحسم فيها، أو بمعنى

آخر لا يتنازل أى طرف عنها أو يرضى المساومة عليها. وتلك النقاط الجوهرية هي كون المسيح ابن الله لدى المسيحيين، وكون القرآن وحى الله لدى المسلمين. وعلى هذا فإن انتقاد المسيحيين للإسلام، وانتقاد المسلمين للمسيحية يبقى نقدا ذاتيا صرفا. فمن الممكن أن يقدم معتنقى أى دين حثيات موضوعية تؤكد على أن دينهم هو الأرقى فى مواجهة مخالفاتهم. فما حاولناه فى هذا العمل مثلا ضد الهجوم الطاعى على محمد "ص" والإسلام، ومحاولة لتثبيط ذاكرة الوعى الحضارى إزاء القيمة الكلية للإسلام، نبت من قناعة تامة لدينا بصدق محمد وعظمته كرسول، وبإيجابية الإسلام وشموله "كنص" يستطيع أن يلهم التعايش الإنسانى بمفردات إيمانية، ورؤى عقدية مهمة، بغض النظر عن التجربة التاريخية صعودا وهبوطا. ولكن هذه القناعة ربما تبدو واهنة منطقية على أحكام مسبقة من وجهة نظر معتنقى الأديان الأخرى وخصوصا المسيحيين الذين قد يتهموننى بالتحيز لإيمانى، وقد يكون تصورهم صحيحا رغم محاولتى أن أكون موضوعيا، لأن للموضوعية حدود، وبخاصة فى مواجهة الإيمان، الكامن فى لا وعى الباحث، والذى قد يفرض عليه رؤية خاصة للحقيقة قد ترجع لجوهر تكوينه، بل قد تكون هى التى حفزته إلى هذا النوع من الإيمان أصلا، بمعنى أن ذوقى "العقل" الخاص وعمق إيمانى بحريتى على المستوى الوجودي، وحبى لعلاقة مبدعة وأفق مفتوح بينى وبين الله، بل وعدم تصورى لأى نوع مختلف من العلاقة مع الله، هو الذى حفزنى إلى عشق الإسلام كصورة سامية وشفافة للعلاقة مع الله، لم أكن لأومن بأى دين لو لم أجد مثالها. قد يكون هذا صحيحا وهو بالفعل كذلك، ولكنه حقيقة وجودية داخلية لا أستطيع أن أقنع بها أحدا، بل لعلى لا أستطيع تصويرها تماما أو تبين حدودها، رغم أنها قد تحركنى وتتحكم فى على نحو كامل. فمن السهل على غيرى خصوصا من معتنقى دين آخر أن يكذبنى، ولا أستطيع أمامه دفعا، كما أستطيع أنا أن أكذبه، فلا يستطيع معى دفعا. وهكذا مهما تعدد الإيمان، وتباينت الأديان.

وثمة فهم مكمل يتعلق بطبيعة العلاقة الخاصة جداً ليس فقط الروحية، بل العقلية بين الإنسان وإيمانه، إذ قد يكتشف المؤمن في دينه بعض أوجه القصور أو الثغرات التي لم يكن يتمنى وجودها من دون أن يخرج هذا القصور عن إيمانه طالما أنه مقتنع بالمكون المركزي فيه، وقد يجد هو نفسه من الرغبة والقدرة، ما يغريه بنقد هذا القصور، غير أنه يستشيط غضباً لو أن أحداً من معتقى دين آخر تطوع بهذا النقد. وهنا تبدو العلاقة بين المؤمن وعقيدته أشبه بعلاقة الأم بطفلها الذي قد يكون عابثاً، أو مهملاً، أو عنيفاً، أو منطوياً، أو غير ذلك من الصفات التي تستحق نقد الأم وشكواها منه إلى الكثيرين ممن يحيطون بها، وربما تجاوزت حد النقد إلى التوبيخ والعقاب البدني، 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 التي تكشف عن فطرية الأمومة، كما تكشف علاقة الإنسان بدينه عن فطرية الإيمان. فماذا يعنى هذا عملياً؟

يعنى هذا للجانب المسلم "أن يتقبل المسيحيين كما هم، غير واصم لهم بأنهم مشركون كفر، حتى وإن كانوا، من وجهة النظر الإسلامية، يدينون بوحدانية متميعة. كما يعنى للجانب المسيحي أن يكف عن الزعم قولاً وعملاً بأن لا نجاة أو خلاص خارج الكنيسة، كما يزعم الفاتيكان الثاني "أعلى سلطة للكنيسة الكاثوليكية" ... ما يفرض على الكنيسة الكاثوليكية أن تتنازل عن مبدأ رئيس لديها وهو أن "لا نبي إلا الأنبياء الذين تعترف بنبوتهم". وذلك حتى تخرج من حال الشيزوفرينيا الذى يجعلها تترضى أن يكون الإسلام ديناً يهدى للخلاص، بينما ترفض رفضاً تاماً الاعتراف بنبوته محمد، داعياً إلى الله على ذلك

الصراط الحنيف الذى شقه نبى الله إبراهيم، وسار عليه من قبل موسى وعيسى عليهما، ونبينا الصلاة والسلام ... ومن المأزق الذى يندفعها إلى تقرير أن المسلمين يجب معاملتهم بالاحترام الكامل، لكنها تغضي عن عمد، الإشارة للقرآن ومبلغ القرآن محمد "ص".

ولعل هذه الشيزوفرينيا هى التى جعلت حوار الفاتيكان مع العالم الإسلامى لنحو الأربعة عقود، وتحديدًا منذ بادر الفاتيكان فى منتصف الستينيات بفتح حوار مع جميع الأديان المخالفة، غير منتج، فلم يسفر عن نتيجة تذكر، ولم يضع حداً أمام تنامى وتجذر الصور النمطية المشوهة عن الإسلام والتى توارثتها الأعراق الثلاث الأساسية فى العالم الإسلامى: التركي الموروثة من القرون بين الخامس عشر والثامن عشر، والفارسية منذ الثورة الإسلامية فى إيران، والعربى فى ربع القرن الأخير وخصوصاً بعد صعود تنظيم القاعدة وهيمنة صورة بن لادن. وفى مقابل الفشل مع المسلمين، كانت النتيجة الوحيدة الحاسمة لحوارات الفاتيكان حتى الآن هى منح صك البراءة من الكنيسة الكاثوليكية لليهود من دم المسيح ما فتح الطريق إلى علاقة إيجابية بين الفاتيكان وإسرائيل بعد طول جفاء، حيث كانت إسرائيل ولا تزال أقرب إلى الكنائس البروتستانتية فى شتى تجسدها وخاصة الإنجليكانية والمنهجية والكالفينية والمعمدانية وجميعها جعلت من العهد القديم المثل الأعلى والجذر الأصلى للاعتقاد المسيحى، وآمنت بسفر دانيال، ومن ثم برؤيا يوحنا فى العهد الجديد، وجميعها تعتقد فى العقيدة الألفية والعودة الثانية سواء ليشوع "المسيح اليهودى" أو ليسوع "المخلص المسيحى" حيث تقبع إسرائيل - فى كلتا الحالتين - فى قلب خطة الرب لنهاية التاريخ، ويعود اليهود من جديد، بعد فاصل طويل من النبذ والازدراء، إلى موقع الشعب المختار الذى تبقى عودته إلى أرض الميعاد فى فلسطين، ثم قيامه ببناء المعبد بشاره هذه العودة وبداية الحقبة الألفية السعيدة.

وثانيهما: أن يفرق كل مشارك في الحوار الديني بين رسالته الإيجابية، وبين حججه الدفاعية، فالمشكلة الحقيقية في قضية الحوار ليست أن أحدا 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 كرغبة عميقة إما في منع معتنقى هذا الدين أنفسهم من الخروج عنه، 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 مغلق وكأنما ليس هناك إلا طرف واحد، أو طرفين أحدهما معلم والآخر تلميذ له، مثل كاتب سويسري اختتم كتابه الموسوم باسم: Dialogue with Islam أو "حوار مع الإسلام" بهذا النداء الذي وجهه للمسلمين: "أننا نطلب منكم بشكل خاص جدا، نطلب منكم يا من تؤكدون بشدة القرابة القوية بين ديننا أن تؤمنوا أن لدى الغرب شيئا أكثر وأفضل، أفضل من ثقافتكم: أنه كلمة الحياة، رؤية مملكة الرب وأمل لا نهائي، أمل لا ينتهي نعبر عنه بكلمة واحدة وباسم واحد: أنه يسوع المسيح" (٧). ولا شك في أن مثل هذا الطلب "الإستعلائي" ليس حوارا بأي معنى بالنسبة لمسلم يستطيع بكل بساطة أن يجيب على مثل هذه النداء بأنه يمتلك فعليا "كلمة الحياة" ممثلة في القرآن الكريم، وفي سنة محمد "ص". ومن ثم فليس بحاجة إلى المسيح عليه السلام ولا إلى الحوار من الأصل.

وربما كانت الأرضية المناسبة التي يمكن الانطلاق منها نحو تحقيق التفاهم بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، هي "دين إبراهيم الحنيف" الذي هو أساس الأديان التوحيدية الثلاث، فهو دين الإيمان العميق والبسيط بالإله الواحد، وهو الدين الذي يستطيع أن يصوغ التوازن بين نظرتين متناقضتين للإسلام، إما كدين لا علاقة له بالمسيحية واليهودية، بما قد يثير الشعور بالغرابة أو العداء. وإما كدين قريب

جدا حتى لا يعدو أكثر من حركة تبشير يهودية بين العرب من نسل إسماعيل أخو إسحاق من إبراهيم، عليهم جميعا السلام، أو مجرد هرطقة مسيحية نمت في وعى محمد "ص" بايعاز من بحيرا الراهب أو غيره من المنشقين على الكنيسة الكاثوليكية.

وقد يظن أناس كثيرون - كما يقول سير مونتجمري وات - أن التخلي عن دفاعاتهم يعنى التخلي عن دينهم، والمؤكد أن الأمر ليس كذلك، وإنما هو أقرب إلى التخلي عن التأكيدات الزائفة وإعادة بنيان حياة البشر على الحقائق المؤكدة الراسخة في أديانهم، فالناس لا تتخلى عن دين وتدخل دينا آخر بعد دراسة موضوعية لمزايا كل منهما، وإنما لأن الدين الجديد يبدو قادرا على تقديم شئ لهم، أو بتعبير آخر قادر على تقديم ما ينقصهم، بينما عجز الدين الآخر عن تقديم المطلوب^(٨).

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

وربما أضفنا إلى ذلك الشرط ملاحظة مهمة ربما تفيد مراعاتها في إنجاح الحوار بين الأديان، وهي أن ثمة حوارا داخليا يجرى دوما داخل كل طرف/دين، كما يدور بين أى طرفين متحاورين أيا كانت نقاط تركزهما. ولا نقصد هنا بالداخلي الحوار بين الطوائف المختلفة للدين الواحد، بل داخل

الطرف المحاور نفسه من الدين نفسه، والطائفة ذاتها. هذا الحوار الداخلي قد يوازى، وقد يسبق الحوار الخارجى مع الآخرين، بمعنى أن طرفاً ما قد يكون أكثر قبولاً "داخلياً" لما يطرحه الطرف الثانى، ولكنه لا يتسرع فى "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 الثانى تعجل الردود، أو استخلاص النتائج السريعة، وإبداء مزيد من الصبر والتفهم لإنضاج قناعات الطرف الأول، ومساعدته على إظهارها للعلن، لأن التشدد والمطالبة السريعة بالحسم يؤدى إلى قمع القناعات الموجبة بين المتحاورين قبل نضوجها، وربما يؤدى إلى ردود فعل سلبية، بدلاً من تنمية التوافق.

والشرط الثانى ثقافى: وهو التجاوز الضرورى للمركزية الثقافية أو لنزعة التمرکز الغربى حول الذات، والتي تستمر حتى اليوم ممثلة فى تيارات عنصرية تستبطن الثقافة الغربية، ولعل مفهومين أساسيين كامنين فى هذه النزعة، كان لهما الدور الحاسم فى تفجير العراك المستمر بين الثقافتين؛

المفهوم الأول: هو أن التسامح السياسى محض قرين للديمقراطية الليبرالية! ومن ثم فلم يكن ثمة تسامح سياسى، ولا تعايش سلمى قبل ذلك أو فى إطار حضارى أو ثقافى مغاير خارج عن التشكيل الغربى المعاصر، وهو فهم نرجسى مدمر اذ يرتب افتراضاً خطيراً فحواه أن لا تعايش إنسانى ممكن إلا من خلال نمط الحياة الغربى بما يحتويه من قيم ومرجعيات، حتى لو أدى ذلك إلى تغريب المجتمعات الإنسانية، باعتباره الطريق الوحيد لأى مبادرة للتحديث الوطنى أو للنهوض القومى. وبلا شك يتنافى هذا الافتراض مع الواقع التاريخى أو على الأقل يمثل فهماً اختزالياً له. ذلك أن التسامح كفضيلة إنسانية أو مبدأ سياسى ليس قريناً للديمقراطية الليبرالية وحدها، ولا مرادفاً لها، إذ وجد فى مراحل تاريخية أقدم بكثير من أواخر القرن الثامن عشر. ففي

التاريخ الحضارى الإسلامى نستطيع أن نجد تجليات شتى له على نحو ما أسلفنا، وهناك أيضا نموذج التعايش الإنسانى الذى ساد التاريخ المصرى الطويل مع كل آخر بدون استثناء حتى أن المصرى فى كثير من العصور ربما شابت نظرتة أطيافا من عنصرية معكوسة تمجد الآخر على حساب الذات. ولدى العراق - على استبداده فى الحقبة الأخيرة - تجربة عميقة فى 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 فى أرض الميعاد.

ولاشك فى وجود نماذج للتسامح تزخر بها الثقافات الإنسانية الأخرى، لعل أبرزها ما كان من الهنود الحمر فى تعاملهم الباكر مع المستوطنين الأوربيين وخاصة الأسبان ثم الإنجليز قبل أن يكتشفوا نواياهم الاستعمارية: "فقد كان هنود أمريكا اللاتينية يدلون المستكشفين الأسبان الأوائل على ما يملكونه من ثروات من المحاصيل، ومن الذهب، ولا يترددون فى اقتسامه مع ضيوفهم الغرباء، قبل أن يستدير إليهم هؤلاء الضيوف بالسيوف قتلا وإبادة فيما يعترف به كولومبس نفسه فى سجلاته عن مغامرته الكبرى فى جزر الباهاما وكوبا وهسبانيولا، ويكرره خليفته الفاتح الأسبانى بيزارو فى البيرو. وكذلك المستكشف فرناندو كورتيس فى 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 فى فرجينيا التى وصلها ريتشارد جرينفل على رأس سبع سفن ليشعل فيها النيران رغم الكرم الشديد الذى قوبل به هناك وذلك بحجة أن هنديا سرق كوبا فضيا صغيرا. وكما كان أيضا فى نيو إنجلاند، ورود إيلاند على يدى جون ونثروب وغيره وكما يعترف مؤرخون كبار بحجم فيرجل فوجيل، وإدموند مورجان وغيرهم^(٩).

ويشئ التاريخ الصينى المديد، ربما لأكثر دولة وطنية استمرارا فى التاريخ البشرى دونما إنقطاعات أو تحولات كبرى، بشخصية حضارية متسامحة تغذيها ثقافة عريقة، وتدعمها ديانة أرضية هى الكونفوشيوسية تلعب فيها الحكمة الفلسفية، والخبرة العملية، والمثل الأخلاقية دورا مركزيا وملهما، فلم تعرف العنصرية وإن حرصت على الاعتزاز بالنفس، وتمثلت الرغبة فى الحفاظ على نسيجها الحضارى ما دفعها قديما إلى بناء السور العظيم لحماية نفسها من البرابرة، ويدفعها اليوم إلى تطوير ثقافة تنمية شاملة تقترب من حدود "النموذج العالمى" ولكن من داخل خصوصيتها القومية.

وربما كان صحيحا أن التسامح كمفهوم فلسفى قد اتسم بدرجة أعلى من العمق على مستوى الروح الفردية فى ظل الديمقراطية الليبرالية التى تتغذى من مرجعية ثقافية تقّس الوجود الفردى، وتتأسس على قاعدة المجتمع التعاقدى، والمعيارية المطلقة للعقل البشرى، وهى مرجعية لم تجد تجسدها الكامل حتى الآن سوى فى الحداثة الغربية. غير أن هذا لا ينفى وجود نقاط وصول أخرى إلى التسامح لا تحتم المرور عبر تلك التجربة وحدها، كما لا يغطى على حقيقة أن تلك الحداثة نفسها هى التى ارتكبت من الجرائم فى حق الإنسانية مالا يمكن حصره فى هذا السياق، وإن كفانا هنا أن نتوقف عند الحربين العالميتين الأولى والثانية وضحاياهم من بنى البشر نحو ١٠٠ مليون، فضلا عن وقائع التعذيب والموت فى معسكرات الاضطهاد النازية والتى تنص الرواية السائدة حولها على أن ٦ مليون ضحية فقدوا حياتهم من اليهود وحدهم، ناهيك عن الغجر والبولنديين وغيرهم.

ونحن هنا لا نأخذ موقف إدانة من الديمقراطية الليبرالية لذاتها، بل على العكس نحبذها، 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 ينتج سوى

أسوأ نزعات الشر لدى الإنسان. ومن ثم يكون علينا أن نؤكد على الغاية وهي التسامح، وأن نقبل بتعدد الطرق إليها في الوقت ذاته، فلتكن العدالة الدولية، والسلام العالمي إذن غايتان كبيرتان لكل الأمم، ولتبقى الديمقراطية الليبرالية وسيلة مثلى، ضمن أخرى، لبلوغهما. وعندها يمكن تصور وجود دول / أمم "منضبطة" كما يقول جون رولز: "تمارس سياسات عقلانية وتندمج في الاقتصاد الدولي، والنظام العالمي، بل وتسهم في حركة التاريخ"^(١٠)، ولكن من داخل خصوصياتها الثقافية طالما التزمت بحدود العقلانية السياسية، والشرعية التاريخية الواسعة، وليس فقط بالحدود الضيقة للديمقراطية الليبرالية التي قد يؤدي إعمالها كمرجعية وحيدة للحضارة الإنسانية إلى تخريب السلم العالمي وإشعال حرائق ثقافية ودينية غير محدودة.

والمفهوم الثاني هو أن الديمقراطية وحدها تقضى على الإرهاب! حيث

تطرح النرجسية الأمريكية المنظور الديمقراطي حلا سحريا لمواجهة الإرهاب في العالم العربي الإسلامي فتقيم علاقة خطية مباشرة بين الديمقراطية والاعتدال، وبين الاستبداد والإرهاب متناسية أو متعامية عن الحلقة الوسطى في كلتا العلاقتين حيث العدالة الدولية هي صمغ الأولى، والمظالم الدولية هي بارود الثانية. ونحتج هنا بأن الإرهاب والديمقراطية بينهما علاقة منحني وليس علاقة خطية، إذ من المتصور وجود مجتمعات تقليدية قبلية أو حتي بدائية تعيش في استقرار يمكن وصفه بالجمود ولكنه لا يفرز العنف بل يخضع للعرف السائد ويحترم بشدة التوازنات العشائرية القائمة. كما يمكن تصور مجتمعات أخرى أقرب إلي الحداثة / الديمقراطية تعاني من التطرف وربما الإرهاب نتيجة للسيولة الثقافية المصاحبة لعمليات التفكير، وإعادة التركيب الطبقي، وتغيير أنماط التنظيم الاجتماعي بذبول تلك القائمة علي الإدماجية: القبلية، والدينية، والطائفية وصعود أخرى حديثة علي أساس من الفردية: مادية ومهنية / نقابية، وايدولوجية / سياسية وهي

العمليات المرتبطة إجمالاً بمراحل التحول الثقافي الكبرى. كما توجد مجتمعات حديثة فعلاً أكثر تصالحاً مع نفسها وأكثر استقراراً وقدرة على التجدد من مثيلتها التي تخوض مرحلة التحول بكل آلامها وإن كان ذلك لا ينفي احتمال وجود بؤر للتطرف هنا وهناك، أو حدوث عمليات إرهابية بين الفينة والفينة ترجع في أغلب الأحوال إلى دوافع الاغتراب الفردي المرتبط بحالات الخواء الروحي الناجمة بدورها عن ضغوط الروح الحديثة، وفرديتها العميقة وطابعها الاجتماعي التعاقدى، وذهنيتها الصراعية، ولكنها تبقى محدودة وفي إطار السيطرة من قبل الكتلة التاريخية الحديثة السائدة والتي غالباً ما تتمتع بالحيوية والفعالية.

وفي هذا السياق ربما تعين علينا ابتداءً الاعتراف لعالمنا العربي الإسلامي بقدرته النسبية الأعلى من المتوسط العالمي على إنتاج ظاهرة العنف السياسي طيلة نصف القرن الأخير، وذلك لأنه يعيش مرحلة التحول إلى الروح الحديثة وما تتسم به من عراق وتوتر ناجمين عن ممانعة الروح التقليدية بكل أبنيتها الاجتماعية، ومخزونات النفسانية، وتنظيماتها السياسية وهي تحارب معركتها الأخيرة قبل الذبول ككتلة تاريخية متداعية، وليس عن تناقض حتمي مع الغرب أو مع غيره. ولعل مرحلة التحول هذه هي ما عاشها الغرب سلفاً ولأكثر من ثلاثة قرون ظل خلالها أكبر مصدر لإنتاج العنف السياسي في العالم وخاصة في لحظات ثلاث ممتدة: الأولى بين القرنين السادس عشر والسابع عشر بإلهام الدين متجسدة في حروب الإصلاح الديني وخاصة بين ألمانيا وفرنسا. والثانية بإلهام الفكرة القومية العلمانية متجسدة في حروب فرنسا النابليونية مع أغلب الملكيات الأوروبية المحافظة. والثالثة بين التاسع عشر والعشرين بضغط النزعة التوسعية الاستعمارية متجسدة بشكل خاص في الحربين العالميتين الأولى والثانية، إذ لم يتوقف الغرب عن إنتاج هذه الظاهرة بشكل أساسي - وليس نهائى - إلا قبل نصف القرن.

وإذ نعترف للغرب بسبقه على مسار التحديث، فإننا نحمله بمسؤوليات كبرى يفرضها وعيه بمشكلتنا الحضارية حيث آلام عملية التحول وما تتطلبه من

تسامح مع التناقضات التي تثيرها وعلي رأسها ظاهرة العنف السياسي، ليس فقط لأنه أسهم في تضخيمها عندما تحالف مع تيارات العنف الديني في ربع القرن الأخير لحصار الشيوعية قبل سقوطها، ولكن بالأساس لأنه مسئول أخلاقيا وتاريخيا عن بعض دوافعها لأنه وعبر ظاهرة الاستعمار جمد التطور السياسي العربي لنحو القرن، وعبر دعمه للاستيطان الصهيوني ثم الدولة الإسرائيلية في فلسطين، فرض عليه سياقاً دفاعياً عانى منه كثيراً في حقبة ما بعد الاستقلال مباشرة، الأمر الذي أسهم في دفع عملية بناء الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي، إلى أنماط من العسكرية الموشاة بتجليات يسارية وقومية دارت جميعها على أرضية ثقافة مدنية هشة تم تلفيقها على عجل تحت ضغوط الإنكسارات العسكرية والأزمات السياسية، قادته بعد ذلك إلى العنف السياسي الملتبس بالدين، والناجم في الحقيقة عن نماذج مختلفة لـ "دول فاشلة" في قيادة مجتمعاتها وليس عن الإسلام.

والمهم في هذا السياق أن نزعة التمرکز هذه، بمفهومها الاختزاليين، ترتب للتيار العنصري في العقل الغربي الحق في أن يفرض معايير الخاصة للتسامح السياسي بما ترتبه من قيم، وتضعه من حدود، وتدفعه، من ثم، إلى محاكمة الثقافة العربية الإسلامية بمعايير خارجة عنها، فيرتب، مثلاً، فهما نرجسيا 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 ٢٠٠٥ وشتاء ٢٠٠٦ إثر قيام صحيفة دانمركية ثم صحف أوروبية أخرى بنشر صور كاريكاتورية تجسد أو تسيء لنبيينا الكريم "ص" على نحو أثار عراك ثقافي هائل استمر لشهور عدة، وبدى السجال خلالها وكأنه حول حق تفسير معنى "الحرية" وذلك بين إطارين مرجعيين متميزين يتصور كلاهما الحرية في سياقه وفي إطار ضوابطه.

وإذ تقع الثقافة الغربية بروحها الشككية في غواية تجسيد المسيح ونقده فنا وأدبا، كما لا تتورع عن الإساءة إليه، فإنها تحاول مد غوايتها إلى شخص الرسول الكريم، وهو ما لا يجوز في السياق الإسلامي حيث تربي العقل

المسلم على رفض تجسيد النبي "ص"، ومن ثم يصبح هذا التجسيد، ناهيك عن الإساءة، نبلا من ضمير المسلم وحرية العقيدة، وهو فارق يجب على الثقافة الغربية أن تعيه وان تحترمه بالضرورة فلا تفرض على الرسول الكريم "محمد" طريقها في التعامل مع النبي الكريم "عيسى" الذي نبجله كما نبجل نبينا. ذلك أن من حق الثقافة الإسلامية أن تصوغ لنفسها مقدساتها ومحرماتها، مثلما تصوغ الثقافة الغربية المعاصرة مقدساتها ومحرماتها، فعلى عكس الادعاء الشائع بأنها قد تجاوزت فكرة المحرم "التابو"، يكشف الواقع عن وجود ذلك التابو. وإن كانت قد تجاوزت عقدة الدين فلم تجعله مقدسا 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 وألا بقيت في أسر الأوهام المعرفية الأربعة التي حذرت منها تجريبية بيكون ورفضتها شكية ديكرت، وهما معا جذر العقلانية الأوروبية التي تجافى المطلق، وتعاذى اليقين.

ويمكن القول هنا بأن مثل تلك الأزمات سوف تبقى قابلة للتكرار طالما أن الثقافة الغربية لم تستطع امتصاص التيار العنصرى داخلها، وتجاوز تلك الازدواجية التي تجعل أى حوار حضارى أقرب إلى حوار طرشان إذ يتحول إلى محاضرات تعليمية يفترض أن يلقيها الغرب/ المعلم على المسلم / التلميذ ليسمعه فيها أفكاره التي عليه التكيف معها ليتأكد له النجاح / التقدم وألا فهو الإخفاق، فيكون الرد العربى الإسلامى هو نفسه، ولو عبر سيكولوجيا بالغة التعقيد هو رد الطالب الكاره للمعرفة والذى يراوح بين رفض قاعة المحاضرات أصلا 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 كتلتها المجتمعية، هو نفسه حال الطالب الذى يلقي بسمعه إلى معلمه قاصدا النجاح لا المعرفة فى امتحان تلقينى على سبيل

إنجاز الهدف الشكلى من طقس مراوغ فرضته على الطرفين ظروف تكاد تكون خارجة عن إرادتهما معاً، بقدر ما هي خاضعة لنظام مستقل تحركه العادة الاجتماعية لدى الطالب فى وطنه أو العادة الثقافية لدى الجماعة الإنسانية فى مواجهة مثيلاتها.

ولعل هذا التجاوز الأساسى لبقايا تيار المركزية الغربية، يقتضى تجاوز مفهومين أساسيين لديه؛ أولهما هو مركزية الاستثنائية الإغريقية فى التاريخ الفلسفى، تثبيتها لوهم خادع وهو أن الفلسفة اليونانية هي أول أو حتى أصل كل نشاط فكرى نظرى أو إبداعي خلاق، حتى أنها تصبح 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 نقية خالصة إذ لم يرفدها مكون ثقافى سابق لها، كما لم يلوثها أى بناء فكرى لاحق عليها، حتى ولو كان العقل العربى - وخاصة فى تياره الرشدى - هو الجسر الذى عبرت عليه تلك الفلسفة من الوعى الأوروبى ما قبل الجرماني وقبل المسيحى، إلى الوعى الأوروبى ما بعد الجرماني، وبعد المسيحى، حيث كان عصر النهضة فاتحة عصور الحداثة، وفى مقدمته كان السجال الأشد فى الوعى الأوروبى بين الرشديين اللاتين وخصومهم من معارضيه فى القرنين الثالث والرابع عشر.

ولا شك فى أن العجز عن تجاوز هذين المفهومين إنما يبقى العالم الإسلامى خارجاً، ليس فقط عن إطار العقلانية الغربية، بل أيضاً على كل عقلانية ممكنة، حيث يميل التيار المتمركز، أو بقاياها 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 بالضغط الخارجى والملابسات التاريخية المحيطة، ويركز على ما يعتبره دوافع أصيلة فى الشخصية العربية نفسها ترفض قيم الحداثة والحرية والفردية الناضجة إما

لأنها: كعرق سامي لا تحبذها، أو كتقافة عربية لم تعتدّها، أو كدين إسلامي تتجافى نصوصه معها، وهو الأمر الذي يدفع بمعضلتنا العربية مع الحداثة إجمالاً إلى كونها معضلة وجودية تخص إنسانيتنا كنوع بشري، أو ديننا كعقيدة سماوية، ومن ثمّ فلا يمكننا تجاوزها مهما حاولنا، اللهم سوي بالانسلاخ عن بعض أو أعمق مكونات هويتنا الحضارية، بما يجعل الحوار غير ممكن أو غير مجد.

الهوامش

- ١- كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص ٦٣ .
- ٢- صامويل هانتجتون، صدام الحضارات، مرجع سابق، ص ٣٤٠.
- 3 - M. Baudricourt, La Guerre et le gouvernement de l'Algerie (Paris, 1853), p. 160.
- نقلا عن: كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق ص ٦٣.
- ٤- صامويل هانتجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، مرجع سابق، ١٠٩.
- ٥- صامويل هانتجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، مرجع سابق، ص ٣٤٠.
- ٦- صامويل هانتجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، المرجع نفسه، ص ٣٧- ٣٨
- ٧- و. مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٢٧.
- ٨- و. مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، المرجع نفسه، ص ٢٣٠.
- ٩- هوارد زن، التاريخ الشعبى للولايات المتحدة ، الجزء الأول، ترجمة شعبان مكاوى، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، الفصل الأول.
- ١٠- جون رولز، قانون الشعوب : عودة إلى فكرة العقل العام" ، ترجمة محمد خليل، عدد " ١٠٧٤ " المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

خاتمة: خطابنا الثقافي بين الواقع والمثال !

ثمة وجهة مشرق للإسلام أسس للنهضة الحضارية العربية الوسيطة وللثقافة العربية المتسامحة، وضمن للإسلام نفسه نقائه وبقائه، بل امتداده وانتشاره. إنه "إسلام القرآن" الذي جعل المدنى يتنازل لأخيه المكى عن أحد بيوته لو امتلك اثنين، والأنصاري عن إحدى زوجاته للمهاجر الذى ترك مكة إلى المدينة بلا مال أو زوجة نصرة للدين الجديد الذى أخذ من المؤمنين أموالهم وأنفسهم ليمنحهم روحانية جديدة متسامية تتجاوز كل ما أنتجته الفلسفات من أفكار حتى أكثرها طوباوية، والأديان السابقة من مثاليات رغم كل ملكاتها المتسامحة، بل أنها تكاد تسمو على القدرة الإنسانية نفسها لو لم يقم هذا الدين الحنيف بإعادة صوغها بفطرته النقية هاديا بها ولها أمجد وأمسى طبيعة بشرية عرفها التاريخ الإنسانى، تلك التى مكنت البدوى العربى من الانطلاق سريعا على طريق الحضارة البشرية بعد جيل واحد من بعثة الرسول الكريم، ومن ريادة هذه الحضارة بعد أجيال قليلة، إذ كرس له حبه العمل وجعلته نوعا من الإيمان، وحب التضحية لدرجة الفداء، والمعنى الحقيقى للجهاد الذى يبدأ بجهاد النفس ولا ينتهي إلا بهزيمة طواغيت الشر وتحرير إرادة الاعتقاد لدى المقهورين.

غير أن توالى الأيام، وتغيرات العصور قد وأدت هذه الروحانية المتوهجة بفعل الطبيعة البشرية وما فيها من سوءات، ولها من هنأت أخذت بزمم العرب المسلمين لتذكى بينهم الفتن، وتقتل لديهم الهمة، وتثير لديهم الشهوات فيركنون إلى الدعة بعد الجهاد، والسفه بعد الزهد، والظلم بعد العدل، وإذا بإسلام القرآن يذبل أمام "إسلام السلطان" الذى أفرزته لتعيش به ومن خلاله الثقافة السياسية العربية منذ عشرة قرون على الأقل حيث ساد فقه رجعى متحالف مع نخبة الحكم القبلية ثم الرعوية المنتمية إلى غير جذور عربية

والتي فرطت في العدل الذي هو أساس الملك وعاشت على الجباية، وقمعت الاجتهاد فذبل نور العلم ثم مشعل الحضارة، بعد أن وأدت الشورى على أيدي الفقهاء الذين برروا "السلطان الغشوم" بالخوف من "الفتنة التي قد تدوم" حتى جعلوا ستون عاما طوالاً من سلطان جائر أهون على الأمة من "ليلة بلا سلطان" فلم يعد هناك طريق لمراجعة سلطة فكانت الهزائم والانتكاسات والتمزقات موجات بعد موجات ليس الغرب المعاصر إلا آخرها منذ أدركت أوروبا حداتها فأخذت ترمينا بموجاتها الاستعمارية المتلاحقة وأخرها الموجة الصهيونية، وحتى الولايات المتحدة التي ورثت أوروبا كحيوية جديدة للغرب تدافع عن مثل أحداثه السياسية قد أغراها ضعفنا فأخذت ترمينا بمشروعاتها للتغيير والتهديب والإصلاح.

وإزاء الشعور بالهزيمة أمام الدنيا والإحباط من الزمن يخرج من إسلام السلطان دوماً إسلام آخر يوجب الواقع بالعنف ويدميه بالإرهاب أنه "إسلام الشيطان" الذي يعدو استمراراً عبثياً لظاهرة الخوارج التي طالما أفرزتها الثقافة العربية المشبعة بالتيارات الباطنية في لحظات التأزم وعند الشعور بالوهن. ويخطيء من يتخيل أن إسلام الخوارج الذي يملء الأرض دماً ويجر على مجتمعاتنا العواصف، هو نقيض لإسلام السلطان بالغ المهادنة والتكيف مع كل أمر واقع، فليس ذلك إلا ظاهرياً، أما في الجوهر فهما قرينان، أحدهما يؤدي إلى الآخر، أولهما يقود المجتمعات العربية إلى الضعف، والثاني يجعلها في مهب رياح الاستهداف إذ يؤلب عليها المجتمعات الأخرى كما حدث في سبتمبر إما لأنه ارتكب الحدث الكارثي فعلاً، وإما لأنه خلق النموذج القياسي أو الصورة الذهنية التي تربط العنف بالإسلام نتيجة للخبرات المتراكمة التي تشي بقدرة تيار نحيف وهامشي على اختطاف الثقافة العربية الإسلامية واحتكار حق التعبير عنها على تعدد تياراتها.

وفي مواجهة هذا التيار يقف الخطاب الثقافي العربي موقفاً دفاعياً مستمراً منذ عقود تنامي أزمته عاماً بعد عام، بل لحظة بعد أخرى، فلا يمكن لأى

خطاب ثقافى مهما بلغ ذكاؤه أن يقدم الإرهابيين قاتلى المدنيين فى مترو لندن، أوفى العاصمة مدريد، وقبل ذلك فى برجى مركز التجارة العالمية مثلاً باعتبارهم مجاهدين أحرار كغاندى أو مانديلا ضد الاحتلال أو العنصرية ولن يكون أمامه غالباً إلا محاولة مستميتة ومرهقة لإبراز التمايز بينهم وبين العرب المسلمين "العابدين"، أو بين ما قاموا به وما يقوم به الفلسطينيون من نضال وطنى ضد إسرائيل فى نزعة دفاعية سلبية إزاء موقف معقد يسهل على المعادين لنا استغلاله وإساءة تفسيره فى ظل ظروف مواتية لهم يتم عبرها إهدار طاقتنا فى الدفاع عن أنفسنا، وليس فى إنجاز تقدم بصدد قضايانا الأساسية.

ولن يكون مفيداً فى هذه الحالة ما يمارسه الخطاب الثقافى العربى كثيراً من نزعة هروبية واضحة تتجاوز الواقع السياسى إلى جنة الخطاب الدينى حيث يركز فى سجلاته على أرضية النص الإسلامى ذاته فى حضوره الرائق، وشفافيته العالية، وجودته التى لا شك فيها، وشموله الذى لا يقارن بنص آخر غيره، محاولاً طرح قيمه الجوهرية على الآخر باعتبارها قيمنا "نحن" المعاصرون فى العدل والشورى وحرمة النفس الإنسانية، والتسامح مع أهل الملل والأعراق الأخرى، ما يكاد يشكل فى مجموعة نزعة إنسانية لها أصالتها وفرادتها بحق، ولكنها غير متجسدة فىنا ولا حاضرة فى واقعنا. وإذا ما نظر الآخرون إلينا فلن يجدوا منها شيء، ومن ثم فلن يصدقونا لأنهم غير معنيين إلا بواقعنا المعيش ولا يعينهم قط خطابنا عن أنفسنا أو بالآخرى خطابنا عن نصوصنا الموروثة المحفوظة بين دفاف الكتب، ونحن لا نزال نتساءل: لماذا؟ ألم يقرأوا هذه الآية، وهذا الحديث، ألم يعرفوا التجربة التاريخية تلك، والسبق الحضارى ذاك ؟

وإذا طرح هذه التساؤلات جميعاً فإننا لا ندري كم أننا شوهنا أنفسنا، وأن الصورة التى نروجها غير موجودة إلا فى خيالنا الجماعى كمثل يلهمه نصنا المقدس، أو ذكريات تبثها تجربتنا التاريخية، ومن ثم فإن أغلب ما نقدمه نحن عن أنفسنا، ونلج فى التذكير به ليكون معياراً لصورتنا لدى الآخر هو مجرد

خطاب "خطابنا نحن" عن الخطاب "النص الدينى المقدس والمضمن كتابنا الكريم، وسنتنا النبوية، فضلا عن بعض أنقى تجاربنا التاريخية فى العصر الراشد، وأمضى مواقف علمائنا وفقهائنا فى العصر التالى لهم" وليس خطاب عن واقع حقيقى حى وممتد وفاعل فينا وحاكم لمصائرنا، حيث يزخر هذا الواقع بكل النقائص لما يرتسم فى مخيلتنا النصية عن أنفسنا، حيث الاستبداد فى مواجهة الشورى، والحرمان الإقتصادى والفقر والتهميش للغالبية من مواطنينا فى مقابل العدل والمساواة للذين ترسمهما روح النص فضلا عن جسده، والنزوع إلى العنف العبثى أحيانا، والعدوى أحيين، تحت رداء الدين، فى تناقض مع ملكة التسامح التى سادت الحضارة الإسلامية حتى عهدنا العثمانى المتأخر.

ولأن العقل الغربى واقعى دائما، تجريبى غالبا، ماضى أحيانا فهو لا يشاركنا بالتأكيد صورتنا عن أنفسنا المضمنة فى خطابنا الراهن، كما لا يجد نفسه معنيا بالبحث معنا أو دوننا فى خطابنا الأصلى النقى، ومن ثم لا يجد خطابنا المعاصر منه تصديقا لأن الحاضر المعيش يكذبه، ولأن خطابنا الأصلى النصى/المثالى/المقدس فى نظره ليس سوى يوتوبيا إذا ما ظلت هكذا محلفة فى فضاء الزمن موصولة بسحر الماضى لم تنزل إلى الأرض ولم تتجسد فى الواقع المعيش. ذلك أن الخطاب هو نمط من أنماط الإفصاح الشامل عن واقع حضارى بعينه يصدر ويتأسس على رؤية أشمل للوجود الإنسانى ومن ثم فهو إفصاح منطقى 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 الراهنة وإلا افتقد الخطاب منطقة وتحول إلى محض صياغات بلاغية ومزایدات كلامية لا تقنع أحدا.

ومن ثم فإن الرغبة الصادقة فى تطوير الخطاب الثقافى العربى لابد أن تنطلق من رغبة أعمق فى إصلاح المجتمعات العربية وإحداث تغييرات جوهرية فى النموذج الثقافى العربى السائد ليتمكن من استيعاب ألوان طيفها

والكف عن إنتاج ظاهرة العنف العبثى داخلها، حتى يبقى للجهاد الاستشهادى مكانة ومكانته اللائقة به والتي يمكن الدفاع عنها حينما يبذل الدم النبيل فى وقته وضد من يستحق وفى إطار إدارة شاملة واعية لصراعاتنا الكبرى فى هذه المنطقة من العالم. ولا سبيل إلى ذلك إلا بإعادة بناء إسلام القرآن الذى طمس حضوره منذ سادت عصور الضعف والتخلف ليس بإحياء الخلافة الإسلامية، ولا بالسجال حول المكي والمدينى، ولا باستحضار مفردات دار الحرب ودار الإسلام، بل عبر الجهاد العلمى والتاريخى والحضارى بوسائل وأدبيات التنمية البشرية والتكثف الإقليمى على طريق التحرر والنهوض والتغيير الشامل ولكن المستقل والذاتى الوطنى والقومى.

المؤلف في سطور

الإسم / صلاح سالم

الدراسة والعمل والنشاط

- تخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة .
- يعمل كاتباً ، وصحفيًا بجريدة الأهرام .
- تنشر مقالاته ودراساته بصحف ومجلات عربية أبرزها صحيفتي الحياة اللندنية، ومجلة شؤون عربية.

الجوائز:

- ١- حصل على جائزة العلوم السياسية من المجلس الأعلى للثقافة بجمهورية مصر العربية، عام ١٩٩٩م
- ٢- وعلى جائزة الصحافة السياسية العربية من الاتحاد العام للصحافيين العرب ، ونادى دبی للصحافة ، عام ٢٠٠١م.
- ٣- وعلى جائزة الدولة التشجيعية في العلوم الإقتصادية والقانونية ، فرع العلاقات الدولية ، عام ٢٠٠٣م .
- ٤- ومرة أخرى على جائزة الصحافة السياسية العربية، إتحاد الصحافيين العرب، في إبريل ٢٠٠٥م.

المؤلفات:

- ١- "تجليات العقل السياسى ومستقبل النظام العربى" عن دار قباء، بالقاهرة، ١٩٩٨م.
- ٢- "تحولات الهوية والعلاقات العربية - التركية" عن معهد البحوث العربية، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عام ٢٠٠٠م. وهو الكتاب الذى حاز جائزة الدولة التشجيعية.

- ٣- "وعى الانسانية العربية بالذات والآخر" أيضا عن معهد البحوث والدراسات العربية، عام ٢٠٠٢م.
- ٤- "المستقبلات البديلة للنظام العالمى: آليات التحول التاريخى، وخطاب تغيير العالم" عن المكتبة الأكاديمية ضمن سلسلة المستقبلات، القاهرة عام ٢٠٠٣م.
- ٥- "الاسلام والغرب .. بين عقد الحضارة ونزعات الهيمنة"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- ٦- "عن العولمة .. التاريخ، والبنية، والمستقبل"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبلات، ٢٠٠٥م.
- ٧- "الصراع بين الصهيونية والقومية العربية"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبلات، ٢٠٠٦م.
- ٨- "العرب .. والصراع الدولى"، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- ٩- "التفكير السياسى العربى"، المجلس الأعلى للثقافة، بجمهورية مصر العربية، ٢٠٠٦م.
- ١٠- "تجليات الإسلام المعاصر"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبلات، ٢٠٠٧م.
- ١١- "محمد نبى الإنسانية"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- ١٢- "الجهاد فى الإسلام"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبلات، ٢٠٠٨م.
- ١٣- "كونية الإسلام .. رؤية للوجود والمعرفة والآخر"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٨م.