

«التسامح»

مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان وتهدف إلى تحقيق الغايات

التالية:

1. ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر.
2. إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر / الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته.
3. العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة، بعيدا عن التعصب.

" قواعد النشر "

- تنشر " التسامح " الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديدا للمعرفة.
 - يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة، وأن لا يكون منشورا من قبل.
 - يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها.
 - الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب عدم النشر.
 - يعطى صاحب البحوث المنشور مكافأة مالية، وفق النظام المعمول به في المجلة.
 - ما تنشره " التسامح " من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها، ولا يمثل وجهة نظر " التسامح " أو الجهة التي تصدر عنها، بالضرورة.
- تعنى بالخطاب الإسلامي وشؤون الحياة المعاصرة

حديث التسامح:
«نحو خطاب إسلامي متوازن»

خليل الشيخ*

(1)

كان حلما تحول إلى واقع مجسّد، وأمنية خرجت من عالم الأمنيات إلى عالم الواقع المشخص الذي نراه ونلمسه، ثمّ نختلف بعد ذلك في قراءته وتفسيره وتحليله.

كذلك ولدت "التسامح" فكرة ثمّ مجلة تسعى إلى قراءة الواقع واستشراف المستقبل، ومنبرا فكريا مفتوحا للدراسات والبحوث التي تقرّ الخطاب الإسلامي من منطلقات علمية موضوعية، بعيدا عن شراك الرؤى الأيديولوجية التي تظن نفسها تمتلك الحقيقة والوعي، وإن كانت تصدر في معظم الأحيان عن رؤى مشوهة ووعي مزيف.

إن اختيار "التسامح" ليكون اسما لهذه المجلة، هو خير دليل على الآفاق التي نرجو أن نبلغها. فهذا الاسم يأخذ من الإسلام الحنيف أكثر سماته بروزا في نصوصه وفي تاريخه. فإذا كان الإسلام دين التوحيد الخالص الذي لا تشوبه شائبة، فإن هذا الدين العظيم أنشأ حضارة متميزة تقوم على حرية الاعتقاد:

﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ [البقرة: 256]

﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلّهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾

[يونس: 99].

وتعطي للآخر المختلف شريعته وحصانته؛ لأنّ الإسلام يقرّر وحدة الأصل الإنساني، ويثبت الكرامة للإنسان، ولا يضيّق بالرأي الآخر: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾.

لقد حفل تاريخ الإسلام بالاجتهادات والاختلافات، ولكن الإسلام ظلّ قادرا بما يملكه من تسامح قارّ في تكوينه، ونظمه على استيعاب ذلك كله ليصنع حضارة تقوم على التوحيد والإيمان بالخالق - سبحانه وتعالى - إيمانا خالصا، مثلما تقوم على عمارة الدنيا والإيمان باليوم الآخر.

(2)

"التسامح" إذن مجلة عربية إسلامية واسعة الآفاق، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، ولكنها غير محددة ببقعة جغرافية بعينها، بقدر ما هي فضاء مفتوح للأقلام الجادة في إطار الدراسات الإسلامية.

إن أبرز الدوافع لصدور "التسامح" تتمثل في قناعتنا بأن الفكر الإسلامي يحتاج إلى مزيد من المنابر الفكرية الراقية، التي تصنع مساحة حرة للكتابة الجادة، البعيدة عن التجريح والابتذال والإسفاف، وتسهم في ترسيخ الوعي الفكري لدى القارئ، وتعيد الأمل إلى المسار الحضاري لهذه الأمة الذي غدا مسكونا باليأس والإحباط، وتسهم في إزالة العوائق التي تكبل الفكر، وتعطل الاجتهاد، بعيدا عن الخطاب الحماسي وبلاغته وما يتحلى به من وثوقية قاطعة.

فالتسامح، من هذا الباب تسعى إلى الارتقاء بالخطاب الإسلامي نحو آفاق حضارية، واستقطاب رؤى فكرية منهجية، هي أقرب إلى النسبية منها إلى الإطلاقية، وإلى الواقعية منها إلى التعصب و إلى البناء منها إلى الهدم.

إن "التسامح" تؤمن بأن التعددية الفكرية هي دليل حيوية الأمة وصحتها، وقدرتها على النهوض، ولعل التجربة الحضارية الزاهية التي عرفها التاريخ العربي الإسلامي، تقوم شاهد عدل على ذلك، ولكن "التسامح" وهي تعي بأننا نعيش في عالم غدا صغيرا بفعل ثورة الاتصالات، ويتقاسم معنا فيه الفضاء والمصير والثروات والحياة فرقاء كثيرون، تتفق معهم تارة، وتختلف معهم في كثير من الأحيان، أقول إن "التسامح" وهي تعي ذلك الاختلاف، وضرورته في حركية النمو والإبداع، تسعى إلى تعظيم القواسم المشتركة؛ لأنَّ البشر حين يختلفون يغفلون عن تلك القواسم، ويعنون بما يميز بعضهم عن بعض، أي أنهم يهتمون بما يفرقهم ولا يجمعهم، ليغدو الاختلاف سبيلا إلى الافتراق. وعندما يعظم الخلاف بين الناس تبدأ الثقافات لغة احتزال الآخر، وتنميطة والحديث عنه على نحو يسلبه جوهره الإنساني الذي كرمه الخالق -عز وجل-، بصرف النظر عن لونه ووطنه ومعتقدده.

ومن هذا المنطلق ستسعى "التسامح" إلى صناعة مناخ فكري إيجابي، بعيد عن السلبية؛ لأن ثقافة النهوض والتحديد يقتضيان رؤى إيجابية لا يجدي فيها النقد العدمي والسوداوية المدمرة.

(3)

إن المسلم المعاصر يعاني -دون ريب- من إشكالات كثيرة في علاقته بالعالم والعصر والثقافات الأخرى. وقد ودعنا القرن العشرين وها نحن أولئك نستقبل القرن الواحد والعشرين، ونحن نحمل معنا ثقافة إسلامية مأزومة، يخافها العالم وتخافه، وتستشعر الكثير من العجز، وفقدان المرونة. وقد أدى ذلك كله إلى ميلاد ثقافة مشغولة باختراع آليات الدفاع عن الذات، فضلا عن التوجس من التراث الإنساني المعاصر. ولهذا فإن التسامح ستسعى لكي تؤسس لإطار معرفي تناقش فيه قضايا العصر وآفاقه

المتعددة، حتى لا نظلّ خارج العصر، كما ستسعى إلى الإغلاء من شأن البعد العقلي في التعامل مع تلك القضايا، وما تطرحه من مسائل جديدة.

فخطاب "التسامح" هو خطاب يؤمن بأن الإسلام دين توحيد وهداية ورحمة وسلام، وهو دين الفطرة المنسجم مع النفس الإنسانية، يعظم جوانب الخير في الإنسان ويعي جوانب الضعف فيه، ويسعى لبناء شخصية إنسانية متوازنة، محبة للعلم والبحث والتفكير، تؤمن بالوحدانية ولكنها تحترم تعددية الاجتهاد، مثلما تحترم تصورات الآخر، وتحاورها دون استعلاء ودون شعور بالنقص في الوقت نفسه.

وخطاب "التسامح" كذلك هو خطاب الرؤية المتوازنة على شتى الصعد العلمية والاجتماعية والإنسانية، التي تتجاوز الخطابات التي تلوذ بالماضي، أو تهرب إلى المستقبل، وتفضي في النهاية إلى القفز على الواقع، وتجاهل ما ينطوي عليه من مشكلات. وهذا يعني أن "التسامح" ترفض التوقع في لحظة زمنية بعينها؛ لأنّ هذا التوقع يؤدّي إلى رؤية لا تاريخية مثلما ترفض الرؤى الإطلاقيه التي تلغي الاختلافات والتنوعات بين الناس، هذه التنوعات التي عبرت عنها الحضارة الإسلامية من خلال التنوع في إطار الوحدة.

إن "التسامح" تسعى إلى بلورة الخطاب الإيجابي المستنير لتنشأ أجيال تمتلك وعياً تنتفي فيه الإزدواجية بين الثقافة التقليدية والحديثة، وتصدر عن رؤية إسلامية حضارية سمحة، وتعمق في وجدانها أبعاد المواطنة المنتمية إلى المصالح العليا للأمة بعيداً عن دوامات الجدل والصراع، وما يخلفه ذلك الصراع من ضياع للوقت والمال والفرص لبناء مجتمعات متقدمة، تختفي منها المظاهر السلبية كالأمية والبطالة وغيرها من العلل والآفات.

(4)

لقد شكّلت العلاقة مع الآخر نقطة محورية في الخطاب الإسلامي المعاصر، وقد أعاد هذا الخطاب في مراحل المتباينة في العصر الحديث، ترتيب أوراقه في ضوء علاقة ملتبسة مع الآخر، وأياً كانت أبعاد تلك العلاقة وأسبابها، فإنّ مسألة الانفصال عن الآخر صارت غير ممكنة، ليس بسبب تقدم وسائل الاتصال التي تحولت إلى قرية كونية، بل لأنّ طبيعة الحياة المعاصرة في المجالات المتباينة كالعامل والاقتصاد والقانون والإدارة والطب والحاسوب وتنظيم المدن تقود إلى هذا الاشتباك والتداخل على المستويين الفكري واليومي، وفي ظل تلك العلاقة المعقدة تبلورت مقولات الغزو الثقافي، ونهاية التاريخ، وصراع الحضارات، وأفضت إلى رؤى إطلاقيه تحتاج إلى الكثير من المراجعة والتأمل وإعادة الفحص، ونأمل أن

تتولى مناقشة ذلك أقلام باحثين تمتلك الكفاءة والمعرفة بروح العصر، ومشكلات الأمة، وتقدم مقاربات مبدعة لتلك الإشكالية.

(5)

لقد بدأنا حديث "التسامح" بالحديث عن الأمنيات، وها نحن ننتهي بالحديث عن الأهداف، وبين الأمنيات والأهداف فرق كبير، فإذا كانت الأمنيات ثمرة لعالم يَمُور بالأحلام فإنَّ الأهداف هي ثمرة التخطيط العقلي الواعي، الذي يخرج المسألة من إطارها الفردي إلى إطارها العام.

لهذا تدعو "التسامح" إلى إعادة الفعالية الحضارية للخطاب الإسلامي على حدّ تعبير المفكر الجزائري مالك بن نبي -رحمه الله- فقد نبّه في غير كتاب من كتبه إلى أن المسلم لم يتخلّ عن عقيدته، ولكن عقيدته تجرّدت من فاعليتها. وليست المشكلة كما يرى ابن نبي، أن نعلّم المسلم عقيدة يملكها بل المهم أن نردّ إلى تلك العقيدة فاعليتها، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: "إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي أن نشعره بوجوده".

وباختصار فإنَّ "التسامح" منبر فكري يسعى إلى إعادة تثقيف القارئ العربي -والمسلم- معرفيا ومنهجيا على نحو لا يتعارض مع ثوابت الإسلام، ويعي في الوقت نفسه ثقافة العالم وطبيعة العصر.

ومن الله حل وعلا نستمد العون، والله ولي التوفيق

(* مستشار التحرير.

التسامح في الإسلام

محمود حمدي زقزوق*

تمهيد:

الإسلام دين عالمي يتَّجه برسالته إلى البشرية كلها، تلك الرسالة التي تأمر بالعدل وتنهى عن الظلم وترسي دعائم السلام في الأرض، وتدعو إلى التعايش الإيجابي بين البشر جميعا في جو من الإخاء والتسامح بين كل الناس، بصرف النظر عن أجناسهم وألوانهم ومعتقداتهم؛ فالجميع ينحدرون من "نفس واحدة" (1).

وعالمنا اليوم في أشد الحاجة إلى التسامح الفعال والتعايش الإيجابي بين الناس أكثر من أي وقت مضى؛ نظرا لأنَّ التقارب بين الثقافات والتفاعل بين الحضارات يزداد يوما بعد يوم بفضل ثورة المعلومات والاتصالات، والثورة التكنولوجية التي أزلت الحواجز الزمانية والمكانية بين الأمم والشعوب حتى أصبح الجميع يعيشون في قرية كونية كبيرة.

والإسلام دين يسعى من خلال مبادئه وتعاليمه إلى تربية أتباعه على التسامح إزاء كُُلِّ الأديان والثقافات، فقد جعل الله الناس جميعا خلفاء في الأرض التي نعيش فوقها، وجعلهم شركاء في المسؤولية عنها، مسؤولين عن عمارتها ماديا ومعنويا، كما يقول القرآن الكريم: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ (2) أي طلب منكم عمارتها وصنع الحضارة فيها، ومن أجل ذلك ميز الله الإنسان بالعقل، وسلحه بالعلم حتى يكون قادرا على أداء مهمته، وتحمل مسؤولياته في هذه الحياة.

ولهذا يوجه القرآن الكريم خطابه إلى العقل الإنساني الذي يعد أجل نعمة أنعم الله بها على الإنسان، ومن هنا فإن على الإنسان أن يستخدم عقله الاستخدام الأمثل، وفي الوقت نفسه يطلب القرآن من الإنسان أن يمارس حريته التي منحها الله له والتي هي شرط ضروري لتحمل المسؤولية، فالله سبحانه لا يرضى لعباده الطاعة الآلية التي تجعل الإنسان عاجزا عن العمل الحر المسؤول؛ فعلى الإنسان إذن أن يحرص على حريته، وألا يبددها فيما يعود عليه وعلى الآخرين بالضرر.

ومن شأن الممارسة المسؤولة للحرية أن تجعل المرء على وعي بضرورة إتاحة الفرصة أمام الآخرين لممارسة حريتهم أيضا؛ لأنَّ لهم الحقَّ نفسه الذي طلبه الإنسان لنفسه، وهذا يعني أن العلاقة الإنسانية بين أفراد البشر هي علاقة موجودات حرة يتنازل كل منهم عن قدر من حريته في سبيل قيام مجتمع إنساني يحقق الخير للجميع.

وهذا يعني بعبارة أخرى أن هذا المجتمع الإنساني المنشود لن يتحقق على النحو الصحيح إلا إذا ساد التسامح بين أفرادهِ، بمعنى أن يجب كل فرد فيه للآخرين ما يجب لنفسه.

التسامح الإيجابي الشامل:

ولا شك في أن وعينا بأننا خطاءون(3) يواكبهُ في الوقت ذاته وعينا بمسؤوليتنا التي تركز عليها كرامتنا الإنسانية، الأمر الذي يمكننا من السلوك القويم المتسامح حيال الآخرين الذين يشاركوننا في الإنسانية، والذين ينبغي أن يربطنا بهم رباط التضامن الإنساني المشترك. والتسامح - كما أَلْمَحْنَا - يقوم على الاعتراف بحرية وكرامة كل إنسان. ونحن مطالبون أخلاقياً ودينياً أن نكون متسامحين مع كُلِّ البشر، بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية والثقافية والدينية والأيدولوجية.

ولا يكتفي الإسلام بتعليم أتباعه هذا التسامح الشامل بوصفه شرطاً من شروط السلام الضروري للمجتمع الإنساني، بل يطلب منهم أيضاً الالتزام بالسلوك العادل الذي لا يقبل بالآخر فحسب، بل يحترم ثقافته وعقيدته وخصوصياته الحضارية، وخير وصف يمكن أن نطلقه على هذا التسامح أنه تسامح إيجابي وليس تسامحاً حيادياً، وفي هذا يقول القرآن الكريم: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾(4).

ومن الملاحظ في هذه الآية - وفي آيات أخرى كثيرة - أن القرآن لم يستخدم أسلوب الأمر بطريق مباشر، وإنما استخدم أسلوب التنبيه والتوجيه الذي يتطلب استخدام العقل الإنساني، ومن عادة القرآن أن يعالج المشكلات بطريقة متدرجة تتفق مع ثقافة كُلِّ فرد، والإسلام لا يريد أن يقول للناس كلاماً ليحفظوه ويعملوا به بطريقة آلية، وإنما يريد تربية النفس وتحقيق الذات والعمل المسؤول الذي يؤدي عن اقتناع.

ويشتمل النصّ القرآني الذي أوردناه على ثلاثة أمور، أولها: أن الله - سبحانه وتعالى - لم ينهاه عن التسامح مع الآخرين، وثانيها: أن التسامح مع الآخرين الذين لم يعتدوا على المسلمين والتعايش الإيجابي معهم بالبر والقسط هو العدل بعينه، وثالثها: التأكيد على أن من يسلك هذا السبيل يحظى بحب الله - سبحانه وتعالى -.

وبهذا الأسلوب المقنع الذي يخلو من الإكراه على فعل شيء ما، أو الامتناع عنه تصل الرسالة القرآنية - رسالة التسامح - إلى النفس في يسر وسهولة، وتحقيق الهدف المطلوب، وهو التسامح بين الناس على أوسع نطاق.

التسامح والتعددية:

ومن هنا لا يجوز أن ينظر إلى اختلاف الجماعات البشرية في أعراقها وألوانها ومعتقداتها ولغاتها على أنّها تمثل حائلا يعوق التقارب والتسامح والتعايش الإيجابي بين الشعوب، فقد خلق الله الناس مختلفين ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك﴾ (5) كما يقول القرآن الكريم، ولكن هذا الاختلاف بين الناس في أجناسهم ولغاتهم وعقائدهم لا ينبغي أن يكون منطلقا أو مبررا للنزاع والشقاق بين الأمم والشعوب، بل الأحرى أن يكون هذا الاختلاف والتنوع دافعا إلى التعارف والتعاون والتآلف بين الناس من أجل تحقيق ما يصبون إليه من تبادل للمنافع، وتعاون على تحصيل المعاش، وإثراء للحياة والنهوض بها، ومن هنا يقول القرآن الكريم: ﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾ (6)، والتعارف هو الخطوة الأولى نحو التآلف والتعاون في جميع المجالات.

وحتى يمكن الوصول إلى هذا الهدف كان لابد من إيجاد وسيلة للتفاهم، وتبادل المشاعر والأفكار بين الناس، فكانت اللغة التي يتخاطب بها الناس ويعبرون بها عن أغراضهم ومشاعرهم وأفكارهم، ويعد التفاهم عن طريق اللغة أسلوبا راقيا للتواصل بين البشر وتبادل الأفكار الذي يؤدي إلى تبادل المنافع فيما بينهم.

ولا يجوز أن يؤدي الخلاف في الرأي أو في الفكر أو في الاعتقاد إلى إفساد ما بين الناس من علاقات، وهذا ما يعبر عنه القول المشهور: "الخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية"، وكما أعطي لنفسي الحق في أن يكون لي رأيي الخاص ووجهة نظري المستقلة، فكذلك ينبغي أن أعطي الحق ذاته للآخر، فمن حقه أيضا أن يكون له رأيه الخاص ووجهة نظره المستقلة، بل ومن حقه أن يكون له معتقده المختلف، فكل فرد في هذا الوجود له شخصيته المستقلة، وقد أعطانا الله رمزا لهذه الاستقلالية يتمثل في عدم اتفاق بصمة إبهام فردين في هذا الوجود مع بعضهما، فالخلاف في الرأي إذن شيء طبيعي وليس أمرا شاذا.

ومن هنا فإنّه لا ينبغي أن يضيق المرء صدرا بالآراء المخالفة لرأيه، ليس فقط في مجال الأمور اليومية العادية، بل حتى في أمور الدين والفكر والسياسة، فلا يجوز لطرف من الأطراف أن يدّعي لنفسه أنه وحده الذي يملك الحق المطلق، وأن غيره يقف في الطرف المقابل الذي يتساوى مع الباطل، وقد عبر الإمام الشافعي عن هذا المعنى في تسامح رائع قائلا: "رأينا صوابا يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب".

وقد بلغت السماحة في الفكر الإسلامي المستنير في هذا الصدد حدا لا نظير له، عبر عنه الشيخ مُحَمَّد عبده بما "اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم" قائلا: "إذا صدر قول من قائل

يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر"، ويعقّب الشيخ على ذلك قائلاً: فهل رأيت تسامحاً مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا؟ (7).

التسامح والحوار:

إن الحوار في معناه الصحيح لا يقوم ولا يؤدي إلى الهدف المنشود إلا إذا كان هناك احترام متبادل بين أطراف الحوار، واحترام كل جانب لوجهة نظر الجانب الآخر، وبهذا المعنى فإن الحوار يعني التسامح واحترام حرية الآخرين، واحترام الرأي الآخر لا يعني بالضرورة القبول به، وليس الهدف من الحوار مجرد فكّ الاشتباك بين الآراء المختلفة، أو تحييد كل طرف إزاء الطرف الآخر، وإثماً هدفه الأكبر هو إثراء الفكر وترسيخ قيمة التسامح بين الناس، وتمهيد الطريق للتعاون المثمر فيما يعود على جميع الأطراف بالخير، وذلك بالبحث عن القواسم المشتركة التي تشكل الأساس المتين للتعاون البناء بين الأمم والشعوب. والحوار بهذا المعنى يعد قيمة حضارية ينبغي الحرص عليها والتمسك بها وإشاعتها على جميع المستويات.

والوعي بذلك كله أمر ضروري يجب أن نعلمه للأجيال الجديدة، وبصفة خاصة عن طريق القدوة وليس عن طريق التلقين، فالواقع المؤلم أنه كثيراً ما تحدث مشادات عنيفة تخرج عن نطاق الموضوعية، وربما يتطور الأمر إلى شجار وتماسك بالأيدي بين الأطراف المختلفة في الرأي؛ لأنّ كل جانب يريد فرض رأيه بشقّ السبل، ولا يقتصر ذلك على المستويات الدنيا في المجتمع، بل ينسحب على شريحة لا يستهان بها بين المشتغلين بالفكر وبالثقافة بصفة عامة، حيث يصل الأمر في أحيان كثيرة إلى حد الخروج عن مناقشة الفكر بالفكر إلى الشتائم والتجريح الشخصي الذي لا صلة له بالنقاش الموضوعي، وإن دل هذا الخروج عن الموضوعية على شيء فإنّما يدلُّ على ضحالة في الفكر، وقصور في الحجّة، وفقر في المنطق.

وهذا الخروج عن الموضوعية في الحوار على هذا النحو أمر لا يليق بالإنسان الذي كرمه الله، وفضله على بقية الكائنات، وميزه بالعقل، وجعله خليفة في الأرض ليعمرها بالخير، ويملاًها بالعلم، وينشر فيها الحقّ والعدل والأمن والسلام.

ولا جدال في أن الحوار قد أصبح في عصرنا الحاضر أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى، بل أصبح ضرورة من ضرورات العصر، ليس فقط على مستوى الأفراد والجماعات، وإثماً على مستوى العلاقات بين الأمم والشعوب المختلفة. وإذا كانت بعض الدول في القرن الجديد لا تزال تفضل شريعة الغاب بدلاً من اللجوء إلى الحوار، فإنّ على المجتمع الدولي أن يصحح الأوضاع، ويعيد مثل هذه الدول

الخارجة على القيم الإنسانية والحضارية إلى صوابها حتى تنصاع إلى الأسلوب الحضاري في التعامل وهو الحوار، فليس هناك من سبيل إلى حل المشكلات وتجنب النزاعات إلاّ من خلال الحوار. ومن منطلق الأهمية البالغة للتعارف -الذي أشارت إليه الآية الكريمة(8)- بين الأمم والشعوب والحضارات والأديان، على الرغم من الاختلافات فيما بينها كانت دعوة الإسلام إلى الحوار بين الأديان. وذلك لما للأديان من تأثير عميق في النفوس. ويعد الإسلام أوّل دين يوجه هذه الدعوة واضحة صريحة في قوله تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾(9).

ولم يكتف القرآن بمجرد الدعوة إلى الحوار بين الأديان، بل رسم المنهج الذي ينبغي اتباعه في مثل هذا الحوار، وذلك في قوله تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾(10). أما الحكم على الآخرين الذين يشاركوننا في الإنسانية فيجدر بنا أن نتركه لله -جل شأنه-، وخير لنا بدلا من ذلك أن نجتهد في أن نسلك حياهم مسلكا عادلا متسامحا طالما لم يسيئوا إلينا، فالدين لا يحفل إلاّ بالأعمال التي نتحمل نحن مسؤوليتها، ولهذا يقول القرآن الكريم في موضع آخر: ﴿وأمرت لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا، وإليه المصير﴾(11).

التسامح الديني:

ونظرا لما للدين من عمق عميق في النفوس، فإن الحوار بين الأديان لا يمكن أن يكتب له النجاح إلاّ إذا ساد التسامح بين المتحاورين، وحل محل التعصب المعتاد بين اتباع الديانات المختلفة، وقد حرص الإسلام كل الحرص على تأكيد هذا التسامح بين الأديان بجعله عنصرا جوهريا من عناصر عقيدة المسلمين.

فالأديان السماوية جميعها تعد - في نظر الإسلام - حلقات متصلة لرسالة واحدة جاء بها الأنبياء والرسول من عند الله ورسله وما أنزل عليهم من وحي إلهي، وفي هذا يقول القرآن الكريم: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله﴾(12). ومن أجل ذلك يمتاز الموقف الإسلامي في أيّ حوار ديني بأنه موقف منفتح على الآخرين، ومتسامح إلى أبعد الحدود، فقد أقر الإسلام منذ البداية التعددية الدينية والثقافية، وصارت هذه التعددية من العلامات المميزة في التعاليم الإسلامية، والأمثلة على ذلك كثيرة ومتعددة، فقد تأسس

بمجمع المدينة المنورة بعد هجرة الرسول إليها على التعددية الدينية والثقافية، ومارس المسلمون ذلك من بعده عمليا على مدى تاريخهم الطويل.

ويؤكد ذلك ما يعرفه التاريخ من أن المسلمين لم يُكروهوا أحدا على الدخول في الإسلام، فالحرية الدينية مكفولة للجميع، وتعدّ مبدأ من المبادئ الإسلامية الذي أكدّه القرآن الكريم في قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (13) وفي قوله في موضع آخر: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ (14).

ومن القواعد الأساسية المعروفة في الشريعة الإسلامية في شأن التعامل مع أهل الكتاب القاعدة المعروفة: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، أي لهم ما لنا من حقوق، وعليهم ما علينا من واجبات.

الخاتمة:

وَمِمَّا تَقَدَّمَ يتضح لنا بجلاء إلى أي مدى يعد التسامح الإيجابي - بوصفه تسامحا شاملا أو تسامحا دينيا- من العناصر الأساسية في تعاليم الإسلام، وبالتالي من الأهداف التي ترمي إليها التربية الإسلامية. ومن هنا فإن التزام المسلمين بذلك وحميتهم لحقوق أتباع الديانات الأخرى الذين يعيشون في المجتمعات الإسلامية أمر يدخل في إطار التزاماتهم الدينية التي تقضي بالحفاظ والدفاع عن الحقوق الإنسانية العامة للجميع، وأي تجاوز أو عدوان على هذه الحقوق يعد تجاوزا وعدوانا على تعاليم الدين، وهو أمر يجب على المسلمين التصدي له بكل الوسائل، وفي هذا الإطار يفهم أيضا حديث النبي - صلى الله عليه وسلم -: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وذلك أضعف الإيمان" (15).

ومن هنا فإنّه ليس من التسامح في شيء الوقوف موقف المتفرج حيال الظلم والقسوة اللذين يتعرض لهما أي إنسان بصرف النظر عن جنسه أو لونه أو عقيدته.

وفي ختام حديثنا عن التسامح أودّ أن أشير إلى إحدى المأثورات الثابتة عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، والتي تعد نموذجا رائعا على التسامح الإسلامي الإيجابي، فقد كان عمر يتجول كعادته في شوارع المدينة المنورة يتفقد أحوال الرعية، فرأى شيخا طاعنا في السنّ يتسول في الطريق، فسأل عن أمره وعلم أنّهُ يهودي، فحزن الخليفة لما أصاب هذا الشيخ الهرم ممّا اضطره إلى التسوّل، وأمر بأن يخصص له -ولنظرائه- معاش ثابت من بيت مال المسلمين يتيح له حياة كريمة، وهذا الخليفة هو نفسه صاحب العبارة الشهيرة: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟" (16).

ومن هذه الأمثلة -وغيرها كثير- يتجلّى بوضوح مدى حرص الإسلام على الدفاع عن حرية الإنسان وكرامته وحقوقه الإنسانية العامة، بصرف النظر عن انتماءاته العرقية أو الدينية أو الثقافية،

وذلك كله يعبر تعبيراً لا يقبل التأويل عن التسامح الإسلامي الذي سيظل عنواننا على هذا الدين إلى آخر الزمان.

الهوامش

* (وزير الأوقاف في جمهورية مصر العربية.

1- كما جاء في القرآن الكريم: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ (النساء:1).

2- سورة هود: 62.

3- في ذلك إشارة إلى الحديث النبوي: "كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون". رواه عن أنس كُتِّبَ من الإمام أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم في المستدرک. (راجع فيض القدير للمناوي ج5 ص16، دار المعرفة بيروت 1972م).

4- سورة الممتحنة: 8.

5- سورة هود: 118 - 119.

6- سورة الحجرات: 13.

7- راجع الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية للشيخ محمد عبده، ص53، دار المنار بمصر 1373هـ.

8- ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ الحجرات: 13.

9- سورة آل عمران: 64.

10- سورة العنكبوت: 46.

11- سورة الشورى: 15.

12- سورة البقرة: 285.

13- سورة البقرة: 256.

14- سورة الكهف: 29.

15- رواه كل من الإمام مسلم والحاكم في المستدرک وأصحاب السنن الأربعة أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه (راجع فيض القدير للمناوي، ج6 ص130).

16- راجع على الطنطاوي: أخبار عمر، ص182 وما بعدها، دمشق 1959.

سماحة الإسلام

محمد عمارة*

السماحة في المصطلح الحضاري العربي الإسلامي: هي الجود.. أي العطاء بلا حدود.. وهي المساهلة واللين، في الأشياء والمعاملات، دونما انتظار مقابل أو ثمن، أو حاجة إلى جزاء. فشارع الإسلام - سبحانه وتعالى - قد شرعه لهداية العالمين، ولتحقيق مصالحهم الشرعية المعترية، ومقاصد شريعة هذا الإسلام هي تحقيق ضرورات وحاجيات وتحسينات الاجتماع الإنساني، ومطلق الإنسانية، في المعاش والمعاد.. والله - سبحانه وتعالى - غني عن الخلق، الذين شرع لهم هذا الهدى الدائم، و أفاض عليهم هذه السماحة والجود بلا مقابل، وبلا حدود.. ولهذا الحقيقة خلا الإسلام من كهانة الأحرار والرهبان، الذين استغلوا أهل دياناتهم مقابل إرشادهم إلى التدين بتلك الديانات.. فالمسلم يأخذ دينه من الشارع مباشرة، ودون مقابل، وهو يؤوب ويتوب إلى بارئه، مباشرة ودون وساطات ولا إتاوات.

ولذلك كانت السماحة صفة لصيقة بالإسلام، ومميّزة لهذا الإسلام.. كما كانت صفة واقعية، تجسدت في أمته وحضارته وتاريخه، ولم تكن مجرد "مثاليات" استعصت على التطبيق.. وصدق رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إذ يقول: "إني أرسلت بحنيفية سمحة" -رواه الإمام أحمد-.. و"أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة" - رواه البخاري وأحمد-..

* * *

وليس جديدا أن يكتب كاتب عن سماحة الإسلام، ولا أن يقارن بين هذه السماحة الإسلامية ونظائرها في الأنساق الدينية والفلسفية والحضارية الأخرى.. لكن الذي تريد أن تقول هذه الصفحات هو أمر متميز تميّز نوعيا في الكتابة حول هذا الموضوع.. فهي تريد أن تقول من خلال الأصول والمبادئ والقواعد الإسلامية.. ومن خلال تطبيقاتها العلمية في الحضارة الإسلامية وفي التاريخ الإسلامي: إنّ السماحة قد بدأت في التاريخ الإنساني بظهور الإسلام، وأنها قد بلغت فيه مستوى متميزا، لا نظير له خارج الإسلام.. لقد ظهر الإسلام على يد رسوله محمد بن عبد الله -صلى الله عليه وسلم- وليس في العالم دين ولا حضارة تعترف بالآخر، أو تسالم الآخرين.. ولقد تجسد هذا الإنكار المتبادل للآخر في الواقع والممارسة والتطبيق ثورات واضطهادات طفحت بها كتب التاريخ..

* * *

إن هذا الإنكار للآخر، واحتقاره واضطهاده، وتجريده من الإنسانية وحقوقها، صنعته "الحضارة" الغربية في بدايتها الإغريقية وفي طورها الروماني..

ففي "أثينا" - التي ينسبون إليها ابتداء الديمقراطية- كانت هذه الديمقراطية احتكار القلة من الفرسان الأشراف الملاك، الذين يجتمعون في ميدان أثينا، يمارسون الديمقراطية ويتمتعون بجميع حقوقها.. أما غيرهم من البشر فإنهم كانوا -برأيهم- "برابرة وهمجا" لا حظ لهم في الديمقراطية، ولا نصيب لهم من أية حقوق للإنسان!..

وكذلك كان حال هذه "الحضارة" في طورها الروماني.. فعلى الرغم من إبداعها القانوني الذي تبلور في "مدونة" الإمبراطور "جستنيان" [527-665] إلا أن هذا القانون إنما كان حقا من حقوق السادة الفرسان والأشراف الرومان.. أما الشعوب الأخرى، فلقد كانوا -برأيهم- "برابرة" لا حق لهم في أن يطبق عليهم قانون السادة الرومان!..

* * *

* وإذا شئنا الإشارة إلى "دراسة حالة تطبيقية" لهذا الذي ساد العالم من إنكار للآخر، واضطهاد كل طرف لكل آخر -قبل ظهور الإسلام وإبان ظهوره- فيكفي أن نشير إلى "حالة مصر".. فلقد شاع فيها اضطهاد أتباع "أخناتون" [1380-1362 ق.م] لاتباع المعبود "آمون" فلما انتصر أتباع "آمون" بادلوا أتباع "أخناتون" إنكارا بإنكار، واضطهادا باضطهاد..

فلما ظهرت النصرانية وعرفت طريقها إلى مصر حول منتصف القرن الميلادي الأول، لقيت هذه النصرانية إنكارا شديدا واضطهادا اقترب من الإبادة على يد وثنية الرومان المستعمرين والوثنية المصرية.. ولقد بلغ هذا الاضطهاد الذروة في عهد الإمبراطور "قلديانوس" [245-313 ق.م]، الذي حول النصراني إلى طعام للأسود والنيران وأسماك البحار! حتى لقد أُرِّخ نصارى مصر - ولا يزالون - بعهد، وسموه "عصر الشهداء" (1)!!..

فلما تديننت الدولة الرومانية بالنصرانية في عهد الإمبراطور "قسطنطين" [274-337م] مارست النصرانية - الرومانية والمصرية - الاضطهاد ضد الوثنية المصرية، فهدمت معابدها، وسحلت وذبحت فلاسفتها، وأحرقت مكاتبها، وعبثت بالآثار المصرية عندما حولت بعضها منها إلى كنائس وأديرة.. حتى لقد قاد الأسقف "تيوفيلوس" -الذي تولى البطركية المصرية ما بين سنة 385 و412م- حملة اضطهاد عنيفة ضد الوثنيين، واتجه للقضاء على مدرسة الإسكندرية، وتدمير مكتبتها وإشعال النار فيها.. وطالت هذه الإبادة مكنتات المعابد وتم السحل والحرق لفيلسوفة الأفلاطونية الحديثة، وعالمة الفلك والرياضيات "إناتيه" [370-415م] "وذلك فضلا عن تحطيم التماثيل" (2)!!..

تُثمَّ ما لبث الإنكار والاضطهاد أن أعمالاً قانونهما وسيوفهما - بعد اختلاف الجامع النصرانية حول طبيعة المسيح - -- عليه السلام -- - فمارست النصرانية الرومانية -"الملكانية"- الإنكار والاضطهاد ضد النصرانية المصرية -"اليقونية"- فهرب النصارى المصريون إلى الصحارى والمغارات والكهوف.. وهرب رأس الكنيسة المصرية البطريرك "بنيامين" [1-41هـ / 623-662م] ثلاثة عشرة عاما، حتى استدعاه وأمنه وأكرمه، وحرر كنائسه وردّها إليه قائد الفتح الإسلامي "عمرو بن العاص" [50 ق هـ - 43هـ / 574-664م] فاتحا بذلك أولى صفحات السماحة والتسامح في تاريخ مصر والمصريين!..

كان هذا هو حال الدنيا، وواقع العالم، وموقف أصحاب الديانات والحضارات من الآخر عندما ظهر الإسلام سنة 610م..

لم تكن هناك سماحة مع الآخر على الإطلاق.. بل لم يكن هناك اعتراف بالآخر على الإطلاق.. فماذا قدم الإسلام في هذا الميدان؟؟..

* * *

* لقد بدأ الإسلام بوضع "البنات عالمية إنسانية جديدة" وغير مسبوقه.. بدأ بالتأكيد على أن الله - سبحانه وتعالى - هو رب العالمين ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ (الفاحة:1).. وليس ربّ شعب دون شعب، ولا أمة دون غيرها من الأمم.. تُثمَّ أكّد على أن الإنسان الذي كرمه الله بأن نفخ فيه من روحه ليكون ربانيا هو آدم أبو البشر أجمعين ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ (الحجر 28-29).. ولذلك فإن التكريم الإلهي هو لمطلق الإنسان ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (الإسراء:70).. وليس هذا التكريم حكرا لشعب من الشعوب، ولا لأبناء دين من الأديان أو حضارة من الحضارات..

ونفى الإسلام أن يكون التفاوت في مراتب القرب من الله - سبحانه وتعالى - ثمرة "للصفات اللصيقة" - [العنصرية] - وجعل هذا التفاوت والتفاضل ثمرة لمعايير متاحة ومفتوحة أبوابها أمام كلّ إنسان.. فالتقوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي معايير الصلاح في المعاش والمعاد ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات: 13).. و﴿ليس بأمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءًا يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا﴾ (النساء: 123)..

ولم يحتكر الإسلام النجاة لأبناء شريعة دون الشرائع الأخرى التي جاءت بها الرسالات السماوية في إطار الدين الإلهي الواحد، وإثما أكّد على أنّ ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره. ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ (الزلزلة: 827).. و أشار إلى أن الذين آمنوا بوحداية الذات الإلهية، وبالغيب واليوم الآخر

والحساب والجزاء، وعملوا صالحا في حياتهم الدنيا، وفق آية شريعة من الشرائع الإلهية الحققة، لا يمكن أن يستووا بالذين جحدوا الحقَّ بعد أن عرفوه، فكفروا بالألوهية الواحدة و بالغيب، ولم يعملوا صالحا، وتكبوا كل شرائع السماء ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (البقرة:62)..

ورفض الإسلام كل الفلسفات والأنساق الفكرية التي زعمت واجتمعت على أن العنف والقتل وسفك الدماء هي "غريزة.. وجبلة" مركوزة في طبيعة الإنسان.. وقرّر أن القتال استثناء، وليس القاعدة، وشذوذ عن طبيعة الفطرة السوية، وأَنَّهُ مكتوب ومفروض على هذا الإنسان، بل ومكروه من الإنسان الذي يرتقى إلى المستوى الحقيقي للإنسان.. قرر القرآن هذه الحقيقة غير المسبوقة، عندما قال: ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم﴾ (البقرة: 216).. وبينت السنة النبوية هذه الحقيقة القرآنية عندما قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "لا تمنّوا لقاء العدو، واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاثبتوا، وأكثروا ذكر الله" (رواه الدارمي)..

بل وبلغ الإسلام على هذا الدرب غير المسبوق إلى الحدّ الذي أوجب فيه العدل حتى مع من أنكره ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾ (المائدة: 8).. ﴿ولا يجر منكم شأن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا﴾ (المائدة: 2)..

بل والعدل حتى مع من نقاتل، واعتدى علينا ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ (البقرة: 194)..

كما سنّ الإسلام قواعد "للفروسية الإسلامية" غير مسبوقة ولا ملحوقة في تاريخ الحروب.. فالرسول -صلى الله عليه وسلم- قد "نهى عن قتل النساء والولدان" (رواه مالك في الموطأ).. وكان إذا بعث سرية قال لهم: "اغزوا باسم الله، في سبيل الله، تقاتلون من كفر بالله، لا تغلّوا - [أي لا تخوّفوا]، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدا" (رواه البخاري ومسلم ومالك في الموطأ)..

ولقد صاغ أبو بكر الصديق [51ق. هـ-13هـ/ 573-624م] -رضي الله عنه- وهو على رأس دولة الخلافة الراشدة هذه السنة النبوية "وثيقة لشمائل الفروسية الإسلامية" عندما أوصى "يزيد بن أبي سفيان" [18هـ/ 629م] وهو يودعه أميرا على الجيش الذاهب إلى الشام، فقال له: "إنك ستجد قوما زعموا أنّهم حبسوا أنفسهم لله، فذرهم وما زعموا أنّهم حبسوا أنفسهم له.. وإني أوصيك بعشر: لا تقتلنّ امرأة، ولا صبيا، ولا كبيرا هرما، ولا تقطعن شجر مثمرا، ولا تحرّبنّ عامرا، ولا تعقرن شاة ولا بعيرا إلاّ لمأكلة، ولا تحرقن نخلا، ولا تغرقنه، ولا تغلن، ولا تجبن.." (رواه مالك في الموطأ)..

فشملت أخلاقيات الفروسية الإسلامية آداب التعامل مع الإنسان والحيوان والنبات والجماد؛ لأنَّ "الخليقة - الطبيعة" كلها حية تسبح خالقها، وإن لم نفقه لغاتها في التسبيح، فالعلاقة الإسلامية بها علاقة تأخي ورفق وارتقاء، وليست علاقة قهر وتدمير واستغلال..
وفوق كلِّ ذلك حصر الإسلام أسباب استخدام هذه الضرورة ومبرراتها، وهذا الاستثناء - القتال - في أمرين اثنين، هما:

رد العدوان عن العقيدة ليتحرر الضمير، ويكون الدين كله لله..

ورد العدوان عن الوطن - الذي هو وعاء إقامة الدين -، وذلك بردع الذين يخرجوننا من ديارنا، أو يظاهرون على إخراجنا من الديار ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم. لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ (المتحنة: 7 - 9).
بل وحتى هذا القتال - الاستثنائي.. المكروه.. والمفروض - قد جعله الإسلام "تدافعا" المقصد من ورائه تعديل المواقف، وتحقيق التوازن العادل، ليحل محل الخلل الفاحش، وصولا إلى التعايش بين الفرقاء المختلفين.. وليس "صراعا" يستهدف أن يصرع طرف الطرف الآخر فيلغيه.. فالتعددية والاختلاف والتمايز سنة من سنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل.. وإذا كان "الصراع" ينتهي بإلغاء هذه التعددية والقضاء على الآخر ﴿فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجز نخل خاوية. فهل ترى لهم من باقية﴾ (الحاقة: 7-8). فإن المقصد الإسلامي هو الإبقاء على التعددية، وتحقيق التوازن والتعايش بين فرقائها - بالتدافع لا بالصراع - ﴿ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾ (فصلت: 41).

فالتدافع سبيل للحياة، وإصلاح الحياة.. بينما الصراع هو طريق الفناء..

* * *

صنع الإسلام ذلك كله، حتى مع المشرك الذي يعبد الأوثان والأصنام من دون الله..
أما مع أصحاب الشرائع الدينية، الذين جاء الإسلام وكل منهم ينكر الآخر، ويلعنه في صلواته، ويصب عليه ألوان الاضطهاد والإبءات - بحسبان ذلك مما يقربه إلى الله!! -.. فإن الإسلام - في تعامله مع أهل هذه الشرائع - قد أضاف إلى تقريره وحدة الألوهية والربوبية لكلِّ العالمين، ولكل عوالم المخلوقات..

أضف إليها عقيدة الإيمان بكل الكتب السماوية التي نزلت.. وجميع النبوات والرسالات التي سبقت.. وسائر الشرائع الإلهية التي توالى منذ آدم إلى محمد -عليهم الصلاة والسلام-.
فوحدة الدين والملة عبر التاريخ الإنساني تجعل جميع الأنبياء أبناء أب واحد - دين واحد - وتجعل شرائعهم المتعددة تنوعاً في إطار الدين الواحد - فأمهاتهم - شتى، وأبوهم - دينهم - واحد.. وصدق رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عندما أكد هذه الحقيقة، فقال "الأنبياء أخوة من علات، وأمهم شتى، ودينهم واحد" (رواه البخاري ومسلم وأبو داود).. ﴿لا نفرق بين أحد من رسله﴾ (البقرة: 285).

وبهذا الأفق الإسلامي في السماحة، احتضن الإسلام الكل، وجعل الإيمان فيه شاملاً لكل ما أوحى به السماء على مرّ تاريخ الوحي إلى كل الرسل والأنبياء..
وبذلك، ولأوّل مرّة في التاريخ، جعل الإسلام "الآخر" جزءاً من "الذات" فتجاوز بهذا المستوى غير المسبوق في السماحة، مجرد الاعتراف بالآخرين، والقبول بالآخرين.

ولهذا كان الحديث الإيجابي، والمنصف، والموضوعي عن ما لدى الآخرين.. فكتبهم، التي يعترف علماءهم هم بتلفيقها، ووضعها، وتحريفها(3)، لم يعمم القرآن الكريم عليها هذا التحريف، وإنما تحدث عن هذه الكتب فقال: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم. نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان﴾ (آل عمران: 2-4).. وقال: ﴿وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين﴾ (المائدة: 46).

ولم ينفه الإسلام الذين آثروا الشرائع الأخرى عن الاحتكام إلى ما بأيديهم من الكتب، بل أمرهم بتحكيمها ﴿وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه﴾ (المائدة: 47)، ﴿وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله﴾ (المائدة 43).

ووجدنا تطبيقات هذا الموقف غير المسبوق في حوار الصحابي "حاطب بن أبي بلتعة" [35 ق.هـ-30هـ/ 586-65م] مع "المقوقس" عظيم القبط بمصر، عندما حمل كتاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- سنة 7 هـ/ 628م، فقال له: "إننا ندعوك إلى الإسلام: الكافي به الله فقد ما سواه، ولسنا ننهاك عن دين المسيح، ولكننا نأمرك به" (4)!!..

كذلك بلغ الإسلام على درب العدالة الموضوعية والإنصاف، الحد الذي جعله لا يهمل الفروق الدقيقة بين فصائل وتيارات أي "آخر" من الآخرين.. فلم يعمم الأحكام ولا الأوصاف على أهل الكتاب، وإنما رأينا قرأه الكريم يقول: ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله﴾ (آل

عمران:113)، ﴿وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون آيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب﴾ (آل عمران: 199)، ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائما ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ (آل عمران: 75)، فلا يسوي القرآن، ولا يعمم الأحكام والأوصاف على فصائل أهل الكتاب وتياراتهم وفرقهم.. ثم يقعد لقاعدة "عدم التعميم" هذه، فيقول: ﴿ليسوا سواء﴾ (آل عمران: 113).

ولم يقف الإسلام بهذا الأفق غير المسبوق، في السماحة والتسامح عند "الآخر" المتدينين بديانات سماوية فقط - أهل الكتاب من يهود والنصارى - وإنما امتد به ليشمل المتدينين بالديانات الوضعية.. فتركهم هم أيضا وما يدينون، وعاملهم في الدولة الإسلامية معاملة أهل الكتاب.. فعندما فتح المسلمون فارس -وأهلها مجوس يعبدون النار ويقولون بإلهين أحدهما للخير والنور والثاني للشر والظلمة- عرض أمير المؤمنين عمر بن الخطاب [40ق.هـ-23هـ/ 584-644م] -رضي الله عنه- أمرهم على "مجلس الشورى" الذي كان يجتمع بمجلس المدينة، في مكان محدد، وأوقات محددة.. "وكان عمر يجلس معهم فيه، ويحدثهم على ما ينتهي إليه من أمر الآفاق" والولايات والأقاليم..

فقال لأعضاء مجلس الشورى: "كيف أصنع بالمجوس"؟

فوثب عبد الرحمن بن عوف [44ق.هـ-32هـ/ 580-652م] فقال: "أشهد على رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أنه قال: سنوا فيهم سنة أهل الكتاب" (5)..

فعوملت الديانات الوضعية معاملة الكتابية.. وجاء الفقهاء فقعدوا هذه السنة النبوية، وهذا التطبيق الراشدي لها، فقالوا: لقد كانت لهذه الديانات كتبٌ ثم ضاعت..

وحتى ندرك سمو هذا الأفق الإسلامي الجديد في السماحة والتسامح، والذي بدأ الإسلام به التاريخ الحقيقي للسماحة في مسيرة الإنسانية وشرائعها وفلسفتها وحضارتها، نلفت الأنظار إلى حقيقة أن الإسلام لم يصنع هذا الاعتراف "بالآخر" والقبول لهذا "الآخر" وتمكين "الآخر" من إقامة عقائده.. لم يصنع الإسلام كل ذلك باعتباره مجرد "مباح" وحق من حقوق هذا "الآخر"، وإنما جعل ذلك فريضة إسلامية، وشرطا لاكتمال الاعتقاد بعقائد الإسلام!..

وأكثر من هذا، وفوقه.. فإن الإسلام لم يقف بذلك الأفق السامي، عند "الآخر" الذي يبادل الإسلام اعترافا باعتراف، وقبولا بقبول، وإنما صنعه مع "الآخر" الذي ينكر الإسلام ويحجده ويكفر بمقوماته، وكل الآخرين، الذين ينكر كل واحد منهم صاحبه، ويجتمعون جميعا، حتى هذه اللحظة، على إنكار الإسلام ووجوده والكفران به.. فلا يؤمنون بأن قرآنه وحي سماوي، ولا بأن رسوله مبعوث إلهي،

ولا بأن ما جاء به دين إلهي - ومع كل ذلك ويرغمه كان هذا هو موقف الإسلام - غير المسبوق وغير الملحق في الاعتراف بكل الآخرين، الذين ينكرونه ويجحدونه.. بل لقد تجاوز الاعتراف بهم، والقبول لهم، ووصل إلى حد جعلهم جزاء من " الذات " ذات الدين الإلهي الواحد.. وذات الأمة الواحدة.. بل وجعل تمكينهم من حرية إقامة جحودهم بالإسلام شرطاً من شروط اكتمال عقيدة الإسلام، وإسلامية دولة الإسلام!..

فهل في تاريخ الدنيا والأمم والحضارات والشرائع والثقافات والفلسفات - قبل الإسلام وبعده - سماحة شبيهة بهذه التي بدأت بالإسلام.. والتي تفرد بها الإسلام؟؟

* * *

ولم يكن هذا الذي قرره الإسلام وابتكره وأنجزه مجرد "فكر نظري" كتلك الوصايا "الصوفية - المثالية" التي تضمنتها كتب سابقة على القرآن الكريم، لم تعرف طريقها إلى أية تطبيقات في ممارسات ومجتمعات الذين "حملوها فلم يحملوها.. واستحفظوا عليها فلم يحفظوها" ..

وإنما تحول هذا الذي قرره الإسلام وابتكره إلى "حياة.. ودولة.. وحضارة.. وتاريخ" ..

ففي دولة المدينة التي رأس حكومتها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نص "دستورها" - [الصحيفة - الكتاب] - على التعددية الدينية لرعية هذه الدولة الإسلامية الأولى، وعلى مساواة العدل والإنصاف في حقوق المواطنة بين هذه الرعية المختلفة والمتعددة في الدين..

لقد حول الإسلام "القبائل" إلى لبنات في بناء "الأمة" الجديدة، وجعل أبناء الشرائع الدينية المتعددة لبنات أصلية في هذه الأمة الواحدة، وفي رعية هذه الدولة الإسلامية الواحدة.. حتى أن التاريخ الفكري الإسلامي لم يعرف مصطلح "الأقلية" وإنما عرف "الأمة الواحدة"، التي جعل الإسلام تنوعها واختلافها - في الشرائع الدينية.. وفي الشعوب والقبائل.. وفي الألوان والأجناس.. وفي الفلسفة واللغات والأقوام.. وفي المناهج والعادات والتقاليد والأعراف - سنة من سنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل.. فنص "دستور" الدولة الإسلامية الأولى الذي وضعه الرسول - صلى الله عليه وسلم - عقب الهجرة إلى المدينة على أن "اليهود دينهم وللمسلمين دينهم.. ومن تبعنا من يهود فإن لهم النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم.. وأن بطانة يهود ومواليهم كأنفسهم.. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.. وأن بينهم النصح والنصيحة والبر المحض من أهل هذه الصحيفة دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه" (6) ..

وهكذا أسس هذا "الدستور" - في الدولة الإسلامية الأولى - لكامل المساواة والإضافات في حقوق المواطنة وواجباتها، على نحو غير مسبوق وغير ملحق في الإطار غير الإسلامي، منذ ما يزيد على أربعة عشر قرناً..

ويزيد من عظمة هذا الإنجاز لهذه التعددية وهذه المساواة، أنَّها لم تتم على أنقاض الأديان المختلفة، وفي ظل استبعاد هذه الأديان، كما هو الحال مع حقوق المواطنة في الدول العلمانية، وإنما هي تعددية ومساواة بين فقاء يحتفظون بتنوعهم الديني واختلافاتهم العقائدية.. كما أن هذه التعددية وهذه المساواة في حقوق المواطنة لم تتم على أنقاض المرجعية الإسلامية، وبسبب استبعادها - كما يريد العلمانيون - وإنما الذي أجزها هو الإسلام، والتي حكمتها هي المرجعية الإسلامية، التي نصَّ عليها هذا "الدستور" عندما قال: "وأنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -" (7).

* وفي أول احتكاك بين هذه الدولة الإسلامية الأولى وبين النصارى، عندما اتسعت دائرة حدودها فشملت رعية نصرانية - هم نصارى "نجران" - كتب لهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عهداً وتعاقداً دستورياً قنن فيه هذه التعددية الدينية في رعية الدولة، وكامل المساواة والإنصاف في حقوق المواطنة وواجباتها، جاء في هذا العهد: "ولنجران وحاشيتها، ولأهل ملتها، ولجميع من ينتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها، قريها 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 يغير أسقف من أسقفية، ولا راهب من رهبانته، ولا يحشرون [أي لا يكلفون بالقتال]، ولا يعشرون [أي لا يدفعون العشر الذي يدفعه التجار الأجانب] ولا يطاء أرضهم جيش. ومن سأل منهم حقاً فيبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين.. وأن أحمي 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 نفسي وخاصتي وأهل الإسلام من ملتي (...). ولا يدخل شيء من بنائهم في شيء من أبنية المساجد ولا منازل المسلمين...

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

ولا يكلف أحد من أهل الذمة منهم الخروج مع المسلمين إلى عدوهم لملاقاة الحروب ومكاشفة الأقران، فإنه ليس على أهل الذمة مباشرة القتال، وإنما أعطوا الذمة على أن لا يكلفوا ذلك، وأن يكون المسلمون ذبابا عنهم، وجوارا من دونهم، ولا يكرهوا على تجهيز أحد من المسلمين إلى الحرب الذي يلقون فيه عدوهم، بقوة وسلاح أو خيل، إلا أن يتبرعوا تلقاء أنفسهم، فيكون من فعل ذلك منهم وتبرع به حمد عليه، وعرف له، وكوفى به. ولا يجبر أحد ممن كان على ملة النصرانية كرها على الإسلام ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾، ويخفف لهم جناح الرحمة، ويكف عنهم أذى المكروه حيث كانوا وأين كانوا من البلاد.

ولا يحملوا من النكاح [الزواج] شططا لا يريدونه، ولا يكره أهل البيت على تزويج المسلمين، ولا يضاروا في ذلك إن منعوا خطابا و أبوا تزويجا؛ لأن ذلك لا يكون إلا بطيبة قلوبهم، ومساحة أهوائهم، إن أحبوه ورضوا به. وإذا صارت النصرانية عند المسلم [زوجة] فعليه أن يرضى بنصرانيتها، ويتبع هو هواها في الافتداء برؤسائها، والأخذ بمعالم دينها، ولا يمنعها ذلك، فمن خالف ذلك وأكرهها على شيء من أمر دينها فقد خالف عهد الله، وعصى ميثاق رسوله، وهو عند الله من الكاذبين.

ولهم إن احتاجوا في مرمة بيعهم وصوامعهم أو شيء من مصالح أمورهم ودينهم، إلى رfid [مساعدة] من المسلمين وتقوية لهم على مرتها، أن يرفدوا على ذلك ويعانوا، ولا يكون ذلك دينا عليهم، بل تقوية لهم على مصلحة دينهم، ووفاء بعهد رسول الله، وموهبة لهم، ومنة لله رسوله عليهم. لأني أعطيتهم عهد الله أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين ما عليهم، بالعهد الذي استوجبوا حق الذمام، والذب عن الحرمه، واستوجبوا أن يذب عنهم كل مكروه، حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم..".

وإذا كانت الدهشة تملك قلوب أهل هذا العصر الحاضر وعقولهم من هذا السخاء في المساواة والعدل والإنصاف الذي أعطاه الإسلام ودولته "الآخر الديني" قبل أربعة عشر قرنا، فإن هذه الدهشة - دهشة الذين لا يعرفون حقيقة الإسلام - ستزداد وتتعاظم عندما يعلمون - وتعلم الدنيا - أن الإسلام لم يطلب من هذا "الآخر الديني" مقابل كل هذا السخاء في "الحقوق" سوى "واجب واحد" هو أن يكون هذا "الآخر" لبنة في جدار الأمن الوطني والحضاري للدولة الإسلامية، وأن يكون ولاؤه كاملا للدولة والوطن، وانتماؤه خالصا للأمة، التي هو جزء أصيل فيها، وألا يكون ثغرة اختراق لحساب أي من الأعداء..

فص ذلك العهد والميثاق الدستوري - الذي عقده رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مع نصارى "نجران" على هذا الواجب، عندما جاء فيه: "... واشترط عليهم أمورا يجب عليهم في دينهم التمسك بها

والوفاء بما عاهدتهم عليه، منها: ألا يكون أحد منهم عينا ولا رقيقا من أهل الحرب على أحد من المسلمين في سره وعلانيته، ولا يأوي منازلهم عدو للمسلمين، يريد به أخذ الفرصة وانتهاء الوثنية، ولا ينزلوا أوطانهم ولا ضياعهم ولا شيء من مساكن عباداتهم ولا غيرهم من أهل الملة، ولا يرفدوا [يساعدوا] أحدا 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 يؤووهم ويرفدوهم ويواسوهم فيما يعيشوا به ما كانوا مجتمعين، وأن يكتموا عليهم، ولا يظهر العدو على عوراتهم، ولا يخلوا شيئا من الواجب عليهم" (8)..

هكذا بلغ الإسلام القمة - غير مسبوق ولا ملحق - عندما جعل "الآخر" يحافظ على اختلافه ومغايرته، وحرس هذه المغايرة وهذا الاختلاف، وحماهما مع جعل هذا "الآخر" جزءا من "الذات" أي الأمة الواحدة، ورعية الدولة الواحدة.. وعندما جعل كل ذلك جزءا من الاعتقاد الإسلامي، والتكليف الإلهي، والسنة النبوية، والسياسة الشرعية، وعهد الله وميثاقه، وليس مجرد حق من حقوق الإنسان يمنحه حاكم ويمنعه آخرون!

* * *

* ولقد استمرت هذه السنّة الإسلامية مرعية في الدولة الإسلامية والحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي، على امتداد هذا التاريخ..

فجميع الفتوحات الإسلامية قد دارت معاركها ضد جيوش القوى العظمى الباغية والغازية التي استعمرت الشرق لعدة قرون - الفرس والروم -، ولم تحدث معركة واحدة بين جيوش الفتح الإسلامي وبين أهل البلاد التي فتحها المسلمون.. بل إن أهل هذه البلاد قد ساعدوا الجيوش الإسلامية بالدعم المادي والمعنوي، أحيانا بالقتال ضد الفرس وضد الروم، مع بقائهم على دياناتهم المغايرة للإسلام، والموافقة لديانات الفرس والروم!.. صنع ذلك أهل العراق ونصارى الشام.. وأقباط مصر..

وعندما حررت الجيوش الإسلامية بلادهم، حررت كذلك ضمائرهم من الاضطهاد الديني الذي عانوا منه عدة قرون، فتركوا -لأول مرّة في تاريخهم- وما يدينون، وأصبحوا جزءا من رعية الدولة الإسلامية، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وظلوا أغلبية غير مسلمة في بلادهم لعدة قرون، حتى دخل منهم من دخل في الإسلام دون إكراه، بل ودون تهيب وفي أحيان كثيرة دون ترغيب!.. وبقي منهم على نصرانيته أو يهوديته أو زرادشتيته، شاهدين بذلك على هذه السماح غير المسبوقة التي جاء بها الإسلام، والتي وضعتها دولته وحضارته في الممارسة والتطبيق..

وكما جعل الإسلام هذا "الآخر الديني" جزءا أصيلا من الأمة الواحدة، والرعية الواحدة للدولة الإسلامية، فتح أمام هذا "الآخر" باب الإسهام في بناء الحضارة الإسلامية الجديدة، وذلك بعد أن استوعب الإسلام كل الموارث الحضارية السابقة التي قهرها الغزاة - الإغريق والرومان - فأحيائها الإسلام، وترجم المسلمون علومها وفنونها، فدخلت تلك الموارث في النسيج الجديد للحضارة الإسلامية الجديدة، فكان الإحياء الإسلامي لعلوم وفنون وفلسفات مدارس "الإسكندرية" و"أنطاكية" و"جند يسابور" وغيرها، الإنقاذ الإسلامي للتراث الحضاري الإنساني من القهر والضياع، الأمر الذي جعل الحضارة الإسلامية الجديدة، بالنسبة لشعوب البلاد التي دخلت في الدولة الإسلامية، الطور الجديد لحضاراتهم الوطنية والقومية التي بنوها مع المسلمين في ظلال مرجعية الإسلام.. فأصبح هذا "الآخر الديني" جزءا من "الذات" الوطنية والقومية والحضارية، مع بقاء التنوع الديني حقا مقدسا من حقوق الضمير، لا سلطان عليه إلا لله؛ لأنّ الدين لله وحده، ولا يمكن أن يتأتى تدين حق مع أي لون من ألوان الإكراه..

* * *

وكما فتح الإسلام الأبواب أمام هذا "الآخر الديني" للإسهام في بناء الحضارة الإسلامية الجديدة، ترك هذا "الآخر" ليدبر دولاب "الدولة" ودواوينها، حتى وجدنا مستشرقا ألمانيا حجة -هو "آدم متز" (1869-1917)- يشهد هذه الشهادة التي تقول: "لقد كان النصارى هم الذين يحكمون بلاد الإسلام!" (9).

ووجدنا المستشرق الإنجليزي "سير توماس أرنولد" (1864-1930م) يعلن عن سماحة الإسلام عندما يقول -وهو شديد التمسك بالنصرانية -:" إِنَّهُ من الْحَقِّ أَنْ نقول: إن غير المسلمين قد نعموا بوجه الإجمال في ظلّ الحكم الإسلامي بدرجة من التسامح لا نجد لها معادلا في أوروبا قبل الأزمنة الحديثة، وإن دوام الطوائف المسيحية في وسط إسلامي يَدُلُّ على أن الاضطهادات التي قاست منها بين الحين والآخر على أيدي المتزمتين والمتعصبين كانت من صنع الظروف المحلية، أكثر ممّا كانت عاقبة مبادئ التعصب وعدم التسامح" (10).

ولقد صدق على هذه الشهادة، وفصل مجملها الكاتب والمؤرخ اللبناني "جورج قرم" عندما حصر أسباب التوتر الطائفي، التي عرضت لفترات قليلة وعابرة في تاريخ المجتمعات الإسلامية في ثلاثة أسباب، فكتب يقول: "إن فترات التوتر والاضطهاد لغير المسلمين في الحضارة الإسلامية كانت قصيرة، وكان يحكمها ثلاثة عوامل:

العامل الأول: هو مزاج الخلفاء الشخصي، فأخطر اضطهادين تعرض لهما الذميون وقعا في عهد المتوكل (206-247هـ / 821-861م) الخليفة الميال بطبعه إلى التعصب والقسوة، وفي عهد الخليفة الحاكم بأمر الله (275-411هـ / 985-1021م) الذي غالى في التصرف معهم بشدة.

العامل الثاني: هو تردي 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.

أما العامل الثالث: فهو مرتبط بفترات التدخل الأجنبي في البلدان الإسلامية، وقيام الحكام الأجانب بإغراء واستدراج الأقليات الدينية غير المسلمة إلى التعاون معهم ضد الأغلبية المسلمة.. إن الحكام الأجانب -بمن فيهم الإنجليز- لم يجمعوا عن استخدام الأقلية القبطية في أغلب الأحيان ليحكموا الشعب وليستنزفوه بالضرائب -وهذه ظاهرة نلاحظها في سوريا أيضا، حيث أظهرت أبحاث "جب" و"بولياك" كيف أن هيمنة أبناء الأقليات في المجال الاقتصادي أدت إلى إثارة قلاقل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين في دمشق 1860م، وبين الموارنة والدروز في جبال لبنان 1840م و1860م.. ونهاية الحملات الصليبية قد أعقبتها في أماكن عدة أعمال ثأر وانتقام ضد الأقليات المسيحية -ولا سيما الأرمن- التي تعاونت مع الغازي.

بل إنه كثيرا ما كان موقف أبناء الأقليات أنفسهم من الحكم الإسلامي، حتى عندما كان يعاملهم بأكبر قدر من التسامح، سببا في نشوب قلاقل طائفية، فعلاوة على غلو الموظفين في الابتزاز، وفي

مراعاتهم وتحيزهم، إلى حدّ الصفاقة أحيانا لأبناء دينهم، ما كان يندر أن تصدر منهم استفزازات طائفية بكل معنى الكلمة..."(11).

تلك هي شهادة الباحث النصراني اللبناني التي ثنّى على شهادة المستشرق النصراني الإنجليزي.. حول أسباب التوترات الطائفية العابرة في تاريخنا الإسلامي..

وإذا شئنا وقائع من التاريخ غير ما أشار إليه "جورج قرم" شاهدة على صدق هذا التحليل والتعليل، فما علينا إلا أن ننظر فيما كتبه "المقريري" (766-845هـ / 1365-1441م) عن استعلاء النصارى واليهود الذين تولوا الوزارة والجباية والإدارة في العصر الفاطمي(12).. وما كتبه "المقريري" أيضا عن استقواء نصارى دمشق "بھولاكو" والتتار، وقائد التتار -النصراني الأسطوري- "كتبغا" إبان الاجتياح التتري للمشرق العربي والإسلامي.. وما أثارته هذه الخيانة من رد فعل جعل السلطان "قطز" (658هـ / 1260م) يوقع بهم عقابا شديدا عقب الانتصار على التتار في "عين جالوت" (658هـ / 1260م)(13).

وأن نقرأ -أيضا- ما كتبه "الجبرتي" (1167-1237هـ / 1754-1822م) عن خيانة "المعلم يعقوب حنا" (1745-1801م) - والذي يسميه "الجبرتي" "يعقوب اللعين" - والفيلق القبطي الذي جنده وقاده وحارب به الشعب المصري لحساب الحملة الفرنسية التي قادها "بونابرت" (1769-1821م) ضد مصر (1213هـ / 1798م)، وكيف "عهد الجنرال "كليبر" (1753-1800م) إلى الجنرال يعقوب أن يفعل بالمسلمين ما يشاء.. حتى تناول هو وأنصاره على المسلمين بالسب والضرب، ونالوا منهم أغراضهم، وأظهروا حقدهم، ولم يبقوا للصلح مكانا! وصرحوا بانقضائ ملة المسلمين وأيام الموحدين!.."(14).

وما أحدثته هذه الاستجابات لغوايات الغزاة والمستعمرين من توترات طائفية في النسيج الوطني والقومي والحضاري في تلك الفترات من التاريخ..

لكنها ظلت في إطار "التوترات العابرة"، التي ارتبطت بفترات الغزو، وبالاستجابات المحدودة من قطاعات محدودة لغوايات الغزاة.. بينما ظل النسيج الوطني والقومي والحضاري مجسدا للتنوع في إطار الوحدة، وللاختلاف في إطار الأمة الواحدة، والحضارة الواحدة، والقومية الواحدة، والدولة الواحدة، تلك الجوامع التي أنجزتها سماحة الإسلام..

* * *

وإذا كان الشيء يظهر حسنه الضد.. وبضدّها تميز الأشياء.. فما علينا إلا أن نقارن بين هذه الأمثلة:

- مثال: انتصار الإسلام على الشرك الوثني، ذلك الذي فتن المسلمين في دينهم، وأخرجهم من ديارهم.. وعلى الخيانة اليهودية التي تحالفت مع الشرك الوثني ضد التوحيد الإسلامي.. انتصار الإسلام عليهم، في عشرين موقعة - هي التي دار فيها قتال.. ما بين سنة 2هـ وسنة 9هـ - هذا الانتصار الذي غير وجه الدنيا والحضارة والتاريخ، وكيف أن ضحايا كل هذه المعارك من الفريقين لم تتجاوز 386 قتيلا - 183 هم مجموع شهداء المسلمين و203 هم كل قتلى المشركين-!(15)..

بينما نجد الحرب الدينية - التي دامت أكثر من قرنين - داخل النصرانية ذاتها، بين الكاثوليك والبروتستانت، في القرنين السادس عشر والسابع عشر قد أبيد فيها 40% من شعوب وسط أوروبا.. ووفق إحصاء "فولتير" [1694-1778م] بلغ ضحاياها عشرة ملايين نصراني!(16)..

- ومثال ثان: نقارن فيه بين ترك الإسلام الناس وما يدينون به؛ لأنه ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة:256)، ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف 29)، و﴿لكم دينكم ولي دين﴾ (الكافرون 6)، و﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنها جاء ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة﴾ (المائدة: 48)، وهي المبادئ والقواعد والتشريعات القرآنية التي جسدتها عهود ومواثيقه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع اليهود والنصارى..

نقارن بين هذا المثال الإسلامي وبين اغتيال الكنيسة الأوروبية لحرية الاعتقاد الديني بمحاكم التفتيش التي أعملت التعذيب والسجن والإحراق والإغراق والإعدامات على الخوازيق لأكثر من ثلاثة قرون!(17)..

وكذلك، ما صنعه الملوك والأمراء والقساوسة عندما فرضوا على الناس بحد السيف ديانة النصرانية - رغم صوفيتها المسالمة وسلامها المتصوف ووصاياها بحب الأعداء ومباركة اللاعنين!-.. وبشهادة "السيرتوماس أرنولد"، فإن "شارلمان" [742-814] قد فرض المسيحية في السكسونيين بحد السيف.. وكذلك صنع الملك "كنوت" في الدانمارك.. وجماعة إخوان السيف في بروسيا.. والملك "أولاف ترايغفيسو" في جنوب النرويج.. والأمير "فلاديمير" في روسيا سنة 988م.. والأسقف "دانيال بيروفتس" في الجبل الأسود.. والملك "شارل روبرت" في المجر.. والملك "سيف الرعد" في الحبشة.. وكُلّ هؤلاء استأصلوا المخالفين لمسيحتيتهم، وقطعوا أيديهم و أرجلهم، وذبحوهم ونفوههم وشردهم، بمجرد تدين هؤلاء الملوك والأمراء بالنصرانية!(18)..

- ومثال ثالث: نقارن فيه بين سماحة الإسلام التي جعلت الدولة الإسلامية "متنّدى" تتعدد فيه الديانات والمذاهب واللغات والقوميات والأجناس والألوان، على امتداد تاريخ الإسلام، منذ دولة النبوة في المدينة المنورة وحتى هذه اللحظات.. وبين ضيق الغرب بالتعددية حتى داخل النصرانية - أي

بالتعددية المذهبية - حتى أنه لم يعرف التعددية إلاً على أنقاض سلطان النصرانية، وفي ظل العلمانية، ثم رأيناه - حتى في ظل هذه العلمانية، ودعاوى الحرية وحقوق الإنسان - لا يزال ضيق الصدر "بالآخر الإسلامي" (19)..

* * *

هكذا بدأت السماح في تاريخ الإنسانية بظهور الإسلام.. وهكذا وضعت الدولة الإسلامية والحضارة الإسلامية هذه السماح في الممارسة والتطبيق، عبر تاريخ الإسلام والمسلمين.. ومن حق المسلمين أن يباهو الدنيا بهذا المستوى الإسلامي غير المسبوق، والمنقطع النظير، في السماح التي تجاوزت الاعتراف بالآخر - الذي يبادل الإسلام اعترافاً باعتراف - إلى مستوى الاعتراف بالآخر الذي لا يعترف بالإسلام، وإنما يجحده وينكره ويكفر به.. والتي جعلت تمكين هذا الآخر من إقامة كفره بالإسلام جزءاً من عقيدة الإسلام، وواجباً من واجبات الدولة الإسلامية.. حتى لقد بلغ الإسلام - على هذا الدرب - الحد الذي جعل فيه هذا "الآخر" جزءاً لا يتجزأ من "الذات" الوطنية والقومية والحضارية، كما جعل الأقسام والأمم والشعوب والقبائل والحضارات تنوعاً في إطار الإنسانية، التي أراد الله - سبحانه وتعالى - لها هذا التنوع وهذه التعددية سنة دائمة وقائمة إلى يوم الدين..

وإذا كان الضدّ يظهر حسنه الضد.. وبضدها تتميز الأشياء؛ فإن عظمة هذه السماح الإسلامية تزداد بهاء وجلالاً عندما نراها في ضوء هذا "البؤس" الذي صنعه ولا يزال يصنعه الآخرون. وإذا كان من حق المسلمين أن يباهوا بهذه السماح الإسلامية، فإن من شيم العقلاء وواجباتهم فقه هذه السماح، والتعلم منها، والاستجابة إلى كلمتها الإسلامية السواء.. وذلك بدلا من شن الحروب الصليبية.. والدينية.. والحديث عن صدام الحضارات وحروب الثقافات.. وآخر دعوانا أن الحمد لله على نعمة الإسلام، وسماحة الإسلام؟

الهوامش:

- (*) باحث ومفكر إسلامي من جمهورية مصر العربية.
- (1) يوحنا النقيوس [تاريخ نصر ليوحينا النقيوس] ص 90-95. ترجمة ودراسة وتعليق: د. عمر صابر عبد الجليل. طبعة القاهرة، سنة 2000م.
- (2) المصدر السابق. ص 122، 125-130. و: د. صبري أبو الخير سليم [تاريخ مصر في العصر البيزنطي] ص 40، 41، 49، 126، 163، 168. طبعة القاهرة سنة 2000م.

- (3) انظر كتاب [تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى الآن] تحرير زلمان شازار، ص31، 33 - 35، 37 - 39، 44، 50 - 52، 59، 65 - 68، 70 - 74، 79، 80، 88، 89، 93 - 96، 98 - 101، 105، 107، 111، 117، 131، 144، 145 ن 156 - 160، 162، 165، 166، 174، 186، 187، 190 - 192، 194 - 196، 205 - 207، 214، 215، 220، 222 ن 226. ترجمة: أحمد محمد هويدى. مراجعة: محمد خليفة حسن. طبعة القاهرة سنة 2000م.
- (4) ابن عبد الحكم [فتوح مصر وأخبارها] ص46. طبعة ليدن سنة 1920م.
- (5) البلاذري [فتوح البلدان] ص327. تحقيق: د. صلاح الدين المنجد. طبعة القاهرة سنة 1956م.
- (6) [مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة] ص17-21 جمعها وحققها: د.محمد حميد الله الحيدر آبادي، طبعة القاهرة سنة 1956م.
- (7) المصدر السابق: ص20.
- (8) المصدر السابق: ص112، 123 - 127.
- (9) آدم متز [الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري] ج1 ص105. ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريذة، طبعة بيروت سنة 1967م.
- (10) سير توماس أرنولد [الدعوة إلى الإسلام] ص792، 730. ترجمة: د.حسن إبراهيم حسن، د.عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوي، طبعة القاهرة سنة 1970م.
- (11) جورج قرم [تعدد الأديان ونظم الحكم: دراسة سوسولوجية وقانونية مقارنة] ص211 - 224. طبعة بيروت سنة 1979م - والنقل عن: د. سعد الدين إبراهيم [الملل والنحل والأعراق] ص729، 730. مطبعة القاهرة سنة 1990م.
- (12) المقرئزي [اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء] ص297، 298 طبعة القاهرة سنة 1967م. و [الخطط] ج2 ص123. طبعة دار التحرير - القاهرة.
- (13) المقرئزي [كتاب السلوك إلى دول الملوك] ج1 ق2 ص425، 432. تحقيق: د.محمد مصطفى زيادة. طبعة القاهرة 1956م.
- (14) الجبرتي [عجائب الآثار في التراجم والأخبار] ج5 ص136. تحقيق: حسن محمد جوهر، عمر الدسوقي، السيد إبراهيم سالم. طبعة القاهرة 1965م.

- (15) انظر: ابن عبد البر [الدرر في اختصار المغازي والسير] تحقيق: د. شوقي ضيف. طبعة القاهرة 1966م. وانظر كتابنا [الإسلام والآخر] ص 65 طبعة القاهرة 2001م.
- (16) انظر في هذه الحرب الدينية: ول ديورانت [قصة الحضارة] مجلد ج 6، 3، 4. ترجمة: د. عبد الحميد يونس. طبعة القاهرة 1971م، 1972 م، وسيروتوماس أرنولد [الدعوة إلى الإسلام] ص 30-32، 72، 73، 122 - 124، 135، 136، 141، 142، 154 - 156، 223، 226، 274، 276. وبطرس البستاني [دائرة المعارف] - مادة "حروب دينية" - طبعة القاهرة الأولى. وهاشم صالح - صحيفة الشرق الأوسط - لندن - في 26-2-2000م.
- (17) د. توفيق الطويل [قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام] ص 7، 70، 73، 76، 80، 81-83 طبعة القاهرة 1991م.
- (18) [الدعوة إلى الإسلام] ص 30، 32، 72، 73، 122، 144، 135، 136، 143، 154، 156، 223، 226، 274، 276.

الصحيفة: أنموذج من التسامح في الإسلام

إبراهيم العجلوني*

تأتي اللحظة التاريخية للصحيفة أو لـ (وثيقة المدينة) في سياق متماسك، يبلغ حد النسق أو الاتساق الكامل، وهي من اللحظات المؤسسة للعلاقة مع الآخر المختلف ديناً، والتي يمكن اطراد القياس عليها كلما أتى لبني الإنسان أن يقيموا بينهم علاقات سوية، لا قسر فيها ولا اعتناق ولا استلاب ولا نهاب. ولأن هذه اللحظات المؤسسة " قد بزغت إبان النشأة الأولى للمجتمع الإسلامي في التاريخ فهي منه بمثابة الأركان التي يرفع عليها الوجدان، وهي خير دليل - في براءتها الأولى إذا صح التعبير - على انفتاح الكينونة الإسلامية الوليدة على مطلق الإنسان دون أدنى تحفظ، وعلى التماسها عناصر وحدة البشرية التي خلقها الواحد الأحد - جل جلاله - من نفس واحدة، ثم جعلها شعوباً وقبائل لتتعارف، وتتنافس في الخير، وفي تحقيق الكمال الأخلاقي" (1).

وحتى لا نصادر على مطلوبنا من هذا البحث، فنؤكد ابتداء اشتغال هذه اللحظات المؤسسة، لأول النظر ولمستأنفه على حد سواء، على القانون الإنساني الأعلى للعلاقة مع الآخر أياً كان وأينما وجد، فإننا سنقف مع أربع منها نتخذها أنموذجاً لمضيئة اللحظة "الصحيفة" بوجه خاص، ولموقف الإسلام البدئي من الآخر المختلف ديناً، ولا سيما أهل الكتاب، بوجه عام.

وهذه اللحظات المؤسسة الأربع هي على التوالي:

أولاً: لحظة الهجرة الأولى إلى الحبشة أو لحظة النجاشي.

ثانياً: لحظة وفد نجران.

ثالثاً: لحظة فتح مكة وإزالة الصور والأوثان من الكعبة.

رابعاً: لحظة فتح القدس والعهد العمرية.

(1)

وأول ما نبدأ من ذلك لحظة الهجرة، أو لحظة النجاشي الذي قال فيه رسولنا الكريم مُحَمَّد - صلوات الله عليه وسلامه عليه-: "إن بأرض الحبشة ملكاً لا يظلم أحد عنده فالحقوا ببلادهم حتى يجعل الله لكم منه فرجاً ومخرجاً" (2). وقالت فيه أم سلمة زوج النبي "لقد جاورنا خير جار النجاشي، أمنا على ديننا، وعبدنا الله تعالى، لا نؤذى ولا نسمع شيئاً نكرهه" (3)، والذي استمع إلى أوّل خطاب إعلامي شامل في الإسلام، يوم أن وقف جعفر بن أبي طالب -رضي الله عنه- يقول:

"أيها الملك، إنا كنا قوماً أهل جاهلية: نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث لنا الله رسولا منا نعرف

نسبه وصدقه وأمانته وعفاه، فدعانا إلى رحمة الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلية الرحم وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنة، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام، فصدقناه وآمنا به واتبعناه فعدا علينا قومنا فعذبونا وفتنونا عن ديننا ليردونا إلى عبادة الأوثان، وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث، فلما قهرونا وظلموا، وشقوا علينا، وحالوا بيننا وبين ديننا؛ خرجنا إلى بلدك واخترناك عمن سواك ورغبنا في جوارك ورجونا أن لا نظلم عندك أيها الملك" (4).

ونحن نعلم من أمر النجاشي بعد هذا البيان أنه سأل عما جاء في القرآن الكريم من ذكر مريم ابنة عمران وابنها عيسى المسيح -عليهما السلام- وأنه آوى إليه المسلمين وأكرم وفادتهم بعد أن دمعت عيناه وخشع قلبه، وقال إن ما يسمعه من آيات الذكر الحكيم يصدر وما جاء به المسيح من مشكاة واحدة. كما نعلم أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال فيه لَمَّا توفى سنة تسع للهجرة: "إن أخا لكم قد مات بأرض الحبشة"، وأنه خرج بالمسلمين إلى الصحراء وصفهم صفوفًا ثم صلى عليه" (5).

ولعلنا هنا أن نتنبه إلى أن هذا الحوار يُدُلُّنا على أن الآيات التي تتعلق بمريم العذراء والسيد المسيح -عليه السلام- نزلت قبل واقعة الهجرة إلى الحبشة، وأن تلاوتها في مجلس النجاشي كانت بطلب منه، لا بمبادرة من جعفر يتوسل بها عطفه ونصرته، فهي إذن بعض معتقد المسلم وما يتعبد به، لا كلام يقتضيه المقام، أو تتطلبه السياسة والكياسة. وإن هذا ليتأدى بنا إلى أن القرآن الكريم هو المرجع الأعلى الذي تتأسس في ضوءه العلاقات الإسلامية والمسيحية، وأنه بما يشتمل عليه من آيات بينات عن آل عمران، والمسيح -عليه السلام- وأمه مريم المصطفاة ومعجزاته، وتعاليمه، وحوارييه، تكاد تبلغ -عدد صفحات- حجم أحد الأناجيل المسيحية المعتمدة؛ ييسط أرضا واسعة من القيم المشتركة والأخلاق المتقاربة، ويرسم أفقا مترابحا، ينظر فيه إلى الأنبياء جميعا بصفة كونهم حلقات في سلسلة واحدة متصلة: ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ (6).

(2)

أما حديث وفد نجران وما كان من مصالحة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لأهلها، وما كتب لها من كتاب في ذلك فهو من مرويات عروة بن الزبير بن العوام التي جمعتها سلوى مرسى الطاهر في كتاب تحت عنوان "أول سيرة في الإسلام" (7). وقد جاء فيه بعد مفتتح الكتاب: "ولنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله على دمائهم وأموالهم، وملتهم، وبيعهم، ورهبانيتهم، وأساقفتهم، وشاهدتهم، وغائبهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير" (8)، وألزمهم "الجهد والنصح فيما استقبلوا غير مظلومين ولا معنوف عليهم" (10).

وقد شهد فيمن شهد هذا الكتاب عثمان بن عفان -رضي الله عنهم-، وكان أشرف نصارى نجران وفي مقدمتهم العاقب والسيد وأسقفهم أبو حارثة بن علقمة قد وفدوا على الرسول -عليه صلوات الله وسلامه- في مسجده في المدينة، فأحاطهم بالإيناس والتكريم، وجادلهم بالتي هي أحسن، بحسب الهدى القرآني الكريم، حتى إذا استيقن صدهم المؤكد لم يعنف بهم ولا فرض رأيه عليهم ﴿لا إكراه في الدين﴾؛ بل رفع الأمر إلى الله تعالى، ودعاهم إلى المباحلة: ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾ (11)، محتكما إلى مرجعية فوق البشر، ثم ودعهم آمنين إلى ديارهم، لم يمسه سوء بل كرمت إنسانيتهم خير تكريم.

(3)

ثم إننا نستذكر إلى ذلك ما كان من موقف الرسول الكريم حين دخل مكة فاتحا ورجع إليها ظافرا، وخاصة ما كان منه حين دخل الكعبة وكانوا -كما جاء في الجزء الأول من السيرة النبوية من سير أعلام النبلاء - "قد زوقوا سقفها وحيطانها من بطنها ودعائمها وصوروا فيها الأنبياء والملائكة والشجر، وصوروا إبراهيم يستقسم بالأزلام، وصوروا عيسى وأمه، إذ أمر بثوب قبل بماء وأمر بطمس تلك الصور، ووضع كفيه على صورة عيسى وأمه، وقال: انحوا الجميع إلا ما تحت يدي" (12).

ولقد ظلت صورة سيدنا المسيح --عليه السلام-- وأمه مريم البتول مرسومة على السارية الوسطى من سواري الكعبة إلى أن ذهب بها الهدم من بعد، يثبت ذلك قول عطاء بن أبي رباح حين سأله سليمان بن موسى الشامي -كما جاء في تاريخ مكة ونقله الذهبي في سير أعلام النبلاء- عما إذا كان أدرك في البيت تمثال مريم وعيسى (وهو يقصد صورتيهما -عليهما السلام-) إذ قال: "نعم، أدركت تمثال مريم مزوقا، في حجرها عيسى قاعد، وكان في البيت ستة أعمدة سواري، وكان تمثال عيسى ومريم في العمود الذي يلي الباب". كما تثبته رواية عمرو بن دينار في قوله: "أدركت في الكعبة قبل أن تهدم تمثال عيسى وأمه (صورتهمما)"، ورواية داود العطار إذ قال: "أخبرني بعض الحجة عن مسافع عن شيبية: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "يا شيبية، امح كل صورة إلا ما تحت يدي، قال: فرفع يده عن عيسى ابن مريم وأمه". وثم رواية أخرى أوردها الذهبي إلى ما سبق، في السيرة النبوية عن ابن شهاب: "أن النبي -صلى الله عليه وسلم- دخل الكعبة وفيها صور الملائكة، فرأى صورة إبراهيم فقال: "قاتلهم الله، جعلوه شيئا يستقسم بالأزلام"، ثم رأى صورة مريم فوضع يده عليها وقال: "انحوا ما فيها إلا صورة مريم" (13).

هذه ثلاث لحظات تاريخية من أربع أردنا أن ننظر إلى "الصحيفة" وإياها في سياق واحد.

(4)

أما الرابعة فهي لحظة فتح بيت المقدس يوم أن كتبت " العهدة العمرية " فكانت أنموذجا للمعاهدات التي تراعي أحوال الناس جميعا وتتناول حضورهم الإنساني في شتى احتمالاته: من إقامة دائمة وأخرى مؤقتة، ومن مرور، ومن متاجرة، ومن زيارة، ومن حج وعبادة، تقول المعاهدة كما روى الطبري:

"بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل "إيلياء" من الأمان".

أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها، وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تخدم، ولا ينتقص منها ولا من غيرها، ولا من صليبيهم، ولا من شيء 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، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص.

فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية.

ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم، ويخلي بيعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم، وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم.

ومن كان بها من أهل الأرض، من شاء منهم قعد، وعليه مثل ما على أهل " إيلياء " من الجزية، ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله، وأنه لا يأخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم.

وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله، وذمة المؤمنين، إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية(14).

(5)

إن مبعث حرصنا على قراءة "الصحيفة" في سياق من مواقف ومعاهدات تعكس الرؤية الشمولية للآخر الكتابي في الإسلام هو توكيد أن الإعتقاد بكرامة الإنسان بإطلاق، وبقرى النصرارى من أهل الكتاب خاصة، وبأهمية الوفاء بالعهود، وكل أولئك كان أساسا ومنطلقا وغاية وهدفا في آن، أي أن "الصحيفة" لم تكن موقفا أنيا اضطر إليه الرسول الكريم محمد -صلوات الله وسلامه عليه-، أو موقفا "تكتيكيا" بلغة القوم. بل كان موقفا مبدئيا ثم اتخذه في ضوء كتاب الله الكريم وسنة نبيه المشرفة، هذين الأصلين اللذين حكما كل معاهدة سابقة أو لاحقة في الإسلام.

وحتى يكون لنا أن ننظر في "الصحيفة" أو أن نقرأ دلالاتها، فإننا موردوها نصا بحسب ما انتهى إليه تحقيق الأستاذ صيدان بن عبد الرحمن اليامي في كتابه "بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة" (مكتبة

المعارف - الرياض - 1987م - من ص 5-10) ومثبتو بيان ما غمض من معاني ألفاظها بحسب هذا التحقيق أيضا.

نص "الصحيفة"

"بسم الله الرحمن الرحيم. هذا الكتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويشرب ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم (15) يتعاقلون بينهم (16) وهم يقدون عانيهم (17) بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عمرو بن عوف، على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وأن المؤمنين لا يتركون مفرحا (18) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، وألا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة (19) ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ولا ينصر كافرا على مؤمن. وأن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم. وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس، وأنه من تبعنا من اليهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم. وأن سلم المؤمنين واحدة، ولا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم، وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا. وأن المؤمنين يبئ بعضهم على بعض بما نال دماؤهم في سبيل الله. وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، أنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا، ولا يحول دونه على مؤمن، وأنه من اعتبط مؤمنا قتلا (20) على بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه. وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله - عز وجل - وإلى محمد - صلى الله عليه وسلم -، وأن اليهود ينفقون مع

المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم وإلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ(21) إلا نفسه وأهل بيته، وأن يهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف. وأن يهود بني حارث مثل ما ليهود بني عوف، وأن يهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف، وأن يهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف، وأن يهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم وأن لبني الشطبية مثل ما ليهود بني عوف وأن البر دون الإثم. وأن بطانة يهود كأنفسهم، وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد -صلى الله عليه وسلم-، وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا، وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وأنه لم يأتهم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها، وأنه 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، وأنه لا تجار قریش ولا من نصرها. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه. وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم. وأن الأوس مواليهم وأنفسهم، وعلى مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن ومن تعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-(22).

لقد كتبت هذه "الصحيفة" في أعقاب مقتل الشاعر اليهودي كعب بن الأشرف الذي شبب بنساء المسلمين حتى آذاهم، كما آذى النبي الكريم بالهجاء، وركب إلى قریش فاستغواهم على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حتى قال الرسول يوماً: من لكعب بن الأشرف فقد آذانا بالشعر وقوى المشركين علينا. فلما قتل "فزعت اليهود ومن كان معهم من المشركين، فغدوا على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حين أصبحوا فقالوا: أنه طرق صاحبنا الليلة وهو سيد من ساداتنا فقتل، فذكر لهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الذي كان يقول أشعاره، ودعاهم إلى أن يكتب بينه وبينهم كتاباً، فكتب بينه صحيفة، وكانت تلك الصحيفة بعده عند علي، أخرجه أبو داود" (23).

وعلى أننا لا نعدم من يرى أن هذه الرواية لا يمكن الجزم بصحتها لفقدانها عامل الصحة، وهو اتصال السند إن صح، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ صيدان بن عبد الرحمن الياامي، فإننا لا نعدم في الوقت نفسه من يراها دستورا رفيعا "لم يستطع الفقهاء دراسته كما ينبغي، شكوا في صحة الوثيقة إذ إنها وصلتهم مكتوبة دون سند، وهم كانوا يدققون جدا في موضوع السند، ثم إنهم خافوا من الإصرار على تطبيق الصحيفة؛ لأنها كانت تعطي الأمة حقوقا لا تقرها النظم الحاكمة من أمويين وعباسيين وغيرهم" (24).

وليس يخلو من الدلالة أن من يرون هذه الرواية مما ينبغي الاحتجاج به ومن يرونها موضع احتجاج؛ متفقون جميعا على أنها قد أخذت "طابعا هاما في دراسة النظام السياسي في الإسلام" (25). كما يخلو من الدلالة أنها تصدر نصا ودلالة من المشكاة نفسها التي خرجت منها الكتب والمعاهدات التي سقناها بين يديها، سواء ما كان سابقا لها أو لاحقا. الأمر الذي يجعلنا نميل إلى قراءة الدكتور حسين مؤنس لها، من حيث هي "دستور وضعه الرسول لجماعته في المدينة ليحدد لها نظام العمل في شؤون الجماعة الداخلية والخارجية.. دستور كامل يبين الحدود الجغرافية لوطن الأمة: جوف المدينة، ومنازل القبائل، وكُلٌّ من لحق بنا وجاهد معنا"، والمراد هنا منازل كل القبائل التي تنضم إلى الأمة و"تقر بما في هذه الصحيفة" أي توافق على ذلك الدستور، وقد اتسعت مساحة المدينة بذلك؛ لأن القبائل حولها أخذت تنضم إلى الأمة الإسلامية (26).

وتحدد الصحيفة، فيما يرى الدكتور حسين مؤنس "واجبات أعضاء هذه الجماعة وحقوق كل منهم، العدل والبر (والبر معناه الوفاء) ولهم الأمن على النفس والمال".

والجماعة كلها هي التي تقوم بحماية الأمن في داخلها "ويد المؤمنین جميعا على من ابتغى دسياسة فساد بينهم". والجماعة متعاونة لمساعدة المحتاج والمدين والمريض، وهي ملزمة بمعاونته في فداء أو أسر، وكل مجموعة قبلية من أهل المدينة مسؤولة عن الأمن في مواطنها وعن حماية المدينة من ناحيتها، والأمة كتلة واحدة "يد المسلمين واحدة" ولا تعقد جماعة صلحا إلا باتفاق الجماعة. لكل مجموعة رياستها وهم مسؤولون عن جماعتهم من كل ناحية. والقاعدة في التعامل هي البر - أي الوفاء -، فمن نصوصها: "والبر دون الإثم"، أي: أن الوفاء دون الحنث، و"أن الله على أبر هذا" أي: أن الله يؤيد أصفى وأصدق ما في هذه الوثيقة من وفاء.

وإذا هوجمت المدينة فلا بد أن يشترك الجميع في الدفاع. أما إذا قامت الجماعة بحرب خارج حدودها فلا إلزام، وليخرج من يريد، ولكن الرسول كان إذا ندب أحدا لمهمة سارع في التنفيذ مختارا سعيدا. وهذه القواعد واردة في القرآن الكريم بهديه وأخلاقه التي هي مكارم الأخلاق، أو المروءة الإسلامية التي

حلت محل المروءة الجاهلية، والمروءة مشتقة من مرء أي إنسان فمعناها إذن الإنسانية. والمروءة الجاهلية كانت تبيح القتل وسفك الدم والقسوة، كما ترى في بعض أشعار عنزة العبسي وغيره من الجاهليين، أما المروءة فتحض على الرحمة والمغفرة والإحسان والرأفة باليتيم والضعيف والعاجز، ونصرة المظلوم. وكل هذه مبادئ واردة في القرآن الكريم وحديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وطبقها بنفسه وبين للناس كيف يسيرون عليها، وهذا هو ما نسميه بسنة النبي -صلى الله عليه وسلم- أي خلقه وتصرفه وقوله، وله صلوات الله عليه حديث جامع مانع يوجه المسلمين إلى كل خير ويمنع عنهم كل أذى ويحميهم من كل شر ويدفع عنهم كل ضرر، ولو عملوا بما فيه لكانوا أعظم الأمم في كل عصر، قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "تركتم فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا: كتاب الله وسنتي" (27).

وإذا كان الدكتور حسين مؤنس قد غلب - في تحليله للصحيفة - جانب الأمة على الدولة، ورأى في رسول الكريم محمد -صلوات الله وسلامه عليه- نبيا وسراجا منيرا، لا قائدا عسكريا أو قائد دولة دبلوماسيا، فإن الدكتور كامل الدقس يرى في الصحيفة إعلانا "عن قيام دولة قانونية في الأرض"، وقد نظم الرسول -صلى الله عليه وسلم- جميع شؤونها ورسم سياستها الداخلية والخارجية بصفته الرئيس الأعلى للدولة.

يقول الدكتور كامل الدقس في ذلك: "لقد وضع الرسول -صلى الله عليه وسلم- دستورا للدولة نظم فيه شعب دولته، وحدد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وبين فيه الحقوق والواجبات على مواطني الدولة (اليهودية بقبائلهم - القبائل المتفرقة - الأوس والخزرج - المهاجرين)، وهذا الكتاب الذي يعرف بعقد (الصحيفة) يعد دستورا فريدا لم تحلم البشرية في عمرها الطويل منذ نشأتها وإلى يوم الناس هذا بمثله. وإن المتأمل في هذه الوثيقة يتبين في وضوح وجلاء عظمة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في السياسة والصياغة على السواء. فقد كتبت هذه الوثيقة على غير مثال سبقها، وشملت نصوصها كل ما تحتاج إليه الدولة في تنظيم شؤونها الداخلية والخارجية. وقد تضمن الدستور الكثير من القواعد والمبادئ الأساسية التي ما تزال البشرية تحوم حولها، أو تحلم بقليل منها" (28).

ولعل ألصق هذه القواعد بموضوعنا تلك التي تنص "على إباحة الحريات: حرية العقيدة، والإقامة والتنقل، ومزاولة الحرف دون تقييد ما دامت هذه الحريات لا تضر مصلحة المجموع، وتراعي المبادئ الأخلاقية في السلوك الفردي وفي العلاقات الاجتماعية" (29).

ومهما يكن الأمر في استخلاص دلالات هذه الصحيفة في جانبها السياسي والتنظيمي، أو في التحرير الفقهي لبنودها، فإنها حافلة بدلالات آخر تتعلق بما وراء البنود من توجه نحو وحدة الشعور بالجماعة الإنسانية، وحميمية العلاقات فيما بين أفرادها على اختلاف الانتماء الديني والقبلي.

وتمَّ في الصحيفة إشارات لا بد أن نتدبرها إلى "المعروف والقسط" اللذين اعتبرنا مدخلا عاما لها، وتكررا تسع مرات فيها، وإلى أن "ذمة الله واحدة"، و "أن سلم المؤمنين واحدة"، و "أن النصر للمظلوم"، و "أن الجار كالنفس غير مضار"، و "أن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره"، و "أن البر دون الإثم"، و "أن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة"، و "أن اليهود مواليهم وأنفسهم" على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة"، و "أن الله جار لمن بر واتقى".

إن هاهنا توكيدا لما يمكن تسميته "روح القانون" أو المرجع العقدي الأعلى له، وإن في طوق الدراسة الأسلوبية أن تظهرنا على دليل داخلي في الصحيفة يصح روايتها ويشتها. وخاصة فيما يتعلق باليهود، وما تناولته الصحيفة من ألوان العلاقة معهم، كما يمكن للدراسة المقارنة بين "الصحيفة" و "كتاب أهل بجران" و "العهد العبرية" أن تجزم بالصدق الداخلي لمتنها، وبصدورها عن رؤية إيمانية شاملة ترى إلى الآخر المختلف عقديا أو دينيا على أنه توسعة للذات، وميدان لفضائلها، ولما تتمتع به من معروف وقسط وبر وتقوى وصدق، وحسبك ذلك كله التماسا لوحدة الشعور الإنساني في المجتمع الواحد أو تعزيزا لوحدة الخلق، على تنوع مللهم ونحلهم وألسنتهم، في مقابل وحدانية الخالق الذي شاء سبحانه أن يجعلهم شعوبا وقبائل ليتعارفوا، وأن يجعل لكم منهم شرعة ومنهاجا، وقضت حكمته أن لا يزالوا مختلفين حتى يبلوهم أيهم أحسن عملا، وأيهم أتقى له وأقوم سبيلا..

إن "الاختلاف" بما هو حقيقة كونية وإنسانية لا ينبغي أن يحول دون استشعار معنى الرحم الجامعة لبني الإنسان، ولعل مقارنة أخرى من الصحيفة وأحواتها أن تظهرنا على اعتراف الإسلام بالتعددية المليئة في الأرض، وعلى أن ذلك شرط موضوعي للتعرف الذي يتجاوز معرفة الآخر إلى "القسط المعروف" معه، وإلى أن يكون "كالنفس غير مضار" وأن يكون البر المحض "هو ضابط العلاقة معه وميزانها...".

إن التسامح الذي نراه هنا فعل إيجابي ومروءة نفسية وتوجه صادق نحو الآخر، لا موقف سلمي اضطراري. والمساحة لغة واقعة في حقل دلالي تجاورها فيه: المساهلة والمقاربة والمدانة والمواتاة والملاينة(30)، كما أن لسمح في العربية معنى جاد وكرم، والملة السمحة: التي ما فيها ضيق(31). وشتان بين هذا كله وبين دلالات Tolerantia اللاتينية، التي تعني التساهل السلمي، أو "سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجوم على حقوقه، في الوقت الذي يمكنه فيه تجنب هذه

الإساءة" (32). فلكن اللغات أرواحا تسكنها، ولكأن حكمة الله قد قضت بأن يكون للعربية التي نزل بها القرآن سعة وجدانية أو رحابة روحية تتميز بها عن سائر اللغات.

على أن الأمر لا يتوقف عند النصوص دون تماثلاتها، ولا عند المفاهيم دون ما صدقاتها، أو الوقائع التاريخية التي تتجلى بها، ونحن عند هذه في غناء أي غناء من الشواهد المتتابعة، والأدلة المتظاهرة، فقد روى يحيى بن آدم في كتاب الخراج أن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لما تدانى أجله أوصى من بعده وهو على فراش الموت بقوله: "أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيرا، وأن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، وألا يكلفهم فوق طاقتهم" (33). كما جاء في كتاب: "أهل الذمة في الإسلام" للدكتور أ. س، ترتون قوله تعقيبا على وصية الفاروق: إن "في الأخبار النصرانية شهادة تؤيد هذا القول، وهي شهادة البطريك "عيشوبايه" الذي تولى منصبه من سنة (647هـ) إلى (657هـ)، إذ كتب يقول: - "إن العرب الذين مكنتهم الرب من السيطرة على العالم يعاملوننا كما تعرفون، إنهم ليسوا بأعداء للنصرانية، بل بمتدحون ملتنا، ويوقرون قديسينا وقسيسينا، ويمدون يد المعونة إلى كنائسنا وأديرتنا" (34). شهادة تأتي بعد ستمئة وخمسين عاما من ظهور الإسلام، لا منفردة ولا يتيمة ولكن في سياق من البراهين على أن الإسلام قلب مشرع الجنبات للإنسانية كلها، وأنه الدين الحق الذي جاء رحمة للعالمين.

لقد كانت هذه قراءة أولية للصحيفة أو الوثيقة المدنية في سياق ينظمها وأخواتها اللواتي يؤكدن قيام التسامح في الإسلام على أصول قرآنية ومبادئ عقدية، أو على رؤية شاملة جامعة جديدة باهتمام العالم كله وتقديره، وهي فيما آمل توطئة لما وراءها من النظر العميق في ما سميناه ابتداء "اللحظات المؤسسة" للعلاقة مع الآخر المختلف دينا... والحمد لله أولا وأخيرا...

الهوامش:

* كاتب من الأردن.

- (1) انظر: الجزء الثالث من كتابنا " الشذرات "، ص312، عمان 2000م.
- (2) سير أعلام النبلاء، ج 1 ص208، حققه وضبط نصه وعلق عليه د. بشار عواد معروف.
- (3) المصدر السابق، ص431.
- (4) سير أعلام النبلاء، ج 1 ص443.
- (5) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- (6) سورة الأنبياء: آية 92.

- (7) بدايات الكتابة التاريخية عند العرب: "أول سيرة في الإسلام" د. سلوى مرسي الطاهر - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، 1995م.
- (8) المصدر السابق، ص 290.
- (9) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (10) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (11) سورة آل عمران: آية (61).
- (12) سير أعلام النبلاء، الجزء الأول من السيرة النبوية.
- (13) المصدر السابق، الجزء الأول.
- (14) انظر: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت.

(15) قال ابن زنجويه في كتاب الأموال: 471/2: "الرباعة هي المعامل، وقد يقال: فلان على رباعة قومه: إذا كان المتقلد لأموارهم، والوافد على الأمراء فيما ينوبهم". وورد في رواية ابن زنجويه (رباعتهم) ولعل الصواب ربعتهم. كما رجح المحقق 456 / 1، وقال الزمخشري في الفائق في غريب الحديث، ص 1-25: "رباعة الرجل، شأنه وحاله الذي هو رابع عليها، أي ثابت مقيم ومنه حديثه - صلى الله عليه وسلم - حين سأله عمر عن الساعة: ذاك عند حيف الأئمة، وتصديق أمي بالنجوم، وتكذيب بالقدر، وحين تتخذ الأمانة، مغنما والصدقة مغرما، والفاحشة رباعة. فعند ذلك هلك قومك يا عمر. قال يعقوب - ولا يمكن في خير حسن الحال، يقال: ما في بني فلان من يضبط رباعته غير فلان وقال الأخطل:

ما في معد فتى تغنى رباعته إذا بهم بأمر صالح فعلا

وفي تحقيق ديوانه 145، روايته: "بأمر صالح عملا".

(16) أي: يعقل بعضهم عن بعض، والعقل: كما في الفائق للزمخشري، (2/ 26) هو: إعطاء الدية.

(17) هو: الأسير، كذا في الفائق 2/ 26.

(18) قال ابن زنجويه 471/2 "المفرح: المثقل بالدين فيقول: عليهم أن يعينوه إن كان أسيرا...، وإن كان جنى جناية خطأ عقلوا عنه". انظر أيضا: الفائق 2/ 26.

(19) قال في الفائق 2/ 261: "الدسيعة من الدسع وهو الدفع يقال: فلان ضخم الدسيعة أي: عظيم الدفع للعطاء، وأراد دفعا على سبيل الظلم، فأضافه إليه وهذه إضافة بمعنى من. ويجوز أن

يراد بالدسيعة العطية أي: ابتغى منهم أن يدفعوا إليه عطية على وجه ظلمهم. أي: كونهم مظلومين، أضافها إلى ظلمه لأنه سبب دفعهم لها".

(20) الاعتباط: أن يقتله بريئا محرم الدم، وأصل الاعتباط في الإبل أن تنحر بلا داء يكون بها. كتاب الأموال لابن زنجويه 2/ 471، وقال في الفائق 2/ 261، الاعتباط: النحر بغير علة فاستعاره للقتل بغير جناية.

(21) قوله (لا يوتغ إلا نفسه) يقول: لا يهلك غيرها، يقال: قد وتغ الرجل وتغا إذا وقع في أمر يهلكه. وقد أوتغه غيره، الأموال لابن زنجويه 2/ 471.

(22) انظر: سيرة ابن هشام، 2/ 106. وكتاب الأموال لابن زنجويه، 2/ 466.

(23) سير أعلام النبلاء، السيرة النبوية، تحقيق د. بشار عواد معروف، 1/ 389.

(24) دراسات في السيرة النبوية، د. حسين مؤنس، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة 1985م، ص56.

(25) بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة، صيدان اليامي، مكتبة المعارف، الرياض 1987م، ص39.

(26) دراسات في السيرة النبوية، ص55.

(27) المصدر السابق، ص56.

(28) الدولة الإسلامية، د. كامل الدقس، دار الأرقام، عمان 1993 م، ط1، ص79.

(29) المصدر السابق، ص80.

(30) انظر: جواهر الألفاظ لأبي الفرج قدامة بن جعفر، تحقيق محمد محيي الدين بن عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت 1985م.

(31) انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، مادة "سمح".

(32) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، مادة: تسامح.

(33) انظر: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة ص46.

(34) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

مسألة التسامح في كتابات العرب المحدثين والمعاصرين

*رضوان السيد

I

كان من الطريف أن مفتتح الكلام في "التسامح" وما معناه في المجال العربي مقالتان عن "التعصب"، إحداهما للأديب اللبناني المقيم بمصر أديب إسحاق (-1884م) كتبها عام 1874 بعنوان: "التعصب والتساهل". والأخرى بعنوان: "التعصب" لجمال الدين الأفغاني (-1897) كتبها في "العروة الوثقى" الصادرة بباريس عام 1884.

عرف أديب إسحاق التعصب "عند أهل الحكمة العصرية" بأنه: "غلو المرء في اعتقاد الصحة بما يراه، وإغراقه في استنكار ما يكون على ضد ذلك الرأي حتى يجمله الإغراق والغلو على اقتياد الناس لرأيه بقوة، ومنعهم من إظهار ما يعتقدون...". أما حد "التساهل" عنده فهو "رضا المرء عن رأيه واعتقاد الصحة فيه مع احترامه لرأي سواه...". هكذا يقف إسحاق موقفا سلبيا من التشدد في الآراء والاعتقادات، ويتناول ذلك القناعات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية. وهو يذكر من أمثلة التعصب الديني محاكم التفتيش، واضطهاد البروتستانت بفرنسا، أما التعصب لاعتقاد خاطئ فيذكر من أمثله القول بسكون الأرض، وانقسامها إلى سبعة أقاليم... يرى إسحاق أن علة التعصب لهما في الأصل من صنع أصحاب السلطة بغرض استمرار سلطتهم أو سلطاتهم. بيد أن الإصرار على مذهب واحد له أسباب أخرى أيضا مثل السداحة أو الجهل أو مخالفة الحقيقة للمصالح الفردية للمتعصبين، ولكن يبقى عند إسحاق أن أسوأ أنواع التعصب ذاك الناتج عن الاعتقاد الديني، وذاك الناتج عن السيطرة السياسية.

ويذهب المذهب نفسه عبد الرحمن الكواكبي (-1903) في "طبائع الاستبداد" لكنه يعتبر التعصب السلطوي أو السياسي العلة الأساسية وراء كل أنواع التعصب الأخرى، وهو لا يتميز بذلك فقط، بل يتميز أيضا بأنه أول من استخدم مصطلح "التسامح" (وتبعه في ذلك سليمان البستاني) بدلا من "التساهل"، بينما ظل الآخرون يستخدمون "التساهل" حتى العشرينات من القرن العشرين.

لكن لنعد إلى مقالة الأفغاني في التعصب الصادرة عام 1884. يعتبر الأفغاني التعصب (وهو يعني به العصبية والانحياز والتحزب) للدين وللأمة ظاهرة محمودة إن لم يجر الغلو فيها. وهو يرى أن دم التعصب من جانب الأوروبيين لدى المسلمين ينم عن نفاق شديد، والمقصود به إذهاب حميتهم لدينهم وأرضهم حتى يتمكنوا من الاستيلاء عليها كما حدث في الهند ومصر، والواضح أن جمال الدين يشير

هنا إلى "الهوية" الدينية بالتحديد، دون النعرة الجنسية أو الإثنية التي يمكن أن تفرق كلمة المسلمين على اختلاف لغاتهم، وإثنياتهم وأوطانهم، وهو على وعي بأن التعصب الديني "قد يطرأ عليه.. من التغالي والإفراط مثل ما يعرض على التعصب الجنسي.."، ولكنه ينكر أن يكون ذلك قد حدث في عالم الإسلام، بل يجده متحققا ومستمر لدى الأوروبيين "كما قامت الأمم الأوروبية، واندفعت على بلاد الشرق لمحض الفتك والإبادة.. في الحرب الهائلة المعروفة بحرب الصليب، وكما فعل الأسبانيون بمسلمي الأندلس...".

والذي يبدو لي أن وجهة النظر هذه أسست لاتجاه تبريري وتسويفي ظل سائدا حتى اليوم تقريبا، وكان وراء التشكك في قيمة الحوار المسيحي الإسلامي أَوَّلًا، ثم الحوار الثقافي الحضاري ثانيا. ولا شك أن انجرحات الهوية المتضخمة تعلق شيئا من ذلك، لكنها لا تحيط بأبعاد تلك الاعتذارية الهائلة، التي توحد بين التجربة التاريخية والدين، فتعتبر نقد التجربة نبلا من الإسلام والقرآن.

وتتبلور معالم المصير المتواضع لأطروحة التسامح في المجال العربي، في ذلك الجدل اللافت الذي دار بين الشيخ محمد عبده (-1905) مفتي الديار المصرية، ومحرر "العروة الوثقى" من قبل مع جمال الدين من جهة، والمسيحي الشامي المقيم بمصر فرح أنطون (-1922) من جهة أخرى، حول كيفية تحقيق التسامح، أو التساهل كما كانوا يسمونه في مطلع القرن. كان منطق تلك الجدلية ما ذكره فرح أنطون في معرض نقاشه لعلاقة الدين بالعلم عند ابن رشد (حسبما فهمه أرنت رينان). وعندما رد عليه الشيخ عبده نافيا أن يكون قد جرى في التاريخ الإسلامي اضطهاد للعلماء، وبالتالي فإن علاقة العلم بالدين في الإسلام، غير علاقته في أوروبا العصور الوسطى، استطرد أنطون ذاكرا أن الفصل بين السلطتين المدنية والدينية هو السبب الحقيقي في وجود التسامح الحقيقي، وهنا أيضا رد عبده بأن الوضع في الإسلام غير الوضع في النصرانية، وما قامت عندنا محاكم تفتيش تستدعي هذا الفصل الذي حدث في أوروبا، وحكومة الإسلام حكومة مدنية قائمة على الاختيار. لكن فرح أنطون أجابه بأن تلك هي النظرية، أما ما حدث بالفعل فمختلف عن ذلك كثيرا.

ويعض فرح أنطون قائلا إن من ضمن أسباب معارضته لقيام الدولة على الدين: "الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا أمة واحدة يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض شعورا حقيقيا، ولا سبيل إلى ذلك إلا بدم الأسوار والحواجر الموضوعية بينهم، أو أن تحكمهم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم بل توضع فوقهم جميعا". جلي هنا أن أنطون يتحدث عن مبدأ المواطنة، ويشير ردا على محمد عبده في قوله إن الإسلام يقول بمدنية السلطة إلى أن منظومة أهل الذمة، وبعض المسائل الأخرى، تتنافى ومبدأ المواطنة. وما أجابه محمد عبده على هذه النقطة

بالذات (نقطة التمييز)، بل اكتفى بالتأكيد على تسامح التجربة الإسلامية مقارنة بما كانت الدول القديمة تفعله في الأقطار التي تستولي عليها، ويذكر ذلك بمقولة جمال الدين حول التعصب، وأن التعصب الإسلامي، أحسن بما لا يقاس من التعصب الأوروبي.

هكذا تحددت عدة أمور: صار التسامح يعني التسامح الديني أو التساهل بين المسلمين والمسيحيين العرب، أما دعاة التسامح فكانوا في البداية بين المسيحيين العرب، من أديب إسحاق، إلى فرح أنطون، إلى أمين الريحاني، إلى إبراهيم اليازجي، وكان المسلمون يردون عليهم بأن لا ذنب للإسلام في الموقف المتفجر، وإنما الذنب كل الذنب واقع على أوروبا التي ما تزال صليبية الروح رغم علمانيتها الظاهرة. وتضاءلت الجوانب السياسية والاجتماعية في هذا التجاذب لدى المسلمين، وهي الجوانب التي كان يمكن أن تقود إلى قواسم مشتركة في تلك المجالات التي لا يحوطها المقدس بحالة التحريم، لكنها بقيت حية لدى المسيحيين العرب، من مثل سليمان البستاني، وخليل سعادة.

أما سليمان البستاني (-1925) -مترجم الإلياذة (1904)، وعضو مجلس المبعوثين العثماني (1909) ووزير التجارة والزراعة العثماني (1913)-؛ فإنه لم ير للتعصب غير جذرين اثنين: الدين والجنس (الإثنية). أما الذي أثارها فالاستبداد الحميدي الذي شرذم القوميات والإثنيات، وسمح بتدخل الدول الأجنبية من أجل إثارة الفتن والمذابح. ولهذا فإن البستاني ذهب في كتابه: "عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده"، إلى أن ضمان الحريات الأساسية للمواطنين - وقد ضمنها دستور العام 1908 - كفيل يبعث الثقة في نفوس المواطنين بعضهم ببعض، واستثارة أحاسيس التضامن والوفاق ومصالحهما. وما دام ذلك قد حدث فإن الطريق ممهّد لروحيات التسامح والإخاء.

أما خليل سعادة (-1934) الذي راعته مظاهر الانقسام الديني بالذات، والتي امتدت إلى مواطن المهاجرين الشوام البعيدة في الأرجنتين والبرازيل؛ فإنه ما كان على هذا القدر من التفاؤل مثل البستاني. لذلك وجه في مقاله عام 1915 بعنوان: "التعصب الديني في الشرق والشرقيين" النظر إلى ضرورة المصير إلى فكرة جامعة رأها في النزعة الوطنية والقومية.

II

ما بين مقالتي البستاني وسعادة زهاء ست سنوات، وفي تلك الفترة -عشية نشوب الحرب الأولى- كانت الأمزجة قد تغيرت، وبدأت الفكرة العربية تطل برأسها بعد انعقاد المؤتمر العربي بباريس عام 1913. لقد بدأ لأول وهلة أن "الفكرة العربية" هذه يمكن أن تلعب دور الجامع الذي طلبه خليل سعادة، وقد كان صديقا للسيد محمد رشيد رضا أحد زعماء المؤتمر العربي. في المؤتمر العربي التقى

مسلمون ومسيحيون من سائر أنحاء بلاد الشام، وكان هناك كلام كثير عن الوفاق والتضامن، بل والتسامح في ظل الفكرة الجامعة.

بيد أن الحرب نشبت، وخاضت غمارها الدولة العلية إلى جانب ألمانيا، وعاد العرب في المشرق إلى الانقسام من حول العلاقة بالدولة العثمانية بعد بروز سياسات التتريك فيها. كان هناك فريق انضم إلى الشريف حسين وأولاده في ما عرف بالثورة العربية عام 1916 بدعم من البريطانيين، وكان هناك فريق سحرته الدولة القومية التي أقامها مصطفى كمال بتركيا على أنقاض السلطنة والخلافة، وكان هناك فريق دخل في إقامة الكيانات العربية الصغيرة التي أنشأها البريطانيون والفرنسيون بعد الحرب، وكان هناك أخيرا الفريق المشكل من النخبة الإسلامية بالشام ومصر، والذي عاودته الشكوك في العصبية الجنسية (القومية) والطائفية التي أسس مصطفى كمال والاستعمار عليها الكيانات الجديدة؛ فتصاعدت لديه نزعات إحيائية حول الخوف على هوية المجتمع والدولة.

اهتم بهذه المسألة على الخصوص -أي مسألة ما سمي بالعصبية الجنسية (القومية)- الإصلاحيون المسلمون مثل رشيد رضا وشكيب أرسلان، الذين صدمتهم التجربة الكمالية، وراحوا يتلمسون عروبة تتواصل مع المسلمين فتتوارى منها سلبيات العصبية الإثنية. أرسلان كتب فصولا طويلا عن "العصبية الجنسية" في تعليقاته على ترجمة حاضر العالم الإسلامي للوثروب ستودارد (1924 - 1925)، وبدأ حائرا بين تاريخ الدولة العثمانية التي دمرتها العصبية العرقية والدينية، ومصير العرب إلى إقامة دولة قومية تتواصل مع الإسلام فتأخذ من تسامحه ما يجنبها شرور الكمالية وصراعاتها. بيد أن ما كان يخيف أرسلان أمران: أن الذي تشهده المنطقة العربية ليس "العصبية العربية" بل العصبية المحلية، وأن أوروبا شديدة العداء للنزوع العربي والإسلامي في الوقت نفسه. وهذا "التعصب الأوروبي" هو الذي عاد أرسلان للنعي عليه في رسالته: لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟ (1930)، وقد ذكره ذلك برأي جمال الدين الأفغاني القائل بضرورة مواجهة التعصب الأوروبي بتعصب إسلامي، إذا صح التعبير.

* * *

في العقود الثلاثة التالية تعلمت ثقافة الهوية والخصوصية في أوساط الإسلاميين، متجهة على خلفية الصراع مع الدولة الوطنية إلى إعادة النظر في العلاقة بالحضارة الغربية، وبالجماعة الوطنية المحلية، وبجدليات الإيمان والإسلام.

- في مجال النظر إلى الحضارة الغربية، ذهب المودودي والندوي وغيرهم إلى أنها مؤسسة على المادة والرؤية الصراعية للغرائز البشرية، ولذلك فهي لا تشكل حلا لمشكلات الإنسان، بل الأخرى القول إنها هي علة مشكلاته كلها بسبب هيمنتها على مقدرات العالم، لذلك يكون ضروريا إنقاذ

لل بشرية وللمسلمين منها المصير إلى مصارعها لتخليص البشرية وبخاصة المسلمين منها. فلا علاقة بين المسلمين والحضارة الغربية إلا المجاهدة من أجل التحرر.

- وفي مجال النظر إلى الجماعة أو الجامعة الوطنية؛ فإن الإسلاميين المتشددين رأوا أن الدولة الإسلامية دولة عقيدة، أو أنها تنظر إلى الناس على أساس أديانهم، ولذا فإن العلاقة مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي تحكمها آليات "نظام أهل الذمة". ويرى مسوغو هذا النمط من التنظيم الاجتماعي والسياسي أن نظام الذمة ليس نظاما تمييزيا Discrimination، بل هو مبدأ تصنيفي Stratification وتنظيمي.

- أما في مجال النظر إلى علائق المسلمين بعضهم ببعض؛ فإن الإسلاميين الإحيائيين هؤلاء ما عادوا يقبلون منذ السبعينات في حظيرة الإسلام من لا يقول بالدولة الإسلامية، وتطبيق الشريعة. وبسبب التأزم الشديد حول مبدأ الهوية الصافية والعقيدة المنزهة؛ فإن التسامح الذي لم يسد في علاقات الإسلاميين بمجتمعاتهم وسلطاتهم، لم يسد أيضا في العلاقات فيما بينهم، وكان سلاحهم وما يزال التكفير للخصوم الأيديولوجيين، وللمنشقين، وفرض نوع من الرقابة على المنتجات الثقافية، وبرامج المرئي والمسموع.

ما كانت هناك متابعة طبعا لأطروحات "التسامح" في المجال الثقافي العربي منذ الخمسينات، ثم إنه لا شك هناك جدليات تفسر العلاقات بين هذه الأطروحات غير التسامحية، ومضاداتها التي أنتجتها أو سهمت في إنتاجها، وحدود ذلك الإسهام.

وقد حاولت القيام بشيء من ذلك، فتبين لي أن آخر من تعرض لمسألة التسامح من الإسلاميين في حقبة الإسلام الإحيائي، كان الشيخ محمد الغزالي في كتاب عنوانه: "التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام" صدر عام 1953. يقول الشيخ الغزالي إنه كتب كتابه هذا نقضا لكتاب صدر ذلك الوقت حمل فيه مؤلفه على الإسلام، والفتح الإسلامي لمصر، ونظام أهل الذمة، والآيات القرآنية المتعلقة بطرائق التعامل مع أهل الكتاب. وما استطعت - رغم طول البحث - التوصل لمعرفة الكتاب المقصود أو مؤلفه. لكن الغزالي بدأ كتابه بالحملة على العصبيات معتبرا أن للإسلام عدوين: العصبية، والتعصب.

وهو يقصد بالعصبية أمرين: عصبية الأسر، والعصبية الوطنية (القومية) التي منطقتها الدين لله والوطن للجميع. أما التعصب فيقصد به تعصب المسيحيين ضد الإسلام والمسلمين.

ويعضي الكتاب الغزالي بعد ذلك رادا على خصمه نقطة نقطة: فالإسلام والمسلمون ليسوا متعصبين ضد النصارى، بل الآخرون هم المتعصبون، وبطيل المؤلف في إيراد شواهد تاريخية ونصوص عن هذا

وذلك، وينتهي بعد زهاء المائتين والخمسين صفحة إلا أن المسيحية ليست ديانة تعصب في الأصل، لكن المسيحيين متعصبون، وإلى أن المسلمين رغم ذلك مستعدون للعيش مع المسيحيين على قدم المساواة، وأن يعدلوا معهم.

كان هناك إذن ذلك الشك العميق الذي خامر النخب الإسلامية من الفكرة القومية والوطنية، ثم الاعتقاد بأن المسيحيين العرب والمتعربين يظهرون غير ما يبطنون، ولا يكافحون الاستعمار كما يكافحه المسلمون. وجاءت الستينات والسبعينات بمزيد من الشكوك ووجوه التوجس وسط اشتداد نزعات الاستبداد السياسي، ومنع الرأي الآخر. ولذلك كان هناك من قال إن نزعات التكفير القومي والعلماني والماركسي هي التي أنتجت نزعات التكفير الإسلامي.

وجاءت الثمانينات والتسعينات بمتغيرات لمواقع الإسلاميين في المجتمع والثقافة والدولة. وبرز تيار رئيسي تقدم بأطروحات حول رؤية العالم والآخر، والجماعة الوطنية، والتحول السياسي السلمي. ففي مسألة "الجماعة الوطنية" قيل إن مبدأ المواطنة مقبول باستثناءات ضئيلة. وفي مسألة السلطة السياسية، قيل: إن نظام الشورى الإسلامي يقر بالتعددية الحزبية والسياسية. وفي مسائل "رؤية العالم" قيل: إن أطروحة هنتنغتون حول "صراع الحضارات" ليست سليمة ولا صحيحة، وأنه يمكن للمسلمين وانطلاقاً من المشروع العالمي للإسلام أن يتواصلوا مع العالم، وأن يعيشوا فيه ومعه بسلام. وتقدم الحوار الإسلامي المسيحي خطوات، وظهرت في سياقها للمرة الأولى مبادرات من جانب المسلمين ظهرت إعلانات إسلامية كثيرة، لا تختلف عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلا في نطاق محدود.

الهوامش

(* أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية، ورئيس تحرير مجلة الاجتهاد الفصلية.

تطرف العجزة: مخيال العنف في تقاليد دينية ثلاثة

توماس شيفلر*

ترجمة: حسن شقير**

أحتمًا تقوم بعض الديانات أكثر من غيرها بتعزيز أنساق العنف في العلاقات الإنسانية؛ ثمة طرق كثيرة للإلمام بجوانب هذا السؤال. وإحدى هذه الطرق وأكثرها أهمية وأوسعها انتشارًا، بين اللاهوتيين ومؤرخي الأفكار على الأقل، تتمثل في مراجعة النصوص الأصلية للطوائف الدينية ذات العلاقة.

وقد زعم عالم الاجتماع *باول هونيغس هاتيم* (1885-1963) اعتماداً على مقارنة الأفكار الدينية عبر قوميات مختلفة، أن الديانات المتشائمة، أي الديانات التي تتصور العالم شرّاً متعديراً لإصلاحه أو فاسداً، تميل إلى الإحجام عن العنف. أمّا الديانات المتفائلة، أي التي ترى الصلاح جوهر الكون أو تراه قابلاً للإصلاح، فهي تميل إلى تبني الحروب الدينية من أجل نشر بركات الديانة الحقّة (1). وفي نفس الاتجاه فقد حدّد المحلل النفسي وعالم اللاهوت الكاثوليكي *يوجين دريورمن* العلاقة بين المواقف السلمية للديانات البوذية والطاوية من جهة وبين الطبيعة العدوانية للديانات "السامية" (اليهودية والنصرانية والإسلام) من جهة أخرى (2). ولقد ميّز باحث السلام النرويجي *جون جالتونج* بين الأبعاد "الصلبة" الرؤية والأبعاد "الناعمة" للرؤية الكوثية للديانات (3). وأجّحه كذلك إلى محاولة إيجاد المزايا الأكثر تفاعلاً التي تروج للسلام في الديانات البوذية والطاوية (4).

إن هناك الكثير ممّا يقال ضد ما ينطوي عليه هذا المدخل من قيم تجريدية وتنبؤية. وفي تقييم كمي للعنف المحلي الذي قامت به دول العالم بين عامي 1900 و 1987 وجد *رودولف روميل* أنّ معدل العنف القاتل في كل نظام حكم، قياساً إلى عدد الأشخاص المقتولين، لا يرتبط كثيراً بمعايير دينية أو إثنية أو اجتماعية أو جغرافية معينة، وإنما يعود إلى فرص القتل دونما رادع من الضوابط المؤسسية، حيث وجد أنّه كلما كان نظام الحكم أكثر فاشية أو استبدادية ارتفع معدّل القتل في ذلك النظام، وكما يقول روميل: "إنّ السلطة تقتل، ولكن السلطة المطلقة تقتل على نحو مطلق" (5).

ويؤكّد *ماتيو كرين*، تعديلاً لمدخل روميل، أن وقوع حالات الإبادة الجماعية والإبادة السياسية التي ترعاها الدول هي أقلّ ارتباطاً بالمركزية المطلقة للسلطة بحد ذاتها، منها بحدوث ثغرات في بناء الفرص السياسية، ويحدث ذلك بشكل أكبر في أعقاب الحروب الأهلية، أو الحروب الكونية، أو زوال الاستعمار (6). واتباعاً للخط نفسه من التفكير الميال لفرص القتل يعتقد *بول كولير* -مدير مجموعة أبحاث التنمية في البنك الدولي- بأنّ "المعايير الموضوعية للمظالم الاجتماعية مثل: اللامساواة وغياب الديمقراطية والانقسامات العرقية والدينية ليس لها آثار منتظمة ومنهجية على مخاطر حدوث وقوع حرب

أهليّة، حيث ترتبط مثل هذه الحرب بشكل منهجي ومنتظم ببعض الأحوال الاقتصادية، مثل الاعتماد على صادرات السلع الرئيسيّة وانخفاض الدخل القومي" (7).

ومع ذلك فإن الكتب المقدسة، في إطار توحيد على الأقل، هي حافظ رمزي للذاكرة الجماعيّة، وبالتالي فهي رمز الهوية للجماعة. وتنتقل هذه الكتب السماويّة من جيل إلى جيل، وتعدّ دائما جزءا رئيسا من التعليم ولغة الخطاب العام، ولذلك فإن هناك فرصا قويّة لأن يتم الاقتباس من هذه الكتب السماوية والإشارة إليها بين الجماعات التي تؤمن بها أكثر من أي نوع من أنواع النصوص الأخرى (8). إلا أن ذلك لا يعني أن كل أجزاء الكتب المقدسة تتمتع بالأهميّة نفسها عند اتباعها. فمن المؤكد بأن النصوص التي تستعمل في الطقوس الدينية والرسمية والشعائر الدينية والصلوات تتلى وتقتبس أكثر من غيرها، إلا أن كل نصوص تلك الكتب المقدسة تتمتع بتلك الهالة من القداسة والتقدير والاحترام التي تنبع من كونها نصوصا من الكتاب المقدس، بمعنى أنها مثل أدوات في صندوق "معدّات مقدس" جاهزة للاستعمال القويم وغير القويم بين المؤمنين بها، إذا دعت الظروف التاريخية أو الحاجات أو الفرص لذلك أو سمحت به.

ما هي إذا العلاقة بين مسوغات العنف العدواني في بعض النصوص المقدسة، وبين السلوك الفعلي للأشخاص الذين يكتبونها وينقحونها ويقتبسونها؟، وهل ترتبط النصوص المقدسة ذات الطابع العنيف بكتّاب (منقّحين وناقليين) معينين؟ إذ كلما كانت النصوص المقدسة أكثر عنفا زاد عنف المؤمنين بها. إن الإجابة على هذا السؤال هي: ليس بالضرورة. وسنحاول في هذا البحث أن نبين أن العنف العدواني في الكتب المقدسة يمكن قراءته على أنه تعويض عن الشعور بالعجز واليأس بين الذين سجّلوها أو نقلوها.

الغزو الإقليمي والتطهير العرقي والديني

فرقت قوانين الحرب في إسرائيل القديمة كما ورد في كتاب سفر التثنية الإصحاح 20 بين فئتين من أعداء إسرائيل من الشعوب غير العبرانيين (ليسوا من بني عابر): أولئك الذين يقيمون خارج أرض الميعاد، وأولئك الذين تصادف وجودهم داخل حدودها (أي أرض الميعاد).

أما بخصوص الفئة الأولى فيطلب يهوه من شعبه أن يعرضوا عليهم شروطاً للسلام (سفر التثنية: إصحاح 20: 10)، فإذا قبلوا واستسلموا فعليهم أن يكونوا عبيدا لإسرائيل بالسخرة (التثنية: 20: 11). أما إذا لم يستسلموا لكم سلمياً وحاربوكم، وبعد ذلك انتصرتم عليهم فاقتلوا كل رجالهم بحد السيف (التثنية: 20: 13) أما "النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة، كل غنيمتها" يأخذها المنتصر غنيمة (التثنية: 20: 14).

إلا أن هذا الاستعمال المصنّف والمدرّج للعنف لا ينطبق على الشعوب غير العبرانية المقيمة داخل أرض الميعاد. فهؤلاء تحلّ عليهم اللعنة وهي مصطلح غالبا ما يترجم "بالحرمان" أو "الدمار المقدّس" أو "لعنة الدمار" (9). وفي سياق لاهوت سفر التثنية فإن إحلال اللعنة على جماعة ما هو صنو للإبادة الكاملة لحياتهم الشخصية والاجتماعية والروحية.

"وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إهلك يهوه نصيبًا فلا تستبق منها نسمة ما، بل تحرمها تحريمًا: الحثيّين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحيويين واليبوسيين، كما أمرك الرب إهلك، لكي لا يعلّموكم أن تعملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لأهتكم، فتخطئوا إلى الرب إهلكم" (التثنية: 20: 16-18).

هذه اللعنة لا تحلّ بالرجال وحدهم بل بالنساء والأطفال أيضا (التثنية: 2: 34-35؛ 3: 6-7، يشوع 8: 26-29)، وفي بعض الحالات تحلّ على دوائهم (التثنية 20: 16-17؛ يشوع 6: 21؛ صموئيل 15: 3؛ 22: 19) وحتى الآثار الرمزية التي تدل على وجودهم لن تسلم أيضا: "تحزبون جميع الأماكن حيث عبدت الأمم التي ترثونها آلهتها على الجبال الشاخنة، وعلى التلال، وتحت كل شجرة خضراء. وتهدمون مذابحهم وتكسرون أنصابهم، وتحرقون سواربهم بالنار، وتقطعون تماثيل آلهتهم، وتمحون اسمهم من ذلك المكان" (التثنية: 12: 2-3) (10).

ولو أخذنا هذه الوصايا على ظاهرها فسيبدو لنا أنها أول تعليمات مقدسة للتطهير العرقي والديني، إلا أنه عندما ظهر كتاب التثنية، وبدأت رواية تاريخ إسرائيل تتشكل في هذا الكتاب (11) لم يكن أبناء إسرائيل في وضع يمكّنهم من إبادة الشعوب الأخرى. ويعتقد العلماء بأن بعض الأجزاء الأساسية في سفر التثنية، ككتاب الأحكام (التثنية: الإصحاحات: 12-26) ربما تعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد، عندما ألفت دوائر المعارضة في إسرائيل باللائمة على فساد ملوكهم، وسياسة التسامح (الديني) التي اتخذوها نحو المشركين، والانحلال الاجتماعي، والاضمحلال السياسي، والاستيلاء الآشوري الأخير على المملكة الشماليّة سنة 722 قبل الميلاد. وعندما جلا الآشوريون عن المنطقة بين عامي 626 و623 قبل الميلاد، تم اكتشاف نسخة مفصّلة في معبد القدس حوالي سنة 622 قبل الميلاد، وقد أصبحت هذه النسخة حجر الزاوية للإصلاحات التي قام بها الملك إشعيا بن يهوذا (640-609 قبل الميلاد). وقد حدّدت تلك الإصلاحات قوة الملك بإنشائها علاقة مباشرة (ميثاق) بين الرب (الله) وشعبه عن طريق موسى رسوله، أي سلطة أسطوريّة سابقة للملكية في الماضي السحيق [البعيد] (12). وبعد سقوط يهوذا (598-587 قبل الميلاد) تم تطوير قانون التثنية وبقية المواد القديمة إلى عمل

تاريخي شامل - منذ مارتين نوث (1902 - 68) عرف باسم تاريخ سفر التثنية، وربما تمّ آخر تنقيح له أثناء النفي البابلي وبعده (587/598-539 قبل الميلاد)(13).

وفي كل الأحوال فإن جمع تاريخ التثنية وتنقيحه يعكس فترة من الأزمات والآمال المتجددة والكوارث التي كان يواجهها الإسرائيليون القدماء (وعاشوها في نهاية المطاف) وفقدان ركيزتين مهمتين من أركان هويتهم الجماعية، وهما: الدولة، والأرض. ولما كان أبناء إسرائيل هم المعرضون لمخاطر ضعف غير مسبوقة، وللدوبان في المجتمعات المجاورة كانوا أكثر عرضة لخطر الإبادة من الكنعانيون الوثنيين.

لقد كُرس سفر التثنية وتاريخ سفر التثنية لتفسير أسباب هذه الأزمة وكيفية الخروج منها. وقد أرجع علماء سفر التثنية سقوط المملكتين إلى انحراف الإسرائيليين عن العهد الذي أقامه الرب مع موسى في حوريب (التثنية 5 ف ف وما بعده)(14)، يحتم هذا العهد على الإسرائيليين أن لا يعبدوا إلها إلا يهوه، وأن يطيعوا قوانينه (أوامره)، وسيتم مكافأة بني إسرائيل على إخلاصهم لهذا العهد بمنحهم الرخاء والقوة في أرض الميعاد. أما عدم الطاعة فسيعاقبون عليها بكل أنواع الكوارث. وبقراءة سقوط المملكتين والنفي البابلي على أنّهما عقاب إلهي لانحراف الإسرائيليين عن الميثاق، يعني تحويل الكارثة إلى علامة على حب الرب الغيور، أي بمعنى تأكيد ضمني على قرب الإسرائيليين من الرب (الشعب المختار)، وهذا بدوره أعطى الإسرائيليين سببا للأمل بأن أبناء إسرائيل ما زال لهم الاختيار بأن يغيروا قدرهم بجهودهم الذاتية: إن الخضوع المتجدد والشديد والكامل تحت العهد سيساعد على استعادة عطف وحب الرب يهوه، واستعادة مملكة داود بكامل عظمتها السابقة.

وبينما كان تاريخ التثنية يتشكل كانت شعوب الكنعانيين الذين أمر يهوه بإبادتهم(15) قد اختفت منذ زمن بعيد، واستهدافهم كمرشحين للجنة الإلهية ليس له شأن بعلاقات الوقت الحاضر بين العبرانيين ومعاصريهم من غير العبرانيين(16). إلا أن سرد القصص عن الدمار المقدس للأمم التي لم تكن موجودة وقتها وإعادة سردها كانت له وظائفه(17). فمن ناحية أولى يعظم ذلك تاريخ إسرائيل العسكري وقوة الرب يهوه. ومن ناحية أخرى فإنه يساعد على إيصال رسالة إلى الإسرائيليين بأن فرصتهم الوحيدة لاستعادة حب الرب يهوه وعطفه هي إبادة الشرك في إسرائيل. ومن الواضح، أو على الأقل هكذا يبدو أن الأجيال السابقة قد فشلت بغفلتها عن واجباتها حسب العهد بالقضاء على بذور الشرك في أرض الميعاد. ونتيجة لذلك ظل أسلافهم معرضين لإغواء الديانات الخصبية لجيرانهم.

وفي ظل هذا التناقض بين واجبات العهد المقدس وإغواءات المشركين، كانت الرغبة في إبادة النساء منطوية. فمنذ أن غوت الأفعى حواء اتهمت المرأة دائما بأنها نقطة العبور للأفكار الدخيلة التي يمكن أن تهدم أسس النظام الأبوي، ولم يفشل علماء التثنية، ولو جزئيا على الأقل، بأن يعزوا انتشار الكفر

والجرعة والفساد بين أبناء إسرائيل إلى الآثار السلبية للنساء المغويات، وبخاصة نساء الملك سليمان الأجنبيات، وعبادة البعل اللبنانية الأميرة إزابيلا زوجة ملك إسرائيل آهاب(18). وبناء عليه كان ينظر في الشريعة الموسوية إلى الزواج بالمشركات على أنه خطر مميت وهو محرّم قطعاً (التثنية 7: 3-4)، أما تبادل الزيارات والعلاقات الجنسية فتعد مغامرة تهدد الأمان الاجتماعي (في العدد 25: 12) يكافئ الرب يهوه فينحاس حفيد الكاهن هارون وأسلافه بعهد كهنوتي أبدي؛ لأنه تتبع رجلا إسرائيليا، وامرأة مديانية في خيمتهم، وبقر بطنيهما برحمه (الأعداد 25: 1-16).

وهكذا كان المخاطبون بقصة اللعنة هم أبناء إسرائيل أنفسهم، ولم يكن مصادفة أن تستهدف أشد الوصايا قسوة في حلول اللعنة المدن الإسرائيلية التي بدا أنها تأثرت بالشرك أو كانت متساهلة ومتساهلة معه.

"إن سمعت عن إحدى مدنك التي يعطيك الرب إهلك لتسكن فيها قولاً: قد خرج أناس بنو لثيم من وسطك وطوحوا سكان مدينتهم قائلين: نذهب ونعبد آلهة أخرى لم تعرفوها. وفحصت وفتشت وسألت جيداً وإذا الأمر صحيح وأكيد، قد عمل ذلك الرجس في وسطك، فضرنا تضرب سكان تلك المدينة بحد السيف، وتحرمها بكل ما فيها من بهائمها بحد السيف. تجمع كل أمتعتها إلى وسط ساحتها، وتحرق بالنار المدین وكل أمتعتها كاملة للرب إهلك، فتكون تلاً إلى الأبد لا تبني بعد، ولا يلتصق بيدك شيء من المحرم، لكي يرجع الرب من حمو غضبه ويعطيك رحمة. يرحمك ويكثرك كما حلف لأبائك، إذا سمعت لصوت الرب إهلك لتحفظ جميع وصاياه التي أنا أوصيك بها اليوم، لتعمل الحق في عيني الرب إهلك" (التثنية: 13: 13-18).

وعلى الرغم من أن هدف اللعن الظاهري - الشعوب السبعة والممالك - لم يعد موجوداً، إلا أن خطاب اللعنة بقي وسيلة تعزيز للوحدة والانضباط. ويعكس الاستعداد للقضاء على المنحرفين الداخليين الأمل بأن إسرائيل قد تتمكن في نهاية المطاف من استعادة حب وعطف الرب يهوه عن طريق تطهير ذاتي لا مساومة فيه، إخلاص للعهد لا تردد فيه.

وتشير الكتب اليهودية المقدسة لحقبة ما بعد النفي إلى أن جدوى عبارة "أصنع هذا من أجلكم فاصنعوا ذلك من أجلي" أخذ حضورها يتناقص. وبرغم كل الإصلاحات والصلوات الحماسية استمر الحكم الأجنبي الدخيل. فقد تعاقب على حكمهم على التوالي الآشوريون والبابليون والمدينيون والفرس والإغريق والرومان. فما أن تتلاشى أسرة حاكمة أجنبية استبدادية حتى تتبعها أخرى أكثر قوة على الخطأ نفسها، وتبعاً لذلك كانت آمال الإسرائيليين الرامية إلى التحرر تحبط مراراً وتكراراً وتعمق الرؤيا المتشائمة للعالم. والسؤال الملح هو: لماذا يحيق الظلم بالصلحين والأبرياء بلا ذنب؟ وهو سؤال يقع في

الجوهر من سفر أيوب... ومع هذا لا يجد إجابة مقنعة هناك حيث يكون الجواب: لقد حُسمت قضية أيوب بعبارة إلهية أحادية، أن قوة الله مطلقة وغامضة (أو هكذا يريد الرب ذو القوة المطلقة والغامضة). ومن زاوية أخرى، فإن العهد القديم برؤاه الحكيمة الخاصة قد تعامل مع القضية نفسها عندما أشار إلى عدم جدوى أعمال بني البشر. ولهذا فإن من الصعب على أناس في مثل هذه الحالة من اليأس يبحثون عن اليقين تبني مثل هذه النظرة المتشائمة والمتشككة التي تنادي بها دوائر الحكماء من بني إسرائيل. وحتى بين هؤلاء الحكماء كان هناك إدراك متزايد بأن جهود البشر سواء كانت تمردا عنيفا، أو تطبيقا صارما لقوانين العهد، أو توضيحات سخية على مذبح المعبد، لم تكن كافية لتحرير إسرائيل.

الحب الكوني والدمار الكوني

"ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض" (متى 6: 10).

خلافا للعهد القديم، تشتهر النصوص الأساسية للمسيحية بأخلاقيات الحب الكوني (الشامل) واللاعنف. وفي المفهوم العام تتلخص أخلاقيات المسيحية في مقولات سلمية مثل "أحب لأخيك ما تحب لنفسك" (19)، "أحبوا أعداءكم، أحسنوا إلى مبغضيك، باركوا لاعنيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم" (لوقا 6: 27-36؛ متى 5: 43-48؛ قارن أيضا الرومان 12: 20)، "باركوا على الذين يضطهدونكم" (الرومان: 12: 14) "لا تقاوموا الشر" (متى 5: 39) "من ضربك على خدك فاعرض له الآخر أيضا"، (لوقا 6: 29، متى 5: 39)، "لا تنتقموا لأنفسكم أيها الأحباء" (الرومان 12: 19) "كل الذين يأخذون السيف بالسيف يهلكون" (متى 26: 52)، "لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة" (الرومان 13: 1-7، تيطس 1: 3، بطرس 21: 13-14)، "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، (متى 22: 21؛ مرقس 12: 17؛ لوقا 20: 25)، "أيها العبيد أطيعوا في كل شيء سادتكم حسب الجسد، لا بخدمة العين كمن يرضي الناس، بل ببساطة القلب، خائفين الرب" (20) (كولوسي 3: 22) "أيها النساء، اخضعن لرجالكن كما يليق في الرب" (بطرس 1: 3: 1؛ قارن أيضا كولوسي 3: 18) و"أيها الأولاد، أطيعوا والديكم في الرب لأن هذا حق" (أفسس 6: 1؛ كولوسي 3: 20)، "مملكتي ليست من هذا العالم" (يوحنا 18: 36)، "فإن سيرتنا نحن هي في السماوات" (فيلبي 3: 20)، الخ.

إلا أن صورة الحب الكوني واللاعنف تبدو نسبية نوعا ما إذا ما قورنت بحقيقة أن آخر كتاب من العهد الجديد، وهو سفر الرؤيا الموحى إلى يوحنا قد انغمس في رؤى من أقسى درجات العنف التي تتجاوز فظائع اللعنات المذكورة في سفر التثنية، فسفر الرؤيا في المجمل ليس أكثر من تصوير للنهاية العنيفة للعالم، أو بصورة أدق دمار أجزاء كبيرة من العالم صوّرت على أنها وابلا من الجحيم والنار،

والدخان والكبريت والمجاعة والطاعون والوحوش والزلازل والنجوم النازلة (رؤيا: الإصحاحات 6، 11، 16، 18، 21:1). وعلى عكس اللعنات في سفر التثنية فإن الدمار الموصوف في سفر الرؤيا هو دمار كوني شامل، ولكنه لم يأت به البشر، وإنما جاءت به القوى الإلهية العظمى. وفي تصور يوحنا فإن الأقلية المختارة من الذين سيتم إنقاذهم - وهم المخلصون لله - ما هم إلا متفرجون مبتهجون. وبنظرة أدق، إن العقلية العدوانية المصورة في سفر الرؤيا ليست استثناء في العهد الجديد. ففي الحقيقة توقعت أجزاء كبيرة من المسيحية القديمة أن نهاية العالم وشيكة (21) وافترضت بأن هذه النهاية لن تكون سلسلة وسهلة بل عنيفة (متى 24: 6-8، 29، 37-41؛ مرقس 13: 7-27؛ 2 بطرس 3: 10). ومرة تلو الأخرى كانت صور من الانتقام والعقاب تلازم روح الحب الكوني الشامل والتسامح غير المشروط.

"من آمن واعتمد خلص، ومن لم يؤمن يدن" (مرقس 16: 16)، "هكذا يكون في انقضاء العالم: يخرج الملائكة ويفرزون الأشرار من بين الأبرار، ويطرحونهم في أتون النار. هناك يكون البكاء وصرير الأسنان" (متى 13: 49-50). "مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله" (مرقس 10: 25) ولكن ويل لكم أيها الأغنياء؛ لأنكم قد نلتم عزاءكم. ويل لكم أيها الشيعي لأنكم ستجوعون. ويل لكم أيها الضاحكون الآن لأنكم ستحزنون وتبكون" (لوقا 6: 24-25). "هلم الآن أيها الأغنياء، ابكوا مولولين على شقاوتكم القادمة" (جيمس 5: 1)، "ويل لكم أيها التأموسيون لأنكم أخذتم مفتاح المعرفة، ما دخلتم أنتم، والداخلون منتموهم" (لوقا: 11-52)، "لأن كل من يرفع نفسه يتضع ومن يضع نفسه يرتفع" (لوقا 14: 11)(22).

وفي بعض الأحيان فإن الرغبة في عقاب الأشرار تكون في النصوص التي تحض على اللاعنف والسلوك السلمي في هذا العالم. فالآية 19 من الإصحاح 12 من الرومان والتي تقول: "لي النعمة أنا أجازي، يقول الرب"، يمكن قراءتها على أنها دعوى صادقة إلى اللاعنف، ولكنها أيضا تمثل مرجعا تناصيًا لسفر التثنية (32: 35، 41)، والتي لا تدع مجالاً للشك بأن انتقام الرب سيكون انتقاما عنيفا جداً (التثنية 32: 21-25 و 41-43). والرومان 12: 20 "فإن جاع عدوك فأطعمه، وإن عطش فاسقه"، يمكن أن تقرأ كوصية ليحب الشخص عدوه، إلا أنها إذا ما أخذت مع الجملة التي تليها "لأنك إن فعلت هذا تجمع جمر نار على رأسه" فإنها تلميح للأمثال (25: 21-22)، التي تجعل مثل هذا العمل مخزيا للأعداء، أو عملا يودي بهم إلى العدالة الإلهية (23).

في إطار سفر الرؤيا إذن حلّت أزمة لاهوت عهد التثنية بطريقة متناقضة، من ناحية أولى كان المفروض بالسلوك الداخلي الدنيوي أن يتبع مثال المسيح الخاص بالحب، والتسامح غير المشروط، وحتى

التضحية بالنفس. أما في العالم الآخر فستظل سلطة إله العقاب والثواب هي العليا. وحتى في هذا العالم فإن الوصية بحب الأعداء يبدو أحيانا أنها طغت عليها النشوة لرؤية هؤلاء الأعداء يعاقبون عقابا شديدا فيم بعد. فعلى سبيل المثال فإن تيرتوليان (160-220) كان يتوق إلى ذلك اليوم، يوم الحساب، ستكون جميع عصور العالم وأجياله حطبا لنار واحدة، كم هو رهيب هذا المشهد في ذلك اليوم، ما هو المشهد الذي سيثير دهشتي؟ وأي مشهد سيثير ضحكي؟ ما الذي سيبهجني؟ أين أشمت، وأنا أرى الكثير والكثير من الملوك الأقوياء يثنون في أعماق الظلمات؟ والحكام أيضا الذين جاروا على اسم الرب يصهرون في لهب أشد من تلك التي أضرموها أنفسهم في نار غيظهم، ضد النصارى الذين قاوموهم باحتقار. أولئك الفلاسفة الحكماء الذين تحمر وجوههم خجلا أمام أتباعهم وهم يحرقون معا...؟ أو الشعراء الذين يرتعدون ليس أمام كرسي حساب للملك رادامانتوس أومينا، بل أمام المسيح الذين لم يتوقعوا لقاءه؟ ثم هل سوف يستحق ممثلو الدراما من يستمع إليهم عندما يكون صوتهم مرتفعا وهم في كارثتهم؟ وهل سيستحق ممثلو الكوميديا المشاهدة وهم في النار؟ أي قاض أو مستشار أو مأمور مالي أو قسيس بكل ما أوتي من كرم وسخاء سوف يمنحك الفرصة لرؤية هذه المناظر والشماتة فيها؟ لكن مشاهد كهذه هي لنا نحن، وذلك لضعف إيماننا برؤية الروح" (24).

وبالنظر إلى العذاب الشديد المتوقع في نهاية الزمان، نُصح البشر بأن يتأكدوا أنهم كانوا تماما على الطريق القويم في هذا الوقت. وعلى الرغم من أن المعركة الأخيرة بين الخير والشر ستقوم بها القوى الكونية، إلا أن بني البشر لا يفترض فيهم أن يبقوا غير مباليين أو يبقوا سلبيين، بل على العكس من ذلك كان من المتوقع من أتباع المسيح أن يشاركوا في حرب دنيوية من أجل أرواح البشرية، وأن يقوموا باتخاذ القرارات التي تكون أحيانا مؤلمة، ولكنها ضرورية لحرب روحية ناجحة.

لا تظنوا أنني جئت لألقي سلاما على الأرض، ما جئت لألقي سلاما بل سيفاً، فإني جئت لأفترق الإنسان ضد أبيه، والابنة ضد أمها، والكننة ضد حماتها، وأعداء الإنسان أهل بيته" (متى 10: 34-36). "إن كان أحد يأتي إليّ ولا يبغض أباه وأمه وامراته وأولاده وأخوتها وأخواته، حتى نفسه أيضا، فلا يقدر أن يكون لي تلميذا" (لوقا 14: 26). "لكن الآن من له كيس فليأخذه ومزودة كذلك، ومن ليس له فليبع ثوبه ويشتر سيفاً؛ لأني أقول لكم: إنه ينبغي أن يتم فيّ أيضا هذا المكتوب، وأحصى مع الآثمة؛ لأنّ ما هو من جهتي له انقضاء" (لوقا 22: 36-37) (25).

إن لغة العهد الجديد مرصّعة باستعارات عسكرية تظهر أتباع عيسى كمحاربين روحانيين ضد قوى الشر الشيطانية.

"البسوا سلاح الله الكامل لكي تقدرُوا أن تثبتُوا ضد مكائد إبليس، فإن مصارعنا ليست مع دم ولحم، بل مع الرؤساء، مع السلاطين، مع ولاة العالم على ظلمة هذا الدهر، مع أجناد الشر الروحية في السماوات، من أجل ذلك احملوا سلاح الله الكامل لكي تقدرُوا أن تقوموا في اليوم الشرير، وبعد أن تتموا كل شيء أن تثبتوا، فاثبتوا منطقتين أحقاءكم بالحق، ولا بسين درع البر، وحاذين أرجلكم باستعداد إنجيل السلام، حاملين فوق الكل ترس الإيمان، الذي به تقدرُون أن تطفئوا جميع سهام الشرير الملتهبة، وخذوا خوذة الخلاص، وسيف الروح إلى هو كلمة الله" (أفسس 6: 11-17) (26).

وقد صوّر أوريجين (185-254) كلاً من بولس وبطرس بأنهم أبطال مسيحيون: "حاربوا كثيراً، وقهروا الكثير من الشعوب المهمجية المتوحشة، وأذلوا كثيراً من الأعداء، وغنموا الكثير من الغنائم، واحتفلوا بانتصارات كثيرة، ورجعوا بأياد ملطخة بدم من مذابح الأعداء، ومن استحمت أقدامهم وغسلت أيديهم بدم المذنبين، ولأنهم هزموا وقتلوا كتائب كاملة من الشياطين المتنوعة التي لو لم يهزموهم لم يكن بإمكانهم القبض على المساجين... هؤلاء هم جميع أصحاب الذين يؤمنون الآن بالمسيح.. إن الذي يتمكن من انتشال الناس من سيطرة الشياطين يمكن القول عنه بأنه ربح معركة حاسمة دامية من الشياطين" (27).

لقد كان الجمع بين الحب والحروب الروحية يصنع المعجزات لنشر المسيحية الأولى: وقد ساعد ذلك على تعبئة طبقات من الأصدقاء، الأعداء الذين بينهم عداوة شديدة كمصادر قوية لبناء المجتمع دون إثارة صدامات مع السلطات الحاكمة. وقد ساعد الوعظ والحض على الحب والصلح والهدوء السياسي كفضائل للحياة الدنيا على إبعاد الكثير من الصراعات الخطيرة، وهكذا سهّل ذلك في بقاء المسيحية، وفي النمو السكاني في الإمبراطورية الرومانية (28). وكان نقل مسرح الحرب إلى مجال الحرب النفسية ضد القوى الشريرة والشعوب الشيطانية خياراً جذاباً لأولئك الناس الذين تجنبوا مخاطر التمرد العنيف ضد السلطات الرومانية، ولكنه أيضاً يتناغم جيداً مع العواطف البطولية لمجتمعات الشرف والعار في حوض البحر المتوسط بشكل عام، والتقاليد العسكرية الرومانية بشكل خاص (29)، وعلى النقيض من مبادئ المحارب الغنوصي في التقاليد الإغريقية والرومانية ساعدت هذه الحرب النفسية ضد الشر البناء المستمر والمحافظة طويلة الأجل على التمييز المطلق بين الصديق والعدو التي بقيت في معزل عن الواقع، وعن القوى السياسية الدنيوية، وعن تكوين صداقات مع الكل بما فيهم الأعداء.

وهكذا ساعد إضفاء الروحانية على العواطف العدوانية، ليس فقط في عيش المرء بسلام في واقع تمنى دائماً أن يدمره ويقضي عليه، بل في توفير الإمكانية لتحويل عداة الفرد ليس فقط ضد الأفكار والرغبات الشريرة، بل ضد الرجال والنساء الذين يجسدونها. وفي الحقيقة يشير العهد الجديد إلى بضع

حالات كان يعتقد فيها أن موت أعضاء الكنيسة المنحرفين المفاجئ أو مرضهم يعود إلى عقاب إلهي أفعال وأفكار آثمة(30).

وباستعادة أحداث الماضي يتضح أن فكر سفر الرؤيا (الإيحائي، الكشفي) قد تحوّل ليصبح إحدى الطرق أكثر نجاحا لإعادة تأطير الفكر الديني والسياسي في التاريخ العالمي(31)، وقد عكس هذا الفكر بين يهود ما بعد المنفى إحباط الناس الذين خسروا استقلالهم السياسي لصالح مجموعات قوى استعمارية شاملة خارجة عن سيطرتهم، ويبدو أنهم أيضا أصبحوا غير قادرين على تحسين مصيرهم بجهودهم الذاتية، أي عن طريق عمل جماعي سياسي وديني مستقل في منطقة معينة (أي المنطقة الممنوحة لهم)، ولم يكن إحلال الممالك الصغيرة المتشردمة والمتمتعة بحكم ذاتي عن طريق منافسين من القوى العظمى المتغيرة ذات القوة التدميرية أحيانا، التي لم يكن باستطاعة تلك المجتمعات المتشردمة من الوقوف في وجهها مناخا صالحا لاستيعاب تاريخ العالم وأزماته، والحلول الكونية لها(32)، بل أدى ذلك إلى سيادة الاعتقاد بأن الله قد نأى بنفسه بشكل مؤقت عن التاريخ البشري، تاركا المجال واسعا لانتشار الشر في هذا العالم(33).

لقد فسرت الهزائم السياسية والطاعون والكوارث الطبيعية في لاهوت سفر التثنية على أنها من علامات العقاب الإلهي، أي أنها نتائج سوء سلوك الفرد نفسه، وهي تستوجب الندم والتكفير وتحديد الإخلاص للعهد. وما استمرار الكوارث إلا دليل على عظم الذنوب التي يحملها الشخص. أما في المعتقدات التوراتية فقد صيغت الحن الحالية كأنها آلام ولادة نهاية الزمان، ومن هنا فهي نذر الخلاص الأخير والكامل.

"لقد وفر فكر سفر الرؤيا طريقا للأمل ضد الأمل، وطريقا لاحتفاظ المرء بعقيدته في وجه الأحداث الهائلة، وطريقا لتجنب العبرة الواضحة المتوقعة التي يحتل استخلاصها من تلك الأحداث، وبعبارة أخرى فإن الله لم يحاب الفرد بعد كل هذا، ولا تسمح العقيدة التوراتية للفرد بإنكار أحداث التاريخ، ولكنها توفر له الوسيلة لإنكار أهمية هذه الأحداث ومغزاها وآثارها"(34).

ومن الأهمية بمكان التأكيد على الفرق بين مؤلفي الفكر التوراتي وأماطه الأدبية وجمهوره الاجتماعي، حيث يعتقد كثير من العلماء بأن أدب التوراة اليهودية قد ألفه كتبة وكهنة(35). وقد استعملت الأعمال التوراتية المتعددة التي ظهرت خلال العصر الإغريقي - الروماني(36) عناصر واسعة الانتشار من أدب الصفوة الشرقي والإغريقي، مثل الكهنوتية البابلية، ودعاية الخلاص لملوك الفرس، وتنبؤات المنجمين عن حلقات التاريخ الكوني. إلا أن التلقي الاجتماعي لها كان كبيرا. وقد تحدث بروس لنكولن عن ذلك قائلا: "يمكن للمرء أن يفهم الرؤيا على أنها أسلوب ديني يعبر عن اهتمامات المطرودين

والمدافعين ووعيتهم الكامل"، مثل: "شرائح من المجتمع فقدت القوة والسلطة والمكانة الرفيعة والثروة والثقة في ذاكرتها التاريخية، أو الذين يشعرون فعلا بأنهم مهددون بهذا الخسران في حاضرهم، ومن الأمثلة الكثيرة يمكن للمرء أن يشير إلى النخب المشردة والمفكرين المهتمشين، وهؤلاء المحرومين من الرعاية، والأشخاص المنفيين، والطبقات الاجتماعية المهتدة بزوال بنيتهم" (37).

يتسم تعريف لينكولن بالمرونة الكافية ليغطي مجموعة كبيرة من الرؤى. وقد لاقت رؤية العالم مقلوبا رأسا على عقب قبولا واسعا بين "البؤساء في الأرض" (38)، إلا أنه من الخطأ الافتراض بأن المنبوذين الفاسدين اجتماعيا هم الأتباع الوحيدون للرؤى التوراتية أو الألفية، إذ أنه ليس من الضروري أن يكون الفرد فقيرا أو مظلوما حتى يشعر بالإحباط والذل والنفور والتمييز والحرمان والاضطهاد والإبعاد والتهميش. وتتوافق الفكرة القائلة بأن تاريخ العالم يتبع مساراً مقدراً لا يمكن لأعمال البشر المستقلة والمتمردة تغييره مع الرؤيا المحافظة والنخبوية للعالم. "إن الاحتكام إلى المعرفة المقصورة على طبقة معينة، وإلى الوحي السماوي، وإلى استعمال الأساطير هو أيضا سمة من سمات الأساليب التي تتبعها السلطات الحاكمة في تسويق منزلتها ودورها، وتمازس من خلالها السيطرة الأيديولوجية" (39). وفي الحروب الأيديولوجية تخدم فكرة وجود معركة مستمرة ونهائية بين قوى الخير والشر، والتي يظهر فيها المعارض عادة في دور الشر، سواء كان هذا "ضد المسيح"، أو "الشيطان الأكبر"، أو "إمبراطورية الشر" تخدم هذه الفكرة كلا من المتمردين والحكام مرة تلو الأخرى لحشد اتباعهم.

عنف السيطرة والقانون الإلهي

"ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الأعلون إن كنتم مؤمنين" (آل عمران 139).

خلافا لليهودية وللمسيحية فقد نشأ نخب الإسلام الديني في العنف بين الناس في ظل ظروف ظهور قوة سياسية ناجحة ومنتصرة، لذا فإنها اضطرت إلى استعمال العنف بدل الحلم بالعنف، وإلى أن تضع له القوانين لتنظيم وتحديد استعماله في الحياة اليومية. وبدل الانغماس في أحلام وخيالات محبطة عن دمار الأشرار، أو تدمير العالم كان على الفاتحين المسلمين الأوائل أن يطوروا أسلوبا متدرجا للتعامل مع الكافرين.

ومن المؤكد أن صور النهاية المزلزلة للعالم كما تظهر في الآيات "كلا إذا دكّت الأرض دكّا دكّا" (89:21)؛ "يوم تكون السماء كالمهل" (70:8)؛ "إذا الشمس كورت" (81:1)؛ "وتكون الجبال كالعهن المنفوش" (101:5)؛ قارن أيضا (70:9) - تلعب دوراً بارزاً في الرؤيا القرآنية للآخرة، خاصة في السور الأوائل التي نزلت على الرسول - صلى الله عليه وسلم - خلال المرحلة المكية (610-622) (40). وفي ظل حالة من العجز السياسي وتزايد الاضطهاد، كانت الأوصاف الحية للشوابع

والعقاب في الآخرة من بين الوسائل التعليمية القليلة المتاحة للنبي ليقنع مواطنيه المتشككين باتباع الصراط المستقيم. أما بعد هجرته إلى المدينة [يثرب] (22/621) بدأت قوة إقناعه تتعزز بالبراهين الدنيوية، مثل الانتصارات العسكرية المذهلة، والتي غالباً ما كانت تتحقق على أعداء أكثر منه عدداً وثروة وخبرة. وبلغة بسيطة، لغة الإنسان العادي، فإن أكثر الأدلة إقناعاً بحقيقة الدين هي دائماً تلك التي يكون وقوعها الأقل احتمالاً، أي الأدلة الخارقة أو المعجزات. فمن كان يتوقع مثلاً أن تتمكن مجموعة صغيرة من المهاجرين المكيين من فتح مكة القوية وأجزاء كبيرة من شبه الجزيرة العربية في أقل من عشر سنوات؟ ولكن هذا هو ما حدث بالذات. ومن كان يتوقع أنه بعد وفاة النبي أن يتحد العرب الذين كانوا يتسمون بالتشرذم وسرعة الإثارة والتقلب، وأن ينجحوا في اكتساح الدولتين العظيمين في ذلك الوقت، وهما روما الشرقية وبلاد الفرس. ويتمكنوا خلال أقل من قرن من غزو إمبراطورية فاق حجمها حجم إمبراطورية الإسكندر الكبير وإمبراطورية روما معاً؟ ولكن هذا بالذات كان هو مسار الأحداث.

وقد كان للانتصارات الخارقة والفتوحات السريع وكثرة الغنائم دور كبير في إعطاء المسلمين الأوائل كل الأسباب لينظروا إلى العالم بمنظور أكثر تفاؤلاً من منظور يهودية ما قبل النبي والنصرانية الأولى. أضف إلى ذلك أن القرآن الكريم لم يترك شكاً بأن الثواب للمؤمنين في الحياة الأخرى سيفوق كل ما يتوقعونه في هذه الحياة الدنيا، كم هو واضح في الآيات (3:157؛ 8:28؛ 9:21-22، 24، 38، 72، 111، 131:20؛ 39:40؛ 20:57؛ 12:61؛ 4:93). ولم يترك القرآن أيضاً شكاً في أن على المؤمنين فوق ذلك كله أن يستعدوا لذلك بتجهيز ميزان أعمالهم لليوم الآخر. ومع ذلك فإن الصعود السريع للأمة الإسلامية والسقوط المذهل لأعدائها الأقوياء يبرهنان على أن الله يريد لهذه الأمة أن تسود في الأرض.

ومما لاشك فيه أن العالم سوف ينتهي يوماً ما، ولكن القرآن الكريم يؤكد أن هذا اليوم ليس معلوماً للبشر، سواءً كانت "الساعة قريبة أم بعيدة" (7:187؛ 21:109؛ 25:67-26) وأن يوماً عند الله كآلف سنة (5:32) بل "خمسين ألف سنة" (4:70). وعلاوة على ذلك فإن العالم سوف يأتي إلى نهايته؛ لأن الله خلقه منذ البداية لأجل معلوم (3:46؛ 8:30)، وليس لأنه شرير أو أنه خرج عن السيطرة الإلهية. إن هذا العالم عالم خَيْر: خلقه الله وحفظه عليه حالياً من العيوب والأخطاء (67:3-4). إن الإسلام لا يقر مبدأ "الذنب الأول/ الأصلي"، والله لا يعتريه ضعف في خلقه، ولا تأخذه سنة ولا نوم (2:255)، وهو القادر الموجود في كل زمان، والعالم بكل شيء وهو مطلع على كل أعمال البشر (4:135؛ 16:49؛ 7:58). لا تسقط ورقة إلاّ بعلمه (6:59). ولن يصيب الإنسان إلاّ ما

كتب له (3: 11-45؛ 9:51؛ 57:22؛ 64:11). يعطي الحكمة والهداية لمن يشاء (2:269؛ 272؛ 49:17). أما الأفراد أو الأمم الذين لا يؤمنون ولا يتوبون فهم وحدهم الذين سيعاقبون، أو يستبدلون، وليس العالم كله. ويكرر القرآن مرة تلو أخرى أنه لا تنزر وازرة وزر أخرى (6:164؛ 17:15؛ 35:18؛ 39:7؛ 53:38) مؤكداً أن الناس سيحاسبون على ذنوبهم فقط، وليس على ذنوب غيرهم (2:286؛ 24:11).

وهكذا فإن رؤية القرآن لليوم الآخر ليست تدمير العالم الآثم والظالم، بقدر ما تسعى من أجل أن يتوافق البشر مع الناموس الإلهي. لقد خلق الله البشر ليعبدوه (51:56) وهو دائماً يذكرهم بواجباتهم عن طريق الأنبياء والرسل والمبشرين والمرسلين لأمم الأرض، لبيان آيات قوة الله وقدرته والكشف عن قوانينه المقدسة (41). وكل الذين يكذبون برسالته سوف يعاقبون ويدمرون أو يستبدلون بأمم أفضل منهم في الدنيا (42)، وفي الآخرة لهم عقاب شديد (2:217؛ 3:56؛ 5:33؛ 9:69-70؛ 79:25). أما الذين يطيعون ويؤمنون فسيثابون في الدنيا والآخرة (3:148؛ 40:51؛ 61:12-13) وسينصر الله أولئك الذين ينصرون دعوته (40:22؛ 47:7). سيتمنحهم النصر (56:5؛ 61:14) وسيثرون الأرض (21:105) وسيحكمون الأرض (24:55) وسوف يجعلهم الأعلان يوم البعث (3:55).

وبهذا التركيز الشديد على العقاب والثواب الدينويين، فإن القرآن الكريم يعد من نواحي عدة إعادة صياغة قوية وتفاؤلية للاهوت العهدي التنوي في إطار عالمي/كوني شامل. وفي ضوء انتصاراتهم الصاعقة كان للمسلمين الفاتحين الأوائل كل الحق في الإيمان بأنهم هم شعب الله المختار، والذين قُدر عليهم إقامة النظام في الأرض بمعونة إلهية، "كنتم خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون" (3:110). فهل من العدل أن يلاموا لأنهم اعتبروا نجاحهم كمكافأة من الله لهم لتقواهم، وإخلاصهم للعهد الإلهي (43) الذي رفضه أو نقضه أو شوّهه أناس قبلهم مثل اليهود والمسيحيين؟

يستطيع الإسلام أن يدّعي أنه تفوق على اليهودية بحقيقة انتصاراته، وقد عبّر فرويد عن ذلك ساخراً بقوله: "لقد كان الله أكثر امتناناً لشعبه المختار مما كان يهوه لشعبه (...). وفيما يتعلق بالمسيحية كان من المفترض أن الاستيلاء على مدن بطريكية رئيسية مثل إنطاكية والإسكندرية لن يسمح به إله لا يعتبر المسيحية ميتة أو مهجورة.... والأكثر إثارة من كل هذا هو أن الإسلام يسيطر على القدس ذاتها الآن.... يستطيع المسلمون أن يدّعوا أن قبة الصخرة المقامة على موقع هيكل سليمان التذكاري المقدس هي المعبد الثالث، أي "بيت العبادة لكل الأمم" التي تنبأ به مرقص. وفي حين تمثل مكة إعادة إحياء

الإسلام لقصة إبراهيم تبدو القدس دليلاً على تأكيد الإسلام على قصة موسى كجزء من الإسلام نفسه ودمجها في دعوته الطموحة لتشمل العالم كله(44).

يتجسد نهج الإسلام الكوني الشامل بشكل جلي في الأمر بالجهاد في سبيل الله حتى لا تكون فتنة (2: 193؛ 8: 39). والفتنة: هي مصطلح يستعمل في الغالب ليشير إلى حالة من "الفوضى" أو "النزاع أو الخلاف" أو "التحريض على الفتنة" أو "الحرب الأهلية" (45). وذهبت بعض ترجمات القرآن إلى اللغة الإنجليزية إلى ترجمة المصطلح في السور (2: 193؛ 8: 39) إلى "اضطهاد" (ترجمة بيكتال وترجمة شاكر)؛ و "اضطراب أو ظلم" (ترجمة يوسف علي) أو "وثنية" (ترجمة داود). إلا أنّ المعنى الأصلي للفتنة كان "المحنة/ الامتحان" أو "الإغواء والإغراء" أو "التجربة" أو " الامتحان/ الاختبار" (46). فالمصطلح إذن يشير إلى أي شيء قوي أو مغو أو مغر لدرجة تؤدي بالبشر إلى الانحراف عن سبيل الله والعودة إلى الوثنية. ولذا فإن محاربة الفتنة هي جزء أساسي من رسالة هذه الأمة.

وخلافاً لسفر التشية فإن دعوة القرآن لإزالة الكفر لم تكن محصورة بأرض بعينها، بل كانت تشمل العالم كله(47). فمن المفروض أن يستمر الجهاد إلى أن يفقد الكفر قوته وإغواءه. ولم يكن العنف إلا إحدى الوسائل لتحقيق تلك الغاية. وقد كان المسلمون الفاتحون الأوائل واثقين من نصرهم في النهاية، ولذا كانوا على استعداد للإدراك بأن الكثير من خصومهم سيعتقون الإسلام، وسيصبحون روافده في المستقبل، ولهذا بنيت الحرب في الإسلام، ولطقت لهدفها النهائي وهو السلام. وحقيقة الإسلام أن النبي أرسل رحمة للعالمين (21: 107)، ودليل ذلك أن صيغة "بسم الله الرحمن الرحيم" في بي بدء كل سورة من سور القرآن الكريم المائة وأربع عشرة سورة، باستثناء واحدة وهي سورة 9 التوبة. والدعوة لمحاربة وقتل الكافرين محددة في عدد من الصيغ الشرطية والمعتدلة(48)، منها: "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. واقتلوهم حيث ثقتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين." (2: 190-193).

"وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير" (8: 39).
"وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلموهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون. وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم" (8: 60-61).

"فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروها واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم" (9:5).

"قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين آوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (9:29).

ولم تكن الحرب ضد المشركين بحاجة إلى تسوية (49). إلا أن معاملة الأعداء أثناء الحملات العسكرية وبعدها كانت تخضع لسلسلة من الأنظمة والتعليمات في الشرع الإسلامي الأصيل. وكان رأي معظم الفقهاء المسلمين الأوائل أنه لا يجوز قتل المشركين الذين يعدون غير قادرين على الحرب، كالنساء والأطفال الصغار والرهبان وكبار السن والعميان والعجزة والمجانين الخ، إلا إذا حاربوا الإسلام بالقول أو بالعمل، وأنه لا يجب المساس بسبل عيش الأعداء كأشجارهم ومواشيهم وبيوتهم إلا إذا استدعت الضرورات العسكرية تدميرها (50).

وقد كانت الدعوة لقتل الكفار محصورة بالمشركين والمرتدين (51). إلا أن تلك الفتنة أعطيت الفرصة للنجاة من القتل، وذلك باعتناقهم الإسلام، أو العودة إلى الإسلام في حال المرتدين عنه. أما الغالبية العظمى من الكفار المهزومين والذين كان على المسلمين الفاتحين الأوائل التعامل معهم، أي أتباع الديانات السماوية الأخرى السابقة للإسلام كاليهود والمسيحيين والصابئة (2:62؛ 5:69) والديانات اللاحقة للإسلام مثل الزرادشتيين والهندوس، فقد منحوا منزلة الذميين الذين يسمح لهم بالاحتفاظ بمعتقداتهم الدينية، وممارسة أنشطتهم الاقتصادية، ولكن عليهم دفع ضريبة خاصة تدعى الجزية (52)، ولم يكن مسموحا بإجبارهم على اعتناق الإسلام بالقوة "لا إكراه في الدين" (2:256) (53).

لم يكن العنف فضيلة بحد ذاته، بل كان الإسلام بالأحرى مسخرا لتهديب العنف القبلي العربي بإخضاعه للقوانين الإلهية. وكما أوضح غولدتسيهر (1850-1921) فإن مصطلح الجاهلية الذي كان يشير عادة إلى جهل مجتمع ما قبل الإسلام القبلي له في الأساس معنى أوسع من ذلك، وهو "الهمجية أي السلوك غير المتحضّر والمتهور والمتوحّش لأولئك الأشخاص الذين لم يتأثروا بالوحي والرحمة الإلهيتين" (54).

وكما في التوراة، يقر القرآن الكريم أن حياة الإنسان هي من القيم الأساسية للمجتمع: فمن قتل نفسا بغير حق فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحيائها فكأنما أحيانا جميعا (5:32؛ قارن أيضا 17:33) (55). إن القتل العمد للمؤمنين جريمة بشعة عقابها النار، إنما المؤمنون أخوة (49:10؛ قارن أيضا 3:103) وما اختلاف أعراقهم وأجناسهم بعبء، وإنما هو جزء مخطط إلهي لجعل البشر

يعترفون ببعضهم البعض، ويعرفون بعضهم البعض، ويتنافسون في عمل الخير والصلاح (49: 13) والصدقة فيما بينهم محمودة، أما الربا فمحرم وممنوع (2: 261-281؛ 4: 36؛ 5: 2؛ 9: 60؛ 74: 42-44؛ 89: 18، 30-34؛ 107: 1-3). يجب حماية الضعفاء والمضطهدين والمظلومين (4: 75). وفي حال الصراع يجب أن يكون الانتقام مخففا (5: 45؛ 16: 126)؛ والقرآن يحث على الصبر والتسامح والصلح (3: 134، 159؛ 16: 126؛ 42: 40، 43؛ 41: 34؛ 49: 9-10). وأخيرا وليس آخرا يحضّ على دفع وقبول الدية (4: 92). وفي الحياة اليومية لا يجوز للمسلمين أن يسخروا من بعضهم البعض، ولا ينادوا بعضهم البعض بالألقاب (49-11). ولا يجوز لهم أن يستغيبوا بعضهم البعض، أو أن يتجسسوا على بعضهم بعضا (49: 12). ويجب مقابلة التحية بتحية أحسن منها أو مثلها (4: 86) ويجب دفع السيئة بالحسنة لجعل الأعداء يتحولون إلى أصحاب (41: 34).

وإدراكا منها للفوائد الواضحة للوحدة والصلح، حاولت الأجيال الأولى من أمة الإسلام أن تحل خلافاتها ونزاعاتها وانشقاقاتها بتلك الروح نفسها. ففي معركة صفّين (657/37) وضع أتباع معاوية عملا بنصيحة عمرو بن العاص القرآن فوق أسنة رماحهم، لكي يقنعوا أتباع علي بقبول التحكيم استنادا إلى القرآن الكريم. وقد بذل المؤرخون العرب في العصور الوسطى جهودهم لإزالة تلك الذكرى المحزنة لأول معركة بين المسلمين أنفسهم، وهي معركة الجمل (656/36)، وهي من أكثر القضايا المثيرة للانشقاق بين المسلمين (56). وكان المفهوم الشهير "الخلفاء الراشدون" (أي أبو بكر وعمر وعثمان وعلي) يعكس أخيرا وليس آخرا جهود عامة المفكرين المسلمين لاستعادة الأرضية المشتركة بين فريقَي معاوية وعلي، وتبعات كل منها التاريخية (57). وكان الفقهاء المسلمون يرون أن لا يعامل البغاة كمجرمين (58). وقد تردد الكثير منهم في اتخاذ القرار بخصوص المسلم المرتد، والتمسوا تأجيل هذا القرار إلى يوم الحساب (59). وحتى من ثبت عليهم الردة كان يمكنهم النجاة من عقاب القتل بالتوبة، وإعلان عودتهم إلى الإسلام وتحديد ولائهم له (60).

ومع مرور الزمن أصبحت معاملة الذميين والمنشقين والمرتدين أكثر قسوة (61). وكان تصعيد الصراعات والخلافات بين القوى الدينية والسياسية الداخلية المختلفة، ومن أبرزها تحديات الدعاية الإسماعيلية ما بين القرنين التاسع والثاني عشر، وظهور الشيعة الصفوية في القرن السادس عشر، مصحوبا بتمييز أكثر وضوحا وأقل تساهلا بين "المؤمن" و"غير المؤمن" وبين "الاستقامة" وبين "الهرطقة". وقد أدّت التهديدات الخارجية ومن أبرزها الاكتساح العسكري للإمبراطورية البيزنطية لسوريا، وشمال ما بين النهرين (ما بين القرنين 10-11) والصليبيين ما بين القرنين (11-13)، وإعادة الفتح

الإسباني ما بين القرنين (11-15) وغزو المغول ما بين القرنين (13-14) والاستعمار الأوروبي ما بين القرنين (19-20)، والهيمنة الغربية في حقبة ما بعد الاستعمار أدت كل هذه إلى إثارة دعوات متشددة للتضامن الإسلامي، وزيادة الشكوك في إخلاص الرعايا غير المسلمين. وإجمالاً خلق التداخل بين التهديدات الداخلية والخارجية جوّاً أصبح فيه من السهولة بمكان الحكم على المسلمين الآخرين وإدانتهم بأنهم خونة وغير مؤمنين(62)، ومن الصعوبة بمكان على المرتدين العودة إلى الإسلام(63)، وتنامي القبول للضغط على أهل الذمة.

وقد سارت الكثير من العمليات الاجتماعية طويلة الأمد في هذا الاتجاه: فقد قلب اعتناق الإسلام التوازن العددي بين المسلمين وغير المسلمين في عدة مناطق من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا(64)، مما أدى إلى إضعاف الحوافز لاستيعاب غير المسلمين على الصعيد المحلي. ومع مرور الوقت، وخاصة أثناء الأزمات الاجتماعية أصبح توجيه غضب الجماهير المدنية المحبطة ضد الأقليات غير المسلمة أقل خطراً للزعماء السياسيين والدينيين في المنطقة، بالإضافة إلى ذلك، سهّل التنميط والمنهجية والجزم العقدي للفكر الإسلامي الذي صاحب ظهور طبقة متميزة من المختصين الدينيين الإسلاميين، أي العلماء، (سهّل هذا) تطور قواعد أقل غموضاً وأشد صرامة، وأشدّ قسوة في التعامل مع الرعايا غير المسلمين.

وكما أوضح رودني ستارك، فإن المنظمات الدينية الموحدة، بزعمها احتكار الحقيقة المطلقة والتي لم تجد مقاومة تذكر، كانت دائماً على استعداد للسماح "بقدر كبير من الانشقاق الديني" في المناطق الواقعة تحت سيطرتهم طالما أن المنظمات الدينية القوية الأخرى لا تهدد احتكارها. إلا أن تلك المنظمات الدينية تقوم عادة بوقف هذا التسامح أو بسحبه خلال فترات الصراعات الدينية الكبيرة مع منافسين أقوياء، ليس فقط عن الجماعات الدينية التي تشكل تهديداً لها، وإنما عن المجموعات الدينية المسالمة والتي لا تشكل تهديداً لها (مجموعات غير مهددة وغير انشقاقية"(65). وهكذا فإنه في وقت الصراعات والأخطار الخارجية يكون التسامح مع الاختلافات الداخلية من بين أول الخسائر المصاحبة لهذا الصراع.

لم يكن التاريخ الإسلامي قط استثناءً لتلك القاعدة. إلا أنه ولهذا السبب بالتحديد من الأهمية بمكان أن نعترف بأن سياسة الإسلام العقدي الأساسية تجاه غير المسلمين والمنشقين تبلورت في فترة نجاح سياسي، وليس في عصر الهزائم المحبطة أو زمن العجز. وعلينا أن نبين هنا أن النصوص والمعتقدات المقدسة عندما تقر سوف تتمتع باستقلال نسبي عن أنماط روح العصر المتغيرة والمغايرة (لطابع العصر العقلي والأخلاقي والثقافي). ومن المؤكد أنها ستكون مفتوحة لتأويلات وتفسيرات مختلفة، إلا أنه لا يمكن تغييرها أو تفسيرها أو تأويلها حسب مشيئة المفسرين. وفي مجتمعات الشرق الأوسط ساعد دائماً

تكوين موقف احترام لوحدة وحصافة ومرجعية الكتاب المقدس، وتشجيعه على إقامة توازن ضد التطوعية والتعسف والاعتباطية والانتهازية عند القادة السياسيين الاستبداديين. وقد كانت الأجيال المؤسسة للأمة في موقف يمكنها من التعامل مع كثير من أعدائها بروح من العنف المتحضر قلما تجدها بين معاصريهم الأقل نجاحا. وأخيرا وليس آخرا فقد تكون التراث الذي نقلوه للخلف من مجموعة من الأنماط المعتدلة والأسبقيات الأخلاقية التي لا يمكن للأجيال اللاحقة الأقل نجاحا تجاهلها والالتفاف حولها، دون تشويه خطير لها نصًا وروحا.

الهوامش

(*) باحث ومستشرق ألماني. وقد أعدت الدراسة خصيصا للتسامح.

**) المترجم من قسم اللغة الإنجليزية في جامعة السلطان قابوس.

- 1- P. Honigsheim ،art. “Krieg I. Religionsgeschichtlich”، in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart ،3rd. ed. (RGG3) ،vol. 4، Tuebingen: Mohr (Siebeck) ،1960 ،362-64 (col. 364).
- 2- Eugen Drewermann ،Die Spirale der Angst: Krieg und das Christentum (1982) ،Freiburg/Br: Herder ،1991 ،108-22، 185-95، 198-201، 240-42.
- 3- Cf. Johan Galtung ،“Soziale Kosmologien und das Konzept des Friedens”(1982)، In: Den Frieden denken ،ed. Dieter Senghaas ، Frankfurt/M.: Suhrkamp ،1995 ،276-303: Idem ،Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict ،Development and Civilization ،London: Sage ،1996 ،211- 22: idem ،“Religionen ،hart und sanft: wie die sanfteren Aspekte zu starken sind” ،in: ders. ،Die andere Globalisierung: Perspektiven der Weltgesellschaft im 21. Jahrhundert ، Muenster: Agenda ،1998 ،207 –22.
- 4- Cf. Peter Lawler ،A Question of Values: Galtung’s Peace Research ، Boulder ،co: Lynne Rienner ،1995 ،191-222: see also Johan Galtung ، “Constructing a Daoist Social Science Epistemology” ،Center for

- Peace studies ,University of Tromso ,CPS Working Papers ,no. 1, February 2002. I am indebted to Raimo Vaerynen (Notre Dame/Helsinki) for drawing my attention to these texts.
- 5- R.J. Rummel ,“Democaracy ,Power ,Genocide ,and Mass Murder” , Journal of Confilct Resolution 39 (1995) 1 ,3-26 (P. 25). Cf. idem , Death by Government Power Kills: Democracy as a Method of nonviolence ,New Brunswick ,(1994): Transaction Books ,NJ: Transaction ,1997. see also Rummel’s website at: WWW.hawaii.edu/powerkills/welcome.html.
 - 6- Matthew Krain ,“State-Sponsored Mass Murder: The Onest and Severity of Genocides and politicides” ,Journal of Conflct Resolution 41 (1997) 3, 331-60.
 - 7- Paul Collier ,Economic causes of Civil Conflict and their Implication for Policy ,World Bank Research Paper ,June 15, 2000 p. 1 (WWW.worldbank.org/research/ conflict/paper/civilconflict.pdf) Cf. also: idem ,“Doing Well out of War: An Economic Agendas in Civil Wars ,eds. Mats Berdal and David M. Malone ,Boulder ,Co: Lynne Rienner ,2000 ,91-111: Paul Collier and Anke Hoeffler ,Greed and Grievance in Civil War ,World Bank Research Paper ,October 21 , 2001 (www.worldbank.org/research/conflict/papers/greedgrievance-23oct.pdf).
 - 8- See Angelika Neuwirth, “Three Religious Feasts between Narratives of Violence and Liturgies of Reconciliation”(in this volume). Cf. also Myra Blyth ,“Praise, Prayer and Priaxis: Connections between Liturgy and the Decade to Overcome Violence” ,The Ecumenical Review 53 (2001) 2, 206-215.
 - 9- On the connotations of “lyrem” in the old Testament ,see susan Niditch, War in the Hebrew bible: A Study in the Ethics of Violence , New York: Oxford University Press, 1993 ,S. 28-77: Norbert Lohfink , art I Aram ,Ieraem” in Theologisches Worterbuch zum Alten

Testament [ThWAT] vol 4. Stuttgart: Kohlhammer, 1982, 192-213:
Peter Wellen. art.. "Bann" in: Theologische Realenzyklopadie (TRE) ,
vol. 5 ,Berlin: de Gruyter ,1980 ,195- 61: Moshe Greenberg and Haim
Hermann Cohn art. "Ierem" in: Encyclopaedia Judaica ,vol. 8 ,
Jerusalem: Keter/Macmillan ,1971 ,344-50.

10- See also Dtn 7:25-26.

11- On the provenance of Deuteronomic Law (Dtn 12-26) (see the
discussion in: Eckart Otto art. "Deuteronomium" ,Die Religion in
Geschichte ,Geschichte und Gegenwart ,4th ed. (RGG4) ,vol. 2
Tubingen: Mohr Siebeck ,1999 ,693-96: Rainer Albertz ,
Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit ,vol. 1 ,
Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht ,1992 ,309-12: Frank
Crusmann ,Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des
alttestamentlichen Gesetzes ,Muenchen: Chr. Kaiser ,1992 ,242-48:
Norbert Lohfink art. "Deuteronomium" in: Neues Bibel-Lexikon ,
vol. 1, fasc. 3, Zurich: Benzinger ,1990 ,414-17: Richard E. Friedman ,
Who wrote the Bible ? New York: Harper & Row ,1987: Moshe
Weinfeld ,"The Emergence of the Deuteronomium: Entstehung ,
Gestalt und Botschaft" ,ed Norbert Lohfink, Leuven: University Press ,
1985 76-98: idem ,Deuteronomy and the deuteronomic School ,
Oxford: Clarendon Press, 1982.

12- Cf. Frank Cruesemann ,"Theokratie' also 'Demokratie': Zur
politischen Konzeption des Deuteronomiums" in: Anfänge politischen
Denkens in der Antike: Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen ,
eds. Kurt Raaflaub Elisabeth Müller – Luchner ,Muenchen:
Oldenbourg ,1993, 199-214 (pp.207-9): Rainer Albertz ,"Die
Theologisierung des Rechts im Alten Israel" in: Kulturen des Antiken

- Vorderen Orients (eds. Rainer Albertz / Susanne Otto, Munster: Ugarit, 1997, 115-32 (pp. 119-30).
- 13- the “Deuteronomic History” includes the of Deuteronomy, Joshua, Judges 1 and 2 Samuel 1 and 2 Kings. On the process of its redaction see: Walter Dietrich (art. “Deuteronomistisches Geschichtswerk” RGG4 (fn. 110, vol. 2 (1999) 688-92; Albertz (Religionsgeschichte Israels (fn. 11) vol. 2, 397-413; Wolfgang Roth (art. “Deuteronomium II. Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule” TRE (fn. 9) vol. 8 (1981), 543-52.
- 14- On the connotations of “covenant” in the old Testament, see Steven L. McKenzie, *Covenant*. St. Louis: Chalice Press, 2000, chs. 1-5; Jan Christian Gertz: art. “Bund II. Altes Testament” RGG4 (fn. 11) vol. 1 (1998), 1862-65; Robert Davidson, “covenant Ideology in Ancient Israel” in: *The world of Ancient Israel* (ed. R.E. Clements, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 323-47; Moshe Weinfeld (art. “Berix” ThWAT (fn. 9), vol. 1 (1973), 781-808.
- 15- Deuteronomy mentions seven nations: the Hittites (Amorites (Canaanites (Perizzites (Hivites (Jebusites (Dtn 7:1, 20:17) (and Gergashites (Dtn 7:1). In Exodus 17: 14 and Dtn 25:19 (Yahweh also commands to wipe out the memory of Amalek under heaven.
- 16- In medieval Judaism (the Deuteronomic Iyrem sections were even used to emphasize the rather peaceful nature of Judaism: Since the seven Nations and Amalek didn’t exist anymore (Maimonides (1135-1204) considered the case of the Iyerm-wars historically closed. Cf. Daniel L. Smith-Christopher, “That was then.. ‘: Debating Nonviolence within the world Religions (eds. Joseph Runzo and Nancy M. Martin (Oxford: Oneworld, 2001, 251-69 (p. 262). – For other rabbinical perspectives (see Michael Walzer, “War and Peace:

- Religious and Secular Perspectives (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995-114 (pp.105, 106-7); Aviezer Ravitzky, "Prohibited Wars in the Jewish Tradition" Ibid. (115-27 (pp. 116-8).
- 17- For the Following (see Lohfink, "Iaram (Ieraem)" (fn. 9) (211-12).
- 18- Cf. 1 Kings 11: 1-13, 16:31-33, 21:3-16; 2 Kings 9:7-10, 30-37.
- 19- Mark 12:31. Matthew 22:39, Luke 10:27-28, Romans 13:9, Galatians 5:14 (see also Romans 12:10 (James 2:8, 1 Peter 1:12).
- 20- Ephesians 6:5-8 (see also 1 Peter 2:18-23 (Colossians 3:22-25 (1 Timothy 6: 1-2 (Titus 2:9-10.
- 21- Matthew 10:23 (16:28, 24:34, Mark 9:1 (13:30 Luke 9:27. See also Romans 13:12, Philippians 4:5, James 5:8 (1 John 2:18 (1 Peter 4:7 (Revelation 1:1-3 (22:10-20.
- 22- Cf. Matthew 11:20-24, 13:49-50, 25:41-46, Luke 10:10-16, 11:49-52, 14:11, 13:3-5, James 5:1-6, 2 Peter 3:7. See also: Marius reiser (Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context (1990) (Minneapolis: Fortress Press, 1997).
- 23- Cf. T.R. Hobbs (A Time for War: A Study of Warfare in the Old Testament (Wilmington, Del.: Michael Glazier (1989 (Old Testament Studies: 3) (232. For the Image of burning coals cf. Also Psalm 140:10, 11:6, Ezekiel 10:2.
- 24- Tertullian, "Spectacles" (De spectaculis) (Ch. 30:2-5.7 (tr. R. Arbesmann, in: Tertullian (Disciplinary (Moral and Ascetical Works (New York: Church Fathers, 1959 (= The Fathers of the Church. A New Translation (vol. 40) 47-107 (pp. 105-07).
- 25- See also Matthew 10:35-37 (12:48-50 (Luke 9:59-62.
- 26- Cf. also Matthew 6:13 (13:121 (2 Corinthians 10:3-6 (Philippians 2:25 (1 Timothy 1:18, 2 Timothy 2: 3-4 (Philemon 2. – For a discussion of martial metaphors in the New Testament (see Adolf von Harnack (Militia Christi: The Christian Religion and the Military in

- the First three Centuries (1905) (tr. David McInnes Gracie (Philadelphia: Fortress Press (1981); Georg Baudeler (Toeten oder Lieben: Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christenum (Munche: Kosel (1994 (345-55, Raymond Hobbs (‘‘The Language of Warfare in the New Testament’’ (in: Modelling Early Christianity: Social – Scientific Studies of the New Testament in its Context, ed. Philip F. Esler (London and New York: Routledge, 1995, 259-73.
- 27- Origen (Homiliae in Numeros (homilia 25 t. 10 (310 ff., as quoted in Harnack (Militia Christi (fn. 26) (50.
- 28- Rodney Stark (The Rise of Christianity. How the Obscure (Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries (1996) (San Francisco: Harper (1997 (esp. Chs. 2 and 4.
- 29- Cf. David McInnes Gracie (‘‘Translators Introduction’’ (in Harnack (Militia Christi (9-22 (pp. 19-20) – For some parallels between the Christian Jesus- narrative and classical Greco – Roman hero – mythology (see Gregory J. Riley (One Jesus, Many Christs: How Jesus Inspired not One True Christianity But many (1997) (Minneapolis: Fortress Press (2000.
- 30- Cf. Acts 5: 1-11 (fraud of Ananias and Sapphira) (1 Corinthians 11:27-32 (weakness (illness (and death of Corinthian community members for participating in the Lord’s Supper without recognizing the Lord’s body).
- 31- For a recent general stocktaking of the development and historical ramifications of apocalypticism (eds. John J. Collins (Bernard McGinn (Stephen J. Stein (3 vols., New York: Continuum (1998. See also: art. ‘‘Apokalyptik/ Apokalypsen’’ (pt. I-VII (in: TRE (fn. 9) (vol. 3, Berlin: de Gruyter (1978, 198-289; Hans G. Kippenberg (art. ‘‘Apokalyptik/ Messianismus/ Chiliasmus’’ (in: Handbuch

- religionswissenschaftlicher Grunbegriffe, vol. 2, Stuttgart: Kohlhammer, 1990, 9-29.
- 32- Both Hesiod's myth of world ages (ca. 700 B.C) and the book of Daniel's four-empires prophecy (2nd centry B.C) may be traced back to Aramaic 'pre-Iranian 'prophecies that originated in the 8th century B.C. as a reaction to Assyria's military expansion in Syria 'Anatolia 'and Impulse und Transformation" 'in: Apocalypticism in the Mesiterranean World 'ed. D. HeIIhoIm (fn. 36) '235-54 (pp.244-51).
- 33- Cf. Juergen Lebram 'art. "Apokayptik / Apokalypsen II. Altes Testament" TRE 'vol. 3 (fn. 31) '192-202 (p. 196): "Der Zentragedanke der Apokayptik ist die Verkuendigung einer zum mindesten voruebergehenden Distanzierung Gottes von der Geschichte 'die eine freie Entfaltung des Boesen zulaesst."
- 34- Fred M. Donner "The Sources of Islamic Conceptions of War" 'in: Just war and Jihad 'eds. John Kelsay and James Turner Johnson 'New York: Greenwood Press, 1991, 31-69 (p.45).
- 35- Cf. Jonathan Z. Smith, "Wisdom and Apocalyptic" 'in: Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren 'ed. Birger A. Pearson 'Missoula 'Mont: Scholars Press '1975 '13-56: Michael Stone 'Scriptures, Sects and Visions: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts, Oxford: Blackwell '1980, Philip R. davies "The Social World of Apocalyptic Writings" 'in: The World of Ancient Israel 'ed R.E. Clements 'Cambridge: Cambridge University Press '1989, 251-71, Lester L. Grabbe "The Social Setting of Early Jewish Apocalypticism" 'Journal for the Study of the Pseudepigrapha 4 (1989) '27-47, Albertx 'Religionsgeschichte Israels (fn. 11) vol. 2, 636-37 Stephen L. Cook 'Prophcy & Apocalypticism: The Postexilic Social Setting 'Minneapolis: Fortress Press, 1995.

- 36- For an overview., see David Hellholm (ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of International Colloquium on Apocalypticism* (Uppsala August 12-17, 1979) (1983) 2nd. Ed., Tuebingen: Mohr (Siebeck) 1989.
- 37 – Bruce Lincoln, “Apocalyptic Temporality and Politics in the Ancient World” in: *The Encyclopedia of Apocalypticism* (fn. 31) vol. 1 457-75 (p.468).
- 38- See, for instance, Norman Cohn (The Pursuit of the Millenium London: Secker & Warburg 1957 (Vittorio Lanternari (The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults (1960) (tr L. Sergio (London: MacGibbon & Kee 1963 (Wilhelm E. Muhlmann et al., Chiliasmus und Nativismus: Studies zur Psychologie (Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen (Berlin: Dietrich Reimer 1961, pp.335 – 55, 359-71.
- 39- Davies (“Social World of Apocalyptic Writings”(fn. 35) 258.
- 40- See (for instance (Qurpan 52:9-11, 56:4-6, 69:14, 70:8-9 (73:14, 68:20, 81:1-14, 82:1-5, 84:1-5, 89:21-23, 101:1-5.
- 41- See, e.g., Qurpan 2:213, 3:144, 4:79, 6:42,48 (10:47, 16:36, 21:107, 40:78, 57:25-27, 71:1-28, 73:15, 79:15-26, 87:18-19.
- 42- On the this worldly punishment of disobedient people of Noah (Yad, Thamud (Abraham Lot Madyan (Pharaoh (and Moses ((See (e.g., Qurpan 5:54, 7:59-186 (9:39, 69-70, 13:34, 17:5-8,16-17, 22:42-45,48, 29:31-40 (30:9, 40:21-22,82-85, 41:13-18, 47:8-11, 50:12- 14,36, 51:32-46,59, 53:50-53, 54:9-42,51, 61:14, 64:5-6, 65:5-9, 67:16-18, 69:4-121, 71:25, 73:16, 79:25-26, 89:6-14, 91:11-14.
- 43- On the Concept of “covenant”(Mdthaq, Yahad) in the Qurpan (see Gerhard Bowering (“Covenant” in:Encyclopaedia of the Qurpan (EQ), vol. 1, Leiden: Brill 2001 464-67, C.E. Bosworth, art.

- “MDTHAP”(1991) in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition (E2) ,vol. 7 ,Leiden: Brill, 1993, 187-88.
- 44- Tim Winter ,“The Last Trump Card: Islam and the Super session of Other Faiths” ,Studies in Interreligious Dialogue 9 (1999) 2, 133-55 (pp. 145-46) –For the refernce to Freud ,see Sigmund Freud, see Sigmund Freud, “Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen”(1973-39) ,Ch. III E ,in: idem ,Studienausgabe , vol. 9 ,Frankfurt/m.: Fischer ,1974, 455 – 581 (p. 540) – On the role of Jerusalem in Muslim eschatology see Abdallah al-Khatib, “Jerusalem in the Qurpan” . British Journal of Middle Eastern Studies 28 (2001) 1, 25-53.
- 45- Cf. Louis Gardet. art. “Fitna”(1964) ,EI2 (fn. 43) ,vol. 2, Leiden: Brill / London: Luzac ,1965 ,930-31: Amy Ayalon ,“From Fitna to thawra“ ,Studia Islamica 66 (1987) ,145-74 (pp. 149-55).
- 46- Cf. Gardet ,“Fitna” 930 ,Ayalon ,“From Fitna to Thawra” ,150.
- 47- Cf. Reuven Firestone ,“Conception of Holy war in Biblical and Qurpanic Tradition” ,Journal of Religious Ethics 24 (1996) 1, 99-123 (pp. 114-18)
- 48- Cf. Hans Zirker ,Islam: Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen ,Dueseldorf: Patmos ,1993, 231. – For a detailed discussion of the Qurpanic jihad verses, the historical contexts of their revelation (asbab al-nuzui) ,and the abrogation (naskh) of earlier , more tolerant verses by later ,more militant ,ones ,see Reuven Firestone ,Jihad: the origin of Holy War in Islam ,New York: Oxford University Press ,1999. Cf. also Yabdul IamDd Almad Abu Sulayman ,Towards an Islamic Theroy of International Relations: New Direction for Methodology and Thought (1987) ,Herndon ,VA: International Institute of Islamic Thought ,1993 ,44-45, 89-92, 116-20.

- 49- Cf. Albrecht Noth, "Der a priori legitime Krieg im Islam: Hauptaspekte des islamischen Rechts zum Thema" *Krieg und Frieden* (in: *Toten im Krieg* (eds. Heinrich van Stitencron and Jorg Ruepke (Freiburg-Muenchen: Alber, 1995, 277-95.
- 50- For details and exceptions (see (e.g., Majid Khadduri (War and Peace in the Law of Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press (1955 (Abu Sulayman (Islamic Theory (fn. 48) (Edgard Weber and Georges Reynaud, *Croisade d'hier, Djihad d'aujourd'hui* (Paris: Cerf, 1989, James Turner Johnson and John Kelsay (eds., *Cross, Crescent (and Sword: The Justification and Limitation of Warfare in Western and Islamic Tradition* (New York: Greenwood Press, 1990 (John Kelsay and James Turner Johnson (eds., *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions* (New York: Greenwood Press, 1991 (Alfred Morabia (Le Jihad dans l'Islamic medieval: Le "combat sacré" des origines au XIIe siècle (Paris: Albin Michel (1993, Rudolph Peters (Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader (Princeton, NJ: Markus Wiener (1996 (Khaled Abou El Fadi ("The Rules of Killing at 144-57, Sohail H. Hashami ("Saving and Taking Life in War: Three Modern Muslim Views" (The Muslim World 89 (1999) 2, 158-80.
- 51- The capital punishment for apostates is not explicitly stipulated in the Qur'an which emphasizes several times that they will be punished in the next world (cf. Samir Khalil Samir ("Le débat autour du délit d'apostasie dans l'islam contemporain" (in *Faith, Power (and Violence: Muslims and Christians in a plural Society (Past and Present* (eds. John J. Donohue, S.J., and Christian W. Troll (S.J, Roma: Pontificio Istituto Orientale (1998, 115-40 (pp. 121-281). However (with reference to Qur'an 4:89 and several (disputed) hadiths (most medieval Muslim jurists were inclined to call for the execution of

unrepentant apostates (cf. Adel Khoury ‹Toleranz im Islam ›München: Kaiser / Mainz: Grunewald ‹1980, 29-30, 110-15, Samir, op. cit., 132-35).

52- Cf. Arthur Stanley Tritton ‹The Caliphs and Their Non-Muslims Subjects: A Critical Study of the Covenant of Yumar (1930) ›London: Frank Cass ‹1970, Antoine Fattal ‹Le statut legal des non-musulmans en pays d’Islam (1958) ›Beirut: Dar el-Machreq ‹distr. Librairie Orientale ‹1995, Claude Cahen ‹art “Dhimma”(1961) ›EI2 (fn. 45) ‹vol 2, 227-31, Claude Cahen ‹Halil Enalck, and P. Hardy ‹art. “Djizya”(1963) ›ibid., 559-67 ‹Rudi Paret ‹“Toleranz und Intoleranz im Islam” ›Saeculum 21 (1970) ‹344-65, Georges G. Corm ‹Contribution a l’etude des societies multi- confessionnelles: Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux ›Paris: Pichond & Durand-Auzias ‹1971, 129-251 ‹Albrecht Noth ‹“Moglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz” ›Saeculum 29 (1978) ‹190-204 (pp. 196-200) ‹Khoury ‹Toleranz im Islam (fn. 51) ‹C.E. Bosworth, “The Concept of Dhimma in Early Islam” in: Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society ‹eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1, London and New York: Holmes and Meier ‹1982, 37-51, M.O.H. Ursinus ‹art. “Millet”(1991) ›EI2 (fn. 43) vol. 7 (1993) ‹61-64.

53- See also Qurpan 2:272, 10:99, 198, 29:18,46, 42:48, 50:45, 88:21-22, 109:6. –On the ambivalence of sUrah 2:256, see Rudi Paret ‹“Sure 2,256: IA ikraha fd d-dDni. Toleranz order Resignation ?” Der Islam 45 (1969) ‹299-300.

54- Ignaz Goldziher ‹“Was ist unter ‹al-Eahilijja” zu verstehen?” ›in idem, Muhammedanische Studien (1889) ›vol. 1, Hildesheim: Olms, 1961 ‹219-28, see also idem ‹“Muruwwa und Din” ›ibid., 1039.

- 55- Cf. Sebastian Gunther ,art. "Bloodshed" ,EQ (fn.43) ,vol. 1,240-41.
- 56- Cf. Tarif Khalidi , "The Battle of the Camel: Traume ,Reconciliation and Memory" ,in Crisis and Memory ,eds. Angelika Neuwirth and Andreas Pflitsch ,Beirut/Wurzburg: Orient – Institut/Ergon, 2001, 153-63.
- 57- Cf. Josef van Ess , "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought" British Journal of Middle Eastern Studies 28 (2001) 2, 151-64 (pp. 153-56).
- 58- Cf. Khaled Abou El fadl , "Alkam al-Bughat: Irregular Warfare and the Law of Rebellion in Islam" ,in: Cross ,Crescent, and Sword (fn. 50) ,149-76, idem ,Rebellion and Violence in Islamic Law , Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- 59- Cf. Fazlur Rahman ,Islam ,Garden City ,NY: Doubleday Anchor , 1966, 98-99, W. Montgomery Watt, Islamic Political Thought: The Basic Concepts ,Edinburgh: Edinburgh University Press ,1968, 57-59, idem ,The Formative Period of Islamic Thought ,Edinburgh: Edinburgh University Press ,1973, ch. 5, see also W. Madelung ,art. "Murdjipa"(1992) ,EI2 (fn. 43) vol.7 (1993) ,605-07, van Ess, "Political Ideas"(fn. 57) ,154 ff.
- 60- Cf. Frank Griffel , "Toleration and Exclusion: al-ShAfiYD and al-GhazAID on the Treatment of Apostates" ,Bulletin of School of Oriental and African Studies 64 (2001) 3, 339-54.
- 61- Cf. Cahen , "Dhimma"(fn. 52) ,227-30, Paret, "Toleranz und Intoleranz"(fn. 52) 356-64, Noth, "Moglichkeiten und Grenzen"(Fn. 52) ,201-04. See also: Karl Binswanger, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts , Munchen: Trofenik ,1977, Bat Ye'or, The Dhimmi: Jews and Christians under Islam (1980) ,London: Assciated University Presses , 1985, idem ,The Decline of Eastern Christianity under Islam: From

Jihad to Dhimmitude: Seventh-Twentieth Century (1991) ,London:
Associated University Presses.

62- Emmanuel Sivan ,Radical Islam: Medieval Theology and Modern
Politics (1985) ,New Haven: Yale University Press ,1990, ch. 4.

63- Cf. Griffel ,“Toleration and Exclusion”(fn. 60) ,350-53.

64- Cf. Richard W. Bulliet ,Conversion to Islam in the Medieval Period:
An Essay in Quantitative History ,Cambridge ,MA ,Harvard University
Press, 1979 ,Youssef Courbage and Philippe Fargues. Christians and
Jews under.

منطلقات التسامح عند الفلاسفة المسلمين

مُحمَّد أحمد عواد*

المقدمة:

ثمة اتجاه يذهب إلى أن العالم الحديث لم يعط أهمية كبرى لمسألة التسامح رغم أنها كانت الشغل الشاغل للغرب منذ عصر النهضة. ولا يكتفي أصحاب هذا الاتجاه بهذه القضية، وإنما يؤكدون أن هذا الغياب مرتبط بحالة تاريخية سابقة: فالحضارة العربية الإسلامية، في زعمهم، كانت بعيدة عن مسألة التسامح. كما يقول أحد الدارسين: "فإن الواقع المدهش حقا هو أن التسامح الذي يعتبر سمة عامة في الفكر الغربي منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر وفكرة معاصرة في زماننا هذا. هذا التسامح يبدو في المقام الأول غائبا عن اللغة العربية. وبالتالي غائبا غيابا عن أنماط التفكير كافة والتي تعمل عبر هذه اللغة" (1).

انتشرت فكرة التسامح في أوروبا منذ عصر النهضة، وتعامل معها المفكرون، لذلك نجد فولتير، وجون لوك ثم كانط وغيرهم يكتبون عنها، وقد ولدت تلك الكتابات عقب الأحداث التي وقعت "في القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر. كانت أوروبا قد تحولت إلى أرض يباب بفعل الحروب الدينية" (2)، "ولذا كان الحل هو في الفصل بين الدين والدولة. هو بصورة أخرى عقيدة العلمانية. فالتعصب والدمار "علما البشر بأقصر السبل الممكنة درس التسامح القاسي" (3).

يمكن بالطبع أن يكون التسامح "قد نشأ ردة فعل على حروب أوروبا الدينية" (4). ويمكن أيضا أن يكون نشأ "بالتواكب مع نشوء نمط الإنتاج الرأسمالي" (5). ويخلص سمير الخليل إلى أن كلمة التسامح "ليست واحدة من تلك الكلمات التي تم النضال بشأنها خلال القرن التاسع عشر أو حتى في القرن العشرين. فلسبب من الأسباب تم تجاهل هذه الكلمة، وتم تجاوزها. أو بالأحرى اكتفى بمجرد النظر إليها على أنها من نافل القول، كما لو أنها لا تعبر في حقيقة أمرها عن شيء... فلم يكن للتسامح من يفكر به أو ينطق باسمه" (6).

لم يكن في نظام الإسلام كنيسة، ولم توجد طوائف دينية كما كان الحال في أوروبا، كانت هناك خلافات، وفرق إسلامية مختلفة، ووقعت بعض الحروب، ولكن ليس بتلك الصورة ولا بذلك العنف. كان تحييد الكنيسة والفصل بين الدين والدولة. ومطالبة الدولة بتعبير لوك، أن تتسامح مع الطوائف جميعا ضمن حدود الدولة لا يشكل قاعدة في حالة خاصة في التاريخ، وفي ذلك يقول الدكتور برهان غليون: "إن هذه العلاقة المتوترة والعنيفة بين الدين والدولة لم تعرفها كل المجتمعات البشرية، ولم تظهر بهذه الحدة إلا في هذه الحقبة من تاريخ أوروبا، وفي هذه القارة وحدها" (7).

إن الدفاع عن هذه الأطروحة ليس ممكنا على صعيد هذه الدراسة، ولكن يمكن الرجوع إلى برهان غليون فهو أفضل مدافع عن وجهة النظر هذه في كتابه "الدولة والدين". وهو يؤكد أن العلاقة بين الدين والدولة كانت في التاريخ الإسلامي علاقة "تعايش لا اندماج" (8). ولم تكن الدولة مضطرة لأن تفصل عن الدين، بل أسست عليه بنياتها.

لم نقصد بالمرافعة السابقة أن نقدم تسويغا لاختفاء الاهتمام بالتسامح في التراث العربي الإسلامي؛ لأنه كان موجودا كما سنرى في هذه الدراسة، وإن لم يكن بذلك الوضوح الذي تجلّى به في الفكر الأوروبي.

التسامح لغة

يقول ابن منظور: "سمح" التسامح والسماحة: الجود...

يقال: سمح وأسمح إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء... والمسامحة: "المساهلة. وتسامحوا: تساهلوا... وفي الحديث المشهور: السماح رياح، أي المساهلة في الأشياء تريح صاحبها... وسمح وتسمح: فعل شيئا فسهل فيه (9).

التسامح لغة: هو الجود والعطاء عن كرم وسخاء. وهو المساهلة. والجود هو "مبدأ إفادة ما ينبغي لا بعوض، فلو وهب واحد كتابه من غير أهله، أو من أهله لغرض دنيوي أو أخروي لا يكون جودا" (10).

مبادئ التسامح:

قدم كارل بوبر (11) تحليلا معمقا لمفهوم التسامح، وانطلق في ذلك من التعبير الذي قدمه فولتير للتسامح، إذ يقول: "إن ما من أحد رأى هذا كله بأوضح مما فعله فولتير، ولا أحد ضاهى فولتير في روعة التعبير عنه. حيث يكتب (وأنا أنقل هنا نقلا حرا):

"وما هو التسامح، إنه نتيجة ملازمة لكيونتتنا البشرية. إننا جميعا من نتاج الضعف. كلنا هشون وميالون للخطأ. لذا دعونا نسامح بعضنا وتسامح مع جنون بعضنا بشكل متبادل. وذلك هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة. المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة" (12).

لا شك في أن مرافعة فولتير كانت موفقة، و متماسكة، "وهي مؤسسة على نظرة سقراطية تقول: إنني أعرف أي لا أعرف وبالكد أعرف هذا.. وفي هذا ما يكفينا للمطالبة بضرورة أن نتسامح مع بعضنا بشكل تبادلي. لكنه لا يكفي للدفاع عن التسامح إذا شن ضده هجوم ما" (13).

ويضيف بوبر قائلا: "كان فولتير يرى بكل وضوح أن على التسامح أن يكون تبادليا: أي أنه يتعين عليه أن يقوم على مبدأ التقابل. لكنه لم يتوقع قيام مجتمع ديمقراطي يصبح فيه التسامح مبدأ مقبولا.

وليس فقط على شكل تسامح ديني. بل كذلك على شكل تسامح سياسي. كما أنه لم يتوقع أنه داخل مجتمع كهذا سوف تنهض أقلية لن تكون راغبة في تقديم مقابل للتسامح الذي تقدمه لها الأكثرية.. أقلية تقبل مبدأ اللاتسامح وتقبل بنظرية ضرورة العنف" (14).

حلل بوبر مفهوم التسامح الذي قدمه فولتير واشتق منه ثلاثة مبادئ هي:

المبدأ الأول: قد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب.

المبدأ الثاني: عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلائي قد نصل إلى تصحيح بعض أخطائنا.

المبدأ الثالث: إذا تفاهمنا على الأمور بشكل عقلائي، قد ندنو معا من الحقيقة.

ويؤكد بوبر "أن البحث عن الحقيقة والندو منها عبر النقد المتبادل، لا يكون ممكنا من دون وجود درجة كبيرة من التسامح المتبادل. فمن السهل علينا معا أن نكون مخطئين، والناس جميعا قد يظلون لفترة طويلة من الوقت متفقين حول العديد من النظريات الخاطئة... بل وغالبا ما يكون الاتفاق نتيجة للخوف من اللاتسامح، بل وحتى من استشرء العنف" (15).

تلك هي الصورة التي قدمها بوبر لمبادئ التسامح ومنطلقاته، والسؤال المطروح هو: هل ناقش الفلاسفة العرب المسلمون هذه القضية، وما هو مفهوم التسامح لديهم، وما هي المبادئ التي يركزون عليها؟

يعود الفضل إلى الكندي في تأسيس قضية التسامح على الصعيد الفلسفي، وهو ابتداء يعرف الفلسفة بأنها "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق" (16). ثم ينتقل الكندي إلى موقف الفيلسوف من التراث السابق، فيقدم نصا بالغ الخطورة في قضيتنا، ونظرا لذلك فسورده كاملا على الرغم من طوله" (17).

يقول الكندي: 1- "ومن أوجب الحق ألا نذم (أحد) من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية. فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية.

2- فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم، التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرنا من نيل حقيقته.

3- وسيما إذ هو بين عندنا، وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق بما يستأهل الحق أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط به جميعه.

4- بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئا، وإما نال منه شيئا يسيرا بالإضافة إلى ما يستأهل الحق. فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من الناقلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل.

- 5- فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عما أتى بكثير من الحق. إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق.
- 6- فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها هذه الأوائل الحقية التي بها خرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية.
- 7- فإن ذلك اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك.
- 8- وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد، وإن اتسعت مدته واشتد بحثه، ولطف نظره وآثر الدأب ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وألطف النظر، وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة.
- 9- فأما أرسطو طاليس مبرز اليونانيين في الفلسفة فقال: ينبغي لنا أن نشكر آباءنا الذين أتوا بشيء من الحق. فما أحسن ما قال في ذلك.
- 10- وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق. واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة. فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق. وليس يبخس الحق، ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد يبخس الحق. بل كل يشرفه الحق".
- استنادا إلى نص الكندي السابق يمكننا أن نشق منه خمسة مبادئ تشكل منطلقات التسامح، وهي:
- المبدأ الأول: من الضروري البحث عن الحقيقة لذاتها.
- المبدأ الثاني: الحقيقة لا يحيط بها رجل واحد، ولم يحط بها جميعهم.
- المبدأ الثالث: الكل معرض للخطأ.
- المبدأ الرابع: الوصول إلى الحقيقة يتطلب جهود الجميع.
- المبدأ الخامس: التسامح ضروري لتحقيق التقدم.
- لا يوجد هناك مشكلة فيما يتعلق بالمبادئ الأربعة الأولى، فهي واضحة في نص الكندي، أما المبدأ الخامس، وهو "التسامح ضروري لتحقيق التقدم" فليس واضحا وجليا. وإنما يستخدم الكندي هذا المبدأ بصورة غير مباشرة، إلى حد ما، والمقدمات التي تقود إليه يمكن رصدها بالصورة التالية:
- 1- يطالب الكندي بشكر من يقدم المنافع الصغيرة.
 - 2- وكذلك علينا شكر من يقدم المنافع الكبيرة "ومن واجب الحق ألا...".
 - 3- نعم قد يخطئون ويقصرون في بعض الأمور.
 - 4- لكنهم رغم ذلك شركاء لنا فيما قدموه.

5- ونحن بنينا على ما قدموه.

6- ينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عن أتى بكثير الحق.

7- فهو يطالب بأن تتسامح تماما مع المخطئ، ونشكره على يسير الحق الذي قدمه.

8- فهو إذن يطالب بالتسامح حتى تتقدم المعرفة، وهذا هو التسامح الفلسفي بالمعنى الحديث.

تبنى الفلاسفة اللاحقون المبادئ التي دشنها الكندي صراحة أو بصورة ضمنية، وأصبحت بمثابة افتراضات فلسفية يتطلبها نسق كل فيلسوف. كلهم يجمعون على هذه المبادئ، فالتسامح الفلسفي مطلب للجميع. ولا يسعنا في هذه الورقة تقديم الشواهد الكافية لدعم الحكم السابق (18) وسأكتفي بشاهد آخر هو من ابن رشد إذ يقول: مثلا:

"فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام، وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك. فإن كان صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ليس بصواب نبهنا عليه... وليس يلزم من أنه إن غوى غاوا بالنظر فيها، وزل زال، إما من قبل نقص فطرته، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه أو انه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأشياء فيه، أو أكثر من واحد منها أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها(19).

المناظرة والتسامح:

تبنى الفلاسفة المسلمون (20) مبادئ التسامح. وهؤلاء تبنا منطق أرسطو على صعيد المنهج. أما علماء الكلام فقد رفضوا منطق أرسطو. وطوروا منهجا بديلا عرف بمنهج المناظرة أو الجدل. وهذا المنهج قائم على مبادئ التسامح الخمسة، وما نعيه هنا هو أن مبادئ التسامح الخمسة أسست على الصعيد النظري فلسفيا وكلاميا.

أعيد الاعتبار حديثا لمنهج المناظرة (21) أو الجدل، وهو يختلف عن جدل أرسطو. ويهدف منهج المناظرة من حيث المبدأ الوصول إلى الحقيقة. وقد ناقش الجويني (22) هذا المنهج بطريقة مفصلة، ونريد الاعتماد عليه في الفقرات القادمة.

إن ما يهدف إليه الجدل من وجهة نظر الجويني هو الوصول إلى الحق، ولذلك يفترض في الشخص الذي يشترك في الجدل أن يتقى "أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه والتكسب والممارسة، والمحك والرياء" (23). ويفرض أن لا يكون "قصده الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر..." (24). يقول الجويني: "فأما المناظرة: فهو مأخوذ من النظر، وكُلُّ مناظرة نظر، وإن كان ليس كل نظر مناظرة. من حيث إن المناظرة مفاعلة، من النظر وهو نظر بين اثنين..." (25). وعنده "لا فرق بين المناظرة والجدال" (26). وأما الجدل: فهو "إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة" (27). "ثم من الجدل ما يكون محمودا مرضيا ومنه ما يكون مذموما محرما" (28).

يميز الجويني بين نوعين من الجدل أولهما: الجدل المذموم الذي "يكون لدفع الحق أو تحقيق العناد أو ليلبس الحق الباطل، أو لما لا يطلب به تعرف ولا تقارب أو للممارسة وطلب الجاه والتقدم إلى غير ذلك من الوجوه المنهي عنها" (29). وثانيهما: الجدل الحمود وهو "الذي يحق الحق، ويكشف عن الباطل، ويهدف إلى الرشد، مع من يرجى رجوعه عن الباطل إلى الحق" (30).

إننا هنا أمام مناقشة عقلانية تهدف إلى الدنو من الحقيقة بتعبير كارل بوبر، ومن هنا يقدم الجويني فصلا طويلا يبين فيه الآداب التي يفترض أن يلتزم بها المتناقشون" (31). منها مثلا: أنه "متى علم من خصمه قصد الحق وطلب الصواب والهداية... مكنه من إيراد جميع ما يريد إيراده..." (32)، ويقول أيضا: "وعليهما جميعا أن يصبر كل واحد منهما لصاحبه في نوبته، وإن كان ما يسمعه منه شبه الوسواس؛ لأنهما متساويان في صعد المناوبة، فمن لم يعبر منهما لصاحبه فقد قطع عليه حقه" (33). لم يكتف الجويني بتقديم لائحة طويلة تضم آداب الجدل، وإنما عقد أيضا فصلا بين فيه "حيل المتناظرين" حتى نحتاج فلا نقع فيها. إذ يقول: "واعلم أن الحيل في المناظرة لقطع الخصم محظور، يجب الاجتناب عنه. وهو من دأب أهل الفسوق في المناظرة، ومن عمل من قصده بالمناظرة الممارسة لأهل السفه بجانب لطريق أهل الديانة..." (34). ويقول أيضا: "ومن عرف من خصمه الاعتماد على الحيل قطع مكالمته" (35).

تفترض المناظرة المبادئ الخمسة للتسامح الواردة في خطاب الكندي، وهي تفترض أيضا مبادئ بوبر الثلاثة:

المبدأ الأول: "قد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب"، ولولا هذا المبدأ لما قامت المناظرة أصلا. فهو نقطة انطلاق. هناك حق نسعى إليه جميعا وقد نكون على خطأ جميعا.

المبدأ الثاني: "عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلاني قد نصل إلى تصحيح بعض أخطائنا". وهذا المبدأ تقوم المناظرة عليه، فعن طريق الحوار العقلاني بين الطرفين نصل إلى الحقيقة. المبدأ الثالث: "إذا تفاهمنا على الأمور بشكل عقلاني قد ندنو معا من الحقيقة". ولا شك أن المناظرة تتضمنه أيضا، ولولا هذا الإيمان لما كتب الجويني الكافية في الجدل.

التسامح العلمي:

هناك ضرورة ملحة تفرض على الفلاسفة أن يكونوا متسامحين ولكن هل يفترض بالعلماء أيضا أن يكونوا متسامحين؟

للهولة الأولى يبدو أنه لا مجال للتسامح في العلم. ولكن تدقيق النظر في هذه المسألة يثبت لنا أن ما يبدو من تشدد لدى العلماء هو في آخر المطاف مبني على مبادئ التسامح. اعتقد بوبر أن مبادئ التسامح تشكل "الموقف العقلي" الذي يفترض أن يكون أساسا لبناء الأخلاق والعلم ومنهج العلم. إذ يقول: "في الوقت نفسه أرى هذه المبادئ الثلاثة تلخص باختصار الموقف العقلي أو النقدي الذي اعتقد أنه أساس الأخلاق. وهو كذلك موقف العالم. وأيضا منهج العلم الذي يقوم بكل بساطة على مبدأ يجعل السجال النقدي في خدمة الحقيقة" (36).

ويؤكد بوبر "أن تحقق تقدم حقيقي في العلوم يبدو مستحيلا من دون تسامح وبغير إحساسنا الأكيد بأن بإمكاننا أن نذيع أفكارنا علنا. مهما كان شأن النتائج التي تقودنا إليها تلك الأفكار. من هنا فإن التسامح والتفاني في سبيل الحقيقة هما اثنان من المبادئ الأخلاقية التي تؤسس للعلوم من جهة. وتسير بها العلوم قدما من جهة ثانية. أما المبدأان الأخيران المماثلان فهما التواضع الفكري والمسؤولية الفكرية. والإلحاح على أننا لا نفكر بأنفسنا بل بالحقيقة والحفاظ على الدنو النقدي من كافة المعضلات حتى النهاية" (37).

تبنى العلماء العرب المسلمون وجهة النظر التي يدعو إليها كارل بوبر. وبينوا أن العلم ومنهجه يقوم على مبادئ التسامح. والصيغة الأكمل والأجمل لهذه القضية نجدها عند ابن الهيثم (ت: 430 هـ) إذ يقول:

"الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده. ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعمر. والحقائق منغمسة في الشبهات. وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس. فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه، وغاية ما أوردوه، وحصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا إليها، والغايات التي أشاروا إليها، وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل. ولو كان ذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم. ولا تفرقت آراؤهم في

شيء من حقائق الأمور والوجود بخلاف ذلك. فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين. المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم. بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم. المتوقف فيما يفهمه عنهم. المتبع الحجة والبرهان. لا قول القائل الذي هو إنسان المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان. والواجب على الناظر في كتب العلوم. إذا كان غرضه معرفة الحقائق. أن يجعل نفسه خصما لكل ما ينظر فيه ويحيل فكره في متنه وفي جميع حواشيه. ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه. ويتهم أيضا نفسه عند خصومه فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه. فإنه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق. وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبه".

يتضمن نص ابن الهيثم السابق مبادئ التسامح الخمسة التي ذكرها (38) الكندي وهي:

المبدأ الأول: من الضروري البحث عن الحقيقة لذاتها.

المبدأ الثاني: الحقيقة لا يحيط بها رجل واحد ولم يحط بها جميعهم.

المبدأ الثالث: الكل معرض للخطأ.

المبدأ الرابع: الوصول إلى الحقيقة يتطلب جهود الجميع.

المبدأ الخامس: التسامح ضروري لتحقيق التقدم.

هذه المبادئ الخمسة نجدها بصورة واضحة أو مضمرة عند علماء الإسلام (39). ولكن سأذكر بعض

الشواهد على ذلك:

1- جابر بن حيان: يقول: فإن العجب والتكبر لا يتركهم ينتفعون ولا ينفعون، وليس كذلك شرط العلماء (40).

2- الجاحظ: يقول: "ولم تفترق الأمور في حقائقها وإنما افترق المفكرون فيها" (41).

ويقول الجاحظ: "لست أدعى في شيء من هذه الأشكال الإحاطة به والجمع لكل شيء فيه؛ لأن الإنسان وإن أضيف إلى الكمال وعرف بالبراعة وغمر العلماء، فإنه لا يكمل أن يحيط علمه بكل ما في جناح بعوضه. ولو استمدَّ بقوة كُـلِّ نظار حكيم واستعار حفظ كل بحاث واء، وكل نقاب في البلاد..." (42).

3- يقول الرازي: "فإنه لم تنزل سنة المتفلسفين جارية بإعلاء الرؤساء والتشدد في المطالبة وترك المساهلة... ومنها أن الصناعات لا تزال تزداد وتقترب من الكمال على مر الأيام" (43).

4- الطغرائي: يقول: "قد أتى الناس من جهلهم وقلة صبرهم على الفكر والدرس... وحال بينهم وبين الإصابة تراكم ظلمة الجهل، وكان مفتاح أمرهم الخطأ فصار خاتمها" (44).

التأسيس الأخلاقي للتسامح:

ليس التسامح مطلوباً في العالم فحسب، بل هو مثال أخلاقي نسعى إليه في أفعالنا الخلقية. وقد حلل نيكولسون مفهوم التسامح بوصفه مثلاً أخلاقياً. وقدم تعريفاً له. ومكونات هذا التعريف "مما شاع ترداده في التحليلات التي تناولت التسامح، وهو ما يلي:

- 1- الانحراف: فما يتم التسامح معه منحرف عما يعتقد المتسامح أو يفعله يظن أنه وجب فعله.
- 2- الأهمية: فصاحب الانحراف ليس تافهاً.
- 3- عدم الموافقة: فالتسامح لا يوافق أخلاقياً على الانحراف.
- 4- السلطة: فالتسامح يملك السلطة لكي يحاول كبح أو منع ما يتسامح معه.
- 5- عدم الرفض: فالتسامح في أية حال لا يمارس سلطة، وبالتالي فهو يتيح للانحراف أن يستمر(45).

6- الصلاح: فالتسامح صائب والتسامح جيد.
لن يكون في وسعنا استعراض وجهة النظر الأخلاقية المعاصرة في معالجة التسامح. وقصارى ما نود الإشارة إليه أن هناك معالجة أخلاقية واسعة للتسامح في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة. ومن ثم سيكون السؤال المطروح هو: هل عالج فلاسفة الإسلام التسامح من وجهة النظر الأخلاقية؟ سنقدم في الفقرات القادمة محاولتين لتأسيس التسامح أخلاقياً في التراث العربي الإسلامي: أولهما: لمسكويه، وثانيهما: للماوردي.

1- مسكويه

يعد مسكويه من أكبر فلاسفة الأخلاق في الإسلام، وهو من الفلاسفة الذين تنبهوا إلى مسألة التسامح، فجاءت في نسق الأخلاق فضيلة من جملة الفضائل التي يفترض في الإنسان أن يتمتع بها. يؤكد مسكويه أنه من "الواجب الذي لا مرية فيه أن نحصر على الخيرات التي هي كمالنا، والتي من أجلها خلقنا، ونجتهد في الوصول إلى الانتهاء إليها، ونتجنب الشرور التي تعوقنا عنها، وتنقص حظنا منها"(46). والفضائل عنده تنقسم بحسب النفس، فهناك ثلاث قوى للنفس هي: القوة الناطقة، والقوة الشهوية، والقوة الغضبية.

ويجب أن تتحلّى النفس بكامل الفضائل من وجهة نظر مسكويه، ويقول بأن الحكماء أجمعوا "على أن أجناس الفضائل أربع هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة"(47). وما يهمنا من هذه الفضائل هو العفة، إذ بها يرتبط فيما بعد التسامح. فالعفة هي "فضيلة الحس الحيواني. وظهور هذه الفضيلة في الإنسان يكون بأن يصرف شهواته بحسب الرأي، أعني أن يوافق التمييز الصحيح حتى لا ينقاد لها، ويصير بذلك حراً غير متعبد لشيء من شهواته(48) والفضائل التي تندرج تحت العفة هي:

"الحياء. الدعة. الصبر. السخاء. الحرية. القناعة. الدماثة. الانتظام. حسن الهدى. المسالمة. الوقار. الورع" (49).

وما يهمننا من هذه الفضائل هو فضيلة السخاء؛ لأنها هي الجنس الذي تنتمي إليه فضيلة التسامح. لذلك فالفضائل التي تدرج عنده تحت السخاء ست: هي "الكرم. الإيثار. النبل. المواساة. السماحة. المسامحة" (50).

التسامح ليس فضيلة واحدة عند مسكوية، بل هو فضيلتان هما: السماحة والمسامحة، وكلاهما أحد أشكال السخاء. ومن ثم ينتميان في آخر المطاف إلى العفة التي هي من كبرى الفضائل عند مسكويه، والتي يفترض في السلوك الأخلاقي أن يجاوزها فهي الطريق إلى الخير والسعادة. يقول مسكويه: "وأما السماحة فهي بذل بعض ما لا يجب، وأما المسامحة فهي ترك بعض ما يجب، والجميع بالإرادة والاختيار" (51).

يمكننا أن نقوم بتحليل نص التسامح هذا في ضوء المكونات الست التي قدمها نيكولسون للتسامح، وهي موجوده فيه، ولا نريد أن نكررها مرة ثانية.

2- الماوردي

قدّم الماوردي معالجة أخلاقية واسعة للتسامح في كتابه "أدب الدنيا والدين". فالنفس "محبولة على شيم مهملة وأخلاق مرسله لا يستغني محمودها على التأديب، ولا يكتفي بالمرضي منها عن التهذيب" (52).

ويحرص الماوردي على رصد ما يلزم من أدب حتى يتربى عليه الإنسان منذ طفولته، إذ يقول: "وأما الأدب اللازم للإنسان عند نشأته وكبره فأدبان: أدب مواضعة واصطلاح، وأدب رياضة واستصلاح" (53).

لا يعنينا أدب الرياضة والاستصلاح (54)؛ لأنه لا علاقة له بالتسامح. أما أدب المواضعة والاصطلاح فهي التي يرتبط بالتسامح.

يذهب الماوردي إلى أن آداب المواضعة والاصطلاح ضربان هما: "أحدهما ما تكون المواضعة في فروعها والعقل موجب لأصوله، والثاني ما تكون المواضعة في فروعها وأصوله" (55). وهذا الأخير مثل (56): الصبر والجزع، وكتمان السر، والكلام والصمت والمروءة.

ترتبط فضيلة التسامح عند الماوردي بالمروءة "التي هي حلية النفوس وزينة المهمم. فالمروءة مراعاة الأحوال إلى أن تكون على أفضلها حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد، ولا يتوجه إليها ذم

باستحقاق" (57). يؤكد الماوردي "أن حقوق المروءة أكثر من أن تحصى، وأخفى من أن تظهر"، وتنقسم حقوق المروءة وشروطها إلى قسمين (58):

أولاً: شروط المروءة في نفسه.

ثانياً: شروط المروءة في غيره.

يذكر الماوردي أن شروط المروءة في النفس هي: "العفة والنزاهة والصيانة." (59). أما شروطها في غيره فثلاثة: "المؤازرة والمياسرة والإفضال" (60).

لم يذكر الماوردي هنا التسامح، وفي الحقيقة هو لا يستخدم بدلاً منه لفظ المياسرة. إذ أن المياسرة والتسامح يتطابقان في الدلالة بالنسبة له، وسنرى ذلك لاحقاً.

يقول الماوردي: "وأما المياسرة فنوعان: أحدهما: العفو عن الهفوات. والثاني: المسامحة في الحقوق (61). واستناداً إلى هذا النص هناك شكلان للتسامح والمياسرة عند الماوردي:

الأول: العفو عن الهفوات.

الثاني: المسامحة في الحقوق.

يذهب الماوردي إلى أن تأديب النفس مكرس لمعالجة الفضائل الأخلاقية التي يفترض في المرء أن يتحلى بها ومنها المروءة. وأحد أشكال المروءة هو المياسرة والتي هي التسامح. وهذا التسامح أو المياسرة ينقسم إلى قسمين: العفو عن الهفوات، والمسامحة في الحقوق.

أولاً: العفو عن الهفوات:

يفترض في الرجل الفاضل أن يعفو عن الهفوات التي تقع من الآخرين، وعليه أن يتسامح، إذ يقول الماوردي: "فأما العفو عن الهفوات؛ فلأنه لا مبرأ من سهو وزلل، ولا سليم من نقص أو خلل، ومن رام سليماً من هفوة والتمس بريئاً من نبوة فقد تعدى على الدهر بشططه، وخادع نفسه بغلظه، وكان من وجود بغيته بعيداً، وصار باقتراحه فرداً وحيداً" (62).

إننا أمام صورة مماثلة لتلك التي صاغها فولتير لاحقاً بقوله: "ما هو التسامح؟ إنه نتيجة ملازمة لكيونتتنا البشرية. إننا جميعاً من نتاج الضعف. كلنا هشون. وميالون للخطأ. لذا دعونا نسامح بعضنا البعض. ونتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل" (63).

هز النص السابق بوير، واشتق مبادئه الثلاثة من خلاله، وفي تصورنا أن الماوردي كان دقيقاً في صياغته بالصورة تلك، إنه مبدأ مطلق، علينا أن نتسامح؛ لأننا كلنا معرضون للخطأ. وسأعود إلى صياغة النص بصورة أخرى، فنحن هنا أمام حكم يبدأ ثم يرصد الماوردي المقدمات التي قادت إلى النتيجة.

على الإنسان أن يعفو عن الهفوات؛ لأنه:

- 1- لا مبرأ من سهو وزلل.
 - 2- ولا سليم من نقص أو خلل.
 - 3- ومن رام سليما من هفوة.
 - 4- والتمس بريئا من نبوة.
 - 5- فقد تعدى على الدهر بشططه.
 - 6- وخادع نفسه بغلظه.
 - 7- وكان من وجود بغيته بعيدا.
 - 8- وصار باقتراحه فردا وحيدا.
- إنه قانون مطلق بالنسبة للماوردي يفرضه العقل، تلك حجة العقل على التسامح بالنسبة للماوردي. لكنه لم يكتف بذلك، بل قدم دعما لهذه الحجة من التراث الفارسي (64) وتراث الحكماء السابقين (65). ثم يعود الماوردي مرة ثانية إلى حجته السابقة فيعيد بسطها من جديد، فيقول:

- 1- وإذا كان الدهر لا يوجده ما طلب.
- 2- ولا ينيله ما أحب.
- 3- وكان الوحيد في الناس مرفوضا قصيا.
- 4- والمنقطع عنه وحشيا.
- 5- لزمه مساعدة زمانه في القضاء.
- 6- ومياسرة إخوانه في الصفح والإغضاء (66).

ثم يعود الماوردي مرة ثانية إلى دعم حكمه السابق بثلاثة شواهد: حديث نبوي شريف، وقول لبعض الأدباء (67)، وثلاثة أبيات من الشعر لابن الرومي (68).

وخلاصة الأمر: أن العفو عن الهفوات واجب عقلا، والتسامح واجب دينا وأدبا وحكمة وشعرا. "وإذا كان الإغضاء حتما، والصفح كرما، ترتب بحسب الهفوة، وتنزل بقدر الذنب، والهفوات نوعان صغائر وكبائر" (69). ثم يقدم الماوردي عرضا مفصلا للهفوات الصغيرة والكبيرة.

ثانيا: المسامحة في الحقوق:

الشكل الثاني من أشكال المياسرة هو المسامحة في الحقوق، إذ يقول الماوردي: "وأما المسامحة في الحقوق، فلأن الاستيفاء موحش والاستقصاء منفر. ومن أراد كل حقه من النفوس المستصعبة بشح أو طمع، لم يصل إليه إلا بالمنافرة والمشاقة، ولم يقدر عليه إلا بالمخاشنة والمشاحة. ولما استقر في الطباع من مقت من شاقها ونافرها، وبغض من شاحها ونازعها. كما استقر حب من ياسرها وسامحها؛ فكان أليق

الأمر استلطاف النفوس بالمياسرة والمساحمة، وتالفها بالمقاربة والمساهلة" (70). يقسم الماوردي المساحمة في الحقوق إلى قسمين:

أولاً: المساحمة في عقود: فهو "أن يكون فيها سهل المناجزة، قليل المحاجزة، مأمون الغيبة، بعيداً عن المكر والخديعة" (71).

ثانياً: المساحمة في الحقوق وتتنوع "المساحمة فيها في نوعين (72):

1- المساحمة في الأحوال "فهي اطراح المنازعة في الرتب، وترك المنافسة في التقدم. فإن مشاحة النفوس فيها أعظم والعناد عليها أكثر. فإن سامح فيها ولم ينافس كان مع أخذه بأفضل الأخلاق. واستعماله لأحسن الآداب أوقع في النفوس من أفضاله برغائب الأموال، ثم هو أزيد في رتبته وأبلغ في تقدمه. وإن شاح فيها ونازع كان مع ارتكابه لأخشن الأخلاق، واستعماله لأهجن الآداب أنكى في النفوس من حدّ السيف، وطعن السنان، ثم هو أخفض للمرتبة، وأمنع من التقدم" (73).

2- المساحمة في الأموال "وأما المساحمة في الأموال، فتتنوع ثلاثة أنواع: مساحمة إسقاط لعدم، ومساحمة تحقيق لعجز، ومساحمة إنكار لعسرة، وهي مع اختلاف أسبابها تفضل مآثور... الخ" (74).

التسامح الديني:

هناك أشكال مختلفة للتسامح الديني أبرزها اثنان:

1- التسامح بين الأديان المختلفة.

2- التسامح داخل الدين الواحد.

وتختلف مسألة التسامح الديني من فيلسوف لآخر، وذلك بحسب موقفه من الدين فقد يكون ملحداً مثل: سارتر، وأير. وقد لا يكون ملحداً مثل: ماريتان ووليم جيمس، وفي التراث العربي الإسلامي وقف الفلاسفة المسلمون مواقف مختلفة بإزاء الدين:

1- هناك من رفض النبوة، وكان ملحداً مثل ابن الراوندي والرازي الطبيب في إحدى الروايات.

2- وهناك من قبل النبوة "باعتبار أنها لا تعارض العقل فهي خطاب جماهيري، أو نسخة ثانية عن العقل، كما هو الحال عند الفارابي، ويمكن عن طريق المخيلة أن يتصل النبي والفيلسوف بعالم السماء" (75).

3- وهناك من قبل "مبدأ الفصل بين الدين والعقل فهما نسقتان مختلفتان من حيث المبدأ. ولم يقبلوا بتأويل الفارابي... واختلفوا في تصوير طبيعة العلاقة التي يجب أن تقوم بينهما بعد الفصل. فقد أعطى ابن حزم دوراً محدداً للعقل في الخطاب الشرعي. وتجاوز ابن رشد الحدود عندما منح العقل صلاحيات مطلقة في تأويل النص. باعتبار أن أهل البرهان هم الأقدر على فهمه" (76).

4- وهناك من أكد الفصل بينهما، ولكن لم يعط العقل مثل هذا الحَقِّ، وهناك عقلانية خاصة في النص لا يجب خلطها مع عقلانية الفلاسفة. وهذا ما أكده ابن تيمية " (77).

لقد كان على الكندي أن يدافع عن شرعية الفلسفة أمام المحجوم عليها؛ لأن المهاجمين في رأي الكندي: "تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد، ولدراسة الحسد المتمكن من انفسهم" (78). فقد وضعوا الفلاسفة وأصحاب الفضائل الإنسانية في مرتبة الأعداء الذين يجب قتلهم "ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير حق. بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين؛ لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين" (79).

تعرض فلاسفة الإسلام إلى مسألة التسامح الديني. ومن أبرز من تناولها بصورة مفضلة أبو الحسن العامري (ت: 381 هـ) (80). فقد تبنى العامري مبادئ التسامح الخمسة إذ يقول: "إذا كان العقل المختص بالجواهر الإنسي هو أن يعرف الحق ويعمل بما يوافق الحَقِّ، فمن الواجب أن يكون أكمل الناس أغزهم عرفانا للحق، وأقدرهم على العمل بما يوافق الحق" (81).

ويؤكد العامري أن الكل معرض للخطأ، وعلينا أن نسعى إلى الحقيقة بقدر طاقتنا، إذ يقول: "وأنا الآن متشفع إلى كل من نظر فيه، وتتبع حقائق معانيه أن يصحح بكمال عقله مواضع الخلل منه، ومواقع الزلل فيه، ويحسن بي الظن فيما ألفاه صحيحاً، ويؤهلني لصالح دعائه فيما وجدته قوبماً، فَإِنَّهُ باب يدق مأخذه، ويصعب الإقدام عليه، والنقص البشري مستول على جبلتنا، والضعف الطبيعي مستحوذ على عقولنا، والتوفيق بقدر الاجتهاد" (82).

يستعرض العامري العلوم الملية مثل علم الكلام والفقه والحديث، ثم العلوم الحكيمة مثل الرياضيات وعلوم الطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق.

لم يقبل العامري إدانة علماء الكلام (83)؛ لأن الخطأ في الفروع ليس كفراً (84)، وإنما يذهب إلى ضرورة التسامح معهم، إذ يقول: "وإذ قد وجد أهل هذه الصناعة ذابين عن حریم الدين، ومستخلصين له من لواحق القدح، وصائنين لأصوله من شوائب الجرح، فمن الواجب أن آثارهم في استحقاق الشكر والأحماد لن تكون قاصرة عن أثر المدافعين عنه بالجلد والقوة، والسلاح والعدة" (85).

ولم يقبل العامري أيضاً إدانة علماء الفقه، وبعد مرافعة طويلة (86) يقول: "وإذ كانت هذه الصناعة من خاصية الشرف بالمحل الذي وصفناه فبالحري أن يستوجب أربابها الشكر والأحماد، فضلاً عن أن يقابلوا بالطعن والتفريع" (87). ثُمَّ ينتقل العامري إلى معالجة الدين. ويتناول الأديان الستة (88): الإسلام واليهودية والمسيحية والمجوسية والصابئة والشرك، فهذه الأديان جميعها لها اعتقادات وعبادات

ومعاملات ومزاجر، ثم يقارن بين هذه الأديان بالاستناد إلى العناصر الأربعة السابقة "ليتمكن المتدين من مقابلة كل ركنٍ مما يدين به بنظيره الذي أطرحه عن الأديان" (89)، ويذهب إلى أن الواجب على كل من أحب أن يكون عارفاً بفضل الملة الحنيفية على الملل الآخر، أن يقيس واحداً واحداً بما اشتملت عليه منها بالذي هو نظيره من المرتب تحت الأديان الآخر، وبحكم عقله في التمييز بين الأشرف والمشروف" (90). يقدم العامري مقارنة واسعة (91) بين الإسلام والأديان الأخرى تشمل الاعتقادات والعبادات، والسياسة، والمعارف. تُمَّ يكرس الخاتمة لمناقشة الشبه التي توجه للإسلام، يبدأ العامري الخاتمة قائلاً: "بالبحث تستخرج دفائن العلوم، ولولا الخطأ لما أشرق نور الصواب، ولا فرق بين إنسان يقلد وبهيمة تنقاد" (92)، ثم يضيف: "فساد الدين في ثلاثة: زلة العلماء، وميل الحكماء، وتأويل الرؤساء، ومن لم يكن معه عقل مرصوص لم ينتفع بالحديث المقصوص" (93). يؤكد العامري أن هناك شبهاً يطعن بها بعض الناس على الإسلام وهي كثيرة العدد، والأبرز فيها أربعة وهي التي سيحاول الرد عليها.

الشبهة الأولى: "أن الإسلام لو كان دين الحق لكان دين الرحمة، ولو كان دين الرحمة لما كان الداعي إليه مقدماً على الخلق بالسيف" (94)، ويعقد العامري فصلاً للرد على هذه الشبهة، وخلاصة الرد أن السيف فرض عليه، ولو قدر النبي على استصلاح عباد الله... من غير حاجة إلى سفك دماء بعضهم لكان ذلك هو الأثر عنده" (95).

الشبهة الثانية: إن القرآن من فرط البعد عن البيان الشافي، وضعف الإقناع بالبرهان الكافي، بحيث وجدت الفرق بأسرها... محتجة بألفاظه... ويعقد فصلاً لمناقشة هذه الشبهة. وخلاصة الرد هي أن هذه الدعوة "بمخرج فإن الذين حوطبوا به في زمن النبي... كانوا هم الأئمة في الفصاحة، وقُدوة في جزيرة العرب في البلاغة، ولم ينسبه أحد منهم إلى المهجنة في النظم" (96).

الشبهة الثالثة: يدعي النبي محمد أن الكتب المنزلة السابقة عليه قد شهدت له، ولكنهم لا يعترفون بذلك، ويعقد فصلاً مطولاً لمناقشة هذه الشبهة. وخلاصة الرد أن نصوص التوراة والإنجيل تتضمن البشارة على الرغم من ادعائهم.

الشبهة الرابعة: يقول العامري: يقولون كيف نتوهم أن دين الإسلام حق عند الله، مع ما نشاهد عليه أهله من التضامن والتعادي، وتشتت الأهواء، وافتراق الكلمة، وتماديهم في ذلك الشأن حتى أفضت بهم الحال إلى جرأة بعضهم على سفك الدماء، وإقدام بعضهم على ذبح أطفال البعض، وما يتأذون به من استشعار الضغينة للاختلاف في العقيدة، إلى أن تصير كلمة كل فرقة منهم خائفة من عدوان صاحبيتها ما لا تخافه من سطوة العدو المحقق المضمحل (الحسد) (97).

يؤكد أصحاب هذه الشبهة أن هناك حالة من اللاتسامح تسود المسلمين والبلاد الإسلامية. ويعقد العامري فصلا لمناقشة هذه الشبهة وسنفضل القول فيه لعلاقته بموضوعنا. تتضمن الشبهة مسألتين هما: واقعة الاختلاف في الإسلام، ثم موقف اللاتسامح الذي يظهر بين فئات المختلفين. والقضية الأولى يعالجها العامري هي ظاهرة الاختلاف نفسها، فكون الاختلاف موجودا لا يلغي كونه حقا. إذ يقول:

1- إن الحق لا يتقلب باطلا لاختلاف الناس فيه، ولا الباطل يصير حقا لاتفاق الناس عليه. وليس في وسع الحق قهر الأنفاس على الإقرار به وتسخيرها للاعتراف بصدقه، لكنه شيء محقق بنور العقل بعد الروية والبحث، فيظهر به المحق ويمتاز به عن المبطل" (98)

2- إن وجود الاختلافات يعني وجود الأخطاء، "وسلامة الإنسان عن الخطأ رأسا ليس بمطموع فيه، ولكن الطمع في أن يكثر صوابه" (99)، ولا يختلف الناس في أشياء لا قيمة لها، ومتى كانت المذاهب أو الأديان أو الأفكار "نفيسة كثر الحساد عليها، وانبعثوا لإيقاع التلبيس فيها، وبحسب ذلك تختلط الأمور، وتصير عرضة للاختلاف" (100)

هناك أسباب سيكولوجية واجتماعية وراء الاختلاف. ووجود هذا الاختلاف يقود إلى الممارسة أي الجدل. وهنا يشير العامري إلى أن بداية الجدل هو الطريق إلى اتخاذ المواقف العدائية بين الفئات المختلفة، "الممارسة فاتحة للتعادي" (101). والعداء يولد العصبية، بمعنى أن كل فئة تتعصب لما لديها وتدافع عنه، "والعصبية هي الداء العضال التي تستخف الأحلام الراجحة وتستأصل النعم المتأثلة" (102).

التعصب: يعني اللاتسامح، والاعتماد أن ما يملكه الفرد أو الفئة هو الصحيح وغيره باطل. ثم ينتقل العامري إلى الإسلام كدين، ويبين أنه ذو قيمة، وأعداؤه كثيرون، إذ يقول: "إن دين الإسلام لما كان ناسخا للأديان كلها، وكان ملكه قادحا في الرياضات بأسرها، وقد امتلأت القلوب غيظا عليه، لهدمه كراسي علماء الكتابيين، وطيه مقاعد الملوك والسلاطين، ثم كان مع ذلك في غاية الحسن، ونهاية الأنق، فغير بعيد أن يكثر عدوه، وتزدحم التخاليط عليه" (103).

هناك اختلافات حول الإسلام لكثرة أعدائه ومحاولات بعض الفئات للتخليط عليه، وهذا يعني إصاق التهم التي تشينه. وهناك بحسب العامري أربع جهات تولد الاختلافات في كل الأديان، وأن كانت موافقة للحق وهي:

أولاً: "أن يعجب المتدين بعقله، ويغتر بذكائه، فيركب نوعاً من المقاييس الفاسدة... فينتج نتيجة كاذبة، وهو يخالها صادقة، فيعتقدها ديناً، ويدعو الناس إليها جهلاً، فتعم البلوى به وتغوى بمكانة الخليفة(104).

ثانياً: أن يولع الإنسان من نفسه بالإغراب والتعمق، ويستهتر... وقلما يبالي تنكب الجادة، شغفاً بأن يسلك طريقة يصير فيها قدوة(105).

ثالثاً: أن يكون قصد الإنسان عناد جميع ما يسمع من الأقوال الصادقة والمذاهب الحقيقية، وأن يتبع أبدا الآراء المستزلة التي تنخدع بها طبقات العامة، إذ ليس عند الدهماء أروج من المذهب المستضعف والرأي المدخول(106).

رابعاً: "أن يعتمد تزييف الدين، وتوهين أساسه: إما لتعصب ملكي أو لتعصب نسي أو لسوس الخلاعة، أو لإيثار طرق المجانة، فهو يجتهد في إلصاق المعيب به بأخبار مزورة وينسبها إلى أئمة أصحاب الحديث، أو أحد رؤساء العامة فيوهم الضعف من أهله أنَّها أساس الملة احتيالا منه للنكاية فيما بغضه، وأحب الانتقام منه"(107).

يؤكد العامري أن هذه الجهات الأربع ليست خاصة بالإسلام بل هي شاملة لكل الأديان، إذ يقول: "فهذه هي الطرق للآفات المتواترة على الأديان والملل، وليست هي المقصورة على الدين الإسلام، بل هي مشتملة على جميعها"(108). ينبه العامري إلى أن هناك بعض الحيل التي تلجأ إليها بعض الفئات، من أجل ترويج الضلال، وهؤلاء المخلطون يسلكون ثلاثة طرق هي:

أولاً: "أن يبذل له الإقرار أولاً بالأصل، ليستدرجه بذلك إلى مكان الاغتيال، ثم يأخذ معه في تمويهات يخيله بها بمرجة ما استند إليه"(109).

ثانياً: "يأخذ في شرح ما أحب ترويجه عليه بعبارات أنيقة، وألفاظ شبيهة... ليحسنها في عينه، ويجبها إلى نفسه"(110).

ثالثاً: "أن يعزو المذهب الذي يدعو إليه إلى رجل جليل القدر، مثل علماء الرسول وحكماء الفلاسفة. فيسمع هذا المغفل المريض قوله إياه فيحسن به الظن، ويرضاه أمام نفسه"(111).

ينهي العامري مرافعته قائلاً: "ثم لكل من هذه الأبواب الزائفة عن الحجة أهل يناسبونه، وقوم يلتقطونه، فتراهم يتسارعون بغرائزهم المختلفة إلى قبوله، فيزداد على الأيام عددهم، ويتضاعف عليها مددهم، فيصير بعد المدة اليسيرة نحلة يحامى دونهما بالسيف. هذه آفة يبتلى بها أهل كل ملة، وليس لأحد من أربابها أن يثلب الإسلام نسبتها(112).

الخاتمة:

حاولنا في هذه الدراسة إلقاء الأضواء على منطلقات التسامح عند فلاسفة الإسلام، وقد بينا أن المنطلقات هي المبادئ الكبرى التي يقوم عليها التسامح، ولأغراض عملية قبلنا تلك المبادئ التي اشتقها كارل بوبر للتسامح وهي:

المبدأ الأول: قد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب.
المبدأ الثاني: عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلائي قد نصل إلى تصحيح بعض أخطائنا.
المبدأ الثالث: إذا تفاهمنا على الأمور بشكل عقلائي ندنونا معا من الحقيقة.
كان من الطبيعي في ظل الحوار بين رجال الدين والفلاسفة أن يطرح سؤال التسامح والمبادئ التي تقوم عليها، وقد دشن الكندي هذه القضية، وقمنا باشتقاق مبادئ التسامح عنده وأرجعناها إلى خمسة هي:

1- من الضروري البحث عن الحقيقة لذاتها.

2- الحقيقة لا يحيطها رجل واحد، ولم يحط بها جميعهم.

3- الكل معرض للخطأ.

4- الوصول إلى الحقيقة يتطلب جهود الجميع.

5- التسامح ضروري للتقدم.

هذه المبادئ تبناها الإسلام ونجدها في خطابهم بصورة واضحة أو مضمرة، فهي بمثابة الافتراضات العامة التي يسلم بها، ونجدها عند الفارابي وابن رشد والعامري وغيرهم. ونجدها أيضا عند علماء الكلام وبخاصة في منهج المناظرة الذي طوروه. فهذا المنهج يقوم تماما على تلك المبادئ كذلك، وبذا تكون مبادئ التسامح قد أسست فلسفيا وكلاميا. تبنى العلماء مبادئ التسامح كذلك، وحكمت خطابهم، فقد كانوا يدركون أن الخطأ أمر حتمي لا فكاك منه، وبتعبير ابن الهيثم ما عصم الله العلماء من الزلل. ومن هنا كان العلم يقوم على إبعاد الأخطاء في كل عصر ويضيف اللاحق على السابق، وهكذا الحقيقة لا يصل إليها رجل واحد بنفسه، بل نحاول الاقتراب منها بقدر الطاقة.

ليس المطلوب التسامح على الصعيد النظري فحسب، بل يفترض أن يكون على التسامح على المستوى العملي، وبالذات يفترض في أن يحكم السلوك الأخلاقي، وقد بينا أن فلاسفة الأخلاق في الإسلام قد دشنوا التسامح أخلاقيا. وهم يرتكزون في ذلك على المبادئ الخمسة، ونجد صورة ذلك واضحة عند الماوردي.

أما التسامح الديني فهو شكلا: أولهما التسامح في داخل الدين الواحد، وثانيهما التسامح بين الأديان المختلفة. وقد درست الأديان المختلفة من الفلاسفة والمفكرين، وفي عهد العامري كانت هناك اتهامات توجه للإسلام، وعلى رأسها أن المسلمين ليسوا متسامحين ودين الإسلام ليس متسامحا. وناقش

العامري هذه المسألة وأفرد لها كتابا خاصا وهو (الإعلام بمناقب الإسلام). وقد أكد أن حالة الاختلاف بين الفرق الإسلامية هي ظاهرة عامة تعتري جميع الأديان، وهناك شروط سيكولوجية واجتماعية وتاريخية تحكمها.

ويؤكد العامري أن الاختلاف يقود إلى الجدل، والجدل يقود إلى التعادي، وهذا التعادي هو سلم إلى العصبية، والعصبية هي الداء العضال، ولكن هذا التعصب علينا أن نحكمه من خلاف مبادئ التسامح.

يبدو من وجهة نظر العامري أن التعصب أمر حتمي لا فكاك منه، ولكن يجب أن يهذب فلا يصل إلى التعادي، والقتل. ونجد امتدادا لهذا الأمر في العصر الحديث عند الأفغاني في حديثه عن العصبية. فهناك طرفان للعصبية، أولهما: مذموم، وثانيهما: محمود. وخلاصة رأي الأفغاني: أنه لا مهرب لنا منها، إذ هناك جوانب مفيدة منها، ولا نستطيع أن نتخلص منها. وبهذا فالتعصب ليس مذموما كلياً، وإنما المذموم هو الإفراط فيه.

الهوامش:

(* أستاذ بجامعة عمان الأهلية، الأردن.

1- سمير الخليل: التسامح في اللغة العربية، منشور ضمن كتاب: التسامح بين شرق وغرب، بيروت، دار الساقى، ط1، 1992، ص5.

2- م، ن، ص.14

3- م، ن، ص.15

4- م، ن، ص.17.

5- م، ن، ص.17.

6- م، ن، ص.23.

7- برهان غليون: الدين والدولة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط1. .1991

8- ص.285.

9- م، ن، ص.97.

10- ابن منظور: لسان العرب، مادة التسامح.

11- الجرجاني: التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت. دار الكتاب العربي. ط1. 1985،

ص.108

12- كارل بوير: التسامح والمسئولية الفكرية، وترجمة إبراهيم العريس ضمن كتابه: التسامح بين شرق وغرب. ص 75-101. ويعتبر بوير من أبرز فلاسفة العلم في القرن العشرين وهو صاحب كتاب منطق الكشف العلمي.

13- م، ن، ص. 76

14 - م، ن، ص 76-77.

15- م، ن، ص 77.

16- ن. ص 92.

17- الكندي. الفلسفة الأولى إلى المعتصم بالله تحقيق أحمد الاهواني. بيروت. مؤسسة دار الكتاب الحديث. ط 2، 1986، ص. 85

18 - م، ن، ص 87-89.

19 - يمكن النظر في: محمد أحمد عواد. العقلانية في التراث العربي الإسلامي عمان. مكتبة الأصدقاء. ط 1. 2002، الباب الأخير.

20 - ابن رشد. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكماء من الاتصال. تحقيق البير نصري نادر. بيروت. دار المشرق. ط 3، 1973. ص 31-35.

21- نقصد بذلك الفلاسفة الذين ساروا على النهج اليوناني مثل الكندي، الفارابي وغيرهم.

22- انظر مثلاً: طه عبد الرحمن: في أصول الحوار، طبعة المغرب، 1987.

23- الجويني: الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود، القاهرة، مطبعة الحلبي، 1978.

24- م، ن، ص 523.

25- م، ن، ص 529.

26- م، ن، ص 19.

27- م، ن، ص 19.

28- م، ن، ص 31.

29- م، ن، ص 22.

30- م، ن، ص 22.

31- م، ن، ص 30.

32- م، ن، ص 529.

33- م، ن، ص 533.

- 34- م، ن، 533.
- 35- م، ن، 542.
- 36- م، ن، 542.
- 37- كارل بوير: التسامح والمسئولية الفكرية، م. س. ص 92-93.
- 38- م، ن، ص 93.
- 39- ابن الهيثم. الشكوك على بطليموس. تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي. القاهرة. مطبعة دار الكتب. 1971، ص 3-5.
- 40- انظر محمد أحمد عواد. م. س. الباب الأول.
- 41- جابر بن حيان: مختارات كراوس، الميزان الأصغر، تحقيق كراوس. القاهرة. مكتبة الخانجي. ط 1، 1354 هـ، ص 433.
- 42- الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون. بيروت. دار احياء التراث. لا تاريخ. ج 3، ص 299 و 340.
- 43- م، ن، ج 5، ص 200.
- 44- الرازي: الشكوك على جالينوس، تحقيق مهدي محقق. طهران. 1382 هـ. ص 2-3.
- 45- الطغرائي: جامع الأسرار، صورة عن المخطوط، ص 9.
- 46- بيتر نيكولسون: التسامح كمثال أخلاقي، في: التسامح بين شرق وغرب. م. س. ص 30.
- 47- مسكويه: تهذيب الأخلاق، بيروت. دار الكتب العلمية. ط 1، 1982. ص 12.
- 48- م، ن، ص 15.
- 49- م، ن، ص 16.
- 50- م، ن، ص 17.
- 51- م، ن، ص 19.
- 52- م، ن، ص 19.
- 53- الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا. مكة. دار الباز للنشر، ط 2، 1978، ص 226.
- 54- م، ن، ص 228.
- 55- يعقد الماوردي ستة فصول لمعالجتها هي مجانبة الكبر والإعجاب، وحسن الخلق والحياء.. الخ.
- 56- م، ن، ص 265.

- 57- م، ن، ص. 265.
- 58- م، ن، ص. 306.
- 59- م، ن، ص. 309.
- 60- م، ن، ص. 309.
- 61- م، ن، ص. 321.
- 62- م، ن، ص. 324.
- 63- م، ن، ص. 324.
- 64- التسامح بين الشرق وغرب. م. س. ص. 76.
- 65- الماوردي. م، ن، ص. 324.
- 66- م، ن، ص. 324.
- 67- م، ن، ص. 324.
- 68- م، ن، ص. 324.
- 69- م، ن، ص. 325.
- 70- م، ن، ص. 325.
- 71- م، ن، ص. 331.
- 72- م، ن، ص. 331.
- 73- م، ن، ص. 331.
- 74- م، ن، ص. 331-332.
- 75- م، ن، ص. 74.
- 76- محمد أحمد عواد: العقلانية العلمية في التراث العربي الإسلامي، ص. 262.
- 77- م، ن، ص. 262.
- 78- م، ن، ص. 272-306.
- 79- الكندي: رسالة إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، م. س. ص. 89.
- 80- م، ن، ص. 89-90.
- 81- أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد غراب، الرياض. دار الاصاله للثقافة. ط1، 1988.
- 82- م، ن، ص. 73.

83- أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، تحقيق روسن. بيروت. دار الكندي ط1. 1979، ص58.

84- أبو الحسن العامري: الإعلام بمنابح الإسلام، ص110-112.

85- م، ن، ص. 111

86- م، ن، ص. 11

87- م، ن، ص 113-117.

88- م، ن، ص. 117

89- هذه الأديان وردت في أية قرآنية. انظر: م، ن، ص 121.

90- م، ن، ص 122.

91- م، ن، ص 123.

92- م، ن، ص 127-183.

93- م، ن، ص 185.

94- م، ن، ص 185.

95- م، ن، ص 185-186.

96- م، ن، ص 189-190.

97- م، ن، ص 199.

98- م، ن، ص. 186.

99- م، ن، ص 192.

100- م، ن، ص 192.

101- م، ن، ص. 195.

102- م، ن، ص. 192.

103- م، ن، ص 192.

104- م، ن، ص 193.

105- م، ن، ص. 193.

106- م، ن، ص 193.

107- م، ن، ص 194.

108- م، ن، ص 194.

109- م، ن، ص. 194

110- م، ن، ص. 194

111- م، ن، ص. 195

112- م، ن، ص. 195

113- م، ن، ص. 196

من صور التسامح الإسلامي في الأندلس

صلاح جرار*

امتاز المجتمع الأندلسي إبان الحكم العربي (92-897هـ) بالتنوع الثقافي، حيث تألف من عناصر مختلفة الأعراق والأديان، من عرب وبربر، وإسبان وصقالبة، ومسيحيين ومسلمين، ويهود وغيرهم. وقد تفاعلت هذه العناصر تفاعلا عميقا جعل من المجتمع الأندلسي مجتمعا متميزا في بنائه الحضاري والفكري. ولم يكن ليتسنى ذلك لولا سياسة حكام الأندلس القائمة على العدالة والتسامح، واحترام الهويات الثقافية لمختلف عناصر النسيج الأندلسي.

وقد تجلّى التسامح في مظاهر شتى من بينها التزاوج بين مختلف تلك العناصر، والتبادل التجاري مع قشتالة ودول أوروبا، والتبادل العلمي من خلال ترجمة الكتب اللاتينية واليونانية إلى العربية، وتبادل الكتب والمخطوطات، وأما التسامح والتفاعل في مجال اللغة فيتجلّى في استخدام عامة أهل الأندلس للغة القشتالية، إلى جانب عاميتهم.

كما يظهر ذلك من خلال تساهل بعض الفقهاء وتغاضيهم عن كثير من عادات الأندلسيين، وتجاوزاتهم في طريقتهم ولهوهم، بل إن بعض هؤلاء كانت لهم مشاركات في مجالس اللهو والطرب. ومن مظاهر هذا التسامح، ما ألقيناه لدى الأندلسيين من منح المسيحيين واليهود حرية العبادة، وإقامة الكنائس والأديرة، وممارسة شعائرهم الدينية، فضلا عن استخدامهم في وظائف الدولة، إلى حد اتخاذ بعض الوزراء والكتاب منهم، حتى لقد اشتهر من اليهود والنصارى عدد من أعلام الأندلس في الطب والفلسفة والأدب وسائر العلوم والفنون.

ولم يقف المسلمون عند هذا الحد بل نجدهم يشاركون النصارى أعيادهم التي تختص بهم، مثل عيد ميلاد السيد المسيح (عيد النيروز)، وعيد العنصرة (المهرجان)، وخميس أبريل وغيرها من الأعياد، ويحتفون بهذه الأعياد احتفاء لا يقل عن احتفاء المسيحيين بها.

وقد بلغ من تفشي هذه الظاهرة في الأندلس أن وضع الأندلسيون فيها كتبها منها كتاب "بستان الأنفس في نظم أعياد الأندلس" لأبي عامر محمد أحمد السالمي، وكتاب "الدر المنظم في مولد النبي المعظم" لأبي القاسم العزفي، وجزء لطيف جمعه أبو القاسم خلف عبد الملك بن بشكوال الأنصاري القرطبي.

وقد عني بإيراد أخبار هذه الاحتفالات مؤلفو كتب الفقه مثل الطرطوشي وابن رشد والعزفي والونشريسي وغيرهم، مثلما عني بها المؤرخون ومؤلفو الكتب الأدبية بالإضافة إلى الشعراء والكتاب، والوشاحين والزجالين، ممّا يشي بمدى شيوع هذه الظاهرة في المجتمع الأندلسي على اختلاف طبقاته وطوائفه.

تتناول هذه الدراسة التعريف ببعض الأعياد، وصور احتفاء المسلمين بها، وأسباب شيوع هذه الظاهرة ودلالاتها.

1- الأعياد المسيحية في الأندلس:

عرف الأندلسيون عددا كبيرا من أعياد المسيحيين الذين عاشوا معهم في الأندلس، واتخذوا من تلك الأعياد أعيادا أندلسية، يشارك بها المسلم إلى جانب المسيحي. ومن هذه الأعياد:
أ. عيد ميلاد المسيح - عليه السلام -:

أو النيروز / أو النوروز* وهو الاحتفال بأول النوروز المعروف عندهم ينير(1)، كما احتفلوا بسابع أيام ولادته - عليه السلام - (2)، ووصف صاحب المعيار المعرب هذا العيد بقوله: "ليلة ينير التي يسمونها الناس الميلاد" (3).

ب. العنصرة:

وهو عيد ميلاد النبي يحيى بن زكريا - عليه السلام - (4)، ويقال له المهرجان أيضا (5) وليلة المهرجان (6). يقول المقرئ: "يوم مهرجان أهل البلد المسمى عندهم بالعنصرة الكائن في ست بقين من شهر يونيو الشمسي من شهرهم الرومية (7). وسميت بالعنصرة نسبة إلى شعلة النار التي كانوا يعملونها في تلك الليلة ويقفزون فوقها، ولذلك عرف من أمثال أهل الأندلس "الكبش المصوف ما يكفز العنصرة (8)" أي: أن الكبش الذي عليه صوف لا يقفز فوق شعلة العنصرة لأنه إذا قفز فوقها احترق.

ويعرف عيد المهرجان في إسبانيا حاليا باسم San Juan.

ج - خميس إبريل (9):

وهو السابق لأحد عيد الفصح، قال المقرئ في خطه: "خميس العهد، ويعمل قبل الفصح بثلاثة أيام.. وعوام أهل مصر في وقتنا يقولون: خميس العدس من أجل أن النصارى يطبخ فيه العدس المصفى، ويقول أهل الشام: خميس الأرز وخميس البيض، ويقول أهل الأندلس: خميس إبريل، وإبريل اسم شهر من شهرهم" (10).

وذكرت المصادر عيداً رابعاً أطلقوا عليه اسم "ليلة العجوز" وأن الأندلسيين كانوا يحتفون كثيراً بهذه الليلة (11).

2- صور الاحتفال بهذه الأعياد:

لم يكن احتفال المسلمين الأندلسيين بهذه الأعياد وفقاً على عيد بعينه، بل كان يشمل جميع الأعياد المسيحية، ولم يكن محصوراً في فئة معينة من أبناء مسلمي الأندلس، وإنما شمل معظم طبقات الأندلس من الرجال والنساء والصغار والكبار والرعية والحكام والأدباء والجواري والحرائر، وقد عجب العزبي في كتاب الدر

المنظم من إحصاء الأندلسيين لتواريخ النصرارى والاعتناء بمواقيتها، فكثيرا ما يتساءلون عن ميلاد عيسى - على نبينا وعليه السلام-، وعن ينير سابغ ولادته، وعن العنصرة ميلاد يحيى -على نبينا وعليه السلام-... فقد انتهى اليوم إلى العذراء في خدرها، والحرّة المصونة في سترها، وأضافوا للتحفي عنها بالسؤال، والمحافظة عليها والإقبال، من بدع وشنع ابتدعوها، وسنن واضحة أضاعوها.. "(12)، وأضاف العزبي إن العادة جرت عند الأندلسيين أن يستعدوا لهذه الأعياد، ويفخموا لشأنها عاما بعد عام "حتى رسخت في صدورهم وتصورت في عقولهم وتاقت إليها أنفسهم" (13).

وقد اتخذت احتفالات الأندلسيين بهذه الأعياد صورا عدة، لخصها العزبي بحديثه عن: "موائد نصبوها لأبنائهم ونسائهم وصنعوها، وتخيروا فيها أصناف الفواكه وأنواع الطرف وجمعوها، وتهادوا فيها بالتحف التي انتخبوها، والمدائن التي صوروا فيها الصور واخترعوها، ونصب ذوو اليسار نصبات في الديار، كما نصب أهل الحوانيت فنضدوها، فقوم أباحوا أكلها لعيالهم وقوم منعوها، وجعلوها كالعروس لا تغلق دونها الأبواب، وفي منصتها رفعوها، وبعضهم أكل من أطرافها، ثم باعوها.

ولقد ذكر لنا غير واحد من المسافرين أن النصبه ببعض بلاد الأندلس -جبرها الله وأمنها- يبلغ ثمنها سبعين دينارا، أو يزيد على السبعين، لما فيها من قناطر السكر وأرباع الفانيد، وأنواع الفواكه، ومن غرائب التمر، وأعدال الزبيب والتين على اختلاف أنواعها وأصنافها وألوانها، وضروب ذوات القشور من الجوز واللوز والجلوز والقسطل والبلوط والصنبور إلى قصب السكر ورائع الأترج والنانج والليم، وفي بعض البلاد طاجن من مالح الحيتان ينفقون فيه ثلاثين درهما، إلى نحوها، ولقد شاهدت في بعض الأعوام سد الحوانيت ممن لا يبيع ما يحتاجون إليه، كسوق القيسرية والعطارين وغيرها من الأسواق، وفي ذلك لضعفائهم من الدلائل وغيرهم من قطع المعايش وتعذر الأرزاق، ويطلقون الصبيان من المكاتب... "(14).

ويقول: وكان هذا في ينير، ثم صنعوا نحو منه في العنصرة وفي الميلاد... إذ يلقون إليهم أنّه من عمل هذا العمل، لم يخل عامه من رغد العيش وسعة الرزق، وبلوغ الأمل، وربما جعلوا جمارة تحت أسرتهم تفاعلا وإمارة، ليكونوا في عامهم ذلك أسمى من الجمارة" (15).

وذكر أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال الأنصاري القرطبي من جزء ألفه في هذه الظاهرة قائلا: "فإني رأيت الجمهور اللفيف، والعالم الكثيف من أهل عصرنا قد تواطؤوا على إعظام شأن هذه البدع الثلاث: الميلاد، وينير، والمهرجان وهو العنصرة، تواطؤوا فاحشا، والتزموا الاحتفال لها، والاستعداد لدخولها التزاما قبيحا، فهم يرتقبون مواقيتها ويفرحون بمجيئها.. واستسهلوا هذه البدع حين ألفوها وعظموها، وصارت عندهم كالسننة المتبعة، وسكت العلماء عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيها، وتأنى السلطان في تغييرها... "(16)، وكان الناس في هذه الأعياد يتبادلون الهدايا، حتى إن الطلبة كانوا يهدون شيوخهم (17)

كما كانوا يذبحون الذبائح(18)، وكان الناس يجتمعون ليلة قبل ينير، أو ليلة بعده مع أقاربهم وأصهارهم فيأكلون الإدام والفاكهة(19)، وكانوا كذلك يصنعون الصور في هذه الأعياد(20)، وكانت النساء في عيد العنصرة يرششن بيوتهن بالماء، ويلقن في ثياهن ورق الأكرنب ويغتسلن"(21).

ومما يفهم من قول العزفي أن الطلبة كانوا يعطلون عن المدارس في تلك الأعياد، وقد ورد في اختصار القدح المعلى في الترجمة لأبي الحسن علي بن جابر الدباج الإشبيلي أن الطلبة كانوا يخرجون في هذه الأعياد في رحلات مع شيوخهم فيأكلون المجنات، وهي حلوى أندلسية مشهورة، على عادة إشبيلية يوم خميس إبريل، وقد خرج الدباج مع طلبته برسم الفرجة، وأكل المجنات يوم خميس إبريل، على عادة أهل إشبيلية(22).

وورد في اختصار القدح المعلى في الترجمة لأبي عمران موسى بن علي الطرياني (ت639هـ) وصف المدينة التي يصنعها الأندلسيون عادة في النيروز من العجين وأصناف الألوان، وهي كما يقول مشهورة العمل في ذلك الموسم وفي وصفها يقول الطرياني: (23)

مدينة مسورة تحار فيها السحرة
لم تبنها إلا يد عذراء أو مخدرة
بدت عروسا تجتلى من درمك مزعفرة
ومالها مفاتيح إلا البنان العشرة
(الدرمك: ناعم الزعفران ودقائقه).

كما كان الأندلسيون يطبخون ليلة ينير ويوقدون النيران، وكأنها كانت ظاهرة عامة في الأندلس، ولذلك أورد صاحب الصلة عن شيوخ بني قاسم بن هلال: "أنهم كانوا لا توقد نار في بيوتهم ليلة ينير ولا يطبخ عندهم شيء" الصلة، 10/1 - 11.

ويصف ابن زرين التحيي في كتابه فضالة الخوان (ص54) طعاما خاصا يعد في يوم النيروز يسميه "الشريد المثومة المصنوعة في يوم النيروز".

ومناسبة هذه الأعياد كان علية الأندلسيين من الوزراء والأدباء وأولي الأمر يتبادلون الهدايا، وأوردت المصادر أن صاحب شرطة الأندلس أبا بكر بن القوطية كان ليلة المهرجان يهدي الورد ومطيبات الأزهار إلى الأدباء والوزراء، فمن ذلك أنه أهدى ثلاث وردات لأبي الوليد حبيب مؤلف كتاب البديع في وصف الربيع ومعها أبيات منها: (24)

بعثت بأغرب الأشياء طرا
بوردا ناعم غض نضير
وأعجبها لمختبر ومخبير
يروقك ناسما طورا ومبصر

أتى في المهرجان فكان فوق الـ بكير غرابية وهو المؤخر.. إلخ

وفي يوم المهرجان كان الناس يلبسون البياض ويستمترون على ذلك إلى أول شهر تشرين الأول، وتذكر المصادر أن ذلك مما سنّه زرياب في المجتمع الأندلسي، فقد ورد في كتاب "نفتح الطيب" في سياق ذكره لما أخذه الناس عن زرياب:

"وليسه كل صنف من الثياب في زمانه الذي يليق به، فَإِنَّهُ رأى أن يكون ابتداء الناس للباس البياض وخلعهم للملون من يوم مهرجان أهل البلد المسمى عندهم بالعنصرة الكائن في ست بقين من شهر يونيو الشمسي من شهورهم الرومية، فيلبسونه إلى أول شهر أكتوبر الشمسي منها ثلاثة أشهر متوالية، ويلبسون بقية السنة الثياب الملونة".

وورد في كتاب "المعيار المعرب" للونشريسي إشارات كثيرة لما كان يفعله أهل الأندلس احتفالاً بهذه الأعياد، فمن ذلك أن أهل البادية منهم كانوا يوم العنصرة ينشرون ثيابهم ويصمون الخيل قبل الصلاة (25). وممّا كان يفعله الأندلسيون في العنصرة "إجراء الخيل والمباراة" (26)، وكذلك "ما يفعله النساء من وشي بيوتهم يوم العنصرة.. وكذلك إخراج ثيابهن إلى الندى بالليل... وتركهن العمل في ذلك اليوم، وأن يجعل ورق الكرنب والخضرة (في ثيابهن) واغتسالهن بالماء ذلك اليوم" (27)، ومما فعلوه أيضا "بيع الملاعب المصنوعات في النيروز كالزيافات وشبهها" (28)، ومما كانوا يفعلونه كذلك أن يقوم أسطول المسلمين بألعاب في الماء احتفالاً بيوم المهرجان.

3- أسباب احتفال المسلمين بأعياد المسيح:

يلاحظ من خلال الأخبار الواردة عن احتفالات المسلمين بأعياد المسيحيين في الأندلس أن هذه الظاهرة كانت سائدة هنالك في زمن متقدم، منذ أيام أمراء بني أمية في الأندلس في منتصف القرن الثاني الهجري، وأنها استمرت حتى آخر عصور الحكم الإسلامي للأندلس أيام بني الأحمر، وما من شك أن التمازج الذي حدث بين المسلمين والمسيحيين إبان الحكم الإسلامي للأندلس من خلال الحروب، وما نجم عنها من سي متبادل واختلاط مباشر ومن خلال الجوارى، ومن خلال التجارة المتبادلة في حالات السلم، ومن خلال التزاوج، قد أسهم ذلك كله في انتشار هذه الظاهرة. كما لاقت هذه الظاهرة استعدادا وقبولا كبيرين لدى الأندلسيين بسبب ميلهم الواضح إلى الترف واللهو وحب الاستمتاع في الحياة.

ولا شك أن كثرة تزواج المسلمين من الإسبانيات وغيرهن من الرقيق الأبيض منذ أيام فتح الأندلس وكثرة اتخاذهم للجوارى، قد جعل في كثير من بيوت الأندلس من يحتفل بالأعياد المسيحية ثم انتقلت هذه الظاهرة من الأمهات إلى أبنائهن من المولدين، حتى شاعت في أرض الأندلس كافة. وإذا ما وقفنا على مدى حرص

الأندلسيين من مختلف طبقاتهم الاجتماعية على استرضاء نسائهم وجواربهم لأدركنا مدى سهولة تفشي هذه الظاهرة.

ومن أسباب ذلك أن المسلمين حكموا جزيرة واسعة كان أهلها جميعا يدينون بالنصرانية، وأن منهم من أسلم، ومنهم من بقي على دين أجداده، وكان الفاتحون في بادئ الأمر قلة بالقياس إلى عدد السكان الأصليين، فلم يعمل المسلمون على حرمان هؤلاء السكان من ممارسة عباداتهم وطقوسهم وثقافتهم، لأسباب شتى منها أن الدين الإسلامي لا يلزم أحدا ممن بقي على دينه على ترك عاداته وعباداته، ومنها أن الحكام الجدد للأندلس حرصوا على تأليف قلوب أهل البلاد المفتوحة سواء من أسلم منهم أو من بقي على دينه، وحرصوا على أن لا يبدو الحكم الإسلامي الجديد ثقيل الوطأة على حياتهم ومسالكتهم وضمائرهم، حتى يشعروا بالأمن والطمأنينة والمساواة والعدل.

ولا ننسى أن الأندلس كانت أقرب بلاد المسلمين إلى بلاد النصرارى جوارا، وأكثرها تداخلا وتعاملا في حالتي الحرب والسلم.

ولا ننسى الطبيعة المتسامحة لأهل الأندلس التي سمحت بتفشي هذه الظاهرة حتى غدت هذه الأعياد أعيادا أندلسية تضاف إلى أعياد المسلمين كالفطر والأضحى وعاشوراء وعيد المولد النبوي وغيرها. وكانت مشاركة الحكام والسلاطين والأمراء والقادة والشعراء والأدباء والوزراء في هذه الأعياد، بالإضافة إلى تعطيل المدارس والأعمال في هذه الأعياد دليلا على اتخاذها طابعا رسميا وشعبيا وترسيخها لها في المجتمع الأندلسي، كما أن تغاضي القضاة والفقهاء عنها -إلا ما ندر أو إذا سئلوا عن حكمها الشرعي- دليل آخر على التسليم بها.

ويدل على موقف السلاطين وموقف الفقهاء منها قول العزبي " وسكت العلماء -رضي الله عنهم- عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيها، وتأني السلطان في تغييرها" (29). ولقد اختار المنصور محمد بن أبي عامر ليلة نيروز العام 367 هـ للدخول بأسماء بنت غالب مولى الناصر، وكان كما يقول صاحب الذخيرة "أعظم ليلة عرس بالأندلس" (30).

ولم تخل ظاهرة الاحتفال بالأعياد المسيحية من أبعاد سياسية منها الحرص على ولاء نصارى الأندلس للحكم الإسلامي القائم في الأندلس آنذاك من خلال مشاركتهم في أعيادهم، والسماح لهم بممارسة عاداتهم والاحتفال بأعيادهم، وبخاصة أن المولدين قد قاموا بعدة ثورات ضد الحكم الأموي في الأندلس. ومنها أيضا التقرب من الدول المسيحية المجاورة التي كانت على حرب دائمة مع الأندلسيين.

ولعل من أسباب احتفاء الأندلسيين بأعياد المسيحيين في الأندلس أن ذلك يحقق لهم بعض ما كانوا يتطلعون إليه من تمييز للشخصية الأندلسية عن الشخصية المشرقية، وبخاصة أيام حكم بني أمية في الأندلس الذين كانوا على خلاف مع بني العباس في المشرق.

ويعد...

فإن الصورة التي ترسمها احتفالات الأندلسيين بأعياد الميلاد والعنصرة (المهرجان) وخميس أبريل وليلة العجوز وسواها من أعياد المسيحيين، تجعل المجتمع الأندلسي مجتمعا حرا منفتحا يحترم الثقافات الفرعية في داخله، ويجعل منها عنصرا مهما من عناصر نسيجه الثقافي، ويؤكد على انخيازه إلى الأندلسيين مهما كانت جذورهم ومعتقداتهم وعاداتهم وتقاليدهم وثقافتهم، كما أن هذه الاحتفالات تصور المجتمع الأندلسي مجتمعا متماسكا متسامحا يعشق الحياة والمتعة والترف.

وتكشف هذه الاحتفالات عن انخراط المجتمع الأندلسي على اختلاف شرائحه وطبقاته في مشاركة المسيحيين بهذه الأعياد، حتى غدت هذه الأعياد في الأندلس ليست أعيادا مسيحية بل أعيادا أندلسية، فالنساء يقمن بإعداد الحلوى والأطعمة ويعطن أعمالهن، والتجار يقومون بصناعة مدن من عجين الحلوى مزينة بالتمثيل والألوان، والباعة يقومون بعرض الحلوى على أنواعها، والأغنياء يعدون نصبات من الفواكه والحلوى والمكسرات، وطلبة المدارس والكتاتيب يتحررون من الذهاب إلى كتاتيبهم، وشيوخ العلم يخرجون مع طلبتهم في رحلات ويتناولون المخبزات، والولاة ينظمون سباقات للخيل، وقادة الأسطول يقيمون عروضاً للسفن، والسلاطين يفتحون أبوابهم لتلقي التهاني، والشعراء ينشدون قصائد التهئة بين يدي السلاطين والأمراء، والناس يتبادلون التحف والهدايا والتهنئات.. إلى آخر ذلك من صور الاحتفال بهذه الأعياد. أما الفقهاء فيغضون الطرف ما لم يتوجه إليهم أحد بالسؤال عن حكم ذلك في الشرع.

إنه إجماع بين الأندلسيين كافة على أن تكون لهم أعياد أو مناسبات مشتركة، يجتمعون حولها ويعبرون فيها عن تآلفهم وتماسكهم، ويقدمون من خلالها صورة مضيئة للشخصية الأندلسية، وأتمودجا فريدا للمجتمعات ذات التنوع الثقافي والعرفي.

الهوامش

(* أستاذ قسم اللغة العربية في الجامعة الأردنية.

(1) المغرب، 294/1.

(2) الدر المنظم، 19.

(3) المعيار المعرب للونشريسي، 150/11.

- (4) الدر المنظم، ص19، 21، وانظر تقويم قرطبة 65، والبيان المغرب 84/3.
- (5) نفسه، ص23.
- (6) نفسه، ص29.
- (7) نفح الطيب، 128/3.
- (8) أمثال العوام للزحالي، ص85.
- (9) اختصار القدح المعلى، ص156، الحوادث والبدع للطرطوشي، ص141.
- (10) خطط المقرئزي، 256/1، (ط، دار صادر بالأوفست).
- (11) الدر المنظم، 25، 29، المعيار المغرب، 293/11.
- (12) الدر المنظم، ص19 - 20.
- (13) نفسه، ص28.
- (14) الدر المنظم، 20 - 21.
- (15) نفسه، 21.
- (16) نفسه، 23.
- (17) نفسه، 24 - 25 - 26.
- (18) نفسه، 27.
- (19) نفسه، 27 - 28.
- (20) نفسه، 29.
- (21) نفسه، 30.
- (22) اختصار القدح المعلى، 156.
- (23) نفسه، 202، المغرب 294/1 (مع بعض اختلاف)، نفح الطيب 63/4، 131 (مع بعض اختلاف).
- (24) البديع، 128، شعر أبي بكر بن القوطية من أعيان المائة الخامسة الهجرية، صنعة هدى شوكة بھنام، مجلة المورد، المجلد الرابع عشر، العدد الأول، ص100.
- (*) الإسفنج: عجین من السمید یقلی بالزیت (فضالة الخوان، ص80 - 82).
- (25) المعيار المغرب، 92/11.
- (26) نفسه، 151/11.
- (27) نفسه، 151/11.

- (28) نفسه، 70/6، فتاوى ابن رشد 940/2 " وسئل -رضي الله عنه- هل يحل عمل شيء من هذه الملاعب التي تصنع في النيروز من الزرافات والكمادين وما يشبهها؟".
- (29) الدر المنظم، 23.
- (30) الذخيرة، 65/7.

أضواء على سياسة " التسامح والغفران " في الفكر الياباني الحديث والمعاصر

مسعود ضاهر*

تعريف بالدراسة والمنهج

خلال تاريخها الحديث والمعاصر شهدت اليابان تبدلات أساسية كان لها أثر كبير في تطور الاستراتيجية اليابانية من سياسة الإفراط في استخدام العنف طوال قرون عدة إلى سياسة الإفراط في تمجيد مقولة " الغفران والتسامح " منذ هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية حتى الآن. على جانب آخر، تبدو مقولة " الاستمرارية والتغيير " من أكثر المقولات العلمية القادرة على تحليل وفهم تلك التبدلات في علاقتها بالتحويلات الكبرى التي شهدتها المجتمع الياباني على مختلف الصعد السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية وغيرها. وقد لعب العامل الإقليمي من جهة، والضغط الخارجي من جهة أخرى، دورا ملحوظا في تحول اليابان من دولة ضعيفة عاشت حالة عزلة حقيقية غير تامة لأكثر من قرنين من الزمن إلى دولة قوية مارست كل أشكال القمع والسيطرة على دول الجوار في النصف الأول من القرن العشرين، إلى دولة محرومة من التسليح وتعتمد في حمايتها على المظلة الأميركية طوال النصف الثاني منه.

ما نود التركيز عليه في هذه الدراسة أنه بنتيجة تلك التبدلات احتلت مقولة " الغفران والتسامح " دورا مركزيا في الفكر الياباني الحديث والمعاصر، في مختلف تجلياته السياسية والاجتماعية والفلسفية، وذلك لأسباب مهمة أبرزها:

أ- أن اليابان تحولت من دولة ضعيفة تخاف الاحتلال الخارجي إلى دولة ذات نزعة عسكرية توسعية قادت إلى احتلال دول مجاورة، وتجلت تلك النزعة عبر مختلف أشكال العنف التي مارسها اليابانيون، على مستوى الأفراد والجيش والنظام السياسي، ضد الشعوب الأخرى. وفي السنوات القليلة الماضية، اضطر اليابانيون إلى تقديم اعتذار علني من الصين وكوريا وغيرهم عن الأعمال التي مارسها جيشهم في مناطق الاحتلال. يضاف إلى ذلك أن مشكلة " نساء الترفيه " التي وقع ضحيتها أكثر من مائتي ألف امرأة كورية وصينية، ومن جنسيات أخرى استخدمن كمومسات للترفيه عن أفراد الجيش الياباني ما زالت تثير الكثير من الانتقادات والمحاکمات التي أجبرت الحكومة اليابانية على تقديم الاعتذار لمن بقي منهم على قيد الحياة، ومساعدات مالية كبيرة لكل منهن، وتمت تنقية الفكر السياسي الياباني بشكل كامل من جميع المقولات السابقة التي كانت تشجع العنف أو تحض على استخدامه على مختلف المستويات، والتي كانت تنطلق من تمجيد قيم الساموراي، أو المقاتل العسكري الياباني الذي كان يحتل المكانة الأولى في اليابان.

ب - أن اليابان نفسها تحولت بعد الحرب العالمية الثانية من جلاذ إلى ضحية، فتعرّضت لأول اختبار نووي مارسه الأميركيون ضد السكان المدنيين في هيروشيما وناغازاكي عام 1945م، وذهب ضحيته مئات الآلاف من القتلى والمشوهين، وبقيت آثاره مستمرة لسنوات طويلة. ومع أن غالبية الدراسات العلمية واستطلاعات الرأي تؤكد على أن نسبة كبيرة من اليابانيين أبدت تسامحا لموقف الأميركيين من استخدام القوة المسلحة ضدهم؛ لأن الجيش اليابان كان الباديء في الاعتداء عليهم في معركة بيرل هاربر، إلا أنهم لم يغفروا للأميركيين استخدام السلاح النووي المحرم دوليا ضد شعب مدني أعزل. وما زالت الاحتفالات السنوية في ذكرى المحررتين تندد بتلك الأعمال الممجية، وتطالب الأميركيين بالاعتذار العلني عن الجرائم التي ارتكبوها ضد أجيال متعاقبة من سكان هيروشيما وناغازاكي.

ج - إن سياسة "الغفران والتسامح" تشكل المدخل الأساسي لإعادة تطبيع العلاقات مجددا بين الدول الكبرى التي مارست الاستعمار بأشكاله المتعددة، والشعوب التي خضعت لاحتلالها. لكن تلك السياسة يجب أن تشكل تنويجا لنضال تلك الشعوب في سبيل استقلالها وإجبار المحتل على الخروج من بلدانها. فلا قيمة لسياسة "الغفران والتسامح" إذا كان الهدف منها بقاء الاحتلال أو التطبيع معه، أو الخضوع لشروط المحتل. فالهدف الأساسي، إن لم نقل الوحيد من استخدامها، هو الاستفادة من دروس التاريخ، شرط أن تتعلم منها أيضا الدول التي مارست الاحتلال أو الاستعمار، مما يؤكد صواب المقولة العلمية التالية: "إن أمة تستعبد أمة أخرى لا يمكن أن تكون حرة".

نخلص إلى القول بأن نقد مقولات العنف والعنف الماضي تحتاج إلى جرأة كبيرة من جميع الشعوب بهدف الانتقال من التاريخ غير الإنساني إلى التاريخ الإنساني الذي يقدر حرية الأفراد والشعوب، ويحرم كل أشكال القمع، والاضطهاد، والعنف، والسيطرة، واستغلال الإنسان للإنسان.

وتبرز هذه الدراسة الدروس والعبر الكثيرة التي استخلصها اليابانيون من تاريخهم الحديث والمعاصر، والذي شهد تبديلا جذريا من المقولات التي كانت تمجد استخدام العنف ضد شعوب أخرى، إلى تفهم الأسباب التي جعلت الأميركيين يستخدمون العنف ضدهم. ولعل أبرز تلك الدروس أن اليابانيين تعلموا الكثير من سلبيات ماضيهم، وقدموا الاعتذار العلني للشعوب التي أسأؤوا إليها، وهم ينتظرون أن يمارس الأميركيون الأسلوب عينه لكي يتم تصويب مسار التاريخ البشري من تاريخ العنف، أو التاريخ غير الإنساني إلى التاريخ الإنساني من طريق حل النزاعات الموروثة بالطرق الدبلوماسية، وليس بالعنف الدموي. ولا شك في أن قيم الثقافة اليابانية ما زالت مستمرة بقوة رغم التبدلات العميقة، وقد رافقت

انتقال المجتمع الياباني من مرحلة السيطرة والتوسع إلى مرحلة التطور الديمقراطي السلمي، والدعوة إلى حل جميع المشكلات بالطرق الدبلوماسية.

والسؤال الأساسي الذي سنحاول الإجابة عليه في هذه الدراسة هو: كيف استطاعت قيم الثقافة التقليدية اليابانية الاستمرار بفاعلية في مختلف مراحل تحديث اليابان، وشكلت صمام الأمان لضمان الاستقرار في المجتمع الياباني بشكليه التقليدي والحديث؟.

التحولات الأساسية في الفكر السياسي الياباني الحديث والمعاصر

أ - استراتيجية العزلة الطوعية عن العالم الخارجي 1637 - 1853م:

شهدت تلك المرحلة ولادة وتطور الوحدة السياسية والإدارية القومية في اليابان على قاعدة سلطة مركزية صارمة من جهة، ونظام للقيم تمسكت به الطبقة العسكرية اليابانية بقيادة الحاكم العسكري العام أو الشوغون من جهة أخرى. عرف ذلك النظام باسم بوشيدو Bushido، ويختصر بعبارة يابانية "شي جين يو Chi Jin Yu"

التي تعني: الحكمة، واليقظة، والشجاعة، وهي ركائز ثلاث في نظام القيم المعتمد عند الساموراي أو المقاتل الياباني.

بني نظام البوشيدو على مبادئ الديانة الكونفوشوسية، والكونفوشوسية الجديدة في مرحلة سونغ Song، والتي تميزت بأن غالبية مفكريها كانوا من دعاة الإصلاح والتنوير. في تلك الفترة بالذات اكتسب اليابانيون صناعة الأسلحة النارية من البرتغاليين وصنعوها على نطاق واسع منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر، وأعدوا حملة عسكرية قوامها 150 ألف رجل، للسيطرة على كوريا والصين، ورغم فشل الحملة في تحقيق أهدافها العسكرية، اكتسب اليابانيون عن الصين خبرة مهمة في مجال الطباعة، فاستخدموا الحروف المتحركة بدل الحروف، أو الألواح الخشبية الجامدة، والتصوير على الخشب في الطباعة 0 وقد ادّخروا الكثير من النقود المعدنية في تلك المرحلة التي لم تكن عزلة كاملة، واستفادوا من خبرات الأوروبيين في مجالات الطب، والفلك، والهندسة.

تجدر الإشارة هنا إلى أن نظام القيم الاجتماعية الذي نشرته الديانة البوذية ذات التقاليد الصارمة بدأ يتعرض لنقد شديد من جانب نظام قيم جديد بشرت به المسيحية الوافدة حديثا إلى اليابان 0 فقد دعت المسيحية إلى نشر مبادئ السلام، والمحبة، والتسامح، والغفران في مجتمع كان يمجّد مبادئ القوة إلى الحدود القصوى. وسرعان ما برز تناقض حاد بين نظامين من القيم، ثم زادت حدة الأزمة بعد اعتماد التبشير المسيحي وسيلة للتأثير المباشر على الشعب الياباني، تمهيدا لإخضاع اليابان إلى القوى الأوروبية العظمى، على غرار ما حدث للصين والهند وجميع دول جنوب وشرق آسيا.

لذا جاء رد الفعل الياباني عنيفا ضد المحاولات الغربية المبكرة لاحتلال اليابان في إطار مخططات استعمارية لاحتلال تلك المنطقة، واستخدام بعض القوى اليابانية من تجار، ومبشرين، ومثقفين متغربين كقاعدة كركائز للاحتلال. وبعد سلسلة من عمليات الردع الوقائي، ومنع القوى الخارجية من التدخل بالشؤون اليابانية، وجد حكام اليابان أنفسهم في وضع صعب للغاية بسبب كثرة الضغوط الخارجية في وقت كان فيه المجتمع الياباني عاجزا عن المواجهة لأسباب موضوعية ناجمة عن النزاعات المستمرة بين أفراد الطبقة الحاكمة التي باتت عاجزة عن مواجهة تلك الضغوط.

بعد أن اهتزت ركائز المجتمع التقليدي، كاحترام وطاعة رب العائلة، وخضوع الشعب الطوعي لزعيم الجماعة Clan رفض الشوغون والدaimyo من حكام المقاطعات المفهوم الغربي للمساواة بين الحاكم والمحكوم، وقاموا بتصفية الجماعات المسيحية الأولى في اليابان، وأعلنوا عزلة طوعية لأكثر من قرنين من الزمن، واتخذت إدارة الشوغون قرارا صارما قضى بتصفية جميع الركائز المحلية التي بناها الغرب في اليابان طوال القرون الماضية، ونصت أوامر القادة العسكريين على حصر الملاحة الخارجية بسفن الدولة فقط، وفرض عقوبة الموت على المهاجرين الذين يغادروا اليابان بطرق سرية مع مصادرة مراكبهم، وتنفيذ عقوبة الإعدام بأي ياباني يبقى خارج بلاده لمدة تزيد على الخمس سنوات بعد صدور تلك التعليمات. ومنع التجار اليابانيون من عقد صفقات تجارية مباشرة مع الأجانب، أو تخزين شيء من بضائعهم في مخازن يابانية، وحظر على الإرساليات الأجنبية العمل في اليابان، كذلك منع تصدير الأسلحة اليابانية إلى الخارج، وكل أشكال الملاحة الخارجية إلا على سفن حكومية، فتزايدت وتيرة العزلة بشكل متصاعد ودامت حتى 1853، لكنها امتدت عمليا حتى بداية حركة الإصلاح في عهد الإمبراطور مايجي عام 1868م.

ب - استراتيجية الرد على تحدي الغرب بتحويل اليابان إلى دولة إمبريالية قوية 1853 - 1945م:

تعتبر سنوات 1853 - 1867 الأكثر خطورة في تاريخ اليابان الحديث والمعاصر، فقد وجه الكومندور الأميركي بيرى إنذارا إلى اليابانيين بتاريخ 14 تموز 1853 قضى بفتح الموانئ اليابانية فورا أمام الملاحة الدولية، سلما أو بالقوة، وأجبرت اليابان على توقيع اتفاقيات مذلة ومجحفة بحق اليابانيين بدأت باتفاقية كاناغاوا للصدقة مع الولايات المتحدة الأميركية في 31 آذار 1854، وألحقت بها اتفاقيات مشابهة مع دول أوروبية عدة. فشكلت الاتفاقيات الجديدة انتقاصا حقيقيا لسيادة اليابانيين على موانئهم، وجعلت اليابان في موقع شبيه بالصين ودول آسيوية أخرى خضعت للاحتلال الأجنبي، ورغم بقائها دولة حرة، بدا التعامل الغربي معها كما لو كانت خاضعة فعلا للاحتلال.

بعد أن تولى الإمبراطور موتسوهيتو الحكم في 3 كانون الثاني 1868، تلقب باسم الإمبراطور مايجي Meiji أي المصلح المنتور، وتميزت فترة حكمه بإصلاحات مهمة أبرزها إعلان مبادئ الإصلاح الخمسة في 14 آذار 1868 وهي:

- 1 - كل القرارات أو التدابير يجب أن تتخذ بعد نقاش جماعي للدفاع عن المصلحة العامة.
- 2 - من حيث المبدأ، لا فرق بين أعلى وأدنى في اليابان، بل الجميع متساوون مع الحفاظ بدقة على التراتبية الاجتماعية.
- 3 - من الضروري أن تتوحد السلطان العسكرية والمدنية في يد واحدة، بهدف حماية حقوق كل الطبقات والمصلحة القومية العليا معا.
- 4 - يجب التخلي عن التقاليد الشكلية القديمة، والعمل على بروز المساواة بشكل طبيعي بين الجميع دون تمييز.
- 5 - اكتساب التعليم العصري والتكنولوجيا من أي مكان في العالم، واستخدامهما لبناء ركائز الإمبراطورية اليابانية.

انطلقت قرارات الإصلاح من مبدأ ثابت أن اليابان ذات خصوصية فريدة في التاريخ؛ لأنها تضم شعبا متجانسا يقيم على أرض مقدسة يربها الآلهة، ويعتبر الإمبراطور من سلالة الآلهة وأبا لجميع اليابانيين الذين يشكلون عائلة واحدة، ولهم دولة واحدة تعتبرهم أبناء متساوين في الحقوق والواجبات، دون الأخذ في الاعتبار أي انقسام طبقي أو لغوي أو ديني أو عرقي؛ فالجميع عائلة واحدة، في دولة مركزية واحدة، لها أب واحد هو الإمبراطور.

حملت حركة التحديث معها تبدلات اجتماعية كبيرة، حولت اليابان إلى بلد غني وله جيش عصري قادر على إنزال هزائم سريعة بالجيش التقليدي في البلدان المجاورة، وبشّر قادة الإصلاح في البداية الشعب بمبادئ السلام والأمن والاستقرار في بلدان جنوب شرق آسيا، والعمل على تحويل اليابان إلى بلد ديمقراطي عصري على غرار فرنسا، وألمانيا، وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، واستعارت المصلحون من تلك الدول الكثير من النظم، والمقولات الإصلاحية، والنظام المالي، والتعليم العصري، والدستور، والفن العسكري، والتكنولوجيا.

على جانب آخر، رفعت الأنتلجنتسيا اليابانية شعارا جديدا بالغ الأهمية هو: "التكنيك غربي، أما الروح فيابانية".

وقد نجحت في رسم صورة مثالية لدور الإمبراطور المنتور الذي استطاع إنقاذ اليابان من مخاطر التدخل الأجنبي، وعمل على تحديث المجتمع الياباني على جميع المستويات. وبسبب موقعه المميز والقوي

في الهرم الديني والسياسي الياباني لم تعارض القوى المحافظة الإصلاحات الرامية إلى إنشاء دولة عصرية قوية تحمي اليابان من مخاطر غزو خارجي. فالإمبراطور من سلالة الآلهة التي تحمي اليابان، وعلى جميع القوى تقديم الطاعة إليه في كل ما يقوم به؛ لأنه المؤتمن الأول على سلامة اليابان واليابانيين. وبنتيجة الإجماع الوطني حول شخصه قام الإمبراطور بدور بارز في إدخال إصلاحات جذرية حولت اليابان إلى دولة إمبريالية عظمى خلال فترة زمنية قصيرة لم تتعد 26 عاما.

لم تكن الإصلاحات ممكنة التحقيق بهذه السرعة لولا وفرة التراكم الاقتصادي الذي شهدته اليابان في مرحلة العزلة الطوعية المعروفة تاريخيا بمرحلة توكوغاوا، فقد استفاد منها تحالف القوى القديمة والجديدة بقيادة الإمبراطور مايجي في مختلف المجالات العسكرية والاقتصادية والمالية والإدارية. ونجح في تأسيس جيش قوي وبناء صناعات حربية عصرية، وإقامة احتكارات يابانية ضخمة، وإطلاق النهضة اليابانية الأولى التي حولت اليابان إلى واحدة من أقوى الدول في العالم عند مشارف القرن العشرين.

فبعد أن تحلصت من قيود الاتفاقيات القديمة منذ عام 1894، بدأت مرحلة جديدة في تاريخها الحديث، تحولت فيها إلى الدولة الإمبريالية الوحيدة في جنوب وشرق آسيا.

عرف المصلحون اليابانيون كيف يؤسسوا لحركة تحديث سليمة دون أن يقيموا تعارضا بين الحداثة والأصالة، ورفعوا شعارات إصلاحية واضحة ضمن ثلاث محاور أساسية: بناء جيش عصري، وإحداث تغيير جذري في قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، والحفاظ على أصالة الشخصية القومية اليابانية ذات الخصوصية المتميزة منذ أقدم العصور.

وتم تحويل ولاء الساموراي لقادتهم والاستعداد للموت في سبيل مبادئهم المعروفة بالبوشيدو Bushido إلى ولاء للدولة اليابانية، بعد توسيع الجيش ليصبح جيش كل القوى والطبقات الاجتماعية في اليابان، وقيادة الساموراي أنفسهم.

ونشأ تحالف وثيق ما بين القطاعين العام والخاص بهدف تكاملهما ورفض كل أشكال التنافس التنافسي بين الشركات اليابانية. ولعبت الاحتكارات الاقتصادية والمالية المعروفة باسم زايباتسو Zaibatsu الدور الأساسي في تحويل اليابان إلى قوة عظمى في مختلف المجالات العسكرية والاقتصادية والمالية، وكان لها أكبر الأثر في اقتباس وتطوير التكنولوجيا الغربية والتأسيس لنهضة يابانية ردمت الهوة بين اليابان وأكثر الدول الغربية تطورا خلال عقود قليلة.

تميزت مرحلة الإصلاحات بالاقتباس عن الغرب في مختلف حقول المعرفة الإنسانية، فبعد أن أدرك اليابانيون أن الدول الغربية قد سبقتهم في مجال العلوم العصرية والتكنولوجيا، اقتبسوا عنها الكثير من تلك العلوم دون تردد، واستدعوا مئات الخبراء الغربيين لتدريب كادرات اليابان الشابة، ودفعوا للخبير

الأجنبي راتباً مرتفعاً كان يفوق أحياناً راتب الوزير الياباني، وأقاموا لبعضهم نصبا تذكارية ما زالت منتصبة في عدد من الجامعات اليابانية.

كذلك أكثروا من البعثات العلمية إلى الخارج بهدف تدريب اليابانيين على العلوم والتكنولوجيا العصرية.

حرص المصلحون اليابانيون على تطوير القاعدة المادية لليابان بالسرعة القصوى، لكنهم في الوقت عينه اتخذوا تدابير وقائية لمنع تأثر الشعب جماعياً بأفكار التغريب، وبالقيم الاجتماعية الغربية. وبعد أن ترسخت عملية التحديث وتحولت إلى حادثة مكتملة على أرض الواقع، لم تعد اليابان دولة تخاف التدخل الغربي في شؤونها الداخلية، السياسية منها والعسكرية والاقتصادية، بل أصبحت دولة مرهوبة الجانب من دول الجوار، ومن أوروبا وأميركا معاً.

حظي شعار التحديث الجديد: "التكنيك غربي، أما الروح فيابانية" بأولوية مطلقة في التطبيق العملي، وكانت أبرز تجلياته: دولة مركزية حديثة، وجيش عصري مزود بأحدث الأسلحة، واقتصاد قوي قام على قاعدة ثابتة من الاحتكارات الضخمة، وسلطة استبدادية مطلقة حصرت كل الصلاحيات بيد الإمبراطور الذي جمع إلى جانبه عدداً كبيراً من المصلحين المتنورين. وتبع الشعب الياباني قاداته الجديدة بطاعة تامة استناداً إلى المبادئ الكونفوشوسية بأشكالها المتعددة.

ونشر النظام الإمبراطوري أيديولوجية قومية متشددة باسم الكوكوتاي، وأبرز تجلياتها: الأمة/ العائلة، والعائلة/ الدولة، التي لعبت الدور الأساسي في انتصارات اليابان العسكرية، فقد تحمس لهذا الشعار كل من الإمبراطور، والساموراي، والبورجوازية اليابانية الصاعدة، والتجار، والصناعيون، والحرفيون، والعمال، والمزارعون. وساهمت أجهزة الدولة في ترسيخ مقولات شعبية انتشرت على نطاق واسع وأبرزها:

أرض اليابان مقدسة ولا يجوز أن تدنسها أقدام الغزاة، والإمبراطور مقدس وهو رمز لليابان وأب لجميع اليابانيين، وشعب اليابان متجانس، وهي خصوصية يعتبرونها غير متوفرة لدى أي شعب آخر، والخدمة العسكرية إجبارية على جميع اليابانيين، ودون تمييز من أي نوع كان.

في الوقت نفسه حصل الشعب الياباني على مكتسبات مهمة منها: حق العلم مقدس لجميع اليابانيين على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية، وقيم العمل والإنتاج هي القيم العليا في المجتمع الياباني، والكفاءة الشخصية وليس الموروث الاجتماعي هي القاعدة الوحيدة للتوظيف والترقي الإداري، ولا يجذب الشعب الياباني أياً من الدعوات السياسية التي تقسم المجتمع إلى طبقات متناحرة.

بعد أن خرجت اليابان من الحرب العالمية الأولى دولة قوية ومنتصرة، عملت الولايات المتحدة على احتوائها من طريق الحصول على توقيعها على اتفاقية واشنطن في 11 آب 1921، والتي عرفت باسم

"اتفاق الخمسة الكبار"، التي ضمت الولايات المتحدة الأمريكية، وفرنسا، وإيطاليا، وبريطانيا، واليابان، ثم توسعت في 6 شباط 1922 لتضم الصين، وبلجيكا، وهولندا، والبرتغال. وقد نصت على تخفيف حدة التوتر العسكري في آسيا مما اعتبر بمثابة حصار دولي على النزعة العسكرية اليابانية. فارتفعت أصوات قادة عسكريين في اليابان تندد بهذا الاتجاه وتدعو اليابانيين للاستعداد إلى مواجهة قريبة مع الأميركيين؛ لأن كل الدلائل تشير إلى أن الأمتين تحضران لحرب وشيكة. وسرعان ما بدأت العلاقات الأميركية - اليابانية تندهور تدريجيا بعد أن بلغت النزعة العسكرية للأحلام الإمبريالية اليابانية أقصى مداها مع قيام "إمبراطورية الحرب اليابانية" التي استمرت ما بين 1931 حتى 1942. وبرز تحالف وثيق مع النظام النازي في ألمانيا الذي شكل حليفا موضوعيا لليابان لتحقيق أحلامها في السيطرة على المنطقة. وسعت اليابان إلى توحيد الاتحاد السوفياتي لإنجاح ضربة عسكرية خاطفة وقوية تشل الوجود العسكري الأمريكي بالكامل في منطقة جنوب وشرق آسيا.

وفي 6 كانون الأول 1941، وحين كانت إدارة الرئيس الأمريكي روزفلت منهمة في الرد على بعض نقاط الاتفاق المقترح مع اليابان، وجه اليابانيون ضربة عنيفة إلى الأسطول الأمريكي في بيرل هاربر وأنزلوا خسائر كبيرة بالأميركيين.

وبنتيجة تلك الصدمة برزت رغبة جامحة لدى الأميركيين للانتقام من اليابانيين بعد انكشاف الأهداف الاستراتيجية اليابانية بإخراج جميع الدول الغربية نهائيا من تلك المنطقة. فاشتد الضغط الأمريكي على اليابانيين انطلاقا من المناطق البعيدة والمكشوفة أمام الطيران والبحرية، وبدأت رقعة السيطرة اليابانية بالتراجع التدريجي. وحين أدرك الأميركيون أن اليابانيين سيقاتلون بشراسة حتى آخر جندي، وبروح قتالية عالية، وأن الخسائر الأميركية ستكون كبيرة في الأرواح والعتاد، قرروا إنهاء الحرب باستخدام أكثر الأساليب همجية في القتل الجماعي. فأسقطوا أول قنبلة نووية في التاريخ على هيروشيما بتاريخ 6 آب 1945، وبعد ثلاثة أيام أسقطوا القنبلة الذرية الثانية على ناغازاكي. وكانت محصلة تلك الجريمة البربرية مئات الآلاف من القتلى والمشوهين. فأعلن الإمبراطور هيروهيتو استسلام اليابان في 14 آب 1945، وتم التوقيع رسميا على الاعتراف بالهزيمة في 2 أيلول 1945، وبدأ الاحتلال الأمريكي لليابان إلى أن أبدل بمعاهدة تحالف وحماية عسكرية عام 1951.

ج- استراتيجية اليابان في التحدي الاقتصادي عبر مقولة الغفران والتسامح 1945-2002:
أجرى الحكم العسكري الأمريكي المباشر تعديلات جذرية في بنية النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري فيها، فأوقف الدستور الإمبراطوري القديم لعام 1889، ونشر دستورا جديدا عام 1946، وأحال أكثر من 200 ألف عسكري ياباني على المحاكمة بتهم مختلفة، وفرض على

اليابان منع التسلح إلى أجل غير مسمى، ونشر على أراضيها وفي مياها الإقليمية عددا من القواعد العسكرية الأميركية، وأجبر حكومتها على حل منظماتها الاقتصادية المعروفة باسم زاياتسو التي كانت الأداة الأساسية للهيمنة اليابانية على منطقة جنوب وشرق آسيا، والركيزة الاقتصادية المهمة التي مولت عملية التحديث اليابانية. نتيجة لذلك بدأت اليابان استراتيجية دفاعية تهدف إلى إنقاذ البلاد من سلبات الحروب التي دمرت الكثير من ركائزها البنيوية، وحولتها إلى بلد فقير للغاية طوال سنوات 1945-1955. يمكن توصيف السمات الأساسية لتلك الاستراتيجية التي ما زالت مستمرة حتى الآن على الشكل التالي:

أولا - وقف الانهيار الاقتصادي الذي نتج عن التدمير العسكري الأميركي لليابان 1945-196. وقد عرفت تلك السياسة باسم "سياسة يوشيدا" نسبة إلى رئيس الوزراء الياباني الذي حكم غالبية سنوات تلك الحقبة. وتمحورت سياسته حول نقطتين: التحالف العسكري الثابت والدائم مع الولايات المتحدة الأميركية، والتركيز على التنمية الاقتصادية الداخلية وعدم رصد أية مبالغ في الموازنة اليابانية لأغراض الدفاع، أو المشاركة في أعمال عسكرية، داخلية أو إقليمية أو دولية.

ثانيا - تحقيق " المعجزة الاقتصادية اليابانية" 1960-1989م:

بالاستناد إلى إصلاحات يوشيدا بنت اليابان ركائز صلبة لإطلاق نهضة يابانية جديدة أحدثت تبدلات جذرية في جميع البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والإعلامية. وقد امتدت تلك المرحلة من مطلع الستينات حتى نهاية الحرب الباردة عام 1989، وحققت خلالها اليابان أعلى معدلات للنمو التراكمي في العالم، ولسنوات عدة متعاقبة. وحين كانت الغالبية الساحقة من دول العالم تمر بأزمات ركود اقتصادي، حافظت اليابان على وتيرة نمو مرتفعة أو مستقرة لسنوات طويلة، وتحولت إلى الدولة الأولى في العالم في مجال التوظيف المالي في الخارج.

ج- تعزيز دور اليابان الاقتصادي في عصر العولمة والنظام العالمي الجديد بعد انهيار الاتحاد السوفياتي عام 1989 بدأت اليابان تبحث لنفسها عن دور جديد طوال عقد التسعينات. فعززت علاقاتها مع أوروبا من طريق الاتصالات والاتفاقات المباشرة. ودعت إلى مشاركة فعلية في النظام العالمي الجديد، من موقع الندية والتعاون عبر تنشيط مؤسسات الأمم المتحدة والمنظمات الدولية.

رحبت اليابان بعصر العولمة أكثر من باقي الدول؛ لأنها تأمل بالتححر مستقبلا من موقع التبعية الذي تعيشه حتى الآن في العلاقات الدولية، بسبب خضوعها المستمر للوصاية العسكرية الأميركية منذ اتفاقية 1951. وقد أكدت نهاية الحرب الباردة على أن حربا عالمية ثالثة لم تعد محتملة، وقد تبدو مستحيلة.

فلم تعد الحرب أسلوباً لحل النزاعات المعقدة، وبرز اتجاه عالمي قوي لإعطاء دور فاعل للأمم المتحدة لكي تقوم بحل تلك النزاعات بالطرق السلمية. وتصر اليابان على استعادة موقعها كدولة مستقلة غير منقوصة السيادة. وهي تسعى لكي تصبح أحد الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن بعد تغيير تركيبته الحالية بما يتلاءم مع متطلبات عصر العولمة. ويرى اليابانيون بحق أنه لم يعد هناك مبرر لوجود قوى عسكرية أميركية على أراضي اليابان خاصة وأن شوارع مدنها الكبرى لا تخلو باستمرار من مظاهرات حاشدة تطالب برحيل القوات الأميركية بعد أن تكاثرت أعمال الجنود الأميركيين اللاأخلاقية في كثير من المقاطعات والجزر اليابانية، وبشكل خاص في أوкинаوا. وشهدت مرحلة الثمانينات والتسعينات كثافة هائلة للتوظيف المالي الياباني في جنوب وشرق آسيا مما ساعد في إطلاق تجربة النمر الآسيوية. وعززت اليابان من وجودها الاقتصادي في جميع الدول الآسيوية المجاورة، ونقلت إليها قسماً كبيراً من رساميلها التي كانت منتشرة في مناطق أخرى من العالم. تزامن اندفاع اليابان للتوظيف بقوة في محيطها الآسيوي مع دخولها عصر العولمة، وزيادة حضورها الفاعل للمنافسة في الأسواق العالمية بعد توقيعها على اتفاقات الغات التي نصت على إطلاق حرية التجارة الدولية. وكان على اليابانيين إقامة التوازن الدقيق ما بين نزوعهم الطبيعي في التوجه نحو محيطهم الآسيوي الذي هم جزء لا يتجزأ منه، وما يمليه عليهم تطورهم الاقتصادي والمالي والتقني كقوة أساسية في الاقتصاد العالمي، لا بل القوة الأولى في مجال التوظيف الجاهز للاستثمار والمساعدات المالية وفي بعض فروع التطور التقني وصناعة الروبوت. وأصبحت اليابان من أكثر دول العالم تخطيطاً لمشاريع اقتصادية كبيرة على المستوى الكوني.

سياسة التسامح والغفران تعزز دور اليابان في محيطها الآسيوي

في مطلع القرن الحادي والعشرين ما زالت اليابان تعتمد استراتيجية سلمية لإنقاذ المجتمع الياباني من سلبات تجدد نزعة عسكرية حولتها في السابق إلى بلد فقير للغاية. وهي تعتمد سياسة تشجيع الإنتاج أو التراكم الاقتصادي والمالي في جميع المجالات، والاعتماد الكلي على الأميركيين لحمايتها من أي هجوم عسكري خارجي لقاء تحالف ثابت ودائم مع الولايات المتحدة في المحافل الدولية، والتركيز على التنمية البشرية أو استراتيجية التنمية الشمولية والطويلة الأمد التي قادت إلى "المعجزة الاقتصادية اليابانية". لقد ساهمت الاستراتيجية اليابانية السلمية في ترسيخ ركائز النهضة اليابانية الثانية على أسس جديدة أبرز مقولاتها:

"التحديث في خدمة المجتمع" بدلاً من "التحديث في خدمة النزعة التوسعية العسكرية"، و"الحل السلمي للمشكلات الموروثة" بدلاً من "الحل العنفي الذي يولد عنفاً مضاداً"، و"التسامح والغفران لبناء التاريخ الحافز" بدلاً من "الانتقام الذي يستعيد مآسي التاريخ العبد". فأفضت الاستراتيجية

اليابانية الجديدة إلى بروز تبدلات جذرية في جميع بنى اليابان الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والإعلامية.

ورغم حرص اليابان على التمسك باستراتيجية الدفاع عن المكتسبات السابقة وتطويرها، مستفيدة من تحالفها الوثيق والدائم مع الولايات المتحدة الأميركية، فهي تطالب بتعزيز دور الأمم المتحدة، وإقامة نظام عالمي جديد متعدد الأقطاب وأكثر عدالة من نظام القطبين الذي قاد إلى حرب باردة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي. وتجاوزت اليابان التاريخ العبد من طريق التصالح مع دول الجوار الإقليمي في جنوب وشرق آسيا، وباتت رساميلها تلعب دور الرافعة الاقتصادية في غالبية تلك البلدان. وتتخوف الولايات المتحدة الأميركية ودول الاتحاد الأوروبي من حماس اليابان لإقامة الوحدة الآسيوية التي خطط لها القادة اليابانيون منذ عقد الثمانينات، وأعادوا تجميع قسم كبير من رساميلهم في قارة آسيا بعد أن كانت موجودة بكثافة في القارتين الأميركية والأوروبية.

غني عن التذكير أن الاختلاف الأيديولوجي لم يعد عائقا كبيرا أمام التعاون بين الدول المتباعدة الأيديولوجيات بعد الحرب الباردة. فقد أظهرت الصين مرونة كبيرة في فهم المتغيرات الدولية في العقد الأخير من القرن العشرين، وأبدت استعدادا تاما لحل المشكلات الدولية العالقة، بما فيها مشكلة هونغ كونغ، وماكاو، وتايوان، بالطرق السلمية. كذلك أظهرت اليابان رغبة حقيقية في تجاوز " التاريخ العبد " المليء بذكرى المجازر التي ارتكبتها الجيش الإمبراطوري الياباني ضد الصينيين والكوريين. فقدم الإمبراطور الياباني أكاهيتو، اعتذارا علنيا للصين وكوريا تمهيدا لإحلال المصالح المشتركة مكان العداء التاريخي لبناء قوة آسيوية موحدة على قاعدة " سياسة الغفران والتسامح "، للمساهمة في صنع نظام عالمي جديد لا تتحكم فيه المركزية الأميركية وحدها على مشارف الألف الثالث.

على جانب آخر، أحدثت نهاية الحرب الباردة صدمة إيجابية لدى الساسة اليابانيين كان من نتائجها المباشرة طرح مسألة استمرار الوجود العسكري الأميركي في اليابان بعد أن بات يفتقد إلى أي مبرر إقليمي ودولي. ونهت وسائل الإعلام إلى خطورة ما توصف به اليابان في الخارج كعملاق اقتصادي وقزم عسكري. وتساءل اليابانيون عن السبب الذي يجعل بلادهم الدولة الوحيدة في العالم المنزوعة السلاح، والمحرومة من التسليح، والتي لا يسمح لها إلا بالاقتصاد السلمي، في حين أن جميع القوى العظمى تزيد من طاقاتها وقواها العسكرية، وتوظف نسبة كبيرة من موازنتها للأغراض العسكرية، كما أن شركات بيع الأسلحة العالمية تجني ثروات طائلة من هذه التجارة الراضحة بشدة.

لا شك في أن وضعية " العملاق الاقتصادي والقزم السياسي والعسكري " تسيء إلى سمعة اليابانيين في الداخل والخارج نظرا لاستمرار تبعيتهم السياسية والعسكرية للقرار الأميركي منذ نهاية الحرب العالمية

الثانية حتى الآن. وقارنت وسائل الإعلام اليابانية، ومعها بعض وسائل الإعلام الغربية، ما بين ألمانيا واليابان كدولتين كانتا متشابهتين في تلقي الهزيمة بعد الحرب العالمية الثانية. فلم تكتف ألمانيا بتوحيد كامل أراضيها واستعادة قرارها السياسي المستقل فحسب بل احتلت موقعا متقدما في توحيد أوروبا وفق تصورات الأوروبيين ومصالحهم بالدرجة الأولى، وليس كما يرغب الأميركيون.

ويتساءل اليابانيون بحق: لماذا تحررت ألمانيا من التبعية الأميركية ولم تتحرر بلادهم؟ فاليابان دولة مستقلة، وذات سيادة، وتقيم أفضل العلاقات مع جميع دول العالم، وبالتالي ليست بحاجة إلى قوى أميركية أو أية قوى أخرى لحمايتها من أي اعتداء محتمل. كما أن الشعب الياباني مستعد للدفاع عن نفسه، ويمتلك القدرة على المجابهة في مختلف المجالات، بما فيها المجال العسكري. وبدأ اليابانيون فعلا، ومنذ سنوات طويلة، بامتلاك أسلحة متطورة جدا، وذلك على مرأى من الأميركيين وغيرهم. ولديهم أسلحة تكنولوجية معقدة وقادرة على تدمير كثير من الأسلحة، التقليدية وغير التقليدية، قبل وصولها إلى الأراضي اليابانية. وهم يوظفون نسبة مهمة من موازنتهم من أجل الدفاع عن أراضيهم.

نخلص إلى القول إن غضب الشعب الياباني يتزايد على استمرار التواجد العسكري الأميركي في اليابان. وصرح ممثلو القوى القومية باستمرار أن الحرب الباردة انتهت، فلماذا تبقى آثارها ماثلة للعيان في اليابان دون غيرها من سائر الدول المستقلة في العالم؟ واقتربت تلك التصريحات بمظاهرات صاحبة تبرز شعورا حادا من العداوة للأميركيين تشارك فيها الأحزاب والقوى الدينية والليبرالية واليسارية التي تسيطر على قطاعات واسعة من الرأي العام الياباني، ولها نسبة مهمة بين أعضاء في مجلسي الشيوخ والنواب.

بعبارة موجزة، تخلت اليابان طوعا عن مقولات العنف الدموي التي أفضت إلى السيطرة العسكرية والنزعة الإمبريالية التوسعية، وتبنت مقولات تجربة التحديث المعاصرة التي تدعو إلى الديمقراطية، والتحديث الشمولي لأهداف غير عسكرية، وإلى المشاركة النشطة في بناء نظام عالمي جديد على أسس مغايرة تماما للأسس السابقة التي كانت تشجع الحروب أو تعجز عن منعها قبل انفجارها. ورغم بقاء الخلافات التاريخية بين اليابان والدول الآسيوية المجاورة، فإن استراتيجية اليابان المستندة إلى "سياسة الغفران والتسامح" قد أحدثت تبدلات عميقة في دول الحوار الآسيوية، في محاولة لتجاوز التاريخ العيب إلى التاريخ الحافز. وتفخر اليابان اليوم بتقديم نفسها كأفضل نموذج ناجح للتحديث في القارة الآسيوية، والنموذج القدوة لكثير من تجارب التحديث غير المستندة إلى مقولات المركزية الغربية وثقافتها. بالمقابل، إن إعادة التوظيف بكثافة في المجال العسكري سيعيق حتما دمج اليابان في محيطها الإقليمي نظرا للحساسية المفرطة لدى الدول الآسيوية من إعادة تسليح اليابان أو مشاركتها التكنولوجية

في تجارة الأسلحة على المستوى العالمي. وتتبنى اليابان نظرية الأمن التوافقي الذي يقضي بأن تتولى الدول المتجاورة مسألة الأمن الجماعي فيها من طريق عدم استخدام السلاح أو التهديد به، بعضها ضد البعض الآخر. ويتطلب تنفيذ هذه النظرية أن تتخلص الدول العظمى من ترساناتها النووية التي تهدد بها أمن العالم، وأن تساهم الكتلة المالية والتكنولوجية اليابانية في الوصول إلى عالم منزوع السلاح وتحتكم دوله إلى حل النزاعات بالطرق السلمية وليس العسكرية. فتلعب اليابان دور القوة الاقتصادية والمالية الداعمة للدول الآسيوية المجاورة ولدول أخرى في العالم لمساعدتها على حل مشكلاتها المعقدة والموروثة بالطرق السلمية والتنمية الاقتصادية. فقد أصبحت اليابان قوة اقتصادية كبرى قادرة على تقديم الدعم المالي للدول الأخرى بما يؤهلها لتكون في المقام الأول بين الدول المانحة في العالم. وهي تحاول أن تلعب دور الوسيط المالي بين القوى المتنازعة لحل مشكلاتها من طريق القروض والهبات المالية السخية. لكنها عاجزة بمفردها عن بناء عالم متحرر من مخاطر التسليح، والحروب، في زمن الصراع على زعامة العالم. ورغم بروز تيار قومي ياباني متطرف يرى أن من حق اليابان أن يكون لها دور جديد في عصر العولمة يتناسب مع حجم المساعدات الاقتصادية والمالية والتقنية التي تقدمها للعالم فإن القوى الديمقراطية اليابانية ترفض تجدد النزعة العسكرية المغامرة في داخلها، وتراقب بحذر تشكل الكتل الجغرافية العملاقة على المستوى الكوني. وهي مطمئنة إلى استقرارها الداخلي؛ لأن نسبة الطبقة الوسطى فيها تكاد تكون الأكثر اتساعاً في العالم. وبالتالي، ليس من المتوقع ظهور هزات عنيفة في المدى المنظور داخل المجتمع الياباني لأسباب سياسية واجتماعية.

ثقافة التسامح والغفران وهاجس التفاعل مع الثقافات الأخرى

تعتبر الحضارة اليابانية من أقدم الحضارات العالمية، وقد تفاعلت إلى حد بعيد بالحضارات الهندية والصينية والكورية وغيرها، واكتسبت عنها الكثير من المقولات الثقافية التي تهم الإنسان الياباني في سلوكه الاجتماعي كالدين، والتربية، والنظام السياسي، والعلاقات الاجتماعية، وقيم العمل، وتقاليدهم الزواج. فالثقافة اليابانية التقليدية هي وليدة التفاعل مع الثقافات الأخرى. فعلى سبيل المثال لا الحصر، شكلت الديانة البوذية سمة بارزة من سمات المجتمع الياباني منذ أقدم العصور، وقد وفدت إلى اليابان من دول الجوار الآسيوية. وبعد تبني اليابانيين لطقوس وشعائر الديانة لقرون عدة طوروا الكثير من مفاهيم تلك الديانة، واستخدموا إلى جانبها ديانة الشنتو، أو عبادة آرواح الآلهة عبر تجسد في نماذج ملموسة على الأرض وليس في السماء، وهو ما يعرف باليابانية باسم "كامي نو ميتشي". فأدخلت ديانة الشنتو طقوساً جديدة لم تكن معروفة سابقاً في عالم الروحانيات البوذية ومنها تقديس مظاهر الطبيعة،

وعبادة الإمبراطور، وتقديس الآباء والأجداد، وأقيمت لها معابد جديدة لا تضم تماثيل لبوذا بل تقتصر على رموز دنيوية.

تعتبر الشتو اليوم الديانة القومية الأولى في اليابان، ويستخدم الشعب الياباني طقوسها بكثافة في مختلف المجالات لدرجة أن غالبية اليابانيين لا تقيم تعارضا بين البوذية والشتوية، بل تعلن انتماءها الصريح إلى الديانتين معا.

واضطر دعاة البوذية الأصلية إلى تطوير طقوسها القديمة لأن فئة محدودة جدا ما زالت تمارس اليوم طقوس البوذية التقليدية التي تعرف بالبوذية المتزمتة، في حين أن غالبية اليابانيين تمارس طقوس البوذية الملقحة بطقوس الشتو المتحررة من قيود التزمت الديني. يضاف إلى ذلك أن الشعب الياباني تفاعل بحرية تامة مع الديانات الأخرى التي وفدت حديثا إلى اليابان كاليهودية، والمسيحية، والإسلام، والتي بات عدد المؤمنين بها يزيد على المليون ياباني في نهاية القرن العشرين. ويتمتع جميع المؤمنين اليابانيين بحرية كاملة في ممارسة شعائرهم الدينية، وبناء كنائسهم، ومساجدهم، وممارسة طقوسهم الخاصة بالولادة، والزواج، والوفاة، والأعياد وغيرها. تجدر الإشارة هنا إلى أن جميع

الأديان بقيت مبعدة عن بنى الدولة الحديثة، أو التأثير في نظمها، وقوانينها، وقراراتها، فبقي الدين في مجال الروحانيات مما سمح بتفاعل حقيقي ما بين الشعب الياباني والشعوب الأخرى في حقل العبادات والطقوس الدينية، دون إقحام الدين في السياسة⁰

مثال آخر على تفاعل الثقافة اليابانية بالثقافة الأخرى هو الكتابة اليابانية التي هي الحاضن الأمين لكل أشكال الثقافة والحضارة. فقد تبنت اليابان فن الكتابة وطرائقها من الصين وهي معروفة باسم كانجي Kanji التي تتشكل من مقاطع لصور صوتية على شكل كلمات، منفصلة أو متداخلة. فحافظ اليابانيون على طريقة كتابة الكانجي بنسختها الأصلية لكنهم حوروا في طريقة التعبير الصوتي عنها لدرجة يصعب التعرف عليها اليوم بالعودة إلى أصولها الصينية، ثم أدخلوا طرقا أخرى في الكتابة والقراءة عرفت باسم الهيراكانا والكاتاكانا، وهما طريقتان حروفيتان لم تستخدم في الصين لتطوير الكانجي حتى الآن. وهناك أشكال عدة من فنون الآداب اليابانية التي تأثرت في نشأتها وتطورها بالثقافة الصينية طوال قرون عدة ثم اتخذت خصوصية يابانية واضحة المعالم، كتنظيم المؤسسات، والنظرة إلى الإمبراطور، وتبني العلوم الحديثة، والمدارس الأدبية الحديثة وغيرها. كما أن المفكرين والأدباء اليابانيين في عصر نازا، وهي العاصمة الدينية لليابان التي أعطت اسمها لواحد من أبرز العصور الذهبية لولادة الثقافة القومية اليابانية، قد طوروا ما نقلوه من ثقافات أخرى وأعطوه طابعا يابانيا مميزا عبر كثير من الكتابات الأدبية والفكرية المتميزة.

لقد تفاعلت الثقافة اليابانية التقليدية مع الثقافات الأخرى دون التخلي عن الخصوصية الثقافية التي يحرص اليابانيون على التفاخر الدائم بها ويعتبرونها من ثوابت شخصيتهم القومية. وكتبت مئات الدراسات اليابانية لتوصيف تلك الخصوصية، قابلتها دراسات أجنبية مناهضة لها، وهي تنفي وجودها بعد انحراط اليابان المبكر في عملية التحديث والاقتراب المستمر عن الغرب منذ القرن التاسع عشر حتى عصر العولمة.

مع ذلك، لا بد من التأكيد على أن الخصوصية الثقافية هي مقولة شديدة الانتشار في الفكر الياباني الحديث والمعاصر مع الانفتاح التام للثقافة اليابانية على الثقافات الأخرى. وما ينطبق على سلوك اليابانيين تجاه الديانة البوذية والكتابة الصينية ينطبق أيضا على مختلف جوانب الحياة الثقافية فيها كالمرح، والموسيقى، والرسم، والفنون الشعبية، والطقوس بأشكالها المتنوعة. فقد اعتمد اليابانيون أسلوبا واحدا في التعاطي مع مختلف القضايا الثقافية يقوم على الانفتاح على ثقافات الغير، ومحاولة تطوير ما هو إيجابي فيها بعد وسمه بالطابع الياباني. وكثيرا ما اتهم اليابانيون بتقليد الآخرين في مجالات عدة، والافتقار إلى الإبداع والأصالة في أعمالهم الفنية والأدبية إبان تاريخهم القديم، وفي مجال التكنولوجيا والعلوم العصرية في تاريخهم الحديث والمعاصر. لكن هذا الاتهام عار تماما من الصحة. فالباحث المنصف والمطلع بعمق على إقبال اليابانيين بحماس على كل ما هو إيجابي في الثقافات الأخرى دون مركب نقص، والعمل على استيعابه ودجمه في النسيج الثقافي للشعب الياباني يدرك أن هذا الأسلوب يقدم النموذج الأمثل في مجال التفاعل بين الثقافات.

لكن التفاعل الثقافي على الطريقة اليابانية، لا يعني التقليد السطحي واقتباس ما هو سلبى وإيجابي في ثقافات الغير دون روية وتبصر، بل الاستفادة من الجانب الإيجابي في تراث الغير، بعد نقده واستيعابه، وإدخاله في النسيج الثقافي المحلي بهدف توجيه المجتمع الياباني باتجاه الحضارة الإنسانية الشمولية. وبهذه الطريقة تغدو الثقافات الإنسانية مصدر غنى للثقافات المحلية لا تستفيد منه الشعوب التي تنام على أجداد ثقافتها الموروثة وعصورها الذهبية. فهي تراكم معرفة إنسانية عميقة حين تغتنى بثقافات الآخرين وتحولها إلى ثقافة إبداعية ذات منحى حضاري شمولي.

قدمت الثقافة اليابانية نموذجا يحتذى في مجال الانتقال السليم من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث ومعاصر دون إقامة التعارض بين التقاليد الموروثة والمعاصرة الوافدة. نتيجة لذلك ما زالت قيم الثقافة التقليدية مستمرة بقوة، رغم التبدلات العميقة التي رافقت انتقال المجتمع الياباني من أممات من الإنتاج السابقة على الرأسمالية إلى نمط الإنتاج الرأسمالي.

كما أن التضامن العائلي والاجتماعي على قاعدة التراتب الهرمي للإعمار ما زال مستمرا بأشكال عدة في المجتمع الياباني الحديث بمقدار ما كان سائدا في المجتمع الياباني التقليدي، وشكل ضرورة لا غنى عنها لضمان استقرار وأمن المجتمع الياباني في مختلف مراحلها. فالغاية الأساسية لعملية التحديث تكمن أولا في حماية الإنسان الفرد، سواء كان منفردا أو ضمن عائلة، أو قبيلة، أو طائفة، أو طبقية اجتماعية. ولعل أبرز النتائج الإيجابية للثورات البورجوازية الغربية أنها دعت إلى تعميم قيم الحرية الشخصية، والمساواة التامة بين الناس في الحقوق والواجبات على أساس أنهم مواطنون أحرار، وتبني قيم الديمقراطية الصحيحة عبر الاستفتاء الشعبي أو الاقتراع العام، والتمسك بالنظم الليبرالية في مختلف المجالات، بشكل خاص في المجال الاقتصادي عبر تشجيع القطاع الخاص والمبادرات الفردية وغيرها.

هناك دراسات علمية كثيرة قام بها باحثون يابانيون ومن خارج اليابان دلّت على أثر مقولات الفكر السياسي الليبرالي للثورات الأوروبية والأميركية في صياغة مقولات النهضة اليابانية في مختلف مراحلها. فقد استفادت الطبقة البورجوازية

التي سيطرت على اليابان منذ إصلاحات الإمبراطور مايجي من المقولات الليبرالية الغربية لتحرير السياسة والاقتصاد من القيود القديمة التي كانت تكبل الإنسان والمجتمع معا. كانت طبقة الساموراي الطبقة الوحيدة المتعلمة. وقد شارك أفراد منها بحماس في تعليم أبناء الطبقات الوسطى والفقيرة،

وأرسلوا بعثات عدة منهم إلى الخارج لتلقي العلوم العصرية والعودة إلى اليابان لبناء إدارة عصرية لا تعتمد سوى مقياس

الكفاءة. فكان لها الدور الأساسي في إنجاح تجارب التحديث المستمرة في اليابان. فكانت اليابان السباقة إلى نحو الأمية

منذ السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. واعتبر الإمبراطور الأب الروحي لجميع اليابانيين دون أي تمييز بينهم، مما أفسح المجال أمام عمل جماعي متقن يشجع على التضامن الاجتماعي وليس التناحر الفردي، وإلى الترقى الإداري والوظيفي من طريق العلم، والإخلاص للعمل.

وحين دعا بعض المصلحين اليابانيين إلى تبني نظام القيم الاجتماعي الغربي الذي يمجّد القيم الفردية، تمسكت الغالبية الساحقة منهم بنظام القيم الياباني التقليدي الذي يمجّد قيم الجماعة، وتصدّت لأي منحى خطر يمكن أن يقود إلى التغريب وليس إلى حداثة سليمة. ومع أن غالبية المصلحين اليابانيين أصرت، ودون نجاح ملحوظ، على نقد المقولات الغربية التي تحض على العنف وتحرض النزعة العسكرية اليابانية على احتلال دول الحوار واستعباد شعوبها، فإن المقولات الثقافية

اليابانية التي تحض على الطاعة، ونكران الذات، والعمل الجماعي، وتمجيد المصلحة العليا لليابان ساهمت في تبرير تلك النزعة بعد تحول اليابان إلى دولة إمبريالية ذات نزعة عسكرية بالغة الشراسة والعنف.

ويقدر ما نبه المتنورون اليابانيون إلى مخاطر المقولات الغربية التي تضخم دور الفرد على حساب الجماعة، وإلى مخاطر ثقافة تبرر الانقسام الطبقي السائد في المجتمعات الغربي ودعوا إلى نبذها حفاظا على وحدة الشعب الياباني، نبهوا أيضا إلى مخاطر التضحية بالفرد لصالح الجماعة أو الدولة. واعتبروا أن التوجه الجديد مخالف لنظام القيم الياباني لأنه تبنى شعارا نازيا ينفي دور الفرد ويشدد على دور الأمة، وذلك وفقا لعبارة هتلر: " الفرد لا شيء، بل الأمة هي كل شيء " .

هكذا استفادت طبقة كبار الرأسماليين اليابانيين والتي لعبت الدور الأساسي في تصنيع اليابان، ومد سكك الحديد، وشق الطرقات، وبناء المؤسسات الكبيرة، من توظيف جميع اليابانيين في خدمة مصالحها الإمبريالية بعد أن استمالت إلى جانبها الإمبراطور الذي كان من كبار المالكين، وحرصته على مغامرات عسكرية لاحتلال دول الجوار، مستخدمة أشد أساليب القهر والإذلال ضد شعوبها. فبدت صورة المقاتل الياباني في منتهى العنف والقسوة بعد أن تلقن مقولات ثقافية تمجد قيم العنف، والسيطرة، والقهر تحت ستار الطاعة لأوامر الإمبراطور المقدسة دفاعا عن مصالح اليابان العليا.

استغل الإمبراطور، وبتشجيع من أصحاب الشركات الصناعية والمؤسسات المالية الكبيرة، خضوع الشعب المطلق لإرادته، فخاض حروبا استعمارية كان لها الأثر الكبير في تشويه صورة اليابان في محيطها الإقليمي، وفي إعطاء الثقافة اليابانية في تلك المرحلة الكثير من سمات ثقافة الإمبرياليات الغربية. ورغم نجاح أولى المغامرات العسكرية استمر المصلحون اليابانيون في التنبه من مخاطر مقولات ثقافة العنف التي تحولت اليابان إلى دولة إمبريالية مكروهة من جيرانها. وقد دفع كثير من المصلحين والديموقراطيين حياتهم ثمنا لإصرارهم على الوقوف في وجه نزعة عسكرية توسعية نسفت ركائز العمل الديموقراطي والليبرالي في اليابان إبان فترة ما بين الحربين العالميتين التي أودت بحياة ملايين الناس. ولعل أخطر ما شهدته تلك المرحلة أن الفكر السياسي الياباني الذي تبنى مقولات العنف قد حولت اليابان إلى الدولة الإمبريالية الأولى في جنوب شرق آسيا، واحتل جيشها ما يعادل خمسة أضعاف مساحة اليابان من الدول المجاورة، خاصة من الصين وكوريا.

ملاحظات ختامية

منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى أواسط القرن العشرين تبنت الثقافة اليابانية الكثير من قيم الثقافة الرأسمالية الغربية. وتم توظيف ثقافة العنف وفقا لرغبات الإمبراطور الحاكم باعتباره الأب الروحي لجميع

اليابانيين، ولتبرير الأطماع التوسعية للنزعة العسكرية اليابانية على حساب الشعوب المجاورة. ونشر النظام السياسي الياباني مفاهيم تروج لخصوصية قومية يابانية ذات نزعة عنصرية تدكر بمقولة الاستعلاء القومي والعنفي في الدول النازية والفاشية، وتم استخدام التضامن العائلي لمصلحة كبار الرأسماليين وأصحاب الشركات العملاقة. فتأثر نظام القيم الثقافي التقليدي الياباني في تلك المرحلة بسلبيات مقولات غربية تمجد العنف، والنزعة القومية العنصرية، وتدعو إلى بناء دولة قوية على أسس إمبريالية واضحة، تميزت بنزعة توسعية شكلت أحد أبرز الأسباب التي قادت إلى إشعال حرب عالمية أولى ثم أعقبتها حرب عالمية ثانية في محاولات مستمرة للسيطرة على العالم.

ومع أن الإمبريالية اليابانية خرجت منتصرة من الحرب العالمية الأولى فإن اليابان تعرضت لكارثة قومية في الحرب العالمية الثانية أدت إلى سقوطها تحت الاحتلال الأميركي الذي بدل جذريا في نظامها السياسي، وألغى طابع القداسة عن الإمبراطور وحد من صلاحياته السابقة، وفرض على اليابان دستورا جديدا يقوم على مبادئ الديمقراطية الغربية التي يجب أن تطبق على اليابان المنزوعة السلاح. فكان على اليابان أن تستعيد ثقافتها التقليدية، ونظام القيم التقليدية المبني على التضامن الداخلي في مواجهة الضغوط الأميركية المتزايدة عليها. وقد نجحت فعلا في التحرر من مقولات الثقافة الاستعلاء القومي التي قادت إلى حروب مدمرة، واستعادت ثقافة إنسانية تمجد قيم التسامح، والغفران، وتدعو إلى نبذ العنف وإدائته، وإلى نشر قيم العدالة الاجتماعية، والتضامن الفردي والجماعي.

ختاما، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية تبنت اليابان مقولات ثقافية ترى أن القوة الحقيقية تكمن في التراكم الاقتصادي المفضي إلى الرخاء الاجتماعي، والعمل على حل المشكلات العالقة بالطرق السلمية، وبناء عالم منزوع السلاح. وقد تخلت طوعا أو قسرا عن مفاهيم القوة المستندة إلى جيش قوي قادر على إلحاق هزيمة سريعة بجيوش الدول المجاورة أو المعادية.

وأثبتت المقولات الثقافية ذات التوجه الديمقراطي، وتغليب التنافس الاقتصادي والتكنولوجي والإعلامي على الصراع العسكري، وبناء مجتمع مستقر وغني وتنمية شمولية لصالح الإنسان الحر والمبدع، أنها المدخل الموثوق للتفاعل مع الآخرين في عصر العولمة والنظام العالمي الجديد.

نتيجة لذلك شهد نظام القيم الياباني في النصف الثاني من القرن العشرين تبدلات جذرية تمت صياغتها من خلال تبني "سياسة الغفران والتسامح" التي نشرت مقولات جديدة تمجد قيم السلام والديموقراطية، والتعاون بين الشعوب، والتفاعل بين الثقافات. وهي القيم التي توصل إليها المصلحون اليابانيون بعد استخلاص الدروس والعبر من سلبيات مقولات الاستعلاء القومي وكل أشكال العنف والسيطرة. فاستعادت القوى الديمقراطية دورها القوي منذ الحرب العالمية الثانية بعد إضعاف المؤسسة

الإمبراطورية من جهة، والتمسك بالدستور الجديد الذي حرّم على النظام الياباني استخدام السلاح ضد شعبه أولاً بالإضافة إلى تحريم استخدامه ضد أية دولة أخرى. وانصرف ساسة اليابان إلى تكرار الاعتذار عن سلبات الماضي، وإلى رفض المقولات التي تحض على الانقسام الطبقي على المستوى الداخلي أو تحرض على حل النزاعات الإقليمية والدولية بالعنف. في القوت عينه، تمسكت اليابان بخصوصية ثقافتها التقليدية مع تشجيع الترجمة والانفتاح الكامل على ثقافات الغير، والمشاركة النشطة في الثورات الإعلامية، والبيولوجية، والجينية، والحفاظ على بيئة دولية نظيفة، والدعوة إلى تدمير الترسانة النووية، ونقد نظرية صراع الحضارات بقسوة، والدعوة إلى الحوار المعمق والمفتوح ما بين الأفراد، والجماعات، والدول، والأديان، والثقافات، والحضارات وغيرها. وعندما اقتضت مصلحة الأميركيين في العقدين الأخيرين تشجيع النظام السياسي الياباني على زيادة نسبة الإنفاق على التسلح، رفض المتنورون الديمقراطيون اليابانيون هذا المنحى وحاربوه بشدة متمسكين بالدستور الياباني السلمي الذي يحظر على اليابان استخدام السلاح. وتمسكوا كذلك بنظام العمل مدى الحياة، مع تقديم مكافآت كبيرة، مما أوجد شعوراً بالاستقرار النفسي والوظيفي لا يعرفه العمال والموظفون في كثير من المجتمعات، المتطورة منها والنامية على حد سواء. ورافق ذلك تدني نسبة الجريمة بشكل كبير في المجتمع الياباني المعاصر. كذلك تدنت نسبة الإدمان على المخدرات، وبقيت نسبة البطالة في حدود قدرة النظام على امتصاصها. وتعتبر نسبة الطلاق متدنية بالقياس إلى مثيلاتها في الدول الصناعية الكبيرة، لكنها على تزايد ملحوظ في السنوات الأخيرة. ويصف بعض الباحثين اليابانيين نظامهم الرأسمالي المتطور بأنه أكثر إنسانية من الرأسماليات الأخرى بسبب وجود رقابة حكومية تمنع تفلت رأس المال من قيود نظام القيم التقليدي الصارمة جدا في اليابان.

ونجم عن تعاون مؤسسات الدولة، والشركات، ومؤسسات المجتمع المدني استقرار حقيقي في المجتمع الياباني المعاصر ساهم في بناء "المعجزة اليابانية" التي كان لها أكبر الأثر في نشر العلوم العصرية، والثورة التكنولوجية، وتوسيع الخدمات الاجتماعية لجميع المواطنين اليابانيين في السكن، والعمل، والصحة، ومؤسسات الرعاية للمسنين، وغيرها. ويعتبر المجتمع الياباني المعاصر من أكثر المجتمعات توفيرا للأمن، والراحة، وفرص العمل، والخدمات الاجتماعية، والاستقرار الوظيفي، والبحث الاقتصادية. ويعود الفضل في ذلك النجاح إلى "سياسة الغفران والتسامح" التي تبنتها الحكومات اليابانية المتعاقبة منذ الحرب العالمية الثانية حتى الآن والتي تنبت مقولات الرفاه الاقتصادي والاجتماعي على مقولات الانتقام والثأر لهزيمة اليابان في تلك الحرب وتعرضها لقبيلتين نوويتين. فعملت على نشر قيم العمل الجماعي مستندة إلى حب الياباني لوطنه واستعداده الدائم للتضحية في سبيله، والتمسك بالقيم اليابانية الموروثة،

وتشجيع الآداب والفنون والثقافة والعلوم العصرية. وبما أن الإدارة هي مرآة صادقة لدرجة رقي الشعوب، تعتبر الإدارة اليابانية من أرقى الإدارات في العالم لأنها تعتمد الكفاءة كمعيار وحيد للتوظيف واختيار الرجل المناسب للمكان المناسب، وتشجيع روح الجماعة في العمل الإداري، تخطيطاً وتنفيذاً. وقد عرف عن الياباني الصدق، والاستقامة في العمل، والاحترام الشديد للوقت، والتفاني بدون حدود للمؤسسة التي يعمل بها، وإنتاج أفضل السلع القادرة على المنافسة دولياً.

هكذا تغير نظام القيم الياباني بشكل جذري في النصف الثاني من القرن العشرين على قاعدة " سياسة الغفران والتسامح" 0

فتم تغليب المصلحة العليا لليابان وللشعب الياباني على المصالح الضيقة للشركات الاحتكارية الكبيرة، والتكتلات المالية العملاقة التي تضم مجموعة بنوك تعتبر من البنوك الأولى في العالم من حيث المدخرات والقدرات التنافسية. وحرص اليابانيون على توسيع الطبقة الوسطى كصمام أمان لامتنع التوترات الاجتماعية التي تعصف بالمجتمعات ذات الانقسام الطبقي الحاد. ويفخر اليابانيون اليوم بأن النسبة المرتفعة جداً للطبقة الوسطى لديهم تساهم في بناء مجتمع مستقر طوال النصف الثاني من القرن العشرين. ويعود الفضل في استقرار المجتمع الياباني المعاصر إلى تمجيد ثقافة السلام والديموقراطية والتنمية الشمولية، والغفران والتسامح مع دول الحوار، والحوار مع الثقافات الأخرى من جهة، وإلى نبذ كل مقولات العنف والسيطرة والاستعلاء القومي وصراع الثقافات من جهة أخرى. وتتوخى اليابان أن تتحول إلى نموذج يحتذى للدولة الديموقراطية الجديدة التي تتلاءم مع مفهوم جديد لعصر العولمة يتناقض كلياً مع المفهوم الذي قدمه الأميركيون لها، والذي يقوم على الهيمنة، والسيطرة، وإشعال الحروب في مختلف مناطق العالم.

بعض مراجع الدراسة

(* أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

- جورج ولوري كينغ عيراني (إشراف): "الاعتراف بالآخر، الغفران والمصالحة: دروس من لبنان"، منشورات الجامعة اللبنانية الأميركية، بيروت 1996 0
رمزي زكي: "الحنّة الآسيوية: قصة صعود وهبوط دول المعجزات الآسيوية"، دار المدى، دمشق 2000.

رؤوف عباس: "المجتمع الياباني في عصر مايجي"، دار ميريت، القاهرة 2000.

== "التنوير بين مصر واليابان: دراسة مقارنة في فكر رفاة الطهطاوي وفوكوزاوا يوكيتشي،
ميريت، القاهرة 2001.

سعد ياسين: "العرب والإدارة اليابانية: ماذا يمكن أن نتعلم من اليابان؟"، مقالة منشورة في مجلة
"المستقبل العربي"، بيروت، العدد 265، آذار 2001.
السيد صدقي عابدين (محرر): "العلاقات المصرية - اليابانية"، منشورات مركز الدراسات الآسيوية،
القاهرة 2000.

شارل عيساوي: "تأملات في التاريخ العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991.
عبد الغفار رشاد: "التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية"، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت،
1984.

علي المحجوبي: "النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر: لماذا فشلت بمصر وتونس ونجحت باليابان؟"،
تونس 1999.

محمود عبد الفضيل: "العرب والتجربة الآسيوية: الدروس المستفادة"، مركز دراسات الوحدة العربية،
بيروت 2000.

مسعود ضاهر: "صورة اليابان عند العرب"، مجلة "شؤون عربية"، العدد 75، أيلول 1993.
== "اليابان ونموذج تأصيل الحداثة"، منشورة في "الفكر العربي"، بيروت، العدد 77، صيف
1994.

== "نظرية المقدس، الكوكوتاي، في الفكر السياسي الياباني"، منشورة في جريدة "الحياة"، 9/25
/ 1994.

== "العلاقات العربية - اليابانية على مشارف القرن الحادي والعشرين"، "شؤون عربية"،
العدد 89، آذار 1997.

== "معوقات الحوار الثقافي بين العرب واليابان"، منشورة في "الاتحاد"، 31 آب 1997.
== "التفاعل الثقافي بين الثقافة العربية والثقافة اليابانية: الواقع الراهن والآفاق المستقبلية"، مقالة
منشورة كتاب: "الثقافة العربية والثقافات الأخرى، حوار الأضداد"، منشورات المنظمة العربية للتربية
والثقافة والعلوم، تونس، 1999.

== "النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج"، سلسلة عام المعرفة،
الكويت، رقم 252، ديسمبر 1999. وقد نال جائزة "مؤسسة الكويت للتقدم العلمي" لأفضل

كتاب مؤلف صدر باللغة العربية في العالم العربي في مجال الإنسانيات والآداب والفنون عن العام 2000.

== "أضواء على الكتابات التاريخية اليابانية عن العرب"، مقالة منشورة في مجلة "عالم الفكر" الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 29، العدد الرابع، أبريل - يونيو 2001.

== "النهضة العربية المعاصرة: الدروس المستفادة عربيا"، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، تموز 2002، وفيه مكتبة غنية جدا لمن يرغب الاطلاع على تطور العلاقات العربية - اليابانية. منتدى الفكر العربي بعمان (ناشر): "العرب واليابان"، عمان، الأردن، 1992.

في أواسط عام 1992 أصدر "منتدى الفكر العربي" في عمان، بالتعاون مع المجلس الأعلى للعلوم والتكنولوجيا بالأردن، والمركز القومي لترقية البحوث العلمية في اليابان NIRA، الكتاب الأول بالعربية من سلسلة صدرت تحت عنوان: "العرب واليابان، حوار عربي - ياباني حول الحضارة والقيم والثقافة في اليابان والوطن العربي وتطلعات إلى المستقبل"، ثم صدرت أبحاث الملتقيين الثاني والثالث بالإنكليزية في عام 1993:

National Institute for Research Advancement (NIRA) and Arab Thought Forum:

Arab - Japanese Dialogue II, Tokyo, Amman 1993. And: Arab - Japanese Dialogue III, Tokyo, Amman 1993.

Daher, Massoud: Modernization in Egypt and Japan in the Nineteenth Century: a

Comparative Study, Institute of Developing economies, V.R.F. Series, No. 236,

Tokyo, November 1994.

Daher, Massoud: Continuity and changes in the Japanese modernization, Institute of Oriental Culture, Tokyo University, under press.

Japan National Committee for the Study of Arab - Japanese Relations: Study on Arab- Japanese Mutual Images, Tokyo, Tome I, 1980, & II, 1982.

The Japan Foundation: The Islamic World and Japan, in pursuit of mutual

understanding (Tokyo (1981.

Katakura, Kunio and Katakura (Motoko: Japan and the Middle East,
Tokyo, 1991 & 1994.

International Symposium of the Islamic Area Studies Project:
“ Rethinking Arab – Japanese Relations, Area Studies, and
Friendship”,

JICA Institute in Tokyo (Japan (November 12 to 13 (2001”, Tokyo,
Japan 2002.

Figal, Gerard (Civilization and Monsters: spirits of modernity in Meiji
Japan, Duke university Press, London 1999.

Hoston, Germaine (The State, Identity, and the National question in
China and Japan.

Princeton University Press, New Jersey 1994.

Kohno, Masaru, Japan’s postwar party politics, Princeton University,
New Jersey, 1997.

Henshall, Kenneth (A History of Japan: From Stone Age to
Superpower, Palgrave, Great Britain 2001.

Masuda, Wataru, Japan and China: Mutual presentations in the
Modern Era.

Translated by Joshua Fogel, Curzon Press, Great Britain 2000.

Tsuzuki, Chushichi, The Pursuit of power in Modern Japan 1825 –
1995. Oxford

University Press, New York 2000.

العمارة الإسلامية في القدس

رائف يوسف نجم*

مقدمة:

العمارة: هي فن إنشاء الأبنية من أجل استعمال الإنسان. ولذلك يفترض أن تحقق هذه الأبنية المتطلبات المعيشية، والمشاعر الروحية لهذا الإنسان، وألا تتناقض مع البيئة التي يعيش فيها، وأن تعكس التراث الحضاري لهذا الإنسان، والثقافة التي ينتمي إليها. ولذا فإنَّ لعمارة كُُلِّ أمة مميزات خاصة بها، تتأثر بحضارتها ومعتقداتها والبيئة التي تعيش فيها، وهكذا كانت العمارة الإسلامية على مدى العصور التي أنشئت فيها، في مختلف البيئات والأزمان.

وتميّز العمارة الإسلامية في القدس يفوق غيرها من المدن الإسلامية؛ لأنَّها شملت جميع العهود الإسلامية منذ الأمويين ثم العباسيين والفاطميين والأيوبيين والعثمانيين (1).

وإذا قارنا بين القدس وغيرها من المدن الإسلامية التاريخية نجد أن القاهرة مثلا تمثل العمارة الفاطمية، وبغداد تمثل العمارة العباسية، ودمشق تمثل العمارة الأموية، واسطنبول تمثل العمارة العثمانية، بينما تمثل القدس كل هذه العمارة في وقت واحد، ولذلك فهي بحق مدينة الحضارة الإسلامية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فان مدينة القدس القديمة ضمن الأسوار التاريخية مدينة أثرية حية يعيش أهلها الفلسطينيون داخل آثارها، وهي متحف إسلامي مسكون، وليست كآثار بعض المدن الأخرى التي فصلت عن حياة الناس.

وإذا كانت إعمار الناس تحسب بالسنين ثم تطوى ذكراهم بانتهاء إعمارهم، فكذلك الأمم والبلدان تبقى حية طالما بقيت حضارتها، تندثر إذا اندثر بناؤها، وقد سجل التاريخ بلدانا سادت حقبة من الزمن، بما كان لها من أمجاد، ثم انزوت في ثنايا التاريخ، عاجزة عن منح البشرية مثل ما كان في مقدورها إبان عنفوانها.

والقدس أراد الله لها البقاء رغم تعرضها للاعتداءات والنكبات، ورغم مصارعتهما للأحداث الجسام. وما ذلك بغريب، فقد قوت عزيمتها وربطتها مع مكة المكرمة توأمة قرآنية، أو بالأحرى رباط بين المسجد الحرام والمسجد الأقصى المبارك في قوله تعالى: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير﴾.

إن القدس وتراثها المعماري يشكلان كنزا ثميننا لا يجوز التفريط به في ظل الاحتلال، وعلى العرب والمسلمين والإنسانية جمعاء بذل الدعم المادي والفني للحفاظ عليه، حتى يستطيع الإنسان أن يكافح ضياعه كما كافح يأسه، وحتى يعطي لبنائه الحياة كما أعطي لحياته البناء.

إن الحفاظ على التراث المعماري الإسلامي في القدس يعد تجسيدا لإصرار الأمة الإسلامية والعربية على البقاء في ركب الحضارة الإنسانية العالمية، وهي بهذا الحفاظ تترك للعالم حضارة عظيمة ومدرسة معمارية مميزة على مدى التاريخ.

إن الذي يعتدي على التراث المعماري سواء بالهدم أو الحرق أو النسف أو التغيير يكون عدوا للحضارة الإنسانية، وهذا ما فعله الإسرائيليون منذ أن دخلوا القدس في عهدهم الأول في زمن يوشع بن نون، فحرقوا القدس ونهبوا وسلبوا ودمروا كل شيء (2). وهذا ما فعلوه بعد احتلال عام 1967م حيث عاثوا في القدس فسادا، ونهبوا وسلبوا ودمروا، ومارسوا أبشع صور العدوان والتعسف ضد الأرض والسكان والمعالم الدينية والتاريخية بشتى الأساليب سواء منها الحرق أو الهدم، أو المصادرة أو الحفريات تحتها لتعرضها للتشقق والهدم. وضربوا بقرارات هيئة الأمم المتحدة واليونسكو عرض الحائط. ورغم هذه العقبات فإن صيانة التراث المعماري في القدس قد استمر خلال نصف قرن مضى بإشراف لجنة إعمار المسجد الأقصى المبارك وقبة الصخرة المشرفة المشكلة منذ عام 1954 بقانون أردني، وبإشراف دائرة الأوقاف الإسلامية في القدس.

إن القدس تواجه اليوم أصعب فترة من فترات تاريخها (2)، فإما أن تتطور مع المحافظة على تراثها المعماري ومقدساتها، لمواكبة الحضارة المعاصرة، وإما أن تندثر. والتاريخ يشهد أنه ليس لها خيار ثالث. فكم من حضارة اندثرت وسقطت من سجل التاريخ لاندثار كيانها العمراني وتكوينها الاجتماعي.

تخطيط القدس القديمة وطابعها المعماري:

هناك مبادئ أساسية عامة يلتزم بها مخطط المدينة الإسلامية بغض النظر عن الزمان والمكان الذي ستنشأ فيه، كما أن هناك مميزات ومبادئ فنية واجتماعية وبيئية خاصة تختلف حسب الزمان والمكان. وفي مدينة القدس القديمة راعى المخطط هذه المبادئ والمميزات حيث اعتبر أن للدين علاقة أساسية في تخطيط مدينة القدس، ويجب أن يشكل المسجد المركز الرئيس للوحدة التخطيطية، ويتفرع منه نسيج المدينة المعماري. وعليه كان المسجد الأقصى هو البؤرة الرئيسة في تخطيط هذه المدينة. أضف إلى ذلك التجانس مع البيئة ضمن روحانية واحدة.

وتبلغ مساحة القدس القديمة ضمن الأسوار التاريخية الحجرية كيلو مترا مربعا واحدا يشغل المسجد الأقصى مع ساحته 14% من هذه المساحة.

ويشتمل السور الحجري على باب واحد مفتوح في الشرق هو باب الأسود، وثلاثة أبواب مفتوحة في الشمال هي باب الساهرة وباب العمود وباب الحديد، وثلاثة أبواب مفتوحة في الغرب هي باب الخليل

وباب النبي داود وباب المغاربة. كما يشتمل السور على باب واحد مغلق في الشرق هو الباب الذهبي، وثلاثة أبواب مغلقة في الجنوب هي الباب المفرد والباب الثنائي والباب الثلاثي.

كما يحيط المسجد الأقصى (الذي يقع في الجزء الجنوبي الشرقي من البلدة القديمة) سور حجري آخر يشتمل على ثلاثة أبواب مفتوحة في الشمال هي: باب الأسود، وباب حطة، وباب العتم (باب فيصل)، وسبعة أبواب مفتوحة في الغرب هي: باب الغوانمة، وباب الناظر، وباب الحديد، وباب القطنين، وباب المطهرة، وباب المغاربة، وباب السلسلة.

وتتصل أبواب المسجد الأقصى بباقي أجزاء مدينة القدس القديمة بطرق تتفرع من هذه الأبواب المفتوحة العشرة، وتمتد إلى أجزاء المدينة ذات الوظائف المختلفة. ولم يقف اختلاف المناسيب الطبوغرافية داخل المدينة حائلاً أمام المخطط، حيث تم التغلب على هذه العقبة باستعمال أدرج عريضة ومريجة تنقل الشخص من منسوب إلى آخر.

وتتميز طرق المدينة القديمة بأنها رفيعة ومخصصة للمارة دون السيارات. وبعضها مسقوف بالعقود الحجرية الجميلة التي يرجع تاريخها إلى العصور الإسلامية المتوسطة، والبعض الآخر غير مسقوف. كما أنشئت المدارس والخانات والأرطبة والزوايا والمسكن وسبل الماء على جانبي الطرق، وتحمل العقود الحجرية فوقها أبنية حجرية تطل على الطريق بنوافذها ومشربياتها الصغيرة الخشبية.

إن هذا الأسلوب باستعمال الطرق الرفيعة يوفر الظلال المريحة للمارة، ويخفف من حرارة الجو، ويمنع سقوط أشعة الشمس المباشرة على المارة وخصوصاً في أيام الصيف. كما أن الطرق المخصصة للأسواق التجارية مفتوحة بعضها على بعض لتسهيل الاتصال من سوق إلى آخر، أما الحارات السكنية فينتهي بعضها إلى نهايات مسدودة لتوفر للحارة الواحدة الشعور بالاستقلالية، وكانت لمداخلها في السابق بوابات تقفل ليلاً للمحافظة على أمن الحارة.

وبإمكان الإنسان أن يسير في جميع طرقات القدس القديمة في وقت قصير، وأن يقضي جميع احتياجاته سيراً على الأقدام دون تعب أو ملل، وذلك راجع إلى فلسفة تخطيط المدينة، وإلى اتباع الأسس السليمة في العمارة الإسلامية، وإلى التقيد بالمعايير الإنسانية Human Scale، وإلى الروحانية التي تتمتع بها البيئة والأجواء المحيطة.

إن جميع أبنية القدس من الحجر، واستعمل في بنائه مونة الجير فلم يكن الإسمنت مكتشفاً، واستعمل الحجر والطين والجير في بناء القباب والعقود. أما نوافذ الأبنية فهي صغيرة المساحة ومفتوحة في جدران سميكة لتؤمن التهوية والعزل الحراري والإضاءة، وتمنع دخول أشعة الشمس المباشرة. وبعض الأبنية تطل على الطريق من خلال مشربيات خشبية جميلة الصنع تساعد في تهوية السكن، أو تستعمل لجلوس

النساء والاستراحة خلفها، ومشاهدة الطريق دون التعرض إلى نظر المارة. وتلتصق الأبنية بعضها مع بعض وكأنّ القدس عبارة عن مبنى واحد متشابك الأجزاء كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا، ويكوّن نسيج المدينة الجميل. وتتجلى بساطة التصميم في المساكن بتوفير الفناء الداخلي المكشوف، الذي يعدّ من أهم مميزات العمارة الإسلامية، كما أنّ النقاء الهندسي والبساطة، وتأدية عناصر البناء لوظيفتها، واستعمال المواد الإنشائية المحلية، والتهوية الجيدة، والتجانس بين الأبنية من الأسس الهامة في تطبيق فن العمارة الإسلامية.

لقد أصبح التراث المعماري الإسلامي في القدس مهددا بالخطر من الاحتلال الإسرائيلي الذي لم يأل جهدا بالضغط السياسي والاقتصادي على السكان العرب لتفريغ المدينة منهم، فهدم حارة المغاربة سنة 1967م، وأنشأ عمارات جديدة في حارة الشرف العربية (بعد تجريفها) كما قام بمصادرة بعض الأبنية الإسلامية التاريخية، مثل رباط كرد، والمدرسة التنكزية التي جعلتها مقرا لحرس الحدود والجيش الإسرائيلي. وبتاريخ 1969/8/21 أحرق الإسرائيليون المسجد الأقصى المبارك الذي تم ترميمه وإعادة الوضع كما قبل الحريق من قبل لجنة الإعمار الأردنية. ولإيقاف هذا الخطر في سبيل الحفاظ على التراث المعماري الإسلامي في المدينة المقدسة تم تسجيل المدينة القديمة ضمن قائمة التراث العالمي المهدد بالخطر في منظمة اليونسكو سنة 1982م عن طريق المملكة الأردنية الهاشمية، وكان لي شرف تحضير وتقديم الطلب المدعّم بالصور والمستندات إلى منظمة اليونسكو وحضور ومناقشة الموضوع. ولكن اليونسكو لم تقدم دعما ماليا سوى (160) ألف دولار دفعت على أقساط، وعلى فترات متباعدة خلال سنوات طويلة، استعملت من دائرة الأوقاف الإسلامية في القدس في صيانة وترميم بعض المعالم التاريخية.

المعالم العمرانية الإسلامية في القدس

جاءت أهمية القدس أساسا من كونها مهد الرسالات السماوية، وأولى القبلتين، وثالث الحرمين الشريفين، ومسرى الرسول محمد -صلى الله عليه وسلم- ومعراجه، وارتبطت بمكة المكرمة برياط الهي أزي لا تنفصم عراه. ولذلك اهتم بها الصحابة والخلفاء المسلمون إلى نهاية العهد العثماني، وجعلوها مدينة الحضارة والفكر والعمران، وأقاموا فيها المساجد والمعاهد والمؤسسات الحضارية العديدة، وخصوصا ضمن الأسوار الحجرية التاريخية.

أما أهم عناصر الحضارة العمرانية في القدس فهي:

1- المسجد الأقصى المبارك بجميع معالمه العمرانية والدينية والتاريخية والفكرية ضمن مساحته الكاملة البالغة 144 دونما، ومن ضمنها قبة الصخرة المشرفة.

- 2- مساجد أخرى متفرقة بلغت حوالي 22 مسجدا.
- 3- مدارس فكرية بلغت حوالي 65 مدرسة، وكذلك مدارس صناعية.
- 4- مكاتب لرجوع أهل العلم إليها.
- 5- زوايا عديدة.
- 6- خوانق صوفية.
- 7- أربطة وخانات للوافدين على القدس من الزوار والتجار.
- 8- حمامات عامة ساخنة للسكان.
- 9- سبل ماء موزعة على جوانب الطرقات.
- 10- أسواق متخصصة.
- 11- التكايا.
- 12- أبراج وحصون وأسوار عسكرية لحماية المدينة.
- 13- البامبارستانات للمعالجة.
- 14- متاحف تاريخية.

وبعد زوال الخلافة العثمانية استمر سكان القدس العرب خلال مرحلة الانتداب البريطاني، بالاهتمام بالمدارس ومؤسسات الشباب الرياضية والمؤسسات الاجتماعية، وأنشأوا أبنية جديدة خارج القدس القديمة في الجانبين الشرقي والغربي من المدينة، مثل الكلية العربية، والمدرسة الرشيدة، وجمعية الشبان المسيحية، والأسواق الحديثة. وفيما يلي نبذة عن كل عنصر من هذه العناصر:

(1) المسجد الأقصى المبارك:

يشمل المسجد الأقصى المبارك جميع الساحة المحصورة ضمن الأسوار التاريخية، بطول حوالي 500 مترا، ومعدل عرض 288 مترا، ومساحة إجمالية حوالي 144 دوغما(3).

مبنى المسجد الأقصى:

ويقع مبنى المسجد الأقصى، الذي بناه عبد الملك بن مروان في عام (77هـ/693م)، وأتمه الوليد بن عبد الملك سنة (89هـ/705م)(4)، في أقصى الناحية الجنوبية من الساحة. وكان قبل ذلك قد بناه عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- في الموقع نفسه سنة (15هـ/629م)، فأنت عليه الزلازل. ويبلغ طول البناء (80 مترا) وعرضه (55 مترا) ويقوم على (53 عمودا) من الرخام و (49 سارية) مربعة الشكل من الحجر. ويتكون من سبعة أروقة طويلة من الشمال إلى الجنوب. وقد أنشأ الخليفة عبد الملك بن مروان تحت الأقصى ممرا عريضا (يسمى اليوم خطأ بالأقصى القديم)، وكان الهدف منه الوصول من

قصره خارج السور الجنوبي إلى باب المسجد الشمالي. وعندما أنشأ عبد الملك بن مروان هذا المبنى كان يشتمل على أربعة عشر رواقا ولكن سبعة منها هدمت خلال الزلازل التي وقعت في القرون الوسطى. وعندما أحرق (دنيس روهان) اليهودي الأسترالي هذا المسجد بتاريخ 1969/8/21م شمل الحريق حوالي ثلث مساحة المسجد بما في ذلك القبة الخشبية الداخلية المزخرفة ومنبر صلاح الدين الأيوبي ومسجد عمر ومحراب زكريا ومقام الأربعين وكل عناصر الزخرفة الداخلية والسجاد. وتم ترميم المسجد سنة 1984م ما عدا منبر صلاح الدين الذي يجري الآن إعادة صنعه بشكل يماثل الصناعات الأصلية التي تعد تحفة فنية لا مثيل لها في العالم؛ لأن المنبر كان مصنوعا من قطع خشبية صغيرة معشقة بعضها مع بعض دون استعمال مسامير أو غراء، وكانت الزخرفة الإسلامية على الجانبين وفي ستة مستويات. وقد تم تجهيز ألف مخطط لإعادة الصنع باستعمال الحاسب الآلي، توخيا للدقة المطلوبة في الرسم.

مبنى قبة الصخرة المشرفة:

يقع هذا المبنى الثماني الشكل في وسط ساحة المسجد الأقصى المبارك، وهو من أقدم الصروح الإسلامية وأجملها في العالم. وقد عهد الخليفة عبد الملك بن مروان إلى رجلين لمتابعة إنشاء هذا المبنى هما: يزيد بن سلام، ورجاء بن حياة الكندي، وتم ذلك في عام (75 هـ/691م) (5)، فوق صخرة المعراج.

وتبلغ أبعاد جدران مبنى قبة الصخرة 60، 20 مترا عرضا × 10، 12 مترا ارتفاعا. وضمن الجدران أحيطت صخرة المعراج بدائرة مؤلفة من اثني عشر عمودا بعدد أشهر السنة، وأربع ركائز بعدد فصول السنة تحمل أسطوانة القبة بقطر 44، 20 مترا وارتفاع 40، 9 مترا، وترقد عليها القبة التي ترتفع 30، 35 مترا عن سطح الأرض وحول دائرة الأعمدة الداخلية توجد دائرة ثانية مؤلفة من ثماني ركائز مستوحاه من الآية الكريمة ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾. وبين هذا الركائز يوجد ستة عشر عمودا رخاميا.

وعندما أنشئت القبة في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان كانت من قبتين خارجية من الرصاص، وداخلية من الخشب المذهب والملون، ثم ذهب القبة الخارجية فيما بعد. جرى على هذا المبنى عدة ترميمات كان آخرها الإعمار الهاشمي الذي أنجز في عام 1994م، وجعلت القبة الخارجية من النحاس المذهب بدلا من الألمنيوم الذي استعمل في إعمار 1956. وقد استعمل في تذهيب القبة 85 كغم من الذهب بطريقة الطلي الكهربائي في الموقع.

وقد وصفها المؤرخون والمهندسون بأنها من أجمل مباني العالم، وذلك بسبب التناسق والتماثل الهندسي الذي تتمتع به. والسر في ذلك استعمال النسبة الذهبية في التصميم وهي تساوي: (جذر 5+1 على 2).

عناصر معمارية عديدة أخرى:

في داخل ساحة المسجد الأقصى المبارك أنشئت عدة عناصر معمارية إسلامية تاريخية على مدى العصور الإسلامية، ابتداء من العصر العباسي والفاطمي والمملوكي والعثماني مثل قبة السلسلة، وقبة النبي، وقبة المعراج، وقبة الأرواح، وقبة سليمان، وقبة موسى، والقبة النحوية، ومنبر برهان الدين، وسبيل قايتباي، والمسجد المرواني (تحت الأرض) وغير ذلك، كما هو ظاهر في المخطط المساحي للمسجد الأقصى.

(2) مساجد أخرى متفرقة في القدس:

بالإضافة إلى الأقصى المبارك وقبة الصخرة المشرفة والمسجد المرواني، فإن القدس تضم عددا آخر من المساجد الصغيرة التي أنشئت في فترات مختلفة وهي:
جامع عمر:

أنشئ في الموقع الذي صلى فيه عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- في الجزء الجنوبي الشرقي من مبنى مسجد الأقصى الحالي. وقد جددته الأيوبيون في سنة (589هـ/1193م) وأعاد بناء مؤذنته المماليك في سنة 1465م. وأضاف إليه العثمانيون مدخلا معقودا(6).

جامع النساء:

يتمد طولاً من جدار المسجد الأقصى الغربي إلى الزاوية الجنوبية الغربية من سور المسجد الأقصى، وقد أقامه الصليبيون خلال احتلالهم للقدس مكاناً لطعام الفرسان، وحوّله صلاح الدين الأيوبي إلى مسجد، عرف بمسجد النساء(7).

مسجد ولي الدين محارب:

أنشئ في العصر الأيوبي في سنة (595هـ/1198م) من قبل ولي الدين محارب، في الجانب الجنوبي الغربي من القدس القديمة، في الحارة المعروفة اليوم بحارة الأرمن(8).

المسجد المنصوري:

أنشأه السلطان سيف الدين قلاوون ووقفه سنة (686هـ/1287م) كما هو مؤرخ على نقش حجري على الحائط المؤدي إليه. ويقع في الجانب الغربي من القدس القديمة في ما يعرف اليوم بحارة النصارى(9).

جامع القلعة:

أنشأه السلطان الناصر محمد بن قلاوون داخل قلعة باب الخليل في سنة (710هـ/ 1310م) كما يبدو من نقش حجري. واتخذته العثمانيون مخزناً للذخائر أثناء الحرب العالمية الأولى (10). ويسميه الإسرائيليون اليوم برج داود، رغم بنائه الإسلامي ورغم وجود مفذنة تعلو المكان.

مسجد الحريري:

أنشئ في العصر الأيوبي، ورّمه شمس الدين الحريري في العصر المملوكي.

المسجد القيمري:

يعود بناؤه إلى العصر العثماني كما يشير طرازه، وتعود تسميته إلى أصحاب القبّة القيمرية المقامة خارج سور القدس (11).

جامع المولوية:

أنشأه حاكم القدس العثماني (خداوند كاريك) سنة (995هـ/ 1586م) لأتباع الطريقة المولوية، كما يبدو من نقش حجري في غرفة في الطابق العلوي الذي كان يستعمل لسكن الصوفيين (12).

مسجد الشوريجي:

أنشأه الحاج عبد الكريم بن مصطفى الشوريجي في سنة (1097هـ/ 1685م)، ويقع في بداية طريق الواد بعد الدخول إلى القدس القديمة من باب العمود (13).

مسجد الخضر:

وهو غرفة تعلوها قبّة، ويقع في طرف صحن الصخرة المشرفة، أنشأه حاكم القدس في سنة (1112هـ/ 1700 م) في العصر العثماني.

جامع المغاربة:

ذكر مجير الدين الحنبلي أنه ربما يكون من بناء عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- ومن المحتمل أنه أموي، ويجاور حارة المغاربة التي أوقفها صلاح الدين الأيوبي على المغاربة الذين حاربوا معه عندما حرر القدس، وهدمتها السلطات الإسرائيلية بعد احتلال القدس في سنة 1967م.

وهناك مساجد أخرى غير موثقة أنشئت في العصر العثماني ومنها:

مسجد الديسي، ومسجد مصعب، ومسجد خان السلطان، ومسجد أبو بكر الصديق، ومسجد

عثمان بن عفان، ومسجد سويقة علون، ومسجد البراق، ومسجد الشيخ ربحان، ومسجد الحيات،

ومسجد الحنابلة، ومسجد باب حطه.

(3) المدارس:

بلغ عدد المدارس التي أنشئت في القدس منذ العصر الأيوبي إلى نهاية العصر العثماني حوالي (65) مدرسة. وأورد مجير الدين الحنبلي في الجزء الثاني من "الأنس الجليل" سيراً مختصرة لحوالي (440) عالماً مِمَّنْ علّموا في القدس في هذه المدارس منذ الفتح الصلاحي حتى سنة 900 هـ، وهذه المدارس هي (14):

- | | | | |
|------------------------|------------------------|------------------------|-----------------------|
| 1. المدرسة الصلاحية | 18. المدرسة الأرغونية | 35. المدرسة الفارسية | 52. المدرسة الدقمرية |
| 2. المدرسة النصرية | 19. المدرسة المزهرية | 36. المدرسة الأمينية | 53. المدرسة المرمية |
| 3. المدرسة الختنية | 20. المدرسة الجوهرية | 37. المدرسة الدوادارية | 54. المدرسة المنصورية |
| 4. المدرسة النحوية | 21. المدرسة الحنبلية | 38. المدرسة الموصلية | 55. المدرسة الفرهادية |
| 5. المدرسة الفخرية | 22. المدرسة الرصاصية | 39. المدرسة الباسطية | 56. المدرسة الحكيمة |
| 6. المدرسة الأفضلية | 23. المدرسة اللؤلؤية | 40. المدرسة الأوحدية | 57. المدرسة الصامتية |
| 7. المدرسة التنكزية | 24. المدرسة البدرية | 41. المدرسة الكريمة | 58. المدرسة الحمراء |
| 8. دار القرآن السلامية | 25. المدرسة الجهاركسية | 42. المدرسة الكاملية | 59. المدرسة الأمجدية |
| 9. المدرسة الطشتمرية | 26. المدرسة المنجكية | 43. المدرسة القرقشندية | 60. المدرسة الحجرية |
| 10. المدرسة الكيلانية | 27. المدرسة الحسينية | 44. المدرسة الغادرية | 61. مدرسة مراد باشا |
| 11. المدرسة الطازية | 28. المدرسة البارودية | 45. المدرسة الطولونية | 62. المدرسة الماوردية |
| 12. دار الحديث | 29. المدرسة المحدثية | 46. المدرسة الفنارية | 63. المدرسة الأحمدية |
| 13. المدرسة الجالقية | 30. المدرسة الوجيهية | 47. المدرسة الحسينية | 64. المدرسة الزاوية |
| 14. المدرسة البلدية | 31. المدرسة الجاولية | 48. المدرسة المعظمية | 65. المدرسة الدهرية |
| 15. المدرسة الإشرافية | 32. المدرسة الصينية | 49. المدرسة الميمونية | |
| 16. المدرسة العثمانية | 33. المدرسة الأسعدية | 50. مدرسة أبي عقبة | |
| 17. المدرسة الخاتونية | 34. المدرسة الملكية | 51. المدرسة البرقوقية | |

وقد امتازت هذه المدارس بجمال عمارتها الإسلامية التي استعمل فيها الحجر الملون والمعشق بعضه مع بعض، واستعملت المقرنصات الحجرية المنحوتة، والمشربيات الخشبية المزخرفة، وأجمل هذه المدارس (المدرسة الأشرفية) الواقعة على الجدار الغربي للمسجد الأقصى المبارك والمطللة نوافذها على ساحة الأقصى المبارك، ووصفها مجير الدين الحنبلي بأنها الجوهرة الثالثة في القدس، على اعتبار أن مبنى المسجد الأقصى ومبنى قبة الصخرة المشرفة هما الجوهرتان الأولى والثانية.

وقد أنشئ عدد كبير من هذه المدارس على السور الشمالي والسور الغربي للمسجد الأقصى المبارك لتكون قريبة ومجاورة له.

(4) المكتبات:

أسست أول مكتبة في القدس في سنة 558م وهي مكتبة القدسي المخلّص، والمكتبة الثانية هي مكتبة صلاح الدين الأيوبي في المسجد الأقصى سنة 1187م، وطورت في سنة 1927م، وآخر مكتبة في منتصف القرن العشرين كانت مكتبة قلم المطبوعات في حكومة فلسطين سنة 1944م. ومن المكتبات المشهورة الأخرى في القدس: دار الكتب الفخرية، التي تأسست سنة 1331م، ومكتبة الخليلي التي تأسست سنة 1825م، والمكتبة الخالدية التي تأسست سنة 1900م، ومكتبة الكلية العربية، ومكتبة المتحف الفلسطيني التي تأسست سنة 1921م.

(5) الزوايا:

أنشئت في القدس زوايا معظمها للصوفية، وبلغ عددها حوالي 35 زاوية (15) هي:

- 1- الزاوية النصرية سنة 450هـ.
- 2- الزاوية الختنية سنة 585هـ.
- 3- الزاوية الجراحية سنة 598هـ. في حي الشيخ جراح.
- 4- زاوية الدركاه سنة 613هـ. وكانت في زمن الأفرنج دار الاسبيتار.
- 5- زاوية الشيخ بدر الدين سنة 650هـ.
- 6- الزاوية الوفائية سنة 782هـ. وكانت تعرف بدار معاوية بن أبي سفيان؛ لأنه سكن فيها عند زيارته للقدس.
- 7- زاوية الشيخ خضر سنة 660هـ.
- 8- زاوية المغاربة سنة 703هـ.
- 9- زاوية أبي مدين الغوث أنشئت في العصر الأيوبي وأعيد بناؤها في العصر العثماني سنة (1269هـ/ 1852م).
- 10- الزاوية الأمينية.
- 11- الزاوية المهمازية، غربي المدرسة المعظمية سنة 745هـ.
- 12- الزاوية النقشبندية لفقراء مسلمي بخاري وجاوا وتركستان.
- 13- الزاوية المحمدية سنة 751هـ.
- 14- الزاوية الطواشية سنة 753هـ.

- 15- الزاوية الأدهمية سنة 760هـ.
- 16- الزاوية الشيوخونية سنة 761هـ.
- 17- الزاوية البسطامية حوالي سنة 770هـ.
- 18- الزاوية اللؤلؤية سنة 764هـ.
- 19- الزاوية اليونسية سنة 790هـ.
- 20- الزاوية القلندرية سنة 794هـ وأصبحت خراباً في سنة 893هـ.
- 21- زاوية الهنود في أوائل القرن التاسع الهجري.
- 22- الزاوية المولوية.
- 23- الزاوية القادرية، وهي زاوية الأفغان.
- 24- الزاوية المجيدية سنة 1255هـ.
- 25- الزاوية الإبراهيمية سنة 1831هـ.
- 26- زاوية الشيخ يعقوب العجمي، قرب قلعة القدس سنة 1012هـ.
- 27- زاوية البسطامية.
- 28- الزاوية الصمادية.
- 29- الزاوية الحمراء.
- 30- الزاوية الرفاعية.
- 31- الزاوية القادرية سنة 1115هـ.
- 32- زاوية أبي قصبه.
- 33- زاوية الشيخ حيدر سنة 1205هـ.
- 34- زاوية المرجيع سنة 843هـ.
- 35- زاوية الظاهرية.

وتشمل أبنية هذه الزوايا على مداخل جميلة وقاعات للتدريس وغرف للنوم وتتميز غرفها بعقودها الإسلامية الدقيقة.

(6) الخوانق:

أنشئت في القدس خوانق عديدة للصوفية أقدمها الخانقاه الصلاحية التي مازال مبنائها إلى اليوم بحالة جيدة جداً. وقد أوقفها صلاح الدين الأيوبي سنة (585هـ) على مشايخ الصوفية والكهول والشبان البالغين المتأهلين من العرب والعجم (16). وكانت قبل ذلك منزلاً لبطاركة الروم الأرثوذكس.

* أما الخوانق الأخرى في القدس فهي:

الخانقاه الدوادارية، والخانقاه الكريمة، والخانقاه التنكزية، والخانقاه الفخرية، والخانقاه الأسعدية،
والخانقاه المنجكية، والخانقاه المولوية.

(7) الأربطة:

كان في القدس سبعة أربطة، أنشئت خلال القرون السابع والثامن والتاسع والعاشر، وكانت تستعمل
للوفدين على القدس، وهي:

(1) رباط علاء الدين البصير: ويقع بقرب باب الناظر، وعلى بعد خمسة وعشرين متراً منه، وأنشئ
سنة (666هـ / 1267م) في زمن الملك الظاهر بيبرس. وكان علاء الدين أعمى فسموه بصيراً (17).
وقد وقف هذا الرباط على الفقراء الوافدين لزيارة القدس. وفي العصر العثماني استعمل هذا الرباط
سجناً، ثم تحول إلى دار للسكن.

(2) الرباط المنصوري: ويقع بقرب باب الناظر مقابل رباط علاء الدين البصير. أنشأه المنصور
قلاوون الصالحي وأوقفه سنة (681هـ / 1282م) كما يتبين من النقش الكتابي فوق الباب. وفي العصر
العثماني حوّل هذا الرباط إلى سجن، فسمي حبس الرباط، ثم تحول إلى دار للسكن، وما زال كذلك
إلى الآن (18).

(3) رباط كرد: ويقع قرب باب الحديد ملاصقاً لسور المسجد الأقصى، أنشأه المقر السيفي كرد
صاحب الديار المصرية سنة (693هـ / 1293م) ويتكون من طابق أرضي تعلوه المدرسة
الجوهريّة (19).

(4) رباط المارديني: ويقع في حي باب حطة مقابل المدرسة الكاملية. ويقول مجير الدين: إن وقفه
يعود إلى امرأتين من عتقاء الملك الصالح صاحب ماردين في سنة 763هـ (20).

(5) الرباط الزمني: ويقع قرب باب المطهرة تجاه المدرسة العثمانية. وقفه الخوانجكي شمس الدين
محمد بن الزمن، أحد خواص السلطان الأشرف قايتباي. وقد أنشئ في سنة (881هـ / 1476م)
ويتكون من طابقين من البناء. وقد تحول مؤخراً إلى دار للسكن (21).

(6) رباط بايرام جاويش: وهو الرباط الوحيد الذي أنشئ في العصر العثماني، وأنشأه بايرام
جاويش بن مصطفى سنة 947هـ، زمن السلطان سليمان القانوني وأصبح يُعرف فيما بعد بالمدرسة
الرصاصة (22).

(7) الرباط الحموي: كان يقع قرب باب القطنين، ولا يعرف مؤسسه وكان يستعمل قسم منه
لسكن الأراامل من النساء، والقسم الآخر للرجال، وكان أشبه ببيوت العجزة المعروفة اليوم (23).

(8) الحمامات العامة:

لم تكن بيوت القدس في العصور الإسلامية المتوسطة تحتوي على حمامات ساخنة؛ لأن ذلك كان يحتاج إلى تكاليف باهظة وأماكن واسعة للفحم والخطب، علاوة على أنَّها تلوث البيئة. ولذلك اهتم سلاطين المماليك بإنشاء حمامات عامة روعي في تصميمها جميع هذه الأمور، بالإضافة إلى احتواء الحمام على مياه باردة ودافئة وساخنة وقاعة للاستراحة. وتعد هذه الحمامات أحد مظاهر الحضارة الإسلامية، علاوة على أنها أضافت لمسات هامة إلى العمارة الإسلامية في القدس. وكان في القدس عدد من هذه الحمامات أصاب الخراب بعضها، ولم يبق منها سوى اثنين هما:

(أ) حمام الشفا: وأنشأ الأمير سيف الدين تنكر الناصري سنة (737هـ/1366م) في عهد السلطان قلاوون. وموقعه في داخل سوق القطنين على الجانب الشرقي منه، ويتكون من غرف لخلع الملابس والجلوس وغرفة دافئة وغرفة حارة ومغطس. وكان يعمل في هذا الحمام صاحبه والمدلك والمسؤول عن تسخين الماء والمكلف بجمع مواد الحرق والتسخين، والحمام اليوم غير مستعمل(24).

(ب) حمام العين: وأنشأه الأمير سيف الدين تنكر الناصري في نفس الوقت مع حمام الشفا، وموقعه في داخل سوق القطنين على الجانب الغربي منه، ويشتمل على نفس عناصر حمام الشفا(25). ومن أهم الحمامات التي أصابها الخراب (حمام السلطان)(26)، ويقع في طريق الواد مقابل مستشفى الموسيس النمساوي، ويعود تاريخ بنائه إلى سنة (959هـ/1551م). وكان من بين الممتلكات التي أوقفتها زوجة سليمان القانوني (خاصكي) على التكية التي تحمل اسمها. وقد أصبح دارساً وبنيت مكانه في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي بطريكية الأرمن الكاثوليك القائمة إلى اليوم.

(9) سبل الماء:

اهتم سلاطين الأيوبيين والمماليك والعثمانيين بإنشاء سبل الماء العامة على جوانب الطرقات، من أجل توفير المياه النظيفة لسكان القدس. ومن أجمل هذه السبل (سبيل قايتباي) الذي أنشأه السلطان قايتباي في ساحة المسجد الأقصى المبارك بين الحائط الغربي للمسجد وقبة الصخرة المشرفة في سنة (887هـ/1482م)(27).

ويتكون السبيل من بناء مربع الشكل تعلوه قبة حجرية منقوشة بزخرفة نباتية واستعمل في بنائه الحجر الملون، وفرش أرضيته بالرخام، وكان آخر ترميم لهذا السبيل من قبل لجنة إعمار المسجد الأقصى المبارك، وقبة الصخرة المشرفة الأردنية في سنة 1980م.

ومن أهم السبل الأخرى التي ما زالت قائمة إلى الآن، ولكن قطعت عنها السلطات الإسرائيلية المحتلة للمياه:

سييل شعلان (613هـ/1216م)، وسييل البصيري (839هـ/1435م)، وسييل قاسم باشا (933هـ/1526م)، وسييل بركة السلطان (943هـ/1536م)، وسييل طريق الواد (943هـ/1536م)، وسييل باب السلسلة (943هـ/1536م)، وسييل باب العتم (943هـ/1536م) و سييل باب الناظر (943هـ/1536م)، وسييل الشيخ بدير (1153هـ/1740م)، وسييل الشوريجي (1097هـ/1685م).

(10) أسواق متخصصة:

يوجد في القدس القديمة أسواق متخصصة متصلة بعضها مع بعض، وأرضياتها مبلطة ومسقوفة بعقود حجرية، فيها نوافذ علوية للإضاءة والتهوية. ومن أهم هذه الأسواق: سوق القطانين الذي أنشئ سنة (737هـ/1336م) لبيع المنسوجات القطنية. وقد تم ترميمه من قبل لجنة الإعمار الأردنية. المسجد الأقصى المبارك وقبة الصخرة المشرفة التي أعادته إلى حالته الأصلية، وركبت باباً خشبياً لكل دكان يفتح رأسياً، ويشكل الباب بعد الفتح دكة يضع عليها صاحب الدكان المعروضات ويكسب الدكان مساحة إضافية وبعد إنجاز ترميم السوق منعت السلطات الإسرائيلية السواح الأجانب من زيارته وشراء معروضاته من التحف الشرقية والمنسوجات، واضطر أصحاب الدكاكين إلى تغيير الاختصاص، وأصبح سوقاً عادياً للسكان المحليين. ومن الأسواق الأخرى المهمة في القدس، سوق اللحامين، وسوق العطارين، وسوق الباشورا، وسوقة علّون، وسوق الحدادين. وكل هذه الأسواق تعمل حالياً وتبيع مختلف البضائع. ويتميز تصميم هذه الأسواق بسهولة الانتقال بينها ولا يشعر الزائر بأي تعب في ذلك. وكانت في العصور الإسلامية المتوسطة تقفل بواباتها الرئيسية ليلاً توحياً للأمن.

(11) التكايا:

استخدمت التكايا في القدس لإطعام الفقراء والطلبة. ومن أهمها: تكية خاصكي سلطان التي تقع في عقبة التكية (التي سميت باسمها) شرقي دار الأيتام الإسلامية. وقد أنشأتها خاصكي سلطان زوجة السلطان سيلمان القانوني وهي روسية الأصل واسمها الأصلي (روكسلانة)، وكان ذلك في سنة (959هـ/1551م) (28)، وكانت هذه التكية من أهم المنشآت التي أقامها العثمانيون في القدس. وقد أوقفت عليها منشئتها عقارات كثيرة في مختلف أنحاء فلسطين، تحصل إيراداتها بموجب فرمانات. وكانت محاصيل المزارع الموقوفة عليها تفيض عن الحاجة فيسمح بتصديرها إلى الخارج. وكانت هذه التكية توزع حساء القمح وأحياناً الأرز واللحم. وبقيت كذلك إلى نهاية الانتداب البريطاني ثم توقف عملها.

(12) الأسوار والأبراج:

كانت القدس مدينة قوية التحصين في العصر البرونزي الوسيط والمتأخر، أي حوالي القرن الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد، وهي الفترة البيوسية العربية. وهذا ما ثبت من نتائج الحفريات الأثرية التي قام بها علماء آثار غربيون وإسرائيليون منذ سنة 1863م إلى الآن. واكتشفت أسوار المدينة البيوسية الضخمة جنوبي المدينة الحالية مباشرة. وكان عليها ستون برجاً للحماية والوقاية. وفي العهد الروماني أصبح عدد الأبراج تسعين برجاً. وفي القرن السادس عشر الميلادي رَمَّم السلطان سليمان القانوني الأسوار والأبراج العلوية التي تتميز بعمارتها الإسلامية الجميلة، والفتحات المنفرجة في الداخل والرفيعة من الخارج لاستعمالها في إطلاق النار. وعدد الأبراج اليوم يبلغ (34) برجاً منها برج اللقلق وبرج كبريت (29).

وقد وفر المسلمون الأمن والحماية لسكان القدس من مختلف طوائفهم. وهذا ما تميزت به الحضارة الإسلامية منذ عهد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، ثم تلاه في ذلك صلاح الدين الأيوبي. ويقول رانسيمان في كتابه "تاريخ الحروب الصليبية": "إن المسلمين اشتهروا بالاستقامة، فلم تتعرض دار للنهب، ولم يجل بأحد من الأشخاص مكروهه، إذ طاف رجال الشرطة بالطرقات لمنع كل اعتداء على المسيحيين، بينما الإفرنج كانوا يخوضون في دماء ضحاياهم".

(13) الاستباليات:

بدأ علم الطب بالانتشار في القدس منذ العصر الأيوبي، حيث كان يعمل فيها الطبيب يعقوب بن سقلاب الملكي القدسي (626هـ / 1227م) الذي ولد في القدس، ودرس الحكمة على تاودزي الفيلسوف الأنطاكي. وباشر عمله في (البابمارستان الصلاحي) الذي أنشأه صلاح الدين الأيوبي بعد تحرير القدس في سنة (583هـ / 1187م) (30).

ويتكون البابمارستان من مجموعة دعامات حجرية تعلوها عقود. وقسمت مساحته إلى عدد من القاعات المغطاه بسقوف ذات أقبية متقاطعة، أو سقوف برميلييه. وكانت كل قاعة من تلك القاعات مخصصة لمرض محدد. وقد تعرض هذا المبنى إلى زلزال في سنة 1458م أدى إلى هدم أجزاء كبيرة منه، ولم يبق من البناء الأصلي سوى جزء بسيط، وهو اليوم البازار الذي تباع فيه الخضار. وهناك استباليا أخرى مشهورة في القدس القديمة عرفت باسم (هوسبيس النمسا) وموقعها في شارع الواد في القدس القديمة، ولكن السلطات الإسرائيلية أفلتها قبل عشر سنوات تقريبا.

(14) المتاحف:

يوجد في القدس متحفان الأول المتحف الإسلامي الواقع على الجانب الغربي لمبنى المسجد الأقصى المبارك، الذي يشتمل بناؤه على قاعات بعقود حجرية، ويضم معروضات ترجع إلى العصور الإسلامية المختلفة كالنقود والملابس ونسخ القرآن الكريم والزخرفة والقاشاني. والمتحف الثاني متحف روكفلر الواقع قرب باب الساهرة على تلة مرتفعة، وقد أنشئ خلال فترة الانتداب البريطاني، وأنشئ باستعمال الحجر المدقوق (مطبة ناعم) وفيه برج حجري كبير. ويعرض آثارا حجرية وفخارية ومعدنية من العصور المختلفة في فلسطين.

ترميم وإعمار المعالم الإسلامية في القدس:

بدأت مراحل الترميم للمقدسات الإسلامية والتراث المعماري في القدس الشريف منذ العهد الأموي، وكان أول ترميم لقبة الصخرة المشرفة في زمن الخليفة المأمون، وأنجز في عام 831م. وأول ترميم لمبنى المسجد الأقصى كان في زمن أبي جعفر المنصور الذي خلع الصفائح الفضية والذهبية التي كانت على الأبواب، وضربت دنانير ودراهم وأنفقت على إعادة البناء سنة 774م. ثم تلاه المهدي سنة 780م. وعندما دخل الصليبيون القدس حولوا قبة الصخرة المشرفة إلى كنيسة، وأطلقوا عليها اسم *Templum Domini*، وسرقوا سبعين من القناديل الذهبية والفضية من المسجد الأقصى والصخرة المشرفة، وأنشأوا على الصخرة مذبحا، ونصبوا فوق القبة صليبا كبيرا. وأما المسجد الأقصى فاتخذوا جانبا منه كنيسة، والجانب الآخر مسكنا لفرسان الهيكل، وأطلقوا عليه اسم *Templum Solimono*. وفي عهد صلاح الدين الأيوبي سنة 1187م تم إزالة النقوش والصلبان عن جدران الصخرة الداخلية، وتغطيتها بالرخام، وتم إعمار المسجد الأقصى وتصفيحه بالخشب والفسيفساء والرخام، وترميم القبة الداخلية التي صنعت في زمن خلافة المهدي، وتم كذلك ترخيم المحراب العمري القديم. وأمر بنقل منبر نور الدين زنكي من حلب إلى المسجد الأقصى. وفي زمن الملك المعظم شرف الدين عيسى بن صلاح الدين، تم بناء الأروقة التي تشكل الجزء الشمالي من مبنى المسجد الأقصى، والمؤلفة من سبعة أقواس، وركبت أبواب خشبية على المداخل الشمالية للأقصى سنة 1236م. وفي العهد المملوكي جدد الظاهر بيبرس قبة الصخرة وقبة السلسلة، وزخرفها سنة 1262م. وذهب الملك الناصر بن قلاوون قبة الصخرة من الداخل، ورمم صفائح الرصاص من الخارج سنة 1318م، وجدد قبة المسجد الأقصى سنة 1328م، وأمر بوضع الرخام في صدر المسجد. أما الملك الأشرف قايتباي فقد ركب الأبواب النحاسية في مدخل قبة الصخرة من الجهة الغربية سنة 1467م، ورمم الصفائح الرصاصية في المسجد الأقصى سنة 1479م. أما في العهد العثماني فكانت أبرز أعمال الترميم في زمن السلطان القانوني في القرن السادس عشر الميلادي، الذي رمم سور القدس الحجري (الذي كان قد رّمه قبله الظاهر لإعزاز دين الله

الفاطمي سنة 1022م)، وبنى سبل الماء في طرقات القدس، ورسم قبة الصخرة المشرفة سنة 1542، وأعاد تبليطها، ورّم الأبواب الخارجية لحرم الأقصى المبارك، وجدد القاشاني في قبة السلسلة من الداخل، ورسم قلعة باب الخليل، والمسجد العمري.

وفي عهد الانتداب البريطاني (1918م - 1948م) فانه لم تنجز أية أعمال ترميم سوى ما قام به المجلس الإسلامي الأعلى للمسجد الأقصى في مبنى المسجد الأقصى وفي مبنى قبة الصخرة المشرفة.

الإعمار الهاشمي الأول:

لقد تم الترميم الأول في عام 1934م (31) عندما كان الحاج أمين الحسيني مفتي القدس، رئيساً للهيئة الإسلامية العليا في فلسطين، وكان الملك عبدالله بن الحسين أميراً على شرقي الأردن. وتم التنسيق بينهما، وأرسل الحاج أمين الحسين رسالة إلى الأمير عبدالله بن الحسين يشكره فيها على الدعم المادي والاهتمام بالمقدسات الإسلامية في القدس، واستعد لوضع حساب الإعمار بين يديه ليطلع على تفاصيله.

الإعمار الهاشمي الثاني (1956-1966):

منذ أن تسلم الملك حسين بن طلال سلطاته الدستورية أمر بتشكيل لجنة فنية لإعمار المسجد الأقصى المبارك والصخرة المشرفة، وقد شكل مجلس الوزراء هذه اللجنة في عام 1954 بموجب قانون أردني خاص. وتمكنت اللجنة من وضع الترتيبات اللازمة ومباشرة الإعمار في سنة 1956 (32). وكان يشرف على العمل في الموقع المكتب المعماري الهندسي المصري الذي كلفه بذلك الرئيس جمال عبد الناصر، وساهمت عدد من الدول العربية مع المملكة الأردنية الهاشمية بتمويل المشروع الذي استمر إلى سنة 1966م، واشتمل على الآتي:-

- تبديل قبة الأقصى الرصاصية إلى قبة من صفائح الألمنيوم فضي اللون.
- ترميم الأروقة الداخلية الوسطى والشرقية في المسجد الأقصى.
- تبديل القبة الخارجية الرصاصية لمبنى قبة الصخرة المشرفة إلى قبة من صفائح الألمنيوم ذهبي اللون.
- تغيير بعض الأعمدة الداخلية وترميم القبة الخشبية الداخلية في مبنى قبة الصخرة المشرفة.
- إزالة الجمالونات الخشبية والصفائح الرصاصية من سقف الأروقة لمبنى قبة الصخرة المشرفة، وتركيب جمالونات من الألمنيوم، وصب بلاط خرسانية فوقها ثم تصفيحها بالألمنيوم فضي اللون.
- ترميم الساحات الحجرية.

الإعمار الهاشمي الثالث (1970-1994):

تميز هذا الإعمار بالدراسة الفنية والتاريخية المتأنية والدقيقة، والاعتماد على المهارات المحلية، والتمويل الذاتي من الملك حسين بن طلال ومن موازنة الحكومة الأردنية. فبعد حريق الأقصى المبارك بتاريخ 1969/8/21 الذي قام به اليهودي دنيس روهان، أمر الملك حسين بإعادة تشكيل لجنة الإعمار للقيام بالترميم، والإعمار اللازم للمسجد الأقصى والصخرة المشرفة. فأعيد تشكيل اللجنة في عام 1970 وباشرت مسؤولياتها الفنية، وعينت جهازا هندسيا متخصصا محليا في موقع العمل تشرف عليه لجنة الإعمار إشرافا مباشرا، وقام هذا الجهاز بوضع النصاميم اللازمة والإشراف المباشر على العمل الذي نفذه فنيون محليون، بالإضافة إلى الاستعانة ببعض الفنيين من اليونسكو من أجل ترميم قبة المسجد الأقصى الخشبية الداخلية، والقبة الرصاصية الخارجية. وفيما يلي أهم أعمال هذا الترميم:-

(1) ترميم مبنى المسجد الأقصى:-

لقد أتى حريق الأقصى على ثلث مساحة المبنى، أي حوالي (1550) مترا مربعا من أصل (4600) مترا مربعا وهي مساحة مبنى المسجد الإجمالية. واحترق منبر صلاح الدين، ومسجد عمر الواقع في الزاوية الجنوبية الشرقية، ومحراب زكريا، ومقام الأربعين، وثلاثة أروقة ممتدة من الجنوب إلى الشمال، وعمودان مع القوس الحامل للقبة، والقبة الخشبية الداخلية، ومحراب المسجد، والجدار الجنوبي، وحوالي خمسون نافذة مصنوعة من الخشب والجبس والزجاج الملون، وسورة الإسراء الفسيفسائية المذهبة، والسجاد العجمي، والجسور الخشبية المزخرفة فوق تيجان الأعمدة.

وقامت لجنة الإعمار بإزالة آثار الحريق، ثم أعادت إنشاء الأجزاء المهدومة من المبنى بعد أن أسست الأعمدة على الطبقة الصخرية على عمق تسعة أمتار. وبعد ذلك تم بناء الأقواس الحجرية وتركيب الأعمدة الرخامية، وترميم القبة الخشبية الداخلية وزخرفتها بالجبس وورق الذهب والخطوط القرآنية، وتركيب مطلع سورة الإسراء بالفسيفساء، فوق المحراب والبلاط الرخامي للجدران الداخلية، وصنع تركيب خمسين نافذة كبيرة، والتمديدات الكهربائية، وإزالة قبة الألمنيوم الخارجية وتركيب قبة جديدة من صفائح الرصاص فوق قبة خشبية جديدة معالجة بالمواد الكيماوية، وإعادة تصفيح السقف الخارجي بصفائح جديدة من الرصاص. وحصلت لجنة الإعمار على جائزة الأغا خان العالمية تقديرا لمستوى الإعمار الفني الممتاز.

(2) صنع منبر صلاح الدين:-

كلّفت لجنة الإعمار الأستاذ المرحوم جمال بدران برسم المخططات الزخرفية للمنبر بحجم طبيعي 1:1 بالاستعانة بالصور الموجودة في متحف الحرم القدسي الشريف، وبعض القطع الصغيرة التي بقيت بعد إطفاء الحريق، ونظفت وحفظت في نفس المتحف. وقد تمكن الأستاذ جمال بدران خلال سنتين من

العمل المتواصل أن يرسم حوالي أربعين مخططا توضح زخرفة الأجزاء المختلفة من جسم المنبر. وكانت هذه المخططات أكبر عون للجنة الإعمار من أجل تحضير المخططات التنفيذية على الكمبيوتر وعدها حوالي ألف مخطط، تبين المقاييس في ثلاثة اتجاهات وكذلك أسلوب التعشيق الذي صمم المصمم المنبر بموجبه، ومستويات الحفر على الخشب.

يعد هذا المنبر تحفة فنية مميزة لا مثيل لها في العالم، وكان قد صنع من قطع صغيرة من خشب الأبنوس والأرز معشقة بعضها مع بعض بدون استعمال مسامير أو براغي أو غراء، وهذا هو سر تعميم المنبر مدة طويلة من الزمن دون أن يعتريه التلف. وهذه القطع حفرت على الوجهين وفي مستويات مختلفة ثم ركبت بطريقة التعشيق Tounge & Groove في مجموعات ضمن إطارات خشبية، وبأحجام مختلفة حسب موقعها من جسم المنبر. وهذه الإطارات بمجموعها ثبتت على الهيكل الأساسي الخشبي للمنبر.

وقد استعمل في صناعة المنبر علاوة على خشب الأرز وخشب الأبنوس العاج المحفور للخضوع القرآنية، إن إعادة صنع المنبر لا يمكن أن تكون مطابقة للأصل المحترق، ولكن ستكون مشابهة له، وقد بدأت لجنة الإعمار باتصالها بعد صدور الأمر الملكي إلى دولة رئيس الوزراء لصنع المنبر الجديد، من أجل معرفة مصادر الفنيين الذين سيقومون بالصناعة، ومصادر المواد الأساسية اللازمة للصناعة. وبدأت عملية الصنع بتدريب عدد من الفنيين باستعمال أخشاب عادية لاختبار أنسبهم للقيام بالعمل الحقيقي. وتقدر لجنة الإعمار تكاليف المنبر الجديد بحوالي مليوني دولار.

(3) إعمار قبة الصخرة المشرفة:

رغبت لجنة الإعمار بإعادة قبة الصخرة المشرفة إلى سابق عهدها في زمن الأيوبيين، فوضعت المخططات على أساس إزالة الصفائح الألمنيوم ذهبي اللون المتشققة وتركيب صفائح جديدة من النحاس المذهب. واسترشدت اللجنة بآراء خبراء اليونيسكو، وجمعية تطوير النحاس في لندن، ومؤسسة إلكروم في إيطاليا، ومؤسسة جورج ويلي المحدودة في اسكتلنده، وشركة فريمان البريطانية. وبعد عرض الموضوع على جهات دينية عربية وإسلامية، اتخذت لجنة الإعمار قرارا بتكليف المركز الأردني لمهندسي الرأي (المهندس رائف نجم) لوضع التصاميم ووثائق العطاء لإعمار قبة الصخرة المشرفة. وعلى هذا الأساس طرح العطاء عالميا وأحيل على شركة إيطالية اسمها SILFE، وفعلا وقد وُردت الشركة صفائح النحاس حسب المواصفات إلى الموقع، ولكنها عجزت عن القيام بالمشروع حسب المواصفات والمخططات فاضطرت لجنة الإعمار إلى إيقافها عن العمل.

وفي هذه الأثناء جاء تبرع جلاله الملك الحسين البالغ (8.25) مليون دولار، فلم تتردد لجنة الإعمار في تعديل مواصفات العمل بحيث تصبح القبة من النحاس المذهب لضمان بقاء اللون الذهبي أطول فترة ممكنة، وأعيد طرح العطاء مرة ثانية عالمياً. وكان أرخص العروض وأنسبها هو المقدم من شركة MIVAN الأيرلندية، فتم إحالة العطاء عليها، وباشرت بالتخضير للعمل وركبت السقالات المعدنية في الموقع دون أن تحمل المبنى أية اجهادات، والتي كانت بحد ذاتها عملاً مميزاً. وعينت لجنة الإعمار مستشاراً فنياً لها لمتابعة موضوع التذهيب، والقيام مع الشركة باختبارات كيميائية للوصول إلى أنسب أسلوب للتذهيب. وعليه تم إقرار الخطوات الفنية التالية:-

أ- تنظيف صفائح مخلوط النحاس مع الزنك.

ب- تغطيتها بطبقة جديدة من النحاس سمك (12) ميكرون.

ج- عمل طبقة من النيكل سمك (12) ميكرون.

د- عمل طبقة من الذهب عيار 24 قيراط سمك (2) ميكرون.

وتم إنجاز هذا العمل في الموقع بعد أن جهزت الشركة جميع المعدات الفنية اللازمة، وبلغ وزن الذهب المستعمل حوالي (85) كغم.

لقد تمكنت الشركة الأيرلندية من إنجاز كافة الأعمال المطلوبة منها ضمن الوقت المحدد، وحافظت على مبنى قبة الصخرة المشرفة وزخارفه خلال مرحلة العمل، واستعملت أعطية كاملة لتلافي تسرب مياه الأمطار في فصل الشتاء إلى الداخل.

وتم افتتاح المشروع بتاريخ 1994/4/18 في حفل كبير تحت رعاية الملك الحسين في قصر الثقافة، بحضور ثلاثة آلاف مدعو من الأردن ومن الخارج، وتزامن هذا الافتتاح مع بث حي بواسطة CNN من القدس وعمان، وزعت فيه جوائز تكريم على أعضاء لجنة الإعمار وجهاز الإعمار، ومنحت الشركة المنفذة وسام الكوكب الأردني من الدرجة الأولى.

ترميم بعض مدارس القدس القديمة:

أسست الجامعة العربية مركزاً لترميم بعض معالم القدس القديمة المعمارية، وكان موقعه في عمان باسم (مركز توثيق وصيانة وترميم معالم القدس الشريف) وبدأ عمله في عام 1983، بعد أن تم تسجيل القدس ضمن قائمة التراث العالمي المهدد بالخطر في منظمة اليونسكو في سنة 1982 عن طريق حكومة المملكة الأردنية الهاشمية.

وتمكن المركز من ترميم بعض المدارس وهي: المدرسة الأشرفية، والمدرسة الأرغونية، والمدرسة الجوهريّة، والمدرسة اللؤلؤية الحسنية، والمدرسة المزهرية، والمدرسة البدرية. وتوقف عمل المركز منذ سنة 1988

وسلمت الجامعة العربية المهمة إلى منظمة الثقافة والعلوم (الاليكسو)، ولم يتم منذ ذلك الحين أي أعمال ترميم بسبب الوضع المالي. وتجري اليوم محادثات مع منظمة الاليكسو للقيام بترميم بعض المعالم التاريخية المعمارية في القدس.

ترميم المسجد المرواني:

قامت (مؤسسة الأقصى لإعمار المقدسات) الموجودة في فلسطين المحتلة عام 1948 بجهد مالي وفني من أجل ترميم وإعمار المسجد المرواني الموجود تحت الأرض شرقي مبنى المسجد الأقصى المبارك، ومساحته 3850 مترا مربعا. والمبنى يشتمل على أعمدة ضخمة حجرية، وسقف من العقود الحجرية. فتم تكحيل الجدران والأعمدة والسقف وتنظيف الأرضيات وتبليطها بالرخام، وتمديد شبكة كهربائية للإنارة، وعزل السطح بلقائف اسفلتية وبلاط رخامي، وفتح باب جديد من الشمال وفرش الأرضيات بالسجاد. وكل هذا العمل تم بالتنسيق مع دائرة أوقاف القدس ولجنة الإعمار الأردنية. وبلغت تكاليف الترميم حوالي (750) ألف دولار.

توثيق معالم القدس التاريخية:

تقوم (مؤسسة التعاون) عن طريق جهاز فني في القدس بتوثيق عدد من المعالم التاريخية في القدس بأسلوب علمي حديث باستعمال الحاسوب للرسم. كما تقوم هذه المؤسسة بالاشتراك في ندوات عالمية لعرض ما يتم توثيقه من أجل تعريف الناس بهذه المعالم التاريخية المتميزة بروح العمارة الإسلامية؛ لأنَّ هذه المعالم نظرا لما تتعرض له من هدم وتهويد تحتاج إلى التوثيق والصيانة والترميم.

الهوامش



13	رائف نجم، كنوز القدس، ص 317.
14	رائف نجم، كنوز القدس + كامل العسلي، معاهد العلم في بيت المقدس.
15	د. كامل العسلي، معاهد العلم في بيت المقدس.
16	نفسه، ص 330 - 334.
17	د. كامل العسلي، معاهد العلم في بيت المقدس، ص 315.
18	رائف نجم، كنوز القدس، ص 148.
19	نفسه، ص 153.
20	مجير الدين الحنبلي، الانس الجليل، ج 2، ص 42.
21	رائف نجم، كنوز القدس، ص 296.
22	عارف العارف، المفصل في تاريخ القدس، ص 307.
23	د. كامل العسلي معاهد العلم في بيت المقدس، ص 329.
24	رائف نجم، كنوز القدس، ص 197.
25	نفسه، ص 200.
26	نفسه، ص 324.

27	نفسه، ص311.
28	نفسه، ص364.
29	نفسه، ص348، ص358.
30	نفسه، ص92.
31	رائف نجم، الإعمار الهاشمي في القدس، 1994، ص73.
32	نفسه، ص74.

من عناصر النهضة في الإسلام ملامح من التربية الإسلامية

ناصر الدين الأسد *

(1)

الحديث عن "عناصر النهضة في الإسلام" يقتضي مواجهةً صريحة لمواقف محدّدة، وإجاباتٍ مُقنعة عن أسئلة لا تزال تحار فيها النفوس، ولا تفتأ تثور بين الناس في كثير من المجالس ويكثر فيها وحولها الجدل:

فهل في طبيعة الدين الإسلامي وصميمه شيءٌ كان - بالضرورة والتلازم - السبب الحقيقيّ لنهضة المسلمين، والباعث لهم على ما أحرزوه من انتشارٍ في الآفاق ومن ازدهارٍ حضاريّ؟
فإن كان في الإسلام هذا الشيء، فما هو على وجه الوضوح والتحديد، لا على سبيل الظنّ والتعميم؟ أهو قوة خارقة في العقيدة نفسها جعلت من المسلمين بمجرد اعتناقها قوةً قادرة على إنجاز ما أنجزوا؟ أم هو منهج نفسيّ فكريّ يتمثل في الحياة والعمل، له أصوله ومراحله ووسائله، أطلق في المسلمين حياةً دافقة جعلتهم يحقّقون ما حقّقوا؟

ثم لماذا أصاب المسلمين ما أصابهم من تأخّر وانحطاطٍ وتخلّفٍ عن ركب الحضارة؟ هل أضعوا هذا الشيء وفقدوا أثره في نفوسهم وفي عقولهم؟
وإذا لم يكن الأمر كذلك، ولم يكن هذا الشيء في الإسلام، فبماذا استطاع المسلمون خلال قرون أن يكونوا أصحاب حضارة عالمية؟

وهل صحيح ما قيل في تعليل بعض ذلك من أن الإسلام جاء في زمنٍ ضعفت فيه قوة الدولتين العظميّين من حوله وهما فارس والروم، فكان مردّ الأمر إلى هذا الضعف في غيره، وليس لقوةٍ فيه؟ وهل من الحق في شيءٍ أن فارس والروم كانتا أضعف من المسلمين وأقلّ عددًا و غُدَّةً وبأساً حين كانت المواجهات الأولى بينهم؟

(2)

هذه أسئلة طالما خطرت ببال كثيرين، وخاصة في القرنين الأخيرين، وطالما دارت حولها مناقشات ومناظرات ومحاورات، بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين غيرهم من أصحاب الأديان الأخرى، وطالما طوّف حولها الباحثون من مسلمين وغير مسلمين، وصدرت فيها كتب ومقالات.

وقد جرت الأمور في أكثر ذلك على غير اليقين والوضوح والتحديد، وسادها شيءٌ من الظنّ والغموض والتعميم، بل شابها أحياناً قدرٌ من العصبية لها أو عليها. ثم إن تناولها كان - في الغالب

الأعمّ - تناولاً مفرّقاً يلمس أجزاء مبعثرة تضيع من خلاله معالم الصورة المتكاملة. وربما تاه القارئ في غياهب حشوٍ طويل ليستخرج منه محصولاً ضئيلاً. ولو تحيّننا جانباً كلَّ هذا لبقى قدرٌ بذل فيه علماء مخلصون جهوداً صادقة لمعرفة الحقيقة ومحاولة سير أغوارها والغوص إلى جوهرها.

ومع ذلك، ظلّت هذه الأسئلة في مجموعها دون جوابٍ شافٍ يطمئن إليه العقل الحديث، وظلّ المتسائلون - وخاصةً الشباب - حيارى لا يَهْدِيهم من حيرتهم ما سمعوا ولا ما قرأوا.

وقد وضعتُ الأمر هذا الوضع الحادّ المفصّل، وحصرت من الأسئلة ما حاصرني بحيث لا أكاد أُفِلْتُ منه؛ لأنّني أردت أن أنبّه نفسي وغيري على أن شبّاننا أصبحوا يتطلّعون إلى أكثر مما قدّمنا إليهم حتى الآن، وأنهم أخذوا يضطربون أشدّ اضطراب بين أشواق نفوسهم المشرّبة إلى الإيمان، الباحثة عن مناهل تراثهم وأصالتهم، وبين نوازع عقولهم وتفكيرهم الحديث حين لا يجدون أمامهم سوى فراغٍ ينداح من حولهم، فيلهثون فيه حتى تتقطع أنفاسهم وهم يدورون على أنفسهم، ثمّ يحسّون أنهم كالمنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى. فلا يكون لهم من سبيلٍ إلاّ الاستعانة بما عند الآخرين مما يُرضي عقولهم، ولكن نفوسهم تظل تعاني قلقاً غامضاً؛ لأن هذا الذي أخذه - على حادثته ورونق مظهره - ليس لهم، وإنّما هو عارية مجلوبة لا تنتمي بوشيجةٍ أصيلةٍ إلى جذور تفكيرهم وحقيقة نفوسهم. فعسى أن تتصافر جهود العلماء الجادّين المخلصين على معالجة هذه المسائل والأسئلة، معالجة واضحة صريحة، بعيدة عن الإسراف المملّ والتطويل المّضيلّ، والغلو في الانفعال، والسذاجة في الأحكام، والسطحية في الافتنال. حتى تعود الصلة الطبيعية فتتعقد في سماحة ويُسر بين أجيال شبّاننا وبين دينهم عن اقتناع ويقين وعقيدة، فيتمثل فيهم كل ذلك فكراً وسلوكاً ونمط حياةٍ وعمل.

ولا أزعّم لنفسي القدرة على أن أستقلّ بهذا العبء، وحسبي أني أثرته ونبّته عليه، ثم حسبي أن أشارك فيه بقدر ضئيل، محاولاً ما وسعني الجهد. ولا أدعي أني أبدأ من فراغ، بل إني لمقرّ بفضل من سبقوني إلى الكتابة في مثل هذا الموضوع، وقد يكون جهدي الحقيقي في لمّ شتات ما كتبوا، وجمع متفرّقه، وتقييد شوارده، ثم ترتيب كل ذلك في صورة تبرز معالم الموضوع وتطرّحه لمزيد من الدراسة والنقاش.

(3)

وملامح التربية في الإسلام تشمل - فيما أرى - قيماً عُلياً ثابتة، كما تشمل خصائص وميزات أساسية، ولها بعد ذلك وسائل وأساليب تتحقق من خلالها.

أما القيم العلياً الثابتة فتتمثل في مجموعة من الركائز التي أعلى بها الله - عز وجل - من شأن الإنسان، ورفع بها من قدره، ومنحه بها إنسانيةً يحقّ له أن يُزهِى بها على سائر خلقه بفضل ما حمّله من أمانة وما حباه من قدرات في العقل والنفس:

فأولاهما: أَنَّهُ - عز وجل - جعل الإنسان خليفته في الأرض، ووكيلاً عنه تعالى، وكل إليه أمانة عظيمة هي أن يوحد الله وينفذ أحكامه، ويعمّر الأرض بما يُرضي خالقه ﴿وإذ قال ربُّكَ للملائكة إِنِّي جاعِلٌ في الأرضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30) ثم أمر الله ملائكته أن يسجدوا لآدم سجوداً تحيةً وتوقيراً. ثم جعل ذُرِّيَّته بعد ذلك خلائف له، جيلاً بعد جيل، يحملون الأمانة ويواصلون الرسالة ﴿وهو الذي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ في ما آتَاكُمْ، إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ العِقَابِ وإنه لغفور رحيم﴾ (الأنعام: 165) وقد عرض الله - عز وجل - هذه الأمانة على السماوات والأرض فأبَيْنَ أن يَحْمِلْنَهَا خوفاً من المسؤولية، وحملها الإنسان بما منحه الله من قوة وعزيمة. فأى منزلة يطمح إليها مخلوق أعلى من هذه المنزلة وأي قدرة تفجّرهما هذه المنزلة الإلهية في العقل والنفس!

وثانيتهما: أن الله - عز وجل - لم يترك الإنسان لضعفه ولبشريته الهابطة وللطين الذي خلقه منه، ولكنه - عز وجل - أمدّه بقوة منه ونفخ فيه من روحه وأودع فيه من ذاته العلية ليستطيع أن يجد طريق الهداية، وأسباب الصلة بربه، ويحمل أمانته ﴿وإذ قال ربُّكَ للملائكة إِنِّي خالقٌ بشراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَآءٍ مَسْنُونٍ. فإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: 28 و 29) ومنحه العقل والتفكير والتذكّر، ليكون في كل ذلك وسائل تُعينه على الوفاء بحق الأمانة وأداء الرسالة، وخلقته في أحسن تقويم وأعدل صورة، حتى لقد أثنى - عز وجل - على نفسه لذلك بقوله ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: 14) وأسبغ على الإنسان نعمة ظاهرة، من حُسن الصورة وجمال الخلق وتسوية الأعضاء، وباطنة من القدرة العقلية والنفسية لتحصيل العلم وتحقيق المعرفة وعمارة الأرض.

وثالثتها: أن الله - عز وجل - قد ضاعف منته على الإنسان وتكرّمه له، فهيأ له الوسائل كلّها، حتى لقد سَخَّرَ له ﴿ما في السَّمَاوَاتِ وما في الأَرْضِ جميعاً منه﴾ (الجمانية: 13) فشمّل بذلك الفضاء وسائر الكواكب، وظاهر الأرض وباطنها، جعلها كلها ميداناً لمعرفة الإنسان ولمنفعته، فذلّلها له ويسر له العلم والمعرفة بقوانينها وأسرارها وأعطاه مفاتيحها بما منحه من قوة عقلية وقدرة على استخدامها لفائدته.

ورابعتها: أن الله - عز وجل - قد علم ضعف الإنسان، مع ما منحه من روحه وذاته العلية، ومع استخلافه إياه في الأرض، ومع جزيلا ما هيأ له من وسائل، ولذلك لم يطلب منه إلاّ بذل الجهد، وغفر له ما سوى ذلك، رحمة منه تعالى ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَهَا﴾ (البقرة: 286) و ﴿فَاتَّقُوا اللهَ ما اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: 16) وجعل من دعاء الإنسان أن يرفع رُبه عنه النسيان والخطأ، وألاّ يحمّله فوق ما يتحمل ﴿رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِن نَسِينَا أو أخطأنا، رَبَّنَا ولا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا، رَبَّنَا ولا تُحْمِلْنَا ما لا طاقة لنا به﴾. ومن أجل هذا فإن إرادة الله - عز وجل - وأمره هما أن

يبدل الإنسان أقصى جهده في استخدام ما منحه الله من عقلٍ وقوى نفسٍ، وفي الاستفادة مما سخّر الله في السماوات والأرض جميعًا، فإن عجز بعد ذلك عن شيء دون تقصير منه أو تكاسل، فلا حرج عليه ولا تأثيم، ولكن بعد استنفاد الطاقة وإتقان العمل ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله يحبّ إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه". وهذه صفة في الإنسان من إشعاع ذات الله الذي ﴿ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴾ (السجدة: 7).

وخامستها: أنه تعالى أسبغ على الإنسان مِنَّةً وأكمل عليه نِعْمه حين جعل كل شيء يعمل في هذه الحياة على الأرض عبادةً يثاب عليها ويؤجر، إذا كان مخلصًا فيه قائمًا به على وجهه الصحيح، قاصدًا منه مرضاة الله، مهما يكن هذا الشيء ضئيلًا، ومهما يكن فيه من منفعة أو متعة أو لذة أو شهوة للإنسان. وهذا هو المعنى الشامل الواسع للعبادة التي تضمنها قوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾

* * *

وليس المجال مجال استيعابٍ وحصر، ولكنه مجال توضيحٍ وأمثلة. فهذه خمس قيم عليا ثابتة، هي الأساس في التوجيه النفسي وفي التربية. والمنطلق الحقيقي في استخراج كامن القوة والطاقة إنما يكون حين يعرف الإنسان بقولٍ صريحٍ من ربه، منزلته عنده وقُدرته منه، وحين يدرك أنه خليفة في الأرض، وأن فيه من رُوح الله رُوحًا، وأن كل شيء في السماوات والأرض مسخَّر له، قابلٌ للتفكيره وتدييره، وأنه تعالى منحه مفاتيح كل ذلك بما وهبه من قوة في العقل والنفس، وأنه حمَّله أمانته ورسالته وألقى عليه مسؤولية لم يُلقها على غيره، وطلب منه بذل أقصى الجهد في العمل واستعمال العقل، ومع ذلك لم يكلفه مالا يطيق، ورجم ضَعْفَه، وجعل كل ما يقوم به من شؤون دنياه حتى أصغرها وأمتعها لنفسه، عبادةً تقرّبه إليه.

ولو هبطنا من هذا المستوى الإلهي إلى مستوى البشر، فأَيّ قيم عليا نتطلب من المعلم أن يبدأ بها مع من يعلم وينطلق منها وإياهم، أكثر من أن يفجّر في أنفسهم الإحساس بقيمتهم ويرسخ فيهم الشعور بالمسؤولية والثقة بقدراتهم، ويكشف لهم عمّا يتمتعون به من قوى لتحقيق الأمل المعقود عليهم، ثم يزودهم بالأدوات والآلات، ويسخر لهم الوسائل الكفيلة بالعمل، ثم يثيبهم ويكافئهم عن كل جهد مهما يكن ضئيلًا ويتجاوز عن ضعفهم وتقصيرهم فيما لا يطيقون؟

إنه توجيه ربّاني من خالق الكون خاطب به عقل الإنسان ونفسه حين أعلمه بما أغدق عليه من علو المكانة، ورفعة الشأن، والقدرة على التفكير والعمل، وبما منحه من أدواتها ووسائلها، مما يحقّ له أن

يُرْهِى به وبتيته، إيمانًا واحتسابًا وتحديثًا بنعمة الله، وأن يقابله بالعمل الجاد والفكر المتدبر حمدًا وشكرًا واستدامة لهذه النعم.

(4)

أما الخصائص والميزات الأساسية للتوجيه النفسي وللتربية في الإسلام، فأكثر من أن يستوعبها بحث موجز في مثل هذا المقام. ومع ذلك سنحاول أن نشير إلى بعضها:

فأولها: العالمية الشاملة والمساواة بين الناس، لا فرق في ذلك بين قاصيهم ودانيهم، ولا بين ذكركم وأنثاهم، ولا بين أسودهم وأحمرهم وأصفرهم، ولا تمييز بين الأقطار والبلاد، ولا بين العروق والأجناس، وإنما شمول للجميع ومساواة بينهم. فالخلق كلهم عيال الله، ولا فرق بين عريي وعجمي إلا بالتقوى. وكتاب الله ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (التكوير 27) لهم جميعًا، وليس لفريق دون فريق. و ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة 2). و ليس ربّ قوم دون قوم. و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ، مَلِكِ النَّاسِ، إِلَهِ النَّاسِ﴾ (الناس 1-2) الناس جميعًا. ولذلك قال الله تعالى لنبيه الكريم ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء 107).

وهذه الخصيصة قاعدة أساسية كبيرة تظهر آثارها في جميع الخصائص الأخرى، وتترتب عليها نتائج نلمسها في غيرها، إذ حين يكون الإسلام دينًا عالميًا ودعوة تشمل الناس جميعًا وتسوي بينهم صار من الطبيعي أن تكون له أيضًا نظرة شاملة في الفكر والتربية والثقافة.

بل إن هذه الدعوة العالمية أوسع آفاقاً وأرحب مدى من الاتجاه العصري الحديث إلى "ديمقراطية التربية" أو "ديمقراطية الثقافة". فهذه إنما تحصر نفسها في نطاق الطبقات المختلفة في الشعب أو الوطن الواحد نفسه، ولا تتجاوزها إلى غيره من الشعوب أو الأوطان. بل إننا لنعلم جميعًا أن الدول الكبيرة ليومنا هذا أصبحت تحتكر أنواعًا من المعارف والعلوم، وتمنعها غيرها من الدول، وصار العلم أسراراً يخفيها أصحابه، وصار لغيرهم جواسيس يبذلون الجهد لسرقة هذه الأسرار بشتى الأساليب، حتى أصبح من الصفات الواضحة لهذه العصر أنه عصر "كتمان المعرفة" ولا ينحصر ذلك في نطاق السباق المحموم في غزو الفضاء، وعلوم الذرة، وصناعة الأسلحة والطائرات المقاتلة، بل تعداه إلى غيره مما يعرفه بعض طلابنا في الخارج حين لا يتلقون إلا ما يراد لهم، لا ما يريدون.

وثانية هذه الخصائص: الإنسانية، وهي غير الخصيصة الأولى، وإن كانت متصلة بها أوثق اتصال. فالتربية الإسلامية، والثقافة الإسلامية، منفتحتان على غيرها من أنواع التربية والثقافات عند جميع الأمم قديمها وحديثها، غير مغلقتين على نفسيهما. كانتا في جميع عصورهما تأخذان من غيرهما في يُسر و دونما حرج، فطلب المسلمون العلم "ولو في الصين" وأخذوا الحكمة أتى وجدوها "فالحكمة ضالة المؤمن".

واستوعبوا ثقافات الأمم الأخرى وعلوم الأوائل، وتمثلوها وهضموها حتى صارت جزءاً من معارفهم وثقافتهم وعلومهم، بعد أن أدمجوها في أصول ثقافتهم ونَقَوْا ما لا يتَّسق مع هذه الأصول، وكما أخذوا في يسر وسماحة أعطوا الثقافات الأخرى عطاء ثراً، دون تقتير ولا تعصب ولا إخفاء للمعرفة، حتى صار ما أعطوه أساساً من أسس الحضارة الإنسانية الحديثة.

وصفة الانفتاح على الثقافات الأخرى والأخذ منها في يسر ودون تردد، موضع مزيدٍ من النظر والتوقف. فقد كان ذلك حين كان المسلمون متصلين بدينهم وتراثهم اتصالاً يربطهم بالأصول الصحيحة ويتيح لهم أن يتمثلوا ما يأخذون ويهضموه، وأن يميزوا بينه وبين ما يدعون. ومع ذلك لم يَسَلِّمْ تراثنا من كثير من الدَسِّ الذي شاب بعضه وزَيَّفه. أما اليوم، وحالنا على ما نعرف من الضعف والانتهزامية والشعور بالنقص أمام غيرنا، والبعد عن أصول تراثنا وفكرنا، فيحلوا لي أن أكرر ما قلته في مناسبة سابقة من أننا "نحن اليوم لا بد لنا من تمثُّلٍ واضح لأصول فكرنا وثقافتنا، ورؤية صحيحة لصورتهما، ومعرفة شاملة بجوانبهما حتى نشارك في حمل لوائهما واستئناف رسالتهما، ثم نفتح من أمامهما النوافذ لتستقبلا النور والهواء من حيث أتيا، على أن نرى النور بأعيننا لا بأعين غيرنا، وأن نتنفس الهواء برئاتنا لا برئاتِ تُصنَع لنا، فيكون حينئذ اختيارنا حراً نأخذ ما نريد لا ما يراد لنا، وعلى الصورة التي نختارها لا على الصورة التي تُفرض علينا. وشتان بين أمة قوية غالبية تفتح على غيرها وأمة ضعيفة مغلوبة يقتحمها غيرها".

وثالثة هذه الخصائص: التفاعل الإيجابي مع المجتمع، والمسؤولية الفرديه أمام الجماعة. فالمسلم لا يقوم منفرداً ولا يعيش لنفسه، وإنما هو عضو في أسرة متكافلة مترابطة تتكافأ دماؤها ويسعى بذمتها أدناها، وهو مع بقية أفراد الأسرة كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضاً، وكالجسم إذا شكاه منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحُمى والسهر.

ومن كان هذا شأنه لم يَجْزُ له أن يعتزل الجماعة ويغمض عينيه عن شؤونها، بل عليه واجب النصيحة لكل واحد منها، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ومن رأى منكراً فليُعَيِّرْهُ. ولا يحق له أن يتصرف فيما يظن أنه له وهو في الحقيقة متصل بالجماعة، وضرب لذلك مثل مَنْ كان في سفينة فأراد أن يُخْدِث فيها خَرْقاً في الموضوع الذي له منها، فإن أخذت الجماعة على يده نجاً وَجَحُوا وإن تركوه يفعل هلك وهلكوا. وواجب النصيحة والعمل لخير الجماعة ومن خلالها واجب مؤكّد مقرر ذكره الله في كثير من آيات كتابه الكريم. ومن أجل هذا ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ. كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ، لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (المائدة 78 و79).

ومن أجل هذا حذر الله المسلمين بقوله: ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمْتُمْ مِنْكُمْ خَاصَّةً ﴾ (الأنفال 25).

وإذا كان الأمر على هذه الصورة من التكافل الاجتماعي والمسؤولية المشتركة والرقابة المستمرة في توازن بين الحرية والمسؤولية الجماعية، كان لا بد أن يكون أمر المسلمين شورى بينهم، وأن يصبح كلهم راعياً وكلهم مسؤولاً عن رعيته.

ورابعة هذه الخصائص: التكامل والتماسك في النظرة إلى الحياة والكون، فلا ثنائية ولا ازدواجية ولا انقسام على النفس: فالروح والمادة، والدين والدنيا، والحياة والآخرة، كلها أمور متكاملة منسجمة ليس بينها تناقض ولا صراع. فليست الدنيا مذمومة كريهة، ولا الجسد خطيئةً وُجَساً، وليس السعي في سبيل الحياة والرزق بعداً عن الدين بل هو عبادة وُقْرِيَّة إلى الله. ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ﴾ (القصص 77). و ﴿ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً ﴾ (البقرة 201) وبذلك كان كل شيء في الإسلام لله، وكان كل شيء أيضاً للإنسان، معاً في آن، لا اختلاف ولا تجزئة. وهذا يعود بنا مرّة أخرى إلى المعنى الشامل للعبادة كما ذكرناه في القيم العليا.

وخامسة هذه الخصائص: ارتباط العلم بالعمل، والقول بالفعل، كترابط العقائد والعبادات والمعاملات. فلا خير في علم لا يُعْمَل به، والعلم نمط سلوك وحياة، وليس مجرد معارف ومعلومات يخترنها العقل. وليس له أحبار ولا رهبان يحتكرونه ويحرفونه. ولا عزلة لأهل العلم عن الحياة، ولذلك كثرت في تراثنا نسبة شعرائنا ولغويينا ومحدّثينا ومفسرينا ومؤرخينا وفلاسفتنا إلى الحرف والصناعات، فمنهم: السقّاء والخياط والبزّاز والنجّار والغزّال وما شئت من هذه النسب التي تدلّ على احترام العمل اليدويّ ومزاولته.

وانتفت الفجوة بين الكلام وتحقيقه أو بين النظر والتطبيق، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ (الصف 2). ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ ﴾ (البقرة 44). ﴿ مَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنهَآكُمْ عَنْهُ ﴾ (هود 88).

ومن أجل هذا كله كثر الربط في الآيات الكريمة بين العمل الصالح وعدم الشرك بالله، وبين الإيمان ووجوه متعددة من المعاملة والسلوك. ومن هنا كانت التربية والثقافة في الإسلام لا تقفان عند ما هو نظري مجرد بل تتجاوزانه إلى الحسّ والتجربة والمشاهدة.

وسادسة الخصائص: القوة. فالمسلم عزيز منيع، وعزّته من عزّة الله ودينه، ولذلك فرض عليه الجهاد بأنواعه، ومنه قتال العدو ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ ﴾ (الأنفال 60). وكانت اليد العليا خيراً من اليد السفلى في العطاء والبذل وفي البأس والمنعة، وكانت زهْبُوتى خيراً من زحموتى، واطلّب

الموت توهب لك الحياة. ولذلك قرّع عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- رجلاً رآه في المسجد مغالياً في مظاهر الخشوع وقال له: لا تُمِثْ علينا ديننا. فالإسلام ليس دين الموت بل هو دين الحياة، والتسلح لها بأسباب النجاح فيها.

ولكن هذه القوة مشروطة بما يقيدنها ويكبح جماحها، فهي قوة على المعتدين والظالمين والأشرار، ومن أجل هذا يجب أن تبرأ من أن تكون هي نفسها ظالمة معتدية. وما أكثر ما حدّر الله في كتابه الكريم من الظلم والعدوان.

وفي هذا من التوازن والتكامل والاعتدال والقصد في الأمر الواحد ما في سائر الخصائص. وسابعة هذه الخصائص: تحرير العقل من الخرافات والأوهام والأباطيل. وليس من غرضنا الإطالة فيما هو معروف في هذا الباب، وما أكثر ما نعى الله - عز وجل - على المشركين تمسكهم بهذه الخرافات، وحث على أعمال العقل والتفكير، وقد بلغ من تقدير المسلمين للعقل وإعماله أن كان للمجتهد أجران إن أصاب وأجر إن أخطأ. وهذا مجال واسع كتبت فيه بحوث طوال بل صدرت فيه كتب كاملة، وحسبنا منه هذه الإشارة المقتضبة.

(5)

ثم إن للتوجيه النفسي والتربوية في الإسلام وسائل وأساليب يتحققان بها، هي من جنس تلك القيم والخصائص، تتسق معها وتتفق، ولا تخرج عن طبيعتها أو تشدّ عن أغراضها. فمنها: أن القدوة والأسوة لهما مكان الصدارة من هذه الوسائل، فالوعظ وحده لا يكفي، والكلام لا ينفصل عن المتكلم. وسئلت عائشة عن أخلاق رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقالت: كان خلقه القرآن. ولذلك كان لنا في رسول الله أسوة حسنة، وكانت سنّته من قول وفعل وتقريرٍ مكّمة لكتاب الله وأساساً من أسس التشريع، وطالبنا الله - عز وجل - أن نأخذ بما أمرنا به الرسول وأن ننتهي عما نهانا عنه. ومن سنّ سنّة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة. وهذا متّصل أشد اتصال بما ذكرناه قبل قليل من الترابط والتلازم بين العلم والعمل وبين النظر والتطبيق وانتفاء الفجوة بينهما.

واستمر أمر القدوة والأسوة إلى الصحابة فالتابعين، فعنهم أخذنا الكثير من القول وأساليب التفكير والعمل؛ لأن الصحابيّ قدوة التابعيّ، ورسول الله قدوة الصحابة عن مشاهدةٍ وسماعٍ أو عن رواية متصلة بمن شاهد وسمع.

وانتقل أمر القدوة إلى تحصيل العلم في مجالسه وتلقيه عن علمائه تلقياً مباشراً، وصار أصلاً من أصول الدراسة. فكان العالم لا يُعَدُّ عالماً بحق إلا إذا أخذ عن الشيوخ في مجالسهم وحلقات علمهم، وكان الشيخ - لا المعهد - هو الذي يمنح الشهادة ويجيز المتخرج على يديه، ومن هنا نشأ هذا الإسناد الذي كان يحرص عليه العلماء ليُبرزوا سلسلة الشيوخ الذين تلقوا عنهم ومن سبقهم من شيوخهم في نسق متصل، وكان هذا: في رواية الشعر، وفي أخبار التاريخ، وفي أقوال المفسرين، وأوضح ما كان في الحديث الشريف. وعنى بعض العلماء بجمع أسماء شيوخهم في كتب مفردة، وكثرت أحكام العلماء على هؤلاء الشيوخ تعديلاً وجرحاً. وهذا كله تراث لا نظير له عند الأمم الأخرى. بل لقد أسقط العلماء من لم يتلقوا العلم مُدَارِسَةً ومُشَافَهَةً على الشيوخ واكتفوا بالأخذ من الكتب، وسمّوا هؤلاء الآخذين من الصحف بالصحفيين، ومن الصحف نشأ "التصحيف" الذي قلما يقع فيه من كان له شيخ يسمع منه ويقرأ عليه. وكانوا يَحْتَوْنَ على الاختلاف إلى عدد من الشيوخ في الموضوع الواحد، وعدم الاختصار على شيخ بعينه مهما يكن علمه؛ لأنَّ الحقيقة لا تُعْرَفُ إلا بالاستماع إلى الآراء المتعددة ومناقشتها والاتصال الدائم المباشر بالعالم والشيخ (الأستاذ).

ومن هذه الوسائل: ما نسّميه الآن بالتعليم الحر أو الجامعة الشعبية، فقد كانت مجالس العلماء وحلقاتهم مفتوحة لكل من يرتادها، وخاصة في المساجد، لا يُصَدَّ عنها طالب علمٍ مهما تكن سنّه، ومهما تكن حالته المالية أو مستواه الاجتماعي. وكانت هذه المجالس والحلقات متجاورة حيناً، ومتباعدة حيناً آخر، وقد تكون في بلاد أو أقطار مختلفة. وما أكثر العلماء الذين رحلوا في طلب العلم ولقاء شيوخه من المغرب إلى المشرق أو من المشرق إلى المغرب، أو من الشمال إلى الجنوب، أو من الجنوب إلى الشمال. وكانوا بين بداية رحلتهم ونهايتها يتوقفون في كل بلد فيه عالم مشهور فيحضرهم مجلسه دون أن يدري بهم أحد، حتى إذا باحثوا أو ناقشوا أو أجابوا عن أسئلة في المجلس وعُرفت مكاتبتهم، جلسوا هم في تلك البلاد للتدريس أو للقضاء والإفتاء، وقد يطول بقاؤهم أو يَقْصُرُ إلى أن يشاء الله أن يَشُدُّوا الرحال إلى بلد آخر، وكل البلاد بلادهم، لا يُنَبِّزُونَ بغربة وهم في دار الإسلام. وألف بعضهم كتباً عن رحلاتهم ذكروا فيها فوائد وطرائف.

ومن هذه الأساليب أيضاً: ما نسّميه اليوم بالتعليم المستمر أو التعليم مدى الحياة. فلم يقيّد المتعلم بسنٍّ معيَّنة ولم يكن للتعليم مدى زمنيّ محدود، فكان يحضر مجلس العلم الصبي والشاب والشيخ. وقد يتقن المتعلم ميداناً من ميادين العلم ثم يرى بعد حين وتقدّم في العمر أنّهُ لا يزال ينقصه التفقه في ميدان آخر، فيعود تلميذاً في هذا الميدان يتلقاه عن شيوخه في حين أنه شيخ جليل وعالم مشهور في ميدانه الأول يأخذ عنه فيه طلبته. وما ذاك إلا لأننا أمرنا أن نطلب العلم من المهدي إلى اللحد، لا نتوقف فيه

عند مرحلة معيّنة، ولا نستغني بشهادة عن مواصلة التعلّم، و " لا يزال العالم عالماً ما تعلّم فإذا ظنّ أنه قد علّم فقد جهل".

ومن هذه الأساليب: الأخذ بمبدأ وحدة المعرفة وتكاملها. فقد كانت المجالس والحلقات التي أشرنا إليها تشمل: التفسير والحديث والفقه والنحو واللغة والشعر والأخبار والموسيقى والطب والفلسفة، وما شئت من ميادين المعرفة، لكل ضربٍ منها شيخه ومجلسه، وكثيراً ما كانت هذه المجالس متجاورة أو متقاربة ينتقل بينها طلبة العلم يأخذون منها ما يشاؤون. ولا يبرز عالم في ميدانٍ بعينه منها إلا بعد أن يكون قد أتمّ بالميادين الأخرى، بل إن كثيراً من الميادين كانت تُعدّ أدواتٍ وآلاتٍ للميدان الذي يتخصص فيه الطالب، فالمفسّر مثلاً لا بدّ أن يكون مستكماً لأدوات التفسير من العلوم والمعارف الأخرى، وكذلك الفقيه والأخباري واللغوي. ونجد في تاريخنا أطباءً يجمعون مع طبهم الفقه والفلسفة واللغة وقد يضيفون إليها الموسيقى، وربما اشتهروا بها جميعها، فُعرف عنهم أنهم أطباء ولغويون وفلاسفة وموسيقيون معاً، ولهم كتب في كل ضرب منها.

(6)

وبعد؛

فقد آن لنا أن نردّ نهايات هذا الحديث على أوائله، وأن نجيب عن الأسئلة التي أثارناها في مطلعها. فليس من شك - بعد الذي قدّمتم - أن في طبيعة الدين الإسلامي وصميمه شيئاً كان - بالضرورة والتلازم - السبب الحقيقيّ لهزيمة المسلمين والباعث لهم على ما أحرزوه من انتشار وتقدم. وقد ضربنا المثل بجانب واحد، أو عنصر واحد، على وجه اليقين والوضوح والتحديد، لا على سبيل الظن و الغموض والتعميم. ومع أنني قسمت ما ذكرت ثلاثة أقسام، هي: القيم العليا، والخصائص، والوسائل أو الأساليب، إلا أنها تندرج جميعها في نسق واحد، وتتداخل معاً في سلسلةٍ حلقائياً آخذ بعضها برقاب بعض، وهي تؤلف في مجموعها منهجاً نفسياً فكرياً يتمثل في الحياة وفي العمل. ثم إن هذا الشيء قد اختصّ به هذا الدين وحده فاقصر عليه دون غيره من الأديان، وفيما ذكرتُ إشارات مقتضبة إلى ذلك لم أجد سبباً للتفصيل فيها لأنها واضحة لكل من يدرس تلك الأديان.

وليس من شك في أن أصحاب الديانات الأخرى، وأهل الوثنية والشرك، أقاموا في عصور مختلفة حضارات متعددة، ولكنها تختلف في روحها وجوهرها وبواعثها واتجاهها عن الحضارة الإسلامية، ثم إنهم لم يقيموها في ظل أديانهم أو وثنياتهم وبسببٍ منها، كما أقام المسلمون حضارتهم، وإنما كان ذلك بسبب ما أودع الله في النفوس البشرية، كائناتاً ما كان اعتقادها ودينها وموطنها وعصرها، من "فطرة" سليمة هادئة، هي من روحه التي نفخ في الإنسان حين خلقه، فاستطاعت هذه "الفطرة" أن تهتدي

بالبصيرة إلى قدر مشترك بين أفراد الإنسانية ومجتمعاتها في مختلف العصور. ولكن هذه الفطرة وحدها، دون منهج إلهي متكامل موحي به يربي النفس والعقل، وينظم الحياة بكل جوانبها، هذه الفطرة وحدها، كانت عرضةً للضلال والزيغ والانحراف. فكانت حضاراتها محصورة في الأقوام التي أنشأوها، وربما امتد أثرها إلى أمم مجاورة بالاقْتِباس أو الاحتكاك أو التعلّم، ولكنها لم تكن حضارة إنسانية شاملة للعالمين. وقد زالت تلك الحضارات، وبقي منها تاريخ يذكر، وبادت بعض تلك الأمم، وحُرِّفت الأديان وغيّرت، وتعاقبت أمم أخرى واصلت الطريق، واستمدت جوانب متفرقة من غيرها، وابت لنفسها حضارات، اضطرت في قيمها اضطرابًا شديدًا وتصارعت فيما بينها، وبعضها الآن آيل إلى الزوال. أما القرآن والإسلام وما فيهما من مناهج متكاملة لكل جوانب الحياة ومن دعوة إنسانية شاملة، فلا يزالان هما هما، بمناهجهما، وبقدرتهما على استئناف الحضارة التي كانت للمسلمين دهرًا.

أما لماذا أصاب المسلمين ما أصابهم من تأخر والنحطاط وتخلف عن ركب الحضارة؟ هل أضعوا ذلك الشيء وفقدوا أثره في نفوسهم وفي عقولهم؟

فالجواب: نعم، لقد أضعوا - في جماعاتهم ومجموعهم ودولهم، وليس في أفراد قليلين منهم - ذلك المنهج المتكامل: تمثلاً في النفس والعقل، وتطبيقاً في السلوك والعمل والحياة. غيَّروا ما في نفوسهم فغيَّر الله أحوالهم، ولقد أُنذِرهم - عز وجل - بقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَّتْ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد 11). وهذا وعد ووعد معاً، فإن غيَّروا إلى الباطل والفساد أراد بهم سوءاً وأزال عنهم نِعَمه، وإن غيَّروا إلى الحق والصالح أراد بهم خيراً وأعاد إليهم نِعَمه. هذه سُنَّة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً، وهذا قانون تداول الأيام بين الناس: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ، كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ، وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا، يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (سورة النور 55).

اللهم إنا نسألك أن تمكن لنا ديننا الذي ارتضيت لنا، وأن تبدلنا من بعد خوف أمتنا، نعبدك لا نشرك بك شيئاً. واجعلنا نغيِّر ما بنفوسنا لتغيِّر ما بنا، إنك على كل شيء قدير، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وسلّم تسليماً.

التعليم والجامعات في إسلام القرون الوسطى

يوسف فان إس*

(1)

يشكل التعليم جزءاً من طموحنا الحيوي، فالحرف مادة ميتة، والضمانة لاستمرار أي تراث اجتماعي وأي تقاليد ثقافية تتمثل في انطلاق علم من العلوم يتداوله البشر على الدوام، ويقبلون عليه باطراد. وتجاوبا مع هذا المعنى يصبح التعليم مطلباً مستديماً وحاضراً في كل مكان. إلا أن هنالك أمكنة يتجلى فيها الفكر بصورة استثنائية. فمن أتيج له رؤية المستنصرية في بغداد، أو مقام الأزهر في القاهرة، أو مسجد القرويين في فاس، لا بد أن يشعر بالسحر المنبعث من عظمة المكان الذي تكون، واتخذ شكله الحالي على مدى قرون عديدة. والأثر الذي تركه هذه الأبنية في نفوسنا لا يتأتى عن التدريس في حد ذاته - ذاك التدريس الذي لم يبق لنا منه في غالب الأحيان سوى الذكرى التاريخية - وإنما عن إدراكنا الراسخ لمؤسسة قديمة أكسبت ذاك التعليم بنيته الذاتية.

ولكن أي بنية تعني؟ ينبغي علينا ألا نلجأ إلى المقارنات المضللة.. إن المسجد أو المدرسة ليس جامعة بالمعنى العصري، بالرغم مما قد يدعيه الدليل السياحي. فالتعليم الذي كان يعطى في مساجد القرون الوسطى كان دوماً من النوع الخاص. ولئن لاقى بعض الدعم من الحاكم، إلا أنه لم يكن له أبداً صفة المؤسسة الرسمية. وعليه، فالمسجد لم يكن مستقلاً استقلالاً ذاتياً، بل إنه لم يكن بوسعها أن يحظى بالاستقلال الذاتي نظراً؛ لأن الشريعة الإسلامية لا تعرف إلا الفرد، ولم يسبق أن طورت مفهوم هيئة معنوية يمكنها أن تتمتع بحقوق مستقلة.

إن ما أعنيه بعبارة "هيئة معنوية" يرادف ما يعبر عنه بالإنكليزية بـ *legal person* وبالفرنسية بـ *personne morale*. إن هذا التعريف مصدره القانون الروماني، وهو مألوف الاستعمال في الغرب منذ القرون الوسطى. ولكن من الأكيد أيضاً أنه ليس بغريب عن البلدان العربية اليوم. فكل اتحاد وكل جمعية وكل بلدية هي "هيئة معنوية". وأفضل مثال على ذلك الكنيسة المسيحية، والمقصود هنا الكنيسة كمؤسسة وليس كمبنى، إن الكنيسة بهذا المفهوم لا وجود لها في الواقع على الإطلاق. وكل ما هنالك أن لها أفراداً ينتمون إليها، أفراداً من لحم ودم، إلا أنه وفقاً للمجاز القانوني ليس أبناء الكنيسة هم الذين يمكنهم أن يتخذوا القرارات دون غيرهم، وإنما يمكنهم للكنيسة أيضاً أن تقرر وتقول كلمتها. والأمر

*نص المحاضرة التي ألقاها الأستاذ يوسف فان إس بتاريخ 2002/3/4 في قاعة المؤتمرات بجامعة السلطان قابوس، بدعوة من وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.

وجود له في الشرع الإسلامي القديم، أو على الأصح، إن وجوده ينحصر في مقاطع معينة كمفهوم

المصر الجامع للبلدية في الفقه الحنفي. فالشريعة الإسلامية لا تعرف إلا الفرد، سواء أكان شخصا أم شيئا، واللفظة التي تشير إلى ذلك إنما هي "العين". ولذلك ظل المسجد المكان الأفضل للتعليم حيث يتلاقى شيخ وطالبه عند أحد أعمدته للتداول في شؤون العلم وشجونه. وفضلا عن ذلك، فالمسجد لم يكن المكان الوحيد لطلب العلم. فمن أراد تعلم الطب قصد أحد المعلمين في المرستان؛ وللتمرس على الأعمال الإدارية، كان ينبغي ملازمة أحد أصحاب الاختصاص، فيزوره في بيته أو في إحدى المكتبات العامة التي أنشأها الحاكم، (وأذكر على سبيل المثال دار الحكمة التي أنشئت في قصر الفاطميين في القاهرة). واختيار المكان كان رهنا بالغرض العلمي المرجو من التعليم، في حين أن الغرض العلمي كان منوطا بالمثل الأعلى الذي يصبو إليه المجتمع. والمثل العليا متعددة: فهناك المثل الأعلى للأديب، وكان منتشرا بين الكتاب ورجال البلاط؛ وهناك المثل الأعلى للعالم المفيد كالطبيب والمنجم والكيميائي؛ وهناك المراتب السنية بالنسبة للملوك والأصول المتبعة في السياسة، كما تعرضها كتب مرايا الأمراء mirrors of princes؛ وهناك أخيرا تنشئة رجل الدين وإعداده إعدادا صالحا في كل من علمي التفسير والفقه. والتنافس بين هذه المثل العليا كثيرا ما كان يولد توترات اجتماعية غالبا ما تتمثل في قوالب جاهزة stereotypes أو تؤدي إلى التراشق بالأحكام المتحيزة. والتوازن الذي ساد في نهاية الأمر كان يختلف من منطقة إلى منطقة. فالعالم الإسلامي متنوع الجوانب، متغاير الوجوه، لدرجة أنه يصعب علينا رسمه في صورة من لون واحد. وبالنظر لأن البقعة الجغرافية التي نحن بصددتها مترامية الأطراف، حيث إنها تمتد من آسيا الوسطى إلى الغرب، فإننا متعرضون دوما إلى أن نصف الإسلام بالتجانس الجوهري، الأمر الذي لم يكن مطابقا لحقيقته في يوم من الأيام. إلا أنه يجوز لنا، بالنسبة إلى موضوعنا، أن نقول بشيء من الحذر إن الفقيه كان أكثر حظا من غيره خلال عدة قرون، وأن التعليم الديني خلف أكبر عدد من النماذج الجديدة. فالمسجد لم يكن جامعة، ولكنه استطاع أن يتقرب من مفهومها أكثر مما تقربت الكنيسة.

ولنبحث عن الأسباب.. من المعروف أن العالم الإسلامي ورث حضارتين مختلفتين، الحضارة الإيرانية والحضارة اليونانية. وجاء الإسلام فأضاف إليهما شيئا جديدا، وهو الوحي أي القرآن. وهذا الوحي أنزل في لغة لم تكن لغة الإيرانيين ولا لغة اليونان، عنيت بها العربية. واللغة المعنية اتخذت لها شكلا في كتاب الله بكل معنى الكلمة. فهذه الكلمة لا ينبغي اعتبارها قدوة وزجرا فحسب، وإنما أمرا مرسوما هو كلام الله ذاته. ففي هذين المجالين، أي في اللغة وفي الدين، كانت تتحقق هوية المسلم؛ وفي هذين المجالين كان المسلم لا يقبل التأثيرات، أو يرفض على الأقل كل تلك التي يتعرض لها بصورة مباشرة وواعية.

واسمحو لي أن أقدم هذا المثل: في الأهواز، ذلك الإقليم الذي سماه العرب العراق العجمي، قامت في جنديسابور منذ ما قبل الإسلام كلية للطب أنشأها الساسانيون. وكان لها تأثير في تطور الطب في بغداد، مع العلم أن الأطباء الذين كانوا يدرسون فيها من النصارى. وإلى جانب ذلك كانت هناك كليات للفلسفة واللاهوت، منها المسيحية كتلك التي في نصيبين، ومنها اليهودية ككليتي صورا وبومباديتا في العراق. وقد زالت من الوجود دون أن تخلف أي أثر.

(2)

إن المسجد كان منذ نشأته مركز الحياة الفكرية بالنسبة للمسلمين. ولقد اختص بهذا الدور؛ لأنَّ الحضارة الإسلامية اتسمت بسمة الحضارة المدنية *urban society* (أي أنها كانت حضارة مدن بالدرجة الأولى). ولكن أتيح لها ذلك، فلأن المسجد لا يعارض النشاطات الدنيوية غير الدينية بعكس الكنيسة؛ ففيه يصدر القاضي أحكامه؛ وفي داخله يستطیع الغريب أن يقضي ليلته؛ كما أنه كان بالإمكان أخذ قسط من الراحة والقبولولة في رحابه، أو تجاذب أطراف الحديث ضمن حدود معينة. وبالطبع كان المسجد مكانا للتعليم أيضا. فمن حيث المبدأ كان يمكن تلقي كافة أنواع العلوم إذا توفر الطلاب لذلك، وشرط أن يخلو العلم المختار من أية مادة إلحادية. ففي مسجد القرويين في فاس كانت تعطى دروس في التنجيم والجغرافيا والطب، وقد استمرت حتى نهاية القرن التاسع عشر. وحتى الكيميائيون أنفسهم فإنهم كانوا يتلاقون فيه ليلاً في القرن العاشر الهجري حسب رواية الحسن بن الوزان المعروف بلاون الإفريقي في المصادر الأوروبية، غير أن التعليم كان يشمل علوم الدين بصورة عامة، وفي طليعتها تفسير القرآن ثم علم الحديث فالفقه، دون أن نقلل من العلوم التابعة كعلوم النحو واللغة والعروض والتاريخ. ولا بد من الإشارة إلى إغفال علوم أخرى إغفالا ملفتا للنظر. فمن ضمن العلوم الدينية نذكر علم الكلام. ومن ضمن العلوم التابعة نذكر الفلسفة. فعلى العكس من المسيحية ركز الإسلام على الفقه أكثر من تركيزه على علم الكلام، ولم يكن بوسع الفلسفة أن تستخدم هذا الحقل بمعزل عن علم المنطق.

إن المكانة الرئيسية التي يحتلها الفقه بين سائر العلوم مبعثها أن كلمة الله إنما أنزلت كأمر منصوص. فالله هو المشرع الأسمى وإرادته تتطلع إلى التفسير وتدعو إليه.. ومن المعلوم ما صار إليه الأمر فيما بعد؛ فإلى جانب كلمة الله جاءت سنة رسوله، وأصبح القرآن الكريم والسنة أهم أركان الشريعة، ولذلك أصبحت محور التربية في القرون الوسطى. وبالطبع كان هناك فرق مهم: فالقرآن كان قد تم تدوينه كتابة، كما أن تشكيله لم يلبث أن ضبط ضبطا وثيقا. أما السنة فقد كان من الضروري قبل كل شيء الإحاطة بها وتجميعها؛ لأنها كانت محفوظة شتاتا في ذاكرة رجال الصحابة ومن ثم في ذاكرة أولئك

الذين، تبعوهم وتلقفوها منهم مشافهة. وهذه المهمة كانت جسيمة ولم تخل من المخاطر. فكان لا بد من جمع شذرات متفرقة وإعادة اللحمة فيما بينها. وفي بعض الأحيان كان الجامعون يقعون على أحاديث متناقضة، فيجري تمحيصها والتحقق منها. ولقد اتخذوا جانب الحيطه والحذر في أول الأمر متسائلين عن مشروعية تصرفهم. فالجمع لا مأخذ عليه، ولكن هل يجوز تدوين تلك الأحاديث الشفوية بالحرف المكتوب؟ هل يجوز تقييدها تقييدا، حسبما قال بعضهم؟ أن ضبط الوقائع في حديث ما ينبغي أن يظل طيعا ومتماشيا دوما مع الظروف الطارئة والمتغيرة. والقرآن وحده بصفته الكتاب المكتوب جدير بأن يثبت حرفا وخطا. ولقد خشي الخليفة عمر بن الخطاب أن يسفر الإسلام عن مشنا Mishne جديدة على غرار ما جرى في الدين اليهودي. فمن المعروف بواسطة الوحي الجديد نفسه أن أولئك الذين سبقوا المسلمين من أبناء إبراهيم، وهم أهل الكتاب، قد شوهوا تلك الكلمة وبدلوها بهذر المتكلمين وجدل المجتهدين المحللين. فالتفسير إذن مرغوب فيه في حال كان الهدف منه ألا تتصلب الكلمة وتتحجر، ولكن لا ينبغي أن يكون خطيا حتى لا يبقى راسخا ما يعتبر بمثابة حاجة زائلة.

ففي القرون الأولى على الأقل كان الاهتمام ينصب دوما على الجانب الشفوي للتعليم. فغالبا ما كان المعلمون يعتمدون على ذاكرتهم؛ وكانوا إلى ذلك يمنعون طلابهم من كتابة أقوالهم الشفوية. وإجمالا لم تكن المساجد مجهزة بمكتبات، أما المكتبات الكبرى التي رفعت اسم الإسلام عاليا فقد أسسها الحكم، وأحيانا أشخاص ليس لهم صفة رسمية وكانت تلك المكتبات في أجنحة منفردة مع اتصال بالقصر في أغلب الحالات. ومع ذلك فقد أخطأ الاستشراق الغربي عندما نظر إلى المسألة بمنظار التضاد، ففهم التعليم على أنه نهج شفوي ضد نهج خطي. فالمعلم الذي كان يفضل أن يلقي دروسه عن ظهر قلب كان هو نفسه يعتمد بصورة عامة على مراجع مكتوبة في سبيل التذكر. ولدينا مثال في تدوين، كلمات التذكير، (أو رؤوس الأقلام) سبيل استعادة نص أحد الأحاديث. وهذه الطريقة كانت تسمى أطرافا؛ لأن مستهل الحديث وخاتمته فقط كانا يدونان. ثم إنه كان بوسع الطلاب أن ينتجوا كتبا أيضا، وتلك الكتب لم تكن في الواقع سوى حصيلة ما قيده أثناء سماع الدروس أو بعده.

إن الحضارة الإسلامية كانت على مستوى رفيع من الثقافة المدونة بالحرف. واستعمال الورق المصنوع من الخرق بدل البردي حسب الطريقة التي أخذها العرب عن الصينيين منذ أواسط القرن الثاني الهجري.. أقول إن استعمال هذا الورق كان من شأنه أن يعزز بشكل لم يسمع به من قبل نشر المعرفة وإشاعتها بين الشعب. أما فيما يتعلق بتوصيل المضمون، فإن وسائل النشر لم تكن في الواقع مختلفة عما كانت عليه في العصور القديمة. ففي اللغة اليونانية كانت الملاحظات التي يكتبها المعلم تعرف بلفظة hypomne mata، وهذه اللفظة تطابق حرفيا لفظة aide-me moiré الفرنسية، أي يمكن تسميته

" مرجعا للتذكير " في العربية. وهناك كتب مصنفة حسب هذا التعبير، ولكنها تختلف اختلافا واضحا عن تلك التي صنفت حسب تعبير *syngammata*. فهذه الأخيرة كان لها طابع الكتب الأدبية المنجزة. إن الكتب المذكورة أولا – *hypomne mata* كانت تتميز عن سواها بتميز الدروس التي كان الطالب يحضرها. أن كتابات أرسطو هي عبارة عن تسجيل لمحاضرات ألقاها على طلابه، ولهذا السبب، فإنه من العسير فهم بعض أجزائها. وبالعكس، فإن كتابات أفلاطون مؤلفة تأليفا أدبيا جيدا وتنطبق عليها عبارة *syngammata*. ولهذا السبب، فهي أبدع شكلا من كتابات أرسطو. وهذا يصح قياسه على أدب القرون الإسلامية الأولى: فسيرة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وصلت إلينا محفوظة في روايات مختلفة، فلا يمكننا، والحالة هذه، أن نحصرها في نموذج واحد، أو في نص سليم لم يعتريه أي تغيير. وفي الحقيقة، إن هذا التعليم الإسلامي البدائي كان له آنذاك وجوه شبيهة بتعليمنا الحالي أكثر مما نتصور. فبعد مرور أكثر من 500 سنة على اختراع المطبعة نرى أن تعليمنا الجامعي لا يزال شفويا في معظمه. وقد يحدث أحيانا أن يعالج الأستاذ نصا عويضا يعده للنشر ليصبح كتابا متداولاً بين الطلاب، أو أن يقدم الطلاب أنفسهم على نشره قبل موته أو بعده. وكما تجري الأمور في كل مكان وزمان، فإن الابتكار في العمل لا يعدو بعض الملاحظات والتعليقات المضافة إلى العمل الأصلي. وإن ما أصاب دروس أرسطو ومحاضرات هيغل، أي أنها تحولت من مصنفات أو مرجع للتذكير *hypomne mata* إلى كتب أصلية، يصيب كثيرا من الدروس والمحاضرات في أيامنا هذه، وذلك بفضل شرائط التسجيل. فالمعلم يقرأ.. أجل إنه يقرأ بالمعنى الاصطلاحي للفظلة قرأ فهو يلقب بـ *reader* أي القارئ في جامعة أكسفورد، وفي ألمانيا يقال *liest nicht*، أي أن الأستاذ لا يقرأ بمعنى أنه محال على التقاعد مثلا، أو أنه متعطل عن القراءة بسبب إجازته السنوية للتفرغ للبحث. أما الطالب، فإنه "يسمع"، فهو مستمع *Hoerer*، كما يقال في اللغة الألمانية. والعرب كانوا يستعملون نفس المفردات فالشيخ – أو الطالب المتقدم في المدرسة – كان يقرأ النص قراءة. وفي نهاية الفصل كان الطلاب يحصلون على إفادة "سماع"، حسبما كانت تسمى آنذاك، وهي عبارة عن شهادة بالقراءة. ونصها لا يؤكد فقط أن الطالب حضر الدروس وسمعها، وإنما كانت تحوله أيضا أن ينقل ما سمعه وحفظه. فالسماع إذن كان يمنح الطالب إذنا بأن يعلم هو نفسه بموجب إجازة تعطى له، وعلى أساسها يمارس التعليم. وهذه الإجازة لا تفترض التعليم في حقل معين، وإنما تعني تلك المادة التي درسها الطالب بالذات، أو بعبارة أخص، النص الذي سمعه. والسماع لم يكن مدرجا في ديوان من قبل الشيخ أو في *studienbuch* أي كتيب للدراسة (كما كانت الحال عندما كنت طالبا) ولكن في الكتاب نفسه الذي درسه الطالب والذي كان يعيد نسخه. وفي الحقيقة، لم يكن واضعه ومصححه غير الشيخ نفسه.

إن أسلوب التدريس المشار إليه لم يقتصر على الحديث فحسب، وإنما كان معمولاً به بشكل عام في كل المواضيع. ففي تلك الأيام لم تكن العلوم متخصصة ومستقلة، والتعليم كان مطبوعاً بطابع الفرد إلى حد كبير. والشيخ كان ينقل إلى سامعيه كل ما يعرفه، وكان يوسع البعض أن يمارس التعليم ويتقبله في الوقت نفسه. إن السامع - وهو كما رأينا إجازة لنقل المعرفة المسموعة - وإن الإسناد المترتب على ذلك كانا يضمنان التحقق من محتوى المادة في ثقافة تؤكد على الشهادة والإقرار أكثر من تأكيدها على التوثيق. وهي إنما كانت مضطرة إلى ذلك بسبب إشكالية الحرف العري وتشويشه، فلا يندر أن يخلط القارئ بين الحروف الساكنة المتشابهة عندما لا تكون مشكلة بنقاطها وعلاماتها التابعة لها [وما أكثر ما يلتبس عليه الأمر عندما تخلو الكلمات من الحركات].

(3)

كان الطالب يتخذ صفة الشيخ بعد حصوله على السماع. ولكن بما أنه كان يقرأ في كتاب واحد فقط، فلم يكن جديراً بأن يكون عالماً. كان عليه أن يحصل على كتب أخرى بسماعه شيوخاً آخرين بحيث يتمكن من تدريس علوم مختلفة، ولا يكفي بتكرار نفس الدرس. ولقد دعت الحاجة إلى ذلك أول ما دعت بالنسبة للسنة النبوية؛ لأن المعرفة المقدسة لا يمكن أن تصبح مفيدة إلا إذا كانت كاملة. إن الفقهاء كانوا من المجتهدين، وبعضهم كان يحلم بوجود حديث نبوي ينطبق على كل وضع بمفرده. ومما لا شك فيه أن بعضهم أقر دون تردد أن ذلك وهم وخيال، وأنه سيكون من العسير سد الثغرات العديدة في شبكة الفروع الفقهية دون اللجوء إلى الوسائل الأخرى وفي مقدمتها القياس. وأما المجتهدون الذين أصروا على موقفهم - وغيرهم كثيرون ممن كانوا يجمعون ميراث رسول الله لا اعتقادهم أنه لا واجب أنبل ولا أضمن لآخرتهم من عملهم ذاك - أقول إن أولئك المجتهدين اضطروا إلى توسيع نطاق تحصيلهم، فشدوا الرحال وراحوا يسافرون. وفي تنقلاتهم بين المدن والحواضر كانوا على يقين أنهم سيعثرون على مصادر جديدة للمعرفة. وبالإضافة إلى ذلك، كان بإمكانهم أن يدرسوا أيضاً؛ لأنهم هم أنفسهم حملة معرفة خافية على الآخرين. وهكذا نشأت ظاهرة جديدة يمكن تشبيهها بالأستاذ الزائر *visiting professor*، حسب التعبير العصري لها. ومع نشأتها أتيح تبادل الخبرات والمعارف على نطاق واسع، ولربما كان لها تأثير أيضاً في إشاعة روح التسامح، وتفهم عادات غريبة لم يكن للمسافر عهد بها.

إلا أن الأسفار ذات كلفة، ونصراء العلم في سبيل الخير العام لم يكن لهم وجود، كما هي الحال في أيامنا هذه، فكان يترتب على علماء القرون الوسطى أن يدفعوا نفقات أسفارهم من مالهم الخاص، وكان بمقدورهم أن يفعلوا ذلك نظراً؛ لأن الأغلبية العظمى منهم كانت من التجار.. إن العالم

السوسيولوجي ماكس فيبر قد وقع في الخطأ عندما أكد أن المحارب أو المجاهد هو النموذج الأمثل للمسلم: إنه لحري بالقول إن التاجر هو مثال تلك الحضارة المدنية في جوهرها والمتصفة بالفردية. إن الإسلام لم يعرف الأكليروس، وإن المعرفة الدينية كان يتولى نشرها أشخاص ليس لهم صفة أو وظيفة دينية بحتة بحسب المفهوم المسيحي للكلمة. وبصورة عامة كان هؤلاء لا يقبضون أي أجر من الدولة في تلك الأيام (ما عدا القاضي وفي بعض الأحيان إمام المسجد). وإذا نظرنا إلى أدنى الطبقات الاجتماعية رأينا أن هناك عددا لا يستهان به من أصحاب الحرف الوضيعة لا يخفي اعتزازه بأن يعهد إليه نقل شذرات من السنة النبوية التي كانت وقفا عليه في الواقع. أما أولئك الذين يقومون بهذا العمل على نطاق أوسع فإن طلبهم العلم بما يقتضيه ذلك من تكاليف باهظة لم يكن ممكنا دون الاعتماد على مصادر مالية مضمونة. وهذه المصادر كانت تؤمن لهم في كثير من الحالات اللقاء مع شيوخ أو زملاء يقيمون في مكان آخر. ومن جهة أخرى كان السفر من الفرائض التي ينبغي اتباعها بوجه ما: فالحج إلى مكة المكرمة فرض على كل مسلم ولو مرة واحدة في حياته. فمنذ البداية كان الإسلام مهيا لنوع من الاتصالات الدولية. ومن ثم فالسفر في حد ذاته ضرورة مهنية بالنسبة إلى من يتعاطى التجارة. فالتاجر إذ يطلب العلم ولو في الصين، كما جاء في حديث مشهور، فإنه إلى ذلك يستطيع أن يعقد صفقات تجارية. وأثناء ترحاله كان ينزل في الخانات، حيث يعلم إذا سنحت له الفرصة بلقاء مريدن يطلبون العلم منه. فإلى جانب المسجد كان النزل يستخدم مكانا للتعليم. وعليه، فإن المقر الثابت للعالم *stabilitas loci* أصبح معرضا لأن يتحول إلى عيشة بدوية ترحالية، كما هي الحال في عصرنا الحاضر.

إلا أن هذا الوضع لم يعد أن يكون مرحلة انتقالية على المدى الطويل. فمنذ القرن الرابع الهجري أخذت تبرز فكرة حجز بعض الدول لنشاطات العلماء بغية تجنيهم مكدرات شؤون الحياة الدنيوية، من أعباء التجارة اليومية، وصياح الناس وعجيجهم، ونهيق الحمير ورائحة البعر الكريهة وإلى ما هنالك. وأعطيت هذه الأبنية اسم "مدرسة" أي مكانا للتدريس، وظهرت لأول مرة في شرق إيران حيث تواجدت المدن الكبرى مثل بخارى وسمرقند وخاصة نيسابور، تلك الحضارة التي زالت أثناء غزو المغول. وكان الأعيان ورجالالات الأسر الغنية هم الذين أنشأوا تلك المؤسسات الجديدة وليس الحكومات. وبناء على ذلك فقد كانت المدارس خاصة، وكانت توفر المأوى لقاصديها من الزائرين، إلا أن منشئها كان أولى من غيره بالتعليم فيها. وكان كثير من العمارات الأنفة الذكر مبنيًا حول أحد القبب، مما يجعل العائلة تصيب المقصد الرشيد وابتغاء الخلود معا. ثم إن هناك غرضا آخر من وراء ذلك: فالناس كانوا مهتمين، في الحقيقة، بالمحافظة على ثروتهم وحمايتهم من مخاطر تلك الأيام، فهم إنما كانوا يخشون تبشر

ثروتهم بموجب حق الوراثة من جهة، ووضع اليد عليها من قبل الدولة من جهة أخرى. ولكي يتوصلوا إلى هذه الغاية كانوا يستندون إلى مخرج قائم في الشرع الإسلامي، عنيت بها الوقف.

فالوقف يعني: أن يخلف المالك أملاكه لأعمال البر والإحسان لكي تستغلها وتنتفع بها. فإذا كرست هذه الأعمال لأغراض التعليم، أصبح من حق الواقف أن يحتفظ لنفسه بمركز المعلم، وأن يورثه لذريته من بعده. وهذا ما كان يعمل به حسب الشرع المطبق في إيران في تلك الأيام، يعني المذهب الحنفي. ومع ذلك، فقد كان من الضروري أن يخالف الواقف بعض الحظ؛ فإن خلف بناتا فقط، فينبغي عليه أن يزوج إحداهن على الأقل من فقيه مؤهل للتعليم. ومن المفهوم أن قيامه بالمهمة على ما يرام كان متوقفا على استمرار الوضع السياسي العام، وإن نجاحه كان ممكنا فقط في حال بقاء المجتمع البورجوازي واستمراره.

وفي الواقع لم يلبث أن تبدل الجو السياسي بعد انقضاء عدة أجيال، فمع استيلاء السلجوقيين على مقاليد الحكم أزيح أهل المدن من الوجهاء وحكمت محلهم طغمة عسكرية. وهؤلاء العسكريون بالذات هم الذين أخذوا يلعبون دور النصراء من الآن وصاعدا. وكان أبرزهم شخصية الوزير نظام الملك الذي اشتهر بطموحاته السامية. وبالرغم من هذا التغيير فإن المدارس لم تصبح حكومية ولا عامة. ومرده إلى أن القانون لا يسمح بذلك، كما سبق وأشرت إليه. فالحكومات ليس لها صفة الهيئة المعنوية، والحكم يتمثل في السلطان أو في وزيره ليس إلا، إن المؤسسات الكبرى في بغداد أو النظامية في نيسابور وبغداد أيضا. ظلت، والحالة هذه، مؤسسات خاصة، ولكنها لم تعد مسخرة لمصالح إحدى الأسر. فنظام الملك وأبناؤه لم يكونوا مدرسين يلقنون الفقه، وإنما رجال إدارة وكتابة، ولم يحدثوا الوظائف لأنفسهم، وإنما كانوا يدفعون أجرا من خلال الوقف إلى علماء يحظون بتشجيعهم ومساعدتهم. وهكذا أمست المدرسة أداة للسلطة، فأمنت على الاستقامة في الدين في حين أنها صانت بعض مذاهب الفقه وحصنتها.

ومن جهة أخرى، فإن انتشار المدارس كان في حد ذاته عاملا في تغيير طابعها. فازدادت الوظائف وكثر بالتالي عدد المعلمين العاملين فيها، وتوزعوا مراتب مراتب واشتد التنافس بينهم. وكان باستطاعة مؤسس الوقف أن يعينهم أو أن يصرفهم حسب مشيئته، وكان لا يتورع عن إغرائهم بالمال في بعض الأحيان. وفي حقيقة الأمر لم يكن المعلمون موظفين بكل معنى الكلمة، إلا أنهم كانوا قد فقدوا كثيرا من حرية التصرف بالمقارنة مع تجار تلك الأيام. وفي مقابل ذلك كانوا مهيين ليكونوا محط الأنظار في المجتمع؛ فمن حقهم أن يشغلوا مناصب أو أكثر في ذات الوقت، ويجوز لهم أن ينيبوا عنهم نائبا مع الاحتفاظ بقسم من الراتب لأنفسهم بطبيعة الحال. وبالإضافة إلى ذلك، كان لهم معاونون يعهد إليهم

التدريس في الصفوف الابتدائية، ومعيدون يتولون التدريس في الصفوف الإعدادية، ويكون تلاميذهم على درجة أقل من الذكاء وتفتح الذهن. وكان الطلاب يعيشون في المدرسة مجاناً، ويحصلون على منحة زهيدة إجمالاً. ولكن سرعان ما اتهموا بأنهم يعيشون عيشة طفيلية. فمن حيث إنَّ الوقف كان يهتم بكل شيء، كان لابد من أن يسفر عن ذلك تغيرات في نمط حياة الأشخاص المعنيين من معلمين وطلبة. وهذا التغير أصاب أسلوب التدريس أيضاً. ففي غضون ذلك كان قد تم جمع أشتات السنة النبوية وانتهى زمن تصنيفها، ولم يعد الطلاب والمعلمون بحاجة إلى السفر؛ فهؤلاء لزموا مركزهم حيث كانوا يتقاضون أجرهم، وأولئك لبثوا مقيمين حيث تسنت لهم الإقامة وحيث تأمنت لهم - بفضل الله ومنته - المنحة الضرورية. وولى عهد الأستاذ الزائر، عوضاً عن ذلك، ظهرت منذ أواسط القرن الخامس الهجري عادة إلقاء الدروس التدشينية (أو الافتتاحية). والإجازة في التعليم لم تعد تعطى على أساس كتاب واحد فقط، وإنما من أجل علم بكامله. فقد أصبحت تعادل الإجازة العامة للتعليم *licentia ubique docedi* التي كانت تعطى في الغرب أو "التصريح بالقراءة" *venia legendi* الذي لا يزال يعطى إلى يومنا هذا في الجامعات الألمانية. إلا أن هذا التغيير الأساسي لم يحصل إلا في نطاق علم الفقه. وكانت الشهادة تسمى آنذاك: إجازة للتدريس والإفتاء. فبدلاً من تكديس المعارف، أصبح من اللازم من الآن وصاعداً انتقاؤها منهجياً. إن الفقه كان علماً تأويلياً. حسبما هو شأنه في كل مكان وزمان. فقد كان على المفتين أن ينظروا في مختلف الآراء ويقارنوا بينها، ومن ثم يصدرن فتاوهن بناء على نصوص متشابهة إلى حد ما، ولكي يتسنى لهم الدفاع عن حكمهم المقترح كان يتحتم عليهم أن يلتمسوا بعدد كبير من مسائل الخلاف فيحتجون بها في مناقشتهم. وهذه المناظرات كانت تشكل لب الجهاز التعليمي على نحو ما كانت تشكله *disputations* في التدريس اللاتيني. وأصبحت تجري كما تجري المباريات، وغالبا ما كانت تقوم مقام الامتحانات، كما يبدو لنا.

(3)

لدى استعراضنا لكل هذه التفاصيل تعود بنا الذاكرة إلى القرون الوسطى في الغرب. فمن الظاهر أن الإسلام تقدم على أوروبا بعدة أجيال حيشما وجد. ولكن هناك حدوداً لم تتخطاها الحضارة الإسلامية أيضاً. فمع أن المدرسة كانت تستضيف عدداً كبيراً من المعلمين، إلا أنه لم يكن لها كليات تابعة لها، ولم تحظ أبداً بشيء من حرية التصرف التي تمنحه المدينة أو الحاكم. فهي إنما بقيت مكاناً يعيش فيه الأساتذة والطلبة ليس إلا. وقد يحدث أن كثيراً من المذاهب الفقهية كانت تلحق ببناء واحد وفي بعض الأحيان كان الطلاب يوزعون حسب جنسياتهم كما كانت الحال في القاهرة مثلاً. إلا أن المؤسسة ذات النظام المسنون قانونياً لم يكن لها وجود على الإطلاق. إنه لأحرى بنا أن نقول إن المدرسة لم يكن لها

صفة الجامعة بأكثر مما كانت للمسجد، وإن وظيفتها كانت أقرب ما يكون إلى وظيفة الكوليج الإنكليزية. وتلك البنية غير الرسمية والمرتبطة بشخص بعينه كان لها مساوؤها؛ فالشهادة الممنوحة لا يتعدى كونها إفادة خاصة يصدرها أحد الشيوخ. وهكذا فإن العالم الإسلامي لم يطور أبدا ما يشبه الدكتوراه حسب مفهومها في التعليم الغربي. حتى الإجازة الشخصية المشار إليها آنفا، فقد كتب لها أن تعيش طويلا. فإننا لا زلنا نقع على أثر - وإن نادرا - في المنشورات الحديثة العهد. وبالطبع، فإن ما نسميه وزارة تربية في العصر الحاضر لم يكن له وجود على الإطلاق قبل دخول الإدارة الأوروبية. ومن جهة أخرى، فإن عدم التقيد بالشكليات هو نفسه الذي أتاح الفرصة للمحافظة على حرية التعليم وحرية التعلم (بالمعنى الألماني لعبارة *lernfreiheit / lehrfreiheit*)، تلك الحرية التي لم تكن من المسلمات في تلك الأيام. فالسلطة التعليمية أو بالأحرى التسلط التعليمي لم يكن يصدر عن هيئة خارجية كأحد الأساقفة أو البابا مثلا. والسلطة كانت في يد المعلمين أنفسهم، يمارسونها كل منهم ضمن دائرته. فقد كان في استطاعتهم أن يعبروا عن آرائهم الشخصية دون أن ينحرفوا نحو الإلحاد، شرط أن يلتزموا حدود السنة والقرآن. وكان مجمع العلماء يقوم بدور الساهر المراقب. ففي باب الفقه كانت الحقيقة محددة تحديدا استدلاليا مسبقا بإجماع العلماء، وليس بديهيا بموجب عقيدة دينية معلنة. وفي بداية الإسلام كان يصح أن يقال إن من حوّل حق النطق بحكم مسألة من المسائل هو جدير بأن يكون على حق، (أي كل مجتهد مصيب). أما فيما بعد، أي في الحقبة التي نحن بصدددها، فقد أصبح القول أكثر حذرا واعتدالا، ولكن بقي الاعتقاد بأن من أخطأ في حكمه فإن الله مع ذلك يجازيه خيرا؛ لأنه اجتهد في التفكير وتحكيم العقل.

إلا أن الأفضلية التي كان يتمتع بها الفقه قد أدت إلى بعض الأضرار أيضا. فطريقة التفكير أصبحت جدلية، كما أنّها اتسمت اتساما مفرطا بالشكليات في بعض الأحيان. وإقامة البرهان والحجج غلب عليها البحث عن التعريف الصحيح والتحديد الأنسب، فأغرق العلماء في التمييز والتفضيل لدرجة أن عبارتهم أصبحت أدق وألطف. وكانت النتيجة أن الكسب الذي أحرز في باب الدقة قابله قلة في الإبداع. وثمة نتيجة أخرى ينبغي الإشارة إليها: إن رجحان كفة الفقه طغى على الاهتمام بالعلوم الأدبية. ولقد جرت الأمور بشكل مماثل في الغرب في القرون الوسطى المتأخرة. إلا أن التحول لم يلبث أن جاء مع عصر النهضة. ولم يعرف العالم الإسلامي نهضة من هذا القبيل. ومما لا شك فيه أنه كان للعرب على غرار علماء الآداب القديمة الغربيين، تراث أدبي قديم يعودون إليه ليغترفوا منه - عنيت به الشعر الجاهلي - ولكن هذا التراث كان عربيا محضاً. ولذلك عزفوا كليا عن تعلم اللغات الأجنبية وآدابها. ولم يتغير الوضع إلا بدخول الاستعمار، فقد اضطروا إلى تعلم لغة ليست لغتهم واكتفوا باللغتين

الفرنسية والإنكليزية. وحتى الآن، نرى أن الآداب الصينية والروسية لم تحتل مكانها في الجامعات العربية. وكذلك هو الأمر بالنسبة إلى الدراسات الفارسية والتركية التي هي جزء لا يتجزأ من التراث العالم الإسلامي بغض النظر عن لغة الأوردو واللغة الإندونيسية.

إن مواضع الضعف هذه ظلت خافية، ولم يكن من يلاحظها في تلك الأيام. وإذا وجه نقد ما، فإنما من جانب آخر. ولقد تنبه البعض إلى أن التعليم الفقهي لا يهتم مطلقاً بتربية القلب، وجاء هذا الانتقاد من الصوفيين خاصة، وكان موجهاً إلى مضمون العلم بقدر ما كان موجهاً إلى طريقة نقله ونشره. فليس من المستحسن أن تقتلص الحكمة وتقتصر على مجرد كفاءات وخطط دفاعية فقط، كما ينبغي الحذر من الغطرسة القائمة على الانتقاء والتخصيص والتي تركز على تجمع المعرفة وتكديسها لا غير. إن ما ينبغي على طالب العلم معرفته كما قال هؤلاء النقاد، يتلخص في الخشوع أمام الله بالدرجة الأولى، وفي التحلي بالفضيلة، وليس في إدارة شؤون الدنيا الفانية. أما فيما يتعلق بالمعلم، فعليه ألا يكتفي بأن يكون عالماً فحسب، بل عليه أن يلعب دور المري النفساني. فنفوذه يستمد من الله مباشرة، ومعرفته إنما تأتيه عن طريق الإلهام والمعاناة الوجدانية أكثر مما تنفتح عن الذهن، أو يستقبلها من قراءة الكتب، ولا شك أن التعليم قد قام على التقليد في كل البلدان والعصور. ولكن كلمة تقليد هنا تعني "الطاعة" أي طاعة خرساء تتحاشى طرح الأسئلة. وما قهر الذات وتدريبها إلا الوسيلة التي تسهل على الطالب تكييف شخصيته. ففي تلك الحضارة القائمة على الدين كان لمثل هذا النموذج تأثير بليغ على النفوس لدرجة أن المدرسة أصبح وجودها مهدداً بإنشاء عدد من الزوايا المتفرعة عن الطرق الصوفية. وهكذا، فإننا نرى أن جامعة الأزهر فقدت الكثير من تأثيرها إبان الحكم العثماني. ومنذ ذلك الحين تكون نظامان تعليميان دينيان، نظام فقهي وآخر صوفي، مع العلم أن النظام الصوفي قد جنح على نحو ما إلى طريقة التناقل الشفوي، وإلى المبادرة الشخصية المتفردة في طلب المعرفة، كما كانت الحال في القرون الأولى للإسلام. وفي الحقيقة لم يكن من الصعب التوفيق بين هذين النظامين، وتم ذلك على المستوى الفردي على الأقل. أما على صعيد المجتمع، فإن توحيد النظامين كان من شأنه أن ينطوي على سيئات مثلما ينطوي على حسنات. ولأسباب عملية محضة، ليس أقلها المحافظة على الدور السياسي، اضطر المسؤولون في آخر الأمر إلى إدخال قسم من التعليم الأوروبي إلى مدارسهم، كالعلوم والطب. وإذ ذاك ولى زمن التقريب والتوليف، وبدأت مرحلة حرجة من عملية التحويل الناتج عن التمازج الثقافي ولم تصل إلى نهايتها حتى الآن.

وتلك مسألة أخرى لا دخل لها في بحثنا هذا.

* - نص المحاضرة التي ألقىت بتاريخ 2002/3/4م في جامعة السلطان قابوس بدعوة من وزارة الأوقاف.

التمركز والتمثيل السردي للآخر -الأدب الجغرافي أنموذجا-

عبدالله إبراهيم*

(1)

كانت حقبة القرون الوسطى مرحلة تاريخية شهدت ظهور مرويات ثقافية كثيرة تضمّنت تصورات شبه ثابتة للأعراف والثقافات والعقائد، وتلك التصورات تتّمل معيارا يتدخّل في رفع قيمة ما أو خفضها لدى أي مجتمع أو ثقافة. وليس خافيا أن الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو دينية سيؤدي إلى نتيجة تضفي مكانة رفيعة عليها، أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيلية المتشكّلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدّت خلال تلك الحقبة الطويلة إلى ترسيخ صور منقوصة لبعضها. وما دامت تلك المرويات توجّه أفكار المؤرّخين والجغرافيين والرحّالة والمفكرّين والفقهاء، وكل من يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، وبخاصة المدونات الوصفية والسردية والعجائبية، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

إنّ العودة إلى مرويات الثقافة الإسلامية (نقصد بالمرويات هنا على كل تعبير يقوم بوظيفة تمثيلية للمرجعيات الثقافية والعرقية والدينية، بغض النظر عن الصيغة) طوال القرون الوسطى، تبين بجلاء أن صورة الآخر مشوّشة، ومركّبة بدرجة كبيرة من التشويه الذي يحيل على أن المخيال الإسلامي المعبرّ رمزيا وتمثيلا عن تصور المسلمين للعالم، قد أنتج صورا تبخيسية للآخر. فالعالم خارج دار الإسلام- كما قامت تلك المرويات بتمثيله- غفل، مبهم، بعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله، ولا تخفى التحيزات الخاصة بذلك التمثيل، فهي مكشوفة وواضحة، وكانت صورة الآخر الدونية مشار قبول واحتفاء في كثير من الأحيان لدى المؤرّخين والجغرافيين، ولم يجر- في حدود علما- نقد معمّق لها، ولا كشف التنميطات الثقافية الجاهزة للآخر، لم يكن الأمر خاصا بتلك المرويات في دار الإسلام وحدها؛ فالقرون الوسطى تميزت بأنها تعنى بثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة قاهرة، فالإحساس بالتغيّر محدود جدا، وثمة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية. وكان ذلك النظام يستعين بطرائق تحليل تقليدية تفتقر إلى قوة التعليل، الأمر الذي جعل المعرفة الخاصة بتلك الحقبة هشّة، وضعيفة، وتنطوي على تناقضات كثيرة، لم تصمد بوجه النقد؛ لأنّها قائمة على التنميط غير المعلّل، والمفتقر للشمول الذي يأخذ في الاعتبار العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها

الثقافية والتاريخية، وليس في حالة تجريد تام كما كان التصور القديم يفترض ذلك، ولما كانت تلك المعرفة تقوم على ركائز ناقصة، وغير متكاملة، ومتعالية على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتّصف عموماً بالنقص وعدم الإحاطة بموضوعاتها، والاحتزال الواضح في الأسس التي تقوم عليها.

كان هذا التصور التقليدي للآخر إبان تلك الحقبة يقيم معرفة تخيلية ملتبسة مع نفسها، يتم تعميمها وفرضها استناداً إلى السجال، وليس التجربة والمعاناة والاكتشاف المباشر، وقد لا تراعى في كل ذلك الجدوى المستخلصة منها، ولا الهدف المراد تحقيقه، سوى الامتثال للفكرة الراضخة القائلة بالتفاضل، فالأنا مفعمة بقيم سامية، والآخر يفتقر إليها، الأنا فاعل، والآخر منفعل. حينما تصهر معا كل العناصر المكونة لظاهرة ما، يمكن الحديث عن اقتراب إلى حقيقة الشيء.

تضافت المرويات من أجل تمثيل الذات والآخر استناداً إلى آلية مزدوجة الفاعلية أخذت شكلين: ففيما يخص الذات أنتج "التمثيل" ذاتاً نقيّة، وحيويّة، ومتعالية، ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم؛ فضخّ مجموعة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كل الأفعال الخاصة بها، وفيما يخص الآخر أنتج التمثيل "آخر" يشوبه التوتر والالتباس والانفعال أحياناً، والخمول والكسل أحياناً أخرى، وذهب فيما يخص الأقوام في المناطق النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفهم بالضلال والحيوانية والتوحش والبوهيمية، وبذلك أقصى كل المعاني الأخلاقية المقبولة عنده، واستبعد أمر تقبّل النسق الثقافي له، فحُمّل الآخر، من خلال تفسير خاص، بقيم رتبّت بتدرّج لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية. وبذلك اصطنع التمثيل تمايزاً بين الذات والآخر، أفضى إلى متواليّة من التعارضات والتراتبيات التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في احتراق الثاني، وتخليصه من حموله وضلاله وبوهيميته ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق، فالمرويات الكبرى لا تنقطع عن مرجعياتها الثقافية، وهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنّما تشتبك مع مرجعياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغها صوغاً رمزياً، فترشح من تضاعيفها كل المواقف القيمية والثقافية.

هذه الآلية التي وفرت اعتصاماً بالذات وتحصناً وراء أسوارها المنيعّة، وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية، هي من نتائج ثقافة التمركز حول الذات داخل دار الإسلام، والتمركز نمط من التفكير المترقّع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية أو دينية أو ثقافية، فالمرجعية التي يمكن اعتبارها الموجهة لعمله هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة التي تتعرّض لفك التداخل بين الظواهر التي تلازمت

فأوجدت هذا التفكير الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكلية التي توفر له درجة من الموضوعية والحياد والصدق.

تمثل تلك المرويات ذاكرة يصار إلى استعادتها طبقا لحاجات متصلة بالوعي الجماعي في ظروف معينة من أجل أهداف مشتركة، والبحث في الصور المتشكّلة في المخيال الإسلامي للآخر ليست موضوعا أغلق عليه كتاب الماضي، إنما هي قضية تتصاعد بفعل الظروف المعاصرة، ويتم استخدامها نفسيا لإعادة التوازن، فالماضي يدفع به ليكون جزءا من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحا، وقابلا للاختلاق في كل موضوع يستعصي على الحل، وهو -فيما نرى- يحجب النظر عن القضايا الحساسة، ويتسبب في عماء دائم، يحول دون التفكير الموضوعي بالواقع.

وينبغي أن نؤكد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردى الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزية، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرة توافق تلك التطلعات، أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة. وقد ذهب "إدوارد سعيد" إلى مضمون هذه الفكرة، حينما أكد على أن ثمة منهجا لاستخدام الذاكرة بشكل انتقائي من خلال التلاعب بقطع معينة من الماضي، وذلك بطمس بعضها وإبراز بعضها الآخر بأسلوب يؤدي وظيفة من نوع ما.. ومن هنا ليست الذاكرة بالضرورة أصيلة، بل هي على الأصح، ذاكرة ناعمة.. وذلك يعود إلى أن الاهتمام بالذاكرة من أجل ماض مرغوب فيه يمكن استعادته هي ظاهرة محلّلة مشحونة، وقد برزت إلى الوجود حديثا نتيجة التغيرات المربكة في مجتمعات كبيرة تفوق التصور، مجتمعات بشرية ضخمة، واسعة الانتشار، وقوميات متنافسة، ولعل الأمر الأكثر أهمية، فيما يخص ظهور الذاكرة التي يمكن الانتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات في واقعها المعاصر، هو تناقص فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية، ويتطلع الناس الآن إلى هذه الذاكرة المتجدّدة، سيما في شكلها الجمعي، ليمنحوا أنفسهم هوية متماسكة، وسرد قومي، ومكان في العالم⁽¹⁾.

إنّ الأمثلة في عالمنا المعاصر أكثر من أن تحصى في مجال اختلاق ذكريات تاريخية وعرقية ودينية، والبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماض عريق كمعادل موضوعي لوهن قائم، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات والتطلعات والآمال، ومشبع في الوقت نفسه بحالات انكسار للقيم التقليدية الموروثة، وانحيار لنسق العلاقات القديمة، وهذا التوتر يضحّ رغبات دائمة تريد استخدام الماضي استخداما أيديولوجيا بما يضيفي على الأنا سموا ورفعة، والآخر خفضا ودونية. وإعادة قراءة المرويات في ضوء هذه الحاجات، يسهم في هذا الضرب من الصراعات، فالأمم تتساجل فيما بينها-أيضا- عبر الصور الإكراهية التي تشكلها بواسطة السرود لغيرها. وقوامها إن هو إلا نسيج متشابك من التصورات

المرويات الخاصة بها عن نفسها، وعن الأمم الأخرى. وغالبا ما تحمل تلك التصورات عبر التاريخ مدونات وصفية أو تخيلية، تتوارى في تضاعيفها الصور الكلية للمشاعر والتطلعات والتجارب، والقيم الدينية والنفسية والأخلاقية. واستنطاق تلك المتون إنما هو استنطاق لذاكرة، ونقدها إنما هو محاولة لوقف استخدامها كأيدلوجيا حيّة في نزاعات معاصرة، ولم يكن تشويه الآخر، قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكنا وقف ذلك إلا استنادا إلى رؤية نقدية تكشف ذلك النسخ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين.

إن النظر إلى المركزيات الكبرى في التاريخ الإنساني من زاوية كونها نتاج مرويات ثقافية متنافسة يوسع المجال أمام الدراسات المخيالية التي استبعدت بتأثير من فكرة الحداثة الغربية، الحداثة التي لا تعدو أن تكون رواية من نوع خاص للتاريخ أنتجها المخيال الغربي المتخفي تحت غطاء العقلانية في ظل ظروف خاصة، وهذه النظرة إلى المركزيات تسعى لإعادة الاعتبار إلى المرويات الثقافية التي تتخفى وراء الستار السميك للمفاهيم والمناهج فتأخذ شكل تحليلات موضوعية، وتتجرد غالبا عن ذلك فتكون مرويات سردية، فيما هي تخفي دائما درجات من التمثيل السردية الذي يتدخل في صوغ العلاقات الإنسانية، والمفاهيم الفكرية، والتصورات الخاصة بالأنا والآخر.

(2)

إنّ الحديث عن الصورة التي ارتسمت للعالم في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى يوجب، بداية، البحث في مركزية دار الإسلام خلال تلك الحقبة المشبعة بالسجلات الدينية؛ فالمركزية الإسلامية، ومفهوم "دار الإسلام" سيقومان بتشكيل ملامح خاصة ومتوقعة لصورة الآخر، تلك الصورة التي ستلوح في أفق انتظارنا طبقا للحدود التي تسمح بها مفاهيم التمركز. ومن المهم أن نتحرّر من ضغط المفاهيم، ودلالاتها الموروثة والمملوءة بثقافة عصرها، وذلك لن يتم إلا بتداولها في حقل المعرفة النقدية الهادفة إلى امتصاص شحن الغلواء الكامنة فيها، فالموجّهات الفكرية لمصطلح "دار الإسلام" تتدخل في ترتيب رؤيتنا لمن هم خارج تلك الدار؛ لأنها مجال ثقافي مشبع بمنظومة عقائدية متجانسة، تختلف عن المنظومة الخاصة بالآخر، إنها تدفع بنا إلى موقف منه أكثر مما تسهل لنا استخلاص صورة حقيقية له، فالمخيال مكوّن ثقافي يتشكّل عبر التجارب التاريخية والعلاقات المتنوعة، ويصدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة محكمة ومتلازمة من تلك التصورات الخاصة به.

وقد نظر إلى الشعوب المقيمة خارج دار الإسلام باعتبارها شعوبا ضالة ينبغي أن تمتثل للشريعة الإلهية، ويجب أن يبسط الإسلام فيها قيمه الأخلاقية. هناك حرب قائمة بين دار الإسلام ودار الحرب، حرب معلنة أو مضمرة، وهي لا تنتهي إلا حينما يدخل الجميع إلى الإسلام أو يخضعون له؛ فالسلام

بين الدارين غير ممكن من ناحية شرعية؛ لأنه مصالحة بين نقيضين: حق وباطل، هدى وضلالة، ووجود هدنة لا يعني أن تضع الحرب أوزارها دائماً، فالهدنة مؤقتة لا تزيد على عشر سنوات، وللمسلمين حق نقضها من طرف واحد، ومواصلة الجهاد، متى وجدوا ذلك ممكناً وضرورياً⁽²⁾. وكان هذا يشمل كل الممالك المتاخمة لدار الإسلام، باستثناء الحبشة التي استثنيت من ذلك لأسباب تتصل بموقفها من الإسلام في مرحلته الأولى.

لم تكن الحدود الجغرافية بين الدولة الإسلامية والدول المجاورة لها في يوم ما ثابتة، ولم يجر طوال القرون الوسطى في أي مكان من العالم الاتفاق النهائي على حدود ثابتة معترف بها بصورة كاملة، والقول بحدود خاصة وشرعية فكرة تمحضت عن النزاعات الدائمة بين الدول الأوروبية في القرن السابع عشر، وظل الشك يلزم تطبيقها النهائي إلى الآن. فلم يحدث أن أخذت دولة لها قوة حقيقية في القرون الوسطى أمر سيادة الدولة المتاخمة لها بعين الجدل الكامل، فعنصر القوة، وليس الحق، هو المهيمن في العلاقات السياسية بين الدول، وهذا ينطبق أكثر ما ينطبق على مجموعة الدول التي كانت تتنازع السلطات ضمن دار الإسلام فيما بينها أو مع الدول المتاخمة لها. وهو يفسر لنا جزئياً ظهور مجال فاصل بين دار الإسلام ودار الحرب، مجال فرضه التنازع الدائم، وشكل داراً ثالثة، هي (دار العهد) أو (دار الصلح). وغني عن البيان تفصيل القول في أن هذه الدار المزدوجة الولاء بين الدارين المذكورتين كانت هشة التكوين، ضبابية الهوية، مختزقة دائماً من إحدى القوتين المحاذيتين لها، تقوم بدور التخوم الفاصلة، حينما تغيب التخوم الطبيعية المانعة لتقدم هذا أو ذاك، إلى ذلك كانت سهلة الاحتراق، فنسيجها الاجتماعي والثقافي والعقائدي خليط مستعار من هذا وذاك. وهي دار رمزية يتزحزح مكانها بصورة دائمة، لا تعرف الثبات أبداً، وكثيراً ما ينعدم وجودها.

كان التصور الشائع عن الذات والآخر يستمد حيويته من المركزية الدينية، أي تلك البؤرة التي تنبثق منها قيم الحق إلى الأبد. وبالنظر إلى أن التصور يذهب إلى اعتبار أن الله هو مصدرها، وأنه قد حلّ هنا "دار الإسلام" ولم يحلّ هناك "دار الحرب" فينبغي إذا الوصول إلى نتيجة واحدة: قيم دار الإسلام هي الحقيقية، وهي الشاملة، وهي المطلقة الصواب. وقيم الآخر مشار استغراب، واستهجان؛ فهي وثنية، محقّرة، مدنّسة، يلزم تطهيرها من النجاسة الوثنية. قيم الآخر هي موضوع لحكم القيمة وقليل ما استأثرت بوصف موضوعي. وفي عصر يتصدّر فيه الشعور الديني أي شعور آخر، لا مكان للمصالحة والشراكة في القيم والأخلاقيات. ولكي يظلّ ذلك الشعور حيّاً، متوهجاً، ومتمّقداً بالتنازع القيمي لا بد من تفريق حاسم قائم على ثنائية الحق والباطل بين قيم(نا) وقيم(هم). هذه الثنائية تصوغ وعي لاوعي المجموع، وتجعله يبني تخيالاته ومواقفه وأحكامه واختياراته على أساس فكرة التفاضل والتراتب التي تقود

إلى الإغلاء من شأن الذات وخفض قيمة الآخر. لقد تم تخطّي الإنسان كذات، وصار التركيز عليه كموضوع للقيم، وأهميته لا تتحدّد من كونه بشراً، إنّما في اعتناقه ضرباً من القيم دون غيره.

سَلّم القيم الذي صاغه الإسلام، وتحول إلى جزء مكمل من العقيدة حسب الفهم الشائع لها سيتبدّل في تركيب صور مشوّهة وإكراهية للآخر. وبالإجمال فصور الآخر منتقصة، يشمل الانتقاص بالدرجة الأساس القيم الشائعة لديه، ويمتد ليشمل الإنسان حامل تلك القيم، هنالك تشويه لحقيقة الآخر ذهنياً وجسدياً وعقائدياً، ففضلاً عن البلادة والجهل والضلال والسفه والبهيمية، يتراوح الآخر بين تصغير يشوش إنسانيته، كما هو الأمر بالنسبة لأقوام أقصى الشمال حيث يفترض أن تكون بلاد يأجوج ومأجوج، أو تضخيم مقصود كما هو الأمر في حالة الزوج والصقالبه وكثير من الأقوام الشمالية. تتصف القيم الدينية بالثبات، وكان الفهم الديني للحياة يقوم دائماً بمراجعات دقيقة كيلا يجرم الزمن ثبات القيم، فتصاب بالفساد بسبب التحوّل، بعبارة أخرى فالقيم الدينية تتخطّى البعد التاريخي، ولها قدرة الشمول والديمومة والثبات؛ لأنها قيم مكانية وليست زمانية. فهي لا تقرّ بالتحوّل، ثابتة، ساكنة، دائمة الصحة، تريد للإنسان أن يتكيّف معها، فيظل في حالة تصحيح دائم لمساره، لكي يمثّل لها، هي المركز المشع الدائم، وهو يدور في فلکها، قربه وبعده عنها هو الذي يحدّد قيمته، ما دامت القيم الدينية هي التي تحدّد أهمية الإنسان فمن الطبيعي أن تجرد قواها كاملة لتضمّه إلى عالم الحق. فحيثما تكون ثمة حقيقة مطلقة الصواب ينبغي نشرها، يسود العنف والقسوة كوسيلتين لذلك. أصبحت القيم جوهرًا، وصار الإنسان عرضاً.

تُستمد القيم من طبيعة المجتمع الذي رسمه الإسلام، تلك القيم هي المعيار الوحيد لصواب المسار الذي ينبغي على المرء أن يسلكه، ذلك سيؤدي لا محالة إلى وجود نقيض؛ النقيض يسوّغ صيانة القيم من جهة، والعمل على نشرها لتعمّ العالم من جهة ثانية، ففي المجتمع النصّي القرآني تمثل الثنائيات الضديّة دوراً حاسماً في شطر العالم إلى عالمين، ثمة تعارض ثابت ودائم بين الحق والباطل، والخير والشر، والإيمان والكفر. ولا يمكن أن يظل الصراع منحسباً في المصحف، واستناداً إلى مركزية كلام الله بوصفه المرجعية الكلية والشاملة والدائمة لكل شيء، فإن العالم بتناقضاته قد صيغ على غراره. المجتمع الأرضي المنشود إنّما هو محاكاة للمجتمع النصّي، كما قرر ذلك علم الكلام ثمّ الشريعة الإسلامية. في نهاية المطاف، لا بد من انتصار وظفر، فكل من أهل الباطل والشر والكفر يتأكلون؛ لأنهم زاغوا عن الحقّ والخير والإيمان، والصراع محكوم بالثبات والديمومة، وأهل الحقّ هؤلاء أنيطت بهم مهمة خالدة: نشر كلمة الله في أرجاء الأرض، إذ ليس ثمة حدود نهائية تحوّل دون ذلك، وبالنظر إلى اختلاف العقائد والأديان والثقافات. فمن المنتظر أن يتعثر أهل الحق في مهمتهم، ولكن ينبغي عليهم الالتفاف حول

كلمة الله، والتمسك بها ونشرها، وذلك هو الجهاد. فالجهاد إذن وسيلة لحسم التناقض العقائدي، وإحلال الوحدة محل التعدد، وما دام نسق الثنائيات الضدية قائماً في صلب التفكير الديني فالجهاد لن يتوقف. إِنَّهُ فعل محكوم بنظام لاهوتي عام. وَالْحَقُّ فإن فعل الجهاد ك ممارسة تهدف إلى تحويل البشر إلى عقيدة واحدة، سيصطدم مع فرضية انشطار العالم إلى عالمين: دار الإسلام ودار الحرب. وَلَمَّا كان الصراع يُعبّر عنه بتجليات مباشرة، فالمؤمنون يوضعون دائماً في تضاد مع الكافرين، وبينهم يتحرك المنافقون حركة مكوكية خادعة.

(3)

صاغت هذه الموجهات الثقافية صورة الأخر في المخيال الإسلامي، في كل جوانبه التمثيلية تقريباً، وقد كانت الآداب الجغرافية جزءاً أساسياً من موروث الثقافة الإسلامية، وربما في هذا الجانب كانت أكثر من غيرها حساسية فيما يخص العلاقة بالآخر. وبالنظر إلى سعة الآداب الجغرافية التي تجلّت فيها صورة الآخر، فسيبنى البحث بجانب محدد، وهو الأدب الجغرافي في غرب العالم الإسلامي، ومن خلال أمثلة قليلة ولكنها دالة بصورة ملفتة للنظر، تمثلها على وجه التحديد بعض الرحلات التي قام بها رحالة كبار كابن جبير الذي مرّ بصقلية، والطرطوشي الذي طاف في القارة الأوربية، أو عبر وصف يستند إلى مشاهدات مروية كالذي قدمه ابن سعيد المغربي استناداً إلى مرويات رحالة ما زال مجهولاً هو ابن فاطمة الذي يفترض أنه قد تجول قرب خط الاستواء.

يصف ابن جبير مدينة مسينة في جزيرة صقلية، بالصورة الآتية، هي "موسم تجار الكفار، ومقصد جوارى البحر من جميع الأقطار، كثيرة الإرفاق برحاء الأسعار، مظلمة الآفاق بالكفر، لا يقترّ فيها لمسلم قرار، مشحونة بعبدة الصليبان، تغصّ بقاطنيها، وتكاد تضيق ذرعاً بساكنيها، مملوءة نتناً ورجساً، موحشة لا تُوجد لغريب أنسا، أسواقها نافقة حفيلة، وأرزاقها واسعة بإرغاد العيش كفيلة، لا تزال بها ليلك ونهارك في أمان، وإن كنت غريب الوجه واليد واللسان" (3).

واضح أن الزيارة السريعة التي قام بها ابن جبير إلى صقلية، وهو في طريقه إلى الأندلس، بعد مشقّة الضياع في البحر المتوسط عائداً من رحلته المشرقية، قد رسمت له عالماً منقسماً على نفسه، فيه أمان شخصي لكنّه يعجّ بالاضطراب الروحي والقيمي. ومن المعلوم أن المسلمين في ذلك الوقت يسمون غير المسلمين بالكفر، كما هو ظاهر في وصف ابن جبير، وفي نظر رحالة مسلم كابن جبير لم يقيض له مثل سلفه ابن فضلان أو خلفه ابن بطوطة أن يختبر مباشرة نسق قيم الآخر عبر المعاشة الطويلة فإن كفة المعيار العقائدي هي الأثقل، والراجحة دائماً. من الصحيح أن مسينة مزدهرة اقتصادياً، والأمن فيها مستتب، لكنّها تعنّ تحت وطأة القيم الكافرة، يصعب إقامة توازن بين الضلال والكفاية الاقتصادية.

فابن جبير الذي يُحتفى به في صقلية يدفعه حنين إلى ماضي هذه الجزيرة التي كانت جزءاً من دار الإسلام، وقد بدأ يدبّ فيها الكفر، شأها في ذلك شأن تخوم دار الإسلام الأخرى في زمنه.

كيف تشتغل ضمناً داخل النص آلية المفاضلة؟ يقوم ابن جبير بتنضيد الأوصاف على نحو يدفع دائماً بترويج وصف على حساب وصف. مسينة تتصف من جانب بأنها وكر لتجارة الكفار، وبأنها مظلمة الآفاق بالكفر، ولا مكان فيها لمسلم، تموج بعبدة الصلبان، مملوءة نتنا ورجسا، موحشة، ليس ثمة أنيس لغريب فيها. ولكنها من جانب آخر: كثرة الإرفاق، أسعارها رخيصة، أسواقها نافقة، أرزاقها واسعة، عيشها رغيد، فيها أمان.

خطاب ابن جبير موجّه للمسلمين، وفيه درجة عالية من الحساسية، فيما يخص الصراع المزمع بين القيم الروحية والقيم المادية، ذلك الصراع الذي حسمت العقيدة الإسلامية الأمر فيه لصالح الطرف الأول، وابتذلت الثاني، وعدّته من متاع الحياة الفانية، ومكونات الوصف الذي يقدّمه ابن جبير تستحضر تلك الثنائية، إنه يصور عالماً منحطاً بضلاله، لا سبيل إلى العيش فيه، فالمسلم غريب الوجه واليد واللسان كما يقول المتنبي، يصعب تماماً قبول ذلك العالم الذي جرى فيه تواطؤ بين الكفر والرجس. حتى المتع الدنيوية الخاصة بتوفر العيش الرغيد والأمن تتضاءل أمام عالم شبه مغلق على ضلاله، يشعر المؤمن فيه بالوحشة والغربة والفسق، وكما قرر بعض الفقهاء من قبل لا أمان لمسلم في دار الحرب. تتفهرق أية قيمة لمسينة وأهلها من الصقليين.

وفي خط مناظر لابن جبير، ولكنه أكثر تخصيصاً، لا يأخذ بالاعتبار بالميّكون العقائدي إنّما الثقافي بدلالته العامة، كان الطرطوشي قد وصف الجلالقة بأنهم "أهل غدر ودناءة أخلاق، لا يتنظّفون ولا يغتسلون في العام إلا مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ يلبسوها إلى أن تتقطّع عليهم، ويزعمون أن الوسخ الذي يعلوها من عرقهم تنعم به أجسامهم وتصح أبدانهم. وثيابهم أضيّق الثياب، وهي منفرجة يبدو من تفارجها أكثر أبدانهم. ولهم بأس شديد، لا يرون الفرار عند اللقاء في الحرب، ويرون الموت دونه. أما البرتونيين (=أهل مقاطعة بريتاني الفرنسية) فلهم لغة تمجّحها الأسماع، ومناظر قبيحة، وأخلاق سيئة، ولهم لصوص يقطعون على الإفرنج ويسرقونهم"⁽⁴⁾.

عاش الطرطوشي في الأندلس خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ثم زار أوروبا في حدود 965م، وأورد البكري المتوفى (484هـ/1094م) مقاطع من رحلته يصعب التحقق من دقتها، فالجغرافيون القدماء كانوا يتدخّلون في ترتيب النصوص التي تصل إليهم، ويكيّفونها من أجل أهدافهم، ولكنّ النص يحافظ على الثنائية التقليدية الشائعة آنذاك، وهي تجاوز الوصف والحكم. وهو يعتبر شاهد عيان من الدرجة الأولى، ومن القلائل الذين توغّلوا في غرب أوروبا ووسطها، ثم شرقها، في وقت مبكر،

ويرجح أنه كان يمحّر تلك الأصقاع للتجارة، وإن كنا لا نعلم على وجه التحديد الكيفية التي تعامل البكري مع رحلته، وهو يورد نبذا من مشاهداته التي تبدو متقطعة؛ ذلك أنّ أوصافه وأحكامه تشبه ما سيورده القزويني المتأخّر عن البلاد نفسها التي وصفها الطرطوشي، الأمر الذي يؤكد ثبات الانطباعات. الطرطوشي يعنى بالأحكام بدل الأوصاف، فهؤلاء الجلالقة، هم أهل غدر ودناءة أخلاق، ويلحق القذارة والنجاسة بهم باعتبارهما تتعارضان مع قيم الطهارة، فتبدأ ثنائية الوصف والحكم تتأرجح، ثم سرعان ما يتغلب الحكم على الوصف فيما بعد.

لو أخذنا الطريقة التي يصف بها الطرطوشي الجلالقة لوجدنا أنها تقوم على نوع الثنائية التفاضلية، التي وقفنا عليها قبل قليل مع ابن جبير، وهي ثنائية تدرج في مستويين خاص وعمام. فهو يضع الغدر والدناءة وسوء الأخلاق والقذارة في كفة ميزان، والبسالة الحربية في الكفة الأخرى. ومن الواضح أن الرجحان سيكون للعنصر الأول، وهذا تمزيق لوحدة الصورة، وتخریب لانسجامها العام، فما قيمة البسالة إذا عُبر عنها بالغدر والدناءة!! وعند هذا الحد تتفوض قيمة تعتبر إيجابية، تحت ضغط قيمة أخرى تعتبر سلبية، بعبارة أخرى ينتقص الجلالقة؛ لأنهم دون الفضائل العقلية والأخلاقية. هذا هو المستوى الخاص الذي ينظم طرف الثنائيات الضدية في المقارنة، وبعد ذلك يظهر المستوى العام، وهو يتوارى خلف المستوى الأول؛ فالمقاتلون الأشداء هم الذين يقاتلون بلا غدر ولا دناءة ولا سوء أخلاق، هذا لأنهم جعلوا من القتال وسيلة تتسامى أن تكون غدرا ودناءة. وعلى هذا يتم تمزيق صورة الآخر مرتين: مرة في تضخيم التناقضات الداخلية فيه، ومرة في مقارنته بالمنظومة الثقافية للأنا، المنظومة التي كان ينظر إليها بعين الرعاية والتبجيل. و يتحدث ابن سعيد المغربي عن (المعمور خلف خط الاستواء إلى الجنوب) ويمكن التأكيد أنه يقصد بذلك الزنج أو سفالة الزنج. وبدل أن يصف فإنه يحكم، فملك البلاد، إنما هي بلاد "العرأة المهملين كالبهائم"⁽⁵⁾. ويؤكد أن ذلك معروف ومتداول، وكان متناقلا بين الناس. وكان ابن سعيد قد ورث ذلك عن غيره، لكنه فيما يخص المشاهدات العيانية ينقل عن ابن فاطمة الذي يعتبر المصدر الرئيس له، وكل ما يلفت الاهتمام هنا هو التأكيد على وجود جبل القمر، ثم منابع نهر النيل المتوزعة في أجزاء إفريقيا، وكل الأنهار التي تجري في وسط إفريقيا كان يطلق عليها النيل.

ابن فاطمة الذي يعتبر مصدرا أساسيا من مصادر ابن سعيد لا تتوفر عنه معلومات محققة، وهو يتردد في كتاب ابن سعيد في كل ما يخص تلك المناطق، ويمكن استخلاص مسار رحلاته في إفريقيا من خلال كتاب الجغرافيا لابن سعيد، ويغلب أنه تجوّل في وسط إفريقيا وغربها، بما في ذلك السواحل، ومعلوماته ثمينة، ويوثق مشاهداته، وحينما يكون واصفا من الدرجة الثانية فإنه ينسب مروياته إلى مصادر فيها شيء من العمومية. وليس لنا القدرة على بيان الحدود الفاصلة بينه وابن سعيد، فعيوب

التأليف القديم، ومنها دمج النصوص المتحدّرة من مصادر مختلفة في سياق جديد تحول أحيانا دون معرفة الوثائق الأصلية من السياقات التي يصطنعها الجغرافيون، وهو أمر لا تتفرد به المصادر الخاصة بإفريقيا إنما هو ظاهرة عامة.

المصدر الأول لابن سعيد شبه مجهول، ويصعب التحقق الآن من وجود مدونة وصفية تنسب له، وعلى أية حال ليس هذا هو المهم، لكن الأمر المهم هو أن الموروث البطليموسي، والإغريقي بصورة عامة، حاضر بقوة لا تقل أهمية عن حضور ابن فاطمة، والحق فالتصورات اليونانية لعبت دورا خطيرا في حبس الإفريقيين السود ضمن إطار خاص وضيق يرشح بالانتقاص، وهدر القيمة البشرية، والتلاعب بالأوصاف بما يظهرهم أمام النظر والمخيلة كائنات ما زال اتصالها بالرتبة الحيوانية أكثر قوة من الاتصال بالرتبة الإنسانية. ولم ينج ابن سعيد من ذلك. ولم ينجح الرحالة في زحزحة تلك الصورة، إن لم يكن معظمهم قد ارتحل في ضوئها. ويورد ابن سعيد على لسان ابن فاطمة وصفا للمناطق الواقعة على مشارف خط الاستواء من الجانبين بالصورة الآتية: ولم أر من رأى جانبها، وإنما وصفها الكائنون وجيرانهم ممن لقيناه بالجانب الشمالي. ويحدق بها من جميع جهاتها أمم طاغية من السودان الكفرة الذين يأكلون الناس، ولا دين يذكرهم بسكان الجانب الشمالي، ومنهم بدى. ومدينتهم تعرف بهم ومن تحتها يخرج نيل غانا. ومدينتهم حولها، ويجاورها من الجانب الغربي جايي، وهم الذي يبردون أسنانهم. وإذا مات لهم ميت، دفعوه إلى جيرانهم، وكذلك يفعل معهم جيرانهم. وعلى جنوبي البحيرة انكرار، وعلى شرقها كوري، الذين تنسب البحيرة إليهم. وفي شرقي مدينة بدى من الكائن المسلمين مدينة حاجة، وهي كرسي مملكة مفرده ولها مدن وبلاد، وهي الآن لسلطان الكائن. وهي موصوفة بالخصب وكثرة الخيرات، وبها الطواويس والبيغاء والدجاج الرقط والغنم البلق التي على قدر الحمير الصغار⁽⁶⁾.

من الواضح أنّ ابن فاطمة يتحدّث عن بعض الممالك التي تقع في الوسط الغربي لإفريقيا، لكن صدى أخبار الزنج تصل إليها باعتبارهم عراة وثنيين كالبهائم، ومن أكلة لحوم البشر، وهي صورة شديدة الشبه بالصورة التي يقدمها هيغل عنهم باعتبار أن أكل لحوم البشر "يتفق تماما مع المبادئ العامة للجنس الإفريقي. فاللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس إلا موضوعا حسيا، إنه مجرد لحم فحسب" وسبب ذلك في رأيه أن "المشاعر الأخلاقية عند الزنج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا الدقة"⁽⁷⁾.

تصلح مرويّات ابن فاطمة ومشاهداته، فيما يخص الإفريقيين السود، أن تكون مثلا لنوع التحيز الشائع في المدونات الجغرافية والتاريخية، فخطابه يتضمن أدلة على ذلك التحيز، فهو من جهة يؤكد على أن خط الاستواء يفصل بين كتلتين من الكائنات: كتلة أولى إلى الشمال منه، زارها ووقف على

أحوالها، وهي ملحقة بدار الإسلام، ولم يهتم بشيء فيها سوى الحيوانات، وهم الكائنون وماجاورهم، وكتلة أخرى تقع جنوبه، لم يزرها، إنما اكتفى بمرويات الكائمين عنها بوصفها مزيجا هلاميا من الكفرة الذين يأكلون الناس. وكونهم كفرة من أكلة لحوم البشر، فهذا يعني أنهم كالوحوش الذين لم يرتقوا بعد إلى مستوى الجنس البشري، الذي من أشد ما يتميز به العزوف عن لحم أخيه في النوع إقرارا بكرامته البشرية، إلى ذلك فهم بدونيتهم تلك أقل من أن يستودعهم الله كلمته، إنهم يتخبطون في خضم فوضى النوع والجهل الوثني، وهم أبعد ما يكونون عن الانتماء إلى جنس وعقيدة.

ومن جهة ثانية، وهذا ما يضمنه ابن فاطمة- عبر خطاب ابن سعيد- فإن هؤلاء هم الذين يستأثرون بحكم واضح ومعلن من طرفه، فالدونية الجنسية والدينية ينبغي دائما أن تُشهر، وإلا يجري أي نوع من التواطؤ على إخفائها وطمرها، ولهذا يأتي تأكيد ابن فاطمة قبل أي تأكيد آخر: كفرة يأكلون الناس. ولكن أين صورة الأقوام في الجانب الشمالي؟ أليس هم الذين يتصل بهم ابن سعيد برابطة خاصة، تمنحهم المكانة المميزة مقارنة بأقرانهم في الجنوب؟ إن لاوعيه يقصدهم لمشاركتهم أولئك في كل شيء سوى الدين، الذي بالكاد عرف طريقه إلى بعضهم، ولهذا فهم همل بالنسبة له، فبهم يستبدل حيوانتهم: الطواويس والبيغاء والدجاج الرقط والغنم البلق التي على قدر الحمير الصغار.

هذه الأحكام المتوارثة والمتشكّلة تصلّبت وتشابكت فأجرت تنميطة ثابتا لصورة الآخر ليس في أعين المسلمين لوحدهم، إنما في أعين العالم، وهي ما زالت فاعلة، وتحتاج إلى نقد معمّق يعيد الاعتبار للقيمة الإنسانية الكامنة في كل نفس بشرية. والواقع فإن تباين المنظومات الأخلاقية والعقائدية والثقافية بين السود والأمم الأخرى تدخّل مباشرة في صوغ الصورة المشوّهة للإفريقيين السود، وما دامت الصور تنبثق عن تلك المنظومات، فلا يمكن تغييرها إلا بنقد المنظومات نفسها. ولم يكن ابن فاطمة ولا ابن سعيد بمنجى من ذلك.

تكشف هذه المعطيات عن طبيعة الصورة المركبة للآخر في المخيال الإسلامي الذي انتخبنا نماذج منه، وكما اتضح فالانتقاص يمتد ليشمل الطبيعة الإنسانية، والمنظومة العقائدية، والسلوكية، وهو أمر قارٌّ في المرويات الإسلامية التي ظهرت خلال القرون الوسطى، وقامت بتمثيل الآخر طبقا لشروطها الثقافية، وتحتاج هذه المتون الكبيرة إلى تحليل ونقد يمتص منها شحنة الغلواء التي تتمركز فيها، لتتسع مجالات التواصل الإنساني بين الشعوب والعقائد والثقافات.

المصادر والمراجع

(*) باحث وأكاديمي من العراق.

- 1) إدوارد سعيد، الاختلاق، الذاكرة، المكان، ترجمة رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، ع104 خريف 2000 ص 18-19.
- 2) برنارد لويس، السياسة والحرب، انظر: تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السمهوري، الكويت: عالم المعرفة، 1978، ق 1 ص 255.
- 3) ابن جبير، رحلة ابن جبير، بيروت: دار صادر، ص 226.
- 4) البكري، المسالك والممالك، نقلا عن عبد الرحمن الحجي، جغرافية الأندلس وأوربا، بيروت، دار الإرشاد، 1968، ص 80-81.
- 5) ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل المغربي، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر، ص 79.
- 6) م. ن. ص 94.
- 7) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة، 1986، ص 178.

ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وأيديولوجيا الحداثة

عبد الرحمن الحاج*

بقيت إشكالية العلاقة بين الإسلام والحداثة رهينة جدل لا ينتهي منذ بدأت في القرن الماضي، ولا يختلف أحدٌ في أن «المعاصرة» هي موقف إيجابي تجاه الحداثة - بكل ما تعنيه من فلسفات وعلوم ومناهج وأدوات بحث، بل وواقع ييسط نفوذه على حياة العالم، بغض النظر عن حدود هذا الموقف(1)، وإذا حاولنا البحث في الدراسات التي اشتغلت على القرآن الكريم تحت مظلة المعاصرة، فإننا سنقف على مرحلتين متميزتين مرّت بهما تلك الدراسات:

المرحلة الأولى:

وهي التي بدأت مع الشيخ محمد عبده، حيث شهدنا ممارسة فعلية للتفسير والتأويل مستفيدة من معطيات العصر، وكان محمد عبده قد نعى على العلماء عدم الاستفادة من العلوم الغربية الحديثة (2)، وعندما شرع في تفسيره تأول القرآن طبقاً لتلك العلوم، والنظريات العلمية، مما جعل الداروينية (3) مقولة قرآنية، كما هو الحال تماماً مع اللاماركية، التي تعتبر - حسب عبده - من سنن الله في هذا الكون!، ثم تأول المعجزات تأويلاً وضعياً (4). كما سنجد امتداد ذلك لاحقاً مع طنطاوي جوهرى في تفسيره «الجواهر» (5)، وهو تفسير يبرهن فيه على أن كل العلوم في الغرب موجودة في القرآن!، وأن القرآن قد سبق إليها!، ليطمئننا بذلك «إلى أننا سبقنا عصرنا إلى كل ما يتناول به الغرب علينا من علوم حديثة» (6). ثم مع أبي زيد الدمهوري في كتابه «الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن» (7)، والذي خلّص فيه إلى استنطاق القرآن بما يتلاءم مع أفكار العالم المعاصر، في المرأة والحدود، و.. الخ، إلى أن جاء المصطلح معبراً في عنوان «التفسير العصري» مع مصطفى محمود (8) في بداية السبعينات.

تتميّز هذه المرحلة - التي امتدّت إلى أواخر السبعينيات - بعدة خصائص:

- فهي لم تخرج عن مناهج التفسير التقليدية، ولهذا لم تتجاوز التأويلات «الإجرائية» التي تناولت بعض الآيات بما يتلاءم مع مقولات العصر الشائعة، حتى لو خرقت تلك التأويلات الأطر المنهجية التقليدية في التفسير. بل إننا نجد في هذه المرحلة كيف وصل التفسير إلى «مجرد» تأملات (9) تتسم بالبساطة والسذاجة أحياناً.

- والاجتزاء يبدو ظاهراً واضحة، حيث لا يتم التأويل «المعاصر» إلاّ في تلك الآيات المتعلقة بالإشكالات الفكرية المعاصرة، أو تلك التي يشتهبها في استنطاق الاكتشافات الحديثة!

ونظراً لاحتكام التفسير/ التأويل . في هذه المرحلة . إلى المناهج التقليدية في التفسير، فقد ظلَّ مصطلح التفسير مهيمناً كاسم لهذه العملية التأويلية، ولارتباطها بالعصر كان من الطبيعي أن يبرز مصطلح «التفسير العصري» أو «المعاصر» تعبيراً عنها.

المرحلة الثانية:

ويجئنا إليها مصطلح «القراءة»⁽¹⁰⁾ نفسه؛ الذي يشير إلى مصادر منهجية معاصرة هي مناهج النقد الأدبي واللسانيات الحديثة، فنحن هنا إذن أمام استخدام لـ «مناهج» و«أدوات» جديدة في دراسة القرآن، نستطيع أن نقدّر بدايته في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات حيث كانت المناهج الأدبية واللسانية قد أخذت حضورها إلى جانب الدراسات الأخرى . في العالم العربي، وبدأت تتسرّب إلى كل شيء، فكان لنا أن نرى عام (1979م) «العالمية الإسلامية الثانية» لأبي القاسم حاج حمد، والتي اعتمد فيها على مزيج من المقولات اللسانية والفلسفية، ربما لأول مرة⁽¹¹⁾، وفي الثمانينيات ظهرت محاولة أركون في «قراءة» التراث الإسلامي، وتأويل النص الديني⁽¹²⁾، ويعتبر أركون أكثر مَنْ توسّع في استخدام المناهج الحديثة وخصوصاً اللسانية، وحسن حنفي الذي حاول أن يؤسّس لتفسير معاصر اعتماداً على معطيات العصر المنهجية، ثم محمد شحرور في «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»⁽¹³⁾ الذي اعتمد فيه على خليط من البنيوية والتاريخية، ونصر حامد أبو زيد الذي طرح في «مفهوم النص» منهجه القائم على التأويلية (hermeneutic) من خلال نقد تراث علوم القرآن... وغيرهم.

تتميّز القراءة المعاصرة، وهي المرحلة الثانية في الدراسة المعاصرة للقرآن بالخصائص التالية:

- مارست «قطيعة» جذرية في مناهج التأويل مع التراث، في حين تواصلت مناهج «التفسير العصري» معه، إلى حدّ التطابق، وهي «نقلة» سمحت بتجاوز عقبات المنهج التقليدي أمام التأويلات المتعسّفة.

- سمحت بتأويل لـ «كامل النص»، من خلال نماذج قابلة للتكرار، أو ممارسة شاملة (محمد شحرور)، في الوقت الذي كان فيه التفسير العصري يتعثّر في ترقيعاته، فليس هنا اجتزاء أو تأملات، بقدر ما هي ممارسة وبحث معرفي يتوسل بجهود ذهنية كبيرة ومنظمة.

وإذا كان من ضرورات «الظاهرة» التكرار، والوضوح، فإننا نستطيع أن نصف «القراءة المعاصرة» بـ«الظاهرة»، خصوصاً منذ عقد التسعينات، حيث ساهم في هذا التحول الصّخْبُ الذي تمخّص عن صدور كتاب شحرور «الكتاب والقرآن» تحت العنوان الفرعي: «قراءة معاصرة»، هذا الصّخْب الذي لم ينته بعد، والذي يعكس «استفزازاً» حقيقياً لمنظومة العقل المسلم المعهودة.

النظرية: النصّ والدلالة / السلفية والمعاصرة!

القرآن بوصفه «نصاً» وإن كان لا يتجاوز الحدود اللغوية، إلا أن مصدره الإلهي يجعل تلك اللغة لا تتجاوز وصفها «حاملاً» فكرياً، ولا تتعداه إلى السجن الثقافي(14). ولكن النصّ بوصفه «منجزاً لغوياً»، ونظاماً دلالياً، جهازٌ معقدٌ لإنتاج المعنى، يتضمّن مستويين للدلالة: «مستوى أولي: هو المستوى النظامي للدلالة، بمعنى أن الدلالة تتشكّل فيه طبقاً لقوانين التركيب (النحوي، المعجمي، الصرفي،...)، وهنا الدلالة (...) تنمو خطياً، وليس [هناك] (...) قراءة/ تأويل بالمعنى الحقيقي.

والمستوى الثاني: هو مستوى الدلالة «غير النظامي»، هنا لا يمكن النظر إلى النصّ على أنه رصْفٌ للكلمات، وتركيبٌ للجمل فحسب، ولكن يُنظر إليه على أنه فضاء متعدد الأبعاد، حيث المعنى الكلي للجملة لا يساوي مجموع مفرداتها، والمعنى الكلي للنص لا يساوي مجموع جملته، وعلى هذا المستوى تكون القراءة والتأويل. وإن وجود المستوى الأول يجعلنا لا نفهم الكلام كما يجلو لنا، وإن لم يكن في الوقت نفسه كما يريده المؤلف.. هو مستوى يحكم القارئ والنّاصّ معاً، فهو ليس فردياً بقدر ما هو جماعي»(15). وهكذا يصبح تأويل/ قراءة النصّ اجتهاداً يتساوى فيه الجميع.

إذا كان هذا شأن «المساحة» التي يتم فيها التأويل، والتي تستلزم القدرة العقلية الاجتهادية أكثر من أي شيء آخر، فيلزم أي حدّ يمتلك «السلف» سلطةً مرجعيةً للخطاب التفسيري المحاك عن النصّ؟ إن إعطاء السلف «سلطة» تأويلية ترجح على سلطتنا، بحيث يتحول السلف إلى مرجعية يقوم على مقولات عدة أبرزها المعرفة باللغة، وبأساليب التعبير والبيان بها. ولكن هذه المقولات نفسها تنشأ عن مسلمة أن اللغة مطابقة للنصّ.. واللغة مجموعة ألفاظ، وأساليب تعبير ثابتة تتوسل بها. والنص بما أنه لغة فهو كذلك مجموعة ألفاظ... إنها في الواقع رؤية ساذجة للنص تفتقد تصور النصّ كجهاز دلالي، فعملية التأويل هي عملية «فوق لغوية»، وإن كانت تستند إلى اللغة، والمفردات المعجمية ليست إلا أرضية ابتدائية تتحدد بها فضاءات الدلالة النصّية، وحينئذ «أهل اللغة وغيرهم في معرفة ذلك سواء، وإنما يختصّ أهل اللغة بمعرفة الأسماء والألفاظ الموضوعية لمسمياتها، بأن يقولوا إن العرب سمّت كذا بكذا، فأما المعاني ودلالات الكلام فليس يختصّ بها أهل اللغة دون غيرهم»(16)، هذا فضلاً عن أن اللغة - بهذا المعنى - أصبحت في متناول الجميع من الخلف، بعد أن تراكمت الجهود المدونة في جميع الألفاظ وتحليلها، وتعقيد اللغة والكشف عن أنظمتها المتعددة التي تقوم بها. فالسلف بعد ذلك لم يعد يمتلك تلك المرجعية التأويلية، بل إن القول بهذه السلطة والإقرار بها يوقف النصّ عن إنتاج دلالاته في كل عصر، ويقطع امتداده في الزمن الصالح ثقافة تاريخية راحلة.

مقومات المشروع:

مع تراكم البحث في دلالة النص القرآني، أخذ علماء الإسلام في تأسيس قواعد لتناول النص وقراءته/ تأويله. فقد كان علم أصول الفقه قد درس «الخطاب» كنص، وجمل، ومفردات. فتناول بذلك المستويات الثلاثة لبناء «الخطاب» القرآني، وهو العلم الوحيد في العلوم الإسلامية الذي تجاوز الجملة لتقعيد الدراسة في النص القرآني بشكل منهجي، بل إنه كان واعياً تماماً لمفهوم النص إلى الدرجة الكافية(17) للتعامل معه. فالمهمة التي نذر أصول الفقه نفسه لها منذ البداية هي النص، وليس تقعيد اللغة؛ التي تعتبر بالنسبة له مقدمات ضرورية(18).

وعندما تقدم البحث فيه، تكشف عن مناهج متعددة (اعتزالية، حنفية، شافعية،...)، ولكن رغم ثراء علم الأصول في دراسة النص القرآني، إلا أن تلك المناهج الأصولية بقيت معزولة بشكل أو بآخر عن ممارسة التفسير والتأويل، أو لم تستنفذ تلك الآلة الأصولية؛ لأنه كان ينظر دائماً إلى أصول الفقه كوسيط بين الأحكام العملية وحدها والنص الشرعي، فمهمته كانت ترى دوماً في بحث الأحكام العملية (كما يوحي بذلك اسمه)، وكانت نزعتها المذهبية تدعم آفة العمل الفقهي «الاجتزائي» كآلية تلتقي مع المنهجية التقليدية في التفسير.

وإذا كان التفسير يقوم على مسافة لغوية بين خطابين: الخطاب القرآني، وخطاب التفسير نفسه، فإنه لمن المحال أن يتم اختصار هذه المسافة إلى درجة يمكن فيها للتطابق أن يأخذ سبيله إليها(19)؛ لأن خطاب التفسير ناتجاً ثقافياً لا محالة، قائماً على النسبي والممكن، وحاصلاً في الأفهام على مقدار اختلافها وتفاوتها، فهو رهن بشروطنا التاريخية والزمنية، وبظروف ذاتية وإنسانية بحتة. وإذا كان التفسير كـ«خطاب» منتج ثقافي تاريخي، فأدواته بالضرورة منتج مثله (ثقافي وتاريخي).. أي أنه ممكن التجاوز، فتلك الأدوات والمناهج ليست «فوق تاريخية».. إنها نسبية كنسبتنا نحن منتجي الخطاب ذاته.

يصبح أصول الفقه . بناءً على ذلك . كغيره من الأدوات ومناهج البحث التي ولدت مشروطة بتاريخها، وإن لم يعني ذلك أنها لم تعد تحمل أي صلاحية للقيام بالدور التأويلي، وإنما يعني ذلك أنه ليس ثمّة ما يلزمنا بالوقوف عندها، أي ثمّة فسحة لإمكانية التجاوز والإضافة، بل والاستبدال الكلي.

من هنا تأخذ «القراءة» المعاصرة مشروعيتها، حيث حركة (الفهم/ التأويل/ القراءة) تستند إلى نسيج معرفي يحاول التكييف بين استرداف المنهج، وخصوصية الثقافة من جهة، وبين حداثة القراءة وتراثية المقروء من جهة ثانية، كما تحاول هذه الحركة التأويلية على مستوى آخر أن تقيم جسراً بين وعي المطلق ووعي التاريخ(20).

إنه من العسير إثبات ووقف «الاجتهاد» في إنشاء مناهج البحث وأدوات استكشاف وتحليل المعنى في النص القرآني وغيره، وبالتالي فإن من لوازم ذلك وجود إمكانية قيام مناهج جديدة(21).

وهكذا يمكن القول إن القراءة المعاصرة تمتلك نظرية لها مشروعيتها، تلك النظرية التي تعتمد على مبدأ الاستفادة من «منجزات» الدراسات اللسانية الحديثة ومناهج النقد الأدبي المعاصرة، باعتبارها نتاج العصر الراهن أي الوليد الشرعي لهذا التاريخ المعاصر، (بغض النظر عن مدى سلامة هذا الوليد وصحته)، وإن كان السؤال لا زال يلحّ عن مدى سبق وتجاوز تلك المناهج والأدوات مثيلاتها التراثية؟! يبقى أن أحد عيوب القراءة المعاصرة تجاهلها «للنزعة الوضعية» التي ألحّ عليها أصحاب تلك المناهج أنفسهم(22)، تلك النزعة التي تناقض بشكل صارخ خصائص النصّ القرآني، وتصطدم مع البعد الأهم وهو المصدرية الإلهية بكل ما يعني ذلك من تحرر واستقلال عن ثقافة تاريخية ما. وإمكان إطلاقية أحكام النصّ واعتبارها فوق تاريخية(23).

والعيب الثاني الذي تسقط فيه أكثر تلك القراءات المعاصرة، تعاملها مع تلك المناهج والأدوات وكأنها كلها حقائق ثابتة وليست. كما هو الحال. نظريات لم تستقر، ولن تستقر كونها لا تحمل القطع. إن الحقيقة التي ينبغي أن لا يُغفل عنها أن استفادنا لإمكانات النصّ القرآني دلاليّاً غير ممكن، بحيث إننا حين نظن ذلك نكون قد استفدنا أدواتنا، واستهلكنا مناهجنا ذاتها وليس النص!. ذلك لأن النصّ القرآني نزل ليكون «عالمياً» خاتماً، فلا بدّ أن لا يتوقف عن إنتاج الدلالة في كل زمان ومكان.

القراءة المعاصرة: من انتقائية المنهج إلى التوليف الإيديولوجي

كانت المناهج التراثية في التفسير تحول دوماً دون إقامة تأويل إيديولوجي، يستغرق كامل النصّ القرآني، مما جعل التأويلات الآيديولوجية التي مورست عليه تبدو نشازاً وترقيعاً فاقعاً، بحيث قلّما تحرر هذه الآيديولوجيا دون تعسّف في التأويل، وتحميل النصّ ما لا يحتمل. وهذا ما عزز الطريقة التجزيئية التي أشرنا إليها في البداية.

ولكن مع القراءة المعاصرة التي استبدلت المناهج نشهد للمرة الأولى تأويلاً آيديولوجياً لكامل القرآن، فيه كثير من التماسك ومسحة المنطقية! بحيث أمكن إقامة «توليفاً» شاملاً للنص، أتاح فرصة للبعض لكي يحوّل نصوص القرآن وكأنها «حواشٍ ماركسية»! ينفي من خلالها الله ذاته!.. إن قراءة شحور المعروفة نموذج صارخ لذلك؛ بحيث أن هذه القراءة حاولت محاتلة النصّ القرآني وخداعه أحياناً من موقف مضادٍ له، أو معادٍ له، لاستنطاقه بإيديولوجيتها!.

وبوصول القراءة إلى هذا التطوّر والمقدرة، استبدت المخاوف في أوساط الدارسين الإسلاميين على ما آل التأويل مع هذا العبث الفاضح بدلالات النصّ القرآني، والخوف من كل تأويل «معاصر»، خصوصاً عندما أصبحت تلك الممارسات الإيديولوجية التأويلية مقرونة باسم «القراءة المعاصرة».

لقد تسبب ذلك في تزايد الشك بالغرب؛ كونه مصدر تلك المناهج والأدوات وحتى الإيديولوجيات! وفي تشكيك البعض في قيمة تلك الأدوات والمناهج الحديثة جملة وتفصيلاً (24). فما هؤلاء جميعهم من السذاجة والبساطة بحيث تمرر عليهم تلك التوليفات الغارقة في وحل الإيديولوجيا، ولكنهم وهم بعيدون عن تلك المناهج والأدوات (بحكم القطيعة الناشئة بينهم وبين الغرب) لم يكن من سبيل في مواجهة تلك القراءات سوى باتهامها وفضحها (25).

ومن الضروري التمييز بين «القراءة المعاصرة» كنظرية، وبين «القراءة المعاصرة» كتطبيقات قائمة ومنجزة حتى الآن، فتمّ مسافة تفصل بينهما؛ بحيث يمكن تلك التطبيقات محاولات فيها الكثير من الخيبة. وإذا كان لنا أن نذكر فضل تلك القراءات، فإننا نذكر نجاحها في التنبيه إلى قيمة المناهج الحديثة، وقدرتها العالية على ممارسة التأويل، وإن كان ما تمّ ممارسته عملياً من تلك المناهج والأدوات حدّ ضئيل في الغالب؛ لا يتجاوز بعض المبادئ الأولية فيها (كالبنية، أو الدراسة التزامنية...) وهي مبادئ اللسانيات البنيوية، أو بعض مقولات التأولية الحديثة، وبعض مقولات الأسلوبية.

وفي المقابل نذكر أن الطريقة «الإيديولوجية» التي وظّفت لها تلك المناهج تحت مظلة المعاصرة و«التجديد» كانت سبباً في تصعيد التوجس من أي محاولة جديدة في التأويل أو المراجعة النقدية، وهو أمرٌ يضاف إلى المساوئ العديدة التي أفرزتها تلك القراءات.

غير أن بعض الباحثين لم يقعوا فيما وقع فيه غيرهم من اتهام للمناهج التي استُخدمت في تطبيقات «القراءة المعاصرة» فقد كان وعيهم لطبيعة تلك المناهج، والطريقة التي استُغلت فيها عميقاً، مما دفعهم للإصرار على التعامل معها والاستفادة منها دون توجس (26).

إشكالية المنهج:

تتميّز مناهج النقد الأدبي الحديثة وأدوات البحث الألسنية ونظرياتها بتنوع وتعدد واسعين، وداخل منهج هناك مدارس واتجاهات.. وعندما تمت محاولات «القراءة المعاصرة» للقرآن الكريم من خلال تلك المناهج، لا بدّ وأنها اصطدمت بهذا التنوع والتعدد، فكيف إذن مارست حضورها من خلال هذا الواقع؟ من الطبيعي والحال هذه أن تكون طريقة التعامل مع تلك المناهج «انتقائية»، ولكن هذه الانتقائية قلّما تقوم على معطى معرفي، أي قلّما يفرضها البحث المعرفي نفسه، فقد قام «معياري» هذه الانتقائية طبقاً للإيديولوجيا التي يحملها القارئ! فمعضلة الإيديولوجيا تفرض نفسها دوماً في القراءة المعاصرة، هي مبدأ وغاية في الوقت نفسه، هي خلفية مستترة وهدف واضح، فقد اختارت منهجها تبعاً لقدرتها على «تبريرها»، واستنطاق النصّ بها. وهكذا عندما مورست «القراءة المعاصرة» كان الهدف هو البحث عن

شرعية إيديولوجيتها، وأفكار مسبقة مرافقة لها، ولم يكن الهمُّ هو البحث عن موقف تأويلي أكثر قرباً من الصواب قط!.

إذا تجاوزنا قضية الانتقائية تلك، فسوقفنا ما أشرنا إليه قبل قليل من الإشكالية الحقيقية لتلك المناهج التي تتمثل في استخدام مناهج وأدوات بحث أنشئت وصيغت لدراسة وبحث النصّ البشري الإنساني. بمعنى أنها مفعمة بالوضعية. لدراسة نصّ «إلهي» المصدر، مفارق للوضعية البشرية؟ إن أية قراءة تتجاوز هذه الإشكالية دون حلول، ستقوم. بشكل أو بآخر. بأنسنة الله (سبحانه)! وإن تحييد تلك المناهج والأدوات عن جرعتها «الوضعية» أمرٌ في غاية الصعوبة؛ ولكنه ممكن. ولا يمكن بحال الاستفادة من تلك المناهج دون ملاحظة هذه الإشكالية ووعيها. فالشرط الأساسي للقراءة بتلك الأدوات والمناهج لتحقيق مشروعيتها هو مراعاة خصائص النصّ القرآني، أي تطويع تلك المناهج والأدوات لخصائصه كنصّ ديني إلهي المصدر(27).

التراث والمعاصرة/ النصّ والمعاصرة

هل تقتضي «المعاصرة» قطيعةً جذرية مع مناهج البحث التراثية وتراكماتها المعرفية حول النصّ؟ لا شك أن القراءة المعاصرة نحت هذا المنحى متجاهلةً تلك الجهود، وعندما نحاول استكشاف خلفيات هذه القطيعة فإننا سنعثر على أسباب عديدة، أدت بمجموعها إلى الجهل بالتراث وانقطاع الصلة مسبقاً، مما يجعله عسيراً عن البحث، فضلاً عن ارتباطه «جملةً» بمفاهيم بسيطة ولا معقولة عن النصّ. في وقت يعكس فيه هذا الموقف. في المقابل. عجز القارئ عن تناوله والتواصل معه، عجزا ارتبط في كثير من الأحيان مع إيديولوجيته المنبئة عن التراث أصلاً. إننا نستطيع أن نعزو ذلك (القطيعة الجذرية مع التراث) إلى شيء أكثر تأثيراً برأينا، وهو «الرغبة المحمومة» في المعاصرة والأخذ بالجديد(28).

المناهج التراثية في المحصلة جهود بنيت من داخل لغة النصّ، وعلى ضوء معاشته، وعلى وعي حقيقي لمفهوم «النص». وتتضمن الكثير مما لم يتم استنفاذه أو الاستفادة منه. ولا شك أن تجاهل أو تجاوز ذلك الإرث الأصولي الضخم خسارة جسيمة في حق مناهج البحث والتأويل المعاصرة في قراءة النصّ القرآني، ولن نبالغ إذا قلنا إن بعض المقولات الأصولية متجاوزة في جوانب عديدة لمقولات تلك المناهج الأدبية واللسانية الحديثة، كما هي في الوقت نفسه قاصرة عنها في جوانب كثيرة أيضاً. ومع ذلك تبقى تلك المناهج قادرة على «قراءة مشروعة» بحدّ ذاتها؛ إذا جُنبت صيغتها الوضعية.

النصّ القرآني بوصفه «نصّاً دينياً»، لا يُدُّ أن ينتج دلالاته باستمرار، فهو «لا يخلق من كثرة الترداد»، وبوصفه نصّاً لرسالة خاتمة (أبدية) لا يُدُّ أن يكون معاصراً باستمرار، بحيث يصبح على الدوام «مجاوراً

للتاريخ، وأمام الظروف الإنسانية لا خلفها» (29). وإن البحث عن «تجديد» لمنهج دراسة النص القرآني ضرورة، ليست لعدم كفاية الخطاب التفسيري فحسب، بل لفتح آفاق معناه، وتفجير إمكاناته، فالتصّ القرآني يتجاوز دوماً المنهج بقدر مما يفتح للمنهج آفاقاً لقراءته.

الهوامش

(*) كاتب وباحث من الجمهورية العربية السورية.

(1) كان سؤال الحداثة مستحوداً على عقول المجتمعات «غير الغربية» دائماً منذ ما سمي بـ"صدمة الحداثة" التي بدأت باللقاء بالغرب، وتبعاً للإجابة التي قدّموها كانت هناك ثلاثة تيارات تبرز باستمرار: التيار المتشّبت بالتراث، والتيار المتعزّب، والتيار الإصلاحية.

(2) مقال للشيخ محمد عبده بعنوان: العلوم الحديثة والعالم الإسلامي، منشور في مجلة الأهرام بدءاً من العدد (36) (نقلاً عن: عاطف العراقي، الشيخ محمد عبده: مفكراً عربياً ورائداً للإصلاح الديني والاجتماعي (بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1995م، ص389-395).

(3). الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972م، ج6، ص153، (نقلاً عن أبي عاذرة عطية سليمان، مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث: عند كل من محمد عبده ومحمد إقبال (دراسة مقارنة)، بيروت، دار الحداثة، ط1، 1985م، ص69-70).

(4) المصدر نفسه، ص70.

(5) طبع في القاهرة عام 1923م.

(6) بنت الشاطي، عائشة: القرآن والتفسير العصري: هذا بلاغ للناس، القاهرة، دائرة المعارف، ط1، 1970م، (سلسلة اقرأ، 335)، ص38-39. وأشارت إلى أنه ولد في ظروف صعود العلمانية عقب ثورة عرابي، وأنه جاء ردّ فعل «ليريحنا من مهانة الإحساس الباهظ بالتخلف».

(7) طبع في القاهرة عام 1956م، ثم منع من التداول بقرار من لجنة الأزهر (انظر الذهبي، حسين.

التفسير والمفسرون، القاهرة، ط، 19، ج4) وقد صنّفه الذهبي تحت «لون التفسير الإلحادي»!.

(8) ظهر المصطلح لأول مرّة مع مصطفى محمود عام 1970م، في مقالات مجلّة «صباح الخير»

المصرية، ثم جمعها في كتاب تحت عنوان: «القرآن: محاولة لفهم عصري»، طبع في العام نفسه.

(9) كما في محاولة مصطفى محمود نفسها.

(10) يمكن اختصار مفهوم «القراءة» على أنه «موقف من النص»، وهو بذلك أكثر من «تأويل»، وإن كان يتضمنه. استخدم هذا المصطلح لدى الباحثين العرب بمعنى التأويل والتحليل غالباً. حول مفهوم «القراءة» انظر: خالد السعيداني، إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: محمد أركون نموذجاً. لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، تونس، جامعة الزيتونة، 1998م، ص.

(11) نعتبر طرح أمين الخولي لـ«التفسير البياني» إحياءً لمنهج تراثي، أكثر منه منهجاً جديداً، كونه لا يمت إلى المناهج الحديثة بصلة كبيرة. ولذلك نعتبر تجربة حاج حمد في العملية الثانية البداية.

(12) انظر حول جهد أركون في ذلك، خالد السعيداني، م. س، صص.

(13) طبع في دمشق عام 1990م، الطبعة الأولى.

(14) يذهب اللسانيّان المعروفان وورف وسابير إلى أن اللغة مرتبطة بالثقافة، ولا تنفك عنها. وبذلك حين نفكر فإننا نفكر بلغة، وبالتالي فنحن محكومون بثقافة تلك اللغة، والتي تصبح مع الزمن تاريخاً. كما أن التأويلية كمنهج لتأويل النص قام أساساً على مبدأ ارتباط النص بظرفه التاريخي؛ لأنّ الوعي الإنساني مموّج في التاريخ ولا يستطيع تجاوزه. كما أن العالم فيرث يرى أن السياق جزء من النص، والتاريخ من السياق. وقد اعتمد نصر حامد أبو زيد على هذه المقولات لإثبات تاريخية النص القرآني (انظر: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990م، ص24-ص28، والباب الأول من الكتاب يشير إلى ذلك، فعنوانه «النص في الثقافة (التشكّل والتشكيل)» من ص29-ص112).

(15) انظر للباحث: ميتافيزيقا النص القرآني: إشكالية النص والمعنى، مجلة الملتقى، العدد صفر، بيروت، الملتقى الفكري للإبداع، أيار/ مايو، 1999م، ص5.

(16) الجصاص، أبو بكر الرازي الحنفي (ت370هـ)، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل النشمي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط2، 1994م، ج1، ص307.

(17) يذكر كثير من الباحثين إلى أن استعمال كلمة «نص» في التراث الإسلامي والأصولي خصوصاً، كان محصوراً في درجات قوة الدلالة وضعفها (في القطع والظن). وفي الواقع أننا نعثر لدى الأصوليين استخداماً لمصطلح «النص» أشهر تعريفات النص المعاصرة. فكان الأصوليون يفرقون بين الخطاب ويذكرون أن له أنواعاً، أما النص فلا أنواع له، وللکلام أقسام، وللخطاب «مفهوم» أو «مسكوت عنه»، اصطلاح عليه أحياناً بـ «دليل الخطاب»، و«فحوى الخطاب»، و«لحن الخطاب». أما النص فهو إما وصف للدلالة، أو وصف للخطاب، حيث يعرف النص أحياناً بأنه «خطاب يمكن أن يعرف المراد منه». لمراجعة هذه المصطلحات انظر على سبيل المثال: (الزركشي، بدر الدين بن بهادر

الشافعي (745-794هـ)، تحرير: عبد الستار أبو غدة، ومراجعة: عبد القادر العاني، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط2، 1992م، ج6/ص636، ص639، ص673، ص684، وج1/463، وحول مفهوم النص راجع: ج1، ص462). ولكن ورغم أن الأصوليين كانوا على وعي بمفهوم النص والخطاب والكلام. لم ينظروا لتحليل النص مجرداً عن كونه نصاً قرآنياً، ولهذا يغيب مصطلح «النص» ويبقى مفهومه حاضراً في تععيد البحث الأصولي في كثير من المواطن. بل إن قضايا الأصول أسست على التعامل مع النص، الذي يتطابق مع استعماله المعاصرة.

(18) عياشي، منذر: قراءة الذات للقرآن، مقدمة ترجمة كتاب: القرآن وعلم القراءة، لجاك بيرك، بيروت، داء التنوير، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1996م، ص22.

(19) تشير إلى ذلك كل كتب الأصول في مقدّماتها التمهيدية.

(20) منير، وليد: النص القرآني من الجملة إلى العالم، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1997م، سلسلة المنهجية الإسلامية، 14-15.

(21) مزياك، سامر وفا: حرية العقل في الاجتهاد، بحث تمهيدي لمرحلة الماجستير، بإشراف الدكتور طيب الإبراهيم، بيروت، كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية، 1998م، ص30.

(22) بارت، رولان: نقد وحقيقة، ترجمة: منذر عياشي، الأعمال الكاملة، 3، حلب، مركز الإنماء الحضاري، 1994م، ص16.

(23) انظر: ميتافيزيقا النص القرآني، م. س، ص4.

(24) يقول الدكتور البوطي . مثلاً . «كنت ولا أزال أستهين به، وأشك في قيمته وجدواه» «إن الدعاة إلى العلمانية، ومحتري الغزو الفكري من يسعى لاهتاً إلى شطب الدلالات التي تحملها نصوص القرآن والسنة الصحيحة، وحشوها بدلالات ومعانٍ جديدة، باسم (اللسانيات)، وما يقتضيه قانون (اللسانيات)، أي أنهم يحاولون أن يجعلوا من (اللسانيات) هذه بديلاً عن قانون الدلالة العربية المنبثقة عن الاصطلاحات التوفيقية في ربط المعاني بألفاظها الدالة عليها، وبديلاً عن القواعد التوفيقية الأخرى المتبعة في فقه اللغة. وأذكر أن حواراً جرى في أحد المؤتمرات بيني وبين الدكتور محمد أركون وهو أحد الذين يصرون على الاستعاضة عن قواعد فقه اللغة، وقاموس الدلالات اللغوية، مما يسميه (الألسنية)، ومن ثم فهو يقرر ضرورة تفرغ القرآن من المعاني، التي كانت منوطاً به إلى اليوم، وملئه بعد ذلك بما توحى به قواعد الألسنية هذه، وحسب فهمه وقناعته، وهي نفسها التزيمة التي يشدو بها دعاة (القراءة المعاصرة)». وإن أعمال بعضهم للسانيات هو «عملٌ من يحلم بأن يجعل من هذه التجربة وسيلة خفية

للعبث بحقائق ثابتة في دين الله وكتابه عن طريق العبث بقواعد فقه اللغة». (انظر: مقدمته لكتاب: نبيل خياط، وإذ أعيد قراءة الجهاد، دمشق، دار الفكر، ط1، 1997م، ص12-13).

(25) كانت هذه هي مجموعة ردود الفعل التي قوبلت بها القراءات المعاصرة، والملفت للنظر أن المتخصصين في الدراسات القرآنية والأصولية قلما كتبوا ردّاً عليها.

(26) انظر في هذا المجال تجربة وليد منير في كتابه «النص القرآني: من الجملة إلى العالم»، م. س. ومنذر عياشي الذي قدّم مقارنة لسانية للنص القرآني في كتابه اللسانيات والدلالة «الكلمة» (طبع: حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1996م، ص92). وهو مهتمّ الآن بإنجاز دراسة لسانية في القرآن بعنوان: جنون اللغة في قراءة القرآن (أعلن عنها في بعض كتبه). ونبيل خياط، الذي أعلن عن مشروع لدراسة مصطلحات القرآن، دراسة لسانية في مجالس جودت سعيد، حيث قدّم نماذج منها خصوصاً عام 1997م. ومارس شيئاً من ذلك في كتابه «وإذ أعيد قراءة الجهاد»، م. س، ص21-33.

(27) يرى الدكتور العلواني أن أزمة التعامل مع الكتب التي أنزلت على الرسل، ليست في رفضها، ولكن «في تعامل من أنزلت عليهم معها تعاملاً بشرياً، محكوماً بما تعارفوا عليه فيما بينهم من مألوف لسانهم، وأنه ليس شيئاً سوى ذلك، وتجاهلهم للفرق الكبير بين اللغة حين يستعملها الإنسان للتعبير عن مكنوناته، واللغة حين يستعملها خالقه ليضمّن فيها نوره وهداياته». (انظر: العلواني، طه جابر. تقديم كتاب: النص القرآني: من الجملة إلى العالم، م. س، ص11. وحول أثر تلك الخصائص النص القرآني: إشكالية الناص والمعنى، م. س).

(28) نلاحظ هذا جلياً عند أركون في مجموع جهوده.

(29) عياشي، اللسانيات والدلالة، م. س، ص13.

الثقافة والحياة العربية المعاصرة

غسان عبدالحالق*

[توزّع الثقافات في العالم يعكس توزّع القوة، التجارة قد تتبع العلم وقد لا تتبعه، لكن الثقافة تتبع القوة دائماً. وعبر التاريخ كان توسّع حضارة ما يحدث دائماً إبان ازدهار ثقافتها، وكان يتضمن دائماً استخدام تلك القوة لنشر قيمها ومؤسساتها وممارستها، والوصول بها إلى مجتمعات أخرى]. (صموئيل هنتنجتون: صدام الحضارات، الفصل الرابع: (اضمحلال الغرب: القوة والثقافة والعودة إلى القومية)).

الثقافة والحياة العربية المعاصرة بأي معنى؟

سوف أختصر كثيراً من الوقت والجهد اللذين يصرفان عادة لاستعراض عشرات التعريفات لمفهوم الثقافة، عبر ما يمكن أن أسميه محاولة التموضع في المنظورات الواقعية التي استقر عليها المفهوم، على الصعيد العربي أو على الصعيد المعرفي الإنساني، أو على صعيد شبكة الصراعات العالمية الراهنة. إن هذا الاعتناء بالتموضع في هذا المنظور أو ذلك لا يعني أنني بالضرورة مقتنع تمام الاقتناع بجهره، قدر ما يعني أنني أحاول - وأرجو أن لا يكف الآخرون عن هذه المحاولة - المحافظة على معاينة الواقع العربي بمعياره القومي التاريخي إلى جانب المعيار المعرفي الإنساني غير الملزم، أو المعيار السياسي العالمي الملزم على صعيد ضرورة الارتقاء إلى مستوى التحديات التي يفرضها، والاستحقاقات التي يتطلبها، وغير الملزم على صعيد ضرورة الأخذ بمضمونه غير الإنساني.

وعليه فإن مفهوم الثقافة في الوطن العربي، وبالمعيار الواقعي السائد وليس بالمعيار المثالي المأمول ما زال يتمحور حول الأدب أولاً والفن ثانياً والفكر المحض ثالثاً. ورغم أن الاستقراء التاريخي العام لمجمل التفكير العربي في الثقافة قديماً وحديثاً يمكن أن يميل إلى معيار أوسع يكاد يشمل الاقتصاد والسياسة والعلوم والاجتماع، وأنماط التفكير والسلوك والشعور وال عمران البشري بعامه، إلا أن ما استقر عليه (العرف الثقافي) على أرض الواقع يكاد ينحصر في المفردات الثلاث المشار إليها آنفاً.

أما مفهوم الثقافة على الصعيد المعرفي الإنساني، وبالمعيار الإجرائي السائد الآن في كثير من دوائر البحث والتنظير فيكاد يتمحور حول (المنهج الأنثروبولوجي) المعين للثقافة بما هي (أسلوب حياة) غير ملزم للآخرين على الصعيد المادي أو المعنوي.

على أن مفهوم الثقافة على صعيد شبكة الصراعات السياسية العالمية، ومع أنه يتمحور حول (المنهج الأنثروبولوجي) المعين للثقافة بما هي (أسلوب حياة) للجماعة على الصعيد المادي أو المعنوي، إلا أنه يتجه إلى التفكير بكيفية الدفاع عنه، وكيفية إلزام الآخرين به في ضوء المقولة الداروينية: "المستقبل في صراع البقاء متاح فقط للأصلح بما هو الأقوى". ويتقاطع هذا الفهم الدارويني مع متغير الثقافة في الحياة العربية المعاصرة

من أربع جهات: الموضوع، التاريخ، والجغرافيا، والاستحقاقات. فهو في أحد وجوهه يمثل تجليا للاستشراق الجديد الذي يتخذ من الشرق عموما موضوعا للدراسة والتحليل، وغني عن الذكر أن الثقافة العربية الإسلامية تمثل أبرز مفردات هذا الموضوع.

وهو من جهة التاريخ والجغرافيا مضطر للتعامل مع الثقافة العربية على أنها أحد عوامل الصراع السياسي التاريخي الطويل للسيطرة على ما يسمى جغرافيا (الشرق الأوسط)، والذي يمثل الوطن العربي في الواقع لحمته وسداته.

وهو من جهة الاستحقاقات يتطلب التمعق فيه بغية إدراك الأدوات التي يستخدمها والتحديات التي يفرضها والأهداف التي يتجه إليها.

هذا هو الفهم السياسي الاستراتيجي الجديد للثقافة بما هي التعبير (الناعم.. المهادئ.. اللين) الأبرز عن السيادة والهيمنة والنفوذ في العالم، وبما هي الثابت الذي ينبغي دعمه بمتغيرات القوة التقليدية العسكرية أو الاقتصادية أو العلمية التكنولوجية أو الإعلامية أو السكانية، هذا هو فهم هنتنغتون.

ويظل من اللازم والملح أيضا تحديد المقصود بالحياة العربية المعاصرة. هل المقصود بهذه الحياة المعنى (الكرنفالي - الوصفي - الاحتفالي - الاستعراضية) لوجوه المعاش اليومي، أم المقصود بها الإطار القانوني السيادي؟

سأغامر بالقول - قطعا - إنني ملتزم بالمقصود إلى الإطار القانوني السيادي الدستوري الناظم لهذه الحياة، مثلا بالدولة العربية المعاصرة، بجدها القطري الواقعي الأدنى، أو بأفقها القومي المأمول.

على أن من الضرورة بمكان تأكيد استيعائي - الذي أرجو أن يكون عميقا - للفرق الثاوي بين بنية الإطار الواقعي الناظم للحياة العربية المعاصرة، الآن، وبين بنية الإطار المأمول الناظم للحياة العربية، في المستقبل. إنني أعني حقيقة أن الدولة القطرية العربية المعاصرة كانت وما زالت تعبيرا عن (فهم إداري فني) للدولة، رسخ وما زال يرسخ النظر إليها على أنها (واقعة حكومية فحسب) فيما ينبغي النظر إليها والعمل على أن تكون تعبيرا تاريخيا سياسيا ثقافيا عن إرادة جمعية قومية للحرية.

إنني أغامر هنا بتبني الفهم الهيجلي للدولة، بما هي التجسيد العقلاني الدستوري الحديث لحرية الجماعات البشرية في أن تكون وفي أن تختار وفي أن تفكر وتعبّر وتعيش وتتقدم.

أقول: (أغامر) لأن هناك من لا يزال يتهم هيجل بالانحياز إلى الدولة الشمولية، وعبادة سلطة الدولة، ومعاداة الديمقراطية، مع أنه - كما يلاحظ فوكوياما في أحد أبرز استبصاراته التي لم تحل للأسف الشديد دون وقوعه في مصيدة الدورة المغلقة للتاريخ - كان الفيلسوف الأكثر انشغالا بالحرية وبتجسيدها عبر المؤسسات السياسية والاجتماعية. كما أنه كان الفيلسوف الأكثر دفاعا عن المجتمع المدني والأكثر مطالبة

بضرورة احتفاظ المجتمع المدني بجزء كبير من النشاط الاقتصادي والسياسي مستقلا عن سيطرة الدولة، وهو ما جعل منه هدفا للهجوم الشرس الذي شنه عليه ماركس بوصفه (مدافعا عن البرجوازية).

الثقافة والحياة العربية المعاصرة في ضوء المشهد العالمي:

مع أن أحدا لا يستطيع الجزم بأن جنرالا ما قد وضع قدمه على ما تبقى من سور برلين ليقول: الآن انتهت الحروب الإيديولوجية، إلا أن انهيار الاتحاد السوفياتي وما تبعه من تداعيات أحدث اختلالا هائلا في موازين القوى السياسية والثقافية في العالم، إلى الحد الذي يمكن معه تأكيد حقيقة أن العالم بعد ذلك الانهيار لم يعد هو العالم ذاته الذي توازن قبل ذلك بين قوتين سياسيتين ثقافيتين عملاقتين: الرأسمالية الديمقراطية، والاشتراكية الشمولية.

ومع أن الغرب الرأسمالي كان قد نجح في تسويق أجندة ثقافية أثبتت أكثر من غيرها أنها الأكثر قدرة على تقويض دعائم النظام الثقافي السياسي الاشتراكي، وأعني بها مقولة التفكيك التي أطلقها الفيلسوف الفرنسي داريدا في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1966، إلا أن ما جهد الغرب لإقناع العالم به لم يمثّل في الواقع إلا أجندته المعلنة التي لم تكلفه بنويًا أي ثمن يذكر. فالغرب يتمتع ببنية حدثية راسخة يمثّل مفهوم (النظام / المؤسسة) فيها جوهرًا تاريخيًا قارا إلى الحد الذي لا يمكن معه لأية مقولة ما بعد حدثية مثل التفكيك أن تهزها أو تؤثر فيها، إلا بالقدر الذي يؤكد التعددية الفكرية التي يحرص هذا النظام على إبرازها ونسبتها لنفسه، وهكذا فقد بدت الدعوة إلى تحطيم فكرة النظام بإطلاق وتقويض سلطة الدين والعائلة والمدرسة والجامعة والدولة، والمناداة بالإعلاء من قيم الشك بدلا من اليقين، والعبث بدلا من الجدوى، والعدم بدلا من المعنى.. الخ، أقول: كل هذه المفردات النازمة لأجندة ما بعد الحدثية التفكيكية لم تمثل لمراكز القوى في الغرب إلا رجعا لدعوات وأفكار فوضوية عدمية سبق للمجتمعات الغربية أن عرفتھا، وتعايشت معها ونجحت في امتصاصها واحتوائها، ثم الإفادة القصوى من الحمولة النقدية الثاوية في كل الدعوات، والأفكار الفوضوية والعدمية التي سبقت الحرب العالمية الثانية، فإنها لم تدخر وسعا أيضا في الإفادة من الحمولة النقدية الثاوية في كل الدعوات والأفكار ما بعد الحدثية وبوجه خاص في (نهج التفكيك) الداريدي. ولا ريب في أن هذه القدرة على الاحتواء والحرص على تحصين النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي عبر الإفادة القصوى من الحمولة النقدية الثاوية حتى في أكثر الظروف تطرفا، مثلت وما زالت وستظل تمثل أبرز وسائل النظام الرأسمالي الديمقراطي الضامنة لاستمراره وتفوقه.

إن الآثار المدمرة لثقافة (أجندة) ما بعد الحدثية بواجهتها الأبرز (التفكيك) وبمفرداتها التي أشرت إلى بعضها آنفا، طالت في الواقع أسس النظام السياسي الثقافي الاشتراكي الشمولي / السوفياتي، وامتداداته المباشرة وغير المباشرة، أو نظائره البنيوية القريبة من الاتحاد السوفيتي في العالم العربي، بمثقفيه اليساريين

الشموليين أو بمثقفيه النقديين الليبراليين، قد مثل على نحو جدلي أبرز امتدادات الاتحاد السوفياتي الذي كان منقوعا في الشمولية وعازفا عن الديمقراطية المؤسسية، ولذا فقد فعلت مقولة التفكيك فيه فعلها على نحو تراجيدي.. فاليساريون الشموليون دخلوا بعد انهيار الاتحاد السوفياتي في حالة انعدام وزن عبرت عن نفسها بمزيج من الأفكار المحبطة، أو المتخبطة أو الارتكاسية، والنقديون الليبراليون عدوا انهيار الاتحاد السوفياتي نصرا مؤزرا لهم فأنهال معظمهم جلدا على الذات العربية والشخصية العربية والثقافة العربية يحملونها أوزار الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي البائس. أما الإسلاميون الذين مثلت بعض أجنتهم رأس حربة متقدم للغرب ولبعض الأقطار العربية ضد الاتحاد السوفياتي فقد انثنوا بعد انهياره لسحب بساط الشرعية من تحت أقدام كل الأقطار العربية، وبوجه خاص من تحت أقدام الأقطار العربية التي ألقت بكل ثقلها السياسي والاقتصادي لإلحاق هزيمة منكرة بالاتحاد السوفياتي تحت شعار محاربة الشيوعية والإلحاد.

الفراغ السياسي والثقافي الذي أحدثه انهيار الاتحاد السوفياتي، وبالتالي سقوط ورقة الخوف من تغلغل الشيوعية والإلحاد في الوطن العربي، وتضاؤل القيمة الاستراتيجية لإسرائيل، كان ينبغي ملؤه فورا بالاتجاه إلى الديمقراطية السياسية في الوطن العربي ورفع مستوى التنسيق العربي إلى حدوده القصوى، أسوة بكثير من الأقطار والتجمعات القومية والسياسية في العالم التي راحت تعيد ترتيب أوراقها لمواجهة نظام عالمي جديد يدور من حول محور واحد، هو الولايات المتحدة الأمريكية، وبغية احتواء ثقافة وقوى التفكيك. ومع أن بعض الأقطار العربية -وبتفاوت ملحوظ- قد اتجهت إلى الديمقراطية إلا أن حرب الخليج الثانية وما رافقها وأعقبها من تداعيات أدت إلى تباطؤ التوجه إلى الديمقراطية، كما أدت إلى انفراط عقد الإجماع العربي.

في هذه الأثناء وخلافا للأجندة الثقافية المعلنة والمدعومة من قبل مراكز القوى في الغرب، ورغم تعالي الأصوات باندثار الحروب الإيديولوجية وموت المؤلفين الإيديولوجيين والجمهور الإيديولوجي، إلا أن ثمة سيناريوهين ثقافيين ما لبثا أن أنطلقا من الولايات المتحدة الأمريكية وراحا يتدحرجان ويكبران مثل كرتي ثلج عملاقتين، بقوة الإعلام أولا وثانيا وثالثا. الأول لفوكوياما (نهاية التاريخ) ومؤداه أن آخر المعارك المقدسة في التاريخ قد حسمت لصالح الغرب بوجه عام ولأمريكا بوجه خاص، وأن الفردوس الحتمي الموعود للبشرية يتمثل في الليبرالية الديمقراطية، وثانيهما لهنتجتون (صراع الحضارات) ومؤداه أن المعارك المقدسة لم تنته بعد، وأن قوة الغرب في اضمحلال متزايد رغم قشور الهيمنة الخادعة التي يغلف نفسه بها، وأن على هذا الغرب أن يستنفر قواه لحروب جديدة غير تقليدية، ستحل فيها (قوة الثقافة) محل القوة العسكرية والاقتصادية التقليدية.

ومع أن كلا من هذين السيناريوهين يتسمان بخطورة بالغة، إلا أن هيمنة القطعية على الأول منهما جعله مغلقا، فيما أن اتسام الثاني بالانفتاح على الاحتمالات جعله مرشحا للتداول، كونه يلامس عصب الشعور الدائم بالخطر لدى الغرب، واستعداده لاختراع أخطار جديدة، وكونه منسجما مع

طروحات المجتمعات الصناعية العسكرية الثقافية التي مثل انحياز الاتحاد السوفياتي بالنسبة لها كارثة اقتصادية كبيرة هددت وما زالت تهدد بإيقاف خطوط إنتاجها العملاقة، أو بانتفاء الحاجة لها بعد أن وضعت الحرب الباردة أوزارها.

لقد قامت مراكز صنع القرار وعلى امتداد عقد من الزمان بتعبئة الرأي العام الغربي (1990-2000) عبر ماكينات إعلامية جبارة بضرورة الاستعداد لما بعد الشيوعية، للخطر الجديد القادم من الشرق ممثلاً بالثقافة العربية الإسلامية بوجه خاص، رغم احتضان الغرب لكثير من الجماعات الإسلامية المتشددة ودعمه لبعضها في حروب عدة، رغم تحفظ كثير من الأقطار العربية على هذا الاحتضان وهذا الدعم بعد انتفاء الحاجة إليه في ضوء انحياز الاتحاد السوفياتي وانشاء هذه الجماعات المتشددة إلى الضرب في عمق الوطن العربي.

ولا أريد الاستطراد في الكلام على كثير من المفارقات والملابسات والظروف والمآسي، التي تراكمت بالصدفة أو بالتوجيه أو بالتداعي أو بالإيجاء، لكن أحداث الحادي عشر من سبتمبر جاءت لتتضح وتعزز السيناريو الثاني، وسيناريو هنتنغتون، ولتطلق بين ليلة وضحاها مكبوتا سياسيا ما انفك يعتمل في مراكز صنع القرار في الغرب منذ عقد كامل، وتسندة كثير من الذكريات والتجارب التاريخية المؤلمة بين الوطن العربي والغرب. لقد مثلت أحداث الحادي عشر من أيلول رضة عنيفة لكبرياء أمريكا كما أحدثت هزة عميقة في ثقة الأمريكي بنظامه. ومع أن الإدارة الأمريكية نجحت في نقل (الأزمة) من داخل الولايات المتحدة الأمريكية إلى العالم بسرعة فائقة، واعتمادا على أكبر عملية عصف إعلامي في التاريخ الحديث والمعاصرة هدفت إلى خلخلة وفكفكة وقلب معظم القناعات والمفاهيم والقيم والأفكار السائدة في العالم بخصوص الحق والعدالة والخير والشر، إلا أن اتجاهها بعد ذلك إلى فرض معيار صارم على العالم بصيغة (إما / أو - مع / ضد) قد ساهم إلى حد كبير في تصاعد الاستقطاب السياسي والثقافي في العالم وفي الغرب وفي الوطن العربي كما هدد وما زال يهدد باستشراء حالات من (التطهير الثقافي) والاستئصال. لقد مثلت (الثقافة) جوهر العصف الإعلامي الهائل الذي تم تسديده باتجاه العالم الإسلامي بوجه عام والوطن العربي بوجه خاص. وقد استند هذا العصف إلى مقولة (الفاشية) الثاوية في الإسلام وفي الثقافة العربية، وإلى مفردات فرعية يمكن تلخيصها بـ: لا عقلانية الإسلام ولا عقلانية الثقافة العربية، ولا ديمقراطية الإسلام ولا ديمقراطية الثقافة العربية، والكراهية المتأصلة لدى العرب والمسلمين تجاه الأغيار، واحتقار النساء والأطفال وكبار السن. ومما زاد هذه الحملة جملة مقالات دارت من حول محور رئيس هو (ما السبيل إلى إصلاح وتحديث العالم العربي و الإسلامي؟) وقد أسهم في كتابتها كل من: هنتنغتون وفوكوياما وفريد زكريا وتوماس فريدمان. ورغم أن هذه المقالات اتخذت من

التساؤل عن كيفية إصلاح وتحديث العالم العربي والإسلامي مدخلا، إلا أنها انطلقت من جملة مغالطات تمثل أولها في التنصل التام من مسؤولية الغرب عن تأجيج التشدد الديني في الوطن العربي والعالم الإسلامي، وفي التنصل التام من مسؤولية الغرب عن تصاعد الاستبداد السياسي، وتفاقم المشاكل الاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي والإسلامي، وفي الدعوة الصريحة إلى تغيير الأوضاع السياسية السائدة في الوطن العربي، وفي العالم الإسلامي والثقافة العربية تحت مسمى (الحدود الدموية للإسلام) و(الفاشية الإسلامية) من جهة، وربط التقدم والانفتاح والتسامح من جهة أخرى بالغرب تحت مسمي (الحدثة) و(الديمقراطية الليبرالية).

الثقافة والحياة المعاصرة في ضوء المشهد العربي

الحق أن تداخل الثقافة مع الحياة العربية المعاصرة وبالمعنى أو المفهوم الذي أشرنا إليه، ما زال يعاني من اختلالات عميقة تعكس هامشية مفهوم الثقافة في الحياة العربية المعاصرة كما تعكس الوزن النوعي للوطن العربي في العالم.

ولو افترضنا جدلا إمكانية عزل الحالة العربية الثقافية السياسية عن العالم نظريا - وهي ليست معزولة بالتأكيد على صعيد التأثير السلبي بالمشهد العالمي - للاحظنا أن الثقافة بوجه عام ما زالت تعني الأدب بوجه خاص، والأدب بوصفه كمالية أو إكسسوارا حياتيا، مع أنه يمكن التأشير على حالات استيعاء تاريخي فذ للثقافة، وفي حقب عربية متباينة بمعناها الحضاري أو الأنثروبولوجي أو الاستراتيجي أو العابر للتخصصات. ولعل تراث الجاحظ وابن خلدون أبرز شاهدين على ذلك. وهو ما يؤكد أن مفهوم الثقافة العربية قد تعرض لجملة ارتكاسات متتالية لم يحل دون استمرارها تمكن ابن خلدون من تجاوزها عبر (مقدمته) رغم ظروف الانحطاط الحضاري التي أحاطت به.

ولو جربنا أن نستنطق أحد أبرز مفردات الأدب في الحياة العربية المعاصرة استنطاقا ثقافيا سياسيا، وتوقفنا بإزاء (الرواية) مثلا بوصفها (ديوان العرب في القرن العشرين)، لهلنا حجم التطابق القائم بين هذه المدونة وجوهر حركة التطور العام للحياة العربية المعاصرة وضالة تأثيرها في هذه الحركة. لا أعني هنا بالتأكيد مدى تمثيل الرواية العربية للاتجاهات الإيديولوجية أو الأفكار السياسية أو مدى تعبيرها عنها ميكانيكيا، بل أعني مدى إسهام الرواية في تغيير الواقع الحضاري للحياة العربية المعاصرة ومدى استلهاها في الخطاب الفكري والسياسي.

من المفترض نظريا أن تعبر الرواية العربية عن انتقال المجتمعات العربية من نمط الحياة الرعوية أو الزراعية إلى نمط الحياة المدنية، لكنها في الواقع لا تعبر عن هذا الانتقال إلا شكليا فقط، إذ أنها تتدثر بالمواصفات الفنية والأسلوبية الظاهرة للرواية، لكنها على صعيد المضمون العميق لا تعكس إلا علاقات

رعوية أو ريفية، إنها تضطلع بالدور الثقافي السياسي الذي اضطلعت به في الغرب. وهذه بالضبط هي عين المعضلة في التجارب السياسية أو الديمقراطية أو التنموية التي قامت وما زالت تقوم في أنحاء مختلفة من الوطن العربي.

هذا التطابق في النتائج وهذه القطيعة بين أبرز مفردات الأدب في الحياة العربية المعاصرة وأكثرها قابلية للتأثير في هذه الحياة، وبين الإيقاع السياسي والاجتماعي والاقتصادي ليسا مقتصرين على الرواية، بل يمكن سحبهما على مفردات العلوم الإنسانية والاجتماعية والبحث والتطبيقية.

انطلاقاً من هذا المثال، يمكننا أن نتساءل: لماذا لم يقتحم الأدبي أو الفني أو الفكري أو العلمي عالم السياسي أو العكس من ذلك، في الحياة العربية المعاصرة؟ لماذا لم يتم إنتاج شبكة ثقافية سياسية وطنية أو قومية ذات وزن نوعي؟

هذه هي إحدى مفارقات الدولة القطرية العربية المعاصرة في علاقتها مع الثقافة والمثقفين وفي علاقة الثقافة والمثقفين مع الدولة القطرية العربية المعاصرة. وعليه فليس مستغرباً أن تظل الثقافة وطوال النصف الثاني من القرن العشرين أشبه بتفاحه صناعية توضع على منضدة الطعام لفتح الشهية أو لالتقاط الصور، وأعني بذلك أن الثقافة لم تتحول في معظم برامج الدولة القطرية العربية المعاصرة إلى خدمة أساسية تلتزم بتقديمها وتنفق عليها سلطات الحكم المحلي مثلها في ذلك مثل الكهرباء والماء والصحة والتعليم، مع كل ما يترتب على ذلك من ضرورة رفدها ببنية تحتية عميقة، مثل المسارح والمعارض والمكتبات.

على أنه لَمَّا كانت علاقة الدولة القطرية المعاصرة بالثقافة والمثقفين حافلة بالتجارب، فقد اتجه معظم المثقفين العرب إلى تصعيد خطاب ما بعد الحداثة بوجه عام والتفكيك بوجه خاص، في السياسة والاقتصاد والاجتماع والأدب بدعوى ضرورة تجاوز وتفجير البنى التقليدية للمجتمعات العربية. فيما تنبه عدد قليل من المثقفين لحقيقة أن الانصياع المعرفي البحث لخطاب التفكيك تحديداً يتطابق تاريخياً وظرفياً مع تداعيات العولمة وهو ما قد يؤدي إلى فتوحات معرفية نقدية لكنه قد يؤدي في الوقت نفسه إلى تخرجات عميقة في بنية النظام السياسي العربي ستتعدى آثارها حدود إنتاج نظام عربي جديد إلى حدود إنتاج نظام جديد غير عربي، تمثل (الشرق أوسطية) واجهته الأبرز.

هاهنا تبدى مغبة تعامل كل من الدول القطرية العربية المعاصرة والمثقفين العرب مع الدولة أو النظام على أنه واقعة حكومية، وليس على أنه واقعة تاريخية تراكم مخزونها الخاص من أنظمة الدفاع الثقافي الذاتي الجماعي التلقائي.

ها هنا نتفهم سبب التبعر والارتباك في ردود أفعال المثقفين العرب إزاء حرب الخليج الثانية، واتسام هذه الردود بالتسارع والتوتر والاصطفاف تبعاً للظروف والتجارب والحسابات الشخصية، وليس تبعاً للشعور بالمسؤولية التاريخية تجاه فداحة ما حدث والعمل على دراسته بمنظور تحليلي شامل.

إذن، ولهذا السبب، وجدت الدولة القطرية العربية المعاصرة نفسها في العقد الأخير من القرن العشرين، ومستهل هذا القرن بلا مخزون خاص من أنظمة الدفاع الثقافي الجماعي التلقائي؛ لأنَّ منتج هذه الأنظمة ببساطة يقف على الطرف الآخر من مستقيم التناقض ويحلم بـ (نماذجه الغائبة)، وليس لديه - كما أنَّه ليس للدولة القطرية أي استعداد - للقيام بقفزة كبيرة واحدة للالتقاء في منتصف الطريق الموصل إلى التقدم، أو الدفاع عن الذات في الحد الأدنى.

لماذا لم يفرز النظام العربي وفي العقد الأخير من القرن العشرين مفكراً واحداً، مثل بيير بورديو رائد علم الاجتماع في القرن العشرين مثلاً؟ بيير بورديو مفكر فرنسي عالمي كان يحمل إرثاً يسارياً.. لكنه في ضوء استيعائه العميق للأخطار التي باتت تنذر بها العولمة ووسائل الإعلام السريع الاستهلاكي على جوهر الثقافة الفرنسية بادر إلى المخاطرة بإرثه الفلسفي والسياسي العريق، واتجهه إلى المناداة بضرورة العودة إلى حماية قيم العائلة والدولة المضطهدة من جهة، والدعوة إلى مناهضة العولمة من جهة أخرى! الدولة الفرنسية لم تدفع لبورديو أجراً لقاء هذا التحول الدرامي في موقفه! وبورديو لم يقل للدولة الفرنسية: لقد حان وقت الشماتة!

لقد تم ذلك تلقائياً؛ لأن الدولة الفرنسية واقعة تاريخية وليست حكومية ومثقفوها المعارضون وغير المعارضين جزء لا يتجزأ منها، وهم بأجنداتهم المختلفة يمثلون سلة دفاعها الثقافي العام. إنهم كلهم يمارسون الحق في الاختلاف على قاعدة التسليم بشرعية الدولة والنظام وقدسية هذه الدولة وهذا النظام. ها هنا لا أريد أن أسرد نكتة، لكن من المهم جدا التذكير بأن أفسى الانتقادات التي وجهت لبورديو على هذا الموقف (اليميني الرجعي!!) ساقها أحد المثقفين العرب التفكيكيين ما بعد الحداثيين؛ علي حرب في كتابه (أصنام النظرية وأطياف الحرية)! مع أن الشجاعة الفائقة التي أبدتها بورديو وجرأته الاستثنائية على المراجعة (ومراجعة الآراء والمواقف علم مهجور في الثقافة العربية ولدى المثقفين العرب!!) تؤكد أنه أبعد ما يكون عن التصنيم لذاته، أو الانصياع لأية صنمية نظرية.

آفاق الثقافة والحياة العربية

مع ضرورة تأكيد الشواخص الرئيسة على طريق العلاقة السوية بين المثقفين العرب والدولة القطرية المعاصرة.. العلاقة المنتجة لثقافة تستجيب لتحديات الحياة العربية المعاصرة: ضمان حرية التعبير والتفكير

عبر كل وسائل الإعلام الناقل للحقيقة وليس للآراء فقط، واحترام التعددية واستبعاد الاستئصال والتغيب.

مع ضرورة تأكيد ذلك كله، ولا أريد الاستطراد فيه؛ لأنَّه غدا من المعتاد المكرور، فإن الثقافة ستظل تشبك وتتقاطع مع الحياة العربية المعاصرة - كما أقدر - في ثلاث محاور رئيسية:

المحور الأوَّل: الحداثة بما تتضمنه من ترسيخ للنظام الاجتماعي العام والمؤسسة التاريخية القارة، ومن عقلانية وعلم مناقضين لأنماط التفكير الخرافي السحري، ومن حرية وديمقراطية لضمان ذلك كله. ولسنا ملزمين بالأخذ بما عدا ذلك مثل العلمنة، ولا ضرورة للاستمرار في التخوف من الحداثة لهذا السبب، والإصرار على إبراز هذا التخوف؛ لأنَّ ذلك لن يؤدي إلَّا إلى تنبيه مراكز صنع القرار في الغرب، وإلى الإلحاح على هذا الجانب الذي لم تأخذ به اليابان مثلا وامتلكت مع ذلك نموذجها الحداثي الخاص. علما أن مفهوم النظام والمؤسسية وقيم العقلانية والعلم والتعددية في الاجتهاد هي من صميم المتن العربي الإسلامي الرفيع الذي علاه كثير من ركام ومخلفات حقب الانحطاط.

المحور الثاني: العولمة بما يصدر عنها من سياسات هيمنة اقتصادية وسياسية وثقافية لا يجوز التفريط باتخاذ كل الوسائل الحمائية للحد من تأثيراتها السلبية على السيادة الوطنية أو القومية، وعلى الاقتصاد الوطني أو القومي وعلى الهوية الوطنية أو القومية. وما تقوم عليه من أسس إيديولوجية داروينية متوحشة (البقاء للأقوى)، ولا يجوز التهاون في التصدي لها ثقافيا وسياسيا. وما تنطوي عليه في الوقت نفسه من مزايا كونية لا يجوز التفريط فيها مثل المشاركة في امتلاك وتسيء تكنولوجيا المعلومات والاتصالات.

المحور الثالث: صدام الثقافات بما هي مقولة مرفوضة في ذاتها كونها تمثل استمرارا للفهم الدارويني للحياة والإنسان والمجتمع والتاريخ من جهة، وكونها تبرز وتجسد في آن ثقافة وإيديولوجيا القوة. على أن رفضها في ذاتها لا ينبغي أن يحجب عن أنظارنا ضرورة التوضع في منظرها بغية القبض على أدواتها، ورفع شروط التصدي لتفاصيلها، والاستجابة العقلانية الخلاقة لتحدياتها، وأبرزها العمل على تأكيد أن الثقافة العربية الإسلامية بقدر ما هي تعبير عن التطور التاريخي للأمة العربية، فهي أيضا تعبير عن الإرادة التاريخية للعرب والمسلمين في المشاركة ببناء ثقافة إنسانية. إنها بنت رسالة تم تأكيد (عالميتها) في القرآن، الكريم (73) مرة.

أخيرا، وبقطع النظر عن مدى اختلافنا، أو مدى اتفاقنا على أطروحة هنتنغتون (صدام الحضارات) التي تقاطعت وأثرت في حياتنا العربية المعاصرة أكثر مما تقاطع وأثر أي متغير آخر، فإن كلا من هذا الاختلاف أو الاتفاق لا ينفي حقيقة أن هذه الأطروحة الثقافية رغم كل المآخذ التي أخذت عليها: إيديولوجيا، وموضوعيا، ومنهجيا.. الخ، قد تحولت إلى دليل عمل سياسي للغرب، بقوة الإعلام الجبار

الذي جعل منها أطروحة جماهيرية في المقام الأول، وبفعل الاعتناء بتبنيها من قبل مراكز صنع القرار في القطاعات الأساسية في الغرب: الاقتصاد، السياسة، التعليم. وبحكم مباشرتها وواقعيتها وبنيتها المعلوماتية وأهدافها المحددة الواضحة. وتعبيرها التاريخي عن طبيعة المصالح السياسية الراهنة، وإخلاصها لمرجعيتها الحضارية، وحرصها على صيانة وتعظيم الأطر القانونية والسيادية التي تتحدث باسمها. ولعل في هذا كله ما يصلح وفق نظرية التحدي والاستجابة للبدء في إنتاج ثقافة عربية نخبوية معاصرة معبرة عن الإطار التاريخي الناظم للحياة العربية المعاصرة.

(* أستاذ مساعد بجامعة فيلادلفيا، الأردن.

حوار مع المستشرق ويلفرد مادلونج

أسرة التحرير

يعد الأستاذ ويلفرد مادلونج (Wilfred Madelung) المولود في شتوتغارت في ألمانيا عام 1930م واحدا من أبرز الدارسين والباحثين في الدراسات الإسلامية في الغرب، وقد اشتهر بدراساته المستفيضة عن الاثني عشرية والزيدية والإسماعيلية. تلقى الأستاذ مادلونج دراساته في القاهرة وهامبورغ، وعمل منذ 1969م أستاذا للدراسات الإسلامية في جامعة شيكاغو، ثم أستاذا في أكسفورد منذ عام 1978م ومن أشهر كتبه:

1. المدارس والمذاهب الإسلامية في الإسلام الوسيط 1985م.
2. الاتجاهات الإسلامية المبكرة في إيران 1988م.
3. الحركات الدينية والاثنية في الإسلام الوسيط 1992م.
4. خلفاء الرسول في الخلافة الراشدة 1998م.

إضافة إلى بحوثه الكثيرة المنشورة في المجلات العلمية في الغرب، ومساهماته في دائرة المعارف الإسلامية.

التسامح: أستاذ مادلونج، يتساءل كثير من المثقفين في العالم العربي والإسلامي عن إقبال الشباب في الغرب على دراسة الإسلام، ترى ما هي مجموعة العوامل التي قادتكم إلى هذا اللون من الدراسة؟

مادلونج: لقد كنت طالبا في واشنطن بعد الحرب العالمية الثانية، وكان دخول الولايات المتحدة إلى تلك الحرب، وما رافقها من أحداث سببا في تزايد اهتمام الشارع الأمريكي بالشرقين الأوسط والأقصى. وقد اخترت أن أدرس الإسلام، وأن أتعلم اللغة العربية. وقد بدأت بدراسة المصادر الإسلامية، ثم أخذت بدراسة التاريخ الإسلامي، ابتداءً من عصر الخلافة الراشدة. ولا ريب أن فهم التطورات اللاحقة في التاريخ الإسلامي، يتطلب أن نفهم عصر التأسيس ومرجعياته، لنفهم التحولات التي حدثت ونعي أسبابها.

التسامح: هل يعني ذلك أن مسألة دراسة الآخر في الولايات المتحدة، تولدت في آفاق نمو أمريكا بوصفها قوة جديدة، راغبة في السيطرة والتحكم؟

مادلونج: لقد كانت الولايات المتحدة قبل الحرب الثانية شبه معزولة عن العالم باستثناء علاقاتها مع أوروبا. وقد رأت أمريكا، بعد دورها القوي إلى جانب الحلفاء في تلك الحرب أن من الضروري قبل إقامة

علاقات مع العالم، الشروع في دراسته وفهمه. ولا شك أنَّه يختلط في هذه المسألة البعدان المعرفي الذي يتمثل في الفهم والتحليل، والسياسي الذي يسعى لتوظيف تلك المعرفة لخدمة مصالح الدولة.

التسامح: هل هذا يعني - كما أشار كثيرون من أمثال أنور عبد الملك، و إدوارد سعيد- أن الدراسات الاستشراقية، وضعت نفسها في خدمة صاحب القرار السياسي؟

مادلونج: إنني أتفهم ما قاله أنور عبد الملك وإدوارد سعيد، وهما لم يكونا يتحدثان عن المستشرقين على نحو فردي، ولكنهم كانوا يتحدثون عن خطاب الاستشراق عموماً. نعم، في داخل الدراسات الاستشراقية، يمكنك أن تعثر على أنماط شتى من الكتابات، بعضها ذات مرامي علمية، تهدف إلى فهم الثقافات الأخرى وتحليلها، ودراستها من منطلقات منهجية، وبعضها يكتب لخدمة سياسة الدولة وبرامجها. ولكن الدراسات ذات الطابع العلمي تتميز، بأنها ليست ذات نوايا مبطنة، وليس لها هدف معاد عندما تسعى لمزيد من فهم تلك الثقافات، وتحليل آفاقها.

التسامح: هل سيكون في رأيكم تأثير للحادي عشر من سبتمبر في بنية الدراسات الإسلامية في الجامعات في الغرب بشكل عام؟

مادلونج: أنا لا أعرف نوعية التغيرات في الجامعات الغربية في هذا الصدد؛ لأنني منذ تقاعدت متفرغ للبحث، وبعيد عن الخطط والبرامج الدراسية. ولكنني أعتقد أن الرأي العام في الغرب، وبخاصة في الولايات المتحدة، سيكون أكثر رغبة وتشوقاً في فهم الإسلام، وستترك هذه التحولات بشقيها السلبي والإيجابي أثرها في الخطط الدراسية والمناهج، وسيصبح التركيز أكثر على بلدان وقضايا ومسائل كانت مهمشة في الماضي.

التسامح: كيف ترى نفسك على المستوى الشخصي؟ هل أنت مستشرق ألماني أم أنجلو أمريكي؟

مادلونج: ليس المهم كيف أرى نفسي، بل المهم هو كيف ينظر القارئ إلى ما أكتب. أنا باحث ودارس، ولست أديباً، وينبغي في البحث أن يجد - ما استطاع- من العوامل التي تؤثر سلباً على موضوعيته، ولست أجد مشكلة في كيف أصنف نفسي! فأنا خلاصة تفاعل ثقافات متعددة، أسعى لفهمها وتحليلها وأتعامل معها باحترام وموضوعية ما استطاعت.

التسامح: إن هذا السؤال يقصد إلى إثارة مسألة التمايز بين الدراسات الاستشراقية في البلدان الأوروبية. فمن المعروف أنه لم يكن لألمانيا مستعمرات، على غير ما كان في بريطانيا، وفرنسا، وإسبانيا، وحتى هولندا. ترى ما تأثير ذلك في حركة الدراسات العربية الإسلامية في

ألمانيا؟ هل اتجهت اتجاهها فيلولوجيا؟ وهل انخرطت في قراءة النصوص بعيدا عن الغايات الأستعمارية؟

مادلونج: ليس هناك من شك أن المصالح الاستعمارية كانت دافعا (ولو على نحو جزئي) للدراسات الشرقية في أوروبا في القرن التاسع عشر، إلا أن هذا الدافع كان أقل وضوحا في ألمانيا منه في الدول الأوروبية الأخرى التي كان لها مستعمرات في العالم الإسلامي، وقد كان الجانب والمدخل الفقهي اللغوي (الفيلولوجي) للدراسات الشرقية دائما قويا، وما زال كذلك في ألمانيا. ولم تعد المصالح الاستعمارية مهمة (كدافع للدراسات الشرقية) في كل من أوروبا. إلا أن ذلك لا يعني عدم وجود دراسات شرقية تعكس الميول والدوافع السياسية. أما نحن العلماء فعلى أن نتوخى الموضوعية دائما.

التسامح: لو عدنا إلى دراساتك عن التاريخ الإسلامي، لقد اخترت حقبة تاريخية مملوءة بالرؤى المتعددة والمتناقضة. ترى ما هي المنهجية التي حاولت من خلالها النفاذ إلى حقبة مملوءة بالروايات المتناقضة، والأبعاد الغامضة؟

مادلونج: كان التاريخ على مر العصور في كل الأوقات حقلا للرؤى والأفكار المتصارعة المتناقضة، وعلى المؤرخ السعي في المقام الأول إلى فهم الحقائق، وإلى عرض الرؤى المختلفة بشكل عادل ومتوازن، وعندها يجب علينا أن نقرر تلك الرؤى ووجهات النظر التي ما زالت صالحة لنا في وضعنا الراهن.

التسامح: ما مدى اطلاعك على أدبيات هذه الحقبة في كتابات المؤرخين العرب المعاصرين من طه حسين إلى هشام جعيط، مروراً بالعديد من الكتابات. وكيف ترى قدرتها المنهجية على الاقتراب من تلك الحقبة وبخاصة في الإسلام المبكر؟

مادلونج: من الطبيعي أن يكون لعصر ظهور الإسلام أهمية بالغة عند الكتاب والمؤرخين من العرب المسلمين الحداثيين والمعاصرين، وقد كتب الكثير منهم عن تلك الفترة، وقدم بعضهم إسهامات مهمة وأصيلة لفهم لذلك العصر، إلا أن المؤرخين سيجدون من المستحيل تجاوز خلفياتهم ومعتقداتهم عند تعاملهم مع تلك الفترة التي ما زالت تثير المشاعر القوية، ولذا فإن من الضروري بذل جهد إضافي قبل الوصول إلى إجماع في الرؤى حول ذلك العصر.

التسامح: لنعد إلى موضوع الحوار العربي - الغربي؟ كيف يمكن للدراسات الاستشراقية أن تهيئ المناخ لحوار يتجاوز الكلام البروتوكولي إلى حديث في الجوهر؟

مادلونج: نحن العلماء والمؤرخين نستطيع أن نسعى دائما إلى متابعة دراساتنا الموضوعية لكل قضايا وجوانب الصراع، ومن ثم نقدم ذلك لعامة الناس بشكل سليم، وعلى السياسيين توفير المناخ والحو المناسبين للحوار، إلا أن بعضهم وللأسف، يبحثون عن صراعات عسكرية وليس عن حوار سلمي.

التسامح: برزت صورة للإسلام في الإعلام الغربي وفي كثير من الكتابات في الغرب في الحقبة الأخيرة. تتميز بالسلبية والنمطية وارتباطه بالعنف. كيف ترى الإسلام وحضارته، ثم كيف يمكن الخروج على هذه الصورة السلبية تماما؟

مادلونج: أنا لا أعتبر الإسلام وحضارته ميالين للعنف من حيث الجوهر ولكن عصورا طويلة من الصراع قد نمت تلك الفكرة في عقول بعض الغربيين، وقد عززت تلك الفكرة السياسة الداعون والمؤيدون إلى حرب عالمية جديدة لتغيير وجه الشرق الأوسط.

التسامح: سادت في نهاية القرن العشرين دعوة إلى "صراع الحضارات"، مثلما بدأ الحديث عن "نهاية التاريخ"، الأمر الذي أدخل الحوار بين الحضارات إلى منعطف خطير. ما رأيك كدارس للتاريخ الإسلامي في هذه الرؤى؟

مادلونج: أعتقد أنه لا يجب علينا أن نتحدث كثيرا بلغة صراع الحضارات، حيث كان هناك دائما تعايش بين الحضارات المختلفة، نعم، لقد كان هناك دائما تنافس إلا أنه كان هناك أيضا تبادل مشترك للثقافة والإفادة منها، ويجب أن يكون هدفنا الإنساني العام كبح جماح العنف بكل أشكاله. إن الحضارات لا تتصارع بطبيعتها ولكن الناس الذين من طبيعتهم العنف يسعون دائما إلى فرض آرائهم وأفكارهم بالسلاح لا بالحوار.

التسامح: ما رأيك بالدعوة التي أصبحت تنادي بنهاية الاستشراق، وبداية دراسات شرق أوسطية جديدة؟ وهل ترى نهاية الاستشراق حقا؟

مادلونج: يستعمل مصطلح الاستشراق في دلالات مختلفة. فإذا كان المقصود منه الدراسة الأكاديمية (العلمية) للشرق في الدول الغربية، فإننا بحاجة إلى المزيد من ذلك.

أما إذا كان المقصود بالاستشراق الدعاية المنحازة التي تحركها السياسة، فإننا نرحب بانتهائه.

أفق البحث عن الهوية الحضارية:

الأندلس نموذجاً

إحسان عباس*

(1)

بدخول عبد الرحمن الأوّل الأموي (المعروف بالداخل) إلى الأندلس، وتسلسل الحاكمين من نسله أصبحت الأندلس دولة الجماعة. وأخذت تضع الخطط، وتنشئ المؤسسات التي تمنح البلاد سمة فارقة. وربما كان تعدد الأجناس في تلك الدولة مصدر بلابل وفتن هنا وهناك على الرغم من وجود جيش قوي، وإن كان يمثل جنسيات متعددة، ولم يسمح له بالانصهار الكافي للدفاع عن الدولة وحمايتها في دور النشوء. وكان إصرار الدولة اتخاذ اللغة العربية الفصحى لغة رسمية في منشوراتها وقوانينها وأوامرها عامل تقريب بين تلك الفئات المختلفة، إذ كانت اللغة العربية في المشرق قد كسبت صبغة حضارية تفوقت بها على الفئات المغلوبة. أما التمسك بمذهب الإمام مالك، وصد المذاهب الأخرى من مزاحمته. وبخاصة النحل المتطرفة فكان عاملاً من أهم العوامل في ضمان وحدة الجماعة. وكان لتحويل عبد الرحمن الناصر (الثالث) سلطة الدولة إلى خلافة (سنة 316هـ) عامل آخر جديد في تقوية الجماعة، يضاف إلى ذلك اتخاذ قرطبة عاصمة وتوالي الحكام الأمويين على بناء مسجدها الجامع، حتى غدا أهم مركز علمي في الأندلس. كل ما تقدم ذكره كان عوامل في تركيز عناصر الهوية. لكن هذه الهوية لم تصل إلى دور الاكتمال إلا بنهضة ثقافية عامة، وبهذه النهضة الثقافية التي كان أهم أهدافها إبراز شخصية الأندلس، بدأت الحضارة الأندلسية أو الجانب الفكري منها بالتبلور.

(2)

كانت الأندلس قبل ذلك تعتمد في جل الأمور على المشرق، فمنه تستورد ما تحتاجه من طرائق وأدوات حضارية ومؤلفات. وكان المسافرون إلى المشرق في ذهابهم إلى الحج أو في رحلاتهم للتعرف الجغرافي، أو في لقاء الشيوخ والعلماء والشعراء المشاركة يرجعون مزودين بوسائل من الحضارة المادية والفكرية من نتاج المشاركة، أو مما اقتبسوه من غيرهم.. وفي الوقت نفسه تتلقى الأندلس من المشرق مهاجرين طارئین أو باحثين عن الاستقرار وهم يحملون الكتب في مختلف العلوم أو يشاركون الأندلسيين في التعليم وتخريج الطلبة.

ولم يطل الاعتماد على المشرق في كثير من هذه الأمور وبخاصة في عهد عبد الرحمن الناصر وابن الحكم المستنصر. ولكن جهود الحكم وهو ولي عهد، ثم حين صار خليفة أوجدت إلى جانب المؤثرات الشرقية محاولات عامدة حسب خطة مرسومة لإبراز شخصية الأندلس ولتنمية ثقة الأندلسيين في

أنفسهم وبخاصة في الأمور الثقافية. وقد اكتسبت محاولات الحكم المستنصر في هذا المضمار كثيرا من التنظيم والتنوع، وقامت على خطط مدروسة تهدف إلى التوعية الثقافية من جميع النواحي.

كان الحكم نفسه مثقفا واسع الاطلاع، قد درس العربية والنحو والنقد والحديث على علماء بلده. وكان هدفه الأول بناء مكتبة غنية بأنواع المؤلفات دون تفضيل علم على آخر ولأول مرة: اجتمعت كتب العلوم القديمة من فلك و رياضيات وطب مع كتب الحديث والفقه في نطاق واحد، وعلى مر الزمن تضخمت مكتبة القصر هذه حتى بلغت فهارسها أربعة وأربعين جزءاً في كل جزء خمسون ورقة لم تكتب فيها سوى عناوين الكتب وقدر ما فيها من كتب عند وفاة الحكم 366هـ بأربعمئة ألف مجلد. وكان نمو هذه المكتبة يتم بطرق مختلفة أولها الشراء. ومن أبرز الأمثلة على ذلك أن مهاجرا أندلسيا سكن البصرة، وكان يتولى ابتياع الكتب لمكتبة الحكم، ويقدر ما أنفقه في شرائها بمائة وعشرين ألف دينار. وهذا جهد واحد من الموكلين بتزويد المكتبة بما يصدر من مؤلفات، وإلى جانب الكتب التي تشتري، وظف الحكم نساخا ينسخون له ما يريده من مؤلفات، فمنهم نساخ بالأندلس ونساخ بالمشرق. وكان يشجع المؤلفين المشاركة على إهداء الكتب باسم خزانته ويميزهم على ذلك بمكافآت. وحين ألف أبو الفرج الأصفهاني كتاب الأغاني أرسل بنسخة منه إلى خزانة الحكم فكافأه الحكم بألف دينار، ودخلت نسخة الأغاني مكتبة الحكم قبل أن تضيع في الشرق. وحين عرفت رغبة الحكم في اقتناء الكتب أهدى إليه إمبراطور الروم كتابين: كتاب ديوسقوريدوس في علم النبات وفوائدها الطبية، مكتوبا باللغة اليونانية. وقد أصبح هذا الكتاب حين ترجم محورا للتأليف في هذا العلم، وأساسا لنمو علم الطب. والكتاب الثاني في التاريخ القديم مكتوبا باللغة اللاتينية، وقد أصبح أهم المصادر الموثوقة لدى الأندلسيين في تاريخ اليونان والرومان والإسرائيليين. وقد وصلت نسخة منه حققها ونشرها عبد الرحمن بدوي (رحمه الله). وشيوع هذا الكتاب بين مثقفي الأندلس ميزهم بالدقة إذا قورنت معلوماهم بمعلومات أهل المشرق.

ومن أجل ألا يدخل مكتبة الحكم سوى مصادر موثوقة بالضبط والإتقان ألف الخليفة لجنة من العلماء للمطابقة بين النسخ من الكتاب الواحد واعتماد نسخة مضبوطة بارئة من الخلل أو التصحيف والتحريف لتودع في خزانة القصر. ولهذا الغاية كان لابد من الحصول على عدة نسخ للمقارنة بينها واختيار الأجود. بل أصبحت المقارنة بين النسخ "دائرة" معتمدة، أو كما يقول الأندلسيون خطة مستقلة يتحمل مسؤوليتها عدد من العلماء المتمهرين في كل علم أو موضوع، فأصبح كل كتاب تضمه مكتبة الحكم مرجعا معتمدا يتمتع بالدقة والتحرر الشديد. وكثير من النسخ كانت ممهورة بإمضاء الحكم وخطه، وعلى هوامشها تعليقات تتناول نبذة عن المؤلف وعن نسبه وشيئا من تاريخ حياته، وربما أضاف

الحكم إلى بعض تلك النسخ ملحقاً من عنده، فأصبح خطه مشهوراً لدى علماء بلده، يطمئنون إليه ويولونه كل ثقة حتى قال فيه بعض علماء الأندلس: "وخطه حجة عند أهل العلم عندنا؛ لأنه كان عالماً ثبتاً".

(3)

وشجع الحكم علماء كثيرين على الهجرة إلى الأندلس، وحفزهم على التأليف والتدريس، فوفد إلى بلاد الأندلس كثيرون من أشهرهم العالم اللغوي أبو علي القالي. وقد خرج الحكم لاستقباله عندما وصل إلى جنوب الأندلس، وكان يحفّ بالحكم موكب من المرعبيين بالقالي. ثم إنه بذل كل جهد لإكرامه والحفاوة به، وأشعره أنه وجد وطناً يقدره، وعرف القالي ما ميزته به الأندلس فعكف على التأليف والتدريس، وأخذ يلقي محاضرتين كل أسبوع واحدة في قرطبة والأخرى في الزاهرة. ومن تلك المحاضرات اجتمع له كتاب الأمالي أو النوادر. وكان أهم ما حققته وفادة القالي أن تخرج على يديه أجيال من اللغويين والنحويين، ووضع القالي بين يدي الأندلسيين ما جلبه من كتب مشرقية مقروءة على العلماء، ومنها دواوين الشعر القديم وغيرها من أمهات المصادر.

ولم يكن القالي إلا نموذجاً لأعداد قليلة من العلماء الذين دخلوا الأندلس لا للقيام بنشر العلم، وحسب بل للتأليف في موضوعات يقترحها عليهم الحكم، مراعيًا أن تتناول المؤلفات جغرافية الأندلس وتاريخها وعلماءها وقضاها وشعر شعرائها. وأكتفي هنا بذكر عالم واحد هو محمد بن الحارث الخشتي الذي ألف كتباً يطلب من الحكم قيل: إنها بلغت مائة كتاب، ومن أهم ما وصلنا منها كتاب قضاة قرطبة، وتكشف مقدمة هذا الكتاب ما كان لدى الحكم من اهتمام، فهو الذي اقترح موضوع الكتاب، ودعا إلى بذل الجهد في تحريره، فامتثل الخشتي لرغبة الخليفة، وأخذ يجمع مادة الكتاب من الوثائق وحفظه الأخبار، ومن لقاء الشيوخ، وكل هذا يدل على أن الحكم كان يهتم بكل ما يتصل بالأندلس من جغرافيا وتاريخ وتراجم، وتدون كل مآثر الأندلسيين.

ولم يدع الحكم ناحية تتصل بالأندلس إلا نبه إليها هم المؤلفين من مهاجرين وأندلسيين، فجمع له العلماء كل ما يتصل بأقوال الإمام مالك بن أنس والفقهاء المالكي، وجمعوا أهم آثار شعراء الأندلس، وألّفوا في أنساب العرب الداخلين إلى الأندلس كما ألّفوا في عمران قرطبة وخططها وأحداث التاريخ الأندلسي حتى عهد الحكم.

ولأول مرة نعرف مَنْ من الأندلسيين برز في ميدان اللغة والنحو حين تصدى لهذا الموضوع العالم اللغوي أبو بكر الزبيدي الذي ألف طبقات اللغويين والنحويين بتكليف من الحكم نفسه. وكان كتابه من أوائل الكتب التي أصبحت مرجعاً للأندلسيين والمشاركة. ويقول الزبيدي في مقدمة كتابه: "وإن أمير

المؤمنين الحكم المستنصر بالله أمرني بتأليف كتاب يشتمل على ذكر من سلف من النحويين واللغويين في صدر الإسلام، ثم من تلاهم من بعدهم إلى زماننا هذا، وأن أطبقهم على أزمانهم وبلادهم بحسب مذاهبهم في العلم ومراتبهم، وأجلب جملة من نتف أخبارهم"، ويستفاد مما ذكره الزبيدي في مقدمته أن الحكم رسم للمؤلف الشكل العام للكتاب، وحدد له أصلا يتبعه، وأمدّه بمعلومات من روايته وحفظه" وهذا لا يقوله مجاملة، فالشواهد تصدق ما يقول، ذلك أن المستنصر كان شديد الشغف بالعلم، وتعليقاته على المؤلفات تنبئ باستعداد علمي واطلاع. و كان لشغفه بالعلم يتحين كل فرصة لتشجيع العلماء على ارتياد حقول لم يكتب فيها من قبل. فقد تقدم إليه أحد العلماء الأندلسيين بطلب أن يعفيه من المشاركة في إحدى المعارك بسبب كبر السن، فما كان منه إلا أن اشترط عليه تأليف كتاب لقاء التخلف عن المعركة، على أن يكون الكتاب في أشعار بني أمية في المشرق والأندلس.

ولم يكن اهتمام الحكم مقصورا على هذه النواحي بل كان شموليا في الإصلاح. فقد وضع أسس التعليم حين بنى كتاتيب ملاصقة لجامع قرطبة يدرس فيها صغار الطلبة، وخصص لها الأوقاف، وجعل الدولة مسؤولة عن التعليم الأساسي. وحين وسع الجامع نفسه الذي كان يمثل ملتقى الجماعة لا العلماء وحدهم، وأنفق على الزيادة في الجامع مبالغ هائلة ليصبح قطب النهضة الثقافية، قابلا لاستيعاب كل ذلك النشاط العلمي.. إلى غير ذلك من اهتمامات تضافرت جميعا على تطوير المستوى الحضاري للأندلس.

ومع ذلك يجب أن نقر بأن الحكم كان يتخذ من حضارة بغداد نموذجا أعلى، يطمح أن تبلغه الأندلس، فقد ذهب أحد الأندلسيين إلى المشرق ودرس الطب، وحين عاد يفيد الناس بعلمه كان يحدث الحكم عما رآه في مدينة البصرة من حوانيت للطباخين مبلطة بالرخام الملون، ويصف له بإعجاب ما رآه من حسن ترتيب الأطعمة والحرص على نظافتها، وأنها توضع في صحون وتغطى بأغطية زجاجية، والخدام يقفون بالمناديل والأباريق على أتم استعداد. وذات يوم كان هذا الطبيب يجتاز في صحبة الحكم من الزهراء إلى قرطبة، فلما وصلا إلى السوق وشاهدا مواضع الطبخ نظر المستنصر إلى أوضاع بدائية واستعمال أدوات بسيطة، وطبخ أطراف وشحوم، فضحك المستنصر للطبيب: أين هذا مما رأيته بالبصرة؟! وإذا كان ذلك كله مما تعرضه العاصمة الأندلسية، فلا ريب في أن الحال في المدن الأخرى كانت أشد تخلفا في أمور الحضارة المادية. لكن الحكم بدأ بالجانب الفكري من الحضارة، وهذا هو الذي شهد تطورا وتراكما على مر الزمن. حتى أصبحت الأندلس جزءا من المشرق المتحضر - لكنه مستقل سياسيا فقط - وانفصلت أسبانيا عن الغرب المتخلف حينئذ.

كانت جوانب من حضارة بغداد قد غزت الأندلس قبل ظهور الحكم المستنصر بزمان، وأعني بذلك هجرة زرياب المغني التي أرى فيها نقطة تحول في أمور مختلفة من الغناء والأزياء وتصنيف الشعر، وإتقان أنواع من الموسيقى والغناء، وكان اهتمام الأندلسيين إلى الموشح هو الجواب على سؤال نمو الغناء بالأندلس، وعملا في تنويع الآلات الموسيقية وأهمها يومئذ العود.

وعلى الرغم من اتساع أبعاد النهضة التي رعاها الحكم المستنصر، فإن عالما قرويا (نسبة إلى القيروان) كتب إلى صديق له أندلسي بعد عهد المستنصر بنصف قرن أو يزيد يعيب على أهل الأندلس أنهم لم يضربوا بسهم في التأليف. وحين اطلع ابن حزم على رسالة هذا القروي كتب رسالته المشهورة يرد على الرسالة الظالمة في فضائل الأندلس في الشؤون الثقافية، وما ألفه علماؤها في كل فن وعلم. لم تجد الأندلس هويتها وحسب حينئذ بل وجدت صورة باهرة لشخصيتها المتميزة.

* باحث وأستاذ جامعي من الأردن.

أفق الإسلام المستنير

د. حسن حنفى*

الإسلام المستنير مصطلح شائع منذ عقدين من الزمان، ويشير إلى تيار فكري يجمع بين الإسلام والعصر، الماضي والحاضر، وكما عرف باسم الأصالة والمعاصرة أو التراث والتجديد، ويقال عادة إنه لا يوجد إسلام مستنير، وإسلام غير مستنير، فالإسلام واحد. والواقع أن الإسلام المستنير تيار ثقافي يوجد في كل عصر عبر تاريخ الإسلام الطويل يشير إلى تفسير معين للنصوص، واختيار جماعي معين. فهو يشير إلى تيار اجتماعي في مقابل تيارات أخرى كما هو الحال في الفرق الكلامية معتزلة وأشاعرة، وفي المذاهب الفقهية، والاتجاهات العقلية أو الإشراقية، والمذاهب الصوفية المعتدلة أو المغالية، وكلها تنتسب إلى الإسلام.

وهو قادر على أن يكون جسرا بين التيارات المتصارعة في عصرنا الحاضر، وينهي القتال الدامي بين أنصار الدنيا وأنصار الدين، المتحررين والمحافظين؛ لأنه يدافع عن مصالح الناس، ويحاول نقل المجتمع كله من عصر إلى عصر، ويبدأ من تراث الأغلبية، وهي المحافظة الدينية، ويلتحم معها؛ لأنها الاتجاه الغالب على الناس، ويحقق مقاصد الشريعة.

والإسلام المستنير ليس غريبا على الإسلام فقد بدأ منذ نشأته الأولى. كان فهما مستنيرا لليهودية والمسيحية، بعيدا عن عبادة الأبحار والرهبان وتعظيمهم، واعتزازا بدور العقل في رفضه مظاهر الشرك والتعدد، وتأكيده على المسؤولية الفردية، واستحقاق الإنسان بصرف النظر عن انتسابه إلى جماعة أو انتظار مخلص، اعتمادا على الفطرة الأولى، الطيبة الطاهرة بلا وزر، لا حيلة للإنسان فيه، يتوارثه عن غيره. السلطة فيه بيعة من الناس، والأمر شورى بينهم، والعدالة الاجتماعية سارية فيهم، ومن ثم أصبح الإسلام منذ نشأته دين العقل والحرية والفردية والطبيعة والإنسان والتقدم. وهو ما عرف في الغرب بعد ذلك بفلسفة التنوير.

وقد عبرت الاتجاهات الفكرية عبر تاريخ الإسلام الطويل عن هذه الروح. ففي علم التوحيد ظهر الاعتزال مؤكدا أصلي التوحيد والعدل، أو أنه لا توحيد دون عدل، ولا عدل دون توحيد، ويشمل العدل أصلي الحرية والعقل، فلا عدل دون أن يكون الإنسان حرا عاقلا. والحرية تأتي قبل العقل، ويتفرد بها عن غيره، ثم يأتي العقل سندا للحرية. والعقل قادر على الفهم والتأويل، فالعقل أساس النقل. والإنسان باستحقاقه، آخرته مشروطة بعمله في دنياه، الثواب والعقاب طبقا للعمل الحسن أو القبيح، وأن صلة الحاكم بالمحكوم عقد اجتماعي يبايع فيه المحكوم الحاكم، ويطيعه بشرط طاعة الحاكم لشروط العقد، وإلا فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على المحكوم

قوله وواجب على الحاكم سماعه.

وقد ظهر التنوير أيضا عند الحكماء، الفلاسفة والدين شيئا واحدا متفقان في الهدف، وهو الوصول إلى الحكمة، وفي الوسيلة وهو العقل. لذلك كثيرا ما نصت الآيات على العقل ﴿أفلا تعقلون﴾، وكذلك الأحاديث النبوية "أول ما خلق الله خلق العقل...". والنظر أول الواجبات على المسلم، والنظر يتم بالعقل وهو شرط التكليف، فلا تكليف لصبي أو مجنون، وجود الله وخلق العالم، وخلود النفس، كل ذلك يثبت بالعقل.

بل إن الصوفية جعلوا الذوق مرادفا للعقل، وسيلتان لغاية واحدة فالصوفي يشاهد ما يعقله الفيلسوف. الفيلسوف يعقل ما يشاهده الصوفي. وحكمة الإشراق الفلسفي منطق ذوقي. فالكشف له منطق وقضاياه وأقيسته. والفلسفة الإلهية حكمة تعبر عن الكون الذي يشعر به الصوفي بالعقل.

أما الأصوليون فالعقل لديهم مصدر من مصادر التشريع يسمونه القياس، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة. هو الاستحسان أو الاستصحاب أو أصل العقل. والأشياء على البراءة الأصلية قبل حكم الشرع، أي أنها على حكم العقل. وطرق استنباط العلة، تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط كلها منطق يجمع بين العقل والتجربة في فهم النص والواقع. ومن لا منطق له لا ثقة بعمله.

وأما الفقهاء، فالعقل لديهم أيضا أساس النقل كما عرضه ابن تيمية في "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول"، ومن قدح في العقل فقد قدح في النقل. ومن مبادئ المنطق الإسلامي، ما لا دليل عليه يجب نفيه، وقياس الأولى، وهي كلها أقيسة عقلية تقوم على البدهة والاتساق.

وقد استمر التنوير في النهضة العربية المعاصرة في كل التيارات الفكرية الإصلاحية والليبرالية والعلمية. تجلّى ذلك عند الأفغانى ومحمد عبده مقتربين من الاعتزال القديم. العقل قادر على إدراك حسن الأشياء وقيمها، والإرادة مستقلة، لها حرية الاختيار، والطبيعة لها سننها، و"للكون نظامه" و﴿لن تجد لسنة الله تبديلا﴾، والإسلام حركة في التاريخ، تدفعه نحو التقدم والكمال كما عرض محمد عبده في "رسالة التوحيد". الإسلام أساس قيام المدنية، العلم والحضارة، الطبيعة والمجتمع كما بين في نقاشه مع فرح أنطون. وغياب تحكيم العقل عند الكواكبي أحد أسباب الاستبداد.

وقد أصبحت الليبرالية في عصر النهضة كما مثلها الطهطاوى وخلفاؤه: علي مبارك وأحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد تعادل التنوير بل وتقتصر عليه، ويقتصر هو عليها نظرا لوجود الطهطاوى في فرنسا في عصر التنوير ورواده وتحول التنوير إلى ثورة. فأدرك أن قاعدة الحسن والقبح العقليين هما ما سماه الغرب التنوير، وأن ابن خلدون هو مونتسكيو العرب، وأن مونتسكيو هو ابن

خلدون فرنسا. فلا فرق بين "المقدمة" و"روح القوانين"، بين العمران والأندوستريا، بين الفكر والوطن "فليكن هذا الوطن مكانا لسعادتنا أجمعين. فنبنيه بالحرية والفكر والمصنع". وتعليم البنات لا يقل أهمية عن تعليم البنين. والإسلام مرتبط بالأوطان ارتباط الرسول بالحجاز.

وبالرغم من أن التيار العلمي الذي أسسه شبلي شميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر يعتمد على التجربة أساسا، إلا أن التجربة نفسها تعتمد على العقل، والعقل أساس العلوم الرياضية والطبيعية على حد سواء لمعرفة نظام الكون. العقل والطبيعة صوتان، وصوت العقل هو صوت الطبيعة، ودراسة النفس ودراسة البدن لمعرفة أسرار الكون كما كان الحال عند الحكماء، الفلاسفة الأطباء. وما سماه فرح أنطون العلمانية هو في الحقيقة تأسيس مصالح الناس على العقل والعلم. والطبيعة كتاب مفتوح ينظر العقل فيها كما ينظر في الكتاب المدون.

والإسلام المستنير أساس النهضة العربية الحديثة منذ حركة عرابي 1881-1882م الذي كان تلميذا للأفغانى متأثرا بتعاليمه، وقد وقامت حركة 1919م على أفكار محمد عبده الذى صاغ مبادئ الحزب الوطنى بعد أن وضع الأفغانى شعار "مصر للمصريين". ومن ثانيا الثورة المصرية الثانية تأسست الجامعات وقامت النظم البرلمانية، وتمت صياغة الدستور الذى يكفل الحريات العامة.

يستطيع الإسلام المستنير أن يجيى المشروع النهضوي العربي بعد أن بدأ يتفكك ويتضاءل وتبهت معالمه. ويتمثل ذلك في تحرير الأرض. و بناء المواطن المتحرر من صنوف القهر والعسف والطامح إلى الاستثنائية و تحقيق العدالة، و تحقيق وحدة الأمة بدلا من التفتت والتجزؤ والتناحر على الحدود والقضاء على الأوطان باسم الأقليات، و الدفاع عن الهوية والأصالة ضد التغريب والتقليد، و التنمية المستقلة للموارد الطبيعية والقوى البشرية ضد التبعية.

والإسلام المستنير قادر على أن يكون خطابا موحدا لأنواع الخطاب السياسى القائم. فهو موجود في الخطاب الليبرالى منذ نشأته وتبنيه الإسلام المستنير كمصدر له بالإضافة إلى المصدر الغربى. وهو موجود في الخطاب القومى، فالقومىة هي الحامل للإسلام، وإسلام الجزيرة العربية أولا كان شرط انطلاق الإسلام منها شرقا إلى فارس وغربا إلى بلاد الروم. والقومىة لغة العرب، والإسلام ثقافتها. الإسلام المستنير إذن هو القاسم المشترك فى الإيديولوجيات العربية المعاصرة، والقادرة على التقريب بينها فى برنامج عمل وطنى مشترك.

والإسلام المستنير ثقافة الناس، النخبة والجماهير والطبقات المتوسطة. تستعمله النخبة لإعطائها شرعية التاريخ، وتستعمله الطبقات المتوسطة دفاعا عن القانون والنظام. وهو حي فى الثقافة الشعبية التى تمتد إلى الناس بتصرفاتهم وقيمهم ومعاييرهم. هو أساس مشترك للجميع، يسهل الانتساب

إليه والولاء له بعيدا عن الاختيارات الإيديولوجية المتنافرة والتنظيمات الحزبية المغلقة. وهو موجود في المدارس والجامعات والمساجد والصحف وأجهزة الإعلام دون حاجة إلى منبر مستقل وجهاز إعلامي جديد وهو الرابطة بين الحاكم والمحكوم، بين الحكومة والمعارضة. ممكن الاحتكام إليه حتى لو تباينت التفسيرات. لا يرفض الحاكم أن يكون الأمر بينه وبين المحكوم شوري، وأن يحكم بالعدل، وأن يحقق العدالة الاجتماعية والمساواة وأن يستمع إلى النصح، وأن يدافع عن الثغور وأن يعلم الناس، وأن ينمي موارد البلاد. ولا يرفض المحكوم أن يتم تحقيق مصالحه باسم ثقافته حتى يتوحد ماضيه في حاضره، وحاضره في ماضيه. فلا يثور على الحاضر باسم الماضي، ولا يثور على الماضي باسم الحاضر.

الإسلام المستنير إذن تيار ثقافي واختيار فكري، وممارسة عملية لبناء الأوطان، وتغيير المجتمعات لما هو أفضل في إطار من الثقافة المشتركة والعمل الوطني الموحد، بعيدا عن التنازع والتناحر والقتال بين الأخوة الأعداء، ففي أوقات التحديات الكبرى تتوحد الجهود.

* باحث ومفكر من جمهورية مصر العربية.

ندوات

اللاسامية العصرية: شعلة أولمبية

محمد شاهين*

عقد مؤتمر عزرا باوند (وهو شاعر أمريكي مهم في حركة الشعر العالمي الحديث) في شمال إيطاليا في الحصن الذي قضى فيه سنواته الأخيرة بعد أن خرج من الأسر الذي دام ما يقرب من اثني عشر عاما عندما ألقى الحلفاء القبض عليه في حزيران عام 1944م، وأخذوه أسيرا بالقرب من بيزا في إيطاليا، واتهموه بالخيانة العظمى؛ لأنه كان معارضا لسياسة بلده أمريكا في الحرب العالمية الثانية إذ استمر يقدم أحاديثا في الإذاعة على مدى بضع سنوات، يدين فيها سياسة أمريكا ومن هم وراء هذه السياسة من أصحاب رؤوس الأموال والبنوك، الذي كان لهم الدور الرئيسي في تزويد الحرب بالوقود الذي تحتاجه. عمل محبو باوند وعلى رأسهم البيوت على تحويل تهمة الخيانة إلى تهمة الجنون من أجل تخفيف العقاب، وبهذا انتهى باوند في مصحة سينت اليزابيت في واشنطن، وقدم إلى المحكمة على أنه مختل عقليا، واستمرت محاكمته على أنه كذلك إلى أن خرج من الأسر بمساعدة أهل الخير أمثال الشاعر روبرت فرست في حزيران عام 1958، وقصة خروجه من الأسر قصة طويلة ومعقدة.

يعقد المؤتمر مرة كل عامين، كل مرة في مكان، في جامعة في أمريكا أو بريطانيا أو أوروبا. وهذه هي المرة الثانية التي يعقد فيها المؤتمر في هذا المكان الذي تملكه ابنته ماري من شريكة حياته الإيطالية أولغا. وتستقبل ماري المؤتمر بحماس منقطع النظر، وتحاول الاستماع إلى الأبحاث التي يقدمها المؤتمر على مدى ثلاثة أيام دون كلل أو ملل، وهي في الثالثة والسبعين من العمر.

لست بصدد الحديث عن تفاصيل المؤتمر ولا عن كل ما جرى فيه تحت عنوان المؤثرات التي تأثر بها شعر باوند والتي أثرت في شعر الآخرين.

يتحدث المؤتمر عادة عن مساهمات باوند الريادية في عالم الأدب والفكر والحضارة، وكيف أنه كان سباقا في التجديد وفي تطوير الموروث، وتعتبر مجموعة أشعاره التي تعرف "بالأناشيد" ملحمة القرن العشرين التي لم يسبق لشاعر أو أديب أن قام بإنجاز شبيه بذلك.

خاتمة المطاف في المؤتمر جلسة خصصها منظم المؤتمر للناقد المعروف ديفد مودي، الأستاذ بجامعة يورك في بريطانيا، وهو حجة نقدية عن باوند وأبيوت. عنوان بحثه الذي استغرق زهاء ساعة، أطول جلسة في المؤتمر: "اللاسامية عند باوند في الثلاثينات: صياغة جديدة" وهو موضوع يتجنب المؤتمر الحديث عنه في المؤتمرات حيث يتركز الحديث عن الشاعر الأديب، الناقد وليس عن السياسي باوند الذي دخل معترك الحياة السياسية خلال النصف الأول من هذا القرن. رغم تجنب الحديث عن هذا

الموضوع في المؤتمرات السابقة على مدى ربع قرن إلا أن العديد من النقاد والكتاب انبروا للكتابة عن العراك الذي دخله باوند في السياسة خارج جلسات المؤتمر. وموجز القول إن الحديث عن باوند والسياسة سرعان ما يصبح موضوعا ساخنا يخلق الإرباك والإحراج والانقسام الحاد، حيث يبرز السؤال المعروف: كيف أن شاعرا عبقريا يزج بنفسه في الفاشية، ويتطوع للدفاع عنها بكل ما أوتي من فصاحة الشعر وبلاغة النثر، وعلى مدى سنوات طويلة؟ ثم إن باوند نفسه قال الشيء الأكثر عما يعرف فيما بعد باللاسامية، وقال في الموضوع أكثر ممّا قال مالك في الخمر، أي أن انخراطه في هذا الأمر ليس خافيا على أحد، وليس بحاجة إلى إثبات أو جدل من نوع أو آخر. وقد تأثرت شهرة باوند الأدبية في مدة طويلة وخصوصا في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية حتى نهاية الخمسينات بل وبداية الستينات بسبب هذه القضية إلى أن تبين لجمهور غفير من صفوة الباحثين والدارسين وأساتذة الجامعات في بريطانيا وأمريكا وأوروبا أنه لا يمكن للعالم أن يتجاهل هذه الضحية الفذة، رغم كل ما أحاط بها من ظروف ينظر إليها البعض على أنها تفسد الصورة الإيجابية للفن. ويبدو أن الغالبية العظمى انتهجت طريقا وسطا أصبح جل الاهتمام فيه هو التركيز على فن وأدب وفكر باوند دون نبش الموضوع، مؤثرين الإبقاء على ملف السياسة مغلقا. وهكذا فقد حضرت المؤتمر تلو الآخر منذ منتصف السبعينات دون أن أسمع بحثا عن الموضوع، أو فيه محافظة على عبقرية باوند الشعرية والابتعاد بها عن السياسة.

وهكذا عندما جلس مودي على الطاولة ليقدم بحثه في بهو القلعة الفسيح الذي يطل على امتداد جبال الألب اجتمع حشد المؤتمرين الذي بلغ سبعين مشاركا، وكلهم آذان صاغية إلى أول بحث يلقي عن اللاسامية عند باوند. مرة أخرى لا أريد أن أتعرض لِكُلِّ ما جاء في بحث مودي، فالمقام هنا لا يستدعي حضور المقال كله حيث إنني سأكتفي بالإشارة إلى الانطباع الذي يتركه الموقف على مستمع عربي حضر إلى المؤتمر في مثل هذا الموسم من الهجرة إلى الشمال.

بدأ مودي حديثه بالقول أن باوند اللاسامي ليس باوند الذي يعنيه أو يهيمه، أو الذي يتعرف عليه. ثم أردف قائلا لقد كان باوند لا ساميا وغير لا سامي معا، واختتم حديثه قائلا: إن باوند شخصية تراجمية بالمعنى اليوناني للتراجيديا، حيث يكون البطل عظيما رغم ما فيه من ضعف إنساني يُودي بحياته في النهاية، أي: أن بطولته تظل ناقصة ما دامت اللاسامية عالقة بها.

أنهى مودي حديثه، صفق له الجميع، فهو دائما في طليعة المتحدثين في كل مؤتمر عن باوند. خيم الوجود على الجميع. لم يسأل أحد أي سؤال. وقفت وقلت لصديقي مودي إن هناك أدلة كثيرة على الموضوع لم يتعرض لها (وأنا أعلم أنه على علم بها وبغيرها، ولكن الموقف بالنسبة لي استدعى هذه

الملاحظة) ورحت أسوق له الأمثلة: أحدها رسالة غير منشورة من باوند يقول فيها: إن الصهاينة وروزفلتهم (نسبة إلى روزفلت) يتحملون الوزر الأكبر في إشعال نار الحرب العالمية الثانية، واتبعت ملاحظاتي إن باوند كان من بين الرواد الذين ميزوا بين اليهودية والصهيونية. ثم أعقبت ملاحظتي بمثل آخر في رسالة أخرى أيضا غير منشورة علق فيها باوند على ظهور اسرائيل عام 1949، حيث قال: إِنَّهُ أصبح لدى العالم فاتيكان جديد، وحبذا لو نشأ هذا الفاتيكان الجديد في روما بدلا من تل أبيب. خيمَّ الوجوم مرة أخرى. لا أحد يريد أن يقتحم حقل الألغام. وبعد أقل من نصف دقيقة هبت العاصفة عندما وقفت ماري توجه اللوم بأعلى صوتها، وهي تنفجر بالبكاء إلى مودي، بل وإلى الجميع قائلة: ليس هذا هو باوند فهو الرجل الذي تطوع للدفاع عن قضايا الإنسان، وعلينا أن نذكره في علاقته مع هذه القضايا، وألا نجعل توفاه الأمور تشتت انتباهنا... إلى آخر ذلك من خطبة عصماء طويلة...

بيت القصيد هنا (وأقول هذا قبل أن يضل القارئ الطريق في متاهات هذا الموضوع) هو ليس باوند الشاعر أو اللاسامي، وليس مودي الناقد الأملعي، وليست ماري التي لا يحسدها أحد على التركة الثقيلة التي ورثتها عن شخصية أب جدلية ترهق جدليتها أقوى وريث أو وريثة، وفي النهاية ليست موضوع اللاسامية، وإنما بيت القصيدة هنا هو أخلاقيات الغرب الفضفاضة التي تتسع لكل شيء وتحاكي كل موضوع حسب ما تريد، أو حسب ما يتفق هواها أو حسب الظرف. فهي كما يقول المثل: "كبرها تكبر وصغرها تصغر"، حسب الموقف والطلب. لم أتوقع من صديقي مودي الذي قرأت له نقدا ذكيا عن باوند وعن أليوت أن يضع نفسه في هذا الموقف من التناقض. فيقول: إن باوند مع اللاسامية وضد اللاسامية في آن واحد، وإنه شاعر فذ مع أنه مع اللاسامية، هذا يذكرني بمطلع قصيدة لرامبو يقول فيها: "لا أحد هنا مع أنه يوجد شخص هنا".

ولكن رامبو كان يعالج موقفا شعريا لغويا لا سياسيا فنيا. يؤمن مودي أن باوند كان شاعرا عبقريا، ولكنه يخشى أن يحتفظ بهذا الموقف دون أن يحاول تبرير اللاسامية عند باوند؛ لأن اللاسامية وقصتها الطويلة العريضة أصبحت من كبائر المحرمات في الحضارة الأوروبية الحديثة بعد الحرب العالمية الثانية. المهم أن مودي استخدم كل ما يملك من ذكاء في تبرير موقف اعتقد أنه بحاجة إلى تبرير، لولا أن مودي ينتمي إلى تراث غربي تفوق على أمم العالم في التبرير، حيث يضع أحيانا كل مقومات فكره في التاريخ والفلسفة والدين والعلم وما إلى ذلك في خدمة التبرير، وبطريقة ذكية تصبح حلية خادعة تحقق هدفها دون أن تفصح عن أسلوبها الذكي.

خلوت بمودي في ركن من أركان البهو وقلت له على مسمع من ماري: المسألة بسيطة، ولا أعتقد أنها بحاجة إلى كل ما أحطت نفسك به من عناء. كما ذكرت أنت وكما يعلم الناس اشتغل باوند في

الثلاثينات من هذا القرن بالاقتصاد آملا أن يكون أداة أقوى من الشعر في التأثير على الناس، خصوصا عندما كان الجو ينبئ بحرب عالمية جديدة، وخلص إلى أن أصحاب رؤوس الأموال الكبيرة من أصحاب البنوك في أمريكا وأوروبا هم الذين كان بيدهم التحكم في إشعال فتيل حرب عالمية جديدة، وحاول مرتين أن يلتقي برئيس الولايات المتحدة ليقنعه بأن لا تدخل أمريكا الحرب، آملا في أن يمنع عدم تدخلها إشعال الفتيل. ولو كان روشكايلد من الأسكيما لما تحول عن مهاجمته، أي أن مهاجمة بانود لروشكايلد وبني ذويه لم تكن فعلا على أساس عرقي، بل شاءت الظروف أن يكون هؤلاء الناس من أمثاله من أكبر المتنفيين في السيطرة على رؤوس الأموال. باختصار المسألة كما يقولون ليست بحاجة إلى الذهاب إلى القاضي.

وبعد، فقد دفعني إلى تسجيل هذه الواقعة ما قرأته في الحياة من ترجمة مسيئة (سامح الله صديقي الذي قام بالترجمة) لمقالة إدوارد سعيد "أسس للتعايش" التي ظهر في الحياة، وتعليق الدكتور محمد جابر الأنصاري عليها الذي ظهر في الحياة أيضا، وفي صحف عربية أخرى في الوطن العربي في شهر نوفمبر 1997، حيث اتهم الدكتور الأنصاري إدوارد سعيد أنه تراجع عن موقفه الصلب تجاه الغرب.

الألوية الرئيسة هي أن الغرب يلبس قناعا يوهنا أنه الوجه، ونظل نتيه في هذا القناع إلى ما شاء الله هناك، قضايا في الغرب يظل يعتبرها مصدر رعب لا يساوم أو يحاور عليها حتى لو نظرنا إليها عن غير ذلك. من هذه القضايا اللاسامية والنازية والفاشية التي هي في اعتقاد الغرب علامات بارزة في تاريخه الحديث، ويعالجها لسوء الحظ بطرق تخفى علينا وعلى غيرنا.

ما أريد أن أقوله هنا: إن هناك بعبعا في لا شعور الغرب خلفته الحربان العالميتان وخصوصا الثانية. وإنه لمن سوء الطالع بالنسبة لنا كعرب أن أوروبا في الحرب الثانية ارتكبت ما ارتكبت من مذابح ضد اليهود وغير اليهود (البولنديين مثلا وغيرهم)، كانت نتيجتها أن عقدة ذنب جديدة بالإضافة إلى العقدة الأصلية التي تسمى في الكاثوليكية بالذنب المحتوم (original sin)، أي أن المذابح أو ما سماها مترجم جريدة الحياة "محرقة اليهود" بدلا من تسميتها على سبيل المثال "مذابح النازية" أو مذابح الأوروبيين اليهود. هذه المذابح خلفت عند الغرب الأوروبي (وأمریکا) نوعا من الشعور بالذنب، وهذا التعاطف أصبح غير قابل للنقاش. وهذا ما يقوله إدوارد سعيد في مقالته "أسس للتعايش".

في عام 1995 ظهر من مطبعة جامعة كيمبردج كتاب أليوت، اللاسامية والشكل الأدبي لمؤلفة أنثوني جولياس. استقبل الكتاب بحفاوة بالغة من قبل عدد هائل من المراجعين في مختلف المجالات والملاحق الأدبية، وطبعت طبعة رخيصة من نفس المطبعة كدليل على رواجه، حصلت على الكتاب بعد ظهوره بعامين، ولم أبذل جهدا في الحصول عليه من قبل، إذ أن الموضوع برتمه لا يستهويني كثيرا. في

ذلك الصيف التقيت بالأستاذ الذي قام بالإشراف على دراسته في جامعة كيمبردج، وقد كان أستاذا لي في نفس الجامعة. سألته عن الكتاب الذي أثار كل هذه الضجة على مدى عامين أو أكثر. أجابني الأستاذ جون بير - وهو من أقدم أساتذة كلية الأدب الإنجليزي بالجامعة - أنه لم يقرأ الكتاب؛ لأن مثل تلك الكتب لا تثير في نفسه حتى الفضول. ولكنه روى لي بحماس كيف أن المؤلف وهو من طلابه استشاره في مكالمة هاتفية من لندن، استشاره قبل ظهور الكتاب تقريبا في الكتابة عن موضوع اللاسامية دون تحديد، ولم يعاود الاتصال به بعد ذلك. وعندما ظهر الكتاب قام محرر صحيفة اللندن نيوز صحيفة مسائية من صحف الإثارة بمهاذفة الأستاذ تسأل عن سمعة المؤلف وأخلاقياته دون أن تقدم سببا للسؤال، وبالطبع دون أن يعرف الأستاذ هدف السائل من السؤال. وأردف الأستاذ قائلا: إنه من الجدير بالذكر أن المؤلف أنثوني جولياس هو محامي الأميرة الراحلة ديانا.

وفي العادة تقتطف دور النشر قليلا من جميل القول الذي يرد في عرض الكتاب في طبعته الأولى كتبت مفيد على غلاف الطبعة التالية التي غالبا ما تكون طبعة أقل تكلفة. وفي حالة كتاب اللاسامية المذكور قام الناشر بنشر مقتطفات تمجد الكتاب احتلت ما يقرب من صفحتين بدلا من مقتطفات أشبه بعينات، كما يقتضي العرف. هذا مثلا مقتطف يظهر في الصفحة الأولى من الكتاب، ثم كاتالوج الناشر لشاعر معروف، وله سمعته في نقد الشعر وهو توم بولين الذي يقول: إن دراسة جولياس تشكل حدا فاصلا بين أليوت في الماضي والمستقبل، ولن يعود أليوت يتمتع بشهرته المعهودة بعد دراسة جولياس التي ستشكل حدا فاصلا بين مكانة مرموقة جعلته الدراسات الأدبية ماضيا يحتلها، وبين مستقبل مظلم أحالته دراسة جولياس إليها. ويتنبأ بولين أن دراسة جولياس هذه لأليوت ستشكل بداية لعملية طويلة في إعادة النظر فيما كتب عن أليوت من نقد في الماضي. والمقتطفات الأخرى التي جعلها الناشر ثبنا في الطبعة الجديدة لا تقل بلاغة في هجومها على أليوت ومحاولة النيل منه.

يقول جولياس في مقدمة كتابه: ليست اللاسامية مستوى واحدا. فبعضها يكسر الأضلاع اليهودية، والبعض الآخر يجرح الشعور اليهودي. بالنسبة لأليوت فإن لاسامتيه تقع بين الصنفين من اللاسامية. لقد كان أليوت مؤدبا مع اليهود الذي عرفهم وعرفوه، ولكنه كان مسيئا لمن عرفوه من خلال أعماله الأدبية.

باختصار الكتاب أشبه بمرافعة في محكمة استغل جولياس ذكائه وتدريبه كمحام بارع في إخراج كتاب مثير أشبه بقضية مثيرة توكل في كسبها، وهو يعلم في قرارة نفسه الحقيقة، ولكن الحقيقة عند محامي الدفاع شيء وهو يعرضها على الملاء، والحقيقة المجردة شيء آخر يظل الفاصل بينهما مجالا رحبا للاستثمار والاصطياد في الماء العكر.

* * *

وبعد، فعندما قرأت برنامج مؤتمر باوند وعلمت أن بحث الأستاذ ديفد مودي هو عن لاسامية باوند، أيقنت على الفور امتداد تأثير كتاب جولياس، وأن ديفد مودي انضم إلى الركب طواعية أو كراهية، وإلاّ لماذا لم يتطرق إلى هذا الموضوع في دراساته التي تعتبر حجّة عن أليوت؟ وهكذا تبدأ أصابع الاتهام بالتسلل إلى أكبر شاعر عرفه القرن العشرين، والذي كانت له أكبر مساهمة في تغيير مجرى الشعر والنقد، ليس فقط في العالم الأنجلوسكسوني، بل في بقاع شتى من هذه المعمورة. هل سيفقد أليوت بعض مصداقيته الفنية في المستقبل كما يتنبأ جولياس، ويبدأ حتى المعجبون به أمثال مودي بالنظر إليه على أنه يقترب في صورته من البطل التراجيدي الذي يشوب الضعف حياته المأساوية، وبهذا يلحق بقائمة الشرف أو اللاشرف التي أصبح باوند يتصدرها مثلاً؟

وفي ضوء هذا الوضع أليس من حقنا أن نتساءل ما إذا كانت هناك تسمية تطلق على الاضطهاد والقهر والتفرقة العنصرية، بأشكالها التي يمارسها أولئك الساميون ضد الساميين، من أبناء عموماتهم وفي وطنهم. أيهما أشدّ أذى: لا سامية الغرب التي كانت نتاج تاريخ أوروبي معقد في القرنين التاسع عشر والعشرين، تجاوزه الأوروبيون وأصبح تاريخاً، أم ما يمكن أن نسميه لا سامية الساميين التي تمارس حاضراً حتى دون وجود ذلك المبرر، وهو الاختلاف العرقي.

إذا كان لا بد من التعامل مع الغرب (وهو أمر يبدو أنّه مصيري)، فإن أجدية هذا التعامل في التعرف على بوصلة تفكيره التي توجهه شرقاً وغرباً، وهي أجدية معقدة لسوء الحظّ، ولا يمكن أن نفك شيفرتها ونحن غارقون في محليتنا، نمجد ذاتنا في المحافل المحلية، بعيداً عما يجري في العالم من تطورات.

(* أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن في الجامعة الأردنية ونائب رئيس جامعة مؤتة سابقاً.

مؤتمر: "مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر"

كمال عفانة*

تحت عنوان: "مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر" عقدت مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي بعمّان -عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية- الدورة الثانية عشرة لمؤتمرها العام في المدة ما بين 24- 26 جمادى الأولى 1423 الموافق 4- 6/8/2002م، حيث تفضل الأمير حمزة بن الحسين، ولي العهد في المملكة الأردنية الهاشمية، الرئيس الأعلى للمؤسسة بافتتاح الدورة صباح يوم الأحد 24 جمادى الأولى 1423هـ الموافق 4/ آب / 2002م في المركز الثقافي الملكي.

عقدت جلسة تنظيمية اتفق فيها على استيعاب البحوث العديدة التي بلغت 25 بحثاً في خمس لجان، تتولى كل لجنة منها مناقشة محور من محاور الموضوع الرئيسي للمؤتمر الذي هو: "مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر"، وذلك وفق ما يلي:

اللجنة الأولى: وتجمع بين المحورين الأول والثاني، وموضوعها: "ثورة الاتصالات وثورة التكنولوجيا في القرن الهجري الخامس عشر، وموقع الأمة الإسلامية فيها".

وقد عقدت جلسة واحدة برئاسة الدكتور أكمل الدين إحسان أو غلي، نوقش فيها البحثان التاليان:

1- تكنولوجيا المعلومات ووسائل الإعلام الجماهيرية وأثر العولمة في العالم الإسلامي للدكتور سليمان عبد الله شلايفر.

2- ثورة التكنولوجيا في القرن الهجري الخامس عشر، وموقع الأمة الإسلامية فيها للدكتور أبي الحسن صادق.

اللجنة الثانية المخصصة للمحور الثالث: "التطرف في الإسلام".

وعقدت ثلاث جلسات، وفق ما يلي:

الجلسة الأولى: برئاسة السيد علي الهاشم، ناقشت أبحاث:

1- التطرف في الإسلام للدكتور أحمد صدقي الدجاني.

2- أحداث 11 سبتمبر (أيلول) و (الحرب على الإرهاب) وتأثيرها على وضع الجاليات الإسلامية في الغرب (بريطانيا نموذجاً) للسيد عبد المجيد الخنوي.

3- وسطية الإسلام والتطرف الديني للدكتور عبد الهادي بو طالب.

الجلسة الثانية: برئاسة الدكتور شاكر الفحام، وناقشت بحث:

التطرف في الإسلام للدكتور وهبة الزحيلي.

الجلسة الثالثة: برئاسة الدكتور أحمد كمال أبو المجد، وناقشت بحثي:

- 1- التطرف في الإسلام للشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني.
- 2- موقف الإسلام من الغلو والتطرف وما يسمى بالإرهاب في هذه الأيام للدكتور عبد السلام العبادي.

اللجنة الثالثة المخصصة للمحور الرابع: صراع الحضارات.

وعقدت ثلاث جلسات، وفق ما يلي:

الجلسة الأولى: برئاسة الدكتور أحمد هليل، وناقشت أبحاث:

- 1- الإسلام والغرب، صراع أم حوار؟ للدكتور حسن حنفي.
- 2- العلاقة بين الإسلام والغرب، وواجب المسلمين لآية الله الشيخ محمد على التسخيري.
- 3- تأملات في مستقبل المشروع الإسلامي في أفق القرن الهجري الجديد للدكتور محمد فاروق النبهان.

الجلسة الثانية: برئاسة الدكتور مدثر عبد الرحيم الطيب، وناقشت أبحاث:

- 1- أيلول ونظرية صراع الحضارات للدكتور مراد هوفمان.
 - 2- مستقبل الإسلام في القرن الواحد والعشرين للدكتور هشام نشابة.
 - 3- صراع الثقافات للدكتور جاويد إقبال.
- الجلسة الثالثة: برئاسة الدكتور عبد الكريم غرايبة، وناقشت أبحاث:
- 1- صدام الحضارات، أهو افتراء على التاريخ، أم هو مشروع لإيقاد حرب ثالثة؟ للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

2- صراع الحضارات في إفريقيا جنوب الصحراء، للأستاذ عبد الله باه.

3- بين تصادم الحضارات وحوارها: رؤية مغايرة، للدكتور عز الدين عمر موسى.

اللجنة الرابعة المخصصة للمحور الخامس: دخول العلمانية على الأمة الإسلامية.

وعقدت جلستين وفق ما يلي:

الجلسة الأولى: برئاسة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، وناقشت أبحاث:

- 1- العلمانية في العالم الإسلامي (نموذج الوطن العربي) للدكتور رضوان السيد.
 - 2- تأثير العلمانية على المؤسسات الاقتصادية في الأمة الإسلامية للدكتور عبد العزيز الحياط.
 - 3- الأمة الإسلامية والعولمة للسيد مصطفى محقق داماد.
- الجلسة الثانية: برئاسة الدكتور عبد الكريم خليفة، وناقشت أبحاث:

- 1- الاختراق العلماني للعالم الإسلامي، للدكتور محمد عمارة.
- 2- هل نعيش بداية انهيار القانون الدولي؟ للدكتور عبد الهادي التازي.
- 3- أثر العولمة الثقافي على المجتمع الإسلامي، للدكتور عمر جاه.
- 4- المواجهة الإسلامية مع الحضارة الغربية الحديثة: العلمنة وأزمة الهوية للدكتور سيد محمد العطاس؛ وقدم الدكتور عمر جاه ملخصا للبحث نيابة عن كاتبه.

اللجنة الخامسة المخصصة للمحور السادس: تنبؤات القرآن والحديث عن القرن الهجري الخامس عشر وعن آخر الزمن.

وعقدت جلسة واحدة برئاسة الشيخ محمد سالم بن عبد الودود، وقدم فيها الباحث الشيخ السقاف: "تنبؤات القرآن والحديث عن القرن الهجري الخامس وعن آخر الزمن". هذا ووزعت على المشاركين في الدورة بحوث لم تتح الفرصة لأصحابها لإلقائها، إما لعدم تمكنهم من حضور الدورة، وإما لوصولها متأخرة، وهي:

- 1- بحث الدكتور يوسف القرضاوي بعنوان: "من الغلو والانحلال إلى الوسيطة والاعتدال".
- 2- بحث السيد علي بن عبد الرحمن الهاشم بعنوان: "حضارة الإسلام: نظام روحي وأخلاقي وإخاء إنساني".
- 3- بحث الدكتور عمار الطالبي بعنوان: "العولمة وأثرها على السلوكيات والأخلاق".
- 4- بحث الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري بعنوان: "صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي".
- 5- بحث الدكتور أنس كاريتش بعنوان: "هل الإسلام الأوروبي أمر مثالي غير قابل للتطبيق، أم أنه فرصة واقعية للإسلام ولأوروبا؟".

وقد برزت من خلال البحوث المقدمة، ومن خلال المناقشات التي دارت حولها، الأفكار والملاحظات التالية:

- إن التكنولوجيا والتجارة وتشابك مصالح الشعوب لا تدعو بالضرورة إلى نشر النزعة المادية، ولا تولد أزمات روحية أو أخلاقية. وقد وجد اقتصاد السوق أيام ازدهار الديانات العظمى في الشرق والغرب دون أن يقوض بنيان الحضارات المرتكزة على العقائد الدينية.
- إن الأسلمة لا بد أن تعنى ضمنا جهدا مميزا من الجمع والتوليف من حيث الشكل والمضمون، مثلما قام الفكر الإسلامي بأسلمة الفلسفة الإغريقية، ومثلما قام باستيعاب تقاليد فنون الحضارات القديمة لإقامة فن إسلامي، وعمارة وهندسة في المناطق الحضرية وغيرها.

- ضرورة أن تكون للأمة الإسلامية مشاركة في التقدم التكنولوجي العالمي، وذلك بتحديد قائمة أولوياتها، وتحديد خطة عمل لتحقيق هذا التقدم، ويكون ذلك برصد اعتمادات مناسبة في الموازنات الوطنية لتمويل التعليم، ومراكز البحوث ونشر الوعي بذلك. وتبني السياسات الضرورية الأخرى التي تمكن من تحقيق هذا الهدف، ومن بينها التعاون بين البلدان الإسلامية في خططها البحثية، والتفتح والتعاون مع الجهات المختلفة الأخرى.

- إن التقدم التكنولوجي في مختلف المجالات ضرورة حيوية للعالم الإسلامي، ليحقق المشاركة الحضارية والإنسانية في حركة التقدم العالمي، وذلك بما يكّنه في طاقاته الروحية والعقلية من قيم مثلى، ومن إمكانات للإبداع. وإن هذه الخطوات تساعد على أن تصبح لنا مساهمة في صناعة التكنولوجيا وتبادلها، بدلا من الاستيراد المطلق لها.

- الإفادة من ثورة الاتصالات لتقديم صورة العالم الإسلامي المشرقة بدينه وقيمة المثلى، وذلك بإقامة إعلام يعتمد في الأسس المهنية المبنية على الصدق وفهم الذات، وحسن التأتي مع الآخر، امتثالاً لما أمرنا الله تعالى به.

- التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية لا ينبغي أن تدعو إلى الإحباط والانطواء على الذات، بل تدعوها أن تكثف من جهودها لتحقيق تقدمها ومشاركتها في العطاء الإنساني، وذلك بتقديم نموذج حضاري يؤكد أصالة منابعها الروحية، وقدراتها على المنافسة، وهذا يصنع الرد المباشر على مختلف صور التشويه التي تلحق بها.

- إننا مدعوون لتقديم الحقائق العقائدية - باعتبارنا أمة إسلامية - وللحوار مع الآخر بالحكمة والإقناع، لمواجهة ما نوصم به من التطرف والإرهاب بغير حق. ولا يخفى أن الإسلام هو دين التوازن والاعتدال في العقيدة والأخلاق والمعاملات. والتسامح هو يرفض الغلو والتفريط.

- لقد آمن المسلمون عبر تاريخهم الممتد بالعدل والمساواة والأمن على الأنفاس والأموال، وبالتعايش مع أصحاب الديانات والثقافات الأخرى. وإن لكلمة الإرهاب، وما تشحن به من معان، عبر عنها المسلمون بالتعدي على حق الغير، وفي بعض صورها الجائرة بالخرابة، وكلها لها أحكام رادعة رافضة لهذا السلوك.

- إن الإرهاب فعل منكر في ديننا وسلوكنا، وهو غير المقاومة التي تكون حقا مشروعاً للدفاع عن الوجود، والوطن، والعرض، والمال، وسائر الحقوق.

- إن المسلمين في البلاد العربية مواطنون لهم حقوقهم، ويسهمون في مجتمعاتهم بما عليهم من واجبات. وهم يستنكرون الإرهاب عن إيمان ديني، وليس فقط من وجهة نظر القانون والوضع السياسي

وحدهما. وإن آصرتهم الروحية بأشقيائهم المسلمين في أنحاء العالم حقيقة ثابتة لا تنفصم. ولا يمكن تجاهل معنى هذه الرابطة الثقافية الخاصة في عالمنا عند رسم السياسات الخارجية.

- إن المغريات والعوائق عن الخير، وضعف اليقين وتوقف المدد الروحي الخاص في عصرنا، تجعلنا في حاجة أكيدة للتيسير على الناس، وليس ذلك بقسر النصوص لتحقيق المبتغى، ولكن بتبني الاجتهادات، المستندة إلى مبادئ الشريعة، بما يحقق الرفق بالناس.

- إن المصطلح الرائج: الصراع بين الحضارات، يعبر عن فعل من أفعال الشر، يقابله في عقائدنا: "الحوار" الذي يقيم بديلا أمرنا به في ديننا. وبالحوار وحده يقام السلم والتعايش، وتبطل الحالات العارضة في مسيرة التاريخ، التي يعتبرونها - وهما - من حتميات التاريخ.

- إن الإسلام والمسيحية خاصة مدعوان إلى الحوار الدائم، ليس بهدف تسوية الخلافات التاريخية والحديثة، والخلافات بين الشرق والغرب فحسب، بل لتجاوز ذلك إلى الخروج بالعالم الذي يسودانه من أزمته الأخلاقية، وإقامة التقارب بين المؤمنين من أتباع الديانتين في أرجاء العالم.

- نحن بحاجة إلى نظرية تربوية إسلامية متكاملة، نبي عليها أجيالنا الناشئة، وتكون معبرة عن طموحاتهم، وتعمل على التجسير بين المثال والواقع بما تقيمه في نفوسهم من مثل، وبما تبعثه فيهم من طاقة للعمل.

- إن التعريف والدعوة بحقيقة الإسلام، ينطلقان من أن الإنسان مكلف من الله تعالى بواجبات ووظائف محددة تقوم على الاعتقاد والسلوك، ثم يترك له حرية الاختيار.

- إن العدل واستيفاء الحقوق هما أساس السلام الذي يطمئن المظلوم ويجازي المعتدي، ويجتذ جذور العنف والتطرف والإرهاب.

- لقد دعا الإسلام منذ بدايته إلى منع الكنز والربا، والاحتكار والغش، والتحايل في البيع، والكذب في التعامل؛ وإلى تشغيل المال في المعاملات وفي التجارة والزراعة والصناعة وغيرها. وهذا يدعو العالم الإسلامي المعاصر إلى الاستفادة من ذلك بوضع خطط لتنمية في جميع المجالات.

- تطوير مناهج إعداد الدعاة بهدف التأكد من إدراكهم لروح الإسلام، ومنهجه في بناء الحياة الإنسانية بالإضافة إلى اطلاعهم على الثقافة المعاصرة، بحيث يكون تعاملهم مع المجتمعات عن وعي وبصيرة، وينبغي التنبه والامتناع عما يشيعه بعضهم من أقوال غير موثوقة لتفسير بعض الظواهر.

- يواجه مجتمعنا المسلم في مجال المبادئ فردية غير محدودة تتعاظم مع التكنولوجيا الحديثة، إذ أثمر العلم الحديث حاجات غير واقعية كثيرة أدت إلى انحراف العلم عن مساره، فتضاربت الذات الحقيقية مع تلك الفردية. وينبغي البحث عن وسائل المعرفة الكلية، والكيفية الروحانية مع الكمية المادية لتعزيز

الوعي الفردي، لا حجه. وهذه الوسطية هي التوازن الذي يهدف إليه الحديثان الشريفان: "اطلبوا العلم ولو في الصين" و"من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه".
ومن الجدير بالذكر أن عدد المشاركين في الدورة الثانية للمؤتمر العام لمؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي قد تجاوز المئة عالم ومفكر من ثلاثين بلدا من مختلف أنحاء العالم.

(* باحث من الأردن.

انتهيت من مراجعة هذا الملف بحسب ما هو مطبوع عصر 11-06-2008