الآراء الواردة في الصفحة تعبر عن وجهات نظر كتابها ، وقد لاتتفق بالضرورة مع وجهة نظر الجريدة

لماذا أصبحت الوحدة أسطورة من ذكريات الماضي الجميل؟

يقول المفكر التونسي هشام جعيط "إن الخطأ الكبير الذي ارتكبته الحركة العروبية، تصورها للوحدة العربية على نموذج الأمة، وطرحها الأمة العربية كأحد المعطيات. لكن الوحدة لن تتم إلا انطلاقاً من تجاوز الظاهرة القومية." ("الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي"، ص ١٢٣). وهذا رأي آخر على أن القومية الواحدة، ليست شرطاً أساسياً من شروط الوحدة ، كما قلنا في أكثر من مقال سابق هنا في "الوطن".

شاكر النابلسي

مشجب عدم تحقيق الوحدة

ربط بعض المفكرين المعاصرين العرب، بين قضية الوحدة وبين الاشتراكية حيناً، وبين الوحدة وبين التكامل الاقتصادي حيناً آخر، وبين الوحدة وتحرير فلسطين في طرح ثالث، إلى آخر قضايا الأمة العربية التي رُبطت بالوحدة. وكان واضحاً أن عجز العرب عن تحقيق الوحدة، قد جعل منها ذلك المشجب الذي تُعلق عليه كل المشاكل المزمنة السياسية والاقتصادية. فالتاريخ القريب والزمن الحاضر الذي نعيشه، أثبتا من خلال التجربة والممارسة – لا من خلال النظرية – أن ربط هذه المحاور بقضية الوحدة ما هو إلا نتيجة للعجز والقصور القطري في حلها، بعيداً عن موضوع الوحدة.

فلسطين قبل الوحدة

فربط حل القضية الفلسطينية بتحقيق الوحدة قد انتفى، وأثبتت لنا الأيام في التسعينيات من القرن العشرين، بأن القضية الفلسطينية يمكن حلها دون تحقيق الوحدة العربية، خاصة بعد توقيع معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية عام ١٩٧٩، واتفاقية أوسلو بين إسرائيل والفلسطينيين عام ١٩٩٣ ، وتوقيع اتفاقية "وادي عربة" بين الأردن وإسرائيل عام ١٩٩٤ . ولكن تبيَّن بعد ذلك – وما زال – أن السلام سراب خادع. فإسرائيل لم تستفد من هذه الاتفاقيات غير التخلي عن الأرض الثمينة مقابل شقة – كسفارة – في القاهرة وعمان. وكانت تجربة السلام بالنسبة لها صفقة خاسرة جداً. والعرب الذين سالموا لم يظفروا من سلام إسرائيل غير "سواد الوجه" أمام العرب الآخرين. أما القضية الفلسطينية، فقد أصبحت هيكلاً عظمياً لا حياة فيه، بعد أن نخره السرطان الصهيوني منذ أكثر ما يزيد على نصف قرن، ونحن عنه غافلون ونائمون في العسل الأسود!

الوحدة والنضال السلمي

ينادي بعض المفكرين العقلانيين كالفلسطيني قسطنطين زريق من غير الرومانسيين بالنضال من أجل الوحدة. وبتمثل هذا النضال بالنضال السلمي الفكري المطالب دائماً بمزيد من الحرية والديمقراطية حتى يتيسر لِلمفكرين نقاش مشاريع الوحدة المزمعة بحرية تامة. "فعملية الوحدة عملية عسيرة طويلة لا يمكن أن تتم في سنوات قليلة. وهناك مجال للتجريب والخطأ. ولحماية هذه التجارب من الخطأ، لا بُدَّ من تعبئة كل من هو مستعد لأن يسير في خط الوحدة، وهذا ليس سهلاً، خصوصاً أن الأنظمة السياسية الحاضرة، لا تسمح بالكثير من الديمقراطية والنقاش الحر." ("الوحدة العربية.. المعوقات والممكنات"، ص ١٩٨).

هل شرط الوحدة الثقافة أم التكامل الاقتصادي؟

نحن الآن في بداية القرن الحادي والعشرين، فهل ما زلنا نعتقد بما كان يعتقده الأوائل في النصف الأول من القرن العشرين، بأن مَنْ ضَمِنَ وحدة الثقافة فقد ضَمِنَ وحدة العالم العربي، كما قال ساطع الحصري لطه حسين في عام ١٩٣٨ : " اضمنوا لي وحدة الثقافة، وأنا أضمن لكم ما تبقى من ضروب الوحدة" ("المختارات"، ج١، ص ٢١٠).

لقد تحققت وحدة الثقافة العربية الآن إلى حد ما، كما تحققت معها وحدة التعليم إلى حدٍ آخر محدود، وإن كان تحقيق وحدة التعليم تحقيقاً كاملاً غير ضروري وغير مفيد حتى نترك لكل إقليم عربي حرية الحركة في مناهجه التي تتوافق مع البنية الاجتماعية والثقافية لذلك الإقليم. فأين هي الوحدة العربية؟

ولو قال ساطع الحصري لطه حسين: "اضمن لي التكامل الاقتصادي والوحدة الاقتصادية، وأنا أضمن لك الوحدة العربية" لكان الحصري في ذلك أكثر واقعية، وأكثر علماً بالتاريخ الحديث، ومعادلاته الجديدة التي لم تعد معادلات قومية أو لغوية أو تراثية بقدر ما أصبحت معادلات تحكمها الأرقام ودفاتر الحساب. ولنا من أحدث تجارب الوحدة – الوحدة الأوروبية مثالاً بارزاً – خير شاهد ودليل على تغير معادلات التاريخ وكيميائه. وهو ما عبَّر عنه نقولا سركيس أحد المفكرين اللبنانيين العقلانيين بقوله: "إن الإنماء الاقتصادي والتعاون الإقليمي هما أمران متلازمان في منطقة قطعتها نزوات التاريخ والدول الكبرى إلى دول صغيرة يمكن ترسيخ توحيدها السياسي بتكامل اقتصادي قومي متين." (العرب الأثرياء والعرب الفقراء، ص ٦). ولعل الإنماء الاقتصادي المطلوب بداية هو إلغاء الرسوم الجمركية بين الأقطار العربية المتكاملة اقتصادياً، وتوحيد السياسات الاقتصادية، واندماج المؤسسات الاقتصادية من بنوك وشركات ومصانع وخلاف ذلك، وصولاً إلى مرحلة سياسية يتم فيها تنسيق المواقف السياسية، وذلك على غرار ما قامت به الوحدة الأوروبية من خطوات في نهايات هذا القرن.

أهمية الوحدة الاقتصادية

يطرح المفكر المغربي محمد عابد الجابري سؤالاً يقول: هل يمكن تحقيق الوحدة الاقتصادية، أو حتى مجرد الشروع الجدي فيها، دون الشروع في تحقيق الوحدة على صعيد الفكر والإيديولوجيا والشعور والوجدان، وبالتالي على صعيد الاجتماع والسياسة؟

وهو يعني هنا ضرورة وجود نظرية عامة واحدة، توحّد بين الفكر السياسي العربي. وهو ما سبق وطالب به نديم البيطار في كتابه ("دور النظرية الثورية").

والجواب عن هذا السؤال، أن الوحدة الاقتصادية – فيما لو قامت – هي القادرة على صياغة وحدة الفكر والإيديولوجيا والشعور والوجدان. علماً أن الوحدة الثقافية في العالم العربي قائمة رغم السدود والقيود ورغم الرقباء والحسباء، ولكن الثقافة طائر لا يعرف الحدود. وأن الفكر العربي يكاد يكون متوحداً، فيما لو علمنا أن الغالبية العظمى من المفكرين القوميين والسياسيين هم من المفكرين الليبراليين العَلْمانيين – بعد انهيار الأحزاب العربية القومية المؤثرة كحزب البعث، و"حركة القوميين العرب"، والناصريين، الذين تفرقوا أحزاباً صغيرة وشيعاً مختلفة – الذين تجمعهم رابطة واحدة هي رابطة النظر العلمي والعقلاني في مسألة الوحدة على ضوء مستجدات العصر الحديث وإنجازاته الفكرية، رغم اختلافهم ومغايرتهم لبعضهم بعضاً.

إذا توفر الخبز انتفت دعوة الوحدة!

كان الفكر العربي الوحدوي فكراً متشنجاً من الخمسينيات إلى نهاية السبعينيات خاصة، تجاه كل دعوة عقلانية أو منطق علمي تحاسب به مشاريع الوحدة العربية، حيث كانت أفكار عبد الناصر وخطابه الوحدوي ما زال لهما ذلك البريق الذي يأخذ بالأبصار. وعندما جاءت الطفرة البترولية، وقفزت أسعار النفط في عام ١٩٧٥ من دولارين للبرميل الواحد إلى ٣٢ دولاراً، وعمّت العالم العربي طفرة خير وبركة مؤقتة، لم تلبث أن انحسرت، ثم زالت بعد عام ١٩٨٢ بفضل الحرب العراقية – الإيرانية وتكاليفها الباهظة، وازدادت انحساراً إلى حد العودة إلى الفقر وأكل التمر في عام ١٩٩١، وما بعد ذلك، انشغلت الناس وانصرفت عن الوحدة العربية، ومشاريعها الكثيرة الفاشلة، وخُطب سياسييها الكاذبة، وخطابات مفكريها ومنظِّريها الرومانسية الصوفية الغامضة، بطلب الرزق في الفترة ١٩٧٥– ١٩٩١ والتهافت على الاستهلاك الذي كانت محرومة منه منذ آلاف السنين، بعد أن فُتحت أسواق الدول المنتجة للبترول للعمالة العربية وتيسَّرت وسائل الرزق في هذه الدول.

ومن المعروف أن العالم العربي وخاصة الدول المتورطة بشكل رئيسي في حرب الخليج قد غرقت بعد ١٩٩١ في الديون. فبلغت ديون العراق الخارجية ٨٥ مليار دولار في عام ١٩٩٥، كما بلغت ديون السعودية ١٩ مليار دولار، وبلغت ديون الكويت رقماً غير معلن من هوله في السنة نفسها. (أنظر: Bahgat Korany and Others، Political Liberalization & Democratization in the Arab World، P 282.) من ناحية أخرى ظهر منذ عام ١٩١٣ إلى عام ١٩٨٩ أكثر من مئة مشروع للوحدة بين أقطار عربية مختلفة من المحيط الهادر إلى الخليج الثائر، لم يُلب واحد منها نداء عبد الناصر. ويُستثنى من هَذه المشاريع مشاريع الوحدة الثلاثة الناجحة التي تحققت في منطقة الجزيرة العربية، منها اثنان بقوة السلاح والعصبية القبلية في السعودية واليمن، وتحقق الثالث بالرضا والقبول في الإمارات العربية المتحدة، كما قال يوسف خوري في كتابه التوثيقي المهم (المشاريع الوحدوية العربية ١٩١٣–١٩٨٩).

أسطورة الماضي الجميل

وشعر المواطن العربي الساعي نحو القطرة والكسرة، أن العرب توحدوا دون أن يقولوا بالوحدة. وأن وَحدة السوق والعامل قد تحققت بشكل عفوي من خلال منطق "العرض والطلب". ولكن هذه "المشمشية" الوحدوية لم تدم طويلاً لأنها كانت كزخّة من زخّات الصيف، جاءت دون موعد، ودون جهد، ودون رياح عاصرة.

وفي السبعينيات من القرن الماضي، ظهرت هناك أصوات مُتنبئة مُستطلعة كالمفكر اللبناني/الأمريكي فؤاد عجمي تقول: "إن أسطورة الوحدة العربية قد قاربت من نهايتها، إن لم تكن قد أصبحت الآن ذكرى من الماضي" (The End of Pan-Arabism، Foreign Affairs Magazine، Vol. 57، 1978 / 1979، pp 355 -373.)

وعندما أعلن فؤاد عجمي رأيه السابق في واقع ومستقبل الوحدة العربية، لم يتوانَ مطاع صفدي رئيس تحرير مجلة "الفكر العربي المعاصر" التي تصدر عن "معهد الإنماء العربي" التابع للنظام الليبي – الوريث الشرعي الوحيد للخطاب الوحدوي الناصري – من شتمه ووصف كلامه "ومن لفَّ لفه بأنه صورة قاتمة، مثيرة للاشمئزاز، ويجب أن لا تخدعنا واقعيتها الجارحة"، دون القدرة على حوار العقل للعقل. وهذا الموقف من المعارضة ما هو إلا صدى لموقف معمر القذافي – الذي يعتبر "رائد الحركة القومية وأمين الضمير الوحدوي بعد عبد الناصر" (مجلة "الوحدة"، ع١٣، ١٩٨٥) – من المعارضة عندما أعلن في عام ١٩٧٣ تطهير البلاد من المرضى سياسياً من اليمين واليسار (المعارضة). وأنه سيحرق ويمزق الكتب المضللة، وسيشن ثورة على المكتبات والجامعات والمناهج الدراسية لحرق كل فكر مضلل. (أنظر: مجلة " الفكر العربي المعاصر"، ع ١١–١٢، ١٩٧٩، ص ١٥٣، ١٥٥. وانظر: جريدة "الفجر الجديد"، طرابلس الغرب، ع ١٩٢، ١٩٧٣/٤/١٦) في حين كانت أصوات رومانسية ما زالت تتلمظ طعم خدر الستينيات اللذيذ وأوهام النصر التي تحققت فيه، تُنكر نهاية الأسطورة وتفزع منها، بل هي تشتمُ وتسبُّ كل من يقول أن فكرة الوحدة العربية قد أصبحت من ذكريات التاريخ، ولم تعد خبز الفقير العربي الموعود.

ما زال العقل العربي بخير

ورغم ذلك كانت هناك أصوات عقلانية أخرى في العالم العربي في السبعينيات، تعترف بأن العالم العربي قد تغيَّر، وتؤيّد مقولة فؤاد عجمي السابقة من أن فكرة الوحدة العربية أصبحت من ذكريات الماضي، وكانت هذه الأصوات تقول بشجاعة: "إن التيار القومي العربي – ومن ثم موضوعه وهي الوحدة العربية – يمرُّ اليوم بأزمة بنيوية عميقة. فعندما ينتهي هذا العقد – السبعينيات – سننظر إلى الوراء لنرى أن الأشياء لم تعد كما هي، ولا كما نعتقد أنها كانت. وأن عروبة العقدين الماضيين– الستينيات والسبعينيات، قد أصبحت اليوم جزءاً من الماضي. وإن أي إحياء لها لن يتم بوساطة استعادة ذات طبيعية عجائبية، كمثل الخارجين من الكهف" (غسانَ سلامةَ، " العروبة والشرق الأوسط والبحث عن هوية"، ص١٥٥–١٥٦).

فإذا كان هذا حال السبعينيات، فما بالك ونحن الآن على أبواب الألفية الثالثة وفي بداية قرن جديد..؟

كيف سنرى الأشياء عندما ننظر إلى الوراء؟

لا شك بأن المشهد مرعب، وحزين جداً.

فلاسفة الأنوار والإسلام

ورغم سقم هذه الترجمة وتحميلها المفاهيم الاسلامية محمولات مسيحية بشكل صارخ احياناً، فإنها طرحت لأول مرة في العالم المسيحي مشكلة ضرورة المعرفة الدقيقة بهذا الدين من قبل المفكرين واللاهوتيين. بيد ان احدى النتائج المباشرة لجهد بطرس الجليل المذكور، هي ظهور تيار لم يكف عن التنامي والتعمق راح يعلن رغبته بالحوار بين المسيحية والاسلام. وهذه المعرفة المباشرة التي توفرت للاحاطة بفحوى النص القرآني، كشفت لأول مرة عن وجود تماثلات هائلة بين روح الديانتين المسيحية والاسلامية. فعلى العكس من تصور اللاهوتيين المسيحيين سابقاً بأن فكرة المسلمين عن الله تتضمن التجسيم، ها هو النص القرآني أكدّ لا جسمية الذات الالهية. كما كانت دهشتهم عظيمة وهم يكتشفون المكانة المقدسة التي يحتلها المسيح في كتاب المسلمين ذاته، على العكس من احتقار اليهود له من جهة وعلى الضد من التصورات التي قدمت سابقاً عن عقيدة المسلمين.

حسين الهنداوي

(٢-٢)

إلى ذلك، جاءت ترجمة المؤلفات الفلسفية لابن سينا وابن رشد والغزالي الى اللاتينية في هذه الفترة لتعمق من هذا الفهم الجديد للاسلام. فاذا كان ابن رشد او ابن سينا تجسيداً للمفكر الاسلامي ورسالته في الفلسفة، اين اذن تلك الهوة او التناقض بين روحي الاسلام والمسيحية؟ وقد ساعد في نكوص هذا التناقض واقع الثراء الكبير الذي تحمله مؤلفات الفلاسفة المسلمين اولئك في صعيدي اللغة والمضامين، المفقودتين تماماً لدى المفكر المسيحي في القرن الثاني عشر والثالث عشر. لذلك لم ير توما الاكويني بداً من استخدام لغة ومصطلحات وحجج فلسفية رشدية واسلامية عموماً في رسائله الفلسفية على الرغم من عنف رفضه للاسلام. بل لم يتردد مفكرون مسيحيون كبار آخرون في العودة الى المفكرين المسلمين عند مواجهتهم لمشاكل او قضايا لاهوتية مسيحية. وهذا التطور عمق موضوعياً الميل نحو نظرة ايجابية من العقيدة الاسلامية.

روجيه بيكون كان ربما اول من طرح ضرورة الحوار في التعامل مع المسلمين اذا ارادت المسيحية لنفسها ان تجذبهم الى ايمانها. كما انه اول مفكر مسيحي اقترح اعتبار الاسلام ضمن نفس الدائرة التوحيدية مع اليهودية والمسيحية رغم ايمانه العميق بان المسيحية هي الديانة الالهية الحقيقية الوحيدة.لكن رايمون لول يتجاوزه في ذلك باعتقاده ان الاسلام اكثر الاديان جميعاً قرباً للمسيحية. وهذا ما يفسر اندفاعه الشديد والمبكر لتعلم اللغة العربية التي، اضافة الى تدريسه اياها في الاديرة والمعاهد، كتب بها العديد من مؤلفاته الفلسفية واللاهوتية. وقد بلغ اعجابه وتوافقه مع منظورات المتصوفة المسلمين حداً يجعله يؤكد عدم وجود اي اختلاف جوهري بين الايمانين الاسلامي والمسيحي ويكرس سنوات طويلة من حياته داعياً الى استبدال الحروب الصليبية بالحوار بين المسلمين والمسيحيين من اجل «التوحد من جديد»، بل راح يتصل بالبابوات والملوك لإقناعهم بذلك. فقد كتب في مؤلفه له: «تعرفت على هؤلاء المفكرين الذين يسمون بـ«الصوفيين» والذين يحظون بمكانة عظيمة لدى المسلمين وغير المسلمين، فوجدتهم ذوي كلام منعم بالحب وعبارات وجيزة تملأ الانسان بمشاعر النبل والتقوى، وهو تقتضي عرضا ترتفع المدارك بفضله الى أعلى مراتب السمو مقرونة بأعلى درجات التفاني الامر الذي دعاني إلى ان اقتدي بهم».

بيد ان هذا الاتجاه الذي أسسه رايمون لول، وتبعه غيوم بوستل وآخرون فيما بعد، كان اشبه بصرخة في واد عظيم. صحيح جداً، وبقدار كون الاسلام قد كف في تلك الفترة عن ان يشكل خطراً او تهديداً ضد العالم المسيحي، وبمقدار كون فكرة الاستمرار بإرسال حملات صليبية مسلمة لم تعد تثير الحماسة، فإن فهم الإسلام بل والحوار معه هما ما اخذ يتعزز اكثر فأكثر. إلا ان الديانة اللاهوتية لم تخمد قطعاً بل اشتدت استعارا بفضل الصراعات والانشقاقات داخل الكنيسة من جهة وبفضل الاخطار الكامنة التي اخذت تتجلى مع ظهور القوة العثمانية التي كانت قد دخلت مسرح الصراع من جهة الشرق للتو. وفي كل الاحوال فما دام اللاهوت في خدمة السياسة ومادامت المؤسسة الدينية المتحالفة مع الامراء الاقطاعيين هي من يشرف على الافكار بما فيها الفلسفية، لم يكن لتيار لول في الموقف من الاسلام ان يصمد طويلا. اذ سرعان ما وجد نفسه مدانا بـ«الهرطقة» عبر مرسوم أصدره البابا غريغوار الحادي عشر قضى بحظر مؤلفات هذا الفيلسوف الكاتالاني وتحريم تداولها، قبل ان يسقط هو نفسه، بعد فترة وجيزة، مسجى اثر طعنة قاتلة اعلن انها جاءته على يد «قطاع طرق مسلمين»! ومع ذلك كان رايمون لول بلاشك المؤسس البعيد، بمعنى ما، لعصر الانوار فيما يتعلق بالنزعة الانسانية الشاملة لديها وايضاً بالموقف من الاسلام. بيد انه كان على هذا المنظور ان يجتاز القرون العجاف العديدة التي فصلت بينهما في تاريخ الفكر الغربي. اذ ان سيرورة هذا الاتجاه الانفتاحي ستنقلب رأساً على عقب مع حدث سقوط القسطنطينية في عام ١٤٥٦ بأيدي العثمانيين المسلمين. فهذا الحدث، علاوة على هول الجرح المقترن بالإهانة الذي أحدثه في وعي العالم المسيحي، فجر حالة من الغضب والشعور بالقلق لديه تشبه الى حد بعيد تلك التي نتجت عن الفتوحات العربية الاسلامية في القرنين السابع والثامن الميلاديين لاسيما ان القوة العسكرية العثمانية لم تتوقف عند احتلال القسطنطينية إلا لفترة وجيزة انما سرعان ما واصلت تقدمها العسكري في أوروبا الوسطى قبل ان تحتلها تماما فيما بعد. لذا، وابتداء من تاريخ سقوط عاصمة الامبراطورية المسيحية البيزنطينية تلك عادت الكنيسة إلى إحياء نفس الحجج والاتهامات والادانات الاولى ضد الاسلام وفي مقدمتها نعت الاسلام بـ«ديانة الشيطان» ونعت نبيه بـ«الساحر الدجال» كما ان مفهوم «المسيح المضاد» اصبح عملة مبتذلة حيث نجدها، خلال فترة الاصلاح خاصة، في قلب الهجمات الكلامية بين الجماعات البروتستانتية الكنيسة الكاثوليكية، فحسب لوثر مثلاً: «اننا اذا اردنا ان نضع عقبة بوجه الاتراك، فذلك بهدف منع احلال عقيدة محمد الشريرة والشائنة محل ربنا الحبيب عيسى المسيح"لأن لوثر يرى ان المسلمين «جيش كبير من الشياطين». صحيح انهم لديه ليسوا اسوأ من البابا الذي هو «العدد الحقيقي للمسيح» لأن المسلمين «لا يتصرفون مثله رغم كونهم من اكبر اعداء المسيحيين بل على العكس فهم يؤمنون بالمسيح»، الا ان لوثر لم ينس ان يكتب في ١٥٤١ موعظة كاملة موجهة للشعب يحذره فيها من الخطر الحقيقي للاسلام، جاء فيها: «ايها الرب الرحيم، ان الخليفة التركي يسعى ليحل محمداً في مكان ابنك المحبوب. وهو يشتمه قائلاً بانه ليس بالاله الحقيقي، وان محمده اعظم وأسمى لكن هذا التصعيد في حدة الخطاب يجد تفسيره برأينا في اشتداد توتر الوضعية العسكرية بشكل اساسي. ففي آب ١٥٤١، كانت الجيوش التركية قد اندفعت بقوة عابرة حوض الدانوب لتحتل بلاد المجر، بينما كانت بعض قواتهم الاخرى تحاصر فينا مهددة باجتياح ألمانيا والعالم المسيحي كله. وامام هذه الوضعية كان لوثر يرى ان خطر الإسلام على كل المسيحية اصبح جدياً ومباشراً وكبيراً بما لا يقاس بالمقارنة مع خطر الكنيسة الرومانية على البروتستانتية. ومع ذلك فهو لا يغفل عن تحميل البابا المسؤولية المباشرة عن مجرد وجود ذلك الخطر الإسلامي الآني بمعنى آخر ان ذنوب الكنيسة وانحرافها عن الدين الحق هو ما سمح بظهور الاسلام. وهي فكرة تحمل اهمية اساسية في هذا المفهوم اللاهوتي.

في ١٥٤٢ قام لوثر بترجمة كتاب لاهوتي من القرن الثالث عشر لديكولدو دامونتكروسي (Ricoldo da Montexroce)، بعنوان «الرد على القرآن»، نقله من اللاتينية الى الالمانية، واضاف له مقدمة طويلة تضمنت آراءه السابقة. كقوله «لست مقتنعاً بان محمدا هو المسيح الدجال.. اذ لا يتمتع بذلك الذكاء الخبيث الشرير.. ان البابا عندنا هو المسيح الدجال حقيقة. فهو يملك تلك العقلية الشيطانية الشريرة، وهو جاثم على صدر المسيحية.. واذا كنا نريد التخلص من محمد، العدو الخارجي للمسيحية، فعلينا اولاً الالتفات الى العدو الداخلي أي المسيح الدجال المتحرك بداخلنا».

هذه المماثلة بين النبي محمد والبابا، ويفضل الأول على الثاني حتماً كشر، اجهزت في الواقع لدى الجانبين الكاثوليكي والبروتستانتي على رصانة ومصداقية مفهوم «المسيح الدجال» الذي اعتادت الكنيسة اطلاقه على نبي الاسلام، كما ان الافكار الاخرى التي اخذ يطلقها مفكرو البرتستانية لاسيما مارتن لوثر وجون ويكليف كتلك الموحية باستحالة جلب المسلمين الى المسيحية او تلك التي تعترف بوجود جوانب إيجابية مشتركة بين الديانتين او امتلاك المسلمين لفضائل جمة تستحق التقدير.

بكلمة اخرى، في نهاية القرن السادس عشر، ولأسباب كثيرة، صار المفكر المسيحي اكثر واقعية في التعامل مع الظواهر الاسلامية محاولاً قدر المستطاع تجنب السجال المجاني والمماحكة لصالح جعل العقل العملي مرجعاً ومعياراً في التقييم، لاسيما بعد التوصل الى يقين قاطع بلا جدوى شن حروب صليبية غير معروفة النتائج والارتدادات او تكثيف إرسال حملات تبشيرية مكتوب لها الفشل سلفاً. الى ذلك فان انقسام الامة المسيحية الاوروبية ذاتها الى بروتستانتية وكاثوليكية الغى عقلانية البحث عن وحدة مسيحية خارج القارة المنقسمة على نفسها مع شعوب وأمم مجهولة وبعيدة لاسيما ان النزعات الاستقلالية القومية كانت تخترق القارة الاوروبية طولا وعرضا. غير ان المنظور التقليدي من الاسلام يظل سائدا ومهيمنا لفترة طويلة اخرى فيما بعد في الفكر اللاهوتي والفلسفي على حد سواء، ما يثبت ان ذلك المنظور القروسطوي توغل في الوعي الجماعي للثقافة الاوروبية الغربية الى درجة بعيدة جداً. وانه في هذا الاطار ينبغي فحص النصوص التي خصصها الفيلسوف الفرنسي باسكال للاسلام. ففي كتابه «افكار» يقول هذا الفيلسوف «كل انسان يستطيع الاتيان بما جاء به محمد، لانه لم يضع أي معجزة ولم يتنبأ بأي شيء. لكن ليس هناك بشر يستطيع ان يفعل ما فعله عيسى المسيح». ويضيف باسكال في موقع آخر «انه شيء مضحك ان نتصور وجود اناس في العالم ممن، وبعد ان اداروا ظهرهم لكل قوانين الله والطبيعة. صنعوا لأنفسهم غيرها وخضعوا لها تماماً كما يفعل مثلاً جند محمد واللصوص والهراطقة والمناطقة...».

اما بوسويه فيشترك هو ايضاً في هذا المفهوم كما يعكسه كتابه «خطاب حول التاريخ الكوني» الذي حاول فيه ان يفسر سيرورة التاريخ الكوني وتطور الحضارات انطلاقاً فقط من فكرة الغاية الالهية المسيحية. اي انه لا يهتم بهذه الحضارات الا بالقدر الذي يخدم تحليله. على هذا الاساس يرى بوسويه ان الاسلام هو «شر أكبر نهض ضد كل العالم المسيحي عندما ظهر محمد كنبي بين العرب».. وهذا النبي الزائف قدم الانتصارات كدليل على رسالته». فالاسلام برأيه أمة الديانة الزائفة «التي استطاعت محاكاة الكنيسة في الكثير من الامور وخصوصاً تقليدها والقول بان الله هو الذي أسسها».

لكن، بالقدر الذي راحت المسيحية تترك مكانها تدريجياً لأوروبا الحديثة لم يعد الاسلام يبدو بمثابة العدو الأساسي سيما منذ مطلع القرن السابع عشر. ففي هذا القرن، بالفعل، لم يعد الوعي المسيحي يهاجم الاسلام الذي كان من جانبه يبدو مهزوماً منذ سقوط بغداد والاندلس خاصة. ولم يعد قد خصّ لاهوتياً انما فقط كـ«دين كاذب» ومرفوض بصفته من التيار الروحاني الحق للانسانية. الا ان بزوغ العصر الحديث سيحمل معه بوادر انقلاب شامل في هذا الموقف وجد تعبيره في المواقف الجذرية لحركة الانوار كما سنرى بعد قليل. لكن هذا الانقلاب ما كان ممكن التحقيق لولا جملة من العوامل او التطورات تموضعت جميعاً في القرن السابع عشر. الاول بينها اكتشاف اوروبا، بفضل الحملات الاستعمارية، وجود اديان شرقية كالهندوسية والبوذية، لا علاقة لها اطلاقاً مع المسيحية تتبعها جماعات هائلة من البشر، ويبدو الاسلام الى جانبها اكثر حميمية وقربا الى الثقافة الاوروبية المسيحية.

العامل الثاني تراكم معطيات معرفية جديدة ومهمة من حيث السعة الموضوعية لفهم افضل للاسلام تمثلت في مؤلفات سعت الى تقديم صورة اكثر تطابقاً مع الواقع الفعلي للحضارة والتاريخ الاسلاميين بعيداً من تأثيرات الموروث الثقافي الوسيط والاحكام اللاهوتية. ففي ١٧٠٥ قدم الهولندي ادريان ريلاند A. Reland مداخلة طويلة باللاتينية بعنوان «ديانة محمد» اثارت اصداء واسعة لما فيها من منظورات جديدة، وجدت ترجمتها على الفور إلى الألمانية. والهولندية والانجليزية ثم فيما بعد الى الفرنسية. فبالاعتماد مباشرة على نصوص اسلامية حاول ريلاند اثبات زيف المنظور المسيحي التقليدي حول الاسلام ونبيه، بل يستنتج ان هذا الدين هو وحده الذي أسيء له في الغرب بين الاديان الاخرى كافة.

كانت هناك إذن للتحري والموضوعية عند الكتابة عن العقيدة الاسلامية تبعتها حركة تمحيص وتدقيق وتصحيح واسعة لكل ما كان قد قيل او كتب حتى ذلك الوقت عن الاسلام والمسلمين. وبعد ريلاند نشر الفرنسي بولانفييه كتاباً مهماً بعنوان «حياة محمد» تضمن افكاراً جديدة تماماً في هذا الاتجاه. اذ يرى بولانيفييه مثلاً «ان كل ما قاله محمد صحيح بالمقارنة مع العقائد الجوهرية للدين» و«ان محمد هو رجل دولة لا مثيل له ومشرع ارقى من كل ما انتجته بلاد الاغريق القديمة». لكن هذه المشاعر المتعاطفة سحرتها قبل أي شيء، فكرة وحدانية الله التي يبشر بها القرآن والبعيدة عن كل إيحاءات التجسيم او تعددية الذات او الحلولية. لكن بولانفييه يعود ليؤكد ايمانه بديانة المسيح لا الكنيسة مع تأكيد ان ما يعجبه في الاسلام هو الجانب العقلاني والطبيعي لعقيدته: «بلا مفاهيم معقدة ولا مؤسسة بابوية ولا كنيسة»، اما كلود سافاري فيرى «ان الفيلسوف يجد فيها (حياة محمد) الوسائل التي وظفها انسان اعتمد على عبقريته وحدها للانتصار على تشبث العرب بالوثنية ولإعطائهم عبادة وقوانين» كما كتب في ترجمته للقرآن التي ظهرت في ١٧٨٣. وقبلهم كان المفكر الفرنسي بييربيل قد دافع بجرأة في «القاموس الفلسفي النقدي» عن نقاوة الاخلاق الاسلامية وعن نبي الاسلام الذي اعتبره داعية مخلص في حماسته الهادفة الى انقاذ الانسانية.

ومن جانبه شدد الفيلسوف الالماني الكبير لايبنتز. في مقدمة كتابه «العدالة الربانية» (١٧١٠) على ان نبي الاسلام لم يحد أبداً عن ان المبادئ الاساسية هي «الدين الطبيعي»، وان للمسلمين الفضل العظيم في جذب عدد كبير من الشعوب الوثنية الى الايمان بوحدانية الله كانت المسيحية قد فشلت في ذلك من قبل. أما لسنغ، فقد دان بقوة التشويهات التي ألحقتها الكنيسة بالاسلام ونبيه معتبراً اياها «نسيجاً من الاباطيل».

إضافة الى هذه المؤلفات، شهد القرن السابع عشر ظهور ترجمات عديدة اخرى للقرآن بمختلف اللغات القومية الاوروبية وكذلك باللاتينية. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ترجمة لاتينية نشرها لودفيكو مراكسيو في ١٦٩٨، واخرى بالفرنسية نشرها دو رييه في ١٦٤٧، وترجمة بالانجليزية لجورج سال في ١٧٣٤. كما انجز الالمان أربع ترجمات مختلفة للقرآن بلغتهم القومية قبل عصر الانوار، اولها قام بها شفايغر في ١٦١٦، واخرى جديدة له ظهرت في ١٦٨٨، وثالثة لدافيد ينتبر في ١٧٠٣ ورابعة لتيودور ارنولد في ١٧٤٣ اعتبرت افضل الترجمات الاربعة. وفي مطلع عصر الانوار ظهرت ترجمتان المانيتان جديدتان للقرآن، عن النص الاصلي للقرآن مباشرة، الاولى لدافيد فريدريك ماغرلين في ١٧٧٢.

فلقد شكلت هذه الترجمات وتلك المؤلفات مادة غنية وواسعة بالنسبة للمفكر الأوروبي المعني بالاسلام، يضاف لها عدد مهم من الكتابات «الشعبية» المتوفرة بشكل وافر تتحدث عن الحياة في الشرق والشرق الاسلامي خاصة لعل ابرزها ترجمة «ألف ليلة وليلة» التي نشرها غالاند في ١٧٠٨ بعدة أجزاء، وروايات الرحلات لاسيما تلك التي دونها عدد من كبار الرحالة الى الشرق الاسلامي كبرنييه وشاردان وتافارنيه.

هذه هي باختصار العناصر الاساسية للارضية العامة التي انطلق منها فلاسفة الانوار في تناولهم موضوع الاسلام. ولكن وقبل الانتقال لفرض خصوصيات مواقف ابرزهم، نجد من الضروري إنهاء هذا المدخل بملاحظة اساسية وهي ان نركز على عدد محدد من هؤلاء المفكرين دون غيرهم وذلك لأهميتهم الخاصة كممثلين لحركة الانوار من جهة ولامتلاكهم منظوراً متميزاً خاصاً بهم الى هذا الحد او ذاك من الاسلام، كما هو شأن الفرنسيين مونتسكيو وفولتير وروسو والالمانيين وهيردر وغوته والانجليزي ادوارد جيبون فيما نخصص دراسة لعلاقة نابليون بونابرت بالاسلام في إطار تأثيرات فلاسفة الانوار عليه. أما كانت وديدرو وهولباخ وسواهم، فاننا اهملنا تناولهم بشكل مستقل وذلك لعدم امتلاكهم منظوراً يذكر حول الاسلام لسبب او لآخر على الرغم من أهمية تناولهم الفلسفي لظاهرة الدين.

ابو حامد الغزالي

آراء وأفكار Opinions & Ideas

ترحب آراء وافكار بمقالات الكتاب وفق الضوابط الآتية:
١ . يذكر اسم الكاتب كاملا ورقم هاتفه وبلد الاقامة .
٢ . ترسل المقالات على البريد الالكتروني الخاص بالصفحة:
٣. لا تزيد المادة على ٧٠٠ كلمة.
ideas@almadapaper.net