٩٩/٤/١٧

الفكر العربي

مجلّة الإنماء العربي للعلوم الانسانيّة

تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت

العدد الحادي والثلاثون كانون الثاني (يناير) ـ آذار (مارس) ١٩٨٣ السنة الخامسة

مستشارو التحرير

د. علي بن الأشهر — د. إحسان عبّاس — د. شكري فيصل

الشيخ عبدالله العلايلي — د. عمر التومي الشيباني — د. عبدالسلام المسدّي — رئيس التحرير

د. مصطفى التير — د. معن زيادة — د. إبراهيم رفيدة — رضوان السيّد

المدير المسؤول عوض شعبان

العنوان

معهد الإنماء العربي
بيروت ـ لبنان
ص.ب المجلة : ١٤/٥٥٦٤ ص.ب المعهد : ١٤/٥٣٠٠

الهيئة القوميّة للبحث العلمي
طرابلس ص.ب ٨٠٤
الجماهيرية العربيّة الليبيّة الشعبيّة الاشتراكيّة

مكتبة الروضة الحيدرية
الرقم ٨٤١١
التاريخ / ٢٠١٤/٢/١٥

الثمن : ٢٠ ل.ل. أو ما يعادلها

ملاحظات حول

تطور النظرة الاسلامية الى اوروبا

د. خالد زيادة

يمكننا أن نميِّز مرحلتين في تاريخ النظرة الاسلامية إلى أوروبا: **المرحلة الأولى**، وهي الكلاسيكية، استندت فيها النظرة الى الموقف التقليدي الاسلامي الذي يقسم العالم إلى دارين، دار الاسلام ودار الحرب. ولا شك، فإن النظرة الاسلامية إلى أوروبا، وخلال هذه المرحلة المديدة، قد تأثرت بشكل خاص بالصراع مع بيزنطة التي هي أيضاً ممثلة للمسيحية. لم يكن مفهوم أوروبا قد تبلور؛ أمَّا الإشارات القليلة التي ترد في كتب ومؤلفات الجغرافيين والمؤرخين، فإنها تتحدَّث عن شعوب مختلفة مسيحية أو كافرة.

المرحلة الثانية، تتناسب مع بروز القوة الأوروبية في حوض المتوسط، وتتناسب أيضاً مع بروز الدولة العثمانية. وتتناسب كذلك، وبشكل خاص، مع إحراز أوروبا التقدم في ميدان البحرية والتقنيات العسكرية. في هذه المرحلة، أخذت نظرة جديدة تتشكل ببطء، وتفارق تدريجياً المفهوم التقليدي الاسلامي المعروف. المرحلة الثانية هذه، تتطابق مع العصور الحديثة، وحولها سنثير بعض الملاحظات.

I

لا بد أن نذكر، في البداية، أن مراحل النظر الأوروبي إلى العالم الاسلامي والعربي أصبحت منذ وقت قريب موضع دراسة. بالمقابل، فإن دراسة مراحل النظر الاسلامي إلى أوروبا لم تأخذ سوى نصيب قليل من اهتمام الباحثين. ومن الطبيعي فإننا لا نستطيع أن نعزو الأمر إلى قصور المعنيين بموضوع الدراسة.

لا شك، أن هناك ثمة صعوبات منوّعة تواجه دراسة تطور نظرة المسلمين إلى أوروبا. فمن ناحية، نرى بأن نظرة الاتراك أو الفرس أو العرب لم تكن واحدة إلى أوروبا، ولم تكن لتسلك منحى واحداً. فالظروف الداخلية بكل مجموعة كانت تتدخَّل لتحدِّد تطوُّر أو تبدُّل المواقف من أوروبا؛ إذ إن الصراعات الداخلية داخل المجموعة الواحدة أو البلد الواحد، كانت لها علاقة مباشرة في إيجاد أكثر من نظرة واحدة. كما أن الموقف من

أوروبا ـ على أكثر من صعيد ـ كان يرتبط بالصراعات الداخلية، ويؤثّر فيها أيضاً. ويمكننا أن نلاحظ الشيء ذاته داخل المجموعة العربية نفسها، بحيث نلاحظ مساراً مستقلاً لكل من النظرة إلى أوروبا في مصر أو المغرب أو غيرها.

ومن ناحية أخرى، يمكننا أن نميِّز بين المسار الذي تبنينت خلاله النظرة الاوروبية إلى الاسلام، وبين المسار الذي تبنينت خلاله النظرة الإسلامية إلىٰ أوروبا. فالنظرة الأولى، كانت تتطوَّر مع اتساع المصالح الأوروبية في الشرق، لكنها بقيت من اختصاص المستشرقين، وشكَّلت حقلاً «علمياً» من بين حقول أخرى، لكنها مع ذلك لم تكن لتؤثر مباشرة في نظر الأوروبيين إلى ذواتهم، ولم تكن لتؤثر في تطوُّر المجتمع الأوروبي ذاته.

والأمر لم يكن نفسه بالنسبة للعرب أو للمسلمين، حيث أن تشكُّل النظرة إلى أوروبا كان يمر بالتطوُّرات الداخلية لكل بلد اسلامي على حدة. ولم تشكِّل النظرة إلى أوروبا هذه، حقلاً معرفياً يتمتع باستقلاله الأكاديمي، بل على العكس من ذلك، فقد كان الموقف من أوروبا الموضوع المشترك للسياسيين والدبلوماسيين ورجال الفكر والأدباء والشعراء وغيرهم. يضاف إلى ذلك، أن تطوُّر هذه النظرة كان يؤثر مباشرة على تطوُّر المسلمين أنفسهم في الميدان السياسي أو الفكري.

II

يمكن أن نتلمَّس بدايات تشكُّل نظرة إسلامية متجدِّدة إلى أوروبا، في عدد من الأقاليم الاسلامية، في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. في الهند، بسبب الحضور الاوروبي المبكر عبر شركات الهند المنتمية لعدد من دول أوروبا. في تركيا، بسبب التبدُّلات السياسية والعسكرية. وفي المغرب الأقصى، بحكم مؤثرات الجوار. أمَّا في مصر، فإن الهاجس الاوروبي لم يتكوَّن قبل (١٧٩٨) مع بونابرت. وأمَّا إيران ـ التي كانت مثل غيرها من الأقاليم الاسلامية موضوعاً لتقارير القناصل الاوروبيين والسفراء والرحالة ـ فإنها بدأت تشكل نظرتها الخاصة مع (١٨١٥) تقريباً[١].

الأتراك العثمانيون، كانوا أول من طوَّر نظرة موثقة مبنية على مشاهدات دقيقة على امتداد القرن الثامن عشر. كانت الطبقة الحاكمة، التي واجهت عام (١٦٩٩) خطر تقدُّم التقنية العسكرية الاوروبية، مهتمة بمعرفة أسباب هذا التقدُّم وأصوله. لهذا، فإن تقرير السفير التركي محمد أفندي جلبي عام (١٧٢٠) بعد زيارة إلى باريس، جاء ليسجِّل أول نظرة إلى جوانب من الحياة الأوروبية لذلك العصر. وقد شكَّل تقرير السفير المذكور معرفية أولية لا تخلو من الدقة. ومنذ ذلك الحين اخذت هذه المعرفة أو هذه النظرة تتعزَّز بمزيد من التقارير[٢].

تميَّز تقرير محمد أفندي جلبي بعدة مواصفات؛ فقد جاء نتيجة لرغبة الطبقة الحاكمة في استنبول، التي أرادت

أن تتعرَّف أكثر إلى خصائص التقدم الأوروبي. ركَّز السفير على وصف خصائص الحياة الاوروبية الحديثة، فأعطى وصفاً للعمران والمصانع والعسكرية والعلوم والتنظيم. وتجنَّب الخوض في المسائل الدينية. نذكر بأن هذا التقرير شكل نموذجاً لتقارير السفراء المقبلين. وشكَّلت مادته الأساس الذي حاول توسيعه السفراء من بعد.

بعد عشر سنوات، قدَّم ابراهيم متفرقة ـ وهو دبلوماسي وكاتب ومدير أول مطبعة في استنبول ـ أول محاولة من نوعها تسعى إلى تأسيس علاقة جديدة مع الاوروبيين. وقد عمل على الفصل بين المستوى الديني والمستوى العلمي، داعياً العثمانيين إلى الاستفادة من العلوم الاوروبية التي كانت سبباً في انتصارهم على المسلمين[٣].

على امتداد القرن الثامن عشر، كانت النظرة إلى أوروبا من اختصاص السفراء بالدرجة الأولى، الذين كانوا يُرسلون إلى عواصم أوروبا لإعلام السلاطين حول أحوال البلاد التي يزورونها. والواقع، أن السفارات التركية إلى أوروبا كانت متعدّدة: سعيد أفندي إلى باريس عام (١٧٤١)، محمد درويش أفندي إلى بطرسبورغ عام (١٧٥٤)، شهدي عثمان أفندي إلى ذات العاصمة عام (١٧٥٧)، أحمد رسمي إلى ڤيينا ثم إلى برلين عام (١٧٧٤)[٤]. وبالنسبة لهذا الأخير، فقد اتبع في كتابة تقريره الطريقة السابقة التي أخذ بها سلفه من السفراء. فقد عكف هو الآخر على استعراض جوانب من الحياة في العاصمتين اللتين زارهما، تشمل العمران والعسكرية والحياة المدنية والاقتصاد أيضاً؛ إلاَّ أنه لم يكتفِ بهذا الاستعراض الوصفي للحياة الاوروبية، ففي إحدى كتبه وعنوانه « خلاصة الاعتبار »، قدَّم ما يمكن أن نعتبره نظرة حديثة إلى الآخر، الأوروبي.

وقد حاول أحمد رسمي أن يفسِّر أسباب صعود القوة الروسية، فتحدَّث عن العوامل الاقتصادية والثروات الأولية، ممَّا يشكِّل تفسيراً « موضوعياً » للصعود الروسي. ومن ناحية أخرى، انتقد النظرة الدينية المبنية على أسطورة قائلة، بأن الأتراك قد رُصدوا لهزيمة المسيحيين بغض النظر عن عددهم أو قوتهم. وفي نهاية تحليله، يدعو إلى ضرورة إتباع سياسة سلم وتسامح تجاه الأمم غير المسلمة، ويعتبر أن الاختيارات السياسية ينبغي أن تتخذ بعيداً عن الحماس الديني؛ ويدعو إلى اعتماد الطرائق العسكرية المعروفة في الدول غير المسلمة[٥].

ويمكننا أن نستخلص بضعة مسائل، من خلال نظرة أحمد رسمي إلى المسألة الاوروبية:

ـ جاءت النظرة المتجددة هذه، نتيجة لازدياد المعرفة بأوروبا، وتبعاً لإلحاح داخلي يتمثَّل بتيار عثماني إصلاحي كانت السلطة الحاكمة تقف وراءه، في سعيها إلى تقويض سلطة الجهاز الديني وقوات الانكشارية.

ـ تشكَّلت هذه النظرة تبعاً للصراع الداخلي بين قوى متعارضة داخل استنبول بالذات، وكانت تمثِّل نمو التيار الاصلاحي المنفتح.

ـ تمثِّل نظرة أحمد رسمي تبدُّلاً واضحاً في النظرة التقليدية إلى الآخر، كما تمثِّل تجاوزاً لمفهوم دار الاسلام،

ودار الحرب الذي كان مأخوذاً به حتى ذلك الوقت.

إذا كان الأتراك قد طوَّروا نظرة متجدِّدة إلى أوروبا في حدود سنة (١٧٨٠)، فإن التطوُّرات اللاحقة كانت كفيلة بتعميق هذه النظرة وتأكيدها، لدى قطاع من المتنورين العثمانيين على الأقل؛ فالسلطان سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧)، الذي كان يعتقد بإمكانية استيعاب واسع للمؤسسات العسكرية والعلمية الاوروبية. وخلال عهد السلطان سليم الثالث تغذَّت النظرة إلى أوروبا بمزيد من تقارير السفراء، وعبر الاتصال المباشر مع «الخبراء الاوروبيين» العاملين في استنبول.

وفي القرن التاسع عشر، شارك في تكوين النظرة إلى أوروبا عددٌ من الشعراء والسياسيين بالإضافة إلى السفراء والخبراء العسكريين. وفي أفق عام (١٨٧٦)، ظهر لبعض أفراد الطبقة الحاكمة أن التجربة السياسية الأوروبية يمكن تمثُّلها في الإطار العثماني، فكان إعلان الدستور، وإقامة مجلس تمثيلي لممثلي الولايات العثمانية. وفي حدود (١٩٢٠)، وبعد قرنين من محاولات تطوير النظرة إلى أوروبا، قامت في تركيا تجربة فريدة كان من جملة ما تطمح إليه إلحاق تركيا بالسياق الأوروبي.

III

إذا كانت النظرة إلى أوروبا قد أخذت خطاً تصاعدياً في تركيا، وأثرت وتأثرت بصراعات التيارات السياسية، المحافظة من جهة والاصلاحية من جهة أخرى، فإن الأمر لم يكن مماثلاً في المغرب الأقصى؛ بدايات النظر إلى أوروبا جاءت مع بضعة تقارير في نهاية القرن السابع عشر، كتبها سفراء أوفدهم السلطان مولاي اسماعيل إلى اسبانيا وفرنسا وانكلترا وغيرها من البلدان الاوروبية.

ويعتبر حكم هذا السلطان المديد (١٦٧٢ - ١٧٢٧) تجربة تتمتع ببعض الخصوصية في التاريخ المغربي، إذ حاول أن يوطِّد حكماً راسخاً وأن يقيم علاقات متكافئة مع دول أوروبا؛ لكن هذه العلاقات التي حتّمها الجوار بقيت محكومة بمشاكل القرصنة والرهائن.

أوفد مولاي اسماعيل عدداً من السفراء: الوزير الغساني إلى اسبانيا عام (١٦٩٠)، وكان لتقريره تأثير خاص، لما احتواه من تفاصيل ولأنه شكَّل الأساس الذي سيبني عليه السفراء من بعده في مراحل لاحقة. كما أوفد عبدالله بن عائشة إلى فرنسا لمقابلة لويس الرابع عشر عام (١٦٩٩). وأرسل الحاج عبدالقادر إلى انكلترا عام (١٧٢١). وكان لدى مولاي اسماعيل بعض المستشارين مثل الطبيب سيدي محمد الأندلسي المختص بأحوال اسبانيا[٦].

إضافة إلى ذلك، استخدم مولاي اسماعيل عدداً من الخبراء الاوروبيين في ميدان التدريب العسكري، ومجال

العمران، وغير ذلك. لكن هؤلاء كانوا في الأغلب من الرهائن المحتجزين. وقد أسهم كل هذا بتكوين نظرة إلى أوروبا مبنية على معرفة، ولكن متسمة بروح العداء؛ كما في تقرير الوزير الغساني، الذي راقب بدقة أحوال اسبانيا، ولكن دون أن يتخلّى عن روح السجال الديني الذي لا يخلو من احتقار الآخر.

هذا الوضع، سيميز النظرة الاسلامية إلى أوروبا في المغرب الأقصى علىٰ امتداد قرنين تاليين من الزمن، كما سنرى من خلال نموذجين:

بالرغم من أن عهد مولاي اسماعيل قد انتهى ليخلفه حكّام ضعاف متنافسون، فإن الاتصالات بأوروبا لم تنقطع نهائياً، خصوصاً بدافع حل مشاكل القرصنة واحتجاز الرهائن. وقد أرسل سيدي محمد بن عبدالله وزيره محمد بن عثمان المكناسي في عدد من السفارات، من بينها سفارته إلى اسبانيا عام (١٧٧٩)، لمقابلة الملك كارلوس الثالث لتجديد الصلح بين الدولتين. ولتحرير الأسرى الجزائريين المحتجزين في اسبانيا. وقد ترك ابن عثمان تقريراً مسهباً حول سفارته، بسبب طول المدة التي أمضاها في اسبانيا، ولتعدد المدن التي زارها: (أشبيلية ـ قرطبة ـ طليطلة ـ مدريد ـ غرناطة وعشرات غيرها...)[٧].

ولا شك، بأن بعض مظاهر التطوُّر والتقدُّم التي عرفتها اسبانيا في ذلك الوقت، قد لفت انتباهه. تنبه إلى تطوُّر العسكرية والعمران والحياة السياسية والمدنية.

يذكر مثلاً: «دار كبيرة في غاية الاتقان، عليها قيِّمٌ من قِبَل الطاغية، يقصد الملك. مجموع في هذا الدار من أنواع الغرائب البرية والبحرية والمعادن الذهبية والحجرية...»[٨]. وبشأن الناحية العسكرية، يتحدّث عن: دار معدَّة لصنع المدافع الكبار والمهارس، وبها من الحركات والآلات ما يقصر عنه الوصف. وبشأن السلاح البحري، يلاحظ ما يلي: «فأول ما يتعلم الصبيان الكتابة والحساب... فمن نجب ينتقل من تلك المرتبة إلى المرتبة التي فيها السفينة، ويتعلم فيها أمور البحر مباشرة. وعندهم بالبيت المذكور كثير من الآلات التي يتوقفون عليها في البحر، مثل القوس والبوصلة وكورة العالم...»[٩].

إلاَّ أن هذه الملاحظات وغيرها ممَّا يتناول ـ تقدُّم العسكرية والعمران وحسن التنظيم ـ تبقى عابرة في مجمل كتاب الرحلة، أو التقرير الذي كتبه ابن عثمان؛ إذ إن سفارته إلى اسبانيا ليست سفارة استطلاع واكتشاف ـ على غرار بعض السفارات العثمانية إلى أوروبا في نفس الفترة ـ بقدر ما هي سفارة دبلوماسية تتسم بالطابع العدائي إذا جاز التعبير. فقد كان هدف السفير تحرير الرهائن، وهذا ما نلتمسه في العنوان الذي وضعه لتقريره «الاكسير في فكاك الأسير». ومنذ البداية يضع ابن عثمان نصب عينيه هذه المهمة دون غيرها، ففي الصفحة الأولى، يصرّح: «وكان ممَّن اختصه الله تعالى بالشفقة على عباده، والسعي في الصلاح في أرضه وبلاده، والبحث

عن أسارى المسلمين الذين بأيدي الكافرين »[١٠] . وهذه الثنائية : مسلم ـ كافر، تطبع مجمل الرحلة . فعند انتقاله من مدينة إلى أخرى ومن قرية إلى أخرى، يضع عنواناً للفقرة التالية على النحو التالي : **دخولنا مدينة كذا أعادها الله دار اسلام** . وبما أنه سيزور ما يزيد عن خمسين مدينة وقرية، فإن العبارة ذاتها تتكرَّر العدد نفسه .

ولا يكتفي بذلك، بل يتحدث غالباً عند وصوله إلى مدينة ما، عن تاريخها الاسلامي؛ وتكون مناسبة لتمجيد الماضي وتحقير الحاضر الاسباني . وعلى سبيل المثال، يذكر: « مدينة خيرز هذه من بقية مدن المسلمين رحمهم الله، وسورها الذي كان على عهد المسلمين باق إلى الآن، إلا أن النصارى أحدثوا دياراً كثيرة وأسواقاً كبيرة خارجة عن السور، مثل ما بداخله أو أكثر؛ وليس للزيادة المذكورة سور، وهي مدينة متوسطة . . . »[١١] . وفي قرطبة، يذكر: « فخرجنا من المحراب، وطفنا بالمسجد، فأخذنا في عدِّ سواريه فأتعبنا ذلك تعباً شديداً، لأن النصارى دمَّرهم الله أحدثوا بيوتاً عديدة وكنائس كثيرة لضلالاتهم وكفرياتهم، طهَّر الله منهم البلاد . . . »[١٢] .

بل إن السفير يتدخَّل أيضاً لينقذ شيئاً من آثار الماضي، يقول: « وجدت أيضاً ـ بسبته ـ رخامة كبيرة مكتوب فيها بالخط الكوفي ما نصه: بسم الله الرحمن الرحيم . . . فرفعتها وغسلتها، وطلبت من الحاكم أن يعطيني اياها، فضنَّ بها . . . إلخ »[١٣] .

وتسيطر على التقرير نزعة الجدال الديني العائد إلى العصر الوسيط، فعدا عن التحقير الذي لا ينفك يذكره عند حديثه عن هؤلاء النصارى، فإنه يخوض في مجادلات دينية . ومن ذلك، المناقشة التي جرت بينه وبين ترجمان الطاغية، وهذا الترجمان من أصل مشرقي، واسمه قاصري (Casiri) . قال: « وقد جرى الكلام بيني وبينه ذات يوم في شأن المسيح عليه السلام، فقلت له ما تقول فيه، فقال إنه ابن الله، فقلت ما مرادكم بالإبن، فقال قبَّحه الله ذات الله ثلاثة أقانيم . . . فقلت له : الله تعالى لا يشتمل عليه مكان، وهو تعالى بذاته ولا يحل بالذات إلا الصفة . . . الخ »[١٤] .

كان ابن عثمان، صاحب التقرير، عالماً عارفاً بالتاريخ، وهذا ما نلمسه في صفحات كتابه، من خلال سرده أخبار الماضي الاسلامي . وكان متنبهاً إلى تقدم اسبانيا النسبي، ولم يبخل بالتنويه بذلك حين استطاع . إلاَّ أنه أراد، قبل كل أمر آخر، أن يعكس الصراع القائم بين سلطان بلاده وبين الأسبان . وفي سبيل الاشارة إلى تفوُّق الذات على الآخر، لم يكن بالإمكان سوى استخدام الجدال الديني، والاستناد إلى مادة قديمة في هذا الخصوص .

النظرة ذاتها، التي قدمها ابن عثمان في تقريره عن رحلته عام (١٧٧٩)، نجدها عند الوزير الغساني أول أصحاب التقارير عام (١٦٩٠)، كما ذكرنا سابقاً؛ كما أننا سنجدها عند الطاهر بن عبدالرحمن الفاسي، الذي

« الديمقراطية » شعاره الدستوري .

ولكن أصحاب الاختصاص في الصراع الفكري لم يهملوا هذه المناسبة من اهتمامهم، ولم يَفُتْهُمْ ما تقرر توزيعه بهذه المناسبة، ولكن كيف يسدون الذريعة، أعني كيف يسدون الطريق على الأفكار المعروضة في الكتيب الذي سَيُوزَّعُ أثناء المؤتمر، حتى لا يصل مدها إلى رؤوس المؤتمرين، أو على الأقل حتى يكون لها أقل مد ممكن؟

ولذا بنا نرى الدعوة تُوجَّهُ إلى تلك السيدة الألمانية المقربة التي وضعت أو وضع اسمها على ذلك الكتاب ذي العنوان الجذاب « شمس الله تشرق على الغرب » وفيه ما فيه من مدح وتمجيد الحضارة الاسلامية .

وتقدمت السيدة، وقدمت كتابها إلى المؤتمر، فانتقل على الفور بروحه من مجال المشكلات الحادة القائمة اليوم، إلى أبهة وأمجاد الماضي الخلاب!

ولم يكن الصديق الذي كان يذكر لي هذه القصة يخطر على باله أي شيء من صلتها « بالصراع الفكري » وهو يقول: وفي الأخير قامت القاعة كلها لتحيي السيدة!

ولا شك أن القصة تكشف عن جانبين: الجانب الذي يبرز حساسية الجماهير المسلمة لأمجاد ماضيها، والجانب الذي يكشف عن امكان استغلال هذه الحساسية لالفات تلك الجماهير عن حاضرها .

وهذا الجانب هو الذي يهمنا لأنه يلتقي في الزمن مع أوج الموجة العارمة التي تكتسح اليوم العالم، من أمواج الصراع الفكري، ولأنها فعلاً موجهة في أوجها بالخصوص في البلاد الاسلامية، حتى وان كانت لا تشعر بها أحياناً .
إنما نرى كيف يتصرف أولي الاختصاص في الصراع الفكري، في ظرف خاص من ظروفه، عندما تعرض فكرة عمل وتأمل على الجماهير الاسلامية، كيف يستطيعون لفت الأبصار عنها بعرض أفكار أخرى في المناسبة ذاتها، أفكار جذابة، تدعو للأحلام السعيدة، أفكار مقتبسة من قصص ألف ليلة وليلة .

هذه هي القاعدة العامة التي يجب علينا أن نجعلها دوماً نصب أعيننا: اننا كلما طرحنا مشكلة وعرضنا لها حلاً من الحلول فان قادة الصراع الفكري يأتون على الفور بما يلفت عنه الأبصار أو ما يزيفه تزييفاً .

وما الحلول التي تُعرض علينا في المجال السياسي، مثل **البعثية، والبربرية، والافريقية والشيوعية** - تلك الشيوعية التي يرعاها الاستعمار ويسهر على نباتها في مدفأته وما ذلك الأدب المطنب في المدح والتمجيد لماضينا الا وسائل إلفات في المجال السياسي أو في المجال الفكري، حتى يلتفت العالم الاسلامي عن أمِّ مشكلاته، الا وهي مشكلة حضارته، حتى يلفتوه عنها، ويربطوا اهتمامه بمشكلات وهمية، ويلهوه بحلول وهمية، يتجلَّى عَبَثُها بصورة مفجعة في ظرف من الظروف الخطيرة غداة افلاس مصقع، وهزيمة شنيعة، وفضيحة مخجلة، مثل غداة ٥ يونيو ١٩٦٧ .

والواقع أن قضية عمليات الإلْفات والتسلية كانت قائمة منذ قبل الحرب العالمية الأولى، غير أنها تطرح اليوم والعالم الاسلامي يمر، في هذه الآونة بالذات، بأخطر أزمة في تاريخه، حتى أننا نستطيع القول - اذا ما طرحنا جانباً بعض المظاهر من تطوره - إنه كان قبل أربعين سنة أقرب إلى الحل الرشيد لمشكلته وهو مستعمَر، لأنَّ وحدته الروحية أو الايديولوجية كانت أمتن منها اليوم فهو الآن، وهو مستقل، كأنما يبتعد عن هدفه لأن وحدته هذه قد تصدعت من عملية التقسيم التي أُجْريت عليه منذ أربعين سنة .

هذا هو الوضع الحقيقي، اذا ما طرحنا جانباً بعض المظاهر الخادعة - بحيث اننا اذا حكمنا بأن المجتمع الاسلامي - ككل يواجه نفس المشكلة - قد تخلف منذ ربع قرن، وتقهقر، فليس في حكمنا أي اجحاف بالحقيقة، وانما الخطأ في هذه النقطة بالذات يعود إلى أننا تعوَّدْنا تقديرَ الأشياء بالمقياس السياسي، ذلك المقياس الذي يجعلُنا

نقارنُ الوَضْعَ في حالتين مرت بهما الدول الإسلامية على ضفتين قريبتين من التاريخ، قبيل الحرب العالمية الثانية، وهي في نير الاستعمار، وبعد تلك الحرب، وهي متحررة سياسياً في أغلبها، دون أن نقف بالتأمل عند حقيقة هذا التحرر الذي لم يحم تلك الدول حتى من غيلة دويلة اسرائيل، بينما يكشف لنا هذا السير أو التطور منذ ربع قرن على أن المجتمع الاسلامي ضيع فيه، بين ضفتي التاريخ المشار اليها، أثمن ما عنده كزاد طريق، نعني الشعور بوحدة المصير، وضرورة الحل الواحد الذي لا تجزي عنه بعثية، ولا بربرية، ولا نزعة افريقية، ولا شيوعية مصطنعة، ولا خرافات ألف ليلة وليلة.

واليوم تعترض العالم الاسلامي هذه المشكلة في صورة متحارجة، شكسبيرية: هل نكون أو لا نكون؟ بينما تلمح ريشة الساعة إلى الاحتمال الثاني، منذ أتت أحداث يونيو ١٩٦٧ معبرة بلغتها القاصية على عبث تلك التشييدات السياسية والعسكرية التي تستند على ظاهرة الشيئية نعني تكديس تلك الأشياء التي جُمعت في عشرين سنة من أجل الدفاع عن النفس، والتي ذابت في أول ساعة عند هجوم اسرائيل، وليس بمجدٍ، لمواجهة الدويلة الصهيونية، أن نكدس من جديد، ذخيرة وزاداً وعتاداً، ليس بمجدٍ تجديد الأشياء، بل تجديد الأفكار، ولكن تجديدها بصورة جذرية، بحيث تعوض تلك التي تؤدي إلى الهزيمة الهائلة وإلى الفضيحة الشنعاء، لأنها تفقد الروح التي ترفع الانسان إلى مستوى مهماته، بالأفكار الحية، المحيية التي تعطي الانسان تلك الدفعة الجبارة التي ترفعه إلى قمة واجباته أمام الأحداث الكبرى.

يجب أن نقف عند هذه الحقيقة، إن ما ينوب مجتمعاً ما في منعطفات التاريخ الخطير، ليس من قلة أشيائه ولكن من فقر أفكاره.

وما فاجعة سيناء، في غرة يونيو ١٩٦٧، الا المحك العملي الذي يبرز هذه الحقيقة العامة، في ظرف خاص للأمة العربية، ولعله يجدر بنا أن نقف عند الظرف لنستخلص منه عبر أخرى ألا وهي أن النصر الخاطف الذي أحرزته اسرائيل في هذا الظرف على كوم جامد من الأشياء التي كانت بيد العرب، أصبح يواجه على نفس الأرض صعوبات لم يتوقعها، لأنه يواجه اليوم رجالاً تحركهم أفكار جديدة، بل رجالاً تجددوا هم بهذه الأفكار: ان قصف باخرة «ايلات» والموقف البطولي للفدائيين الفلسطينيين على حدود الأردن، وداخل الأراضي المحتلة، ليسا الا تعبيراً واحداً على التحول الذي حدث، اثر النكبة، لا في عالم الأشياء بالنسبة للعرب، بل في عالم أفكارهم.

ولست أتعرض هنا لقضية الأفكار بالنسبة لمجتمعنا الا بصورة عابرة، تاركاً هذا الموضوع المهم الى فرصة أخرى.

وحاصل الأمر أن الصدمة التي حصلت للضمير الاسلامي في القرن التاسع عشر وفي هذا القرن، تجاه الحضارة الغربية، كانت محسوسة في عالم أفكارنا على وجه الخصوص، وفي مجال الأفكار العلمية بالذات، بحيث كان لهذه الصدمة أثرها حتى في ميدان تفسير القرآن الكريم، ولا شك أن عملاً جباراً مثل تفسير طنطاوي جوهري، ذلك التفسير الذي لا نجد فيه كثيراً من الجدوى، يعزى قطعاً إلى هذا التأثير العلماني على أفكارنا، مع الملاحظة أنه يعبر في نفس الوقت على ظاهرة التكديس، تكديس المعلومات طبعاً، بحيث يصبح هذا العمل الشاق كله أقرب إلى دائرة معارف منه إلى تفسير القرآن، كما أنه يعبر عن ظاهرة جديدة، هي تلك العلمانية العقيمة التي ليست بالنسبة للفكر الاسلامي الا عملية تعويض في الميدان الذي شعر فيه أكثر بتحدي الحضارة الغربية.

والآن نستطيع القول إن هذا الميدان بالذات كان التربة الخصبة الذي وجدها الأدب الاستشراقي، من النوع الذي يتصف بالمدح والتمجيد، ليزرع فيها كل تلك المخدرات

التي يتقبلُها بكل شغف مجتمعُنا لأنها تُخَدّر ضميره وتسليه، ولكن هذا الضمير لا زال في صراع داخلي تسكنه أحياناً مؤلفات مشارقة مثل طنطاوي جوهري، وأحمد رضا وفريد وجدي أو مستشرقين مثل دوزي وجوستاف لوبون أو تثير، مؤلفات أخرى لمشارقة ومستشرقين آخرين في صورة استثارات وتحديات جديدة لما تستصغر هذه الطائفة أو تلك ما ساهم به العرب في تنمية العلوم، ابان حضارتهم، قاصرين دور هذه الحضارة على مجرد تبليغ ما أنتجه اليونان والرومان.

واذا اردنا أن نخص احدى هاتين الطائفتين بالذكر، نقول إن بعض هؤلاء المشارقة المتتلمذين للمستشرقين يُخْفُون عملهم التخريبي ضد الاسلام، بإيعاز واضح من أوساط استعمارية، تحت رداء تقدمية جوفاء تحاول سلب الاسلام من كل قيمة حضارية، بل تنسب له حالة التخلف الراهنة في العالم الاسلامي.

ولا شك أن كتاب «الايديولوجيات العربية في محضر الغرب»، الذي ظهر منذ بضعة أشهر بتقديم من مكسيم رودنسون، لا شك أن هذا الكتاب المبني على منطق سفسطائي، ذو صلة متينة بهذا التيار، وأن صاحبه، التلميذ المراكشي لصاحب المقدمة، من هذه الشجرة التي يجوز لنا أن ننسب لها أيضاً من تلامذة المستشرقين حتى أولئك الأبرياء الذين يضعون أقدامهم عن غير شعور في ثقافة الغرب بل في سياسته أيضاً، ويتقدمون هكذا بأنصاف الحلول لأنصاف المشكلات التي يعتقدونها المشكلات الرئيسية للعالم الاسلامي غير أنهم يختلفون بحسن نواياهم عن الآخرين أولئك الآلات المسخرة بين أيدي اختصاصيي الصراع الفكري، السائرين على اثر أساتذتهم الغربيين، لا يختلفون معهم الا في مهارة الأسلوب والتزويق في الصيغة، ويلتقون مع أساتذتهم في الانتقاص من سوابق الفكر الاسلامي، ولكن يمتازون في احاطة مستقبله بالريبة والابهام بتلك الثرثرة التقدمية مثل صاحب كتاب «الايديولوجيات العربية في محضر الغرب» الذي أشرنا اليه.

وهكذا يبقى الضمير الاسلامي في دوامة صراعه الباطن يسكنه أحياناً ما يكتب المادحون ويثيره أحياناً أخرى ما ينتجه المفندون، وقد استمر هذا الصراع منذ قرن في حلقة مغلقة، مستهلكاً أجدى الطاقات الفكرية في العالم الاسلامي من دون جدوى، من دون أي تأثير حقيقي على تطور العقلية الاسلامية، لم ينتج الا بعض الصواريخ الأدبية الخلابة في تلك المؤلفات الجميلة التي لم يبق لها أي أثر مثل كتاب «روح الاسلام» للسيد أمير علي.

بحيث لو أننا حاولنا اليوم أن نجعل تقويماً لهذا الانتاج نراه يعبر أحسن تعبير على تبذير طاقات فكرية ثمينة لم يحسن استخدامها، واذا أردنا أن نعطي هذا التقويم كل معناه يجب أن نقارن هذا الانتاج بما أنتجه لوثر وكلفان إبان حركة الاصلاح في أوروبا، وانتاج ديكارت الذي وضع أقدام أوروبا على طريق التطور التكنولوجي أو انتاج ماركس وأنجلس ولينين الذين وضعوا على أقدامه مجتمعاً جديداً يغزو اليوم الفضاء.

وبالتالي يتبين لنا أن الانتاج الاستشراقي، بكلا نوعيه، كان شراً على المجتمع الاسلامي، لأنه ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة المديح والاطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا في الحاضر وأغمستنا في النعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التفنيد والاقلال من شأننا بحيث صيرتنا حماة الضيم عن مجتمع منهار، مجتمع ما بعد الموحدين، بينما كان من واجبنا أن نقف منه عن بصيرة طبعاً ولكن دون هوادة، لا نراعي في كل ذلك سوى مراعاة الحقيقة الاسلامية غير المستسلمة لأي ظرف في التاريخ، دون أن نسلم لغيرنا حق الاصداع بها والدفاع عنها لحاجة في نفس يعقوب.

وعلى كل، فان أمكننا أن نصرح بأننا نجد على كل وجه جانباً إيجابياً في هذا الاستشراق، فاننا لا نجده في صورة

المديح، بل في صورة التفنيد.

فعندما يعلن الاستشراق أنه لا نصيب للعرب في تشييد صرح العلوم، وربما يؤدي بنا هذا الموقف المتطرف إلى تلافيه بعلمانية سطحية نشاهد أثرها حتى في انتاج بعض المفسرين مثل طنطاوي جوهري، ولكن هذا الموقف يضطرنا، بما فيه من افراط في الجحود، إلى طرح مشكلة الاسلام والعلم في صورة جديدة تتماشى أكثر مع سمو الدين ومنطق العلم، بحيث لا نصبح نبحث في الآيات الكريمة هل ذكر فيها شيء عن غزو الفضاء أو تحليل الذرة، وانما نتساءل هل في روحها ما يعطل حركة العلم، أو على العكس ما يشجعها وينميها.

يجب على وجه الخصوص أن نتساءل اذا ما كان يستطيع القرآن أن يخلق في مجتمع ما المناخ المناسب للروح العلمي، وأن يطلق فيه الأجهزة النفسية الضرورية لتقبل العلم من ناحية، ولتبليغه من أخرى.

هذه صورة المشكلة اذا ما طرحناها كما يجب طرحها، نعني من الجانب النفسي الاجتماعي، لا من جانب تاريخ تطور العلم، ولو كان علينا أن نبرر الفكر الاسلامي من هذه الناحية بالذات، لكفانا أن نضع في حسابه ابتكارين لولاهما لم يكن التقدم التكنولوجي في القرن العشرين شيئاً يتصوره العقل، أجل ان التقدم التكنولوجي يشمخ اليوم في فصل العلم النووي الذي لا يمكن للباحثين في هذا الفصل من علوم الطبيعة أن يحصلوا فيه على طائل لولا ما يجدونه مهيئاً تحت أيديهم من طرق حساب سرعتها فوق كل سرعة، يمكن تصورها في عمليات الآلات الحاسبة الألكترونية.

فهل يمكن لهذه الآلات أن تقوم بعملياتها لو لم يهيء من قبل ذلك النظام العشري الذي نستطيع به كتابة رقم اثوجدرو، على سبيل المثال، بخمسة رموز فقط، أو سبعة اذا تحرينا دقة أكثر؟

والآن نتساءل: ألسنا ندين بوضع هذا النظام العبقري لذلك المناخ العقلي الذي كونته القيمة القرآنية في المجتمع الاسلامي؟

كما أننا لو تساءلنا عن دور الجبر، في تطوير علم الحساب، بحيث يتحول من علم الأرقام المحسوسة إلى علم الرموز المجردة، لأدركنا بعد الأخذ في حسابنا أن اسم الجبر نفسه عربي من ناحية الصيغه والاشتقاق، لأدركنا ما يدين به العقل الانساني إلى العقل الاسلامي من وسيلة لا يستطيع بدونها السير والتقدم في ميدان علوم التقدير والضبط.

ولا يضيرنا أن يعزى الجبر، من طرف متطفلين من تلامذة المستشرقين مثل فريد وجدي الذي عزاه إلى اليوناني ديوفانت بلا دليل ولا أية حجة، لا يضيرنا ذلك: ان الجبر أتى الى الوجود في المناخ الذي خلقه القرآن.

ولقد يكون من العبث الصبياني أن نربط الصلة هنا، بين الآيات المنزهة وبين النظام العشري أو الجبر، عن طريقة ما يسمى تاريخ تطور العلوم.

ان القرآن الكريم لم يأت قطعاً، وبصورة مباشرة، لا بالحساب العشري ولا بالجبر، ولكنه أتى بالمناخ العقلي الجديد الذي يتيح للعلم أن يتطور كما تطور بالنسبة إلى مرحلته السابقة في العهد الاغريقي والروماني، والأمر الجدير بالملاحظة هو أن تطور العلم لا يناط بالمعطيات العلمية فحسب، بل بكل الظروف النفسية الاجتماعية التي تتكون في مناخ معين، والأمر الجدير بالملاحظة أيضاً هو أن مراكز الاهتمام للعقل تتغير من عصر إلى آخر، من حضارة إلى غيرها، حسب التغيرات التي تحدث في المناخ العقلي بالذات.

اننا نستطيع قطعاً ربط العلاقة، من الناحية التاريخية، بين عهد الصناعة والتصنيع واكتشاف **دونيس بيبان** الذي كان ينظر إلى غلاية ماء فوق النار، فلاحظ أن مغلقها

يرتفع وينزل بالتوالي، فاكتشف هذا طاقة البخار بالصدفة.

ولكننا نلاحظ أن هذه الصدفة كانت تتكرر عبر الأجيال منذ اكتشاف النار، فلم تؤد الى اكتشاف الطاقة البخارية إلى عهد بيبان.

لماذا؟ السبب في ذلك هو أن دونيس بيبان أو نظيره الانجليزي واط كان يمارس ملاحظاته ويتفهمها ويفسرها في مناخ عقلي جديد، تكون في أوروبا منذ قرنين من قبل، لما كتب ديكارت «خطابه» المشهور في المنهج وقال فيه هذه العبارات المتنبئة الموجهة:

«انه لمن الممكن الوصول إلى معرفة تطبق تطبيقاً نافعاً في الحياة، بحيث تترك مدارس التعليم تلك الفلسفة السكولاستية، وتعلم فلسفة تقبل التطبيق، وتتيح لنا، بعد معرفة تأثير النار والهواء والأجرام الفلكية، والسماوات وكل الأجرام التي تحيطنا، ان نستخدمها تحت قانونها بالذات لمصلحتنا الخاصة بحيث نتمكن من امتلاك الطبيعة والهيمنة عليها».

ان هذه العبارات ناصة فعلاً، متنبئة بما سيحدث بعد ديكارت من انقلابات علمية وتكنولوجية، فهي تدل بكل وضوح على المنحدر الذي سيتبعه الفكر الأوروبي في بحثه عن الحقيقة العلمية ذات النفع المباشر، وكان لزاماً أن يلتقي الفكر الأوروبي على هذا المنحدر مع الطاقة البخارية سواء كان دونيس بيبان هو المكتشف أو غيره.

وبالتالي فان منهج ديكارت هو الذي كون، بصورة أعم، المناخ العقلي الجديد الذي ستترعرع فيه العبقرية المصلحية التي تتميز بها الحضارة الجديدة.

وهذه هي الزاوية بالذات التي نقدر منها العلاقات العامة بين الاسلام والعلم، فموقف الانسان المسلم أمام عالم الظاهرات، والمنحدر الذي تتبعه العقلية الاسلامية تحت دفعة النص القرآني، والمناخ العقلي الجديد الذي ستتطور فيه هذه العقلية، هذه الأشياء هي في التالي العناصر الأساسية للقضية، فحسب.

فالعلم، من حيث أنه علم، هو مجموعة المعلومات ومجموعة الطرق المؤدية لاكتسابها. ولكن يجب علينا اضافة شيء إلى هذا التعريف الذي تصورناه من زاوية علم تاريخ التطور العلمي، لأن التطور العلمي لا ينحصر في هذه الزاوية، بل هو منوط أيضاً بمجموعة شروط نفسية إجتماعية، تؤثر سلبياً أو ايجابياً، بحيث تعطل هذا التطور أو تتيحه أكثر.

وعلى سبيل الإيضاح، فإن **جليليه**، لما أعلن نظرية دوران الأرض، لم تواجهه معارضةٌ علمية، بل معارضة كلامية، نعني معارضة عقائدية، ولم تُدِنْ جليليه أكادمية علوم، بل أدانته محكمة دينية تحكمت في أمره باسم العقيدة، إن ما أدانه هو بالتالي مجموعة عوامل القمع والحرمان الموجودة في نفسية المجتمع الذي حكم عليه بالاعدام.

ولكي نعطي لهذه الملاحظة كل معناها ومغزاها تجب ملاحظة أخرى أن في هذا المجتمع الأوروبي، مجتمع ما قبل ديكارت، الذي أعدم كبار علماء الفلك، كان المنجم يقوم بدور كبير المستشارين، ويكرم ويقرب في بلاط الملوك، مثل ثوستراد موسى الذي كان مستشار الملكة كاترينة دامد تشي في البلاط الملكي الفرنسي.

ولمزيد من التوضيح يجب أن نقول أن جليليه هذا لو كان يعيش في المجتمع الاسلامي، حتى لما بدأ في ذلك العصر في حركة الجزر الحضري، ما كان ليتعرض لنفس العوامل التي حدَّت من عمله العلمي، وبالتالي حطمت حياته، وإننا لنرى في أوائل القرن الرابع الهجري، أحد كبار الملحدين في ذلك العصر ابن الروندي المذكور في كتاب الزركلي، نراه ينتقص من شخص النبي الأمي عليه الصلاة والسلام فيقول في نشأته «لقد تحجر عريضاً بن أبي كبشة حين ادعى أنه خاتم الأنبياء» والمشار اليه بابن

أبي كبشة معروف لدى الجميع، ومع هذا لم نرَ محكمة تفتيش تنعقد من أجل محاكمة وإدانة هذا التعدي البليغ على أكبر شخصية في الاسلام، بحيث نرى صاحبه يلجأ بالتالي الى انتحار أثناء حجه إلى مكة.

وأكثر من هذا: كان اليهودي يستطيع التعدي على عزة القرآن ذاته، دون أن تنزل به أية كارثة، ما عدا الردود المنتظرة مثل الرد المفحم الذي ورد في ابن حزم لما انتقد يهودي من يهود الأندلس، القرآن الكريم نقداً غير نزيه، فأفحمه ابن حزم في « رسالة ابن النغرِيلة » المشهورة.

وهذه الحالات المتطرفة قطعاً، إن دلت على شيء إنما تدل على أن المناخ العقلي الجديد، الذي تمتع به المجتمع الاسلامي عندما كان القدوة والنموذج في العالم، ما كان يعرف الاكراه كوسيلة قمع للفكر ولحرية الرأي.

وما كان دور عوامل الحرمان إلا في بعض الحالات الشاذة، مثل القضية التي طرحها عصر المأمون بشأن القرآن، هل هو مخلوق أم سرمدي، وحتى في هذه الحالات نجد عناصر أخرى تحد من عوامل وتخفف من شدتها، وهي العناصر التي نمت في الضمير الإسلامي مع البذور التي بذرها فيه القرآن، إننا نرى فعلاً كيف بدأ المناخ العقلي الجديد يتكون منذ بداية الوحي.

بينما ينفتح كتاب العهد القديم، منذ السطر الأول في سفر التكوين، على عالم الظاهرات المادية، وينفتح كتاب العهد الجديد في انجيل يوحنه، على عملية التجسيد، ينفتح القرآن على الجانب العقلي: اقرأ باسم ربك...

اقرأ... هذه هي الكلمة الأولى التي تفتح إليها أول ضمير إسلامي، ضمير محمد، ويتفتح لها بعده كل ضمير مسلم.

إن الحروف هي حقاً أداة النقل للروح، لكل رسالة، ولكل بلاغ، فهي الحامل والرمز لكل معلومة من المعلومات، فأول ما نزل به القرآن يشير إلى أهميتها، ويخصص موضوعها بالذكر، ويرسم في الضمير الاسلامي قيمتها منه اللحظة الأولى في كلمة اقرأ.

ان الحرف ينقل ويبلغ الروح، وفي نفس الوقت يحفظه من الضياع، وسيحفظ أولاً وقبل كل شيء القرآن نفسه، ذلك الكتاب الذي لم يتغير فيه حرف واحد منذ أربعة عشر قرناً، على خلاف كل الكتب الأخرى، من العهد القديم إلى العهد الجديد، حيث لم يبق فيها، من ناحية صحتها التاريخية، إلا القيمة الرمزية، التي يحترمها النقد الحديث، دون أن يعتمدها من الناحية العلمية.

وليست هذه الميزة إلا النتيجة العلمية الأولى، لهذا الفكر الجديد الذي ظهر في المناخ القرآني، ذلك المناخ الذي تدشن بالضبط يوم قام المجتمع الإسلامي الناشيء، أيام سيدنا عثمان، جمع الآي الكريمة لحفظها من التلف، ولحصرها نهائياً في صورة لا تقبل أي تغيير، واللجنة التي قامت بهذا العمل تحت رئاسة سيدنا زيد بن ثابت، قامت في الحقيقة بأول عمل علمي طبقاً لمنهج، ليس من موضوعنا هنا ذكر تفاصيله، ولكنه يوجب إعجاب النقد الحديث إزاء ما تحراه من دقة.

انه كان حقاً أول عمل علمي للفكر الإسلامي، بل أول عمل علمي للفكر البشري من نوعه الذي طالما تعثر في تاريخه، على مبدأ التسليم للقدوة، بل لا زال يتعثر عليه حتى الآن أحياناً، مثلما حدث في الاتحادالسوفييتي حيث تأخر علم الحياة بثلاثين سنة عن الركب، أيام القدوة التي افترضها لنفسه **ليسنكو** في هذا الميدان.

ولهذا المعوق تاريخه في جميع المجتمعات الانسانية، فهو ملازم لتطورها حسب عمرها النفساني.

فالانسانية، على العموم، تمر بثلاثة أعمار من حيث تطورها النفسي، فهي في عمرها الأول، في طفولتها، تصيغ كل أحكامها طبقاً لمقاييس تتعلق بعالم الأشياء، بحيث تكون أحكامها في أبسط صورها، معتمدة على

الحاسة أو ناتجة عن الحاجة البدائية.

ثم في عمرها الثاني تصيغ أحكامها طبقاً لمقاييس خاضعة لمبدأ القدوة، أي صادرة من عالم الأشخاص، ففي هذا الطور، لا تكون الفكرة حرة من تجسيد، بحيث تكون قيمتها مرتبطة بالشخص الذي يجسدها في نظرنا.

ثم تبلغ الانسانية رشدها، أي عمرها الثالث، فتصبح الفكرة ذات قيمة في حد ذاتها، دون أيما تأييد من طرف عالم الأشياء أو عالم الأشخاص.

وأن مما تجب ملاحظته هنا، أن الانسانية تبلغ هذا العمر، عمر النضج، بحيث تصبح الفكرة لا تحتاج إلى ضمان قيمتها من طرف الأشخاص علاوة على الأشياء، والآية التي تنص على هذا الحدث في منتهى الوضوح، إذا ما لاحظنا أن الفكرة الإسلامية مرتبطة بذات النبي « صلى الله عليه وسلم » الارتباط المعروف، كأنها المجسدة في شخصه في نظر ذلك المجتمع البسيط الذي وجهت إليه الدعوة.

ولكن أراد القرآن الكريم أن تتحرر الآية من هذا القيد، وبالتالي أن يتحرر المجتمع الجديد من هذا النوع من القيود المعطلة لتقدم الفكر والعلم.

ونزلت فعلاً الآية المحرِّرة:

﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم...؟﴾

إن هذه الآية نزلت بمثابة الدفعة التي دفعت المجتمع البدائي الذي نزلت فيه، من عصر « الشيء » والشيئية، إلى عصر الفكر.

وهكذا نرى كل ملامح هذا المجتمع النفسية تتغير منذ نزول « اقرأ » تغيراً يتولد عنه المناخ العقلي الجديد، وبالاضافة إلى ذلك نرى نوعاً من الاختبارات تجري على هذا المناخ لتوضح أكثر ملامحه في الضمير الاسلامي الناشىء عندما يلقي عليه القرآن مثل هذا السؤال: قل: هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟

إن هذه الآية الواردة في صورة سؤال على لسان النبي « صلى الله عليه وسلم »، إختبار، وتركيز في الضمير الاسلامي لقيمة العلم، ولفضل رجل العلم على الجاهل في المجتمع الجديد.

والعلم ما هو، في أبسط معانيه، إلا البحث عن الحقيقة في كل ميدان، في الأخلاق، في التشريع، في الاجتماع، في الطب، في الطبيعة الخ...

ولكن هذا البحث معرض لمعوقات وإلى متاهات: قد نتخذ وهما بمثابة حقيقة، قد نتيه في الآراء، ورب رأي **خطأ**، فعلى العلم أن يواجه هذه الحالات التي يتردد فيها العقل بين الشك والاقتناع، بتمرينه على هذه المواجهة.

فالقرآن لا يهمل هذا الجانب بل يلفت النظر إليه أحياناً بالاشارة والتلميح، فيكشف الفرق بين الحقيقة وما سواها مثلاً في قصة يصف فيها انحراف اليهود من هذه الناحية: ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم الا يظنون.

فهنا نرى الميل، والشك، ومجرد الاحتمال، هذه الأمور المعبرة عن صور مختلفة للتردد توضع في مكانها من « الحقيقة » الساطعة التي تعبر عن الاقتناع العقلي في أصفى صوره.

وهذه آية أخرى تُوَجِّهُ النقد الصارم للفكر الذي يُسَوِّغُ لنفسه المناقشةَ فيما لا علم له به، دون أن يتحرى أولاً جمع معطيات موضوع المناقشة:

« ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم؟. »

فهذه الآيات، تضع الفكر الاسلامي في طريق العلم وتزوده لاكتسابه بأحسن التوجيهات المنهجية، وغيرها كثير، بحيث يكون القرآن الكريم، من هذه الناحية، منهجاً تربوياً جديراً بالدراسة في غير هذا المكان، إلا أننا نضيف أن المفهوم القرآني العام ينصب في الحديث النبوي الذي

يصيغه في القالب التطبيقي، في صورة أحكام تدخل مباشرة في حياة المسلم اليومية، وفي توجيه وجوه نشاطه:

العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.

اطلبوا العلم ولو بالصين.

حبر العلماء أفضل من دم الشهداء.

فهذه الأحاديث وغيرها تدعم عملياً، كما نرى، البناءات العقلية التي أنشأها القرآن في الفكر الاسلامي الذي ينطلق محصناً، مزوداً، موجهاً هكذا للقيام بمهمته العلمية والسياسية والاجتماعية.

واننا لنرى أثر هذا المنهج التربوي الذي هيأ المجتمع الجديد لمهماته العقلية، حتي في سلوك الفرد أمام اختبارات بسيطة في ظروف ذات مغزى، نرى مثلاً، عمر ابن الخطاب يمر يوماً بدرب من دروب المدينة، وهو يتلو، على طريقته في الجلوس أو في المشي، يتلو الآية، ﴿انا صببنا الماء صبّا، ثم شققنا الأرض شقاً، فأنبتنا فيها حبّاً، وعنباً وقضباً، وزيتوناً ونخلاً وحدائق غلبا، وفاكهة وأبّا﴾.

وها عمر يقف عند كلمة «أبا» ويشعر أنه لا يعرف معناها، ترى كيف سيحل هذه المشكلة؟ إن عمر ليس من علماء اللغة، وهذا العلم نفسه ليس موجوداً بعد، إلى عصر صاحب كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهدي الذي يجب أن نعتبره اليوم المؤسس لعلم اللغات، وليس عمر بالمفسر أيضاً، انه رجل فقط، رجل عمل لا يحق له أن يتورط في الشؤون التي ليست من إختصاصه، وإلا وقع فيما حذر منه القرآن الكريم في قوله لليهود: «فلم تحاجّون فيما ليس لكم به علم؟».

واننا لنرى عمر لا يقف إلا هنيهة عند الكلمة التي أوقفته، والتي لا تنقص شيئاً، ان جهلناها، من وضوح الآية لأي ضمير مؤمن، فالمشكلة بالنسبة له، في هذه اللحظة، ليست في نطاق العلم، ولكن في نطاق السلوك، ونراه فعلاً يحلها بكلمة يؤنب بها نفسه: «ما لعمر والأبّ، إن جهل ما الأب، إن هذا إلاّ لكلفة يا عمر».

وانطلق عمر إلى شؤونه، حيث تدعوه المسؤوليات الكبرى، ونراه يوماً آخر يجتهد في تحديد صداق المرأة، لأنه يراه فوق ما يناسب في نظره، ولكن ها هي امرأة تعارضه، فتقول له: «ما أعطاك الله ذلك يا عمر وتذكر الآية: وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبينا؟».

فسكت عمر ثم قال: ان كل الناس أعلم منك يا عمر حتى هذه المرأة العجوز.. وتراجع عن رأيه.

اننا نرى في هذين الظرفين موقف العقل تجاه الاختبارات التي تعرض له، نرى في الظرف الأول كيف يتحرر العقل في المناخ الجديد من الشكليات، من سلطان المفردات الذي طالما عوق تقدم العلم.

وفي الظرف الثاني، نراه كيف يتحرر من المكابرة وهي شر عدو للحقيقة، وأكبر معوق للفوز بها.

بل نرى كل ظرف يعبر في المجتمع الجديد على المناخ العقلي الذي كونه القرآن، نرى مثلاً عليّ بن أبي طالب، يحتقر يوم النهروان رأي المنجم الذي يشير عليه بالانطلاق في وقت معين، فينطلق عليّ في غير ذلك الوقت، متعمداً وينتصر، ثم يقول على الملأ: «لو انطلقنا في الوقت الذي أشار به المنجم لقال لنا اننا انتصرنا بما أشارت به النجوم».

وفي ظرف آخر يسلم علي الراية إلى زياد بن النظر ويقول له: «قُدْ هذه الفئات، واستفد برأي عالمهم، وعلم جاهلهم».

وهنا نرى في المناخ الجديد الفكر الاسلامي يضع سلماً، يتسلقه الفرد، وهو يدلي بعلمه لمن دونه درجة، ويطلب العلم ممن فوقه، وهكذا ينطلق تيار العرفان في الاتجاهين ومن أسفل إلى أعلى أحياناً، عندما تقف المرأة مثلاً، وترد رأي عمر في قضية الصداق.

ولا شك أن هذا السلم هو الذي أتاح للفكر الاسلامي

العامة. فالاسلام واجه بالتحديد الكفر والوثنية، واعتبر نفسه تتمة للرسالات السماوية الأخرى وخاتمة لها، الأمر الذي يجعل علاقته بكل من اليهودية والمسيحية محددة بوضوح من خلال القرآن، ومندرجة في سياق المشروع الاسلامي التوحيدي الجديد، الذي يقوم، فيما يقوم، على استيعاب التواجد المسيحي والتعامل معه انطلاقاً من كونه واقعاً، نص القرآن شروطه، وحدّد بشكل نهائي نقاط الاتفاق والتمايز معه. وبالتالي، فإن الموقف الاسلامي النظري والعملي من المسيحية لم يكن رهناً بتحوّلات زمنية تتجاوز الأصول الشرعية، بقدر ما كان يخضع باستمرار لتطوّرات موقف المسيحيين أنفسهم من الاسلام كدين ودنيا.

قد تبدو هذه الملاحظة، وكأنها مدخلاً لتبرير سلوكيات سلبية تجاه المسيحية الشرقية، بيد أن المسألة تتجاوز انحياز الكتابة إلى وقائع ملموسة، تبعد حساسية الاسلام بالنسبة إلى نبوة عيسى وحياة المؤمنين برسالته. فقد أقرّ القرآن مضامين الانجيل والتوراة، وصدّقت نبوة محمد (صلعم) بهذا الإقرار، وعملت بموجبه[١٣]. كما تضمن القرآن أكثر من تسعين آية تتعلّق بنبوة عيسى ورسالته إلى العالم. ولم يكن الإسهاب القرآني مجرَّد تأكيد لشرعية نبوة سابقة، أو قراءة لتاريخيتها، بقدر ما كان دعوة صريحة إلى علاقة عملية معها، علاقة تبدأ بالإقرار بأن المسيحية رسالة سماوية: «**وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيّدناه بروح القدس...**»[١٤]، يتحول معها التأييد الإلهي إلى أوامر مشدّدة تدعو إلى عدم إكراه المسيحيين بالدخول إلى الاسلام، والاكتفاء بإبلاغهم بما جاء به الوحي: «**... وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أسلمتهم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولّوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد**»[١٥]. أمَّا البلاغ نفسه، فإنه لن يكون أكثر من محاورة مشروطة باللين، باستثناء أولئك الذين انحازوا إلى الظلم: «**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاَّ بالتي هي أحسن إلاَّ الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحدٌ ونحن له مسلمون**»[١٦]. وبينما يصر القرآن على وصف المسيحيين بأنهم أقرب الناس «**مودة للذين آمنوا**»، وذلك لأنهم «**لا يستكبرون**»[١٧]، ينطلق من مبدأ التوحيد ليطلب ممارسة العدالة الكاملة تجاههم: «**وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير**»[١٨].

لا يعني ذلك أن القرآن قد تجاوز التمايزات والاختلافات الطارئة، التي وضعت المسيحية في تناقض مع الاسلام وقَبِلَها كما هي. بالعكس تماماً، ينبغي الفصل بين موقف القرآن من نبوة عيسى وموقفه من التعديلات المستجدة في النص والمبدأ، والتي أسفرت بدورها عن انقسامات حادة داخل المسيحية نفسها. وفي حين يقبل الاسلام بالمسيحية، لا يمكنه إهمال تلك التعديلات السلبية أو التشويهات، التي برزت بشكل واضح حول مسائل التثليث والالوهية والتجسيد. فقد رفض القرآن بشدة مبدأ التثليث، لما يتضمنه من نفي مباشر للوحدانية الإلهية التي تلغي ألوهية المسيح وتجسيده[١٩]. كما يعتبر ألوهية المسيح تشويهاً لاحقاً لرسالته[٢٠]، وتجسيده بوصفه إبناً

لله[٢١]، ينزع عنه صفة النبوة، بما هي خصوصية انسانية، ويضفي على الخالق صفة تتناقض مع خصوصيته الإلهية: الوحدة والخلود. « إن مفارقة الله الثابتة تنفي أن يكون له « ابنا » من نفس الطبيعة التي له هو، والتي من خلالها سيدخل في صيرورة عالم الكائنات المحكوم عليها بالموت. وعلى هذا قس بالنسبة لمريم العذراء التي يحترمها المسلم - كما يقول **غارودي**...، إن القرآن يدعو يسوعاً بيسوع « ابن مريم »، لكن المسلم يعتبر تسمية مريم بـ « أم الله » أمراً تدنيسياً ورجساً »[٢٢].

انطلاقاً من هذه المسلّمات « المقدّسة »، نسج الاسلام علاقته بالمسيحية، وبناء عليها كانت الممارسة التاريخية محكومة بتطابقها مع تعاليم القرآن: فإن كانت سلبية، يكون الالتزام بالاسلام ناقصاً، وإن كانت ايجابية تكون مرآة لوحدة الايمان والعمل. وفي الوقت الذي تنكشف سلبيات عابرة تجاه مسيحيي أرض الاسلام، فإن وقائع التاريخ الاسلامي لا تنفيها، عندما تؤكد غلبة التعامل الايجابي كممارسة ثابتة وملحوظة، دفعت العديد من مؤرخي تلك الوقائع في الغرب إلى تأكيدها وإعلان إعجابهم بها. وكما يعترف **فاسيلييف وبرهيه**، فإن الاسلام تميّز « بتسامح ملحوظ ». وفي جميع المناطق المسيحية التي أصبحت جزءًا من عالم الاسلام، سمح المسلمون بتواصل الحياة الطبيعية في معظم الكنائس والمؤسسات المسيحية، ولم يضعوا عراقيل تُذكر أمام ممارسة الشعائر الدينية. « وفي عهد شارلمان في بداية القرن التاسع، كانت فلسطين تحتوي العديد من منازل الضيافة والمستشفيات الخاصة بالحجاج؛ كما أعيد ترميم الأديرة والكنائس، وجرى تشييد الجديد منها... وتمّ تنظيم المكتبات في الكنائس؛ أمّا الحجاج فقد كانوا يزورون الأماكن المقدسة دون أن يتعرضوا لإزعاج من أدنى الناس »[٢٣]. طبعاً، لم يغفل كاتب هذه الحقيقة الإشارة إلى السلبيات العابرة التي حدثت في القرن العاشر، « حيث جرت بعض الحالات المعزولة، تعرَّضَ خلالها الحجاج المسيحيين للإعتداء، والتي كانت بمعظمها بدون أسباب دينية »، إن أفعالاً كهذه، يقول **فاسيلييف**، « كانت عرضية ومؤقتة »[٢٤].

أمّا **ول ديورانت**، فقد نقل الحقيقة نفسها وأرفقها بإعجاب وتقدير، وأشار إلى مفارقتها عن ممارسة الدول المسيحية نفسها تجاه رعاياها، بحيث أنه لم يتردد في اعتبار تسامح الاسلام تجاه المسيحيين أكثر تسامحاً من المسيحيين أنفسهم. وبهذا المعنى، يقول: « لقد كان أهل الذمة المسيحيون، والزردشتيون، واليهود، والصابئون، يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح، لا نجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم، ولم يفرض عليهم أكثر من ارتداء زي ذي لون خاص، وإداء فرضة عن كل شخص، تختلف باختلاف دخله، وتتراوح بين دينار واربعة دنانير (من ٤,٧٥ إلى ١٩ دولاراً أميركياً). ولم تكن هذه الضريبة تُفرض إلاَّ على غير المسلمين القادرين على حمل السلاح، ويعفى منها الرهبان والنساء والذكور الذين هم دون البلوغ، والأرقاء، والشيوخ، والعجزة، والعمي، والشديدو

الفقـر... ولا تفرض عليهم الزكاة... وكان لهم على الحكومة أن تحميهم... وكانوا يتمتعون بحكم ذاتي يخضعون فيه لزعمائهم، وقضاتهم وقوانينهم...».

«وكان المسيحيون في بلاد آسيا الغربية، خارج حدود الجزيرة العربية، يمارسون شعائر دينهم بكامل حريتهم. وبقيت الكثرة الغالبة من أهل بلاد الشام مسيحية حتى القرن الثالث الاسلامي، ويحدثنا المؤرخون، أنه كان في بلاد الاسلام في عصر المأمون أحد عشر ألف كنيسة، كما كان فيها عدد كبير من هياكل اليهود ومعابد النار. وكان المسيحيون أحراراً في الاحتفال بأعيادهم علناً، والحجاج المسيحيون يأتون أفواجاً آمنين لزيارة الأضرحة المسيحية في فلسطين. وقد وجد الصليبيون جماعات مسيحية كبيرة في الشرق الأدنى في القرن الثاني عشر الميلادي، ولا تزال فيه جماعات منهم إلى يومنا هذا. وأصبح المسيحيون الخارجون على كنيسة الدولة البيزنطية، والذين كانوا يلقون صوراً من الاضطهاد على يد بطارقة القسطنطينية، وأورشليم، والاسكندرية، وانطاكية، أصبح هؤلاء الآن أحراراً آمنين تحت حكم المسلمين الذين لم يكونوا يجدون لنقاشهم ومنازعاتهم معنى يفهمونه. ولقد ذهب المسلمون في حماية المسيحيين إلى أبعد من هذا، إذ عيَّن والي انطاكية في القرن التاسع الميلادي حرساً خاصاً ليمنع الطوائف المسيحية المختلفة من أن يقتل بعضها بعضاً في الكنائس. وانتشرت أديرة الرهبان وأعمالهم في الزراعة، وفي إصلاح الأراضي البور. وكانوا يتذوقون النبيذ المعصور من عنب الأديرة، ويستمتعون في أسفارهم بضيافتها. وبلغت العلاقة بين الدينيْن في وقت من الأوقات درجةً من المودة، تبيح للمسيحيين الذين يضعون الصلبان على صدورهم أن يؤموا المساجد ويتحدثون فيها مع أصدقائهم المسلمين. وكانت طوائف الموظفين الرسميين في البلاد الاسلامية تضم مئات من المسيحيين؛ وقد بلغ عدد الذين رقوا منهم إلى المناصب العليا في الدولة من الكثرة. درجةً أثارت شكوى المسلمين في بعض العهود. فقد كان **سرجيوس** والد القديس يوحنا الدمشقي خازن بيت المال في عهد عبدالملك بن مروان، وكان **يوحنا** نفسه ـ وهو آخر آباء الكنيسة اليونانية ـ رئيس المجلس الذي كان يتولَّى حكم دمشق. وكان المسيحيون في بلاد الشرق يرون أن حكم المسلمين أخف وطأة من حكم بيزنطة وكنيستها»[٢٥]. وأكثر من ذلك، فإن المسيحية نفسها واصلت عملية انتشارها جنباً إلى جنب مع رسالة الاسلام، ودخلت مع هذه الأخيرة إلى معظم البلاد التي اعتنق أهلها الاسلام. ويقول بارتولد، إن «انتشار النصرانية والمانوية في بلاد المغول، واليهودية والنصرانية في القوقاز وشواطىء فولجا، يعود إلى العصر الاسلامي... وكانت في بلاد الخلافة، الممتدة من رأس سان فنسنت الواقعة جنوبي البرتغال إلى سمرقند، مؤسسات مسيحية غنية، قد حافظت على أملاكها غير المنقولة الموقوفة عليها. وكان نصارى بلاد الخلافة يتعاملون مع عالم النصرانية بدون مشقة، ويتمكّنون من أن يتلقوا منهم إعانات لمؤسساتهم الدينية. وكان في المؤتمر الديني الذي انعقد في القسطنطينية في سنة (٦٨٠ - ٦٨١) مندوب من القوس أيضاً. ثم إن المسيحيين المقيمين ببلاد الخلافة كانوا مرتبطين بعضهم ببعض ارتباطاً وثيقاً»[٢٦].

لا تقلل من أهمية هذه الحقائق ولا من قيمة الموقف القرآني، تلك التوترات والحروب التي خيمت على علاقة الامبراطورية البيزنطية بالاسلام، وذلك بسبب كونها ذات طبيعة سياسية بالدرجة الأولى. وقد جسَّد الرفض البيزنطي الدائم للمشروع الاسلامي محاولة عنيدةً، ليست موجهة مباشرة إلى الاسلام بوصفه رسالة سماوية ودين توحيدي، بقدر ما كان، تحديداً، تهديداً لاستمرار السيطرة التاريخية لامبراطورية وحضارة تعيشان لحظة احتضار. وعلى قاعدة هذه العلاقة، كان الاسلام يرى في بيزنطة « مسيحية » سياسية تبدي مقاومتها الأخيرة، ولم يكن لدى المسلمين، تبعاً لذلك، ما يبرّر الإحساس بالخطر الكبير الذي يمكن أن يهدِّد مسار الدعوة. وبالتالي، فإن الموقف من الصليبيين الذين دخلوا من أبواب بيزنطة، قد تماهى في بداية الأمر، مع الموقف الاسلامي من هذه الأخيرة، ولم يتغيَّر نوعياً إلاَّ في أعقاب مأساة القدس.

وفق هذا السياق، ينبغي وضع المسار البطيء لتشكُّل العصبية الاسلامية التي تبلورت ونضجت مع تزايد القلق من النوايا الصليبية. وترجع أسباب هذا التشكُّل البطيء والمتردِّد إلى غموض الرؤية الأولى، بحيث أن وعي المسلمين لعمق الخطر الصليبي كان يترافق مع وضح الغايات، التي ما لبثت أن دفعت المسلمين نحو إعادة نظر حول المسيحية نفسها. لقد بدا الأمر مسْتَغرَباً؛ وفيما بعد ازداد القلق فالخوف، وصولاً إلى وعي الاختلاف القائم بين مسيحية شرقية وأخرى غربية، لكل منهما غايات خاصة؛ لكن استدراك المسلمين للتمايز ساعدهم على حصر المشكلة: لم تكن المسيحية الشرقية أكثر من تبرير، ولم تكن نية السيطرة الغربية محصورة بالاهتمام بمصير بيزنطة. بيد أن وعي حقيقة المشروع الصليبي جاء متأخراً.

ففي بداية الأمر، كان المسلمون ينظرون إلى الحملة الصليبية، بوصفها امتداداً للأعمال والمناوشات البيزنطية. « وليس في ذلك ما يثير العجب. إن كون الصليبيين قد جاءوا من القسطنطينية، وكون الافرنج معروفين في سورية، في الماضي، وخاصة بوصفهم مرتزقة للامبراطورية (كما كانت الحالة على سبيل المثال في سياسة رومين ارجيد وفي مانزكرت). كل ذلك يسمح بولادة هذه الرؤية وبإعطائها مظاهر معقولة »[٢٧]. كما تساهم المعطيات التاريخية، عشية الحملة الأولى، في تبرير سهولة هذا الاعتبار، خاصة وأنها تأتي في فترة تسمح بالتعامل مع « الغزوة الافرنجية كهجوم بيزنطي مضاد، يستهدف استرجاع السلطة في سورية ». ويتدعم كل ذلك في تحويل المنطقة الشمالية إلى مستقر وحدود للسيطرة الغربية الأولى، التي أصبحت عملياً حدود الإمارة البيزنطية القديمة. لكن الأهم من ذلك كله، هو عدم توقع المسلمين لحرب تخفي وراءها مشروعاً يطال الاسلام كله، وتعلن عن نفسها مسيحية السبب والغاية. ويفسِّر **سيڤان** ذلك قائلاً، إن الفتح الاسلامي « لم يأخذ في أواخر القرن الحادي عشر أية دلالة دينية؛ وبالتالي لم يكن مستغرباً بالنسبة للسوريين ـ يقصد المسلمين ـ أن تكون الحملة الجديدة الافرنجية ـ البيزنطية خالية من نفس الدلالة. وأكثر من ذلك، فقد كان هدف الحركة الصليبية ـ

الكُتّاب مَنْ يتجاوز ذلك التحديد الواسع أيضاً ليُطلق المصطلح على المشرقيين الذين يُعالجون موضوعاتٍ مشرقيةً وإسلاميةً بمناهج وطُرُقٍ تُشابه تلك التي استنها المعنيُّون الغربيون. فبالنسبة لهؤلاء فإنّ رجلاً كطه حسين هو «مستشرقٌ عربيٌّ» ـ وهم عندما يُطلقون هذه التسمية عليه لا يُريدون امتداحه على الإطلاق. لكنْ حتى لو لم نُوَسِّعْ مفهوم «المصطلح» إلى هذا الحدّ يظلُّ ضاماً داخله مجموعاتٍ ضخمةً من الدارسين لا يمكن التقليلُ من شأنها. إذ يظلُّ المصطلح شاملاً للباحثين الذين نذروا أنفسهم لدراسات الشرق القديم، ولأولئك الذين يدرسون أوضاع العالم الإسلامي المعاصر. وبين هؤلاء يتخصَّصُ البعض في الدراسات اللغوية أو الأدبية أو التاريخ السياسي أو تاريخ الفكر والفلسفة أو العلوم الطبيعية. ثم إنه بين هؤلاء ـ كما في سائر المجالات الدراسية ـ علماء كبار لامعون، وأوساط، وسطحيون أغبياء. ويفترض «التخصص» الاستشراقي معرفةً جيدةً باللغات وبالتاريخ الاجتماعي والسياسي للمجال المدروس. بيد أنّ عقود السنين الماضية أبرزت فئةً جديدةً من «المتخصصين الاستشراقيين» لا تعرف لغات المنطقة ولا تاريخها فيما تعرف **بدراسات الشرق الأوسط** التي يُعتبر القائمون بها في الغرب «خبراء» شرق أوسطيين دون أن يعرفوا شيئاً حقيقياً. إنهم مستشرقو برميل النفط؛ الذين يجدون ـ رغم كلّ شيء ـ من يصدّق **خبرتهم** ويطبع دراساتهم ويقرؤها.

وسط هذا التنوع المُدهش في عالم الاستشراق، والمجالات الواسعة التي يُعالجُها، وطرائق البحث التي تتداخل وتتباعد ـ يُصبح من الصعب؛ إن لم يكن من المستحيل وضع هؤلاء جميعاً في سلّةٍ واحدة هي سلّةُ **الاستشراق**، والحملة عليهم مرةً واحدةً باسم الحملة على **الاستشراق**. وإذا كان تنوُّع عالم الاستشراق يحولُ **علمياً** دون نقده نقداً شاملاً؛ فإنّ عالم النُقّاد للاستشراق لا يختلف عن ذلك كثيراً. إذ لا ينطلق الناقدون والمُجادلون للاستشراق من المواقع نفسها. لكن نستطيع رغم ذلك أن نضع هؤلاء جميعاً في سياقين: سياق اليمين وسياق اليسار. ويبقى علينا أن نؤكّد أنّ ما نقوم به إنما يتمُّ لغرضٍ دراسيٍّ فلا يمين **صافياً** ولا يسار **دقيقاً**.

يقدم اليساريون المشرقيون نقداً للاستشراق يدخل في باب الحملة على الإمبريالية. إنهم يكشفون عمل مستشرقين معروفين في خدمة العدوان الإمبريالي على بلدان الشرق؛ فقد كان منهم مستشارون للإدارات الاستعمارية، وموظّفون مباشرون في خدمة دولٍ إمبرياليةٍ وشركاتٍ مصدِّرة ومستوردة. وكان منهم أخيراً من أسهموا بكتاباتهم في الاستعمار وتسويغه بأشكالٍ مختلفة. وقد ظهرت في السنوات الأخيرة بحوثٌ حدّدت دور المستشرق الهولندي الكبير سنوك مرغرونيه في السياسة الاستعمارية الهولندية بإندونيسيا. ولم يعد خافياً دور ماسينيون في خدمة الحكومات الفرنسية المتعاقبة كضابط في الجيش والمخابرات، ثم في

دعوته فيما بعد لقيام تحالُفٍ «إيماني» إسلامي/مسيحي في وجه «الاتجاهات المادية»!!. وهناك اليوم عاملون كثيرون في مضمار ما يُسمّى بدراسات الشرق الأوسط وضعوا أنفسهم في خدمة الصهيونية بفلسطين المحتلة؛ من معاهد بداخل فلسطين أو بالولايات المتحدة. إنهم يعملون في مجال الدعاوة للكيان الصهيوني أو يكتبون دراساتٍ ذات طابع استشاري في مجال فهم أوليات المقاومة العربية للاحتلال، والموقع «الحضاري» للكيان الصهيوني في «الشرق الأوسط» المتخلِّف والاستبدادي. من بين هؤلاء يبرز اسم المستشرق المعروف برنارد لويس الذي تخرّج علي يديه عشراتُ الطُلاّب العرب واليهود. ومن الواضح منذ ثلاثة عقودٍ من السنين على الأقلّ أنّ حكومات الدول الإمبريالية إنما تُموِّلُ معاهد وأقسام الدراسات العربية والشرق أوسطية بجامعاتها؛ لأنها تنتظر من العاملين فيها تقديم دراساتٍ تحليلية مفيدة لسياساتها الاقتصادية بالشرق؛ ولأنها تأمُلُ تخريج أعدادٍ من الخبراء والكوادر ذوي الفائدة في عمليات التدخل بالمشرق. ويبدو الأمر أوضح ما يكون بالولايات المتحدة الأمريكية حيث لا يمرُّ تمويلُ المعاهد عبر الحكومة الاتّحادية بل يأتي من الشركات العاملة بالمشرق مباشرة ـ وهي مؤسساتٌ لا تنفق المال عبثاً أو حباً للعلم بل ترجو من وراء ذلك دراساتٍ لتسويق منتجاتها واستغلال ثروات المشرق العربي. وزاد الطين بلة في السنوات العشر الماضية إقبالُ جهاتٍ عربيةٍ ومشرقية على تمويل كراسي ومعاهد لبحوث الإسلام والشرق الأوسط بالولايات المتحدة وأوروبا الغربية.. ومن الطبيعي أن لا يكون ذلك قد تمّ لولا أنّ الطرفين يرجوان من ورائه فائدةً لكليهما. وهي فائدةٌ ـ في نظري ـ تخدم الحاكمين والمؤيد لهم في الخارج، ولا تخدم المحكومين.

والحقُّ أنّ هذا النقد اليساري للاستشراق، منطلقاتٍ وأهدافاً. وجيهٌ وصحيحٌ ويستحقُّ الاهتمام. لكنني أودّ تقديم بعض الملاحظات قبل الانتقال إلى النقطة الثانية من نقاط هذه الكلمة. فليس معقولاً ولا مسؤولاً الإقدامُ على سَوْقِ المستشرقين جميعاً بعصا واحدة. فلا شكّ أنّ بين المستشرقين عملاء للامبريالية. بيد أنّ هناك كثرةً بينهم لا شأن لها بالعمل السياسي المباشر على الأقلّ. ثم إنّ قِلَّةً منهم دأبت في السنوات الأخيرة تتصدّى للإمبريالية والصهيونية في مجال النظر للإسلام والشرق. ويحضُرني في هذا المجالَ مَثَلُ المستشرق الإيطالي **كاتياني** الذي عارض بشدّة الحرب العدوانية الفاشية ضد ليبيا. وقبل الخمسينات من هذا القرن كانت الكثرةُ الساحقةُ من المستشرقين تعمل في مجال دراسات التاريخ القديم للشرق. والحقبة الإسلامية الكلاسيكية. وعلى المرء أن يسأل نفسه: هل بحوثٌ كلاسيكيةٌ كهذه مفيدة للإمبريالية بشكلٍ واضح أو مباشر؟!. فمما يلفت الانتباه أنّ الدولة الأوروبية الوحيدة التي لم تكن لها مصالح ضخمة في الشرق (ألمانيا) هي التي قدّمت أهمّ المستشرقين العاملين أكاديمياً في مجال تاريخ المشرق وحضارته. بيد أنّ

الغربية والسيطرة على الشرق، والذي نشر همّاً عاماً في قلوب المسلمين، لم يلبث أن تحوّل إلى يقظة تتوسل العصبية من أجل الدفاع عن العقيدة، وهذا ما ساعدنا على استخلاص تأكيد منهجي: ولادة العصبية الدفاعية الاسلامية، كضرورة للتصدي ضد المشروع الغربي الأول للسيطرة على الشرق الاسلامي. كما نذكر أيضاً، بأن بنية الاسلام الداخلية قدمت مادة العصبية، بينما شكّلت مواجهة الغرب الصليبي غايتها التي تقف عندها. فالهجمات الخارجية على ثغور الشرق، قد أسفرت عن إحياء عصبية المدافعة، التي ازدادت الحاجة إليها منذ منتصف القرن العاشر الميلادي وبعد مباشرة الحملات الصليبية تهديداتها للجماعة الاسلامية، الأمر الذي استلزم تجاوز الخلافات المذهبية، والتسابق نحو الثغور لصد العدوان. ففي مواجهة الخطر الخارجي، تحتوي الجماعة تناقضاتها، وتوجه قواها نحو هدف مشترك، فيلتحم النسب العام ليعطي ثمرته: عصبية إسلامية ضد الصليبيين.

II ـ المشروع الافرنجي

كيف صاغت الحركة الصليبية عصبية الغرب تجاه الاسلام؟ وكيف عملت على تأسيس وتبرير قيام العصبية الدفاعية الاسلامية في مواجهة الغرب؟

يبدو جوهر المشروع الصليبي واحداً رغم تعددية التعريفات التي تناولته، إذ أشارت جميعها إلى الاسلام بوصفه هدفاً مركزياً له، وسواء كانت هذه الاشارة ذات مضامين دينية ـ روحية أم سياسية ـ تاريخية، فإنها تبقى تحديداً أولياً لنوعية العلاقة التي ارتسمت معالمها بين الاسلام والغرب، منذ القرن العاشر. لكن الاكتفاء بهذه الإشارة على كون العداء للاسلام فيه، ينبغي أن لا يسقط باقي الاعتبارات. وبهذا المعنى، تغدو تعددية التعريفات والمضامين مجرد أدوات تعبيرية عن الهدف المركزي، الذي طغى على الوقائع رغم عمومية التعريفات.

يعتبر السيد **توماس ارنولد** الحروب الصليبية بمثابة «حركة روحية أوضمت نفسها بنظام روحي»، ويشير إلى أنها شكلت نوعاً من دعوة دينية لإنقاذ الأراضي المسيحية المقدسة، التي احتلها المسلمون. بمعنى آخر، وصفها بأنها عبارة عن «حرب مقدسة، حرب عادلة عند رجال الدين من الوجهة النظرية، فضلاً عن أنها حرب مباركة يصح أن يقف الناس مصائرهم عليها. حرب أُعلنت في سبيل القضية النصرانية (Res Christiana)، ووحدت مصدر قوى المسيحية كلها في إطار من عداء جمعي ضد خصمها الألد في الدين»[٣٧]. ويلتقي مع هذا التعريف تفسير مطوّل للحروب الصليبية، تضمنه **أرشيف الشرق اللاتيني**، وموجزه: أن الحروب الصليبية لا تعدو كونها مجموعة «حروب دينية، استهدفت عن طريق مباشر أو غير مباشر الاستيلاء على الأراضي المقدسة بالشام»[٣٨]

في مقابل هذين التعريفين، وعلى النقيض منهما، يصف مؤرخون آخرون، وبشكل يقيني، الحروب الصليبية باعتبارها محصّلة تاريخية لأحداث مرحلة معينة، تتعلّق بأحوال الشرق الأدنى الاسلامي والبيزنطي خلال القرنين

العاشر والحادي عشر الميلاديين. فيأتي المشروع الصليبي في سياق الحديث عن تدهور الخلافة العباسية، ونمو النفوذ السلجوقي كمقدسة لتناقضات بيزنطية ـ سلجوقية دارت حول السيطرة على آسيا الصغرى، لم تلبث أن تحوّلت إلى مواجهات مسلحة انتهت بدورها بهزيمة بيزنطة، واستعانتها بالغرب المسيحي والبابوية لإنقاذ المسيحية الشرقية من نفوذ الاسلام، على الأصعدة السياسية والاقتصادية والدينية. وبوضوح أكثر، يرتدي المشروع الصليبي ثوباً دينياً جغرافياً، في الوقت الذي يسعى فيه إلى استرجاع ما تبقّى من امبراطورية ضعيفة، والتمهيد لإقرار سيطرة جديدة، لم تشكل المسيحية الشرقية بالنسبة لها سوى حصان طروادة. لذلك، يغدو تعريف **الدكتور عاشور** أكثر مطابقة مع الأحداث التاريخية وواقعيتها، وخاصة عندما يعتبر المشروع الصليبي «حركة كبرى نبعت من الغرب الاوروبي المسيحي في العصور الوسطى، واتخذت شكل هجوم حربي استعماري على بلاد المسلمين، وبخاصة في الشرق الأدنى بقصد امتلاكها. وقد انبعثت هذه الحركة عن الأوضاع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والدينية التي سادت غرب أوروبا في القرن الحادي عشر، واتخذت من استغاثة المسيحيين في الشرق ضد المسلمين ستاراً دينياً للتعبير عن نفسها تعبيراً عملياً واسع النطاق»[٣٩].

يلزمنا هذا التعريف بتوضيحين: **واحد**، يثبت بطلان الجوانب الروحية ـ الدينية. **وآخر**، يؤكد الدوافع السياسية للحركة الصليبية، وبهدف تجاوز هذا الالزام التوضيحي للتعبير عنه بشكل آخر، سوف نتوقف عند سببية هذه الحركة ودوافعها الفعلية، وذلك في سياق التأكيد على حقيقة تاريخية، مفادها: أن مجيء الغرب الصليبي إلى الشرق الاسلامي كان سياسياً واقتصادياً بالدرجة الأولى، وحضارياً بصورة عامة، لا يغيّر من طبيعته هذه الحرصُ الظاهر على القدس وطرق الحجاج، ولا الخوف من انهيار كنيسة الشرق. من الناحية العملية، وقبل هزيمة بيزنطة في معركة مانزكرت عام (١٠٧١)، وقبل وصول الحملة الصليبية الأولى (١٠٩٦ ـ ١٠٩٩)، كانت نظرة مسيحيي أوروبا للاسلام والقدس مشوبةً بالايجابية، التي امتزج فيها الحسّ المشترك بواحدية الايمان والرغبة في التبادل المعرفي ـ الحضاري. بالنسبة للاوروبي العادي، لم يكن الاسلام في يوم من الأيام، حائلاً دون قيامه بأقدم شعائره، وهو «الحج إلى بيت المقدس للاستغفار والتكفير عن الذلات»؛ أمّا القدس ـ التي تتجاوز فيها رموز المسيحية والاسلام، والتي يتجسد فيها تآخي الديانات ـ فقد كانت، وبسبب بعدها عن أوروبا، أقدس مزار؛ وكان «الوصول إليها، واللوذ بحماها ينطوي على بركة مزدوجة. لقد كانت القدس، بتحديد قاطع، قبلة الحجاج الاوروبيين، قبل أن تكون وسيلة لإخضاع الشرق»[٤٠]. غير أن أوليات المشروع الصليبي، وبهدف إنجازه كانت قد اشترطت تغييراً جوهرياً في هذه النظرة، وأضفت على مسيرة الافرنجيين في الحملة الأولى صورة «دينية» بارزة. أمَّا الشعار الذي ارتفع لحماية المقدسات، فقد حوّل طلائع الجيش الصليبي إلى «قافلة حجيج شاكية السلاح، تستهدف تطهير طريق الحج وتحرير محط رحل القادمين منهم»[٤١].

ومنذ دخول السلاجقة إلى القدس (عام ١٠٧١) وانطاكية (عام ١٠٨٥)، ودفع النفوذ البيزنطي نحو

الأخرى القديمة والحديثة. وفي القرن التاسع عشر كانت دراسةُ «الكتاب المقدّس» قد أصبحت علماً قائماً بذاته لا علاقة له تقريباً بمشاعر الناس الدينية؛ مثل التاريخ الإغريقي القديم، أو تاريخ تطور العلوم الطبيعية. وهكذا كان من الطبيعي فيما يتصل بدراسات الشرق القديم والإسلام، والعصور الوسطى أن تخضع للمقاييس نفسها التي خضعت لها دراساتُ العهدين القديم والجديد. وعندما جرى النظر إلى القرآن من جانب المستشرقين باعتباره حَدَثاً تاريخياً يمكن النظر فيه وتَأمُّله بدقة؛ ما كان المقصود تدمير الإسلام. وإنما التعامُلُ مع نصوص المشرق والإسلام وتاريخهما كما جرى التعامل علمياً مع نصوص الغرب ونصوصه المقدَّسة.

وتشكّل كتابات عبد اللطيف الطيباوي ضد الاستشراق مَثَلاً واضحاً للنقد اليميني المعاصر للمستشرقين. إنه يقول إنّ الذين يمكنهم الكتابة عن الإسلام هم أولئك الذين يؤمنون به فقط، ويؤمنون بأنّ القرآن كلامُ الله المُوحى. وهكذا فإنّ عبد اللطيف الطيباوي يريد أن يحرّم على غير المسلمين دراسةَ الإسلام. والحقُّ أنّ البلاد العربية والإسلامية التي ينتشرُ فيها اليوم مثل هذا النقد للاستشراق ينحصر فيها الحديثُ عن الإسلام بالتقريظ المعروف. وقد أثّرت هذه الظروف على مستشرقين كثيرين بحيث لم يعودوا يتحدثون عن القرآن والإسلام إلاّ مترددّين خوفاً من أن يؤثر ذلك على مصالحهم الشخصية أو مصالح دوَلهم في المشرق. فإذا كان من حقّ اليمين أن يشتم (أو ينقد) النهج التقدمي في البحث؛ لماذا لا يكونُ من حقّ اليسار أن يفعل الشيءَ نفسه؟!. ويبدو لي أنّ «الفزّاعة» اليهودية والمسيحية التي تُريد تدمير الإسلام؛ يجدها هؤلاء مقنعة وحقيقية بحيث يُوردُونها في كلِّ آنٍ. فعندما يصلُ دارسٌ للساميات ـ على سبيل المثال ـ استناداً إلى علم اللغات المقارن إلى أنّ في القرآن ألفاظاً آراميةً وسريانيةً وحبشيةً وسبئيةً وعبريةً وإغريقية؛ يُسارع المحافظون إلى اتّهامه بأنه يهوديٌّ أو مسيحيٌّ يُريدُ مهاجمة القرآن. وينسون في هذا المجال أنّ عدداً كبيراً من العلماء المسلمين ألّفوا في «لُغات القرآن» والألفاظ الأعجمية في القرآن آخرُهم السيوطي (ـ ٩١١ هـ) الذي جمع في ذلك مجلّداً دون أن يتهمه أحدٌ بخدمة الكفر والكُفّار. ويكون بعد هذا طبيعياً أن نرى هؤلاء يرفضون كل فهمٍ للقرآن في ضوء بيئة العرب قبل الإسلام، والبيئة المعاصرة له. ثم هم يرفضون فهم الفتوحات العربية والإسلامية في سياق الظروف الدينية والاجتماعية والاقتصادية التي عرفتها شبه الجزيرة العربية بعد وفاة النبي، إنهم يرونها هبةً من الله، ونصراً منه لدينه فقط. وهذا الذي نشهدُهُ ليس دفاعاً عن الإسلام في الحقيقة بل هو عداءٌ للعلم، وإيمانٌ أعمى بالتقليد والقدسية حيث لا يتطلب الأمر ذلك.

إنّ النقد اليميني للاستشراق ـ مفهوماً في السياق الذي وضعناه فيه ليس إسهاماً حقيقياً في شيءٍ ما،

وليس كفاحاً للإمبريالية؛ إنما هو عداءٌ للعلم وللتطور العلمي. وهذه النزعة ليست مقصورةً على مهاجمة المستشرقين من غير المسلمين؛ بل تتناول المسلمين والشرقيين أيضاً الذين يُحاولون القيام بدراساتٍ تُقاربُ ما يقومُ به المستشرقون منهجياً. على العلم إذن أن يبقى بعيداً عمّا يعتقده اليمينيون والرجعيون أبدياً ومقدّساً وواضحاً. والمسلمون الذين يجرؤون على التفكير بشكلٍ مختلف ليسوا غير عملاء للاستشراق وخَوَنة للإسلام. ويتحدّث بعض الرجعيين اليوم عن **الاستفادة من التطور العلمي الحديث مع الاحتفاظ بالقيم الإسلامية**. وأحسبُ أنهم يعنون **بالقيم الإسلامية** بعض الطقوس والشكليات التي ما كانت هي الإسلام إبّان ازدهار حضارته وامتدادها. أمّا **التطور العلمي** الغربي **الحديث** الذي يريدون الإفادة منه فلا شكَ أنه الأدواتُ الاستهلاكيةُ المُسْرِفة التي تتضاحك بها عليهم الشركات العالمية المستغِلة.

إنَّ العلم هو طريقةٌ في التفكير، ورؤيةٌ للعالم، وموقفٌ نقديٌّ باحث. وهو ليس سلعةً «غربيةً» يمكن أستيرادُها أو عدمُ استيرادها. ذلك أنَّ الحقيقة هي ظاهرةٌ عالميةٌ، والعلمُ حقيقةٌ لا يملكها أو يحتكرها أحد. ليس هناك علمٌ شرقيٌّ وآخر غربي. هناك معرفةٌ إنسانيةٌ أسهم في إنمائها الرازي والبيروني وابن سينا كما أسهم أرسطو وجالينوس ومن بعدُ ابن خلدون وماركس ودارون وأينشتاين. ولن يستطيع الرجعيون أن يُوقِفوا مسيرة التاريخ والمجتمع. فهناك أعدادٌ متزايدةٌ من الشبان العرب تُقبلُ على دراسة تاريخها وأدبها ودينها بمناهج علمية مادية متقدمة؛ مستفيدةً من تقدُّم مناهج العلم المعاصرة. ويخشى الرجعيون هذه النزعات بالذات؛ لأن الذي يُدركُ تاريخه إدراكاً علمياً يستطيع أن يخطّط لمستقبله بشكلٍ أفضل. فمقاومة اليمين لتقدم البحث العلمي باسم الحفاظ على القيم الإسلامية هي محاولةٌ لإبقاء الشباب العربي والمسلم أسيرَ الماضي المجهول لتسليمه فيما بعد للإمبريالية المستغِلة عاطلاً من أيّ قدرةٍ على المقاومة.

إنّ نقد المستشرقين هو ـ كما أوضحنا منذ البداية ـ «كليشيه» يمكن أن يختبىء خلفها يمينيون ويساريون، عملاءُ للإستعمار الجديد وأعداء أشدّاء له؛ ظلاميون ومتحررون. وعلى المرء أن يسأل نفسه: هل لهذه الكليشيه أية فائدة؟!.

ـ احتواء القرار السياسي الغربي، ووضع الأباطرة والأمراء تحت هيمنة الكنيسة، وذلك استناداً إلى قوتها الروحية التي جعلت امبراطوراً قوياً، مثل فريدريك الثاني يتراجع عن تردده في محاربة المسلمين، وينطوي تحت إمرة القرار البابوي، الذي اعتمد على مبدأ الحرمان الكنسي ليرغم هذا الامبراطور على التوجه نحو الشرق الاسلامي[٤٨].

ـ وأخيراً، تقوية الوضع الداخلي للكنيسة، وخاصة من الناحيتين المالية والسياسية. فمن الناحية الأولى، كانت الحركة الصليبية «جزءًا من الموارد المالية للبابوية»، وكانت الضرائب التي ترافقت مع امتداد الحملات خير دليل على ذلك: ضريبة إعانة الأرض المقدسة، التي فرضها لويس السابع عام (١١٤٦)، وهنري الثامن، ملك انكلترا، عام (١١٦٥). وقد فرض فيليب الثاني اغسطس وهنري الثاني الضريبة نفسها عام (١١٨٤). وبعد سقوط القدس، فرض نفس الملكان، وبإيعاز مباشر من الكنيسة، ضريبة جديدها أسمياها «عشر صلاح الدين»، وذلك عام (١١٨٨)[٤٩]. أمّا الناحية السياسية فقد تجلت من خلال تحوّل الحروب الصليبية إلى سياسة خارجية شبه وحيدة للبابوية، «فهي التي تديرها وهي التي تحرّك دفتها، والنائب الرسولي يجب أن يرافق عسكر الله ويسوسه...»[٥٠].

وبذلك تكون البابوية الغربية بأزمتها الداخلية وأحلامها الخارجية، قد رسمت طريقاً خاصاً للحج الشرقي قبل أن تمنحها الاستغاثة البيزنطية تبرير شرعية قدومها.

٢ ـ لم يتعامل الغرب مع الإسلام إلاَّ بحذر؛ وعندما وصل المسلمون إلى أبواب أوروبا وانفتحوا عليها ديناً وحضارة، قابلهم الاوروبيون بالخوف والحذر والرغبة في الصد. فلم تكن رؤية المسلمين ممكنة إلاَّ باعتبارهم فاتحين ومحتلين وتوسعيين وأعداء للمسيح. وانطلاقاً من هذه الرؤية، بدأ الغرب ينسج صورته السيئة عن الاسلام، في نفس الوقت الذي شرَّع فيه لنفسه سياسة وحيدة الجانب، تقوم على مواجهة الخطر الشرقي وإعادة الأمور إلى نصابها الذي كانت عليه قبل ولادة الاسلام.

«لقد كان المسلمون خطراً على الغرب، قبل أن يصبحوا مشكلته»، حسب ما يقول **رودنسون**[٥١]؛ كما كانوا، وفي نفس الوقت، عامل اهتزاز شديد في بنيان الوحدة الروحية للغرب، وانموذجاً حضارياً يمتاز بتنافسه وبحركته الابداعية المتسارعة وقدرته الهائلة على الانفتاح والاستيعاب، إذ إنه، وفي مواجهة تقدُّم هذا الانموذج على المستوى الجيوسياسي، عبَّر مثقفو الغرب عن شعور عام بـ «الاندهاش أمام الاسلام»، وبدا ذلك لهم وكأنه خطر على المسيحية. إلى هنا تحديداً، يجب العودة لفهم أوالية تكوين الصورة السلبية عن الشرق والاسلام: صورة عبرت عن نفسها، من جهة أولى، عن طريق تشريع الكنيسة الغربية لوحدة ايديولوجية متكاملة في مواجهة فكر الاسلام وحضارته. ومن جهة ثانية، من خلال اعتماد الكنيسة ـ بهدف تثبيت الايمان المسيحي ـ على

تشويه المنتجات الحضارية للاسلام، وما يصل منها إلى مسامع الغربيين، بحيث بدأت إعادة نظر منظَّمة بغية تغيير ما ترسَّخ في الوعي الغربي من إيجابيات الشرق الاسلامي[٥٢].

وفق هذا السياق، تغدو الحركة الصليبية تجسيداً مادياً وتاريخياً لخوف ايديولوجي، وفي الحقيقة، فإن الغرب الذي جاء إلى القدس للدفاع عن المسيحية، لم يكن سوى باحث عن ذاته التي هدّد الاسلام بزوالها. وهذا ما جعل القدس تبدو، بالنسبة للغرب الصليبي، بمثابة ضرورة حيوية لدفع الخطر الاسلامي عن أوروبا، كمقدمة لاستعادة المبادرة الروحية والهيمنة على الشرق. وكما يعترف **غايردنر**، فإن «الحروب الصليبية لم تكن لإنقاذ هذه المدينة (القدس) بقدر ما كانت لتدمير الاسلام»[٥٣].

٣ ـ يختصر **غارودي** المشروع الافرنجي، بقوله: «إن دعاة متعصبين ألقوا على الطرقات، التي كانت بالنسبة إليهم مميتة، كثيراً من التعساء، وذلك في بحث وهمي عن قبر نعلم أنه فارغاً. وأثاروا أطماع السادة المغامرين أو أصحاب السفن وتجار البندقية المتهلوسين بثروات الشرق»[٥٤]. وعندما حاول **توماس ارنولد** أن يفهم العلاقة القائمة بين الحركة الصليبية وأزمة السكان «الذين ضاق عصر الاقطاع بعددهم المتكاثر»، وفي محاولته لاستيعاب الدور الهام الذي لعبته الموانىء الايطالية المتعاظم من خلال الحملات الصليبية، والدوافع التي أقنعت أصحاب السفن بالتطوُّع لنقل الحجاج المقاتلين، وإطالة عمر مملكة القدس، لكي يفهم كل ذلك ويفسّره، انطلق من تساؤل: «لسنا ندري؛ أَلِحُسْنِ الحظ أو لسوئه اقترن سبب الحروب الصليبية الروحي بسبب جديد آخر، هو العامل التجاري؟»[٥٥]. ووصل بعد هذا السؤال إلى تأكيد، تُصبح معه «أول حرب صليبية أشبه بحلف جرى بين الاقطاع الفرنسي وبين المدن الايطالية ذات القوى البحرية»[٥٦].

يمكن القول ـ انسجاماً مع هذا الآراء ـ إن التجارة سبقت المسيحية إلى القدس. الأولى هي الغاية، والثانية الذريعة. وتبعاً لذلك، ينبغي ردّ سببية المشروع الصليبي إلى طبيعة الصراع التاريخي بين التجمُّعات السياسية الكبرى بهدف السيطرة على طرق التجارة الدولية. فمن حيث الوقائع، تَرَافق انتشار الدعوة الاسلامية مع سيطرة مترامية الأطراف على الممرات البرية والبحرية للتجارة العالمية من جهة، ومع إحكام الطوق على أوروبا، التي بدأت تشهد حالة انتقال سريع في المدنية والتجارة منذ أواسط القرن الحادي عشر، من جهة أخرى. الأمر الذي كان يعزّز الحاجة والحنين لاسترجاع سيطرة بيزنطية قديمة، اندرجت في سياقها الحملات الصليبية كمحاولة غربية لدفع تجارة أوروبا إلى شرق البحر الأبيض المتوسط. وربما كانت هذه الحملات مشروعاً يسعى من خلاله الغرب إلى تثبيت نفسه في نهايات مسالك قوافل الشرق شمال ساحل البحر الاسود، حيث يمكنه أن يمسّ الطريق المتجه إلى شمال بحر قزوين وغرب بحر آرال، حتى بخاري وسمرقند، أو أن ينثني إلى موانىء سورية ليصل منها إلى بلاد

فارس وخليج فارس، وبهذا يلمس الطريق البحرية المؤدية إلى الهند ثم يعبرها إلى الصين[٥٧]. فقد كانت الحركة الصليبية، بالفعل، «حكمة تاجر» ـ كما تقول هونكه ـ فإن نجحت انهالت الأرباح، وازدهرت المدن؛ وإن انهزمت، يجري البحث عن وسائل أخرى تصل بواسطتها البضائع إلى شواطىء الشرق. فالمهم، ليس المسيحية بل التجارة، إذ إن انتصار المسيحية يشكل بالنسبة للتجارة، صفقة رابحة لا أكثر؛ أمَّا هزيمتها، فلن تكون بنظرهم سوى مهزلة؟[٥٨].

يلتقي مع هذا الميل التجاري النزوع الغربي لمعالجة أزمة اقتصادية عميقة التعقيد. فالازمة التي عانت منها فرنسا في القرن الحادي عشر، هي التي حدّدت غلبة العنصر الفرنسي في الحملات الصليبية، وخاصة الحملات الأولى. ذلك أن أزمة الخبز التي أرغمت الناس على «أكل الاعشاب والحشائش»، وظهورها على شكل خلافات مستمرة بين الأمراء المحليين، هي التي تفسّر وهمية الإيمان والحاحية «الخبز» بالنسبة لجنود الإنقاذ الصليبي. ويعتبر **تومبسون**، ـ أثناء تاريخه للعصور الوسطى ـ أن «غالبية الصليبيين الذين أسهموا في الحركة الصليبية تركوا بلادهم: إمَّا بدافع الفضول أو لتحقيق أطماع سياسية، وإمَّا للخلاص من حياة الفقر التي كانوا يحيونها في بلادهم في ظل النظام الاقطاعي، وإمَّا للتهرُّب من ديونهم الثقيلة، أو محاولة تأجيل سدادها، وإما فراراً من العقوبات المفروضة على المذنبين منهم، وإمّا لتحقيق مكاسب سياسية واقتصادية في بلاد الشرق...»[٥٩]. ولم يفكر هؤلاء بمصير المسيحية، كما فكروا بإشباع حاجاتهم، التي إن لم تتحقق بالسيطرة على خيرات المسلمين، فإنها يمكن أن تتحقق على حساب المسيحيين أنفسهم. فقد نهب **والتر** المفلّس هنغاريا، وهو في طريقه إلى بيزنطة، ونسيت جماعته أنها «تخترق بلاداً مسيحية، فأخذوا ينهبون ويسلبون ويعتدون على الآهالي الآمنين»، على حدّ تعبير **فاسيلييف**[٦٠]؛ كما أن حادثة سملين (Semlin) التي أشرف عليها بطرس الناسك، قد أدت إلى وقوع «مذبحة رهيبة في تلك البلدة الهنغارية، أسفرت عن مقتل أربعة آلاف من أهلها الابرياء»[٦١]. ولم تسلم بيزنطة نفسها من عنف الذين يُفترض أنهم جاءوا لنجدتها من خطر الاسلام. ذلك أنه، ورغم إدراك الكسيس كومنين لطبيعة هؤلاء الفرسان الصليبيين، الذين أبقاهم خارج أسوار عاصمته، بحجة ضرورة انتظار القوات النظامية القادمة من الغرب، لم يتردد الافرنجيون في الإفصاح عن «المسيحية» التي يؤمنون بها بطريقتهم الخاصة؟ وبرأي **برهيه**، فإن «انتظار تلك الجموع أمام أسوار القسطنطينية لم يلبث أن سبَّب متاعب جمة للدولة، إذ أخذ الصليبيون يواصلون نهب القرى والضياع المجاورة، ويعتدون على الأهالي ويسلبونهم أقواتهم وأمتعتهم، بل إن الكنائس لم تسلم من اعتـداءات أولئك الرعاع»[٦٢]. بديهيٌّ إذن، أن يكون خروج المسيحية الغربية نحو الشرق بحثاً عن علاج لأزمتها، بحيث أنها برَّرت لنفسها أن تفعل كل ما يمكن أن يحقِّق لها هذه الغاية بدون أي تفريق في هوية الضحايا.

تشكّل الدوافع المذكورة ـ الكنيسة، الاسلام، التجارة ـ بنية فكرية واحدة، تتجمع فيها كافة الاسباب التي وجهت الغرب نحو الشرق[٦٣]. غير أن الاكتفاء بعرضها، وبهذا الشكل، يحيلها إلى بواعث وصفية ـ تعريفية. بالمقابل، يساعد وضع هذه العوامل في الدائرة الحضارية الشاملة، على جلاء الغموض المحيط بأول أصل حقيقي للمواجهة الحضارية، التي بدأت قديماً ولا زالت تتواصل بعنف تارة وبهدوء تارة أخرى. فقد كانت الحركة الصليبية غزواً غربياً للشرق الاسلامي واسترجاع هيمنة مزدوجة ومفقودة: فمن ناحية، يسترد الغرب امتداده الحضاري في الشرق كمقدمة لبسط غلبته المتجددة، ومن ناحية ثانية، يستعيد الهيمنة الاقتصادية والسياسية عميقة الصلة بالنمو الحضاري، والتي انحنت وانهزمت مع ازدهار الشرق الاسلامي، الذي امتلك زمام المبادرة، ونسف من الأساس علاقات الانتاج التجاري التي كانت تحت سيطرة البيزنطيين والفرس بشكل متبادل ودوري وتناحري. لا يعني وضع المشروع الافرنجي ـ الصليبي ضمن المعادلة الحضارية، القول بولادة مسبقة للعصبيات، بقدر ما يشير إلى خروج العصبية من نتائج هذا المشروع على هذه المعادلة. بمعنى آخر، مهّدت الفواصل الجغرافية والثنائية الحضارية السبيل أمام المشروع الصليبي، لكي يتحول إلى عصبية غربية تجسّدت بغزو الشرق، كما آلت إلى دفع الانفتاح الاسلامي نحو الانضواء في عصبية إسلامية حقّقت غايتها في هزيمة الغزو المذكور.

وبوضح أكثر، يصح القول جغرافياً، إن ثَمَّ بحرين متوسطين: واحد غربي وآخر شرقي، تفصل فيما بينهما «الجغرافيا» ولاحقاً «الحضارة». يتاخم الأول، من جهة الشرق، «إيطالية، وصقلية، وممر بحري عرضه مئة ميل يقع بين رأس سوريللو في جنوب غربي صقلية وبين رأس بون في الشمال الشرقي من تونس»؛ ويمتد الثاني، من «سواحل صقلية الشرقية، التي كانت بين آن وآخر، وفي مختلف عصور التاريخ، ميدان قتال، ونقطة التقاء البحرين حتى سواحل آسيا الصغرى وسورية». وتبعاً لامتداده الجغرافي، شكّل البحر الأبيض المتوسط منذ قرون سحيقة موطناً لحضارتين متمايزتين، لا يلغي تمايزهما حقيقة انتمائهما اللاحق لمسيحية واحدة، إذ إنه لمّا «عقد لواء النصر للمسيحية، ظهرت الكنيسة الرومانية والامبراطورية الرومانية المقدسة في الغرب، وكان الشرق مثوى الحضارة الهيللينية وفيه ظهرت الكنيسة الارثوذكسية اليونانية والامبراطورية البيزنطية». ومن التمايز بين مسيحية رومانية وأخرى بيزنطية، جاء الاسلام منتصراً، وانطلق من مكة مخترقاً الحيِّز الجغرافي المذكورِ آنفا. وكان بنتيجة ذلك، أن امتد الاسلام من سورية إلى آسيا الصغرى، ومن شمال افريقيا إلى اسبانيا وسفوح جبال البرانس. وفي خلال قرن واحد تقريباً استوعب الاسلام الفواصل الجغرافية والثنائية الحضارية، وأصبح مركز الحضارة على السواحل الجنوبية والغربية للغرب الاوروبي، والسواحل الجنوبية والشرقية للشرق البيزنطي.

الاستشراق، وذلك حين تصرف في كتاباته تصرُّف رجل كنيسة متعلمن، كان شرقه وطلابه بالنسبة إليه مذهبه العقائدي، ورعايا أبرشيته في آن. وبعبارة أخرى، فإن العرض التعليمي للطلاب والقصد الصريح إلى التكرار عن طريق التنقيح، هما من خصائص ساسي الذي اتسمت كتاباته بعملية المسح الشامل للمختارات العربية. فساسي، يتحدث عن عمله بوصفه قد كشف كمية هائلة من المادّة المبهمة وأضاءها، وكانت النتيجة إنتاج مادة حول الشرق ومناهج لدراسته، وأمثلة لم يكن حتى الشرقيون يمتلكونها. وتتمثَّل اهمية ساسي في كونه عالج الشرق بوصفه شيئاً ينبغي أن يرمَّم، وبكونه قدَّم الشرق للغرب في هيئة حضور شرقي، أي شرق شرعي رسمي. وذلك يعني أنه موْضَعَ العرب في الشرق وموْضَعَ الشرق بالنسبة لأوروبا. وبكونه أستاذاً، انتشر طلابه في جامعات فرنسا واسبانيا والنروج والسويد والدانمرك والمانيا. وتماماً، كما كان ساسي أبا الاستشراق الحديث، فقد كان القربان الأول في ميدانه، لأن المستشرقين اللاحقين بترجمتهم لنصوص جديدة وشذرات ومقتبسات عربية، أزاحوا عمل ساسي عن مكانته بصورة كلية وحلُّوا محله بتقديمهم لشرقهم المرمَّم الخاص.

لكن قبسات ساسي الاستشراقية، استمرت على يد مستشرق آخر، هو رينان الذي ربط الشرق بأكثر فروع المعرفة المقارنة، وكان فقه اللغة من أبرزها. فرينان، قارن بين اللغة السامية واللغات الهندو ـ أوروبية، فوجد أن السامية مفكَّكة، في حين أن الهندو ـ أوروبية متكاملة العضوية. وهذا ما أجاز له إعادة تركيب تلك الظاهرة، التي تشكل في نظر الدكتور سعيد مظهراً من المظاهر الاستعمارية، لأن الظاهرة يجب أن تُدرس بمعزل عن آراء دارسيها، الذين يتوجَّب عليهم الحياد والتجرُّد والموضوعية، وهذا لم يتيسر لرينان. فرينان جاء إلى الاستشراق من فقه اللغة، خصوصاً أنه كان يقول بعدم المساواة بين الشعوب، ويدعو إلى السيطرة الاوروبية على الشرق، لأن السامية ارتبطت في ذهنه بالتخلُّف والانحطاط الاخلاقي والبيولوجي، في حين ارتبط الاستشراق وأوروبا بالتقدُّم والفوقية. وعلى أي حال، فإن المخلوقات السامية عند ساسي مخلوقات من صنع فقه اللغة الاستشراقي، وبالتالي من خلق مختبره الفقه ـ لغوي، مع ما في ذلك من رمز للسيطرة الاوروبية على الشرق، وبالتحديد لسيطرة «أناه» هو على عصره. فبين ساسي ورينان فرق ما بين التدشين والاستمرارية؛ فساسي، هو البادىء المؤصِّل، الذي كان مذهبه متجذِّراً في رومانسية القرن التاسع عشر الثورية. وفضلاً عن ذلك، فإن جهوده كانت فردية. وهي التي بدأت حقل الاستشراق ومنحته الحيوية والقوة. في حين كان رينان، ينتسب إلى جيل المستشرقين الثاني؛ فكان طبيعياً أن يمنح الاستشراق الرسمي التماسك والصلابة والاستمرارية، بالإضافة إلى أن أقلمته للاستشراق مع فقه اللغة، وأقلمة كليهما مع ثقافة عصره الفكرية، منحت البنى الاستشراقية ديمومة فكرية وجعلتها أكثر بروزاً للعيان.

ويشير المؤلف الى المستشرقين الجدد والاسلام، فهناك وليم موير وكتاباه: «حياة محمد» و«الخلافة: سموُّها وانحطاطها وسقوطها». وهناك أيضاً: راينهارت دوزي، وكتابه ذو المجدات الأربعة: «تاريخ مسلمي اسبانيا حتى الفتح الاندلسي من قبل المرابطين». وهناك ريتشارد بيرتن، وكتابه «مسرد شخصي لرحلة حج إلى المدينة ومكة». وادوارد لين، وكتابه: «مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم». وكوسان دو برسيفال، وكتابه: «مقالة في تاريخ العرب قبل الاسلامية وخلال عهد محمد». ومؤلفات شاتوبريان ولامارتين وفلوبير ونرفال وغيرهم، ممن كانت مؤلفاتهم لا تتفق من حيث الانشاء النصي أو المعرفة المتخيلة وحسب، بل من حيث اعتمادها المتفقّه على دراسة الشرق، بوصفه اختراعاً غربياً، يجب أن يحكم ويمثَّل، ومن حيث أنها شكَّلت مكتبة استشراقية تأثر بها بلفور وكرومر وكل من تعامل مع الشرق. لكل

المستشرقين الجدد يقسَّمون، حسب رأي المؤلف، إلى ثلاثة أنواع: **أولهم** المستشرق، الذي يقيم في الشرق لغرض محدد وهو تزويد الاستشراق بمادة علمية، ويعتبر إقامته شكلاً من أشكال الملاحظة العلمية، و« لين » مثالهم الأسمى؛ فلين يكتسب شرعية بحثه وموثوقيتها بالتدخُّل في المجرى السردي للحياة الانسانية، فهو يُشرِّح المصريين مثلاً، من أجل العرض، ثم يجمعهم ويخلقهم كما يريد، وذلك خدمة للمعرفة الأوروبية العامة. **وثانيهم** الكاتب، الذي يسعى إلى الغرض نفسه، غير أنه أقل استعداداً للتضحية بالشذوذية المميزة لوعيه الفردي من أجل التحديدات الاستشراقية اللاشخصية، ويُعتبر « بيرتن » المثال عليهم. **وثالثهم** المستشرق، الذي تكون الرحلة الحقيقية أو المجازية إلى الشرق، بالنسبة إليه تحقيقاً لمشروع ملح ونابع من انفعال ذاتي عميق، لذلك يأتي نصّه مبنياً على جمالات شخصية، ويعتبر « نرفال » المثال الحقيقي لذلك.

ثم يتتبع الدكتور سعيد رحلة الحجاج الفرنسيين والبريطانيين. فالفرنسيون بالإجمال لم يبحثوا في الشرق عن حقيقة علمية، بقدر بحثهم عن حقيقة غربية، وبالتالي عن ذواتهم. لذلك، وجدوا في الشرق مكاناً يتعاطف مع أساطيرهم وهوسهم ومتطلباتهم الفردية الخاصة. فلامارتين، مثلاً، يكتب عن نفسه، وعن فرنسا بوصفها قوّة ذات نفوذ في الشرق؛ لذلك تجاوزت « أناه » شخصه، وتوحَّدت في قوة أوروبا ووعيها الحضاري المتفوّق. أمَّا الحجاج البريطانيين فتجاوزوا ذلك، وسعوا جاهدين لبسط سلطتهم وإدارتهم على الشرق المستضعف.

والفصل الثالث، وهو بعنوان « **الاستشراق الآن** » يشغل الصفحات (٢١١ - ٣٢٥)، ويشمل الأقسام التالية: ١ - الاستشراق الكامن والظاهر. ٢ - الأسلوب، المعرفة الخابرة والرؤيا: دنيوية الاستشراق. ٣ - الاستشراق الانجلو - فرنسي الحديث في ذروة الازدهار. ٤ - المرحلة الأخيرة.

كان المستشرقون، قبل القرن الثامن عشر، يعتمدون التصنيف الأفقي والعمودي للكائنات الشرقية وللغاتهم وبلدانهم، ونتج عن ذلك ما يعرف بالفوقية والدونية. ولكن مع وليم روبرنسون سميث، وكتابه: « حول علاقات القرابة والزواج العربية »، أقيمت علاقات ثقافية وثيقة بين الانسان الاوروبي كدارس ومنقب وباحث، وبين الانسان الشرقي كموضوع للدراسة والبحث. ومع القرن العشرين، سعى الغرب جاهداً للمحافظة على الشرق والاسلام ككيانين، لكن تحت سيطرته. وأخذ المستشرقون يتسابقون في رفع شأن الشرق، وتحويل واقعه الخامل إلى شيء من الفعالية والحركة، لكن غايتهم الرئيسة كانت طبع فعالية الشرق وحركته بالطابع الاوروبي، في محاولة لاحتواء الشرق الجديد ضمن رؤيا أوروبية جديدة. وبعد الحرب العالمية الأولى، نما الشعور الاستقلالي في الدول الشرقية، واندلعت الثورة العربية وأيَّدها الحلفاء، وبرزت قضايا ومصطلحات جديدة كالاحتلال والانتداب والاستقلال والحكم الذاتي؛ وكل ذلك فرض على الغرب دراسة الشرق من جديد في محاولة استشراقية جديدة، لكنها بقيت تنضح بالخوف الاوروبي من الاسلام، وأضحى كل مستشرق من المحدثين، يمثل مدرسة فكرية خاصة ترتبط جذورها بالتراث الاستشراقي القديم وبالمصالح الاقليمية للبلدان التي ينتمي إليها.

أما الحركة الاستشراقية في أميركا، كما يرها الدكتور سعيد، اتضحت معالمها بعد الحرب العالمية الثانية، وبدأت أهمية الانسان العربي، على الصعيدين الشعبي والحكومي، تتخذ أبعاداً جديدة عقب كل حرب عربية - اسرائيلية. لكن الكتب والمؤلفات التي تناولت الموضوعات العربية والاسلامية، بقيت تنظر إلى المعرفة النصيّة المكتوبة في القرون الوسطى وعصر النهضة. فمؤلفات « برنارد لويس »، مثلاً - وإن اتخذت طابعاً ليبرالياً - بقيت تنضح بالموقف العدائي للاسلام والعروبة، وبأمثاله تأثر صانعو السياسة في أميركا. وهنا، يشير الدكتور سعيد الى أن الاسلام شيء والدول الشرقية شيء آخر، ولا يجوز

شكل عصبيات دينية ـ حضارية متناحرة، رغم أنها كانت تحمل في طيّاتها بعضاً من جذورها والتي لم تظهر إلاّ لاحقاً في القرن العاشر الميلادي، ومن قبل البيزنطيين تحديداً.

وبينما يمهد استرجاع قبرص عام (٧٤٥)، وفشل وصول المسلمين إلى عاصمة بيزنطة، إضافة إلى التحول الاسلامي الذي أعقب سقوط الخلافة الاموية، السبيل أمام سلام بيزنطي ـ إسلامي شبه مستقر، نرى البيزنطيين ـ وقد شجعتهم حالة الخلاف الداخلي بين المسلمين ـ يسعون للتقدم نحو سورية، بهدف استرجاع الاماكن المقدسة. ومن رحم هذا التقدُّم، خرج الأصل الأول لصراع العصبيات، وبدأ يلوح ويتشكّل، وخاصة في عهد قسطنطين السابع (٩١٣ ـ ٩٥٩) الذي رأى في تناقضات المجتمع الاسلامي فرصة تاريخية، حيث أرسل إنذاراً عنيفاً للخليفة العباسي في بغداد فاحت منه رائحة صليبية: **التهديد بهدم الكعبة ونشر المسيحية في الشرق والغرب**[٦٨]. وبالرغم من انتهاء القرن العاشر بعدم الحسم، وتفضيل المسلمين عدم التوجه مجدداً نحو بيزنطة، فإن الأمور كانت تتجه تدريجياً نحو معركة فاصلة سوف يعقبها مباشرة توجه حملات الإنقاذ الغربية نحو الشرق.

بعد عودته من إيران وتنظيم أمور دولته في تلك الجهة، تفرّغ ألب ارسلان ـ السلطان السلجوقي ـ لمهمة تركيز وحدة الدولة الاسلامية في الشرق الأدنى، وهي المهمة التي تطلبت تحقيق أمرين:

ـ ضمان ثغور الدولة من ناحية الحدود مع بيزنطة التي كانت حينئذ تحت سلطة نقفور، وخاصة بعد أحداث معركة مرعش (عام ٩٥٣) وسقوط حلب عام (٩٦٢)[٦٩]. الأمر الذي عبّر عن نفسه من خلال احتلال مانزكرت عام (١٠٧١)، الواقعة شمال بحيرة «فان» آخر موقع للبيزنطيين في ارمينيا، واسترداد ملطية، وأخيراً مطالبة البيزنطيين بالوقوف على الحياد فيما يتعلّق بمسار المشروع التوحيدي السلجوقي، مما فرض على البيزنطيين طرد خصوم الخليفة الذين كانوا يتخذون من الاراضي البيزنطية مقرّاً لإدارة المؤامرات.

ـ أما الأمر الثاني، فكان العمل على تقوية الوضع السلامي الداخلي واستعادة المكانة المعنوية والسياسية والشرعية للخلافة[٧٠].

عند هذه الحدود، كانت تقف العلاقات الاسلامية ـ البيزنطية عشية معركة مانزكرت: فلا السلاجقة كانوا بصدد القضاء على مسيحية الشرق البيزنطي، ولا البيزنطيين كان بمقدورهم هزيمة سلطان السلاجقة، وخير دليل على ذلك، عبّرت عنه من ناحية أولى، هزيمة الجيش البيزنطي في تلك المعركة؛ ومن ناحية ثانية، سلوك الخليفة الاسلامي تجاه بيزنطة المهزومة: عدم التوغل في الأراضي البيزنطية، والتحوّل إلى بلاد ما بين النهرين منذ عام (١٠٧٢) مباشرة. تكريم الامبراطور رومانس الرابع الذي وقع أسيراً أثناء المعركة، ثم إطلاق سراحه بعد ثمانية أيام من أسره، معزّزاً ومجهّزاً بمواكبة وعشرة آلاف دينار[٧١].

أمَّا المعركة نفسها، فإنها لم تكن بالنسبة للمسلمين أكثر من ضرورة دفاعية؛ إذ إنه عندما باشر رومانس الرابع تهديده لمشروع السلاجقة التوحيدي، وذلك عندما شن في ربيع عام (١٠٧١) هجوماً على أرمينيا ـ بجيش قوامه مائة ألف رجل، معظمهم من النورمان والاتراك المرتزقة ـ واحتل مانزكرت، استدرك ألب ارسلان هذا الحدث بأبعاده ومعانيه، فانتقل مسرعاً من حلب حيث كان يعالج أمور دولته، وتوجه فوراً نحو أرمينيا، معبِّراً بذلك عن رغبة صادقة في تجنُّب الصدام المباشر مع الجيوش البيزنطية. ترافق ذلك مع إرسال طلب بالحوار إلى رومانس الرابع، الذي رد بأنه «لا هدنة إلاَّ بالري»، ممّا كان يعني أن هناك عزماً بيزنطياً على غزو قلب الدولة السلجوقية. وبالتالي، فالحرب كانت خياراً وحيداً: في (١٩ آب/أغسطس عام ١٠٧١)، التقى الجيشان جنوب مانزكرت، وانتهت مواجهتهما بهزيمة رومانس الرابع[٧٢].

«ومهما يكن من أمر، فإن موقعه ملازكرد (أو مانزكرت) كانت أكبر كارثة حلَّت بالامبراطورية البيزنطية حتى نهاية القرن الحادي عشر، وليس هذا مجال الإفاضة في أثر الموقعة في التاريخ البيزنطي، وإنما تكفي الإشارة إلى أنها جاءت دليلاً على نهاية دور الدولة البيزنطية في حماية المسيحية من ضغط الاسلام، وفي حراسة الباب الشرقي لاوروبا من غزو الآسيويين، وبذلك صار على الغرب الاوروبي أن يقوم بدوره في هذا المضمار، بدلاً من اعتماده حتى ذلك الوقت على الامبراطورية البيزنطية»[٧٣].

وهكذا فتحت مانزكرت ـ بوصفها هزيمة لبيزنطة كلها ـ الباب أمام الغرب. ففي مواجهة اسلام منتصر، سارع الامبراطور ميخائيل السابع البيزنطي (١٠٧١ ـ ١٠٧٩) إلى طلب النجدة من الباب غريغوري السابع، مرفقاً إياه ـ أي الطلب ـ بوعدٍ بإزالة الخلافات القائمة بين الكنيستين الشرقية والغربية[٧٤]. لم يستجب البابا المذكور للنداء، بسبب انشغاله، على ما يبدو، بهموم الملوك العلمانية؛ فحسم الأمر البابا اوربان الثاني عام (١٠٩٥)، عندما ألقى خطبة في مجمع كلير مونت الديني، طالب فيها جميع النصارى، مؤمنين وعلمانيين، القاطنين في الغرب أو على حدود العالم الاسلامي، بالتوجُّه لإنقاذ المسيحية من براثن الاسلام واعتماد العنف سبيلاً إلى ذلك: «**كلما تقتلون الكثير من المسلمين، كلما ازداد اعجاب الله بكم**»[٧٥]. وعندما يكون جواب المؤتمرين بأن تلك هي مشيئة الله (Deus lo volt)، فإن في ذلك وضعاً مكشوفاً للمشروع السياسي الغربي الجديد في إطار الدين، ولم يخف المؤتمر ذلك: «انعقد في كليرمونت (من نواحي أوفرجين) في تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٠٩٥، المؤتمر الشهير الذي حمل نفس الاسم؛ وحضره أناس كثيرون، بحيث كان من الصعوبة إيجاد أمكنة لجميع المشاركين الذين تجمَّعوا في الهواء الطلق، وبعد انتهاء المؤتمر، الذي انشغل بمعالجة مسائل العصر الأكثر خطورة، وجَّه أوربان الثاني خطاباً ملتهباً إلى الجموع المحتشدة، والذي لم تصل إلينا نصوصه الأصلية، بيد أن بعض المشاركين في المؤتمر سجَّلوا بذاكرتهم هذا الخطاب... بعد أن صعّد بالنار اضطهاد مسيحيي الأرض المقدسة، دعا البابا الجموع لحمل السلاح من أجل خلاص الضريح المقدس ومسيحيي

الشرق. ولم يهدأ الباب إلاَّ بعد صرخات الجموع المتحمِّسة: هذه هي مشيئة الله. وحسب اقتراحات البابا، فإن صليبي المستقبل سوف يحملون، كشعار لهم، صليبا أحمر اللون محمولاً على الكتف الأيمن (من هنا تسميتهم بالصليبيين). وسوف يحظى المشاركون بعفو عن ذنوبهم، وستلغى كافة ديونهم، كما أن أملاكهم ستوضع تحت حماية الكنيسة. لم يرغم أحد على المشاركة، لكن رغبة الصليبيين اعتبرت بمثابة قدر محتوم، ومخالفتها تستتبع التحريم...»[٧٦].

حسمت «القدس» إشكالية الولادة التاريخية الأولى للعصبيات. ففي حين احتلت هذه المدينة موقعاً رمزياً وتحريضياً في استراتيجية المشروع الصليبي، فإنها أيضاً كانت مرتبطة بالاسلام بعلاقة متينة، فهي قبلة المسلمين أيضاً، وإلى مسجدها الحرام أسرى الله بعبده محمد (صلم) ليلاً، وخسارتها تعني بالنسبة للمسلمين خسارة ثاني أهم مركز روحي بعد مكة، وإنزال ضربة موجعة في العمق الديني للاسلام. وبينما اهتزت مكانة القدس عند مسيحيي الغرب، ازدادات أهميتها في قيام العصبية الاسلامية، التي آلت بمجموع ظواهرها إلى الانتصار التاريخي في حطين عام (١١٨٧) وإخراج الحرب من الدائرة المقدسة.

يبقى أن ما فعله الصليبيون في القدس لحظة سقوطها في أيديهم، لا يحتاج إلى تبرير، وخاصة من ناحية تأثيره العميق على ظهور العصبية: حصار يدوم أربعين يوماً، يعقبه هجوم ليلي في (١٤ تموز/يوليو ١٠٩٩)، وينتهي بيوم جمعة دموي في الخامس عشر من نفس الشهر والعام. أمَّا المسلمون المحاربون والمسالمون الذين لجأوا إلى المسجد الأقصى طلباً للنجاة، فقد تحوَّلوا إلى أشلاء. وكما يعترف مؤرخ مثل **غوستا فرانكوروم** (Gesta Francorum)، فإن «جنودنا كانوا يخوضون حتى سيقانهم في دماء المسلمين»[٧٧]. وكان الاتفاق على صحة المجزرة إجماعياً بالنسبة للمؤرخين المسلمين والمسيحيين على حد سواء:

يقول **عبدالفتاح عاشور** إن الصليبيين لم يتركوا «مسلماً في الطرقات أو البيوت أو المساجد إلاَّ قتلوه واستباحوا دمه، دون أن يفرِّقوا بين رجل وامرأة وطفل. ولم يراع الصليبيون حرمة المسجد الأقصى فأجهزوا على كل من احتمى به من المسلمين وعددهم أكثر من سبعين ألفاً»[٧٨].

ويذكر **ابن الأثير**، في تأريخه لأحداث سنة (٤٩٢ هجرية)، أن العنف لم يستثنِ أحداً، فقد «قتل الافرنج، بالمسجد الأقصى، ما يزيد على سبعين ألفاً، منهم جماعة كثيرة من أئمة المسلمين، وعلمائهم وعبّادهم وزهّادهم، ممن فارق الأوطان وجاور بذلك الموضع الشريف...»[٧٩].

أمَّا **ابن العبري الملطي**، فقد نقل اعتراف المؤرخين المسيحيين الشرقيين، وهو واحد منهم، بهذه الحقيقة، إذ يقول حرفياً: «... ولبث الإفرنج في البلد أسبوعاً يقتلون فيه المسلمين، وقُتل بالمسجد الأقصى ما يزيد على

سبعين ألفا»[٨٠]. ويتحدث **متّى الرهاوي الأرمني** عن وقوع (٦٥ ألف) قتيل من المسلمين. ويرسم **وليم الصوري** المذبحة بعد سقوط القدس، قائلاً إن المدينة برمتها «أصبحت مخاضة واسعة من دماء المسلمين أثارت خوف الغزاة واشمئزازهم». ويسترسل، أخيراً، **ريمون داجيل** ـ مؤرخ الحملة ومرافقها ـ في سرده للوقائع معترفاً أنه لم يستطع أن يشق طريقه وسط أشلاء المسلمين إلاَّ في صعوبة بالغة، وأن دماء القتلى بلغت ركبتيه...»[٨١].

جسّدت الكيفية التي تم بها احتلال القدس، والممارسات الصليبية التي رافقتها خلال الاستقرار المؤقت للغرب، صورة العصبية الغربية التي عبّرت عن نفسها بعداوة غير مبررة ضد البنية العقيدية ـ الحضارية للاسلام، فولّدت في نهاية الأمر عصبية قابلة. صحيحٌ، أن هذه الأخيرة لم تعقب مجزرة القدس مباشرة، بل تطوَّرت على شكل ممارسات إنفعالية وبطيئة إلى أن وصلت الى مرحلة الدعوة الصريحة لعصبية عامة تنقذ الاسلام من الاختراق الغربي الذي يهدده في الصميم. لذلك ـ كما أشرنا سابقاً ـ كان الوضع الداخلي للمسلمين، منذ ظهور الصليبيين على مشارف سورية بقيادة **جودفري دي بويون**، يشهد توجيهاً للجهود نحو «الخارج» الداخلي، وتطويقاً للخلافات السياسية ـ المذهبية بين الفرق الاسلامية. إذ إنه، وفي مواجهة عصبية صليبية، كان لا بدّ من عصبية إسلامية تمكّن الجماعة من صدّ العدوان على الأمة وأماكنها المقدسة، وتوقف انهيارات الوضع العام تحت وطأة هذا العدوان. ولم يستطع **بروكلمان** تجاوز حقيقة وجودها في تأريخه لهذه المرحلة: «أمَّا بالنسبة للعالم الاسلامي، فقد كان فرسان النصارى (الصليبيين) مجرد منافسين مزعجين للأتراك ينازعونهم السلطان على سورية، ولكن تألبُّهَم الشديد المستمر على بيت المقدس، الذي يعده المسلمون أرضاً مقدسة أيضاً، هو الذي خلع على النضال ضدهم، في ظل صلاح الدين على الأقل، صبغة دخيلة من التعصُّب الديني. يدلك ذلك في المحل الأول، ما نشأ في تلك الفترة من مؤلفات شعبية توسَّلت بمغازي الرسول وصحابته إلى إذكاء روح الجهاد والتضحية في صدور الجند المكافحين عن الاسلام...»[٨٢].

من ناحيتها، أسفرت نتائج المواجهة الأولى التي دامت ما يقارب القرنين، عن توجيه للعصبيات سار باتجاه تعميق تباعدها، وهو الأمر الذي سعى الاسلام جاهداً لعدم التوصُّل إليه. ساعدهم في ذلك إلى حد كبير قادة المسيحية الشرقية الحكماء، وخاصة حكام القرن التاسع الميلادي. غير أن سياسة الصليبيين لم تفسح في المجال لاستمرار هذه الجهود المحبة لتآخي الديانتين. فقد أصاب المسلمين ذعر شديد من تلك السياسة، التي وجدوا بينها وبين سياستهم تجاه المسيحيين مسافة شاسعة. فقد كانوا «رجالاً أكمل من المسيحيين»، كما يقول **ديورانت**؛ كما كانوا أيضاً «أحفظ منهم للعهد، وأكثر منهم رحمة بالمغلوبين، وقلّما ارتكبوا في تاريخهم من الوحشية ما ارتكبه المسيحيون عندما استولوا على بيت المقدس في عام ١٠٩٩»[٨٣]. بسبب ذلك، لم يجد

المسلمون، طيلة حكمهم للأماكن المقدسة، ما يبرِّر ردة فعل من هذا النوع. حتى اللحظات العابرة والسلبية من التضييق، التي عرفها مسيحيو الشرق في عهد الحاكم بامر الله (توفي عام ١٠٢١)، لم تلبث أن انتهت إلى وئام بعد أن أعاد الاتفاق الفاطمي ـ البيزنطي الأمور إلى نصابها، حيث استمر الإشراف البيزنطي على كنيسة القيامة، وتواصل تدفُّق الحجاج إلى بيت المقدس في أمن وسلام. وقد عمد المسلمون في المرحلة السلجوقية أيضاً إلى تطبيق نفس السياسة. فلم يغيِّروا شيئاً من أوضاع المسيحيين في الشرق؛ بل أكثر من ذلك، فإن المسيحيين الذين عاشوا في ظل الخلافة السلجوقية، كانوا «أسعد حالاً من اخوانهم الذين عاشوا في قلب الامبراطورية البيزنطية»، كما يشهد بذلك **طومبسون**، الذي يعود ليؤكد على الاستثناءات السياسية لخلافات تلك الفترة، حيث أن «ما اعترى المسيحيين في الشام وآسيا الصغرى من متاعب في ذلك العصر، إنما كان مرده الصراع بين السلاجقة والبيزنطيين، لأنه لا يوجد أيُّ دليل على قيام السلاجقة باضطهاد المسيحيين الخاضعين لهم»[٨٤]. أضف إلى ذلك، أن السياسة الأيوبية التي كانت تواجه فعلياً السيطرة الصليبية، وتسعى لدحرها، حرصت أكثر من مرة على إقرار السلام ولو بشكل مؤقت، محاولة بذلك فتح المجال أمام حلول سلمية لمشكلة الأماكن المقدسة. وتشهد على ذلك، ممارسات صلاح الدين نفسه، الذي كان أشد المتحمسين لتحرير القدس، والذي وافق على هدنة سلمية لمدة ثلاث سنين وستة أشهر، ورضي بقيام دولة مسيحية يمتد نفوذها من يافا وعكا وصلاً إلى صور وطرابلس وانطاكية[٨٥]. وتؤكد هذه السياسة أيضاً اعترافات رجال الدين المسيحيين أنفسهم. إذ قال أحدهم، وهو **ثيودسيوس** ـ بطرق بيت المقدس ـ في رسالة بعثها إلى زميله **اغناتيوس** ـ بطرق القسطنطينية، ما يشير إلى صحتها، ويسترسل في مدح المسلمين، وخاصةً عندما «أثنى على قلوبهم الرحيمة وتسامحهم المطلق، حتى أنهم سمحوا للمسيحيين ببناء مزيد من الكنائس دون أيِّ تدخل في شؤونهم الخاصة». وقد أورد **طومبسون** حرفياً بعض ما جاء في في هذه الرسالة، ومنها «إن المسلمين قوم عادلون، ونحن لا نلقى منهم أي أذى أو تعنُّت»[٨٦]. بالمقابل، حمل الصليبيون معهم عدائية جرى تحضيرها في الغرب دون حاجة إلى أسباب لها في الشرق. فالمؤمنين منهم حلموا بهداية الشرقيين إلى المسيحية، والعلمانيون رسموا طريق الوصول إلى رأس الينابيع التجارية في الشرق الجديد. واستتباعاً، فإن كلا الفئتين، ولانهما وضعتا نفسيهما مسبقاً في دائرة معادية، عملتا على نشر صورة سلبية عن الاسلام والشرق. وقد خرجت عصبية الغرب من رحم هزيمتها المزدوجة، وتمظهرت برفض صليبي معاند للتأثر بفكر المسلمين وحضارتهم. عملياً، لم تسفر نجاحات المشروع الصليبي، في أحسن حالاتها، عن تعميم انتشار المسيحية في الشرق الاسلامي، ولم تتحوَّل مملكة القدس إلى مركز إشعاع شرقي لعقيدة المسيح. ولم يلبث المنتصرون أن تحوَّلوا إلى أسياد في السياسة والتجارة، أكثر من باحثين عن معنى لإيمانهم المسيحي. ومع هؤلاء، تحوَّلت دولة سورية الاقطاعية إلى مركز تجاري هام، بين غرب أوروبا والشرق الاسلامي، وكانت

« صفة التجارة هي الغالبة في هذه الدولة . . . ووجد فيها عدة مناطق سكنها البنادقة والجنويون والبيزيون مبثوثة في الموانىء الواقعة على طول الساحل »[٨٧] .

وكما يقول **ارنولد**، فإن « الحروب الصليبية، كلمة سحرية » بمعنى أنها تُدخل المسيح في دائرتها بسهولة بالغة، بينما لا تكون علاقتها بالدين إلاَّ واهية وهامشية . وليست الحقيقة كامنة في إخفاء شرعية مسيحية على غزو الغرب المتتالي للشرق الاسلامي على امتداد القرون الثلاثة للحملات الصليبية، بقدر ما هي كامنة وبوضوح في عمق التحوُّل الاوروبي الداخلي، الذي رأى في خروجه نحو الشرق مفتاحاً لمعالجة أزمته الداخلية العامة . أمَّا ازدواجية الهزيمة، فإنها تعود، أولاً، إلى فشل التنصير في بلاد المسلمين؛ وثانياً، إلى فشل المشروع التجاري الغربي في الشرق: فشل تنصير المغول، الذين لم يكونوا مسلمين، واعتنقوا فيما بعد الاسلام؛ وتحالف المغول والعثمانيين على استرجاع السيطرة على الممرات التجارية الرئيسية في العالم . ومن كان يدري، ماذا كان سيحدث في الغرب إثر خسارة الاسلام وطريق الصين، لو لم تتدخل صدفة اكتشاف أميركا ؟

أمَّا من ناحية التفاعل الحضاري، فمن الحقيقة القول إن التأثير العملي والمنتج لم يأت من القدس، ومن الاحتكاك الصليبي بالاسلام . صحيح تماماً، أن الاسلام أثَّر بعض الشيء في النظام السياسي والاجتماعي لمملكة القدس، غير أن آثاره التاريخية العميقة في الغرب إنما جاءت عن طريق اسبانيا أولاً، وصقلية والجزر الايطالية ثانياً . وما هو صحيح أيضاً، أن بعض فرسان الصليبيين، بما فيهم ملكهم بلدوين الأول، قد تركوا « عاداتهم وتقاليدهم وأخذوا عن أعدائهم عاداتهم وطباعهم، من كرههم لأكل لحم الخنزير، وتذوُّقهم للأطعمة العربية، إلى حملهم الميداليات تحمل آيات من القرآن . واندمجوا بالعرب وحذوا حذوهم » . وأن بعضهم الآخر كتب من بيت المقدس إلى وطنه قائلاً « نحن الذين كنا يوماً ما من الغرب، قد صرنا الآن شرقيين »[٨٨] . بيد أن ما هو أكثر صحة، أن هذا التأثر ظلّ هامشياً، حال دون تعميمه عنف النتائج وعناد العصبيات . وباستثناء فريدريك الثاني، الذي انهال عليه غضب الكنيسة، لم يقترب قائد غربي غيره إلى الحلم الذي أعلنه لحظة احتضاره: « تمنيت أن أبقى في الشرق إلى الأبد »[٨٩] . بالمقابل، يمكن أن نرى عصبية الغرب الصليبي ماثلةً بوضوح، لدى أولئك الاوروبيين الذين كانوا في وسط عالم الاسلام ولم يتأثروا به، أو بالأحرى، رفضوا التأثر به، وحافظوا على المسافة ـ الحاجز بينهم وبينه . ولم يكتفوا بذلك، بل نقلوا معهم تجربتهم المعرفية السلبية إلى أوروبا، وحاولوا تعميمها هناك . لقد أدَّت السلبية الثقافية ـ الحضارية ليس فقط إلى عدم انفتاح، من جاء من الغرب إلى الشرق، على الاسلام، بل والأعقد من ذلك، ساهمت في تشويه الايجابيات الهائلة التي تركتها حضارة الاسلام على مداخل أوروبا ووسطها، والتي عرفتها فترات حكم روجر الثاني أو فريدريك الثاني في القرون الوسطى .

« إن انعدام الامتزاج الثقافي، أو بالأحرى عدم وجود أي مستوى من الثقافة مهما كان شكله في مملكة