

الإسلام في الغرب

المفكر والخبير والمُسْتَلْبِث

مُسَاهِمَاتِهِمْ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ  
وَتَشْكِيلِ الْإِسْلَامِ الْأَوْرُوبِيِّ

الجزء الثاني

د. صلاح عبد الرزاق



## الإهداء

إلى أمل المستضعفين في الأرض، إلى من تتحقق العدالة ويعم الخير ببركته  
في الأرض، إلى منقذ الإنسانية من الظلم والجور والعدوان، إلى رافع راية  
الحق في دنيا الإسلام الحنيف، إلى من يعيد شريعة جده الرسول الأكرم  
صلى الله عليه وسلم، إلى إمام زماننا وقرّة عيوننا وأمل نفوسنا أرفع إلى  
مقامه الكريم هذا المجهود المتواضع بين يديه راجياً أن أحظى بالقبول من  
عليه السلام



الإسلام في الغرب

# الهفكرون الغربيون المسلمون

مساهماتهم في الفكر الإسلامي  
وتشكيل الإسلام الأوربي

الجزء الثاني

د. صلاح عبد الرزاق



## المحتويات

### المقدمة

٩	هدف الدراسة
١١	تعريفات
١٣	المفكرون العالميون والمحليون
١٥	الإسلام الأوربي
١٩	منهج الدراسة
٢٩	الفصل الأول: نشاطات المسلمين الجدد في أوروبا
٣٢	الخلفية الثقافية-الاجتماعية للمسلمين الجدد
٣٧	منظمات خاصة بالمسلمين الجدد
٣٧	جماعة المرابطين تهجر المجتمع البريطاني
٤٠	منظمة المسلمين البريطانيين
٤١	رابطة الإيمان الإسلامية البريطانية
٤٢	منظمة النساء المسلمات الهولنديات
٤٣	مدارس يوسف إسلام في لندن
٤٤	مؤتمرات خاصة بالمسلمين الأوربيين
٤٥	ميثاق اشيلية للمسلمين الأوربيين
٤٦	المفكرون المسلمون الغربيون والإعلام
٤٨	دورهم في الإعلام الإسلامي في هولندا
٤٨	المسلمون الإيطاليون وسطاء مع المجتمع
٥١	تقنيات إعلامية متنوعة
٥٢	المشاركة في النقاشات السياسية العامة
٥٣	الموقف من قضية سلمان رشدي
٥٣	هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر
٥٦	المفكرون الغربيون والطرق الصوفية
٦١	الفصل الثاني: مساهماتهم في الأدب الإسلامي الغربي
٦٢	الدعوة إلى الإسلام

٦٣	..... عرض تعاليم الإسلام
٦٤	..... قصص اعتناقهم للإسلام
٦٧	..... الصحوة الإسلامية
٧٠	..... العلوم الإسلامية الأساسية
٧٠	..... ترجمة وتفسير القرآن الكريم
٧٦	..... التفسير العلمي للقرآن
٨١	..... ترجمة السنة النبوية
٨٢	..... الموقف من السنة النبوية
٨٥	..... ترجمة المصادر الإسلامية الأخرى
٨٧	..... تطوير الفقه الإسلامي
٨٩	..... الدعوة إلى الاجتهاد
٩٠	..... رفض سلطة الفقهاء
٩٣	..... دعم حقوق المرأة المسلمة
٩٧	..... الإسلام في الغرب
٩٨	..... فصل الإسلام عن الثقافات الشرقية
١٠٢	..... العلاقة مع الجاليات المسلمة
١٠٥	..... العلاقة مع المجتمع الغربي
١٠٩	..... الفصل الثالث: مساهماتهم في الفكر السياسي الإسلامي
١٠٩	..... البيئة السياسية-الدينية لمحمد أسد
١١٥	..... نظرية محمد أسد في الدولة الإسلامية
١١٧	..... تعريف الدولة الإسلامية
١٢٠	..... مشكلة المصطلح
١٢٢	..... مشكلة السابقة التاريخية
١٢٤	..... مبادئ الدولة الإسلامية
١٢٥	..... مصدر سيادة الدولة الإسلامية
١٢٦	..... الأمير: حاكم الدولة الإسلامية
١٢٨	..... مجلس الشورى: البرلمان الإسلامي
١٣٢	..... العلاقة بين الحكومة والبرلمان
١٣٣	..... المحكمة العليا

١٣٤	الأحزاب السياسية.....
١٣٥	الأقليات الدينية.....
١٣٦	المذاهب الإسلامية.....
١٣٧	مساهمات أسد في الفكر السياسي الإسلامي.....
١٤٣	المفردات الغربية في نظرية أسد.....
١٤٤	تأثير أفكار أسد في العالم الإسلامي.....
١٤٦	نقد منهجي لنظرية أسد في الدولة الإسلامية.....
١٤٨	المرابطون: رؤية إسلامية تقليدية بين الأوربيين.....
١٤٩	رفض النظام السياسي الغربي.....
١٥٠	يرفضون القومية ويبارسونها.....
١٥١	العودة إلى الخلافة الإسلامية.....
١٥٤	الطريق إلى الخلافة.....
١٥٥	ملاحظات نقدية على مشروع المرابطين.....
١٥٧	لماذا يجب أن تكون الخلافة في تركيا؟.....
١٥٨	العودة إلى الدينار الذهبي.....
١٦٢	الحزب الإسلامي لبريطانيا.....
١٦٣	ظروف تأسيس الحزب.....
١٦٤	تقسيم أداء الحزب.....
١٦٧	برنامج الحزب.....
١٦٩	الحزب الإسلامي والدولة الغربية.....
١٧١	العمل بموجب الإسلام.....
١٧٥	الفصل الرابع: مساهماتهم في نقد الحضارة الغربية.....
١٧٦	أصناف النقاد المسلمين الجدد.....
١٧٦	أهداف ودوافع نقد الغرب.....
١٧٨	خلفيات النقاد المسلمين الجدد.....
١٧٩	معاور نقد الحضارة الغربية.....
١٧٩	١- نقد الفلسفة الغربية.....
١٨٨	٢- نقد الحياة الاجتماعية-الثقافية الغربية.....
١٩٠	٣- نقد النظام السياسي-الاقتصادي الغربي.....



- ١٩٦ ..... ٤- نقد الهيمنة الغربية على العالم
- ٢٠٢ ..... ٥- نقد المواقف الغربية تجاه الإسلام والمسلمين
- ٢٠٢ ..... لماذا يكره الغربيون الإسلام؟
- ٢٠٦ ..... أشكال الكراهية الغربية للإسلام
- ٢١٠ ..... الإسلام في أمريكا قبل ١١ سبتمبر
- ٢١٠ ..... ٦- الرد على المستشرقين الغربيين
- ٢١٣ ..... ٧- نقد التغريب في العالم الإسلامي
- ٢١٥ ..... موقف محمد أسد من التغريب
- ٢١٨ ..... مريم جميلة والمفكرين المتغربين
- ٢٢٣ ..... ٨- مساهمة المسلمين في الحضارة الغربية

#### الفصل الخامس: مساهماتهم في نقد المسيحية

- ٢٣١ ..... القرآن: المصدر الرئيسي لنقد المسيحية
- ٢٣٢ ..... البيئة التاريخية للجدل الإسلامي ضد المسيحية
- ٢٣٢ ..... كتابات المعتنقين كمصدر للجدل الإسلامي ضد المسيحية
- ٢٣٣ ..... لماذا ينتقدون المسيحية؟
- ٢٣٥ ..... محاور نقد المسيحية
- ٢٣٥ ..... ١- نقد العقائد المسيحية
- ٢٣٦ ..... صلب المسيح
- ٢٣٧ ..... عقيدة التثليث
- ٢٣٩ ..... إلهية عيسى
- ٢٤٠ ..... عقيدة الكفارة والافتداء
- ٢٤١ ..... ٢- نقد الشعائر المسيحية
- ٢٤٤ ..... ٣- نقد الكتاب المقدس
- ٢٤٦ ..... نقد العهد القديم (التوراة)
- ٢٥٠ ..... نقد الأناجيل الأربعة
- ٢٥٠ ..... الجماعة اليهودية-المسيحية الأولى
- ٢٥١ ..... بولس هو مؤسس المسيحية
- ٢٥١ ..... مؤلفو الأناجيل لم يكونوا من الحواريين
- ٢٥٤ ..... الأناجيل الأربعة ليست وحيًا إلهياً

٢٥٥	.....متناقضات الأناجيل الأربعة.
٢٥٨	.....مشاكل ترجمة الكتاب المقدس
٢٦٠	.....مصادر الأناجيل
٢٦٢	.....إنجيل برنابا
٢٦٦	.....٤- تنوع المذاهب المسيحية
٢٦٩	.....٥- نقد الكنيسة المسيحية
٢٧٠	.....فرض العقائد من قبل الجامع الكنسية
٢٧٢	.....عصمة البابا والكنيسة
٢٧٣	.....الكنيسة والأتباع المسيحيون
٢٧٥	.....الكنيسة والحركات الإصلاحية المسيحية
٢٧٦	.....الكنيسة والشعوب غير الغربية
٢٧٧	.....لاهوت التحرير: تجربة مسيحية ثورية
٢٧٨	.....٦- فصل المسيحية عن الثقافة الأوربية
٢٨٢	.....٧- المسيحية والإسلام: من الحروب الصليبية إلى الحملات التبشيرية
٢٨٨	.....٨- نقد المسيحية المعاصرة في الغرب
٢٨٩	.....أزمة اللاهوت المسيحي
٢٩٠	.....فشل الكنيسة في مواجهة العلمانية والإلحاد
٢٩٢	.....فقدان الكنيسة دورها في المجتمع الغربي
٢٩٤	.....خاتمة
٢٩٤	.....مساهماتهم في الفكر الإسلامي
٢٩٧	.....تشكيل الإسلام الأوربي
٢٩٧	.....فئات المسلمين الأوربيين
٢٩٩	.....مكونات الإسلام الأوربي
٣٠٠	.....عوامل تطور الإسلام الأوربي
٣٠٣	.....دور المفكرين الغربيين المسلمين في الإسلام الأوربي
٣٠٦	.....مساهماتهم في تشكيل الإسلام الأوربي
٣٠٨	.....ملاحظات نقدية على مساهماتهم
٣١١	.....مصادر الدراسة

## سيرة المؤلف

- مواليد عام ١٩٥٤ ، متزوج وله ثلاثة أبناء.
- درس في مدرسة الزهاوي الابتدائية ومتوسطة المأمون الرسمية وإعدادية المأمون للبنين.
- خريج كلية الهندسة - القسم المدني عام ١٩٧٦ ، ثم عمل فيها معيداً فيها عدة سنوات.
- بسبب ملاحقة النظام غادر العراق عام ١٩٨٠ ثم استقر في هولندا.
- أكمل دراسة الماجستير في القانون الدولي الإسلامي عام ١٩٩٧ من جامعة لايدن.
- عام ٢٠٠٢ قدم رسالة الدكتوراه عن أطروحته (المفكرون الغربيون المسلمون)
- بعد سقوط النظام عاد إلى بغداد عام ٢٠٠٣ .
- انتخب عضو مجلس محافظة بغداد في انتخابات ٢٠٠٥ وترأس لجنة العلاقات وعضوية اللجنة القانونية.
- في انتخابات مجالس المحافظات في ٣١ / ١ / ٢٠٠٩ حصل على أعلى الأصوات في بغداد (٤٥٠٠٠ صوت).
- بتاريخ ١٢ / ٤ / ٢٠٠٩ انتخب محافظاً لبغداد من قبل مجلس المحافظة حيث حصل على ٥٤ صوتاً من مجموع ٥٧ صوتاً.
- شارك في العديد من المؤتمرات الإسلامية والأكاديمية والسياسية داخل وخارج العراق.
- نشرت له العديد من الدراسات والمقالات في مجلات ودوريات وصحف ومواقع إلكترونية.
- تستضيفه القنوات التلفزيونية والإذاعات والصحف في المجالات السياسية والفكرية.
- عضو لجان مناقشة رسائل جامعية (ماجستير ودكتوراه) في الجامعات العراقية.
- صدرت له كتب عديدة:
- العالم الإسلامي والغرب.
- المفكرون الغربيون المسلمون
- الأقليات المسلمة في الغرب
- الإسلاميون والديمقراطية.
- الإسلاميون والقضية الفلسطينية
- الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الإسلامي
- الإسلام في أوروبا
- اعتناق الإسلام في الغرب
- الإسلام السياسي والدولة الإسلامية المعاصرة
- الصدر الثاني: مرجع أمة
- مشاريع إزالة التمييز الطائفي في العراق
- مقدمة في الإعلام الإسلامي

## الهقدهة

### هدف الدراسة

هذه أول دراسة أكاديمية مفصلة باللغة العربية تتناول موضوع التحول الديني أو ظاهرة اعتناق الإسلام في الغرب، وتسلط الضوء على نخبة مثقفة من المسلمين الجدد في أوروبا هم المفكرين الغربيين المسلمين Western Muslim intellectuals الذين يلعبون دوراً هاماً في الحياة الفكرية والسياسية في الغرب. كما أن كتاباتهم ومواقفهم وآراءهم تحظى باهتمام المجتمعات الغربية والجاليات الإسلامية المقيمة في الغرب. إن تأثيرهم لا يقتصر على أوروبا والغرب بل يمتد إلى مختلف أنحاء العالم، وخاصة في العالم الإسلامي. إذ أن أفكارهم صارت شائعة بين الأوساط الفكرية الإسلامية، والرأي العام في البلدان الإسلامية. وهم يحظون باحترام وتأييد كبيرين حيث تجري دعوتهم كضيوف شرف في المؤتمرات الإسلامية والحوارات بين الأديان، وخاصة الإسلام والمسيحية. إن أعمال هؤلاء المفكرين المسلمين، وخاصة تلك التي تنقد الحضارة الغربية والديانة المسيحية، تجد طريقها إلى الأوساط الكتابات الإسلامية، حيث يقوم العديد من المؤلفين المسلمين بالاقتراب منها في كتبهم ومقالاتهم وخطبهم. إن وجهات نظرهم ومواقفهم تجد قبولاً واستحساناً بين المسلمين الذين يبحثون عن إجابات ذات أرضية غربية من أجل الرد على الاتهامات الغربية التي تُشن ضد الإسلام. مثل هذه الإجابات تقدمها شخصيات غربية رصينة أمثال روجيه غارودي ومحمد أسد ومراد هوفمان الذين له دراية واسعة بالثقافة والمجتمع والتاريخ الغربي. إن لهذه الكتابات تأثيراً كبيراً على المسلمين، لأن المفكرين الغربيين المسلمين يمتلكون صفتين فريدتين: فمن جهة هم غربيون، مما يعني أنهم يتحدثون من (داخل) المجتمع الغربي. ومن جهة أخرى، هم مسلمون، أي يمكن الوثوق بهم لأنهم يتحدثون من (داخل) الإسلام. على العكس من العلماء والمستشرقين الغربيين الذين يعتبرون من (خارج) الإسلام.

هذه الدراسة تسلط الضوء على مساهمات هؤلاء المفكرين في إثراء وتطوير الفكر الإسلامي عموماً ودورهم في تشكيل الإسلام الأوربي. فقد قدموا مساهمات جلييلة للفكر الإسلامي وتطوير الإسلام في الغرب. وقد بذلوا جهوداً عظيمة لتطوير أفكار إسلامية، وإعادة تفسير النصوص الإسلامية، وإعادة فهم المفاهيم الإسلامية. إنهم يقدمون الإسلام كدين بديل للغربيين. ومن خلال رؤيتهم الفكرية، إنها يطرحون فهماً معيناً للإسلام المقبول في البيئة والثقافة الغربيين. إنهم ينتجون أدباً إسلامياً جديداً، يمكن تصنيفه بأنه أدب إسلامي غربي.

إن الأسئلة الأساسية في هذه الدراسة هي:

- ما هي المساهمات الرئيسية التي قدمها لمفكرون الغربيون المسلمون للفكر الإسلامي ولتشكيل الإسلام الأوربي؟

- ما هي أهم المحاور التي يركزون عليه: سياسية، ثقافية، اجتماعية أم دينية؟ بالإضافة إلى السؤالين أعلاه، هناك بعض الأسئلة الملحقة التي ربما تكون مفيدة في المساعدة على الإجابة على الأسئلة الأساسية:

١- ما هو دورهم في تطوير الإسلام في بلدان أوربية معينة؟  
٢- بأية طريقة يقدمون مساهمات للفكر الإسلامي وتشكيل الإسلام الأوربي، مثلاً عبر تأليف الكتب، ونشر المقالات، عبر الدعوة إلى الإسلام، عبر إلقاء محاضرات، عبر تأسيس مراكز ومنظمات إسلامية أو من خلال تنظيم نشاطات أخرى؟

٣- ما هي مساهماتهم فيما يخص الأدب الإسلامي الغربي؟ وعلى أية قضايا يركزون؟ من أجل الإجابة على الأسئلة الأساسية، يجب تحدي أولاً: أي عمل أو كتابة أو نشاط معين يمكن اعتباره مساهمة في الفكر الإسلامي والإسلام الأوربي؟ إن العمل المقصود يعتبر مساهمة إذا ما تحققت فيه واحدة من الصفات التالية:

- ١- أن يمثل فكرة جديدة، تجعل الفكر الإسلامي والإسلام الأوربي يتقدمان. قد تكون نظرية سياسية جديدة أو حل اقتصادي جديد لمشاكل معاصرة تواجه المسلمين.<sup>١</sup>
- ٢- أن يمثل إعادة تفسير نصوص إسلامية بشكل يعزز الفهم الجديد لمفاهيم معينة.<sup>٢</sup>
- ٣- أن يمثل تطبيقاً جديداً لقاعدة تقليدية. وقد يؤدي ذلك إلى تسهيل الطريق أمام الإسلام في الجهود المبذولة للتكيف مع البيئة الأوربية.<sup>٣</sup>
- ٤- يمثل جهداً معيناً في نشر تعاليم الإسلام بين غير الغربيين، مثلاً ترجمة النصوص الإسلامية (القرآن والسنة) والمصادر الكلاسيكية.<sup>٤</sup>

١ - مثلاً، قدم محمد أسد نظرية جديدة في الدولة الإسلامية. ودعا إلى تقنين الشريعة الإسلامية. كما استخدم عناصر ديموقراطية غربية في نظريته كالبرلمان والمحكمة العليا والنظام المتعدد الأحزاب (راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب)

٢ - قام موريس بوكاي بتطوير التفسير العلمي للقرآن (الفصل الثاني). وقدم كل من مراد هوفمان وجيفري لانغ نقداً لتطوير الاستفادة من السنة النبوية (الفصل الثاني). وقدم صاحب مستقيم بلير محاولة لتطوير فقه إسلامي حديث (الفصل الثاني). وقدمت ساجدة عبد الستار تفسيراً تاريخياً للحجاب الإسلامي وأنه تقليد لأعراف بيزنطية وفارسية (الفصل الثاني). ويرى هوفمان أن الفائدة المصرفية ليست ربا، بل تغطية لانخفاض قيمة العملة بسبب التضخم بمرور الأيام.

٣ - استفاد محمد أسد من مفهوم الشورى لتطوير فكرة الجمعية المنتخبة أو البرلمان الإسلامي (الفصل الثالث). كما استخدم قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمنح الشعب مسؤولية جماعية عظيمة مقارنة بالمسؤولية الفردية في المجتمع (الفصل الثالث). ويعتقد ديفيد بيكوك أن المطالبة بدولة إسلامية في أوربا سراب لأن هذا النموذج لن يقدم أجوبة لمشاكل التي يواجهها المسلمون في الغرب (الفصل الثالث).

٤ - قام محمد بكتال عام ١٩٣٠م بترجمة القرآن الكريم. وفي عام ١٩٨٠م قام محمد أسد بعمل مماثل، وترجم أيضاً (صحيح البخاري)

- ٥- يساهم في تعزيز الدعوة الإسلامية، وتقديم تعاليم الإسلام بطرق جديدة ولغات مختلفة.<sup>١</sup>  
 ٦- يقوي الإيمان عند المسلمين من خلال دحض الاتهامات التي تُطلق على الإسلام.<sup>٢</sup>  
 ٧- يمثل جهداً ملحوظاً في مأسسة الإسلام في الغرب.<sup>٣</sup>

## تعريفات

يمكن تقسيم المسلمين في الغرب إلى فئتين: الأولى، المسلمون بالولادة Born Muslims الذين ولدوا من أبوين مسلمين ونشأوا وترعرعوا كمسلمين، سواء في مجتمع مسلم أو داخل أقلية مسلمة في الغرب. الفئة الثانية هم المسلمون الجدد New Muslims الذين لم يولدوا كمسلمين (رسمياً) بل اعتنقوا الإسلام وصاروا مسلمين.

قد يقود استخدام مصطلح (المسلمون الجدد) إلى مشاكل اجتماعية ودينية مختلفة. إذ أن بعض المسلمين الغربيين يرفضون هذه التسمية لأنها تضع اختلافاً بين المسلمين على أساس اجتماعي، مثلاً هل ينتمون إلى والدين مسلمين أم لا. تناقش المفكرة الهولندية المسلمة ساجدة عبد الستار المسألة من منظور تاريخي وتقول: أن هذا المصطلح لم يستخدم مطلقاً في صدر الإسلام. فلو كان كل من يدخل الإسلام يسمى (مسلماً جديداً)، فلماذا لم يُطلق على صحابة النبي (ص) اسم (المسلمون الجدد)؟<sup>٤</sup>

من وجهة نظر المسلمين الجدد، يبدو هذا المصطلح مشكلة، حيث توجد لديهم آراء مختلفة بصده:

- لا القرآن ولا السنة النبوية يشيران إلى ما يسمى بالمسلمين الجدد.
- يصبح المرء مسلماً بعد أن يتقبل وينطق الشهادتين، وليس لكونه ولد من أبوين مسلمين.<sup>٥</sup>
- يستدل بعض المعتنقين Converts المسلمين من فكرة (الفطرة) الإسلامية، على أن الإنسان يولد مسلماً بالفطرة. ولذلك فهم يعتقدون أنهم (عادوا) إلى الإسلام، أي إلى فطرتهم التي ولدوا

عام ١٩٧٨. وقامت عائشة بويلي بترجمة الأعمال الإسلامية الكلاسيكية مثل (طبقات ابن سعد).

- ١ - يبذلون جهوداً في عرض العقائد والأحكام والمبادئ الإسلامية إلى الغربيين (الفصل الثاني). كما قاموا بتطوير أدب فريد هو أدب قصص اعتناق الإسلام، يتحدثون فيه عن تجربتهم ودوافعهم لدخول الإسلام (الفصل الثاني). دعا أسد المسلمين لإحياء الإسلام اعتماداً على قواهم الكامنة من أجل إعادة بناء الحضارة الإسلامية. يشترط غارودي في الصحوة الإسلامية أن تتجنب تقليد الماضي.
- ٢ - تمثل انتقاداتهم على الحضارة الغربية والديانة المسيحية خير رد على تلك الاتهامات (الفصلين الرابع والخامس). كما أن تحولهم من الثقافة الغربية والدين المسيحي أكبر رد عملي. الأمر الذي يعيد الثقة للمسلمين ويساهم في تقوية إيمانهم.
- ٣ - يلعبون دوراً هاماً في مأسسة الإسلام في الغرب. فهم نشيطون في تأسيس المنظمات الإسلامية التي تدافع عن مصالح وحقوق الجاليات المسلمة. كما أنهم يدافعون عن الإسلام في وسائل الإعلام الغربية والمناقشات العامة حول الإسلام والمسلمين. وربما يقوم بعضهم بتمثيل المسلمين أو يكونون ناطقين باسم الجالية المسلمة في بلدانهم (الفصل الأول).

٤ - مقابلة مع ساجدة عبد الستار في روتردام بتاريخ ١٧/١٠/٢٠٠١

عليها، ولم (يتحولوا) إليه. ويرى بعض المعتنقين أن المصطلح يحتزن ويدعم فكرة أنهم لا يعرفون شيئاً عن الإسلام، لأنهم ما زالوا جددًا.

- ويرى آخرون أنه لا يوجد شيء اسمه (مسلمون جدد) و(مسلمون قدماء)، ولكن مسلمون فقط. ويتساءل أحد المعتنقين: لقد مضى عليّ خمسة عشر عاماً وأنا مسلم، فمتى أصبح مؤهلاً وأحصل على شهادة بأنني مسلم (قديم)؟<sup>1</sup>

يشير الباحث الإنكليزي المسلم عدنان إلى أن ٣٩٪ من المعتنقين للإسلام يرون أن مصطلح (مسلمون جدد) يصف حالتهم بشكل دقيق. بينما لا يفضل ٥٢٪ منهم هذا المصطلح. إضافة إلى أن ٥٨٪ يعتقدون أن يجب تطبيق هذا المصطلح على أولئك الذين لم تمض عليهم خمس سنوات وهم مسلمون. ثم يستنتج: الانطباع العام، هو أنه على الرغم من أن المصطلح ليس شائعاً، لكن يجوز استعماله على مضمض خاصة في الإشارة فقط إلى أولئك الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً، وأمامهم الكثير كي يتكيفوا، إن لم نقل يتعلموا.<sup>2</sup>

إن استخدام مصطلح (المسلمين الجدد) في هذه الدراسة يجري على الرغم من اختلاف آراء المعتنقين بشأنه. ويجب أن أؤكد أنني أستخدمه لأسباب أكاديمية بحثية، من أجل تمييز هذه المجموعة عن بقية الخلفيات الدينية والثقافية، كما جاء في التعريف أعلاه. وأعني بهذا المصطلح الشخص الغربي من أبوين غير مسلمين والذي اعتنق الإسلام وصار مسلماً.

يُعرّف "المفكرون Intellectuals" بأنهم "الأشخاص الذين ينتجون أو يدرسون أعمالاً فكرية. وتُعرّف الأعمال الفكرية Intellectual Works بأنها المنظومات المترابطة لأشكال رمزية تتناول بشكل جدي أو جوهري مظاهر الكون والأرض والبشر. يتميز العمل الفكري بالترابط المنطقي والوحدة الأساسية للموضوع، وموضح بشكل مقنع.

وأما الأعمال الفكرية الدينية فهي التي تتناول القوى الغيبية وتجلياتها اللفظية والجسدية والإيمانية. وتبحث في العلاقات بين القوى الغيبية والنصوص التي تُعتبر مقدسة، وتأثير القوى الغيبية على تكوين وأداء الكون والحياة الإنسانية والقدر، والأعراف التي تهدي الفعل البشري".<sup>3</sup>

يتناول المفكرون الغربيون المسلمون مختلف القضايا الدينية والسياسية والتاريخية في الإسلام. فهم يناقشون ويحللون وينتقدون مختلف الأفكار الإسلامية. إذن فمجموعة المفكرين الغربيين المسلمين، التي سأسلط الضوء عليها في هذه الدراسة، تنتمي إلى فئة المفكرين هذه باعتبارهم ينتجون أدباً إسلامياً معيناً، والذي يتضمن مناقشات وانتقادات وتطوير للفكر

١ - المصدر السابق، ص ٥

٢ - المصدر السابق، ص ٦

الإسلامي. وليس بالضرورة اعتبار جميع الأفكار الجديدة أعمالاً إيجابية. إذ قد تكون تقليدية جداً أو تشابه ما تقول به الحركات المتشددة في العالم الإسلامي أو الجماعات الأصولية في الجاليات المسلمة في أوروبا. إن بعض كتابات ومواقف المفكرين الغربيين المسلمين قد تواجه اعتراضات وتقنيد من قبل المسلمين، وربما قد تخلق خلافات<sup>١</sup>.

من بين أكثر من ١٠٠ ألف مسلم أوروبي، توجد هناك مجموعة تتميز بنشاطاتها الفكرية الخاصة فيما يتعلق دينهم الجديد والسابق على السواء. يجب أولاً تحديد ما هي الصفات التي تصنف هذا المسلم الجديد على أنه مفكر؟ بهذا الصدد، سأعتبر كل غربي معتنق للإسلام وينشط في الكتابة والدعوة، مترافقة مع النقد وتطوير فكر إسلامي جديد من خلال تقديم أفكار مناهج وتفسيرات جديدة، مفكراً غربياً مسلماً. وبذلك ستقتصر هذه الدراسة على ما بين ١٥-٢٠ مفكراً غربياً مسلماً.

## المفكرون العالميون والهلليون

يمكن تقسيم المفكرين الغربيين المسلمين، حسب سمعتهم وتأثيرهم ونوعية كتاباتهم ومستواها، إلى فئتين:

أولاً: الشخصيات العالمية International figures وهم المعروفون على مستوى عالمي، وتحظى كتبهم بشهرة وشعبية، وتُترجم إلى العديد من اللغات. ويحظون بحضور متميز في الاجتماعات العالمية، ويُدعون للمشاركة في المؤتمرات والندوات والنشاطات المختلفة التي تقام في العديد من دول العالم. وتُجرى معهم مقابلات من قبل مختلف الصحف والمجلات والإذاعات والفضائيات السياسية والإسلامية والثقافية.

وأبرز الوجوه العالمية هي المفكر الفرنسي روجيه غارودي Roger Garudy (١٩١٣)، المفكر النمساوي محمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢)، الطيب والباحث الفرنسي موريس بوكاي Maurice Bucaille، المفكر والدبلوماسي الألماني مراد هوفان Murad Hofmann (١٩٣١)، الكاتبة الأمريكية مريم جميلة Maryam Jameelah، الشيخ الصوفي الأسكتلندي عبد القادر الصوفي المرابط، والسياسي الإنكليزي ديفيد بيدكوك David Pidcock، الداعية الإنكليزي يوسف إسلام، والدبلوماسي الإنكليزي غي إيتون Gai Eaton.

١ - مثلاً، يرى بعض العلماء المسلمين أن بعض أفكار المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي غير مقبولة مثلاً آراءه بابتهايمية وأبو حنيفة والشافعي، وفكرته التي تتضمن توحيد الديانات الثلاث أو بما يدعو العقيدة الإبراهيمية، والتي يُنظر إليها على أنها تجديد. أنظر: مصطفى حلبي (١٩٩٦)، إسلام غارودي بين الحقيقة والإفتراء، دار الدعوة: القاهرة. وأنظر المقالات التي حملت العنوان التالي (غارودي يكشف قناعه الديني: أنا لم أنحل عن المسيحية والماركسية)، في مجلة (المجلة)، العدد (٩٣٩) في ١٩٩٦، والعدد (٨٤٤) في ١٩٩٦.



ثانياً: الشخصيات المحلية Local figures الذين تقتصر شهرتهم على بلدانهم بشكل رئيسي، والذين تتركز نشاطاتهم ضمن المنظمات الإسلامية على الصعيد الوطني الأوربي. وهم يشاركون في النقاشات ذات الصلة بالقضايا الإسلامية، ويعلمون عن آرائهم ومواقفهم في محطات الإذاعة والتلفزيون، ويلقون محاضرات للجمهور المسلم وغير المسلم في بلدانهم، ويكتبون مقالات وينشرونها في الصحف والمجلات القومية، ويؤلفون الكتب التي تبحث في مختلف المسائل الإسلامية. كما يشاركون في المؤتمرات الإسلامية والعلمية والثقافية، داخل بلدانهم وخارجها. هذه الفئة تمثلها شخصيات معروفة، فمن هولندا الكاتب والداعية عبد الواحد فان بومل Van Bommel والمؤلفة والإعلامية ساجدة عبد الستار والكاتب هيندريك خيلس Hendrik Geels، ويان بيرنهاوت Jan Beernhout؛ ومن بلجيكا الباحث عمر فاندن بروك Omar den Broek؛ ومن بريطانيا الباحث أحمد ثومبسون Thompson والمستشرق مارتن لنغز Martin Lings، الكاتبة هدى خطاب، والكاتب إسماعيل آدم باتل Patel، والمؤلف عبد الصمد كلارك Clarke، الكاتبة جميلة جونز Jones، والباحثة عائشة بويلي Bewley؛ ومن ألمانيا الأنثروبولوجي أحمد فون دينفر Von Denffer، ومن أمريكا أستاذ الرياضيات جيفري لانغ Jeffrey Lang والكاتبة باربرا براون Barbara Brown وسوزان حنيف Suzanne Haneef، وآخرين غيرهم.

هذا التصنيف يشير إلى مدى تأثيرهم على المستويين العالمي أو المحلي. كما يتضمن دورهم الذي يلعبونه في الحياة الثقافية والسياسية والدينية للمسلمين. إن هذه التصنيف لا يعني أبداً أن الشخصيات العالمية أفضل من الشخصيات المحلية، أو انتقاصاً منهم بأي شكل من الأشكال. كما أن هذا التقسيم لا يعني أن كتابات الشخصيات المحلية ذات قيمة أقل من نتاجات الشخصيات العالمية، ولكن ذلك يوضح أن أعمالهم ليست معروفة على مستوى عالمي. إن اقتصار شهرتهم على الصعيد المحلي قد يعود إلى عدة أسباب تحدد تداول أعمالهم وسمعتهم. من هذه الأسباب مثلاً، عدم وجود ترجمات لكتبهم باللغات الأخرى، غير لغتهم الأصلية؛ ومنها عدم حضورهم في الاجتماعات والمؤتمرات العالمية، وعدم وجود اتصال مع الدول الإسلامية أو المؤسسات الفكرية والإسلامية أو الانفتاح على الشعوب المسلمة. إن بعض الشخصيات العالمية كانت مشهورة في بلادها وخارج بلادها قبل أن تعتنق الإسلام. فالفيلسوف الفرنسي المسلم روجيه غارودي كان معروفاً كفيلسوف، وعضو اللجنة المركزية في الحزب الشيوعي الفرنسي، ونائب في الجمعية الوطنية (البرلمان الفرنسي)، وأستاذاً جامعياً. وكان الداعية الإنكليزي يوسف إسلام معروفاً كمغني اسمه كات ستيفنس Cat Stevens. والآخرون حظوا بالشهرة العالمية بعد اعتناقهم

الإسلام وانتشار كتاباتهم وازدياد نشاطاتهم. وهذا ما يصدق على حالة الشيخ عبد القادر الصوفي، إيان دالاس Ian Dallas سابقاً. فقد قام بتأسيس طريقة صوفية عالمية (حركة المرابطون) التي لديها نشاطات وأتباع في بريطانيا وأسبانيا وإيطاليا والدنمارك والنرويج ومكسيكو وتايلند وجنوب أفريقيا. فهم حركة تضم أعضاء من مختلف البلدان الأوربية وغير الأوربية. وقد تعود سمعة بعض الشخصيات العالمية إلى أعمال فريدة حظيت بشهرة عالمية، أكسبت أصحابها شهرة عالمية أيضاً. ولعل أبرز مثال هو الجراح الفرنسي الدكتور موريس بوكاي، فقد اشتهر من خلال كتابه (الكتاب المقدس، القرآن والعلم) الذي يتضمن ثلاثة محاور رئيسية وهامة، الأول: إثبات عدم وثاقة التوراة والإنجيل وأنها يتعارضان مع العلم كلياً. والثاني: الاعتراف بأن القرآن وحي إلهي، لم يتعرض للتحريف مثل سابقه. والثالث: أنه بذل جهوداً في أسلمة المعرفة والعلم والتقنية والتعليم.

على أي حال، سأستخدم الأعمال ذات العلاقة بمحاور هذه الدراسة، سواء كانت من نتاج الشخصيات العالمية أو المحلية على السواء.

## الإسلام النوربي European Islam

الإسلام كبقية الديانات، يمكن أن يُنظر إليه من منظورين أو مستويين، الأول: كديانة عالمية World Religion، الآخر كديانة محلية Local Religion. إن القواسم المشتركة بين هذين المستويين من الإسلام هي: الإيمان بالله الواحد الأحد، ورسالة النبي محمد (ص) وبالقرآن الكريم كوحي إلهي. ولكن توجد هناك اختلافات ثقافية كثيرة تتفاوت من أمة مسلمة إلى أخرى. هذه الاختلافات نشأت بسبب عوامل ثقافية واقتصادية واجتماعية عديدة. إن التراث التاريخي والثقافي، وبضمنه الأعراف والتقاليد، يلعب دوراً هاماً في صياغة طبيعة العقائد الإسلامية في علاقتها بالأحكام لمجتمع معين. وهذا ما يشرح الاختلافات الاجتماعية والثقافية الواضحة بين البلدان المسلمة وأيضاً بين الشعوب المسلمة. من الصحيح أن المسلمين يؤمنون بنفس العقيدة والأحكام، لكن فهم هذه الأحكام وتعاليم الإسلام، وكذلك تفسير النصوص الإسلامية، قد تطور في بيئات مختلفة، وضمن خلفيات اجتماعية وثقافية مختلفة. إن الإسلام بحد ذاته لا يعارض الأعراف والتقاليد التي لا تتعارض مع العقيدة الإسلامية. إذ تقبل الإسلام الكثير من العادات العربية التي اعتبرها المسلمون فيما بعد أنها تقاليد إسلامية. وأكثر من ذلك، اعترف الإسلام بالأعراف العربية وأسبغ الشرعية عليها، كتعدد الزوجات والرق. وهذا يعني أن الإسلام نفسه يسمح ويحمي العناصر الثقافية الشعبية للشعوب التي تعتنقه. لقد لاحظ

المستشرق الألماني كارل بروكلمان Karl Brockelmann "أن جميع الديانات العالمية قد اضطرت إلى أن تتساهل مع معتقدات معتقها الجدد السابقة".<sup>١</sup>

لقد شاع بين الباحثين الغربيين تقسيم الإسلام على أساس جغرافي أو وطني أو إقليمي، وحتى قازي. إذ يستخدمون مصطلحات مثل الإسلام الأمريكي، الإسلام الآسيوي والإسلام الأوربي. في كتابها (الإسلام الأفريقي والإسلام في أفريقيا) يحدد الباحث ديفيد ويسترلوند David Westerland والباحثة السويدية إيفا إيفرز روزاندر Eva Evers Rosander هذا الشكل من الإسلام من خلال الخلفية الصوفية فقط: "عندما يكون الحديث عن الإسلام الأفريقي، فنحن نشير إلى أشكال بيئية Contextualized أو محلية Localized موجودة على الخصوص في البيئات الصوفية Sufi. يوصف الإسلام الأفريقي كثيراً بأنه مرن ومتكيف دينياً".<sup>٢</sup> إن تحديد الإسلام الأفريقي بشكل واحد من الإسلام التقليدي في أفريقيا ليس دقيقاً وربما مضلل، لأن هناك أشكال إسلامية أخرى وحركات (تقليدية، إصلاحية وأصولية). كما أن الطرق الصوفية نشيطة في أماكن أخرى خارج أفريقيا، في آسيا وأوروبا.

خلال العقدين الماضيين انتشر استخدام مصطلح (الإسلام الأوربي) و (الإسلام الغربي) بين الباحثين والسياسيين الغربيين الذين يتناولون قضايا الإسلام والمسلمين في الغرب. ويستخدمون مختلف التعبيرات مثل (الإسلام الأوربي الغربي Western European Islam)، (إسلام أوروبا Europe>s Islam)، (الإسلام الأوربي European Islam)<sup>٣</sup> و (يورو إسلام Euro Islam) و (الإسلام الأمريكي American Islam).<sup>٤</sup> كما قد تجري تسمية الإسلام نسبة إلى بلد أوربي مثلاً (الإسلام الهولندي Dutch Islam)<sup>٥</sup> و (الإسلام الفرنسي French Islam)<sup>٦</sup> و (الإسلام البريطاني British Islam)<sup>٧</sup> و (الإسلام الإيطالي Italian Islam).<sup>٨</sup>

يعتبر المفكر الهولندي المسلم الإسلام الأوربي نتاجاً لتطور الإسلام ضمن البيئة الأوربية. ويرى أن «الإسلام الهولندي (أو الأوربي) يمكن أن يصبح أصيلاً وعالمياً. إذ لا يمكن تقييده من

١ - كارل بروكلمان (١٩٤٨)، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٣١٦، دار العلم للملايين: بيروت. (الطبعة ١٢ في ١٩٩٣).

٢ - Westerlund D. & Rosander E. (1997) African Islam and Islam in Africa p. 1

٣ - Van Koningsveld P.S. (1995) Islam in Europe in Esposito J.L. (ed) The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World vol. 2 p. 290

٤ - Bassam Tibi (1996) Islam Hinduism and the Limited Secularity in India in Shadid & Van Koningsveld (ed) في عام ١٩٩٥ عقد في ستوكهولم مؤتمر بعنوان (يورو إسلام). (1996) Muslims in the Margin p. 131.

٥ - Larry Poston (1992) Islamic Da'wah in the West p. 184

٦ - Shadid W. & Van Koningsveld P.S. (1997) Moslims in Nederland p. 32

٧ - De Wenden (1996) Muslims in France in Shadid & Van Koningsveld (ed) (1996) Muslims in the Margin p. 55

٨ - Philip Lewis (1994) Islamic Britain p. 7

٩ - Stephano Allievi (1996) Muslim Organization and Islam-State Relation: The Italian Case in Shadid & Van Koningsveld (ed) (1996) Muslims in the Margin p. 189

خلال التقاليد المحلية أو الجالية المسلمة القادمة من المناطق الزراعية في البلدان الإسلامية<sup>1</sup>. ويعرف الباحثان البروفسور واصف شديد والمستشرق فان كوننكر فيلد Van Koningsveld (الإسلام الهولندي) من أرضية مؤسسية، لافتين الانتباه إلى تأثير القوانين وعلى الأعراف الاجتماعية الهولندية في تحديد وظيفة الدين، ومن ضمنها الإسلام، في المجتمع. ويعتبران وجود الإسلام الهولندي أو الإسلام الأوربي في كل بلد أوربي، مرتبط بالتعاون الوثيق بين مختلف التيارات الإسلامية، بحيث يؤدي إلى تأسيس مجالس إسلامية وطنية في البلدان الأوربية<sup>2</sup>، أي أن وجود مؤسسات إسلامية رسمية في البلدان الأوربية هي الأساس في تكوين الإسلام الأوربي. الجدير بالذكر أن المسلمين في بلجيكا وفرنسا لديهم مجالس إسلامية معترف بها رسمياً.

ويرى الباحث بسام طيبي (سوري مقيم في ألمانيا)، أن «الإسلام الأوربي هو تفسير مفاهيمي مرتبط بحدود الدستور العلماني»<sup>3</sup>. إذن، المشكلة هي كيف يتكيف الفكر الإسلامي والأحكام الإسلامية مع النظام القانوني-السياسي الغربي الموجود في الدستور العلماني للدولة الأوربية. أعتقد أن هذا التعريف يبدو مقبولاً، ولكنه يهمل بعض العناصر الهامة مثل مسألة الهوية الدينية ودور العوامل الاجتماعية-الثقافية في تشكيل الإسلام الأوربي.

يلاحظ أحياناً أن مصطلحي (الإسلام الأوربي) و(الإسلام في أوروبا) يستخدمان كمصطلحين مترادفين. فعندما يتحدث البروفسور حاجي إبراهيم رئيس (معهد الفهم الإسلامي The Institute of Islamic Understanding) في كوالا لامبور في ماليزيا، عن المسلمين المهاجرين في أوروبا، يقول أن «الإسلام الأوربي هو مسألة مواطنة، والتي توجد عندما يكون هناك عدد معتد به من المسلمين يكتسبون مواطنة (جنسية) بلد الإقامة». ثم يستنتج: «عندئذ تصبح فرضية الإسلام الأوربي واقعة»<sup>4</sup>. فهو يعتقد ببساطة أن الإسلام الأوربي يُصنّف فقط من خلال المهاجرين المسلمين الذين يكتسبون الجنسية الأوربية. فهو بذلك يحتزل الإسلام الأوربي في وجود مسلمين حاصلين على جنسية أوربية. فيتجاهل المكونات الثقافية والاجتماعية والشرعية للإسلام الأوربي. كما أنه يتجاهل العوامل المؤثرة في العلاقة بين المسلمين من جانب، وبين المجتمعات الأوربية والثقافة الغربية من جانب آخر.

يستخدم مصطلح الإسلام الأوربي (أو الغربي) للإشارة إلى الإسلام في البيئة الأوربية (أو الغربية)، أي يعني كل أشكال الإسلام في البلدان التي يعيش فيها المسلمون في بيئة

1 - Van Bommel (1997) Op naar een Nederlandse Islam Trouw newspaper on 23 October 1997

2 - Shadid W. & Van Koningsveld P.S. (1997) Moslims in Nederland p. 34

3 - Bassam Tibi (1996) Islam Hinduism and the Limited Secularity in India in Shadid & Van Koningsveld (ed) (1996) Muslims in the Margin. 34

4 - Haji Ibrahim (1995) Islam and the West Peaceful Coexistence in the 21st Century in Lundén Th. (ed) (1995) Euro-Islam The Swedish Institute Stockholm p. 85

غربية، وخاصة مبدأ الفصل بين الدين والدولة، على الرغم من التغييرات الكثيرة التي تُمارس داخل أنماط هذا الفصل في جميع البلدان ذات الثقافة الغربية، والتي تشمل أوروبا وأمريكا وكندا وأستراليا. إن الإسلام الأوربي هو شكل من الإسلام ينسجم مع الأنظمة العلمانية والديموقراطية السائدة في هذه البلدان. إنه شكل إسلامي يستجيب لمتطلبات العيش في البيئة الغربية، أي يتقبل الأنظمة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والقضائية. كما أنه يعترف بأن قسماً من أحكام الشريعة الإسلامية غير قابلة للتطبيق في مجتمع غير مسلم أو في بيئة علمانية. إذن، الإسلام الأوربي يعني أن الإسلام يحتل مكانة مشابهة للديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية في الغرب. الإسلام الأوربي يتحدد بشكل رئيسي في إطار الشؤون الشخصية، ولا يفرض نظاماً اجتماعياً كما هو الحال في غالبية بلدان العالم الإسلامي، حيث يتمتع الإسلام باعتراف رسمي باعتباره دين الدولة. في البيئة الغربية، يلعب الدين دوراً محدوداً في الحياة العامة والنشاطات السياسية والثقافية. وهذا ما ينطبق على الإسلام في أوروبا، فالمسلمون في الغرب يتمتعون بالحرية الدينية التي تضمنها لهم الدساتير الغربية. وهم أحرار في ممارسة شعائرهم وتأسيس مساجد مدارس ومراكز إسلامية. ولهم الحق في ممارسة حقوقهم السياسية سواء لكونهم مواطنين لهذه البلدان، أو أجنبان مقيمين فيها. كما بإمكانهم تأسيس منظمات دينية وجمعيات ثقافية و أحزاب سياسية، كما يمكن للنساء المسلمات ارتداء الحجاب في الأماكن العامة.

الإسلام الأوربي هو توجه إسلامي يتكيف مع الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية الغربية. ففي العقدين الماضيين حرص الفقهاء والعلماء المسلمون على دراسة مختلف المشاكل التي تواجه المسلمين في الغرب، وأصدروا فتاوى تسهل حياتهم في البلدان الغربية. لقد تطور (فقه الأقليات الإسلامية) في الغرب بشكل مضطرب حيث تم تأسيس (المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث) عام ١٩٩٧، ليتولى إصدار الفتاوى والآراء الفقهية بصدد مختلف القضايا التي تواجه المسلمين في الغرب. هذه الفتاوى تمثل استجابة لهذه المشاكل، حيث ساهمت بشكل فعال في فتح الآفاق العملية أمام المهاجرين المسلمين في الغرب. فقد أجازت هذه الفتاوى مثلاً اكتساب الجنسية الغربية، وما يترتب على ذلك من آثار قانونية وسياسية هامة؛ ويجوز للمسلمين الانتماء للأحزاب السياسية الغربية؛ ويمكنهم مراجعة المحاكم الغربية للتقاضي والحصول على حقوقه؛ كما يجوز لهم العمل في دوائر الشرطة والانخراط في الجيوش الغربية.<sup>١</sup>

١ - سبق وأن نشرت بحثاً حول هذه القضايا نشرتها مجلة (النور) الصادرة في لندن (الأعداد ١١١، ١١٣، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢٨) للفترة بين عامي ٢٠٠٠-٢٠٠٢.

## نهج الدراسة

تألفت هذه الدراسة من خمسة فصول وخاتمة. في الفصل الأول أعطيت فكرة عامة عن الأعداد التخمينية لعدد الأوربيين الذين اعتنقوا الإسلام في مختلف البلدان الأوربية. ويهدف رسم صورة عن هؤلاء المفكرين الغربيين المسلمين، قمت بتسليط الضوء على خلفياتهم الاجتماعية، حيث قدمت عرضاً عاماً لنشاطاتهم سواء في مجتمعاتهم الغربية أو ضمن الجاليات المسلمة. تُعتبر نشاطاتهم مساهمات هامة في مأسسة الإسلام في البلدان الغربية.

ويهدف الحصول على تفاصيل أكثر عن نشاطاتهم، وكذلك سيرة حياتهم، لأن كتاباتهم لا تزودنا بتفاصيل كافية تحقق هذا الهدف، فكان من الضروري الالتقاء بهم وإجراء مقابلات شخصية معهم. وقد قمت بمقابلة الشخصيات الشهيرة منهم أمثال الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي، والدبلوماسي الألماني مراد هوفمان، والمفكر البريطاني أحمد ثومبسون، والسياسي البريطاني ديفيد بيدكوك، والكاتب الهولندي عبد الواحد فان بومل والكاتبة الهولندية ساجدة عبد الستار. وبسبب القيود المالية، اقتصرت الدراسة عموماً على المفكرين المسلمين من بريطانيا وفرنسا وألمانيا وهولندا. وهذا لا يعني عدم الاهتمام بمن هم خارج هذه البلدان، إذ استعنت بكتابات مفكرين غربيين مسلمين من أمريكا أمثال جيفري لانغ ومريم جميلة وبربارا براون، إضافة إلى آخرين من النمسا أمثال محمد أسد، وسويسرا أمثال بوركهارت، وبلجيكا أمثال عمر فاندن بروك، والأسباني عمر فاديللو.

في الفصل الثاني قمت بإجراء مسح عام وتحليل وتصنيف لمساهماتهم في الأدب الإسلامي الغربي. وهو نوع من الأدب الإسلامي تم إنتاجه خارج العالم الإسلامي. ويهدف تحقيق هذا الهدف، قمت بقراءة كتبهم ومقالاتهم، والتي غالبيتها غير متوفرة في مكتبة جامعة ليدن أو غيرها من المكتبات الجامعية أو العامة. فقامت بزيارات عديدة إلى المراكز والمكتبات الإسلامية في العديد من المدن الهولندية والبريطانية والفرنسية والبلجيكية. واشترت العديد من الكتب من هذه المراكز والمكتبات. كما قمت بشراء كتبهم أثناء زيارتي إلى مصر وسوريا وتركيا. وقمت بمراسلة شركات ودور نشر لشراء كتبهم حيث استلمت عبر البريد العديد من الكتب من أمريكا ولبنان وإيران. يضاف إلى ذلك أنني حصلت على بعض كتبهم من قبل المفكرين الغربيين الذين أهدوني إياها مشكورين أثناء لقائي معهم. لقد قمت بجمع أكثر من ثمانين كتاباً من كتبهم، وهي مذكورة في المصادر.

من أجل إعطاء نظرة تفصيلية عن مساهماتهم في إثراء الفكر الإسلامي وتشكيل الإسلام الأوربي، فقد اخترت ثلاثة محاور رئيسية، حيث قمت بمناقشتها بإسهاب في فصول مستقلة. في

هذه الفصول قمت بدراسة وتحليل ومقارنة ونقد أعمالهم بشكل عام، وبعض أفكارهم النوعية بشكل خاص. كما قمت بتقييم مساهماتهم مشيراً إلى أهم الأفكار الجديدة التي طوروها في ميدان الفكر الإسلامي.

في الفصل الثالث، ناقشت مساهماتهم في الفكر السياسي الإسلامي والدولة الإسلامية. وقد اخترت هذا المحور وتكريس فصل خاص به، للأسباب التالية:

١- كل مفكر أوروبي مسلم يمتلك رؤية فردية بالإسلام السياسي والدولة الإسلامية. ولذلك فإن المساهمات التي يقدمها المفكرون الغربيون المسلمون تمثل عاملاً أساسياً في تطوير الإسلام الأوروبي. فهذه يعرضون مختلف الأفكار والمقترحات، التي يرجون منها تطوير الفكر الإسلامي في الغرب. إن بعض مساهماتهم، مثل نظرية محمد أسد في الدولة الإسلامية، تُعتبر مساهمة رائدة في هذا المجال. وأما المساهمات الأخرى فهي ملموسة على أرض الواقع مثل تأسيس الحزب الإسلامي لبريطانيا، وانشغال أعضائه بالحياة السياسية الغربية. فالحزب يشارك في الانتخابات العامة والحملة الانتخابية وصياغة برنامجه السياسي الانتخابي.

٢- منذ الثورة الإسلامية الإيرانية في عام ١٩٧٩، أصبح الإسلام السياسي ظاهرة عالمية جلبت اهتمام الدول الغربية لأنه يمس مصالحها العالمية، وخاصة في العالم الإسلامي. إن الدول الغربية تشعر بالقلق تجاه قدرة البلدان الإسلامية على المحافظة على استقرارها، والحفاظ على السلام والأمن، من أجل الاستمرار في علاقاتها السياسية والاقتصادية الجيدة مع الغرب. إن أي تغير في الحكومات المسلمة والزعامات الموالية للغرب قد يؤدي إلى العديد من المشاكل السياسية والاقتصادية، وربما حدوث صدمات عسكرية. إذن، أصبح الإسلام السياسي عاملاً هاماً في العلاقات والسياسة الدولية.

٣- منذ الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة في ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، صار العالم كله متورطاً في مواجهة الإرهابيين و الإسلاميين الأصوليين، سواء في العالم الإسلامي أو في الدول الغربية. لقد بات التعاون الدولي بين كل الحكومات ضرورياً لمواجهة الإرهاب. وقامت وتقوم أغلب الدول باتخاذ إجراءات صارمة وسن تشريعات جديدة لمواجهة الظروف الأمنية الطارئة أو التهديدات المحتملة من الجماعات الإرهابية. إن السياسة الخارجية الأمريكية صارت تتمحور بشكل رئيسي حول مسألة الإرهاب، وملاحقة الجماعات الإسلامية المتشددة. كما أصدرت العديد من المقررات بهدف المحافظة على الأمن القومي داخل الولايات المتحدة أو في مناطق النفوذ والمصالح الأمريكية.

٤- أصبح حضور الجاليات الإسلامية في الغرب مادة جيدة تستخدم الجماعات السياسية اليمينية

المتشددة في تعزيز مواقعها سواء في البرلمان أو الحكومات. إذ تصر الدوائر اليمينية المتطرفة في الغرب على أن الأقليات المسلمة باتت تمثل مشكلة عويصة، وأنها سبب الشرور الاجتماعية كالبطالة والإجرام والأحياء المتخلفة. وهم يتهمون الإسلام بأنه عائق أمام اندماج المسلمين في المجتمعات الغربية.

٥- ما زالت الجامعات ومراكز البحوث الغربية تبدي اهتماماً متزايداً بالإسلام السياسي والحركات الإسلامية<sup>١</sup>. إذ تقام سنوياً العديد من الندوات والمؤتمرات لدراسة هذه الظاهرة من مختلف الجوانب الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية. وجرى تقديم الكثير من النظريات التي تحاول تفسير وفهم الأسباب والدوافع التي تقف وراءها<sup>٢</sup>.

٦- يحظى الإسلام والمسلمون باهتمام كبير، سلبياً في الغالب، في وسائل الإعلام الغربية، رغم صغر حجم الجالية المسلمة، حيث أن نسبة المسلمين تتراوح بين (٢،٠٪ إلى ٧٪)<sup>٣</sup>. إذ توجه نزعة قوية لجعل الإسلام مرادفاً للإرهاب، وأن الإسلام ضد الغرب وضد حقوق الإنسان. وتنشر وسائل الإعلام الغربية يومياً عشرات المقالات والتقارير التي ترسخ هذه الصورة السلبية للمسلمين. ويُصرّ بعض المؤلفين والكتاب والصحفيين على أن الإرهاب من التعاليم الأساسية للإسلام<sup>٤</sup>.

٧- لا يقتصر حضور وتأثير الإسلام السياسي على البلدان الإسلامية، بل أن الجاليات المسلمة المقيمة بالغرب قد تتأثر به. فمن جهة، يتأثر المسلمون بالغرب بالفكر السياسي الإسلامي وأحياناً بالأفكار الراديكالية التي تنشرها الجماعات الإسلامية والزعامات الدينية المقيمة في الغرب. ومن جهة أخرى، يمتاز الإسلام السياسي ببعد اجتماعي-ديني ذي تأثير ملحوظ على العلاقات بين الجالية المسلمة والمجتمعات المضيفة لها. وقد تتصاعد حدة التوتر أحياناً أثناء حدوث سلوك عنيف أو بسبب نشاطات الحركات الأصولية<sup>٥</sup>. وقد تكون لمواقف وتصريحات هذه الجماعات ردود أفعال من قبل الغربيين تنعكس على شكل حوادث عنصرية أو سلوك عدواني أو شعارات أو تصريحات ضد المسلمين.

١ - أنظر مثلاً: كتاب ف. جيركز (١٩٩٩)، أمريكا والإسلام السياسي: صدام ثقافات أم صدام مصالح؟، جامعة كمبرج: بريطانيا.

٢ - أنظر مثلاً: صموئيل هانتغتون (١٩٩٦).

٣ - أنظر إحصائية المسلمين في أوروبا الغربية في الفصل الأول.

٤ - أنظر: أميمة عبد اللطيف (٢٠٠٠)، الإسلام السياسي في الصحافة البريطانية، في موقع إسلام أون لاين، تموز ٢٠٠٠.

٥ - تنشط بعض الجماعات الإسلامية المتشددة في أوروبا، مثلاً جماعة (المهاجرون) التي يتزعمها عمر بكرى (سوري من حزب التحرير الإسلام)، وجماعة أبو قتادة (فلسطيني)، وجماعة (أنصار الشريعة) التي يتزعمها أبو حمزة المصري. وهناك جماعات متشددة ولكن لا تعتبر أصولية إسلامية، مثل (الرابطة العربية الأوربية) في بلجيكا، والتي يتزعمها دياب أبو جهجه (لبناني). وغالباً ما تثير تصريحات ومواقف ونشاطات هذه الجماعات ضجة واستياء في وسائل الإعلام الغربية، خاصة المواقف التي تدعو إلى قتل الغربيين أو المسيحيين أو اليهود. كما تؤدي إلى ترسيخ الصورة السلبية للمسلمين.



٨- يلاحظ أن بعض المسلمين الجدد متورطون في نشاطات أصولية، وينتمون إلى جماعات إسلامية متطرفة. إذ شارك بعض المعتنقين الغربيين في الحرب على أفغانستان حين انضموا إلى حركة طالبان، وقاتلوا ضد القوات الأمريكية عام ٢٠٠١. وهذا ينطبق أيضاً على بعض الشباب المسلم الذي ولد ونشأ في الغرب.<sup>١</sup>

في الفصل الرابع، قمت بتسليط الضوء على موقف المفكرين الغربيين المسلمين تجاه الثقافات غير الإسلامية، وخاصة الحضارة الغربية، التي تمثل تحدياً كبيراً للمفكرين المسلمين عموماً. فهم يدركون أن العلاقة والتفاعل مع الحضارة الغربية أمر لا يمكن تفاديه. وسواء كان موقف المفكرين الغربيين المسلمين إيجابياً أو سلبياً من الغرب، لكنهم يميلون إلى نقد الحضارة الغربية. إن مدى وعمق النقد يعتمد على طبيعة خلفيتهم الثقافية والأيدولوجية والسياسية، أي التي سبقت اعتناقهم للإسلام. كما يعود إلى خبراتهم الذاتية ونظرتهم إلى العالم. لقد اخترت التوسع في هذا المحور للأسباب التالية:

١- في العقدين الماضيين، ظهرت العديد من الدراسات، الكتابات، والبيانات، والنظريات السياسية التي تتناول قضية «صدام الحضارات»، وخاصة بين الحضارتين الإسلامية والغربية. في الغرب، يسود انتقاد الثقافة الإسلامية بشكل واسع، إذ يظهر جلياً في جميع قطاعات الإعلام: مقالات في الصحف، تقارير إذاعية، برامج تلفزيونية، أفلام سينمائية، دراسات أكاديمية، ندوات ومؤتمرات... الخ. ويعتبر المفكرون والعلماء والكتاب والمثقفون المسلمون عن مواقفهم بطرق مختلفة تجاه الانتقادات الغربية للإسلام. ولا يختلف في ذلك المفكرون الغربيون المسلمون الذين يبارسون نقد الحضارة الغربية.

٢- إن أدب نقد الحضارة الغربية Anti-Western Literature الذي يكتبه المفكرون الغربيون المسلمون هو أدب مكتوب في الغرب، ومتأثر بالثقافة الغربية. فهو يمثل نوعاً معيناً من الكتابة الإسلامية الذي ينشأ من داخل البيئة الغربية، ويتفاعل معها. فهو أدب يختلف عن الكتابات الأخرى الناقدة للغرب والمكتوبة في العالم الإسلامي. وأكثر من ذلك، يختلف هذا الأدب حتى عن ما يكتبه مؤلفون مسلمون (غير غربيين) مقيمون في الغرب. إذ يستخدم المفكرون الغربيون المسلمون أساليبهم الذاتية المتأثرة بالمنهج الغربي، في دراسة ومناقشة مختلف المواضيع الإسلامية من

١- أثناء الحرب على أفغانستان، تم أسر جون ووكر John Walker (٢٠ عاماً)، وهو أمريكي انخرط في صفوف حركة طالبان. (انظر CNN في ٢/١٢/٢٠٠١) وصحيفة الشرق الأوسط في ٣/١٢/٢٠٠١). ويوجد معتقون غربيون انخرطوا في جماعات أصولية أو إرهابية، مثلاً الألماني دينيس Denis (١٩ عاماً)، الأسترالي ديفس هيكس Davis Hex، الجندي البريطاني نيكولاس إيمري Nicolas Emery، البريطاني ريتشارد ريد Ritchard Red والأمريكي جوس باديللا Jose Padilla. في المغرب، تم اعتقال الفرنسي بيير روبير Pier Robier (٣١ عاماً) لتزعمه جماعة أصولية مغربية، وقد أدين بالسجن مدى الحياة (الشرق الأوسط في ٢٠/٩/٢٠٠٣). كما تم اعتقال الضابط الأمريكي المسلم جيمس يي James Yi، الذي كان يشغل منصب إمام في القوات الأمريكية. وقد تم تنسيبه لرعاية معتقلي غوانتانامو، لكنه قام بتسريب معلومات عن السجن إلى الخارج.

منظور معين. فهم ينتقدون الحضارة الغربية من داخلها لأنهم عاشوا وكبروا في العالم الغربي، وأن مقترحاتهم وتصوراتهم مبنية على خلفيتهم الثقافية الغربية وتجاربهم الشخصية في بيئتهم الغربية.

٣- أصبح بعض المفكرين الغربيين المسلمين، أمثال محمد أسد وروجيه غارودي، شخصيات مشهورة عالمياً وخاصة في العالم الإسلامي، بسبب مواقفهم المناوئة للغرب. إن تنتشر أفكارهم وانتقاداتهم بين المثقفين الإسلاميين والطبقة المتعلمة في البلدان الإسلامية.

٤- عموماً تمثل كتابات المفكرين الغربيين المسلمين مصدراً يزود المسلمين بمناقشات متنوعة في نقد الحضارة الغربية. كما تقوم بتقوية المواقف الإسلامي في الصراع الإسلامي-الغربي الحالي، والذي يتخذ أشكالاً وصوراً عديدة. إذ تكون هذه الكتابات بمثابة سلاح فكري يستخدم في صد الفكر الغربي وعملية التغريب في البلدان الإسلامية.

٥- إن كتابات المفكرين الغربيين المسلمين المناوئة للغرب تُستخدم لإضفاء مشروعية الإسلام في عين قسم من المسلمين الذين هم بحاجة إلى ما يقوي اعتقادهم بالإسلام.<sup>١</sup> إن تحول هؤلاء المفكرين الغربيين إلى الإسلام، يُعتبر في العالم الإسلامي كدليل على تفوق الإسلام على الحضارة الغربية.

٦- يقدم الأدب المناوئ للغرب خدمة لوضع الجاليات المسلمة في الغرب. إذ يتعرض هؤلاء المسلمون باستمرار إلى مختلف التحديات الغربية، سواء الثقافية أو الدينية. إن مفردات غربية متنوعة تضع هويتهم الإسلامية تحت ضغط شديد، في حين يحتاج المسلمون إلى دعم فكري لمقاومة عملية التذويب Assimilation في الثقافة الغربية. إذ يساهم نقد الحضارة الغربية في تقوية موقف وعقيدة الجالية المسلمة، ويساعدها على الرد على الإتهامات التي تُطلق ضد الثقافة الإسلامية.

في الفصل الخامس، قمت بالتوسع في محور يتناول موقف المفكرين الغربيين المسلمين من الديانات الأخرى، وخاصة الديانة المسيحية. إذ يمتلك بعضهم، مثل غارودي وهوفمان وأسد، معرفة جيدة بالديانات الأخرى كالبودية والهندوسية وهاري كرشنا، وغيرها. وقد انجذب بعض المعتنقين إلى ديانات أخرى قبل اعتناقهم الإسلام.<sup>٢</sup> على أية حال، هم يبدون اهتماماً أكبر بالمسيحية، وبدرجة أقل باليهودية، دون غيرها من الديانات. ويعود ذلك إلى سببين: الأول، أن المسيحية كانت تمثل ديانة الغالبية من المعتنقين، إذ أنها تمثل خلفيتهم الدينية والثقافية. الثاني، أن المسيحية، كدين، تمثل التحدي الأكبر للإسلام، خاصة النشاطات التبشيرية للكنائس المسيحية. وهناك أسباب تاريخية وسياسية وعسكرية ودينية أخرى تدخل في هذا الموضوع. وعلى مدى قرون طويلة، شهد العالم الإسلامي كتابة ونشر مؤلفات وأعمال جدلية كثيرة ضد المسيحية

.Anti-Christian polemical works

١ - يوصف غارودي في العالم الإسلامي بأنه (أعظم فيلسوف في أوروبا)، و (أعظم فيلسوف غربي في القرن العشرين).

٢ - يذكر أن ٢٩٪ من المعتنقين الإنكليزي انخرطوا في هذه الديانات قبل دخولهم الإسلام. Ali Köse (1996) Conversion to Islam p. 69

ومثل أسلافهم من المعتنقين الذين دخلوا الإسلام في مراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي،<sup>١</sup> يميل المفكرون الغربيون المسلمون إلى نقد المسيحية في عصرنا الحاضر. وتحظى انتقاداتهم وأفكارهم ذات الصلة بالمسيحية باهتمام المسلمين في الغرب وكذلك في أنحاء العالم الإسلامي. وقد قمت بتكريس فصل لهذا الموضوع للأسباب التالية:

١- إن هذا الأدب المناوئ للمسيحية Ant-Christian Literature يُكتب من قبل أولئك الذين كانوا يؤمنون بالمسيحية ونشأوا وترعرعوا في الثقافة المسيحية وعاداتها وتقاليدها وآدابها ومفاهيمها. فهم يمتلكون تجارب شخصية تجعلهم يتحدثون عنها من (داخلها) ومن عايشها، وليس من (خارجها) كما الحال لدى الكثير من العلماء والدعاة الذين وُلدوا مسلمون.

٢- إن مؤلفي هذا الأدب هم "مسلمون غربيون". وهذا يعني أنهم يختلفون عن "الغربيين المسيحيين" و"المسلمين الشرقيين" على السواء. وهذا ما يجعلهم أكثر تأثيراً ومصداقية، لأنه يُتوقع منهم أن يكونوا أكثر خبرة ومهارة في تناوُلهم مع "الغربيين" و"المسيحيين" من المسلمين غير الغربيين.

٣- يشكل هذا الأدب مصدراً هاماً يُستخدم في الجدل الديني Religious polemics وفي المناظرات والحوارات مع المسيحيين. إذ يميل إلى تقوية عقيدة المسلمين، كما يمكن استخدام هذا الأدب في نشاطات الدعوة الإسلامية. فهو يزود المسلمين بمواد ووسائل وأساليب في نقد العقائد المسيحية، وتاريخ الكنيسة، وصحة الكتاب المقدس... الخ.

٤- يُفترض أن يكون المفكرون الغربيون المسلمون على إطلاع جيد بتاريخ المسيحية، ومحتوى الكتاب المقدس، والمذاهب المسيحية المختلفة وتطور العقائد المسيحية.

٥- إن بعض هذه الكتابات الجدلية، مثلاً دراسات موريس بوكاي عن (الكتاب المقدس، القرآن والعلم) قد أصبحت مشهورة جداً، وتُرجمت إلى العديد من اللغات، في أنحاء العالم. إذ حظيت باهتمام عالمي، كما صار يُقتبس كثيراً منها في أعمال المسلمين الجدلية.

٦- تنتشر الأعمال والأفكار الجدلية التي يكتبها المفكرون الغربيون المسلمون بين أوساط الجاليات المسلمة في الغرب. إذ يستخدمونها في مختلف المناسبات الاجتماعية، والخطب الدينية، والمناقشات العامة بين الأديان، والمحاضرات والندوات الدينية. وتلعب الأعمال الجدلية الدينية دوراً معيناً في الحياة الاجتماعية للمسلمين في الغرب.<sup>٢</sup>

٧- يساهم الأدب المناوئ للمسيحية في مساعدة المسلمين في الغرب على مواجهة النشاطات

١ - أنظر مثلاً: محمد بن برن الطبري (الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد)، عبدالله الترحمان (تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب)، ونصر بن يحيى المتطبب (النصيحة الإيانية في فضيحة الملة النصرانية).

٢ - S. Abdel Razaq (2000) Islamic Anti-Christian Polemics in the West

التبشيرية المتواصلة التي تقف وراءها الكنائس والمعاهد والمؤسسات الدينية والجماعات والطوائف المسيحية. إذ يتعرض المسلمون في الغرب (وفي الشرق أيضاً) إلى متخلف الاتهامات الموجهة ضد العقائد والثقافة الإسلامية. وبدلاً من اتخاذ موقف دفاعي، يمكن للمسلمين استخدام هذا النوع من الأدب كسلاح ضد الحملات التبشيرية والهجوم على الإسلام. إذ يجب على المسلمين في الغرب الدفاع عن هويتهم وعقائدهم الإسلامية.

أما خاتمة الكتاب، فقد ضمنتها الإستنتاجات التي توصلت إليها من هذه الدراسة، والإجابة على الأسئلة التي طرحتها في بداية المقدمة حول أهم المساهمات التي قدمها المفكرون الغربيون المسلمون للفكر الإسلامي والإسلام الأوربي. كما ضمنتها تصوراتي عن تطور الإسلام الأوربي. هذا الكتاب هو في الأصل رسالة دكتوراه تقدمت بها إلى (معهد ليدن للدراسات الإسلامية) في جامعة ليدن. وقد استغرق إعداد الرسالة أربع سنوات (١٩٩٨-٢٠٠٢)، وأشرف عليها البروفسور شورديان كوننكزفيلد، أستاذ (كرسي الإسلام في الغرب) في جامعة ليدن، ومدير المعهد المذكور، وأبرز المستشرقين الهولنديين.

والرسالة مكتوبة في الأصل باللغة الإنكليزية، لكنني قمت بترجمتها إلى اللغة العربية، خدمة للفكر والثقافة العربيين، ومن أجل نشر قضايا ومواضيع جديدة تغني الساحة الفكرية العربية والإسلامية، لما تتضمنه من قضايا إسلامية وفكرية مميزة. وقد حرصت على تعديل وإضافة ما يناسب القارئ العربي، كي تعم الفائدة لجميع القراء. ونسأل الله التوفيق، إنه سميع جيب.

صلاح عبد الرزاق

ليدن ٢٠٠٣



## الفصل الأول

نشاطات المسلمين للجدد في ليبيا



### نشاطات المهسلمين الجدد في أوروبا

يلعب المسلمون الجدد دوراً هاماً في مأسسة الإسلام في أوروبا. وتتفاوت مساهماتهم ومدى تأثيرها من بلد إلى آخر. وتعود هذه الاختلافات إلى عقليتهم ومواهبهم وخلفيتهم الثقافية المحلية، وإلى طبيعة الظروف الاجتماعية والسياسية. يلاحظ الباحث يورغن نيلسن أن المسلمين من أصل ألماني يلعبون دوراً أكثر أهمية من بقية المعتنقين (المسلمين الجدد) في أي بلد أوروبي آخر<sup>1</sup>. وتتراوح نشاطاتهم العامة من الدعوة إلى الإسلام، إلى إلقاء محاضرات وإعطاء معلومات ودروس حول تعاليم الإسلام، إلى الانغماس في السياسة و وسائل الإعلام. ويلعب بعض المعتنقين الأوروبيين دوراً قيادياً في المنظمات الإسلامية والطرق الصوفية. وقد يمثلون الجالية المسلمة في البلد أو المدينة التي يقيمون فيها، أو يتحملون مسؤولية المتحدث باسم الجالية في بعض الظروف أو الأزمات.

لحد الآن لا توجد أية معلومات إحصائية دقيقة فيما يتعلق بعدد الأوروبيين الذي يعتنقون الإسلام. هذا النقص في المعلومات يعود للأسباب التالية:

١- لا تقوم كثير من الدول الأوروبية بتسجيل معلومات تتعلق بأديان أو مذاهب مواطنيها أو المقيمين فيها. وهناك بعض الدول مثل ألمانيا وهولندا وسويسرا وإيرلندا الشمالية، تقوم بوضع سؤال حول ديانة الشخص.

٢- في الغالب، لا يقوم المسلمون الجدد بتسجيل أنفسهم في أية مؤسسة يمكن الرجوع إليها باعتبارها مصدراً موثقاً به. يقوم بعض المعتنقين بتسجيل أنفسهم في المراكز الإسلامية التي يشهرون فيها إسلامهم. على أية حال، لا تعرف هذه المراكز أية معلومات عن عدد المسلمين الجدد المسجلين في المؤسسات الإسلامية الأخرى.

٣- إن غالبية المسلمين الجدد يحتفظون بأسمائهم الغربية السابقة في وثائقهم الرسمية كجوازات السفر وبطاقات الهوية وغيرها. وهناك عدد قليل ممن يبدل اسمه رسمياً ويتخذ اسماً إسلامياً. ولذلك لا يمكن تمييز المعتنقين من أسمائهم وحدها.

وعلى الرغم من هذه الصعوبات، إلا أنه توجد بعض التقديرات المبنية على خبرات شخصية. هذه التقديرات تبين أنه يوجد حوالي مائة ألف معتنق في أوروبا الغربية. لقد قمت بإعداد أول

1 - Nielsen (1992) Muslims in Western Europe p. 32



إحصائية تقديرية لعدد المعتنقين في أوروبا الغربية و حسب البلد، كالتالي:

اسم البلد	عدد السكان ١٠٠٠ ×	عدد المسلمين ١٠٠٠ ×	نسبة المسلمين % في البلد	عدد المعتنقين	نسبة المعتنقين إلى عدد المسلمين %
النمسا	٨,٠٧٨	١٢٠	١,٣	----	
بلجيكا	١٠,٢٠٤	٤٥٠	٤,٤	٣,٠٠٠	٠,٦
الدنمارك	٥,٣٠١	١٦٠	٣,٠	٢,٠٠٠	١,٢٥
فرنسا	٥٨,٨٤٧	٤,٠٠٠	٦,٧	٥٠,٠٠٠	١,٢
ألمانيا	٨٢,٠٤٧	٢,٥٠٠	٣,٠	٨,٠٠٠	٠,٢
اليونان	١٠,٥١٥	٣٠٠	٢,٨	----	
أيرلندا	٣,٥٩٩	٢٠	٠,٥	----	
إيطاليا	٥٧,٥٨٩	٥٠٠	٠,٨	٥٠٠	٠,١
لوكسمبورغ	٤٢٧	١٠	٢,٣	---	
هولندا	١٦,٠٠٠	١,٠٠٠	٦,٠	٦,٠٠٠	٠,٦
النرويج	٤,٤٣٢	٥٠	١,٠	٥٠٠	١,٠
البرتغال	١٠٠٤٨	٢٠	٠,٢	----	
إسبانيا	٣٩,٩٩٦	٤٠٠	١,٠	١٥,٠٠٠	٣,٧
السويد	٨,٨٥٢	٣٠٠	٣,٣	٣,٠٠٠	١,٠
سويسرا	٧,٣٦٢	١٠٠	١,٣	٥,٠٠٠	٥,٠
بريطانيا	٥٨,٠٠٠	٢,٠٠٠	٣,٤	١٠,٠٠٠	٠,٥
المجموع		١١,٩٣٠		١٠٣,٠٠٠	

(مصادر هذه التقديرات: Adnan (1999) Crijnen (1999) Nielsen (1992) Westerlund (1999) Kettani (1996))

وهناك بعض الملاحظات حول هذه التقديرات:

- ١- لقد ازداد عدد المسلمين كثيراً خلال العقد الأخير بسبب ارتفاع عدد المهاجرين واللاجئين المسلمين الذين دخلوا أوروبا.
- ٢- غالبية التقديرات المتعلقة بالمسلمين الجدد تعود إلى عشر سنوات سابقة، ولا توجد تقديرات جديدة أو إحصائيات موثوقة.
- ٣- لا توجد تقديرات حول عدد المعتنقين في البلدان التالية: النمسا واليونان وإيرلندا ولوكسمبورغ والبرتغال.

## الخلفية الثقافية والاجتماعية للمسلمين الجدد

لم يعد اعتناق الإسلام قضية محدودة في أوساط اجتماعية معينة، بل اتسع ليشمل مختلف الفئات الاجتماعية والخلفيات الثقافية. فهم ينتمون إلى خلفيات دينية وعقائدية متنوعة كالمسيحية بمذهبيها الكاثوليكي والبروتستانتي والتجريبي Methodism واليهودية والعلمانية الإنسانية Humanism. ويبدو أن معظم معتنقي الإسلام جاءوا من عائلات ليست متشددة دينياً. فقد جاء ٨٥٪ منهم من عائلات غير منتمية إلى كنيسة أو غير ذات نشاط ديني في الكنيسة<sup>١</sup>. وقبل اعتناقهم الإسلام دخل قسم من المعتنقين في ديانات أخرى أو جماعات دينية كالبودية والهندوسية وهاري كريشنا. وقد توزعوا بعد اعتناقهم الإسلام على المذاهب الإسلامية كالحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والشيعة والأحمدية. كما أنهم ينتمون إلى مختلف التيارات الإسلامية فيهم التقليديون والسلفية، وفيهم الصوفية، وفيهم المعتدلين، وفيهم الليبراليين.

معظم المسلمين الجدد ذوي مؤهلات دراسية عالية، ففي بريطانيا مثلاً يحمل ٦٠٪ منهم شهادة جامعية على الأقل (٤٠٪ درجة بكالوريوس، و١٣٪ شهادة ماجستير و٧٪ شهادة دكتوراه)<sup>٢</sup>. وتمثل خلفياتهم المهنية مختلف الطبقات الاجتماعية والمتعلمة كالعلماء والمستشرقين والباحثين والأطباء وأساتذة الجامعات والدبلوماسيين والصحفيين والسياسيين والفنانين. وينتمي هؤلاء المسلمون الجدد إلى مختلف الطبقات الاجتماعية. ففي بريطانيا ينتمي أكثر من نصفهم (٥٧٪) إلى الطبقة الوسطى الأدنى والطبقة الوسطى، وحسب الجدول التالي:

النسبة المئوية ٪	الطبقة الاجتماعية
٣٤٪	الطبقة العاملة
١١٪	الطبقة الوسطى الأدنى
٤٦٪	الطبقة الوسطى
٩٪	الطبقة الوسطى الأعلى
٠٪	الطبقة العليا

إن هذا التصنيف الطبقي سائد في بعض البلدان الأوروبية كبريطانيا<sup>٣</sup>. وتعارض غالبية الدول الأوروبية أي تقسيم طبقي، والذي انحسر عن معظم المجتمعات الأوروبية. ورغم أن الجدول يشير إلى عدم وجود مسلمين جدد من الطبقة الأرستقراطية لكن هناك شخصيات إنكليزية تنتمي إلى الطبقة العليا قد اعتنقت الإسلام مثل الليدي جيميا غولد سميث

1 - Köse (1996) Conversion to Islam p. 38

2 - Köse (1996) Conversion to Islam p. 80

3 - Köse (1996) Conversion to Islam p. 80

Lady Jemima Goldsmith ابنة ثري يهودي، وقد تزوجت بلاعب الكريكت الباكستاني عمران خان. وهناك ماتيو ويلكنسون ابن السير ويليام ويلكنسون، ونيكولاس براند، وهو ابن مصرفي إنكليزي. وكلاهما من خريجي جامعة كامبريدج.

بالنسبة للسن الذي اعتنقوا فيه الإسلام، تبين أن ٥, ٦١٪ منهم دخلوا الإسلام في سن بين ٢٣-٤٥ عاماً. واعتنق ربعهم (٧, ٢٥٪) الإسلام في سن أقل من ذلك، أي بين ١٧-٢٢ عاماً. أما الذين يبدوون رغبة في تغيير ديانتهم في سن متأخرة (بين ٤٦-٦٥) فهم قليلون جداً، نذكر منهم المفكر الفرنسي روجيه غارودي Roger Garaudy الذي اعتنق الإسلام في سن ٦٩ عاماً، والدبلوماسي الألماني مراد هوفمان Murad Hofmann الذي شهد الشهادتين في سن ٥٠ عاماً.

توصل أحد الباحثين إلى أن معدل عمر المعتنق البريطاني عندما يقرر اعتناق الإسلام يبلغ ٢٩,٧ سنة.<sup>١</sup> ويرى باحث آخر أن معدل عمر المسلم الغربي عموماً يبلغ ٤, ٣١ عاماً، حيث يكون معدل عمر المسلم الأوربي يبلغ ٧, ٣٣ عاماً والأمريكي يبلغ ٢٩ عاماً.<sup>٢</sup> وهذا يشير إلى أن المعتنقين الأوربيين يكونون أكبر سناً قليلاً من زملائهم الأوربيين أثناء اعتناقهم الإسلام. كما أن المعتنق يبدأ برفض ديانته والديه عندما يكون بمعدل عمر يبلغ ٨, ١٦ عاماً. ومعنى ذلك أنه يستغرق أكثر من ١٤ عاماً في رحلة التحول إلى الإسلام.

## المسلمون الجدد في النظرات الإسلامية

يرى أحد الباحثين أن المعتنقين البريطانيين يبدوون أنهم غالباً ما يلعبون دوراً قيادياً في مختلف المنظمات، لكنهم ليسوا نشيطين في القضايا العامة كما كانوا في مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥)، حينما كان المعتنقون يحملون على عاتقهم أمور الجالية المسلمة. ويعزو هذا التغيير إلى السنين التاليين:

- ١- قبل الحرب العالمية الثانية، كان عدد المسلمين في بريطانيا قليل جداً. ومع زيادة الهجرة في الخمسينات والستينات قام المثقفون المسلمون بجلب أفكارهم السياسية والعقائدية السائدة في بلدانهم إلى بريطانيا.
- ٢- لم يجلب المسلمون زعمائهم الدينيين معهم فحسب ولكن جلبوا قيادات الجالية أيضاً. ونتيجة لذلك كان للمهاجرين تواصل أقل مع المعتنقين البريطانيين فيما يتعلق بشؤون الجالية.<sup>٣</sup>

1 - Köse (1996) Conversion to Islam p. 47

2 - Poston (1992) Islamic Da'wah in the West p. 166

3 - Köse (1996) Conversion to Islam p. 25

إن التبريرات المذكورة أعلاه لا تقتصر على البيئة البريطانية، ولكن عندما ننظر إلى أوروبا الغربية كلها سنرى تقلصاً مشابهاً لدور المسلمين الجدد في أمور الجاليات المسلمة المقيمة هناك. وأعتقد أن هناك أسباباً وراء هذا الانكماش في دور المعتنقين، وهي:

١- في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين هاجرت إلى أوروبا الغربية أعداد كبيرة من المسلمين المتعلمين تعليماً عالياً سواء مهاجرين أو لاجئين غادروا بلدانهم بسبب المشاكل السياسية والحروب التي شهدتها وتشهداها بلدانهم الأصلية. يشكل اللاجئون السياسيون عادة النخبة المتعلمة والنشطة في بلدانهم. ويشكل الإسلاميون قسماً من هؤلاء المهاجرين المتعلمين، والذين استفادوا من الحريات الواسعة في البلدان الأوروبية ومن خبراتهم السابقة في تأسيس منظمات إسلامية واصلوا من خلالها نشاطاتهم. ونجح كثير منهم في تعلم لغات البلدان المضيفة مما مكّنهم من التواصل بحرية وكفاءة مع المجتمع والاعلام والحكومات الغربية.

٢- لقد مضت عدة عقود من السنين على إقامة المسلمين في البلدان الأوروبية. وقد ولدت ونشأت أجيال مسلمة في الغرب، وتعلمت في مدارس وجامعاته. هذه الأجيال على صلة بالثقافة الغربية، وتعرف كيف تتواصل وتتعامل مع المجتمعات الغربية لأنها تجيد لغاتها وتعرف مناهجها وأساليبها وقوانينها. وقد مكّنتهم هذه المؤهلات والمعرفة من ممارسة دور هام في بناء ونشاط المنظمات الإسلامية. الأمر الذي أدى إلى تقلص الاعتماد على المعتنقين من أهل البلاد.

٣- إن غالبية المسلمين المهاجرين لا يمكنهم تجاهل ما يحدث في بلدانهم الأصلية أو في العالم الإسلامي ككل. وقد لا يبدي المسلمون الجدد اهتماماً بالمشاكل خارج أوروبا أو لا يعيرون هذه القضايا سوى اهتماماً قليلاً. وهم في العادة لا يهتمون كثيراً بالتطورات السياسية والاقتصادية في البلدان الإسلامية. هذا الموقف أدى إلى إيجاد مسافة بين المعتنقين الأوروبيين وأبناء الجالية الإسلامية الذين يبدون اهتماماً بمشاكل بلدانهم. بالطبع هناك مشاكل تحظى باهتمام المسلمين الجدد مثل فلسطين والعراق والبوسنة وأفغانستان.

٤- من جانب آخر، فإن الجاليات المسلمة في مختلف المدن الأوروبية ما زالت بحاجة إلى مساعدة وخبرة المعتنقين الأوروبيين ليس فقط في التعامل مع الأمور الإدارية والاتصال بالسلطات المحلية، ولكن أيضاً من أجل الدعوة إلى الإسلام باللغات الأوروبية، وخاصة الانكليزية والفرنسية، وكذلك في المشاركة في الحوار مع غير المسلمين.

إن الأدوار التي يلعبها المعتنقون الأوروبيون في المنظمات الإسلامية يمكن توضيحها من خلال بضع حالات، من هولندا وألمانيا وبلجيكا وبريطانيا. وهذه الحالات يمكنها أن تعكس الحالة في غالبية دول الاتحاد الأوروبي.

ففي هولندا تأسست أول منظمة إسلامية للمهاجرين المسلمين الأتراك عام ١٩٧١. وكانت مبادرة غير مدعومة مالياً من الحكومة، تهدف إلى تنظيم وإدارة الشؤون الدينية كإقامة صلاة الجماعة وإعطاء دروس في القرآن الكريم للبالغين والأطفال.<sup>١</sup> وفي عام ١٩٧٤ قام عبد الواحد فان بومل Abd al-Wahid van Bommel وهو مسلم من أصل هولندي مع مسلمين آخرين بتأسيس أول إتحاد يضم عدة منظمات وجمعيات إسلامية يدعى فيدرالية المنظمات الإسلامية De Federatie van Moslim Organizaties in Nederland والمعروفة اختصاراً بـ (FOMON).

في البداية كانت الفيدرالية تضم ١٧ جمعية إسلامية تعود للمغاربة والأتراك والأندونيسيين والسوريناميين والتونسيين والمصريين والهنود والباكستانيين والأوغنديين والهولنديين، ثم ارتفع عدد هذه الجمعيات إلى ٥٢ جمعية ومنظمة. وبقيت الفيدرالية تعمل بنشاط حتى عام ١٩٨٢،<sup>٢</sup> وقد انتخب عبد الواحد فان بومل أول رئيس للفيدرالية لمدة سنتين (١٩٧٥-١٩٧٧). ونتيجة لجهود الفيدرالية حقق المسلمون نجاحاً عام ١٩٧٧ بصدر قرار حكومي يسمح بالذبح حسب الطريقة الإسلامية في هولندا. كما حققت الفيدرالية إنجازاً آخر هو حصول المسلمين على مقابر منفصلة داخل المقابر العامة. لقد تم تغيير قانون الدفن كي يستطيع المسلمون دفن موتاهم دون تابوت.<sup>٣</sup> وتمكنت عام ١٩٧٦ من الحصول على موافقة البرلمان بتقديم دعم مالي حكومي للمساجد في هولندا

في عام ١٩٨٠، قام عبد الواحد فان بومل مع إثنين من المسلمين الجدد هما رفيق أحمد فريس Rafeeq Ahmad Fris وإبراهيم سبالبورغ Ibrahim Spalburg، بالإضافة إلى ناشطين مسلمين آخرين، بتأسيس "مركز المعلومات الإسلامي" في مدينة لاهاي، العاصمة السياسية لهولندا. يوضح فان بومل: "كنا نقوم بكل شيء لا تقوم به المساجد. إن المساجد لا تتصل بالمجتمع الهولندي. كانت مهمتنا هو إيجاد التواصل بين المجتمع الهولندي والجمالية المسلمة. كنا ننظم الحوار مع الكنيسة وندعو رجال الدين المسيحيين للمشاركة فيها". وكان المركز يقيم صلاة

١ - مقابلة مع عبد الواحد فان بومل في مدينة هيلفرسون بتاريخ ٢٥/١٠/٢٠٠١

٢ - للمزيد من المعلومات حول المنظمات الإسلامية في هولندا: راجع كتاب (من السجادة إلى المنارة) للباحث الهولندي نيكو لاندمان. Landman N. (1992) Van Mat tot Minaret: De Institutionaliserings van de islam in Nederland VU Uitgeverij Amsterdam

٣ - لمزيد من المعلومات حول المقررات الحكومية المتعلقة بالدفن والمقابر: راجع كتاب (المسلمون في هولندا) لوصاف شديد وشورد فان كوننكر فيلد. Shadid & van Koningsveld (1997) Moslims in Nederland Houten pp. 105-108

الجمعة حيث تلقى خطبتنا الجمعة باللغة الهولندية ويحضرها مسلمون من مختلف الأصول الثقافية والإثنية. وكان السيد فان بومل يقوم بوظيفة إمام الجمعة لعدة سنوات.

وفي عام ١٩٩١ قام عبد الواحد فان بومل مع قياديين مسلمين بتأسيس المجلس الإسلامي الهولندي *Nederlandse Moslim Raad*. وكان الهدف من هذا المجلس هو حفظ المنظمات الإسلامية في هولندا بعيداً عن تأثير حكومات البلدان الإسلامية. وقد سبقته مبادرة تمثلت في بذل فان بومل ومنظمات إسلامية جهوداً لتأسيس إتحاد وطني للمنظمات الإسلامية ولكن المنظمات المغربية والتركية التي تمثل سياسات وحكومات بلدانها نجحت في الهيمنة على المجلس.

وشغلت السيدة ساجدة عبد الستار *Sajidah Abdus Sattar*، وهي هولندية اعتنقت الإسلام، منصب المتحدث باسم المجلس للفترة ١٩٩١-١٩٩٥. ويضم المجلس منظمات إسلامية تنتمي إلى عشر قوميات مختلفة بضمنهم السوريين والمولنديين والأتراك والمغاربة والمصريين والجزائريين. وكانت السيدة عبد الستار تلتقي بالصحافة ووسائل الإعلام، وتصرح باسم المجلس بصدد مختلف القضايا والأحداث. وكانت تعتبر بنظر بعض وسائل الإعلام ممثلة للجالية المسلمة.

وفي ألمانيا لعب المثقفون المعتنقون دوراً قيادياً في التوسط بين الحكومة والجالية المسلمة. فنتيجة لجهود مجموعة من المسلمين الألمان، صارت ألمانيا تضم أكثر الفروع نشاطاً لمؤتمر العالم الإسلامي *The Muslim World Congress*. خلال فترة الثمانينات، تمكن الفرع الألماني بترسيخ علاقات بناءة مع المؤسسات الألمانية، وخاصة مع الكنائس. في عام ١٩٨٧ تأسس المجلس الإسلامي لألمانيا الغربية وبرلين *The Islamic Council of West Germany and Berlin*. وقد استطاع أن يضم عدة جماعات تركية مستقلة والمسلمين العلويين ومؤتمر العالم الإسلامي والإدارة الروحية للاجئين المسلمين *Muslim Refugees Spiritual Administration*. كما لعب المسلمون الألمان دوراً هاماً في تأسيس الفيدرالية الإسلامية لبرلين *The Islamic Federation of Berlin* عام ١٩٨٠. كما تمكنوا من إدماج حركة (ملي غورش) الإسلامية التركية مع عدد من المنظمات النسائية والمساجد والمنظمات الطلابية.<sup>١</sup>

وينشط الباحث الألماني المسلم أحمد فون دينفر *Ahmad von Denffer* في تأليف العديد من الكتب والكراسات التي تقوم بتعريف تعاليم الإسلام إلى المجتمع الألماني. كما يشارك بفعالية في الكثير من المؤتمرات الدولية في العالم الإسلامي. وكان يشغل منصب مدير المركز الإسلامي في مدينة ميونيخ. لقد استطاع المركز تأسيس أول مدرسة إسلامية في ألمانيا. وبسبب اتصالاتهم في ألمانيا والنمسا، يحتل المسلمون الجدد موقعاً في التعبير عن احتياجات وآمال المسلمين. فالكثير من

1 - Nielsen (1992) Muslims in Western Europe p. 32

هؤلاء المعتنقين ينتمون إلى منظمات وجمعيات إسلامية يقدمون من خلالها خدمات ونشاطات .  
ومنذ عام ١٩٧٦ بدأ المسلمون الألمان بعقد اجتماعات خاصة بالمسلمين الناطقين بالألمانية<sup>١</sup>.  
ويتحمل محمد صديق Muhammad Siddiq ، وهو ألماني مسلم، مسؤوليات أخرى. فمنذ عام  
١٩٧٤ بدأ العمل في مسجد بلال في المركز الإسلامي بمدينة آخن، حيث يقوم بتنظيم نشاطات  
تخاطب الناطقين بالألمانية. وفي بداية الثمانينات تم تأسيس أول معهد إسلامي للناطقين بالألمانية،  
ومن ثم صار مديراً له . كما قام محمد صديق بتأسيس مركز إسلامي آخر يدعى "دار الإسلام"  
Dar al-Islam في قرية قرب فرانكفورت.

وتتميز المسلمات الألمانيات بأنهن لم يتمسكن كثيراً بالصورة المضخمة للمرأة المسلمة  
التي تصوّر الزوجة المخلصة والطبعة بأنها التي تبقى في البيت لتهتم بزوجها وأطفالها فقط.  
فالمسلمات الألمانيات يشاركن بنشاط في الحياة العامة ويتمين إلى المنظمات الإسلامية ويدافعن  
عن حقوقهن. ويلتقين فيما بينهن، أو مع المسلمات الأخريات اللاتي يتمين إلى مختلف الخلفيات  
الثقافية، ويحملن تصورات مختلفة عن الطريقة الإسلامية في الحياة.

## بلجيكا

في عام ١٩٩٨ قامت الحكومة البلجيكية بتأسيس أول مجلس إسلامي معترف به رسمياً  
يمثل الجالية المسلمة في بلجيكا. وكانت بلجيكا أول دولة أوروبية تعترف بالدين الإسلامي عام  
١٩٧٤ . ويوفر هذا الاعتراف الكثير من الامتيازات والمكاسب للمسلمين في بلجيكا كالتعليم  
الإسلامي في المدارس البلجيكية والدعم المالي للمساجد وأئمة الجوامع وغيرها. وبعد إجراء  
انتخابات وطنية للمسلمين المقيمين في بلجيكا تم انتخاب أعضاء المجلس الإسلامي في بلجيكا  
Executive of Muslims of Belgium. يتألف المجلس من ١٦ عضواً، من بينهم ثلاثة من المعتنقين  
البلجيكين حسب التوزيع الإثني للجالية والمقرر في النظام الداخلي للمجلس.

ويتميز الدكتور عمر فاندن بروك Omar van den Broeck (١٩٥٤) من بين أعضاء المجلس  
بنشاطاته وأعماله الفكرية. فقد عمل لفترة طويلة في المركز الثقافي الإسلامي في بروكسل. ونشر  
العديد من الدراسات حول الإسلام في الغرب<sup>٢</sup>. ويلقي محاضرات ودروساً حول الثقافة  
الإسلامية والفلسفة الإسلامية في الجامعات والمعاهد البلجيكية. ويكتب مقالات في الصحف  
والمجلات والتي تتناول مشاكل الجالية المسلمة كالاندماج والتميز العنصري. ويشارك في

Kogelmann (1996) Germany and Austria in Westerlund Islam Outside the Arab World p. 332 - 1

٢ - أنظر : عمر فاندن بروك (١٩٩٥) الإسلام والغرب Islam en het Westen و De Islam in België: Bedreiging of Verreiking? (٢٠٠٢) الإسلام في بلجيكا: تهديد أم إغناء؟

الاجتماعات العامة والندوات الفكرية التي تناقش القضايا الإسلامية والتطورات المستجدة المتعلقة بالإسلام والمسلمين. كما أنه عضو مشارك في «مركز الإسلام في أوروبا» الكائن في مدينة خينت Gent بلجيكا.

من القضايا الهامة التي تواجه المسلمين في أوروبا هي قابليتهم على تطوير منظمات وطنية تعكس التنوع المذهبي والخلفيات الوطنية واللغوية والعرقية التي يتمتعون إليها. ففي كل بلد أوروبي هناك حاجة لوجود منظمة وطنية - أي على مستوى ذلك البلد الأوربي - قادرة على تطوير هوية إسلامية أوروبية يمكنها الإيفاء بواجبات العقيدة الإسلامية ومتطلبات الولاء الوطني للبلد الأوربي الذي تقيم فيه الجالية المسلمة. بالطبع توجد في هذا الطريق العديد من العوائق، ولكن المنظمات اللائحية - أي غير مختصة بمجموعة عرقية أو لغوية أو مذهبية معينة - قادرة على تحقيق مثل هذه الهوية. فإضافة إلى إقامة الصلاة وصلاة الجمعة واحتفالات أيام الأعياد، فإن هذه المراكز تقدم مختلف الخدمات الاجتماعية والثقافية والدينية. إذ تقام فيها دورات لأولئك الراغبين بالتعرف على تعاليم الإسلام، حيث يحضرون لقاءات منتظمة لمناقشة مختلف القضايا الثقافية والعقائدية. كما تقوم بعض هذه المنظمات بإقامة معسكرات إسلامية للشباب والأطفال أيام العطل الدراسية. كما تنظم بعضها رحلات الحج والعمرة إلى مكة المكرمة، وتقوم بتنظيم رحلات سياحية للمراكز الإسلامية والآثار في البلدان الأوربية والإسلامية كإسبانيا وتركيا ومصر والمغرب.

## منظمات خاصة بالمسلمين الجدد

كما أوضحنا سابقاً من خلال أمثلة من هولندا وألمانيا وبلجيكا، فإن المسلمين الجدد قد يلعبون دوراً هاماً في ترسيخ مبادئ مشتركة قادرة على ضم المسلمين من مختلف الجنسيات والثقافات في منظمات إسلامية متعددة الأعراق. وهذا ينطبق أيضاً على بقية الدول الأوربية. على أية حال فإن العوائق التي تقف في تأسيس واستمرار عمل مثل هذه المؤسسات يمكن توقعها. إن واحداً من هذه العوائق هو الرغبة لدى المسلمين الجدد في تأسيس منظمات إسلامية خاصة بهم. وتوجد عدة أسباب عملية وثقافية وراء هذه الظاهرة:

١ - المشكلة القومية: تنتمي الجاليات المسلمة في كل بلد أوروبي إلى عدة جماعات قومية مختلفة. وتميل كل جماعة إلى الاهتمام بمصالحها الذاتية وبأفراد الجماعة ومشاكلها. إن المصلحة الذاتية تمنع المنظمات الإسلامية من دعم تمثيل لكل الجالية المسلمة. وتصل حدة الاختلافات حتى داخل الجماعة المسلمة التي تنتمي إلى نفس القومية. فعلى سبيل المثال نجد داخل الجالية



العربية اختلافات مذهبية كالسنة والشيعة، ونجد أن الجالية التركية تنقسم إلى جماعات صوفية ومتشددة، وجماعات تتلقى دعماً مالياً وسياسياً من الحكومة التركية.

٢- اختلاف اللغة والعادات: يمنع التواصل اليسير بين المسلمين سواء في المنظمة أو حتى في المسجد. فالمسلمون يتحدثون بلغات عديدة، ولا يفهم بعضهم بعضاً. ولذلك يميل الكثيرون منهم إلى التخاطب بلغة البلد الذي يقيمون فيه كالإنكليزية والفرنسية والألمانية والهولندية والإسبانية وغيرها، لأنها تمثل القاسم المشترك بينهم. ولما كان غالبية المسلمين، وخاصة من الجيل الأول، لا يجيد لغة البلد الأوربي، يصبح عليه من العسير التفاهم مع المسلمين الجدد الذين لا يجيدون لغة إسلامية. ولذلك طالب المسلم الألماني عبدالله بوريك Abdulla Borek في الندوة الثانية والأربعين للمسلمين الناطقين بالألمانية عام ١٩٩١ المسلمين الألمان بتنظيم أنفسهم في "المجلس المركزي للمسلمين الألمان" Central Council of German Muslims الذي يعبر عنهم ويدافع عن مصالحهم.<sup>١</sup>

أما بالنسبة للعادات فهناك اختلاف كبير بين عادات المسلمين الأوربيين والمسلمين المهاجرين. مثلاً يجرد المسلمون المهاجرون - بسبب عاداتهم - حرجاً في اختلاط الرجال بالنساء في الاجتماعات العامة، بينما يعتقد المسلمون الغربيون أن الإسلام لا يمنع الاختلاط المحتشم، إضافة إلى أن رفض الاختلاط يعود إلى أعراف وتقاليد اجتماعية في البلدان الإسلامية. كما أن ممارسة الفصل بين الرجال والنساء قد يرسخ فكرة اضطهاد المرأة المسلمة أو أنها مصدر الغواية للرجال، أو أن الإسلام والمسلمين يضعون المرأة في درجة مهينة، ولذلك لا يريدون الاختلاط بها.

٣- الاختلافات الثقافية والفكرية مع المسلمين المهاجرين قد تخلق مواجهات واحتكاكات لا يمكن تفاديها، وتؤدي أحياناً إلى تصادم. الأمر الذي يؤثر على طبيعة وطريقة القيام ببعض النشاطات. مثلاً أيد قسم من المسلمين حرق كتاب (آيات شيطانية) لسلمان رشدي عام ١٩٨٩، في حين يرى بعض المسلمين الأوربيين أن هذه ممارسة خاطئة لأن صورة حرق الكتاب توحى للفرد الغربي بكل أنواع التعصب الديني والقمع الذي مارسه السلطات الكنسية أو الحكومات في الماضي. كما أن حرق الكتاب ينفي عن المسلمين صفة التسامح، ويؤكد أنهم لا يريدون غيرهم يتمتع بحرية التعبير التي ينعمون بها في البلدان الأوربية. في هولندا حدثت سجالات بين المسلمين الأوربيين وبين مشايخ الجالية المسلمة حول الموقف من فتوى الإمام الخميني التي تقضي بقتل

١ - هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٢٧

٤- سلمان رشدي، فبعضهم أيدها وبعضهم اعتبرها لا تسري إلا في البلدان الإسلامية. الدفاع عن المصالح الوطنية أو المذهبية يمنع الاهتمام والدفاع عن مصالح المسلمين. كما يمنع وجود قواسم مشتركة يتعاونون عليها. فاهتمام كل جالية مسلمة بمصالح الوطن الأم أو مصالح المذهب الذي تنتمي إليه يجعل المسلمين الغربيين في منأى عن الاهتمام بمصالح ضيقة بعيداً عن المصلحة المشتركة لكل المسلمين في ذلك البلد الأوربي.

٥- يشعر بعض المسلمين الغربيين بنزعة التفوق الغربي والثقافي تجاه المسلمين المهاجرين الذين ينتمون إلى ثقافات الدول النامية. هذا النزعة تقودهم إلى تأسيس منظمات خاصة بهم بعيداً عن التعامل مع مسلمين غير أوروبيين أو من غير أهل البلد. إنهم يريدون ممارسة الإسلام دون تأثير من الثقافات الآسيوية والأفريقية. إنهم يريدون أن يكونوا «أوروبيين» و «مسلمين» في آن واحد.

٦- إن المنظمات الخاصة بالمسلمين الأوربيين قد تقدم دعماً ومساعدة أفضل للمعتنقين الجدد الذين غالباً ما يكونون بحاجة إلى رعاية كبيرة واهتمام شديد من أجل أن يتكيفوا مع الحياة الاجتماعية والدينية الجديدة. فهم بحاجة إلى الشعور بمعنى الإخلاص والأخوة مع المسلمين في المجتمع الجديد؛ وبحاجة إلى فرصة لتبادل الخبرات مع معتنقين سبقوهم في الإسلام؛ وبحاجة إلى دراسة تعاليم الإسلام من قبل أناس يقاربونهم في الذوق العام والعقلية والخلفية الثقافية. إنهم يريدون تشرب المفاهيم الإسلامية بشكل تدريجي، دون خوض تجربة تغيير ثقافي واجتماعي مفاجئ.

٧- يجد بعض المسلمين الأوربيين أنفسهم مهمشين في الجالية المسلمة. فهم على سبيل المثال يشعرون بأنهم دورهم يقتصر على استخدامهم كمتترجمين فقط. ويشعر بعضهم بأنهم يتعرضون للتمييز من قبل أبناء الجالية المسلمة. كما يُتهمون أحياناً بأنهم جهلة لا يعرفون الإسلام، أو لديهم إيمان قشري، أو يُنظر إليهم بريب وتشكيك وأنهم ربما يكونون جواسيس أو عملاء للحكومات الأوربية.

الجدير بالذكر أن بعض المفكرين المسلمين الأوربيين يرفضون هذه النزعة. فعلى سبيل المثال يؤمن مراد هوفمان بأن تأسيس منظمات أوربية خاصة بالمسلمين الجدد أمر يخالف تماماً مبدأ إسلامي أصيل: "هو عدم التفرقة بين المسلمين وفق أجناسهم وأستهم وقومياتهم. كما أن شق وحدة الصف وإشاعة الفرقة بين الأمة إلى ألمان وأجانب، هو عمل قاتل وغير مثمر. فهل من المعقول أن نطلب من المسلمين الأتراك الذين يشكلون أكثر من ٨٠٪ من المسلمين في ألمانيا،

ويتحملون القسم الأعظم من تمويل الأنشطة الخاصة بالمسلمين، أن يمثلهم عامة الألمان؟“<sup>١</sup>  
وهناك قسم آخر من المسلمين الأوروبيين لديهم قناعة بأنه يجب أن تكون لهم منظماتهم  
الخاصة بهم، أو على الأقل يشكلون الغالبية فيها أو يلعبون دوراً قيادياً فيها. وسنعرض لبعض  
منظمات المسلمين الأوروبيين.

## جهازة «المرابطين» تهجر الهجنه البريطانى

ففى برىطانيا توجد منظمه «المرابطون: حركة المسلمين الأوربيين»: The Murabitun  
European Muslim Movement، وهى حركة صوفية تأسست من قبل عبد القادر الصوفى  
المرابط. وهو كاتب ومؤلف اسكوتلندى الأصل، كان اسمه أيان دالاس، وقد اعتنق الإسلام  
عام ١٩٦٧. من الغريب أنه فى الوقت الذى تبدي الحركة تبرمها من الثقافة الغربية لكونها حضارة  
مادية، لكنها تبدي ميلاً شديداً على أن تقتصر علاقاتها على الأعضاء والأتباع ذى الأصل الغربى  
فقط. إن أتباع الحركة يقفون ضد الثقافات الآسيوية والأفريقية للمسلمين؛ ويسعون إلى فصل  
الإسلام عن التقاليد الشرقية. ومثل بقية الحركات السلفية يميل المرابطون إلى تكفير المجتمع.  
وهى ظاهرة رافقت الجماعات الإسلامية الأصولية فى الشرق الأوسط منذ عقد السبعينات. ففى  
مصر على الخصوص برزت جماعة التكفير والهجرة وجماعة تنظيم الجهاد.<sup>٢</sup>

فى نهاية عام ١٩٧٦ سعى عبد القادر الصوفى وأتباعه إلى الهجرة من المجتمع البريطانى حيث  
غادروا المدن وتوجهوا نحو الريف. ذهب الصوفى وجماعته إلى قرية نورفولك Norfolk من أجل  
تأسيس قرية إسلامية للمؤمنين، ومن أجل خلق رابطة اجتماعية متكاملة يزدهر فيها الإسلام على  
أساس أن البيئة الحالية للمجتمع (البريطانى) معادية لإحياء الإسلام الأصلى، وأنه لا يمكن اختزال  
الإسلام بالتعليم الدينى للأطفال لمدة ساعة واحدة.<sup>٣</sup> كانت القرية تضم حوالى (٢٠٠) عائلة تعيش  
فى معهد الدراقوى، وهو عبارة عن قصر قديم مهجور تم ترميمه ليكون صالحاً للسكن.  
طلب عبد القادر الصوفى من أتباعه أن يتركوا أعمالهم ووظائفهم، ويبيع سياراتهم ،

١ - هوفيان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٢٧

٢ - أطلقت وسائل الاعلام تسمية (جماعة التكفير والهجرة) على مجموعة إسلامية تسمى (جماعة المسلمين). وقد تأسست من قبل  
شكرى مصطفى (١٩٤٨-١٩٧٨) فى مصر. وترى هذه الجماعة أن جميع المجتمعات المسلمة كافرة لأنها لا تطبق الشريعة الإسلامية.  
كما تؤمن هذه الجماعة بأن «الفرد الذى ينطق بالشهادتين فىبقى حكمه معلقاً، لا هو مسلم ولا هو غير مسلم حتى يهاجر إلى «جماعة  
المسلمين» متى بلغته الدعوة. فلا يكفر الفرد حتى يبلغ الإسلام الحق ثم يتبين منه هذا أو ذاك فيُحكم عليه حينئذ حكماً نظرياً بالكفر  
إن رفض الدخول فى «جماعة المسلمين».

ويرى الدكتور صالح سرية (أعدم عام ١٩٧٥) أن البلاد الإسلامية الراهنة هى بلاد جاهلية، غير أن الجاهلى يترادف فعلياً مع الكافر.  
وتبعاً لمفهوم الأحكام التى تعملو الدار، فإن الدار الراهنة فى المجتمعات الإسلامية هى «دار حرب» من دون أن يعنى ذلك أن كل فرد فيها  
كافر. المصدر: الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية/ ج ٢ / ص ٣١، إصدار المركز العربى للدراسات الإستراتيجية، عام ٢٠٠٠

3 - Köse (1996) Conversion to Islam p. 178

والامتناع عن استخدام الوسائل التكنولوجية الحديث كالإضاءة الكهربائية والثلاجات والغسالات والمطابخ، واستخدام الوسائل القديمة كالفحم والخطب للتدفئة والطبخ والزيت للإضاءة. وأجبر النساء على أداء الأعمال بأيديهن والمكوث في المنازل. كما منع إرسال الأولاد إلى المدارس الإنكليزية. وأجبر الرجال على ارتداء ملابس مغربية تشمل القفطان robe وعمامة خضراء. وسرعان ما بدأ التملل من هذه الحياة البدائية دون وجود دليل على أن الإسلام يمنع استخدام الوسائل التكنولوجية الحديثة. ثم بت الخلافات بين الأعضاء على كثير من الأمور. ففي الوقت الذي يعيش فيه أتباعه شظف العيش بعد تركهم أعمالهم ووسائل رزقهم، كان قائدهم الصوفي يعيش متنعماً على الهبات والمساعدات التي يحصل عليها من المتبرعين في العالم الإسلامي. ازدادت الانتقادات ضده، وغادر معظم أتباعه القرية، وانتهت بذلك هذه التجربة المتخلفة. الأمر الذي دفع بعبد القادر الصوفي إلى مغادرة بريطانيا والاستقرار في إسبانيا منذ عام ١٩٩٤. وهناك انشغل في توسيع وتنظيم الحركة حتى صارت لها فروع في كثير من البلدان الأوربية والآسيوية وأمريكا اللاتينية وأمريكا وكندا.

## منظرة المسلمين البريطانيين

تأسست منظمة المسلمين البريطانيين (The Association for British Muslims (ABM) عام ١٩٧٤ في لندن. والهدف من إنشائها هو تلبية احتياجات المعتنقين البريطانيين طالما أن المنظمات الموجودة غير قادرة على معالجة مشاكل المسلمين الجدد. كما أنه لا توجد أية منظمة إسلامية تمتلك توجهاً أو برنامجاً لتلبية هذه الاحتياجات. وساهم بعض المعتنقين وخاصة عبدالرشيد سكر Abdul Rashid Skinner وديفيد أوين David Owen في دفع هذه المشروع إلى الوجود. يقول مدير المنظمة ديفيد أوين بأن هذه المنظمة تأسست لمساعدة المعتنقين ليكونوا بريطانيين مسلمين Muslim Britons وكذلك أبناء المهاجرين المسلمين ليكونوا مسلمين بريطانيين British Muslims. وتمثل المنظمة غالبية المعتنقين، وأكثرهم من الطبقة الوسطى، من مهنيين ومتعلمين، ملكيين ومحافظين، وكذلك أعضاء في طرق صوفية<sup>١</sup>. إن غالبية الستائة عائلة المرتبطة بمنظمة المسلمين البريطانيين ينتمون إلى الطريقة الصوفية النقشبندية.

وتواجه المنظمة انتقادات كثيرة، على الأقل من معتنقين بريطانيين يعارضون تأسيس منظمة على أساس عنصري، لأن الإسلام لا يقبل بتشكيل الجماعات على أساس العرق واللغة. ويجب ديفيد أوين على هذه الانتقادات بأن المنظمات الإسلامية الموجودة غير قادرة على فهم المعتنقين والعقلية البريطانية. إن المشكلة تكمن في أن الكثير من المنظمات الإسلامية في بريطانيا لا تحاطب

الحاجات الخاصة بالمعتنقين الذين يعانون من مشاكل معينة تختلف عن مشاكل المسلمين بالولادة. إن بعض هذه المنظمات تأسست من أجل دعوة البريطانيين إلى الإسلام، ولكن لا منظمة منها تفهم حقاً الثقافة البريطانية والعقل البريطاني. الجميع ينتمون إلى هذه المنظمات، ولكن لا أحد يقدم مساعدة لشخص اعتنق الإسلام حديثاً وما سيعانيه أثناء فترة التكيف الاجتماعي التي تعقب تحوله من دين إلى آخر. إن هذه العواقب هي أشياء عملية سهلة جداً، مثلاً مساعدة المسلم الجديد كيف يتوقف عن شرب الخمر، أن يمتنع عن أكل لحم الخنزير، وأن يوضح له لماذا هذه الأشياء ضرورية له كمسلم. ويعارض ديفيد أوين المسلمين الذين يثبطون المعتنقين الجدد عن الانضمام للجمعية حيث يقول: بعض الناس يتحدثون للمعتنقين بأنه «لا يمكنهم الانتماء للجمعية لأننا مسلمين، والمسلمون أخوة، ولا قومية في الإسلام». هذا غباء، فلماذا يعتبر صحيحاً أن يقوم المسلمون الباكستانيون أو الهنود بتأسيس منظمات خاصة بهم، ولكن لا يجوز تأسيس منظمة للمسلمين البريطانيين؟<sup>1</sup>

## رابطة الإيمان الإسلامية البريطانية

تأسست رابطة الإيمان *The British Muslim League al-Iman* عام ١٩٩٣ من قبل رجل دين شيعي عراقي هو الشيخ صلاح آل بلال. وفي عام ١٩٩٩ بلغ عدد المعتنقين المنتمين إليها (٦٥) شخصاً، في حين بلغ عدد أصدقاء الرابطة حوالي ١٥٠ صديقاً. وتشكل الإناث ٢٥٪ من أعضاء الرابطة، ولكن غالبية أصدقاء الرابطة من السيدات. وينتمي المعتنقون إلى مختلف الخلفيات العرقية: إنكليز، أيرلنديين، اسكوتلنديين وكاريبيين. وهم يؤمنون بالمذهب الشيعي الإثنا عشري. ويعقد الشيخ آل بلال جلسات نصف شهرية، يلقي فيها محاضرة، ثم يفتح باب النقاش حول ما ورد في المحاضرة من أفكار ومفاهيم. ويقوم أعضاء الرابطة بالدعوة إلى الإسلام وتقديم الأفكار الإسلامية لغير المسلمين في المناطق والأحياء التي يسكنون فيها. وقد يدعو أعضاء الرابطة بعض زملائهم أو أصدقائهم في العمل أو الدراسة لحضور تلك الجلسات والاستماع إلى المحاضرات التي تلقى باللغة الإنكليزية. كما باستطاعة الضيوف المشاركة في النقاش وطرح الأسئلة والاستفسارات حول التعاليم والمفاهيم والأحكام الإسلامية. وتقوم الرابطة بدفع تكاليف هذه الدعوات.

توفر رابطة الإيمان جواً اجتماعياً ملائماً خاصة للمعتنقين الجدد. فبعض المسلمين الجدد يأخذ فكرة عن بعض المشاكل غير المتوقعة التي قد تصادفه في بداية حياته الإسلامية. كما أنه يجد حلولاً عملية لها من خلال الرابطة. فبعض المعتنقين يُطردون من مساكن والديهم لأنهم

خرجوا عن دين الوالدين؛ بعض المعتنقات تواجه مشكلة حقيقية إذا ما ارتدت الحجاب لأنها قد تُطرد من العمل. في مثل هذه الحالات تقدم الرابطة دعماً مالياً لمساعدتهم في حل مشاكلهم، مثلاً الاستقرار في مسكن مؤقت ريثما يتم الحصول على مسكن دائم من قبل دائرة الشؤون الاجتماعية أو بلدية المنطقة التي يعود إليها.<sup>١</sup>

## منظمة «النساء» المسلمات الهولنديات

في أيار ١٩٨٢ تأسست منظمة النساء المسلمات الهولنديات Foundation of Dutch Muslim Women al-Nisa كأول منظمة نسائية إسلامية في هولندا. وقد تم إنشاء هذه المؤسسة بعد فشل عدة مبادرات سابقة مثل الجماعة النسائية في مركز المعلومات الإسلامي في لاهاي The Muslim Information Center in The Hague، ومؤسسة النساء المسلمات في هولندا. إن غالبية أعضاء منظمة «النساء» من المسلمات الناطقات باللغة الهولندية والمعتنقات الهولنديات المتزوجات بمهاجرين مسلمين. وهناك مجموعة صغيرة من المسلمات المغربيات والتركيات والسوريناميات المنتميات للمنظمة. ولا يتم انتخاب اللجنة الإدارية بل تتغير عضواتها باستمرار. ولا تتلقى المنظمة أي دعم مالي حكومي أو من البلدية. وتستخدم اللغة الهولندية في جميع نشاطاتها واجتماعاتها ومطبوعاتها.

وهناك أسباب اجتماعية وثقافية تقف وراء تأسيس هذه المنظمة:

- ١- إن المرأة المسلمة لا تجد مكاناً في المساجد، أو تجد فرصاً ضئيلة جداً للمشاركة في المنظمات الإسلامية. فالرجال يهيمنون على المساجد وقاعات الصلاة والنشاطات ويحظون بالاهتمام.
- ٢- إن النساء الهولنديات المسلمات يواجهن العديد من المشاكل عند قيامهن بزيارة المساجد أو المنظمات الإسلامية. فالمساجد والمراكز الإسلامية غالباً ما تكون مكرسة لجماعة معينة، أي أنها مقسمة على أسس قومية أو مذهبية أو وطنية. وكل جماعة تتحدث بلغتها الخاصة -وعلى الأكثر لغة غير أوروبية- ولها ثقافتها وتقاليدها الأصلية الذي جاءت منه. إن غالبية المسلمين التقليديين لا يقبلون بسهولة حضور النساء في المساجد والمراسم الدينية وبقية النشاطات.
- ٣- إن النساء المسلمات الهولنديات وخاصة أولئك اللائي اعتنقن الإسلام حديثاً يشعرن بحاجة ماسة لتعلم مبادئ الدين الجديد. إن توجد لديهم الكثير من الأسئلة والاستفسارات فيما يتعلق بالعقائد الإسلامية، وبعض الأحكام الخاصة ذات العلاقة المباشرة بالمرأة كالحجاب والزواج وتعدد الزوجات.

١ - مقابلة خاصة مع الشيخ صلاح آل بلال بتاريخ ١٨ شباط ١٩٩٩ في لندن.

٤- هناك حاجة لخلق جو اجتماعي إسلامي للمسلمات في الغرب. فعدا العمل والدراسة، لا تمتلك المرأة المسلمة فرصاً واسعة للمشاركة في الحياة العامة. إنهن بحاجة إلى بناء صداقات مع نساء أخريات، وإلى مناخ اجتماعي دافئ، يتبادلن فيه المعلومات والأحاديث وهن يرتشفن القهوة أو الشاي.<sup>١</sup>

انطلاقاً من مقرها في أمستردام، قامت منظمة النساء بتطوير برامج مفيدة للنساء. فهناك لقاء شهري يعقد كل مرة في مدينة هولندية معينة. وتلقى في اللقاء محاضرة من منظور إسلامي. ويتضمن اللقاء الصلاة جماعة، الأكل والشرب مع بعضهن البعض، والتحدث والاستماع إلى بعضهن البعض، بكل انسجام واحترام. وباستطاعة أية امرأة حضور هذه اللقاءات، سواء محجة أو غير محجة، مسلمة أو غير مسلمة.<sup>٢</sup>

وتساند المنظمة تأسيس جماعات أو لقاءات مشابهة في المدن الهولندية الأخرى. فبعض أعضاء منظمة «النساء» يلقين محاضرات حول الإسلام أمام جمهور مسلم أو غير مسلم. ولا يدعى لإلقاء محاضرات في المنظمة إلا النساء، حيث لا يدعى أي رجل، سواء كان عالماً أو شيخاً لإلقاء محاضرة في هذه المناسبات. ولكن عضوات «النساء» يلقين محاضرات في المدارس والمراكز والمستشفيات والجمعيات الاجتماعية والثقافية والتي قد يحضر فيها الرجال. وتؤيد المنظمة كل الجهود المبذولة لتأسيس مدارس إسلامية رسمية، إذ تعمل بعض المسلمات الهولنديات في المدارس الإسلامية الابتدائية كمعلمات أو مديرات مدرسة.

## مدارس يوسف إسلام في لندن

ييدي بعض المفكرين المسلمين الأوربيين اهتماماً بتعليم أطفال المسلمين. ففي بريطانيا قام الداعية المسلم يوسف إسلام -المعني السابق كات ستيفنس- بإنشاء أول مدرسة ابتدائية إسلامية في إنكلترا. ففي عام ١٩٨٢ تأسست مدرسة «إسلامية» Islamia School في برنت Brent شمال غربي لندن. وتشرف زوجة يوسف إسلام على إدارة المدرسة التي يدرس فيها مئات الطلاب والطالبات المسلمين. وتمكن يوسف إسلام من تأسيس مدرسة ثانوية إسلامية للبنين والبنات. ونجح في الحصول على دعم مالي حكومي لمدرسته، في ظل المقررات البريطانية الصارمة تجاه التعليم الإسلامي الرسمي. ويعقد إسلام لقاءات إسبوعية في مسجد ريجنتس بارك وسط لندن، حيث يحضرها العديد من المسلمين الجدد وكذلك غير المسلمين لمناقشة التعاليم والأحكام الإسلامية.

١ - مقابلة خاصة مع السيدة مانون موسى، عضو اللجنة الإدارية لمنظمة النساء، بتاريخ ٢٩ تشرين الثاني ٢٠٠١.

٢ - مجلة (النساء al-Nisa) / العدد: (١٠) / ص ٢، الصادر في شباط ١٩٩٩، باللغة الهولندية.

وينشط قسم من المفكرين المسلمين الغربيين في حمل هم الدفاع عن الإسلام والدعوة إليه. فبعضهم يلعب دوراً في الحياة العامة ويشارك في مختلف المسائل السياسية والثقافية والاجتماعية. وغالباً ما تجري دعوتهم للمشاركة في المؤتمرات والندوات الإسلامية في أوروبا وبقية بلدان العالم. وتكون الشخصيات ذات الشهرة العالمية أمثال روجيه غارودي ومراد هوفمان موضع تكريم وضيوف شرف في العديد من المؤتمرات التي تقام في البلدان الإسلامية. أما القسم الآخر من المفكرين المسلمين الغربيين، فهم يُصنّفون ضمن المستوى الوطني أو الشهرة المحلية في بلدانهم، حيث يحتلون مواقع في مجتمعاتهم.

## هؤنترات خاصة بالمسلمين النوربيين

لا يقتصر حضور المفكرين المسلمين الغربيين على المؤتمرات والندوات الإسلامية التي يُدعَوْنَ إليها، بل أنهم يقيمون بانتظام مؤتمرات واجتماعات خاصة بهم، سواء على المستوى الوطني أو العالمي. فالمسلمون الألمان والبريطانيون يعقدون مؤتمرات تناقش مختلف القضايا المتعلقة بالإسلام والمسلمين في الغرب.

في الثامن من حزيران ١٩٩١ عقد المسلمون الألمان اللقاء الثاني والأربعين للمسلمين الناطقين بالألمانية في لوتزلباخ Lutzelbach. وفي المؤتمر قدم عبدالله بوريك ورقة بعنوان (في وضع المسلمين الألمان) والتي حذّر فيها من أن يصبح الإسلام في ألمانيا ديناً مرتبطاً بالأترك، (ومن نكون كمن يغذي الفكرة السابقة التي تبناها مترجما القرآن الألمانين ميزلين وشفايجر في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حينما عنونا القرآن بأن "كتاب الأترك المقدس"). ودعا بوريك إلى أنه من الضروري (أن يحمل مسلمون ألمان شعلة الإسلام في ألمانيا، حتى لا يستمر النظر إليه بوصفه ديناً أجنبياً). ويضيف (لقد تزواج الإسلام على مر التاريخ مع مختلف الحضارات: العربية والفارسية والهندية والأندونيسية والتركية وثقافة البربر. فلماذا لا يكون لدينا "إسلام ذو ملامح أوربية"؟).

في عام ٢٠٠٠ عقدت منظمة الدعوة العالمية التابعة لحركة المرابطين The Murabitun World Da'wah Organization مؤتمراً في بريتوريا بجنوب أفريقيا. وقد حضره المرشد الروحي للحركة الشيخ عبد القادر الصوفي حيث انتقد حكومة طالبان واعتبرها خطرة ومتمزته وتكره النساء. وانتقد أسامة بن لادن وقال بأنه حذّر الأفغان منه ومن بقاءه على أرضهم. وقال: لو كان بن لادن مقاتلاً حقاً لسلم نفسه إلى عدوه حماية للدولة التي ساهم إسقاطها بنفسه.



كما انتقد الصوفي السياسة الأمريكية السياسية الإسرائيلية وبعض الأنظمة العربية كالسعودية والأردن ومصر. وشارك في المؤتمر مفتي القدس ووفد يمثل حركة طالبان برئاسة مسؤول باكستاني.<sup>١</sup>

## ميثاق إشبيلية للمسلمين الأوروبيين

في الفترة من ١٨ إلى ٢١ تموز عام ١٩٨٥ عقد أول مؤتمر دولي للمسلمين الأوروبيين في إشبيلية بإسبانيا. وقد ترأس المؤتمر الدكتور عبدالله ناصيف الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي (السعودية). وفي ختام المؤتمر صدر البيان الختامي الذي سُمي بـ(ميثاق إشبيلية) حيث اعتمد التقرير الذي قدمه المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي حول إسلام القرن العشرين. طرح غارودي مجموعة من المبادئ والمفاهيم التي يمكن اعتبارها برنامج عمل المفكرين المسلمين الأوروبيين:

١- لا يمكن أن يكون إسلام القرن العشرين إلا الإسلام الأزلي. ذلك لأن الإسلام ليس ديناً ضمن سائر الأديان ولكنه الدين الأصيل والأول منذ أن نفخ الله في الإنسان من روحه. ليس هناك إسلام للغرب ولا إسلام لأفريقيا السوداء ولا إسلام للعرب وإسلام للهند أو لاندونيسيا، ليس هناك سوى إسلام واحد. وأول واجب علينا هو أن نعلن عقيدتنا الإسلامية بأن نعيش الإسلام بكليته، دون انحياز إلى عصبية أو أعراق خاصة.

٢- لقد أرسل الله تعالى النبي محمد (ص) ليؤكد الرسالات السابقة، وليطهرها مما لحق بها من تغيير عبر التاريخ، ثم ليتمها ويكملها. فحقّ إذن على كل مسلم أن يؤمن بجميع من سبق من الرسل والأنبياء. إننا نضعف عقيدتنا لو زعمنا بأننا أفضل الخلق لمجرد تجاهلنا جميع من هم سوانا. لقد أضحى الانغلاق والانحصار الذاتي والإدعاء والاستكفاء، أضحت هذه العقبات كؤودة تحجب أشعة الإسلام عن العالم غير المسلم.

٣- حينما يقرر القرآن الكريم أن (لا إكراه في الدين) (البقرة: ٢٥٦)، فإن الأمر لا يقتصر على إكراه مادي أو عسكري، بل يتعداه إلى كل إكراه داخلي (ذاتي) وروحي. فالقرآن يقول (وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر) (الكهف: ٢٩).

٤- لئن قيل أن الإسلام يستطيع اليوم أن يأتي بحلول للمشاكل التي يثيرها فشل السلطان الغربي المتجمع، فإن ذلك لا يعني: أنه يستطيع ذلك وحده؛ وأن لديه حلولاً جاهزة مستكملة لكل مشاكل عصرنا الراهن.

٥- ليس لنا أن نفرق بين المسلمين بأن ننحاز إلى فريق خاصم فريقاً آخر في عصور غابرة. وما أولئك الذين يوقعون العداوة اليوم بين السنة والشيعة إلا أعداء للسنة والشيعة على السواء. فهم أعداء المسلمين جميعاً، لأنه ليس هناك إلا إسلام واحد.

٦- يجب أن لا ننحاز إلى مذهب من المذاهب الفقهية، إذ اجتهدت جميعاً لحل مشاكل خصت عصوراً غير عصرنا، وشعوباً غير شعوبنا. فهم غير مكلفين بحل مشاكلنا وتحمل هذه المسؤولية عنا.<sup>١</sup>

إن «ميثاق إشبيلية» يعكس بوضوح أفكار غارودي وفهمه للإسلام. فهو يؤكد دائماً على وحدة الأديان التوحيدية (الإسلام والمسيحية واليهودية)، وأنها تنتمي إلى نفس المصدر وهو الله سبحانه وتعالى. يعتقد غارودي أنه لا توجد فوارق أساسية بين هذه الديانات. وهو يدعو إلى الإيمان بـ(الديانة الإبراهيمية) التي تتضمن كل هذه الأديان، كما تحدم -هذه الدعوة- مشروعه لإقامة «حوار الحضارات». ومن هذا المنطلق يركّز غارودي أيضاً على وحدة المذاهب الإسلامية المختلفة، أي السنة والشيعة (النقطة الخامسة). وهو يدرك أن أي صراع بين المذاهب الإسلامية سيؤدي بالتأكيد إلى إضعاف الجميع. لقد ناقش غارودي القضية من جانب نظري فقط، لأنه -أي غارودي- لم يقدم أي اقتراح عملي لحل مشكلة الاختلافات بين المذاهب الإسلامية. كما اكتفى بدعوة عامة للوحدة الإسلامية، وهو شعار أكثر مما هو برنامج عملي. وتضمن الميثاق دعوة صريحة إلى الاجتهاد والبحث عن حلول لمشاكلنا المعاصرة وليس من خلال البحث في حلول سابقة لأنها -أي الحلول- وجدت لعصور غير عصورنا، ومجتمعات غير مجتمعاتنا، وظروف غير ظروفنا (النقطة السادسة).

إن غارودي ينفي وجود أي تصنيف جغرافي أو قومي للإسلام (النقطة الأولى)، ولكن لا يمكنه تجاهل الاختلافات الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية بين الإسلام الأفريقي والإسلام الآسيوي، وبينها وبين منطقة الشرق الأوسط. بالإضافة إلى ذلك، توجد اختلافات محلية بين البلدان الإسلامية بشكل يمكن التمييز معه بين الإسلام الإيراني والإسلام السعودي والإسلام التركي والإسلام المغربي... الخ. هذا التقسيم لا يستند على أساس شرعي أو أرضية تاريخية، ولكنه يشير إلى فهم معين للإسلام في بلد معين أو منطقة جغرافية محددة. هذا الفهم هو نتيجة التفاعل بين العقيدة الإسلامية والثقافة المحلية التي كان ذلك الشعب يحملها ويبارسها قبل دخوله في الإسلام. إن الثقافة المحلية تشمل الأعراف والعادات والتقاليد والتراث الشعبي والخبرات الاجتماعية والتاريخية لكل مجتمع بشري. وقد كان لهذه العوامل تأثير على الكيفية

١ - ميثاق إشبيلية: من أجل إسلام القرن العشرين، ص ٥-١٧، الناشر: المؤتمر الدولي للمسلمين الأوربيين: ١٩٨٥

التي يتعامل بها الناس أو الأسلوب الذي يفكرون به أو طبيعة فهمهم للإسلام، ومن ثم كيف يمارسون هذه الديانة في واقعهم وحياتهم الاجتماعية. فمع أن العقائد والأحكام الإسلامية واحدة لكن طريقة فهمها طريقة التعبير عنها تختلف من بلد إلى آخر، وأحياناً توجد اختلافات في فهم الإسلام داخل البلد المسلم الواحد. فالاختلاف سنة الله في البشر، فلكل جماعة فهمها وخبرتها وتجاربها وتاريخها وعاداتها وتقاليدها.

قام غارودي بتأسيس أول مركز إسلامي ثقافي في مدينة قرطبة الإسبانية. وقد سماه «المجتمع الحر» Free Society، ويقصد به عرض تجربة المجتمع العربي في الأندلس باعتباره رمزاً ومثالاً للتعایش الرائع بين أتباع الديانات المختلفة في إسبانيا الإسلامية. ويضم المركز مكتبة ومتحفاً للفن ومواد ثقافية متنوعة. ويعتقد غارودي بأن مركزه يوفر خدمة جلييلة للعالم الإسلامي. وأنه يعرض عظمة الحضارة الإسلامية وقدرتها على التعایش مع الآخرين. هذا القدرة لم تتوفر في الحضارات الأخرى، وحتى الحضارة الغربية. وتدير المركز زوجة غارودي الثانية وهي السيدة سلمى الفاروقي، وهي فلسطينية من القدس.

## المفكرون المسلمون الغربيون والإعلام

يعترف المفكرون المسلمون الغربيون بدور وسائل الإعلام في نشر تعاليم الإسلام وآراء المسلمين في المجتمعات الأوربية. فمن خلال الإعلام يتواصل المجتمع مع بعضه البعض، ولا يمكن للمسلمين عزل أنفسهم طالما أن لديهم رسالة عالمية تدعو الآخرين إليها. بالإضافة إلى ذلك، لا يمكنهم تجاهل الاتهامات التي تطلق ضد الإسلام حيث يجب الرد عليها ودحضها. ولا يكتفي المثقفون المسلمون الغربيون بالكتابة في مختلف الصحف والمجلات والدوريات الأوربية، ولكنهم يعبرون عن أنفسهم وأفكارهم عبر المطبوعات الإسلامية أيضاً. فوسائل الإعلام الإسلامية تنشر باستمرار مقالات ومواضيع يكتبها مسلمون غربيون أو قد تجرى معهم مقابلات يتحدثون فيها عن مواقفهم وآرائهم وتحليلاتهم لمختلف القضايا العامة والإسلامية. وقام بعض المعتنقين الغربيين بإنشاء مطابع خاصة بهم تنشر أفكارهم ورؤاهم. هذه النشاطات يمكن توضيحها من خلال تناول أمثلة من هولندا وإيطاليا وبريطانيا.

## دورهم في الإعلام الإسلامي في هولندا

تمتلك هولندا خبرة طويلة في نشر المطبوعات الإسلامية من قبل معتنقين مسلمين هولنديين. ففي عام ١٩٨٠ أصدر مركز المعلومات الإسلامي Muslim Information Center

في العاصمة السياسية لاهاي، العدد الأول من المجلة الدورية "قبلة" Qiblah. وهي مجلة تصدر باللغة الهولندية وتخطب ثلاثة جماعات في المجتمع الهولندي:

- ١- المسلمين الناطقين بالهولندية والذين يشكل الجيل الشاب من أولاد المهاجرين القسم الأعظم منهم.
- ٢- المسلمين من أصل هولندي الذين يقدر عددهم بحوالي (٥٠٠٠) مسلم ومسلمة.
- ٣- أولئك المهتمين بالإسلام وبالمهاجرين المسلمين ويرغبون بالتعرف على الإسلام وما يفكر به المسلمون. ويشكل المستشرقون وأساتذة الجامعات والصحفيون والمعلمون والعاملين في الشؤون الاجتماعية.

ومن بين المحررين والكتاب في المجلة يوجد عدد من المفكرين المسلمين الهولنديين المعروفين أمثال عبد الواحد فان بومل و ساجدة عبد الستار وسيف الله كورز ورفيق أحمد فريس. وكانت مجلة (قبلة)، التي توقفت منذ بضع سنوات عن الصدور، تقدم معلومات ومناقشات على مستوى واسع لمختلف القضايا الإسلامية. إذ تتناول مواضيع عقائدية وثقافية وسياسية واجتماعية، يجري عرضها من منظور الإسلام السني. وكان هناك اهتمام معين بالحضارات العربية والإسلامية والعلماء المسلمين الذين قدموا للبشرية نظريات وابتكارات في العصور الغابرة. ونشرت المجلة أحاديث وروايات من السنة النبوية الشريفة، وكذلك تعريف بسيرة وأقوال الخلفاء الأربعة. كما كان هناك اهتمام ملحوظ بقضايا المرأة والتصوف، إضافة إلى مراجعات وقراءات في بعض الكتب والإصدارات. بصورة عامة تعتبر مجلة القبلة ذات رؤية تقليدية مثلها مثل بقية المطبوعات الصادرة في العالم الإسلامي. فقد فشلت "القبلة" في طرح وجهة نظر جديدة أو تفسير عصري للإسلام بشكل يتناسب والبيئة الأوربية التي تصدر فيها.

وتعتبر مجلة "السلام" Salaam مطبوعة أخرى أصدرها مركز المعلومات الإسلامي. وكانت مجلة "السلام" مجلة فصلية، أي مرة كل ثلاثة أشهر، وصدر العدد الأول منها عام ١٩٩٠. وهي مجلة مخصصة لمخاطبة الشباب المسلم ومناقشة المشاكل التي يواجهونها، كما تتناول اهتمامات الجيل الشاب. فهناك مقالات عن الزواج وعن التعليم وعن الجنس وعن الموضة وعن المشاكل الاجتماعية كالإدمان على الكحول والمخدرات والتمييز العنصري. كما كانت تركز على وضعية الجالية المسلمة في الغرب وعلى العلاقات مع المجتمع والحكومة الغربية. وكان غالبية الكتاب من الشباب من أبناء هولنديين اعتنقوا الإسلام أي الجيل الثاني من المسلمين الغربيين أمثال مديحة فان بومل وهاجر فريس ورقية فريس.

وتصدر منظمة النساء المسلمات الهولنديات مطبوعة شهرية تدعى (النساء al-Nisa) تنشر فيها أخبار ومواضيع مخصصة لتربية الأطفال ومشاكل المرأة وشرح التعاليم الإسلامية.

كما تناقش بعض المشاكل التي تهم المجتمع الهولندي والتي تجدها لها اهتمام واضح في وسائل الإعلام الهولندية كالتعصب والتمييز العنصري والأحكام المسبقة ضد الأجانب وضد المسلمين وتضخيم السليبات التي تنسب إلى المسلمين. وتقوم المنظمة بنشر كتب إسلامية هي في الغالب ترجمات لكتب منشورة بالعربية أو الإنكليزية.

وتنفرد هولندا عن بقية الدول الأوروبية بوجود خدمات إذاعية وتلفزيونية إسلامية. إن السياسة الليبرالية الهولندية توفر تسهيلات إذاعية لمختلف الجماعات الدينية والعرقية. ويستفيد المسلمون من الدعم الحكومي لتمويل لبث برامج إسلامية في الإذاعة والتلفزيون الهولنديين. تعود فكرة تأسيس محطة إسلامية إلى عام ١٩٧٩ ولكنها احتاجت سبع سنوات حتى تتحقق في الواقع. في عام ١٩٨٣ صدر تقرير مجموعة واردنبرغ Waardenburg الذي أشار بوضوح إلى حاجة المسلمين في هولندا إلى قنوات للتواصل مع المجتمع. وتم اقتراح نفس الفكرة في مذكرة الأقليات Minderhedennota لعام ١٩٨٣. وفي عام ١٩٨٦ وافقت وزارة الثقافة على إنشاء مؤسسة الإذاعة الإسلامية Nederlandse Moslim Stichting والتي أوكلت إدارتها إلى الفيدرالية الإسلامية الثقافية التركية. وفي عام ١٩٩٣ تقرر اسمها إلى الإذاعة الهولندية الإسلامية (Nederlandse Moslim Omroep) والتي أشرف عليها المجلس الإسلامي الهولندي. في عام ١٩٩٥ كان للمحطة ٢٦ ساعة بث تلفزيوني في السنة وساعتين بث إذاعي أسبوعياً. وقد تم مضاعفة البث عام ٢٠٠٠ عندما وافقت الحكومة الهولندية على تمويل بث ٥٢ ساعة تلفزيونية سنوياً، وبث ثلاثة ساعات إذاعية أسبوعياً.

ويلعب المسلمون الهولنديون دوراً هاماً في إدارة محطة الإذاعة الإسلامية NMO، وكذلك في تهيئة وتقديم البرامج. فقد شارك كل من عبد الواحد فان بومل وساجدة عبد الستار، باعتبارهما مسؤول عن برامج التلفزيون، في مناقشة مختلف القضايا الإسلامية، وخاصة تلك التي المتعلقة بالمسلمين والإسلام في الغرب. ولا تخاطب محطة NMO الجالية المسلمة فحسب، بل توجه برامجها إلى الجمهور الهولندي بشكل أوسع. إن الجماعة المستهدفة في برامجها هي الجيل الثاني من المسلمين المهاجرين. "فهم يتحدثون الهولندية بطلاقة، وقد نشأوا في هذا المجتمع. ولديهم وعي أكبر بالمجتمع الهولندي وثقافتهم، بينما بقي الجيل الأول يولي اهتمامه بنفسه وتقاليده".<sup>١</sup>

تقدم محطة NMO تقارير ومقابلات ومناقشات حول المشاكل التي تواجه الجالية المسلمة مثل الاندماج في المجتمع الغربي، التعليم الإسلامي، مشاكل الأطفال والمراهقين المسلمين، الأصولية، الاتهامات الموجهة ضد الإسلام، والمسلمين، وضعية المرأة في الإسلام، الزواج المختلط بين

١ - مقابلة مع عبد الواحد فان بومل في مدينة هيلفرسوم بتاريخ ٢٥ تشرين الأول ٢٠٠١.

ثقافتين، وخبرات المسلمين الهولنديين وما اجتذبهم في الإسلام ورؤيتهم تجاه الأحداث والقضايا الإسلامية والثقافية والسياسية. وتقوم محطة NMO بدور الدعوة إلى الإسلام ودعوة غير المسلمين إلى الإسلام. إن المحطة تشكل مثلاً جيداً على مؤسسة إسلامية يديرها المسلمون الجدد ويلعبون دوراً هاماً فيها. ويساعدهم فيها مسلمون سوريناميون ومغاربة وأتراك.

وتمارس المحطة بتقديم رؤية تعتمد أساساً على المذهب السني، في حين أن نظامها الداخلي يذكر أنها يجب أن تفتح على جميع المذاهب الإسلامية. ويعود ذلك إلى أن المشرفين عليها والعاملين فيها ينتمون إلى المذاهب السنية. ولا تكاد تقدم برامج أو مقابلات مع شخصيات شيعية إلى نادراً.

## الهولنديون الإيطاليون وسطاء مع المجتمع

إن الدور الذي يقوم به المسلمون الهولنديون في الإعلام الهولندي يعتبر ظاهرة تشاركها فيها بعض الدول الغربية. يميز الباحث الإيطالي ستيفانو أليفي Stefano Allievi الدور الرئيسي للمفكرين المسلمين الإيطاليين في توفير معلومات عن الإسلام في وسائل الإعلام الإيطالية. "فهم يتحدثون الإيطالية أفضل من المهاجرين، ويعرفون كيف يتعاملون مع الجمهور الإيطالي. كما أنهم قادرون على إيجاد المصادر الضرورية للدعم المالي (بعضهم كان يعمل ناشراً قبل اعتناقه الإسلام). وبالنظر إلى خبرتهم وطريقة تفكيرهم الخاصة فيما يتعلق بالإسلام، وخاصة طريقة الإسلام الحي، يمكن اعتبارهم، إلى حد معين، وسطاء مع وسائل الإعلام، وإلى حد كبير مع المجتمع الإيطالي ككل".<sup>1</sup>

## تقنيات إعلامية أخرى

يستخدم المفكرون المسلمون الغربيون تقنيات أخرى غير وسائل الإعلام بهدف توصيل أفكارهم. إذ يبذل الداعية الإنكليزي يوسف إسلام جهوداً كبيرة لإنتاج أناشيد وأغان دينية إسلامية تتضمن العديد من المفاهيم والعقائد الإسلامية. وقد تتضمن الأناشيد والأغاني، التي تكون عادة باللغة الإنكليزية، كلمات وعبارات دينية عربية مثل (صلى الله عليه وسلم) و (لا إله إلا الله) والتي تشجع الشباب والمراهقين غير العرب على حفظها وترديدها.

ويقوم مفكرون آخرون أمثال صاحب مستقيم بلير Bleher (المنظر الأيديولوجي للحزب الإسلامي في بريطانيا) وموسى ديفيد بيذكوك Pidcock (زعيم الحزب الإسلامي في بريطانيا) وعبد الواحد فان بومل إلى تسجيل محاضراتهم وخطبهم على أشرطة تسجيل (كاسيت) أو أقراص مدجة CD. ثم تكثيرها وبيعها كي تصل إلى أكبر عدد من الجمهور. كما يقوم بعضهم

1 - Allievi (1996) p. 191

بعرض محاضراتهم في مواقعهم في شبكة الإنترنت، وبذلك تصبح بمتناول عدد هائل من الناس في أنحاء العالم. إن إعداد موقع في الإنترنت لا يكلف شيئاً مقارنة بتأثيرها الكبير وانتشارها العالمي. ولذلك تمتلك غالبية منظمات المسلمين الأوروبيين مواقع خاصة بها في شبكة الإنترنت، فعلى سبيل المثال لدى كل من حركة المرابطين الصوفية والحزب الإسلامي في بريطانيا ومنظمة النساء المسلمات الهولنديات موقعها الخاص. وهي تعرض أفكارها ومبادئها ومناقشاتها لمختلف القضايا الإسلامية والفكرية والسياسية. كما يقوم بعض المسلمين الغربيين ببناء صفحاتهم الخاصة في شبكة الإنترنت، حيث يعرضون سيرة حياتهم وكتاباتهم ومؤلفاتهم التي تدعو غير المسلمين إلى الإسلام. فعلى سبيل المثال يقوم ديفيد ليرت David Liepert بعرض كتابه (اختيار عقيدة: الإسلام طريقي) على شبكة الإنترنت.<sup>1</sup>

## المشاركة في النقاشات السياسية

يبدى بعض المفكرين المسلمين الغربيين اهتماماً ورغبة في المشاركة في الحياة السياسية الغربية. وقد يلعبون دوراً هاماً في جماعة سياسية معينة أو تجمع إسلامي، مثلاً الحزب الإسلامي في بريطانيا ومنظمة المرابطون للدعوة العالمية. وقد تكون لهم صلات مع بعض الأحزاب السياسية أو نواب البرلمان. ففي إيطاليا تبدو هذه الصلات أنها نتيجة لعلاقات سابقة تعود إلى فترة ما قبل اعتناقهم الإسلام، حيث كانت لهم توجهات سياسية معينة، أكثر مما تكون إستراتيجية حقيقية لتنظيم شؤون المسلمين هناك.<sup>2</sup> لقد قام بعض المثقفين المسلمين الإيطاليين بتطوير مطالب مكتوبة تتضمن اعترافاً جزئياً ببعض مبادئ الشريعة الإسلامية، وخاصة ما يتعلق بقانون الأسرة.<sup>3</sup>

وبسبب خلفيتهم الفكرية ومعرفتهم بكيفية مخاطبة المجتمع الغربي والتحدث بلغته، يبدو المفكرون المسلمون الأوروبيون أكثر نشاطاً في التواصل مع الغربيين. فقد يوافقون أو يختلفون في آرائهم ومواقفهم مع الجالية المسلمة أو القيادات الدينية من مشايخ وأئمة مساجد. كما أنهم قد يوافقون أو يختلفون مع الرأي العام الغربي. في كل الأحوال فهم يعبرون عن آرائهم وقناعاتهم بصدد شتى القضايا الإسلامية والسياسية. ويظهر دور المسلمين الجدد واضحاً أثناء الأزمات بين المسلمين والمجتمع الغربي، حيث يكون لهم حضور ملموس في المناقشات السياسية العامة.

1 - See: [www.al-muslim.org](http://www.al-muslim.org)

2 - Allievi (1996) p. 196

3 - Allievi (1996) p. 193

## الوقف من سلمان رشدي

في عام ١٩٨٩ ثارت نائرة الجاليات المسلمة في أوروبا بعد نشر سلمان رشدي كتابه (آيات شيطانية). فقد قاموا بتظاهرات في العديد من المدن الأوروبية، وأحرقوا علناً الكتاب في بلدة برادفورد البريطانية. وقد أيد بعضهم فتوى الإمام الخميني الذي دعا إلى قتل رشدي. اعتبرت وسائل الإعلام الغربية والحكومات الأوروبية والسياسيون والمثقفون الغربيون موقف المسلمين تعصباً ويهدد حرية التعبير في الغرب، كما دانوا الفتوى وإحراق الكتاب. ولكن المفكرين المسلمين الأوربيين قد نحوا بأنفسهم بعيداً عن الرأي العام الإسلامي المناوئ للكتاب والكاتب. ففي هولندا قامت المنظمات الإسلامية بتشكيل لجنة إسلامية وطنية ترأسها معتنق هولندي هو عبد الواحد فان بومل مدير مركز المعلومات الإسلامي في لاهاي. في ٢٠ شباط ١٩٨٩ صرح إلى وسائل الإعلام قائلاً: «نريد أن نوضح بأن المسلمين في هولندا ضد أي شكل من أشكال العنف. نأمل أن يبدي المجتمع الهولندي تفهماً للجالية المسلمة». ولكن معظم الزعامات الإسلامية لم يقبلوا هذه التصريحات وأخذوا ينظرون إلى فان بومل بشك وريبة. وكان عليه أن يدافع عن نفسه في خطاب عام ألقاه في المسجد الكبير في أمستردام.<sup>١</sup>

وفي ألمانيا أعلن المفكر المسلم أحمد فون دينفر إدانته للفتوى، ورفضه التهديد بقتل الكاتب. وصرح بأن فتوى الإمام الخميني غير ملزمة لأي فرد، وأنها تستند إلى خطأ قانوني لأن الاتهام بالردة يجب أن لا يتساوى مع الخيانة العظمى. وذكر في رسالة عامة قوله «نحن لا نرحب بتهديد القتل الصادر من إيران».<sup>٢</sup>

## هجمات ١١ أيلول/سبتمبر

بعد الهجمات الإرهابية التي شنتها منظمة القاعدة المتطرفة في ١١/٩/٢٠٠١ على أهداف أمريكية في نيويورك وواشنطن، أصر معظم علماء الإسلام والمؤسسات الإسلامية بيانات تندد بالعمليات الهجومية التي قتل فيها آلاف الأبرياء. وقد وصفوا أحداث ذلك اليوم بأنها أعمال لا شرعية ومحرمة في الإسلام. وأن الذين ارتكبوها مثل هذه الجرائم الوحشية ليسوا بشهداء ولكنهم ارتكبوا جريمة الانتحار.<sup>٣</sup>

١ - مقابلة مع عبد الواحد فان بومل في مدينة هيلفرسوم بتاريخ ٢٥/١٠/٢٠٠٣

٢ - هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٧٠

٣ - صرح المرجع الديني اللبناني السيد محمد حسين فضل الله بأن الهجوم غير شرعي لأنه لم يحدث في حالة حرب أو الدفاع عن النفس، ولكنه كان ضد ركاب الطائرات الآمنين والذين لا علاقة لهم بالسياسة الأمريكية. بالإضافة إلى ذلك كان الهجوم ضد الناس العاملين في برججي مركز التجارة العالمي والذين ينتمون إلى جنسيات مختلفة، ولا علاقة لهم بالحكومة الأمريكية. ووصف الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر الهجوم بأنه إرهاب محض، وأن الإسلام ضد كل أشكال الإرهاب. كما دان الشيخ يوسف القرضاوي الهجوم



وفي خضم ردود الأفعال الإسلامية لم يتوان بعض المفكرين المسلمين الغربيين عن الإفصاح عن آراءهم علناً بصدد هجمات أيلول/ سبتمبر. ومثل أي محلل سياسي مسلم، أعلن ديفيد بيدكوك زعيم الحزب الإسلامي في بريطانيا أن الإدارة الأمريكية ووكالة المخابرات الأمريكية كانت على علم مسبق بأن الهجوم سيحدث. وقارن بين الهجوم على برجى مركز التجارة العالمي World Trade Center (WTC) مع ما جرى في الحرب العالمية الثانية عندما هاجم اليابانيون ميناء بيرل هاربر Pearl Harbor في ٧/ ١٢/ ١٩٤١، حين كان الرئيس الأمريكي روزفلت ومساعدوه على علم به قبل حدوثه، ولكنهم "سمحوا بحدوث الهجوم على بيرل هاربر من أجل إثارة الجمهور اللامبالي". ودون أن يذكر أي دليل يؤيد كلامه، يدعي بيدكوك أن المخابرات الإسرائيلية الموساد قد لعبت دوراً في "إعطاء أمريكا ذريعة تميز لإسرائيل وبقية الحلفاء للقضاء على من تريد". ثم يستنتج: إن فقدان أرواح الأمريكان الأبرياء يجب أن يكون أكثر - ولا أقل - من فقدان الأرواح البريئة لأي من شعوب هذا الكوكب. يجب أن نرفض رؤى وزيرة الخارجية الأمريكية مادلين أولبرايت التي تعتقد أن موت نصف مليون طفل عراقي بأنه "ثمن يستأهل دفعه". إنهم ينسون دائماً بأنه لكل فعل رد فعل، يساويه في القوة ويعاكسه في الاتجاه<sup>١</sup>.

ويناقد صاحب مستقيم بليز، محرر مجلة كومون سينس Common Sense التي يصدرها الحزب الإسلامي في بريطانيا، التحقيقات الرسمية حول الهجمات ويرى أن "التحريات الأولية في هجمات واشنطن ونيويورك تتميز بقلّة الأدلة الحقيقية الملموسة وغزارة في المواد التفصيلية والتكهنات". وي طرح عدة أسئلة التي يجب الإجابة عليها قبل قبول الرواية الأمريكية. ويفترض المحرر أن الإدارة الأمريكية كانت وراء هجوم ١١ أيلول/ سبتمبر، ولكنه لم يقدم أية أدلة تثبت ذلك. ويدعي بليز أنه "كانت هناك وقائع تشير إلى تورط حكومات ومن ضمنها حكومة الولايات المتحدة في هندسة المآسي من أجل إثارة الجمهور غير المبالي نحو دعم سياساتها وحروبها". ويعتقد أنه لا يجب أن يكون المسلمون مسؤولين "لأنهم الخاسر، إضافة إلى أنهم سيكونون هدفاً للعقاب". على أية حال، فهو يتهم أطرافاً من داخل أمريكا بأنها وراء الهجوم مثل "كثير من الأمريكيين الوطنيين الذين فقدوا الأمل في حكومتهم". بينما نراه يصبر من جانب آخر على اتهام جهاز الموساد بأنها وراء الهجمات. وكلا الاتهامين يفتقد للأدلة أو تفسيرات مقبولة.<sup>٢</sup>

وقد دان الشيخ عبد القادر الصوفي، زعيم ومؤسس حركة المرابطين الصوفية «الهجمات الإرهابية على المدينتين الأمريكيتين»، ولكنه يربط الهجمات بأعمال الأمريكان السابقة ضد

معتبراً أن القيام بمثل هذه الأفعال لا يمكن أن تكون من قبل مسلم ملتزم. كما نفى أية شرعية لمثل هذا العمل الذي يستهدف قتل المدنيين. (النخيل، العدد: ٦٨ الصادر في تشرين الأول ٢٠٠١).

1 - A Word from the Leader Common Sense Autumn 2001 (33) 3.

2 - S.M. Bleher Violence does not grow in a Vacuum Common Sense Autumn 2001 (33) 2.

الشعوب فيقول «بالنسبة لحجم الكوارث البشرية فلهم قصب السبق ، إذ ألقوا بالقنابل على بغداد، وتخريب فيتنام وتدمير كمبوديا، دغ عنك إنجازات الديمقراطية السابقة في مدن دريسدن (الألمانية) وهيروشيا وناكازاكي (اليابانيتين)». وفي بيانه المعنون (انعكاس لحادث معاصر)، سعى الصوفي إلى تحليل الدوافع السياسية التي تقف وراء الحدث، فاتهم حكومة الولايات المتحدة باستغلال حملة «محرابة الإرهاب» من أجل توسيع تأثيرها العالمي والتطلع إلى هيمنة إقليمية جديدة. ويضيف «يبدو أنه بسبب الواقع السياسي الذي يؤيد أن الدولة الأمريكية المهيمنة على العالم ما زالت في حالة توسع، أنها بسبب الأعمال الإرهابية تريد تبرير حاجتها المتزايدة ، بشكل فتوحات، إلى الاستحواذ على أراض غنية بالمعادن وحكمها بشكل مباشر». ويعزو الصوفي جذور الإرهاب إلى إنكار المبادئ الأخلاقية والتي لا تأتي من جسم سياسي سليم<sup>1</sup>.

وفي بيانه الصادر في ٧ / ١٠ / ٢٠٠١ الذي نشره بعد إعلان الولايات المتحدة الحرب على أفغانستان، يستمر الصوفي بنقده الحالة اللاأخلاقية للسيطرة الأمريكية. إذ يلاحظ أولاً انهيار الخطاب العقلاني في السياسة الدولية، وثانياً التناقض الصارخ بين فكرة الحرب وفكرة الإرهاب. بالإضافة إلى ذلك يركّز الصوفي على الخطاب السياسي في وسائل الإعلام الغربية والإسلامية. فهو يصف هذا الخطاب بأنه «خطب طنانة مسمّمة». ويشير إلى مقولة الرئيس الأمريكي جورج بوش بأن «هذه حرب صليبية»، ثم يعلق الصوفي قائلاً: الآن قد اتضح الحقيقة. لقد أخبرونا بأنها «ليست حرباً على الإسلام». ثم قيل لنا أن «الإسلام يعني السلام»، ثم يضيف: الإسلام كما نعرفه الآن، لا يعني السلام، ولا يعني الحرب والإرهاب. الإسلام يعني الخضوع لله تعالى».

ويوجه عبد القار الصوفي نقده إلى رئيس الوزراء البريطاني توني بلير الذي «يتصور نفسه بأنه شخصية هامة على الصعيد الدولي» و«يبدأ في الحديث عن الإرهابيين بأنهم يمثلون الشر. مرة أخرى نجد تصدعاً مهلك للخطاب العقلاني. إن الحديث عن مصطلح الشر يستلزم وجود إطار عقائدي». كما يهاجم الصوفي حلفاء أمريكا ويصفهم بالدكتاتوريين. فهو يوجه خطابه إلى من وقفوا إلى جانب أمريكا في الحرب على أفغانستان أمثال روسي وطاجكستان وأوزبكستان وكازاخستان والصين ومصر والباكستان.

ولا ينسى الصوفي أن ينتقد أسامة بن لادن لأنه أعلن الجهاد قبل أن يقوم بدعوة غير المسلمين إلى الإسلام. وهذا شرط واجب في مثل هذه الأحوال. وحسب رأي الصوفي فإنه «أي بن لادن ليس بعالم. كما يمكن القول بثقة أنه لا يحظى سوى بإطلاع بسيط في الفقه. وهو لم يتحمل أية مسؤوليات تجاه الشعب الأفغاني. فبعد وجوده لأكثر من عقد من السنوات داخل أفغانستان، لم يستخدم شيئاً من ثروته الكبيرة لمواجهة المآسي التي واجهها الأفغانيون. ولم يفعل

1 - Abd al-Qadir As-Sufi Reflection on a Modern Event www.murabitun.org

شيئاً لرفع معاناتهم، والحالة المزرية للنساء، ونقص المؤسسات الطبية. واليوم نجده غير مهتم بتدمير أفغانستان من أجل إنقاذ جلده حيث يحتبى». ويقمّ الصوفي موقف بن لادن ويعتبره مخالفاً للإسلام فيقول: «إذا كان بن لادن محارباً مخلصاً للإسلام، فيجب عليه أن يضحي بحياته، وحتى لو يستلم نفسه لعدوه، بدلاً من أن يكون مسؤولاً عن سقوط ما دعاه بنفسه الإمارة الإسلامية الخالصة». وينتقد الصوفي مواقف بن لادن السياسية والشرعية تجاه الحكومة السعودية التي يدعي أنه معارض لها. «على الرغم من البيانات والخطابات ضد النظام السعودي، لكنه لا هو ولا شبكته (القاعدة) رفعوا إصبعاً واحداً ضد هذا النظام»<sup>1</sup>.

ويلاحظ ذلك التوجه في إدانة الإرهاب، في خطاب الدكتور عمر فاندن بروك، المتحدث باسم المجلس الإسلامي التنفيذي في بلجيكا، الذي أكد على أن «الإرهاب والعدوان ليس جزءاً من الإسلام. نأمل أن تصدقونا في ذلك. نأمل أن تكون هذه الكارثة التي حلت بالإنسانية مناسبة للتعرف على الإسلام الحقيقي وساحته وإلى الحد الذي ينبذ فيه الإرهاب». جاء ذلك في كلمة وجهها إلى المفوض الأوربي ووفده الذي قام بزيارة المركز الثقافي الإسلامي في بروكسل بتاريخ 27/9/2001.<sup>2</sup>

## الهفكرون الغربيون والطرق الصوفية

لأسباب عديدة، ينجذب كثير من الغربيين إلى الطرق الصوفية. فهناك الكثير من الشخصيات الغربية المعروفة قد اعتنقت الإسلام من خلال الطرق الصوفية. فمن هؤلاء الفيلسوف الفرنسي رينيه غينون René Guénon والمستشرق الإنكليزي مارتن لنغز Martin Lings والعالمان السويسريان فريتهوف شخاون Frithjof Schuon و تيتوس بوركهارت Titus Burckhardt. لقد كان الفيلسوف الديني الفرنسي غينون (1886-1951)، والذي عاش العشرين سنة الأخيرة من حياته في مصر، ينتقد الحضارة الحديثة في كتابه أزمة العالم الحديث The Crisis of the Modern World الصادر عام 1946. أسس غينون طريقة صوفية تسمى التقليدية الغينونية Guénonian Traditionalism، والتي هي ثمرة الزواج بين استشراف القرن التاسع عشر مع الإيمان النخبوي الغربي. كان «التقليديون» كلهم من الغربيين، ومعظمهم اعتنق الإسلام. واليوم قد انضم إليهم أولئك المسلمون الذين ولدوا في العالم الإسلامي. إن التقليدية في صميمها تمثل نظرة تعكس المفاهيم الضمنية العادية لمصطلحي «التقليدي traditional» و «التقدمي progressive»، بحيث يكون التقليدي جيداً والتقدمي سيئاً أو بالأحرى وهماً.<sup>3</sup> يعتقد التقليديون بأنه لا يمكن

1 - Abd al-Qadir As-Sufi Reflection on a Modern Event www.murabitun.org

2 - صحيفة الشرق الأوسط في عددها الصادر في 28/9/2001

3 - Sedgwick M. (2001) Against Modernity Western Traditionalism and Islam in ISIM Newsletter 7 (2001) 11.

الوصول إلى الحقيقة من خلال المستقبل أو المكتشفات التافهة للعلوم الطبيعية، بل نجدها في الماضي. وكان غينون يعتقد بأن آخر فرصة للغرب ككل تكمن في تأثير النخب الروحية والفكرية.

إن أهم حصيلة للتزاوج بين التقليديين والإسلام هي المَرْيَمِيَّة Maryamiyyah وهي طريقة صوفية تقليدية. وهي مستمدة من طريقة صوفية جزائرية هي الطريقة العلوية التي أسسها الشيخ أحمد العلوي (١٨٦٩-١٩٣٤). إن غالبية الطرق الصوفية التقليدية Traditionalist تبدأ تاريخها بالطريقة المريمية، وأن جميع الكتاب المسلمين التقليديين كانوا في مرحلة ما مرتبطين بهذه الطريقة أو ما تفرّع منها. تأسست الطريقة المريمية من قبل فريتهوف شخاون Frithjof Schuon (١٩٠٧-١٩٩٨) وهو سويسري من أبوين ألمانيين. درس شخاون في باريس قبل أن يقوم برحلات عديدة إلى شمال أفريقيا والشرق الأدنى والهند بهدف الاتصال بشخصيات روحية، والتعرف على الثقافات التقليدية. بعد الحرب العالمية الثانية، قبل شخاون دعوة للسفر إلى غرب أمريكا، حيث عاش بضعة أشهر بين الهنود (الحمرة) الذين طالما كان يبدي اهتماماً بهم.<sup>١</sup>

في عام ١٩٣٢ انضم شخاون إلى الطريقة العلوية في الجزائر. وفي السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية قام بتأسيس فرع خاص به للطريقة في فرنسا وسويسرا. وكان من بين أتباعه المسلمين الأوائل الروماني ميشيل فالسن Michel Valsan (١٩٠٧-١٩٧٤)، والسويسري وتيتوس بوركهاردت Titus Burckhardt (١٩٠٨-١٩٨٤) والإنكليزي مارتن لنغز (١٩١١). وقام فالسن فيما بعد بإنشاء طريقة صوفية خاصة به، بينما بقي كل من بوركهاردت ولنغز مع شخاون وطريقته. بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية تحول فرع الطريقة العلوية إلى طريقة خاصة بشخاون، والتي دعاها بالطريقة المريمية. ولم يتضح أصل تسميتها بالمريمية، وربما يمكن أن يكون تبركاً بالسيدة مريم (ع) والدة السيد المسيح (ع). وخلال العقود الأخيرة من القرن العشرين تمكن شخاون من جذب عدد من العلماء في الولايات المتحدة. وكانوا أساتذة جامعات في حقول الدراسات الدينية وغير الدينية في الجامعات الأمريكية، والذين أصبحوا أتباعاً لطريقته. ولعل أكثر هذه الشخصيات شهرة هما سيد حسين نصر (إيراني) وهوستون سميث.<sup>٢</sup>

إن دور بعض المفكرين المسلمين الغربيين لا يقتصر على الانضمام إلى الطرق الصوفية أو إدارة شؤون بعض الجماعات الصوفية، ولكن قاموا بتأسيس طرق صوفية بأنفسهم ويمثلون زعامتها الروحية. فالشيخ عبد القادر الصوفي، الأسكتلندي إيان دالاس سابقاً، هو الآن القائد الروحي لمنظمة المرابطين للدعوة العالمية. اعتنق الصوفي الإسلام عام ١٩٦٧ في مدينة مراكش بالغرب، وقد دعي

١ - سيرة حياة شخاون، راجع موقع [www.worldwisdom.com](http://www.worldwisdom.com)

2 - Sedgwick M. (2001) Against Modernity Western Traditionalism and Islam in ISIM Newsletter 7 (2001) 11.

للانضمام إلى شيخ صوفي هناك. وبعد بضع سنوات ، وبعد وفاة الشيخ الحبيب عام ١٩٧١، أصبح عبد القادر شيخاً للطريقة. وكان الشيخ الحبيب شيخاً للطريقة الدراقاوية ، ولذلك أضاف عبد القادر لقب الدراقاوي إلى اسمه وحمله لبضع سنين. في عام ١٩٧٦ سافر الشيخ عبد القادر الصوفي الدراقاوي إلى ليبيا ليلتقي بالشيخ محمد الفيتوري صاحب الطريقة العلوية، والذي أعلن نفسه شيخاً للطريقتين العلوية والدراقاوية، واللتين توحدتا تحت زعامته.<sup>١</sup> إن غالبية أعضاء حركة المرابطين الصوفية هم من الغربيين المعتنقين للإسلام. وقد أصبحت هذه الحركة حركة عالمية لها فروع في عدة قارات.

في هولندا تنتمي معظم الشخصيات المسلمة المشهورة كعبد الواحد فان بومل وساجدة عبد الستار إلى طرق صوفية. فساجدة عبد الستار تنتمي إلى جماعة نعمة الله الصوفية التي يتزعمها الإيراني جواد نوربخش. ولسته عقود خلت كان العديد من الهولنديين قد انجذبوا إلى الطرق الصوفية في الشرق. إذ كانوا يسافرون إلى إيران والهند والباكستان، ثم يعودون منتمين إلى طريقة صوفية معينة، ثم يؤسسون فرعاً هولندياً لها. وفي حالات أخرى كان المشايخ الصوفيون يأتون ويقيمون في الغرب مبشرين بدعوتهم، أمثال عنایت خان وإدریس شاه ونعمت اللهي، وغوردي شاهي من أجمار بالهند. ويشير عبد الواحد فان بومل إلى أن «بعض هذه الطرق الصوفية تتقوم بتطوير جديد في التصوف، من خلال مفكرين حديثين ونشيطين. والآخرون يعودون إلى التصوف في مرحلته الأولى من التطور ويرسون كتابات المتصوفين الأوائل».<sup>٢</sup>

إن واحداً من أهم القادة الصوفيين في الغرب هو الشيخ ناظم، وهو تركي من قبرص. إذ يقوم بزيارة بريطانيا بانتظام خلال شهر رمضان ، حيث يلتف حوله العديد من أتباعه الأوربيين والأمريكان للإستماع إلى خطبه وأذكاره. ويتوافد عليه المسلمون الغربيون من ألمانيا وفرنسا وإسبانيا وسويسرا ومن بريطانيا. إن الشيخ الداغستاني الذي كان شيخ الشيخ ناظم، قد أمره بالتجول لنشر «نور الإسلام» في الدول الأوروبية، على أساس أن الغربيين سيكونون جنوداً في «جيش المهدي»، وأن قلوب الغربيين والأوربيين مرهفة جداً، ولو أزيح الشر عنها ، فإن النور سيغمرها بسرعة، وأنهم سيأتون للإسلام.<sup>٣</sup>

إن حوالي ٣٣٪ من البريطانيين الذي يعتقدون الإسلام إنما اهتموا إليه عبر التصوف. كما أن ٧٠٪ من المعتنقين الصوفيين هم من الطبقة الوسطى من المجتمع البريطاني، و٣٠٪ من الطبقة العاملة. كما أن ٦١٪ منهم عزاباً و٣٩٪ متزوجون.<sup>٤</sup>

1 - Köse (1996) Conversion to Islam p. 177

2 - Van Bommel (1992) Sufi Orders in the Netherlands p. 37.

3 - Köse (1996) Conversion to Islam p. 158

4 - Köse (1996) Conversion to Islam p. 149

## الفصل الثاني

**وسلمت مصر في  
الأحزاب الإسلامية الخريبي**



## الفصل الثاني

### مساهماتهم في الأدب الإسلامي الغربي

طوال قرون كانت المؤلفات والمقالات المكتوبة باللغات الأوربية والتي تتناول الإسلام والمسلمين بأقلام المستشرقين والمبشرين المسيحيين، وأكثرهم لا يمكن وصفهم بأنهم محابون للإسلام. واليوم يُكتب قسم هام من الأدب الإسلامي Islamic Literature (نقصد به الكتابات التي تتناول الإسلام والمسلمين) والذي يُنتج ويُشر بلغات أوربية، والذي يُكتب بأقلام المفكرين الغربيين المسلمين. هذا الأدب الإسلامي مكتوب خارج العالم الإسلامي، مكتوب في بيئة تختلف عن بلدان العالم الإسلامي، ثقافياً حضارياً وعقائدياً وتاريخياً وفلسفياً، مكتوب في ظل الحضارة الغربية التي تهيمن على غالبية شعوب العالم سياسياً وثقافياً واقتصادياً.

ويساهم هؤلاء المسلمين الجدد في تطوير الأدب الإسلامي من خلال ثقافتهم وخبراتهم الشخصية ومستوى دراساتهم العلمية ونظرتهم للعالم ونمط تفكيرهم. هذه الخصائص تجعلهم يختلفون عن نظرائهم الغربيين الذين هم غير مسلمين، كما يختلفون عن المفكرين المسلمين المنتمين إلى البلدان الإسلامية والذين ينتمون إلى خلفية ثقافية شرقية لها تراثها وتاريخها وقيمها وتقاليدها. إن كتابات وآراء المفكرين المسلمين الغربيين تتأثر بلا شك بهذه الخلفية الحضارية والثقافية التي ولدوا وترعرعوا فيها، ونشأوا في ظل قيمها وأعرافها، ونهلوا من مؤسساتها التعليمية والثقافية، وانضموا لمنظومتها الفكرية والسياسية والفلسفية. إنهم يكتبون طرازاً قد يبدو جديداً نوعاً ما على الذهنية الشرقية أو التقليدية، فقد يتفق البعض معهم ، وقد يجد في آرائهم عمقاً وتجديداً، وربما يعتبرها شططاً وتعبيراً عن سطحية في الفهم والتفكير، وقد تحظى وقد تصيب، شأنها شأن بقية الكتاب المسلمين. ولكن يبقى نتاجهم أدباً إسلامياً بكل المعايير التاريخية والفقهية والشرعية، لأنه مكتوب بأقلام إسلامية وتوجهات إسلامية.

من الميزات الهامة لهذا الأدب الإسلامي المكتوب بلغات أوربية هو أن كاتبه غربيون يكتبون "من داخل" الإسلام لأنهم مسلمون، بينما المستشرقون يكتبون "من خارج الإسلام" لأنهم غير مسلمين ، إضافة إلى أن قلة منهم يكتبون بإنصاف عن الإسلام والمسلمين. في حين يكرس المفكرون المسلمون الغربيون جهودهم وأقلامهم للدفاع عن الإسلام وتعاليمه وأحكامه وشخصياته ، كما يواجهون الاتهامات التي يطلقها الإعلام الغربي وبعض الأقلام المعادية للإسلام.

ويوظف هؤلاء المفكرين مهاراتهم وخبراتهم ومواهبهم في تطويل الفكر الإسلامي والرؤية الإسلامية تجاه الكثير من القضايا التي تمهم المسلمين. فهم يتناولون مختلف المواضيع السياسية



والاجتماعية والتاريخية والفقهية والثقافية والاقتصادية. وهم يختلفون في طريقة تفكيرهم واتجاهاتهم الفكرية والثقافية حيث يمكن ملاحظة "الليبراليين" و"المعتدلين" و"المتشددين" و"الصوفيين". وكما تأثر الأدب الإسلامي بالثقافات والحضارات السابقة للإسلام أو المعاصرة له كالثقافة العربية، والحضارات الفارسية والهندية واليونانية، وكما تأثر بثقافات الشعوب والأمم التي اعتنقت الإسلام وتفاعل معها، وأكسبته شيئاً من تراثها وخصائصها، فاليوم نجد أن الأدب الإسلامي الذي يجري إنتاجه في الغرب متأثر بلا شك بالحضارة الغربية بشكل وآخر. وهذه من طبيعة الأشياء وسنن الحياة. ولعل الجو الثقافي المنفتح والحريات الواسعة في التعبير تجعل من السهل مناقشة الكثير من القضايا الفكرية والشرعية والاجتماعية دون ضغوط السلطات الحاكمة أو المؤسسات الدينية أو التقاليد والأعراف المحلية. وقد يكون الغرب بيئة جيدة لإنتاج أفكار إسلامية جديدة، أو أكثر انفتاحاً واعتدالاً، وربما أكثر نضجاً وتطوراً وقدرة على مساهمة متغيرات العصر، حيث أن أجواء النقاش الحر وإفساح المجال للفكر الآخر توفر فرصاً أكبر للفهم الجديد للإسلام أو إعادة تفسير النصوص الدينية. هذه الحالة ربما تبشر بأن يكون الأدب الإسلامي الغربي مصدراً لأفكار إسلامية ورؤى جديدة تجدد طريقها إلى العالم الإسلامي.

## الدعوة إلى الإسلام

مثل أي فرد يتحول من دين إلى آخر، يبدي المسلمون الجدد نزعة حماسية ملحوظة في التبشير بديانتهم الجديدة. ولهذه النزعة أسباب ودوافع سيكولوجية واجتماعية وعقائدية. فعلى سبيل المثال، فهم يريدون أن يشبوا لمن يحيط بهم بأنهم -أي المعتنقون الجدد- قد اختاروا الدين الصحيح، لذلك فهم يدعو الآخرين للإيمان به، كما فعلواهم بالطبع. إن الإسلام دين عالمي ولا يقتصر على أمة أو قومية أو لغة معينة. وأن واحداً من المبادئ الإسلامية هو الدعوة إلى الإسلام والإيمان بالله وبرسالة النبي محمد (ص). وهناك العديد من الآيات القرآنية التي تأمر المسلمين بأن يكونوا نشيطين في الدعوة إلى دينهم في العالم كله. ويعتبر المسلمون أنفسهم دعاة إلى الله والإسلام، مهما اختلف وضعهم الاجتماعي أو الخلفية العلمية. فالعالم الدين والرجل العادي وإمام المسجد والواعظ والصوفي لا يتوانون في الدعوة إلى الإسلام. يعزو المؤرخ توماس آرنولد في كتابه الشهير «الدعوة إلى الإسلام» انتشار الإسلام إلى دور المسلمين أنفسهم في الدعوة إلى دينهم فيقول: (إن انتشار هذا الدين [الإسلام] بقوة في بقعة من العالم يعود إلى أسباب متنوعة: اجتماعية وسياسية ودينية، ولكن من بينها، وأهم العوامل القوية في صناعة هذه النتيجة المذهلة، يعود للجهود المتواصلة للدعوة الإسلامية).<sup>1</sup>

1 - Arnold T. W. (1896) Preaching of Islam p. 3

وعلى العكس من الفكرة السائدة بأن الإسلام انتشر بالسيف، نجد أوروبا اليوم وهي تشهد نمواً سلمياً في ظاهرة اعتناق الإسلام. إن نداء الإسلام إلى النخب الغربية من أجل التفكير بتعاليمه وعقائده، لا تقتصر على بلد واحد. فهناك العديد من المثقفين الغربيين الذين آمنوا بالإسلام وصاروا شخصيات إسلامية شهيرة ليس في الغرب فحسب بل في جميع العالم.

ينشط المفكرون المسلمون الغربيون في حقل الدعوة إلى الإسلام في أوروبا. ويوظفون طاقاتهم وخبراتهم ودراساتهم من أجل نشر الإسلام بين الأوروبيين. وهم يبذلون جهوداً في خدمة هذا الهدف المقدس من خلال تقديم الإسلام بشكل يكون فيه أكثر تكيفاً مع البيئة الأوروبية. فهم يأخذون بنظر الاعتبار طبيعة المخاطبين وخلفيتهم الثقافية الغربية والجوانب الاجتماعية والسياسية التي تساهم في تشكيل نمط تفكيرهم وردود أفعالهم. فهم - أي المعتنقون - يستخدمون مختلف الوسائل والطرق التقنية للوصول إلى هدفهم.

## عرض تعاليم الإسلام

يولي المثقفون الغربيون المسلمون اهتماماً في عرض آرائهم وخبراتهم من خلال تقديم تعاليم وأحكام ومبادئ الإسلام. فهم يستخدمون لغاتهم الأوروبية لإعطاء معلومات عن الإسلام والمسلمين إلى الشعوب الأوروبية.<sup>1</sup> ويستخدمون أنواع الوسائل التقنية لتقديم الإسلام إلى الناس من مختلف المستويات التعليمية والثقافية. فهم يؤلفون القصص المصورة للأطفال<sup>2</sup>، وللشباب والآباء والأمهات<sup>3</sup>، وللفتيات والنساء<sup>4</sup>، وكذلك لغير المسلمين<sup>5</sup>. وتتخذ هذه الأعمال أشكالاً مختلفة، فقد تكون على شكل كتب، كتيبات، كراسات، كتب تعليمية، كتب مصورة مزودة برسوم وتوضيحات. وقد تكون على شكل أشرطة كاسيت وفيديو، بالإضافة إلى الأقراص المدجة CD تتضمن محاضرات وقصص وأناشيد.<sup>6</sup> كما يستخدمون شبكة الإنترنت بنجاح لنشر الإسلام وإيصاله إلى عدد لا يحصى من القراء.

وتتفاوت أشكال هذا الأدب من الحكايات البسيطة عن الأنبياء والشخصيات الإسلامية

١ - أنظر مثلاً في المصادر: (1997) S. Abdus Sattar (1994) S. Haneef (1996) B. Philips (1998) (I. Hewitt)

٢ - أنظر مثلاً: (1996) Y. Emerick (1998) H. Khattab (1999) A. Clarke (1999) (A. Clarke)  
أنظر مثلاً: (1995) (R. W. Maqsood)

٣ - أنظر مثلاً: (1995) (R. W. Maqsood)

٤ - أنظر مثلاً: (1993) S. Abdus Sattar (1997) A. Doi (1999) (A. Bewley)

٥ - أنظر مثلاً: (1976) F. Schuon (1995) (O. L. Van den Broeck)

٦ - هناك الكثير من هذه الأعمال المنتشرة بين المسلمين في الغرب. يبدي الداعية الإسلامي الإنكليزي يوسف إسلام اهتماماً كبيراً بإنتاج شرائط أغاني وأناشيد دينية. كما يستخدم الصوفيون الأشرطة والأقراص المدجة التي تضم موسيقى وأشعار صوفية أثناء إقامة أذكارهم وأورادهم.

والتاريخية<sup>١</sup>، إلى دليل المرأة<sup>٢</sup>، إلى النقاشات الفكرية العميقة حول مختلف القضايا الإسلامية: الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والعقائدية والعرفانية. وقد تتراوح من تقديم «الإسلام إلى المبتدئين» إلى تطوير نظريات إسلامية معينة في مختلف ميادين الفكر والمعرفة كالسياسة<sup>٣</sup> والتاريخ<sup>٤</sup> والأخلاق<sup>٥</sup> والبيئة<sup>٦</sup> والتصوف<sup>٧</sup>.

## قصص اعتناقهم للإسلام

يتميز المسلمون الجدد بأنهم قاموا بتطوير نوع من الأدب الإسلامي يقتصر عليهم لوحدهم، دون غيرهم من المسلمين. فالذين يولدون مسلمين ليست لديهم خبرة أو تجربة في التحول الديني، باستثناء أولئك الذين كانوا يعتنقون أفكاراً وفلسفات علمانية وشيوعية ثم انتقلوا إلى حالة التدين والإيمان بالإسلام والالتزام بأحكامه وممارسة شعائره. أما المسلمون الجدد فهم يتحدثون تجاربهم ومشاكلهم الاجتماعية ومناقشاتهم الفكرية والعقائدية قبل اعتناق الإسلام وأثناء مسيرة التحول وبعد أن يصبحوا مسلمين.

وتحظى قصص وشهادات اعتناق الإسلام التي ينشرها المسلمون الجدد باهتمام ملحوظ سواء بين المسلمين أو غير المسلمين. وهناك مئات القصص وشهادات الاعتناق منشورة من قبل مختلف الناشرين المسلمين والمؤسسات والمراكز الإسلامية، سواء في الغرب أو في العالم الإسلامي. وتنتشر بعضها بعدة لغات، كما أنها متوفرة في العديد من المواقع الإسلامية على شبكة الإنترنت<sup>٨</sup>.

ولعل أشهر الأعمال في هذا الميدان هو كتاب (الطريق إلى مكة) الذي نشره المسلم النمساوي محمد

١ - أنظر مثلاً: A. Thomson (1993) A. Clarke (1999) A. Clarke (1998) J. Jones (1995) J. Jones (1994) and H. Khattab (1996)

٢ - أنظر مثلاً: H. Khattab (1993) and its Dutch translation "Het Handbook voor Moslimvrouwen" (1996) Uitgeverij Noer Delft I. Patel (1997)

٣ - أنظر مثلاً: W. Lane (1997) Ab. Bewley (1992) and A. as-Sufi (1981a)

٤ - أنظر مثلاً: Thomson (1997b)

٥ - أنظر مثلاً: A. van Bommel (1993)

٦ - أنظر مثلاً: H Abdel Haleem (1998)

٧ - أنظر مثلاً كتابات مارتين لنگز M. Lings What is Sufism? A Sufi Saint of the Twentieth Century The Eleventh Hour: The Spiritual Crisis of the Modern World in the Light of Tradition and Prophecy and Symbol & Archetype: A Study of the Meaning of Existence وأعمال الشيخ عبد القادر الصوفي (1981b) Abd al-Qadir as-Sufi (1981b)

٨ - أنظر مثلاً المواقع التالية: [www.islam.org/Mosque/MyJourney/](http://www.islam.org/Mosque/MyJourney/) [www.ais.org](http://www.ais.org) <http://members.aol/asking/stories.htm> [www.islamzine.com/new-muslims/](http://www.islamzine.com/new-muslims/)

أسد (١٩٠٠-١٩٩٢) في عام ١٩٥٤ باللغة الإنكليزية، وترجم إلى عدة لغات من بينها العربية،<sup>١</sup> حيث صدر في عدة طبعات، وانتشر في أنحاء العالم. يشكل الكتاب تجربة روحية غير عادية للكاتب انتقل فيها من اليهودية إلى الإسلام، وتحدث فيه عن رحلته المليئة بالمغامرات في الصحراء العربية ومنطقة الشرق الأوسط والهند وأفغانستان. يزداد الكتاب القارئ بمعلومات هامة وتفصيلية عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية ونظرتها للأمور وعاداتها وتقاليدها. ويطرح محمد أسد العديد من التساؤلات التي يمكن أن تدور في ذهن أي مثقف أوروبي أو مسيحي. فهو يناقش قضايا تهم الإيمان بالله والأخلاق والسلوك والعلاقات الإنسانية والسياسة. وقد قاد الكتاب بعض قارئيه إلى تبني أفكار مؤلفه، ومن ثم اعتناق الإسلام أمثال الألماني مراد هوفمان والأمريكية مريم جميلة اللذين تأثرا عميقاً بالكتاب وبأفكار أسد، ولعله عبّد الطريق أمام تحولهما إلى الإسلام.

وتحدث مراد هوفمان عن رحلته إلى شاطئ الإيمان في كتابه (الطريق إلى مكة) الصادر عام ١٩٩٦. في مقدمة الكتاب يصف هوفمان تجاربه السابقة في بلدان إسلامية كالجزائر وتركيا، والأسباب التي دعت به إلى اعتناق الإسلام، ثم يصف رحلته إلى مكة المكرمة وانطباعاته وخبراته في موسم الحج. يركّز الكتاب بشكل رئيسي على خبرات وآراء المؤلف الشخصية تجاه مختلف القضايا المتعلقة بالمجتمعات المسلمة. ويتقد هوفمان بعض أشكال السلوك الاجتماعي لدى المسلمين والتي يعتقد أنها غير صحيحة أو مبالغ فيها كثيراً كالأفراط في الطعام وبعض عادات الزواج. كما يناقش الكاتب بعض المشاكل الإسلامية الخلافية مثل وضعية المرأة والقضاء والقدر ونقد العقائد المسيحية، لكنها يبقى إنجازاً رائعاً في تقديم الإسلام ومناقشة تعاليمه من وجهة نظر تقرب من العقلية الغربية.

وكتبت مريم جميلة (مارغريت ماركوس سابقاً) شهادة اعتناقها الإسلام في كتابها (ذكريات الطفولة والشباب في أمريكا ١٩٤٥-١٩٦٢) وعنوان فرعي (قصة معتنقة غربية بحثاً عن الحقيقة) الذي صدر عام ١٩٨٩. وكتب جيفري لانغ قصة اهتدائه إلى الإسلام في كتابه (الصراع من أجل الإيمان: بعض انطباعات معتنق أمريكي للإسلام) الصادر عام ١٩٩٤. وكتب المسلم الأمريكي الأسود حذيفة عبد الرحيم (هل تعرف لماذا غيرت دين آبائي؟) عام ١٩٩٥. بالإضافة إلى الكتب المكرسة للحديث عن سيرة شخصية معينة واحدة، هناك العديد من الكتب التي يضم كل واحد منها عشرات القصص من رحلات اعتناق الإسلام لغربيين من مختلف الخلفيات الدينية والمذهبية والثقافية.<sup>٢</sup>

١ - تُرجم الكتاب إلى عدة لغات مثل الألمانية والهولندية والسويدية. وقد صدرت أول طبعة عربية بعنوان (الطريق إلى الإسلام) عام ١٩٥٥. وقام بترجمتها الدبلوماسي المصري في باكستان الدكتور عبد الوهاب عزام من نسخة أهداها المؤلف إليه. صدرت الطبعة العربية الثامنة عام ١٩٩٤ من دار العلم للملايين في بيروت.

٢ - أنظر مثلاً: - عرفات كامل العشي (١٩٨٩)، رجال ونساء أسلموا، دار القلم: الكويت، ويضم ٦٨ قصة اعتناق.

- طارق السيد خاطر (١٩٩٢)، اخترنا الإسلام ديناً، المختار الإسلامي: القاهرة، ويضم ١٠ قصص.

إن من يكتب وينشر هذا النوع من الأدب الإسلامي يهدف إلى تحقيق عدة أمور، كما أنه يتميز بالخصائص التالية:

- ١- غالبية المعتنقين ذوو مستوى عال من التعليم والوضع الاجتماعي في مجتمعاتهم ويتمتعون بحياة ناجحة. فقد يكونون محامون، أطباء، فنانون، أساتذة جامعة، مستشرقون، عسكريون وغير ذلك. إن التركيز على مثل هذه الشخصيات الناجحة ذات المؤهلات العلمية يعزز الانطباع بأن الذين يعتقدون الإسلام هم ممن يتمتعون بمنزلة اجتماعية، وأنهم يدخلون الإسلام بحرية وقناعة، وغالباً ما تكون لديهم أسباب فكرية وعقائدية قوية. وبذلك فهم قدوة جيدة يمكن الاحتذاء بها.
- ٢- في قصص اعتناق الإسلام، يركز المعتنقون بصورة رئيسية على الأسباب العقائدية والدوافع الأخلاقية التي أقنعت هؤلاء المعتنقين بالإسلام. ولذلك نجدهم يتحفظون جداً من الحديث حول خبراتهم الاجتماعية أو مشاكلهم النفسية. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال تركيزهم على وصف مشاعر السعادة والرضا والاستقرار بعد اعتناقهم الإسلام.
- ٣- يوضحون الأبعاد الجاذبة في الإسلام كالعقلانية والبساطة والأخلاق والروحيات والدفء الاجتماعي والأخوة الإنسانية. فهم بذلك يتفادون الخوض في المسائل الخلافية كالحدود الجزائية وتطبيق الشريعة وتعدد الزوجات والحجاب وغيرها.
- ٤- بهدف تبرير اتخاذهم قرار التخلي عن دينهم السابق مثلاً المسيحية، ينتقد المسلمون الجدد الدين المسيحي بقسوة وخاصة العقائد المسيحية كالتثليث والصلب والوهية المسيح. ويركزون على زيف الكتاب المقدس، ويهاجمون الشعائر المسيحية، بالإضافة إلى سلطة الكنيسة ورجال الكنيسة. وهذه كلها قضايا جدلية توفر مادة جيدة يمكن استخدامها أثناء المناظرات مع المسيحيين. إن نقدهم للمسيحية قد يمثل مصداقية كبيرة لأنهم كانوا مسيحيين ولديهم تجاربهم الخاصة مع الدين المسيحي.
- ٥- يعتبر هذا النوع من الأدب وسيلة فعالة في الدعوة إلى الإسلام لأنه يقدم تجارب حية من الواقع الاجتماعي وأمثلة ناجحة لأناس كانوا مسيحيين ثم اقتنعوا بالإسلام. إن هؤلاء المسلمين الجدد وتجاربهم وأفكارهم الخاصة يمكنها إقناع أولئك الذين لديهم تساؤلات عقائدية أو مشاكل فكرية وظروف اجتماعية مشابهة. وقد تؤدي قراءتهم لهذه القصص إلى دفعهم لاتخاذ قرارات مشابهة: اعتناق الإسلام.

- 
- الشوادفي الباز (١٩٩٧)، لماذا أسلم هؤلاء القساوسة؟، مكتبة العبيكان: الرياض، ويضم ٢٧ قصة.
  - مصطفى فوزي غزال (؟)، نساء نور الله قلوبهن، دار القبلية: جدة، ويضم ٤٤ قصة اعتناق.
  - محمد علي الخولي (١٩٩٨)، لماذا اختاروا الإسلام؟ (بالإنكليزية)، دار لفلاح: الأردن، ويضم ١٠١ قصة.
  - محمد حنيف شديد (١٩٩٦)، لماذا الإسلام خيارنا الوحيد؟ (بالإنكليزية)، دار السلام: الرياض، ويضم ١٥٣ شهادة.
  - كارول أنوبي (١٩٩٥)، بنات الطريق الآخر: خبرات الأمريكيات اللائي اخترن الإسلام. دراسة عن أسباب ومشاكل التحول.

## الصحة الإسلامية

منذ النصف الثاني من القرن العشرين، والعالم الإسلامي يشهد حركة ديناميكية لتطوير الفكر الإسلامي بهدف ترسيخ الإسلام على المستوى الدولي ومواجهة التحديات السياسية والاقتصادية والثقافية. وبمرور الزمن ظهرت العديد من الحركات الإصلاحية والأحزاب السياسية الإسلامية التي تسعى لإحياء الإسلام وانبعاث قيمه وتعاليمه على مختلف الأصعدة. ويبيدي المفكرون المسلمون الغربيون اهتماماً مشابهاً بمستقبل الإسلام في العالم.

يصف محمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢) الإسلام بأنه «من وجهته الروحية والاجتماعية لا يزال، بالرغم من جميع العقبات التي خلقها تأخر المسلمين، أعظم قوة باعثة للمهم التي عرفها البشر. وهكذا تجمعت رغباتي كلها منذ ذلك الحين حول مسألة بعثه من جديد». <sup>١</sup> لقد كان لكتاب (الإسلام على مفترق طرق) الذي نشره أسد في الثلاثينات، تأثير كبير في الأوساط الإسلامية والثقافة. وقد شكلت آراء ونقد أسد للحضارة الغربية تياراً فكرياً وخطاباً جديداً يستخدم مضامين وتوجهات جديدة. بنى أسد مشروعاً للصحة الإسلامية على ثقة المسلمين بأنفسهم من خلال استخدام عقولهم وطاقاتهم الكامنة لإعادة بناء الحضارة الإسلامية. لقد حذر أسد المسلمين بأنه «مادام المسلمون مصرّين على النظر إلى المدينة الغربية على أنها القوة الوحيدة لإحياء الحضارة الإسلامية الراكدة، فإنهم يدخلون الضعف على ثقتهم بأنفسهم، ويدعمون بطريقة غير مباشرة ذلك الزعم الغربي القائل بأن الإسلام «جهد ضائع». <sup>٢</sup> ويصر أسد على أن لا يتأثر المسلمون بالثقافة الغربية، لكنه يستدرك أن نهوض المسلمين دون الاعتماد على التكنولوجيا الغربية غير ممكن فيقول «لكن بما أن المسلمين أهملوا زمناً طويلاً فإنهم غرقوا في الجهل وفي الفقر المادي بينما استطاعت أوروبا أن تخطو خطوة جبارة إلى الأمام. وسوف نحتاج إلى وقت طويل حتى نتلافى هذا النقص. وحتى ذلك الحين فإننا سنظل مضطرين بطبيعة الحال إلى أن نتناول العلوم الحديثة عن طريق الوسائل التعليمية في أوروبا». ومع ذلك فهو يشترط عدم أخذ كل ما عند الغرب بل الاكتفاء بمناهج العلم ووسائله فيستنتج: «وهذا معناه أننا مقيدون بهادة العلم وبأسلوبه ليس إلا. وبكلمة أخرى يجب علينا ألا نتردد في دراسة العلوم الرياضية والطبيعية حسب الأسس الغربية، ولكن يجب أن لا نتنازل للفلسفة الغربية عن أي دور من أدوار تنشئة شباب المسلمين». <sup>٣</sup>

١ - محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ١٦.

٢ - المصدر السابق، ص ٦٧

٣ - المصدر السابق، ص ٧٢-٧٣

إن محمد أسد يدعو إلى «إسلامية المعرفة» في وقت مبكر في ثلاثينات القرن العشرين، بينما نشأ هذا التوجه في التسعينات منه في الولايات المتحدة وبعض المؤسسات الإسلامية في العالم الإسلامي. لقد دعا أسد إلى الفصل بين إنجازات العلوم الغربية والثقافة والفلسفات التي تستند إليها، إذ يقول «المعرفة نفسها ليست غربية ولا شرقية. إنها عامة بالمعنى الذي يجعل الحقائق الطبيعية عامة. إلا أن وجهة النظر التي تُرى منها هذه الحقائق وتُعرض تختلف باختلاف المزاج الثقافي في الشعوب». ويوضح ذلك بقوله «إن علم الأحياء Biology، بما هو علم الأحياء، والفيزياء والنبات، بما هما كذلك، ليست كلها مادية ولا روحية في ما تقصد إليه. إنها تتعلق بملاحظة الحقائق وجمعها وتحديداتها ثم استخراج القواعد المعقولة منها. أما النتائج الاستقرائية التي نستخرجها من هذه العلوم المتعلقة بالظواهر العامة في الحياة، أي فلسفة العلوم، فإنها لا تبني على الحقائق والملاحظة فقط ولكنها تتأثر إلى حد بعيد جداً بمزاجنا المتأصل فيها أو بموقفنا الحدسي من الحياة ومشاكلها»<sup>١</sup>. ويدعو أسد إلى اعتماد اجتهادات العلماء للوصول إلى نتائج مستنبطة من التجربة نفسها، إذ يقول «سيكون من واجب العلماء المسلمين ومن الفرص السانحة لهم أيضاً، إذا وصلوا إلى حدود البحث العلمي، أن يستخدموا نظرهم العقلي مستقلين فيه عن النظريات الفلسفية الغربية. وإنهم من طريق اتجاههم العقلي الخاص -الإسلامي- قد يصلون على الأرجح إلى نتائج في المعقولات تختلف بعض الاختلاف من تلك التي وصل إليها العلماء الغربيون المحدثون»<sup>٢</sup>. فهنا يعلن أسد رفضه الصريح الخضوع للاتجاه العقلي في الغرب.

في كتابه (الإسلام والقرن الواحد والعشرين: شروط نهضة المسلمين) يطرح المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي مشروعاً للنهضة، حيث يشير إلى أهم العوائق التي تعيق هذا المشروع فيقول: «إن نهضة الإسلام ليست ممكنة إلا إذا تحاشينا عقبة مزدوجة وهي: تقليد الغرب وتقليد الماضي». ثم يشرح تفاصيل هذه العقبة بقوله: «فيما يتعلق بتقليد الغرب، فإن أسوأ شيء هو الخلط بين التحديث والتغريب. ولم يسلم من هذا الخلط حتى أعظم المصلحين في القرن التاسع عشر، مثل الشيخ محمد عبده، والذي بدأ هذه النهضة حسن شبه «الشورى» في القرآن بالبرلمانية الديمقراطية الغربية». ويوضح سبب دعوته إلى القطيعة مع التشريعات الغربية في العالم الإسلامي بقوله «مما لا شك فيه أن الانقطاع الجذري عن التشريعات الانكليزية والفرنسية عامة وريثة الاستعمار كان ضرورة مطلقة لأنها أعدت من خلال مفهوم للعالم وللإنسان غير مقبول إلى مجتمع إسلامي. لهذا السبب الأساسي وهو: أنها كانت تجريداً من البعد السامي للإنسان، واكتفت بتضييق أو توسيع الرغبات المتنازعة لمجتمع تسوده الفردية، حيث الإنسان ذئب في

١ - محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٧١-٧٢

٢ - المصدر السابق، ص ٧٣

مواجهة الإنسان»<sup>١</sup>. ويمضي غارودي في طرح مشروع التحديث فيقول «التحديث بالنسبة للمسلم ليس بتقليد نماذج النمو وأنماط الثقافة لدى الغرب، والغرب كما توضح الكلمة هي بلاد الغروب. وهذه الحضارة، التي نريد أن نحياها من الغرق ونصبغها بالغايات الإنسانية والإلهية التي للإسلام، هي حضارة تختصر، وهي حضارة تنبع من الماضي مثل الإمبراطورية الرومانية. ولذلك فمستقبل الإسلام ليس ماضي الغرب. إن كل نقل للتقنية إن لم يكن ذات توجه نقدي واختياري سيقود إلى جلب نماذج تطور ومفهوم حضارة وأنماط حياة يمكن أن تضيع القدرة الفاعلة للقيم الوطنية الراسخة». وعن السبيل إلى تحقيق الذات الإسلامية دون الاعتماد على الغرب يقول غارودي «لم يبق من أثر حركة التجديد هذه إلا جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا ومحمد إقبال والشيخ ابن باديس وغيرهم كثير طرحوا المشكلة الرئيسية، والتي ما تزال نبحت لها عن حل حتى اليوم، وهي ماذا يجب أن تكون عليه نهضة الإسلام حتى يستطيع الإسلام بنفسه أن يحل مشاكل عصر تام؟ ألا يمكن نشر الطاقة الخلاقة لعملهم أن تقترب من النهضة، والتي لا تستهدف اليوم مستقبل المسلمين فقط، بل خلاص العالم كله؟ إن الله هو الذي أنزل القرآن الكريم، ولكن البشر هم الذين يقرأونه ويفسرونه. وهم أناس يعيشون في تاريخ متجدد دائماً. ولأن كلام الله خالد، فإنه يتعين على الناس أن يستخرجوا منه الجديد في كل وقت»<sup>٢</sup>.

إن هذه الدعوة إلى مواكبة تطورات العصر واستخراج الجديد من القرآن الكريم، هي السبيل الذي يدعو إليه غارودي لمواجهة الوجه الآخر للعقبة: تقليد الماضي. فهو يدعو إلى الأخذ بالاجتهاد لمواجهة المشاكل المعاصرة في العالم الإسلامي. فهو يعتبر «الاجتهاد الشرط الأساسي للنهضة، وهو معرفة الأولويات والخروج من ظلام التقليد». ويوضح غارودي شروط الأخذ بالاجتهاد فيقول «هذا الرجوع إلى المنابع الأولى يتطلب نقداً لا دعاً للتقاليد المترامية من جانب المفسرين الذين لم يفهموا من الكتاب إلا حروفه، كما نعتهم الشيخ محمد عبده عندما وصفهم القرآن (كمثل الحمار يحمل أسفاراً) (الجمعة: ٥)، أي دون أن يسألوا أنفسهم عن محتواها. كان الشيخ محمد عبده في نضاله ضد الحرفية عند أولئك الذين يكتفون بترديد وتقليد المفسرين القدماء تقليداً أعمى. وينتقد كذلك الشكلية عند أولئك الذين يفسرون الإسلام في ممارسة آلية للشعائر ون مواجهة مشاكل عصرهم»<sup>٣</sup>. ويستشهد غارودي بموقف ابن باديس «الذي حمل على التعليم في جامع الزيتونة لأنه كان يجمع في بداية القرن العشرين أقوال المفسرين القدماء

١ - روجيه غارودي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشرين، ص ٨٢

٢ - روجيه غارودي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشرين، ص ٧٥

٣ - المصدر السابق، ص ٦٤



والذين كانوا يتعاملون مع حروف القرآن كدراسة نحوية بحتة. واعتبرها ابن باديس طريقة «لهدم» القرآن، بينما يدعي أهلها أنهم يخدمونه.<sup>١</sup> ثم يستنتج غارودي: وهكذا جعلوا من الكلام الحي للقرآن كلاماً ميتاً، وجعلوا من القرآن كتاباً للأموات.<sup>٢</sup>

## العلوم الإسلامية الأساسية

مثل غيرهم من المفكرين المسلمين، يبدي المسلمون الجدد اهتماماً في التفكير بتطوير ونقد الفكر الإسلامي. فهم يميلون إلى عدم قبول الأفكار الإسلامية التقليدية دون نقد وتمحيص للموروث الإسلامي. ويبيدي هؤلاء المفكرون الغربيون شجاعة كافية في ممارسة نقد العقائد والشعائر الإسلامية. هذه النزعة قد تعود إلى الخلفية الثقافية الغربية التي ترى بأن الحكم على أية قضية إنما يفترض أن يكون من خلال تفكير عقلائي وقناعة ذاتية. ففي الثقافة الغربية، اعتاد هؤلاء المفكرون على توجيه النقد بحرية لكل المسائل التي تصادفهم من أجل الوصول إلى تقييم مقبول ثم إصدار الحكم النهائي بشأنها. فهم يراقبون واقع الإسلام والمسلمين بقلق، ويقارنون بين وضع المسلمين وبين التحديات العالمية التي تحيط بهم. إنهم يسعون لتشخيص مستقبل العلاقات بين الإسلام والغرب من جهة. ومن جهة أخرى يريدون تطوير الفكر الإسلامي بطريقة تكون قادرة على مواجهة تحديات المستقبل بنجاح، كما يعتقدون.

يجب التذكير بأن لا يجري تعميم هذه الرؤية على جميع المفكرين المسلمين الغربيين. ففي الوقت الذي يتناول بعض المعتنقين الأحكام الإسلامية بطريقة عقلانية وعلمية، ينغمس آخرون في أفكار طوباوية وخرافية. وقد لا يسندون ملاحظاتهم ونقدهم على قواعد إسلامية مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية. فهم بذلك يعتبرون أنفسهم علماء، ولديهم الحق في تفسير القرآن والسنة حتى لو كانوا لا يعرفون اللغة العربية. فتراهم يأخذون المعنى الحرفي لبعض الآيات القرآنية أو أحاديث النبي محمد (ص)، ثم يبنون آراءهم على ذلك التفسير والفهم دون أن يأخذوا بنظر الاعتبار وجود تفسيرات مختلفة وآراء متباينة لعلماء الإسلام حول نفس القضية. إذ هذا يفسر وجود نزعة بين المعتنقين المسلمين تتمثل بالتعصب والتشدد والأصولية. على أية حال، فإن كلا الاتجاهين لا يزالان يمثلان توجهات أوربية لفهم الإسلام، ويساهم كلاهما في تشكيل الإسلام الأوربي.

## ترجمة وتفسير القرآن الكريم

يسعى المفكرون الغربيون المسلمون إلى نشر التعاليم الإسلامية من خلال تفسير عصري

١ - المصدر السابق، ص ٦٥

٢ - المصدر السابق، ص ٧٤

للقرآن. ويسعون إلى صياغة العقائد والأحكام الإسلامية بلغة عصرية مفهومة ومقبولة تسهل فهم الإسلام. وعلى الرغم من وجود انتقادات لمحاولاتهم هذه، لكنها تبقى تمثل مرحلة معينة من تطور التفسير القرآني في الغرب.

منذ القرون الوسطى بقيت ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية تعتمد على جهود المستشرقين والمبشرين المسيحيين. وغالباً ما تميزت ترجماتهم بالعداء والتحريف والفهم القاصر للآيات. وفي عام ١٩٣٠ ظهرت أول ترجمة إنكليزية للقرآن الكريم قام بها أوربي مسلم. ففي الفترة ١٩٢٨-١٩٣٠ انكب المسلم الإنكليزي محمد مرادوك بيكتال Muhammad Marmaduke Pickthal على القيام بترجمة إنكليزية تنطلق من قلم مؤمن بالإسلام. وقد تكلفت جهوده في نشر ترجمة للقرآن بعنوان معنى القرآن المجيد The Meaning of the Glorious Qur'an والتي نالت شهرة كبيرة بين المسلمين الناطقين بالإنكليزية والغربيين. وما زالت معتمدة ويعاد طبعها<sup>١</sup>.

يصف محمد مرادوك ترجمته بأنها «أول ترجمة إنكليزية للقرآن يقوم بها إنكليزي مسلم»<sup>٢</sup>. وقام مرادوك بكتابة مقدمة تاريخية سلط فيه الضوء على بزوغ الإسلام وسيرة النبي محمد (ص) وهجرته من مكة إلى المدينة المنورة، وأبرز الأحداث في صدر الإسلام. وكانت الطبقات الأولى تفتقد للنص العربي للقرآن، ولكن الطبقات اللاحقة والتي طبعت في بيروت منذ عام ١٩٧٠ قد تضمنت نصين عربي-إنكليزي.

إضافة إلى ترجمة بلغة إنكليزية بسيطة وبلغة، تميزت ترجمة مرادوك بمناقشتها لقضايا عقائدية كالوحي. كما أعطى مقدمة تاريخية لكل سورة من القرآن، مشيراً إلى أهم القضايا التي تناولتها السورة والخلفية التاريخية والاجتماعية لها. ويرجع مرادوك في تفسيره للآيات إلى العديد من المؤلفات الإسلامية الشهيرة<sup>٣</sup>، كما اعتمد على بعض المستشرقين الغربيين أمثال تولدكه<sup>٤</sup> ووضع هوامش في أسفل الترجمة كلما وجد هناك حاجة لتوضيح معانٍ إضافية. وقد تضمنت الهوامش شرح لبعض الأحداث التاريخية وبعض التفاصيل تتعلق بالمصطلحات أو أسماء الشخصيات والأمكنة الجغرافية والمدن ذات العلاقة بالآيات الواردة.

ومع كل الجهود الكبيرة التي بذلها مرادوك، لكن ترجمته بقيت تعاني من العديد من الأخطاء سواء في معنى الكلمات أو المنهج. فهو مثلاً يقوم بتغيير ترتيب كلمات الآية<sup>٥</sup>؛ وأحياناً يترجم

١ - حتى عام ١٩٧٠ طبعت في الولايات المتحدة ثلاث عشرة طبعة، إضافة إلى طبعت بريطانيا والمهد.

٢ - من مقدمة ترجمة (معنى القرآن المجيد)

٣ - استخدم مرادوك كتابات بعض المؤرخين المسلمين أمثال ابن هشام وابن خلدون وأبو الفدا والواقدي. كما استعان بكتابات مفسرين مسلمين أمثال البيضاوي والزمخشري والسيوطي، وكذلك صحيح البخاري.

٤ - استعان مثلاً بكتاب تولدكه (١٩٠٩)، وجه القرآن Geschichte des Qoran.

٥ - مثلاً (سورة البقرة: ٧) «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة» يقدم السمع على القلوب. ويقدم كلمة

التوكيد إلى استفهام<sup>١</sup>؛ والجمع إلى مفرد<sup>٢</sup>؛ والفعل الماضي إلى مضارع<sup>٣</sup>؛ ويهمل أحياناً بعضاً من النص<sup>٤</sup>؛ ويترجم بعض الكلمات حرفياً بشكل تؤدي إلى معان خاطئة<sup>٥</sup>؛ كما يقوم أحياناً بتغيير الضمائر<sup>٦</sup>.

وكان محمد أسد ثاني غربي مسلم يقوم بتفسير جديد للقرآن الكريم. فقد بدأ عام ١٩٦٠ و صرف عشرين عاماً في ترجمة وتفسير القرآن المسمى رسالة القرآن The Message of the Qur'an. وفي عام ١٩٦٤ قام بنشر تفسير تسعة سور من القرآن، ثم ظهرت عام ١٩٨٠ أول طبعة كاملة في مجلد ضخيم يتألف من ألف صفحة.

إن مفسر القرآن الكريم يجب أن تكون لديه مؤهلات عالية ومعرفة واسعة في حقول العلوم الإسلامية كاللغة العربية والمفردات اللغوية واللسانيات وقواعد اللغة والفقه والبلاغة وأسباب النزول والسيرة والحديث والتاريخ الإسلامي. وأكثر من ذلك، يجب على المفسر أن يقرر وفق أي منهج تفسيري سيسير: التفسير الحرفي، الإعرابي والنحوي، التاريخي، الفلسفي، العلمي، الفقهي، التجزيئي أم الموضوعي. بالإضافة إلى ذلك يجب على المفسر الأجنبي أن يكون على مستوى عال من إجادة كلا اللغتين: اللغة العربية واللغة التي يريد ترجمة القرآن إليها. فهل كان محمد أسد يمتلك مثل هذه المؤهلات؟ يمكن القول: نعم، ولكن إلى حد كبير نوعاً ما. فقد أنفق أسد ثلاثين عاماً في دراسة القرآن والحديث وبقية العلوم الإسلامية. وعاش أسد في الجزيرة العربية بين البدو العرب، وعاش حياتهم اليومية بكل تفاصيلها وتعلم لغتهم، بل وتعلم اللهجات الحجازية المختلفة. فهو أفضل من أي مترجم غربي للقرآن الكريم. ومع ذلك فنجد أسد يصف عمله بأنه "محاولة -ربما أول محاولة- تقييم ترجمة اصطلاحية تفسيرية حقيقية بلغة أوربية".<sup>٧</sup> إن واحداً من أهداف ترجمة أسد كان «إزالة القناع الذي بمرور السنين قد غطى على معاني الكلمات

الزاني على الزانية في قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما) (النور: ٢).

١ - مثلاً (ألا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون) (البقرة: ١٢) الذي يفيد التأكيد والتقرير لكنه ترجمها بصيغة الاستفهام، واستخدم علامة السؤال (؟) في نهاية الآية. وتكرر الأمر في ترجمته لقوله تعالى (ألا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) (البقرة: ١٣).

٢ - مثلاً قوله تعالى (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق) (البقرة: ١٩) ترجم كلمة (ظلمات) إلى ظلمة darkness. وكان يفترض به أن يذكر في الهامش أن اللفظة في الأصل صيغة جمع لكن لا يوجد في الانكليزية جمع للظلام أو الظلمة.

٣ - في قوله تعالى (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا) (البقرة: ٢٣) ترجم كلمة (نزلنا) بصيغة المضارع reveal بدلاً من الماضي. وكذلك في قوله تعالى (وأعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون) (البقرة: ٣٣) حيث ترجم (كنتم تكتمون) بـ (تكتمون).

٤ - في قوله تعالى (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها) (البقرة: ٢٦) اكتفى بترجمة (مثلاً ما بعوضة)، وأهمل (فما فوقها).  
٥ - في قوله تعالى (ولئن تم أم قتلتم لآلئ الله تحشرون) (آل عمران: ١٥٨) تقرر الآية أن رجوعهم سيكون إلى الله وحشرهم إليه بعد الموت سواء كان موتهم بالوفاة أو بالقتل. بينما الترجمة تتساءل عن الفرق بين الموت والقتل إذا كان الرجوع في النهاية إلى الله في أسلوب استفهامي، وهو بعيد عما تقرره الآية الكريمة.

٦ - في قوله تعالى (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما) (النساء: ١٦) الآية تشير إلى المثني المذكور (اللذان) بينما ترجمها إلى لفظ (اثنين منكما) التي تشمل الذكور والإناث. راجع: أحمد إبراهيم مهنا (١٩٧٧)، دراسة حول ترجمة القرآن الكريم، مطبوعات الشعب: القاهرة.

٧ - محمد أسد (١٩٨٠)، رسالة القرآن (بالانكليزية)، مقدمة المترجم. Asad (1980) The Message of the Qur'an

العربية بسبب تغير دلالات الألفاظ Semantics وابتعادها عن معانيها الأصلية المعاصرة لنزول لقرآن". وقد قام أسد بتوثيق هذا التغيرات باستعانتة بمصادر كلاسيكية جيدة قام بتأليفها علماء مسلمون متخصصون في فقه اللغة التاريخي Philology وتصنيف المعاجم Lexicography . الأمر الذي منح تفسيره نكهة نادرة في أدائه، ودقة في استدلالاته.<sup>1</sup> لقد سعى إلى التقليل من استخدام الألفاظ المهجورة. وقام بنشر النصين: العربي والانكليزي بجانب البعض. كما استخدم الهوامش لإعطاء مزيد من التوضيحات والشروح، تفسيرات أخرى لمفسرين مسلمين مشهورين، والمصادر التي اعتمدها في تفسير الكلمة أو الآية. وكتب أسد مقدمة تاريخية قصيرة سبقت كل سورة، تناول فيها ظروف نزول السورة وأهم القضايا والأحداث والأحكام التي تناو لها.

ومع كل الجهود التي بذلها أسد، ورغم كل مؤهلاته العالية، لكن ترجمته لم تكن بعيدة عن النقد. إذ وُجّهت إليها العديد من الملاحظات والانتقادات مثل:

١- إن ترجمة أسد لا تعكس تماسك وإيجاز النص القرآني الذي حافظ عليه محمد مرادوك بشكل أفضل في ترجمته التي صدرت عام ١٩٣٠. فقد ازدحمت ترجمة أسد بالأسماء والأفعال المترادفة والتي هي غير موجودة في كلا اللغتين. ولجأ كثيراً إلى استخدام صفات وظروف غير موجودة أصلاً في النص القرآني.<sup>2</sup> وقد يترجم بضع كلمات عربية بسطرين كاملين.

٢- قام بحذف كلمة (جن) من ترجمته مستخدماً عبارة (قوة شريرة أو خيرة). ولعله يمكن قبول ذلك منه فيما لو كان يستخدم اللفظة في الهامش، وليس في النص الأصلي. كما أنه استخدم عدة مترادفات إنكليزية لنفس الكلمة.<sup>3</sup> وترجم أسد رحلة الإسراء والمعراج على أنها خبرة صوفية ذات طبيعة روحية محضة، وليست انتقال جسدي. فقد اعتبرها رؤيا حقيقية -أي واقع مرئي وليس مجرد حلم- قامت بها روح محمد (ص) دون جسده. إن أسد يقلل من قيمة معجزة عظيمة ويصوّفها بأنها مجرد رؤيا أو حلم. هذه التفسيرات المعينة لبعض المفاهيم العقائدية الإسلامية جعلت أسد يضيف ملحقين في نهاية ترجمته كي يشرح بإسهاب وجهة نظره، والإجابة على الاعتراضات التي صدرت من علماء مسلمين ضد آراءه. فقد اتهم أسد بأنه يعتقد أن بعض المعجزات القرآنية أنها مجرد مجازات وليست حقيقة.<sup>4</sup>

1 - Nawaab (2000) A Matter of Love: Muhammad Asad and Islam p. 182

2 - Hofmann (2000) Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam p. 242

٣- في قوله تعالى (من الجنة والناس) (الناس: ٦) ترجم أسد عبارة (قوة غير مرئية invisible force). وفي قوله تعالى (في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس) (فصلت: ٢٥) و (يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا بسلطان) (الرحمن: ٣٣) ترجمها أسد بـ(مخلوقات غير مرئية invisible beings). وفي قوله تعالى (وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن) (الأحقاف: ٢٩) و (قل أوحى إلي أنه استمع نفر من الجن) (الجن: ١) ترجمها بـ(مخلوقات غير منظورة unseen beings).

٤- مثلاً معجزة تكلم عيسى (ع) في المهد بأنها (استخدام لصيغة الماضي لوصف شيء سيصبح حقيقة في المستقبل) (هامش ٢٣، مريم: ٢٩). وينفي أسد حادثة دخول إبراهيم (ع) النار ونجاته منها (لأنه لم يلق في النار) (هامش ٢٣، الأنبياء: ٦٩).

٣- ينكر أسد وجود شخصيات قرآنية وأنها لم تكن شخصيات تاريخية حقيقية بل مجرد أساطير مثل لقمان والعبد الصالح (الخضر) وذو القرنين. ويميل أسد إلى تفسيرها بأنه رمزية.<sup>١</sup> هذه النزعة التي تميّز بها محمد أسد، والتي لا ترغب بالتفسير الغيبي والمعجزات، ربما تكون متأثرة باهتماماته أثناء فترة الشباب في فينا. فقد كان معجباً بمدرسة فرويد وأدلر في علم النفس والتحليل النفسي. يصف أسد أوربا في تلك المرحلة وأجوائها الفكرية وتأثره بها بقوله «لا ريب أن التحليل النفسي كان في ذلك الوقت ثورة عقلية على قدر لا مثيل له من الجسامة والخطورة، وأن المرء كان يشعر في قرارة نفسه بأن انفتاح أبواب المعرفة، التي كانت مغلقة حتى ذلك الحين، على مصاريعها لا بد أن يؤثر تأثيراً عميقاً - ولربما أن يبدل تبديلاً كاملاً - تفكير الإنسان في نفسه ومجتمعه. فقد شق اكتشاف الدور الذي تلعبه الدوافع اللاواعية الخفية في تكوين الشخصية الإنسانية بطريقة لا تدع مجالاً للشك، سبلاً إلى تفهم داخلي أعمق مما كانت تتيحها النظريات النفسية السابقة. لقد كنت على استعداد لأن أتقبل كل هذا. والحق أن تأثير أفكار فرويد كان مسكراً لعقلي الفتى كالحمرة القوية سواء بسواء. فكم من ليال قضيتها في مقاهي فيينا منصتاً إلى المناقشات المثيرة بين رواد التحليل النفسي الأولين أمثال الفرد أدلر وهرمان ستاكل وأتو جروس».<sup>٢</sup>

ويمكن إرجاع هذه النزعة إلى تأثير المفكر الإسلامي المصري الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) الذي انتهج أسلوباً جديداً في تفسير بعض الآيات القرآنية والمفاهيم الإسلامية بشكل تتسجم فيه المخترعات التكنولوجية الجديدة في عصره. وقد ترسخت مدرسته في التفسير بجهود تلميذه الشيخ رشيد رضا الذي عكس ذلك التوجه في كتابه (تفسير المنار). إن محمد أسد يعترف بصراحة في مقدمة تفسيره بتأثره بطريقة تفكير محمد عبده بقوله «سيجد القارئ أنني قد استفدت من نظرات محمد عبده في الشرح والهوامش والمصادر. ولا يمكن الإيفاء بأهميته في العالم الإسلامي».<sup>٣</sup> تتمتع ترجمة محمد أسد بشهرة واسعة بين المسلمين الجدد وخاصة بين المفكرين الغربيين منهم. فهم يستخدمون هذا الترجمة كمصدر رئيسي لتفسير القرآن الكريم.<sup>٤</sup> فهم يعتبرونها ترجمة عصرية وعقلانية للقرآن، إذ يصفها المفكر البريطاني المسلم غي أيتون Gai Eaton بأنها «وبمصطلحات عملية، فهي أفضل ترجمة للقرآن لدينا بالإنكليزية، وأنها الأكثر مساعدة. إن هذا الرجل المشهور

١ - يدعي أسد أن لقمان (شخصية أسطورية نشأت في العقائد العربية القديمة باعتباره نموذجاً للحكيم الذي يترفع عن الأجداد العالمية، والذي يتطلع إلى كمال النفس) (هامش ١٢، لقمان: ١٣). ويرى الخضر بأنه (حكيم غامض) و (شخصية خرافية ترمز إلى أقصى عمق للبصيرة الباطنية التي يمكن أن يحصل عليها رجل) (هامش ٧٣، الكهف: ٦٥). وأما ذو القرنين (فلا علاقة له بالتاريخ أو أنه أسطورة) (هامش ٨١، الكهف: ٨٣).

٢ - محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ٧١

٣ - محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، مقدمة التفسير.

٤ - أنظر مثلاً: مراد هوفمان (١٩٩٣)، الإسلام كبديل. و هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة. و جيفري لانغ (١٩٩٨)، الصراع من أجل الإيمان. و كذلك Eaton G. (1997) Islam and the Destiny of Man.

قد قام بما أراد أن يقوم به. وهناك شك فيما إذا كان بالإمكان التفوق على إنجازهِ".<sup>١</sup> إذا كان المفكرون المسلمون الغربيون السابقون قد بادروا إلى ترجمة القرآن من النص العربي إلى اللغة الإنكليزية، فإن المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان أثر تنقيح ترجمة ألمانية قديمة وتقديمها في طبعة حديثة. فقد قام بتحقيق ترجمة القرآن الكريم باللغة الألمانية Der Koran: das heilige Buch des Islam أي القرآن: الكتاب المقدس في الإسلام. وكان المستشرق الألماني ماكس هيننغ Max Henning قد قام بهذه الترجمة التي ظهرت عام ١٩٠١. وقد تلقى الجمهور الألماني ترجمة هوفمان بترحاب حيث طبعت لحد الآن ثمان طبعات، وكل طبعة تضم (٤٠,٠٠٠) نسخة. قام هوفمان بتنقيح وتحقيق الترجمة القديمة التي يبلغ عمرها مائة عام، حيث قام بما يلي:

١- قام بتغيير الحرف الألماني القديم المعروف بالقوطي Gothic إلى الألفباء اللاتينية الحديثة.  
٢- قام بتمييز كلمة الله Allah باستخدام حرف كبير (A) في بداية لفظ الجلالة (الله) أو ما يدل عليها مثل (هو).

٣- أزال جميع التفسيرات غير الإسلامية التي وضعها المترجم، ووضع بدلها تفسير إسلامي.  
٤- إصلاح الترقيم القديم للآيات القرآنية والتي تعود إلى المستعرب الألماني فلوجل Flüel، وهو من مستشرفي القرن التاسع عشر.  
٥- وضع فهرسة جديدة والتي أدرج فيها الأفكار التي لا تظهر بوضوح في القرآن الكريم مثل الإجهاض والجنس المثلي Homosexuality.

٦- تحسين لغة النص الألماني، لأن اللغة الألمانية قد تطورت كثيراً خلال المائة عام الماضية.  
٧- لم تكن ترجمة هيننغ مقبولة من قبل المسلمين، فقام هوفمان بمقارنتها مع ٢٤ ترجمة مختلفة باللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية والتركية. واتخذ منهجاً يتلخص في أنه لو وجد على الأقل مفسراً مسلماً واحداً قام بتفسير مشابه لتفسير هيننغ، فيبقى على تفسير هيننغ لأنه يوجد نظير له في تفسير إسلامي سابق. وإذا لم يجد أي تفسير يشابه ما ورد في ترجمة هيننغ، عندها يدرج التفسير الإسلامي السائد لتلك القضية. وإذا لم يوجد هناك قناعة مشتركة بين المسلمين، أي لا يوجد اتفاق بين المفسرين حول قضية معينة، عندئذ يختار ترجمة محمد أسد ما لم يوجد سبب مقبول بعدم الأخذ بها.<sup>٢</sup>

٨- قام هوفمان بنقد محاولات الترجمة الأخرى باللغة الألمانية مثل ترجمة رسول، وأحمد فون دينفر.<sup>٣</sup>

1 - Nawwab (2000) p. 186

٢- يعتقد مراد هوفمان هيننغ هو اسم مستعار ربما استخدمه المستشرق الألمان أوغست مولر AUGUST MULLER

٣- مقابلة مع مراد هوفمان في اسطنبول بتاريخ ٣٠ تموز ٢٠٠١.

٤- يصف هوفمان ترجمة محمد أحمد رسول للقرآن الكريم بقوله (لا زلت تشعر أنه غير الماني، بسبب ركاكة اللغة ومستواها الضعيف). كما يصف ترجمة الألماني المسلم أحمد فون دينفر، الذي استخدم ترجمة محمد أسد الإنكليزية ثم ترجمها إلى الألمانية، بـ(أنها ليست ترجمة إلى اللغة الألمانية، بل هي ترجمة إلى الكلمات الألمانية. فقد قام فون دينفر بترجمة كل كلمة عربية، فصارت لديه ترجمة صحيحة للكلمات، ولكن هذه ليست بلغة ألمانية. فقد ترجم كلمة (ولكن) بشكل خاطئ، إذ لا يوجد في اللغة الألمانية لفظة مركبة من (واو المعية) و(لكن)،

وهناك محاولات أخرى لترجمة القرآن الكريم. فقد بدأ المفكر المسلم صاحب مستقيم بلير، مؤسس ومنظر الحزب الإسلامي في بريطانيا، بتقديم ترجمة جديدة لبعض السور، حيث أكمل لحد الآن تفسير أربع سور. ويشرح بلير هذه المحاولة لتفسير القرآن بأن تطور اللغة والحاجة المستمرة لتفسير معاصر يقفان وراءها: «إن القرآن كتاب هداية بحيث يمكن إتباعه إذا ما فهم. واللغة تتطور باستمرار، وأن لغة الأمس يمكن أن تشكل عائقاً لفهم قارئ اليوم. إن معظم المترجمين حاولوا في الماضي المحافظة على شكل النص من خلال انتقاء لغة مميزة ومتعلمة ومعقدة. وكانت النتيجة أن الرسالة قد ضاعت من القارئ العادي. إضافة إلى أن المترجمين كانوا حريصين على الوصول إلى أعلى مستوى ممكن من الدقة». ويضيف بلير «إن محاولتي ليست تمريناً علمياً بل هي جهد لجعل هذه الكلمات هدى وحكمة تصل إلى أكبر عدد من الجمهور، وتمكنهم من العمل وفقها، وتقبل المعاني الإلهية التي تحاطبهم، وتتضمن لغة يستطيعون بواسطتها التواصل مع الرسالة»<sup>1</sup>.

يستخدم بلير النص الإنكليزي فقط دون أي هوامش أو توضيحات إضافية للكلمات والعبارات. كما أنه لم يذكر أي مصدر إسلامي أو تفسير للقرآن استخدمه في ترجمته، ولم يوضح المنهج الذي اتبعه. على أية حال، إن ترجمته لبعض الكتب من العربية إلى الألمانية قد لا تكون كافية لتأهيله كي يصبح مترجماً لنص صعب مثل النص القرآني، وحتى لو كان حائزاً على شهادة في الترجمة، لأن الترجمة تحتاج إلى مؤهلات أخرى ذكرناها آنفاً.

## التفسير العلمي للقرآن

هناك محاولات كثيرة لقراءة بعض الآيات القرآنية من منظور علمي (طب، فيزياء، كيمياء، فلك...) وقد ساهم العلماء والفقهاء المسلمون كثيراً في نشوء هذا النوع من التفسير. فقد سعوا إلى ربط بعض النظريات العلمية والمكتشفات الحديثة بمعان ظاهرية لبعض الآيات القرآنية. واستخدموا هذا المنحى من أجل إثبات أن القرآن قد تنبأ قبل أربع عشر قرناً بمثل هذه الاكتشافات العلمية. وأنها دليل واضح على نبوة النبي محمد (ص)، وعلى صحة القرآن الكريم وأنه وحي إلهي. وقد انتشر هذا التوجه -التفسير العلمي للقرآن- بين الجيل الشاب لأنه يقدم لهم تفسيرات علمية ومنطقية مقبولة، إضافة إلى عنصر الإثارة في اكتشاف صحة النبوة من خلال أدلة علمية معاصرة. كما يجذبهم أكثر إلى التدبر في آيات القرآن الكريم، وأنها ليس مجرد نصوص دينية كلاسيكية، صعبة وغامضة، كما كانوا يتصورون. وقد استخدم هذا الأسلوب في الدعوة

بل يوجد إما (و) أو (لكن). ومع ذلك قام فون دينفر بترجمتها إلى (und Aber)، وهذا خطأ فظيع. (مقابلة مع هوفمان في اسطنبول).

١ - راجع موقع الحزب الإسلامي في بريطانيا: [www.islamparty.comQur'an](http://www.islamparty.comQur'an)

إلى الإسلام ، إذ توجد بعض الحالات التي اعتنق فيها غربيون الإسلام بتأثير مباشر من قراءة هذا النوع من الأدب الإسلامي<sup>١</sup>.

منذ منتصف السبعينات تعزز اتجاه التفسير العلمي للقرآن بشكل ملحوظ من خلال كتابات ودراسات المفكر الفرنسي المسلم مورييس بوكاي Maurice Bucaille (١٩٢٠-متوفى).<sup>٢</sup> وكان بوكاي كبير الجراحين في جامعة باريس. تعود اتهامات بوكاي بالكتب المقدسة إلى زيارته إلى القاهرة بدعوة رسمية من الحكومة المصرية للمساعدة في المحافظة على مومياء الفرعون الشهير رمسيس الثاني (١٣٠٤-١٢٣٧ ق م) واستخدام آخر التكنولوجيا الحديثة لحماية الكنوز التاريخية القيمة للمتحف المصري. وأثناء تواجده في القاهرة، عرف بوكاي من بعض المساعدين المصريين أن القرآن قد تحدث عن حادثة غرق الفرعون ، وأن الله قد تكفل بحفظ جسده بقوله تعالى (فاليوم ننجيك بيدنك لتكون لمن خلفك آية) (يونس: ٩١). وقد أثار ذلك دهشة بوكاي الذي يعرف جيداً أن مومياء رمسيس اكتشفت في القرن التاسع عشر من قبل علماء آثار بريطانيين، ولا أحد في العالم يعلم بوجود المومياء قبل اكتشافها. هذا الأمر جعل بوكاي يفتش في كلمات القرآن التي تحدثت عن هذه الحادثة، وأخذ يحقق في مضامين أخرى في القرآن، والتي قد تتضمن أية إشارات أو أفكار من العلم الحديث. وما أثار فضوله أن العهد القديم بالرغم من تحذره بتفصيل عن هذه الحادثة لكنه لم يشر مطلقاً إلى قضية حفظ جسد رمسيس. هذه الملاحظة قادت إلى إجراء مقارنة بين الكتاب المقدس والقرآن من وجهة نظر المعرفة العلمية الحديثة. وقد دون بوكاي ملاحظاته وبحوثه التي توصل إليها بعد إنجاز تلك المهمة في كتابه الرائع (موميئات الفراعنة: تحقيقات طبية حديثة) الصادر عام ، ١٩٩٠ والذي حاز به على (جائزة التاريخ) من الأكاديمية الفرنسية وكذلك جوائز أخرى من الأكاديمية الوطنية الفرنسية للطب.

بعد دراسات استمرت عشر سنوات خاطب أكاديمية الطب الفرنسية عام ١٩٧٦ حول وجود نظريات قرآنية تتعلق بالفسيولوجيا، حيث جاء في الخطاب (بحسب معرفتنا بهذه الميادين العلمية، فمن المستحيل شرح كيف يمكن لنص مكتوب في عصر القرآن أن يتضمن أفكاراً لم تكتشف إلا في العصور الحديثة).

لم يكن بوكاي راضياً باستخدام طبعة مترجمة للقرآن الكريم، رغم مراجعته إياها، لأنه لم يكن

١ - على سبيل المثال: التفتت في مدينة روتردام بالهولندي المسلم (باس فان فينيب) وهو طالب جامعي صار اسمه (عباس)، والذي حدثني بأنه آمن بالإسلام بعد قراءته كتاب (معجزات القرآن) (بالهولندية). وهو كتاب يتحدث عن الآيات العلمية في القرآن وتطبيقاتها العملية. الأمر الذي أثار استغرابه وإعجابه حيث بدأ يتساءل: كيف يمكن لرجل أُمي في بيئة متخلفة أن يفكر في قضايا علمية معقدة وبعيدة عن تناول عصره؟

٢ - تثار شكوك من قبل بعض الباحثين والمبشرين الغربيين حول صحة اعتناق بوكاي الإسلام. وتأتي هذه الشكوك لأن بوكاي لم يصرح علناً باعتناقه الإسلام. فهو لم يذكر شيئاً حول هذا الأمر في أي كتاب من كتبه، ولكن ذلك لا يعني أنه لم يعتنق الإسلام. وقد أكد لي الدكتور مراد هوفمان بثقة أن بوكاي أراد الابتعاد عن أية مواجهة مع الجمهور الفرنسي. ويذكر المستشرق السويدي ليف ستينبيرغ صراحة أن بوكاي اعتنق الإسلام.



يعرف العربية. ولكن سرعان ما أتاحت له فرصة التعرف على الإسلام واللغة العربية أكثر بعد دعوة وجهها له الملك فيصل (١٩٠٦-١٩٧٥) ليتوجه إلى المملكة العربية السعودية ويصبح طبيبه الخاص<sup>١</sup>. وهناك كرس وقته لتعلم اللغة العربية من أجل أن يكون قادراً على دراسة القرآن الكريم بلغته الأصلية، ولكي يرضي فضوله العلمي بمحتوى القرآن. يقول بوكاي (وعندما استطعت قياس المسافة التي تفصل واقع الإسلام عن الصورة التي اختلقناها عنه في بلادنا الغربية شعرت بالحاجة الملحة لتعلم اللغة العربية التي لم أكن أعرفها، كي أكون قادراً على التقدم في دراسة هذا الدين الذي يجمله الكثيرون. كان هدي الأول هو قراءة القرآن ودراسة نصه جملة بجملة، مستعيناً بمختلف التفسيرات اللازمة للدراسة النقدية. وتناولت القرآن منتبهاً بشكل خاص إلى الوصف الذي يعطيه عن حشد كبير من الظواهر الطبيعية. لقد أذهلتنى دقة بعض التفاصيل الخاصة بهذه الظواهر، وهي تفاصيل لا يمكن أن تدرك إلا في النص الأصلي. أذهلتنى مطابقتها للمفاهيم التي نملكها اليوم عن نفس الظواهر، والتي لم يكن لأي إنسان في عصر محمد صلى الله عليه وآله وسلم أن يكون عنها أدنى فكرة)<sup>٢</sup>.

وكان بوكاي قد نشأ مسيحياً وقرأ الكتاب المقدس وبقية الكتب الدينية مما مكّنه من المقارنة بينها وبين القرآن الكريم من منظور علمي بحت. تكلفت جهود بوكاي بإصداره كتابه الشهير (الكتاب المقدس، القرآن والعلم) عام ١٩٧٦. صدر الكتاب بالفرنسية، وسرعان ما ترجم إلى لغات أخرى كالإنكليزية ولغات إسلامية كالعربية والفارسية والتركية والأوردو والمالايوية والأندونيسية والصربية والكرواتية.

في مقدمة الكتاب يوضح بوكاي للقارئ ما توصل إليه فيقول (كما فعل القيس أوغسطين بالنسبة للتوراة، فقد اعتبر الإسلام دائماً أن هناك اتفاقاً بين معطيات الكتاب المقدس والواقع العلمي. وأن دراسة النص القرآني في العصر الحديث لم تكشف عن الحاجة إلى إعادة النظر في ذلك. وسوف نرى فيما بعد أن القرآن يثير قضايا ذات صفة علمية، وهي قضايا كثيرة جداً، خلافاً لقلتها في التوراة، إذ ليس هناك أي وجه للمقارنة بين القليل جداً لما أثارته التوراة من الأمور ذات الصفة العلمية، وبين تعدد وكثرة المواضيع ذات السمة العلمية في القرآن، وأنه لا يتناقض موضوع ما من مواضيع القرآن العلمية مع وجهة النظر العلمية. وتلك هي النتيجة الأساسية التي تخرج بها دراستنا)<sup>٣</sup>.

١ - يتحدث بوكاي عن علاقته بالملك فيصل فيقول (وسأظل مديناً بالعرفان وبشكل لا حد له للمغفور له جلاله الملك فيصل الذي أحيا ذكراه باحترام عميق. سيظل محفوراً في ذاكرتي أن كان لي الشرف الأثير أن أستمع إليه يتحدث عن الإسلام وأن أذكر في حضرته بعض مشاكل تفسير القرآن في ارتباطها مع العلم الحديث. إن كوني قد تلقيت معلومات قيمة من جلالته نفسه ومن حاشيته ليشكل بالنسبة لي امتيازاً خاصاً. (الكتاب المقدس، القرآن والعلم)، ص ١٤٤).

٢ - موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ١٤٤-١٤٥

٣ - موريس بوكاي (١٩٧٦)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ١١-١٢

قام بوكاي بدراسة مجموعة من الآيات القرآنية على ضوء العلم الحديث والاكتشافات العلمية في القرن العشرين. وقام بتفسير آيات معينة لها علاقة مباشرة بقضايا تاريخية وفلكية وطبية وبيولوجية وجيولوجية وغيرها من العلوم. فقد خصص فصلاً للحديث عن (خلق السماوات والأرض) حيث تناول الفكرة القرآنية التي تؤكد على خلق الكون في ستة أيام، مشيراً إلى أن لفظه (اليوم) تعني المرحلة. ثم يذكر معطيات العلم الحديث عن تكوين الكون والمجرات والنظام الشمسي ونظرية توسع الكون. ويتحدث بوكاي عن (علم الفلك في القرآن) وحركة الشمس والقمر والأرض في مدارات، وطبيعة النجوم والكواكب والسماء الدنيا وتعاقب الليل والنهار. كما يخصص فصلاً يتحدث فيه عن الأرض والظواهر الجوية والجيولوجية فيها مثل دورة الماء وتركيب البحار وتضاريس الأرض وظاهرة الظل، وانخفاض نسبة الأوكسجين في الأماكن المرتفعة، والكهرباء الجوية وتكوّن المطر والبرد والثلج. ويتناول بوكاي قضايا علوم النبات والحيوان التي وردت في القرآن مثل أن (أصل الحياة) من الماء، و (التوازن الذي يتحكم في عالم النبات) و (تناسل النبات) والزوجية فيه. كما سلط الضوء على ما ورد في القرآن بصدد (عالم الحيوان) مشيراً إلى (التناسل في عام الحيوان) و(وجود الجماعات الحيوانية) كالطيور والأنعام والنحل والعناكب والنمل. كما أفرد بوكاي فصلاً يتحدث فيه عن (التناسل الإنساني) وما ورد فيه من آيات صريحة تشير إلى السائل المنوي والبويضة وعملية الإخصاب، ثم مراحل تطور الجنين في الرحم.

وألّف بوكاي كتاباً مشابهاً عنوانه (ما أصل الإنسان؟ إجابات العلم والكتب المقدسة) والذي يتناول فيه الأخطاء الواردة في التوراة والإنجيل بصدد قصة الخلق، في ضوء الحقائق العلمية الحديثة. والكتاب دراسة موسعة عن هذه القضية التي بحثها بشكل سريع في كتابه الأول. يبدأ من إشكالية أن الذين يرفضون نظرية التطور التي أعلنها العالم الإنكليزي تشارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) في كتابه الشهير (أصل الأنواع) الذي نشره عام ١٨٥٩، إنما يستندون إلى أن نصوص العهد القديم تتعارض مع فكرة تطور الأنواع، واعتبرت الأنواع ثابتة وأنها غير قابلة للتغيير. هذا التعارض جعل النظرية العلمانية والإيمان الديني على طرفي نقيض. فقد قيل أنه قد ثبت خطأ التوراة -التي كانت تعتبر حتى ذلك الحين كلمة الله- ومن ثم لم يعد يحظى بالثقة، بل إن الأمر بالنسبة للكثيرين أصبح يعني رفض النص الكامل للإنجيل والتوراة. ونتيجة لذلك أدت النظرية إلى تعضيد مقولة أن المعارف العلمية قد قوضت الإيمان بالله<sup>١</sup>.

ثم يناقش بوكاي الأفكار الواردة في التوراة بصدد الخلق ليصل إلى نتيجة أن التوراة ليست حياً

١ - موريس بوكاي، ما أصل الإنسان؟، ص ١٦

إلهياً، بل كتبها «رجال من البشر في أزمان مختلفة، واشتقت أفكارها من أفكار عصره». كما تضمنت التقاليد والأساطير والمعتقدات التي سادت وقت تسطيرها. والأخطاء العلمية التي في التوراة إنما هي أخطاء بشرية، لأن الإنسان في الأزمان التي خلت، كان كالطفل لجهله آتذ بالعلم». ويضيف بوكاي «إن الناس كانوا يعتقدون أن النصوص المشار إليها قد كتبها موسى نفسه، إلا أنه في واقع الأمر نجد أن أطول أجزاء سفر التكوين (النص الكهنوتي) قد كتبها أحبار في القرن السادس قبل الميلاد»<sup>١</sup>. وبعد أن يدحض الأفكار الواردة في التوراة والإنجيل بصدد خلق الإنسان، يستعين بوكاي بالنص القرآني ليعرض وجهة نظر دينية أخرى تنسجم تماماً مع العلوم الطبيعية. فمن خلال معالجته لبعض الآيات يتوصل إلى أن فكرة الأطوار الواردة في قوله تعالى (وقد خلقكم أطواراً) (١٤:) وفكرة الاستخلاف الواردة في قوله تعالى (إن يشأ يذهبكم ويتخلف من بعدكم) (١٣٣:) تشير إلى «ذهاب أي اختفاء بعض الأقوام من البشر واستخلاف آخرين من بعدهم وفق مشيئة الله تعالى على مر العصور». ثم يستتج «إن الجماعات البشرية التي عاشت على مر العصور ربما تكون قد اختلفت في مورفولوجيتها، ولكن هذه التعديلات قد تقدمت وفقاً لحطة تنظيمية قضى بها الله تعالى، فلقد اختلفت أقوام وظهرت أقوام لتحل محلها»<sup>٢</sup>.

بقيت كتابات بوكاي تشكل مصدراً هاماً ليس في حقل الدعوة للإسلام فقط، بل لتعزيز الجدل الإسلامي ضد المسيحية واليهودية. إذ يستعين علماء المسلمين والكتاب والدعاة وكذلك المسلمون الجدد بأعماله كإدانة عقلانية وعلمية لدعم منظرهم ومناقشاتهم المتعلقة بوثيقة القرآن وتحريف الكتاب المقدس. لقد أدى منهجه إلى نشوء أدب يُعرف بالبوكالية Bucaillism. إذ تلقى كتاباته اهتمامات كبيرة بين المسلمين وخاصة جيل الشباب في العالم الإسلامي، وكذلك بين أبناء الجاليات المسلمة في الغرب. وهم يبديون إعجابهم بالجانب العلمي للنص القرآني. كما يبدي المفكرون المسلمون الغربيون بها سمي بـ(التفسير العلمي للقرآن). إذ توجد هناك العديد من الكتب والمقالات والمجلات المهمة بهذا الأدب، وخاصة المواضيع الطبية والمسائل العلمية التي يتضمنها النص القرآني<sup>٣</sup>.

ويرى المستشرق السويدي ليف ستينبيرغ أن «كتاب بوكاي يرجع إلى ذلك النوع من أدب الدفاع عن العقائد Apologetic الذي يسعى إلى إسلامية المعرفة والعلم والتكنولوجيا والتعليم. في البيئات الإسلامية في أوروبا وشمال أمريكا المعاصرة، فإن الأدب الجدلي، حول العلاقات بين

١ - المصدر السابق، ص ١٦

٢ - موريس بوكاي، ما أصل الإنسان؟، ص ١٩٨-١٩٩

٣ - أنظر على سبيل المثال: «الدليل المصور المختصر لفهم الإسلام» الذي شارك في تأليفه ١٢ عالماً، بينهم غربيون مسلمون وغير مسلمين.

العلم والمعرفة والإسلام، يُغرق السوق. إن الكتب والكتيبات حول أسلمة هذه الظواهر متوفرة حالياً بكثرة في المكتبات الإسلامية. بصورة عامة، فإن هذا الأدب يُكتب بالإنكليزية، وغالباً ما يكون المؤلفون مسلمين من أوروبا، شمال أمريكا، ماليزيا، الهند والباكستان<sup>1</sup>. كما توجد كتابات كثيرة باللغة العربية وبقية لغات الشرق الأوسط<sup>2</sup>. وتوجد مؤسسات إسلامية متخصصة ومكرسة لدراسة ونشر هذا النوع من الأدب<sup>3</sup>.

## ترجمة السنة النبوية

تعتبر سنة النبي محمد (ص) المصدر الثاني -بعد القرآن- للتشريع في الإسلام. فقد تقوم السنة بتوضيح معنى الآيات القرآنية؛ تقيّد الحكم العام؛ تشرع أحكاماً إسلامية أو تعطي تفصيلات غير موجودة في القرآن. وهذا ما يفسر الاهتمام الكبير بأقوال وأفعال الرسول (ص) من قبل المسلمين.

لقد قام محمد أسد بمهمة كبيرة لم يسبقه إليها أحد في نشر السنة النبوية بالإنكليزية. ففي الفترة بين عامي ١٩٣٥ و١٩٣٨ نشر أول خمسة حلقات من مشروع كتابه الذي يتكون من أربعين حلقة وهو (صحيح البخاري: سنوات الإسلام الأولى Sahih al-Bukhari: The Early Year of Islam)، ثم أكمله ونشره عام ١٩٧٨. وكان قد نشر الحلقات الأولى عام ١٩٣٨ في لاهور بالباكستان. لم يكتب أسد بترجمة صحيح البخاري إلى الإنكليزية، بل أرفقه بتفسير للأحاديث الواردة فيه. يصف مراد هوفمان هذا الكتاب فيقول "في هذا العمل نلتقي لأول مرة بأسد باعتباره عالم مسلم تقليدي، يلج ميداناً طالما بقي حكرًا على العلماء الذين تلقوا علوماً تقليدية"<sup>4</sup>. لقد بذل أسد جهوداً كبيرة لإعادة ترتيب أحاديث البخاري حسب مادة الموضوع أو التسلسل التاريخي لها، أو كلاهما. وقد جلبت له هذه الخطوة اعتراضات من أولئك الذين تعودوا على ترتيب معين عبر القرون.

إن بعض ترجمات السنة النبوية تكتفي بترجمة عدد منتخب من الأحاديث النبوية. فقد قام المفكر الألماني المسلم أحمد فون دينفر (١٩٤٩-) بترجمة مجموعة من الأحاديث النبوية إلى اللغة الألمانية حيث جمعها في كتاب (الأحاديث الأربعون للنووي A Nawawi Forty Hadith) الذي صدر عام ١٩٨٠. كما قام بترجمة الأربعين حديثاً إلى اللغة الإنكليزية بعنوان يوم مع النبي A Day

1 - Stenberg L. (2000) Science in the Service of God: Islamizing Knowledge in ISIM Newsletter 6 (2000) 11.

٢ - أنظر مثلاً: - عبد الحميد النجدي (١٩٩٣)، الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، منشورات جوهر الشام: دمشق - جليل علي لفنة (١٩٩٠)، نغمات من الإعجاز الطبي في القرآن الكريم.

٣ - تقوم لجنة الطبيعة الاعجازية العلمية للقرآن والسنة التابعة لرابطة العالم الإسلامي السعودية بنشر مجلة (الإعجاز العلمي) في مكة المكرمة.  
4 - Hofmann (2000) p. 239

(with the Prophet) والذي نشره عام ١٩٨٨. ويتضمن الكتاب الأخير مجموعة من الأحاديث المنتخبة ذات العلاقة بالشؤون اليومية للمسلمين. لقد استخدم فون دينفر بالعديد من كتب الحديث والصحاح، لكنه لم يذكر اسم المؤلف، أو يعطي معلومات بيبليوغرافية عن مصادره. كما أنه لم يقيم بأي نقد أدبي أو تاريخي للأحاديث التي وردت في كتابه، بل قام بترجمتها فقط، دون التأكد من سندها أو صحة متونها. في عام ١٩٨١ قام فون دينفر بإعداد مسح عام لترجمات السنة النبوية في الغرب، حيث نشره في كتابه أدب الحديث باللغات الأوربية: بيبليوغرافيا Literature (on Hadith in European Languages: A Bibliography).

وفي هولندا قام المسلم الهولندي رفيق أحمد فريس بعمل مماثل حيث ترجم الأربعين حديثاً إلى اللغة الهولندية، في كتابه (الأربعون حديثاً للإمام النووي (An-Nawawi Viertig Hadis) الذي صدر عام ١٩٩٠. وفي مقدمته، يركز فريس على معاني الأحاديث، والتطور التاريخي لها، والمواصفات التي اعتمدها في اختيار هذه الأحاديث، ورجال السند لكل حديث، وكذلك مقدمة النووي نفسه. وقد امتاز كتاب فريس بأنه أدرج النص العربي إلى جانب الترجمة الهولندية للأحاديث.<sup>١</sup>

## الموقف من السنة النبوية

تم جمع السنة وتدوينها بعد أكثر من قرن من الزمن على وفاة الرسول (ص). وخلال القرن الأول من التاريخ الإسلامي كانت الأحاديث تُنقل شفويّاً من الصحابة إلى التابعين، ومن المشايخ إلى الطلاب، ومن السلف إلى الخلف. إن المشاكل التي تعاني منها السنة هي:

- ١- الأخطاء والتغييرات التي تحدث أثناء النقل، سواء من قبل رواة الحديث أو من قبل النساخ الذين دونوه.

- ٢- التشكيك في وثاقة قسم من الأحاديث لأنه هناك عدد كبير جداً من الأحاديث الموضوعة. هذا الوضع دعا العلماء المسلمين إلى وضع قيود صارمة في سلسلة رجال سند الحديث وصدقهم أو كذبهم، أو ما يسمى بالجرح والتعديل.

- ٣- هناك أحاديث تخالف القرآن الكريم، وأخرى تخالف بعضها البعض. اهتم علماء الإسلام بالسنة النبوية فكتبوا مؤلفات في قضايا الحديث وتقسيمه إلى صحيح وغير صحيح، والخبر المتواتر وخبر الأحاد، والحسن والضعيف والموثق. وتقسيمه حسب اتصال سنده إلى حديث مسند وحديث مرسل، والأحاديث المتعارضة وغيرها. ولكن لم تقتصر الملاحظات النقدية على السنة النبوية على العلماء المسلمين، بل أن المفكرين المسلمين الغربيين

1 - Fris R. (1990) An-Nawawi Viertig Hadis Zoetermeer the Netherlands.

لهم مواقف متباينة من السنة النبوية، ومارسوا النقد تجاهها. فبعضهم مثل المفكر الفرنسي روج غارودي لا يبدي أي اهتمام بالتعامل كثيراً بالسنة، مع أنه يعتبرها مصدراً قيماً، لكنه يشترط «أن نأخذ الحديث فقط من أولئك الذين رأوا النبي (ص) بأعينهم، إنهم صحابته». كما أنه يرفض الأحاديث التي تتحدث عن تفاصيل حياة النبي اليومية لأنه، حسب غارودي، «من المضاد لروح ونص القرآن أن نعمل من كل أقوال النبي محمد (ص)، من أفعاله، وكل ما قرره قاعدة ملزمة في سلوكنا»<sup>١</sup>. بالإضافة إلى ذلك، يرفض غارودي بشدة بعض الأحاديث مثل «يجوز أكل الجراد»، ولكن «لا يجوز أكل تمرتين مرة واحدة»<sup>٢</sup>. ويتقد غارودي كتب الصحاح لأنها أشياء غريبة أو غير مقبولة أو غير منطقية. ويضيف «ولكن الخطير هو [أن هذه الصحاح] لا تعطي مقاييس ومعايير لتمييز الأساسي من غيره». كما أن مؤلفيها لم يميزوا ما هو ثانوي وما هو رئيسي، إذ تجد رواية الثانوي بجانب الأساسي». إن غارودي يركز على قضية واحدة هي معنى بعض الأحاديث دون أن يتحقق أولاً من صحة هذه الأحاديث. إن غارودي يفتقد لأي معرفة بعلوم الحديث ومنتنه وسنده ودلالته.

يلاحظ المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان أن «معظم علماء الحديث، وهم يغربلون الأحاديث المختلفة، كان أكثر اهتمامهم ينصب على صحة السند وليس المتن، أي مضمون الرواية، ولم يستعينوا بعوامل اللغة والتاريخ والأوضاع السياسية في فحصهم للمتون، وهذه هي المشكلة»<sup>٣</sup>. ثم يضيف «أدعو أفضل علماء الإسلام المعاصرين إلى اتباع أحدث المناهج العلمية المعتمدة في التاريخ والنقد للفصل في أمر صحة أحاديث الرسول واستخلاص الصحيح منها واستبعاد المدسوس عليها».

ويشير هوفمان مجموعة من التساؤلات حول اعتماد السنة النبوية في استنباط الحكم الشرعي فيقول:

- ١- أليس فهم القرآن والسنة واستخلاص الأحكام الشرعية منها انجاز واجتهاد بشري؟
- ٢- أليس نقل نصوص السنة هم عمل بشري قابل للصواب والخطأ؟
- ٣- هل الوحي هو مصدر كل من القرآن والسنة؟ أم القرآن فقط؟
- ٤- هل تستطيع السنة أن تنسخ حكماً ورد في القرآن، أو تحذف منه شيئاً؟ وهل في القرآن ما ينسخ السنة؟<sup>٤</sup>

١ - روجيه غارودي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشرين، ص ٩٨

٢ - المصدر السابق، ص ١٠٠

٣ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢١١

٤ - يذكر هوفمان في هذا الصدد أن الدكتور طه جابر العلواني رئيس المجلس الفقهي لشمال أمريكا ينكر إمكانية أن تغير السنة شيئاً في القرآن أو تخفف منه. بينما أرسل شيخ الأزهر المرحوم جاد الحق خطاباً إلى هوفمان يرى فيه إمكانية أن تنسخ السنة القرآن. (نفس المصدر / ص ٢١٣)

٥- هل هناك بالإضافة إلى سنة الرسول سنن أخرى، مثل سنة أبي بكر أو عمر جديدة بالحسبان؟  
٦- هل تم تدوين السنة كلها؟ أم هناك بالإضافة إلى الأحاديث -أي السنة المكتوبة- سنة أخرى معاشة لم تدون؟

٧- هل يمكن رفض حديث حتى وإن بدت سلسلة الرواة سليمة لا غبار عليها؟  
٨- إذا ما رفض حديث بسبب مضمونه، أي متنه، فعلى أي الأسس نعتد في رفضنا هذا؟  
(العقل، خلوه من

التناقض، أسباب تاريخية، وأسباب ترجع إلى السياق الذي ذكر فيه).

٩- هل السنة ضابط أخلاقي؟ هل تُعد التقاليد ذات الطبيعة القانونية صالحة لكل زمان ومكان؟<sup>١</sup>  
ويتفق المفكر الأمريكي المسلم جيفري لانغ مع هوفمان في ضرورة استخدام مناهج نقد حديثة لتهديب السنة النبوية ومعرفة الأحاديث الموضوعية التي دستها روايات الوضّاعين. ويضرب مثلاً بالمناهج النقدية الغربية التي استخدمت للتحقق في صحة التوراة والانجيل، حيث اكتشف الباحثون مواضع التحريف والروايات المزورة فيها. لذلك يدعو لانغ إلى اتخاذ مناهج مشابهة لتهديب السنة النبوية، إذ يقول «من الصعب أن نتجاهل نقد الدارسين الغربيين الذين فضحوا بنجاح التدخل الإنساني في كتب اليهود والنصارى المقدسة، والذين وصلوا إلى نتائج مماثلة فيما يخص أحاديث النبي. ومن الصعب ألا نتساءل عن موثوقية الروايات التي تبدو غير متوافقة مع ما يمكن أن يتوقعه المرء من نبي، أو ما يؤيد أشياء تبدو على أنها سلوك متطرف أو غير معقول».<sup>٢</sup>  
ويلاحظ لانغ «أن الأحاديث النبوية [في كتب الصحاح] ليست مرتبة بشكل تاريخي [بل حسب موضوعاتها]، وعملياً فإنها لا تحتوي أي تفسير أو توجيهات من قائلها إلى الأمة الإسلامية على الرغم من أنه يمكن التأكد من بعض المواقف الدينية والشرعية من عناوين الفصول واختيار وترتيب المواد».<sup>٣</sup>

ويورد لانغ مجموعة من النتائج التي توصلت إليها دراسات بعض المستشرقين الغربيين أمثال غولدزيهر Goldzihr و جب Gibb وشاخت Schacht بصدد السنة النبوية وهي:

١- إن أدب الحديث مبني بشكل كبير على نقل شفهي محض لمدة تزيد على القرن، وأن كتب الحديث التي وصلتنا لا تشير إلى أي سجلات للأحاديث التي يمكن أن تكون دوتت في أي وقت سابق.

٢- إن عدد الأحاديث في المجموعات اللاحقة هو أكبر بكثير من عدد الأحاديث في المجموعات

١- مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢١٣

٢- جيفري لانغ (١٩٩٨)، الصراع من أجل الإيوان، ص ١٤١

٣- المصدر السابق، ص ١٤٦

السابق، أو في كتب الشريعة الإسلامية السابقة. وتبعاً لنتائج هؤلاء فإن هذا يبرهن لنا أن معظم الحديث مشكوك فيه.

٣- إن الأحاديث التي رواها الشباب من الصحابة تفوق في العدد تلك التي رواها المتقدمون في السن من الصحابة، وهذا يعني - كما يقول هؤلاء المستشرقون - أن الإسناد لا يمكن الاعتماد عليه بشكل تام.

٤- إن نظام الاسناد قد تم استخدامه بشكل اعتباطي في الحديث بعد نهاية القرن الهجري الأول. ولذلك فإن هذا لا يثبت أصالة الحديث الذي يرتبط بهذا الإسناد.

٥- إن العديد من الأحاديث يناقض بعضها بعضاً.

٦- هناك دليل قاطع على تلفيق واسع النطاق في الإسناد، وكذلك في متون الأحاديث.

٧- لقد حصر النقاد المسلمون نقدهم للحديث في الإسناد، ولكنهم لم ينقدوا النص.<sup>١</sup>

ويرى لانغ أن كثيراً من الباحثين المسلمين يؤيدون كثير من هذه النتائج، ولكنهم ينتقدون بعضها معتبرين إياها غير صحيحة. كما أنه لا يمكن نسيان الجهود الكبيرة التي بذلها الذين جمعوا الحديث ودونوا السنة النبوية حيث وضعوا قواعد صارمة في نقل الحديث، فمثلاً كانوا يرفضون رواية ما، إذا كانت لدى الراوي دوافع شخصية معينة يؤيدها نص الحديث الذي رواه. ففي حالات كهذه فإن المتن والإسناد كانا يؤخذان بالاعتبار سوية... إن حكم امرئ ما على المتن يعتمد بشكل كبير على ميوله الشخصية، فمثلاً إن احتمالية أن يشك إنسان ما بروايات المعجزات والنبوءات هي أكثر احتمالاً عند طالب العلم في القرن العشرين منه عند نظيره في القرن السابع. وينطبق ذلك على تفسيراته وكذلك محيطه.<sup>٢</sup>

## ترجمة المصادر الإسلامية الأخرى

يهدف تزويد المسلمين غير العرب أو الشباب العربي المسلم الذي ولد ونشأ في أوروبا، وكذلك المسلمين الجدد والغربيين المهتمين بالإسلام، فإن المفكرين المسلمين الغربيين يبذلون جهوداً جمة في ترجمة المصادر الإسلامية الهامة إلى اللغات الغربية. هذه الترجمات تشمل مختلف ميادين العلوم الإسلامية والمصنفات والمؤلفات الكلاسيكية والمعاصرة مثلاً في الفقه والتاريخ والسيرة والتصوف وقصص الأنبياء وتعاليم الإسلام.

لعل الباحثة الإنكليزية عايشة بويلي Aisha Bewley مثال على أولئك المسلمين الغربيين الذين يكرسون جهودهم في ترجمة المؤلفات العربية الكلاسيكية إلى اللغة الإنكليزية. فمنذ

١ - المصدر السابق، ص ١٥٧

٢ - المصدر السابق، ص ١٥٩



خمس وعشرين عاماً وهي مشغولة في ترجمة العديد من الكتب العربية وترجمتها إلى لغة يفهمها القراء الناطقين بالإنكليزية. ولعل أهم الأعمال التي ترجمتها هي كتاب (طبقات ابن سعد) حيث نشرت مجلدين من مجموع ثمان مجلدات. كما ترجمت بعض المصادر العقائدية والفقهية مثل كتاب (الموطأ) للإمام مالك، وكتاب (الشفاء) للقاضي عياض، وكتاب (القواعد) للقاضي أباد، وكتاب (العواصم من القواصم) للقاضي أبو بكر بن العربي.

وقام المفكر الإنكليزي المسلم مضر هولاند Mudar Holland بترجمة كتاب (الحسبة) لابن تيمية. كما ترجم كتب بعض العلماء المسلمين مثل (واجبات الأخوة في الإسلام) للشيخ محمد الغزالي.

ويقوم المفكرون المسلمون الغربيون بترجمة العديد من كتابات علماء معاصرين مثل (الحلال والحرام في الإسلام) للشيخ يوسف القرضاوي، وكتابات أبو الأعلى المودودي وسيد قطب ومحمد قطب ومحمد علي الخولي وغيرهم.

وقدم المفكر الإنكليزي المسلم أبو بكر سراج الدين (المستشرق مارتن لنكر سابقاً) عملاً ضخماً عن سيرة الرسول محمد (ص) بعنوان (محمد: حياته استناداً إلى المصادر الأولية Muhammad: His Life based on the Earliest Sources) عام ١٩٨٣. وهي محاولة فريدة من نوعها لأنه على خلاف الكتابات الغربية التي تناولت سيرة الرسول (ص)، اعتمد على المصادر التاريخية العربية فقط، واجتنب نقل أي شيء من المصادر الغربية التي غالباً ما كتبت بأقلام مستشرقين. اعتمد مارتن لنكر بصورة رئيسية على ثلاثة مصادر تاريخية هي (سيرة رسول الله) لابن إسحاق و(الطبقات الكبير) لابن سعد و(المغازي) للواقدي. كما استخدم مصادر أخرى كتاريخ الطبري والأزرقعي. كما استعان ببعض كتب الحديث كالصحيح.

يلاحظ أن مارتن لنكر لم يتردد في الحديث عن بعض القضايا التي غالباً ما يتفادى الكتاب والمؤرخون السنة المعاصرون تناولها مثلاً بيعة غدير خم ناقلاً حديث الرسول (ص): من كنت مولاه، فهذا عليّ مولاه. اللهم وال من والاه وعاد من عاداه.<sup>١</sup>

وقد حصل هذا الكتاب على عدة جوائز مثل جائزة الحكومة الباكستانية عن أفضل سيرة للنبي باللغة الإنكليزية التي تسلمها في (المؤتمر الوطني للسيرة) المنعقد في إسلام آباد عام ١٩٨٣. وتمت ترجمة الكتاب إلى عدة لغات كالفرنسية والإيطالية والأسبانية والتركية والهولندية والملاوية والتاميلية والألمانية والأوردو والسنهالية، وعن قريب باللغة العربية. وفي عام ١٩٩٠ قلده الرئيس حسني مبارك وساماً، بعد أن اجتذب كتابه اهتمام جامعة الأزهر.

## تطوير الفقه الإسلامي

يميل بعض المسلمين الغربيين إلى الفردانية Individualism وإلى درجة عالية من الاستقلال عن المؤسسات الدينية التقليدية وسلطة الشخصيات الدينية كالفقهاء والمفتين وأئمة المساجد وزعماء الجماعات الدينية. ويميل المفكرون المسلمون الغربيون إلى التفكير الذاتي في مناقشة الأمور الدينية، وخلق قناعات خاصة بهم. فهم يفسرون النصوص الدينية ويدرسون المصادر الإسلامية معتمدين على خبراتهم الشخصية وقدراتهم الذاتية، وحتى لو كانوا يفتقدون مؤهلات نوعية يستلزمها الخوض في تلك القضايا الشائكة. وهم يسعون لتكييف العقائد والأحكام الإسلامية مع الثقافة الغربية. ويمكن اعتبار مساهماتهم هذه بأنها طريق معين لتطوير الفقه الإسلامي حتى لو كانوا يواجهون بنقد من قبل علماء الإسلام والمؤسسات الإسلامية. هذه النزعة قد تمثل واحد من معالم الإسلام الأوربي في المستقبل.

### صاحب بليير: نحو فقه جديد

يعتبر الفكر الإنكليزي المسلم صاحب مستقيم بليير Bleher المنظر الديني للحزب الإسلامي في بريطانيا واحداً من المسلمين الجدد الذي يسعى إلى تطوير فقه إسلامي جديد. ففي كتابه (الإسلام تحت غيوم الجهل: فقه الحرية- قانون التحرير Islam under the Cloud of Ignorance: The Fiqh of Freedom- A Law for Liberation) يدعو إلى تأسيس فهم حديث للفقه الإسلامي.

في مقدمة الكتاب، يرى بليير أن محاولته "هي بالأحرى محاولة لجعلنا متحررين من قيود الكتب السابقة للفقه، ومن أجل تقدم الإسلام في العصور الحديثة". يبنى بليير محاولته لتطوير الفقه على أساس نقد بعض المفاهيم التقليدية مثل سلطة الفقهاء على الناس. فهو يرى أن مشاكل اليوم لا يجاب عليها من قبل علماء الماضي، ومشاكل الأمس لا تزودنا بإجابات اليوم. على أية حال، فقد قاده نقد العلماء ورفض موقعهم إلى حالة من التعميم الخاطيء، إذ يصفهم بأنهم يمثلون "طبقة أحبار يسعون إلى المحافظة على طبقتهم بأي ثمن. وأنهم لهذا السبب يتهمون الآخرين بالهرطقة، فهم يبحثون ويفكرون ويستنتجون لأنفسهم". ويعتقد بليير أن "اختزال الإسلام إلى مجموعة من القواعد دون اختيار ومسؤولية شخصية يعني جعله بلا حياة وعقياً، وبعيداً عن وقائع الحياة اليومية". ويضيف "إن روح الإسلام قد حُبست إلى الأبد في الكتابات الأصلية، ولهذا السبب يمكن إحيائها، وتحطيم السلاسل التي تكبلها في تفسير تاريخي متحجر، ولتصبح أكثر ارتباطاً بأنفسنا وحياتنا". ويشير بليير إلى أن "التعريف الأصلي للعالم والمعرفة في القرآن والسنة يختلف كثيراً عما تعودنا عليه اليوم". وتبدو حجته ضعيفة جداً عندما يستند في نظريته على آيتين من القرآن الكريم تتحدثان عن محدودية المعرفة لدى الإنسان وهما قوله تعالى (وما أوتيتم من العلم

إلا قليلاً (الإسراء: ٨٥) و (فوق كل ذي علم عليم) (يوسف: ٧٦). كما أنه يود أحاديث نبوية لا علاقة لها بما يريد الإستدلال عليه ، بل تتعلق بالخوف من الله مثل (العالم من يخاف الله). هذه الاحتجاج يفتقد هدفه أيضاً لأن الخوف من الله يجب أن يُعتبر نتيجة للحصول على العلم وليس مسبباً له. بالإضافة إلى ذلك يفسر بلير خطأ كلمة (الذكر) الواردة في عبارة (أهل الذكر) القرآنية، حيث يفسرها بأنها تعني (التذكر remembrance)، وذلك عندما يفسر قوله تعالى (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) (النحل: ٤٣)، بقوله ”اسألوا الذين يتذكرون ، إذا كنتم لا تعلمون“، في حين أنها تعني أهل العلم والمعرفة والخبرة بالأديان، وقيل علماء اليهود العرافين بالتوراة.

يتناول بلير في محاولته لتطوير الفقه العديد من القضايا المعاصرة، ففي فصل (القيادة) يدعو بلير إلى عدم طاعة القائد أو الزعيم المسلم في كل شيء وفي كل الأوقات. كما ينتقد قيادات الجماعات الإسلامية التي تباع أميرها على الطاعة، وتسمح له بالتدخل حتى في شؤونها الشخصية والعائلية. ويرفض تولي المرأة السلطة معتمداً على حديث (لا أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة) معتبراً المرأة مقيدة، وأنها تحت سلطة رجل مما لا يجعلها مؤهلة لتولي منصب قيادي في الأمة.

وفي فصل (المرأة) يرى بلير أن الإسلام لم يكن شوفينياً ولم ينكر دور المرأة الصحيح في حياة المجتمع. وينتقد البخاري لأنه وضع عنواناً يقول (سؤال المرأة زوجها للذهاب إلى المسجد) بدلاً من قوله (للمرأة حق في الذهاب إلى المسجد)، ثم يستنتج أن ذلك يوضح أنه في عهد مبكر بدأت المواقف الذكورية تسيطر على حياة المسلمين بعد عصر الرسول (ص). وينتقد بلير الحجاب الذي يرى أنه شرع لحماية المرأة من التحرش لكنه صار اليوم وسيلة لقمع المرأة. ومع أنه يؤيد ارتداء الحجاب لكنه يعزوه إلى عادة تغطية الوجه المسيحية البيزنطية، والتي أخذتها النساء المسلمات بعد فتح المسلمين لتلك الأقاليم، باعتبارها تمثل حالة المرأة الحرة التي لا تمارس أي عمل. ولم يذكر بلير بهذا الصدد أي مصدر تاريخي أو روائي يدعم به تحليله لأصل الحجاب. وينتقد بعض عادات المسلمين في عزل النساء عن المجتمع بشكل يخالف سنة النبي (ص). ويحتج بأية المبالغة ليستدل بها على جواز خروج المرأة المسلمة ليس مع المسلمين فحسب بل مع غير المسلمين. ويدافع بلير عن حقوق المرأة وتكامل دورها في المجتمع، ويرى في مفهوم القوامة أنها لا تعني سوء استخدام هذا الحق من قبل الرجل.

وفي فصل (غير المسلمين) يرى بلير أن ”إقامة المسلمين في بيئة غير إسلامية تتطلب إعادة تقييم فهمنا ومواقفنا تجاه غير المسلمين“. ويرد على بعض التوجهات والمواقف المعادية لغير

المسلمين محتجاً بقوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم أو يخرجوكم أن تبروهم وتسبطوا إليهم) (المتحنة: ٨) موضحاً أن الآية تمنع مصادقة غير المسلمين في حالة ما إذا كانوا يعملون ضد المسلمين. ويتتقد بلير عادةً منتشرة بين المسلمين غير المتعلمين أو المتعصبين الذين يصفون كل غير مسلم بأنه كافر، بغض النظر عن علمه أو موقفه تجاه الإسلام، ويعتبرونه ملعوناً إلى يوم القيامة. ويرد على هذا الموقف بقوله: لا يوصف بالكفر من حرم فرصة التعرف على الإسلام لأن غير المسلمين لم يعانون من أذاه. وينكر بلير فهم بعض المسلمين الخاطيء للآية (قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة) (الأعراف: ٣٢) بأنها تبيح الاستيلاء على أموال غير المسلمين، ويشبهه بموقف اليهود تجاه الأميين أي غير اليهود (ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل) (آل عمران: ٧٥). ويخصص بلير فصلاً أخرى تتناول قضايا (الشؤون النقدية) و (الطعام الحلال) و (الموسيقى) و (منع الحمل).<sup>١</sup>

## الدعوة إلى الاجتهاد

الاجتهاد هو بذل الجهد لاستنباط الحكم الشرعي من المصادر التشريعية، بهدف الإجابة على موضوع سكت عنه القرآن والسنة. وقد أدى غلق باب الاجتهاد لدى المذاهب السنية إلى تأخر كبير فق الفقه الإسلامي. فالاجتهاد يمثل مواكبة الإسلام والشريعة الإسلامية لتطور العصر وتغيرات الحياة وتقدم العلم والتكنولوجيا. ويولي المفكرون المسلمون الغربيون أهمية كبيرة للاجتهاد باعتباره السبيل الصحيح للخروج من حالة الانغلاق الفكري والتحجر الفقهي.

ينتقد المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي «أولئك الذين يغلقون أنفسهم على ما رسمه آباؤهم بدلاً من أن يستجيبوا للدعوة الحية من قبل الله عز وجل لحل مشاكلهم بأنفسهم». ويرى في الاجتهاد القاعدة الهامة في نهضة الإسلام، و«أن شريعة لا تحمل حلولاً إسلامية لتلك المشاكل التي يتوقف عليها خلاص العالم، لا يمكن أن تسمح للإسلام أن يثبت رأيه حسب الصراط المستقيم في خلق مستقبل ذي وجهة إنسانية وإلهية في مواجهة إفلاس النموذج الغربي للثراء والمتعة والثقافة سواء في نظراته الرأسمالية أو الشيوعية».<sup>٢</sup>

ويقدم غارودي تحليلاً للتطور التاريخي للدولة الإسلامية من مجتمع بسيط وصغير في المدينة المنورة إلى إمبراطورية عظيمة احتلت أراضي ومدن كثيرة ومناطق شاسعة من بيزنطة وفارس؛ «ومن اقتصاد تسوده المقايضة إلى اقتصاد نقدي في سوق مشتركة عظيمة، ومن ثقافة نسبية

1 - Bleher (1995) Islam under the Cloud of Ignorance: The Fiqh of Freedom- A Law for Liberation in www.islamicparty.org

٢ - روجيه غارودي (١٩٩٩)، الإسلام في القرن الواحد والعشرين، ص ٦٥-٦٦

حبيسة الجزيرة العربية إلى التقاء مع حضارات قديمة لإمبراطوريات الفرس والبيزنطيين وورثة حضارات مصر والهللينيين، وإلى إدارة الإمبراطورية الرومانية استجدت مشاكل لم يكن في الإمكان استقراء حلول جاهزة لها من خلال القراءة الحرفية للقرآن والأحاديث. فلا القرآن ولا السنة شرعاً قوانين مجردة، ولكنها محلاً حلولاً إلهية، يمكن أن توصف في أبسط صورها بأنها صالحة لكل زمان ومكان مع الأخذ في الاعتبار المتغيرات الزمانية والمكانية. ولذلك كان لابد من إكمال المسيرة بالموازنة بين الحوادث والأخذ في الاعتبار التقاليد الخاصة لكل شعب، والتي قد تكون شرائع سابقة أو قوانين معتادة، وكذلك الأخذ في الاعتبار الصالح العام مع الإلتزام في كل ذلك بمبادئ ومقاصد القرآن والسنة. لقد كان هذا الاجتهاد في التفسير هو أساس عمل فقهاء القرنين الأول والثاني للهجرة، وهو العصر الذي بلغ الإسلام فيه الذروة<sup>١</sup>.

## رفض سلطة الفقهاء

لعل واحدة من خصائص كتابات المسلمين الجدد هي رفض شديد لسلطة الفقهاء المسلمين في المجتمع. إذ لا يعترف المسلمون الغربيون الجدد وخاصة الطبقة المثقفة منهم بسلطة العلماء أو بأرائهم الدينية وفتاواهم. فالمسلمون الجدد يرفضون كل فكرة أو فهم أو تفسير يجري فرضها من خلال الفتوى فقط، كما يعتقد المسلمون التقليديون. فهؤلاء المثقفون الغربيون يميلون إلى الاقتناع بفهمهم الشخصي ورؤاهم الذاتية للقضايا الإسلامية دون الأخذ بنظر الاعتبار أي سلطة تفسيرية أو مرجعية. إن المسلمين الجدد في الغالب يضعون مسافة بينهم وبين الفقهاء المسلمين وأرائهم وسلطاتهم.

إن نزعة رفض سلطة الفقهاء المسلمين يمكن تفهمها ولكن إلى حد ما، لأن الفتوى لا تمثل وجهة نظر شخصية مجردة بل يجب أن تكون مستندة إلى أسس إسلامية فقهية وأصولية، و إلا لصار بإمكان أي فرد الإدعاء بأن له الحق في إصدار فتوى دون أن يحمل مؤهلات كافية لذلك. من الأفضل وصف رؤية المسلم الذي ليس لديه مؤهلات إسلامية أو تعليم ديني عال، بأنه «وجهة نظر مسلم» أو رؤية مسلم Muslim view ولكن ليست «رؤية إسلامية» أو «رأي الإسلام» Islamic view. فهذه الرؤية لا تملك سلطة، أي أن المسلمين لا يعتبرونها قراراً أو رأياً دينياً ملزماً ويجب العمل به في ممارساتهم<sup>٢</sup>. بالطبع يمكن أن يصبح رأي المسلم رأياً إسلامياً إذا

١ - روجيه غارودي (١٩٩٩)، الإسلام في القرن الواحد والعشرين، ص ٦٦-٦٧

٢ - يطرح ويناقش كثير من المثقفين والمفكرين والباحثين وأساتذة الجامعات والسياسيين قضايا إسلامية عديدة. وقد يساهم نقدهم أو مقترحاتهم في تطوير الثقافة والفكر الإسلاميين، وقد تخلق أفكارهم ووجهات نظرهم مناخاً فكرياً جديداً وفيها حديثاً للمفاهيم الإسلامية. وربما تؤدي هذه الأفكار والنظريات إلى بلورة فكر إسلامي يتم تأصيله من قبل العلماء والفقهاء. أي أن «رأي المسلم» قد يتحول إلى «رأي إسلامي» في مرحلة ما.

ما استند إلى قواعد شرعية وفقهية. أما «الرؤية الإسلامية» أو فتوى الفقيه فهي تملك السلطة والصلاحية للأخذ بها والعمل وفق ما تقوله، والمسلمون يتبعونها. إن قبول فتوى معينة يعتمد على موقع الفقيه الذي أصدرها، وعلى قيمته العلمية والدينية وعلى طبيعة مقلديه، أي مذهبهم وبلدهم ومستواهم الثقافي والتعليمي.

يرى المفكر النمساوي المسلم محمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢) أن النتاج الفقهي والفتاوى وآراء وبحوث الفقهاء يجب أن لا تعتبر جزءاً من الشريعة. ويقدم أسد أسباباً منطقية لموقفه هذا فيقول «إن قسماً كبيراً من الأحكام الفقهية هي نتائج مختلف طرق الاستدلال والاجتهاد، ومن بينها القياس الذي هيمن عليها بشكل رئيسي. إن الفقهاء العظام في الماضي قد توصوا إلى مكتشفاتهم الشرعية على أساس دراستهم للقرآن السنة النبوية. وبلا شك كانت هذه الدراسة عميقة وواعية. وكانت نتائج هذه الدراسات في الغالب ذات طبيعة شخصية: فهي مرتبطة برؤية الفقيه الشخصية، وتفسيره وفهمه للنصوص؛ وتعتمد هذه الدراسة كذلك على البيئة الفكرية والاجتماعية لعصره. ولأن تلك البيئة تختلف كثيراً عنا ولأسباب عديدة، فإن بعض هذه الاستنتاجات الاستدلالية بالطبع تختلف عن الاستنتاجات التي قد توصل إليها في العصر الحالي»<sup>١</sup>.

إن فكرة أسد تشير إلى «فقهاء الماضي» فقط، مما يعني أنه قد لا يرفض فتاوى الفقهاء المعاصرين. ولكن المفكرون المسلمون الغربيون المعاصرون يفتقدون هذه الرؤية العلمية. على أية حال، كل واحد يملك رؤيته وتجربته التي تحدد وجهة نظره تجاه الفقهاء. فغارودي لديه موقف متطرف ضد الفقهاء المسلمين لأنه يعتقد أنهم مسؤولين مباشرة عن هزيمة الإسلام في إسبانيا وسقوط الأندلس<sup>٢</sup>. فهو ينتقد موقفهم الرئيسي في إيجاد تبرير شرعي للسلطة الدكتاتورية للخلفاء. إذ يتساءل: من قتل الإسلام في الغرب؟ ثم يجيب: شهدت فترة الخلافة سيادة الفقهاء وانتصار الظلامية، بدعم من السلطة المركزية الاستبدادية». ويضرب غارودي مثلاً في ترويح الخلفاء لفتاوى الفقهاء الذين يساندون الحكم المستبد فيقول: إن «نزعة الأمراء التسلطية تلخص في تصريح أحدهم، كما ورد في كتاب (أحسن التقاسيم): يكفيننا مجتهد المدينة! لا أريد مذهبين في أرضي!». والمذهب هو المدرسة الفقهية، أما مجتهد المدينة فهو الإمام مالك، لأنه يستتبع الطاعة اللامشروطة للسلطة القائمة». ويضيف غارودي: عندما شارك بعض الفقهاء -استثنائياً- في المؤامرة الموجهة ضد الخليفة الحكم الأول (الذي حكم من ٧٩٦ إلى ٨٢٢) نجا أحدهم من الاعدام لأنه احتج برأي مالك بقوله: (يشهد الله عليّ أني لم أضع إصبعاً في هذه القضية. بالله

1 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. 11

٢ - مقابلة مع روجيه غارودي في باريس بتاريخ ١٤/٧/٢٠٠١

كيف كان يمكنني أن أفعل هذا وقد سمعت مالكا يقول: (إن السكوت عن حاكم جائر طيلة ستين عاماً أفضل من أن يُترك شعب ما بلا إمام ولو كان ذلك لمدة ساعة فقط)»<sup>١</sup>

ويعتقد المفكر المسلم ديفيد بيدكوك زعيم الحزب الإسلامي في بريطانيا أن الفقهاء المسلمين يمثلون «نوعاً من الأكليروس Clergy» أو طبقة رجال الدين المسيحيين. فهو لا يميز بين النظام الهرمي Hierarchy للأساقفة المسيحيين وبين وضع علماء المسلمين. فهو يقول: لا كهنوت في الإسلام، ولكن مع ذلك نجد كهنوتاً واسعاً. يبدو أن قسماً من الكهنوت [رجال الدين المسلمين] قد فشلوا في تحقيق ما يقوله الله تعالى بوضوح في القرآن». ويرفض بيدكوك الفتاوى باعتبارها وسيلة للوصول إلى الحكم الواقعي الذي أمر به الله سبحانه وتعالى. فهو يؤكد «نحن لا نبحث عن فتاوى تتعلق بما هو واضح في القرآن»<sup>٢</sup>. إن بيدكوك يعتقد أنه بقراءة القرآن وتفسيره بنفسه سيجعله ذلك قادراً على التوصل إلى الحكم [مفر أحكام]. ولذلك فهو يرى أنه لا حاجة للفتوى أو رأي الفقيه المسلم.

وتبدي المفكرة الهولندية المسلمة ساجدة عبد الستار قبولاً محدوداً لوضع الفقهاء المسلمين، ولكنها تعتقد أنه من اللازم تحديد سلطاتهم. فهي تتقبل آراء ووجهات نظر «الفقهاء والعلماء باعتبارهم متخصصين يملكون صلاحية في النظام الإسلامي»، ولكنها ترفض أن «توسع سلطتهم إلى حدود العقائد الخبرات الشخصية للفرد المسلم». إذ تستنتج: «إن الإسلام لا يعرف بناءً دينياً هرمياً، فكل المسلمين يتحملون كجماعة مسؤولية تطبيق الأحكام الدينية سواء على الفرد أو المجتمع. وهذا يعني أنه لا يمكن تفادي حالة اختلاف الأفكار والآراء بين الأفراد»<sup>٣</sup>.

إن ظاهرة رفض سلطة الفقهاء بين المسلمين الغربيين يمكن أن ترجع للأسباب التالية:

١- إن ثقافتهم الغربية وخليفتهم الاجتماعية والفكرية تؤكد على حالة الفردية الاعتداد بالشخصية، وأن الفرد وحده مسؤول عن قراراته المتعلقة بحياته الخاصة وشؤونه الشخصية. هذا التوجه يرفض عادة أية هيمنة لأفكار الآخرين أو الخضوع لسلطة أي شخص يتمتع بصفة دينية مقدسة مثل العلماء المسلمين. إن المسلمين الجدد هم نتاج خليفتهم الثقافية والتي ليس من السهولة الانفصال عنها أو عن رواسيها. يؤكد المفكر الأمريكي المسلم جيفري لانغ هذه الحقيقة بقول «إن وجهات نظرنا لا تنبع من فراغ، بل هي مركبة من بيئتنا وخليفتنا وخبرتنا وشخصيتنا»<sup>٤</sup>.

١ - روجيه غارودي (١٩٩١)، الإسلام في الغرب، ص ٤٩

٢ - مقابلة مع ديفيد بيدكوك في لندن بتاريخ ١١/٥/٢٠٠١

3 - Sajdah Abdus Sattar (1993) De Positie van de Vrouw in de islam p. 130

٤ - جيفري لانغ (١٩٩٨)، الصراع من أجل الإيمان، ص ٢٢٧

٢- إن سلطة الفقهاء قد تمثل، إلى حد ما، شكلاً دينياً هرمياً كما في نظام الأكليروس المسيحي. فالمسلمون الجدد طالما انتقدوا المؤسسات المسيحية ورجال الدين المسيحي، والاضطهاد التاريخي الذي مارسوه ضد المثقفين والمفكرين الدينيين. إذن صار أي ارتباط أو علاقة مع العلماء المسلمين قد يعيد للذاكرة تلك الهواجس من رجال الدين المسيحي.

٣- يقوم المسلمون الجدد في الغرب بتكوين صورة للفقهاء المسلمين من خلال أفكار جماعة معينة من أئمة المساجد التقليديين، ومن خلال مواقف زعماء بعض الجماعات الدينية أو الإثنية المتشددين كالباكستانيين والهنود والمغارية والأتراك وغيرهم المقيمين في الغرب. بصورة عامة، ما زال المعتنقون الغربيون يفتقدون لوجود زعامات دينيين من أنفسهم. وما عدا بعض المعتنقين الذي طوّروا أنفسهم وحازوا على تعليم ديني عالي، فهناك حاجة ماسة لوجود قادة دينيين مؤهلين كي يرجع إليهم المسلمون الأوروبيون.

٤- إن المفكرين المسلمين الغربيين يبحثون دائماً عن فهم حديث لتعاليم الإسلام بشكل يلبي متطلبات المجتمع الإسلامي الحديث أو حتى الثقافة الغربية. إن قسماً منهم يتطلعون إلى نظام ذي أحزاب متعددة، حرية التعبير، مساواة المرأة واحترام حقوق الإنسان. ولكنهم يصطدمون بأن غالبية الفقهاء والعلماء المسلمين ما زالوا يحافظون على فهم تقليدي للمفاهيم الإسلامية، وعلى قراءة حرفية للنصوص الدينية ورفض أي رأي جديد أو معارض لفهمهم. بالإضافة إلى أن تاريخ المؤسسات الإسلامية في البلدان الإسلامية وما زالت تعمل لخدمة الحكومات والأنظمة حتى لو كانت هذه الأنظمة ظالمة أو دكتاتورية. وهناك مجموعة من العلماء ممن يتصدى للعمل في السياسة والإدارة والحكومة، لكن تصرفاتهم تناقض المبادئ الإسلامية ونحرق حقوق الإنسان. إن هذه الصورة السلبية لعلماء الإسلام تعزز القناعة بين المسلمين الجدد بأنه من الأفضل عدم إقامة صلة معهم وبالتالي تفادي فتاواهم.

## دعم حقوق المرأة المسلمة

لقد أصبحت وضعية المرأة في الإسلام أكبر مشكلة شائكة ضد الإسلام في الغرب. إذ تنتشر صورة سلبية عن المرأة المسلمة بين الغربيين وخاصة في وسائل الإعلام الغربية. فغالباً ما يجري تصوير المرأة المسلمة على أنها عاجزة وخاملة ومضطهدة من قبل الرجل المسلم. ويصور الرجل المسلم بأنه ذو سلطة كبيرة في المجتمع الإسلامي، وخاصة داخل العائلة. ففي مجتمع ذكوري كالمجتمع المسلم يفترض أن الرجل يتمتع بسلطة واسعة على الإناث. ولا يهم موقع الرجل في العائلة، سواء كان أباً أو أماً أو ابناً. بصورة عامة، يجري تصوير المرأة المسلمة بأنها تعاني من خرق حقوقها، وحتى تلك الحقوق التي منحها إياها الإسلام نفسها.



يميل قسم من المفكرين الغربيين المسلمين إلى رفض هذا الوضع بشكل مطلق. فمثل بقية المسلمين الليبراليين المعاصرين، فهم يبحثون عن فهم جديد للنصوص الدينية التي يمكن تكييفها بسهولة لتنسجم مع الظروف الحالية في الغرب. وهم يبدلون جهوداً كبيرة لإثبات أن مبادئ القرآن الكريم كوحي إلهي يمكن تطبيقها بحسب الزمان والمكان وبشكل مختلف عن «الإسلام التاريخي والاجتماعي» السابق. فهذا الإسلام الموروث حتى الوقت الحاضر قد تأثر بشدة بثتى الثقافات الإسلامية على مدى أربعة عشر قرناً. وحسب ما ترى المفكرة الهولندية المسلمة ساجدة عبد الستار فإن «تفسير وتطبيق المبادئ المذكورة في القرآن قد مرت بتاريخ عمره أربعة عشر قرناً. والنتيجة كانت خليطاً من النصوص والتفسيرات والأعراف التي يفترض أنها تمثل الآن الإسلام الحالي»<sup>١</sup>.

في كتابها (وضعية المرأة في الإسلام) (١٩٩٣) تقدم ساجدة عبد الستار دراسة للسياق التاريخي والاجتماعي للأحكام القرآنية المتعلقة بالنساء المسلمات. فهي تقبل، على سبيل المثال، قواعد الحجاب باعتبارها مقررات صحيحة وأنها ذات وظيفة تهدف إلى حماية خصوصية المرأة، لكنها ترى أن ارتداء الحجاب يقتصر على سن معينة من النساء، وكذلك يرجع إلى الظروف المختلفة للمجتمعات، فتقول «إن حكم الحجاب والملابس غير المثيرة وجدت أشكالاً أخرى في مناخ معين، أو ظروف معيشية، أو أوضاع العمل والخصوصيات الاجتماعية والثقافية»<sup>٢</sup>. وتناقش بأن هذه تقييدات الحجاب والفصل بين الرجال والنساء تقتصر على بيت النبي (ص) بسبب كثرة زائريه، ولا يمكن تعميمها على كل المسلمين<sup>٣</sup>.

وتعتقد ساجدة عبد الستار بأن «الصياغة الشرعية للأحكام الإسلامية في القرون الأربع بعد وفاة الرسول (ص) قد وضعت استناداً إلى القرآن والسنة، ولكنها تلونت بأفكار وعادات العرب، وكذلك بالجزء الشرقي من البحر المتوسط في العصور الوسطى»<sup>٤</sup>. وترى أن منع النساء من السفر لوحدها إلا بوجود محرم غير وارد في القرآن الكريم. وتعتقد أن المنع مرتبط باحتيال تعرض المرأة إلى المخاطر في تلك العصور. أما في العصر الحالي، فيأمكن النساء السفر بأمان في وسائل النقل الحديثة كالسيارات والقطارات والطائرات<sup>٥</sup>.

وتوضح ذلك بقولها أن «معظم التقاليد، التي ما تزال حية تحت لواء الإسلام، تعود إلى عصر ما قبل الإسلام. وهذا ما يفسر التنوع الثقافي الثري والكبير في البلدان الإسلامية». ثم تستنتج:

1 - Sajidah Abdus Sattar (1993) De Positie van de Vrouw in de islam p. 130

٢ - المصدر السابق، ص ١٢٧

٣ - المصدر السابق، ص ٩٥

٤ - المصدر السابق، ص ١٢٨

٥ - المصدر السابق، ص ٩٦

«إذا ما اصطدمت العناصر الثقافية القديمة مع القيم الإسلامية الأساسية كالعدل والرحمة، فيجب على المرء أن يعترض عليها. يجب على الإنسان أن يرفض التقاليد الصارمة مثل إكراه الفتيات على الزواج، المبالغة في هواجس شرف العائلة وعذرية الفتاة، ختان النساء، استغلال الذكور لنفوذهم داخل العائلة، سوء معاملة النساء، إنكار الحقوق الشخصية والمالية للفرد في الأسرة، وكل الأمور التي يدعي الناس خطأ أنها إسلامية»<sup>١</sup>.

تدعو ساجدة عبد الستار إلى إعادة قراءة النصوص القرآنية حسب تطور المجتمعات آخذين بنظر الاعتبار التغير في الزمان والمكان، «فعلى الرغم من أن النص القرآني يتضمن بضعة قواعد عن الحياة والسلوك، لكنه ليس بكتاب قانون. من الأفضل تعريف هذه القواعد الموجودة في القرآن على أساس أنها توصيات وليست قوانين مفصلة»<sup>٢</sup>.

وبحكم تعميمي تتهم ساجدة عبد الستار المجتمعات الإسلامية باضطهاد المرأة ليس بالحجاب فحسب، بل بإبقائهم جالسات في البيوت ومنعهن من التعليم. فهي ترى أن «وجود القيود الخاصة باللباس والسلوك لا يعني الوصاية على النساء إلى الأبد، ولكن يعني أن النساء يمتلكن الشراكة الكاملة في المجتمع»<sup>٣</sup>. وتنتقد التناقض في المجتمعات الإسلامية من خلال المقارنة بين الممارسات القائمة وبين المبادئ الإسلامية الأصيلة، في الوقت الذي يدعي فيه المسلمون أنهم يتبعون القرآن.

ويتفق المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان مع هذه الرؤية بقوله: «لقد اكتسب الإسلام سمعة سيئة فيما يخص موقفه من المرأة، حتى بات الناس يعدونه ديناً معادياً للمرأة - ليس بدون ذنب على ما أعتقد. ويضع هوفمان هامشاً يوضح سبب هذه السمعة عندما يذكر بعض الأحاديث الواردة في صحيح البخاري ومسلم التي تفيد بأن غالبية أهل النار من النساء. ويضيف: هذه السمعة السيئة تلقي بظلالها على جميع المحاولات للتوصل إلى تفاهم أفضل بين الشرق والغرب»<sup>٤</sup>. ثم يذكر هوفمان بأن معظم النقد الموجه لوضع المرأة في الإسلام يأتي من مكونات أساسية في الشريعة، وهي:

- ١- تعدد الزوجات
- ٢- وضع المرأة في الزواج
- ٣- النصوص المتعلقة بزي المرأة
- ٤- حجاب المرأة والفصل بين الجنسين

١- المصدر السابق، ١٢٩

٢- المصدر السابق، ص ١٢٧

٣- المصدر السابق، ص ٩٧

٤- مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٢٨

٥ - سلطة الرجل المطلقة في طلاق زوجته من طرف واحد

٦ - انتقاص دور المرأة في مسائل الإرث والشهادة.<sup>١</sup>

ويناقش هوفمان تلك الاتهامات مشيراً إلى البيئة الاجتماعية والتاريخية التي رافقت النص القرآني، وإلى آراء وتفسيرات علماء الإسلام المختلفة، وكذلك آراء المفكرين الغربيين. فعلى سبيل المثال يناقش هوفمان الآية الكريمة (الرجال قوامون على النساء) (النساء: ٣٤)، فيقول: لقد تمت ترجمة هذه الآية بحث تصور علاقة المرأة بالرجل كأنها علاقة التابع بسيده، أو أن الرجل أعلى من المرأة. ثم يذكر هوفمان مختلف الآراء لعلماء ومفكري القرآن في تفسيرهم لهذه الآية. فهو يشير إلى مترجمي القرآن أمثال ميرزا نصير أحمد ومحمد علي وحزمة بوبكير وصدوق مازيغ وروودي باريت Rudi Paret وبيسلي/ تيجاني PeslelTijani الذين يرون أن الزوج هو من يملك السلطة عامة في العلاقة الزوجية. ثم يستنتج هوفمان: يتوافق هذا الرأي مع المفهوم التقليدي لدور الزوج في العلاقة الزوجية.<sup>٢</sup>

ويميل هوفمان إلى التفسير الذي يقول بأن الرجال يقومون على النساء أي يقومون على رعايتهن، مستخدماً المنهج الموضوعي أي قراءة روح الإسلام من خلال قراءة كل الآيات المتعلقة بالعلاقة الزوجية، وعدم اعتماد منهج تجزيئي ينظر في الآية معزولة عن بقية النص القرآني. إذ يضيف: هذا أدق حتى يتوافق مع بقية ما ورد في القرآن من طبيعة العلاقة الزوجية التي تتسم بالمشاركة ويسودها الحب والعطف والمودة. ثم يدعم رأيه بمجموعة من المفكرين المسلمين والغربيين أمثال النمساوي محمد أسد والألماني أحمد فون دينفر والفرنسي جاك بيرك Jacques Berque و ت.ب. إيرفنج T.B. Irving وعادل خوري.<sup>٣</sup>

ويرى هوفمان بأن القرآن عندما منح الرجل إجازة بضرب زوجته العاصية، «فإن هذا الأمر يؤدي إلى فقدان الحب والتفاهم اللذين تتضمنهما العلاقة الزوجية المشتركة. وفي كل الأحوال، فإن المسلمين لم يفهموا -محتدين برسولهم- هذا الأمر على أنه سماح بالضرب الحقيقي، أو بجواز الإيذاء البدني. فهل يجوز أن تضرب المرأة وهي الأم التي قال فيها الرسول (الجنة تحت أقدام الأمهات)؟<sup>٤</sup> وينفي هوفمان أن تكون عادة ختان النساء التي يصفها بأنها «عادة فرعونية، تنتشر في أفريقيا بما فيها مصر والسودان بين المسيحيين والمسلمين للأسف الشديد. وهذه العادة لا تستند إلى أي قاعدة إسلامية أو حكم شرعي ورد في القرآن أو السنة».<sup>٥</sup>

وفيما يتعلق بلباس النساء المسلمات، يرى المفكر النمساوي المسلم محمد أسد أنه يرجع إلى بيئة

١ - المصدر السابق، ص ١٣٤

٢ - المصدر السابق، ص ١٣٧

٣ - المصدر السابق، ص ١٣٧

٤ - المصدر السابق، ص ١٣٨

٥ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٣٨

عربية معينة، إذ يقول أن «لفظة حمار تشير إلى غطاء الرأس السائد بين النساء العربيات قبل وبعد مجيء الإسلام»<sup>١</sup>. ويفسر الآية الكريمة (ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها) (النور: ٣١)، بأنها تعني «جواز إظهار الوجه والكفين والقدمين، وأحياناً أقل من ذلك. ويمكننا القول أن معنى (إلا ما ظهر منها) تعني أوسع من ذلك، وأن الغموض المتعمد في هذه العبارة تعني السماح لكل التغيرات المرتبطة بالزمان الضرورية لأخلاق المرء وتطوره الاجتماعي».

وفيما يخص وضع المرأة المسلمة، يوضح المسلم الإنكليزي صاحب مستقيم بلير بأنه في العالم الإسلامي، قد تطور موقف غير طبيعي تجاه الإناث. وأن قسماً كبيراً من المواقف العائدة لفترة ما قبل الإسلام قد بقيت حية، متخذة عباءة إسلامية. وينتقد بلير صحيح البخاري الذي يضع فصلاً بعنوان «سؤال المرأة إجازة زوجها للذهاب إلى المسجد» ويقترح أن يكون «من حق المرأة الذهاب إلى المسجد»، ثم يستنتج: «وهذا يبين أن المواقف الذكورية المبكرة قد بدأت تهيم على حياة المسلمين مرة أخرى بعد عصر النبي». وفيما يتعلق بالحجاب يرى بلير: «إن فكرة الحجاب التي تُقدّم على أنها لحماية المرأة من التحرش، أصبحت اليوم أداة لقمع النساء، لأنها فهمت خطأ. من أجل توضيح ذلك، نقول أن الحجاب في القرآن يعود إلى الفصل بين الأجواء الخاصة والعامة للبيت أثناء الدعوات العامة». على أية حال تفتقد استدلالات واستنتاجات بلير لأرضية فقهية سواء قانونية أو تاريخية. ويجادل بلير بأن الفصل بين الرجال والنساء شكل غير ضروري من التزمّت لأن النبي (ص) نفسه قد اصطحب ابنته [فاطمة الزهراء] للمشاركة في مناظرة دينية مع قساوسة مسيحيين، وأن القرآن يذكر ذلك صراحة بقوله (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم، فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم) (آل عمران: ٦١)<sup>٢</sup>.

## الإسلام في الغرب

يعيش المفكرون المسلمون الجدد عادة في الغرب بين مجتمعاتهم وأهلهم وأصدقائهم. فهم يعملون في أعمالهم ويقومون بأداء رسالتهم في مجتمعاتهم. وإضافة إلى أشغالهم ووظائفهم، لديهم نشاطات دينية وسياسية واجتماعية أخرى، سواء بين غير المسلمين أو داخل الجالية الإسلامية في كل بلد أوروبي. وبذلك فهم معرضون للتعامل مع مختلف المسائل المتعلقة بالإسلام والمسلمين في الغرب. فمن جانب يعتبرون أنفسهم جزءاً من الجالية المسلمة، ومن الجانب الآخر هم يتمنون للمجتمع الغربي، ولذلك لا يمكنهم عزل أنفسهم عن المناقشات اليومية حول الإسلام بشكل عام، وفي الغرب على الخصوص. وقد ينتقد المفكرون المسلمون بعض السلوكيات والمواقف

1 - Asad (1980) The Message of the Qur'an p. 538

2 - Bleher (1995) Islam under the Cloud of Ignorance: The Fiqh of Freedom- A Law for Liberation in www.islamicparty.org

غير الصحيحة للمسلمين، كما يسعون لتصحيحها من أجل مصلحة المسلمين. كما أنهم يناقشون مشاكلهم الخاصة سواء مع الجالية المسلمة أو مع المجتمع الغربي.

## فصل الإسلام عن الثقافات الشرقية

غالباً ما تكون للمعتنقين الغربيين علاقات واتصالات مستمرة مع الجاليات المسلمة في الغرب. إن الجالية المسلمة في كل بلد أوروبي هي مزيج من مختلف الإثنيات واللغات والثقافات والأعراف والتقاليد التي تعود إلى البلدان الأصلية التي قدم منها المسلمون.

إن غالبية المعتنقين دخلوا الإسلام بسبب علاقة معينة مع مسلم. <sup>1</sup> فقد يكون صديقاً أو داعية أو شريكاً في زواج. وتقتصر هذه العلاقات عادة على المساجد والمراكز والمنظمات الإسلامية. فمن خلال هذه الاتصالات يصبح قسم من المسلمين الجدد متأثرين بتقاليد وعادات الأقليات المسلمة، وأصدقائهم المسلمين. فبعض المسلمين الجدد يفضل ارتداء الملابس الشرقية التقليدية (الجلابة المغربية أو القميص والسروال الباكستاني وهكذا)، ويمارسون العادات الشرقية كالجُلوس على الأرض، تناول الطعام الشرقي، وغيرها من العادات اليومية. فالملاحظ أن ٧٠٪ من المسلمات الإنكليزيات يرتدين غطاء الرأس. فهذا حكم إسلامي يفرض على المرأة المسلمة تغطية جسمها وشعرها. كما أن ٦٪ من المسلمين الغربيين يغيرون زيهم تماماً، حيث يرتدون الأرواب والعائم. فهم يعتقدون أن على الرجل المسلم أن يميّز نفسه عن غير المسلمين. إن جميع هؤلاء ينتمون للطرق الصوفية، ونصفهم يطيل لحيته. <sup>2</sup> إن غالبية المعتنقين الغربيين يغيرون أسماهم (الغربية أو المسيحية) إلى أسماء إسلامية، وعلى الأكثر عربية. وهم يتصرفون بعفوية ولا يشعرون أنهم حينما اعتنقوا الإسلام قد صاروا عرباً أو باكستانيين. فهم ما زالوا يشعرون أنهم أوروبيون، ولا يجدون صراعاً بين ثقافتهم قبل أن يصبحوا مسلمين وبعد إسلامهم. ويشعرون بأنه يسري عليهم اسم مسلمون غربيون أو أوروبيون كما يوجد هناك مسلمون آسيويون ومسلمون أفارقة.

هناك طائفة من المعتنقين الغربيين ترفض المزج بين الإسلام والثقافات المحلية والقومية الخاصة بكل بلد مسلم. كما يركزون بشكل رئيسي على القيم الإسلامية الأصيلة التي يجب أن تُفصل عن العناصر الثقافية المحلية التقليدية، حسب تصورهم. فهم يرفضون أن يصبحوا مصريين أو أتراك أو مغاربة، بل يريدون أن يكونوا مسلمين في الوقت الذي يحافظون فيه على ثقافتهم الغربية. وهم لم يغيروا لا ملابسهم ولا أسماهم، بل ما زالوا يحافظون على بعض عاداتهم وقيمهم التي لا تعارض العقيدة الإسلامية. فهم يرون أن اعتناقهم الإسلام لا يعني بالضرورة

١ - تقدر نسبة المعتنقين الذين كان سبب دخولهم الإسلام هو التأثير بالمسلمين حوالي ٦٦٪ (Köse (1996) Conversion to Islam p.101)  
2 - Köse (1996) Conversion to Islam p.131

التخلص من كونهم إنكليز أو هولنديين أو ألمان أو فرنسيين، أو أوروبيين بشكل عام. فبعض المسلمين الجدد أمثال الطبيب النفساني الإنكليزي عبد الرشيد سكينر Skinner يفضل العيش خارج أحياء المدن التي يقطنها غالبية آسيوية.<sup>١</sup>

وفي ورقته المعنونة «وضعية المسلمين الألمان» التي قدمها عام ١٩٩١ إلى الملتقى الثاني والأربعين للمسلمين الناطقين بالألمانية، يرفض المفكر الألماني المسلم عبدالله بوريك Borek أن "يصير الإسلام، ذلك الدين العالمي، ذنباً للثقافة والسياسة التركيتين، ومن ثم نكون كمن يغذي الفكرة السابقة، والتي تبناها يوماً ما مترجماً القرآن ميزلين وشفايجير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حينما اعتبروا القرآن (كتاب الأتراك المقدس). ويعتقد بوريك بضرورة أن يحمل مسلمون ألمان شعلة الإسلام في ألمانيا، حتى لا يستمر النظر إليه بوصفه "ديناً أجنبياً".<sup>٢</sup>

ويتفق المفكر الألماني مراد هوفمان مع رؤية بوريك ويتساءل: لماذا لا يكتسب الإسلام صبغة أوروبية، من خلال تداخله وجدله مع الحضارة الأوروبية، طالما أنه لن يتحول إلى إسلام أوروبي إصلاحية؟ أي طالما أن وحدة الإيمان والدين لن تُمس؟ فمسلمو أمريكا وأربا لديهم الكثير ليضفوه للإسلام، ويشروا به هذا الدين، لأنهم لا يخفون فضولهم وشكوكهم. فهم لا يضخون إلى الإسلام دماءً جديدة فحسب، بل ينظرون إليه بعيون جديدة أيضاً. ونظراً لعدم تعرضهم للترية التي تخضع المرء للسلطة الدينية المنتشرة في البلاد الإسلامية، فإنني أراهم بلاشك مهئين إن لم يكن علمياً، فعلى الأقل نفسياً - لا لطرق باب الاجتهاد التي ظلت مغلقة لفترات طويلة فحسب، بل لاجتيازها أيضاً. وإنني أصل إلى هذه النتيجة دون أن أدعي - كما فعل غيري - أن الإسلام الحقيقي لا يوجد الآن في فيما يسمى بالعالم الإسلامي، وإنما في أوروبا والولايات المتحدة. ولقد عبّر المسلم الفرنسي جون كارتينجي John Cartingy عن هذا الرأي، بمقولة قصيرة تحمل قدراً غير ضئيل من الاستفزاز هي (الإسلام الحقيقي تجده في المنفى).

ويعلن المفكر الإسباني المسلم عمر إبراهيم فاديللو الزعيم السياسي لحركة "المرابطون" الأوربية الصوفية، صراحة "أننا لسنا عرباً، نحن أوروبيون، ولدينا ثقافتنا وتقاليدنا الخاصة بنا". وبنفس الاتجاه يبذل فاديللو وشيخه الشيخ عبد القادر الصوفي المرابط جهوداً حثيثة في البحث عن أية عناصر إسلامية في الحضارة الغربية، من خلال عملية نقد وتحليل وتقييم لها وقبول ما هو ذي قيمة ورفض ما هو غير مقبول فكرياً وعقائدياً. ويعتقد أن أعمال بعض المفكرين والمؤرخين الغربيين تتضمن في الواقع أفكاراً إسلامية. لذلك التحقيق والبحث جار في أعمال هؤلاء الفلاسفة أمثال الشاعر النمساوي رينر ماريا ريلكه (١٨٧٥-١٩٢٦) والفيلسوف

1 - Philip Lewis (1994) Islamic Britain p. 201

٢ - مرا هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٢٦

الألماني عمانوئيل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤) والفيلسوف الألماني مارتن هايديك (١٨٨٩-١٩٧٦) والمؤرخ والناقد الإنكليزي توماس كارليل (١٧٩٥-١٨٨١). ويعتقد الشيخ عبد القادر الصوفي مثلاً أن الأديب الألماني يوهان فون غوته (١٧٤٩-١٨٣٢) قد مات مسلماً. وقد ألف كتاباً يثبت فيه أن غوته كان يؤمن بالإسلام من خلال أعاره وآرائه بالنبي محمد (ص).

ويعتقد عمر فايدللو أن هذه النزعة -أي فصل الإسلام عن الثقافات الشرقية- "تسمح لنا بأن نكون مسلمين وأوربيين في نفس الوقت. وأنها تجعلنا نشعر بأننا ما زلنا في هذه البلاد، بريطانيا، من أجل إنشاء الإسلام هنا. لدينا مهمة تقتضي منا دعوة شعب هذا البلد إلى الإسلام، وهذا واجب دائم علينا. ولهذا السبب فإن دعوتنا قد نجحت أكثر في أوروبا الغربية لأننا قادرون على التحدث بلغة يفهمها هؤلاء الناس، لأننا جزء من نفس المجتمع".<sup>١</sup>

ينتقد روجيه غارودي الفكرة القديمة التي تتضمن أنه «إذا أردت أن تكون مسلماً، فيجب أن تصبح عربياً أولاً»، والتي برأيه، قد انتشرت في العصر العباسي منذ القرن العاشر الميلادي. ويعزو غارودي مسألة اختيار شخص معين ليكون نبياً يتحدث إلى قومه وبلغتهم بأن الهدف هو أن يفهموه ويفهموا رسالته. ولكن هذا لا يعني أن يتحول المؤمنون بتلك الديانة من قوميات أخرى إلى قومية النبي. ويقارن غارودي هذه الفكرة مع المبشرين المسيحيين «في أفريقيا السوداء، الذين بدلاً من أن ينشروا الرسالة المسيحية بها يخدم روحانيات وثقافات تلك الشعوب، فإنهم يعلمونهم المسيحية الرومانية كما لو كان من المفروض على الأسود لكي يصبح مسيحياً أن يصبح غربياً أولاً». ثم يعلق غارودي بقوله: «إن هذا التحجر من جانب المسلمين هو تحجر غير متسامح، ويتعارض مع الوحي القرآني الذي حمل إلى العالم وإلى البشرية نظرة نشطة وفعالة وديناميكية».<sup>٢</sup>

ويرى المفكر الأمريكي المسلم جيفري لانغ أن انغماس المعتنقين الأوربيين في ثقافات غير غربية قد يؤدي إلى نشوء أزمة هوية. ففي معرض تحليله لوضعية المرأة الغربية المسلمة يناقش المصاعب التي تواجهها حيث يقول «بالإضافة إلى انضمامهن إلى نظام عقائدي ينظر إليه العديد من أبناء وطنهن على أنه يمثل تهديداً وغريباً، فإن الجالية الإسلامية تشجعهن على نبذ أسماهن الغربية واستبدالها بأسماء عربية، وأن يستخدمن العديد من التعبيرات العربية الرسمية في حديثهن اليومي. وقد يبدو كل من هذه المصاعب عرضياً، وبطريقة ما نفعياً، ولكن تأثيراتها التراكمية قد تؤدي إلى أزمة في الهوية. ويتفاهم الوضع بحقيقة ضرورة ارتدائهن اللباس الإسلامي وسط المجتمع الغربي. في حين أن الرجل الغربي يمكن له أن يعتنق الإسلام ويبقى - طالما استمر

1 - The New Murabitun www.murabitun.org

٢ - روجيه غارودي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشرين، ص ٤٧

بإيانه - مجهول الهوية من حيث المظهر، في حين أن هذا الشيء نفسه لا يمكن أن ينطبق على المرأة الملتزمة بدينها»<sup>١</sup>.

ويرى لانغ أنه «خلال العصور، قد غزت الفكر الإسلامي والممارسات الإسلامية الكثير من الإضافات الثقافية المرهقة وغير الضرورية. وأن علينا أن نعيد بناء الإسلام الصحيح». ثم يناقش دور المسلمين القادمين من مجتمعات إسلامية في تجديد الإسلام حيث يشير إلى تأثير العادات والتقاليد التي اكتسبوها على أفكارهم، فيقول «بالنسبة لهؤلاء الذين جاءوا من مجتمعات إسلامية تقليدية، فلهم دور هام جداً كي يلعبوه هنا، لأنهم وقفوا من الداخل على أثر التشويبات، ولأنهم عاشوا تجربة تبني الإسلام، مع أنها تجربة غير كاملة، على المستوى الاجتماعي. وهكذا فإن لديهم فهماً أفضل لنتائج تحقيق عناصر أخرى مدركة في الإسلام. ولكن المجيء من داخل العالم الإسلامي له مساوئ معينة أيضاً، ذلك أن الذين نشأوا في ذلك المجتمع هم، جزئياً، نتاج المجتمع الذي يحاولون تطهيره. وهذه حقيقة تجعل من الموضوعية أمراً صعباً»<sup>٢</sup>.

ويتوقع لانغ أن مناقشة المشاكل التي يعاني منها المسلمون قد تؤدي إلى ظهور «التجاهين متباعدين بين علمائنا ومفكرينا: الأول، التفسير الحر الذي يعقلن الممارسات الثقافية الغربية الراسخة على أسس دينية. والثاني، صياغة الحلول الإسلامية المثالية التي هي بعيدة جداً عن الوقائع اليومية لجماهير المسلمين». ثم يستنتج أنه: من المحتم أن يقع كلا الأمرين بدرجة معينة، كما كان يحدث في الماضي وذلك:

أولاً: لأن الدين له مرونة محددة بحيث يمكن لثقافات مختلفة أن تتبناه.

ثانياً: يجب أن يكون هناك نموذج في عقولنا يطمح إليه أفراد المجتمع»<sup>٣</sup>.

يعتقد المسلمون الجدد أن الكثير من الذين ولدوا مسلمين لديهم أفكاراً معينة حول الإسلام والتي ربما تعكس تقاليدهم الثقافية أكثر مما تمثل الإسلام نفسه<sup>٤</sup>.

إن الافتخار بالثقافة الأوروبية والعنصر الغربي أدى ببعض المعتنقين الغربيين إلى الشعور بالتفوق العنصري تجاه الثقافات الإسلامية الآسيوية والأفريقية. ففي سؤال وجه إلى المسلمين البريطانيين مفاده: هل تتمنى لو كنت قد ولدت في عائلة مسلمة أو في بلد إسلامي؟ أجاب ٧٥٪ منهم بالنفي، بينما أجاب ١٩٪ بكلمة: نعم<sup>٥</sup>.

١ - جيفري لانغ (١٩٩٨)، الصراع من أجل الإيمان، ص ٢٧٦-٢٧٧

٢ - المصدر السابق، ص ٢٢٨

٣ - المصدر السابق، ص ٢١٥

4 - Köse (1996) Conversion to Islam p. 136

5 - Köse (1996) Conversion to Islam p. 136



يمكن تفسير حالة الشعور بالأوربية Europeanism المتفشية بين مجموعة من المعتنقين الغربيين إلى سعيهم لجذب الغربيين إلى الإسلام. فالأوروبيون عموماً لا يبدون متحمسين للإختلاط أو المشاركة الاجتماعية والثقافية مع مسلمين آسيويين أو أفارقة أو العالم العربي. ولو حصل هذا الانتفاء، فهم يعتقدون بأن غير المسلمين يرون في الإسلام ثقافة وديناً خاصاً بالعرب أو غيرهم.

## العلاقة مع الجاليات المسلمة

إن الإرتباط والاتصال بالجاليات المسلمة في الغرب ليس بدون مشاكل تواجه المسلمين الجدد. بشكل عام هناك علاقات جيدة بين المعتنقين الغربيين وبين المسلمين المهاجرين في أوروبا. إذ يجد المسلمون الجدد عادة ترحيباً كبيراً من قبل المسلمين، أفراداً وجماعات، ولكن هذه العلاقة لا تسير بسهولة دائماً. فالإختلافات الكبيرة بين الثقافات الغربية وغير الغربية تنتج في الغالب مواقف مختلفة ورؤى متباينة. إن بعض المسلمين الجدد لا يجدون أنفسهم مقبولين بسرعة ويسر في جالية مسلمة معينة. إن التصادم بين العادات والأعراف وطريقة التفكير لكلا الطرفين تعرقل عملية اندماج المسلمين الجدد في الجماعة المسلمة.

قام الباحث المسلم البريطاني أدلين عدنان Adlin Adnan بدراسة أكاديمية حول المسلمين الجدد في بريطانيا، توصل فيها إلى أن "بالرغم من أن ٨٣٪ من المسلمين الإنكليز يقولون بأن المسلمين القدماء (أي من أبوين مسلمين) يبدون سعادتهم عندما يكتشفون أننا مسلمون، لكن الكثير منهم يشعرون بأنهم يُعاملون بمستوى أقل من المساواة مع المسلمين القدماء. إذ يُنظر إليهم بشك وريبة، وأنهم جهلة لا يعرفون شيئاً لأنهم أسلموا فيما بعد. لا حاجة للقول أن هذه المشاعر تسبب الإساءة والغضب والخيبة".<sup>1</sup>

يصف أحد المعتنقين مشاعره عندما يلتقي بمسلمين كالتالي: «لقد خبرنا جميعاً أنه أحياناً عندما تدخل مسجداً، ترى جميع الرؤوس تستدير نحوك ببطء وسهاحة، تحدّق بك بنظرات مريبة. وبعد أن تتحقق من وضعك، تدرك بأنهم لا يشاهدون صديقاً مسلماً، بل إنهم ينظرون إلى رجل أبيض مجري تقديمه إلى غيتو آسيوي».<sup>2</sup>

إن المعاناة الاجتماعية لبعض المسلمين الجدد إنما تبدأ منذ الأيام الأولى بعد دخولهم الإسلام. ففي تلك المرحلة يكونون بحاجة ماسة إلى دعم اجتماعي من إخوانهم في الدين لأن علاقاتهم بعائلاتهم وأصدقائهم السابقين تتعرض للتصدع وربما الانقطاع التام. وقد يعانون من التجاهل والاهمال من قبل أبناء الجالية المسلمة المقيمين في بلدانها. يعتقد المفكر البريطاني عدنان أن فشل

1 - Adnan (1999) New Muslims in Britain p. 31

2 - Köse (1996) Conversion to Islam p. 136

الجالية المسلمة في منح المسلمين الجدد دعماً اجتماعياً «ليس نتيجة القسوة بل بسبب الجهل. وقد يتطور إلى قسوة من خلال الصراع أو الحسد، ولكنه يبدأ عادة بجهل محض»<sup>١</sup>. كما يلاحظ عدنان أن المسلمين الآسيويين والأفارقة «يتصرفون بدون وعي أو عن غير قصد بشكل يعطون انطباعاً بأن لديهم الحق أكثر من غيرهم ليكونوا مسلمين، ولديهم الحق أكثر من غيرهم للنطق وبيان الرأي في أمور تتعلق بالدين، مما يعني منحهم سلطة على الإسلام. وقد يرى البعض ذلك أنه عنصرية سافرة». ويحلل عدنان هذه الظاهرة فيقول «تظهر أحياناً لأن الغرب هو الجهة التي تضع المعايير في شكل مصطلحات الاقتصاد والسياسة. ولذلك يبدي المسلمون الآسيويون، خاصة، عدوانية لحماية كل ما يعتقدون أن لديهم تأثير عليه، وهو الإسلام. ولسوء الحظ، فإن المسلمين غير الآسيويين في الغرب وفي أي مكان آخر يبدوون متحمليين وطأة ذلك. يبدو هناك أمل في المستقبل عندما ينشأ جيل جديد، ولكن الوضعية الحالية لا تسر»<sup>٢</sup>.

وبينما يوجه عدنان اللوم إلى الجالية المسلمة بسبب سلوكها غير الصحيح، ينتقد جيفري لانغ تصرفات المعتنقين أنفسهم. فهو يشير إلى أنه «من بين جميع المؤمنين، نجد أكثر الناس تشدداً وتزمناً في تطبيق وممارسة أفكارهم هم المعتنقون الجدد للإسلام. إن القوة الجديدة التي انغمسوا بها والصراعات الداخلية التي يكابدونها ليجعلوا معنى من ذلك من خلال استجاباتهم لها يمكن أن تؤدي بهم إلى الإفراط بسهولة. ويحتمل أن يرى الراسخون في الإيمان في أولئك نماذج تعبر عن الإيمان الصحيح، في الوقت الذي يرون فيه بنقاط ضعفهم ومغرياتهم. إن الحاجتين المزودجتين وهي أن تكون مقبولاً ومخلصاً مع نفسك ومع الآخرين تشد المعتنقين الجدد في اتجاهين متعاكسين، وسوف تكونان سبب العديد من التنازلات والمتناقضات لديهم. ويبدو من غير العدل تقريباً أن تأتينا امتحانات العقيدة الأكثر إثارة بسرعة كبيرة. وأكثر ردود الفعل شيوعاً لمثل هذا الامتحان هو أن تصبح مسلماً ترضي جميع الأهواء، كما لو أنك قطعت من ورق مقوى، أي بمعنى أن تبني بأعمالك الظاهرية وسلوكك ما تسمعه وتراه من حولك. إن هذا لا يولد من عدم الاخلاص بل من عدم الشعور بالأمان، ومن الشعور بالحاجة لهوية جديدة متحلة، تكون بشكل كامل مطابقة لمعايير الجماعة الجديدة التي انضمت إليها»<sup>٣</sup>.

ويرى لانغ أنه من الأفضل للمعتنق الجديد هو ترك هذه الجماعة وليس التخلي عن الإسلام. وينصح زميله من المعتنقين الجدد «ألا يتبنى أي سلوك أو موقف ما لم يكن متأكداً من الحاجة إلى ذلك. وإلا فقد ينتهي به الأمر موقفاً نفسه في زاوية يصبح فيها غير قادر على أن يرجع إلى طبيعته،

1 - Adnan (1999) New Muslims in Britain p. 30

٢ - المصدر السابق، ص ٣١

٣ - جيفري لانغ (١٩٩٨)، الصراع من أجل الإيمان، ص ١٧٩-١٨٠

وبالتالي غير قادر على التخلص من عبء السلوك الجديد دون أن يجر على نفسه الخيبة والشك ليس فقط من الآخرين، بل ومن نفسه أيضاً». ويتنقد لانغ «بعض المسلمين الأمريكيين وهم يقومون بالأدعية العربية على الرغم من أنهم عملياً لا يعلمون ما يقولون، أو يمكن أن تراهم وهم يرتدون العمامة والأرواب والصنادل في شوارع المدن الأمريكية»<sup>١</sup>.

بسبب آراؤهم ومواقفهم، يتعرض المفكرون المسلمون الغربيون إلى تمييز من قبل الجالية المسلمة نفسها. إذ اضطرت الكاتبة الهولندية المسلمة ساجدة عبد الستار إلى ترك منصبها كناطقة باسم (المجلس الإسلامي الهولندي) بعد أن شعرت بأنها صارت لا تحظى بثقة أعضاء المجلس لأنها وافقت على زيارة عمدة القدس الإسرائيلي إلى هولندا. وتعرضت لانتقاد شديد من قبل بعض أعضاء اللجنة الإدارية.<sup>٢</sup> واضطر المفكر الهولندي المسلم عبد الواحد فان بومل إلى الدفاع عن نفسه علناً بسبب موقفه من قضية كتاب سلمان رشدي (الآيات الشيطانية). فقد صار فان بومل مادة للنقاش والأخذ والرد داخل الجالية المسلمة وخاصة بين المسلمين المغاربة. وشمل النقاش شخصيته ونشاطاته وأسلوبه وبياناته إلى الصحافة الهولندية. وقد دُعي إلى الحضور في المسجد الكبير في أمستردام لشرح موقفه ويدافع عن نفسه. وكان فان بومل قد عارض مظاهرات المسلمين ضد رشدي، وإحراق كتابه علناً في الشوارع الأوربية. وكان يرى أن التظاهر ضد حرية الرأي في الغرب قد تصب في النهاية لغير صالح المسلمين، لأن غير المسلمين سيجدون مبرراً لمنع المسلمين من التعبير عن رأيهم، وبالتالي منع بناء المساجد والمراكز الإسلامية وتأسيس المنظمات والجمعيات والمدارس الإسلامية ومنع ارتداء المسلمات الحجاب، ومنع نشر الكتب الإسلامية. وأن ضمان القوانين الأوربية لحرية التعبير والحرية الدينية هو الذي جعل المسلمين في الغرب يتمتعون بهذه الحريات والتي لا يتمتعون بها في البلدان الإسلامية. وكان فان بومل يدافع عن موقفه بأن «الإسلام دين أصيل ولا يعتمد وجوده على فضل البشر. فمهما يفعل الإنسان، يبقى الإسلام موجوداً لأنه شريعة إلهية».<sup>٣</sup>

وقد يصل التمييز ضد المسلمين الجدد إلى مستوى التشكيك بنواياهم وأغراضهم في اعتناق الإسلام. إذ كان عبد الواحد فان بومل قد اتهم بأنه اعتنق الإسلام ليكون قادراً إلى الوصول إلى الأثرياء العرب. ولهذا التهمة علاقة بمؤتمر المساجد الذي عقد في مكة المكرمة عام ١٩٧٥. فقد طلب من فان بومل تمثيل الجالية المسلمة في هولندا في ذلك المؤتمر. وبالإضافة إلى حضور المؤتمر تضمنت الدعوة فرصة القيام بالعمرة، والإقامة في الفندق وتذكرة الرحلة مجاناً.<sup>٤</sup>

١ - المصدر السابق، ص ١٨١

٢ - مقابلة مع ساجدة عبد الستار في روتردام بتاريخ ١٧/١٠/٢٠٠١

٣ - مقابلة مع عبد الواحد فان بومل في هيلفر سوم بتاريخ ٢٥/١٠/٢٠٠١

٤ - المصدر السابق

## العلاقة مع الهجته الغربى

على الرغم من أن عدد المسلمين فى الغرب قد ازداد، لكنهم يقون أقلية صغيرة فى مجتمع غير مسلم. هذه الحالة الفريدة جذبت انتباه بعض العلماء المسلمين الذى يسعون لتقصي حلول للمشاكل التى تواجهها الجاليات المسلمة فى الغرب. لقد بذلت جهود كبيرة لتكييف الفقه الإسلامى مع المفاهيم والممارسات الغربية. وقام فقهاء مشهورون بتطوير آراء فقهية وفتاوى جديدة تمكن الجاليات المسلمة من العيش بسهولة فى بيئة غير إسلامية. لقد اتسع (فقه الأقليات المسلمة) إلى درجة كبيرة بحيث صدرت كتب عديدة متخصصة بقضايا الإسلام فى الغرب<sup>١</sup>. كما جرى تأسيس (المجلس الأوروبى للإفتاء والبحوث) الذى تأسس عام ١٩٩٧ فى لندن بحضور ما يزيد على خمسة عشر عالماً سنياً، غالبيتهم مقيم فى الغرب. ويرأس المجلس الشيخ يوسف القرضاوى. أخذ المجلس على عاتقه مناقشة مختلف المسائل المستحدثة ثم صياغة رأى فقهي على شكل فتاوى «تسد حاجة المسلمين فى أوروبا وتحل مشكلاتهم، وتنظم تفاعلهم مع المجتمعات الأوروبية، فى ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها»<sup>٢</sup>.

يهتم المفكرون المسلمون الغربيون بتحسين العلاقات المتبادلة بين الجاليات المسلمة والمجتمعات الغربية. وكما ذكر آنفاً، فإنهم قد لا يأبهون كثيراً بفتاوى الفقهاء المسلمين، ولكن لديهم استدلالاتهم الخاصة وتفسيراتهم للنصوص الدينية التى قد تعزز رؤيتهم تجاه علاقة واقعية بين المسلمين وغير المسلمين. يسعى المفكر الإنكليزي صاحب مستقيم بليز، المنظر الأيديولوجى للحزب الإسلامى فى بريطانيا، إلى تطوير رؤية جديدة لتلك العلاقة. فهو يعتمد فى رؤيته على آيات قرآنية تؤكد على الاحترام والعدل والقسط مع المسلمين مثل قوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم، أن تبرؤهم وتُقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين) (المتحنة: ٨)، وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا، ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً، تبتغون عرض الحياة الدنيا، فعند الله مغانم كثيرة، كذلك كنتم من قبل فمَنَّ الله عليكم فتبينوا، إن الله كان بما تعملون خبيراً) (النساء: ٩٤).

وينتقد بليز بعض المسلمين الذين «يعتبرون جميع غير المسلمين بأنه كافر، دون اعتبار لعلمه

١ - أنظر مثلاً: - يوسف القرضاوى (٢٠٠١)، فى فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق: القاهرة

- خالد محمد قادر (١٩٩٨)، من فقه الأقليات المسلمة، كتاب الأمة: قطر

- عادل القاضي (١٩٩٩)، الهجرة والاعتزاب، فتاوى السيد محمد حسين فضل الله، مؤسسة المعارف: بيروت

- محمد سعيد الحكيم (٢٠٠٢)، مرشد المغرب، مؤسسة المرشد: بيروت

- عبد الهادى الحكيم (١٩٩٨)، الفقه للمغتربين، فتاوى السيد على السيستاني، مؤسسة الإمام على (ع): لندن

- أبو القاسم الخوئى (١٩٩٠)، دليل المسلم فى الغربية، دار التعارف: بيروت

٢ - المركز الثقافى الإسلامى بإيرلندا (١٩٩٩)، المجلس الأوروبى للإفتاء والبحوث، فتاوى المجموعة الأولى، ص ١١

أو موقفه من الإسلام، وأنه ملعون إلى الأبد». ويرى أن «ما ينطبق حتى في حالة الحرب، يجب أن لا يجري تطبيقه في زمن السلم، حيث لا يجب أن يكون هناك مبرر للمسلمين بحجة المحافظة على الإسلام بمنح أنفسهم حق استغلال غير المسلمين، كما هو السائد في الفهم غير الصحيح لمعنى الآية (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة، كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون) (الأعراف: ٣٢) حيث يفسرون قوله تعالى (هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة) أي أن كل في الدنيا هو ملك المسلمين وحدهم. لقد سمعت الكثير من المسلمين يقولون أن هذه الآية تمنح المسلمين ملكية غير المسلمين». ثم يستنتج بلير «الاستجابة الصحيحة والموقف الصحيح للمؤمنين موصوف في قوله تعالى (وإذ قالت أمة منهم لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم عذاباً شديداً، قالوا معذرة إلى ربكم ولعلمهم يتقون) (الأعراف: ١٦٤)»<sup>١</sup>.

1 - Bieher (1995) Islam under the Cloud of Ignorance: The Fiqh of Freedom- A Law for Liberation in [www.islamicparty.org](http://www.islamicparty.org)

## الفصل الثالث

وتتضمن هذه الفقرة في الفكر السياسي  
الليبرالي



### مساهماتهم في الفكر السياسي الإسلامي

يولي المفكرون المسلمون الغربيون اهتماماً بالقضايا السياسية في يتعلق بالإسلام والدولة الإسلامية. فهم كمؤمنين بالإسلام، يناقشون هذه المسائل من منظرين: ديني وسياسي. وبسبب خلفيتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية الغربية، يحمل المسلمون الجدد رؤى مختلفة عندما يناقشون الأفكار الإسلامية التقليدية التي يمكن أن تكون مقبولة في الفكر السياسي الحديث. وهذا لا يعني بالضرورة أن جميع المسلمين الجدد حداثيون Modernist ويتطلعون إلى تطوير أفكار ومشاريع جديدة، لأن بعضهم، مثلاً حركة "المرابطون" الصوفية، ما زال يدعو إلى العودة إلى نظام الخلافة الإسلامية والعودة إلى استخدام الدينار الذهبي. وهناك أمثال المفكر الإنكليزي المسلم أحمد ثومسون Ahmad Thompson الذي يدعو إلى حل البرلمان وإلغاء نظام الضرائب تماماً، وإلى إغلاق المحال التجارية والسوبرماركت، وإلى تشريع قانون فرض الجزية على أهل الذمة. لقد قدم بعض المفكرين المسلمين الغربيين، أمثال المفكر النمساوي المسلم محمد أسد (١٩٠٠ - ١٩٩٢) مساهمات رائعة في الفكر السياسي الإسلامي حيث قام بتطوير نظرية إسلامية لتأسيس دولة إسلامية تبنى الديمقراطية. وهناك أمثال الحزب الإسلامي في بريطانيا الذي أدرك أن المشاركة في الحياة السياسية الغربية هي أفضل السبل في الدفاع عن مصالح الجالية المسلمة في الغرب، ومن أجل "تحسين حالتهم في العالم الذي تسيّره قوى معادية للإسلام وذات أحكام مسبقة ضده".

### البيئة السياسية-الدينية لهجود أسد

في عام ١٩٣٢، وكجزء من رحلته في الأقطار الإسلامية، غادر محمد أسد الحجاز متوجهاً إلى الهند. وهناك التقى بالشاعر والفيلسوف الشهير محمد إقبال (١٨٧٥-١٩٣٨) الذي أقتعه بتغيير خططه في السفر إلى تركستان الشرقية والصين وأندونيسيا، والبقاء في الهند بهدف «الإسهام في إيضاح المقدمات العقلية للدولة الإسلامية العتيقة التي لم تكن في ذلك الوقت أكثر من حلم يراود مخيلة إقبال»<sup>١</sup>. كان إقبال أول من دعا إلى تأسيس دولة إسلامية في الجزء المسلم من القارة الهندية، وذلك عام ١٩٣٠. لقد تحقق حلمه بعد سبعة عشر عاماً. لقد تأثر أسد بشدة بحلم

١ - محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٤



إقبال وتوقعاته السياسية. يصف أسد مشاعره تجاه إقبال فيقول «كان هذا الحلم بالنسبة إلي كما كان بالنسبة إلى إقبال، يمثل طريقة، بل قل الطريقة الوحيدة، لإنعاش جميع الآمال الإسلامية الهاجعة، ولخلق وحدة سياسية من الناس الذين لا يربط بينهم نسب مشترك، بل تعلق مشترك بأيدولوجيا فكرية واحدة»<sup>١</sup>. سرعان ما نال أسد إعجاب إقبال، وحاز على شهرة واسعة بين الدوائر المتعلمة بعد قيامه بنشر مجموعة من المقالات حول التحديات التي تواجه المسلمين في العصر الحديث. في آذار ١٩٣٤ نشر أسد أول كتبه الإسلامية بعنوان (الإسلام على مفترق الطرق)، والذي يمثل باكورة أعماله في الفكر الإسلامي. يمكن وصف هذا العمل بأنه نقد ساخر وعنيف للمبادئ الغربية، التي وضعها أسد مقابل الإسلام. في هذا الكتاب قام أسد بتطوير مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي سرعان ما وجدت طريقها إلى الفكر الإسلامي فيما بعد. في عام ١٩٤٦ ظهرت الطبعة العربية من الكتاب في بيروت. يصف أحد الباحثين تأثير الكتاب في العالم العربي فيقول «لقد كان لهذه الطبعة تأثيراً كبيراً في الكتابات المبكرة للمفكر الإسلامي سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) الذي اقتفى كتابات أسد في تطوير فكرة «الصلبية Crusaderism»<sup>٢</sup>.

في عام ١٩٣٦ وجد أسد محسناً جديداً هو نظام حيدر آباد الذي كان يمول إصدار صحيفة (الثقافة الإسلامية Islamic Culture) والتي، في البداية، كان يجرها المفكر الإنكليزي المسلم محمد مرماوك بيكتهال (١٨٧٥-١٩٣٦) الشهير بترجمته القرآن إلى الإنكليزية. في ذلك العام توفي مرماوك فتولى أسد منصبه في الإشراف على تحرير الصحيفة. هذا الموقع جعل أسد على اتصال مع أعمال واسعة لمسلمين هنود ومستشرقين، مما شجعه على كتابة دراسات وترجمة نصوص.

في آذار ١٩٣٨، وقبل اندلاع الحرب العالمية الثانية، قامت ألمانيا النازية بالحقاق النمسا إلى سيادتها، وأصبح جميع النمساويين مواطنين ألمان. ولما كانت الهند تحت الاحتلال البريطاني، قامت الإدارة الهندية البريطانية باعتقال جميع رعايا ألمانيا وحلفائها كإيطاليا. فجرى اعتقال محمد أسد في اليوم الثاني لإعلان الحرب العالمية الثانية باعتباره (عدو أجنبي) مع بقية الرعايا الألمان والنمساويين والإيطاليين الذين جرى جمعهم من جميع الأقاليم الآسيوية الواقعة تحت الحكم البريطاني. أمضى أسد ست سنوات في المعتقل حتى أطلق سراحه عام ١٩٤٥. لقد كان المسلم الغربي الوحيد من بين ثلاثة آلاف أوربي جرى اعتقالهم في الهند. لسنين طويلة، لم يكتب أسد شيئاً عن فترة اعتقاله وما جرى فيها.<sup>٣</sup>

١ - المصدر السابق، ص ١٤

2 - Martin Kramer (1999) The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss) in Kramer M. (ed) The Jewish Discovery of Islam.

٣ - المصدر السابق، ص ٢٣٦

بقي أسد لمدة عشرين عاماً متواصلة في الهند والباكستان. وشهد العديد من التطورات الكبيرة والتغييرات السياسية في شبه القارة الهندية في تلك المرحلة التاريخية الحاسمة. في عام ١٩٤٩ ترك أسد السياسة الداخلية ليلتحق بوزارة الخارجية الباكستانية، حيث عُيّن بمنصب رئيس قسم دائرة الشرق الأوسط، بهدف تعزيز العلاقات بين الباكستان والدول الإسلامية. ثم ترقى ليشغل منصب سفير الباكستان في الأمم المتحدة في نيويورك. وقبل مغادرته الباكستان ليلتحق بعمله اكتشف أنه لا يمكنه الحصول على جواز سفر دبلوماسي لأنه غير حاصل على الجنسية الباكستانية، فجرى منحه الجنسية بسرعة. في أواخر عام ١٩٥٢ استقال أسد من منصبه كسفير بذريعة أنه يريد التفرغ لتأليف كتابه (الطريق إلى الإسلام).<sup>١</sup> بعض الباحثين في حياة محمد أسد يعتقدون أن تأليف الكتاب كان هو السبب وراء استقالته، لكنه يبدو سبباً غير مقنع لأن باستطاعة أسد تأليف كتابه دون الحاجة لاستقالته من منصب دبلوماسي رفيع، خاصة وأنه لم يمض عليه سوى سنتان. ويعتقد آخرون أن هناك أسباباً أخرى قد تفسر استقالته، الأول: أن أسد قد تزوج بالسيدة بولا حميدة Pola Hamida، وهي أمريكية من أصل بولندي اعتنقت الإسلام. وكان أحد أعضاء الوفد الباكستاني قد أثار فضيحة حول علاقة أسد بها. الأمر الذي أدى إلى رد فعل غاضب من قبل رئيس الوزراء الباكستاني آنذاك خواجه نظام الدين، ومعارضته للزواج، مما اضطر أسد إلى الاستقالة بدل الاصطدام برئيس الوزراء.

السبب الثاني، هو أن أسد قد أعاد ارتباطه واتصالاته بعائلته اليهودية المقيمة في إسرائيل. إذ كانت السيدة حمده (١٩١٦-١٩٨٧) Hemdah ابنة خاله آريه فيغنوم Aryeh Feignbaum، كانت تقيم آنذاك في نيويورك مع زوجها هاري زندر Harry Zinder (١٩٠٩-١٩٩١) الذي كان يعمل كملحق صحفي في دائرة المعلومات الإسرائيلية، ثم أصبح مدير إذاعة "صوت إسرائيل". تحدث زندر عن زيارات أسد لبيته وعن حضور زندر لحفل زواج أسد بولا حميده.

والسبب الثالث، حسب ما ذكره زندر أن المخابرات الإسرائيلية الموساد كلفته بتجنيد أسد للعمل في صفوفها مغرية إياه بالأموال. ولكن زندر رفض المقترح موضحاً أنه يعرف أن أسد سيرفض أي مبلغ. لقد بقي أسد وقياً لمبادئه التي آمن بها في شبابه من حيث معارضته للصهيونية. إذ يصف أسد موقفه منها قبل أن يصبح مسلماً فيقول "وبرغم أنني من أصل يهودي، فقد كنت أحمل منذ البداية مقاومة شديدة للصهيونية. ففيما عدا عظمي على العرب، كنت أعتبر أن من المخالف للأخلاق والمروءة أن يأتي الأعراب، تسندهم دولة أجنبية كبرى من الخارج، وهم يصرحون علناً بعزمهم على أن يصبحوا أكثرية في البلاد وبالتالي يتزعوا ملكيتها من الشعب

١ - محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ٢٠

الذي كانت ملكاً له منذ عهد مغرق في القدم. وتبعاً لذلك فقد كنت ميالاً إلى أن آخذ جانب العرب كلما دار الحديث عن المسألة العربية-اليهودية<sup>١</sup>. وكان قد التقى كبار السياسيين الصهاينة أمثال حاييم وايزمن زعيم الحركة الصهيونية وناقشه مفنداً تفسيرات وآراء الصهيونية والحق التاريخي المزعوم في فلسطين<sup>٢</sup>.

بعد استقالته التي قُبِلت بسرعة من قبل وزير الخارجية الباكستاني، عانى أسد من تدهور وضعه المالي، إذ أن الحكومة الباكستانية لم تصرف له راتباً تقاعدياً، ربما لأنه كان يعمل بموجب عقد حكومي. كما أنه لم يستلم أي عرض في العودة إلى الباكستان. وعملاً بنصيحة صديق أمريكي، قرر أسد كتابة قصة حياته لصالح دار نشر سيمون أند شوستر Simon and Scguster في نيويورك، الذي عرض عليه عقداً وربحاً.

امتازت حياة أسد الأولى بنشاط فكري وديني ملحوظ. فبعد اعتناقه الإسلام عام ١٩٢٦ درس العلوم الإسلامية في المدينة المنورة لمدة أربع سنوات، درس فيها علوم الحديث والتفسير والفقه. وكان أسد يجيد التحدث باللغة العربية، ويتكلم اللهجة الحجازية بطلاقة. ولم يستعن بمرجم طوال إقامته في الحجاز إلا مرة واحدة في بداية قدمه. وساعدته إجادته اللغة العربية على إنجاز أهم أعماله وهما ترجمة وتفسير القرآن الكريم وترجمة صحيح البخاري إلى اللغة الإنكليزية.

في الهند، ثم في الباكستان فيما بعد، تهيأت لأسد بيئة فكرية وعلمية خلاقة. ففي عام ١٩٤٧ أصبح مديراً لقسم إعادة البناء الإسلامي للباكستان Department of Islamic Reconstruction of Pakistan، وهي مؤسسة حكومية مكرسة لتوسيع وتعزيز الميادين الفكرية والاجتماعية التي يمكن أن تشكل أساس المجتمع الجديد والدولة الجديدة. في الفترة بين عامي ١٩٤٦ و١٩٤٧ نشر مجموعة مقالات في صحيفة "عرفات" Critique of Muslim Thought «Arafat - A Monthly»، وهي مطبوعة شهرية مخصصة لنقد الفكر الإسلامي، وكان يحررها أسد لوحده. وقد تم نشر مجموعة المقالات في كتاب بعنوان (هذا قانوننا ومقالات أخرى This Law of Ours and Other Essays) وذلك عام ١٩٨٧. وكان يلقي محاضرات وخطابات إذاعية، ويشارك في مناقشات مع مفكرين ومثقفين. ولعل أهم أعماله في الفكر السياسي الإسلامي هو كتاب مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام The Principles of State and Government in Islam الصادر عام ١٩٦١، وهو الكتاب الذي سنناقشه بالتفصيل.

في شهر آب ١٩٤٧ نالت الباكستان استقلالها كدولة إسلامية. وسبقت وأعقبت الاستقلال نقاشات واسعة حول الأفكار السياسية والقانونية والفقهية ومبادئ الدولة الجديدة. وشارك في

١ - محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٠٥

٢ - المصدر السابق، ص ١٠٦-١٠٧

تلك السجلات الكثير من المفكرين والسياسيين والزعماء الدينيين. وكان من بينهم شخصيات ذات تعليم عالي وتخرجت من جامعات غربية أمثال الفيلسوف الشاعر محمد إقبال، والسياسي والأديب محمد علي جناح (١٨٧٦-١٩٤٨) مؤسس الباكستان، والمفكر غلام أحمد برويز، بالإضافة إلى الشخصيات المشهورة ذات الخلفية الدينية أمثال الداعية الإسلامي أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) والشيخ أبو الكلام آزاد (١٨٨٨-١٩٥٨). كما كانت هناك بضع منظمات وأحزاب سياسية وإسلامية أمثال الرابطة الإسلامية Muslim League وجمعية علماء الهند <Ulamai Hind> Jam. وكانت تنتشر وجهات نظر مختلفة بصدد الدولة الإسلامية، من الدولة الليبرالية والغربية، إلى المعتدلة والدينية المتشددة.

إن أول من دعا لتأسيس دولة وطنية للمسلمين الهنود هو الشاعر محمد إقبال. ففي الدورة السنوية للرابطة الإسلامية في مدينة الله آباد عام ١٩٣٠، قام إقبال بإلقاء خطاب رئاسة الرابطة والذي طالب فيه بضرورة أن يطالب المسلمون من سكان شمال-غرب الهند بدولة منفصلة. بعد عامين، صوتت الرابطة على فكرة قيام دولة مسلمة في الباكستان. لقد دون إقبال فلسفته ورؤيته السياسية في كتابه (تجديد الفكر الديني في الإسلام) الصادر عام ١٩٣٤.

يؤكد إقبال على أهمية وقوة مفهوم الإجماع، والذي يربطه بالاجتهاد. فهو يريد أن يرى فكرة الإجماع مطبقة في التشريعات، وأن تُعتبر ملائمة للتفاعل مع "القوى العالمية الجديدة الخبرات السياسية للأمم الأوربية". ويرى إقبال أهمية "نقل سلطة الاجتهاد من أفراد ممثلي المذاهب إلى جمعية تشريعية إسلامية؛ وأنها تمثل الشكل الممكن الوحيد للإجماع في العصر الحديث. وبهذه الطريقة وحدها نستطيع إثارة روح الحياة في تشريعاتنا القانونية، ونمنحها نظرة تطويرية".<sup>١</sup> وعلى الرغم من أن إقبال يدعو إلى إدراك حديث لمبدأ التطور، لكنه لم يُقصد دور العلماء في سنّ التشريعات باعتبارهم مختصين في القانون الإسلامي فيجب أن يكون لهم دور أساسي. كانت رؤيته تقوم على أساس أن «العلماء يجب أن يشكلوا الجزء الحيوي من الجمعية التشريعية الإسلامية (البرلمان) للمساعدة وتوجيه المناقشة الحرة حول المسائل المتعلقة بالقانون». وقد قام أبو الأعلى المودودي بالأخذ بآراء إقبال فيما يتعلق بالتعليم القانوني عندما قام بمشروعه كلية القانون. ويرى إقبال أن «غلق باب الاجتهاد خيال محض... فلو أن بعض الدكاترة بالقانون أيّدوا هذا الخيال، لصار الإسلام الحديث غير ملتزم بالاستقلال الفكري... إن تزويد العالم الإسلامي بالفكر الثاقب والخبرة الجديدة سيشجعه على المضي في الإعمار».<sup>٢</sup>

كان معظم الشخصيات المتعلمة في الغرب أمثال إقبال وجناح وأعضاء الرابطة الإسلامية

1 - Rosenthal E. (1965) Islam in the Modern National State p. 205

2 - Rosenthal E. (1965) Islam in the Modern National State p. 206

يطالبون بدولة مستقلة لمسلمي الهند. بينما كان غالبية العلماء المسلمين الهنود، والذين هم أعضاء في جمعية علماء الهند والتي صارت فيما بعد تعرف بجمعية علماء الإسلام والتي كانت عضواً في المؤتمر الوطني الهندي (National Congress of India)، لا يؤيدون إقامة دولة إسلامية. لقد كانوا يعتقدون بأنه من المستحيل تحقيق دولة إسلامية خاصة عبر أناس علمانيين أمثال محمد علي جناح. فأبو الأعلى المودودي لم يصر مطلقاً على احتمال إنشاء دولة مستقلة للمسلمين. إذ كان يعارض بشدة فكرة تأسيس باكستان. ووصلت معارضته إلى أبعد مستوى، فعندما تم إنشاء باكستان، أصدر المودودي فتوى اعتبر فيها الدولة الوليدة غير إسلامية، وأن الحكومة غير شرعية. وفي عام ١٩٤٩ عندما دخلت باكستان في حرب مع الهند، أصدر المودودي فتوى اعتبر المشاركة في تلك الحرب ليس جهاداً بل مجرد حرب بين بلدين<sup>١</sup>.

وحتى عام ١٩٥٠ لم يكن المودودي وبقية العلماء مؤيدين ولا مطالبين بدولة إسلامية. ولكن في عام ١٩٥١ صدر منشور بشكل كراس للمودودي وتسعة عشر عالماً، ولأول مرة، بعنوان (أجوبة مسائل لجنة الدستور >Answers to Constitution Commission's Questionnaire الذي تضمن آراءهم بصدد الدولة الإسلامية ومبادئها وشرعيتها ودستورها. كما تضمن (المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية (Basic Principle of Islamic State).<sup>٢</sup> وهذا يعني أن منشور العلماء جاء بعد ثلاثة أعوام من صدور مشروع أسد للدولة الإسلامية الذي نشره في آذار ١٩٤٨ بعنوان (تكوين دستور إسلامي (Islamic Constitution-Making)، والذي نشره بعد سبع أشهر من نيل باكستان استقلالها، في آب ١٩٤٧. وهذا يدل بوضوح أن مشروع أسد يمثل عملاً ريادياً في الدوائر الفكرية والدينية الباكستانية، فيما يتعلق بالفكر الدستور الإسلامي. أما كتاب المودودي (القانون الإسلامي والدستور (The Islamic Law and Constitution) فقد نشره في وقت متأخر، في عام ١٩٦٠. وهو مجموعة مقالات وخطابات للمودودي ألقاها عبر عدة سنوات.

لقد استغرقت مناقشات الدستور الإسلامي تسعة أعوام، حيث شارك العديد من المفكرين والعلماء في مناقشة وتطوير أفكاراً سياسية إسلامية جديدة. الأمر الذي يعني أن أسد قد استفاد كثيراً من الجو الفكري والمناقشات الفقهية العميقة والفكر السياسي، ونجح في تقديم نظريته في الدولة الإسلامية. ومع ذلك فإن أسد ينفي وجود أي تأثير أو قبول أفكار أو مقترحات أو مفاهيم تعود لعلماء ومفكرين مسلمين آخرين على مشروعه. ويدعي أسد أنه قام بتأليف كتابه مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام (The Principles of State and Government in Islam

١ - مقابلة مع البروفسور خالد مسعود، مدير معهد ليدن لدراسة الإسلام الحديث، في ليدن بتاريخ ٣٠/١/٢٠٠٢. والدكتور مسعود باكستاني مسلم.

”بعيداً عن كل ما كُتِبَ حول موضوع الدولة الإسلامية“<sup>١</sup>، لكنه يعترف في مكان آخر بأن «أعمال معاصرنا تزودنا بقاعدة مفاهيمية مقنعة يمكن بناء دولة جديدة للباكستان عليها»<sup>٢</sup>. من الصحيح أن أسد قد قدم نظرية سياسية جديدة للدولة الإسلامية، لكن ذلك لا يعني عن جميع الأفكار والقواعد والمفاهيم التي صاغ نظريته منها، جديدة وفريدة أو من بنات أفكاره وحده، أو لم يسبقه إليها أحد قبله. إن كل نظرية أو ابتكار يمثل عملية تتضمن سلسلة من التفاعلات والتعديلات والإضافات من مختلف الأفكار والمقترحات طوال فترة محددة. لذلك لا يمكن تصور أن محمد أسد لم يستفيد أو يتفاعل مع النظريات ووجهات النظر الإسلامية الأخرى. والدليل على ذلك أن أسد نفسه ينتقد بعض الأفكار أو التفسيرات «لبعض الناس»، أو «بعض الكتاب المسلمين الحديثين»، أو «أولئك المسلمين الحديثين»<sup>٣</sup>. من الملاحظ أن أسد لم يذكر اسم أو موقع أي من الذين يتقدمهم في كتابه. إذ يناقش أحياناً بعض الأفكار دون الإشارة إلى صاحبها. ستكون مهمة شاقة وطويلة لو أردنا متابعة جميع أفكاره السياسية والشرعية للتأكد فيما إذا كانت من أفكاره الأصيلة أم أنه اقتبسها من آخرين أو قام بتطويرها.

## نظرية محمد أسد في الدولة الإسلامية

في كتابه (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام)<sup>٤</sup> الذي طرح فيه مشروعه الفكري والسياسي والقانوني والشرعي لتأسيس دولة إسلامية، يبقى محمد أسد وفياً لعقيدته الإسلامية. وهذا يعني أنه بقي محافظاً على نظرة تقليدية، في الوقت الذي يبدو هدفه واضحاً وهو: تأسيس دولة إسلامية ليبرالية برلمانية ديموقراطية ومتعددة الأحزاب. لقد بذل جهوداً كبيرة في البحث عن دليل في المصادر الإسلامية لإثبات مشروعية عناصر مشروعه مثل: الانتخابات، التشريعات البرلمانية، الأحزاب السياسية، المعارضة السياسية. إن مشروع أسد يوضح فكرة الدولة التي يراها مناسبة لإشباع حاجات الفرد والمجتمع، والتي تتضمن القيم الثابتة للوحي والعقيدة الإسلامية. إن مشروعه يمثل محاولة للتوفيق بين الأفكار السياسية الغربية الحديثة والتراث الإسلامي في إدارة الدولة. من المنظور البيئي، تمثل نظرية أسد الرؤية الباكستانية المستندة إلى الديمقراطية

1 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. xi

2 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. x

3 - Asad (1961) see pages: ix 21 and 38 respectively.

٤ - لم أعثر على طبعة مترجمة باللغة العربية لكتابه، لذلك استعنت بالنسخة الإنكليزية. وهي اللغة التي كتب أسد بها الكتاب عند صدوره أول مرة. يذكر الباحث عبد الجبار الرفاعي في كتابه (مصادر الدراسة عن الدولة والسياسة في الإسلام) الصادر عام ١٩٨٦ في طهران، كتاباً لمحمد أسد بعنوان (منهاج الإسلام في الحكم) الصادر عام ١٩٦٧ عن دار العلم للملايين في بيروت. أعتقد أنه ترجمة عربية لكتاب (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام) إلا أن المترجم أو الناشر قد اختار له عنواناً آخر. الجدير بالذكر أن دار العلم للملايين قد نشرت كتب محمد أسد الأخرى مثل (الطريق إلى الإسلام) الذي غيرت اسمه الأصلي وهو (الطريق إلى مكة)، وكتاب (الإسلام على مفترق الطرق).

الغربية، باعتبارها نتاج لخبرة طويلة من الحكم البريطاني للهند الذي استمر للفترة (١٨٥٧ - ١٩٤٧). خلال تلك الفترة كانت الهند تتمتع بنظام متعدد الأحزاب السياسية التي تأسست من قبل المسلمين والهندوس على حد سواء. من جانب آخر، لم يتخلى أسد أبداً عن خلفيته الثقافية الغربية. لقد حاول أن يثبت أن أفضل ما في النظام السياسي الغربي له أصل وجذور في الإسلام. يعتقد أسد أنه يستطيع بنجاح استخدام العناصر الديمقراطية الغربية والأفكار والقواعد الإسلامية في بناء نظام إسلامي ديمقراطي. لقد أدرج العديد من المبادئ والأفكار الغربية في نظريته في الدولة الإسلامية.

ينتقد أسد بشجاعة بعض المسلمين الذين يعتقدون بسذاجة أنه «من أجل أن تكون إسلامية حقيقية، يجب أن تكون الحكومة الباكستانية قريبة جداً من أشكال الخلافة الإسلامية المبكرة، مع الوضع الدكتاتوري لحاكم الدولة، ونظام محافظ في جميع الأشكال الاجتماعية (من ضمنها الاقتصاد الذي يجب أن يقيم العدل مع النظام المالي المعقد للقرن العشرين، وأن يحل جميع المشاكل لدولة الرفاه الحديثة من خلال استخدام نظام الضريبة - الزكاة - وحده)»<sup>١</sup>. كما ينتقد أسد السياسيين والعلماء العلمانيين والمتأثرين بالغرب الذين يبدون «أكثر واقعية ولكن ربما أقل اهتماماً بالإسلام باعتباره نظاماً معيارياً للحياة الاجتماعية. والذين يتطلعون لتطوير الباكستان من خلال خطوط غير واضحة المعالم من تلك التي هي مشتركة ومقبولة في الديمقراطيات البرلمانية في الغرب، والتي ليست سوى مرجع شكلي في اختزال إسلامية الدولة والاكتفاء بعبارة أن الإسلام (دين الدولة)، أو ربما تأسيس (وزارة الشؤون الدينية) لإرضاء عواطف غالبية الشعب»<sup>٢</sup>.

يوجه أسد نقده أيضاً إلى العلماء المسلمين من القرون الماضية، وخاصة علماء العصر العباسي، الذين تناولوا بالبحث قضايا الفكر السياسي الإسلامي. إذ يعتقد أسد أن «رؤيتهم للمشاكل كانت متأثرة بالبيئة الثقافية وبالمتطلبات السياسية - الاجتماعية لزمانهم، وأن نتائج أعمالهم لن تكون قابلة للتطبيق في دولة إسلامية في القرن العشرين»<sup>٣</sup>. لكن أسد نفسه يرجع أحياناً لآراء هؤلاء العلماء عندما يناقش مسألة الاجتهاد الذي يجب أن يزود الدولة بمصدر تشريعي إضافي «منسجم مع روح الإسلام»<sup>٤</sup>.

وبنفس السياق يبدو أسد أحياناً متورطاً في تناقضات واضحة. فهو يعتقد أن الدولة في عصر الخلفاء الراشدين (١١ - ٤٠ هج / ٦٣٢ - ٦٦٠ م) تمثل الدولة الإسلامية الحقيقية. وكما ذكرنا آنفاً،

1 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. ix

٢ - المصدر السابق، ص x

٣ - المصدر السابق، ص x

٤ - يستعين أسد عدة مرات بآراء فقهاء من الماضي أمثال ابن حزم (ص ١٣) وابن كثير (ص ٥٥ و ٧١).

فهو يرفض سريان آراء وفتاوى العلماء السابقين، لكنه مع ذلك يرضى بأفكار وسلوك صحابة النبي (ص)، وخاصة الخلفاء الأربعة. إذ كان الأولى به، وفقاً لموقفه السابق، رد جميع اجتهادات السابقين دون تمييز لأنها كلها تعود إلى الماضي. من جانب آخر فإن آراء الصحابة والخلفاء إنما «تمثل بيئة ثقافية معينة ومتطلبات ذلك الزمن». هذا بالإضافة إلى أن الوضع السياسي والإداري والاقتصادي للدولة الإسلامية في صدر الإسلام كان أكثر بساطة من العصر العباسي. لقد كان أسد يدرك بساطة الإسلام في عهد الرسول (ص) كانت مرتبطة بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. كما أنه اعترف بالتطور التاريخي حتى في عصر الخلفاء الراشدين، حيث يرى أن الاجراءات الإدارية والمقررات الشرعية التي اتخذوها كانت غير مرتبطة بالقرآن والسنة، لكن أسد يدعي أنها كانت تنسجم مع روح الإسلام<sup>1</sup>.

يعتقد أسد أن تدوين دستور إسلامي حقيقي ليس مهمة سهلة. وفي الوقت الذي يؤكد فيه على النظريات والآراء التقليدية التي ترى أن «النظام الاجتماعي للإسلام يزودنا بأجوبة مناسبة لمشاكل كل العصور وكل مراحل التطور الإنساني»، لكنه مع ذلك قد اضطر إلى استعارة عناصر عديدة من الديموقراطية الغربية لبناء مشروعه الإسلامي.

## تعريف الدولة الإسلامية

قبل تناوله أسس الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية، يناقش أسد بعض التعريفات والمفاهيم الإسلامية ذات الصلة بالدولة. في البداية يسعى إلى تعريف مصطلح «الدولة الإسلامية» والخصائص التي يجب أن تتصف بها كي تجعلها «إسلامية». يرفض أسد مقولة أن طبيعة سكان الدولة سواء كانوا غالبية أو جميعهم من المسلمين تعني بالضرورة أو مرادفة لاعتبارها «دولة إسلامية». فهو يرى أن «الدولة تصبح إسلامية حقاً فقط عبر تطبيق واعى للعقائد السياسية-الاجتماعية الإسلامية في حياة الأمة، ومن خلال تجسيد هذه العقائد في دستور أساسي للبلاد»<sup>2</sup>.

يعتقد أسد أن الفصل بين الدين والسياسة كان مشكلة أساسية يجب حلها قبل التفكير بمصطلحات الدولة الإسلامية. وخلال انتقاده لمعاصريه الليبراليين، يشير أسد إلى بعض المسلمين المتعلمين في الغرب «الذين نشأوا متعودين على التفكير بمسائل العقيدة والحياة العملية على اعتبار أنها تعود إلى عالمين منفصلين تماماً»، وأنهم بحاجة إلى تعاليم الإسلام كي يروا الصلة بين الدين والسياسة التي كانت صفة مميزة في تاريخ المسلمين.

1 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. 128

٢ - المصدر السابق، ص ١



يؤكد أسد على دور المجتمع في خلق جو اجتماعي وثقافي وسياسي تتحقق فيه الدولة الإسلامية. فقد منح المسؤولية الجماعية أهمية كبيرة مقارنة بدور أفراد المجتمع. فهو يرى أن فكرة الأخوة الإسلامية يجب أن تترجم في فعل اجتماعي إيجابي، من خلال مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». يجب أن تكون للمجتمع الإسلامي قناعة مشتركة ورغبة مشتركة للتعاون بالمعنى الإسلامي والتطلع لتأسيس نظام إسلامي. يرفض أسد جميع أنصاف الحلول، وأن دولة إسلامية أصيلة كاملة فقط هي التي ترضي رؤيته في الدولة الإسلامية. ويرى أن تنظيم دولة إسلامية كان شرط لا غنى عنه لحياة إسلامية بالمعنى الحقيقي لكلمة إسلامية. وهنا يعتمد أسد في مناقشته على ضرورة الدولة الإسلامية على فكره الشخصي أكثر من اعتماده على آراء العلماء والأحاديث النبوية. فهو يؤكد على ضرورة التمييز بين الإسلام وقناعات المجتمع المسلم كي يتم تفادي خطأ الاعتقاد بأنه واحدة ونفس الشيء.<sup>١</sup>

في معرض دفاعه عن مشروعه للدولة الإسلامية، يناقش أسد مختلف النظريات الفلسفية والأيدولوجية. إذ يشير إلى أن «الغربيين أصيبوا بخيبة أمل من الدين (دينهم)، وتنعكس هذه الخيبة في الفوضى الأخلاقية والاجتماعية والسياسية».<sup>٢</sup> لقد جعله هذا الأمر يرفض الدولة العلمانية لأنها متجرة من الأخلاق. كما يرفض الرأسمالية، مشيراً بأن الحضارة ستفنى إذا ما حلت الاشتراكية مكان الليبرالية الاقتصادية أيضاً. ويرفض الاشتراكية أيضاً لأنها، حسب رأيه، ترى أن المحافظة على الحضارة منوط بإلغاء الرأسمالية وقمعها بواسطة الاشتراكية. إن الموقف الأخلاقي لكلا النظامين يعتمد فقط على نظريتهما الاقتصادية، مع فوضى ناجمة عن علاقاتها المتبادلة.

هذا الموقف المناوئ للغرب قاد أسد إلى رفض جميع الأنظمة السياسية الغربية والليبرالية الاقتصادية والشيوعية والاشتراكية الوطنية والديموقراطية الاشتراكية، لأن لا واحدة منها، حسب رأيه، حاولت بجدية التفكير بالمشاكل السياسية والاجتماعية في ضوء المبادئ الأخلاقية المطلقة. وهنا يبدو أسد مفكراً مثالياً يتطلع إلى نظام طوباوي لأنه حتى في الدولة الإسلامية، كما يبين الواقع، توجد العديد من أشكال السلوك اللاأخلاقي، بضمنها تلك التي تتعارض مع الإسلام نفسه، والتي تُمارس على مختلف المستويات السياسية والحكومية فيها. ومع ذلك لم شمل مشروع أسد للدولة الإسلامية العديد من العناصر التي اشتقتها من الديمقراطية الغربية، كما سنرى فيما بعد.

في مرافعته الطويلة دفاعاً عن دور الدين في التاريخ الإنساني، يستنتج أسد أن «الدافع الديني في الإنسان ليس مجرد مرحلة عابرة في التاريخ لتطوره الروحي، ولكن مصدر سام لجميع فكره

١ - المصدر السابق، ص ٩٧

٢ - المصدر السابق، ص ٥

الأخلاقي وجميع أفكاره الأخلاقية؛ فهو ليس نتيجة سذاجة بدائية قام عصر «التنوير» بتبنيها، بل الجواب الوحيد على حاجة حقيقية وأساسية للإنسان في كل الأزمنة وفي كل البيئات. وبكلمات أخرى، الدين هو الغريزة<sup>١</sup>. يناقش أسد أن بناء الدولة على أسس الدين يقدم إمكانية للسعادة الوطنية أفضل من دولة مبنية على فكرة النظام السياسي «العلماني».

على أية حال، يتجاهل أسد تماماً شمولية Totalitarianism الدولة الدينية Theocracy عبر التاريخ، والمظالم والقمع الذي مارسه الدكتاتوريات الدينية. فهو يتطلع إلى عدالة مثالية وأخلاقية مجردة. كما أنه يدرك أن الدولة الإسلامية ليست مرنة جداً في توجهاته، لكنه يعتقد أنه يمكن معالجة هذه المشكلة بالاجتهاد.

يناقش أسد هدف القانون الإسلامي وأجزائه التي يمكن أن تتغير، ودور العلماء المسلمين في تطوير الشريعة. ويعتقد أن القرآن والسنة باعتبارهما أساس القانون السياسي، ويرفض التراث الفقهي للعلماء المسلمين الذي عاشوا في القرون الغابرة، لكنه يقبل بقسم من الفقه. وهو القسم الذي يستند إلى الأحكام المعبر عنها بمصطلحات محددة لأوامر ونواهي في القرآن الكريم والسنة النبوية.<sup>٢</sup> ويرى أسد أن القسم الأعظم من الحكم الفقهي هو نتاج لأنواع الطرق الاستدلالية للإجتهد، ومن بينها مبدأ القياس، الذي يهيمن عليه. ويرفض القسم الأكبر منه لأنه، حسب رأيه، يمثل رؤية العلماء الشخصية، وكان متأثراً ببيئتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية، بالإضافة إلى زمنهم. إن الكثير من الاستنتاجات الذاتية للعلماء المسلمين تعكس زمناً معيناً وعقلية معينة، بحيث لا يمكن الإدعاء بسرطانها إلى الأبد. على أية حال، بلا تمييز بين الثابت والمتحول في الأحكام الإسلامية واستخدام قواعد مناسبة لرفض أي رأي فقهي، ستكون هذه مناقشة خلافية. إن رأي أسد يخالف العلماء المسلمين الذين يقبلون ما أفتى به العلماء السابقون، ويمارسون الاجتهاد في التعامل مع المسائل المستجدة. ويعتقدون أن التراث الفقهي هو نتاج الخبرات المتجمعة طوال قرون، ولا يمكن التخلي عنه بسهولة، ولكن يبقى مصدراً غنياً للمعرفة ينهل من العلماء في محاولاتهم لحل المشاكل المعاصرة. أما أسد فهو يريد أن يكون أكثر تقليدية وأحياناً بلا علمية عندما يدعي أن أحكام القرآن والسنة يُعبر عنها بمصطلحات إيجابية في القانون: (افعل كذا) و (لا تفعل كذا) و (أن كذا وكذا صح، فهو مستحب) و (أن كذا وكذا خطأ، فهو منهي عنه). هذه الأحكام قد تم توصيفها فنياً كنصوص. ويضيف: إن هذه المصطلحات بحد ذاتها، ليست موضوعاً لتصارع التفسيرات؛ في الواقع هي ليست بحاجة إلى «تفسير» مهما كان، إذ أنها تامة بذاتها وخالية من الغموض في صياغتها. يتفق جميع اللغويين

١ - المصدر السابق، ص ١٠

٢ - المصدر السابق، ص ١١

العرب بأن نصوص القرآن والسنة تدل على الأحكام المتأتية من تعبير ظاهر اللفظ الذي تشكل به.<sup>١</sup> إن رأي أسد الأنف الذكر يناقض آراء مختلف المذاهب الإسلامية والاختلافات الواسعة بين آراء المفسرين والفقهاء المسلمين. فحتى نصوص الأحكام تُفسَّر بطرق مختلفة، مما تؤدي إلى أحكام مختلفة. كما أن أسد نفسه قد قام بتأليف تفسير وترجمة للقرآن الكريم، وكان يدرك تماماً أن القرآن نزل بلغة عرب الجزيرة، وأن الرسول (ص) استخدم نفس اللغة عندما كان يتحدث مع صحابته وقومه. إن تطور اللغة العربية مع التغيرات في استخدام الكلمات وابتكار كلمات جديدة يعني أن عرب اليوم بحاجة أيضاً إلى مراجعة التفسير من أجل فهم معنى النص القرآني والحديث النبوي. فعلى سبيل المثال، في الوقت الذي يعتبر أسد اختلاف الفهم والآراء رحمة، مستخدماً الحديث الذي يقول (اختلاف علماء أمتي رحمة)، لكنه في نهاية الكتاب يعترف بنتائج الاختلاف المدمرة، فتصبح نقمة، إذ يقول « إن عدم الاتفاق الأساسي هو حول المضمون الحقيقي للقانون الاجتماعي-السياسي في الإسلام. هذه النزاعات والاختلافات في الآراء لا تزيد قوانا الخلافة، بل تزيد شكوكنا وقنوطنا وهزيمتنا الثقافية وسوء ظننا بأنفسنا وبتراثنا الأيديولوجي ».<sup>٢</sup>

## مشكلة المصطلح

يحدّر محمد أسد المثقفين والمفكرين المسلمين من سوء استخدام المصطلحات الغربية، ويحدّرهم من خطر النظر لمشاكل المجتمع المسلم من زاوية الخبرة التاريخية الغربية لوحدها. إذ يشير إلى أنه «يجب على المرء دائماً أن يتذكر بأنه عندما يتحدث الأوروبي أو الأمريكي عن الديمقراطية والليبرالية والاشتراكية والشيوعية والحكومة البرلمانية وغيرها، فهو يستخدم هذه المصطلحات في سياق خبرة تاريخية غربية. في هذه البيئة، فإن هذه المصطلحات لا تجد مكانها المشروع فحسب، بل هي مفهومة ببساطة».<sup>٣</sup> ثم يستنتج بأن كل فكرة سياسية أو مصطلح قد تطوّر في بيئة معينة ومرّ بخبرات تاريخية مختلفة، وقد يخترن معاني مختلفة. يناقش أسد على سبيل المثال مصطلحات (الديموقراطية) و(المواطنين) في عصر اليونان الغابر ثم أثناء الثورة الفرنسية، ليستنتج أن « من هذا المنظور التاريخي تبدو الديمقراطية في الغرب الحديث أقرب إلى حد بعيد إلى الإسلام منها إلى فكرة التحرير في اليونان القديمة، فالإسلام يقر بأن كل البشر متساوون، ويجب أن يكونوا متساوين. ولذلك يجب أن يُمنحوا نفس الفرص للتطور والتعبير عن الذات».<sup>٤</sup>

١ - المصدر السابق، ص ١٢

٢ - المصدر السابق، ص ١٠٦

٣ - المصدر السابق، ص ١٨

٤ - المصدر السابق، ص ٢٠

هذه المناقشات تبدو ضرورية لتحديد شكل ومضمون الدول الإسلامية. ينتقد أسد المسلمين الحديثين الذين يصرون على أن «الدولة الإسلامية دولة ديمقراطية»، أو حتى، في الوقت الذي يكون فيه هدف الدولة الإسلامية هو تأسيس «مجتمع اشتراكي». ويرفض استخدام هذه المصطلحات قائلاً: «من التضييق الكبير تطبيق مصطلحات غير إسلامية على أفكار ومفاهيم إسلامية. إن إيديولوجيا الإسلام لديها توجه اجتماعي متميز خاص بها، وتختلف في الكثير من النواحي عن إيديولوجيا الغرب الحديث، ويمكن تفسيرها بنجاح فقط في بيئتها واستخدام مصطلحاتها»<sup>١</sup>.

بالإشارة إلى استخدام مصطلح الدولة الدينية (الثيوقراطية Theocracy) في وصف الدولة الإسلامية، يرد أسد على ذلك بقول ”يجب أن نقول نعم، إذا كنا نقصد بالثيوقراطية نظاماً اجتماعياً يغمر كل التشريعات الوضعية، كملاذ أخير، بما يؤمن به المجتمع باعتباره قانون إلهي Divine Law. ولكن يجب أن يكون الجواب كلا بالتأكيد، إذ ما تم تعريف الثيوقراطية بأنها - كما هو معروف من تاريخ القرون الوسطى لأوروبا- تمثل نظاماً تراتبياً كنسياً مع سلطة سياسية عليا: لسبب بسيط هو أن الإسلام لا يعرف الرهبانية أو الإكليروس، وبالنتيجة، لا توجد مؤسسة مشابهة للكنيسة المسيحية (التي هي هيئة منظمة من العقيدة والأسرار Sacraments)“.

هذه المناقشة التي يحتج أسد بها غير دقيقة لأن المؤسسات الدينية الإسلامية قد تطورت في البلدان المسلمة، في الواقع إن الإسلام قد أصبح هيئة منظمة تتمتع بسلطات دينية وشرعية واجتماعية واقتصادية وغالباً سياسية. إن المؤسسات الدينية في البلدان الإسلامية قد تمثل هيئة استشارية للحكومة؛ وقد تقوم بجمع أموال الصدقات والزكاة، ولديها صلات بتأسيس المؤسسات المالية كالبنك الإسلامي أو المنظمات الاستثمارية. ولدى المؤسسات الدينية الكثير من الفقهاء والمشايخ الذين يوجهون الجماهير المسلمة ويجيبون على مختلف المسائل الدينية والسياسية<sup>٢</sup> والاقتصادية والأخلاقية، ويتدخلون حتى في ألعاب الأطفال<sup>٣</sup>. إن بعض المؤسسات الدينية كالجامع الأزهر تقوم بقراءة بعض الأعمال الأدبية للتأكد من عدم مخالفتها للعقائد الإسلامية.

١ - المصدر السابق، ص ٢١

٢ - فيها يتعلق بالانتفاضة الفلسطينية، اصدر علماء مصر وقطر والسعودية ولبنان فتاوى تحرم شراء البضائع الأمريكية. أنظر إلى:

١- فتوى الشيخ يوسف القرضاوي في موقع إسلام أون لاين بتاريخ ٢٠٠٢/٤/١٦

٢- فتوى السيد محمد حسين فضل الله في نفس الموقع بتاريخ ٢٠٠٢/٤/١٩

٣- فتوى الشيخ عبدالله بن جبرين (سعودي) في نفس الموقع بتاريخ ٢٠٠١/٦/١

٤- فتوى الشيخ فيصل المولوي (لبناني) في نفس الموقع بتاريخ ٢٠٠٠/١١/٥

٣ - اصدر الشيخ يوسف القرضاوي فتوى يمنع فيها بعض ألعاب الأطفال الالكترونية Games ومشاهد سلسلة (بوكيمون) من رسوم الأطفال المتحركة Cartoon لأنها تتضمن رموزاً دينية يهودية ومسيحية ويابانية، وأنها تشجع الأطفال على القمار. موقع إسلام أون لاين بتاريخ ٢٠٠١/٤/٢.

وبالنتيجة، تعرّض بعض المفكرين والصحفيين والكتاب المسلمين إلى الإتهام بالردة ثم تم تقديمهم إلى المحاكمة. إن المؤسسات الدينية تصدر دائماً فتاوى تتعلق بشتى ميادين الطب والسياسة والاقتصاد والثقافة والمجتمع والاعلام. ويقوم آلاف العلماء والأئمة والوعاظ يومياً بالإتصالات المباشرة مع المسلمين سواء في المساجد أو المدارس والمؤسسات التعليمية وكذلك في وسائل الإعلام. إذن، المؤسسات الإسلامية تلعب دوراً هاماً ولها حضور كبير وتأثير واسع في حياة المجتمعات المسلمة.

## مشكلة السابقة التاريخية

كما أشرنا سابقاً، خلال بحثه لتحديد مبادئ وأبرز معالم الدولة الإسلامية، واجه أسد بعض التناقضات. فبينما نراه يحدّر من إتكال كثير من العلماء على «السوابق التاريخية» باعتبارها أمثلة معيارية للدولة الإسلامية في المستقبل، يصر أسد على أن الدولة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين كانت إسلامية بكل معنى الكلمة، وأنها كانت نموذج الدولة اللازم اتباعها. لقد بنى أسد نظريته في الدولة الإسلامية على اعتقاد أن كل ما قام به صحابة الرسول (ص) كان حقاً ومنسجماً مع الإسلام وروح الإسلام. ومثل بقية السلفية، لم يلتفت أسد لأي نقد تاريخي لسلوك الصحابة، ولم يجري مقارنة للتأكد فيما إذا كان سلوكهم ينطبق مع نصوص القرآن أو السنة النبوية. فهو يرى، كما يبدو، أن جميع «الصحابة كانوا يدركون تماماً أساليب الرسول» وأن «واجبنا الأخلاقي هو السعي إلى محاكاة الصحابة الكبار فيما يتعلق بخلقهم وسلوكهم، وكما هم الروحي وإثارهم ومثاليتهم وخضوعهم التام لمشيئة الله»<sup>١</sup>.

ينسى أسد الصراعات السياسية والدينية والحروب والنزاعات بين الصحابة. كما نسي أفعالهم الظالمة وأوامرهم العديدة التي تخالف الأحكام الإسلامية. كما مارس بعضهم الاجتهاد أمام النص القرآني والسنة<sup>٢</sup>، بينما يشترط أسد أن الاجتهاد مكرس فقط في الأمور التي لم ترد في

1 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p.24

٢ - على سبيل المثال: ألغى الخليفة الأول أبو بكر الصديق سهم المؤلفه قلوبهم من الزكاة. وهذا مخالف للآية القرآنية (إنها الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم) (التوبة: ٦٠). راجع: سيد سابق (١٩٩٥)، فقه السنة، ج ١، ص ٣٦٧، دار الجليل: بيروت.

وتخلف كل من أبو بكر وعمر بن الخطاب وصحابة كبار آخرون عن جيش أسامة بن زيد، مخالفين بذلك أمر الرسول (ص) بوجود الالتحاق بالجيش. وكان (ص) يؤكد على ضرورة تحرك الجيش، لكن الصحابة لم يطيعوا أمره. راجع: ابن سعد (الطبقات الكبرى)، ج ٢ ص ١٤٥-١٤٧.

وقبل وفاته عندما كان على فراش المرض، طلب الرسول (ص) من أصحابه الذين يجيئون به أن يأتيه بقرطاس ودواة ليكتب لهم كتاباً لن يظلوا بعده أبداً، لكنهم رفضوا طلبه، إذ قال عمر بن الخطاب: إن الرسول ليهجر، حسبنا كتاب الله، لا حاجة لنا بكتاب. راجع: صحيح البخاري، ج ٣/ ص ٦١، حيث يذكر (قال بعضهم) بدلاً عن (عمر بن الخطاب). هذا السلوك يخالف نصاً صريحاً من القرآن الكريم حيث يقول (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول) (المائدة: ٩٢).

القرآن والسنة. وقد ذكر المؤرخون والمفسرون المسلمون العديد من أفعال الصحابة التي تخالف القرآن والسنة صراحة<sup>١</sup>. ولطالما حذر أسد من النقص الموروث في الطبيعة البشرية، وهذا ينطبق أيضاً على الصحابة. فهو يتقد أولئك الذين يرتكبون الخطأ عندما يتبعون كل جزئية من اجتهاد الصحابة في الأمور السياسية باعتبارها «سابقة شرعية» رابطين بذلك الأمة إلى الأبد: برؤية غير مبررة لا في الشريعة ولا في المعنى المشترك.

إذن لا يمكن اعتبار أفعال الصحابة إسلامية ما لم تكون منطبقة مع القرآن والسنة، كما يكرر أسد باستمرار. إن هذه الرؤية - أي صحة أفعال الصحابة - تفتقد للشرعية والنفذ لجميع أفعالهم ما لم يتم تقييمها بأنها لا تخالف القرآن والسنة. مع ذلك يعترف أسد بأنه «في عصر الخلفاء الراشدين، صدرت العديد من الأوامر الإدارية والتشريعية التي لم تؤخذ بشكل مباشر أو غير مباشر من القرآن والسنة، بل من التفكير المحض بتعزيز كفاءة الحكومية والحرص على المصالح العامة»<sup>٢</sup>. ويلاحظ أسد أن «المتطلبات السياسية لعصر معين تختلف، من هذه الناحية، عن متطلبات عصر سبقه. وحتى في حدود فترة قصيرة تمتد بضعة عقود من السنين، اختلف الخلفاء الراشدون الأربعة في أنظمتهم الإدارية، أو يمكننا القول بمصطلح اليوم، دستور الدولة»<sup>٣</sup>. إذن كان للدولة الإسلامية في صدر الإسلام أربعة دساتير مختلفة خلال فترة خمس وعشرين عاماً. يدعي أسد أن اختلاف الأساليب في اختيار كل واحد من الخلفاء الراشدين الأربعة، ترجع إلى غياب طريقة محددة مقترحة في الشريعة. فالصحابة كانوا يقومون بانتخاب رئيس للسلطة التنفيذية للدولة حسب مصالح المجتمع. على أية حال، يسلط أسد الضوء فقط على الدولة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، ويتجاهل الدول الإسلامية الأخرى كالأُموية والعباسية والفاطمية والعثمانية. لا يُعرف فيما إذا كانت هذه الدول إسلامية بنظره أم لا.

كان أسد مدركاً لمشكلة سريان أفعال الصحابة في كل العصور. فقد أدرك دور الزمان والتغير في تطور الحياة الإنسانية، وتغير الأفكار السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويعتقد أن فهماً لبيئة معينة في وقت معين قضية مرتبطة بالزمن، ويجب أن تُفهم في نطاق بيئتها الاجتماعية. إن الاجتهاد الإنساني أو التشريع الوضعي يملأ المساحة التي تركتها الشريعة فارغة. كما أسد يدرك أن الإسلام يقدم خطوطاً رئيسية في السياسة وإدارة الدولة دون ذكر التفاصيل. «إن حاجات

١ - لا مجال لبحث هذا الموضوع هنا، لكن بعض المؤرخين المشهورين كالطبري وابن هشام وابن الأثير وابن كثير ذكروا هذه المخالفات التي ارتكبتها بعض الصحابة، لكنهم لم يعتبرونها مناقضة لتعاليم وأحكام الإسلام. في حين يراها مفسرون ومؤرخون شيعة أنها تخالف الإسلام مقدمين بذلك احتجاجات منطقية وأدلة من القرآن والسنة والسيرة النبوية وسيرة الصحابة. راجع مثلاً: عبد الحسين شرف الدين (النص والاجتهاد)، مرتضى العسكري (معالم المدرستين).

2 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. 23

٣ - المصدر السابق، ص ٢٧

المراء السياسية والاجتماعية والاقتصادية مرتبطة بالزمن، ولذلك فهي متغيرة بشدة. إن وضع أحكام متحجرة ومفاهيم جامدة قد لا تحقق العدل يسر بسبب هذه الرغبة الطبيعية تجاه التغيير؛ أي أن الشريعة لا تحاول المستحيل. إن كون الحكم مقدساً، لا يعني استباق التطور التاريخي، أو تواجه المؤمن ليس بأكثر من عدد محدود من المبادئ السياسية؛ وفوق ذلك، فهي ترك مجالاً كبيراً لوضع الدستور، أو الأساليب الحكومية، والتشريعات اليومية إلى اجتهادات العصر المعني<sup>١</sup>. إذن، لا يعترف أسد هنا بسرمان الحكام التشريعية والإدارية التي تعود إلى مرحلة تاريخية معينة من الحكم الإسلامي. على أية حال، يمكن اعتبار ذلك الأمر أنه مجرد مناقشة نظرية لأنه على الصعيد العملي بقي أسد مستمراً بتأسيس أفكاره ونقاشاته على أرضية التصرفات والأحكام التي شرعها الخلفاء الراشدون الأربعة.

هناك نقطة هامة أشار إليها أسد وهي أنه «لا يوجد شكل واحد فقط للدولة الإسلامية، بل عديدة؛ وأن الأمر متروك للمسلمين في كل عصر لاكتشاف الشكل الأكثر ملائمة لاحتياجاتهم -بالطبع بشرط، أن يكون الشكل والمؤسسات التي يختارونها تنسجم تماماً مع ظاهر الشريعة الإسلامية وأحكامها المتعلقة بحياة الأمة». إذن قد تتخذ الدولة الإسلامية عدة أشكال وتطبيقات مختلفة، وأنها ليست محددة بالخلافة أو الإمارة أو الجمهورية.

بهذه المناقشات والمقترحات، يخلق أسد صورة خيالية لدولة إسلامية. فهي دولة، كما يتصورها، مملوءة بالحب والرحمة والتعاون والاحترام والانضباط الذاتي، والإلتزام التام بالقانون. فهي فردوس أرضي، بلا جرائم ولا منافسات، ولا انحراف، ولا طمع، ولا حسد. كل ذلك مقدّم مع بلاغة عالية والكثير من المواعظ الأخلاقية.

## مبادئ الدولة الإسلامية

قام أسد بصياغة مجموعة من المبادئ الهامة ذات العلاقة بطبيعة الدولة الإسلامية وهي:

١- إن الواجب الرئيسي لمثل هذه الدولة هو تنفيذ أحكام الشريعة في جميع الأراضي التي تحت سيادتها.

لا يمكن اعتبار دولة بأنها إسلامية ما لم يتضمن دستورها مادة تتضمن بأن قوانين الشريعة التي تتعلق بالأمر العامة تشكل أساساً منيعاً لجميع تشريعات الدولة.

٢- لا تشريع وضعي أو حكم إداري، إلزامي أو اختياري، يكون نافذاً إذا وُجد أنه يتعارض مع أي حكم في الشريعة.

١ - المصدر السابق، ص ٢٣

٣- إطاعة الدولة واجب ديني ومبدأ للمواطنة. ويبقى هذا الواجب واجباً فقط عندما لا تشرع الحكومة أفعالاً هي في الأصل محرمة في الشريعة.

٤- مبدأ «التوافق الشعبي» يفترض أن الحكومة تنبثق إلى الوجود على أساس الاختيار الحر للناس، والتمثيل التام لهذا الاختيار.<sup>١</sup>

بالنسبة للمبدأ الثاني، يقترح أسد تدوين هيئة دستورية تكون مهمتها تحديد فيما إذا كان التشريع ينسجم مع الشريعة أم لا، وهي المحكمة العليا. وهي مؤسسة دستورية تضم فقهاء مؤهلين وقادرين على اتخاذ قرارات بشأن شرعية أي مشروع لقانون أو قرار.

بالنسبة للمبدأ الثالث، لم يشرح أسد كيف يمكن للمواطنين عدم طاعة الحكومة. فهو لم يشر إلى أية آلية معينة لعصيان أوامر الحكومة، مثلاً من خلال الاعتراض، والإضراب، التظاهرات، عزل رئيس الدولة (الأمير) أو إقصاء الحكومة.

## مصدر سيادة الدولة الإسلامية

يناقش أسد المصادر التي تستمد الدولة الإسلامية منها سيادتها أو حاكميتها، كما تسميها المصادر الإسلامية. يعتقد أسد أن «افتقاد القرون السابقة للإنضباط الاجتماعي والروح المدنية في المجتمع المسلم يعود إلى الارتباك المتعلق بالأساس المفاهيمي للسلطة المتأصل في الدولة. هذا الارتباك ربما يشرح الخنوع الذي استسلم له المسلمون ولقرون طويلة لكل نوع من القمع والاستغلال على أيدي الحكام عديمي الضيائر».<sup>٢</sup> إن هذا التفسير الذي يورده أسد يصور مشكلة شرعية السلطة بشكل سطحي لأن أساس السلطة ومصدرها قد جرى تبريره شرعياً من قبل العلماء الذين كانوا يحظون بدعم الحكام. إن الخضوع للقمع والاستغلال كان قسم كبير منه يعود للأنظمة السياسية الدكتاتورية في الدول الإسلامية في الماضي، أكثر مما يعود إلى الإيذان بشرعية الحاكم على أسس دينية، وإن كانت مؤلفات علماء السلاطين تؤكد وجوب طاعتهم على أساس أنهم أولي الأمر الواجب طاعتهم.

إن الفكرة الكلاسيكية لحاكمية الله ترى أن الحاكمية أو السيادة Sovereignty تعود للحاكم المسلم باعتباره يمثل سلطة الدولة. وهناك رأي آخر يرى أن الحاكمية للعلماء لأنهم العارفون بالشريعة. يعتقد أبو الأعلى المودودي أن جميع البشر هم خلفاء الله في الأرض، ولكنه يؤمن أن «الحاكمية لله». فهو يرفض فكرة «حاكمية الناس» وكذلك «حاكمية الشريعة». ويرى الفيلسوف الهندي محمد إقبال أن تُمنح الحاكمية إلى الأمة (المجتمع المسلم) عندما تنتخب الأمة حكومة إسلامية. لقد كان

١ - المصدر السابق، الصفحات ٣٤-٣٦

٢ - المصدر السابق، ص ٣٧



إقبال أول من طور هذه الفكرة. ففي عام ١٩٣٠ أعلن أمام الجمعية العامة للرابطة الإسلامية أنه "بدلاً من منح السلطة إلى شخص واحد، يجب منحها إلى دولة دستورية"<sup>١</sup>. يرفض أسد جميع النظريات والآراء التي تمنح حاكمية مطلقة إلى الناس، الذين بإرادتهم وحدهم يجري تشكيل جميع مؤسسات الدولة، وكذلك سن التشريعات الحالية. كما يرفض حاكمية «الإرادة الموحدة للناس» أي الإجماع. ويعزو أسد هذه الفكرة إلى قدماء الرومان الذين كانوا يقولون (صوت الناس هو صوت الله vox populi vox Dei والتي وجدت صداها في جميع الأفكار الغربية للديموقراطية. ويستنتج أسد بأن المصدر الحقيقي لكل الحاكمية هو مشيئة الله المعبر عنها في أحكام الشريعة. إن الدولة الإسلامية، ولو أنها تحصل على وجودها من خلال إرادة الناس، وأنها تخضع لهم، لكنها تستمد حاكميتها من الله. ويقترح أسد أنه عندما تقرر غالبية الأمة بمنح الثقة للحكومة بزعامة قائد معين، فيجب على كل مواطن مسلم أن يلزم نفسه أخلاقياً بهذا القرار، وحتى لو كان ضد خياره الشخصي<sup>٢</sup>.

### الذهير: حاكم الدولة الإسلامية

اشتقت لفظة أمير من الفعل أمرَ، وتعني في المصطلح التقليدي القائد، الحاكم أو أمير الجماعة. وعلى الرغم من أن لفظة أمير لم ترد في القرآن (يظهر جذر اللفظة في عبارة «أولي الأمر» في سورة النساء: الآية ٥٩ والآية ٨٣) ولكن لها أصول إسلامية حيث استخدمت لوصف قائد الجيش و الحاكم السياسي للدولة (أمير المؤمنين) وحكام الأقاليم. يستخدم أس هذا المصطلح على الرغم من وجود مصطلحات أخرى تفي بالغرض كالإمام والخليفة والحاكم، أو أكثر عصرية كالرئيس. فيما يتعلق بصفات وانتخاب الأمير، يقترح أسد بأن هذه التفاصيل يجب أن يتم تحديدها من قبل المجتمع وبموجب مصالح الأمة ومقتضيات العصر. وينطبق الشيء نفسه على فترة ولاية الأمير للحكم. وضمن منح ديموقراطي غربي، يرى أسد ضرورة أن يكون حكم الأمير لفترة محددة من السنين مع الحق بإعادة انتخابه. ويمكن عزله عن منصبه في حالة بلوغه سنًا معينة، أو تم إثبات أنه لم يعد مخلصاً في أداء واجبه، أو لا يملك الوضع الصحي أو العقلي الذي يؤهله للإستمرار بمنصبه<sup>٣</sup>. يفضل أسد النظام الرئاسي المشابه للنظام الأمريكي، مقترحاً أن يكون الأمير رئيساً للبلاد ورئيساً للوزراء<sup>٤</sup>.

١ - مقابلة مع البروفسور خالد مسعود في لندن بتاريخ ٢٠٠٢/١/٣٠

2 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. 39

٣ - المصدر السابق، ص ٤٢

٤ - المصدر السابق، ص ٦٠

يرى أسد أنه يجب انتخاب الأمير بكل حرية من قبل الشعب. كما أنه يُعتبر ممثلاً للشعب ليس في السلطة التنفيذية فحسب، بل في السلطة التشريعية أيضاً. يعتقد أسد إن «تركيز جميع المسؤوليات التنفيذية بأيدي شخص واحد هو الأكثر ملائمة لأغراض السياسة الإسلامية». إن الأمير ملزم بالتشريعات الوضعية التي يسنها مجلس الشورى، وكذلك بقرارات المجلس في المسائل الهامة في السياسة.<sup>١</sup> إن طاعة الأمير واجب ديني. ويستند أسد في تبرير هذه الفكرة على بعض أحاديث النبي (ص) بقوله (من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني. وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويُتقى به)، وقوله (من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه).<sup>٢</sup>

على الرغم من كل هذه السلطات المطلقة والموقع المقدس للأمير، يناقش أسد بأن الدولة الإسلامية ليست ثيوقراطية، في حين أنه يمنح الأمير سلطة تشابه سلطة الرسول (ص)، بل ربما أكثر، عندما يربط طاعة الأمير بطاعة الله عز وجل. مع ذلك ينكر أسد أن يكون «نائب حكم الله في الأرض». وينصح أسد بطاعة الأمير حتى لو قام الأمير بعمل ضد رغبة الناس، أو حتى ضد الشريعة. ويرر أسد دعوته هذه بمجموعة من الأحاديث المنسوبة للرسول (ص) تطلب من المسلمين السكوت على كل ما يفعله الأمير لمجرد أنه يقيم الصلاة في الناس.<sup>٣</sup> لا يناقش أسد صحة سند ومتن هذه الأحاديث التي يُعتقد أنها موضوعة بعد وفاة الرسول (ص) بزمن، وخاصة في العصر الأموي. كما لم يناقش أسد دلالاتها السياسية والشرعية، وخطورة الأخذ بها في العصر الحالي.

الأكثر من ذلك فإن أسد يمنح الأمير سلطة شرعية عندما يصر على أن يكون الأمير رئيساً لمجلس الشورى، أي البرلمان. وأن البرلمان لا يملك الحق في سحب ثقته بالحكومة، لأن أعضاء المجلس ملزمون بالولاء والطاعة للأمير، باعتبارهم جزء من الشعب الملزم بطاعته أيضاً. لحسن الحظ، لا يشترط أسد أن يكون الأمير على معرفة بالشريعة أو يكون قد درس العلوم الإسلامية، وإلا سيؤدي ذلك إلى أن يصبح منصب الأمير على الزعامات الدينية والفقهاء وحدهم دون غيرهم.

١ - المصدر السابق، ص ٥٩

٢ - المصدر السابق، ص ٥٩

٣ - يجتج أسد بقول بحديث منسوب للرسول (ص) يقول (من رأى من أميره شيئاً فكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة فيموت إلا مات ميتة جاهلية) والحديث الآخر يقول (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم. وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم. قلنا: يا رسول الله! أفلا نتابذهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة).

يناقش أسد مسألة احتمال إقالة الأمير من منصبه «في حالة اتهامه بالتقصير وأنه يحكم وبقصد خلافاً للقانون الإسلامي». ويقترح أسد «لو تم بواسطة استفتاء، اتفاق غالبية الشعب على مخالفة الأمير، فيجب أن يعتبر نفسه معزول قانونياً، حيث تتوقف بيعة الناس له عن النفاذ»<sup>١</sup>. يعتقد أسد أن السبب الوحيد لعزل الأمير هو خرقه للشريعة؛ لكن أسد لم يذكر هل أن خرق الأمير للدستور أو قوانين البلد يكون سبباً لعزله أم لا. وهذا ناشئ من اعتبار أن القوانين أو التشريعات الوضعية لا تملك أساساً إسلامياً، ولذلك لا تُعتبر جزء من الشريعة. من جانب آخر يتضمن مقترح أسد بصدد إجراء استفتاء لعزل الأمير غموضاً لأنه يبقى من غير الواضح من الذي يحدد إذا كان الأمير قد خرق القانون الإسلامي؟ هل هو مجلس الوزراء، الذي يسيطر الأمير عليه؟ هل هو مجلس الشورى، الذي يرأسه الأمير أيضاً حسب مشروع أسد؟ والذي جميع أعضائه ملزمون بطاعة الأمير قانونياً ودينياً، كما يرى أسد؟ هل هم أعضاء الأحزاب الإسلامية، وخاصة المعارضة السياسية؟ إن المؤسسة الدستورية الوحيدة التي يمكن أن تمتلك مثل هذه السلطة - أي عزل الأمير - هي المحكمة العليا، لكن أسد لم يذكر ذلك.

يرتكب أسد خطأً كبيراً عندما يقارن بسذاجة بين نظامه المقترح مع نظام الديمقراطية الغربية، وينصح المسلمين بأنه «عندما يقبلون بنظام الرجل الواحد في الحكم لدولتهم - المعروف اليوم بالنظام الأمريكي - سيدركون أن مبدأ قد أمر به الرسول (ص) بصورة غير مباشرة قبل ثلاثة عشر قرناً من قبل»<sup>٢</sup>. فستان بين النظام الذي يقترحه أسد والذي يتمتع فيه الأمير بسلطات سياسية وقانونية ودينية مطلقة وبين النظام الأمريكي الذي يخضع فيه الرئيس إلى الكونغرس.

## مجلس الشورى: البرلمان الإسلامي

يستند مشروع أسد للدولة الإسلامية على مبدأ قرآني هو الشورى، إذ يقول تعالى (وأمرهم شورى بينهم) (الشورى: ٣٨). يرى أسد أنه يجب اعتبار هذا النص أساسياً ومبدأً نافذاً على كل الفكر الإسلامي المتعلق بإدارة شؤون الدولة. ويضيف أسد أنه هذا المبدأ شامل بحيث يشمل كل قسم من الحياة السياسية، كما أنه يعبر عن ذاته ولا لبس فيه بحيث لا توجد هناك أي محاولة لتفسيره عشوائياً بهدف تغيير غرضه الأصلي<sup>٣</sup>. إن هذا المبدأ يمثل القاعدة الوحيدة في النظام السياسي للدولة الإسلامية. وقد يُفسر بأنه مشاركة الناس في شؤون الدولة والحكومة. يعتقد بعض العلماء المسلمين، أمثال أسد، أن مبدأ الشورى بمثابة الخيار الديمقراطي في الإسلام.

1 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. 80

٢ - المصدر السابق، ص ٦٢

3 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. 44

ويبقى أسد متمسكاً بالسابقة التاريخية لحكم الخلفاء الراشدين. ورغم أنه يعي جيداً أنهم لم يكونوا أنفسهم ملتزمين بمبدأ الشورى أبداً، لكن أسد يحاول تبرير عدم التزامهم بهذا المبدأ وي طرح بعض الحجج مثل سعة الدولة الإسلامية وصعوبة الاتصالات؛ والوعي السياسي الذي كان يعيش بشكل عام في مرحلة الطفولة لدى المسلمين؛ الخطر الناجم عن تتلون الآراء السياسية بالمصالح القبلية.<sup>١</sup> وكل هذه الحجج يمكن ردها، مثلاً يمكن تصور تشكيل مجلس الشورى يقتصر على الصحابة المقيمين في المدينة. كما يمكن أن يضم المجلس ممثلي القبائل، بشرط أن يقيموا في المدينة بشكل دائم - مع العلم أن كثير من رجال القبائل قد أقاموا في المدينة بعد إسلامهم - حيث يقيم الخليفة وكبار رجال الدولة الإسلامية. إن أسلوب التمثيل ليس جديداً في الإسلام أو قبل الإسلام، وقد مارسته القبائل العربية قبل الإسلام. كما مارسه الرسول (ص) نفسه عندما طلب من وفد المدينة في بيعة العقبة الثانية أن يختاروا بين بينهم إثنا عشر رجلاً كي يشهدوا على الاتفاق نيابة عن الأنصار.<sup>٢</sup> أما أن سعة الدولة وضعف الاتصالات فيرد عليه بأن البيعة للخليفة الجديد كانت تؤخذ له في الأقاليم، ثم يأتيه من يبلغه بيعة أهل ذلك الإقليم له. كما أن الاتصالات كانت قائمة على الرغم من ضعفها، فتعيينات وإقالات حكام الأقاليم والقضاة وأمراء الجيوش كانت تتم بالبريد. كما أن الأوامر الإدارية وجباية الخراج والزكاة والشكاوى لدى العاصمة، كانت تتم بتلك الوسائل التي يعتبرها أسد ضعيفة. فلماذا يمكن إدارة كل شؤون الدولة بوسائل الاتصالات الضعيفة ولا يمكن ذلك في تشكيل مجلس الشورى الذي يقوم، وفق أصحاب نظرية الشورى، بالاشرف على أداء الخليفة والحكومة؟

أما فيما يتعلق بانخفاض الوعي السياسي بين المسلمين بشكل عام في ذلك العصر، فالمجلس يجب أن يتشكل، حسب مشروع أسد، من الأشخاص المؤهلين والمعروفين بكفاءتهم السياسية، وليس من الأفراد العاديين. أما ما يتعلق بالدفاع عن مصالح القبيلة بدلاً من المصلحة الإسلامية أو الوطنية، فإن أسد نفسه يذكر أن الخليفة الأول أبو بكر الصديق قد قام بتشكيل مجلس من زعماء القبائل ورؤساء العشائر.<sup>٣</sup> يفتقد هذا المجلس لأي أساس قرآني أو من السنة ولكنه عرف قبلي يحاول أسد أن يضيف الشرعية عليه. فهو يريد تبرير عدم الحاجة إلى انتخاب أعضاء المجلس لأن زعماء القبائل يُعتبرون ممثلين للشعب.

إن قاعدة الشورى بقيت مجرد نظرية تاريخية ولم يتم انتخاب مجلس شورى في أية دولة إسلامية في أية مرحلة تاريخية. ولكن العلماء المسلمين الحديثين والمفكرين الإسلاميين يسعون

١ - المصدر السابق، ص ٥٦

٢ - ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٩٠، دار الريان: القاهرة، ١٩٨٧

3 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. 53

إلى بناء نظرية إسلامية للدولة على أساس هذه القاعدة باعتبارها استجابة تقابل الدولة الغربية الحديثة والفكر السياسي الغربي الذي ما زال يمثل تحدياً كبيراً للفكر الإسلامي. وعلى الرغم من أن الآية القرآنية ( وأمرهم شورى بينهم) لا تتضمن أي معنى للإنتخاب، لكن معظم العلماء المسلمين يستنتجون بأنها تتضمن ذلك المعنى. إن الآية تتحدث عن المشورة بين المسلمين، وتنصحهم بمناقشة أمورهم مع بعضهم البعض قبل اتخاذ أي قرار. وهذا يفسر اقتراح بعض العلماء المسلمين بتأسيس مجلس استشاري مهمته تقديم المشورة لرئيس الدولة.

وحسب رأي أسد، إن الشورى تعني أن الشعب ينتخب ممثليه من خلال انتخابات عامة، ثم يقوم نواب الشعب بتشكيل البرلمان، مجلس الشورى، الذي يمثل السلطة التشريعية والذي قراراته ملزمة للجميع. يؤمن أسد بأن الرجل والمرأة يجب أن يشاركا في التصويت في انتخابات حرة وعامة لتشكيل مؤسسة تمثيلية حقيقية للسلطة التشريعية. ويرفض أسد تعيين أعضاء المجلس، رغم السلطة الكبيرة التي يمنحها للأمير الذي يُعتبر تجسيدا لإرادة الشعب. يرى أسد أن المجلس بحد ذاته يجب أن يكون ثمرة الشورى بكل معنى الكلمة. لا يعزز أسد رأيه هذا من خلال اعتماده آيات من القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية، لكنه يبدو هنا متأثراً جداً بالنظام الديموقراطي الغربي في الانتخابات. كما يطالب أسد بأن تجري مناقشة مؤهلات المرشحين لمجلس الشورى علناً ثم يصوّت على أصحابها.

يشترط أسد، استناداً إلى بعض الأحاديث النبوية، بأن يتم تجنّب عرض المرء نفسه لتولي منصباً عاماً. ويستنتج أن «طلب المرء لنفسه بتولي منصباً إدارياً، وبضمنها رئيس الدولة، أو لانتخابه في الجمعية التمثيلية (البرلمان) يجب أن يعتبر سبباً في عدم تعيين أو انتخاب ذلك الشخص». ويحتج أسد بالحديث الشريف (لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكُلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) والحديث (إنّا والله لا نوليّ على هذا العمل أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه). يبدو هذا المنع من طلب منصب أو مسؤولية أقرب إلى منح صاحب الأمر تعيين أشخاص في مسؤوليات ممن يكونون بعيدين عن المطامع الشخصية، منه إلى تحريم أصحاب الكفاءة من التطلع إلى مواقع يجدون في أنفسهم الكفاءة لتحمل مسؤوليتها. فالقرآن الكريم يتحدث عن النبي يوسف (ع) الذي رشح نفسه لتولي منصب وزير المالية في دولة فرعون مصر، عندما (قال اجعلني على خزائن الأرض، إني حفيظ عليم) (يوسف: ٥٥). كما أن الصحابة أنفسهم طالبوا بالخلافة وتنازعوها عليها في سقيفة بني ساعدة والرسول (ص) مسجى

على فراشه لم يدفن بعد. كما تنازع أهل الشورى الستة، وهم من كبار الصحابة. ولم ينكر أحد من الصحابة عليهم، وأقروهم ذلك التنازع. إن منع الأفراد والجماعات من التطلع لتولي المناصب والمسؤوليات، كما يقترح أسد، سيؤدي إلى إعاقة نشاطات الشخصيات والأحزاب السياسية التي تتطلع إلى استلام السلطة والحكم.

ويشترط أسد أن يكون أعضاء المجلس إطلاعاً بأحكام الشريعة ومعرفة بالنصوص القرآنية والسنة النبوية، وكذلك بالأمر السياسي والدولية والاجتماعية. إن شرط الإطلاع بأحكام الشريعة يقصد به الإلمام العام بالحلال والحرام وأصول الدين وضرورياته، كأبي مثقف مسلم. أما إذا كان يُقصد به التخصص بالفقه والتفسير والسيرة، فهذا يعني أن يكون أعضاء المجلس من خريجي المدارس والجامعات الدينية. الأمر الذي يؤدي إلى هيمنة طبقة رجال الدين على البرلمان، ويُحرم المجلس من الكفاءات العلمية والسياسية والإدارية والقانونية والاقتصادية في البلاد.

إن أهم وظيفة لمجلس الشورى هي تشريع القوانين والقرارات العامة، وبالذات في الشؤون التي سكتت عنها النصوص الدينية المتمثلة في القرآن والسنة. وكلما دعت مصلحة البلاد إلى تشريع، يقوم المجلس بالنظر في نصوص الشريعة بحثاً عن مبدأ أو قاعدة عامة ذات علاقة بالمسألة التي يريد التشريع لها. فإذا كانت تلك القاعدة بمتناول اليد، فيكون التشريع ضمن المبدأ الشرعي المنصوص عليه. ولكن في غالب الأحيان، كما يشير أسد، يواجه المجلس بمشاكل لم تتحدث عنها الشريعة مطلقاً. في مثل تلك الحالات يجب على المجلس سن تشريع، آخذاً بنظر الاعتبار روح الإسلام ومصلحة الشعب.<sup>١</sup>

يفترض أسد أن قرار المجلس يجري اتخاذه بناء على قاعدة الأكثرية البسيطة في القضايا التشريعية العادية، وثلاثي أصوات المجلس في القضايا الهامة والمصيرية، مثلاً طلب حل الحكومة، تعديل الدستور، إعلان الحرب وغيرها. ويرفض أسد مناقشة رأي بعض المسلمين الذي مفاده أن الإجراء التشريعي المتخذ بالأغلبية ليست بالضرورة أن يكون إجراء «صحيحاً» أو يمثل «الحق». يتخذ أسد موقفاً براغماتياً عندما يناقش بأنه لا ضمان بأن قرار الأكثرية أو الأقلية يكون دوماً على صواب. ويؤكد أن «البشر عرضة دائماً لارتكاب الخطأ في الحياة الإنسانية؛ ولذلك لا خيار لنا سوى في التعلم من خلال التجربة والخطأ ثم القيام بالتصحيح». مع ذلك يبقى أسد مقتنعاً بأن الخلفاء الراشدين لم يرتكبوا في حياتهم أي خطأ، كما يبقى يرجع إلى أفعالهم كأساس في مشروع الدولة الإسلامية.

١ - المصدر السابق، ص ٤٨

٢ - المصدر السابق، ص ٥٠

## العلاقة بين الحكومة والبرلمان

بحسب مشروع أسد، فإن الأمير يرأس الحكومة، ولكنه في نفس الوقت رئيس مجلس الشورى، يوجه النشاطات ويرأس -شخصياً أو عبر وفد- مشاورات المجلس. يرر أسد هذا الموقع الفريد للأمير بقوله «إن فكرة خضوع الدولة لسلطة القانون الإلهي، لا يمكن أن يوجد فصل راديكالي بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية للحكومة ذي أهمية كبيرة، وخاصة في المساهمة الإسلامية في النظرية السياسية»<sup>١</sup>. هذا التصور التقليدي يعود إلى السوابق التاريخية للدولة الإسلامية وإلى بساطة الإدارة في الحكومة الإسلامية في صدر الإسلام، ولكن أسد يتجاهل تطور المؤسسات الحكومية في الدولة الإسلامية على مدى الزمن، وكذلك عواقب وضع السلطات التنفيذية والتشريعية بيد الأمير وحده، الأمر الذي سيؤدي إلى خلق الدكتاتورية. يدافع أسد عن هذه القضية بقوله «إن دمج الحكومة بالبرلمان من خلال الأمير (الذي وظيفته كرئيس للجمعية التشريعية تجعل منها نتيجة طبيعية وضرورية لوظيفته كرئيس للدولة)، ونقدر أن تغلب على ازدواجية القوة التي تضع البرلمان والحكومة في أوربا وأمريكا في وضع معارضة بعضها البعض، وتجعل الحكومة البرلمانية غير عملية أو حتى غير مجدية»<sup>٢</sup>.

ييدي أسد تحليلاً سطحياً لعلاقة الشرعية بين السلطتين التنفيذية والتشريعية. فهو يريد تفادي مشكلة لا يمكن اجتنابها وهي الصراع بين القوتين من خلال وضعها معاً تحت سلطة الأمير. إن تسطيح الفكرة قد يستنفذ الوظيفة الرئيسية للبرلمان، ويجعله مجرد تابع للحكومة. يبدو أن أسد قد خلط بين نوعين من الشورى. فمن جهة، تمثل في مجلس الشورى الذي ينتخبه الشعب، والذي يمثل برلمان الدولة الإسلامية، كما يقترح أسد. ومن جهة أخرى تمثل فكرة الشورى في «المجلس الاستشاري» أو «مجلس الأمن القومي» الذي يقوم الأمير بتعيين أعضائه الذين يكونون من ذوي التعليم العالي والمتخصصين في الشؤون السياسية والاقتصادية والقضائية والأمنية والإستراتيجية. ومهمة هذا المجلس هو تقديم المشورة والمقترحات سواء للحكومة أو رئيس الدولة. إن أسد يتحدث عن وظيفة هذا المجلس، لكنه يعزوها إلى البرلمان أو مجلس الشورى. يمكن توضيح ارتباك أسد من خلال إصراره على أن معنى الآية (وشاورهم في الأمر، فإذا عزم فتوكل على الله) (آل عمران: ١٥٩) يفيد بأن الأمير ملزم بإتباع قرار مستشاريه. ولكن علماء الإسلام ومفسري القرآن، وكما يعترف أسد به، يرون أن قائد الشعب ملزم بطلب استشارة الآخرين، لكنه يبقى له الخيار في الأخذ بالاستشارة أو رفضها، والعمل وفق ما يرتأيه هو.

١ - المصدر السابق، ص ٥١

٢ - المصدر السابق، ص ٥٢

## الهيئة العليا

يناقش أسد مشكلة الصراع الذي قد ينشأ بين الحكومة والأمير من جهة، ومجلس الشورى من جهة أخرى. في الديموقراطيات البرلمانية الغربية، يجري حل هذا النزاع سواء عبر استقالة الحكومة ثم تشكيل حكومة جديدة يصوت البرلمان عليها بالثقة، أو حل البرلمان وإجراء انتخابات مبكرة ثم تشكيل حكومة جديدة. وقد تحدث أزمات دستورية مثل عدم دستور قرار اتخذه رئيس الدولة أو الخلاف على تفسير مادة في الدستور وغيرها، والتي لا يمكن حلها بالطريقتين الآنفتي، بل يجري رفعها إلى مؤسسة مختصة غالباً ما تكون المحكمة الدستورية. فيما يتعلق بالدولة الإسلامية، يقترح أسد تأسيس نوع من المحاكم المختصة بالقضايا الدستورية. وتمتلك هذه المحكمة:

- ١- الحق والواجب للتحكيم بين جميع النزاعات بين الأمير ومجلس الشورى،
- ٢- حق النقض ضد أي عمل تشريعي يصادق عليه المجلس أو أي قرار إداري قام به الأمير، والذي حسب رأي المحكمة يخالف نص قرآني أو السنة. في الحقيقة يجب أن تكون هذه المحكمة الحارس على الدستور<sup>١</sup>.

يشترط أسد أن يجري اختيار أعضاء المحكمة العليا من بين أفضل الفقهاء. يجب أن يجري اختيارهم من قبل مجلس الشورى من بين قائمة تضم أسماء المرشحين لتولي عضوية المحكمة، والذين وافق عليهم الأمير، أو العكس بالعكس، أي يعرض المجلس مجموعة من أسماء المرشحين ثم يختار الأمير من يشاء من بينهم. ويرى أسد أن يكون تعيين قضاة المحكمة مدى الحياة. وفي حالة استقالتهم أو تقاعدهم، يجب عليهم الامتناع عن تولي أية وظيفة أو منصب في الدولة، سواء عبر كان بالانتخاب أو التعيين، براتب أو مجرد منصب فخري.

يرر أسد هذا الشرط بأنه يجب أن يبقى أعضاء المحكمة بعيداً عن أي طموح أو إغراء للتعاون مع أي حزب سياسي أو جماعة ذات مصلحة. إن تحديد أعضاء المحكمة العليا بالفقهاء وحدهم يمكن فهمه أنه يهدف إلى أدانهم الوظيفة الثانوية، أي إبداء الرأي في مطابقة اللوائح والتشريعات والقرارات الصادرة من المجلس أو الحكومة للشريعة الإسلامية. ولكن الوظيفة الرئيسية هي البت في النزاعات الدستورية. وهذه الوظيفة بحاجة إلى متخصصين في القضايا القانونية والسياسية والدستورية. لذلك يجب أن تضم هذه المحكمة قضاة ذوي خبرة ومتخرجين من جامعات عصرية.

١ - المصدر السابق، ص ٦٧



## الأحزاب السياسية

يتبنى أسد في مشروعه للدولة الإسلامية فكرة تمثيل الأحزاب السياسية في السلطتين التنفيذية والتشريعية. إذ باستطاعة الأحزاب السياسية أن تتمثل في مجلس الشورى من خلال انتخابات عامة. كما يمكن تعيين ممثلين عن الأحزاب في الحكومة كوزراء الذين يشاركون الأمير في المسؤوليات المخولة لهم. تعتمد سياسة الحكومة على التسويات بين مختلف برامج الأحزاب. إن هذا النظام يختص بالنظام البرلماني، أي يكون رئيس الوزراء صاحب السلطة العليا في البلاد، لكن أسد، كما ذكرنا آنفاً، يفضل النظام الرئاسي في الحكم والمشابه للنظام الأمريكي.

فحسبما يراه أسد، أن «النظام الرئاسي» هو أقرب إلى متطلبات الحكومة الإسلامية من نظام «الحكومة البرلمانية» حيث يتقاسم السلطات التنفيذية بين مجلس الوزراء Cabinet والبرلمان الذي يشرف على أداء الحكومة وقراراتها. يستنتج أسد أن «جميع السلطات الإدارية والحكومية يجب تحويلها للأمير وحده، كما يجب أن يكون الأمير المسؤول الأول عن مجلس الشورى، وأن يكون مسؤولاً عن الناس وسياسات الحكومة. أما الوزراء فلا يتعدى دورهم أن يكونوا مساعدين إداريين أو "سكرتيرين Secretaries"، يتم تعيينهم من قبله وفقاً لإرادته، ويكونون مسؤولين أمامه لوحده فقط".<sup>١</sup> سبق أن ناقشنا نقاط الضعف في تولى الأمير مسؤولية الإشراف على الحكومة والبرلمان. أما ما يتعلق بتعيين الوزراء، فيمكن للأمير تعيين الوزراء في النظام الرئاسي فقط.

تتمتع الأحزاب السياسية بحرية التعبير عن آرائها وتوجيه الانتقادات التي تعتبر من الحقوق الأساسية لكل مواطن في الدولة الإسلامية. وباستطاعة الأحزاب السياسية العمل بحرية، والدعاية لأفكارها، والدفاع عن برامجها. لم يذكر أسد فيما إذا كانت الأحزاب السياسية تقتصر على الأحزاب السياسية الإسلامية أم يمكن للأحزاب العلمانية والوطنية العمل والمشاركة في الحياة السياسية في الدولة الإسلامية، ولكنه يلمح إلى هذا المعنى عندما يشترط أن لا تكون آراء ومواقف الأحزاب السياسية مخالفة للأيدولوجيا التي تستند الدولة عليها.<sup>٢</sup> يبدو من الواضح أنه لا الأحزاب السياسية غير الإسلامية ولا أحزاب غير المسلمين يمكن أن يُسمح لها بالعمل في الدولة الإسلامية. من جانب آخر لم يذكر أسد هل أن الأمير ينتمي أو يمثل حزباً سياسياً محدداً أثناء الانتخابات الرئاسية، أم لا.

١ - المصدر السابق، ص ٦١

٢ - المصدر السابق، ص ٦١

## الذليلات الدينية في الدولة الإسلامية

يوافق أسد على أن الدستور الإسلامي يجب أن يضمن الحريات الدينية والسياسية لجميع الطوائف غير المسلمة التي تعيش في الدولة الإسلامية. بالنسبة للنظام الرئاسي، يمكن للأمر تعيين غير مسلمين في مناصب الدولة والوزراء. ويرر أسد هذا، بأنه لا يمنع التمييز غير المنصف ضد المواطنين غير المسلمين فحسب، بل يجعل هناك إمكانية أمام الحكومة للاستفادة من كل الكفاءات والمواهب الموجودة في البلاد. وعلى الرغم من هذا المقترح، لكن أسد يبقى حذراً من مسألة تعيين غير مسلمين في وظائف هامة أو مناصب رئيسية لأنهم غير موثوق بهم، حسب رأيه. إذ ينظر أسد بريية إلى غير المسلمين، ويشكك في ولائهم للدولة الإسلامية، إذ يقول «لا يمكن للمرء أن يهرب من الحقيقة التي تقول بأن المواطن غير المسلم - مهما بلغت استقامته الشخصية وولائه للدولة - لا يمكن، لأسباب نفسية، الافتراض بأن يعمل بإخلاص من القلب من أجل الأهداف الأيديولوجية للإسلام؛ وللإنصاف، لا يمكن الطلب منه أن يفعل ذلك. من جانب آخر، لا توجد منظمة أيديولوجية (سواء كانت مبنية على عقيدة دينية أو غيرها) تعهد توجيه أمورها إلى أشخاص لا يؤمنون بأيديولوجيتها». <sup>١</sup> يبرر أسد هذا الموقف من خلال تفسيره الآية الكريمة (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) (النساء: ٥٩)، بأن من يتسلم السلطة العليا في الدولة الإسلامية، والمسؤولين عن تشكيل سياساتها، يجب أن يكونوا دائماً من المسلمين». <sup>٢</sup> يبدو أن أسد قد فهم بأن المقصود بلفظة (منكم) هو (من المسلمين). ويحتج أسد بآية أخرى تؤكد على (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (الحجرات: ١٣)، ليستنتج: «يجب أن يجري اختيار الشخص على أساس الجدارة فقط؛ وهذا يحول دون أي تفكير بالعنصر أو الأصل العائلي أو الوضع الاجتماعي السابق». <sup>٣</sup> إذن حسبما يرى أسد، فديانة الشخص تلعب دوراً هاماً في مسألة تعيينه في منصب هام في الدولة الإسلامية.

لم يعط أسد أي توضيح بالنسبة لنظرته لغير المسلمين عند انتمائهم إلى الأحزاب السياسية القائمة، أو عندما يريدون تأسيس أحزاب غير إسلامية خاصة بهم. كما لا يوجد أي توضيح فيما إذا كان باستطاعة غير المسلمين المشاركة في الانتخابات العامة، أم تجري انتخابات خاصة بالمواطنين غير المسلمين، كما اقترح ذلك أبو الأعلى المودودي.

يرى أسد أنه باستطاعة غير المسلمين المشاركة في الدفاع عن الدولة الإسلامية، ولكنهم

١ - المصدر السابق، ص ٤١

٢ - المصدر السابق، ص ٤١

٣ - المصدر السابق، ص ٤٢

معضوفين من أداء الخدمة العسكرية لقاء دفعهم ضريبة خاصة تسمى الجزية. وعداد دفع الجزية وهم صاغرون، لا يقترح أسد أية وسيلة يمكن من خلالها حفظ كرامتهم. الجدير بالذكر أنه توجد في الشريعة الإسلامية قاعدة (المعاهدون) التي تنظم العلاقة بين الدولة الإسلامية والرعايا غير المسلمين دون الحاجة لدفع الجزية المذلة.<sup>١</sup> إذ يكونون ملزمين بقوانين الدولة، ويؤدون الخدمة العسكرية، ويتولون مختلف المناصب غير الدينية أو القضائية والسياسية. ولكن باستطاعتهم أن يكونوا أعضاء في مجلس الشورى، أو مسؤولين كبار في مناصب فنية وإدارية وعلمية.

يصر أسد على اعتبار غير المسلمين في الدولة الإسلامية مواطنين من الدرجة الثانية. وقد يعود ذلك إلى عدة أسباب:

١- يعكس هذا الموقف قناعة حقيقية تجاه غير المسلمين، مبنية على المصادر الشرعية الإسلامية والنصوص الدينية كما فسرها وفهمها أسد.

٢- يمثل هذا الموقف من غير المسلمين تأثراً بالعلاقة التاريخية بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهندية. إذ أن جميع المسلمين الباكستانيين يرفضون السماح للهندوس بلعب أي دور سياسي أو المشاركة في أي منصب حكومي.

٣- يحاول أسد قطع علاقاته تماماً بغير المسلمين، وبالخصوص خلفيته اليهودية. إن موقفه قد يمثل رد فعل نفسي-اجتماعي ضد نظرة المسلمين العامة والمعادية لليهود. إذ يسعى أسد أن يثبت نظرياً بأنه أيضاً، كمسلم، لذي موقف معادي لليهود. قد يعطي هذا الموقف الحاد انطباعاً أمام المسلمين بأنه مسلم مخلص، وليس لديه أي تعاطف مع غير المسلمين. في الواقع ما زال كثير من المسلمين ينظرون برؤية إلى المعتنقين الأوربيين، مشككين بصحة إسلامهم.

## الهذاهب الإسلامية

أثناء مناقشته لفكرة تقنين Codification الشريعة الإسلامية، يواجه أسد مشكلة تتعلق باختيار أي من المذاهب الإسلامية (الحنفية، الشيعة، أم الصوفية) باعتباره مذهباً تسيّر الدولة الإسلامية وفق أحكامه ورؤيته. يشير أسد إلى أنه يجري تقديم المسلمين من خلال صرح ضخم متعدد الوجوه للنتاج الفقهي والتفسيرات وصلتنا من قبل علماء ومدارس الفكر طوال ألف عام مضى. ولكن يلاحظ أسد، أن هذه الاستنباطات والتفسيرات ليست كثيرة في عددها فقط ومعظمها معقد، ولكنها كثيراً ما تتعارض مع بعضها البعض في غالبية النقاط الأساسية في الشريعة. أي نظام فقهي يجب على الدولة الإسلامية العمل به كأساس لتقنين الشريعة؟<sup>٢</sup> يجد أسد أن هذه

١- في جمهورية إيران الإسلامية، لا يدفع غير المسلمين جزية لأنهم يؤدون الخدمة العسكرية. راجع: علي الخامنئي (١٩٩٥)، أجوبة الاستفتاءات، ج ١، ص ٣٣١، دار الحق: بيروت.

2 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. 100

المسألة تتضمن مشكلتين:

١- لا أحد من المذاهب الفقهية ينسجم حقاً مع حاجات عصرنا، لأنها تمثل نتائج استنباطات مرتبطة بخبرات زمن يختلف كلياً عن زمننا.

٢- في دولة تدعي أنها إسلامية، هل يجب أن يكون المذهب الفقهي مقبولاً فقط من قبل قسم من الشعب (حتى لو كان هذا القسم يشكل الغالبية العظمى من سكان الدولة)، لأنه مفروض على أقلية من الشعب وضد رغبتها؟ إن مثل هذا الإجراء العشوائي قد ينتهك المبدأ القرآني في الأخوة والمساواة بين جميع المسلمين.

يشترط أسد أنه على الدولة الإسلامية أن يعترف قانونها، الذي يجب أن يكون مقبولاً من قبل جميع المواطنين المسلمين، بالمذاهب الفقهية التي ينتمي إليها مواطنوها. ولحل هذه المشكلة، يقترح أسد أن يقوم مجلس الشورى بتشكيل هيئة مصغرة من العلماء الذين يمثلون مختلف المذاهب الإسلامية، ولديهم مؤهلات ومعرفة بالقرآن وعلم الحديث، وتحوّل إليهم مهمة تقنين الشريعة.

### مساهمات محمد أسد في الفكر السياسي الإسلامي

يُعتبر محمد أسد واحداً من المنظرين المسلمين في الفكر الإسلامي منذ أن كان يناقش بعلمية قضايا الدولة الإسلامية والدستور الإسلامي، ثم صاغ نظرية سياسية-شرعية لها. تعتمد نظريته على الفقه الإسلامي، وعلى فهمه الذاتي لوظيفة وأهداف الدولة الإسلامية، وعلى التجارب السياسية الغربية. قدّم أسد رؤية جديدة لقضية تقليدية هي مسألة الحكم الإسلامي، من خلال اعتماده بصورة رئيسية على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم على سيرة الخلفاء الراشدين. لقد وضع جانباً-نظرياً على الأقل- جميع الخبرات الفقهية المترامية التي أنتجها الفقهاء والمفسرون المسلمون عبر قرون معتبراً إياها أنها مرتبطة بزمن معين. إذن يفتح أسد الباب في إعادة التفكير بالطريقة التي بواسطتها يتم التعامل مع المشاكل الحالية، وليس بالعودة إلى الحلول التاريخية التي تنتمي إلى مرحلة زمنية معينة وإلى مجتمعات معينة، بل باستخدام أساليب عصرية في تحليل المشكلة وإيجاد حل لها، مع الأخذ بنظر الاعتبار البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

يجب ملاحظة مساهمات أسد في الفكر السياسي الإسلامي من زاويتين هما:

١- لقد عرض أفكاره ومشروعه في نهاية النصف الأول من القرن العشرين. ففي عام ١٩٤٨ نشر أسد أول مسودة لدستور إسلامي Islamic Constitution-Making يفترض أنه يفرضه في متطلبات مشروع الدولة الإسلامية. في عام ١٩٦١ قام بتنقيح وتوسيع تلك المسودة ونشرها في كتاب بعنوان مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام The Principles of State and Government in Islam

Islam. في تلك الفترة لم يكن الفكر الإسلامي متطوراً فيما يتعلق بمسائل الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية والدستور الإسلامي والمؤسسات السياسية الإسلامية. لقد كانت هناك أفكار ومفاهيم قليلة متداولة والتي طرحت بعض القضايا السياسية الإسلامية كالخلافة والشورى والعلاقة بين الحاكم والمحكوم.

إن الفكرة الحديثة للدولة الإسلامية نشأت من تفاعل ورد فعل المسلمين تجاه إلغاء الخلافة في تركيا عام ١٩٢٤. ففي عام ١٩٢٢ نشر محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) كتابه "الخلافة" الذي يدافع فيه عن إقامة نظام الخلافة واستمرار وجوده، والربط بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. لقد كان تيار المناصرين لتأسيس خلافة إسلامية قد نشأ من معارضة تيار آخر ينفى مصطلح "الحكومة الإسلامية". ففي عام ١٩٢٥ نشر الشيخ علي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) كتابه "الإسلام وأصول الحكم" مثيراً بذلك سجلاً وضحجة في البلدان الإسلامية. إذ يناقش عبد الرازق بأن الإسلام كان "رسالة وليس حكومة: ديانة وليس دولة".

إن كتاب أسد (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام) يشكل مساهمة كبيرة لتعميق الفكر السياسي الإسلامي. ففي باكستان في زمن كتابة الكتاب، كانت هناك نقاشات واسعة تركز حول الدولة الإسلامية والدستور الإسلامي، لأن الدولة الباكستانية تأسست على خلفية كونها دولة إسلامية تختص بمسلمي شبه القارة الهندية. في حين لم تناقش هذه القضايا في البلدان العربية والإسلامية الأخرى بهذه السعة وذلك العمق. باعتباره مفكراً مسلماً ومديراً لمركز البحوث الإسلامية، أراد أسد أن يساهم في تلك السجلات، وأن يؤلف عملاً استثنائياً يكون متميزاً عن كل من: التيار الإسلامي التقليدي الذي يدعم فكرة الخلافة، والتيار الغربي العلماني الذي كان يصر على دولة على النمط الغربي. وهذا ما يبدو واضحاً من خلال نقد أسد لكلا التيارين. لقد حاول أسد تقديم حل توفيقى وتسوية مقبولة بين الإسلام والديموقراطية. لقد استخدم عناصر وأفكار من كليهما لبناء نظريته السياسية في الدولة الإسلامية.

٢- بمرور الزمن، تطور الفكر السياسي الإسلامي في مختلف المجتمعات الإسلامية من خلال مساهمات عدد كبير من المفكرين والعلماء المسلمين. كان الأفكار السياسية الإسلامية عرضة إلى إعادة بناء، إعادة صياغة، تنقيح وتأصيل فقهي بموجب الخبرات التاريخية والسياسية والمحلية لكل مجتمع مسلم. كما تأثر الفكر السياسي الإسلامي بالنظريات السياسية الغربية وتجارب الشعوب الأوربية. إذ وجدت الكثير من المصطلحات والمفاهيم والتطبيقات الغربية والديموقراطية طريقها في النظريات السياسية الإسلامية كالجهورية الإسلامية، رئيس الجمهورية، البرلمان، الأحزاب السياسية، الفصل بين السلطات الثلاث، وغيرها.

منذ صدور كتاب أسد عام ١٩٦١، وُجِدت العديد من التجارب السياسية الإسلامية في مختلف البلدان الإسلامية. ففي إيران تم عام ١٩٧٩ تأسيس أول جمهورية إسلامية، وقامت جمهورية إسلامية في السودان عام ١٩٨٩، وصعود حركة طالبان إلى السلطة وشكلت "إمارة أفغانستان" عام ١٩٩٦ (لتنتهي عام ٢٠٠١). وتمكن الإسلاميون في تركيا من الوصول إلى السلطة عام ١٩٩٦. وفي الجزائر فازت جبهة الانقاذ الوطني (الإسلامية) في انتخابات ١٩٩١، لكن الحكومة ألغت الانتخابات، واستلمت السلطة انقلاب عسكري قام بمنع جبهة الانقاذ من العمل وزج بأعضائها في السجون. وشاركت العديد من الأحزاب الإسلامية في الانتخابات العامة في بلدانها، ودخل بعضها في التشكيلة الوزارية، مثلاً في اليمن ولبنان ومصر والأردن والكويت وماليزيا وأندونيسيا والباكستان، والعراق بعد سقوط نظام صدام. كل هذه التطورات والخبرات ساهمت كثيراً في الفكر السياسي الإسلامي الحالي. لذلك يجب عدم تقييم أفكار أسد السياسية ونظريته في الدولة الإسلامية على أساس الفكر السياسي المعاصر والنظريات الحالية، بل على ضوء البيئة السياسية والإسلامية في نهاية الأربعينات.

إن أهم مساهمات أسد في الفكر السياسي الإسلامي هي:

١- إن النظرة الكلاسيكية التي تقسم إلى (دار إسلام) و (دار حرب)، قد أنتجت مختلف التعريفات لكل مصطلح، مما أدى إلى إجابات مختلفة حول السؤال التالي: أي بلد إسلامي يعود إلى دار الإسلام؟ ما هي الصفة التي تُعرّفه بذلك؟ هل هي الغالبية المسلمة من سكانه، تطبيق أحكام الشريعة في قانونه ونظامه، أم كون الحاكم مسلم، أم حرية ممارسة الشعائر الإسلامية فيه؟

يرفض أسد أن تكون صفة غالبية سكان الدولة أو حتى جميع سكانها من المسلمين مرادفة بالضرورة لصفة «الدولة الإسلامية». فهو ينظر إلى ما خلف التصريحات الرسمية بإسلامية الدولة عندما يقول «لا مجرد وجود غالبية مسلمة، ولا مجرد إعطاء المناصب العليا للمسلمين، ولا حتى سريان قانون الأحوال الشخصية طبقاً للشريعة كاف لتبريرنا وصف أي دولة مسلمة بأنها «دولة إسلامية». ويوضح أسد أن لا إدراج الزكاة في إدارة الدولة، ولا منع الربا أو فرض الحجاب أو العمل بالحدود والقصاص في العقوبات، قادرة بنفسها على تحويل بلد ما إلى دولة إسلامية. يرى أسد أن هناك سبيل واحد لبلوغ هذا الهدف: جعل المجتمع يعيش فعلاً بموجب أحكام الإسلام. كما يرفض أيضاً الفكرة التي لدى بعض السياسيين والمثقفين المسلمين المتعلمين في الغرب، والتي ترى أن الإسلام ليس أكثر من مرجع شكلي لصياغة الدستور باعتباره «دين الدولة الرسمي»، وربما

تأسيس «وزارة الشؤون الدينية» مراعاة لمشاعر الغالبية العظمى من الشعب. يعرف أسد الدولة الإسلامية بأنها دولة عقائدية Ideological State وليست وحدة عنصرية أو إثنية أو ثقافية.

٢- كان أسدي يبي بأنه لا يمكن التعويل على السوابق التاريخية الإسلامية لأنها لا يمكنها إعطاؤنا نموذجاً للدولة يمكن تطبيقه كلياً في العصر الحالي من أجل تأسيس دولة إسلامية. إن أفكار الماوردي (توفي ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م) التي قدمها لإدارة مجتمع زراعي، غير قادرة على تسيير أمور مجتمع إسلامي في العصر الصناعي الحديث. وعلى الرغم من أن أسد بقي يفضل نظام الدولة الإسلامية في صدر الإسلام وسيرة الخلفاء الراشدين في إدارتها، لكنه لم يؤيد فكرة الخلافة نفسها. فهو يرى أنه من السذاجة الإصرار على أن الحكومة في العصر الحالي "يجب أن تكون مستنسخة من الخلافة المبكرة، مع وجود وضع دكتاتوري ممنوح لرئيس الدولة، وتزمت في جميع الأشكال الاجتماعية (بضمنها إقصاء النساء عن الحياة العامة)، واقتصاد أبوي يحل مكان الآلية المالية المعقدة للقرن العشرين، وأن يحل جميع مشاكل دولة الرفاه الحديثة من خلال نظام الزكاة". ورغم تحفظنا على إدانته للنظام الدكتاتوري وسلطات الرئيس المطلقة لأنه يؤيدها في تفاصيل مشروعه، لكن بقي أسد يدافع عن دولة إسلامية عصرية. لقد نجح في تقديم نظرية جديدة في الدولة الإسلامية بعد تسعة قرون من أطروحة الماوردي التي هيمنت على الفكر السياسي الإسلامي لعصور طويلة.

٣- فيما يتعلق بالشرعية، يرى أسد أن هناك مصدرين للقانون الإسلامي هما القرآن والسنة، وهما أبديان. لكنه يعتقد أن كل التراث الفقهي يمثل جهوداً تاريخية لفقهاء الإسلام من أجل إيجاد حلول للمشاكل التي واجهتهم في أزمان معينة وفي مجتمعات معينة. ويناقش أسد بأن القانون الإلهي يقتصر على القرآن والسنة مستبعداً "معظم نتاج الفقهاء الذي يمثل انعكاساً لعصر معين وعقلية معينة، بحيث لا يمكن الادعاء بسرئانها إلى الأبد".<sup>١</sup> مثل هذه النزعة وجدت طريقها إلى أذهان بعض المفكرين المسلمين المعاصرين الذين يؤكدون على ضرورة إعادة النظر بكل الفقه الإسلامي من خلال العودة إلى المصادر الإسلامية الأصيلة.<sup>٢</sup> لم يكتف أسد بالتحذير من تقليد النظام السياسي المستمد من «السوابق التاريخية»، بل يجب أن نكون حذرين من «الفقه التاريخي» أيضاً لأنه يعكس نظريات وتفسيرات وعقليات لشخصيات ومجتمعات تاريخية، كانت تختلف عن مجتمعاتنا الحالية، وكانت لديهم بيئات اجتماعية وظروف سياسية واقتصادية مختلفة. ولذلك لا يمكن، بشكل عام، للفقه التاريخي أو الفقه الناتج من تلك العصور أن يكون قادراً على حل مشاكلنا المعاصرة.

1 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. 12

٢ - مراد هوفان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢١٥

٤- صاغ أسد نظريته من خلال مأسسة Institutionalization مفهوم الشورى باعتباره قاعدة للدولة الإسلامية وسماها (حكومة الاتفاق والمشورة). تمثل جهود أسد بهذا الصدد محاولة مبكرة لمنح الناس دوراً أكبر في الدولة الإسلامية. قبل أسد، كان الإسلاميون والمفكرون المسلمون يؤكدون على فوقية دور الحاكم أو الإمام أو الخليفة. وكان بعض العلماء المسلمين يتحدثون عن حقوق الناس لكن غالباً تكون مقتصرة على قضية طاعة الحاكم. وقبل أسد بقي الحديث عن حقوق الناس نظرياً، بينما أدرج أسد هذه الحقوق في الدستور الإسلامي كمواد قانونية يُفترض تطبيقها. لقد أعطى أسد تفصيلات كثيرة لبرلمان إسلامي يكون أعضاؤه منتخبين مباشرة من قبل الشعب. ورفض أسد أسلوب تعيين نواب الشعب، وطالب بأن تناقش مؤهلاتهم وكفاءاتهم علناً أمام الناس، وعلى ضوءها يجري التصويت لهم. ويقترح أسد أن يجري انتخاب رئيس الدولة، الأمير، مباشرة من قبل الشعب.

تجاوز أسد العديد من الإسلاميين والحركات الإسلامية التي ما زالت تنظر للمرأة نظرة مواطن من الدرجة الثانية، حيث ما زالت ترفض منح المرأة حق التصويت والترشيح، كما في الكويت والسعودية. فقد أصر أسد على ضرورة مشاركة كل المجتمع الإسلامي برجاله ونسائه في الانتخابات التشريعية والرئاسية. وهنا يُظهر أسد نظرة ليبرالية مقارنة بنظرة المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، وكذلك نظرة بعض المجتمعات المسلمة المعاصرة في قضية مشاركة المرأة في الحياة العامة، والسياسية على الخصوص.

وحرص أسد على ضمان ممارسة مواطني الدولة الإسلامية نشاطاتهم السياسية وحرية التعبير عن آرائهم، وانتقاد الحكومة، وحق تشكيل الأحزاب السياسية المعارضة للحكومة. كما اقترح أسد أن يكون للأحزاب السياسية حضور وتمثيل في السلطتين التشريعية والتنفيذية. لقد سعى أسد جاهداً لدحض مقولة أن الديمقراطية تتعارض أساسياً مع الإسلام. فهو يذكر أن "قيادة الدولة يجب أن تكون ذات طبيعة انتخابية" وأن "السلطة التشريعية للدولة تكون موجهة لجمعية (برلمان) منتخبة من الشعب لهذا الغرض".<sup>١</sup>

٥- يمكن اعتبار نظرية أسد في الدولة الإسلامية نتاج خبراته السياسية الغربية الشخصية -كان أسد في مطلع حياته صحفياً ومراسلاً لصحيفة ألمانية- وكذلك مهارته الفكرية التي استخدمها في دراسته للمصادر الإسلامية. فقد سعى لبناء دولة إسلامية حديثة من خلال استخدامه أرضية إسلامية بنى عليها تصوراً ديمقراطياً. كان هدف أسد هو تأسيس دولة إسلامية ذات تعددية حزبية وديموقراطية برلمانية. في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين، كانت فكرة الدولة الإسلامية برأي كثير من العلماء، تطرح على أنها تتعارض مع

1 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. 45



الديموقراطية، وأنها تشابه الدول الشمولية في أوروبا الشرقية. لقد تحدى مشروع أسد تلك النزعة، من خلال إيجاد أدلة من المصادر الإسلامية يمكن استخدامها لدعم مفاهيم سياسية عصرية كالانتخابات والتشريع البرلماني والأحزاب السياسية.<sup>1</sup>

لقد انتقد أسد معاصريه من العلماء المسلمين الذين «يجدون صعوبة في تقبل الأفكار السياسية والمؤسسات والأساليب الحكومية السائدة في أوروبا الحديثة». إن نظرية أسد تعكس مرحلة معينة من التغريب Westernization أي سعي أقل أو أكثر من أجل تكيف مقصود لكلا الطريقتين: الإسلامية والغربية. لم يُنظر لهذه المقاربة فقط باعتبارها طموح سياسي بحد ذاته، ولكن من خلال الأسلوب الذي وضع أمام القارئ لإقناعه بأن الافتراضات التقليدية تؤدي إلى استنتاجات عصرية لحقيقة هدف الرسالة الدينية التي طورها التراث الإسلامي. لقد أثبت أسد أن أفضل ما في التراث الغربي موجود في الغنى اللامتناهي للوحي الإسلامي.<sup>2</sup>

٦- كرد فعل للإتهام بأن الدولة الإسلامية هي دولة دينية (ثيوقراطية)، يرى أسد أن هذا المصطلح يعود إلى تاريخ العصور الوسطى في أوروبا، حيث كان النظام الكنسي يتمتع بقوة سياسية عليا، بينما لا يوجد نظام أكليروس أو رهبانية في الإسلام. على أية حال، سواء نجح أسد في هذه المناقشة أم لا، لكنه كان متأثراً بهذه التهمة. ويهدف تفاديها، لم يشترط أسد أن يجري انتخاب رئيس الدولة الإسلامية، الأمير، من بين رجال الدين أو المؤسسة الدينية.

٧- يقترح أسد بأن أي قرار صار عن مجلس الشورى يجب أن يستند إلى أصوات أكثرية أعضاء البرلمان. وأن تكون أغلبية بسيطة في الأمور العادية، وأغلبية ثلثي أعضاء المجلس في القضايا الهامة كحل الحكومة، أو تعديل الدستور أو إعلان الحرب وغيرها. إذن لم يكتف أسد برسم خطوط عامة للدستور بل أعطى بعض التفاصيل لقضايا نوعية محددة، يعتقد أنها يجب أن تناقش في البرلمان. ويهدف تبرير الأخذ بمبدأ الأكثرية في البرلمان، يناقش أسد هذه الفكرة مناقشة علمية لإثبات صحتها. هذا في الوقت الذي يسود اعتقاد بين بعض العلماء المسلمين بأن الأكثرية لا تعني الحق أو الصواب.<sup>3</sup>

٨- يولي أسد اهتماماً بالجوانب السياسية والإدارية للدولة الإسلامية. لقد كان مدركاً بأن كل واحد من الخلفاء الراشدين قد وصل إلى السلطة بطريقة مختلفة خلال خمس وعشرين عاماً. ولذلك يشدد على ممارسة الاجتهاد الشخصي من أجل إشباع الحاجات المستمرة للمجتمع والحكومة. ووافق أسد على أن الإسلام لم يحدد شكل الدولة أو النظام، بل أعطى خطوطاً عامة وليس جزئيات.

1 - Kramer (1999) The Road to Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss) p. 236

٢ - تقديم لكتاب (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام) كتبه جي إي فون غرونبيوم مدير مركز الشرق الأدنى في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس.

3 - Asad (1961) The Principles of State and Government in Islam p. 50

٩- إن نظرية أسد تعتبر أول نظرية في تاريخ الفكر الإسلامي تدعو إلى احترام المذاهب الإسلامية الأخرى وليس مذهب الحاكم فقط. لقد وجدت أنظمة قانونية في بعض المستعمرات الغربية تحترم جميع المذاهب الإسلامية في البلدان الإسلامية، كالعراق في عهد الاستعمار البريطاني. لقد دفع أسد إلى الأمام قضية وجود مذاهب متعددة في دولة واحدة. ورفض أن تُفرض أحكام مذهب الأكثرية على الأقلية في تشريعات الدولة.

١٠- أيقن أسد أن النتاج الفقهي المبعثر في بطون المؤلفات والمصنفات الفقهية لا يفي بحاجات دولة عصرية منظمة. كما أن تطبيق الشريعة يواجه صعوبات في دوائر ومؤسسات الدولة التي تعمل وفق مواد وفقرات قانونية مدونة بعناية وبلغة قانونية واضحة. لذلك دعا إلى تقنين الشريعة وتدوين أحكامها بطريقة حديثة مثل بقية قوانين الدولة. وطالب بتأسيس هيئة مصغرة من علماء يمثلون جميع مذاهب الدولة الإسلامية ليتولوا مهمة تقنين الشريعة. سبقت دعوة أسد لتقنين الشريعة محاولات أخرى مثلاً في الدولة العثمانية للفترة ١٨٦٩-١٩١٤، وفي الإدارة البريطانية في ماليزيا، والإدارة الفرنسية في شمال أفريقيا.

## الهفردات الغربية في نظرية مهود أسد

على الرغم من رفض أسد للديموقراطية الغربية، لكنه يقبل بوعي أو دون وعي العديد من الأفكار والمفاهيم الغربية في مشروعه للدولة الإسلامية. وهذا يفسر حقيقة أنه لم يقبل كلياً الشروط الإسلامية الكلاسيكية المتعلقة بمسألة الحكم والمبنية على السلطة الكلية لحاكم منفرد، أي الخليفة. لم يكن أمام أسد أي خيار سوى المحاولة لحل المشاكل التي واجهته عبر الاستعانة بالحلول الغربية. ويشرح ذلك أيضاً، لماذا، على الرغم من انتقاده لها، استمر أسد معجباً بالحضارة الغربية. هذه المفردات المستلهمة من الديموقراطية الغربية هي:

- ١- أن الحاكم الإسلامي أي الأمير يشغل هذا المنصب لفترة محددة من السنين، مع حق إعادة الانتخاب. هذا المقترح يعتبر راديكالي مقارنة بالخبرة التاريخية للمجتمعات المسلمة وبين العلماء المسلمين الذين يدافعون عن تولي رئيس الدولة أو الخليفة منصبه مدى الحياة.<sup>١</sup>
- ٢- يجب انتخاب رئيس الدولة بصورة مباشرة من قبل الشعب المسلم. ويجب أن يكون اختيار الأمير على أساس الجدارة وحدها. وهذا ما يبعد أي انحياز أو دور للقومية أو الأصل العائلي أو الوضع الاجتماعي السابق. بهذا المقترح يسعى أسد لإلغاء شرعية النظام الملكي الذي يمثل معلماً هاماً في التاريخ الإسلامي والسياسة الإسلامية.

١ - يقول تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير، (ليس لرئاسة الخليفة مدة محددة بزمان محدد. فما دام محافظاً على الشرع، منفذاً لأحكامه، قادراً على القيام بشؤون الدولة، ومسؤوليات الخلافة، فإنه يبقى خليفة. ذلك أن نص البيعة الواردة في الأحاديث جاء مطلقاً، ولم يُقتد بمدة معينة)، (نظام الحكم في الإسلام) ص ٨٧، دار الأمة، بيروت: ١٩٩٠

٣- يبدي أسد إعجاباه بالنظام الرئاسي الأمريكي مما يجذبو به إلى تبني هذا النظام في الدولة الإسلامية. إذ أن أسد يفضل نظام الرجل الواحد في إدارة الحكومة، حيث يحتل الأمير، في مشروعه، كلا المنصبين: رئاسة الجمهورية ورئاسة الوزراء.

٤- أهمية انتخاب البرلمان الإسلامي (مجلس الشورى) من قبل الشعب وبالاقتراع السري والمباشر. إذ لا يوجد نواب يعيّنهم رئيس الدولة أو أية مؤسسة حكومية أخرى.

٥- تُناقش مؤهلات وكفاءات المرشحين لمجلس الشورى بصورة علنية، ويجري التصويت لهم على ضوءها.

٦- تكون المحكمة العليا مسؤولة عن البت في القضايا والمشاكل الدستورية وجميع النزاعات بين أجهزة الدولة التنفيذية والتشريعية. إذ لم يعد الأمير هو الفيصل في فض المنازعات كما جرت العادة في الدول الإسلامية التقليدية، بل صار الأمير نفسه يلجأ إلى المحكمة العليا في حالة حدوث خلاف بينه وبين أي طرف في الدولة.

٧- يشغل قضاة المحكمة العليا مناصبهم مدى الحياة. وعندما يتقاعدون أو يستقيلون أو يقالون، فيجب عليهم الامتناع عن شغل أي منصب في الدولة، سواء كان إنتخاباً أو تعييناً، براتب أو مجرد منصب فخري.

٨- تتمتع الأحزاب السياسية بحرية التعبير عن آرائها وتدافع عن برامجها وتتقد الحكومة. وهذه من حقوق المواطن الأصلية التي لا يمكن التفريط بها. والمواطنون أحرار في الانتماء إلى أي حزب سياسي، أو يؤسسون أحزاباً جديدة. ومن حق الأحزاب الدعاية إلى آرائها ومواقفها في وسائل الاعلام. كما من حق الأحزاب أن يكون لها تمثيل في البرلمان والحكومة.

٩- الحرية الدينية مكفولة لكل المواطنين، مسلمين وغير مسلمين. كما تحظى بالاحترام جميع المدارس الفقهية والمذاهب الإسلامية. ولأتباعها الحرية في ممارسة عقائدهم وشعائهم.

١٠- من حق النساء في الدولة الإسلامية المشاركة في الانتخابات التشريعية والرئاسية.

## تأثير أفكار هجهد أسد في العالم الإسلامي

لم يكن لكتاب أسد (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام) تأثير ملحوظ في العالم العربي. فعلى الرغم من ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية، لم أجد أي كاتب أو مفكر عربي ذكر الكتاب أو اقتبس منه أو ناقش فكرة معينة وردت فيه. إذ يوجد هناك أدب إسلامي كبير يتعلق بالنظرية السياسية والدولة الإسلامية، لكن لا يوجد أي كاتب، حسب علمي، تطرق إلى هذا الكتاب أو تناول أفكار ومشروع أسد بالتقدي أو المناقشة. يبدو أن هناك تجاهلاً كاملاً لكتاب أسد من قبل

العلماء المسلمين العرب والإسلاميين. يمكن أن يرجع هذا النقص في التعرف إلى الكتاب، إلى الأسباب التالية:

في زمن نشر الكتاب، في عام ١٩٦١، كان العالم العربي لا يزال يناضل ضد الهيمنة الغربية. وكانت الأولوية هي نيل الاستقلال السياسي والثقافي والاقتصادي. وكانت بعض البلدان العربية قد نالت استقلالها منذ بضع سنوات كمصر بعد ثورة يوليو عام ١٩٥٢، والسودان عام ١٩٥٦، والعراق بعد ثورة تموز ١٩٥٨، والمغرب عام ١٩٥٦، وتونس عام ١٩٥٦، وليبيا عام ١٩٥١، وماليزيا عام ١٩٥٧، وموريتانيا عام ١٩٦٠، والصومال عام ١٩٦٠، وبعضها نال استقلاله في ذلك العام مثل الكويت عام ١٩٦١. وبعضها لم ينل استقلاله بعد مثل الجزائر عام ١٩٦٢، وقطر عام ١٩٧١، والإمارات العربية ١٩٧١، جيبوتي ١٩٧٧، وإيران عام ١٩٧٩. ومن المعلوم أن الاستقلال الثقافي والاقتصادي لم يتم تحقيقه مثل الاستقلال العسكري والسياسي. لذلك بقيت الدوائر المثقفة منشغلة بأولويات البناء الداخلي ومواجهة النفوذ الأجنبي.

٢- كانت فكرة القومية العربية قد طغت على المشهد السياسي العربي منذ أواسط الخمسينات وصعود نجم جمال عبد الناصر في مصر، واستمرت فكرة العروبة سائدة إعلامياً وسياسياً وفكرياً طوال الستينات في البلدان العربية. لذلك لم تسنح الفرصة لصعود أفكار إسلامية من الداخل، ويصبح تبني أفكار إسلامية من الخارج أكثر صعوبة. كما يبدو أن الأجواء الفكرية والثقافية والسياسية لم تكن مستعدة لتقبل فكرة الدولة الإسلامية، في وقت طغت فيه فلسفة الاشتراكية والقومية العربية في الأوساط العربية المثقفة آنذاك.

٣- كانت الأحزاب والحركات الإسلامية في العالم العربي بصورة عامة ضعيفة في تلك الفترة، وتقتصر على دوائر صغيرة من المثقفين والعلماء. وعدا جماعة الإخوان المسلمين في مصر، لم يكن للحركات السياسية الإسلامية أي حضور علني أو تأثير واضح في البلدان العربية. كما أن الأحزاب الإسلامية، في تلك الفترة، لم تكن تفكر جدياً في الدولة الإسلامية. فقد قبلت بالأنظمة الملكية القائمة أو بالجمهوريات العلمانية والقومية التي نشأت فيها بعد.

٤- إن مشروع أسد يدعو إلى دولة إسلامية ذات مضمون ديموقراطي غربي. ومثل هذه الفكرة كانت مرفوضة من قبل الدوائر الإسلامية المحافظة التي كانت تأمل في عودة الخلافة الإسلامية التي ألغها أتاتورك عام ١٩٢٤.

٥- لقد اختلف مصير كتاب أسد حول الحكم الإسلامي اختلافاً تاماً عن بقية كتاباته التي عرفت طريقها إلى المكتبات والقراء العرب، وصار لها شهرة وتأثير ملموسين. ففي كتابه (الإسلام على مفترق الطرق) الصادر عام ١٩٣٤، أعطى أسد تحليلاً عميقاً لنقاط الضعف التي يعاني

منها النظام الغربي، وحذر فيه من تقليد الغربيين المستعمرين. لقد قدم ذلك الكتاب خدمة جلية في تقوية الكفاح ضد الحكم الغربي في ذلك الوقت. فقد كان توقيت صدوره مناسباً وموافقاً لظروف المواجهة السياسية والعسكرية للبلدان الإسلامية ضد النفوذ الاستعماري الغربي.

أما كتاب (الطريق إلى الإسلام) الصادر عام ١٩٥٤ فهو يقوي الشعور لدى المسلم بأن يفخر بكونه مسلماً. فهو يتحدث عن سيرة مثقف غربي يترك دينه ليدخل الإسلام. كما يتضمن نقداً علمياً لمواقف الغرب من الإسلام والمسلمين. وما يزال كلا الكتائين محظيان بمنزلة عالية لدى المثقفين العرب والمسلمين ودوائر الإسلاميين.<sup>١</sup>

لقد كتب أسد كتبه ومقالاته باللغة الإنكليزية في الأصل، ثم ترجمت إلى لغات أخرى. وقد اجتذبت عند صدورها الناطقين باللغة الإنكليزية وخاصة في باكستان،<sup>٢</sup> ولدى المستشرقين والباحثين الغربيين.<sup>٣</sup> وجد كتاب (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام) اهتماماً وتأثيراً أكبر في باكستان مقارنة بالدول الإسلامية الأخرى. ففي دستور باكستان لعام ١٩٥٦ ظهرت فيه بعض أفكار ومقترحات أسد التي سبق وأن نشرها عام ١٩٤٨. وحتى عام ١٩٧٠ كان الكتاب مشهوراً في باكستان، وقد تم اعتماده ككتاب درس لسهولة قراءته.<sup>٤</sup>

## نقد منهجي لنظرية أسد في الدولة الإسلامية

قدم محمد أسد عملاً كبيراً مستخدماً عقليته ومعرفته وقدرته من أجل تطوير نظرية جديدة وحديثة للدولة الإسلامية. ولكن نظريته تعاني من بعض نقاط الضعف، وأحياناً التناقض بين جزء وآخر. ولست في معرض تقييم البعد السياسي والفقهى للنظرية، إذ تناولت بعض هذه القضايا من قبل، لكنني أريد الإشارة إلى بعض الملاحظات حول منهج أسد في بناء نظريته ومناقشته وكيفية استخدامه المصادر:

١- من الضروري التنبيه إلى أن أسد ليس فقيهاً، ولم يدرس دراسات دينية في جامعة إسلامية،

١ - أنظر مثلاً: - حسن السعيد (المفكر المسلم محمد أسد)، في مجلة التوحيد، العدد ٧١، لعام ١٩٩٤، الصفحات: ١١١-١٢٣  
- حسن السعيد (١٩٩٧) (الإسلام والغرب: الوجه الآخر)، التوحيد للنشر: طهران  
- (لماذا أسلمنا)، ترجمة مصطفى جبر، الدوحة: ١٩٦٩

٢ - أنظر مثلاً مجلة (دراسات إسلامية) التي يصدرها معهد البحوث الإسلامية في إسلام آباد. تضمن العدد رقم ٣٩ الصادر في عام ٢٠٠٠ مقالين عن حياة محمد أسد: الأولى بعنوان (قضية حب: محمد أسد والإسلام) للباحث الباكستاني إسمايل إبراهيم نواب. الثانية بعنوان (محمد أسد: هدية أوروبا إلى الإسلام) للمفكر الألماني المسلم مراد هوفمان

٣ - أنظر مثلاً: - مارتن كيرمر (١٩٩٩)، الطريق إلى مكة، في كتاب (الاكتشاف اليهودي للإسلام The Jewish Discovery of Islam)  
- ماليزا روثفن (١٩٩١)، محمد أسد: سفير الإسلام، في مجلة (أرابيا Arabia)، عدد (سبتمبر ١٩٨١)  
- لودفيك بروننت (١٩٨٢)، يهودي في الجزيرة العربية: حياة محمد أسد.

٤ - مقابلة مع البروفيسور الباكستاني خالد مسعود في ليدن بتاريخ ٣٠/١/٢٠٠٢

بعيث يجعله ذلك مؤهلاً لإصدار رأي فقهي أو فتوى أو ممارسة الإجتهد. يمكن تصنيف أسد باعتباره باحث أو مفكر مسلم، ولكن في كل الأحوال ليس فقيهاً أو عالماً دينياً.

٢- لم يستخدم أسد المصادر الإسلامية المعروفة ولا الأساليب المتعارف عليها في التفسير، لكنه اعتمد بشكل رئيسي على قدراته الشخصية في تفسير القرآن الكريم والسنة النبوية. ومع احترامنا لإبداعه وتطوير أفكار جديدة، لكن الاعتماد بشكل كلي على التفسير الذاتي أو الاجتهاد بالرأي لا يحظى بقبول في الدوائر الإسلامية وخاصة التقليدية. الأمر الذي يقلل من القيمة العلمية لأفكاره ومقترحاته. وقد أحدثت ترجمة أسد للقرآن الكريم (رسالة القرآن >an The Message of the Qur>an) التي صدرت عام ١٩٨٠، رد فعل سلبي ومناقشات خلافية، أدت إلى رفض الترجمة من قبل العديد من العلماء المسلمين والمؤسسات الإسلامية في البلدان الإسلامية<sup>١</sup>.

لم يستخدم أسد التفسيرات المشهورة للقرآن الكريم سوى مصدرين، الأولى كتاب (المحلى) لابن حزم القرطبي (ص ١٣)، والثانية (تفسير ابن كثير) مرتين (ص ٥٥ و ٧١). وهذا غير متعارف في حالة البحوث والدراسات الإسلامية، وخاصة أن أسد يتناول مسائل فقهية دقيقة وعميقة مثل الدولة والحكومة الإسلامية. لقد دعم أسد أفكاره بذكر تفسير آية قرآنية أو حديث للنبي (ص)، مكتفياً بإعطاء المعنى الظاهري أو اللفظي دون ملاحظة المعاني الأخرى أو مقارنتها بعضها ببعض. كما اعتمد كلياً على فهمه الشخصي للآيات والأحاديث.

٣- استخدم أسد السنة النبوية كمصدر هام لتأييد أفكاره ومقترحاته، لكنه استخدمها بطريقة تقليدية وروتينية. فهو على سبيل المثال لم يقيم بأي نقد تاريخي أو أدبي للأحاديث التي اعتمدها. فقد يكون مقبولاً أن لا يقوم بدراسة إسناد الأحاديث وممارسة الجرح والتعديل لرجال الأحاديث، لكنه كان قادراً على ممارسة النقد النصي Textual Criticism. وكان بإمكانه التمييز بين الأحاديث الصحيحة والموضوعة. وعلى العكس، استخدم الأحاديث كما لو كانت كلها صحيحة متناً وسنداً، بينما يعلم أسد أن بعض الأحاديث تعارض القرآن نفسه، أو تعارض مع أحاديث أخرى.

٤- لم يقدم أسد أية معلومات ببليوغرافية Bibliography لمصادر الأحاديث التي استخدمها، بل اكتفى بذكر اسم المصدر واسم الناقل له.

٥- يستخدم أسد أحياناً عبارات مبهمه وغامضة مثل (بعض المسلمين) أو (كثير من

١ - رُفِضت آراؤه فيما يتعلق بالإسراء والمعراج التي اعتبرها مجرد رحلة روحية لا جسدية. كما أنكر أسد معجزة تكلم عيسى وهو في المهدي، وأنكر نجاة إبراهيم (ع) من النار ووجود شخصيات قرآنية مثل لقمان والحضر وذي القرنين. كما رفض أسد عقيدة الناسخ والمنسوخ. كما يرى أسد أن الله تعالى لم يأمر النساء المسلمات بتغطية رؤوسهن.

المسلمين) و(المسلمين الحديثين) و(بعض العلماء المسلمين)... إلخ، الذين قالوا كذا وكذا. وبغض النظر عن عدم ذكر أسماء هؤلاء الذين ينتقد أسد آراءهم، فقد فشل في توضيح إلى أي فئة من المسلمين ينتمون، والأكثر من ذلك أنه لم يقتبس أقوالهم من مصادرهما. وهذا ما يدعو المرء إلى عدم التأكد من انتساب هذه الآراء لأصحابها، وهل هم من العلماء القدماء أم من المفكرين المعاصرين.

## المرابطون: رؤية إسلامية تقليدية بين النوربيين

إن لفظة «مرابطون» هي جمع لكلمة «مرابط» أي التقي والورع والمجاهد والمدافع عن حدود الدولة الإسلامية. وارتبط هذا المصطلح في الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي بجماعة المجاهدين الذين يقيمون في الرباط، وهو قلعة أو حصن مشيد على ثغور العالم الإسلامي فيفصل بين الدولة الإسلامية والدول غير المسلمة. فهو يشبه المراكز الحدودية التي تضم شرطة الحدود وموظفي الجمارك والجوازات في العصر الحديث. وكان أولئك المقيمون في الرباط مستعدين دائماً للجهاد ضد أي عدو أو هجوم على الدولة الإسلامية. وخلال تواجدهم المتواصل في تلك النقاط النائية البعيدة عن المدن والسكان والحضارة، نشأت في الرباطات تقاليد وأعراف زاوجت بين الاستعداد العسكري والجسدي وبين الاستعداد الروحي والزهد المادي، حتى صارت المرابطة تتخذ أشكالاً وطقاً صوفية وعسكرية في آن واحد. وقد وجدت هذه الفكرة طريقها بين الفرق الصوفية في أفريقيا، حتى أن أشهر الفرق الصوفية، كالقادرية والتيجانية والسنوسية والمهدية والختمية، هي التي تبنت حركة الجهاد ضد الاستعمار الأجنبي. وكانت الطريقة الدرقاوية الصوفية واحدة من التي استخدمت هذه الفكرة في شمال أفريقيا. ومنها نشأت حركة (المرابطون) التي تنتمي إليها.

إن حركة (المرابطون): الحركة الإسلامية الأوروبية The Murabitun: European Muslim Movement) هي طريقة صوفية أسسها كاتب اسكتلندي كان يدعى إيان دلاس (Ian Dallas)، ثم أصبح اسمه عبد القادر الصوفي المرابط بعد اعتناقه الإسلام عام ١٩٦٧. ويؤمن أتباع هذه الحركة بأراء متشددة تجاه نمط الحياة الغربية أو ما يسمونه بالثقافة المادية للغرب. في عام ١٩٧٦ فشلت الحركة في إقامة قرية إسلامية نموذجية في منطقة نورفولك (Norfolk) في انكلترا، لأنه كان من المستحيل العيش دون كهرباء وغاز وسيارات ومدارس وعمل. فقد اعتقدوا أن باستطاعتهم خلق مجتمع إسلامي مثالي من خلال ترك الوسائل التكنولوجية الحديثة، والانعزال عن الثقافة الغربية. هذه الأفكار تمثل سداجة في فهم تعاليم الإسلام والمجتمع الإسلامي كلاهما. إن

التوجه الصوفي لدى المسلمين الجدد في الغرب قد تمثل رد فعل لفشل بعض الجماعات أو الأفراد في التكامل مع المجتمع الذي يعيشون فيه والثقافة التي نشأوا فيها. ولذلك فهم يبحثون عن خيار آخر يساعدهم في التغلب على مشاكلهم النفسية والاجتماعية، ويوفر لهم أجواء اجتماعية حميمة تنسيهم القطيعة مع المجتمع الغربي.

## رفض النظام السياسي الغربي

يرفض المرابطون العناصر الرئيسية في الحياة السياسية الغربية كالأحزاب السياسية لأنها، حسب رأي زعيمهم السياسي، عمر إبراهيم فاديللو، «شيء مصطنع خلقه الكفار بطريقة ما من أجل تحقيق أهداف سياسية غريبة تماماً عنا. إنها -أي الأحزاب السياسية- لا تنتمي لعقيدتنا، وهي ليست وسيلة لإقامة الإسلام، إنها انحراف فقط»<sup>1</sup>.

كما يرفض المرابطون جميع المؤسسات الغربية الموجودة في السياسة والاقتصاد والإدارة الغربية. إذ يصرح أحمد ثومبسون Ahmad Thompson وهو محامي بريطاني والمؤلف الأكثر إنتاجاً في حركة المرابطين، بدعوته إلى "رفض ممارسة حق الفيتو، وإلى حلّ البرلمانات القائمة، وسحب حسابات التوفير الشخصية الموجودة في البنوك، وإغلاق جميع المؤسسات الكهنوتية والعقائبية، وتدمير جميع بنايات والأرشفيات الكومبيوترية للبنوك، طرد جميع أفراد عائلات السلالات المالية الباقين وبيعهم كعبيد، حلّ قوات وأجهزة الشرطة، تسليح الجماهير، إلغاء النظام الضريبي كلياً، إلغاء الملكيات الدستورية، حلّ الدول العظمى، إغلاق المحلات التجارية والسوبرماركت، إلغاء نظام المكافآت والجامعات الممولة، والانتاج التسليحي الفائق"<sup>2</sup>.

من الصعب على المرء أن يجد جماعة أصولية متشددة في العالم الإسلامي لديها مثل هذه الأفكار المتطرفة. إنها دعوة لتدمير المجتمعات المتحضرة والتقدم التكنولوجي الذي قطعته الإنسانية. إن مثل هذه النزعة تؤدي إلى تحطيم الاقتصاد العالمي والنظام المالي الدولي. إن الدعوة إلى تهديم النظام الديمقراطي وحلّ البرلمانات والأحزاب السياسية وإجبار الناس على رفض المشاركة في الانتخابات لاختيار قادتهم ومثليهم، دعوة هدامة تناقض مبدأ الشورى الإسلامي. إن رفض الانتخابات والتصويت والترشيح يخلق أنظمة سياسية دكتاتورية، وإلى مزيد من الظلم الذي يستتبع أي نظام سياسي قمعي.

إن المرابطين يفكرون في حلقة ضيقة جداً، عندما يبدون ميلاً للعزلة عن المجتمع والعيش داخل حدودهم الأيديولوجية. إذ يوجّه زعيمهم الروحي عبد القادر الصوفي نقده إلى الأمم

1 - Murabitun website The New Murabitun Summer seminar 1998 Scotland Talk by Rais 'Umar Ibrahim Vadillo p. 3

2 - Ahmad Thompson (1994) The Next World Order p. 674



المتحدة فيقول «إن طفلها المدلل والمشكوك في شرعيته كان دولة إسرائيل. أمة بدأت وجودها بتأسيس بنك روتشيلد Rothschilds الذي خدم كمرکز للصهيونية. إنها الأمم المتحدة التي عانى منها العقلانيون Rationalists والأسس الإنسانية Humanist للتوير، التي بنيت عليها، وعانت من هزيمتها الأولى، وأول مؤشر سياسي على أن القوة الأساسية للعقلانية كانت صفراً»<sup>١</sup>. إن أفكار ومواقف حركة المرابطين في الدعوة إلى تدمير البرلمانات والبنوك وأجهزة الشرطة والحكومات، تفتقد لأية قاعدة شرعية أو إسلامية. فقيادة ومشايخ وأعضاء هذه الحركة لا يستندون إلى أية آية قرآنية أو حديث نبوي قائلين: لا سلطة مرجعية أو فتوى عالم مسلم أو مؤسسة إسلامية. إنهم يفتقدون إلى القواعد الشرعية في الفقه والأصول والتفسير. يضاف إلى ذلك فإن أفكارهم ومقترحاتهم تخالف آراء وفتاوى علماء المسلمين. كما أن استنباطاتهم تفتقد إلى مبررات شرعية بحيث يمكن للمرء مناقشتها بأسلوب علمي. ومع ذلك فهم يرفضون تصنيفهم بأنهم أصوليون.<sup>٢</sup>

### يرفضون القومية لكنهم يهارسونها

ترفض حركة المرابطين فكرة القومية وتصنفها بأنها مدمرة كلياً للعقيدة الإسلامية «لأن القومية قللت من أهداف الدين إلى مجرد دول إقليمية وشؤون محلية». ومع ذلك بقيت الحركة تتحدث بنبرة قومية، إذ يعلن زعيمها السياسي عمر فاديللو بأن «الشيخ عبد القادر الصوفي قد بذل جهوداً من أجل أن يجعلنا نشعر بأننا أوروبيون. نحن لسنا عرباً، نحن أوروبيون. لدينا ثقافتنا الخاصة وتقاليدنا الخاصة. لقد بذل الصوفي جهداً رائعاً في العودة إلى ماضينا وتنقيته لنا، لنعرف ما هو قيم، ونرفض ما هو غير مقبول. لقد جعلنا ذلك أن نكون مسلمين وأوروبيين في آن واحد. لقد جعلنا نشعر بأننا في هذه الأرض [أوروبا] من أجل إقامة الإسلام هنا. لدينا مهمة أمام سكان هذه الأرض وهي الدعوة، التي هي واجب علينا دائماً. ولهذا السبب تكون دعوتنا أكثر نجاحاً في أوروبا الغربية لأننا قادرون على مخاطبة الناس [الأوروبيين] باللغة التي يفهمونها»<sup>٣</sup>. تطورت هذا النزعة إلى نوع من الشعور بالفوقية أو التفوق العرقي Ethnocentrism عندما يدعي فاديللو بأن «الله قد منحنا السلطة لإقامة أمره على الأرض... لقد اختار الله جماعة من الأوروبيين، الذين كانوا الأجدد في الإسلام، الأكثر جهلاً، أولئك الذين لم تكن لهم أية عقيدة على الإطلاق. في هذا الزاوية من العالم، اختار الله أناساً ليكونوا الوحيدين الذين يتحدثون

1 - Murabitun website The New Murabitun Fatwa on Sovereignty by Shaykh Abd al-Qadir al-Murabit as-Sufi.

2 - Murabitun website The New Murabitun Summer seminar 1998 Scotland Talk by Rais 'Umar Vadillo. P. 5

٣ - المصدر السابق، ص ٣

عن الدينار والزكاة والإمارة، بطريقة لم تكن موجودة أو فكرها أحد قبل مجيئنا<sup>١</sup>. هل تمثل هذه النزعة العرقية النسخة الإسلامية لفكرة «شعب الله المختار» التي يؤمن بها اليهود؟ أو أن جذورها ترجع إلى الفكرة السائدة بين المسلمين وهي فكرة «الفرقة الناجية»؟

## العودة إلى الخلافة الإسلامية

بدلاً من الديموقراطية الغربية حيث تعيش فيها وتمتع بحريتها وقوانينها وضمانها، تنادي حركة المرابطين بالعودة إلى نظام سياسي هو الخلافة. إذ يدافع المرابطون عن نظام الخلافة الذي يعتقدون أنه أفضل نظام سياسي ناجح ومناسب لأوروبا! فهم لا يأخذون بنظر الاعتبار جميع الخلفيات الاجتماعية والثقافية والدينية والاقتصادية للشعوب الأوروبية. يبدو أنهم لا يدركون أن نظام الخلافة قد تأسس تاريخياً في بيئة مسلمة. وقد طرحت السؤال التالي على أحمد ثومسون: ما هي خطتكم لتأسيس نظام الخلافة في أوروبا؟ فأجاب: نحن نريد تحويل كل دولة أوروبية إلى دولة إسلامية أو إمارة إسلامية يحكمها أمير مسلم. ثم ينضوي هؤلاء الأمراء تحت حكم أمير أو خليفة<sup>٢</sup>. هذه الإجابة توضح كيف ينظر هؤلاء المثقفون الأوروبيون للأمور وكيف يفكرون بتغييرها. كما تشير إلى مدى ابتعاد تصوراتهم عن الواقع عندما يتحدثون عن إمكانية تطبيقها.

في عام ١٩٩٦، نشر شيخ الحركة عبد القادر الصوفي كتاباً بعنوان «العودة إلى الخلافة The Return to the Khalifate» الذي أصبح منهج الجماعة الذي يرسم موقفها فيما يتعلق بالشؤون السياسية أو المشروع السياسي. إذ يعتقد الصوفي أن النظام المبني على نظام الخلافة العثماني هو أفضل نظام سياسي، وأنه ليس مناسباً لمسلمين فحسب، بل لكل البشر. ويدافع الصوفي عن امتيازات الخليفة العثماني مثل فكرة أن الناس والأرض تعود للسلطان. ويناقش أن «اختصاص الأرض بالسلطان تعني أن مصدر الإقطاعية قد تم منعه من التطور مع الوقت»<sup>٣</sup>.

يعتقد الصوفي أن الخليفة يمثل رمز العدالة وأن «كل العدل ينبع من حامي الشريعة، السلطان»<sup>٤</sup>. وعندما يتحدث عن مؤهلات ومناقب السلاطين العثمانيين، يتغاضى عن ذكر ظلمهم وجرائمهم وقمعهم ومذابحهم وخاصة ضد غير الأتراك وغير المسلمين. ويدافع الصوفي عن جرائمهم بتبرير ساذج حيث يقول «اتهم البلاط العثماني بقتل الأخوة وحتى الأبناء، الذين قد يطالبون بالعرش، بينما لا أحد يطالب بإلغاء الديموقراطية بسبب اللاتحة

١ - المصدر السابق، ص ٨

٢ - مقابلة مع أحمد ثومسون في لندن بتاريخ ١١/٥/٢٠٠١

3 - Abd al-Qadir as-Sufi (1996) The Return to the Khalifate p. 58

٤ - المصدر السابق، ص ٦٠

الطويلة للرؤساء الذين اغتيلوا<sup>١</sup>. فهو يعتقد أن أفعال السلاطين العثمانيين وقتلهم إخوانهم وأبناءهم تشابه الاغتيالات السياسية في الدول الأخرى ولها نفس الدوافع. إن الرؤساء والشخصيات التي تعرضت للإغتيال هم ضحايا العنف السياسي، وهم ليسوا بقتلة لإخوانهم أو أبنائهم، حتى يأتي من يناقش ويطالب بإلغاء الديمقراطية. على أية حال، لو كان هناك قتلة، وكانوا يتولون أعلى سلطة في الأنظمة الدكتاتورية مثلاً، عندما يمكن تبرير دعوة المطالبة بإلغاء الدكتاتورية. وبدلاً من إدانة الأفعال الوحشية للسلاطين المسلمين، الذين يفترض أنهم ملتزمون بالأحكام والتعاليم الإسلامية، يحاول عبد القادر الصوفي عقلنة جرائمهم، ويبحث عن مبررات لهم، وربما إسباغ الشرعية على أفعالهم وممارساتهم المخالفة للإسلام. فهو كمؤمن، كان يجب عليه أولاً التفكير في الجريمة نفسها، ومحاکمتها على ضوء التعاليم الإسلامية، ثم التنديد بها، دون أن ينظر لمن ارتكبها، فإذا كان سلطاناً بررها له، وإن كان من العامة دانه عليها. كان يجب على الصوفي أن يقيم أفعال السلاطين العثمانيين وارتكابهم جرائم قتل وتعذيب، وهل كانت بموجب مبادئ العدالة الإسلامية، أي أنها كانت ضمن ضوابط قضائية وقانونية، أم أنها مجرد قرارات شخصية لتصفية الخصوم؟ والأكثر من ذلك أن الصوفي يتهم الديمقراطية الغربية بالدكتاتورية حيث يقول «إن الديمقراطية خدعة ساخرة تصنع دولة بوليسية شمولية، يتزعمها دكتاتوريون غير مسؤولين، ينتهي مهمهم فقط عند بلوغ السلطة الشخصية»<sup>٢</sup>. يتجاهل الصوفي متعمداً حقائق النظام الديمقراطي ومؤسساته الدستورية وحرية الأفراد وحقوق الإنسان. كما ينسى أنه القضاء يحاكم أي شخص مهما علا موقعه على ارتكاب مخالفة أو جريمة. في الوقت الذي لم يحاكم أي سلطان عثماني على جرائمه وممارساته التعسفية ضد رعاياه.

إن الصوفي لا يجد مشكلة في الدعوة إلى عودة نظام الرق والعبودية في هذا العصر. فهو يؤمن بقوة بأنه «منذ أن فقد المسلمون عبيدهم، فقدوا قوتهم، وهم اليوم كلهم عبيد لقوى الكفر». ويقترح الصوفي نوعاً جديداً من الرق الحديث أو ما يسميه بالرق الحلال Halal Slavery. إذ يعتقد أن «الطريق إلى النصر على النظام الكافر هو واحد والذي تكون فيه العودة إلى الرق الحلال عاملاً». ولذلك يشجع الصوفي بحماس شن الحروب على الأمم والدول غير المسلمة من أجل الحصول على العبيد. ويدعو بصراحة إلى «أخذ العبيد، ذكوراً وإناثاً». فهو لا يعي أن العلماء المسلمين يرون أنه في الزمن الحاضر لا توجد ظروف إسلامية أو شرعية للرق، حتى لو كان ذلك مسموحاً في الشريعة. لكن الصوفي ما زال يعتقد أنه «يوجد رق جائز ومحدود في

١ - المصدر السابق، ص ٨٥

٢ - المصدر السابق، ص ٨٥

الشرية“<sup>1</sup>. على أية حال، لم يثبت الصوفي شرعية وسريان نظام الرق في الوقت الحالي، ولم يستند إلى أية قاعدة شرعية أو فتوى يحتج بها. وبدلاً من ذلك يهاجم الصوفي إلغاء الرق من قبل الدول الغربية والمعاهدات الدولية في القرن التاسع عشر. كما ينتقد كل المحاولات لمحاربة كل أشكال الرق، إذ يقول «الآن، الوضع البلاغي للكفار فيما يتعلق بقضية الرق، تم تحميله كما لو كان نداءات مسرحية وعاطفية نحو الإنسانية والعدالة. وأنه واحد من مجموعة القيم التي يستخدمها هذا المجتمع غير الإنساني الفظيع من أجل السيطرة على التفكير، وسبباً لأعضائه، في حين كان طوال الوقت يدعي العدالة والمسؤولية»<sup>2</sup>.

تتضمن دعوة المرابطين إلى إنشاء نظام الخلافة في تركيا تناقضاً. ففي الوقت الذي يدعون فيه إلى إلغاء الملكيات الدستورية في الغرب، يطالبون بتأسيس ملكية إسلامية. ويبقى السؤال: لماذا من حق العائلة الملكية العثمانية الحق في حكم المسلمين، دون أن يكون هذا الحق لبقية العائلات الملكية المسلمة؟ يضاف إلى ذلك فالصوفي يؤمن بالنظام الملكي في الوقت الذي يعتبر هذا النظام غير إسلامي، إذ أن العلماء المسلمين يؤمنون بانتخاب الخليفة من قبل الناس أو ممثلهم عبر مبدأ الشورى. وقد عارض بعض العلماء السابقين فكرة النظام الملكي لأول مرة عندما قام الخليفة الأموي الأول معاوية بن أبي سفيان بتسمية ابنه يزيد ولياً للعهد عام ٦٠ هج/ ٦٨٠ م حين أخذ البيعة ليزيد بقوة السيف.

إن الدعوة إلى النظام الملكي من قبل المرابطين تخالف دعوتهم الموسومة «عمل المدينة The Amal of Madinah» الذي يعتبر برنامج عمل يدافعون عنه، والذي يدعو إلى اعتبار سلوك وممارسات أهل المدينة المنورة في صدر الإسلام هو المعيار ومصدر هداية لحركتهم. وأصل البرنامج هو ترجمة لكتاب بهذا العنوان يعود للصحابي المشهور زيد بن ثابت، قامت الباحثة الإنكليزية المسلمة عائشة بويلي Aisha Bewely بترجمته إلى اللغة الإنكليزية. ويتبنى المرابطون رأي بن ثابت الذي يقول «إذا رأيتم أهل المدينة يفعلون شيئاً، فاعلموا أن ذلك من السنة»، وترى عائشة بويلي أنه «من الواضح أن التأكيد هنا على (العمل) أي الفعل، وليس على النقل اللفظي»<sup>3</sup>.

ينتمي المرابطون إلى الطريقة الدرقاوية الصوفية التي تتبع المذهب المالكي. كما تعتمد الحركة بصورة رئيسية على المصادر الفقهية الخاصة بالمذهب المالكي. وعندما تتعامل مع قضايا السنة والحديث، تعتمد على أفكار وتوضيحات الفقيه الحنبلي ابن تيمية، الذي يعتبر المرجع الرئيسي للمذهب الوهابي السعودي. هذا على الرغم من العداء الكبير الذي يكنه المرابطون للنظام السعودي لأن الحركة الوهابية تعادي الصوفية والتصوف.

1 - Abd al-Qadir as-Sufi (1984) The Sign of the Sword p. 76

2 - Abd al-Qadir as-Sufi (1984) The Sign of the Sword p. 74

3 - Murabitun website The 'Amal of Madinah by Aisha Bewely

من الملاحظ أن المرابطين يتجاهلون النظام السياسي الذي أعقب وفاة الرسول (ص). فهم غير معنيين، كما يبدو، بقضية اختيار الخليفة التي تعتبر من المعالم الرئيسية في الحياة السياسية في صدر الإسلام. إذ ما زال الصوفي وجماعته يدافعون عن النظام الملكي وعن سلاطين آل عثمان، معتقدين «أنه تراثهم الممجّد»<sup>١</sup>.

## الطريق إلى الخلافة

ضمن دعوته إلى العودة إلى الخلافة، يرسم الشيخ عبد القادر الصوفي الطريق لبلوغ هذا الهدف. وباستخدامه العبارات الرنانة والشعارات والبلاغة، يحاول الصوفي إقناع الآخرين بإمكانية تحقيق مشروعه الطوباوي. فهو يناقش بأن «التجديد في الإسلام يتطلب استعادة جديدة للنموذج الأصلي الذي كان قائماً في المدينة، ووضعه في الحركة والتطبيق». فهو يدعو هنا إلى العودة إلى المدينة في القرن السابع الميلادي، وليس إلى الامبراطورية التركية في القرن التاسع عشر. ولكن ما هي حدود هذا المشروع؟ يتضمن مشروع الصوفي ثلاثة أبعاد:

١- البعد العقائدي Ideological dimension الذي يشكل الأساس في النظام الديني الذي يملك السلطة لحكم المؤمنين. يصرح الصوفي بثقة "يجب علينا نسيان وعود المستقبل في السعادة في هذا العالم الطوباوي، وأن نعلن بأنه لا قوة إلا من الله المتعال. هذا اليقين يمنحنا القوة من أجل العمل". "يجب أن نقيم الصلاة ونؤدي الزكاة. ونقيم صلوات الجمعة والعيدين ونصوم رمضان"<sup>٢</sup>. لم يأت الصوفي بجديد سوى أنه يؤكد على ما يؤمن به المسلمون ويمارسونه في حياتهم. إذ يؤدي المسلمون هذه الشعائر الإسلامية منذ أربعة عشر قرناً دون أن يعارضها أحد أو يدعو لعدم الالتزام بها، كي يأتي الصوفي ليوصي بوجوب إقامتها.

٢- البعد الاقتصادي Economic dimension حيث يلعب النظام المالي دوراً هاماً في جميع نشاطات المجتمع. يعتقد الصوفي بأنه لا يمكن جمع الزكاة ما لم يتم استخدام العملة الذهبية، الدينار، في المعاملات المالية والتجارية في المجتمع المسلم. ولذلك يطالب بعودة سك العملات المعدنية، الذهب والفضة، واستعمالها بدلاً من الأوراق النقدية الحالية. ويرى أن عودتها تمثل وجود الروح الإسلامية. ويصر على أن "ضرب الدينار الإسلامي من قبل الحاكم المسلم، وجمع الزكاة، يمثلان الحدث الأساسي لعودة الخلافة الإسلامية"<sup>٣</sup>.

إن الصوفي يُرجع تأسيس نظام سياسي-ديني هو الخلافة إلى قضية اقتصادية من خلال سك الدينار الإسلامي الذهبي، والعودة إلى استعمال النقود الذهبية والفضية. فهو يعتقد خطأً بأن

1 - Abd al-Qadir as-Sufi (1996) The Return to the Khalifate p. 83

٢ - المصدر السابق، ص ٩٢

٣ - المصدر السابق، ص ٩٣

المسلمين وحدهم استخدموا العملة المعدنية في تجارتهم ومعاملاتهم المالية. ولذلك فهو يؤكد على إلغاء العملة الورقية السائدة اليوم. كما أنه يعتقد أن «الدينار الذهبي جزء من الوحي»<sup>١</sup> على حد قوله، وأن العودة إلى العملات المعدنية تعني «العودة إلى الفطرة القرآنية». على أية حال لم يثبت الصوفي بأن للدينار الذهبي هذا الموقع الهام في الإسلام أو الاقتصاد الإسلامي. ويدافع عن رأيه بقوله «لقد شرعت الصلاة والزكاة للناس، وتم إلغاء الربا. وهذا يعني لنا الابتعاد عن العملة الورقية ومؤسسات السرقة: البنوك وتبادل البضائع وبطاقة الحساب Credit card».<sup>٢</sup>

٣- البعد السياسي Political dimension. يعترف الصوفي بأنه «من الضروري وجود أمير من أجل عودة الروح الإسلامية. من إقامة صلاة الجمعة إلى غيرها، كل واجب ديني يتطلب أمراً من سلطة. لذلك تصبح القيادة جزء لا يمكن تجاوزه في الإسلام».<sup>٣</sup> لم يذكر الصوفي أي شيء حول اختيار الأمير وصفاته أو مؤهلاته. في ما يتعلق برؤيته إلى المسألة السياسية، يؤيد الصوفي زميله في حركة المرابطين أحمد ثومبسون في دعوته إلى تدمير البرلمانات والشرطة والبنوك والأحزاب السياسية... الخ.

يطالب الصوفي بعودة نظام الخلافة العثمانية، وينفي أن يكون هذا النظام أوتوقراطياً Autocracy أي نظام حكومة الفرد المطلقة الذي يخضع فيه المواطنون إلى حكم فرد ذي سلطان مطلق. ويقترح تسمية جديدة لتوصيف نظام الخلافة هي النوموقراطي Nomocracy التي تشكل من لفظة ناموس Nomos أي الشرف، أو نمط اجتماعي للعدالة يحكم المجتمع.<sup>٤</sup> ويعتقد الصوفي أن هذا النظام النوموقراطي هو بمثابة «القانون الطبيعي في الإسلام الذي يوازن بين الرجل والمرأة، بين الجنود والصوفيين، بين القضاة والحكام، بين الضريبة والرفاه».

### ملاحظات نقدية على مشروع «المرابطين»

في جميع مناقشاته واقتراحاته، بقي الصوفي معتمداً على خبراته الشخصية وفهمه الخاص للإسلام والأحكام الإسلامية. ومن منظور إسلامي علمي، نذكر الملاحظات التالية:

- ١- لم يرجع إلى أية آية قرآنية أو حديث نبوي شريف.
- ٢- لم يرجع إلى أي تفسير للقرآن الكريم.
- ٣- لم يستخدم أية قاعدة فقهية أو أصولية. وهذا غير معتاد خاصة في مناقشة مسائل فقهية أو مشاكل سياسية واقتصادية إسلامية.

١ - المصدر السابق، ص ١٠٣

٢ - المصدر السابق، ص ٩٣

٣ - المصدر السابق، ص ٩٣

٤ - المصدر السابق، ص ٦٠

٤- لم يبرر أي من آرائه بأية فتوى أو رأي فقيه مسلم، معاصر أو غير معاصر. إذ يبدو أنه يرى نفسه فقيهاً دون أن يمتلك مؤهلات إسلامية معترف بها كالدراسة في جامعة إسلامية أو مؤسسة دينية.

٥- بدلاً من استخدام مصادر إسلامية يعتمد عليها في تبرير أفكاره ومناقشاته، يعتمد الصوفي تماماً على المصادر التاريخية العثمانية والكتابات الغربية لشرح محاسن نظام الخلافة. إن السوابق التاريخية ليست بكافية لاعتبارها قاعدة في تفضيل الخلافة التي تحتاج إلى إطار فقهي إسلامي لتبرير العودة إليها.

٦- اقتباسات الصوفي تفتقد إلى المعلومات الببليوغرافية مثل أرقام الصفحات، مكان وتاريخ الطبعة، اسم الناشر وغيرها.<sup>١</sup>

٧- بقي الصوفي انتقائياً ومنحازاً لأنه يعتقد أن أي شيء ينتمي للغرب هو شر، وأن كل شيء يعود للتاريخ العثماني ومؤسساته وأشخاصه هو خير. إذ أنه لم يذكر أي عنصر إيجابي في المجتمع الغربي والحضارة الغربية. كما أنه لم يذكر أي قضية سلبية في الحكم العثماني وسلاطين آل عثمان.

٨- لم يعط أي خطوط عملية لكيفية تنفيذ مشروع الخلافة. إن الإيوان بالله والشهادة بالوحدانية ونبوة الرسول (ص)، التي يكررها دائماً، ليست كافية لبلوغ مثل ذلك الهدف العظيم. فالصوفي لم يتحدث عن خطته أو التطور السياسي-الاقتصادي الذي يمكن اعتباره الخطوة الأولى لتحقيق مشروعه. إنه يتحدث فقط عن خطوط رئيسية ذات منحى نظري بحث بدلاً من تقديم أفكار عملية قابلة للتنفيذ في العصر الحالي. إنها أشبه بأمنيات أو أحلام وردية تشبع ذهنيات حاملة بعالم سعيد مثالي يتشكل في الخيال. إذ لم يتحدث الصوفي ما ينوي هو وأنصاره وفرقة الصوفية عمله لبلوغ هدفهم. فهو لم يناقش الدول الإسلامي الحديثة القائمة في إيران والباكستان والسعودية. ولم يتناول بالنقد والتحليل أنظمتها السياسية والاقتصادية وتطبيقها للشريعة الإسلامية، وهي أمثلة تقترب من مشروعه، وإن لم توجد فيها خلافة. يبدو أن الصوفي ومرابطيه يقيمون الدول الإسلامية حسب موقفها ونظرتها للتصوف والصوفية. فالشيخ عبد القادر الصوفي يشن هجوماً على كمال أتاتورك وابن سعود لأن كلاهما كان يعادي الطرق الصوفية، وأن ابن سعود «قد قطع كل شجرة في مكة والمدينة». كما يهاجم الصوفي المملكة العربية السعودية مدعياً «أن ثلث الأرض في مكة مملوكة من قبل الشركات اليهودية الأمريكية»، دون أن يقدم أي دليل يثبت هذه الاتهامات. كما يهاجم الصوفي إيران «الجمهورية المبنية على النظام المصرفي، والتي تتبجح فقط بأنها أول من وضع الشهادة على علمها».<sup>٢</sup>

١ - انظر مثلاً الاقتباسات الواردة في الصفحات ٥٨، ٦٧، ٧٩، ٨٦ و ١٠١

2 - Abd al-Qadir as-Sufi (1996) The Return to the Khalifate p. 80

## لهذا يجب أن تكون الخلافة في تركيا؟

يصر زعيم حركة المرابطين الشيخ عبد القادر الصوفي على أن الخلافة يجب أن تقام في تركيا وليس في بلد آخر. ولا يشرح الصوفي لماذا هذا الإصرار على الخلافة العثمانية هي الخيار الأفضل من الدول الإسلامية المعاصرة أو حتى الدول العلمانية؟ ولماذا يرفض فكرة إقامة دولة إسلامية حديثة كالتي دعا إليها المفكر محمد أسد؟

لم يعط الصوفي أي سبب شرعي وإسلامي لماذا يجب أن تكون تركيا مركز الخلافة الإسلامية، سوى أنه يدعي أن «لقد شاء الله أن يبقى قدر السلطة في الإسلام في تركيا. لقد بقيت هناك، ضعيفة أو قوية، لمدة ستة قرون»<sup>١</sup>. ولكن لماذا لا تكون القاهرة أو بغداد أو دمشق مركزاً للخلافة؟ هل لأن آخر خليفة كان يقيم في اسطنبول؟ ولكن تلك المدن كانت عواصم للدولة الإسلامية لعدة قرون، فلماذا يقصدها الصوفي من إمكانية إقامة الخلافة فيها؟ هل لأنها عربية؟ هل يعني أنه يستبعد أن تكون أية عاصمة عربية لديها الاستعداد لأن تصبح مركز دولة إسلامية؟ أو أنها لا تمتلك صفات ومؤهلات مثل اسطنبول تجعلها قادرة على الإيفاء بدعوة الصوفي؟ يبدو أن إعجابه الشديد بالمجد العثماني قد حل محل مناقشة هذه الأمور، أو التفكير العقلاني والتحليل الشرعي بمشروع سياسي إسلامي آخر.

مع ذلك، لم يعرض الصوفي أي خيار آخر مثلاً إجراء انتخابات لاختيار خليفة جديد من قبل المسلمين. فهو يصرح بأن «تراثنا الإسلامي العثماني المجيد لم يبدأ بالرئيس عثمان، بل بالغازي عثمان، بارك الله بعائلته وبمستقبلها»<sup>٢</sup>. يتجاهل الصوفي حقيقة أن الحكم العثماني قد تأسس عام ١٢٩٩ م وأنه كان يُحكم من قبل سلطان. وأن السلطان لم يكن يحتل أية وظيفة دينية أو سلطة روحية قبل عام ١٥١٧ م عندما فتح السلطان سليم الأول (حكم بين ١٥١٢ - ١٥٢٠ م) مصر وأزاح الخليفة محمد المتوكل على الله الذي كان آخر ذرية الدولة العباسية. إذ «تنازل عن حقه في الخلافة الإسلامية إلى السلطان سليم العثماني، وسلّمه الآثار النبوية الشريفة وهي البيرق والسيف والبردة، وسلّمه أيضاً مفاتيح الحرمين الشريفين. ومن ذلك التاريخ صار كل سلطان عثماني أميراً للمؤمنين وخليفة لرسول رب العالمين اسماً وفعلاً»<sup>٣</sup>. وهذا يشير بوضوح إلى أن السلاطين العثمانيين قد حكموا الدولة لمدة قرنين باعتبارهم حكام سياسيين وإداريين، ولم يكتسبوا الصفة الدينية والزعامة الروحية إلا بعد فتح مصر، وبعد أن تسموا

١ - المصدر السابق، ص ٩٥

٢ - المصدر السابق، ص ٩٦

٣ - محمد فريد بك (١٩٨١)، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص ١٩٤، تحقيق إحسان حقي، دار الفانس: بيروت



بالخلفاء العثمانيين. لقد استخدموا هذه السلطة الدينية لممارسة تأثير قوي على المسلمين الذين ينتمون إلى مختلف الأعراق والإثنيات واللغات والمذاهب الإسلامية. ولذلك قام خلفاء آل عثمان بتشجيع المذهب الحنفي الذي أسسه أبو حنيفة النعمان، لأنه المذهب الوحيد الذي لا يشترط أن يكون الخليفة من قريش.<sup>١</sup>

## العودة إلى الدينار الذهبي

يؤمن المرابطون بضرورة استبدال النقود الورقية بالعملات الذهبية والفضية. وتلعب هذه القضية دوراً مركزياً في مشروعهم لعودة الخلافة. فهم يؤكدون بشدة على هذه المسألة في كتاباتهم ومحاضراتهم وخطاباتهم. فهي باعتقادهم تمثل أساس النظام السياسي-الديني الذي يطمحون إليه. فهم يُصنفون سمة دينية مقدسة على العملات الذهبية. وهم لا يدركون أن النقود، مثل بقية مفردات التقدم التكنولوجي في النقل والصناعة والاتصالات، مرتبطة بتطور العلم والاقتصاد وبقية الجوانب الثقافية والاجتماعية. وأن العملات الذهبية لم تنشأ مع ظهور الإسلام والمسلمين، ولكنها كانت تستخدم قبلهم من قبل أمم ودول غير مسلمة كالرومانيين واليونانيين والفرس. وحتى عام ٧٥ هج/ ٦٩٥ م في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (حكم بين ٦٩٢-٧٠٥ م) كانت الدولة الإسلامية تستخدم الدينار الذهبي البيزنطي والدرهم الفضي الفارسي. وهذا يعني أن المسلمين قد استخدموا عملات غير إسلامية طوال ثمانين عاماً دون مشكلة أو اعتراض. إن أول من قام بتغيير العملة هو الخليفة الأموي عبد الملك (٦٤٦-٧٠٥ م) الذي قام بضرب أول نقود إسلامية. فقد أمر بسك الدنانير الذهبية وأن يُكتب عليها عبارة (قل هو الله أحد) وفي الوجه الآخر (لا إله إلا الله)، وطوّقه بطوق فضة، وكتب فيه (ضرب بمدينة كذا). وكتب خارج الطوق (محمد رسول الله، أرسله بالهدى ودين الحق).<sup>٢</sup> ويتفق العلماء المسلمون المعاصرون من مختلف المذاهب الإسلامية على شرعية استخدام الأوراق النقدية، ولهم فيها استنباطات واستدلالات شرعية وفقهية. كما أفتوا بجواز التعامل بها في التجارة والمعاملات المالية مثل أداء الزكاة والكفارات والندورات والأجور ودفع المهور والنفقة والديون وغيرها من الاستعمالات.<sup>٣</sup>

١ - علي الوردي (١٩٩٢)، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج ١، ص ٤٩

٢ - جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢١٧، تحقيق محي الدين عبد الحميد، منشورات الشريف الرضي: قم

٣ - أفتى العلماء بجواز استخدام جميع العملات الورقية كالدولار والباون والمارك والليرة والدينار والريال واليورو، في الحياة اليومية والشؤون المالية. فهم أنفسهم يستعملون العملات الورقية في معاملاتهم المالية كدفع الرواتب أو تحديد قيمة بعض الواجبات الدينية كالزكاة. يقول الشيخ محمود شلتوت: «إن كلمة أموال تشمل الذهب والفضة أو النقد التعاملي كفيما يكون، والزروع والثمار والمواشي وعروض التجارة، وكل ما يتموله الإنسان في هذه الحياة»، (الإسلام عقيدة وشرعة)، ص ٩٨، الطبعة الثانية عشرة، دار الشروق: القاهرة، ١٩٨٣

على العكس من بقية الجماعات والمنظمات والأحزاب الإسلامية والإسلاميين في العالم الإسلامي الذي يركّزون بشكل رئيسي على التغييرات السياسية وتطبيق الشريعة كوسيلة تعبّد الطريق نحو الدولة الإسلامية، يركّز المرابطون على التغيير الاقتصادي، وخاصة في الجانب المالي، باعتباره خطوة كبيرة باتجاه إقامة الدولة الإسلامية. وهذا ما يمكن اعتباره واحداً من معالم فكر المسلمين الأوربيين فيما يتعلق بالدولة الإسلامية. وهم يدافعون عن إلغاء النظام المصرفي الغربي والمؤسسات المالية التي تتعامل بالفوائد الربوية.

في هذا الصدد أصدر عمر فاديللو الزعيم السياسي للمرابطين عام ١٩٩٦ كتاباً بعنوان العودة إلى الدينار الذهبي *The Return to the Golden Dinar* حيث يناقش فيه جميع المشاكل التي تواجه فكرة استخدام الدينار الذهبي في النظام النقدي الحديث.

على العكس من بقية العلماء المسلمين، لم يقدم فاديللو مشروعاً أو خياراً آخر لبنك أو نوعاً من المصارف يمكنه الإيفاء بالمتطلبات المالية والاقتصادية للمجتمعات الحديثة في الدول الصناعية.<sup>١</sup> فهو ينتقد تطور الأنظمة المصرفية في البلدان الإسلامية حيث تم تأسيس بنوك إسلامية منذ إنشاء (بنك فيصل الإسلامي) عام ١٩٧٥. ويناقش فاديللو أنه «لا يوجد مكان لبنك إسلامي في القانون الإسلامي».<sup>٢</sup> ويضيف «في الإسلام، لا يمكن للنقود أن تحبني فوائد من خلال القروض».<sup>٣</sup> إن كل مسلم يعرف أنه لا يوجد عالم مسلم يقبل الربا، ولكن فاديللو يدعي أن «العلماء الحديثين قاموا بإعادة تفسير هذه الأمور في القانون الإسلامي. ولم يقوموا سوى أنهم جعلوا المحرّم جائزاً». ويرفض كل لآراء والدراسات الفقهية والفتاوى التي أصدرها علماء متخصصون بهذه الشؤون، دون أن يناقش مواقفهم أو يفند استدلالهم بصورة علمية وشرعية. واكتفى بذكر مجموعة من الأحاديث النبوية وأقوال بعض الصحابة. واستخدم نسخة مترجمة إلى الإنكليزية من كتاب (الموطأ) للإمام مالك، لأنه حسبما يبدو لا يستطيع قراءة المصادر الفقهية المكتوبة بلغتها الأصلية، العربية. لقد اعتمد فاديللو على هذا المصدر لوحده لأنه يؤمن بالمذهب المالكي. لم يعتمد فاديللو آية واحدة من القرآن أو تفسير مشهور أو أي مصدر إسلامي آخر، بل وحتى المؤلفات الحديثة لعلماء المالكية. فهو بذلك كمن يعتبر نفسه مجتهداً دون مؤهلات علمية ودينية، ويمنح لنفسه الحق في إصدار أحكام قاطعة وآراء فقهية تتعلق بقضايا معقدة، معتمداً بذلك على خبراته الشخصية وفهمه المحدود لنصوص دينية صعبة. فهو مثل بقية زملائه لم يهتم بدراسات إسلامية في جامعة دينية متخصصة تؤهله للخوض

١ - دعا السيد محمد باقر الصدر (١٩٣٥-١٩٨٠) إلى تأسيس (البنك اللاربوبي في الإسلام) حيث يطرح حلولاً إسلامية وعصرية للمشاكل النقدية والتحويلات المصرفية دون استخدام النظام الربوي السائد في النظام المصرفي العالمي.

2 - Vadillo (1996) *The Return of the Gold Dinar* p. 28

٣ - المصدر السابق، ص ٧

في مسائل دينية بشكل علمي مقبول. يجب أن لا يكون لديه إطلاع على القضايا الاقتصادية من منظور إسلامي فقط، بل يجب أن يكون متخصصاً في الاقتصاد الإسلامي والقضايا المالية والمصرفية ذات العلاقة به. من المعلوم أنه ليس بمقدور أي فقيه مسلم الخوض في هذا الميدان من الفقه الإسلامي، ولكن هناك فقهاء قلائل ومؤسسات فقهية لديها متخصصين في الشؤون الاقتصادية يبذلون جهوداً كبيرة ونقاشات عميقة من أجل التوصل إلى آراء وفتاوى إسلامية ذات مضمون مالي واقتصادي<sup>١</sup>.

دون مناقشة حقيقية أو مرجعية إلى أي قاعدة شرعية إسلامية، يدافع فاديللو عن إزالة جميع البنوك والمؤسسات المالية والمصرفية التي يصفها بأنها «مؤسسات ربوية»، ويطالب بإحلال بدلا عنها مؤسسات جديدة التي تضمن تقديم «خدمات مقبولة مثل حراسة النقود من خطر السرقة أو تحويل أو نقل الأموال من مكان إلى آخر»<sup>٢</sup>. وعندما يناقش فاديللو مسألة الديون في القانون الإسلامي، يكتفي باستخدام كتاب (الموطأ) لمالك بن أنس فقط.

يقترح فاديللو تداول الذهب في النظام النقدي، ويطلب بإلغاء الأوراق النقدية. ويسرد جملة من الحجج:

- ١- الذهب معدن نفيس، وقيمه على تعتمد على أمة أو اقتصاد.
- ٢- من السهل خزن الذهب ونقله. إن صغر وزن الدينار الذهبي (٢, ٤ غم) يتّمه الدرهم الفضي (٣ غرام)، يسهل التحويلات الصغيرة بالقطع المعدنية من الذهب والفضة. الأمر الذي يجعل هذه العملات المعدنية متوفرة لدى أكبر عدد من الناس.
- ٣- الذهب، باعتباره أكثر العملات المتداولة استقراراً وثباتاً، وسيلة مثالية في عمليات التوفير، لأن التاريخ قد أثبت أن قيمته تبقى مستقرة بشكل فريد طوال القرون.
- ٤- الذهب عالمي، له نفس القيمة في بريطانيا كما في الصين، فهو مثالي في عمليات الدفع الدولية دون الحاجة لدفع الفوائد المكلفة لتبديل العملات، والتي غالباً لا يمكن التنبؤ بقيمتها، كما هو الحال مع الأوراق النقدية. الذهب عملة يمكن أن نثق بها.

٥- طوال ٢٥٠٠ عام بقي العالم يتداول قطع صغيرة من الذهب والفضة. لقد بقيت هذه

١ - في العقود الأخيرة، أخذ بعض الفقهاء الشيعة إدراج باب بعنوان (أحكام البنوك) في رسائلهم العملية، مثلاً: رسالة (منهاج الصالحين/ ج ٢) للسيد أبو القاسم الخوئي. ويقوم آخرون بإصدار كتب منفردة لمعالجة القضايا الجيدة في شتى الميادين، ومنها القضايا المالية مثلاً كتاب (المستحدثات من المسائل الشرعية للسيد علي السيستاني. يتناول السيستاني جملة من قضايا البنوك مثل: أنواع البنوك، الإيداع، الإقتراض، فتح الاعتمادات، خزن البضائع، الكفالة عند البنوك، بيع الأسهم، بيع السندات، الخواتم الداخلية والخارجية، جوائز البنوك، الكمبيالات، بيع العملات الأجنبية وشراؤها، السحب على المكشوف، عقد التأمين، السرقفلية-الخلو. كما تعقد مؤتمرات دورية متخصصة في القضايا المالية والشؤون الاقتصادية، حيث تقدم فيها بحوث فقهية معمقة. أنظر مثلاً: علي أحمد السالوس (حكم أعمال البنوك في الفقه الإسلامي)، في كتاب (قضايا معاصرة في الحضارة الإسلامية)، إعداد صبحي عبد الحميد قاضي، دار الراشد العربي: بيروت، ١٩٨٤.

العملات المعدنية أن تعيش أكثر من ألفي عام على الرغم من المحاولات الهائلة من قبل الكثير من الحكومات للهيمنة عليها، واستبدالها بوسائلها الخاصة للمبادلة.

٦- استخدام العملات المعدنية المزوجة (الذهب والفضة) يعني امتلاك تداول سليم. وتعني أن قيمة العملة المتداولة لا تعتمد على الحكومة. إنها تحمي النظام النقدي من تأثير الحكومات والمؤسسات المالية، لأن وجود سبائك الذهب لا يعتمد على رغبات أو هيمنة النظام السياسي والمالي.

٧- إن تداول العملات المزوجة يوحد العالم، لأن تداول الأموال بين الأمم لن يصبح مشكلة. إنه يسهل التجارة العالمية ويعززها. إنه يشجع تصدير رؤوس الأموال من الدول الصناعية إلى المناطق النامية.<sup>١</sup>

ويناقد فاديللو ويقيم استخدام العملات المعدنية المزوجة من جوانب اقتصادية ومالية، لكنه لم يناقشه من منظور إسلامي وفقهي. فهو يتجنب الكثير من المشاكل الناتجة أثناء وبعد عملية تبديل العملة الورقية بالذهبية والفضية. كما توجد مجموعة من المشاكل التي تعيق هذه الفكرة مثل:

- ١- لا يوجد ذهب كاف في العالم لتغطية احتياجات جميع الأمم والدول من الذهب والفضة.
- ٢- ستستفيد روسيا وجنوب أفريقيا فقط من تداول العملات المعدنية، لأنها أكبر منتج للذهب في العالم.
- ٣- يخضع الذهب لتأثيرات المضاربات غير مرغوب فيها.
- ٤- سيولد تداول الذهب عدم استقرار في الأسعار.<sup>٢</sup>

يرسم فاديللو الخطوط الرئيسية لتصوره لكيفية تنفيذ هذا المشروع عبر البرنامج التالي:

- ١- إصدار وضرب الدينار والدرهم حسب المقاييس التقليدية للأوزان والأحجام.
- ٢- عرض العملات الذهبية والفضية للبيع والشراء بحرية، وتملك أية كميات منها ضمن القانون الإسلامي.
- ٣- تسهيل نقل وتحويل الذهب للتجارة العالمية من خلال شبكة من الوكالات المحددة في أنحاء العالم.
- ٤- ثم المرحلة الأخيرة وهي استبدال جميع العملات الورقية بالعملة الجديدة، الدينار والدرهم، ثم إلغاء كافة امتيازات الأوراق النقدية.<sup>٣</sup>

1 - Vadillo (1996) The Return of the Gold Dinar pp. 52-56

٢ - المصدر السابق، ص ٦٩

٣ - المصدر السابق، ص ٥٩

تبدو هذه الخطة عملية معقدة جداً وتحتاج إلى وقت طويل وأعداد هائلة من المتخصصين في ميادين النظام النقدي (العمليات المالية، النقد الدولي، إستشارات إدارية) من أجل تنفيذ هذا البرنامج الضخم. فعلى سبيل المثال استغرق استبدال العملات الأوروبية المختلفة بعملة واحدة هي اليورو جهود سنين طويلة، واتفاقيات وبروتوكولات ودراسات إقتصادية ومالية دقيقة للنظام النقدي وتأثيره، حجم النمو الاقتصادي والسيطرة على التضخم وغيرها.

## الحزب الإسلامي لبريطانيا Islamic Party of Britain

خلال السنوات العشر الماضية أدرك المسلمون في الغرب أهمية المشاركة في الحياة السياسية الغربية. من خلال الانتماء للأحزاب السياسية الغربية، حقق بعض المسلمين نجاحاً ملموساً حيث تمكنوا من الفوز ببعض المقاعد في البرلمانات الأوروبية مثلاً في هولندا وبلجيكا وبريطانيا والنمسا. كما نجح عدد ملحوظ من المسلمين بالفوز بمقاعد في المجلس البلدية في العديد من المدن الأوروبية. ووصل آخرون إلى تولي منصب الوزير في فرنسا وبلجيكا.

يتفق السياسيون المسلمون على أنه من الأفضل للمسلمين الانتماء للأحزاب السياسية الموجودة، والتي تمتلك خبرة طويلة، وتلعب دوراً هاماً في البلدان الغربية. وأن بإمكانهم تحقيق أهدافهم عبر استخدام التسهيلات المناسبة التي توفرها هذه الأحزاب كالحملات الانتخابية والبرامج الانتخابية والطروحات السياسية والدعاية وتنظيم النقاشات العامة والاتصال بوسائل الإعلام. في الآونة الأخيرة، أخذت الأحزاب السياسية الغربية تولي اهتماماً أكثر بالجاليات المسلمة في الغرب. فصارت تعطي فرصاً أكثر للمرشحين المسلمين تُدرج أسمائهم في لوائح الأحزاب الانتخابية. إذن بات السياسيون المسلمون يشاركون، إلى حد معين، في صناعة القرار السياسي في الدول الغربية.

لا يجد العلماء المسلمون مانعاً من انتماء المسلمين إلى الأحزاب السياسية الغربية. إذ أصدر الفقهاء السنة والشيعية على السواء أمثال شيخ الأزهر السابق جاد الحق، والشيخ يوسف القرضاوي، وآية الله علي السيستاني وآية الله السيد محمد حسين فضل الله، فتاوى تجيز انتماء المسلمين المهاجرين إلى الأحزاب السياسية الغربية من أجل الدفاع عن مصالح المسلمين وضمان حقوقهم.<sup>١</sup>

١ - صلاح عبد الرزاق، شرعية الانتماء للأحزاب السياسية الغربية، في مجلة النور ١١٩ (٢٠٠١) ص ٤٦-٤٨

## ظروف تأسيس الحزب الإسلامي

يمثل الحزب الإسلامي لبريطانيا The Islamic Party of Britain ظاهرة سياسية غربية جديدة. فللمرة الأولى يجري تأسيس حزب إسلامي خارج العالم الإسلامي. في عام ١٩٨٩، خلال بروز قضية سلمان رشدي، أدرك كثير من المسلمين أنهم يعانون من وضعية ضعيفة جداً عندما يريدون الدفاع عن حقوقهم وموقفهم في المجتمعات الغربية. كما أدركوا أنهم قد أهملوا الحاجة إلى منبر عام يدافع عن الحلول الإسلامية، وضرورة وجود إطار سياسي يستطيعون الحصول على اعتراف، ويجذبون من خلاله الاهتمام بالحلول الإسلامية لعلاج مختلف المشاكل التي يعاني منها المجتمع الغربي الحديث. لقد وعوا أن عليهم أن يكونوا أكثر تنظيماً، وأن يعبثوا أنفسهم من أجل لعب دور معين، وأن لا يبقوا على الهامش. قاد هذا الإدراك إلى تأسيس منظمات إسلامية وطنية مثل البرلمان الإسلامي في بريطانيا، المجلس الإسلامي لبريطانيا، والحزب الإسلامي لبريطانيا.

تأسس الحزب الإسلامي في بريطانيا من قبل خمسة أشخاص، ثلاثة منهم مسلمون بالأصل: الهندي محمد نسيم Naseem (١٩٢٤-)، المصري الطيب هاني نصر Nasr (١٩٤٩-)، وكليم محمد ألينا Alleyne (١٩٣١-١٩٩٧)؛ واثنان ممن اعتنق الإسلام، ويلعبان دوراً مركزياً في الحزب وهما: صاحب مستقيم بلير Bleher (١٩٥٩-)، وهو ألماني الأصل اعتنق الإسلام عام ١٩٨٠، ثم هاجر عام ١٩٨٢ إلى بريطانيا حيث يستقر فيها الآن. ويعتبر بلير المنظر الأيديولوجي للحزب، وهو الآن أمين عام (سكرتير) الحزب. يقوم بترجمة مقالات ومواضيع من العربية إلى الإنكليزية والألمانية. كما لديه اهتمام بتفسير القرآن، ويلقي محاضرات في الجامعات داخل بريطانيا وخارجها، ويعمل إماماً في سجن محلي. قام بتأليف مجموعة من الكتيبات والمقالات تتناول قضايا معينة كالتعليم والاقتصاد الإسلامي والسياسة والإستراتيجية الإسلامية. كما أنه يشرف على تحرير مجلة كومون سينس Common Sense (الوعي العام) التي هي لسان حال الحزب<sup>١</sup>.

١ - Sahib Mustaqim Bleher's publications are: كنب صاحب مستقيم بلير المؤلفات التالية: Das Zeugnis der Bibel. Biblische Zitate weisen auf die Wahrheit des Qur'an. Weilerswist 1984. Das ist die aufrechte Religion. Brief des Ibn Taymiya an den Koenig von Zypern. Aus dem Arabischen. Aachen 1984. Das Leben Muhammads (M.H. Haikal) Aus dem Arabischen. Siegen 1987. The Bible's Witness. Biblical Quotations Point to the Truth of the Qur'an. London 1988. Islam under the Cloud of Ignorance. The Fiqh of Freedom- a Law for Liberation. In : Common Sense 15 Milton Keynes 1995. A Program for Muslim Education in a Non-Muslim Society. In : Ghulam Sarwar et al Issues in Islamic Education London 1996.

والعضو المؤسس الخامس هو ديفيد موسى بيدكوك (Pidcock ١٩٤٢-) الذي يشغل منصب زعيم الحزب. وهو في الأصل محاسب قانوني وكاتب، اعتنق الإسلام عام ١٩٧٥. وهو عضو فخري في بضعة مؤسسات اقتصادية ومصرفية. ويكتب باستمرار في مجلة الحزب (كومون سينس) مركزاً على القضايا الاقتصادية والمالية.<sup>١</sup>

وكتب مقدمة لكتاب (نابليون والإسلام Napoleon and Islam) الذي قام بتأليفه كرستيان تشيرفيلس Christian Cherfils. يؤكد بيدكوك في مقدمته على أن الزعيم الفرنسي نابليون بونابرت (١٧٦٩-١٨٢١) قد اعتنق الإسلام، ويضيف "لقد أدرك نابليون حقاً بأن الإسلام هو أسمى نظام سائد في العالم، وقد أخذ جزءاً كبيراً من الإسلام لغرضه الشخصي ولفائدة إمبراطوريته". يؤمن بيدكوك بصدق أن "نابليون شيد نظاماً مستقراً قائماً على مبادئ القرآن التي هي وحدها تمثل الحقيقة، والتي وحدها يمكن أن تقود الإنسان إلى السعادة".<sup>٢</sup>

## تقييم أداء الحزب الإسلامي

بدأ الحزب الإسلامي لبريطانيا نشاطاته عام ١٩٨٩ بهدف تشجيع المناقشات العامة التي تطرح الحلول والخيار الإسلامي، إلى جانب الأيديولوجيات والفلسفات والنظريات السياسية والدينية المطروحة في الساحة البريطانية. يؤكد الحزب دائماً على أن من بين أهدافه هو «إعطاء المسلمين في بريطانيا صوتاً في القضايا العامة أمر هام لمستقبل المجتمع البريطاني». يسعى الحزب إلى تحقيق أهدافه وبرامجه من خلال المشاركة في الانتخابات العامة والمحلية، لكنه لم يحقق أي نجاح يذكر. فقد فشل مرشحو الحزب في الانتخابات المحلية عام ١٩٩١ والانتخابات العامة عام ١٩٩٣. في الانتخابات الأخيرة شارك خمسة من مرشحي الحزب، من بينهم زعيم الحزب بيدكوك الذي رشح نفسه في منطقة جنوب برادفورد Bradford South. ومن بين سبعة آلاف صوت، مجموع الأصوات في تلك المنطقة الانتخابية، لم يصوت للحزب سوى (١١٠٠) صوت فقط، من بينهم (٨٠٠) صوتاً تعود لغير المسلمين. لم يشرح كيف استطاع تمييز أصوات المسلمين وعددها عن غير المسلمين.

عندما سألت بيدكوك عن الأسباب التي تقف وراء هذا الفشل، لم يعط أية تفسيرات مقنعة،

---

1 - David Pidcock's publications are: نشر ديفيد بيدكوك المؤلفات التالية  
Satanic Voices: Ancient and Modern published by Mustaqim Islamic Art and Literature Oldbrook  
Milton Keynes UK : 1992  
Dark Knights of the Solar Cross 2001  
The Other Road to Serfdom edited by Arthur Swan.  
Inside the Brotherhood in co-operation with Martin Short Published by Grafton Books.  
2 - Common Sense 28 (1999) 12-13

لكنه أشار إلى نقطتين: الأولى، نقص المال، لأن المال أساسي في المشاركة في الانتخابات من أجل تغطية نفقات الحملة الانتخابية والدعاية والاتصال بوسائل الإعلام. الثانية، أن الزعماء الدينيون الذين يخطبون في مساجد برادفورد قالوا للجالية المسلمة بأن لا يصوتوا المرشحي الحزب الإسلامي، بل عليهم دعم مرشحهم من حزب العمال البريطاني.<sup>١</sup>

يبدو أن أمام الحزب طريق طويل لتطوير خبراته في عدة ميادين كإدارة الحملة الانتخابية وكيفية التعامل مع وسائل الإعلام والتعامل مع الجماهير المخاطبة. يعترف أمين عام الحزب صاحب مستقيم بليز بصراحة أن الفشل في الانتخابات «قد علمنا بأننا قد توقعنا الكثير جداً ومبكراً جداً».<sup>٢</sup>

لا تزال اتصالات الحزب ضعيفة بالجالية المسلمة التي تمثل القاعدة العريضة التي يفترض أنها تؤيد حزب إسلامي. هناك أسباب تساهم في عرقلة وجود تواصل إيجابي بين قادة الحزب والجالية المسلمة ليس في برادفورد وحدها بل في بريطانيا كلها:

١ - تنتمي الجالية المسلمة إلى عدة أعراق وقوميات وجنسيات (غالبيتها من الهند والباكستان وبنغلاديش وتركيا وأفريقيا والعرب والأكراد). إن أكثرية هؤلاء المسلمين غير مقتنعين أو يثقون بمرشح بريطاني أبيض حتى لو كان مسلماً. إذ ما زال المسلمون سواء في الغرب أو في البلدان الإسلامية ينظرون بشيء من الريبة للمسلمين الأوروبيين. إن بعض المسلمين، وخاصة ذوي العقلية التقليدية، يعتقدون أن المسلمين الغربيين لا يمتلكون معرفة كافية بالإسلام بسبب عدم إلمامهم باللغة العربية، وحتى الشخصيات المشهورة منهم أمثال المفكر النمساوي محمد أسد. يؤكد المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان هذه الحقيقة ليشير إلى أنه «قُدِّر على بعض المسلمين الغربيين أن يكونوا كالموالي في عهود الإسلام الأولى. إن العنصرية تحاول دائماً التسلل من الأبواب الخلفية، خاصة إذا كان الرفض لها قوياً في الواجهة. لذلك لا يصح للمسلمين أن يركنوا إلى أن دينهم يحرم بل يجرم العنصرية، ولا أن يعتمدوا على الكثير من الممارسات الراضية لهذه العنصرية في تاريخهم، بل عليهم العمل على إزالة الواقع منها، ومنع حدوثه وفقاً لما يعوهم إليه دينهم».<sup>٣</sup>

ينفي بيدكوك هذه المشكلة المرتبطة بالقومية، وبدلاً من ذلك يعزوها إلى مشكلة الجهل. فهو يعتقد أن «مسلمي برادفورد جاءوا من جماعات قبلية، ويصوتون لأي واحد حتى لو كان هماراً، لأن زعماءهم قالوا لهم صوتوا له». ويدعي بيدكوك أن «المسلمين غير مهتمين بأنفسهم». ويتهم العلماء المسلمين بالجهل «فيما يخص قضية سلمان رشدي وكتابه (الآيات الشيطانية)، ذهبت إلى

١ - مقابلة مع ديفيد موسى بيدكوك في لندن بتاريخ ١١/٥/٢٠٠١

2 - Common Sense 28 (1999).

٣ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٩٤



مجلس الحركة وقلت: لا تحرقوا الكتاب، لأن ذلك بالضبط ما كانوا يريدون القيام به، وهو بالضبط ما حدث، لأن كل واحد منهم يريد أن يظهر كحامي للإسلام. وقلت لهم: ستكون هذه كارثة، هؤلاء هم العلماء. الحالة نفسها تتكرر في مسألة التصويت للحزب الإسلامي. إنهم خائفون أن يعملوا بإيجابية لأية فكرة قيل لهم أنها خطأ<sup>١</sup>.

يحاول بيكدوك تبرير فشله باتهام الآخرين وتحميلهم مسؤولية عدم نجاحه. وبدلاً من أن يميل إلى تبرير ذلك بلوم الآخرين، كان عليه التطلع إلى إقناعهم من خلال نقاش فكري وشرعي وتحليل منطقي، موضحاً لهم النتائج السيئة لتصرفاتهم الانفعالية (مثلاً إحراق الكتاب). كان عليه المحافظة على اتصال مستمر بالجالية الإسلامية، قيادات أو جماهير على السواء، بعد التظاهرات المناوئة للكتاب، وأن يشرح لهم نتائج ما سبق أن حذرهم منه من قبل، لكنه استمر بتوجيه اللوم إليهم وأنهم السبب في أية نتائج سلبية تجاه الإسلام والجاليات المسلمة في أوروبا.

٢- إن قيادة الحزب الإسلامي لم تنجح في بناء علاقات جيدة مع القيادات الدينية وأئمة المساجد الذين يلعبون دوراً هاماً في توجيه الجاليات المسلمة. إذ لم يستطع الحزب جذب انتباههم نحو برامج وأهدافه. إن واحداً من العوائق التي تعرقل محاولة التواصل مع مختلف القيادات الإسلامية المنتمية إلى جنسيات مختلفة، وخاصة كبار السن أو القادمين حديثاً، هو عدم إجادتهم اللغة الإنكليزية. يؤكد زعيم الحزب أن حل هذه المشكلة هو مسألة وقت، وأن الشباب المسلم يبدي اهتماماً بالحزب، ولكنه ما يزال لا يعرف أن الناس تفكر حقاً لأنه يعتقد أنهم منافقين، إذ يتهمهم بأنهم «يقولون: نعم، سنكون معك، لكنهم يغيرون رأيهم»<sup>٢</sup>.

٣- يعتمد الحزب كلياً على اللجنة القيادية، حيث لا يمتلك الحزب أي فرع أو مكاتب محلية في المدن والمناطق البريطانية. كما أن الحزب يفتقد مقراً مركزياً يقيم فيه نشاطاته ومناسباته ومؤتمراته، حيث يمكن أن يدعى المسلمون لحضورها كجمهور أو لمناقشة بعض القضايا الهامة. كما يمكن دعوة علماء مسلمين لمناقشة شؤون الحزب والجالية المسلمة، وتسليط الأضواء على مشاكل المسلمين في بريطانيا، وأهمية التضامن الإسلامي من أجل المشاركة في الحياة السياسية والدفاع عن مصالح المسلمين. إن من شأن تلك العلاقات المستمرة المحافظة على علاقات جيدة وفهم متبادل بين الحزب الإسلامي والجاليات المسلمة.

من جانب آخر رغم إدعاء زعيم الحزب باهتمام الشباب المسلم بحزبه، لكن الحزب ما زال يفتقد لوجود منظمة أو واجهة حزبية لرعاية الشباب المتعلم والنشط سياسياً وفكرياً بهدف نشر أفكار الحزب وأهدافه وبرامجه، وترسيخ حضوره بين أبناء الجالية، والحصول على تأييدها

١ - مقابلة مع ديفيد موسى بيدوك في لندن بتاريخ ١١/٥/٢٠٠١

٢ - المصدر السابق

ودعمها وخاصة أثناء الانتخابات. بلأ من ذلك تكتفي قيادة الحزب الإسلامي لبريطانيا بالدعوات التي توجه إليها بين حين وآخر من قبل بعض المنظمات الإسلامية لإلقاء محاضرات تتعلق بمختلف القضايا الإسلامية، ووجود علاقات محدودة مع بعض أئمة المساجد ومدراء المراكز الإسلامية في لندن وكارديف. إن يبقى الحزب مسؤولاً عن انعزاله وعلاقاته الواهية مع الجاليات المسلمة في بريطانيا.

٤- إن حضور الحزب الإسلامي لبريطانيا ما زال محدوداً في وسائل الإعلام البريطانية. فبالكاد تنشر الصحافة البريطانية شيئاً عن الحزب. لذلك يقوم الحزب بنشر بياناته ودعواته في نشرته (كومون سينس). إن غياب القضايا الإسلامية في وسائل الإعلام البريطانية يعود، إلى حد كبير، إلى الموقف العام المتحفظ لوسائل الإعلام الغربية من الأفكار الراديكالية لأنها إما ضد الصهيونية أو ربما ضد السامية. إذ أن الحزب ينشر بيانات تتعلق بالقضية الفلسطينية والتصعيد الإسرائيلي الذي تشهده الأراضي الفلسطينية المحتلة.

٥- من غير العادي أن يقوم بريطانيون غير مسلمين بالتصويت لصالح حزب سياسي إسلامي، بدلاً من التصويت لأحزابهم العريقة (حزب المحافظين، حزب العمل، الحزب الليبرالي الديمقراطي). يشرح بيدكوك هذه الظاهرة بقوله «الناس تحب الإسلام. فعندما تشرح لهم الإسلام وأنه يمكن أن يحل مشاكلهم، والتخلص من الديون العقارية Mortgage وغيرها من القضايا، سيصدقونك ثم يؤيدونك». <sup>١</sup> على أية حال، يبدو أن تصويت غير المسلمين للحزب الإسلامي يعود لأنهم مهتمون ببرنامج الحزب الذي يدعو إلى العدالة الاجتماعية والإنسانية ورعاية الفقراء والفئات الضعيفة. وهذا ما يفسر أيضاً انتهاء أعضاء غير مسلمين للحزب.

## برنامج الحزب الإسلامي لبريطانيا

أعلن الحزب بأنه «يسير نحو تقوية الصلة بين إيقاظ الوعي السياسي للمسلمين البريطانيين، بينما يسعى إلى إجبار الأكثرية غير المسلمة على الأخذ بجدية الخيار الإسلامي». إذن هناك حاجة لصياغة أهدافه وبرنامجه بشكل يعكس الأساس الإسلامي للحزب من جهة، وأن يكون مقبولاً للجمهور الذي يخاطبه أي البريطانيين، من جهة أخرى. إذن يجب أن يخدم برنامج الحزب الأهداف القومية البريطانية، وأن يعطي مشاريع منطقية لتطوير وتعزيز الرفاه والأمن في بريطانيا. وباعتباره حركة إسلامية، لا يمكن للحزب الإسلامي نسيان البعد الإنساني ومعاناة الشعوب الفقيرة التي تتأثر بشدة بالسياسات الاقتصادية والعسكرية الغربية على

١ - المصدر السابق

الصعيد الدولي. يظهر هذا البعد الأخلاقي في برامج الحزب في الشؤون الاقتصادية، الشؤون الخارجية، الصحة، العدل، الشؤون الدينية، الشباب، البيئة، والشؤون الداخلية. إنه يبحث دائماً عن العدالة الاجتماعية والاقتصادية.

فيما يتعلق بالجانب الاقتصادي، يطرح الحزب الإسلامي رؤيته في الاقتصاد الإسلامي حيث جاء في برنامجه أن «الشفقة والرحمة عنصران فقدتهما إنسانيتنا، وإذا أردنا استعادة إنسانيتنا في أي نظام، فهذان العنصران مطلوبان. لم تمتلك الرأسمالية هذين العنصرين أبداً، ولا تريدتهما أن يتدخلتا مطلقاً في سياستها الرئيسية في الحصول على أكبر فائدة متراكمة. الإسلام يرفض هذه المظاهر في الرأسمالية. الإسلام يرفض الفكرة التي تقيس قيمة الإنسان على أساس حجم حساباته في البنك. نحن المسلمين نرفض نظاماً اقتصادياً يموت فيه ملايين البشر، ويعانون في ظله من حرمان شديد من أجل أن تدفع الدولة فوائد الديون الأجنبية. كما نرفض نظاماً اقتصادياً يكسب الطعام جبالاً في جزء واحد من العالم رافضاً إعطائه للذين يموتون جوعاً كي لا تتدنى أسعاره العالمية، أو كي لا تتهدد السلع. إن الإسلام دين الصفاء والإنسانية والواقعية، يبحث عن تخفيف التفسخ الإقتصادي والمعاناة، ويبحث عن إعادة وضع البشر في مركز التفكير الاقتصادي مع تعزيز الإنسانية كهدف أسمى»<sup>1</sup>.

يعي الحزب الإسلامي بأنه من المستحيل تحقيق نظريته في الاقتصاد الإسلامي في بلد غير مسلم، وأن هذه الأفكار تبقى مجرد أفكار نظرية غير قابلة للتطبيق في البيئة الأوربية، لكنه يسعى إلى تقليل الظلم الذي يمس المواطنين الفقراء. إذ يعتقد الحزب أن الربا هو المشكلة الرئيسية في الاقتصاد الرأسمالي، وأن «الفائدة أو الربا وجهان لعملة واحدة. إنه ليس مدمراً اجتماعياً فقط، بل إنه من منظور اقتصادي غير مستقر وجائر وغالباً ما يقود إلى الحروب». يحاول قادة الحزب دعم رؤيتهم بالاستعانة بأراء بعض المفكرين الغربيين الذين يشاركون الحزب في مواقفه من الربا. «كل اقتصادي غربي صادق وكل مفكر عظيم يدين الفائدة وأولئك الذين يستفيدون منها. فقد انتقد كل من آدم سميث Adam Smith، ديفيد ريكاردو David Ricardo، جون روسكين John Roskin، مينارد كينس Maynard Keynes و روجر سكروتون Rodger Scruton الربا ونتائجه المدمرة»<sup>2</sup>.

يؤمن بيدكوك أن الربا هو العدو رقم واحد. فقد أخبرني بأنه يتعاون وينسق مع سياسيين غير مسلمين ينتمون إلى حزب العمل والحزب الليبرالي الديمقراطي، إضافة إلى المجلس المسيحي للعدالة النقدية The Christian Council for Monetary Justice من أجل مكافحة الربا. وأنهم يعقدون جلسات شهرية في مجلس اللوردات البريطاني House of Lords. والمشاركون في هذه

1 - Economic Policy Islamic Party of Britain For A Better Future with Islam www.islamicparty.com

الاجتماعات يأتون من أماكن مختلفة، كما أنهم ينتمون إلى مختلف التيارات الفكرية والسياسية والأيدولوجية. ففيهم الماركسيون المتشددون والإشتراكيون من الجناح اليميني، والمسلمون. وجميع المشاركين يؤمنون بأن الربا هو المفتاح في مشكلتهم المشتركة.<sup>1</sup>

في العاشر من مايس ١٩٩٩ قام بيدكوك بتوجيه رسالة إلى إدّي جورج Eddy George محافظ بنك إنكلترا، دعاه فيها إلى التفكير بالنظام المصرفي الإسلامي، أي نظام بلا فوائد أو ربا. وقد أجابه محافظ البنك جاء فيها ”إن الرسالة تلقي الضوء على قضيتين من قلقي في التعامل مع القضايا ذات العلاقة بالنظام المصرفي الإسلامي. الأولى، الاختلافات بين الجماعات حول ماذا يعني النظام المصرفي الإسلامي Islamic Banking في الواقع، أو ما يجب أن يعني. وهذا ما يجعله صعباً لصناع القرار في الاستجابة له بشكل بناء. الثانية، هي غياب المشاريع النوعية Specific Proposals لتغيير النظام البريطاني بطريقة تجعله قابلاً للتعديل لينسجم مع النظام المصرفي الإسلامي“.<sup>2</sup>

فيما يتعلق بالمحور الدفاعي، يؤكد الحزب الإسلامي على السلام والعدالة لجميع سكان العالم. وطنياً، يوافق الحزب الإسلامي على الفكرة القائلة بأنه «من الهام للمجتمع أن يهيم نفسه مادياً وأخلاقياً وروحياً، وأن يتسلح بأفضل الأسلحة من أجل يبعث الاحترام الحذر في نفوس أعدائه. من أجل المجتمع العادل، لا يكون الردع في القتل الجائر للدول الجارة بهدف إقامة غاياتنا الخاصة، كما يظهر ذلك لدى بعض المجتمعات العلمانية في عالم اليوم، ولكن بالأحرى، إن أفضل أسلحة المجتمع العادل هو ممارسة العدالة والأخلاق في داخله وضرب مثل للآخرين في العدل». ويدين الحزب النزاعات الناشئة من القومية الشوفينية والطائفية.

يركز الحزب الإسلامي أيضاً على ظروف المسلمين الذين يعملون في الخدمة العسكرية في الجيش البريطاني، والجهد المبذول لتحسين أحوالهم، وتقديم تسهيلات أكثر للعسكريين المسلمين. فالحزب يطالب «بتشجيع الإيفاء بالحاجات الدينية والثقافية لمختلف الجماعات في شؤون الطعام والعقائد والصلاة».<sup>3</sup>

## الحزب الإسلامي لبريطانيا والدولة الغربية

قام المعتنقون الذين يقودون الحزب الإسلامي لبريطانيا بتطوير نظرتهم وموقفهم الخاص تجاه مختلف القضايا الإسلامية في الغرب. فهم يميلون إلى إدراك المتطلبات الحقيقية للجاليات

١ - مقابلة مع ديفيد موسى بيدكوك في لندن بتاريخ ١١/٥/٢٠٠١

2 - Common Sense 28 (1999).

3 - Defense Policy Islamic Party of Britain For A Better Future with Islam www.islamicparty.com

المسلمة المقيمة في بيئة غير مسلمة. تتميز رؤيتهم بشكل عام بالواقعية والعقلانية والنقد والحدائثة. ولكن في بعض الأحيان يُبدون وجهات نظر تقليدية جداً كالتي تتعلق بموقفهم تجاه تحرير المرأة المسلمة. وأحياناً تنقصها الواقعية مثل الدعوة إلى إلغاء نظام الفوائد المصرفية في البنوك الغربية والمؤسسات المالية. بالإضافة إلى ذلك، في أحيان أخرى يُظهرون نظرات غير محافظة مثلاً إنكارهم سلطة العلماء المسلمين في تفسيراتهم للنصوص الدينية والأحكام الإسلامية. وأحياناً يجادلون دون أساس علمي، مثلاً عندما يدعون أنهم يقدمون وجهات نظر إسلامية لكنهم يتجاهلون الأحكام الإسلامية أو النصوص الدينية والقواعد الفقهية والفتاوى ذات العلاقة المباشرة بما يجادلون فيه.

يعتقد الحزب الإسلامي لبريطانيا أن المطالبة بإقامة دولة إسلامية مجرد سراب، عندما يكون هذا النموذج المطلوب "نموذجاً يفتقد إجابات للمشاكل التي تواجه المسلمين هنا في الغرب، باعتبارهم أقلية دينية متفرقة محكومة من قبل دولة علمانية مع تعاطف ضئيل مع الإسلام".<sup>١</sup> وعلى العكس من حركة الرابطين الصوفية، يرفض الحزب فكرة الخلافة الإسلامية التي يعتقد بأنه «لا يوجد اختلاف عن العدد الكبير من الدول الإسلامية القومية القائمة الآن والتي لا يُطبق الإسلام فيها». ويعززون رفضهم للدولة الإسلامية إلى الحقيقة القائلة بأن «الإسلام الآن، على الصعيد السياسي، بعيد جداً من أن يكون واقعاً، ومع ذلك تبقى خبرة الحياة الحقيقية للمسلمين في إطار أجواءهم الخاصة». <sup>٢</sup> يبدو أن بعض المسلمين الجدد لا يمكنهم نظرياً تصوّر شكل وتركيب الدولة الإسلامية. إذ أنهم متأثرون بالنظرة الغربية تجاه الإسلام أكثر مما يعتمدون على الفكر السياسي الإسلامي نفسه لأنهم يعتقدون بأن «الذين يدعون لقبول الدولة الإسلامية يمكنهم بسهولة نفضها من أيديهم كنظرية رائعة، لكنها للأسف ليست عملية من خلال الطلب منا أن نشير إليها بأنه بلد إسلامي». <sup>٣</sup> مثل هذا الجدل يعكس مستوى سطحي في مناقشة قضايا عميقة ومعقدة مثل النظرية الإسلامية للدولة. من جانب آخر، يبدو أنهم يتجاهلون العديد من الوقائع في الدول المسلمة بضمنها الفترات الطويلة التي فصل فيها الدين عن الدولة، والهيمنة المستمرة للقوى الغربية على الإقتصاد والسياسة والتعليم والثقافة في البلدان الإسلامية.

يدرك الحزب الإسلامي لبريطانيا أن على الجاليات المسلمة في الغرب إعادة تعريف دورها في المجتمع الذي تعيش فيه، وتختبر الفرص المتاحة أمامها لتغيير هذا المجتمع نحو الأفضل. وينتقد الحزب «أولئك الذين يجلمون بأن الدولة الإسلامية ستسقط من السماء، والذين يفضلون

1 - Islam and the State in Common Sense 22 (1997).

٢ - المصدر السابق

٣ - المصدر السابق



الحزب ديفيد بيدكوك: كيف تعلم أن أفكارك واقتراحاتك تنسجم مع الإسلام؟ هل ترجع إلى آية مؤسسة إسلامية أو فقيه مسلم؟ فأجاب: نحن نبحث في الأشياء ونأخذ جميع الآراء والمذاهب الفكرية. ثم ذكر مقطعاً من خطبة الوداع للرسول (ص) يقول فيه: (ألا ليلغ الشاهد منكم الغائب، فلعلّ من يُلغّه يكون أوعى له من بعض من يسمعه).<sup>١</sup> ثم أكد بيدكوك أن «علينا أن ننظر في السوابق، ما هي الأحكام التي اتخذت فيها وما هي المناقشات التي تضمنتها. فنحن كاثوليكيون جداً بهذا المعنى [معنى يقابل حنبليون جداً في الأدب الإسلامي، لوصف الملتزمين حرفياً] في القراءة والدراسة. فإذا وجدنا حلاً، آخذين بنظر الاعتبار الوضع اليوم، نهتدي بالأحكام السابقة للقضايا المشابهة. بالطبع يجب أن يكون القرآن الهادي الأساسي».

من وجهة نظر إسلامية، يبدو من الصعب القبول بأن هؤلاء السياسيين المسلمين يمارسون الاجتهاد وإصدار الآراء الفقهية والفتاوى دون أن تكون لديهم مؤهلات كافية التي يتمتع بها عادة الفقيه المجتهد. فهم لم يدرسوا في جامعة إسلامية أو مؤسسة دينية يدرسون فيها الفقه والأصول والتفسير والسيرة والبلاغة وعلوم الحديث. إنهم يناقشون قضايا معقدة بالنسبة لغير المختص مثل الاقتصاد والنظام المصرفي الإسلامي، دون اعتماد أسس أو قواعد إسلامية تعزز جدلهم. وهم لا يعترفون بعدم قدرتهم الخوض في هذه القضايا، كما يصرّون على رفض الرجوع إلى أي مصدر إسلامي معترف به أو مؤسسة دينية أو فقهاء يؤيدون أقوالهم. يقول بيدكوك بصراحة «إننا لا نبحث عن الفتوى، فكل شيء واضح في القرآن. القرآن يقول: افعل كذا ولا تفعل ذلك».<sup>٢</sup> إن هذا الفهم الساذج للنص القرآني وادعاء القدرة على فهمه واستنباط الحكم الشرعي منه يناقض بوضوح الحكم القرآني الذي يطلب من المسلمين الرجوع إلى العلماء لمعرفة أحكام الدين، يقول تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) (آل عمران: ٧) و (فستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) (النحل: ٤٣) و (ولو أنهم ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه) (النساء: ٨٣). يعتقد بيدكوك أن «المشكلة ليست في الفتوى، وليست في الحكم الشرعي، بل في العمل به الذي لا يُنفذ».<sup>٣</sup>

١ - مقابلة مع ديفيد بيدكوك في لندن بتاريخ ١١/٥/٢٠٠١. قمت بتخريج الحديث بالمتن أعلاه في مسند أحمد برقم ١٩٤٩٢. وتوجد أحاديث أخرى بمتون مشابهة مثلاً (ألا ليلغ الشاهد الغائب، فإن الشاهد عسى أن يُلغّه من هو أوعى له منه) (رقم ١٩٤٩٣)، وهذا الحديث موجود بلفظه في صحيح البخاري رقم ٦٥. وبلغظ آخر (قال اللهم ليلغ الشاهد الغائب، فإنه رُبّ مبلغ يُلغّه من هو أوعى له منه) (رقم ١٩٥١٢)، و(ليلغ الشاهد منكم الغائب، فلعل الغائب يكون أوعى له من الشاهد).

٢ - مقابلة مع ديفيد بيدكوك في لندن بتاريخ ١١/٥/٢٠٠١

٣ - المصدر السابق

## الفصل الرابع

وسلمة التمر في نقد الحضارة  
الغربية





### مساهماتهم في نقد الحضارة الغربية

تشكل الحضارة الغربية مجموعة من التحديات الثقافية والفكرية والأيدولوجية للعالم الإسلامي. فهي تنزع إلى عرض رؤيتها الفلسفية التي يمكنها أن تحل محل العقيدة الإسلامية، وتمتلك العديد من العناصر القوية كالتقدم العلمي والتطور السياسي والاقتصادي والتكنولوجي. إن ما يقلق المسلمين تجاه الحضارة الغربية هي الأبعاد الأخلاقية والروحية. فيما يتعلق بالموقف تجاه الحضارة الغربية، انقسم العلماء والمفكرون المسلمون إلى ثلاث فئات:

١- أصحاب النظرة التقليدية الذين يرفضون كل شيء يأتي من الغرب لأنه شر يهدد القيم الإسلامية والمجتمع الإسلامي.

٢- أصحاب النظرة التغريبية الذين يدعون إلى قبول كل المفردات الغربية وعلى مختلف الأصعدة: الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٣- أصحاب النظرة المعتدلة الذين يدعون إلى قبول المفردات الغربية التي لا تعارض التعاليم الإسلامية والقيم الأخلاقية. فهم يريدون الاستفادة من إنجازات الحضارة الغربية وتفادي الأفكار المعادية للإسلام أو السلوك المنحرف. إنهم يحاولون التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية.

مثل بقية المفكرين المسلمين يهتم المعتنقون المثقفون بتقييم الحضارة الغربية، ويمارسون النقد ضد مختلف القضايا والجوانب الفلسفية والفكرية والعقائدية، وخاصة الاختلافات بينها وبين نظرة الإسلام للعالم. وعلى العكس من كثير من الكتاب المسلمين الآخرين، يقدم المفكرون المسلمون الغربيون رؤية نقدية من داخل الحضارة الغربية. ففي نقدهم للحضارة الغربية لا يخفون إعجابهم ببعض المؤسسات الغربية مثل الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تمثل الرفاه والمساواة الاجتماعية واحترام حقوق الإنسان وضمان الحريات الدينية وحرية التعبير. إن يقيمون هذه الجوانب من خلال منظور إسلامي يركز على الأخلاق الإنسانية العليا. فلطالما كرر المفكر النمساوي المسلم محمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢) مقولة الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥): الشرق يعج بأعداد غفيرة من المسلمين، ولكن بالقليل جداً من الإسلام. وأن بالغرب الكثير من الإسلام، ولكن بالقليل جداً من المسلمين<sup>١</sup>.

١ - مراد هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٢٧

## أصناف النقاد من المهلهين الءءء

يمكن تقسيم المفكرين المسلمين الغربيين المهتمين بنقد الحضارة الغربية إلى ثلاث فئات:

١- أولئك الذين يرفضون كل شيء يأتي من الغرب ويضمنها الفلسفات والمبادئ والمفاهيم. وأبرز مثال لهذا الاتجاه الفيلسوف الفرنسي المسلم روجيه غارودي والشيخ عبد القادر الصوفي زعيم حركة المرابطين.

٢- أولئك الذين يتعاملون بتحفظ مع الحضارة الغربية. فهم يقبلون ما لا يعارض الأحكام الإسلامية ويتضمن فوائد للمسلمين. يرى كل من محمد أسد ومراد هوفمان أن الحضارة الغربية إنجاز إنساني يمكن الاستفادة منها لصالح كل البشرية. كما أن الحضارة الغربية تقدم حلولاً مقبولة للمشاكل التي يعاني منها المسلمون كالاستبداد والظلم. إن أصحاب هذا الاتجاه يدركون أن العلاقة مع الغرب صارت واقعاً لا يمكن تفاديه وفي مختلف الميادين السياسية والاقتصادية.

٣- لا يوجد بين المسلمين الءءء «متغربون Westernized» لأنهم غربيون في الأصل. إن الدعوة إلى قبول الحضارة الغربية تضعهم في إشكالية حول دافعهم الأصلي لاعتناق الإسلام الذي يمثل خياراً حضارياً مستقلاً.

وعلى العكس، توجد نزعة مضادة للتغريب هي نزعة «التشريق Easternization» أي الأخذ بكل ما هو شرقي. فهؤلاء مفتونون بالحضارة الإسلامية المزدهرة والعصور الذهبية المجيدة للمسلمين والعرب. وأفضل من يمثل هذا التيار الشيخ عبد القادر الصوفي وأتباعه الذين يدعون، على سبيل المثال، إلى العودة إلى نظام الخلافة في تركيا وتداول العملات الذهبية والفضية.

## أهداف ودوافع نقد الغرب

السؤال الذي يطرح: ما هي أهداف هذا النقد للحضارة الغربية؟ يتوجه هذا السؤال إلى طرق وأهداف الأدب الإسلامي المناوئ للغرب Islamic anti-Western literature الذي يكتبه مفكرون وعلماء مسلمون، ومن ضمنهم مفكرون من المسلمين الءءء. توجد عدة دوافع وأسباب وراء نقد الحضارة الغربية:

١- ما زالت الحضارة الغربية تمثل تهديداً جدياً وتحدياً كبيراً للإسلام، كما يعتقدون. إذ يسعى المفكرون المسلمون الغربيون إلى دحض مفاهيمها ومبادئها وقيمها بكل وسيلة من أجل إثبات عدم صلاحيتها لإحياء العالم الإسلامي. فهم يريدون أن يبرهنوا على أن نظرة الغرب للكون، وموقفه تجاه العلاقات الإنسانية، وتعامله مع الطبيعة لا أخلاقي وتفقد للمبررات

المنطقية. من خلال نقد الحضارة الغربية، يسعى المفكرون الغربيون المسلمون إلى سد السبيل ضد استيراد القيم والأفكار والمبادئ الغربية إلى العالم الإسلامي على مختلف المستويات السياسية والثقافية والفكرية والفلسفية والاجتماعية والاقتصادية.

٢- على العموم، يؤمن المسلمون بأن العقيدة الإسلامية والشريعة مقدستان وأسمى من أي تشريع وضعي آخر. فلا إسلام يقدم أفضل بديل لأنه يتضمن التوازن بين الروحيات والماديات، بين المساواة الاجتماعية والأخوة الإنسانية. إذ يشيد الإسلام عقائده وتشريعاته على أرضية أخلاقية ومنظومة قيمة تحكم جميع تعاليمه ومقرراته. لقد نجح الإسلام في تقديم حضارة مزدهرة إلى الإنسانية، في الوقت الذي ينتج الغرب ويصدر الآلام والحروب والظلم واستغلال الشعوب والعداوة بين الناس، حسبما يعتقد كثير من المسلمين الناقدين للغرب.

٣- إن الأدب المعادي للغرب يمثل رد فعل إسلامي تجاه الاتهامات الغربية التي تُشن ضد الإسلام، والتي تصوّر الإسلام بأنه نظام متخلف يعود للعصور الوسطى. هذا الأدب يبحث عن "نقاط الضعف" في الحضارة الغربية. وغالباً ما يجري تقديم نقاط الضعف هذه إلى المسلمين بطريقة منحازة وغير موضوعية.

٤- عبر نقد الحضارة الغربية، يحاول المفكرون الغربيون المسلمون تبرير سبب تركهم الثقافة الغربية وقبولهم ثقافة غربية، أي الإسلام. فهم يريدون تبرير هذا الانتقال من حضارة متقدمة إلى ديانة متخلفة ونظام أخلاقي متزمت، حسب النظرة الغربية.

يضاف إلى ذلك هناك أسباب شخصية وراء الموقف المعادي للغرب. فقد تعرض بعض المفكرين الغربيين المسلمين إلى هجوم من قبل وسائل الإعلام الغربية والجمهور الغربي بسبب تحولهم إلى الإسلام. فعلى سبيل المثال، تعرض المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان إلى هجوم قوي بعد إعلانه اعتناق الإسلام. إذ قامت إحدى وسائل الإعلام الألمانية كتابه (الإسلام كبديل) قبل صدوره عام ١٩٩٢، وشنت حملة كراهية ضده مطالبه بسحبه كسفير لألمانيا في المغرب. وانهالت الاتهامات على هوفمان بأنه يدعو إلى تعدد الزوجات، وضربهن ورجهن، وقطع الأيدي والأرجل<sup>١</sup>.

٥- إن نقد الحضارة الغربية يعزز الشعور بالفخر بالإسلام والحضارة الإسلامية بين المسلمين في أنحاء العالم. فمثل هذا النقد يحتزن قيمة أعلى وتأثيراً أكبر عندما يأتي من قبل الغربيين أنفسهم: أنظر إلى هؤلاء الغربيين الذين ولدوا ونشأوا في الحضارة الغربية. إنهم شخصيات مشهورة من ذوي التعليم الراقى والمناصب العالية، لكنهم تركوها وراءهم ودخلوا في

١ - هوفمان (١٩٩٦)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٣٩

الإسلام. إن هذا يؤكد أن الإسلام على «حق» وأن الحضارة الغربية على «باطل». وهذا ما يفسر انتشار كتابات المفكرين المسلمين الغربيين، وبعثتها وترجمتها إلى العديد من اللغات في العالم الإسلامي.<sup>١</sup>

٦- يمثل الأدب المناوئ للغرب سلاحاً ضد النخبة المتغربة والقوميين والعلمانيين في العالم الإسلامي، والذين يدعون إلى قبول جميع مفردات الثقافة الغربية. ولذلك يحرص الناقدون المسلمون على تحذير المجتمع الإسلامي بأن يكون متنبهاً لعدم تقليد الحضارة الغربية بسبب مظاهرها السلبية الكثيرة، واجتناب عواقبها الفظيعة التي شهدتها المجتمعات الغربية كالانحلال الأخلاقي والفساد والإجرام والمخدرات والتشتت العائلي.

٧- يمثل الأدب المناوئ للغرب نداءً موجهاً للأقليات المسلمة في الغرب وخاصة الجيل الشاب، بهدف إدراك أهمية الدراسة العميقة والنقدية للحضارة الغربية. وأنهم يجب أن لا ينخدعون بالغرب، ولذلك عليهم المحافظة على هويتهم وقيمهم وأخلاقهم الإسلامية.

## خلفيات النقاد من المسلمين الجدد

للمفكرين المسلمين الغربيين خلفيات متباينة تدعوهم لتقد الحضارة الغربية، وهي:

١- خلفية «أيديولوجية» ضد الغرب «المادي» و«الديموقراطية»، ذات خبرات ماركسية ويسارية، أمثال الفيلسوف الفرنسي المسلم روجيه غارودي (١٩١٣-)، الذي كان عضو اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي للفترة (١٩٣٣-١٩٧٤). فقد أمضى وقتاً طويلاً في العداء للغرب، وقام بتنظير العديد من الأفكار والتصورات المعادية للغرب وخاصة الولايات المتحدة. بعد اعتناقه الإسلام عام ١٩٨٢، لم يتخلى غارودي عن أسلوبه السابق ولا عن نزعه المعادية للغرب. إذ أنه استمر في نقده وعدائه الذي كان يلقي ترحيباً في العالم الإسلامي. ويوجه غارودي نقداً شديداً ولاذعاً للهيمنة الأمريكية في العالم. منذ عام ١٩٧٥ يناقش النمط الغربي الذي يسميه «النمو الوحشي» الذي يدمر الأمم والشعوب، ويفه بأنه «نمو مجتمعات تتطور بشكل فوضوي، محتقرة الطبيعة والبشر ومستقبلهم، من دون أية رؤية متكاملة للحفاظ على الكرة الأرضية وفتح البشر، ومنتامية سرطانياً وفق شهوة الريح أو إرادة القوة لدى الأقوى». <sup>٢</sup> وبقي غارودي يكرر نفس الأفكار النقدية تقريباً في جميع مؤلفاته، لكنه في كتاباته المتأخرة صار يستخدم إحصائيات جديدة ومعلومات حديثة ذات صلة بما يدعوه «انحطاط الحضارة الغربية».

١ - على سبيل المثال كتاب روجيه غارودي (١٩٩٩)، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، قد طبع وترجم إلى ٢٩ لغة، وبعضها دون إذن من المؤلف.

٢ - روجيه غارودي (١٩٨٨)، مشروع الأمل، ص ٢٩

- ٢- خلفية «صوفية» تنزع إلى معاداة «المادية» الغربية، كما هو الحال لدى جماعات الطرق الصوفية أمثال الشيخ عبد القادر الصوفي والمفكر الإنكليزي المسلم أحمد ثومبسون الذين اعتنق الإسلام عبر الطرق الصوفية. يركز التصوف بشكل رئيسي على العنصر الروحي في الإنسان، متجنباً السلوك المادي والفكر الشهواني.
- ٣- خلفية «سياسية» كما هي لدى الحزب الإسلامي لبريطانيا الذي يؤمن بأن النظام الغربي ككل هو سبب جميع المشاكل السياسية والاقتصادية في العالم، وخاصة في العالم الإسلامي.

## محاوَر نقد الحضارة الغربية

إن نقد الحضارة الغربية يجب أن لا يكون غامضاً أو يتضمن مجرد شعارات معادية واتهامات، بل يجب أن يعتمد على أسس منطقية، إضافة إلى العلمية في العرض والموضوعية في التقييم. وهذا ما يمكن تحقيقه من خلال تناول مختلف أبعاد الحضارة الغربية. إن أخذ قضية معينة أو التركيز على محور واحد يعني تجاهل بقية المكونات الأخرى التي تبقى تشكل تحدياً للإسلام. وهذا ما دفع المفكرين المسلمين إلى نقد جميع مكونات وعناصر الحضارة الغربية في المجالات الفلسفية والسياسية والأخلاقية، بالإضافة إلى تطبيقات هذه المنظومات في الواقع الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الغربي. النقد إما يكون حقيقياً أو لا يكون، وهذا يعتمد على موضوعية ورؤية والعمق الفكري للناقد.

في المناقشة التالية، سأركز على أهم المحاور التي يتناولها المفكرون الغربيون المسلمون في نقدهم للغرب.

## ١- نقد الفلسفة الغربية

تشكل الفلسفة الغربية البناء التحتي Infrastructure للحضارة الغربية لأنها تزودها بتبريرات فكرية ومنطقية لمبادئها ومفاهيمها. ولذلك يهتم المفكرون المسلمون بنقد الفلسفة الغربية لأنهم يعتقدون أن انهيار هذا الأساس، سيؤدي حتماً إلى انهيار البناء الفوقي Upper-structure. إذ يركّز الناقدون المسلمون على الجوانب المادية في الفلسفة الغربية التي تنكر وجود الله أو دوره، الوحي الإلهي، الأنبياء، الأخلاق والروحيات. وهذا ما يفسر الاهتمام الكبير الذي يوليه المفكرون والمثقفون المسلمون بنقد الفلسفة الغربية ورموزها، من ديكرات إلى فوكوياما.

كفيلسوف وزعيم ماركسي سابق وأستاذ جامعي للفلسفة، يكرّس المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي جانباً من نقده للحضارة الغربية لنقد الفلسفات والفلاسفة الغربيين. إذ يجعل

من قناعاته الماركسية السابقة منطلقاً لنقد الحضارة الغربية. فهو ينتقد الفلسفة الغربية المعاصرة بسخرية حين يصف "الفلسفة في العالم المعاصر هي من ألعاب التسلية للمتخصصين المتميزين، هي الألعاب البهلوانية اللغوية. فالمفكرون بعيدون عن المشكلات الحياتية اليومية، وعن حركات الشعوب، بقدر بعدهم عن الأزياء الراقية أو لعبة بنك الحظ Monopoly".<sup>١</sup> كما ينتقد غارودي غياب معنى الحضارة الغربية باحثاً عن الأخلاق والقيم في ظل العلاقات المادية التي صار «كل شيء فيها له ثمن وحتى الدين والحقيقة». ويبقى يتساءل: ما هي رسالة الفلسفة؟ كيف يمكن للفلسفة أن تجعل الناس أكثر سعادة؟ هذا ما جعله يتفق مع بعض الفلاسفة الغربيين أمثال موريس بونديل Maurice Bondel (١٨٦١-١٩٤٩) الذي قدم بحثاً عام ١٨٩٣ بعنوان (الفعل: محاولة لنقد الحياة والعلم التطبيقي) وطرح سؤالاً أساسياً: ما الذي يجب أن نبتغيه لنصير أكثر إنسانية؟ ويرى غارودي أن جاستون بيرجيه Gasten Berger (١٨٩٦-١٩٦٠) قد أكمل عمل بونديل، وكان رائداً في علوم المستقبل، عندما رأى أن المشكلة بالنسبة لبرجيه لم تكن كيف سيكون العالم في ظرف الخمسين سنة الآتية، ولكن المشكلة هي: ما الذي سيترتب في الخمسين سنة القادمة على ما نتخذه اليوم من القرارات؟ ويؤيد غارودي الفيلسوف جاستون بلاشير Gaston Bleacher الذي له الفضل في تبني إيستمولوجيا، معرفة غير ديكراتية تميل إلى أن تجعل من البحث العلمي ومن فرضياته المؤسسة له (التحقق التجريبي) حالة من الإبداع الشعري، وذلك عن طريق تفكيره العميق حول تاريخ العلم في القرن العشرين، وموازاته بتأملاته حول الخيال الشعري. ثم يستنتج غارودي: "باستثناء هؤلاء المفكرين الثلاثة الذين كانوا أكثر المفكرين تجديداً في القرن العشرين ومواصلة الرسالة الأولى للحكمة، ظلت الفلسفة التي تُدرس في الجامعة (فيما عدا بلاشير) في كل الأحوال مستخفة برسالة الفلسفة، وغريبة عن هدفها الحيوي".<sup>٢</sup>

يوجه غارودي انتقاده لبعض الفلاسفة الغربيين بسبب مواقفهم وآراءهم. إذ ينتقد الحرية التي دعا إليها الفيلسوف الفرنسي الوجودي جان بول سارتر Sartre (١٩٠٥-١٩٨٠) فيقول "إن الحرية التي يؤسسها سارتر لا تستطيع أن تكون إلا حرية سلبية: إنها القدرة على أن تقول (لا) دون أن تكون لديك القدرة على الإبداع. والخلاصة لديه كانت واضحة: الحياة نوع من الشغف غير المجدي، كما كتب في الصفحات الأخيرة من (الوجود والعدم)".<sup>٣</sup> ويروي غارودي مجاهرته برأيه بفلسفة سارتر أمامه حيث يقول «وكثيراً ما كنت أتسبب في غضب سارتر

١ - روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟، ص ٢٢٦

٢ - المصدر السابق، ص ٢٣٣

٣ - المصدر السابق، ص ٢٢٧

أثناء محادثاتي الودية معه. فقد قلت له مرة: إنني لم أجد شيئاً إيجابياً في فلسفتك لم أكن قد قرأته من قبل عند فيخته Fichte (1762-1814). والفارق بينكما أن فيخته كان قد قطع علاقته بالوجود وبأد لوضع فلسفة للفعل، فهو يعرف ضرورة مسلماته واستحالة البرهنة عليها في نفس الوقت<sup>١</sup>.

ينتقد غارودي الفيلسوف الألماني الوجودي هيدجر (1889-1976) الذي «جعل من نفسه راعياً للوجود، واستمر في غزل (الوجود والزمان) في مكتبته الرئاسي الأمن في المقاطعة، بمأمن من الوجود الواقعي الذي كان هتلياً في ذلك الحين، ومن الزمن الواقعي زمن معسكرات الموت في وقت الحرب»<sup>٢</sup>. وينتقد أيضاً الفيلسوف الفرنسي الماركسي ألتوسير Althusser (1918-1990) الذي «يعرض الماركسية وهي الفكر الأكثر حيوية في قلوب الجماهير، دون أن يصل إلى جذور هذه الفلسفة. فهو لا يتجاوز في فلسفته حدود شارع (الألمانيا) في باريس، وحدود دائرة مريديه في الحي اللاتيني. ولا يعني هذا الانتقاص من موهبة ألتوسير الشخصية والمهنية، ولكن لأنه يعكس روحاً يائساً من الزمن، ويطبّق بنوية جافة، قاد تلاميذه إلى الظن بأن (الإنسان هو عروس خشبية متحركة تتحكم فيها الأبنية)<sup>٣</sup>.

ويمضي غارودي في نقده للفلاسفة الذين لا يلتزمون بها يدعون إليه ولا يجسدون المبادئ والفلسفات التي ينادون بها، وأنهم بعيدون ومنعزلون عن نبض الشارع الإنساني. وربما يقدمون الفلسفة كتبرير للسياسة المتوحشة في العالم. ينتقد غارودي الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو Michel Foucault (1926-1984) لأنه يصل إلى نتيجة هي «موت الإنسان». ثم يوجه غارودي نقده للفلاسفة الذين يلقون محاضراتهم (في الفصول والمدرجات الجامعية، ويعزلون طلابهم عن ضجيج الشارع وعن زلازل الشعوب، حيث يبدو الفكر الأحادي (أي غياب التفكير النابع مما هو صحيح سياسياً) متجاهلاً النظريات الرامية إلى الحفاظ على الوضع العالمي على ما هو عليه. فأصحاب الأيديولوجيات في البنتاغون مثل [الفيلسوف الأمريكي] فرانسيس فوكوياما، يرون «نهاية التاريخ» في الانتصار العالمي لما لا يجترئ على ذكر اسمه، ويختفي خلف كل العلاقات الاجتماعية، ألا هو (وحدانية السوق)<sup>٤</sup>. كما يوجه غارودي نقده إلى «باحث أقل تفاؤلاً، وأقل شهرة هو صموئيل هانتجتون، الذي يريد هو أيضاً تكريس التاريخ في مواجهة أبدية بين حضارة يهودية-مسيحية وبين تحالف إسلامي-كونفوشي». يستنتج غارودي: «إن

١ - المصدر السابق، ص ٢٢٧

٢ - المصدر السابق، ص ٢٢٨

٣ - المصدر السابق، ص ٢٢٨

٤ - المصدر السابق، ص ٢٢٩



الفلسفة بالمعنى الصحيح، أي التفكير في الغايات وفي معنى الحياة، والمشاركة في الفعل لتحقيق هذه الغايات وهذا المعنى، قد خانت رسالتها في الغرب: شرقة وغربة على السواء»<sup>١</sup>. في الوقت الذي يركّز غارودي على أن الفلسفة الغربية قد خانت رسالتها، وأنها صارت بعيدة جداً عن واقع الناس، فإن المفكرة الأمريكية المسلمة مريم جميلة Maryam Jameelah (١٩٣٤) تتفق معه على ذلك، لكنها تناقش المصادر الفلسفية للمادية الغربية. فهي تعتقد أن الفصل بين لاهوت الكنيسة والفلسفة الغربية قد حدث عصر النهضة. وتشير إلى الحركة الإصلاحية التي قام بها الراهب الألماني مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) بسبب عدم رضاه عن انصلاح حال سلطة الكنيسة الفاسدة، وأدى إلى نشوء المذهب البروتستانتي المستقل تماماً عن الكنيسة. وتضيف جميلة «لم يكن هذا الانشقاق عن الكنيسة الرومانية راجعاً فقط إلى مساوئ وفساد الكنيسة، ولكنه كان راجعاً أيضاً إلى تزايد تعقيدات الحياة الاقتصادية وتعاضم ثرواتها.. حيث تزايدت معها كراهية رجال الأعمال والصناعة الألمان لمفهوم الرهبنة الكنسية ولفظوا سيطرة روما الدينية. فقاموا بدلاً من ذلك بتمجيد «الرخاء المادي» و«تعظيم النجاح» كعلامات محسوسة من نعم الله. ونظروا للفقير كعقاب إلهي، وللعزلة على أنها تمركز حول الذات وأنانية، وللتأمل على أنه تقاعس وكسل»<sup>٢</sup>.

وتمضي جميلة في تتبع مسار النزعة المادية في الفلسفة الغربية فتقول «منذ ذلك الوقت أخذ الفلاسفة الغربيون يبدون ميلاً أكثر نحو قبول المادية، وميلاً أقل نحو اللاهوت والغيب. وقام رينيه ديكارت Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠) بتطوير المنهج التجريبي، في حين بدأ فرانسيس بيكون Francis Bacon (١٥٦١-١٦٢٦) في الإطاحة بفلسفة أرسطو وفلسفة العصور الوسطى المنهجية، ونحت لنفسه أسلوباً لكشف الحقائق الجديدة بدلاً من البرهنة على ما هو معلوم»<sup>٣</sup>. وتعترف جميلة بأهمية الاكتشافات العلمية التي قدمها العلماء الغربيون، ومدى تأثيرها وفائدتها لكل البشرية، لكنها تجادل بأن العلماء الغربيين بدأوا يقبلون بنظرة مادية ضيقة ودوغمائية. «فبعد نيكولاي كوبرنيكس Copernicus (١٤٧٣-١٥٤٣)، أصبح عالم الفلك الغربي ينظر للإنسان فقط كذرة تافهة Puny speck على كوكب ضئيل يدور حول نجم يكبره بعشرة أضعاف. وهذا

١ - المصدر السابق، ص ٢٣٢

٢ - اسمها السابق (مارغريت ماركوس) وهي أمريكية من عائلة يهودية، اعتنقت الإسلام عام ١٩٥٩. تأثرت بكتابي محمد أسد (الطريق إلى الإسلام) و(الإسلام على مفترق الطرق). في عام ١٩٦٢ دعاها الداعية أبو الأعلى المودودي إلى الفجوة إلى باكستان والعيش هناك كفرد من أفراد أسرته. قبلت مريم الدعوة وبعدها بسنة واحدة تزوجت محمد يوسف خان الأمير الشيط للجماعة الإسلامية، والذي أصبح فيما بعد الناشر لكل مؤلفاتها. صارت مريم أمّاً لأربعة أطفال تعيش مع زوجة أخرى لزوجها في منزل كبير مع الأهل. ترتدي مريم النقاب على نحو صارم. لها إصدارات عديدة في مختلف الشؤون الفكرية مثل (الإسلام في مواجهة الغرب) و(الإمبريالية الغربية تنوع المسلمون) و (تحذير إلى المرأة المسلمة، اليوم وغداً) و (شهداء الحركة الإسلامية في العصر الحديث) و (الرسائل المتبادلة بين أبو الأعلى المودودي ومريم جميلة عن الدعوة وهوم المسلمين).

٣ - مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ٢٣-٢٤

٤ - المصدر السابق، ص ٢٧

لنجم الضخم يسبح شارداً في محيط كوني لا متناه... ولأنه لم ير في تليسكوباته أي إله أو ملائكة أو شياطين، خلص إلى أن الإنسان يعيش منفرداً تماماً في آلة كونية باردة معقدة... فقد كان خلقه من قبيل المصادفة فقط أو مجرد خطأ لا أكثر".<sup>١</sup> ثم تستنتج جميلة: «فكان أن هجر الإنسان الغربي البحث عن المعنى النهائي من الحياة والهدف الأسمى منها، باعتبار أن ذلك عقيم لا طائل منه. وبعد أن شعر أنه غريب في هذا الكون دون عثوره على أي دليل مادي ملموس لوجود أي إله وراء هذه النعم... وبدأ ينظر للطبيعة كعدو يجب قهره والانتصار عليه، وسلبه كل ما لديه بإخضاعه للوسائل الميكانيكية من أجل زيادة رفاهيته. لم تكن الطبيعة بنظر علماء غربيين أمثال ديكارت سوى ماكينة تخلو من أي معنى روحاني.. فكل الكائنات الحية عندهم، بها فيها الإنسان، ليست سوى محصلة تفاعلات كيميائية تلقائية... فقد كان ديكارت يتبجح بقوله (أعطوني العناصر وسأصنع لكم الكون)».

وتستمر جميلة في نقدها لرواد عصر التنوير أو النهضة الذين صاروا ويشجعون على التحلل من العقائد الدينية، إذ تقول «وأخذ مؤيدو ما يسمونه (عصر التنوير) يفهمون الناس أنه لا بد وأن تُنبذ كافة المعتقدات التي تخالف التجربة والملاحظة البشرية، متأثرين بسموم نظرية الفيزيائي الإنكليزي إسحاق نيوتن Isaac Newton (١٦٤٣-١٧٢٧) التي تقول أن الكون كله تحكمه قوانين حسابية ثابتة. فالمعجزات الدينية والنبؤات والوحي والطقوس الدينية والعبادات لا مكان لها عندهم إلا الاستهزاء، فهم يعتبرونها معتقدات خرافية».<sup>٢</sup> وتضرب أمثلة من فلاسفة وأدباء تلك الفترة حيث تقول «وها هو فولتير Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) يقول أن الله خلق الكون، تماماً مثلما يقوم الساعاتي بتجميع أجزاء الساعة.. وبعد أن يقوم بصنعها لا تكون له بعد ذلك أي علاقة بها... وها هو الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم David Hume (١٧١١-١٧٧٦) يرفض كافة المعتقدات الدينية على أساس أنها لم تثبت بالتجارب العلمية بل أنه هاجم حتى "ألوهية الله" لفولتير معلناً أننا رأينا الساعات يصنعها الساعاتي، ولم نر الكون يصنعه الله". يرفض جدل هيوم الحياة الآخرة عندما يقول "لا يوجد لدينا مبرر كي نستنتج من الحياة، التي لا يكون فيها الثواب العقاب ملائماً لاستحقاقات الإنسان، أنه ستكون هناك حياة آخرة يأخذ فيها الناس ما يستحقونه"<sup>٣</sup>.

تستمر جميلة بنقدها فلاسفة غربيين آخرين أمثال وليم جيمس William James (١٨٤٢-١٩١٠) الذي تساءل عن قيمة التمسك بالمفهوم الملموس للعقل، الذي يعتبره مجرد حالة من

١ - المصدر السابق، ص ٢٨

٢ - المصدر السابق، ص ٢٨-٢٩

٣ - المصدر السابق، ص ٣٠

الشعور تنشأ من محصلة تفاعلات كيميائية في الجهاز العصبي بفعل مثيرات خارجية. فقام أطباء نفسيون أمثال الفسيولوجي الروسي إيفان بافلوف (١٨٤٩-١٩٣٦) بالاتجاه إلى دراسة دوافع السلوك البشري بإجراء التجارب على الكلاب والقرود وإنسان الغاب. وأدى ما يقال عن اكتشاف سيجموند فرويد Sigmund Freud (١٨٥٦-١٩٣٩) لرغبات اللاشعور المكتوبة في العقل الباطن المترسبة عبر مراحل الطفولة المبكرة بأنها مصدر السلوك غير العاقل... بالفلاسفة المعاصرين إلى اقتناء سلاح آخر ضد الدين. فقد كان فرويد يقول أن الطفل الصغير يُسقط صورة والديه - للذين وهبوا الحياة، وقاما بحمايته من الأذى، وعلّماه النظام والعقاب والثواب - على الإيمان الديني في حياته الراشدة. فكان مفهوم فرويد بذلك، أن الدين شيء بشري من صنع الإنسان تماماً... وأن الأخلاق بالتالي نسبية وغير مطلقة. ولقي هذا المفهوم صدى كبيراً لدى طلبة ودارسي الأنثروبولوجي (علم دراسة الإنسان). فوافق العالم الأنثروبولوجي رالف ليتون على أن عقيدة التوحيد الجامدة في الإسلام، قد نشأت في النظام الأبوي الصارم للقبائل السامية.<sup>١</sup>

ينفي فرويد الأصل الإلهي للدين وينفي تبرير وجوده على أساس إلهي، حيث يقول: «يبدو أنه من غير الحقيقي وجود قوة في الكون تسهر على خير كل إنسان وتراقبه بعناية أبوية.. وتعمل على حشد النعم له ليصل في نهاية المطاف إلى خاتمة سعيدة.. بل على العكس لا تتوافق مصائر البشر مع أي مبدأ من مبادئ عدالة الكون. فالزلازل والفيضانات والحرائق لا تميز بين الإنسان الطيب المتدين، والإنسان الشرير الكافر، بل ولو تركنا حتى هذه الطبيعة التي لا تعي، ونظرنا إلى قدر الإنسان في علاقته فقط مع أبناء جنسه، لتبيننا على الفور غياب (قانون إثابة الخير ومعاقبة الشر). فكثيراً ما نجد الشقي والنصاب وعديم الضمير هو الذي يستحوذ على نعم هذه الدنيا، ويخرج منها التقى الصالح صفر اليدين. فالواضح هنا أن القوى الشريرة، غير الرحيمة التي يتنفي عنها الحب، هي التي تحدد قدر الإنسان. ومن ثم يبدو أنه لا وجود لفكرة العدل الإلهي التي يتحدث عنها الدين، أنها تحكم الدنيا. فلا يمكن لأي محاولة تستهدف التقليل من سيادة العلم، أن تغتفر من الحقيقة التي تقر باعتمادنا على العالم الخارجي الواقعي. فالدين ليس إلا وهم طفولي يستمد قوته من حقيقة أنه «يتماشى مع رغباتنا الغريزية»<sup>٢</sup>.

ويضخم الفيلسوف الإنكليزي برتراند رسل Bertrand Russel (١٨٧٢-١٩٧٠) هذه الفلسفة المادية الملحدة في كتاباته فيقول: الإنسان محصلة أسباب لا نملك الضمان على ما ستؤول إليه من نتيجة آخر الأمر. فأصل الإنسان ونشأته ونموه وآماله ومخاوفه وميوله ومعتقداته

١ - المصدر السابق، ص ٣١-٣٢

٢ - المصدر السابق، ص ٣٤

ليست سوى نتاج لتجمعات نظامية عارضة من الذرات. فليس بمقدور أي قدر من البطولة، أو عمق التفكير أو قوة الشعور، الإبقاء على حياة المرء بعد الممات. فكل كنه العصور، وكل التقوى والورع، وكل الهامات العبقريّة البشريّة مقدّر لها الموت داخل الفناء الشاسع للمجموعة الشمسية.. فعند انهيار تلك المجموعة الشمسية سيدفن حتماً المعبد الكامل لحضارة الإنسان تحت حطام الكون وركامه.<sup>١</sup>

ثم يأتي الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer (١٧٨٨-١٨٦٠) فيدفع هذه الفلسفة المادية البحتة إلى متهاها المنطقي، حينها ينظر لجوهر الحياة باعتباره طاقة شاردة ونشاط متمل و قوة لا عقلانية، فيقول: بما أن أساس كل الرغبات هو الحاجة والنقصان والألم، ترتد الطبيعة البهيمية الوحشية أيضاً إلى أساسها وجوهرها، أي تخضع للألم. فلذلك إذا ما حرمت من موضوع رغباتها عن طريق إشباع تلك الرغبات بسهولة ويسر، عندئذ سيمتلئ القلب بفراغ، وتمل رهيب للدرجة التي يصبح عندها الوجود حملاً لا يطاق ولا يحتمل، تارة من الملل وتارة نحو الألم. والحياة مثل البحر مليئة بالصخور والدوامات، يسعى الإنسان لتفاديها بكل جهده بالرغم من علمه انه إذا ما نجح في اجتيازها مستخدماً كل قواه الجسدية والعقلية، سيكون قد اقترب من كافة الاتجاهات المؤدية إلى الحطام الذي لا مفر منه، حطام سفينة الحياة. فكل إنسان بمشواره في الحياة لا يعدو أن يكون إلا حلم آخر قصير في روح الطبيعة اللامتناهية. فالإرادة التي تصر على الحياة، ليست سوى صورة أخرى من الزوال الذي ترسمه الطبيعة دون عناية على صفحاتها اللامحدودة، فتسمح لها بالبقاء لفترة قصيرة جداً ثم تزول إلى العدم، وتتلاشى لتفسح المكان لغيرها.<sup>٢</sup>

بعد أن تتابع جملة أصول الفلسفة المادية الغربية التي اعتبرت الحياة والقيم الأخلاقية عبث لا معنى له، تقارن هذه النظرة الغربية المتشائمة بنظرة الإسلام فتقول: «الإنسان الذي ننظر إليه نحن المسلمون على أنه خليفة الله في الأرض، بروح لا تموت، وكمخلوق مفضل على سائر الكائنات، متدين وروحاني وذي أخلاق ومسؤول مباشرة عن أعماله في الحياة أمام خالقه، انتقصوا من تكريم الله له، وأنزلوه لمستوى الحيوان الذي لا يكون مسؤولاً عن شيء في الحياة إلا إشباع حاجاته الجسدية والاجتماعية فقط. لذلك ليس من الغريب أن تجد أيديولوجيات مثل الفاشية والنازية والشيوعية والبرغماتية والصهيونية تزدهر إزدهاراً كبيراً في تلك التربة الغربية الملحدة... إنهم جميعاً يتفقون مع فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠) في "أن الله قد مات".<sup>٣</sup>

١ - المصدر السابق، ص ٣٥

٢ - المصدر السابق، ص ٣٧-٣٨

٣ - المصدر السابق، ص ٣٨-٣٩

يتابع المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان مسيرة الإيمان والإلحاد في الفلسفة الأوربية، والانحسار التدريجي لفكرة (الله) وتعزيز فكرة (الإنسان) كمحور للكون، حيث يقول: «لا نستطيع أن ننفي عن آباء التنوير المسؤولية غير المباشرة عن هذا الفشل الفريد لفكرة عظيمة، هي سيطرة العقل على أفراد مستقلين وعلى تصرفاتهم. فمفكرون من أمثال ديفيد هيوم، فولتير، فريدريك الكبير (1712-1786)، ليسنج (1729-1781)، غوته (1749-1832)، ومن قبلهم مونتاني (1533-1592) وديكارت (1596-1650) ولوك (1632-1704)، وكذلك ليبنتس (1646-1716)، هؤلاء جميعاً لم يكونوا ناكرين لوجود إله، ولكنهم كانوا مؤمنين بإله كعلة أولى، ناكرين للوحي، مؤمنين بإله واحد بعيد وليس بصورة الثالوث الإلهي الذي تبناه الكنيسة المسيحية. اعتمد إيمانهم على ملاحظة الطبيعة وتأملها والتفكير فيها، وليس على التسليم بالوحي. لم يرغب هؤلاء في إلغاء فكرة عقيدة أو ديانة، ولكن اتجهت جهودهم إلى القضاء على سيطرة الكنيسة على معتقدات البشر وعلى نفوذ الكهنوت.<sup>١</sup>

ويمضي هوفمان متناً وبالتحليل أفكار الفيلسوف كانط فيقول: «أما بالنسبة لأعمال الفيلسوف عمانوئيل كانط Immanuel Kant (1724-1804) النقدية، فلم تكن ضد الدين بقدر ما كانت موجهة ضد الكنيسة. فلم يدلل كانط - ولم يرغب أصلاً في التذليل - على عدم وجود الله في كتابه (نقد العقل) الصادر عام 1781، ولكنه أراد نفي إمكانية الاعتماد على تصورات ميتافيزيقية تتعدى نقد المعرفة، وبالتالي تتحول حتماً إلى لعب بالألفاظ كما كان سيقول فيتجنشتين. لقد لجأ كانط في عمله التالي (نقد العقل العملي) عام 1788 إلى أن المسلمة (الفرضية المسلمة) "الله" ضرورة لمسيرة المجتمع، ولكن بالرغم من ذلك أدى التحرر من سيطرة الكنيسة على البشر كنتيجة لعملية التنوير، إلى تهميش دور الدين. لقد احتل الإنسان الفرد مكانة الله بحسبان أنه هو الإنسان الفرد مقياس ومعياري كل شيء. لقد تهادى الإنسان في تقدير ذاته وقدراته حتى أصبح الوثن الجيد لهذا العصر.<sup>٢</sup>

يلاحظ هوفمان تأثير الموقف المتأرجح للفلاسفة على المجتمع فيقول: «لم يكن بمقدور غالبية الناس التعايش مع ما يمثله كانط من موقف اللاأدرية إزاء المعرفة واللامعرفة، بمعنى أن يتأرجح ما يتعلق بالموقف الفلسفي والديني، أي أن يجها وكأن الله موجود دون أن يملك دليلاً علمياً على هذا الوجود. ولذا كان الفرد العادي في القرن الثامن عشر يميل إلى الأخذ بفرضية الفيلسوف الفرنسي باسكال (Blaise Pascal) (1623-1662) التي تقول: (إذا ما أخذ المرء بمبدأ الإيمان بالله، فإذا تبين أن ذلك حق، فاز حينئذ بكل شيء، وإذا تبين خلافه فإنه لن يخسر شيئاً). ولكن

١ - مراد هوفمان (2001)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص 21

٢ - المصدر السابق، ص 22

من البديهي، بل من الضروري، أن يؤدي القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر، قرن الإلحاد، ومثليه الأساسيين لودفيج فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢) وتشارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) و كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) وسيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩).

وفي اللحظة التي أصبح فيها الله مجرد إسقاط لرغبات البشر، أصبح المجال مهياً لتأليه الإنسان في صورته المختلفة، سواء كان ذلك بتأليه الجماعة في الدولة (الماركسية، الاشتراكية، الفاشية) أو تأليه الفرد (الفردانية، الليبرالية، الرأسمالية، النزعة النفسية).<sup>١</sup> ثم يستطرد هوفمان «منذ تلك اللحظة عاشت الإنسانية ما لم تره من قبل وما لا مثيل له: فالحضارة الغربية هي الحضارة الأولى من نوعها التي تظن أن بإمكانها الحياة بدون الإيمان بكل ما هو مقدس، بدون إله وبون غيبيات، وذلك عن طريق سلوكيات تتسم بالإلحاد، حتى وأن لم تؤمن نظرياً بالإلحاد».

يناقش هوفمان فلسفات ونظريات ما بعد الحداثة Post-modernism السائدة في أوروبا حيث يقول: "الملحم المتميز لما بعد الحداثة في الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا هو نبذ المنظمات الكبيرة والنظريات الشاملة العامة. فبدلاً من الشرح، يحتل الوصف مكان الصدارة، ويتم تفكيك علاقات فكرية إلى مجرد طرق محادثة. فالعلم يتم (تدويره) وتحريكه كالمال في اتجاه ما بعد الحداثة. فالنص آخر الأمر هو نتاج ما يفعله القارئ به، أي القارئ مؤلفاً!"<sup>٢</sup>

ويبتعد هوفمان نتائج ما بعد الحداثة في المجتمعات الغربية فيقول: يتمثل رد فعل ما بعد الحداثة على حالة الفقر الفكري والروحي للحداثة في مظاهر العصر الجديد، مثل: كشف الغيب، علوم إعادة التجسيم، الطوائف المسيحية الجديدة الملفقة، الدين المدني، نظريات البيئة وأساطير الطبيعة، وغيرها الكثير مما نجده في السوبرماركت الديني المعاصر.<sup>٣</sup>

ويستشعر الناس اليوم الخوف من كل ما يتسم بالنظام والقواعد. ففي عصر ما بعد الحداثة يبتعد الناس عن (الموضوعية) كهدف وإمكانية، لدرجة أن الكثيرين ينفون عن العلوم الطبيعية مسألة المعيارية. فالجوهر الأساسي للأسئلة الفلسفية القديمة مثل: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ماذا علي أن أفعل؟ ما الذي أستطيع أن أمله؟ كل هذه الأسئلة تطرحها ما بعد الحداثة ك تساؤلات، ولكنها لا تبغي من روائها إجابات. ولكن إذا أصبحت كل مقولة مجرد مادة تأملية، فسيصبح عن قريب من الفضائل ألا يكون للمرء رأي ثابت (no view)، وكذلك لا يجدد لنفسه هدفاً ((no goal) وستصبح كل حماسة دينية وانتماء عقائدي تطرفاً، هذه النسبية في القيم ستؤدي بطبيعة الحال إلى عدم اتخاذ مواقف، وليس للتسامح وتقبل الآخر. والتقبيل هو الصحيح: تقبل الآخر والحق في وجود أشياء مطلقة متلازمان.

١ - المصدر السابق، ص ٢٣

٢ - المصدر السابق، ص ١٧٩

٣ - المصدر السابق، ص ١٨٠

إن مرحلة ما بعد الحداثة تتمسك بالانجازات الرئيسية للحداثة، وهي: فصل الدولة عن الكنيسة، التعدد الفكري، رؤية تاريخية خطية مستقيمة، ميتافيزيقيا ملحدة، رسالة التبشير بالإنسان محور الكون.<sup>١</sup>

ويمضي هوفمان في تحليله على اعتبار أن مرحلة ما بعد الحداثة هي نتيجة طبيعية للحداثة فيقول: مرحلة ما بعد الحداثة إحدى النتائج المتأخرة للحداثة والتي تتحمل مسؤولية انتشار الإلحاد، والعلمانية، وفقدان القيم والمعايير، وفقدان الأشياء لمعانيها ومضامينها. إنها رد فعل مأزوم على عالم مرعب لا يمكن -على أقل تقدير منذ الحرب العالمية الثانية- بأي حال السيطرة عليه، لا من خلال مثل وقيم التنوير ولا حتى بقوة ردع السلاح. ولذلك لا ينبغي لأحد أن تصيبه الدهشة إذا ما رفض العالم الإسلامي أن يشارك في مسألة اللامبالاة بالمعتقدات، لأن المخاطر الناجمة عن هذا لا يغفلها العقل. إن هذا بمثابة كابوس سيؤدي بالعالم إلى طريق مسدود، سيعمل على أن تفقد الأشياء معانيها وقيمتها، سيفقد العالم الأمان، التراث والتقوى.<sup>٢</sup>

## ٢- نقد الحياة الاجتهادية-الثقافية الغربية

لطالما تناول الناقدون المسلمون للحضارة الغربية أهم مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية من منظور سلبي. فهم يميلون إلى التركيز على مختلف أشكال الانحلال الأخلاقي، ارتفاع معدلات الجريمة، المخدرات، البغاء، العنصرية، المثلية الجنسية، اغتصاب المحارم والتفكك العائلي كأبرز معالم تدهور المجتمعات الغربية. وهم يؤمنون أن الحضارة الغربية تقود نحو الهاوية لأن الحياة الاجتماعية-الثقافية تفتقد للأخلاق والقيم العليا. وبحسب ما يرون، إن هذه هي نتيجة إزاحة دور الدين من المجتمع. إن هذه القضايا تحتزن حساسية معينة لدى المسلمين، على الأقل ضمن الثقافات الشرقية. ومن خلال التركيز على مثل هذه المسائل، يحاول الناقدون المسلمون إقناع الجماهير المسلمة بأن الحضارة الغربية لن تحل مشاكلهم بل ستقودهم إلى مزيد من الفوضى الأخلاقية.

إن أهم المحاور التي يركز المفكرون المسلمون الغربيون هو حالة التفسخ الأخلاقي وعبادة المادة في الغرب. ينطلق المفكر النمساوي المسلم محمد أسد من رؤية فلسفية ترى هيمنة المنفعة المادية على حياة الغربيين، إذ يقول «لقد سيطر على الغرب الحديث في أوجه نشاطه وجهوده اعتبارات من الانتفاع العملي (المادي) ومن التوسع الفعال فقط. وقد كان هدفه الذاتي إنها هو المعالجة والاكتشاف لكوا من الحياة من غير أن ينسب إلى تلك الحياة حقيقة أدبية ما في ذاتها. أما

١ - المصدر السابق، ص ١٨٠

٢ - المصدر السابق، ص ١٨١

قضية معنى الحياة والغاية منه، فقد فقدت منذ زمن بعيد، في نظر الأوربي والأمريكي الحديث، جميع أهميتها العملية<sup>١</sup>. ويتقد أسد المنحى المادي للحضارة الغربية عندما يشير إلى أن «الخطأ الأساسي في التفكير الأوربي الحديث، [هو] حينما يعتبر التزيد من المعرفة المادية ومن الرفاهية مرادفاً للترقي الإنساني الروحي والأدبي، كان ممكناً فقط بارتكاب خطأ أساسي آخر هو تطبيق القواعد الحيوية العضوية على حقائق غير حيوية. ذلك يقوم على جحود الغربيين لوجود نفس مفارقة للمادة منفصلة عنها ومخالفة لها<sup>٢</sup>. ثم يستنتج أسد «الحضارة الغربية الحديثة لا تقر الحاجة إلى خضوع ما إلا لمتعضيات اقتصادية أو اجتماعية أو وطنية. إن معبودها الحقيقي ليس من نوع روحاني، ولكن الرفاهية. وإن فلسفتها الحقيقية المعاصرة إنما تجد قوة التعبير عن نفسها من طريق الرغبة في القوة، وكلاهما موروث عن الحضارة الرومانية القديمة»<sup>٣</sup>. ويتقد أسد نظرة الغرب للحياة فيقول «إن الغرب الحديث -بصرف النظر عن نصرانته- يعبد الحياة بالطريقة التي يعبد بها النهم طعامه: إنه يلتهمه ولكنه لا يحترمه»<sup>٤</sup>.

في كتابه «الولايات المتحدة طليعة الانحطاط» الصادر عام ١٩٩٨، التي تمثل القوة الغربية العظمى الوحيدة في العالم، يتناول روجيه غارودي المظاهر السلبية للمجتمع الأمريكي والسياسة الأمريكية كمحاولة منه لإثبات فشل الحضارة الغربية في بيتها. وهذا المنهج سائد في جميع كتب غارودي التي يتناول فيها الغرب والحضارة الغربية، حيث ينتقي بعض المظاهر والجوانب السلبية في المجتمع الغربي معزراً نقده بإحصائيات مأخوذة من مصادر غربية، سواء معلومات تنشرها الحكومات والمؤسسات والمعاهد والجامعات الغربية، أو وردت في تقارير الأمم المتحدة أو المنظمات الدولية والأوربية، أو دراسات لباحثين وعلماء ومتخصصين غربيين.

يركز غارودي دائماً على مشاكل المجتمعات الغربية، ويعتبر أن أهم معالم المجتمع الغربي الأكثر تدميراً هي:

١- المخدرات، التي يبلغ حجم التعامل بها في الولايات المتحدة اليوم، من الضخامة ما يعادل أرقام التعامل في صناعة السيارات، أو صناعة الفولاذ. ويزداد استهلاك المخدرات طردياً مع فقدان الحياة لعناها، نتيجة للبطالة والتسريح من العمل، أو أمور أخرى. ونتيجة لاستهلاك المخدرات، تعاني الولايات المتحدة من ثلاثة ملايين مصاب بالتسمم المزمن. أما الذين يتعاطون المخدرات فيقدر عددهم بعشرين مليون أمريكي. أما في فرنسا، واستناداً إلى تقديرات مؤسسة

١ - محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٣٢

٢ - المصدر السابق، ص ٣٣

٣ - المصدر السابق، ص ٣٥

٤ - المصدر السابق، ص ٢٩



(سوفر)، فقد تناول واحد من كل خمسة فرنسيين (٢٠٪) تتراوح أعمارهم بين ١٢-٤١ عاماً، الخشيش أو ما زال يتناوله.<sup>١</sup>

٢- انتشار العنف والجريمة بشكل مضطرد، ففي نيويورك وحسب إحصاءات الشرطة، تقع في المتوسط عملية قتل كل أربع ساعات، وتقع عملية اغتصاب كل ثلاث ساعات. وهناك محاولة اعتداء كل ثلاثين ثانية. ومع ذلك فنيويورك تقع في المرتبة العاشرة بين المدن الأمريكية في معدل الجريمة. وفي عام ١٩٨٩ تم إحصاء ٢١ ألف عملية قتل في أمريكا. وضمت سجونها أكثر من مليون سجين، وثلاثة ملايين تحت المراقبة القضائية.<sup>٢</sup> وقتل بين عامي ١٩٧٩-١٩٩١ خمسون ألف أمريكي تقل أعمارهم عن ١٩ سنة (٩٠٠٠ منهم أقل من ١٤ سنة) بالرصاص والحوادث والجرائم. وارتفع خلال نفس الفترة معدل المعتقلين المتهمين بالقتل أو محاولة الانتحار، من الذي تقل أعمارهم عن ١٩ عاماً، ليصبح ٩٣٪ وهم في غالبيتهم من الشباب الذين قتلوا أو جرحوا شاباً آخرين مثلهم. وتشير الإحصائيات أن القتل يأتي في المرتبة الثالثة، في أسباب موت المراهقين بعد الحوادث (التي لا يستخدم فيها السلاح) والسرطان.<sup>٣</sup>

٣- إنه لأمر ذو دلالة أن الرقم القياسي لانتحار اليافعين، سجلته الدول الأكثر غنى: الولايات المتحدة والسويد.

٤- مشاكل اجتماعية أخرى كالطلاق والاجهاض والدعارة والاغتصاب والتشرد... الخ. هناك بضعة ملاحظات حول المشاكل الاجتماعية في المجتمعات الغربية والتي يركز عليها النقاد المسلمون، مثل:

١- يتفادى النقاد المسلمون غالباً الأبعاد الإيجابية في الحضارة الغربية كالرفاه المعيشي، والضمان الاجتماعي واحترام حقوق الإنسان، وضمان الحريات العامة وحتى للمسلمين المقيمين في الغرب.

٢- إن المجتمعات المسلمة تعاني أيضاً من نفس هذه المشاكل الاجتماعية وخاصة في مجالات الجريمة والمخدرات والطلاق والدعارة. ربما لا تكون بنفس المستوى والحجم مقارنة بالبلدان الغربية، لكنها موجودة.

### ٣- نقد النظام السياسي-الاقتصادي الغربي

في نقدهم للحضارة الغربية، يعتقد بعض النقاد المسلمين بضرورة التركيز على النظام السياسي-

١ - روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ٢٨

٢ - المصدر السابق، ص ٧٦

٣ - المصدر السابق، ص ٨٠

الاقتصادي من وجهة نظر الحقيقة القائلة بأن المسلمين، أفراد وجماعات، يرون أن الديمقراطية الغربية هي أفضل نموذج يجب الإقتداء به. بعض النقاد المسلمين ينظر بريية للجوانب الأخلاقية والمبدئية في هذا النموذج. فهم يعتقدون أن نجاح النظام الغربي والانجازات الهائلة التي حققها في توفير الرفاه لشعوبه، إنما تحقق من عمليات الاستغلال ونهب ثروات الأمم غير الغربية، وخاصة الشعوب المسلمة. ويرى بعض النقاد المسلمين، أمثال غارودي، أن النظام السياسي الغربي ليس حقيقياً لأن المرشحين غالباً ما يعتمدون على دعم الشركات المتعددة الجنسية والبنوك الكبيرة وشبكة اللوبي. هنا يلعب المال والقوة والإعلام دوراً أساسياً في صياغة وتوجيه الرأي العام، وليس الأصوات الشخصية الحرة. إذن استناداً لهؤلاء النقاد، لا توجد ديموقراطية حقيقية كما تدعي وسائل الإعلام والحكومات الغربية.

يتفق مراد هوفمان ومحمد أسد على أن عبادة التقدم حلت محل دور الدين. يصف أسد الغرب من منظور سلبي فيقول «علم يعتره الجيشان والاضطراب: ذلك كان عامنا الغربي. سفك دماء وتدمير وعنف إلى حد لم يسبق له مثيل. تهاقت في كثير من التقاليد الاجتماعية وتصادم بين المذاهب الفكرية، وصراع مرير في كل مكان في سبيل طرائق جديدة في الحياة: تلك كانت أمارات عصرنا... إن التركيز الغربي الحاضر في التقدم المادي والفني الصناعي لم يستطع مطلقاً أن يحول، وحده، الفوضى الحاضرة إلى شيء يشبه النظام. لقد تبلور اقتناعي الفطري أيام الشباب بأنه (ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان)، إلى الاقتناع العقلي بأن عبادة «التقدم» التي كانت سائدة في تلك الأيام لم تكن أكثر من عوض سقيم مبهم عن إيمان قديم بالقيم المجردة - أي إيمان كاذب اخترعه أناس فقدوا جميع قدرتهم الداخلية على الإيمان بالقيم المجردة، وكانوا الآن يخدعون أنفسهم بالاعتقاد بأن الإنسان، بطريقة ما، وبدافع تطوري بحث، يستطيع أن يتغلب على مصاعبه الحالية... إنني لم أفهم كيف أن أياً من الأنظمة الاقتصادية الحديثة التي انبثقت من هذا الاعتقاد المضلل الخادع يستطيع أن يشكل أكثر من مسكن لبؤس المجتمع الغربي وشقائه: إنها لا تستطيع، في أفضل الأحوال، أن تداوي بعضاً من أعراضهما، ولكنها لا تستطيع أن تداوي السبب فيهما»<sup>١</sup>. ويستنكر هوفمان الدور الكبير الذي يحتله «التقدم» في العقلية الغربية. إذ يرى أن «التمسك الأعمى بنموذج للتقدم يستند على الفرد الحر لن يؤدي إلا إلى مزيد من الانتكاسات.

يتناقش أسد بأن «الأوروبي العادي - سواء كان ديموقراطياً أو شيوعياً أو عاملاً يدوياً أو من رجال الفكر - كان يعرف ديناً إيجابياً واحداً: عبادة التقدم المادي، الاعتقاد بأنه لا يمكن أن يكون في الحياة أيها هدف سوى جعل تلك الحياة نفسها أكثر سهولة ويسراً، أو كما كانوا يقولون في

١ - محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٤٨

ذلك الحين (مستقلة عن الطبيعة). وكانت معابد ذلك الدين هي المصانع الجبارة ودور العرض السينمائية، والمختبرات الكيميائية وقاعات الرقص والمسارح المائية والكهربائية. وكان كهانها الصرافين والمهندسين والسياسيين ونجوم السينما، والإحصائيين وزعماء الصناعة، والطارين (مفوضي الشعب). وكانت الخيبة الروحية متجلية في فقدان شامل للإتفاق على معنى الخير والشر، وفي إخضاع الأحداث الاجتماعية والاقتصادية جميعاً إلى قاعدة (المصلحة) تلك المرأة الداعرة، الراغبة في أي إنسان، وفي أي وقت، كلما دعيت إلى الإستسلام... وذلك الحين الشره إلى السلطة واللذة، لقد أدى بالضرورة إلى انقسام المجتمع الغربي إلى فئات متخاصمة مسلحة حتى أسنانها، مصممة على أن يسحق بعضها بعضاً متى وفي حيثما تضاربت مصالحها وأهواؤها.<sup>١</sup>

ويذهب غارودي بعيداً عندما ينكر وجود الحرية الأمريكية. ويبقى محتفظاً بموقفه المتشدد تجاه الغرب كمطلق لتوجيه النقد لكل المبادئ السياسية والاقتصادية. إذ يهاجم فلسفة الاقتصاد التي تقف وراء التقدم الغربي. ويناقش أن « كل دواعي هذا الانحطاط [الغربي] تنبع من منطق «اقتصاد السوق» الذي أصبحت نسخته الأخيرة الديانة المسيطرة، ديانة لا تستطيع أن تعلن عن اسمها الحقيقي: «وحدانية السوق». ويضيف غارودي: «ولم يتحول السوق إلى «ديانة» إلا عندما أصبح المنظم الوحيد للعلاقات الاجتماعية والشخصية والقومية، والمصدر الوحيد للسلطة والمراتب الاجتماعية. ولا يعنينا هنا أن نؤرخ لهذا التحول، الذي أصبحت فيه كل القيم الإنسانية قيماً تجارية، بما فيها الفكر والفنون والضمائر».<sup>٢</sup>

ويشير غارودي إلى الهوة الكبيرة التي تفصل بين الأغنياء والفقراء في أمريكا، ويرى أنها «اتسعت خلال عقد الثمانينات إلى درجة أن المليونين ونصف من الأغنياء سيتلقون وحدهم عام ١٩٩٠، نفس حجم الدخول التي يتلقاها مائة مليون من الفقراء الذين يقعون في أسفل السلم. كما ينهب غارودي إلى الفساد الإداري المتفشي في الغرب، حيث تقدر الأجهزة المالية الأمريكية أن ٢٠٪ من الضرائب الفيدرالية لم تسدد، وقد بلغت عام ١٩٨٩ مائة مليار دولار. أما «الفرغرينا» فهي تنشط في قلب النظام نفسه. فخلال عشر سنوات تمتد بين عامي ١٩٨٠-١٩٩٠ بلغ عدد القضاة الذين أدينوا بالتلاعب بالأموال العامة والفساد أعلى من عددهم في المائة وتسعين عاماً السابقة من تاريخ الولايات المتحدة».<sup>٣</sup>

ويسلط غارودي الضوء على مشكلة تركز الثروة بأيدي قلة من الطبقة الغنية، إذ يقول « في فرنسا، يمتلك ١٠٪ من الأثرياء ٥٤٪ من الثروة الفرنسية، وأن ٥٠٪ من الفرنسيين يملكون ٦٪

١ - محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ٨٤

٢ - روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ٢٥-٢٦

٣ - المصدر السابق، ص ٧٥

فقط. فهذه هي محصلة الديمقراطية الغربية، عنوان اقتصاد السوق، الذي هو محتواها الحقيقي». ويتساءل ناقدًا: هل عرف التاريخ نخبة أو شمولية اقتصادية وثقافية يمثل هذه الشراسة؟ هل تخشون مما هو أخطر؟<sup>١</sup>

فيما يتعلق بالنظام السياسي الغربي، يبدي غارودي معارضته لنظرية «العقد الاجتماعي» للمفكر الفرنسي جان جاك روسو (1712-1778) ويصفها بأنه «كذبة» وأن صاحبها «كذاب». كما يرفض غارودي الديمقراطية الغربية معتقداً أنها مجرد «ديموقراطيات شكلية». يتتبع غارودي متتقداً البدايات الأولى لنشوء الديمقراطية حيث يقول «في السنوات المدرسية الأولى، يعلموننا اعتبار أئينا، في القرن الخامس قبل الميلاد، بمثابة الأم والنموذج للديموقراطيات، وهذا ينسبنا أنه في أثناء في زمن بريكليس، كان هناك ٢٠٠٠ مواطن حر، مقابل ١١٠ آلاف شخص محرومين من كل حق سياسي. كانت هذه الديمقراطية أوليغارشية [حكم القلة] قائمة على أكتاف الرقيق». ثم يستنتج غارودي قائلاً: «كل الأشكال التاريخية الأخرى للديموقراطية تعتمد على الوهم نفسه والدجل نفسه».<sup>٢</sup>

ويشير غارودي إلى أن الثورة الفرنسية التي تتبجح بحقوق الإنسان قد حرمت غالبية الفرنسيين من حقوقهم السياسية حيث يقول أن «الدستور الفرنسي أعلن في مقدمته، أي في إعلانه لحقوق الإنسان والمواطن: (كل البشر يولدون أحراراً ومتساوين في الحقوق)، لكنه استبعد في مواده حق التصويت من ثلاثة أرباع المواطنين الذين أكد أنهم (مواطنون سلبيون)، عن طريق نظام اقتراع قائم على الملكية، لأن المالك فقط هو المواطن».<sup>٣</sup> ثم يضرب مثلاً آخر من الديمقراطية الأمريكية حينها يقول «ديموقراطية (الآباء المؤسسين) للولايات المتحدة، إنها هي ديموقراطية من أجل البيض، لا للسود، وطبعاً لا للهنود الحمر».

يبدو أن اشتراط الملكية في حق التصويت قد سرى في بقية الديمقراطيات الغربية، ففي هولندا جرت أول انتخابات جرت عام ١٧٩٥ وكان من حق الرجال فقط المشاركة فيها، ومن سن ٢٠ عاماً فما فوق، وأن يكون الرجل مالكاً لمنزل، ولديه دخل مالي خاص به. وفي عام ١٨١٤ فرضت ضريبة محددة على الرجال الذين يريدون المشاركة في الانتخابات. وفي عام ١٨٤٨ أقر قانون يحق فيه للرجال فقط من سن ٢٣ عاماً فما فوق المشاركة في الانتخابات بعد أن يدفع مبلغاً محددًا (٢٠ خلدة)، ويسمح لرجل واحد من بين تسعة بالإدلاء بصوته. وفي عام ١٨٩٦ تم سن

١ - روجيه غارودي (١٩٩٩)، حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ص ١٣٢

٢ - مقابلة مع غارودي في باريس بتاريخ ١٤/٧/٢٠٠١

٣ - روجيه غارودي (١٩٩٩)، حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ص ١٣٠

٤ - المصدر السابق، ص ١٣١

قانون وضعت فيه شروط أخرى مثل أن يكون رجلاً بعمر ٢٥ عاماً فما فوق، وأن يكون حاصلاً على شهادة دراسية، ويدفع حداً أدنى إيجاراً لمسكن، أو يمتلك مبلغاً معيناً في حسابه في البنك. وقد شمل ذلك القانون ٥٠٪ فقط من الشعب الهولندي.<sup>١</sup>

ويدافع غارودي بأنه في الديمقراطية المسماة ليبرالية، لا تسمح هيمنة رأس المال بأي مشاركة ديموقراطية حقيقية. إذ لم يعد الاقتراع المباشر ضماناً للديموقراطية. إنه لم يكن كذلك في الماضي أبداً. أقر هذا النظام في فرنسا عام ١٨٤٨ ولم يعمل به سوى مرة واحدة: من أجل إقامة ديكتاتورية نابليون الثالث باستفتاء شعبي. لم يصل هتلر إلى السلطة بانقلاب عسكري، لكن بطريقة أكثر ديموقراطية من بقية العالم، في أكثر جمهوريات العالم ديموقراطية وليبرالية في فيمار Weimar، حيث حصل على الأغلبية المطلقة من أصوات شعبه، وهو واحد من أكثر شعوب العالم ثقافة.<sup>٢</sup>

أما المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان فهو يؤمن بالديموقراطية الغربية، وفي نفس الوقت يدعو إلى قيام نظام سياسي إسلامي ديموقراطي في العالم الإسلامي، لكنه يجد أن العنصرية هي أكثر القضايا الصعبة في الغرب. ويسمي هذه المشكلة بـ«البلاء الذي عرفه القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين عن عودته بقوة وشراسة أكثر... لقد تم حسبنا اختفاء العنصرية نتيجة لعقلانية الحدائث، والتي لا تجتمع معها العنصرية، أمراً مفروغاً منه، وواحداً من الوعود الكثيرة التي لم تف بها الحدائث. فما نراه اليوم من تفرقة ذات تسميات مختلفة، مثل القومية والنازية وغيرها، ما هي إلا تقسيمات على لحن بدأ منذ عام ١٤٩٢ [سقوط غرناطة] متمثلاً في عنصرية دينية إثنية منظمة ضد اليهود والمسلمين. وهذه العنصرية ستصبح أحد مصادر شقائنا، وأحد الأخطار المهددة لنا في القرن الحادي والعشرين، على الأقل في صورة أساطير ذات مركزية أوربية وتفرقة على مستوى العالم بين الحضارة الغربية والبرابرة الآخرين».<sup>٣</sup>

ويعلن الزعيم السياسي لحركة المرابطين الأوربية الصوفية، عمر إبراهيم فاديللو، عن عدم إيمانه بنظام الأحزاب السياسية «لأن بعضها شيء مصطنع خلقه الكفار بطريقة معينة لتحقيق أغراض سياسية غريبة تماماً عنا. فهي لا تنتمي إلى تقاليدنا، وهي ليست وسيلة لإقامة الإسلام، إنها ليست سوى انحرافات». ويشير إلى أن «الاقتصاد الغربي مبني على الربا وفوق كل ذلك، هناك نظام هرمي من الناس الذين يمتلكون قوة أكبر وتأثيراً أوسع على أمور العالم أكثر من كل السياسيين المحليين».<sup>٤</sup> كما يرفض المرابطون كلياً النظام البرلماني الغربي والنظام المالي والمصرفي

١ - نشرة (النخيل)، العدد ٧٤، نيسان ٢٠٠٢

٢ - روجيه غارودي (١٩٩٩)، حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ص ١٣٣-١٣٤

٣ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٨٦

القائم في البلدان الغربية. وهم يعتقدون أن الأنظمة السياسية-الاقتصادية الغربية غير شرعية لأنها قائمة على أسس غير إسلامية. ويستخدمون مصطلحي (أجوج ومأجوج) لوصف المؤسسات المالية والاقتصادية الغربية. ويصف المفكر الإنكليزي الصوفي أحمد ثومسون الحضارة الغربية بالدجال<sup>1</sup>. وهو أمر يقول به بعض العلماء والمفكرين المسلمين، حيث يرون أن أحاديث الدجال الأعور تنطبق على الحضارة الغربية. إذ يستخدم ثومسون هذا المصطلح باعتباره تعبيراً مجازياً لوصف أحداث قادمة، أو نبوءات تنبأ بها الرسول (ص). وهو بذلك ينحو ما قدمه محمد أسد من تفسير لهذا العنوان قبل نصف قرن. فقد كرس أسد فصلاً بعنوان (الدجال) في كتابه (الطريق إلى الإسلام) قال فيه «حقاً إن الإنسان الغربي قد أسلم نفسه لعبادة الدجال». ثم يصف كيف تحولت الحضارة الغربية إلى دجال بقوله «ومع ذلك فالغربيون، في تعاظم عياهم، مقتنعون بأن مدينتهم هي ستجلب النور والسعادة للعالم... في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فكروا في نشر الرسالة المسيحية في العالم أجمع، أما وقد خدعت حماسهم الدينية في هذا القرن العشرين إلى درجة أصبحوا معها لا يسمحون للدين بأن يؤثر في الحياة العملية، فقد بدأوا بدلاً من ذلك يشيرون بالرسالة المادية (لطريقة الحياة الغربية): الاعتقاد بأن جميع المشاكل الإنسانية يمكن حلها في المصانع والمختبرات ومكاتب الأخصائيين. وهكذا ساد الدجال!»<sup>2</sup> ويضيف أسد «إن عالم الفرنج قد أصبح عالم الدجال، ذلك البراق الخداع. هل سمعت قط بنبوءة النبي (ص) عندما قال إنه سيأتي يوم تتبع فيه معظم شعوب الأرض الدجال، اعتقاداً منهم أنه إله؟... ألا ينطبق هذا المثل على المدينة الصناعية الفنية الحديثة؟ إنها عوراء، أعني أنها تنظر إلى ناحية واحدة من الحياة-الرقمي المادي- غافلة عن جانبها الروحي»<sup>3</sup>.

في نقدهم للحضارة الغربية، يبدو النقاد المسلمون مفتقدين إلى بعض الأمور مثل:

- 1- إنهم يتجاهلون كلياً المعالم الإيجابية في النظام الديموقراطي الغربي كالحرية السياسية والاستقرار السياسي وتداول السلطة سلمياً.
- 2- يتجاهلون المستوى الراقى للحياة المعيشية للشعوب الغربية، وضمان وتوفير مختلف الخدمات الاجتماعية والمستوى المعيشي، والضمان الإجتماعية تجاه البطالة والمرض والعجز والإعاقة والهرم.
- 3- بعض النقاد المسلمين، أمثال غارودي، لا يناقش أفكاره وانتقاده من منظور إسلامي. فهو لا يستند في نقاشه إلى أي مصادر إسلامية. وبالتالي فهو لا يبدو مشبه لمفكر مسلم، بل أقرب ما يكون إلى ماركسي غربي.

1 - Thomson (1997) Dajjal: the AntiChrist. P. 13

2- محمد أسد (1904)، الطريق إلى الإسلام، ص 204-205

3- المصدر السابق، ص 202-203

- ٤- النقد من المسلمين الجدد، عدا محمد أسد، وهو فنان إلى حد معين، يفتقدون لتقديم أية دراسات مقارنة بين الرؤيتين الغربية والإسلامية بحيث يستطيعون منطقياً إثبات أن المشاكل الغربية التي يناقشونها، إنما نشأت بسبب نقاط الضعف في الديمقراطية الغربية.
- ٥- إنهم يتفادون دائماً ضرب أمثلة عملية مأخوذة من الأنظمة السياسية-الاقتصادية المطبقة في بلدان العالم الإسلامي، عندما يحاولون إثبات أن النظرية الإسلامية أفضل من النظام الغربي.
- ٦- عندما ينتقدون العنصرية والرق في الماضي الغربي، ينسون أن الإسلام لم يبلغ تشريع الرق. كما أنه لم تلغ ممارسته في الدول المسلمة إلا بعد صدور تشريعات دولية ومعاهدات حرّمت ممارسة الرق وتجارته. كما أن بعض النظريات في الدولة الإسلامية تستبعد غير المسلمين من المشاركة السياسية، ويمنعونهم من تولي مناصب عليا في الدولة. ولا تزال بعض البلدان المسلمة كالسعودية والكويت تحرم النساء من المشاركة السياسية وحق التصويت والترشح في الانتخابات.

## ٤- نقد الميمنة الغربية على العالم

من أجل إثبات الصفات المدمرة للحضارة الغربية، يركز النقاد المسلمون على كيفية المعاملة غير الإنسانية التي يعامل بها الغربيون الشعوب والأمم والحضارات الأخرى، وخاصة المسلمين. إذ يوجّه اهتمام كبير لرسم صورة سوداء للممارسات التاريخية الغربية خلال عهود الاستعمار، وفي الحروب المعاصرة، والمعايير المزدوجة، وتصدير الأسلحة، ودعم الأنظمة الدكتاتورية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، ثم العولمة الحديثة. ويهدف هؤلاء النقاد إلى تحقيق الأهداف التالية:

- ١- بناء حاجز نفسي عالي بين المسلمين والغرب.
  - ٢- الاستنتاج بأن أي حل غربي لمشاكل العالم الإسلامي لن يكون هو الأفضل.
  - ٣- إقناع المسلمين بأن الإسلام وحده يمثل البديل الممكن.
- في الغالب يركز ناقدو الحضارة الغربية على فشل النظام السياسي-الأخلاقي الغربي، سواء في الغرب نفسه، أو في أنحاء العالم. وهم يؤكدون على أن النظام الغربي قد أنتج حربين عالميين مدمرتين والتي كلفت ملايين الضحايا. كما أن الغرب يقف وراء نشوء الأيديولوجيات المتطرفة كالنازية والفاشية والعنصرية. هذا النظام مسؤول أيضاً عن الحروب الأخرى والنزاعات المسلحة مثلاً في أيرلندا الشمالية والبوسنة وكوسوفو. لقد فشل الغرب في سياسته الخارجية منذ أخذت الدول الأوروبية تشن الحملات العسكرية لاستعمار الشعوب والأمم في أنحاء العالم. إن الاستعمار يتناقض تماماً مع المبادئ الغربية المعلنة: الديمقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان.

لقد قام الغرب بعمليات نهب شديدة ومدمرة للمصادر الطبيعية للشعوب غير الغربية، وما زال يمارس هيمنة سياسية واقتصادية وأحياناً عسكرية، كما في العراق وأفغانستان. «أدت خمسة قرون من الاستعمار إلى نهب ثلاث قارات، وعلى تدمير اقتصادياتها، وتكبيّلها بالديون»، على حد وصف غارودي. لقد أعطى الغرب الاستعماري، منذ خمسة قرون -والعرض مستمر- مثال التطرف الأكثر فتكاً، وهو الادعاء بامتلاك الثقافة الوحيدة الحقيقية، الدين العالمي الوحيد، نموذج التنمية الوحيد، مع نفي أو تدمير الثقافات الأخرى، الديانات الأخرى، والنماذج الأخرى للتنمية.

يتهم غارودي الغرب بارتكاب جرائم فظيعة وعمليات إبادة جماعية ضد الإنسانية، مستشهداً بأمثلة مما ارتكبه الأمريكان ضد الهنود الحمر والزنج، وما فعله الفرنسيون في الجزائر، وما قام به البريطانيون في الهند. إذ يذكر أن «تاريخ الولايات المتحدة هو أولاً تاريخ إبادة الهنود، إذ جرى بين عامي ١٨٠٠-١٨٣٥ تهجير كل الهنود من حوض المسيسيبي، في ظروف تهجير وإسكان تذكرنا بعمليات التهجير الهتلرية. ولم تتوقف المقاومة الهندية المسلحة إلا بارتكاب مجزرة (وونددني) عام ١٨٩٠. كان تاريخ الولايات المتحدة أيضاً تاريخ استغلال العبيد السود، خاصة في ميدان زراعة القطن»<sup>١</sup>. ويصف عملية تدمير الهند من قبل الاستعمار البريطاني عندما يقول: تقدم الهند النموذج التقليدي لعمل الآلية الاستعمارية، حيث عانت المصائب الثلاث:

- ١- خلق طبقة متميزة من العملاء يخدمون المستعمر نظير أجر عال على حساب بقية الشعب.
- ٢- نهب خيرات البلد.
- ٣- تسخير الاقتصاد كله لخدمة المستعمر، بشكل يصعب الفكك منه، حتى بعد التحرر من المستعمر.

ثم ينقل غارودي مقتطفات من شهادات الحكام الإنكليز أنفسهم على ما ارتكبه في الهند. إذ كتب الحاكم العام للهند اللورد كورنواليس عام ١٧٨٩ هذه الشهادة (يمكنني أن أعلن بثقة أن ثلث أراضي الشركة في الهند أصبحت غابة تسكنها الحيوانات المتوحشة فقط). وكتب السفير المقيم في مورشير آباد عام ١٧٦٩ (إن هذا البلد الجميل الذي كان مزدهراً في ظل أكثر الحكومات استبداداً وتعسفاً، أصبح على شفا الخراب منذ اشتراك الإنكليز في إدارته)<sup>٢</sup>.

ويقارن غارودي بين وضع المسلمين في الجزائر قبل وبعد الاحتلال الفرنسي إذ يقول: أطمعت الجزائر جيوش الثورة الفرنسية والامبراطورية بفضل صادراتها من القمح. وكان حاكم الجزائر قد نفذ صبره، فطرده القنصل الفرنسي، بعد رفض الحكومات الفرنسية من عام ١٨١٥ إلى عام

١ - روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ٤٤

٢ - روجيه غارودي (١٩٩٩)، حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ص ١٩



١٨٣٠ دفع ديونها للجزائر. بعد الاحتلال صارت الجزائر تعتمد على الصادرات الفرنسية من أجل قوتها. ويضيف غارودي: هل يجب أن نضيف أنه بالجزائر كانت نسبة التعليم العربي ٦٥٪ من السكان تحت قيادة الأمير عبد القادر الجزائري، بينما بعد تحريرها عام ١٩٦١ أصبح بها ٦٥٪ من الأميين، مع ٨٪ فقط من الشعب الجزائري ذي ثقافة فرنسية؟<sup>١</sup>

يرفض غارودي التوصيف الغربي للغزو الاستعماري باعتباره تبشيراً بالحضارة، حيث يقول «من الدال والكاشف، أنه في عصر الاستعمار الثقافي، يكون التاريخ هو تاريخ الغزو الشرعي للأراضي الجديدة من أجل حمل الحضارة إلى البرابرة. وهكذا يكتسب كل غزو أو عدوان استعماري شرعيته باسم الحضارة. أما مقاومة الشعوب المستعمرة، والمغتصبة، والمقتولة، فيسمى إرهاباً»<sup>٢</sup>. ويرى غارودي أن «البلاد التي عرفت الحضارة الغربية، عرفت من خلالها ثلاثة وجوه: العسكري والبائع والمبشر، الأول يفرض عليها أسلحته، والثاني نموذج الاقتصاد، والثالث دينه»<sup>٣</sup>.

يعتقد غارودي أن النظام العالمي الجديد New World Order يهدف فقط إلى حماية السوق الأمريكية، وفتح أسواق العالم كله أمامها. ويحلل استراتيجية الهيمنة الأمريكية على العالم، ويستنتج أنها تستخدم الوسائل التالية:

١- اتفاقيات الاستثمار والقروض والهبات المقدمة لدول العالم الثالث. إن الهدف المعلن لهذه الاتفاقيات هو مساعدة هذه الدول في عملية التصنيع، ولكن الهدف الحقيقي فهو السماح للشركات متعددة الجنسيات لتنمية أرباحها من خلال أعمالها في تلك البلدان، التي تتوفر فيها اليد العاملة الرخيصة، كما تقوم حكوماتها بالإنفاق على البنى التحتية. وفي نفس الوقت، تتمتع المواد الأولية القادمة من تلك البلدان بانخفاض أسعارها، جاعلة بذلك التبادل غير المتساوي يزداد اتساعاً، أكثر فأكثر. ويضرب غارودي أمثلة حول انخفاض القدرة الشرائية لمواطني دول أمريكا اللاتينية، إذ يقول: في عام ١٩٥٤، كان يكفي الفرد البرازيلي أن يبيع ١٤ كيساً من البن لشراء سيارة جيب من الولايات المتحدة. وفي عام ١٩٦٢ أصبح عليه أن يبيع ٣٩ كيساً مقابل السيارة المذكورة. وكان مواطن جامايكا يشتري الجزر الأمريكي بـ ٦٨٠ طنناً من السكر عام ١٩٦٤، لكن ارتفع الرقم إلى ٣٥٠٠ طن عام ١٩٦٨. لقد استمرت البلدان الفقيرة بمساعدتها المالية للدول الغنية.<sup>٤</sup>

١- المصدر السابق، ص ٢٤-٢٥

٢- روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟، ص ١٨٦

٣- المصدر السابق، ص ٢٤٥

٤- روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ١١٠

وتشكل المساعدات المزعومة لبلدان العالم الثالث، أحد العوامل الأكثر تأثيراً لفرض التبعية والتخلف. إن المساعدة المعلنة والمتعددة الأشكال تشكل ٧,٠٪ فقط من إجمالي الناتج القومي للدولة المانحة. ورغم تواضع هذا الرقم، فإن نصفه هو الذي يمنح فعلاً. إن تنامي هذه القروض يزداد تعقيداً وتأثيراً بحيث تشكل فائدة هذه القروض مبالغ هائلة تضطر الدول المدينة إلى تخصيص قسم هام من ميزانيتها لدفع فوائد هذه الديون وليس أصول تلك القروض. إذ تتركس البرازيل ٤٠٪ من عائدات التصدير لتسديد فوائد القروض. أما الأرجنتين فتدفع ٥٠٪ من هذه العائدات.<sup>١</sup> وتدفع الجزائر مبلغ ٥ مليارات دولار سنوياً لتسديد فوائد القروض المدينة بها والبالغة ١٢ مليار دولار.

يقوم صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، عبر القروض، بتدمير نصف الكرة الجنوبي من الأرجنتين وحتى تنزانيا، ومن باكستان إلى الفلبين. ويحمل نظام الهيمنة هذا اسماً شائعاً هو (خطة التصحيح البنوي)، وبموجبها لا تمنح القروض والمساعدات إلا في ظل شروط سياسية قاسية، وإجراءات اقتصادية ومالية شديدة من أجل ضمان استعادة هذه القروض. وتتألف برامج (التصحيح البنوي) غالباً من العناصر التالية: تخفيض قيمة العملة الوطنية بهدف «تشجيع التصدير، وإعاقبة الاستيراد»؛ تخفيض هائل في الإنفاق العام، وبشكل خاص في الميدان الاجتماعي، أي في ميزانية التعليم والصحة والإسكان؛ وإلغاء الدعم الحكومي للمواد الاستهلاكية بما فيها المواد الغذائية؛ وخصخصة مؤسسات القطاع العام أو زيادة رسومها (الكهرباء، الماء، النقل، الهاتف)؛ وإلغاء السيطرة على الأسعار، وتنظيم الاحتياجات، وبالتالي خفض الاستهلاك، يدعم ذلك تجميد الرواتب، والحد من القروض للمواطنين، وزيادة الودائع ومعدلات الفائدة، وكل ذلك بهدف تخفيض آثار التضخم. وتسبب سياسة «التصحيح» هذه حدوث انتفاضات ضد تصاعد أسعار الرغيف. فقد شهدت مصر عام ١٩٧٧، والمغرب عامي ١٩٨١ و ١٩٨٤، والجزائر عام ١٩٨٨، والأردن عام ١٩٩٦ انتفاضات شعبية واضطرابات جماهيرية ضد ارتفاع أسعار المواد الغذائية الضرورية.<sup>٢</sup>

٢- تسهيل إقامة أنظمة دكتاتورية كما حدث في تشيلي والبرازيل والأرجنتين وفنزويلا. ففي الفترة بين ١٩٦٠ و ١٩٧٠ تولت السلطة في هذه البلدان أنظمة يتزعمها نخب عسكرية واقتصادية. وكي تدور عجلة التبعية تبدأ هذه الأنظمة بطلب قروض مالية من المؤسسات المالية الأمريكية أو الدولية تستخدم لتمويل صفقات شراء الأسلحة الأمريكية، لأن التسليح يسهل ممارسة الضغط والإرهاب على الشعوب، وتطبيق خطط التصنيع التي تنفذها

١ - المصدر السابق، ص ١١٢

٢ - المصدر السابق، ص ١١٥

الشركات الأمريكية المتعددة الجنسية. فقد بلغت قروض الأرجنتين ٥٤ مليار دولار، منها ١٠ مليارات في ظل نظام الجنرالات. وبلغ سداد الديون وشراء الأسلحة قبل رئاسة آلان غارسيا ٥٠٪ من ميزانية البلاد. أما رقم الديون في تشيلي أثناء حكم بينوشيه فكان ١٥٠٠ دولار لكل مواطن.

بفضل هؤلاء الطغاة العسكريين، أصبح اقتصاد أمريكا اللاتينية ذا اتجاه واحد، تحيط به تبعية سياسية بسبب قوة الضغط السياسي على السلطات، الذي يتمثل أحياناً كثيرة برفض الإقراض، أو العزوف عن الاستثمار.<sup>١</sup>

٣- تابعت الولايات المتحدة، بعد ذلك هدفها في تحقيق حرية السوق، بوسائل أخرى، غير استخدام الطغاة العسكريين. فقد أصبح مقبولاً وصول حكام متخبين إلى السلطة، مع استبدال الإرهاب الحكومي بالفساد. وهكذا شهدنا ارتقاء قادة متخبين كراسي الحكم مثل كولور في البرازيل، ومنعم في الأرجنتين. وبعد استبدال الجنرالات الخونة، طلب إلى الحكام الجدد مهمة واحدة هي أن يقوموا بتسديد القروض وفوائدها التي عقدها الطغاة العسكريون ونسيان جرائمهم.<sup>٢</sup>

ينتقد غارودي دعوات بعض الشخصيات العلمية الغربية ومؤسسات الدراسات الإستراتيجية والاقتصادية، وتقارير بعض الحكومات الغربية التي تطلب من البلدان الفقير تحديد النسل وتعقيم النساء والرجال بهدف السيطرة على عدد المواليد، وبالتالي تخفيض الزيادة السكانية السنوية في هذه البلدان، كشرط لاستمرار المساعدات الاقتصادية. فقد تم تعقيم ٤٤٪ من النساء البرازيليات في سن الاخصاب، و٣٩٪ في الدومينيكان، و٣٧٪ في كوريا الجنوبية. يستنتج غارودي من الإحصائيات ذات العلاقة فيقول: إنه من الكذب أن يقال لسكان الجنوب: أنتم فقراء لأن عندكم كثيراً من الأولاد. وبذلك تتم تبرة الشمال، بدلاً من أن تقال الحقيقة: أنتم فقراء لأن الاستعمار نهب مواردكم وفكك اقتصادكم، وأن المنظمات الناتجة عن اتفاقية بريتون وودز Bretton Woods<sup>٣</sup>، وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي والجات JAT الخ، تستمر في هذا العمل بالاحتفاظ بالتبادل اللامتكافئ في تقسيم العمل الدولي، فارضة على الجنوب نماذج من التنمية والبنى السياسية التي تلبى فقط مصالح الشمال.<sup>٤</sup>

يعزز غارودي هجومه المتواصل على الغرب بذكر خبرات شخصية حصل عليها في بعض

١ - المصدر السابق، ص ١١٤

٢ - روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ١١٤

٣ - مؤتمر دولي عقد في يوركشاير في تموز ١٩٤٤ بخصوص التبادل المالي والتجاري العالمي، ونشأ عنه تأسيس صندوق النقد الدولي، وباقي المؤسسات والآليات الدولية الأخرى مثل البنك الدولي واتفاقية الجات JAT

٤ - روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟، ص ٧٤

البلدان الإسلامية. فقد ذكر أنه عندما كان في الجزائر عام ١٩٤٤ وكان يرأس تحرير صحيفة (الحرية) نشر مقالاً استنكر فيه فضيحة المستوطنين الفرنسيين من ملاك مزارع الكروم، الذين أخفوا تقارير الكيميائيين التي تشير إلى نسبة السولفات في منتجات العنب، حيث تسبب في موت كثير من الأطفال الجزائريين. وذلك حتى يواصلوا بيعهم لهذه المنتجات.<sup>١</sup>

وتناول غارودي بعض الجرائم التي ارتكبتها الفرنسيون أثناء احتلال الجزائر في القرن التاسع عشر. إذ نقل مقتطفات من مذكرات عسكريين وإداريين فرنسيين كانوا شهود عيان لتلك الجرائم. ففي عام ١٨٥١ كتب المارشال سانت أرنو (لقد تركت في مسيري طريقاً عظيماً، أحرقت كل القرى تقريباً وعددها مائتا قرية، وخربت كل البساتين، وقطعت كل أشجار الزيتون). وكتب العقيد مومنتياك عام ١٨٤٢ يقول (طاردنا العدو وغنمنا منه النساء والأطفال والدواب والقمح والشعير...). وكتب آخر يقول (لقد جلبنا برميلاً من الأذان المقطوعة زوجاً زوجاً من المساجين. وظلت الأذان الأهلية لوقت طويل تساوي عشرة فرنكات للزوج الواحد، بينما ظلت نساؤهم نهياً مستباحاً).<sup>٢</sup>

إن الأدب المناوئ للغرب والحضارة الغربية لا يخلو من بعض الملاحظات:

١- يبدو متميزاً بصفات التعميم Generalization والتضخيم Stereotyping، وغالباً ما يرفض أو يتحفظ تجاه كل ما ينتسب للغرب. هذا الموقف يُفقد هذا الأدب موضوعيته ودقته وأحكامه وتقييمه لفكر الآخر.

٢- صحيح أن التاريخ شاهد على الكثير من المصادمات السياسية والمواجهات العسكرية بين الغرب والمسلمين، ولكن شهد التاريخ أيضاً علاقات اقتصادية وتجارية جيدة واتصالات سلمية في فترات طويلة. وشهد التاريخ السياسي المعاصر حالات عديدة قام فيها مسلمون ودول مسلمة بطلب مساعدات سياسية وعسكرية وتدخل مباشر في بعض النزاعات. إذ لولا التدخل العسكري الغربي وخاصة الأمريكي، لم يستطع مسلمو الكويت والبوسنة وكوسوفو من تحرير بلادهم من العدوان والاحتلال.

٣- إن وجود ملايين المسلمين مقيمين في الغرب دليل عملي على أن الغرب لم يعد مرعباً وفظيماً كما يدعي النقاد المسلمون. ففي كل يوم يطلب آلاف المسلمين اللجوء السياسي في البلدان الغربية. هذه الظاهرة تناقض ما يدعى أن الغرب يعادي المسلمين بشكل عام. وتتمتع الجاليات المسلمة في الغرب بالحرية والحقوق التي لا يتمتعون بها في العالم الإسلامي.

١ - روجيه غاروي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشرين، ص ١٦

٢ - المصدر السابق، ص ١٨

## ٥- نقد المواقف الغربية تجاه الإسلام والمسلمين

إن نقد المعاملة الغربية لغير الغربيين يؤكد ما يركز عليه النقاد المسلمون من الأحكام الغربية المسبقة ضد الإسلام والمسلمين. إن هذه المعاملة السيئة تناقض ادعاءات الغرب باحترام حقوق الإنسان والمساواة ومبادئ الديمقراطية. إذ يجد النقاد المسلمون أن الغرب يملك عداءً تاريخياً تجاه الإسلام والمسلمين. وهذا ينطبق على مواقف وتصريحات وكتابات السياسيين والكتاب والصحفيين والمستشرقين الغربيين. فهم عادة يُظهرون تسامحاً واضحاً تجاه الديانات غير المسيحية كالبودية والهندوسية، لكنهم ينسون هذا التسامح عندما يتعلق الأمر بالإسلام.

### لهذا يكره الغربيون الإسلام؟

لطالما نوقشت هذه المسألة من قبل العديد من المفكرين والكتاب والمؤرخين والباحثين المسلمين. وتدخل في أسباب هذه الكراهية جملة من الدوافع الدينية والسياسية والاقتصادية والحضارية. يقدم المفكر النمساوي المسلم محمد أسد تحليلاً تاريخياً-سيكولوجياً لهذه الكراهية حيث يتساءل عن أسباب هذه نظرة الغربيين المعادية للإسلام: هل أزعج أحدهم نفسه حقاً بدراسة الإسلام دراسة واعية مباشرة؟ أم هل كانت آراؤهم تقوم فقط على قبضة الكليشيات والأفكار المشوهة التي تحدّرت إليهم من الأجيال السابقة؟ وهل يمكن أن تكون طريقة التفكير اليونانية الرومانية القديمة التي قسمت العالم إلى يونانيين ورومانيين من جهة، وبرابرة من جهة أخرى، لا تزال مكيئة في الفكر الغربي إلى درجة أنها لم تستطع أن تقبل ولو نظرياً، بالقيم الإيجابية لأي شيء يقع خارج مدارها الثقافي الخاص؟ يجيب أسد: «لا أشعر أن الغرب قد أصبح فعلاً أقل تكبراً من اليونانيين والرومانيين تجاه الثقافات الأجنبية، بل أكثر تساهلاً فقط، إلا أنه لم يصبح أكثر تسامحاً نحو الإسلام، بل نحو ثقافات شرقية معينة أخرى تقدم نوعاً من الجاذبية الروحية المتعشش إليها الغرب، وفي الوقت نفسه، بعيدة جداً عن النظرة الغربية العالمية بحيث لا تشكل أي خطر حقيقي على قيمها»<sup>١</sup>.

ويمضي أسد متتبّعاً أسباب هذا الموقف الغربي اللاحيادي تجاه الإسلام، وفقدان الرصانة الغربية التي تختل وتضطرب عندما يكون الآخر هو الإسلام، فيقول «لكي نجد تفسيراً مقنعاً لهذا التعصب، علينا أن نعود إلى التاريخ الماضي البعيد؛ وأن نحاول تفهم الأساس السيكولوجي لأقدم العلاقات بين العالمين الغربي والإسلامي. إن ما يفكر به الغربيون ويشعرون به نحو الإسلام اليوم متأصل في انفعالات وتأثيرات إنها ولدت في إبان الحروب الصليبية»<sup>٢</sup>.

١ - محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٦

٢ - محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٧

يرى أسد، مستفيداً من خبرته في التحليل النفسي، أن طفولة الأمم تشابه طفولة الأفراد من حيث الخبرات التي تكتسبها، وكذلك في معظم الميول والأذواق والأهواء المحجفة التي تبدو وكأن لا تفسير لها، يمكن أن ترجع إلى خبرات تمت للفرد في بدء تكوينه في أيام طفولته. ثم يستنتج أسد: «وهل الأمم والحضارات سوى أفراد تؤلف المجموع؟ إن نموها كذلك مرتبط بخبرات طفولتها المبكرة، وهذه الخبرات، كما هي لدى الأطفال، قد تكون سارة وقد تكون غير ذلك. كما أنها قد تكون منطقية تماماً، وقد تكون غير ذلك بسبب التفسير الساذج الذي يعطيه الطفل لحادث ما: إن التأثير الذي يسبب ويصوغ كل خبرة كهذه ليتوقف قبل كل شيء على قوته الأصلية، والقرن الذي سبق الحروب الصليبية مباشرة، أي نهاية حقبة الألف السنة الأولى من التاريخ المسيحي، يمكن أن يوصف بالطفولة المبكرة للمدنية الغربية»<sup>١</sup>.

ثم يصف أسد اللحظة التاريخية التي أخذت فيها الشعوب الأوربية «تستيقظ من سباتها العميق المسبب عن هجرات القوط Goths والهون Huns والأفارين Avars. ومن الظروف والأحوال الفجة التي كانت سائدة في العصور المتوسطة الأولى، أخذ ينبثق عالم ثقافي جديد فج، وفي إبان تلك المرحلة الدقيقة الشديدة الحساسية إلى أبعد الحدود، تلقت أوروبا أكبر صدمة عرفتها: الحروب الصليبية.

لقد كان للحروب لصليبية التأثير الأقوى على مدينة بدأت تعي ذاتها. فمن وجهة النظر التاريخية، كانت هذه الحروب تمثل أول محاولة قامت بها أوروبا. وكانت ناجحة تماماً في سبيل النظر إلى نفسها على ضوء الوحدة الثقافية. وليس هناك من التجارب التي خبرتها أوروبا قبل الحروب الصليبية أو بعدها ما يمكن أن يقارن بالحماسة التي خلقتها الحملة الصليبية الأولى، ذلك أن موجة من الافتتان والشملة اجتاحت القارة، موجة من التيه والزهو تخطت لأول مرة الحواجز القائمة بين الدول والقبائل والطبقات...

لقد أعطت تجربة الحروب الصليبية أوروبا وعيها الثقافي، وكذلك وهبتها وحدتها. ولكن هذه التجربة نفسها كان مقتضياً عليها منذ ذلك الحين فصاعداً بأن تهيب اللون المزيّف الذي كان على الإسلام أن يبدو لأعين الغربيين به، ليس فقط لأن الحروب الصليبية كانت تعني إراقة الدماء، إذ أن كثيراً من الحروب قد أثيرت بين الأمم ثم تناستها في ما بعد، وأن كثيراً من العداوات والأحقاد قد انقلبت إلى صداقات بعد أن ظنّ في حينها أنها غير قابلة للزوال. ولا شك في أن الأذى الذي جلبته الحروب الصليبية لم يقتصر على اصطدام استعملت فيه الأسلحة، بل كان، أولاً وقبل كل شيء، أذى عقلياً نتج عنه تسميم العقل الغربي ضد العالم الإسلامي عن طريق تفسير التعاليم

١ - المصدر السابق، ص ١٧

والمثل الإسلامية العليا تفسيراً خاطئاً متعمداً، لأنه إذا كان للدعوة إلى حملة صليبية أن تحتفظ بصحتها، فقد كان من الواجب والضروري أن يوسم نبي المسلمين بعدو المسيح، وأن يُصوّر دينه بأكلح العبارات كينبوع للفسق والفجور والانحراف عن الحق. وفي أيام الحروب الصليبية ذاتها تخللت العقل الأوربي وبقيت فيه تلك الفكرة المضحكة القائلة بأن الإسلام إنما كان ديناً يدعو إلى عبادة الشهوة وإلى القوة الوحشية، ديناً يدعو إلى إقامة الشعائر الدينية بدلاً من تطهير القلب. وفي إبان تلك الحروب أيضاً حُرّف اسم النبي محمد - محمد نفسه الذي ألح على أتباعه أن يحترموا أنبياء سائر الأديان - إلى ماهوند Mahound احتقاراً له وازدراءً (بالإنكليزية Hound وبالألمانية Hund تعني كلب). ولم يكن من قبيل الاتفاق أن ينظم نشيد رولاند الذي يصف انتصار المسيحية على المسلمين الوثنيين في جنوب فرنسا، ليس إبان تلك المعارك بل بعدها بثلاثة قرون، ليصبح فوراً ضرباً من (النشيد الوطني) لأوروبا. كذلك لم يكن من قبيل الاتفاق أن هذه الشعر الحربي الحماسي يسم بزوغ فجر الأدب الأوربي تمييزاً له عن الآداب المحلية السابقة: لأن العداوة للإسلام إنما صاحبت ظهور الحضارة الأوربية.

وقد يبدو من سخرية التاريخ أن يظل هذا الحقد الغربي القديم ضد الإسلام قائماً بطريقة لاشعورية، في زمن خسر فيه الدين القسم الأعظم من تأثيره في مخيلة الغربي. بيد أن هذا الحقد لا يبعث على الدهشة، فنحن نعرف أن شخصاً ما يمكنه أن يفقد كلياً المعتقدات الدينية التي تلقنها في طفولته. ومع ذلك فإن انفعالاً معيناً ذا صلة بتلك المعتقدات أصلاً، يستمر، دونها وعي، في حالة العمل إبان حياته في ما بعد.

هذا بالذات ما حدث لتلك الشخصية الجماعية: الحضارة الغربية. إن خيال الحروب الصليبية لا يزال يرفرف فوق الغرب حتى يومنا هذا، كما أن جميع اتجاهاتها وإرجاعها نحو الإسلام والعالم الإسلامي لا تزال تحمل آثاراً واضحة جلية من ذلك الشبح العنيد الخالد.<sup>١</sup> قد يفسر تحليل أسد الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية التي رافقت تصاعد العداء للإسلام عند الأوربيين، لكنه لا يعني أن بداية الكراهية قد حدثت مع نشوب الحروب الصليبية، لأن العداء وتشويه صورة الإسلام قد بدأت في وقت مبكر، إذا لم تكن قد نشأت مع صعود القوة الإسلامية في القرن السابع الميلادي. إذ كتب القديس يوحنا الدمشقي Saint John of Damascus (٦٧٥ - ٧٤٩م) والذي ولد في العام ٥٠ للهجرة، العديد من الأعمال التي تهاجم الإسلام ونبي الإسلام. وكان لهم موقف قاسي في إدانة جميع ما يؤمن به المسلمون، ومن ضمنها جميع العقائد المتعلقة بالله والمسيح، وحتى بعض العقائد التي تعتبر صحيحة في العقيدة

١ - محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٩

المسيحية. كما وصف نبوة الرسول (ص) بأنها نبوة مزيفة، وأظهر اهتماماً بالعقائد الوثنية التي كانت سائدة بين العرب قبل الإسلام. وكان يوحنا أول من بدأ بالتعريض بشخصية النبي (ص) واتهمه بالميل الجنسي. كما اتهم النبي (ص) بأنه أخذ أفكاره من التوراة والإنجيل عبر الراهب بحيرى Arian monk. وقد صارت آراء يوحنا الدمشقي مصدرًا لمن جاء بعده، وأصبحت مواقفه تجاه الإسلام والمسلمين عرفاً مسيحيًا. كما شكلت مادة للجدل المسيحي المناوئ للإسلام في القرون اللاحقة<sup>1</sup>

ويرى مفكرون غربيون مسلمون آخرون أن الدافع الرئيسي وراء عدااء الغرب للإسلام هو أن الإسلام يمثل تحدياً حضارياً للغرب، بعكس الديانات الأخرى. إذ طرحت هذا الأمر على المفكر الهولندي المسلم عبد الواحد فان بومل وسألته: لماذا يكره الغربيون الإسلام دون غيره من الأديان الشرقية؟ لو تحدث وزير أو مفكر عن دين ما فلا توجد مشكله، لكن لو تحدث عن الإسلام فستجد العديد من ردود الأفعال المعارضة له في وسائل الإعلام والأوساط السياسية والصحفية والفكرية، ما السبب؟

أجاب: «هناك العديد من العلماء الذين يرون أن الإسلام قريب جداً من الثقافة الغربية. عندما تتحدث عن البوذية أو الهندوسية فأنت ترى فيه الجانب الروحي هو الذي يطنى على عقائدها. أما لو نظرت إلى الإسلام فستجد أن الإسلام لديه مدعيات ومطالب. لديه صلة بالأديان السماوية التي سبقتة، وبالأنبيا الذين سبقوا الرسول (ص) تاريخياً ودينياً، إذ يقول القرآن (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط، وما أوتي موسى وعيسى، وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) (البقرة: ١٣٦). فالإسلام يقرب كثيراً من المسيحيين والعالم الغربي. إنه ليس بعيداً أو غريباً، أو ديانة روحية كالبوذية. الإسلام لديه ما يدعيه حول الحقيقة والعدل والحياة الاجتماعية والأسلوب الواجب إتباعه في كل شيء. للإسلام مطالب في نفس المجالات التي للعالم الغربي فيها مطالب أيضاً. فهو يدخل مع الغرب في مجالات واحدة، أي أنه ليس حيادياً تجاه ما يعيه الغرب، ولا حتى حيادية روحية. إنه شيء لديه رسالة وفلسفة في الحياة.

منذ البداية، وخاصة في العالم المسيحي، عندما بدأ الاتصال لأول مرة مع المسلمين من خلال الرهبان والقساوسة والمبشرين، رأوا في الإسلام منافساً دينياً، وأنه يعد الإنسان بحياة مثالية. إذن منذ البداية كان هناك صراع، لأن الإسلام ليس تأملاً في المسجد فحسب، بل يتضمن أشياء أخرى يقدمها للبشرية»<sup>٢</sup>.

1 - Norman Daniel (1960) Islam and the West: The Making of an Image pp. 3-5

٢ - مقابلة مع عبد الواحد فان بومل في هيلفرسوم (هولندا) بتاريخ ٢٥/١٠/٢٠٠١



## أشكال الكراهية الغربية للإسلام

يتفق مراد هوفمان مع تحليل محمد أسد الآنف الذكر على أسباب العداء الغربي للإسلام والمسلمين. فهو يرى أنه «ما زالت العقلية التي نتجت عن الحروب الصليبية تشكل وتحدد العلاقات المشتركة بين الغرب والإسلام»<sup>١</sup>. ويبيد هوفمان مقارنة أكثر علمية عندما يستخدم مختلف المصادر الغربية مثل كتاب (الإسلام والغرب، تكوين صورة) للباحث المشهور نورمان دانيل، في تعزيز آراءه. ويعتقد هوفمان أيضاً «أن آباء ومؤسسي فكرة الحروب الصليبية استعانوا لإشعال الكره ضد كل ما هو إسلامي - خاصة ضد محمد (ص) - استعانوا لتحقيق هذا بحملة متقنة لنشر الجهل بكل ما هو إسلامي، وحجب كل المعلومات الصحيحة، ونشر معلومات مغلوبة بين الناس». ويضرب هوفمان أمثلة حول تحريف التعاليم الإسلامية فيقول: على الرغم من وجود ترجمة سليمة في جوهرها للقرآن إلى اللغة اللاتينية منذ عام ١١٤٣م (قام بهذه الترجمة كل من Petrus Venerabilis و Hermanus Dalmata بتكليف من رئيس دير Clyny المتوفى عام ١١٥٦)، فإن ما قيل للفرسان الصليبيين بخصوص إيمان المسلمين بإله واحد أحد أي (لا إله إلا الله) قد حُرّف إلى (لا إله إلا محمد) (Non est Deus nisi Mahometus). لقد صُوّر محمد للفرسان على أنه ساحر، أو صنم، حتى قيل إنه كاردينال أصابه الفشل ومن ثم كان حقه على المسيحية عندما لم يتم اختياره لكرسي البابوية!

ويورد هوفمان قول المستشرقة الألمانية أنا ماري شيميل Anne Marie Schimmel : (أثار محم - أكثر من غيره من الشخصيات التاريخية - الذعر والكره بل والاحتقار لشخصه في العالم المسيحي. وما زَعَمُ دانتي Dante (في الكوميديا الإلهية) من أن محمداً في الجحيم - ولعنه إياه - أي لمحمد - إلا تعبيراً عن شعور عدد لا يحصى من مسيحي العصور الوسطى).<sup>٢</sup>

يشير هوفمان إلى الترجمات المحرفة للقرآن الكريم في العصور الوسطى، كوسيلة لتشويه صورة الإسلام وتعاليمه في أوروبا. ففي عام ١٦١٦ ظهرت أولى ترجمات القرآن إلى اللغة الألمانية قام بها سالومون شفايكر Salomon Schweigger سهاها (قرآن الأتراك، دين وخرافات). أما الترجمة الثانية فقد صدرت عام ١٦٨٨ لمترجمها يوهان لانكه Johann Lange فقد حملت عنوان (كتاب الأحكام التركي الكامل أو قرآن محمد).<sup>٣</sup> كما يشير إلى أن العقلية الغربية ما زالت حتى يومنا هذا متأثرة بما لحق بشخص محمد في العصور الوسطى من مساواة صورته بصورة الشيطان.

١ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٧٠

٢ - المصدر السابق، ص ٧١

٣ - المصدر السابق، ص ٦٩

وبلغ هذا السب ذروته بنعته بكلب الجحيم، حيث يسميه سلمان رشدي في روايته ماهوند (المقطع الثاني هوند يعني بالألمانية كلب).<sup>١</sup> وأبلغ مثال على أن المغالطات التاريخية المستقرة في الأذهان والوجدان يمكن أن تستمر إلى يومنا هذا، هو ما اتضح أخيراً عندما ادعى الأستاذ بيتر شتاينكه Peter Steinacke رئيس الكنيسة الإنجيلية بمقاطعة Hessen und Nassau عام ١٩٩٦ في حديث أذيع بالتلفزيون الألماني أن الإله الذي يعبده المسلمون غير الإله الذي يعبده المسيحيون.<sup>٢</sup> ويتفق هوفمان مع التحليل الذي قدمه إدوارد سعيد في كتابه (الإستشراق) القائل بأن «الصورة الغربية للشرق هي في جزء منها نتيجة لانعكاس رغبات وإسقاطات لا يعترف الغرب بأنه يكتفها في نفسه ويشعر بها».<sup>٣</sup>

يشير هوفمان إلى أن الشعور العدائي ضد الإسلام قد تقوى بعد نجاح العثمانيين في فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م، وعندما اجتاحت جحافلهم شبه جزيرة البلقان، لتقف على أبواب فيينا مرتين سنة ١٥٢٩ سنة ١٦٨٣م مهددة عمق أوروبا. ولم يزل هذا العراك الدامي الذي اتخذ طابعاً ملحيمياً، قائماً حتى حلول القرن الثامن عشر الميلادي. منذ ذلك الحين والتاريخ يسجل ابتعاداً صارخاً متنامياً في الازدياد بين هذين العالمين. ويستتجج هوفمان: إذاً فليس من الغريب بحال، نظراً لتلك الانتصارات العظيمة [للإسلام في آسيا وأفريقيا وأوروبا] أن يتشبث الغرب بهذا الشكل الجازم بأن الإسلام دين عدواني اعتمد ولم يزل يعتمد على الحديد والنار في طريقة نشره.<sup>٤</sup>

يرى هوفمان أن معاداة الإسلام حالياً تظهر في صور كثيرة هي:

١- الإهمال، سنة بعد سنة نجد كتباً دراسية في تاريخ الفلسفة، تشمل أكثر الكتب مبيعاً، مثل الكتاب الساذج (عالم الصوفية) للكاتب جوستين غاردنر، الصادر عام ١٩٩١ في أوصلو، لا يجد المرء فعلياً تعريفاً مناسباً لفيلسوف مسلم. قد يُذكر ابن سينا وابن رشد، ولكن بأسائهما اللاتينية Averroes و Avicenna وضمن أسماء علماء اللاهوت والفلسفة الكاثوليك. فلا يُشار إلى أنهم مسلمون. وعادة ما يتم تجاهل الكندي والرازي والفارابي والأشعري والغزالي والسهورودي وابن عربي ومدرسة المعتزلة. هذا بالرغم من الحقيقة التي لا يمكن إنكارها من قيام الفلاسفة المسلمين بحفظ وتطوير الفلسفة والعلم اليونانيين. وجزء آخر من هذا الإهمال هو تجاهل الإنجازات الحضارية الهائلة للمسلمين في الأندلس، من القرن الثامن إلى

١ - مراد هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٤٩

٢ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٧٥

٣ - المصدر السابق، ص ٧٢

٤ - مراد هوفمان (١٩٩٣)، الإسلام هو البديل، ص ٢٢

القرن الخامس عشر الميلادي. وخلاصة القول: إن جهل المرء بالإسلام وحضارته، لا يُعتبر في أمريكا أو أوروبا نقصاً في المعرفة والثقافة.

٢- الكيل بمكيالين، وهذا ظاهر للعيان. لناخذ الإعلام الغربي كمثال. إذا هاجم إرهابي - من خارج العالم الإسلامي - هدفاً، جاءت التقارير تصفه بأنه مقاتل أو محارب من الجيش الجمهوري الإيرلندي IRA أو منظمة الباسك الإسبانية ETA أو غير ذلك قام بكذا وكذا. ولن نسمع مطلقاً من يصفه بأنه (متعصب كاثوليكي) أو (متعصب إشتراكي)، حتى الهجوم بالغاز في مترو طوكيو في آذار ١٩٩٥، نُسب إلى راديكاليين. أما إذا ألقى شخص من الشرق الأوسط، أو الجزائر قبلة عاز، فيُنسب العمل إلى (مسلم متعصب)، حتى لو كان ذلك العربي مسيحي أو بعثي ملحد.

يبدو أن وسائل الإعلام الغربية تشكو من قرون استشعار انتقائية، خاصة عندما تلتصق بالإسلام القسوة والفظاعة كما لو كانتا من مكوناته، وكما لو كان للإسلام ارتباط بال العنف أكثر من أي دين أو مذهب آخر. عندما ننسب أفعال صدام حسين للإسلام، فلماذا لا ننسب جرائم ستالين في الاتحاد السوفيتي لأنه مسيحي أرثوذكسي، أو جرائم هتلر لأنه مسيحي كاثوليكي، إلى المسيحية.

٣- التمييز، إذ لا حصر الآن للفرقة، يجد المرء اليوم في أوروبا الغربية مئات الجوامع الصغيرة، ولكنها تقام في الشقق أو المباني الصناعية المهجورة. وإذا أراد المسلمون بناء جامعاً مناسباً، بمنارة عالية، فتوقع معركة قانونية، سواء كان ذلك في ليون (بفرنسا) أو أسن (بألمانيا)، وقد وجدوا - فجأة - أن مدخنة مصنع أكثر جمالاً من منارة على الطراز التركي، بل يجادلهم أحدهم أن المساجد لا تناسب العمارة والمناظر الطبيعية في أوروبا.

لم تحظ التعاليم والشعائر الإسلامية بقبول الأوربيين عموماً، أما ما يجوز الرضا والإعجاب بحق، فهي العادات والطقوس اليهودية، حتى وإن تماثلت، بل وتطابقت تماماً مع شعائر المسلمين، لكنها عندما تصدر عن المسلمين، توصف بأنها غريبة وشاذة ومبهمة، وأقرب ما تكون إلى جهل العصور الوسطى، بل إنها مخالفة للدستور. ولندكر على سبيل المثال لا الحصر - ملابس المتشددين اليهود، والفصل بين الجنسين، ومبادئ وقواعد الطعام الصارمة، والذبائح وفق شريعتهم، والتشدد في جميع الواجبات الدينية الأخرى، حتى يظن المرء أن الغرب أصبح فعلاً يطبق مبدأ التسامح الذي دعا إليه الملك فريدريك الثاني، ملك بروسيا (ليارس كل امرئ دينه وفق طريقته). ولكن تتغير الصورة تماماً عندما يكون الأمر مرتبطاً بالإسلام، وفي الحال يتضاءل هامش التسامح إن لم يختف تماماً. فاللحية التي تدل على التقدم عند جيفارا، تكون

دليل تخلف عند المسلم. أما غطاء الرأس الذي تتحلى به العذراء في الإيقونات وفي صورها ويشير مشاعر إيجابية، فإنه يتحول إلى شيء سلبي تماماً إذا ما ارتدته مسلمة. أما نحر الذبائح وفق الشريعة الإسلامية، فهو مخالف تماماً لما تنص عليه قوانين حماية الحيوان. ولذلك توصل الباحث البريطاني رونيميد ترست Runnymede Trust في دراسته التي نشرت عام ١٩٩٧ إلى النتيجة التالية: فوبيا الإسلام هي الرعب والخوف منه وكرهه، ولقد عاشت هذه الفوبيا Phobia لمدة قرون عديدة في البلاد الغربية، ولكنها أخذت في السنوات العشرين الماضية شكلاً أكثر علانية وأكثر تشدداً وتطرفاً وخطورة، حتى أصبحت فوبيا الإسلام مكوناً أساسياً في كل وسائل الإعلام، كما تسود في جميع مجالات وفئات المجتمع المختلفة.<sup>١</sup>

٤- المسلمون كبش فداء، إذ غالباً ما يتم تحميل الجاليات المسلمة مسؤولية المشاكل التي تعاني منها المجتمعات الغربية. فهناك محاولات كثيرة لتحميل العمال الأجانب من المسلمين مسؤولية مشكلة البطالة التي تعاني منها البلدان الأوربية، لأن هذا الأمر سيؤدي إلى وجود مشاعر دفينية بغیضة؛ لأن القلق الاجتماعي والاحتياج المادي مجتمعان مع وجود أحكام مسبقة ذات طبيعة دينية وعنصرية تؤدي دوماً إلى خليط من المشاعر الكريهة.

وتزداد الصورة قتامة عندما يلاحظ المرء أن المسلمين في الغرب يتحملون باستمرار كل ما يحدث في العالم الإسلامي. وسرعان ما يحولهم الغربيون إلى كبش فداء لكل الأحداث المفزعة مثل إلقاء قنبلة على قرية كردية في العراق، مثل حادثة لوكربي أو مذبحه في الجزائر (بغض النظر عن قام بهذه المجزرة)، أو اغتيال مفكر إيراني، أو إلقاء قنبلة على سائح غربي في مصر. إن وقوع أي حوادث من هذا النوع يقوم الغرب بتحميلها لكل مسلم شخصياً.

٥- هناك ضرر بالغ يلحق بالإسلام في ألمانيا، وهو متمثل في النشاط الذي يمارسه بعض المثقفين القادمين من العالم العربي، خاصة أولئك الذين لهم مكانة مرموقة وكذلك خلفية ليبرالية أو ماركسية. هؤلاء المسلمون المثقفون يستغلون المصادقية التي يحظون بها في وسائل الإعلام الغربية للدعاية لما يسمى بالإسلام الأوربي Euro-Islam، وهو قليل من الإسلام وكثير من الأوربي.<sup>٢</sup> هؤلاء المثقفون يجعلون المسلمين النشيطين الآخرين يظهرون بمظهر المتطرفين. هذا الأمر يؤدي دوماً إلى أسئلة من قبيل: لماذا لا نستطيعون أن نكونوا مثل هؤلاء المثقفين؟ فهم لا يريدون بناء مساجد، ولا يحججون، ولا يصلون دوماً، كما أنهم يتناولون الخمر، ويسمحون لنسائهم بالخروج مكشوفات الأذرع، أو ليسوا هم مسلمون؟<sup>٣</sup>

١- مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٨٠

٢- يقصد هوفمان الباحث السوري الأصل والمقيم في ألمانيا بسام طيبي.

٣- مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢٠٦

## الإسلام في أمريكا قبل ١١ سبتمبر

يعتقد هوفمان أن هناك مواقف مختلفة بين الأوروبيين والأمريكان تجاه الإسلام والمسلمين. إذ كان قبل ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ أكثر تفاؤلاً تجاه مستقبل الإسلام في أمريكا للأسباب التالية:

١- لم يكن لدى الأمريكيين أي شعور تاريخي بالخوف من الإسلام، مقارنة بأوروبا، لأن الدولة العثمانية لم تسع إلى فتح نيويورك، بينما الألمان يعتبرون الأتراك تهديداً لعدة قرون، ولأنهم -أي الأتراك- قد حاولوا فتح فيينا مرتين.

٢- المسلمون الذين هاجروا إلى أمريكا ينتمون إلى جميع البلدان الإسلامية. إذ لا توجد أقلية عرقية أو وطنية مهيمنة كما هم الأتراك في ألمانيا، ومواطنو شمال أفريقيا في فرنسا، والهنود والباكستانيون في بريطانيا، والأتراك والمغاربة في هولندا. الشعور العنصري في أمريكا لا يترافق مع العداء للإسلام. في ألمانيا هناك شعور ضد الأتراك لأنه يوجد كثير منهم في هذا البلد، بالإضافة إلى كونهم مسلمين، فهم يأخذون عملك.

٣- غالبية المسلمين في أمريكا ذوو مستوى علمي وتقني جيد. والنتيجة أنه لا توجد في أمريكا ديانة لها أتباع ذوي مستوى أكاديمي عالي مثل المسلمين. فمن بين كل خمسة أطباء في أمريكا، هناك طبيب مسلم. ويوجد في سانتا كلارا في كاليفورنيا حوالي (٧٠٠) عالم كومبيوتر، كلهم مسلمون. أما في أوروبا فالحال مختلف كثيراً.

٤- الجذور التاريخية لشعوب المجتمع الأمريكي تختلف عنها في أوروبا. إذ تم تأسيس أمريكا على مبدأ التعددية. فهناك الكثير من الأديان والطوائف والفرق لا يمكن عدّها. أما في أوروبا فهي ذات ديانة واحدة مهيمنة: في أسبانيا لا تجد غير الكاثوليك، في السويد يوجد بروتستانت فقط، في اليونان يوجد أرثوذكس يونانيون فقط. لذلك صارت لديهم صدمة عندما أصبح الإسلام الديانة الثانية في أوروبا، لكن في أمريكا لا توجد صدمة. يضاف إلى ذلك هناك أعداد صغيرة من المسلمين الأمريكيين كالسود الأمريكيين أو الأفرو-أمريكان. من الخطأ الفظيع سياسياً أن تقول للمسلم الأمريكي الأسود: لماذا لا تعود إلى غانا التي جئت منها؟ أو التي جاء منها أجدادك؟ فهذا مستحيل. في حين يمكنك أن تقول ذلك للتركي المقيم في ألمانيا: لماذا لا تعود إلى بلدك؟<sup>١</sup>

## ٦- الرد على الهستشريقين الغربيين

إن قسماً كبيراً من المسلمين ينظرون بريبة للمستشرقين لأنهم يعتقدون أن «معظم الباحثين الغربيين يظهرون تعاطفاً ضئيلاً مع الإسلام، وأحياناً ناقدين بشدة لمبادئ ونصوص إسلامية

١ - مقابلة مع مراد هوفمان في اسطنبول بتاريخ ٢٥/٧/٢٠٠١

أساسية»، على حد تعبير الباحث يورغن نيلسن Jørgen Nielsen<sup>1</sup> لا تزال كتابات المستشرقين تشكل القسم الأعظم من الأدب الذي يتحدث عن الإسلام والمسلمين، والمكتوب بلغات غربية. وعلى الأقل خلال العقود الثلاثة الأخيرة، لم يكن أمام المسلمين الجدد في الغرب فرصة سوى مراجعة وقراءة كتابات المستشرقين ذات الصلة بالإسلام والتي يمكنها أن تجيب على غالبية أسئلتهم مثل: تعاليم الإسلام، التاريخ الإسلامي، سيرة الرسول (ص)، القرآن وعلومه ومعانيه، المجتمعات المسلمة وعاداتها وتقاليدها... الخ. فهم يتناولون مختلف القضايا الفكرية والعقائدية والتاريخية والشرعية الإسلامية، وربما قضايا معقدة، حيث يعكسون في كتاباتهم وجهات نظرهم ونمط تفكيرهم الذاتي، متجاهلين أحياناً آراء المسلمين.

ينتقد محمد أسد المنهج اللاموضوعي للمستشرقين عندما يتناولون الإسلام. إذ كتب في منتصف الثلاثينات يقول «مع بعض الاستثناءات، وحتى أبرز المستشرقين الأوربيين مذبذبون بالحيز غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام. ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر كما لو أن الإسلام لا يمكن أن يعالج على أنه موضوع بحث في البحث العلمي، بل على أنه متهم يقف أمام قضائه. إن بعض المستشرقين يمثلون دور المدعي العام الذي يحاول إثبات الجريمة، وبعضهم يقوم مقام المحامي في الدفاع، فهو مع اقتناعه شخصياً بإجرام موكله لا يستطيع أكثر من أن يطلب له مع شيء من الفتور (اعتبار الأسباب المخففة). وعلى الجملة فإن طريقة الاستقراء والاستنتاج التي يتبعها أكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع محاكم التفتيش، تلك المحاكم التي أنشأتها الكنيسة الكاثوليكية لخصومها في العصور الوسطى، أي أن تلك الطريقة التي لم يتفق لها أبداً إن نظرت في القرائن التاريخية بتجرد، ولكنها كانت في كل دعوى تبدأ باستنتاج متفق عليه من قبل، قد أملاه عليها تعصباً لرأيها. ويختار المستشرقون شهودهم حسب الاستنتاج الذي يقصدون أن يصلوا إليه مبدئياً. وإذا تعذر عليهم الاختيار العرفي للشهود، عمدوا إلى اقتطاع أقسام من الحقيقة التي شهد بها الشهود الحاضرون ثم فصلوها من المتن، أو تأولوا الشهادات بروح غير علمي من سوء القصد من غير أن ينسبوا قيمة ما إلى عرض القضية من وجهة نظر الجانب الآخر، أي من قبل المسلمين أنفسهم.

وليست نتيجة هذه المحاكمة سوى صورة مشوهة للإسلام وللشؤون الإسلامية تواجهنا في جميع ما كتبه مستشرفو أوروبا. ولا يقتصر ذلك على بلد دون آخر. إنك تجده في إنكلترا وألمانيا، في روسيا وفرنسا، وفي إيطاليا وهولندا. وبكلمة واحدة في كل صقع يتجه المستشرقون فيه بأبصارهم نحو الإسلام، يظهر أنهم ينتشون بشيء من السرور الخبيث حينما تعرض لهم فرصة - حقيقية أو خيالية - ينالون بها من الإسلام عن طريق النقد»<sup>2</sup>.

1 - Jorgen Nielsen (1992) Muslims in Western Europe p. 158

٢ - محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٥٣-٥٤

وينسب أسد هذا الموقف المعادي للإسلام لدى المستشرقين الأوروبيين إلى خلفياتهم الثقافية والاجتماعية والدينية، مقارنة بمواقفهم تجاه الديانات الأخرى، حين يحلل تلك الخلفيات:

«بعد بضعة عقود، جاء زمن أخذ فيه علماء الغرب يدرسون الثقافات الأجنبية ويواجهونها بشيء من العطف. أما فيما يتعلق بالإسلام فإن الاحتقار التقليدي أخذ يتسلل في شكل تحزب غير معقول إلى بحوثهم العلمية. وبقي هذا الخليج الذي حفره التاريخ بين أوروبا والعالم الإسلامي غير معقود فوقه بجسر. ثم أصبح احتقار الإسلام جزءاً أساسياً من التفكير الأوروبي. والواقع أن المستشرقين الأوائل في العصور الحديثة كانوا مبشرين نصارى يعملون في البلاد الإسلامية، وكانت الصورة المشوهة التي اصطنعوها من تعاليم الإسلام وتاريخه مدبرة على أساس يضمن التأثير في موقف الأوروبيين من (الوثنيين). غير أن هذا الالتواء العقلي قد استمر مع أن علوم الاستشراق قد تحررت من نفوذ التبشير. ولم يبق لعلوم الاستشراق هذا عذر من حمية دينية جاهلية تسيء توجيهها. أما تحاول المستشرقين على الإسلام فغريزة موروثه وخاصة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلقتها الحروب الصليبية، بكل ما لها من ذبول في عقل أوروبا المبكرة»<sup>١</sup>.

يمتاز المفكر الأميركي المسلم جيفري لانغ بنقده النوعي والتفصيلي لكتابات المستشرقين، مقارنة مع نقد محمد أسد لهم. إذ يتناول لانغ كتاب (حياة محمد) للمستشرق وليم موير William Muir المنشور عام ١٨٩٤ حيث يشير إلى «تعامله (المؤلف) الثقافي والديني ضد الإسلام الواضح تماماً»<sup>٢</sup>. كما يشير إلى موقف الباحثين المسلمين الذين انتقدوا كتابات المستشرقين حيث يستنتج: «لاشك أن دفاع الكتاب المسلمين أدى إلى العديد من الاعتراضات المشروعة، وعبر السنين، حدثت هذه الاعتراضات ببعض الكتاب الغربيين أن يعيدوا تقييم أعمال المستشرقين الأوائل، وبالتالي أن يعيدوا النظر في سيرة محمد. ولقد أوضح هؤلاء الكتاب أن المستشرقين كانوا يعتمدون بشكل كبير في أبحاثهم على مصادر وأخبار يعتبرها المسلمون غير موثوقة، وأنهم قد أسقطوا حقائق رئيسية واعتبارات تاريخية من تقديمهم... إن مواقف وممارسات كهذه قادت الكثير من المسلمين إلى اعتبار المستشرقين (أعداء الإسلام). إن الكثير من بحاثنة الاستشراق المعاصرين قد حاول أن يكون أكثر موضوعية، ولكن المسلمين ما يزالون يتناولون أعمال الإسلاميين الغربيين بكثير من الريبة والشك»<sup>٣</sup>.

يناقش لانغ آراء وتحليلات مستشرقين كبار أمثال إجنز غولدتسيهر Ignaz Goldziher (١٨٥٠-١٩٢١) و هاملتون جب Hamilton Gibb، ومونتغمري واط Montgomery Watt

١ - المصدر السابق، ص ٦٠-٦١

٢ - جيفري لانغ (١٩٩٢)، الصراع من أجل الإيمان، ص ١٥١

٣ - المصدر السابق، ص ١٥٢

(١٩٠٩)، وجوزيف شاخت Joseph Schacht. ففي مناقشته لموثوقية وسريان السنة، يصل لانغ إلى نتيجة هي: "المستشرقون هم في الغالب ملتزمون بفكرة أن أدب الحديث [النبوي] هو أدب عديم الموثوقية على نحو مطلق، بحيث يتظاهرون بالعمى عن الدليل الذي يناقض زعمهم، وعن التفسيرات الأخرى الممكنة للمعلومات والتي تبدو على أنها أكثر طبيعية أحياناً. فهناك ميل علني من جانب المستشرقين لتسمية الروايات المتضاربة على أنها غير موثقة، أو لا يمكن الاعتماد عليها، أو غير تاريخية دونما القدرة على تقديم أي شروح، وعلى ما يبدو دون أي سبب إلا لأنها لا تناسب نظرهم. والحقيقة هي أنه إذا ما أسقطنا من حسابنا الدراسات الإسلامية بشكل تام، فإن علينا أن نسقط معها جميع المسلمين الذين لهم علاقة بدراسة الحديث، وهذه وجهة نظر طرحها غولدتسيهر، وروّج لها شاخت بشكل كبير".<sup>١</sup>

## ٧- نقد التغريب في العالم الإسلامي

إن نقد الحضارة الغربية لا يقتصر الغربيين أو أوروبا وأمريكا، ولكن يتسع ليشمل أولئك المسلمين المعجبين بالحضارة الغربية. إذ أن بعض المثقفين المسلمين يدعون إلى المبادئ والقيم والمفاهيم الغربية، والالتزام بها في المجتمعات المسلمة. ويوجه المسلمون الجدد انتقادهم للمسلمين المتغربين Westernized لأن الأخيرين - حسب زعمهم - لا يميزون بين الاختلافات الشاسعة بين الثقافات الإسلامي والغربية. إن صورة المسلمين المتعلمين في الغرب والداعين للأخذ بمظاهر الحضارة الغربية، ليست إيجابية، إذ يُنظر إليهم باعتبارهم تهديد حقيقي للهوية الإسلامية، لأنهم يلعبون دوراً هاماً في الحياة السياسي-الثقافية في البلدان الإسلامية. إذ أن بعض هؤلاء المسلمين المتغربين يحتلون مناصب عليا كالرؤساء والوزراء ومدراء يشرفون على المؤسسات التعليمية والإعلامية والثقافية. فهم بذلك يمثلون الشخصيات المؤثرة في ترسيخ الهيمنة الغربية في المجتمعات الإسلامية.

في وقت مبكر، تطرق محمد أسد إلى قضية تغريب المجتمعات الإسلامية، وحذر من السعي وراء تقليد الغرب، حيث قال: "إن تقليد المسلمين - سواء كان فردياً أو جماعياً - لطريقة الحياة الغربية، هو بلا ريب أعظم الأخطار التي تستهدف الحضارة الإسلامية". ثم يرى أن تقاعس المسلمين عن اللحاق بالحضارة والتقدم قد أدى إلى الانبهار بمنجزات الغرب، فيقول "ذلك المرض يرجع إلى ما قبل بضعة عقود ويتصل بقنوط المسلمين الذين رأوا القوة المادية والتقدم في الغرب، ثم وازنوا بينها وبين الحالة المؤسفة في بيئتهم الخاصة. ولقد كان

١ - جيفري لانغ (١٩٩٢)، الصراع من أجل الإيمان، ص ١٥٩



من جهل المسلمين لتعاليم الإسلام، أن نشأت الفكرة القائلة بأن المسلمين لا يستطيعون أن يسايروا الرقي الذي نراه في سائر أنحاء العالم ما لم يتقبلوا القواعد الاجتماعية والاقتصادية التي قبل بها الغرب<sup>١</sup>.

ثم يوجه اتهامه إلى النخب المتغربة من المسلمين لأنهم لم يدرسوا أو يقرأوا الإسلام قراءة واعية ومن مصادره الحقيقية، وبقوا يلهثون وراء تقليد الغرب، فجاءت نظرتهم ناقصة وقاصرة تجاه الإسلام، فيقول «لقد كان العالم الإسلامي زمنًا ما راكداً: فقفز كثير من المسلمين إلى الاستنتاج السطحي الخالص من أن النظام الإسلامي في الاجتماع والاقتصاد لا يتفق مع مقتضيات التقدم، فيجب من أجل ذلك أن يحوّر حسب الأسس الغربية. هؤلاء الناس المتورون Enlightened لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن مدى التبعة التي يتحملها الإسلام، باعتباره عقيدة، في تأخر المسلمين. ثم إنه لم يُتَح لهم أن يروا موقف الإسلام الحقيقي، أي كما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية، ولكنهم اكتفوا من ذلك كله بأن رأوا أن تعاليم فقهاءهم المعاصرين كانت سداً منيعاً في وجه الرقي والتقدم المادي»<sup>٢</sup>.

ويحلل أسد أسباب نشوء ظاهرة التغريب، كما ينتقد أسد التحجر الفكري والتزمت الفقهي وآراء الفقهاء المتخلفة أنها وراء ظاهرة التغريب التي سادت في المجتمعات الإسلامية وخاصة بين الدوائر المثقفة والنخب المتعلمة. إذ يناقش «أنهم فقدوا كل اهتمام عملي بالشريعة، وأحالوها إلى حقل التاريخ والمعرفة المدفونة في الكتب. ثم بدا لهم أن تقليد المدنية الغربية هو المخرج الوحيد من ورطة الانحلال الإسلامي»<sup>٣</sup>. ويبقى أسد حذراً ومحذراً من التعاطي مع الحضارة الغربية حيث يعتبرها تهديداً للثقافة الإسلامية فيقول «إن حضارة من هذا النوع إنما هي سم زعاف لكل ثقافة مبنية على القيم الدينية. وسؤالنا الصحيح عما إذا كان من الممكن أن نكتيف أسلوب التفكير والحياة في الإسلام حسب مقتضيات الحضارة الغربية، يجب أن يجاب عليه بالنفي»<sup>٤</sup>. يبدو هنا أكثر راديكالية، لكنه بعد خمس وعشرين عاماً تخلى عن هذا الموقف المتزمت، عندما نشر نظريته في الدولة الإسلامية، حيث قبل وأدرج العديد من العناصر السياسية والقانونية الغربية فيها.

١ - محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٧٩

٢ - المصدر السابق، ص ٨٠

٣ - المصدر السابق، ص ٨٠

٤ - المصدر السابق، ص ٥٠

## موقف همد أسد من التغريب

يمكن تلخيص رؤية محمد أسد تجاه التعامل مع الحضارة الغربية كما يلي:

١- هو يعتقد أن «الإسلام، بخلاف سائر الأديان، ليس اتجاه العقل اتجاهاً روحياً يمكن تقريبه من الأوضاع الثقافية المختلفة، بل هو منظومة ثقافية مستقلة، ونظام اجتماعي واضح الحدود. فإذا امتدت حضارة أجنبية بشعاعها إلينا، وأحدثت تغييراً في نظامنا الثقافي، وجب علينا أن نتبين لأنفسنا إذا كان هذا التأثير الأجنبي يسير في اتجاه إمكاناتنا الثقافية أو يعارضها، وما إذا كان يفعل في جسم الثقافة الإسلامية فعل المصل المجدد للقوى أو فعل السم»<sup>١</sup>.

٢- لم يدعو أسد إلى مقاطعة الحضارة الغربية مطلقاً، بل دعا إلى التعامل معها بشكل انتقائي، أي أنه رفض قبول الأفكار الثقافية والفلسفية التي يراها تهدد العقيدة الإسلامية، لكنه يؤمن بنقل التكنولوجيا الغربية والانجازات العلمية إلى العالم الإسلامي، والأخذ بالعلوم المجردة والعلوم التجريبية<sup>٢</sup>. فهو يؤكد على أن «المعرفة نفسها ليست غربية ولا شرقية، إنها عالمية بالمعنى الذي يجعل الحقائق الطبيعية عالمية، إلا أن زاوية الرؤية التي تُرى منها هذه الحقائق وتُعرض، تختلف باختلاف المزاج الثقافي للشعوب»<sup>٣</sup>. ويشير أسد إلى أهمية ودور فلسفة العلوم، التي تمنح العلوم إطاراً فكرياً وقاعدة للفهم والتفسير، بأنها «لا تنبني على الحقائق والمشاهدة فقط، لكنها تتأثر إلى حد بعيد جداً بمزاجنا المتأصل فينا أو بموقفنا الحدسي من الحياة ومشاكلها. إن وجهة النظر الذاتية وحدها هي التي تؤثر هنا وتبدل مظهر الأشياء. وكذلك العلوم ليست في ذاتها مادية ولا روحية، ولكنها يمكن أن تنقلب إلى هذا المظهر أو ذاك حسب استعدادنا العقلي الخاص. إن الغرب، بصرف النظر عن عقليته المثقفة إلى درجة قصوى، ذو استعداد مادي. وهو من أجل ذلك مناهض للدين في مُدركاته وفي افتراضاته الأساسية. وليست دراسة العلوم التجريبية الحديثة هي التي تضرّ الواقع الثقافي في الإسلام، وإنما المضر هو روح الحضارة الغربية التي ينظر بها المسلم إلى تلك العلوم»<sup>٤</sup>.

٣- يعتقد أسد أنه «من الممكن دائماً أن ندرس العلوم، وأن ندرسها من غير أن نخضع خضوعاً يسترقنا للإتجاه العقلي في الغرب. إن ما يحتاج إليه العالم الإسلامي ليس استشراقاً فلسفياً جديداً، ولكن تجهيز علمي وتقني متطور»<sup>٥</sup>. ولدعم رأيه، يضرب أسد مثلاً بالحضارتين

١ - محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ١٨

٢ - المصدر السابق، ص ٥١

٣ - المصدر السابق، ص ٧١

٤ - المصدر السابق، ص ٧٢

٥ - محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٧٤

الأوربية والإسلامية، حيث يقول «يستطيع أحدنا دائماً أن يتقبل مؤثرات إيجابية جديدة من حضارة أجنبية، دون أن يهدم حضارته. والنهضة الأوربية أحسن مثل في هذا الباب. فقد رأينا كيف أن أوربا تقبلت المؤثرات العربية فيما يتعلق بالعلم وأساليبه عن طيب خاطر، ولكنها لم تقبل المظهر الخارجي ولا روح الثقافة العربية قط، ولم تضحّ باستقلالها الفكري أو الإبداعي على الإطلاق. لقد اتخذت أوربا من المؤثرات العربية سهاداً لتربتها، كما فعل العرب حينما استغلوا المؤثرات اليونانية في أيامهم. ولقد كانت النتيجة في كلتا الحالتين نمواً جديداً عظيماً للحضارة الأصلية، مملوءاً بالثقة بالنفس وبالإعجاب. وما من حضارة تستطيع أن تزدهر أو أن تظل على قيد الوجود بعد أن تحسر إعجابها بنفسها وصلتها بإصيحها»<sup>١</sup>.

٤- يبدو أسد في بعض الأحيان كسلفي متشدد، وبيالغ كثيراً عندما يرى أن ارتداء الملابس الأوربية قد يغيّر عقل المسلم، ويجعله يؤمن بها يؤمن به الأوربي، لكنه تفسيره وحججه لا تخلو من تأمل. إذ يقول «وليس ثمة خطأ أكبر من أن نفترض أن اللباس مثلاً مظهر خارجي بحت، وأن لا خوف منه على حياة الإنسان العقلية والروحية. إنه على العموم نتيجة تطور طويل الأمد لذوق شعب ما في منطقة معينة. وزيّ هذا اللباس يتفق مع المفاهيم الجمالية لذلك الشعب ومع ميوله. لقد تشكل هذا الزي ثم ما فتى يبدل أشكاله باستمرار حسب التبدل الذي طرأ على خصائص ذلك الشعب وميوله. فالزي الأوربي اليوم مثلاً يتفق تماماً مع الخصائص العقلية في أوربا. ولبس الثياب الأوربية، يتقبل دون وعي بين ذوقه والذوق الأوربي، ثم يشوه أفكاره وأخلاقه بشكل يتفق نهائياً مع اللباس الجديد. وبعمله هذا يكون المسلم قد تخلّى عن الإمكانات الثقافية لأمته، وتخلّى عن ذوقه التقليدي، وتقبل لباس العبودية العقلية الذي خلعت عليه الحضارة الأجنبية». ويمضي أسد في إصراره على حدوث تناقض لدى المسلم الذي يرتدي ملابس غربية، فيقول «إذا حاكى المسلم أوربا في لباسها وعاداتها وأسلوب حياتها، فإنه يتكشف عن أنه يؤثر الحضارة الأوربية، مهما كانت دعواه التي يعلنها. وإنه لمن المستحيل عملياً أن تقلد حضارة أجنبية في مقاصدها العقلية والجمالية من غير إعجاب بروحها. وإنه لمن المستحيل أن تُعجب بروح مدينة مناهضة للتوجيه الديني، وتبقى مع ذلك مسلماً صحيحاً»<sup>٢</sup>.

هناك عدة ملاحظات حول موقف أسد المتشدد تجاه ارتداء الملابس الأوربية هي:

١- لم يعتمد أسد أية معايير إسلامية أو قواعد فقهية تحظر ارتداء الملابس الأوربية. فقد اعتمد على التفسير الظاهري للحديث الشريف الذي نقله (من تشبه بقوم فهو منهم)، مع أن هناك

١ - المصدر السابق، ص ٨٤

٢ - المصدر السابق، ص ٨٢-٨٣

- احتمالات كثيرة يتضمنها الحديث في معنى التشبه، وليس بالضرورة أن ينصرف الذهن إلى الملابس فقط، إلا إذا وجدت قرينة تصرف الذهن إلى هذا المعنى.
- ٢- منذ قرنين أو أكثر والمسلمون في أنحاء العالم الإسلامي يرتدون ملابس أوروبية دون أن يعترض على هذه الظاهرة الفقهاء والمؤسسات الدينية بشكل قاطع، وينادون بمنع ارتدائها. ربما صدرت فتاوى تمنع ارتداء بعض الملابس مثلاً ارتداء القبعة الغربية، أو الملابس العارية التي تخالف مقررات الشريعة الإسلامية، لكن لا يوجد منع لجميع الملابس الأوروبية.
- ٣- إن الكثير من العلماء والفقهاء يرتدون الملابس الأوروبية، فهل يمكن التشكيك بانتسابهم الإسلامي واعتبارهم أوروبيين لمجرد ارتدوا ملابس أوروبية؟ أو نطلب منهم ارتداء الملابس العربية التي تعود للقرن السابع الميلادي؟ من المعروف أن الشيخ حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) كان يرتدي الملابس الأوروبية. ومن المعاصرين نذكر الدكتور طه جابر العلواني رئيس المجمع الفقهي لأمریکا الشمالية، وآخرين كثيرون. نعم جرت العادة على أن يرتدي الذين لديهم وظيفة دينية مثلاً أئمة المساجد والمفتين وأساتذة وطلاب المعاهد والجامعات الدينية) أزياء معينة وعمامة. ومع ذلك توجد أزياء دينية مختلفة منتشرة في العالم الإسلامي، مثلاً في المغرب وإيران ومصر والسعودية وأندونيسيا والباكستان.
- ٤- كما أن المسلمين المهاجرين والمقيمين في الغرب يرتدون ملابس أوروبية، فهل نطالبهم بارتداء الملابس التي يرتديها مواطنوهم في بلدانهم الأصلية؟ إن الملابس تختلف من بيئة إلى أخرى، ومن ثقافة إلى أخرى، وتتدخل فيها عوامل دينية وثقافية ومناخية، واعتبارات جمالية واقتصادية. فهل يجب على
- ٥- هناك مهن وأعمال تستلزم ارتداء أنواع معينة من الملابس ذات مواصفات خاصة حسب طبيعة العمل. فهل يبقى المسلم مرتدياً ملابس الفولكلورية التي ورثها عن والديه؟
- ٦- إن المسلمين الأوروبيين يرتدون الملابس الأوروبية، فهل عليهم ارتداء الملابس الشرقية؟ وأي منها؟ العربية أم التركية أم الهندية أم الإيرانية أم الأفريقية؟ فهل يُطعن بإسلامهم وإيمانهم لأنهم يرتدون ملابس بيئتهم وثقافتهم؟
- ٧- لم يميز أسد بين ملابس النساء المسلمات ذات الشروط الشرعية المحددة، وملابس الرجال التي تقتصر على تغطية العورتين. كما نسي أسد قاعدة شرعية حاکمة تقول (الأصل في الأشياء الإباحة، والتحریم بنص).
- ٨- إن الملابس في البلدان الإسلامية قد شهدت تطوراً ملموساً خلال القرن العشرين، حتى صارت الملابس الأوروبية جزءاً من ثقافة المسلمين وأسلوب حياتهم، أي صارت عرفاً مقبولاً

وسائداً. إذ لا يوجد اليوم من يعترض مثلاً على ارتداء الرجل المسلم سترة وسروال وقميص وربطة عنق، وهي ملابس أوروبية.

٩- إن الملابس الشعبية التي تتميز بها الشعوب المسلمة تعود غالبيتها إلى تراث الماضي أي قبل اعتناق تلك الشعوب الإسلام، ومنها الملابس العربية.

## مريم جهيلة والمفكرين المتغربين

يهتم بعض المفكرين الغربيين المسلمين كثيراً بقضية التغريب Westernization في العالم الإسلامي. إذ تركز المفكرة الأمريكية المسلمة مريم جهيلة كتاباً منفرداً (الإسلام في مواجهة الغرب) لمناقشة آراء المفكرين المتغربين في البلدان الإسلامية. إذ تعتقد بقوة أن "التغريب خطر يهدد الإسلام"، وأن الشخصيات المتغربة بمثابة "عدو داخلي" و"مرتدين". وبينما ينتقد أسد التغريب بشكل عام باعتبارها ظاهرة ثقافية، تناقش جهيلة القضية من منظور ديني على اعتبار أنها تمثل ردة عن الإسلام. كما أنها درست حالات نوعية لشخصيات متغربة مشهورة، تنتمي إلى مختلف البلدان الإسلامية، وتعتبرها جهيلة متغربة، أمثال كمال أتاتورك وطه حسين وخالد محمد خالد وسيد أحمد خان والحبيب بورقيبة وضياء غوقلب.

تناقش مريم جهيلة أفكار عالم الاجتماع التركي ضياء غوقلب (١٨٧٦-١٩٢٤) الذي يرفض اعتبار الإسلام حضارة، كما يرى أنه لا يوجد تناقض بين الإسلام والحضارة الغربية، الأمر الذي يجعل تقبل الحضارة الغربية أمراً لا يخالف العقيدة الإسلامية. ومثلما اعتبر طه حسين المصريين جزء من أوروبا، رأي غوقلب أن "الأترك جزء من الحضارة الغربية، لأننا شاركنا في تشكيلها مشاركة جوهرية" منطلقاً من فكرة أن "الحضارة الغربية هي استمرار لحضارات البحر المتوسط القديمة. ومؤسسو حضارة البحر المتوسط كانوا من الشعوب التركية مثل السومريين والساسانيين والفينيقيين والهكسوس"، مع ما تتضمنه هذه الفكرة من مغالطات تاريخية وثقافية واجتماعية.

وترد جهيلة على رأي غوقلب الذي يرى «إن الشعوب التي تنتمي لأديان مختلفة، تستطيع الالتئام لحضارة واحدة. فاليابانيون واليهود ينتمون لحضارة واحدة متطابقة مع أوروبا، بالرغم من اختلافها في الديانة، أي أن الحضارة والدين شيان منفصلان. فالدين يقتصر على المعتقدات والشعائر الدينية، التي لا صلة لها بالفنون والعلوم»، فتقول:

«هنا يضع غوقلب نفسه أمام حزمة من المتناقضات. فهو يحاول جاهداً إثبات أن الأترك جزء من الحضارة الغربية، ثم بعد ذلك يقارنهم باليابانيين واليهود. «ولأن اليابانيين كانوا قادرين

على اقتباس الحضارة الغربية دون أن يفقدوا هويتهم الوطنية، نجده يتساءل: لماذا لا نقبل نحن كذلك، القيام بهذا الشيء ونظل كما نحن، أترأكاً مسلمين؟<sup>١</sup> إنه بالرغم من أن اليابان قد نجحت في الحفاظ على سيادتها الوطنية، لا يوجد من يعترض على أنها قوضت ثقافتها المحلية في الوقت ذاته. وبالرغم من أن الحملات التبشيرية المسيحية لم تنجح أبداً في تحويل اليابانيين للمسيحية، فقد تلاشى تأثير ديانة (الشتو) و(البوذية) إلى حد كبير أدى إلى جعل الشباب الياباني يعيش الآن بدون معتقدات دينية أو أخلاقية تذكر. الحقيقة أن الحضارة الغربية تدمر أي حضارة أو ثقافة أخرى أينما ذهبت. والحقيقي أيضاً، بناء على أحداث التاريخ، أن الغرب كان وما يزال عدو الإسلام الضاري للددود، وبالذات الإسلام دون أي دين آخر.<sup>٢</sup>

وتناقش جميلة أفكار ضياء غو قلب الأخرى مثلاً أنه تناول التشابهات السطحية بين الإسلام والبروتستانتية ليثبت أن النزعة القومية تتوافق مع الإسلام، لتصل إلى نتيجة مفادها: أنه ليس هناك شيء أصيل في أفكار ضياء غو قلب، فقد سعى إلى تشويه الإسلام مثلما فعل السير سيد أحمد خان في الهند، والشيخ محمد عبده في مصر، بقبول الشكل الغربي في الحياة كمعيار قياسي ومحاولة إقحام الإسلام في التوافق معه وإجباره على التصالح معه. ولكي يفعل ذلك لجأ غو قلب هو وغيره من المنادين بالتحديث إلى الغش الفكري المنعدم الضمير *Unscrupulous intellectual dishonesty*، حيث قام مثل سابقه ولاحقيه، باستخدام الإسلام كوسيلة فقط للدفاع عن مجموعة من القيم الغربية تماماً عنه والمتناقضة تناقضاً صارخاً مع مبادئه وتعاليمه.. ومحاولة تهيئة أرضية تقف عليها وتبررها للعالم الإسلامي كله بمعونة من الإمبريالية الغربية.. فتسبب في إنبات وظهور غيره من الأعشاب الشيطانية الضارة.. الذين هبوا يدافعون عن التغرب والتلون بالثقافة الغربية.. لكن ضياء غو قلب لم يتمكن من الهيمنة على الساحة الإسلامية الكبرى مثلما هيمن بصفة كلية على الإسلام في تركيا.<sup>٣</sup>

تتناول مريم جميلة بالنقد كتابات الكاتب المصري طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣)، إذ تركز على كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) الذي ترى أنه قد «أثر به تأثيراً شديداً على عقول جيل الشباب العربي، حيث أصبح الكتاب عملاً كلاسيكياً هاماً للمثقفين».<sup>٤</sup> تبدأ جميلة بمناقشة الفكرة الرئيسية في الكتاب عندما تشير إلى السؤال الذي يطرحه طه حسين: هل مصر من الشرق أم من الغرب؟ ثم تذكر حججه التي يستند عليها في استنتاجه أن مصر تنتمي إلى الغرب، وأن العقل المصري ليس عقلاً شرقياً. فهو يقول «يظهر أن في الأرض نوعين من الثقافة يختلفان

١ - مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ٨٧-٨٨

٢ - المصدر السابق، ص ٩٢-٩٣

٣ - المصدر السابق، ص ٩٧

أشد الاختلاف، ويتواصل بينهما صراع بغض ولا يلتقى كل منهما صاحبه إلا محارباً أو متأهباً للحرب. أحد هذين النوعين هذا الذي تجده في أوروبا منذ العصور القديمة، والآخر هذا الذي تجده في أقصى الشرق منذ العصور القديمة أيضاً. ثم ترد جميلة عليه بقولها:

«هذه العبارة مغالطة مضخمة للتاريخ. فالحضارة الغربية الحديثة بدأت باتجاهاتها المعروفة حالياً منذ ما يقارب خمسمائة سنة فقط. فالنشاط العلمي والتكنولوجي للغرب لم يكن توأماً مباشراً من تطور المجتمع الإغريقي أو الروماني»<sup>١</sup>. كما يعتقد طه حسين أنه كانت هناك علاقات وثيقة بين مصر واليونان، «فالتأثير المصري يتجاوز الفن الرفيع إلى أشياء أخرى تمس الفنون التطبيقية، وشمس الحياة العملية اليومية، وقد تسم السياسة أيضاً. لقد أثر العقل المصري بالشعوب المجاورة وتأثر بها. وكان من أشد الشعوب تأثراً بهذا العقل المصري أولاً، وتأثيراً عليه بعد ذلك، العقل اليوناني». وترد عليه قائلة «إن الفترة الوحيدة التي كانت مصر فيها جزءاً من أوروبا، هي فترة العصر الهليني الذي بدأ بعد عهد الإسكندر الأكبر. ومع ذلك لا يوجد تواصل تاريخي بعد ذلك مع اليونان، بل أن التواصل التاريخي نفسه منعدم داخل مصر الفرعونية ومصر الإسلامية، فكيف يكون مع أثينا وبيزنطة؟»

ويؤكد طه حسين أن «تبني الإسلام واللغة العربية لم يجعل مصر بعد ذلك بلداً شرقياً، تماماً مثلما كان الحال مع أوروبا عندما اعتنقت المسيحية. كيف يمكن لأصحاب العقول عدم رؤية أي ضرر يلحق بالعقل الأوربي عندما يقرأ الإنجيل (الشرقي)، في حين ينظرون إلى القرآن الكريم باعتباره شرقياً تماماً، حتى مع وجود الادعاء بأن القرآن أنزل ليؤكد ويكمل ما جاء به الإنجيل؟ لا بد لهم أن يوضحوا لنا ما الذي يميز المسيحية عن الإسلام لأن كلاهما ينبع من مصدر واحد». فتجيب جميلة عليه «يتحدث طه حسين كما لو كانت المسيحية متطابقة مع الإسلام.. ويبدو أن يتعامى عن حقيقة أن الإنجيل الذي يعتبره المسيحيون كتابهم المقدس، ليس هو الإنجيل الذي يشير إليه القرآن. فالرسالة الأصلية التي أوحاها الله لنبيه عيسى بن مريم (ع) قد فقدت. وكل ما لدى المسيحيين هو أربعة سِيرٍ محرفة [الأنجيل الأربعة] عن حياة السيد المسيح لم يعترف حتى بها إلا بعد موته المزعوم على الصليب بقرون عديدة»<sup>٢</sup>.

يدعو طه حسين إلى الأخذ بكل ما في الحضارة الغربية من أجل نيل الرقي والتقدم، إذ يقول «فلكي نصبح شركاء متعادلين في الحضارة مع الأوربيين، لا بد وأن ننسخ مادياً ومعنوياً كل ما يقومون به. ومن ينصح بغير هذا المشوار العملي، يكون إما مخادعاً أو مخدوعاً». ترفض جميلة هذه الدعوة حيث تعتقد أن «الحضارة لا يمكن أن تقاس على أساس التكنولوجيا المادية فقط. أين

١ - مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ٩٨

٢ - المصدر السابق، ١٠١-١٠٢

الجانب الروحاني المعنوي للإنسان؟ ماذا عن الفنون والأخلاق؟ من الأكثر تفوقاً في الجوهر والأساس، وأكثر روعة في الجمال والتناسق، مسجد أحمد بن طولون [في مصر] أم مبنى الأمم المتحدة الخرساني الكتيب؟<sup>١</sup>

وفي سياق نقدها لرموز التعريب وآثاره في العالم الإسلامي، تتناول مريم جميلة كتاب (من هنا نبدأ) للكاتب المصري خالد محمد خالد، الذي نشر في بداية خمسينات القرن العشرين، والذي أمرت لجنة الفتوى بالأزهر الشريف بمصادرته، ومحكمة كاتبه، وحظر توزيعه بوصف عملاً هرطقياً يهاجم الدين. في البداية تعلن جميلة اتفاقها مع قرار لجنة الفتوى بالأزهر الشريف.

في الفصل الأول المعنون (الدين لا الكهانة) يعقد المؤلف مقارنة بين الدين كعقيدة، والكهانة ويقصد بها رجال الدين فيقول: إن الدين بطبعه وشرعته غير أناني، أما الكهانة فهي أناني، أما الكهانة فهي أنانية. والدين ديموقراطي، والكهانة لا تؤمن بالديموقراطية حتى ولا أضعف الإيمان. والدين تقدمي، أما الكهانة فرجعية. ثم يستنتج أن سبب الفقر هو الكهانة التي تحتكر البلد وتنظر لعامة الناس كعبيد لا بد أن يشكروا الله على ما حصلوا عليه من الفتات الذي يُلقى لهم. ويضيف المؤلف «إن المزعج حقاً أن هؤلاء الشيوخ (رجال الدين) يتحدثون باسم الإسلام مدعين أن الزكاة دستور ملائم للنظام الاقتصادي: فإذا كانت الكهانة تدعو الشعب إلى التسول، والأغنياء إلى التصدق عليهم، فالدين على نقيض ذلك يقول للشعب: (كخ كخ، إن الصدقة أوساخ الناس).

تدافع جميلة عن علماء الأزهر نافية عنهم الصفات التي يطلقها المؤلف بهم، فتقول متسائلة «ما هي الكهانة التي يهاجمها خالد محمد خالد بشراسة؟ إنه لا يفصح أبداً عن إجابة هذا السؤال ليضع القراء دائماً في حيرة من أمرهم. أعتقد أنه يشير صراحة إلى علماء وشيوخ الأزهر ولجان الإفتاء وأئمة ودعاة المساجد. إنه لا موضوعية من تعريفهم بالكهنة أو وصفهم بالكهانة بسبب وظيفتهم الدينية. فالوظيفة التي يقومون بها لا تضيء عليهم أي قداسة أو كهانة خاصة، فهؤلاء يدعون شيئاً لأنفسهم، كما لا يعملون كوسطاء بين الناس والله. إنهم ليسوا أكثر من علماء عارفين يحظون بمكانة أدبية بسبب علمهم وصلاحتهم. وقليل من هؤلاء العلماء قد جمعوا ثروة ما، ولكنهم لم تكن بأي حال من الكبر بحيث تكون مسؤولة عن فقر مصر. ولم يقم أي منهم بمهاجمة أو اضطهاد العلماء (كما فعلت الكهانة المسيحية)، بل على العكس تماماً هو الصحيح. لذلك فالكهانة الإسلامية لا توجد إلا في عقل خالد محمد خالد المريض فقط.

ثم تتهم جميلة المؤلف بأنه استقى أفكاره هذه من كتاب ومؤرخين غربيين، حيث تذكر «لقد استلهمها من أعظم المصادر بالنسبة له، قطبي الكفر والإلحاد: فولتير (Voltaire 1694-1794)



١٧٧٨) وتوماس بين Thomas Ben (١٧٣٧-١٨٠٩)<sup>٢</sup>، ومن «الكلب الأعظم» المؤرخ البريطاني هربرت جورج ويلز Herbert George Wells (١٨٦٦-١٩٤٦) الذي لم يدخر جهداً في كتابه (خطوط التاريخ العريضة Outlines of History) للتهجم على رسولنا الكريم. وعمل كل ما في طاقته لإهانة وسب النبي (ص). ولكن ذلك لا يهم خالد محمد خالد، ولا يستوقفه فهو ضال مخدوع، يعتقد أن الإسلام مطابق للمسيحية، بل ويتحدى في ذلك فيقول أن على مساجد مصر أن تحذو حذو الكنائس البروتستانتية الأوروبية والأمريكية<sup>٣</sup>. ويرسم المؤلف خطوات منهج التخلص من الكهانة الإسلامية، تبدأ بعلمنة الأزهر بحيث لا يكون مختلفاً عن المدارس الدينية البروتستانتية، وأن تقتصر صلاة الجمعة على المساجد الكبيرة التي يخطب فيها وعاظ منتقون، وأن تلغى الشريعة والحدود لأنها غير عملية ولا جدوى من تطبيقها، وأن يتم الفصل بين الدين والدولة، لأن الرسول (ص) «لم يكن حريصاً على أن يمثل شخصية الحاكم، لولا الضرورات الاجتماعية التي أوجأتها إلى ذلك، لأنه كان يعيش حياة التعب والزهد وإنكار الذات». وترد عليه جملة «كيف يغالط المؤلف نفسه في هذا، والمعروف أن الرسول عندما هاجر من مكة إلى المدينة، أقام دولة، فأصبح الإسلام دولة دينية. وكان الرسول حاكماً مثلما كان نبياً، وكانت المدينة دولة إسلامية مستقلة ذات سيادة بكل ما في الكلمة من معنى»<sup>٤</sup>.

تناقش جملة آراء خالد محمد خالد التي يعتقد فيها أن «الحكومة الإسلامية كانت تحكم تحت نظم ديكتاتورية. فكانت في عهد الخلفاء الراشدين استبدادية تضطهد الناس مثل الكنيسة المسيحية في العصور الوسطى». فترد عليه بقولها «مرة أخرى نتبين عقل خالد محمد خالد الذي أصيب بالخليل فأصبح مشوشاً يخلط بين تاريخ الإسلام وتاريخ مسيحية العصور الوسطى. إنني أتحداه أن يجد في كتب التاريخ فظائع محاكم التفتيش الدينية الإسبانية، أو فرق الإضطهاد والتعذيب الكنسية التي أرعبت أوروبا في العصور الوسطى». وتضرب جملة مثلاً للتسامح والحرية الدينية في العالم الإسلامي بالأديب أبي العلاء المعري «ذلك الزنديق الذي يعد من أعظم شعراء الشام، الذي تهكم في كل أعماله على الدين الإسلامي وتباهى زاهياً بكفره وإلحاده، حيث

١ - لا تقول جملة على المؤلف، إذ أن خالد محمد خالد بيدي إعجاب فولتير، ويستخدم مقولته (الدين لا الكهانة) عنواناً للفصل الأول من كتابه. كما يستشهد بعبارة في مقدمة الكتاب يقلها عن فولتير تقول: (رجل الدين الغبي الجاهل يثير احتقارنا، ورجل الدين الشرير الرديء يولد الجزع في نفوسنا، أما الناصح التسامح البعيد عن الخرافات فهو المدير بحينا واحترامنا). كما ينقل في فصل (قومية الحكم) مقولة أخرى عن فولتير هي (إن الذي يقول لك اعتقد ما اعتقد وإلا لعنك الله، لا يلبث أن يقول لك اعتقد ما اعتقد وإلا قتلتك).

٢ - توماس بين زعيم سياسي أمريكي، لا يعترف بالدين. أهم مؤلفاته كتاب (حقوق الإنسان) الصادر عام ١٧٩١، ومنه يقتبس خالد محمد خالد مقولة في صدر الفصل المعنون (الخير هو السلام) قوله: (إن الفقر ليتحدى كل فضيلة وسلام، لأنه يورث صاحبه درجة من الانحطاط والتذمر تكسح أمامها كل شيء، ولا يبقى شيء قائماً غير هذا المبدأ: كن أو لا تكن).

٣ - مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ١٢٣

٤ - المصدر السابق، ص ١٢٤

لم يُعذب أو يُضطهد أو ما شابه، ومات مسناً ميتة ربه في سلام وسكينة بعد أن امتدحت عبقرته الشعرية. لقد رأفت الخلافة حتى في إقامة الحد الشرعي عليه»<sup>١</sup>.

إن مناقشة جميلة قد تفتقد للموضوعية والعلمية في العرض والاحتجاج والنقد. فهي تتغاضي عن معالم الإضطهاد السياسي والمذهبي التي رافقت الدولة الإسلامية والتي صبغت المشهد السياسي الإسلامي بلون الدم. وتتناسى مئات الآلاف من المعارضين السياسيين والدينيين الذين تعرضوا للتصفية والإستتصال بسبب أفكارهم وآراؤهم التي لا تعجب السلطة. ولعلها لم تقرأ المؤلفات التاريخية التي تتحدث عن وسائل التعذيب في العصور الإسلامية الذهبية كالعصر العباسي. فقد كتب آدم متر كتاب (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع) يصف في جانب منه أحوال السجون والاعتقالات وآلات التعذيب وأساليبه.

## ٨- مساهمة المسلمون في الحضارة الغربية

يعتقد معظم المفكرين والعلماء والمؤرخين والباحثين المسلمين أنه لولا مساهمة العلماء والفلاسفة المسلمين لما تطورت وتقدمت وحققت الحضارة الغربية هذه الإنجازات العظيمة. ورغم وجود أدلة علمية وتاريخية على هذه الفكرة، لكن هذا الموقف الدفاعي ما زال يسود الأوساط الفكرية والثقافية والتاريخية الإسلامية، والذي يأتي رداً على الإتهامات الغربية التي تتهم الإسلام بالتخلف، وأن الحضارة الغربية تسمو عليه. وهناك أعداد كبيرة من المؤلفات التي كتبها أقلام مسلمة أو غربية على السواء، تهدف إلى إثبات أن النهضة الفلسفية والفكرية والعلمية التي شهدتها أوروبا في العصور الوسطى إنما حدثت بتأثير الكتابات الإسلامية التي تسربت إلى أوروبا من أسبانيا، أو من الشرق بعد أن تم ترجمتها إلى اللغات الغربية، وأثرت على الفلاسفة والعلماء الغربيين المشهورين. لقد نجح العديد من الكتاب والمؤلفين المسلمين المعاصرين بالكشف عن أدلة تاريخية وعلمية تفيد أن للحضارة الإسلامية مساهمة عظيمة في الغرب، حتى لو ظن بعض المسلمين أن الحضارة الغربية هي نتاج عقل أوربي محض.

إن التأكيد على مساهمة العلماء المسلمين السابقين في رفد الحضارة الغربية يهدف إلى تحقيق ما يلي:

١- يمثل رداً على الإهمال الغربي المتواصل لدور المساهمات غير الغربية في الحضارة الغربية. ويرى بعض الكتاب أن هذا الموقف ناشئ من إحتقار الغرب للثقافات غير الغربية، وإنكار مساهماتها الإيجابية أو الإنجازات العلمية التي حققتها الحضارات غير الغربية. يناقش محمد أسد «لقد تعود الأوروبيون منذ أيام الرومانيين أن ينظروا إلى الفروق بين الشرق والغرب نظراً مبنياً على عرف أوربي مزعوم. ثم أن براهينهم تقوم على الزعم أيضاً بأن تطور العالم لا يمكن

١ - مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ٢٨

أن يُنظر إليه إلا على أساس التجارب الثقافية الأوروبية... من أجل هذا الغرور، كان تاريخ الأوربيين الوصفي للعالم - حتى الآن على الأقل - ليس في الحقيقة إلا تاريخاً مفصلاً للغرب. ولم يحسب لغير الشعوب الأوروبية حساب إلا إذا كان لوجودهم وتقدمهم تأثير مباشر في مصير أوروبا.<sup>١</sup>

ولا يقتصر هذا الإهمال المتعمد على ازدياد الثقافات الأخرى، بل ترسيخ الفوقية الغربية بين المواطنين الأوربيين تجاه بقية الشعوب، وأن هذه الثقافات لا تستحق الإهتمام لأنها منحلة قياساً للحضارة الغربية. يحلل أسد هذا المنهج فيقول «أن الأوربي أو الأمريكي العادي، بما اعتاد أن يطالع من الكتب التي تعالج أو تبحث مسائل حضارته الخاصة بتبسط وتوسع يضيفان عليها ألواناً حية، دون أن تلقي على سائر أجزاء العالم سوى نظرات عابرة هنا وهناك - ليستسلم ويرضخ بسهولة ويسر إلى الوهم الخادع الذي يصور أن الخبرات الثقافية الغربية ليست أسمى من سائر الخبرات الثقافية في العالم فحسب، بل لا تتناسب معها إطلاقاً؛ وبالتالي إن طريقة الحياة الغربية هي النموذج الصحيح الوحيد الذي يمكن أن يتخذ مقياساً للحكم على سائر طرائق الحياة - وأن كل مفهوم ثقافي أو مؤسسة اجتماعية أو تقويم أدبي يتعارض مع النموذج الغربي إنما ينتمي، حتماً، إلى درجة من الوجود أدنى وأحط. ومن هنا نرى الغربي، تمثلاً باليونان والرومان، يجب أن يعتقد أن جميع تلك الحضارات الأخرى ليست ولم تكن، إلا تجارب متعثرة في طريق الرقي».<sup>٢</sup>

يتفق روجيه غارودي مع محمد أسد، لكنه يدعم مناقشته بالاستشهاد ببعض الأمثلة على مدى ازدياد الغرب للثقافات غير الغربي، على سبيل المثال السيطرة الإستعمارية الغربية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية؛ واستمرار النفوذ السياسي والاقتصادي والثقافي الغربي في بلدان العالم الثالث. يذكر غارودي مقولة للرئيس الأمريكي ثيودور روزفلت Theodore Roosevelt (١٨٥٨-١٩١٩) التي تنضح عنصرية واحتقاراً للشعوب التي يصفها بالبدائية، ومبرراً للحروب الوحشية ضدها، والإستيلاء على أراضيها وثرواتها، حيث يصرح: "إن أكثر الحروب عدلاً على وجه الأرض هي الحرب ضد المتوحشين البدائيين. إن المستعمر القاسي الفخور الذي يطرد الهمجيين من أراضيهم يستحق العرفان بالجميل من قبل كل المتحضرين. إن العالم لم يكن له أن ينجز أي تقدم لولا نفي وسحق الشعوب البدائية والبربرية بواسطة مستعمرين مسلحين، من جنس أولئك الذين يقبضون على مصير القرون القادمة بأيديهم".<sup>٣</sup>

١ - محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٧٥

٢ - محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٥

٣ - روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟، ص ٢٠٧

٢- يعتقد المفكرون الغربيون المسلمون أن هناك إهمالاً متعمداً لمساهمات غير الغربيين، وخاصة الثقافات الإسلامية في الحضارة الغربية. فهم يؤكدون على أنه لم يجر تزويد الأوربي العادي بمعلومات عن الحضارة الإسلامية، وتأثيرها في العالم وخاصة على أوروبا. صحيح أن هناك العديد من الكتب التي تعرض الإنجازات التي قدمها المسلمون في ميادين العلم والطب والفلسفة والفلك والجغرافيا والكيمياء والفيزياء، لكن هذه المؤلفات بقيت محصورة بين أوساط المتخصصين والدوائر الأكاديمية. إن مثل هذه المعلومات مفقودة في الكتب الشعبية والموسوعات المتداولة بين الأوربيين من مختلف الأعمار والمستويات التعليمية. هذا الإهمال المتعمد أدى إلى خلق فناعة بين غالبية الغربيين إلى الاعتقاد بأن الحضارة الغربية المعاصرة تمثل استمراراً للحضارات اليونانية والرومانية البائدة. كما أدى ذلك إلى تقديم الإسلام إلى الغربي العادي على أنه ديانة عربية أو شرقية، وأنها لا تناسب أوروبا وأمريكا. يرد مراد هوفمان على هذه المزاعم فيقول «لقد نشأ الإسلام مثله مثل اليهودية والمسيحية في الشرق الأدنى، والكتب المقدسة لهذه الديانات الثلاث أنزلت بالعبرية وبالآرامية والعربية. وهي كلها مشتقة من اللغة السامية نفسها. ومثله مثل المسيحية، فقد انتشر الإسلام في أرجاء متفرقة ومساحات واسعة من العالم». ويرى هوفمان أن المسيحية نفسها هي يمكن أن توصف بأنها ديانة شرقية «لأن المسيحية -على العكس من الإسلام- استوعبت عناصر كثيرة -بجانب ميراثها اليهودي- من الديانات ومدارس الفكر الشرقية مثل الزرادشتية والمانوية والمزدكية والأفلاطونية الجديدة والغنوصية والعبادات السرية الرومانية وتأثيرات إيراني». وبعد أن يقارن الإسلام بالمسيحية، وخلق الإسلام من العقائد الدخيلة، يصل إلى النتيجة التالية: «في آخر الأمر يستطيع الإسلام أن يثبت بالدليل القاطع مساهمته في تطور الحضارة الأوربية وما توصلت إليه من إنجازات. فتأثيره أعمق وأبلغ من اليهودية، ويكاد يتساوى مع تأثير الحضارة اليونانية»<sup>١</sup>.

٣- من أجل إثبات رأيهم، يميل المفكرون الغربيون المسلمون إلى ذكر حالات نوعية تثبت مساهمة المسلمين في الحضارة الغربية. إذ يدعو هوفمان الغربيين إلى تذكر أن نظام الأرقام التي يستخدمونها -بما فيها الصفر- كانت من إنجازات علماء مسلمين. وأن الكثير من علم الطب وأغاني التروبادور، وكذلك معرفتهم لفلسفة أرسطو، إنما يرجع الفضل فيها للمسلمين. ذلك وغيره كثير. ثم يستنتج «وهكذا يصبح الحديث عن أوروبا المسيحية-الرومانية وحضارتها الغربية اليهودية المسيحية غير علمي أو موضوعي، وإهانة للمسلمين، وجحوداً لفضلهم. فالأصح أن نتحدث عن الفكر الإنساني اليهودي المسيحي الإسلامي»<sup>٢</sup>.

١- مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢٠٠-٢٠١.

٢- المصدر السابق، ص ٢٠١.

ويقتبس روجيه غارودي من الكاتب الأسباني بلاسكو إيبانز Blasco Ibanez في كتابه (في ظل الكاتدرائية) الذي يؤكد فيه على "أن نهضة أسبانيا لم تأت من الشمال حيث يقطن البرابرة [الأوربيين]، ولكن من الوسط مع العرب الفاتحين". كما كتب عن الحضارة العربية ودورها في تعريف الأوربيين بتراث العالم وإنجازاته، يقول "بمجرد أن ولدت الحضارة العربية، عرفت كيف تتمثل مع ما في اليهودية والعلوم البيزنطية، لقد حملت التقاليد الهندية العظمية، والبرهان الفارسي، واستعارت الكثير من الصين الغامضة. وهذا هو الشرق الذي أثر تأثيراً عميقاً في أوروبا. لقد وصل دارا وكسرى إلى أوروبا لا عن طريق اليونان التي لفظتها لتحافظ على حرمتها، وإنما عن طريق أسبانيا التي كانت مستعبدة من قبل ملوكها اللاهوتيين، وقساوستها الشغوفين بالحرب، والتي استقبلت بذراعيين مفتوحتين فاتحيتها من العرب".<sup>١</sup>

ويتناول غارودي أعمال وتأثيرات بعض الشخصيات العلمية في التاريخ الإسلامي على تطور الفكر الفلسفي والعلمي في أوروبا. إذ يرى أن «قرطبة الإسلامية كانت هي المركز الثقافي الذي أيقظ أوروبا من سباتها الفكري الطويل: وذلك حين أمدتها بكل هذا التراث الغني للصين والهند وإيران، بل بتراتها هي الموجود عند اليونان. فمن خلال شروح ابن رشد، ومحاوراته لأرسطو، استطاع الراهب الألماني ألبرت الأكبر Albert Le Grand (١١٩٣-١٢٨٠) والقديس الإيطالي توما الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥-١٢٧٤) أن يطورا مذهبهما، وأن تنمو المدرسة الرشدية اللاتينية فيم بعد في جامعة باريس على يد سيفردي بارينت Siger de Barbant، وفي جامعة أكسفورد، ثم في جامعة إيطاليا على يد بيك دي لا ميراندوا Pic De la Mirandole في القرن الخامس عشر.

إن أبو عبد الله محمد الإدريسي (١٠٩٩-١١٦٥م) المولود في سبته، والذي درس في قرطبة في القرن الثاني عشر، قد وضع خرائط استعان بها روجيه الصقلي Roger (١١٣٠-١١٥٤م) لوضع تلك المناهج التي سمحت له بالانتقال من فكرة المجال إلى فكرة نصف الكرة. وهي مناهج شبيهة بتلك التي استخدمها الرياضي والجغرافي ميركاتور Mercator (١٥١٢-١٥٩٤) بعد ذلك بأربعة قرون، وسمحت له باكتشافات هائلة.

لقد كانت رسائل الجراحة التي كتبها أبو القاسم Abulcasis (توفي ١٠٣١م) حجة في مجال الطب لمدة خمسة قرون في جميع كليات الطب في الغرب، في مونبليه Mont pellier، كما في باليرمو Palerme، وباريس ولندن.

لقد عدَّ روجر بيكون Roger Bicon (١٥٦١-١٦٢٧) رائد العلم التجريبي في أوروبا (وهو العلم الذي يقوم على وضع فرضية رياضية وإقامة نظام تجريبي للتحقق من صحتها)، ولكننا

١ - روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف صنع المستقبل، ص ١٩٤-١٩٥

إذا نظرنا إلى الجزء الأخير من كتابه (العمل الأكبر Opus Majus) فسوف نجده يقوم بعملية انتحال، وأحياناً بعملية ترجمة حرفية لكتاب (البصريات Optics) للعالم البصري ابن الهيثم (٩٦٥-١٠٣٩م). وأحياناً يعترف بيكون بما استعاره فيقول (الفلسفة مستمدة من العرب، وما من لاتيني يستطيع الفهم الصحيح للحكمة والفلسفة دون أن يعرف اللغات الأصلية التي يترجم عنها).

٤- إن هذا الاتجاه في إثبات دور المسلمين في الحضارة الغربية يمثل رد فعل على الإتهامات التي تطلق ضد الإسلام من قبل وسائل الإعلام الغربية، وكذلك من قبل بعض السياسيين والمثقفين الغربيين. إذ يجري "ذكر الإسلام مصحوباً دائماً بصفات مثل (الاستبداد الشرقي)، وذكر الوحشية في قطع الأيدي، وقمع النساء المخالف لحقوق الإنسان، وتمسكه بأخلاقيات بالية عفا عليها الزمن مثل العفة قبل الزواج، وموقفه من العلاقات خارج الزواج، والخيانة الزوجية، والإجهاض والشذوذ الجنسي".<sup>١</sup>

إن تقديم الإسلام إلى الجمهور الغربي بهذا الإطار السلبي يعطي انطباعاً بأن الإسلام والثقافة الإسلامية متخلفين وبعيدين عن التقدم؛ وأنه لا يمكن اعتبار الإسلام شريكاً حضارياً بحيث يتوقع منه تقديم مساهمة كبيرة أو إنجازات علمية وأدبية راقية إلى الحضارة الإنسانية. ومن خلال التركيز على المساهمات الإسلامية في الحضارة الغربية، يحاول المفكرون الغربيون المسلمون تقديم أدلة دامغة على أن الإسلام لم يخلق حضارة مزدهرة ولعدة قرون فحسب، ولكن كان له تأثير عظيم على التقدم العلمي الغربي والتطور الفلسفي في الغرب. وهذا يتضمن أن الإسلام ما يزال يلعب دوراً في التقدم الإنساني المعاصر.

١ - مراد هوفمان (٢٠١١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٨٤



## الفصل الخامس

مستخلص في نقد المسيحية





## مساهماتهم في نقد المسيحية

### القرآن المصدر الرئيسي لنقد المسيحية

يشكل القرآن الكريم المصدر الرئيسي للمناقشات الجدلية ضد المسيحية - Islamic anti-Christian Literature. إذ يتضمن القرآن (٢٢٠) آية وردت في ٢٨ سورة، تمثل ٣,٥٪ من كل النص القرآني، ذات صلة مباشرة بالمسيحية. يلاحظ أن القسم المكّي من القرآن الكريم يركز على بعض الشخصيات المسيحية مثل زكريا ويحيى ومريم وعيسى. كما وردت بعض القصص القرآنية ذات علاقة بجماعات مسيحية مثل أهل الكهف، وأصحاب الأخدود وهم أهل نجران الذين تعرضوا إلى مذبحه جماعية عام ٥٢٣م، وكذلك المعارك التي حدثت بين الروم البيزنطيين المسيحيين وبين الفرس الزرادشتيين، حيث تحدثت سورة الروم عن المعركة التي حدثت عام ٦١٤ م التي انتصر فيها الفرس على الروم واحتلوا فيها الشام وفلسطين وخلوا القدس، أي قبل ثمان سنوات من الهجرة النبوية، أي أثناء الفترة المكية. وتنبأ القرآن بانتصار الروم على الفرس، حيث انتصر هرقل Heraclius (٥٧٥-٦٤١م) على الفرس في معركة نينوى سنة ٦ هـ / ٦٢٧م. وهو نفسه الذي هزم العرب قواته في معركة اليرموك عام ٦٣٦م. إذ وصف القرآن ذلك الحدث مبدياً تعاطفه مع الروم لأنهم مؤمنين يقاتلون الفرس الكافرين. كما يتوقع من المسلمين أن يفرحوا عند انتصار الروم بقوله (ويومئذ يفرح المؤمنون) (الروم: ٤). أما القسم المدني من القرآن فيشتمل على آيات أكثر وتفصيلات أوسع ذات صلة بالمسيحية، ويتعرض بشدة لعقائد ومواقف النصارى، كالرد على التثليث وبنوة المسيح لله وصلب المسيح<sup>١</sup>. على أية حال يقسم القرآن المسيحيين إلى صنفين: الأول، الحواريين (المائدة: ١١١) والأمة المقتصدة (المائدة: ٦٦) والمتعاطفين مع الإسلام (المائدة: ٨٢-٨٣) والذين في قلوبهم رافة ورحمة (الحديد: ٢٧). الثاني، وهم الكثرة الساحقة حيث ينعتهم القرآن بالضلال والكفر والشرك (المائدة: ٥١)، والغلو في الدين (النساء: ١٧١)، واتخاذ الرهبان أرباباً من دون الله (التوبة: ٣١)، وكتمان الشهادة (البقرة: ١٤٠)، وكتمان الحق (آل عمران: ٧١)، والكفر بآيات الله، ولبس الحق بالباطل (آل عمران: ٧٠-٧١)، ومساوئ كثيرة أخرى. أما السنة النبوية فهي مصدر آخر للجدل الإسلامي ضد المسيحية.

١ - عبد المجيد الشرفي، (١٩٨٦)، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص ١١٥-١١٧

## البيئة التاريخية للجدل الإسلامي ضد المسيحية

خلال القرون الأربعة الأولى، انشغل بعض العلماء المسلمين بسجلات كلامية Polemics مع العقائد المسيحية، وذلك أثناء مناقشاتهم للعقائد الدينية الأخرى. فربما دخلوا في جدل عقائدي مع معاصريهم من علماء النصارى. إذ لم يكن الجدل جداً فكرياً يهدف إلى دحض العقائد غير الإسلامية فحسب، لكنه كان يمثل رد فعل للحاجات الظرفية الناتجة من العلاقات بين المجتمع الإسلامي والأقلية المسيحية التي تقيم في الدولة الإسلامية. كما ترافق الجدل الديني مع أغراض سياسية وثقافية واجتماعية. فقد بلغ الجدل الكلامي ذروته في وقت تصاعد التوتر السياسي والصدام العسكري بين الدولة الإسلامية والدولة البيزنطية. كما تزايدت الأعمال الجدلية ضد المسيحية بعد نشوب الحروب الصليبية وبعد سقوط غرناطة<sup>١</sup>. إذن هناك علاقة بين ازدهار الأدب الجدلي أو الكلامي ضد المسيحية وبين عدم الاستقرار السياسي والتوتر العسكري. إذ يستخدم الجدل الديني كأداة لتحقيق أهداف دينية ودينية على السواء. إنه يمثل رد فعل ودفاع عن الذات للأمة من أجل تدعيم مقاومة بنائها الاجتماعي. فهو بمثابة استجابة لمطالبات الحرب النفسية من خلال تدمير نفسية العدو وعقليته ثم هزيمته.

## كتابات المهتقين كهصدر للجدل الإسلامي ضد المسيحية

وهناك مصدر آخر هام في الأعمال الجدلية ضد المسيحية وهي كتابات المهتقين للإسلام من ذوي الخلفيات المسيحية. إذ توجد مصادر تاريخية هامة تتمثل في مساهمات كبيرة قدمها معتقون لهذا النوع من الأدب. ويمكن الإشارة هنا إلى أعمال معتقين كبار مثل (الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد) لابن ربن الطبري، (النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية) لنصر بن يحيى، و (تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب) لعبد الله الترجمان، و (مقامع الصليبان في الرد على عبادة الأوثان) لأبي عبيدة الخزرجي. وكان أولئك المعتقون يملكون معرفة جيدة بالكتاب المقدس والعقائد والشعائر المسيحية. ولذلك قدموا معلومات كثيرة وهامة حول العقائد المسيحية التي تعتبر غير عقلانية وغير مقبولة من قبل الموحدين. كما زودوا علم الكلام الإسلامي باقتباسات كثيرة مأخوذة من النصوص الدينية المقدسة كالأنجيل والتوراة. كما قاموا بترجمة هذه النصوص من اللغات العبرية والسريانية واليونانية والآرامية إلى اللغة العربية. فقدموا بذلك مادة دسمة للعلماء المسلمين. وخلال القرون، احتلت مناقشاتهم واحتجاجاتهم على النصارى، واقتباساتهم من كتب أهل الكتاب، مكانة رفيعة بين العلماء المسلمين، كما انتشرت آراؤهم ونصوصهم في الأعمال الإسلامية المناوئة للمسيحية.

١ - المصدر السابق، ص ٧

يولي بعض المعتنقين المعاصرين اهتماماً معيناً بالجدل ضد المسيحية، وينتجون كثير من النقد حول مختلف القضايا العقائدية، وكذلك ما قامت به الكنيسة المسيحية سواء في الماضي أو الوقت الحاضر. ولا داعي للقول أن ليس جميع المفكرين الغربيين المسلمين يكتبون أو يبدون اهتماماً بالنقاشات الجدلية، ولكن يهتم بها أولئك الذين لديهم إطلاع على اللاهوت المسيحي ونصوص الكتاب المقدس The Bible وتاريخ الكنيسة. وهناك بضعة مؤلفات فقط مكرسة تماماً للجدل الديني، كما هي بعض كتابات المفكر الإنكليزي أحمد ثومبسون والكاتبة الأمريكية المسلمة بربارا براون Barbara Brown. <sup>١</sup> تأتي معظم المناقشات الجدلية للمسلمين الجدد في سياق حديثهم عن قصص اعتناقهم الإسلام، حيث يتحدثون عن خبراتهم في ديانتهم السابقة، أو من خلال المقارنة بين مفاهيم أو عقائد معينة في الإسلام والمسيحية. كما يتطرقون أحياناً إلى الأسباب العقائدية في المسيحية التي جعلتهم يتركونها ويدخلون الإسلام. على أية حال فإن القسم الأعظم من أدب الجدل ضد المسيحية كتبه مسلمون بالولادة (دعاة، فقهاء، علماء، متكلمون وباحثون).<sup>٢</sup>

من جانب آخر تشير بعض الدراسات المعاصرة إلى غالبية المسلمين الجدد لم يكونوا متدينين قبل اعتناقهم الإسلام، وانتسابهم إلى أديان معينة لا يعدو كونها تمثل خلفية ثقافية أو إرث عائلي. ففي الوقت الذي يؤمن غالبيتهم (٨٣٪) بالله، لكن ١١٪ فقط يلتزمون بشعائر ديانتهم.<sup>٣</sup>

## لهذا ينتقدون الهسيحية؟

هناك أغراض يسعى الجدل الإسلامي ضد المسيحية لتحقيقها، كما توجد دوافع تقف وراءه مثل:

- ١- يمثل أدب الجدل رد فعل تجاه النشاط التبشيري المسيحي التي تُدار وتُدعم من قبل المؤسسات الكنسية الغربية، والموجهة ضد الإسلام والمسلمين.
- ٢- يسعى أدب الجدل إلى تفنيد المسيحية، وإظهار عقائدها غير الصحيحة. إذ يريد المفكرون المسلمون الغربيون إعطاء تبريرات عقلانية لسبب تركهم ديانتهم السابقة. فعبر الهجوم على المسيحية، يخلقون نوعاً من الدفاع عن دافع تغييرهم لدينهم. وهذا يتضمن خبرات شخصية وحجج تبريرية ذات صلة بالموضوع.
- ٣- يقدم أدب الجدل خدمة كبيرة للدعوة الإسلامية عبر مخاطبته أتباع المسيحية، ودعوته لهم

١- أنظر: بربارا براون (١٩٩٥)، نظرة عن قرب في المسيحية. وكذلك Ahmad Thompson (1996) Jesus: Prophet of Islam.

Ahmad Thompson (1996) For Christ's Sake

Salah Abdel Razaq (2000) Islamic Anti-Christian Polemics in the West p. 4 - 2

Ali Köse (1996) Conversion to Islam p. 68 - 3

للتفكير بعقائدهم ومن ثم نقدها. فبعد أن يصبحوا متشككين بدينهم، يجري تقديم الإسلام لهم باعتباره بديل عقلائي عن المسيحية اللاعقلانية، وعقيدة توحيدية بدلاً عن عقيدة التثليث. في الواقع، لا يلعب أدب الجدل الديني ضد المسيحية أي دور ملموس في عملية اعتناق الإسلام. فقد قمت بدراسة حول هذا الموضوع، ثم توصلت إلى نتيجة مفادها أنه لا يوجد أي دليل يشير إلى أن هذا الأدب له تأثير مباشر على قرارات الأشخاص باعتناق الإسلام. إذ أجريت لقاءات مع حوالي ٢٠ غربياً اعتنقوا الإسلام، نساء ورجال، في هولندا وبلجيكا وبريطانيا. وظهر أنه لم يكن لهم أي اهتمام بأعمال الجدل الديني قبل دخولهم في الإسلام، ولكن على العكس صار بعضهم يهتم بالمناظرات ضد المسيحية بعد اعتناقهم الإسلام. وكانت هناك أسباب منها أنهم قد يضطرون للدفاع عن أنفسهم أمام المسيحيين الآخرين الذين يدخلون معهم في نقاش عقائدي. ومنها أن بعضهم يبدي حاجة لهذا الأدب لأنه ينشط في مجال الدعوة، ويلتقي بفئات كثيرة من المسيحيين (طلاب، جيران، قساوسة، وجمهور عادي)، أو يكتب ويرد على إتهامات موجهة للإسلام، فيستخدم مواد جاهزة من هذا الأدب في النقاش والهجوم على عقائد الخصم أو الطرف المخاطب.<sup>١</sup>

٤- يدعم أدب الجدل المسلمين أنفسهم من خلال تزويدهم بمعلومات حول عقائد الآخرين، ويعلم الدعاة والوعاظ والمجادلين كيف يتناقشون مع غير المسلمين، وكيف يردون على اتهاماتهم التي يشنونها على الإسلام، وأي أسلوب ينتهجونه في سبيل تفنيد عقائدهم. وهذا الهدف يبدو واضحاً وجلياً لأن غالبية الأعمال الجدلية المنتشرة في الغرب مكتوبة بلغات غير عربية كالعربية.<sup>٢</sup>

٥- يهدف أدب الجدل إلى حماية المسلم العادي من التشكيك ومن الاتهامات التي تُطلق ضد العقائد والأحكام الإسلامية. فهو يبدو أشبه بمصل ضد الأمراض التي ربما يتعرض لها. فمن خلال هذا الأدب، يسعى الوعاظ والدعاة المسلمون إلى تحصين عقيدة المسلم، وتقوية مناعتهم ضد أي هجوم عقائدي محتمل.

٦- إن قسماً من أدب الجدل يمثل ثمرة حوارات دينية أو مناظرات دينية بين مسلمين ومسيحيين، أمثال كتابات ومناظرات الشيخ أحمد ديدات مع القساوسة الغربيين.

٧- يمثل أدب الجدل إسقاطات سيكولوجية تعود للشعور بالإحباط بين المسلمين. فعبر مهاجمة الغرب «المسيحي» وإظهار تفوق الإسلام على المسيحية، يتتاب بعض المسلمين شعور بالانتصار على الغرب. فهو يمثل حالة من التعويض السيكولوجي لهزيمة تامة مقابل الغرب.

## محاوَر نقد الهسيحية

يتناول المفكرون الغربيون المسلمون مختلف القضايا في نقدهم للعقائد المسيحية والكنيسة وفشل المسيحية في المجتمعات الغربية المعاصرة. ويركز بعض المعتنقين على بعض المحاور المعينة. فعلى سبيل المثال يركز المفكر الفرنسي المسلم موريس بوكاي Maurice Bucaille على الكتب المقدسة وتطورها عبر التاريخ والجغرافيا. في حين يولي المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان اهتماماً أكبر بالمسيحية المعاصرة وعقائدها.

بالمقارنة بين كتابات العلماء المسلمين وكذلك كتابات المعتنقين الشرقيين، نجد أن كتابات المفكرين الغربيين المسلمين تتميز بما يلي:

- 1- هناك اهتمام ضئيل جداً بمسألة تنبؤ الكتاب المقدس بمجيء وبعثة النبي محمد (ص).<sup>١</sup> فعلى سبيل المثال يمر المفكر الإنكليزي أحمد ثومبسون بهذه القضية مروراً عابراً، حين يذكرها أثناء مناقشته للإختلافات الكبيرة بين إنجيل برنابا والأنجيل الرسمية الأربعة. ولا يذكر أية تفصيلات أخرى أو مناقشة هذه القضية، على الرغم من أنه قد كرس كتابه لنقد المسيحية.<sup>٢</sup>
  - ٢- يركزون على مخاطبة المسيحي الغربي أكثر من مخاطبة المسلمين. هذا ما يفسر أن الهدف الرئيسي لكتاباتهم هو الدعوة لاعتناق الإسلام.
- يُنظر إلى نقد المسيحية من جوانب مختلفة هي:

- ١- منظور عقائدي يحاول تنفيذ العقيدة المسيحية بهدف إثبات أنها غير منطقية وغير جديرة بالاعتقاد.
- ٢- منظور تاريخي يتتبع التطور التاريخي للعقائد المسيحية وتاريخ الكنيسة المسيحية.
- ٣- منظور اجتماعي-ثقافي يسعى لتقييم دور وتأثير الكنيسة المسيحية في المجتمعات الغربية المعاصرة.

## ١- نقد العقائد الهسيحية

يهدف الجدل الديني بشكل أساسي إلى دحض عقائد الخصم. ولذلك ما زالت القضايا العقائدية تحتل مساحة كبيرة في السجلات الدينية بين الأديان Inter-religious debates. وقد جذبت هذه القضايا اهتمام المفكرين المسلمين الغربيين الذين يناقشون عقائد المسيحية.

١ - أنظر على سبيل المثال أعمال بعض العلماء المسلمين: مثل أحمد ديدات (١٩٩١)، ماذا يقول الكتاب المقدس عن محمد؟، القاهرة: دار المختار الإسلامي. ومن المعتنقين الشرقيين، أنظر: عبد الأحد داود (١٩٧٨)، محمد في الكتاب المقدس، سنغافورة: نهضة الإسلام بيرساتو.

إن بعض المعتنقين يسלט الضوء على العقائد المسيحية التي تم استعارتها من رؤى ومفاهيم وعقائد أخرى مثلاً من الرومانيين الوثنيين، من الأساطير المصرية القديمة، ومن الفلسفة اليونانية، ولكنهم لا يذكرون أي مصدر يثبت مثل هذه الدعاوى.<sup>١</sup> يعتمد المفكرون الغربيون المسلمون على جدلية واحدة هي: أن معظم العقائد المسيحية لم يرد ذكرها في الكتاب المقدس، ولكن جرى صياغتها من قبل مجالس الأكليروس عبر التاريخ. وهم في الغالب يركزون على العقائد التالية:

## صلب المسيح Crucifixion

استناداً إلى التعاليم القرآنية التي تنفي مسألة صلب المسيح (ع) كمنطلق، يسعى المسلمون الجدد إلى إثبات أن عقيدة الصلب إنما جرى اختراعها من قبل المسيحية المبكرة. يقول هوفمان "إن الأناجيل الأربعة تختلف في مسألة الصلب بشكل لا يجعلنا نصدق أيًا منها أو نثق بأحدها".<sup>٢</sup> ويجادل بأن هذه العقيدة تفتقد لأية أرضية إنجيلية، وأن أول رواية بهذا الصدد، قد عرفت في القرن الثالث الميلادي، خاصة من خلال ترتوليان Tertullian (١٦٠-٢٢٠م)، وجاء فيها أن المسيح لم يوثق في الصلب بل سُمِر. ولم ترد الرواية في الإنجيل بل على أساس المزمو ٢٢: الآيات ١٦-١٨ التي تقول (ثقبوا يديّ ورجليّ. أحصي كل عظامي، وهم ينظرون ويتفرون ويتفرون فيّ. يقسمون ثيابي بينهم، وعلى لباسي يقترعون).<sup>٣</sup> ويستنتج هوفمان واثقاً: يمكننا أن نقول أن الصلبان وعليها المسيح، والتي تشحذ خيالنا، ما هي إلا تخيل، خاصة أن هذه الصلبان لا تتطابق مع الصلبان التي كانت شائعة في عهد المسيح.<sup>٤</sup> ويقمّم هوفمان التأثير المدهش لعقيدة الصلب على الجماعة المسيحية الأولى حيث يقول «لقد استطاع بولس الرسول أن يحوّل الفشل الذي ذاقته جماعة المسيحيين الأوائل إلى عملية إنقاذ وخلص، وجعل من الصلب رمزاً لها. وبذلك وضع الصلب في مركز الإنجيل المقروء، والذي يعرض به وليس المكتوب، حتى صار الصلب علامة الانتصار في المسيحية». <sup>٥</sup> ويعتقد هوفمان أن عقيدة الصلب لم تكتسب أهميتها إلا من خلال بولس الرسول، وذلك على أساس نظرياته القائلة بإرث الخطيئة وضرورة الخلاص والموت للمخلص. وكلها تصورات لا يمكن جمعها أو أن تقترب من صورة الإله في الإسلام.<sup>٥</sup>

١ - أنظر مثلاً: مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٥٦، و Ahmad Thompson (1996) *Jesus: Prophet of Islam*. p.2

٢ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٦١

٣ - المصدر السابق، ص ١٦١

٤ - المصدر السابق، ص ١٦٢

٥ - المصدر السابق، ص ١٦١

## عقيدة التثليث Trinity

بيدي المفكرون الغربيون المسلمون موقفاً حاداً من عقيدة التثليث، لأن تناقض تماماً عقيدة التوحيد الإسلامية. وكإستراتيجية عملية، تراهم دائماً يتحدثون المسيحيين لإثباتها في الإنجيل. كما يستخدمون بعض المصادر والكتابات المسيحية التي تعود لكبار القساوسة في الكنيسة لدعم مناقشاتهم. يعتقد أحمد ثومبسون أن المسيحية «بدأت بإله واحد ثم جرى تحريفها، فجاء القبول بعقيدة التثليث». وبحسب ثيودور زان Theodor Zahn يعي ثومبسون أن "عقيدة الإيمان كانت حتى عام ٢٥٠م تقول (أؤمن بالله العظيم). وفي الفترة بين ١٨٠ إلى ٢١٠م تم إضافة كلمة (أب) قبل لفظة (العظيم). وقد عرضها بشدة عدد من زعماء الكنيسة".<sup>١</sup> ويسلط ثومبسون الضوء على المواقف المختلفة للمذاهب المسيحية الثلاثة من هذه المسألة:

١- القديس أوغسطين Saint Augustine (٣٥٤-٤٣٠م) الذي عاش في القرن الخامس الميلادي، وكان يرى أنه لا يمكن إثبات هذه العقيدة ولكن يمكن توضيحها.

٢- القديس فيكتور Saint Victor الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي، والذي كان يؤمن بأنه يمكن توضيح وإثبات هذه العقيدة على السواء.

٣- شهد القرن الرابع عشر الميلادي نمواً للمذهب الثالث، الذي كان يؤمن بأنه لا يمكن توضيح عقيدة التثليث ولا يمكن إثباتها، ولكن يجب قبولها والإيمان بها بطريقة عمياء.<sup>٢</sup>

يرفض ثومبسون المقالة السابعة من المقالات التسعة وثلاثين لكنيسة إنكلترا The Church of England والتي تبدأ بالقول (إن العهد القديم The Old Testament لا يناقض العهد الجديد The New Testament)، معترضاً أن "العهد القديم ملئ بفقرات تؤكد على وحدانية الله. وأنه لا توجد فقرة تصف الواقع الإلهي Divine Reality في أي من المصطلحات المستخدمة من قبل المسيحيين المؤمنين، لوصف عقيدة التثليث".<sup>٣</sup>

يشير هوفمان إلى أن عقيدة التوحيد قد تم الإعلان عنها نهائياً في مجمع نيقيا Nicea المسكوني (تركيا) الذي انعقد في الفترة من ١٩ حزيران حتى ٢٥ آب عام ٣٢٥م. في ذلك المجمع تم رفض فكرة أريوس Arius (٢٦٠-٣٣٦م) التي تقول أن الله قد خلق المسيح مباشرة، وليس له حياة أبدية.<sup>٤</sup> أقر مجمع نيقيا أن المسيح من جوهر الأب، وأنه وُلد ولم يُخلق، وأنه يتساوى في الجوهر والكيان مع الإله الأب.

١ - 1 Ahmad Thompson (1996) Jesus: Prophet of Islam. P. 1

٢ - المصدر السابق، ص ٤

٣ - 253 Ahmad Thompson (1996) Jesus: Prophet of Islam. P. 253

٤ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٥٥



يعترض هوفمان على كيفية إقرار عقيدة التثليث من قبل مجمع نيقيا، ويشكك في طريقة تشكيل المجمع والدعوة إليه ومكان انعقاده وشرعية القرارات التي اتخذها، فيقول:

«لقد كان المجمع الكنسي الأول في نيقيا - كما نعلم اليوم - أهم المجمعيات على الإطلاق حتى المجمع ٢٢، الذي عقد في الفاتيكان القرن الماضي، ولكن ذلك المجمع البالغ الأهمية، لم يدع لعقده البابا أو أسقف روما، ولكن دعا لعقده شخص وثني غير معتمد ولا علم له باللاهوت، هو القيصر قسطنطين الكبير. ولم يُعقد هذا المجمع في كاتدرائية نيقيا، ولكن في مقر الإمبراطور الصيفي، ولم يرأس هذا المجمع أحد من رجال الدين الحاضرين. كما أن الإمبراطور هو الذي قدّم اقتراح الصيغة القائلة بأن جوهر الله هو جوهر المسيح، وأنها متماثلان. وهذا الاقتراح لم يصدر عن اهتمام ديني، ولكن رغبة منه في بعض الاتفاق الديني الداخلي بعد سنوات طويلة من الخلافات الدينية الحادة. ولقد رأى القيصر أن صيغة (المسيح = الله) صيغة مناسبة لحل الخلافات، ولم يفكر في كونها محرفة، فالأباطرة الرومان كانوا كثيراً ما يجربون وضع أنفسهم في مرتبة مساوية للآلهة»<sup>١</sup>.

يرى هوفمان أن المسيحية الأولى لن تعرف فكرة الثالوث، أو حتى تلميحات عنها، حتى عند بولس الرسول المؤسس الحقيقي للمسيحية. وهذا القول ليس مثاراً للدهشة، لأن القول المؤسس لفكرة الثالوث في الرسالة الأولى ليوحنا (٥: ٧) لم يظهر إلا عام ٣٨٠م في أسبانيا وهو (فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة: الأب، والكلمة، والروح القدس. وهؤلاء الثلاثة هم واحد). ولقد تمكن الباحثون منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا، من إثبات أن هذه الآية تعد من حالات التزوير البيئية والواضحة والمهمة جداً في العهد الجديد. وإنك لتجد على سبيل المثال في الطبعة الكاثوليكية للعهد الجديد عام ١٩٤٠ هذه الفقرة موضع الخلاف في الرسالة الأولى ليوحنا وهي بين قوسين، وإشارة في الهامش تقول (هذه الفقرة موضوعها ومضمونها صحيح ولكنها إضافة وتكملة متأخرة)<sup>٢</sup>.

يشير هوفمان إلى أن عقيدة التثليث قد شكلت عقدة ومشكلة حقيقية لدى علماء اللاهوت المسيحيين، إذ «أنفق علماء اللاهوت والفلاسفة الكاثوليك والبروتستانت كثيراً من الجهد والوقت لفهم وشرح التجسيد والتثليث بطريقة عقلانية، وفشلوا دائماً، وهل كان يمكن غير ذلك؟ ولذلك لجأوا إلى الحججة - التي لا ترد - أن التجسيد والتثليث من أسرار الديانة»<sup>٣</sup>.

على العكس من العلماء المسلمين، لا يناقش المفكرون الغربيون المسلمون عقيدة التثليث

١ - المصدر السابق، ص ١٥٧

٢ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٥٤

٣ - مراد هوفمان (١٩٩٦)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٢٠

من منظور فلسفي أو كلامي، أي تفنيد الفكرة وردها رداً معتمداً قواعد المنطق والبداهيات والمسلمات ومفاهيم الفلسفة. لكنهم يؤكدون دائماً فقط على أن هذه الفكرة لم ترد أصلاً في العهد الجديد، وأنها أضيفت إليه في عهد متأخر، أو تعود إلى قرار مجمع كنسي أو السلطات الكنسية. هذا العجز في مناقشة المسألة فلسفية وعقائدياً يعود إلى معرفتهم المحدودة بالعقائد الإسلامية، وعدم قدرتهم على تطبيق القواعد والمفاهيم الكلامية الإسلامية على مسائل شائكة مثل قضية التثليث.

## الوهية عيسى Divinity of Jesus

استناداً إلى القرآن الكريم، يعتقد المسلمون أن عيسى (ع) أحد الأنبياء العظام من أولى العزم، وأنه بشر مثل بقية الأنبياء والرسل، وليست له أية صفة إلهية، جزئياً أو كلياً. هذا ما يشرح الموقف الصارم للمسلمين تجاه عقيدة ألوهية المسيح التي تؤمن بها المسيحية.

تعزى هذه العقيدة إلى مجمع نيقيا عام ٣٢٥م حيث نص قرار المجمع على أن (عيسى المسيح ابن الله، هو الله نفسه، ليس مخلوقاً محدثاً بواسطة الأب الإله، ومن نفس جوهر الإله). وبهذا تم وضع أساس عقيدة التجسيد المقدس، ومن ثم عقيدة التثليث.<sup>١</sup> يعزز هوفمان رأيه بإضافة عقيدة ألوهية عيسى فيما بعد، إذ ينقل عن أدولف فون هارنك (Adolf von Harnack) (المتوفى عام ١٩٣٠) الذي استلقت الأنظار إلى أن حواربي المسيح لم يؤلوهه، أي أن شهادة الإيمان بالمسيح لها، والمنسوبة للحواربيين، لم تصدر عنهم، ولا تعكس حقيقة إيمانهم وجوهر عقيدتهم. ثم يستنتج هوفمان: "يمكننا في مجمل القول أن نقر بوجود جهود عظيمة، يبذلها علماء الدين بالكنيستين المسيحيتين للوصول إلى ما قبل مجمع نيقيا، والوقوف على حقيقة الأمر، خصوصاً ماهية المسيح الذين يرون فيه إنساناً اختاره الله فقط لا غير، كما ينادي بذلك كل من رودلف بولتمان Rudolf Bultmann و كارل رامر Karl Rahner وهانس كونغ Hans Kung و باول شوارزيناو Paul Schwarzenau وجون هيك John Hick.<sup>٢</sup>

نظراً لخلفيته الفلسفية وإطلاعه الواسع على الفلسفات الغربية والإسلامية، يميل روجيه غارودي إلى مناقشة عقيدة ألوهية المسيح من خلال استخدام أدوات ومفاهيم فلسفية وكلامية، إضافة إلى اعتماده نصوص إنجيلية. يعتقد غارودي أن اللاهوتيين المسيحيين الأوائل عانوا من ارتباك في فهم هذه المسألة، لأنه لا يوجد في أي مكان من العهد الجديد يقول فيه عيسى: أنا الله، ولكن ورد أنه (قد قال: أنا ابن الله) (متى ٢٧: ٤٣)، وأنه رسول الله (أرسله أيضاً إليهم أخيراً) (مرقس ١٢: ٦) وأنه نبي (لأنه لا يمكن أن يهلك نبي خارجاً عن أورشليم) (لوقا ١٣: ٣٣).

١ - مراد هوفمان (١٩٩٥)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٢٠

٢ - مراد هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٤٥-١٤٦

ثم يستنتج غارودي أن: المسيح لا يتباهى مع الله في أية لحظة. ويتهم غارودي اليهود المعاصرين للمسيح أنهم وراء هذه الأمر، إذ يقول «فاليهود كما يقول لنا يوحنا في إنجيله، هم الذين خلقوا هذا الالتهاب ليحكموا عليه كمجذف. لقد قال عيسى بعد أن نقض السبت (إن أبي حتى الآن يعمل وأنا أيضاً أعمل) (يوحنا ٥: ١٧). وهم الذين تظاهروا بالاعتقاد أنه يتباهى مع الله، في حين أن المسيح بالنسبة إليهم ليس الله بل رسول الله. ثم ينقل غارودي نصاً من إنجيل يوحنا يؤيد فيه اتهامه لليهود بأنهم وراء الترويج لهذه الفكرة بهدف اتهام المسيح بها لتكون مبرراً لقتله، حيث يقول (فازداد اليهود لأجل هذا طلباً لقتله ليس لأنه كان ينقض السبت، بل أيضاً لأنه كان يقول إن الله أبوه مساوياً نفسه بالله) (يوحنا ٥: ١٨)، لكن عيسى سرعان ما يصحح ذلك موضحاً أنه لا يساوي الله لكنه يطيعه (فأجاب يسوع وقال لهم: الحق الحق أقول لكم: إن الابن لا يقدر أن يعمل من نفسه شيئاً إلا ما ينظر الأب يعمل) (يوحنا ٥: ١٩).<sup>١</sup>

ويستطرد غارودي في إثبات أن عيسى (ع) لم يتحدث بما يوحي أنه الله، بل على العكس كان يفصل بينه وبين الله، وأنها شيان متغايران. إذ ينقل قوله (من رأي فقد رأي الذي أرسلني) (يوحنا ١٢: ٤٥) و (لأنني لم أتكلم من نفسي لكن الأب الذي أرسلني هو أعطاني الوصية بما أقول وأنطق) (يوحنا ١٢: ٤٩) و (يا أبتاه، إن شئت أن تجيز عني هذه الكأس، ولكن لتكن لا إرادتي بل إرادتك) (لوقا ٢٢: ٤٢). ثم يسأل غارودي: أين يقول عيسى إذن أنه الله، وأنه مساو له؟ فحتى بولس الذي غالباً ما ينسب لعيسى صفات آلهة القوة القديمة، كالخلق والأمر، يعلن بما فيه من روح (التراتب) و(الطاعة) و(الرأس) حيث يقول (رأس كل رجل هو المسيح، ورأس المرأة هو الرجل، ورأس المسيح هو الله) (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس ١١: ٣).<sup>٢</sup>

## عقيدة الكفارة Atonement والافتداء Redemption

يرى المفكر الإنكليزي المسلم أحمد ثومبسون أن «عقيدتي الكفارة والافتداء من الذنوب تتضمن أن المسيح الذي هو إله اتخذ شكل بشر اسمه عيسى، قد مات من أجل جميع المؤمنين وافتداء خطاياهم. وبذلك تضمن الكنيسة المغفرة من الذنوب والخلاص في يوم القيامة، لكل من يؤمن بالمسيح، ويتبع هدى الكنيسة».<sup>٣</sup> ويرفض هذه العقيدة لأنها كما يرى، غير موجودة في الإنجيل، ولم تكن من تعاليم عيسى. وإنما هي «ثمرة اختراعات بولس، مع تأثير للثقافة والفلسفة اليونانية، ومرتكبة من تكهن المسيحيين الأوربيين العصريين الذين لا يعرفون عن ماذا

١ - روجيه غارودي (١٩٩٧)، نحو حرب دينية؟ جدل العصر، ص ٢٤

٢ - المصدر السابق، ص ٢٥

Ahmad Thompson (1996) Jesus: Prophet of Islam. P. 250 - 3

يتكلمون». لكن ثومبسون لم يورد أي دليل أو يرجع إلى مصدر مسيحي أو عمل تاريخي يؤيد رأيه. فهو يناقش القضية من منظر عقائدي مشيراً إلى أن هذه العقيدة تؤدي إلى العواقب التالية:

١- لا يملك المسيحيون أي معايير في السلوك، وقد يتخلون عن القيم الأخلاقية والأدبية والإنسانية. «إنها تتضمن أن المسيحيين المؤمنين غير مسؤولين عن أفعالهم في هذا العالم، وأنهم لن يعاقبوا عليها بعد موتهم - مهما فعلوا في هذه الدنيا، لأنهم مع ذلك سيُفتدون بتضحية المسيح - بينما سيوضع جميع الذين لا يؤمنون بهذه العقيدة في عذاب الجحيم الأبدي، ولا يهم كيف عاشوا حياتهم».

٢- هذه العقيدة تمنح أية توفيق بين الديانات التوحيدية، لأنها «تقود إلى إرباك عندما يحاول المسيحيون المؤمنون بها إنهاء الخلاف مع التعاليم الإلهية الأخرى، التي أوحاها الله، مع عقائدهم. إن هذه العقيدة تتضمن بوضوح أن «تضحية المسيح» و «رسالته» فريدة ونهائية. ولذلك ليس باستطاعة المسيحيين قبول تعاليم أنبياء آخرين. فهم على سبيل المثال مضطرون لرفض اليهودية، لكنهم مع ذلك يقبلون بالعهد القديم، التي هي على الأقل مستمدة جزئياً من التعاليم التي جاء بها موسى إلى اليهود»<sup>١</sup>.

كما يناقش المفكرون الغربيون المسلمون عقائد مسيحية أخرى مثل الروح القدس Holy Ghost، والتجسيد Incarnation، والخطيئة الأصلية Original Sin، قيامة المسيح Resurrection، والأسرار المقدسة Sacraments، والميثاق الجديد New Covenant<sup>٢</sup>.

## ٢- نقد الشعائر المسيحية

هناك اهتمام قليل بين المفكرين الغربيين المسلمين فيما يتعلق بالشعائر المسيحية. إذ لا يوجد سوى بضعة معتقدين يمارسون النقد للطقوس المسيحية، لأنهم غالباً ما يركزون على العقائد المسيحية. كما أنهم يعتقدون أن الشعائر المسيحية تستند على العقائد وهي نتاج لها. يشير أحمد ثومبسون إلى أن عادة «تبجيل ومن ثم عبادة التماثيل والآثار المقدسة للقديسين تسببت بشدة من خلال الممارسات والشعائر من قبل الكنيسة الثالوثية Trinitarian حتى القرن السابع الميلادي. وترسخت هذه الممارسة بقوة خاصة في الإمبراطورية الرومانية الغربية»<sup>٣</sup>. ويذكر ثومبسون أنه كان هناك نزاع خلافي بين الكنيستين: الرومانية الغربية والبيزنطية الشرقية. وأنه كان لرجال الدين المسيحيين الكبار مواقف مختلفة تجاه هذه القضية. «فقد أعلن المجمع الكنسي السابع

Ahmad Thompson (1996) Jesus: Prophet of Islam. P. 251 - 1

٢ - لولا خشية الإطالة، لذكرت هذه العقائد التي يناقشها المفكرون الغربيون المسلمون.

Ahmad Thompson (1996) Jesus: Prophet of Islam. P. 150 - 3

للقسطنطينية Seventh Synod of Constantinople عام ٧٧٤م أن عبادة التماثيل تمثل تحريفاً للمسيحية وعودة إلى الوثنية. وبناء على ذلك يجب تحطيم جميع التماثيل<sup>١</sup>. بقي هذا القرار ساري المفعول لمدة أربعة عشر عاماً فقط، لأن المجمع الثاني المنعقد في نيقيا عام ٧٨٧م قد سمح بالعودة إلى استخدام التماثيل. وبمرور الوقت، وافقت الكنيستان الشرقية والغربية على السماح بممارسة عبادة التماثيل. ويناقدس ثومبسون أن «عادة استخدام التماثيل، لأي سبب كان، قد اجتنبها كل المسيحيين الأوائل، سواء كانوا أتباع عيسى الحقيقيين، أو أتباع بولس»<sup>٢</sup>. الجدير بالذكر أنه لم يعزز رأيه بأي مصدر، لكنه أخذ يشرح أن الامتناع عن عبادة التماثيل جاء من التزام بالعهد القديم الذي يحرم عمل الصور والتماثيل لأي كائن حي: (لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً، ولا صورة ما مما في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض. لا تسجد لمن ولا تعبدن، لأنني أنا الرب إلهك إله غيور) (خروج ٢٠: ٤-٥). لقد احتج ثومبسون بنص من التوراة، وكان الأفضل الاحتجاج من الإنجيل الذي يمثل العقيدة المسيحية.

يعتقد ثومبسون أن المسيحيين قد فقدوا التعاليم الأصلية التي جاء بها عيسى (ع)، وخاصة أحكام السلوك اليومي والاجتماعي. فهو يعتبر سنة الرسول محمد (ص) معياراً لتقييم سلوك وممارسات المسيحيين. إذ يؤكد على أنه لا توجد رواية واحدة تتحدث عن كيف كان عيسى يتصرف. مع ذلك فهو يؤكد على أن عيسى كان يعبد الخالق ويلقي مواعظ في المعبد اليهودي، ويصلي في أوقات محددة كل يوم، في الصباح ومنتصف النهار وعند المساء، وأنه كان يستخدم الماء للوضوء قبل الصلاة. ثم يستتج ثومبسون: «لا يوجد مسيحي اليوم يؤدي أي من هذه الأفعال. وكم عدد المسيحيين الذين اختنوا مثل طريقة عيسى؟» ثم يضيف: «لم تعد تؤدي تلك الصلاة بنفس شكلها، ولكن من المعروف أنها قد اعتمدت على الصلاة التي جاء بها موسى، ومن ضمنها أوضاع القيام والركوع والسجود والجلوس»<sup>٣</sup>. وهنا أيضاً تفتقد مناقشة ثومبسون الرجوع إلى أي مصدر يؤيد وجهة نظره وتحليله، بل حتى لم يذكر استشهاده من الإنجيل بوضوح ما ذكره من صلاة عيسى (ع). إذ كان عليه أولاً إثبات أن عيسى (ع) كان يصلي بذلك الشكل، ثم يناقش أن المسيحيين لا يلتزمون بصلاته أو يتبعون تعاليمه<sup>٤</sup>.

يتناول ثومبسون ممارسات أخرى يجري الالتزام بها في الكنيسة وطبعاً بين المسيحيين.

١ - المصدر السابق، ص ١٥١

٢ - المصدر السابق، ص ١٥٠

٣ - المصدر السابق، ص ٢٥٣

٤ - أقول ذلك من باب المحاجة العلمية فقط، لأننا كمسلمين نعتقد أن الأنبياء كانوا يركعون ويسجدون لله. فالقرآن الكريم يتحدث عن ركوع وسجود مريم (ع) (آل عمران: ٤٣) وركوع داود (ص: ٢٤) والحجاج في عصر إبراهيم وإسماعيل (البقرة: ١٢٥) و(الحج: ٢٦)

فهو يعتقد أن القداسات التي تقام اليوم في الكنائس قد تطورت خلال بعد وقت طويل من اختفاء عيسى (ع). وأن الكثير منها جاءت مباشرة من الشعائر الأسطورية للرومان واليونانيين الوثنيين. فالصلوات التي يقومون بها ليست هي الصلاة التي كان عيسى (ع) يقيمها. والتراتيل التي ينشدونها ليست هي التسيبحات التي كان عيسى (ع) يرتلها.<sup>1</sup>

ويذهب ثومبسون بعيداً عندما يقول أن المسيحية لا تعرف قواعد للطعام لأن المسيحيين يأكلون ما يجدون وحتى الخنزير والدم. وهذه كلها محرمة، وأن عيسى وأتباعه كانوا يأكلون اللحم من الحيوان المذبوح على الطريقة اليهودية (كوشر Koshher). وأن مسيحيي اليوم يعتقدون أن هذه الأحكام تعود إلى عهد آخر قبل اختراع الثلجات، وأن العلماء المسيحيين الذين يرتدون صدريات بيضاء يعرفون أحسن.<sup>2</sup>

ويتقد ثومبسون أشكالاً أخرى من السلوك الاجتماعي مثل الرهبانية Monasticism. إذ يقول أن "عيسى لم يتزوج، لكنه لم يحرم الزواج. ولا توجد عبارة في الإنجيل تذكر أن على أتباع عيسى أن يكرسوا أنفسهم للعزوبة. إن أتباع عيسى الأوائل والذين كانوا متزوجين التزموا بتعاليم السلوك، التي جاء بها موسى، داخل الزواج".<sup>3</sup>

يوجه ثومبسون سؤالاً للمسيحيين طالباً منهم أن يشرحوا له أين توجد رواية مكتوبة تتعلق بالحياة اليومية لعيسى، كيف يمشي، كيف يجلس، كيف يقف، كيف ينام، كيف يستيقظ، كيف ينظف نفسه، كيف يذهب إلى دورة المياه، كيف يحيي الناس، كيف يتعامل مع كبار السن، وكيف كان مع النساء والغرباء والضيوف.<sup>4</sup>

يبدو أن ثومبسون يبحث عن "سنة عيسى" أو ما يشابه سنة النبي محمد (ص): نقل أحاديثه ووصف دقيق لكل ما كان يفعله، ليلاً ونهاراً، داخل بيته وخارجه، في المسجد وفي الشارع، في السلم والحرب... الخ. من السذاجة تطبيق جميع التقاليد الإسلامية على بقية الديانات والأنبياء. إذ يجب إدراك أن عصر النبي محمد (ص) يختلف كلياً عن عصر عيسى (ع). كما أن الظروف الاجتماعية والسياسية والفكرية التي عاصرها الرسول (ص) تختلف جذرياً عن الظروف التي عاش فيها عيسى (ع). فالرسول (ص) حقق نجاحاً في تأسيس دولة يقودها بنفسه، وكسب أصحاباً وأنصاراً بعشرات الألوف ساعدوه في تشييد الدولة وحمايتها بل وتوسيع رقعتها. أما عيسى (ع) فقد رفعه الله إليه بسبب المؤامرات التي حيكته ضده، واستهدفت حياته واغتياله.

Ahmad Thompson (1996) Jesus: Prophet of Islam. P. 254 - 1

٢ - المصدر السابق، ص ٢٥٤

٣ - المصدر السابق، ص ٢٥٤

٤ - المصدر السابق، ص ٢٥٥

الأمر الذي جعل أصحابه وأتباعه يتوارون في أنحاء البلاد، ويبارسون الدعوة لدينه وأداء عباداتهم بصورة سرية. إذ تعرضوا للإضطهاد والقمع من قبل السلطات الرومانية. في مثل تلك الظروف الصعبة، لا يتوقع تدوين جميع أفعال وأقوال عيسى (ع)، بل جرى تداول قصص عن سيرته بصورة شفوية، حتى بدأ تدوين الأناجيل بعد حوالي نصف قرن على اختفائه.

### ٣- نقد الكتاب المقدس The Bible

يعتقد المسلمون عموماً بأن الكتاب المقدس قد تعرّض للتحريف والحذف والإضافة، بشكل ضاع فيه النص الأصلي للتوراة والإنجيل. هذه الفكرة مستمدة من القرآن الكريم الذي يتهم اليهود والنصارى بتحريفهم للكتب السماوية التي أنزلت على موسى وعيسى (ع). إذ وردت عدة آيات تتضمن هذا المعنى مثل قوله تعالى (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله، ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) (البقرة: ٧٥) و (من الذين هادوا يحرفون الكلام عن مواضعه) (النساء: ٤٦). ومع ذلك فإن القرآن يدعو اليهود والنصارى إلى الحكم بموجب كتبهم المقدسة، حيث يقول تعالى (وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه) (المائدة: ٤٧) و (قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم) (المائدة: ٦٦). ولا يوضح القرآن ما المقصود بالتوراة والإنجيل، هل هما الكتابان المقدسان المتداولان بين اليهود والنصارى والمعروفان بالعهد القديم والعهد الجديد؟ أم هما الأناجيل الأربعة Four Gospels المعروفة بين المسيحيين، والأسفار الخمسة Pentateuch المعروفة بأسفار موسى التي تمثل القسم الأول من العهد القديم؟ أم يقصد بها الرسالة التي جاء بها موسى وعيسى؟ أم أحكام الشعائر والأخلاق والعقوبات التي تضمنها هذان الكتابان؟ علماً بأن الأناجيل الأربعة هي نفسها التي كانت متداولة بين النصارى في عصر الرسول محمد (ص). كما أن معظم ما يُعرف بالتوراة كان متداولاً بين يهود المدينة المنورة.

من جانب آخر لا يوجد توضيح حول مدى وسعة التحريف: هل كل الكتاب المقدس محرف؟ أم بعض فصوله، أم فقراته، أم كلماته؟ وما نوع التحريف: تحريف نفس النص أي تغيير حروفه وكلماته، أم تحريف القراءة، أم تحريف التفسير؟ وهل يعني بالتحريف حذف مقاطع معينة أم إضافة عبارات جديدة عليه أم تعديل بعض جملة؟ كما لا توجد إشارة إلى زمن التحريف: في عهد عيسى وموسى، أم بعد غياب عيسى ووفاة موسى؟ أم بعدهما في فترات تاريخية معينة؟ وهل ما زال التحريف مستمراً؟ وما هي المعايير التي تؤخذ بنظر الاعتبار لمعرفة القسم الذي تعرّض للتحريف من بقية النص؟

إن الدارس لنصوص الكتاب المقدس، خاصة العهد القديم، يجد الكثير من التشابه مع النص القرآني خاصة في القصص القرآنية وقصص الأنبياء نوح وإبراهيم ويعقوب ويوسف وموسى. أما العهد الجديد فلا يوجد هناك تشابه يذكر سوى جوانب من حياة عيسى ومريم (ع). وفي الوقت الذي ينفي القرآن حادثة صلب عيسى، نجد الأناجيل تسكت عن معجزة تكلم عيسى في المهدي.

في منتصف السبعينات من القرن العشرين، قدم المفكر الفرنسي المسلم الدكتور موريس بوكاي دراسة نقدية عميقة للكتاب المقدس، بعنوان (الكتاب المقدس، القرآن والعلم). لم يتبع بوكاي الأسلوب الإسلامي التقليدي في نقد الكتاب المقدس من خلال التأكيد على أنه محرّف. فقد بذل جهوداً عظيمة من أجل تقديم دراسة علمية ونقد نصّي Textual Criticism للعهد القديم والجديد. امتاز منهج بوكاي بما يلي:

١- قام بدراسة وتحليل النص الإنجيلي والتوراتي بدقة متناهية. واستخدم ترجمة فرنسية نشرتها مدرسة الكتاب المقدس في القدس. كما راجع ترجمات أخرى قديمة وحديثة لنفس النصوص التي تناولها وانتقدها. وقام بإجراء مقارنات دقيقة جداً بين مختلف النصوص من أجل التأكد من الاختلافات، وأحياناً التناقضات فيما بينها.

٢- لم يستخدم المصادر الإسلامية في مناقشاته لنصوص الكتاب المقدس، لكنه استخدم بمهارة بيانات ووثائق الفاتيكان ومراجع التفسير المسيحية. كما استعان بمؤلفات وأعمال علماء مسيحيين مشهورين الذي مارسوا نقد بعض نصوص الكتاب المقدس، بالإضافة إلى نظرياتهم النقدية المتميزة.<sup>١</sup>

٣- توصل إلى استنتاجاته من خلال دراسة نصوص الكتاب المقدس على ضوء العلم الحديث، وحسب التفسيرات والاكتشافات العلمية الحديثة. فقد أشار إلى أن نصوص الكتاب المقدس العديد من التناقضات سوء بين بعضها البعض، أو بينها وبين العلم الحديث. ويدّعي أن القرآن هو النص الإلهي الوحيد الذي يتفق تماماً مع العلم الحديث.

١ - استخدم موريس بوكاي المراجع التالية:

Roguet R.P. (1973) Initiation à l'Évangile Éditions du Seuil -  
Edmond Jacob L'Ancien Testament Presses Universitaires de France -  
J.P. Sandroz (1974) The Bible in the Encyclopedia Universalis vol. 3 pp. 246-253 -  
R.p. de Vaux (1962) Preface of French translation of Genesis -  
Richard Simon (1678) Critical History of the Old Testament -  
Jean Astruc (1753) Conjectures on the original writings which it appears Moses used to compose -  
the Book of Genesis  
?O. Loretz (1972) What is the Truth of the Bible -  
A. Tricot (1960) Little Dictionary of the New Testament Crampon Bible -  
R.. P. Kannengiesser (1974) Faith in the Resurrection Resurrection of Faith Pub. Beauchesne -  
Coll. 'Le Point théologique' Paris



## نقد العهد القديم The Old Testament

يبدأ بوكاي أولاً بتقديم نقد نصي للعهد القديم من خلال متابعتها لتطور تدوين الكتاب المقدس، ومختلف التصحيحات والتعديلات والتنقيحات، إضافة إلى التغييرات التي حدثت في النص سواء المتعمدة أو تعود لأخطاء بشرية في الترجمة والاستنساخ. ينفي بوكاي أن يكون العهد القديم كتاباً مقدساً بل أنه كان «قبل أن يكون مجموعة أسفار، تراثاً شعبياً لا سند له إلا الذاكرة، وهي العامل الوحيد الذي اعتمد عليه في نقل الأفكار، وكان هذا التراث يُغنى<sup>١</sup>. ويدعم رأيه هذا بنظرية إدموند جاكوب Edmond Jacob حول الظروف التاريخية والاجتماعية التي مر بها بني إسرائيل، والتي انعكست في أناشيدهم الدينية. فقد كانوا يغنون في مختلف المناسبات: أغاني الطعام وأغنية الاحتفال بنهاية الحصاد، وأناشيد العمل مثل (نشيد البئر) المشهور (عدد ٢١: ١٧)، وأناشيد الزواج مثل (نشيد الإنشاد) وتراتيل الحداد وأناشيد الحرب وهي كثيرة في العهد القديم ومن بينها (ترنيمة ديورا) (قضاة ٥: ١-٣٢). وفيها تترنم بنصر إسرائيل الذي أراده يهوه في نهاية حرب مقدسة قادها بنفسه (عدد ١٠: ٣٥). وهناك أيضاً الحكيم والأمثال (سفر الأمثال، أمثال وحكم الكتب التاريخية المقدسة)، وأقوال البركات واللعنات والقوانين التي يسنها الأنبياء للبشر. ويلاحظ جاكوب أن تناقل هذه الأقوال كان يتم إما عن طريق الأسرة، وإما عن طريق المعابد في شكل روايات لتاريخ شعب الله المختار. إن الوظيفة الأسطورية في الرواية لم تعبأ بها يتعلق بموضوعات وعصور كان تاريخها معروفاً بشكل سيء. ويستنتج جاكوب: يحتمل أن ما يرويه العهد القديم عن موسى والآباء الأولين لا يتفق إلا بشكل تقريبي مع المجرى التاريخي للأحداث. ولكن الرواة كانوا يعرفون، حتى في هذه المرحلة من النقل الشفهي، كيف يضيفون الأناقة والخيال حتى يربطوا بين أحداث شديدة التنوع. وقد نجحوا في تقديم هذه الأحداث المختلفة في شكل حكاية لما حدث في أصل العالم والإنسان. ويستطيع العقل النقدي أن يراها، في نهاية الأمر، معقولة بشكل كاف<sup>٢</sup>.

يؤيد بوكاي هذه نظرية جاكوب ليستنتج أن «هناك من الأسباب ما يسمح بأن الكتابة قد استخدمت لنقل التراث والحفاظ عليه، وذلك بعد استقرار الشعب اليهودي بأرض كنعان في نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد». ثم يقارن بوكاي بين روايتين للوصايا العشر المشهورة وردتا في العهد القديم، حيث وجد اختلافات واضحة بين النص الوارد في رواية (سفر الخروج ٢٠: ١-١٢) والنص الآخر الوارد في (سفر التثنية ٥: ١-٣٠).

١ - موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٢٠

٢ - المصدر السابق، ص ٢١

يعتقد بوكاي أن العهد القديم هو «مجموعة أسفار لا تتساوى في الطوع وتختلف في النوع، كُتبت على مدى يربو على تسعة قرون، وبلغات مختلفة، واعتياداً على التراث المنقول شفويًا. وقد صُححت وأُكملت أكثرية هذه الأسفار، بسبب أحداث حدثت، أو بسبب ضرورات خاصة، وفي عصور متباعدة أحياناً»<sup>١</sup>.

ويقدم بوكاي تطوراً تاريخياً Chronology لهذه الأسفار من أجل تحديد زمن تدوينها وعلاقتها بالظروف التاريخية والسياسية والأوضاع الاجتماعية والثقافية للشعب اليهودي خلال تلك القرون التسعة، و(التقسيم من عندنا):

١- أن أولى المدونات تتمثل في الأدب الثري الذي ازدهر في بداية المملكة الإسرائيلية أي نحو القرن الحادي عشر قبل الميلاد، ففي هذا العصر ظهرت في البلاط الملكي هيئة الكتابة التي تتكون من مثقفين لا يقتصر دورهم على مجرد الكتابة والتدوين. هذه الكتابات تتألف بمجملها من أناشيد، ونبوءات يعقوب وموسى، والوصايا العشر، والنصوص التشريعية عامة التي حددت تقليداً دينياً قبل سن القوانين. كل هذه النصوص تكون قطعاً متفرقة في مختلف مجموعات العهد القديم.

٢- المرحلة الثانية تبدأ ربما في القرن العاشر قبل الميلاد، حيث تم تحرير النص المعروف بالرواية اليهودية، والتي أطلق عليها هذا الاسم لأن اسم الله فيها يهوه Yahva، التي شكّلت فيما بعد بنية الأسفار الخمسة التي عُرفت باسم أسفار موسى الخمسة. وقد أُضيفت إلى هذا النص بعد ذلك الرواية المعروفة بالألوهيمية، لأن اسم الله فيها ألوهيم Ollhem، كما أُضيفت إليه أيضاً الرواية المعروفة بالكهنوتية، لأنها صدرت عن كهنة معبد القدس. ويعالج النص اليهودي الأول الفترة من أصل العالم وحتى موت يعقوب. وهو نص صادر عن مملكة الجنوب الإسرائيلية.

٣- مرحلة تمتد من نهاية القرن التاسع وحتى أواسط القرن الثامن قبل الميلاد، حيث تكون وذاع فيها النفوذ النبوي مع إيليا واليشع. وكتابهما موجود. وتلك أيضاً فترة النص الألوهيمي للتوراة الذي يعالج فترة زمنية محددة بالنسبة إلى النص اليهودي: فهذا النص يكتفي برواية الأحداث الخاصة بإبراهيم ويعقوب ويوسف. ويرجع سفر يشوع والقضاة إلى تلك الفترة.

٤- أما القرن الثامن قبل الميلاد فهو عصر الأنبياء عاموس وهوشع في إسرائيل وأشعيا وميخا في مملكة الجنوب.

٥- وبالإستيلاء على السامرة عام ٧٢١ ق.م انتهت مملكة إسرائيل. واستقبلت مملكة الجنوب ميراثها الديني. ويحتمل أن مجموعة الأمثال تنتمي إلى ذلك العصر، الذي يتسم على وجه

- خاص باتحاد نصي التوراة اليهودي والألوهيمي في مجلد واحد، وبهذا تشكل ما يُعرف بالتوراة. كما يحتمل أن يرجع تاريخ تحرير سفر التثنية إلى هذا العصر أيضاً.
- ٦- ويلتقي حكم يشوع، في النصف الثاني من القرن السابع قبل الميلاد، مع بدايات النبي أرميا. ولكن مؤلف هذا الأخير لم يتخذ شكله النهائي إلا بعد ذلك العصر بقرن.
- ٧- أما رسائل صفييا وناحوم وحبوق فيرجع تاريخها إلى ما قبل النبي الأول إلى بابل عام ٥٩٨ ق.م. وكان حزقيال يمارس النبوة أثناء هذا النبي. ثم سقطت القدس في ٥٨٧ ق.م. هذا الحديث يسبق بداية النبي الثاني الذي امتد حتى عام ٥٣٨ ق.م.
- ٨- أما كتاب حزقيال، وهو آخر نبي عظيم ونبي المنفى أيضاً، فإنه لم يدون في شكله الحالي إلا بعد موته. وقد دونه الكتبة وهم الذين أصبحوا ورثته الروحيين. وقد قام نفس هؤلاء الكتبة بتدوين رواية ثالثة لسفر التكوين واسمها الرواية الكهنوتية. وهي الرواية التي تناولت القسم الخاص بالخلق والذي يمتد حتى موت يعقوب.
- ٩- وهكذا ادخل نص ثالث على النصين اليهودي والألوهيمي في التوراة. وهناك تشابك في هذا النص مع الكتب التي دونت تقريباً قبل ذلك بأربعة قرون وبقرونين. في هذا العصر أيضاً ظهر سفر المراثي.
- ١٠- وانتهى النبي إلى بابل بأمر سيروس عام ٥٣٨ ق.م. فعاد اليهود إلى فلسطين، وأعيد بناء معبد القدس. واستؤنف النشاط النبوي، ومن هنا كانت كتب حجاي وزكريا وأشعيا الثالث وملاخي ودانيال وباروك (وقد كتب هذا الأخير باليونانية).
- ١١- والفترة التي تلت النبي هي أيضاً فترة كتب الحكمة: حُرر كتاب الأمثال نهائياً في ٤٨٠ ق.م، وحُرر سفر أيوب في القرن الخامس قبل الميلاد تقريباً.
- ١٢- كما يرجع تاريخ سفر الجامعة إلى القرن الثالث قبل الميلاد. وذلك أيضاً هو عصر سفر نشيد الأنشاد، وكتابي أخبار الأيام الأول والثاني، وكتب عزرا ونحميا.
- ١٣- أما كتاب بن سيراخ فقد ظهر في القرن الثاني قبل الميلاد.
- ١٤- وأما سفر الحكمة لسليمان وسفر المكابيين فقد كتبوا قبل قرن من ميلاد المسيح.
- ١٥- وأسفار راعوث وأستير ويونان فيصعب تحديد تاريخها، وهي مثل سفري طوبيا ويهوديت. وكل هذه المعلومات معطاة تحت تحفظات التعديلات اللاحقة، لأن كتب العهد القديم لم تتخذ هيئتها الأولى إلا قبل قرون من ميلاد المسيح. ولم تكتسب شكلها النهائي إلا في القرن الأول بعد المسيح كما يرى الكثيرون.<sup>١</sup>

١ - موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٢٣-٢٥

بعد هذا العرض التاريخي والنقدي يصل بوكاي إلى النتيجة التالية: «وعلى ذلك يبدو العهد القديم صريحاً أديباً للشعب اليهودي منذ أصوله وحتى العصر المسيحي. ولقد تم تدوين وإكمال ومراجعة الأسفار التي يتكون منها فيما بين القرن العاشر والقرن الأول قبل الميلاد»<sup>١</sup>.

وقام بوكاي بدراسة العهد القديم على ضوء العلم الحديث ليتأكد من مطابقته له أم لا. وأخذ سفر التكوين ليفحص نصوصه لأنها تقدم أوضح الأدلة على تعارض العهد القديم مع مكتشفات العلم الحديث. إذ ركز على ثلاثة نقاط أساسية:

١- مناقشة رواية الخلق ومراحل خلق الكون، حيث يظهر التناقض مثلاً بخلق الشمس والقمر بعد خلق الأرض، وبظهور النباتات قبل خلق الشمس، وظهور الطيور قبل ظهور الحيوانات البرية، وتناقض الروايات فيما بينها.

٢- تاريخ خلق العالم وتاريخ ظهور البشر على الأرض، حيث ينتقد التقويم اليهودي الذي يصر على أن خلق العالم بدأ حوالي ٥٧٦٦ عاماً. وهو زمن ضئيل جداً قياساً بعمر النجوم والكواكب، حيث يقدر عمر المجموعة الشمسية بأربع مليارات ونصف من السنوات. ثم يستعين بوكاي بالمعلومات التي يذكرها العهد القديم بصدد أعمار كل واحد من الأنبياء، بدأ بآدم إلى إبراهيم الذي ولد بعد ١٩٤٨ عاماً بعد خلق آدم، وأن نوح ولد بعد ١٠٥٦ عاماً بعد خلق آدم. ويستنتج بوكاي أن هذه الأرقام بعيدة جداً عن التاريخ التقريبي لعمر الإنسان، لأن أقدم الآثار البشرية تعود إلى مئات الألوف من السنين.<sup>٢</sup>

٣- قصة الطوفان، حيث يكتشف وجود تناقضات صارخة في تفاصيل الطوفان. فالرواية اليهودية تقول أن الطوفان استمر أربعين يوماً، في حين يقول لنص الكهنوتي مائة وخمسون يوماً. كما أن سفر التكوين يذكر أن الطوفان عم كل الجنس البشري. وأن كل الكائنات الحية التي خلقها الله قد غرقت وماتت حسب هذه الرواية، وأن البشرية تكون قد أعادت تكوين نفسها ابتداءً من أولاد نوح وزوجاتهم، بحيث إنه عندما يولد إبراهيم بعد ذلك بثلاثة قرون تقريباً، فإنه يجد الإنسانية قد أعادت تكوين نفسها في مجتمعات. كيف يمكن إعادة البناء هذه أن تتم في زمن قليل إلى هذا الحد؟ إن هذه الملاحظة البسيطة تنزع عن النص أية معقولية.

من جانب آخر فإن حدوث الطوفان (٢١٠٠ ق.م) يتزامن مع تاريخ الفترة الوسطى الأولى قبل الأسرة الحادية عشرة في مصر، وأسرة أور الثالثة في بابل. ومن المعروف جيداً أنه لم يحدث انقطاع في هذه الحضارات، وبالتالي لم يجري قتل البشرية برمتها كما تقول التوراة.<sup>٣</sup>

١ - المصدر السابق، ص ٢٥

٢ - المصدر السابق، ص ٥١

٣ - المصدر السابق، ص ٥٣-٥٤

شكلت دراسات ونقد موريس بوكاي مصدراً يقتبس منه الباحثون والدعاة والكتاب المسلمون في العالم الإسلامي، وكذلك المفكرون الغربيون المسلمون في الغرب.<sup>١</sup>

## نقد الأناجيل الأربعة The Four Gospels

مثل بقية العلماء المسلمين، يعتقد المفكرون الغربيون المسلمون أن الأناجيل المسيحية (وهي إنجيل متى ولوقا ومرقس ويوحنا) قد تعرضت لسلسلة من التحريف والإضافة والحذف والتعديل والتصحيح. وتعود هذه التغييرات إلى أسباب ودوافع مختلفة كالحلافات الطائفية بين الكنائس المسيحية، بحيث أن كل كنيسة أو جماعة مسيحية تسعة لتقوية وضعها وإثبات أنها تمثل المسيحية الحقيقية. وقد أدت هذه التغييرات في النصوص الإنجيلية إلى تحريم تداول قسم من الأناجيل، أو إنكار سريان بعضها أو الطعن بموثوقية الأخرى. ويبدل المفكرون المسلمون جهوداً من أجل إثبات أن الأناجيل المقدسة ليست صحيحة، ولذلك فإنها لا تمثل رسالة عيسى الصحيحة. هذا الموقف أدى إلى إشكالية لا يمكن تفاديها، فمن جهة يعتقدون أنها غير موثوق بها، ومن جهة أخرى يحتجون بها عندما يستخدمونها دليلاً لإثبات مناقشاتهم.

من خلال دراسته العميقة للأناجيل الأربعة، يسلط موريس بوكاي الضوء على القضايا

التالية:

## الجماعة اليهودية-المسيحية الأولى Judeo-Christian

وهي مجموعة من اليهود الذين آمنوا برسالة عيسى، وتؤمن بتعاليمه وتمارس شعائرها بعد غيابه. ولذلك انفصلت عن مجموعة بولس، كما أن بولس قد اصطدم بهم بسبب تنازله للمتممين الجدد إلى المسيحية، وإعفائهم من الطهارة ومرعاة الراحة يوم السبت وديانة المعبد. وهي أمور كان يعتبرها بالية، وأنه يجب على المسيحية أن تتحرر من انتماها السياسي والديني إلى اليهودية، حتى تفتح ذراعها لغير اليهود. يقول بوكاي أن "اليهود-المسيحيين ظلوا "يهوداً مخلصين"، وهم يعتبرون بولس خائناً. وتصفه ونائق يهودية-مسيحية بالعدو، وتهمه بتواطؤ تكتيكي. ولكن اليهودية-المسيحية كانت تمثل حتى عام ٧٠م غالبية الكنيسة. وكان بولس منعزلاً في ذلك الوقت. وكان رئيس الجماعة جاك قريب المسيح. وكان معه في البداية بطرس ثم يوحنا. ويمكن اعتبار جاك كعمود اليهودية-المسيحية الذي ظل عن إرادة، ملتزماً بخط اليهودية أمام المسيحية البولسية. وكان الساحل السوري-الفلسطيني، من غزة إلى إنطاكية، يهودياً-مسيحياً،

١ - نقل منه بعض المفكرين العربيين المسلمين، أنظر مثلاً: أحمد ثومبسون (Jesus Prophet of Islam) نقل منه في الصفحات: ١٠، ١٣، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٥، ٤٨. كما نقل منه مراد هوفمان (الإسلام كبديل) الصفحات ٤٣ و ١١١، وكذلك في كتابه (الإسلام عام ٢٠٠٠) ص ٢.

كما تشهد بذلك أعمال الرسل والكتابات الكليمنتية. وفي آسيا الصغرى (تركيا) فوجود اليهود-المسيحيون تشهد به رسائل بولس إلى الغلاطيين (أهل غلاطية) والكولوسيين (أهل كولوسي). تعرضت هذه الطائفة إلى اضطهاد بولس وجماعته، وانحسرت عن المسرح التاريخي شيئاً فشيئاً بعد انتصار المسيحية البولسية عليها، وجرى استبعاد جميع كتبها ووثائقها من التداول بين المسيحيين. يتحدث الكاردينال دانييلو Daniélou عن نهايتهم كما يلي:

”بانقطاع اليهود-المسيحيين عن الكنيسة الكبرى، التي تحررت تدريجياً من روابطها اليهودية، سرعان ما فنوا في الغرب. ولكن يمكن اقتفاء آثارهم من القرن الثالث إلى القرن الرابع في الشرق، وخاصة في فلسطين والجزيرة العربية والأردن وسوريا والعراق. وقد امتص الإسلام بعضهم، وهو جزئياً وريث لهم، وتحالف البعض الآخر مع أرثوذكسية الكنيسة الكبرى مع الاحتفاظ بخلفية ثقافية سامية. وهناك شيء منهم ما زال متشبهاً بالكنيستين الأثيووية والكلدانية“<sup>١</sup>.

### بولس هو مؤسس الهسيحية

يعتبر بولس الرسول مؤسس المسيحية الحالية والتي لا علاقة لها بتعاليم عيسى. «إذ كان بولس من أكثر وجوه المسيحية موضعاً للنقاش... فذلك لأنه قد كَوّن المسيحية على حساب أولئك الذين جمعهم المسيح حوله لنشر تعاليمه. ولما لم يكن قد عرف المسيح في حياته، فقد برر لشرعية رسالته بتأكيده أن المسيح بعد قيامته قد ظهر له على طريق دمشق. ومن المسموح به أن نتساءل ما كان يمكن للمسيحية أن تكون عليه دون بولس»<sup>٢</sup>.

### مؤلفو الأناجيل لم يكونوا من الحواريين

لم يكن أي واحد من مؤلفي الأناجيل شاهد عين على الأحداث التي كتب عنها. ولم يكن أي منهم أحد حواريين عيسى (ع)، ولكنهم دونوا ما سمعوه من روايات، وما نُقل إليهم شفويًا. قام موريس بوكاي بدراسة تفصيلية لسيرة حياة كتبة الأناجيل الأربعة (متى ولوقا ومرقس ويوحنا) بهدف إثبات رأيه هذا. واستخدم في هذا البحث المصادر المسيحية، إضافة إلى دراسة نصوص الأناجيل نفسها، تدعم رأيه.

فيما يتعلق بإنجيل متى Matthew يقول ”تحت يونانية الثوب يكمن الكتاب يهودياً لحماً وعظماً وروحاً، وهو يحمل آثار اليهودية، ويتسم بسماحتها المميزة... إن الكاتب يهودي، فمفردات كتابه فلسطينية، أما التحرير فيوناني... إنه يخاطب أناساً، وإن كانوا يتحدثون اليونانية، فإنهم يعرفون العادات اليهودية واللغة الآرامية. إن الكاتب معروف بمهنته، وأنه متبحر في الكتب

١ - موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٧٤

٢ - موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٧٣

المقدسة والتراث اليهودي، وأنه يعرف ويحترم رؤساء شعبه اليهودي، وإن أغلظ في خطابه لهم. كما أنه أستاذ في فن التدريس، وفي إفهام أقوال المسيح لمستمعيه مع تأكيده الدائم على النتائج العملية لتعاليمه. وأنه يتفق جيداً مع ملامح يهودي متأدب اعتنق المسيحية. وهو معلم حاذق (يخرج من كتبه جديداً وقديماً) كما يشير إلى هذا إنجيله نفسه (متى ١٣: ٥٢). وهذه الصورة بعيدة كل البعد عن صورة الموظف البيروقراطي (جائياً بمكتب الجمارك أو ضرائب المرور) بكفر ناحوم الذي يطلق عليه مرقس ولوقا اسم ليفي، والذي أصبح واحداً من حواربي المسيح الإثني عشر<sup>١</sup>.

ويرى بوكاي، استناداً إلى كولمان Culmann، أن مرقس Mark لا يُعتبر تلميذاً للمسيح. هناك إشارات كثيرة في العهد الجديد تتحدث عن رجل اسمه (يوحنا ويُلقَّب بمرقس). ولكن هذه الفقرات لا تذكر أنه مؤلف إنجيل، وحتى نص مرقس نفسه لا يشير إلى أي مؤلف. إن فقر المعلومات الخاصة بهذه النقطة قد قادت المفسرين إلى أن يأخذوا بتفاصيل تبدو وهمية على أنها عناصر ذات قيمة ومنها ما يلي (فبحجة أن مرقس هو المبشر الوحيد الذي سرد في روايته عن آلام المسيح حادثة شاب كان يلبس إزاراً على عريه، وترك الإزار وهرب عرياناً عندما سُرع في الإمساك به) (مرقس ١٤: ٥١-٥٢)، استنتج البعض أن هذا الشاب قد يكون مرقس (التلميذ الأمين الذي يحاول أن يتبع السيد). إن هناك كثيراً من تراكيب الجمل تدعم الفرض القائِل أن مؤلف هذا الإنجيل يهودي الأصل، ولكن وجود المناحي اللغوية اللاتينية قد يوحي بأنه قد كتب إنجيله من روما. فهو بالإضافة إلى هذا، يتوجه بالخطاب إلى مسيحيين لا يعيشون في فلسطين، ويعتني بشرح التعبيرات الآرامية التي يستخدمها في حديثه إليهم. ثم يستنتج بوكاي: الواقع، أن التراث قد أراد أن يرى في مرقس رفيقاً لبطرس في روما، وذلك اعتماداً على نهاية رسالة بطرس الأولى (إذا ما كان هذا الأخير هو فعلاً كاتب هذه الرسالة)... إن إنجيل مرقس، من هذه الزاوية، يكون قد دُوّن بعد موت بطرس أي على أكثر تقدير بين ٦٥م و ٧٠م حسب الترجمة المسكونية، وفي حوالي ٧٠م حسب كولمان. ويظهر من النص نفسه عيباً رئيسياً أولاً لا جدال فيه: لقد دُوّن بلا اهتمام بالتعاقب الزمني للأحداث. وهو كما يقول الأب روجي Roguet إن مرقس كاتب غير حاذق، وأكثر المبشرين ابتذالاً. فهو لا يعرف أبداً كيف يحرر حكاية<sup>٢</sup>.

أما لوقا Luke فهو (كاتب حوليات) و(روائي حقيقي)، حسب ما ينقل بوكاي عن باحثين مسيحيين. ينهنا لوقا نفسه في ديباجته الموجهة لثاوفيلس Theophilus إلى أنه، بعد الآخرين الذين كتبوا قصصاً عن المسيح، سيكتب بدوره حكاية عن نفس الأحداث مستخدماً روايات

١ - المصدر السابق، ص ٨٠-٨١

٢ - موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٨٤-٨٥

ومعلومات شهود العيان - وذلك يعني أنه ليس واحداً منهم - بالإضافة إلى المعلومات القادمة من مواعظ الحواريين. من السطور الأولى يستطيع القارئ أن يميز ما يفصل لوقا عن مرقس، هذا الكاتب الغث. إن إنجيل لوقا عمل أدبي، لا يُجادل، كُتب بلغة يونانية كلاسيكية راقية، تخلو من الغلظة. كان لوقا أديباً وثنياً آمن بالمسيحية، واتجاهه بالنسبة إلى اليهود يتضح مباشرة. فهو يحذف من إنجيله أكثر الآيات اليهودية عند مرقس، ويُبرز كلمات المسيح في مواجهة كفر اليهود، وعلاقاته الطيبة مع السامريين الذين يمجدهم اليهود.<sup>١</sup>

يطرح بوكاي السؤال التالي: من هو لوقا؟ لقد أراد بعضهم التعرف على هويته في شخصية الطبيب الذي يحمل اسم لوقا، والذي يذكره بولس في بعض رسائله. وتلاحظ الترجمة المسكونية أن بعضهم قد رأى تأكيداً لمهنة الطب التي كان المؤلف يمارسها وذلك بسبب دقة وصف المرض). وهذا تقدير مبالغ فيه تماماً. إذ أن لوقا لا يعطي (أوصافاً) من هذا النوع إذا شئت الدقة [لاحظ أن بوكاي نفسه طبيب]، والمفردات التي يستخدمها هي مفردات أي إنسان مثقف في هذا العصر. لقد كان هناك لوقا ما قد رافق بولس في رحلاته، فهل هو نفس الشخص؟

يمكن تقدير تاريخ إنجيل لوقا بالنظر إلى عدة عوامل. فقد استعان لوقا بإنجيلي مرقس ومتى. وكما تقول الترجمة المسكونية فيبدو أنه قد عايش حصار القدس وتدميرها تحت جيوش تيتوس Titus عام ٧٠م. وعلى ذلك يكون هذا الإنجيل لاحقاً على ذلك التاريخ. ويحدد النقاد الحاليون غالباً تاريخ تدوينه ما بين ٨٠-٩٠م.<sup>٢</sup>

فيما يتعلق بيوحنا John يرفض بوكاي النظرة التقليدية السائدة بين المسيحيين التي ترى أنه: ابن زبيدي Zebedee، وأخو جاك، وأنه المبشر الذي تُعرف عنه تفاصيل كثيرة، وتُعرض في الكتب المبسطة العامة. وتصوره الإيقونات الشعبية واقفاً بجوار المسيح، مثلما كان حاضراً في العشاء الأخير. فمن ذا الذي يتصور أن إنجيل يوحنا ليس من مؤلف يوحنا الحواري ذي الصورة المنتشرة إلى هذا الحد لدى العامة؟ إن الإمضاء الوحيد الصريح في كل إنجيل يوحنا يبدو وكأنه (إمضاء لشاهد عيان) يرد في الفقرة (يوحنا ١٩: ٣٥)، ولكن المفسرين يعتقدون أنها فقرة مضافة بلا شك. كما أن الترجمة المسكونية للكتاب المقدس تحدد أن غالبية النقاد لا تأخذ بالفرض القائل بتحرير قام به يوحنا الحواري، وإن كان ذلك احتمالاً غير مستبعد رغم كل شيء. إن كل شيء يدفع للإعتقاد بأن النص المنشور حالياً (أي إنجيل يوحنا) ينتمي إلى أكثر من كاتب واحد. فيحتمل أن الإنجيل، بشكله الذي نملكه اليوم، قد نشر بواسطة تلامذة المؤلف الذين أضافوا الإصحاح ٢١. كما أضافوا ولاشك بعض الحواشي (مثل يوحنا ٤: ٢ وربما أيضاً ٤: ١،

١ - المصدر السابق، ص ٨٧

٢ - المصدر السابق، ص ٨٨



٤: ٤٤، ٧: ٣٧ ب، ١١: ٢، ١٩: ٣٥). أما فيما يخص المرأة الزانية (يوحنا ٧: ٥٣ إلى ٨: ١١) فالكل يتفق على الاعتراف بأن هذا النص مجهول الأصل، ألحق فيما بعد.<sup>١</sup>

## الأناجيل الأربعة ليست وحيًا إلهيًا

يرد بوكاي الفكرة التي تتضمن أن الأناجيل الأربعة تمثل وحيًا إلهيًا أو حتى أنها كتبت بإلهام إلهي. إذ يرفض الفقرة الواردة في الدستور العقائدي الصادر عن المجمع الثاني للفاتيكان الذي أعد في الفترة ١٩٦٢-١٩٦٥، والتي تعتبر الأناجيل المتداولة شهادة حقيقية عن حياة وتعاليم المسيح، وأن مؤلفيها كتبوا ما أمرهم به المسيح، وبوحي من الله، حيث تنص على أنهم (نقلوا إلينا بأنفسهم، والناس الذين يحيطون بهم، وبتأثير من الوحي الإلهي للروح، كتابات هي أساس الإيمان، ونعني بالأناجيل الأربعة متى ومرقس ولوقا ويوحنا) و<sup>٢</sup> إن كنيسة الأم المقدسة قالت وتقول بحزم وثبات دائمين أن هذه الأناجيل الأربعة، التي تؤكد تاريخيتها دون أي تردد، تنقل بشكل أمين فعلاً أقوال وأفعال المسيح طيلة حياته). ويعزز بوكاي وجهة نظره برأي أكثر مائة مفسر للعهد الجديد قاموا بالتعليق على الترجمة المسكونية، كاثوليك وبروتستانت، حيث يختلف رأيهم بهذه المسألة بشكل متميز عما ورد في وثيقة الفاتيكان. إذ يرون أن الأناجيل «تشكل تراثاً شفهيًا بتأثير تبشير تلامذة المسيح ومبشرين آخرين، وأن بقاء هذه العناصر التي نجدها أخيراً في الأناجيل بفضل التبشير والطقوس وتعاليم المؤمنين، ثم إمكانية التجسيد المبكر في شكل مكتوب لبعض تحديدات الإيمان ولبعض أقوال المسيح وراويات آلامه على سبيل المثال، ثم استعانة المبشرين بهذه الأشكال المكتوبة المتنوعة كاستعانتهم بمعطيات التراث الشفهي حتى يكتبوا نصوصاً (تتكيف مع مختلف الأوساط، وتستجيب لاحتياجات الكنائس، وتعبّر عن تأمل في الكتاب المقدس، وتصحح الأخطاء، وتردّ بهذه المناسبة على حجج الخصوم. بهذا الشكل جمع ودون المبشرون، كلّ حسب وجهة نظره، ما قد أعطتهم إياه الأقوال الشفهية المتوارثة).<sup>٣</sup>

بعد ذلك يعقب بوكاي بقوله: «الأناجيل إذن نصوص (تتكيف مع مختلف الأوساط وتستجيب لاحتياجات الكنائس...)»، وواضح تماماً أن التصريح المسكوني وهذه المواقف التي اتخذت منذ عهد قريب يضعاننا بين دعاوى متناقضة. إذ لا يمكن التوفيق بين تصريح الفاتيكان الثاني الذي يقول (إننا نجد في الأناجيل نقلاً أميناً لأفعال وأقوال المسيح) وبين وجود متناقضات في هذه النصوص، وأمور غير معقولة، واستحالات مادية، ودعاوى معاكسة لأمر تم التحقق من صحتها». <sup>٣</sup> ثم يستنتج: وعلى العكس من ذلك، فإذا نظر القارئ إلى الأناجيل على أنها تعبير

١ - المصدر السابق، ص ٩١

٢ - موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٧٧

٣ - المصدر السابق، ص ٧٩

عن وجهات النظر بجامعي التراث الشفهي المنتمي إلى مختلف الجماعات، وإذا نظر إليها القارئ على أنها (كتابات ظرفية أو خصامية)، فإنه لن يندهش عندما يجد في الأناجيل كل هذه العيوب التي هي علامة صنع الإنسان في مثل هذه الظروف. قد يكون جامعوا النصوص هؤلاء مخلصين تماماً بالرغم من أنهم يسردون أموراً لا يشكون في عدم صحتها، عندما يقدمون لنا روايات تتناقض مع روايات كتاب آخرين، أو عندما يقدمون روايات عن حياة المسيح بحسب نظرة مختلفة تماماً عن نظرة الخصم، وذلك لأسباب تتعلق بالتنافس الديني بين جماعة وأخرى. وقد رأينا أن السياق التاريخي يتفق مع هذه الطريقة الأخيرة في تصور الأناجيل، فالمعطيات التي نملكها عن النصوص نفسها تدعم هذا كلياً<sup>١</sup>.

## تناقضات الأناجيل الأربعة

يهدف إثبات أن الأناجيل لا تعود إلى نفس المصدر أو أنها وحيأ إلهياً، بذل بوكاي جهداً لتوضيح هذه المسألة من خلال رصد التناقضات سواء منها في نفس النص أو في المعنى الذي تتضمنه. ففيما يختص بالاختلافات النصية، يناقش بوكاي بعض المسائل مثل:

١- يختلف إنجيل يوحنا جداً عن الأناجيل الثلاثة الأخرى. فهو يختلف في ترتيب وفي اختيار الموضوعات والروايات والخطب، وبه اختلافات أسلوبية وجغرافية وأخرى خاصة بالتعاقب الزمني للأحداث، بل إنه يحتوي على اختلاف في الرؤية العقائدية (اللاهوتية)<sup>٢</sup>.

٢- إن نصوص ثلاثة أناجيل تختلف بشكل ملحوظ عن بعضها البعض. فقد كشفت الدراسات المقارنة أن الآيات المشتركة بين أناجيل متى ومرقس ولوقا هي كالتالي:

- آيات مشتركة بين الأناجيل الثلاثة: متى ومرقس ولوقا: ٣٣٠ آية فقط
- آيات مشتركة بين إنجيلي: متى ومرقس: ١٧٨ آية
- آيات مشتركة بين إنجيلي: مرقس ولوقا: ١٠٠ آية
- آيات مشتركة بين إنجيلي: متى ولوقا: ٢٣٠ آية

أما الآيات التي يختص بها كل إنجيل عن سواه فهي كالتالي:

متى ٣٣٠ آية

مرقس ٥٣ آية

لوقا ٥٠٠ آية

٣- هناك اختلاف كبير فيما يتعلق بنسب عيسى (ع) والتي أختص بإيرادها إنجيلي متى ولوقا،

١- المصدر السابق، ص ٧٩

٢- موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٩٠

دون الآخرين. قام بوكاي بإجراء مقارنة بين شجرة نسب عيسى (ع) الواردة في إنجيل متى، ابتداءً بإبراهيم (ع) وانتهاءً بعيسى (ع) مروراً بزوج مريم يوسف بن يعقوب، الذي اعتبره الإنجيل والده، وبين شجرة النسب الواردة في إنجيل لوقا التي تبدأ بعيسى (وهو كان على ما يُظن ابن يوسف بن هالي)، إلى أن تنتهي بآدم (ع). في البداية يعتبر بوكاي هذا النسب من نسج الخيال الإنساني، الذي ألهم كتابة سفر التكوين في القرن السادس قبل الميلاد في موضوع أنسال البشر الأول، وهو أيضاً الذي ألهم متى ولوقا بالنسبة إلى ما يستلهمه هذان الكاتبان من العهد القديم. ثم يستنتج: يجب ملاحظة أن هذين النسبين من جهة الرجال معدوم المعنى فيما يتعلق بالمسيح. ولو كان من الضروري إعطاء المسيح نسباً، وهو وحيد مريم (أمه)، وليس له أب بيولوجي، فيجب أن يكون ذلك النسب من جهة مريم فقط.<sup>١</sup>

٤- يتضمن كل واحد من الأناجيل الأربعة عدداً كبيراً من أوصاف الأحداث ربما تكون فريدة لكل إنجيل، أو مشتركة مع بعضها إن لم يكن كلها. وكثيراً ما يدهش المسيحيون عندما يكتشفون وجود هذه المتناقضات بين الأناجيل. فقد كرر على مسمعهم وبكثير من التأكيد أن كتاب الأناجيل كانوا شهوداً عياناً على الأحداث التي أخبروا عنها.

من هذه المتناقضات هي روايات العشاء الأخير Last Supper وما حدث في عيد الفصح Passion. فإنجيل يوحنا يقول بوقوع هذا العشاء قبل عيد الفصح. أما الأناجيل الأخرى فتقول أنه حدث أثناء عيد الفصح نفسه. وعندما ندرك أهمية عيد الفصح في الطقوس اليهودية، والأهمية التي اكتسبها هذا العشاء الذي ودع فيه المسيح حواريه، فكيف يمكن تصور أن التراث الذي نقله المبشرون فيما بعد، قد نسي زمن هذا العشاء بالنسبة إلى عيد الفصح؟

وبشكل عام فإن الروايات تختلف حول رواية العشاء الأخير بحسب الأناجيل. فالعشاء الأخير للمسيح والآلام يحتلان في إنجيل يوحنا مساحة كبيرة تبلغ ضعف المساحة عند كل من مرقس ولوقا. ويزيد نص يوحنا بمقدار مرة ونصف على نص متى. ويسرد يوحنا خطبة طويلة للمسيح يخاطب بها تلامذته، حيث يحتل سرد هذه الخطبة أربع إصحاحات (من ١٤ إلى ١٧) في إنجيله. ولا تذكر الأناجيل الأخرى شيئاً عن هذه الخطبة. وعلى العكس يسرد متى ولوقا ومرقس صلاة المسيح لجيتسماني، في حين لا يشير يوحنا إليها.

ثم يذكر بوكاي أهم الاختلافات في النصوص الإنجيلية، والتي قام بها علماء مخصصون بالكتاب المقدس. إذ يناقش رواية تأسيس القربان المقدس والتي غابت من إنجيل يوحنا، مع أنه يفترض بيوحنا أنه كان جالساً إلى جانب المسيح في لوحة العشاء الأخير. وفي ذلك العشاء بدأ

تقدیس الخبز والخمر للذین یصبحان جسد ودم المسيح، حیث صار العمل الشعائري الكنسي الجوهري للمسیحية. إن الأناجيل الثلاثة الأخرى تتحدث عن هذا الفعل، لكن یوحنا لا یقول عنه كلمة واحدة<sup>١</sup>.

ویتطرق بوكاي إلى تناقض آخر هو الاختلافات فی رواية ظهور المسيح بعد قیامته. إذ لا تتطابق تماماً فی الأناجيل الثلاثة المتوافقة (متی ومرقس ولوقا) قائمة النساء اللاتی زرن القبر. فلیس هناك إلا امرأة واحدة فی إنجیل یوحنا وهي مریم المجدلیة. ولكنها تتحدث بضمیر الجماعة كما لو كانت لها رفیقات عندما تقول (لا نعرف أين وضعوه). كما یناقش مسألة عدد الذین رأوا المسيح بعد قیامته<sup>٢</sup>. وفیما یتعلق بروایة صعود المسيح، لا یتحدث عنها سوى مرقس ولوقا، بینما سکت یوحنا ومتی عنها<sup>٣</sup>.

یسرد یوحنا لوحده خطبة المسيح وهي آخر أحادیثه مع الحواریین، أي قبل القبض علیه، حسب الروایة المسيحية. وتعالج هذه الخطبة مسائل أساسیة وآفاق مستقبل ذات أهمية بالغة، وهي مروضة بكامل العظمة والجلال للذین یمیزان هذا المشهد لوداع المسيح لتلامیذه. کیف یمکن أن نشرح الغیاب التام فی أناجیل متی ومارقس ولوقا لروایة الوداع المؤثر الذی یمتوی علی الوصیة الروحیة للمسیح؟

یعتقد بوكاي أن غیاب هذه الخطبة فی الأناجيل الثلاثة، هو أن الخطبة تتحدث عن مستقبل البشریة، واهتمام المسيح بهذا الأمر، معطياً إرشاداته وأوامره محددات بشكل نهائی اسم المرشد الذی علی الإنسانیة أن تتبعه بعد اختفاء المسيح. إن نص إنجیل یوحنا - وهذا النص وحده - یسمی وبشكل صریح هذا المرشد باسم یونانی هو Parakletos والذی أصبح بالفرنسیة Paraclet. إن جاء ما نصه (إذا كنتم تحبوننی فاحفظوا وصایای. وأنا أطلب من الأب فیعطیکم معزياً آخر لیمكث معكم إلى الأبد، الروح القدس) (یوحنا ١٤: ١٥-١٦). ثم یناقش بوكاي مدلول لفظة (معزی) فی اللغات یونانیة والفرنسیة والإنکلیزیة، مستبعداً عبارة (الروح القدس) التي وردت بعده فی أماكن أخرى، وتعتبر مضافة إلى النص، ثم یصل إلى نتیجة هي: ذلك یقودنا إلى أن نرى فی الباراکلیت Paraclet عند یوحنا كائناً بشریاً مثل المسيح یتمتع بحاستی السمع والكلام، وهما الحاستان اللتان یتضمنهما نص یوحنا بشكل قاطع. إذن فالمسیح یصرح بأن الله سیرسل فیها بعد كائناً بشریاً علی هذه الأرض، لیؤدي الدور الذی عرفه یوحنا، ولتقل باختصار إنه دور نبی یسمع صوت الله ویكرر علی مسامع البشر رسالته. ذلك هو التفسیر المنطقی لنص

١ - موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ١١٨

٢ - المصدر السابق، ص ١٢١

٣ - المصدر السابق، ص ١٢٢

يوحنا إذا أعطينا الكلمات معناها الحقيقي. إن وجود كلمتي (الروح القدس) في النص الذي لدينا اليوم، قد يكون نابعاً من إضافة لاحقة متعمدة تماماً، تهدف إلى تعديل المعنى الأول لفقرة تتناقض، بإعلانها بمجيء نبي بعد المسيح، مع تعاليم الكنائس المسيحية الوليدة التي أرادت أن يكون المسيح هو خاتم الأنبياء<sup>١</sup>.

## مشاكل ترجمة الكتاب المقدس

أدت ترجمة الكتاب المقدس من اللغات اليونانية والعبرية إلى اللاتينية في الماضي، ثم إلى اللغات الأوروبية الحية حالياً، إلى حدوث كم هائل من الأخطاء بسبب التحريف والتصحيح وعدم الدقة أو ضعف الترجمة أو محدودية مفردات اللغة المترجم إليها. يضاف إلى ذلك هناك مصاعب تواجه أي مترجم لأي كتاب عادي أو مقال عادي، فكيف بترجمة كتاب مقدس يتضمن أفكاراً وتعاليم وحكم وأحكام وقصص ومواعظ. إن المترجم قد يجد كلمات في لغة معينة ليس لها ما يقابلها في اللغة الأخرى، ولذلك يضطر للإستعاضة بغيرها قريبة منها حسب خبرته. وهذا الأمر يؤدي إلى تغير في معاني الجمل والعبارات والكلمات.

وإذا كان القرآن الكريم قد احتفظ بالنص العربي الأصلي الذي نزل على الرسول محمد (ص)، فإن الكتب المقدسة الأخرى تعاني من تغير النص الأصلي، وبالتالي معانيه، بسبب الترجمة. تتابع بربارا براون مشكلة ترجمة الكتاب المقدس، فتقول:

إن العهد القديم (التوراة) كان قد كتب أصلاً باللغة العبرية، ولكنه تُرجم في القرن الثالث قبل الميلاد إلى اليونانية لصالح اليهود الذين كانوا يعيشون خارج فلسطين (والذين كانوا يتكلمون اليونانية بدلاً من العبرية بشكل يومي). إن هذه الترجمة المسماة (السبعينية Septuagint) [وهي ترجمة يونانية قام بها ٧٢ عالماً يهودياً] قد ألحقت بالمخطوطات اليونانية للعهد الجديد في القرن الرابع الميلادي. وتُعرف هذه المخطوطات في الكتاب المقدس الآن باسم (قانون سينيتاكس Codex Sinaiticus) و (قانون الفاتيكان Codex Vaticanus). وهما أقدم مخطوطات لاتزال باقية إلى هذا اليوم، ولا يوجد ما هو أقدم منها.

في القرن الرابع الميلادي قام القديس جيروم Saint Jerome بترجمة الكتاب المقدس إلى اللاتينية. وبقيت اللاتينية لغة الكتاب المقدس حتى القرن السادس عشر، عندما ترجم رجال الإصلاح المسيحي أمثال جون واكيليف John Wycliffe ووليم تايندال William Tyndale ومارتن لوثر Martin Luther الكتاب المقدس إلى لغات الشعوب الأوروبية.

١ - المصدر السابق، ص ١٢٩

وظهرت ترجمات أخرى بسرعة. ففي نهاية القرن السادس عشر كانت هناك ترجمات عديدة ومختلفة للكتاب المقدس. الأمر الذي دعا الملك جيمس الأول King James I في إنكلترا إلى تعيين لجنة من أربعة وخمسين عالماً لإصدار ترجمة رسمية. درس أولئك العلماء كلاً لترجمات الموجودة آنذاك، وفي عام ١٦١١م أصدروا (ترجمة الملك جيمس للكتاب المقدس King James Version of Bible) والتي أصبحت المعيار بين المسيحيين لمئات السنين.

في القرن التاسع عشر قرر المسيحيون أن (يُحدّثوا) لغة (ترجمة الملك جيمس). ونشر جهدهم المسمى (بالترجمة الأمريكية القياسية American Standard Version). والمسيحيون الذين اشتغلوا في هذه الترجمة، لم يحدّثوا اللغة فحسب، بل أدخلوا تغييرات على النص نفسه:

١- اعترافاً بالتحريف القديم - واستناداً إلى أنه لم تكن موجودة في المخطوطات اليونانية للكتاب المقدس - قاموا بتغيير عبارة (الأب والابن وروح القدس) (رسالة يوحنا الأولى ٥: ٨) من ترجمة الملك جيمس إلى (والروح والماء والدم).<sup>١</sup>

٢- أزيلت آية في (متى ١٧: ٢١) التي تصف النمو الروحي بالصلاة والصيام من الترجمة الأمريكية. وحُذفت كلمة (صيام) من آية مشابهة في إنجيل (مرقس ٩: ٢٩).<sup>٢</sup> ولشرح ذلك وضعت ملاحظة في ذيل الصفحة تقول (إن سلطات مختلفة، وبعضها قديم تُدخل الآية رقم (٢١).

٣- واعترافاً بتحريف آخر، فإن الآيات (يوحنا ٧: ٥٣ و ٨: ١-١١) وضعت بين أقواس ومعها ملاحظة تقول أن هذه الآيات (لا يمكن العثور عليها في المخطوطات الأكثر قدماً).

في عام ١٩٥٢ نشرت ترجمة أمريكية أخرى اسمها (الترجمة المنقحة القياسية Revised Standard Version) جاء في مقدمتها: (إن ترجمة الملك جيمس تنطوي على نواقص خطيرة... وهذه النواقص من الكثرة والخطورة بحيث تدعو إلى تنقيح). وفي الترجمة المنقحة القياسية أزيلت الآيات المتعلقة بصعود عيسى إلى السماء من (إنجيل مرقس ١٦: ٩-٢٠)، لأنها كما قيل مرة أخرى (لا يمكن العثور عليها في المخطوطات الأكثر قدماً).

وفي عام ١٩٨٩ تم إصدار (الترجمة المنقحة القياسية الجديدة) وهي تحديث للترجمة الصادر عام ١٩٥٢. وقد أعيدت إلى الظهور الآيات (مرقس ١٦: ٩-٢٠) مرة أخرى. ربما لأن العديد من المسيحيين اعترضوا على حذف شيء من الإنجيل، فتم إرجاعها في الترجمة الأخيرة.<sup>٣</sup> من الواضح أن نص الكتاب المقدس لم يشهد أخطاء بشرية غير متعمدة فحسب، بل هناك

١ - هذا التحريف موجود أيضاً في النسخة العربية من الكتاب المقدس. راجع طبعة دار الكتاب المقدس بمصر، الطبعة الأولى ١٩٩٩

٢ - راجعت بنفسني الآيتين المذكورتين في النسخة العربية، فوجدت كلمة الصيام باقية لم تحذف.

٣ - بريارا براون (١٩٩٥)، نظرة عن قرب في المسيحية، ص ٧٠-٧٣

توجه نحو تحريف وتزوير النص من خلال التغيير والحذف والإضافة. وقد أقر مترجمو الكتاب المقدس الحديثون بأن بعض الآيات غير موجودة في المخطوطة اليونانية الأصلية التي تعتبر المصدر الوحيد للكتاب المقدس. وهذا يعني أنها أضيفت في عهود لاحقة. كما قام المترجمون المعاصرون بعملية تحريف مشابهة لما فعله أسلافهم المسيحيون القدماء. فقد قاموا بحذف إثني عشر آية من الإصحاح السادس من إنجيل مرقس عام ١٩٥٢ ثم أعادوها عام ١٩٨٩.

## مصادر الأناجيل

إن وجود التناقضات في نصوص الأناجيل الأربعة قد دعا بعض العلماء إلى التدقيق في المصادر الأصلية التي أخذ منها كتبة الأناجيل، واستخدموها لتأليف أناجيلهم. يقول بوكاي: إن اللمحة التي أعطيناها عن الأناجيل والتي استخرجناها من الدراسة النقدية للنصوص تقود إلى الوصول إلى (مفهوم أدب مفكك تفتقر خطته إلى الاستمرار) (تبدو تناقضاته غير قابلة للحل)، كما تقول ألفاظ الحكم الذي أصدره المعلقون على الترجمة المسكونية للكتاب المقدس. يجب البحث عن المصادر التي نهل منها المبشرون لتحرير نصوصهم. كما يهتم أيضاً دراسة ما إذا كان تاريخ النصوص، بعد استقرارها، قادراً على شرح بعض الصفات التي تقدمها في عصرنا<sup>١</sup>. ويمضي بوكاي في دراسته لتاريخ المصادر التي أخذ منها مؤلفو الأناجيل فيقول: من عصر آباء الكنيسة وحتى نهاية القرن الثامن عشر، مر ألف وخمسة عشر عاماً دون إثارة أي مشكلة جديدة، مهها كانت، عن مصادر كتبة الأناجيل: كان هناك امثال للتراث. وفي العصر الحديث فقد، وأمام هذه المعطيات، أدرك البعض أن كل مؤلف قد أنشأ رواية على طريقته الخاصة، وحسب وجهات نظره الشخصية مع الاعتماد على المعلومات التي وجدها عند الآخرين. عندئذ علق الباحثون أهمية كبيرة على جمع مواد الرواية في التراث الشفهي للطوائف الأصلية من ناحية، وفي مصدر آرامي مشترك مكتوب لم يُعثر عليه من ناحية أخرى. وقد كان يمكن لهذا المصدر المكتوب أن يشكل كتلة صماء أو أن يتكون من مقتطفات كثيرة لروايات شتى، ربما تكون قد خدمت كل مبشر في تشييد نصه الأصلي.

ومنذ قرن تقريباً، قادت أبحاث أكثر تعمقاً إلى نظريات أكثر دقة، ازدادت تعقداً بمرور الزمن. وأول هذه النظرية هي النظرية المسماة بـ(مصدري هولتزمان) Holtzmann (١٨٦٣). وحسب هذه النظرية، فإن متى ولوقا قد استلهما مرقس من ناحية، ووثيقة مشتركة مفقودة اليوم من ناحية أخرى. يضاف إلى ذلك أن كلا من الكاتبين الأوليين كان يملك بحوزته مصدراً خاصاً. ثم ينقل

١ - موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٩٣

اعتراض كولمان على هذه النظرية بأنها لا تعطي أهمية كافية للتراث الشفهي، ويبدو أنه رئيسي لأنه - وهو وحده - قد حفظ طيلة ثلاثين أو أربعين سنة أقوال المسيح والروايات الخاصة ببعثته. وحيث أن كل مؤلف لم يكن إلا المتحدث باسم الطائفة المسيحية التي ثبتت التراث الشفهي. ثم يستنتج بوكاي: بهذا نصل إلى فكرة أن الأناجيل، كما هي في حوزتنا اليوم، قد عكست صدى لما كانت الطوائف المسيحية الأولية تعرف عن حياة ورسالة المسيح، ولمعتقداتهم ومفاهيمهم اللاهوتية التي تحدث المؤلفون باسمها.<sup>١</sup>

ويتناول بوكاي نظرية أخرى في النقد النصي حول مصادر الأناجيل، والتي قدمها الآباء بينوا Benoit وبومار Boismard الأستاذين بمعهد الكتاب المقدس بالقدس (١٩٧٢-١٩٧٣). تركز هذه النظرية على تطور النصوص على مراحل متعددة بالتوازي مع تطور التراث. وقد قاما برسم مخطط توضيحي معقد لتطور نصوص كل إنجيل، وعلاقته بالأناجيل والوثائق الأخرى التي أخذوا عنها. يتضمن المخطط وجود أربعة وثائق أساسية (أ، ب، ج، س) تمثل المصادر الأصلية للأناجيل، وصيغتين: وسيطة ونهائية، وهي:

- الوثيقة (أ) جاءت من أوساط يهودية-مسيحية، وقد ألهمت متى ومرقس.
- الوثيقة (ب) هي إعادة تفسير للوثيقة (أ)، استخدمتها الكنائس الوثنية-المسيحية. وقد ألهمت كل المؤلفين عدا متى.
- الوثيقة (ج) ألهمت مرقس ولوقا ويوحنا.
- الوثيقة (س) تكون معظم المصادر الشائعة بين متى ولوقا. إنها (الوثيقة المشتركة) في نظرية المصدرين المشار إليها من قبل هولتزمان.

يعقب بوكاي على فحوى هذه النظرية فيقول: إن نتائج هذا البحث الخاص بالكتاب المقدس على أهمية بالغة. فهي تثبت أن نصوص الأناجيل، التي لها تاريخ، تتمتع أيضاً بتاريخ ما قبل التاريخ Pre-history، أي أنها قد خضعت قبل ظهور الصيغ النهائية، لتعديلات وذلك في مرحلة الوثائق الوسيطة. ونتيجة كل هذا هو أننا لم نعد متأكدين مطلقاً من أننا نتلقى كلمة المسيح بقراءة الإنجيل. والأب بينوا يتوجه لقارئ الإنجيل ويحذره من هذا، ويقدم تعويضاً قاتلاً: (إذا كان عليه أن يتخلى في أكثر من حالة عن سماع صوت المسيح المباشر، فإنه يسمع صوت الكنيسة، ويركن إليها ركونه لمفسر خول إليه أن يفسر السيد الذي يحدثنا اليوم في مجده بعد أن تحدث على أرضنا).<sup>٢</sup>

١ - المصدر السابق، ص ٩٥

٢ - موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٩٨



## إنجيل برنابا Gospel of Barnabas

يحتل إنجيل برنابا اهتماماً محدوداً عند المسلمين باعتباره مشكوكاً به. يتفق المتخصصون بالمصادر المسيحية أن إنجيل برنابا مجرد تلفيق كتب في القرن السادس عشر الميلادي من قبل أسباني اعتنق الإسلام. إن أهم الاختلافات التي يتميز بها إنجيل برنابا عن الأناجيل الأربعة المتداولة هي:

١- لم يتعرض المسيح للصلب، ولكن الذي صُلب مكانه هو تلميذه يهوذا الخائن، الذي تحول وجهه وصوته بشكل يشابه المسيح. وأن الجنود الرومان اعتقلوه معتقدين أنه عيسى، في الوقت الذي قام الملائكة برفع عيسى إلى السماء (برنابا ٢١٥: ١-٥).

٢- يذكر صراحة أن عيسى (ع) قد تحدث صراحة عن مجيء الرسول محمد (ص)، حيث أنه يذكر اسم (محمد) ثلاث مرات (برنابا ٩٧: ١٥ و ١٧ و ١٨).

يرفض بعض المسلمين فكرة أن إنجيل برنابا يؤيد ما يذكره القرآن عن قصة عيسى، وأنه تنبأ بقدم محمد (ص)، لأن القرآن ليس بحاجة إلى دليل يثبت صحته و وثاقته. مع ذلك، هناك بعض المسلمين يعتقدون أن إنجيل برنابا أصيل وصحيح. وهم يستخدمونه كمصدر في الجدل الكلامي والعقائدي مع المسيحية. كما يعتبرونه بديلاً مقبولاً عن الأناجيل الأربعة التي يصفونها بأنها مشكوك بها، كما يدعون<sup>١</sup> كما يستخدمه بعض المفكرين الغربيين المسلمين في مناظراتهم الجدلية.

في كتابه (عيسى نبي الإسلام Jesus Prophet of Islam) يخصص أحمد ثومبسون فصلين كاملين لدراسة ومناقشة إنجيل برنابا. في الفصل الثالث من الكتاب يبذل ثومبسون جهداً كبيراً لرسم صورة للشخصية التاريخية لبرنابا أو بار نبا Bar Nabe، التي تعني، بحسب رأيه، ابن العزاء Son of Consolation، أو ابن الموعدة Son of Exhortation. وأنه كان يهودياً، ولد في قبرص. وكان يُعرب بجوس Jose أو جوزيف Joseph، لكن حواربي عيسى أطلقوا عليه اسم برنابا. وقد ورد ذكره في الأناجيل الأربعة، وهناك بعض الكتب في العهد الجديد تذكر أنه صار واحداً من قادة الحواريين بعد اختفاء عيسى. وكان برفقة عيسى منذ بداية بعثته. وعندما قرر الحواريون انتخاب واحد مكان يهوذا من بين ألك الذين كانوا مع عيسى (منذ تعميد يوحنا المعمدان له)، أي النبي يحيى (ع)، فقد اختاروا اثنين: الأول جوزيف المسمى برنابا، ولقبه جوستوس Justus، والثاني ماثياس Mathias (أعمال الرسل ١: ٢٢-٢٣). لم يكن برنابا من

١ - أنظر على سبيل المثال: - محمد علي برو (١٩٩٣)، الكتاب المقدس في الميزان، ص ٢٧٦-٢٨٨، الدار الإسلامية: بيروت - أحمد عمران (١٩٩٥)، القرآن والمسيحية في الميزان، ص ٤٢٦-٤٤٢، الدار الإسلامية: بيروت

أصحاب عيسى الدائمين، لكنه تشرب وحفظ تعاليم عيسى، بحيث سرعان ما أحرز سمعة تبدو واضحة في (كتاب أعمال الملوك في العهد الجديد)، باعتباره الرجل الذي لديه القدرة على نقل ما تعلمه من أستاذه. لقد كان برنابا خال مرقس، الذي يعتبر إنجيله أقدم الأناجيل<sup>١</sup>. يؤمن ثومبسون بصحة إجميل برنابا باعتباره كتاب موثوق به دون أن يثبت هذا الإدعاء. ويناقش بأن «إنجيله يبين بوضوح إخلاصه لعيسى، والحب الذي يكنه له». وينقل من إنجيل برنابا نفسه ليثبت أن برنابا كان واحداً من الحواريين الإثنا عشر<sup>٢</sup>. لعله بالإمكان إثبات أن برنابا كان أحد الحواريين، لكن ثومبسون لم يستطع اثبات أن الشخصية التاريخية المعروفة ببرنابا هو نفسه مؤلف هذا الإنجيل المنسوب إليه. على أي حال، كان على ثومبسون إثبات شيئين بصورة عملية هما:

١- أن الإنجيل يعود حقاً إلى الرسول برنابا الذي عاصر عيسى (ع).

٢- أن الإنجيل نفسه موثوق به، وأنه يعود إلى القرن الميلادي الأول.

على أية حال، في الفصل الخامس من الكتاب، كرس ثومبسون ٣٣ صفحة محاولاً إثبات المتطلبات المذكورة أعلاه. يتضمن دفاعه عن رأيه بصحة إنجيل برنابا ونسبته إلى مؤلفه الإحتجاجات التالية:

١- ليس إنجيل برنابا وحده يفتقد الوثاقة، بل أن الأناجيل الأربعة المعترف بها رسمياً من قبل الكنيسة، ليست موثوق بها بشكل موضوعي، عدا ما يُدعى أنها كتبت بإلهام إلهي.

٢- كان لدى برنابا خبرة ومعرفة مباشرة بتعاليم عيسى، بعكس جميع المؤلفين الآخرين للأناجيل الرسمية.

٣- كان آباء الكنيسة الأولى غالباً ما يرجعون إلى إنجيل برنابا في كتاباتهم.

٤- لقد ثبت أن إنجيل برنابا كان مقبولاً كإنجيل قانوني Canonical Gospel في كنائس الإسكندرية حتى عام ٣٢٥م.

٥- من المعروف أنه كان متداولاً في القرنين الأول والثاني من خلال كتابات إيرانيوس Irenaeus (١٣٠-٢٠٠م) الذي كتب مؤيداً للوحدة الإلهية. فقد اقتبس بكثرة من إنجيل برنابا لتعزيز نظريته.

٦- خلال النزاع بين المذهبين البولسي Pauline واليهودي-المسيحي Judeo-Christian، قرر مجمع نيقيا المنعقد عام ٣٢٥م أن الرواية البولسية للمسيحية تمثل التعاليم الصحيحة لعيسى، ويجب أن تعتبر أناجيل متى ومرقس ولوقا ويوحنا هي الأناجيل المقبولة رسمياً ويجب تدمير

جميع الأناجيل الأخرى، وبضمنها إنجيل برنابا. لقد كان هناك قمع منظم وتام ضد جميع كتابات اليهود-المسيحيين التي تؤكد بوضوح لا لبس فيه على وحدانية الله. إن واحدة من العواقب المحتملة لذلك القرار تدمير الأناجيل الأخرى تماماً لفترة امتدت ثلاثة قرون. كما اتخذ قرار بتدمير جميع الأناجيل المكتوبة باللغة العبرية. وصدرت مراسيم تحكم بالموت على كل من يمتلك بحوزته إنجيلاً غير مرخص به.

٧- أصدر البابا داماسوس Damasus (٣٠٤-٣٨٤م)، والذي أصبح بابا عام ٣٣٦م، قراراً بتحريم قراءة إنجيل برنابا. وقد تم تعزيز هذا القرار من غيلاسوس Gelasus أسقف قيصريا Caesaria المتوفى عام ٣٩٥م. وصدرت قرارات مشابهة بنفس المضمون. فقد منعت قراءة إنجيل برنابا من قبل الكنائس الغربية عام ٣٨٤، ثم من قبل البابا إنوسنت Innocent في عام ٤٦٥م. وفي قرار غيلاسيان Gelasian الصادر عام ٤٩٦م تم إدراج إنجيل برنابا ضمن قائمة الكتب المنوعة. وتم إعادة تأكيد هذا القرار من قبل البابا هورمسداس Hormisdas الذي شغل هذا المنصب للفترة من ٥١٤ إلى ٥٢٣م.

٨- تم إدراج إنجيل برنابا ضمن قائمة الكتب المزيفة Apocrypha. وتعني الأبوكريفا ببساطة (المخبئة عن الناس). إذن حتى هذه المرحلة، لم يعد إنجيل برنابا متاحاً لأي شخص، ولكن ما زال يُشار إليه من قبل قادة الكنيسة. في الواقع، من المعروف أن البابا قد أنقذ نسخة من إنجيل برنابا عام ٣٨٣م، واحتفظ بها في مكتبته الخاصة.

٩- إن كتابات برنابا -التي تتضمن رسالته Epistle بالإضافة إلى إنجيله- قد ورد ذكرها أيضاً ضمن قائمة نقفور Stichometry of Niceaphorus.

١٠- يرفض ثومبسون فكرة أن إنجيل برنابا إنما هو تلفيق كتب في القرن الخامس عشر أو السادس عشر الميلادي. إذ يشير إلى بعض المخطوطات القديمة مثل المخطوطة رقم ٢٠٦ من مجموعة باروسيان Baroccian الموجودة في مكتبة بودليان Bodleian في أكسفورد، والتي يعود تاريخها بين القرنين الخامس والسادس الميلاديين. وقد أدرج كوتيليريوس Cotelerius، الذي قام بفهرسة المخطوطات في مكتبة ملك فرنسا، إنجيل برنابا ضمن فهرست الكتب المقدسة Index of Scriptures الذي أعده عام ١٧٨٩م. وتوجد شظايا منفردة من نسخة يونانية لإنجيل برنابا موجودة في متحف أثينا. ووجد جون تولاند John Toland أن مخطوطة باروسيان المرقمة ٣٩ تتضمن مقطعاً من نسخة إيطالية معادلة للنص اليوناني. وفي نفس العام، اكتشف العالم الهولندي أدريان ريلاند (١٦٧٧-١٧١٨) في كتابه (الديانة المحمدية) الصادر عام ١٧٠٥م، أن إنجيل برنابا موجود بالعربية والأسبانية.

١١- يدعم ثومبسون مناقشته برأي جونسون Johnson الذي يقول: إن معرفة كريب Grabe بالنسخة اليونانية لبرنابا والمخطوطة الإيطالية المعادلة لها، جعل من المعقول جداً أن إنجيل برنابا الحالي في الحقيقة هو إنجيل برنابا Evangelium Barnabe المذكور في قرار غيلاسيان الصادر في القرن السادس الميلادي، ومدونة القرن السادس أو السابع الميلادي، التي تضم ٦٠ كتاباً، من بينها مخطوطة برنابا المحفوظة باسم Barocc 206.

١٢- لو وجدت أية نسخة مبكرة باليونانية أو العبرية من إنجيل برنابا في أي مكان، عندما يمكن مقارنتها بالترجمة الإيطالية، وقد تؤدي إلى إنهاء النزاع حول وثيقة وصحة النسخة الإيطالية مرة واحدة وإلى الأبد.

١٣- بحسب الباحث ديفيد سوكس David Sox، فإنه على الأقل ثلث (التلفيق) يتطابق تماماً مع ما موجود في الأناجيل الرسمية الأربعة. وعلى الأقل فإن الثلث الآخر يتفق مع الأناجيل الأخرى دون وجود تعارض معها، أما الثلث الباقي -فحتى لو تعارض مع ما هو موجود في الأناجيل الأربعة- فسيظهر غير غريب عن بقية الأناجيل. يحاول ثومبسون شرح هذا التشابه فيقول: إن النسخة الإيطالية ليست تلفيقاً، ولكن هي ترجمة صادقة لنسخة يونانية أو عبرية مبكرة أو حتى نسخة آرامية، كانت موجودة لزمان طويل قبل نزول القرآن.

١٤- يفترض ثومبسون أن مؤلفي الأناجيل الرسمية الأربعة ربما اعتمدوا على إنجيل برنابا. إذ أنه من المقبول الآن أن الأناجيل الثلاثة الأولى قد أخذت قسماً من إنجيل غير معروف، والذي يشير إليه الباحثون المعاصرون بأنه إنجيل (س). إذ من المحتمل أن يكون هذا الإنجيل المجهول المبكر هو في الأصل إنجيل برنابا.<sup>١</sup>

## ملاحظات نقدية على مناقشة ثومبسون

١- على العكس من موريس بوكاي، لم يستخدم ثومبسون النقد النصي Textual criticism في إنجيل برنابا. فلو كان قد طبق ذلك لتوصل إلى استنتاجات أكثر عملية ورصانة من النص نفسه، معناه، تطوره التاريخي، وشخصية المؤلف، ربما تعزز مناقشته. ولو استخدم النقد النصي لربما غير رأيه واقتنع بأن إنجيل برنابا ليس موثقاً به.

٢- لم يقم بمقارنة نص برنابا، آية فآية، مع نصوص الأناجيل الأربعة من أجل التوصل بدقة إلى أي الآيات يشتركون بها، وأي الآيات يفرد بها هذا الإنجيل عن غيره. فقد قام خليل سعادة، الذي ترجم إنجيل برنابا إلى العربية، بما ورد في هذه النقطة، حيث وضع هوامش في أسفل الصفحة، يذكر فيه بعض الآيات التي تشابه مع ما ورد في العهد القديم والعهد الجديد.<sup>٢</sup>

Ahmad Thompson (1996) Jesus Prophet of Islam pp. 113-146 - 1

٢- خليل سعادة (١٩٠٨)، إنجيل برنابا، قدم له الشيخ رشيد رضا.

٣- لم يقم ثومبسون بمقارنة بين النسخة اليونانية وما يقابلها من النسخة الإيطالية أو الإنكليزية ليتأكد أنها تعود لنفس الإنجيل أم لا.

٤- إذا كان يعتقد أن إنجيل برنابا صحيح ويمثل الوحي الإلهي، والاعتقاد بأن الحقيقة تأتي من مصدر واحد فقط، فكان عليه أن يقارن إنجيل برنابا مع الآيات القرآنية التي تتحدث عن عيسى. وحسب ما تكون نتيجة المقارنة، يقرر إذا كان صحيحاً أم تلفيقاً.

٥- لم يجب على السؤال بأن إنجيل برنابا يتضمن بعض الاختلافات عن القرآن، مثلاً وصف النبي محمد (ص) بأنه (المسيح) (برنابا ٨٢: ١٦ و ٩٧: ١٤)، بينما القرآن نفسه يؤكد أن عيسى هو المسيح. إن رواية ولادة عيسى الواردة في برنابا تتفق مع القصة التقليدية التي ترويها الأناجيل الأربعة، أكثر من اتفاقها مع الرواية القرآنية لولادة عيسى. كما أنه لم يذكر معجزات عيسى التي وصفها القرآن.

٦- قام هندريك خيلس Hendrik Geels، وهو مسلم هولندي، بترجمة إنجيل برنابا إلى الهولندية. يذكر في مقدمته أنه في عام ١٩٨٢ تم العثور على مخطوطة قديمة لإنجيل برنابا، تم اكتشافها في قبر بتركيا. المخطوطة مكتوبة باللغة الآرامية، ويعود تاريخها إلى عام ٤٨ م. وتبدأ بالقول: أنا برنابا القبرصي. فإذا كان ثومبسون ما زال مهتماً بإنجيل برنابا، فعليه أن يسعى للحصول على نسخة أو مايكرو فيلم لهذه المخطوطة (إن كانت موجودة)، ومقارنتها مع المخطوطة الإيطالية. إن تحقيق هذه المخطوطة الآرامية وإثبات صحتها وقدمها، يعد اكتشافاً مذهلاً، سيغير الكثير من الحقائق المسيحية.

## ٤- تنوع الهذاهب المسيحية

بهدف توضيح عمق الانشقاقات الدينية في المسيحية، يشير المفكرون الغربيون المسلمون إلى وجود العديد من الفرق والطوائف المسيحية، والتي لديها عقائد أخرى غير التي تبشر بها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. في كتابه (من أجل المسيح > For Christ's Sake) يسلط أحمد ثومبسون الضوء على مختلف الفرق المسيحية، سواء الماضية أو المعاصرة. إذ يتناول بالبحث تاريخ وعقائد الناصريين (نسبة إلى الناصرة) Nazarenes، الدوناتية Donatists (أتباع أسقف قرطاجة ٣١٥ م)، الأريسيين Arians، القوطيين Visigoths، الفندال Vandals، والبولسيين الأوائل Early Paulicians والبولسيين المتأخرين Later Paulicians. ويولي ثومبسون اهتماماً بالغاً بالتيار التوحيدي في المسيحية، في محاولة لإظهار أنه ليس كل المسيحيين، كما يقول الكاثوليك والبروتستانت، يؤمنون بالتثليث. من خلال مناقشته لفرقة الموحدين الأوائل Early Unitarian في المسيحية، يؤيد أنهم قبلوا بالمعنى البسيط للكلمات التي تحدث بها النبي الملمهم.

وكانوا متحرجين من الإيمان ببعض أجزاء الكتاب المقدس والتي لها قيمة أكثر من غيرها. وكانوا يصرون على وحدانية الله، ويمقتون كل عقيدة مهما كانت درجتها ضئيلة تتضمن نكهة تثليثية. لقد كانوا يؤكدون على عيسى التاريخي، ويجتنبون استعمال مصطلح (ابن) عندما يتحدثون عنه. 'ومن أجل عم مناقشته يورد ثومبسون أسماء مجموعة من العلماء المسيحيين والأساقفة من العصور الأولى للمسيحية الذين يقول أنهم كانوا موحدين أمثال إيرانيوس (130-200 م)، تيرتوليان Tertullian (160-220 م)، أوريجين Origen (185-254 م)، لوسيان Lucian (توفي 321 م)، آريوس Arius (250-336 م) و دوناتوس Donatus (توفي 335 م). كما يذكر أسماء من الموحدين المتأخرين في المسيحية أمثال مايكل سيرفيتوس Michael Servetus (1511-1553 م)، فرانسيس ديفيد Francis David (1510-1579 م)، فاستو باولو سوزيني Fausto Paolo Sozini (1539-1604 م)، جون بيدل John Biddle (1615-1662 م)، جون لوك John Locke (1632-1704 م)، إسحق نيوتن Isaac Newton (1642-1727 م)، توماس إيملين Thomas Emlin (1663-1741 م)، ثيوفيلوس لندسي Theophilus Lindsey (1723-1808 م)، وجوزيف بريستلي Joseph Priestly (1733-1804 م).

تذكر المسلمة الأمريكية بربارا براون أن هناك ما يقارب من الخمسين طائفة مختلفة ضمن المسيحية تندرج من الأمشية Amisti الذين اختاروا أن ينسحبوا من العالم تاركين وراءهم وسائل الراحة مثل الكهرباء والسيارات، إلى الموحدين Unitarians الذين يعتبرهم معظم المسيحيين بأنهم غير مسيحيين لأنهم لا يعتقدون بفكرة أن عيسى هو ابن الله ولا بفكرة الثالوث. والروم الكاثوليك Roman Catholics ، وهم أكبر الطوائف المسيحية في عالم اليوم، يقدسون القديسين ومريم (ع)، وأن خبز القربان المقدس أثناء العشاء المقدس عندهم يتحول، كما يقولون، إلى الجسد الحقيقي للمسيح، والخمر يتحول إلى دمه الحقيقي عندما يبارك عليه القس.

إن عدم رغبة الكنيسة الأرثوذكسية Orthodox Church بالالتزام بالرهانية جعلها تنشق عن روما في القرون الوسطى، والآن تتربع مسيطرة في الشرق. فهؤلاء يلتزمون بالزخارف الكاثوليكية، ولكنهم وضعوا لأنفسهم أعياداً دينية مختلفة، ويقسمون بالولاء (لأب مقدس) مختلف عن ذلك الذي يدين له الروم الكاثوليك.

وفي عام 1617 ولدت طائفة البروتستانت Protestant، والتي كانت في حقيقتها ثورة ضد ممارسات معينة في الكنيسة الكاثوليكية، فمثلاً:

- ١- الكاثوليك مولعون بالكنايس المزخرفة والمعقدة، بينما البروتستانت يتجهون إلى جعلها لطيفة وبسيطة.
- ٢- الكتابات الكاثوليكية المقدسة تحتوي على عدد من (الكتب المخفية). أما البروتستانت فيتفادون التعامل مع أي من هذه (الكتب المخفية).
- ٣- يقتني الكاثوليك التماثيل في كنائسهم وفي بيوتهم وفي سياراتهم. ويدفنون تماثيل في الحدائق الأمامية عندما يعلنون عن بيع بيوتهم، ويزينون صلبانهم بتمثال عيسى المصلوب. بينما يصرخ البروتستانت أن هذه هي (عبادة الأصنام). وكثير منهم لا يفتنون حتى صليب عادي كزينة داخل كنائسهم.
- ومن داخل الفرع البروتستانتي تكونت طوائف ذات عدد هائل، ولكل منها عقائدها الخاصة. فاللوثريون The Lutherans يتبعون تعاليم مارتن لوثر، ولكن جماعة الكنايس الاصلاحية لا يعتبرونه متشدداً بما فيه الكفاية. ولذلك فهم يتبعون تعاليم جون كالفن.
- والمعمدانتيون The Baptists الذين يعتقدون أن البالغين وليس الأطفال هم الذين يجب تعميدهم، قد طوروا واضطهدوا من قبل كل من الكاثوليك والبروتستانت في القرون الوسطى، ولكنهم الآن أصبحوا طائفة ذات اعتبار ضمن المسيحية.
- إن الكاثوليك لم يتقبلوا الحركة البروتستانتية برحابة صدر أبداً، ولقد كان البحث عن الحرية الدينية هو الذي دفع الأوربيين للخروج من أوطانهم الأصلية والهجرة إلى العالم الجديد: أمريكا.
- عندما استقر المتطهرون The Puritans في أمريكا في القرن السابع عشر، فإن مجموعة جديدة كبيرة من الطوائف ظهرت إلى الوجود في العالم الجديد في السنوات التي تلت ذلك.
- فالهزازون The Shakers كانوا يعتقدون بالعزوبة الصارمة، فليس من العجيب أنهم قد اندثروا من الوجود.
- والخمسيتيون The Pentecostals يدعون أنهم (يتكلمون بالألسن)، ويقال أن طقوسهم الكنسية تثير الانتباه. وهم أيضاً يعتقدون أن الكتاب المقدس معصوم -أي خال تماماً من الأخطاء- وينتمي إلى صفوفهم القس جيمي سواغارت Jimmy Swaggert والزوجين جيم و تامي فاي بيكر Jim & Tammy Fay Bakker.<sup>١</sup>

١ - في عام ٢٠٠٢ حدث أزمة دينية في هولندا، عندما أرادت العائلة الملكية (بروتستانت) حضور حفل عقد قران ولي العهد الأمير الكسندر على الأرجنتينية ماكسيا (كاثوليكية)، حيث منع أساقفة الكنيسة الكاثوليكية التي يعقد فيها الزواج دخول العائلة المالكة لأنها بروتستانتية. وكادت أن تتطور الأمور لولا سباح القساوسة للملكة بياتريكس وزوجها وأولادها بحضور القدايس الخاص بالزواج.

٢ - القس جيمي سواغارت وجه معروف إذ شارك في مناظرة شهيرة مع الشيخ أحمد ديدات. والزوجين فاي بيكر حوكموا بعد اختلاسها ملايين الدولارات من أموال الكنيسة.

أما شهود يهوه Jehovah's Witnesses فإنهم يقضون معظم الوقت في قراءة (كتاب الإلهامات Book of Revelations)، ويحلمون باليوم الذي سيدمر فيه كل شيء على وجه الأرض باستثنائهم.<sup>١</sup>

والمورمونيون Mormons لهم نبيهم الخاص واسمه جوزيف سميث Joseph Smith الذي جاءهم بكتاب يعتبرونه مقدساً مثل الكتاب المقدس. إن طريقتهم في (الزواج السماوي) أي تعدد الزوجات يمارس في مدنها وقراهم حيث لا يوجد حد أعلى لعدد الزوجات. الأمر الذي يعرضهم إلى طائلة القانون الأمريكي. وكادت هذه العادة تسبب في عدم قبول ولاية يوتا Utah كولاية من الولايات المتحدة.

أما طائفة العلماء المسيحيون The Christian Scientists فهم أيضاً لهم كتب مقدسة إلى جانب الكتاب المقدس. ولهم نبية اسمها ماري بيكر إدي Mary Baker Eddy، تقول لهم أن أفيان والعلم يستطيعان قهر كل شيء بما في ذلك الدوافع الجنسية.<sup>٢</sup> إن هذه الطوائف المتعددة وذات العقائد والشعائر المختلفة، كلها تدعي أنها تمتلك (الإيمان الوحيد الصحيح) في المسيحية. إن هذا الولاء المتسم بالتعصب للكهنوتية كان ولا يزال هو السبب وراء أحداث كثيرة من العنف غير المعلن ضد معتنقي الديانات الأخرى، كالحملات الصليبية ومحاكم التفتيش وحتى حملات الإبادة النازية.

## ٥- نقد الكنيسة المسيحية

من أجل رسم صورة سلبية للمسيحية، يولي بعض المفكرين الغربيين المسلمين اهتماماً بتاريخ الكنيسة المسيحية التي تلعب دوراً هاماً في المسيحية منذ أزمان مبكرة. وكثير من المسلمين يرون أن الكنيسة تتحمل مسؤولية جميع ما يحدث للمسيحية. من خلال التأكيد على تاريخ الكنيسة يهدفون إلى:

١- البحث عن نقاط الضعف في المسيحية والممارسات الباطلة للكنيسة طوال التاريخ.  
٢- تحذير وتوعية القارئ المسيحي بالحقائق التي شهدتها الكنيسة في العصور المظلمة من ظلم ومحاكم تفتيش.

٣- جلب الانتباه إلى حقيقة أن كثير من العقائد المسيحية كالتثليث والتكفير والفداء ليس لها أرضية في الإنجيل، ولكنها فُرِضت على الأتباع المسيحيين بواسطة قرارات المجامع الكنسية.

١ - (شهود يهوه) ذوو تنظيم عال، وأبرز الطوائف المسيحية التي تنشط في التبشير والدعوة إلى مذهبهم، حيث يعد كسب أعضاء جدد من أهم الواجبات.

٢ - بربرا براون (١٩٩٥)، نظرة عن قرب إلى المسيحية، ص ٩٥-٩٨



- ٤- الإشارة إلى أنه ليس كل المسيحيين طوال التاريخ آمنوا بالثالوث وبقية العقائد الرسمية. وأنه كانت هناك العديد من المذاهب المسيحية التي آمنت بوحداية الله مثل طائفة الموحدين Unitarians. وأنه كانت هناك أسماء شهيرة لمسيحيين كانوا يؤمنون بأن الله واحد، مثل إيرانيوس (١٣٠-٢٠٠م) و تيرتوليان (١٦٠-٢٢٠م).
- ٥- التأكيد على أن الكنيسة لعبت دوراً قاس ضد العلم والحرية والمجتمع الغربي. فقد شاركت الكنيسة الدول والحكومات في القمع السياسي. وهذا ما قاد فيما بعد إلى نشوء حركات الإصلاح والتنوير في أوروبا.
- ٦- الإشارة إلى أن الكنيسة تتحمل أيضاً كافة أشكال الظلم المرتكب بحق الشعوب غير الغربية عبر النشاط التبشيري والحروب الصليبية والاستعمار.
- ٧- التأكيد على أن الكنيسة تتخذ مواقف عدائية ضد الإسلام والمسلمين.

### فرض العقائد من قبل المهاجرات المسيحية

- يؤكد المفكرون الغربيون المسلمون على تأثيرات الشرك والوثنية التي أدت إلى إدخال بعض العقائد الملحدة والشعائر الوثنية إلى المسيحية. يشير مراد هوفمان إلى أنه منذ القرن الرابع الميلادي، أصبحت مناقشة طبيعة المسيح باحتمالاتها الأربعة، من الأمور الشهيرة في كل من القسطنطينية والاسكندرية، وهذه الاحتمالات هي:
- ١- المسيح ذو طبيعة واحدة: إله فقط، وهذا ما يؤمن به الآن مذاهب القبط والأرمن.
- ٢- المسيح إنسان فقط: وهذا ما يؤمن به المسيحيون اليهود والأريسيون (نسبة إلى أريوس الذي قال ببشرية المسيح)، وهم الموحدون Unitarians.
- ٣- المسيح ذو طبيعتين منفصلتين: إله وإنسان. وهو ما كان تؤمن به جماعة النساطرة Nestorians.
- ٤- المسيح ذو طبيعتين مختلطتين: إله وإنسان، وهو ما يؤمن به المذهب الأرثوذكسي الذي ثبت أركانه منذ القرنين الرابع والخامس الميلاديين.<sup>١</sup> [وهو السائد في روسيا واليونان وصربيا]

وبسبب الصراع المبكر بين الكنيسة البولسية (نسبة إلى بولس) والمذاهب المسيحية الأخرى، فإن المجمع المسكوني المنعقد عام ٣٢٥م قرر العقائد المسيحية الأساسية. لقد شكلت تلك القرارات منعطفاً كبيراً في تاريخ المسيحية. فقد عارض المجمع تماماً فكرة القسيس الإسكندري

١- مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٥٥

أريوس (٢٦٠-٣٣٦م) القائل بأن المسيح مخلوق مباشر من الله. وأقر المجمع أن المسيح من جوهر الأب، وأنه وُلد ولم يُخلق، وأنه يتساوى في الجوهر والكيان مع الإله الأب. عُقد المجمع بدعوة من الإمبراطور الروماني الوثني قسطنطين الأول، وبحضور البابا سلفستر الأول وأسقف روما. كما شارك فيه ٢٢٥ من القساوسة، معظمهم شريون. وقد تبني الأساقفة صيغة قدمها الإمبراطور، والتي أطلق عليها (قانون الإيمان) أو (العقيدة النيقية Fides Nicea) والتي حددت وثبتت الفصل بين عقيدة المسيحيين من ناحية وغيرهم، وخاصة اليهود، من ناحية أخرى.<sup>١</sup>

يمتيز أحمد ثومبسون بين نوعين من المعرفة، الأولى تستمد من الملاحظة والإستدلال، والأخرى تستمد من الوحي الذي ينزل على البشر. يعرف ثومبسون المعرفة الإستدلالية Deductive Knowledge بأنها تغيير دائم على ضوء الملاحظات الحديثة والخبرة الجديدة. ولذلك ينقصها اليقين". أما المعرفة الموحاة Revealed Knowledge فهي من الله. ويأتي بها رسول يجسدها. وطريقته في الحياة هي الرسالة. والتصرف بموجب سلوك الرسول يعني اكتساب المعرفة التي تختزنها الرسالة، وفي هذه المعرفة يوجد اليقين".<sup>٢</sup>

يجادل ثومبسون بأنه يقال أن المسيحية اليوم كانت قد استندت على المعرفة الموحاة، ولكن لا إنجيل يتضمن رسالة عيسى دون أن تُمس، وبالضبط ما نزل به الوحي عليه. إن كتب العهد الجديد لم تحتوي على روايات شهود عيان ينقلون أقواله وأفعاله. وقد أدى ذلك إلى اعتماد العقائد المسيحية على المعرفة الإستدلالية فقط منذ أن صارت الكنيسة المسؤول الوحيد عن إعلان العقائد (الجديدة) من خلال المجمع المسكونية. إذ تلعب هذه المجمع دوراً مركزياً بدلاً عن الإنجيل.

لقد تم إقرار عقيدة التثليث في مجمع نيقيا عام ٣٢٥م، ثم مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م، واعتبارها جزءاً أساسياً من العقيدة المسيحية التقليدية. ثم مارست الكنيسة الإضطهاد القاسي بحق الذين لا يؤمنون أو يعارضون قرارات مجمع نيقيا، كما منع تداول كتبهم وإتلافها.<sup>٣</sup>

وأقر مجمع خلقيدونيا Chalcedon (مدينة تركية على البوسفور) المنعقد عام ٤٥١م، بالطبيعة الواحدة للمسيح، وأنها غير ظاهرة، في محاولة للتوفيق لحل التعارض القائل بأنه لو كان المسيح بشراً وإلهاً في نفس الوقت، فهذا يعني أن له طبيعتان، واحدة بشرية والأخرى إلهية.

إن الصراع بين الكنيستين الرومانية (في روما) والبيزنطية (في القسطنطينية) قاد إلى استخدام السلاح الديني: الفتاوى أو قرارات المجمع. في عام ٧٧٤م أقر المجمع السابع في القسطنطينية

١ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الأنفة الثالثة، ص ١٥٥ و هوفمان (١٩٩٦) الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ١٩  
 ٢ - Ahmad Thompson (1996) Jesus Prophet of Islam p. 249 - 2

٣ - المصدر السابق، ص ٤

تحريم عبادة التماثيل. ولكن استخدام التماثيل كان منتشرًا وشائعاً لدى المسيحية الغربية. ولذلك أعلن المجمع الثاني في نيقيا عام ٧٨٧م السماح باستخدام التماثيل داخل الكنائس.

## عصمة البابا وعصمة الكنيسة

من أجل زرع الشك في شرعية تأسيس الكنيسة المسيحية، يدعي بعض النقاد المسلمين أن « الكنيسة لم تؤسس من قبل عيسى. فهو لم يؤسس طبقة أكليروس من القساوسة ليعملوا كوسطاء بين الناس والله<sup>١</sup>. » ينتقد أحمد ثومبسون سلطة الكنيسة وتعاليمها إلى أعضائها، التي تتضمن أن خلاصهم مضمون إذا ما فعلوا وآمنوا بما تقول لهم الكنيسة. ثم يتساءل: من أين تستمد الكنيسة سلطتها؟

ويتناول ثومبسون مسألة أخرى ذات علاقة بسلطة الكنيسة وهي العقيدة التي تقول بعصمة البابا. في البداية، يتابع ثومبسون تطور عقيدة عصمة البابا *Papal Infallibility* في عصر المسيحية الأولى. ثم يستشهد باحتجاج الكاردينال هينان Cardinal Heenan الذي يبرر فيه عصمة البابا، بأن هذه العقيدة مبنية على فكرة تقول أن "البابا يمثل نائب المسيح Vicar of Christ لأنه يحتل مكان المسيح باعتباره رئيس الكنيسة على الأرض... وأنه لا يمكن للكنيسة أن تعلم الناس ما هو مزيف. وهذا ما يقصد به أن الكنيسة معصومة، لأن المسيح وعد بهداية كنيسته. إن واحدة من الطرق التي اختارها المسيح لهداية الكنيسة هي ترك نائبه في الأرض يتحدث باسمه. وهذا ما يُقصد به أن البابا معصوم. فهو رئيس الكنيسة المعصومة. إن الله لا يسمح له بقيادتها نحو الخطأ"<sup>٢</sup>.

يناقش ثومبسون عصمة البابا، ليس على أساس عقائدي وكلامي، بل من خلال ذكر بعض الأحداث التاريخية التي تظهر بوضوح وجود تناقض بين الإيمان بهذه العقيدة وبين أفعال الكنيسة. فهو يجادل على أن المجمع الكنسي في القسطنطينية أصدر قراراً رسمياً عام ٦٨٠م بحرمان البابا هونوريوس Honorius أي طرده من الكنيسة لأنه "لم يخدم هيب التعليم الهرطقي، أي البدعة، في بدايته، ولكن عززه بالإهمال"، ثم "سمح لعقيدة الطهر أن تتلخخ". ثم يستنتج ثومبسون: "هذا القرار، الذي أدين فيه البابا من قبل خلفه، وبدعم الكنيسة، وخاصة فيما يتعلق بعقيدة عصمة البابا يبدو أنه يشير، على الأقل في هذه المرحلة، إلى أن بعض الباباوات كانوا أقل عصمة من غيرهم"<sup>٣</sup>.

١ - المصدر السابق، ص ٢٥٥

٢ - المصدر السابق، ص ٢٥٦

٣ - المصدر السابق، ص ١٤٩

كما يشير ثومبسون إلى بعض قرارات الكنيسة المعاصرة التي تمس عصمة البابا والكنيسة. إذ يذكر أن قراراً بابوياً يقول «أن اليهود غير مسؤولين عن صلب عيسى»، ثم يستنتج أن جميع البابوات السابقين، الذين كانوا يرون أن اليهود مسؤولين عن صلب المسيح، كانوا غير معصومين بعد ذلك كله»<sup>١</sup>.

## الكنيسة والذئاب المسيحيون

يتابع ثومبسون تطور تأسيس الكنيسة وعلاقاته القوية بالدولة والأباطرة الرومان، حيث يرى أن «الكنيسة البولسية أو بالأحرى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، كما أصبحت تعرف، نمت تدريجياً حجماً وقوة. وهذا يعود إلى درجة كبيرة بسبب الصداقة مع الأباطرة الرومان. فكلمة تنازل إلى أولئك الذين في السلطة، كلما تتطابق معهم. خلال القرون الثمانية التي أعقبت عقد مجمع نيقيا، أصبحت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية مؤسسة ثابتة وراسخة، وبمقر ليس في القدس، ولكن في روما، حيث حصلت على أراضي وممتلكات داخل وحول المدينة. وكانت هذه الممتلكات تعرف بهدية قسطنطين Gift of Constantine. وسرعان ما أصبحت الكنيسة خطيرة جداً على أي شخص يخالفها، حيث أنها حظيت بدعم الجيش الإمبراطوري، وبالطبع قوته. بعد عام ٣٢٥م، قُتل ملايين المسيحيين لأنهم لم يؤمنوا بعقائد الكنيسة الكاثوليكية. لقد كانت تلك عصور مظلمة حقاً لأولئك الذين أرادوا أو آمنوا باتباع عيسى، وكان هناك أشخاص قليلون في أوروبا تحدوا ذلك الوضع، وأكدوا علناً إيمانهم بوحدانية الله. لقد قامت الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا باستئصال المنشقين عنها، وأحرقتهم باعتبارهم هراطقة»<sup>٢</sup>.

يشير ثومبسون أيضاً إلى العصر الأكثر فظاعة في تاريخ أوروبا عندما أسست الكنيسة الكاثوليكية محاكم التفتيش Inquisition في القرن الثالث عشر الميلادي، بهدف القضاء على كل شخص ينكر العقائد الرسمية للكنيسة. لقد قضت محاكم التفتيش على الكثير من اليهود، المسيحيين الموحدين، والمسلمين في أوروبا. واستمرت هذه المحاكم بالعمل حتى ألغيت نهائياً في ١٥ تموز ١٨٣٤<sup>٣</sup>. ويسلط ثومبسون الضوء على الحروب بين الكنائس، ويقول أنها لم تكن من أجل تعاليم المسيح، ولكن من أجل القوة. إن أشهر الحروب هي حرب (الثلاثين عاماً) التي نشبت في القرن السابع عشر (١٦١٨-١٦٤٨م) بين البروتستانت والكاثوليك. وهي دليل آخر على أن معارك الكنائس لم تكن من أجل إقامة الهدى الحقيقي لعيسى في هذه الأرض. لقد أوضحت هذه الحرب بأن زعماء الأكليروس (رجال الدين) المسيحيين كانوا يبحثون عن القوة»<sup>٤</sup>.

Ahmad Thompson (1996) Jesus Prophet of Islam p. 256 - 1

٢ - المصدر السابق، ص ١٤٩

٣ - المصدر السابق، ص ١٥٣

يصف روجيه غارودي الحرب الدينية التي شنها الكاثوليك على البروتستانت، والتي حدثت عام ١٥٧٢م في سان بارثلموس Saint Barthélémy بقيادة ملك أسبانيا فيليب الثاني Phillip II و البابا بيوس Beus .

إذ بدأت في آي ١٥٧٢ في عيد القديس بارثلموس، عندما انطلق الجنود الكاثوليك يذبحون البروتستانت في الشوارع. واستمر ذبح الآلاف منهم ستة أسابيع كاملة، ونهبت بيوتهم. ومع ذلك فقد احتفل البابا بهذه المذبحة. واستمر التمييز المذهبي ضدهم حتى عام ١٥٩٨م حينما انتهت الحرب بمرسوم نانت Nantes الملكي الشهير الذي أصدره ملك فرنسا هنري الرابع، والذي أعطى البروتستانت حقوقهم.<sup>١</sup>

يشير محمد أسد إلى دور الكنيسة في عرقلة العلم والفكر في أوروبا، حيث يقول أن "الروح الأوربية بقيت قروناً طويلة ترزخ تحت عبء نظام ديني، تطوي نفسها احتقار الحياة واحتقار الطبيعة. من الجلي أن مثل هذا النظام لا يبحث على نشاط الجهود المتعلقة بالمعارف الدنيوية، ولا بتحسين أحوال الحياة على الأرض. وفي الحقيقة، إن الفكر الأوربي قد أخضع طويلاً في سبيل إدراك سيء للوجود الإنساني. ففي أثناء العصور الوسطى حينما كانت الكنيسة مقتدرة على كل شيء، لم يكن لأوروبا نشاط ما في حقول البحث العلمي. حتى أنها خسرت كل صلة حقيقية بالنتاج الفلسفي اللاتيني واليوناني، ذلك النتاج الذي سبق له أن انبثق من الثقافة الأوربية... لقد ثار الفكر الأوربي مراراً، ولكن الكنيسة كانت تقهره مرة بعد أخرى، إن تاريخ العصور الوسطى مليء بهذا الكفاح المرير بين عبقرية أوروبا وبين روح الكنيسة... لقد شنت الكنيسة الرومانية حرباً لا هوادة فيها ولا لين على العلوم والفنون التي كانت تشع يومذاك من الأندلس".<sup>٢</sup>

وأثناء مناقشته لتاريخ رحلة حقوق الإنسان في الغرب وتطورها، يشير مراد هوفمان إلى الدور السلبي للكنيسة حيث يستنتج أن تطور حقوق الإنسان في الغرب لم يتم بفضل المسيحية. إذ كانت الكنيسة المسيحية حتى عهد البابا يوحنا ٢٣ John (شغل منصبه في الفترة ١٩٥٨-١٩٦٣)، تدين فكرة حقوق الإنسان وتصفها بالعلمانية، وتلصق بها الكثير من الصفات السلبية. ولم تجد حقوق الإنسان طريقاً إلى الفاتيكان إلا في ١١ نيسان ١٩٦٣ عندما أصدر الفاتيكان المنشور البابوي باسم (السلام في الأرض Peace on Earth).<sup>٣</sup>

١ - روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟، ص ١٧٩

٢ - محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٤١-٤٢

٣ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٩٣

## الكنيسة والحركات الإصلاحية المسيحية

قاد نمو تأثير وقوة الكنيسة الكاثوليكية إلى ازدياد المعارضة في أوساط المثقفين المسيحيين. إن الحركات الإصلاحية التي قام بها الراهب الألماني مارتن لوثر Luther (١٤٨٣-١٥٤٦م) والفرنسي يوحنا كالفن Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤م) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، تمثل ردود أفعال ضد الممارسات القمعية التي تقوم بها الكنيسة. يرى أحمد ثومبسون أن "ثورة لوثر كانت موجهة فقط ضد سلطة البابا، أكثر مما كانت ضد عقائد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. والنتيجة كانت أنه قام بتأسيس كنيسة جديدة، وصار زعيماً لها. إن جميع العقائد المسيحية الأساسية، مع ذلك، قد جرى قبولها، واستمرت في البقاء".<sup>١</sup>

وترى مريم جميلة أن ثورة مارتن لوثر أدت إلى إلغاء بعض العقائد المسيحية التي تميزت بها الكنيسة الكاثوليكية، حيث ألغى الكهانة والرهبانية، وعبادة القديسين، وأعلن عدم اعترافه بالأسرار والقرايين المقدسة. لكن جميلة تبدو غير متفائلة كثيراً تجاه ذلك الإصلاح، لأنها تعتقد أن الكنيسة البروتستانتية قد وقعت أيضاً في أخطاء كثيرة، حيث تقول "إن مزيداً من التمحيص الواعي سيوضح لنا أن إيدال سلطة الكنيسة بسلطة الكتاب المقدس، أعطى لكل فرد الحق في تفسير الإنجيل وفق هواه الشخصي، مختاراً ونايماً ما يجب ويشتهي تبعاً لتزواته ومصالحه وظروفه. فبعد أن رفض زعماء البروتستانتية اللغة اللاتينية كلغة عامة، فقاموا بترجمة الإنجيل إلى لغاتهم الوطنية المحلية، فألحقوا به مزيداً من التحريف والإفساد. فأدى نبذهم للغة اللاتينية ولسلطة البابا، إلى تقوية النعرة القومية العلمانية، وبالتالي أقيمت في كافة البلاد البروتستانتية كنيسة قومية تحت السيطرة التامة للحكومة للحد الذي أجبرت فيه سلطة الدين الروحية على الترويج لمصالح السياسات العلمانية في كل مكان بأوروبا. وبدلاً من وجود مسيحية موحدة قوية، تخلق اليوم وتولد خصم هائل من الطوائف الدينية الصغيرة الضعيفة، كل بفكرها الضيق المغلق ونظرتها الجامدة المحدودة. فمثلاً اعتبر اللاهوت البروتستانتية "الخلاص" على أنه جزء من الإيمان ينعم به الله على المرء، دون الربط بينه وبين أخلاقيات الفرد أو أعماله الخيرة. ولم تعد تلك القيم الأخلاقية تعتمد على عقاب من خارج الطبيعة (إلهي)، فكان أتباع مارتن لوثر يعيشون بتحرر من على النحو الذي يرونه ملائماً لهم دون الرجوع إلى الله أو الاعتراف بالآخرة. ومن ثم يُعتبر لاهوت البروتستانت الذي يعتبرونه عقيدة دينية! موضوعاً شخصياً بحثاً لا غير، تحول بمضي الوقت إلى ابتعاد وانعزال عن حياة المجتمع اليومية. فاختفى التدين لدى أتباع هذا المذهب في وقت قصير بالشكل الذي نراه عليه اليوم، حيث لم نره إلا في الحفاظ

على عطلة يوم الأحد فقط، وبقية الأسبوع متحرر في الحياة المادية اليومية دون ذرة من الإيمان<sup>١</sup>. يشير محمد أسد إلى دور الحضارة الإسلامية وانبعاث علوم اليونان، وإيجاد طرق جديدة في البحث، قد كان له تأثير في انبعاث عصر النهضة Renaissance في أوروبا، نتيجة الاحتكاك الحيوي بالثقافة الإسلامية. ويُرجع أسد نشوء الحركات الإصلاحية Reformation في أوروبا إلى النور العقلي الذي أضاء به الإسلام سماء الغرب، ويمضي قائلاً "إن مجاري الشباب التي كانت تنبع في العالم الإسلامي مكنت خيرة العقول في أوروبا من أن تناضل بعزم جديد تلك السيطرة البعيدة التي كانت للكنيسة المسيحية. ولقد كان لهذا النضال في أول الأمر مظهر خارجي تمثل في حركات الإصلاح الديني التي نبعت في وقت واحد تقريباً في البلدان الأوروبية المختلفة، والتي كانت الغاية منها تكييف طريقة التفكير المسيحي حسب مقتضيات الحياة الجديدة. ولقد كانت تلك الحركات عاقلة حكيمة في السبل التي سلكتها. ولو أنها لقيت نجاحاً روحياً حقيقياً لاستطاعت أن توجد توفيقاً بين العلم وبين التفكير الديني في أوروبا. ولكن النتائج السيئة التي خلفتها كنيسة العصور الوسطى، كانت قد أصبحت أبعد أثراً من أن تُزال بإصلاح ديني، بإصلاح سرعان ما انقلب نزاعاً سياسياً بين جماعات ذوي أغراض دنيوية"<sup>٢</sup>.

## الكنيسة والشعوب غير الغربية

من أكثر القضايا الشائكة هي مساهمة الكنيسة المسيحية في الحملات الغربية على شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. ويتفق المفكرون المسلمون الغربيون على أن مشاركة الكنيسة في تأييد الحروب والظلم ضد أتباع الديانات الأخرى يشكل إشكالية داخل الكنيسة المسيحية. في سياق نقده للحملات الاستعمارية للقوى العسكرية الأوروبية، يتطرق روجيه غارودي جزئياً إلى دور الكنيسة المسيحية في الاستعمار الغربي. ففي معرض حديثه عن الحملات العسكرية التي رافقت اكتشاف أمريكا يذكر أن «الجنود المرتزقة أسموه الفتح، والقساوسة من جانبهم، وأميرهم البابا، أسموه بالتبشير الإنجيلي، والمستعمرون أسموه بالحضارة»<sup>٣</sup>. لقد صاحب المهاجمين الأوروبيين جيش ديني من الجنود القساوسة والأساقفة الذين لزموا الصمت تجاه المذابح الجماعية للسكان الأصليين، إن لم يباركوا ارتكاب تلك الجرائم الوحشية. في المقابل يمتدح غارودي مواقف «بعض القساوسة الأبطال مثل مونتسينوس Montesinos والدومنيكاني بيدرو القرطبي Pedro of Cordoba، والأب راثمليهاوس ديلاكازا Bartholomé de las Casas الذين

١ - مريم جملة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ٢٤-٢٥

٢ - محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٤٣-٤٤

٣ - روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟، ص ٤١

أدانوا، بلا جدوى، هذه الهمجية التي جعلت الهنود الحمر يعتقدون أن الأوربيين لا إله لهم سوى الذهب. وتمكن المستعمرون من طرد هؤلاء القساوسة<sup>١</sup>. ولكن كانت تلك حالة استثنائية، وربما صحوة ضمير مؤقتة أيقظه هول المذابح وقسوة الأوربيين في إبادة كل مجتمعات وقبائل الهنود الحمر، رجالاً ونساءً وأطفالاً، وتدمير قراهم ومزارعهم وحضارتهم. إذ أن وثيقة يوكاي Yucay (وهي محلة صغيرة بالقرب من كوزكو Cuzco، في مركز منطقة الأنكا Anka) تكشف الدوافع الحقيقية لرجال الكنيسة المسيحية، وتبرير نهب الشعوب غير الغربية والطمع بالثروات والأراضي، إضافة إلى تنصير السكان بالقوة. تتضمن الوثيقة مديحاً لاهوتياً في الإستعمار، وقد كتبها الحاكم غارسيا الطليطلي Garcia de Toledo الذي يريد أن يجعل من الاستغلال الدامي لكنوز البيرو Pinoza جزءاً من خطة العناية الإلهية: (هكذا وهبت هذه الجبال من الذهب والفضة، وهذه الأراضي الخصبة المليئة بالثمرات، كي يأتي بشر، جذبهم هذا الأريج، يريدون من أجل مجد الله أن يدعوا الآخرين للإنجيل ويعمدهم. من الضروري جداً، من وجهة النظر الأخلاقية، أن توجد مناجم لأنها إن لم توجد، ما كان في هذه الممالك لا ملك ولا رب).<sup>٢</sup>

## لاهوت التحرير: تجربة مسيحية ثورية

على الرغم من انتقاده الكنيسة المسيحية بشكل عام، لكن غارودي يبدي احتراماً وإعجاباً بتجربة لاهوت التحرير Liberation Theology التي انطلقت في دول أمريكا اللاتينية. ويرجع حماسه لتلك الحركة إلى سببين رئيسيين:

١- هو معجب بالحركات ذات التوجه الثوري والكفاح المسلح ضد "الإمبريالية المستغلة"، أي الإمبريالية الغربية، بحسب الخطاب الماركسي، والإسلامي إلى حد ما. إن هذه النظرة تتفق تماماً مع خلفية غارودي الأيديولوجية، الماركسية. في السبعينات من القرن العشرين كانت هناك ميليشيات ماركسية كثيرة متورطة في صراعات مسلحة مع حكومات بلدانها. وكان بعض القساوسة قد ساند مواقفها السياسية، فأيد توجهها المناوئ للسياسة الأمريكية ومحاربة الاستغلال والنهب الإستعماريين في بلدانهم. لقد كافح لاهوت التحرير من أجل خلاص بلدانهم من الهيمنة الأمريكية.

٢- هو يؤيد لاهوت التحرير لأن هذه الحركات السياسية-الدينية أو المسيحية السياسية كانت تعارض الكنيسة الكاثوليكية المهيمنة في أمريكا اللاتينية. وكانت الكنيسة، كما يعتقد غارودي، تساند الأنظمة الدكتاتورية في بلدان أمريكا اللاتينية.

١ - المصدر السابق، ص ٤١

٢ - المصدر السابق، ص ٤٢



يقدم غارودي تحليلاً سياسياً ودينياً حول تاريخ ودوافع نشوء لاهوت التحرير، حيث يرى أن "النزوع الأساسي للاهوت التحرير ينطلق من تجربة (جماعات الأساس) في أمريكا الجنوبية، وهم فقراء مصممون على أن يعيشوا دينهم المسيحي، ويرفضون في نفس الوقت الكنيسة الرومانية التي تعتبر كنائس العالم الثالث ملحقات ببعثات التبشير. هذه الكنيسة الرومانية التي توأمت مع الاستعمار ومع الغزاة، ثم مع كل النظم السياسية القائمة".

"إن أخص ما يميز لاهوت التحرير هو أن يقلب لاهوت الطريقة الغربية: فبدلاً من استنباط نظرية اجتماعية من بعض آيات الإنجيل (ويتهي الأمر دائماً بالاعتناق بها) لتسويغ الفوضى القائمة، مثل النظام السياسي المستمد من الكتاب المقدس عند الأسقف الفرنسي بوسويه Bossuet (١٦٢٧-١٧٠٤)، الذي أعطى مسحة إلهية للحكم المطلق للملك لويس الرابع عشر؛ أو الرسائل البابوية الاجتماعية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، التي تستنكر تجاوزات الرأسمالية دون أن تدين المبدأ الرأسمالي ذاته، على العكس من ذلك يبدأ لاهوتيو التحرير من الاستقرار وليس من الاستنباط: فهم يصدرون عن واقع بؤس شعبهم، ويفسرونه في ضوء إنجيل عيسى".<sup>١</sup>

«ضد ماذا؟ ورد هذا الاستفهام مرة أخرى في معرض ذكر نصوص القديس بولس، إذ نهض الكاردينال راتزنغر Ratzinger باسم الجمعية الرهبانية للدفاع عن الإيمان، ليدين التحليلات الاجتماعية للاهوت التحرير، بوصفها لاهتاً تتخلله الماركسية. ويشرح مذهبياً، أنه لا يجب الخلط بين التحرر من الخطيئة وبين التحرر من العبودية الاجتماعية، الذي لم يعد يقبل الإذعان التقليدي للشعب، هذا الإذعان الضروري بالنسبة للطغاة». ثم يعلق غارودي على موقف الكاردينال راتزنغر الذي يمثل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية فيقول: "ليس من قبيل الصدفة البحتة أن تتلاقى توجهات الكاردينال راتزنغر مع إعلان المخابرات الأمريكية الحرب على لاهوت التحرير، لأنه يشكل خطراً على الأمن القومي للولايات المتحدة، وعلى الديكتاتوريين الذين زرعتهم الولايات المتحدة في أمريكا الجنوبية والوسطى".<sup>٢</sup>

## ٦- فصل الهسيحية عن الثقافة النورية

مثلها مثل الإسلام واليهودية، بزغت المسيحية في منطقة الشرق الأوسط، وانتشرت فيما بعد في القارات الأخرى. ومنذ أن اعتنق أول إمبراطور روماني، قسطنطين، المسيحية، سرى اعتناق المسيحية إلى أوروبا ثم انتقلت مع المهاجرين الأوربيين إلى القارات المكتشفة الجديدة كأمريكا،

١ - روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف صنع المستقبل؟ ص ٢٤٧

٢ - المصدر السابق، ص ٢٤٨

وأمریکا اللاتينية وأستراليا. وخلال قرون من وجودها واحتضان القارة الأوروبية لها، تفاعلت المسيحية بعمق مع الثقافة الأوروبية، وتسربت إليها بعض العناصر غير المسيحية الأوروبية. من القضايا التي صارت تثار بوجه الفاتيكان هي أن الكنيسة الكاثوليكية تستمد قيمها وسلوكها ومواقفها انطلاقاً من قيم الغرب، فكأنها تمثل الثقافة الغربية، دون أن تعير اهتماماً للثقافات والحضارات الآسيوية والأفريقية. لقد صار هناك تلازم بين الكنيسة الكاثوليكية والحضارة الغربية. هذا الأمر صار يقلق كثير من المثقفين المسيحيين والقساوسة والأساقفة الذين ينتمون إلى آسيا وأفريقيا. وأخذ يسود اعتقاد مفاده أنه لم يعد ضرورياً اتباع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية «الغربية» التي تدافع عن أنظمة مستبدة ولا تساند الشعوب المسيحية غير الغربية. وكانت هناك دعوة لتحرير الكنائس غير الغربية من الغرب. الأمر الذي قاد إلى تعزيز الرغبة في تحرير العقيدة المسيحية من النزعات الاستعمارية بهدف إنقاذ القيم المسيحية العالمية. إنها حركة ثقافية-دينية لتحرر من التهميش الثقافي الذي تمارسه الكنيسة الكاثوليكية بحق الثقافات غير الغربية.

يلاحظ المفكرون الغربيون المسلمون أن جرى تزوير المسيحية في الثقافة الغربية، فهي تحمل قيمها وتقاليدها وتراثها التاريخي والعقائدي. يشير أحمد ثومسون إلى عملية ذات مسارين في استمرار التفاعل بين المسيحية والثقافة الأوروبية. المسار الأول، هو امتصاص الكنيسة ضمن الثقافة الأوروبية، والثاني هو إعادة امتصاص الثقافة في البنية المتغيرة للكنيسة. ويدعم تحليله هذا بالقول أن «الكثير من الناس (عادوا إلى المسيحية) كنتيجة لتجربتهم مع الموسيقى والمخدرات والوسطاء (المبشرين). فهم يميلون إلى رفض تجاربهم تماماً، واكتساب شكل تطهيري للمسيحية، أو أنهم يدمجون طريقتهم الجديدة في الحياة داخل الطبعة الأخيرة من المسيحية. إن كلا النزعتين تغطي نبوة عيسى. فهو إما يُرفع كإله، أو يعتبر ليس أكثر من زعيم جماعة يتمتع بشخصية كارزمية، مثل (عيسى المسيح سوبرستار)، وهو معنى جيد، لكنه أسيء فهمه»<sup>١</sup>.

يجادل روجيه غارودي أن التوسع الاستعماري في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية قد ترافق مع النشاطات التبشيرية للكنيسة. ويرى أن هذه القارات الثلاث قد أخضعت إلى القوى العسكري للإستعمار إضافة إلى الاستعمار الروحي الدائم للكنائس. وخلال القرون الخمسة التي مضت على السيطرة المستمرة للاستعمار الديني الذي تضمن فرض المسيحية على القارات الثلاث من خلال صيغ ثقافية ألبست لبوس الغرب، قُدمت هذه الديانة للشعوب وكأن الله لم يخلق البشرية، وإنما خلق الإنسان الغربي فقط.<sup>٢</sup>

في ١٢/٣/١٩٩٢ في هونغ كونغ، افتتحت ندوة، شارك فيها لاهوتيون وفدوا من أنحاء

Ahmad Thompson (1996) Jesus Prophet of Islam p. 259 - 1

٢ - روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طبعة الانحطاط، ص ١٦٧

مختلفة من آسيا. وعقب انتهاء الندوة، نشرت وثيقة نقدية بعنوان (مستقبل التفكير الاجتماعي المسيحي)، وقّعها جميع المشاركين. استنكر اللاهوتيون في هذه الوثيقة، بشكل خاص، المركزية الأوروبية في التعاليم الاجتماعية للكنيسة، التي لا تعرف أو تجهل إنجازات المؤتمرات المسكونية الإقليمية، وخصوصيات الكنائس المحلية. لقد حاول كهنة آسيويون وبأسلوب مبدع الربط بين التعاليم الكاثوليكية والصعوبات التي يواجهها الوضع الآسيوي. ولسوء الحظ جاءت بعثة تبشيرية إصلاحية قادمة من روما، حيث قامت بتقييم الوضع في آسيا بشكل تبسيطي، ودون التوغل في أعماق المشكلات، متوهمة بأسلوب خاطئ أن الأساقفة لا يتحدثون إلا عن الحوار والتحرير والجهل... الخ مهملين دعوة السيد المسيح. وقد حرضت بعثة الإصلاح هذه على التوقف عن تنمية وتطوير التفكير المتناسق لاتحاد مؤتمرات الجامع المسكونية في آسيا. وقد علق لاهوتي هندي هو فيليكس ويلفريد على هذه النوايا بقوله: يجب أن نأمل أن إرسال الفاتيكان لبعثة كهنوتية إلى آسيا، أمر مؤقت، وظاهرة عابرة، وأن يتابع اتحاد المؤتمرات المسكونية في المستقبل الخط الذي تشير إليه وثائق وفيرة، وأن ينجز بنفسه ظهور صورة جديدة للمسيح مطابقة لعبقرية آسيا.<sup>1</sup>

وقد ترجم هذا التناقض في كنائس أمريكا اللاتينية بشكل أخاذ من خلال صورتين لعيسى ظهرتا على شكل لوحات أو تماثيل. كانت الصورة الأولى (للمسيح المنتصر) والسيدة العذراء بلباس ملك وملكة. أما الصورة الثانية فتمثل (المسيح المغلوب) العاري والهزيل حتى برزت عظامه. الأولى كانت صورة الغزاة والأغنياء والأقوياء، والأخرى صورة الفقراء والمذلين والمهانين. كتب الأب ليوناردو دوف من البرازيل في كتابه (المسيح محرراً) يقول: «وصلتنا شخصية المسيح مثقلة، محاطة بالألقاب والشروح الدوغماتية.. التي تهدف إلى حجب أصلته وإخفاء وجهه الإنساني، ونفيه من التاريخ بغية تحويله إلى أقنوم، وكأنه نصف إله يعيش خارج عالمنا... إن الإيمان بالمسيح لا يمكن أن يختصر إلى صيغ من الكلمات المهجورة، حتى ولو كانت جليلة، ولا إلى علم التراث الإنجيلي. إن الإيمان بالمسيح، يتطلب عملاً يلتحم بوجودي، ويرسم لي منهجاً في العيش بحيث تضاهي حياتي الشخصية والاجتماعية والكنسية والثقافية والشاملة حقيقة المسيح».<sup>2</sup>

يلحق غارودي على هذا المنهج النقدي للمسيحية المشبعة بالثقافة الأوروبية فيقول: «بهذه الطريقة فقط يتوقف الدين عن أن يصبح أفيوناً واستلاباً. بهذه الطريقة فقط يصبح الإيمان خميرة المستقبل بوجه إنساني، أعني إلهي، عن طريق المشاركة في مجيء الملكوت. ويعتبر وضع نهاية لهذا

١ - المصدر السابق، ص ١٦٨

٢ - المصدر السابق، ص ١٦٦

الاستعمار الديني للاهوت الذي يقدم نفسه وكأنه إكمال للتاريخ اليهودي، أحد الوجوه الأكثر تجديداً في لاهوت التحرير، بعد ما أصبح هذا التاريخ أوروبياً عبر الفلسفة اليونانية، منظمًا حسب الطراز الإمبراطوري الروماني. ولم تستطع بقية العالم أن تتلقى رسالة عيسى إلا سجيناً هذه الثقافة الوحيدة التي تدعي أنه ليس هناك من (تاريخ مقدس) إلا تاريخ الشعب اليهودي، ولا لغة دينية إلا العبرية أو اليونانية أو اللاتينية»<sup>١</sup>.

إن تحرير المسيحية من الثقافة الغربية يعني إعطاء الثقافة الأوربية حجمها الصحيح، وفسح المجال للثقافات المحلية أن تدي بدلها، فتضيف إليها من تراثها ومفاهيمها. يقول الأب هجبا الجزويتي من الكامرون في كتاب له بعنوان (انعتاق الكنيسة من الوصاية): «ليست المسيحية ديانة غربية، وإنما هي ديانة شرقية انتقلت إلى الغرب، فطبعها بطابع لا يمحي من فلسفته وثقافته وقوانينه. وقُدمت إلى الشعوب الأخرى بهذا الشكل. وتوما»<sup>٢</sup>.

ويتقد غارودي التوجه الأوربي في فهم شخصية المسيح من خلال بيئتهم وثقافتهم، حيث يقول: «لقد حاول المسيحيون عبر قرون، اكتشاف شخصية المسيح، وحياته ورسالته، من خلال أسئلة خاصة بهم، نبعث من طبيعة كل مرحلة من مراحل تطور المجتمعات التي ينتمون إليها». ولما كانت الثقافة الأوربية هي الثقافة المهيمنة على المسيحية، فقد كان تأثير الفكر والبيئة الأوربية هو الأهم. ولكن هل يجوز حرمان بقية الثقافات غير الأوربية من خوض نفس التجربة من خلال تفاعل ثقافتها المحلية مع المسيحية. يتساءل غارودي: هل نرفض قيام آسيا اليوم بطرح أسئلتها الخاصة بها؟ أعلينا أن نحمل إليها الاجابات دون أن نلقي بالاً لأسئلتها؟ لندع آسيا إذن تكتشف، ثم تعيد اكتشاف صورة المسيح الفضلى، والأكثر ملائمة للإجابة على تحديات القارة الآسيوية. والأمر ينطبق أيضاً على أفريقيا. لقد تنبه الفاتيكان إلى تصميم لاهوتي آسيا، على التفكير بمستقبل الكنيسة في هذه القارة، بطريقة غير الاكتفاء بنقل الخطابات الرسمية من روما»<sup>٣</sup>.

في عام ١٩٧٧ عقد مؤتمر في ساحل العاج بعنوان (الحضارة السوداء والكنيسة الكاثوليكية)، وبرئاسة المطران ياجو Yago مطران العاصمة أبيدجان. وقد صرح الأب جان مارك إيلا Jean Marc Ela بأن «الثقافة اليهودية-البحر متوسطة التي نقلت المسيحية، ليست إلا ثقافة ضمن الثقافات الأخرى، فلفظة كاثوليكي ليست مرادفاً لكلمة روماني». مثل هذه الرغبة في تحرير الإيمان من النزعة الاستعمارية، ووضع الثقافة الغربية في إطار نسبي، لإنقاذ القيم

١ - روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ١٦٦

٢ - المصدر السابق، ص ١٧٠

٣ - المصدر السابق، ص ١٦٩

العالمية للمسيحية، تظهر بقوة في كتاب لرجل من الكامبيرون هو الأب حجبا Hegba بعنوان (تحرير الكنائس من الوصاية) إذ يقول: "المسيحية ليست ديناً غريباً ولكنها دين شرقي، احتكره الغرب وأسبغ عليه طابعه الذي أصبح من المتعذر محوه، طابع فلسفته وقانونه وثقافته. وهو يقدم نفسه للأسف بهذه الصورة لمختلف شعوب العالم. علينا الآن أن نطبع نحن آثارنا التي لا تمحى على الديانة نفسها، عن طريق التوقف عن إسباغ الإلهام الإلهي على فلسفة أرسطو-توما، والفكر البروتستانتي الجرمانى أو الأنجلوسكسونى، وأشكال الفكر والعادات الغالية (نسبة لبلاد الغال) واليونانية الرمانية والسويسرية والأسبانية والألمانية، التي تنصرت إن لم تكن قد تقدست في أوربا".

ويلخص الأب أوسانا Osana نتائج تصريحات الأب زوا Zoa أسقف يواندي، بقوله "نحن الورثة الشرعيون للأديان الأفريقية التقليدية التي هيأت الإنسان الأفريقي أكثر من أي فرد آخر لبشرى عيسى المسيح. لقد كان لهذه الأديان دور مماثل للعهد القديم".<sup>١</sup>

لم تطلق الكنيسة الكاثوليكية هذه الاحتجاجات ضدها من قبل الأساقفة والقساوسة الذين يُفترض بهم التعبد بطاعتها والانصياع للفتايات. كما رفضت تطور الخروج على اللاهوت المركزي الذي تمثله الكنيسة الكاثوليكية. ففي ٢/١/١٩٩٧ أصدر الكاردينال راتزينغر الذي يرأس (الجمعية الرهبانية للدفاع عن الإيمان) قراراً بحرمان واستبعاد الأب تيسا بالاسوريا Tissa Balasuriya وهو لاهوتي من سريلانكا، من الكنيسة، لأنه قد صرح بأن المسيحية قد ظلت حتى الآن غريبة المنحى، وأنه يحاول أن يعيش إيمانه في إطار وطنه سريلانكا والهند، مع إعادة تبيين ما إذا كان للروحانية البوذية من دور بارز في شعوره بهذا الإيمان. وقد صدر القرار بموافقة البابا، وهو ما جعل هذا التكفير غير قابل للمراجعة أو المعارضة.<sup>٢</sup>

وكانت (الجمعية الرهبانية للدفاع عن الإيمان) قد أذرت في أيار ١٩٩٦ الأب بالاسوريا رسمياً، بأن يقر علناً بعصمة البابوية، وبعذرية مريم، وبالله كمؤلف لكل أسفار الإنجيل، وبالأصل الإلهي لتحريم قسوسة النساء. وقد رفض أن يقر بهذه المطالب باسم (ممارسات الكنيسة منذ مجمع الفتايات التاسع والثلاثين) و باسم حرية ومسؤولية مسيحيين ورجال لاهوت تقرأهم شرائع الكنيسة.

لقد كان هناك معارضة واضحة بين اللاهوت المسيحي الذي تحدث عنه الأب بالاسوريا في كتابه (مريم أو التحرر الإنساني Maria or Human Liberation)، وبين لاهوت روما، الذي بموجبه يجب أن يمر كل تفكير لاهوتي عبر السلطة الدينية، أي عبر التراتبية الهرمية الرومانية،

١ - روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟ ص ٢٤٦

٢ - المصدر السابق، ص ٢٤٨

التي تضع يدها وحدها على الحقيقة. إن اللاهوت الأول يصدر عن أولوية الانتباه إلى الفقراء وصراعهم من أجل العدالة الاجتماعية، مع رد الاعتبار لقيمة الإيمان بالروحانيات المحلية للشعوب غير الأوروبية.

ويمضي غارودي في تحليله لهذه الظاهرة فيقول: المسألة في العمق هي أن الأب بالاسوريا لم يكتف بإدانة تجاوزات الرأسمالية، بل أدان منطقها نفسه الذي يؤدي إلى استبعاد البشر وعدم المساواة بينهم. إذ كتب يقول (إن الاقتراب المريمي (نسبة إلى مريم العذراء) من العالم الثالث يجب أن يستلهم حساسية المشروع الذي تعبر عنه تسيحة البتول: إطعام الجائعين وترقية البسطاء). لقد قوبلت محاكمة الأب بالاسوريا بالسخط في آسيا والعالم كله أيضاً. كما أعلنت الجمعية الكنسية (المنذورون لخدمة مريم الطاهرة) التي ينتمي إليها الأب، والمجمع الكنسي للاهوتي آسيا، والمجمع الدولي للاهوتي العالم الثالث، وحرارة الطلاب الكاثوليك في آسيا والمحيط الهادي، عن تضامنها مع الأب المستبعد من الكنيسة.

أكثر من ذلك، كانت هناك مظاهرات تأييد للأب قام بها البوذيون والهندوس ورجال اللاهوت البارزون مثل اليسوعي الهندي صموئيل رايان Samuel Rayan والدومنيكان الأسترالي الأب فيليب كينيدي Philip Kennedy كما وصلت الأب بالاسوريا (الملحد) أكثر من عشرة آلاف رسالة تأييد من أنحاء العالم. وفي بداية عام ١٩٩٧ انتقد الأساقفة اليابانيون بشدة الوثيقة التحضيرية - التي أعدت في روما - للمجمع الكنائسي الآسيوي المنتظر انعقاده في نيسان ١٩٩٨، بالضبط كما حدث مع الأساقفة الأفارقة من قبل. فهذه الوثيقة، كما يلاحظ الأساقفة اليابانيون (تم عن قلة الفهم للثقافة الآسيوية).

أمام استنكار هذا الاتساع العالمي، كان على البابوية المعصومة في روما أن تتراجع. وفي ١٩٩٨/١/١٥ ألغى الفاتيكان حكم الاستبعاد الذي كان قد أصدره الأب رايتزينغر والباب قبل عام<sup>١</sup>.

## ٧- الكنيسة والإسلام: من الحروب الصليبية إلى الحملات التبشيرية

الإسلام والمسيحية، كلاهما دينان تبشيريان يهدفان إلى توسيع حجمها وزيادة عدد أتباعها من خلال التبشير المسيحي والدعوة الإسلامية. وعبر التاريخ، لقد قاد التنافس إلى صراعات سياسية-دينية شديدة، وأحيانا حروب عسكرية ودموية. فتارة يأتي الشرق المسلم إلى الغرب المسيحي عبر فتح أسبانيا والتوسع العثماني في أوروبا والهجرة الحالية للمسلمين إلى الغرب. وتارة

١ - روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟ ص ٢٥٠

يذهب الغرب المسيحي إلى الشرق الإسلامي من خلال الحروب الصليبية والاستعمار الغربي والحضور العسكري الغربي والهيمنة السياسية-الاقتصادية في العالم الإسلامي. فيما يتعلق بالعلاقة بين الإسلام والكنيسة المسيحية، يؤكد المفكرون الغربيون المسلمون بشكل رئيسي على قضايا معينة وخاصة مثل نظرة الكنيسة للتعاليم الإسلامية والنبي محمد (ص)، والحروب الصليبية والنشاطات التبشيرية المسيحية في العالم الإسلامي. يعزو مراد هوفمان موقف الكراهية المسيحية للإسلام إلى العاملين التاليين:

١- إعتقاد الكنيسة المسيحية أن محمداً (ص) كان دجالاً، وأن قلْد -برداءة- بعض تعاليم المسيح. وجذب دينه الجديد البسطاء ببدائته الجنسية. إن ظهور دين جديد بعد المسيح بستم قرون يفتح طريق الخلاص أمام البشرية دون الاهتمام بتضحية المسيح ابن الله، وأن اعتبار المسلمين صلب المسيح استفزازاً بل إهانة، سبب رد فعل عند المسيحيين. إن شعور المسيحيين تجاه ظهور ديانة أخرى يشابه شعور المسلمين عند ظهور طوائف جديدة تدعي الوحي مثل القاديانية والبهائية والدروز.

٢- السبب التاريخي الثاني لنمو العدا، هو القناعة المسيحية أن الإسلام دين قتال وعدوان، ويربرون انتشاره بالعمليات العسكرية. فكيف يمكن لأحد أن يبرر التوسع الهائل للإسلام من الحجاز إلى القسطنطينية (٦٨٨ م)، وسط فرنسا (٧٣٣ م) والهند (٧١٠ م)؟ بأي طريقة أخرى استطاع حفنة من العرب المتخلفين أن يقهروا إمبراطوريات؟ ولكن حتى اليوم، لحفظ ما الوجه، يصر العالم الغربي على الأسطورة التي اخترعها، أن الإسلام انتشر بالسيف والنار.<sup>١</sup>

لقد غيرت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية موقفها العدائي التقليدي ضد الإسلام، عندما أعلن المجمع الثاني للفاتيكان عام ١٩٦٤ أن الكنيسة المسيحية قد تحلّت عن عدّ الإسلام عدواً لها. وتم تكوين لجنة لشؤون العلاقات مع الديانات غير المسيحية، وضمت اللجنة رجال دين على دراية واسعة وعلم غزير بالإسلام، ويكونون له بعض الاعجاب. وفي ٢٨ / ١٠ / ١٩٦٥ أصدر البابا بولس السادس المنشور البابوي الذي حمل عنوان *Nostra Aetate*. وقد جاء في هذا منشور أن الكنيسة (تحترم المسلمين الذين يعبدون الله الحي، الخالد، الرحيم، القوي، خالق السموات والأرض). وطالبت هذه الوثيقة المسلمين والمسيحيين بنسيان عداوات الماضي. وعليهم معاً أن يجتهدوا للتوصل إلى تفاهم وفهم متبادل) (وأن يعملوا سوية لحماية السلام وإقرار العدالة الاجتماعية، ومن ثم حماية الأخلاق وسلام وحرية البشر كافة).<sup>٢</sup>

١ - مراد هوفمان (١٩٩٥)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٣٣-٣٤

٢ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٦٣-١٦٤

ويبدي هوفمان تأييده لمبادرات الكنيسة الكاثوليكية التي تستهدف تطبيع علاقاتها مع الإسلام، فسبقت بذلك المجلس الكنسي العالمي وكنائس مسيحية أرثوذكسية أخرى. ومع هذه الخطوات الإيجابية تجاه الإسلام، لكن الكنيسة الكاثوليكية ما زالت تتجنب ذكر الرسول محمد (ص)، فقد تجنب المنشور البابوي وخطاب البابا في الدار البيضاء (بالمغرب) من ذكر رسول الإسلام، ذلك الدين الذي يحترمون كثيراً، كما جاء في المنشور البابوي عام ١٩٦٥. ويتفق هوفمان تماماً مع أولريخ شخون Ulrich Schoen الذي يطرح السؤال التالي: لماذا لا يتجرأ أحد على ذكر محمد بكلمة واحدة؟

ويستطرد هوفمان معلقاً بقوله: "إنه من الواضح أن الكنيسة لا تزال تحرم محمداً من إعادة الثقة به وتصحيح صورته وردة الاعتبار له؛ لأنها لا تزال أسيرة إنكارها له. ولن يجرؤ أي شخص من المعسكر المسيحي، حتى وإن كان لا يؤمن بأن الإسلام عقيدة مضللة وأن محمداً دجال ومحتال، لا يستطيع أن يتخيل أن يعترف بالقرآن ككتاب مقدس، مثله مل العهد القديم والعهد الجديد؛ لأن الاعتراف بمحمد رسولاً، أي وعاء لوحي الله، يعني الاعتراف بالقرآن الكريم ككتاب مقدس، والوصول إلى هذه الخطوة يتطلب دراسة واسعة وتعاملاً حقيقياً مع القرآن. ألا تستدعي مجرد أصول المعاملة المهذبة واللياقة، عدم تجاهل رسول يؤمن به ما يزيد على مليار إنسان ويحترمونهُ؟"

يشير هوفمان إلى التجارب المرة التي رافقت الحروب الصليبية وتأثيرها على تشكيل العقلية الأوروبية. إذ صار احتقار الإسلام جزءاً لا يتجزأ من العقلية الأوروبية. خلال القرنين الحادي عشر إلى الثالث عشر، شكلت الأفكار الزائفة المتفجرة السابقة الروح الصليبية عديمة التسامح، والتي ولدت منها أوروبا الحديثة. إن الحروب الصليبية كانت بمثابة أول إعلان عن الإمبريالية الأوروبية، تدوس بقدمها كل مثاليات ومسلّمات المسيحية. ومع هذا، كان الميراث الانفعالي أقل سوء على المستقبل مما تلاه، فعندما تقابل الفرسان الصليبيون مع العرب «البرابرة السراق»، فوجئوا بحضارة تفوق حضارتهم.<sup>١</sup>

يتبنى محمد أسد فهماً ثقافياً لدور الحروب الصليبية في العقلية الأوروبية. إذ يعتقد أن الحروب الصليبية سببت صدمة للأوروبيين المسيحيين، لأن أوروبا في ذلك الوقت كانت تعيش بداية وحدتها الثقافية. «إن الإصطدام العنيف بين أوروبا المتحدة من جانب، وبين الإسلام من جانب آخر، أي الحروب الصليبية، يتفق مع بزوغ فجر الحضارة الأوروبية. في ذلك الحين أخذت هذه الحضارة -وكانت لا تزال على اتصال بالكنيسة- تشق سبيلها بعد تلك القرون المظلمة

١ - المصدر السابق، ص ١٦٤-١٦٥

٢ - مراد هوفمان (١٩٩٥)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٣٥



التي تبعت انحلال روما... لقد كانت ثمة حروب بين المسلمين والأوروبيين قبل عصر الحروب الصليبية: كانت فتوح العرب في صقلية والأندلس، وكان هجومهم على جنوب فرنسا. ولكن هذه المعارك كانت قبل أن تستيقظ أوروبا إلى وعيها الثقافي الجديد. إن الحروب الصليبية هي التي عينت في المقام الأول والمقام الأهم موقف أوروبا من الإسلام لبضعة قرون لاحقة<sup>١</sup>. ليس هناك من التجارب التي خبرتها أوروبا يمكن أن يقارن بالحماسة التي خلقتها الحملة الصليبية الأولى. ذلك أن موجة من الافتتان والشمل اجتاحت القارة، موجة من التيه الزهو تحطت لأول مرة الحواجز القائمة بين الولايات والقبائل والطبقات... لقد رفع الحروب الصليبية الرابطة الدينية بين الشعوب الأوروبية إلى مقام جديد، إلى قضية مشتركة بين جميع الأوروبيين على السواء - المفهوم السياسي والديني للعالم المسيحي، هذا المفهوم الذي خلق بدوره المفهوم الثقافي لأوروبا. وعندما حض البابا أوربان الثاني Urban II في خطابه الشهير الذي ألقاه في دير كليرمون Clermont (جنوب فرنسا) في شهر تشرين الثاني من عام ١٠٩٥ م، المسيحيين على أن يشنوا الحرب على الجنس الشرير الذي كان يمتلك الأرض المقدسة، إنها كان يعلن - وعلى الأرجح دون أن يدري - ميثاق الحضارة الغربية<sup>٢</sup>.

تسلط بربارا براون الضوء على الإتهامات التي كانت الكنيسة المسيحية تطلقها ضد النبي محمد (ص) وضد القرآن وخاصة في فترة الحروب الصليبية. ولكن ذلك لا يعني أن تشويه سمعة الإسلام والرسول قد بدأ مع الحروب الصليبية. «ففي الوقت نفسه الذي انتشر فيه الإسلام خارج الجزيرة العربية بعد وفاة النبي محمد (ص) مباشرة، بدأ المسيحيون يرددون القول بأن رجلاً من الجزيرة العربية كانت له الصلابة حقاً أن يدعي أنه كان رسولاً من الله. وبما النبي (ص) لم يكن يهودياً، فإنه في نظرهم كان نبياً زائفاً يحمل رسالة زائفة من إله زائف. وبعد خطاب البابا أوربان (لتحرير الأراضي المقدسة من أعداء المسيحية)، فإن حملة الكراهية ضد الإسلام انطلقت كالصاروخ، وبلغت أوجها في القرن الثاني عشر الميلادي. ففي معرض هجومهم على الإسلام فإن الكثير من الأشياء الخسيسة والمخزية كانت قد دُست إلى الناس العاديين من قبل من كان يُدعى بالعلماء المتضلعين. وكان النبي محمد (ص) قد اعتبر بأنه عدو المسيح Anti-Christ، وهو نبي زائف ومشعوذ قومي وأناني ومستبد وشهواني، إضافة إلى صفات أخرى.

وأما القرآن فقد قيل بأنه مجموع من الخطب الرنانة والهراء المخبول وأنه (قراءة متعبة وخليط مرتبك ومضني). وفي نظر مسيحيي القرون الوسطى، فإن القرآن لا يمكن أن يكون كلام الله لأن محمداً (ص) كان نبياً زائفاً، ولهذا قيل إنه كان ملفقاً. وذهبوا إلى حد القول بأنه لم يكن سوى

١ - محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٥٤-٥٥

٢ - محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٨

نتيجة لنوبات من الصرع كانت تتاب محمداً (ص) بدأ بعدها ينشرها على أنها وحي إلهي.  
وأما الإسلام، أي الدين، فكان يُنظر إليه على أنه لاشيء أكثر من ضلالة أو بدعة من  
المسيحية. وكان يقال عنه أنه (دين السيف)، ويُعبّر عنه باستهزاء بـ(الدين المحمدي) أو  
(المحمدية Mohammedanism). والمسلمون أنفسهم أيضاً لم يسلموا من سخط المسيحيين في  
العصور الوسطى، فقد سموهم بالكافرين والوثنيين والأعراب والمحمديين.

من معالم العداء بين الكنيسة المسيحية والإسلام هو النشاط التبشيري المسيحي بين المسلمين.  
ففي الوقت الذي يمارس المسلمون الدعوة إلى الإسلام من أجل دعوة غير المسلمين لاعتناق  
الإسلام، وخاصة المسيحيين، نجد الكنيسة المسيحية قد كرسّت مؤسسات ضخمة ذات إمكانيات  
هائلة وأموال ضخمة وجيوش من المبشرين والمتخصصين، ومكتبات وإذاعات ومنشورات  
وكتب ومجلات مجانية، وبرامج ثقافية وصحية وتعليمية لكسب المسلمين إلى المسيحية.

تنتقد برابارا براون الجهود التبشيرية التي تقوم بها الكنيسة المسيحية، وتجادل بأن "العنف  
ضد المسلمين والذي تميزت به الحملات الصليبية، كان يصاحبه جهد تبشيري من جانب  
المسيحيين من أجل (إرجاع الوثنيين إلى الرب). وتقييم تلك النشاطات وتستنتج: تلك الجهود،  
على كل حال، لم تلاق إلا نجاحاً قليلاً رغم كل الوقت والمال اللذين بذلا طيلة المئات من السنين  
التي استمرت فيها".<sup>١</sup>

وحول تطور أساليب المبشرين والمؤسسات التبشيرية تقول: إن أولى محاولات جلب  
المسلمين إلى المسيحية، استخدم فيها أسلوب الهجوم على الإسلام، وهو أسلوب كان شائعاً  
بين المسيحيين. وبطبيعة الحال رفض المسلمون الاستماع إلى هذا الكلام. تبين للمسيحيين أن  
الإهانات لا تثير اهتمام المسلمين، ولذلك فإن محاولات التبشير المسيحي قد أخذت مساراً جديداً  
تماماً بالقول أن المسيحيين الآن (يريدون الاقتراب من المسلمين بود ومحبة). لم تعد تستخدم  
أساليب الاستهزاء، ولكن يجري الآن استخدام وسائل أخرى قليلة الذوق كالتشويه والترجمة  
المغلوطة، وحتى الافتراءات. فحقيقة المسيحية تغطي الآن بغلاف سكري.

ففي الولايات المتحدة هناك مؤسسة باسم (المركز الكهنوتي للمسلمين Center for Ministry  
to Muslims) تنشر مواد متنوعة تهدف إلى توضيح رسالة المسيحية إلى المسلم. ويستهدف المركز  
أولئك المسلمين الأجانب في الولايات المتحدة، والذين لا يتمتعون بالعم المعنوي من عائلاتهم  
وأصدقائهم. ويصدر المركز مجلة (نور الحق) وتطبع بالإنكليزية والعربية، ويظهر من هيتها أنها  
مطبوعة إسلامية، ولكنها في الواقع مجلة مسيحية تبشيرية هدفها الوصول إلى المسلمين. وتستخدم

١ - برابارا براون (١٩٩٥)، نظرة عن قرب في المسيحية، ص ٨٧

المجلة تعابير إسلامية وآيات قرآنية، ولكن الأسلوب الماكر هو المهم هنا، لأن هذه التعابير تشوّه وتفسّر خارجاً عن موضوعها حتى تعطي انطباعاً بأنها تؤيد التعاليم المسيحية. بالنسبة إلى الفرد المسلم ذي المعرفة المحدودة، فإن مطالعة هذه المجلة يقوده إلى قدر كبير من الارتباك.

ومع ذلك فإن (المركز الكهنوتي للمسلمين) لا يعد شيئاً قياساً بمعهد زويمر للدراسات الإسلامية Zewmmer Institute for Muslim Studies. فهذه المؤسسة الموجودة في كاليفورنيا، والتي جاء اسمها من مبشر بلجيكي ومن الكنيسة الإصلاحية، وهو مستشرق، قضى ما يقارب الخمسين عاماً من القرن العشرين في الشرق الأوسط مشغولاً بالنشاط التبشيري بين المسلمين. وتضم المؤسسة الكثير من المبشرين والقساوسة المدربين جيداً، والذي درسوا اللغة العربية والتاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية والعقائد والشعائر الإسلامية. وتعد في المعهد ندوات حول الإسلام، كما يوجد مركز نشر ينشر أنواع النشرات والدعايات والكراسات والكتب وحتى الأفلام وأشرطة الفيديو.

وتذكر بربارا براون نهاذج من المؤلفات الصادرة من هذه المؤسسات التبشيرية، حيث تشير إلى بعض الكتب التي تسعى إلى تشويه الإسلام، مثل كتاب (الإسلام مكشوفاً) الذي كتبه مسيحي عربي عام ١٩٨٨، والذي يخاطب القارئ على صفحة الغلاف الأخيرة قائلاً: (نظرة لفتح العيون على العقائد القاتلة لكل واحد من خمسة أشخاص يعيشون في العالم). أما المؤلف الأمريكي روبرت موري Robert Morey، وهو اختصاصي معترف به عالمياً في ميدان الديانات المقارنة - وهو مسيحي أصولي إلى أقصى قديمه - فقد أصدر عام ١٩٩١ كتاباً سماه (إمارة اللثام عن الإسلام: عاصفة الصحراء الحقيقية Islam Unveiled: The True Desert Storm). ويدعي على صفحة غلافه الأخير بأنه (يرهن على أن كل الطقوس والعقائد الخاصة بالإسلام، يمكن أن تعزى إلى أصول وثنية كانت سائدة قبل الإسلام). والدكتور موري له برنامج إذاعي يهاجم فيه الإسلام بشكل متواصل. وفي أحد برامجهم تجرأ وقال: (لو أن محمداً كان حياً اليوم، فإنه على أكثر الاحتمالات كان سيُشخص على أنه قاتل مصاب باضطراب عقلي، وهو جزّار بالجملة ومؤذ للأطفال). إن كلاماً مثل هذا، مثال بسبب على الحجم الهائل للكرهية التي يحملونها ضد الإسلام، وهو ما يثير الإشمئزاز.<sup>١</sup>

## ٨- نقد الهسيحية المعاصرة في الغرب

يؤمن المفكرون الغربيون المسلمون أن المسيحية التي تمثلها اليوم الكنيسة قد فشلت في إيصال رسالتها إلى المجتمع الغربي. إذ فقدت الكنيسة كل تأثير ملموس لها في صياغة القيم الأخلاقية والدينية بين الغربيين. ويعتقد هؤلاء المفكرون أن فشل المسيحية يرجع إلى عدة أسباب، بعضها تعزى إلى العقائد المسيحية نفسها، والأخرى تعود إلى الكنيسة نفسها.

١ - بربارا براون (١٩٩٥)، نظرة عن قرب في المسيحية، ص ٨٧-٩٢

## أزمة اللاهوت المسيحي

منذ نشأتها، ابتليت المسيحية في غموض عقائدها وتعقدها بشكل بات يصعب على المسيحي المتعمق فيها إدراك كنهها، فكيف بالمسيحي العادي. وقد تعرضت عقائدها إلى تغييرات وتعديلات زادت غموضاً وصعوبة. إن عدم فهم المرء عقائد دينه يجعله لا يهتم بها، وقد يفقد إيمانه بها ولو شكلياً. وهذا ما يعانيه أتباع الكنيسة المسيحية في الغرب، إذ يجدون صعوبة في فهم عقائدهم وهدفها وجدواها. الأمر الذي يشكل أزمة حقيقية في المسيحية.

في سياق وصفه لتطور الحركات النقدية داخل اللاهوت المسيحي، يقيم مراد هوفمان بعض النظريات التي تسعى لفهم ماهية عيسى ودوره وموقعه وصفته، مثلاً نظرية بول تيليج Paul Tillich وأتباعه من علماء اللاهوت المسيحيين الذين يؤكدون رأيه أن عيسى رمز جميل، جميل لدرجة تجعل من الضروري اختلاقه إن لم يكن قد وجد فعلاً، حتى إن أمر الحقيقة التاريخية لعيسى تصبح غير ذات أهمية. فالإيمان والدين المسيحي ليسا بحاجة إلى تسويغ تاريخي، ولكن -كما قال بولتمان Bultmann- إلى (لقاء روحي مع المسيح). ويتشابه هذا القول مع رأي أومبرتو إيكو Umberto Ecco الذي يقول (بماذا يؤمن من لا إيمان له؟). ووفقاً لذلك فإن المسيح حتى لو كان مجرد شخص في حكاية مؤلفة، فإن هذا التأليف رائع وشديد الجمال، ويتسم بسحر وغموض يضاهي فكرة ابن الله الحقيقية.

إن هذه الآراء ما هي إلا خطوات لتجديد ما قام به فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher من قبل، وهو تحويل الدين إلى فلسفة جمالية. إذ تتخلى فلسفة الحياة هذه عن جميع مضامين الإيمان الموضوعية، وتلقي بها خلف ظهرها لتصبح (ديناً بلا إله)، لأن ديننا ينحصر في احساس الفرد الداخلي، ويرتفع عن الحياة والعالم الحقيقي، ويصبح كما قال غوته Goethe: (مسيحية لاستخدامي الخاص).<sup>١</sup>

وبتأثير هذه الخلفية الفكرية قام الأمريكي ماتيو فوكس Matthew Fox، هذا القسيس المنتمي إلى جماعة الدومنيكان سابقاً، بإجراء تغيير في النموذج، فدعا إلى تغيير نموذج عيسى، من عيسى التاريخي إلى عيسى الكوني. وانزلت في محاولته هذه إلى فلسفة تتسم بمواصفات مرحلة ما بعد الحداثة، وملئته بالعناصر الغامضة والغنوصية.

هناك تلاعب لاهوتي أقل تطرفاً، بمقتضاه هناك بالفعل عيسى، كحدث وقع فعلاً (Jesus-Event) كنوانة تاريخية للمسيحية. وكل ما عدا ذلك -أي ما تبع ذلك- من المسيحية ما هو إلا تأملات نظرية.

١ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٧٠

لقد كان عيسى أكثر من مجرد فكرة جميلة. لقد كان تجلياً مميزاً وروحياً في الشخص ذاته. يقول كلاوس بيرغر Klaus Berger أن الله الخفي قد أصبح (مرئياً ومنظوراً) من خلال (ظهور عيسى كإله وشفافية تجلي الله من خلال عيسى ووجوده فيه) لأن عيسى (نفاذ ومتخلل بشكل كامل في الوجود الإلهي، في وجوده هو). وبتعبير وصياغة كلمات ميشيل ليلونغ Michel Lelong (فإن الله قد تجلى بكامل وجوده في المسيح عيسى، وعرف نفسه فيه وظهر من خلاله).

يعلق هوفمان على هذه التصورات المسيحية فيقول: في الحالات الثلاث السابقة، يفقد عيسى ألوهيته، ولكنه يُرفع إلى مكانة عالية، ويستمر السمو به إلى أن يكون مضموناً للتجلي والوحي. ثم يستنتج: "إن هذا العرض الموجز يكفي دليلاً على الأزمة العميقة التي تعيشها علوم اللاهوت المسيحية، والمسيحية ذاتها وتعاليمها في العالم المسيحي. ستدفع هذه الأزمة بالكنيسة إلى فئاتها، وتعجل بالقضاء عليها، وبنهاية المسيحية المرتبطة بالكنيسة. وسيؤدي هذا زيادة شعور الجماهير بالإغتراب عن الدين عامة، وتزيد من رغبة الإنسان الفرد بانتقاء ما يريد ويناسبه من المعروض في سوق الديانات والمعتقدات، والتي هي أشبه بالسوبرماركت".<sup>١</sup>

وييدي هوفمان تأييده لانتقادات اللاهوتيين المسيحيين، داعياً الكنيسة إلى نشر هذا النقد بين «الجموع المؤمنة التي تذهب أيام الأحاد إلى الكنيسة، لأن المسيحية تشهد حالة من الانفصال العميق بين التقوى والورع وبين العلم، أشبه ما تكون بحالة الشيزوفرينيا». <sup>٢</sup>

ويناقش هوفمان واحداً من تعاليم الكنيسة المسيحية الأخرى التي تواجه انتقادات كثيرة هي (لا نجاة خارج الكنيسة) أي لن ينجو أحد ما دام لا يؤمن بالكنيسة. وكان البابا سيبريان Cyperian قد صرح بهذه العقيدة. ولقد دفعت أعداد لا حصر لها من العبيد والهنود والجرمان حياتهم ثمناً لهذه العقيدة. كما ساعد هذا المنهج محاكم التفتيش الكاثوليكية على العمل مرتاحة الضمير.<sup>٣</sup>

## فشل الكنيسة في مواجهة العلهانية والإلحاد

يتفق المفكرون الغربيون المسلمون على أن الطريقة التي تقدم بها المسيحية عيسى (ع) باعتباره (ابن الله) تقود إلى مشكلة عقائدية معقدة، تجعل المسيحيين يتركون ديانتهم. يناقش محمد أسد أن «أهم عامل فكري منع التجديد الديني في أوروبا كان الفكرة السائدة التي تقول أن عيسى ابن الله... هذه الفكرة أدت إلى التجسيم، أي إضافة صفات بشرية إلى الله. هذا التجسيد أصبح

١ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٧٤

٢ - المصدر السابق، ص ١٧٥

٣ - المرجع السابق، ص ٦٤

عاملاً قائماً في المفهوم الشعبي عن الله. بعد عصر التنوير، صار المفكرون الأوروبيون يعيدون النظر بالفكرة التي تقدمها تعاليم الكنيسة عن الله، وكانت هي الفكرة الوحيدة التي اعتادوا عليها، ثم بدأوا يرفضون فكرة الله، ومعها الدين»<sup>١</sup>.

ويتفق هوفمان مع رؤية أسد على أن عقيدة بنوة عيسى لله بقيت العامل الرئيسي لإنفصال المسيحيين عن المسيحية، والبحث عن ديانات وفلسفات أخرى، حيث يؤكد: «في الواقع، يشرح فقدان المصادقية الواضح في عقيدة الكنيسة في عيسى، انتشار الإلحاد واللاأدرية وهجران الكنائس، وتحول الناس إلى مذاهب أخرى مثل الأنثروبوسوفي، البوذية، وشامانية الهنود الحمر، ومساواة المرأة بالرجل، وغير ذلك»<sup>٢</sup>.

كما يعزو هوفمان فشل المسيحية في الغرب إلى دور التحديث في الدول الصناعية، إذ يذكر أن «الحدائة قد بلغت في أداء وظيفتها في استبعاد جميع الأسرار والمعجزات والأعمال الخارقة في العالم. وكانت النتيجة استياءً عاماً من كل شيء يبدو وكأنه معجزة. وطالما أن الطريق إلى المسيحية ممهّد بمعجزات كثيرة، مما يعني أنها لن تقبل»<sup>٣</sup>. ويتوقع هوفمان أن الغرب في القرن الواحد والعشرين سيشهد مواقف مختلفة مختلطة: وثنية جديدة، لأدرية، إلحاد، شرك من نوع جديد، عصبية.. أناس يعبدون أصنام جديدة مثل الكوكائين، التنجيم، ونجوم السينما والرياضة»<sup>٤</sup>.

ويجادل هوفمان بأنه لا أمل من علاج المسيحية ما لنجح في تحرير الغرب من وهم الحدائة التي تحكمه، لأننا في هذه الحالة فقط ننجح في وقف عملية التسميم الذاتي العقلاني التي يمارسها الغرب، ليتمكن من إعادة صلته بالغيبيات، وأن يستعيد المقدس والإلهي مكانته في دائرة اهتمامه، ويكون هذا أمام عينيه. إذن فالأمر يتطلب إعادة الاعتبار للدين كرد فعل عقلائي على حاجة الإنسانية، والتي لا بد وأن تبدأ بوضع العلوم التطبيقية في مكانها الطبيعي، وليس كبديل عن الدين. الأمر باختصار يتطلب عملية تغيير في النماذج المتبعة، تهدف إلى رؤية دينية جديدة للعالم. من الممكن نظرياً أن تقوم المسيحية بكل هذا، ولكن نظرياً فقط، لأن المسيحية قد فقدت بمرور الوقت المصادقية المطلوبة بسبب المبالغات التي تتضمنها. ولم تبد الشخصيات المؤثرة في الكنيسة استعدادها لاهوتياً لإعادة التقييم وكبح هذا التدهور»<sup>٥</sup>.

١ - محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، (ص ٥١ في الطبعة الإنكليزية). للأسف اقتطع المترجم (عمر فروخ) أو الناشر (دار العلم للملايين) هذا المقطع من الطبعة العربية، والمقطع موجود في فصل (روح الغرب).

٢ - مراد هوفمان (١٩٩٦)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٢١

٣ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢٢٣

٤ - مراد هوفمان (١٩٩٥)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٢٥

٥ - مراد هوفمان (الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢٢١)

## فقدان الكنيسة دورها في الهجرتع الغربي

نتيجة لمضي وقت طويل في التأكيد على فكرة فصل الدين عن الدولة، أصبحت المسيحية معزولة عن أداء أي وظيفة في المجتمع، وجرى تنحية الكنيسة تماماً على الهامش. ينتقد المفكرون الغربيون المسلمون أن الكنيسة فقدت دورها في المجتمع، ولم يعد لها أي تأثير حقيقي في تشكيل الأخلاق والقيم. إذ فقدت الكنيسة زعامتها الدينية، وأصبحت مجرد مؤسسة اجتماعية. إن مسيحية اليوم تبدو عاجزة حتى في إشباع الحاجات الروحية لأتباعها. وهذا ما يفسر نمو الظاهرة الأوربية في البحث عن تجارب روحية جديدة في الديانات الأخرى كالبودية والهندوسية والإسلام.

يلاحظ أحمد ثومبسون ظاهرة استخدام مختلف طرق الترفيه والنشاطات الدينية بهدف جعل لكنيسة أكثر جذابية للجمهور. إذ يشير إلى «محاولاتهم للحفاظ على الكنيسة مملوءة، يقوم بعض القساوسة بجلب فرق البوب الموسيقية والرقص والغناء من أجل جذب الشباب إليها. كما تقدم معزوفات موسيقية ومعارض وأسواق خيرية لأصحاب الذوق المحافظ. وتقام الحفلات الموسيقية الخيرية بهدف المساعدة في تأسيس وعي بهدف أولئك المنغمسين بها. هذه المحاولان من أجل تحديث الكنيسة، والحفاظ عليها ببقائها في آخر التطورات Up to date، تمثل تقليداً عريقاً في الكنيسة البولسية Pauline Church في التسوية بكل الوسائل. فإذا لم تستطع النفوذ عبر رسالة عيسى، فيجب على الأقل أن تكون لها (وظيفة اجتماعية مفيدة)»<sup>١</sup>.

ويرى مراد هوفمان أن الكنيسة لم تعد نشيطة أو تمتلك موقفاً قوياً تجاه مسألة تقنين عمليات الإجهاض والشذوذ الجنسي والسباح بها. «في الغرب، ليست صحة الأم فقط هي التي لها أولوية على حياة المولود، بل هناك كذلك ما هو أهم من حياة المولود مثل السيارة الثانية، والفراء الثاني، والإجازة الثانية... يستطيع المرء المتابع للمسيحية في موقفها من الجنس والمرأة، أن يلاحظ وجود اتجاهين متناقضين، بل متطرفين، وذلك منذ بولس وباركوس وأوجستس حتى يومنا هذا. ويتمثل هذان الموقفان في موقف شديد التطرف من المرأة والجنس ينادي بالبيورتانية Puritanism الشديدة أي بالتطهر، ويكاد يرى في المرأة الشيطان نفسه. أما النقيض الآخر لهذا الموقف فهو الانغماس بلا حدود أو رادع في الملذات الجنسية. وإذا ما نظرنا إلى هذا الموقف الأخير على أنه غير مسيحي واستبعدناه تماماً من المسيحية، لأمكن فعلاً وصف المسيحية كما فعل جورج دينزler George Denzler فأساها (٢٠٠٠ عام من تحريم المتعة)»<sup>٢</sup>. يشير هوفمان هنا إلى

Ahmad Thompson (1996) Jesus Prophet of Islam p. 259 - 1

٢ - مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢٢٥

أن الموقف المتطرف الشديد من مسألة الجنس جعل الأوربيين لا يلتزمون بهذه التعاليم، الأمر الذي أدى إلى عدم طاعة تعاليم الكنيسة، وبالتالي فقدان الكنيسة تأثيرها عليهم.

يستخدم هوفمان منهجاً إنتقائياً عندما يتعامل مع النصوص الإنجيلية. إذ يميل إلى دعم رأيه بذكر بعض الآيات من الإنجيل التي تنتقص من المرأة مثل (ليس للمرأة تسلط على جسدها بل الرجل) (كورنثوس الأولى ٧: ٤). يقوم هوفمان هنا بقطع الآية المذكورة من سياقها، بهدف إعطاء انطباع بأن الإنجيل ينظر للمرأة نظرة دونية، ولكن كان عليه إتمام الآية حيث يخاطب الرجل بنفس التبرة (وكذلك الرجل أيضاً ليس له تسلط على جسده، بل للمرأة) (كورنثوس الأولى ٧: ٤). ويمضي هوفمان في منهجه عندما يقول: «ويمكنني أيضاً أن أستشهد متلذذاً برسالة بطرس الأولى (كذلك أيتها النساء، كُنَّ خاضعات لرجالكن) (رسالة بطرس الأولى ٣: ١).<sup>١</sup>

يشير أحمد ثومبسون إلى الفضائح الجنسية التي تعاني منها الكنيسة باستمرار. إذ يقول أن «الكنيسة لم ترفض الشذوذ الجنسي كلياً، حتى بين القساوسة والراهبات، لأن الرهبانية المسيحية تسمح للراهبات كما للقساوسة بأن يكنَّ سحاقيات أو يكونوا لواطيين، بالرغم من أن الكتاب المقدس لديه ما يقوله بهذا الصدد»<sup>٢</sup>. إن ثومبسون يتجاهل العديد من البيانات والتصريحات البابوية التي تدين الشذوذ الجنسي، إضافة إلى موقف الفاتيكان الصارم تجاه الجنس الحر والإجهاض، والذي ينعكس في المؤتمرات الدولية مثل (مؤتمر السكان في القاهرة عام ١٩٩٤) و (مؤتمر المرأة في بكين ١٩٩٥).

١ - مراد هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٥٣

Ahmad Thompson (1996) Jesus Prophet of Islam p. 2 - 2



## خاتمة

قدّم المفكرون الغربيون المسلمون مساهمات ملحوظة في إثراء الفكر الإسلامي عموماً، وتشكيل الإسلام الأوربي على الخصوص. لقد بذلوا جهوداً في تطوير أفكار إسلامية جديدة وإعادة تفسير لنصوص إسلامية، وتقديم رؤى جديدة للفقهاء الإسلامي. كما أنهم يقدمون الإسلام كبديل جديد يتمثل في منظومة فكرية وعقائدية وثقافية إلى الغربيين. ومن خلال نظرتهم الفكرية المتميزة، يقدمون فهماً معيناً للإسلام ينسجم مع البيئة الأوربية والثقافة الغربية. كما ينتجون أدباً إسلامياً جديداً يمكن تصنيفه كأدب إسلامي غربي. شملت الدراسة تحديد أهم مساهمات المفكرين الغربيين المسلمين في محورين هما الفكر الإسلامي وتشكيل الإسلام الأوربي.

## أولاً: مساهماتهم في الفكر الإسلامي

فيما يتعلق بمساهمات المفكرين الغربيين المسلمين في الفكر الإسلامي، يمكن الإشارة إلى المساهمات التالية:

١- في الفكر السياسي الإسلامي، قدم المفكر النمساوي محمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢) نظرية إسلامية رصينة جديدة في الدولة الإسلامية، اعتمد فيها على نصوص إسلامية وقواعد فقهية ومبررات سياسية فكرية وقانونية عميقة. وقام بصياغة دستور إسلامي عصري يصلح لدولة إسلامية حديثة. لقد رفض في وقت مبكر (منتصف خمسينات القرن العشرين) الفكرة الإسلامية القديمة التي تقسم العالم إلى (دار إسلام) و (دار حرب). واستعان بمفهوم الشورى لتأسيس أرضية برلمان إسلامي (مجلس الشورى). لقد أكد على أهمية انتخاب نواب الشعب في انتخابات عامة، رافضاً أسلوب التعيين الذي ما زال سائداً، كلياً أو جزئياً، في بعض البلدان الإسلامية. وأن تشارك النساء المسلمات إلى جانب الرجال في التصويت في الانتخابات التشريعية. لقد قام بالتأصيل الفقهي والقانوني لتشكيل أحزاب سياسية في الدولة الإسلامية سواء ضمن الحكومة أو في المعارضة. ودعا إلى تأسيس مؤسسات دستورية مثل المحكمة العليا التي تبت في النزاعات التي قد تحدث بين رئيس الدولة والبرلمان أو الحكومة، أو بروز أزمة دستورية، أو اختلاف في تفسير الدستور. كما دعا إلى تقنين الشريعة على شكل مواد قانونية سهلة الفهم والتطبيق في المحاكم الإسلامية. ودعا إلى إنصاف المذاهب الإسلامية الأخرى وإعطائها دوراً في الدولة الإسلامية، وعدم الإقتصار على المذهب الرئيسي في البلد في التوجه الفقهي والشرعي والقضائي.

تعتبر نظرية أسد من نتاج خبراته السياسية والفكرية الغربية، بالإضافة إلى درايته الواسعة في الفقه الإسلامي وعلوم الحديث وتفسير القرآن وإجادته اللغة العربية. لقد قام بصياغة نظريته في الدولة الإسلامية منطلقاً من أرضية إسلامية متينة، ثم شيد البناء الفوقي لها من مفردات ومفاهيم سياسية وقانونية مستلهمة من النظام الديمقراطي الغربي. وساعد بذلك على تعزيز قبول الأفكار السياسية الغربية والديموقراطية في العالم الإسلامي. لذلك يمكن اعتبار نظريته إنجازاً كبيراً للفكر الإسلامي.

٢- يقدم بعضهم تفسيرات اجتماعية وتبريرات تاريخية جديدة لبعض الأحكام والمفاهيم الإسلامية. فمثلاً فيما يتعلق بمسألة ارتداء الحجاب الإسلامي، يعزو المفكر الألماني مراد هوفمان هذا الحكم إلى ظروف مناخية ترتبط بالبيئة العربية الصحراوية. إذ يشير إلى أن الدعوة إلى تغطية الصدر تبدو منطقية، لأن العرب اعتادوا على تغطية رؤوسهم، رجالاً ونساءً، لحماية أنفسهم من الغبار والرياح، كما يفعل سكان اليونان والبرتغال وأسبانيا اليوم. إن القرآن يدعو النساء المسلمات إلى تغطية صدورهن وليس رؤوسهن. ثم يضيف: منذ آلاف السنين اعتادت النساء في الغرب على إبراز شعورهن علناً. والرجل الغربي لا يعتبر ظهور شعر المرأة مثيراً جنسياً. فلو كان مثيراً في بعض المجتمعات، فيجب تغطيته.

وتعزو الكاتبة الهولندية ساجد عبد الستار ارتداء الحجاب الإسلامي إلى سبب آخر هو انبهار الفاتحين العرب بالحضارات التي خضعت لهم، وأخذت نساؤهم من الأعراف والتقاليد السائدة في المجتمعات الجديدة. إذ ترى أنه عادة انتقلت من التقاليد البيزنطية والفارسية إلى العرب. إذ أخذت الزوجات المسلمات اللاتي رافقن أزواجهن بعد فتح العراق وسوريا ومصر، هذه العادة من تلك المجتمعات التي أقمن فيها. لقد جاءت النساء العربيات من الصحراء إلى مدن متحضرة عظيمة. وكانت لديهن نزعة تعلم وقبول أشكال ثقافية جديدة كثيرة. وقد تقبلن عادة تغطية الرؤوس وعزل النساء، وهي أعراف بيزنطية. وتضيف: لقد استخدمت هذه العادة كشكل من الاستجابة للآيات القرآنية. إنها عادة دخيلة ومقبولة وليست أصلية في الإسلام.

٣- إن تطور وتعقد الحياة المعاصرة يواجه مختلف المشاكل التي لا يمكن معالجتها إلا بفتاوى جديدة. إذ يجب أن يأخذ الفقهاء المسلمون بنظر الاعتبار كافة التغيرات التكنولوجية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية في حياة المجتمعات البشرية، عندما يفكرون بإيجاد حلول لمشاكل المسلمين.

من هذا الفهم، يدافع المفكرون الغربيون المسلمون عن ممارسة الإجهاد، ويدعون إليه. إذ ينتقد المفكر الفرنسي روجيه غارودي المسلمين الذي يمارسون التقليد الأعمى لأسلافهم بدلاً

من التفكير الجدي التي توجههم الآن. ويرى أن الاجتهاد هو الشرط الأساسي لانبعاث الإسلام من جديد، وتأسيس حضارة إسلامية راقية. ويُعرب مراد هوفمان عن قلقه بسبب استمرار إغلاق باب الاجتهاد. وينتقد العلماء المسلمين الذين ما زالوا يرفضون فتح باب الاجتهاد، لأنهم يخشون أن يؤدي ذلك إلى إيجاد البدع. ثم يستنتج: هؤلاء العلماء ساعدوا، بحسن نية، على وصول العالم الإسلامي إلى العقلية المتحجرة المعاصرة. إن استمرار هذا الوضع قد يؤدي إلى بروز مفكرين إسلاميين من خارج العالم الإسلامي، يساهمون في تجديد الإسلام.

٤- ينتقد المفكرون الغربيون المسلمون مختلف القضايا التي يعاني منها الفكر الإسلامي. مثلاً يناقش هوفمان أن مساهمات العلماء المسلمين في الميدان السياسي ليست بمستوى أو ذي فائدة، مقارنة بما يقدمونه في ميدان الاقتصاد. ويضيف: «إن مناقشة جدية للديموقراطية قد تمثل مجازفة في الكثير من البلدان المسلمة، ولكن مناقشة جدية للإقتصاد الإسلامي قد يُعتبر قضية مثالية يمكن اقصاؤها». إن هوفمان يدعو العلماء المسلمين للتفكير جدياً بالمسائل الاقتصادية، وإيجاد حلول عملية لكثير من المشاكل والقضايا الاقتصادية والتجارية والمالية. ويرفض هوفمان بشدة فكرة الخلافة الإسلامية، التي ينادي بها بعض المسلمين والحركات الإسلامية، لأنه توجد اليوم أكثر من أربعين دولة مسلمة، وتعيين خليفة واحد لها ليست واقعية. في مثل هذه الحالة -أي لو تم انتخاب خليفة- فلن تكون له أية سلطة سياسية، وسيقتصر دوره على ما يشابه دور البابا ولكن للمسلمين.

٥- من خلال الاستفادة من خلفيتهم الثقافية وخبرتهم التعليمية في المدارس والجامعات الغربية، يشير المفكرون الغربيون المسلمون إلى القضايا التالية:

أ- غالباً ما يستخدمون مناهج غربية و مبادئ ديموقراطية في صياغة أفكارهم، وفي تطوير أطروحات إسلامية تتناول السياسة، الاقتصاد، الحياة الاجتماعية، القضايا الثقافية، العلاقة بين الرجل والمرأة ومساواة النساء بالرجال. إذ توجد الكثير من المفردات الغربية في مناقشاتهم ونظرياتهم وتفسيراتهم.

ب- من أجل المحافظة على الهوية الإسلامية، يحذرون المسلمين من إدراك طبيعة العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي. يقول أسد «يجب أن لا نتردد في دراسة العلوم على أسس غربية، ولكن يجب أن لا نستدرج إلى فلسفتهم في أي جزء من تعليم الشباب المسلم». ويشترط غارودي شرطين، بدونها لا تتحقق نهضة الإسلام هما: عدم تقليد الغرب وعدم تقليد الماضي الإسلامي.

٦- يبذل المفكرون الغربيون المسلمون جهوداً ملحوظة في الدفاع عن العقيدة والمبادئ والشعائر الإسلامية. ويسعون لتفنيد الاتهامات التي توجه ضد الإسلام. وعبر استخدامهم مختلف

الأساليب والحجج التاريخية والعلمية والفكرية، يحاولون إثبات أن الأحكام والقواعد الإسلامية تفوق كل التشريعات الوضعية الأخرى. وهم لا يترددون في نقد الثقافة الغربية والديانة المسيحية بهدف توضيح أنها تعاني من نقاط ضعف وتناقضات كثيرة. وقد تقدم هذه الانتقادات خدمة، إلى حد ما، إلى الدعوة الإسلامية، وتزويدها بمعلومات ومواد يمكن استخدامها في المناقشات مع المبشرين المسيحيين أو العلمانيين.

## ثانياً: تشكيل الإسلام الأوربي

مثل أية ظاهرة اجتماعية، يظل تشكيل الإسلام الأوربي عملية تدريجية، تراكمية، طويلة الأمد ومعقدة. وتشارك في هذه العملية العديد من العناصر الثقافية الأوربية التي تتفاعل مع القيم والمفاهيم الإسلامية. في عملية «الأوربة Europeanization» يتم تكييف الأفكار والمبادئ الإسلامية مع متطلبات وظروف البيئة الأوربية ولتنسجم مع التراث الثقافي الأوربي، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، تسير عملية تكييف التقاليد الإسلامية مع الخلفيات الدينية والأيدولوجية الأوربية، كما هو الحال مع المسيحية والإنسانية Humanism. كما يجب أن لا تتعارض مع المبادئ الفلسفية والسياسية والاجتماعية الرئيسية في الغرب كالديموقراطية والفرديانية Individualism والحرية الدينية وحرية التعبير. وهذا لا يعني ضرورة تطابق العقيدة الإسلامية مع العقائد الدينية والأيدولوجية الأوربية، ولكن يعني أن لا تتقاطع معها بشدة، وبشكل يجعل الأقلية المسلمة معزولة، ومشكوك بها بنظر التجمعات الأوربية التي تقيم بين ظهرانيها. يجب قبول الإسلام كعنصر مكمل في المجتمع الأوربي. وهذه المهمة تقع على عاتق المسلمين بصورة عامة، والمفكرين والعلماء بشكل خاص.

## فئات المسلمين الأوربيين

يظن الكثيرون أن إطلاق صفة (المسلمين) على المهاجرين المقيمين في أوربا يعني أن كل واحد منهم مؤمن بالإسلام عقيدة وفكراً وثقافة، وأنه ينطلق من الأحكام والمفاهيم الإسلامية في سلوكه ومواقفه وأخلاقه. إن هذه الفكرة غير صحيحة بالمرّة، حيث أن أكثر الإحصائيات تفاؤلاً تشير إلى أن ١٥٪ فقط من مسلمي أوربا يلتزمون بالشعائر الإسلامية كالصلاة والصيام. إن المسلمين في أوربا شأنهم شأن شعوبهم وبلدانهم التي جاءوا منها، إذ يختلفون في عمق التزامهم بالتعاليم الإسلامية وأحكام الشريعة. كما يختلفون في فهمهم وتصوراتهم لدور الدين في المجتمع والحياة. يمكن تقسيم المسلمين في الغرب إلى عدة فئات:

- ١- المسلمون التقليديون، الذين إيمانهم بالإسلام يقتصر على أداء الشعائر الإسلامية والمحافظة على قيمهم وأعرافهم. وهم لا يبدون أي اهتمام بالقضايا العامة كالسياسة والانتخابات والإندماج.
- ٢- المسلمون المعتدلون، الذين يلتزمون بأداء الشعائر الإسلامية ويرون في الإسلام طريقة اجتماعية-ثقافية في الحياة. ويتعاملون بانفتاح مع الثقافة الغربية، إذ يتقبلون منها العناصر التي لا تتعارض مع العقيدة الإسلامية. وقد يشاركون في القضايا العامة، وينتمون إلى منظمات إسلامية ولديهم نشاطات ثقافية وسياسية.
- ٣- المسلمون المتشددون، وهم ملتزمون بأداء الفرائض الإسلامية، ولكنهم يحملون نظرة سلبية تجاه الحضارة الغربية، ويعتقدون أن الثقافة الغربية تهدد عقيدتهم. كما يرفضون أي تكيف مع الثقافة الغربية، رغم أنهم يستخدمون كل منتجاتها ووسائلها ويعملون في مصانع ومؤسسات غربية، ويتمتعون بالحريات التي تضمنها لهم القوانين الغربية. كما أنهم يرفضون أي فهم جديد للإسلام أو مساواة المرأة أو المشاركة بالحياة السياسية الغربية... الخ.
- ٤- المسلمون الليبراليون، الذين يعتبرون أنفسهم مسلمين، لكنهم لا يلتزمون بأداء الفرائض الإسلامية أو التقيد بالأحكام الإسلامية. وهم يسعون إلى إدراج مفردات غربية في الثقافة الإسلامية من أجل أن يصبحوا مقبولين من قبل الأوروبيين. فهم يدافعون مثلاً عن حرية التعبير، مساواة المرأة بالرجل، والمشاركة في الحياة السياسية الغربية بشكل عام<sup>١</sup> وقد تكون لديهم انتقادات لبعض المفاهيم والأحكام الإسلامية كالحجاب وتطبيق الشريعة وغيرها.
- ٥- المسلمون الصوفيون، الذين يركزون على الجوانب الروحانية والأخلاقية في الإسلام. فهم لا يمارسون الإسلام من خلال أداء الفرائض الدينية فقط، بل يقضون وقتاً طويلاً في النشاطات الروحانية أو ما يسمى بحلقات الذكر. ولديهم ارتباطات وثيقة مع شيوخ الطرق الصوفية التي ينتمون إليها. كما يبدون اهتماماً أكثر بالأعمال النظرية وما يساهم في تعزيز حياتهم الروحية. عموماً، لا يبدون اهتماماً بالحياة الغربية العامة أو بمشاكل المسلمين. لكن هناك استثناءات، إذ يوجد منهم من لديه حضور قوي في الحياة العامة ويساهمون في مختلف النشاطات السياسية والثقافية والإعلامية والاجتماعية<sup>٢</sup>. إن كثيراً من المسلمين الجدد ينخرطون في الطرق الصوفية. ولا يتوقع اختفاء التيار الصوفي طالما كانت هناك حاجة للروحانيات بين المعتنقين الأوروبيين.

١ - غالبية المسلمين الذين حققوا نجاحاً في الحياة السياسية الأوروبية، هم من هذه الفئة. إذ برز منهم كتاب وصحافيون ونواب في البرلمانات الأوروبية.

٢ - مثلاً أحمد ثومبسون وعبد الواحد فان بومل وساجدة عبد السار الذين ينتمون إلى طرق صوفية ولديهم نشاطات عامة بارزة في مجتمعاتهم.

إن لكل فئة تأثير معين في عملية تشكيل الإسلام الأوربي. إن تأثيرها، سواء كان سلبياً أو إيجابياً، يعتمد على الطريقة التي تؤثر بها، ومدة ومرحلة التأثير على تشكيل الإسلام الأوربي. كما يعتمد على نشاطاتها ومقترحاتها التي تجدها فرصة في التحقق، والحصول على دعم وتأييد الجالية المسلمة في كل بلد أوربي.

## مكونات الإسلام الأوربي

إن تطور الإسلام الأوربي ليس عملية منفردة تحدث في مكان واحد في كل أوربا، وبنفس الزمن ونفس الصفات. إنها تعتمد على العيد من العناصر التي تشارك كل منها بفاعلية في فترة معينة وفي ظروف معينة. هذه المكونات هي:

- ١- المجتمعات المضيفة، وهي تختلف من مجتمع أوربي إلى آخر، حيث تتدخل فيها عوامل عديدة مثل تجارب المجتمع السياسية والتاريخية والثقافية والاجتماعية مع الإسلام والمسلمين. وكذلك حجم الجالية المسلمة فيه ونوعية وطريقة قدومها ومميزاتها، وإلى طبيعة المشاكل الموجودة في ذلك البلد الأوربي. إن مواقف ونظرة كل مجتمع أوربي تحدد فترة وكيفية تطور الإسلام فيه. إن المجتمعات الأوربية تختلف في تعاطفها أو تسامحها أو عدائها للإسلام والمسلمين. كما أن قوانينها تختلف في كيفية تعاطفها مع الجاليات المسلمة عندها.
- ٢- الجاليات المسلمة، حيث تتميز الجالية المسلمة في كل بلد أوربي بوجود طيف متنوع من العرقيات والقوميات والجنسيات واللغات والخلفيات الثقافية للبلد الأصلي. كما تختلف هذه الجاليات في تجاربها السياسية ومستواها الفكري والاجتماعي والاقتصادي، وفي طبيعة فهمها للإسلام. يميل الجيل الأول من المهاجرين المسلمين بالتمسك الشديد بالتقاليد أو «الأمته الثقافية» التي جاءوا بها معهم. وهم عادة يرفضون أي تطور أو تكيف مع المجتمع المضيف، لأنهم يظنون أن ذلك يؤدي إلى فقدانهم هويتهم الأصلية. و يبدو أن رد الفعل التقليدي أقل بين الجيلين الثاني والثالث من أبناء المهاجرين المسلمين. فهم أكثر التصاقاً بالثقافة الغربية وأكثر تفاعلاً وتقبلاً للعادات والتقاليد الغربية.
- ٣- الأجيال القادمة من المسلمين، وهم الذين ولدوا وكبروا في أوربا؛ فقد تلقوا تعليمهم في المؤسسات الغربية، واندمجوا مع المجتمع الغربي، ويشعرون بأنهم ينتمون إلى هذه المجتمعات أكثر مما ينتمون إلى ثقافة البلد الذي هاجر منه والديهم. إنهم يشعرون أنهم مواطنون أوروبيون. وبمرور الزمن سيزيد هذا الشعور و يترسخ لدى الأجيال المسلمة القادمة.
- ٤- المعتنقون الأوربيون، إذ طالما يبقى الإسلام مستمراً في جذب الأوربيين إليه، يعني المزيد من

المسلمين الجدد الذين يدخلون الإسلام، مما يؤدي إلى تزايد عدد المسلمين، ويصبح الإسلام ظاهرة غربية في هذا المجتمع. من الصعب توقع ازدياد عدد المسلمين الجدد واستمرار انجذابهم المتواصل ودخولهم في الإسلام، لأن السوابق التاريخية تفيد أن الأمور ربما تسير على العكس من هذه التوقعات. ففي مطلع القرن العشرين، كان هناك حوالي ألف مسلم بريطاني الأصل في بريطانيا، ولكن بعد ثلاثة عقود -أي في الثلاثينات- اختفوا بسبب الوفاة. كما لا يُعرف شيء عن ما حدث لعائلاتهم وأبنائهم وأحفادهم. فلو كانوا قد حافظوا على كياناتهم، وتكاثروا مثل بقية فئات المجتمع البريطاني، وربّوا أولادهم على الإسلام، لكان يوجد الآن -أي بعد قرن - عشرات الآلاف من المسلمين البريطانيين.<sup>1</sup>

٥- العلماء المسلمون، سواء الذين يقيمون منهم في الدول الغربية أو في العالم الإسلامي، قد يلعبون دوراً رئيسياً في تطوير الإسلام الأوربي. إذ يصدر هؤلاء العلماء أمثال الشيخ يوسف القرضاوي والسيد محمد حسين فضل الله، فتاوى وآراء فقهية جديدة تسهّل عملية تكيف الجاليات المسلمة في المجتمعات الأوربية. فهم يقدمون فهماً جديداً، وحلولاً جديدة لمشاكل كثيرة. هذه الرؤية الجديدة وتطبيق قواعد فقهية معينة تساهم في إزالة العديد من الموانع الشرعية التي يعتقد المسلمون أنها السبب وراء تعقيد الحياة الإسلامية في الغرب. إن هذه الفتاوى تعبّد الطريق أمام المسلمين ليكونوا مواطنين غربيين ومسلمين في آن واحد، أو ما يسمى بالمسلمين الأوربيين.

## عوامل تطور الإسلام الأوربي

إذا أراد الإسلام أن يعيش في أوربا، فلا فرصة أمامه سوى التفاعل والتكيف مع الثقافة الأوربية. وبالعكس ذلك يبقى على هامش المجتمع الغربي، ومعزولاً داخل الغيتوهات الإثنية للأجانب. أما الخيارات الأخرى المطروحة فهي الذوبان في المجتمعات الغربية ليصبح مجرد شأن شخصي، حاله حال المسيحية. وإذا ما تم عزل الإسلام في دوائر مغلقة، فقد يتطور إلى تيار متطرف يفتقد للتسامح والتعايش السلمي مع غير المسلمين، أو ربما يدخل في صدام مع المجتمع المضيف. ولو اختار المسلمون خيار الاندماج بالمجتمع، فعليهم أن يكون لهم اتصال جيد ومستمر مع المجتمعات الغربية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، عليهم أن يطوروا أفكارهم ونظراتهم لتكون منسجمة مع الثقافة الغربية.

هناك عوامل مختلفة تساهم في تشكيل الإسلام الأوربي. بعض هذه العوامل تعود للجالية المسلمة نفسها، والأخرى تعود إلى المجتمعات الغربية، والظروف التي تعيش فيها، مثل:

١ - اعرف بعض المعتنقين، أمثال غارودي وهوفمان، الذين لا يزال أولادهم على الدين المسيحي.

١- طبيعة العلاقة بين العالم الإسلامي والدول الغربية. إذ أن لهذه العلاقات تأثير مباشر على الموقف الغربي العام تجاه الإسلام، وكذلك على ردود الأفعال الغربية تجاه الجاليات المسلمة التي تقيم فيها. فبعد أن صدام سياسي أو عسكري أو فكري يحدث في العالم الإسلام ضد الغرب، سرعان ما يترجم على شكل مواقف ومقالات واتهامات للمسلمين في الغرب، وتحميلهم مسؤولية ما يحدث في فلسطين والجزائر وكشمير ومصر والسعودية ولبنان والعراق. وبعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ شهدت المدن الأوروبية توترات سياسية وثقافية واجتماعية ضد المسلمين في أوروبا. كما شهدت حوادث اعتداء عنصرية ضد المسلمين ومؤسساتهم ومدارسهم ومساجدهم. وبقيت وسائل الإعلام الغربية تتهم جميع المسلمين بالتطرف والأصولية والإرهاب، وأنهم طابور خامس في الغرب. الأمر الذي يحشر الجالية المسلمة في زاوية ضيقة تضطرها للدفاع عن نفسها دون جدوى. وتذهب كل جهود التواصل والحوار البناء سدى في حى الكراهية والتعصب والحقد على المسلمين.

٢- طبيعة مواقف وبرامج الحكومات الأوروبية فيما يتعلق بعملية إدماج المسلمين في المجتمعات الأوروبية. إن تشهد معظم الدول الأوروبية صدور تشريعات معينة تهدف إلى إرضاء متطلبات حاجات المسلمين مثلاً تأسيس المساجد والمدارس الإسلامية والمقابر وذبح الحيوانات على الطريقة الإسلامية، وبقية التسهيلات المقدمة للمسلمين. عموماً هناك فهم لوضع المسلمين وحاجاتهم الدينية. وتنفق الحكومات الأوروبية مبالغ طائلة على برامج إدماج المسلمين مثل تعليم اللغة ودورات المواطنة ودروس في الثقافة والقوانين الغربية، ومعاهد تدريب وتعليم في مختلف الاختصاصات، وبرامج موجهة للنساء والأطفال والشباب والفتيات، وتسهيل تشغيلهم في المؤسسات الحكومية وغير الحكومية. وتتساهل بعض الدول الغربية في منح الجنسية للأجانب بهدف جعلهم يشعرون أنهم في وطنهم.

وتختلف الدول الأوروبية في موقفها من الإسلام، ففي حين تقوم بريطانيا بوضع تصميم زي خاص للشرطيات المسلمات يلبي متطلبات الحجاب، وتقوم بعض الأسواق التجارية في هولندا بتصميم ملابس خاصة للمسلمات العاملات فيها، نجد أن فرنسا تشن حملة على أعلى مستوى ضد ارتداء الحجاب في المدارس، ونجد المحكمة العليا في ألمانيا تمنح السلطات المحلية حرية منع الحجاب في المدارس والمؤسسات، رغم أن الدستور لا يمنع الحجاب. وفي الوقت الذي لا تمنع أغلب الدول الغربية في إصدار مقررات تسمح بالذبح على الطريقة الإسلامية، نجد أن سويسرا والسويد ما زالتا تمنعان في ذلك.



٣- طيبة نظرة الأوربيين للإسلام ومواقفهم تجاه المسلمين، قد تعجل أو تبطل في عملية اندماج المسلمين. فكلما تقبل الأوربيون فكرة أن المجتمعات الأوربية هي مجتمعات متعددة الثقافات Multi-Cultural تتقبل الجماعات العرقية الأخرى والتعدد الديني، كلما ساهم ذلك في تعزيز وتطوير تشكيل الإسلام الأوربي.

٤- يعتمد على شعور المسلمين بأنهم مواطنون أوربيون عليهم واجبات ولهم حقوق، أي يتصرفون مثل أي مواطن عادي، وليسوا كغرباء باحثين عن حماية قانونية في بيئة معادية. يجب أن يشاركوا مجتمعاتهم في مشاكلها وأزماتها، وأن تكون لهم مساهمة فعالة في جميع النشاطات السياسية والثقافية والاجتماعية. وأن يخرجوا من حالة الانعزال والتفوق على الذات، بحيث لا يسمع المجتمع بهم إلا من خلال مظاهرة احتجاج على كتاب أو مسرحية أو قرار، أو رفع مطالب معينة تحدمهم لوحدهم دون غيرهم كبناء مسجد أو مدرسة، رغم أن هذه الأخيرة أمر عادي ومقبول.

يجب أن يكون للمسلمين حضور ملموس في مختلف المؤسسات الغربية، البرلمان، الأحزاب السياسية، الفن والأدب، الصحافة، الإعلام، المال والأعمال، وموظفين في مختلف المناصب الحكومية (عمدة، محافظ، وزير، سفير...). فهذا ما يعزز وجودهم، ويفرض احترامهم على الآخرين.

٥- يعتمد على مدى تطور الفكر الإسلامي بشكل يمكن المسلمين من قبول والتزام تطبيق القوانين الغربية، والتعامل مع المبادئ والمفاهيم الغربية دون شعور بأنهم يخالفون الأحكام الإسلامية أو اقرار ذنب. بالطبع ينطبق ذلك على المفردات الغربية التي لا تعارض التعاليم الإسلامية. ويأتي ذلك من خلال إعادة تفسير النصوص، أو تطبيق قواعد إسلامية معينة تسمح بقبول المفردات الغربية أو تجد له تبرير فقهي وشرعي. إذ لا يتوقع مثلاً أن يأتي من محلل الخمر ولحم الخنزير وغيرها، ولكن يمكن أن يأتي العمل في المؤسسات الغربية أمراً واجباً لخدمة المسلمين هناك، أو أن اكتساب الجنسية الغربية يسهل حياة المسلمين، ولا حرمة شرعية في اكتسابها.

٦- يلعب أئمة المساجد والقيادات الإسلامية والزعامات الدينية دوراً هاماً في تطور أفكار وسلوك المسلمين. فمن خلال متابعتهم لدورات تعليمية تمكنهم من فهم الثقافة الغربية والقوانين المرعية في البلد، وحقوق وواجبات المواطن، سواء كان من أهل البلاد من مقيماً فيها، وتفهم القيم والعادات والتقاليد السائدة في البلاد، كلها تساهم في انفتاح القيادات الإسلامية في الغرب على المجتمع وبناء علاقات طيبة مع جميع الفئات. كما أن هذا الانفتاح قد يقود إلى اتخاذ مواقف معتدلة ومقبولة، وتطوير أفكار حضارية للجالية المسلمة. كما يمكنهم ممارسة النقد الذاتي من أجل التخلص من بعض العادات والتقاليد التي ليست بالضرورة أن تكون إسلامية.

## دور المفكرين الغربيين المسلمين في الإسلام النوربي

يساهم المفكرون الغربيون المسلمون بشكل ملحوظ في تشكيل الإسلام الأوربي عندما يقدمون المزيد من الأفكار ويبدلون المزيد من الجهود في تقديم أفكار ومشاريع عملية. وقد يكون بإمكانهم لعب دور هام في حالة ما إذا استمروا في إنتاج فكر إسلامي، والاستمرار في التعاطي مع مشاكل الحياة اليومية للمسلمين في أوروبا. أعتقد أنه باستطاعتهم تعزيز دورهم من خلال ما يلي:

١- المضي قدماً في إنتاج أدب إسلامي من خلال التركيز أكثر وأكثر على القضايا التي تهم المسلمين. فكما رأينا في الفصول السابقة، ناقش هؤلاء المفكرون الغربيون المسلمون العديد من القضايا الهامة كالإسلام السياسي وتطوير الفقه ومساواة المرأة بالرجل وتعزيز الأفكار الديمقراطية وغيرها. ولكن يفضل أن يبدون اهتماماً أكثر بالمشاكل والظروف التي تعاني منها الجاليات المسلمة في الغربية، وعلى كافة الأصعدة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية. وأن يركزوا على ما يهم المسلمين والمجتمعات الغربية معاً مثل التعدد الديني والسياسي، حرية التعبير، حرية الدين، وضعية المرأة المسلمة، هوية الشباب المسلم، المشاركة في الانتخابات البرلمانية والبلدية، المشاركة في المناقشات العامة حول مختلف القضايا والمشاكل، المواطنة والولاء للدولة المضيفة.

٢- باستخدام مهاراتهم وخبراتهم يستطيعون المشاركة الفعالة في المناقشات العامة حول الإسلام والقضايا الإسلامية، ويبدلون جهوداً لإيجاد حلول لمشاكل المجتمعات الغربية. يمكنهم لعب دور الوسيط بين المجتمع الغربي والجالية المسلمة من أجل خلق أجواء الاحترام المتبادل والفهم المشترك. كما أن بإمكانهم تعزيز الحوارات الثقافية واللقاءات الدينية مع الأديان الأخرى.

٣- يجب أن يسعى المفكرون الغربيون المسلمون إلى بلوغ مستوى عال في العلوم الإسلامية، بحيث يصبحون علماء وفقهاء مثل غيرهم في العالم الإسلامي. ومن خلال بلوغ هذه المرتبة أي القدرة على الاجتهاد وإصدار الفتاوى والآراء الفقهية، سيكون لهم تأثير أكبر في الساحة الإسلامية في الغرب. إذ سيكون باستطاعتهم تقديم حجج شرعية معتمدة على قواعد فقهية وأصولية في نشر أفكارهم وفهمهم للنصوص الإسلامية. إذن على المسلمين الجدد تعميق معرفتهم عبر الدراسة الأكاديمية في الجامعات الإسلامية المتخصصة أو الدراسات الدينية التقليدية في الحوزات والمعاهد الدينية مثلاً في مصر والسعودية وإيران والعراق والمغرب والباكستان وماليزيا. كما توجد جامعات إسلامية عديدة في الغرب، مثلاً في بريطانيا وفرنسا.

٤- التشجيع على العودة مباشرة إلى المصادر الإسلامية الكلاسيكية، ونصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. وهذا يعني عزل النص عن الإسلام البيئي الذي رافق تطور تفسير وفهم النصوص من داخل مختلف الثقافات الإسلامية المتنوعة، والتي وضعت بصماتها الثقافية والاجتماعية على الإسلام. يجب أن يتأسس الإسلام الأوربي على التعاليم الإسلامية البحتة، دون تأثير أو امتصاص عناصر ثقافية أخرى، مثلاً ثقافة عربية أو باكستانية أو تركية أو مغربية. فكما أتاحت الفرصة لتفاعل الإسلام مع ثقافات الشعوب التي دخلت الإسلام، فيجب إتاحة الفرصة للتفاعل مع الثقافة الأوربية. يجب على المفكرين الغربيين مناقشة الأفكار التقليدية التي تلونت بلون ثقافي محلي قادم من البلدان الأصلية التي جاء من المهاجرون المسلمون. عند ذلك لن يبدو استبدال الأعراف والقيم التقليدية بالأوربية أمراً مستهجناً، خاصة إذ جاء في سياق تحليل ثقافي واجتماعي وتاريخي رصين.

٥- يجب على المفكرين الغربيين المسلمين التخلص من الأفكار المثالية وخاصة تلك المنتشرة بين الطرق والجماعات الصوفية المنتشرة في الغرب، مثل الدعوة إلى تدمير المؤسسات السياسية والاقتصادية والمالية والإدارية الغربية كالبنوك والشرطة والبرلمانات، حسب ما تؤمن حركة (المرابطون). كما يجب عليهم السعي لإدماج المسلمين في المجتمعات الغربية، مع حفظ عقيدتهم الإسلامية، للخلاص من الانعزال والتهميش.

٦- يجب أن تحتل قضية مأسسة الإسلام -أي جعله يتحرك من خلال مؤسسات متكاملة- في أوروبا اهتماماً أكبر من قبل المفكرين الغربيين المسلمين. إذ يجب أن يكون لهم حضور فاعل أكثر في المنظمات الإسلامية، وكذلك في المجالس الإسلامية المعترف بها رسمياً، وفي النشاطات السياسية كالأحزاب السياسية. فمن خلال هذه المؤسسات والنشاطات سيكون لهم تأثير أكبر سواء على الجالية المسلمة، أو على المجتمعات والحكومات الغربية. يجب أن يتطور الإسلام الأوربي إلى شريك Partner معترف به يتحدث إلى المؤسسات الغربية كالحكومة والبرلمان والكنيسة والإعلام والجامعات. باستطاعة المعتنقين الأوربيين لعب دور أكبر عبر المشاركة في النشاطات العامة، والحضور الأقوى في الإعلام الغربي. إذ لديهم القدرة والكفاءة على التعاطي مع مختلف القضايا ذات الصلة بالإسلام والثقافة الإسلامية في المناقشات العامة.

٧- بالإضافة إلى النقاد والمفكرين المسلمين، يستطيع المفكرون الغربيون المسلمون المشاركة في نشر أفكار جديدة وفهم حديث بين أبناء الجالية المسلمة في بلدانهم. فمن خلال مناقشة أفكار تستند إلى نصوص إسلامية ومفاهيم دينية، قد تؤدي إلى أن عدداً كبيراً من المسلمين الأوربيين وخاصة الجيل الشاب إلى الإقتناع بها، ثم الإقتناع بهم وبعلمهم ودورهم، وبالتالي الإيذان

بقيادتهم. إن ذلك قد يشكل قاعدة عريضة من المسلمين، تسلط الضغط على المؤسسات الإسلامية التقليدية والعلماء المسلمين من أجل التفكير جدياً بهذه الأفكار والانتقادات، ومن ثم إيجاد حلول مناسبة أو فتاوى جديدة تنسجم مع المحيط الأوربي.

٨- يجب أن يتطور الإسلام الأوربي من داخل الجالية المسلمة وبشكل تدريجي. فهذا قد يجنب الجالية الإصطدام أو التوتر مع المجتمع المضيف. فللوهلة الأولى، قد لا يقبل المسلم أفكار الآخر، خاصة إذا كان الآخر مختلفاً عنه دينياً أو ثقافياً. وقد يبقى متحفظاً أو متردداً أو رافضاً لها. إن قبول أفكار جديدة أو تطوير أخرى، يجب أن لا يشعر المسلمون في الغرب أن قبول فهم جديد لن يؤدي إلى فقدانهم هويتهم أو دينهم، لأن هذه المسائل حساسة جداً. وهذا يجعلهم يرفضون أي أفكار أو أي تطوير لمواقفهم أو سلوكهم. هنا يأتي دور العلماء المسلمين وأئمة الجوامع والمساجد في إيجاد مبررات شرعية وعقلانية لتكيف التعاليم الإسلامية مع الثقافة الغربية دون خرق المبادئ الإسلامية الرئيسية.

٩- يميل قسم من المفكرين الغربيين المسلمين إلى التأكيد على الأبعاد الروحية والأخلاقية في الإسلام. ويركزون على تطوير شخصية الأفراد وقابلياتهم. إن التفكير والسلوك الفردي قد يبقى الصفة الرئيسية للمسلمين الأوربية. وربما لن يتقبلوا السلوك والعقل الجمعي الذي تمتاز به المجتمعات الشرقية عموماً.

١٠- يحافظ قسم من المسلمين الجدد على مبدأ غربي أساسي هو الفصل بين الدين والدولة، والبقاء بعيداً عن أي نشاط سياسي أو الاهتمام بالقضايا السياسية.

١١- في ظل الثقافة الغربية والتقاليد والقيم والعادات والتراث الأوربي، وفي ظل طبيعة النظام السياسي والاجتماعي والثقافي السائد في أوربا، ومن نمط الفلسفات والمبادئ الغربية، وفي ظل تصاعد التوتر بين الإسلام والغرب، وازدياد العنصرية والتطرف والكرهية ضد المسلمين، لا يتوقع للإسلام الأوربي أن يصبح ظاهرة اجتماعية أوربية ذات تأثير سياسي وثقافي في الدولة والمجتمع الأوربي، بل سيكون في أفضل الأحوال مشابهاً للأديان التي سبقته إلى أوربا كالمسيحية واليهودية. إذ سيبقى مجرد إيمان وقناعة وممارسة شخصية، لا تتسع إلى مستوى التأثير على الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقضائي في البلدان الغربية. وستبقى للمسلمين، كما لغيرهم من الأديان، مؤسساتهم الدينية والاجتماعية والثقافية والتعليمية. لكن ليس باستطاعتهم المطالبة بمنح الدين الإسلامي أي دور في الدولة، مفضلين التمتع بها يوفره لهم النظام الديموقراطي من حريات دينية وفكرية وسياسية، وحقوق وضمائم امتيازات باعتبارهم مواطنين في هذه الدول.

وتبقى علاقة المسلمين وتطورها رهينة الأوضاع في العالم الإسلامي ومواقف المسلمين في الغرب مما يدور فيه من أحداث وتطورات. فليس من السهل على الأوروبيين قبول المسلمين كجزء منهم، لا يختلفون عن بقية مكونات الشعوب الأوروبية. كما أن التباين في تعامل الدول الأوروبية مع المسلمين، سلبياً أو إيجابياً، سيتقلص تدريجياً بفعل إستراتيجية التكامل والاندماج الأوروبي، والتنسيق في السياسات الخارجية والداخلية وشؤون الأجانب والهجرة واللجئين، خاصة وأن مواقف الدول الأوروبية تنطلق غالباً من البرلمان الأوروبي. كما ستخطو أوروبا نحو مزيد من التطابق في المواقف والقوانين والسياسات بعد الموافقة على الدستور الأوروبي.

إن القرن الواحد والعشرين سيشهد تغييرات وتطورات في الساحة الأوروبية، في كافة المجالات. كما يتوقع أن تسير الجاليات المسلمة نحو الذوبان التدريجي في المجتمعات الغربية بفعل اندثار الأجيال الحالية ونشوء أجيال مسلمة أكثر اندماجاً وتفاعلاً مع الثقافة الغربية. إذ لن تعرف الأجيال القادمة بلداً لها سوى البلد الأوروبي الذي ولدت ونشأت وتعلمت وعملت وتزوجت وأنجبت فيه. وسينمو الشعور بالهوية الأوروبية أكثر فأكثر على حساب الهوية الإسلامية. لذلك يتوقع أن تطفو على السطح ظواهر ثقافية واجتماعية جديدة بين المسلمين الأوروبيين.

## مساهماتهم في تشكيل الإسلام الأوروبي

لعل أبرز المساهمات التي قدموها في تشكيل الإسلام الأوروبي هي:

١- قاموا بترجمة النصوص الإسلامية الهامة، مثلاً القرآن الكريم إلى اللغات الغربية. فعلى سبيل المثال قدّم محمد أسد ترجمة وتفسيراً للقرآن، حيث أدرج فيه آراءه وفهمه للأحكام والعقائد الإسلامية الواردة في الآيات القرآنية. واشتهر موريس بوكاي بالتفسير العلمي للقرآن، حيث اختار مجموعة من الآيات القرآنية ذات الصبغة العلمية، وقام بتفسيرها على ضوء الاكتشافات الحديثة والقوانين العلمية. وقد سعى لإثبات أن النص القرآني موثوق به وأنه وحي إلهي. واستنتج أن القرآن يتوافق تماماً مع آخر الاكتشافات العلمية وقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والطب والفلك. لقي هذا المنهج اهتماماً كبيراً بين المسلمين، سواء المقيمين في الغرب، أو في أنحاء العالم الإسلامي. وصار مصدراً ينهل منه الشباب المسلم والدعاة المسلمون.

٢- أبدوا اهتماماً بترجمة ونقد السنة النبوية. فقد طرح مراد هوفمان أسئلة نقدية تتعلق بوثاقة السنة وسريان أحكامها ودورها في الفقه والتشريع الإسلامي. ولاحظ جيفري لانغ أن أحاديث النبي (ص) ليست مرتبة تاريخياً، كما لا تتضمن أية تعليقات أو تعليقات عملية من

قبل الذين جمعوها، إضافة إلى وجود حالة انتقائية في جمع وترتيب المواد. وتناول أهم المشاكل التي تعاني منها السنة النبوية.

إن ترجمة القرآن والسنة تساهم في تعريف الناطقين باللغات الغربية بهذين المصدرين الهاميين في الإسلام. كما تزود هذه الترجمات المسلمين وغير العرب بمحتويات هذين المرجعين، واستخدامهما في البحوث والدراسات والمناقشات، وتشكيل الآراء والمواقف اعتماداً على ما يتضمنانه من مفاهيم وتعاليم وأحكام ومبادئ إسلامية.

٣- قاموا بترجمة المصادر الإسلامية الكلاسيكية والمعاصرة ذات الأهمية العالية للباحثين والكتاب والمؤرخين المسلمين وغير المسلمين المهتمين بالإسلام. وقد شملت هذه الترجمات مختلف ميادين العلم والمعرفة: في الفقه والتاريخ والسيرة والتصوف وقصص الأنبياء.

٤- اهتم بعضهم بتقديم التعاليم الدينية إلى الشباب المسلم والغربيين غير المسلمين. واستخدموا في عرض تعاليم وتاريخ الإسلام شتى الأساليب والتقنيات من أجل تعريف الإسلام وإيصاله مفاهيمه إلى فئات وشرائح مختلفة في المستوى التعليمي والخلفية الثقافية. فهناك أعمال تحاطب الأطفال والفتيان والشباب، والوالدين والأزواج، والفتيات والنساء. واتخذت هذه الأعمال أشكالاً متنوعة كالكتاب والكراسة والدليل العملي والكتب التوضيحية وأشرطة الكاسيت والفيديو، إضافة إلى الأقراص المدججة التي تحتوي على محاضرات، قصص وأناشيد إسلامية.

٥- قاموا بتطوير أدب نوعي يقتصر إنتاجه عليهم دون غيرهم. فقد كتبوا قصص اعتناقهم للإسلام والتي تضمنت تجاربهم مناقشاتهم، مشاكلهم ومشاعرهم التي صاحبت عملية التحول نحو الإسلام. في هذا الصدد يمكن ذكر أعمال رائعة مثل (الطريق إلى الإسلام) الذي نشره محمد أسد في منتصف خمسينيات القرن العشرين. ويمثل هذا الكتاب سيرة حياة أسد، ورحلة روحية عالية، ومغامرة فريدة في الشرق الأوسط. ويزود القارئ بمعلومات غزيرة وهامة عن العقيدة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية. وكتب مراد هوفمان (الطريق إلى مكة)، ونشر جيفري لانغ (الصراع من أجل الإيمان). ويقدم هذا النوع من الأدب مادة غنية بالمناقشات العقائدية وتوضيح التعاليم الإسلامية، كما يعتبر من أدب الدعوة إلى الإسلام، لأنه يشجع الغربيين على اعتناق الإسلام.

٦- تقدم الشخصيات الوطنية من المفكرين الغربيين المسلمين مساهمات كبيرة في تطوير الإسلام المحلي. ففي كل بلد أوروبي، يلعب هؤلاء المفكرون دوراً في تشكيل الإسلام الأوربي عبر إنشاء مؤسسات متنوعة تعني بمختلف الشؤون كالمساجد والمراكز والمدارس الإسلامية

والدعوة والإعلام والاقتصاد والسياسة والإدارة. ويقومون بتأسيس منظمات إسلامية قادرة على تقديم مختلف الخدمات للجالية المسلمة.

وينشط بعض المفكرين الغربيين المسلمين في وسائل الإعلام الغربية للدفاع عن مصالح المسلمين، وشرح مواقف المسلمين إلى الرأي العام الغربي. ومن خلال إلقاءهم محاضرات، ونشر مقالات وكتب، والمشاركة في المناقشات العامة، وحضور المؤتمرات والندوات، يسعون إلى توضيح المبادئ الإسلامية. كما يردون على الاتهامات التي تُطلق في الإعلام الغربي ضد الإسلام والمسلمين. وقد يصبحون ناطقين باسم المسلمين أو ممثلين عن الجالية المسلمة للتعبير عن صوت الإسلام الأوربي.

وقد ينشغلون بالمناقشات السياسية من أجل شرح آراء المسلمين تجاه مختلف القضايا، وخاصة أثناء الأزمات مثلاً قضية سلمان رشدي عام ١٩٨٩، وحرب الخليج ١٩٩١، وهجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، والحرب على العراق عام ٢٠٠٣. وقد أسس بعض المفكرين الغربيين المسلمين حزباً سياسياً مثل الحزب الإسلامي لبريطانيا.

٧- لا يمكن الحديث عن الإسلام الأوربي دون التطرق إلى حقيقة أن كثير من المعتنقين الغربيين دخلوا الإسلام من خلال انجذابهم للتصوف، أمثال الفيلسوف الفرنسي رينيه غينون، المستشرق الإنكليزي مارتن لنغز، العالمان السويسريان فريتهوف شخون و تيتوس بوركهارت. إن بعض المفكرين الغربيين المسلمين لا يلعبون دوراً هاماً في دعم وإدارة بعض الجماعات الصوفية فحسب، بل إنهم قاموا بتأسيس طرق صوفية، ويمثلون قيادتها. فقد أسس الأسكتلندي الشيخ عبد القادر الصوفي حركة صوفية (منظمة المرابطين للدعوة العالمية)، وهو الآن زعيمها. وهي حركة عالمية، لها أتباع كثيرون في أوروبا وخارجها.

## ملاحظات نقدية على مساهماتهم

من الجدير بالملاحظة أن ليس كل مساهمات المفكرين الغربيين المسلمين دائماً إيجابية أو مقبولة. إذ أن بعض أفكارهم ومواقفهم تبدو تقليدية أو متخلفة. إن أعمالهم لا تخلو من انتقادات، مثل:

١- بعضهم يتخذ موقفاً معادياً للنظام السياسي الغربي، فمثلاً يهاجم روجيه غارودي باستمرار الديمقراطية الغربية، واصفاً إياها بأنها «ديموقراطية شكلية» وليست حقيقية. ويصف نظرية العقد الإجتماعي بأنها «كذبة» وأن صاحبها جان جاك روسو «كذاب». ويرى أن النظام السياسي الغربي ليس حقيقياً لأن المرشحين يعتمدون بشكل رئيسي على دعم الشركات

المتعددة الجنسية والبنوك العملاقة وضغط اللوبي. ويعزو غارودي التقدم والرفاه الغربي إلى استغلال ونهب الشعوب غير الغربية.

٢- يتخذ بعضهم مواقف محافظة جداً أو وجهات نظر تقليدية. إذ لدى حركة المرابطين الصوفية، التي يتزعمها عبد القادر الصوفي، رؤية متخلفة تجاه الإسلام السياسي. إذ أنهم يرفضون جميع المؤسسات الغربية المتجسدة في الإقتصاد والسياسة الغربية. ويدعون على تدمير وحل البرلمان وطرد العائلات المالكة، والبنوك والمؤسسات المالية وأجهزة الشرطة وإلغاء الضرائب، وإغلاق المحلات التجارية والسوبرماركت. إنها دعوة إلى فوضى عالمية، وتدمير كل إنجازات الحضارة الإنسانية. هذه الرؤى خطيرة وأكثر رجعية من أفكار الجماعات الأصولية والمتشددة.

إن رؤية حركة المرابطين تجاه الدولة الإسلامية تعود إلى النظام السياسي في العصور الوسطى. فهي تدعو إلى تأسيس الخلافة الإسلامية. وهي لا تدعو إلى إنشاء نظام خلافة في تركيا فقط، بل في كل أوروبا. إذ تريد تحويل الدول الأوروبية إلى إمارات إسلامية يقودها أمير. قد يبدو ذلك أملاً إسلامياً لدى البعض، لكن الحركة لم تفكر أبداً في كيفية تحقيق هذا الهدف أو بالأحرى الحلم.

أما فيما يتعلق بالحل الاقتصادي الذي تبشر به حركة المرابطين، فهو إلغاء العملات الورقية المتداولة الآن، والعودة إلى العملات المعدنية. إذ يطالب زعماء الحركة بسك دنانير ذهبية ودرهم فضية لتكون هي العملة المتداولة. وعلى العكس من الحركات والجماعات والأحزاب الإسلامية التي تركز أساساً على التغييرات السياسية وتطبيق الشريعة الإسلامية كوسيلة لتعبيد الطريق نحو الدولة الإسلامية، يعتقد المرابطون أن تحيقي ذلك الهدف إنما يكون عبر تغيير النظام الاقتصادي وخاصة الجانب النقدي.

٣- إن الأدب المناوئ للغرب، الذي ينتجه المفكرون الغربيون المسلمون، يشكل عائقاً في عملية اندماج الأقليات المسلمة في المجتمعات الغربية. إن النقد غالباً ما يختلط بالكراهية لكل ما هو غربي، الأمر الذي يقود إلى مزيد من العزلة الاجتماعية والثقافية للمسلمين عن المجتمعات الغربية المضيفة. إن هذا الأدب يخدم أهدافاً معينة في العالم الإسلامي، ويجد اهتماماً كبيراً لدى الإسلاميين والقوميين المتشددین هناك، لكنه يخترن جوانب سلبية لوضع الجاليات المسلمة، ثم تأثيرات سلبية على تشكيل الإسلام الأوربي.

٤- الأدب المناوئ للمسيحية يسبب تأثيرات سلبية على العلاقة بين المجتمعات الأوروبية، المسيحية الانتفاء والثقافة، وبين الأقليات المسلمة. هذا النوع من الأدب يشكل نقطة ضعف في تشكيل



الإسلام الأوربي، لأنه يعيق التعايش السلمي بين المسلمين والمجتمعات الأوروبية. ولعل مثل هذا الأدب يستفز مشاعر الكراهية والغضب والعنصرية بين المواطنين الأوروبيين. كما أنه قد يثير العداوة والبغضاء بين الطرفين. وقد يعطي صورة سلبية بأن الإسلام والمسلمين غير متسامحين مع الأديان الأخرى. وهذا ما يفسر اجتناب الدعاة المسلمين في الغرب استخدام هذا النوع من الأدب في المناظرات الجدلية مع المسيحيين، أو في الحوارات الدينية، أو في الدعوة الإسلامية.

نعم هذا الأدب يخدم أغراض عديدة في البلدان الإسلامية، خاصة في مواجهة الحملات التبشيرية لتنصير المسلمين. كما يخدم في النشاطات الدعوية الإسلامية ودعوة غير المسلمين لدخول الإسلام.

5- في الوقت الذي يتعاطى المفكرون الغربيون المسلمون بمختلف القضايا الإسلامية المعقدة، يفتقد غالبيتهم إلى أي نوع من التعليم الديني أو دراسة جامعية إسلامية تؤهلهم للخوض في مناقشة المسائل الإسلامية وخاصة في الفقه والسياسة والاقتصاد، فضلاً عن إصدارهم فتاوى وآراء فقهية. إذ لا يمكن بحال من الأحوال عدّهم مجتهدين أو مفتين، بل يمكن اعتبارهم باحثين أو مفكرين مسلمين.

6- إنهم يواجهون صعوبات جمة في فهم النصوص الدينية العربية. إذ لا يملك غالبيتهم خبرة باللغة العربية، في الوقت الذي يتعاطون فيه مع نصوص تاريخية تحتاج إلى خبرة عميقة ومهارة فائقة. وغالباً ما يستخدمون نصوصاً مترجمة إلى لغات غربية، ولكن هذه الترجمات ليست كافية لفهم المعنى الحقيقي للنص، ومن ثم الاستدلال به في إعطاء حكم ديني. وقد يقود هذا النقص إلى سوء فهم وسوء تفسير.

7- قد يقوم بعضهم بصياغة نظريات أو إعطاء أفكار ومقترحات دون الاستناد إلى أي أدلة نصية من المصادر الشرعية (القرآن والسنة) أو القواعد الفقهية والأصولية، أو فتاوى العلماء وتفسيرات المفسرين المسلمين. مثل هذه الأفكار لا يمكن اعتبارها إسلامية دون أن تستند إلى حجج شرعية وقواعد وأحكام إسلامية واضحة.

## مصادر الدراسة

### المصادر العربية

- ابن هشام (١٩٨٧)، السيرة النبوية، دار الريان للتراث: القاهرة
- أسد، محمد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، طبعة عام ١٩٨٧، دار العلم للملايين: بيروت
- أسد، محمد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، الطبعة الثامنة عام ١٩٩٤، دار العلم للملايين: بيروت
- الأمريكي، حذيفة عبد الرحيم (١٩٩٥)، هل تعرف لماذا غيرت دين آبائي؟، مكتبة العبيكان: الرياض
- البخاري، أبو عبدالله (١٩٣٢)، صحيح البخاري، مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة
- براون، بربارا (١٩٩٥)، نظرة عن قرب في المسيحية، شركة التوحيد للنشر: إيران
- بوكاي، موريس (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، جمعية الدعوة الإسلامية: طرابلس، ليبيا.
- بوكاي، موريس (١٩٨٥)، ما هو أصل الإنسان: إجابات العلم والكتب المقدسة، مكتب التربية العربي لدول الخليج: الرياض.
- الترابي، أليف الدين (١٩٨٧)، أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته، دار القلم: الكويت
- جميلة، مريم (١٩٩٢)، الرسائل المتبادلة بين أبو الأعلى المودودي ومريم جميلة عن الدعوة وهموم المسلمين، المختار الإسلامي: القاهرة
- جميلة، مريم (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، المختار الإسلامي: القاهرة
- جميلة، مريم (١٩٩٢)، تحذير إلى المرأة المسلمة اليوم وغداً، المختار الإسلامي: القاهرة
- جميلة، مريم (١٩٩٢)، الإمبريالية تتوعد المسلمين، المختار الإسلامي: القاهرة
- جميلة، مريم (١٩٩٢)، شهداء الحركة الإسلامية في العصر الحديث، المختار الإسلامي: القاهرة
- حلمي، مصطفى (١٩٩٦)، إسلام غارودي بين الحقيقة والافتراء، دار الدعوة: القاهرة
- الحامشي، علي (١٩٩٥)، أجوبة الاستفتاءات، دار الحق: بيروت
- السعيد، حسن (١٩٩٧)، الإسلام والغرب: الوجه الآخر، دار التوحيد للنشر: إيران
- السيوطي، جلال الدين (١٩٩٠)، تاريخ الخلفاء، تحقيق محي الدين عبد الحميد، منشورات الشريف الرضي: قم
- الشرفي، عبد المجيد (١٩٨٦)، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، الدار التونسية للنشر: تونس

- شلتوت، محمود (١٩٨٣)، الإسلام عقيدة وشرعية، الطبعة ١٢، دار الشروق: القاهرة
- غارودي، روجيه (١٩٨٢)، منعطف الاشتراكية الكبير، دار الآداب: بيروت
- غارودي، روجيه (١٩٨٨)، مشروع الأمل، دار الآداب: بيروت
- غارودي، روجيه (١٩٩١)، الإسلام في الغرب، دار الهادي: بيروت
- غارودي، روجيه (١٩٩٥)، الإسلام الحي، دار البيروني: بيروت
- غارودي، روجيه (١٩٩٦)، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، الزمن للنشر: المغرب
- غارودي، روجيه (١٩٩٦)، أصول الأصوليات والتعصبات السلفية، مكتبة الشروق:

#### القاهرة

- غارودي، روجيه (١٩٩٧)، الإسلام، دار عطية: بيروت
- غارودي، روجيه (١٩٩٧)، نحو حرب دينية: جدل العصر، دار عطية: بيروت
- غارودي، روجيه (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، دار الكاتب: دمشق
- غارودي، روجيه (١٩٩٩)، الإسلام في القرن الواحد والعشرين: شروط نهضة المسلمين،

#### الدار العلمية للكتب: القاهرة

- غارودي، روجيه (١٩٩٩)، حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، مكتبة الشروق: القاهرة

#### غارودي، روجيه (١٩٩٩)، عويدات: بيروت

- غارودي، روجيه (١٩٩٩)، محاكمة الحرية، دار الفيحاء، بيروت
- غارودي، روجيه (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟، مكتبة الشروق: القاهرة
- الكتاب المقدس (١٩٩٩)، دار الكتاب المقدس بمصر.

- لانغ، جيفري (١٩٩٨)، الصراع من أجل الإيمان: انطباعات أمريكي اعتنق الإسلام، دار الفكر: دمشق

- لانغ، جيفري (٢٠٠١)، حتى الملائكة تسأل: رحلة الإسلام في أمريكا، دار الفكر: دمشق
- محمد فريد بك (١٩٨١)، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقي، دار النفائس:

#### بيروت

- النبهاني، تقي الدين (١٩٩٠)، نظام الحكم في الإسلام، دار الأمة: بيروت

#### هوفمان، مراد (١٩٩٣)، الإسلام كبديل، بيروت

- هوفمان، مراد (١٩٩٣)، يوميات ألماني مسلم، الأهرام: القاهرة
- هوفمان، مراد (١٩٩٥)، الإسلام عام ٢٠٠٠، مكتبة الشروق: القاهرة

- هوفمان، مراد (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، مكتبة الشروق: القاهرة
- هوفمان، مراد (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، مكتبة الشروق: القاهرة
- الوردي، علي (١٩٩٢)، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار كوفان: لندن
- إضافة إلى مصادر أخرى ذكرت في الهوامش.

## مقابلات شخصية

- ١- مقابلة مع روجيه غارودي في باريس، بتاريخ ١٤ تموز ٢٠٠١
- ٢- مقابلة مع مراد هوفمان في اسطنبول، بتاريخ ٣٠ تموز ٢٠٠١
- ٣- مقابلة مع ديفيد بيدكوك في لندن، بتاريخ ١١ أيار ٢٠٠١
- ٤- مقابلة مع أحمد ثومبسون في لندن، بتاريخ ١١ أيار ٢٠٠١
- ٥- مقابلة مع رفيق أحمد فريس في تيلبورغ، بتاريخ ٥ شباط ١٩٩٩
- ٦- مقابلة مع ساجدة عبد الستار في روتردام، بتاريخ ١٧ تشرين الأول ٢٠٠١
- ٧- مقابلة مع عبد الواحد فان بومل في هيلفرسوم، بتاريخ ٢٥ تشرين الأول ٢٠٠١
- ٨- مقابلة مع خالد مسعود في ليدن، بتاريخ ٣٠ كانون الثاني ٢٠٠٢
- ٩- مقابلة مع الشيخ صلاح آل بلال في لندن، بتاريخ ١٨ شباط ١٩٩٩
- ١٠- مقابلة مع السيدة مانون موسى، بتاريخ ٢٩ تشرين الثاني ٢٠٠١

## المصادر الأجنبية

- Abedin Z. & Sardar Z. (1995) *Muslim Minorities in the West* London.
- Abdel Razaq S. (2000) *Islamic Anti-Christian Literature in West: An Explorative and Typological Approach to a Contemporary Phenomenon* Leiden.
- Allievi S. (1996) Muslim Organization and Islam-State Relation: The Italian Case in Shadid & van Koningsveld (ed.) *Muslims in the Margin 182-201* Kampen: Kok-Pharo Publishing. pp. 182-201
- Anwar M. (1994) *Young Muslims in Britain* London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- Anway C. L. (1996) *Daughters of Another Path: Experiences of American Women Choosing Islam* USA: Yawna Publications.
- Arnold T.W. (1896) *Preaching of Islam* Westminster: Archibald Constable.
- Badawi. Z. (1981) *Islam in Britain* London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- Bible the (1992) King James Version International Bible Society Colorado USA.
- Bulliet R. W. (1979) *Conversion to Islam in the Medieval Period* USA: Harvard University Press.
- Crijnen Ton (1999) *Nieuwe Nederlandse en Vlaamse Moslims* Amsterdam: Uitgeverij Bulaq.
- Darsh S.M. (1980) *Muslims in Europe* Leicester: The Islamic Foundation.
- Dollah M. A. (1979) *'The Social Psychology of Religious Conversion'* Unpublished thesis Glasgow University.
- Esposito J.L. (1991) *Islam and Politics* New York: Syracuse University Press.
- Gerholm T. (1988) 'Three European Intellectuals as Converts to Islam: Cultural Mediators or Social Critics?' T. Gerholm and Y.G. Lithman (ed.) in *New Islamic Presence in Western Europe* London: Mansell 263-77
- Haddad Y. Y. (1994) *The Muslims of America* Oxford: Oxford University Press.
- Haddad Y.Y. and Lummis A. T. (1987) *Islamic Values in the United States: A comparative study* NY: Oxford University Press.
- Humphreys R. S. (1995) *Islamic History* Tauris Publisher: London & New York.
- Ibrahim I.B.H. (1995) Islam and the West Peaceful Coexistence in the 21<sup>st</sup> Century in Lundén Th. (ed) *Euro-Islam* The Swedish Institute Stockholm. pp. 82-83.
- James W. (1919) *The Varieties of Religious Experience* Longmans Green and CO: London.
- Kettani M.A. (1996) Challenge to the Organization of Muslim Communities in

Western Europe in Shadid & van Koningsveld (ed.) *Political Participation and Identities of Muslims in non-Muslim States* Kampen: Kok Pharos Publishing House. pp. 14-35.

-Kogelmann F. (1999) Germany and Austria in Westerlund D. & Svanburg I. (1999) *Islam Outside the Arab World* Surrey: Curzon Press pp. 315-336.

-Koningsveld P.S. van (1987) *Snouck Hurgronje en de islam* Leiden University.

-Köse Ali (1996) *Conversion to Islam: A study of Native British Converts* London: Kegan Paul International.

-Köse Ali (1999) The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam in *Social Compass* 46(3) 1999 pp. 301-312.

-Kramer M. The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss) in Kramer M. (1999) (ed.) *The Jewish Discovery of Islam* Tel Aviv: Tel Aviv University. Pp. 225-247.

-Landman N. (1992) *Van Mat tot Minaret* VU Uitgeverij Amsterdam.

-Lavrijsen R. (1996) *Islam in een Ontzuiilde Samenleving* Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Troepen.

-Levtzion N. (1979) *Conversion to Islam* (ed.) New York London : Holmes & Meier Publishers Inc.

-Lewis Philip (1994) *Islamic Britain: Religion Politics and Identity Among British Muslims*. I.B. Publishers London New York.

-Malony H.N. & Southard S. (1992) *Handbook of Religious Conversion* Birmingham Alabama: Religious Education Press.

-Murad K. (1996) *Muslim Youth in the West* Leicester: The Islamic Foundation.

-Nawwab I.I. (2000) A Matter of Love: Muhammad Asad and Islam in *Islamic Studies* 39: 2 (2000) 155-231.

-Nielsen J. (1992) *Muslims in Western Europe* Edinburgh: Edinburgh University Press.

-Norman Daniel (1960) *Islam and the West: The Making of an Image* Edinburgh.

-Poston Larry (1992) *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam* Oxford: Oxford University Press.

-Ramadan T. (1999) *To be a European Muslim* Leicester: The Islamic Foundation.

-Rambo L. R. (1993) *Understanding Religious Conversion* New Haven and London: Yale University Press.

-Rambo L. R. (1999a) *Theories of Conversion: Understanding and Interpreting*

- Religious Change in *Social Compass* 46 (3) 1999 259-271.
- Rambo. L. R. & C.E. Farhadin (1999b) *Converting: Stage of religious Change* in C. Lamb & M.D. Bryant (eds) *Religious Conversion* Cassell: London & New York.
  - Rosenthal E. (1965) *Islam in the Modern National State* Cambridge: The University Press.
  - Shadid W. & Van Koningsveld P.S. (1997) *Muslims in Nederland* Bohn Stafleu Van Loghum Publisher Houten The Netherlands.
  - Sultán Madeleine (1999) *Choosing Islam: a Study of Swedish Converts* in *Social Compass* 46(3) 1999 325-335.
  - Tibi B. (1996) *Islam Hinduism and the Limited Secularity in India* in Shadid & Van Koningsveld (ed) *Muslims in the Margin: Political researches to the Presence of Islam in Western Europe* Kok Pharos Publishing House Kampen the Netherlands pp. 130-144
  - Van Koningsveld P.S. (1987) *Snouck Hurgronje en de Islam* Het Documentatiebureau Islam-Christendom Faculteit der Godgeleerdheid Rijkuniversiteit Leiden.
  - Van Koningsveld P.S. (1993) *Sprekend over de Islam en de moderne tijd* Prometheus Utrecht/Amsterdam.
  - Van Koningsveld P. S. (1995) *Islam in Europe* in Esposito J.L. (ed) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* vol. 2 pp. 290-296.
  - Wenden C.W. (de) (1996) *Muslims in France* in Shadid & Van Koningsveld *Muslims in the Margin: Political researches to the Presence of Islam in Western Europe* Kok Pharos Publishing House Kampen the Netherlands pp. 52-65
  - Westerlund D. & E. Rosander (1997) *African Islam and Islam in Africa* London: Hurst & Company.
  - Wohirab-Sahr Monika (1999) *Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle* in *Social Compass* 46(3) 1999 351-362.
  - Woodberry J.D. (1992) *Conversion in Islam* in Malony H.N. & Southard S. *Handbook of Religious Conversion* Religious Education Press: Birmingham Alabama. Pp. 22-40.

## مختارات من كتابات المفكرين الغربيين المسلمين Selected Writings of Neo-Muslim Intellectuals

- Abdel Haleem H. (1998) *Islam and the Environment* London: Ta-Ha Publishers.
- Abdus Sattar S. (1993) *De Positie van de Vrouw in de islam* Den Haag: Uitgeverij Oase.
- Abdus Sattar S. (1997) *Islam voor Beginners* Amsterdam: Forum
- Adnan Adlin (1999) *New Muslims in Britain* London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- Asad M. (1954) *The Road to Mecca* Gibraltar: Dar al-Andalus (reprinted 1993)
- Asad M. (1961) *The Principles of State and Government in Islam* Berkely and Los Angeles: University of California Press.
- Asad M. (1980) *The Message of the Qur'an* Gibraltar: Dar al-Andalus (reprinted in 1997)
- As-Sufi Abd Al-Qadir (1981a) *Letter to an African Muslim* UK: Diwan Press.
- As-Sufi Abd al-Qadir (1981b) *Qur'anic Tawhid* UK: Diwan press.
- As-Sufi Abd al-Qadir (1984) *The Sign of the Sword* Norwich: Murabitun Publications.
- As-Sufi Abd al-Qadir (1996) *The Return of the Khalifate* Cape Town: Madina Press.
- Bewley A. (1992) *The Key to the Future: A series of public discourses on Islam and the European Heritage* London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- Bewely A. (1999) *Islam: The Empowering of Women* London: Ta-Ha Publ.
- Bommel A. van (1992) Sufi Orders in The Netherlands in Shadid & van Koningsveld (ed.) *Islam in Dutch Society: Current Development and Future Prospects* 26-39 Kampen: Pharos Publishing. Pp. 124-143.
- Bommel A. van (1993) *Islam en Ethiek in de Gezondheidszorg* The Hague: Oase.
- Broek O.L. van den (1995) *Islam en het Westen* Zoetermeer: Uitgevrij Oase.
- Bucaille M. (1978a) *The Bible the Qur'an and Science* New Delhi: Islamic Book Services (reprinting in 1996).
- Bucaille M. (1978b) *What is the Origin of Man?* India: R.S.P. International.
- Brown B. (1995) *A Closer look at Christianity* Tehran: Nashr Tawhīd
- Clarke A. (1998) *The clear Victory* London: Ta-Ha Publ.
- Clarke A. (1999) *The Story of Stories: Sayyiduna Yusuf* London: Ta-Ha Publ.
- Denffer A.von (1988) *A day with The Prophet* Leicester: The Islamic Foundation.
- Denffer A.von (1996) *Research in Islam* Leicester: The Islamic Foundation.
- Doi A. (1997) *Vrouw in de Shari'ah* Delft: Uitgeverij Noer.
- Eaton G. (1997) *Islam and the Destiny of Man* Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Emerick Y (1997) *What Islam is All about* USA: International Books & Tapes Supply.



- Garaudy R. (1985) *For an Islam of the 20<sup>th</sup> Century: Charter of Seville* éditions Cougou
- Haneef S. (1994) *What everyone should know about Islam and Muslims* Delhi: Adam Publishers & Distributors.
- Hewitt I. (1998) *What does Islam say?* London: The Muslim Educational Trust.
- Hofmann M. W. (1996) *Islam 2000 USA*: Amana Publications.
- Hofmann M.W. (2000) Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam in *Islamic Studies* 39: 2 (2000) 233-247.
- Khattab H. (1993) *The Muslim Women's Handbook* London: Ta-Ha Publ.
- Khattab H. (1996) *Stories from the Muslim World* London: Ta-Ha Publ.
- Jones J. (1994) *The Sahabiyyat: during the Prophets era* London: Ta-Ha Publ.
- Jones J. (1995) *The Mothers of three Prophets* London: Ta-Ha Publ.
- Lane R. W. (1997) *Islam and the Discovery of Freedom USA*: Amana Pub.
- Lang J. (1995) *Struggling to Surrender: Some Impressions of an American Convert to Islam USA*: Anana Publication.
- Lang J. (1997) *Even Angels ask: A journey to Islam in America* Amana Pub.
- Lings M. (1991) *Muhammad: His Life on the Earliest Sources* Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Luongo R. (1995) *The Gold Thread: Ezra Pound's Principles of Good Government & Sound Money* London: Strangers Press.
- Maqsood R.W. (1995) *The Muslim Marriage Guide* London: Quilliam Press.
- Patel I. A. (1997) *Islam the Choice of Thinking Women* London: Ta-Ha Publ.
- Phillips. A. A.B. (1996a) *The True Message of Jesus Christ* UAE: Dar Al-Fatah
- Phillips A.A.B. (1996b) *The Best in Islam* UAE: Dar al-Fatah
- Pidcock D. M. (1992) *Satanic Voices: Ancient & Modern* UK: Mustaqim.
- Pickthall M. M. *The Meaning of the Glorious Qur'an* Beirut: Dar al-Faihaa.
- Schuon F. (1976) *Understanding Islam* London: Unwin Paperbacks.
- Sedgwick M. (2001) Against Modernity Western Traditionalism and Islam in *ISIM Newsletter* 7 (2001) p. 11.
- Thomson A. (1993) *The Wives of the Prophet Muhammad* London: Ta-Ha Publ.
- Thomson A (1994a) *The Difficult Journey* London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- Thomson A. (1994b) *The Way Back* London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- Thomson A. (1994c) *The Next World Order* Beirut: al-Aqsa Press
- Thomson A. (1996a) *Islam in Andulus* London: Ta-Ha Publishers Ltd.

- Thomson A. (1996b) *Jesus: Prophet of Islam* London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- Thomson A. (1996c) *For Christ's Sake* London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- Thomson A. (1997a) *Dajjal: the Antichrist* London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- Thomson A. (1997b) *Making History* London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- Vadillo U. I. (1996) *The Return of the Gold Dinar* Cape Town: Madinah Press

## مطبوعات أخرى

### Other Publications

- *ISIM Newsletter* a quarterly journal published by the International Institute for the study of Islam in the Modern world Leiden The Netherlands.
- *Common Sense* The official Islamic Party Newsreport UK.

## مواقع إنترنت

### Internet sites

- Al-Sharq al-Awsat* Arabic newspaper published in London: [www.asharqalawsat.com](http://www.asharqalawsat.com)
- The Bangor Islamic Society* is an Islamic society operating within the UK universities established in 1962 in Bangor Walse: [www.undeb.bangor.ac.uk](http://www.undeb.bangor.ac.uk)
- The New Murabitun* constructed by the Murabitun movement: [www.murabitun.org](http://www.murabitun.org)
- The Islamic Party of Britain*: [www.islamparty.com](http://www.islamparty.com)
- [www.islamonline.net](http://www.islamonline.net)