

المساران التاريخي والديني في وعي (الآخر) عند حسين العودات

المساران التاريخي والديني في وعي (الآخر) عند حسين العودات

إبراهيم خليل الشبلي

المحتويات

51	ملخص تنفيذي.....
51	مقدمة.....
51	أولاً: مفهوم الذات «Essence».....
52	ثانياً: مفهوم الآخر.....
52	ثالثاً: مسارات وعي صورة (الآخر) من منظور (الذات).....
53	1. المسار التاريخي.....
56	2. المسار الديني.....
56	أ. (الآخر) اليهودي.....
57	ب. صورة (الآخر) النصراني.....
61	ج. صورة أصحاب الديانات الأخرى.....
62	د. صورة (الآخر) المسلم.....
64	خاتمة.....
65	مصادر البحث ومراجعته.....

ملخص تنفيذي

يستجيب البحث لضواغط فكرية تتصل بالمنجز المعرفي للأستاذ العودات ومقاربتة وعي كلّ من (الذات) و(الأخر)، عبر مسارات متعددة ترسم ملامح تلك العلاقة وتحدد الأطر الفاعلة في إنتاجها، من ناحية، ويستجيب لضواغط واقعية تنسجم والتشظي الذي يعيشه الشرق الأوسط، إثنياً وفكرياً وسياسياً، من ناحية أخرى. وتكمن أهمية البحث في أنه يسعى إلى تحليل صور حضور (الأخر) في وعي (الذات)، عبر توظيف المنهج التحليلي المقارن الذي يساهم في الوقوف على الشروط التاريخية والثقافية والاجتماعية التي أسهمت في تحديد مسارات التفاعل مع (الأخر) وتطور صورته في الثقافة العربية.

مقدمة

ليس يسيراً الحديث عن مفهوم (الأخر) في الوعي الأنثروبولوجي، من دون البحث في البعد المعرفي والتاريخي والديني والأيدولوجي الذي يشكل الذاكرة المشتركة لكل جماعة بشرية، ولا سيما في ظل الاستسلام لسلطة القواعد الصلبة التي يفرضها المتخيل، وينتج بوساطتها صوراً أو تصورات حول (الذات) و(الأخر) والعالم. لذا، تغدو التجربة التاريخية والثقافية وحتى الدينية لكل جماعة بشرية، مُحركاً فاعلاً ورافداً ملهماً التجربة الجماعية أو الفردية على حد سواء.

قد يشكل المتخيل فضاءً مغلقاً من التصورات والأفكار والرؤى الإقصائية أو التحيزية، في ظل التفاعل الذي تفرضه سياقات المتخيل التي تتجاوز الحدود المعهودة لشروط التجربة، لتصبح خارج حدود الواقع ومتعاليةً عليه في آن معاً. وقبلولوج في مسارات وعي (الأخر) في فكر العودات، لا بدّ لنا من أن نقف عند تحديد المصطلحات المفتاحية في بحثنا، عبر مناقشة السوالين: ما مفهوم (الذات)؟ ما مفهوم (الأخر)؟

أولاً: مفهوم الذات «Essence»

قبل مناقشة مفهوم (الذات)، يجب أن نتحدث عن مفهوم (الأنا Ego) الذي تنوعت دلالاته في الفلسفة وعلم النفس والاجتماع ونظرية الأدب وسواها. يعرفها علم النفس بأنها «شعور بالوجود الذاتي المستمر والمتطور بالاتصال مع العالم الخارجي» (1)، ومن أهم سمات (الأنا) الوعي (2)، فهي ذات تدرك تصرفات الإنسان، بوصفه فرداً ينتمي إلى مجتمع يتفاعل معه، لأنها «متصلة بعالم الواقع اتصالاً مباشراً، وهي حلقة الاتصال بين النزعات الغريزية ومثيرات العالم الخارجي، ولها نزوع أخلاقي يحافظ على القيم ويرعى التقاليد» (3)، ويُقصد بها عند الفلاسفة العرب «النفس المدركة» (4). إنها ليست ثابتة، لأنها مركبة ومعقدة ومتغيرة (5)، وهي تعني جزءاً من الشخصية يتكفل بحل المشكلة التي تعترض الفرد.

إن لـ (الأنا) مراحل مختلفة، منها مرحلة الوعي ومرحلة الاصطفاء في علاقاتها مع (الأخر)، فالأنا الفردية تتطور في وعيها لتشكل الأنا الاجتماعية، ومن الوعي تنشأ (الأنا) عبر علاقتها مع (أنا) أخرى، إذ تشرع في تحديد سمات (الأخر) ومدى انسجامه أو اشتراكه في الخصائص الثقافية واللغوية والحضارية التي تنتمي إليها (الأنا)، مُشكلةً (الذات)، وبذا تغدو «اجتماعية ثقافية» (6).

أمّا مفهوم (الذات)، فهو «ما دلّ على ذات، أي شيء محسوس قائم بنفسه» (7)، بمعنى «الشيء الذي يمنح الشيء ماهيته» (8)، و (الماهية (الذات) Essence) تعني الأمر الذي «يمنح الشيء جوهره وحقيقته» (9). وقد عرفها ابن رشد وابن سينا بأنها «جوهر قائم بنفسه» (10)، لذا فإنّ (الذات) تشير إلى الخصائص النفسية والاجتماعية والعملية العقلية التي ينطلق منها الفرد في تعامله مع ما يحيط به، وإنها لذلك تعني «مجموعة الآراء والمعتقدات التي يكونها الفرد عن ذاته، من خلال وجوده في البيئة التي يعيش فيها» (11). وتسبق مرحلة (الأنا) مرحلة (الذات)، فعندما تصل (الأنا) إلى مرحلة التفكير بالسمات الحضارية والثقافية واللغوية التي تنتمي إليها تنتقل من مرحلة الفردية إلى التفكير بوساطة اللاشعور الجمعي، وبذا يتحدّد (الأخر) المختلف، نظراً لاختلاف لغته وانتماؤه الحضاري أو الديني أو القومي. وحين تعي (الذات) اختلافها تنزع نحو تحديد من يشابهها ومن يختلف عنها، وتقوم تلك العملية على

(1) جبور عبد النور، المعجم الأدبي، ط2، (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، ص36.

(2) انظر: أ. أ. بنيت، ما قاله يونغ حقاً، مدني قصير (مترجماً)، (دمشق: دار الجبل للطباعة والنشر والتوزيع، 1994)، ص55.

(3) علاء عبد الهادي، «شعرية الهوية»، عالم الفكر، المجلد 36، العدد 1 (2007)، ص284-285.

(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب، 1982)، ص139.

(5) انظر: أحمد برقاي، الأنا (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2009)، ص7.

(6) برقاي، الأنا، ص155.

(7) مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، ص45.

(8) Dictionary of Current English (Oxford University Press, 1980), p.291.

(9) صليبا، المعجم، ص579.

(10) صليبا، المعجم، ص140.

(11) تامر إسماعيل سفر، «الذات والهوية في سيكولوجية الشخصية»، المعرفة، السنة 40، العدد 455 (دمشق: آب/ أغسطس 2001)، ص64.

المسارن التاريخي والديني في وعي (الأخر) عند حسين العودات

الاختزال، من خلال التركيز على بعض السمات، ومن ثمّ تعميمها (12)، لتصبح معياراً في تحديد من ينتمي إلى مجتمع (الذات) ومن لا ينتمي إليه. إن وعي (الذات) خصوصيتها يفضي إلى وعيها بالاختلاف عن (الأخر) (13).

ثانياً: مفهوم الآخر

تقتصر دلالة (الأخر) في المعاجم اللغوية العربية إلى المختلف (14)، ولا توجد أية إشارة إلى (الأخر)، بما هو مفهوم يحيل على السمات الحضارية والثقافية واللغوية التي تحدد هوية جماعة بشرية بعينها. و(الأخر) في أجلي صورته مثيل (الذات) ونقيضها، وهو عنصر مهمّ تدرك من خلاله (الذات) نفسها، إذ «لا يتشكّل وعي الإنسان بصورة حقيقيّة إلا حين يبدأ بوعي علاقته مع الآخر»، ولكنّ مفهوم (الأخر) لا يقتصر على المعنى المتداول الذي يعني السمات التي تميز مجموعة بشرية من غيرها، بل إنّ فضلاً عن ذلك يتجلى في «جانبه التهديدي والتصنيفي والإقصائي والاستبعادي». ويختلف مفهوم (الأخر) باختلاف زاوية التعاطي معه، فضلاً عن أنّه يُمثّل موضوعاً بالنسبة إلى (الذات)، لأنّني لا أستطيع أن أكون موضوعاً بالنسبة إلى نفسي، و (الأخر) لا يمكنه أن يكون موضوعاً بالنسبة إلى نفسه، لذا فإنّه يمثل مرحلة مهمّة من مراحل تطوّر (الذات) (15). وقد تباين مفهومه مع الفلسفة الدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، ف(الأخر) بالنسبة إلى علم النفس كلّ ما هو خارج (الذات)، إذ يتحدّد مفهومه عبر السيرورات النفسيّة للفرد لدى فرويد (16).

لقد عدّ ميشيل فوكو الرجل (آخر) بالنسبة إلى المرأة، والمجنون (آخر) بالنسبة إلى العاقل (17)، ويتبلور مفهومه بالقوة الارتكاسيّة (العبد)، مقارنةً بالقوى الفاعلة لدى فريدريك نيتشه (18)، وهذا يعني أنّه مفهوم متغيّر ومتطوّر، وفقاً لما تقتضيه لحظة تاريخيّة محددة من مواقف وأفكار، فموقف العربي من (الأخر) في العصر الجاهلي أو الأموي مثلاً يختلف عن موقفه من (الأخر) في القرن الحادي والعشرين، ذلك أنّ محدّدات الثقافة آنذاك تختلف عما هي عليه اليوم، وأنّ الظروف السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة مختلفة تماماً. وقد أطلق بعض الباحثين مصطلح الهوس (Mania) على انبهار (الذات) بـ (الأخر)، ووسموا العلاقة القائمة على الخوف منه بـ (Phobia)، وموقف الفهم والحوار بـ (Philia)، وموقف الوحدة بـ (Unity) (19).

إن العلاقة بين (الذات) و(الأخر)، وفق ما سنرى في منظور العودات، جدليّة لا يمكن تجاهلها، إذ تفرض طبيعة الحياة وجود هذه الثنائيّة، بل تجعل وجود كلّ طرفٍ منهما شرطاً لوجود (الأخر) وإدراكه وفهمه، فهما عنصران متّصلان ومنفصلان، ومبتعدان ومتّحدان في الوقت عينه (20)، فلا يمكن فصل أحدهما عن (الأخر) ويصعب الاستدلال على (الذات) من دون معرفة حقيقيّة بـ (الأخر)، ذلك أنّ صورة (الأخر) ليست هي (الأخر) عينه، بل هي مفهومه وانعكاسه في (الذات)، وصورة (الأخر)، وإن كانت مجردة شكلاً، فإنّها حصيلة شروط مادية وخارجية، وبذا يصبح (الأخر) مرجعاً تاريخياً للذات.

ثالثاً: مسارات وعي صورة (الأخر) من منظور (الذات)

تمثّل عملية تأريخ العلاقات الحضارية وتأطيرها، ضمن مفاهيم ثابتة أو محسومة، إشكالية مركزية في الدراسات التاريخية والثقافية والحضارية، وقد كان العودات واعياً بهذه المسألة، لذا عمد إلى تقسيم حالات وعي (الأخر) في الثقافة العربية إلى مسارات وسياقات ومستويات مختلفة تتنجم واللحظة التاريخية أو الشرط السياسي الذي تتم فيه تلك العلاقات. وعند دراستنا «الرؤية العوداتية»، بشأن تلك السياقات، وضعنا نصب أعيننا مهمة تحليل المنهجية التي وظّفها في قراءاته حول (الذات) و(الأخر)، ومن ذلك أننا قمنا بتحديد مسارات مختلفة تتصافر لتحقيق الهدف المنشود في قراءة (الأخر) من منظوره، مثل المسارين التاريخي والديني.

(12) انظر: عبد الهادي، «شعرية الهوية»، ص 284.

(13) انظر: سعد فهد الذويخ، صورة الآخر في الشعر العربي: من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي (إربد: عالم الكتب الحديث، 2009)، ص 7.

(14) جاء في لسان العرب: أخز «بمعنى غير، كقولك رجل أخز، وثوب أخز»، وفي تاج العروس: الآخر «أحد الشينيين، وبمعنى غير، كقولك رجل أخز، وثوب أخز»، وفي المعجم الوسيط: بمعنى أحد الشينيين وبمعنى غير.

(15) انظر: فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص 23 وما بعدها.

(16) انظر: سيغ蒙德 فرويد، الأنا والها، جورج طرابيشي (مترجماً)، (بيروت: دار الطليعة، 1983)، ص 9 وما بعدها.

(17) انظر: مجموعة مؤلفين، صورة الآخر: العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، الطاهر لبيب (محرراً)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1999)، ص 54.

(18) انظر: ول ديورانت، قصة الفلسفة، فتح الله محمد المشعشع (مترجماً)، ط 4، (بيروت: مكتبة المعارف، 1982)، ص 543.

(19) للمزيد حول هذه المصطلحات، انظر: فاخر عاقل، معجم العلوم النفسيّة (بيروت: دار الرائد العربي، 1988)، ص 221 وما بعدها.

(20) انظر: حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية: من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين (بيروت: دار الساقي، 2010)، ص 13.

1. المسار التاريخي

لا يكاد يختلف أحدٌ في أهمية السياق التاريخي في تطور العلاقات بين الشعوب والجماعات البشرية، وما يزال السؤال عن الدافع الذي يحرك التاريخ مشروعا، في ظل محاولة استنثار الفلسفات الغربية بتحديد مسارات وعي التاريخ ووضع قوانين تؤطر العلاقة بين الغالب والمغلوب. وانطلاقاً من الهم البحثي في محاولة رصد تلك المسارات والتحولات، سنقف على تحليل مسار تطور صورة (الأخر) في الوعي العربي، متوسلين بالمسار التاريخي، وسنسعى إلى تحليل الشروط التاريخية والثقافية والسياسية التي أسهمت في تطور صورة (الأخر) أو تغيرها ضمن السياق الثقافي العربي.

يولي العودات السياق التاريخي في تطور العلاقات بين الجماعات البشرية أو تحولها أهمية كبيرة، ويستجيب عنده البحث في صورة (الأخر)، عبر تتبّع السياقات المختلفة، لضواغط متنوعة يشترك فيها الفكري والثقافي والتاريخي والديني، ولا سيما في ظل الأحداث العصبية التي يمر بها العالم، وتتم على عدم فهم حقيقي أو محاولة التغافل عن استيعاب (الأخر)، لأسباب باتت معروفة للقاصي والداني. وفي مقدمة تلك الأسباب محاولة الإمبراطوريات الكبرى هضم أكبر قدر ممكن من مواطن الثروات التي تسهم في توسعها، وتضمن استمرار سيطرتها ونفوذها، ولا يتم لها ذلك إلا عبر شن حروب مباشرة أو بالوكالة. وانطلاقاً من هذا السياق، تصبح التحالفات التي كانت عليها العرب قبل الإسلام مسؤغة، إذ لم يكن العرب آنذاك أمة موحدة ولم يؤسسوا دولة تجمعهم، فقد كانت القبيلة هي الوحدة الاجتماعية الأساس لديهم، سواء في الجزيرة العربية، التي كانت تتناثر فيها القبائل وتتصارع في ما بينها على مواطن الكلأ والمراعي أو في تجمعات حضرية في مدن مختلفة، مثل مكة ويثرب ودومة الجندل وتيماء، فضلاً عن بعض الممالك التي لم تكن مستقلة، بل تابعة لإحدى الإمبراطوريات الكبرى (الساسانية، البيزنطية والحبشية).

نظراً للنظام القبلي المسيطر على الحياة الاجتماعية، ولا سيما في الجزيرة العربية، حيث الولاء للقبيلة والتعصب لها هو معيار الانتماء على قاعدة (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً). ولا يختلف الأمر كثيراً في الحواضر العربية، فقد كانت خاضعة للاستعمار الفارسي (الساساني) في جنوب العراق (المناذرة)، وفي شرق الجزيرة العربية (البحرين)، مثلما استعمر البيزنطيون جنوب بلاد الشام (الغساسنة) وصولاً إلى العقبة واستعمر الأحباش اليمن، لذا كان العرب يشعرون بالدونية والضعف إزاء (الأخر) القوي (الفارسي، البيزنطي والحبشي)⁽²¹⁾. إن ذلك لا ينفي وجود مظاهر التفاخر بالشعر والنسب إلى قبيلة دون غيرها، إذ يصل الأمر في بعض الأحيان إلى اشتعال الحروب بين القبائل، لا لشيء سوى التفاخر أو التباهي في ما بينها أحياناً أو لعوامل اقتصادية للسيطرة على مواطن الرعي والكلأ أحياناً أخرى، لذا كانوا يتنافسون في ما بينهم، ولكنهم إزاء (الأخر) يشعرون بالضعف والدونية، وينظرون إليه بإعجاب شديد، مثل «الفرس من ناحية والروم من ناحية، وكانت علاقة العرب تُشعر بالقوة، فهم يتعاملون معهم تجارياً ولكن ليست علاقة الند بالند، بل علاقة الفقير بالغني، والضعيف بالقوي، ومن تاجر منهم وانتقل إلى فارس والروم ورأى عظمتهم، استضعف نفسه»⁽²²⁾.

لقد كانت العلاقات الاجتماعية بين القبائل أو المدن الكبرى (الممالك) متشابهة إلى حد كبير، فالعلاقات بينهم كانت قَبَلية يختلف بعضها عن بعضها (الأخر) بالدرجة لا بالنوع. وفي هذا السياق، يرى العودات أن طبيعة النظام الاجتماعي للعرب البدو (في الجزيرة العربية) أو الحضري (في الممالك التابعة لنفوذ أجنبي) أسهمت بصورة كبيرة في تكوين العقل العربي وترسيخ المفاهيم المؤسسة لنظرة العرب إلى (الأخر) قبل الإسلام وبعده، وكان لها أثر عميق في تحديد موقف العرب من (الأخر)، سواء القريب (العربي المختلف دينياً أو قَبَلياً) أو (الأخر) البعيد (الفارسي، البيزنطي، الصيني، الهندي، وغيرهم). ولم تتشكّل صورة (الأخر) بصورة عارضة أو آنية، بل كانت نتيجة جهود الرحالة والتجار والمؤرخين⁽²³⁾، ذلك أن تمثل (الأخر) في الوعي العربي ليس معطى من معطيات بنية العقل العربي، وإنما نتاج اجتماعي يتداخل فيه التاريخي والثقافي والسياسي، فضلاً عن التواصل الاقتصادي والحضاري مع الشعوب الأخرى.

يذهب العودات إلى أن نظرة العرب إلى (الأخر) كانت تستند في مجملها إلى التقاليد القبلية، فقد كان العربي يخشى الفارسي والبيزنطي ويشعر بالدونية إزاءه، ويرجع ذلك إلى عدم وجود دولة عربية قوية في مواجهة الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، بينما يشعر بالاستعلاء إزاء القبائل الأخرى، ومعياره في ذلك التفاخر في الأنساب⁽²⁴⁾. لكن تلك الصورة لم تبقَ على حالها بعد الإسلام، ولا سيما بعد توسع الفتوحات الإسلامية، إذ حدث انقلاب كبير في المفاهيم والرؤى والوسائل التي جعلت العرب يصبحون أصحاب رسالة وطموح كبير في تحقيق نهضة شاملة وتكوين أمة ذات نسيج اجتماعي موحد، فأصبحوا على أعتاب انطلاقة فكرية واقتصادية واجتماعية شاملة سقطت خلالها الإمبراطوريات التي كانت تحكم العالم قبل الإسلام (الرومانية، البيزنطية، الفارسية والحبشية).

(21) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 5-9.

(22) من تفسير الطبري: آل عمران/ الآية 103، نقلاً عن العودات.

(23) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 7 وما بعدها.

(24) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 34-35.

المسار التاريخي والديني في وعي (الأخر) عند حسين العودات

لقد صاحب هذا التحول التاريخي تحولٌ في الموقع السياسي والعسكري والحضاري للعرب من جهة، وتغيّر صورة (الأخر) والموقف منه من جهة ثانية، فقد أصبح العربي يشعر بالقوة والتفوق إزاء (الأخر) الفارسي والبيزنطي، ولا سيما بعد توسع الفتوحات وتसारع امتدادها، إذ وصلت الإمبراطورية العربية الإسلامية إلى بلاد فارس، وآسيا الوسطى، والأندلس وبعض جزيرة إيبيريا (أوروبا)، وتوالت الشعوب والثقافات التي تعيش في كنفها⁽²⁵⁾، فافتتح العرب على العالم وتعرفوا إلى عدد غير قليل من الثقافات والشعوب، وكان لزاماً عليهم أن يحددوا (الأخر) ويرسموا صورته، ويُعرّفوه ليختاروا أساليب التعامل معه، ذلك أن (الأخر) قبل الإسلام كان محدوداً وقليل التأثير على النظام القبلي الذي كان سائداً، حيث لم يكن هذا (الأخر) يتعدى الفارسي والبيزنطي والحبشي إثنيًا، أو اليهودي والنصراني والصابئي دينيًا، بينما أصبح (الأخر) متعدداً بعد توسع الفتوحات الإسلامية⁽²⁶⁾.

لقد أفضى ذلك النسق التاريخي والسياسي الجديد إلى احتكاك العرب بثقافات جديدة لم يعهدها قبل الإسلام، وتعرفوا إلى أنظمة سياسية وتقاليد اجتماعية مختلفة عن التي كانوا عليها⁽²⁷⁾، فقد انتقلوا من القبيلة إلى الدولة، ومن التعصب إلى القبيلة والدفاع عن قيمها وتقاليدها إلى اتباع تعاليم الدين الإسلامي والتضحية في سبيل دعوته، فضلاً عن عامل التاريخ الحاسم، إذ كان كانوا قبل الإسلام خارج الفعل التاريخي، لكنهم بعد الإسلام أصبحوا في مركز التاريخ، بل امتلكوا القدرة والوعي الكافيين لنشر الإسلام في أصقاع العالم كلها. لقد أدى ذلك إلى التعرف إلى عدد غير قليل من الثقافات والشعوب والأديان، مثلما أدى التوسع الكبير للإمبراطورية الإسلامية إلى تطوّر المفهوم «الهوري» لدى العربي، فقد أصبحت لديه مرجعية جامعة بعد أن كانت تقتصر على القبيلة وحدودها الضيقة، وقد ترك الشرط التاريخي آثاراً عميقة في قيم الشعوب وأفكارها ومشاعرها، وتجاوز ذلك إلى التغلغل في المتخيل الشعبي الذي أضحي مشبعاً بالصور والتمثيلات الموحية التي حفرت عميقاً، لتفرض مواقف متمرسة حول الثقافي والمعرفي والموروث الشعبي. لكن ذلك المتخيل مشبع بالمتناقضات، ذلك أنه مزيج من الثقافي والمعرفي والأسطوري وصور الإدراك المختلفة.

ينظر العودات إلى الشرط التاريخي بوصفه عاملاً حاسماً ومؤثراً في العلاقات الحضارية، ولا سيما في ظل الاحتكاك الكبير الذي أحدثته ذلك التوسع، وفرض مظهرًا جديدًا من مظاهر التفاعل الحضاري، إذ أصبح الصراع العسكري بين العرب والأمم الأخرى ذا مرجعية دينية، وتعايقت محطات تاريخية فاصلة كُرست الصور النمطية لدى كل طرف حول (الأخر)، فقد كان لسيطرة العرب على الأندلس (1492م) وسقوط القسطنطينية (عاصمة المسيحية ومعقلها) بيد المسلمين والتوسع الاستعماري الغربي في البلاد العربية؛ أثر كبير في توسيع دائرة «الصراع الإسلامي-الصلبي»، حتى إن التحشيش ضد العرب جاء بصيغ تبشيرية تدعو لاستعادة ما خسرته الإمبراطوريتان الرومانية والبيزنطية⁽²⁸⁾، وما رافقها من بعثات تنصير واستشراق ورحلات أدبية أسهمت في ترسيخ الصور المُقوّلة والنمطية حول (الأخر) المسلم في الوعي الغربي، الأمر الذي راسخاً حتى يومنا هذا.

إن لهذا المجال من الدراسات دوراً مهماً في رصد الصورة التي يرسمها أدب شعبٍ ما حول شعبٍ آخر أو ثقافةٍ أخرى⁽²⁹⁾، فضلاً عن دوره في كشف سوء الفهم المتبادل بين الأمم والشعوب المختلفة، ونظراً إلى أهميته «قامت مؤسسات البحث الإستراتيجية في الغرب: سبرنغرز، ورائد، وواشنطن تلك تانك وغيرها من مراكز الدراسات الإستراتيجية والفكرية بإجراء البحوث لمعرفة اتجاهات الرأي العام العربي والإسلامي، وصورة النخبة السياسية والفكرية فيهما، بل إن إسرائيل أنشأت العديد من مراكز البحوث لدراسة شخصيات قادة منظمة التحرير الفلسطينية التي كانت تعمل على "محو إسرائيل"، في حين أدت شعاراتنا الجوفاء "إسرائيل المزعومة" و"الكيان الهزيل"، ودولة "شذاذ الآفاق" إلى أن تتحكم فينا إسرائيل، بل أن تسعى لكي تقاسمنا ماعنا وغذاءنا وثرواتنا»⁽³⁰⁾. إن خير دليل على ذلك علاقات التطبيع التي قامت بها بعض الدول العربية مع الكيان الصهيوني، وفي مقدمتها مصر وبعض الدول الخليجية، فضلاً عن شعارات أنظمة المقاومة والممانعة المزعومة الجوفاء، وقد أفضى ذلك إلى تهميش القضية الفلسطينية، على الرغم من كونها قضية مركزية بالنسبة إلى الدول العربية، فضلاً عن نزوع معظم الأنظمة العربية إلى تغليب الهوية القطرية على الهوية القومية⁽³¹⁾.

لقد أثّرت الصراعات السياسية والعسكرية في رسم صورة (الأخر) وبلورتها، لذا فقد يصيبها التشويه، ومن ذلك على سبيل المثال الصورة المشوّهة للعرب في الأدب الأوروبية في العصور الوسطى، أو صورة العرب والمسلمين في الإعلام الغربي بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، أو مثل التي روجتها دوائر الإعلام المختلفة حولهم قبيل الغزو الأميركي للعراق، وتلك الصورة ليست مُسالمّة أو عفوية، بل هناك إصرارٌ على تشويهها أمام الرأي العام الغربي، وذلك سعياً لكسب الحشد والتأييد لغزو البلاد العربية. ويجب أن تُدرس صورة (الأخر) في أدبٍ ما في إطار السياق التاريخي للمرحلة المُستهدفة بالدراسة، لأن تلك الدراسة

(25) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 187 وما بعدها.

(26) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 116-120.

(27) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 51-52.

(28) انظر: حسين العودات، صورة العرب لدى الآخر في ضوء العلاقات التاريخية (بيروت: دار الساقي، 2014)، ص 213-216.

(29) انظر: ماريوس فرانسوا غويار، الأدب المقارن، هنري زغيب (مترجمًا)، ط2، (بيروت، باريس: منشورات عويدات، 1988)، ص 126.

(30) إبراهيم الداوقي، صورة الآخر لدى العرب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 132.

(31) من أبرز مظاهر تشجيع الهوية القطرية في الخليج العربي، على سبيل المثال، أنهم يطلقون على (السوري والفلسطيني والأردني واللبناني) صفة الأجنبي، ويجعلونه في منزلة أقل من الأميركي والبريطاني والفرنسي، ومن مظاهرها كذلك الشعارات التي ترفعها بعض وسائل الإعلام العربية، مثل: (إماراتي وأختري) (السعودية أولاً) (مصر أولاً) (سورية أولاً)، فضلاً عن الأغاني التي تمجّد هذا القطر أو ذاك.

«تُمثِّلُ تتبُّع السيرة الأدبية وتحول أفكار ثقافية ما إلى مُتخيِّل، ولهذا لم يعد هذا المُتخيِّل محض عنصر خرافيٍّ، أو صورة أو رمزٍ فقط، إنما هو، بالإضافة إلى ما سبق، مرآة تعكس تاريخ المعايير الاجتماعية - النفسية في تصوُّر الأنا والآخر» (32).

لقد اقتضت صورة (الآخر) الغربي في القرن العشرين على مواقف متباينة مثل لحظة الانبهار بـ (الآخر) والشعور بالعجز أمام تقدمه الحضاري والتكنولوجي، أو مواقف متشددة تدعو إلى مقاومته، وقد اتخذت تلك المقاومة أحياناً صوراً متطرفة ضد (الآخر) وحاولت النيل منه بشتى الوسائل، وعملت الشروط التاريخية، ولا سيما في القرن العشرين، على توسيع دائرة «الصراع العربي- الغربي»، إذ مثَّل الاستعمار الغربي المباشر للوطن العربي لحظة حاسمة في تاريخ تلك العلاقة. وعلى الرغم من خروج الاستعمار، فإن آثاره مازالت باقية في تكريس الدولة القطرية والانتماء القطري، وهو ما حدا إلى أن يصبح اللبناني (آخرًا) بالنسبة إلى السوري أو المصري بالنسبة إلى الخليجي، بل حتى أبناء الدول الخليجية بالنسبة إلى بعضهم، وهو ما تكتشف في الأزمة الخليجية الأخيرة التي أظهرت الخيوط الواهية التي تربطها في ما بينها، إذ تطور الخلاف إلى مقاطعة وحصار اقتصادي شامل وتجبيش إعلامي يهدف إلى زيادة الهوة والانقسام العربي- العربي.

(32) مانيا بيطاري، صورة الآخر في الأدب القصصي والمسرحي والدراما التلفزيونية في سورية (1970-2000)، أطروحة دكتوراه غير منشورة بإشراف أ.د. عبده عبود، جامعة دمشق (2010)، ص9.

المسار التاريخي والديني في وعي (الأخر) عند حسين العودات

2. المسار الديني

يرى العودات أن الفكر الديني حذر من (الأخر) وعبر عن امتلاكه الحقيقة الوحيدة والمطلقة، منطلقاً من المقدّس وما يفرضه من ثوابت ومسلّمات قد لا تترك هامشاً للاعتراف ب(الأخر)، وإن حدث أن اعترف الفكر الديني ب(الأخر)، فإنه ينتقص من حقوقه ومكانته، ولعل المسار الديني في علاقة العرب مع غيرهم من الأمم هو المسار الأكثر تجذراً وظهوراً على مسرح العلاقات الحضارية.

أ. (الأخر) اليهودي

قطن اليهود مدناً عدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ومن أهمها يثرب وخيبر وتيماء، وقد أتى قسم منهم من اليمن، بعد أن سيطر عليها الأحباش انتقاماً للنصارى الذين اضطهدهم ذو نواس اليهودي، بينما وفد القسم (الأخر) من فلسطين بعد السبي البابلي سنة 570 ق.م، واستقروا في تلك المناطق حتى مجيء الإسلام (33). وكان من أهم قبائلهم التي هاجرت إلى يثرب بنو النضير وبنو قينقاع وبنو قريظة وبنو زيد وبنو ثعلبة، وتعايشوا مع قبيلتي الأوس والخزرج العربيتين، واشتهر اليهود بالزراعة وصناعة السلاح، مثلما قاموا بنشر تعاليم التوراة التي لاقت اهتماماً كبيراً من القبائل العربية. وقد انتشروا في مواطن المياه وعملوا على استرضاء رؤساء القبائل العربية، عبر دفع إتاوة تارة، وإثارة الشقاق والخلاف بين القبائل تارة أخرى. لقد اتبع اليهود أسلوب التفريق على مر تاريخهم في عدد من البلدان (34)، ليضمنوا أمنهم. وقد كان للأفكار التي نشرها اليهود حول الإله الواحد دور مهم في سهولة دخول العرب في الإسلام عندما بدأ النبي الكريم دعوته إلى الدين الجديد.

أقام العرب علاقات طبيعية مع اليهود، ولكن تصرفات اليهود وغطرستهم وتعاليمهم على العرب جعلتهم مرتابين منهم فتعاملوا معهم بحذر، وأصبحوا في نظرهم قومًا مارقين مخادعين أنانيين وأصحاب جشع وقتل. لقد أدى ذلك إلى أن تتطوي نظرة العربي إلى اليهودي على مفارقة كبيرة تمثلت في «إعجاب بثقافته وعقيدته الدينية من جهة، واحتقار لسلوكه وغطرسته وعدوانيته من جهة أخرى» (35). ثم أصاب العرب تغييراً بنوياً بعد الفتوحات الإسلامية، ليصبحوا في طريق تكوين أمة ذات نسيج اجتماعي موحد وروية شاملة، إذ لم يكونوا محض غزاة طامعين، بل أضحو حاملو رسالة قادرة على استيعاب الطرف الجديدة، وقد لاحظ عدد غير قليل من الباحثين والمؤرخين التطور الكبير الذي أحدثته الدعوة الإسلامية في المجتمع العربي.

أصاب التبشير اليهودي تحولاً كبير بعد الإسلام، إذ أضحي اليهود غير مكرّثين بنشر الدين بقدر اهتمامهم بالمحافظة على مكتسباتهم التجارية، مثلما رفضوا الدخول في الإسلام، انطلاقاً من الاعتقاد السائد لديهم بأنهم الأخيار، وأن الله خلق البشر لخدمتهم، وقد أفضى ذلك إلى تجذر كراهية اليهود للإسلام والمسلمين، وقد أصبحت نظرة العربي إلى (الأخر) اليهودي مشبعة بدلالات الجشع والكذب والخداع والنفاق والغدر والجبن. لكن هذا الموقف لم يبق على حاله، ولا سيما بعد انتقال اليهود إلى جنوب سورية والعراق، لذا لم يعد المسلمون يتعاملون معهم بحذر مثلما كان سابقاً، فقد أصبحوا أكثر جرأة في تقديم اليهود لتحريفهم تعاليم التوراة، وتعدى الأمر ذلك إلى أن أصبح العربي ينظر إلى (الأخر) اليهودي بوصفه غير متساوٍ بالمسلم، فضلاً عن ما كان يترتب على اليهودي من ضرائب أو تعاليم بخصوص عاداته وطقوسه ولباسه.

مثل اليهود جزءاً من سكان الجزيرة العربية، ولاسيما في الحجاز واليمن، إذ كان لهم فيهما وجود سياسي وتاريخي، ولكنهم استمروا في عزلتهم عن الفئات الاجتماعية الأخرى، فضلاً عن الأنظمة القبلية أو المدنية التي اصطبغ بها النظام الاجتماعي في الجزيرة العربية، ويرى العودات أن تمسك اليهود بالخصوصية التي تميزهم عن غيرهم جعلتهم يرفضون دخول الآخرين في ديانتهم، لأنها نزلت من أجلهم فقط، وقد أفضى ذلك إلى تجذر الاستعلاء والغطرسة والانغلاق وتبني قيم وعادات وتقاليد أسهمت في ترسيخ صورة نمطية حول اليهودي في المخيال الجماعي للشعوب والأمم، مثل التعالي والفوقية والفردانية وكره (الأخر) ونبذ (36). وبعد مجيء الإسلام رفض اليهود الدخول فيه وأنكروا نبوة النبي محمد: (وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (البقرة/ 101)، وطالبوه بأن يبرهن أنه النبي المنتظر وأن ينزل عليهم كتاباً من السماء: (يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ) (النساء/ 153). لقد تتالت الاتهامات التي وجهها اليهود إلى البعثة النبوية، وأدرك النبي بعدما هاجر إلى المدينة النقل الذي يمثلته اليهود، من حيث انتشارهم الجغرافي من ناحية، والتحالفات التي أقاموا مع قبائل الحجاز واليمن من ناحية ثانية، ولذلك أصبحوا يمثلون خطراً يهدد الدعوة إلى الدين الجديد، وقد تعامل معهم تعاملًا خاصاً وناجحاً، انطلاقاً من الاعتراف بتعددية الأديان في يثرب، وعمد إلى صياغة ميثاق يحترم خصوصية الجميع، بغض النظر عن الأسماء التي أطلقها المؤرخون والباحثون على هذا الميثاق (صحيفة المدينة، وثيقة المدينة، دستور المدينة، عهد المودعة)، فقد مثل محطة مهمة من محطات الدعوة إلى

(33) انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، 1970)، مج 6، ص 518 وما بعدها.

(34) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 38.

(35) العودات، الآخر في الثقافة، ص 39.

(36) انظر: العودات، صورة العرب، ص 186-187.

الإسلام، منسجمةً وتعاليم الدين الجديد، لذا نصَّ على بقاء المسلمين واليهود، كلَّ على دينه، وضمان أمنهم والتعاون لحماية يثرب ومحيطها.

يرى العودات أن النبي أصدر الصحيفة، بوصفه قائد فئة دينية أو رئيس دولة، ومن ثم أصبحت هذه الصحيفة أمرًا دينيًّا أملتته الظروف السياسية والاقتصادية والتشكيلات الاجتماعية لسكان يثرب، فضلاً عن حاجة الدين الجديد إلى تهيئة الظروف الملائمة لتبليغ الرسالة⁽³⁷⁾. لقد أخفقت محاولات اليهود كلها في إثارة الفتن بين الأنصار والمهاجرين من ناحية، وتأميرهم ومحاولاتهم السرية مع مشركي قريش من ناحية ثانية، وفي عهد الخلفاء الراشدين تم التعامل معهم على قاعدة «لهم مالنا وعليهم ما علينا» التي أقرها الإسلام لأهل الذمة. على الرغم من ذلك، فإنَّ العودات ينظر إلى تهجير عمر يهود الحجاز إلى الشام والعراق، بوصفه خطوة تمليها الشروط السياسية لتثبيت أركان الدولة الجديدة، فضلاً عن دخول معظم من تهوّدوا إلى الإسلام، مثل قبائل كنانة وكندة وقضاعة وجذام، التي شاركت في الفتوحات الإسلامية، بينما بقي قسم منهم في اليمن، وبذلك تقلص الوجود اليهودي في الجزيرة العربية، مما أصاب صورة اليهودي في المخيال العربي بتحول كبير أفضى إلى أن أصبح موقفه منه أكثر جرأة، إذ انتقل العرب من مرحلة الحذر والخشية من اليهود، التي كانوا عليها قبل الإسلام، إلى مواقف تتطوي على قدر غير قليل من التعالي والاحتقار، فضلاً عن التدخل في شؤون اليهود وحياتهم الاجتماعية والدينية، ولا سيما خلال عهد عمر بن عبد العزيز والمتوكل العباسي والحاكم بأمر الله الفاطمي⁽³⁸⁾.

لاقى اليهود في الأندلس ما لاقاه المسلمون من ملاحقات واضطهاد ومحاكمات وتعذيب، فهاجروا إلى شمال إفريقيا وبلاد الشام، حيث تساهلت معهم الدولة العثمانية وأفسحت لهم العيش والعمل، وقد تعاون يهود أوروبا مع العثمانيين أثناء الفتوح العثمانية في آسيا الصغرى وبعض أنحاء أوروبا، مثل يهود بورصة وأدرنة والقسطنطينية، لذا رحبت الدولة العثمانية بالمهاجرين من أعضاء الجماعات اليهودية، خاصة يهود الأندلس الذين صاروا عثمانيين بمحض إرادتهم، وفي ظل التحولات العسكرية وتوسع الإمبراطورية العثمانية استمرت صورة اليهودي الجشع والانتهازية.

لقد بقي الأمر على ما هو عليه حتى الحرب العالمية الأولى، حيث اتضحت نوايا الدول الاستعمارية في إيجاد وطن جديد لليهود، ليجمع أشتاتهم من أصقاع العالم كلها. هنا أصبح اليهودي العدو الأول للعربي، تاليًا المستعمر الغربي، ولا سيما في ظل الممارسات الوحشية التي مارسها اليهود لتطهير مساحات واسعة، واقتلاع العرب من جذورهم وأرضهم، فأضحى اليهودي مثلاً حياً على الوحشية والقتل والتدمير والعنصرية، خصوصاً بعد قيام «دولة إسرائيل» التي ازداد معها إحساس اليهودي بالتعالي على العربي الذي أصبح موضع احتقار واستهزاء، في مقابل الصورة البطولية التي يرسمها «الأدب الإسرائيلي» عن اليهود. لقد ارتسمت صورة اليهودي في الوعي العربي، منذ العصر الجاهلي، عبر مسار ديني ارتهن إلى عوامل الصراع الذي أفرزته الشروط التاريخية والدينية التي دفعت اليهود إلى محاربة الدعوة إلى الإسلام، الأمر الذي أفضى إلى ترسيخ صورة نمطية عن اليهودي، وتعمّقت الصورة السلبية حول اليهود بعد ظهور المشاريع الصهيونية التي حققت حلمها في إقامة دولة تجمع أشتات اليهود، ولو تطلّب ذلك اجتثاث الفلسطينيين من أرضهم، والتكامل بهم على مدى عشرات السنين. هكذا، لم تستطع التغيرات السياسية والجغرافية أن تحسّن من تلك الصورة، فقد كانت مرهونة بالأيديولوجي والاجتماعي وبقيت عصيّة على التغيير.

ب. صورة (الأخر) النصراني

لم يعرف العرب قبل الإسلام مفردة مسيحي أو مسيحية، فقد أطلقوا على الذين يتبعون الديانة المسيحية تسمية (نصراني) أو (نصرانية)، نسبةً إلى مدينة الناصرة، وفق ما يرى بعض اللغويين والمؤرخين⁽³⁹⁾، وقد انتشرت النصرانية على نطاق واسع في الجزيرة العربية والعراق والشام قبل الإسلام، واعتنق عدد غير قليل من العرب النصرانية، مثل الغساسنة جنوب سورية والمناذرة جنوب العراق، فضلاً عن القبائل العربية في بلاد الشام وغرب العراق. ويرى العودات أن القبائل العربية قامت بتبسيط النصرانية وتحولها إلى منظومة من القيم والأخلاق العليا، لذا فإن النسق اللاهوتي سطحي عند قبائل الجزيرة العربية على وجه الخصوص، إذ طبعت النصرانية وطوّعتها لتنسجم وظروفها الاجتماعية وتقاليدها القبليّة. لقد امتلكت القبائل العربية نصرانية خاصة، وقد أفضى ذلك إلى أن تصبح النصرانية العربية (الآريوسية واليعقوبية والنسطورية) على خلاف أيديولوجي وسياسي دائم مع مذهب الدولة البيزنطية (المذهب الملكاني)⁽⁴⁰⁾.

لقد أسهمت الأديرة التي بناها الرهبان على طول الطرق التجارية، التي تربط الجزيرة العربية ببلاد الشام والعراق، في ترسيخ عمليات التبشير بالنصرانية، إذ أثّرت «تأثيراً مهماً في تعريف التجار العرب والأعراب بالنصرانية، فقد وجد التجار في أكثر هذه

(37) انظر: العودات، صورة العرب، ص 187-188.

(38) انظر: العودات، صورة العرب، ص 192 وما بعدها.

(39) انظر: حسين العودات، العرب النصارى (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، ص 26.

(40) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 40.

المساران التاريخي والديني في وعي (الأخر) عند حسين العودات

الأديرة ملاجئ يرتاحون فيها، ومحلات يتجهزون منها بالماء، ووجدوا فيها أماكن للهو والشرب»⁽⁴¹⁾، وقد انتشرت النصرانية عن طريق الهجرة، خصوصاً من بلاد الشام بعد اضطهاد البيزنطيين للنصارى قبل أن تنتصر الإمبراطورية البيزنطية، إذ «كانت هناك هجرات لنصارى اضطهدتهم بيزنطة واختلفت معهم، بالإضافة إلى أن المناذرة والغساسنة بشرّوا في الجزيرة، وبنو أديرة على خطوط التجارة وفي المدن الحجازية، وأرسلوا رهباناً قاموا بعمليات تبشير»⁽⁴²⁾، وكذلك انتقلت النصرانية عن طريق تجارة الرقيق القادم من إفريقيا والحبشة والإمبراطورية البيزنطية، وكان معظم الأرقاء من النصارى من ذوي ثقافة متطورة، فقد كانوا يجيدون الكتابة والقراءة ومطلعين على الحضارات الإغريقية والرومانية والفارسية، لذا أسهموا في نشر أفكار النصرانية وتعاليمها، مثلما أسهمت التجارة في الاحتكاك المباشر مع النصارى، مما أفضى إلى أن توجد النصرانية بصورة كبيرة في المجتمع العربي، وأضحى النصراني أحد أفراد القبيلة، ابناً أو أخاً أو عمّاً، فضلاً عن علاقات الجوار والاحتكاك المباشر. إجمالاً، كانت صورة (الأخر) النصراني تنطوي، قبل الإسلامي، على قدر غير قليل من الإيجابية والاحترام والتقدير.

استمرت الصورة الإيجابية للنصارى بعد الدعوة إلى الإسلام، فقد كان القساوسة يتجولون في الأسواق ويعطون الناس ويبشرون ويذكرون بالبعث والحساب، إذ ساعدت الصورة الإيجابية التي رسمها القرآن الكريم عن النصارى في تكوين صورة إيجابية لدى العرب حول النصارى، فالمسيح ابن مريم مؤيد بروح القدس، واتسم أتباعه بالرفق والرحمة، ومن لم يحترم تعاليمه فهو من الفاسقين: (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلُوا مَن بَعْدَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ) (البقرة/ 253)، وذكر أنهم أتباع دين سماوي، فهم أهل كتاب ومودة: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَن مِّنْهُمْ قِسِيَّيْنِ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (المائدة/ 82)، وعيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فأمِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خِيَرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» (النساء/ 171)، «ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أأنى يؤفكون» (المائدة/ 75).

يذهب العودات إلى أن القرآن تعامل مع اليهود والنصارى في سنوات الهجرة الأولى على أنهم أهل كتاب، ولكن بعد السنة الثالثة بدأ يميز بينهما بسبب معاداة اليهود للنبي ومحاربتهم دعوته، فضلاً عن ضعف المسلمين في تلك المرحلة⁽⁴³⁾، لذا انتقدهم القرآن، بينما استمرت الآيات تعبر عن موقف ودي من النصارى، ذلك أنهم لم يثيروا كيذاً، ولم يتكلموا طعناً، ولم ينتقدوا دعوة النبي، فكانوا أقرب إلى قلوب الناس من المجوس واليهود. وقد ذهب الجاحظ إلى أن النصارى صاروا «أحب إلى العوام من المجوس، وأسلم صدوراً من عندهم من اليهود، وأقرب مودة، وأقل غائلة، وأصغر كفرًا، وأهون عذاباً»⁽⁴⁴⁾. إن نص الجاحظ يمثل وثيقة مهمة، لكونها صادرة عن أحد رموز الثقافة العربية في عصرها الذهبي من جهة، ولأنها تعكس صورة النصراني في الوعي العربي من جهة ثانية.

(41) جواد علي، المفصل، مج6، ص589.

(42) العودات، العرب، ص48.

(43) العودات، الآخر في الثقافة، ص54.

(44) انظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ، عبد السلام هارون (محققاً)، (القاهرة: مكتبة الخانجي، دت)، ج3، ص309-310.

لقد أصبح القرآن أحد أهم مصادر تكوين الصورة عن (الأخر)، فانتقاده اليهود جعل المسلمين يتخذون موقفاً دينياً من (الأخر) اليهودي الذي عادى المسلمين وحاول النيل من الدعوة إلى الدين الجديد، ولكن موقف القرآن لم يبق على حاله، إذ يشير إلى تحريف النصارى الإنجيل، فقد غالوا في دينهم إلى حد الكفر: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أَنْ أُرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (المائدة/ 17)، «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» (المائدة/ 72)، «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (المائدة/ 18)، ثم يطالب القرآن بالحد من عدم الاطمئنان إليهم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (المائدة/ 51). يأتي هذا التفرع في سياقات تتصل بتعمد تحريف التوراة والإنجيل، لذا دعا إلى عدم اتخاذهم أولياء: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَلَعِباً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مَوْمِنِينَ» (المائدة/ 57)، «لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران/ 28).

بذلك، يصيب النسق الثقافي العربي بعد الإسلام تحول كبير عن ما كان عليه الوعي العربي قبل الإسلام، إذ قدم الإسلام مفهوماً جديداً عن (الأخر)، وأرسى قيماً مختلفة عن التي كانت عليها العرب، وقبلها المسلمون وعملوا بها حتى نهاية الحقبة الراشدية، فقد عادوا إلى المعايير التي كانت سائدة في الجاهلية، على الرغم من تأكيد القرآن أن الإسلام للناس جميعاً: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سبا/ 28). لقد جاء الإسلام مكملاً للأديان التوحيدية السابقة، مطالباً المسلمين بالإيمان بما أنزل على الأنبياء السابقين وعدم التفرق بينهم أو تفضيل بعضهم على بعض: (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (البقرة 136). ويتضح هنا موقف الإسلام من الديانات السماوية الأخرى، فقد أكد قبول المساواة بين اتباع تلك الديانات والمسلمين، ولعلها «المرّة الأولى التي يطرح من خلالها معيار جديد ينطلق من المساواة بين الأنا و(الأخر)، بعيداً عن المعايير القبلية التي كانت سائدة»، إذ «أكد أن لا إكراه في الدين»⁽⁴⁵⁾، ولكنه أشار إلى التعددية الجنسية (ذكر وأنثى)، والمجتمعية (الشعوب والقبائل)، في حين ألغى التفضيل أو التمييز على أساس عرقي أو طبقي، مبيناً أن مبدأ التفضيل هو التقوى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات/ 13)، وقرر أن التعددية العرقية والمجتمعية والدينية هي من قوانين الكون ومن سنن الحياة، وقد حصلت بأمر الله: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُ لُؤْلُؤُ الْمُتَلَفِّينَ» (هود/ 118). ثم وجه نداءً مرئياً ومسالمًا: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمَّا مَنُ بَالِهَ وَرَسُولِهِ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (الأعراف/ 158).

يقف العودات عند مفهوم (الأخر) في القرآن مطوّلاً، وذلك لأهمية السياق القرآني وأثره في الوعي عند المسلمين على مدى قرون طويلة، إذ مثلت الصورة التي رسمها حول (الأخر) محطة مهمة وفاصلة من محطات وعي العرب والمسلمين للنصارى، بل أصبحت تلك الصورة وذلك النسق موجّهاً للرؤية، وعنصرًا فاعلاً ومكوّنًا من عناصر الصورة التي يفرضها المتخيل عند المسلمين حول (الأخر)، مثلما أسهمت في تحديد الموقف منه. ويؤكد العودات فكرة تتكرر في ثنايا كتبه، وتتصل بالتحول الذي حصل في الوعي العربي بعد المرحلة الراشدية، إذ عاد العرب إلى التمسك بتقاليد القبيلة والتعصب لها من جديد، وهذا سلوك يتعارض مع مبدأ الجماعة التي قام عليها الإسلام، فضلاً عن تأسيسه مبادئ روحية تقوم على التضامن والتعاقد. إن الفضائل الكبرى التي ميزت العقل العربي قبل الإسلام، مثل الحلم والكرم والمروءة التي أصبحت مع الدعوة الإسلامية أكثر عمقاً وشمولاً⁽⁴⁶⁾، إذ انتقل القرآن بها من دلالاتها الضيقة المتصلة بالقبيلة إلى فضاء الجماعة والأمة، ليحقق نوعاً من التعريب الروحي، ويصوغ أنثروبولوجية قرآنية تنطوي على رؤية حول العالم والإنسان والحياة، ونمطاً فاعلاً من التضاد، فقد قامت ضمن علاقات صراعية مع مختلف العناصر الفاعلة في الجزيرة العربية آنذاك، اجتماعيًا ضد التشرد القبلي، وعقائدياً ضد التحريف اليهودي النصراني والوثنية، وسياسيًا ضد الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية⁽⁴⁷⁾.

اتسعت الفتوحات الإسلامية في العهد الأموي وتسارع امتدادها وسيطرت على مناطق واسعة من قارتي آسيا وإفريقيا (الأراضي البيزنطية وبلاد فارس والهند وما وراء النهر وآسيا الوسطى وشمال إفريقيا)، ثم توسعت حتى وصلت إلى الأندلس وجزء من جزيرة إيبيريا، وأدى ذلك إلى إسلام عدد من الشعوب والثقافات، وقد أصبح العرب أقلية، لأن سكان سورية والعراق من العرب وغيرهم لم يكونوا قد أسلموا بعد، ولم تكن اللغة العربية اللغة الرسمية في تعاملات الناس وتواصلهم. لكن هذا لم يمنع توافد لغات أجنبية وثقافات وديانات مختلفة على الوعي العربي، إذ انطوى تحت ظل الدولة العربية الإسلامية كل من الفرس والهنود والأرمن والسراني والقبط، والأمازيغ، فتعددت الثقافات الدينية الإسلامية واليهودية والنصرانية والمجوسية والبراهمية وغيرها، فضلاً عن تنوع العلاقات

(45) العودات، الآخر في الثقافة، ص 57.

(46) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 13 وما بعدها.

(47) انظر: نور الدين أفاية، الغرب المتخيل: صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 46.

المسار التاريخي والديني في وعي (الأخر) عند حسين العودات

الاقتصادية (رعوية وزراعية وتجارية وحرفية)، وتلاشي النظام القبلي الذي كان سائداً، ليعبر نظام الإدارة الجديد عن تحول كبير في المفاهيم الاجتماعية والأنساق الثقافية، إذ أصبحت الدولة مصدر الحكم المسؤول عن التشريعات والقوانين والعلاقة بالمواطنين.

فرض تنوع الثقافات والصيغة الملكية الإمبراطورية، التي أصبح عليها نظام الأمويين والعباسيين، ضغطاً كبيراً على التوسع العسكري، فضلاً عن تعدد الثقافات الدينية والإثنية وما خلفه من تناقضات بين مصالح أتباعها من جهة، والصراع الداخلي بين الأمويين والهاشميين من جهة أخرى. لقد خلق التنوع الديني والإثني والعربي في ظل الإمبراطورية الإسلامية توتراً بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى من ناحية، والعرب وغيرهم من الشعوب من ناحية ثانية، و «أمام هذا التعدد والتراكم والتناقضات والصراعات نشأت مواقف إسلامية جديدة من (الأخر) غير المسلم و(الأخر) غير العربي، في الوقت الذي أدى توسع الدولة وغناها وعلاقاتها التجارية وغير التجارية مع الخارج في آسيا وشرق أوروبا وجزيرة إيبيريا وفي أفريقيا، إلى اكتشاف العرب المسلمين شعوباً أخرى لم يكونوا يعرفون عنهم شيئاً جدياً، وعمقت الرحلات والاكتشافات الجغرافية معارفهم عن هذه الشعوب، مع أن هذه المعارف خلطت الواقع بالخيال والوهم بالأساطير في أحابن كثيرة، سواء عن قصد من الرحالة والمكتشفين أم عن جهل وتخيل، ولكنها ساهمت على أية حال في تحديد صورة (الأخر) ثم تمييزها، وفي استقرارها في عمق الثقافة العربية»⁽⁴⁸⁾.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، إذ انقلبت العرب على المفاهيم الأممية والإنسانية الجديدة التي جاء بها الإسلام، ولا سيما أن تعاليم الإسلام قد ألغت المفاهيم والتقاليد القبلية التي كانت سائدة، فدعا إلى نبذ التعصب للقبيلة وأتى بقيم غربية على العرب تقوم على التلاحق الحضاري والتعارف، وهذه القيم تناهض تقاليد القبيلة والتفاخر بالأنساب، لذا أراد الإسلام تحويل العرب من محض قبائل متفرقة إلى أبناء أمة، بل أبناء إنسانية. لكن السؤال المركزي الذي يطرحه العودات في هذا السياق: هل تقلّ العرب هذا التغير في المفاهيم بسهولة؟ نرى أن الرؤية العوداتية في الإجابة قد نهضت على مسوغات النظام القبلي وتقاليد، فعلى الرغم من عدم قدرة العرب على رفض القيم الجديدة في عهد الرسول، خوفاً من العقاب الدنيوي أو لهشاشة حججهم في رفضها، فإنهم سرعان ما عادوا إلى تقاليد القبيلة وطقوسها، ورفضت بعض القبائل دفع الزكاة في عهد أبي بكر، إذ عدّوها «جعلاً» أو ضريبة كانوا يدفعونها لقبيلة قريش، مما دفعه إلى قتالهم في ما يعرف بـ (حروب الردة).

لا يقف الأمر عند هذا الحد، إذ عادت العرب إلى التقاليد القبلية ونواميسها ومآثرها بقوة في العصر الأموي، واحتدم صراع بين الأمويين والهاشميين، وبين القحطانية والعذنانية (الأزد وتميم في خراسان، ولب وقيس في الشام)، وتسرب هذا النسق الرجعي إلى نظام الحكم في عصر بني أمية، إذ لم يكن حكمهم «إسلامياً، يساوي فيه بين الناس، ويكافأ فيه من أحسن، عربياً كان أم مولى، ويعاقب فيه من أكرم عربياً كان أم مولى، ولم يكن الحكام فيه خدماً للبيعة، وكانت تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية. فكان الحق والباطل يختلفان باختلاف من صدر عنه العمل، فالعمل حق إذا صدر عن عربي من قبيلة، وهو باطل إذا صدر عن مولى أو عربي من قبيلة أخرى». لقد فرض الشرط الديني، إلى جانب مصالح الدولة العربية الإسلامية، نفسه بوصفه أحد محددات تكوين صورة (الأخر) النصراني، لذا بقي الموقف الودي الذي درج عليه العرب إزاء النصراني. ويعود ذلك إلى أن النصراني كانوا أكثرية السكان في بلاد الشام والعراق، وظلوا يمثلون ثقلًا كبيراً بعد ثلاثة قرون من الفتح الإسلامي، مما جعل المسلمين يتعاملون معهم بحذر، ونظروا إليهم بوصفهم مصدر خطر داخلي، وامتداداً للأخر البيزنطي الخارجي، ولا سيما أن جيوش بيزنطة المسيحية ترابط على الحدود الشمالية للإمبراطورية الإسلامية، ولكن على الرغم من صيغة التعايش وسهولة العلاقات التي تكونت بين العرب والنصارى، فإن الأحكام المسبقة وعدم معرفة (الأخر)، معرفة دقيقة، بقيت مسيطرة على وعي الجماعات البشرية إزاء غيرها، في ظل الإمبراطورية الإسلامية⁽⁴⁹⁾.

يقف العودات عند تحليل أسباب تبدل نظرة العربي إلى النصراني بعد توسع الفتوحات الإسلامية، ومن تلك الأسباب الوضع العسكري الذي كان يمثل عامل ضغط على الدولة عندما احتل البيزنطيون بعض المدن في أطراف الإمبراطورية الإسلامية⁽⁵⁰⁾، لذا كانت ردة فعل الدولة ضد النصارى تظهر بصورة اتهامات بأنهم جزء من (الأخر) الخارجي (البيزنطي)، وأنهم أداة من أدواته، مثلما حدث أيام هارون الرشيد عندما غضبت الدولة على النصارى، وازداد عداوة العرب لهم في نهاية القرن الحادي عشر بسبب الحروب الصليبية، فضلاً عن تحديد موقف العرب من النصارى، لأسباب مختلفة لا تقف عند حدود النسق الديني، إذ قد تكون استجابة لعوامل داخلية.

تعمقت ثقافة المسلمين مع اتساع إمكانية الجدال والحوار والمناظرة، واختلفت محددات النظر إلى (الأخر) عن ما كانت عليه في العهد النبوي والراشدي، حيث كان مقتصرًا على مقاييس بسيطة تتصل بالقرآن والسنة النبوية، من دون إدخال الجدال اللاهوتي والفلسفي والفقهية والتأويل والاجتهاد في تكوين صورة (الأخر) وتحديد الموقف منه، وأصبحت المناظرة أهم مظهر من مظاهر الحياة الثقافية العربية، وقد كانت المعتزلة من أكثر الفرق الإسلامية قدرة على الجدال مع النصارى، إذ ألّفوا رسائل في الرد على النصارى، مثلما فعل الجاحظ في رسالته (الرد على النصارى)، فعكست نظرة الجاحظ إلى النصراني الموقف الجديد⁽⁵¹⁾، وتم

(48) العودات، الآخر في الثقافة، ص 68.

(49) انظر: رضوان السيد، مفاهيم الجماعة في الإسلام (طرابلس: منشورات دار الجهاد، 1985)، ص 44.

(50) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 72-73.

(51) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 73-74.

التعامل مع (الأخر) النصراني من منطلق ديني يتصل بنقد اللاهوت المسيحي، مثل التجسيد والتثليث والصليب والفداء، فضلاً عن محاولة تأكيد أن الإنجيل محرقة وفسادة، وبذا لم يعد النصارى على حالهم في نظر العرب (أهل كتاب)، لأنهم حرقوا الإنجيل الذي أضحي عندهم محض أقوال بشرية صرفة⁽⁵²⁾.

ثمة عامل اجتماعي وشرط ثقافي يتصل بالأحوال الجديدة ويتجاوز الإطار اللاهوتي، فقد رأى الجاحظ أن النصارى استغلوا التسامح الديني واستفادوا من مهاراتهم وقدراتهم وقربهم من أصحاب القرار، لذا كان لهم تأثير في أحابن كثيرة في القرارات التي يتخذها الخلفاء، فضلاً عن تقليدهم العرب في اللباس وأنماط الحياة اليومية، وحتى في الأسماء الإسلامية التي كانوا يعطونها لأبنائهم.

يشير هذا النسق الجديد إلى شعور العرب بالتفوق إزاء النصارى، وعدم مساواتهم بالمسلمين، إذ بقيت هذه الصورة مسيطرة على الوعي العربي حتى منتصف القرن الثامن عشر، أي حتى مرحلة محمد علي باشا وحملة نابليون على مصر. لقد أسهمت تلك المرحلة في تكوين مفهوم جديد حول (الأخر) النصراني (الصليبي)، ولا سيما بعد أن أتى إلى الوطن العربي غازياً مستعمرًا، إذ أصبحت أوروبا هي (الأخر)، لأنها باتت تمثل خطراً على العالم العربي الإسلامي، بل أصبحت أوروبا (الأخر) الوحيد منذ سقوط الأندلس، ومرحلة التوسع الاستعماري الغربي في الوطن العربي، فأخذت الصور النمطية السلبية بالتجذر لدى الطرفين. ويشير تاريخ التواصل بين الحضارتين العربية والأوروبية، منذ ما قبل ميلاد المسيح إلى الوقت الحالي، أن هدف الحضارتين غالباً هو التوسع والهيمنة والاستعمار، فمن حروب القوطيين مع الرومان بين القرنين الخامس والثاني قبل الميلاد إلى حروب الإسكندر المقدوني والحروب الرومانية حتى القرن الرابع الميلادي.

لقد كانت أكثر «تأثيرات التواصل خلال الفتوحات العربية الإسلامية في الجزيرة الإيبيرية، وجزر المتوسط من مطلع القرن التاسع حتى القرن السادس عشر، وتفاعل الثقافات العربية الإسلامية القادمة والأوروبية القائمة في إطار الحروب والصراع والحوار والسلام»⁽⁵³⁾، إذ مثلت معركة بوانيبه سنة 732م مرحلة فاصلة في تاريخ العلاقة بين العرب وأوروبا، ولا سيما بعد هزيمة العرب بعد أن خسروا مواقعهم في مناطق مختلفة في محيط جزيرة إيبيريا. لقد كانت نظرة الإيبيريين إلى المسلمين بوصفهم ملحدتين، وثنيين، وغزاة همجيين، بل إنهم مجدوا الحرب ضدهم وتحولت (أغنية رولاند) التي تحت على لعن العرب والمسلمين إلى رواية صليبية عند القسيس كونراد.

وقد بلور المسيحيون صورة مشوهة عن الإسلام لا تتسجم ومبادئه وتعاليمه، بل تم تكوينها بما يتلاءم ورغبتهم وكرههم الإسلام، بل إنهم جعلوا من حروبهم ضد المسلمين حرباً مقدسة تقوم على تنوير الشعوب الظلامية المتوحشة وتحضيرها، وهذا ما طرحه دعاة الاستعمار الأوروبي إبان احتلالهم العالم العربي، إذ تم شحن الرأي العام الأوروبي بأفكار عدائية وصور مشوهة حول العرب والمسلمين، ولعلنا نذكر في هذا السياق عبارة الرئيس الأميركي جورج بوش الابن الذي أعلن من دون خجل أن الحرب على العراق حرب صليبية قامت باسم الرب. لقد زادت تدخلات أمريكا والدول الأوروبية من اتساع الهوة بين العرب والغرب، إذ تجذر الحقد والكراهية لدى العرب ضد تلك الدول الطامعة، وبرزت جماعات جهادية تحاول مقاومة ذلك النسق الاستعماري، وما زال (الأخر) الغربي يمثل العدو المتغترس والحاقد والمحتل، فضلاً عن حالة الانسداد التي عاشها العرب، في المستوى السياسي، في ظل أنظمة قمعية لا ترى في الأوطان سوى ملك شخصي لهذا الرئيس أو ذاك. الأمر الذي عمق الهوة بين العرب والغرب، لتقوم العلاقة بينهما على مدار التاريخ على الصراعات العسكرية والسياسية والفكرية، حتى يومنا هذا.

ج. صورة أصحاب الديانات الأخرى

ذكر القرآن المجوس مرة واحدة: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (الحج/17). وقد عرف العرب المجوس قبل الإسلام، وعرفوا ديانتهم معرفة سطحية، إذ كانت القوافل التجارية تقيم صلات متعددة مع الفرس (المجوس)⁽⁵⁴⁾، وكذلك فعل مجوس اليمن الذين أرسلهم كسرى لطردهم الأحمش وليلحوا محلهم في حكم اليمن⁽⁵⁵⁾، وذلك بسبب الصراع الاستراتيجي على مناطق النفوذ في جنوب الجزيرة العربية، لذا سعى الفرس إلى الحضور في كل من البحرين وعمان، وقد كان عرب البحرين أكثر الناس تواصلاً وتعاملاً واحتكاكاً بالمجوس الذين كانوا كثيرين، بسبب قربهم من الإمبراطورية الساسانية، وقد تأثر بعض العرب بالديانة المجوسية، إذ تحول إليها قليل منهم، فعبدوا «النار»، وهم أشنات من العرب، وكان ذلك سرى إليهم من الفرس والمجوس⁽⁵⁶⁾. لكن ذلك لم يخفف من احتقار العرب المجوس وعدائهم لهم، لأسباب سياسية تتصل بالصراع مع الفرس، واجتماعية تتصل بالنسق الديني والتقاليد القبلية التي ساروا عليها، فبقت صورة المجوسي سلبية حتى بعد مجيء الإسلام، إذ لم يدخل القرآن في جدال معهم، لأنهم مشركون يقولون بالهين (التثنية). لكنهم لم يكونوا خصوصاً مباشريين للنبي في مكة والمدينة، وقد كان حكمهم أن يعاملوا أهل الكتاب من دون الزواج منهم ولا أكل ذبائحهم، وقد أطلق العرب على الزرداشية والمناوية والمزدكية اسم مجوس، ونظروا إليهم بوصفهم عدواً رئيساً. لقد سعى هؤلاء إلى إحلال روح

(52) انظر: عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986)، ص192.

(53) العودات، الآخر في الثقافة، ص170.

(54) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص43.

(55) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص43-44.

(56) محمود شكري الألويسي البغدادي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، محمد بهجة الأثري (محققاً)، (القاهرة: دار الكتاب المصري، دت)، مج2، ص233.

المساران التاريخي والديني في وعي (الأخر) عند حسين العودات

الثقافة الفارسية محل التقاليد العربية وما تركته من أثر في المجتمع الجديد الذي تطور بصورة كبيرة⁽⁵⁷⁾، ومن ذلك يتضح النسق الديني والسياسي الذي أسهم في تكوين صورة سلبية عن المجوسي، مما أفضى إلى احتقاره من قبل العربي.

أما **الصابئة**، فإن كتب المؤرخين العرب تشير إلى أن تسميتهم جاءت من الصبوة، أي الميل والزيغ عن الحق، والانحلال عن قيد الرجال، ووصف مذهب الصابئة بالمذهب الذي يقوم على التعصب للروحانيين، في مقابل تعصب الحنفاء للبشر، وهو يدعو إلى الاكتساب بينما يقول الحنفاء بالفطرة. ويرى البيروني أنهم المتخلفون من أسرى بابل الذين نقلهم بختنصر من القدس، وأنهم استقروا فيها واستهوتهم تعاليم المجوس وصبوا إلى بعضها، لذا جاء مذهبهم مزيجاً من اليهودية والمجوسية. ويرى ابن النديم أن أشهرهم أراني وأغاتا وديمون وهرميس وسولون، وكان بعضهم من فلاسفة اليونان مثل هرمس المصري وأغاديمون وفيثاغورس وغيرهم⁽⁵⁸⁾.

وتذكر المصادر العربية أن بعض الزنادقة دخلوا في دين الصابئة بعدما خبرهم المأمون بين القتل أو أن يدخلوا في إحدى الديانات التي ذكرها القرآن. وقد وضع العرب الصابئة قبل الإسلام مع فئة اليهود والنصارى، إذ رأوا أن لهم ديناً خاصاً بهم، وكان بعض سكان مكة على دين الصابئة، لذا جاء موقف العرب منهم في سياقين، الأول ينظر إليهم بؤد ويعدهم أهل دين وعقيدة، والثاني يراهم خارجين على ما تعارف عليه التقاليد الاجتماعية من ناحية، وفي طقوس العبادة من ناحية أخرى⁽⁵⁹⁾. وأما **الماتوية** فقد روجت عقيدة تتناقض مع مبدأ وحدة الخالق والخلق من العدم في الإسلام، إذ قالوا بأن العالم نشأ من امتزاج النور بالظلمة وهما قديمان، لذا تصدى لهم العباسيون بقوة وأمعن المهدي في قتلهم⁽⁶⁰⁾. وثمة أصحاب ديانات أخرى لم يشر إليها القرآن، إذ لا شرعية لها وكأنها غير موجودة، وقد تجاهلها المسلمون وفقهاؤهم ودولتهم، ولم يجدوا حاجة لاجتهاد في حكم شرعي تجاههم، أو رسم صورة أو تحديد نظرة عنهم، بصفتهم آخر.

د. صورة (الأخر) المسلم

اقتصر (الأخر) الداخلي في المرحلتين النبوية والراشدة على كل من لا يؤمن بالإسلام، وهم أصحاب الديانات الأخرى (اليهودية والنصرانية والصابئية والمجوسية وغيرها)، ثم أصبح (الأخر) ينتمي إلى الإسلام، ولا سيما أثناء صراع علي ومعاوية، إذ اتخذ الخوارج موقفاً دينياً وعقائدياً وسياسياً، وما لبث (الأخر) أن تعدد مع ظهور المعتزلة والمرجئة والإسماعيلية وغيرها من الفرق الإسلامية التي أصبحت كل واحدة منها تياراً سياسياً أو مذهباً دينياً. لقد أصبحت تلك الفرق (أخر) حقيقياً، بمواقفها من المجتمع والدولة، إذ احتدم الصدام بينها دفاعاً عن العقيدة من جهة، وطمعاً في السلطة من جهة ثانية، وقد تعددت المواقف والنظريات والتيارات داخل الإسلام، وأصبحت عاملاً مهماً من عوامل تحديد مصير الإمبراطورية الإسلامية.

يرى العودات أن الصراع القبلي، طيلة العصر الأموي وحتى صدر العصر العباسي، قد أسهم في ترسيخ حالة الانقسام والشرخ في الأمة الإسلامية، وقد أفضى ذلك إلى أن أصبحت صورة (الأخر) متغيرة ومتحولة تبعاً للشرط السياسي⁽⁶¹⁾، وتعددت التيارات واختلاف مصالحها وتوجهاتها الاعتقادية، مما أدى إلى أن يصبح الإطار المذهبي الضيق العامل الأبرز في تعريف (الأخر) وتحديد الموقف منه. ويرى بعض المؤرخين والفقهائ أن حركة **الخوارج** ظهرت في عصر الرسول، ويرون أن إرهاباتها بدأت مع ذي الخويصرة الذي اعترض على الرسول في قسمة كان يقسمها بعد إحدى الغزوات⁽⁶²⁾. تشير تلك الحادثة إلى بدايات تكوين تيار معارض للدعوة النبوية من داخل المسلمين أنفسهم، ولذا يربط عدد غير قليل من الباحثين بين حادثة اعتراض ذي الخويصرة وظهور الخوارج أيام صراع علي ومعاوية، فضلاً عن امتناع بعض القبائل عن تأدية الزكاة بعد وفاة النبي، إذ كانوا يرون فيها إتاوة يؤدونها إلى الرسول، مثل التي كانوا يؤدونها إلى المناذرة أو الغساسنة، مما اضطر أبا بكر إلى قتالهم، فتحولوا بعد ذلك إلى تيار سياسي له أفكاره وعقيدته وجيشه ودولته، إذ استطاعوا أن يقيموا دولاً أو أقاليم حكم ذاتي داخل الإمبراطورية الإسلامية في مناطق مختلفة مثل كرمان وبلاد فارس واليمامة وحضرموت واليمن والطائف. وبسبب نزوعهم نحو الانشقاق والاحتجاج على التوجه العام للمسلمين انقسموا على أنفسهم أكثر من مرة، ولا سيما عندما واجهوا ظروفًا جديدة، واستمروا حتى قيام الدولة العباسية إلى أن تلاشى دورهم السياسي.

ويرى العودات أن حركة الخوارج في بداياتها كانت سياسية، لذا قننوا شروط الحكم والخلافة، ورأوا أنه ليس من الضروري أن يكون الخليفة من قریش، فمن الممكن أن يكون أي واحد من المسلمين، شريطة أن يختاره الناس، ولا يحق للخليفة أن يتنازل عن الحكم ولا أن يتنازل عنه إلى غيره، لأن قضية الحكم تعود إلى رأي الجماعة، وقد مزجوا تعاليمهم بأفكار لاهوتية خلال عهد عبد

(57) انظر: جيب هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، 1964)، ص16.

(58) البيروني، الآثار الباقية (بيروت: عالم الكتب، 1958)، ص318. نقلًا عن العودات، الآخر في الثقافة، ص46.

(59) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص45-46.

(60) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص77.

(61) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص66-67.

(62) انظر: سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 1999)، ص195 وما بعدها.

الملك بن مروان. وقد أدى غلوهم وتشددهم إزاء الفرق الأخرى إلى ازدياد الانقسام داخل المجتمع الإسلامي، إذ «اختطوا بذلك طريقاً شائكةً للموقف من (الأخر)، وهو موقف رفضه (تكفيره) وإخراجه من دائرة الثقافة والانتماء، وفي الواقع استباحة دمه، وهذا ما أصبح تقليدًا عربيًا»⁽⁶³⁾، وكان الخوارج أول من كفر (الأخر) في الثقافة العربية. ويذهب العودات إلى أنهم كانوا سبباً في تحريض المسلمين على رفض الحوار الداخلي وتكفير الفرق الأخرى⁽⁶⁴⁾، ما جعل بعض الفرق تتحالف مع الجماعات الإثنية والدينية ضد الفرق الإسلامية الأخرى. لقد أسهم تاريخهم الحافل بالتكفير والتشدد إلى أن تحاربهم الجماعات الإسلامية فكرياً ودينياً، والسلطة سياسياً وعسكرياً، ولذا كانت صورتهم سلبية عند عموم المسلمين.

أما الشيعة، فقد كانت في بداية تكوينها حركة سياسية صرفة، ولكنها ما لبثت أن طورت خطابها الاعتقادي والديني بعد خلافة عمر وتولية عثمان، لذا تحول أتباعها إلى فريق مسلح بأيدولوجية دينية وموقف سياسي واضح⁽⁶⁵⁾، وأصبحت (أخراً) داخلياً ولها مواقفها من الدولة والمجتمع والأحكام الفقهية والاجتهاد، وما لبثت أن استُخدمت، بوصفها وسيلة من قبل (الأخر) الفارسي، طمعاً في استعادة بعض المصالح من ناحية، ولشق صف المسلمين وإحداث خلخلة في بنية النظام السياسي العربي من داخله من ناحية أخرى. لقد طور الشيعة نظريتهم العقدية والسياسية لمواجهة السلطة السياسية التي كانت مقتصرة على العرب السنة، وذهبوا إلى تكفير من يخالفهم ورفضوا (الأخر)، وفي المقابل كان رد الأمويين والعباسيين قاسياً، وأفضى ذلك إلى انقسام عمودي في جسد الأمة وما زالت آثاره ماثلة حتى يومنا هذا.

ظل الشيعة على نهجهم طوال قرون يناهضون السلطة السنية ويحاربونها بشتى الوسائل، وقد لاحظنا إشارات تاريخية مهمة تبرز العداء التاريخي الفارسي للعرب، وربما وجدوا في التشيع وسيلة ناجعة للسيطرة على المناطق السنية من الداخل، سواء عبر التبشير الشيعي أو عن طريق الميلشيات التي تمثل أهم أدواتهم لتحقيق مشروعاتهم التوسعية⁽⁶⁶⁾، فبقيت صورة الشيعي، منذ بداية عهدها إلى يومنا، سلبية في الوعي السني، ووصلت إلى أسوأ أيامها بسبب الصراع العسكري والجيوستراتيجي الذي تشهده المنطقة، ووصل الأمر إلى حد «القتل بسبب الهوية». الأمر الذي لن تخفف من وطأته مراكز حوار الأديان أو اللقاءات التي يقوم بها رجال الدين من الطائفتين بين الفينة والأخرى، وقد ظل مصير العلاقة بالشيعة ذا طابع صراعي طائفي دموي تشهده كل يوم، في ظل حالة التشرد والصراع السني- السني، فضلاً عن غياب منطق الحوار الداخلي.

وأما المرجنة، فقد وقفوا على الحياد، ورفضوا الانحياز إلى أي طرف أو فصيل، ورأوا أنه لا يجوز تكفير أي طرف (الشيعة، بنو أمية والخوارج) وأن حكمهم إلى الله، هو أعلم بالنوايا والسرائر، وقد نشأت المرجنة لدواع سياسية وشروط تاريخية، وقبلوا (الأخر) وأبقوا سبل الحوار مفتوحة أمامه، ولكنهم وعلى الرغم من ذلك أصبحوا (أخراً) بالنسبة إلى أتباع المذاهب والتيارات الإسلامية. ويذهب العودات إلى أن تلك الانشقاقات الداخلية جاءت استجابة لأسباب سياسية تتصل بالأطماع في الاستيلاء على السلطة.

وفي ما يخص فرقة المعتزلة، فقد نشأت في الأيام الأولى للعصر الأموي، وتأثرت إرهاباتها الأولى بالمنظرات التي كان يديرها يوحنا (يحيى) الدمشقي الذي كان يطرح حوارات دينية تقوم على اللاهوت والفلسفة اليونانية. لقد واجه المعتزلة عسفاً كبيراً من الأمويين، ومن ذلك ما تعرض له غيلان الدمشقي إبان خلافة هشام بن عبد الملك، فقد أمر بقطع يديه ورجليه وقتله، ولكنهم ما لبثوا أن أصبحوا ذوي شأن كبير عند العباسيين، ولا سيما خلال عهد المأمون الذي تبنى أفكارهم وفرض عقيدتهم، وأمر بعزل كل من يخالف تعاليمهم، وقد أطلق خصوم المعتزلة على تلك المرحلة اسم (المحنة) إلى أن نكّل بهم المتوكل وطاردهم وقتلهم. ويرى العودات أن المعتزلة أهم من يمثل (الأخر) الداخلي، إذ كان لهم دور مهم في تاريخ الأمة، ليس من الناحية الدينية والسياسية وحسب، بل من الناحية العملية، إذ أصبحوا جزءاً من السلطة وشاركوا فيها خلال عهد المأمون والمعتصم والواثق، فعملوا على اضطهاد (الأخر) ومحاسبته وسجنه، ورفضوا رأيهم وقمعوا مخالفيهم، وقد أفضى ذلك إلى جعلهم مكروهين من أتباع الفرق الأخرى⁽⁶⁷⁾.

هكذا وكلما كانت رقعة الفتوحات الإسلامية في اتساع، تنوعت أطراف رعايا الدولة الإثنية والدينية، وقد أسهم ذلك في دخول أفكار فلسفية غريبة عن الدين، لذا تعددت الفرق الإسلامية. الأمر الذي يلخص العودات بقوله: «وقد رفض أهل السنة والجماعة جميع الفرق الإسلامية وأدانوها وبعضهم كفرها، واتهموها بالفسق والزندقة والمروق، وكفرت هذه الفرق (الأخر) أيضاً. هكذا، صار الجميع ضد الجميع ورفض الجميع الجميع، مع أنهم كلهم ينتسبون للإسلام، إلا أن كلاً منهم يزعم أن إسلامه هو الصحيح، وأنه على حق، ولا يعترف أن للآخر رأياً سديداً أو ماثرة»⁽⁶⁸⁾.

(63) العودات، الآخر في الثقافة، ص 85.

(64) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 85.

(65) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 87.

(66) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 92.

(67) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 93.

(68) العودات، الآخر في الثقافة، ص 96.

المساران التاريخي والديني في وعي (الأخر) عند حسين العودات

خاتمة

لقد نهضت رؤية العودات في مقاربته وعي (الأخر) في الثقافة العربية على مسارين رئيسين، أولهما تاريخي يتصل بالشروط العسكرية والسياسية وما رافقها من تطورات فرضها الصراع الطويل بين العرب وغيرهم من الأمم المجاورة، وثانيهما ديني يقوم على تحديد الموقف من (الأخر) الخارجي لاختلاف دينه، ومن (الأخر) الداخلي لاختلاف مذهبه. وقد رأى أن دخول الفلسفة إلى مجال العقيدة الإسلامية أسهم في تعزيز حالة التشطي والانقسام التي صار إليها المسلمون، فكانت الأطماع السياسية المحرك الأول لبروز التيارات الدينية داخل الإسلام، وقامت العلاقة في ما بينها على الفعل ورد الفعل من ناحية، وتبعاً للشرط السياسي وطبيعة العلاقة مع السلطة من ناحية أخرى.

إن حالة العداء بين العرب والفرس ظلت مستمرة على مدار قرون طويلة، وتسببت الأطماع التوسعية للفرس في تأجيج مشاعر الكراهية بينهما، ولا سيما أن الفرس جعلوا التشيع مطية لتحقيق غاياتهم. وقد مثل العاملان الديني والسياسي أهم عوامل بناء الصور السلبية لدى كل طرف حول (الأخر)، وأسهم الاستعمار في تكريس صور عدائية لدى العرب ضد (الأخر) الغربي (الصليبي) المستعمر.

مصادر البحث ومراجعته

1. القرآن الكريم.
2. أفاية. نور الدين، الغرب المتخيل: صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000).
3. الألوسي البغدادي، محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، محمد بهجة الأثري (محققًا)، (القاهرة: دار الكتاب المصري، دت).
4. برقاوي. أحمد، الأنا (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2009).
5. بنيت. أ.، ما قاله يونغ حقًا، مدني قصير (مترجمًا)، (دمشق: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، 1994).
6. البيروني، الآثار الباقية (بيروت: عالم الكتب، 1958).
7. بيطاري. مانيا، صورة الآخر في الأدب القصصي والمسرحي والدراما التلفزيونية في سورية (1970-2000)، أطروحة دكتوراه غير منشورة بإشراف أ.د. عبده عبود، جامعة دمشق (2010).
8. الجاحظ، رسائل الجاحظ، عبد السلام هارون (محققًا)، ج3، (القاهرة: مكتبة الخانجي، دت).
9. الحوالي. سفر، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 1999).
10. الدافوقي. إبراهيم، صورة الأتراك لدى العرب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).
11. ديورانت. ول، قصة الفلسفة، فتح الله محمد المشعشع (مترجمًا)، ط4، (بيروت: مكتبة المعارف، 1982).
12. الذويخ. سعد فهد، صورة الآخر في الشعر العربي: من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي (إربد: عالم الكتب الحديث، 2009).
13. سفر. تامر إسماعيل، «الذات والهوية في سيكولوجية الشخصية»، المعرفة، السنة 40، العدد 455 (دمشق: آب/أغسطس 2001).
14. السيد. رضوان، مفاهيم الجماعة في الإسلام (طرابلس: منشورات دار الجهاد، 1985).
15. الشرفي. عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرد على النصاري إلى نهاية القرن الرابع/العاشر (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986).
16. صليبيا. جميل، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب، 1982).
17. عاقل. فاخر، معجم العلوم النفسية (بيروت: دار الرائد العربي، 1988).
18. عبد النور. جبور، المعجم الأدبي، ط2، (بيروت: دار العلم للملايين، 1984).
19. عبد الهادي. علاء، «شعرية الهوية»، عالم الفكر، المجلد 36، العدد 1 (2007).
20. علي. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، 1970).
21. العودات. حسين، الآخر في الثقافة العربية: من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين (بيروت: دار الساقى، 2010).
22. العودات. حسين، صورة العرب لدى الآخر في ضوء العلاقات التاريخية (بيروت: دار الساقى، 2014).
23. العودات. حسين، العرب النصاري (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1992).
24. غويّار. ماريوس فرانسوا، الأدب المقارن، هنري زغيب (مترجمًا)، ط2، (بيروت، باريس: منشورات عويدات، 1988).
25. فرويد. سيغموند، الأنا والها، جورج طرابيشي (مترجمًا)، (بيروت: دار الطليعة، 1983).
26. كامل. فؤاد، الغير في فلسفة سارتر (القاهرة: دار المعارف، دت).
27. مجموعة مؤلفين، صورة الآخر: العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، الطاهر لبيب (محررًا)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).
28. هاملتون. جيب، دراسات في حضارة الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، 1964).
29. وهبة. مجدي وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984).