إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الخامسة | العدد العشرون | ربيع ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م

رئيس التحرير
جمال البرزنجي

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر
محي الدين عطية
لؤي صافي
فتحي ملكاوي

إسلامية المعرفة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعيًا لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكرًا وسلوكًا ونظمًا ومؤسسات في إطار من الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية علي أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.
- تحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني من الإحالات الفلسفية الدهرية التي ألبستها إياه المدارس الفكرية للعقل الوضعي المادي.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

١- قضايا المعرفة: مصادرها ومناهجها ونظمها وفلسفتها.

٢- منهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة بوصفها تمثل نموذج البيان القولي والعملي والتطبيق الفعلي لأحكامه وتوجيهاته في الإطار النسبي لظروف الزمان والمكان.

٣- العلوم الإنسانية والاجتماعية في المنظور الإسلامي فلسفةً وأصولاً ومناهجَ.

٤- فلسفة العلوم الطبيعية في إطار رؤية الإسلام لمقام الإنسان وعلاقاته التسخيرية بسائر ظواهر الكون والطبيعة.

٥- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي في شموله وتعقيده وتاريخيته بوصفه تجسيدًا للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده وإيقاع أحكامه في سياق الظروف المتحولة للتاريخ والمجتمع.

٦- مناهج التعامل مع التراث الإنساني عمومًا والتراث الغربي خصوصًا تعاملاً علميًا ونقديًا يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مستشارو التحرير

إبراهيم أحمد عمر	السودان	عثمان بكر	ماليزيا
أحمد كمال أبو المجد	مصر	علي جمعة	مصر
إسحاق الفرحان	الأردن	عماد الدين خليل	العراق
رضوان السيد	لبنان	عمار الطالبي	الجزائر
صديق فاضل	ماليزيا	مالك بدري	السودان
طارق البشري	مصر	محمد عمارة	مصر
طه جابر العلواني	أمريكا	محمد كمال حسن	ماليزيا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	نصر محمد عارف	مصر
عبد المجيد النجار	تونس	وجيه كوثراني	لبنان
يوسف القرضاوي	قطر		

المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al ma'rifah
P.O. Box 669
Herndon, VA. 20170 USA
Tel: (1-703) 471-1133
Fax: (1-703) 471-3922
E-mail: islamiyah@iiit.org

محتويات العدد

كلمة التحرير ٥-٩

بحوث ودراسات

الإسلام والغرب: تعاون أم صدام — رالف بريبانتي — ١١-٦٠

التحولات السياسية في عهد معاوية بن أبي سفيان — سباهتش عمر — ٦١-١٠٧

رأي وحوار

في أهمية الدرس المعرفي — عبد الوهاب المسيري — ١٠٩-١٢٨

قراءات ومراجعات

انثربولوجيا الإسلام: قراءة في "الإسلام والسلطان والملك" — رضوان جودت زيادة — ١٢٩-١٣٥

"الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين" — محمد همام — ١٣٧-١٤٦

تقارير

تأسيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في بريطانيا — محمد المستيري — ١٤٧-١٥٤

ندوة التراث الإسلامي بسوس — إبراهيم الوافي — ١٥٥-١٥٨

التعريف بالتراث

"تذكرة الحفاظ" للذهبي — أبو الفداء التوني — ١٥٩-١٦١

"لسان العرب" لابن منظور — ١٦٣-١٦٥

"الفهرست" لابن النديم — ١٦٧-١٧٠

وراقيات

في مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي — ياسر الحوراني — ١٧١-١٩٩

قواعد النشر

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها الآصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى.
- يشترط في البحث أن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجمًا إلى أي لغة أخرى، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

كلمة التحرير

بهذا العدد "العشرين"، تختتم مجلة "إسلامية المعرفة" سنتها الخامسة من عمرها المديد، إن شاء الله. ولعلّ من المفيد في هذا المقام أن نذكّر قراءَنا الأعزاء بمضمون الرؤية العامة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي جعل من رسالة "إسلامية المعرفة" وشعارِها علَمَاً على جهوده، وجعل من مجلته "إسلامية المعرفة" لساناً لبيان مضمونها.

تنطلق الرؤية التأسيسية للمعهد، ومشروعه في إسلامية المعرفة، ومجلته "**إسلامية المعرفة**"، من الإسلام باعتباره "الدين" الذي رضيه الله للإنسان في ختام موكب النبوات، وباعتبار هذا الدين "نظام حياة" للفرد والجماعة والبشرية. وعلى هذا الأساس تم تحديد رسالة المعهد في الإسهام في مهمة إصلاح الفكر الإسلامي ومناهجه، لتمكين الأمة من استعادة هُويتها الحضارية، وإبلاغ رسالتها الإنسانية ، وتحقيق حضورها العالمي، ومن ثم الإسهام في مسيرة الحضارة البشرية وتوجيهها بهداية الوحي الإلهي.

وقد اعتبر المعهد هذه المهمة - الإصلاح الفكري والمنهجي - ميداناً واحداً من ميادين العمل على بناء المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، ووجّه خطابَه في هذا الميدان إلى العلماء والمفكرين والباحثين، ونخبةِ المثقفين في الأمة. لكنّ المعهد، مع تأكيده على مهمة النخبة في صياغة المشروع الحضاري، فإنّه أكّد في الوقت نفسه على أنّ إنجاز المشروع هو إنجاز الأمة بفئاتها كافّة؛ لذلك فإنّ التواصل والتفاعل مع هموم الأمة وقضاياها كان حاضراً في منطلقات التخطيط للإصلاح الفكري والمنهجي، الذي يتولاه المعهد. وقد

اهتمت أدبياتُ المعهد في المرحلة السابقة بمحاولة بناء الرؤية الإسلامية الشمولية والمنظور الكلي، الذي يعدّ منطلقاً للمشروع الحضاري الإسلامي الشامل، أو لأي ميدان من ميادين هذا المشروع. فهذه الرؤية الكلية ضروريةٌ لتوسيع إطار التفكير المشترك بين فئات الأمة وأفرادها، وتعميق الوعي على أوجه التكامل والتناصر بين العاملين في ميادين الإصلاح المختلفة، وهي ضروريةٌ لتحديد عناصر خصوصية الأمة المسلمة وتميزها أو عناصر اشتراكها مع الأمم الأخرى في القيم والأهداف الإنسانية العامة، وضرورية كذلك لتوضيح الفرص والتحديات التي تجدها الأمة أمامها، في علاقاتها بواقعها وواقع العالم والأمم من حولها.

وقد تمثلت محاولات بناء هذه الرؤية الكلية في برامج المعهد ونشاطاته ومحاوره البحثية الأربعة. ويتعلق الأول منها بالنظام المعرفي الإسلامي، والمنهجية الإسلامية في تشغيل هذا النظام، في عمليات تقييم المعرفة الإنسانية المعاصرة، وعمليات توليد المعارف الجديدة. أما المحاور الثلاثة الأخرى فهي مرتبطة ارتباطاً عضوياً مع هذه الرؤية الحاكمة؛ كما أنها أساس في تطويرها؛ حيث يتوجّه المحورُ الثاني إلى منهجية التعامل مع المصادر الإسلامية (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة)، والثالث إلى منهجية التعامل مع التراث الإسلامي والإنساني، وأما المحور الرابع فيتعلق بالمنهجية اللازمة لفهم واقع الأمة وواقع العالم والتعامل مع هذا الواقع.

كانت هذه المحاور الأربعة في المرحلة السابقة هيكلاً عاماً للبرامج البحثية والنشاطات العملية التي تولاها المعهد. ويشعر العاملون في المعهد اليوم أنّ هذه الأهداف ما تزال إطاراً مرجعياً في برامجه وخططه المستقبلية، وأنّ الإنجازَ المطلوبَ لا يُتوقعُ أن يكونَ عملاً نهائياً يحسم قضايا التفكير، بحيث ينصرف الاهتمام عنها إلى غيرها، بل هو جهد متصل يرتقي بالعقل المسلم يوماً بعد يوم، وجيلاً بعد جيل، وقرناً بعد قرن، باتجاه الآفاق المطلقة والممتدة للوحي الإلهي ومقاصده.

واضح من ذلك أنّ "إسلامية المعرفة" هي منهجية في التفكير، ومنهجية في البحث، ومنهجية في التعامل، وأنّ مرجعيّتها التأسيسية هي القرآن الكريم تدور

معه حيث يدور، والسنة النبوية، باعتبارها بياناً للقرآن الكريم. أما التراث الإسلامي، فيما وراء القرآن والسنة، فهو الخبرة التاريخية لعلماء الأمة وأجيالها، في فهمها للنصّ وتعاملها معه، وفهمها للواقع وتعاملها معه، في ضوء النص؛ وأما التراث الإنساني المعاصر فهو جزء من الواقع المعاصر الذي يلزم النظر فيه، والتعامل معه سلباً وإيجاباً، بمنهجيّة تحليليّة نقديّة تتّصف بالموضوعيّة والأمانة.

فالمنهجيّة الإسلاميّة إذن ومرجعيّتها القرآنية هي التي تحكمُ نظرنَا في المعرفة القائمة وتزوّدُنا بأدوات تقييمها، وبأساليب توليد المعارف الجديدة.

وإسلامية المعرفة إذن هي اجتهاد وتجديد في فهم النصّ؛ واستيعاب وتجاوز للتراث والواقع، باتجاه القيم القرآنية الحاكمة:

- التوحيد (إيماناً با لله سبحانه وسعيًا لهدايته).
- والعمران (سعياً لبناء الحضارة في الأرض وتسخير إمكاناتها ومواردها لخلق ا لله).
- والتزكية (تهذيباً وترقية لفكر الإنسان ومشاعره وسلوكه، أملاً في رضوان ا لله في الحياة الأخرى).

إسلامية المعرفة إذن ليست إضافة آية هنا أو حديث هناك إلى المعارف الإنسانية السائدة اليوم، لتحويلها من معرفة كافرة إلى معرفة مسلمة؛ وهي ليست تأصيلاً لهذه المعارف المعاصرة بالبحث عن جذورها في التراث الإسلامي لتأكيد سبق المسلمين إلى المعرفة وأفضليتهم على غيرهم في ميادينها (منهج المقارنات)؛ وهي ليست كذلك إلغاءً لهذه المعارف المعاصرة وحكماً ببطلانها كلّها، من أجل البدء بتوليد المعارف الإسلامية الجديدة من نقطة الصفر، منطلقين من القرآن الكريم باعتباره تفصيلاً لكل شيء، وما فرط ا لله من شيء فيه.

وقد كانت هذه الرؤية تمثّل الطموحَ الذي يسعى المعهدُ إلى تحقيقه والتحرك في اتجاهه، لكن الواقع العملي يبيّن أنّ الإصلاح الفكريّ يتحدّد، في كثير من الأحيان، بقدرة النخبة المثقفة من العلماء والباحثين على تطوير

أنفسهم؛ من حيث اختبار سلامة المنطلقات، وبلورة منهجيّة العمل، وتوجيه الجهود نحو الأولويّات. كما كشف الواقعُ أيضاً أنّ ثمّة تعثرًا شديداً في عملية التطوير هذه، وبطأً مماثلاً في انتقال أثره إلى الأجيال الجديدة من المفكرين والباحثين المسلمين، سواءً في مجالات الفكر العام، أو في المجالات المعرفية المتخصصة المختلفة.

كان ذلك هو البعد الأول لرؤية المعهد - الرؤية التأسيسيّة، وهنا يحين المقام لبيان البعد الثاني من هذه الرؤية، وهي رؤية تشخيصيّة تحاول فهم واقع النخبة المثقفة وأسباب عجزها عن قيادة التغيير والنجاح في جهود الإصلاح. وقد سبق للمعهد في هذا المجال أن أشار إلى مشكلتين ربما تعينان في فهم واقع المجتمع الإسلامي، والقوى المؤثرة فيه، واتجاهات تأثيرها. المشكلة الأولى هي انفصال القيادة السياسية عن القيادة الفكرية والعلمية بعد عهد النبوة والخلافة الراشدة؛ الأمر الذي ترك أثره فيما بعد بدرجات متفاوتة من عصر إلى آخر؛ حتى إذا وقع المجتمع المسلم تحت السيطرة الاستعمارية، ظهرت المشكلة الثانية التي تمثلت بإعمال الانفصال مرة أخرى في نظام التعليم المدني والديني، واستمر هذا الانفصال في مجتمعات المسلمين، بعد الاستقلال وحتى اليوم. ومع أن جهوداً مُقَدّرة قد بُذلت في بعض المجتمعات الإسلامية لتحقيق التكامل بين النظامين، فإنّ القيادات السياسية المثقفة بالثقافة العلمانية أعاقت، في خططها، فاعلية التوجيه الديني، وهمشت آثاره، واستأثرت بنظم التوجيه العام وأجهزته التي تتحكم في تشكيل شخصية الفرد، في جميع مراحل نموه، وتتحكم في ملامح الثقافة والأعراف التي تسود المجتمع، وفي متطلبات الحياة ومعايير العمل. ولعل ذلك يوضح كيف تضغط كل هذه الظروف في اتجاهات بعيدة عما يؤمله دعاة الإصلاح، ويسهم في تفسير العجز عن تحقيقه.

وإذا كانت الرؤية التأسيسيّة تضع الأصول، والرؤية التشخيصيّة تفسّر الواقع، فإنّ البعد الثالث يتعلق بالرؤية العلاجيّة لوضع الحلول، التي تعمل على التقدم نحو الطموح. ولعلّ سلسلة الإحباطات التي أصابت العقل المسلم نتيجة فشل كثير من الجهود الإصلاحية على مختلف المستويات، تلحُّ الآن على

التوجّه إلى حشد قدر كبير من الطاقات نحو بلورة منهجيّة تربويّة قادرة على صياغة الشخصيّة الإسلاميّة ببعديها النفسيّ والعقليّ، بحيث تكون فاعلة ومؤثّرة، وقادرة على الأداء والإنجاز الحضاري الإسلامي. ويمكن أن يتسع مجال المنهجيّة التربويّة المطلوبة، بحيث يتحدد فيها موقع كل مرحلة من مراحل نشأة الفرد منذ الطفولة المبكرة، والمتطلبات التربويّة لكل مرحلة، ويتّضح كذلك كيف يتم تكوين شخصيّة الفرد وإعادة تشكيلها ودعم مقوّماتها وصقل خصائصها، وموقع البيئات التربويّة المتعددة في الأسرة والمدرسة والجامعة، ومؤسسات الإعلام والتوجيه الأخرى في ذلك كله.

فإذا كانت العناصر المهمّة من شخصيّة الفرد يتم تشكيلها في مرحلة مبكرة من طفولته، فكيف يمكن توفير البيئة التربويّة الصالحة لهذا التشكيل، حيث يتحكم فيها المحضن التقليديّ للطفولة النظام الأسري الخاص، والمحضن الكبير الأكثر أهمية في هذه الأيام النظام الإعلاميّ وأجهزته نافذة التأثير؟!

وإذا كانت شخصيّة الطفل قد تم تكوين عناصرها الأساسية على هذا النحو، فكيف يمكن للنظام التعليميّ المدرسيّ المحافظة على هذه العناصر أو تطويرها وترشيدها وصقلها، إذا لم تتوافر برامج الإعداد والتدريب المناسبة للمعلمين والمديرين والموجهين وغيرهم في النظام التعليمي المدرسي؟!

وماذا عن دور النظام التعليميّ الجامعيّ الذي يتحمّل مسؤولية كبيرة اليوم في إعداد - أو إعادة إعداد - الكثير من الآباء والأمهات والمعلمين والمعلمات والمتخصصين في جوانب العمل التربوي؟! وهل يمكن لهذا النظام الجامعيّ أن يستدرك إنجاز ما لم يتم إنجازه في المراحل السابقة؟! وهل يملك أن يقود عمليات الإصلاح والتغيير، في ضوء مسؤولياته في بناء النسق الثقافيّ للأمّة، سواءً في مجالات البحث وتطوير الأفكار، أو في مجالات التدريب والإعداد والتنمية، أو في مجالات الخدمات الأخرى التي يقدمها للمجتمع؟!

دعوة للاستكتاب
في عدد خاص عن التربية في مجلة إسلامية المعرفة

انطلاقًا من إيمان المعهد العالمي للفكر الإسلامي بمركزية قضية التربية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها، ونظرًا لأن الخطاب التربوي لدى معظم التربويين المسلمين يعاني من فصام عميق بين الواقع والطموح، وأملاً في رسم بعض ملامح الخطاب التربوي الإسلامي المنشود، يعلن المعهد عن نيته إصدار عدد خاص من مجلة إسلامية المعرفة عن موضوع التربية وذلك في النصف الثاني من عام ٢٠٠٠م.
ويأمل المعهد أن تتناول البحوث المقدمة واحدًا أو أكثر من الموضوعات الآتية:

الموضوعات المقترحة:

١ - مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة الإسلامية وأسباب تخلفها.
٢ - طبيعة الخطاب التربوي الإسلامي السائد ومشكلاته.
٣ - ملامح الخطاب التربوي الإسلامي المنشود.
٤ - أهداف الإصلاح التربوي بين تشكيل عقلية الفرد ونفسيته، والبناء الحضاري للأمة.
٥ - مدى حضور البعد التربوي في جهود المصلحين في التاريخ الإسلامي.
٦ - عناصر الشخصية الإنسانية: نموها وعوامل تشكيلها.
٧ - تكامل مسؤوليات الإصلاح التربوي: تجاه الطفل والبالغ، والذكر والأنثى.
٨ - القضية التربوية في القرآن والسنة.
٩ - القضية التربوية في النظام المعرفي الإسلامي.
١٠ - بناء منهجية إسلامية للتعامل مع القضية التربوية.

مواصفات البحوث المطلوبة:

١ - يتضمن البحث تحليلاً ناقدًا وتقويمًا أمينًا للحالة الراهنة لموضوع البحث ويستوعب المصادر التراثية والمعاصرة المتنوعة بما في ذلك الدوريات العلمية والأطروحات الجامعية والكتب المنهجية وبحوث المؤتمرات والندوات العلمية.
٢- يصوغ الباحث نتائج بحثه بشكل محدد ويوصي في ضوء هذه النتائج إجراءات محددة بما في ذلك صنع السياسات التربوية وإجراء البحوث وقضايا الممارسة التربوية.
٣ - يكون حجم البحث ما بين عشرة آلاف وخمس عشرة ألف كلمة.
٤ - يقدم البحث مطبوعًا على قرص مغناطيسي مع نسخة ورقية ضمن الموعد المحدد.

ترسل مشاريع البحوث والبحوث الكاملة على عنوان المجلة الآتي:

1145 Herndon Pkwy, Suite 500
Herndon, VA 20170
USA
Tel: (703) 471-1133 Fax: (703) 471-3922
E-mail: iiit@iiit.org

الإسلام والغرب
تعاون أم صدام*

تأليف: رالف بريبانتي**

تقدمة:

يقدم هذا المقال في تسلسل منطقي تصورًا بديلاً للمبدأ القائل: إن الإسلام والغرب في طريقهما إلى صدام حضارات محتوم، فيتكشف القيم الأخلاقية المشتركة بين المسلم والمسيحي. ويحدد المجالات التي قد يفيد منها كل من الإسلام والمسيحية حال الاقتناع بأن بينهما قضايا مشتركة، ويمضي البحث فيقوض عددًا من قضايا الخلاف المتوهمة بين الإسلام والغرب. ويقدم نظرة محايدة في بوادر التقارب والتعاون بين الفاتيكان والحكومات والمجتمعات الإسلامية. وينعي الكاتب تدهور الأخلاق والفضيلة في أنحاء العالم، ويسترعي الانتباه إلى أن الصحوة الفجائية للتدين والروحانية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة لا تفيد الغرب فحسب، بل الإنسانية جمعاء، بناء على أنه إذا ما تلاقت الحماسة الإسلامية مع الأخوة المسيحية في ظل قضية مشتركة تولد الأمل في وقف تدهور الحضارة.

---

* ترجمه إلى العربية الأستاذ عبد الله جاد محمد وراجعه د. عبد الغني خلف الله. وهذا البحث هو ترجمة للبحث الذي نشر في المجلة الأمريكية للعلوم الإسلامية والاجتماعية مجلد ١٦ عدد ١، ربيع ١٩٩٩، بعنوان (Islam and The West: Common Cause or Clash).

ولقد قام مركز التفاهم الإسلامي المسيحي في جامعة جورج تاون بطباعته ضمن سلسلة أبحاثه.

** أستاذ كرسي ديوك الفخري في العلوم السياسية بجامعة ديوك-نورث كارولاينا، الولايات المتحدة.

الدعوة إلى العمل المشترك:

لقد تضمن مرسوم مجلس الفاتيكان الثاني الصادر عام ١٩٦٥م استنكارًا مفاجئًا لموقفه من الإسلام؛ إذ ظل مهيمنًا أكثر من خمسمائة عام، فقد محا بعبارات شاعرية رائعة تصوير دانتي لمحمد ﷺ ، كمروج للأكاذيب والفرقة. وإن صواب تقدير المرسوم للإسلام وإن جاء متأخرًا لا يدانيه إنصافًا سوى العبارة الأخيرة من الفقرة الثالثة للمرسوم، التي وإن كانت أقل روعة في صياغتها، إلا أنها أسمى في دلالاتها، فقد جاء فيها: "بالنيابة عن البشرية كافة نأمل أن يتوصل المسيحيون والمسلمون إلى قضية مشتركة لحماية العدل الاجتماعي والقيم الأخلاقية ودعمها فضلاً عن السلام والحرية[1]. وفي حث واضح على العمل، واعتراف صريح بأخطاء الماضي، ودعوة إلى نبذ العداوة والبغضاء. يبين المرسوم مواضيع الاتفاق بين العقيدتين في أسلوب لا ينم على إضمار لنوايا عدائية أو تواضع متكلف يخفي وراءه إحساسًا بالتفوق. وتمضي الوثيقة فتعلن باسم البشرية كافةً توكيدًا ضمنيًا لدعوى العالمية، التي تمثل بشكل حيوي أحد أبعاد كلا الدينين.

واليوم - بعد مضي أكثر من ثلاثين عامًا على إعلان المرسوم - حان الوقت لتقديم جهود العالمين الإسلامي والمسيحي، التي تستهدف الوصول إلى صياغة قضية مشتركة لتلك الدعوى، ولاسيما بعد أن اكتسحت الغرب منذ مرسوم ١٩٦٥م موجة عارمة من الشعور المعادي للإسلام. تبدو آثارها المدمرة في الأفلام السينمائية والإذاعات المرئية وكتب الثقافة الشعبية. ووثقتها

The official Latin text of Nostra Aetate (Vatican II Declaration, October 28, 1965) has been variously rendered into English. This Translation is from *The Documents of Vatican II in a New and Definitve Translation*, edited by Walter M. Abbott, S. J. (New york: Herder and Herder, 1966), 668. Although I prefer the Flannery translation for its overall stylistic elegance, the Abbott translation is used here because its phrase "let them make common cause of safeguarding and fostering" (communiter tueantur et promoveant) better expresses the theme of this essay. This phrase has also been translated as "together maintain and promote" (Tanner) and "together preserve and promote" (Flannery). See Norman P. Tanner, S.J., Decrees of the Ecumenical Councils, 2 vols. (London and Washington, D.C.: Sheed and Ward and Georgetown University Press, 1990), 969-970, and Astin Flannery, O.P., ed., Documents of Vatican II (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1975), 739-740.

دراسات كتلك التي قام بها جاك شاهين وإدموند غريب[٢]. وقاربت آثار هذا الشعور الذي تفاقم بفضل تعبيرات قادمة من قبيل "الإسلام والآخرون" و"الخطر الأخضر"[٣] قاربت آثاره حدودً الجنون من خشية الآخرين والإرتياب فيهم: Paranoia.

واستحوذ هذا الخوف والمناخ العاطفي الذي صاحبته على النفوس ونجمت عن تياراته السلبية الصراعات الإسرائيلية الفلسطينية ثم أحداث مثل حظر البترول العربي سنة ١٩٧٣م؛ بسبب الصراع المصري/السوري/الإسرائيلي في أكتوبر من نفس السنة ثم احتجاز الإيرانيين للرهائن وعدوان العراق والإرهاب. وعقلن هذه المخاوف وأضفى عليها طابعًا فكريًا ما ذهب إليه هنتنجتن Huntington عن صدام الحضارات المحتوم في بحثه الذي قدمه في عدد صيف ١٩٩٣م من مجلة "**الشؤون الخارجية**" ثم في كتابه: "**صدام الحضارات وإعادة هيكلية النظام الدولي**" الصادر سنة ١٩٩٦م[٤]. ورغم اختلاف آراء المعلقين السبعة الذين كتبوا في عدد سبتمبر/أكتوبر سنة ١٩٩٣م من المجلة مع هذا المنظور فإن مفهوم "صدام الحضارات" زاد أوهام الخوف إلى حد جعل من المصطلح الجديد واحدًا من مفردات السياسة العالمية، ولاسيما أن هذه المنظومة المستقبلية تنطوي على إيحاء بأن سلسلة المطامع الكونفوشية - ويُقصد منها

---

٢ Jack G. Shaheen, *Arab and Muslim Stereotyping in American Popular Culture*, Occasional Paper Series (Washington, D.C.: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1997). See also his (*The TV Arab*) Bowling Green, Oh.: Bowling Green State University, Popular Press, 1984); and Edmund Ghareeb, ed., Split Vision: The Portrayal of Arabs in the American Media (Washignton, D.C.: American-Arab Affairs Concil, 1983).

٣ The linking of the color green to Islam arises from the Muslim belief that green banners were carried in Mohammed's flight (Hijrah) from Mecca to Medina in 622 C.E.-the year from which the Muslim calendar begins.

٤ Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?," Foreign Affairs 72 (3) (Summer 1993): 22-49 and his The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York: Simon & Schuster, 1996). The civilizational clash paradigm has been widely criticized. See especially Ralph Braibanti, The Nature and Structure of the Islamic World (Chicago, IL: International Policy and Strategy Institute, 1995), 13-22; John Gray, "Global Utopias and Clashing Civilizations: Misunderstanding the Present," International Affairs 74 (1) (January, 1998): 149-164; Giandomenico Picco, "A Dialogue of Civilizations," The Japan Times, October 10, 1998.

الصين* - والإسلامية التي تتحدى مصالح الغرب وقيمه وقوته، وأنها قد تعتمد على الأسلحة النووية والكيماوية والبيولوجية لدفع هذه الطموحات قدمًا، مما يضيف بعدًا جديدًا لهذا القلق.

العالم الإسلامي في عصر ما بعد الاستعمار:

من الواضح أن الأعوام منذ مرسوم ١٩٦٥م تميزت بظاهرة استعادة الهوية الإسلامية؛ إذ آذنت نهاية عصر الإمبراطوريات بانطلاق قوى هائلة كان الاستعمار يقمعها ويكبتها، وكانت آثار هذا الانفجار عالمية المجال عميقة شريرة وطيبة معًا. ونادرًا ما مر أسبوع منذ قيام دولة اسرائيل سنة ١٩٤٨م دون أن يثير الإسلام انتباه العالم. وتتنوع هذه الأحداث بتنوع طبيعة الإنسان، ففيها الحرب والسلام، وفيها الحصار النفطي والحظر التجاري، وفيها تجميد رؤوس الأموال، وظاهرة تكون الدول وانحلالها والمجاعة والتخمة، وفيها الكوارث والإغاثة الإنسانية، والإرهاب واحتجاز الرهائن، والنزاعات الحدودية، وتدمير المساجد، والعدوان والانفصال، وإنشاء دول جديدة. وشملت هذه الأحداث العالم كله، من فلسطين إلى كشمير، ومن الفلبين إلى الكويت، ومن قبرص إلى الشيشان، ومن بنجلادش إلى البوسنة، ومن جمهوريات آسيا الوسطى المسلمة إلى المغرب والصحراء، ومن تركيا إلى دار السلام عاصمة بروناي. وعلى هذا المسرح للدراما السياسية والدينية، قد تتخيرا لأزياء وخلفية خشبة المسرح من نمط الحياة الإباحي، مثلما كان في بيروت حتى سنة ١٩٧٥م، إلى تزمت حركة طالبان الأفغانية، لكن حبكة المسرحية تحتفظ بسمتها الإسلامية. وظللنا نصف قرن غير قادرين على تفادي هذه الاضطرابات الدرامية المثيرة. فإذا غابت بعض الأحداث عن خشبة المسرح الإسلامي، أوقفت مخطوطة المسرحية، فغالبًا ما تكون كشمير وفلسطين تنتظران في الكواليس.

---

* اضافة من المحرر.

ولقد تبلورت الانطباعات السلبية عن الإسلام فيما عرف بالهلع المسرحي من الإسلام أو الإرهاب الإسلامي Islamophobia - وهو مصطلح شائع الاستعمال اليوم في أوربة عامة وفي فرنسا وبريطانيا خاصة. أما في الولايات المتحدة - وبصورة أقل في أماكن أخرى - فإن هذا التيار ينحسر ببطء، لكن بدرجة محسوسة ويخلى مكانه لمصطلح خير منه، لعله يتضمن الأمل في تحقيق التفاهم العقائدي والتوافق لا الصراع. وفي الوقت نفسه، فإن عودة الروح إلى الهوية الإسلامية، وفي العالم الإسلامي لتبعث بصيصًا من الأمل في إحياء القيم الإسلامية وتألقها من جديد. تلك القيم التي حملتها باعتراف كل الحضارات دون استثناء. ولو تم ذلك لكان تحقيقًا منطقيًا لعالمية الإسلام التي بشر بها القرآن الكريم.

وقد وصف علي عزت بيجوفتش رئيس البوسنة والهرسك ذلك بدقة وتنبَّاه بقوله: "إن علاقة النسب بين الإسلام والمسيحية حريٌ أن يوجه هذه العلاقة إلى أبعاد جديدة في عالم منقسم على نفسه. وهذا هو منحنى الطريق الثالث* أو الطريق الإسلامي[٥].

وفي العالم غير الإسلامي، استعرض أمير ويلز في محاضرة أكسفورد التي ألقاها عام ١٩٩٣م طائفة من إمكانات الوفاق البناء في ظل التعاون بين الإسلام والغرب، وأكد على أن الإسلام يمكن أن يعلمنا أسلوبًا للعيش في العالم في جوٍ من التفاهم. الأمر الذي تفتقر إليه المسيحية نفسها. ثم أكدَّ على هذه الرؤية في تعليق متلفز سنة ١٩٩٥م، عندما قال: إنه يفضل أن يغير لقب التاج البريطاني من حامي الدين (المسيحي) إلى حامي الأديان، وذكر الإسلام كأحد الأديان في بريطانيا. وقد أعيد طبع المحاضرة والتعليق الذي تلاها على نطاق واسع في العالم الإسلامي، حيث تلقاها المسلمون بحماس ملموس، في حين كانت الاستجابة لما جاء فيها أقل حرارة في بريطانيا، وهو أمر لا يثير

---

* وقد جاءت الإشارة إلى ذلك في قوله جل وعلا: ﴿وكذلك جعلناكم أمةً وسطًا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدًا﴾ (آل عمران: ١٤٣)، والوسطية خير الأمور، المحرر.

[٥] Alya 'Ali Izetbegovich, Islam Between East and West (Indianapolis, In.: American Trust Publications, 1993).

الدهشة. وقد ازدهر الإسلام في بريطانيا على الرغم من بعض المخاوف والمحاذير، فقد ذكرت رابطة البحوث المسيحية وهي مؤسسة خيرية مقرها لندن-في تقرير لها أنه يتوقع سنة ٢٠٠٠م أن يصل عدد المصلين المسلمين في المساجد إلى ٧٦٠ ألفًا، على حين يكون عدد الإنجيليين الذين يذهبون إلى الكنيسة إلى ٧٥٦ ألفًا. وجاء في التقرير نفسه أن ٣٢ ألف مسلم انضموا إلى المصلين في المساجد في السنوات ٩٢، ٩٣، ٩٤م، وهي السنوات نفسها التي نقص فيها عدد الإنجيليين الذين يذهبون إلى الكنيسة بمقدار أربعة عشر ألفًا سنويًا. وأصبح المسلمان اللورد نظير أحمد، واللورد وحيد علي من النبلاء في ٢٠ يونيه ١٩٩٨م، وأخذا مقعديهما في مجلس اللوردات[٦]. ويوجد بالفعل مسلمان في مجلس العموم عن دائرتي جوقان بجلاسجو وبدفورد الوسطى. وقد تبدو هذه التعيينات والانتخابات غير ذات وزن إحصائيًا؛ إذ كان في مجلس اللوردات ١١٦٠ عضوًا في ٣ أغسطس ١٩٩٨م، وفي مجلس العموم ٦٥٦ عضوًا في نفس التاريخ، إلا أن تقليد اثنين من المسلمين رتبة النبالة يشير إلى الحنكة السياسية لحكومة "بلير"، وقبول التاج يُعَدُّ اتساقًا مع تصريحات الأمير تشارلز عن الإسلام. وتشير عضوية مجلس العموم إلى زيادة النشاط السياسي للناخبين المسلمين وتوصي غير المسلمين بانتخاب مسلمين كممثلين لهم في المجلس، وهذا ينم على الاعتراف بقيم الإسلام، الذي سيحقق غاية مشتركة، كما عبَّر عن ذلك مرسوم سنة ١٩٦٦م.

هوية سياسية عائدة:

إن العالم الإسلامي في عام ١٤١٩هـ اختلف كثيرًا عما كان عليه منذ نصف قرن مضى، فهو يمر بحقبة قد تكون بداية فترة نهوض لفترة تدهور وهبوط، وإن الكثير من المؤشرات ينبئ عن عصر من التقدم والتميز، ومن علامات ذلك ما نلتمسه من زيادة متضاعفة في عدد الكتب والدوريات عن الإسلام، خلال ربع قرن مضى، واليوم تنشر مجلات أكاديمية كانت مكرسة

---

٦ Dod's Parliamentary Companion 1998, 179th edition (London; Vacher Dod Publishig, 1998).

لموضوعات أكثر عمومية تحليلات عن الإسلام على نحو منتظم، فمثلاً من النادر أن يصدر أحد أعداد مجلة **الشؤون الخارجية** دون مقال أو أكثر عن موضوعات إسلامية، في حين كان المرء منذ عهد قريب يتحسر على كثرتها إلى حد التخمة. واليوم أضحت كل معاهد التعليم العالي تقريبًا في الغرب تقدم مقررات تتصل بالإسلام، وقد شق الإسلام قنوات ذات باع في الحياة الفكرية الغربية رغم أنها لم تعمق بعد وتتوطد.

ولقد تحررت الشعوب الإسلامية من الاستعمار، غير أنها لم تزل خاضعة للتبعية الثقافية للغرب. وحققت قلة من الدول الإسلامية قدرًا كبيرًا من الثراء، ووزعت من ثروتها حصة لها وزنها، لتعزيز المصالح الإسلامية في أنحاء العالم. إلا أن الدول الفقيرة تتدمر بسبب ذلك.

وتمثل الدول التسع والخمسون المسلمة قرابة ثلث أعضاء الأمم المتحدة الخمسة والثمانين ومائة. وينم انضمام فلسطين سنة ١٩٩٨م - كعضو ليس له حق التصويت - على ثقة الدول الإسلامية بنفسها، كما ينم أيضًا على تنامي نفوذها. وقد كانت جهودها لحل مشكلة تفتيش مواقع الأسلحة الكيماوية في العراق سنة ١٩٩٦م دليلاً على ذلك النفوذ، وإن يكن بطيئًا ولا يزال هامشيًا.

وتبدو المواقف الروسية والصينية والفرنسية من الإسلام أكثر تعاطفًا؛ بسبب التنافس التجاري في جمهوريات آسيا الوسطى، وبسبب الرؤية الأكثر تعاطفًا مع القضية العربية في فلسطين.

وهناك مجموعة مؤثرة من المنظمات الدولية الإسلامية، إذا ما أخذت في إجمالها، فإنها يمكن أن تتنافس مع الأمم المتحدة في نفوذها الدبلوماسي. يأتي على رأس تلك المنظمات منظمة المؤتمر الإسلامي (م.م.أ) بأعضائها الخمسة والخمسين، تضاف إليه خمس دول أخرى بدرجة عضو مراقب[٧]. وتنضم

---

٧ The discrepancy between the 59 Muslim states that are members of the United Nations and the 55 members of the O.I.C. is accounted for by the fact that 4 U.N. member states (Bosnia and Herzegovina, Central African Rpublic, Cote d'Ivoire, and Guyana) are observer rather than member states of the O.I.C. The fifth O.I.C. observer state is the Turkish Muslim community of Cyprus, which is not a U.N. member.

الواحدة والعشرون دولة عربية في جامعة الدول العربية منذ سنة ١٩٤٥م أما دول مجلس التعاون الخليجي الست فلها كيان إقليمي ناجح نجاحًا ملحوظًا كتب عنه العديد من البحوث التحليلية المترابطة. كما يقدم الاتحاد المغربي لشمال إفريقية والمجلس الاقتصادي الذي يضم ستًا من جمهوريات آسيا الوسطى المسلمة مثلين آخرين للتجمعات الإقليمية غير القومية.

وحققت الأمة الإسلامية وجودها في المؤتمر الإسلامي، الذي يمثل العالم الإسلامي قاطبة هوية مؤسسية ذات نطاق جغرافي غير مسبوق. وعلى الرغم من عدم استقرار الأقلية بصورة مناسبة في مجتمعاتها غير الإسلامية، إلا أنها أصبحت قوى سياسية ذات تأثير. وإجمالاً يقترب الاعتراف السياسي بالمسلمين عالميًا، وفي الدول غير الإسلامية يقترب رونيرا من مستوى يتناسب ووزنهم ككتلة سكانية تمثل ربع سكان العالم.

ولقد تغيرت صورة الربط الدائم بين الإرهاب والنضالية الإسلامية المشروعة بشكل ملحوظ. ومن المعتاد الآن أن يغلق مسؤولو الحكومة الأمريكية ومتحدثوها الرسميون بل والإعلاميون تعليقاتهم بتوضيحات تدفع سوء الفهم من قبيل: "إن المجتمع الإسلامي عامة محب للسلام وملتزم بالقانون ولا يمكن لومه بسبب جماعة صغيرة أو عصبة منشقة عنه، وإن الإسلام لا يقر الإرهاب ضد الأبرياء. ولا يعني هذا أن مثل هذه التوضيحات التي لم تكن لتسمع قبل خمس سنوات قد أزالت التفرقة ضد المسلمين في الولايات المتحدة؛ إذ يقرر مجلس العلاقات الإسلامية الأمريكية أن حوادث التمييز ضد المسلمين زادت في العام الذي ينتهي بحلول إبريل ١٩٩٨م بنسبة ٦٠٪ لتصل إلى ٢٤٨ حادثًا، في حين انخفضت حوادث التحرش والعنف في العام الماضي، أي في سنة ١٩٩٧م إلى ٣٦ حادثًا. وزاد مجمل الحوادث بنسبة ١٨٪ إلى ٢٨٤[٨]. ورغم سلبية هذه الإحصاءات فإن التعليقات المعتدلة في وسائل الإعلام تمثل

٨

Mohamed Nimer, The Status of Muslim Civil Rights in the United States 1998, Patterns of Discrimination [April 1997-April 1998] (Washington, D.C.: Council on American-Islamic Relations, 1998). The report states that all incidents were substantiated and that 300 cases were excluded because of insufficient evidence.

خطوات أولى نحو تفهم التنوع داخل الإسلام وإدراك حقيقة أن التعصب لا يمثله.

وينبأ تقرير الإدارة الأمريكية السنوي: أنماط الإرهاب العالمي - ١٩٩٧م عن نقيض من حوادث الإرهاب على الصعيد العالمي في السنوات من ١٩٧٨م-١٩٩٧م[٩]، وعن أنها وصلت ذروتها في الفترة من ١٩٨٥م-١٩٨٨م، حيث بلغت أكثر من ٦٠٠ حادث سنويًا،على حين هبطت إلى أدناها في عامي ١٩٩٦م و١٩٩٧م (٣٠٤ حادث)، وارتكب أكبر عدد من الحوادث في الأعوام من ١٩٩٢م إلى ١٩٩٧م، منها ٨٣١ حادثًا في أوربة تليها أمريكا اللاتينية (٦٠٢ حادثًا). وجاء الشرق الأوسط في المرتبة الثالثة (٤٢٢ حادثًا)، وفي الأعوام نفسها بلغ عدد المصابين ٧٦٢١ مصابًا في الحوادث الأوربية، و ٢٦٩٢ مصابًا في حوادث الشرق الأوسط. وينبغي ألا تؤخذ هذه الإحصاءات على أساس قيمتها الظاهرة، التي جرى تعديلها بسبب تورط مسلمين في حوادث جرت في أوربة. لأن التعديل على هذا الأساس لن يغير من حقيقة أن الإرهاب عالمي، وليس مقصورًا على المسلمين. فقد حددت وزارة الخارجية الأمريكية أسماء ٣٤ جماعة إرهابية حتى ٨ من أكتوبر ١٩٩٧م أقل من نصفها (١٥ جماعة) تنتمي إلى الشرق الأوسط. وترتبط التسع عشرة الباقية بآسيا (٩) وأوربة (٦) وأمريكا اللاتينية (٤). وتشمل الجماعات غير المسلمة كيانات، مثل الحقيقة السامية (اليابان) وأيزوكادي نا اسكاتسوما (الباسك بأسبانيا)، والجيش الجمهوري (الأيرلندي)، وحركة كاهان تشاي (إسرائيل)، والجيش الأحمر الياباني، وحركة السهم المضيئ الثورية (بيرو). أما انفجار القاعدة البحرية الأمريكية في بيروت الذي أسفر عن مصرع ٢٠١ أمريكي، وتفجير طائرة بان أمريكان فوق لوكربي باسكتلندة، الذي قتل فيه ٢٧٠، وتفجير القيادة العسكرية الأمريكية بالرياض عام ١٩٩٦م، الذي قتل فيه خمسة أشخاص، وتفجير المجمع السكني العسكري قرب الظهران سنة

٩

The latest report is U.S. Department of State, Patterns of Global Terrorism-1997, Publication 10535 (Washington, D.C.: Author, April, 1998).

١٩٩٦م الذي قتل فيه ١٩، فإن كل أولئك يضر بصورة المسلمين، وإن كانت هذه الحوادث قلّلت من قيمة البيانات التي تدين الإرهاب على إطلاقه كتلك التي صدرت عن الجماعات المسلمة في أمريكا وأوربة وعن منظمة المؤتمر الإسلامي والجامعة العربية ورابطة العالم الإسلامي ومجلس التعاون الخليجي وجامعة الأزهر، وأن المسلمين لا علاقة لهم بأحداث ابن لادن.

إن عاموس يرلماتره، ويوسف بوا نسكي، وستفن إميرسن من أعلى الأصوات تحذيرًا من الفوضى العالمية التي يثيرها الإرهاب، وقد يجدون في مثل هذه الأحداث ما يؤيد تشاؤمهم، إلا أن وجود منظور شامل لها أمر جوهري[١٠]. فاستخدام جماعة الحقيقة السامية البوذية الغاز السام، والتفجير الذي قام به مسيحي أمريكي في مدينة أوكلاهوما، وإرهاب الإيرلنديين الشماليين الكاثوليك الطويل الأمد، وعنف الهندوس والبوذيين في بورما ضد المسلمين، والتطهير العرقي الخبيث الذي مارسه الصرب الأرثوذكس في البوسنة وكوسوفا، والعنف الذي تمارسه الغوغاء الكاثوليك ذوو العلاقة بتجارة المخدرات في أمريكا اللاتينية، وإرهاب الهندوس التاميل ضد الحكومة السنهالية البوذية في سريلانكا، كل أولئك يؤكد بوضوح على عالمية الإرهاب، وتنوع خلفياته الثقافية والدينية. فإذا كان ثمة إقرار بهذه العالمية، فإنه لا ينظر إلى الإرهاب على أنه إسلامي فقط.

إن بعث الهوية الإسلامية ليبدو واضحًا ملموسًا في كل أرجاء العالم. فقد بني الكثير من المراكز الإسلامية في بيئات إسلامية أو غير إسلامية، ومولت العربية السعودية ٢١٠ عشرة ومئتي مركز من هذه المراكز في مدن، مثل أدنبرة ولندن ولوس أنجلس وروما وليون ومدريد وفي الولايات المتحدة، وتدل المجلات على أن أول جماعة من المصلين تكونت في روس بولاية نورث داكوتا

١٠

Amos Perlmutter, "Containment Strategy for the Islamic Holy War," The Wall Street Journal, October 4, 1984; Yossef Bodansky, Target America: Terrorism in the U.S. Today (New York: S.P.I. Books, 1993); and three articles by Steven Emerson- "Islamic Terror: From Midwest to Mideast," "Friends of Hamas in the White House," and "How to Fight Terrorism," published in The Wall Street Journal on August 28, 1995, March 13, 1996, and August 24, 1998, respectively. See three Muslim responses to the Emerson articles in letters to the editor, "Don't Condemn Islam over Fanatics," The Wall Street Journal, September 2, 1998.

سنة ١٩٠٠م، وبنت مسجدًا سنة ١٩٢٩م. وأصبح فيها - أي في الولايات المتحدة - قرابة ٧٠٠ مسجدٍ لا يزال أقدمها وهو المسجد الجامع الذي بني سنة ١٩٣٤م مفتوحًا إلى اليوم، وتم تجديده وإعادة افتتاحه سنة ١٩٩١م. وبني في المدينة نفسها مسجد جديد بمساعدة مالية من الكويت والسعودية سنة ١٩٧١م، وتأسست جامعات إسلامية من مثل ينجلادش والنيجر وأوغندا، وقواضير مثل كوالالمبور وإسلام آباد وباريس. ويجري التخطيط لمجمع مبان جديد للمركز الإسلامي في جامعة أكسفورد. ويقوم معهد العلوم العربية والإسلامية في فير فاكس بولاية فيرجينيا بالتدريس والتعليم وببحوث مهمة. فضلاً عن الأكاديمية الإسلامية السعودية في المنطقة نفسها. أما جامعات السعودية الثمان، ومن بينها ثالث جامعات إسلامية، هي جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وجامعة أم القرى بمكة المكرمة فإنها تجتذب طلابًا من البلاد الإسلامية وغير الإسلامية؛ لنيل درجات علمية عالية. وتطبع ترجمات معاني القرآن الكريم بعشرات اللغات من بينها الزولو ويعد بمجمع فهد في المدينة المنورة أكبر وأحدث دار طباعة في العالم، ويوزع منها ما يزيد على ١٠ ملايين نسخة في العالم. ويدرس الإسلام في بعض المدارس في جهات من ألمانيا وإنجلترا، ويتجلى المزيد من الحضور الإسلامي في الولايات المتحدة، في إلحاق الأئمة بالخدمة العسكرية كوعاظ، والاحتفال بالعيدين في البيت الأبيض. وقد مولت السعودية أغلب هذه المشروعات فضلاً عن الدعم المتواصل للأماكن المقدسة لظهور آثار الحج التي تعكس التضامن بين المسلمين.

نظرة مسيحية جديدة إلى الإسلام:

إن المكانة السياسية المتصاعدة للإسلام على الصعيد العالمي تضاف إليها اليوم تطورات في الشؤون الدينية التي إن لم تكن أثرًا لمرسوم عام ١٩٦٥م، فإنها تنسجم مع فحواه ومراميه. وكان تغير المواقف بالغًا إلى درجة أنه لو قدر لدانتي أن يكتب الكوميديا الإلهية سنة ١٩٩٩م بدلاً من ١٣٠٠م لوضع محمدًا في الفردوس وليس في جهنم. ولقد عدل التيار الأساسي في المسيحية استراتيجيته التبشيرية ورؤاه الاقصائية الماضية للأديان الأخرى، ومع ذلك

لاتزال البروتستنتية الإنجيلية تحتفظ بالكثير من حماسها واندفاعها المسيحي، كما لم يضعف حماس الإسلام لهداية الآخرين، بل أنعشه السخاء السعودي بصورة أقل جدارة باحترام الجماعات المتعصبة، التي ترى في الولايات المتحدة الشيطان الأكبر.

ولقد أعلن البابا بول السادس الرؤية الجديدة للعالم الإسلامي في خطاب بابوي بعنوان "كنيسته" - أي كنيسة السيد المسيح - قال فيه: "من الصواب" (أن تعجب بأولئك الناس - يعني المسلمين - لكل ما هو طيب وحق" "في عبادتهم لله (جل في علاه)"* . ولقد تأكد هذا الموقف في الخطاب البابوي الذي صدر بعد ذلك بشهرين سنة ١٩٦٤م بعنوان "نور لكل الأمم"، الذي جاء فيه أن "مبدأ الخلاص يشمل أيضًا أولئك الذين يُقرُّون" "بوجود الخالق وفي مقدمتهم المسلمون". وقد أسس مرسوم عام ١٩٦٥م - الذي أوردنا منه جملة واحدة في بداية هذا البحث تؤكد على وضوح هذه العلاقة حيث جاء فيه:

"تنظر الكنيسة أيضًا إلى المسلمين بعين التقدير، فهم يعبدون إلهًا" "واحدًا حيًا أبديًا، هو الرحيم القوي خالق السماوات والأرض، منزل الوحي" "على الإنسان، يجاهد الناس أنفسهم للخضوع بإخلاص لأحكامه"، "حتى تلك التي تبدو لهم غامضة، كما فعل إبراهيم عليه السلام الذي ترتبط به" "عقيدة الإسلام. وعلى الرغم من أن المسلمين يقرون بالمسيح - عليه السلام - رسولاً معجزة من أم لها سورةٌ في القرآن: سورة مريم ولا يقولون: إن المسيح إله، أو ابن الإله فإن ما حدث من "عداءات ومنازعات بين المسيحيين والمسلمين في القرون الماضية، إلا أن هذا المجمع المقدس" "يحث الجميع على نسيان الماضي والمجاهدة بإخلاص للوصول إلى فهم" "متبادل. وبالنيابة عن البشرية كافة ندعوهم مسيحيين ومسلمين" "إلى التكاتف لحماية وتعزيز العدل الاجتماعي والقيم الأخلاقية" "والسلام والحرية"، لأن الدينين يجلان الحياة الأخلاقية.

* ما بين قوسين من المحرر.

وهذا الكلام يحدد بوضوح نقاط التطابق في الدينين، ويبين في الجملتين الأخيرتين الاتجاه العام في المستقبل وهو - كما جاء في بداية البحث - الحض على العمل. وقد تعززت هذه الرؤى بالاتجاه الجديد إزاء الجهود التبشيرية، المعلن في ورقتين: "إلى كل الأمم" سنة ١٩٦٥م و"التنصير في العالم الحديث" في سنة ١٩٧٥م. وفي "رسالة المخلص" سنة ١٩٩٠م دعوة إلى الحوار بين الأديان، وإلى تصور جديد لمصطلح "الثقافات المتلقية" الذي كثيرًا ما يستخدم للتعبير عنه مصطلح "التثقيف". هذا المصطلح إحياء واضح لمفهوم الهمجية والوثنية. ولقد لخص جون بول الثاني هذا الموقف الجديد في كتابه الصادر سنة ١٩٩٤م: "اجتياز عتبة الأمل"[١١]، حيث أكد على ورع المسلمين وتفاهمهم وإخلاصهم في أداء الصلاة، مع الاعتراف بأن كلا من لاهوت الإسلام وأنثروبولوجيته* أبعد ما يكونان عن المسيحية. وقد بذلت الجهود لإبقاء روح مرسوم سنة ١٩٦٥م ومن ذلك إنشاء بول السادس سنة ١٩٦٤م سكرتارية للعلاقات مع غير المسيحيين كهيئة بابوية.

ولقد أنشئت في سنة ١٩٧٤م لجنتان: لجنة لليهودية، وأخرى للإسلام ضمن كيان واحد يطلق عليه الآن "المجلس البابوي للحوار بين الأديان". والرئيس الحالي لكل من المجلس البابوي، ولجنة العلاقات الدينية مع المسلمين هو الكاردينال فرانسيس إرنز رئيس أساقفتهم، أوينشا بنيجيريا سابقًا. وتؤكد أهمية مرتبة رئيس السكرتارية البابوية وتعيينهم رئيسًا للجنة الإسلام الأهمية التي توليها الكنيسة للشؤون الإسلامية، والمعادل لهذه السكرتارية في الولايات المتحدة الأمريكية هو سكرتارية الشؤون المسكونية وشؤون الأديان في المؤتمر القومي للأساقفة الكاثوليك.

١١

His Holiness, John Paul II, Crossing the Threshold of Hope (New York: Alfred A. Knopf, 1994), 91-143. See also a critique by Richard john Neuhaus, First Things, no. 49 (January 1995), 81-85. For further discussion of John Paul II's attitude toward Islam see George Hunston Williams, The Mind of John Paul II: Origins of His Thought and Actions (New York: The Seabury Press, 1981), 328 ff; Ted Szulc, Pope John Paul II (New York: Scribner, 1995), 425-431.

* انثروبولوجيته: نظرته إلى الإنسان، المحرر.

ولقد كان للرؤية الجديدة التي عكسها مرسوم سنة ١٩٦٥م صداها في التيار العام البروتستنتي، كما يتضح في بيان السياسة الذي أقره المجلس الوطني للكنائس سنة ١٩٨٠م. وتمثل الأصولية الإنجيلية البروتستنتية استثناءً من ذلك بإصرارها على عظمة الكتاب المقدس ومجيء العصر الألفي السعيد. ويعتنق الإنجيليون الذين يظهرون على شاشات التليفزيون مثل جري فايول وبات روبرتسن، وو.أ. كرزول، وجمي سواجرت يعتنقون هذه المفاهيم، ويؤمنون أن المجيء الثاني للعرب خاصةً وللمسلمين عامةً. ويجعلهم يزدرون الإسلام كدين. ويشرح كتاب جريس هايسل "النبوءة والسياسة" الصادر في ١٩٨٦م بتفصيل أخاذ هزة الظاهرة الغربية المسترعية للانتباه[١٢].

ومن منظور القرآن الكريم، فإن المسيحية تتناغم مع الرؤية الإسلامية للعالم. ويخص المسيحيون اليهود والزرادشتيون بوضع يناسبهم كأهل كتاب أو ذميين. وتحمي قوانين الشريعة المحكمة والمفصلة غير المسلمين الذين يعيشون في أقطار إسلامية. ولكن نال من هذا الاتساق بدرجة كبيرة التنافس بين الإسلام والمسيحية على الهيمنة العالمية والذي تمثل في صورة مصغرة في الحروب الصليبية، وأسهمت حركات التحرر من الاستعمار بالثورات غالبًا - والتي بدأت ١٩٤٧م أسهمت في البعد عن تعاليم القرآن بقدر إسهام تسوية المسيحية بالاستعمار.

ومنذ وقت قريب تنامى الخلاف بين الإسلام والمسيحية؛ بسبب قيام دولة إسرائيل، ومساعدة الغرب لها مساعدة غير مشروطة، تتزعمها الولايات المتحدة. وعلى قدر ما قرنت المسيحية في مناسبات متعددة بالاستعمار كان عنف الحركات المضادة للاستعمار تلك التي بدأت سنة ١٩٤٧م، ومنها ما وصل إلى حد الثورة. وكان لهذا أثره في الخروج عن تعاليم القرآن.

ورغم هذه التوترات بين الأديان، فإن ثمة دلائل على التوافق والتعاون تنبع من الجانب المسلم. والأردن مثال بارز معاصر للتعايش الإسلامي المسيحي

١٢

Grace Halsell, Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War (Westport, CT: Lawrence Hill and Co., 1986).

السلمي، فالمسيحيون يمثلون ٣٪ من السكان، والمسلمون كلهم تقريبًا من السنة. ويظهر المثال الأردني أن الحماس للتفاهم بين الأديان يمكن أن يصدر بالفعل عن الجانب الإسلامي. وقد استمر المعهد الملكي لدراسات الأديان الذي أنشأه الأمير الحسن سنة ١٩٩٤م راعيًا للمؤتمرات والإصدارات بما في ذلك كتابه "المسيحية في العالم العربي"[١٣].

وكانت الاتصالات الأردنية مع الكاثوليكية - خاصةً - مثمرة. فقد زار الملك الحسن الثاني الفاتيكان سبع زيارات، وزار البابا بول السابع الأردن سنة ١٩٥٦م، واستمرت العلاقات الكاثوليكية مع المغرب ودية على نحو مشابه، فقد وصف جون بول الثاني زيارته البابوية للمغرب سنة ١٩٨٥م تلبية لدعوة من الملك الحسن الثاني بأنها ليست مجرد زيارة مجاملة، بل "إنها حدث ذو طابع رعوي بحق، إنها حدث غير مسبوق بالتأكيد".

وثمة شواهد على التفاهم المتبادل بين الأديان في الإمارات المتحدة. فالعالِم المصري والمستشار الثقافي لأمير دولة الإمارات الشيخ زايد د. عز الدين إبراهيم يهتم منذ فترة طويلة بهذا الموضوع وحاضر وكتب عنه[١٤].

إن أكبر تجمع للمسيحيين - مساوٍ تقريبًا لعدد المسلمين - يوجد في لبنان. وقد تبدو هذه الإشارة العابرة للوضع اللبناني المعقد على نحو مثبط مناسبة في هذا السياق. ففي سنة ١٩٥٤م كان المسيحيون وأغلبهم من المارون يشكلون ٥٤٪ من السكان تقريبًا. غير أن الهجرة ومعدل مواليد المسلمين العالمي، والحرب الأهلية سنة ١٩٧٥م - ١٩٧٦م، والغزو الإسرائيلي للبنان سنة ١٩٧٨م، ثم سنة ١٩٨٢م، كل أولئك قلّص من هذه النسبة. ولم يجر أي تعداد سكاني منذ سنة ١٩٣٢م. إلا أن بعض التقديرات الأولية للمختصين في دراسة السكان تقلل نسبة المسيحيين إلى نحو الثلث. واستمرت الجماعات الخمس الرئيسية وهي: الموارنة والمسيحيون واليونانيون والسنة والشيعة

---

١٣ El Hassan bin Talal, Christianity in the Arab World (London: Arabesque Int., 1995).

١٤ 'Izz Addin Ibrahim, Islamic-Christian Dialogue (An Islamic View), CSIC Papers No. 5 (Birmingham, U.K.: Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Selly Oak Colleges, June 1996).

والدروز بقرون طويلة منقسمة داخليًا إلى سبع عشرة جماعة عرقية دينية فرعية. ويعود التفكك الدائم للنظام اللبناني الطائفي بصيغته المعقدة للتمثيل في الحكومة إلى الانقسامات داخل الجماعات الطائفية، بقدر ما يرجع إلى الخلاف الإسلامي المسيحي. فبتحرر لبنان من الاستعمار العثماني، ثم لاحقًا من حكم الانتداب الفرنسي سنة ١٩٤٣م، أصبح له كيان مستقل مضطرب. ولا يمكن استنتاج نتيجة محددة حاسمة عن حالة التوافق الإسلامي المسيحي المتذبذبة، فقد شوَّه الصراع بين الطوائف داخل كل جماعة رئيسية، وقيام دولة إسرائيل سنة ١٩٤٨م النظام السياسي في لبنان. ورغم ذلك تعايش الإسلام والمسيحية معًا، ولولا التدخل الخارجي، لاتسعت آفاق توافقهما.

وتطبق غالبية الدول الإسلامية الأخرى القاعدة القرآنية لمعاملة أهل الكتاب مع بعض التجاوزات أحيانًا. يستثنى من ذلك السودان وإندونيسيا والجزائر ونيجيريا، حيث لم ترد التقارير عن ممارسة الإرهاب ضد المسيحيين إلاّ مؤخرًا. وقد جعل تصاعد ظاهرة الأسلمة في هذه الأقطار وغيرها، مثل باكستان وإيران وأفغانستان التي يسيطر عليها طالبان، جعل الأقليات المسيحية تشعر، مؤخرًا، بأنها أقل أمنًا عما كانت عليه من قبل. وأثر فرض النصوص القانونية الإسلامية كالعقوبات على جرائم الحدود والقيود على زي وعمل المرأة وتعليمها على الممارسات الاجتماعية للمسيحية رغم أنها ليست موجهة ضد المعتقدات الدينية المسيحية.

ويرمز افتتاح أكبر مسجد في أوربة في مدينة روما في ظلال الفاتيكان بتمويل سعودي سنة ١٩٩٥م لهذه العلاقة الجديدة. وكان التقاء البابا بالأمير سلطان النائب الثاني لرئيس وزراء العربية السعودية في روما في ١٩٩٧/٩/١٢م حدثًا له دلالته الرمزية. وكانت هذه أول مرة يجتمع فيها عضو رفيع المقام من العائلة المالكة السعودية برأس الكنيسة الرومانية.

ويعد هذا تحقيقًا للرغبة التي طالما عبر عنها الملك فيصل بإقامة علاقات ودية وحوار مع المسيحيين، ولا تستبعد السياسة الإسلامية المعاصرة غير المسلمين من مناصب الحكومة المهمة ففي باكستان استمر ر. كوميليوس وهو

من الروم الكاثوليك عضوًا بالمحكمة العليا مدة سبعة عشر عامًا، قضى ثمانية منها رئيسًا للمحكمة، وعمل كامل س. أبو جابر عضو مجلس الأعيان الأردني وزيرًا للخارجية، وعين ميشيل مارتو، وهو مسيحي أيضًا، وزيرًا للمالية في أغسطس سنة ١٩٩٨م، ويشغل طارق عزيز وهو مسيحي كلداني منصب نائب رئيس الوزراء في العراق. واستمر ليوبولد سنجور - من الروم الكاثوليك - رئيسًا للسنغال لعقدين من الزمان. وكان بطرس بطرس غالي نائبًا لرئيس الوزراء في مصر وهذه هي الأمثلة البارزة من بين الكثير.

وهناك مجموعة ضخمة من تقارير المؤتمرات والدراسات عن العلاقات الإسلامية المسيحية، على الرغم من أن ظلال التوتر المستعصي على العلاج قد نالت منها. وفي هذا المقام، فإنه ليس من الحكمة تجاوز ثلاثة تطورات مؤسسية واعدة:

١ - "مركز دراسة الإسلام والعلاقات المسيحية" في كلية رسلي أوك في برمنغهام بانجلترا.

٢ - "مركز التفاهم الإسلامي المسيحي" في جامعة جورج تاون ويشترك هذان المعهدان في إصدار مجلة باسم: **"الإسلام والعلاقات الإسلامية المسيحية"**.

٣ - ويصدر معهد الفاتيكان البابوي للدراسات العربية كتابًا سنويًا باسم: **"الإسلام والمسيحية"** يعد مصدرًا بحثيًا مرموقًا في هذا المجال.

وليست هذه سوى أمثلة من مجموعة أوسع من المشروعات المماثلة. إن دلالة التغير الموقفي الذي تنبئ عنه هذه التطورات لمذهلة حقًا، فهي تمثل نقيضًا لميراث فكري تأصل في الغرب أكثر من ألف سنة، ويقدم هذا الاتجاه الجديد الأساس الفلسفي، والمناخ العاطفي، المشجع لقيام شراكة جديدة بين الإسلام والغرب ضد انحطاط الحضارة.

المشتركات العقدية: أساس العمل المشترك:

إن تغير المواقف يحد المجالين السياسي والكنسي، وهو مطلب جوهري للتعاون أو الوصول إلى قضية مشتركة، ويتعذر تحقيق ذلك دون عمق في

المشترك المعرفي، وقد أشير إلى ذلك آنفًا باقتباس فقرة من مرسوم ١٩٦٥م. ويمكن القيام بعرض موجز لنقاط الالتقاء بين الإسلام والمسيحية من خلال مثلين مثيرين متابعدين تمامًا، سواء في الزمان أو المناخ الثقافي. أولهما التجربة التي مر بها مونكورد كونواي وهو قس أمريكي من طائفة الموحدين كما قصها في كتابه "**حجي إلى حكماء الشرق**" المنشور سنة ١٩٠٦م[١٥]، ففي سنة ١٩٠٥م التقى كونواي في كالكتا بجماعة من البراهمة والمسلمين والزَّرادشت لمناقشة موضوعات دينية وفلسفية. وسأله أحد البراهمة عن رأيه في الولادة المعجزة للمسيح عليه السلام فرد كونواي بقوله: إنه ينظر إليها كأسطورة ولادة عذراء لإله نهر (هو فلى): قصة ذات أهمية أسطورية وشعرية، لكن لا ينظر إليها كقصة تاريخية. وقال البراهمي إن هذا هو رأيه أيضًا في كلا الحدثين. واستمر كونواي في قصته: "أما المسلمون الذين كان اثنا عشر منهم من ذوي المكانة الرفيعة في الحجرة فلم يقولوا شيئًا، وانبرت ملاحظتي بأنني أود سماع رأيهم، وعندئذ قارب المسلمون رؤوسهم المعممة، وأخذوا يتحادثون في مشاورة خاصة، ثم قام أحدهم وقال: إنهم جميعًا يشعرون بالالتزام بقبول القصة كما هي بالضبط في "العهد الجديد". وخلص كونواي من ذلك إلى أن المسلمين كانوا المسيحيين الأرثوذكس* الوحيدين الحاضرين". وفي كولمبو بسريلانكا، وجد كونواي الرؤية نفسها خلص إلى "أن المسلمين ليسوا مسيحيين، لكنهم الوحيدون من الشرق" "الذين يؤمنون حرفيًا بكل المعجزات المنسوبة للمسيح عليه السلام"، ولمولده في الأناجيل، ومن النادر جدًا أن يوجد بينهم شاك في هذا".

المثال الآخر حدثٌ معاصرٌ في انجلترا أوردته التقارير سنة ١٩٩٣م، حيث قدمت سلسلة حلقات تلفزيونية بريطانية عنوانها العام "صورة مقززة"، قدمت

---

١٥ Moncure D. Conway, My Pilgrimage to the Wise Men of the East (Boston and New York: Houghton, Mifflin and company, 1906), 166, 249-250.

* يقصد كونواي من الأرثوذكس في هذا السياق المعنى المعجمي للمصطلح أي المعتدلين الصادقين، ولا يقصد أنهم أتباع المذهب الأورثوذكسي المسيحي، (المحرر).

في إحدى حلقاتها دمية للمسيح عليه السلام على شكل هيبي Hippie (خنفس)[١٦]، فاحتجت إحدى الروابط الإسلامية في بريطانيا، موضحةً أن المسلمين يجلّون المسيح - عليه السلام - كل الإجلال، وأنه يجب عقاب المسؤولين عن الحلقات التلفزيونية بصرامة. وبعد سحب الدمية قال المنتج إنه ناقش المسألة قبل إنتاج البرنامج مع قادة كنيسة انجلترا الذين نظروا إلى الدمية الساخرة على أنها عمل "بريء"، وخلصت الرابطة الإسلامية إلى أن الريادة التي يقدمها المسلمون البريطانيون ينبغي أن تشد من أزر الأكليروس (رجال الدين) الإنجيليين في الاحتجاج على العيب "المسيحي".

وتشير هاتان المناسبتان إلى وجود العديد من نقاط التلاقي الإسلامي المسيحي، وتوحي تجربة كونواي بقوة بانطباعين: أولهما العصمة المطلقة للقرآن الكريم الذي أنزله الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم وحيًا مباشرًا على لسان رئيس الملائكة جبريل عليه السلام. ويشبه المسلمون في هذا الصدد المسيحيين الأصوليين، الذي يمثل الإنجيل عندهم كلمة الله جل جلاله الموحاة التي يجب الإيمان بها حرفيًا، ويؤمن المسلمون ببشارة جبريل عليه السلام للعذراء مريم بمولد المسيح عليه السلام. وقد وصف القرآن الكريم ذلك في بيان بالغ في سورة آل عمران: الآيات ٤٢-٥٢، وسورة مريم: الآيات ١٦-٣٦. وهذا يفسر سخرية كونواي من المسيحيين في قوله إن المسلمين أكثر تمسكًا بالمسيحية منهم. وقد أولى ديفد جنكنز أسقف درم الأنجيلي، وسبو نج أسقف نيو أرك البروتستنتي - وكلاهما الآن متقاعدان - والعديدون غيرهم أولوا اهتمامًا واسعًا بالرأي المتعاظم في المسيحية الذي يدعو إلى نبذ الالتزام الحرفي بالإنجيل لصالح التفسير المجازي، مما يضفي على ملاحظات كونواي القائل بإله واحد طابع النبوءة. ويجد بعض المسلمين غرابة بالغة في تراجع الالتزام الحرفي بالكتاب المقدس، ليصبح الإسلام بذلك الملاذ الوحيد للعديد من العقائد المسيحية.

---

١٦ First Things, No. 28 (February 1993), 72.

وتصور مشكلة الدمية المطاطية بوضوح الاحترام الذي يكنه المسلمون للمسيح - عليه السلام - كرسول. وفي الحقيقة يولي المسلمون كل أنبياء العهد القديم من إبراهيم عليه السلام إلى المسيح عليه السلام كل الاحترام، ولا يبخس مسلم حقهم، وتظهر قصة الدمية المطاطية أن تجربة كونواي تعيش منذ سنة ١٩٠٤م، وهي تتجلى من أشكال مختلفة كتجديف سلمان رشدي في "الآيات الشيطانية" التي أدانها العالم الإسلامي كله، وأدت بإيران إلى الدعوة لقتل سلمان رشدي[١٧].

وثمة نظائر أخرى وقصة الدمية، فقد أكد المستشرق الفرنسي الذائع الصيت لوي ماسينيون الذي يعتقد أنه أثر بقوة على آراء بول السادس وإعلان سنة ١٩٦٥م، فقد أكد على السيدة مريم - عليها السلام - ونقطة التقاء حيوية بين الإسلام والكاثوليكية، ويشير جيمس بل، وجون ألدن إلى أن الاحترام الذي يوليه المسلمون للسيدة فاطمة - رضي الله - عنها ابنة النبي صلى الله عليه وسلم شبيه برؤية المسيحية للسيدة مريم عليها السلام[١٨].

إن تراث الصوفية من التبصر الروحي لعنصر مهم في تحليل ما سينيون، الذي تخصص في أعمال المتصوف الكبير الحلاج، وهو أيضًا بؤرة الاهتمام في أعمال هنري كوربن الباحث الفرنسي في التراث الشيعي[١٩]، الذي يجيز طلب الشفاعة من الأولياء ووساطتهم في الشؤون الحياتية، والصلاة والعبادة عند الأضرحة. ويمثل النظام الهرمي لطبقة رجال الدين وسلطتهم في الأمور الزمنية والروحية معًا، ومثل احتفالات شهر المحرم، باستشهاد الإمام علي رضي الله عنه، ومشاهد التعزية المؤثرة، وجلد المحتفلين أنفسهم بالسياط. أما المجتمعات

---

١٧ Salman Rushdie, The Satanic Verses (New York: Viking, 1989; see a critique by Ali Mazrui, The Satanic Verses or a Satanic Novel: The Moral Dilemmas of the Rushdie Affairs (Greenpoint, N.Y.: The Committee of Muslim Scholars and Leaders of North America, 1990).

١٨ James A. Bill and John Alden Williams, "Shi'i Islam and Roman Catholicism: An Ecclesial and Political Analysis," in Karl C. Ellis, O.S.A., The Vatican, Islam, and the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987), 69-107.

١٩ Henri Corbin, En Islam Iranian (Paris: Gallimard, 1971).

السنية فإنها لا توافق الشيعة في هـذه الظواهـر العقديـة ولا تشـاركها، غـير أن هذه الممارسات ظواهر مهمة في المذهب الشيعي.

أما ماسينيون فقد هجر المسيحية سنوات متعـددة في آخـر المطـاف وصـار قسًا على المذهب الملكاني في الكنيسة الكاثوليكية اليونانية، وكتب عـن ذلـك يقول: "في سنة ١٩٠٨م أصبحت متأسلمًا داخليًا، ثم تحولت إلى المسيحية في حضرة الرب - كما عرفته في الدين الإسلامي -"[٢٠]. ففي احتفائه بثراء الإسلام اكتشف ماسينيون كاثوليكية من جديـد، وكـان في ذلـك يؤكـد علـى تلاقـي المبادئ الإسلامية والمسيحية الأساسـية، ورغـم ذلـك لا يمكـن أن تخفـى أوجـه التشابه الاختلافات العقدية التي درسها علماء اللاهوت قرونًا طويلة.

على كل حال، فإن إيمان المسلمين بوحدانية الله جل جلاله يمنحهم القوة، بحيث إنهم يحذرون أيَّ فكر يوهن من هذا التوحيـد الراسـخ، لـذا كـان محـور الخلاف بين الإسلام والمسيحية هو تباين مفهوميهما للمسيح عليه السلام الذي نظر المسلمون إليه كرسول، وليس كإله أو، ابن الإله. ولا يقرون مبدأ التثليـث الذي ينظرون إليـه علـى أنـه يضعـف مـن التوحيـد المطلـق. وإنكـار المسـلمين للتثليث صارم راسخ، حتى إن كثيرًا مـن المسـلمين يتسـاءلون عمـا إذا كـانت المسيحية ديانـة توحيديـة أصـلاً، وينبـذ المسـلمون كذلـك "مأسـاة الفـداء"، وينكرون صلب المسيح عليه السلام بل يقولون إنه حيّ وهو في السماء الثانيـة، وسوف ينزل في آخر الزمان، كما لا يقـرون مبـدأ الرهبنـة والتبتـل، حتـى مـع وجود بعض الخلوات عند المتصوفة.

وليس في الإسلام السني أيـة شـعائر، غـير الصلـوات المفروضـة، والزكـاة، وصوم رمضان، وأداء شعائر الحج.

ويستمد المسلمون معرفتهم عـن المسـيحية مـن منظـور مصـدري الشـريعة اللذين يعتبران الإسلام ينتظم المسـيحية واليهوديـة، ويتممهـا، ويخلـص الكتـب المقدسة اليهودية والمسيحية من التحريفات، وعليه فإن الإسلام - وهو المرحلـة

٢٠

Mary Louise Gude, Louis Massignon: The Crucible of Compassion (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1996), 76.

الخاتمة في تطور التوحيد الإبراهيمي - يؤكد حقيقة سلفية، ويدحض عنهما الباطل، وينهي النبوات بمحمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين.

وإنه لتبدو في ظل هذا المنظور استحالة قيام حوار ذي معنى بين الأديان من ناحية، ولكن من ناحية أخرى قد تقود المشتركات إذا ما فصلت عن القضايا السياسية المتداخلة، كالنزاع الإسرائيلي الفلسطيني إلى التعاون، وإن كان محتملاً أن تتعرض روح التعاون بين الأديان للخطر من جراء التنافس على هداية الآخرين.

فالإسلام والمسيحية، من بين أديان العالم، يتسمان بدوافع دينية نحو عولمة مجالهما الديني، وقد ظل ذلك مصدرًا للصراع عبر القرون، دون أن يتخلى أي من الدينين عن دعواه التبشيرية، حتى عندما يظهر الدينان احترامًا عظيمًا متبادلاً، لأن كليهما يمضيان في جهودهما التبشيرية بنشاط أكبر. وقد أوضح كل من "التبشير في العالم" و"رسالة الخلاص" أن على الكنيسة أن تستمر "في النضال من أجل روح العالم"، وأنه يجب ألا ينتقص التبشير الجديد من محورية التثقيف، الذي يحقق التكيف مع الثقافات والأديان المحلية الأصلية، هذا في الوقت الذي استمر فيه الانتشار العالمي الإسلامي بمعدل عال؛ نتيجة ارتفاع معدل المواليد، والحماس التبشيري المتزايد. وقد واجه جونّ بول الثاني في "اجتياز عقبة الأمل" التقدير المستقبلي لأنه بحلول سنة ٢٠٠٠م سيفوق عدد المسلمين عدد الكاثوليك لأول مرة في التاريخ.

القانون الطبيعي ركيزة التفاهم:

وتتضاءل دلالات التشابه والاختلاف التي وصفناها أمام أهمية هذا المبدأ الجوهري، الذي ينبغي أن يكون مرتكز العمل في أية قضية مشتركة، فالقانون الطبيعي هو - بدون شك - مجال مشترك بين الإسلام والمسيحية، رغم أن أصوله وتعريفه ما تزال قضية جدلية في الغرب[٢١]، فبعد استمرار الجدل بدأ مع

٢١

On natural law, see, inter alia, John Finnis, Natrual Law and Natural Rights (Oxford: clarendon Press and New York: Oxford University Press, 1980); Charles Grove Haines, The Revival of Natural Law

توماس الأكويني Thomas Aquinas وجون كالفن John Calvin وهو جو جيروتيس Hugo Grotius وغيرهم إلى يومنا هذا ومحور الجدل هنا هو: هل القانون الطبيعي ككيان من القواعد الأخلاقية الملزمة مستمر من مصدر علوي، أم من أنماط السلوك الشائعة، التي تم إقرارها من خلال التجربة على أنها قواعد واجبة؟ فإذا كانت أنماط السلوك هي المصدر، فإن مثل هذا القانون الأخلاقي، أو نمط السلوك مستقل ذاتيًا، ولا يستمد صلاحيته من أي مصدر سماوي.

وقد حدد توماس الأكويني في كتبه ملامح معينة للقانون الطبيعي، ظلت محورية في الفكر الروماني الكاثوليكي. ويتصور جيو رجيو دل فتشيو Giorgo del vecchio- أحد فلاسفة القانون الطبيعي الإيطاليين البارزين - هذا القانون كمنظومة من الحقائق العليا التي تقوم على عناصر عامة في طبيعة الإنسان. في حين ابتعد مؤيدون آخرون - ولاسيما فيكتور كاثرين Victor Cathrein - عن الأصل ما وراء الطبيعي للقانون، واختاروا الأخذ بالأصول الدينية له ومن ثمَّ، فإن المصدر الأول هو الله جل جلاله، ويجب أن تتوافق قوانين البشر مع الأصل الذي أنعم به تعالى شأنه وكماله وأن لا تتجاوزه بحال. ويصنف عالم الأحياء ادوارد ويلسن Edward Wilson هذه الرؤى ما بين رؤية ما وراء الطبيعة والرؤية التجريبية[٢٢].

ويقول عن الرؤية الأولى إنها تستند إلى قانون سام، إلهيًا كان، أو متأصلاً في عظام الطبيعة. ومن الحكمة أن نعلمه، وأن نجدَّ الوسائل للتوافق معه. ويصف المذهب التجريبي قائلاً:

---

concepts (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930), 278-306; A. D. D'Entreves, Natrual Law: An Introduction to Legal Philosophy (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1994); Carl F. H. Henry, "Natrual Law and Nihilistic Cultrre," First Things, No. 49 (January 1995): 54-60; Hadley Arkes, The Return of George Sutherland: Restoring a Jurisprudence of Natural Rights (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994). See also his First Things: An Inquiry into the First Principles of Morals and Justice (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986).

Hugo Grotius/John Caluin?Toma Aquinas.

٢٢

Edward O. Wilson, Consilience: The Unity of Knowledge (New York: Alfred A. Knopf, 1998), 238, 265, quotations at 240, 250, 251. See also his "Biological Basis of Morality," The Atlantic Monthly 281 (4) (April 1998): 53-70.

"تجعل المشاعر الفطرية القوية والخبرات التاريخية تصرفات معينة" "مفضلة ومرغوبة، فقد جربناها ووازنا بين نتائجها، ووافقتا على" "العمل وفق القواعد التي تعبر عنها".

إن مسألة أصول فكرة الأخلاقية البشرية قضية فلسفية لاهوتية جوهرية في عصرنا. سيكون لحلها أثر عميق على الحرية الإنسانية. وقد عبر ولسن عن ذلك بأسلوب شائق قائلاً: "إن الاختبار بين الرؤى المتباينة في هذه القضية سيكون طابع النضال من أجل روح الإنسان في القرن القادم، فإما أن يبقى المنطق الأخلاقي متمحورًا حول مصطلحات اللاهوت والفلسفة كما هو الآن، وإما أن يتجه صوب تحليل مادي، يقوم على العلم. وعلى كل حال فسوف يتقرر الأمر بناء على أي رؤية من هذه الرؤى، ستثبت صحتها للإنسان، أو على الأقل ندرك على نطاق أوسع من غيرها على أنها صحيحة" وقد وقف ولسن موقفًا قويًا في الدفاع عن الرؤية التجريبية، ونقلها إلى آفاق جديدة، وأنكر النظرة التجريبية لمبادئ الأخلاق - أي القانون الطبيعي - وذهب إلى أن هذه المبادئ ستتبع نسقًا أخلاقيًا تطوري يقوم على علم الأحياء ولاسيما ما جاء فيه عن فاعلية الجينات. وتتناقض هذه النظرة مع مبدأ ثبات قوانين الوجود وهي السمة المركزية في كلتي العقيدتين الإسلامية والكاثوليكية. وتعلي من أهمية نسبية الأخلاقيات بالإشارة إلى ثبات أثر الجينات التطور البيولوجي في آن واحد.

إن العقيدة الكاثوليكية المستمدة من استدلالات توماس الأكويني ذات جذور عميقة في نظرية الأصل الغيبي للقانون الطبيعي، وهذا القانون هو هبة من الله جل جلاله[٢٣]. ويميز توماس الأكويني بين أربعة أنماط من القانون: القانون السرمدي، والقانون القدسي، والقانون الطبيعي، والقانون البشري.

٢٣

Saint Thomas Aquinas, The Treatise on Law. [Being Summa Theologiae I-II, QQ90 Through 97], edited with Introduction, Latin Text, Translation and commentary by R.J. Henle, S.J. (Notre Dame and London: university of Norte Dame Press, 1993), 149.

ويشرح الباحث اليسوعي ر. ج هند العلاقات فيما بين هذه القوانين فيقول:

إن القانون السرمدي لا يعلمه إلا الله جل جلاله وحده، وهو شامل للكون The Universe أما القانون القدسي فهو القانون الموحى به في الإنجيل، وهو أساس استدلال الإنسان على القانون الطبيعي في حدود قدراته العقلية (النظرية) والعملية، التي هي أداة إدراكه للقانون القدسي الأبدي. أما القانون البشري فهو من صنع الإنسان، وهو تشريعات ونظم، يضعها الإنسان في حدود إدراكه لدلالات القانون السرمدي والقانون القدسي.

ويبين كتاب: "**الكنيسة الكاثوليكية في سؤال وجواب**" أن القانون الطبيعي المبني على التجريب يسمح بالاستدلال على أساس خبرات الإنسان.

والقانون الطبيعي مكتوب، بل محفور في أعماق كل إنسان؛ لأنه العقل الذي يأمره بعمل الخير، ويمنعه من اقتراف الخطيئة، لكن هذا الذي يأمر به العقل لا تكون له قوة القانون إذا لم يكن صابرًا من أجل التعبير عن إرادة عقل أسمى منه تخضع له النفس والعقل، أرادت أم أبت[٢٤].

والقانون الطبيعي غير قابل للتبديل، دائم "عبر متغايرات التاريخ" وقد جاءت صيغته الأولى في "الوصايا العشر"، وجاء كذلك في العهد القديم The Old Testament الذي لم يكن الكلمة الأخيرة، بل كان بمثابة إعداد "للإنجيل" أو "القانون الجديد" الذي يكمل ويصقل ويتجاوز القانون القديم، ويقوده إلى كماله.

وليس ثمة شرح للقانون الطبيعي أوضح ولا أفصح من منشور بول الثاني البابوي العام: "**روعة الحقيقة**" الصادر سنة ١٩٩٣م (٣٥: ١-٣/٥٣) الذي لم يتقبل التحول إلى نزعة نسبة الأخلاق التي دافع عنها ولسن وغيره من الأخلاقيين العلميين، الذين ينكرون الأصول اللاهوتية للقانون الطبيعي؛ إذ رفض المنشور البابوي الاعتراف بصحة تحديد القيم الأخلاقية بالقيد الإحصائي

٢٤

Catechism of the Catholic Church (Citta del Vaticano: Editrice Vaticana, 1994), 473-480. Quotation from Encyclical of Leo XIII, Libertas Praestantissimum (Liberty, the Highest of Natural Endowments), (1888) cited in Catechism, 474.

لتصرفات الإنسان، وأكد من جديد على عمومية القانون الطبيعي واستمراريته، وذلك على أن كلية الإنسان توجد في أجواء ثقافية تعينه، ولكنه لا يتقيد بتلك الثقافة والطبيعة الإنسانية تتجاوز الثقافة، والإنسان ليس سجين ثقافته.

وتدعم نظرية القانون الطبيعي الفكر السياسي "لإعلان الاستقلال" الأمريكي، الذي ينادي بأن الإنسان مخول بقانون الطبيعة، ومن رب الطبيعة سبحانه وتعالى بحقوق طبيعية معينة، لا ينبغي التدخل فيها على الإطلاق. ويؤكد الإعلان ثانية على أن خالق البشر جل جلاله هو الذي منح الإنسان هذه الحقوق، ولكن الإعلان يفتقر في هذه النقطة إلى الوضوح الذي نجده في العقيدة الكاثوليكية.

وينم على المصدر الإنجيلي للإعلان الخلفية المسيحية لمفسريه وهم إنجيليون، ولكن لم يلبث التغير في الخلفية الثقافية للمفسرين المعاصرين، وهم من المشرعين ورجال القضاء، لم يلبث أن نال من معايير التطبيق الإنجيلي لمبدأ القانون الطبيعي، وأن تحد منها ومن فاعليتها في التفسير، ولا يمكن توافر الحرية الإنسانية في نظام سياسي إذا كان معيار السلوك الأساسي لا يقوم على قوانين وضعها الإنسان وحده. ويرجع ف.أ. هايك الحائز على جائزة نوبل قيام النظم النازية والشيوعية إلى التنكر لمبادئ نواميس الفطرة، وتزايد أهمية القوانين التي يبتدعها الإنسان[٢٥]. وهذا - كما يذهب كارل.ف. هنري، هو أقصر الطرق إلى الفوضوية[٢٦]. ونواميس الفطرة إذا ما نظر إليها على أنها من أصل غيبي، فإنها تلتقي عندئذ بالإسلام. فالقرآن الكريم هو الجامع لتلك النواميس، يليه المصدر الثاني السنة الشاملة (سنة الرسول وسنة الخلفاء الراشدين) وهو المحدث الشريف ثم القياس والإجماع (والاستصلاح). والقرآن الكريم تليه هذه المصادر أساس التشريع الإسلامي.

ويختلف المنظور الإسلامي عن الكاثوليكي من جهة الوحي كأصل لنواميس الفطرة، "فالوصايا العشر" و"العهد القديم" "والعهد الجديد" يعتقد

٢٥

٢٦ F. A. Hayek, The Rule of Law (Menlo Park, Ca.: Institute of Humane Studies, 1975), 22-29.

Carl F. Henry, "Natural Law and a Nihilistic Culture," First Things (January 1995): 54-60.

أنها إلهام من جبريل عليه السلام بأمر الله جل جلاله. وهذا هو ما ذهب إليه الكاثوليك. أما المسلمون فيعتقدون أن القرآن الكريم وحي من الخالق سبحانه وتعالى نزل به جبريل عليه السلام على محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا يعني أن عصمة القرآن وصدق الإنجيل صفتان متوازيتان، وهذا التوازي في الرأي بين المسلمين والكاثوليك حري أن يثمر درجة من التعاون بين الإسلام والمسيحية في كل زمان ومكان. ولسوف تنعكس آثار هذا التعاون بدورها على الساحة السياسية. وسيكون من آثار ذلك أيضًا تقديرٌ أعمق لنواميس الفطرة من حيث قيمتها وحرمتها.

وإذا ما توافر المنطق السليم في النظر إلى الزمان والمكان، فإن الناتج السياسي لذلك هو إضفاء قيمة واحترام أكبر للآخر، فضلاً عن الأثر السياسي الأثقل وزنًا. ومثل هذه المكانة المتميزة للآخر، لها ثقلها الرمزي إن لم يكن الواقعي في سياسات العربية السعودية التي تتخذ من القرآن الكريم دستورًا.

وإن الهوة لتتسع باطراد بين المعايير المادية السائدة في الولايات المتحدة، وفي معظم البلاد الغربية، وبين المعايير الإسلامية، وذلك رغم ما نلمس من تزايد في تقدير أوجه الشبه بين القيم الاجتماعية الإسلامية والمسيحية، هذا في الوقت الذي تنتشر فيه الهيمنة التكنولوجية للولايات المتحدة، ومعها المعايير الخلقية الأمريكية، الأمر الذي استمر لفترة طويلة مصدر قلق في البلاد الإسلامية، وغير الإسلامية على حدٍ سواء.

ولقد قال موريس دقرجيه في فرنسا: إن ثمة خطرًا داهمًا يهدد أوربة، هو الحضارة الأمريكية[٢٧]، ووضح سرقان شرير الحضارة الأمريكية بأنها "مسخ كاريكاتوري" يجدر بأوربة أن تحذر تقليده[٢٨]. وعبر الكثير من البلاد الإسلامية عن قلق مماثل، ففي الباكستان، وحتى من أعظم البلاد الإسلامية اعتمادًا على

٢٧

This attitude in France is often labelled Americanophobie. Duverger's statement appeared in an interview in L'Express, March 5, 1964. The original is: "Il faut le dire, il faut l' ecrire, il n'y a q'un danger pricher pour l'Europe, c'est la civilisation americaine.'

٢٨

Jean-Jacques Servan-Schreiber, The Radical Alternative (New york: W. W. Norton, 1971), 158, 161.

المعونة الأمريكية، عبر زعيم بعد آخر عن الأسف لوقوع بلادهم في شراك تلك المعونة ومن مؤشرات هذا القلق أن أيوب خان اختار لكتابه عنوان: "**أصدقاء لا سادة**"[٢٩]، وتبعه ذو الفقار علي بوتو بكتابه: "**أسطورة الاستقلال**"[٣٠]. وفي اجتماع لجنة .O.I.C (منظمة التعاون الدولي) للعلوم والتكنولوجيا هاجم فاروق ليجاري بضراوة اعتماد العالم الإسلامي اعتمادًا كليًا على الغرب[٣١]. ويزيد شباك الاعتماد على الغير إحكامًا، التدخل المشوب بالتعالي من قبل المؤسسات العامة الوطنية والدولية، كما تزيدها إحكامًا كذلك جماعات الضغط التي تنادي بعولمة المعايير والمؤسسات، وحرية الصحافة ونقابات العمال، كما تنادي بضرورة تعريف جديد لمصطلحات مثل: "العائلة" و"الإجهاض" والتحكم في عدد السكان، والإصلاح القضائي، وإصلاح نظام الانتخاب، ونشر الثقافة الجنسية، ويزيد الموقف تعقيدًا أن معظم هذه الصيحات تجيء من جماعات ضغط عنيفة، لا تمثل الرأي العام، ولا السياسة الوطنية، ويزيد من قوتها الفورات الثقافية، وتآكل السيادة الوطنية بسبب الأحلاف الدولية والإقليمية. وهكذا فإن مساحة الشؤون الداخلية، التي كانت في الماضي، بعيدة عن منال الدول الآخرى تضيق حثيثًا. حتى لقد أصبحت أطرافها أكثر عرضة للتدخل الخارجي. وإذا ما أضحت شباك الاعتماد في المجالات التكنولوجية والعسكرية والثقافية تعزل بخيوط من ذهب على هيئة منح وديون، فكيف يتأتى للشعوب الفقيرة أو الضعيفة عسكريًا أن تقاوم التيار؟ إنه في فورات باسلة لوضع حد لهذه التجاوزات، وللتأكيد على أولوية جذورها الإسلامية، ولو بالعودة إلى عصره قبل التكنولوجيا، لجأت أقليات من الجماعات المتطرفة أحيانًا إلى العنف في محاولات يائسة لوضع حد لتسرب معايير السلوك المقيتة. وفي حالة إيران وأفغانستان تحت حكم طالبان، طردت

٢٩

٣٠. Mohammad Ayub Khan, Friends Not Masters (Karachi: Oxford University Press, 1967).

٣١ Zulfikar Ali Bhutto, The Myth of Independence (Karachi: Oxford University Press, 1969).

Arab News (Jeddah), December 27, 1995.

ثورة شاملة النفوذ الغربي، وأكدت سيادة القيم الإسلامية. وهناك احتمالات لأن تسلك دول إسلامية أخرى هذا السبيل الثوري، ومن ثمَّ تكسب توقعات الصدام بين الإسلام والغرب شيئًا من الصحة.

نموذج فريد للعمل المشترك في مجال القيم الاجتماعية:

لم يحدث قط أن قدم الإسلام مبادئه الأخلاقية والعقدية بأسلوب سلطوي، تلك المبادئ التي حجبها السلوك غير المر، حتى من بعض الدول الإسلامية، ولكن يمكن أن يعيد التأكيد الواضح على تلك المبادئ بإقامة دعامات من القيم الأخلاقية تدعم في آن واحد صرح الثقافة غير الإسلامية الواهن والسلوك الإسلامي، الذي يتخفى وراء ستار من الصياغات البليغة لتعاليم القرآن الكريم، ولو تم ذلك، فإنه سيثري الحضارة الإنسانية قاطبةً.

إن نسق القيم الإسلامية سلسلة أخلاقية وسلوكية متصلة الحلقات، وهو نسق شامل، وسلطان عالمي، ومتحرر من قيود الزمان والمكان والعنصر. ولربما كان قدر الإسلام ليس تحويل الناس عن معتقداتهم للإيمان به، بل أن يعيد الحيوية إلى عالم البشرية الأخلاقي والسلوكي، فتدهور القيم الأخلاقية ليس مقصورًا على العالم الغربي، بل إنه رغم ما في المثل الإسلامية من سمو، فإنها لم تجد بعد المجتمع الذي يمارسها ويلتزم بها بدقة. فالمجتمعات الإسلامية نفسها حافلة بالانحرافات الأخلاقية، التي قد تختلف عن تلك التي في الغرب، إلا أنها تنخر في الإسلام وفي الحضارة العالمية.

وينبغي، تحسبًا لهذا التآكل، تبيان قيم الإسلام السياسية والاجتماعية بوضوح، وتوطيد علاقاتها بالقيم الحضارية السائدة في العالم، ويجب أن يشمل ذلك المشاركة الإيجابية في العملية السياسية في المجتمعات الديمقراطية، ويكون ذلك بالحرص على التصويت في العمليات الانتخابية وتنظيم جماعات المصالح، وكسب المعارك الانتخابية للمناصب العامة. وقد يستغرق نضج هذه المشاركة جيلاً بكامله تقريبًا. فالجيل الأول من المهاجرين المسلمين غالبًا ما يكون مشغولاً بتحقيق الأمن الاقتصادي، ويفتقد الثقة بالنفس للقيام بدور سياسي نشط، أما الجيل الثاني فإنه باكتسابه الجنسية بالمولد ومعرفته الناضجة بثقافة

الأغلبية فإنه غالبًا ما يتولد فيه من الثقة، بحيث يجعله يشارك على نحو فعال في عملية تشكيل السياسات العامة. وهذا هو الموقف السائد اليوم في الولايات المتحدة وكندا وبريطانيا وفرنسا.

وبدلاً من مقولة إن الإسلام ضد الغرب، أوالغرب ضد الإسلام، يجب على العالمين الإسلامي وغير الإسلامي أن يفكر أكثر مؤمنين بالحياة الروحية ومتحدين بالاستراتيجية لإعاقة الوقاية من الحالة المتردية للقيم الأخلاقية في العالم. ويوحي هذا العرض الموجز غير الوافي بأن هناك تناظرات عقدية تكفي لقيام برنامج عمل مشترك، ويجب ألا يعني العمل على تصفية تأثيرات الغرب الملوثة على الإسلام أن يعرض المسلمون عن مساعي التعاون مع قطاعات الثقافة الغربية. وتميل الحوارات المتعددة عن المسيحية والإسلام إلى اليوم إلى التركيز على أوجه التباين والتشابه اللاهوتية والكتابية. ألا يمكن أن نضيف إلى مثل هذه الحوارات تركيزًا على الجهود المشتركة؛ للتعامل مع المشكلات الاجتماعية الرهيبة التي تواجهنا جميعًا؟ فتثمر توافقًا ملحوظ بين المؤمنين المسلمين والمسيحيين حول المشكلات الاجتماعية ذات الصلة بالأخلاق، كما سنتعرض لها لاحقًا في هذا البحث.

إن كل المشاكل الاجتماعية في زماننا، كالطلاق وحمل المراهقات، والإدمان، وجرائم العنف في المدارس والشوارع، وإيذاء الزوجات والأطفال، والانتشار الرهيب للأمراض التي تنتقل عن طريق الجنس بما فيه الاتصال الجنسي غير المشروع بين البالغين والأطفال، كلها تنجم في الواقع عن انحلال الأسرة كوحدة اجتماعية يبنيها الوالدان الأب والأم. وليس ثمة قضية اجتماعية تشغل قلوب المسلمين والمسيحيين على حد سواء أكثر من حرمة الأسرة.

وهذا الاهتمام المشترك ليس بالجديد، فقد كان موضوع المؤتمر الإسلامي المسيحي الثاني الذي عقدته الأكاديمية الملكية لبحوث الحضارة الإسلامية في عمان سنة ١٩٨٥م وكان فيه اتفاق كامل بين الأربعة والثلاثين باحثًا من مختلف الأجهزة الإسلامية والمسيحية حول هذه القضية، وتوجد إمكانية كبيرة للعمل السياسي - في مقابل اللاعمل أو الكلام البليغ - بين المسيحيين والمسلمين، للدفاع عن حرمة الأسرة والتأكيد على جميع المبادئ الأخلاقية.

ويقدم مؤتمران دوليان، عقدا مؤخرًا بشأن بعض القضايا الاجتماعية الحيوية أمثلة على الإمكانات السياسية للعمل الإسلامي المسيحي المشترك. وقد عقد مؤتمر الأمم المتحدة العشري للسكان والتنمية في سبتمبر ١٩٩٤م في القاهرة وحضره ممثلو ١٧٨ من الدول الأعضاء في المنظمة، من بينها ٢٢ دولة إسلامية[٣٢]، وكانت العربية السعودية واضحة بغيابها في حين حضرت منظمة المؤتمر الإسلامي وست هيئات إسلامية أخرى ممثلة في المؤتمر، وحاول الفاتيكان تشكيل جبهة موحدة مع الإسلام لإلغاء المواد الخاصة بالإجهاض في وثيقة البرنامج التي أقرها المؤتمر وكان ممثلو منظمة المؤتمر الإسلامي، ورابطة العالم الإسلامي، ومؤتمر العالم الإسلامي، قد التقوا في يونيه من نفس العام بممثلي الفاتيكان في روما، وصدر عنهم بيان رسمي يعارض مشروع وثيقة مؤتمر الأمم المتحدة المقترحة التي "سيقود توجهها الفردي إلى انهيار المجتمع، وإلى حالة من الانحلال الأخلاقي والخلاعة، وطمس القيم الاجتماعية".

ووقع البيان الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر بالقاهرة، وهذا أقرب ما يكون إلى إعلان يعبر عن العالم الإسلامي بأجمعه، كما تمثله البنية الفضفاضة للكيان العالمي الإسلامي، الذي ليس فيه سلطة مركزية معترف بها.

ومن المفارقات حقًا أن الخصم اللدود للكرسي المقدس (البابوية) في مؤتمر القاهرة كان امرأة مسلمة من باكستان هي د. نفيس صادق، طبيبة أمراض النساء. وكانت د. نفيس قد التقت بالبابا قبل المؤتمر بصفتها السكرتير العام للمؤتمر، طلبًا لموافقته على برنامج العمل المقترح، ولكن لم يجر أي تلاق في الأفكار حول قضايا الإجهاض وتحديد النسل. وذكر ماركو بوكنيتي وبرنشتاين في تقرير لهما أن الدكتورة نفيس صادق جعلت جمهور الحضور يشعرون أن البابا "متحجر القلب، ومنغلق، ومتصلب الفكر، ويفتقد التعاطف"[٣٣].

---

٣٢ Report of the International Conference on Population and Development Cairo, 5-13 September 1994 (New York: United Nations, 1995), 178-182. For a critique of the Cairo conference see George Weigel, "What happened at Cairo," First Things, No. 50 (February 1995): 24-32.

٣٣ Carl Benstein and Marco Politi, His Holiness, John Paul II and the History of Our Time (New York: Penguin, 1966), 519-524, quotation at 521.

وعلى حين كسب البابا الاتجاه الإسلامي إلى جانبه، إلا أنه لم يستطع إقناع منظمي المؤتمر الرئيسيين الذين يمثلون الرؤى النسوية الغربية، والإسلامية. وسجل عدد كبير من الأقطار في تصريحات شفهية أو مطبوعة تحفظات على برنامج عمل المؤتمر يتعلق غالبها بتعريف الأسرة والإجهاض والتفصيلات الجنسية. وسجلت هذه الأقطار كلها تقريبًا توضيحًا بأن أية إجراءات تتخذ، يجب أن تكون متسقة مع ثقافة الأمة ومعتقداتها الدينية، وذكرت أغلب الدول الإسلامية أن مثل هذه الإجراءات والأنشطة يجب أن تكون مطابقة للشريعة الإسلامية. ومما له دلالته في هذا الصدد أن الدول الإسلامية الاثنتين والعشرين كلها، والدول الخمس عشرة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية، وبعض الدول الكاثوليكية الأخرى، كالنمسا والفلبين، سجلت تحفظاتها على تلك القضايا. وذكر ممثل السلفادور للمؤتمر أن دول أمريكا اللاتينية موقعة على المعاهدة الأمريكية لحقوق الإنسان (ميثاق سان خوسيه)، الذي يوجب حماية الحياة منذ لحظة الحمل. ولم تكن هذه التصريحات المعارضة تتسم بتفصيل تحفظات الكرسي البابوي، إلا أنها عكست موقفه على أي حال. وصدرت أكثر التصريحات قوة عن بيناظير بوتو رئيسة وزراء باكستان حينئذ، من حيث استرعاؤها الانتباه إلى الثغرات الخطيرة في بيان المؤتمر الذي تجاهل الكثير من القيم الثقافية العظيمة في المسجد والكنيسة، وقالت - مستشهدة بالقرآن الكريم: إن الإسلام - ومن ثم الباكستان - يرفض الإجهاض، ولا يقبل بأي تنازل عن محورية العائلة التقليدية، "كاتحاد يضعن الزواج عليه القداسة" "اتحاد قائم على أساس وطيد" "من الوحدة الزواجية". علاوة على ذلك، فإنه لا ينبغي النظر إلى المؤتمر على أنه يسعى لفرض شرعية الزنا، والتربية الجنسية، مما شابه ذلك على الأفراد والمجتمعات والأديان التي لها قيمها الاجتماعية الخاصة.

وقد أثار مؤتمر المرأة العالمي الذي يجمع كل عشر سنوات القضايا ذاتها في اجتماعه في بكين سنة ١٩٩٥م في جوٍ من الرغبة في زيادة صلاحيات المرأة وليس تحديد النسل[٣٤]. وكان من بين ١٨٩ دولة ممثلة في المؤتمر ٣٢ دولة

٣٤

Report of the Fourth World Conference on Women, Beijing, 4-15 September 1995 (New York: United Nations, 1996), 191-197. See also Cindy Wooden, "Vatican Quiet on Final Document in Beijing," National Catholic Reporter 31 (41) (September 22, 1995): 13.

إسلامية. واختارت السعودية مرة أخرى عدم الحضور، وكانت منظمتان إقليميتان إسلاميتان فقط ممثلتين في المؤتمر هما جامعة الدول العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي، وكما حدث في القاهرة أعلنت الدول الإسلامية الاثنتان والثلاثون عن تحفظاتها وتصريحاتها التفسيرية، شأنها شأن خمس عشرة دولة أمريكية كاثوليكية و٢٣ دولة أخرى. وكان بيان الكرسي البابوي مرة أخرى هو الأطول والأكثر تفصيلاً، على حين اتفقت أغلب التصريحات على التعريف التقليدي للأسرة وحرمة الحياة، وكان بيان بروناي هو الأكثر بلاء في موقفه "ينبذ الاتصال الجنسي غير الشرعي" "وضد أي شكل من أشكال الشذوذ الجنسي أو السلوك الجنسي المنحرف الذي يترادف مع اللواط والسحاق". وأعاد التأكيد من جديد على حرمة الأسرة الشرعية التي تقوم على "عقد زواج بين رجل وامرأة" ووصفت بناظير بوتو، في خطاب مثير، الحالة المأساوية للمرأة في الدول النامية وفي مواقع النزاع مثل البوسنة، وذكرت المؤتمر بتعاليم القرآن بمساواة المرأة، وانتقدت بحوث المؤتمر باعتبارها ضعيفة العلاقة إلى حد يتعلق بدور الأسرة التقليدية، إلا أنه بكيانها لم يكن بقوة خطابها في القاهرة ولا في تأثيره.

إن تقارب المصالح الإسلامية والمسيحية في هذه المؤتمرات أكثر نجاحًا مما يعتقد غالبًا. وقد وزعت ورقة دعوة في مؤتمر بكين تحض على إعادة تقويم الوضع القانوني للفاتيكان في الأمم المتحدة[٣٥]. وقد بادرت بهذه الورقة عشر منظمات غير حكومية على رأسها:

"منظمة الكاثوليك للاختيار الحر"، وفيها يعرف الفاتيكان - كدولة من مدينة واحدة - بأنه "الكرسي المقدس"، وهو مراقب دائم غير عضو في الأمم المتحدة، لاحق له في التصويت كدولة في الجمعية العامة، لكن مسموح له بالتصويت في مؤتمرات الأمم المتحدة ذات المواضيع الخاصة. وقد نشأت هذه

٣٥

Rosemary Radford Ruether, "Incongruous Vatican Status at U.N. Questioned by Women, Other Groups," National Catholic Reporter 32 (2): 21.

الورقة التي أيدتها أكثر من ١٠٠ منظمة من دول العالم، نشأت عن إدراك خطورة حملات الكرسي المقدس ضد الاتجاه السائد نحو إرساء قواعد حرية السلوك الاجتماعي من القيود، وقد مهد التوافق الإسلامي المسيحي في هذين المؤتمرين الطريق لموقف جديد من التعاون، فقد ذكر السكرتير العام لرابطة العالم الإسلامي في لقائه في ١٩٩٧/١٠/٧م مع الإيطاليين في بادوا بإيطاليا، ذكر أن المسلمين والمسيحيين يقفون معًا ضد الإلحاد والفسوق الاجتماعي والظلم والتمييز وأنه عليهم العمل معًا لمقاومتها هي وغيرها من الأدواء الاجتماعية.

إن رؤى المسلمين والكاثوليك حول القضايا الاجتماعية ولاسيما الزنا والفسوق والشذوذ الجنسي وما يتعلق بالأسرة وحرمة الحياة والمخدرات والكحوليات والميسر رؤى متقاربة بما يكفي لإحساس المسلمين بالارتياح نسبيًا للمبادئ الاجتماعية الواردة بالتفصيل في كثير من البيانات البابوية العامة وغيرها من الوثائق لدرجة التغاضي عن مفاهيم مثل "التجسد" و"الصلب" و"القيامة"، وقد عالج منشور جون بول الثاني: "**الإيمان والعقل**" الصادر سنة ١٩٩٨م هذه المعتقدات بجلاء واستفاضة. وكان استدلاله الفلسفي - عدا ما يتعلق بهذه المواضيع العقدية - مألوفًا للمسلمين.

وقد أقر منشور ليو الثالث عشر عن "**رأس المال والعمل**" الصادر سنة ١٨٩١م، ومنشور "**العام المائة**"، الذي أصدره جون بول الثاني لإحياء الذكرى المئوية لمنشور ليو، أقر المنشوران دافع الربح عند الرأسمالية، وأقرا أيضًا بآثاره المتناقضة غير العادلة. وكلتا الوثيقتين أكدت على الحاجة إلى آلية واحدة لتوزيع الأرباح على مجمل النظام الاجتماعي.

وهذا مضمون حيوي من مضامين العدل في الإسلام، تصيغه د. منى أبو الفضل بألمعية، بأنه دافع من دوافع الوعي الإسلامي، وهدف من أهدافه[٣٦]،

٣٦

Mona Abul-Fadl, "Community, Justice, and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness," American Journal of Islamic Social Sciences 4 (1): 13-30.

فثمة ثابتان في العدل هما الإحسان والمساواة اللذان يمكنان من توزيع أكثر عدالة للسلع الاجتماعية، من خلال آلية الزكاة.

كما أن منشوري جون الثالث عشر: "**السلام في الأرض**" الصادر سنة ١٩٦٣م وبول السادس: "**كرامة الإنسان**" الصادر سنة ١٩٦٥م مرضيان للمسلم الورع، ويجد المسلمون أنفسهم متفقين مع المنشور البابوي العام: "**إنماء الشعوب**" الصادر سنة ١٩٦٧م الذي يعالج مشكلة إنماء الأمم الفقيرة[٣٧]، والذي دعا إلى وضع الأبعاد الأخلاقية للتنمية في الاعتبار، ونصح بأن يكون طموح الإنسان هو: أن يعمل أكثر، ويعرف أكثر، ويمتلك أكثر، حتى يصبح أفضل.

إن منشور جون بول الثاني "**إنجيل الحياة**" الصادر سنة ١٩٩٥م بتأكيده على حرمة الحياة، وأولوية الإنسان على "الأشياء"، يستحق قبولاً مشابهاً، وإن لم يكن بنفس الدرجة. فثمة خلاف حول قضايا، مثل منع الحمل، والإجهاض، وعقوبة الإعدام. فالإسلام يحل منع الحمل بأنه وسيلة أما التعاليم الكاثوليكية فتسمح بطريقة مراعاة مواعيد الحيض. وهناك خلاف فيما بينهم في أمر الإجهاض مع المبدأ الكاثوليكي، الذي يقول: إن الحياة تبدأ من لحظة الإخصاب:

("**إنجيل الحياة**": ص ٥٧-٦٣) ولا يجوز إنهاؤها. على حين تعتبر العقيدة الإسلامية أن الجنين لا يعد شخصية إنسانية إلا بعد أربعين يوماً من الحمل، وذلك عندما ينفخ الملك فيه الروح، وإن كان هناك خلاف حول ما إذا كانت تلك الفترة أربعين يوماً أم أربعة أشهر، لكن التحليل الجديد للحديث الشريف وما يقوله علم الأجنة يؤيد الاعتقاد بأنها أربعون يوماً[٣٨]. ومع أن الإجهاض

---

٣٧ Mohamed Said Al-Attar, "Nous Saluons ce Grand Texte Historique," Developpement et Civilisations 30 (June 1967): 18-25. For analysis of Populorum Progressio, see Ralph Braibanti, "Inducement of Political Administrative Development," in Ralph Braibanti, ed., Political and Administrative Development (Durham, N.C.: Duke University Press, 1969), 3-107, esp. 34-37, No. 88.

٣٨ Abdul Majeed A. Zindani, Mustafa A. Ahmed, and Joe Leigh Simpson, "Embryogenesis and Human Deveolpment in the First Forty Days," in Zindani et. al., Human Development as Described in the

غير محرم خلال فترة الأربعين يومًا الأولى، إلا أنه لا يلغي قبولاً عامًا، كما يشير خطاب بناظير بوتو عن الإجهاض الذي ألقته في القاهرة.

إن التعاليم الإسلامية والكاثوليكية بشأن عقوبة الإعدام متشابهة، ولكنها غير متطابقة فكلٌ منهما ينطلق من مبدأ حرمة الحياة الإنسانية، وتحريم قتل الأبرياء، وهناك آيات متعددة في القرآن الكريم تحرم القتل مثل الآية ١٥١ من سورة الأنعام: ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئًا وبالوالدين إحسانًا، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلك وصاكم به لعلكم تعقلون﴾.

وتعبر الآية ٣٣ من سورة الإسراء والآية ٦٨ من سورة الفرقان عن نفس الرؤية.

وقد ذكر "**إنجيل الحياة**" بوضوح بخصوص عقوبة الإعدام أن الجاني المذنب لا يجوز إعدامه، إلا إذا لم توجد وسيلة أخرى للدفاع عن المجتمع، ومع ذلك، فإن مثل هذه الحالات نادرة الآن، إن لم تكن غير موجودة عمليًا (الباب رقم ٥٦)، نتيجة التحسن المطرد في آلية العقاب (القانون الجنائي)، وقد تحدث المؤتمرات الأسقفية المبادئ اللاهوتية التي تؤيد عقوبة الإعدام، لذلك استمر استخدامها استثناء، رغم عدم حظرها بشكل مطلق[٣٩]. أما في الإسلام فلم تتخذ أية خطوة مهمة لإلغاء الإعدام، ولا يمكن أن تتخذ لأنها مأمورٌ بها في القرآن كعقوبة للقتل العمد (وليس للقتل الخطأ). إلا أن تطبيق عقوبة الإعدام مقيد بعدة مبادئ إسلامية أخرى، فالقرآن يحث وكذلك السنة في مواضع متعددة على الإحسان[٤٠]، فمثلاً بعض الدول العربية كالسعودية يكون

---

٣٩ Qur'an and Sunnah: Correlation with Modern Embryology (Bridgeview, II.: Islamic Acadimy for Scientific Research, 1994), 114-126.

٤٠ Judith A. Dwyer and Elizabeth L. Montgomery, eds., The New Dictionary of Catholic Social Thought (Collegeville, Mi.: The Liturgical Press, 1994), 111.

These mitigating provisions are prescribed in the Qur'an in several places. See 2:178 and 5:45. Perhaps the clearest expression of ihsan is found in 42:40 which says: "The recompense for an injury is an injury

لدفع الدية لأسرة الضحية نفس الأثر، كما يحد نظام الاستئناف المرفق والمتطور من تطبيق عقوبة الإعدام، إلى حد أنها لا تطبق، إلا عندما لا توجد أية عقوبة أخرى مناسبة. أو عندما يصبح النظام الاجتماعي معرضًا للاضطراب على نحو خطير، إذا لم تطبق تلك العقوبة.

وثمة قضية اجتماعية أخرى، تتقارب الرؤى الإسلامية والكاثوليكية بخصوصها، وهي قضية حماية البيئة، ففي الفكر الكاثوليكي يفرض الوجهة السابقة احترام سلامة الخليقة، وتقرر أن سلطان الإنسان على الكائنات الحية وغير الحية مقيد بالالتزام الأخلاقي، برعايته لمصلحة الأجيال المقبلة[٤١]. وفي الأجزاء ٣٤-١ و٣٤-٦ من منشور جون بول البابوي العام: "**حول الاهتمام بالقضايا الاجتماعية**" الصادر سنة ١٩٨٧م في الذكرى العشرين "لبيان تقدم الشعوب" في تلك الأجزاء بيان أشد قوة من حماية بيئاتنا الطبيعية، ومفهوم الاستخلاف والرعاية البيئية لصالح الأجيال القادمة يجده بقوة مماثلة في الإسلام[٤٢]. وقد حلل "سيد حسين نصر" بعموم التشابه بين الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي في هذه القضية[٤٣]. وبملاحظة أن الاستجابة المسيحية المعاصرة للأزمة البيئية تقوم على معطيات علمانية وعلمية مع بعض الاستثناءات أكد سيد حسين نصر "أن المدخل المقدس وحده هو الذي يمكننا من تكرار التأكيد على السمة المقدسة للطبيعة ومن ثم إدراك قيمتها الحيوية القصوى الأبعد من مجرد قيمتها المنفعية".

ويتطابق الإسلام عقيدةً وشعائر مع مبدأ قداسة الطبيعة.

---

equal thereto (in degree) but if a person forgives and makes reconciliation, his reward is due from Allah."

٤١ Catechism of the Catholic Church, 2415-18, 2456. Much of this doctrine is derived from Centesimus Annus, 37-38.

٤٢ See esp. S. Waqar Ahmad Husaini, Islamic Environmental Systems Engineering (London: Macmillan, 1980), and Fazlun Khalid and Jeanne O'Brien, eds., Islam and Ecology (London: Cassell, 1992).

٤٣ Seyyed Hossein Nasr, Religion and the Order of Nature (New York: Oxford University press, 1996), quotations at 271, 280, 288.

ويذكرنا "سيد حسين نصر" بالحديث الشريف القائل: "وجعلت لي الأرض طهورًا" ومعنى هذا أن الصلاة يمكن أن تؤدى في أي مكان طاهر من "الطبيعة العذراء" في أوقاتها المحددة فلكيًا، لتتوافق مع الحركة الكونية، ومن ثم يتأكد تناغم الحياة الإنسانية مع حركة الطبيعة. وإن أبلغ وأدق تعبير عن الرؤية الإسلامية في هذا المقام هو في الحديث الشريف الجيد الإسناد: "إن الدنيا خضرة حلوة وإن الله مستخلفكم فيها فناظر ماذا تعملون"[٤٤].

وقد عالجت مشكلة حماية البيئة العالمية قواعد تنظيمية محلية واتفاقات دولية، ودخلت هذه المشكلة نطاق النقاش العام الواسع. ولا يجد هذا الاهتمام أساسه المنطقي حصرًا في علوم البيئة والأرصاد الجوية فحسب، فهو اهتمام وطيد له تاريخ طويل في التراث الديني. وهذه القضية - شأنها شأن قضية صياغة الأسرة - هي مشكلة اجتماعية جيولوجية، يمكن أن يواجهها العمل السياسي المشترك بين الأديان بفعالية واهتمام أصيل، ودون إعاقة من النزاعات العقدية، ويجد هذا الموضوع الأساسي للبحث مزيدًا من التأييد في استخلاصات "سيد حسين نصر" فهو يؤكد أن النظرة المقارنة للفهم الديني للطبيعة تقدم فرصة لإثراء الأديان بعضها بعضًا، أو استعادة دين معين لجوانب أصبحت منسية من تراث، من خلال التواصل مع تراث حي.

وعلى وجه التقريب، فإنه في كل سياسة عامة تكشف عن مشاكل، سواء في أمريكا، أو في المجتمع العالمي، نجد في الإسلام لها حضورًا، جذورها في القرآن الكريم، أو الحديث الشريف، وفي خبرة أكثر من ألف عام، وإذا ما شئنا ذكر قلة قليلة منها، ذكرنا حماية البيئة وأولوية الأسرة في النظام الاجتماعي، وتضامن المجتمع الواحد، وتضامن الأمة كافة ومشكلة المسؤولية الفردية والاهتمام بضحايا الجريمة، وكبح جماح النفس، ومراعاة الالتزام في الملبس والسلوك، والامتناع عن المخدرات والكحوليات والتدخين والميسر والمساواة بين الأجناس البشرية، وعملية التغاضي، وحاجتها إلى المشاركة

٤٤

Sahih Muslim, Book 35, hadith 6606. this hadith is referenced in Ali Ahmed, "Islam and Modern Transformation of Environmental Thoughts," American Muslim Quarterly 2 (1): 131.

الوجدانية، وتقبل الإرادة الإلهية. وإن العمل السياسي المشترك في هذه القضايا الاجتماعية مع المسيحيين المؤمنين لهو التحدي الأكبر أمام الإسلام في الوقت الحاضر.

والمشكلة المحيرة اليوم هي مشكلة نشر القيم الإسلامية في العالم غير الإسلامي، فلا توجد سلطة عالمية شاملة شبيهة بالخلافة في عصور سابقة أو بالفاتيكان الآن، وربما لا تصادف الفتاوى المعلنة من مصادر مختلفة طاعة عامة، لكن هناك مؤسسات يمكن أن تملأ هذا الفراغ كمجمع الفقه الإسلامي، ورابطة العالم الإسلامي والمجلس الإسلامي الأمريكي، ومثيله الأوربي. أما التصريحات والإعلانات والحوارات وتقارير اللجان فقد تكون في ذاتها خطوات أولى لها أهميتها، إلا أنها تكون منمقة بلاغيًا وسرعان ما تذهب في طي النسيان.

بيان القيم الأخلاقية:

إن التأثير الاجتماعي والسياسي للأقليات المسلمة التي تعيش في الدول غير الإسلامية لهو أكثر قوى نشر القيم الإسلامية فعالية، لكن لم يول دور هذه الأقليات اهتمامًا إلا مؤخرًا، فتأسس "معهد شؤون الأقليات المسلمة" في جامعة الملك عبد العزيز سنة ١٩٧٦م ولا تزال مجلته المتميزة تنشر في لندن، وعقدت حلقات بحثية عن الأقليات في لندن سنة ١٩٧٨م، وفي شيربروك في كندا سنة ١٩٨١م، وفي بيرث بأستراليا سنة ١٩٨٤م، وعقدت أحدث الندوات في لندن في يناير ١٩٩٥م. وركزت هذه الندوات تركيزًا له ما يبرره على تصحيح الانطباعات الخاطئة عن الإسلام، وعلى تمكين الأقليات الإسلامية من الحياة الآمنة، ومن الحفاظ على عقيدتها. كما أولت اهتمامًا بالمشاكل الخاصة بالأجيال الجديدة ولاسيما محافظتها على تراثها الثقافي. وهذه العناية بالأقليات المسلمة تشكل ثلث العالم الإسلامي تقريبًا، وتعد جزءًا قيمًا للأمة الإسلامية كلها لأهميتها البالغة. ومن المتصور أن يقوي هذا الاهتمام الهوية الإسلامية في تلك الأقليات، وأن يؤثر في النهاية على معاملتهم في الدول

غير الإسلامية التي يعيشون فيها. ويمكن أن يندعم موقفهم بأكثر من ذلك إذا منحوا نوعًا من التمثيل الرسمي في مؤسسات من قبيل منظمة المؤتمر الإسلامي.

هذا، ويمكن أن تصبح الأقليات المسلمة عاملاً قويًا لنقل القيم الإسلامية، سواء في المجتمعات المسلمة، أو في المجتمعات الغربية غير المسلمة، بعد أن أصبح المهاجرون بفرارهم من المحن الاجتماعية والاقتصادية في بلادهم الأصلية متحررين من العديد من السلوكيات غير الإيجابية في أقطار مولدهم، وأصبحوا واعين أيضًا بالنقائص الاجتماعية لوطنهم الجديد، رغم أنه يقدم لهم فرصًا اقتصادية وحرية شخصية لا عهد لهم بها من قبل. وبذا يصبحون - وقد رأوا الإسلام من منظور متحرر - قادرين على رؤية أصول الإسلام النقية، منفصلة عن الأجواء الثقافية التي حرفته في أماكن أخرى. وإذا ما قاوم هؤلاء المهاجرون التأثير السلبي لوطنهم الجديد على عقيدتهم، فإنهم يصبحون في وضع فريد يمكنهم من التأكيد على الأساس الأخلاقي للإسلام ويمكنهم أن يقوموا بعكس ما قامت به البعثات التبشيرية في المجتمعات الإسلامية في الأجيال السابقة.

وإذ لم تستطع هذه البعثات تحويل المسلمين عن دينهم، فإنها ركزت جهودها على التعليم والصحة ورفاهة المجتمع، ومؤسسات مثل الجامعة الأمريكية في بيروت التي تأسست سنة ١٨٦٦م، وجامعة القديس يوسف الكاثوليكية، وكلية روبرت في إستنبول، والجامعة الأمريكية في القاهرة، وكلية فكتوريا في الإسكندرية، وكلية فورمان المسيحية في لاهور إن هي إلا أمثلة قليلة من الكثير، وقد تدرب العديد من القادة السياسيين والتربويين من الشرق الأوسط في تلك المؤسسات. وهم وإن لم يكونوا قد تخلوا عن الإسلام فإنهم على الأقل تشربوا ونشروا القيم الغربية وبعضها هي ذات القيم الإسلامية. ومن ثم فقد أضفت على المعتقدات الإسلامية قيمة دولية متجددة. فهل نأمل في هذا المقام أو نفترض إمكانية أن تنقلب هذه الأدوار في المستقبل؟ وأن يضطلع المسلمون مرة أخرى بالدور الذي قاموا به من القرن الحادي عشر

الميلادي وما بعده كناشرين للعلم والمعارف الإسلامية الواسعة في الغرب؟ وذلك حين قام عباقرة الحضارة الإسلامية في كل المجالات بالتغلغل عبر صقلية وإسبانيا وإيطاليا في الحضارة الغربية وبرفعها إلى مستوى أعلى؟ إن الفرصة سانحة اليوم لتأثير إسلامي مناظر على الحضارة الغربية وإن كان ذلك التأثير سيتخذ شكلاً مختلفًا بعض الشيء. فلن يكون في مجال التكنولوجيا والعلم ولا حتى الفلسفة بل سيكون عاملاً فعالاً في توكيد القوة السياسية في قضية مشتركة من أجل المبادئ الأخلاقية.

ويمكن أن يجري عمل الجامعات المسلمة الإيجابي على المستويات الثلاثة التالية:

١ - شرح مواقف الإسلام من القضايا الاجتماعية والثقافية ومنها الإرهاب. وسيكون في ذلك فرصة مواتية لتمحيص جوهر الإرهاب المضاد للنزعة الروحية وكذلك السياسات الاجتماعية والأخلاقية التي تحد منه.

وإن في إعداد المجلس الإسلامي الأمريكي برامج تلفازية خطوة في الاتجاه الصحيح إلا أن القيام بعمل مؤثر في شكل إعلان شديد الوضوح عن القيم الإسلامية تصدره جماعة متميزة ممثلة للإسلام أمرٌ أساسي.

مع الإقرار بأنه ليس من السهل إنجاز ذلك بسبب وجود العديد من الجماعات المتنافسة، سواء في البلاد الإسلامية، أو في الولايات المتحدة وبريطانيا وكندا، فإنه يدعي كل منها حق الحديث باسم الإسلام. وفي هذه الحالة فلن يخدم تفتت العالم الإسلامي ضمن الكيان الشبيه بالأسطورة "للأمة الإسلامية"نَعَم لن يخدم الإسلام سوى خدمة باهتة. إن رابطة العالم الإسلامي، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، والجمعية الإسلامية في شمال أمريكا، والمجلس الإسلامي في أوربة هيئات يجدر أن تؤخذ في الحسبان، فإن ذلك حري أن يخفف بعض الشيء من جو العداء الذي تعيش فيه أغلب الأقليات الإسلامية وفي أوربة خاصة.

٢ - إصدار بيان ثنائي أو ثلاثي عن قيم المؤمنين. وهناك هيئات نشطة يمكن اتخاذها نماذج في ذلك، أولها "مركز القيم اليهودية والمسيحية" الذي تأسس في واشنطن العاصمة سنة ١٩٩٥م كجزء من المؤسسة الدولية للأخوة المسيحية اليهودية التي تأسست سنة ١٩٨٣م، وعمل عضو مجلس الشيوخ جوزف لبرمان الديمقراطي ودنبل كوتس الجمهوري كريستين شرفيين لها. ومن بين أهداف المركز تأييد وحماية "حرمة الحياة الإنسانية، ومكانة الأسرة التقليدية، وقيمة الإخلاص في العمل والمسؤولية والأمانة والإخلاص والتراحم والتسامح والتعبير الحر عن المعتقد"[٤٥].

وقد عبر السناتور لبرمان عن اعتقاده بأن المسلمين الأمريكيين يشتركون في هذه الاهتمامات، وإن المركز يخطط للوصول إلى المسلمين "لبناء تحالف قوي"؛ لحفظ هذه القيم. والنموذج الثاني هو إعلان "الإنجيليين والكاثوليك معًا": كرسالة (المسيحيون في الألفية الثالثة) ذلك الإعلان الذي ظاهره قرابة الثلاثين من زعماء الكنيسة والشخصيات البارزة[٤٦]. وفي النموذجين جهود ثنائية لإعلان وتدعيم القيم الأخلاقية الاجتماعية المشتركة في المجتمع؛ إلا أن تلك الجهود لم تشمل المسلمين للأسف.

ويجد بعض الإنجيليين - بسبب رؤاهم الألفية التي بيناها من قبل - صعوبةً في التكاتف مع المسلمين الذين ينظر إليهم، خطأً كان ذلك أو صوابًا. على أنهم معادون لإسرائيل، حتى إن بعضًا من المسلمين واليهود قد يجد حرجًا في التعبير عن تماثل رؤاهم بسبب المسألة الإسرائيلية، كل ذلك يحدث رغم أن الدينين اليهودي والإسلامي تجمعهما صلة الدم عن طريق إسماعيل عليه السلام وإسحاق عليه السلام ابني إبراهيم عليه السلام وتلك ظاهرة لا تتكرر مع دينين

---

٤٥ The AMC [American Muslim Council] Report 6 (1): 2-3.

٤٦ This is an outstanding example of transcending theological differences in an effort to unite in common cause on social issues. A subsequent expansion of this endeavor includes the text of the Declaration: Charles colson and Richard John Neuhaus, eds., Evangelical and catholics Togeter; The Christian Mission in the Third Millenium (Dallas, TX.: World Publishing, 1995).

سواهما. لكن الـذي حـدث هـو أن التعـايش السـلمي الـذي دام بينهمـا عـبر القرون ما لبث أن تلاشى بسبب قيام دولة إسرائيل[٤٧].

ويمكن تقديم حجج مقنعة على التشابهات العقديـة بينهمـا، بـل إن هنـاك شبه إجماع بين اليهود المعتدلين والمسلمين على العديد من القضايا الاجتماعيـة. لكن رغم ذلك كان إقحام الصراع العربي الإسرائيلي أحد عوامل إفساد مؤتمر البـاحثين اليهـود والمسـيحيين والمسـلمين المنعقـد سـنة ١٩٧٩م بالاشـتراك مـع الأكاديمية الدينية الأمريكية[٤٨]. وفي العشـرين سـنة الـتي أعقبـت ذلـك، حـدث تقدم في العلاقات الإسلامية اليهودية، وإن ظلت الحساسية بين الطرفين قائمـة، وربما لم يحن وقت محاولة جديدة لإصدرا إعلان ثلاثي وإن ظل ذلك مرغوبـًا. وقد يكون من الأيسر العمل بشكل تدريجي ومن خلال جهود ثنائية مبنية على الجهود المبذولة في القاهرة وبكين تمهيدًا لتضمين اليهود في تلك الأنشطة.

٣ - تنظيم جماعات المصالح، وتعبئة الناخبين وانتخاب المسلمين للمناصب السياسية. وقد تعهد المجلس الإسلامي الأمريكي - على سبيل المثال - بتسجيل أكثر من مليـون نـاخب للانتخابـات المختلفـة و لم يقـف علـى بعـض المثقفـين المسلمين ملاحظة مزايا التعاون الإسلامي المسيحي ولاسيما الكاثوليكي، ومـن أكثر المقترحات إثارة للاهتمام هذا المقـترح الـذي قدمـه محمـد أركـون أسـتاذ الدراسات الإسلامية بجامعة باريس[٤٩]. فقد دعـا إلى إقصـاء الأديـان التوحيديـة الثلاثة المتبادل، لأنساقها السياسية والأخلاقية والعقدية، ولرؤية الغرب للإسلام كقوة متجانسة، وليس متنوعًا أيديولوجيًا، وكبنية مفتتة سياسيـًا، كمـا هـو الواقع، ويقترح أركون لإكمال المبادرات التي اتخذها مجلس الفاتيكان الثاني أن ينعقد مجلس ثالث، وأن يحاول هذا المجلـس الجديـد "صياغـة لغـة أمـل جديـدة

٤٧

The extensive literature on this theme is well represented by Mark R. Cohen, Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1994).

٤٨

Isma'il Raji al-Faruqi, ed., Trialogue of the Abrahmic Faiths (Washington, D.C.: International Institute of Islamic Thought, 1982).

٤٩

Mohammed Arkoun, "Is Islam Threatened by Christianity?," translated from the French by John Bowden, Cross Currents 45 (4): 46-478, quotations at 474-6.

ونظام دلالي خاص بها، يصبح ملزمًا لكل الضمائر في القرن العشرين"، ويجب أن يكون لهذا المجلس مصادره الثقافية والفكرية والمؤسسية الثقة والمصداقية الأخلاقية وقنوات الاتصال والرصيد التاريخي المتطلبة كلها اليوم لأي تدخل لصالح الإنسانية. على المجلس، علاوة على ذلك، ألا يضع المسيحية في مركز السمو العقدي. بهذا ينجز المجلس رسالة تاريخية قادرة على منح الجميع رجالاً ونساء الأمل، ولاسيما إذا ما بنى تدخلاته على إنكار جلي للتمييز اللاهوتي وأصل محله اعترافًا لا رجعة فيه، وإدماجًا لتعددية الصياغات الإنسانية للدلالات أو المعاني - "في نظام دلالي شامل". ويعترف أركون بخصوص اقتراحه هذا بأنه طوباوي مغرق في المثالية.

وثمة عوائق - لم يعرض لها أركون - يمكن المجازفة بعرضها هنا؛ إذ لما كانت كل من الأديان الإبراهيمية الثلاثة يدعي وضوحًا مقصورًا عليه دون سواه، فإن إنكار ثلاثتها لمثل هذه الادعاءات يبدو غير وارد، ولن يصادف مثل هذا الإنكار قبولاً من وجهة نظر الكاردينال ارينز، لأن "أيًا من الأديان ليس في صلاحية الآخرين"[٥٠].

ويأتي الحافز الفعال - كما يرى أركون - من الفاتيكان، وتحديدًا من خلال مجلس الفاتيكان كمؤسسة مرجعية وطيدة الأركان، إلا أن انعقاد مجلس الفاتيكان حدث لا يتم إلا كل قرن من الزمان.

فما بين انعقاد مجلس سنة ٣٢٥م، ومجلس الفاتيكان الثاني سنة ١٩٦٢م، مرت ١٦٣٧ سنة ميلادية لم يعقد فيها سوى ١٧ مجلسًا للفاتيكان فحسب. وكانت الفترة الزمنية بين كل من ستة مجالس منها قرنًا من الزمان أو أطول. ولما عقد مجلس الفاتيكان الأول سنة ١٨٦٩م، كان ذلك بعد مضي ٣٢٤ سنة على انعقاد مجلس ترنت، وقبل ٩٣ سنة من انعقاد مجلس الفاتيكان الثاني. ولا يعني هذا أن انعقاد مجلس الفاتيكان الثالث محكوم بأطول الفترات بين المجالس السابقة. فإن سهولة التنقل ويسر المواصلات المعاصرة جعلت مثل هذا الجدول

٥٠ Francis Cardinal Arinze, Meeting Other Believers (Leominster, England: Gracewing, Fowler Wright Books, 1997), 37.

الزمني غير ذي موضوع. وعلاوة على ذلك قد يكون اليوبيل الفضي - وهو المشروع الأثير لجون يول الثاني - مناسبة ملائمة لانعقاد المجلس الثالث بعد ٣٨ سنة يخططون لليوبيل، ولن يكون هذا الحدث مقصورًا على العلاقات الإسلامية المسيحية، فقد تناول مرسوم سنة ١٩٦٥م اليهودية أيضًا. وفي الترجمة الإنجليزية لهذا المنشور البابوي كان حظ اليهودية ٥٨ سطرًا وحظ الإسلام ١٨ سطرًا فقط، ورغم ذلك فإن الإسلام هو الذي يَعده الفاتيكان التحدي الأكبر في مجال التنافس التبشيري في حين العلاقات مع اليهودية تدور حول التكفير والتفسير والاعتذار عن الماضي. وليس ثمة إشارات عن عداء في المستقبل.

ونقترح في هذه الأطروحة، أن تأتي المبادرة من أجل قضية مشتركة من هيئة إسلامية، تعمل في تعاون وثيق مع جماعات المصالح، والمؤسسات غير الإسلامية. ولن يكون أي مقترح آخر سهل التحقيق. وأخذًا كذلك بالطبيعة المتدرجة والمحددة لرجال الدين في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، التي عملت بكفاءة إعلامية طيلة ألفي عام أخذًا بكل ذلك، فإن مقترح أركون قد يكون الأكثر ملائمة، فإنه يركز اقتراحه على مناقشات تعمق الفهم المتبادل والاحترام بين الدينين، وتنقل من مرحلة الحوار "إلى مرحلة من الفكر عمادها التكامل والتضامن التاريخي بين كل الشعوب"، إلا أن فكر أركون يقصر دون تقويم المشتركات في الرؤى حول القضايا الاجتماعية التي تهدد الحضارة بأكملها

كما لم يقدم خطة جهد مشترك للعمل على تعزيز القيم الأخلاقية الإسلامية والمسيحية، وفي هذا الخصوص يختلف مقترح أركون عما جاء في هذه الأطروحة، التي تؤيد نوعًا من النشاط السياسي والدبلوماسي، كالذي بدأ في مؤتمري القاهرة وبكين.

إلا أن مدخل أركون رغم هذه الملاحظات، له دلالاته، فهو يوضح الإمكانات الهائلة للمفكرين المسلمين، لاستعادة عالمية وشمول القرآن الأخلاقي والجمالي، وإذا توافر مناخ التفاهم بين الإسلام والمسيحية على أساس ذلك أصبحا شريكين لا متنافسين كما يفترض في إطار هذا المقترح الفعالية الفائقة

العالمية النطاق للبنة الكهنوتية الكاثوليكية قبل عقيدتها. وحري بهذه البنية أن يسند المبادرة ولاسيما فيما يتعلق باستكشاف القضايا المشتركة. ورغم أن ذلك لا يحدد عملاً سياسيًا مشتركًا في قضايا اجتماعية بعينها، إلا أنه لا يستبعد أن نرى مثل هذ العمل المشترك تمامًا، كما لم يستبعده أركون احتمال ظهور بنية سلطوية عالمية، تجعل من مفهوم الأمة واقعًا سياسيًا. ويشف مقترحه عن إدراك أن كلا الدينين يمكن أن يظاهر كل منهما الآخر، وإذا شاعت وجهة النظر هذه على نطاق واسع بين المثقفين المسلمين، فقد يظهر بصيص أمل جديد للإسلام والغرب معًا.

وقد دعا الكاردينال أرينز في أطروحته اللماعة الصريحة إلى حد غير مألوف إلى التكاتف، لتعزيز القيم الأخلاقية والتطور والعدل والسلام[٥١]، كما أكد أن الجهود المشتركة بين الأديان لمواجهة مشكلات كل المجتمعات هي جهود ملزمة لا اختيارية، وذكر على سبيل المثال المجلس العالمي للدين والسلام الذي عقد مؤتمره العالمي الأول في كيوتو سنة ١٩٧٠م، ومؤتمر القاهرة للسكان والتنمية، الذي نتحدث عنه في موضع آخر من هذا البحث. وهكذا حقق أرينز الدعوة إلى العمل في القضايا المشتركة، التي أعلن عنها قبل ذلك بأربعة وثلاثين عامًا في منشور بابوي عام ١٩٦٥م.

مئوية الإسلام الرابعة عشرة: مشاكل وآفاق:

نهتم هنا بتوضيح المثل الإسلامية في القرآن الكريم والسنة، وكما هو الحال في كل الأديان والأيديولوجيات لا يتوافق الواقع دائمًا مع المثل، فلا يمكن مثلاً تجاهل الانتهاكات المعاصرة للمعتقدات الإسلامية، فالحروب القبلية وتجارة المخدرات في أفغانستان، وعمالة الأطفال والحروب اللغوية في باكستان، واحتجاز الرهائن والاغتيال والإرهاب على نطاق مفزع، هي بعض الأمثلة على تلك الانتهاكات، إلا أن الربط بين الإسلام والإرهاب هو ما يسترعي انتباهنا. فالإرهاب أمر محتوم ومبرر إذا ما استند مرتكبوه لتبرير

٥١

Ibid., 29-30.

عملهم إلى الإسلام عامة، أو إلى مفهوم معين منه، أو إلى باب من أبواب الفقه كباب الجهاد. وقد كفى ذلك في الحقيقة دافعًا غير إسلامي، أو تفسيرًا خاطئًا للإسلام أو يخفى وضع مرتكبي جرائم الإرهاب كجماعات هامشية منشقة لا تمثل الإسلام في شيء. وقد يدينهم المجتمع الإسلامي الأكبر، أو يتم حرمانهم من الجنسية في بلدهم الأصلي كما في حالة أسامة بن لادن. والربط بين ذلك وبين الأمة عامة ربط جائر.

لماذا تتم المطابقة بين الانحراف عن المثل الواردة في القرآن في العالم الإسلامي من ناحية وبين الإسلام نفسه؟ على حين تفصل الانتهاكات المشابهة التي تقع في العالم غير الإسلامي عن سياقاتها الدينية؟ السبب أننا في العالم المسيحي نجد مثل الكتاب المقدس متأصلة بعمق في النفس حتى إنها لتحجب أو تغمر انتهاكاتها، فلا يصنف الإيرلنديون، ولا الصرب ولا الألمان على أنهم مسيحيون، أما في الإسلام فالمثل القرآنية قد تكون أكثر تأصلاً في نفس المسلم، إلا أنها غير معلومة للعقل غير المسلم في حين سلوك وتصرفات المسلمين والدول الإسلامية واضحة تمامًا. حتى لحجب السلوك المبدأ السامي ويحرف المثل غير المعروفة لغير المسلمين. وعلى قدر هذه الانطباعات التي يحرفها السلوك، يجب أن يكون التأكيد على المثل الإسلامية ومقارنتها بنظيرتها من المبادئ غير الإسلامية وبالمشاكل الاجتماعية العالمية الملحة في عصرنا.

يجب أن يكون ذلك التأكيد من جانب المسلمين هو الأمر الأشد ضرورة.

ونؤكد هنا متعمدين على الاحتمالات المتفائلة لمستقبل الإسلام والغرب لموازنة الصور السلبية للإسلام، والاعتقاد الخاطئ بأن الإسلام يتربص بالغرب، إلا أننا لا نعيش في عالم من الخيال، فثمة مشاكل عارمة تواجه الإسلام، قد تؤدي - إذا لم تحل - إلى تدهور، وليس إلى إحياء المكانة والنفوذ الإسلامي في العالم. ومن المفارقات الصارخة أن الإسلام تحرر من السيطرة الاستعمارية، وأن بعض قطاعاته تتمتع بقدر من الثراء، ولكن في الوقت نفسه مفتت ومبتلى بالصراعات الإسلامية الداخلية وبالعنف المتفجر على أيدي الأقليات، ومبتلى كذلك بالاعتماد على التقدم التكنولوجي في العالم غير الإسلامي. ولا يتأتى إنجاز عمل مشترك فعال أمام هذه العقبات، فالمشكلة الفلسطينية/اللبنانية يجب

حلها، والعداءات فيما بين الدول الإسلامية، وفيما بين السنة والشيعة يجب علاجها. ويساعد على حل تلك المشكلات العربية التي تهدف إلى محاربته. ويقدم مجمع الفقه الإسلامي، ورابطة العالم الإسلامي جهدًا بارزًا؛ لتحقيق الاتحاد والتماسك؛ لمعالجة المشكلات الإسلامية على مستوى العالم.

ولا يمكننا تجاهل المشكلات الأخرى التي تعوق مسيرة العالم الإسلامي، مكونة سحابة تغطي على الروح المتفائلة في هذه الأطروحة، فغالبية المسلمين يعيشون في فقر مدقع، وينطبق ذلك خاصة على العشرين مليون لاجئ مسلم، كما ينطبق على غالبية الدول والأقليات الإسلامية، وتزيد معدلات زيادة السكان العالمية من فقر الدول الإسلامية، وعلى سبيل المثال فإنه الزيادة الطبيعية في العراق وليبيا وسورية والنيجر وباكستان والأردن وإيران يتراوح بين ٣-٣٠٧٪، وهي أعلى معدلات في العالم، ويعيش المسلمون في مجموعة مختلفة من النظم السياسية تتراوح بين النظام الجمهوري العلماني التركي، وأيديولوجيات (بانكسيلا) في إندونيسيا، ونظام ليبيا العربي الجماهيري الاشتراكي، وجمهورية إيران الإسلامية إلى النظام السعودي المتميز. وليس ثمة اتفاق على نظام خاص للدولة الإسلامية، فشخصية الأمة هي بالأساس روحية. على حين مفهوم الدولة في العالم أنها السلطة السياسية المسيطرة، أما مبدأ قيام وحدة شاملة للعالم الإسلامي فيضعف منه التوترات داخل الكيان الإسلامي عامةً وما بين إيران والعراق خاصةً.

إن مفهوم التغير الكامل المقترح في هذه الأطروحة، هو في جوهره تقدير لإمكانات التأثير الإسلامي على الغرب في القضايا المشتركة وليس الصدام معه، وما هذا المقترح بالجديد بل كان - سمة العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين لأكثر من ١٤١٩ عامًا، لكنها سمة خمدت جذوتها، إن لم تكن انتهت تمامًا، خلال قرني الاستعمار. وهذا هو الوقت الملائم لقيام الإسلام بدور إيجابي فعال؛ بأن ينقل قيمه إلى عالم الأخلاقيات المريضة الهابطة[٥٢]. ويجب على العالم

٥٢

There is some evidence that American Muslims are beginning to appreciate the potential of their role in reinvigoration American morality with Muslim values. See, for example, an editorial titled "An

الإسلامي رفض مفهوم التغريب الخادع الأحادي الاتجاه، إن العالم الإسلامي مثال على دورة التغير الثقافي ونفاذية الحدود الحضارية، ولقد استمر العالم الإسلامي عبر التاريخ رغم كل شيء أحد المصادر العالمية الأثر لإشعاع القيم الحضارية واستقبالها ونقلها وترجمتها من ثقافة إلى أخرى. ولم يكن لأية حضارة أخرى، بما فيها اليونانية والرومانية والفارسية، مثل خيرة المسلمين العالمية النطاق في مجالات التغير الثقافي الخمسة، وهي الإشعاع والاستقبال والنقل والترجمة والحفظ.

وقد تستغل فورات الأقليات المسلمة النضالية، ويمتد نطاقها، وهي تسعى وراء ما تفقده حقوقها المشروعة في كشمير وألبانيا وكوسوفو والشيشان والبوسنة وغيرها. ورغم ما قد تتسم به هذه الأنشطة من مشروعية، إلا أنها تنال من رصيد الاحترام العالمي للإسلام، وعلى المسلمين الالتزام بتنبيه العالم الغربي إلى مشروعية هذه المطالب، فإذا ما تحققت الاستجابة لها، وتضاءل شبح الإرهاب تمت معها استعادة ظافرة لعالمية الهوية الإسلامية، ومعها نفوذ سياسي، ونمو روحي كنتيجة لها.

وتكمن أكثر التوقعات المستقبلية للعالم الإسلامي تفاؤلاً في انفراده بالطهارة في صلاته ونشاطه في العالم غير الإسلامي. وهنا يبدو نسق القيم الإسلامية أكثر أصالة واحتفاظًا بنقائه من مبادئ المسيحية، التي ما فتئت توغل في عالم الخرافة والتعصب. ويكتب عن ذلك مراد والفريد هوفمان سفير ألمانيا السابق لدى الجزائر والمغرب، الذي اهتدى إلى الإسلام قائلاً: "أصبحت أوربة، وقد نزع عنها طابعها المسيحي، حتى لقد أضحى من المستحدث أن يقدم المرء نفسه على أنه ملحد أو من اللا أدريين، واختفى مفهوم الإله واقعيًا من الفكر العام[٥٣].

---

٥٢ Opportunity to Enhance Human Dignity," deploring public "nonchalance" in the Clinton impeachment affair and urging American Muslims "to render their moral and civic duty to contribute toward realigning the American Vision to its straight path." Islamic Horizons (November/December 1998).

٥٣ Murad Hofmann, "Promoting Islam and Uplifting Muslims," Islamic Horizons (September/October 1998): 18-20, quotation at 18.

وستشرف ولفهارت بانتبرج من جامعة ميونخ احتمال ألا تستمر أية كيانات كهنوتية في الفترة الأولى من الألفية الثالثة، باستثناء الرومانية والأرثوذكسية من ناحية أخرى[٥٤]، ويتشكك في بقاء الثقافة المسيحية دون دعم من البنى الكهنوتية، وقد تتضاءل شدة التقوى والحماس لها نتيجة لذلك. وعلى الجانب الأخر، فإن الإسلام في مرحلة تطور دنيمية وفورة نشيطة، رغم أن السلوك في المجتمعات الإسلامية ربما لا يتوافق تمامًا مع القيم القرآنية، ولا يمكن أن نتنبأ إلى متى ستستمر هذه الأوضاع، وما إذا كانت ستنعكس، فيصبح الإسلام على سبيل المثال في حالة هبوط، وما سواه في صعود، إلا أنه في هذا المنعطف من التاريخ تحمل ديناميات الإسلام وقيمه المحددة - بوضوح- إمكانات نظرية لوقف تدهور العالم الأخلاقي. ولن يحدث هذا إلا إذا توافقت صورة الإسلام على الشاشة العالمية وتصرفات المسلمين على الساحة العالمية مع مبادئ العدل والسلام وحرمة الحياة في الإسلام.

إن الحضارة تواجه تهديدًا ليس للقيم الإسلامية فحسب، بل لقيم كل المؤمنين بالحياة الروحية، فالأبعاد العقدية للروح واقعة تحت الحصار، وإذا ما ربط الإسلام نسقه من القيم بقيم العالم غير الإسلامي المشابهة من أجل جهد مشترك للتأثير على المجتمع البشري، فإنه يكون قد أنجز ما قدره القرآن الكريم.

---

٥٤ Wolfhart Pannenberg, "Christianity and the West; Ambiguous Past, Uncertain Futrue," First Things (December 1994): 18-23, quotation at 23.

التحوّلات السياسية في عهد معاوية بن أبي سفيان: دراسة لطبيعة العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية

سباهتش عمر*

مدخل

لقد جلبت "الفتنة" التي وقعت بين الصحابة فيما يعرف بموقعة الجمل وموقعة صفين، وما رافقها من الأحداث اهتمامات الباحثين المسلمين وغيرهم - قديماً وحديثا -، ولا تزال تشهد دراسات تلك الحقبة التاريخية تقدماً مطّرداً، إذ تتعدد الآراء والتوجهات حول الموضوع بكثرة نزعات وغايات ومناهج مختلف الباحثين. وكذلك صارت مكانة القيادة العلمية في المجتمع الإسلامي ودورها في صياغة التاريخ الإسلامي موضع اهتمام كثير من الناس - قديماً وحديثاً -، ولاسيما تلك الجوانب التي تتعلق بطبيعة علاقتهم بالقيادة السياسية إبانَ الأزمات والتوتّرات السياسية الداخلية المتباينةَ الأبعاد والدواعي والصيغ. ولعلّ كثرة الدراسات التي اهتمت بالقضية من جانب، وأهمية القضية في حدّ ذاتها من جانب آخر، قد دفعتني على كتابة هذا البحث الذي عنونته بـ"التحوّلات السياسية في عهد معاوية بن أبي سفيان: دراسة لطبيعة العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية". وكما يبدو من العنوان فإنني أودّ أن أكتشف إن كانت هناك علاقة بين زوال الخلافة الراشدة ثم قيام الدولة الأموية على أنقاضها وبين تشكّل نشوء وتوسع الفصام بين القيادتين السياسية والعلمية في العصور اللاحقة. ومما لا ريب فيه أن الأمر لم يكن هيّناً؛ فإن هنالك افتعالات

---

* دكتوراة في التاريخ الإسلامي من جامعة ماليزيا ١٩٩٩. محاضر في كلية معارف الوحي الإسلامي في الجامعة الإسلامية العالمية في كوالا لامبور.

وافتراءات كثيرة وجدت طريقها إلى مصادرنا التاريخية على أيدي الأحزاب والفئات الدينية والسياسية المختلفة الناشئة، أو وُضعت بذور نشأتها حين كانت الفتنة في عنفوانها، لتثبت هذه الأحزاب والفئات مواقفها ثم تروج بها مواقفها وتصوّراتها إزاء مواقف وتصوّرات الآخرين. وعليه، فإن المنهج الأليق لمعالجة هذا الموضوع هو المنهج التاريخي التحليلي النقدي الاستنباطي، وذلك إن أردنا في النهاية أن نحصل على آراء علمية موضوعية وتصورات سديدة سليمة.

إنّ المقصود من القيادة السياسية في هذا البحث تلك النخبة السياسية التي كانت تتولى مختلف شؤون الأمة الإسلامية، والتي كان يتزعّمها الخليفة معاوية بن أبي سفيان وغيره من أعضاء الأسرة الأموية. وبالنسبة إلى القيادة العلمية فنقصد بها أولئك الصحابة والتابعين الكرام الذين تعلموا دينهم فهمًا وحفظًا وتطبيقًا فهم لم يتردّدوا لحظةً واحدةً في صرف كلّ ممتلكاتهم المادية وطاقاتهم المعنوية؛ لإحراز ذلك الغرض،وهكذا صاروا أئمة مُتّبعين. إن الفترة التي نعالجها هي الفترة التي شهدت تغيراً طارئاً ذا شأن وخطر على المجتمع الإسلامي الجديد، بحيث إن كثيرًا من المسلمين أُخذوا على حين غِرّة وعجزوا منذهلين عن تشخيص الداء وتحديد وجه الحقّ في الصراعات الجارية. و لم يكن ذلك التغير إلا في الوازع، على حدّ تعبير ابن خلدون[1]، فبعد أن كان ديناً انقلب عصبيةً وسيفاً، وبعبارة أخرى، بعد أن كان الناس يتصرفون بوازع الدين، والخلافة شورى بينهم، ينتخبون من يرونه أليق لها، صار الحكم مستنداً إلى العصبية والقوة والدهاء، غير أنّ الدولة الجديدة كانت وظلّت دولة إسلامية تستمدّ قوتها الروحية والمادية والفكرية واتجاهاتها ودستورها من الإسلام، كما أنّ مقاصد الخلافة وأهدافها بقيت فيها، وإن أصابها الاختلال الضئيل في بعض الجوانب.

وإذْ إنّ هذه الفترة مثّلت بداية زوال جيل الصحابة واستهلال جيل

[1] ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر، بيروت، دون عام الطبع: ص٢٠٢-٢٠٧ (موضوع انقلاب الخلافة إلى الملك).

التابعين، رضي الله تعالى عنهم أجمعين، فإنّه متعذر جدّاً على الباحث أن يرسم خطاً واضحاً يفصل بين من يمكن إدراجه تحت مفهوم القيادة العلمية ومن يمكن وضعه على مرتبة أدنى، على أننا اقتصرنا على إبراز من صار منهم أئمة مُتّبعين، ومن كان يتطلع إليهم الناس - ولاسيما في حقبة الفتن - ليتلقوا منهم إرشادات وتوجيهات في قضايا ومجالات شتى. كما أنّ شدّة وسعة الفتن الدموية التي سبقت وأنتجت خلافة معاوية تمثّل صعوبةً كبيرةً أخرى أمام الباحث وهو يحاول أن يميّز بشكل دقيق بين القيادة العلمية والمعارضة السياسية، باعتبار أن كثيرًا من أعضاء القيادة العلمية كانوا في نفس الوقت يشاركون بصور ووسائل متباينة ودرجات متفاوتة في معارضة سياسات الأمويين.

إن القيادة العلمية وإن بايعت معاوية فقد زهدت في التعامل المطلق مع القيادة السياسية لأنها عرفت أن الحكم الجديد قد نتج عن الفتن والحروب الأهلية، وأنه لم يكن تجسيداً نموذجياً للمبادئ والمفاهيم الأساسية المتمثلة في القرآن والسنة وخبرات واسعة للخلفاء السابقين. وأملت القيادة العلمية أن حكم معاوية كما هو مؤقّت في دوامه فكذلك في نفوذه، ومن ثَمَّ فإن الأمور ستبدأ بذهابه في التحسن وتعود إلى مساربها الأولى. ولكن، لم يلبث معاوية أن جزم على أن يبايع لابنه يزيد بولاية العهد حتى اهتزّت وارتخت العلاقات بين الطرفين، وإذْ إنّ القيادة العلمية كانت تعاين تلك المبادرة هزيمةً لها وللخلافة الراشدة التي كانت تعمل لإعادتها، وفوزاً لمعاوية واستحكاماً لطرق حكمه. فإنه، يمكن القول إن هذه الفترة شهدت وضع بعض بذور الفصام بين القيادتين السياسية والعلمية، بيد أنها افتقرت إلى وقت معين وملابسات خصبة لتنمو وتنضج وتثمر بعضًا من الثمرات.

استناد معاوية على القوة والدهاء في الحكم

إن معركة الجمل عام ٣٦هـ[٢] ثم معركة صفين عام ٣٧هـ[٣] أثارتا من المشاكل في الدولة الإسلامية أكثر مما حلّتا، و لم يستوف أي طرف من الأطراف مطلبه في القتال مما يمكنه أن يدعي لنفسه الفوز والانتصار على غيره. فالزبير وطلحة وعائشة أمّ المؤمنين في معركة الجمل، ومعاوية في معركة صفين، وكل من كان على شاكلتهم في أمصار الدولة الإسلامية - سواء شارك معهم ماديًا أو معنويًا في الحربين المذكورتين - لم يوفّقوا إلى تشخيص قتلة عثمان بن عفان والقبض عليهم كما كانوا يعلنون منذ أول وهلة من الأزمة. على أنهم لأجل ذلك العجز، ولاسيما معاوية، انتهوا إلى اتهام بعض أنصار علي بن أبي طالب بتخطيط قتل عثمان، إذ أن عليّاً بعد أن اختاره جُلّ المهاجرين والأنصار خليفةً في إثر احتضار عثمان كان يرى تأجيلاً مؤقتاً لقضية الطلب بدم الخليفة المقتول واسترعاء الانتباه إلى قضايا أخرى أضخم وأهمّ لحياة الجماعة وأفرادها حتى تتهيأ الظروف ويتأتى له ولجملة المسلمين التصدي لعلاج القضية الأولى علاجًا فعّالاً ومأمونًا.

ومن ناحية أخرى، بسبب انتكاس عدد من جنوده، ثم بسبب تعنت مناوئيه في درء سياساته وإلحاحهم على إنفاذ طلباتهم، لم تثمر كذلك الحربان المذكورتان ما كان يريده ويخططه علي، الخليفة الجديد، من تهدئة الفتنة الناشئة وصيانة وحدة المسلمين وعدم تفرقة كلمتهم وتصدع بنيانهم. ثم إن اغتيال الخليفة على يد عبد الرحمن بن ملجم الخارجي زاد التطورات السياسية في الدولة تعقيداً وتوترًا بصورة عامة بحيث صار جليّـًا أن الدولة الإسلامية

---

[٢] ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧: ج٣ ص٩٩-١١٣. أبو الفرج ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢: ج٥ ص٨٧-٩٣) .

[٣] أبو الفرج ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: ج٥ ص١١٧-١٢٣. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، دار بيروت، بيروت، ١٩٨٠: ج٢ ص١٨٤-١٩٠. ابن الأثير: الكامل في التاريخ: ج٣ ص٢٠١-٢١١. الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، ١٩٦٣: ج٥ ص٥-٧٠).

وجدت نفسها من جديد أمام تحديات صعبة وشائكة تطلّبت دون أي تأجيل وجود قيادة قوية متمكنة من حقن الدماء وتخليص الناس مما وقعوا فيه من الحروب والفتن.

وبعد مقتل الخليفة علي بن أبي طالب لم يلبث أن أسرع معاوية -حسب زعمه وليّ ووارث الخليفة عثمان المقتول ظلماً- إلى الانفراد باحتلال منصب الخليفة لِما لديه من خبرة سياسية وما توافر له من مناصرة من قبل المسلمين في سورية معقل سلطانه، ومن قبل معظم سكان مصر حيث كان عمرو بن العاص واليه ومهندس تصميم عبور مقاليد الحكم إليه. كلّ هذا مقابل ضعف وتدهور بقية الأحزاب السياسية التي كثيرًا ما كانت تفتقد العصبية القبلية والدينية مما جعلها تعاني من داء الخلافات الداخلية مثل شيعة علي،[٤] أو لم تستطع أن تتمتع في أي حين من الأحيان بتأييد كافٍ من الناس بسبب الغلوّ والإفراط والتشدد في مواقفها الدينية والسياسية مثل الخوارج، فضلاً عن كثير من المهاجرين والأنصار البارزين الذين اعتزلوا الفتن والحروب أوّل ما استهلّت رافضين سفك دم مسلم على يد مسلم آخر، وشقّ عصا المسلمين وتفرقة مَلَئِهم، بصرف النظر عن طبيعة الدواعي والأسباب لكل ذلك، راجين ومنتظرين استقامة الأمور ليدخلوا فيما دخل فيه سائر المسلمين و يبايعوا من بايعوه. لأجل كل هذه العوامل، بالإضافة إلى الطموح السياسي المقرون بالمقدرة والموهبة عند معاوية، سرعانَ ما تسلّم بقوّةٍ مقاليدَ الحكم وسرعانَ ما آل إليه الأمر.[٥]

فلما أفضى الحكم إلى معاوية أدرك أنه من المتعذر جدًا إيجاد حلّ مقبول

---

[٤] سجلت كتب التاريخ سوء التزام وانضباط بعض طوائف جيش علي - بل أتباعه جملة -. وقد راحوا بعد اغتيال علي إلى الحسن بن علي ليبايعوه خليفةً بعد أبيه، على أنه معروف أن من أسباب تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية كانت اضطراب أمر أنصاره واختلال موقفهم بين النصرة والقعود. (انظر عن ذلك: ابن الأثير: الكامل في التاريخ: ج٣ ص٢٧١-٢٧٣. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج٢ ص٢١٥. ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة طبع: ج٨ ص١٦).

[٥] القاضي أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، مكة المكرمة، ١٣٧٤ هـ: ص٢٠٢-٢٠٧.

دائم شامل يمكن به إيقاف الفتن لتباين وتناقض أهداف مختلف الفئات التي لها صلة بها، حيث كان شبه مستحيل إرضاء مطامعهم السياسية أو التوفيق فيما بينها. وفي نحوٍ من أربع سنوات متأزمة، تمت عملية تحول الحكم إلى معاوية وذلك عن طريق القوة والمغالبة حيناً وعن طريق الحيل والدهاء واللباقة أحيانا أخرى، وعادةً ما كان هو نفسه يزاول ذلك أو وزراؤه وقواده وخاصّته وسائر أهل بيته. ونكتفي هنا فقط بذكر رفع المصاحف والدعوة إلى حكم القرآن بينه وبين علي إبان وقعة صفين، كما لا يفوتنا ما قام به معاوية من توظيف وسائل متباينة لاستمالة شخصيات بارزة ذات نفوذ سياسي واجتماعي وديني كبير. و لم يندر أن كان من هؤلاء من بايع عليًا في بادئ الأمر وحارب معه، أو في حالات أخرى من اعتزل الفتنة مطلقًا و لم ينحز إلى أحد الفريقين.[٦] كما استيقن معاوية بأن ترويج وتطبيق بعض جوانب سياسته، ثم بعد ذلك بقائه كإمام وقائد المسلمين، كان إلى حد بعيد منوطا بمدى استمرار استخدام ما كان يستخدمه من الوسائل والأساليب هو والذين أيّدوه ونصروه حينما واجهوا الفئات المعارضة ولا سيما معارضة شيعة علي والخوارج المبعثرة الشُعَب في العراق والحجاز. وعليه، اصطبغ حكم معاوية الذي استغرق نحوًا من عشرين عامًا بصبغة لم تعرفها عهود من سبقه من الخلفاء، وهو الحكم المستند، قبل كل شيء، على القوة والشدة والحيل والدهاء واللباقة، وذلك ابتغاء إيقاف الفتن والاختلاف وحقن دماء المسلمين، ثم استقرار واستقامة أمورهم في جميع مجالات الحياة. وقد صار ذلك النوع من السياسة -حسب اجتهاد معاوية - ضرورةً، لأن المجتمع الإسلامي كان يشهد تغيرات وتحولات

---

[٦] نشير هنا على سبيل المثال إلى الأشعث بن قيس الكنديّ، أحد زعماء معارضة علي في صفين، وقد كان معاوية استماله وكتب إليه ودعاه إلى نفسه. هو الذي قال لعلي لّما رفض دعوة معاوية إلى أن يحكم كتاب الله بينهما: "والله لئن لم تجبهم انصرفت عنك". (انظر اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج٢ ص١٨٨ و١٨٩). ثم نشير إلى عمرو بن العاص والي مصر لمعاوية الذي اعتزل الفتنة حتى استماله معاوية ورغّبه في الانخراط في زمرته. (انظر أبا حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دون مكان وعام الطبع: ص١٥٧ و١٥٨). ونلمح أيضا إلى المغيرة بن شعبة والي الكوفة وزياد بن أبيه والي البصرة اللذين سيأتي الحديث عنهما بشيء من التفصيل في ثنايا البحث.

اقتضت وجود سياسة حاسمة لمواجهتها. ومن أبرز تلك التغيرات ظهور جيل جديد من الناس وهو غير جيل أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وهو جيل عاش في عصر غير عصرهم، واتّصف بما لم يتصفوا به من الصفات. وقد اقترن ظهور هذا الجيل الجديد بظهور عقلية جديدة للحياة، وهي العقلية المخالفة للعقلية التي كانت سائدةً في المجتمع زمنَ ما قبل الفتنة. ولذلك يقول الزهري عن معاوية أنه كان أحد الدهاة الممتازين في الفتنة،[٧] وكذلك تصريح الشعبي.[٨] ويقول ابن خلدون إنه أول خلفاء المغالبة والعصبية لأجل العصبية التي حدثت لعصره، وأما قبل ذلك فكانت الخلافة اختياراً واجتماعاً[٩].

إن أوّل وأكبر عقبة صعبة الاجتياز في سبيل استئثار معاوية بزمام الحكم كان بلا مرية الحسن بن علي، الذي اجتمع الناس إليه بعد قتل أبيه فبايعوه على كتاب الله تعالى وسنّة نبيّه.[١٠] إلاّ أن الحسن لم يَحرِص كلّ الحرص على الخلافة، علماً أن معاوية، بعد أن أُخبر بمقتل علي، لم يلبث أن تجهّز وزحف في أهل الشام إلى الكوفة يريد مواجهة من ظلّ يرفضه هناك و لم يرَه خليفةً شرعيّا للمسلمين. كما ساهم في عدم حرص الحسن على طلب الحكم ومنافسة معاوية يأسه من جيشه لمّا رأى ما بكثير منهم من كراهية للخروج ونكول وتواكل عن القتال فقام فيهم خطيباً بالمدائن وهم قد خرجوا لمحاربة جيش

---

[٧] بقية الدهاة الذين يذكرهم الزهري هم: عمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، وكانا مع معاوية، وقيس بن سعد بن عبادة، وعبد الله بن بديل بن ورقاء، وكانا مع علي. (انظر ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٥٠. ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٩: ج٢٥ ص١٥٦. الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من العلماء، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٩٠: ج٣ ص٢٢)

[٨] بقية الدهاة الذين يذكرهم الشعبي هم: عمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، وزياد بن أبيه، وكلهم كانوا مع معاوية. أما معاوية فللحلم والأناة، وأما عمرو فللمعضلات، وأما المغيرة فللمبادهة، وأما زياد فللكبير والصغير. (السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٢: ص٢٠٣. الذهبي: تاريخ الإسلام، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٠: ج٤ ص١٢٣. ابن تغري الأتابكي: النجوم الزاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، مصر، دون سنة الطبع: ج١ ١١٦).

[٩] ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، مؤسسة جمّال، بيروت، ١٩٧٩: ج٢ ص١٨٨.

[١٠] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص١٥٨.

معاوية، ثمّ قال: "أيها الناس، إني قد أصبحت غير محتمل على مسلم ضغينة، وإني ناظر لكم كنظري لنفسي، وأرى رأيًا فلا تردّوا عليّ رأيي، إن الذي تكرهون من الجماعة أفضل مما تحبون من الفُرقة، وأرى أكثركم قد نكل عن الحرب، وفشل عن القتال، ولست أرى أن أحملكم على ما تكرهون".[١١] وعلى رأس كلّ ذلك، لم يكن في نيّة الحسن منذ أوّل لحظة أن يقاتل أحدًا ويسفك دماء المسلمين، ثمّ يوسّع الفجوة ويُثير البغضاءَ والعداوةَ أكثر فيما بين الفرق المتنازعة، ولكن غلبه الناس على رأيه فقبل بيعتهم، ثمّ بعد ذلك خرج مكرها لمواجهة جيش معاوية. ويتضح لنا استنكاف الحسن عن تولي الخلافة في الظروف التي كانت سائدة حينئذ في الدولة، واستعداده للتنازل عن طلبها لصالح من هو أقوى منه وأطمح إليها منه حتى يحقن الدم المسلم وتجتمع الكلمة على أمير واحد، في ردّه على من بايعه إذ قال لهم: "تبايعون لي على السمع والطاعة، وتحاربون من حاربت، وتسالمون من سالمت".[١٢] فارتاب الناس وقالوا: "ما هذا لكم بصاحب وما يريد القتال".[١٣]

فلما رأى معاوية أن شيعة علي الملتفّة بعد مقتله حول ابنه الحسن لم تعد تمثّل له ينبوع الخطر العظيم شرع في اغتنام تلك السانحة الذهبية وتحقيق سياسته، أي استقلاله بقيادة المسلمين جميعًا، مجندًا في ذلك جملة ما لديه من الطاقات والموارد. فأول ما أقدم عليه كان التجهيز والخروج مع جيشه القوي نحو العراق للقتال. على أنّه عدّل خطّته هذه فورَ ما أُحيط علمًا بأن الحسن يستنكف عن القتال، وأنه إنما يبتغي أن ينزل عن ادّعاء الخلافة لنفسه تحت شروط معينة، ثمّ يصالح القيادة السياسية في سورية ويقدّم لها مبايعته وانقياده. فقبل معاوية اقتراحات الحسن هذه وبالمقابل منح له دون أي تردّد كل ما اشترطه عليه لنفسه ولأهل بيته. وكانت الشروط الرئيسية على ما يبدو من

---

[١١] أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال: ص٢١٦-٢١٧.

[١٢] ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون: ج٢ ص١٨٦. ابن قتيبة الدينوري (**يشكّ بعض الباحثين في صحّة نسبة الكتاب إليه**): الإمامة والسياسة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٣٧: ص١٧٠.

[١٣] ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون: ج٢ ص١٨٦.

المصادر التاريخية: ألا يأخذ معاوية أحدًا من أهل العراق بإحنة، وأن يؤمّن الأسود والأحمر، وأن يعمل في الناس بالقرآن والسنة وحسب الإمكان بسير الخلفاء السابقين، وأن يجعل للحسن ما في بيت ماله في الكوفة وخراج الأهواز أو دار أبجرد مسلّما في كل عام، وأن لا يذكر أباه إلا بخير.[١٤] بيد أنّ بعض المصادر تشير إلى أن الحسن اصطلح مع معاوية على أنّ له الخلافة ما كان حيًّا، فإذا مات فالأمر يعود إلى الحسن.[١٥] غير أننا لا نسلّم بصحّة هذا الشرط لأجل أسباب أربعة تالية:

السبب الأول: إن هذا الشرط، مع أهميته السياسية والدينية الكبرى، لا تُورده بأي شكل من الأشكال المصادر التاريخية الرئيسية مثل تاريخ الطبري، وتاريخ اليعقوبي، وتاريخ المسعودي، وتاريخ ابن الأثير، وتاريخ ابن خلدون وغيرهم. ولم يذكره الطبري رغم أنه دائمًا يُورد الروايات المختلفة حتى المتضادّة -مع إسنادها- عن كلّ حادث تقريباً، ولاسيما إذا كانت الحوادث ذات أهمية سياسية ودينية. وبالنسبة إلى ابن كثير فقد ذكر هذا الشرط، لكن ليس ضمن الشروط التي يراها صحيحة[١٦] وإنما ضمن الشروط التي استخرجها من جملة ما اطّلع عليه من الروايات حتى لو كانت ضعيفة، أو مرفوضة، أو متناقضة، أو مستبعدة - شأنه في ذلك المنهج شأن الطبري. في حين يمكن أن نستنتج من سياق استعراض تلك الروايات أنّ ابن كثير لا يسلّم بصحّة الرواية التي يرد فيها الشرط المذكور، مع أنه يكفّ عن الطعن فيها.[١٧]

السبب الثاني: لو صحّ هذا الشرط لكان من المتوقّع أن يتولى الحسن شيئًا، ولو ضئيلاً وفي أي شكل من الأشكال، من شؤون الدولة التي قد سبق

---

[١٤] قارن الشروط الواردة في كل من: ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص١٦. الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص١٦٠. الكوفي: كتاب الفتوح، ، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ١٩٦٩: ج٤ ص١٥٩. أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال: ص٢١٨. ابن الأثير: الكامل في التاريخ: ج٣ ص٢٧٢. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون: ج٢ ص١٨٦. ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، دون سنة الطبع: ج٢ ص٦٦.

[١٥] السيوطي: تاريخ الخلفاء: ص١٩١. ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٧١.

[١٦] أنظر الشروط التي سلّم بها ابن كثير في: ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص١٦.

[١٧] المرجع نفسه: ج٨ ص٤٢-٤٣.

أن صالح وبايع قيادتها السياسية، إذ إنه وارث شرعي لمقاليد الحكم بعد ذهاب معاوية. ولكان عندئذ قادراً على أن يشرع -بموجب إمكاناته- في تقريب بعض الفرق المتنازعة من بعض وتسوية الفروق وسوء التفاهم فيما بينها. ونذكر في هذا السياق أن سببًا من أسباب تنازل الحسن عن طلب الحكم كانت ميوله إلى حقن الدماء وإيقاف الاختلاف والفتنة والتقاتل بين المسلمين، وهو ما يحقق معجزة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الذي يُروى عنه أنه قال يومًا عن الحسن: "إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين".[١٨] وعليه، سُمّيت السنة التي وقع فيها الصلح بين الحسن وبين معاوية، أي سنة أربعين، بسنة الجماعة لاجتماع كلمة المسلمين فيها على معاوية. ولئن تنازل الحسن عن الخلافة مؤقتًا فقط - كما هو مدلول الشرط المشار إليه - لكان طبيعيا أن يظلّ مهتمًّا بالتطورات السياسية في الدولة مؤثرًا فيها ومتأثرا بها. كما كان طبيعيًا لو أنه أعان، بأي أسلوب من الأساليب، القيادةَ السياسيةَ القائمة على تطبيق ما جرى الاتفاق عليه بينه وبينها، أو تطبيق أي برنامج أو مشروع سياسي مفيد، وما أمكن لا محالة أن يكون عنده بمثابة استعدادات وتمرينات إضافية ليوم سيُلقى فيه عبء رياسة المسلمين على عاتقه. ولكن، بعد أن تمّ الصلح بوقت يسير، غادر الحسن الكوفة حيث كان مقرّ شيعته وعاصمة خلافة أبيه وعاصمة خلافته إلى يوم الصلح، ومضى إلى المدينة حيث اعتزل الحياة السياسية اعتزالاً تامًّا و لم يشأ أن يخوض فيها من طريق مباشر ولا غير مباشر. وقال في إثر مصالحة معاوية: "ما أنا بالراغب في ذلك (الخلافة)، ولو أردت هذا الأمر لم أسلّمه إليه".[١٩] ولأجل مواقف الحسن هذه اتهمه أصحابه بأنه مذلّ المؤمنين، وعار المؤمنين، ومذلّ العرب، ومخرج الناس من العدل إلى الجور والباطل، وتارك الحق الذي كان عليه، وما شابه ذلك.[٢٠]

---

[١٨] البخاري: صحيح البخاري، كتاب الصلح، حديث رقم ٢٥٠٥.

[١٩] الكوفي: كتاب الفتوح: ج٤ ص١٥٩.

[٢٠] انظر: الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص١٦٥. أبو الفرج ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: ج٥ ص١٨٤. أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال: ص٢٢٠-٢٢١. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٢٠ و ٤٣. ابن تغري الأتابكي: النجوم الزاهرة: ج١ ص١٢١. اليافعي: مرآة الجنان، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣: ج١ ص١١٨.

السبب الثالث: أن الحسن لم يكن من وجهة نظر معاوية إنسانًا كُفؤًا للقيام بأداء واجبات الخلافة،[٢١] وعليه، فحين بايعه الناس في الكوفة خرج معاوية من الشام مع جيشه ليجبره على عزل نفسه. لم يكن إذن لائقًا بإمام المسلمين الذين بايعوه على السمع والطاعة أن ينوي الاستخلاف على أمور دينهم ودنياهم من هو عاجز وناقص[٢٢].

السبب الرابع: لو صحّ هذه الشرط لاستخدمته لا محالة معارضة معاوية في الحجاز حجّة عليه حينَ أصرّ بوسائل مختلفة على دعوة الناس إلى بيعة ابنه يزيد. ولكن، على الرغم من كثرة وتكرّر المحاجّات والمجادلات بين الطرفين حول هذا الموضوع، وجهًا إلى وجه أحيانًا وفي صورة مراسلات أحيانًا أخرى، لا نستطيع أن نعثر على أنّ أحد أعضاء المعارضة قد استدلّ بالشرط المذكور على أنه ينبغي لمعاوية أن يستخلف على الناس شخصًا آخر دون أن يكون من أهل بيته، أو يجعل الأمر من بعده شورى بين المسلمين.[٢٣]

ويَرِد أن معاوية قبل أن يعلمه الحسن برغبته في المصالحة كان يحاول أن يستميل ويغرّر بالمال بعض الأشخاص البارزين في معسكره لكي تضعف وتنحطّ شوكته فيخذله جيشه في حالة ما لم يكن مناص من الحرب، وكذا يُجتنب أو على الأقلّ يُقلّل سفك الدماء. وعلى سبيل المثال يُروى أنه وجّه إلى قيس بن سعد، أمير جيش الحسن، يبذل له ألف ألف درهم على أن يصير معه أو ينصرف عنه. فأرسل إليه بالمال، على أنه رفض أن يلحق به أو ينصرف عنه. وكذلك أرسل معاوية بنفس المبلغ إلى عبيد الله بن عباس، أحد ولاة الحسن، يصدّه عن موالاة وتأييد زعيمه. كما كان معاوية يدسّ إلى معسكر

---

[٢١] الكوفي: كتاب الفتوح: ج٤ ص١٥٢.

[٢٢] إن هذا الكلام لا يمكن أن يقال ضد ولاية العهد ليزيد، لأن يزيد - وفق اجتهاد أبيه وخليفة المسلمين معاوية - كان رجلاً مناسبًا للخلافة، بل كان خير الناس، وفي استخلاف معاوية إياه مصالح كثيرة للأمة الإسلامية.

[٢٣] انظر عن بعض المحاجّات والمجادلات حول موضوع بيعة يزيد بين معاوية وبين المعارضة في المدينة في: ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٧٣-٢٠١. الكوفي: كتاب الفتوح: ج٤ ص٢٢٤-٢٤٩. ابن خياط: تاريخ خليفة بن خياط، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥: ص١٣١-١٣٤.

الحسن من يتحدث أن قائد جيشه قيس بن سعد قد صالح معاوية وصار معه، وفي الوقت نفسه كان يوجّه إلى قيس بن سعد من يتحدث أن زعيمه الحسن قد صالح معاوية.[٢٤] فلما وقعت المصالحة وانتهى الأمر إلى معاوية امتنع قيس ابن سعد مع جيشه عن بيعته، و لم يزل يمتنع حتى أرسل إليه معاوية بسجلٍ قد ختم عليه في أسفله، فقال: "أكتب في هذا السجلّ ما شئت، فهو لك". فاشترط قيس في السجلّ له ولأصحابه الأمان على ما أصابوا من الدماء والأموال، و لم يسأل مالاً. فأعطاهم معاوية ما سألوا.[٢٥]

ومما لا ريب فيه أن معاوية كان يتعامل مع شيعة علي ثم ابنه الحسن في ضوء تعاملهم مع النظام القائم والذين تولّوا تطبيق ذلك النظام. فبقدر ما كانوا يخالفون السلطة ويأبون انقيادها ويهيّجون الناس على عصيانها بقدر ما عنّفت وتشددت السلطة في تعاملاتها معهم. وبالعكس، بقدر ما تحالفوا وأطاعوا سياسات الحكام بقدر ما طابت وحسُنت مواقف وتصرفات هؤلاء تجاههم.

ونذكر في هذا الصدد حُجْر بن عَدِيّ، من عظماء أصحاب عليّ، الذي اعتاد مع عصبته حصب[٢٦] من كان من عمال معاوية يذمّ عليّاً ويُشيع عنه ما لم يلِق به يوم الجمعة على منبر مسجد الكوفة، فضلاً عن ذمّهم معاوية وتبرّئهم منه ومن حكمه. أما المغيرة بن شُعبة، أول عامل لمعاوية هناك، فكان يحاول أن يترضّاهم بالأموال رغبةً في اجتناب القتل وسفك الدماء.[٢٧] فلما مات المغيرة وجمع معاوية لزياد الكوفة إلى البصرة التي كان عليها يومئذ، واصل حُجْر وعصبته فعل ما كانوا يفعلونه آنفاً. فحبسهم زياد ووجّههم جميعًا - ثلاثة أو ستة أفراد بلا حُجْر - إلى معاوية. وكان معاوية قد استشار الناس فيهم فكان منهم من أشار عليه بالإعدام وكان منهم من أشار بتفريقهم في البلاد. فكتب

---

[٢٤] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج٢ ص٢١٤-٢١٥.

[٢٥] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص١٦٤. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون: ج٢ ص١٨٧. ويذكر أن معاوية كان يراسل قيس بن سعد ويكايده ويستميله إلى جانبه حتى زمنَ علي، وهو حينئذ أميره على مصر. (ابن تغري الأتابكي: النجوم الزاهرة: ج١ ص٩٨-١٠١).

[٢٦] أي الرمي بالحجارة والحصى.

[٢٧] أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال: ص ٢٢٣.

معاوية إلى زياد كتابًا آخر في أمرهم، فأشار عليه بقتلهم إن كان له حاجة في ملك العراق، فعند ذلك أمر بقتلهم. فدخل الناس بعد أن وقع الأمر على معاوية معترضين على قتله حُجْرًا وأصحابه زاعمين أنهم لم يكونوا أحدثوا ما استوجبوا به القتل. فكان جواب معاوية: "قد كنت هممت بالعفو عنهم إلا أن كتاب زياد ورد عليّ يعلمني أنهم رؤساء الفتنة، وأني متى قتلتهم اجتثثت الفتنة من أصلها".[٢٨] وقال أيضا: "وجدت في قتله صلاح الناس وخفت من فسادهم".[٢٩] فلقيت عائشة أمّ المؤمنين معاوية بمكة فقالت له: "يا معاوية، أين كان حلمك عن حُجْر"؟ فقال لها: "يا أمّ المؤمنين، لم يحضرني رشيد".[٣٠] وفي رواية أنه قال لها: "فقدته حين غاب عني من قومي مثلك يا أماه"[٣١].[٣٢]

واعتمد معاوية أساليب القوة والشدة والدهاء واللباقة في الحكم طوال مدّة خلافته ولاسيما في اللحظات الخطرة، واستعان في ذلك بشخصيات مقتدرة وموالية في وقت واحد، ممن كان دائمًا حوله من وزرائه وبطانته وأهل بيته ومن ولاّه على شؤون بعض الأقاليم مثل العراق والحجاز التي كانت تُعَدُّ منذ استتباب الحكم في يد معاوية مراكز المناهضة ضد النظام القائم. فولى مثلاً المغيرة بن شُعبة على الكوفة، معقل شيعة علي ومن بعده الحسن، لما قُتل علي وصالح معاوية الحسن بن علي، فلم يزل أميرها حتى مات في عام ٥٠هـ.

---

[٢٨] المرجع نفسه: ص٢٢٣-٢٢٤. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٥٣-٥٤. الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٢٥٣-٢٥٦. أبو الفرج الأصبهاني: الأغاني، تحقيق عدد من العلماء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون سنة الطبع: ج١٧ ص١٣٤-١٥٣.

[٢٩] الذهبي: تاريخ الإسلام: ج٤ ١٩٤.

[٣٠] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٢٥٧.

[٣١] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٥٥. أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني: ج١٧ ص١٥٤.

[٣٢] وحتى تورد بعض الروايات أن معاوية هو الذي دسّ إلى الحسن من سمّه. (المسعودي: مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢: ج٣ ص٥. والمسعودي: التنبيه والإشراف، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨١: ص٢٧٦. السيوطي: تاريخ الخلفاء: ص١٩٢) على أن ذلك، كما قال ابن كثير، أمر مستبعد وليس بصحيح. وقال ابن خلدون إنّ ذلك من أحاديث الشيعة وحاشا لمعاوية، الصحابي الجليل وكاتب الوحي، من ذلك. (ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٤٤. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون: ج٢ ص١٨٧. القاضي أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم: ص٢١٣-٢١٤).

والمغيرة شخصية مشهورة بالدهاء والخبرة السياسية السابغة. أسلم عام الخندق، وبعثه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد إسلام أهل الطائف هو وأبو سفيان ابن حرب فهدما اللات. وبعثه أبو بكر إلى البحرين، وشهد اليمامة واليرموك، وشهد القادسية في عصر عمر بن الخطاب، وولاّه عمر فتوحًا كثيرة، فاستنابه عمر على البصرة ثم على الكوفة، واستمر به عثمان حينًا ثم عزله، فبقي معتزلاً عن الفتنة التي عقبت مقتل عثمان حتى كان أمر الحكمين يوم معركة صفين فلحق بمعاوية. ويرد عنه أيضًا أنه كان من الدهاة الممتازين في الفتنة[٣٣] لحدّ أن أحد أصحابه قال عنه: "لو أنّ مدينة لها ثمانية أبواب لا يخرج من باب منها إلا بمكر لخرج المغيرة من أبوابها كلها".[٣٤] وهو الذي أشار على معاوية أن يبايع لابنه يزيد فبدا لمعاوية أن يأخذ بما أُشير عليه.[٣٥]

واستعان معاوية في تنظيم وضبط ومراقبة البصرة حيث كان التذمر على النظام القائم شديداً جلياً والفسق ظاهراً فاشياً،[٣٦] بشخصية قوية أخرى، ألا وهي زياد ابن أبيه. إن معاوية لم يولِّ زيادًا البصرة إلا عام ٤٥ هـ، وقبل ذلك – منذ عام ٤١ هـ – كان عليها عبد الله بن عامر الذي كان ليّناً كريماً سهلَ الولاية، لا يأخذ على أيدي السفهاء، ولا يعاقب على سلطانه، ولا يقطع لصًّا، ففسدت البصرة بسبب ذلك أيامَ ولايته. فقيل له في ذلك، فقال: "أنا أتألف الناس، فكيف أنظر إلى رجل قد قطعت أباه وأخاه!"[٣٧] وقد كان زياد رجلاً عالمًا وخطيبًا، كما كان أحد الدهاة عظيم السياسة قويّ الهيبة صحيح العقل سديدًا شهمًا فطنًا بليغًا – كما نعته ابن الطقطقا –[٣٨] لما كان يوليه الخليفة عمر بعض الأعمال فأحسنها. يُقال إنه حضر يومًا مجلس عمر وفيه

---

[٣٣] السيوطي: تاريخ الخلفاء: ص٢٠٣. الذهبي: تاريخ الإسلام: ج٤ ص١٢٣. الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص١٦٤. ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر: ج٢٥ ص١٥٦.

[٣٤] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٥١. الطرطوشي: سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٤: ج١ ص٢٨٢.

[٣٥] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٧٣.

[٣٦] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٢١٧.

[٣٧] المرجع نفسه: ج٥ ص٢١٢.

[٣٨] ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية، دار بيروت، بيروت، ١٩٨٠: ص١١١.

أكابر الصحابة فخطب زياد خطبة بليغة لم يسمعوا بمثلها. فلما ولي علي الخلافة استعمل زيادًا على فارس فضبطها وحمى قلاعها وقام فيها مقامًا مرضيًا واشتهرت كفاءته. فساء معاوية أن يكون من أصحاب علي رجل مثل زياد وأراده لنفسه. فظل يراسله ويرغّبه إلى زمرته ويستميله بكل وسائل ممكنة حتى قُتل علي فجدّ معاوية في استصفاء مودته. وأخيرًا نجح معاوية في إلحاق زياد بزمرته، وذلك لأنه أذاع بعون عدد كبير من الشهود أن زيادًا أيضًا ولد أبي سفيان الذي وقع في الجاهلية على سمية، أمّ زياد، فعلقت منه بزياد ثم وضعته على فراش زوجها عبيد، أبي زياد.[٣٩] ويُقال عنه أيضًا إنه كان من الدهاة البارزين في الفتنة. وأما براعته وفضائله وحدّته وحتى عنفه في الحكم فجملتها تتجلى في خطبته التي ألقاها لمّا قدم إلى البصرة واليًا عليها، وسنكتفي باقتطاف ختامها حيث تنعكس أهم جوانب سياسة زياد خاصةً وسياسة القيادة الأموية عامةً، يقول زياد: "... أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسةً، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما وُلّينا، فاستوجبوا عدلنا وفيئنا بمناصحتكم. واعلموا أني مهما قصرت عنه فإني لا أقصر عن ثلاث: لست محتجبًا عن طالب حاجة منكم ولو أتاني طارقًا بليل، ولا حابسًا رزقًا ولا عطاء عن إبّانه، ولا مجمِّرًا لكم بعثًا. فادعوا الله بالصلاح لأئمتكم، فإنهم ساستكم المؤدبون لكم، وكهفكم الذي إليه تأوون، ومتى تَصلحوا يصلحوا. ولا تشربوا قلوبكم بغضهم، فيشتد لذلك غيظكم، ويطول له حزنكم، ولا تدركوا حاجتكم، مع أنه لو استجيب لكم كان شرًا لكم. أسأل الله أن يعين كلاًّ على كل، وإذا رأيتموني أنفذ فيكم الأمر فأنفذوه على أذلاله، وأيمُ الله إن لي فيكم لصرعى كثيرة، فليحذر كل امرئ منكم أن يكون من صرعاي".[٤٠]

وبجانب البصرة ولّى معاوية زيادًا خراسان وسجستان، وأضاف إليه الهند

---

[٣٩] انظر: المرجع نفسه: ص١٠٩ و١١٠. الذهبي: تاريخ الإسلام: ج٤ ص٢٠٨-٢٠٩.

[٤٠] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٢٢٠ و٢٢١.

والبحرين وعمان، كما أضاف إليه في آخر الأمر الكوفة، وذلك عام ٥٠هـ بعد وفاة المغيرة بن شعبة. وكان زياد، كما يصفه معظم المؤرخين، أول من شدّ أمر السلطان، وشيّد الملك لمعاوية، وألزم الناس الطاعة، وتقدم في العقوبة، وجرد السيف، وأخذ بالظنة، وعاقب على الشبهة، وخافه السفهاء والذعار خوفًا شديدًا، وأمن الناس على أنفسهم ومتاعهم حتى كان الشيء يسقط من الرجل أو المرأة فلا يعرض له أحد حتى يأتيه صاحبه فيأخذه.[٤١]

وبالنسبة إلى عمرو بن العاص، فاتح مصر سنة ٢٠هـ والعامل عليها لعمر ووقتاً يسيراً لعثمان، فهو لأجل فضائله السياسية والدينية كان مهندس تصميم تحول الخلافة إلى معاوية واستقرارها لديه، وكان معاوية يستعين به كثيرًا حتى ما كادت تقع معضلة سياسية في الدولة إلا واستشاره معاوية فيها.[٤٢] لقد كان عمرو في الحقيقة معتزلاً الفتنة أوّل ما بزغت حتى استماله معاوية ورغّبه إلى معسكره قبيل معركة صفين، فولاّه بالمقابل مصر التي فتحها في عصر عمر فولاّه عليها، و لم يزل والياً عليها حتى عزله عنها عثمان عام ٢٥ هـ.[٤٣] ويبدو أن عمرو الوالي، ومصر الولاية، مثّلا في بعض الأوقات سندًا معنويًا وماديًا لسورية، مركز الخلافة، في مقاومة وضبط المعارضة ثم تمتين الحكم في الآفاق، وبالطبع تثبيت وتوطيد معاوية في كرسي الخلافة. وقد كتب معاوية يومًا إلى عمرو، وهو على مصر: "أما بعد، فإن سُؤَّال أهل الحجاز، وزُوّار أهل العراق قد كثروا علي، وليس عندي فضل من أعطيات الجنود، فأعنيِّ بخراج مصر هذه السنة".[٤٤]

---

[٤١] انظر: المرجع نفسه: ج٥ ص٢٢٢. ابن الأثير: الكامل في التاريخ: ج٣ ص٣٠٧. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون: ج٣ ص٨. أبو الفرج ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: ج٥ ص٢١٢-٢١٣.

[٤٢] انظر: أبا حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال: ص١٥٧-١٥٨, ٢٢٢. الكوفي: كتاب الفتوح: ج٢ ص٤١٥-٤١٨. ابن العماد: شذرات الذهب، دار الفكر، ١٩٨٨: ج١ ص٥٣.

[٤٣] يقول ابن الطقطقا عن استمالة معاوية لعمرو: "وكان عمرو بن العاص أحد الدهاة وكان أول ما نشبت الفتنة بين أمير المؤمنين علي، عليه السلام، ومعاوية معتزلاً للفريقين. فرأى معاوية أن يستميله ويتقوى برأيه ودهائه ومكره، فاستماله ووصل حبله بحبله، وولاه مصر". (ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية: ص١٠٥).

[٤٤] أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال: ص٢٢٢.

وأما منطقة المدينة وضواحيها فنمط معارضة سكانها ضد حاضرة الخلافة في سورية تلوّن بلون خاصّ مخالف لأنماط المعارضة في بعض الأمصار، وذلك لأن المدينة كانت مقرّ أكثرية الصحابة الكرام وذراريهم، كما كانت عاصمة الدولة الإسلامية منذ الهجرة إلى أيام علي، إذ حوّل علي عاصمة حكمه إلى الكوفة بعد أن بايعه أهل المدينة، غير أنها رغم ذلك ظلّت تؤدي دورًا ملحوظًا ومؤثرًا إلى حدّ بعيد في توجيه وصياغة التطورات السياسية في الدولة الإسلامية. ولمّا كانت المدينة دارًا لعدد كبير من المهاجرين والأنصار وأبنائهم فإن تلك الميزة كانت تجعلها في الوقت نفسه دارًا لأغلبية الصفوة الدينية والعلمية التي بدونها وبدون استشارتها والاستعانة بها لم تستطع القيادة السياسية، حيثما كان مقرّها و أيًّا كانت قواعدها واتجاهاتها، أن تنجح نجاحًا وافيًا في ترويج وإنفاذ برامجها ومشاريعها السياسية. وهذا في حدّ ذاته ما أراد علي أن يقول لمّا اعترض عليه ابنه الحسن قائلاً: "... يا أبت أشرت عليك حين قتل عثمان وراح الناس إليك وغدوا، وسألوك أن تقوم بهذا الأمر ألا تقبله حتى تأتيك طاعة جميع الناس في الآفاق..." فأجابه علي: "أما انتظاري طاعة جميع الناس من جميع الآفاق، فإن البيعة لا تكون إلا لمن حضر الحرمين من المهاجرين والأنصار، فإذا رضوا وسلموا وجب على جميع الناس الرضا والتسليم..."[٤٥] وكان ذلك أيضًا في ذهن علي إذ كتب إلى معاوية في إحدى رسائله: "إن بيعتي بالمدينة لزمتك وأنت بالشام، لأنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر، وعمر، وعثمان، على ما بايعوا عليه. فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يردّ، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل وسمّوه إمامًا كان ذلك لله رضا، وإن خرج عن أمرهم خارج ردّوه إلى ما خرج عنه، فإن أبوا قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين..."[٤٦].

ولأجل هذه المكانة الدينية والعلمية الرفيعة للمدينة اعتبر الإمام مالك عمل

---

[٤٥] المرجع نفسه: ص١٤٥-١٤٦.

[٤٦] ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، تحقيق الدكتور عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣: ج٥ ص٨٠.

أهلها مصدرًا فقهيًا يعتمد عليه في فتاواه. كما كان يرى أن أهل الحرمين إذا بايعوا لزِمت البيعة أهل الإسلام.[٤٧] وفي رسالة مالك من المدينة إلى الليث بن سعد في مصر ما يدلّ على عظم اعتماده على عمل أهل المدينة في فتاواه. وقد كتب إليه: "إنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن وأُحلّ الحلال وحُرّم الحرام إذ رسول الله بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل ويأمرهم فيطيعونه ويسنّ لهم فيتبعونه... ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته ممن ولي الأمر من بعده فما نزل بهم مما علموا أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه... ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبل ويتبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرًا معمولاً به لم أر لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها..."[٤٨].

وليس من العجب إذن أن كانت المدينة مركز المناهضة الفريدة لسياسة معاوية، وفي جبهتها كان يقف المهاجرون والأنصار وأبناؤهم. وقد أشار عمرو بن العاص إلى الميول السياسية لجملة سكان المدينة حينما استشاره معاوية في أن يستنصرهم، فقال: "إنك إنما تكتب إلى نفر منهم راضين بعلي فلا يزيدهم كتابك إليهم إلا بصيرة ومحبة لعلي، ومنهم من يهوى عثمان فلا يقدر أن يزيده على ما هو عليه، ومنهم معتزل عن علي وعثمان ولا يلتفت إلى كتابك"[٤٩]. وقد نوّه بهذه المواقف السياسية المعارِضة لأهل الحجاز بصورة عامّة صعصعة بن صوحان، العالم بالعرب وبأحوالهم في الجاهلية وبعدها، لمّا سأله معاوية عن "أخبار أهل الحجاز" فأجاب: "أسرع الناس إلى فتنة، وأضعفهم عنها، وأقلّهم غناء فيها، غير أن لهم ثباتًا في الدين، وتمسكًا بعروة اليقين، يتبعون الأئمة الأبرار، ويخلعون الفسقة الفجار".[٥٠]

كما أنه ليس من العجب تعاملُ معاوية مع أهل المدينة وقيادتها العلمية

---

[٤٧] القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ودار مكتبة الفكر، طرابلس، ١٩٦٧: ج١ ص٦٤-٦٥.

[٤٨] المرجع نفسه: ج١ ص٦٢.

[٤٩] الكوفي: كتاب الفتوح: ج٢ ص٤١٥.

[٥٠] المسعودي: مروج الذهب: ج٣ ص٥١.

تعاملاً مخالفًا لتعامله مع الناس في الأقاليم الأخرى تبعاً لميولهم السياسية وتقديرًا لتفانيهم البالغ في الشؤون الدينية والعلمية. فكثيرًا ما كان يراسلهم ويغريهم بالمال، ولاسيما في الحالات المتأزمة، ليستجلب تأييدهم وعونهم. وكان يلتقي بهم شخصيًا ويحاورهم بل يناظرهم كلما ذهب إلى مكّة معتمرًا وإلى المدينة زائرًا أو في مواسم الحج. وإذا عجز هو عن الحضور ومقابلتهم في مواسم الحج - لسبب من الأسباب - كان يستنيب من يتولى بدله هذه المهمة الحسّاسة. وفي السنة التي قرر معاوية أن يأخذ البيعة لابنه يزيد بولاية العهد، أي عام ٥٠هـ[٥١]، أقام للناس الحج فأمر لمن بايع يزيد بجوائز جزيلة ولم يُعْط لمن انصرف عن البيعة مثل بعض بني هاشم.[٥٢] وفي السنة التالية، أي عام ٥١هـ، أوفد معاوية يزيد إلى الحجّ "ففرق بمكة والمدينة أموالاً كثيرة... ثم إنه انصرف وكثير من الناس عنه راضون".[٥٣] ويقول ابن أعثم الكوفي عن سياسة معاوية هذه: "ولم يزل معاوية يُوَطّن الناس على بيعة يزيد ويعطي المقارب ويداني المتباعد حتى مال إليه أكثر الناس وأجابوه إلى ذلك"[٥٤].

فلما ولّى معاوية مروان بن الحكم على المدينة - وهو القارئ لكتاب الله، والفقيه في دين الله، والشديد في حدود الله، والمتتبع في القضاء لقضايا عمر بن الخطاب -[٥٥] أظهر أنه فعلاً أدرك صميم مشكلة تلك المنطقة، ثم إنه نوى أن يعالجها معالجةً لائقةً وفعّالةً، أي بوسائل سلمية، قائمة على الدهاء والعلم. وفي ضوء هذه السياسة المرنة يَرِد أن مروان كثيرًا ما كان إذا وقعت معضلة، سياسيةً كانت أو دينيةً، جمع من عنده من الصحابة فاستشارهم فيها،[٥٦] مما جعل مروانَ يحظى بالقبول ويحفظ نظام الدولة ببناء علاقات طيبة مع أهل

---

[٥١] إن الحسن بن علي قد توفي عام ٤٩هـ ولم يلبث معاوية بعد ذلك إلا يسيرًا حتى دعا الناس إلى بيعة يزيد. وثمة روايات تشير إلى أن معاوية قد همّ ببيعة يزيد قبيل وفاة الحسن إلا أنه أعرض عنها. (ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٨٠).

[٥٢] الكوفي: كتاب الفتوح: ج٤ ص٢٤٤-٢٤٥.

[٥٣] المرجع نفسه: ج٤ ص٢٢٥.

[٥٤] المرجع نفسه: ج٤ ص٢٢٨.

[٥٥] الذهبي: تاريخ الإسلام: ج٥ ص٢٣٠.

[٥٦] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٢٦١.

المدينة، ولاسيما مع قيادتها العلمية.[٥٧] وهو الذي أقام للناس الحج محلَّ الخليفة في سنين متعددة. إلا أنّ معاوية لم يكن دائمًا راضيًا عنه وعن الأساليب التي كان يواجه بها بعض المسائل الطارئة، مثل مسألة إخراج البيعة من أهل المدينة ليزيد،[٥٨] لذلك عزله غير مرة ثم أعاده[٥٩]. والشخص الذي كان غالبًا يحلّ محلّ مروان في أثناء غيابه المؤقّت عن ولاية المدينة - وذلك مرّتين - كان سعيد بن العاص. كما أن هذا الاختيار يدلّ أيضًا على اهتمام معاوية البالغ بإقليم المدينة وضواحيها وما فيها من مناخ سياسي وديني وعلمي فذّ، إذ إن سعيدًا كان يُعدّ من سادات المسلمين والأجواد المشهورين، وكان عالمًا فصيحًا، ومعلّمًا للقرآن، وراويًا عن النبي صلى الله عليه وسلم وبعض كبار الصحابة لما جعله عثمان في مَن يكتب المصاحف[٦٠]. وثمة روايات تورد أن زيادًا طلب من معاوية أن يستنيبه على الحجاز ليضبطها كما ضبط له العراق بعد ما عزل معاوية أوّلَ مرّة مروان بن الحكم عن المدينة وولى عليها سعيد بن العاص، غير أن معاوية لم يوافق على ذلك. فلما بلغت أهلَ الحجاز أمنية زياد هذه خافوا خوفًا شديدًا أن يتولى شؤونهم فيعسفهم كما عسف أهل العراق. وكان عبد الله بن عمر يقول للناس أن يرفعوا أيديهم فيدعوا الله أن يكفيهم يمين زياد، فدعا ابن عمر عليه والناس يؤمنون.[٦١]

وقد أوصى معاوية ابنه يزيد بأن يحذو حذوه في سيرته هذه تجاهَ أهل

---

[٥٧] سنتكلم عن طبيعة هذه العلاقات لاحقاً.

[٥٨] لما بايع معاوية يزيدَ بالشام كتب عن بيعته إلى الآفاق، فكتب إلى مروان في المدينة يأمره أن يجمع من قبله من قريش وغيرهم من أهل المدينة، ثم يبايعوا يزيدَ. فلما قرأ مروان كتاب معاوية أبى من ذلك وأبته قريش، فكتب إلى معاوية: "إن قومك قد أبوا إجابتك إلى بيعتك ابنك، فما رأيك". فلما بلغ معاوية كتاب مروان عرف أن ذلك من قبله، فكتب إليه يأمره أن يعتزل عمله. وفي رواية أن مروان طلب في ردّه من معاوية أن يتأتى في أمر يزيد وأن لا يعجل حتى يطالع أهل المدينة في ذلك. (انظر: ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٨٤. الكوفي: كتاب الفتوح: ج٤ ص٢٢٥)

[٥٩] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٨٤.

[٦٠] انظر: ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٨٧.

[٦١] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٦٤. الطرطوشي: سراج الملوك: ج١ ص٢٨٤. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج٢ ص٢٢٩-٢٣٠.

الحجاز فقال له: "أنظر في أهل الحجاز فهم أصلك وفرعك، فأكرم من قدم عليك منهم ومن غاب عنك فلا تُجافِهِمْ ولا تعقهم..."[٦٢] وأما العراق فإن معاوية أوصاه قائلاً: "وانظر أهل العراق فإنهم لا يحبونك أبدًا ولا ينصحونك ولكن دارهم مهما أمكنك واستطعت، وإن سألوك على كل يوم أن تعزل عنهم عاملاً فافعل، فإن عزل عامل واحد هو أيسر وأخفّ من أن يشهر عليك مائة ألف سيف."[٦٣]

العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية

لقد أفضى زمام الحكم إلى معاوية عن طريق الحروب والمغالبة والمكايد والدهاء، ووجدت القيادة العلمية نفسها أمام خيارين: الفوضى واستمرار الحروب الأهلية، أو الرضى والتسليم بسلطة تضمن السلام ووحدة الجماعة، وإن لم تكن من جميع الجوانب تجسيداً نموذجيًّا للمبادئ والمفاهيم الأساسية المتمثلة في القرآن والسنة وخبرات واسعة من التجربة التي مرّ بها المجتمع الإسلامي المبكّر ما قبل وقوع الفتنة. فاختارت واختار الناس اقتداءً بها الأمرَ الثاني من أجل الحفاظ على وحدة الأمّة، وحقن دماء المسلمين، وتحقيق الهدوء، والعمل على توفير ظروف حيث يمكن أن تتعمق وتتحقق التعاليم والمفاهيم الإسلامية الصافية. وهذا عبد الله بن عمر الذي سمع معاوية يجاهر بأنه أحقّ بأمر الخلافة من علي وغيره، فقال: "فحللت حُبوتي وهممت أن أقول: أحقّ بهذا الأمر منك من قاتلك وأباك على الإسلام، فخشيت أن أقول كلمة تفرق بين الجمع وتسفك الدم ويُحمل عني غير ذلك".[٦٤]

إنّ هذا لا يعني أن معاوية لم يكن كُفؤًا لمنصب الخلافة في عين القيادة العلمية، بل نقمت منه أنه استأثر بمقاليد الحكم عن طريق غير شرعي، أي عن

---

[٦٢] الكوفي: كتاب الفتوح: ج٤ ص٢٦٣. وفي تاريخ الطبري: "... وتعاهد من غاب..." (الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٣٢٣) أو "... تعهّدْ من غاب..." كما في "الفخري في الآداب السلطانية". (ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية: ص١١١).

[٦٣] الكوفي: كتاب الفتوح: ج٤ ص٢٦٣. الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٣٢٣. ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية: ص١١١.

[٦٤] البخاري: صحيح البخاري، كتاب المغازي، حديث رقم ٣٧٩٩.

طريق الحرب والحيل والدهاء، وذلك مضادّ لأنماط اختيار من سبقه من الخلفاء، و لم ينتخبه طوعاً كثير من الناس، ولا سيّما من بين أهل الحجاز، حيث كان يتمّ عمليًا قبل ذلك اختيار إمام المسلمين. كما نقمت منه أنه بعد مقتل علي، واستتبت له الأمور لم يجعل أمر الإمامة شورى بين جميع المسلمين لينتخبوا لأنفسهم من يرتضون، إذ إنّ بعض الصحابة كانوا أفضل من معاوية ومن ثم أليق لاحتلال منصب الخلافة.[٦٥] ولذلك فإن كثيراً من أعضاء القيادة العلمية بايعوا كارهين معاوية و لم ينقضوا بيعتهم وعهدهم متوقّعين أنّ حكمه هو الحكم المؤقّت في دوامه ومن ثم في نفوذه، وأنّ الأحداث ستعود بعد وفاته إلى مساربها الأولى، فعليهم وعلى كل من لم يرضَ بها أن يصبر وينتظر لأنه يجب الأخذ برأي الجماعة، ولأن ذلك أدعى للسلامة والعافية وأنفى للاختلاف والفرقة. وفي هذا قال الحسين بن علي لبعض الناس اليائسين الغاضبين حين صالح الحسن بن علي معاوية: "ليكن كل رجل منكم حلسًا[٦٦] من أحلاس بيته ما دام معاوية حيًّا، فإنها بيعة كنت وا لله لها كارها، فإن هلك معاوية نظرنا ونظرتم، ورأينا ورأيتم".[٦٧] ونوّه عن ذلك معاوية نفسه في أثناء إحدى زياراته للمدينة: "إن الناس أعطونا طاعة تحتها حقد وأظهرنا لهم حلمًا تحته غضب، ومع كل إنسان سيف وهو يرى أنصاره، فإن نكثنا نكثوا بنا، ولا ندري أعلينا يكون أو لنا".[٦٨] كما أن معاوية علِم عِلْم اليقين أنه لم يكن أفضل المعاصرين من الصحابة علماً ودينا، على أنه أدرك أنه كان

---

[٦٥] إن موقف جمهور علماء أهل السنة والجماعة سلفًا وخلفًا من علي ومعاوية ومما جرى بينهما من الحروب الأهلية أن الصواب كان مع علي، ومعاوية معذور لأن كلّ ما وقع بينهما كان على سبيل الاجتهاد والرأي. بيد أنه من باب أولى عدم التبحر أو الإمساك المطلق عن جدال ما شجر بينهما، كما ذكر ابن تيمية، إذ كان لهما لما وقع عذر يخفى على حلّ الناس. فالخوض فيما شجر بينهما يوقع في نفوس كثير من الناس بغضًا وذمًّا، ويكون هو في ذلك مخطئًا، بل عاصيًا، فيضرّ نفسه ومن خاض معه في ذلك. (انظر: الشيخ عبد الله الغنيمان: مختصر منهاج السنة لابن تيمية، دار الأرقم، Birmingham, UK، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥: ص٣١٩. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون: ج٢ ص١٨٨. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص١٢٩).

[٦٦] يقال فلان حلس من أحلاس البيت للذي لا يبرح البيت.

[٦٧] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٧٣.

[٦٨] البلاذري: أنساب الأشراف، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦: ج٥ ص١٣٣.

أجدرهم بإمامة المسلمين في زمنه. روى ابن كثير أن معاوية خطب عقب مبايعته فقال: "أيها الناس، ما أنا بخيركم، وإن منكم لمن هو خير مني، عبد الله ابن عمر، وعبد الله بن عمرو، وغيرهما من الأفاضل، ولكن عسى أن أكون أنفعكم ولاية وأنكاكم في عدوكم وأدرككم حلبًا".[٦٩]

وعليه، حظِيت السلطة بعلاقات طيبة مع القيادة العلمية بحيث يَرد أن بعض العلماء كانوا أحياناً ومدّةً معيّنةً يتولّون بعض مناصب الدولة مثل الإمرة والقضاء، وكانوا يجاهدون تحت قيادة رجال معاوية، ومنهم من كانوا مستشارين لبعض عمال وولاة الدولة، كما كانوا يفدون على الخليفة ويختلفون إليه لتُقضى حاجاتهم. ونذكر على سبيل المثال عبد الله بن عباس الذي كان يتردّد على معاوية بدمشق أو إذا جاء معاوية إلى المدينة حاجّاً أو معتمراً فيكرمه إكرامًا زائدًا ويعطيه عطاء جزيلاً.[٧٠] وغزا عبد الله بن عباس مع يزيد بن معاوية عام ٤٩هـ بلاد الروم حتى بلغ وحاصر جيش المسلمين القسطنطينية. وكان بجانب ابن عباس يومئذ خلق كثير من كبراء وسادات الصحابة منهم ابن عمرو، وابن الزبير، وأبو أيوب الأنصاري، والحسين بن علي[٧١]. أما عبد الله بن عمر فكان يصلي خلف الحكام الأمويين ويؤدّي إليهم زكاة ماله،[٧٢] وكان يقول: "لا أقاتل في الفتنة وأصلي وراء من غلب"، و "لو اجتمعت علي أمة محمد إلا رجلين ما قاتلتهما".[٧٣] كما كان يقبل جوائز الحكام قائلا: "لا أسأل أحدًا شيئًا ولا أردّ ما رزقني الله".[٧٤] وكانت أيضًا عائشة أمّ المؤمنين تقبل هدايا معاوية، إلا أنها كانت أحيانًا تفرقها وأحيانًا

---

[٦٩] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص١٣٧.

[٧٠] انظر: ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية: ص١٠٤. السيوطي: تاريخ الخلفاء: ص٢٠١. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٣٠٧. ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٨٣. ابن خلكان: وفيات الأعيان: ج٢ ص٦٦.

[٧١] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٢٣٢. ابن الأثير: الكامل في التاريخ: ج٣ ص٣١٤. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٣٤، ١٥٣.

[٧٢] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٩ ص٦.

[٧٣] ابن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧: ج٤ ١٤٩-١٥٠.

[٧٤] المرجع نفسه: ج٤ ص١٥٠.

تحفظها لنفسها وخادمتها.[٧٥] وأما أبو هريرة فكان في أثناء الفتنة يصلي خلف علي ويأكل على سماط معاوية ويعتزل القتال، ويقول إن الصلاة خلف علي أتمّ وسماط معاوية أدسم وترك القتال أسلم.[٧٦] وظلّ معاوية يحترمه لأنه كان ممن ينصر عثمان وكان معه في الدار.[٧٧] وكان أبو هريرة أيضًا يقبل الهدايا والجوائز من ولاة معاوية على المدينة، أو من معاوية نفسه، على أنه غالبًا كان يتصدّق بها على الناس. ويُقال عنه إنّ معاوية قد استخلفه مرّةً وقتًا يسيرًا على المدينة، فلما غضب عليه عزله وولى مروان بن الحكم،[٧٨] كما يَرِد أنه استُقضي بالمدينة وقبل، ومارس القضاء مدّةً.[٧٩] وأما سعد بن أبي وقاص، أحد الستة أصحاب الشورى وآخر العشرة وفاةً، فيُذكر عنه أنه أيضًا بايع معاوية وعاهده وكان يفد إليه، وما سأله سعد شيئًا إلا أعطاه إياه.[٨٠] ويُقال عن أبي موسى الأشعري أنه اعتزل الناس والتطورات السياسية بمكة بعد معركة صفين، على أنه في النهاية اعترف بمعاوية وبايعه.[٨١] وقد تقدم أنّ مروان بن الحكم غالبًا ما كان يستشير الصحابة في المدينة وهو والٍ عليها. وكذلك يَرِد أن زياد بن أبيه لما ولي البصرة ثم بعد ذلك الكوفة، عقبَ وفاة المغيرة بن شعبة، كان يستعين في ولايته بعدّة من الصحابة منهم أنس بن مالك.[٨٢] وقال الأوزاعي عن كل هذا: "أدركت خلافة معاوية جماعة من أصحاب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، لم ينتزعوا يدًا من طاعة، ولا فارقوا جماعة، وكان زيد بن ثابت يأخذ العطاء من معاوية".[٨٣]

---

[٧٥] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص١٣٩.

[٧٦] ابن العماد: شذرات الذهب: ج١ ص٦٤.

[٧٧] الذهبي: تاريخ الإسلام: ج٤ ص٣٥٧.

[٧٨] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص١١٧.

[٧٩] وكيع: أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت، دون عام الطبع: ج١ ص١١١.

[٨٠] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٧٥.

[٨١] الذهبي: تاريخ الإسلام: ج٤ ص١٤٥.

[٨٢] أبو الفرج ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: ج٥ ص٢١٣. ابن الأثير: الكامل في التاريخ: ج٣ ص٣٠٧.

[٨٣] منقول من "الأباطيل يجب أن تمحى من التاريخ" للدكتور إبراهيم علي شعوط، المكتب الإسلامي،

ونشير أيضاً إلى العلماء الذين تعاملوا مع السلطة بصورة أنهم اعترفوا بمشروعية الخلافة الأموية و لم يعدّوا غيرهم آنئذ صالحين لقيادة الأمة الإسلامية. وكان هذا الصنف من العلماء يتحول بسرعة إلى موظفين رسميين للدولة، مثلما كان يفعل شريح بن الحارث، قاضي معاوية في الكوفة أولاً ثم في البصرة بعد أن أخذه زياد إلى هناك،[٨٤] وزرارة بن أوفى، من كبار علماء البصرة وصلحائها، القاضي على البصرة، وعبد الله بن نوفل، القاضي على المدينة. لقد كان عبد الله بن نوفل أوّل من استُقضي بالمدينة، استقضاه واليها مروان ابن الحكم، وقال عنه أبو هريرة:"هذا أول قاضٍ رأيته".[٨٥] كما يَرِد أن أهل بيت عبد الله بن نوفل قد أنكروا أن يكون وَلِيَ القضاء بالمدينة هو ولا أحد من بني هاشم.[٨٦] وبعد عزْل عبد الله بن نوفل وَلِي القضاء في المدينة أبو سلمة ابن عبد الرحمن بن عوف، الفقيه من متقدمي التابعين. فلما انعزل أبو سلمة وُلّي أخوه مصعب بن عبد الرحمن بن عوف، وبجانب القضاء ضمّ إليه معاوية الشُرَط أيضاً.[٨٧]

إنّ هؤلاء العلماء وغيرهم ممن كانوا على شاكلتهم وقفوا من الأمويين هذه المواقف لأجل استيفاء أكثر شروط الخلافة فيهم، ثم لأن أطرافاً كثيرةً من الأمة الإسلامية قد بايعت لهم، ولأنه يجب الأخذ برأي الجماعة وهو أقرب إلى الصواب والحقّ وأبعد عن الضلال والباطل، كما أنه أدعى للسلامة والعافية وأنفى للاختلاف والفرقة. وأخيراً، ارتأوا أن الخروج عليهم غير سائغ إذ إنه لا يمكن أن يؤدّي إلا إلى الفتنة وسفك الدماء وتفرقة كلمة المسلمين، وذلك كله محرم ومجمع على تحريمه من قبل كلّ الجهات والأحزاب. وكان من الأفضل،

بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٣: ص٢١٥. وانظر أيضا: ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص١٣٦.

[٨٤] كان عمر بن الخطاب أول من استقضى شريحاً على الكوفة، وأما الأمويون فلم يزل يخدمهم قاضياً حتى توفي عام ٧٨هـ. وجاء أنه استعفى من القضاء قبل موته بسنة، ويُذكر أنه كان قاضياً على الكوفة ستين سنة وعلى البصرة سنة. (ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر: ج١٠ ص٢٩٤. ابن خياط: تاريخ خليفة بن خياط: ص١٤١)

[٨٥] إن قول أبي هريرة هذا يدلّ على أنه وَلِي القضاء بعد عبد الله بن نوفل.

[٨٦] وكيع: أخبار القضاة: ج١ ص١١٣. ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج٥ ص٢٢.

[٨٧] وكيع: أخبار القضاة: ج١ ص١١٦-١١٨.

بموجب وجهة نظر هؤلاء العلماء، النزول إلى الواقع والإلمام به كما هو من غير زيادة عليه أو إنقاص منه، ثم بعد ذلك مواجهته ومحاولة إصلاحه بوسائل مكافئة فعّالة وأساليب ناجعة تحقيقاً للمصلحتين الشرعية والمجتمعية، من غير إفراط يوقع الناس في الحرج والمضايقة ولا تفريط تضيع به المحافظة على حدود الشرع ومحارمه، بحيث إنه سيمكن بالتدرج إصلاح وتقوية العلاقات بين السلطة والعلماء، والسلطة والعوام، وبين أعضاء الأمة الإسلامية كلها.[٨٨] وهذا شريح القاضي الذي رفض أن يهتمّ على الإطلاق بالفتن التي أعقبت وفاة معاوية، وكانت فتنة ابن الزبير تسع سنين وهو كان لا يخبر ولا يستخبر، وقال: "لما كانت الفتنة - أي فتنة ابن الزبير - لم أسأل عنها". وإليه تنسب هذه الكلمات: "في الفتنة ما استخبرت ولا أخبرت ولا ظلمت مسلما ولا معاهدا دينارا ولا درهما".[٨٩] وبسبب مواقفه السياسية هذه عزله ابن الزبير عن القضاء مدّةً عندما استولى على الكوفة،[٩٠] في حين يرد في "عيون الأخبار" لابن قتيبة أن شريحاً قعد و لم يقض في الفتنة فاستقضى ابن الزبير رجلا آخر مكانه ثلاث سنين، فلما قتل ابن الزبير أُعيد على القضاء.[٩١]

ومما لا ريب فيه أن هذه المعاملات مع القيادة العلمية كانت في مصلحة النخبة السياسية، إذ إنها كانت تحاول تأصيل وتحقّق السلام والاستقرار والنظام. وقد سمح اعتراف القيادة العلمية بخلافة معاوية وكذلك الهدوء والاستقرار في الدولة بأن يتوجه معاوية إلى تكثيف الجهود ليقوّي شرعية حكمه ثم يُروّج سياساته وسياسات عماله لدى عامّة الناس، ولاسيما لدى الذين كانوا في أوّل الأمر يتورعون عن الاعتراف به إماما للمسلمين. ولذا نرى معاوية يجاهد كثيرًا ويحضّ الناس على الجهاد لنشر وإعلاء كلمة الإسلام وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية لدرجة أنه يُقال عنه إنه كان يغزو الروم في كل

---

[٨٨] ولأجل هذه الأسباب كان العلماء يتعاملون مع الحكام عبر التاريخ الإسلامي.

[٨٩] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٩ ص٢٤. ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج٦ ص١٤٠-١٤١.

[٩٠] ابن خياط: تاريخ خليفة بن خياط: ص ١٦٨. الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج٤ ص١٠٣.

[٩١] ابن قتيبة الدينوري: عيون الأخبار، تحقيق الدكتور محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤: ج١ ص١٠٢.

سنة مرتين، مرة في الصيف ومرة في الشتاء.[٩٢] كما نراه يتصدى في المراحل المبكرة - أي عام ٤١هـ و٤٢هـ حين كان حكمه في طور الاستتباب - لإخماد حركات وثورات الخوارج التي استطاعت أن تشغل الحكومة والمسلمين جميعًا عن الجهاد والعمل على نشر الدعوة الإسلامية. ومكّنت كذلك هذه الملابساتُ المُعينةُ معاويةَ من إرساء قواعد الدولة وتنظيم أمورها الإدارية بحيث سجّل التاريخ أنه أوّل من وضع البريد لوصول الأخبار بسرعة لأنه كان مهتمًّا غاية الاهتمام بالرسائل التي كانت تصله من أقطار الدولة، فكانت على هذا الأسلوب تصل بانتظام وبلا تأخر، وهو أوّل من وضع ديوان الخاتم، وهذا ديوان معتبر من أكبر الدواوين لم تزل السنّة جارية به إلى أواسط الدولة العباسية فأُسقط،[٩٣] وهو أوّل من اتخذ الحرس وذلك اعتباراً بما أصاب جميع الخلفاء السابقين، ما عدا أبا بكر، من الاغتيال.

إن القيادة العلمية التي كان الناس يتطلّعون إليها أكثر فأكثر ولاسيما في حقبة التوترات السياسية ليتلقّوا منها إرشادات وتوجيهات في قضايا شتى، هذه القيادة إن أبت في حال من الأحوال البيعةَ والتعاملَ مع السلطة ، فإنما يدل ذلك على أنّ النخبة الدينية والعلمية في الحجاز والمدينة خاصةً لم تعترف بمعاوية كخليفة المسلمين وشرعية حكمه وكلّ ما قام به من المشاريع والبرامج السياسية ليدير الدولة ويضبط أمورها بعد سنوات الاضطرابات. ثم بعد ذلك، فقد علم الناس جيدًا أن معاوية تسلم الخلافة زمنَ الفتنة المُفعَمة بالحروب الأهلية الدموية التي كان هو نفسه من المشاركين فيها، كما ألّموا بأن عددًا كبيرًا من أعضاء القيادة العلمية، منهم عبد الله بن عمر وأبو هريرة وأبو موسى الأشعري وسعد بن أبي وقاص وغيرهم،[٩٤] قد تخلفوا عن القتال والمشاركة في الفتنة، ولئن تنحى وتخلف هؤلاء عن بيعة معاوية والتسليم بخلافته حين أخذ

---

[٩٢] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص١٢٩.

[٩٣] ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية: ص١٠٦-١٠٧. السيوطي: الوسائل في مسامرة الأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦: ص٨٨.

[٩٤] إمام الحرمين الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، قطر، ١٤٠٠هـ: ص ١١٣.

الأمر أن يستقرّ لديه لكان ذلك منهم بمثابة الحكم على خلافة معاوية بأنها غير شرعية وليست إلاّ امتدادًا للفتنة القديمة وتفريقًا لكلمة المسلمين. وكان كلّ ذلك بالطبع آخر شيء تمنّته القيادة السياسية وهي في خضم تجنيد كلّ طاقاتها ومواردها للقيام بعملية تسوية الفروق وإزالة سوء التفاهم فيما بين الناس ثم استقطاب وجلب مساندتهم، لأن الأمة الإسلامية هي مصدر شرعية الخليفة وهي التي تحدد نطاق صلاحياته وواجباته، وأما الدين فهو سبب وجود الأمة، وهو الأساس الذي تقوم عليه الأمة والسلطة[٩٥].

كما أمكن أن يدلّ تخلف وتنحي القيادة العلمية عن البيعة والتعامل على أنها إما انضمّت إلى صفوف المعارضة النشطة وقتذاك مثل الخوارج أو بعض فئات الشيعة المتطرفة التي لم ترض بتنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية، وإمّا كوّنت بنفسها نمطًا جديدًا من المعارضة قد اصطبغت بصبغة مخالفة لتلك التي اصطبغت بها معارضة الخوارج والشيعة الغلاة، ولكن بنفس القدر من الشدة. وفي كلتا الحالتين يكون السلام والاستقرار في الدولة معرَّضَيْن للاختلال والتزعزع والانهيار الذي يعقبه الزوال، إذ إنّ الناس أضحوا تبعاً للقيادة العلمية، فلو فعلوا شيئًا فعله الناس جميعًا. وقد كتب سعيد بن العاص، أحد ولاة معاوية في المدينة إبان حكمه، عن هذه الحقيقة حينما رفض أهل المدينة، وفي جبهتهم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير والحسين ابن علي وعبد الرحمن بن أبي بكر، أن يبايعوا ابنه يزيد، وقال له عن سبب تقاعس هؤلاء عن البيعة: "...إنما الناس تبع لهؤلاء النفر، فلو بايعوك بايعك الناس جميعًا و لم يتخلف عنك أحد"[٩٦].

وكثيراً ما كانت القيادة العلمية في أثناء هذه الفترة الحاسمة تقوم بمعزل عن السلطة بنشاطات دينية وعلمية متباينة استيفاءً لأمانتها، وكان ذلك ممكناً

---

[٩٥] خير الدين يوجه سوي: تطور الفكر السياسي عند أهل السنة، دار البشير، عمان، ١٩٩٣: ص١٠٤. ولذلك قال الخليفة أبو بكر في خطبته الأولى إثر بيعته معبراً عن سلطة الدين والأمة: "أطيعوني ما أطعت الله، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم... فإذا رأيتموني قد استقمت فاتبعوني، وإن زغت فقوّموني...". (ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٦).

[٩٦] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٩١.

باعتبار على أن مصادر الإسلام ظلّت مستقلّةً وفي متناول كلّ واحد. وكانت القيادة العلمية في معظم الحالات تستخدم المسجد لأداء فعالياتها وتسيير سائر شؤونها تجاه الرعية، ولما كان المسجد بيت الله تعالى، كما هو بيت الجماعة وبيت كل واحد منهم على حدة فإنه لم يلبث أن صارت المساجد في جميع زوايا الدولة الإسلامية معاهدَ للتعليم، وتدارس القرآن الكريم والسنة، ومحلاً للتذاكر، والإفتاء، والدعوة الإسلامية. إنّ هذه الجهود والخدمات المتناثرة في هذا الطور ستبدأ تنتظم في القرن الآتي وتتطور إلى تيارات ومدارس علمية، فقهية كلامية وتفسيرية، على المستويين المحلي والإقليمي. وفي هذا الصدد يَرد عن عبد الله بن عمر[٩٧] وعبد الله بن عباس[٩٨] أنهما كانا يُفتيان بالمدينة. وكان عبد الله بن عباس يجلس في الصُفّة في مسجد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكان الناس يتصدون عن فتياه، فيقول السقاة: "كأنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، إلا أنه لم يُبعث"[٩٩]. كان عبد الله بن عباس أكثر الصحابة على الإطلاق فتوى بحيث كان كبار الصحابة يحيلون عليه في الفتوى،[١٠٠] وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب بن أمير المؤمنين المأمون، أحد أئمة الإسلام في العلم والحديث، فتيا ابن عباس في عشرين كتابا[١٠١]. وقد وصف عطاء بن رباح المجلس العلمي لابن عباس قائلاً: "ما رأيت مجلساً أكرم من مجلس ابن عباس، لا أعظم جفنة ولا أكثر علماً، أصحاب القرآن في ناحية، وأصحاب الفقه في ناحية، وأصحاب الشعر في ناحية، يوردهم في واد رحب".[١٠٢] ويُذكر أن طلاب العلم كانوا يزدحمون على ابن عباس وهو في بيته حتى كان يضيق بهم الطريق، فكان يرتبهم في التقديم على حسب مطالبهم ولم يراع في ذلك سابقاً. فكان أوّلاً ينادي بالطالبين للقرآن وحروفه وما أرادوا منه، فإذا فرغوا كان يتبعهم الطالبون لتفسير القرآن وتأويله، فإذا فرغوا كان يتبعهم الطالبون للحلال والحرام والفقه، فإذا فرغوا كان يتلوهم

---

[٩٧] الذهبي: تاريخ الإسلام: ج٥ ص٤٦٢.
[٩٨] البلاذري: أنساب الأشراف: ج٤ ص٤٤،٥٠.
[٩٩] المرجع نفسه: ج٤ ص٥٠.
[١٠٠] الكتاني: التراتيب الإدارية، دار الكتاب العربي، بيروت، دون عام الطبع: ج٢ ص٤١٣.
[١٠١] ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١: ج١ ص١٠.
[١٠٢] البلاذري: أنساب الأشراف: ج٤ ص٤٤. ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين: ج١ ص١٥.

الطالبون للفرائض وما أشبهها، فإذا فرغوا كان يتبعهم الطالبون للعربية والشعر والغريب من الكلام. وكان طلبة كل الرتبة يدخلون على ابن عباس حتى يملؤوا البيت والحجرة.[١٠٣]

كما كانت لكلّ من أبي هريرة وزيد بن ثابت وعائشة أمّ المؤمنين جلسات علمية بالمدينة،[١٠٤] وكلهم كانوا يُفتون بها بحيث أنه يُقال عنهم إنهم كانوا من المكثرين من الصحابة إفتاء،[١٠٥] وقال ابن حزم إنه يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد من هؤلاء مجلد أو سفر ضخم،[١٠٦] وقد جمع شيخ الإسلام تقي الدين السبكي جزءًا سمي "فتاوى أبي هريرة".[١٠٧] أما عائشة فقد كانت كذلك من أكثر الصحابة إفتاءً، وقد تلقى منها العلم كثير من الصحابة والتابعين لحدّ أن أبا عثمان الجاحظ عندما تحدث عن طلبة وحملة العلم في عصر الصحابة والتابعين تبنّى مصطلح "أصحاب عائشة" وذكره مقرونا بمصطلح "أصحاب، أي تلاميذ وأتباع، عبد الله بن مسعود وعلي بن أبي طالب".[١٠٨] ويَرد عن سعيد بن المسيب، سيد التابعين، أنه كان يُفتي في عهد معاوية، مع أن كثيراً من أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كانوا متواجدين.[١٠٩] ويُقال عن عبيدة بن عمرو السلماني، أحد الفقهاء الكبار

---

[١٠٣] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، المكتبة السلفية، دون عام الطبع: ج١ ص٣٢٠-٣٢١.

[١٠٤] الكتاني: التراتيب الإدارية: ج٢ ص ٤١١، ٤٣٢. الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج٤ ص٤٢٤. ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين: ج١ ص١٠، ٢٨.

[١٠٥] المكثرون من الصحابة إفتاءً سبعة: عمر وعلي وابن مسعود (هؤلاء لم يدركوا خلافة معاوية) وابن عمر وابن عباس وزيد بن ثابت وعائشة. (ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين: ج١ ص١٠).

[١٠٦] المرجع نفسه: ج١ ص١٠.

[١٠٧] خير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨٦: ج٣ ص٣٠٨.

[١٠٨] أبو عثمان الجَاحظ: كتاب العثمانية، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١: ص٩٣. ويَرد في هذا الصدد عن أبي موسى الأشعري أنه قال: "ما أشكل علينا أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حديثًا قط فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علمًا". وقال مسروق: "لقد رأينا الأكابر من أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يسألون عائشة عن الفرائض". وقال عروة بن الزبير: "ما رأيت أحدًا من الناس أعلم بالقرآن ولا بفريضة ولا بحلال ولا بحرام ولا بشعر ولا بحديث العرب ولا بنسب من عائشة". وقال الأحنف: "سمعت خطبة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب فما سمعت الكلام من فيّ مخلوق أحسن ولا أفخم من فيّ عائشة". (أبو الفرج بن الجوزي: صفة الصفوة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٢: ج٢ ص١٦-١٩).

[١٠٩] ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج٥ ص١٢١-١٢٢.

بالكوفة، إنه كان أحد أصحاب عبد الله بن مسعود الذين كانوا يُفتون ويُقرئون، وهو الذي كان يوازي شريحاً في القضاء،[١١٠] وكان شريح إذا أشكل عليه أمر كتب إلى عبيدة فيه، وانتهى إلى قوله[١١١]. وكان عبيدة يكتب كتباً فدعا بها عند موته فمحاها وقال: "أخشى أن تضعوها على غير موضعها".[١١٢] وكان شريح يستشير أيضاً مسروقاً، كذلك من تلاميذ ابن مسعود، لأن هذا كان أعلم منه بالفتوى.[١١٣] ومن أصحاب عبد الله بن مسعود غير عبيدة السلماني ومسروق ممن كانوا يُقرئون الناس ويعلّمونهم السنة: علقمة، والأسود، والحارث بن فيث، وعمر بن شُرَحْبيل.[١١٤] ويُذكر عن عمر بن شُرَحْبيل أنه كان إمام مسجد بني وادعة، فضلاً عن التعليم والإقراء، وكان إذا أخذ عطائه تصدّق به.[١١٥] أما علقمة، أيضاً من تلاميذ عبد الله بن مسعود،[١١٦] فقد كان من علماء الكوفة ومُقرئيها، وجوّد القرآن على ابن مسعود، وتلا عليه مجموعة من العلماء وتفقه به أئمة. وتصدى للإمامة والإفتاء، وكان طلبته يسألونه ويتفقهون به والصحابة متوافرون،[١١٧] حتى جاء أن أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كانوا يسألونه ويستفتونه.[١١٨] ويَرد كذلك أن زرّ بن حُبَيش، الإمام القدوة ومُقرئ الكوفة، تصدّر للإقراء فقرأ عليه عدد من العلماء والقرّاء المشهورين[١١٩]. أمّا نتائج هذه الجهود القيّمة العظيمة فقد اختصرها ابن قيم الجوزية فيما صرح بأنّ الدين والفقه والعلم انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود، وأصحاب زيد بن ثابت، وأصحاب عبد الله بن

---

[١١٠] الذهبي: تاريخ الإسلام: ج٥ ص٤٨٢.
[١١١] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٣٣٣.
[١١٢] الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج٤ ص٤٣.
[١١٣] ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج٦ ص٨٢.
[١١٤] الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج٤ ص٦٥.
[١١٥] ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج٦ ص١٠٦.
[١١٦] ويَرِد أن عبد الله بن مسعود، الذي توفي عام ٣٢ هـ، وعلقمة كانا يصفّان الناس صفّين عند أبواب كندة فيُقرئ عبد الله بن مسعود رجلاً ويُقرئ علقمة رجلاً. (الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج٤ ص٥٥)
[١١٧] الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج٤ ص٥٤.
[١١٨] المرجع نفسه: ج٤ ص٥٩.
[١١٩] المرجع نفسه: ج٤ ص١٦٧.

عمر، وأصحاب عبد الله بن عباس، فعلم الناس عامته عن أصحاب هؤلاء الأربعة.[١٢٠]

وثمة رواية رائعة حيث تتجلى لنا كثرة وحيوية النشاطات العلمية التي كانت القيادة العلمية تقوم بها في المدينة - وكان ذلك شأن الحياة العلمية في سائر مدن الدولة الإسلامية: يروى عن الزهري، عن قبيصة بن ذؤيب، قال: "كنا في خلافة معاوية، وإلى آخرها، نجتمع في حلقة بالمسجد بالليل، أنا، ومصعب وعروة ابنا الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وعبد الملك بن مروان، وعبد الرحمن المسور، وإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وكنا نتفرق بالنهار، فكنت أنا أجالس زيد بن ثابت وهو مترأّس بالمدينة في القضاء، والفتوى، والقراءة، والفرائض، في عهد عمر وعثمان وعلي. ثم كنت أنا وأبو بكر بن عبد الرحمن نجالس أبا هريرة، وكان عروة يغلبنا بدخوله على عائشة".[١٢١]

وكان ممن أشرنا إليه من القيادة العلمية من كتب علمه في الصحف والكتب مثل عبيدة السلماني الذي قد سبق ذكر كتبه التي دعا بها عند موته فمحاها. وكذلك يَرِد أن عبد الله بن عباس كان يكتب الفتاوى التي يسأل عنها،[١٢٢] وروى مسلم في صحيحه أنه ألّف كتاباً في قضاء علي بن أبي طالب،[١٢٣] وذلك بعد أن طُلب ذلك منه. وكتب جابر بن عبد الله صحيفة، وكان الناس يرون مجاهداً يحدث عنها،[١٢٤] كما تُذكر صحيفة ألّفها أبو هريرة، وأخرى ألّفها أبو موسى الأشعري،[١٢٥] و كتاب في الفرائض يُنسب إلى زيد بن ثابت.[١٢٦]

---

[١٢٠] ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين: ج١ ص١٧.

[١٢١] الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج٤ ص٤٢٤.

[١٢٢] الكتاني: التراتيب الإدارية: ج٢ ص٢٥٣.

[١٢٣] مسلم: صحيح مسلم: انظر مقدمة الكتاب.

[١٢٤] ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج٥ ص٤٦٧.

[١٢٥] الدكتور صالح أحمد العلي: دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣: ص٨٢.

[١٢٦] الكتاني: التراتيب الإدارية: ج٢ ص٢٥٦.

ولكن، إنّ كلّ ما سبق ذكره لا يعني أن القيادة العلمية كانت تصمت وتُقرّ بكلّ ما كانت تقوم به القيادة السياسية على الجبهات السياسية والاجتماعية والدينية، ولا سيما إذا كان شيء منها مناقضًا لروح وتعاليم الإسلام وسير الخلفاء الراشدين. وعندئذ لم تتردد القيادة العلمية في النصح والنقد بل ومعارضة ومقاومة القيادة السياسية. وعلى سبيل المثال يُروى في هذا السياق أن عبد الله بن عمر رحل إلى معاوية يومًا فقال له: "يا أبا عبد الله! كيف ترى بنياننا"؟ أجاب عمر: "إن كان من مال الله فأنت من الخائنين، وإن كان من مالك فأنت من المسرفين".[١٢٧] وكان ابن عمر إذا سُئل عن الفتيا قال: "اذهب إلى هذا الأمير الذي تقلد أمور الناس فضعها في عنقه".[١٢٨] وكثرت نصائح عبد الله بن عباس لمعاوية وحواراته معه لحدّ أن معاوية قال: "ما باحتُّ (أو خاصمت) أحداً في عقله أشدّ عليّ من ابن عباس".[١٢٩] وكان الحسن قد عهد إلى أخيه الحسين أن يدفن مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فإن خاف أن يكون في ذلك قتال أو شر فليدفن بالبقيع. فأبى مروان بن الحكم، العامل على المدينة، أن يدفن مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم.[١٣٠] فلما خاف الناس وقوع الفتنة أشار سعد بن أبي وقاص وأبو هريرة وجابر وابن عمر على الحسين أن لا يناهض ويقاتل فامتثل ودفن أخاه قريبًا من قبر أمّه بالبقيع. فلما وصل الخلاف بين الطرفين أشده قال أبو هريرة لمروان: "والله ما أنت بوال، وإن الوالي لغيرك فدعه، ولكنك تدخل فيما لا يعنيك. إنما تريد بهذا إرضاء من هو غائب عنك - يعني معاوية".[١٣١] وقال أيضًا: "قاتل الله مروان، قال: والله ما كنت لأدع ابن أبي تراب يُدفن مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وقد دُفن عثمان بالبقيع".[١٣٢] وقام يومًا أبو هريرة إلى مروان وقد أبطأ بالجمعة فقال له: "أتظلّ عند ابنة فلان تروّحك بالمراوح وتسقيك

---

[١٢٧] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج٢ ص٢٣٢-٢٣٤.

[١٢٨] الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠: ج١ ص١١٨.

[١٢٩] البلاذري: أنساب الأشراف: ج٤ ص٦٧.

[١٣٠] السيوطي: تاريخ الخلفاء: ص١٩٤.

[١٣١] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٤٦، ١١١.

[١٣٢] الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج٣ ص٢٧٥.

الماء البارد، وأبناء المهاجرين والأنصار يُصْهَرون من الحرّ؟ لقد هممت أن أفعل وأفعل"، ثم قال: "اسمعوا من أميركم".[١٣٣] وقد سلك هذا المسلك الآخرون من القيادة العلمية من الصحابة والتابعين الفضلاء مثل عائشة أمّ المؤمنين،[١٣٤] وسعد بن أبي وقاص،[١٣٥] وجابر بن عبد الله،[١٣٦] وأبو سعيد الخدري،[١٣٧] وسعيد بن المسيب،[١٣٨] والمِسْور بن مخرمة الزهري[١٣٩] وسُوَيد بن غفلة[١٤٠] وغيرهم.

وقد وقفت القيادة العلمية هذه المواقف لأنها كانت تشعر بثقل المسؤولية التي عليها ذلك بأنها وريثة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بيان الدين الموحى إليه ثم تطبيق تعاليمه في ضوء سنته على جميع مستويات الحياة. ولذا لم تتوقف القيادة العلمية عن ممارسة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ممارسة شاملة حتى إن كان فاعل المنكر أو تارك المعروف النخبة السياسية التي يترأسها الخليفة. وهذا في الحقيقة أمر متوقع ولا يستلزم العجب إذ إنّ كثيرًا من القيادة العلمية كانوا من الصحابة الكرام الذين صاحبوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وشاهدوا نزول الوحي وشاركوا في بناء المجتمع الإسلامي النموذجي في المدينة، والميراث الإيماني والعلمي الذي يحملونه لم يسمح لهم بشيء من الغفلة

---

[١٣٣] ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد: ج١ ص٥٦.

[١٣٤] أبو الفرج الأصبهاني: الأغاني: ج١٧ ص٣٥٧. الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٢٥٧. ابن كثير: البداية والنهاية: ج ٨ ص٥٥. أبو حامد الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٧: ص١٤٠. المالقي: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق الدكتور علي سامي النشار، دار الثقافة، المغرب، ١٩٨٤: ص٧٦. وقال معاوية يومًا للحسن بن علي: "عجبا لعائشة تزعم أني في غير ما أنا أهله وأن الذي أصبحت فيه ليس لي بحق". (البلاذري: أنساب الأشراف: ج٥ ص١١٠).

[١٣٥] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج٢ ص٢٣٧. المسعودي: مروج الذهب: ج٣ ص٢٣-٢٤.

[١٣٦] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٢٣٩.

[١٣٧] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج٢ ص٢١٧.

[١٣٨] المرجع نفسه: ج٢ ص٢٣٢.

[١٣٩] الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج٣ ص١٥١، ٣٩١.

[١٤٠] هو الإمام القدوة، امتنع عن تولي شيئًا وقبول الهدايا من السلطان. وكان إذا قيل له: "أُعطي فلان وولّي فلان"، قال: "حسبي كِسْرتي وملْحي". (الذهبي: سير أعلام النبلاء: ج٤ ص٧٢).

أو الركون.[١٤١] على أن التغافل عن ممارسة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ممارسةً شاملةً والتملق للحكام لدى عدد من العلماء كحصيلة للفصام بين القيادتين السياسية والعلمية، سيحدث في العهود اللاحقة، وأما العصر الذي نحن بصدده في هذه الدراسة فإنه وُضعت فيه بعض بذور تلك الظاهرة، لا أكثر من ذلك، وهي تفتقر إلى وقت معيّن لتنمو وتنضج ثم تثمر شيئًا من الثمرات تلبيةً لملابسات مناسبة.

كل هذا من جانب، ومن جانب آخر كان عدد كبير من أعضاء القيادة السياسية أيضًا من صفوف كبار الصحابة وأبنائهم بحيث تيسّر في حالات كثيرة لكل من الطرفين التفاهم والتعاون وتجنب أو تجاوز الخلافات والشقاق، مثلما حدث حين عزم معاوية على تحويل المنبر النبوي من المدينة إلى دمشق، وأن يأخذ العصا التي كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يمسكها في يده إذا خطب فيقف على المنبر وهو ممسكها، حتى عارضه أبو هريرة وجابر بن عبد الله فقالا له: "يا أمير المؤمنين نذكرك الله أن تفعل هذا فإنه لا يصلح أن يُخرج المنبر من موضع وضعه فيه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وتخرج عصاه من المدينة". فترك ذلك معاوية ولكن زاد في المنبر ست درجات، واعتذر إلى الناس مما صنع[١٤٢]. كما أنّ كون كثير من أعضاء القيادة السياسية من صفوف الصحابة الكرام وأبنائهم كان يحد ويقلع جذور الانحراف والانتكاس داخلَ إطار تصرّفات بعض عمال الدولة فيما يخصّ كيفية أداء شؤون الدين والسياسة. وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى الحكم بن عمرو الغفاري الصحابي الجليل الذي استنابه زياد بن أبيه على غزو جبل الأشل في خراسان فانتصر وأصاب مع جيشه غنائم كثيرة، فجاء إليه كتاب زياد على لسان معاوية أن يصطفي من الغنيمة لمعاوية ما فيها من الذهب والفضة، فردّ عليه: "إن كتاب الله قبل كتاب أمير المؤمنين، أو لم يسمع لقوله

---

[١٤١] وفي هذا الصدد يُقال عن الصحابة والتابعين إنّ عملهم كان في خمسة أشياء: قراءة القرآن، وعمارة المساجد، وذكر الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (الغزالي: إحياء علوم الدين: ج١ ص١١٩).

[١٤٢] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٢٣٩. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٤٦.

عليه السلام: "لا طاعة لمخلوق في معصية الله؟" وقسم في الناس غنائمهم. ومن المؤرخين من يرى أنه حبس إلى أن مات بمرو عام ٥٠هـ.[١٤٣]

وقد لخّص ابن الطقطقا تلخيصًا وافيًا مواقف القيادة العلمية هذه من معاوية خاصةً والقيادة السياسية عامةً إذ قال: "ولا يزال أشراف قريش مثل عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن جعفر الطيّار وعبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن أبي بكر وأبان بن عثمان بن عفان وناس من آل أبي طالب، رضي الله عنهم، يفِدون عليه - يعني معاوية - بدمشق فيكرم مثواهم ويحسن قراهم ويقضي حوائجهم، ولا يزالون يحدّثونه أغلظ الحديث ويجْبهونه أقبح الجبْه، وهو يداعبهم تارة ويتغافل عنهم أخرى ولا يعيدهم إلا بالجوائز السنيّة والصّلات الجمّة".[١٤٤]

تفاقم العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية

إن مبادرة معاوية ليبايع ابنه يزيد بولاية العهد قد وتّرت العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية، والفجوة بين الجانبين منذ تلك اللحظة بدأت تتسع أكثر فأكثر، بحيث صار مستبعَداً تضييقها وسدّها ما لم يتراجع معاوية عن خاطره المفاجئ هذا ويعهد الأمر إلى المسلمين ليتشاوروا ثم يتواطؤوا على خيار شرعي مقبول. وعليه، جُلّ جهود معاوية الدؤوبة نحو إيجاد التسوية والسلام والاستقرار في الدولة ثم مثابرته على استقطاب وجذب تعاون القيادة العلمية بمدى أوسع مما كان في بادئ الأمر ومساندتهم المطلقة لحكمه وسياسته، كلّ هذا صار على شفا جرف هار. إن تبرير معاوية لهذه المبادرة كان علمه بما لقيت الأمة الإسلامية آنفاً من الفتنة والاختلاف، وفي عنقه الموت، فتهيب إن حدث به حدث أن يقع الناس في مثل ما وقعوا فيه بعد اغتيال الخليفة عثمان[١٤٥]. بيد أن القيادة العلمية لم تطمئن إلى مسوِّغات وذرائع

---

[١٤٣] انظر: ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج٧ ص٢٨-٢٩. الذهبي: تاريخ الإسلام: ج٤ ص٤١-٤٢. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٤٨-٤٩. خير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨٦: ج٢ ص٢٦٧.

[١٤٤] ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية: ص١٠٤.

[١٤٥] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٧٣.

معاوية ليسنّ هذا الأسلوب الجديد لتعيين الخليفة فيضيفه إلى قائمة التجارب والخبرات المقبولة للحياة السياسية الإسلامية، إذ ذلك كان لا محالة مضادّا لتصرفات الذين سلفوه وكانوا خيرًا منه، كما كان تصرفه هذا يعني بداية خلع الصبغة الإسلامية الأصيلة عن مؤسسة الخلافة وصبغها التدريجي بالصبغة الهِرَقلية والقيصرية والكِسروية[١٤٦] حيث يتوارث السلطان الأبناء عن الآباء، وإنما تكون الخلافة في قريش لمن يكون لها كُفؤًا ممن ينتخبه المسلمون لأنفسهم ومن تتوافر فيه بقية الشروط المستمدَّة من حياة وسير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والخلفاء الأربعة الذين تتابعوا من بعده.

ولكن، ما ألمّ به كثير من الناس وفي مقدمتهم القيادة العلمية هو أن يزيد لم يكن أكثر الناس استعداداً وكفاءةً لاحتلال عرش الخلافة، حتى إن صحّت مبدئيّاً مبادرة معاوية ليبايع له بولاية العهد. وقد أشار إلى ذلك عبد الله بن عباس أوّل ما التقى بمعاوية وعلم بعزيمته على البيعة،[١٤٧] وكذلك صرّح بذلك عبد الله بن عمر في أثناء اللقاء نفسه قائلاً: "...إن هذه الخلافة ليست بهرَقلية، ولا قيصرية، ولا كِسروية، يتوارثها الأبناء عن الآباء. ولو كان كذلك كنت القائم بها بعد أبي، فوالله ما أدخلني مع الستة من أصحاب الشورى إلا على أن الخلافة ليست شرطًا مشروطًا. وإنما هي في قريش خاصة لمن كان لها أهلاً ممن ارتضاه المسلمون لأنفسهم، من كان أتقى وأرضى...".[١٤٨] وقد أنكر من قبل الأحنف بن قيس، الفقيه من كبار التابعين في العراق، على معاوية همّه بالبيعة ليزيد قائلاً: "...واعلم أنه لا حجة لك عند الله إن قدمت يزيد على الحسن[١٤٩] والحسين، وأنت تعلم من هما، وإلى ما هما، وإنما علينا أن نقول: (سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير)".[١٥٠]

---

[١٤٦] أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني: ج١٧ ص٣٥٧. السيوطي: تاريخ الخلفاء: ص١٩٦.

[١٤٧] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٨١.

[١٤٨] المرجع نفسه: ج١ ص١٨٢.

[١٤٩] لقد ذكر الأحنف بن قيس هذا الكلام لمعاوية حينما أُحيط علمًا أن معاوية يهمّ بالبيعة ليزيد بولاية العهد والحسن وقتئذ لم يزل حيًّا. وقد أعرض معاوية عن ذكر البيعة حتى وفاة الحسن.

[١٥٠] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة ج١ ص١٨٠. المسعودي: مروج الذهب: ج٣ ص٣٧. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٨٣.

لقد كتب معاوية إلى زياد، وهو واليه على البصرة، يحيطه علمًا أن المغيرة ابن شعبة قد دعا أهل الكوفة إلى البيعة ليزيد فأمر له أن يُقبل على نفس الشيء مع أهل البصرة. فلما بلغ زيادًا كتاب معاوية دعا برجل من أصحابه يثق بفضله وفهمه فطلب منه أن يذهب إلى معاوية ليخبره أنه يرتئي أنّ تمويه أحقيّة يزيد للخلافة للناس أمر متعذّر جدّاً لما له من السمعة الدينية الواهنة والمكانة العلمية الطفيفة، إزاء النخبة الدينية والعلمية المقاومة من الصحابة الأعلام ورهطهم في الحجاز وما لديها من السمعة الدينية الموقّرة والمكانة العلمية العالية والمحترمة. وعليه، فقد ظنّ زياد أنه من باب أولى أن يُؤجّل الأمر إلى ساعة محدَّدة حتى يتغير سلوك يزيد وتتهيّأ الأوضاع والظروف بما سيتأتى للخليفة إعلان ذلك القرار. وكانت رسالة زياد: "يا أمير المؤمنين إن كتابك ورد عليّ بكذا، فما يقول الناس إذا دعوناهم إلى بيعة يزيد وهو يلعب بالكلاب والقرود، ويلبس المصبّغ، ويُدمن الشراب، ويمشي على الدفوف، وبحضرتهم الحسين بن علي، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمر، ولكن تأمره ويتخلق بأخلاق هؤلاء حولا وحولين، فعسينا أن نموّه على الناس".[١٥١]

إذا تدبرنا من كلّ منظور ردود فعل القيادة العلمية على ما رامت القيادة السياسية أن تفرض عليها من بيعة يزيد بولاية العهد، ونحاول أن نكتشف دواعيها الرئيسية في ضوء التطورات السياسية والدينية والعلمية في الدولة الإسلامية، فإننا نتمكّن من استنتاج ما يلي:

أوّلاً: إنّ القيادة العلمية رضيت بحكم معاوية باعتباره الحكم المؤقّت في دوامه ونفوذه الذي انتقل إليه تلبيةً للظروف التي أحدثتها الفتنة والحروب الأهلية فإن بيعته لابنه يزيد بولاية الحكم كان يمثّل انتصار وتوطّد واستحكام سياساته وطرائق حكمه، كما كان يقلل إن لم يكن يقضي على أمل استقامة الأمور وإعادتها إلى مسارها كما كانت قبل نشوب الفتنة والحروب، ولاسيما

---

[١٥١] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج٢ ص٢٢٠. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٨٢-٨٣. الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٣٠٢-٣٠٣.

لدى من ناهضوا معاوية من النخبة الدينية والعلمية باسم الشورى العامّة والتأسي بالخلفاء الأوائل.

ثانيًا: لقد وعت القيادة العلمية أن بيعة معاوية لابنه بولاية الحكم دون أن يأخذ بنظر الاعتبار آراء المسلمين ولاسيما قيادتهم العلمية ستُسهم في المستقبل في إماتة مفهوم الشورى والانتخاب، ذلك المفهوم الذي يضمن الحيوية والتقدم للأمة الإسلامية في جميع ساحات وأطر الحياة في كلّ مكان وزمان، وستُسهم في المقابل في سنّ سنن غير إسلامية أشبه بسنن الأقوام الضالّة الأخرى غير الإسلامية التي جاء الإسلام في حقيقة الأمر لأجل استئصالها وإرساء القواعد الربانية الفطرية الصحيحة مقامَها. على أنه يُلاحَظ أن فترة الخلفاء الراشدين تبنّت مفهوم الشورى والاختيار كطريق للوصول إلى الحكم، لكن دون أسلوب معين ودون أن يستقرّ على نمط معين، ولم تكن تلك الأنماط دائمًا موضع الإجماع بدليل أن واحدًا منها لم يتكرر، من حيث تطرّق معاوية إلى تسويغ نيّته مُدعيًا أن الخلفاء الراشدين صنعوا ما رأوه مصلحة وخيرًا للمسلمين في وقتهم آخذين بعين الاعتبار الظروف السائدة في الدولة، وعليه، فهو سيبايع ليزيد لما وقع الناس فيه من التنازع والتباغض والاختلاف، ونظرًا لهم بعين الإنصاف. وهناك اعتبار آخر لاحظه معاوية - بحكم التطور الزمني - هو أن دمشق صارت الحاضرة الكبرى ومركز القوة في الدولة الإسلامية، فمن حقّها أن تحلّ محلّ المدينة في اختيار الخليفة كما كانت المدينة أيام عزّها ومجدها السابق[١٥٢]. ولكن، لم تكن القيادة العلمية تطمئن إلى تصرف معاوية، حيث إنه بلا مراء تقليل من نطاق مفهوم الشورى والاختيار الحرّ، ثم بعد ذلك إهانة لبعض جوانب مفهوم البيعة الشاملة الدالّة على رضى الجماعة اللازمة لسلامة الخلافة، مما يحتمل أن يؤثّر تأثيرًا سلبيًا على مستقبل مؤسسة الخلافة، وعلى مستقبل التطور الحضاري للأمة الإسلامية.[١٥٣] فاقتُرِح لمعاوية أن يدع الناس

---

[١٥٢] الدكتور إبراهيم علي شعوط: أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ: ص٢٣٣.

[١٥٣] وقد شهد العصر الأموي عددًا من الحركات المعارضة المطالبة بالشورى مثل حركة عبد الله بن الزبير عام ٦٣ هـ، وحركة عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث عام ٨١ هـ التي شارك فيها كثير من العلماء.

على ما تركهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، أي على كتاب الله، فيختارون لأنفسهم من يحبونه، أو أن يستخلف من قريش خيرهم كما استخلف الخليفة أبو بكر عمر بن الخطاب، وهو أقصى قريش منه نسبًا، في حين إنه ترك ولده ورهطه الأدنيين ممن كان للخلافة أهلاً، أو أن يصنع كما صنع الخليفة عمر حين اختار ستة أشخاص من المهاجرين القرشيين البارزين فعهد بمهمة تعيين الخليفة إليهم، في حين أنه ترك ولده وأهل بيته وفيهم من لو ولي الخلافة لكان لها أهلاً.[١٥٤] وقال عبد الله بن عمر لمعاوية وهو يجادله في بيعة يزيد: "لقد كان قبلك الخلفاء، وكان لهم بنون، ليس ابنك بخير من أبنائهم، فلم يروا في أبنائهم ما رأيت في ابنك، فلم يحابوا في هذا الأمر أحدا، ولكن اختاروا لهذه الأمة حيث علموهم..."[١٥٥].

بيد أن معاوية لم يتنازل عن دعوة الناس إلى البيعة ليزيد على الرغم من إصرار القيادة العلمية على الامتناع عنها، وإنما تحمس وتشدد في دعوته هذه مستخدمًا وسائل الترغيب والترهيب وصور الدهاء المختلفة، ومما يَرِد في ذلك أن سعيد بن العاص، والي المدينة بعد عزل مروان بن الحكم الأوّل عَنها، دعا أهل المدينة ولاسيما بني هاشم إلى البيعة بالغلظة والعنف والعزم والشدة، وذلك استجابةً لطلب معاوية من سوريا. فلما قدم معاوية شخصيًا المدينة في موسم الحجّ أعطى الناس أعطياتهم وأجزل العطاء، وأخرج إلى كل قبيلة جوائزها وأعطياتها ولم يخرج لبني هاشم جائزة ولا عطاء. فلما سأله عبد الله بن عباس عن ذلك أجاب: "والله لا أعطيكم درهمًا حتى يبايع صاحبكم (أي الحسين)"[١٥٦]. كما يَرِد أن معاوية كان يحذّر عبد الله بن عمر أن يشقّ عصا المسلمين ويسعى في تفريق ملئهم ويسفك دماءهم، لأن أمر ابنه يزيد قضاء من القضاء، ولذا فليس للعباد خيرة من أمرهم.[١٥٧]

---

[١٥٤] أنظر: ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد: ج٥ ص١٢٠-١٢١. ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٩٩. الكوفي: كتاب الفتوح: ج٤ ص٢٤٦-٢٤٧. ابن خياط: تاريخ خليفة بن خياط: ص١٣٣.

[١٥٥] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٩٧. ابن خياط: تاريخ خليفة بن خياط: ص١٣١.

[١٥٦] الكوفي: كتاب الفتوح: ج٤ ص٢٤٥. ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص٢٠٠.

[١٥٧] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٩٧.

فلما مرض معاوية مرضته التي توفي فيها دعا ابنه يزيد فأوصاه بوصية يجاهر فيها بأنه وطّأ له الأشياء وأذلّ الأعزاء وأخضع أعناق العرب، ومع ذلك حذّره: "وإني لست أخاف من قريش إلا ثلاثة: الحسين بن علي، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير".[١٥٨] ويَرِد في رواية أخرى أنه لا يتخوف أن ينازعه الأمر الذي أسّسه إلا من ذكرهم من قريش. ثم وصف معاوية كلّ واحد من هؤلاء ليزيد، ثم بعد ذلك دلّه على الطرق المناسبة والفعّالة للتعامل معهم، وهي بجلاء تلك الطرق التي تبنّاها هو نفسه عند تعامله مع معارضة أهل المدينة، فقال له: "أما ابن عمر فرجل قد وقذه الدين فليس ملتمسًا شيئًا قبلك. وأما الحسين بن علي فإنه رجل خفيف وأرجو أن يكفيكه الله بمن قتل أباه، وخذل أخاه، وإنّ له رَحِمًا ماسّة، وحقًا عظيمًا، وقرابة من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، ولا أظن أهل العراق تاركيه حتى يخرجوه، فإن قدرت عليه (ظفِرت به) فاصفح عنه فإني لو أني صاحبه عفوت عنه. وأما ابن الزبير فإنه خبّ ضبّ[١٥٩]، فإذا شخص لك فالبدْ له (فانبذ إليه) إلا أن يلتمس منك صُلحًا، وإن فعل فاقبل. واحقن دماء قومك ما استطعت".[١٦٠] وقد علّق ابن الطقطقا على هذه الوصية بهذه الكلمات: "وفي هذه الوصية دليل على ما سبق من وفور رغبته (معاوية) في تدبير الملك وشدّة كلَفه بالرياسة".[١٦١]

وهكذا استطاعت طبيعة تطوّرات الأحداث المتعلقة بإخراج البيعة ليزيد أن تزيد من يقين واقتناع القيادة العلمية بأن الشورى فعلاً ستتعرض للجرح والانتكاس إذا تحقق الأسلوب المراد سنّه وفرضه لتعيين الخليفة، إذ إنّ بعض جوانب الشورى أخذت تغيب وتختفي شيئاً فشيئاً حتى في ظلال حكم معاوية

---

[١٥٨] ثمة روايات حيث يُذكر عبد الرحمن بن أبي بكر مع هؤلاء الثلاثة، وذلك خطأ لأن معاوية لم يُوص ابنه يزيد هذه الوصية إلا في سنة ٦٠ هـ وعبد الرحمن بن أبي بكر توفي سنة ٥٨هـ. (أنظر وقارن بين الروايات الواردة في كلّ من: ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية: ص١١٢. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص١١٨. الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٣٢٢. ابن الأثير: الكامل في التاريخ: ج٣ ص٣٦٨. أبو الفرج ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: ج٥ ص٣٢٠).

[١٥٩] أي الخدّاع.

[١٦٠] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٣٢٣. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص١١٩.

[١٦١] ابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية: ص١١٢.

رغمَ قبول الناس لمعاوية وبيعة المسلمين له، وكان يُعَدُّ لدى الجميع أفضل وأليق بقيادتهم من ابنه يزيد. فبجانب الحقيقة أن معاوية لم يكن دائمًا يستشير القيادة العلمية في المدينة فقد كانت له شورى خاصّة محصورة في بطانته ووزرائه وأهل بيته ورؤساء أهل الشام وبعض من والاه ورضي به وطرائق حكمه من البلاد الأخرى مثل مصر والكوفة والبصرة وحتى مكة والمدينة.[١٦٢] فعقْد العهد ليزيد لم يعْدُ أن كان، كما أسلفنا، انتصارًا واستحكامًا لسلطان معاوية، وأمّا المعارضة بما فيها القيادة العلمية في المدينة فلم يعْدُ أن كان تعيين يزيد هزيمةً فلم يكن بدّ عندئذ من استبعاد تحقيق آمالها وتوقّعاتها إلى أمد. ومما ترتب على كلّ هذا أنّه ما إن تُوفي معاوية وثار عبد الله بن الزبير على ابنه يزيد حتى انضمّ إلى ابن الزبير عدد كبير من العلماء من مختلف أقطار الدولة الإسلامية[١٦٣].

ثالثًا: لقد عرفت كلّ من القيادتين السياسية والعلمية أن المبدأ الأعلى في الطاعة هو القرآن والسنة النبوية، أي كلمات الله تعالى المنزَلة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتطبيق النبي إياها على واقع الحياة الفردية والجماعية، وليس الخليفة أو مؤسسة الخلافة في حدّ ذاتها. فالخليفة لا يصحّ أن يُطاع إن خرج على القرآن والسنة ودعا الرعية إلى تعقّبه، سواءًا أكان ذلك علانية أم صمتًا عن طريق التعاطي الذاتي للأعمال المذمومة. فبدلاً من الانصياع الأعمى في تلك الحالات فإن الرعية المرشَدة بقيادتها العلمية يلزم أن تتصدى لتقويم ذلك الأمر المُعْوَجّ وإعادته إلى التناغم مع المبادئ العليا؛ القرآن والسنة.

وعليه، فإن عهد معاوية الذي وُضع فيه قدر يسير من بذور الفصام بين القيادتين السياسية والعلمية وُضع فيه كذلك نفس القدر من بذور النضال بين

---

[١٦٢] انظر عن مستشاري معاوية وبعض استشاراته إياهم في: المسعودي: مروج الذهب: ج٣ ص٣٦-٣٨. الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٣٠٢. الكوفي: كتاب الفتوح: ج٢ ص٤١٥، ج٤ ص٢٢٤-٢٤٩. ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٧٣-١٩١. ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد: ج٥ ص١١٨. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٢٣، ٧٤، ٨٢-٨٣، ٩٨. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج٢ ص٢٢٠، ٢٣٨. أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال: ص٢٢٢-٢٢٤.

[١٦٣] ابن خياط: تاريخ خليفة بن خياط: ص١٥٠-١٥٥.

الجانبين حول الأحقية والمشروعية في تأويل القرآن والسنة ثم تطبيقهما على كلّ زوايا الواقع الإسلاميّ. وقد تجلّت بوادر هذا النضال في مثابرة وجهود معاوية الدءوبة نحو إحراز الشرعية لحكمه واعتراف الأمة له بذلك، بحيث إنه طوّر نظريات دارت كلّها حول محور واحد ألا وهو استحقاق الأمويين للخلافة لقرابتهم من الخليفة المقتول عثمان، ومؤدّاها أن معاوية خليفة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ثم إنه خليفة وولي ووارث أمير المؤمنين عثمان لأن الله تعالى قال في الكتاب: "﴿ومن قُتِل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾[١٦٤]، ومن المتّفق عليه فيما بين المسلمين أن عثمان قتل مظلومًا،[١٦٥] وممن شارك في تخطيط قتل عثمان كان، بموجب ظنّ معاوية، بعض أنصار علي بن أبي طالب. ويرِد أن عبد الله بن عباس اعترض على معاوية ونظريته هذه اعتراضاً شديداً حين عرضها على أهل المدينة عام ٤٤هـ.[١٦٦]

على أن معاوية أدرك أن ما أشاعه من أحقية الأمويين في وراثة الخلافة من عثمان لأجل حقّهم في الطلب بدمه لا يمكن أن يدوم نظريةً مقنعةً في الخلافة في وجه نظريات الأحزاب المعارضة كمثل نظرية الشورى المقيدة الحرّة عند القيادة العلمية ومن رأى رأيهم من الجماعة، لأنهم حصروا الخلافة في قريش، ونظرية الشورى المطلقة عند الخوارج، لأنهم أسقطوا شرط النسب والقرشية وجعلوا الخلافة لأكفاء الأمة الإسلامية عامّةً، ونظرية وراثة الخلافة عن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عند الشيعة. ولذا فإن معاوية أحسّ بضرورة بدء تفخيم شخصية الخليفة، وإحاطة منصبه بشيء من القداسة، ورفع الأمر - إلى حدّ معيّن - إلى إرادة الله تعالى بحيث لا تُتاح للناس فرصة ولا مجال لمحاسبة الخليفة وآله كما كان دأبهم مع بعض الخلفاء الراشدين مما اشتعلت الفتن وسفكت دماء المسلمين. وقد قال معاوية أول ما أفضى الحكم إليه لسكان الكوفة: "...ولكن إنما قاتلتكم لأتأمر عليكم، فقد أعطاني الله

---

[١٦٤] الآية ٣٣ من سورة الإسراء.

[١٦٥] انظر: ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص١٣١. الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٦-٧.

[١٦٦] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج٢ ص٢٢٣.

ذلك وأنتم كارهون".[١٦٧] كما قال لعبد الله بن عمر وعائشة أمّ المؤمنين بعد أن رفضا دعوته إلى بيعة يزيد أن "أمر يزيد قضاء من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم"[١٦٨]. وقال لسعيد بن عثمان بن عفان حين أخبره أنه يتمنى أن يبايَع له بولاية العهد مكانَ يزيد إذ هو خير منه أبًا وأمًّا ونفسًا: "وأما أنا أكون نلت ما أنا فيه بأبيك، فإنما هو الملك يؤتيه الله من يشاء".[١٦٩] وقال أيضًا ذات يوم لبعض أهل الشام: "والله إنه لملك آتانا الله إيّاه".[١٧٠] وفي خطبة زياد بن أبيه لأهل البصرة إن الله تعالى اختار الأمويين للخلافة وإنهم يحكمون بسلطانه ويتصرفون بتوفيقه: "أيها الناس، إنا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم ذادةً، نسوسكم بسلطان الله، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما وُلينا..."[١٧١] فلما همّ معاوية أول ما همّ بالبيعة ليزيد صادف معارضةَ الأحنف بن قيس، الفقيه العراقي البارز، الذي نبّه معاوية إلى أن أهل الحجاز وأهل العراق لن يرضوا بيزيد ومن ثم فإنه لن يبايعوه بحكم انتمائهم السياسي العلوي، فغضب الضحاك بن قيس الفهري الذي كان على شرطة معاوية وكان، كما ذكر اليعقوبي، ممن غلب عليه،[١٧٢] فقام ثم قال بعد أن وصف أهل العراق بأنهم أهل النفاق والشقاق: "...ما للحسن وذوي الحسن في سلطان الله الذي استخلف به معاوية في أرضه..."؟[١٧٣] والضحاك بن قيس الفهري هو الذي ألقى خطبة بعد وفاة معاوية ومعه أكفانه، وقال فيها: "أيها الناس، إن معاوية ابن أبي سفيان كان عبدا من عباد الله، ملّكه على عباده، فعاش بقدر ومات بأجل..."[١٧٤]

---

[١٦٧] ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص١٣٤.

[١٦٨] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٩٢، ١٩٧.

[١٦٩] قارن بين الروايات الواردة في: المرجع نفسه: ج١ ص٢٠١. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٨ ص٨٢. أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني: ج١٨ ص٢٦١-٢٦٢.

[١٧٠] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٥ ص٣٣٤.

[١٧١] المرجع نفسه: ج٥ ص٢٢٠.

[١٧٢] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: ج٢ ص٢٣٨.

[١٧٣] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص١٧٨.

[١٧٤] أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال: الأخبار الطوال: ص٢٢٦.

بيد أن بعض الحكام الأمويين ممن توالوا على الخلافة من بعد معاوية وسّعوا تحت وطأة نشاط وديناميكية المعارضة دائرة استخدام هذه الخواطر والمفاهيم الحسّاسة، كما أضافوا لها وزنًا جديدًا لحدّ أن النظرية الأموية في الخلافة أصبحت، في وجهة نظر كثير من الناس، مشابهة من بعض النواحي لما ذهبت إليه الفرقة الكلامية الجبرية من الاعتقادات الباطلة. ومن أكثر الحكام الأمويين استعانةً بفكرة تقديس وتعظيم منصب وشخصية الخليفة ثم فكرة الجبر في الحكم يزيد بن معاوية،[١٧٥] والحجاج بن يوسف الثقفي،[١٧٦] ويزيد بن عبد الملك،[١٧٧] والوليد بن يزيد[١٧٨].

وهكذا نتمكن في هذا السياق من ردّ شبهة المعتزلة أن معاوية في حقيقة الأمر هو الذي أحدث "رأي المجبرة" فأتبعه في ذلك سائر الخلفاء الأمويين. وذلك لمّا استولى على الخلافة احتاج جدًّا إلى حجج وبراهين مُفحمة مدحضة لمن لم يأتمر بأمره من أعدائه، فأوهم أن المنكِر له ولسلطانه قد أنكر إرادة الله تعالى واختياره. وكان يضيف كلّ أفعاله إلى الله تعالى وإرادته يستدعي بذلك إلى تقوية باطله. ومن تصريحات معاوية التي كثيرًا ما نطّلع عليها في بعض مؤلفات المعتزلة، وحاشا لمعاوية منها: "لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني إياه. ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره". "أنا خازن من خزان الله تعالى، أعطي من أعطاه الله تعالى، وأمنع من منعه الله تعالى، ولو كره الله أمرًا لغيره". كما كان يزعم أن كلّ ما يزاوله من صنع الله تعالى.[١٧٩]

فلما عزم معاوية على بيعة يزيد بولاية العهد تبين أن الصراع بين القيادتين السياسية والعلمية حول المشروعية - إن تّم الفصام بينهما - سيكون لا مناص منه، إذ إن طبيعة الخلاف بين الجانبين حول البيعة قد أدّت إلى الجدل على نحوٍ

---

[١٧٥] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة: ج١ ص٢١٤.

[١٧٦] ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد: ج٥ ص٢٨٥.

[١٧٧] المسعودي: مروج الذهب: ج٣ ص٢١٢.

[١٧٨] الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ج٧ ص٢١٩-٢٢١.

[١٧٩] انظر: البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية، ١٩٨٦: ص١٤٣-١٤٤.

لم يُعرف قبل ذلك، حول تحديد شروط الخليفة، وصفاته، وصلاحياته، وحقوقه، وواجباته إزاء الرعية، وواجبات الرعية بالمقابل إزاء الخليفة، بحيث إنّ كل جانب تشبّث برأيه وأصرّ كلّ الإصرار على فرضه على الجانب الآخر. بيد أن هذا كان مجرد بداية لأن تدهور العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية في العصور التالية بفعل التغيرات السياسية والاجتماعية الديناميكية التي شهدتها الدولة الإسلامية قد أوجد مشاكل متنوعةَ الصور والأبعاد، وبها طُرحت للعقل المسلم مَعَاضِل جديدة أو قديمة، لكن بصبغة غير مسبوقة، كمثل عزل الخليفة، والخروج عن الطاعة، وطاعة الخليفة المتغلب، ووجود خليفتين في وقت واحد، وصحّة التعامل مع الحكام وقبول هداياهم، وإمامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه وهلمّ جرًّا، مما نتج عنه ظهور نظريات دينية وسياسية متباينة على أيدي الفئات السياسية والدينية المختلفة النزعات، بما فيها النخب السياسية والعلمية. واستنفدت كل فئة كثيرًا مواردها وطاقاتها وجهودها في تقوية مواقفها وإثبات صحة تصوراتها واتجاهها، كما حاولت بوسائل مختلفة أن تُهين وتهدم مواقف وتصورات ونظريات كلّ من لم ير برأيها من بقية الفئات. على أنه مما يسترعي الانتباه أن عدم إعادة الخلافة إلى مساربها النموذجية الأولى، كما كانت زمنَ الخلفاء الراشدين، خلق فجوة بين ما كان العلماء يذهبون إليه من الفكر وبين الواقع السياسي، بحيث شعر جلّهم بضرورة تجاوزها وتغطيتها، فبدؤوا تدريجيًا التنازل عمليًا عن بعض دراساتهم ونظرياتهم المثالية لصالح الواقع ووحدة الجماعة واجتناب الفتنة، دون أن يستغنوا عنها نظريًا في مؤلفاتهم.

وفي خاتمة البحث نقول إنّ معاوية كان بلا ريب كُفْؤًا وصالحاً لمنصب الخلافة إلا أنه مضطرّاً كثيراً ما كان يستند على القوة والدهاء في الحكم وذلك لأجل الأسباب المشار إليها. لقد فهمت القيادة العلمية الظروف التي أفضى الحكم فيها إلى معاوية فبايعته كارهةً واعترفت بشرعية حكمه متوقّعةً أنّه هو الحكم المؤقّت في دوامه ومن ثم في نفوذه. ولكن، لما عزم معاوية على أن يبايع لابنه يزيد بولاية العهد توترت وتأزّمت العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية لأن القيادة العلمية رأت في ذلك انتصار واستحكام سياسة معاوية ثم انهزام وزوال السياسة الراشدة. ومنذ تلك اللحظة، ولا سيما بعد ما تمّت

البيعة بولاية العهد، بدأت الفجوة بين الطرفين تتسع أكثر فأكثر بحيث إن مقتل الحسين بن علي فورَ وفاة معاوية ثم خروج أغلبية سكان الحجاز مع عبد الله ابن الزبير على يزيد بن معاوية يُعتبران من العواقب الأولى لتلك التطورات. والفصام بين القيادتين السياسية والعلمية، بعد أن تحقّق لاحقاً، صار من أشدّ العوامل تأثيراً في ضعف وتدهور وتمزّق المجتمع الإسلامي، كما صار أساسًا مهمًا لتراجع الطاقة الهائلة التي فجرها الإسلام في نفوس الناس والأمم، كما قال الدكتور عبد الحميد أبو سليمان.[١٨٠] وقد أدى هذا الفصام أيضا إلى جهل القيادة السياسية لحاجتها في وجود قاعدة فكرية تخدمها وتواكب معها المتغيرات وتمدها بالفكر والسياسات والبدائل، بحيث إن القيادة السياسية تحولت - نتيجةً لذلك - إلى سلطة مستبدّة تأخذ الناس بالقهر والخسف، ولا يكون للشورى ومشاركة الأمة نصيب في تسيير شؤون الأمة وتوليد قناعاتها وطاقة بذلها وعطائها[١٨١].

[١٨٠] الدكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١: ص٤٧.

[١٨١] المرجع نفسه: ص٤٩.

صدر حديثاً عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي

د. أنور الزعبي
362 ص
الطبعة الأولى 1420هـ/2000م

تتميز هذه الدراسة عن الغزالي، رحمه الله، بأنها حققت النظرة المعرفية التي تبناها، ومناهج البحث التي تسندها قد وفقت في ملاحقة واستنباط العديد من القضايا التي حفل بها فكره، وهي متشعبة، ونجحت في وضعها في مكانها المناسب من البنية المنطقية والمنهجية في فكره. فأثبتت، من غير شك، بأن خطاب الغزالي متماسك الرؤى متلاحم الأجزاء، الأمر الذي ساعد على تخليصه مما ألحق به من أوهام أو ألصق به من مثالب.

وقد لفتت الدراسة الأنظار إلى أهمية (سياسة العلم) التي أخذ بها الغزالي وصمم على أساسها خطابه، كما أنها حللت مفهوم (النور) عنده وهو مفهوم مركزي في خطابه، حيث بينت أنه لا يخرج عن العقلانية بحال، وكذلك تحققت من ركون الغزالي إلى الظاهر البرهاني والتزامه به، قبل أن يتجاوزه في محاولة لارتياد وتأسيس عقلانية أرحب وأرقى كان الغزالي رحمه الله يتطلع إليها.

وبهذا فقد جاءت هذه الدراسة جديدة حقاً على مستوى الدراسات التي عالجت فكر الغزالي، واستطاعت أن تغير مفاهيم عدة أشاعتها تلك الدراسات، وبينت تهافت الآراء التي تضمنتها.

وإذ نضع بين يديك، عزيزنا القارئ، هذه الدراسة فإننا نسأل الله عز وجل أن يوفق الباحث في إعداد دراسات أخرى تنحو ذات المنحى، فتستخرج البنى المعرفية والمنهجية لمفكرين آخرين متميزين في تراثنا العظيم، لتعميق وعينا به، وتدبر آفاقه والله نسأل التوفيق والسداد.

رأي وحوار

في أهمية الدرس المعرفي

عبدالوهاب المسيري*

نبدأ هذه الدراسة بتعريف مصطلح (المعرفي) في مقابل السياسي والاقتصادي والتاريخي...إلخ، فالمعرفي من أكثر المصطلحات خلافية. وفي الخطاب الفلسفي العربي، يكون مصطلح (معرفي) عادةً ترجمة لكملة (Epistemology) المشتقة من الكلمتين اليونانيتين (Episteme) بمعنى (معرفة) و (Logus) بمعنى (علم) بمعنى (دراسة) أو (نظرة). والإبستمولوجيا هي علم دراسة ما نزعم أنه معرفة، إما عن العالم الخارجي (المادي) أو عن العالم الداخلي(الإنساني)، وهو علم يدرس (بشكل نقدي) المبادئ والفرضيات والنتائج العلمية؛ بهدف بيان أصلها وحدودها، ومدى شموليتها، وقيمتها الموضوعية، ومناهجها، وصحتها. والإبستمولوجيا في اللغة الإنجليزية :هي بشكل عام نظرية المعرفة (التي تتناول العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف)، أما في اللغة الفرنسية، فهي تعني أساساً نظرية العلوم أو فلسفة العلوم وتاريخها. وقد سبب اختلاف المعنى بين المعجمين الإنجليزي والفرنسي اختلاطاً كبيراً في اللغة العربية، إذ يتخذ كل مؤلف على حدة من معجم غربي مُعين دون غيره مرجعيته، فتظهر الكلمة في اللغة العربية بمدلولين مختلفين .وسوف نحاول أن نصل إلى تعريف يتجاوز إلى حد ما الاختلاط الدلالي.

وفي تصورّنا، فإن الكلمة" المعرفي "بمعناها العريض تعني (الكلي والنهائي)، و(الكلي) مقابل (الجزئي) هو ما يُنسب إلى الكل، و(الكل) في اللغة اسم لمجموع

---

* دكتوراة في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن، جامعة رتجرز - الولايات المتحدة الأمريكية ١٩٦٩. أستاذ غير متفرغ بجامعة عين شمس بالقاهرة.

أجزاء الشيء، وكلمة (كلي) تفيد الشمول والعموم، وهي لا تعني الكليات بالمعنى الفلسفي؛ أي الحقائق التي لا تقع تحت حكم الحواس، بل تُدرك بالعقل والمنطق وحسب. وعلى هذا، فإن كلمة (كلي) تشمل كل الشيء في جوانبه كافة؛ ما يقع منها تحت حكم الحواس وما لا يقع، أما كلمة (نهائي) فهي كلمة منسوبة إلى (نهاية)، ونهاية الشيء غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء، فالنهائي يحوي في طياته الغائي.

وعادة ما نضع المستوى المعرفي في مقابل المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي بل الحضاري. وهذا المعنى، رغم جدته، مُتضمن في كثير من تعريفات كلمة (إبستمولوجيا) والإبستمولوجيا، بالمعنى الضيق للكلمة، تتناول موضوعات مثل طبيعة المعرفة ومصادرها، وإمكانية تحققها، ومصداقيتها، وكيفية التعبير عنها، ولكنها تعني أيضاً المسلمات الكامنة وراء المعرفة. وهذا المجال الأخير ينقلنا من المعنى الضيق إلى المعنى الواسع. فالإبستمولوجيا تعني أيضاً توضيح المقولات القبلية في الفكر الإنساني، ولذا يذهب بعضم إلى أن الميتافيزيقا تنقسم إلى :أنطولوجيا وإبستمولوجيا، وأن كل رؤية للعالم Worldview تحوي داخلها ميتافيزيقا (أي أنطولوجيا وإبستمولوجيا) كما يرى بعضم أن الإبستمولوجيا تعني (رؤية العالم).

ولتوضيح مفهوم الإبستمولوجيا بالمعنى العريض للكلمة، سنضرب أمثلة ببعض الإشكاليات والقضايا التي وصفت بأنها (إبستمولوجية).

١ – تورد بعض المعاجم المسألة التالية باعتبارها مسألة إبستمولوجية: ما الفرق بين هذه المفاهيم: العقيدة - الإيمان - الرأي - الخيال - التفكير - الفكرة- المعرفة - الحقيقة - الواقع - الخطأ - الإمكانية - اليقين؟

٢ – تحاول الإبستمولوجيا(حسب أحد التعريفات) أن توضح الفرق بين الثنائيات المتعارضة التالية: المعرفة الذهنية مقابل المعرفة غير الذهنية، التبرير مقابل الوصف، القبلية مقابل البعدية، الضروري مقابل العرضي، التحليلي مقابل التركيبي، العارف مقابل المعروف، المدرك مقابل غير المدرك، المعرفة المادية مقابل المعرفة الحدسية، الحقيقي مقابل الوهمي، الكلي مقابل الجزئي، اليقين مقابل الشك.

٣ - من القضايا الأساسية التي وُصفت بأنها (معرفية) قضية التناقض الأساسي في الحضارة الغربية الحديثة بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية.

٤ - من القضايا الأخرى الأساسية في الحضارة الغربية التي وُصفت بأنها (إبستمولوجية) فكرة الجوهر وفكرة الكل. وهما في رأي البعض فكرتان مرتبطتان تمام الارتباط. فالجوهر هو الدعامة الأساسية والثابتة لكل الظواهر، وهو الناحية الأولية والكلية في الشيء. وتعتمد الظواهر على الجوهر لوجودها ولا يعتمد هو على أي شيء آخر لوجوده. ومن ثم، فإن الجوهر هو الحقيقي، وما عداه فهو وهم. والجوهر هو الباطن والوهم هو الظاهر. ولا يمكن لشيء أن يوجد دون جوهر، وبدونه لا يمكن أن يكون على ما هو عليه. والإيمان بفكرة الجوهر يعني الإيمان بأن ثمة ثباتاً في الواقع وأن هناك كليات ثابتة وراء الجزئيات المتغيرة .ومن ثم لا يؤمن العدميون السفسطائيون ودعاة" ما بعد الحداثة "بوجود (جوهر)، فكل شيء متغير وعرضي.

٥ - قضية الحقيقة هي الأخرى من القضايا التي توصف بأنها (إبستمولوجية) ما معيار الحقيقة؟ وقد كان الفكر الغربي حتى عصر النهضة يؤمن بنظرية التقابل، وبأن الحقيقي هو الشيء الذي له ما يناظره في الواقع. ثم بدأت هذه النظرية في الانحسار تدريجياً لتحل محلها نظرية التماسك، فالحقيقي هو الشيء المتماسك(بشكل عضوي) المتسق مع ذاته. وأخيراً هناك النظرية البرجماتية، وهي ترفض كلاً من نظريتي التقابل والتماسك وترى أن الحقيقي هو ما ينجح؛ أي أن المنظور الوحيد هو دائماً منظور إجرائي. وقضية الحقيقة مثل قضية الجوهر ليست مقصورة على الحقل المعرفي، وإنما تناقش أيضاً على مستوى علم الأخلاق، وعلم الجمال، وعلى المستوى الأنطولوجي، بل على مستوى تاريخ الأفكار، وتاريخ الحضارة، وفلسفة التاريخ.

وتبين الأمثلة السابقة أن كلمة(إبستمولوجي) قد يكون لها معنى ضيق، مع أنها ذات معنى واسع وعريض، وليس ثمة ما يلزمنا بأن نأخذ بالتعريف الضيق دون التعريف العريض. وهنا تنشأ مشكلة، وهي أن التعريف العريض يتداخل مع الميتافيزيقا، فالأسئلة الكلية والنهائية هي ذاتها الأسئلة التي تطرحها الميتافيزيقا،

ولذا كان من الأجدى أن نتحدث عن الميتافيزيقا. ولكن هذه الكلمة (الميتافيزيقا) فقدت مكانتها تماماً في اللغة العربية وفي اللغات الأوروبية. سواء بين المتخصصين أو بين العامة، وأصبحت مرتبطة في العقول بالخزعبلات والخرافات، ولذا سنحتفظ بكلمة (معرفيّة) ونسقط مرجعيتها المعجمية الإنجليزية (نظرية المعرفة)، أو الفرنسية (فلسفة العلوم)، ونرجع بالكلمة إلى المعجم العربي حيث تعرف المعرفة بأنها (إدراك الشيء على حقيقته) (عرف الشيء: أدركه بعلمه) وحيث إننا نرى أن إدراك الشيء على حقيقته يعني ضرورة التجريد للوصول إلى المعنى الكلي أو إلى النموذج الكامن، فإن عبارة مثل (المستوى المعرفي) تعني المستوى الذي يتم فيه إدراك الحقيقة الكلية والنهائية الكامنة وراء ظاهرة أو نص ما، ويتم ذلك من خلال عملية تجريدية تزيح جانباً التفاصيل التي يراها الباحث غير مهمة، وتبقى السمات الأصلية الجوهرية للشيء، والتي تشكل في واقع الأمر إجابة النص أو الظاهرة على الأسئلة الكلية والنهائية.

والأسئلة الكبرى أو الكلية أو النهائية هي أسئلة عمّا يسمى في النقد الأدبي الغربي الموضوعات الكبرى (Major Themes) في حياة الإنسان، وهي أسئلة تدور حول الإنسان والإله والطبيعة. ولكن هذه المحاور الثلاثة مترابطة إلى درجة أنه يمكن من خلال التعمق في دراسة عنصر واحد الوصول إلى العنصرين الآخرين.

ويمكن تلخيص كل هذه ا لموضوعات الأساسية في ثلاثة محاور أساسية (مع التركيز على الإنسان):

١ - علاقة الإنسان بالطبيعة (المادة)، وأيهما يسبق الآخر: هل الإنسان جزءٌ لا يتجزأ من الطبيعة (المادة)، أم هو جزء يتجزأ منها وله استقلاله النسبي عنها؟ هل الإنسان وجود طبيعي (مادي محض) أم أنه يمتاز بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة(المادة)؟ هل يتسم الكون بالثنائية أم تسود فيه الواحدية؟ هل الإنسان سابق للطبيعة (المادة)، متجاوز لها؟ أم أنها سابقة عليه، متجاوزة له؟

٢ - الهدف من الوجود :هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ هل هناك غرض في الطبيعة أم أنها مجرد حركة دائمة متكررة، حركة متطورة نحو درجات عُلْيا من النمو والتقدم، أم حركة خاضعة تماماً للمصادفة؟ ما المبدأ

الواحد في الكون، وما القوة المحركة له التي تمنحه هدفه وتماسكه وتضفي عليه المعنى؟ هل هو كامن فيه أم متجاوز له؟

٣ - مشكلة المعيارية: هل هناك معيارية أساساً؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادي أم من أسلافه أم من جسده أم من الطبيعة (المادة) أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟

وهذه أسئلة مجردة عميقة. وحياة الإنسان، مهما كانت عادية أو تافهة، هي محاولة للإجابة عنها، وحتى محاولة التهرب منها ورفضها يشكل إجابة، فحينما يقول امرؤ القيس: (لا صحو اليوم ولا سكر غداً ...اليوم خمر وغداً أمر)، فهو في هروبه هذا قد أجاب على الأسئلة الكلية والنهائية. ولذا، فهي تتجلى في فكر الإنسان الواعي وغير الواعي، وفي أعماله ذات الدلالة العميقة وفي أفعاله التي تبدو تافهة وغير ذات دلالة على الإطلاق.

والمستوى السياسي في التحليل يتوجه لأسئلة سياسية، كما أن المستوى الاقتصادي يتوجه لأسئلة اقتصادية، ويحاول أن يجيب عنها بطريقة سياسية واقتصادية " محايدة"، لا تصل إلى الأسئلة الكلية النهائية. فمثلاً يمكن لأحد علماء السياسة أن يقول: "الأزمة السياسية لهذا المجتمع هي في جوهرها أزمة اقتصادية، ويمكن حلها عن طريق رفع مستوى المعيشة والتنمية السريعة"، فهو يرى أن الأزمة السياسية تضرب بجذورها في الوجود الاقتصادي للإنسان، ويتأتى حلها عن طريق آليات اقتصادية. وقد يتصور هذا العالم السياسي أنه لم يتوجه لأية أسئلة كلية أو نهائية مثل تكوين الإنسان والهدف من وجوده ومعياريته، ولكن التحليل المعرفي المتعمق يمكنه أن يكشف أن إجابته تفترض إجابة اقتصادية (مادية) عن هذه الأسئلة الكلية والنهائية، فالإنسان هو جسد ومادة وحسب، احتياجاته ودوافعه ومعياريته اقتصادية، ومن ثم فإنه حين لا يحقق ذاته اقتصادياً تنشأ الأزمة في المجتمع، ويمكن حلها عن طريق إشباع الرغبات والدوافع الاقتصادية، وإن كانت هناك دوافع غير اقتصادية فلا شك في أنها ثانوية وهامشية، ولذا فإن حل أزمة المجتمع لا يتوجه لها، كما أن عملية رصد المجتمع تستبعدها، ومن ثم فإن هناك بعداً معرفياً كلياً ونهائياً في أي خطاب تحليلي، مهما بلغ من الحيادية والتجريدية والسطحية والمباشرة.

بعد هذا التعريف المبدئي لما هو(معرفي) يمكننا أن نحاول استبعاد بعض النشاطات، باعتبارها نشاطات(غير معرفية). وكونها (غير معرفية) لا يعني بالضرورة أنها (غير مهمة)، وإنما يعني أنها تتعامل مع الواقع من خلال مستوى محدد قد يكون سياسياً أو اقتصادياً، ولكنه مع أهميته ظل بعيداً عن البعد الكلي والنهائي المجرد (رغم أنه له بعده الكلي والنهائي بالضرورة، كما أسلفنا).

١ - يمكن القول إنّ النشاط الخيري (بناء مسجد - مستشفى للفقراء ...إلخ) نشاط مهم وحيوي وخيّر ولا شك ولكنه مع هذا ليس بنشاط معرفي.

٢ - أي نشاط دعوي (الدعوة للإسلام والأخلاق الحميدة - الحض على التقوى - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ليس بنشاط معرفي.

٣ - الانخراط في الحركات السياسية (الإسلامية أو غير الإسلامية).

٤ - تحفيظ النشء القرآن.

٥ - تفسير القرآن لغوياً دون التعرض للثوابت الكلية والنهائية.

كل هذه ولا شك نشاطات إسلامية إنسانية طيبة، ولكنها لا تضيف إلى المعرفة، فهي لا تشكل نشاطاً فكرياً أو نظرياً (وهي، بالمناسبة، لا تدعي لنفسها ذلك)، وهناك نشاطات إسلامية يصنفها بعضهم على أنها نشاطات معرفية، وتدعي هي ذلك لنفسها، ولكنها في واقع الأمر، ليست معرفية بالمعنى الذي طرحناه، فهي في عالم الجزئي والمباشر والمتعين، بعيدة عن الكلي والنهائي والمجرد، ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

أ - هناك من يرى أنه يمكن أن نستورد العلوم الإنسانية والطبيعية الغربية ونضعها داخل إطار إسلامي، عادة ما يأخذ شكل إضافة آية في المقدمة وفي الخاتمة وإضافة بعض الآيات في المتن، فتصبح المادة المستوردة بذلك" إسلامية"، فكتب الأحياء مثلاً يجب أن تبدأ بآية ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾، وتبدأ كل الدروس بالبسملة وهكذا. وعملية الاستيراد هذه لم تصل إلى مستوى الكلي والنهائي والمجرد، وإنما بقيت على مستوى النص المستورد وبعض المبادئ الإسلامية الأخلاقية.

ب - قريب من هذا من يرى أن " تنقية " العلوم الاجتماعية الغربية من

الشوائب هو نشاط معرفي، وبناءً عليه يمكن استيراد نظريات علم النفس مع استبعاد نظريات فرويد في الجنس، ويمكن أن نستورد نظريات الإدارة، شريطة أن نستبعد أي حديث عن (الطبيعة) أو (المصادفة)، وعملية "التنقية" هذه عملية سطحية؛ لأنها لا تصل بحال إلى النماذج المعرفية، الكلية والنهائية.

ج - هناك من يرى أن من النشاطات المعرفية التوفيق بين العلم والدين، وما يسمى الملاءمة والمقابلات، كأن يبحث العالم عن مفهوم علمي ثم يذهب إلى القرآن والسنة ينقب فيهما عسى أن يعثر على مفهوم مماثل، ويعلن أن هذا المفهوم العلمي أو ذاك إنما هو في واقع الأمر مفهوم إسلامي (الذرة موجودة في القرآن، وهكذا)، يتم هذا دون بحث في الثوابت الكلية والنهائية الإسلامية ودون التعرض لثوابت العلم الكلية والنهائية.

د - هناك من يتصور أن رصد إسهامات العلماء المسلمين وممارساتهم هي نشاط معرفي، وهي ولا شك نشاط محمود، ولكنه نشاط تاريخي بالدرجة الأولى، إن لم يحاول أن يبين كيف أن هذه الإسهامات والممارسات تعبر عن الثوابت الكلية والنهائية الإسلامية.

هـ - لا يختلف عن هذا كثيراً من يكرس جل نشاطه لإثبات أن المسلمين قد سبقوا الغربيين في كذا وكذا ويؤكد فضل المسلمين عليهم، دون أن يبين الاختلافات (أو نقط التشابه) الجوهرية بين الفريقين؛ أي دون أن يتناول موضوعه على المستوى الكلي والنهائي الذي أشرنا إليه.

وغني عن القول إن كل هذه النشاطات الفكرية، التي أسلفنا الإشارة إليها، تتفاوت في جودتها ورداءتها وعمقها وسطحيتها بتفاوت القائمين بها؛ إلا أنها تشترك في سمة أساسية هي أنها تفتقد إلى إسلامية الرؤية المتكاملة (النموذج المعرفي)؛ إذ إنها تنتمي إلى السطح أو إلى الجزء دون الكل، فالكل الذي يتم استيراده أو دراسته يظل مضبوطاً بنماذج دخيلة، وبثوابت كلية ونهائية (مستمدة عادة من النموذج المعرفي العلماني الشامل). ولنضرب مثلاً مثيراً على ذلك. قد يقوم أحد الفقهاء بتفسير القرآن ويبذل قصارى جهده في "التوفيق" بينه وبين العلم، ويظن أنه قد قدم بذلك خدمة "معرفية" للإسلام، ولكنه يستخدم (عادة

دون أن يعي نموذجًا كامناً فعالاً يتضمن إجابات علمانية شاملة على الأسئلة الكلية والنهائية مثل الالتزام بالعلم، المنفصل عن القيمة، كقيمة حاكمة، ومن ثم الالتزام بحاكمية العقل والعلم ومرجعيتهما، وهذا أمر مختلف عن القيمة الحاكمة الإسلامية، التي تؤكد أهمية عقل الإنسان ومركزيته في العملية المعرفية، ولكنها تؤكد أيضاً محدوديته، كما تؤكد أسبقية القيم الأخلاقية والإنسانية على العلم الطبيعي.

ولنضرب مثلاً آخر على التناول غير المعرفي لهذا المفكر التربوي الإسلامي الذي يقدم مشروعاً لإصلاح التعليم؛ ولإنجاز ذلك يقترح إطالة الفسحة التي يأخذها التلاميذ حتى يتسنى لهم أداء صلاة الظهر في المدرسة في موعدها، كما يقترح إيقاف الدراسة كلما حان موعد إقامة الصلاة، وهذه مطالب في غاية النبل، ولكنها لا علاقة لها بالمستوى المعرفي (الكلي والنهائي)؛ إذ يظل السؤال المطروح هو: ماذا عن مضمون الدراسة قبل الصلاة وبعدها؟ ماذا عن منهج الدراسة ككل، وبمجموعة النماذج والقيم الحاكمة الكامنة فيها؟ وبعد أن يؤدي الطلبة الصلاة، هل سيذهبون إلى أستاذ يحدثهم عن حتمية تقدم العلوم، ويبين لهم أن العلم قد حقق هذا التقدم؛ لأنه نشاط محايد مجرد من الأخلاق ينظر إلى العالم باعتباره كماً محضاً، أم أنه سيستخدم نموذجاً إسلامياً؟

أما مثلنا الثالث فهو هذا المفكر الاقتصادي المسلم الذي يبذل جل وقته لإثبات أن الربا حلال، أو يحاول أن يخرج بتوليفة إسلامية تجعل من الممكن إنشاء نظام مصرفي إسلامي داخل منظومة اقتصادية جاهزة، أتت من الغرب، مبنية على التنافس والصراع ورؤية العالم بشكل داروينى، باعتباره غاية كاملة لا تراحم فيها. وقد يطرح هذا المفكر شعار "زيادة الإنتاج" كمثل أعلى، دون أن يتحدث عن الضوابط الأخلاقية للإنتاج، والقيم السابقة للإنتاج، والهدف من الإنتاج، ففي المنظور الإسلامي إنتاج السلع لا يمكن أن يكون قيمة في ذاته؛ مثل هذا المفكر لم يقدم معرفة إسلامية جديدة لأنه لم يقم بالتجريد، واكتفى باستيراد الأفكار الجاهزة والمحكومة بنماذج أخرى من الخارج، أي خارج المنظومة الإسلامية، ولم يتعامل مع الثوابت الكلية والنهائية، ولم يخضع القيم الحاكمة في النموذج

الاقتصادي العلماني الشامل للتحليل والنقد، و لم يتساءل عن قيم مثل المنفعة وزيادة الاستهلاك، ومدى جدواها ومدى إسهامها في تحقيق جوهر الإنسان.

ولنضرب بعض الأمثلة الطريفة الأخرى على المحاولات الطيبة لتبني بعض جوانب السلوك الإسلامي دون الالتزام بالثوابت الكلية والنهائية، انظر على سبيل المثال: الشخص الذي يقصر جلبابه ويبني مسجداً في غاية البساطة (حسب التعاليم الإسلامية)، ومع هذا يركب أفخر السيارات، ويعيش في أكثر المنازل رفاهية، تحت شعار أن هذا" حلال"، دون أن يدرك أنه قد سقط في النموذج المعرفي الاستهلاكي، وكأن الهدف من وجود الإنسان في الكون ليس التراحم وإقامة العدل في الأرض، وإنما الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك. أذكر مرة أنني كنت أجلس مع بعض الأصدقاء المسلمين وحانت ساعة المصارعة الحرة في التليفزيون، والتي أحس بالاشمئزاز منها لدرجة أن معدتي تصاب بالغثيان. وبدلاً من أن أطلب من الأصدقاء أن يغلقوا التليفزيون حاولت أن أكون كيّساً معهم، فسألتهم: لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم معنا، أكان سيوافق على هذه المصارعة الحرة، فسارع الإخوة بالنفي، وحينما سألتهم عن السبب: قالوا لأن المصارعين لا يرتدون " سروالاً شرعياً ". وهكذا فاتتهم بنية الصراع الدارويني التي حولت المتصارعين إلى كتلتين من اللحم المتصادمتين؛ أي أن البعد المعرفي، الكلي والنهائي، لم يسترع انتباههم على الإطلاق.

وأذكر أنني حضرت مؤتمراً طبياً " إسلامياً" وكانت القضية الأساسية التي يتناولها المؤتمر هي: هل الصابون المصنوع من دهن الخنزير حلال أم حرام؟ وفاتهم أن يتساءلوا عن حكمة التدخل الجرحي (الإمبريالي) دون اكتراث بالإنسان، ودون أن يتساءلوا عن دور علم النفس في عمليات العلاج الطبية .كما أذكر أنني حضرت مؤتمراً آخر عن إدارة الأعمال، وكان يوجد بعض رجال الأعمال الصينيين الذين كانوا يدافعون عن التجارة والخصخصة، فأشاروا إلى أن العمل Business حلال، بل إلى أن السيدة خديجة- رضي الله عنها -زوجة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت امرأة أعمال (Businesswoman) ، وهذا مثل جيد على التحليل السطحي، الذي يحل محل التحليل المعرفي، وينتهي إلى نتائج مضللة.

فالتجارة التي كان يقوم بها الرسول صلى الله عليه وسلم (وزوجته خديجة) كانت محكومة بمنظومة قيمية تسبق عملية الاتجار والمساومة والربح والخسارة. ولذا كانت الأمانة مسألة أساسية لابد أن تتوافر في "التاجر"، أما تجارة عالم الخصخصة فهي تجارة لا يحكمها سوى قوانين العرض والطلب والصراع الداروينى.

ولأضرب مثلاً أخيراً على التحليل السطحي في مقابل التحليل المعرفي .عُرفت الحداثة(والتحديث) بأنها نقل العلم والتكنولوجيا، و لم يتحدث أحد عن القيمة. والحداثة بهذا الشكل لا يمكن لأحد أن يقف ضدها، فمن يمكن أن يقف ضد العلم والكنولوجيا؟ ولكن لو عُرفت الحداثة بأنها" نقل العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة "فإن القضية تصبح مختلفة تماماً، ولتمّت مناقشة الموضوع على مستوى معرفي، ولأصبح الناس مدركين للأبعاد الحقيقية للتحديث، ولاتخذوا قرارهم بشأنه وهم على بينة من أمرهم، وربما لأمكنهم الحديث عن "نقل العلم والتكنولوجيا دون التخلي عن القيمة".

إن محاولات النظر في الواقع، دون إدراك البُعد المعرفي يخلق الوهم بأننا ننتج معرفة إسلامية، ومِن ثَمَّ فنحن نضيع فرصة تاريخية نادرة، فإدراك البُعد المعرفي الإسلامي قد ظهر مع تآكل النموذج المعرفي في الغرب وبسبب عجزه، ومع تزايد إحساس الأمة، بمفكريها وجماهيرها، بأنه لابد أن نأتي ببديل من داخل منظومتنا الإسلامية. أما التناول السطحي الذي يملأ الفراغ ويريح النفوس ويبدد الطاقة الإبداعية، فإنه إنما يخلق شعوراً زائفاً بالطمأنينة.

وهذه الرؤية السطحية التي تكتفي بالسياسي والاقتصادي، وتستبعد المعرفي (الكلي والنهائي)، هي في تصورنا من ميراث الفكر المعرفي الاستناري، الذي يرى أن هناك إنساناً طبيعياً (مادياً)، خاضعاً للقوانين الطبيعية (المادية العامة)، هذا الإنسان العام يكتسب الحضارة، ويكتسب الخصوصية الثقافية من خلال" إضافة" بعض الأفكار الثقافية له. فالثقافة شيء برّاني يضاف إليه (نموذج تراكمي)، وليست شيئاً جوانياً مرتبطاً بجوهره وكيونته (نموذج توليدي). وعادة ما يترجم هذا الإنسان الطبيعي (المادي) نفسه إلى الإنسان الاقتصادي (الذي تتعامل معه

النظريات النفسية المادية بكفاءة منقطعة النظير). وجوهر هذا الإنسان اقتصادي أو جسماني، أما إنسانيته المتفردة فشيء جديد يضاف إليه ويكتسبه (ويمكن أن يرد في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى ماديته الاقتصادية أو الجسمانية). وأصحاب نموذج التوفيق أو التنقية والاستيراد يتبنون نموذجاً تراكمياً، ويفترضون هذا الإنسان الطبيعي (المادي) نقطة بدء، على أن" تضاف "له المعرفة الإسلامية أو الأبعاد الإسلامية.

وقبل أن ننتقل إلى موضوعنا الأساسي، أهمية الدرس المعرفي، هناك قضية لابد أن نتوجه إليها وهي: المسلمون الطيبون الذين يستنكرون فكرة توليد معرفة إسلامية من أساسها، وحجتهم في هذا أن كل ما قد يحتاجه المسلم من فكر أو معرفة موجود بشكل جاهز في كتاب الله الذي يحوي كل المعرفة، وصالح لكل زمان ومكان، بل إنهم يذهبون إلى أنه لا يوجد أصلاً ما يُسمى (معرفة إسلامية) وإنما يوجد (عقيدة إسلامية) وحسب، إن تمسك بها المسلم صلح حاله، وصلح حال الأمة، واستقرت الأمور في مواقعها. ومثل هذه الرؤية الطيبة تتجاهل حقيقة أساسية في عصرنا الحديث، وهي أن التطور التلقائي أصبح مستحيلاً بسبب وجود الإمبريالية الغربية، وأجهزة المخابرات الخاصة بها، وأجهزة الإعلام التي تحدد توقعات البشر، وتخلّق أحلامهم، بمقاييس تم إعدادها بعناية شديدة في هوليود، وفي أروقة المخابرات الأمريكية وغيرها، ومن ثم فالمسلم الطيب، الذي يقيم تعاليم دينه بحرص شديد، ويذهب إلى القرآن والسنة بشكل مباشر، قد لا يدرك أن النماذج المعرفية العلمانية قد غزت وجدانه ووجدان أسرته، وأن هذه النماذج قد تشكل إدراكه حتى للقرآن والسنة.

هذا من الناحية السياسية والجغرافية (الجيوبوليتيكية)، أما من الناحية المعرفية فإن هؤلاء يصدرون عن تصور أن علاقة القرآن بالواقع علاقة مباشرة، وأن ثمة تطابقًا أو ترادفًا بين القرآن والواقع، وبين المطلق (الإلهي)، والنسبي (البشري)، ومن ثم فهم ينكرون وجود مسافة تفصل الواحد عن الآخر، وافتراض تطابق القرآن بالواقع ينطوي على إيمان بأن الواقع بأسره مكون من كليات، وأنه إن وجدت فيه جزئيات فهي ملتحمة تماماً مع هذه الكليات؛ أي أن القرآن كل

عضوي متماسك صلب، وأن الواقع الطبيعي لا يختلف عنه كثيراً، وفي هذا، في تصوري، سقوط في الواحدية المادية التي ترى أن الواقع كُلٌّ عضوي خاضع للسببية البسيطة الصلبة، ولذا نجد أن ثمة اتجاهاً كامناً نحو خلع القداسة على التفسيرات البشرية من جراء اتحاد الكليات بالجزئيات، وهذا اتجاه لا يختلف كثيراً عن اتجاه الباطنيين الذين يخلعون القداسة على كل الظواهر الزمنية بسبب الحلول الإلهي فيها، والمفارقة الكبرى أن هذه الرؤية لا تختلف كثيراً عن الرؤية العلمانية الشاملة التي ترى أن العالم مكون من جزئيات، وأن الكليات مستقرة في هذه الجزئيات؛ فالمطلق حالٌّ في المادة، أي حال في النسبي، ولذا فهؤلاء العلمانيون ينكرون وجود أية مسافة تفصل بين القانون العام والظاهرة الخاصة؛ إذ إن القانون العام يغطي كل جوانب الظاهرة الخاصة ولا توجد مسافة أو مسافات، ومِن ثَمَّ تصبح كل الأمور متساوية وكل الأمور نسبية. وقد أدى الافتراض السابق (تطابق القرآن والواقع) إلى إغلاق باب الاجتهاد تماماً ورفض تجريد أي شيء من القرآن والسنة. ومن هنا التمسّك بالتفسير الجزئي والتصدي لكل جهد معرفي.

إن المعرفة في جوهرها هي تجريد نموذج من النص المقدس (الكلي) يساعدنا على تفسير الجزئي، في إطار الكلي، وعلى الحكم عليه. والمسافة التي تفصل القرآن عن الواقع هي مجال الجهد المعرفي وهي الدعوة الإلهية للاجتهاد؛ بدلاً من هذا يتصور القائلون بتطابق القرآن والواقع أن المعرفة هي التنقيب في الكتاب والسنة عن المعلومات والمفاهيم الجاهزة، دون إعمال فكر .وثمة نزعة رجعية كامنة في هذا الموقف؛ إذ إنه يجعل الواقع باعتباره إحدى النقط المرجعية فهو مرادف للقرآن بدلاً من أن يكون العقل المسلم عقلاً مجتهداً، يحاكم الواقع والمعطى الجزئي من منظور الكلي القرآني.

وهذا الموقف الحرفي، الذي يؤدي إلى رفض الاجتهاد، ورفض إعمال العقل، ورفض التجريد من أجل الوصول إلى الكليات الكامنة قد شَجَّعَ بعض المواقف الفقهية التي اكتفت في كثير من الأحيان بإصدار الأحكام التي تناسب المواقف المختلفة، و لم يتأمل أصحابها في القرآن والسنة ثم في التراث الفقهي ككل؛

لترتيب هذه الأحكام ترتيباً هرمياً ليستخلصوا منهما نموذجاً، يمكن توليد الأحكام منه وتحديد معنى المفردات المختلفة من خلاله. ويبدو أن هذه سمة عامة في الحضارة العربية الإسلامية، ولعل هذا يعود إلى أنها حضارة أنتجت تراثاً حضارياً ثرياً، ولكنها أجهضت عن طريق الضربة التترية ثم الصليبية فتشرنقت دفاعاً عن الذات، و لم تتأمل في تراثها و لم تستخرج منه النماذج المعرفية الخاصة بها. ولذا ظلت الأحكام أحكاماً جزئية (رغم وجود الإطار الكامل كامناً فيها)، وظلت المصطلحات مصطلحات متفرقة لم يتم الربط بينها، وظلت المقولات التحليلية غير واضحة، ولا تتمتع بقدر من التجريد يزيد من مقدرتها التفسيرية، ويجعلها قابلة للتشغيل، كما أن عمليات التغريب والعلمنة جعلت الكثيرين يفزعون ويطالبون بالتمسك بكتاب الله وعدم الابتعاد عنه، وهم يتصورون أن التمسك يعني الارتباط بحرفية النص والاقتراب الشديد منه، وأن عملية التجريد هي في جوهرها عملية ابتعاد وتأويل، وقد عطل كل هذا الانطلاقة المعرفية الاجتهادية المطلوبة في كل عصر.

ونحن نذهب إلى أن القرآن هو نص "متسامٍ" للأسباب التالية:

أ - القرآن هو النص المقدس المليء بالمعاني الذي يتعامل مع الكليات تاركاً لنا جزئيات الواقع .ووجود هذه المسافة بين الكليات والجزئيات هي التي تشكل مجال تفاعل الإنسان المخلوق مع خالقه، وهكذا فهي مجال حريته ومسؤوليته.

ب - العقل الإنساني عاجز عن الإحاطة بكل معاني القرآن دفعة واحدة أو حتى على دفعات، ولذا فثمة مسافات نتيجة هذا العجز. ويجب أن نتذكر دائماً أن القرآن مطلق، هو كلام الله، وأن العقل محدود ونسبي، ولابد أن يعجز العقل النسبي المتناهي عن الإحاطة بالمطلق اللامتناهي.

وهذه الخاصية تجعل القرآن ذا مقدرة توليدية لا متناهية، تولد معارف صالحة لكل زمان ومكان، دون أن تسقط في النسبية؛ إذ تظل المطلقات الكلية هي التي تشكل إطار المعرفة المتجددة المولدة من النص.

بعد أن استبعدنا بعض المحاولات السطحية أو الجزئية أو المعادية للاجتهاد، يمكننا أن نعرف الآن النشاط المعرفي الإسلامي. وهو في تصورنا التوصل إلى

مقولات تحليلية تستند إلى النموذج الإسلامي، وذات مقدرة تفسيرية عالية. هذه المقولات على علاقة ولا شك بالمنظومة الأخلاقية الإسلامية، ولكنها علاقة غير مباشرة، فالنشاط الدعوي، كما أسلفنا، ليس نشاطاً معرفياً؛ فهو نشاط أخلاقي، ولكنه مع هذا يستند إلى أرضية معرفية (غير واعية)، فالداعية يدرك منطلقاته (نموذجه المعرفي والإجابة الإسلامية على الأسئلة الكلية)، ومنطلقات الآخر (إجابة نموذجية على الأسئلة الكلية) فلابد أن يعرف الداعية المسلم رؤية الآخر للإله وللأرض وللذات، وكيف يدرك الزمان والآخرة، وكيف يرى الدوافع الإنسانية والأخلاقية، وعليه أيضاً أن يعرف كيف يمكنه أن يقنع الآخر بإحلال الإجابات الإسلامية على الأسئلة الكلية والنهائية محل ما يؤمن به، وما تم هنا هو عملية مركبة، و بدأت بدراسة القرآن والسنة والتفسيرات المختلفة، وتم تجريد نموذج إسلامي منه يتضمن القيم الحاكمة الإسلامية (الإجابة على الأسئلة الكلية والنهائية، ومقولات تحليلية ذات مقدرة تفسيرية)، ثم تمّت دراسة نصوص الآخر المقدسة ودوافعه، وتم التوصل إلى النموذج المعرفي الذي يتحكم في سلوكه ويفسر واقعه، ثم استخدم النموذج الإسلامي لتفكيك هذا الواقع ولاكتشاف نقائضه ومواطن الضعف فيه، ثم قدمت إجابات إسلامية على الأسئلة الكلية والنهائية، تسد هذا النقص وتطرح أمام المدعو رؤية أكثر إنسانية وتركيباً، فعملية الدعوة هي انتقال من الخاص إلى العام، ومن العام إلى الخاص، ومن الجزء إلى الكل ومن الكل إلى الجزء.

ولنأخذ مثلاً آخر وهو بناء مسجد لإقامة الصلاة، هذا فعل خير، وقرار إقامته هو فعل أخلاقي، وقرار تجميله هو رؤية جمالية، وقرار استخدامه ركيزة سياسية هو فعل سياسي، ولكن حينما نحلل البنية المعمارية للمسجد، فإننا نكون قد وصلنا إلى عالم النماذج والتجريد، في إطار القيم الحاكمة والإجابة على الأسئلة الكلية. فالإله، حسب الرؤية الإسلامية، هو المركز غير المنظور للكون يمنحه التماسك، دون أن يحل فيه، على عكس مفهوم الإله في المسيحية حيث يتجسد الإله. ينعكس هذان التصوران في معمار الكنيسة في مقابل معمار المسجد؛ فالأيقونة، رمز التجسد في المسيحية، هي أيضاً المركز في الكنيسة، ولذا حينما يدخل إنسان كاتدرائية، يجد ممراً طويلاً يؤدي إلى هيكل الكنيسة، حيث توجد

الأيقونة أو تمثال العذراء والمسيح، الذي يصبح مركز الرؤية. أما في المسجد فعادة يكون الاتجاه نحو التشتيت وعدم التركيز على مركز، وحينما نصل إلى المحراب نجده بسيطًا في الزخرفة أو نجد زخرفته هندسية حتى تتشتت الرؤية ولا يسقط الرأي في أي تجسد، وإنما يفكر في المركز غير المنظور، الذي لا تحده حدود، وما تم هنا هو عملية معرفية مزدوجة تشبه تلك التي تمت في أثناء عملية الدعوة، أي تجريد نموذج الآخر وتجريد النموذج الإسلامي، ثم مقارنة الواحد بالآخر لفهم كليهما، ولفهم إجابتهما على أحد الأسئلة الكلية والنهائية (ما علاقة الإله بالكون؟ وما مصدر التماسك؟).

ويمكن أن نطبق المنهج نفسه على تحليل الصور المجازية في الحضارة العلمانية الشاملة (أي الحضارة الغربية الحديثة) فصورة مجازية مثل" :العالم كالساعة "التي طرحها نيوتن هي صورة ملائمة تماماً للنزعة الربوبية :إله يخلق العالم ويضبطه وكأنه ساعة، ثم يتركه ليدور من تلقاء نفسه دون تدخل إلهي .ومن ثم يكفي دراسة سنن الكون، ويمكن استبعاد الوحي تماماً، فمركز الكون كامن (أو حالٌّ) فيه .ولنأخذ أيضاً الصورة المجازية الأساسية في المنظومة العلمانية الشاملة صور "بروميثوس "الذي سرق النار من كبير الآلهة وأعطاها للبشر لكي تبدأ الحضارة البشرية، هي صورة تفترض الصراع بين كل الكائنات، وتفترض وجود الصراع بين الخالق والمخلوق، على عكس التصور الإسلامي الذي يرى أن الله عزوجل قد علم آدم الأسماء كلها. والصراع يفترض أن الخالق ليس منزهاً عن مخلوقاته وإنما هو مساوٍ لهم، فكأن مركز العالم يوجد داخله.

ويمكن أن نطبق المنهج ذاته على القرآن الكريم، ولنأخذ الآية الكريمة الخاصة بنور الله: ﴿الله نور السموات والأرض﴾، وبقلب الإنسان ﴿ثم قست قلوبكم فهي كالحجارة﴾ يمكن أن يركز الشارح على جمال الصورتين أو على مضمونها الأخلاقي، وهنا يكون التناول أخلاقياً أو جمالياً وليس معرفياً، ولكن يمكن رؤيتهما تعبيرًا عن بنية الرؤية الإسلامية للإله كمركز غير منظور، ومن ثَمَّ سنجد عناصر الصورة المجازية، رغم أنها ليست صوراً مجازية تجسيدية، ومن هنا فإن احتجاج بعض الأصوليين على المجاز باعتباره كذباً أو زيفاً ربما ينم على عدم فهم له .يلاحظ أن فكرة المركز غير المنظور الذي يمنح العالم التماسك دون أن يحل

فيه، تقف على طرف النقيض من المفهوم المادي للمركز، الذي إما أن يوجد في المادة ذاتها، في عالم التحديث والحداثة (واحدية صلبة)، وإمّا ألاّ يوجد على الإطلاق في عالم ما بعد الحداثة سيولة كونية.

وإذا أخذنا الحديثين الشريفين، حديث المرأة التي دخلت النار في هرة، لأنها حبستها فلا هي أطعمتها ولا تركتها تأكل من خشاش الأرض، وحديث الرجل الذي وجد كلباً شديد العطش فنزل البئر وملأ خفه بالماء وسقاه، فشكر الله صنيعه وغفرله، فيمكن القول على مستوى تجريدي بسيط مباشر إنّ الحديثين يوصيان بالرفق بالحيوان (وهذا تفسير وعظي أخلاقي)، ولكن من خلال عملية تجريد متعمقة يصبح الرجل والمرأة فاعلين، ورمز الإنسان الفاعل هو مركز الكون (فالفاعل أعلى من المفعول به) ويصبح الإنسان هو الكائن المستخلف الذي يجب أن يعمر الأرض (وهذه هي الإجابة الإسلامية عن السؤال الكلي النهائي الخاص بعلاقة الإنسان بالطبيعة). ويمكن في هذه الحالة ربط هذين الحديثين بالذبح الشرعي على سبيل المثال(ويلاحظ أن العملية التجريدية رغم عمقها، لم تستمر إلى ما لا نهاية لتصل إلى الثنائيات الرياضية المتعارضة، التي تتسم بها كتابات البنيويين، وعملية التجريد تمت في إطار إسلامي).

ويلاحظ أنّه في كل الأمثلة السابقة تمت عملية هي في جوهرها عملية تجريد للنموذج في إطار القيم الحاكمة الإسلامية، (الإجابة التي يقدمها النموذج على الأسئلة الكلية والنهائية)، واستشفاف الإجابة على الأسئلة الكلية (حركة من الخاص إلى العام ومن الجزئي إلى الكلي)، ثم تطبيق هذا النموذج على حالة بعينها (حركة من الكلي إلى الجزئي بحيث يكتسب هذا الجزئي، الذي يشبه إحدى المفردات الموجودة في المعجم خارج أي سياق، معنى إسلامياً محدداً من خلال تحوله من مجرد جزء مستقل إلى جزء من الإجابة الإسلامية على الأسئلة الكلية)، وهذا هو في تصورنا النشاط المعرفي الإسلامي.

ويمكننا الآن أن نتناول موضوعنا الأساسي، وهو أهمية الدرس المعرفي، ويمكن القول إنّ الدرس المعرفي مهم في كل العصور، فكل إنسان، شاء أم أبى، يستخدم نماذج معرفية تحوي مسلمات كلية ونهائية، وذلك في أثناء أبسط

عمليات الإدراك بوعي أو بدون وعي منه، وقد شُبه استخدام النماذج باستخدام قواعد النحو أو قواعد الهندسة، فحينما يتحدث الإنسان لغته، وحينما يبني بيتاً (وفي المجتمعات التقليدية خاصة) فإنه يستخدم قواعد النحو والهندسة دون معرفة سابقة أو واعية بهما، الدرس المعرفي إذن حتمي ومهم، هكذا كان دائماً. ولكن الأمور في العصر الحديث زادت تركيباً، ومن ثم أصبح الدرس المعرفي أكثر أهمية عن ذي قبل بالنسبة إلى كل أعضاء المجتمع، ولاسيما الإسلاميين، وذلك لمركب من الأسباب، نورد بعضها فيما يلي:

١ - كان النموذج الفقهي (الإسلامي التقليدي) يعيش داخل الحضارة الإسلامية، يعيش مفرداتها الإسلامية، ونحوها الإسلامي، ولذا كان الفقيه القديم يواجه تحديات ويحاول الإجابة على أسئلة تطرح عليه من داخل الحضارة الإسلامية، لا من خارجها. ولكن اختلفت الآية الآن، فنحن نتحرك داخل حيّز غير إسلامي، وداخل تشكيلات حضارية غير إسلامية (بما في ذلك البلدان التي تدعي أنها إسلامية)، وواقعنا ليس من صنعنا، ومن ثم تطرح علينا قضايا وأسئلة جديدة غير إسلامية.

٢ - قامت الحضارة الغربية الحديثة(وهي حضارة ذات جاذبية عالية للغاية) باختراقنا واختراق غيرنا، وقد اخترقتنا هذه الحضارة في بداية الأمر على المستوى السلوكي، ثم اخترقنا على المستوى المفاهيمي، ومستوى النماذج المعرفية، الكلية والنهائية. كما اخترقتنا هذه الحضارة من خلال سلعها الحضارية ذات الجاذبية العالية. وقد ضربنا من قبل بعض الأمثلة، ويمكن أن نضرب مثلين صارخين هما: كارتون توم وجيري وأفلام رعاة البقر. إن درسنا هذه الأفلام بطريقة معرفية، أي من منظور الثوابت الكلية والنهائية، سنجد أنها تسودها قيم عالم دارويني صراعي مدمر، ولكنه مع هذا تم تغليفه بعناية بالغة، بحيث يظهر كما لو كان أحد أشكال التسلية البريئة! ولذا نجد أن أطفالنا يقبلون على هذه الأفلام بل نشجعهم نحن على ذلك، فنحن نظن أنها ليس فيها ما يتنافى مع القيم أو مع الأخلاق الإسلامية، مع أنها في واقع الأمر تتنافى مع الكليات والثوابت النهائية الإسلامية.

٣ - تتضاعف المعلومات مرة كل خمسة أعوام (حسب بعض

الإحصاءات)، ولا ندري هل يستوعب الإنسان كل هذه المعرفة ويحولها إلى فعل إنساني يزيد من سعادته، أم أن التراكم المعلوماتي يحاصره ويجهض إمكاناته الإنسانية .ويلاحظ أن بعضم ينادي بضرورة" اللحاق بهم"، وكأن هذا هو المثل الأعلى ومنتهى المراد، والدرس المعرفي سيعلمنا خطورة ثورة المعلومات على العقل البشري، وربما أمكننا توظيفها لصالح الإنسان، بدلاً من أن يوظف الإنسان لصالحها .

٤ - ظهرت معلومات جديدة تثير الشك بخصوص بعض القضايا الأخلاقية (الاستنساخ - الأساس الفسيولوجي للشذوذ الجنسي)، ولا يمكن الإجابة على هذه المعلومات إلا من خلال رؤية معرفية إسلامية ثاقبة.

٥ - ظهر علم الألسنيات وتطورت آليات تحليل النصوص بشكل مذهل في الأعوام الماضية، ويحاول المستشرقون والمفكرون، ممن لا يؤمنون بالإسلام ويحاولون تحطيمه، أن يفسروا القرآن والحديث بما يتراءى لهم ومن خلال نماذجهم المعرفية، وإن لم نتملك ناصية علم الألسنيات وآليات تحليل النص هذه، اكتسحنا هؤلاء المفسرون دون أن ندري.

٦ - إزداد العالم ضيقاً وانكماشاً بسبب وسائل الاتصال الإلكترونية، كما ظهرت مشاكل ذات طابع" عالمي "مثل تلوث البيئة والإيدز وسباق التسلح، وكل هذه يتطلّب أن نقف على أرضية معرفية إسلامية صلبة.

٧ - أصبح الحوار مسألة حتمية في هذا العالم الصغير. وقد انعكس هذا بطبيعة الحال على حوار الأديان، الذي تزايدت مؤتمراته في الآونة الأخيرة. ولابد أن يشارك فيه المسلمون، ومشاركتهم بدون أرضية معرفية صلبة يشكل خطورة كبيرة على العقل الإسلامي. ولذا يجب التحصن بالنموذج المعرفي الإسلامي.

٨ - شهدت العلوم الإنسانية في الغرب انقطاعاً كاملاً منذ عصر النهضة الغربية .فأصبح كل علم مرجعية ذاته، فالاقتصاد مرجعيته اقتصادية، والسياسة مرجعيتها سياسية ...إلخ، وهذا يعني في واقع الأمر الانفصال الكامل عن فكرة القيمة الشاملة، أي أن عملية الانفصال الكامل عن فكرة القيمة الشاملة، أي أن عملية الانفصال هذه هي في واقع الأمر علمنة شاملة وتشئ كامل للمعرفة،

وفرض للنماذج المادية. وعملية الانقطاع اكتسحت عالمنا الإسلامي أيضاً، ولذا يمكن القول إنّ العلوم الإنسانية والطبيعية، التي تدرس في الجامعات في العالم الإسلامي، تصدر عن المقولات العلمانية الشاملة المتجاوزة للأخلاق وللإنسان. ولن يتوافر الوعي الكامل بالقيم الكامنة (أو اللا قيم الكامنة) في مثل هذه العلوم، إلا من خلال الإدراك العميق للأبعاد الكلية والنهائية الإسلامية.

٩ - الحضارة العلمانية الشاملة حضارة تفترض تطوراً عالمياً شاملاً، قد يكون أحادي المسار Unilinear أو متعدد المساراتMultilinear. ولكن مهما كان الأمر فهو يؤدي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، إلى النقطة نفسها في الحضارة الغربية الحديثة التي تصلح لكل زمان ومكان. وتساند هذه الحضارة، بنماذجها المعرفية، مراكز بحوث ضخمة وآليات بحثية لم يشهد مثلها البشر من قبل. وفي غياب البعد المعرفي يقبل الجميع" عالمية "هذه الحضارة وحتميتها، دون تساؤل أو اجتهاد.

١٠ - هذه الحضارة ليست حضارة غربية كما تدعي، فهي دون شك إحدى ثمرات التطور الحضاري الغربي، ولكنها حضارة معادية للإنسان (بما في ذلك الإنسان الغربي نفسه)، وهي حضارة لا تهاجم رؤية معينة ولا ديناً معيناً ولا منظومة قيمية معينة، وإنما تهاجم فكرة الرؤية والدين والقيمة. فهي تذهب إلى أن العالم تعددي بشكل مفرط، لأنه لا مركز له ولا مطلقات فيه، كل الأمور فيه متساوية، ومن ثم كل الأمور نسبية، وهي حضارة تهاجم المقولات القبلية Apriori، التي كانت تضمن وجود الإنسان كائناً مستقلاً عن الطبيعة (المادة) لأن المقولات القبلية، حتى لو وجدت في عقل الإنسان، تفترض انفصاله عن عالم الطبيعة (المادة) هذه الحضارة الجديدة تدعي أنها تجاوزت الفلسفة والميتافيزيقا، فهي حضارة إما مؤسسة على الحقائق العلمية والتجارب العلمية، وإمّا لا تحتاج لأساس أصلاً؛ لأن الأساس يفترض المركز. وقد سميت ما بعد الحداثة (الفلسفة السائدة في الغرب) anti-foundationalism ، أي ضد التأسيس.

١١ - رغم كل هذا نجد أن هذه الحضارة حضارة داروينية، فهي مادية أكثر منها عقلانية، تقبل الصراع بوصفه قيمة نهائية، وتجعل من البقاء المادي الهدف الوحيد من الوجود، وقد تقبّل عامة الناس النموذج الداروينى الصراعي دون إدراك منهم، ولا يمكن توضيح ذلك إلا من خلال الدرس المعرفي.

١٢ - ظهر فكر احتجاجي ثري للغاية في الغرب، وهذا الفكر يدور حول تعثر الفكر المادي والفكر الوضعي التجريبي والفكر البرجماتي. ويمكن للمسلمين الاستفادة من هذا الفكر في محاولة تعريف الثوابت الكلية والنهائية الإسلامية، في مقابل الثوابت العلمانية الشاملة والداروينية المادية.

انثربولوجيا الإسلام
دور العامل القبلي في تاريخ صدر الإسلام
قراءة في "الإسلام والسلطان والملك"

المؤلف: د. أمين إبراهيم
الناشر: دار الحصاد ودار الجندي، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٨، (٣٥٦ ص)

رضوان جودت زيادة*

على غير عادة الباحثين في عرضهم لمنهجيتهم في مقدمة كتبهم، حيث يشرحون فيها طريقة تناولهم لمادة البحث، قام مؤلف هذا الكتاب بعرض منهج دراسته في نهاية البحث، ربما ليجعلنا نكتشف تقنية التطبيق قبل التأصيل النظري، وربما ليقنعنا - كما ذكر - بأن صياغة موضوعه إنما كانت محصلة اجتهاد مفاهيمي، واشتغال معمق بالمصادر والمراجع، وليس قضية أولية وضعت بصورةٍ قبلية مسبقة حتى يعقبها العمل التحليلي البحثي.

مهما يكن فإن الباحث يعد عمله هذا دراسة تاريخية تحليلية نقدية، تشكل مساهمة في البحث في عمليات التطور السياسي والاجتماعي في العقود الأولى الحاسمة من التاريخ الإسلامي، إن الكاتب يقسم الدراسات التي تناولت هذه الفترة إلى مناهج ثلاثة:

- الأول ينطلق من أن تكوين الدولة الإسلامية الأولى قد جرى من خلال نشوء الدين الجديد وتنظيم حياة الأمة في المدينة، ومِن ثَمَّ فهناك تطابق بين

---

* طبيب أسنان، وهو باحث مهتم بقضايا التجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

ظهور الدين الإسلامي وتكوين الدولة الإسلامية، وتمت ثنائية وازدواجية بين النظام القبلي ونظام الدولة الحديثة طوال التاريخ المبكر للإسلام، ومن هؤلاء المستشرق المعروف فيلهاوزن وعبد العزيز الدوري ومونتغمري واط وغيرهم.

– أما الثاني فتختلف منطلقاته النظرية اختلافًا جديًا عن الاتجاه الأول، إذ ينطلق هذا الاتجاه من أن الطابع الثوري العاصف للرسالة المحمدية أحدث ثورة جذرية في كلية الحياة الاجتماعية للعرب أنهت بها النظام القبلي كنظام سائد ودشنت بدلاً عنه دولة تزعمها الرسول بنفسه، وخير من يمثل ذلك الباحث الأمريكي دونر الذي درس "الفتوحات الإسلامية الأولى" والمستشرق كرون والمستشرق هندز، وتدخل الرؤية الماركسية في إطار هذا الاتجاه ممثلةً بأحمد صادق سعد في دراسته "في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج – تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي" وطيب تيزيني في "مشروعه" وحسين مروة في "نزعاته المادية".

– أما الاتجاه الثالث فيؤكد على التواصل والاستمرارية في تاريخ العرب من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي الأول، فلحظات الاستمرار وليس لحظات الانقطاع هي التي تطبع تاريخ صدر الإسلام بطابعها، ومن أهم أصحاب هذا الاتجاه الباحث شعبان في كتابه "**رؤية جديدة في التاريخ الإسلامي من ٦٠٠–٧٥٠م**".

ربما كشف هذا التأطير للدراسات التي تناولت الفترة الأولى من الإسلام وتقسيمها، عن منهجية الباحث، من حيث تصنيفه لتلك الدراسات بحسب تناولها لدور العامل القبلي.

وعلى كلٍ فإن الباحث لا ينكر ذلك بل يؤكد على أن هذه الدراسة تجعل همها التركيز على أن الممارسة السياسية للرسول محمد صلى الله عليه وسلم منذ ٦٢٢–٦٣٢م لم تتخط حدود النظام القبلي و لم تخلق إلا اتحادًا قبليًا ضعيفًا، وبحكم ذلك فإن القرآن الكريم لم يقدم أية نظرية إسلامية في الحكم والدولة (ص٣٣)، إذ إن حجم المادة السياسية في القرآن قياسًا إلى الأجناس الأخرى من النصوص كالقصصية والوعظية والأخلاقية وغيرها ضئيلٌ

ومقتضبٌ جدًا، وليس لتقديم آلية تاريخية ملموسة لتنظيم المعاملات بين الناس، فنحن لا نصادف في القرآن أية نصوص تطرح أو تتضمن تنسيقًا وتبريرًا لعلاقة سلطة الإنسان على أخيه الإنسان، بل على العكس تمامًا، فإن المادة القرآنية السياسية رغم صغر حجمها تشير لفظًا وروحًا إشارة سلبية لعلاقات السيطرة بين الناس، والتي كانت تتداول مصطلحيًا في لغة العرب بلفظ الملك، فالملك الحقيقي لله وحده والملك البشري يدل على غرور الإنسان وكفره (ص٩١).

وإذا انتقلنا من الفترة التأسيسية للنص القرآني إلى الموجة الأولى من الفتوحات الإسلامية نجدها عملت على ترسيخ وتوطيد الاتحاد القبلي الإسلامي وخلق المقدمات المادية الضرورية لتأسيس سلطة دولة عربية إسلامية مركزية (ص٣٣).

ورغم أنه يأخذ على الدراسات التحليلية لتاريخ صدر الإسلام انزلاقها في الكثير من الأحيان لتكون أحادية الجانب، فتبرز تفوق هذا المكون على ذاك مبالغة أحيانًا في دور العصبية القبلية، حتى تختزل الصراعات السياسية إلى صراعات قبلية محضة.

رغم ذلك فإن الدراسة تأخذ على عاتقها التركيز على العامل القبلي، وتبعًا لذلك فهي مضطرة - والكلام هنا للكاتب - لإهمال الجوانب الثقافية والدينية والاقتصادية المحضة من تاريخ صدر الإسلام، وهنا يطرح التساؤل التالي نفسه، هل من الممكن أو حتى من المستطاع إهمال تلك الجوانب، وتجريد العامل القبلي وحدَه لدراسته ولبحث تأثيره؟ ثم أليس العامل القبلي نفسه إنما هو تكوين مختلط للتمازجات الثقافية والاجتماعية خاصةً ثم الاقتصادية والدينية عامةً؟ والسؤال الآخر الذي يجب بحثه، إنما يتمحور حول ما أجراه الباحث من إهمال للمرحلة المكية من الدعوة الإسلامية بناءً على أن الممارسة السياسية الفعلية للرسول بدأت بعد هجرته إلى يثرب، وأما في مكة فقد اقتصرت الدعوة على الوعظ والتبشير، ولم تستطع أن تتحول لقوة مادية سياسية، ولكن أليس من التبسيط الاعتبار أن الممارسة السياسية لا تتجلى إلا

في ممارسة السلطة، وعلى فرض ذلك، كيف يمكن الفصل بين مرحلتين تشكل أولاهما الحاضن السياسي والاجتماعي للمرحلة الثانية، إن القطيعة التي افترضها الكاتب لا تشكل خللاً منهجيًا في رؤيته فحسب، بل ستوقعه في مآزق كان من السهل عليه عدم الوقوع فيها لو أنه بين أن من الاستحالة فرض هذه القطيعة السياسية، لاسيما أن خط العودة من الممارسة السياسية في مجتمع يثرب إلى الممارسة السياسية في مجتمع مكة ليس ممكنًا فحسب بل يشكل مادة للبحث مثيرة وغنية طالعنا ببشائرها أحد الباحثين السودانيين التيجاني عبد القادر حامد في كتابه "**أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**" دارسًا العوامل القبلية والاقتصادية والاجتماعية في ممارسة الرسول السياسية في المجتمع المكي.

وإذا عدنا إلى الباحث لنقرأ معه أول فصول كتابه نجده يخصصه لما يسميه تأسيس الاتحاد القبلي (تكوين الأمة ٦٢٢-٦٣٢م)، إذ إنه يعتبر أن الدعوة الأخلاقية للقرآن لم تلغ السيادة الفعلية للنظام القيمي القبلي، فقد بقيت الشروط الحياتية والظروف المعاشية للقبائل العربية في مجتمعها الصحراوي في جوهرها ثابتة لم تتغير، وبقيت الوحدة القبلية الخلية الاجتماعية الأساسية والقاعدية لكيان الأمة الإسلامي سياسيًا وحقوقيًا، لكنه يفاجئنا أيضًا بدعوةٍ تحمل في ذاتها الكثير من التعميم والإطلاقية، وذلك عندما يجزم بأن الإسلام لم يأت بأي تعديلٍ يذكر في الأعراف والنظم القبلية السائدة التي تضبط مسألة الملكية الفردية والجماعية، ولا توجد لا في القرآن ولا في الحديث أية نصوص حول هذا الموضوع (ص٧٣)، إذا كان ذلك صحيحًا فأين نذهب بهذا الكم الكبير من الآيات التي خصصت لمسألة كنز الذهب والفضة، وآيات المواريث التي يدخل ضمن أحد أهدافها تفتيت الثروة منعًا من تملكها في يد رجلٍ واحد.

لكن المثير حقًا في هذا الفصل هو تأويل الباحث لمسألة الجزية واعتباره أن فرضها إنما جاء تعويضيًا للمسلمين عن دخول القبائل في الإسلام وعن تحريم زيارة البيت للمشركين، الذي كان مصدرًا معيشيًا مهمًا للمسلمين، كما تؤكد روايات المفسرين جميعها (ص٧٨).

وهكذا أتت الجزية لتشكل تجاوبًا مبدعًا مع الظروف التي ولدتها التطورات بعد سقوط مكة، لكن، لما كانت الجزية كذلك فكيف يمكن اعتبارها الأتاوة التي كانت تفرضها القبائل البدوية على أهل الحضر (ص٧٩)، أعتقد أن مفهوم الزكاة الذي يقصده المؤلف هنا قد اختلط عليه بمفهوم الجزية، وما يشجعنا على هذا التأويل هو أن الزكاة عند المؤلف أصبحت هي نفسها الصدقة، دون الاكتراث للفارق الكبير والجوهري بين المصطلحين في السياق الفقهي لاحقًا وفي السياق القبلي سابقًا.

مهما يكن فإن المؤلف ينتقل بعد عرضه لإشكالية الفتنة ليدخل في زمن الفتوحات عارضًا لهذه القضية انطلاقًا من أن مقولة الارتباط بين أشكال الفتح وشروطه هي مقولةٌ لا تاريخية، ولا تصمد نهائيًا للفحص النقدي التحليلي، إذ كان لجيل الفتوحات من المسلمين، وكذلك لعصرهم ومرحلتهم مشاكل أخرى تمامًا، غير مشاكل الفقهاء في القرن الثالث والرابع والخامس للهجرة، فأنى لقبائل الردة التي شكلت قوام جيوش المسلمين أن تناظر في مسائل حقوقية إدارية ترتبط جوهريًا بقضايا تنسيق وبناء الجهاز الإداري لدولة مستقرة كاملة، ومِن ثَمَّ فعلاقة الفتح كما شكلها عمر وكما مارستها جيوش المسلمين، كانت علاقة تعاقد اجتماعي، إذ أراد المسلمون أن تكون علاقة الغالب بالمغلوب علاقة حقوقية مدونة مشهودة، وبموجب هذا العقد حق للفاتحين فرض الجزية على الأرض المفتوحة، فهي ليست ترمز لعلاقة السيادة نفسها، وإنما تمثل حقًا للفاتحين وواجبًا على المغلوبين، يتم بموجبه صونهم من أي عدوان خارجي والدفاع عنهم تجاه أي خطر يحدق بهم من قبل الآخرين.

إلا أن الكاتب ينبهنا أن مصطلحي الجزية والخراج الأكثر تداولاً واستعمالاً هما أيضًا من أكثر المصطلحات ميوعة وضبابية، على الرغم من أن المصادر تحاول أن تعرفهما أن الخراج ضريبة على الأرض والجزية على الأشخاص، إلا أن الأخبار والمعطيات التي تذكرها هذه المصادر تعج بالتناقض والتضارب، فمثلاً وجب على المدينة الفلسطينية السامرة دفع الجزية كما يذكر البلاذري، على حين ألزمت المدينة المجاورة لها إيلياء والتي فتحت بنفس الموجة بالخراج حسب المصدر نفسه.

إن المؤلف يختم بأن الموجة الأولى للفتحوحات في زمن عمر لم تكن نتيجة انحلال وتفسخ العلاقات القبلية، بل على العكس تمامًا فقد عبأت هذه الموجة كل القوى الحية في النظام القبلي وأنعشتها وأكملتها بصورة تم فيها لأول مرة في تاريخ العرب توحيد جميع القبائل العربية بدون استثناء.

وبعد عصر الفتوحات نشأ عاملان اثنان كونا الأزمة التي عرفت بالفتنة، أولهما هو الاتجاه الموضوعي المتعلق بالضرورة مع استقرار الحياة الجديدة في الأمصار لتنامي نفوذ الأرستقراطية القرشية التقليدية ماليًا وسياسيًا، وتحولها إلى شريحة اجتماعية مختصة بالثروة والقرار ومستقلة بنفسها، متمايزة في وجودها المادي وبنائها الفوقي الأيديولوجي العام عن جمهور القبائل وعامة العرب، وأما العامل الثاني فكان التنامي التدريجي لقوى القبائل في الأمصار، ولوعيها الذاتي ولنزوعها إلى أن تتساوى كاملاً مع قريش على أرضية أن الفضل الأكبر لنصرة الإسلام في بلدان الروم والفرس يعود لها وحدها، وليس لقريش، ولما كانت العلاقة بين هذين العاملين تناحرية، فقد تشخص النزاع بين هذين العاملين في الاصطدام مما أدى في النهاية إلى حدوث الفتنة.

وبعد أن يعرض المؤلف لفترة الفتنة وطريقة انتقال الخلافة إلى معاوية بشكل تحليلي، يؤكد على أن معاوية كان الإمام الشرعي الأول الذي حل التناقض الجذري لمرحلة صدر الإسلام لصالح الاتجاهات التطورية الجديدة، متمثلاً في رفع ونسخ أولوية المنظمة القيمية والعرفية القبلية في تدبير مصالح الأمة وتثبيت بناء فوقي سياسي وروحي جديد يتلاءم مع التطورات الاجتماعية؛ فقد جعل الخلافة مؤسسة سلطوية فوقية، ذات كيان خاص بها، مفصولة عن الارتباطات القبلية، واعية لنفسها، لها مصالحها الخاصة، مستقلة في قرارها ومالكة لجميع الأدوات اللازمة لتحقيقها، فغض النظر عن التوازنات والمصالح القبلية؛ هذه المصالح القبلية التي أخذت تعبر عن سلوكية جديدة بعيدة عن أطر ومعايير النسب المحض، إذ كانت إفرازًا مباشرًا للفتوحات ونتائجها من جانب، إضافة إلى أنها لعبت دورًا لا يستهان به في تقرير مصير الحركات السياسية والمواقف الحزبية لهذه المرحلة من جانب آخر، فضلاً عن ذلك فإن سياسة معاوية هذه كان لها خطرٌ كبير، إذ لأول مرة في التاريخ الإسلامي يتم

نسخ الجماعة أو الأمة عن كونها المصدر الأول لشرعية الحاكم والحكم، فمعاوية كان لا يفهم نفسه على أنه خليفة للمسلمين، بل على أنه خليفة الله على الأرض في عباده، ولذلك فقد كفّت الأمة في عهد معاوية عن أن تكون الحامل والرافع لشرعية الحكم من خلال إجماعها وإرادتها العامة الجمعية، فإذا لم تعد الأمة مصدر الشرعية، فمن أين يأتي هذا المصدر إذاً؟

وجد معاوية الجواب على ذلك في السماء لا في الأرض، الله هو الذي يقرر شرعية الحكم، ولهذا فإن الخليفة خليفة الله، إن هذه الفروقات المصطلحية تعبر عن اختلاف الوقائع الفعلية المؤسسة لها، فإذا كان عمر قد رفض سابقًا رفضًا قطعيًا أن ينادى بخليفة الله، فإن هذا اللقب هو الذي رمّز به معاوية نوعية الخلافة التي أسسها.

واستتبعت تلك الصياغة الجديدة لشرعية الحكم أمرًا آخر لا يقل أهمية عن ذلك، فإن كانت الخلافة خلافة الله، فإن الطاعة مفروضة مسبقًا، ولازمة سلفًا على المسلمين، وبهذا يكون معاوية قد نسخ طابع العقد الاجتماعي للحكم، كما فهمه ومارسه عمر وعلي، وأسس لعلاقة سلطوية فوقية، عبّر عنها واليه على البصرة زياد بن أبيه في خطبته عام ٤٥هـ حين قال "أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما ولينا... فادعوا الله بالصلاح لأئمتكم، فإنهم ساستكم المؤدبون لكم وكهفكم الذي إليه تأوون...".

وإذا كانت مسألة الشرعية قد تحولت إلى هذه الصيغة، فإن علاقة الإدارة السياسية المركزية بالقبائل أصبحت في جوهرها علاقة حكم أي تدبير الشؤون العامة للأمة، وإدراة مصالحها وأمورها ومعاملاتها الجماعية العامة المشتركة، أصبح قطاعًا اجتماعيًا خاصًا، تابعًا لصلاحيات الدولة وحدها لا دخل للقبائل به، ويتميز تميزًا واضحًا عن قطاع العلاقات القبلية العامة.

وانعكاسًا لهذه السياسة العامة فقد أصبحت المعايير والاعتبارات القبلية ثانوية تمامًا، وفسحت المكانة الأولى لمعايير النظام السياسي الجديد، الذي أصبح صاحب الأولوية المطلقة في تركيب أمور الأمة.

صدر حديثاً عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

العطاء الفكري
لأبي الوليد بن رشد

تحرير: د. فتحي ملكاوي
د. عزمي طه السيد
380 ص
الطبعة الأولى 1420هـ/1999م

- هل ثمة ما يلزم أن يتعلمه المثقف المسلم المعاصر عن ابن رشد، بعد ثمانية قرون من وفاته؟
- ما جوانب التميّز في العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد؟ وما القيمة العلمية لفصل المقال، وتهافت التهافت، وبداية المجتهد؟
- لماذا تعرض ابن رشد لكثير من التشويه والقراءة غير المنصفة لجهوده ومواقفه وعطائه الفكري؟ ومن هم الذين مارسوا هذا التشويه في السابق؟ ومن هم الذين مازالوا يمارسون هذا التشويه حتى اليوم؟
- كيف تفيدنا دراستنا لابن رشد في فهم بعض جوانب الإشكال والقلق في تاريخ الفكر الإسلامي؟
- ما سر اهتمام الغرب بابن رشد؟ ومن هم الرشديون اللاتين في أوربا، وما علاقتهم بابن رشد؟
- ما علاقة مفهوم مقصد الشارع ومفهوم قانون التأويل عند ابن رشد، بمشروعه الفكري التجديدي الإصلاحي؟
- هل يملك الخطاب الرشدي مشروعية في الفكر الإسلامي المعاصر؟
- إذا أردت الإجابة عن هذه الأسئلة، فاقرأ هذا الكتاب، واقرأ فيه أيضاً ملخصات لخمسين كتاباً من كتب ابن رشد وما كتب عنه.

"الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري"
(عروض لإشكالات الكتاب ومداخله المنهجية)

المؤلف: الأستاذ: عباس ارحيلة
الناشر: جامعة محمد الخامس – الرباط (إصدار ١٩٩٩)

إعداد: محمد همام*

أصل الكتاب أطروحة لنيل دكتوراه الدولة عام ١٩٩١م. والكتاب يقع في (٧٠٠ صفحة)، قدم له العلامة الدكتور أمجد الطرابلسي حيث تناول بعض الإشكالات النقدية والمعرفية الملتصقة بالبحث وقضاياه؛ فأوضح أن كتابي "**الشعر**" و"**الخطابة**" لأرسطو لم ينقلا للعربية على أنهما من كتب النقد والبلاغة، بل بوصفهما من مجموعة كتب أرسطو المنطقية المسماة بـ "**الأورغانون**"؛ أي الآلة. وتكلم عن ظروف ترجمة كتب أرسطو من قبل السريان، في وقت احتاج فيه المسلمون في جدلهم وتناظرهم بينهم وبين العقائد الأخرى إلى حدود الكتاب وحججه. كما دفع ادعاء بعض النقاد أن كتاب "**الشعر**" لأرسطو يقدم نظرية كاملة للأدب والشعر، في وقت هو يتحدث عن نظرية المأساة كما عرفها الشعر والمسرح اليونانيان. ومن ثَمَّ لم يكن بإمكان الأوساط العربية الشاعرة التي نقل إليها الكتاب أن تفهمه، لأن يحدثها عن موضوع لم تكن تعرفه. والشئ نفسه يمكن قوله عن كتاب "**الخطابة**" وإن كان موضوعه أقرب إلى المدركات العربية.

---

* ماجستير في النقد الأدبي، يحضر دكتوراة في النقد الأدبي بجامعة القاضي عياض – مراكش، المغرب.

أما السريان فإنهم كانوا ينقلون كتبًا لا يفهمون موضوعها إلى لغة لا يتقنونها (ص ١٦)، كما أشاد بأطروحة الباحث وأعلن اتفاقه مع معظم النتائج التي انكشف عنها البحث؛ بل استفاد منه وصحح من خلاله مجموعة الأفكار التي تقلقه. وخالفه في عنفه وجدله! وبارك له شعوره الإسلامي العربي الفياض.

وفي مقدمة الكتاب أظهر المؤلف أنه برغم الاتفاق بين الناس حول ظاهرة التفاعل بين الحضارات، إلا أن القوم اختلفوا في أصول المعارف وطرق تشابكها وتفاعلها بين الأمم والشعوب (ص ٢١). كما أن ظاهرة التأثير تسربت إلى العالم العربي تحت مظلة المستشرقين، ومتوازية مع المد الامبريالي في العصور الحديثة، لتهيئ الإنسان العربي المسلم للذوبان في الحضارة الأوربية المعاصرة (ص ٢٢). وتبني الفكرة نفسها ثلة من المفكرين العرب لتبرير التبعية للفكر الغربي في العصر الحديث؛ بل أعطوا "المشيخة" لأرسطو على الثقافة العربية.

أما موضوع الكتاب فهو تتبع دقيق وشمولي لرحلة الثقافة الأرسطية في بعديها النقدي والبلاغي، ومراجعة لكيفية تفاعل الفكر العربي الإسلامي مع الفكر الأرسطي (ص ٢٢). وقد حفز المؤلف للبحث في هذا الموضوع ذلك السؤال: هل كان أرسطو بحق معلم العرب في البيان؟ كما ادعى تلامذة المستشرقين!! وكيف يكون هذا بالنسبة إلى أمة امتازت هويتها بالبيان، وتحققت خصوصيتها به؟ وإذا كان أرسطو معلمها! فهل أخضعت الأمة العربية جوهر وجودها لمقاييس خارج ذاتها وطبيعتها؟ وهل علمها أرسطو أن تنفعل بالوحي وتستجيب له، وتدرك مراد الله فيه، وتتذوقه، وتستلهم منه بناء حضارتها؟

والتزم الباحث منهجًا تاريخيًا وصفيًا تحليليًا. وعمل على دحض بعض المسلمات المزيفة والمحيرة في أثناء تناول قضية التأثر والتأثير؛ من نحو: جعل أوربة محور التاريخ البشري، وادعاء أن الثقافة اليونانية أصل من أصول الثقافة العربية، ومِن ثَمَّ السعي إلى تزييف الدور الحضاري الذي نهض به العرب

والمسلمون في التاريخ. وسعى إلى إثبات أن الحضارة الإسلامية كانت تمارس قراءة تراث الآخرين، في ضوء قناعتها وتصوراتها المستمدة من النصين المؤسسين لهويتها: القرآن والسنة، قراءة نابعة من مقومات الذات من مركز قوة، دون عجز أو انبهار أو استلاب...

وقد اعتمد الكاتب في مؤلفه على وراقية غنية ومتنوعة وواسعة، عبرت عن قدرة كبيرة على الاطلاع والحشد والتمحيص في الجزئيات، في إطار تصور معرفي متكامل ومنهج نقدي فعال. مما وفر له من المعطيات والحجج، ما جعله يطمئن إلى أن "الذوق العربي قد تربى في أحضان القصيدة العربية وتحددت قسمات النقد العربي قبل معرفة أرسطو" (ص ٢٧).

وفي القسم الأول من الكتاب قدم المؤلف مجموعة من المداخل المنهجية؛ مثبتًا أن الحضارة العربية الإسلامية شكلت قناة عظمى مرت خلالها الحضارات القديمة بمللها ونحلها، وأنها تفاعلت معها في ضوء عقيدتها وتصوراتها للوجود. غير أن البحوث الاستشراقية، بخلفياتها المتحيزة، أشاعت عكس ذلك، مرسخة "المعجزة اليونانية" باعتبارها مصدر كل حضارة (ص ٣٣)، والإنسان الأوربي محورًا للتاريخ.

إن الحضارة الإسلامية بنظر المؤلف تستقي وجودها وضوابطها المعرفية من النصين المؤسسين لها: القرآن والسنة. ولما كان الدين الإسلامي قد استوعب الديانات السابقة وهيمن عليها؛ إذ جعل التوحيد جوهرها وسعادة الإنسان في الأرض غايتها، تطلعت الحضارة العربية الإسلامية إلى استيعاب معطيات الحضارة السابقة، أيًا كان مصدرها: هنديًا كان أم فارسيًا أم يونانيًا أم غير ذلك، إنها تَعُدُّ الحقيقة مطلبًا إنسانيًا مشاعًا للخلق، وفوق كل الاعتبارات (ص ٣٤). ومن الثوابت الأخرى التي أسس عليها المؤلف كتابه أن الغرب الحديث هو حفيد لليونان، وأن حضارة اليونان تشكل وما زالت مرجعية الفكر الغربي عمومًا؛ فمن تلك الحضارة استقى الغرب كثيرًا من معارفه وتصوراته وفنونه. بل إن الميثولوجيا الإغريقية لا تزال إلى اليوم تسري في شرايين الإنسان الأوربي، من خلال شروحه وتأويلاته لقضايا الإنسان في

الكون. هذه المعطيات جميعها ولدت وعيًا غربيًا بالحضارات الأخرى عامةً، والإسلامية خاصةً. أساسه الأنانية والتعصب والتشويه. وهو ما تنبه له بعض الغربيين أنفسهم كروزنتال في كتابه: "**مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي**"، وكذا أشهر مؤرخي الحضارة الغربية "**سبنجلر**" Spengler الذي رفض تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور جامدة؛ أي إلى تاريخ قديم ووسيط وتاريخ حديث، وركز في تحليله على ثماني ثقافات عظمى متمايزة هي: ثقافة مصر والهند وبابل والصين والعصور الكلاسيكية القديمة وثقافة الإسلام وثقافة الغرب ثم ثقافة المكسيك. وانتهى إلى أن لكل ثقافة من هذه الثقافات القوية طابعها الخاص الذي أفلحت في أن تفرضه على الجنس البشري (ص ٣٧). ومما زاد في تشويه الغربيين للحضارة الإسلامية ارتباطها بدين سماوي؛ والفكر الغربي في تكوينه التاريخي، لا يهضم مقولة الوحي في الإسلام. كما أنه يختزل مفهوم الحضارة في التقدم المادي للإنسان!

والحضارة الإسلامية بقدر عمقها في ذاتيتها تستطيع مواجهة التحديات والتغلب عليها، في إطار من التجدد والتطور بناء على انفتاحيتها فكريًا ونفسيًا وماديًا على حضارات الأمم، انفتاحًا تشكَّلَ في ضوء مقاييس ثابتة تحق الحق وتزهق الباطل، وتنشر الخير وتقمع الشر. وبرغم هذه المعالم المضيئة في الحضارة الإسلامية فإن الدراسات الغربية كانت تحكمها نزوعات متحيزة أجملها الكاتب في الآتي:

- نزوع صليبي مترسب يحمل كراهية للظاهرة الإسلامية.
- نزوع تبشيري يهيئ النفوس للاستغلال، ويضع حدًا لانتشار الإسلام.
- نزوع استشراقي يدرس تراث الشرق ويساهم في المسح المعرفي للمناطق المستعمرة قصد اكتشاف مكوناتها وخصائصها.
- نزوع إمبريالي لاستخلاص خيرات الأرض وإشاعة الفكر الغربي في المعمور (ص ٤٢).

وكانت أغلب الدراسات الغربية تجعل غايتها من البحث في الفلسفة الإسلامية، ولاسيما في العصر الوسيط هي مقابلة رأي المفكر الإسلامي بنظرية

الحكيم اليوناني، من منطلق أن كل شئ قد قرره الأوائل من أهل اليونان. ولا يعني الباحثَ سوى الانتباه إلى الثوب العربي أو الإسلامي الذي يلبسه القول المتقدم، فظهرت مقولة التأثير والتأثر! فتم التغاضي عن حقيقة الحضارة الإسلامية بضوابطها المعرفية وشروطها التاريخية ومشاغلها الفكرية وقدراتها على قراءة تراث الآخرين.

والقول المنصف بنظر المؤلف هو أن الثقافة الإسلامية أعادت إنتاج الثقافة اليونانية وجذبتها من وثنيتها وحسها الديني الطفولي؛ أي عملت على إعادة النظر في جل مسلماتها العقدية التي يلخص سامي النشار تجلياتها في: قداسة النظر، سادة/عبيد، الوثنية المطلقة، قدم المادة، إله باهت أو غير موجود.. انعدام النظرة في الخلق، والنظرة التشاؤمية التي تشيع في التراجيديا اليونانية، وعبادة الجنس والنوع (ص ٤٤).

والكتاب ينهض بمسؤولية تصحيح الرؤية الغربية لمفهوم العصور الوسطى، بحيث توضع الدورة الحضارية التي أنجزها المسلمون في سياقها التاريخي؛ إذ يمارس تصور الغرب المتحيز "إمبريالية" على التاريخ، تتجاهل حضارة واصلت أشواط مسيرة الحضارات. وهو موقف تمليه المركزية الأوربية. أما علاقة العقل الإسلامي بالتراث اليوناني، فكانت عبارة عن قراءات مستقلة للفلسفة اليونانية. ومن المفروض، علميًا، فهم هذه القراءات حتى لا يكون تصورنا لتاريخنا مشوهًا. استثمر المؤلف مفهوم "القراءة" كما تبلور في الدراسات الحديثة؛ باعتبار أن القارئ أو المتلقي يمثل طرفًا في عملية إنتاج النص. فالكاتب يحمل تصورًا ويقدم وجهة نظر؛ فهو إذًا ينتج خطابًا. والقارئ يسعى إلى تلقي هذا الخطاب وفهمه، واستخلاص وجهة نظر يعيد بها خطاب الكاتب فهمًا وتأويلاً أو قل: "قراءة" (ص٤٩).

وبرغم ما قدمه المؤلف من تحديد منهجي دقيق لمفهوم القراءة، فإن المصطلح تتداخل فيه حقول معرفية كثيرة؛ كالبحث النظري، والنقد والمنهج، والأيديولوجيا عامةً، وتحليل النصوص الإبداعية خاصةً. وقدم المؤلف أنواعًا من القراءات للتراث العربي، أو في علاقته باليوناني، تتوزع بين القراءات

الاستشراقية أو السلفية أو القومية أو الليبرالية، أو اليسارية، وكلها توجهها نماذج سابقة وشواغل أيديولوجية ظرفية، لا تهتم إلا بما تريد كشفه أو البرهنة عليه.

وحول الاهتمام بأرسطو وفكره عند العرب، فقد جاء من هيمنة شخصيته على الفكر الغربي؛ فهو عندهم واضع علم المنطق؛، أي أنه وضع علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر. وسمي بالمعلم الأول، والحكيم! وهو واضع القياس، واعتبر المؤسس الأول للفلسفة الجمالية المبنية على أساس واقعي مادي. واعتبر مؤرخو النقد الأدبي "**كتاب الشعر**" أهم مؤلف منظم في تاريخ النظرية، وأول محاولة في تاريخ النقد لوضع أسس "**فلسفة الفن**". فعمومًا كان هذا الكتاب بمثابة "**الإنجيل النقدي للغرب**".

أما داخل الفضاء الفكري فقد تم التعريف بأرسطو والإشادة بدوره في تأسيس معمار الفلسفة والمنطق. وقد أسهب المؤرخون العرب في التعريف بسيرته ومؤلفاته؛ كصاعد الأندلسي والشهرستاني وابن القفطي، وحكيت روايات متعددة عن ولع بعض الفلاسفة المسلمين بأرسطو؛ فيحكى أن الفارابي قرأ كتاب "**السماع الطبيعي**" أربعين مرة! وابن سبعين الأندلسي المتصوف هاجم ابن رشد لتقليده أرسطو وقال عنه: "وهذا الرجل مفتون بأرسطو، ومُعَظِّم له، ويكاد يقلده في الحس، والمقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد لقال هو به واعتقده. وأكثر تأليفه من كلام أرسطو: إما يلخصها وإما يمشي معها".

وقدم المؤلف قراءة خاصة لحكم المأمون الذي كان يُعَدُّ المحفز الأول لنقل تراث اليونان عامةً وأرسطو خاصةً إلى الفضاء العربي. فقد ذهب الكاتب إلى أن الحكم يدل على إحساس عام بضرورة نقل علوم اليونان إلى العربية ليتعايش العقل والشرع والجمهور والتوحيد. إلا أن هذا الاهتمام الخاص بأرسطو، الحقيقي منه والمبالغ فيه من لدن المستشرقين لأغراض معلومة، لا يصلح دليلاً قاطعًا لضبط فاعلية التأثير والتأثر بين التراث اليوناني والتراث العربي؛ إذ مما يزيد هذا الإشكال صعوبة الاعتبارات الآتية:

١ – أن العصر الذي انتقلت فيه المؤلفات اليونانية إلى العرب مازال يعتريه غموض.

٢ – أن الثقافة اليونانية التي اتصل بها المسلمون لم تكن واضحة المعالم بل كانت معقدة التركيب، التقت فيها عناصر فكرية مختلفة؛ من أفلاطونية وأرسطية ورواقية وأبيقورية وهرمسية وزرادشتية وسامية قديمة ومعتقدات يهودية نصرانية، ولاسيما وأن عددًا من الأفكار لم تكن تنشر عن طريق الكتابة وحدها.

٣ – أن التراث اليوناني تعرب و "تأسلم" و"تمت قراءته" من خلال ثوابت العقيدة الإسلامية، وما عرفته الحضارة الإسلامية من تطورات، و لم تصدر تلك "القراءة" من موقف ضعف.

٤ – أن التراث اليوناني لم يكن حضوره مكثفًا إلا في المجال الفلسفي و لم تكن آثاره سارية لدى أغلبية المثقفين.

٥ – ثم إن الفلسفة اليونانية قد لقيت مقاومة عنيفة في المجتمع الإسلامي.

٦ – وأن ما استعمل منها اتخذ وسيلة لمقاومة تيارات هدامة تريد الإطاحة بالإسلام والمسلمين، وتم توظيف ذلك التراث للتوفيق بين حقيقة الوحي وحقيقة العقل.

وقد خلص المؤلف إلى أن الثقافة العربية بالأمس لم تتأثر بالثقافة اليونانية كما يحدث اليوم في علاقتنا بالثقافة الغربية؛ فلم يكن لها نزوع نحو اليونانية، و لم تكن متلهفة على تلقيها والخضوع لها. لقد كانت لها شخصيتها ومقوماتها وخصوصيتها، ولكنها تنشد الحقيقة التي تحقق الكمال البشري، فتنفعل بها وتتقبلها بعد عرضها على اقتناعها، وبعد صياغتها عربيًا وتذويبها في رصيد الفكر الإنساني (ص ٧٣-٧٤).

وناقش الكاتب قضية التأثير الأرسطي لدى بعض المستشرقين، وعند بعض التيارات الفكرية المعرفية؛ فقد ظهر اهتمام خاص بالتراث اليوناني إبان النهضة العربية الحديثة، وكان رفاعة الطهطاوي في مقدمة مفكري تلك الفترة. ودعا إلى معرفة اليونان من خلال ميثولوجيتها، التي تُعَدُّ مدخلاً لفهم الآداب

اليونانية. فكان أول من نقل أساطيرهم إلى الفكر العربي الإسلامي. جاءت بعده البحوث والعروض والترجمات للأدب اليوناني كان في مقدمتها "**الإلياذة**" و"**الأوديسا**" لهوميروس اليوناني (ص ٩٣). وبنقل خرافات اليونان وأساطيرهم تجذر التمنع في نفوس العرب للتجاوب مع الأدب اليوناني؛ إذ قال رشيد رضا إثر صدور ترجمة "**الإلياذة**": "الآن عرفنا موقف العرب من الشعر اليوناني، ولماذا نبذوه و لم يترجموه ويأخذوا من معانيه"!

وقد شذ المستشرق كراتشكوفسكي عن المستشرقين الآخرين، وقرر أن نظرية الأدب عند العرب "كانت من ابتكار المختصين بـ"فقه اللغة" خاصة، حيث ولدت في ميدان دراسة اللغة الأم؛ أي العربية، وليس في ميادين النظريات الفلسفية". وهذا التصور يزكيه مجهود قدامة بن جعفر برأي غرونباوم، الذي فشل في نقل الفكر البلاغي الإغريقي إلى النظرية العربية. من هنا يخلص الكاتب إلى أن المستشرقين لم يعثروا على شئ ذي بال في مجال تأثير الخطابة والشعر اليونانيين في أدبيات العرب وجمالياتهم. بل إن جهود الفلاسفة المسلمين في تقريب الأشعار الأرسطية ظلت "حروفًا ميتة مكفنة في المكتبات".

وهذه الروح الاستشراقية في الدراسات ابتلعتها مجموعة من الليبراليين المصريين، فلطفي السيد، الذي عَدَّ فلسفة أرسطو خالدة، وأنه لا يمكن لأية مدنية أن تبني وجودها في غياب تلك الفلسفة، بل تراه يردد ما كرسه الباحثون في الفلسفة العربية من أنها فكر يوناني منظم، عُبّر عنه بلغة عربية، وحُوّر بمؤثرات شرقية (ص ١٠٣). ومعلوم أن لطفي السيد ادعى أن الفلسفة العربية ليست شيئًا آخر غير فلسفة أرسطو بالطابع العربي. وبعد ترجمة كتاب "**الأخلاق**" ظهرت ثلاث قصائد في مدح لطفي السيد لكل من شوقي وحافظ ونسيم، وأشادوا فيها بأرسطو.

وبعد لطفي السيد ظهر طه حسين، الذي استقر في ذهنه أن العلم لا يلتمس إلا عند اليونان؛ فهم قادة الفكر! ودعا إلى أن تكون فلسفة أرسطو أساس النهضة العلمية في مصر الحديثة. واستغل نفوذه الجامعي، ففرض اللغتين اليونانية واللاتينية على الدارسين في كلية الآداب، بل فرض أدب اليونان في

المدارس الثانوية وهمش خطابة العرب! وتحدث باستفاضة عن الوثنية اليونانية وارتباطها باليهودية والنصرانية. كما ادعى أن مصر كانت دائمًا جزءًا من أوربة في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها. وأن عناصر العقل مردودة إلى أصول ثلاثة: حضارة اليونان وحضارة الرومان والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير!

وفي مكان آخر تعرض الكاتب لبحوث رائدة، كان لها دور كبير في إثارة النقاش الحاد في موضوع التأثر والتأثير، كبحث طه حسين "**البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر**"، الذي عبر فيه عن أفكار جديدة؛ من نحو أن أرسطو ليس معلم العرب في الفلسفة وحسب، بل في البيان أيضًا!! وأن عبد القاهر الجرجاني البلاغي العربي الفذ، ليس إلا شارحًا جيدًا لأرسطو!! أما أمين الخولي: فقد خلص إلى أن "تأثر البلاغة بالفلسفة وفروعها من المنطق والكلام كان قويًا بعيد المدى في نواح متعددة: أ - قويًا باديًا في نشأة البلاغة وظهورها؛ ب - قويًا في تطورها وسير دراستها؛ ج - قويًا في ضبط أبحاثها وتحديد دائرة درسها؛ د - قويًا في تعيين غرضها وغايتها.

وانتقد المؤلف البحثين "**الرائدين**" ونبه إلى تغافلهما عن أصالة الأمة العربية وتميزها بالبيان، كما عرض لدراسات أخرى في الموضوع نفسه؛ مثل "**أورغانون**" أرسطو في العالم العربي لابراهيم بيومي مدكور، وتصدير كتاب "**الخطابة**" لابن سينا من تحقيق محمد سليم سالم. وأوضح تراجع مدكور عن أفكاره في كتابه اللاحق: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق".

وانتقل المؤلف إلى التيار الأصولي، الذي هاجم الليبراليين واعتبرهم مدرسة تغريبية تسير في ركاب المستشرقين. وقاد هذه المدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق وتابعه علي سامي النشار ومجموعة من تلاميذهم. حيث أثبتوا أن للفلسفة الإسلامية كيانًا خاصًا متميزًا، وقدم أفكارًا جديدة في التأصيل لتاريخ الفلسفة الإسلامية؛ واعتبر أنها تبدأ بالإمام الشافعي، وأن مقامه في العربية هو بمثابة مقام أرسطو في الفلسفة اليونانية.

أما علي سامي النشار، برأي الكاتب، فقد دفع بمدرسة الأصالة إلى أبعد حد، وقدم النشار رسالته للماجستير بعنوان "مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطي". حيث راح يبحث عن المنهج الإسلامي الحقيقي في كتب ممثلي الإسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين. أما فلاسفة الإسلام فقد اعتبرهم دوائر منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام (ص ١٣٠). كما أثبت أن منطق الإسلام تجريبي استقرائي بخلاف المنطق اليوناني.

وتابع عبد الرازق والنشار، ومحمود الخضيري ومحمد مصطفى وعلي حلمي ومحمد عبد الوهاب أبو ريدة وأنور الجندي، وكذا مصطفى العقاد في بعض بحوثه؛ إذ قلب مسألة التأثير رأسًا على عقب واعتبر الثقافة العربية أقدم تاريخًا من اليونانية والعبرية.

وبهذا يكون المؤلف قد قدم في القسم الأول من كتابه الضخم عرضًا شائقًا لمجموعة من الإشكالات والمداخل المنهجية، أسهم فيه بعقله وقلبه ووجدانه في تناغم دقيق. وقد تخاله في أوقات أخرى محاربًا صلبًا على رأس جيش عرمرم، ينازل فيالق التبعية والتغريب!

تقارير

تأسيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في بريطانيا AMSS U.K.
وانعقاد مؤتمرها السنوي الأول ٣٠-٣١ أكتوبر ١٩٩٩

إعداد: محمد المستيري*

عقدت جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في بريطانيا مؤتمرها السنوي الأول في جامعة لندن وذلك يومي ٣٠-٣١ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٩.

ويُعَدُّ هذا المؤتمر المبادرة الأولى في بريطانيا لجمع شمل الباحثين والمتخصصين المسلمين في مجالات الاجتماعيات، قصد تنظيم جهد البحث المشترك، وتفعيل الإنتاج المعرفي في المقاربات الأكاديمية للتعرف على اهتمامات الباحثين ورسم تصور لحركة الفكر الأكاديمي لعلماء الاجتماعيات المسلمين في بريطانيا. فكان المؤتمر مخبرًا فريدًا في ثراء أسئلته وتعقيداتها وحساسيتها نظريًا وتطبيقيًا، في مختلف المجالات القانونية والشرعية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية والتربوية والإعلامية.

لقد شارك في أعمال المؤتمر نخبة من الباحثين والجامعيين في بريطانيا وضيوف من خارجها، نخص بالذكر منهم الأستاذ خورشيد أحمد الكاتب والاقتصادي المعروف، والدكتور سليمان نيانغ الأستاذ في قسم الدراسات الإفريقية بجامعة هاورد الأمريكية، ود. أحمد داوود أوغلو أستاذ العلاقات الدولية في جامعة بايكنت بإستانبول.

---

* دكتوراة فلسفة من جامعة السوربون، ١٩٩٤. أستاذ أصول الدين بمعهد الدراسات الإسلامية بباريس.

افتتح المؤتمر اللورد أحمد من رذرهام، وهو أول مسلم في مجلس اللوردات البريطاني وقد نوّه بالقيمة المدنية والحضارية لفكرة تأسيس الجمعية التي تمثل أملاً في متابعة مظاهر استقرار المسلمين وتوطينهم في بريطانيا، بالدراسة والتحليل العلميين. وقد قرئت في جلسة الافتتاح رسالة بعث بها الأستاذ د. زكي بدوي الذي تعذر عليه الحضور. واستطاعت هذه الورقة الافتتاحية أن تحدد ملامح عمل الجمعية من حيث الأهداف والوسائل العلمية التي ستنتهجها، من مثل الندوات والدراسات والنشر، حتى تحقق وجودًا فاعلاً ومتطورًا ومتواصلاً مع قضايا الفكر الإسلامي.

وكانت ورقة د. سليمان نيانغ حول تاريخ وتطور الجمعية AMSS في أمريكا. وقد أشارت إلى عوامل تطور التجربة من مجرد فكرة الاجتماع بين الباحثين المسلمين إلى حصيلة الإنتاج المعرفي المهم الذي راكمته خلال مسيرتها. وأرجعت هذا التطور إلى عاملين: تنوع الأنشطة العلمية من حيث تخصصها وأساليب عرضها، ونوعية الشخصيات الفكرية التي تركت بصماتها على مسيرة الجمعية. وأثارت الورقة أهمية فكرة إسلامية مناهج المعرفة، لتأسيس العقل التأصيلي في النظر إلى المعارف الحديثة.

بعد هذه المقدمات التاريخية والمنهجية لفكرة الجمعية، شرع المؤتمر في تقديم العروض الدراسية التي برزت محاور متعددة جامعة بين بعضها بعضًا مثل الفكر السياسي، والاقتصاد الإسلامي والدولي والإشكال المفاهيمي والمنهجي للمعرفة الإسلامية، وقضايا التربية والإعلام والمجتمع والهوية، وجميعها يصب في مشكلة التصور الإسلامي المعرفي الحديث.

افتتح هذه العروض الأستاذ خورشيد أحمد من خلال إشكالية تحديات الاقتصاد المعاصر والحل الإسلامي. وفسر أزمة الاقتصاد المعاصر في كونه حبيسًا لسلطة آلياته الاقتصادية في تحليله للأزمة وسعيه للبحث لها عن حلول. وأن المعطى الاقتصادي لا يستطيع بمفرده أن يفسر أزمة اقتصادية، وهو ما يطرح عمق التصور الاقتصادي الإسلامي.

الدكتور محمد إبراهيم سورتي المتخصص في علوم القرآن والأستاذ المحاضر في الدراسات الإسلامية في جامعة برمنغهام ببريطانيا، أثار في مداخلته المفاهيم

الاجتماعية الاقتصادية في القرآن من خلال مصطلحات "مظالم، وقضاء، وحسبة" في إطار تصور الإسلام للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على اعتباره مبدءًا أخلاقيًا أساسيًا في الصلاح والتوازن الاقتصادي والاجتماعي.

ضمن قضايا الاقتصاد الإسلامي والتنمية، تعرضت الورشة العامة لليوم الثاني للندوة إلى مبدأ المنفعة الربوية، التي انبنت عليه البنوك المعاصرة، ونبهت الورقة التي قدمها الأستاذ طارق الديواني المتخصص في المصارف والمحاسبة إلى ضرورة الاهتمام بدراسة البنك اللاربوي الإسلامي، باعتباره إجابة مستقبلية على نظام التعامل المصرفي المنفعي الغربي.

أما د. عبد القادر شاشي المتخصص في البنوك الإسلامية، فقد عرض في نفس الورشة لمشكلة الاختلاف حول التأمين الإسلامي، من حيث أهميته وضرورته وجوازه لتحقيق مصلحة بلاد المسلمين واقتصادياتها، ومساهمة هذه المؤسسات في مزيد من التنمية في العالم الإسلامي.

ملف الفكر السياسي الإسلامي قدم له في اليوم الأول د. رياض نور الله بمداخلة حول الديبلوماسية الإسلامية، وهو المحاضر في القضية نفسها بجامعة وستمنستر. يرى الدكتور رياض أن على الدول الإسلامية أن تستوحي ديبلوماسيتها من تجربة قرون طويلة في الحضارة الإسلامية، مما يقتضي البحث عن تأصيلها واستلهام تجذرها من تجربة السنة، وفي ضوء الأدبيات الفكرية والفقهية والسياسية التي رافقت العصور الذهبية للحضارة الإسلامية.

لقد خصص المؤتمر ورشة عمل حول قضايا الفكر السياسي الإسلامي تعرض خلالها الدكتور عبد الوهاب الأفندي الباحث في مركز الدراسات حول الديموقراطية بجامعة وستمنستر إلى إشكالي الديموقراطية والإسلام، والديموقراطية في العالم الإسلامي. لقد حاول د. عبد الوهاب الأفندي أن يبرهن على بطلان الفرضيات التي تقدم الإسلام نقيضًا للديموقراطية، وأن يثبت أصالة فكرة الديموقراطية في الحضارة الإسلامية.

على أن التنظير في مجال الفكر الإسلامي لم يكن مشروطًا في تاريخه بالنفوذ الإسلامي، فالجويني (ت ٤٧٨هـ - ١٠٨٥م) من خلال كتابه

"الغياثي" ينظر إلى ولاية العلماء دون الحاجة إلى نفوذ السلطان، حتى وإن غابت السلطة السياسية الإسلامية، وهو ما يقارب ولاية الفقيه عند الشيعة، وهو نموذج في التصور السياسي الإسلامي غير السياسوي، اقترحه للدراسة د. البسطاني خير المحاضر في الدراسات الإسلامية بجامعة بيرمنغهام.

دراسة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر تحتاج إلى متابعة تطوره الاصطلاحي والمفاهيمي وهو ما اقترحه د. سلمان دنغور، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة دربان - بجنوب إفريقية، من خلال التركيز على مصطلحات الديموقراطية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة، وكذلك مصطلحات الهوية والجهاد والحرية وأسلمة المعرفة.

إن العالم الإسلامي المعاصر في أمس الحاجة إلى سياسة اقتصادية، على اعتبار أن السياسات الدولية الحديثة محكومة بقوة رأس المال والتوجهات الاقتصادية الدولية. وهو موضوع الورقة التي ناقشها الأستاذ محمد اسوتاي، وهو باحث في الاقتصاد السياسي بالمؤسسة الإسلامية في ليستر.

كما درست الورشة السياسية عينات إسلامية واقعية وكان اختيار الأستاذ إسماعيل إبراهيم، الباحث في العلاقات الدولية بجامعة ليستر لمثال حرب الاستئصال للأقليات الإسلامية في البلقان "البوسنة وكسوفا"، مدخلاً لتحليل مقولة نهاية التاريخ، التي بشر بها فوكوياما، على أنها بداية جديدة له تحت عنوان العولمة. وأن هذا المنعرج الاستئصالي الذي تهدد الإسلام في البلقان إنما يُعَرِّض الهوية الإسلامية من جديد إلى أزمة أكثر عمقًا وعنفًا.

أما عن قضايا التربية والتعليم فقد عرضت في الورشة المخصصة لها مداخلتان في اليوم الأول. وقد طرحت تساؤلات حول الجامعات الإسلامية في أوربة بين الحقيقة والخيال من خلال مثال فرنسا. وخلص د. يحيى ميشو أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة أوكسفورد، إلى القول بهشاشة هذه المؤسسات الإسلامية إدرايًا وتعليميًا، وإلى صعوبة الاعتراف بها.

المقاربة البريطانية لهذه المشكلة تركزت حول ظاهرة التدين في الجامعات البريطانية من خلال ورقة د. صوفي جيليات أستاذة الدراسات الدينية والثيولوجية بجامعة كارديف. لقد حاولت د. جيليات أن تحلل نتائج دراسة

أجريت سنة ٩٨ حول طبيعة تفاعل الإدارة مع التصاعد الديني. وإن هذه الظاهرة تختص بها المؤسسات العليا للتعليم وتشمل جميع الديانات، ولاسيما الهندوس والسيخ والمسلمين. وتعتبرها إيجابية تدعم الهوية الإسلامية في بريطانيا عامة.

أما عن أشغال ورشة التربية فقد تركزت حول القضايا العملية لتربية أبناء المسلمين في المدارس البريطانية. فقد أثار د. عمران علوي المستشار التربوي ببريطانيا إشكالية مؤسسات التعليم الإسلامي الخاص، وأثرها في تربية النشيء على أسس إسلامية، وكذلك دورها في بناء مستقبل الجالية الإسلامية في بريطانيا.

أما د. نسيم بط من أكاديمية الملك فهد بلندن، فقد بين أن مستقبل مؤسسات التعليم الإسلامي في بريطانيا رهن القدرة على النهوض بالتربية والوعي داخل أبناء الجالية، على خلفية الالتزام بالأصالة، والاحتراف في إتقان العمل.

إن إصلاحات التعليم سنة ١٩٨٨ حسبما جاءت به ورقة الأستاذ حليم كوكزو، الباحث في مركز العلاقات العرقية بجامعة دريك، التي استفاد منها المسلمون في حل مشاكل التربية الجسمية والجنسية والأطعمة الحلال وغيرها، إنما تحمل دلالة قيمة التدين في المؤسسات البريطانية، وترسم الأمل في إيجاد حل لمشكلة المؤسسات ذات الخصوصية الإسلامية.

لم تغب الدراسات النظرية عن برنامج المؤتمر، فقد درس د. محمد مقدم الأستاذ المحاضر في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة برمنغهام في ورقته المفهوم القرآني للشخصية، حيث انتقد التقسيم المعروف لعناصر الشخصية إلى جسم وروح، على حين ينفرد المفهوم القرآني بتقسيم ثلاثي: الروح والجسم والنفس.

أما ورشة الإعلام فقد تركز الحديث خلالها حول صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي. هذه الصورة السلبية التي تقوم على رمزية الشخصية الانفعالية والساذجة والمتخلفة. وترى الأستاذة سميرة ميان الباحثة في العلاقات بجامعة ليستر أنه بقدر ما رسخت هذه الصورة الإسلامية المرضية

كان الإعلام يقوم من حيث لا يشعر بتصدير الهوية الإسلامية على أوسع منابره وأرفعها.

عقب الأستاذ فؤاد نهدي محرر وناشر جريدة Q-NEWS- INTERNATIONAL بالحديث عن الدور الضاغط للإعلام الغربي على العالم الإسلامي، وبأن المسلمين أمسوا أمام آلة الإعلام الغربي الضخمة كالمتفرجين في قصر فرعون، يتبعهم الذهول والإحساس بالعجز، وقد يحتاجون لمفارقة ضعفهم وقلب الأوضاع إلى عصا موسى، وهي برهان الحقيقة الذي يقتضي إعلامًا مضادًا.

وختمت الورشة بورقة د. أنس الشيخ علي المستشار الأكاديمي في مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في لندن بإشكالية الكتب التي تصدر منذ سنوات عن بعض المؤسسات التنصيرية وتقدم للقارئ على أنها "سير حياة وتجارب حقيقية" لبعض الأشخاص، وفيها الكثير من التشويه للإسلام والإساءة للمسلمين. وبيَّن المحاضر من خلال مناقشة مفصلة ودقيقة اثنين من هذه الكتب إنها ملفقة ومزورة ومبنية على الخيال ولا علاقة لها بالواقع إطلاقًا.

لقد شكلت قضية إسلامية المعرفة محورًا جامعًا للعديد من الورقات التي عرضت في المؤتمر. فكانت مداخلة د. زهراء الزيرا صاحبة كتاب الابستمولوجيا الإسلامية الذي يعده المعهد العالمي للفكر الإسلامي للطباعة باللغة الانجليزية، بحثًا في مكانيزمات إنتاج المعرفة الإسلامية وإن المرجعية الابستيمية للمعرفة الإسلامية هي التوحيد.

هل العقيدة الإسلامية أو فكرة التوحيد، مرجعية المعرفة الإسلامية، هي نقيض للفكر العلمي النقدي كما يعرضها غالبًا المستشرقون والباحثون الغربيون من جولدزيهر وسيربجر ووات؟ طرح هذا السؤال د. جبل محمد بوابن الأستاذ المحاضر في مركز العلاقات الإسلامية المسيحية بجامعة برمنغهام. وحاول في مداخلته أن يثبت أن العقل العقائدي لا يناقض العقل النقدي، بل يتناغم معه ولا يصادم الفكر بل يؤسسه. وإن كان هناك من داخل المدرسة الفكرية الإسلامية الليبرالية التي يتصدرها أركون وحنفي وأبو زيد، الاتجاه النقدي التأويلي لمبادئ العقيدة ذاتها؛ وهي القضية التي أثارتها مداخلة الأستاذ

سهيل نخودة الباحث في الفلسفة والدين في جامعة نوتينغهام. وما من شك أن ضوابط نص الوحي تحمل مبادئ عقيدة ثابتة لا تحتمل التأويل.

إن الذهنية الإسلامية هي ذهنية متحررة من نرجسية ذاتها؛ لأنها تؤمن بالاختلاف وتنظر للحوار الديني والحضاري. فالبحث في أسس الحوار ومنهجيته رافق ورقات متعددة في المؤتمر. فقد دعا د. عبد الرحيم حسن المحرر الثقافي لمجلة العالم إلى إحياء الحوار الفلسفي بين الشرق والغرب، وللبحث في أسباب ارتهانه، كما قدمت د. هيفاء جواد المحاضرة في الدراسات الشرق أوسطية والإسلامية بجامعة برمنغهام، من جهتها، فكرة الحوار بين الأديان لسيد حسين نصر.

كما تذهب الأستاذة سارة جوزيف الباحثة في المعهد الملكي بلندن إلى إن الجذور الدينية للمعرفة الغربية هي أعمق من أن تكون مسيحية يهودية بل هي إبراهيمية توحيدية. وهي نقطة الوصل بينها وبين المعرفة الإسلامية، وإن كان اتجاه الأكاديميات الغربية ينحو نحو إنكار جذور هذه العلاقة.

كيف يمكن أن يقام الحوار من داخل ذاكرة علاقة مؤزَّمة؟ هذا السؤال الذي طرحه الأستاذ وولف أحمد أريس المستشار العلمي الألماني بمثال ألمانيا بعد الحرب. إن الحوار من داخل أزمة هو عملية معقدة وغير محددة المعالم بعد، ولكنها عملية لازمة لتصلح الذات مع ذاكرتها، الذي هو شرط تطورها.

الحوار ضمن علاقة مُؤَزَّمة يأخذ أبعادًا أخرى في إطار ثقافة مهيمنة من خلال مثال التجمعات التركية في أوربة، أثار د. طالب كوسكان الباحث في مركز الدراسات الإسلامية في إستانبول، قضية الأقليات القومية في أوربا وتحديدًا المواطنون المسلمون فيها أمام تحديات الحوار والتعايش مع الثقافة الغربية المهيمنة.

جلسة الاختتام للمؤتمر عرضت لثلاث قضايا حضارية كبرى تواجه الفكر الإسلامي.

الأولى حول منهجية قراءة التاريخ وإعادة تأويل التراث الحضاري الإسلامي. وقد قدم الورقة د. أحمد داوود أوغلو أستاذ العلاقات الدولية

بجامعة بايكنت بتركيا، الذي نبَّه إلى أهمية البناء العقلي المنهجي في فهم التراث الحضاري الإسلامي. لقد أثار د. داوود أوغلو قضية مدى قدرة أداة التحليل التاريخي على تقويم التراث الإسلامي، ومدى قدرة التحليل الحضاري المقارن على الالتزام بمبادئه العلمية الموضوعية، وعدم السقوط في الانحيازية.

مشكلة حماية البيئة من وجهة نظر إسلامي كانت القضية الثانية التي اقترحها د. موئل عز الدين أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة ويلز. يرعى الدين الإسلامي في عقائده وشرائعه البيئة في حين حال العالم الإسلامي اليوم لا يختلف عن بقية العالم في إشكالية البيئة إن لم يكن أكثر سلبية. فالعودة إلى أصول الإسلام وقوانينه المدنية لاستنباط جديد لمناهج وأساليب معاصرة لمواجهة قضايا البيئة هي واجب حضاري علينا الالتزام به.

ما معالم الهوية السياسية الإسلامية أمام التحديات الجديدة لنظام العولمة السياسي؟ لقد طرأت على المفهوم السياسي للأمة، بمعناها القومي الإنساني خلال القرنين الماضيين، إشكاليات الوحدة والتعدد في هوية الأمة، وظواهر العنف العرقي والأنظمة الشمولية داخل الأمة الواحدة، ومن ثم محدودية التصور القديم للأمة وعدم قدرته على هضم التحديات الجديدة. إن مفهوم الأمة مهدد بالانقراض لصالح عولمة "العالم القرية" عالم الحضارة الصناعية المهيمنة. لقد سمح عرض د. بوبي سعيد بإثارة كل هذه الإشكاليات الخطيرة وهو المنظر والكاتب في الفكر السياسي الإسلامي.

لقد كان مؤتمر جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في بريطانيا ملتقى علميًا ثريًا ومتميزًا، سادته أجواء من المناظرة العميقة والحرة، ضمن أخلاقيات التعاون والانسجام بين جميع فعالياته، منظمين ومشاركين؛ فعبر بذلك عن المنتدى الفعلي للالتقاء بين مختلف المثقفين المسلمين.

ندوة التراث الإسلامي في سوس

إبراهيم الوافي*

انعقدت - بحمد الله وتوفيقه - في رحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر - أغادير ندوة التراث الإسلامي من تنظيم شعبة الدراسات الإسلامية في الكلية بتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي (واشنطن)، أيام ١٥ إلى ١٧ شعبان ١٤٢٠هـ الموافق ٢٥ إلى ٢٧ نوفمبر ١٩٩٩م.

وقد استهلت الجلسة الافتتاحية التي كانت برئاسة السيد قيدوم الكلية بآيات بينات من الذكر الحكيم، ثم ألقى الدكتور طه جابر العلواني - رئيس جامعة العلوم الإنسانية والاجتماعية بفرجينيا - كلمة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ذكر من خلالها بإسهامات أهل سوس في فقه الأمة وفي سائر فنون الإسلام وعلومه.

وركزت كلمة السيد القيدوم - بعد الترحيب بالحضور الكريم - على أهمية موضوع التراث الإسلامي بسوس، بحيث تلقي الندوة الضوء على قيمة هذا التراث وخدمته للشريعة الإسلامية، وتم التنويه بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي ممثلاً في شخص الدكتور طه جابر العلواني والدكتور فتحي الملكاوي، لدعم هذا المشروع، كما نوه السيد القيدوم بالمجهود الذي بذلته شعبة الدراسات الإسلامية في تهيئة أشغال هذه الندوة.

---

* دكتوارة دولة في الدراسات الإسلامية من جامعة محمد الخامس، ١٩٩٦. رئيس شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب، جامعة ابن زهر، أغادير، المغرب.

وجاءت كلمة السيد رئيس شعبة الدراسات الإسلامية باسم اللجنة المنظمة لتبين موقع هذه الندوة في إطار الأهداف العلمية والتربوية للشعبة ولاسيما وأن ثراء جهة سوس بالتراث العلمي يفرض مسؤولية على جميع الباحثين.

وبعد ذلك ألقى الدكتور طه جابر العلواني محاضرة عن "دور سوس في خدمة الثقافة الإسلامية - محمد المختار السوسي نموذجًا" وبعد أن لاحظ إشارة ابن خلدون إلى أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من الأعاجم، ألقى الضوء على أبعاد خمسة في شخصية المرحوم محمد المختار السوسي هي:

١ - غرامه بلغة القرآن

٢ - تجشمه المشاق في تعلمها

٣ - اعتزازه بالعربية هوية

٤ - اعتزازه بالإسلام أساسًا للوطنية

٥ - حرصه على الذاكرة التاريخية

وختم الدكتور طه محاضرته بالإشارة إلى أن نفي العلامة محمد المختار السوسي كان مباركًا على تاريخ وتراث الأمة الإسلامية قاطبة، لأن الرجل استثمر نفيه وعزلته في تدوين هذا التاريخ.

وكان ختام هذه الجلسة من قبل السيد القيدوم بدعوته الحضور الكريم إلى افتتاح المعرض المقام على هامش الندوة.

واستؤنفت جلسات الندوة بالجلسة المسائية المخصصة للمحور التاريخي، وألقت عروض هذه الجلسة الضوء على جوانب من تراث سوس وتاريخه، ولاسيما جهود علماء سوس في كتابة الفهارس والمشيخات ومشاريع لتوثيق التراث السوسي لتيسير الاستفادة منه، وأثر الحواضر والصلات مع الجهات الوطنية والإسلامية في تاريخ هذه الجهة وتراثها.

كما تم إظهار جوانب لشخصيات علمية مثلاً العلامة الحضيكي وغيره، فضلاً عن رؤى طموحة وواقعية في الوقت نفسه لمستقبل المدارس العلمية العتيقة في ظل تاريخها الحافل وتراثها المجيد.

أما الجلسة الثالثة فقد اختصت بالعلوم الأساسية في تراث سوس؛ حيث تناولت جوانب من اهتمام السوسيين بدراسة الأصلين (الكتاب والسنة) وما يتبعهما من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، كما ألقت الضوء على علم أصول الدين بهذه الجهة. وهكذا تم تناول نماذج في التفسير مثل الحسن البعقيلي مع بيان المؤلفات المعتمدة في التفسير عند المهتمين بهذا العلم، والخصائص العامة لطرق التأليف وتدريس فنونه، ودور اللهجة المحلية في تبسيط معاني القرآن.

وفي علوم الحديث ثم استخلاص الخصائص العامة لها عند أهل سوس ومنها: الاهتمام بالشرح ووضع الحواشي والمختصرات مع ملاحظة قلة التأليف في علوم المصطلح والجرح والتعديل.

أما السيرة النبوية فقد اهتم بها السوسيون لأغراض تعليمية، فضلاً عن ارتباطها بالمناسبات الدينية ولاسيما المولد النبوي، بالإضافة إلى تبسيط أخبارها باللهجة المحلية.

وفي العقيدة وأصول الدين تَمَّ توضيح قيمة مخطوط دفين عن شرح عقيدة المهدي بن تومرت، كما تم إلقاء الضوء على مستويات ثلاثة في علم الكلام بسوس - من خلال بعض النماذج - وهي: التعريف والاستدلال والتأويل.

وتابعت الندوة أشغالها بالجلسة الرابعة مساء الجمعة: وانصبت أعمالها أساسًا على بيان أهمية التراث السوسي في فقه النوازل والسياسة الشرعية وأصول الفقه والقواعد الفقهية، وبيان أثر الأعراف في الفقه الإسلامي بهذه الجهة، وموقف علماء سوس من الأحكام العرفية ولاسيما في مجال التعزيزات والعقوبات.

أما الجلسة الخامسة فقد تناولت الإسهامات السوسية في علوم اللسان العربي والأدب والتوثيق، وتطرقت بالخصوص لذخائر الخزانات السوسية من المخطوطات على اختلاف فنونها. كما تناولت إبداعات علماء سوس في ميدان علوم اللغة والبلاغة ومؤلفاتهم فيها وعلمهم في التقييد والتوثيق.

ولقد كانت هذه الجلسات جميعًا تختم بمناقشات علمية رصينة هادفة من قبل الأساتذة والطلبة، تدل على تنامي الاهتمام بالتراث الإسلامي في سوس، والرغبة في خدمته بشكل يضمن صلة الحاضر بالماضي، واستقبال الألفية الثالثة برؤى منهجية بناءة قادرة على مواجهة التحديات المتزايدة، والحفاظ للأمة على موروثها التليد الذي يضمن استمراريتها وفق هويتها.

وقد توصلت الندوة في ختام أعمالها إلى التوصيات الآتية:

١ - توزيع أعمال الندوة على الباحثين والتخطيط لتنظيم ورشات عمل للتوسع في البحث فيها بندوات أخرى.

٢ - تأسيس وحدة، أو مركز للاهتمام بالتراث السوسي، داخل كلية الأداب بأغادير يتم فيها فهرسة هذا التراث على الحاسوب والتعريف به عالميًا عبر شبكة الانترنت.

٣ - إنجاز فهارس للتراث السوسي المهجر المنقول إلى الخارج، وغير المفهرس بالمغرب.

٤ - العمل على نشر الرسائل العلمية المتصلة بالتراث السوسي.

٥ - تحويل الندوة إلى ملتقى دوري للتراث والفكر الإسلامي ينعقد في سوس كل سنتين. وتخصيص أحد محاور الملتقى لبعض علماء سوس الذين خدموا الثقافة الإسلامية من الأحياء حفظهم ا لله والأموات رحمهم ا لله.

٦ - التقدم بالتماس إلى الجهات المختصة لتوجيه عناية خاصة للمدارس الأصيلة بسوس وتخصيص المشرفين عليها بالتقدير والاعتبار بإدماجهم في الوظيفة العمومية على غرار الأساتذة الباحثين في الجامعات.

٧ - عقد دورة تكوينية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي للتدريب على الوسائل الحديثة في التدريس يستفيد منها الباحثون وعلماء المدارس الأصيلة.

٨ - تشجيع أهل الفضل والخير على تخصيص أوقاف لخدمة التراث الإسلامي في جهة سوس.

٩ - التفكير في كيفية استثمار المنتوج التراثي في الجهة لخدمة التنمية الجهوية.

"تذكرة الحفّاظ"
للذهبي
(٦٧٣هـ/١٢٧٤م-٧٤٨هـ/١٣٤٨م)

أبو الفداء سامي التوني*

"**الحافظ**" في اصطلاح المحدثين هو من توسع في الحديث وفنونه بحيث يكون ما يعرفه من الأحاديث وعللها أكثر مما يجهل، وقد حدده بعض أهل العلم بحفظ ١٠٠,٠٠٠ حديث رواية ودراية حفظًا وفهمًا.

وكتاب "**تذكرة الحفاظ**" لشمس الدين الذهبي هو أشهر وأهم كتاب ألف في تراجم الحفاظ، وأكبر الظن أن الباعث على تأليفه هو باعث الحديث ليعرف المسلمون من يصحّ الأخذ عنه.

و"**تذكرة الحفاظ**" تتناول "**الحافظ**" من المحدثين دون من سواهم ممن برزوا في الحفظ في العلوم الأخرى، وقد رتب الذهبي كتابه على "**الطبقات**" فجعله في إحدى وعشرين طبقة، فبدأ بالصحابة - فهم أولى الطبقات -، وانتهى به إلى عصره، وكان آخر من ترجم له هو شيخه ورفيقه الحافظ المزّيّ (٧٤٢هـ/١٣٤٢م)، فبلغ مجموع تراجم الكتاب (١١٧٦) ترجمة، يضاف إلى ذلك من ذكرهم في ذيول كثير من تراجم كتابه ممن مات في نفس سنة وفاة صاحب الترجمة من غير الحفاظ لاسيما في الطبقات المتوسطة والأخيرة.

---

* تخرج في كلية دار العلوم عام ١٩٨٣م. باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث، يعمل حاليًا لإنجاز مشروع "دائرة معارف الأمة".

و لم يقصد الذهبي استيعاب جميع الحفاظ في كتابه، وقد اعتذر عن ذلك في غير موضع من كتابه.

وقد احتوت كل ترجمة - غالبًا على اسم الحافظ وكنيته ونسبه، والرمز لمن روى له من أصحاب الكتب الستة، ثم بيان أهم شيوخه، وأهم أصحابه، وبيان تاريخ مولده ووفاته، وسياق بعض الأخبار عن الحافظ وبعض أقوال العلماء فيه، مما يكشف عن مبلغ علمه وعدالته، وقد يورد بذيل بعض التراجم حديثًا رواه ذلك الحافظ يرويه الذهبي بإسناده إليه، كما قد يورد أسماء بعض من كان في طبقته ممن مات في نفس سنة وفاته.

وقد نقف مشدوهين لمسلك الذهبي في تراجمه حين نراه يسهب في تراجم بعض الحفاظ في حين يترجم لمن هو أولى منه وأشهر في صفحة أو بضعة سطور أحيانًا، وقد يزايلنا العجب حين ندرك أنه لم ينفرد بهذه الخاصية فهذا شائع في كتب التراجم عند سلفنا من العلماء، الذين كانت تحكمهم ظروف التأليف وأوقات استحضار المعلومة، بالإضافة إلى كونه استفاض في بعضها بموسوعتيه "**تاريخ الإسلام**" و"**سير أعلام النبلاء**"، كما اكتفى بالإيجاز في بعض التراجم لأنه أفرد لها مؤلفات مفردة.

وقد احتلت "**تذكرة الحفاظ**" أهمية كبيرة في التاريخ العلمي عند المسلمين، وبنى عليها الكثيرون تصانيف أخر طلبًا للكمال لهذا الكتاب المهم، كأبي المحاسن الحسيني (٧٦٥هـ/١٣٦٤م)، وتقي الدين بن فهد (٨٧١هـ/١٤٦٧م)، وجلال الدين السيوطي (٩١١هـ/١٥٠٦م)، وغيرهم.

* طبع الكتاب:

وقد طبعت "**تذكرة الحفاظ**" بدائرة المعارف العثمانية بالهند سنة ١٤٧٤هـ/١٩٥٥م بتحقيق العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، في أربعة أجزاء في مجلدين كبيرين من القطع المتوسط (١٥٠٩ صفحة)، وألحقت به فهارس للأعلام المترجمين والمؤرخة وفاتهم.

وألحق به مجلد ثالث (حوالي ٦٠٠ صفحة) من القطع المتوسط حوى ذيول الحسيني، وابن فهد والسيوطي، كما ضم كتابًا رابعًا هو "**التنبيه والإيقاظ لما**

في ذيول تذكرة الحفاظ" لأحمد رافع الحسيني الطهطاوي (١٦٦ صفحة)، وهو ملاحظات وتعليقات على الذيول الثلاثة.

وقد حقق المجلد الثالث محمد زاهد الكوثري فبث فيه أشياء كثيرة دعته إليها عصبية مذمومة بلغت به حد التهجم على الأئمة والحط من قدرهم وعلى القارئ الاحتراس من ذلك.

وقد أعادت نشر الكتاب عدة دور نشر بطرق التصوير.

وقد صورت **"تذكرة الحفاظ"** مقاييس الثقافة في العالم الإسلامي في كل فترة من الفترات التي تناولتها، واتجاهات العلماء الدراسية واهتماماتهم العلمية في العلوم المختلفة، وطرق التدريس والإملاء والمناظرة والمذاكرة، والحلقات العلمية، وأماكن الدراسة في المساجد والجامع والبيوت والربط، والمدارس المعنية بتدريس مذهب أو مذهبين أو المذاهب الأربعة، في شتى أنحاء العالم الإسلامي.

كما حفظ لنا الحافظ شمس الدين الذهبي في كتابه عددًا هائلاً من أسماء الكتب ووصفها مع تزويد الدارس بالمعلومات المعلقة بها، مما يمكن أن يشكل ببليوجرافيا ضخمة.

والكتاب يفتقر إلى جهد علمي إضافي يكمل ما بذل في تحقيقه لترجمة المذكورين في ثنايا الكتاب من شخصيات مع ضبط أسمائهم، وتخريج ما به من روايات، ومناقشة ما به من قضايا علمية كثيرة، هذا بالإضافة إلى الفهارس الفنية الدقيقة التي تأخذ بيد الباحث إلى ما حواه من كنوز لا تحصى.

صدر حديثاً عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

جمال الدين الأفغاني
عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي

تحرير إبراهيم غرايبة
468 ص
الطبعة الأول 1420هـ/1999م

يحظى الأفغاني باهتمام الحركات الإسلامية والباحثين من جميع أنحاء العالم الإسلامي، في الوطن العربي وإيران وتركيا وشبه القارة الهندية، وربما يعود هذا إلى رحلاته وإقامته في هذه الأقاليم، ومشاركته في العمل العام والدعوة والإصلاح فيها، لكنه إضافة إلى ذلك فقد عمل على التقارب الكبير والتفاهم المشترك بين تلك الحركات على اختلاف تنظيماتها وتجلياتها. وقد كان هذا التقارب والتفاهم حلماً بذل الأفغاني حياته لأجله ومات قبل أن يراه.

ويأتي الاهتمام بدراسة جمال الدين الأفغاني، وتوثيق تجربته بعد مرور قرن على وفاته، من الشعور بالحاجة إلى دراسة العمل الإصلاحي، وتقييم آثاره، واتصال مشاريعه، وذلك وفق منهج يتصف بالموضوعية ويتجاوز المواقف السياسية، أو المذهبية، فالأفغاني اليوم ملك الأمة كلها، ولم تعد دراسة أفكاره وتجربته تنطوي على حساسيات الأغراض والمصالح، أو ملابسات التلمذة على الأفغاني أو المنافسة له، ولهذا فإن من المهم أن يعاد فهم هذه التجربة، وأن توضع في مكانها الصحيح، بين يدي الأجيال الجديدة من الباحثين والمشتغلين بقضايا الإصلاح والنهوض.

وهذا الكتاب توثيق لوقائع الحلقة الدراسية التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة في حرم الجامعة الأردنية في عمان وقد تضمن الأوراق المقدمة والتعقيبات والمناقشات.

"لسان العرب"
لابن منظور
(٦٣٠هـ/١٢٣٢م-٧١١هـ/١٣١١م)

"**لسان العرب**" للعلامة جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور هو ثاني اثنين في دنيا المعجمات العربية، وهو أشمل معجمات العربية للألفاظ ومعانيها، وكانت الخطوة التي قام بها في حركة المعجمات هي جمع هذا الشتات المفرق في خمسة من المراجع الكبار، أما ما عدا ذلك فلم يقدم شيئًا - كما يرى المتخصصون -، وما كان عصر ابن منظور بعصر ابتكار.

جمع ابن منظور في معجمه الخالد "**لسان العرب**" بين أمهات المعجمات العربية الخمسة:

"**تهذيب اللغة**" للأزهري، و"**المحكم**" لابن سيده، و"**الصحاح**" للجوهري، **وحواشي ابن بري**، و"**النهاية في غريب الحديث**" لعز الدين ابن الأثير. أخطأ بعضهم فجعل خامسهم "**الجمهرة**" لابن دريد وليس منها.

وأراد ابن منظور بكتابه أن يجمع بين صفتين: الاستقصاء والترتيب؛ إذ كانت المعجمات السابقة - كما يقول - تُعنى بأحد هذين الأمرين دون الآخر، وأخذ على نفسه أن يأخذ ما في مصادره الخمسة بنصه دون خروج عليه، واعتبر هذا جهده الوحيد في الكتاب، وتبرأ من تبعة أية أخطاء محتملة بأن ما قد يقع في الكتاب من خطأ هو من الأصول، وإن تصرف قليلاً في "**النهاية**" فغير شيئًا من ترتيبها.

وقد بلغ عدد المواد اللغوية التي ضمها "**لسان العرب**" ٨٠,٠٠٠ مادة، وهو ضعف ما في "**الصحيح**"، وأكثر بـ ٢٠,٠٠٠ مادة من المعجم الذي جاء بعده وهو "**القاموس المحيط**" للفيروزابادي.

و"**اللسان**" مصدر بمقدمة غير قصيرة بلغت صفحتين ونصفًا من المطبوعة، افتتحها المؤلف بتحميد وصلاة بلغا ستة أسطر ونصفا، ثم ذكر شرف اللغة العربية وارتباطها بالقرآن الكريم، ثم نقد "**التهذيب**" و"**المحكم**" و"**الصحاح**"، ثم وصف منهجه الدافع إلى تأليف معجمه.

ووضع ابن منظور بين المقدمة والمعجم بابين: الأول في تفسير الحروف المقطعة في أول سور القرآن الكريم، وثانيهما في ألقاب حروف المعجم وطبائعها وخواصها.

ولا تختلف صورة الأبواب والفصول في "**اللسان**" عن "**الصحاح**" إلا في ضخامتها حتى أبواب الألف اللينة باقية على حالها في المعجمين، لكن ابن منظور صدر بعض أبوابه بكلمة عن الحرف المعقود له الباب، ذكر فيه مخرجه وأنواعه وخلاف النحويين فيه وما إلى ذلك.

ولقد كان ابن منظور ميالاً إلى اختصار نصوص "**التهذيب**" والتصرف فيها أكثر من غيرها، بل آثر نصوص "**الصحاح**" و"**المحكم**" عليها حين تشترك في التفسير، ولعل سبب ذلك أن ابن سيده والجوهري كانا أدق في نقل النصوص، غير أنه يؤخذ على "**اللسان**" تلك الفوضى الضاربة أطنابها في داخل مواده، فهو لم يستفد من منهج ابن سيده الذي شرحه في مقدمته كما لم يستفد ابن سيده نفسه، فسار سيرته واضطرب اضطرابه، بل ازداد اضطرابًا لازدياد مواده ومراجعه.

ويؤخذ على "**اللسان**" - أيضًا - تركه بعض الصيغ والمعاني التي أوردها أحد مراجعه ولاسيما "**التهذيب**"، كما يؤخذ عليه اقتصاره في المراجع على الكتب الخمسة وإهمال غيرها من المراجع الكبيرة المهمة كـ "**الجمهرة**" لابن دريد و"**البارع**" للقالي و"**المقاييس**" لابن فارس... وغيرها؛ ففاته كثير من الصيغ والمعاني والشواهد الواردة فيها.

وقد طبع الكتاب بالمطبعة الأميرية ببولاق (القاهرة) في عشرين جزءًا كبيرًا ينيف كل منها على (٣٠٠) صفحة، حظيت بإعجاب العلماء، واستدرك عليها العلامة أحمد تيمور بعض الأخطاء المطبعية التي نشرها في جزء صغير باسم "**تصحيح لسان العرب**"، كما استدرك عليها الأستاذ عبد السلام هارون أخطاء أخر نشرها في مجلة مجمع اللغة العربية (المصري).

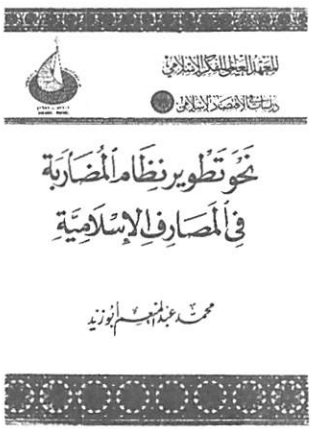
وقد قامت دائرة المعارف (بالقاهرة) بإعادة ترتيب مواد الكتاب على طريقة "**تهذيب اللغة**" للأزهري وذلك حسب الحرف الأول فالثاني فالثالث إلخ من جذر الكلمة، بخلاف ترتيبه الأصلي الذي يلتزم طريقة "**الصحاح**" بالترتيب وفق الحرف الأخير فالأول فالثاني...إلخ، فخرج في ستة أجزاء من القطع الكبير المطبوع بحرف صغير، أعقبته بثلاثة أجزاء هي الفهارس الفنية للكتاب.

ولا جدال في أن "**لسان العرب**" موسوعة علمية ثرية، بما اشتمل عليه من مادة لغوية وأدبية، وبما تضمنه من شواهد من الشعر والحديث الشريف، وبما قدم من شرح مسهب للمادة يعكس كثيرًا من مظاهر حياة اللغة العربية وحياة المجتمع العربي، على نحو يجعله مفيدًا لا في المجال المعجمي المحدود بل في مجالات علمية كثيرة منوعة.

صدر حديثاً عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

نحو تطوير نظام المضاربة في المصارف الإسلامية

محمد عبد المنعم أبو زيد
460 ص
الطبعة الأولى 1420هـ/2000م



هو الكتاب السادس والثلاثون في سلسلة دراسات الاقتصاد الإسلامي التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ويغطي الكتاب مع غيره من كتب هذه السلسلة عدداً من الموضوعات المتصلة بالصيغ التي تنظم علاقات هذه المؤسسات، سواء كانت مع غيرها من الأفراد، والمؤسسات الأخرى، أو في جانب استخداماتها للأموال المتاحة لها، أو في جانب الخدمات الأخرى غير التمويلية التي تقوم بها.

ويناقش الكتاب نظام المضاربة في المصارف الإسلامية من واقع الممارسات العملية للمصارف الإسلامية، بهدف التعرف على مدى اعتمادها عليه لتعبئة وتوظيف الأموال، والأساليب العملية التي استخدمتها لتطبيقه، وكذلك تحديد المعوقات والمشكلات التي واجهت التطبيق، ومحاولة إيجاد أساليب تساعد على تطوير تطبيق هذا النظام مستقبلاً.

كما أن البحث يعمل على التعرف على وتحليل الآثار المتوقعة لتطوير وتطبيق نظام المضاربة على النشاط المصرفي بصفة خاصة والنشاط الاقتصادي بصفة عامة.

الفهرست لابن النديم

كتاب "**الفهرست**" في أخبار العلماء وأسماء ما صنفوه من الكتب المعروف بـ "الفهرست" أو "فهرست العلوم"، وأحيانًا "فهرست العلماء"، قصد به مؤلفه أن يكون تاريخًا شاملاً للتراث العربي، ليشمل جميع الكتب العربية والمترجمة إلى العربية مع بيان تراجم مؤلفيها.

وقد بدأ ابن النديم تأليف كتابه سنة ٣٧٧هـ/٩٨٧م، وكانت الخبرة الشخصية هي المصدر الأول لابن النديم في كتابه، ثم ما رجع إليه من كتب مدونة؛ فقد أتاحت له مهنته أن يرى معظم الكتب التي ذكرها وأن يحاول تحديد قيمتها العلمية والمادية. ولنا هنا أن نثق بما يقوله من أنه رأى هذا الكتاب أو ذاك أو شاهد نسخة منه بخط المؤلف أو غير ذلك؛ فقد توافرت لديه إمكانيات مثل هذا العمل الكبير، ورغم هذا كله فقد فاتته كثرة من المؤلفات التي نعرفها من معلومات كثيرة قديمة وردت عنها في مصادر مبكرة والتي وصل إلينا بعضها أيضًا.

وقد قدم له بما يشبه المقدمة ببيان لغات الشعوب المختلفة وبيان أشكال حروفها وذلك على النحو التالي:

قسم ابن النديم "**الفهرست**" إلى عشر مقالات، وقسم كل مقال منها إلى عدة فنون يذكر في كل مقال فنًا من الفنون، فيذكر تاريخه غالبًا، والمؤلفات فيه، ومؤلفيها، وهذه المقالات هي:

١ - التعريف بلغات العالم، والكتب السماوية: وهو ثلاثة فنون:

أ – بيان لغات العالم وأشكال حروفها (موضحًا ذلك بالرسم غالبًا)، وهي: العربية، السريانية، الفارسية، العبرية، الرومية، الصينية، الروسية، ولغات الصغد، والسودان، والترك، وفيه تعرض لفضل القلم والكتابة.

ب – التوراة والإنجيل: أقسامهما، وشروحهما، وما يتعلق بهما.

ج – القرآن الكريم: تاريخ جمعه، وترتيب نزوله، وسوره (على مصاحف: عثمان، وعلي، وابن مسعود، وأبي بن كعب رضي الله عنهم) وبيان القراء والتفاسير وعلوم القرآن المختلفة.

٢ – النحويون واللغويون.

٣ – الأخباريون، والرواة، والنسابون، وأصحاب السير، والأدباء، والندماء.

٤ – الشعراء في الجاهلية، والإسلام (بغير استقصاء) وذكر دواوينهم.

٥ – المتكلمون من معتزلة، ومرجئة، وشيعة، وجبرية، وحشوية، وخوارج، وصوفية.

٦ – فقهاء المذاهب المختلفة، وفقهاء المحدثين.

٧ – الفلاسفة، والمناطقة، والرياضيون، والموسيقيون، والأطباء ونحوهم.

٨ – المسامرون، والمخرفون، والمصورون، والمشعوذون، وأصحاب السحر.

٩ – في مذاهب: الصابئة، والتنويه، والخرمية، والمذكية، وأديان الصين، والهند وغيرهم، وبيان كتبهم.

١٠ – الكيميائيون، والصناع.

كما اعتمد ابن النديم على جملة من المصادر منها كتاب "**أبي الحسن ابن الكوفي**"، وكان يعود بين الفينة والفينة إلى مصادر لم يصل إلينا أكثرها فهو يعتمد في التراجم كثيرًا على "**أبي سعيد السيرافي**" و"**أبي الفرج الأصفهاني**"، وعلى غيرهما، كما اعتمد على كتب تاريخية، وأخرى في الفرق والأديان، وعلى كتب ترجمت في الطبيعيات أو حول التراث اليوناني القديم.

وابن النديم ينزع في "الفهرست" إلى البعد عن الإطالة في أداء المعنى والمقدمات، بل يندفع إلى صميم الموضوع ابتداءً من غير مواربة ولا تمهيد ولم يحاول أن يزين عبارته أو يصقلها حسبما تقتضيه أصول البلاغة لكنه استطاع أن يؤدي ما يريد في ضبط وإحكام.

وسجل التاريخ العلمي "**للفهرست**" أنه أول وأهم كتاب في تاريخ التراث العربي وأكثرها شمولاً إلى آخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، كما أنه يمثل وثيقة تبين مدى ما وصل إليه المسلمون في حياتهم العقلية والعملية في ذلك العصر، والحصيلة العلمية الضخمة التي كانت بين يدي طلاب العلم آنذاك، وأكثر هذه الكتب التي وصفها قد ضاعت بتوالي النكبات المختلفة على ديار الإسلام، لاسيما الغزو التتري على بغداد، ولولا "**الفهرست**" لضاعت أسماؤها وأوصافها أيضًا كما ضاعت معالمها.

كما يعد الكتاب من أقدم كتب التراجم للأعلام والمؤلفين خاصة وبه حفظت لنا أسماء وتراجم جلة لا نجدها في غيره.

وقد انتفع الدارسون والمؤلفون بـ "**الفهرست**" فرجع إليه ابن خلكان في كتابه الحافل "**وفيات الأعيان**"، والداودي في "**طبقات المفسرين**"، وابن أبي أُصَيْبِعَة في "**عيون الأنباء**"، والقفطي في "**أخبار الحكماء**" وغيرهم.

وقد قام المستشرق "فلوجل" Fluegel (١٨٠٢-١٨٧٠م) بتحقيق أول الكتاب، ثم أتمه تلميذاه رويديجر Roediger و موللر Muller ونشر في ليبزج، سنة ١٨٧١-١٨٧٢م في ٢٨ صفحة من القطع الكبير، ومثلها فهارس وشروح بالألمانية، ثم نشرت قطعة كانت ساقطة منه سنة ١٨٨٩م.

وقد أعادت نشر الكتاب مكتبة خياط (بيروت) سنة ١٩٦٤م، وهي مصورة عن طبعة ليدن هذه.

وهذه الطبعة غير جديرة بالثقة، اتسمت بالأخطاء المتفشية بين دفتي الكتاب، وقراءة مواضع أفقيًا كان ينبغي قراءتها رأسيًا، وما لا يحصى من التصحيف والتحريف والسقط.

وقد قامت بطبع "**الفهرست**" أيضًا دار الكتب الحديثة (القاهرة) عام ١٣٤٨هـ/١٩٣٠م، في ٥٢٨ صفحة، من القطع المتوسط بآخره فهارس قاصرة، وألحق به النص الساقط الملحق بالطبعة الألمانية، وهذه الطبعة مأخوذة عن الطبعة الألمانية بأخطائها المتفشية وإن خلت من الهوامش والتعليقات.

وقد أعادت نشر الكتاب دار المعرفة (بيروت) مصورًا عن هذه الطبعة عام ١٣٨٩هـ/١٩٧٨م.

على أن أحسن طبعات الكتاب وأوفاها تحقيقًا وفهارس طبعة طهران ١٣٩١هـ/١٩٧١م التي حققها رضا تجدد بن علي الحائري، لولا قلة دراية المحقق بعلم الرجال وأحوال الرواة وأسماء الأعلام والعلماء الذي أوقعه - مع جهده المشكور - في بعض الأخطاء (كما في ص ١٠٥ مثلاً)، كما اعترى الفهارس بعض النقص الذي أخل بالانتفاع العام بالكتاب، وقد سجل الرجل توصية مهمة في صدر تحقيقه فقال:

"ومع كل هذا إني أعترف صراحةً بأن الكتاب لا يزال بحاجة إلى النظر والتدقيق والدراسة والتحقيق،..".

فما زال كتاب "**الفهرست**" لابن النديم بحاجة بالغة لتحقيق دقيق وافٍ وفهارس علمية دقيقة شافية، يقوم بذلك متخصص - أو متخصصون - يستفيدون مما طبع من كتب التراث العربي والإسلامي، وفهارس المكتبات في العالم، والفهارس المكتبية (الببليوجرافيات) الكثيرة، وبرامج الحاسوب، وما تصل إليه أيديهم من معلومات وغيره على الشبكة العالمية (الإنترنت) لتقديم هذا السفر الذي هو إحدى غرر الحضارة الإسلامية في ذروة مجدها.

في مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي

ياسر عبد الكريم الحوراني*

تمهيد:

مما لا شك فيه أن تأثير العامل الاقتصادي في الفكر الإسلامي بدأ يأخذ حيزاً ملحوظاً في الحياة الإسلامية، منذ اللحظة الأولى التي أعلن فيها الرسول صلى الله عليه وسلم، ظهور الإسلام، وازداد تأثير العامل الاقتصادي من خلال صياغة أشكال الصراع الديني الذي يعتمد على طبيعة التغير المتوقع في فرص الحياة، واستتبع ذلك تراجع واضح لنفوذ الطبقة المالكة لرأس المال. وعندما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية بسبب الفتوحات واندمجت ثقافات جديدة في المجتمع برزت الحاجة إلى إجراءات تنظيمية منسجمة مع حجم التطورات المتحققة، ولذا ظهرت أول مؤسسة اقتصادية ممثلة ببيت المال، وقد نهضت هذه المؤسسة الناشئة بمسؤوليات مالية كبيرة ولاسيما في جانب الإيرادات والمخرجات المالية وعلاقات السوق.

وقد صاحب تطور واتساع المجتمع الإسلامي تنامٍ حقيقي للأفكار الاقتصادية لدى علماء المسلمين، فقام العديد منهم بوصف الواقع الاقتصادي من خلال شروحات عميقة عكست التجربة الإسلامية الطويلة في الكتابة والتصنيف، وتنوعت مجالات الإنتاج المعرفي في موضوعات شاملة كالخراج

---

* دكتوراه اقتصاد إسلامي - جامعة أم درمان، السودان. باحث في الاقتصاد الإسلامي ومحاضر في جامعة اليرموك.

والأسعار والنقود والحسبة والتجارة وعلاقات الأرض وتنظيمات السوق وغيرها.

أهمية البحث

تنطوي أهمية البحث على عدة عناصر مهمة وضرورية للتأكيد على السبق الإسلامي في مجال الفكر الاقتصادي، وتبرز هذه العناصر بصورة أكثر حيوية نتيجة للجهد المبذول في هذا البحث والذي اقتضى وجود عمل متواصل لحصر خزائن التراث وجرد فهارسه ومراجعه الكثيرة، وتتجلى أهم العناصر المميزة لهذا البحث بالنقاط الرئيسة التالية:

- استكمال حلقة البحث وتعزيز الرؤية الإسلامية الشاملة لكل معطيات المعرفة الإنسانية.
- إظهار جانب مهم من مخزون الفكر الاقتصادي الإسلامي، وإتاحة فرص حقيقية للباحثين والمفكرين لإحياء مصادر التراث من جديد، وإعادة تنظيم عملية البحث ومنع التكرارية والازدواجية في دراسة الأبحاث.
- سد ثغرة علمية واضحة في سلسلة البحث في العلوم الاجتماعية.

منهجية البحث:

يقوم البحث على محاولة استقصاء شاملة لجميع الكتابات المعاصرة في الاقتصاد الإسلامي، التي تقع في الدوريات، ثم حصر الدراسات التي تناولت الفكر التراثي إمّا في مجال المصنفات وإمّا في مجال البحث في فكر المصنفين، وقد اقتضى ذلك القيام بعدة إجراءات بحثية متتالية، وهي:

أولاً - استقصاء جميع مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي عن موسوعات تراجم إسلامية محددة، وهي كتاب الفهرست لابن النديم (ت ٣٨٥ هـ)، وكشف الظنون لحاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ)، وكتابي إيضاح المكنون وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩هـ).

ثانياً - إجراء مسح يدوي لجميع فهارس المخطوطات المتاحة، ولاسيما في مكتبة مؤسسة آل البيت، وهي مكتبة متخصصة، وذلك لاستكشاف المزيد من مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي، وقد اتضح أن ثمة مخطوطات متعددة لم

ترد عناوينها في مصنفات ابن النديم وحاجي خليفة والبغدادي الآنفة الذكر.

ثالثاً – الرجوع إلى المعجمات المتخصصة في التراث المطبوع، ومسحها يدوياً، وإثبات المصنفات المطبوعة في مجال الاقتصاد الإسلامي من أجل التيسير على الباحثين للوصول للمخطوطات غير المطبوعة منعاً للازواجية أو البحث في تحقيق مخطوطات محققة مسبقاً.

رابعاً – دراسة معظم المصنفات المطبوعة وبعض المخطوطات، والوقف على موضوعاتها ومدى ارتباطها بالاقتصاد، وتقديم نبذة تعريفية عنها، وفي هذه المرحلة استثنى عدد من المخطوطات التي تحمل أسماء وعناوين يتوهم أنها في الاقتصاد.

خامساً – الرجوع إلى مصادر التراث في مجال التراجم ممثلة بكتاب الأعلام للزركلي، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، وإعطاء نبذة لكل علم من الأعلام.

الدراسات المعاصرة لمصادر التراث في الاقتصاد الإسلامي:

للتعرف على طبيعة الدراسات المعاصرة لمصادر التراث اقتضى إجراء مسح يدوي للدوريات العربية، ومسح آخر للفهارس المتخصصة في مجال الرسائل الجامعية. وقد تبين أن الدراسات في مجال التراث الاقتصادي محدودة بشكل كبير، وهي:

– تسع دراسات حول كتاب الخراج لأبي يوسف (ت ١٨٢هـ) ، وهي: رسالة ماجستير، و (٨) مقالات.

– أربع دراسات حول كتاب الكسب للشيباني (ت ١٨٩هـ)، وهي: رسالة ماجستير، وبحث، ومقالتان.

– مقالة واحدة عن كتاب الأموال ليحيى بن آدم (ت ٢٠٣هـ).

– مقالة واحدة ورسالة دكتوراه عن كتاب الأموال لابن زنجويه (ت ٢٤٧هـ).

– مقالة واحدة وبحث في كتاب التبصر بالتجارة للجاحظ (ت ٢٥٥هـ).

– مقالتان حول كتاب أحكام السوق للكناني (ت ٢٨٩هـ).

- بحث حول فكر الأصبهاني (ت ٣٥٦هـ).
- مقالة واحدة حول كتاب الأحكام السلطانية للماوردي (ت ٤٥٠هـ).
- ست دراسات حول فكر الغزالي (٥٠٥هـ) ، وهي : مقالتان، وبحثان، ورسالة ماجستير ورسالة دكتوراه.
- بحث ورسالة ماجستير حول كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة للدمشقي (ت ٥٧٠هـ).
- ست مقالات وبحث حول الفكر الاقتصادي عند ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ).
- مقالة واحدة ورسالة ماجستير حول الفكر الاقتصادي عند ابن القيم الجوزية ٧٥١هـ).
- مقالتان حول كتاب البركة في فضل السعي والحركة للجيشي الوصابي (ت ٧٨٦هـ).
- خَمْسَ عَشْرَةَ دراسةً حول كتاب العبر (المقدمة) لابن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، وهي : مقالتان، و (١١) بحثًا، ورسالة ماجستير، ورسالة دكتوراه.
- مقالتان ورسالة ماجستير حول الفكر الاقتصادي عند المقريزي (ت٨٤٥هـ).

المناقشة والتحليل:

يمكن إجمال أهم عناصر المناقشة للدرسات المعاصرة السابقة في المحاور التالية:

أولاً: التوزيع الكمي العام: إن عدد مصادر التراث في مجال الاقتصاد الإسلامي يصل إلى (٣٥٠) مصدراً، غير أن الدراسات المعاصرة لم تتناول غير (٢٠) مصدراً، بنسبة (٥,٧٪)، وأن عدد المصنفين (٢٨٢) مصنفاً، و لم تتناول الدراسات المعاصرة غير (١٨) مصنفاً، بنسبة (٦,٤٪) . ويدل ذلك على عدم وجود آلية علمية أو بحثية ممنهجة بطريقة واعية لتغطية الموروث الفكري للأمة، وسبر أغوار المخطوطات المتاحة بطريقة شاملة.

ثانياً: التوزيع الكلي الخاص: تتركز الدراسات المعاصرة في نطاق ضيق من

البحث في مجال الفكر الاقتصادي عند أحد المفكرين المسلمين أو البحث في مصنفاتهم، فمثلاً: الإمام الشيباني له (٣) كتب، ولم يبحث إلا كتابه الاكتساب في الرزق المستطاب (الكسب)، والجاحظ له (٧) كتب متخصصة في الاقتصاد، ولم يبحث إلا كتابه التبصر بالتجارة، وابن تيمية له (٥) كتب، ولم تتركز الدراسات إلا على كتابه الحسبة في الإسلام، والمقريزي له (٥) كتب متخصصة، ولم تصب الدراسات إجمالاً إلا على كتابه **إغاثة الأمة بكشف الغمّة**. ونتج عن ذلك اختلال في طريقة البحث في الاقتصاد الإسلامي، وعدم إعطاء الشخصية محل البحث حقها من التمحيص والدراسة المستفيضة.

ثالثاً: التوزيع النوعي: وكذلك فإن الدراسات المعاصرة تفتقر إلى شمولية البحث، فمثلاً موضوع الأسعار فيه (٤) كتب غير مدروسة، ومثله موضوع الفقر، وفيه (١٩) كتاباً، وموضوع النقود وفيه (١٦) كتاباً، ومن جهة أخرى يتم التركيز على الفكر الاقتصادي لدى أحد المفكرين أو العلماء المسلمين وعدم محاولة الكشف عن جهود آخرين صنفوا في نفس المجال ، فالإمام أبو يوسف استحوذ على اهتمام جميع الباحثين في موضوع الخراج، ولكن هنالك (٣١) كتاباً في الخراج لم يتطرق إليها أحد، وكذلك موضوع الكسب الذي لم يبحث إلا من خلال كتاب واحد وهو الكسب للشيباني، على حين ترصد مصادر التراث (٢٠) كتاباً في الكسب، ويلحق بهذه الموضوعات أغلب الدراسات الاقتصادية لأن نسبة المشاركة العامة لا تتجاوز (٥,٧٪)، ويؤدي ذلك إلى نتائج سلبية منها التشكيك في مدى مصداقية البحث، ومدى الالتزام بالمنهجية القائمة على الموضوعية، وربما يؤكد على وجود الانتقائية والعشوائية أحياناً، والتي تخلق فجوة عظيمة في كيفية التواصل مع التراث.

رابعاً: التكرارية : ويعني ذلك التركيز على جانب واحد من البحث وإغفال الجوانب الأخرى لدى الشخصية الواحدة ، مثل ابن خلدون الذي وصلت الدراسات في فكره الاقتصادي إلى (١٥) دراسة من خلال كتابه المقدمة، في حين كتابه طبيعة العمران لم يشر إليه أحد، ومثله ابن تيمية الذي

تكررت الدراسات المعاصرة في تناول فكره الاقتصادي في موضوع الحسبة إلى (٧) دراسات ، وأغفلت مصنفاته الأخرى.

خامساً: التخصصية: وتعني مشكلة التخصصية افتقاد البحث إلى إبراز متغيرات اقتصادية خاصة وليس عامة، فمن بين (٩) دراسات حول الخراج لأبي يوسف لم توجد إلا دراسة واحدة متخصصة بالاتفاق الاستثماري، وكذلك لا يوجد سوى (٥) دراسات متخصصة في فكر ابن خلدون من مجموع (١٥) دراسة، وهي تتعلق بمفهوم الملكية والجاه، ومالية الدولة، والتفسير الاقتصادي للتاريخ، والقيمة والإنتاج ، والنمو الاقتصادي. وينسحب هذا الاختلال على البحث في فكر ابن تيمية والمقريزي، وعموماً، لا توجد إلا (١٤) دراسة متخصصة من أصل (٦٣) دراسة، تمثل المجموع الكلي، وإذا استثنيت المقالات انخفضت مشاركة الدراسات المتخصصة إلى (٧) دراسات، بنسبة (١١٪) فقط.

ويعني ذلك ميل الباحثين للتعميم في دراساتهم، فيختارون عناوين عريضة، ومكررة، وغير ملتزمة بمبدأ التخصص في البحث والدراسة لموضوعات محددة، باستثناء (٧) دراسات متخصصة في فكر ابن تيمية من أصل (٧) دراسات، وهذا يُعَدُّ نموذجًا في البحث، ولكن يعاب على ذلك أنه لا تتوافر دراسة جامعية في فكر ابن تيمية بل إن جميع الدراسات المتخصصة هي مقالات قصيرة متكررة في دوريات شهرية غير بحث واحد في الحسبة ودور الدولة.

سادساً: الأصالة العلمية: ويعني ذلك معرفة مدى وجود دراسات على مستوى الرسائل الجامعية أو الأبحاث المحكمة، أي استثناء المقالات القصيرة. وفي هذا الإطار فإن الرسائل الجامعية لا تتجاوز (١٤) رسالة، منها (٩) رسائل ماجستير، و(٥) رسائل دكتوراه، وأما البحوث المحكمة فلا تزيد عن (١٨) بحثاً، منها (١١) بحثاً عن الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون!! ويدل ذلك على أن البحوث العلمية التي تمتاز بالأصالة والجدية تصل إلى (٣٢) بحثاً من بين (٦٣) بحثًا، وهذه النسبة تعد ضئيلة إذا ما قورنت بوجود (٣٥٠) مصنفًا، و(٢٨٢) مصنفًا.

سابعاً: الموسوعية: فإن الكثير من مفكري الإسلام لهم إسهامات ومشاركات اقتصادية متنوعة، وتشتمل مشاركاتهم على حقول وموضوعات متخصصة مما يجعلهم يمتازون بالفكر الموسوعي، مثل الجاحظ الذي قدم (٧) كتب، والمقريزي الذي قدم (٥) كتب. إلا أن هنالك علماء أسهموا برفد الفكر الاقتصادي بأفكار واسعة ولكن لم يندرج أي أحد منهم في أية دراسة علمية، أو حتى لم تسبق مجرد الإشارة إليهم، ومن هؤلاء المصنفين:

١ - علي بن محمد الدائني (ت ٢٢٥هـ)، وله (٤) كتب في المال والإقطاع وضرب الدراهم والدنانير.

٢ - علي بن مهزيار الدورقي (ت ٢٥٠هـ)، وله (٤) كتب في التجارة والإجارة وتوزيع الأخماس والكسب وضبط السلوك المادي في الحياة.

٣ - محمد بن مسعود العباشي (ت ٣٢٠هـ)، وله (٣) كتب في التجارة، والجزية والخراج والزهد.

٤ - إسحاق بن يحيى ابن الزرقالة (ت ٣٧٧هـ)، وله كتابان في صناعة الخراج.

٥ - أحمد بن محمد بن الرفعة (ت ٧١٠هـ) ، وله (٣) كتب في الاحتساب والموازين والمكاييل.

٦ - عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ) وله كتابان في أصول الرزق والسعي للمكاسب وذم الضرائب.

٧ - أحمد بن ليمان بن كمال باشا (ت ٩٤٠هـ)، وله (٣) كتب في التبادلات الربوية وذم الفقر وموقف الإسلام من السعي والبطالة.

٨ - زين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (ت ٩٧٠هـ)، وله (٣) كتب في الإقطاعات والرشوة وعلاقات الأرض في مصر.

٩ - محمد بن بير البركوي (ت ٩٨١هـ) ، وله (٣) كتب في الغنى والفقر والكسب ووقف الدراهم والسلع المنقولة.

١٠ - عبد الغني بن إسماعيل النابلسي (ت ١١٤٣هـ) ، وله (٣) كتب في التسعير والاكتساب بالرشوة والهدية.

١١ - محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت ١١٨٢هـ)، وله (٤) كتب في الربا والفقر والكسب.

المصادر المتخصصة في التراث الاقتصادي الإسلامي

تتوزع المصادر الإسلامية في مجال التراث الاقتصادي بين موضوعات وعناوين متعددة، تغطي في مجملها كثيراً من قضايا الاقتصاد، ويمكن تصنيفها، وإيرادها مجملة في القطاعات التالية:

عنصر الأرض:

اشتمل الحديث عن عنصر الأرض من حيث كونها أرضاً خراجية أو عشرية أو مملكة. وتضمن بيان الأحكام الشرعية المرتبطة بعلاقات الأرض، ومنها مدى إمكانية فرض الخراج على أرض الوقف.

وقد صنف في هذا المضمار عدد من العلماء منهم: ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ) وهو فقيه وأصولي، وله (التحفة المرضية في الأراضي المصرية)[١]، ومرعي الكرمي (ت ١٠٣٣هـ) وهو مؤرخ وأديب من طولكرم، وله (تهذيب الكلام في حكم أرض مصر والشام)، ومصطفى البكري (ت ١١٦٢هـ) وهو صوفي من دمشق، وله (الفيض الجليل في أراضي الخليل)، والتهانوي وهو لغوي من الهند، وله (أحكام الأراضي)[٢]، وأحمد الرومي، وله (رسالة في الأراضي الخراجية والعشرية والمملكة)[٣].

الاستهلاك:

ويتضمن بيان الأحكام الواجبة في القصد وعدم الإسراف في الاستهلاك الغذائي، وفوائده ومضاره، ومراعاة جانب الحل في الاستهلاك من الطيبات والابتعاد عن الخبائث.

---

[١] مخطوط في مكتبة المسجد الأقصى ، ويقع في (١٠) أوراق، ونسخة ثانية في دار الكتب الظاهرية بدمشق، رقم المجموع ٨٢٥٢، رقم المخطوط ٣٧، ونسخة ثالثة مخطوطة في المكتبة القادرية في جامع الشيخ عبد القادر الكيلاني، ببغداد، رقم المجموعة ١٤٦٦ رقم المخطوط ٣.

[٢] مخطوط في جامعة الملك سعود، الرقم العام ٥٢٨ ، ويقع في (٨٢) ورقة.

[٣] مخطوط بمركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية برقم ٢٨٧. ونسخة ثانية مخطوطة في مركز دراسة جهاد الليبيين، برقم: مجموع ٤٤٨ وتقع في (١٠) ورقات.

وقد صنّف فيه: البرقي (ت ٣٧٦هـ) وهو فقيه شيعي من الكوفة، وله المآكل، وابن رقيقة (ت ٦٣٥هـ) ، وله (الغرض المطلوب في تدبير المأكول والمشروب) ، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وهو مجتهد وحافظ ومحدث من حران، وله (أكل الحلال)، وعبد الرزاق الأنطاكي، وله (ذريعة الطعام).

بيت المال:

ويتضمن شروحات حول مدخلات ومخرجات بيت المال، ودواوين بيت المال، ومدى سلطة الحاكم في التدخل في شؤون الحياة الاقتصادية لغرض إيرادات جديدة.

وصنّف فيه: ابن مهزيار (ت ٢٥٠هـ) وهو فقيه من خوزستان، وله (الخمس)، وحميد بن زياد (ت ٣١٠هـ) وهو فقيه وأصولي من الكوفة، وله (الخمس)، والطحاوي (ت ٣٢١هـ) وهو مجتهد وحافظ ومؤرخ من طحا في مصر، وله (قسم الفيء والغنائم، والأنباري (ت ٣٢٢هـ) وهو أديب، وله (بيت مال السرور) و (الدواوين)، والقمي (ت ٣٦٨هـ) وهو فقيه ومحدث من بغداد، وله (الجزية)، وابن مماتي (ت ٦٠٦هـ) وهو أديب من أسيوط، وله (قوانين الدواوين)، والفركاح (ت ٦٩٠هـ) وهو مجتهد ومؤرخ من مصر، وله (الرخصة العميمة في أحكام الغنيمة)[٤]، وابن تيمية، وله (المظالم المشتركة)، وابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) وهو محدث ومؤرخ من عسقلان، وله (رسالة في مسألة شراء السلطان الأرض من بيت المال لنفسه)[٥]، والبلاطنسي (ت ٨٦٣هـ) وهو فقيه من بلاطنس قرب اللاذقية، وله (تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال)، والمولى خسرو (ت ٨٨٥هـ) وله (رسالة في بيت المال وكيفية تصرفه وفي مصارفه العشرة)، وكمال الدين دره خليفة (ت ٩٧٣هـ) وهو فقيه من تركيا، وله (رسالة في مصارف بيت المال)[٦]، والشرنبلالي

[٤] مخطوط في دار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم ٩٠٨٠.
[٥] مخطوط بمكتبة توريلي باستانبول برقم ١/١٦٢٩ (من ١أ إلى ٦ب).
[٦] مخطوط بمكتبة توريلي باسانبول برقم ١/١٥٩٥.

(ت ١٠٦٩هـ)، وهو فقيه من مصر، وله (الدرة اليتيمة في أحكام الغنيمة)[٧]، والحموي (ت ١٠٩٨هـ) وله (رسالة المرتبات المرصدة من بيت المال)[٨]، والكاظمي (توفي في القرن ١١هـ) ، وله (وجوب الخمس حال استتال الإمام)[٩]، والمازندراني (ت ١١٧٣هـ) وهو فقيه امامي من أصفهان، وله (الخمس)[١٠]، وابن سودة المري (ت ١١٩٤هـ) وهو من فاس، وله (فتح المتعال فيما ينتظم منه بيت المال)، والأصبهاني (ت ١٢٣٢هـ)، وله (رسالة في مسائل الزكاة والأخماس)، وابن الجنيد، وله (الأنفال والغنائم)، وابن يقطين، وله (الفيء والخمس).

التجارة:

يشتمل على بعض أشكال التبادل التجاري ، وشروط التجارة، ومعرفة الجواهر النفيسة والسلع التجارية، والمفاضلة بين الأعمال، وتحقيق أفضلية العمل التجاري.

وصنف فيه: صفوان البجلي (ت ٢١٠هـ) وهو محدث إمامي من الكوفة، وله (التجارات) و (البيع والشراء)، والزاهري (ت ٢٢٠هـ) وهو فقيه إمامي، وله (البيع والشراء)، وابن مهزيار، وله (التجارات والإجارات)، والجاحظ (ت ٢٥٥هـ) وهو كبير أئمة الأدب من البصرة، وله (التبصر بالتجارة) و (في مدح التجارة وذم عمل السلطان)، وابن سماعة (ت ٢٦٣هـ) وهو شيعي من الكوفة، وله (الشراء والبيع)، والحنبلي (ت ٢٩٨هـ)، وله (المعاملات)، والخلال وهو فقيه من كبار الحنابلة، وله (الحث على التجارة والصناعة والعمل)، والعياشي وهو فقيه امامي من سمرقند، وله (التجارة)، وأبو الفرج الأصبهاني (ت ٣٥٦هـ) من أئمة الأدب، وله (دعوة التجار)، والسلمي (ت ٤١٢هـ) وهو صوفي وحافظ من نيسابور، وله (درجات المعاملات)،

---

[٧] مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، رقم المجموع ٥٣٤٩، رقم المخطط ٢٥.

[٨] مخطوط بمكتبة الأوقاف العامة ببغداد، برقم ٣٧٩٦/٣٢ بجاميع.

[٩] مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم ٢٥٢٥.

[١٠] مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم، إيران، برقم ٥٥٦٥.

والسمعاني (ت ٥٦٢هـ) وهو فقيه من مرو، وله (الربح والخسارة في الكسب والتجارة)، والدمشقي (توفي بعد ٥٧٠هـ) ، وله (الإشارة إلى محاسن التجارة)، وابن منقذ (ت ٥٨٤هـ) وهو أمير أديب، وله (التجاير المربحة والمساعي المنجحة)، وابن جماعة (ت ٧٣٣هـ) وهو فقيه ومؤرخ من حماة، وله (معونة المكتسب وبغية التاجر المحتسب)[١١]، وأبو السعود (ت ٩٨٢هـ) وهو فقيه من موالي الروم، وله (قانون المعاملات)، وابن عصفور (ت ١١٣١هـ) وهو فقيه إمامي من البحرين، وله (مسائل تتعلق بالعطارة والتجارة عامة)[١٢]، والنراقي (ت ١٢١١هـ) وهو شيعي امامي، وله (أنيس التاجرين)، والأنصاري (ت ١٢٨١هـ) وهو ففيه إمامي، وله (المتاجر)، والتنكابني (ت ١٣١٠هـ) وهو فقيه إمامي، وله (المتاجر)، والرشتي (ت ١٣١٢هـ) وهو فقيه واصولي، وله (المتاجر)[١٣]، والأنسي (ت ١٣٤٧هـ)، وهو رياضي من بيروت، وله (البسط الوافر في حساب التاجر)، والنبهاني (ت١٣٥٠هـ) وهو أديب من فلسطين، وله (دليل التجار إلى أخلاق الأخيار)، وابن الشاه الطاهري، وله (دعوة التجار)، ومؤلف مجهول، وله (المتاجر والبيع)[١٤].

الحسبة:

يوضح دور المحتسب في تصويب الأوضاع الاقتصادية، ومتابعة مسؤوليات بيت المال، ومعرفة طبيعة المهن التي يزاولها الأفراد، ويتناول شروط ووظائف المحتسب وبعض المعوقات التي تواجه مهماته وواجباته.

وصنف فيه: ابن الطيب السرخسي (ت ٢٨٦هـ) وهو أديب ومؤرخ، وله (الحسبة الكبير) و (حسن الصناعة والحسبة الصغيرة)، وابن عبدون (ت

---

[١١] مخطوط في مركز أحمد بابا للتوثيق بتنبكتو، برقم ٣٧٨ ، ونسخة ثانية مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط رقم ١٦٥٢.

[١٢] مخطوط في جامعة برستون برقم ١٥٧٠ مجموعة جاريت، ونسخة مصورة في الجامعة الأردنية برقم ٢٨٨.

[١٣] مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم ، ايران، برقم ٤٩٤٧.

[١٤] مخطوط بالمجمع العلمي العراقي، برقم ٤٦٩.

٢٩٩هـ) وهو فقيه وأصولي، وله (رسالة في القضاء والحسبة)، وابن السقطي الأندلسي (توفي في القرن الخامس الهجري)، وله (آداب الحسبة)، والشيزري (ت ٥٩٠هـ)، وله (نهاية الرتبة في طلب الحسبة)، والسنامي (ت ٦٩٦هـ)، وله (نصاب الاحتساب)، وابن الرفعة (ت ٧١٠هـ) وهو فقيه من مصر، وله (الرتبة في الحسبة، وابن تيمية، وله (الحسبة في الإسلام)، وابن الإخوة (ت ٧٢٩هـ)، وله (معالم القربة في أحكام الحسبة)، وابن بسام المحتسب (توفي قبل نهاية القرن الثامن الهجري)، وله (نهاية الرتبة في طلب الحسبة)، والكاشفي (ت ٩١٠هـ) وهو فقيه وأديب، وله (ميامن الاكتساب في قواعد الاحتساب)، ومنق الرومي (ت ٩٩٢هـ)، وله (ترجمة كتاب نصاب الاحتساب)، وأحمد الرومي (ت ١٢٧٥هـ) وهو أديب من الأناضول وله (نصاب الاحتساب)، والخالي (ت ١٣٢٤هـ)، وله (أحكام الاحتساب)[١٥]، ومحمد الأشعري، وله (الرتبة في شرائط الحسبة- ومؤلفون مجهولون، ولهم (رسالة في الاحتساب)[١٦]، ورسالة في آداب الحسبة)، و(رسالة في الحسبة)[١٧]، و(عالي الرتبة في أحكام الحسبة).

الخراج:

يتناول غلات الأرض وأنواع الأرض المفتوحة وأحكامها الشرعية، ونفقات بيت المال وديوان الجيش والنقود والأوزان، وطبيعة الأرض الخاضعة للمزاج، وأحكام تصرفات الإمام في أرض العنوة، ومصارف مال الخراج.

وصنف فيه: أبو يوسف (ت ١٨٢هـ) وهو مجتهد من الكوفة صحب أبا حنيفة، وله (الخراج)، وموسى الرازي (كان حيًا قبل ١٨٩هـ)، وله (الخراج)[١٨]، ويحيى بن آدم (ت ٢٠٣هـ) وهو محدث وفقيه من الكوفة، وله (الخراج)، واللؤلؤي (ت ٢٠٤هـ) وهو فقيه من الكوفة ، وله (الخراج)،

---

[١٥] مخطوط بخزانة أحمد تيمور باشا بالاستانة.

[١٦] مخطوط في مكتبة الحرم الإبراهيمي في الخليل، برقم ٨٢، ويقع في (١٣٢) ورقة.

[١٧] مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم ٧٧٦١، ويقع في (٤٢) ورقة.

[١٨] مخطوط في خزائن الاستانة (خزانة الكبرلي) برقم ١٠٧٦.

والهيثم بن عدي (ت ٢٠٧هـ) وهو مؤرخ وأديب من الكوفة، وله (الخراج)، والأصمعي (ت ٢١٦هـ) وهو راوية العرب من البصرة، وله (الخراج)، وجعفر ابن مبشر (ت ٢٣٤هـ) وهو فقيه ومحدث، وله (الخراج) وابن سهل (ت ٢٧٠هـ)، وله (الخراج)، وداوود الظاهري (ت ٢٧٠هـ) وهو مجتهد من الكوفة، وله (الخراج)، وابن الماشطة (كان حياً ٣١٠هـ)، وله (الخراج)، وابن بشار الكاتب (ت ٣١٢هـ) وله (الخراج)، والعياشي، وله (الجزية والخراج)، وابن الجراح (ت ٣٣٠هـ) ، وله (الخراج)، والكلوذاني (كان حياً ٣٣٦هـ)، وله (الخراج)، وقدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) وهو كاتب من بغداد وله (الخراج)، وابن وصيف (ت ٣٧٠هـ) وهو كاتب من بغداد، وله (الإيضاح والتثقيف في آئين الخراج ورسومه)، وابن الزرقالة (ت ٣٧٧هـ)، وله (الخراج الكبير) و (صناعة الخراج الصغير) ، وابن رجب (ت ٧٩٥هـ) وهو فقيه ومؤرخ من بغداد، وله (الاستمزاج في أحكام الخراج)، والكركي (ت ٩٤٠هـ)، وله (قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج)[١٩]، والقطيفي (ت ٩٥٠هـ) وهو فقيه إمامي من نجد، وله (السراج الوهاج لدفع لجاج قاطعة اللجاج في حل الخراج)، والأردبيلي (ت ٩٩٣هـ) وهو فقيه إمامي من أردبيل بأذربيجان، وله (الخراج)[٢٠]، وعالي الرومي (ت ١٠٠٨هـ)، وله (فصول الحل والعقد وأصول الخرج والنقد)، والحموي، وله (رسالة في العشر والخراج)[٢١]، والشيباني (توفي في القرن الحادي عشر الهجري)،وله (الخراج)[٢٢]، والرتبكي (ت ١١٥٩هـ) وهو فقيه وأديب من الموصل، وله (المنهاج في بيان أحكام

---

[١٩] ومنه تسع مخطوطات مختلفة في سنوات نسخها في مكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، وأرقامها: ١١٧٦م، ١٤٠٩م، ١٥١٩م، ٤٢٢١م، ٥١٥١م، ٥٦٥٧م، ٦٩٨٤م، ٧٠٣٦م، ٨٢٦٦م.

[٢٠] مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي، برقم ٥١٥١م، ونسخة ثانية مخطوطة بنفس المكتبة برقم ٨٢٦٦.

[٢١] مخطوط بمكتبة المخطوطات بجامعة الكويت برقم ٢٩١م ك مجموع (٩)، ونسخة ثانية مخطوطة في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد برقم ٣٧٩٦/٣٢ بجاميع.

[٢٢] مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران ، برقم ٥١٥١.

العشر والخراج)[٢٣]، والرحبي (كان حياً ١١٨٤هـ) وهو فقيه من بغداد، وله (فقه الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزنة كتاب الخراج لأبي يوسف)، وحفصويه، وله (الخراج)، وابن العرمرم، وله (الخراج)، وابن خيار الكاتب، وله (الخراج)، وابن يوسف القرشي، وله (المحتاج في علم الخراج)، ومؤلف مجهول، وله (فتح الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزانة كتابة الخراج).

الربا:

يناقش الأحكام الشرعية للربا - و حرمة الزيادة النقدية على رأس المال، وأقسام الربا ومسائله الفقهية المختلفة.

وقد صنف فيه: ابن كمال باشا (ت ٩٤٠هـ) ، وله (تحقيق حقيقة الربا)[٢٤]، والصنعاني (ت ١١٨٢هـ) وهو فقيه مجتهد، وله (رسالة في بيان حقيقة الربا)[٢٥]، و (بيع النسيئة)[٢٦]، والكردي (ت ١١٩٤هـ) وهو فقيه من دمشق، وله (رسالة في الربا)[٢٧]، و(زهر الرَّبا في بيان أحكام الرِّبا)، وسنبل (ت ١٢١٨هـ) وهو فقيه من مكة، وله (القول المجتبى في فعل المخلص من الربا)، والشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) وهو مفسر وفقيه ومؤرخ، وله (الربا والنسيئة)[٢٨]، والمجاهد (ت ١٢٨١هـ) وهو فقيه زيدي من صنعاء، وله (الروض المجتبى في تحقيق مسائل الربا)[٢٩].

الرفاهية:

ويبحث في أسباب الوصول إلى الثراء، وتحقيق مستويات أعلى من المعيشة، وبعض الأحكام الشرعية المتعلقة بجانب الرخاء المادي.

---

[٢٣] مخطوط بمكتبة الأوقاف العامة بالموصل برقم ٢٥/١ مجموع ق ١٦X٢١، و ٦٢، ويقع في (٣٥) ورقة.

[٢٤] مخطوط بمكتبة الأوقاف العامة بالموصل، برقم : مجموع - ق - ١٠x١٨ - و - ١٧٨ ، ونسخة مخطوطة في المكتبة القادرية في جامع الشيخ عبد القادر الكيلاني ببغداد، رقم المجموعة ١٤٧٨، ورقم المخطوط ١٧ ونسخة مخطوطة في جامعة الملك سعود، الرقم العام ١٥/٤٧٣٤.

[٢٥] مخطوط في مكتبة العلامة عيدروس بن عمر الحبشي في حضرموت، اليمن، مجموع رقم ١٠.

[٢٦] مخطوط في المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء، مجرح رقم ٦٥.

[٢٧] مخطوط في جامعة الملك سعود، الرقم العام ٢/٤٨٩٨م ، ويقع في (١٤) ورقة.

[٢٨] مخطوط بالمكتبة الغربية بالجامعة الكبير بصنعاء ، برقم: مجموع ١.

[٢٩] مخطوط بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء، برقم: مجموع ٥٨.

وقد صنّف فيه: البرقي، وله (الرفاهية)، وابن الحوراني (ت ١٠٠٠هـ) أديب وواعظ من دمشق، وله (بلوغ المنى في أسباب الغنى)، والعيادي (ت ١١٣٨هـ)، وله (أسباب الغنى).

الأرزاق:

يبحث في مقدرات الحياة المادية، وتوزيع الموارد بين الناس، ويركز على أهمية التوكل في بناء العقيدة السليمة، وسعي الإنسان في عبادته التي يدخل في إطارها تحصيل الرزق والرفق به.

وصنّف فيه: النظّام (ت ٢٣١هـ) وهو إمام معتزلي، وله (الأرزاق)، وأبو العنبس الصيمري (ت ٢٧٥هـ)، وهو أديب من بغداد، وله (فضائل الرزق)، والمظفر الخراساني (ت ٣٦٧هـ) وهو محدث ومتكلم، وله (الأرزاق)، وابن سينا (ت ٤٢٨هـ) وهو فيلسوف وطبيب، وله (الأرزاق) والجلال السيوطي (٩١١هـ) وهو امام حافظ ومؤرخ من القاهرة، وله (حصول الرفق بأصول الرزق)، والاسكندري (ت ١١٣٨هـ)، وله (رفق الرفق في تحصيل الرزق)، والسكندري (ت ١١٤٩هـ)، وله (رفق الرفق في تحصيل الرزق)، ومحمد مشحم (ت ١١٨١هـ) وهو أديب من اليمن، وله (تبشير الرفاق بتيسير الأرزاق).

الزراعة:

يتناول مدى صلاحية الأرض للزراعة وكيفية سقيها، وكيفية غرس الاشجار وتقليمها وتركيبها وأنواعها وتشكيل الفواكه، ومباحث عن الأزهار، وتخزين الحبوب والبذور وما شاكل ذلك.

وصنّف فيه: معمر بن المثنى (ت ٢٠٩هـ) وهو أديب ولغوي من البصرة، وله (الزرع)، وابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ) وهو لغوي من الكوفة، وله (صفة الزرع)، وأبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥هـ) وهو لغوي من البصرة، وله (الزرع)، والجاحظ، وله (الزرع والنخل)، وابن وحشية (٢٩٦هـ) وهو عالم بالفلاحة من الكوفة، وله (الفلاحة النبطية)[٣٠]، والطغري (ت ٤٨٠هـ)، وله

[٣٠] مخطوط في مكتبة برلين برقم ٦٢٠٤، ويقع في (١١٥) ورقة، ونسخة مخطوطة في إستانبول، ومنها

(نزهة الأذهان في علم الفلاحة)، وابن بصال الطليطلي (توفي في القرن الخامس الهجري)، وله (الفلاحة)، وابن العوام (ت ٥٨٠هـ) وهو عالم بالفلاحة من اشبيلية بالأندلس، وله (الفلاحة)[٣١]، والوطواط (ت ٧١٨هـ)، وهو أديب ومؤرخ، وله (مناهج الفكر ومباهج العبر في الأرض والأقاليم وعلم الفلاحة)، والحافظ المزي (ت ٧٤٢هـ) وهو محدث وفقيه من حلب، وله (الفلاحة أو زهر البستان ونزهة الأذهان)[٣٢]، وعبدالواحد الباهلي (ت ٧٥٠هـ)، وله (مزيل العناء في مسائل الزراعة والري)[٣٣]، والرمني الغزي (ت ٩٣٥هـ)، وله (جامع فرايد الملاحة في جوامع فوائد الفلاحة)[٣٤]، و(علم الملاحة في علم الفلاحة) وابن زياد (ت ٩٧٥هـ)، و له (مزيل العناد في مسائل الزراعة والري)[٣٥]، وعبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣هـ) وهو متصوف من دمشق، وله (علم الملاحة في علم الفلاحة)[٣٦]، وابن الحجاج، وله (الفلاحة)[٣٧]، وابن كنان (ت ١١٥٣هـ) وهو مؤرخ من دمشق، وله (البيان والصراحة بتلخيص الملاحة في علم الفلاحة). وأحمد المصري، وله (حسن الصناعة في علم الزراعة)، وابو الحسن الصوفي، وله (تحفة الفلاح فيما له من الفلاح)[٣٨]، وابن أبي بكر الأحدل، وله (كشف القناع في معرفة أحكام الزراع)[٣٩]، وعبدالقادر الخلاص،

نسخة مصورة في مكتبة مخطوطات المجمع العلمي العراقي برقم ٣٠٥ل، ت ف ١٦٤، ونسخة ثانية في نفس المجمع، برقم ٢٢٠ل ، ت ف ١٦٤.

[٣١] مخطوط في مكتبة تشستر بيتي، دبلن، ايرلندة ، برقم ٤٠٢٠.

[٣٢] مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، برقم ٦١٧ الجلادي، ونسخة مصورة في مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية برقم ٥٩٤، ويقع في (٥١٠) ورقة.

[٣٣] مخطوط في مكتبة وقف آل بن يحيى، حضرموت، اليمن، مجموع رقم ١٢٥.

[٣٤] مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق، برقم ٨٤٠٧.

[٣٥] مخطوط في مكتبة وقف آل بن يحيى، حضرموت، اليمن، رقم المجموع ١٢٥.

[٣٦] مخطوط في مكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم ٢٣٢٥، ونسخة مخطوطة في مكتبة الملك فيصل للبحوث برقم ٣٨٤٦، وتقع في (١٠٠) ورقة.

[٣٧] مخطوط مكتبة المجمع العلمي العراقي، نسخة مصورة عن نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم ١٠٣ل.

[٣٨] مخطوط في جامعة الزيتونة.

[٣٩] مخطوط في مكتبة وقف آل بن يحيى، حضرموت، اليمن، برقم: مجموع ٩٨، ويقع في (٢٤) ورقة.

وله (عمدة الصناعة في علم الزراعة)[٤٠]، ومحمد اسحاق الأهوازي، وله (الفلاحة والعمارة)، وابن عطية المصري، وله (النجاح للمزارع والفلاح في علم الزراعة وما يجب على الزارع)، ومؤلف مجهول، وله (منتخبات الصناعة في فن الزراعة).

الزهد:

يحث على ترك آفات الدنيا المادية - ويحض على الالتزام بقيم العبادة والذكر والإخلاص والتفكر والتوكل نظراً لأهميتها في ترسيخ مبادئ القناعة والزهد في الحاجات المادية، وترك التنعم باللذائذ المفرطة.

وقد صنف فيه: أبو حمزة الثمالي (ت ١٥٠هـ) وهو محدث ومفسر من الكوفة، وله (الزهد)، وابن المبارك (ت ١٨١هـ) وهو صوفي وفقيه ومؤرخ من خراسان، وله (الزهد والرقائق)، وأسد السنة (ت٢١٢هـ) وله (الزهد)، وابن فضال (ت ٢٢٤هـ) وهو فقيه ومحدث من الكوفة، وله (الزهد) و بشر الحافي (ت ٢٢٧هـ) وهو محدث من مرو، وله (الزهد)، وابن حنبل (ت ٢٤١هـ)، إمام المذهب الحنبلي من مرو، وله (الزهد)، وابن مهزيار، وله (الزهد)، وابن سماعه (ت ٢٦٣هـ)، وله ا(الزهد)، وأبو حاتم الرازي (ت ٢٧٧هـ)، و له (الزهد)[٤١]، والأهوازي (كان حياً ٣٠٠هـ) وهو فقيه من الكوفة، وله (الزهد)[٤٢]، والعياشي، وله (الزهد)، والشعبي (ت ٣٥٧هـ) وهو مؤرخ صوفي من نيسابور، وله (الزهد). والقمي (ت ٣٦٨هـ) وهو فقيه ومحدث من بغداد، وله (الزهد)، والشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) وهو متكلم وفقيه من بغداد، وله (الزهد والوصية)، والبيهقي (ت ٤٥٨هـ) وهو فقيه ومحدث، وله (الزهد)، والقرطبي (ت ٦٧١هـ) وهو مفسر من قرطبة، وله (قمع الحرص بالزهد والقناعة ورد ذل السؤال بالكف والشفاعة)، والعيدروس (ت

---

[٤٠] مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم ٧٤٠٧، ويقع في (٨) ورقات.

[٤١] مخطوط في دار الكتب الظاهرية ، برقم ٣٧٦٥، الأوراق (١٣٨-١٤٦).

[٤٢] مخطوط في مكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم ٧٥٢م، ونسخة ثانية في نفس المكتبة برقم ٩٩٠م.

١٠٣٨هـ) وهو صوفي ومؤرخ من اليمن، وله (إرشاد الغني والفقير إلى فضل التقشف والرضاء باليسير).

الأسعار:

يركز على ظاهرة الغلاء والرخص في مراحل تطور المجتمع الإسلامي، وبعض الأزمات الاقتصادية التي تعكس تأثيرات سلبية على قيمة السلع، ويتناول تدخل الدولة بفرض سياسة تسعيرية ملائمة للمصلحة العامة، ومدى صلاحية الإمام باتخاذ تدابير وقائية في جانب تحديد الأسعار.

وقد صنف فيه: ما شاء الله المنجم، وله (الأسعار) ، والنوبختي (ت ٣١٠هـ) وهو متكلم وفيلسوف من بغداد، وله (الأرزاق والآجال والاسعار)، والمجيلدي (ت ١٠٩٤هـ) وهو فقيه من المغرب، وله (التيسير في أحكام التسعير)، وعبد الغني النابلسي، وله (التسعير)[٤٣]، والشوكاني، وله (التسعير)، ومؤلف مجهول، وله (الأسعار)[٤٤].

السوق:

يركز على خلط السلع واختلاف المكاييل والأوزان، وموقف الدولة من السلع التي خالطها شبهات شرعية، ويبحث بعض شؤون الحسبة وتبادلات السوق الممنوعة كالاحتكار والتدليس وما شابه ذلك.

وقد صنف فيه: يحيى بن عمر (ت ٢٨٩هـ) وهو فقيه ومحدث من قرطبة، وله أحكام السوق، والأبياني (ت ٣٥٢هـ)، وله (رسالة في السمسرة والسمار وأحكامه)، والملطي (ت ٧٨٨هـ) وهو عالم بالقرآن، وله (قسم المبتكر في قصم المحتكر)، ومؤلفون مجهولون، ولهم (خبر أهل السوق)[٤٥]، و (خبر السوق)[٤٦]، و(ذكر خبر السوق)[٤٧].

---

[٤٣] ومنه أربع نسخ مخطوطة في دار الكتب الظاهرية بدمشق بالأرقام: ٤٠١٠، ٨١٨٩، ٥٣١٦، ١٧٧، ونسخة مخطوطة في مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت برقم ٩٦٥.

[٤٤] مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ١٥٧، ونسخة ثانية مخطوطة برقم ٨٨٧.

[٤٥] مخطوط بمركز أحمد بابا للتوثيق بتنبكتو، برقم ٢٤٥١.

[٤٦] مخطوط بمركز أحمد بابا للتوثيق بتنبكتو، برقم ١٠٣٦.

[٤٧] مخطوط بمركز أحمد بابا للتوثيق بتنبكتو، برقم ٤٢.

الصناعة:

يبحث في مواصفات الصناعات وآلاتها وأدواتها وأسمائها ومواسمها، ويقارن بين الصناعة والحرفة، ويصف أسعار بعض الحاجات وأجور العمال.

وقد صنّف فيه: ابن السائب الكلبي (ت ٢٠٤هـ) وهو مؤرخ من الكوفة، وله (صنايع قريش)، والجاحظ، وله (الأخطار والمراتب والصناعات) و(غش الصناعات)، والتفليسي (ت٦٠٠هـ)، وله (بيان الصناعات) - والتدلاوي (ت ١١٤٠هـ) وهو فقيه من المغرب، وله (تضمين الصناع)[٤٨]، ورشيد غازي (توفي بعد ١٣١٣هـ)، وله (منتهى المنافع في أنواع الصنائع)، والقاسمي (ت ١٣١٧هـ)، وله (قاموس الصناعات الشامية). ومؤلف مجهول، وله (الجواهر المعدنية وعمل الفولاذ والصّفر وغير ذلك).

المضاربة:

يبحث في الأحكام الشرعية للمضاربة وعلاقة المضاربة مع غيرها، ويركز على رأس مال المضاربة وشروطه ومقداره وجنسه، وأقسام المضاربة وعلاقتها بالنماء، وأحكام العمل وما يترتب عليه من المؤنة والنفقة وعلاقته برأس المال وانتقاله، وأسباب فسخ عقد المضاربة وتوزيع العائد المتحقق منها.

وقد صنّف فيه: الشيباني (ت ١٨٩هـ) وهو فقيه ومجتهد، وله (المضاربة الكبير) و(المضاربة الصغير)، وابن الثلجي (ت ٢٦٦هـ) وهو محدث وحافظ من بغداد، وله (المضاربة)، والماوردي (ت ٤٥٠هـ) وهو فقيه وأصولي ، وله (المضاربة).

الضرائب:

يحدد الأحكام الشرعية في الضريبة التي يأخذها الحاكم، ويقرر عدم مشروعيتها. وصنف فيه: الهادي الى الحق (ت ٩٠٠هـ)، وله (رسالة في حكم

---

[٤٨] مخطوط في معهد البيروني للدراسات الشرقية بطشقند برقم ٣٨٠. ونسخة ثانية مخطوطة في الخزانة العامة برباط الفتح (المغرب الأقصى) رقم ١٤١٨، ونسخة ثالثة مخطوطة في جامعة الملك سعود الرقم العام ٣/١٥٣٩م.

الجباية التي يأخذها الأئمة)[٤٩]، والجلال السيوطي، وله (ذَمُّ المَكْس)[٥٠]، والدَّلجي (ت ٧٤٩هـ) وهو محدث ومؤرخ من دلجة بمصر، وله (درء النجس عن أهل المكس) وابن بيري (١٠٩٩هـ)، وهو فقيه من المدينة، وله (رفع الضلال في بيان حكم التعزير بالمال).

العطايا:

وتشتمل على بعض أوجه الإنفاق الفردي كالمكافأة والهدية، والفرق بين الهدية والرشوة، والضيافة، والسخاء، والصدقة، والقرض، وما شابه ذلك.

وقد صنف فيه: ابن الداية (ت ٣٤٠هـ) وهو أديب ومؤرخ من بغداد، وله (المكافأة)، وتقي الدين السبكي (ت ٧٥٦هـ) وهوحافظ ومفسر من مصر، وله (فصل المقال في هدايا العمال)، وابن حجر الهيثمي (ت ٩٧٤هـ) وهو فقيه من مصر، وله (إيضاح الأحكام لما يأخذه العمال والحكام)[٥١]، و(إرشاد أهل الغنى والأنافة فيما جاء في الصدقة والضيافة)، وابن نجيم، وله (رسالة في الرشوة وأقسامها)[٥٢]، والبركلي (ت ٩٨١هـ) وهو فقيه صوفي من تركيا، وله (رسالة الإبطال ما شاع من اتخاذ القرآن مكسباً لجمع الدنيا)[٥٣]، ومحسن الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) وهو فقيه ومجتهد، وله (أخذ الأجرة على الواجب)[٥٤]، وعبد الغني النابلسي، وله (تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة

---

[٤٩] مخطوط في مكتبة العلامة عيدروس بن عمر الحبشي، حضرموت، اليمن، برقم مجموع ١٥.

[٥٠] مخطوط في مكتبة تشستربيتي، دبلن، إيرلندا برقم١٠/٥٥٠٠، ونسخة ثانية مخطوطة في مكتبة المخطوطات بجامعة الكويت برقم ٣٩٩٧م ك مجموع ١٠.

[٥١] مخطوط في معهد البيروني للدراسات الشرقية بطشقند برقم ٣٨٠. ونسخة ثانية مخطوطة في الخزانة العامة برباط الفتح (المغرب الأقصى) رقم ١٤١٨، ونسخة ثالثة مخطوطة في جامعة الملك سعود الرقم العام ٣/١٥٣٩م.

[٥٢] مخطوط بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء، رقم المجموع ١٩، ويقع في (١٥) ورقة.

[٥٣] مخطوط في مكتبة توريلي بإستانبول برقم ١/٥٦٦، ونسخة ثانية مخطوطة في دار الكتب الظاهرية بدمشق، رقم المجموعة ٨٢٥٢، رقم الرسالة ٧، ونسخة ثالثة مخطوطة في المكتبة القادرية في جامع الشيخ عبد القادر الكيلاني ببغداد، رقم المجموعة ١٥٠٠.

[٥٤] مخطوط في مكتبة المسجد الأقصى برقم ٦٨، ويقع في (٣٠) ورقة.

والهدية)[٥٥]، والصنعاني، وله (إقامة البرهان على جواز أخذ الاجرة على تلاوة القرآن)[٥٦]، ومؤلف مجهول، وله (إبطال ما شاع في البلاد من اتخاذ القرآن مكتسباً)[٥٧].

الفقر:

يبحث في تأثير بعض المتغيرات الاقتصادية على ظاهرة الفقر، وعلاقة الفقر ببعض القيم الدينية كالتوكل والرضى بالقدر - والصبر، وضرورة السعي لطلب المعاش، وفيه ترجمة لبعض الصالحين الفقراء.

وقد صنف فيه: أبو حاتم السجستاني، وله (الخصب والقحط)، وابن أبي الدنيا (ت ٢٨١هـ) وهو محدث وحافظ من بغداد، وله (الجوع)[٥٨]، وابن أسيد (ت ٣١٠هـ) وهو محدث وحافظ من أصبهان، وله (الفقر)، والسرمري (ت ٣٣٨هـ) وهو فقيه ومحدث من بغداد، وله (فضل الفقر على الغنى)، والكلاباذي (ت ٣٤٠هـ) ، وله (شرف الفقر على الغنى)، وابن خفيف (ت ٣٧١هـ) وهو أمير صوفي من شيراز، وله (شرف الفقراء على الأغنياء)، والسلمي، وله (بيان زلل الفقراء وآدابهم)، وابن الصفار (ت ٤٢٩هـ) وهو محدث صوفي، وله (التسلي عن الدنيا بتأميل خير الآخرة من الغنى) وعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، وله (تفضيل الفقير الصابر على الغني الشاكر)، والدلجي (ت ٨٣٨هـ)، وله (الفلاكة والفلاكون)، والمقريزي (ت ٨٤٥هـ) وهو مؤرخ ومحدث من بعلبك، و له (إغاثة الأمة بكشف الغمة أو تاريخ المجاعات في مصر)، و (إزالة التعب والغنى في معرفة حال الغنى) و (أسباب الفقر والغنى)، والناجي (ت ٩٠٠هـ) وهو واعظ من دمشق، وله (قلائد العقيان فيما يورث الفقر والنسيان)، وابن كمال باشا، وله (رسالة في أن الفقر

---

[٥٥] مخطوط بمكتبة اية الله العظمى المرعي بقم، إيران، برقم ١٤٠١.

[٥٦] وفيه أربع نسخ مخطوطة في دار الكتب الظاهرية بدمشق وأرقامها: ٤٠١٠، ٨١٨٩، ٥٣١٦، ١٧٧. ومنها نسخة مخطوطة بمكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت، برقم ٥٦٩.

[٥٧] مخطوط بمكتبة اية الله العظمى المرعشي بقم، إيران، برقم ٥٠١٥م.

[٥٨] مخطوط بالمكتبة الخالدية بالقدس، برقم ٣٧ مجموع ٤.

مع كونه سواد الوجه في الدارين)[٥٩]، وأبو الحسن البكري (ت ٩٥٢هـ) وهو مفسر ومتصوف، وله (شرف الفقراء وبيان أنهم الأمراء)، والبركلي، وله (تفضيل الغني الشاكر على الفقير الصابر)[٦٠]، ومحمد بن الحسن (ت ١٠٣٠هـ)، وله (تحفة الدهر في مناظرة الغنى والفقر)، ومحمد كبريت (ت ١٠٧٠هـ) وهو أديب من المدينة، وله (مطلب الحقير في وصف الغني والفقير)، والمازنوراني (ت ١١٧٣هـ) وهو فقيه إمامي من أصفهان، وله (شرح حديث من أحبنا أهل البيت فليعد للفقر جلباباً)[٦١]، والصنعاني، وله (حقيقة الفقير الذي يستحق الزكاة)[٦٢]، والنودهي (ت ١٢٥٤هـ) ، وله (فتح الرزاق في أذكار دفع الإملاق)، و مؤلفون مجهولون، ولهم (الأربعون حديثاً في الفقراء)[٦٣]، و(تذكار النعم والعطايا في الصبر والشكر على الفقر والبلايا)[٦٤]، و(رسالة في قوله عليه الصلاة والسلام الفقر فخري).

الإقطاع:

يعالج الأحكام الشرعية للأرض المستقطعة من الحاكم لبعض الموظفين، ثم مدى جوازقيام الموظف بإجارتها.

وقد صنف فيه: الواقدي (ت ٢٠٧هـ)، وله (مداعي قريش والأنصار في القطائع ووضع عمر الدواوين)، والمدائني (ت ٢٢٥هـ)، وله (إقطاع البني)، والغزاري (ت ٧٢٩هـ)، وله (صحة إجارة الإقطاع)[٦٥]، وابن عبدالحق (ت ٧٤٤هـ)، وهو فقيه ومحدث من دمشق، وله (إجارة الإقطاع)، وابن قطلوبغا

---

[٥٩] مخطوط في مجاميع المدرسة العمرية في دار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم: مجموع ٣٨٢٥ عام (مجاميع ٨٩) ، ويقع في (١٩) ورقة.

[٦٠] مخطوط في مكتبة كوربلي بإستانبول برقم ٩/١٥٨٠، ونسخة مخطوطة بدار الكتب الوطنية بتونس رقم مجموع ٢٦/١٧ الرقم ١٨٣٧٣.

[٦١] مخطوط في دار الكتب الظاهرية برقم ٦٢٧٣، ويقع في (١١) ورقة.

[٦٢] مخطوط في مكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم، إيران، برقم ٣١١٢م. ونسخة ثانية مخططة برقم ٤٩٧٣م.

[٦٣] مخطوط في المكتبة الغربية بالجامعة الكبير بصنعاء - الرقم: علم الكلام ٦٤.

[٦٤] مخطوط في مكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، ايران، برقم ٦٤١٨م.

[٦٥] مخطوط بمكتبة كوربلي بإستانبول برقم ١١/٣٣٦، ونسخة ثانية مخطوطة بدار الكتب الظاهرية بدمشق برقم ٥١٠٣.

(ت ٨٧٩هـ) وهو فقيه وأصولي من القاهرة، وله (رسالة في حكم الإقطاع)[٦٦]، وابن نجيم، وله (رسالة في بيان الإقطاعات)[٦٧]، والغيطي (ت ٩٨١هـ) وهو محدث من مصر، وله (القول القويم في إقطاع تميم).

الكسب:

يتحدث عن مصطلح الكسب وفوائده وأنواعه، والفرق بينه وبين التفرغ للعبادة، والمفاضلة بين الغني والفقر، ومستويات الكسب والاستهلاك وأحكام الصدقة والسؤال في اطار مفهوم الكسب وأحكام اللباس وبعض وجوه الإنفاق.

وقد صنف فيه الشيباني، وله (الاكتساب في الرزق المستطاب)، والزاهري، وله (المكاسب)، والنيسابوري (ت ٢٣٤هـ)، وله (الكسب)، وابن مهزيار، وله (المكاسب)، وداود الظاهري، وله (ما يجب في الاكتساب)، وأبو العيناء (ت ٢٨٣هـ)، وله (منهاج العمال في ضبط الأعمال)، والراوندي (ت ٢٩٨هـ) وهو متكلم من بغداد، وله (فساد الدار وتحريم المكاسب)، والحلواني (ت ٤٤٨هـ) وهو فقيه من بخارى، وله (الكسب)، والوصابي (ت ٧٨٦هـ) وهو فقيه من اليمن، وله (البركة في فضل السعي والحركة)، وابن كمال باشا، وله (رسالة في ذم البطالة ومدح السعي)[٦٨]، والكوراني (ت ١١٠هـ)، وله (الإلماع المحيط بتحقيق الكسب الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط)، والميرغني (ت ١٢١٨هـ)، وله (التحذير من الدنيا الغدارة والتنبيه لطلب الحلال ولو بمرارة)، وعلي الجمالي (ت ١٢٤٨هـ) وهو متكلم ومفسر من تونس، وله (نيل المرام في تمييز الحلال من المكاسب وا لحرام)[٦٩]، ومحمود الحداد، وله

---

[٦٦] مخطوط في مكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم، إيران، برقم ١٣٧٦م.

[٦٧] مخطوط بمعهد البيروني بطشقند برقم ١٠٢٤٢، ويقع في (٢٦) ورقة، ونسخة ثانية مخطوطة في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد، برقم ٤١١٧/٢ بجاميع، ويقع في (١٤) ورقة، ونسخة ثالثة مخطوطة بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم ٧٤٧٠، ويقع في (١٧) ورقة.

[٦٨] مخطوط بمكتبة كوربلي بإستانبول برقم ١/٥٦٦، ونسخة ثانية مخوطة بالمكتبة القادرية في جامع الشيخ عبدالقادر الكيلاني ببغداد، رقم المجموعة ١٤٦٦، رقم المخطوطة ٤.

[٦٩] مخطوط في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد، برقم ٦٤٥٣/٨ بجاميع، ونسخة ثانية مخطوطة في المكتبة

(الكسب المستطاب بحديث الاحتطاب)، ومؤلفون مجهولون، ولهم (أوراق من بيان الترغيب في طلب المعايش والتكسيب)[٧٠]، و(تآليف به تفسير آيات قرآنية تحض على كسب الرزق)[٧١]، و(رسالة في طلب الحلال ومدح الكسب وذم الحرام والربا)[٧٢].

الأموال:

ويشتمل على الموارد المالية كالفيء والخمس والصدقة، وأحكام الأرضين المفتوحة وأحكام الأراضي في إقطاعها وإحيائها وحماها ومياهها وأحكام مصارف بيت المال والموارد الطارئة، والموارد العامة كالثروات الطبيعية والركاز والمعادن، والتعزيز بالعقوبات المالية، وضرورة المحافظة على سكة المسلمين (العملة).

وقد صنف فيه: أبو عبيد (ت ٢٢٤هـ) وهو محدث وفقيه من هراة، وله (الأموال)، والمدائني، وله (أموال النبي) و (صلاح المال)، وابن زنجويه (ت ٢٤٧هـ)، وله (الأموال)، والجاحظ ، وله (تحصين الأموال)، وابن أبي الدنيا، وله (إصلاح المال)، والجهضمي (ت ٢٨٢هـ)، وله (الأموال والمغازي، والداودي (ت ٣٠٧هـ)، وله (الأموال)، والحباني (ت ٣٦٩هـ) وهو حافظ من أصبهان، وله (الأموال)، والبرمكي (ت ٣٨٧هـ)، وله (حكم الوالدين في مال ولدهما)، وابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) وهو محدث وحافظ وفقيه من بغداد، وله (رسالة مال)[٧٣]، والملاحي (ت ٦١٩هـ) وهو محدث ومؤرخ من غرناطة، وله (تاريخ علم الثروة)، وابن تيمية، وله (الأموال المشتركة)، وابن رجب، وله (ذم المال والجاه)[٧٤]، والسخاوي (ت ٩٠٢هـ) وهو فقيه ومؤرخ

المركزية عدة برقم ٣/١٣ ضمن مجموعة، ونسخة ثالثة مخطوطة بالمكتبة الخالدية بالقدس، برقم ١٧ مجموع ٥.

[٧٠] مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس برقم ١٨٥٠٤، ويقع في (١٦) ورقة.

[٧١] مخطوط بمكتبة الأمبروز يانا بميلانو، رقم المجموع ٣٢٨، رقم المخطوط٢.

[٧٢] مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، برقم ٦٩٨.

[٧٣] مخطوط في قسم المخطوطات في حلب، برقم: ١٨٧٢٠.

[٧٤] مخطوط في المكتبة المركزية بجدة، برقم ٣/٣١٦ ضمن مجموعة.

من سخا من قرى مصر، وله (السر المكتوم في الفرق بين المال المحمود والمذموم)، ومحمد جوي (ت ٩٩٥هـ)، وله (رسالة في جمع المال ضار أم نافع)[٧٥]، و الشيرازي (ت ١١١٨هـ) وله (طيف الخيال في مناظرة العلم والمال)[٧٦]، وابن الميت (ت ١١٣١هـ) وهو فقيه ومحدث من دمياط، وله (بلغة المراد في التحذير عن الافتتان بالأموال والأولاد)، و السادات (ت ١٢٦٥هـ)، وهو فقيه من دمشق، وله (الدر اليتيم في بيع مال اليتيم)[٧٧]، ومؤلف مجهول، وله (رسالة في الأموال)[٧٨].

المياه:

يبحث في طبيعة المياه وأنواعها وطرق معالجتها وكيفية استخراجها وتحويلها ومصادرها والمفاضلة بينها.

وقد صنف فيه: أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ) وهو أديب ونحوي من البصرة، وله (المياه)، وسعدان بن المبارك (ت ٢٢٠هـ) وهو أديب من بغداد، وله (كتاب الأرض والمياه والجبال والبحار)، والكرخي (كان حياً ٤٠٧هـ)، وله (أنباط المياه الخفية)، والدمنهوري (ت ١١٩٢هـ) وهو شيخ الجامع الأزهر، وله (عين الحياة في علم استنباط المياه)[٧٩]، ومؤلف مجهول، وله (المياه)[٨٠].

الإنفاق:

ويشتمل علي حقوق الإنفاق المتبادل في الإطار الأسري، وحقوق الإنفاق للآباء على الأبناء والإنفاق على الزوجة، والإنفاق في وجوه البر.

وقد صنف فيه: اللؤلؤي، وله (النفقات)، والخصاق (ت ٢٦١هـ)، وله

---

[٧٥] مخطوط في مكتبة مخطوطات جامعة الرياض، الرقم العام ١٦٣٧/٦م (ص١٣٩-١٥٨)، ونسخة ثانية مخطوطة في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد، برقم ٧٠٠٢/٧ مجاميع.

[٧٦] مخطوط في مكتبة عارف حكمت في المدينة المنورة.

[٧٧] مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم ٦١٤٨.

[٧٨] مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم ٨٢٣٦، ويقع في (٦٧) ورقة.

[٧٩] مخطوط بمكتبة الأوقاف العامة ببغداد، برقم ١٣٧٥٤/٢.

[٨٠] مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، برقم ٤٥٤، ويقع في (٨٢) ورقة.

(النفقات)، والحلواني (ت ٤٤٨هـ) وله (النفقات)، والمناوي (ت ١٠٣١هـ)، وله (الدر المنضود في ذم البخل ومدح الجود)[٨١].

النقود:

ويتضمن موضوعات متفرقة عن الدرهم والدينار والمثقال والأوقية والرطل قبل الإسلام، والنقود الإسلامية ومراحل تطورها والنقود المصرية، وكيفية تحرير حساب الدينار والدرهم، والنصاب فيها، وحكم بيع نقد بنقد متفق عليه، وتغير سعر النقد، ومصادر الذهب الوارد إلى دور السك وتطور العملة في مصر، والعمليات الكيماوية اللازمة لصناعة الذهب والفضة، والقيمة الاستبدالية للنقود في حالات الرمض والغلاء.

وقد صنف فيه: الواقدي، وله (ضرب الدراهم والدنانير)، والمدائني، وله (ضرب الدراهم والصرف)، والجلودي (ت ٣٣٢هـ) وهو مؤرخ وأديب من البصرة، وله (الدنانير والدراهم)، والعسكري (ت ٣٨٢هـ)، وله (الدرهم والدينار)، والسَّمَوْءل (ت ٥٧٠هـ)، وله (الكافي في حساب الدرهم والدينار)، والمقريزي، وله (شذور العقود في ذكر النقود)، و المناوي، وله (نبذة في النقود القديمة)[٨٢]، والطبري (ت ١٠٣٣هـ) من علماء الحجاز، وله (رسالة في النقود)[٨٣]، ومنصور الذهبي (ت ١١٣٦هـ)، وهو عالم بصناعة الذهب من مصر، وله (كشف الأسرار العلمية عن دار الضرب المصرية)، والهلالي (ت ١١٧٥هـ)، وله (الراحم في الدراهم)، وابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، وهو فقيه وأصولي من دمشق، وله (تنبيه الوقود على مسائل النقود)، ومؤلفون مجهولون، ولهم (رسالة في الدراهم والدنانير)[٨٤]، و(رسالة في الدرهم والدينار والمثقال وما هنالك من الأوزان)[٨٥]، و(رسالة لطيفة وفوائد

---

[٨١] مخطوط في الخزانة الأصفية بإستانبول برقم ٢٤، يقع في (١٦١) ورقة.

[٨٢] مخطوط بمكتبة تشستر بيتي، دبلن، إيرلندا، برقم (حج) ٦٦٠، OP، ويقع في (٣٤) ورقة.

[٨٣] مخطوط بمكتبة المتحف العراقي برقم ٨٥٥، ويقع في (٦٥) ورقة.

[٨٤] مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم ٦٠٢٣.

[٨٥] مخطوط في المتحف البريطاني، برقم ٩٥٨٨، OR، المكتبة الأهلية، باريس.

شريفة في معرفة الدرهم والدينار والمثقال والوسعة والصاع والمد والأرطال)[٨٦].

الأوزان:

يبحث في أوزان الدراهم والدنانير في العصور السابقة وتطبيقها على الاوزان السائدة، وتفصيل بعض الأوزان المختلفة كالرطل العراقي والمدني والصاع والوسق، ومعرفة الأوزان والمكاييل الشرعية.

وقد صنف فيه: ابن وكيع التنيسي (ت ٣٩٣هـ) وله (المكاييل والموازين)، وابن الرفعة (ت ٧١٠هـ) وهو فقيه من مصر، وله (جزء في الموازين والمكاييل)[٨٧]، و(رسالة في عدم جواز تغيير الكيل والوزن اللذين قررهما الشرع)[٨٨]، والمقريزي، وله (رسالة في أسماء الاوزان والأكيال الشرعية)[٨٩]، وابن المجدي (ت ٨٥٠هـ)، وله (فائدة في معرفة الدرهم والدينار الأشرفي والمثقال والأرطال)[٩٠]، وابن مشدقم (ت ١٠٣٣هـ) وهو محدث وأديب من المدينة، وله (الأوزان الشرعية)[٩١]، ومحمد الداماد (ت ١٠٤١هـ)، وله (الأوزان والمقادير)[٩٢]، وعيسى الجزائري (ت ١٠٦٣هـ) وله (راجحة الميزان في معرفة الأوزان)[٩٣]، وميرماه البخاري (ت ١٠٦٣هـ)، وله (الأوزان والمقادير)[٩٤]، والأقارضي الدين (ت ١٠٩٦هـ) وهو مؤرخ إمامي من قزوين، وله (ميزان المقادير في تبيان التقادير)[٩٥]، والمجلسي (ت ١١١٠هـ) وهو فقيه ومحدث من أصفهان، وله (الأوزان والمقادير)[٩٦]. وابن عابدين، وله (تآليف في

---

[٨٦] مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم ١٠٤٨٦، ونسخة ثانية مخطوطة في جامعة الملك سعود، ٤٨٨٣/٨م.

[٨٧] مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم ١٠٣٢٦.

[٨٨] مخطوط بمكتبة كوربلي بإستانبول، برقم ٢/٧٥.

[٨٩] مخطوط بمكتبة المتحف العراقي.

[٩٠] مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ١٤٤، ١ طر (ق او - ١٢ ظ).

[٩١] مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٤٩٠، ٢ ز ك (ص ٧٣-٨٤).

[٩٢] مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم ٦٦٦٢م.

[٩٣] مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم ٤٩٤٢م.

[٩٤] مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم ٤١٢٠.

[٩٥] مخطوط بمكتبة آية الله العظمي المرعشي بقم، إيران، برقم ٧١٨٦، ونسخة ثانية مخطوطة برقم ٨٢٥٨.

[٩٦] مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم، ايران، برقم ١٠٤٤م، ونسخة ثانية مخطوطة برقم ١٦٩٧م، ونسخة ثالثة مخطوطة برقم ٢٨٠٢م.

حكم تقسيم الذراع الشرعي ووضع المقاييس المصرية)[٩٧]، والمشهدي (ت ١٢٥٧هـ) وهو فقيه وأصولي من مشهد الرضا، وله (ميزان الأوزان)[٩٨]، ومحمود باشا الفلكي (ت ١٣٠٢هـ)، وهو مهندس ورياضي من مصر، وله (المقاييس والمكاييل العملية بالديار المصرية) وعلي باشا مبارك (ت ١٣١١هـ) وهو مؤرخ من مصر، وله (الميزان في الأقيسة والمكاييل والأوزان) - ومؤلفان مجهولان ولهما (الأوزان والمكاييل)[٩٩]، و(منجز اللهفان إلى تحديد الأوزان).

الوقف:

وتضمن الإشارة إلى مسائل مهمة في وقف النقود، والحجج والبراهين الشرعية على جواز هذا الوقف تارة، وعدم جوازه تارة أخرى، حسب أقيسة الفقهاء واجتهاداتهم المذهبية المختلفة.

وقد صنف فيه: ابن الحنائي (٩٧٩هـ)، وله (رسالة في وقف النقود)، والبركلي، وله (السيف الصارم في عدم جواز وقف النقول والدراهم)[١٠٠]، وأبو السعود، وله (رسالة بوقف النقود)[١٠١]، والمرشدي (ت ١٠٦٧هـ) وله (السيف الشهير على من جوز استبدال الوقف بالدراهم والدنانير)، والبياضي (ت ١٠٩٨هـ) وهو فقيه من إستانبول، وله (الرد على أبي السعود في صحة وقف النقود)[١٠٢]، ومؤلف مجهول وله (شرح وقف النقود)[١٠٣].

مصنفات عامة:

وتشتمل على جوانب مهمة في الاقتصاد الإسلامي مثل سياسة الدولة في التوظيفات المالية والقروض وموارد بيت المال ونفقاته، والنقود، والفقر،

---

[٩٧] ومنه (٨) نسخ مخطوطة بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم، إيران، وأرقامها: ٧٠م، ١٨٧م، ١٣٦٣م، ٣١٣٨م، ٤٠٥٥م، ٦٠٥٢م، ٦٨٦٢م، ٧١٠٢م.

[٩٨] مخطوط بالخزانة العامة برباط الفتح (المغرب الأقصى)، برقم ١٢١٠، ويقع في (١٧٢) ورقة.

[٩٩] مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم، إيران، برقم ١٦٩٧م، ونسخة ثانية مخطوطة برقم ٦٨٥٦م.

[١٠٠] مخطوط بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم، إيران، برقم ٥٢٩٠م.

[١٠١] مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم ١٠٤٤.

[١٠٢] مخطوط بمكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام ١/١٦٣٣م، ويقع في (٢٣) ورقمه ونسخة ثانية مخطوطة بمكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم، برقم ٦٤٠٩م.

[١٠٣] مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم ٩٣٠٣.

والزهد، والركود الاقتصادي، و العمران، وعلاقة بعض القيم الاقتصادية بالطابع الأخلاقي والحضاري للأمة، ومن أهم هذه المصنفات:

(الأحكام السلطانية والولايات الدينية) للماوردي، و(الأحكام السلطانية) لأبي يعلى (ت ٤٥٨هـ)، و(الغياثي) للجويني (ت ٤٧٨هـ) وهو فقيه أصولي من نيسابور، و(إحياء علوم الدين) للغزالي (ت٥٠٥هـ) وهو حجة الإسلام من طوس بنيسابور، و (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) لابن تيمية، و(الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) و (الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي) لابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) وهو فقيه مجتهد من دمشق، و(المقدمة) و (طبيعة العمران) لابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) وهو مؤرخ واجتماعي من إشبيلية، و(التراتيب الإدارية) للكتاني، وغيرها من المصنفات.

International Center for Cultural Services
P. O. Box: 135242
Telefax: 961-1-654250
Beirut - Lebanon

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول / تجديد اشتراكي بـ ( ) نسخة اعتبارًا من ( )
ولمدة ( ) عام.
طيه صك / حوالة بريدية.
بقيمة _____
إرسال فاتورة _____
الاسم _____
العنوان _____
_____
التوقيع _____ التاريخ _____

الاشتراك السنوى

في دول الخليج: أمريكا، استراليا، اليابان، أوروبا، نيوزيلندا:
* للأفراد ٥٠ دولارًا أمريكيًا * للمؤسسات ١٠٠ دولار أمريكي
في باقي دول العالم:
* للأفراد ٢٥ دولارًا أمريكيًا * للمؤسسات ٧٠ دولارًا أمريكيًا

التسديد

* شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر المركز الدولي
للخدمات الثقافية International Center for Cultural Services

أو

* تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

International Center for Cultural Services - Bank of Kuwait & the Arab World s. a.L Main branch - Account No. 10.02 4612. 61352.00 - Telex: 23778 P 22383 Bencott Le Beirut - Lebanon

سعر العدد:
* لبنان ٥٠٠٠ ل.ل * سوريا ٧٥ ل.س. * الأردن ٢,٥٠ دينار * العراق دينار واحد * الكويت ١,٥ دينار * الإمارات العربية ٢٠ درهمًا * البحرين ١,٥ دينار * قطر ٢٠ ريالاً * السعودية ١٥ ريالاً * الجمهورية اليمنية ١٥٠ ريالاً مصر ٤ جنيهات * السودان ٦٠٠ جنيه * الصومال ٢٠ شلنًا * ليبيا ٢ دينار * الجزائر ٥٠ دينار * تونس ٢ دينار * المغرب ٢٠ درهمًا * موريتانيا ٢٥٠ أوقية * قبرص ٣ جنيهات * اليونان ٣٠٠ دراخما * فرنسا ٤٠ فرنكًا * ألمانيا ١٠ ماركات * إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة * بريطانيا ٤ جنيهات * سويسرا ١٤ فرنكًا * هولندا ١٠ فلورن * أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المَعهَد العَالَميّ لِلفِكر الإسْلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميَّة والفكريَّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميَّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought
1145 Herndon Parkway #500
Herndon, VA 20170-5225, USA
Phone: (703) 471-1133; Fax: (703) 471-3922
http:// www.iiit.org
E-mail: iiit@iiit.org