



شباب

التفاهم

العدد الأربعون : جمادى الأول 1439 هـ - يناير 2018م

ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع « الرؤية »

أما قبل...

د. هلال الحجري

خصصت افتتاحية هذا الملحق خلال العام المنصرم للحديث عن الأيام الدولية التي حددتها الأمم المتحدة للاحتفاء بها في أنحاء العالم؛ وأظن أنني حققت هدفي من ذلك؛ إذ نوهت بمختلف القضايا التي شغلت العالم وربطتها بالقضايا الوطنية في عمان مثل: التسامح، والعدالة الاجتماعية، والشغل، والتفرقة العنصرية، والملكية الفكرية، والتعددية الثقافية، والصداقة، وتجارة الرقيق، والسلام، والترجمة، والفقر، واللغة العربية، والجبال.

وقد ارتأيت الآن أن أنتقل إلى موضوع مهم يرتبط ارتباطاً وثيقاً برسالة هذا الملحق، وهو الاهتمام بإبداعات الشباب. سافر هذه المساحة للتنبؤ بأعمال مشاهير المبدعين في العالم، والتي نشرها في سن الشباب؛ أي بين أعمار تتراوح بين الخامسة عشر والثلاثين. وغايتي من ذلك حث شبابنا على صقل مواهبهم المبكرة والدفع بها إلى عالم النشر ولو من قبيل التجريب والمغامرة، كما فعل كثير من الكتاب في العالم.

إن تاريخ العالم، بما فيه تاريخنا العربي، يزخر بأسماء أبناء، وعلماء، وشعراء نبغوا في سن مبكرة من حياتهم؛ فظهرت لهم أعمال مميزة وهم في ريعان الشباب. إن القائمة طويلة ولا يتسع لها المجال للحصر، ولكن على سبيل التمثيل يمكننا ذكر طرفة من العبد، والمتنبئ، وأبي تمام، وأبي فراس الحمداني، وأبي القاسم الشابي، وأمل دنقل، ونور الدين السالمي، وأبي مسلم البهلاني، ورامبو، ويوشكين، وجورج أمادو، ويذر شاكر السياب، وفرانز فانون، وكافكا، وبارون، ولوركا، وآخرين. إن كثيراً من هؤلاء المبدعين لم تتفتح عبقرياتهم وهم في أعمار الزهور فحسب، وإنما اخترموا مبكراً ورحلوا قبل أن يقطفوا كل ثمار أشجارهم البانعة، وكانهم خلقوا ليبدحوا شرارة الإبداع ويبيضوا إلى عالم الغيب.

إن الإبداع لا يقتصر على الشيوخ، بل إن مرحلة الشباب هي أوثق الذي يتوهج فيه. ولعل في أبيات الشاعر علي الجارم ما يغني عن الإطالة:

الشباب الشباب نور من الله

وربح تهب من جناته

يا شباب الحمى ويا جنده الأحرار

إن فتش الحمى عن كماته

زاحموا في وليمة الدهر أرسالا

ولا تكتفوا بجمع فتاته

الطموح الحياة والمجد في الدنيا

مباح لطالبي قصباته

لا ينال الفتى مدى المجد إلا

بمضاء ربي على وثباته

الذراع الأزق والساعد المقتول

دخر الشباب في أزماته

تسخر الريح بالضعيف من الثبت

وتخشى القوي من باسقاته

املكوا الدهر إنّه لا يواطي

غير عزم يقل من عزماته

علمتنا الأيام أن الذي يحسن

يلقى الجزاء عن حسناته

ذهب النوم فالذي يغمض العينين

يا تسسه ويا ويلايته

أسرعوا فالزمان ماض وكم من مبطلين

قد طواه في عجلاته

واطرقوا الباب كل باب كفيلا

بولوج لمن درى دقائقه

قد يطول السرى على المدلج الساري

فدينه من مدى غاياته

لا تنال العلا ببيت ولكن

وعكوف الفتى على مرآته

آلة الفوز همة تطحن الصخر

وتسمو للنجم في سبحاته

◀ نزعات الحرية في ظل صراع الحضارات

◀ من أجل نهضة عربية إسلامية جديدة

◀ الاختلاف والآخر

◀ الحروب في الغرب والإسلام بين المبدأ والواقع

◀ علاقة المسلم بغيره.. سلم أم عدوان؟

◀ الأمة الميمونة في العصر الحديث

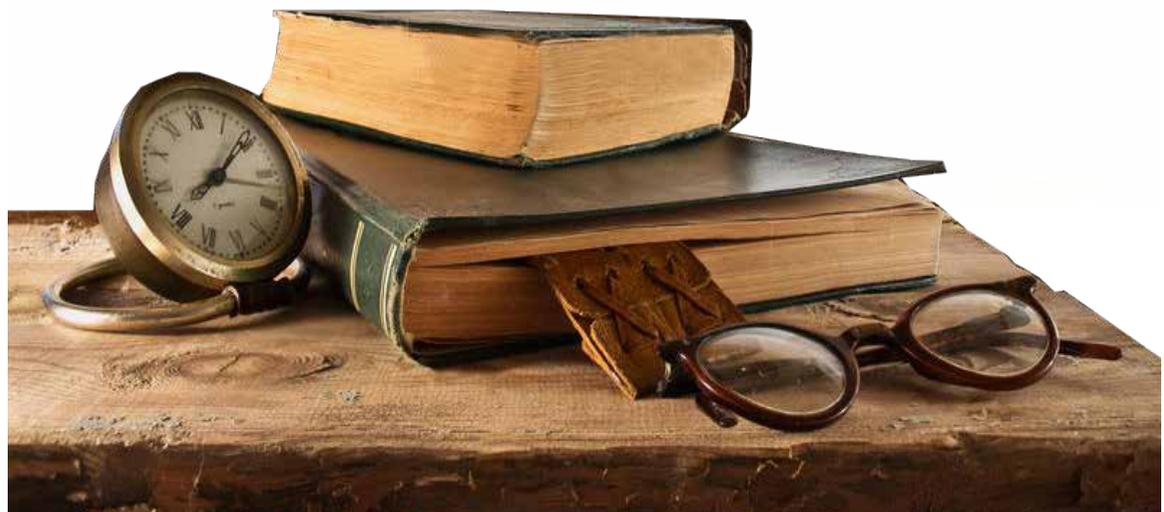
◀ المنستير: المدينة الفاضلة

◀ إضاءة على المساجد الأثرية في مسقط

◀ غياب المنهجية في قراءة ابن الرامي البناء

◀ مذكرات الألماني شيلتبرجر والصربي ... ميخائيلوفتش

◀ فيلسوف المدينة غير الفاضلة ونظرية المتوحد لابن باجة الأندلسي





بسام الكلباني

نزعات الحرية في ظل صراع الحضارات

عندما أطلق البابا الراحل يوحنا بولس الثاني نداءه من أجل نصرته الإيمان والحرية، ما استند في ذلك إلا إلى تمرد نقابة التضامن في دانزيغ ببولندا على السيطرة الشيوعية؛ لكن ذلك وافق فوز ريجان بالرئاسة في الولايات المتحدة، والذي رفع شعار إسقاط «محور الشر» من طريق حرب الفضاء، فقام الاتحاد السوفييتي بحملته الأخيرة للدفاع عن نفسه ومعسكره بالتوجيه بقمع الإضرابات العمالية في بولندا، والقيام بانقلاب شيوعي في أفغانستان سرعان ما أرسل جيوشه لمساعدته على الصمود. وكان ذلك هو الفخ الذي استدرك نفسه إليه، والذي سارع إليه «المجاهدون المسلمون من كل حذب وصوب، تدعمهم الولايات المتحدة، ويثيرون الكثير من نزعات الحرية بين سكان آسيا الوسطى والقوقاز للخروج من النير السوفييتي.

وإن لم يستطيعوا المحافظة عليها في كل حال، وليس بسبب ما ووجهوا به فقط؛ بل ولأنهم أرادوا تحقيق التغيير الجذري. أما المفاجأة الثانية، فكانت الشعارات التي رفعوها: الحرية والكرامة والعدالة والديموقراطية ومكافحة الفساد وإقامة الصالح. لقد رأى كل المراقبين الأجانب في هذه الحركات تغييراً قيمياً وأخلاقياً، لا يتفق مع الصورة التي كَوَّنوها عن المجتمعات العربية في العقدين الأخيرين، في هيامها التعدي والشعائري من جهة، وفي دمجها للديني بالعام؛ إذ لم ترتفع في حركات التغيير التي عرفت بالربيع العربي أي شعارات دينية، حتى عندما دخلت الأحزاب الدينية/السياسية على خط تلك التحركات ودفعت بجماهيرها إلى الميادين. أول مظاهر التغيير وأكثرها دلالة أنه في الزمن المنقضي، فإن الصراع على الإسلام كان دائراً بين أقطاب الهيمنة، والحركات الجهادية والأصولية، أما اليوم فإنه صراع داخلي بحت؛ أو شبه بحت. بمعنى أن ناسنا وحدهم تقريباً هم الذين يقررون فيه. وهو صراع زاخر وقد يكون أشد هولاً من الصراع السابق؛ لكن المجتمعات العربية هي التي تقصص فيه وبطرائق سلمية، تتحوّل بالتدريج إلى آليات منتظمة. إن الإيهام بأن الدين يملك نظرية ثابتة وموحدة في السياسة والاجتماع والاقتصاد وتسيير أمور الدولة، لهو تكليف للدين والإنسان لا يطاق. وقد كان ذلك شعاراً من موقع المعارضة والمقاومة، أما اليوم فإن ناسنا هم الذين يمتلكون سائر الخيارات في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وهم مسلمون مخلصون لدينهم، وليسوا بحاجة إلى إيكال شؤونهم العامة لفئة تحكمهم باسم الدين، وتقرر عنهم باعتبار أنها تعرف من وحي الله وإرادته ما لا يعرفونه، أو تملك حق التقرير في الدين والشأن العام دونهم، لاعتبارات النسب أو المنصب أو طموح الاستئثار بالدين والدولة معاً. وختاماً نؤكد أن التجربة الأمريكية الحديثة في فصل الدين عن الدولة لم تكن من أجل حماية الدولة، بل من أجل حماية الدين؛ فبحسب الدستور الأمريكي لا يستطيع الكونجرس أن يشرع في أمر ديني، وتلك غاية هدفت إلى عدم تفرّد جهة ما بالفصل في أمور الدين. فالدين ضمير المجتمع، والتنافس باسمه يشرذمه ويشرذم المجتمع وعباداته ومنظومته القيمية.

للمصالح والسفارات الأمريكية بإفريقيا وآسيا، ثم شنّ هجومه الكبير على الولايات المتحدة ذاتها في العام ٢٠٠١ موجّهاً ضربة كبيرة لهيبة أمريكا ورموز هيمنتها، وفي الوقت نفسه ضربة قاتلة لكل جهود المصالحة أو التواؤم بين الإسلام وعالم العصر، وقد حدث ما كان متوقعاً وما كان غير متوقع، فما يسمى بالحرب العالمية على الإرهاب (والتي شارك فيها العالم كله بالفعل) انطلقت لاحتلال أفغانستان، ثم لاحتلال العراق المتعب بالحصار. أما غير المتوقع تماماً فكان حرب الأفكار التي جرى شنها على الإسلام مباشرة، تحت شعار أن هؤلاء الأصوليين إنما يكرهون «عالم الغرب» بسبب حرياته وقيمه الإنسانية، وطريقته الحضارية في الحياة. وقد استخدمت في الحرب العالمية الثانية مئات مراكز الأبحاث والبقاع الاستراتيجية وما تركت شيئاً في الإسلام الحديث أو القديم إلا وتناولته بالتحليل والتفكيك والشرذمة رامية إلى «حرمان الأصوليين العنيفين» من أسلحتهم الفتاكة. إن الضغوط العسكرية والأمنية والثقافية والدينية في العقدين الماضيين دفعت إلى الواجهة بتيارات عريضة طقوسية وشعائرية وتعبدية في أوساط عامة المسلمين، وقد ضربت هذه التيارات في فورتانها ما كان يعرف بالإسلام التقليدي؛ إسلام المذاهب والمؤسسات العريقة، وأول آثار ذلك اندماج الديني والتعدي والشعائري في العام والسياسي، ومن آثار ذلك الاندماج تحول كل مظهر من مظاهر الحياتين الاجتماعية والعامية إلى رموز ذات قدسية متجددة ومكرورة، والبحث دائماً في جنبات النفس والآخ عن الشرير والمتأمر والمشكوك في أمانته لدينه وعرضه، والإعراض عن ذلك الآخر الذي بدا نائياً وبعيداً وشديد التمسك للإسلام والمسلمين. ولأن الدين ذا الوجه التعدي ضار هو السائد الأوح؛ فإن أعراف العيش والتصرف وأخلاقياتهما توارت، وسقطت من الاعتبار، بوصفها لا تنتمي إلى الأصالة الطهورية، ولذا فإن حركات التغيير التي انطلقت من تونس ومصر في العامين الأخيرين، كانت مفاجئة من كل وجه؛ فالشبان المدنيون (المتدينون) الذي أطلقوا وشاركوا فيها تحولوا بسرعة قياسية إلى جمهور زاخر. وقد كانت لكل بلد خصوصياته، لكن العام والسائد أن الأوائل في هذه الحركات كانوا من أبناء الطبقات الوسطى المتعلمة، وقد أصرّوا على السلمية المطلقة،

يذكر رضوان السيد في مقاله بمجلة «التفاهم»، «الصراع على الإسلام في زمن الهيمنة والخيارات الأخرى في الزمن الجديد»، على أن إعلان غورباتشوف انسحابه من أفغانستان في العام ١٩٨٧ كان انتصاراً للإسلام على الشيوعية، ففي العام ١٩٨٩ انهار جدار برلين، إيداناً بتحقيق الأمل في تحرر شعوب أوروبا الشرقية، وما نفضت المشروعات الفيدرالية التي حاولها غورباتشوف، فبدأت الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى بالانفصال وتحول زعمائها الشيوعيون إلى اعتناق القومية تارة أو الإسلام باعتباره قومية الدول الجديدة. لقد كانت التوقعات كبيرة وهائلة، وانتظر الفاتيكاني - كما انتظر المسلمون - أن يصبحوا شركاء فاعلين في «النظام العالمي الجديد»، إلا أن الأمر كان صعباً على المسلمين؛ فهم لا يملكون قيادة دينية مركزية، كما أن منظمة المؤتمر الإسلامي ظلت ضعيفة الفعالية منذ إنشائها عام ١٩٦٨ على إثر حرق المسجد الأقصى، ونتيجة لحرب الكويت تعذّر على الجامعة العربية الاجتماع على مستوى وزرائها لسنوات، وتعطلت مؤتمرات القمة، وظل العراق محاصراً وأضيف إليه حصار ليبيا. بيد أن الأفظع كان الحرب الدينية والثقافية التي شنت على الإسلام في أوساط اليمين الأوروبي والأمريكي؛ باعتباره الخطر الأخضر الذي حلّ محل - أو يحاول أن يحلّ محل - الخطر الأحمر الشيوعي، ونتيجة لتلك الضغوطات الثقافية والأمنية والعسكرية، توقع كثيرون أن يحدث انفجار كبير في بقاع شتى من العالمين العربي والإسلامي، فقد نشطت دعاوى وأيدولوجيات «صراع الحضارات»، والتي روج لها كثيرون في طليعتهم برنارد لويس، وفي العام ١٩٩٣ أصدر هنتجتون مقالته: «صراع الحضارات»، والتي تحولت فيما بعد إلى كتاب عام ١٩٩٦ جاء فيه: إن الإسلام يملك تخوماً دموية؛ أي أنه دين أصولي يرفض الآخر ويتمسك بالخصوصية، ويميل أتباعه الشديديو الإيمان به لممارسة العنف ضد أبناء الحضارات والثقافات الأخرى. لكن الانفجار الموعود حدث في أفغانستان التي نسيت بعد خروج الروس منها عام ١٩٨٩، فدار صراع على السلطة بين «المجاهدين»، الذين أزالتهم بسرعة حركة طالبان بمساعدة باكستان المجاورة، والحركة نفسها احتضنت تنظيم القاعدة بزعامة أسامة بن لادن، والذي طور تنظيمًا جهادياً تصدى



أيمن البيماني

من أجل نهضة عربية إسلامية جديدة

ساعد الامتداد الجغرافي للحضارة العربية والإسلامية وانفتاحها وتواصلها مع الحضارات الأخرى على بناء نهضة عظيمة أشير لها بالبنان، ولكن كان للقيم المُستمدّة من مقاصد الشريعة وأصول الدين الدور الأكبر في صقل الأخلاق الإنسانية في فترات خلت. وهنا نحاول تحليل وتفسير مقال (نور الدين مختار الخادمي) والمنشور في مجلة التفاهم بعنوان: «القيم الأخلاقية الإنسانية ومقاصد الشريعة في عصر النهضة العربية والإسلامية».

(حفظ النسل). وتمثّلت هذه الخاصية في نعمة عظيمة حفظت هذا الحق ونظّمته ألا وهي (الأسرة)، والتي تحفظ العرض والنسل والحسب والنسل والأولاد ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ﴾ (الإسراء: ٣١). ولا ينظر فيها إلى حالات الشذوذ الزائفة عن هذا الدين.

(حفظ المال). وهي مجموعة الأخلاق التي تحفظ المال كتنميتها واستثماره وزيادته، والبعد عن الفتن والرّبا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ (آل عمران: ١٣٠) والرشاوي والسرقات وأكل المال بالباطل وهضم حقوق الناس في أموالهم. وتساعد هذه الخاصية على حفظ أخلاقية الكسب والتجارة، والبيع والشراء، والصدق والأمانة في المعاملات التجارية، مما يرسّخ وبيّن الحياة المالية للإنسان على القيم المستمدة من مقاصد الشريعة الإسلامية. يأتي بعد ذلك (مستوى وسائل المقاصد). وتتمثّل في أنجع الطرق في عملية الوصول إلى القيم الأخلاقية وترسيخها. فيمكن للإنسان اختيار أفضل الوسائل المختلفة لتحقيق الأمن العام، والتواصل بين الشعوب وترابط المجتمعات والحضارات، مما يسهم بشكل كبير في تشكيل الصيغ والطرق الناجعة في عمليات بناء قيم الأخلاق وفضائل الإنسان.

المستوى السادس هو (مآلات أفعال الناس). وهي تمثّل ما تؤوّل إليه أفعال الناس وسياسات الدول والقوى الإقليمية والعالمية. والقيم الأخلاقية الإنسانية اليوم جديرة بالبحث ومعالجة الخطر، حيث طغت المادة وكثرت الحروب، وزاد حجم الظلم والاستبداد والقمع، وهُضمّت الحقوق الإنسانية، وهو مآل خطير للغاية على القيم الأخلاقية الإنسانية مما ينبغي التوسّع في دراستها وتحديد أسبابها وطرق مواجهتها.

المستوى الأخير هو (مستوى الموازنات والأولويات المقاصدية). وهو وزن المصالح والمفاسد للوصول إلى غاية القيم الأخلاقية الإنسانية، ولذلك تقدّم مصلحة الأكبر على الأصغر، والعامة على الخاصة، والدائمة على المؤقتة، والأهم على الأقل أهمية، وتتوقف حرية الفرد عندما تبدأ حرية الجماعة، ولذلك تحديد هذه الأولويات يرسم طريقاً واضح المعالم لأخلاق إنسانية وقيم إسلامية متجددة باستمرار. إن ما آلت إليه الأمة العربية والإسلامية اليوم من تشتت وضياح لهو شيء ينبغي إعادة النظر فيه، وذلك من خلال بناء نهضة عربية إسلامية جديدة مرتكزة على البعد المقاصدي للقيم الأخلاقية الإنسانية. إن إحياء مقاصد الشريعة الإسلامية سيكون وسيلة ناجحة للغاية من أجل نهضة عربية إسلامية مبنية على قيم أخلاقية إنسانية في مختلف النواحي السياسية والاقتصادية والتعليمية والفكرية والقضائية والاجتماعية والإدارية والبيئية.

الركن المتين للنهضة الحضارية.

ثم هناك (مستوى المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية)، وهو ما يُشير بشكل أكثر وضوحاً إلى المصالح من حيث تحصيلها وتفعيلها وفق الشريعة الإسلامية، والمفاسد ودرؤها ودفعها عن الناس وحياتهم ومصالحهم. فأما المقاصد الضرورية فهي ما تقوم عليه حياة الإنسان من ماء وغذاء وهواء وحقوق الإنسان الضرورية، وبدونها لا تستقيم حياته وصحته. أما المقاصد الحاجية فهي التي تصعب الحياة وتصبح ذات مشقة كبيرة عند انعدامها مثل المهن والحرف التي تُكسب الإنسان قوت يومه وتعينه على إعمار الأرض، ولكن لا يفنى الوجود عند فقدانها. بينما تهدف المقاصد التحسينية إلى تحسين حياة الناس من حيث الرخاء والراحة والتطّيب والتنزّه والتحصّن والتمدّن، مما يعطي الحياة جمالاً آخر وراحة أكبر. إن هذه المقاصد الثلاثة لها دور كبير في ترسيخ القيم الأخلاقية الإنسانية من خلال:

١. المقاصد الضرورية ترسّخ ما هو ضروري مثل كرامة الإنسان وحرمة الاعتداء عليه، والعدل والإحسان بين الناس والوفاء بالعهود ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾ (النحل: ٩١).
٢. المقاصد الحاجية ترسّخ ما هو حاجي مثل الحث على العمل وكسب الرزق، ومعاملة العاملين والبعد عن كل ما يسبب إجحافاً ومشقة في العيش.
٣. المقاصد التحسينية ترسّخ ما هو تحسيني مثل التحيّة وإكرام الضيف والخدمة التطوّعية، والتألف والتآزر بين المجتمعات والتواصل بينها.

المستوى الرابع هو (مستوى المقاصد الخمسة)، وهي كالتالي:

- (حفظ الدين). ويفضي إلى حفظ القيم الأخلاقية التي أسسها وأقرها الدين، ولها دور كبير في تقرير القيم الأخلاقية النابعة من العقيدة والشريعة مثل قيم العدل والأمانة والحرية والكرامة وصلة الرحم وبر الوالدين ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (الإسراء: ٢٣).
- (حفظ النفس). وتعني حفظ النفس الإنسانية من خلال إكرامها وعدم إهانتها، وتوفير معاشها ودوائها وتقدير دورها في عمارة الأرض وعدم إهلاكها ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥).

(حفظ العقل). وهو البعد عن كل ما يذهب ويفسد العقل كالشعوذة والسحر والجهل والدجل والخمر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠). كذلك البعد عن المهارات السياسية والإعلامية والفكرية والفلسفية والجدلية والدينية، وهو ما يساعد على بناء القيم الأخلاقية الإنسانية بما يعود بالنفع على الإنسانية.

إن الباحث بعمق تتجلى لديه الرؤية الواضحة حول ترسيخ وتضمين مقاصد الشريعة وموضوعاتها في القيم الأخلاقية الإنسانية، ولذلك فإن هذه المقاصد تعتبر مثل الوعاء أو الحاضنة لتلك القيم، ولكن بعدة مستويات كما سنذكرها تباعاً.

فهناك (مستوى مقاصد الشارع) عز وجل، وهي المقاصد التي تشير إلى الهدف من وراء الخلق والأمر من قبل الله سبحانه وتعالى، ولا يسعنا إلا أن نشير إلى الارتباط الوثيق بين مقاصد الشارع والقيم الأخلاقية الإنسانية، حيث ضمن الله من جهة حقوق الإنسان، وحفظ كرامته وكرّم عقله وخلقه وخلقه بالمستوى الذي يعينه على أن يكون عبداً صالحاً مخلصاً له عز وجل ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠). ومن جهة أخرى تجلّت مقاصد الشارع في تقرير وظيفة الإنسان ورسالته في الحياة ودوره في إعمار الأرض، والحكم بما أنزل الله تعالى ﴿وَأَن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ (المائدة: ٤٩)، إضافة إلى الأمر بالتنوع بينهم والتعارف والاندماج ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣). وأن يستقروا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (الأعراف: ٢٤)، وضمن كل هذه الأمور بالدين الإسلامي الذي ينظّم حياة المسلم ويوجهها كدين شامل جامع مانع اختاره الله للناس ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

ثم هناك (مستوى قصد المكلف). وهو الإنسان الذي استخلفه الله في هذه الأرض، ورغم التسلسل الذي بينهما فإن قصد المكلف يعتبر رديفاً في الذكر والبيان لقصد الشارع، وقصد الشارع إلى قصد المكلف يشمل عدة أمور وهي:

١. أن يكون قصد المكلف مبنياً على الإيمان بأركانه الستة وعقيدته الصحيحة وسائر متطلباته، وبالتالي النهي عن الشرك أو الكفر بالله تعالى.
٢. أن يكون قصد المكلف يتسم بسمات الإخلاص وجوهه صفاء النية، بعيداً عن النفاق وحب الظهور والرياء ﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ﴾ (النساء: ٣٨).
٣. أن يكون قصد المكلف مبنياً على الحب والمودة والتواضع والبعد عن الكراهية والحقد، وكذلك الرحمة مع سائر المخلوقات إلا مع من ينتهك مبدأ الرحمة ويعذب الناس ويؤذيهم، والامتناع عن الكبر مع الناس إلا في حالة مجابهة ظالم أو طرد طاغية ومحتل.

إن قصد المكلف له اتصال عميق وتأثير مباشر وكبير في بناء القيم الأخلاقية الإنسانية والتي ترتكز على حسن الفهم، والرغبة في تحقيق الأفضل في القول والفعل بإرادة إنسانية كبيرة، وإن هذه الإرادة هي



عاطفة المسكرية

الاختلاف والأخر

إن الاختلاف هو الزر الذي تم كبسه لإشعال الزوبعة في منطقة الشرق الأوسط. حيث إن الآخر لم يعد عنصراً مقبولاً يمكن التعايش معه دون إحداث ضرر لأحد الأطراف. إلا أن هذا «الآخر» لم يظهر فجأة من العمق، فلطالما كان موجوداً عداً أنه لم يكن يشكل عنصراً أساسياً للخلاف. وي طرح أحد منظري اليسار الإسلامي أو ما يسمى بالإسلاميين التقدميين، وهو أحميدة النيفر، في أحد مقالاته بمجلة التفاهم بعنوان «منزلة التعارف والاعتراف في منظومة القيم القرآنية»، هذا الموضوع من منظور قرآني.

موضع غير ذي حجة كالمؤتمرات والمحافل العلمية .. إلخ. من هنا نستلهم فكرة أن الآخر المختلف أيضاً يسهم في عملية تقبل الآخر له، وذلك من خلال إثبات وجوده، ومعرفة وفهم تاريخه، والاعتزاز بحضره، والسعي نحو تحقيق الأهداف والغايات الكبرى لصالح الكل لا الجزء الذي يقتصر على تحقيق بعض المصالح الشخصية مثل ما نرى في مختلف المنظومات التي استشرى فيها الفساد. كل هذه العناصر يرتبط ببعضها البعض في سلسلة متصلة، فالاختلاف يتعلق بمسألة الهوية والهوية تعكس ثقافة الإنسان بما يحمله من قيم وهذه القيم هي التي تسهم في إيجاب الطرف الآخر على احترامك واحترام حتمية وجودك كشريك لا كعنصر ينظر إليه نظرة تقلل من شأنه. حتماً هناك عناصر أخرى ترتبط بنفس موضوع تقبل الاختلاف وفهمه وعدم اعتباره تهديداً حيث إن أدلجة الأفكار ساهمت في تحريك الأفكار الراديكالية التي تقر بجواز محو الآخر بحجج وتبريرات اقتبست من الدين وكما قيل إن «الدين أفيون الشعوب». وهنا لا ملامة على الدين المبني على تشريعات بنيت من خلال التفسيرات المختلفة باختلاف المذاهب حيث لا يمكن تجاهل حقيقة كون القرآن «حملاً أوجه» مثلما ذكر علي بن أبي طالب. فلأسف يتم استغلال النصوص القرآنية من بعض ضعفاء النفوس من الذين غلبت رغباتهم الدنيوية على وعد الآخرة حيث يؤججون الفتنة المؤدية للتناحر والقتال بين المجموعات متى ما تطلب الأمر أو بالأحرى متى ما طلب منهم ذلك وهذا ما يدعى بتسييس الدين، إحدى الأدوات المستخدمة في العصر الحالي وبتقان كفيل بأن يضر الطرف الآخر. إن الاختلاف حقيقة حتمية ونعمة تتطلب الكثير من الوعي والإدراك حتى لا تتحول إلى نقمة أو أداة يستغلها البعض ضد آخرين.

وديانات مختلفة، إلا أن مواطنها يحددون هويتهم بالجنسية الأمريكية كأولوية عندما يتم سؤالهم عن الهوية وليس بالعرق أو الديانة أو أي من عناصر الهوية التي ينتمون إليها وهنا مربط الفرس حيث إنهم تقبلوا فكرة الاختلاف وذلك لوجود هدف أو صورة أكبر وأهم من الفروق القسرية بينهم. وينطبق ذلك على الاتحاد الأوروبي كذلك حيث إن دولا أوشكت أن تمحو بعضها البعض من الخريطة في السابق ومع وجود كل تلك اللغات والثقافات المختلفة إلا أنهم استطاعوا تشكيل كيان متحد ينأى بأحداث الماضي بعيداً موجهاً جهوده نحو الحاضر والمستقبل. مع كل ذلك لا بد من تسليط الضوء على مسألة مهمة حاضرة ومتصلة بمسألة قبول الاختلاف ألا وهي عدم محاولة طمس الآخر بأي شكل من الأشكال مباشراً كان أم غير مباشر، ولنا في سقوط الاتحاد السوفييتي نموذجاً في ذلك حيث كانت السلطة المركزية تمارس طمس هوية الآخر في سبيل خلق هوية واحدة مشتركة بين كل من هم جزء من الاتحاد. فكانت تسن قوانين في ذلك مثل منع استخدام غير اللغة الروسية في المدارس وغيرها من التشريعات التي كانت تساهم في دفع هوية الآخر بعيداً عن الصورة الكلية مما يعد شبه مستحيل. وأغلب النماذج في التاريخ إن لم تكن كلها تثبت ذلك. قد لا يكون هذا سبباً رئيسياً في نموذج الاتحاد السوفييتي إلا أنه عنصر لا يمكن استبعاده في سياق الحديث عن أسباب الفشل السوفييتي. الدول الأوروبية تعد أنموذجاً بين عدة نماذج إلا أنه معاكس لهذه الصورة حيث إن احترام الاختلاف يعد حاضراً في كل التفاصيل بل إن الآخر يعترف بهويته مظهراً إياها بكل عنفوان في حدود المنظومة التي ينتمي إليها دون أن يحاسبه أحد. من منا لم يسمع باعتزاز الفرنسيين بلغتهم الفرنسية وإن كانوا يتحدثون لغة أخرى بطلاقة «كالإنجليزية» مثلاً يرفضون استخدامها في

والفكرة الأساسية التي وردت فيه هي حتمية الاختلاف لكون الأفراد الذين يشكلون جزءاً من الكل «المنظومة التي هم بداخلها» لم يختاروا ما هم عليه من اختلاف وتشابه. وعليه، هناك تساؤلات قد تطرح في هذا السياق وتحديدًا فيما يتعلق بالعنصر الذي أدى إلى هذا الحراك واليقظة المتأخرة بوجود الآخر المختلف. فهل هي فكرة وجدت منذ السابق بجانب وعي فطري بالأطراف الأخرى المختلفة عنا رغماً عن كلينا؛ ثم جاء من قام بتشويش هذه الأفكار وخلق العداء؟ أم أن الجذور الراديكالية ضد الآخر كانت مغروسة، تنتظر البيئة والمناخ المناسبين حتى تظهر على السطح لا بد من الإقرار أن مسألة الاختلاف هذه تحتمل كل الخيارات السابقة كعناصر ساهمت في خلق المشكلة التي تُعد الأساس الذي بني عليه هذا الوضع المتمزق بين مجموعات كانت صديقة وشقيقة في السابق. عندما نتحدث عن الاختلاف ونوعه ما إذا كان مذهبياً، عرقياً، طبقياً، قبطياً، ثقافياً، اجتماعياً ... إلخ فهو يعتمد على المجتمعات أنفسها. وقد نجد عدة عناصر مختلفة في مجتمع واحد حيث إن الحكمة الأساسية من خلق البشر مختلفين هي إكمال بعضهم البعض وتسخيرهم لسد النواقص التي عجزت الأطراف الأخرى عن سدها، بالتالي تحقيق الغاية الكبرى من خلق البشرية ألا وهي عمارة وخلافة الأرض. تؤكد الجزئية الواردة في القرآن الكريم أن الاختلاف ليس ضاراً عند أهل الحق بينما يعد ضاراً عند أهل الباطل. وما ورد في القرآن سبق كل التأويلات المراد منها فهم فكرة الاستفادة من الاختلافات من قبل الأمم المتقدمة. فإذا ما جئنا نتخذ من الوضع الحالي مثلاً، تعد الولايات المتحدة والدول الأوروبية أنموذجاً للتعددية الثقافية باستثناء بعض المجموعات العنصرية فيها. فالولايات المتحدة هي عبارة عن أرض أتى إليها المهاجرون من ثقافات وأعراق



ناصر الحارثي

الحروب في الغرب والإسلام بين المبدأ والواقع

يسعى الكاتب خالد بلانكشيب في مقاله المعنون بـ «المفاهيم المتشابهة للحرب والسلام بين العرب والغرب» في مجلة التفاهم إلى دراسة منطلقات الحرب وضوابطها في الإسلام وفي المسيحية عند الغرب، مبيناً أن حجم التناقض الشديد في الطرح الغربي عند ذكر أسباب الحرب عند الغرب وعند المسلمين، من خلال الكيل بمكيالين متناقضين وخلق مجموعة من التبريرات لكافة الحروب الغربية مع مختلف الخصوم، وفي المقابل شيطنة كافة الحروب الإسلامية وارتباطها بالقدس ووحشيتها المتجذرة على أسس دينية. ولقد عمد الكاتب إلى مقارنة الدوافع بين الغرب والإسلام؛ ليخلص إلى أن حروب الإسلام والغرب تنطلق من نفس الدوافع، مع تباين التعبيرات إلا أن الإسلام كان أكثر إنسانية بحكم المعطيات الزمنية وهذا ما سنقوم باستعراضه في هذا المقال.

العالمية الثانية تسببت في مقتل المدنيين بأرقام تصل إلى ضعف عدد الموتى من المقاتلين، وهو ما يشير إلى وحشية القتال بالأسلحة والأساليب الحديثة، كما أشار الكاتب بأن عمليات الإرغام أو الإكراه على اعتناق الدين مُحرمة في الأديان ولكنها تمارس في بعض الحروب ويتم تجنبها في بعضها الآخر في كلا الطرفين تبعاً لأهداف القتال ذاته. ولقد أوضح الكاتب في هذا السياق أن الحروب بمفهوم دار الإسلام ودار الكفر انتهت منذ زمن هشام بن عبد الملك الأموي عام ١٢٢ هجري ولم يتم إحياء هذه الحروب إلا في نيجيريا وأواخر القرن الثامن عشر زمن عثمان بن فودي، دون إيضاح من الكاتب حول طبيعة الحروب في عدد من الدول الإسلامية في الأزمنة التي عقبته فترة حكم هشام بن عبد الملك.

إن فهم طبيعة الحروب وأسبابها السياسية والدينية والاقتصادية هي من أهم القضايا المعاصرة، ولا يمكن أن نضعها في إطار تاريخي مغلق؛ لأنها تؤثر على واقعنا في عدة مستويات، فمن الأهمية بمكان دراسة التراث الإسلامي وشرعية الدولة وعلاقتها بالدين؛ حتى نستطيع قراءة التراث بالطريقة الأمثل دون الاحتكام إلى الانتماء والتوجهات الأيدولوجية، لذلك يرى الكاتب أن السياسات الحالية صارت تستعين بشعار الدفاع عن النفس لتسويف حروبها ضد الآخر، في حين نجد أن الكثير من المسلمين لا زالوا متأثرين وبشكل كبير بمصطلح الفتوحات الإسلامية ودار الإسلام ودار الكفر بسبب غياب النظرة العلمية المحايدة للتاريخ.

وفي الختام فإنه لا يخفى على أحد تسويق الإعلام الأمريكي للحركات الجهادية باسم الدين في الشرق الأوسط، ولكن الحقائق كما يذكر أحد الاقتصاديين الصينيين بأن الولايات المتحدة الأمريكية شاركت خلال العقود الثلاثة الماضية في ١٣ حرباً وأنفقت فيها أكثر من ١٤ تريليون دولار، وهو ما يعكس التباين الدائم بين المبادئ والواقع في الحروب.

التكافؤ بين الطرفين في القتال مع تحريم الإسراف في القتل، وأهمية احتمال النجاح حتى لا تتعرض البلاد للدمار وهو ما حدث مع النبي، صلى الله عليه وسلم، في صلح الحديبية والذي استمر لعامين. كما يتفق الإسلام مع الغرب أيضاً حول اعتبار خيار الحرب هو الحل الأخير، كما أن الإسلام جاء متسقاً مع مواثيق جنيف ١٨٦٤، وهاغ ١٨٩٩ و١٩٠٧ حول مبدأ التمييز أو السلوك الصحيح في الحرب، من خلال عدم قتال المدنيين والضعفاء وكبار السن وكل من ليس له علاقة بالحرب، ولا يمكن استخدام مصطلح الضرر المتبادل لتبرير القتل، وكذلك اتفاق الإسلام مع الغرب على ضرورة إنهاء الحرب بطريقة عادلة وهو أن يتحقق السلام، ولو أن هذا المبدأ تم استغلاله كثيراً لدى الطرفين بطريقة خاطئة، فعند المسلمين يجب ألا ينتهي القتال إلا بتحقيق النصر، وعند الغرب الأمريكي «استسلام الخصم دون شروط».

وفي الشطر الثاني يشرح الكاتب واقع الحروب شارحاً تسمية الحرب بين الذات والآخر عند الغرب، حيث لا يأخذ الغرب من استخدام مصطلح الحرب العادلة في وصف حروب بلاده ومصطلح الحرب المقدسة في حروب المسلمين والتي ظهرت في الأدبيات الغربية في القرنين السادس والسابع عشر، وهو ما يخالف الواقع بطبيعة الحال، إذ لازمت الدوافع الدينية للقتال عند الأوروبيين حتى في العصر الحديث وهو ما يعكسه تصريح الرئيس الأمريكي الأسبق بوش بأن حربه على الإرهاب «حرب صليبية». ويشير التراث الإسلامي والمسيحي إلى أهمية تقليل الضرر في الحروب، وهو ما لا يتحقق عادة بسبب عدم مسؤولية المقاتلين وقيامهم بسياسات تدميرية كسياسة الأرض المحروقة، وفي خضم تأمل الكاتب لواقع الحروب مقارنة بالتنظير التقليدي في الإسلام والمسيحية فإنه يرى أن القتال في العصور القديمة أقل عنفاً من العصور الوسطى، والعصور الوسطى أقل وحشية وضرراً بالمدنيين من العصور الحديثة، وإذا ما تأملنا العصر الحديث نجد أن الحرب العالمية الأولى تسببت في قتل مدنيين يتجاوز عدد القتولين من المحاربين، في حين أن الحرب

إن الصورة الأكثر بروزاً في وسائل الإعلام الغربية حول الحرب في بلاد الإسلام هي صورة الحرب المقدسة، وهو ما يسمى بالجهاد والذي تسميه المنابر الإعلامية في الغرب «Jihadism» وتعني كافة الحركات العسكرية القتالية من منطلق إسلامي، في حين توصف الحروب التي يشنها الغرب بمسمى «الحروب العادلة»، والتي تطورت تعبيراتها لاحقاً باسم الحرية أو الديمقراطية، وهنا يشير الكاتب إلى النظرة المثالية للغرب حول حروبهم مقابل النظرة السوداوية للإسلام، ولقد وقع الكاتب في إشكالية ضبابية تحديد المنطلق لنقد الغرب، فتارة ينقد الغرب على أساس مسيحي وتارة على أساس أوروبي وأمريكي أي قومي، في حين أنه يدافع عن المسلمين من منطلق الإسلام وتارة يبرر الهجوم من منطلق أنها قضايا متعلقة بشأن الدول وسياساتها، فتجده أحياناً يركز على القاعدة الدينية أو الانطلاق من مسوغات ثيوقراطية، وفي أحيان أخرى الاحتكام للدوافع السياسية. وعلى الرغم من المغالطة المنطقية التي وقع فيها الكاتب إلا أنه استطاع أن يضع النقاط على الحروف في مسألة دوافع الحرب في الإسلام والمسيحية، مبيناً أن المسيحية مع اعتبارها أن الحرب شر، إلا أن أوغسطين وتوما الأكويني وهيوغرشوش وضعوا أسباباً للحرب تشابه إلى حد كبير الأسباب التي وضعها الإسلام، ومنها حق الحرب: أي أن الحرب لا تثار إلا لأجل تحقيق العدالة والنزاهة وهو ما يحاكي الآية الكريمة من سورة المائدة: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا، وَأَيْضًا أُنِيَةَ الْحَسَنَةِ أَوْ الْهَدَفِ الْحَسَنِ فَلَا تَشْنِ الْحَرْبَ لِمَصْلَحَةٍ حَاكِمٍ مَا لِأَجْلِ تَرْسِيخِ ثَرَوَتِهِ أَوْ سُلْطَتِهِ، وَهُوَ مَا يَنَظُرُهُ فِي الْإِسْلَامِ أَنْ يَكُونَ الْقِتَالُ خَالِصًا لَوَجْهِ اللَّهِ وَحَدَهُ دُونَ التَّفَاتِ لِحِجَابِ أَوْ مَالٍ. وَكَذَلِكَ يَجِبُ أَلَّا تَشْنِ الْحَرْبَ إِلَّا مَعَ إِمَامٍ عَادِلٍ وَضِدَّ جِهَةٍ بَاغِيَةٍ، كَمَا أَنَّ الْمُسْلِمِينَ يَرْفُضُونَ قِيَامَ الْحَرْبِ دُونَ إِذْنِ مَنْ الْحَاكِمِ، لِأَنَّهُ الْأَدْرَى بِمَصْلَحَةِ بَلَدِهِ، وَيَرَى غُرُوشِيُوشَ جَوَازِ حَرْبِ الْجَمَاعَةِ الْخَاصَّةِ عِنْدَ الثُّورَةِ أَوْ وَقُوعِ الظُّلْمِ، وَهُوَ مَا يَحَاكِي قِتَالَ الْحَاكِمِ الظَّالِمِ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ، وَكَذَلِكَ ضَرُورَةٌ



علاقة المسلم بغيره.. سلم أم عدوان؟



صفية الهاشمية

جاء القرآن الكريم لينظم حياة الإنسان بكافة مجالاتها الاجتماعية والاقتصادية والدينية والنفسية؛ حيث لم يترك مجالاً من مجالات حياة الإنسان إلا وقد وضع له أسساً وقواعد تنظمه، وأهم تلك المجالات هو المجال الاجتماعي؛ لأن الإنسان اجتماعي بطبعه، يعيش في مجتمع وينتمي إلى مجموعة من البشر ولا بد من تنظيم وضبط علاقة الإنسان بالآخر داخل المجموعة وخارجها. وفي هذا المقال، توضيح لعلاقة المسلم بغيره، ولما كانت علاقة المسلم بأخيه المسلم ذات قواعد واضحة جلية في كتاب الله فلم تشكل أية قضية عند المسلمين، أما عن علاقة المسلم بغير المسلمين، فإنه موضوع كثر فيه الجدل وتعددت حول وجهات النظر.

على كتب السير يستظهر لديه أن المسلم خاض معارك كثيرة أسيل فيها الدماء وقتل فيها آلاف (غير المسلمين). فكيف لدين السلام أن يمارس قتالاً في وجه غير المسلمين؟ هنا.. ينتقل الكاتب إلى قضية أخرى؛ وهي: مشروعية الجهاد أي العلاقة الاستثنائية مع غير المسلمين، لماذا ومتى وكيف؟ وهي الإشارة الاستثنائية.

يفند الكاتب الحكمة من الجهاد، ويستبطن دوافع المسلمين فيه، ويلخصها حسب نظريته التي أوضح فيها إلى أن أصل علاقة المسلم مع غير المسلمين هي السلم مع الرد المسلح، ويقصد بالرد المسلح هو رد عدوان على المسلمين واقع بهم أو ما سيقع، وهنا تنزل أمر الله بالقتال «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» (البقرة: ١٩٠)، وقوله تعالى: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا» (الحج: ٣٩)؛ فما ينبغي على إنسان كائن من كان وعلى أي دين كان أن يرضى اعتداءً وظلماً عليه، فضلاً عن الإنسان المسلم الذي يدين بإسلام ضبط له حدوده مع غيره، وعندما علا شأن الإسلام وأسس المسلمون دولة إسلامية كان لابد أن يُظن إلى مسألة تنظيم العلاقات الخارجية حفاظاً على سلامتها واستقرار أمنها، لذا شرع القتال على المعتدين من غير المسلمين فقط؛ وقيد بمجموعة ضوابط ملخصة في وصية النبي -صلى الله عليه وسلم- قبل غزوة مؤتة: «أوصيكم بتقوى الله وبمن معكم من المسلمين خيراً، أغزوا باسم الله تقاتلون في سبيل الله من كسر بالله، لا تغدروا ولا تغلوا ولا تقتلوا وليداً ولا امرأة ولا كبيراً فانياً ولا منعزلاً بصومعة ولا تقربوا نخلاً ولا تقطعوا شجراً ولا تهدموا بناءً..»

وما يجدر ذكره في الختام أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يبدأ بالقتال قط، فقد تواتر عنه أنه خاض سبعا وعشرين غزوة لرد عدوان غير المسلمين المتسببين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بأذى واقع على المسلمين أو أذى سيقع عليهم، كما أن تلك الحروب ما كانت لتخرج النبي عن أخلاقه السامية، وصدق من قال «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الأنبياء: ١٠٧).

الفَجْر» (القدر: ٥١)!!؟ وهنا تظهر العلاقة المتجلية بين الاسلام والسلام من حيث الاشتقاق والمعنى؛ مما يعكس لنا ابتداء أنه دين سلام لا محالة. وحرى بنا أن نتأمل ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه من آيات قرآنية وأحاديث نبوية تحت على السلم، إذ لا بد من الاستشهاد بها للرد على كل من يلصق الإسلام بتهمة الظلم والعدوان وهو منه براء، وتلك الأدلة -من وجهة نظري- لا تخرج عن ثلاث إشارات، والثالثة لم تأت إلا استثناء:

الإشارة الأولى: وجود فئة غير المسلمين بين بني الإنسان على هذه الأرض، وهذا يدل على أن الاسلام يترك غير المسلم وشأنه، كقوله تعالى: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ» (التغابن: ٢٠)، «وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ، (آل عمران: ٢٠).

الإشارة الثانية: حث القرآن الكريم على دعوة غير المسلمين بالتي هي أحسن دون قتال ولا حرب، وهذا واضح في الآيات التي نزلت قبل هجرة النبي -صلى الله عليه وسلم- بداية دعوته، مثل قوله تعالى: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ» (المؤمنون: ٩٦)، وقوله: «وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا» (المزمل: ١٠)، ولم تخل الآيات التي نزلت بعد الهجرة النبوية من مبدأ السلم مع غير المسلمين كقوله تعالى: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (العنكبوت: ٤٦)، وقوله: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل: ١٢٥). وبالالتفات إلى سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- فقد ورد عنه أنه أمن أهل مكة على أنفسهم في فتح مكة قائلا: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن ألقى السلاح فهو آمن ومن ألقى بابه فهو آمن»، وقولته الشهيرة: «أذهبوا فأنتم الطلقاء».

وخلاصة ما تقدم، ليس هناك ما يدعو للريب والشك في سلمية الإسلام؛ ولكن من يقرأ كتاب الله يمر على آيات فيها بيان واضح بمشروعية قتال غير المسلمين، والعاكف

ولتوضيح ذلك، ينطلق الكاتب أحمد أبو الوفا من خلال مقاله -المنشور بمجلة «التفاهم»- حول «الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الجهاد والسلام»، لتأطير هذه القضية في نظرية مؤداها «أن السلم هو أساس العلاقة مع غير المسلمين الذي يدعمه الرد المسلح»، مشيراً إلى عدم وجود نص صريح وواضح في الكتاب أو السنة حول علاقة المسلم بغير المسلم، لكن هنالك ما يدعو إلى استنباط أصلها بالبحث في روح التعاليم الإسلامية نفسها التي تتفق والفترة التي فطر الله الناس عليها جميعاً، واستناداً لجوهر الفترة السليمة فإنها تأبى إلا أن تكون في علاقة سلمية مع المسلمين وغير المسلمين في الأصل، ومتى ما شعرت بالخوف أو عدم الأمان، فإن الفترة تلمي على الإنسان ليدافع عن نفسه؛ لأن فترة الإنسان تميل إلى البقاء ومتى ما تم تهديد بقائها نزعت إلى القتال؛ لذا فإن أصل العلاقة هو السلم ابتداءً والحرب استثناءً، ثم إن هذه الفترة السليمة لا بد لها من دين يحافظ على سلامتها «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم: ٣٠)، والفترة السليمة تميل إلى الدين السليم كما ارتضى خالقها لها «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (المائدة: ٣).

وحيثما وجد الإسلام وجد السلام، والبرهان على ذلك كثير؛ فالإسلام لم يأت مخصوصاً لنوع معين من بني الإنسان بل هو دين العالمين (المسلمين وغير المسلمين)؛ إذ يقول تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الأنبياء: ١٠٧)، فلنا أن نتساءل كيف لدين اشتق من كلمة السلام أن يدعو للحرب والعدوان وشرعية السلام «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ» (الحشر: ٢٣)، ويثاب من أسلم يوم القيامة بجنة سميت بدار السلام «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ» (يونس: ٢٥)، وعند دخولهم فيها يحييهم السلام بتحية السلام «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ» (الأحزاب: ٤٤)، وقرآنها (معجزة الإسلام) تنزل في ليلة سلام: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ... سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَّلَعِ



سعيد الشعيلي

الأمة الميمونة في العصر الحديث

الإسلام هو آخر الأديان السماوية نزولاً، وهو الدين الكامل القائم على المعجزة الخالدة القرآن الكريم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ولما كان الإسلام هو آخر ما نزل من عند رب العباد، فمن الضرورة أن يكون صالحاً لكل زمان ومكان. وينبغي أن يشمل هذا الدين على كل ما ينظم حياة الناس ويضمن صلاح دنياهم وأخرتهم. ولقد ظهر العديد من المفكرين المسلمين ممن درس كيفية إنشاء مجتمع مسلم فاضل متخذاً من الهدي القرآني نبأساً يهتدي به في ما يدعو إليه، ومن هؤلاء أبو الحسن العامري الذي أطلق على المجتمع الذي ينشده «الأمة الميمونة» على غرار المدينة الأفلطونية من خلال كتبه «الإعلام بمنابح الإسلام» و«السعادة والإسعاد». وقد تناولت الكتابة منى أحمد أبوزيد العامري بشيء من الدراسة في مقالها بمجلة التفاهم «مجتمع الخير والأمة الميمونة عند العامري».

من مبادئ كالتصدق والعدل وأداء الأمانة وغيرها لخلق حياة كريمة للناس. وقد فند العامري هذه الحجج واصفاً من يتبعهم أنه رجل أسس اعتقاده على أساس غير عقلي متين أو رجل يؤثر اللذات العاجلة في هذه الحياة. ويرى العامري أن الله تعالى خص الإنسان دون بقية مخلوقاته بخير خاص به متمثل في الشرائع والأديان. ثم تناول العامري السياسة وأسس اختيار الحاكم الفاضل فهو رأس الدولة إن صلح صلحت دولته. ثم تناول نظام الحكم وعلاقة الحاكم برعيته من مسلمين وغير مسلمين. ثم أفرد العامري جزءاً للحديث عن الدعوة إلى الإسلام وكيفية نشره باليد أو باللسان. أم اليد فهي الجهاد وأما اللسان فيشمل الدعوة للدين باستخدام الحجج والبراهين، وهذا من فوائده علم الكلام حسب ما يرى العامري، فبه يحاور غير المسلم والمسلم أيضاً إن داخله الشك في دينه. ومن العجيب أن العامري يرى ألا ضرورة لاستخدام القوة في الدعوة إلى الدين إلا بعد التبليغ والإنذار. كل ما دعا له العامري من أجل خلق أمة ميمونة لا زال يمكن استخدامه في تحليل حال الأمة الإسلامية حتى اليوم، وما أشبه الليلة بالبارحة، حتى لكأن الزمن يعيد نفسه، فالأمة العربية اليوم تعيش نكسة في أخلاقها، وفي دينها وفي معارفها. إن ما ينقص المسلمين ليس التنظير في الكتب، فقد كتب الكثير منهم عن الأمة الفاضلة كالمارودي وابن خلدون وغيرهم، لكن ما ينقصنا العودة الحقيقية لروح الدين الإسلامي، وأن ندرك ألا مجال لفصل العبادة عن العمل، وأن يفهم الناس مفهوم العبادة الحقيقي. فاكتساب المعرفة وإعمار الدنيا والتطور في العلوم الحديثة من صميم الدين ومما يدعو إليه الدين الحنيف.

العصر الحديث، ولا زال الصراع والمفاضلة بين العلوم الدينية وغيرها قائم إلى يومنا هذا. ولعل من أسباب تأخر المجتمعات المسلمة أنها ولليوم لم تستطع أن تعي أهمية العلوم العقلية وأن كل علم يتعلمه الإنسان هو عبادة تقربه إلى رب العباد. المحور الثاني الذي تناوله المقال هو محور الفضيلة، فالعامري يرى أن الفضيلة هي توسط بين رذيلتين، ولعل هذا مما أخذته العامري من فلسفة أرسطو. يكتسب الإنسان الفضائل عن طريق التعليم ثم تصبح فيما بعد عادة يكتسبها مع طول التكرار. ولما كان اكتساب الفضائل عن طريق التعليم يرى العامري أن لا بد من وجود مُربٍ للصغار، ولا بد أيضاً من سانس للناس لإجبارهم على التمسك بالفضيلة وهذه هي إحدى واجبات الحاكم. «فالواجب على كل إنسان أن يلتزم بالتعليم لمن هو دونه، والتعلم ممن هو فوقه». وللفضيلة فوائد جمة على المجتمع، فهي تحقق للفرد كماله الأخلاقي وتحقق لمجتمعه علاقات سليمة بين أفرادها كعلاقة الرجل مع زوجته والوالد مع أولاده والمالك مع أملاكه والملك مع رعيته. وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت × فإن هم ذهب أخلاقهم ذهبوا. أما المحور الأخير القوة الروحية والقدرة السياسية فقد نادى العامري بأهمية وجود الدين لصالح المجتمع وخيره. فقد انتشرت في القرنين الثالث والرابع الهجريين موجة طاغية من الإلحاد بلغت ذروتها على يد أبي الحسين الراوندي، وأبي بكر الرازي. نادى خلالها الملحدون بكفاية العقل والأحاجة للدين وأن الدين ما هو إلا مجموعة من الأوضاع الاجتماعية ولذلك تختلف من مجتمع لآخر ويكفي ما اتفقت عليه

العامري الذي كان ينشد إقامة دولة إسلامية تجمع بين الدين والسياسة، يرى أن مجتمع الخير يقوم على ثلاثة محاور: مجتمع المعرفة، مجتمع الفضيلة، القوة الروحية والقدرة السياسية يرى العامري أن المجتمع الفاضل يجب أن يقوم على المعرفة، لأن المعرفة مرتبطة بالفضيلة، وهي دعوة دينية كما نصت عليها الكثير من الآيات والأحاديث القرآنية. وتنقسم العلوم التي يحصلها الفرد إلى قسمين: علوم عقلية وعلوم نقلية. فالعلوم العقلية تضم علم الإلهيات وعلم المنطق. أما العلوم الدينية فتضم علم الكلام وعلم الحديث وعلم اللغة. ومن الغريب أن العامري عاش في عصر هوجمت فيه العلوم العقلية وعلوم الفلسفة، لأن مصدرها وثني بزعم الرافضيين أما العامري فيقول، إن من استخف بالحكمة-المعرفة- فقد أهلك دينه. وإن المعرفة تطلب لذاتها. ومن هنا حرص العامري على توثيق العلاقة الوثيقة بين العلم والعمل وبين النظرية والتطبيق ويقسم العامري الأعمال النافعة إلى ثلاثة أقسام: أعمال خاصة بالإنسان وحده مثل الجانب الأخلاقي. أعمال تفيد الإنسان بكونه عضواً في مجتمع. أعمال تفيد الإنسان بكونه عضواً في جماعة. والفرق بين كونه عضواً في مجتمع أو عضواً في جماعة، أن الأول يقصد به مجتمع الفرد الصغير- الأسرة- والثاني أعمال تفيد المدينة ونظام الحكم والسياسة. ومن الغريب جداً أن النقاش والصراع الذي خاضه العامري من أجل إثبات أهمية الفلسفة وفائدتها في بناء مجتمع مدني قائم على أعمال العقل لا زالت قائمة إلى



أحمد المكتومي

المنستير: المدينة الفاضلة

تقع مدينة المنستير على الساحل الشرقي للبلاد التونسية وهي على خط عرض القيروان وتفصلها عنها قرابة ٧٠ كم. قبل أن تشتهر هذه المدينة بكونها مسقط رأس الزعيم الحبيب بورقيبة فقد كانت ذات مكانة عظيمة في القرون الخمسة الأولى من الهجرة بوصفها مركز رباط وعبادة وقلعة من قلاع السنة المالكية. يطلنا أستاذ الآثار الإسلامية رياض المرابط في مقالة في مجلة التفاهم والذي عنوانه بـ (المنستير: مدينة الرباطات والزهاد في العصر الوسيط) على أهمية المدن الإسلامية ومكانتها وثقل كيانها في المجتمعات الإسلامية وكيف أثرت هذه المدن في قلوب المرابطين والمجاهدين الإسلاميين.

بد لنا مجدداً الأخذ بعين الاعتبار أهمية التراث العتيق من التحصينات وهي أمور مطلوبة في خطوط الدفاع العباسية كما هو الحال في تأسيس قصر المنستير.

يقطع النظر عن عد الرباط بحد ذاته مدينة من حيث الفضاء المعماري الذي يضم مجتمعا ينحدر من عينات مختلفة مما قد يمثل مشروعاً مستقلاً بذاته لتوسيع مفهوم المدينة العربية. فإننا نتساءل متى يمكن بالضبط الحديث عن مدينة أو مصر «المنستير» بالملاح الكلاسيكية المتعارفة والتي وضع ابن خلدون شروطها الاجتماعية من حيث هي موضوعة للعموم لا للخصوص؟ ومن حيث إنها توفر بنفسها ضرورتها «الأمصار» التي توفّر أعمالها بضرورتها لا تعد من الأمصار، وتعتبر الأسواق عن أهمية المدينة حيث خصص ابن خلدون فصلاً كاملاً في «أن تفاضل الأمصار في المدن في كثرة الرفاه لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلّة» وعلى هذا الأساس فالمدينة العربية قبل كل شيء فضاء اجتماعي مستقر وسكانه متعدّدو الوظائف والنشاطات ومنتجون للثروة. وكذلك الحال في المنستير التي ارتبطت بدرجة أولى بنشاط المرابطة الذي عرف ازدهاراً منقطع النظير في القرن الثالث الهجري وذلك لأسباب عديدة متنوعة غير العوامل العسكرية.

إن معرفتنا بالمدن الإسلامية رغم مئات الدراسات لازالت محدودة، وذلك لأن معظم الدراسات تناولت العواصم الكبرى ومراكز السيادة في الأقاليم بحيث ترسّخت في أذهاننا صور نمطية للمدينة العربية الإسلامية وتسلط الضوء على نماذج إضافية من الحواضر لا سيما تلك التي لا تستجيب للصورة النمطية التي تتراءى فيها المدينة كفضاء سلطة يختزلها المسجد الجامع ودار الإمارة أو ما يقوم مقامها في المركز الذي يحيطه حزام الأسواق ومن خلفه الأحياء التي تعكس كتلا اجتماعية بعينها سواء كانت عرقية أو قبلية أو طائفية.

بها تعود إلى نحو ثلاثين ألف سنة قبل الميلاد فهي تحتوي على الكهوف المنقورة والمستعملة كمدافن. أعطى الكنعانيون أو الفينيقيون للمنستير أقدم أسماءها المعروفة: روش بينا (رأس الزاوية)، وهو ذاته الاسم الذي صار روسينا في المصادر اللاتينية. كان من المؤمل أن تتدارك المعطيات الأثرية النقص الواضح في المادة الإخبارية للنصوص القديمة إلا أننا لم نظفر سوى بشواهد متفرقة في مدينة المنستير.

يقول الدكتور حسين مؤنس في مقدمة كتابه المعنون بـ «رياض النفوس» أنه إذا كانت المالكية هي العصب الأول للتاريخ الإفريقي فإن الرباط هي عصبها الثاني، ويختزل تاريخ المنستير بهذه المقولة أيما اختزال ذلك أن ظهورها وتطورها قد ارتبطا بشكل واضح بتطور الجهاز الدفاعي الإفريقي ومن ثم الاستراتيجيات العسكرية لكل من الأغالية ثم الفاطميين كما ارتبطا بالمنامخ السياسي والثقافي للأفريقيين.

الجدير بالذكر أن ظروف الخلافة إثر استقرار العرب ببلاد المغرب وظروف إفريقية نفسها لم تكن تسمح بالانطلاق في مشاريع كبيرة نظراً لانشغال الإدارة بهاجسين متزامنين وهما هاجس داخلي ويتمثل في انتفاضات المغاربة وشغب الجند وهاجس خارجي ويتمثل في الخطر البيزنطي من جهة البحر. وفي ظل هذه الظروف العصبية استغل العرب في عهد الأمويين على الأقل الحصون البيزنطية الساحلية للمرابطة مثل قصر ينقة الذي كان عامراً بالمرابطين في القرن الثاني الهجري ومع قيام الدولة العباسية تضاعف الخطر البيزنطي وخاصة بالنسبة للجناح الغربي من الدولة أكثر من السعي في التوسع، ذلك إذن هو الإطار الحقيقي لقدم هرثمة والياً على إفريقية سنة ٧٨٨م لدرء المخاطر الداخلية والخارجية. ولا يغيب عن أذهاننا أن ابن أعين هو الذي أشرف بنفسه على تنفيذ الحملة العسكرية لهارون الرشيد المتمثلة في إلغاء نظام الصوائف والشواتي وإنشاء ولاية الثغور. ولا

في بداية الأمر يجب علينا أن نعرض ما ذهب إليه الأستاذ الإسباني ميغول دي ايبالزا في دراسة حول «منستير شرق الأندلس» من أن عبارة المنستير ليست اسم مكان بقدر ما هي اسم المؤسسة ذاتها التي انتشرت في المغرب الإسلامي انطلاقاً من منستير إفريقية. وما عبارة رباط المنستير سوى تجميع إعلامي لمصطلحين يعنيان حقيقة واحدة في عصور مختلفة فالمنستير إلى القرن الحادي عشر ميلادي والرباط انطلاقاً من القرن الحادي عشر. فمن وجهة نظر الأستاذ رياض في أن تسمية المنستير تأتي تحت اعتبارات أربعة وهي:

أولاً: أن لفظ المنستير ليس عربياً. ثانياً: أن تسمية المنستير لا يمكن أن تعبر عن المؤسسة الدفاعية، فلو كان الأمر كذلك لتحدثت النصوص عن منستيرات بعدد الحصون والرباطات التي انتشرت على كامل السواحل الإفريقية منذ القرن الثاني الهجري. ثالثاً: أن تسمية منستير شرق الأندلس لا يمكن أن تكون حجة على ما ذهب إليه الأستاذ لأن العادة جرت أن تستعار أسماء المواقع للدلالة على أخرى من قبيل التيمن. رابعاً: أن الموقع يحمل اسم المنستير قبل إنشاء الرباط أصلاً. يبدو أن موقع المنستير لم يكن خلاءً وقفراً وإنما وجدت به جماعة مسلمة منذ القرن الثاني للهجرة على الأقل فقد أبرزت حضريات قصر السيدة أم ملال قواعد لمسجد صغير يقع نصفه الغربي خارج أسس القصر وهو ما يؤكد وجود جالية مسلمة بالموقع قبل حلول هرثمة. ما زال يذهب في ظن الكثيرين أن التاريخ الإفريقي يبدأ بحلول الأميرة الكنعانية عليسة وتأسيسها في أواخر القرن الحادي عشر قبل الميلاد قرت حدثت أو المدينة الجديدة التي عرفت بصياغتها اللاتينية قرطاج، والحال أن التوسع الفينيقي وإقامة المستوطنات الكنعانية بهذه الربوع قد بدأ على الأقل منذ القرن الثاني عشر الميلادي، والأهم من ذلك أن هذه الربوع لم تكن قفراً لا من الناحية البشرية ولا من الناحية الحضارية. وبالنسبة لشبه جزيرة المنستير فإن أقدم شواهد الحضارة البشرية



مريم العدوية

إضاءة على المساجد الأثرية في مسقط

نشرت الباحثة التونسية مديحة عبد العزيز الجلاصي مقالا لها في مجلة التفاهم بعنوان: لمحة عن المساجد الأثرية في محافظة مسقط (سلطنة عمان)، حيث ناقشت موضوع دخول أهل عمان للإسلام، وكما ذكر في كتب التاريخ الإسلامي، فإن عمان كانت من البقاع التي حظيت بالتبكير في الدخول إلى الإسلام، حيث كان ذلك من خلال مازن بن غضوبه السعدي السمائي في القرن ٦ الميلادي، ولقد نال السعدي شرف لقيا الرسول (صل الله عليه وسلم) ومن ثم اجتهد هو والصحابه العُمانيون بنشر الإسلام في كافة أصقاع عُمان وإن استعصت عليهم العاصمة صحار آنذاك والتي كانت تحت حكم آل الجلندي.

المساجد في الجانب الساحلي من مسقط، وهو ما أدى إلى تميزها بالعمارة والزخارف الناتجة عن الاحتكاك الحضاري والثقافي بالدول المجاورة الأخرى ومنها:

١ مسجد بيت طالب ولقد بُني هذا المسجد في عهد السلطان سعيد بن تيمور، في ولاية مطرح بجانب سوق مطرح (في حلة الشجعية) قبل ٨٠ عاما.

٢ مسجد الحمراء ويقع في منطقة جبروه بولاية مطرح الساحلية، ويعود سبب تسميته إلى الطلاء الورد للصاروج المحلي الذي استخدم في بنائه.

وبهذا تتضح لنا أهمية تأثير الصيرورة التاريخية في فن عمارة المساجد الأثرية في عُمان؛ فلقد أدى التلاقح الثقافي إلى إثراء الحياة الاجتماعية بكل جوانبها، وهو ما نستطيع اليوم لمسه في المساجد خاصة، حيث انتقلت من النمط النقشفي البسيط إلى النمط المزخرف المشابهة للمساجد في أصقاع إسلامية أخرى كالشام والعراق وأصفهان، وهذا الطابع المستحدث آنذاك للمساجد الأثرية لا نجده فقط في سواحل مسقط، بل وصل إلى سواحل ظفار والداخل من عُمان مثل ولاية نزوى.

وفي نهاية المقال أكدت الباحثة على أهمية الإسراع بإنشاء مدونة لإحصاء المساجد الأثرية والتنقيب في آثارها؛ وذلك كونها باتت مهددة بالتلف والانقراض، وهنا يأتي دور الوزارات المعنية كوزارة التراث والثقافة، ووزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ووزارة السياحة.

في زمن بات فيه الكثير من الشواهد التاريخية مزيفا، ناهيك عن سرقة الكثير منها؛ بدأت بعض الدول -التي لا تملك تاريخيا أصيلا- تقارع به في ساحة الأمجاد، تفاخر بشواهد تاريخية كاذبة! ولذا أصبح من المهم التمسك بالإرث الحضاري الأصيل والاهتمام به؛ فعُمان ليست وليدة أمس، وشواهدنا وتاريخها لا غبار عليه ويستحق أن يُظهر للعلن بالصورة البهية التي تليق به، بل إن دراسته والتمحيص فيه واجب وطني وثقافي لا غنى عنه.

طويلا أمام الظواهر الطبيعية، ولذا تبقى فقط أجزاء بسيطة من بعض المباني.

ولهذا تعد دراسة المساجد الأثرية العُمانية كنزاً حقيقيا، وقد فضلت الباحثة التخصص بالدراسة؛ نظراً لتباين المساحات الجغرافية في عُمان، واختارت (محافظة مسقط) لتكون وجهتها الأولى.

وبدأت الباحثة رحلتها مع المساجد الأثرية في العاصمة مسقط، بطرح عدة أسئلة منها: ما سر صمود بعضها عبر القرون دون الأخرى؟ كما ركزت في الجانب المعماري على تنوع أصناف المساجد من خلال تتبع صيرورتها وسيرورتها التاريخيتين.

تتوزع المساجد الأثرية في مختلف ولايات محافظة مسقط الست: مسقط، السيب، بوشر، مطرح، قريات، العامرات. في أشكال معمارية مختلفة، وذلك كونها انعكاسا لانتماءاتها الفكرية والمذهبية أولاً، ثم لتأثير العلاقات الحضارية والثقافية آنذاك.

وقد استطاعت الباحثة من خلال الاطلاع والبحث الميداني التعرف على عدد من المساجد، واختارت بعضها لتسلط عليه الضوء في مقالها ومناقشة جوانبه المعمارية والهندسية. وفي البداية صنفت الباحثة المساجد في مسقط إلى:

مساجد الداخل
مساجد الساحل.

أولاً: مساجد الداخل: وهي مساجد محافظة متشابهة تتميز بالتنقش وغالباً ما تكون داخلية الموقع وإباضية المذهب، وهي صغيرة الحجم ومتواضعة للحد الذي جعل الرحالة والجغرافيين يعتبرونها بيوتا سكنية.

ومنها على سبيل المثال:

١ مسجد بيت المقحم أو البيت الكبير، وهو من معالم ولاية بوشر العريضة، ويقال بأنه بني بأمر من السيدة (ثريا بنت محمد بن عزان) في القرن ١٢م.

٢ مسجد بيت العود ويقع في قرية الخوض القديمة بولاية السيب بجانب قلعة بيت العود، والذي يعود لأملاك عائلة ابن عمير.

ثانياً: مساجد الساحل المزخرفة، وتقع هذه

وبعد وفاة رسول الله أرسل الخليفة أبوبكر الصديق في عام ٦٢٩م الصحابي عمرو بن العاص لجمع الزكاة وتوزيعها على مستحقيها في عُمان، عوضاً عن إرسالها لبيت مال المسلمين في المدينة. وبهذا ومع ازدهار الإسلام فقد بدأ أثره بالظهور على سائر مجالات الحياة السياسية والاجتماعية في عُمان، ولذا فمسجد (المضمار) الكائن في ولاية سمائل - مقر أول من أسلم من أهل عمان- كان أول مسجد بُني في عُمان، والباحث في شأنه اليوم يتبين بأن مقره ثابت لم يتغير رغم الاختلافات التي طرأت على هيكله على مر السنوات. وبعد هذا

ازداد عدد المساجد في عُمان بصورة كبيرة، خاصة بعد دخول الإمامة المبكرة للإباضية الناتجة عن احتكاك قبائل الأزدي العُمانية بإباضية البصرة إبان الفتوحات الإسلامية الأولى.

ورغم أن المساجد أصبحت موجودة وبكثرة في كل حي ومكان في عُمان، إلا أنها لم تحظ باهتمام كبير عند الرحالة في الكتابات المؤرخة للمساجد الأثرية؛ حيث نادراً ما نجد أحدهم يناقش عمارتها، أضف لذلك عدم وجود كتابات لوصف تفصيلي لها البتة. ومما زاد الطين بلة، عدم وجود صور لهذه المساجد، وإن كانت عمليات الكشف والتنقيب قد اشتغلت على مجموعة من المساجد؛ فهي تتمركز في محافظة ظفار ولعدد قليل منها، وبهذا ظلت الكثير من المساجد الأثرية العُمانية طي النسيان ونادراً ما لاقى اهتماماً من المستكشفين والباحثين.

وتعود ندرة التنقيب حول المساجد الأثرية العُمانية إلى أمرين هما:

(ما يتعلق بالتأريخ والتدوين)، إن بساطة المساجد العُمانية وتنقشها رغم ما ذاع صيته من اهتمام وزخرفة للمساجد في تلك العصور في بقاع أخرى، جعل الباحثين ينقادون لدهشة مساجد القاهرة والشام وأصفهان، حيث لم يجدوا في بساطة طوب مساجد عُمان ما وجدوه من فيسفاء ومنازل وقبب المساجد في الأصقاع الأخرى.

وهو يعود لمادة البناء (الصاروج الطيني)، وهو بطبيعته هش، وبالتالي فإنه غير قادر على الصمود

ويعود لرسول الله أرسل الخليفة أبوبكر الصديق في عام ٦٢٩م الصحابي عمرو بن العاص لجمع الزكاة وتوزيعها على مستحقيها في عُمان، عوضاً عن إرسالها لبيت مال المسلمين في المدينة. وبهذا ومع ازدهار الإسلام فقد بدأ أثره بالظهور على سائر مجالات الحياة السياسية والاجتماعية في عُمان، ولذا فمسجد (المضمار) الكائن في ولاية سمائل - مقر أول من أسلم من أهل عمان- كان أول مسجد بُني في عُمان، والباحث في شأنه اليوم يتبين بأن مقره ثابت لم يتغير رغم الاختلافات التي طرأت على هيكله على مر السنوات. وبعد هذا

ازداد عدد المساجد في عُمان بصورة كبيرة، خاصة بعد دخول الإمامة المبكرة للإباضية الناتجة عن احتكاك قبائل الأزدي العُمانية بإباضية البصرة إبان الفتوحات الإسلامية الأولى.

ورغم أن المساجد أصبحت موجودة وبكثرة في كل حي ومكان في عُمان، إلا أنها لم تحظ باهتمام كبير عند الرحالة في الكتابات المؤرخة للمساجد الأثرية؛ حيث نادراً ما نجد أحدهم يناقش عمارتها، أضف لذلك عدم وجود كتابات لوصف تفصيلي لها البتة. ومما زاد الطين بلة، عدم وجود صور لهذه المساجد، وإن كانت عمليات الكشف والتنقيب قد اشتغلت على مجموعة من المساجد؛ فهي تتمركز في محافظة ظفار ولعدد قليل منها، وبهذا ظلت الكثير من المساجد الأثرية العُمانية طي النسيان ونادراً ما لاقى اهتماماً من المستكشفين والباحثين.

وتعود ندرة التنقيب حول المساجد الأثرية العُمانية إلى أمرين هما:

(ما يتعلق بالتأريخ والتدوين)، إن بساطة المساجد العُمانية وتنقشها رغم ما ذاع صيته من اهتمام وزخرفة للمساجد في تلك العصور في بقاع أخرى، جعل الباحثين ينقادون لدهشة مساجد القاهرة والشام وأصفهان، حيث لم يجدوا في بساطة طوب مساجد عُمان ما وجدوه من فيسفاء ومنازل وقبب المساجد في الأصقاع الأخرى.

وهو يعود لمادة البناء (الصاروج الطيني)، وهو بطبيعته هش، وبالتالي فإنه غير قادر على الصمود

ويعود لرسول الله أرسل الخليفة أبوبكر الصديق في عام ٦٢٩م الصحابي عمرو بن العاص لجمع الزكاة وتوزيعها على مستحقيها في عُمان، عوضاً عن إرسالها لبيت مال المسلمين في المدينة. وبهذا ومع ازدهار الإسلام فقد بدأ أثره بالظهور على سائر مجالات الحياة السياسية والاجتماعية في عُمان، ولذا فمسجد (المضمار) الكائن في ولاية سمائل - مقر أول من أسلم من أهل عمان- كان أول مسجد بُني في عُمان، والباحث في شأنه اليوم يتبين بأن مقره ثابت لم يتغير رغم الاختلافات التي طرأت على هيكله على مر السنوات. وبعد هذا

ازداد عدد المساجد في عُمان بصورة كبيرة، خاصة بعد دخول الإمامة المبكرة للإباضية الناتجة عن احتكاك قبائل الأزدي العُمانية بإباضية البصرة إبان الفتوحات الإسلامية الأولى.

ورغم أن المساجد أصبحت موجودة وبكثرة في كل حي ومكان في عُمان، إلا أنها لم تحظ باهتمام كبير عند الرحالة في الكتابات المؤرخة للمساجد الأثرية؛ حيث نادراً ما نجد أحدهم يناقش عمارتها، أضف لذلك عدم وجود كتابات لوصف تفصيلي لها البتة. ومما زاد الطين بلة، عدم وجود صور لهذه المساجد، وإن كانت عمليات الكشف والتنقيب قد اشتغلت على مجموعة من المساجد؛ فهي تتمركز في محافظة ظفار ولعدد قليل منها، وبهذا ظلت الكثير من المساجد الأثرية العُمانية طي النسيان ونادراً ما لاقى اهتماماً من المستكشفين والباحثين.

وتعود ندرة التنقيب حول المساجد الأثرية العُمانية إلى أمرين هما:

(ما يتعلق بالتأريخ والتدوين)، إن بساطة المساجد العُمانية وتنقشها رغم ما ذاع صيته من اهتمام وزخرفة للمساجد في تلك العصور في بقاع أخرى، جعل الباحثين ينقادون لدهشة مساجد القاهرة والشام وأصفهان، حيث لم يجدوا في بساطة طوب مساجد عُمان ما وجدوه من فيسفاء ومنازل وقبب المساجد في الأصقاع الأخرى.

وهو يعود لمادة البناء (الصاروج الطيني)، وهو بطبيعته هش، وبالتالي فإنه غير قادر على الصمود

ويعود لرسول الله أرسل الخليفة أبوبكر الصديق في عام ٦٢٩م الصحابي عمرو بن العاص لجمع الزكاة وتوزيعها على مستحقيها في عُمان، عوضاً عن إرسالها لبيت مال المسلمين في المدينة. وبهذا ومع ازدهار الإسلام فقد بدأ أثره بالظهور على سائر مجالات الحياة السياسية والاجتماعية في عُمان، ولذا فمسجد (المضمار) الكائن في ولاية سمائل - مقر أول من أسلم من أهل عمان- كان أول مسجد بُني في عُمان، والباحث في شأنه اليوم يتبين بأن مقره ثابت لم يتغير رغم الاختلافات التي طرأت على هيكله على مر السنوات. وبعد هذا

ازداد عدد المساجد في عُمان بصورة كبيرة، خاصة بعد دخول الإمامة المبكرة للإباضية الناتجة عن احتكاك قبائل الأزدي العُمانية بإباضية البصرة إبان الفتوحات الإسلامية الأولى.

ورغم أن المساجد أصبحت موجودة وبكثرة في كل حي ومكان في عُمان، إلا أنها لم تحظ باهتمام كبير عند الرحالة في الكتابات المؤرخة للمساجد الأثرية؛ حيث نادراً ما نجد أحدهم يناقش عمارتها، أضف لذلك عدم وجود كتابات لوصف تفصيلي لها البتة. ومما زاد الطين بلة، عدم وجود صور لهذه المساجد، وإن كانت عمليات الكشف والتنقيب قد اشتغلت على مجموعة من المساجد؛ فهي تتمركز في محافظة ظفار ولعدد قليل منها، وبهذا ظلت الكثير من المساجد الأثرية العُمانية طي النسيان ونادراً ما لاقى اهتماماً من المستكشفين والباحثين.



محمد الشحي

غياب المنهجية في قراءة ابن الرامي البناء

ألقت المناهج الحديثة بظلالها على عالم البحث، وامتدت فروعها وأغصانها لتهيمن على مدى واسع من البحوث، حتى أصبح قبول العمل البحثي منوطاً بوفائه بشروط المناهج الحديثة. وما ذاك إلا للصرامة التي تتمتع بها هذه المناهج، ووضوح الرؤية فيها، ومنطقية بنيتها الداخلية والخارجية، ونعني بالخارجية هيكل البحث، وبالداخلية الالتزام بخطة البحث. إلا أن كل هذا لم يكن ليغري باحثاً معاصراً فيلتزم بهذا المنهج أو ذاك، من المناهج المقبولة في عرف الباحثين. قراءتنا في هذا المقال حول بحث للباحث التونسي علي العلوي، والمعنون بـ«ترجيح ابن الرامي البناء للأقوال في كتابه الإعلان بأحكام البنيان»، والمنشور في مجلة «التفاهم»، عدد 36، للعام 2012. محاولين تقديم رؤية خاصة بهذا العمل البحثي الذي نرى قلة وفائه بالمنهج البحثي واضح الرؤية.

بين الرأيين مفقود؛ فعلى أي أساس قامت المقارنة بين القولين.

وفي المبحث الثالث الذي جعله الباحث بعنوان «ابن الرامي المجتهد المستقل»، يلقي الباحث دعوى الاستقلال بالاجتهاد في آرائه الفقهية. فالاستقلال، كما نفهم، أن يرد الفقيه رأياً مطروحاً ليستقل بغيره فتبرز شخصيته الاجتهادية. إلا أنه، عند التدقيق في هذه الدعوى، نجد الباحث يفهم ذلك الاستقلال فهماً آخر؛ فاستقلال ابن الرامي لا يعدو كونه إضافةً يضيفها هذا الفقيه حيث يتوقف غيره؛ مثل المقدار الذي يجب فيه إبعاد الرحي عن حائط الجار. وليس في ذلك استقلال بقدر ما هو إضافة لآراء غيره.

أورد الباحث في نهاية مقاله نتائج بحثه، الذي افتقد لوضوح الرؤية والمنهج، واحتوى على عدد من النقائص. نلاحظ في هذه النتائج أنها مبتورة عن أصلها المفقود، نعني بذلك أن النتائج لا بد أن تكون على صلة وثيقة بفرضيات البحث؛ وطالما غابت الفرضيات فلا غرو أن تأتي النتائج كأنها إلحاقات غير وثيقة بالبحث. فمن أين الصلة بين سلاسة لغة ابن الرامي بالبحث الوصفي، ثم ماذا يعني الباحث بسلاسة اللغة؛ إذ إن هذه الألفاظ بعيدة عن النّس العلمي الذي يشترط صفة القياس للنتائج من أجل التأكد منها. كما أن النتيجة التي نرى لها صلة، وإن ضعيفة، بموضوع البحث، نجد أنها أتت في الترتيب السادس من بين النتائج، نعني قوله: «سادساً: ترجيحه للأقوال». لكن، ما الإفادة الجادة التي تقدمها هذه النتيجة، وغيرها، باختصار، لا شيء. ثم، لا ندري كيف توصل الباحث إلى النتيجة الحادية عشرة التي تنص على تأثر ابن الرامي بعبجوز المذهب ابن رشد الجدي؛ إذ إنه لم يورد مشكلة كهذه طوال المقال.

وختاماً... نرى أن البحث لا يخرج عن كونه متأثراً بأسلوب التأليف القديم وهناك أموراً مفقودة فيه توضحها أو تبينها القفزات من المقدمات إلى النتائج.

ابن الرامي البناء منهج الترجيح في كتابه. لعمري، كيف توصل الباحث إلى هذه النتيجة قبل أن يستعرض النماذج التي تدعم زعمه هذا. وكيف ساغ له القفز من هذه المقدمة إلى تلك النتيجة دون المرور على فحص الفرضية، على اعتبار أنه طرح فرضيته بالأصل.

يطالعنا سؤال حول الجدة في اختيار الباحث لابن الرامي البناء في بحثه، ترى ما الجديد الذي يكون قد قدمه ابن الرامي في كتابه الإعلان بأحكام البنيان، وشد به أنظار الباحث العلوي ليخصص له هذا المقال الذي تعدى العشرين صفحة، وما القيمة المعرفية لهكذا بحث.

إذا ما طالعنا الجانب الفقهي من عمل ابن الرامي، فإننا نجد أنه لا يختلف عن سواه من الفقهاء الذين طرحوا آراءهم الفقهية في مؤلفات. إلا أننا ندهش من تقديم ذلك العمل بصورة أقرب للاحتفائية منها للعلمية الواصفة؛ فما هو الباحث يقدم نماذج لترجيح ابن الرامي الذي لم يتعد عمله سوى النقل ممن سبقه من الفقهاء ثم التعليق عليها بـ«هذا جواب حسن»، واتخذ الباحث هذه الكلمة دليلاً على ظاهرة «الترجيح» عند ابن الرامي، فأين الإبداع والجدة في ذلك. وينسحب هذا الكلام على كل النماذج التي أوردها الباحث من كلام ابن الرامي، فإنها لا تعدو كونها عملاً فقهيًا مثل سواه من الأعمال.

ولعلنا نقف على مغالطة المصادرة على المطلوب عندما نراه يتحدث حول منهج المقارنة عند ابن الرامي، فمنهج المقارنة، كما أورده الباحث نفسه يقوم على المقابلة بين الصور المختلفة لصنف من الظواهر. فشرط الاختلاف واجب لقيام المقارنة. لكن، عند اختبار هذه الظاهرة عند ابن الرامي لا نجد سوى الإحالة إلى مصدر آخر فيه قولٌ فقهي. مثال ذلك قوله «وفي الواضحة ما قاله ابن القاسم... وابن الرامي قارن في هذه المسألة بين قولين وبين مصدرين؛ لأنه بين التشابه بين قولين ابن القاسم في المدونة وابن حبيب في الواضحة». وقد خفي على الباحث أن قول ابن القاسم في الواضحة لا المدونة، وقول ابن حبيب في المدونة لا الواضحة. كما أن الاختلاف

إن أول ما يلاقي القارئ في البحث هو العنوان، وللأهمية القصوى التي يمتلكها هذا العنصر من عناصر البحث، فقد اهتم به منظرو المناهج العلمية في البحث اهتماماً مبالغاً، واشترطوا فيه أن يشي بموضوع البحث، محددًا لحدوده وأطره الزمانية والمكانية، وأن يبرز المنهج الذي يلتزم به الباحث في بحثه منذ بدايته حتى نهايته. وقد أتت أولى كلمات العنوان «ترجيح ابن الرامي البناء» ليدلنا على المنهج الوصفي الذي يسير فيه الباحث مُقدماً لنا هذه الظاهرة التي لاحظها في كتاب هذا المؤلف، ظاهرة «الترجيح» الفقهي. إلا أننا عندما نسير في طيات البحث نلاحظ أن الباحث لم يقصر بحثه على ظاهرة «الترجيح» فحسب، بل تعداها إلى غيرها من اعتماد ابن الرامي القياس كدليل أصولي، ودراية ابن الرامي بالخلاف، واعتماده منهج المقاصدي.

كما أن الباحث لم يقدم لمقاله بمقدمة تبين منهجه، وأهمية مقارنته، والأهداف التي يرمي إليها من وراء بحثه، وفرضيات البحث، والأسئلة التي يحاول الإجابة عنها، وأهم من ذلك كله، لم تعرف على إشكالية البحث التي أعطته شرعية البدء بالبحث، فيظل القارئ يتلمس الطريق التي اختارها الباحث أثناء القراءة، ولا يمكنه ذلك من إبداء الرأي ومساءلة النص والحكم على جودته. إذ بدأ الباحث البحث بما أسماه «القسم الأول: نظري: التعريف بابن البناء، وبيان حقيقة المنهج وأهميته في الدراسات الشرعية»، لكننا نلاحظ أنه لم يف في مقاله سوى بالتعريف بابن البناء، والشيوخ أو القضاة الذين أدركهم. وغاب، فيما غاب، بيان حقيقة المنهج وأهميته في الدراسات الشرعية.

ومن بين الملاحظات المنهجية على هذا المقال، القفز من مقدمة إلى نتيجة دون المرور على التدليل على تلك المقدمة إثباتاً أو نفيًا أو تمحيصاً. مثال ذلك قوله في بيان مفهوم الترجيح اصطلاحاً، بعد الإتيان بتعريف كل من أبي الوليد الباجي وفخر الدين الرازي، قال: «وبناء على هذا التعريف الاصطلاحي للترجيح يُلاحظ اعتماد



منال المعمرية

مذكرات الألمانك شيلتبرجر والصربك

ميخائيلوفتش

تناولت العديد من المصادر التاريخية الأحداث والعلاقات التاريخية بين أوروبا والمسلمين، وهي غالباً ما كانت كتابات للنخب الكنسية والعلمانية، والتي على إثرها تبنى المجتمع الأوروبي رؤيته تجاه الإسلام والمسلمين، لتسكن في الوجدان والوعي الأوروبي حتى يومنا هذا، إلا أن ما رواه الأسيران يوهان شيلتبرجر وقسطنطين ميخائيلوفتش في مذكراتهم، يعد في غاية الأهمية؛ نظراً لما رصداه عن قرب من أجواء اجتماعية وثقافية ودينية، ولما رسماه من صورة مغايرة للإسلام والمسلمين عكست مشاعر الإنسان الأوروبي البسيط وغير المثقف، بعيداً عن التوجهات السلبية التي سعت إليها النخب. غير أن هذه المذكرات لم تسلم من بعض الخلط والمغالطات والأخبار الأسطورية التي سمعنا عنها ولم يشهداها، وهي التي كشف عنها حاتم الطحاوي في مقاله «أوروبا والمسلمون: صورة الآخر»، والمنشور بمجلة «التفاهم».

من شهادته أكثر واقعية وغير متأثر بأية رؤى ضبابية كما حدث مع الجزء الأول منها.

بعد ذلك، يعتدل مصدرنا الصربي في رؤيته للإسلام والمسلمين، فيذكر أن عبادة الإسلام قد ضمت العرب والفرس والأتراك والتتار والبربر، وأن المسلمين يؤمنون بكتب موسى، لكنهم يلتزمون في النهاية بما يمليه عليهم كتابهم، القرآن، كما يؤمنون أيضاً بإله واحد، خالق للسموات والأرض.

اتفق الأسيران على معظم ما كتباها في مذكراتهم، ولكن لا يجب أن تغفل عما رده الطحاوي أكثر من مرة في مقاله حول أن انطباعات الأسيرين ورؤيتهم لا يمكن أن تنفصل عن المناخ السياسي والعسكري وحالة العداء بين أوروبا والعثمانيين، كذلك لا يمكن أن تنفصل عن وطأة تجربة الأسر وإسقاطاتها.

يمكننا أن نلاحظ بسهولة أن رؤية الأسيرين شيلتبرجر وميخائيلوفتش كانت منحازة ثقافياً ضد الرسول والمسلمين وضد مبادئ الإسلام وتوجهاته نحو المسيحيين. غير أن ما يلفت النظر هو أنهما عرضا بأمانة وحياد موقف الإسلام من الدين المسيحي نفسه. ففي حين ذكر شيلتبرجر أن المسيحيين يؤمنون بميلاد المسيح من السيدة مريم العذراء، وأنه حدثها في المهدي، فقد أشار ميخائيلوفتش إلى أن السيد المسيح هو روح من عند الله. إضافة لموقفهم من صلب المسيح وغيرها من المسائل.

وبعيداً عن التركيز على القضايا التي استوجبت انحيازاً ثقافياً من جانب الأسيرين - كمسألة بنية الدين الإسلامي ومبادئه، التي حُضت على اضطهاد وقتل المسيحيين أينما وجدوا - فقد توقفا أمام المظاهر الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية الإيجابية للسكان الذين عاشوا في أوساطهم، ولم يستنكفا عن الحديث عنها بحياد تام، كعدم مغالاة التجار في الأسعار، وعن عتق العبيد، فضلاً عن قيام الأثرياء بتوزيع الأموال والأضحيان على الفقراء من المسلمين والمسيحيين على حد سواء، كما ذكرا غيرها الكثير من المواقف والأمثلة المشابهة، هذا إضافة للعدالة والتسامح الكبير الذي كان يعيشه المسيحيون في كنف العثمانيين.

... إن رؤية الأسيرين عن الإسلام كانت مغايرة في تفاصيلها عن رؤية النخب الأوروبية، فلم يهتما بطعن الإسلام كدين أو وصمه بالوثنية المطلقة كما فعلت الكتابات الكنسية. كما تناول الأسيران بحياد موقف الإسلام من الدين المسيحي وتبجيله لعيسى ومريم، غير أنهما أفاضا في اتهام الإسلام بالحض على اضطهاد وقتل المسيحيين من خلال الخطب والأدعية التي كانت تلقى في المساجد!

كتبه جندي الانكشارية السابق، الحديث عن تاريخ الدولة العثمانية ونظمها ومؤسساتها، منذ بدايتها وحتى عصر السلطان بايزيد الثاني. ومن الطبيعي أيضاً أن يبت المؤلف مشاعره السلبية تجاه العثمانيين في كتابه. غير أن الفصول الأولى من هذا العمل تناولت رؤيته للإسلام في شكل خلط بين المعلومات الزائفة والصحيحة، فقد اتخذ موقفاً سلبياً من الإسلام، في حين تحدث بحياد يحمده عليه عن المسلمين ومساجدهم، وكيفية تطهرهم وتصدقهم على الفقراء، والتزامهم بعدم شرب الخمر، وعدم أكل لحم الخنزير. ويمكننا أن نفسر الضبابية أو التشوش الذي لازم رؤيته عن الإسلام بأن ذلك كان سمة الكثير من المصادر البيزنطية والبلقانية واللاتينية التي توجست من الإسلام وهي تراقب الفتوحات والتوغلات العثمانية في أراضها.

يتحدث قسطنطين ميخائيلوفتش بزيغ عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - بصفته واضع القرآن الكريم، وأنه قام بتزويج اخته فاطمة إلى علي كرم الله وجهه أقرب مساعديه؟ وأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان يحظى بمكانة سامية في أعين تابعيه، على حين كان يقوم علي بتعذيب معارضي الدين الجديد؟ والمثير في الأمر أن قسطنطين يذكر أن علياً كان فارساً جسوراً، يمتلك سيفاً يدعى «ذو الفقار»، أطاح الكثير من رقاب معارضيه.

وتستمر الرواية الصربية المشوشة في ذكر أن رسول المسلمين - صلى الله عليه وسلم - استمر في الدعوة لدينه حتى وفاته عن خمسة وأربعين عاماً! كما أنه أخبر أتباعه في خطبته الأخيرة أنه سينهض بعد مماته كما فعل المسيح! قبل أن يوصيهم بضرورة دفنه في المدينة. كما طلب منهم أن يطيعوا علياً من بعده! ثم يستمر في الحديث عن الحزن الشديد الذي ألم بعلي جراء وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو ما دعاه لأن يهيم على وجهه فوق أحد الجبال، قبل أن يقوم بتحطيم سيفه «ذو الفقار» فوق أحد الصخور. ولا يملك المرء سوى الاستغراب إزاء الدور الذي لعبه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في تصور قسطنطين ميخائيلوفتش عن الإسلام، وإغفاله دور الخلفاء الثلاثة السابقين عليه، مع ملاحظة اعتناق العثمانيين الذين عاش بينهم لسنوات المذهب السنّي كما هو معروف. ويبدو أنه استمد روايته السابقة من أحد الذين يميلون إلى المذهب الشيعي. ويمكننا أن نلاحظ أن التشوش في رؤية ميخائيلوفتش عن ظهور الإسلام كان مرده اعتماده على الاستماع، فضلاً عن حقه على الإسلام نفسه، بينما جاءت رؤيته الأكثر إنصافاً عن المسلمين، من واقع مشاهداته وسط الأتراك العثمانيين. لهذا جاء الجزء الأخير

ظلّ الفتى الألماني يوهان شيلتبرجر أسيراً لدى العثمانيين قرابة ست سنوات؛ وذلك بعد واقعة نيقوبوليس الشهيرة في العام 1396م، التي واجه من خلالها السلطان العثماني بايزيد الأول الحملة الصليبية، محققاً انتصاراً مديواً على القوى الأوروبية آنذاك، ومخلطاً آلافاً من الأسرى وقتلى. إلا أنه انتقل بعد ذلك للخدمة في حاشية تيمورلنك، العاهل المغولي الذي ألحق هزيمة مهينة بالسلطان بايزيد الأول في معركة أنقرة 1402م. مكث شيلتبرجر في خدمة المغول لعدة سنوات، إلى أن تمكن أخيراً من الهرب إلى وطنه في ألمانيا العام 1427م، وهناك أملى كتابه الذي أרך فيه فترة الأسر الطويلة.

والجدير بالذكر أن مشروع كلمة للترجمة التابع لهيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، قد قام مؤخراً بترجمة مغامرات شيلتبرجر وأسفاره في المشرق العربي والإسلامي 1394-1427م، وحسب البيان الصادر عن دار النشر: «يمكن القول إن ما رواه مؤلفنا في مذكراته يُعدُّ مصدراً تاريخياً أصيلاً، لم يقتصر فيه على ذكر مجريات الأحداث السياسية والحروب التي عاصرها وشهدها، بل تجاوزها إلى رصد العوائد الاجتماعية للشعوب التي عاش في كنفها، فضلاً عن طابعها الثقافي والديني. وإن كان قد أصاب في أشياء، وأخطأ أو ارتكز على الأقاويل في أشياء أخرى، فهو يبقى مرجعاً مفيداً في وصف أحوال ذلك العصر.

ويضيف حاتم الطحاوي بأن تجربة شيلتبرجر الفريدة مكنته من الاقتراب من المسلمين والدين الإسلامي وشعائره عن كثب، وهو ما جعله يخصص أكثر من عشرة فصول في هذا الصدد، وإن كان ذلك قد تم دون أن يسبر أغوار الدين الإسلامي بشكل موضوعي وعميق، وذلك بفضل ثقافته المسيحية التي لازمته طوال فترة الأسر، فضلاً عن البيئة والمناخ الثقالي الذي عاش فيه بمعية الجنود العثمانيين والمغول.

أما الصربي قسطنطين ميخائيلوفتش ذو الأصل المتواضع، فقد كان أحد أفراد الدوشرمة الذين تم إلحاقهم بالانكشارية عام 1400م، إبان عهد السلطان الفاتح. فاشترك مع العثمانيين في حروبهم في البلقان، حتى نجح المجرينيون في أسره عام 1423م. وأقام صاحبنا في المجر فترة طويلة حتى وفاته عام 1401م. خلف لنا قسطنطين مصنفاً تاريخياً غاية في الأهمية يحوي ذكرياته عن فترة تجنيده في الانكشارية، كتبه باللغة الصربية، واعتمد فيه على مشاهداته، وما استمع إليه من أحاديث.

وعلى أية حال، كان من الطبيعي أن يتناول هذا المصنف الصربي الذي



عدنان الهيمي

فيلسوف المدينة غير الفاضلة ونظرية المتوحد

لابن باجة الأندلسي

يرى محسن الخوني في مقال له في مجلة التفاهم بعنوان: «الفيلسوف والمدن غير الفاضلة من خلال ابن باجة الأندلسي» أن الفلاسفة قد عرفوا الإنسان بالحيوان المدني أو السياسي؛ لأنه بماهيته أو طبيعته مرتبط ارتباطاً وثيقاً بعيشه ضمن مجموعات. وقد اختلف الناس في اهتمامهم بمسألة انزواء الأفراد عن هذه المجموعات من منطلقات مختلفة ومتناقضة أحياناً. بيد أن الفلاسفة اتخذوا منه موضوعاً لتأملاتهم، ويعد كتاب تدبير المتوحد للفيلسوف الأندلسي ابن باجة من المحاولات الأصيلة في هذا الموضوع، فقد ضمن فيه تصورات الفلسفية، أو ما يمكن أن يُسمى بنظرية «متوحد باجوية»، وكما يعد التدبير فعلاً مصاحباً ومحركاً لها.

بل تكون مسرحاً للحوادث والمصادفات وأفعال الناس التي تكون على غير ما هي عليه، يكون التوحد بمثابة إنقاذ النفس من الهلاك الناتج من هذا المجتمع غير الفاضل.

ويتوحد الفيلسوف أيضاً لكي يحقق المساعدة الروحية الفردية التي حُرِمَ منها الباقون نتيجة تفاعلهم في مجتمع غير فاضل.

وانعزال الفيلسوف عن المجموعة لا يعني نفي تواصله معهم في ما هو ضروري للحياة، فالتوحد ليس بمعناه الجسدي وإنما هو اتخاذ موقف مترو؛ لكي ينقذ نفسه. والتدبير والتوحد صفتان متلازمتان للفيلسوف؛ فبالأولى يتحرر من الانغماس الكلي في الحياة المدنية، وبالتالي يحقق سعادة أخلاقية ذاتية.

المدينة الفاضلة حلم فلسفي

إن التوحد فعل ملازم للفيلسوف رغم مدنيته الثابتة وهو في الحقيقة فعل اضطراري نتيجة وجوده في مجتمع ناقص، لكن التدبير يجعله فعلاً اختيارياً لغاية تحقيق السعادة

الفردية في غياب المدينة الفاضلة التي يكون فيها الأفراد سعداء؛ فسعادة المدبر المفرد أمر ممكن ولكن تبقى المدينة

الفاضلة يوتوبيا الفيلسوف والتدبير مستقبلها والنبات أملها، حتى إذا ما تحققت واقعا حينها يصبح التوحد شراً

والتدبير الفردي غير لازم بل يظل التدبير الوحيد الممكن بيد رئيس المدينة الفاضلة؛ لإيصال الجميع للسعادة، وهنا

يصبح وجود الفيلسوف النبات دليلاً على مرض المجتمع؛ لتشتد الحاجة للتدبير مع اشتداد هذه الأزمة، فالتدبير

كالدواء يُعالج به المريض - على رأي ابن رشد- ولكن يرى ابن باجة أن المدينة الفاضلة لا تحتاج إلى دواء؛ لأن أهلها

يتبعون نظاماً غذائياً لا يُمرض، فالتدبير والطب والقضاء تظهر في المدن غير الفاضلة.

ماذا بعد نظرية المتوحد؟

لا تقاس أهمية الفلسفة بطرحها للمشاكل واقتراح الحلول لها بقدر ما تقاس بتأسيسها لطرح تتلاقضه الأجيال

اللاحقة، وقد قدم ابن باجة نظرية فلسفية لا بد أن تقرراً في سياقها التاريخي (فقد سقطت المدينة التي كان يفكر

فيها ابن باجة، الأندلس)، فتاريخ الفلسفة قد تطور، وتسارع الأحداث المادية والفكرية جعلتنا نختلف عنهم

وجعلتهم غرباء عنا.

علماً- قابل للتعليم بينما يبقى التدبير- تهذيب النفس أو الفطنة- مجال تجربة المفرد التي لا يمكن أن يقوم بها فرد عوضاً عن آخر.

ويذهب ابن باجة- متأثراً بأرسطو- «أن المتوحد يدفعه نزوعه إلى السعادة الخلقية كغاية والتدبير وسيلته فالحياة الفاضلة في نظر أرسطو غاية الشهوة تستهدفها».

أما الفطنة فهي استعداد نفسي تصقله التجربة، ولا يعدها أرسطو- ويؤكد عليها ابن باجة- علماً بل فضيلة علمية،

ميدانها الفعل الإنساني؛ فالتدبير فطنة تقوم على ملكة حكم الفرد، والتدبير قد يكون بالصواب أو الخطأ، كما

يذهب إليه ابن باجة، ويقصد بذلك أنه قد يحدث في المدن الفاضلة وغير الفاضلة، وقد يكون خاطئاً أو فيما هو خاطئ

كما قد يكون صائباً أو فيما هو صائب، وذلك يقاس بمدى مطابقة فعل التدبير للفضيلة بوصفها الغاية الأخلاقية.

المتوحد والنبات:

يقصد ابن باجة بالمتوحد الفرد الذي أقصى ذاته عن معاشرته الناس، معاشرته طبيعية وظل يتدبر أمره في وحدته، والمرادف لها هو النبات.

ويختلف ابن باجة والفارابي في تعريف النبات، بينما يعتبر الفارابي أن النبات هو الشاذ في المدينة الفاضلة، يرى ابن

باجة أنه الشاذ في المدينة غير الفاضلة وهو الفيلسوف من ناحية أخرى، وهذا الاختلاف ناتج من اختلاف المنطلق

بينهم فقد انطلق الفارابي من نظرة معيارية للمدينة الفاضلة، التي تفسد بوجود النوبات، بينما انطلق ابن

باجة من نظرة واقعية حيث رأى أن الشواذ تجاوزوا كونهم قلة مثلما يرى الفارابي- وأصبحوا كثرة في المدينة التي

أصبحت غير فاضلة، بهذا أصبح الشواذ فيها نوبات بمعناها الحسن؛ فالنوبات أو المتوحدين أو الفلاسفة

كالعشب النبات بين الزرع من تلقاء نفسه، مثلهم مثل النبي في مجتمع ضال، بيد أن النبي مبعوث من قبل قوة

عليا والمتوحد نابت من تلقاء نفسه.

حكمة المتوحد:

من جهة الحياة العملية، حكمة المتوحد تتعين في تواصله مع أهل الفكر في عصره وما انعزاله إلا نتيجة انعدام وجود

أهل الفكر، لهذا لا يعتبر ابن باجة توحيد الفيلسوف نفياً للطبيعة البشرية؛ إنما هو أمر عارض وضروري كتناول

المريض للدواء، فعندما لا يبلغ المجتمع في المدينة الكمال

ما هو التدبير:

يرى ابن باجة أن التدبير أساس التوحد؛ فهو الذي يكسب صاحبه هذه الصفة، ولهذا الأمر نجده يشرع في تحديد

مفهوم التدبير كفعل قبل غيره؛ فالسبق المنطقي للتدبير على التوحد يقتضيه البناء الداخلي للنص الباجوي،

وفي حقيقة الأمر أن التدبير ليس إبداعاً باجويًا؛ فالفكر الفلسفي - كما قال ابن رشد- «يتناهى مع اقتصار الأفراد

أو الجماعات والأمم على أنفسهم في بناء العلوم». إنما هو عملية تراكمية على مر العصور لذلك نجد أن ابن باجة

ينطلق من الموروث الفلسفي العربي والإغريقي لتحديد معنى مصطلح التدبير ويرى أن الدلالة اللغوية للكلمة

هي «ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة»، فاللفظة - بناء على هذا التعريف- لا تطلق على «من فعل فعلاً واحداً يقصد

به غاية ما»، كما أنها لا تطلق على أفعال كثيرة مبعثرة، إنما الترتيب فعل تدبيري وترتيب الأفعال هو التدبير.

وليس كل ترتيب تدبير؛ فالتدبير يزيد عنه بالغاية التي هي السبب من جعل الأفعال تنتظم على نحو معين.

والتدبير هو فعل الفكر، الذي يعطي للمتوحد صفته، وبهذا يسقط القول بأن التدبير مدفوع بنزعة تحريضية أو تغييرية على طريقة الفلاسفة.

تأريخ التدبير:

استفاد ابن باجة من تاريخ الفلسفة الإغريقية (أفلاطون وأرسطو) والفلسفة العربية (الفارابي) كثيراً عند كتابته

لتدبير المتوحد؛ لذا ولكي يتضح مفهوم التدبير الباجوي لابد من ربطه مع هاتين الفلسفتين، فقد كتب ابن باجة

تدبير المتوحد استناداً إلى ما كتبه الفارابي في الفلسفة، إلا أنهما يرجعان معاً إلى أرسطو الذي لا يفهم معنى التدبير

عنده خارج تصوره للحكمة، حتى أننا نجد أن ما ذكره ابن باجة على أنه من أشرف الأمور التي تسمى التدبير- وهي

تدبير المدن والمنازل- كانت من تتبعه لفكر الفارابي، والفكرة أساساً منقولة عن أرسطو.

تصنيف أرسطو للتدبير:

يرى أرسطو أن «كل فكر إما أن يكون عملياً أو إنشائياً أو تنظيرياً»، والعلم النظري يدرس الأشياء التي لا يمكن

أن تكون بخلاف ماهي عليه، وهذا يعني أن التدبير ليس علماً نظرياً؛ لأنه يكون في الأشياء التي يمكن أن تكون على

خلاف ماهي عليه وتتعلق بالمستقبل، والعلم النظري - كونه