

World Congress

FOR ISLAMIC HISTORY AND CIVILIZATION

MULTICULTURALISM IN ISLAMIC HISTORY

Editor : Rahim Kaviani

"Intellectuals Stimulate Transformation"

**10-11th OCTOBER 2011
(MONDAY & TUESDAY)**

ORGANIZER

**DEPARTMENT OF ISLAMIC
HISTORY AND CIVILIZATION**

**ACADEMY OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITY OF MALAYA**



ISBN 978-983-41326-2-0



9 789834 132620

MULTICULTURALISM IN ISLAMIC HISTORY
RAHIM KAVIANI

FIRST EDITION @ OCTOBER
2011

EDITORS IN CHIEF

MOHD ROSLAN MOHD NOR
ABDULLAH YUSOF
FAISAL @ AHMAD FAISAL ABDUL HAMID

EDITED BY:

RAHIM KAVIANI, Ph.D (Chief)
NOR ADINA ABDUL KADIR, M.A
MOHD AKMAL SIDIK

LAYOUT AND DESIGN BY:

SITI FATHIMAH ABDUL HALIM
SITI NOR FARIZA MOHD TAWEL
NABILAH MOHD RAZIF

PUBLISHED BY:

DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY AND CIVILIZATION
ACADEMY OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITY OF MALAYA

PRINTING BY:

DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY AND CIVILIZATION
BLOCK C, ACADEMY OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITY OF MALAYA, 50603,
LEMBAH PANTAI, KUALA LUMPUR.

PRICE : RM 90.00

Kandungan

1. **Kefahaman Dan Penerimaan Mahasiswa Pelbagai Etnik Terhadap Konsep Islam Hadhari: Satu Kajian Di Um**
Fatimi Hanafi, Zainab Ishak, Mohd Zamani Ismail, Faezah Kassim 1
2. **Kepelbagaian Etnik Di Zaman Rasulullah S.A.W.: Suri Tauladan Terhadap Hubungan Etnik Di Malaysia**
NikYusri Musa, Nazri Muslim, Aziz Umar, Wan Zulkifli Wan Hasan, Nurullah Kurt 29
3. **Malay Muslim History as Seen By Western Colonialist**
Hussain Othman 43
4. **Reflections On The Relationship Of Islam With Other Religions Between Pluralism And Rejection**
Isa Muhammad Maishanu 67
5. **The *Al-Sābiū'n* (the Sabians) in the Quran An Overview from the Quranic Commentators, Theologians and Jurists**
Muhammad Azizan Sabjan 85
6. **The Three Abrahamic Faiths And Their Roles In Making Peace, Unity And Co-Existence Through Moral And Ethical, Religious, And Socio-Cultural Transformations.**
Md. Yousuf Ali 95
7. **Understanding Religious Worldviews: Concepts and Roles Through Inter-Religious Dialogue in Shaping a Better Prosperous Future for Humanity**
Md. Yousuf Ali, Noor Mohammad Osmani 111
8. **نظرية الحوار في الحضارة الإسلامية كمنهج للتعايش في مجتمع متعدد الثقافات**
إبراهيم القادري بوتشيش 129
9. **أسس البناء الحضاري للمجتمع في ضوء سورة الحجرات بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي للحضارة**
حامد بن يعقوب الفريح 161
10. **التحكيم في التاريخ الإسلام**
سالمه فرج الشريف 201
11. **التنوع الثقافي في الأندلس عصر الخلافة (مدينة قرطبة أنموذجا)** (316 – 422هـ / 929 – 1031م)
عبد الحليم علي رمضان 227
12. **التشريع الإسلامي أينما وقع نفع رؤية حضارية**

13. البيمارستان السلجوقي في الأناضول

14. الصراع بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية 400هـ _ 635هـ

15. الإستيعاب المبدع بين الثقافات في ظل الحضارة الإسلامية قراءة في ثنائية الوحدة و

التنوع

16. معالم حضارة المسلمين في الأندلس

Kefahaman Dan Penerimaan Mahasiswa Pelbagai Etnik Terhadap Konsep Islam Hadhari: Satu Kajian Di Um

*Fatimi binti hanafi**

*Zainab binti Ishak ***

*Mohd Zamani Ismail ****

*Faezah binti Kassim *****

Abstrak

Kertas ini akan mengkaji tahap kefahaman dan penerimaan mahasiswa pelbagai etnik terhadap pendekatan Islam Hadhari yang telah dilaksanakan oleh kerajaan Malaysia sebagai satu pendekatan untuk membangunkan masyarakat dan negara. Pendekatan Islam Hadhari ini telah disebarluaskan kepada mahasiswa melalui pembelajaran kurikulum kursus wajib universiti seperti Hubungan Etnik dan juga TITAS. Kajian ini melibatkan persampelan kepada 344 mahasiswa UM yang terdiri dari pelbagai etnik sebagai responden. Dapatan dari kajian ini akan menilai tahap penerimaan kefahaman mahasiswa terhadap konsep Islam Hadhari yang diperkenalkan oleh mantan Perdana Menteri YAB Perdana Menteri Malaysia Dato' Seri Abdullah Ahmad Badawi.

Kata kunci: kefahaman, penerimaan, etnik, Islam Hadhari.

Pengenalan

Islam Hadhari telah diperkenalkan oleh YAB Perdana Menteri Malaysia Dato' Seri Abdullah Ahmad Badawi. Menurut Perdana Menteri dalam ucapannya dalam perhimpunan agong UMNO ke 55 di Pusat Dagangan Dunia Putra, Kuala Lumpur pada 23 September 2004 beliau mengatakan "Islam Hadhari bukanlah agama baru. Islam Hadhari adalah usaha untuk mengembalikan umat Islam kepada asas-asas fundamental. Asas dan fundamental menurut yang terkandung dala Al-Quran dan Hadis yang merupakan teras pembinaan tamadun Islam. Kita memerlukan keteguhan iman, ketangkasan mental dan kekuatan fizikal. Pendekatan menjayakan Islam Hadhari adalah satu pendekatan yang dapat memperkasa perjuangan bangsa yang lebih besar, di dunia dan di akhirat."

* Pensyarah di Seksyen Ko-Korikulum Elektif Luar Fakulti TITAS (SKET), Universiti Malaya Kuala Lumpur.

**Pensyarah di Seksyen Ko-Korikulum Elektif Luar Fakulti TITAS (SKET), Universiti Malaya Kuala Lumpur.

***Pensyarah di Fakulti Tamadun Islam, Universiti Teknologi Malaysia, *International campus*, Jalan Semarak, Kuala Lumpur.

****Pensyarah di Seksyen Ko-Korikulum Elektif Luar Fakulti TITAS (SKET), Universiti Malaya Kuala Lumpur.

Penekanan telah diberikan oleh perdana Menteri itu memberi gambaran yang lebih tentang matlamat pengenalan Islam Hadhari di Malaysia demi kepentingan semua bangsa. Apa yang penting menurut beliau ialah untuk kejayaan dunia dan akhirat. Konsep Islam Hadhari memfokuskan Islam sebagai agama yang moderat, yang sesuai untuk membangunkan kehidupan masyarakat kontemporari. Apa yang diharapkan daripada konsep ini ialah agar ia mampu memajukan masyarakat majmuk dalam situasi dan kondisi zaman yang sentiasa berubah. (Dr. Ramli Awang, 2005)

Terdapat 10 prinsip Islam Hadhari iaitu :

1. Keimanan dan ketakwaan kepada Allah.
2. Kerajaan yang adil dan beramanah.
3. Rakyat berjiwa merdeka.
4. Penguasaan Ilmu pengetahuan.
5. Pembangunan Ekonomi seimbang dan komprehensif.
6. Kehidupan berkualiti.
7. Pembelaan hak kumpulan minoriti dan wanita.
8. Keutuhan budaya dan moral.
9. Pemuliharaan alam semulajadi.
10. Kekuatan pertahanan.

Prinsip-prinsip ini dibuat untuk memastikan pelaksanaan dan pendekatannya tidak mendatangkan kebimbangan di kalangan masyarakat majmuk yang menganuti pelbagai agama di Malaysia. Prinsip-prinsip ini dibuat untuk semua masyarakat menghadapi cabaran globalisasi dalam dunia hari ini. (Mohd Yusof Hasan, 2007)

Kajian ini dilakukan adalah untuk menekankan betapa pentingnya pelaksanaan Islam Hadhari dan pendedahan terhadapnya golongan akademik. Golongan akademik diharapkan dapat memperolehi pengetahuan yang berguna berkenaan kepentingan Islam Hadhari dan mampu berfikir dalam menghadapi dunia luar yang begitu mencabar. Oleh itu kajian ini cuba meninjau tahap pemahaman dan penerimaan Islam Hadhari dan mengenalpasti punca-punca ketidakfahaman tentang idea yang dilemparkan oleh Perdana Menteri kita.

Kajian ini juga menegaskan tentang betapa pentingnya untuk mengkaji tahap pemahaman dan penerimaan golongan pelajar di kampus-kampus. Apakah mereka tahu kepentingan dan penggunaannya di dalam kehidupan kampus yang serba mencabar itu.

Diharapkan daripada dapatan kajian yang dibuat dapat memberikan maklumat yang berguna dan gambaran yang lebih jelas tentang tahap penerimaan dan kefahaman Islam Hadhari di kalangan pelajar dan seterusnya dapat memberi pendedahan kepada mereka.

Kajian ini juga diharapkan dapat menjadi panduan kepada masyarakat untuk menjana idea dan pemikiran mengenai usaha dan langkah-langkah kerajaan

dalam memperkenalkan Islam Hadhari di Malaysia khususnya di universiti-universiti.

Satu kajian telah dibuat tentang Islam Hadhari oleh Dr. Ramli Awang (2005). Beliau telah memberikan takrif sebenar Hadhari yang membawa maksud membangun, maju atau pun bertamadun. Menurut beliau definisi Islam Hadhari menjurus kepada Islam yang menekankan aspek tamadun. Terdapat dua pendekatan takrif Hadhari iaitu bertamadun dan hadir (realiti). Menurut Dr. Ramli rasional Islam Hadhari diperkenalkan berdasarkan aspek dalaman dan luaran. Antara aspek dalaman yang dapat dilihat ialah kefahaman Islam secara serpihan, kepelbagaian kumpulan dan kesan konspirasi politik dunia barat. Manakala aspek luaran pula ialah cabaran globalisasi dan terrorisme. Beberapa pra-syarat yang harus dilakukan bagi membangunkan sebuah penghayatan sebenar Islam Hadhari ialah dialog peradaban, integrasi ilmu, kajian dan penyelidikan serta model Hadhari dalam pentadbiran. Apa yang penting Islam Hadhari mencerminkan hasrat kerajaan menebus maruah umat Islam daripada terus disalah anggap oleh dunia luar.

Sementara itu, satu kajian lagi telah di buat oleh Muhammad Razak Idris (2005) berkenaan dengan Islam Hadhari iaitu struktur Budaya Islam Hadhari. Kajian ini memperjelaskan tentang tiga aspek penting yang menjadi sumber kebangkitan ummah. Tiga struktur tersebut ialah akidah, syariah dan akhlak. Menurut beliau akidah ialah asas-asas kepercayaan yang menjadi punca keimanan seseorang individu atau masyarakat terhadap Islam sebagai agama yang diwahyukan oleh Allah menerusi Nabi Muhammad s.a.w. kepada seluruh umat manusia. Keyakinan tinggi manusia terhadap asas-asas kepercayaan ini merupakan pra-syarat keutuhan akidah sebagai satu struktur budaya. Struktur kedua ialah syariah yang merupakan peraturan hidup yang digariskan oleh Islam bersumberkan wahyu dan sunnah Nabi untuk diamalkan setiap manusia. Prinsip utama dalam pelaksanaan syariah ialah keadilan. Misi utama syariah ialah memastikan ketenteraman dan keamanan wujud dalam kehidupan masyarakat. Manakala struktur ketiga ialah akhlak. Ia boleh diertikan sebagai adab atau etika dalam amalan kehidupan. Akhlak terbit daripada penghayatan yang jitu seseorang terhadap ajaran kerohanian Islam. Inilah penjelasan ringkas tentang tiga struktur budaya Islam Hadhari. Apabila ketiga-tiga struktur ini dapat dibina dengan kukuh, ia akan memupuk kelahiran satu budaya hidup yang segar dan cergas. Tanpa struktur ini, Islam Hadhari tidak akan memiliki tunjang yang kuat bagi memastikan ia terus mekar dan berkembang. Islam Hadhari berupaya menjadi sumber kebangkitan ummah.

Metodologi Kajian

Kajian ini adalah berbentuk soal selidik bagi mengetahui kefahaman dan penerimaan mahasiswa pelbagai etnik terhadap konsep Islam Hadhari. Kajian menggunakan pendekatan kuantitatif melalui instrumen kajian untuk menghasilkan dapatan yang akan dihuraikan melalui secara deskriptif.

Kaedah Persampelan

Secara umumnya, kaedah persampelan kajian adalah secara rawak mudah yang melibatkan 300 orang responden yang mengikuti kursus Hubungan Etnik dan Titas semester dua sesi 2007/08 di Universiti Malaysia. Responden kajian terdiri daripada mahasiswa yang mengikuti pelbagai jurusan pengajian di Universiti Malaysia.

Dapatan Kajian

Profil Responden

Jadual 2. Profil Responden		
Latar belakang	N	%
Jantina		
- Lelaki	64	18.6
- Perempuan	280	81.4
Umur:		
- <20	77	22.4
- 20	132	38.4
- 21	97	28.2
- 22	15	4.4
- >23	7	2.0
Etnik		
- Melayu	202	58.7
- Cina	104	30.2
- India	28	8.1
- Lain-lain	10	2.9
Agama		
- Buddha	90	26.2
- Islam	195	56.7
- Taoism	6	1.7
- Kristian	26	7.6
- Hindu	23	6.7
- Lain-lain	4	1.2
Kelayakan Masuk Universiti		
-SPM	10	2.9

-STPM	140	40.7
-Matrikulasi	153	44.5
-Diploma	25	7.3
-Lain-lain	16	4.7

Negeri (Tempat Lahir)

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid Johor	47	13.7	13.7	13.7
Perlis	4	1.2	1.2	14.8
Kedah	17	4.9	4.9	19.8
Kelantan	27	7.8	7.8	27.6
Melaka	14	4.1	4.1	31.7
Negeri Sembilan	9	2.6	2.6	34.3
Pahang	31	9.0	9.0	43.3
Perak	35	10.2	10.2	53.5
Pulau Pinang	18	5.2	5.2	58.7
sabah	11	3.2	3.2	61.9
Sarawak	18	5.2	5.2	67.2
Selangor	51	14.8	14.8	82.0
Terengganu	13	3.8	3.8	85.8
Wilayah Persekutuan	46	13.4	13.4	99.1
lain-lain	3	.9	.9	100.0
Total	344	100.0	100.0	

Pernahkah anda mendengar atau membaca tentang konsep islam Hadhari?

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid ya	303	88.1	88.1	88.1
tidak	41	11.9	11.9	100.0
Total	344	100.0	100.0	

Tahukah anda bila Islam Hadhari diperkenalkan oleh Perdana Menteri Malaysia?

	Frequenc y	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid ya	157	45.6	45.6	45.6
tidak	187	54.4	54.4	100.0
Total	344	100.0	100.0	

Maklumat tentang profil responden ditunjukkan dalam Jadual di atas. Seramai 344 orang responden terlibat sebagai sampel kajian dan dari segi jantina, 280 responden adalah perempuan dan baki 64 adalah responden lelaki. Dari segi umur, responden dibahagikan kepada 6 kelas umur, iaitu seramai 77 mahasiswa (22.4%) berumur 20 tahun dan ke bawah, 132 mahasiswa (38.4%) berumur di antara 20 tahun, 97 mahasiswa (28.2%) berumur 21 tahun, 15 mahasiswa (4.4%) berumur 22 tahun, 7 mahasiswa (2%) berumur 23 tahun. Manakala 16 mahasiswa (4.7 %) berumur 23 tahun dan ke atas. Majoriti (38.4%) menunjukkan umur responden adalah lingkungan 20 tahun.

Responden kajian terdiri daripada pelbagai etnik dan bangsa iaitu, 202 responden adalah kaum Melayu (58.7%), 104 responden terdiri dari kaum Cina (30.2%), 28 responden adalah kaum India (8.1%) dan baki 10 orang (2.9%) adalah lain-lain kaum. Dari segi kepercayaan beragama, seramai 195 responden beragama Islam (26.2%), 90 orang beragama Buddha (26.2%), 6 orang beragama Taoism (1.7%), 26 orang beragama Kristian (7.6%) 23 orang beragama Hindu (6.7%) dan selebihnya 4 orang lain-lain agama.

Dari segi kelayakan masuk ke universiti Malaya, majoriti pelajar yang mendaftar masuk dari program matrikulasi seramai 153 orang (44.7%). 140 orang responden dari STPM (40.7%), 25 orang responden dari pengajian Diploma (7.3%), 10 orang dari SPM 2.9%), manakla lain-lain seramai 16 orang reponden iaiatu 4.7%). Menurut kajian yang dibuat kebanyakan pelajar telah membaca dan mengetahui tentang konsep Islam Hadhari memandangkan kajian yang dijalankan majoriti di kalangan pelajar telah mengambil subjek atau kursus tamadun Islam dan Tamadun Asia (TITAS) pengajian di universiti, kajian ini dijalankan terhadap sebilangan pelajar yang berada di tahun satu yang telah mengikuti pengajian tersebut. Sebanyak 303 orang responden (88.1%) pernah mendengar atau membaca tentang konsep Islam Hadhari dan 41 orang responden (11.9%) adalah sebaliknya. Ini menunjukkan bahawa majoriti responden sudah mengetahui tentang prinsip-prinsip pendekatan Islam Hadhari yang diperkenalkan di Malaysia. Walau bagaimanapun terdapat 157 orang responden (45.6%) mengetahui bila Islam Hadhari diperkenalkan oleh mantan Perdana Menteri iaitu pada tahun 2004. Walau bagaimanapun kebanyakan responden tidak mengetahui dengan jelas

tarikh yang sebenar Islam Hadhari diperkenalkan iaitu sebanyak 187 pelajar (54.4%).

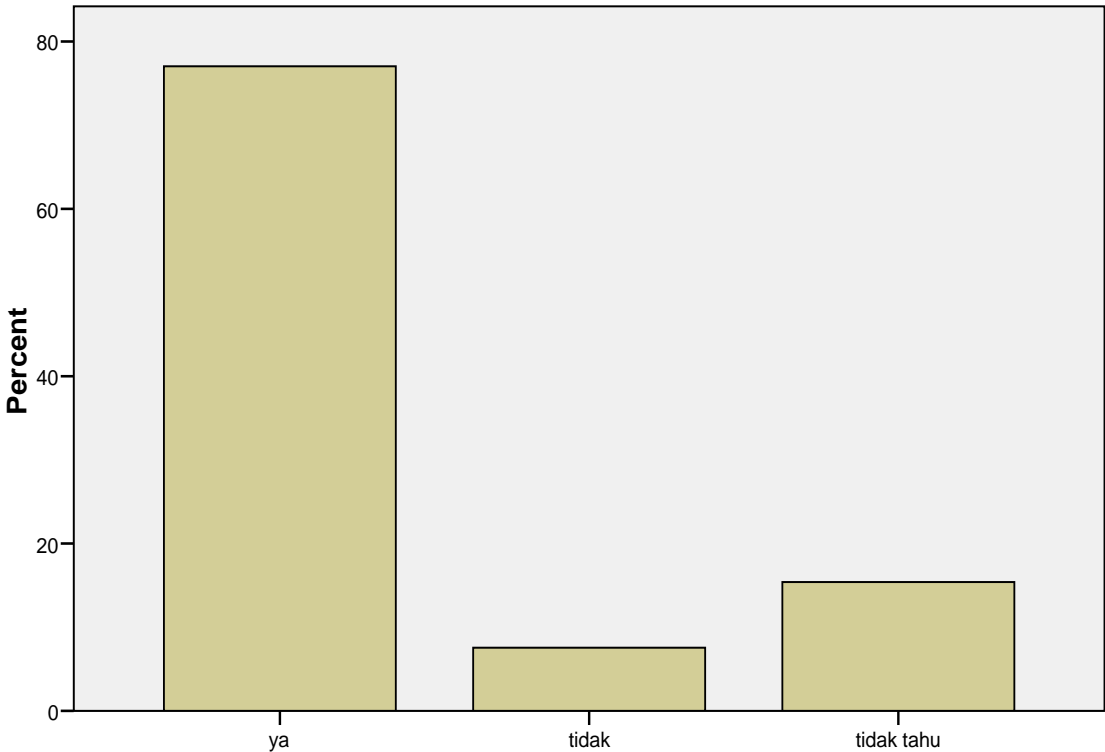
Persepsi mahasiswa pelbagai etnik terhadap pendekatan Islam Hadhari

Pernakah anda mendengar atau membaca tentang konsep islam Hadhari?

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid ya	303	88.1	88.1	88.1
tidak	41	11.9	11.9	100.0
Total	344	100.0	100.0	

Jadual di atas menunjukkan peratus pelajar yang pernah mendengar atau membaca tentang konsep islam Hadhari. Menurut hasil kajian, seramai 303 Orang pelajar yang pernah mendengar dan membaca tentang konsep Islam Hadhari. Manakala bagi yang tidak pernah mendengar atau membaca adalah seramai 41 orang sahaja. Ini menunjukkan bahawa,peratus yang mengatakan pernah membaca dan mendengar konsep Hadhari adalah paling tinggi iaitu mencapai 88.1% jika dibandingkan dengan pelajar yang tidak pernah mendengar atau membaca tentang konsep tersebut adalah sedikit sekali iaitu 11.9%.K esimpulannya,menunjukan bahawa pelajar pada hari ini peka dengan isu-isu agama,hal ini disebabkan pelajar mula menyedari kepentingan agama.Selain itu, peranan madia massa dan media elektronik telah memainkan peranan dengan memapaparkan isu-isu agama seperti isu Islam Hadhari.Pelajar juga boleh mendapat maklumat terperinci tentang konsep Islam Hadhari menerusi laman webnya.

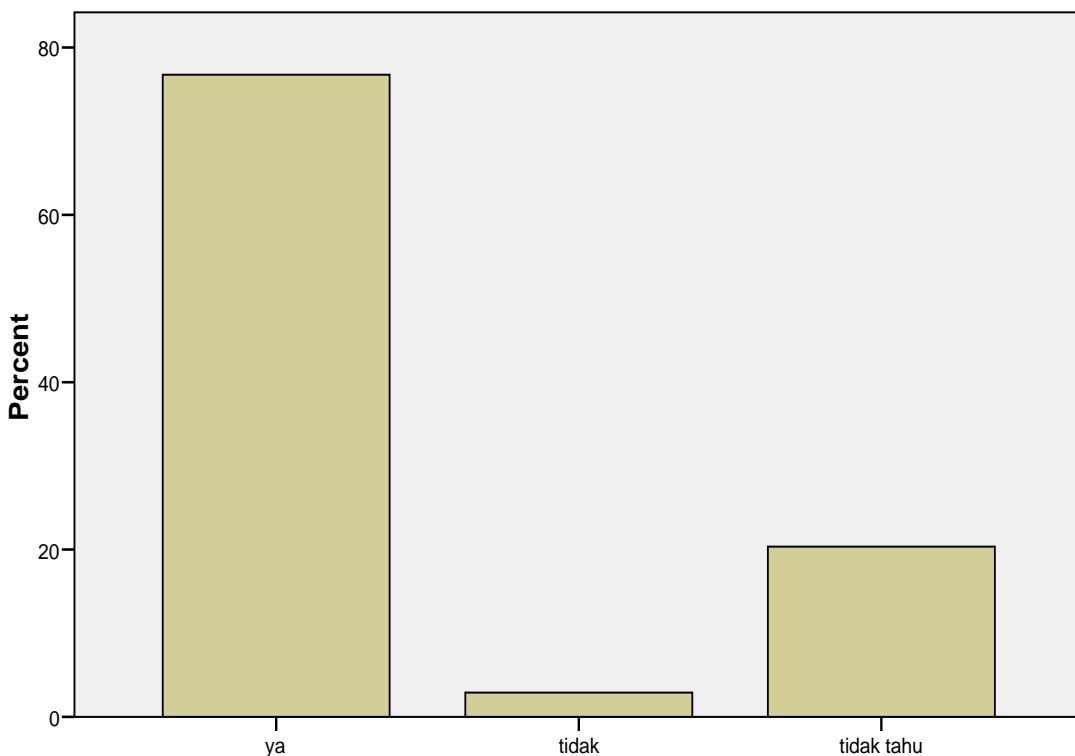
Keimanan dan ketakwaan kepada Allah (Menyerah diri kepada Tuhan)



Keimanan dan ketakwaan kepada Allah (Menyerah diri kepada Tuhan)

Carta bar di atas menunjukan peratus kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan keimanan dan ketakwaan kepada Allah (Tuhan itu Maha Esa).Merujuk hasil kajian,seramai 268 orang pelajar yang memahami prinsip tersebut.Manakala,pelajar yang tidak memahami tentang konsep tersebut ialah seramai 12 orang pelajar.Kemudian,diikuti dengan pelajar yang langsung tidak mengetahui prinsip tersebut adalah sebanyak 64 orang pelajar.Oleh yang demikian,peratus yang mencatat bilangan yang tertinggi adalah daripada pelajar yang memahami prinsip tersebut iaitu 77.9%,manakala peratus yang mencatat bilangan yang terendah ialah pelajar yang tidak tahu mengenai prinsip tersebut ialah sebanyak 3.5%. Kesimpulannya, menunjukan bahawa kefahaman pelajar berkenaan prinsip keimanan dan ketakwaan kepada Allah adalah sangat tinggi, hal ini disebabkan pelajar mula menyedari konsep keimanan dan ketakwaan dengan mengikuti segala perintah Allah dan Rasul serta meninggalkan segala larangannya. Kualiti ketakwaan dapat dinilai mengikut apa yang dilakukan oleh penganutnya.

Keimanan dan ketakwaan kepada Allah (Penghayatan nilai-nilai Islam)

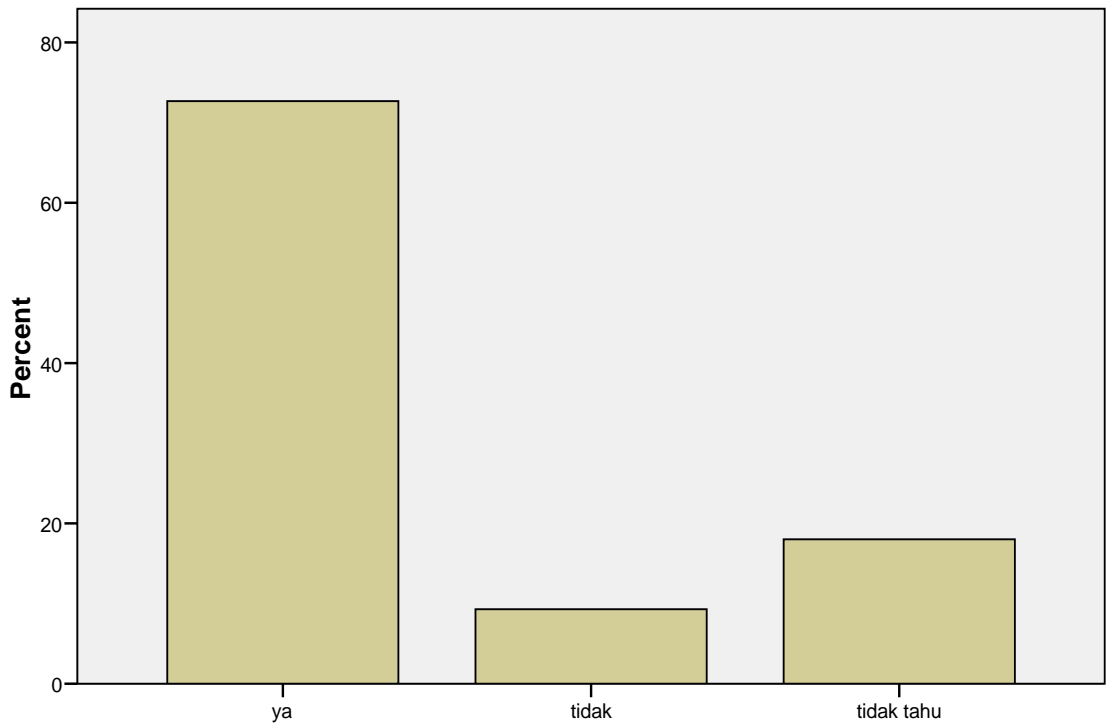


Keimanan dan ketakwaan kepada Allah (Penghayatan nilai-nilai Islam)

Carta bar di atas menunjukkan peratus kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan keimanan dan ketakwaan kepada Allah dalam penghayatan nilai-nilai Islam. Merujuk hasil kajian,peratus pelajar yang memahami prinsip di atas menunjukkan peratus yang paling tinggi sekali iaitu 76.7% daripada 264 orang pelajar.Kemudian,diikuti dengan pelajar yang tidak memahami, mencatat peratus terendah iaitu 2.9% daripada 10 orang.Manakala,bagi pelajar yang langsung tidak tahu akan prinsip di atas mencatat 20.3% daripada 70 orang pelajar.Kesimpulannya, menunjukkan bahawa kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan keimanan dan ketakwaan kepada Allah adalah tinggi sekali dalam bentuk penghayatan nilai-nilai Islam.Penghayatan nilai-nilai Islam bermakna cara hidup dan tingkah laku seseorang dipraktikan dengan nilai-nilai Islam seperti dari sudut pergaulan, kehidupan seharian, pekerjaan dan tanggungjawab seorang hamba kepada Tuhannya.Walau bagaimanapun,sesetengah pelajar yang langsung tidak tahu akan makna penghayatan nilai-nilai Islam dalam diri adalah disebabkan kurangnya didikan agama dalam institusi kekeluargaan tersebut,di samping kurangnya ilmu pengetahuan dalam ilmu agama.Justeru,kerajaan memainkan peranan penting

dalam memperkasakan dan merealisasikan penghayatan nilai-nilai murni dalam masyarakat.

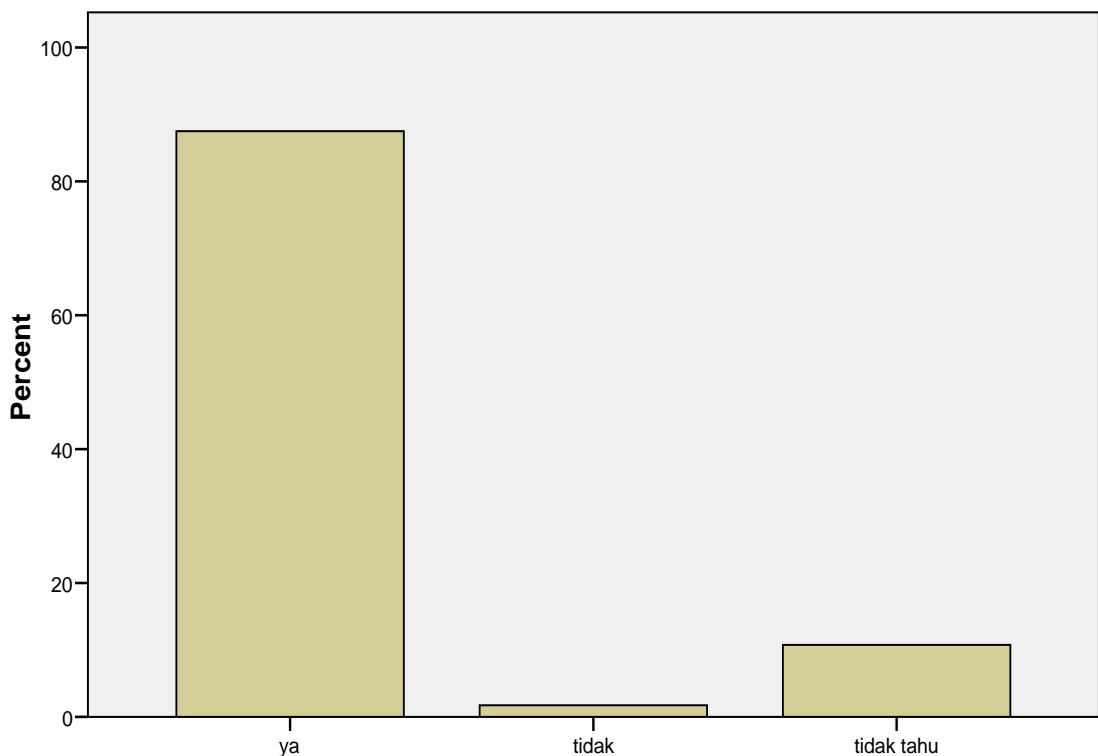
Kerajaan yang adil dan beramanah (menerima teguran daripada kesilapan)



Kerajaan yang adil dan beramanah (menerima teguran daripada kesilapan)

Carta bar di atas menunjukkan peratus kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan kerajaan yang adil dan beramanah dalam sudut menerima teguran daripada kesilapan. Merujuk hasil kajian, pelajar yang memahami prinsip di atas menunjukkan peratus yang mencatat jumlah yang paling tinggi sekali iaitu 72.7% daripada 250 pelajar. Kemudian, diikuti dengan pelajar yang tidak memahami tentang prinsip di atas mencatat bilangan yang paling rendah iaitu 9.3% daripada 32 pelajar. Manakala, bagi pelajar yang langsung tidak tahu akan prinsip di atas menunjukkan 18.0% seramai 62 orang pelajar. Kesimpulannya, menunjukkan bahawa pelajar pada hari ini mengikuti perkembangan semasa mengenai prinsip di atas. Sebagai rakyat Malaysia, yang berfikir matang mestilah bijak dalam berfikir secara kreatif dan inovatif, di samping dapat melontarkan pendapat yang bernas dan berfikir terbuka. Pelajar mestilah peka dengan apa yang berlaku di sekitar mereka kerana merekalah yang akan bakal menjadi pemimpin Negara pada masa kelak. Sehubungan dengan itu kerajaan juga hendaklah berlapang dada dalam menerima sebarang bentuk teguran dan kritikan walaupun dari pembangkang dan juga kerajaan itu sendiri.

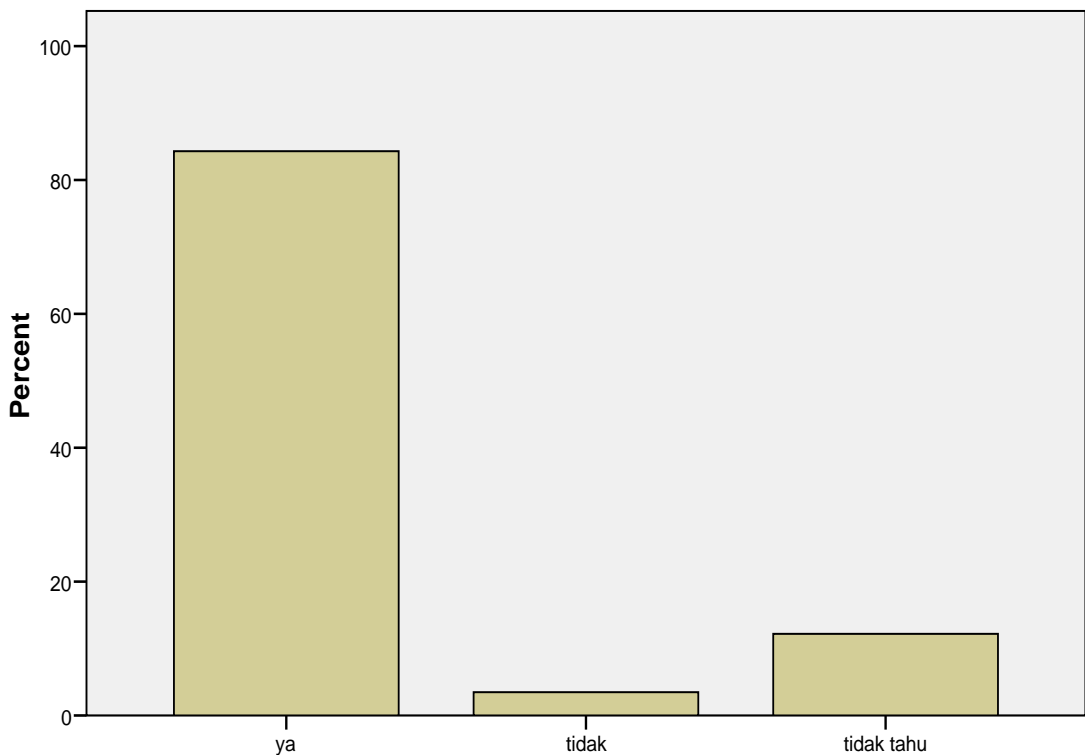
Kerajaan yang adil dan beramanah (menjauhi rasuah dan penyelewengan)



Kerajaan yang adil dan beramanah (menjauhi rasuah dan penyelewengan)

Carta bar diatas menunjukan peratus kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan kerajaan yang adil dan beramanah dalam menjahui rasuah dan penyelewengan. Merujuk hasil kajian, peratus yang mencatat bilangan tertinggi adalah 87.5% daripada 301 orang pelajar yang bersetuju mengenai perinsip diatas. Manakala, diikuti dengan pelajar yang tidak bersetuju adalah seramai 6 orang pelajar yang mencapai 1.7%. Kemudian, bagi pelajar yang langsung tidak mengetahui mengenai perinsip diatas adalah seramai 37 orang pelajar dan menunjukan peratus sebanyak 10.8%. Kesimpulannya, ini menunjukan bahawa majoriti pelajar yang bersetuju dengan prinsip Islam Hadhari berkenaan kerajaan yang adil dan beramanah dalam mengetahui rasuah dan penyelewengan. Penubuhan SPRM (Suruhanjaya Pencegah Rasuah Malaysia) oleh kerajaan Malaysia adalah bertujuan menumpaskan rasuah dan penyelewengan dikalangan rakyat sama ada kakitangan kerajaan dan kakitangan swasta. Selain itu juga, kerajaan telah menjalankan kempen di kalangan Jabatan Kerajaan berkenaan "Anti Rasuah" seperti Jabatan Pertahanan, Jabatan imigresen dan Jabatan-jabatan lain.

Rakyat berjiwa merdeka (mencurahkan tenaga untuk kedamaian)

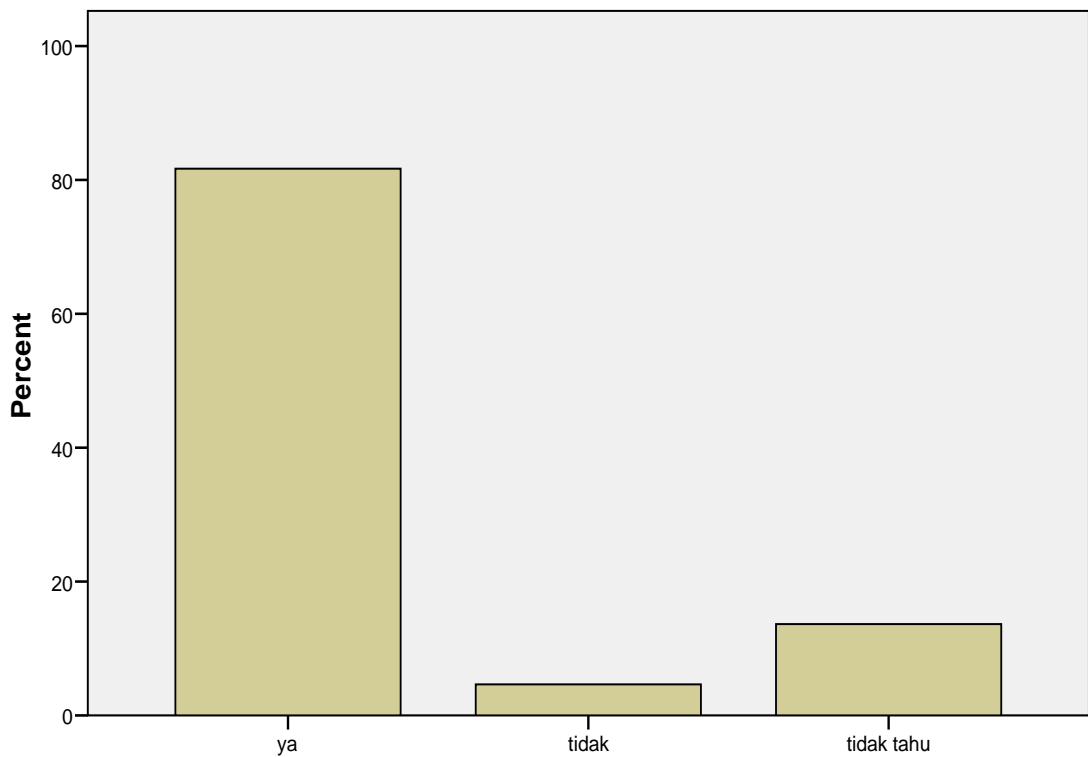


Rakyat berjiwa merdeka (mencurahkan tenaga untuk kedamaian)

Carta bar di atas menunjukan peratus keberkesanan prinsip Islam Hadhari berkenaan rakyat berjiwa merdeka dalam mencurahkan tenaga untuk kedamaian Negara. Menurut hasil kajian, seramai 290 orang pelajar telah bersetuju bahawa rakyat hari ini berjiwa merdeka dengan mencurahkan tenaga demi kedamaian Negara. Manakala, seramai 12 orang pelajar yang tidak bersetuju dengan prinsip di atas, diikuti pula bagi pelajar yang langsung tidak tahu berkenaan dengan prinsip Islam Hadhari tersebut iaitu seramai 42 orang. Ini menunjukan, bahawa peratus yang mencatat jumlah tertinggi ialah pelajar yang bersetuju dengan prinsip di atas iaitu mencapai 84.3%, manakala peratus yang mencatat bilangan terendah ialah pelajar yang tidak bersetuju dengan prinsip tersebut iaitu 3.5%. Kesimpulannya, menunjukan bahawa pelajar UM bersetuju dengan kenyataan prinsip di atas iaitu rakyat pada hari ini berjiwa merdeka kerana sanggup mencurahkan tenaga demi kedamaian Negara. Hal ini dapat dibuktikan dengan kesungguhan para petugas yang bertugas sebagai Ahli Bomba, Polis, Tentera Darat, Tentera Laut dan Jabatan Pertahanan Awam dan lain-lain, sanggup bergadai nyawa dan berjauhan dengan keluarga demi menjaga

keamanan Negara. Penubuhan Badan sukarela seperti RELA menunjukkan keprihatinan rakyat dalam mencurahkan tenaga untuk kedamaian.

Penguasaan ilmu pengetahuan (melakukan penyelidikan)

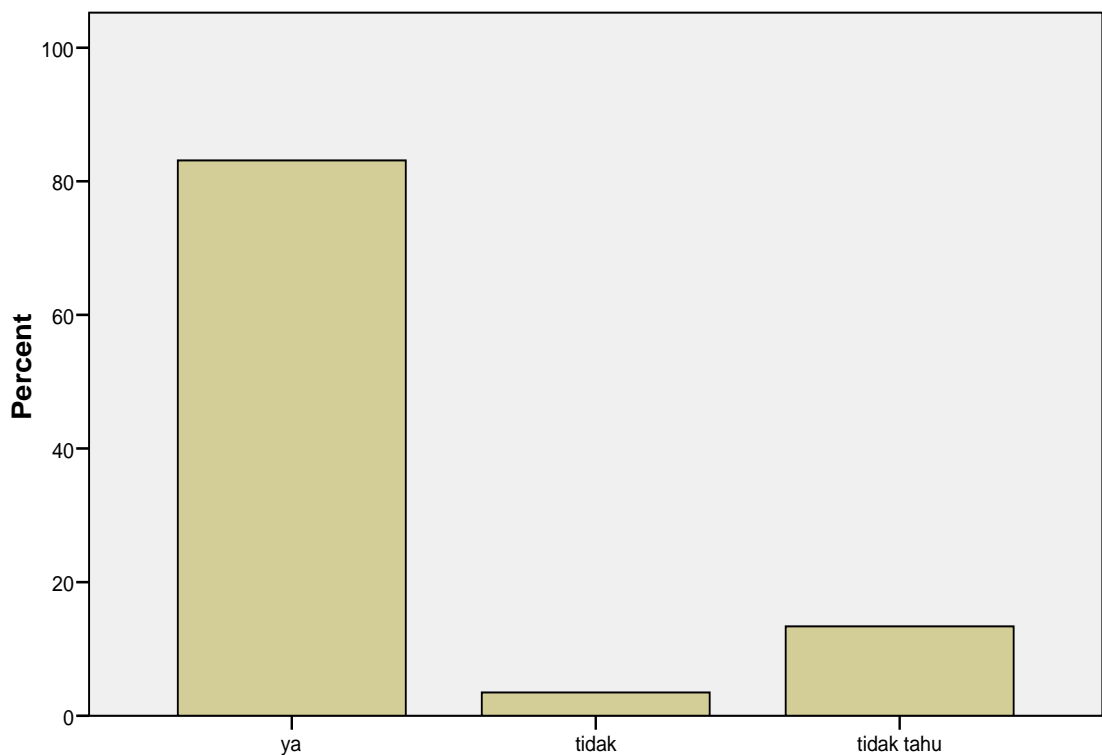


Penguasaan ilmu pengetahuan (melakukan penyelidikan)

Carta bar atas menunjukkan peratus keberkesanan prinsip Islam Hadhari berkenaan penguasaan ilmu pengetahuan di kalangan rakyat dalam melakukan penyelidikan. Merujuk hasil kajian, seramai 281 orang pelajar yang bersetuju dengan kenyataan diatas. Manakala, daripada 16 orang pelajar yang tidak bersetuju. Kemudiannya, daripada 47 orang pelajar yang tidak tahu langsung berkenaan prinsip tersebut. Ini menunjukkan, bahawa peratus yang mencatat bilangan tertinggi adalah daripada pelajar yang bersetuju iaitu 81.7%, manakala yang mencatat bilangan peratus yang terendah adalah daripada pelajar yang tidak bersetuju kenyataan di atas iaitu mencatat 4.7%. Kesimpulanya, menunjukkan bahawa pelajar UM telah bersetuju berkenaan rakyat hari ini perlu menguasai ilmu pengetahuan, samaada ianya berbentuk ilmu duniawi atau ilmu ukhrawi, kerana penguasaan ilmu yang tinggi tidak mendatangkan kerugian malahan ianya merupakan aset yang penting dalam kehidupan seharian kita. Walau bagaimanapun, penguasaan ilmu yang tinggi, ianya tidak menjamin 100% adalah betul dan sahih sekiranya tidak dikaji terlebih dahulu. Oleh itu, rakyat perlu bersikap

bijak dan berhati-hati dalam melakukan sesuatu perkara,hatta menimba ilmu pengetahuan sekalipun perlukan penyelidikan.

Penguasaan ilmu pengetahuan (mencipta inovasi yang terkini)

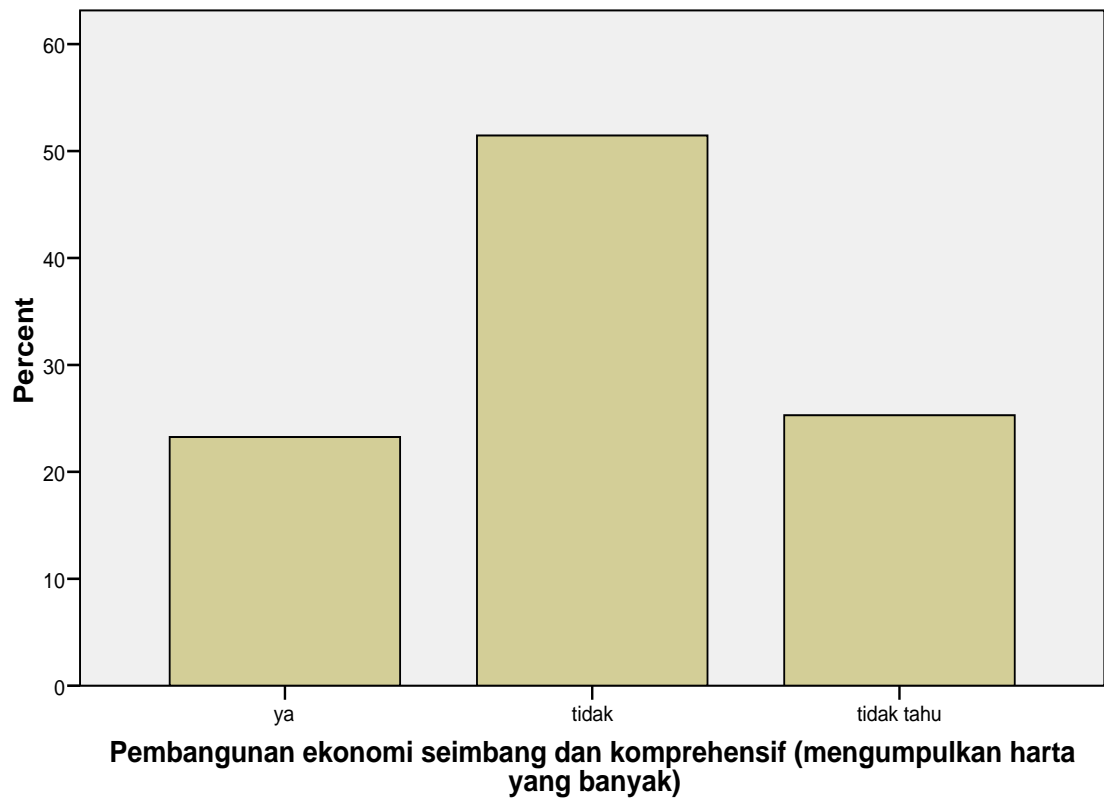


Penguasaan ilmu pengetahuan (mencipta inovasi yang terkini)

Carta bar atas menunjukan peratus keberkesanan prinsip Islam Hadhari berkenaan penguasaan ilmu pengetahuan di kalangan rakyat dalam mencipta inovasi yang terkini.Merujuk hasil kajian,seramai 286 orang pelajar yang bersetuju dengan kenyataan diatas.Manakala,daripada 12 orang pelajar yang tidak bersetuju.Kemudiannya,daripada 46 orang pelajar yang tidak tahu langsung akan perinsip tersebut.Ini menunjukan,bahawa peratus yang mencatat bilangan tertinggi adalah daripada pelajar yang bersetuju iaitu 83.1%,manakala yang mencatat bilangan pertus yang terendah adalah daripada pelajar yang tidak bersetuju akan kenyataan di atas iaitu mencatat sebanyak 3.5%.Kesimpulanya,menunjukan bahawa pelajar UM telah bersetuju berkenaan rakyat hari ini telah menguasai ilmu pengetahuan dan membuat perubahan yang besar dalam bidang ilmu terutamanya dalam bidang sains. Selain itu juga,rakyat kita telah berani dan berjaya dalam mengeluarkan produk bio teknologi dan Halalgel iaitu mengeluarkan semua produk-produk Islam yang halal untuk dipasarkan.Rakyat juga telah membuat perubahan yang besar dalam bidang perubatan tradisonal yang menggunakan herba-herba, madu, kurma, habbatussawda' dan minyak zaitun

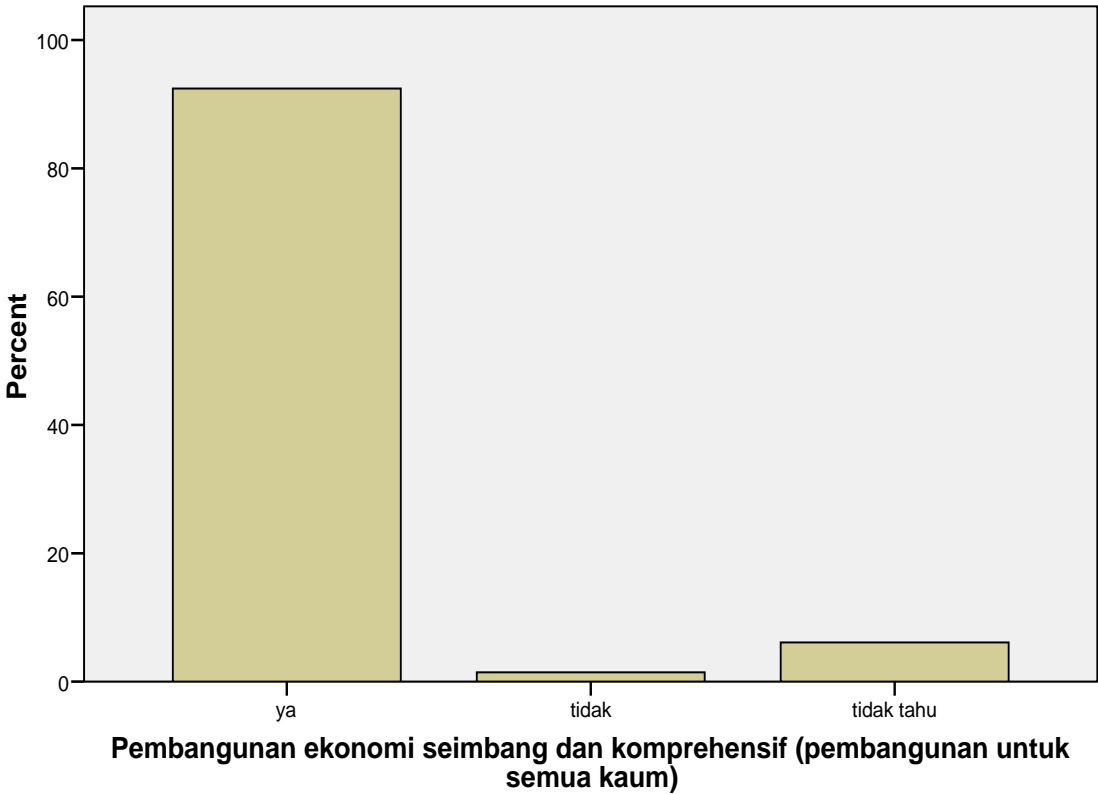
.Semua ini bermula daripada pengkajian yang teliti dan memerlukan penguasaan ilmu yang tinggi .

Pembangunan ekonomi seimbang dan komprehensif (mengumpulkan harta yang banyak)



Carta bar diatas menunjukan peratus keberkesanan prinsip Islam Hadhari berkenaan pembangunan ekonomi seimbang dan komprehensif dalam mengumpulkan harta yang banyak.Merujuk hasil kajian,menunjukan seramai 80 pelajar yang bersetuju dengan prinsip diatas. Ianya mencatat peratus sebanyak 23.3% dan diikuti dengan pelajar yang tidak bersetuju dengan kenyataan di atas mencapai 51.5% daripada 177 orang pelajar,telah mencatat bilangan tertinggi sekali.Manakala bagi pelajat yang langsung tidak mengetahui berkenaan perinsip diatas adalah seramai 87 orang pelajar dan menunjukan peratus sebanyak 25.3%.Kesimpulanya, menunjukan bahawa pelajar tidak bersetju berkenaan pembangunan ekonomi seimbang dan komperhensif semata-mata mengumpulkan harta yang banyak. Hal ini disebabkan,kerajaan telah membangunkan ekonomi seimbang dan komprehensif adalah untuk kepentingan rakyat. Bila mana ekonomi negara tidak seimbang dan komprehensif,maka ianya akan menjejaskan kehidupan rakyat iaitu berlakunya masalah pengangguran di kalangan rakyat dan pembuangan kerja ekoran dari pembangunan ekonomi yang tidak stabil.

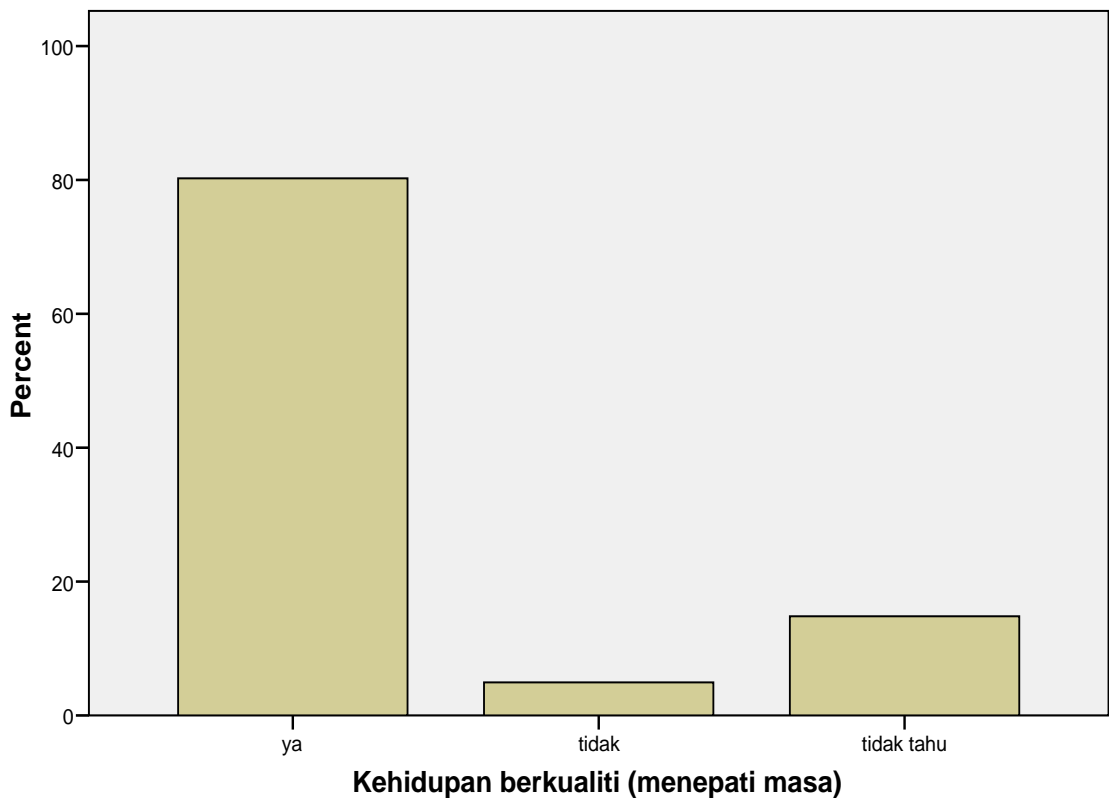
Pembangunan ekonomi seimbang dan komprehensif (pembangunan untuk semua kaum)



Carta bar diatas menunjukan peratus keberkesanan prinsip Islam Hadhari berkenaan pembangunan ekonomi seimbang dan komprehensif dalam pembangunan untuk semua kaum. Merujuk hasil kajian, Merujuk hasil kajian, menunjukan seramai 318 pelajar yang bersetuju dengan prinsip diatas. Mencatat peratus sebanyak 92.4% telah mencatat bilangan yang tertinggi dan diikuti dengan pelajar yang tidak bersetuju dengan kenyataan di atas adalah 1.5% daripada 5 orang pelajar. Manakala bagi pelajar yang langsung tidak mengetahui berkenaan prinsip diatas adalah seramai 21 orang pelajar dan menunjukan peratus sebanyak 6.1%. Kesimpulanya, menunjukan bahawa pelajar bersetuju berkenaan pembangunan ekonomi yang seimbang dan komperhensif adalah untuk pembangunan semua kaum. Hal ini dapat dibuktikan, dimana semua kaum dapat merasai pembangunan ekonomi negara yang tidak mengira sama ada Melayu, Cina atau India boleh membuat pinjaman Bank. Selain itu juga, pelajar daripada kaum lain dapat melanjutkan pelajaran ke peringkat pengajian yang lebih tinggi dengan adanya bantuan daripada kerajaan iaitu PTPTN yang bertujuan membantu pelajar dari sudut kewangan untuk melanjutkan pelajar. Terutamanya daripada golongan keluarga yang berpendapatan rendah yang terdiri daripada semua kaum. Jelaslah menunjukan keberkesanan prinsip Islam Hadhari

berkenaan pembangunan ekonomi seimbang dan kompprehensip,adalah untuk pembangunan semua kaum di samping,mengelakan jurang di antara golongan kaya dengan golongan miskin dan antara golongan bumiputra dan bukan bumiputra.

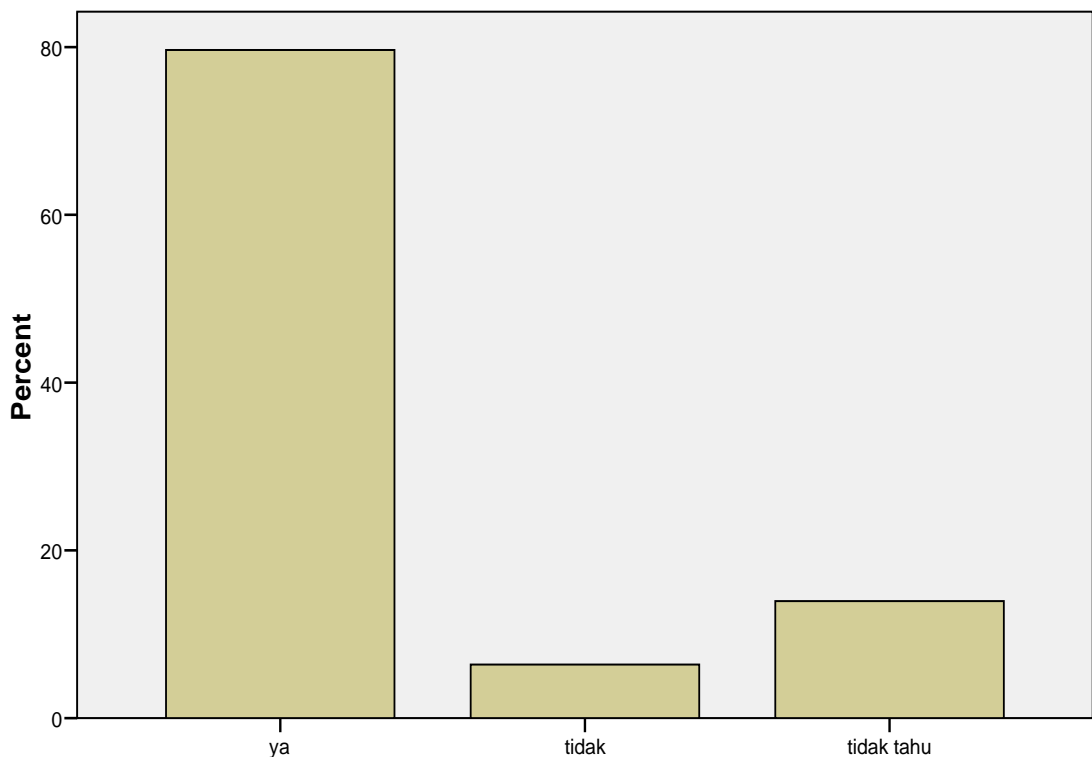
Kehidupan berkualiti (menepati masa)



Carta bar di atas menunjukkan peratus kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan kehidupan yang berkualiti dalam menepati masa. Hasil kajian menunjukkan pelajar bersetuju dengan prinsip di atas iaitu seramai 276 pelajar dan juga mencatat bilangan peratus yang tertinggi sebanyak 80.2%.Manakala,sebanyak 4.9% yang tidak bersetuju adalah daripada 17 orang pelajar.Kemudian,diikuti dengan pelajar yang langsung tidak tahu berkenaan prinsip Islam Hadhari di atas mencatat peratus sebanyak 24.7% daripada 85 orang pelajar.Kesimpulnya,menunjukkan majoriti di kalangan pelajar bersetuju bahawa kehidupan berkualiti adalah seseorang itu bijak menepati dan menghargai masa. Malah, ajaran agama Islam sentiasa menggalakkan umatnya sentiasa menepati masa,tidak kiralah dari sudut berkerja, belajar, bahkan dari sudut beribadah sekalipun kita tidak digalakan melengah-lengahkannya.Contohnya dalam mengerjakan ibadat solat.Di samping itu,pelbagai kempen dan seminar yang telah dibuat daripada pelbagai pihak berkenaan dengan kebijaksanaan

pengurusan masa. Kehidupan yang berkualiti dapat dicapai oleh masyarakat bila menjadikan amalan ketepatan masa dalam melaksanakan sebarang urusan sabagai satu tabiat yang sehati dengan jiwa.

Kehidupan berkualiti (menjaga pemakanan yang seimbang)

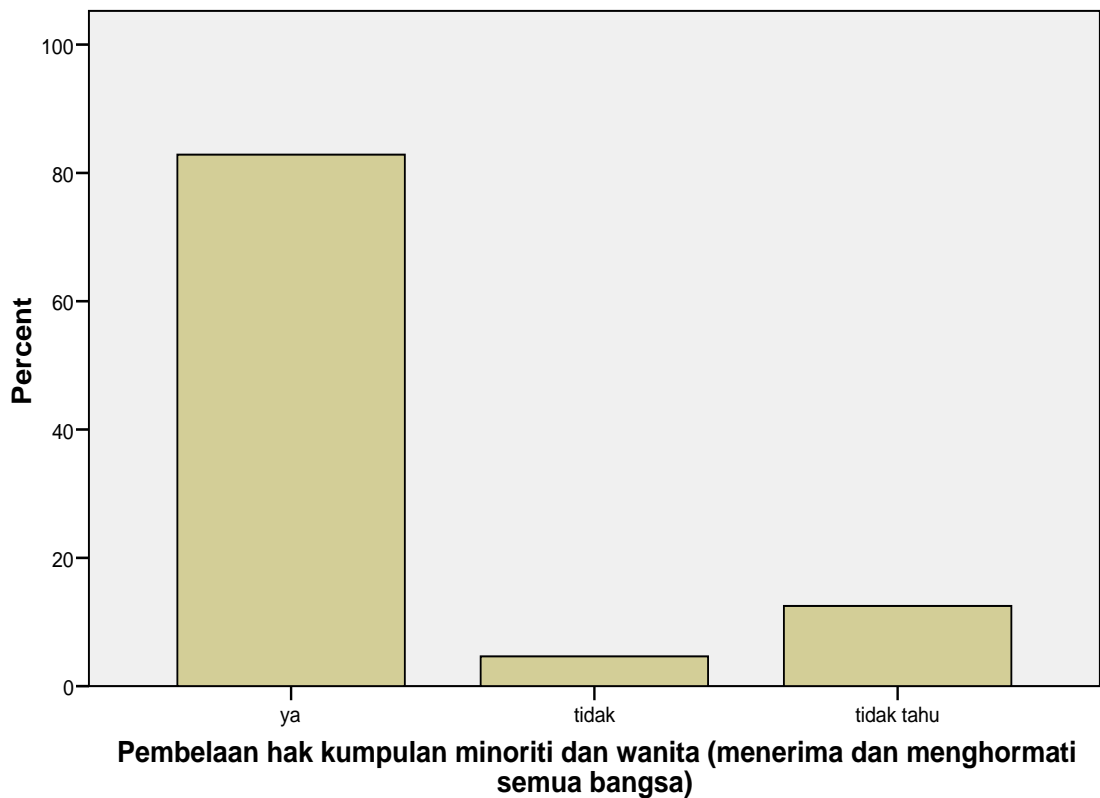


Kehidupan berkualiti (menjaga pemakanan yang seimbang)

Carta bar di atas menunjukan peratus kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan kehidupan yang berkuliti dalam menjaga pemakanan yang seimbang.Hasil kajian menunjukan pelajar bersetuju dengan prinsip di atas iaitu seramai 274 pelajar dan juga mencatat bilangan peratus yang tertinggi sebanyak 79.7%.Manakala,sebanyak 6.4% yang tidak bersetuju adalah daripada 22 orang pelajar.Kemudian,diikuti dengan pelajar yang langsung tidak tahu kaitan menjaga pemakanan yang seimbang dengan prinsip Islam Hadhari menunjukkan peratus sebanyak 14.0% daripada 48 orang pelajar.Kesimpulannya,menunjukkan majoriti di kalangan pelajar bersetuju bahawa kehidupan berkualiti adalah melalui kepentingan menjaga pemakanan yang seimbang.Malah,agama Islam mengajar umatnya menjaga kesihatan. Pengambilan makanan yang seimbang juga dapat mengelakkan diri daripada dijangkiti pelbagai penyakit seperti penyakit kencing manis,penyakit jantung dan lain-lain. Pelbagai kempen dan seminar berkenaan kesihatan telah dijalankan terutama oleh kementerian kesihatan bagi memberi

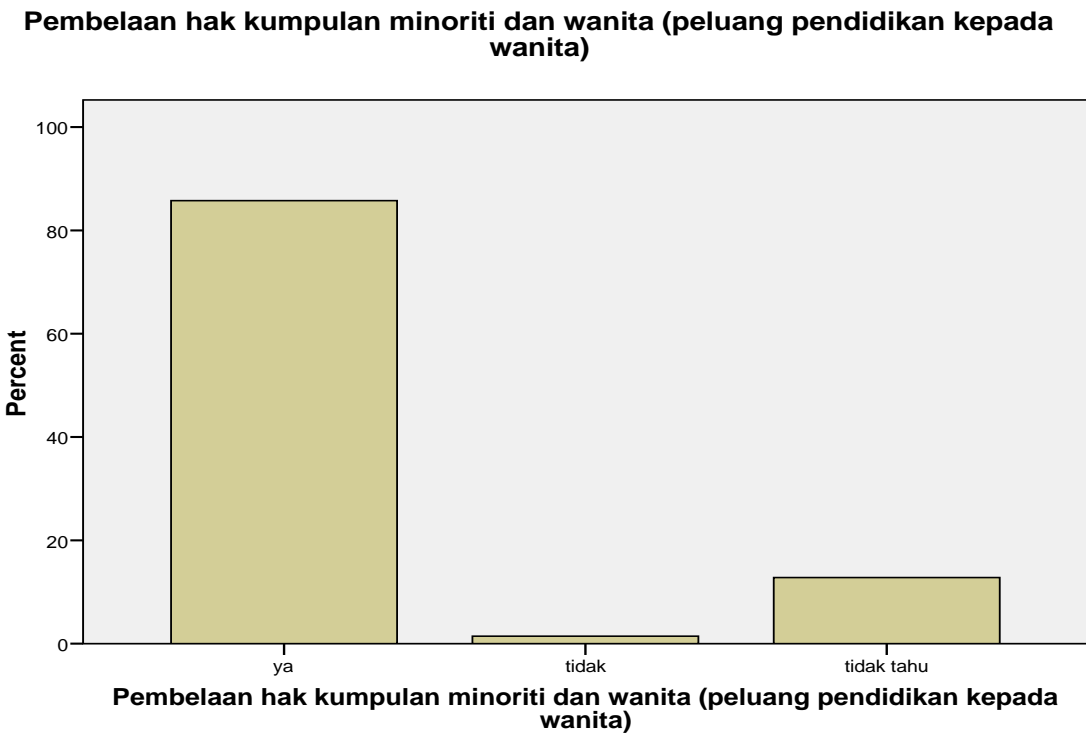
kesedaran kepada rakyat tentang pengamalan dan pengambilan makanan yang seimbang dapat memberi kehidupan yang berkualiti.

Pembelaan hak kumpulan minoriti dan wanita (menerima dan menghormati semua bangsa)



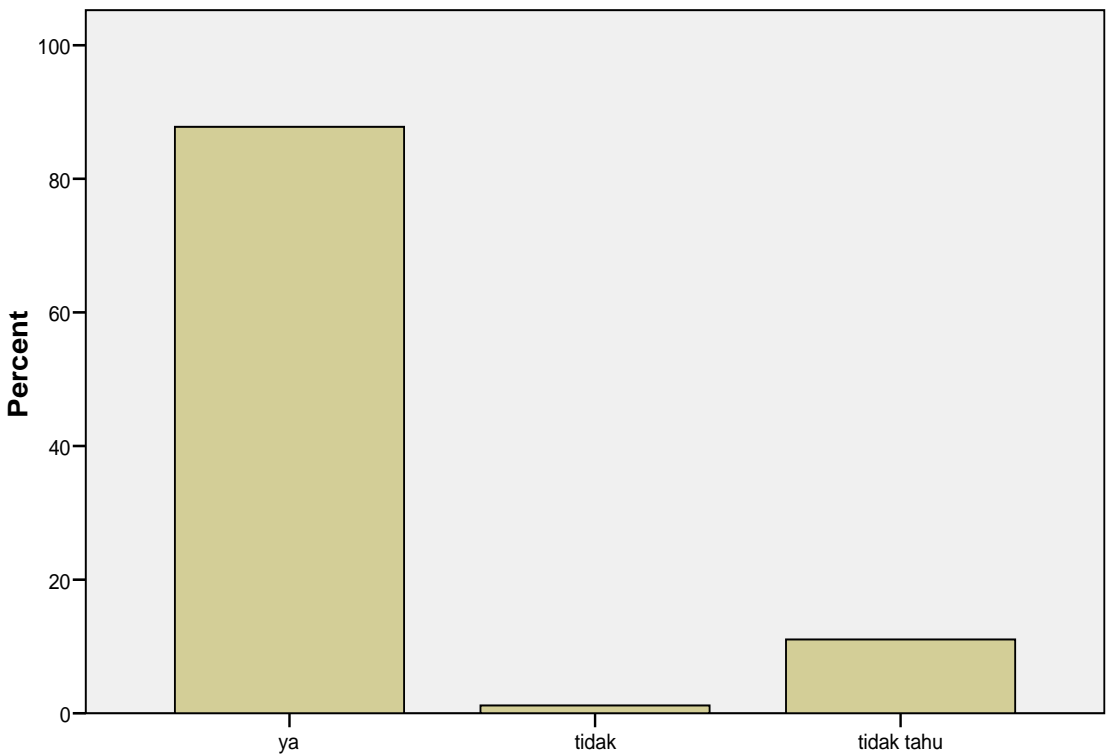
Carta bar di atas menunjukkan peratus kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan pembelaan hak kumpulan minoriti dan wanita dalam menerima dan menghormati semua bangsa. Merujuk hasil kajian, seramai 295 orang pelajar telah bersetuju dengan prinsip di atas dan telah mencatat peratus tertinggi sebanyak 85.8%. Manakala, bagi pelajar yang tidak bersetuju telah mencatat 1.5% daripada 5 orang pelajar dan diikuti dengan pelajar yang tidak tahu dengan prinsip diatas ialah sebanyak 12.8% daripada 44 orang pelajar. Kesimpulannya, menunjukkan majoriti dikalangan pelajar telah bersetuju berkenaan kerajaan dan semua pihak perlu membela hak kumpulan minoriti dan wanita dalam menerima dan menghormati semua bangsa. Oleh demikian, kerajaan telah memberi peluang pendidikan kepada kaum wanita, seperti mana mengikut statistik menunjukkan pelajar perempuan lebih ramai daripada pelajar lelaki. Selain itu juga, kerajaan memberi peluang kepada wanita untuk menjadi usahawan. Jelaslah menunjukkan bahawa kerajaan hari ini adil dan

bertanggungjawab dan menyarankan rakyat agar menerima dan menghormati semua kaum bagi melahirkan sebuah negara yang aman dan makmur.



Carta bar di atas menunjukkan peratus kefahaman pelajar mengenai perinsip Islam Hadhari berkenaan pembelaan hak kumpulan minoriti dan wanita dalam memberi peluang pendidikan kepada wanita. Merujuk hasil kajian, seramai 295 orang pelajar bersetuju dengan perinsip diatas dan mencatat peratus tertinggi sebanyak 85.8%. Manakala, bagi pelajar yang tidak bersetuju seramai 5 orang sahaja dan mencatat peratus sebanyak 1.5%. Kemudian, diikuti dengan peratus daripada pelajar yang tidak mengetahui berkenaan perinsip di atas dengan mencatat peratus 12.8% daripada 44 orang pelajar. Kesimpulannya, menunjukkan kerajaan hari ini telah mengangkat martabat wanita dalam memberi peluang kepada wanita melanjutkan pelajaran ke peringkat yang lebih tinggi. Ini menunjukkan, kaum wanita juga layak mendapat peluang pendidikan seiring dengan kaum lelaki dan tidak menganggap kaum wanita hanya duduk di dapur sahaja, ini disebabkan menuntut ilmu itu wajib bagi kaum lelaki dan wanita. Bahkan, Islam itu sendiri telah menuntut umatnya supaya menuntut ilmu sehingga ke negara Cina. Ini menunjukkan, betapa pentingnya kaum wanita perlu menuntut ilmu. Pelbagai seminar pendidikan dan kerjaya telah dibuat untuk memberi peluang pendidikan kepada wanita

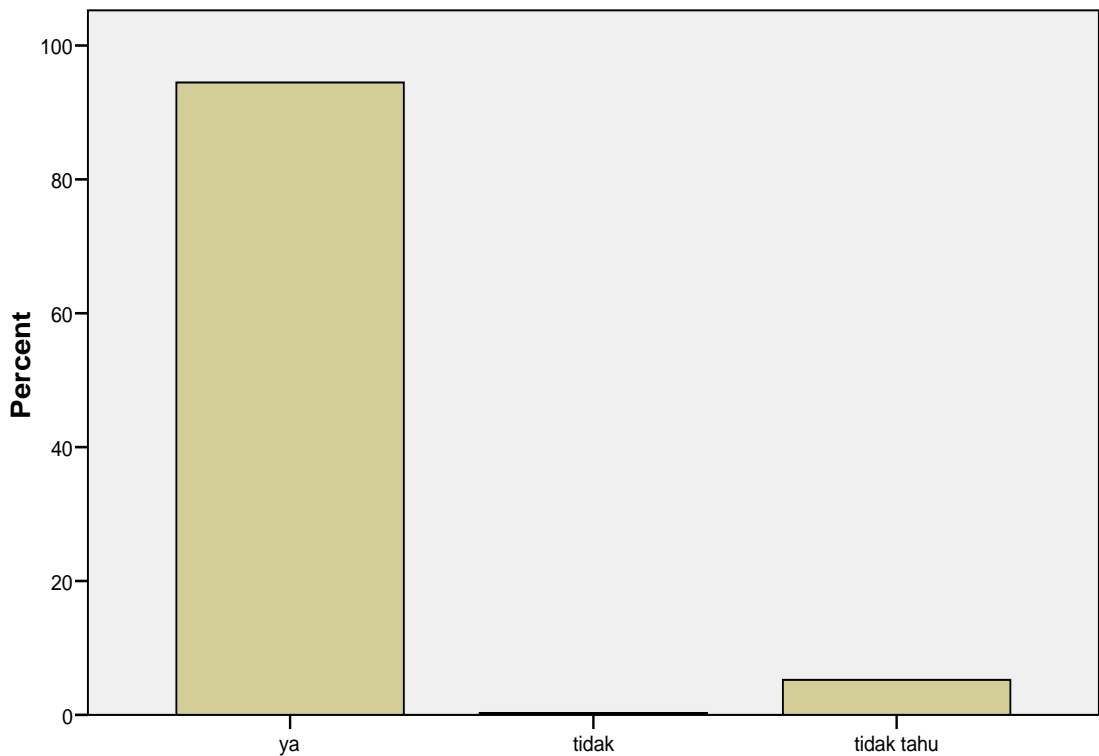
Keutuhan budaya dan moral (menghormati orang yang lebih tua)



Keutuhan budaya dan moral (menghormati orang yang lebih tua)

Carta bar di atas menunjukkan peratus kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan keutuhan budaya dan moral dalam menghormati orang yang lebih tua. Merujuk hasil kajian, seramai 302 pelajar telah bersetuju dengan prinsip di atas dan mencatat peratus tertinggi sebanyak 87.8%. Manakala, 1.2% adalah daripada 4 orang pelajar yang tidak bersetuju dengan prinsip tersebut. Kemudian, diikuti seramai 38 pelajar yang tidak tahu berkenaan prinsip Islam Hadhari yang telah diperkenalkan. Kesimpulannya, menunjukkan pelajar UM telah bersetuju dengan prinsip Islam Hadhari yang telah diperkenalkan berkenaan keutuhan budaya dan moral adalah dengan menghormati orang yang lebih tua tanpa mengira bangsa dan agama. Penghayatan nilai-nilai murni yang tinggi dalam masyarakat majmuk menjamin kesejahteraan, keharmonian dan keamanan.

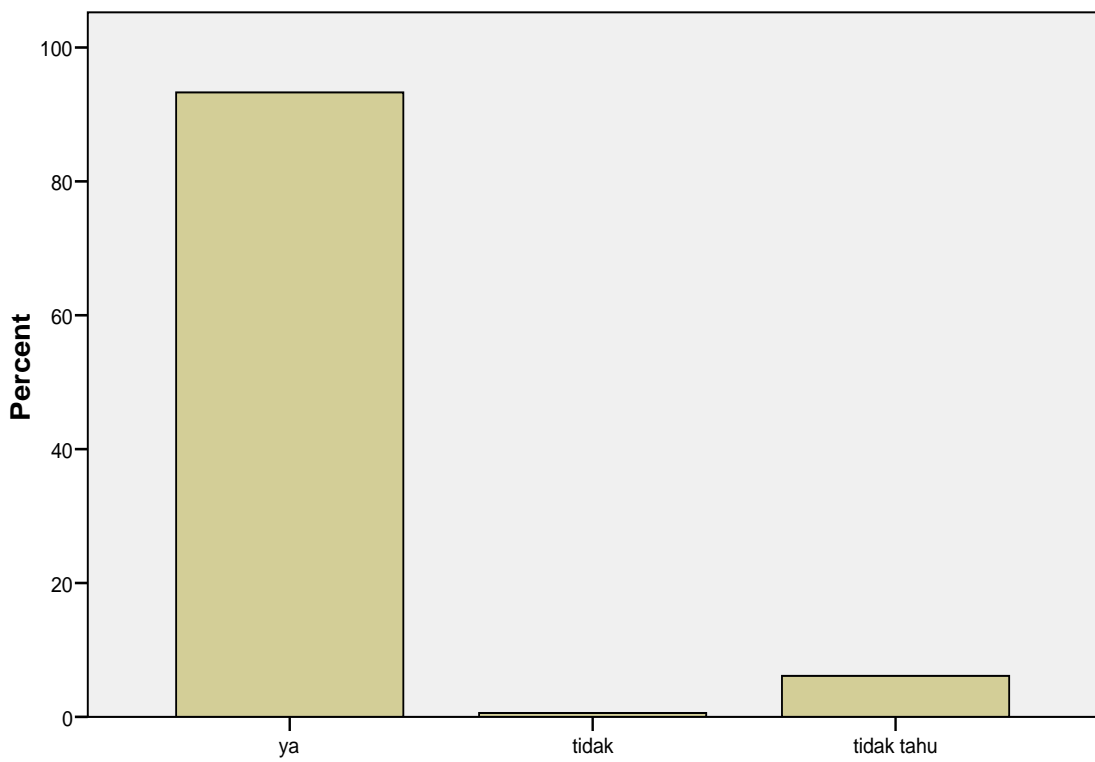
Keutuhan budaya dan moral (menghormati adat-adat pelbagai bangsa)



Keutuhan budaya dan moral (menghormati adat-adat pelbagai bangsa)

Carta bar di atas menunjukan peratus kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan keutuhan budaya dan moral dalam menghormati adat-adat pelbagai bangsa. Merujuk hasil kajian, seramai 325 pelajar telah bersetuju dengan prinsip di atas dan mencatat peratus tertinggi sebanyak 94.5%. Manakala, 0.3% adalah daripada 1 orang pelajar yang tidak bersetuju dengan prinsip tersebut. Kemudian, diikuti seramai 18 pelajar yang tidak tahu berkenaan prinsip Islam Hadhari yang telah diperkenalkan dengan mencatat peratus 5.2%. Kesimpulannya, menunjukan pelajar UM telah bersetuju dengan prinsip Islam Hadhari yang telah diperkenalkan berkenaan keutuhan budaya dan moral adalah dengan menghormati adat-adat pelbagai bangsa yang terdapat dalam negara kita. Keutuhan budaya dan moral dapat diwujudkan sekiranya pelbagai bangsa yang ada sekarang ini saling hormati-menghormati dan memahami adat masing-masing. salah satu keunikan rakyat Malaysia ialah amalan rumah terbuka setiap kali musim perayaan menjelma sama ada hari raya puasa, tahun baru Cina dan perayaan Deepavali.

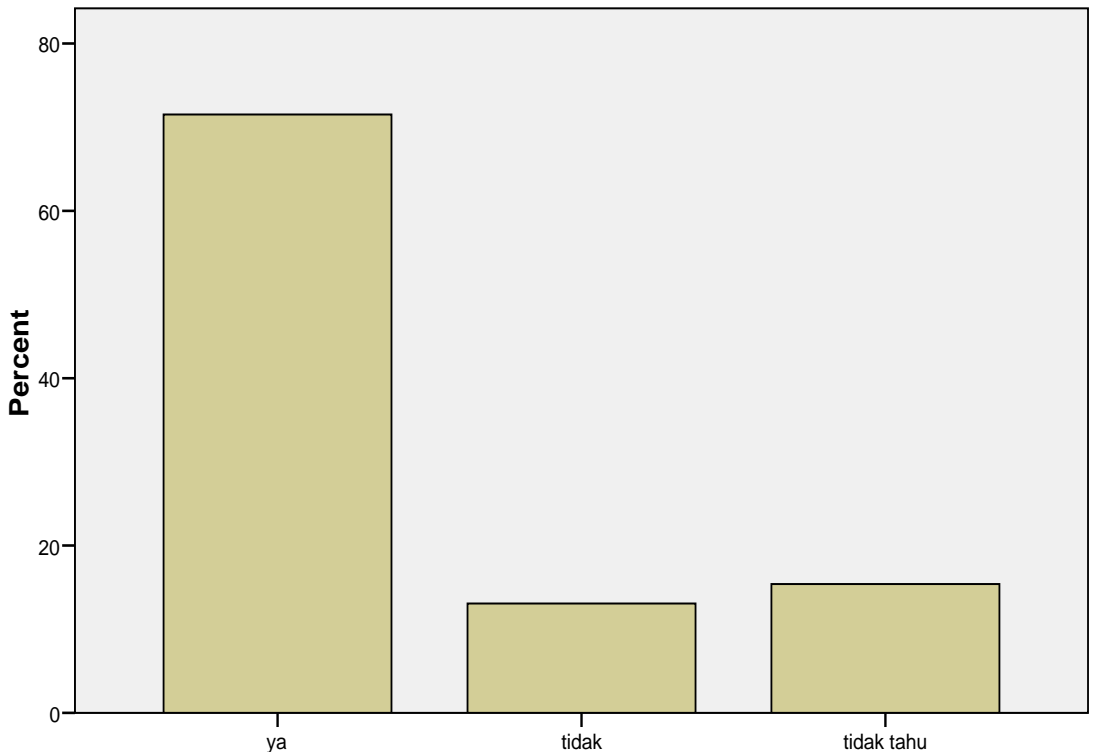
Pemuliharaan alam sekitar (tidak mencemari alam sekitar)



Pemuliharaan alam sekitar (tidak mencemari alam sekitar)

Carta bar di atas menunjukkan peratus kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan pemuliharaan alam sekitar. Merujuk hasil kajian, seramai 320 orang pelajar telah bersetuju dengan prinsip di atas dan mencatat peratus tertinggi sebanyak 93.0%. Manakala, 0.6% adalah daripada 2 orang pelajar yang tidak bersetuju. Kemudian, diikuti dengan 6.1% adalah daripada 21 orang pelajar. Kesimpulannya, menunjukkan pelajar UM telah bersetuju berkenaan prinsip Islam Hadhari yang telah diperkenalkan mengenai pemuliharaan alam sekitar iaitu menjaga dan memulihara alam sekitar daripada dicemari.

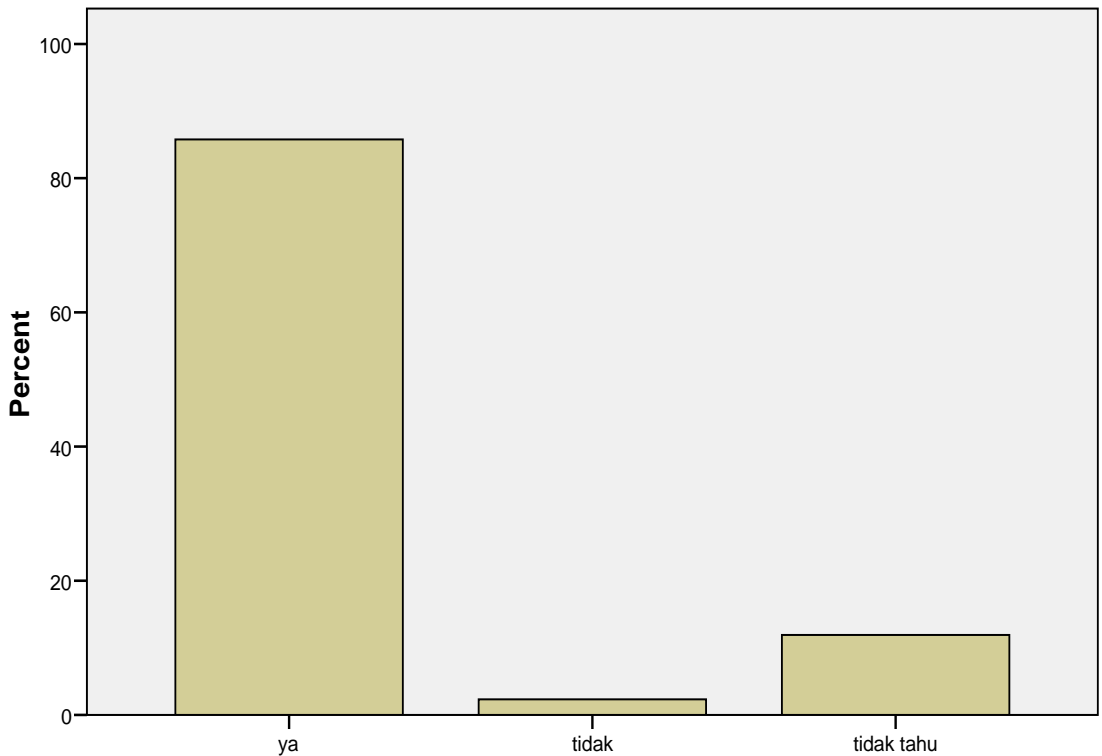
Pemuliharaan alam sekitar (menjaga kesihatan dan penampilan)



Pemuliharaan alam sekitar (menjaga kesihatan dan penampilan)

Carta bar di atas menunjukkan peratus kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan pemuliharaan alam sekitar dapat memelihara dan menjaga kesihatan dan penampilan diri. Merujuk hasil kajian seramai 246 orang pelajar telah bersetuju dengan prinsip di atas dan mencatat peratus tertinggi sebanyak 71.5%. Manakala, 13.1% adalah daripada 45 orang pelajar yang tidak bersetuju. Kemudian, diikuti dengan 15.4% adalah daripada 53 orang pelajar. Kesimpulannya, menunjukkan pelajar UM telah bersetuju berkenaan prinsip Islam Hadhari yang telah diperkenalkan mengenai pemuliharaan alam sekitar dapat memberi kesan yang baik kepada alam sekitar dalam konteks menjaga kesihatan dan penampilan. Penjagaan kesihatan terutama menjaga pemakanan yang seimbang dapat memberi kesan yang positif pada penampilan diri seseorang. Selain itu alam sekitar yang baik dapat menjamin kualiti kesihatan masyarakat. Contohnya persekitaran yang segar dari sebarang bentuk pencemaran udara, bunyi dan air.

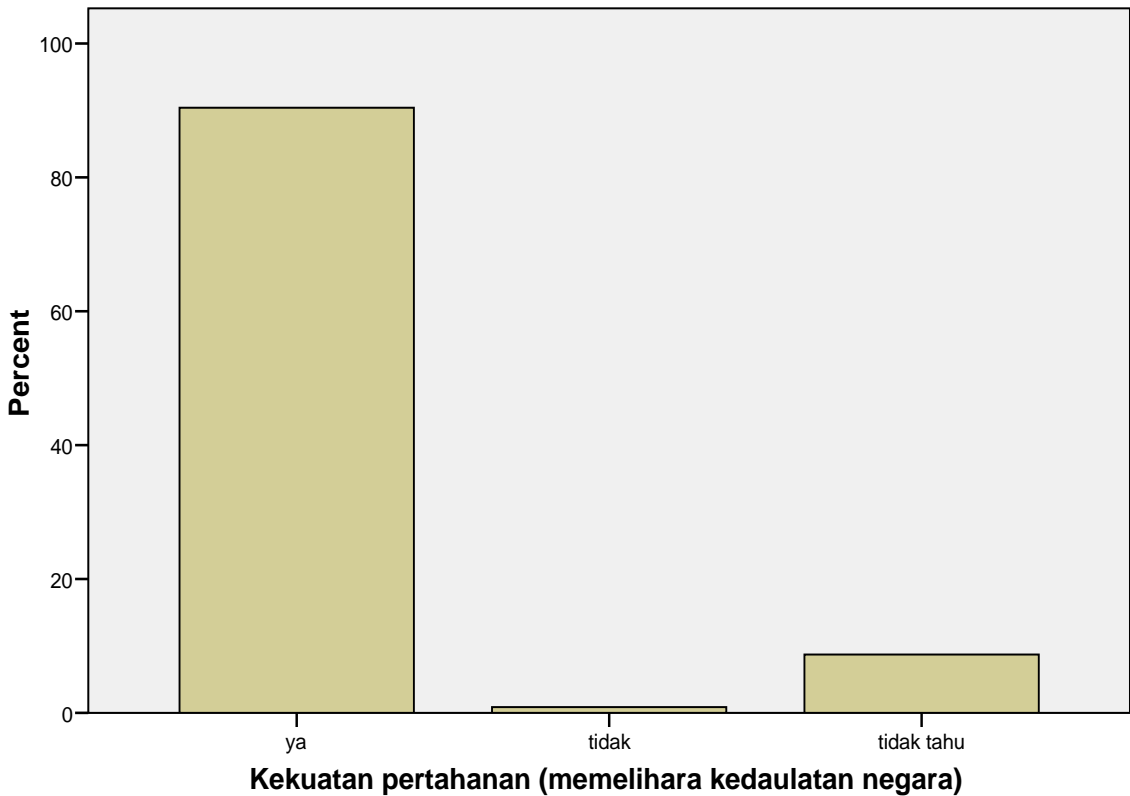
Kekuatan pertahanan (memperkuat sistem pertahanan negara)



Kekuatan pertahanan (memperkuat sistem pertahanan negara)

Carta bar di atas menunjukan peratus kefahaman pelajar mengenai prinsip Islam Hadhari berkenaan kekuatan pertahanan dalam memperkuat sistem pertahanan negara. Merujuk hasil kajian, searami 295 orang pelajar telah bersetuju dengan erinsip di atas dan mencatat peratus tertinggi sebanyak 85.8 %. Manakala, 2.3 % adalah daripada 8 orang pelajar yang tidak bersetuju. Kemudian, diikuti dengan 11.9 % adalah daripada 41 orang pelajar. Kesimpulannya, menunjukan pelajar UM telah bersetuju berkenaan perinsip Islam Hadhari yang telah diperkenalkan mengenai kekuatan pertahanan negara adaalah dengan dalam memperkuat sistem pertahanan negara..

Kekuatan pertahanan (memelihara kedaulatan negara)



Carta bar di atas menunjukkan peratus kefahaman pelajar mengenai perinsip Islam Hadhari berkenaan kekuatan pertahanan dapat memelihara kedaulatan negara. Merujuk hasil kajian, searami 311 orang pelajar telah bersetuju dengan perinsip di atas dan mencatat peratus tertinggi sebanyak 90.4 %. Manakala, .9 % adalah daripada 3 orang pelajar yang tidak bersetuju. Kemudian, diikuti dengan 8.7 % adalah daripada 30 orang pelajar. Kesimpulannya, menunjukkan pelajar UM telah bersetuju berkenaan prinsip Islam Hadhari yang telah diperkenalkan mengenai kekuatan pertahanan negara dapat memelihara kedaulatan negara daripada ancaman musuh. Kekuatan pertahanan akan menjamin kestabilan, keamanan dan keselamatan Negara yang membolehkan proses pembangunan dilakukan secara berterusan.

Kesimpulan

Kesimpulannya, kajian awal untuk meneliti persepsi mahasiswa sebagai etnik terhadap pendekatan Islam Hadhari di UM merumuskan bahawa persepsi dan penerimaan mereka adalah positif dan baik. Pendekatan Islam Hadhari perlu diperjelaskan kepada setiap kelompok dalam masyarakat terutama kepada golongan intelektual. Masih ramai lagi di kalangan mereka yang tidak faham tentang prinsip ini malah ada yang masih berpendapat bahawa Islam Hadhari adalah satu ajaran baru. Sebagai penambahbaikan, program penjelasan tentang pendekatan Islam Hadhari berdasarkan Perancangan Strategik 5 Tahun Pendekatan Islam Hadhari 2006-2010 oleh JAKIM perlulah diperkasakan di semua peringkat agensi kerajaan, masyarakat dan universiti. Program-program seumpama dialog antara budaya dan agama perlulah diperbanyakkan (tetapi dalam bentuk yang terkawal) bagi merealisasikan pembentukan modal insan yang bertoleransi, berintegrasi dan mempunyai semangat patriotisme yang tinggi.

Rujukan

- Ab. Aziz M. Zin. (2006). *Prinsip Kedua: Kerajaan Adil dan Beramanah*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Ab. Aziz M. Zin. (2006). *Prinsip Keenam: Kehidupan Berkualiti*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Ab. G. Surip & Badlihisam M. Nasir. (2005, 18-19 Mei). Pelaksanaan Organisasi dan Aktiviti Islam Hadhari di JAKIM: Satu Pengamatan Awal. In *Prosiding Seminar Kenegaraan dan Ketamadunan: Ke Arah Memahami Islam Hadhari di Malaysia* (SOGOC), Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia.
- Ab. Syukor Husin. (2006). *Prinsip Pertama: Keimanan dan Ketakwaan kepada Allah*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Abdullah A. Badawi (2006). *Islam Hadhari: A Model Approach for Development and Progress*. Kuala Lumpur: MPH Publishing.
- Abdullah A. Badawi. (2007). *Islam Hadhari Approach: Towards A Progressive Islamic Civilisation (Selected speeches by Prime Minister of Malaysia)*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Abdullah. M. Zin. (2007). Pendekatan Islam Hadhari ke Arah Melahirkan Insan Terbilang. *Pendekatan Islam Hadhari: Membangun Modal Insan dan Tamadun Ummah*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- JAKIM. (2005). *Islam Hadhari Satu Penjelasan*. Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad
- JAKIM. (2007). *Perancangan Strategik 5 Tahun Pendekatan Islam Hadhari 2006-2010*. Putrajaya: Jabatan Perdana Menteri Malaysia.

- Jamil Khir M. Baharom. (2006). *Prinsip Kesepuluh: Kekuatan Pertahanan*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Jawiah Dakir. (2006). *Prinsip Ketujuh: Pembelaan Kumpulan Minoriti dan Hak Wanita*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Mohd. Kamal Hassan. (2006). *Prinsip Kelapan: Keutuhan Budaya & Moral*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Mohd. Yusof Hassan. (2007). *Islam Hadhari: Menangani Gelombang Globalisasi*. Tanjong Malim: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Mohd. Yusof Othman. (2006). *Prinsip Kesembilan: Pemuliharaan Alam Semulajadi*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Mustapha A. Rahman. (2007). Pelan Strategik Pelaksanaan 5 Tahun Islam Hadhari: Perancangan dan Pemantauan. In *Prosiding Konvensyen Islam Hadhari 2006*. Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad.
- N. Mustapha N. Hassan. (2006). *Prinsip Kelima: Pembangunan Ekonomi Seimbang dan Komprehensif*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Pekeliling Am Bil. 2 Tahun 2007. (2007). *Garis Panduan Pelaksanaan Pendekatan Islam Hadhari di Agensi-Agensi Kerajaan*. Putrajaya: Jabatan Perdana Menteri Malaysia,
- Pemberitahuan Pertanyaan Dewan Rakyat (2007). (Jawapan Lisan bagi soalan PR-1143-T10450). JAKIM, Putrajaya, (02.09.2007).
- Sarjit S. Gill. (2007). Islam Hadhari dari Perspektif Bukan Islam. In *Wacana Bulanan Institut Pengajian Sains Sosial (IPSAS)*. Universiti Putra Malaysia, 20 Mac 2007.
- Sarjit S. Gill. (2008). Memahami Islam Hahdari dan Hubungan Etnik di Malaysia: Perspektif Minoriti. In *Seminar Islam Hadhari: Pembelaan Kumpulan Minoriti*. Pusat Dialog Peradaban, Universiti Malaya, 10 April 2008.
- Sidek Baba. (2006). *Prinsip Keempat: Penguasaan Ilmu Pengetahuan*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Sidek Baba. (2006). *Prinsip Ketiga: Rakyat Berjiwa Merdeka*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Wan Mohd Nor W. D. (2006). *Masyarakat Islam Hadhari*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kepelbagaian Etnik Di Zaman Rasulullah S.A.W.: Suri Tauladan Terhadap Hubungan Etnik Di Malaysia

*Nik Yusri Musa**

*Nazri Muslim***

*Aziz Umar****

*Wan Zulkifli Wan Hasan*****

*Nurullah Kurt******

Abstrak

Masyarakat Malaysia merupakan masyarakat berbilang bangsa yang menganut pelbagai agama dan kelainan budaya. Kepelbagaian budaya itu sebenarnya suatu kemegahan yang perlu diperlihatkan kepada masyarakat dunia bahawa Malaysia yang menjadikan Islam sebagai agama rasmi negara, tidak menghadapi masalah dalam mewujudkan keamanan dan keharmonian di kalangan warga negara yang berbilang bangsa, budaya dan agama. Tentunya terdapat halangan serta cabaran yang perlu ditempuhi dalam mengharungi ragam kehidupan serta kelainan rencah budaya yang berbagai itu. Penulisan ini memberi fokus terhadap pandangan Islam terhadap kepelbagaian budaya dalam masyarakat dengan melihat kepelbagaian yang etnik yang wujud di Zaman Rasulullah untuk dijadikan panduan dalam situasi di Malaysia.

Pengenalan

Masyarakat Malaysia merupakan masyarakat berbilang bangsa yang menganut pelbagai agama dan kelainan budaya. Kepelbagaian budaya itu sebenarnya suatu kemegahan yang perlu diperlihatkan kepada masyarakat dunia bahawa Malaysia yang menjadikan Islam sebagai agama rasmi negara, tidak menghadapi masalah dalam mewujudkan keamanan dan keharmonian di kalangan warga negara yang berbilang bangsa, budaya dan agama. Tentunya terdapat halangan serta cabaran yang perlu ditempuhi dalam mengharungi ragam kehidupan serta kelainan rencah budaya yang berbagai itu. Penulisan ini memberi fokus terhadap pandangan Islam terhadap kepelbagaian budaya dalam masyarakat.

Islam Agama Dakwah

* Pensyarah di Universiti Malaysia Kelantan

** Pensyarah di Universiti Kebangsaan Malaysia

*** Pensyarah di Universiti Kebangsaan Malaysia

**** Pensyarah di Universiti Kebangsaan Malaysia

***** Pensyarah di Universiti Teknologi Malaysia

Islam mengakui wujudnya kepelbagaian agama dalam masyarakat manusia. Sebagai agama rahmat untuk jagat raya maka Islam tidak sekali-kali membenarkan permusuhan lantaran berbeza agama dan warna kulit atau adat budaya. Justeru apabila terdapat sebahagian sahabat meminta agar di doakan kehancuran, kemusnahan ke atas orang-orang musyrikin keseluruhannya maka Rasulullah s.a.w. menjawab: maksudnya “Aku tidak dibangkitkan sebagai pelaknat dan pencaci akan tetapi aku dibangkitkan sebagai rahmat kepada semua”.

Al-Quran menjelaskan bahawa apa jua bentuk paksaan, tekanan serta tawaran bersifat material atau kebendaan, merupakan cara dan juga kaedah yang tidak boleh digunapakai dalam usaha menyeru manusia kepada Islam. Walaupun secara semulajadinya Islam merupakan agama dakwah iaitu agama yang menyeru manusia agar sama-sama merasai ketenteraman dan kedamaian secara bersama, namun Islam tidak sekali-kali membenarkan penganutnya menggunakan paksaan dalam usaha meramaikan kapasiti bagi mendominasi suasana menurut falsafah demokrasi. Islam memberi kebebasan kepada manusia berfikir dan berusaha mencari kebenaran. Islam mengarahkan umatnya menonjolkan contoh teladan yang baik dalam semua aspek kehidupan sama ada dalam aspek kehidupan peribadi, berkeluarga, bersosial, berekonomi, berpolitik, bernegara, malah dalam aspek hubungan antarabangsa juga Islam mengemukakan contoh terbaik yang perlu diikuti oleh penganutnya.

Contoh terbaik itu merupakan suatu bentuk serampang dua mata iaitu untuk keamanan, ketenteraman serta kesejahteraan kehidupan disamping keredaan Pencipta dan dalam masa yang sama memperlihatkan kepada manusia keindahan serta kemurnian Islam sebagai satu agama yang menepati fitrah kehidupan. “Maka hadapkanlah wajahmu ke arah agama yang hanif, iaitu agama Allah yang menciptakan manusia (dengan keadaan bersedia secara semulajadinya) untuk menerimanya, tidaklah patut terdapat sebarang perubahan pada ciptaan Allah, itulah agama yang lurus akan tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya”. (al-Rum 21, 30).

Islam tidak mengizinkan sebarang bentuk paksaan ke atas non Muslim agar menerima Islam, kerana penerimaan secara paksaan hanya berbentuk sementara dan luaran. Islam memberi ruang dan masa untuk manusia berfikir dan mencari kebenaran dengan sendiri kerana ia merupakan agama fitrah yang menghormati keinsanan dan kebebasan manusia. Perkara asas yang dikemukakan oleh Islam kepada manusia ialah kebenaran Ilahi yang pasti dapat diterima oleh jiwa yang murni, akal yang suci serta akhlak peribadi yang luhur. Firman Allah s.w.t, maksudnya: “Tiada paksaan dalam agama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran dari kesesatan...” al-Baqarah, 3:258.

Kepelbagaian agama bukannya satu halangan untuk menyeru atau berdakwah kepada yang non Muslim agar mengetahui kebenaran Islam. Malah dakwah kepada kebenaran Islam itu sendiri merupakan sesuatu yang perlu dilakukan oleh setiap individu Muslim sama ada secara langsung atau tidak (Al-

Da'wah bi al-Maqal wa al-Da'wah bi al-Hafl). Ia merupakan tuntutan utama serta matlamat asas kehidupan setiap Muslim.

Walaupun begitu Islam juga menggariskan bahawa dalam permasalahan tertentu terutama sekali yang berkaitan dengan prinsip serta keyakinan, aqidah serta kepercayaan, penentuan kebenaran atau kebatilan ia tetap menjadi hak mutlak Islam. (lihat surah Muhammad, ayat 2).

Justeru, Allah s.w.t. menegaskan dalam al-Quran bahawa antara matlamat utama pengutusan Rasul dan juga penurunan al-Kitab adalah untuk mengeluarkan manusia dari kegelapan kepada cahaya (يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ).¹

Kepelbagaian Menurut Perspektif Islam

Kepelbagaian dan perbezaan merupakan sunnah alam ciptaan Allah s.w.t. dan mempunyai hikmah yang tertentu. Kepelbagaian dan perbezaan manusia bukan hanya berlaku dari aspek fizikal malah berlaku juga dari aspek pemikiran dan minda. Manusia mempunyai pemikiran yang tersendiri bersesuaian dengan pendidikan serta pengalaman yang diterima. Sebagaimana dipelbagaikan kejadian serta keturunan manusia walaupun dari asal usul yang sama sesuai dengan sunnah Allah yang menciptakannya.

Firman Allah s.w.t. maksudnya “Wahai manusia sesungguhnya Kami ciptakan kamu dari lelaki dan perempuan dan kami menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak supaya kamu berkenal-kenalan antara satu sama lain, sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu (bukan kerana bangsa atau keturunan) sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha mendalam pengetahuannya”. (al-Hujurat 26, 13).

Al-Quran merumuskan situasi kepelbagaian ini. Firman Allah s.w.t. menjelaskan kepelbagaian dari aspek fizikal yang akhirnya melahirkan etnik yang berbagai, maksudnya “Dan di antara tanda-tanda kekuasaan Allah s.w.t. ialah menjadikan berlapis-lapis langit dan bumi serta berbezanya lidah-lidah kamu (percakapan) dan warna kulit kamu, sesungguhnya itu semua merupakan tanda-tanda bagi orang yang berpengetahuan” (al-Rum 21, 22)

Perbezaan pemikiran dan mentaliti walaupun dari bangsa dan keturunan yang sama juga diungkapkan al-Quran, Firman Allah s.w.t. maksudnya “Dan kalaulah Tuhanmu (Wahai Muhammad) menghendaki tentunya Ia menjadikan umat manusia semuanya menurut agama yang satu, (tetapi tidak demikian

¹Terdapat beberapa ayat yang menjelaskan bahawa Islam merupakan agama yang diturunkan Allah yang ajarannya terkandung dalam al-Quran, di sebarakan oleh para Anbiya' dan Rasul adalah untuk mengeluarkan manusia daripada kegelapan kepada cahaya. Umpamanya surah al-Baqarah, 1: 257, Ibrahim, 14: 1 dan sebagainya. Sila lihat Muhammad Fu'ad al-Baqi, Mu'jam al-Mufahras.

terjadinya) justeru mereka berbeza pandangan berselisihan antara satu sama lain. (al-Hud 12, 118).

Tafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran mengenai kejadian manusia yang berbagai bangsa dan keturunan diperincikan oleh Rasulullah s.a.w. dalam sunahnya yang bermaksud “Sesungguhnya Allah s.w.t. menciptakan Adam a.s. dari satu genggaman yang digenggamannya dari semua tanah tanih, justeru maka keturunan zuriat anak Adam datang atau dilahirkan mengikut kadar ketentuan tanah-tanih tersebut, ada di kalangan mereka yang kemerahan, keputihan, kehitaman dan berbagai-bagai, terdapat di kalangan mereka yang senang, yang sukar yang keji dan yang baik”. (Hadis riwayat Abu Dawud dan al-Tirmizi).

Perbezaan juga berlaku pada peribadi dan akhlak manusia. Ini berdasarkan kepada sabda Rasulullah s.a.w. maksudnya “Sesungguhnya Allah s.w.t. telah membahagikan di antara kamu akhlak peribadi kamu sebagaimana Dia membahagikan di antara kamu rezeki-rezeki kamu”. (Hadis Riwayat imam Ahmad, 1/387, al-Hakim 1/88 dari Ibn Mas’ud, sahih)

Sehubungan itu, Islam menetapkan bahawa sesiapa sahaja dari kalangan manusia tanpa mengira kepelbagaian bangsa, etnik serta suku puak yang menyahut seruan Tauhid dan beriman dengan risalah nabi Muhammad s.a.w. maka individu tersebut adalah Muslim, sementara sebaliknya di gelar sebagai non Muslim. Muslim atau non Muslim itulah yang menjadi pemisah dalam ketetapan hukum hakam Islam bukannya bangsa dan keturunan yang mendominasi. Pernyataan ini bermaksud bahawa Islam membahagikan manusia kepada anutan akidah dan kepercayaan yang diimani seseorang bukannya kepada bentuk perbezaan fizikal sama ada ras, bangsa atau etnik.

Konsep Non Muslim Atau Majoriti / Minoriti Menurut Islam

Islam tidak sekali-kali mengabaikan golongan minoriti atau non Muslim serta menafikan hak individu kerana berbeza keturunan atau agama. Asas yang dikemukakan oleh Islam dalam hubungan antara masyarakat yang berbeza agama dan budaya ialah keharusan berbuat baik dan memberikan keadilan agar ketenteraman dan keharmonian dirasakan bersama selama mana tiada sifat permusuhan dan persengketaan secara jelas lagi nyata ditunjukkan. Menolong golongan yang memusuhi umat juga dikira sebagai memusuhi umat itu sendiri.

Allah s.w.t. berfirman maksudnya :” Allah s.w.t. tidak melarang kamu daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kamu (kerana agama kamu) dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu, sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu daripada menjadikan teman rapat orang-orang yang memerangi kamu kerana agama dan mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu serta membantu orang lain

untuk mengusir kamu, dan ingatlah sesiapa yang menjadikan mereka teman rapat maka mereka itulah orang-orang yang zalim. (al-Mumtahanah 8-9)

Telahan al-Syawkani mengenai ayat tersebut “Sesungguhnya Allah s.w.t. tidak sekali-kali melarang atau mencegah berbuat baik kepada golongan-golongan yang membuat perjanjian (ahl al-‘Ahd) dalam konteks semasa (golongan minoriti atau berbeza agama dan budaya) selama mana tidak timbul permusuhan dan juga tidak menolong golongan musuh yang lain” (al-Syaukani, Fath al-Qadir, jil 5, hal 213)

Manakala Sayid Qutb pula berpendapat “Sesungguhnya Islam adalah agama yang menganjurkan ketenteraman dan keharmonian, aqidah dan keyakinan, kasih sayang serta sistem yang bermatlamatkan agar seluruh alam berlandung di bawah naungannya, dilaksanakan di dalamnya manhaj kehidupan serta menghimpunkan manusia di bawah naungan persaudaraan, saling mengenali serta berkasih sayang, tiada suatu pun yang menghalang daripada semua itu melainkan permusuhan yang dihalatujukan kepada Islam dan penganut-penganutnya. Hatta sehingga dalam menghadapi permusuhan/persengketaan sekalipun Islam tetap menanam akhlak yang baik di kalangan penganut-penganutnya”. (Tafsir fi Zilal al-Quran, jil 6, hal 3544).

Sejarah perkembangan dan tamadun Islam sendiri menunjukkan bahawa tiada permusuhan yang dimulakan oleh pemerintahan Islam terhadap golongan minoriti lantaran berbeza budaya atau agama. Malah mereka tetap dipertahankan dan diberi layanan sebagaimana dikecapi oleh umat Islam sendiri. Kaedah yang digariskan oleh para cendiakiawan Islam dalam persoalan hak dan tanggungjawab ke atas non Muslim ialah (لَهِمْ مَا لَنَا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا)” Bagi mereka sebagaimana diperuntukkan untuk kita dan ke atas mereka juga dikenakan sebagaimana kita” gunapakai oleh Islam. Bersandarkan kenyataan inilah maka Gustove Lubon mengakui “Kebenarannya ialah sejarah tamadun manusia tidak mengetahui suatu kuasa empayar penakluk yang cukup kasihan belas lagi bertimbangrasa selain dari bangsa Arab dan tiada agama yang cukup toleransi selain agama mereka”.

Sementara Cook pula penulis buku Sejarah Umat Islam, berpandangan “Adalah suatu kesilapan yang nyata apabila kita menyatakan bahawa umat Islam tidak pernah bertoleransi dalam melaksanakan dasar penjajahan mereka, sejarah menunjukkan bahawa mereka jauh lebih baik daripada penjajah-penjajah Kristian yang menakluki beberapa negara seperti Sepanyol, Cyprus dan Yunani dimana orang-orang Islam di sana terdedah kepada kepupusan dan kehancuran, ugutan dan pembunuhan sedangkan di negara-negara jajahan Islam tidak pernah terjadi seumpama itu”. (Khadijah al-Nabrawi, *Mawsu’ah Huquq al-Insan fi al-Islam*, hal 526)

Pengiktirafan mengenai keadilan, ketenteraman serta layanan mesra yang diberikan kepada pemerintah Islam terhadap masyarakat yang berbeza agama dan etnik dapat dilihat menerusi surat yang diutuskan oleh penganut-penganut

kristian Syam kepada Abu Ubaidah al-Jarrah setelah beliau dapat menguasai kota Syam dan mengawal keadaan di sana untuk beberapa waktu. Antara kandungan surat tersebut ialah (Wahai para Muslimin, Kamu semua lebih kami sukai daripada pemerintah Rom sekalipun mereka itu adalah seagama dengan kami, kamu lebih menepati janji dan lebih mesra kepada kami, kamu juga tidak menzalimi serta tidak memberi ruang untuk kami dizalimi, kamu lebih elok menguruskan hal kami, akan tetapi mereka (Rom) menindas, menekan serta menakutkan kami) Tarikh Damsyiq, 43/244, lihat Maalim al-Syakhsiyyah al-Islamiyyah al-Mua'sirah, 2010, 98.

Pandangan Cendiakiawan Islam

Qadi atau Hakim Abu Yusuf dikatakan pernah menulis kepada Amir al-Mu'minin Harun al-Rasyid, mengingatkan beliau mengenai kedudukan ahl zimmah, dijelaskan kepadanya "Seharusnya tuan wahai Amirul Mu'minin berlaku baik, berlemah lembut terhadap ahl zimmah, perlu di pantau keadaan mereka dan jangan sekali-kali mereka dizalimi dan disakiti dan usahlah tuan bebaskan mereka dengan sesuatu yang mereka tiada upaya menanggungnya, jangan sekali-kali dirampas harta mereka melainkan apa yang sepatutnya di ambil dari mereka, sesungguhnya telah nyata lagi jelas bahawa sesungguhnya Rasulullah s.a.w. bersabda "Sesiapa yang menzalimi mua'ahid atau membebaskan mereka atas keupayaan mereka maka akulah kelak akan menghujahnya".

Begitu juga dengan wasiat Syaidina Umar sewaktu menghadapi saat-saat kematian" Aku berwasiat kepada khalifah selepasku dengan zimmah (perjanjian) Rasulullah s.a.w. hendaklah mereka diberi hak mereka, pertahankan mereka dari dizalimi/disakiti dan jangan sekali-kali bebaskan mereka dengan apa yang mereka tidak terdaya".

Sahifah Madinah dari Perspektif Hubungan Etnik

Menurut al-Maududi, Perlembagaan Islam itu mestilah mempunyai empat sumber utama rujukan iaitu al-Quran, as-Sunnah, amalan Khulafah al-Rasyidin dan pendapat golongan mujtahid.² Dalam hal ini, keagungan sistem Islam tidak boleh disamakan dengan perlembagaan yang dicipta oleh manusia atau sesebuah parlimen yang ada pada masa kini.³

Manakala prinsip-prinsip Perlembagaan Islam ialah syura, keadilan, persamaan, kebebasan dan tanggungjawab ketua negara. Hal yang sama dipersetujui oleh Md. Saad iaitu syura, keadilan, kebebasan dan persamaan.⁴ Menurut Ahmad Ibrahim, al-Quran dan Sunnah tidak meletakkan perlembagaan

²Sayyid Abul A'la Maududi (1997), *The Islamic law and constitution*. Lahore: Islamic Publications.

³Shad Saleem Faruqi (2006), *Islam, International Law and the War Against Terrorism*. Shah Alam: UPENA. hlm. 7-8.

⁴Mat Saad Abd. Rahman (1984), *op. cit.* hlm 5.

yang terperinci untuk diikuti oleh orang Islam pada masa ini, akan tetapi terdapat beberapa prinsip yang disebutkan boleh memberi panduan kepada orang Islam untuk memilih sistem yang terbaik bagi aturan politik masyarakat dan zaman mereka.⁵ Menurut beliau, prinsip-prinsip yang boleh menjadi pedoman seperti syura, menegakkan keadilan, persamaan hak, perpaduan orang Islam, kebebasan beragama dan kedudukan orang bukan Islam. Prinsip-prinsip yang dibincangkan oleh Ahmad Ibrahim ini lebih menjurus kepada situasi di Malaysia yang terdiri dari pelbagai etnik mengenai kebebasan beragama dan kedudukan orang bukan Islam.

Menurut Zainal Abidin Ahmad, perkembangan perlembagaan di kalangan umat Islam melalui tiga peringkat iaitu wahyu Tuhan, hadis Nabi dan fikiran manusia. Dalam peringkat wahyu Tuhan, al-Quran menjadi sumber utama sehingga menghasilkan Piagam Madinah. Peringkat kedua, hadis Nabi yang merujuk juga kepada Piagam Madinah. Piagam Madinah ini terus digunakan sehingga Zaman Kerajaan Abbasyiah. Di zaman ini, satu usaha dibuat untuk menjadikan kitab al-Muwattha karya Iman Malik sebagai peraturan negara, namun ditolak oleh Iman Malik. Peringkat ketiga iaitu yang menjadikan perlembagaan bukan wahyu dari Tuhan tetapi digubal oleh manusia. Ia dipelopori oleh Ibnu al-Muqaffa (724 - 762M) sewaktu pemerintahan Khalifah al- Mansur (754 - 775M) dalam Zaman Kerajaan Abbasyiah.⁶

Justeru, satu contoh perlembagaan yang boleh menjadi rujukan kepada umat Islam ialah Perlembagaan Madinah yang terhasil daripada perjanjian yang diadakan oleh Rasulullah antara kaum Muslimin Quraisy dengan penduduk Yathrib dan orang yang mengikuti mereka dan orang Yahudi. Jika merujuk kepada sejarah Islam, perlembagaan yang diasaskan oleh Nabi Muhammad s.a.w. selepas Hijrah Rasulullah, adalah bagi melicinkan pentadbiran negara Islam Madinah. Ia juga bertujuan mengiktiraf orang Islam dan bukan Islam dalam satu perlembagaan yang menyentuh tanggungjawab dan hak masing-masing.⁷ Ia ditulis pada tahun pertama Hijrah iaitu tidak lama sesudah baginda Rasulullah tiba di Madinah.

Perlembagaan Madinah dianggap oleh Hamidullah sebagai perlembagaan bertulis yang pertama sekali di dunia.⁸ Walaupun terdapat banyak peraturan dan buku yang telah ditulis, tetapi tidak ada sebuah perlembagaan yang pernah wujud dalam sifat sebagai undang-undang tubuh bagi sesebuah negara yang berbeza

⁵Ahmad Ibrahim (1995), Prinsip-prinsip perlembagaan Islam dan Perlembagaan Malaysia. Dlm. Abdul Monir Yaacob dan Sarina Othman. *Pemerintahan Islam Dalam Masyarakat Majmuk*. Kuala Lumpur: IKIM. hlm 3.

⁶H. Zainal Abidin Ahmad (1973), *Piagam Nabi Muhammad: Konstitusi Negara Tertulis Pertama*. Jakarta: Bulan Bintang. hlm 110.

⁷Muhamad Hamidullah (1975), *The First Written Constitution in World*. Lahore: Sh. Muhamad Ashaf. hlm. 15.

⁸Ahmad Ibrahim dan Dzafir El-Qasimy (1985), *Piagam Madinah: Pandangan dan Ulasan*. Kuala Lumpur: Gelanggang Kreatif. hlm 24.

daripada undang-undang biasa sebelum hijrah Rasulullah ke Madinah pada tahun 662M. Memang telah ada peraturan seperti The Biblical Book I Samuel VIII, 11-18, 25 iaitu mengenai raja-raja zalim dan tugas-tugas rakyat yang dizalimi yang boleh dianggap sebagai satu *social contract* tetapi tidak mempunyai ciri-ciri pendetailannya. Selain itu, buku-buku seperti Manu Smirti (550 sebelum Masehi), The Artha Aastra (sains politik) oleh Kantilnya (300 sebelum Masehi) dan buku-buku Aristotle, antaranya ialah Konstitusi Athena yang boleh dibaca sehingga sekarang. Namun tulisan-tulisan ini hanya merupakan buku-buku teks atau buku-buku nasihat kepada Raja-Raja ataupun catatan-catatan sejarah perlembagaan yang digubal di satu-satu tempat. Tiada satu pun daripadanya digubal khas oleh mana-mana kerajaan untuk mana-mana negara. Dengan itu perlembagaan Madinah merupakan perlembagaan yang pertama di dunia.⁹ Perkara ini turut dipersetujui oleh Zainal Abidin Ahmad yang melihat perbandingan perlembagaan di beberapa negara yang mengesahkan lagi Piagam Madinah sebagai perlembagaan bertulis yang pertama.¹⁰

Sahifah Madinah ini terdiri daripada 47 fasal yang meliputi huraian tentang segala keperluan negara Islam Madinah. Ia telah meletakkan Allah dan Rasul sebagai rujukan dalam segala hal, manakala kesatuan ummah sebagai tunggak kesejahteraan. Perlembagaan ini telah menetapkan kedudukan Nabi Muhammad s.a.w. sebagai ketua negara serta kedudukan pengikutnya dari Mekah dan Madinah dan juga orang Yahudi tempatan. Peraturan-peraturan di dalam perlembagaan ini telah menstruktur kota Madinah dengan menggariskan hak-hak Nabi Muhammad s.a.w. dan hak-hak pengikutnya. Perlembagaan ini juga mengawal orang Yahudi dan orang bukan Islam yang lainnya dari melakukan apa-apa pencerobohan dan mendapat keadilan secara saksama. Perlembagaan ini membuktikan bahawa satu persekutuan orang Islam dan bukan Islam di Madinah telah diasaskan melalui tujuan-tujuan dan kepentingan politik bersama.¹¹ Menurut Mahmud Brelvi, Perlembagaan Madinah menyentuh pelbagai aspek pemerintahan negara seperti hak dan kewajiban pemerintah, hak rakyat, perundangan, pentadbiran, keadilan, pertahanan, ketua negara, hak bukan Islam dan jaminan kemasyarakatan dalam pembentukan ummah.¹²

Jelasnya, Perlembagaan Madinah telah menggariskan beberapa prinsip umum negara menurut keperluan semasa pada ketika itu. Antara prinsip utama yang ditekankan ialah:

- i. Al-Quran dan Sunnah adalah sumber hukum negara.
- ii. Kesatuan ummah dan kedaulatan negara.
- iii. Kebebasan bergerak dan tinggal di Madinah.

⁹Abdullah Alwi Hassan (1993), Perlembagaan Madinah: Satu huraian ringkas. *Jurnal Syariah* 2 (1). hlm 18

¹⁰H. Zainal Abidin Ahmad (1973), *op. cit.* hlm. 108-117.

¹¹Abdullah Alwi Hassan (1993), *op. cit.* hlm 196.

¹²Brelvi, Mahmud (1967), *Islamic Ideology and Its Impact On Our Time*. Karachi: M.K Usmani. hlm 23.

- iv. Hak dan tanggungjawab rakyat dari segi ketahanan dan pertahanan negara.
- v. Dasar hubungan dan bantu-membantu di antara sesama warganegara.
- vi. Tanggungjawab individu dan negara (pemerintah) dalam menegakkan keadilan sosial.
- vii. Beberapa undang-undang keselamatan seperti hukuman qisas dan lain-lain telah dicatatkan.
- viii. Kebebasan beragama untuk semua kaum yang menjadi warganegara.
- ix. Tanggungjawab negara terhadap orang-orang bukan Islam.

Isu-Isu Perkauman Di Zaman Rasulullah S.A.W

Dua kabilah majoriti yang menetap di Madinah al-Munawwarah pada zaman Rasulullah s.a.w. ialah masyarakat Aus dan khazraj. Para sejarawan yang menulis mengenai sejarah masyarakat Islam terawal pastinya mengabadikan nama Aus dan Khazraj dalam penulisan mereka. Aus dan Khazraj merupakan dua kabilah yang bermusuhan antara satu sama lain semenjak berkurun lamanya. Permusuhan mereka dapat didamaikan dengan kedatangan Rasulullah s.a.w. ke Yathrib. Perdamaian dan ketenteraman hidup di kalangan masyarakat Madinah yang terdiri dari berbagai kabilah, menggugat kedudukan serta penghormatan yang diterima oleh masyarakat Yahudi sebelum penghijrahan Rasulullah s.a.w. Melihatkan penghormatan yang diterima semakin terhakis, sanjungan yang diberi semakin hilang dan kedudukan semakin tergugat maka mereka sentiasa mencari jalan untuk memecahbelahkan perpaduan yang terjalin dan kesepakatan yang terbina. Perlu dicari jalan agar pertelingkahan dan permusuhan berterusan supaya senang bagi mereka mengontrol serta mendominasi keadaan. (Muhammad Zakariyya al-Nadaf, (2006), *Al-Akhlaq al-Siyasiyyah*, hal 334-335).

Peranan memecahbelahkan kesatuan masyarakat Islam di Madinah dimainkan oleh Syas bin Qais al-Yahudi. Beliau telah menaikkan semangat perkauman antara Aus dan Khazraj dengan mengingatkan mereka tentang hari Bu'ath (يوم بعاث) iaitu hari berlakunya pertempuran sengit antara Aus dan Khazraj di Zaman Jahiliyyah. Suntikan semangat perkauman dan taasub kabilah serta fanatik kebangsaan yang dihembus tersebut telah menusuk ke jiwa Aus dan Khazraj dan menyebabkan mereka berbangga dengan kabilah masing-masing dan hampir berlaku peperangan lantaran fitnah hasutan dari Syas bin Qais al-Yahudi itu. Keadaan yang cukup getir itu telah ditenteramkan oleh Rasulullah s.a.w. yang bergegas ke tempat kejadian dan menenangkan sahabat-sahabatnya yang sedang dihasut semangat kebanggaan kabilah dan perkauman.

Rasulullah s.a.w. mendamaikan mereka dengan motivasinya "Wahai Muslimin, Allah ! Allah !, mengapa kamu terikut-ikut dengan hasutan Jahiliyyah sedangkan aku masih lagi hidup di kalangan kamu, (tidak perlu kamu bermusuhan kerana semangat asabiyyah kabilah) setelah Allah memberi hidayah Islam kepada kamu serta memuliakan kamu dengannya dan melupakan dari kamu urusan perkara-perkara jahiliyyah, menyelamatkan kamu dari bahaya kekufuran,

malah Allah telah menjinakkan hati-hati kamu sehingga kamu bersaudara dan saling berkasihan, apakah setelah itu semua kamu akan kembali lagi kepada kekufuran?”. (Al-Tabari, Tafsir al-Tabari, jil 4, hal 23, Ibn Kathir, Tafsir al-Quran al-Azim).

Situasi sama juga – pertelingkahan antara Aus dan Khazraj sehingga hampir membawa kepada pertumpahan darah - dapat dilihat dalam kisah hadis al-lfk atau peristiwa pembohongan atau fitnah yang berlaku ke atas Aisyah r.a.. Al-Bukhari juga meriwayatkan dalam kitab sahihnya dari Jabir bin Abdullah iaitu sebuah kisah pertelingkahan antara Aus dan Khazraj yang juga hampir membawa kepada pertumpahan darah. (sila lihat Ibn Kathir, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Tafsir, hadis no 4622, dan juga Sahih Muslim, Kitab al-Bir wa al-Silah wa Adab, hadis no 2584).

Fenomena memperbodohkan masyarakat dengan memecahbelahkan atau menakutkan mereka dengan ugutan-ugutan tertentu sehingga patuh kepada segala arahan sebenarnya digunapakai oleh maharaja Firaun. Seharusnya masyarakat patuh dan taat dengan segala arahan yang dikeluarkan dengan penuh semangat sukarela dan kehendak jiwa mereka sendiri. Ketaatan dengan penuh kerelaan dan ketenangan jiwa mencerminkan masyarakat yang aman damai dan penuh ketenangan. Ketaatan yang terhasil dari ketakutan serta ugutan berterusan adalah akhlak pemimpin zalim yang takutkan kedudukan tergugat. Situasi ini digambarkan Allah s.w.t. dalam surah al-Zukhruf, ayat 54, maksudnya “Maka Fir’aun memperbodohkan kaumnya, lalu mereka mematuhi, sesungguhnya mereka itu adalah kaum yang fasik-derhaka”.

Dalam situasi tertentu, berlaku juga pertentangan atau permusuhan kerana warna kulit antara sahabat. Namun isu tersebut berlaku kerana emosi kemarahan yang tidak terkawal dan dapat didamaikan oleh Rasulullah s.a.w.. Rasulullah s.a.w. sebagai pemimpin bertindak sebagai pendamai atau pemimpin yang berkarisma bagi menyelesaikan setiap isu yang berlaku. Isu perkauman perlu diselesaikan dengan bijaksana bukannya diambil kesempatan untuk kepentingan tertentu.

Abu Dzar al-Ghifari, pada suatu masa kerana emosi kemarahan, berkata kepada Bilal al-Habasyi , “Wahai anak orang perempuan hitam”!. Sebutan penghinaan tersebut menyedihkan Bilal, namun situasi ini didamaikan oleh Rasulullah s.a.w. dengan sabdanya kepada Abu Dzar, “Wahai Abu Dzar, Sesungguhnya engkau seorang individu, pada mu masih terdapat lagi akhlak peribadi Jahiliyyah”. (Kerana berbangga dengan keturunan, bangsa dan warna kulit). Kritikan Rasulullah tersebut menyedarkan Abu Dzar dan bersegera memohon kemaafan dari Bilal.

Kesimpulan

Dalam usaha memberi penerangan mengenai isu-isu perkauman, perlulah ditekankan kepada mematuhi prinsip kebebasan beragama iaitu tiada paksaan dalam agama dan juga perbezaan yang wujud dalam sesuatu agama. Ini jelas dianjurkan oleh Islam dalam al-Quran yang dalam surah al-Baqarah 2:256, surah al-Kaafiruun 109:2-6, surah al-Hujurat 49:13 dan surah al-Maaidah 5:48. Ayat-ayat al-Quran tersebut menjelaskan tiada paksaan dalam beragama dan perbezaan agama dan etnik yang wujud adalah ketentuan dari Allah. Saranan ini juga jelas dalam Sahifah Madinah Fasal 1, 2 dan 25¹³ iaitu:

Fasal 1: Inilah Piagam bertulis daripada Muhammad yang dimaterikan antara orang-orang mukmin dan muslimin daripada kalangan Quraisy dengan ahli Yathrib dan orang-orang yang mengikuti mereka mempersatukan diri dan berjuang bersama-sama.

Fasal 2: Bahawa mereka adalah satu umat, bebas daripada pengaruh dan kekuasaan orang lain.

Fasal 25: Bahawa orang Yahudi Bani Auf adalah satu umat dengan orang-orang mukmin. Orang-orang Yahudi bebas berpegang kepada agama mereka dan orang mukmin bebas berpegang kepada agama mereka termasuk pengikut mereka dan diri mereka sendiri kecuali orang-orang yang melakukan perbuatan aniaya dan derhaka. Orang-orang seperti ini akan menghancurkan dirinya dan keluarganya sendiri.

Seterusnya berpegang kepada prinsip mengelak fahaman seperti ekstremisme, chauvanisme, fanatisme, etnosentrisme, prejudis, stereotaip dan rasisme.¹⁴ Ini dijelaskan oleh al-Quran dalam Surah al-Maaidah 5:32, Surah al-Maaidah 5:2, Surah an-Nisaa' 4:135 dan Surah al-Furqaan 25:63. Ayat-ayat ini pula menjelaskan agar tidak berbunuhan, berlaku adil dalam menjalankan hukuman tanpa mengira etnik, jangan mencerooboh hak orang lain dan sentiasa menghormati antara sesama manusia.

Di samping itu, pematuhan kepada prinsip berdialog secara aman dan bijaksana dengan menerima perbezaan agama dan etnik sebagai satu yang lumrah dalam manusia seperti Surah al-Baqarah 49:13, mengelakkan cemuhan

¹³ Abdul Monir Yaacob (1986), *Hak Asasi Manusia Menurut Islam: Sejarah dan Konsepnya*. Bangi: Penerbit UKM. hlm 105.

¹⁴ Muhammad Sayyid Thantawi (2004), *Etika Dialog Dalam Islam*. Jakarta: Mustaqim. hlm 24. Lihat juga Wan Suhaimi Wan Abdullah dan Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman (2007), Beberapa syarat asas dialog agama: Pemerhatian ke atas beberapa ayat kunci al-Quran. Dlm. Wan Suhaimi Wan Abdullah dan Mohd Fauzi Hamat. *Konsep Asas Islam dan Hubungan Antara Agama*. Kuala Lumpur: Akademi pengajian Islam. hlm 29-32.

budaya, etnik dan agama, bersopan santun dan berbudi dalam berdialog seperti Surah an-Nahl 16:125, Surah Thaaha 20:44 dan Surah al-Hujurat 49:11.

Akhirnya berpegang kepada prinsip menekankan kepada titik persamaan yang sepunya dan universal dalam agama dan etnik dalam aspek moral, etika, kekeluargaan, kebajikan, pembangunan kemanusiaan, ekonomi, sains, teknologi dan prasarana seperti:

1. Satu nenek moyang yang sama iaitu Adam dan Hawa
2. Satu kemanusiaan sejagat
3. Kebaikan fitrah kejadian manusia sejagat
4. Nilai universal adalah anugerah Tuhan kepada semua manusia
5. Hikmah dalam kepelbagaian bangsa dan budaya
6. Kerjasama antara budaya untuk penuhi kebaikan bersama bagi semua manusia
7. Keadilan sejagat bagi semua manusia
8. Nilai-nilai moral yang murni dan sejagat seperti baik hati, berdikari, hormat-menghormati, keadilan, kebenaran, kerjasama dan rasional.¹⁵

Bibliografi

Abdul Monir Yaacob (1986), *Hak Asasi Manusia Menurut Islam: Sejarah dan Konsepnya*. Bangi: Penerbit UKM.

Abdullah Alwi Hassan (1993), Perlembagaan Madinah: Satu huraian ringkas. *Jurnal Syariah* 2 (1).

Ahmad Ibrahim (1995), Prinsip-prinsip perlembagaan Islam dan Perlembagaan Malaysia. Dim. Abdul Monir Yaacob dan Sarina Othman. *Pemerintahan Islam Dalam Masyarakat Majmuk*. Kuala Lumpur: IKIM.

Ahmad Ibrahim dan Dzafir El-Qasimy (1985), *Piagam Madinah: Pandangan dan Ulasan*. Kuala Lumpur: Gelanggang Kreatif.

Brelvi Mahmud (1967), *Islamic Ideology and Its Impact On Our Time*. Karachi: M.K Usmani.

H. Zainal Abidin Ahmad (1973), *Piagam Nabi Muhammad: Konstitusi Negara Tertulis Pertama*. Jakarta: Bulan Bintang.

Khadijah al-Nabrawi (2006), *Mawsu'ah Huquq al-Insan fi al-Islam*, Egypt, Dar al-Salam.

¹⁵Osman Bakar (1997), *Islam and Civilizational Dialogue*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya Press. hlm 8 dan Osman Bakar dan Cheng Gek Nai (1997), *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue*. Kuala Lumpur: University Malaya Press.

- Mat Saad Abd. Rahman (1984), *Perlembagaan Islam: Sumber dan Prinsip*. Bangi: Ikatan Studi Islam. Muhamad Hamidullah (1975), *The First Written Constitution in World*. Lahore: Sh. Muhamad Ashaf. hlm. 15.
- Muhammad Sayyid Thantawi (2004), *Etika Dialog Dalam Islam*. Jakarta: Mustaqim.
- Muhammad Zakariyya al-Naddaf (2006), ***Al-Akhlaq al-Islamiyyah***, Damsyiq, Dar al-Qalam.
- Osman Bakar (1997), *Islam and Civilizational Dialogue*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya Press.
- Osman Bakar dan Cheng Gek Nai (1997), *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue*. Kuala Lumpur: University Malaya Press.
- Sayyid Abul A'la Maududi (1997), *The Islamic law and constitution*. Lahore: Islamic Publications.
- Shad Saleem Faruqi (2006), *Islam, International Law and the War Against Terrorism*. Shah Alam: UPENA.
- Wan Suhaimi Wan Abdullah dan Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman (2007), Beberapa syarat asas dialog agama: Pemerhatian ke atas beberapa ayat kunci al-Quran. Dlm. Wan Suhaimi Wan Abdullah dan Mohd Fauzi Hamat. *Konsep Asas Islam dan Hubungan Antara Agama*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam.

Malay Muslim History as Seen By Western Colonialist

Hussain Othman*

Abstract

Initiated by the Portuguese and since the early days of their presence, Europeans have been deeply involved in studying, collecting and documenting a huge number of historical works on the Malay Muslims around South East Asia. Next to the Portuguese, the Dutch which was peculiarly led by a company emerged to be the second European power to control not only the region but also the historical perspectives. The perspective of local history was then seen only from the Eurocentric view, the view that sees the history of the Malay Muslim world only from the European perspectives. Through this view, the presence of Europeans in this region was seen as the centre point of the historical writings. It was dubbed as the earliest European worldview in the Malay Muslim history as in the case of the Portuguese and the Dutch and was also true with the British when they joined the colonial rule in the Malay Muslim world particularly in the Malay Peninsular. This paper aims at discussing the perspectives of Europeans colonialists on the Malay Muslim History since the early days of colonialism. Two most dominant views were identified, the old and new views. The old view concerns more on the utilization of colonial sources in describing the Malay Muslim world. On the other hand, the new view concerns more on the utilization of local sources to describe the history of the local Malay Muslims.

Keywords: Malay, Muslims, History, Europeans, Colonialism

Introduction

The coming of Portuguese and the siege of Malacca on Friday, 8 August or Sunday, 10 August 1511 marked the beginning of European colonial powers in the Malay world. The Portuguese take control Malacca for almost 130 years until it was wrested by the Dutch on 14 January 1641.¹ The Dutch ruled Malacca for almost 183 years and it was the longest colonial period holding the port city. Although Malacca was no more considered as an important colonial port under the Dutch, it was hold in order to prevent other European powers to take control the city. The British become the third European colonial powers to control some major parts of the Malay world. The first is Penang which possessed by British from

*The author is an Associate Professor and Deputy Dean (Research and Development) at Faculty of Science, Technology and Human Development, University Tun Hussein Onn Malaysia, Johor. He can be contacted at hussain@uthm.edu.my.

¹Macgregor, Ian. (1956), "Notes on the Portuguese in Malaya", *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society* 28 (2), p. 5.

Kedah on 1 May 1791 and then Singapore in 1819 from Johore. Anglo-Dutch Treaty in 1824 has legally given the British power to control Malay Peninsular. The Malay Muslim world was then divided into two, Indonesia to the Dutch and Malay Peninsular to the British.

For almost 500 years the Malay Muslim world ruled by European colonial powers and the history was then told that the Malay Muslims struggling to preserve their identity and existence. Politically and economically, they have lost the control and that was regained after they have been granted independent. Unfortunately, there was an area where the Malay Muslims incapable to regain the control, the historical documentation. Colonialism is not only about political and economic domination but more importantly is about historical domination. Along 500 years of European colonialism in the Malay Muslim world, colonial historical records had enormously exceeded the local historical records in numbers and impacts. What was the impact of these records and how the history of Malay Muslims seen by these colonial records? This is among the crucial issues discussed in this paper.

Malay Muslim History as Seen by the Portuguese

Historical documentation is not lacking behind other priorities for the Portuguese when they were in the Malay Muslim world. Since early years, Portuguese have dedicated their efforts to record the history of their presence in this region. As the first European power to set foot on the Malay soil, they emerged as the first European community to record the history of the Malay Muslim world. Brian Harrison in his book *South-east Asia A Short History* wrote,²

“With the coming of the Portuguese to South-east Asia at the beginning of the sixteenth century, the first serious attempts were made to carry out what we might call regional surveys of the area... European travellers coming for the first time face to face with the strange peoples and civilizations of another continent over four hundred years ago.”

There are many early Portuguese writers dedicated their efforts to document the history of the Malay world. The first among them is Tome Pires. His *Suma Oriental*, published few years after 1511 was considered as the first book ever written on the history of the Malay Muslim world through the perspective of European colonial power. The book was among the most important historical works recorded the presence of the Portuguese in the Malay Muslim world. It was reported that the author himself witnessed the downfall of Malacca to the Portuguese and the suffering of the Malaccan people.³ Other significant writers are;⁴

² Boxer, C.R. (1965), “Some Portuguese sources for Indonesian historiography”, In Soedjatmoko (eds.), *An introduction to Indonesian historiography*, New York: Cornell University Press, p. 217.

³ Muhammad Yusoff Hashim (1992), *The Malay sultanate of Malacca: a study of various aspects of Malacca in the 15th and 16th centuries in Malaysian History*, Translation by D.J. Muzaffar Tate, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, pp. xxvii – 11, Boxer, C.R. (1965), “Some Portuguese sources for Indonesian historiography”, In Soedjatmoko (eds.),

1. Alfonso de Albuquerque's son, Braz de Albuquerque who compiled a book based on his father's notes and diary. The book called *Comentarios do grande Affonso de Albuquerque*, published in 1557, was later translated into English and edited under the title of "*The Commentaries of the Great Alfonso Dalbuquerque, Second Viceroy of India*" by Walter de Gray Birch in 1875-1884.
2. Manuel Godinho De Eredia (1563-1623)⁵ composed two major historical works. The first entitled *Malaca, l'Inde Meridionale et le Cathay (Malacca, Meridional India and Cathay)* written a century after the downfall of Malacca,⁶ and another one was *Report on the Golden Chersonese*, written during the years of 1597-1600.
3. Joao de Barros (1496-1570)⁷ spent his scanty leisure hours compiling his great chronicle of *Deeds Done by the Portuguese in Their Discovery and Conquest of the Seas and Lands of the East*, and eventually published under the collective title of *Decadas da Asia*. There are all together four *Decadas da Asia* written by Barros. The first three came out of the press in 1552, 1553 and 1563. The last one was published and revised by Joao Baptista Lavanha in 1615.

An introduction to Indonesian historiography, New York: Cornell University Press, p. 222, and Zakiah Hanum (1993), "Preface", In M.J. Pintado, *Portuguese documents on Malacca* (pp. i-ix). Kuala Lumpur: National Archives of Malaysia, p. xi.

⁴ Muhammad Yusoff Hashim, (1992), "*The Malay sultanate of Malacca: a study of various aspects of Malacca in the 15th and 16th centuries in Malaysian History*", Translation by D.J. Muzaffar Tate, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, p. 11, Pintado, M.J. (1993), *Portuguese documents on Malacca*, Kuala Lumpur: National Archives of Malaysia, pp. xxi – xxxii, Mills, J.V. (1930), Eredia's description of Malaca, Meridional India, and Cathay, *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society* **JMBRAS** 8 (1), 1–6, p. 2, and Boxer, C.R. (1965), "Some Portuguese sources for Indonesian historiography", In Soedjatmoko (eds.), *An introduction to Indonesian historiography*, New York: Cornell University Press, p. 218-220.

⁵ He was a son of a Portuguese captain and a princess from Macassar. Born in Malacca and educated by the Jesuits there and at Goa, India. He later on became a government cosmographer in the Indo-Portuguese capital. See further Boxer, "Some Portuguese Sources for Indonesian Historiography", 223. For more biographical descriptions see further J.V. Mills, "Eredia's Description of Malaca, Meridional India, and Cathay," *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society*, vol. 8, part 1, (1930): 1-6.

⁶ This work is well known to us through the scholarly editions of L. Janssen, *Malaca, l'Inde Meridionale et.al., Cathay: Manuscrit original autographe de Godinho de Eredia* (Brussels, 1882) and J.V. Mills's English translation "Eredia's Description of Malaca, Meridional India, and Cathay", *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society*, vol. 8, part 1, (1930), The original document preserved in the Bibliotheque Royale at Brussels (No. 7264). It consisted of 81 folios, including 56 maps and illustrations. See further Boxer, "Some Portuguese Sources for Indonesian Historiography", 223.

⁷ Born in Viseu, Portugal in 1496 and received his education in the Royal Palace of D. Manuel and shared his friendship with D. Joao III. For this reason, Joao de Barros received a series of appointments in the Civil Service and Public Administration, that is; as Governor of the Keep of Mina in about 1525; as Treasurer of "Casa da Mina" in 1525 and 1529 and as Factor of "Casa da India" from 1433 up to 1567." Pintado, *Portuguese Documents on Malacca*, xxxi.

4. Diogo do Couto (1543-1616) the first keeper of the archives at Goa continued the effort of compiling *Decadas* of Joao de Barros and eventually followed his predecessor's practice of consulting Asian traditional history and source material especially of the Malay world through the medium of interpreters.
5. Fernao Lopes de Castanheda (1500-1559) wrote about the history of the East including the history of the Malay Muslim world. His *Historio do descobrimento e conquista da India pelos Portugueses* was first published in 1551-1561 and was later republished in four volumes at Coimbra, in 1924-1933.

There were also other early Portuguese writers and historians who concentrated their writings and collected the records on the history of the Malay Archipelago particularly the one related to the Portuguese people. Apart from the historical works written by the Portuguese writers and historians, there were also numerous government reports portraying the history of the Malay Muslim world, such as reports regarding the battles between Achehnese and the Portuguese⁸ and a number of personal records, such as the personal record of Dom John de Castro, Governor of the House of Civil (1500-1548) in Malacca.⁹ Almost all of these early Portuguese historical records represent their very own perspectives on the history of this region.

The Dutch: Mass Storage of Malay Muslim Historical Sources

A huge number of historical events were recorded and preserved by the Dutch during their colonial rule in the Malay Muslim world. The voluminous manuscripts and printed matters filled the State Archives in The Hague. The records of Dutch East India Company (VOC) alone number over twelve thousand. The records of the Company's successor, the Netherlands Indian Government are ten times as numerous.¹⁰ This has opened the doors of opportunities for historians and scholars to study and publish numerous publications. Arasaratnam wrote,¹¹ "A glance at a bibliography of the history of the VOC is sufficient to give one an idea of the treasure house of source material that must be extant to have made possible studies of such wide and varied nature." To name some of the most influential and earliest Dutch historians are J. de Jonge, J.A. van der Chijs, J.E. Heeres and F.W. Stapel, P.A. Tiele, Colenbrander, Van Leur and Schrieke. They have worked on voluminous Dutch historical documents and manuscripts including

⁸ Boxer, C.R. (1964), "The Achinese attack on Malacca in 1629, as described in contemporary Portuguese sources", In John Bastin and R. Roolvink (eds.), *Malayan and Indonesian studies: essays presented to Sir Richard Winstedt* (pp.105-121) London: The Clarendon Press, pp. 105-121.

⁹ Mee, B.S. (1928), "An incident in the history of Malacca under Portuguese rule", *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society JMBRAS*, 6 (4), 58-62, pp. 58-62.

¹⁰ Irwin, Graham (1965), "Dutch historical sources", In Soedjatmoko (eds.), *An introduction to Indonesian historiography* (pp. 234-251), New York: Cornell University Press, p. 234.

¹¹ Arasaratnam, S. (1962), "The use of Dutch material for South-East Asian historical writing", *Journal of Southeast Asian History* 3, 95-105, p. 95.

those preserved at the State Archives in The Hague and published massive number of books, articles and reports;¹²

1. Jonge, Chijs, Heeres and Stapel published *De opkomst van het Nederlandsch gezag in Oost-Indie: Verzameling van onuitgegevene stukken uit het oud-koloniaal archief (1595-1814)* between 1862 and 1909 in two series, with a supplement. The first series consisted of documents related to the pre-Company voyages, the founding and development of the East India Company, and the extension of Dutch influence in Java.
2. The second series, edited by Tiele and Heeres and subtitled *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlanders in den Maleischen Archipel* dealt with the Company's possessions in Indonesia particularly outside Java island and comprised nineteen parts, bound in thirteen volumes.
3. Chijs and others edited *Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia* (31 volumes published between 1887 and 1931) in which this series reproduced the daybook or journal of the Dutch East India Company's Batavia headquarters for various years between 1624 and 1682.
4. Heeres and Stapel in another instance had also edited *Corpus Diplomatocum Neerlandico-Indicum* which was published in six parts between 1907 and 1955 by the Koninklijk Instituut voor Taal, Land en Volkenkunde). All contracts, agreements, and treatises between the Dutch East India Company on the one side and the Asian princes with whom the Company had commercial relations on the other side were compiled in this series.
5. Stapel had also written the third volume of the monumental 5-volume *Geschiedenis van Nederlandsche Indie* in which he attempted to describe the history of Asia. However, according to Arasaratnam,¹³ this history of Asia was written as if it was an adjunct to the history of Europe, "...the whole work reads more like the history of ports and factories than of the East Indies".
6. Working on the Dutch historical resources Colenbrander have published *Koloniale geschiedenis* - Colonial History.
7. Van Leur had extensively utilized the Dutch sources in order to compile the history of the economy and commerce of contemporary kingdoms in Java and Sumatra. The publication of his works, *On Early Asian Trade* (1934) and *Indonesian Trade and Society* (1955), marked for the first time the transition from the study of the Dutch history in Malay Archipelago into the study of the local Malay and Javanese history.

¹² Irwin, Graham. (1965), *op.cit.*, pp. 241-242, Arasaratnam, S. (1962), *op.cit.*, pp. 97-98 and Resink, G.J. (1968), *Indonesia's history between the myth; essays in legal history and historical theory*, The Hague: W. Van Hoeve Publishers Ltd., p. 7.

¹³ Arasaratnam, S. (1962), *op.cit.*, p. 97.

8. Schrieke's *Indonesian Sociological Studies* was written through sociological approach and based mainly on the sources from *Dagh Register* of Batavia. His study, although concerned with the Dutch monopolistic policy, was in fact focused more on the effects of the policy on the local trade particularly the Javanese trade in the 17th century.

As comparable to the Portuguese, it was discovered that there are two common tendencies of the Dutch historical sources. Firstly, regarding the common theme in their writings; the superiority of their colonial powers over the ignorance and powerlessness of the Malay Muslims. Secondly, there was a rampant utilisation of the colonial sources, its subject matters and its approaches during the process of writing.

The British and the History of Malay Muslim World

Although they are the late comers joining the intellectual and historical documentation activities in the Malay Muslim world, the British had contributed a significant amount of historical documents including books, articles and reports. There are numerous historical works published by the British on the history of the Malay Muslim world. Among them are, Frank Swettenham, Lennox A. Mills, Rupert Emerson, William Roff, R.J. Wilkinson, R.O. Winstedt, Rentse, Lineham, Graham, Sheppard, Middlebrook, and Gullick. Swettenham, Mills and Emerson are famous for their works on the history of the Malay Muslims world through the British colonial perspectives. Roff is dubbed as "the first European" to write on the history of the Malay Muslims people from Malay local perspectives. Wilkinson, Winstedt, Rentse, Lineham, Graham, Sheppard, Middlebrook, and Gullick are among the scholar-administrators who dedicated their studies on the local Malay history including state histories, Malay sultanates and biographical studies.¹⁴ Their studies provided us with more local sense in the history of Malay world.

Swettenham's *British Malaya*, completed in 1906 and was at that time considered as among the first British handmade on the history of the Malay world from an imperialist perspectives. In his book, Swettenham¹⁵ described the role of the people in British Malaya within the economic and political activities. Lennox A. Mills's *British Malaya, 1824-1867*, (1925) and Rupert Emerson's *Malaysia* (1937) were written in the imperialist context, following Swettenham's views. Mills's *British Malaya* revealed the history of the Straits Settlements in the pre-Crown colony phase and their relations with Thailand, the Peninsula and Brunei. Another historian of British history in Malaya, Rupert Emerson, had written *Malaysia*. In his book he argued that "*the incursion of European industrialism and "modernism" into*

¹⁴ Winstedt emphasised on Malay language, culture and institutions, and Emerson on his political scientist's demand for a conceptually acceptable framework. Both approaches then became precursors of much recent research. See further McIntyre, "Malaya From the 1850's to the 1870," 267.

¹⁵ Sir Frank Swettenham was born on March 28, 1850 at Belper, Derbyshire, England and died on June 11, 1946. He was a London British colonial official in Malaya who was highly influential in shaping the British policies and the structure of British administration in the Malay Peninsula. See further H.S. Barlow (1995), *Swettenham*, (Kuala Lumpur: Southdene Sdn. Bhd., pp. 1-31.

Malaysia was no more and no less peculiar and “deplorable” than earlier Hindu and Islamic incursions.” Emerson indeed inclined strongly that imperialism had been “a necessary bridge from Malaysian medievalism to the modern world”.¹⁶

William Roff’s 1967 *The Origins of Malay Nationalism* was among the earliest book in which Harry J. Benda mentioned, “...the first history of the Malays in modern times, strange as this may sound.” In this book, Roff attempted to retrieve the historical contents of the Malay history which concerned and focused most on the Malays, and which also for so long had been neglected by the British historians. Roff also extensively utilised a wide range of sources on the local histories from a local viewpoint.¹⁷

Early Perspectives of Colonial Powers on the History of Malay Muslim World

Generally, the chronicles and historical reports written and published by earlier Portuguese writers were rather biased towards upgrading their presence in the Malay region and degrading the invaded people and their historical writings. The reports were also superficial, and dealing mainly with their presence in this region as if the Malays and others were minors, and likewise it was coloured by prejudices as Harisson remarked,¹⁸ “*These (Portuguese) surveys had their limitations; they were somewhat hasty and superficial, and rather coloured by prejudice...*”.

Tome Pires’s observation concerned only with the period of transition from the Malay power to the Portuguese colonial power. His observation was rather biased towards portraying the superiority of the Portuguese and the weaknesses of the Malay people. Reporting the event of Portuguese conquering Malacca, Pires described how the great number of the Malaccan people and their strong troops were attacking the Portuguese. In spite of small in number, the Portuguese had successfully won the battle and conquered Malacca and this obviously proved their greatness over the Malays. The report stated,¹⁹

“At this time it is said that Malacca had a hundred thousand men-at-arms, from Kuala Linggi (Coala Penagy - Kuala Pelangi) to the hinterland (?) and Kasang (Cacam - Kesang), which are the limits of the city of Malacca. And the Malays had many strong palisades, and on the sea there were many

¹⁶ McIntyre, W. David. (1976), “Malaya from the 1850’s to the 1870’s and its historians, 1950-1970: from strategy to sociology”, In C.D Cowan & O.W. Wolters (eds.), *Southeast Asian history and historiography; essays presented to D.G.E Hall* (pp. 262 – 284), Ithaca: Cornell University Press, p. 263.

¹⁷ *Ibid.*, p. 264-265.

¹⁸ Boxer, C.R. (1965), “Some Portuguese sources for Indonesian historiography”, In Soedjatmoko (eds.), *An introduction to Indonesian historiography*, New York: Cornell University Press, p. 217.

¹⁹ Pires, Tome (1979), “Suma Oriental”, in Armando Cortesao (translated and edited), *The Suma Oriental of Tome Pires, in Malaysia; Selected Historical Readings*, edited by John Bastin and Robin W. Winks. Netherlands: KTO Press, pp. 278-281.

lancharas, and paraos in the river, and on the sea many junks and Gujarat ships which were ready to fight.”

Pires' tendency towards describing the greatness of the Portuguese in the battlefield could also be discovered in other Portuguese records, such as a personal record of a man called Roque Carreiro. Boxer²⁰ claimed that he was a Jesuit priest and director of the Hospital at Goa, who reported that a great number of Achenese exceeded to 19,300 were defeated by a small number of Portuguese soldiers on the 24 March 1629 battle defending the fort of Malacca. While on 19 February 1630 in the dispatch of the Malaccan Captain, Antonio Pinto da Fonseca, it was reported that provided with only 260 soldiers combined with 450 local soldiers, the Portuguese had successfully won the battle over 19,400 Achenese. Despite these Portuguese predispositions, the Malay accounts on the Portuguese arrival according to Reid are quite neutral and the battles between them were described in a fair contest of two honourable parties,²¹ *“The real villains of the story are not the Portuguese, but the Malays who let the side down – Sultan Mahmud himself, and Raja Abdullah of Kampar who foolishly believes that the Portuguese will help him become the king of Melaka.”*

In another instance, Pires also described the stubbornness of the Sultan to accept the peace proposal from the Portuguese,²²

“As soon as the said Captain-Major arrived with his fleet, he spent a few days sending messages of peace, trying as much as he could to avoid war. However, the levity of the Malaysans, and the reckless vanity and arrogant advice of the Javanese, and the king's presumption and obstinate, luxurious, tyrannical and haughty disposition – because our Lord had ordained that he should pay for the great treason he had committed against our people – all this together made him refuse the desire for peace.”

Sixteenth century Portuguese accounts according to Macgregor were usually hostile towards local people,²³ *“...and talk of them as fierce fighters, but false and treacherous”*. Tome Pires also misunderstood the Malay culture and social lives by reporting that the word “Bengali” was called when a Malay wanted

²⁰ Boxer, C.R. (1964), “The Achinese attack on Malacca in 1629, as described in contemporary Portuguese sources”, In John Bastin and R. Roolvink (eds.), *Malayan and Indonesian studies: essays presented to Sir Richard Winstedt* (pp.105-121) London: The Clarendon Press, pp. 109-114.

²¹ Reid, Anthony (1994), “Early Southeast Asian categorizations of Europeans” In Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit understanding; observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 280.

²² Pires, Tome (1979), *op.cit.*, pp. 278.

²³ Macgregor, Ian. (1956), “Notes on the Portuguese in Malaya”, *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society* 28 (2), 5–47, p. 24.

to insult someone else, especially regarding the first encounter between the Malays and the Portuguese as reported in *Sejarah Melayu*,²⁴

“After a while there came a ship of the Franks from Goa trading to Malaka: and the Franks perceived how prosperous and well populated the port was. The people of Malaka for their part came crowding to see what the Franks looked like; and they all astonished and said, “These are white Bengalis!” Around each Frank there would be a crowd of Malays, some of them twisting his beard, some of them fingering his head, some taking off his hat, some grasping his hand.”

Pires also claimed that the Malays were likening the Portuguese with “*Benggali Putih*” (White Bengali) because they don’t really like them as much as they like the Arabs and Indians.²⁵ Pires’s report was not entirely true since the word Bengali was not deliberately used by the Malays to insult someone else. They usually used this word to describe the people originated from the Province of Punjab, a part of Indian continent. Because they never in their entire life came face to face with the Portuguese, and the physical appearance of the Portuguese looked similar to those from India during their first encounter in Malacca, they then called the Portuguese “white Bengalis”. The above report from *Sejarah Melayu* clearly described the curiosity of the Malays and not their scornful attitude. In general, *Suma Oriental* of Pires was evidently biased towards others by degrading them especially the Malays and exaggerated the greatness of the Portuguese. Therefore, nothing much can be expected from this work in terms of providing a sufficient account of the Malay Muslim history.

Looking at the immensity and the richness of the Dutch historical sources during their heyday triggered our mind whether these sources could partly contain some information on the Malay Muslim history. Unfortunately as Irwin wrote,²⁶ *“It would be strange if so vast an accumulation did not contain information on at least some non-European subjects – information, moreover, which cannot be obtained from any other source.”* Definitely, these official Dutch sources portrayed the Dutch lives and they were written from the European point of view neglecting other people’s lives and worldviews particularly the Malay Muslims. Arasaratnam remarked,²⁷ *“The Asian scene is only secondary concern of the historians, taken into consideration only as providing the arena for the main Dutch actors.”* By this nature of the contents of the official Dutch reports, many Dutch historians later continued to broaden the view called *Europocentric* view,²⁸ which was so much prevalent since the early days of their colonisation.

²⁴ Brown, C. C. (1952), “*Sejarah Melayu* or Malay Annals: a translation of Raffles MS 18”, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)* 25 (2 & 3), 1-276, p. 157.

²⁵ Reid, Anthony (1994), *op.cit.*, p. 276.

²⁶ Irwin, Graham (1965), “Dutch historical sources”, In Soedjatmoko (eds.), *An introduction to Indonesian historiography* (pp. 234–251), New York: Cornell University Press, p. 235.

²⁷ Arasaratnam, S. (1962), *op.cit.*, p. 97.

²⁸ Resink who was inspired by Locher and Berg used this terminology describing the early historical views of the Dutch historians. Obviously, it described that the history of the Malay

Works of Jonge, Chijs, Heeres and Stapel are some examples of the earliest Dutch contribution towards establishing and expanding the *Europocentric*. This was then continued by other Dutch historians. Stapel for instance, in his third volume of the monumental 5-volume *Geschiedenis van Nederlandsche Indie*, has attempted to describe the history of Asia. However, according to Arasaratnam, this history of Asia was written as if it was an adjunct to the history of Europe,²⁹ “...the whole work reads more like the history of ports and factories than of the East Indies”. Stapel’s *Europocentric* view was also shared by Colenbrander in his *Koloniale geschiedenis* - Colonial History.³⁰

In another instance, there was an attempt to escape from this *Europocentric* historical view to the one that concerned more on local history and its people, called *Regiocentric* view. Resink mentioned,³¹ *the regiocentric views served to increase appreciation for the intrinsically Indonesian elements and to reduce the over-estimation of cultural influences from abroad.*³² The works such as of Van Leur and Schrieke are some examples of this view. Among other Dutch scholars whose inclinations were more or less towards the *Regiocentric* view include the scholars such as Krom, Stutterheim, Lekkerkerker and Rassers. However, with the exception of Van Leur and Schrieke, others concentrated more on the study of the Javanese sources in which Resink specified the view as “*Javanocentric*” view and it was a particularisation of *Regiocentric* view.

In order to see the flow of the transition from the *Europocentric* to the *Regiocentric* views, the discussion will be focused on the works of Van Leur and Schrieke. The key to this transition depended mostly on the courage of the Dutch scholars to dig deeper into the vastness of the Dutch historical sources, for therein lay the real source of the history of the countries being studied. Van Leur for instance, had extensively utilized the Dutch sources in order to compile the history of the economy and commerce of contemporary kingdoms in Java and Sumatra. The publication of his works, *On Early Asian Trade* (1934) and *Indonesian Trade and Society* (1955), marked for the first time the transition from the study of the Dutch history in Malay Archipelago into the study of the local Malay and Javanese history.³³ Van Leur, according to Soedjatmoko,³⁴

Archipelago under the jurisdiction of the Dutch seen only from their European viewpoint. See further G.J. Resink, *Indonesia’s History Between the Myth; Essays in Legal History and Historical Theory*, (The Hague: W. Van Hoeve Publishers Ltd., 1968), 3.

²⁹ Arasaratnam, S. (1962), *op.cit.*, p. 97.

³⁰ Resink, G.J. (1968), *Indonesia’s history between the myth; essays in legal history and historical theory*, The Hague: W. Van Hoeve Publishers Ltd., p. 7.

³¹ *Ibid.*, pp. 3-4.

³² Pluvier in another instance, had also included Vlekke and de Graaf in the list and maintained that their works were to be less *Europocentric*. Consecutively Vlekke’s work was considered as the first attempt and de Graaf’s as the second attempt to escape from the view of *Europocentric*. See further J.M. Pluvier, “Recent Dutch Contributions to Modern Indonesian History,” 205-206. Meanwhile, Harry J. Benda in his quest for the Southeast Asian structure of history used the term “*Southeast Asia-centric*” in describing the view of Van Leur. See further Harry J. Benda, “The Structure of Southeast Asian History: Some Preliminary Observations,” *Journal of Southeast Asian History*, vol. 3, (1962): 117.

³³ Arasaratnam, S. (1962), *op.cit.*, pp. 97-98.

“...who first directed our attention to this (the destruction of the myth of the Dutch East India Company). He was also the one who showed that the places of foreign occupation in Indonesia left almost no traces of influence on the life and strength of the Indonesian states until well into the eighteenth century. We are indebted to him for destroying the myth of the East India Company and the myth of the decline and weakness of the Indonesian states in facing the Company.”

Van Leur was also among the pioneer of another later historical view called “*Indocentric*” view. This view was the result of the extensive study on *Bahasa Indonesia* or Indonesian Language, which is basically Malay language.³⁵

Unfortunately, Van Leur’s *indocentric* tendency is not highly regarded among the majority of Dutch writers. Only a few of them follow the footsteps of Van Leur. Pluvier mentioned,³⁶ “If one looks at the names of authors or scholars referred to in Wertheim’s chapter *The Sociological Approach to Indonesian History* one is struck by the small number of Dutch historians venturing in this direction.” Sociologists such as Schrieke and Wertheim were keener than historians to apply this sociological approach to history. Schrieke’s *Indonesian Sociological Studies* was based mainly on the sources from *Dagh Register* of Batavia. His study, although concerned with the Dutch monopolistic policy, was in fact focussed more on the effects of the policy on the local trade particularly the Javanese trade in the 17th century. Although they were mostly depended on the sources obtained from the Dutch records, Van Leur and Schrieke had indeed successfully escaped from the *Europocentric* view by concentrating more on the region they mainly described. This might be due to the reason as Arasaratnam mentioned,³⁷ “Those of us whose main concern is the writing of the history of Asian states where the contact with the Dutch is but one part, though an important one, of the story, would be looking in the Dutch records for something different from the historian of Dutch settlements in Asia.”

However, it is premature to say that Van Leur and Schrieke had completely and successfully escaped from the *Europocentric* view. Firstly, as Irwin reminded,³⁸ “Official Dutch accounts surely portray Dutch, not Indonesian, life and actions. They are written from a European, not an Asian, point of view.” An important question arose; how far both Van Leur and Schrieke could escape from the *Europocentric* point of view? They might change the focus of the story, from the stories of Dutch settlements to the local stories but could they possibly change the perspective of Europeans which was firmly embodied in their intellectual competency? Secondly, the root of Van Leur’s *Regiocentric* view particularly the

³⁴ Soedjatmoko (ed. et. al.). (1965), *An introduction to Indonesian historiography*, New York: Cornell University Press, p. 13.

³⁵ Resink, G.J. (1968), *op.cit.*, p. 7.

³⁶ Pluvier, J.M. (1967), “Recent Dutch contributions to modern Indonesian history”, *Journal of Southeast Asian History* 8, 201-225, p. 207.

³⁷ Arasaratnam, S. (1962), *op.cit.*, p. 98.

³⁸ Irwin, Graham (1965), *op.cit.*, p. 234.

Indocentric is *Europocentric*, as Resink further remarked,³⁹ “*That Van Leur’s Indocentric view springs from a Europocentric frame of reference and finds expression in Dutch scholarly terms...*” In here something should be doubted; Van Leur’s transitional view might only involve the subject matter of history and not the historical methods and the approaches. If this is the case, as far as this study is concerned, the history of Malay Archipelago is still imprisoned in the “iron bars” of the Dutch colonial intellectualism.

The view that colonial powers are the centre of the historical writings is the earliest European worldview in the Malay history as in the case of the Portuguese and the Dutch. This is also true with the British when they joined the colonial rule in Malay Archipelago particularly in the Malay Peninsular. The trend to put their history over the top of the Malay history seemed to expand more rapidly and at times it became more rampant. They even put their colonial power at the paramount of the history although in some affairs and occasions they were actually minors. The person who claimed to be responsible for the growth and the expansion of these colonial worldviews in the study of history around the British Empire during the late nineteenth-century was John Robert Seeley. Seeley held the Regius Chair of Modern History in Cambridge from 1869 to 1895 where he ceaselessly promoted the colonial political hegemonic viewpoint in his lectures which then became the major theme of his 1883 *The Expansion of England*. The first half of *The Expansion of England* concerned with the history of the First British Empire and the second half concerned with India. His analysis was wholly political in which he ceaselessly discuss on how the British conquered India and how they have governed India. Seeley’s analysis and views were then discovered to be so appealing to the later British historians as West noted, “*Forty years or more after Seeley had lectured in Cambridge, the echoes of his theme still lingered in the preface to the first volume of the Cambridge History of British Empire published in 1929.*”⁴⁰

Swettenham’s *British Malaya*, completed in 1906 and was at that time considered as among the first British handmade on the history of the Malay world, obviously contained the similar theme echoed by Seeley. Apart from portraying the greatness of the British colonial empire, he was prejudiced over the Malays. For instance, he argued that the prosperity of the Federated Malay States during his times was due to three factors. First, the role of the Chinese immigrants working in the tin-mining industry; second, the Europeans miners and planters who brought new mining techniques, new crops and the Indian labouring community and finally, the British officers who served the Malay government and from whom the law and order had been passed and imposed. However, he claimed that the Malays did not play any significant role. Instead the British were the ones who were so kind to them by granting them the independence and extended the happiness and prosperity to their lives. On the contrary, William Roff dubbed Swettenham’s views as the “creation of the myth” of British Malaya. Swettenham’s book was harshly criticised by scholars including the British and western scholars such as William

³⁹ Resink, G.J. (1968), *op.cit.*, p. 8.

⁴⁰ West, F.J. (1960), “The study of colonial history”, *Journal of Southeast Asian History*, 1, 70–82, p. 70.

Roff and Richard Winstedt. Sir Richard Winstedt for instance pointed out, “*His education had not been such as to qualify him for research*” and in his short comment McIntyre declared, “*Swettenham’s book had long been out of date.*”⁴¹

Lennox A. Mills’s *British Malaya, 1824-1867*, (1925) and Rupert Emerson’s *Malaysia* (1937) were written in the imperialist context, following Swettenham’s views. Mills’s *British Malaya* revealed the history of the Straits Settlements in the pre-Crown colony phase and their relations with Thailand, the Peninsula and Brunei. Although he attempted to style his writing in such a neutral way, his conclusions were unfortunately quite parallel to Swettenham’s views. In one of his conclusions Mills said, “*It is to the British Government alone, and most especially to the Government of the Straits Settlements, that the Malay States of the Peninsula owe the preservation of their independence.*” Another historian of British history in Malaya, Rupert Emerson, had written *Malaysia*. In his book he argued that “*the incursion of European industrialism and “modernism” into Malaysia was no more and no less peculiar and “deplorable” than earlier Hindu and Islamic incursions.*” Emerson indeed inclined strongly that imperialism had been “*a necessary bridge from Malaysian medievalism to the modern world.*”⁴² The works of Swettenham, Mills and Emerson illustrated the earlier trend of the British writings on the history of this region which also represented the *old view* of the British historians and scholars. There were other numerous British historical writings that concerned more on the history of their colonial power within this region. Burns wrote,⁴³ “*There has been considerable research in Malaya’s history in both the United Kingdom and Malaya. This research has been primarily concerned with the establishment and extension of British political authority in the region of the Malay Peninsula.*” Their works indeed represented the *Europocentric* view, which perceived the history of this region as the history of British Empire and therefore must be subjected to the British imperialist interests.

Then came the transitional stage, in which the old British view is about to be replaced by the new view. William Roff’s 1967 *The Origins of Malay Nationalism* was among the earliest book to represent the British “new view” in looking at Malay Muslims history. In this book, Roff attempted to retrieve the historical contents of the Malay history which concerned and focused most on the Malays, and which also for so long had been neglected by the British historians. Roff also extensively utilised a wide range of sources on the local histories from a

⁴¹ McIntyre, W. David. (1976), “Malaya from the 1850’s to the 1870’s and its historians, 1950-1970: from strategy to sociology”, In C.D Cowan & O.W. Wolters (eds.), *Southeast Asian history and historiography; essays presented to D.G.E Hall* (pp. 262 – 284), Ithaca: Cornell University Press, p. 263. Swettenham left school before the sixth form at the end of Easter term, 1868. He did not continue his education to tertiary level until he was appointed as a cadet in the Straits Settlements, in mid-1869. This is the fact that most probably led Winstedt to criticise him. See further H.S. Barlow, *Swettenham*, 9.

⁴² McIntyre, W. David. (1976), *op.cit.*, p. 263.

⁴³ Burns, P.L. (1962), “Introduction to English language sources in the Federation of Malaya”, In K.G. Tregonning (ed.), *Malaysian historical sources*. Singapore: University of Singapore, p. 20.

local viewpoint.⁴⁴ Roff's work, therefore, should be considered as among the earliest British historical works that attempted to set free the British historical views from the *Europocentric* and bring them closer to the *Regiocentric*.⁴⁵ It was a transition from the old view to the new view, which later became the most consistent trend in the Malay historiography during pre 1950. Despite the emergence of the new trend among the British scholars, the study of Malay history did not actually move forward and improve tremendously. On the contrary, more problems were inflicted especially on the concept of Malay history itself. In this respect, Bottoms wrote,⁴⁶

"Although in the past, the greatest services to Malay scholarship have been rendered almost exclusively by "expatriates" such as Marsden, Leyden, Raffles, W.E. and C.N. Maxwell, Wilkinson, and Winstedt, paradoxically the very fact of British protection and intellectual interest has previously inhibited the growth of local interest and activity in these fields. Much of the present written history has been written through Western eyes, in terms of Western concepts, and from non-native sources."

Later Perspectives of Colonial Powers on the History of Malay Muslim World

Later perspectives soon to be viewed as a new view. It was seen as a historical view in which the history of the Malay Muslims is the focal point, and it could be possible in any case through the utilisation of colonial and foreign or local sources. As discussed earlier, the tendencies in the study of Indonesian history by the Dutchmen changed from the *Europocentric* view to the *Regiocentric* view and finally to the *Indocentric* view. The flow of these changes had briefly demonstrated how the new views such as *Regiocentric* and *Indocentric* emerged. Meanwhile, *Indocentric* view pioneered by Van Leur was an example of the transition from the study of colonial history to the local history by utilising the colonial sources. Local sources such as the Javanese and the Malays were also being utilised by the

⁴⁴ Roff used a number of Malay local sources based on the perspectives of the local people whenever the topic related directly to the Malay interest. See for instance Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, 1-31 and see also McIntyre, W. David. (1976), "Malaya from the 1850's to the 1870's and its historians, 1950-1970: from strategy to sociology", In C.D Cowan & O.W. Wolters (eds.), *Southeast Asian history and historiography; essays presented to D.G.E Hall* (pp. 262 – 284), Ithaca: Cornell University Press, p. 264-265.

⁴⁵ In the case of Malay history, the term "*Malayocentric*" might be an appropriate term representing *Regiocentric* view. In this view, the Malays, their land, lives and culture becoming the centers of the historical writings. During this time, "*historians of Malaya have almost without exception written as if the Malays were the central and self-sufficient theme and the Chinese were extraneous and incidental to it*" complained Purcell in his *The Chinese in Malaya*, as quoted by McIntyre, "Malaya From the 1850's to the 1870", 265-266.

⁴⁶ Bottoms, J.C. (1965), "Some Malay historical sources: a bibliography Note", Ins. Soedjatmoko, Mohammad Ali, G. J. Resink and G. Mc T. Kahin (edit.), *An introduction to Indonesian historiography* (pp. 156–193), New York: Cornell University Press, pp. 179-180.

historians during their course of study on local history since the Portuguese and the Dutch periods.⁴⁷

Due to the immense sources of the Dutch colonial history and the scarcity of the Portuguese sources, people tend to pay more attention on the contribution of the Dutch scholars rather than the Portuguese on the emergence of the new view.⁴⁸ However, Dutch scholars were in fact not the first colonial intellectuals that were solely responsible for the emergence of the new views. The study of the local Malay history had already taken place during the Portuguese era. Joao de Barros for instance, was not only the first great “colonial” historian but he was also regarded as a “pioneer Orientalist”. He had a life long interest in the lands and people of Asia and had also collected a number of Asian manuscripts including Persian, Arabic, Indian and Chinese. To facilitate his interest, he had also hired some Asian educated slaves and freemen to do the translation for him. Regarding the Malay sources, he had also attempted to obtain a chronicle of the Malay rulers of Malacca, “...but in this, unfortunately, he was unsuccessful. Nevertheless, he was able to secure and record the story of Parameswara as the founder of Malacca”.⁴⁹ Apart from Barros, there might be other Portuguese writers and explorers who followed his “oriental” trend, studying local Malay texts and attempted to give some reviews on them.⁵⁰ Nevertheless, the lack of information and resources on their early works on local Malay Muslims history prevents current researchers to explore the facts. Further studies might hopefully be able to excavate more information and resources and direct future researchers to explore more on this topic. However, based on the above fact it was already sufficient to draw the conclusion that the new view had already emerged within the intellectual legacy of the Portuguese.

⁴⁷ In this respect, the author would like to broaden the view slightly away from McIntyre who inclined to view that pre-1950 British trend in the study of local Malay history as a clear line where the new view was explicitly prevalent. As a matter of fact, the new view was long ago comprehended since the period of Portuguese and Dutch colonial rules. For McIntyre’s view, see further his “Malaya From the 1850’s to the 1870’s and Its Historians,” 265.

⁴⁸ As Andaya and Andaya stated, “*Undoubtedly the most valuable European material for the early modern period is contained in the archives of the Dutch East India Company (VOC). The seventeenth century Dagh-Register, or Daily Register from the VOC’s Asian headquarters at Batavia, has long been available to scholars in published form.*” See further Leonard Y. Andaya and Barbara Watson Andaya, “Southeast Asia in the Early Modern Period; Twenty-five Years On,” *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 26, 1 (March 1995): 94.

⁴⁹ Boxer, C.R. (1965), *op.cit.*, pp. 217-233.

⁵⁰ Interestingly, the role of Goa as the centre for the scholarly studies of the Portuguese was never clearly exposed. There was Jesuit studies centre, the centre where Eredia was educated. However, its role was never been exposed as a centre for the Malay textual studies. Some scholars who believed that the text of *Sejarah Melayu* was preserved in Goa, India after the downfall of Malacca might look forward to see its function as a learning centre, in which the study of Malay texts is among its niches. However, with the absent of the evidence, their view so far could not be defended. See further A. Samad Ahmad (ed.), *Sulalatus Salatin, Sejarah Melayu*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), xxiii – xxvi and Muhammad Haji Salleh (ed.), *Sulalat al-Salatin Ya’ni Perteturan Segala Raja-raja*, (Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan dan Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997), xii.

On the Dutch side, Francois Valentijn, a missionary-historian was claimed to be among the earliest Dutch historian interested in the study of Malay local sources. In his *Nieuwe en Oude Oost India* published in 1726, he mentioned some three Malay literary works in his possession including *Taju's-salatin* or *Mahkota Segala Raja-raja (the Crown of Kings)*, *Misa Gomitar*, probably the text known to us now as *Misa Kumitar*, a Panji tale, and *Kitab Hantoewa* or *Hang Tuah*, which according to Valentijn was also known as *Sulalatus-Salatin*. Valentijn's supposition on this final book, according to Ismail Hussein,⁵¹ was obviously confusing since *Sulalatus-Salatin* was in fact just another title for *Sejarah Melayu* and not the *Hikayat Hang Tuah*. However, regardless of his confusion, Valentijn's awareness of the existence of the Malay literature works and his concern over their values had proved that the new view was about to progress. In addition, Valentijn and his contemporary Werndly had also studied *Hikayat Kalila dan Damina* before 1726 and 1736 respectively.⁵²

Later, from the early nineteenth century to the twentieth century, we have seen an increasing number of Dutch scholars studying local history through local perspectives, especially by utilising the local sources. Among them were Van Vollenhoven and Ter Haar who studied *adat* law, Krom, Stutterheim, Lekkerkerker and Berg who studied the Javanese legacies, and the administrative scholars such as Snouck Hurgronje and academicians such as Drewes. Apart from them, there were countless Dutch scholars who associated their studies with British scholars in the later stages. The medium of their writings was also not restricted by Dutch language and in fact English as well as local languages such as Malay language were also used. Furthermore, the establishment of the archives and the centres of higher learning such as University of Leiden and its manuscripts centre stimulated further the research activities.⁵³ The *new view* flourished to the higher level especially when the British scholars joined this intellectual expedition. Unfortunately, for the Malay historical sources in particular and the Malay history in general, the Dutch oriental studies did not positively contribute to the development of a proper Malay concept of history. Al-Attas comments might well explain this issue,⁵⁴ “Almost none of the Dutch “orientalists” of Malay Indonesian Islam have made any real contribution to Islamic studies with reference to the Malay civilization in the international sphere.”

⁵¹ Ismail Hussein. (1966), “The study of traditional Malay literature”, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)*, 39 (2), 1–22, p. 3.

⁵² Winstedt, R.O. (1961), “A history of classical Malay literature”, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)* 31 (3), 1-261, 98 – 103.

⁵³ Department of Malay Language and Literature at Leiden University was set up in 1877. Between 1895 to 1923, twelve students did their doctoral dissertations on Malay literature, or using materials from Malay texts. Ismail Hussein, “The Study of Traditional Malay Literature”, 6.

⁵⁴ Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1975), *Comments on the re-examination of Al-Raniri's Hujjatul-Siddiq: A Refutation*, Kuala Lumpur: National Museum of Malaysia, pp. 7-8. Al-Attas's views must not be taken as an exaggerated criticism. His sharp criticism upon Dutch scholars, such as Drewes in his book was put together in an academic way and based on a number of strong and precise arguments. One must read his book to the final words and as a comparison one must also read Drewes's review entitled “*Nur al-Din Al-Raniri's Hujjat a;-Siddiq li da' al-Zindiq, re-examined,*” in *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 47, part 2, (December 1974): 83-104.

The British “old views” were represented by the writings of Swettenham, Mills and Emerson which concerned mostly on the superiority of the imperial hegemonic power. There was however a “new view” emerged in pre-1950 historiography of nineteenth-century Malaya and it then became the most consistent trend in the study of local Malay history.⁵⁵ Wilkinson, Winstedt, Rentse, Lineham, Graham, Sheppard, Middlebrook, and Gullick were among the scholar-administrators who dedicated their studies on the local Malay history including state histories, Malay sultanates and biographical studies.⁵⁶ Their studies provided us with more local sense in the history of Malay world. Although the trend of localising the history of the Malay world by putting the Malays and their affairs at the paramount of the history was criticized by some historians, it continued to attract a vast majority of scholars to dedicate their efforts. Local Malay history then became the most dominant theme in the studies conducted by most of the orientalist on the history of Malaya.⁵⁷

As the local history became a new dominant theme in historical writings, British historians and scholars had to utilise whatever sources available to them, local as well as foreign sources in order to facilitate their studies and writings. Western sources as discussed earlier were so limited in terms of providing a thorough data and information regarding the history of the locals. Even the innumerable sources of the Dutch were unable to meet the demands of the Malay historical studies in this period. West noted,⁵⁸ *“Nor is it too difficult to recognise that the European records which survive are written in terms of European concepts: sovereignty... and therefore are of limited value as a straightforward record of what the indigenous people were really like.”* Therefore most of the British scholars had to depend on the local sources. Generally, local sources were the historical sources of the Malays written and compiled by the Malays or conveyed down through oral stories from their ancestors in the form of prose or poetry.⁵⁹ It was strongly believed that although the British scholars were in need of

⁵⁵ The methodology and conceptual framework of the new local history were somewhat different from that of the administrator-scholars between the wars. Interest now tends to be demographic rather than dynastic, sociological rather than strategic, analytic rather than antiquarian. The context now preferred is that of the modernisation of traditional societies, rather than expansion of the West. Here again one cannot but acknowledge the extent of Rupert Emerson's pioneering. See further McIntyre, “Malaya From the 1850's to the 1870,” 266.

⁵⁶ Winstedt emphasised on Malay language, culture and institutions, and Emerson on his political scientist's demand for a conceptually acceptable framework. Both approaches then became precursors of much recent research. See further McIntyre, “Malaya From the 1850's to the 1870,” 267.

⁵⁷ This fact brought the scholars who studied non-Malay history such as Victor Purcell to claim that the trend had formed a view, *“as if the Malays were the central and self-sufficient theme and the Chinese were extraneous and incidental to it”*. Purcell wrote *The Chinese in Malaya* in 1948. See further McIntyre, “Malaya From the 1850's to the 1870,” 265-266.

⁵⁸ West, F.J. (1960), “The study of colonial history”, *Journal of Southeast Asian History*, 1, 70–82, p. 81.

⁵⁹ The sources usually include the *Hikayats*, *Kitabs*, notes and other written and oral traditions such as the Malay *pantun* and *syair*. These sources often referred as the Malay classical literature. *“The sources do exist, and were widely used by the older generation of*

these classical texts, they were also restrained by their narrowed modern methods which valued the classical Malay historical texts as insufficient in providing the accurate and precise historical data and information. This is obvious as Bottoms remarked,⁶⁰ *“And even when native sources have been used, the approach has still sometimes been made from a Western viewpoint. This has been true for both Malaya and Indonesia.”*

Later British scholars encountered other difficulties in studying Malay historical texts. Partly because they lacked the skills of Malay language and in addition it was also due to their unawareness of the existence of the texts. Bottoms explained,⁶¹

“But for the most parts of these Malay sources have not yet been translated into English: and they are normally difficult of access, being tucked away in the great museums and libraries in manuscript form, in Jawi script. Thus, though they may contain material of use to the modern historian, the latter cannot or does not use them either because he does not know Malay, or because he may not be aware of the existence of the material.”

As a landmark of further contention in this study, Winstedt's *A History of Classical Malay Literature* was selected as the basis of the argument. Sir Richard Olof Winstedt⁶² was one of the most prominent British scholars who dedicated most of his entire life here in Malaya then, studying Malay language, culture, history, and literature including the Malay classical texts.⁶³ His *A History of Classical Malay Literature* which was first published in 1939 might be considered as a comprehensive study on the Malay classical literature texts. His extensive

writers – all of them fine Malay scholars mentioned above (such as Marsden, Leyden, Raffles, W.E. and C.N. Maxwell, Wilkinson and Winstedt).” See further J.C. Bottoms, “Malay Historical Works”, in *Malaysian Historical Sources*, edited by K.G. Tregonning (Singapore: University of Singapore, 1962), 36.

⁶⁰ Bottoms, J.C. (1965), “Some Malay historical sources: a bibliography Note”, Ins. Soedjatmoko, Mohammad Ali, G. J. Resink and G. Mc T. Kahin (edit.), *An introduction to Indonesian historiography* (pp. 156–193). New York: Cornell University Press, pp. 179-180.

⁶¹ *Ibid.*, p. 36.

⁶² Sir Richard Olof Winstedt was born on Aug. 2, 1878, at Oxford and died on June 2, 1966 in London. He was a director of education in British Malaya who shaped Malay education and produced an extensive body of writings on Malaya. See further his biography and writings in John Bastin, “Sir Richard Winstedt and His Writings”, in *Malayan and Indonesian Studies*, edited by John Bastin and R. Roolvink, 1-23.

⁶³ Winstedt's inclination towards Malay history began when he produced in collaboration with Daing Abdul Hamid bin Tengku Muhammad Salleh in 1918 *Kitab Tawarikh Melayu*, the first scientific work on Malay history written in Malay language. See further Zainal Abidin Ahmad, “Sumbangan Sir Richard Winstedt Dalam Penyelidikan Pengajian Melayu”, in *Malayan and Indonesian Studies*, edited by Bastin and Roolvink, 333. His interest from thereon developed further when his *Shaman, Saiva and Sufi* was published in 1925. This work according to Bastin, “...was essentially a historical work and history soon began to absorb almost the whole of Winstedt's attention.” John Bastin, “Sir Richard Winstedt and His Writings”, 1-23.

study was indeed too valuable to be neglected in this discussion since no other western scholars were able to dedicate similar efforts on such a gigantic study on Malay literature as Winstedt did so far.

As early as in his preface, Winstedt claimed,⁶⁴ “Any one who surveys the field of Malay literature will be struck by the amazing abundance of its foreign flora and the rarity of indigenous growths.” This claim showed that Winstedt obviously attempted to prove the imitation and artificial aspects of the Malay literature, as if the Malay literature was not really the product of the original Malay intellectuals. Tregonning had earlier restated Winstedt’s trend,⁶⁵ “When reading Winstedt, it is well to bear in mind the comment of the Dutch scholar, P. de Josselin de Jong, that ‘the overrating of Indian influence is almost a tradition in British studies on Malaya’”. In a more lucid example given in his book, Winstedt argued that the story of Hang Tuah being concealed by Bendahara originated from the story of *Ramayana*, in which it told the story of Laksamana being concealed by Hanoman until Rama came to his senses.⁶⁶ Although the stories resembled, Winstedt should not directly judge that the contents of Malay literary texts existed from the Indian continent. There were in fact Malay and Javanese versions of *Ramayana* and *Mahabrata* scattered around this region and both great books had been assimilated into the Malay culture. Therefore, it was difficult to understand why Winstedt was so convoluted to refer to the books in Indian culture albeit they had existed in the Malay culture a long time ago. According to Ismail Hussein,⁶⁷ “This is a totally unacceptable approach to me because the development of *Ramayana* and *Mahabharata* must be seen in the context of Nusantara first, before one shifts to India.”

Next, after scanning through the table of content in his book we will ultimately be agitated by his division of the Malay classical texts. Firstly, he placed the Malay classical historical texts as a sub-division of the Malay classical literature texts.⁶⁸ Through this argument, Winstedt had narrowed down the classical Malay historical texts into a particular sub-division of Malay literature in general. This fact brought us to understand that he did not value other numerous classical Malay literature texts as historical texts or at least having Malay historical values that need to be considered during the writing of any part of the Malay history.⁶⁹ Secondly, for the other sub-division, he divided them according to the

⁶⁴ Winstedt, R.O. (1961), “A history of classical Malay literature”, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)* 31 (3), 1-261, p. 5.

⁶⁵ Tregonning, K.G. (1964), “A history of modern Malaya”, London: Eastern Universities Press Ltd., p. 13.

⁶⁶ Winstedt, R.O. (1961), “A history of classical Malay literature”, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)* 31 (3), 1-261, p. 130.

⁶⁷ Ismail Hussein (1966), “The study of traditional Malay literature”, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)*, 39 (2), 1–22, p. 12.

⁶⁸ Winstedt, R.O. (1961), *op.cit.*, p. 3.

⁶⁹ If one wanted to argue Winstedt’s paradoxes, his book *The Malays: A Cultural History* is worth to be taken as a source for a comparative study. Winstedt contended and argued upon the non-historical values of the Malay classical texts but unfortunately he was unaware that his historical book, *The Malays: A Cultural History*, was also authored without historical meaning for the Malays. Ismail Hussein said, “One could just look at his book *The Malays: A Cultural History* and wonder whether it can be called a history at all, for it is a

degrees of foreign influences contained in the texts. First, the Malay folk literature in which Winstedt claimed was influenced by Hinduism and Buddhism. Second, the group of Hindu period consisted of the Indian epics, shadow-play (*wayang kulit*) and romances. Third, the group of Javanese elements in which the *Hikayat Hang Tuah* was labelled as “a transformation of history into mythology or rather a magical equation of history and mythology.” Hang Tuah who was considered as a figure of a Malay hero in the history of Malacca, Winstedt claimed, was transformed into a mythology based on the Javanese elements contained in Panji, a Javanese literature text, and finally, the group of Muslim literature texts which flocked this region after the emergence of Islam. The texts contained the stories of the Muslim heroes, such as the stories of the Prophet Muhammad (*peace and blessing be upon him*), his companions and later Muslim figures, the stories and tales from Persian legacies and also Muslim history “proper” as most of the westerners claimed.⁷⁰

As a result of Winstedt’s classification over the classical Malay literature mentioned above, the texts that should be considered as historical texts or having the historical values are so few.⁷¹ Malay literature texts will only be considered as historical texts as long as their subject matters were “*more indigenous than any other type of Malay prose*”.⁷² This fact brought us to understand that Winstedt had intentionally tried to confine the understanding upon the Malay historical texts and this was clearly a type of western narrowed perspective on the Malay literature texts. The fact did not stop at this point as it was found that the narrowed perspective became narrower and shallower when the rare group of Malay historical texts were claimed to contain many unhistorical facts. See for instance Winstedt’s comments on the *Hikayat Merong Mahawangsa*,⁷³ “*Were it not for a colophon giving a list of Kedah rulers, a preface copied from later recensions of the Malay Annals and the borrowing of the Arabic title of those chronicles, the Hikayat Merang (or Marong) Mahawangsa would never have been styled the Kedah Annals or accepted as serious history.*”

Concluding Comments

Being the first colonial power to take control the Malay Muslim states, the Portuguese had also proved to be the first European power to record and document the history of this region in a large scale. Almost every detail of their

mere topical discussion of the various aspects of Malay cultural life.” Ismail Hussein, “The Study of Traditional Malay Literature”, 12.

⁷⁰ Winstedt, R.O. (1961), “A history of classical Malay literature”, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)* 31 (3), 1-261, pp. 9 – 126.

⁷¹ Ismail Hussein accordingly conducted his survey as reported in 1966 and based on the Winstedt’s classification, only 47 out of 5,000 Malay manuscripts around the world could be considered as historical texts. See further Ismail Hussein, “The Study of Traditional Malay Literature”, 8-9.

⁷² “*In history we reach a branch of literature that in spite of Arabic titles like **sejarah**, **sulalatus-salatin** and **tuhfat al-nafis** is from its very subject matter more indigenous than any other type of Malay prose; and the Malay Peninsula is particularly rich in histories.*” Winstedt, “A History of Classical Malay Literature,” 127.

⁷³ Winstedt, R.O. (1961), *op.cit.*, p. 33.

presence in this region was composed and preserved since their early days. Their dedication has shown that history is a matter of nation's pride and the most precious gift to their king. As such, early Portuguese writers had served their country and king to the extent that whatever happened in the Malay Muslim region is considered the history of the Portugal outside of their land. As a result, local Malay Muslims were almost unheard inside these early historical writings. Further survey however indicated that there was an attempt by some Portuguese writers to look into the Malay Muslims history including their local historical works. Unfortunately, due to the lack of resources no comprehensive conclusion can be made to show that the Portuguese are very concern about the Malay Muslims history. What was clearly seen in their perspectives to this point is that the Malay Muslims history is seen as insignificant to the history of Portugal. This is true according to Brian Harrison statement,⁷⁴ *"These (Portuguese) surveys had their limitations; they were somewhat hasty and superficial, and rather coloured by prejudice..."*.

At earlier point, the Dutch writers are far more insignificant in looking at the Malay Muslims history as compared to the Portuguese. They have an immense resource and a gigantic store of historical manuscripts on the history of this region but choose to ignore the presence of the Malay Muslims in history. They have broadened the Eurocentric view on looking at the history of this region. Fortunately, at another points they have improved their understanding upon the importance of the history of local Malay Muslims and the used of local resources to represent the history of this region.

This was then followed by the British, although at early stage they had also looking at the history if this region from Eurocentric perspectives. Thanks to a number of British administrators cum scholars whose dedication makes possible for the Malay Muslims history and resources expanded and preserved. For instance, one should acknowledge the contribution of Winstedt in doing the best he could do to the study of Malay history in spite of a number of his negative comments. His contributions were so great until even local Malay scholars could not deny them. Za'ba wrote in his own words,⁷⁵ *"Pada keselurohan-nya Sir Richard ada-lah berhak mendapat terima kaseh daripada sakalian orang Melayu yang mengambil berat dalam hal pengajian Melayu..."* Read, *"In general, Sir Richard Winstedt is entitled to have an acknowledgment from the Malays who concerned more about the Malay studies..."* However, we also have to be fair to the Malay Muslims history and literature and therefore Winstedt works and the works of other colonial scholars and writers should be examined through a proper academic approach without prejudice.

Acknowledgment

⁷⁴ Boxer, C.R. (1965), *op.cit.*, p. 217.

⁷⁵ Zainal Abidin Ahmad (1964), "Sumbangan Sir Richard Winstedt dalam penyelidikan pengajian Melayu" In Bastin and Roolvink (eds.), *Malayan and Indonesian studies* (pp. 320-339) London: Clarendon Press, p. 338.

This article is based upon research supported in part by the Fundamental Research Grant Scheme (FRGS) 1/2011, under project Vote 0834, University Tun Hussein Onn Malaysia and Ministry of Higher Education, Malaysia. Any opinion, finding, conclusions or recommendations expressed in this article are those of the authors and do not necessarily reflect the views of any of the supporting institutions.

Bibliography

A. Samad Ahmad (ed.), (1996), *Sulalatus Salatin, Sejarah Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1975), *Comments on the re-examination of Al-Raniri's Hujjatu'l-Siddiq: A Refutation*. Kuala Lumpur: National Museum of Malaysia.

Arasaratnam, S. (1962), "The use of Dutch material for South-East Asian historical writing", *Journal of Southeast Asian History* 3, 95-105.

Barlow, H.S. (1995), *Swettenham*, Kuala Lumpur: Southdene Sdn. Bhd.

Bottoms, J.C. (1962), "Malay Historical Works", in *Malaysian Historical Sources*, edited by K.G. Tregonning, Singapore: University of Singapore.

Bottoms, J.C. (1965), "Some Malay historical sources: a bibliography Note", In: Soedjatmoko, Mohammad Ali, G. J. Resink and G. Mc T. Kahin (edit.), *An introduction to Indonesian historiography* (pp. 156–193), New York: Cornell University Press.

Boxer, C.R. (1964), "The Achinese attack on Malacca in 1629, as described in contemporary Portuguese sources", In John Bastin and R. Roolvink (eds.), *Malayan and Indonesian studies: essays presented to Sir Richard Winstedt* (pp.105-121) London: The Clarendon Press.

Boxer, C.R. (1965), Some Portuguese sources for Indonesian historiography, In Soedjatmoko (eds.), *An introduction to Indonesian historiography*, New York: Cornell University Press.

Brown, C. C. (1952), "Sejarah Melayu or Malay Annals: a translation of Raffles MS 18", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)* 25 (2 & 3), 1-276.

Burns, P.L. (1962), Introduction to English language sources in the Federation of Malaya, In K.G. Tregonning (ed.), *Malaysian historical sources*. Singapore: University of Singapore, p. 20.

Irwin, Graham (1965), "Dutch historical sources", In Soedjatmoko (eds.), *An introduction to Indonesian historiography* (pp. 234–251), New York: Cornell University Press.

- Ismail Hussein (1966), The study of traditional Malay literature. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)*. 39 (2), 1–22.
- Leonard Y. Andaya and Barbara Watson Andaya (1995), “Southeast Asia in the Early Modern Period; Twenty-five Years On,” *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 26, 1 (March 1995): 94.
- Macgregor, Ian. (1956), “Notes on the Portuguese in Malaya”, *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society* 28 (2).
- McIntyre, W. David. (1976), “Malaya from the 1850’s to the 1870’s and its historians, 1950-1970: from strategy to sociology”, In C.D Cowan & O.W. Wolters (eds.), *Southeast Asian history and historiography; essays presented to D.G.E Hall* (pp. 262 – 284), Ithaca: Cornell University Press.
- Mee, B.S. (1928), “An incident in the history of Malacca under Portuguese rule”, *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society JMBRAS*, 6 (4), 58–62.
- Mills, J.V. (1930), Eredia’s description of Malaca, Meridional India, and Cathay, *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society JMBRAS* 8 (1), 1–6.
- Muhammad Haji Salleh (ed.) (1997), *Sulalat al-Salatin Ya’ni Perteturun Segala Raja-raja*, Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan dan Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Yusoff Hashim (1992), *The Malay sultanate of Malacca: a study of various aspects of Malacca in the 15th and 16th centuries in Malaysian History*, Translation by D.J. Muzaffar Tate, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Pintado, M.J. (1993), *Portuguese documents on Malacca*. Kuala Lumpur: National Archives of Malaysia.
- Pires, Tome. (1979) *Suma Oriental*. translated and edited by Armando Cortesao in *The Suma Oriental of Tome Pires, in Malaysia; Selected Historical Readings*, edited by John Bastin and Robin W. Winks. Netherlands: KTO Press.
- Pluvier, J.M. (1967), “Recent Dutch contributions to modern Indonesian history, *Journal of Southeast Asian History* 8, 201-225.
- Reid, Anthony (1994), Early Southeast Asian categorizations of Europeans. In Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit understanding; observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Resink, G.J. (1968), *Indonesia’s history between the myth; essays in legal history and historical theory*. The Hague: W. Van Hoeve Publishers Ltd.

- Soedjatmoko (*ed.et.al.*), (1965), *An introduction to Indonesian historiography*. New York: Cornell University Press.
- Tregonning, K.G. (1964), *A history of modern Malaya*. London: Eastern Universities Press Ltd.
- West, F.J. (1960), "The study of colonial history", *Journal of Southeast Asian History*, 1, 70–82.
- Winstedt, R.O. (1961), "A history of classical Malay literature", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)* 31 (3), 1-261.
- Zainal Abidin Ahmad (1964), "Sumbangan Sir Richard Winstedt dalam penyelidekan pengajian Melayu". In Bastin and Roolvink (eds.), *Malayan and Indonesian studies* (pp. 320-339) London: Clarendon Press.
- Zakiah Hanum. (1993), "Preface" In M.J. Pintado, *Portuguese documents on Malacca* (pp. i-ix), Kuala Lumpur: National Archives of Malaysia.

Reflections On The Relationship Of Islam With Other Religions Between Pluralism And Rejection

Isa Muhammad Maishanu*

Abstract

Islam the last Divine message to the whole world and to the end of time is at the same time the last ring of the long chain of Divine communication with the world of man. Based on the last and final religion, Islamic thought has always attempted to relate itself to the earlier religions. Some Muslim thinkers have suggested pluralism somewhat similar to what obtains in modern Protestant thought. The proponents of Perennial philosophy have gone almost ahead of the Protestant thought in equating all religions as different ways of perceiving the Ultimate Reality and Controller of all. The writer believes this is a flagrant rejection and disbelief in the clear interpretations of many verses of the Glorious Qur'an and Prophetic traditions. What is very clear in the mainstream and correct understanding of Islam is tolerance and mutual respect for all earlier religions not unqualified validity, as that will make nonsense of the coming of Muhammad (peace be upon him) with the Glorious Qur'an.

Introduction

Amicable human relation is very vital for the smooth running of life activities in human societies. As humans are not identical, nor do they have the same objectives, aspirations or understanding, they have individual differences that must be addressed and handled carefully and honorably. This paper intends to study this relevant aspect of our world of today on how people relate to each other, specifically on matters of religion. The relations that can sometimes be very difficult to manage and fragile and need to be handled with utmost care are intra-religious as well as interreligious relationships. As religion is very close to the hearts and can flare conflicts especially in pre-modern times and even today, there is always the need to do all that is humanly possible to maintain the principles of peaceful co-existence and tolerance between religions. Islam, the last revealed religion with over one and a half billion followers, which is also the last ring in the long chain of Divine communication with man, according to the Qur'anic teachings has a lot of brilliant guidance to offer on this vital issue. As such the study intends to start with explaining Islam as the last Divine message to entire humanity and to the end of time. This shall be followed by discussions on how Islam is related to other

*Senior Lecturer And Head, Department Of Islamic Studies, Usmanu Danfodiyo University, Sokoto, Nigeria

religions in the light of Islamic texts in the Qur'an and the traditions of the messenger of Allah (peace be upon him).

Religious pluralism as a new form of thinking in line with the modern development in human relations shall then be studied critically and assessed. The position of the proponents of Perennial philosophy on the matter that goes to endorse outright and unconditional validity of all religious traditions will also be examined. Attributing to Islam the concept of equating all religions and seeing them as valid alternatives of understanding and relating to the Divine shall then be investigated. The discussion will then focus on the tolerance and mutual respect as the stand of Islam towards earlier revealed religions. The approval of all other religions as valid on behalf of Islam is an intrusion and imposition on Islam, as no acceptable explanation can be proffered in this regard. The argument is simple, if all earlier revealed religions are equally valid and acceptable ways of worshipping Allah, then there was no any need for sending the last messenger of Allah and all that he suffered in order to convey the message of the Qur'an, which in itself is the most perfect revealed guidance, to mankind. This will then be followed by a conclusion.

Islam – The First And Last Religion

Islam is the final form of the guidance revealed by Allah Almighty as one of the many signs of His infinite mercy, benevolence and care for the humankind. It contains all the messages of previous Prophets and Messengers of Allah (peace be upon them all) and much more. The Glorious Qur'an being the final Divine message revealed from the All Wise and All-Knowing Creator is the basis of Muslims' beliefs and actions. It lays down general principles and parameters for human conduct and behavior. All that man needs for his guidance, or for understanding the meaning of his life, or the destiny of creation and even before that, the source and origins of life, its purpose and objective, have clearly been laid down in this marvelous Book. These guiding principles are further elucidated by the noble Prophet Muhammad bn Abdullah (May Allah's peace and His blessings be upon him) in what came to be known as the *Sunnah*. The *Sunnah* stands for the sayings, actions and silent approval of the Messenger of Allah, the recipient of that sublime message, whose sole duty was to explain in plain language and put into practice what has been sent down to him from his Lord. As said above, the Glorious Qur'an is very emphatic on the unity of the source of Revealed religions. Some of the so-called non-revealed or remotely revealed religions, as some will say, except those known to have purely man-made origins might also have come from the Almighty Allah at various times and places.

The Qur'anic message explains the unity of origins despite the diversity of beliefs and practices of these religions. All the Prophets and Messengers of Allah and/or their followers have been described as Muslims with the same meaning of

the word as we have today. Despite the various meanings being cited of the word Islam by some scholars especially W.C. Smith ¹, the meaning of the word agreed upon in Muslim scholarship through the ages refers to a voluntary and willful acceptance of the will and guidance of Almighty Allah and readiness to live in accordance with its sublime teachings. Anyone who willingly accepts to follow this divinely revealed guidance of Islam as brought by the latest and Last of Allah's Messengers, Muhammad (peace be upon him) in its final and perfected form is a Muslim; in the sense of Prophet Ibrahim was a Muslim. Allah says:

Ibrahim (Abraham) was neither a Jew nor a Christian, but he was a true Muslim Hanifa and he was not of the Polytheists.”²

Allah says elsewhere:

... He (Allah) has chosen you (Muslims)... it is the religion of your father Ibrahim. It is He (Allah) Who has named you Muslims both before and in this (Qur'an)....³

So a Muslim is anyone who takes Islam in its pure form as found in the 'al-kitab and al-sunnah' as his way of life. In the same vein, the Qur'anic assertion on other religions and on earlier Prophets (peace be upon them) is a matter of confirmed knowledge in the sight of the Muslims. The Qur'an, believed by Muslim, to be the true unadulterated Divine Revelation is the final authority in these matters. No any earlier or later authority will ever surpass or prevail on it. Even though it is a well-known fact that the believers in Islam have been described as both Muslims (*muslimun*) and believers (*mu'minun*), we will only mention examples where the words *Muslim* and *Islam* have been used for the same meaning as above. These are some of the verses that described the earlier Messengers and their followers as Muslims:

Allah says in Surah Yunus, on the tongue of Nuh:

But if you turn away, then no reward have I asked of you, my reward is only from Allah. And I have been commanded to be one of the Muslims (those who submit to Allah's will).⁴

Allah says in the case of Ibrahim the father of the Prophets and the central figure of the Abrahamic religions on whom the Jews, the Christians and Muslims disputed:

When his Lord said to him submit (i.e. be a Muslim) He said I have submitted myself (as a Muslim) to the Lord of the worlds.⁵

¹ See his various works on Islam especially 'Islam in Modern History', Princeton: Princeton University Press, 1957 and such other works.

² Surah Al Imran: 67

³ Surah Al-Hajj: 78

⁴ Verse No. 71

To negate whatever description may be given to him other than being a Muslim and to settle the disputing parties' claim regarding him Allah says:

*Ibrahim was neither a Jew nor a Christian, But he was a true Muslim Hanifa, and he was not of the Polytheists.*⁶

Allah says on the tongue of Musa while speaking to his people:

*And Musa said, O my people! If you have believed in Allah, then put your trust in Him if you are Muslims (those who Submit to Allah's will).*⁷

In another situation, when the magicians that challenged - on the orders of Pharaoh - Prophet Musa but later became his staunch followers, were confronted with the very difficult choice of either disbelief or crucifixion, they affirmed their faith and their reply to Pharaoh was:

*And you take vengeance on us only because we believed in the signs of our Lord when they reached us! Our lord! Pour out on us patience and cause us to die as Muslims.*⁸

Prophet Ya'qub (peace be upon him) was shown to have asked his children on his deathbed what religion they will follow after his death. They replied, the religion of their forefathers (Islam).

Allah says:

*Or were you witnesses when death approached Ya'qub (Jacob) when he said unto his sons what will you worship after me? They said, "We shall worship your God and the God of your fathers Ibrahim (Abraham), Isma'il (Ishmael), Ishaq (Isaac), One God and to Him we submit (in Islam).*⁹

Both Ibrahim and Ya'qub (peace be upon them) according to the Qur'an advise their progeny not to die unless on the state of being Muslims! Allah tells us this in the following verse:

And this (submission to Allah, Islam) was enjoined by Ibrahim upon his sons and by Ya'qub saying: "O my sons! Allah has chosen for you the (true) religion, then die not except in the faith of Islam (as Muslims).

⁵ Surah al-Baqarah: 131

⁶ Surah Al Imran: 67

⁷ Surah Yunus:84

⁸ Surah Al-A'raf: 126

⁹ Surah al-Baqarah: 133

The followers of Isa are reported in two different places to have affirmed their being Muslims, Allah says in Surah Al-Imran:

*When Isa (Jesus) came to know of their (those who rejected his message) disbelief, he said: "Who will be my helpers in Allah's cause?" The Disciples said: "We are the helpers of Allah, we believe in Allah and bear witness that we are Muslims (i.e. we submit ourselves to Allah)."*¹⁰

In Surah al- Ma'idah yet again Allah said:

*(Remember) when I (Allah) put in the hearts of the disciples to believe in Me and My messengers they said: "We believe and bear witness that we are Muslims."*¹¹

In another verse Allah the Almighty emphasized on this very fact and He rejected the attribution of any of His chosen servants to any religion other than Islam. Allah says in this regard:

*O say you that Ibrahim, Isma'il, Ishaq, Ya'qub, and the twelve sons of Ya'qub were Jews or Christians? Say: Do you know better or does Allah (knows better... that they all were Muslims)?*¹²

The Messenger of Allah, Muhammad (peace be upon him) and his followers have also been described as Muslims in many verses of the Great Qur'an. In one of the strongest verses of the Qur'an on the hearts of the believers, Allah Almighty advised them to fear Him as He should be feared and that they should not die unless in the state of being Muslims. Allah categorically said:

O you who believe fear Allah (by doing all that He has ordered) as He should be feared, and die not except in the state of Islam (as Muslims)."(Al Imran: 102)

After these Qur'anic confirmations on the nature of the religion of the previous Prophets and Messengers of Allah (peace be upon them) as well as their followers, we would like to discuss the role and need for religion in the Modern world.

¹⁰ Verse 52

¹¹ Verse: 111

¹² Surah al-Baqarah: 140

Islam And Its Relation To Other Religions

The Glorious Qur'an has frequently discussed the religious beliefs and practices of many religions of its time and environment, indicating the one Divine source of the Revealed religions, their original unified message and the human factors that led to the diversity of religions. As the last Divine word, the Qur'an is categorical in explaining how these religions have strayed, in large or small measure, from the original Divine religion sent to all the Prophets in the different nations of the world.¹³ This is necessary in order to leave no ambiguity or doubt on the authenticity and therefore the acceptability of what has become of these messages in their present forms. Numerous verses of the Qur'an stressed on this unity and why it is incumbent on the followers of other religions to leave their old corrupted and humanly-tempered or purely man-made religions and ways of life and to come to this final and perfected message of Allah, the All-Merciful Creator. This Qur'anic method speaks volumes of compassion, understanding and tolerance as well as mercy for the other sections of humanity that have not yet come to terms with this all-encompassing message. We can say without any fear of exaggeration, that if not because of this final message of Allah, we would probably not be able to see humanity as one nation religiously going by what some may call 'Qur'anic theology'.

Many today tend to look at the history of each religion independently, instead of taking guidance from this unified picture, which better explains the many similarities and agreements we find in many religions. It is however pertinent to quickly add that the superficial resemblances that we see in the religious world will not suffice in explaining the initial unity and therefore simplistic conclusion of the validity of religio-spiritual traditions of the world as being asserted by the proponents of Perennial Philosophy.¹⁴ We know the attitudes of the followers of a religion towards those who do not adhere to it. Allah, the One True God has sent His chosen Messengers and Prophets (peace be upon them all) to every human nation proclaiming the same message of His Unity and His worship. He says on the tongue of every Messenger:

*...serve Allah and eschew Taghut (Evil)....*¹⁵

He also affirms further:

¹³ See Surah al-Shurah: 13, Surah al-Nahl: 36, Surah Fatir: 24, Surah Yunus: 47 and Surah al-Ra'ad: 7

¹⁴ Some Muslims associated with Perennial Philosophy and some Modernists advocate and insist on the validity of all religions due to their unity of source and mystical unity, despite the irreconcilable differences between them due to numerous human factors that led to that divergence. This will be discussed later.

¹⁵ Surah al-Nahl: 36

*Not an apostle did We send before thee without this inspiration sent by Us to him: that there is no god but I: therefore worship and serve Me.*¹⁶

These and many similar verses of the Glorious Qur'an outlined very vividly the desired relationship between Allah and man. That is, the recognition and acceptance of Allah as the overall Creator of all that is, and as a consequence of that, the only One to command and to whom all worship must be directed. Allah says in Surah al-A'raf:

*Indeed your Lord is Allah, Who created the heavens and the earth in six days... Surely, His is the creation and commandment....*¹⁷

Another important message of these verses is that they explain to us the many similarities we find today not only in the so-called Monotheistic and Revealed religions, but also in most of the other religions as stated earlier. The Islamic message as rightly said marks the beginning and end of the history of religions.¹⁸

The belief in one Supreme God, in the permanence of the soul, in reward and punishment and the afterlife, the common ethical values are all found in most of the religious traditions on the globe. The religions that do not entertain these ideas are very few indeed.¹⁹ The Qur'anic revelation guides the Muslims into searching for the religious history of mankind, the various developments that have taken place in it, the human elements and attitudes in responding to the divine call, which led some to misunderstanding, distortion, interpolation and forgetting of part of Allah's message sent through the earlier prophets to their nations.²⁰

Religious Pluralism And Validity Of Religions

With the return to religion and revival of religious claims, it is observed that there is a possibility of backlash in the religious milieu due to conflicting truth claims. As the followers of each religious tradition hold onto their exclusive claims to salvation, a need was felt for minimizing the intensity of any conflict resulting from such claims.

Some scholars going by the modern relativism saw that relativity of truth can serve as a way of saving religious diversity and conflicting truth claims. Scholars like W.C Smith, J. Hick and the students of Perennial Philosophy School

¹⁶ Surah al-Anbiya: 25

¹⁷ Surah al-A'raf: 54

¹⁸ See Surah al-Baqarah: 213 cp. Surah al-Anbiya: 92 and Surah al-Muminun: 52.

¹⁹ Examples are given here of Buddhism and Jainism, and to some extent Confucianism but subsequent developments in these traditions confirm what was said above.

²⁰ See Surah al-Baqarah: 75 and 79, Surah Al-Imran: 78 and Surah al-Maidah: 13-14

want to avoid exclusivity of religions and went for inclusivism or the claim of validity of all religions. People who argue that all religions are equally valid (i.e., metaphysically true) seem not to give much attention to the various religious claims in this issue.

A cursory study of the world religions reveals the fundamental and irreconcilable differences that exist in those religions. For example, some religions affirm monotheism (one God); others affirm polytheism (many gods); still others affirm pantheism (all is God). These contradictory statements made about God is the tip of the iceberg in this matter. According to the most basic laws of logic (e.g., the law of non-contradiction), these different views about God cannot be ultimately true at once and the same time and in the same respect. Logically, the world views based on these three positions cannot be the same.

Many students of religion argued that applying reason to religion is not right or misleading. They insist that ultimate truth comes only through intuition. Their argument betrays them, because they must first presuppose the laws of logic to even attempt a refutation of them (indeed, one must utilize them to even speak or think). This is self-contradictory. To divorce oneself from these self-evident laws of thought is to resign oneself to irrationality. For most people, this price is too great to pay.

Could it be, however, that the contradictions among the world's religions are only apparent rather than real? Could we attribute the differences to man's inability to grasp the infinite reality of God? The Eastern analogy often used to illustrate this point is a group of blind men touching different parts of the same elephant. The point is argued that people experience the same reality differently because of their differing historical, cultural, or philosophical biases. This argument has much to commend it. However, a Christian philosopher, C. Stephen Evans, in his book *Philosophy of Religion*, points out two weaknesses. First, it seems to imply a radical skepticism concerning our knowledge of God -- the point is that no one can really know God satisfactorily. Second, it does not account for the exclusive claims made by Jesus Christ.²¹ According to him Jesus claims to be the way, not a way. Christianity's belief in the Incarnation (God entering the world in the person of Jesus Christ) is in an entirely different category than the speculative claims of other religions, Evans added.

It could be said without any fear of exaggeration that the modern discussions on 'Religious Pluralism' was a peculiarly Christian problem as we can see in the many works of John Hick.²² He has written about a dozen of books advocating a kind of a paradigm shift from what he calls 'self-centredness to

²¹ Matt. 7:13; John 14:6; and Acts 4:12

²² See Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, (London: Macmillan, 1985), Pp. 36-37 and Hick, John, 'Religious Pluralism' in Eliade, Mircea (ed), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan, 1986) Vol. 12, P. 331

Reality-centredness' in all religions, on the claim that no religion can claim to have the exclusive possession of the truth and reality. In one of his books 'God has Many Names' , Hick attempted to show that the Ultimate Reality, which is the ultimate concern of all religions is one in reality, but given different names and conceived differently.²³

Religious Pluralism And Islam

The Islamic stand on religious pluralism can be seen, or at least some aspects of it, in the above mentioned presentation of John Hick's philosophy on the subject. From the day it started, Islam lived and interacted with other religions. In Mecca which was predominantly polytheistic, Islam stated its position and continued on it. It did not had any significant contact with other religions except the polytheism of Mecca at that stage. This was tolerated not because it was accepted. The Prophet has come to change the situation and he is only obeying what comes to him from Allah. Even when his followers were being killed and persecuted, he was told by Allah, who knows the wisdom behind it, not to retaliate, Allah says:

*So turn away from them and say peace. But they will come to know.*²⁴

Allah says in another verse:

*To you be your religion and to me my religion.*²⁵

In Madinah however, when Islam got a base, and when it came into direct contact with other religions, most notably Judaism it was even then not in direct conflict with these religions. The role of the Prophet was to make clear his message. The Jews and the Christians did enjoy recognition as followers of Prophets from the same God. In one of the first chapters of the Qur'an revealed in Madinah to the Prophet, the Jews or Israelis were addressed thus:

*And believe in what I have sent down (the Qur'an), confirming that which is with you, and be not the first to disbelieve therein.....*²⁶

Those of them that followed their Prophets and acted righteously were recognized as pious and praiseworthy. The verses of the Qur'an that came in this regard refer to those who were on the path of their Prophets or to those who after following their prophet, they accepted Muhammad (SAW) and followed him. Allah says:

²³ See another work of Hick, God Has Many Names, (London: Macmillan, 1980)

²⁴ Surah az-Zukhruf : 89

²⁵ Surah al-Kafirun : 6

²⁶ Surah al-Baqarah : 41

Not all of them are alike; a party of the people of the Book (Jews and Christians) stands for the right, they recite the verses of Allah during the hours of night, prostrating themselves in prayer. They believe in Allah and the last day; they enjoin what is good (following the Prophet) and forbid what is bad and they hasten in (all) good works; and they are among the righteous.²⁷

It is in this recognition of people of other religions as a reality that in the pact of Madinah entered into between the Prophet (S.A.W.) and the Muslims on one part and the Jews on the other, it was stated in the fifth article thus:

*Surely Jews are one nation with the Muslims, for the Jews their religion and for the Muslims their religion*²⁸

The Jews here got the best recognition in history since the second destruction of the Temple. Their right of citizenship and freedom of thought and worship was fully guaranteed. This is one aspect of the respect Islam gives to other religions. It was reported by Muslim, Ahmad and Abu Dawud that the Prophet was called to the funeral of a Christian child....²⁹. It was not stated in the Hadith whether the Prophet (S.A.W.) responded and no objection was also reported from him.

As regards respect accorded to the people of other religions we have seen how the Prophet was invited to the funeral of a Christian child. And as part of the guidelines he used to give to the soldiers of Islam is "not to kill people of the monasteries"³⁰

Islam is a rational religion in that it gives importance to human reason. Since man is responsible for his actions and he has to employ reason to discern which way he will follow, he has to use that Allah-given gift of which Allah says:

*Verily, we have created man.... in order to try him, so We made him hearer, seer. Verily, We showed him the way, whether he be grateful or ungrateful.*³¹

So man has been created a rational being so as to be grateful to his Lord and obey His commandments. The belief in Allah which is the basis and the foundation of the religion or the way of life of Islam has been explained in the Qur'an in many different rational ways. The creation of Man from sperm, the sophisticated systems put in his body, the creation of the heavens and the earth and all that are in them, rain, vegetation...etc. etc. The chest of Islam (so to say) is open to accept people of other faiths in a meaningful dialogue and a peaceful mutual co-existence. That is

²⁷ Surah al-Imran : 113-114

²⁸ The Charter of Al-Madinah

²⁹ Tafseer of Ibn Kathir, Vol 3, Page 32

³⁰ Musnad Imam Ahmad, Vol 1, Page 300

³¹ Surah al-Insan : 2-3

accepting these religions as an existing reality but which should be helped to find real guidance.

In support of this we find today many proponents of this concept of religious pluralism from the Islamic perspective, quote two Qur'anic verses, which are interpreted arbitrarily without recourse to other Qur'anic texts or their earlier interpretations and explanations as given by the Prophet whose authority and interpretation surpass all others. The two verses are:

Verily those who believe and those who are Jews and Christians, and Sabians, whoever believes in Allah and the Last Day and do righteous good deeds shall have their reward with their Lord, on them shall be no fear, nor shall they grieve. ³²

Surely, those who believe, those who are the Jews and the Sabians and the Christians,- whoever believed in Allah and the Last Day, and worked righteousness, on them shall be no fear, nor shall they grieve. ³³

In his Tafsir, Ibn Kathir, said that Ibn Abi Hatim reported that Salman al-Farisi mentioned the people of other religions and their prayers, fasting, before the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) and he (the prophet) said: "O' Salman they are of the people of (Hell) fire." ³⁴ Then Allah revealed the above verse. Ibn Kathir further explained that, the Jews have to believe in the Torah of Musa and the Prophethood of Jesus and Muhammad (peace be upon him). As for the Christians, they have to believe in the Gospel of Isa and accept Prophet Muhammad otherwise these two groups will be of the people of Hell-fire. An authentic Hadith to this effect is reported from the Messenger of Allah. If Allah had wanted to equate all religions, and had accepted their ways of devotion to Him, He would not have mentioned them by names elsewhere in the Qur'an and then say that He is going to judge between them on the Day of Judgement as is clear in Surah Hajj:

Those who believe (in the Qur'an) those who follow the Jewish (scriptures) and the Sabians, the Christians, the Magians and the Polytheists, Allah will judge between them on the Day of Judgment: for Allah is witness of all things.(Qur'an 22:17).

In addition to this, the two verses in question have clearly, mentioned the main religious groups that are in the same line of prophethood, in accordance with the opinions that see the Sabians also as followers of earlier Messengers of Allah

³² Surah al-Baqarah: 62.

³³ Surah al-Ma'idah: 69

³⁴ Mubarakpuri, *Misbah al-Munir Fi Tahdhib Tafsir Ibn Kathir*, (Riyadh: Dar al-Salam Publishers, 1420/1999) p.53-54

mentioned in the Glorious Qur'an, such as Prophets Nuh, Idris or Yahya (peace be upon them). The verses made mention of belief in Allah, the Last Day and righteous deeds as the only pre-requisites necessary for being saved and successful in this and the next life. Does this mean that the verses are referring to the Jews of the time of the Prophet Musa (peace be upon him) or Muhammad and/or the Jews of our time or of all times? If the Qur'an is confirming them and their faith and actions in these verses, then what is the meaning of other verses of the Glorious Qur'an, that accuse them and the Christians of disbelief, unfaithfulness, breach of their covenants with Allah and outright rejection of the Qur'an and Prophet Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him)? The last two issues on the rejection of true Prophethood and Messengership of Muhammad and his receiving revelation from Allah in the form of Qur'an still remain a bone of contention in this matter.

What would have warranted the advent of Muhammad and the sufferings he endured, or the Qur'anic revelation that addressed the followers of earlier religions directly, if the religions are still valid in the sight of Allah? This and similar questions have to be answered before any such novel interpretation is accepted. In these matters related to *aqidah*, one has to always be extra cautious as it can easily lead to the question of authority, since this is seen generally in Islamic scholarly tradition as the domain of the *Musharri'* (the law-giver). This is the creedal aspect of this issue as well as the position of the Ummah on it. It is the position of the Messenger of Allah, as in a Hadith reported by Muslim in his *Sahih* collection. It was narrated by Abu Hurairah (R.A), that Allah's Messenger (peace be upon him) said:

By Him in whose hand Muhammad's soul is, there is none from amongst the Jews and the Christians (of the present nations) who hears about me and then dies without believing in the message with which I have been sent, but he will be from the dwellers of the (Hell) fire. ³⁵

Does Islam Accept Other Religions As True Or Valid?

Islam is the last ring in the long chain of Allah's contact with the world. It confirms all the previous Prophets and messengers of Allah who came with guidance to their people. Allah mentions on the tongues of true Muslims:

....We make no distinction between one another of His messengers... ³⁶

But despite this, Allah categorically mentioned that these people have distorted and corrupted their messages for the sake of this world and their selfish desires. Allah asks His Prophet and the believers:

³⁵ Muslim, bin Hajjaj, *Sahih Muslim*, (Beirut: Dar al-Arabia, 2007): Book of Iman, Ch. No. 240

³⁶ Surah al Baqrah : 285

*Do you covet that they will believe in your religion inspite of the fact that a party of them used to hear the word of Allah, then they used to change it knowingly after they understood it?*³⁷

Yet again:

*Then woe to those who write the Book with their own hands and then say "This is from Allah", to purchase with it a little price!....*³⁸

And in the Sunnah of the Prophet (S.A.W.) who will never speak on his own but is being revealed to, we find two authentic Hadiths, both of which made it necessary on the people of other faiths to believe in the final messenger of Allah and in the final message for mankind.

One report by Muslim in his Sahih collection narrated by Abu Hurairah (R) says that:

*Allah's messenger (S.A.W.) said, "By Him in whose hand Muhammad's soul is, there is none from amongst the Jews and the Christians (of the present nations) who hears about me and then dies without believing in the message with which I have been sent, but he will be from the dwellers of the (Hell) fire."*³⁹

The Prophet (S.A.W.) cannot be more categorical than this! He started with a solemn oath and explained that any of the Jews or Christians who hears of him but rejected him will definitely be of the people of Jehenna.

There may be only few people in the whole of this world who did not hear of the Prophet of Islam (S.A.W.). This is the true position, but this will not rule out peaceful coexistence as every one is free to tread the path they chose for themselves as "there is no compulsion in religion." Man has been given the free will to choose and is fully responsible for the consequences of his choice. So, felicity as conceived in Islam is tied to, and depended on the full acceptance of the Prophet Muhammad (S.A.W.) and what he brought from Allah.

The second Hadith was narrated by Abu Burada's father: Allah's messenger (S.A.W.) said:

*....And if any man of the peoples of the Book believes in his own Prophet and then believes in me too, he will get double reward....*⁴⁰

³⁷ Surah al-Baqrah : 75

³⁸ Surah al-Baqrah : 79

³⁹ Sahih Muslim: Book of Iman, Ch. No. 240

⁴⁰ Sahih Bukhari, Vol-7, Hadith No. 20

So, the matter is clear in the Sunnah as stated earlier in the Qur'an that "Whoever seeks a religion other than Islam, it will never be accepted of him, and in the hereafter he will be one of the losers!" ⁴¹

In addition, in another Hadith of Bukhari, as narrated by Anas Bin Malik (R) : Allah's Prophet (S.A.W.) used to say:

A disbeliever will be asked: Suppose you had as much gold as to fill the earth, would you offer it to ransom yourself (from hell-fire)? He will reply, Yes! Then it will be said to him, "You were asked for something easier than that, to join none in worship with Allah (i.e. to accept Islam) but you refused." ⁴²

In another Hadith from al-Tabari ⁴³ from Ikramah that the Jews disputed with the Prophet (S.A.W.) and his companions saying: "We will not enter the fire of Hell unless for forty nights only, and then some people (they mean the Prophet (S.A.W.) and his companions) will succeed us therein. The Prophet (S.A.W.) with his hand over their heads said, "But you will be forever abiding in it and no one will succeed you in it," then Allah revealed:

And they (Jews) say, the fire shall not touch us but for a few numbered days! Say, "Have you taken a covenant from Allah...." ⁴⁴

But despite this position the Madinan Society was truly pluralistic in that a Hadith from Bukhari narrated by Usama Bin Zaid mentioned that he and the Prophet (S.A.W.) passed by an assembly of Madinans among them "were Muslims, polytheists (worshippers of idols) and Jews." ⁴⁵ These are the only existing religions in Madinah at that time , but they sat freely and discussed issues of mutual concern. Which religious pluralism is greater than this?

It was also recorded in history that some of the Jews that stayed in Khyber with the Muslims interacted freely and with tolerance till when they bet Abdullah Bin Umar and they dislocated his hands and legs then only they were sent out of it, this was because of the breach of the covenant between them and the Muslims. ⁴⁶ In Islam therefore, religious pluralism is a reality, since its advent. It did not equate all religions because that arbitrary judgement which Hick has done, has no basis from a true revelation from Allah, or from reason, and thus cannot be proved.

⁴¹ Surah al-Imran : 85

⁴² Sahih Bukhari, Vol-8, Hadith Bo. 546

⁴³ See -----

⁴⁴ al-Qur'an, Surah Baqrah : 80

⁴⁵ Sahih al-Bukhari, Book of Seeking Permission Hadith No. 79

⁴⁶ Bukhari reported it in 41:17 so also Muslim and Ahmad.

If it is something purely mundane and profane we can philosophize and say our opinions, but this is something having to do with metaphysics, ultimate Reality and the contact between the creator of this world and man.

Religious Pluralism As Tolerance In Islam

When it comes to the practical guidance on this matter, it is well recorded in Islamic societies, beginning with the Madinan community under the guidance and leadership of the Messenger of Allah, how Muslims interacted with followers of other religions peacefully and in a tolerant atmosphere, especially the one established by the famous 'constitution of Madina'. However, if there were an action which stirs the peaceful co-existence and breach the peace of the community, then the rule of law will apply. The well-known exile of the Jews of Banu Quraidhah, Banu Qainuqah and Banu al-Nadir from Madina, were good instances of them bearing the consequence of breaching their covenants.

It was generally agreed by Muslim historians that it is the intransigence, iniquities and evil machinations of the Jews at that time and the consequent breach of the covenant (constitution of Madina) that made their continuous stay in Madina unbearable and impracticable.

Tolerance is mostly developed as a result of mutual respect. Man tolerates the one who respects him, even if he hates his religious beliefs and actions. The famous constitution of Madina outlined common principles of peaceful co-existence and security concern for the above three communities in the city-state. Will Durant states:

At the time of the Umayyad caliphate the people of the covenant, Christians, Zoroastrians, Jews and Sabians, all enjoyed degree of tolerance that we do not find even today in Christian Countries. They were free to practice the rituals of their religion and their churches and temples are preserved. They enjoyed autonomy in that they were subject to the religious laws of the scholars and judges.⁴⁷

This same fact was confirmed by Adam Metz on the issue.⁴⁸ Which religious pluralism is greater than this? Where do we find anything similar, before the advent of Islam, talk less of a better situation? It was also recorded in history that some of the Jews that stayed in Khaybar interacted freely with the Muslims till when they seriously bet Abdullah bn Umar and dislocated his hands and legs. At that time

⁴⁷ Durant, Will, *The Story of Civilization*, (New York: Simon & Schuster, 1935-1975), Vol. 13, pp132-133

⁴⁸ Metz, Adam, *Islamic Civilization in the Fourth Century of the Hegira* Vol. 1 p. 85.

they were sent out of it, for breaching the covenant between them and the Muslims.⁴⁹

The Qur'an is very clear on one of its golden rules, i.e. non-compulsion in matters of religion. It is a well-known fact that one cannot truly impose one's religion on a people as this eventually leads to hypocrisy and insincerity in the hearts of those forced to accept and practice the teachings of the religion.

No one can deny the existence of tyrants in Muslim world any more than in any other religious communities or kingdoms. Wherever such existed in the Muslim world, it has been found that Muslims also suffered as well as non-Muslims. Nowhere in Islamic history, were non-Muslims singled out for persecution on the basis of correct interpretation of Islamic principles. The constitution that protected them was taken by Muslims to be God-inspired and God-protected. The Prophet had already warned: "If anyone oppresses any *dhimmi*⁵⁰, I shall be his prosecutor on the Day of Judgment." To the writer's knowledge, no other religion or societal system has gone to this extent regarding the right of the religious minority or has integrated them into the stream of the majority with as little damage to either party, or treated it without injustice or unfairness as Islam did. Islam succeeded in a field where many religions failed because of its theology, which recognized one religion of God to be innate in every person, the primordial base of all religions.

Evidently, far from being a national state, the Islamic polity is a world order in which numerous religious communities, national or transnational, co-exist in peace. The universal Pax Islamica recognizes the legitimacy of every religious community to exist, and grants it the right to order its life in accordance with its own religious teachings and values. Its constitution is divine law, valid for all, and may be invoked in any Muslim court by anyone, be he a Muslim or non-Muslim individual or the chief of the largest religious community. This is Islamic understanding of religious pluralism, where all are free to practice the religions they chose for themselves. It is their responsibility whatever would be the consequence of that choice. In this regard the Messenger has been told by Allah that his only duty is to convey the message plainly and then allow people to choose for themselves.

Conclusion

In conclusion, it is worth stating that Islamic guidance has a lot to offer in response to the numerous problems being faced by man today, especially in matters of peaceful co-existence and harmonious living. It has its own concept of religious pluralism on mutual respect of people's choice and non-compulsion or

⁴⁹ Al-Bukhari reported it so also Muslim and Ahmad in many Ahadith cited by Qardawi in his work *Ghayri al-Muslimin fi al-Mujta' al-Islami on the net* www.qaradawi.net/site/topics as at 7th June 2009..

⁵⁰ A Dhimmi is a non Muslim subject under the care and protection of an Islamic state.

coercion. In fact, in one of the narrations, it was reported that one of the Jews at the time of Caliph Umar Ibn al-Khattab said that he knew a verse in the Qur'an, if it were revealed on them (the Jews) they would have taken that day as a day of celebration (eid). When he mentioned the verse of the Qur'an, Umar (May Allah be pleased with him) said,

*By Allah I knew the day and the time, it was revealed on the Messenger of Allah, it was the eve of Arafat day on Friday...*⁵¹

The verse in question is the statement of Allah:

*This day, I have perfected your religion for you, completed my favour upon you and have chosen for you Islam as your religion...*⁵²

It has to be stated again that this understanding of the relationship between Islam and other religions, as well as their adherents is the mainstream belief of the overwhelming members of this Ummah, and it does not in anyway call for disrespect or vulgar and consubstantiate attacks of other religions as the ways of lives chosen by others who will be fully responsible for their choices. Muslims are advised to call others to Islam with wisdom and beautiful preaching and to argue with the followers of other religions in a manner that is best.⁵³

Finally, Islamic concept of religious pluralism is an institution, not a mere theory that has been tested by fourteen centuries of continuous application and of success against tremendous odds. Islam alone among the religious tradition and ideologies of the world to our knowledge is large enough in heart, in spirit as well as in letter, to give mankind the gift of a plurality of religious practice and laws with which to govern their lives under the aegis of its own meta-religious principles and laws. It alone first acknowledges such plurality of laws as religiously and politically allowed, while it called their adherents with wisdom and fair argument to consider rationally, critically, and freely why they should not unite under the banner of the one religion that is a confirmation of all previous revealed religions.

References

Aasi, G. H. (1999), Muslim Understanding Of Other Religions, Islamabad: I.R.I.

Ahmad, K. (1988), Islam: Its Meaning and Message, London: Islamic Foundation.

Ajjola, Alhaj A.D. (1977), The Islamic Concept Of Social Justice, Lahore: Islamic Publications.

⁵¹ Reported by al-Bukhari from al-Hasan bn al-Sabah in *Fath al-Bari* Vol.1,p.129, see also *Al-Misbah al-Munir*, op. cit., p.275.

⁵² Surah al-Ma'idah: 3

⁵³ See Surah al-Nahl: 125

- Asad, M (1975). *Islam At The Crossroads*, Lahore: S. Muhammad Ashraf.
- Brohi, A.K. (1975), *Islam In The Modern World*, (ed.) Ahmad, Khurshid, Lahore, Publishers United.
- _____ (1984), *A Faith To Live By*, Islamabad: National Hijra Council.
- Durant, Will, *The Story of Civilization*, (New York: Simon & Schuster, 1935-1975), Vol. 13,
- Faruqi, I.R., "Islam and Other Faiths" in Gauhar, A., *The Challenge Of Islam*, London: Islamic Council Of Europe, pp. 82-111.
- Faruqi, I.R. (1986), "Meta-Religion: Towards A Critical World Religion" in *American Journal Of Islamic Social Sciences*, Vol. 3 No. 1.
- Goddard, H. (1994), "Modern Pakistani and Indian Muslim Perceptions of Christianity" in *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 5, No.2.
- Hamidullah, M. (1993), *The Emergence of Islam*, (ed. & tr.) Iqbal, A., Islamabad: Islamic Research Institute.
- Islahi, S.D. (1996), *Islam At A Glance*, Lahore: Isl. Publ.
- Mawdudi, S. A.A., *Towards Understanding Islam*, Jeddah: WAMY. N.D
- Metz, Adam, *Islamic Civilization in the Fourth Century of the Hegira* Vol. 1.
- Smith, W. C. (1958), *Islam in Modern History*, Princeton: Princeton University Press, .
- Waardenburg, J.(1999), *Muslim Perceptions of Other Religions*, New York: Oxford University Press.
- _____2000), "Muslims and Christians: Changing Identities" in *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 11, No.2, July.

The *Al-Sābiū'n* (the Sabians) in the Quran An Overview from the Quranic Commentators, Theologians and Jurists

*Muhammad Azizan Sabjan**

Abstract

The term 'al-Sābiū'n,' as literally employed in the Qur'ānic commentaries, denotes "peoples who shift from one religion to another" or "peoples who take on a new religion other than their own." This term is the plural of sābī' and it derives from the root sabā, which signifies "turn to" or "lean towards to." The term al-Sābiū'n as applied in the Qur'ān indicates various technical meanings since almost all commentators of the Qur'ān and the earliest scholars have left the identification of al-Sābiū'n vague. Such a vague identification is plausible since al-Sābiū'n is represented by a conglomerate of various views comprising remnants of sects who were oriented to cultic practices, ancient heathen sects of several nationalities, namely Greeks, Persians and Indians, and sects who were Neo-Platonic in their origin and character. This paper thus has a distinct purpose. It attempts to exhibit the features of the Sabians as perceived and conceived by the Quranic Commentators, Theologians and Jurists. It is hoped that the paper will provide a preliminary yet clear understanding of the Sabians as interpreted by them.

Keywords: *Sabians, Quranic Commentators, Theologians, Jurists, People of a Dubious Book.*

* He was formerly an Arabic and Islamic Education teacher. Presently, he is a lecturer at the Department of Philosophy and Civilization, School of Humanities, Universiti Sains Malaysia. He is also the coordinator for Comparative Religion Course and one of the lecturers in Islamic and Asian Civilizations Course at the same school. He obtained his B.A. degree in Islamic Education from the University of Malaya and was awarded the M.A. and Ph.D. degrees in Islamic Thought with a specialization in Comparative Religion from the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), International Islamic University Malaysia (IIUM).

Introduction

Al-Sābiū'n (the Sabians) is illustrated in three Qur'ānic passages. In all three places, the term *al-Sābiū'n* is mentioned along with the Jews and the Christians. One of them is presented as follows:

Verily, those “who have attained faith” (*āmanū*) as well as “those who follow the “Jewish faith” (*alladhīna hādū*), and “the Christians” (*al-nasārā*) and “the Sabians” (*al-sābiʾn*)---“all who believe in Allāh and the Last Day and work righteousness” (*man amana billāh wa al-yaumil al-ākhir wa ‘amila sālihān*)---shall have their reward with their Lord, on them shall be no fear nor shall they grieve. (*Sūrat al-Baqarah*, 2:62).¹

The term ‘*al-Sābiūʾn*,’ as literally employed in the Qur’ānic commentaries, denotes “peoples who shift from one religion to another” or “peoples who take on a new religion other than their own.” This term is the plural of *sābiʾ* and it derives from the root *sabā*, which signifies “turn to” or “lean towards to.”²

The term *al-Sābiūʾn* as applied in the Qur’ān indicates various technical meanings since almost all commentators of the Qur’ān and the earliest scholars have left the identification of *al-Sābiūʾn* vague. Such a vague identification is plausible since *al-Sābiūʾn* is represented by a conglomerate of various views comprising remnants of sects who were oriented to cultic practices, ancient heathen sects of several nationalities, namely Greeks, Persians and Indians, and sects who were Neo-Platonic in their origin and character.³

***Al-Sābiūʾn* (The Sabians) according to the Qur’ānic Commentators.**

Al-Tabarī’s opening explanation of the Sabians is extensive and varied. Noting the different opinions of the Companions and of the Successors, he summarizes the Sabians as follows. (1). They are the people who do not adhere to any traditional religion, but are monotheists and claim to be the possessors of revelation from Allāh, (2). They are the people known as the followers of Prophet Nūh (Peace Be Upon Him), (3). They are the people who are monotheists and believe in the Psalms of David, (4). They are a group of people belonging to the category of People of the Book, (5). They are a group of people falling in between the Jews and the Christians, (6). They are the people falling in between the Jews and the Zoroastrians, (7). They are the people falling in between the Christians and the Zoroastrians, (8). They are the people who believe in monotheism but they belong neither to the Jewish faith, nor to the Christians, nor to the Zoroastrians, nor do they have any revealed book and specific religious laws, (9).

¹ See also: (*Sūrat al-Māʾidah*, 5:69), and (*Sūrat al-Hajj*, 22:17).

² Al-Tabarī, *Jamīʾ al-Bayān*, 1:252; al-Tūsī, *al-Tibyān*, 1:282; al-Raghīb, *al-Mufradāt*, 276; and al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, 2:147-148; and Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, 7:267. See also: Badrān Abu al-ʿAinain, *al-ʿAlaqaṭ*, 69.

³ Bruce B. Lawrence, *The Indians Religions*, 63.

They are the people who are monotheists but worship stars and angels, and (10). They are the people who are dualists and do not have any scripture.⁴

Al-Tūsī's commentary on the Sabians closely follows the pattern set by al-Tabarī. He, too, is fascinated with the identity of the Sabians, and devoted a good proportion of his commentary on this term to them, recounting the various theories that have been proposed to establish the identity of this group. After enumerating several definitions of the Sabians, which are rather similar to that of al-Tabarī, he strongly propounded that they are not the People of the Book. Such a rebuff is a sign of al-Tūsī's stricter definition of the People of the Book than most commentators are.⁵

With al-Zamakhsharī, the various identifications of the Sabians are reduced to a single choice. Instead of prolonging these identifications, he simply puts that the Sabians are those who worship angels, belonging neither to the Jews nor to the Christians.⁶ Following closely the pattern left by al-Zamakhsharī is al-Rāzī who briefly notes that the Sabians are of the people belonging to the Zoroastrians. They worship angels, revere the sun and perform five times daily prayer facing it.⁷ Ibn Kathīr's preferred elucidation of the Sabians is that taken from several of his predecessors. However, in enumerating the characteristics of this group he has cited one crucial assertion that they are of the people whose genuine prophetic message has not reached them.⁸

The two twentieth-century commentaries, those of Muhammad 'Abduh Khayruddin and Muhammad Rashīd Rid'a also have good discussion on the Sabians. Muḥammad 'Abduh, as noted previously, espouses that the Sabians belong to the category of the People of the Book on the basis that they are mentioned along with the Jews and the Christians.

Muhammad Rashīd Rida also affirms that the Sabians belong to the category of the People of the Book. However, he enters the treatment of the Sabians with an extended consideration of the prophetic void between 'Isā and Muhammad (Peace Be Upon Them). According to him those people who are born during the arrival of no prophet between these two are considered as *Ahl Fatrah* (People of the Interval). He, however, limits the People of the Interval only to the people like the Arabs who believe in a prophet but do not have specific laws to exercise with, or to the people where authentic prophetic message has not reached them.⁹

⁴ Al-Tabarī, *Jami' al-Bayān*, 1:252-253. Cf. idem, *The Commentary on the Qur'ān*, 357-358. See also: Aasi, *The Study*, 424-425.

⁵ Al-Tūsī, *al-Tibyān*, 1:282-283. Cf. Jane Dammen McAuliffe, *Qur'ānic Christians*, 95-97.

⁶ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 1:148-149. Cf. Badrān Abu al-'Ainain, *al-'Alaqa*, 70-72.

⁷ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, 2:147-148.

⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-'Azim*, 1:99-100.

⁹ Muhammad Rashīd Rida, *Tafsīr al-Manār*, 1:337.

Concerning the Jews and Christians who have the benefit of exposure to both the teachings of Mūsā and ʿĪsā (Peace Be Upon Them), they are not considered *Ahl Fatrah* for they have received revelations and laws which later have suffered from neglect and alteration. Moreover, should they want to seek the truth, they can still search it from their religions which are not entirely distorted and blocked, and from the people who are still exercising the true teachings of these prophets. Suffice it to say, since the original teachings of their prophets are still available, the Jews and Christians are thus excluded from belonging to the category of the People of the Interval. However, for those of the Jews and Christians who have never been exposed to the teachings of these prophets, they are considered 'saved' (*nājūn*) as long as some other authentic prophetic message has not reached them.¹⁰

Having clarified the Jews and Christians, Muhammad Rashīd Rida then views the Sabians from two perspectives. First, he views them as a possible result of Christian heresy, noting that should the Sabians place faith in Christianity, they are not considered as *Ahl Fatrah* since they have adhered to corrupted religion. Second, he takes them as adherents of an independent religious tradition, likens them to the original monotheistic Arabs (*hunafā'*) and put them as a part of *Ahl Fatrah*.¹¹

With al-Tabātabāʾī, the exegetical delineation of the Sabians takes a different turn. In his treatment of the Sabians, he does not echo Muhammad Rashīd Rida's earlier arguments. Yet, he firmly opines that they are of the dualist people (*al-Wathniyyah*) who worship idols and stars.¹²

Asad, in this respect, propounds that the Sabians would probably be a monotheistic religious group falling in between Judaism and Christianity. The term *al-Sābiū'n* would probably derived from the Aramaic verb "*tsēbha*," which signifies "he immersed himself in waters." Pushing the same point still further, Asad asserts that this term would indicate that they were followers of Prophet Yahyā (Peace Be Upon Him) and this can be verified through the community of the Mandaean who are still living in Iraq. However, these Sabians are not to be perplexed with the so-called "Sabians of Harrān," a gnostic sect that existed in the early centuries of Islam. In effect, the Sabians of Harrān have deliberately adopted the name of the true Sabians in order to obtain the advantages accorded by the Muslims to the followers of every monotheistic faith, Asad stresses.¹³

Al-Sābiū'n (The Sabians) according to the Theologians.

In discovering the nature of the Sabians apropos the theologians, it would be useful to start with al-Bīrūnī's exploitation of them since he is one of the

¹⁰ Ibid., 1:337-338.

¹¹ Muhammad Rashīd Ridʿa, *Tafsīr al-Manār*, 1:335-338, and 6:185-186. Cf. Jane Dammen McAuliffe, *Qurʾānic Christians*, 112-113.

¹² Al-Tabātabāʾī, *al-Mizān*, 1:194-196, and 7:237-239.

¹³ Muhammad Asad, *The Message*, 14, n.49.

earliest scholars who have conducted a series of researches in religionswissenschaft. Al-Bīrūnī, in his views of the Sabians, organized them into two groups, that is, the polytheistic Sabians and the monotheistic Sabians.

Concerning the polytheistic Sabians, he contends that this group was derived from a sect called *al-Harrāniyyah* (the Harranians) whose name probably was associated with the pseudo-prophet of India, Budhasaf, or taken from Haran Ibn Terah, a brother of Ibrāhīm. According to al-Bīrūnī this group cannot be the Sabians referred to in the Qur'ān since its followers, the Harranians, are heathens and idolaters who worship the sun, the moon, the planets and the primal elements as the ultimate holy beings. Apart from being idolaters, they also believe that some of their philosophers and sages such as Hermes, Pythagoras, Agathodaemon and Baba are prophets and hence adopted their teachings. These Harranians, contends al-Bīrūnī, are more established than the original Sabians and it is they who adopted the name "Sabians" in order to attain the *dhimmī* status (the people whose protection is covenanted on behalf of Allāh and His Prophet) under the Abbasid.¹⁴

The monotheistic Sabians, according to al-Bīrūnī, probably were the remnants of the Jewish tribes who chose to remain in Babylonia while the rest sojourned to Jerusalem during the time of Cyrus and Artaxerxes. In Babylonia, they were attracted to the rites of the Magians¹⁵ and, thus, adopted a system which is a mixture of Magism and Judaism like that of the Samaritans in Syria. Relating some information concerning their faith, al-Bīrūnī writes, they professed monotheism, addressed Allāh metaphorically and exempted Him from anything that is bad, unjust and wrong. Despite such a monotheistic belief, they highly admired the Light and they attributed the rule of the universe to the celestial globe and its bodies, which they considered as living, speaking, hearing and seeing beings. They name their temples and images after the celestial bodies and their priests made offerings and sacrifices to these images as well as to the stars. Among their rituals are the three obligatory prayers as well as three supplementary prayers, which they performed once a day facing toward the North Pole. They did not circumcise but do have diet restrictions. Their penal code and regulations concerning women were close to that of the Muslims whereas others, such as believing that corpses are polluted, were more similar with the injunctions in the Torah.¹⁶

¹⁴ Al-Bīrūnī, *Kitāb al-Hind*, 204, and 318-319. Cf. Sachau, *The Chronology*, 186, and 314-315. See also: Kamar Oniah, *al-Bīrūnī*, 209-210.

¹⁵ For detailed accounts of the Magians, see for instance: Al-Bīrūnī, *Kitāb al-Hind*, 234-235, and 318. Cf. Sachau, *The Chronology*, 221-223, and 314. See also: James H. Moulton (1972), *Early Zoroastrianism: The Origins, The Prophet, The Magi*, Amsterdam: Philo Press, 182-253, hereinafter cited as *Early Zoroastrianism*; James Hastings eds., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 12:242-244; and Kamar Oniah, *al-Bīrūnī*, 200-201.

¹⁶ Al-Bīrūnī, *Kitāb al-Hind*, 204-207, and 331. Cf. Sachau, *The Chronology*, 186-188, and 329; and Kamar Oniah, *al-Bīrūnī*, 209-212.

With Ibn Hazm, the two groups of Sabians are reduced to a single choice. In other words, instead of commenting on the Harranians he directly proceeds with the real Sabians, which he considers as belonging to the People of the Book. However, his treatment of the Sabians is rather vague and disorganized. He neither provides sufficient information concerning their identification and history nor indicates any detailed doctrines and scriptures of their religion. Rather, he forthrightly writes that these peoples belong to one of the oldest religious traditions in the world. They believed in more than One Sustainer of the universe. They revered the Seven Stars and the twelve Signs of Zodiac. They put pictorial representation of angels and images in their temple. This practice, insists Ibn Hazm, leads to the tradition of idolatry all over the world. However, in terms of their rituals, they were close to the Muslims. They fast in Ramadān and refrained themselves from taking the meat of the dead animal and of swine. They revered both Mecca and the Ka'bah and they perform prayer towards it.

With the passage of time, pursues Ibn Hazm, they began to make changes to their beliefs by altering their religious laws and code of life, thus, making them worse than their former beliefs. Hence, Allāh sends them Prophet Ibrāhīm¹⁷ (Peace Be upon Him) with the straight and true religion. His mission, thus, is to right the wrongs in the Sabians religious code of life. According to Ibn Hazm, the remnants of this group who are still closest to their original teachings are known as *Hunafā'* (Monotheistic Believers) during the apostle of Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him).¹⁸

With al-Shahrastānī, however, the nature of the Sabians changed. As noted, instead of categorizing them as belonging to the People of the Book, he perspicaciously refines them into new category, which he calls the People of a Dubious Book. Such a designated name, reiterates al-Shahrastānī, is due to their role as the holders of sacred scrolls. His portrayal of the Sabians, though brief and less comprehensive, nevertheless still demonstrates his first hand knowledge of them. In describing the Sabians, he, too, does not mention the Harranian Sabians. Instead, he forthrightly points to the Sabians of the People of a Dubious Book.

He writes that there are two major groups of people during the prophethood of Prophet Ibrāhīm (Peace Be Upon Him). The first group is called *Hunafā'* (Monotheistic Believers). They are those who retain the original teachings of their earlier prophets. With the advent of Prophet Ibrāhīm (Peace Be Upon Him), they, thus, place faith in him. The second group is the Sabians, the worshipper of the Seven Stars and the believer in more than One Sustainer of the universe. It is unto this group that Prophet Ibrāhīm (Peace Be Upon Him) has greatly summoned to the true faith. He then corrects what the Sabians had

¹⁷ For a close look at Prophet Ibrāhīm's missionary work, see for instance, Ibn Kathīr, *al-Bidāyah*, 1:144ff. See also for instance (*Sūrat Maryam*, 19:42); (*Sūrat al-Anbiyā'*, 21:51-70) and (*Sūrat al-An'ām*, 6:75,76 and 83) together with their interpretations in al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, 6:375-390, 409-411; 10:463-471 and 11:140-151.

¹⁸ Ibn Hazm, *al-Fasl*, 1:50-51. Cf Aasi, *The Study*, 360-362, and 367-368.

invented in terms of their reverence and worship of the stars and the idols. From thereon, those who followed Prophet Ibrāhīm (Peace Be Upon Him) were known as the true believers, i.e., Muslims, whereas those who chose to disbelieve in him still lived in error and went astray. Al-Shahrastānī, noticing that the Sabians have received most of their influences from the earlier prophets who come with the sacred scrolls, asserts that it is on this basis that they are designated as the People of a Dubious Book.¹⁹

Al-Sābiū'n (The Sabians) according to the Jurists.

As might be expected, the nature of the Sabians in accordance to the jurists offers repetitive information. Needless to say, none of the jurists comment at length on the Sabians except that they echo the various interpretations that have already been discussed. However, considering the fact that there are still differences of opinions emerging from their treatment of the Sabians, an attempt is made to scantily present their point of view.

Abū Hanīfah initiates his examination of the Sabians by classifying them as the People of the Book.²⁰ They are categorized under Christian heresies that recite *Kitāb al-Zabūr* (the Psalms of David) instead of *Kitāb al-Injīl* (the Evangel). Although Abū Hanīfah considers them as the People of the Book, yet he still maintains that they venerate stars and idols.²¹ Quite different interpretations are advocated by his successors, the Hanafites. Among them Abū Yūsuf Ya'qūb Ibn Ibrāhīm al-Anṣārī (d.182/798) and Muhammad Ibn al-Hasan al-Shaibānī (d.187/802) who, by contrast, assert that the Sabians are not the People of the Book. Quoting the same view but with a more stringent approach is Abū al-Hasan al-Karkhī 'Ubaidullāh Ibn al-Husain, another prominent successor of Abū Hanīfah. Viewing the Sabians from two perspectives, he espouses that should the Sabians adhere to Christianity they are considered the People of the Book. Otherwise, they are the stars worshipper.²²

Mālik Ibn Anas (d.179/795) differed from Abū Hanīfah. He offers that the Sabians are those of the polytheists who do not have any revealed book and specific religious laws. The same pattern is followed by the Malikites who disagreed with Abū Hanīfah in terms of the Sabians being a Christian heresy. Instead, they strongly affirm their master's view that the Sabians are nothing but idols worshippers whose religion had suffered neglect and adulteration.²³

¹⁹ Al-Shahrastānī, *al-Milal*, 1:274-277. Cf. Badrān Abu al-'Ainain, *al-'Alaqaṭ*, 72-73.

²⁰ Al-Jassās, *Ahkām al-Qur'ān*, 2:413. Cf. 'Abd al-Karīm Zaydān, *Ahkām al-Dhimmīyyīn*, 12.

²¹ Al-Jassās, *Ahkām al-Qur'ān*, 2:413, and 3:118-119. Cf. Badrān Abu al-'Ainain, *al-'Alaqaṭ*, 74.

²² 'Abd al-Karīm Zaydān, *Ahkām al-Dhimmīyyīn*, 12-13. Cf. Badrān Abu al-'Ainain, *al-'Alaqaṭ*, 74-76.

²³ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Ahkām al-Dhimmīyyīn*, 13. Cf. Badrān Abu al-'Ainain, *al-'Alaqaṭ*, 74.

Whilst al-Shāfi'ī postpones his view of this group due to its obscure identity,²⁴ the Shāfi'ītes in turn stipulate that should the Sabians adhere closely to the fundamental teachings of Christianity, they are considered part of Christianity. In contrast, should the Sabians adhere only to the branches of Christianity teaching, they are incontrovertibly not one of them.²⁵ Quoting the same view without much assessment are Ahmad Ibn Hanbal (d.241/855) and his successors, the Hanābilites. They merely reaffirm and accept previous views of this group which are taken mostly from that of Abū H{anīfah and the Shāfi'ītes.²⁶

Conclusion

Having presented the range of meanings offered for the term *al-Sābiū'n*, now it is convenient to administer an evaluation of the Sabians. It is apparent that the above scholars have two general opinions. First, they agree that the Harranian Sabians are polytheists and they are not the Sabians referred to in the Qur'ān. Second, all of them agree that the Sabians referred to in the Qur'ān are the "Monotheistic Sabians" such as those Arabs, the Jews and Christians, who followed the religion of Ibrāhīm, Mūsā and 'Īsā (Peace Be Upon Them) before its corruption and adulteration. It is these Sabians along with the Jews and the Christians that Allāh praises as not only true Muslims but also considered among those who conscious of Allāh (*muttaqīn*) who follow the divine and prophetic guidance (*hudā*).

Selected References

- Al-Bīrunī, Abū Rayhan Muhammad Ibn Ahmad (1958). *Fī Tahqīq mā lī al-Hind min Maqūlah Maqbūlah fī al-'Aql aw Mardhūlah*. Andra Pradesh: Osmania Oriental Publications Bureau.
- Ibn Hazm, Abū Muhammad 'Alī (1985). *Kitāb al-Fasl fi al-Mīlāl wa al-Ahwa' wa al-Nihal*. Ed. by Muhammad Ibrāhīm Nasr and 'Abd al-Rahman 'Umairah. 5 vols. Beirut: Dār al-Jīl.
- _____ (1999). *Kitāb al-Fasl fi al-Mīlāl wa al-Ahwa' wa al-Nihal* (1999). Ed. by Ahmad Shams al-Dīn. 3 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Kathīr (1994). Abū al-Fidā' Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. 4 vols. Beirut: Mua'ssasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- _____ (2001). *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Ed. by 'Abd al-Rahman al-Lādūqī and Muhammad Ghāzī Bīdwan. 14 vols. Beirut: Dār al-Ma'rifah.

²⁴ Al-Shāfi'ī, *al-'Umm*, 4:173-175.

²⁵ Badrān Abu al-'Ainain, *al-'Alaqaṭ*, 74.

²⁶ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Ahkam al-Dhimmīyyīn*, 13. Cf. Badrān Abu al-'Ainain, *al-'Alaqaṭ*, 74.

- Ibn Manzūr, Muhammad Ibn Mukarram (1999). *Lisān al-‘Arab*. 18 vols. Ed. by Amīn Muhammad ‘Abd al-Wahāb and Muhammad al-Sādiq al-‘Ubaidī. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Jassās, Abū Bakar Ahmad Ibn ‘Alī (1994). *Ahkām al-Qur’ān*. Ed. by ‘Abd al-Sallām ‘Alī Shāhīn. 3 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Rāzī, al-Fakhr al-Dīn (1991). *al-Tafsīr al-Kabīr*. 16 vols. Cairo: Dār al-Ghad al-‘Arabī.
- Al-Shāfi‘ī, Muhammad Ibn Idrīs (n.d). *al-Umm*. 8 vols. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Shahrastānī, Muhammad ‘Abd al-Karīm (n.d). *al-Milal wa al-Nihal*. Ed. by Muhammad Syed Kaylānī. 2 vols. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- _____ (1997). *al-Milal wa al-Nihal*. Ed. by Amīr ‘Alī Mahnā and ‘Alī Hassan Fā‘ūr. 2 vols. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Tabarī, Abū Ja‘far Muhammad (2001). *Jāmi‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qur’ān*. Ed. by Mahmūd Shākir. 30 vols. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Tūsī, Abū Ja‘far Muhammad Ibn al-Hasan (n.d). *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurān*. Ed. by Aghā Buzruk al-Tahrānī. 10 vols. Beirut: Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Zamakhsharī, Abū Qāsim Jār Allāh Mahmūd Ibn ‘Omar (1995). *al-Kashshāf ‘an Haqā’iq Ghawāmid al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fi wajhi al-Ta’wīl*. Ed. by Muhammad ‘Abd al-Salām Shāhīn. 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

The Three Abrahamic Faiths And Their Roles In Making Peace, Unity And Co-Existence Through Moral And Ethical, Religious, And Socio-Cultural Transformations.

Md. Yousuf Ali

Abstract

The three Divine Abrahamic faiths i.e. Judaism, Christianity and Islam, revealed to the prophets of God, are divine religions that shape outlook of life, people's perception, culture and civilization, and enhance the relationship between God-man-universe. In this process, people who adhere to a particular religion tend to explore the phenomena through the lens of religion. However, throughout the history of religions, it has been observed that three faiths provoked people to live with peace, love, unity, and co-existence but ideological divergence, religious extremism, and political interest led people to involve with aggression, violence, and destruction such as Crusades of Christian Europe against Muslims, and Islam-phobia. In contemporary world, after the post-9/11, the world community observes hatred, violence, conflict, aggression, and religious extremism between the Muslims and non-Muslims that contributed distrust, disunity, and unsteadiness because of prejudice and unequivocal ignorance against each other. In these turmoil situations, there is an essential for the followers of the three faiths to have dialogue to establish the world security, justice, peace, and unity in shaping a better prosperous future for the entire humanity. Therefore, this study examines critically the roles of the three Abrahamic faiths i.e. Christianity, Judaism and Islam for making peace, unity and coexistence through the transformation of moral, religious, and socio-cultural values for shaping a better prosperous future for the entire humanity. In particular, the study focuses on: a) understanding ethical and moral obligation and cultural integrity through moral values transformation, b) realizing three common religious faiths, values and communal responsibilities towards God, fellow human beings and other creatures, c) understanding socio-cultural aspects of each other through dialogue, and d) identifying causes for divergence and discrepancy among the followers of three Abrahamic faiths. This study also intends to elaborate briefly the necessity of building bridges in society. The following two key issues will be critically examined. The first concerns the question of the transformation of ethical, religious, and socio-cultural values through dialogue. The second concerns the question of the causes of divergence among the followers of three Abrahamic faiths with some recommendations and suggestions in bridging the gap and reducing the tension between the Western and the Muslim World. Discussion would include implications of the research findings, shortcomings of the current study, and directions for future research.

Keywords: Three Abrahamic faith, religion, Christianity, Judaism, Islam

Introduction

The prospect for peace, unity and coexistence is inextricably linked to the accomplishment of a certain level of religious, moral and socio-cultural progress. It cannot be attained in an environment of conflicts, confrontations, misunderstanding and unstable situations. The relationship between the Muslims and the non-Muslims has been deteriorated around the world with suspicion. The worst situations and misunderstandings have created anxiety, fear, apprehension and trepidation among peace love humanity. The present furious commotion and confusion blockade our relations and cripple our dynamic interactions, which become more harmful for entire humanity. It has also created fickle conditions for clash and confrontation in various circumstances. At this juncture, there is a critical need for a comprehensive dialogue towards making peace, unity and coexistence through moral, religious, and socio-cultural transformation between the followers of the three Abrahamic faiths. There is also a need for a comprehensive assessment of the existing scenario in the hope that it will bring about mutual understanding among them. The quest shows that the materialistic interest and egoistic mentality reject the need of norms and principles of behavior set by religious and moral standard for the socio-political, economic, cultural and technological interests. This elimination will endanger the very prospects of peaceful living and to materialize the purpose of man's creation and the objective of his worldly life. It is also necessary to build bridges to reduce the gape among the three Abrahamic faiths based on the universal divine message, revealed from God with the principles of justice, equality, human dignity, and human unity as one nation. All ethical values and common ground of understanding would lead them to amplify the mutual respect and tolerance. Abraham as the father of three faiths is an inspiration and the foundation of making peace, unity and coexistence¹.

According to Late Cardinal Sergio, Pope John XXIII, Paul VI, John Paul II, Cardinal Bea and thousands of others agreed to renew our minds and hearts in that spirit of love, which, is the foundation of our faiths². The second Vatican Council's declaration expresses authoritatively the attitude that Catholics should have in regard to our Jewish and Muslim brothers and sisters³. To him, "The most sacred council argues all to forget the past and to strive sincerely for mutual understanding. On behalf of all mankind, let them make common cause of safeguarding and fostering social justice, moral values, peace and freedom⁴". By adopting the attributes of Allah (swt) man is inculcated to lead a moral life, bound to live by ideal of peace and brotherhood.

1. Making peace, unity and co-existence through moral, religious and socio-cultural transformations

1.1 Moral and Ethical Transformation

Dewey defines morality as customs or habitual ways of acting approved by the group or society.⁵ It is the study of human conduct or code or set of principles based on certain basic ideals and norms of religion, which must be accepted and implemented by individuals and groups. Spinoza defines it as good life, which consists in the recognition of the truth that all events are determined with man's

happiness and liberates him from fear, anxiety and unhappiness. Kant considers religion as the source of morality and virtue. In Islam, it is man's innate quality that promotes a man to be good moral. The aim of it is to achieve the success of worldly life such as political, social, economic and ideological aspects and life after death. But monotheism, liberalism, modernism and secularism have tremendous negative implications for sustaining moral standard of the West. The occupation of Afghanistan and Iraq in 2001 after September 11, the establishment of Jewish state in 1948 in the occupied lands of the Arabs were not based on moral considerations, which could be measured as the consequence mentality of imperialism and colonialism, which happened immorally in the 18th and 19th centuries in the Muslim world. The theories of civilizational clash have fabulous contribution towards the destruction of unity and peace among the three Abrahamic faiths. The Western scholars like Fukuyama (1992) and Huntington (1993) made a great contribution with the highly prejudiced media in order to divide humanity based on language, religion and belief systems. Fukuyama synthesizes that the liberal values of Western civilization, which are non-religious values based might possibly fulfill human objectives. While Samber (2002) argued that the theories of civilizational clash are disseminated by Huntington (1993) on the basis of what happened in the past has, really, attempted to destroy the future prospects for peace and unity. In these situations, the three Abrahamic faiths need to understand ethical and moral obligation from the divine sources.

1.1.1 Understanding ethical and moral obligation

Ethnic stereotypes and relationship can be reduced the gap and improved inter ethnic bonds and ties among the three Abrahamic faiths through moral and ethical transformation. The three religious faiths may share some common moral values such as kindness and courtesy, justice and equality and peace and unity to improve their relationship⁶, which would be emphasized to restraint care, love and affection and chastity and modesty among the three faiths. Said Nursi emphasizes on establishing justice, tolerance, freedom, equality, cooperation, unity, human dignity and forgetfulness.⁷ Moral education in the three religions is a supreme value that may reopen ways through a comprehensive dialogue toward understanding humanity and rights⁸. Ethical and religious studies should be made mandatory for all students at all levels of educational institutions. The three revealed books have emphasized on understanding and sharing the three common traditions and characteristics in their lifestyles in order to improve good relationship through dialogue.

1.1.2. Moral and Cultural Integrity

Moral propriety and virtue constitute one of the pivotal themes and objectives of the three Abrahamic faiths, which are the ultimate purpose of prophethood of the Shariah itself. The religious commands in all their parts is a means towards achieving moral excellence in human conduct within the family, in government and the society at large. The revealed book, for instance al-Qur'an is devoted to laying down a basic framework of morality. Good and evil, right and wrong, allowed and prohibited, are determined, as a matter of principle, by the explicit mandate of the Qur'an. The prophetic Sunnah is accorded the same status as the Qur'an has proclaimed the prophet Muhammad (peace be upon him) as an excellent moral example to be emulated.⁹ The three revealed books also

contented the good morality and all prophets invited people to be good moral. The cultural integrity in the three Abrahamic faiths is achieved through good conduct towards attaining the pleasure of Allah and well being of fellow human beings. In the sphere of social relations, The verses 2:38 and 6:152 instruct people to speak with goodness and elegance and verse 9:71 advises all believers must support one another in promoting good and preventing evil. There are many noble advices made by all the prophets such as, gentleness, tolerance, modesty, compassion, avoidance of extremism and giving priority one upon another including for being good to one's parents, neighbors, relatives, and fellow beings, all must be put into action. It is obviously true that if people build civilization on principles of conflict, competition, unethical values and destruction, the result will inevitably be war and destruction in human society.¹⁰ In the sphere of the political system, the *khilafah* (vicegerency) is a trust that carries accountability towards others before Allah (swt) according to all revealed guidance. Nominating any candidate in the government position should be based on good quality and qualification towards establishing justice. Abul Hassan al-Mawardi (1050) commented that *adalah* is a prerequisite of appointment to all government positions based on the saying of the prophet of Islam, "one who appoints to a government office someone while knowing someone is better qualified for it has truly betrayed his trust. The three Abrahamic faiths must consider the pious people as the leaders of the society. Otherwise injustice prevents them to establish the universally acceptable norms and behaviors on the basis of their perceived notions of rights and wrongs. The conflict would be only an impediment in the sphere of the political, socio-cultural and economic forces towards achieving the common goal of peace and unity by pursuing the universal values of unity and brotherhood as enshrined in religions. The West generally might have succeeded in attaining personal liberty to replace unlimited authority of the state, gender equality, and sexual freedom to replace gender discrimination and sexual unfreedom, economic affluence to replace general deprivations. But the disintegration of family institution dehumanized the individual beings. This, in turn, has expedited moral degenerations in all aspects of societal life facing all the communities in the West and even in the Muslim world.

2.2. Religious transformation

2.2.1. Understanding the common religious faiths and heritage among the three Abrahamic faiths.

There are many common religious faiths and heritage among the three Abrahamic faiths in order to make awareness of responsibilities towards their Creator and other fellow human beings such as common belief system and common responsibility as children of Adam.

2.2.1.1. Common belief system

The basic common area among Muslims, Christians and Jews is found in their faith in one only one God who gives life and death, *al-Rahman* (Merciful) and in the Hebraic *rahamim* (Gracious).¹¹ The articles of other faiths also exist among them such as beliefs in His angles, prophethood, His books and the final destiny. They received the divinely revealed and sacred books from the same source. Of course, there is a substantial difference between the Abrahamic faiths but there is convergence with regard to essential divine realities that may unite them. The second Vatican council in 1962-1965 declared that all people comprise a single

community, and have a single origin, since God made the whole human race to dwell over the entire face of the earth. One is also their final goal: God, His providence, His manifestations of goodness and His saving designs extend to all people against the day when elect will be united in that holy city ablaze with the splendor of God, where the nations will walk in His light.¹² The Qur'ān also mentions that mankind was but one nation, but differed later¹³. Brotherhood of human being is a single brotherhood and He is your Lord whom they must serve and worship.¹⁴ All messengers of God brought one message from Him that is "There is no god but Allah (swt)". But people made themselves into sects and groups. The declaration of the second Vatican Council comprises that "Upon Muslims, too, the Church looks with esteem. They adore one God, living and enduring, merciful and all-Powerful, Maker of heaven and earth and Speaker to humanity¹⁵". In Mathew, "...teach them to observe all things whatsoever I commanded you; Lo, I am with you always even unto the end of the world".¹⁶

2.2.1.2. God-One, Living and Subsisting

The three Abrahamic faiths throughout the centuries have the same faith of the Oneness of God. The Jews provided a monotheistic interpretation of God and declared: "Listen, Israel! Yahweh is our Elohim, He is alone (a`had). You shall love Him with all your heart, with all your soul and with all your strength¹⁷". Isaiah made history a divine warning; "Am I not Yahweh? He asked repeatedly, 'there is no other god beside Me'. No god was formed before Me, nor will be after Me. I, I am Yahweh, there is no other savior but Me¹⁸". St. Paul said: "There is one Lord, one faith, one baptism and one God who is Father of all, over all, through all and within all¹⁹". There are various verses in the books of Christians, Jews and Muslims that "God is alone, no other God than Him²⁰" including the Quran as says: Allah is One alone, there is nothing like Him. He is the first and the Last.²¹

2.2.1.3. God-Creator of the heavens and the earth

All three divine books described that God is living who created the heavens and the earth in seven days, created alteration of the day and night, life and death of all living creatures. He does what He wills without being subject to any necessity. All creatures depend on Him to feed them throughout the years. They are at one in saying this.²² The First Vatican Council declared that the Church believes and professes that there is one true and living God, the Creator and the Lord of the heaven and the earth. He is all-Powerful, Eternal, Immeasurable, Incomprehensible and limitless in Intellect and Will and in every Perfection.²³

2.2.1.4. God who loves mankind and pardons him with Mercy

Muslims, Christians and Jews believe that God loves mankind and provides all necessary subsistence and belongings in order to survive comfortably on earth. God indeed loves unbiased all of them and fulfills their needs before seeking help from Him. He is most generous, the Benevolent, the one who has knowledge of every thing, the all-Preserver and the Lord.²⁴ All believers believe that God is the Merciful, Guardian, and compassionate to His creatures. All believers equally are aware that God pardons every sinner after his repentance. A servant appeals to his God, "have mercy on me, O God, in your goodness, in your

great tenderness wipe away my faults; wash me clean of guilt, purify me from my sin...create a clean heart in me, put into me a new and constant spirit, do not deprive me of your holy spirit".²⁵

2.2.1.5. God- worthy to be praised and glorified

The three Abrahamic faiths praised the glorified Creator of the heavens and the earth and accepted Him as the Most Powerful and Most Knowing. The Quran describes that God is the one who is generous Creator and Merciful Judge, who is "the light of the heavens and Earth... Light upon light".²⁶ In the Psalmist, it is stated that "Yahweh is king, robed in majesty, Yahweh is robed in power. He wears it like a belt...Yahweh reign transcendent in the heights. Your decrees will never alter: holiness will distinguish your house, Yahweh, forever and ever".²⁷ In another, "Majesty and generosity is God's, whose will is sovereign".²⁸

2.2.1.6. God who sends Prophets

God sent His prophets and messengers with revealed guidance to the three nations who still exist on earth with those books. The verses 42:50-51 state that by revelation or from behind a veil, or by sending a messenger to reveal whatsoever He wills by his leave.²⁹ The second Vatican has recognized that God is the friend of both Muslims and Christians in the declaration on the relationship of the Church to non-Christian religions which recognizes that Muslims strive to submit wholeheartedly even to God's inscrutable decrees, just as did Abraham, with whom the Islamic faith is pleased to associate itself.³⁰ The Vatican agrees that Muslims may differ with regard to the criteria of the prophethood but they believe that all prophets came on with the same mission in order to establish the justice in the society. It is therefore, obviously true that every follower of the three Abrahamic faiths must respect totally the viewpoint of others and show extreme patience, leaving it to God to purify this faith. Particularly about the position of the prophet Jesus and the last prophet Mohammad (SAW) in order to live together in the society peacefully.

2.2.1.7. A common faith about the Day of Resurrection/life after death

All followers of three religions believe that everything will be perished but the existence of God will be remained forever. The world will come to an end in time as it began in time. The face of the Creator alone will abide. All things are return to God by means of a recapitulation spoken of, with as abundance of imagery, in all sacred books. Thus the Psalmist can ask: "tell me, Yahweh, when end will be, how many days are allowed me, shows me how frail I am. Look, you have given me as inch or two of life, my life-span is nothing to you" (Ps.38: 5-6). The Second Vatican Council recognizes the fact that Muslims, like Christians, "await the day of judgment when God will give all their due after raising them up" (Nostra Aetate, par.3) the hour will come. Its precise moment remains hidden, but some of its signs are known, particularly Jesus' second coming. Christians, in their creed, affirms that: "He will come again in glory to judge the live and dead" and a hadith even states that "there is no other mahdi except Jesus." This day will be the Resurrection Day, the Last Day, and the Day of Resurrection, the Day of Retribution, the Day of Judgment, though Christians and Muslims base themselves on different proofs of affirming the Resurrection. It will be the day of muster when "all the nations will be assembled before God".³¹

2.3.1. Making awareness of responsibilities among the three Abrahamic faiths towards the Creator.

The three Abrahamic faiths considered man as the vicegerent of Allah (swt) who must be trustee towards their creators. The three revealed religious books have emphasized on fulfilling the obligations manifested by the Creator of the heaven and the earth. They must worship One God and follow His guidance in order to fulfill his covenant in pre-existence and his innate quality. No one has the authority to change the real words of the revealed books and the real teachings of the prophets. No one is allowed to distort partially the commandments of revealed books according to their desires. Their desires might misguide them to astray from the divine path.³²

2.3.2. Responsibility toward other fellow beings

The human society is integrated society based on material, spiritual, ritual and moral considerations. Every individual as social being depends one upon another. The relationship between them is, as blood connection in likes the bricks, which put one upon another to strengthen the wall. Similarly the relationship between Muslims and non-Muslims should not be based on materialistic considerations but also on the basis of religious, spiritual and moral perceptions such as co-operation, trust, sympathy, other's needs; fellow feeling, mutual interest and giving priority one upon another. There should not have among the three Abrahamic faiths enmity, jealousy, hatred and self-interest.

2.3.3. Responsibility towards society and state

Peace, unity, co-existence prosperity and stability are the elements of society and the state. All professionals and organizations may play an important role in order to establish harmonious and cooperative society. All should motivate people of the society in order to make aware about their responsibilities towards the society and the state. The collective interests of the society should be main objective of the development of all worldly affairs for minorities or majorities. Industrial societies should be free from social crimes of all forms and not be the value free society.

2.3.4. Responsibility towards the mankind and humanity

One of the important elements of making awareness among the three Abrahamic faiths is the universal brotherhood. Universalism is in Islam manifested through the concept of human community representing the whole humanity all over the world. Allah (swt) created different nations to know each others and all human beings are one community.³³ Every male and female is responsible to look forward the entire humanity, which is not based on geography, color of skin, different languages or races or any ethnic group but the good quality and qualification. Every individual is accountable to Allah (swt) for his deed. The creator of the universe has made compulsory to all human beings in order to fulfill their duties towards others in this world in enjoining what is good and forbidding what is wrong.³⁴

2.3.5: Need for common struggle against Irreligious and Immoral people

It is obviously true that the three Abrahamic faiths have differences and unique features, which distinguish our worldviews, perceptions, cultures, civilizations and ways of life. Many people involve with irreligious and immoral actions in various aspects of life such as psychological, social, cultural, economic, education and political dimensions. These make people corrupted and unethical in every day life of the people in the society. The followers of all religions must tackle unitedly all irreligious actions and motivate irreligious people in order to establish peace in the society. All responsible people and organizations, such as academicians, politicians, journalists, professionals, and religious leaders must play a vital role in order to reduce tension and gap between the three faiths. Blaming towards the irreligionist alone is injustice and to isolate them from the society. In the presence context, all followers should initiate to identify commonalities and methodologies, which may encourage people to be closer, be united and enable to live them together peacefully with the struggle for the cause of Allah (swt). The revealed book of Islam says: "O people of the Book, come to common terms as between us and you: That we worship none but Allah (SWT); that we associate no partners with Him".³⁵ According to Yusuf al-Qaradavi, if society stood against those who are immoral and irreligious and had endeavored to change all the manifestations of evil, this negative phenomenon would never have existed in our society.³⁶ There were religious extremist groups among Muslims and non-Muslims, who in fact are violating the basic human rights and natural laws manifested by Allah (swt). All communities need to realize that we live in an age of uneasiness, anxiety and rebellion generated by the spread of materialism and secularism without religions and morals. According to Said Nursi, the basic condition of Muslims-Christian dialogue is the shared points, which make it possible for Islam and Christianity to act together against atheism, materialism and communism³⁷ Prophet Jesus, the Apostle of peace and love said that love your enemies, do good to those who hate you, bless those who curse you.... if anyone hits you on the right cheek, let him hit the other one too.³⁸ The Three communities need to declare the urgency of dialogue among spiritual, moral and religious implementations in the society and to initiate steps for fighting jointly against the irreligious forces and extremisms.

2.3.7 Understanding religious tolerance

Tolerance means acceptance, broad mindness, and patience, which will be tested by our stamina.³⁹ The former chancellor of the Federal Republic of Germany, Helmut Schmidt said with Anwar Sadat who then was the president of Egypt, that "There would never be peace in the Near East without having peace among the religions, and that is why he wanted to establish a common sanctuary for Jews, Christians and Muslims (in Germany)".⁴⁰ I am also aware that there are some basic differences between religious faiths. However, I am not illusionary because I am convinced that the war between Palestine and Israel grounded in religious antagonism. After having several hundred years of wars between Germany and France, Germany and Poland, they realized that the war does not resolve the conflict from the experience of the origin of World War I and World War II, which were based on religious antagonism. Robert Schuman, Charles DeGaulle and Alcide DeGasperi said that we must put an end to warfare.⁴¹ The recent comment of Christian Pope made anger among Muslims. It is fact that battles and

wars become fanatical when they have a religious base. It is therefore, obviously true that no world peace without peace among religions, no peace among religions without dialogue between religions and no dialogue between the religions without accurate knowledge of one another.⁴²

3. Socio-cultural transformation

3.1 Understanding the socio-cultural aspects through the dialogue

Mutual understanding in an intercultural interchange requires that three parties recognize each other positive contribution, which they share in common, points on which they differ and the strong and weak points on either side as well. The Muslim approximation to reality is as universal approach which in its multiplicity of perspectives called as holistic, constitutes the challenge to the western mind on this particular point.⁴³ The cultural transformation between the three faiths would greatly and significantly contribute towards establishing the global peace and unity. The three world religions have historically the uniformity of the common traditions, heritage and culture based on the divine knowledge. One must study the history positively in order to reduce the gap between the existing three Abrahamic faiths as they already contributed in the past. Indeed it is not impossible to restart the universal cultural dialogue in order to understand and to be closer to one another. It is reminded of the fact that in 638 AD, there was a dialogue between the Emperor Constantine and the Amir of the Hagarenes, `Amr al-`As. At present many immigrant Muslims are living in the west with co-existence. There are a number of striking similarities between Islam, Christianity and Judaism, both in ideals and historical experience in relation to religious, social, ethical and cultural aspects. At the societal level, genuine cultural renewal expands our mental domain. It widens our horizons and enhances our threshold of tolerance. At the individual level, it clears our vision and takes us from egoism to altruism and philanthropy. In the context of Islam, the process of revitalization comprehends the reassertion of the values of justice, tolerance, and compassion. The source of these values is religion, which enables all faiths through out the history to accept diversity of human culture and civilization. Socio-cultural goals are cohesive and inseparable from the goals of religions. Irreligious elements must be ignored, which may lead towards disunity such as the state of man's unlimited freedom, which implies the denial of all true authority.⁴⁴ It also denies religion of God and replaces man in the place of God⁴⁵ Even though man has freedom but his freedom should stand in need of justification.⁴⁶ The justification should be based on the divine guidance, which asserts an absolute freedom of thought, religion, conscience, creed, speech, press, and politics. Many issues in the western thought of equality are contradictory with Islamic culture such as sexes, free mixing, homosexuality, no separation of woman, and the rejection of the absolute truth, which should be taken into consideration during the dialogue. Any culture without religion and values is the straight clash between the Islamic world and the west. Muslims cannot augment the said ideology and cultures in their social and cultural life.

3.2. Methodology of dialogue

Every community must follow the specific principles and methodologies in order to make granted and meaningful dialogue, which may guard the three Abrahamic faiths from degeneration into propaganda and to be closed to one

another as follow: (1) No communication of any sort may be made ex cathedra, beyond critique. To mature man, his command should not be whimsical and peremptory. His command, which issues from rational conviction of its intrinsic worth, is superior to that which is blind. The causes of his justification should not be incomprehensible, irrational, esoteric or secret⁴⁷. (2). No communication may violate the laws of internal coherence mentioned in the Abrahamic religions. (3). No communication may violate the laws of external coherence, which refers to man's religious history and its reality is discoverable by the empirical evidence. It is man's duty to understand and reconstruct his actual past. The limits of evidence are the limits of historical knowledge. (4). No communication may violate the law of correspondence with reality but should be allowed to corroboration or refutation by reality. Because the psychic, ethical and religious sensitivities of the people are the part of reality. Man's knowledge about the reality of the above is most relevant for the Muslim-Christian dialogue. (5). Dialogue presupposes an attitude of freedom vis-vis the canonical figurization. (6). The need is to develop a theology of religions on the basis of two principles of interpretation such as one is the interpretation of God's revelation in Christ that underscores its relevance to everything else in the universe. Human unity should be under divine kingship and the universality of Jesus perception of life. The second is the idea of Christ, who is the second Adam and who brought the divine guideline like the first Adam for humanity and divinity.⁴⁸

3.3. How to make a fruitful dialogue for building up the bridge

The various government and non-government organizations⁴⁹ among the three Abrahamic faiths may achieve common goals through establishing peace, unity and coexistence in religio-socio-economic values through the universal dialogue. The dialogue should aspire towards creating an environment that can enhance interaction and create the necessary awareness for its success. It should also be purposive and comprehensive to know each other with sincere intention. The allies should initiate to identify the positive and negative elements of the western and Islamic culture and civilization towards understanding their perceptions, experiences and achievements. The culture virtues and positive elements of both may be taken into consideration as means for developing relationship among them.⁵⁰ According to the Second Vatican Council,⁵¹ The Church argues that the Christians and Jews should enter with prudence and charity into discussion and collaboration with members of other religions. They should also encourage others for the development of the spiritual and moral truths in their social life and other aspects of life. In the declaration of the second Vatican Council, it has been argued that: "Over the centuries many quarrels and discussions have arisen between Christians and Muslims. The sacred council is appealing to all Muslims and Christians to forget the past and organize a comprehensive dialogue in order to achieve mutual understanding for the benefit of the whole humanity. Let them together promote peace, unity, liberty, social justice and moral values"⁵². In this regard, spiritual and good moral, sincerity, patience, and brotherhood may strengthen relationship between them.⁵³ Socio-economic and socio-religio-ethical collaboration and cooperation would be able to perk up unity and consciousness of natural moral obligation among them.⁵⁴ The objective of the dialogue should be with prudence and love in order to discover the truth⁵⁵. Another purpose is to defend the human dignity and to promote unity, peace and socio-economic progress. According to the Test II draft of declaration, September 1964, the peace, unity and coexistence are important to be the true

sons of the father who is in the heaven.⁵⁶ It is the divine guidance, which makes an obligation for all followers of all regions. According to the declaration, there is the only religion, which may unite Muslims, Jews and Christians in the contemporary world with cooperation, sincerity, mutual understanding and appreciation. In evaluating the religions of the world, NA declaration ranks them in four groups: The first is Judaism, most respected religion, historically and theologically it has connection with Christianity. The second is Islam, a monotheistic book-religion, borrowed from Judaism and Christianity. The third is the great religions of eastern Asia, the ancient Chinese and Japanese religions, which are not monotheistic religions but they contain wisdom and values for human life. This ranking implies that the main three religions, i.e. Judaism, Christianity and Islam are from the divine source and it is probably easier for them to discover traces of true faith and moral goodness, have a long tradition of holy scriptures⁵⁷. The above analytical discussion may guide the three Abrahamic faiths for finding the roots and foundation of their conflicts and obstacles among themselves and will open the door of new opportunities for a comprehensive and fruitful dialogue in order to combat unethical and irreligious elements from the every aspect of life.

4. The Causes for Divergence among the three Abrahamic faiths

4.1. Islamic Activities and Islamic Resurgence as an Imaginary threat to the West

According to the west, Islamic resurgence is one of the imaginary threats based on assumptions and misconception. During the last six centuries the colonial and imperialist powers of the west contributed the perpetuation of injustice with all its manifested elements in the Islamic world and created a strong resentment, anger, hatred and antipathy by their own. The high political ruthlessness and callous made them mad in order to domain in the Muslim world. While the harmonious co-existence of diverse cultures in the history of Islamic civilization has successfully demonstrated for eighty centuries and Muslims led half of the world and also contributed in different disciplines of knowledge until the 15th century. For Muslims Islamic activities are as the part of Islamic belief and value systems. Therefore, purposes of Islamic resurgence are reviving Islam once again as a universal religion and rejecting the self-claimed superiority of the secular worldview based on Western liberalization and materialization, felt by Muslims as a natural response. The west in fact has taken it as a threat and challenge against them, which is exaggeration.⁵⁸

In 1979, the Islamic Shia` movement in Iran defeated the US blessed government Shah who was anti-Islamic force. The Iranian Islamic revolution and its progress under the leadership of Ayatollah Khomeini is one of the most remarkable events the recent history that can be considered as a set of turning point for the politicization of Islam by the west. The process of secularization in fact made a strong ground for Khomeini to trigger Islamic revolution in Iran. However, the West invested all supports, energy, and military weapons in order to prevent a child Islamic Iran from rising and establishing sovereignty of God. The hostage crisis, trade sanctions against Iran, freezing of Iranian assets with the West together with the policy of isolating Iran from the rest of the world-all contributed to the division of the Muslim world between the sympathizers of Iran vs. the US.⁵⁹ The recent crisis of Palestine, Afghanistan and Iraq conflicts have shown the imperial and colonial western arrogant mentality, which contributed in dividing the world.⁶⁰

4.2 Modernity and the Process of Secularization as the Cause for Divergence from Common faith

Modernity is the mental and intellectual occupation on non-European and non-western cultures by the name of development and progress. The development of the western and European countries after the American independence in 1776 and the France Revolution in 1789, have had considerable effects on thinking of modernity, which was based totally on reason and rationality. It is obviously true that ignoring divine knowledge and emphasizing on reason for achieving worldly efforts are the fundamental difference between the three Abrahamic faiths created divergence among them.

4.2.1 The process of secularization

Secularism⁶¹ emphasizes on the worldly aspects i.e. the political, social and cultural aspects of life while it implies disappearance of religious determination of the symbols of cultural integration that is negation of Islamic faith. It implies ideas and institutions of purely human origin and its teachings are man-made. In Encyclopedia Britannica, it is to engage people in the worldly activities and to turn them aside from the well-being of life Hereafter. Others say that it is the belief that the religion and the Church authorities do not have any role to play in state and its worldly affairs. Secularism appeared as a result of Church dominion over the state affairs and its tortures against all who dissented with the church belief and dogma. Church's stand against scientific endeavors and its tortures over the scientists made secularism emerge in the West in nineteenth century. In 1923, Mustapha Kamal Ataturk adopted for the first time in the Muslim world, secularization as state policy. The nature of it is to relegate religion as one's personal affairs and separate religious values in the progress of the language, dress, education, culture, politic, economic and so on.

Secularization means the deliverance of man from religious perception and ritual perception that motivates a man to abstain from religious and quasi-religious understandings, the dispelling of all closed worldviews, the breaking of all supernatural myths and sacred symbols. In the 13th century, the process of secularization has been emerged and penetrated its outlook deeply into society. Interestingly, the followers were not atheists or disbelievers, but separated religion from worldly concerns. This Renaissance lasted up to 16th century. From the 17th to 19th century, the Age of Enlightenment or the Age of Reason prevailed in which the West asserted supreme confidence in the independence and power of reason. Jacob Holyoke who was born in England defined secularism as absolutely the worldly oriented, which expels animistic spirits and Gods from the natural world. Therefore, man can act freely upon nature according to his plans and needs for his worldly development and historical change. Reason and science are considered as the keys for the development with the disappearance of the divine belief and value systems. Secularization implies a continuing and open-ended process in which values and worldviews are continually revised in accordance with 'evolutionary' change in history.

In this situation, Muslims decline to accept the process of secularization in the name of invention and progress. This has caused class polarization and conflict in populations with ideological differences, unequal growth rates and distribution and social injustice.

4.2.3 The western liberalism, understood as a tendency

Many people in the western world move from religious based traditional understandings and culture to developing a new liberal life style. The individual freedom and free style of thinking and doing have been recognized constitutionally in a number of Western countries including USA. For instance, the freedom of homosexuality, radical feminism, free mixing of male and female and the gay marriage have become as a tendency of the western life style, which is contradictory with Islam. Islam presents a sex-positive attitude, regulation of conjugal affairs concerning human sexual relations and establishes a balanced and just moral order, which accommodated both sexual enjoyment, the purpose of man's creation and breeding within the bounds of nuptials.⁶² All these reasons make divergence from common three divine faiths and lead to develop the materialistic and world-oriented mentality without religious and moral values. These approaches imply the extreme arrogant attitude, violation of basic human rights and the fundamental principles of faith and lead to the blind worshiping of wealth, power and position. Hussein Nasr signifies that the liberal tendency changes one's worldviews and code of morals even though it involves a belief in progress and evolution and a belief in agnosticism developed by intellect⁶³. As a result, the western liberalism and secularism are not successful to resolve religio-socio-cultural, political and economic confrontation and conflict through the material success. It is incontrovertible that the West has achieved the material success through its aggressive approach of liberal democratic tendency with all good values but botched to win the hearts of the vast population of the world community. Some western secular scholars also acknowledge and realize that without religion and morality, people may develop science and technology but protecting human dignity and prosperity are unfeasible. In these situations, people of the three faiths must go to the original shape of divine message back and change the aggressive attitude and arrogant mentality in order to protect human dignity and rights and safeguard humanity from conflicts and confrontations made by own hands.

5.0 Conclusion

The Three Abrahamic faiths as the divine faiths may promote humanity to establish peace, unity and co-existence through the socio-cultural, ethical and moral and religious transformation based on the universal brotherhood and ethical and moral values. All faiths contain the concept of equality, justice, compassion, freedom of consciousness, and human rights and dignity. This commonality exists among the three-major Abrahamic faiths. They will unite and live with co-existence and peace if they adopt the values of moderation, cooperation, mutual understanding and tolerance in faith, religion and action, caring and sharing into their practical lives. The events and occurrences happened after the first and second world wars, the cold war, and September 11 era, which created suspicions, confrontations, tensions and wars among the Three Abrahamic faiths. The supremacy and dominant mentality of the super power made a significant gap between the west and the Muslim world. In this turmoil situation, the objective of the dialogue should be the enhancement of understanding of each other, and not the claim of superiority or inferiority upon one another. By taking the Abrahamic faiths as the basis, meaningful dialogue is possible through recognition of differences among religions, augmenting the knowledge of one another (*al-ta'aruf*) based on respect for diversity, looking into the commonality of human beings

based on righteousness and ethical conduct, and the reconciliation of hearts (*ta'lif al-qulub*).

Endnotes

*Dr Md Yousuf Ali is currently an Assistant Professor, Department of General Studies, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, Malaysia. His specialization is: Islamic Studies, Islamic Thought and Islamic Theology. Interested areas are: Islamic aqidah, Human nature, women issues, globalization, ethical issues and moral issues, and other contemporary issues.

¹ The Late Cardinal Sergio Pignedoli The Vatican, *The Catholic Church and the Jewish and Muslim faiths: Trialogue of the three Abrahamic Faiths*, the title of the book, *Triologue of the Three Abrahamic faiths*, ed. By Ismail Raji al-Faruqi, 1991, p.1. Q2:40,47, 2:132, 2:133, 2:136, 2:48 and 16:125.

² The Late Cardinal Sergio Pignedoli The Vatican, *The Catholic Church and the Jewish and Muslim faiths: Trialogue of the three Abrahamic Faiths*, the title of the book, *Triologue of the Three Abrahamic faiths*, ed. By Ismail Raji al-Faruqi, 1991, p.5

³ Ibid, p.5

⁴ Ibid, p.5

⁵ Mohammad Musleh uddin, 2000, *Morality it's concept and role in Islamic order*, Islamic foundation publications ltd, p.1

⁶ [Q: 2:213]

⁷ Abdul Aziz Barghut, 1998, *Nursi's Vision for a New Universal Dialogue Culture*, p.25, and also Thomas Michel S. J. *Muslim-Christian Dialogue and Co-operation in the Thought of Bediuzzaman Said Nursi*, International Symposium on a contemporary approach to understanding the Quran : the example of the Risale –i-Nur, Turkey, 20-22/September, Istanbul, Sozler Nesriyat, 2000, p.554.

⁸ Leonard Swidler, (1992), *Muslims in Dialogue*, Rifat Hassan, On Human Rights and the Quranic perspective, New York, The Edwin Mellen Press, p.445.

⁹ [Q33:21]

¹⁰ Thomas Michel S. J. 1998, *Muslim-Christian Dialogue and Co-operation in the Thought of Bediuzzaman Said Nursi*, International Symposium on Nursi in Turkey pp. 84-85.

¹¹ Leonard Swidler, 1992, *Muslims in Dialogue*, New York, The Edwin Mellen Press, 1992, p.262.

¹² Leonard Swidler, p. 228. This quotation has been copied from the second Vatican Council in 1962-1965 in the Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, p.p. 1-10 & 11-24.

¹³ [Q10:19]

¹⁴ [Q21:92]

¹⁵ Leonard Swidler, p. 229.

¹⁶ Mathew:23:19.

¹⁷ [Deuteronomy, 6:4-6], please see, Karen Armstrong, *A History of God* (New York, Ballantine Books, 1993).

¹⁸ [Isaiah, 46:1]. [Luke: 10:27].

¹⁹ [Eph, 4:5-6].

²⁰ [Deut. 4:35], [Judith 8:20].

²¹ [Q112:2-4, 41:4, 2:255, 25:60 & 40:28].

²² Please see, [Gen. 1:1], [23:17], [Ps. 118:73, 103:27-30].

²³ Leonard Swidler, *Muslims in Dialogue*, p.230.

²⁴ [Ps. 138:1-5, 32:13-15], [Q4:86, 72:28].

²⁵ [Ps. 50:3-6, 12-13].

²⁶ [Q24:35]

²⁷ [PS. 92: 1-5]

²⁸ [Ps. 113:11], please also see [Q6:59, 59:23-24, Jhon:17:3, Col. 1:25].

²⁹ [Q42:50-51].

-
- ³⁰ Leonard Swidler, *Muslims in Dialogue*, p. 235.
- ³¹ [Mt 25:32, 2 Cor.5:10, Mt.25:21, Jhon,5: 28-29 and Jhon,3:2] and (Q 99: 6-7, 6:130, 75:22-23 and 89:28).
- ³² [Q51:57]
- ³³ [Q52:23, 49:13]
- ³⁴ [Q31:18]
- ³⁵ [Q3: 64]
- ³⁶ Yusuf al-Qardavi, 1991, *Islamic Awakening between Rejection and Extremism*, p.106.
- ³⁷ Abdul Aziz Barghut, 2004, *The Muslim World and The West: Said Nursi's Vision for a New Universal Culture of Dialogue*.
- ³⁸ Luke 6: 27-29
- ³⁹ Abdi Umar Shuriye, 2004, *Said Nursi's Conception of Muslim-Western Relations and the Crux of Religious Tolerance*, Seventh International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi, Bringing Faith, Meaning and Peace to life in a Multicultural World, published by NESIL, Istanbul, Turkey, p.242
- ⁴⁰ Leonard Swidler, *Muslims in Dialogue*, p.251.
- ⁴¹ Leonard, p.p. 250-251, they used to think that war was because of ethical and religious conviction
- ⁴² Ibid, p.251
- ⁴³ Islamic Studies, vol.2, p.41, 1992.
- ⁴⁴ Laboulaye in France 1879-1880
- ⁴⁵ The Constitution "De Fide" of the Vatican Council in 1870. The Catholic Encyclopedia, Volume IX, Copy right, 1910 by Robert Appleton Company, Online Edition Copyright © 2003 by K. Knight, Nih il Obstat, October 1, 1910. Remy Lafort, Censor, Imprimatur. +John M. Farley, Archbishop of New York
- ⁴⁶ Thomas, *Christian and Muslim Dialogue*, p.87
- ⁴⁷ [Q2:260]
- ⁴⁸ Leonard, *Muslims in Dialogue*, p.p. 306-307
- ⁴⁹ Such as Center for Muslim-Christian Understanding,
- ⁵⁰ Nursi, *The Damascus Sermon*, p.38
- ⁵¹ Nostra aetate is the declaration of the Second Vatican Council on the relation of Church to non-Christian Religions, edited by Miikka Ruokanen, The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions, 1992, E.J. Brill, Leiden, New York. P.85
- ⁵² Ibid,. P.88
- ⁵³ Ad genets, 1965, *Decree on the Church's Missionary Activity*, December 7, .
- ⁵⁴ Nostra aetate, 1965, text 2, 3, *Declaration on the Relation of the Church to the non-Christians Religions*, oct, 28.
- ⁵⁵ Ibid. p. 86-87
- ⁵⁶ The text II draft of the declaration, September 1964, concluded with the idea of loving enemies, not non-Christian religions, see The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions, p.87, 1Pet. 2:12 & NA 5, 3.
- ⁵⁷ Ibid. p. 71-72. See also: Abdul Aziz Barghut, *The Muslim World and The West*, p.24
- ⁵⁸ New Straits Times, Sept. 12, 2002.
- ⁵⁹ Ataul Huq, 2003, *The Role of the Abrahamic Faiths in Making Peace through Political, Socio-Cultural, Economic and Moral Transformation*, presented at International conference of AMSS, p. 5.
- ⁶⁰ Ibid, p.6
- ⁶² [Q30:21, 4:1, 135, 33:35, 24:30-31]
- ⁶³ Sayyed Hossein Nasr, 1994, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, KL, Mekar Publishers, p. 114.

Understanding Religious Worldviews: Concepts and Roles through Inter-Religious Dialogue in Shaping a Better Prosperous Future for Humanity

Md. Yousuf Ali*
Noor Mohammad Osmani**

Abstract

Every religion has its own worldview that provides an outlook of life for perceiving the reality and truth with a sense of its meaning and values. The essence of religious faith shapes people's attitudes, perceptions, conducts, actions, and enhances the relationships between man-God-universe. In this process, people who adhere to a particular religion tend to explore the phenomena through the lens of religion. However, throughout the history of religion, it has been observed that religious worldviews provoked people to live with peace, love, and co-existence on the one hand, with conflict, violence, and destruction on the other (i.e., Crusades of Christian Europe against Muslims, and Islamophobia). In contemporary time, after the post-9/11, the world community observes hatred, violence, conflict, and aggression between the Muslims and non-Muslims because of propagation against Islam and Muslims, prejudice and unequivocal ignorance. In these turmoil situations, inter-faith dialogue is a vital requirement for establishing world peace and security, and for reducing hatred and conflict that will strengthen to shape a better prosperous future for the entire humanity. Therefore, this article aims to understand the concept of religious worldview and its role in shaping a better prosperous and affluent future for humanity. Particularly this study focuses on: a) understanding the concepts and roles of religious worldviews, b) illustrating how to utilize comprehensively the inter-religious dialogue as a method in enhancing the bridge among people of different faiths for a prosperous future for entire humanity, c) elaborating vibrant methodologies and principles for fruitful religious dialogue among major world religions that explore the common grounds and common values towards understanding each other in this globalized era, d) providing pragmatic recommendations on devising versatile strategies for prolific dialogue among religions in order to make the world a better place to live in with peace, justice and co-existence. Discussion would include implications of the research findings, shortcomings of the current study, and directions for future research.

Keywords: worldview, religions, dialogue, pluralism, civilizations

* Assistant Professor, Dept of General Studies, IRKH, International Islamic University Malaysia

** Assistant Professor, Department of Quran and Sunnah, IIUM

Introduction

A worldview or 'weltanschauung' provides an outlook or a window for looking into the physical world, and making sense of realities in the perspective of socio-political and historical context of the civilizations. Every religion has its own comprehensive worldview that provides an outlook for perceiving the reality with a sense of its meaning and values, the central belief system that shapes people's attitudes, beliefs, and actions; and understanding human-God relationships. In this process, people who adhere to a particular religion tend to explore the phenomena through the lens of religion. Islam has a distinctive worldview that forms the basis for social life as well as God-human-universe relationships.

Many people perceived religious worldviews as the source of conflict in the past as well as in this post-modern world. However, religions have been, still are, and will remain in future the basis for uniting people on one hand, and the root of clash on the other. Historically, during the initial years of the spread of Islam, the pagans, idol-worshippers, Christians, Jews, and people of other religious orientations were in war with the worldview of Islam. During the 11th and 12th century, this conflict is clearly reflected in the Crusades. The Crusades were a series of military conflicts of a religious character fought against Muslims, and waged by much of Christian Europe against external and internal threats. The Crusades originally had the goal of recapturing Jerusalem and the Holy Land from Muslim rule, and Christian Europe initially launched a war in response of a call from the Eastern Orthodox Byzantine Empire for help against the expansion of the Muslim Seljuk Turks into Anatolia.¹

However, The post-9/11 era recently shaped a hatred, conflict and gap between the Muslim world and the Western world in the name of religion. Rather than blaming individuals who commit the terrorist activities, the religion of those particular persons get blamed, which is not justifiable. This often occurs in cases of ignorance about the difference between the actual principles of religion and the visible behavior of certain (e.g. Muslim-named) persons. On the other hand, politically motivated people and organizations often commit derogatory acts against other religions, which are not permissible according to their own religion. In both the situations, what is lacking is the religious tolerance and mutual co-existence and understanding. Therefore, there is a serious need to enhance mutual understanding, tolerance, and cooperation among religions around the world.

On the other hand, the Islamic worldview changed the people of Arabian Peninsula from barbaric into civilized one. This worldview united the people of other faiths into a community under the leadership of Prophet Muhammad (peace be upon him). Islamic civilization has an exemplary reference where the people of other faiths lived together peacefully, achieved full human rights, and granted the freedom to practice their own religion without propagation against Islam; no other

¹ See Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988).

religion has been able to set such example. Moreover, many Muslim rulers appointed non-Muslims in their administrative and other positions. Therefore, the possibility of minimizing the chance for religious conflict was materialized through upholding Islamic worldview. Rather, it provided the basis for peaceful civilizational co-existence.

Islam claims that the two other Abrahamic religions, Judaism and Christianity are also revealed and divine religions, and Islam is the interpreters of those religions who corrupted it later on. Religious worldviews attempt to get to what is most fundamental in human reality. As we look across the spectrum of religions, we find alternative ways of recognizing something primordial that is the common source of our diverse worldviews. Considering the fact that the three Abrahamic faiths – Islam, Christianity, and Judaism – stem from the same root of Prophet Abraham and have much in common among them; peaceful dialogues are crucial for a harmonious world. Although there are avenues among religious worldviews that are starkly different and fundamentally contradictory, each of them offers many unique possibilities for bridging people of different faiths. In this process, what is necessary is to lay down the framework for successful dialogue and religious worldviews.

Drawing upon the common grounds of religious worldviews, this paper argues that dialogue is an essential for establishing peace in this conflict-ridden world, and that Islamic worldview can take major role in this respect. The study begins with clarifying the concept of religious worldviews in general and Islamic worldview in particular. It sketches the post-9/11 scenario and the changing situation of religious worldviews with particular reference to Islam. This follows with the possibility of dialogues, and presents critique of the failed ‘clash of civilization’ hypothesis. Since religious dialogues have not achieved success, the paper outlines the causes responsible for this. It then proposes the mechanism and strategies for fruitful dialogues among religious worldviews. Finally, the paper delineates the application of interreligious dialogue in bridging people of different faiths for a harmonious future for humanity.

Defining Religious Worldviews

Worldview clarifies the words ‘world’ and ‘worldview’. ‘The world’ is the broadest environment that is cognitively, practically, and emotionally linked to the world in which we live, and this should not be identified with ‘the earth’, nor with ‘the cosmos’, nor with ‘the observable universe’, but with the totality in which we live and to which we can relate ourselves in a meaningful way.² A ‘worldview’ is a coherent assortment of concepts and theorems that must allow us to construct a universal image of the world, and in this way to realize as many constituents of our experience as possible.³ Thus, a worldview is a system of co-ordinates or a frame of reference in which everything presented to us by our diverse experiences. This

² Diederik Aerts, Leo Apostel, Bart De Moor et al. *World Views: From Fragmentation to Integration*, (Brussels: VUB Press, 1994), p. 8.

³ *Ibid*, p. 8

view is a symbolic system of representation that allows us to integrate everything we know about the world and ourselves in a global framework.⁴ The Western notion of the 'worldview' also suggests that 'worldview' is constructed based on a culture, which comes from man's behavior, attitude and experience from generation to generation, and socio-political problems, from our inner experience and our practical dealings with things, as well as from the interpretation of history and of scientific knowledge about our world.⁵

However, from an Islamic perspective, a worldview is not merely the mind's view of the physical world and of man's historical, social, political, and cultural involvement in it, but rather it transcends the boundaries of this world.⁶ The worldview of Islam is not based upon philosophical speculation formulated mainly from observation of the sensible experience visible to the eye, nor is it restricted to the world of sensible experience, the world of created things.⁷ This is precisely because Islam does not concede to the dichotomy of the sacred and the profane; the Islamic worldview encompasses both the present world (*al-dunya*) and the Hereafter (*al-akhira*), in which the *dunya*-aspect must relate in a profound and inseparable way to the *akhira*-aspect, which has the ultimate and final significance.⁸ As a result, the worldview of Islam substantiated from the Revelation, whose cultural practices, traditions, and the sciences, are rooted from that Revelation. This worldview illustrates both the physical and the metaphysical, and each of them directly links to each other.⁹

According to Syed Muhammad Naquib al-Attas, the Islamic worldview is the *vision of reality and truth* that appears before our mind's eye revealing what existence is all about; for it is the world of existence in its totality that Islam is projecting.¹⁰ Islamic worldview is not that is formed gradually through a historical and developmental process of philosophical speculation, scientific discovery, and various cultural objects and values, which are of necessity be left vague and open-ended for future change and alteration with the paradigms that change in correspondence with changing circumstances.¹¹ The reality is that Islam is not a form of culture, and its system of thought projecting its vision of reality and truth and the value derived from it, not merely derived it from cultural and philosophical elements aided by science, but one whose original source is Revelation, confirmed by religion, affirmed by intellectual and intuitive principles.¹²

⁴ *Ibid*, p. 9

⁵ *Ibid*.

⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), p. 1

⁷ *Ibid*, p. 1

⁸ *Ibid*, p. 1

⁹ *Ibid*.

¹⁰ *Ibid*, p. 2

¹¹ *Ibid*, p. 2

¹² *Ibid*, p. 2

Thus, the worldview of the Western world developed historically; in other words, it was and is derived and shaped by culture and a series of successive scholastic traditions each characterized by the ideological environment, whose foundations are deeply rooted in the passage of the sciences whose premises are based solely on an immersion with the phenomenological.¹³ Conversely, the worldview of Islam is not one born of culture or social dilemma, nor is it dependant upon the history or the passage of scientific discovery, nor is it receptive of the dichotomy between the sacred and the profane; but rather this worldview itself gives rise to culture and consequently civilization.¹⁴ In short, *Revelation* that projects the fundamental elements of the worldview, elements whose knowledge is based on certainty.¹⁵ It is a coherent assortment of concepts and set of principles based on revelation (divine knowledge) that guide us to realize the meaning of life, outlook on life, perception of life, mind's view of the physical world, spiritual and metaphysical worlds. It is mind's view of a man's historical, political, economic, social, cultural and civilizational involvement.

Post-9/11 era: Consequences and Effects on Religious Worldviews

The incidence of 9/11 has not only consequences and effects on the political and economic landscape of the world, but also the religious and spiritual dimension of communities around the planet. Some people used religions to achieve their personal goal or political purpose. Following that catastrophic event, people around the world started to perceive religion differently. Some ignorant people, particularly link Islam with terrorism, violence, and barbarism, which tarnish the image of Islam and Muslims that is unfair and biased mindset. Islam never commands Muslims to involve with such activities. It is fair to say that after September 11, all religions began to be looked at a more jaundiced eye. In this process, the importance of religious worldviews diminishes and terribly affects. On the other hand, people's curiosity to know about religions has increased dramatically.

In order to protect religions, dialogue, particularly interfaith dialogue is one of the best methods and respecting for pluralism, which are very important after the post-September 11 milieu.¹⁶ Some members of certain religious groups have engaged in incendiary remarks about others, prompted by misconceptions and fear of the others' belief systems and the behavior they supposedly engender. There are incidences of hatred, killing, destruction and other types of crimes committed towards people of other faith. Hence, the essence of dialogue is crucial in the formation of a peaceful world.

¹³ Syed Ali Tawfik al-Attas, "The Islamic Worldview and Its Relevance to Modern Society", paper presented at the Conference on The Islamic Perspective: New Approaches to Development, Management and Governance, AIM Conference Centre, Manila, 6 March 2008.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Asma Afsaruddin, Celebrating Pluralism and Dialogue: Qur'anic Perspectives, *Journal of Ecumenical Studies*, 42:3 (Summer) 2007, p. 389

It is an essential to analyze the events of 9/11 to find out the real causes and factors of the attack instead of blaming blindly religions and followers of religions¹⁷. Immediately after 9/11, some people blamed the entire Muslim nation as terrorists and so-called 'the fear of further Islamic terrorism coincided with the simultaneous fear of civil unrest as a result of physical attacks against Muslims and their property.¹⁸ However, little initiative was taken to find out the real perpetrators behind this heinous act allegedly done by the so-called some misguided Muslims. The actions of the hijackers had nothing to do with Islamic theology and Islamic belief system, as the killing of innocent civilians is specifically forbidden in the Qur'an (verse 5: 32); and yet, the consequences of their actions will have everything to do with how and where Islam will be going in the twenty-first century.¹⁹

Islamic civilization can provide inspiration for those searching the past for examples of the dialogue of civilizations. The Jews, Christians, and Muslims living in Spain under Muslim rule until 1492 created a rich cultural synthesis, which resulted in literature, art, architecture, and progress of higher quality.²⁰ It is highly relevant today to show that the Muslim world has a great multi-religious record, as in Andalusia and Sicily, that pluralism was never a major issue for Muslims.²¹ Therefore, the so-called "clash of civilization" hypothesis does not stand on the ground that the worldview of Islam always encourages a peaceful co-existence of religious diversity in societies.

The Role of Religious Worldviews in shaping a better future for humanity through dialogue

Regarding dialogue, three relevant concepts can derive from the Qur'an and scriptures: mutual knowledge and understanding, the commonality of human beings based on righteousness, and reconciliation of hearts.²² These concepts are critical to the fashioning of a religious paradigm of reconciliation and a theology of forgiveness within the Islamic milieu, creating a shared idiom with other faith traditions, thus paving the way to better interreligious and intercultural understanding today. Love and knowledge of one another are inextricably intertwined, as scripture suggests, and point the way to arrive at a better mutual understanding and promotion of peaceful coexistence among diverse peoples.²³

¹⁷ Murad W. Hofmann, "Religious Pluralism and Islam in a Polarised World", in Roger Boase (Ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 236

¹⁸ *Ibid*, p. 236

¹⁹ Akbar S. Ahmed, "Islam and the West: Clash or Dialogue of Civilizations?", in Roger Boase (Ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 105

²⁰ *Ibid*, p. 106

²¹ Murad W. Hofmann, "Religious Pluralism and Islam in a Polarised World", p. 236

²² Asma Afsaruddin, *Celebrating Pluralism and Dialogue: Qur'anic Perspectives*, p. 389

²³ *Ibid*, p. 389

In terms of the necessity of dialogue, Abdulaziz Othman Altwajri analyzes the future prospects of Muslim-western dialogue, and views that dialogue is among religions 'a vital requisite'.²⁴ He asserts that for achieving peace and tolerance dialogue with West is "indeed a binding duty"²⁵, and outlines five factors on which dialogue should be based, which are: equity and mutual fulfillment, addressing all issues, considering to achieve mutual goals of both parties in a civilized manner, and in accordance with pre-established programs.²⁶ He believes that dialogue with the Christian West has failed so far to achieve its objectives.²⁷ He concludes that dialogue with the West must not remain restricted to one domain, but should extend to broader vistas.²⁸

Osman Bakar argues that on the basis of past experience, Islam has sufficient spiritual and intellectual means to conduct a worldwide dialogue not only with its sister religions in the Abrahamic family, but also with Far Eastern religions like Taoism, Confucianism, and even Shintoism in the pursuit of a truly universal civilization and a global ethics based on shared spiritual, moral, and ethical values.²⁹ In Islam, civilization-consciousness is deeply rooted in such Qur'anic ideas as a common human ancestry, a common humanity, universal goodness of mankind, universality of divine favors to the human race, the wisdom of ethnic and cultural pluralism, intercultural cooperation for common good of all mankind, global social justice, and a common responsibility for the protection of our planet earth.³⁰

The promotion of religious pluralism in society within the guidelines of Shari'ah can enhance the realization of a better world to live in. Peter Byrne defines religious pluralism in terms of three equality conditions:³¹

1. All major religions traditions are equal in respect of making common reference to a single transcendent, sacred reality.
2. All major religions traditions are equal in respect of offering some means or other to human deliverance.
3. All major religions traditions are equal in their inability to provide a norm for interpreting the others, and offer accounts of the nature of the sacred.

Muhammad Legenhausen has distinguished between reductive and non-reductive religious pluralism. The proponents of reductive forms of religious pluralism attempt to identify a common element among different religions on the basis of which the religions are successful in some specific way, whereas, according to non-reductive religious pluralism, God guides whomever He will (Qur'an 2: 272),

²⁴ Abdulaziz Othman Altwajri, *Future Prospects of Muslim-western Dialogue*, (Rabat, Morocco: ISESCO, 1997), p. 9

²⁵ *Ibid*, p. 10

²⁶ *Ibid*, p. 11

²⁷ *Ibid*, p. 17

²⁸ *Ibid*, p. 19

²⁹ Osman Bakar, *Islam and Civilizational Dialogue: The Quest for a Truly Universal Civilization*, (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1997), p. 2

³⁰ *Ibid*, p. 8

³¹ Peter Byrne, *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*, (New York: St. Martin's Press, 1995), p. 12

not only by the virtue of features common to several religions but also by their unique divine qualities. While reductive pluralism holds that what is good in any religion is what it has in common with other religions, non-reductive pluralism is the view that each religion has unique features through which God may guide people.³² He concludes that reductive pluralism is incompatible with Islam because it does not require us to accept all of the prophets; it requires only to obey the divine prescriptions given through God's last messenger (peace be upon him).³³ In any case, the worldview of Islam is accommodative to the diverse cultures around the world as long as it abides by the principles of Shari'ah.

The Methodologies and Principles for effective dialogue

The key to successful dialogue is through highlighting the belief in the same Omnipotent, Omnipresent God who controls everything in the universe. There are differences in the concepts of God in different religions, and yet there are many common elements that unite the whole humankind under the same God, everyone worships. Islam and Judaism uphold belief in one God, whereas Christianity prescribes three Gods in One. The point is that in spite of many differences among religions, there are the common elements that can bind the diverse religions into a peaceful unit for bringing positive change in society. Rather than looking into 'the clash of ignorance' and finding fault of each other, we should focus on the common faith in God who creates humankind in a unique fashion.

Likewise, the Abrahamic basis of religions can promote solidarity in this conflict-ridden world. The Qur'an mentions, "an excellent example for you in Abraham and those who followed him" (Qur'an 60: 4). Norman Solomon, Richard Harries, and Tim Winter argue that the figure of Abraham can set the tone for dialogue between Jews, Christians, and Muslims by offering the premise that they treat each other on an equal footing.³⁴ Sergio Pignedoli mentions that the faith we inherited from Abraham has as its central pivot a monotheism free from uncertainties or equivocations, as we profess one God, the Creator of the world, provident, active, the judge of human's actions, and Who has spoken to the mankind through the Prophets.³⁵ He asserts that the basic unity of faith is of such importance that it allows us to consider our differences with serenity, which means that we can speak together at an atmosphere of understanding, because we all

³² Muhammad Legenhausen, "A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism", in Roger Boase (Ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 51

³³ *Ibid*, p. 66

³⁴ Norman Solomon, Richard Harries, and Tim Winter, "Abraham in Jewish, Christian and Muslim Thought", in Norman Solomon, Richard Harries, and Tim Winter (Eds.), *Abraham's Children: Jews, Christians, and Muslims in Conversation*, pp. 36-39, (London: T&T Clark, 2005), p. 39

³⁵ Sergio Pignedoli, "The Catholic Church and the Jewish and Muslim Faiths: Trialogue of the Three Abrahamic Faiths", in Ismail Raji al-Faruqi (Ed.), *Triologue of the Abrahamic Faiths*, 3rd ed., (Virginia: IIIT, 1991), p. 2

are “believers in the same God”.³⁶ Islam supports and perpetuates its sense of unity by maintaining that all three religions are composed of prophets of God.³⁷

The three Qur’anic concepts from which universal ethical principles may be derived to promote harmonious relationships among diverse peoples and faith communities in full recognition, even in celebration, of differences among religions: (i) the knowledge of one another (*al-ta’aruf*), based on respect for diversity and difference; (2) the commonality of human beings, based on righteousness and ethical conduct rather than on religious labels and denominations; and (3) the reconciliation of hearts (*ta’lif al-qulub*), which is a cornerstone of Islamic peace-building.³⁸

The concept of *al-ta’aruf* or ‘knowledge of one another’ derives from Qur’an 49:13, which states: “O humankind! We have created you from a male and a female, and made you into nations and tribes, that you might get to know one another. The noblest of you in God’s sight is the one who is most righteous.”

“Indeed”, the Prophet asserts, “God will not question you regarding your pedigree and tribal affiliation on the Day of Judgment, for only the most righteous is the noblest before God.”³⁹

A related verse, Qur’an 5:48, further underscores this notion:

For every one of you We have appointed a law and way of life. And if God had so willed, He could surely have made you all one single community, but (He willed it otherwise) in order to test you by means of what He has given you. So hasten to do good works! To God you all must return; and then He will make you truly understand all that on which you were inclined to differ.

Every community – religious or religio-cultural – is thus regarded as having its own law and its own way of life and as being capable of attaining spiritual growth in keeping with this law and way of life.⁴⁰ According to the Qur’anic view of prophecy, various prophets were sent over time to different communities to give them specific laws and to indicate a way of life to their people in keeping with their genius and in a manner that would ensure their spiritual and societal development. Each community’s laws or way of life should be such as to ensure growth and the enrichment of life, without causing harm to others. Apart from this, a wide variety of local customs and cultural variations has traditionally been tolerated in many

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Harold Coward, *Pluralism in the World Religions: A Short Introduction*, (Oxford: Oneworld, 2000), p. 65

³⁸ Asma Afsaruddin, *Celebrating Pluralism and Dialogue: Qur’anic Perspectives*, p. 389

³⁹ Al-Hakim al-Naysaburi, *Al-Mustadrak ‘ala as-Sahihayn*, Tafsir Surah al-Hujurat, Hadith no. 3725, 2/503; *Al-Adab al-Mufrad li al-Bukhari*, Kitab ash-Shi’r, bab al-Hasab, no. 898, 1/309.

⁴⁰ Asma Afsaruddin, *Celebrating Pluralism and Dialogue: Qur’anic Perspectives*, p. 391

Islamic societies through time.⁴¹ Qur'an (49:13) goes beyond simple toleration of our diversity of background; it further advocates that one should proactively get to know one another (*li-ta'arafu*) so as to inspire in us affection for the other and to appreciate the diverse gifts and richness that we bring, in accordance with God's plan, to one another.⁴²

The commonality of humans, based on righteousness and faith in God, is a belief that may be regarded as naturally proceeding out of the Qur'anic regard for pluralism and diversity based on religion, ethnic background, etc.⁴³ The Qur'an asserts that all righteous believers will receive their reward from God, as in verse 2:62, which states unequivocally, "Those who believe, those who are Jews and Christians and *Sabeans*, whoever believes in God and the Last Day and does right, surely their reward is with their Lord, and there shall no fear come upon them, neither shall they grieve." Another verse (29:46) advises Muslims to say to the People of the Book, as Jews and Christians are known, "We believe in the revelation which has come down to us and in that which came down to you; our God and your God is one, and it is to Him that we submit." According to this Qur'anic vision, believers are to come to the aid of one another, whether they be Christians, Jews, or Muslims, and they are to work with one another in enjoining what is right and preventing what is wrong, a basic moral and ethical principle in Islam.⁴⁴

The theme of the oneness of humankind is repeated several times in the Qur'an. We are told that all human beings have been 'created of a single soul' (4:1) and that they are all descended from the same parents (49:13). At the same time, the Qur'an also recognizes and accepts the physical diversity of God's creation. This is not a contradiction; the Islamic worldview has often been described as based on diversity within unity, or "the integration of multiplicity into unity".⁴⁵ Within the global community of human beings who are equal before the Divine Being, linguistic, ethnic, and cultural differences are embraced as part of God's mercy. Diversity in physical appearance, ethnic and cultural traits, etc., is thus to be respected.⁴⁶

In a significant Qur'anic verse (2:177), we are given a definition of a truly righteous person that is revealing of the qualities of such an individual. This verse states:

It is not righteousness (or virtue) that you turn your faces toward the East and the West, but righteousness belongs to the one who believes in God, and the Last Day, and the angels and the Book and the prophets, and who gives away wealth out of love for Him to the near of kin and to the orphans, to the needy, the traveler and to

⁴¹ *Ibid*, p. 391

⁴² *Ibid*, p. 393

⁴³ *Ibid*, p. 394

⁴⁴ *Ibid*, p. 394

⁴⁵ Syed Hossein Nasr, *The Heart of Islam* (New York: HarperSanFrancisco, 2002), p. 6

⁴⁶ Asma Afsaruddin, *Celebrating Pluralism and Dialogue: Qur'anic Perspectives*, p. 394

those who ask and in order to set slaves free. These are they who keep up prayer and pay the obligatory alms, who keep their promise when they make one, and are patient in distress and affliction and in times of conflict-these are they who fulfill their duty.

This Qur'anic *ayah* stresses the importance of compassionate behavior, sensitivity to others' sufferings and needs, and one's own steadfastness in the face of calamities and afflictions.⁴⁷ Of course, like any other faith tradition, Islam has its own truth-claims and requires of its adherents (as do other religions) allegiance to a core set of confessional/creedal principles. Beyond such core beliefs and at the level of deeds, we are able to move into the realm of recognized commonalities among many faith traditions, based on universal, shared notions of human dignity, charity, and justice, for example. Interfaith dialogue is premised on the discovery of such common ground among different religious groups and the formulation of a shared religious idiom.⁴⁸

When the Prophet emigrated from Makkah to Madinah (two cities in what is Saudi Arabia today), he found himself in a pluralist situation. There was religious as well as tribal diversity in Madinah. He not only accepted this diversity but also legitimized it by drawing up an agreement with different religious and tribal groups and accorded them specific rights on the basis of this agreement. This agreement, the Pact or Constitution of Madinah, represented the foundation of a revolutionary new political and religious culture. What is noteworthy in this agreement is that all together – Muslims of Quraysh from Makkah, Muslims of Madinah belonging to various tribes, and the Jews of Madinah belonging to different tribes-were understood to constitute a unified community (*Ummah*).⁴⁹

With regard to Muslims, it is essential, as Fazlur Rahman has observed, that they see beyond the historical formulations of their faith and return today to the wellsprings of the Qur'an for moral and spiritual renewal. In this manner, Muslims will be able "to distinguish clearly between normative Islam and historical Islam".⁵⁰ Those who are doing precisely that have been rewarded by being able to retrieve a Qur'anic worldview that is accepting of diversity and peaceful coexistence, a worldview that was often mirrored in the praxis of the early Muslim community particularly and one that is especially relevant to our own times.⁵¹

Finally, the concept of 'reconciliation of hearts' (*ta'liful-qulub*) has a very important bearing on interfaith dialogue and coexistence. Qur'an 8:63, for example, states: "And He [God] has joined (or reconciled) their hearts. If you had spent all that is on Earth, you could not have joined their hearts, but God has united them. Indeed, He is Almighty, All-Wise." The medieval commentators agree

⁴⁷ *Ibid*, p. 395

⁴⁸ *Ibid*, p. 395

⁴⁹ *Ibid*, p. 395

⁵⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 141

⁵¹ See Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998)

that this verse specifically refers to two fiercely warring tribes in pre-Islamic Madinah known as the Aws and the Khazraj, who became reconciled with one another after their submission to God. Their resulting love for one another dissolved their bitter differences that had been based on tribal affiliation.⁵²

A similar Qur'anic verse (3:103) states, "Hold fast, one and all, to the 'rope of God' and let nothing divide you. Remember the grace of God toward you when you were enemies; He joined your hearts and you became through His grace brothers." Two more related Qur'anic verses similarly emphasize the transformative power of love for and forgiveness of one's enemy as a result of true faith and righteousness. Qur'an 41:34 states, "Repel evil with what is better than it; then the one between whom and yourself enmity prevails will become like your friend"; and Qur'an 3:134 states, "The righteous are those who suppress their anger and forgive people- verily God loves those who do good." These two verses counsel believers not to give in to the natural impulse to seek revenge for the infliction of some harm upon them. The suppression of one's possibly justifiable anger and subsequent forgiveness is a far superior course of action, because it is selfless and leads to the desired result, that is, to the peaceful resolution of conflicts.⁵³

The Qur'anic concept of *ta'lif al-qulub* was considered an important ethical principle in early Islamic history and set in motion a praxis of reconciliation vis-a-vis non-Muslims in particular that is worthy of resurrection in the contemporary period. This concept engendered the important socio-legal category of 'those whose hearts are to be reconciled' (*mu'allafat al-qulub*), referring to people whose friendship and alliance were to be nurtured and cultivated in a number of ways in the early period. This category of people included new converts to Islam and non-Muslims, Jews, Christians, and even 'polytheists' (as they are termed in the literature), whose good will and friendship were deemed as contributing to the well-being of the community.⁵⁴

The Prophet's generosity further extended to the former staunch enemies of Islam, especially the nobility of the tribe of Quraysh, who were granted a general amnesty after the fall of Makkah to the Muslims in 630 C.E. and whose hearts were now to be reconciled to Islam.⁵⁵ The Prophet's practice was continued by his early successors. Under the second Caliph, 'Umar ibn al-Khattab (d. 644), poor Jews and Christians received provisions from the public treasury for their maintenance.⁵⁶ Qur'anic notions of forgiveness and compassion, and their transformative power to effect reconciliation among diverse peoples will readily strike a chord among many interlocutors from diverse faith traditions that similarly

⁵² Asma Afsaruddin, *Celebrating Pluralism and Dialogue: Qur'anic Perspectives*, p. 399

⁵³ *Ibid*, p. 401

⁵⁴ *Ibid*, pp. 402-403

⁵⁵ See, e.g., Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Cambridge, U.K.: Islamic Texts Society, 1995), p. 299

⁵⁶ Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj* (The Book of Land Taxation) (Cairo: at-Maktaba al-Salafiyya, 1962), p. 122

emphasize the redemptive nature of love, both divine and human.⁵⁷ Such notions in tandem create a shared, global idiom in which to express the best of our respective religious traditions and to create a common discourse of righteousness and of ethical behavior toward others. On this basis, we may hope to get to know one another well, moving far beyond mere tolerance of one another toward genuine pluralism, paving the way to enduring religious reconciliation and peaceful coexistence of peoples of different persuasions.⁵⁸

In dialogue, it is important to respect the integrity of religious traditions in the variety of their structures and organizations. Dialogue is a co-operative and collaborative activity. All partners involved need to be included in the planning process from the very beginning. The strength of setting the agenda together lies in the fact that all partners own the agenda and become committed to making it work. For the conduct of dialogue, clear objectives and commonly agreed criteria for participation and regular assessment are essential. In dialogue, we should mature in faith. Dialogue should drive all communities to self-criticism and to re-thinking the ways in which they have interpreted their faith traditions. Dialogue should bring about change in the experience of faith, helping people to deepen and grow in their faith in unexpected ways. In dialogue, we affirm hope. In the midst of the many divisions, conflicts and violence there is hope that it is possible to create a human community that lives in justice and peace. Dialogue is not an end in itself. It is a means of building bridges of respect and understanding. It is a joyful affirmation of life for all.

In dialogue, we should strive towards mutual respect. Dialogue partners are responsible for hearing and listening to the self-understanding of each other's faith. Trust and confidence comes from allowing partners to define themselves, refraining from proselytism, and providing an opportunity for mutual questioning, and if appropriate justified criticism. Such practices promote an informed understanding of each other, which becomes the basis for all other relationships. In dialogue, we nurture relations. Building bonds of relationship with those considered 'the other' is the goal of all dialogues. Such bonds however are not built easily or quickly. Therefore, patience and perseverance are crucial in the practice of dialogue. The tenacity to go on, even when the fruits are not obvious, is one of the basic disciplines of dialogue.

Inter-religious dialogue can help overcome misunderstandings and misinterpretations of the religious views of others, and facilitate a better understanding of the serious points of other cultures' and peoples' religious experience. The true inter-religious dialogue is not an encounter between religious systems in abstract ways, but rather a meeting between human persons who share a common human nature. Inter-religious dialogue can contribute to transplanting new seeds from one culture to another, and to bringing to maturity existing, but dormant, seeds in various religions. A conscious and creative involvement in inter-religious dialogue presupposes a living relationship with our

⁵⁷ Asma Afsaruddin, *Celebrating Pluralism and Dialogue: Qur'anic Perspectives*, pp. 405

⁵⁸ *Ibid*, pp. 406

own religious community and a solid theological knowledge of our religion. Without this, there is a danger that those involved in the dialogue may slip away from their own religious communities and become a closed circle of intellectuals who speak mostly to and for themselves.

Qur'anic Approaches of Interfaith Dialogue

The Qur'an as a universal book of God addresses to humankind to worship God and follow His guidance and it celebrates religious diversity. Likewise, the Islamic history provides us with the information that Islam dealt with the issue of religious diversity and unity of faith in Madinah in the most concrete fashion, as the Prophet (peace be upon him) had to deal with both the Jewish tribes of Madinah and the Christian community of Najran. Also, the Madinan Charter provided the basis for religious pluralism and tolerance. Thus, the examples provided by the Prophet (peace be upon him) illustrate the grounds for religious dialogue for a peaceful and harmonious future.

Referring to religious diversity, the Qur'En (5:48) mentions: "To each among you have we prescribed a law and an open way. If Allah had so willed, He would have made you a single people, but (His plan is) to test you in what He hath given you: so strive as in a race in all virtues. The goal of you all is to Allah; it is He that will show you the truth of the matters in which you dispute." In another occasion, the Qur'En ((2:62)) asserts that every God-abiding person can go to heaven: "Those who believe (in the Qur'En), and those who follow the Jewish (scriptures), and the Christians and the Sabians,- any who believe in Allah and the Last Day, and work righteousness, shall have their reward with their Lord; on them shall be no fear, nor shall they grieve."

Likewise, the Qur'En (29:46) says that Allah and whoever is worshipped as God by others are identical: "And do not dispute with the People of the Book, except with means better (than mere disputation), unless it be with those of them who inflict wrong (and injury): but say, "We believe in the revelation which has come down to us and in that which came down to you; Our Allah and your Allah is one; and it is to Him we bow (in Islam)". In another occasion, the Qur'En (42:8) asserts that Allah has guaranteed the existence of more than one religion: "If Allah had so willed, He could have made them a single people; but He admits whom He will to His Mercy; and the wrongdoers will have no protector or helper." The Qur'En (11:118) also says, "If thy Lord had so willed, He could have made mankind one people: but they will not cease to dispute."

The Qur'En asks Muslims to be tolerant and respectful of other religions. The Qur'En (2:256) affirms, "Let there be no compulsion in religion: Truth stands out clear from Error: whoever rejects evil and believes in Allah hath grasped the most trustworthy hand-hold, that never breaks; and Allah hears and knows all things." Another ayah (109:6) resounds the same: "To you be your Way, and to me mine." The Qur'En (49:13) also says that "O mankind! We created you from a single (pair) of a male and a female, and made you into nations and tribes, that you may know each other (not that ye may despise (each other). Verily the most

honored of you in the sight of Allah is (he who is) the most righteous of you. And Allah has full knowledge and is well acquainted (with all things).”

In matters of religion, the Qur’Ēn (16:125) demands Muslims to speak with courtesy: “Invite (all) to the Way of your Lord with wisdom and beautiful preaching; and argue with them in ways that are best and most gracious: for your Lord knows best, who have strayed from His Path, and who receive guidance.” Similarly, the Qur’Ēn (2:111) asks people to invite others with reason and intellect: “And they say: “None shall enter Paradise unless one is a Jew or a Christian”. Those are their (vain) desires. Say: “Produce your proof if ye are truthful”. In addition, the Qur’Ēn (40:4) suggests avoiding engagement in idle speculation about the nature of God: “None can dispute about the Signs of Allah but the Unbelievers. Let not, then, their strutting about through the land deceive you!” The Qur’Ēn (22:8) also says, “Yet there is among men such a one as disputes about Allah, without Knowledge, without Guidance, and without a Book of Enlightenment”.

However, Muslims have frequently failed to live up to the Qur’anic model. The followers of different religious traditions should compete with one another in piety, not in propagating hatred. The Qur’Ēn (2:177) asserts, “It is not righteousness that you turn your faces Towards east or West; but it is righteousness to believe in Allah and the Last Day, and the Angels, and the Book, and the Messengers; to spend of your substance, out of love for Him, for your kin, for orphans, for the needy, for the wayfarer, for those who ask, and for the ransom of slaves; to be steadfast in prayer, and practice regular charity; to fulfill the contracts which you have made; and to be firm and patient, in pain (or suffering) and adversity, and throughout all periods of panic. Such are the people of truth, the Allah-fearing.”

The Qur’Ēn and xadĒth not only enjoin Muslims but also the followers of other faiths to engage in meaningful dialogue, cooperation, and agreement. The Qur’Ēn (3:64) mentions, “Say: “O People of the Book! come to common terms as between us and you: That we worship none but Allah; that we associate no partners with him; that we erect not, from among ourselves, Lords and patrons other than Allah”. If then they turn back, say: “Bear witness that we (at least) are Muslims (bowing to Allah’s Will).” In addition, the Qur’an does not demand Jews and Christians to give up their identity and become Muslim. Therefore, the Qur’anic principles suggest mutual understanding and peaceful co-existence of religions.

Conclusion

Religion has become a decisive force in the contemporary world, and it is crucial that it be a force for good, for conflict resolution, and not conflict creation.⁵⁹ Throughout the discussion, it has been argued that religious worldviews can and

⁵⁹ Jonathan Sacks, “The Dignity of Difference: Avoiding Clash of Civilizations”, in Roger Boase (Ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 131

should bring about the establishment of a harmonious society with faith as the core for the realization of a better future. In doing so, meaningful dialogue among religions is crucial for enhancing knowledge of other religions, discarding ignorance, abandoning hatred of others in the name of religions, and looking into the perspective of an increasing multicultural world of today. In order to have meaningful dialogue, we should highlight the common avenues that unite humankind as a single body.

The objective of the dialogue should be the enhancement of understanding of each other, and not the claim of superiority or inferiority of others. By taking the Abrahamic faiths as the basis, meaningful dialogue is possible through recognition of differences among religions, augmenting the knowledge of one another (*al-ta'aruf*) based on respect for diversity, looking into the commonality of human beings based on righteousness and ethical conduct, and the reconciliation of hearts (*ta'lif al-qulub*). The Qur'anic principles suggest the ways of engagement in dialogue among religious worldviews. Although, some *ayat* of the Qur'an may literally seem discouraging to the process of dialogue, a careful examination of the *ayat* would reveal that Islam actually encourages dialogue among religions, and promotes mutual co-operation among them.

The Islamic message is integration, not assimilation: the Muslims should therefore adhere to their divine model of religious pluralism, which allows them to *accept* other religions, while maintaining the profile of their own.⁶⁰ In this way, Muslims should engage in fruitful dialogue for mutual understanding of worldviews in a post-9/11 world where religions are losing their relevance. As one scholar argues, if those of different faiths are to understand one another better, nothing is more important to strive for than deeper knowledge of the history of one's own faith and that of others through encounter, shared experience, and study.⁶¹

References:

- Abdulaziz Othman Altwaijri, *Future Prospects of Muslim-western Dialogue*, (Rabat, Morocco: ISESCO, 1997).
- Akbar S. Ahmed, "Islam and the West: Clash or Dialogue of Civilizations?", in Roger Boase (Ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, (Aldershot: Ashgate, 2005).
- Asma Afsaruddin, Celebrating Pluralism and Dialogue: Qur'anic Perspectives, *Journal of Ecumenical Studies*, 42:3 (Summer) 2007.
- Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988).

⁶⁰ Murad W. Hofmann, "Religious Pluralism and Islam in a Polarised World", p. 244

⁶¹ John Bowden, "Religious Pluralism and the Heritage of the Enlightenment", in Roger Boase (Ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 13

- Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Diederik Aerts, Leo Apostel, Bart De Moor et al. *World Views: From Fragmentation to Integration*, (Brussels: VUB Press, 1994).
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
- Harold Coward, *Pluralism in the World Religions: A Short Introduction*, (Oxford: Oneworld, 2000).
- John Bowden, "Religious Pluralism and the Heritage of the Enlightenment", in Roger Boase (Ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, (Aldershot: Ashgate, 2005).
- Jonathan Sacks, "The Dignity of Difference: Avoiding Clash of Civilizations", in Roger Boase (Ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, (Aldershot: Ashgate, 2005).
- Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Cambridge, U.K.: Islamic Texts Society, 1995).
- Muhammad Legenhausen, "A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism", in Roger Boase (Ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, (Aldershot: Ashgate, 2005).
- Murad W. Hofmann, "Religious Pluralism and Islam in a Polarised World", in Roger Boase (Ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, (Aldershot: Ashgate, 2005).
- Norman Solomon, Richard Harries, and Tim Winter, "Abraham in Jewish, Christian and Muslim Thought", in Norman Solomon, Richard Harries, and Tim Winter (Eds.), *Abraham's Children: Jews, Christians, and Muslims in Conversation*, pp. 36-39, (London: T&T Clark, 2005).
- Osman Bakar, *Islam and Civilizational Dialogue: The Quest for a Truly Universal Civilization*, (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1997).
- Peter Byrne, *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*, (New York: St. Martin's Press, 1995).
- Sergio Pignedoli, "The Catholic Church and the Jewish and Muslim Faiths: Trialogue of the Three Abrahamic Faiths", in Ismail Raji al-Faruqi (Ed.), *Triologue of the Abrahamic Faiths*, 3rd ed., (Virginia: IIIT, 1991).
- Syed Hossein Nasr, *The Heart of Islam* (New York: HarperSanFrancisco, 2002).

Syed Ali Tawfik al-Attas, "The Islamic Worldview and Its Relevance to Modern Society", paper presented at the Conference on The Islamic Perspective: New Approaches to Development, Management and Governance, AIM Conference Centre, Manila, 6 March 2008.

Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995).

نظرية الحوار في الحضارة الإسلامية كمنهج للتعایش في مجتمع متعدد الثقافات

إبراهيم القادري بوتشيش*

ملخص

يعدّ المنهج الحواری من ثوابت الحضارة الإسلامية ، ففي دائرته يتشكل مفهوم التعایش بين الثقافات المتعددة ، ويتجسد هذا الحوار سواء على المستوى النظري أو على مستوى الواقع الحضاري. فعلى المستوى النظري ، يؤسس الخطاب القرآني منهجا للتواصل مع كافة المكونات الثقافية للمجتمع الإسلامي، انطلاقا من خصوصيات الشعوب المنتمية لعقائد مختلفة وعادات وتقاليد متنوعة. وعلى مستوى الواقع التاريخي الحضاري، تشهد كل الدلائل والقرائن على تفعيل نظرية الحوار والتعایش بين مختلف الثقافات المحلية التي انصهرت في دائرة الحضارة الإسلامية. تأسيسا على هذه الإشكالية المحورية ، تسعى هذه الورقة إلى تقديم قراءة معمقة في مكونات النظرية الحوارية التي تميزت بها الحضارة الإسلامية ، وساهمت عن طريقها في التفاعل مع الحضارات والثقافات المحلية، وحاولت هذه الورقة البحثية معالجة الموضوع من خلال ثلاثة أنساق، النسق الأول: الإدماج والاستيعاب واعتماد التعددية وبناء المواطنة : ويتجلى ذلك في حرص الحضارة الإسلامية على إدماج الثقافات المحلية في معادلة السلم الاجتماعي ، إذ أنها باستنادها إلى المرجعية القرآنية المنطلقة من مبدأ الأصل البشري المشترك ، والدعوة لبناء المجتمع الإنساني المتآخي ، تركز على إدراج ثقافة الآخر في بناء السلم الاجتماعي العام حتى يكون هذا الآخر جزءا من الذات المجتمعية ، ويكتسب نفس الحقوق والواجبات ، ويساهم في إرساء التعددية الثقافية. النسق الثاني: بيان حول أسس المنهج الحواری الذي تبنته الحضارة الإسلامية : فقد حرصت

* أستاذ التاريخ والحضارة بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، المغرب، حاصل على دكتوراه الدولة في التاريخ الإسلامي سنة 1991، رئيس الجمعية المغاربية للدراسات التاريخية والحضارات المقارنة، ورئيس وحدة البحث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للغرب الإسلامي، أشرف على عدد من الأطروحات الجامعية، صدرت له عدة كتب وأبحاث باللغتين العربية والفرنسية في مجالات محكمة. شارك في مؤتمرات وندوات دولية ، وحصل على جوائز من مؤسسات علمية.

المرجعية القرآنية التي استندت إليها الحضارة الإسلامية على أن يقوم المنهج الحوارى مع الثقافات المتنوعة على الآداب الرفيعة والكلمة الطيبة النافذة للقلب ، بعيدا عن أى تسلط أو هيمنة . كما حددت فلسفة الإسلام أركان الحوار وفي مقدمتها الإيمان بالله و بوحدانيته وبرسله وكل ما يشكل تقاطعات مشتركة بين الديانات السماوية ، فضلا عن التسامح وإشاعة روح التضامن والشرابة الإنسانية. ونظرا لأن الإسلام اعترف بواقع الاختلاف وضرورة تديره بالحكمة ، فإن منهجه الحوارى يقوم كذلك على أساس المساواة مع مختلف الثقافات ، والوعى الأخلاقى الجماعى بضرورة التواصل معها انطلاقا من ثنائية التعارف والتدافع . فالتعارف الذى أكد عليه النص القرآنى وتم تطبيقه على صعيد الواقع الحضارى شكل جوهر الحوار الدائم الذى لم ينقطع مع كافة الحضارات الأخرى. بيد أن الحضارة الإسلامية جعلت أيضا من مبدأ التعارف وسيلة للاحتكاك والتدافع بين الثقافات المحلية المتنوعة ، فالتدافع فى مفهوم الحضارة الإسلامية يعنى تجاوز مبدأ الصراع بين البشرية إلى مبدأ التنافس من أجل خير هذه البشرية، مما يحقق التوافق بين رغبة الإنسان ومستلزمات الضرورة. النسق الثالث:

النموذج التاريخى التطبيقى لنظرية الحوار : وفيه ستنتم إجراء دراسة تطبيقية لنظرية الحوار فى الحضارة الإسلامية من خلال أنموذج الحضارة الأندلسية . فإذا كان الإسلام قد جعل مبدأ الحرية ومسؤولية الإنسان ضمن مبادئه الكبرى ، فإن تطبيق نظريته على أرض الواقع جعلتنا نذهب إلى استعراض مجموعة من المشاهد التاريخية الحضارية بالديار الأندلسية ، والمتمثلة فى حرية العقيدة وحرية التفكير وإبداء الرأى وكل مظاهر التسامح ، دون مصادرة لحق من حقوق الفئات والطوائف الدينية وكافة الثقافات التى تعايشت مع المسلمين فى الأندلس .

مفاتيح البحث : حضارة - حوار - إسلام - ثقافة - تعدد

خطة البحث :

مقدمة : طرح إشكالية البحث وأسئلته المركزية

I - مرتكزات نظرية الحوار في الإسلام

- 1 - نظرية الحوار في الإسلام مستوحاة من تناسق الكون والفطرة الإنسانية الموحدة
- 2 - وحدة الأصل البشري كمرتكز للحوار بين ثقافات الشعوب
- 3 - مبدأ الأخوة في الإسلام كمدخل لبناء مجتمع متعدد الثقافات
- 4 - روح التضامن و التعاون بين البشرية في الحضارة الإسلامية كمؤشر لبناء المجتمع الإنساني المتعدد الهويات :

II - منهج الحوار في الإسلام :

- 1- إدماج الثقافات المحلية في معادلة الحوار
- 2- تبني قانون التدافع لتدبير الاختلاف
- 3 - ممارسة حرية الرأي والعقيدة كأساس للحوار من أجل تعايش الثقافات المتنوعة
- 4 - مراعاة القواعد الأخلاقية في الحوار

III - التجربة الحضارية الأندلسية : أنموذج للتعايش المشترك بين الثقافة الحاكمة والثقافات المحكومة

مقدمة : طرح إشكالية البحث وأسئلته المركزية:

تعتبر نظرية الحوار في الإسلام من أبرز القيم التي تتميز بها الحضارة الإسلامية ، فهي تجسد موقفا فكريا وحالة وجدانية ، وممارسة تاريخية تعبّر عن الشخصية الإسلامية المنفتحة ، الهادفة إلى إرساء صرح مجتمع أممي قائم على مبدأ الشراكة الإنسانية في إنتاج قيم التعارف والتعايش .

وتعتمد هذه النظرية على منهج دقيق يروم بناء مجتمع تتعايش فيه الحضارات المختلفة المشارب ، المتنوعة الرؤى والعقائد ، لأن الثقافة الإسلامية التي تمتح منها روحها تتميز بعدم الانغلاق أو التقوقع على النفس ، بل هي على حد تعبير أحد الباحثين ((ثقافة ترحب بالحوار مع الآخر))¹ . وبهذا المعنى فإن الحوار يشكل أصلا من الأصول الثابتة للحضارة الإسلامية ، النابعة من رسالة الإسلام وفلسفته، ومن طبيعة ثقافته وجوهر حضارته² . وقد وضع الخطاب القرآني ومتون الأحاديث النبوية علامات بارزة حددت منهج التواصل والحوار مع العالم تواصلا واعيا بظروفه، مدركا لمشاكله ، مقدرا لخصوصيات شعوبه، فقدم بذلك درسا في الحوار والتعايش .

تأسيسا على هذه الفرضيات التي تتبناها هذه الدراسة كمنطلقات للبحث والتأصيل وتجميع المعطيات والقرائن ، نسعى إلى تحليل الموضوع تحليلا شموليا متكاملا يجمع بين النص الديني النظري وتطبيقاته على مستوى الواقع. وبعبارة أخرى تحاول الدراسة تفكيك عناصر نظرية الحوار في الإسلام وفلسفتها على المستوى النظري، ثم دراسة تطبيقاتها في التاريخ والحضارة الإسلامية. وللوصول إلى نتائج وخلاصات مقنعة ، يطمح البحث إلى إثارة ثلاثة أسئلة مركزية وهي :

1- ما هي المرتكزات الفكرية التي تقوم عليها نظرية الحوار في الإسلام وتصوراتها لإدارة

الاختلاف ونسج التعايش في مجتمع متعدد الثقافات ؟

2- ما هي قواعد المنهج الحوارية الذي تبنته الحضارة الإسلامية في علاقاتها مع الثقافات المحلية وكيف نجحت في إدماجها في معادلة السلم الاجتماعي ومكنتها من حق المواطنة ؟

¹ يوسف القرضاوي ، (2008) ، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق ، القاهرة ، دار الشروق ، (ط3) ، ص 49 .

² عبد العزيز التويجري (1997) ، الحوار والتفاعل من منظور إسلامي ، سلا ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة — إيسيسكو ، مطبعة ديديكو ، ص 11 .

3- أين تتجلى تطبيقات مشاهد التعايش والتسامح وحرية الرأي والمعتقد على مستوى التجارب التاريخية الإسلامية ؟ وإلى أي مدى نجحت تطبيقات نظرية الحوار على مستوى التاريخ والحضارة الإسلامية في نحت خرائط لعناصر اجتماعية متعايشة رغم تنوعها الثقافي ؟

I - مرتكزات نظرية الحوار في الإسلام

1 - نظرية الحوار في الإسلام مستوحاة من تناسق الكون والفطرة الإنسانية الموحدة:

تقوم نظرية الحوار في الإسلام على أساس وحدة الثقافات رغم تنوعها ، وهي فكرة مستمدة من النظام الكوني المتناسق والموحد . فرغم تنوع الكون واختلاف أحجامه ، إلا أنه يرجع إلى طبيعة واحدة ، ويخضع لناموس واحد يجعل حركاته متناسقة موحدة الأبعاد ، ينفي عنها صفة التقاطع والتناثر والانعزال ، ويسعى لتنظيم سيرها ومجراها بكيفية محكمة ودقيقة تقيها شر التصادم، مصداقا لقوله تعالى : ((لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون))³ . وبذلك فالسنن الكونية تقرر التعاون والتناسق بين طبيعة الكون وطبيعة الحياة في عمومها ، وتقضي فكرة التصادم والتعارض رغم اختلاف عناصرها . ومن أصل هذا التناسق في طبيعة الكون وفي ناموس الحياة ، تستوحي نظرية الحوار في الإسلام كينونتها ، فهي تستند إلى أصل أصيل عميق أرادته حكمة الله ، وهو التعاون والتناسق والتناغم والانسجام لما فيه خير البشرية .

وحين ربط الإسلام الحوار بالسنن الكونية ، فإنه أعطاه معناه العميق ، لأن الحوار بهذا المعنى يتحول إلى مسألة تكوينية فطرية تتضمنها غريزة وطبيعة المخلوقات والكائنات ، ولاغرو فإن الله جلّ شأنه خلق وفطر مخلوقاته على قانون التعايش، وكأن هذه القيم مغروسة في طبيعة الوجود منذ الخلق الأول ، وكل ارتكاس أو تصادم مع هذا القانون يؤدي إلى نتائج خطيرة في المسار

³ سورة يس ، آية 40 .

الحضاري للبشرية مهما تألقت ، ويفسد طعم الحياة البشرية ، ويسمح بانتشار قيم العنف واختفاء معاني التعايش السلمي من قاموس الإنسانية⁴ .

2 - وحدة الأصل البشري كمركز للحوار بين ثقافات الشعوب:

تتأسس نظرية الحوار في الإسلام على مرتكز أساسي يتمثل في اعتبار الناس جميعاً أمة واحدة يجمعها رابط الإنسانية ، وهي وإن اختلفت وتنوعت شعوباً وقبائل وطوائف وأعراقاً ، فإن الأصل واحد : ((يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم))⁵ ، فالخطاب في النص القرآني موجه للناس جميعاً ، بدليل ورود الأمر الإلهي في صيغة يكون المخاطب فيها هو البشرية جمعاء ، وهو ما يدل عليه مصطلح ((الناس)) الوارد في العديد من الآيات الكريمة⁶ ، فهذا المصطلح يذكر كل شعوب البشرية جمعاء بأنهم يشتركون في أب واحد وأم واحدة هما آدم وحواء ، دون اعتبار للمكان أو الزمان . كما أنه يسوي بين كافة الناس أسودهم وأبيضهم ، كبيرهم وصغيرهم ، قاصيهم ودانيهم ، دون اعتبار للغات أو الألوان .

إن الإنسانية برمتها تعود في منظور الإسلام إلى أصل واحد في الخلق ، تنتج عنه وحدة جنسية " بيولوجية " بالضرورة . ومع الوحدة والتآلف يسود التعايش والتساكن ، فأصل كل البشر من طين ، كما جاء في قوله تعالى : ((ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين))⁷ . وبما أن الأصل واحد من الأب والأم ومن المادة التي خلق منها الإنسان ، فغاية الخلق لهذه البشرية وانتشارها تكمن في التعارف فيما بينها حيث لا أفضلية لأحد على أحد إلا بالمعيار الذي سطرته الذات الإلهية وهو التقوى⁸ ؛ فالخطاب القرآني موجه لبناء التعايش الكوني عن طريق التعارف ،

⁴ عبد العزيز برغوث (2007) ، الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة ، الكويت ، سلسلة روافد ، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت ، ص 146-147 .

⁵ سورة الحجرات ، آية 13 .

⁶ ((يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء)) ، سورة النساء ، آية 1 - من قبيل قوله تعالى : ((وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلّفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه

يختلفون)) ، سورة يونس ، آية 19 - ((يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى الآية...)) ، سورة الحجرات ، آية 13

⁷ سورة المؤمنون ، آية 12 .

⁸ ((إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير)) ، سورة الحجرات ، آية 13 .

لكن بشرط وجود التقوى ، وهذا الشرط يحمل مغزى عميقا يتجلى في أن الإنسان لن يتمكن من الاستفادة من التذكير بالانتماء إلى الأصل الواحد المشترك إلا إذا حقق هذه القيمة في نفسه (قيمة التقوى) ، واستجاب لتوجيهات الإسلام وتعاليمه السامية .

من الملاحظ أيضا أن الخطاب القرآني لا يميز بين المسلمين وغيرهم ، مصداقا لقوله تعالى: ((إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون))⁹ ، فهذا النص القرآني جمع شتات الفئات من المؤمنين وغير المؤمنين من يهود ونصارى ومجوس وغيرهم ، لكنه اشترط على كل فئة العمل الصالح ،¹⁰ مما يؤكد شمولية وسعة مفهوم الأسرة الإنسانية الواحدة الذي يتبناه الإسلام.

ومن جهتهم ، نوه الفقهاء المسلمون بوحدة الأصل الإنساني ، ونسوق في هذا الصدد مثال الإمام الشافعي الذي يرى أن أصل الدار واحدة ، وأن أرض الله الواسعة خلقت لعباد الله جميعا ، لا يحظر على أحد مكان منها إلا بسبب يوجب ذلك¹¹ .

نستنتج من هذه الشواهد والقرائن أن نظرية الحوار في الإسلام تنطلق من تصور علمي يرى في الإنسانية - بحكم طبيعة أصلها المشترك - أسرة كبيرة متماسكة ، خلقت من نفس واحدة ومادة واحدة ، وخالفها واحد ، تجمعها وحدة الأبوة والأمومة ، فضلا عن عقيدة التوحيد التي تشترك فيها الديانات السماوية ، وترتبط برباط رحمي يستلزم التعايش والتآلف الذي تفرضه فطرة أخوة الرحم الواحد ، مهما تباعدت الأزمنة والأماكن¹² ، وبذلك فالمنطق الحتمي يفرض أن تنتظم هذه البشرية كلها ، وتختفي الفوارق ، ويمتد حبل الصلة والمودة بين الناس قاطبة¹³ . ولو

⁹ سورة البقرة ، آية 62

¹⁰ السيد أبو عطية ، (1997) *فقه العلاقات السياسية الدولية في الشريعة الإسلامية* ، الإسكندرية ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ص 49-62 .

¹¹ أبو زيد الدبوسي ، (د.ت) ، تأسيس النظر ، مصر ، المطبعة الأدبية ، ص 58 .

¹² عبد الصبور شاهين ، (2004) ، *الإسلام دين السلام* ، القاهرة - الإسكندرية ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة . (ط1) ، ص 9

¹³ سيد قطب ، (1993) ، *السلام العالمي والإسلام* ، القاهرة ، دار الشروق ، القاهرة (ط11) ، ص 20.

أن البشرية حافظت على معنى الأصل البيولوجي الواحد الذي هو الأصل الترابي ، ما استعلى إنسان على إنسان ، ولا تسامى جيل على جيل ، ولعمّ التعايش السلمي ربوع الأرض¹⁴ .

من جهة أخرى ، يلاحظ أن مظاهر وحدة الإنسانية في المنظور الإسلامي ، وتوجهها الحتمي نحو التعايش ، تتجسد في اعتراف الإسلام بجميع الأنبياء السابقين دون تمييز ، سواء أولئك الذين ذكرهم النص القرآني بالإسم أو من لم يذكرهم¹⁵ . وتلت مرحلة الاعتراف بكافة الأنبياء دعوة النص القرآني إلى الإقتداء بهم رغم تباعد الأزمنة والأماكن ، معتبرا إياهم أمة واحدة¹⁶ .

وعلى نفس المنوال ، حرصت متون الأحاديث النبوية على احترام الأنبياء والمرسلين الذين كانوا يعملون على مرّ العصور لهدف تحقيق وحدة البشرية ، وهو ما يتجلى في قول النبي (ص) ((إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل واحد بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة في زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون ويقولون : هلا وضعت هذه اللبنة ، فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين))¹⁷ . وفي رحلة الإسراء والمعراج والتقاءه عليه الصلوات والسلام هؤلاء الأنبياء ، ما يجسد رمزا من رموز الانتماء المشترك للأسرة البشرية الواحدة التي جند مختلف الأنبياء كل طاقتهم لمقاومة أشكال التفرقة والتصادم ، والبحث عن العدالة والمساواة والتعايش بين البشرية¹⁸ .

3- مبدأ الأخوة في الإسلام كمدخل لبناء مجتمع متعدد الثقافات :

من الثابت أن الإسلام جاء ليحرّر الإنسان من حب الذات والأنانية المقيتة ، والتجرد من الروح القبلية الضيقة، والانفتاح على الآخر ، ووضع حدّا للعداوة التي كانت سائدة بين البشر لتحلّ

¹⁴ عبد الصبور شاهين ، م.س ، ص 9 .

¹⁵ مصداقا لقوله تعالى : ((آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من

رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير)) ، سورة البقرة ، الآية 285 .

¹⁶ ((إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون)) ، سورة الأنبياء ، آية 92 .

¹⁷ مسلم (2003) ، الجامع الصحيح ، مراجعة هيثم خليفة الطعيمي ، بيروت ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ، ، كتاب

الفضائل، ح 5959 ، ص 875 - البخاري ، (2005) ، صحيح البخاري ، القاهرة ، دار الفجر للتراث ، مج 2 ، ح

3535 ، ص 486

¹⁸ عبد الفتاح محمد العيسوي ومحمد صالح الدرازي ، (2003) ، فلسفة الإسلام في السلم والحرب من المنظور الاجتماعي ،

الإسكندرية ، دار الوفا لدينا للطباعة والنشر ، ص 41 .

محلها روح الأخوة ، باعتبارها آلية أساسية من آليات الانسجام والتعايش . وحسبنا أن القرآن جعل الوحدة والأخوة محور هذا الانسجام ، وأحدث قطيعة بين زمينين : زمن العداوة والبغضاء الذي ولى إلى غير رجعة بظهور الإسلام ، وزمن الأخوة وتآلف القلوب الذي حل محله وإلى الأبد ، حيث قال تعالى: ((إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون))¹⁹ ، فبمنظومة الأخوة العقدية التي جاء بها الإسلام ، تحوّل التنافر إلى وحدة ، والكراهية إلى محبة ، فصارت المقولة النبوية ((لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه))²⁰ أساسا لبناء التعايش والانفتاح على الغير . وترجمت هذه المحبة إلى سلوكات أخلاقية تتمثل في التضامن والتعاون وحب الخير للبشرية جمعاء ، والابتعاد عن كل أسباب التنافر والعداوة . فبالأخوة يغرس الإسلام بذرة الحب في النفوس ، ويلقي فيها نسمة الرحمة ، وهو بذلك يذكر الناس بذكرى نشأهم الأولى من نفس واحدة، ويوقظ في وجدانهم شعور النسب والقربى ، ويذكرهم بأخوتهم في الخالق وفي وحدة المنشأ والمصير . فإذا خالطت هذه المشاعر أفندتهم ، كانوا إلى التساكن أدنى ، وتلاشت أسباب الخلاف والصراع وفقا لما جاء في كتاب الله الحكيم : ((لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم))²¹ .

ولا يساورنا الشك في أن أهم أنموذج واقعي وتطبيقي لمبدأ الأخوة يتجسد في رابطة الإخاء التي جمعت بين المهاجرين والأنصار في يثرب حيث حلّ نسب الإيمان محلّ نسب الأعراق ، فتلاشت بينهم الفوارق ، وساد بينهم الإخاء الصادق ، وفق إرشادات النبي الكريم الذي خاطب عناصر المجتمع الجديد بلغة لم يألّفوها من قبل، مقدما بذلك نظرية ناضجة في التواصل والتضامن ، حيث قال لهم ((تأخوا في الله أخوين أخوين)) . ونتيجة لميلاد هذه الأخوة الإنسانية الجديدة ، انهارت معايير التصنيف الطبقي ، وتلاشت سورة العصبية ، فتآخى فقيرهم مع غنيهم ، وعبدتهم مع حرهم ، وجندتهم مع أمرائهم ، وتآلق الود بينهم حتى صاروا يتنافسون في إثارة الغير .

¹⁹ سورة الحجرات ، آية 10 .

²⁰ صحيح البخاري ، مج 1 ، ح 13 ، ص 12 .

²¹ سورة الأنفال ، آية 63 .

4 - روح التضامن و التعاون بين البشرية في الحضارة الإسلامية كمؤشر لبناء المجتمع الإنساني المتعدد الهويات :

من الثابت أن الله جعل الأرض وخيراتها ميراثا إنسانيا مشتركا بين البشر حيث قال تعالى ((والأرض وضعها للأنام))²² ، وهي آية تنهض حجة على عالمية التراث المشترك للأرض بما تحويه من تراب وماء وأشجار ومعادن وكلاً ومراعي ، وسخر فيها سبحانه وتعالى ما ينفع الناس جميعا دون استثناء²³ ، مما يفند دعوى التقسيم الحدودي والتفرقة بين الشعوب السائدة في العالم المعاصر. وهذا التسخير الإلهي للكون يستلزم من البشر تبادل المنافع بينهم عن طريق التعاون لما فيه مصلحتهم ، وهو ما يؤكد حقيقة أن الإسلام جعل من التعايش وتبادل المصالح هدفا يشمل كافة أشكال التواصل الإنساني من تعاون حضاري وفكري وتعاون إنساني مادي وتقني ، وغير ذلك من أوجه التعاون المطلوبة التي يشملها النص القرآني ((وتعاونوا على البر والتقوى))²⁴ ، دون تجاوز مفهوم هذا التعاون إلى مجال التعاون على العدوان والعنف الذي هو نقيض للسلم والتعايش ، وهو الذي حذر منه القرآن ونهى عنه نهيا قاطعا لا يقبل التأويل ((ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)) .

II - منهج الحوار في الإسلام :

انطلاقا من مبدأ المرونة الذي تتميز به الشريعة الإسلامية ، فإنها لم تفرض تصورا خاصا بالحوار على الطرف أو الأطراف الأخرى التي يحاورها ، وإنما جاءت لتدعم كافة التصورات الإيجابية دون إكراه ، فعالمية الإسلام التي أسلفنا ذكرها هي عالمية مبادئ وأحكام ، وليست عالمية هيمنة وسيادية واستبداد ، لذلك فإن منطق الحوار في الإسلام لا يركز على القوة ، وإنما يقوم على الحجة والإقناع ، والإيمان بواقعية الاختلاف والحكمة في تديره .

²² سورة الرحمن ، آية 10 .

²³ يقول تعالى : ((إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله في السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون)) ، سورة البقرة ، آية 164 .

²⁴ سورة المائدة ، آية 2

1- إدماج الثقافات المحلية في معادلة الحوار :

يرتكز المعيار الأساسي في منهج الحوار في الإسلام على إدراج " الآخر " كطرف أساسي في معادلة بناء السلم والتعايش بين كافة الأطياف والشعوب . ومفهوم الآخر لا يقصد منه كل معاد للحضارة الإسلامية ، ولا يقتصر على ما هو غير مسلم ، بل يتسع مدلوله ليعبر عن كل ما هو غير الذات ²⁵ . وفي هذا المعنى يجعل النص القرآني من " الآخر " ضرورة لا محيد عنها ضمن دائرة " الأنا " التي تروم تبليغ أمر الله ونشر شريعته ، لذلك فإن قبول " الآخر " وعدم إقصائه يعد مبدءا جوهريا في تصور الإسلام للحوار البناء.

وتأسيسا على هذا التصور ، وضعت تعاليم الإسلام قواعد في منهج الحوار من أجل تحقيق التعايش ، فالطرف الآخر الذي يعنيه الحوار هو جزء من ((العالمين)) الذين وجه إليهم القرآن خطابه ، كما هو جزء أيضا من ((الناس)) الذين وجه الله أمره بعدم إبخاس حقوقهم أو التفریط فيها ²⁶ . كما أن تعاليم الإسلام تفرض محاورة الآخر على قدم المساواة دون استعلاء أو استكبار مصداقا لقوله تعالى: ((قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون)) ²⁷ .

وتتأكد هذه الحقيقة - إدراج الطرف الآخر وعدم إقصائه من دائرة الحوار - إذا أضفنا أن هذا الآخر بشارك مع المسلم في الكرامة الإنسانية التي أنعم الله بها على عباده ، مصداقا لقوله تعالى ((ولقد كرّمنا بني آدم)) ²⁸ . والتكريم يقتضي أن يمنح الحرية بما فيها حرية العقيدة ((لا إكراه في الدين)) ²⁹ . ناهيك عن كون هذا " الآخر " ينتمي إلى الأسرة الإنسانية التي يرجع

²⁵ إبراهيم المزيني ، (2006) ، التعامل مع الآخر : شواهد تاريخية من الحضارة الإسلامية ، الرياض ، منشورات مركز الملك عبد

العزير للحوار الوطني، ص 18

²⁶ طبقا لقول الله تعالى: ((ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين))

، سورة الأعراف ، آية 85 .

²⁷ سورة آل عمران ، آية 64 .

²⁸ سورة الإسراء ، آية 70

²⁹ سورة البقرة ، آية 256

أصلها إلى أبوين مشتركين كما أسلفنا الذكر ، وكلها معطيات جعلت الحضارة الإسلامية أكثر الحضارات انفتاحا على الآخر .

2- تبني قانون التدافع لتدبير الاختلاف

لما كان من الطبيعي أن يسود الاختلاف داخل المنظومة العالمية طبقا لسنن الكون، فقد أجاز الإسلام نوعا من الاختلاف الذي لا يتمخض عنه عدوان أو ضرر ، مصداقا لقوله تعالى :

((إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون))³⁰ . ويذهب الإمام الشاطبي في تفسير هذه الآية إلى أن كل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها دون أن يورث خلافهم عداوة ولا بغضاء ، فهي من الإسلام³¹ ، وهو ما يفصح عن أن مثل هذا الاختلاف هو دليل قوة وليس دليل ضعف وتفرق. فإذا كانت عقلية الجاهلية العربية قد اعتبرته سبب صراع وتنافر، فإن الإسلام حوّل هذا الصراع إلى ثقافة للتعارف والتكامل والتعاون والبعد عن القطيعة، وارتقى بمفهوم الاختلاف من مستوى منحط إلى مفهوم التدافع الذي هو أداة لتحقيق تنمية البشر وتعمير الأرض والحفاظ عليها ، وإبعادها عن دائرة الفساد والشر. فالنظرة القرآنية للتدافع نظرة واقعية لأنها تقر بأن تركيبة المجتمع الإنساني تركيبة متنوعة ومعقدة ، ولذلك ينبغي التعامل معها بحكمة التدافع ، لا بأفة التنافر والصدام. وبهذا المفهوم الجديد سعى الإسلام إلى تحقيق التفاعل الحضاري الأممي عن طريق الحوار وليس التنازع ، علما أن التفاعل الحضاري ينشد الحق والعدل والسلام للإنسانية قاطبة³² ، بدليل الآية الكريمة : ((يأبىها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم))³³ .

ونستشف من هذه الآية مجموعة من المعطيات:

³⁰ سورة الأنعام ، آية 159 .

³¹ اقتباسا من : محمد طلعت الغنيمي ، (د.ت) ، قانون السلام في الإسلام ، الإسكندرية ، نشر منشأة المعارف ، ص 101 .

³² عبد العزيز التويجري ، م.س ، ص 26 .

³³ سورة الحجرات ، آية 13

- 1 أنهما تخاطب كافة الناس دون استثناء أو تمييز ، بغض النظر عن العقيدة والدين .
- 2 يتميز الخطاب فيها باستخدام صيغة ضمير الجمع (خلقناكم - جعلناكم - لتعارفوا...) ، أي أن الحكم يتصل بعلاقات المجموعات والتكتلات والشعوب والقبائل ، وليس قاصرا على الأفراد .

3 إن أمر التعارف الوارد فيها يندرج في إطار علاقات يقرها العرف وتقبلها السجية السليمة³⁴ .

ولا ريب إن الدعوة للتعارف و التكامل في إطار أممي عالمي ، هو ما تدعو إليه اليوم المحافل الدولية تحت مسميات جديدة كالتنوع الثقافي وتعدد الهويات ، وضرورة التقائها في حضارة شاملة تنمو بشكل سلمي³⁵ .

وفي تبنيه للصيغة العالمية ، لم يفرض الإسلام تصورا أحاديا للحوار، أو تجاهل ثقافة الآخر المدرج في هذه العالمية ، بل على العكس جعله شريكا أساسيا في إنتاجها وتداولها . يبدو ذلك واضحا من خلال الرسائل التي وجهها الرسول الأكرم إلى ملوك وأمراء الجزيرة العربية . فقد كان على دراية تامة بثقافة الآخر ، لذلك كانت هذه الرسائل تتضمن دروسا في الشراكة في إنتاج قيم التعارف والتعايش ، لأنها لم تقم على تهديد أو وعيد أو حرب أو حتى إنذار بالقتال ، بل كانت - بكل المعايير - دعوة للتعارف والتساكن. كما أن دعوته للإسلام لم تكن تستهدف الحصول على غنائم زائلة أو سلطان سرعان ما يتقلص ظله ، بل كانت تنشذ إشاعة السلم في عالم مضطرب القيم³⁶ .

³⁴ محمد طلعت الغنيمي م.س ، ص584-585 .

³⁵ محمد سعدي ، (2008) ، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام ، بيروت ، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة أطروحات الدكتوراه(58) ، (ط2) ، ص355 .

³⁶ حسن الباش ، (2005) ، منهج التعارف الإنساني في الإسلام ، (نحو قواسم مشتركة بين الشعوب) ، طرابلس ، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ص38 .

نستشف من ذلك أن منهج الحضارة الإسلامية في الحوار مع الآخر لا يقبل التعامل مع الآخر بمنطق الإقصاء أو فرض صيغة من الصيغ عليه ، فآليات العمل لتحقيق الانسجام بين الثقافات المتنوعة بمنظور إسلامي تفترض التعدد والمرونة والتعديل والتغيير ، فلا جمود ولا ثبات طالما أن تلك الآليات لا تخالف الشريعة الإسلامية³⁷ . ولعلّ عبقرية الإسلام ومنهجه في صياغة منهج الحوار تكمن في أنه أعطى مبادئ عامة ، وترك للمسلمين حرية الاجتهاد في إيجاد آليات التعايش والتساكن بين كافة مكونات المجتمع .

ومن ثم فإن أهمية المنهج الحواري في الإسلام تتجسد في قدرته على اختراق مبدأ الصراع بين البشر وتحويله إلى مبدأ التدافع من أجل خير البشرية ، وهو المبدأ القرآني الذي نجد أصله في قوله تعالى: ((ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين))³⁸ ، فالتدافع في المنظور الإسلامي هو عملية تدافع لا تنازع ، وتجاوز لا تناحر ، والتدافع حياة ، بينما التصارع فناء ، والتفاعل الحضاري حوار دائم ، ومصدر ينشد الخير والحق للإنسانية برمتها³⁹ .

إن مبدأ التدافع الحضاري الذي يعد حجر الزاوية في بناء المنهج الحواري للإسلام من أجل تدبير اختلاف الثقافات المحلية يحقق التوافق بين نقيضين : اعتبارات الإنسانية ومستلزمات الضرورة ، فالإنسانية تميل به إلى التوادد والتراحم ، والضرورة تدفعه إلى القوة والتراحم ، وهذا ما يترجمه قول النبي (ص) : ((أنا نبي الرحمة وأنا نبي الملحمة))⁴⁰ ، وهو قول يربط الرحمة بالملحمة . وقد قدم الرحمة على الملحمة حتى يقر في قلب المسلم بأنه يد العدالة وليس سيف النذالة . وقد كان عليه الصلاة والسلام دقيقاً في اختيار المصطلح ، فهو عندما نطق بالرحمة واختارها ، قصد التعبير عن التعاطف والتراحم في علاقات متبادلة ، ولذلك فضل الرحمة على الملحمة بأن جعلها في المرتبة الأولى . وأما الملحمة وإن كانت تعني القتال الشديد ، إلا أنها جاءت في معنى القتال لدرء

³⁷ السيد أبو عطية ، م.س ، ص 17 .

³⁸ سورة البقرة ، آية 251 .

³⁹ عبد العزيز التويجري ، م.س ، ص 26 .

⁴⁰ صحيح مسلم ، حديث رقم 6108 ، ص 893 .

الفتنة ، وليس القتال للعدوان ، فأعطى بذلك القرينة على أن الملحمة التي قصدها ليست ملحمة الهيمنة والغلبة ، وإنما ملحمة السلم والأمان⁴¹ . وبتعبير أدق ، نخلص إلى القول أن التدافع الوارد في الحديث النبوي الشريف هو معركة تنافسية شريفة من أجل احترام الثقافات المكونة لمجتمع واحد دون هيمنة لثقافة على أخرى.

3- ممارسة حرية الرأي والعقيدة كأساس للحوار من أجل تعايش الثقافات المتنوعة :

جعل الإسلام مبدأ الحرية ومسؤولية الإنسان عن أعماله ضمن مبادئه الكبرى ، وجعل العقل والإرادة أساس الحرية ، لكنه سيّج الحرية بسيّج يمنع من الانطلاق الجامح غير المضبوط الذي لا يعبأ بالقيم ، ويتمرد على ناموس الوجود ؛ فالحرية التي أقرها الإسلام إنما هي الحرية التي تعني المشروع البناء الذي يتطلع إلى فضائل الخير ويثبته في أرجاء النفس والفكر . ويأتي في طليعة هذه الحريات التي أقرها الإسلام حرية العقيدة التي هي حرية لا غنى عنها للحوار مع الآخر وإقناعه بقبول رأيه. فالعقيدة مكانها في القلب ، وليس لأحد على القلوب سلطان إلا خالقها⁴² . وهذه الحرية هي ما يجسده النص القرآني الصريح : ((وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر))⁴³ ، والذي يتبين منه أن الإسلام يأبى أن يكون الإكراه وسيلة لإجبار الآخر على دين بعينه ، لأن الإكراه والإرغام يتناقض مع مبادئ التعايش التي تجعل الآخر يقبل برضى وطوعية .

لقد نص القرآن على ترك الآخر على دينه ، وممارسة شعائره بحرية ، فلا تهدم له كنيسة ولا صليب ، بل من حق زوجة المسلم إذا كانت يهودية أو نصرانية أن تذهب إلى الكنائس والمعابد ولا حق لزوجها أن يمنعها من ذلك . كما أباح الإسلام زيارة أهل الذمة وعبادة مرضاهم ، وتقديم الهدايا لهم . فمن السنن النبوية الثابتة أن الرسول (ص) ترك درعه مرهونة عند يهودي رغم اختلافه معه في العقيدة . كما أباح الإسلام ما أباحه الذميون بينهم من الطعام وغيره ، فلا يقتل لهم خنزير ولا يراق لهم خمر ما دام ذلك جائز عندهم . كما أباح لهم الحرية في قضايا الزواج

⁴¹ محمد طلعت الغنيمي ، م.س ، ص373 .

⁴² عبد العظيم المطعني ، (د.ت) ، مبادئ التعايش السلمي في الإسلام ، منهاج وسيرة ، القاهرة ، دار الفاروق للنشر والتوزيع ، ص45 .

⁴³ سورة الكهف ، آية 29 .

والطلاق والنفقة ، ولهم أن يتصرفوا فيها كما يشاءون دون قيود أو حدود . واحترم الإسلام كرامتهم وصان حقوقهم وجعل لهم الحرية في الجدل والمناقشة في حدود العقل والمنطق مع التزام آداب الحوار ، وسوّى بينهم وبين المسلمين في العقوبات في رأي بعض المذاهب ، وكلها سلوكات تعتبر إلزامية في حالة السلام ، أما إذا وقعت الحرب والاعتداء ، فالمسلمون في حلّ من هذه الالتزامات⁴⁴ .

وقد قرّر فقهاء المسلمين فيما استنبطوه من أحاديث نبوية قاعدة تقول : ((أمرنا بتركهم وما يدينون)) ، وبهذه القاعدة تم حماية حرية العقيدة في ظل الإسلام . ويروي في هذا الصدد أنه عندما توجه عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى إيلياء لعقد معاهدة السلام والأمن مع القائلين عليها ، رأى هيكلًا لليهود وقد غطّاه التراب ، ولم يبق ظاهراً سوى طرفه العلوي، فجاء بفضل من ثوبه وأخذ بعض التراب المتراكم فيه ، فاقتدى به جيش المسلمين ، فزال كل ما ستر الهيكل من تراب حتى أصبح بارزا ليقم اليهود عنده شعائرهم . وفي هذه الرحلة حضر وقت الصلاة وهو بجوار بيت المقدس فصلّى خارجها . فقليل له : ألا تجوز الصلاة فيها فقال : ((خشيت أن أصلي فيها فيزيلها المسلمون من بعدي ويتخذوها مسجدا))⁴⁵ .

والحاصل أن الإسلام في منهجه الحوارية بين الثقافات المختلفة ، قرّر للإنسان حقه المطلق في اختيار العقيدة التي يؤمن بها دون تدخل أو استغلال لنفوذ القوة ، في الوقت الذي يعترف بالديانات الأخرى وحققها في الاستمرار مصداقا لقوله تعالى : ((لكم دينكم ولي دين))⁴⁶ .

4- مراعاة القواعد الأخلاقية في الحوار :

أسس الإسلام الحوار مع الآخر من أجل التعايش معه انطلاقاً من مجموعة من القواعد المستمدة من القيم الأخلاقية ، والآداب الرفيعة ، والكلمة الطيبة ، واستمالته بطرق الإقناع والتودد

⁴⁴ عبد الفتاح محمد العيسوي ومحمد صالح الدرازي ، م.س ، ص 50-51 .

⁴⁵ نفسه ، ص 30 .

⁴⁶ سورة الكافرون ، آية 6 .

والتحجب له . وفي هذا الصدد يرى بعض الدارسين⁴⁷ أن تعبير ((يا)) الوارد في القرآني من قبيل (يا أهل الكتاب) ، تعني التحجب والاحترام الذي يكنه المخاطب (بالكسر) الذي هو القرآن الكريم للمخاطب (بالفتح) الذي هو الآخر (أهل الكتاب) ، وهو حسب باحث آخر⁴⁸ أسلوب للتواصل، هدفه التعايش والتصالح ، وتحطيم كل جدار يؤدي إلى سوء الفهم ، وهو المعنى الذي أكدته الإسلام في طلب الحوار مع الآخر بأن يكون حوارا رفيعا مهذبا ، مصداقا لقوله تعالى: ((ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن))⁴⁹ .

وإذا تأملنا النصوص القرآنية الخاصة بالمنهج الحواري ، نجد أنها تأمر بوضوح لا يقبل التأويل محاورة الغير بالحسنى والموعظة ، وهو ما عبّر عنه النص القرآني : ((ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن))⁵⁰ ، فالحوار الذي يروم تدبير الخلاف بين الثقافات يحاور شعوبها بما يألفون ، وينطلق في حوارهم بما يعرفون ، ويتدرج معهم في الخطاب حتى يسهل الوصول إلى الهدف المنشود⁵¹ .

وفي نفس السياق ، حدد القرآن أركان الحوار الذي يؤدي إلى التواصل والتعارف ، وفي مقدمتها الإيمان بالله وبوحدانيته التي تشكل التقاطعات المشتركة بين الديانات السماوية ، ثم الكلمة الطيبة حيث أمر القرآن باختيار الكلمات المناسبة والأساليب الطيبة التي تنفذ إلى القلب ، وتخترق الحواجز الوهمية ، وتحفز على معرفة الحق ، وتمهد الطريق للإيمان به ، وتحقق أهدافه في التعايش والتآلف . فقول تحية السلام على سبيل المثال تعد مفتاحا لتأليف القلوب وإشاعة الطمأنينة ((وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردّوها إن الله كان على كل شيء حسيبا))⁵² . كما

⁴⁷ حسن الباش ، منهج التعارف الإنساني في الإسلام...م.س ، ص 32.

⁴⁸ أحمد سيف الدين تركستاني ، (2004) ، الحوار مع أهل الديانات والثقافات :مشروعيته ومؤهلاته وآدابه ، ضمن كتاب :

العلاقات المغربية السعودية في سياق ضرورة الحوار الثقافي والحضاري ، أعمال الندوة المنظمة بجامعة الأخوين بإفرا 24-26

أبريل ، الدار البيضاء منشورات جامعة الأخوين ، مطبعة النجاح الجديدة ،ص63.

⁴⁹ سورة العنكبوت ، آية 46

⁵⁰ سورة النحل آية 125

⁵¹ إبراهيم محمد جواد (2006)، الصراع بين الغرب والإسلام ، من يفجره ؟ ولماذا؟ ، بيروت ، دار الهادي للطباعة والنشر

والتوزيع ، بيروت (ط1) ، ص52- 53 .

⁵² سورة النساء ، آية 86 .

أن الإسلام يدعو إلى مقابلة السيئة بالحسنة حتى يمكن ترويض الخصم واستقطابه⁵³. فالانتقال من العداوة إلى المحبة أمر يتحقق بهذا التوجيه الرباني الذي يعتمد الحوار منهجا . كما أن الصبر والصفح وضبط النفس عند الغضب لا يقل أهمية في آليات المنهج الحوارى فى الإسلام⁵⁴. هذه التعاليم الإسلامية وغيرها تنطق بالأسلوب الحضارى الرافى فى الحوار مع الآخر ، بل تذهب إلى حد التسامح والتنازل على الحق من أجل بناء مثل التسامح والاتفاق حول نقاط الالتقاء بين المتحاورين.

من ناحية أخرى تستند طرق الحوار فى الإسلام على الحجج العقلية الإعجازية، إذ طرح القرآن الكريم أمام المشركين إعجازا كونيا على جانب من الأهمية حول نفي وجود آلهة أخرى مع الله كما يتجلى فى قوله تعالى: ((لو كان فىهما آلهة إلا الله لفسدتا))⁵⁵ ، وهى حجة يقر بها كل عقل ، ويؤمن بها كل قلب ولو كان من الخصوم ، لأن هذا النظام البديع المحكم للكون وجريانه بسنن دقيقة ، دليل على وحدانية الله وتفردة بالجلال والكمال⁵⁶.

وبذلك أثبت الإسلام بمنهجه الحوارى مع المشركين أن أسلوب العقل هو الكفيل بإقناع الخصم ، فالتفكير فى الكون وما يشمل من ظواهر ومخلوقات من أجل كشف أسرارها ، والبحث فى القوانين التى تحكمه وتوجه حركته ، تجعل الإنسان يتطلع إلى صفاء فطرته وهو يتأمل فى الكون ويحيا فيه ، ويتعامل معه بعقله الهادئ وبصيرته المنيرة . لذلك يدعو القرآن المخالفين عبر مشاهد تعبيرية حية تشير إلى ما فى الكون من ظواهر وموجودات تساعد الإنسان لو تأملها واستعمل فيها فكره و علمه أن يستنبط القوانين التى يسترشد بها فى حياته ، فهى أداة للإيمان بالخالق والإقرار

⁵³ يقول عز من قائل : ((ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم)) ، سورة فصلت ، آية 34 .

⁵⁴ مصداقا لقوله تعالى : ((ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور)) ، سورة الشورى ، آية 43

⁵⁵ سورة الأنبياء ، آية 22 .

⁵⁶ عبد العظيم المطعنى ، م.س ، ص 22 .

بوحداية دون حاجة إلى استعمال القوة والعنف لإجبار الغير على الإيمان والدخول مع المحاور في علاقة ود وصفاء⁵⁷.

III - التجربة الحضارية الأندلسية : أنموذج للتعايش المشترك بين الثقافة الحاكمة والثقافات المحكومة :

تقدم التجربة الحضارية في الأندلس أنموذجا لتعايش الثقافات والديانات السماوية المختلفة ، بل وتؤكد صحة مقولة " لا غالب ولا مغلوب " في الحضارة الإسلامية. فمنذ اللحظة الأولى التي فتح فيها المسلمون الأندلس ، بدأت عقارب التسامح والتعايش بين مكونات المجتمع الأندلسي تتسارع ، وهو ما تعكسه إحدى الروايات حول رؤية موسى بن نصير - وهو في سنة من النوم - النبي (ص) وهو ينصحه ((بالرفق بالمشركون))⁵⁸ . وعلى الرغم من الشحنة التخيلية التي يتضمنها ظاهر نص الرواية ، فإن الدلالة الرمزية التي تختزنها ، تكمن في عزم القيادة الإسلامية الأندلسية على بداية حوار حضاري مع أهل البلد الذي فتحوه . وترجم هذا الاتجاه بعقد معاهدات سلمية تحتفظ لهؤلاء بحرية المعتقد وعدم المساس بالأموال والممتلكات . ورغم ضياع معظم الوثائق التي تؤكد هذا التعامل الحضاري الذي طبقه الفاتحون المسلمون ، فثمة وثيقة هامة لم يطوها الزمن وردت في شكل معاهدة صلح كتبها الأمير عبد العزيز بن موسى بن نصير إلى " تدمير " حاكم إقليم مرسية ، وفيها يظهر بجلاء حرص المسلمين على صيانة حقوق سكان هذا الإقليم ، والمحافظة على استقلالهم السياسي وضمان حرية معتقداتهم وحماية أرواحهم وممتلكاتهم⁵⁹ . ورغم أن المسلمين أصبحوا أسياد الأندلس ، إلا أن معاملتهم للإسبان كانت تتم عن قدر كبير من المساواة والعدالة. وفي هذا السياق استثمر الأستاذ حسين مؤنس رواية تؤكد ذلك ، وتتجلى في أن ميمون العابد أحد أقطاب الصلحاء المسلمين الذين دخلوا الأندلس إبان فتحها ، ذهب إلى " أرطباس " زعيم أهل الذمة بالأندلس ، والتمس منه الحصول على ضيعة ليزرعها بيده ويقتسم

⁵⁷ عبد الهادي الخليلي (2008)، السلم في القرآن والسنة : مرتكزاتها ووسائل حمايتها ، بيروت، دار ابن حزم ، ص 464-465.

⁵⁸ مؤلف مجهول ، (1867) ، أخبار مجهولة في فتح الأندلس ، نشره Lafunte y Alcantara ، مدريد ، ص 5 .

⁵⁹ نص الوثيقة وارد عند الضبي (1884-1885) ، بغية الملتبس ، نشر خوليان ريبيرا ، مدريد ص 295 .

ثمرها معه⁶⁰ . وكان بالإمكان - وهو في وضعية المنتصر - أن يستبد بممتلكات هذا الأخير ويحوزها لنفسه ، لكنه فضل التعامل بهذا الأسلوب الذي يعكس الندية والحوار مع " الآخر " دون استعلاء أو تجبر .

ومن مظاهر التعايش الاجتماعي القائم على قدم المساواة في المجتمع الأندلسي ، امتزاج العرب بالإسبان المستعربين في مواضع السكن والاستيطان. ولعلّ تفحص خريطة إقامة المستعربين المسيحيين تدل على أنهم كانوا يحتلون مكانة اجتماعية متميزة حيث أقاموا في الحواضر الأندلسية الرئيسية مثل غرناطة وإشبيلية وبلنسية ومالقة وغيرها من المدن الهامة⁶¹ ، ولم يتم طردهم نحو الجبال أو المناطق الوعرة كما يفعل عادة الجيش المنتصر بالأهالي.

وقد دأب بعض الإسبان المسيحيين على الإقامة في أحياء خاصة بهم مراعاة لتقاليدهم وخصوصياتهم، غير أن ذلك لم يحل دون مخالطتهم مختلف شرائح المسلمين ، خاصة في مجالات حساسة كالتجارة ، إذ تثبت الشواهد التاريخية أن التفاعل بين الطرفين كان على أشده . وحسبنا أن المسلمين تعاملوا معهم في عمليات البيع والشراء⁶² . وتصور الأمثال الشعبية ما كان من معاملات تجارية بين المسلمين والنصارى واليهود داخل المجتمع الأندلسي دون تقوقع على الذات ، أو تعال على " الشركاء الاجتماعيين " ⁶³ .

ومن مظاهر التسامح الذي نهجته الدول الإسلامية التي حكمت الأندلس تجاه المستعربين أنها تركت لهم نظامهم الاجتماعي والقضائي كما كان في العصر القوطي دون تدخل أو إكراه ،

⁶⁰ حسين مؤنس (1959)، فجر الأندلس ، القاهرة ، الشركة العربية للطبع والنشر ، ص 440 .

⁶¹ أنظر خريطة إقامة المسيحيين بالأندلس : إبراهيم القادري بوتشيش (1998) ، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب

والأندلس خلال عصر المرابطين ، بيروت ، دار الطليعة ، ص 254 .

⁶² ابن رشد ، نوازل ابن رشد ، مخ. الخزانة العامة بالرباط رقم ك 731 ، ص 142 .

⁶³ تقول أمثال عامة الأندلس : ((من فتح حانوت للتجار ، يبيع من يهود ونصارى)) ، أنظر : الزجالي ، (1975) ، ري

الأوام ومرعى السوام ، تح. محمد بن شريفة ، فاس ، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي ، ج 1 ، ص 246 .

أو إرغام على تغيير ذلك النظام ، بل حاولت أن تجد الحلول التوفيقية عبر الاجتهادات التي كانت يبدعها العقل الفقهي الأندلسي⁶⁴.

ومن مظاهر التسامح والتعايش الاجتماعي الأخرى ، احترام الدولة الإسلامية التي حكمت الأندلس تقاليد وأعراف اليهود والمسيحيين بالأندلس ، حيث خصصت لهم مقابر خاصة ، تماشيا مع عوائدهم وتقاليدهم في دفن موتاهم حسب ما تؤكده الفتاوى والنوازل الفقهية⁶⁵.

ولا تعوزنا الأدلة في إبراز مدى احترام الدولة المرابطية لحقوقهم الاجتماعية طيلة الفترة التي حكمت الأندلس ، والممتدة من أواخر القرن الخامس الهجري/ 11 م إلى منتصف القرن الذي يليه ، والضرب على أيدي كل من حاول المس بها ؛ فقد ورد عند المؤرخ ابن عذاري أن مجموعة من مسيحيي غرناطة ذهبوا إلى بلاط الأمير المرابطي علي بن يوسف لتقديم شكوى حول العنف والجور الذي تعرضوا له من قبل عامل المدينة المذكورة . فلما ثبت للأمير حجتهم أمر بسجنه ((وأنصفهم من ظلاماتهم))⁶⁶. كما لم يجد القاضي ابن رشد أي حرج في تحويل حكم كان لصالح مسلم إلى نصراني ثبت أن حقوقه القانونية قد تم خرقها⁶⁷.

ويستشف من روايات أخرى أن النصاري لم يمنعوا من تناول الخمر⁶⁸ . كما سمح لهم باستغلال المرافق الاجتماعية الضرورية ، إذ تنص إحدى فتاوى ابن رشد⁶⁹ على عدم منعهم من استقاء المياه مع المسلمين من الصهاريج ، بل سمح لهم بالخروج مع المسلمين في صلاة

⁶⁴ التفاصيل عند : ابراهيم القادري بوتشيش ، م.س. ص 73 وما بعدها .

⁶⁵ أبو القاسم البرزلي ، جامع مسائل الأحكام مما نزل بالمفتين والحكام ، مخ. الخزانة العامة بالرباط رقم د. 450 ، ص 163 .

⁶⁶ ابن عذاري ، (1980) ، البيان المغرب ، تح. بروفنسال و س. كولان ، بيروت ، دار الثقافة ، ج 4 ، ص 77 .

⁶⁷ مؤلف مجهول ، كتاب في الفقه المالكي ، مخ. الخزانة العامة بالرباط ، ص 28 . وقد نقل النازلة عن ابن رشد .

⁶⁸ مؤلف مجهول ، طبقات المالكية ، مخ. الخزانة العامة بالرباط ، رقم د 3928 ، ص 308 . وإليك نص الرواية التي تثبت ذلك :

((وعثر أعوانه - القاضي أبو بكر بن العربي - على حامل خمر ، فباحثه وتخفى في سؤاله ليجد في لفظه طريقا إلى عقابه ، فطمس الرجل أمره وأهم حجته فقال : عندي خادم رومية على دينها فابتعتها و حملتها إليها)) فتركه القاضي لشأنه

⁶⁹ مؤلف مجهول ، طبقات المالكية م.س. ، ص 293 . وقد نقل الفتوى عن ابن رشد .

الاستسقاء⁷⁰؛ وكل هذه القرائن تعكس مدى التعايش المشترك بين شعوب الديانات الثلاث بالأندلس .

أما الوجه الثاني لهذا التعايش المشترك بين الثقافات المحلية بالأندلس ، فيتمثل في ظاهرة الزواج بين العرب الفاتحين والنساء الإسبانيات ، وهو ما تمخض عنه ظهور جنس خليط من العرب المسلمين والإسبان عرفوا في المصادر التاريخية بالمولدين ، وهي ظاهرة تعكس الامتزاج الحضاري بين مكونات ثقافية مختلفة الأعراق . لقد أصبح التزاوج والمصاهرة بين الجنسين العربي والإسباني مسألة مألوفة جعلت من عملية فتح الأندلس مدخلا لتعايش اجتماعي وحضاري مشترك أكثر منه فتحا عسكريا . وتحفل المصادر التاريخية بذكر أخبار متفرقة عن نماذج من الزواج العربي - الإسباني ، من ذلك ما رواه صاحب كتاب " افتتاح الأندلس " عن زواج عيسى بن مزاحم بسارة القوطية بنت ألمند بن غيطشة ، ثم زواجها الثاني بعد وفاة زوجها الأول بعمير بن سعيد اللخمي⁷¹ . وبالمثل فإن عبد العزيز بن موسى بن نصير تزوج "بأيلونا" المعروفة بأُم عاصم . وقد حظيت هذه المرأة الإسبانية عنده بمكانة متميزة إلى درجة أنها حملته على التنصر⁷² ، ناهيك عن زواج زياد بن نابغة التميمي بامرأة إسبانية كان لها دور في الأحداث الأولى التي أعقبت فتح الأندلس⁷³ .

ومع مرور الزمن سيزداد إيقاع هذا التزاوج العربي - الإسباني سرعة وشمولا حتى صار المؤثقون والعدول يخصصون فصولا من كتبهم لكتابة صيغ نموذجية لعقود زواج المسلمين بالكتابات ، يتغير فيها اسم الزوجين فحسب⁷⁴ .

وتمخض عن التعايش الاجتماعي ظهور عادات وتقاليد مشتركة جعلت بعض الباحثين يتحدثون عن " أسبنة " العناصر العربية و " تعريب " العناصر الإسبانية⁷⁵ . وانعكس هذا الذوبان

⁷⁰ ابن المؤقت المراكشي، (د.م. ت)، تعبير الأنفاس في التعريف بالشيخ أبي العباس (م. ح) ص 40 .

⁷¹ ابن القوطية ، افتتاح الأندلس ، نشر خوليان ريبيرا ، مدريد 1926 ، ص 6 .

⁷² مؤلف مجهول ، أخبار مجموعة في فتح الأندلس...م.س ، ص 21 .

⁷³ ابن عذاري ،...م.س ، ج 2 ، ص 23

⁷⁴ أنظر : الجزيري ، المقصد المحمود في تلخيص الوثائق والعقود ، مخ.الخزانة الحسينية بالرباط ، رقم 5221، ص 10

في النسيج الاجتماعي في مشاركة مسلمي الأندلس إخوانهم المسيحيين في معظم احتفالاتهم الدينية، وهي مشاركة أفرزتها قرون عديدة من التعايش ، جاءت معبرة عن بلوغ مرحلة متقدمة من الحوار الحضاري ونضج ثماره .

فمن خلال تتبع النصوص حول هذا الموضوع رغم شحها ، نجد إشارات هامة حول مساهمة المسلمين في الاحتفالات بمناسبة عيد المسيح و عيد سان خوان⁷⁶ . و نذكر من الأعياد التي شارك فيها مسلمو الأندلس إخوانهم المسيحيين أيضا عيد ينيو الذي كان يحتفل به في 12 من نفس الشهر ، وهو احتفال أفاضت المصادر الأندلسية في وصف مظاهره⁷⁷ . فحسبما يستشف من أزجال ابن قزمان ، فإن المسلمين انطلاقا من مبدأ التعايش المشترك وتحالف الحضارات ، لم يجدوا غضاضة في التحلي بأجمل الأزياء في هذا العيد المسيحي ، واستضافة الأصدقاء والمقرّبين لقضاء أجواء الليل في الاحتفال بهذا العيد الذي كانت تتعدد فيه ألوان الأطعمة وتنوع الموائد بأصناف الحلويات والفواكه ، بل إن بائعي الفواكه كانوا يطرقون أبواب منازل المسلمين في الأندلس لبيع ما تتطلبه هذه المناسبة ، تعبيرا عن مشاركتهم فيها⁷⁸ .

كما ساهم مسلمو الأندلس في الاحتفال بعيد العنصرة الذي كان يتم الاحتفال به بعد مرور خمسين يوما على عيد الفصح⁷⁹ ، وهي مناسبة تمثل لدى المسيحيين ذكرى نزول الروح القدس على حواربي المسيح الاثني عشر . ونظرا لتعلق الأندلسيين بهذا العيد ، فقد انعكس في

⁷⁵Dufourq Charles Emanuel (1978) La vie quotidienne dans l'Europe médiéval sous la domination arabe; ed. Hachette, p 160 .

⁷⁶ أحمد مختار العبادي (1970) ، الأعياد في مملكة غرناطة ، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدرّيد ، مجلد 15 ، ص 140 .

⁷⁷ أنظر عنه ابن قزمان (1980) ، ديوان ابن قزمان ، تح. كورنيطي ، مدرّيد ، زجل رقم 72 .

⁷⁸ أنظر التفاصيل : ابراهيم القادري بوتشيش ، (1993) ، المغرب والأندلس في عصر المرابطين : المجتمع ، الذهنيات ، الأولياء ، بيروت ، دار الطليعة ، ص 93 .

⁷⁹ ابن خلكان ، (د.ت) ، وفيات الأعيان ، تح . إحسان عباس ، بيروت ، دار صادر ، ج7 ، ص 227 .

أمثالهم التي صوّرت ما يجري من عادات الأفراح وأشكال الاحتفالات في مثل هذه المناسبة الاحتفالية المشتركة بين المسلمين والنصارى⁸⁰.

ومن الأعياد المسيحية المحتفل بها في الوسط الإسلامي الأندلسي أيضا ليلة العجوز، وهي ليلة آخر السنة الميلادية. وتتصل بها مناسبة أخرى عرفت بخميس أبريل، وهي مناسبة دينية تعرف عند المسيحيين بالجمعة العظيمة التي ترمز إلى تاريخ صلب المسيح، وكان قداسهم يقام في الكنائس مساء الخميس⁸¹.

ورغم المحاذير التي أطلقها بعض الفقهاء الأندلسيين الذين اعتبروا مشاركة مسلمي الأندلس في الأعياد المسيحية بدعة⁸²، فإن المجتمع الأندلسي غالبا ما تجاوز هذه المنوعات، رمزا للتعبير عن الاندماج في مشروع الشراكة الحضارية.

وفي هذا السياق ذاته نجد نساء إشبيلية المسلمات يضربن صفحا عن "أوامر" الفقيه ابن عبدون - محتسب مدينة إشبيلية - بعدم مصاحبة النساء النصرانيات إلى الكنيسة⁸³. كما أن دعوته لإحداث قطيعة مع المسيحيين لم تبلغ مستوى التطبيق، لأن مسألة اجتماع الطوائف الدينية رغم اختلافها أصبح مألوفا في الأسواق والمرافق الاجتماعية في المدينة السالفة الذكر.

من ناحية أخرى شكل الزي الأندلسي وجها آخر للتعايش المشترك بين طوائف وشعوب المجتمع الأندلسي، ولا غرو فقد ظهرت ملامح التأثير الأفرنجي في الزي الأندلسي بوضوح، خاصة في الملابس الحريرية المطرزة والقلانس⁸⁴. نستشف ذلك مما ذكره ابن الخطيب عن ابن مردنيش أمير شرق الأندلس الذي عاش خلال العصر المرابطي الأخير، وأثر عنه أنه ((مال إلى اتخاذ زي الروم))⁸⁵. وفي نفس المعنى أكد المقرئ أن أمراء وأعيان الأندلس غالبا ما تزينوا

⁸⁰ الزحالي، ...م.س، ج1، ص 241. أنظر المثل رقم 373 القائل: ((الكيش المصوف ما يكفر العنصرة)).

⁸¹ أنظر التفاصيل: إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس...م.س، ص 94.

⁸² الطرطوشي (1959)، كتاب الحوادث والبدع، تح. محمد الطالبي، تونس، ص 141.

⁸³ ابن عبدون (1955)، رسالة في القضاء والحسبة، نشرها بروفنسال، القاهرة، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ص 48.

⁸⁴ ليفي بروفنسال، (د.ت)، حضارة العرب في الأندلس، تر. دوقان قرقوط، بيروت، ص 86.

⁸⁵ ابن الخطيب، (1955) أعمال الأعلام، القسم الأندلسي، تح. بروفنسال، بيروت، دار المكشوف، ص 561.

باللباس الافرنجي . وأثناء حديثه عن أنواع الملابس التي انتشرت خلال العصر المرابطي ، يشير إلى نفس المؤرخ إلى اشتراك المسلمين والمستعربين بالأندلس في صناعة زي من جلد القلنية⁸⁶ . ومن الدلالات على الأزياء المشتركة بين المسلمين والمستعربين أن مصطلح " فسطان " الذي شاع استعماله في اللغة العامية الأندلسية كان يعني ((ثياب الروم))⁸⁷ ، مما يدل على التداخل بين حضارتين كانتا تعيشان على أرض واحدة .

وعلى غرار المسيحيين ، استعرب اليهود منذ هذه الفترة البكرة من تاريخ الأندلس ، فأخذوا لغة العرب وملابسهم واندمجوا اندماجا عميقا في الحضارة الإسلامية⁸⁸ .

ورغم محاولة النص الفقهي التحريض على منع اليهود من ارتداء بعض الملابس الإسلامية⁸⁹ ، فإن الواقع التاريخي يثبت أن هؤلاء قلّدوا أزياء الأعيان المسلمين ، متجاوزين بذلك كل المحاذير الفقهية ؛ ففي نازلة وردت على أحد أصحاب القاضي أبي بكر بن العربي أن رجلا يهوديا كان يرتدي عمامة وخاتما ويركب السروج على فاره الدواب اقتداء بعادة المسلمين في الأندلس⁹⁰ ، ما يؤكد صحة مقولة التعايش المشترك والتمازج في العادات وتقاليد اللباس .

ورغم أن بعض الأوساط الشعبية الأندلسية كانت أحيانا تكنّ البغض لبعض اليهود بسبب احتكارهم للتجارة والأرباح ، فإن ذلك لم يمنع من اختلاط الجانبين وتعاملهما في المجال التجاري نفسه⁹¹ ، وأصبح اليهود - باعتراف المؤرخ اليهودي Sloush - ينعمون في عصر الطوائف

⁸⁶ المقرئ ، (د.ت) ، نفح الطيب (طبعة مصر) ج 2 ، ص 111- 62 .

⁸⁷ عبد العزيز الأهواني (1957)، ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، مج3 ، ماي 1957 ص 202 .

⁸⁸ Provençal, Levi, (1951), *Histoire de l'Espagne Musulmane*, Paris, (maisonneuve) T1 , p 80-81 .

⁸⁹ ابن عبدون ، م. س، ص 51 .

⁹⁰ أوردها الونشريسي (1981) ، المعيار المغرب ، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب ، مطبعة الرباط - بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ج 2 ، ص 254 .

⁹¹ قالت أمثال العامة : ((حاجة بقطاع يهودي يقضيها ، والقطاع هي الدراهم)) ، أنظر الزجالي ، م. س، ج 1 ، ص 216 .

والمرابطين ، خاصة في عهد الأمير المرابطي علي بن يوسف بامتيازات كبيرة لم يحصلوا عليها منذ عهود طويلة⁹² ، مما يعني أن كل الثقافات المحلية التي كانت تكوّن لحمّة المجتمع الأندلسي استفادت من سياسة الحوار التي نهجتها الدولة الإسلامية معها .

يتضح مما تقدم أن المجتمع الأندلسي عرف نسقا اجتماعيا تعايشت فيه أنماط حضارية وشعوب وطوائف متنوعة ، جمعها مبدأ التسامح الذي سار على نهجه مسلمو الأندلس .

والخلاصة العامة التي يمكن للباحث أن يستشفها من خلال هذه الدراسة أن الحضارة الإسلامية أفرزت نظرية في الحوار ، تتميز بديناميتها وطبيعتها التفاعلية ، وتقوم على مرتكزات فكرية مستوحاة من فلسفة الإسلام ، وعلى منهج يتميز بالانفتاح على الآخر وعلى مجمل الثقافات المحلية والحرص على إشراكها في المشروع الحضاري . وقد أثبتنا من خلال التجربة الحضارية الأندلسية نجاح تطبيقات نظرية الحوار على مستوى الممارسة التاريخية ، وقدرتها الفائقة على استيعاب وهضم كافة الثقافات المحلية والتعايش معها.

بليوغرافيا البحث

المصادر :

- القرآن الكريم .

- ابن رشد الجدل أبو الوليد القرطبي (مخطوط) ، نوازل ابن رشد ، مخ. الخزانة العامة بالرباط رقم ك 731 ، .

- الإمام مسلم بن حجاج القشيري (2003) ، الجامع الصحيح ، مراجعة هشام خليفة الطعيمي ، بيروت ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر .

⁹²Sloush Nahoum, (1905) Etude sur l'histoire des juifs au Maroc, *Archives Marocaines*, Vol 4, p 111 .

- البخاري أو عبد الله محمد بن إسماعيل، (2005)، صحيح البخاري، القاهرة، دار الفجر للتراث.
- البرزلي أبو القاسم بن أحمد البلوي، (مخطوط)، جامع مسائل الأحكام مما نزل بالمفتين والحكام، مخ. الخزانة العامة بالرباط رقم د.450.
- الجزيري أبو الحسن علي بن القاسم، (مخطوط)، المقصد المحمود في تلخيص الوثائق والعقود، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم 5221.
- ابن الخطيب لسان الدين، (1955) أعمال الأعلام، القسم الأندلسي، تح. بروفنسال، بيروت، دار المكشوف، ص 561.
- ابن خلكان أبو العباس شمس الدين، (د.ت)، وفیات الأعيان، تح. إحسان عباس، بيروت، دار صادر، الجزء 7
- الزجالي أبو يحيى عبد الله، (1975)، ري الأوام ومرعى السوام، تح. محمد بن شريفة، فاس، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي.
- الضبي، أحمد بن يحيى بن عميرة (1884-1885)، بغية الملتبس، نشر خوليان ريبيرا، مدريد ص 295.
- ابن عبدون أبو عبد الله عبد المجيد (1955)، رسالة في القضاء والحسبة، نشرها بروفنسال، القاهرة، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية
- الطرطوشي أبو بكر الفهري المالكي (1959)، كتاب الحوادث والبدع، تح. محمد الطالبي، تونس
- ابن قزمان أبو بكر بن عبد الملك (1980)، ديوان ابن قزمان، تح. كورنيطي، مدريد
- ابن القوطية، افتتاح الأندلس، نشر خوليان ريبيرا، مدريد 1926

- ابن عذاري أبو بكر بن عبد الملك ، (1980) ، البيان المغرب ، تح. بروفنسال وس. كولان ، بيروت ، دار الثقافة ، الجزء 4.
- المقرئ شهاب الدين أحمد التلمساني (د.ت) ، نفح الطيب ، (طبعة مصر) الجزء 2 ، .
- ابن المؤقت المراكشي، (د.م. ت) ، تعطير الأنفاس في التعريف بالشيخ أبي العباس (م.ح) .
- مؤلف مجهول ، (1867) ، أخبار مجهولة في فتح الأندلس ، نشره Lafunte y Alcantara ، مدريد
- مؤلف مجهول ، طبقات المالكية ، مخ. الخزانة العامة بالرباط ، رقم د 3928
- مؤلف مجهول (مخطوط) ، كتاب في الفقه المالكي ، مخ. الخزانة العامة بالرباط رقم 2198
- الونشريسي ، أبو العباس أحمد بن يحيى ، (1981) ، المعيار المعرب ، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب ، مطبعة الرباط- بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، الجزء 2
- المراجع والدراسات العربية الحديثة:**
- أبو عطية السيد، (1997) فقه العلاقات السياسية الدولية في الشريعة الإسلامية ، الإسكندرية ، مؤسسة الثقافة الجامعية
- الباش حسن ، (2005) ، منهج التعارف الإنساني في الإسلام ، (نحو قواسم مشتركة بين الشعوب) ، طرابلس ، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ،
- الأهواني عبد العزيز، (1957) ، ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، مج3 ، ماي 1957
- برغوث عبد العزيز ، (2007) ، الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة ، الكويت ، سلسلة روافد ، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت .

- بروفنسال ليفي ، (د.ت) ، حضارة العرب في الأندلس ، تر. دوقان قرقوط ، بيروت ، ص 86 .

- بوتشيش إبراهيم القادري ، (1993) ، المغرب والأندلس في عصر المرابطين : المجتمع ، الذهنيات ، الأولياء ، بيروت ، دار الطليعة .

- بوتشيش إبراهيم القادري (1998) ، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين ، بيروت ، دار الطليعة ..

- تركستاني أحمد سيف الدين ، (2004) ، الحوار مع أهل الديانات والثقافات : مشروعيته ومؤهلته وآدابه ، ضمن كتاب : العلاقات المغربية السعودية في سياق ضرورة الحوار الثقافي والحضاري ، أعمال الندوة المنظمة بجامعة الأخوين بإفران 24-26 أبريل ، الدار البيضاء منشورات جامعة الأخوين بإيفران ، مطبعة النجاح الجديدة.

- التويجري عبد العزيز بن عثمان (1997) ، الحوار والتفاعل من منظور إسلامي ، سلا ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة — إيسيسكو ، مطبعة ديديكو.

- جواد إبراهيم محمد ، (2006) ، الصراع بين الغرب والإسلام ، من يفجره ؟ ولماذا ؟ ، بيروت ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت .

- الخمليشي عبد الهادي ، (2008) ، السلم في القرآن والسنة : مرتكزاتها ووسائل حمايتها ، بيروت ، دار ابن حزم

- الدبوسي أبو زيد ، (د.ت) ، تأسيس النظر ، مصر ، المطبعة الأدبية.

- سعدي محمد ، (2008) ، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام ، بيروت ، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة أطروحات الدكتوراة (58) ، (ط2).

- شاهين عبد الصبور ، (2004) ، الإسلام دين السلام ، القاهرة - الإسكندرية ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

- العبادي أحمد مختار، (1970) ، الأعياد في مملكة غرناطة ، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدير ، مجلد 15.

- عمارة محمد ، فلسفة الإسلام في التعايش مع الآخر الديني والثقافي ، مقال منشور في الموقع الإلكتروني رواق الفلسفة:

<http://philosophie69.jeeran.com/riwek21/archive/2009/10/948847.html>

- العيسوي عبد الفتاح ومحمد الدرازي محمد صالح ، (2003) ، فلسفة الإسلام في السلم والحرب من المنظور الاجتماعي، الإسكندرية ، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر.

- الغنيمي محمد طلعت ، (د.ت) ، قانون السلام في الإسلام ، الإسكندرية ، نشر منشأة المعارف

- القرضاوي يوسف ، (2008) ، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق ، القاهرة ، دار الشروق ، (ط3) .

- قطب سيد ، (1993) ، السلام العالمي والإسلام ، القاهرة ، دار الشروق ، القاهرة (ط11)

- المزيبي إبراهيم ، (2006) ، التعامل مع الآخر : شواهد تاريخية من الحضارة الإسلامية ، الرياض ، منشورات مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني .

- المطعني عبد العظيم ، (د.ت) ، مبادئ التعايش السلمي في الإسلام ، منهج وسيرة ، القاهرة ، دار الفاروق للنشر والتوزيع ،

- مؤنس حسين (1959) ، فجر الأندلس ، القاهرة ، الشركة العربية للطبع والنشر ، ص 440 .

المراجع والدراسات الأجنبية :

- Dufourq Charles Emanuel, (1978), *La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous la domination arabe*, ed Paris, Hachette
- Provençal Levi , (1951) *Histoire de l'Espagne Musulmane* , Paris, T1 .
- Simonet, (1897- 1903), *Historia de los Mozarabes*, Madrid
- Sloush (Nahoum), (1905), *Etude sur l'histoire des Juifs au Maroc*, Archives marocaines, Vol 4 .

الرموز المستعملة في الإحالات

تح = تحقيق	تر = ترجمة
ح = حديث	د.ت = دون ذكر تاريخ الطبع
د.ت.م = دون ذكر تاريخ ومكان الطبع	
ع = عدد	ق = قسم
مج = مجلد	م.ح = مطبعة حجرية
منخ = مخطوط	مر = مراجعة.

أسس البناء الحضاري للمجتمع في ضوء سورة الحجرات

بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي للحضارة

الدكتور حامد بن يعقوب الفريح *

ملخ ص

يختلف مفهوم الحضارة في القرآن الكريم عن غيرها من المفاهيم المادية للحضارة، وهذا الاختلاف يرجع إلى المبادئ والأسس التي تبنى عليها هذه الحضارة، فحينما يحدثنا القرآن الكريم عن المجتمع المسلم الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة، فإنه لا يحدثنا عن المعالم المادية في هذا المجتمع من مساكن وطرق، وإنما يحدثنا عن الأسس والمبادئ التي تمكن من خلالها الرسول صلى الله عليه وسلم أن يصنع من رعاة الأغنام بفضل الإسلام قادة استطاعت أن تقيم حضارة رائدة لم تعرف البشرية لها مثيلاً، وكان أحسن من تمثلت به هذه الحضارة هو محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه. إنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم أقام حضارة لكنها ليست بنياناً، وأنشأ مصانع إلاَّ أنَّها ليست مصانع من حديد، بل من نوع آخر من الناس، هم أصحاب العقيدة الصافية، والأعمال الصالحة، والأخلاق الفاضلة، وهم الذين قال الله في وصفهم (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً) (الفتح: 29). لقد أسس الرسول صلى الله عليه وسلم دولة حضارية، وبنى أمة قوية تسير على هدي الكتاب والسنة، ذلك الوحي الذي أنزله الله لتسيير الدنيا والدين معاً، وجعل الدنيا مزرعة الآخرة، فسار على ذلك المسلمون، فعبدوا إلهاً واحداً، وانتظموا تحت شريعة واحدة، ورسخت معالم الحضارة القرآنية في الفرد والمجتمع، تلك الحضارة التي أعادت صياغة الإنسان في معتقداته وأفكاره، في أخلاقه وسلوكه، وفي علاقاته وتعاملاته،

* قسم الدراسات القرآنية - كلية التربية - جامعة الدمام

وأقامت الروابط المتينة بين أفراد الأمة المسلمة، ثم حمل المسلمون مشاعل هذه الحضارة إلى البشرية جمعاء لتخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة كما قال رباعي بن عامر رضي الله عنه. هذا البناء الحضاري للإنسان يمكن أن نتهدي إلى أسسه من خلال الاستقراء التام لنصوص القرآن الكريم، وتدبر الآيات القرآنية التي وردت لبيان أوصاف ذلك الجيل الذي أنشأه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحيث إتي من المهتمين بالدراسات الموضوعية للقرآن الكريم.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدى بهداه وسار على منهجه إلى يوم الدين، وبعد:

يختلف مفهوم الحضارة في القرآن الكريم عن غيرها من المفاهيم المادية للحضارة، وهذا الاختلاف يرجع إلى المبادئ والأسس التي تبني عليها هذه الحضارة، فحينما يحدثنا القرآن الكريم عن المجتمع المسلم الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة، فإنه لا يحدثنا عن المعالم المادية في هذا المجتمع من مساكن وطرق، وإنما يحدثنا عن الأسس والمبادئ التي تمكن من خلالها الرسول صلى الله عليه وسلم أن يصنع من رعاة الأغنام بفضل الإسلام قادة استطاعت أن تقيم حضارة رائدة لم تعرف البشرية لها مثيلاً، وكان أحسن من تمثلت به هذه الحضارة هو محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

إنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم أقام حضارة لكنها ليست بنياناً، وأنشأ مصانع إلاَّ أنَّها ليست مصانع من حديد، بل من نوع آخر من الناس، هم أصحاب العقيدة الصافية، والأعمال الصالحة، والأخلاق الفاضلة والآداب الرفيعة، هم الذين قال الله في وصفهم ﴿رَحْمَةً يَبِيحُ تَرَبُّهُمْ رُكْعًا سَجْدًا﴾ الفتح: ٢٩. وَالَّذِينَ

لقد أقام الرسول صلى الله عليه وسلم دولة عظيمة، وبنى أمة قوية، وأسس مجتمعاً حضارياً يقوم على هدي الكتاب والسنة، ذلك الوحي الذي أنزله الله لتسيير الدنيا والدين معاً، وجعل الدنيا مزرعة الآخرة، فسار على ذلك المسلمون، فعبدوا إلهاً واحداً، وانتظموا تحت شريعة واحدة، ورسخت معالم الحضارة القرآنية في الفرد والمجتمع، تلك الحضارة التي أعادت صياغة الإنسان في معتقداته وأفكاره، في أخلاقه وسلوكه، وفي علاقاته وتعاملاته، وأقامت الروابط المتينة بين أفراد المجتمع الواحد، ثم حمل المسلمون مشاعل هذه الحضارة إلى البشرية جمعاء لتخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة كما قال رباعي بن عامر⁽¹⁾ رضي الله عنه لرستم قائد الفرس قبل معركة القادسية.

هذا البناء الحضاري للإنسان وللمجتمع يمكن أن نكتدي إلى أسسه من خلال دراسة وتدبر سورة من سور القرآن الكريم، ألا وهي سورة الحجرات، والتي يدور محورها حول بناء المجتمع، وذلك من خلال الأسس الربانية التي اشتملت عليها هذه السورة، والتي من شأنها أن تنشئ مجتمعاً متحاباً مترابطاً يقوم على أسس الإيمان، والطاعة، والأخوة، والعدل، والأخلاق.

هذا وقد اهتمت هذه السورة على وجازتها وقلة عدد آياتها بهذه الأسس عناية شديدة، وجاءت لتلقي الضوء على أمور وقضايا تسهم في علاج كثير من المشكلات التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة، والتي تدعي التقدم الحضاري والرقى الإنساني، وهي أبعد ما تكون عن هذه المعاني.

ألا ما أحوج أمتنا العربية والإسلامية اليوم إلى الرجوع إلى ذلك النبع الصافي والمعين المتدفق الذي فاضت به آيات هذه السورة، والاهتداء بهذه الأسس القرآنية، من أجل بناء المجتمع الحضاري المنشود.

(1) هو رباعي بن عامر بن خالد بن عمرو، كان من أشراف العرب، وهو من بني تميم، أدرك النبي صلى الله عليه وسلم، شهد الفتوحات الإسلامية وأمد به عمر بن الخطاب المثنى بن حارثة، له ذكر في غزوة نهاوند. انظر: الإصابة (2:194)

وحيث إتي من المهتمين بالدراسات الموضوعية للقرآن الكريم⁽¹⁾، واستجابة لدعوة جامعة ملايا بجمهورية ماليزيا في الدعوة للمؤتمر العالمي الأول للحضارة الإسلامية الذي سيعقد في الفترة من 12-13/11/1432هـ، أحببت أن أشارك ببحث عنوانه (أسس البناء الحضاري للمجتمع في ضوء سورة الحجرات) ويهدف هذا البحث إلى:

1- تعريف المسلمين وإرشادهم إلى الكنوز الثمينة والمنابع الفياضة في القرآن الكريم، والتي تتضمن المبادئ العامة والمنطلقات الأساسية التي من شأنها أن تبني مجتمعاً حضارياً.

2- دلالة غير المسلمين إلى مكانة هذا القرآن العظيم، وما حواه من أسس ومبادئ حضارية كفيلة بنهضة البشرية وإخراجها مما هي فيه من التيه والتخبط.

3- إظهار وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم، وبيان أنه صالح لكل زمان ومكان.

وسوف يشتمل هذا البحث على:

مقدمة: وتتضمن الحديث عن أهمية الموضوع وسبب اختياره.

تمهيد: ويتضمن الحديث عن اسم السورة، ووجه تسميتها، وعدد آياتها، والمرحلة التي نزلت فيها، وسبب نزولها، ومحورها.

أسس البناء الحضاري للمجتمع:

يمكن من خلال دراسة سورة الحجرات وتدبر آياتها، والعيش في ظلها أن نحدد جملة من الأسس والمبادئ التي

يقوم عليها البناء الحضاري للمجتمع، وهذه الأسس هي:

الأول: الإيمان

الثاني: الطاعة

⁽¹⁾ وذلك من خلال تدريسي لمادة التفسير الموضوعي في قسم الدراسات القرآنية بكلية التربية بجامعة الدمام، ولدي بحوث في هذا المجال.

الثالث: الأخوة

الرابع: العدل

الخامس: الأخلاق

السادس: المساواة

السابع: الرقابة الذاتية

الثامن: التوبة

الخاتمة والتوصيات: وفيها أهم التوصيات والنتائج.

إنّ الأسس التي قام عليها المجتمع الحضاري لا زالت موجودة في القرآن، وليس كما يظنّ المهزومون نفسياً

الذين يرون أنّ قوة الأمة لن تعود في عصر التقنية، هذا وأسأل الله أن يعييني على إنجاز هذه الدراسة، وأن يأخذ

بيدي لتحقيق الهدف المنشود، من أجل أن أساهم في وضع لبنة في هذا الصرح العظيم، إنّه وحده هو المسؤول،

وعليه توكلني واعتمادي .

التمهيد

يحسن بنا قبل أن نتحدث عن الأسس والمبادئ التي يقوم عليها المجتمع في ضوء سورة الحجرات أن نمهد بين يدي السورة بذكر بعض الأمور التي تتعلق بها، وهي:

اسم السورة: اشتهرت سورة الحجرات بهذا الاسم في جميع المصاحف وكتب التفسير والسنة، وقد وردت هذه التسمية في بعض أقوال الصحابة، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: نزلت

سورة الحجرات بالمدينة ⁽¹⁾، وعن ابن الزبير مثله ⁽²⁾، وليس للسورة اسم-فيما أعلم- غير هذا الاسم.

وجه التسمية: سميت بذلك لأنه ذكر فيها لفظ الحجرات في قوله تعالى **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَعْلَمَ مَا تَعْمَلُونَ** ⁽³⁾، ونزلت في قصة نداء وفد بني تميم رسول الله صلى الله عليه وسلم من وراء حجراته كما سيأتي، فعرفت بهذه الإضافة ⁽³⁾، ولم ترد هذه اللفظة إلا في هذه السورة.

قال المهامي: سميت بها لدلالة آياتها على سلب إنسانية من لا يعظم رسول الله صلى الله عليه وسلم غاية التعظيم ولا يحترمه غاية الاحترام، وهو من أعظم مقاصد القرآن ⁽⁴⁾.

عدد آياتها: عدد آياتها ثمان عشرة آية في عدد الجميع بلا خلاف ⁽⁵⁾.

المرحلة التي نزلت فيها: سورة الحجرات مدنية باتفاق أهل التأويل ⁽⁶⁾، نزلت في عام الوفود في السنة التاسعة للهجرة، كما يدل على ذلك سبب نزول قوله تعالى **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَعْلَمَ مَا تَعْمَلُونَ** ⁽⁷⁾، والتي كان الهدف منها ترسيخ القيم والمبادئ التي على أساسها أراد القرآن بناء المجتمع، ونلمس من تأخر نزول السورة أن من أفراد المجتمع من بلغ الإيمان عنده مرتبة، حتى أصبح رفع الصوت عند النبي صلى الله عليه وسلم ذنباً يوجب النهي عنه، كما أن هناك من يخل بمقتضيات الأخوة الإسلامية، فتحصل منه

⁽¹⁾ أخرجه ابن الضريس في فضائل القرآن كما في الإتيان للسيوطي (14:1)، والبيهقي في الدلائل (142:7) عن عكرمة والحسن، وزاد السيوطي نسبه في الدر (85:6) للنحاس وابن مردويه.

⁽²⁾ أورده السيوطي في الدر (85:6) وعزاه لابن مردويه.

⁽³⁾ انظر: التحرير والتنوير (213:26)

⁽⁴⁾ انظر: تفسير القاسمي (105:15)

⁽⁵⁾ انظر: التحرير والتنوير (213:26)

⁽⁶⁾ المرجع السابق

⁽⁷⁾ ورد في السورة **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** أربع مرات، وتكرر لفظ "الإيمان" أربع مرات، ولفظ "المؤمنون" ثلاث مرات

السخرية واللمز والغيبة للآخرين، وأنَّ هناك من هو حديث عهد بالإسلام يحتاج إلى رعاية وتوجيه حتى فيما يتعلق بالإيمان، وهناك فئات في المجتمع ينبغي الحذر في التعامل معها، وبهذا جاءت السورة بمنهج واضح للتعامل مع فئات المجتمع المختلفة.

سبب نزولها: وردت عدة أسباب لنزول هذه السورة، حيث إنَّ بعض الآيات ورد فيها أكثر من سبب، وتجنباً للإطالة فسأقتصر على ذكر ما صح من أسباب النزول، مع التنبيه إلى ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية من أنَّ قولهم: نزلت هذه الآية في كذا، يراد به تارة أنَّه سبب لنزول، ويراد به تارة أنَّ هذا داخل في الآية، وإن لم يكن السبب، كما تقول: عني بهذه الآية كذا⁽²⁾، ويلاحظ أيضاً أنَّ نزول الآية في شخص بعينه أو في قوم مخصوصين لا يعني أنَّ الآية لا تشمل غيرهم، فإنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وإليك ما صح من سبب النزول:

1- قَالَ تَعَالَى: ﴿ك ك ك ك ك ك ك وَرَسُولِهِ﴾

أخرج البخاري عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه أنَّه قدم ركب من بني تميم على النبي صلى الله عليه وسلم، فقال أبو بكر: أمّر القعقاع بن معبد، وقال عمر: أمّر الأقرع بن حابس، فقال أبو بكر: ما أردت إلا خلافي، فقال عمر: ما أردت إلا خلافاً، فتماريا حتى ارتفعت أصواتهما، فترل في ذلك: ﴿ك ك ك ك ك ك ك وَرَسُولِهِ﴾ حتى انقضت الآية⁽³⁾.

2- قَالَ تَعَالَى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾

أخرج البخاري عن ابن أبي مليكة، قال: كاد الخيران أن يهلكا، أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، رفعاً أصواتهما عند النبي صلى الله عليه وسلم، حين قدم عليه ركب بني تميم، وذكر نحو حديث

(2) انظر: مقدمة في أصول التفسير (ص48)

(3) انظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾

ابن الزبير، إلى أن قال: فأنزل الله ﷻ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ ﷻ الآية⁽¹⁾.

3- قَالَ تَعَالَى: ﷻ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﷻ

أخرج الطبري من طريق أبي سلمة، قال: حدثني الأقرع بن حابس أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فناده، فقال: يا محمد إن مدحي زين، وإن شمتي شين، فخرج إليه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: ويلك ذلك الله، فأنزل الله ﷻ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﷻ⁽²⁾.

4- قَالَ تَعَالَى: ﷻ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا ﷻ فَفَعَلْتُمْ ﷻ

هذه الآية نزلت في الوليد بن عقبة كما ذكر كثير من المفسرين، وقد روي ذلك من طرق، من أحسنها- كما قال ابن كثير- ما رواه الإمام أحمد في مسنده من رواية ملك بن المصطلق، وهو الحارث بن ضرار، قال الإمام أحمد: ثم ساق ابن كثير إسناد أحمد، وذكر قصة بني المصطلق مع الوليد بن عقبة حينما بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقبض ما كان عندهم من الزكاة، إلى

(1) انظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﷻ لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ ﷻ، ح4845

(2) انظر: تفسير الطبري (122:26)، وأخرجه أحمد في المسند (488:3) و(393:6-394)، والطبراني في الكبير (300:1)، وصححه السيوطي في لباب النقول (ص196)، وقال الهيثمي في المجمع (7:111): رواه أحمد والطبراني، وأحد إسناده أحمد رجاله رجال الصحيح، إن كان أبو سلمة سمع من الأقرع، وإلا فهو مرسل كإسناد أحمد الآخر. قلت: قد صرح أبو سلمة بالتحديث عن الأقرع في رواية الطبري.

أَن قَالَ: فَتَرَلت الحِجَرَاتِ ۚ يَتَأَيَّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمُ فَاسِقٌ ۖ جِئِلَى قَوْلِهِ ۚ حَكِيمٌ ۚ (3).

قال ابن كثير بعد أن ساق هذا الحديث، وذكر بعده عدة روايات: وكذا ذكر غير واحد من السلف في هذه الآية أنها نزلت في الوليد بن عقبة، والله أعلم⁽¹⁾.

5- قَالَ تَعَالَى: ۚ وَإِن طَافَيْنَا فِي مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفَنَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا ۚ

روى البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قيل للنبي صلى الله عليه وسلم لو أتيت عبد الله بن أبيّ، فانطلق إليه النبي صلى الله عليه وسلم وركب حماراً، فانطلق المسلمون يمشون معه-وهي أرض سبخة-فلما أتاه النبي صلى الله عليه وسلم، قال: إليك عنّي، والله لقد آذاني نتن حمارك، فقال رجل من الأنصار منهم: والله لحمار رسول الله صلى الله عليه وسلم أطيب ريحاً منك، فغضب لعبد الله رجل من قومه، فشتما، فغضب لكل واحد منهما أصحابه، فكان بينهما ضرب بالجريد والنعال والأيدي، فبلغنا أنها أنزلت ۚ وَإِن طَافَيْنَا فِي مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفَنَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا ۚ (2).

6- قَالَ تَعَالَى: ۚ وَلَا نَنَابِرُوا بِأَلْأَلَقَبِ ۚ

روى البخاري في الأدب المفرد من حديث أبي جيرة بن الضحاك، قال: فينا نزلت-في بني سلمة- ۚ وَلَا نَنَابِرُوا بِأَلْأَلَقَبِ ۚ، قال: قدم علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس منا رجل إلّا

(3) انظر: المسند (4:279)، وانظر: تفسير ابن كثير (7:350)، وقال السيوطي في الدر المنثور (6:91): رواه أحمد وابن أبي حاتم والطبراني بسند جيد، وقال الهيثمي في المجمع (7:109): ورجال أحمد ثقات.

(1) انظر: تفسير ابن كثير (7:352)، وانظر: تفسير الطبري (26:123)، وأسباب النزول للواحدي (ص390).

(2) انظر: صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب ما جاء في الإصلاح بين الناس، ح2691.

له اسمان، فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "يا فلان"، فيقولون: يا رسول الله إنه يغضب منه⁽³⁾.

7- قَالَ تَعَالَى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِلَىٰ بَلِّ اللَّهِ يُمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ الحجرات: ١٧.

أخرج ابن المنذر والطبراني وابن مردويه⁽¹⁾ عن عبد الله بن أبي أوفى: أن ناساً من العرب قالوا: يا رسول الله أسلمنا ولم نقاتلك كما قاتلك بنو فلان، فأنزل الله ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا﴾. حسنه السيوطي⁽²⁾، وقال الهيثمي⁽³⁾: رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وفيه: الحجاج بن أرطاة، وهو ثقة، ولكنه مدلس، وبقية رجاله رجال الصحيح. قلت: يشهد له ما أخرجه الطبري بإسناد صحيح عن قتادة مرسلًا مثله⁽⁴⁾.

وقد وردت روايات عن ابن عباس رضي الله عنهما بتعيينهم، وأنهم: بنو أسد بن خزيمه، أخرجه النسائي⁽⁵⁾ والبخاري⁽⁶⁾.

محور السورة: النظرة العاجلة للسورة توحى بأنها تشتمل على موضوعات متفرقة، ولكن المتأمل في السورة والمتدبر لآياتها، يستطيع أن يكتشف أن السورة تتناول موضوعاً واحداً، وتدور حول

⁽³⁾ انظر: الأدب المفرد (ص 121)، وأخرجه أحمد (4: 69) (5: 380)، والطبري (26: 132)، والترمذي (5: 362) وقال: حسن صحيح، والحاكم (29: 463) وصححه على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، والطبراني في الكبير (22: 390)، وقال الهيثمي في المجمع (7: 111): رجاله رجال الصحيح.

⁽¹⁾ انظر: فتح القدير، للإمام الشوكاني (5: 69).

⁽²⁾ انظر: لباب النقول (ص 199).

⁽³⁾ انظر: مجمع الزوائد (7: 112).

⁽⁴⁾ انظر: تفسير الطبري (26: 142).

⁽⁵⁾ انظر: تفسير النسائي (2: 324) وفي إسناده عطاء بن السائب اختلط بآخرة، كان يرفع عن سعيد بن جبير أشياء لم يكن يرفعها. انظر: الكواكب النيرات (ص 322).

⁽⁶⁾ انظر: تفسير ابن كثير (7: 369) وفي إسناده أبو عون، وهو ثقة إلا أن حديثه عن سعيد مرسل كما قال أبو زرعة. انظر: تهذيب التهذيب (9: 286).

لكن يشهد له ما أخرجه الطبري في تفسيره (26: 141) بإسناد صحيح عن مجاهد، قال: أعراب بني أسد بن خزيمه.

يقول سيد قطب رحمه الله: وأول ما يبرز للنظر عند مطالعة السورة، هو أنها تكاد تستقل بوضع معالم كاملة، لعالم رفيع كريم نظيف سليم، متضمنة القواعد والأصول والمبادئ والمناهج التي يقوم عليها هذا العالم؛ والتي تكفل قيامه أولاً، وصيانته أخيراً، عالم يصدر عن الله، ويتجه إلى الله، ويليق أن ينتسب إلى الله، علم نقي القلب، نظيف المشاعر، عف اللسان، وقبل ذلك عف السريرة، عالم له أدب مع الله، وأدب مع رسوله، وأدب مع نفسه، وأدب مع غيره⁽⁷⁾.

يبني القرآن المجتمع المسلم على منهجية فريدة تميّزه عن غيره من المجتمعات الأخرى، تقوم هذه المنهجية على طريقة البناء المتكامل وإرساء الأسس السليمة التي تكوّن بناءً متجانساً متماسكاً يؤدي إلى مساعدة المجتمع في الوصول إلى التقدم الحضاري المنشود.

فإذاً لا بد من الرجوع إلى القرآن الكريم، ودراسته وتدبره والوقوف عند سورة، واستنطاق آياته من أجل استخراج الأسس والمبادئ التي يبنى عليها المجتمع؛ لأنّ الذي أنزل

171

هو الذي خلق البشر، وهو أعلم سبحانه بما يصلحهم ويقوم عليه أمر دينهم ودنياهم، ونحن سوف نختار-بإذن المولى- سورة جليلة عظيمة من سور القرآن، نحلل آياتها، ونتدبر معانيها، ونقف عند حقائقها؛ لكي نستنبط الأسس والمبادئ التي يقوم عليها المجتمع، هذه السورة هي سورة الحجرات. وقبل أن نعرض لأسس بناء المجتمع في ضوء هذه السورة، يحسن بنا أن نذكر شيئاً مما تدعو الحاجة إليه فيما يتصل بمفهوم المجتمع ومعنى الحضارة وما المراد بالأسس.

الأسس: جمع أسّ، والأسّ كما يقول ابن فارس يدلّ على الأصل والشيء الوطيد الثابت، فالأسّ أصل البناء⁽¹⁾.

والمجتمع لغة: مشتق من جَمَعَ، فالجمع ضم الأشياء المتفقة وضده التفريق والإفراد، ولقد أجاد صاحب لسان العرب حين قال في بيان معنى هذه اللفظة: تجمع القوم: أي اجتمعوا من هاهنا وهاهنا⁽²⁾.

أمّا اصطلاحاً، فتتعدد التعريفات بحسب تباين النظرات تبعاً للتخصصات، ولعل التعريف الأقرب إلى بحثنا هو ما يعرف المجتمع بأنّه: عدد كبير من الأفراد المستقرين، تجمعهم روابط اجتماعية ومصالح مشتركة، تصحبها أنظمة تضبط السلوك وسلطة ترعاها⁽¹⁾.

والحضارة لغة(بكسر الحاء وفتحها): الإقامة في الحضر، والحاضر: المقيم في المدن والقرى، ويقال للمقيم على الماء حاضر، وقوم حضار: إذا حضروا المياه⁽²⁾.

أمّا من الناحية الاصطلاحية فللحضارة تعريفات مختلفة، ولعل التعريف المناسب هو أن الحضارة: مجموعة المفاهيم الموجودة عند مجموعة من البشر، وما ينبثق عن هذه المفاهيم من مثل

⁽¹⁾ انظر: معجم المقاييس (14:1)

⁽²⁾ انظر: لسان العرب (53:8)

⁽¹⁾ انظر: المجتمع والأسرة في الإسلام ، د محمد طاهر الجواي (ص 12)

⁽²⁾ انظر: لسان العرب (197:4)

وأفكار، ونظم وقوانين ومؤسسات تعالج المشكلات المتعلقة بأفراد هذه المجموعة البشرية وما يتصل بهم من مصالح مشتركة⁽³⁾.

وبناء على ما تقدم يمكن بيان المراد بأسس البناء الحضاري للمجتمع بأنها: هي الأصول والقواعد والمبادئ التي يقوم عليها المجتمع، وتضمن استمراره وبقائه، وما ينبثق عن هذه الأصول من قيم وأخلاق وآداب تنظم حياة الأفراد، وتعالج ما يحدث بينهم من مشكلات.

وبعد هذا التمهيد نشرع في بيان الأسس التي يقوم عليها بناء المجتمع في ضوء سورة الحجرات، وهي:

أولاً: الإيمان بالله :

وهو الأساس الأول والأهم الذي يبنى عليه المجتمع، ولا شك أن موضوع الإيمان مبثوث في ثنايا هذه السورة، وذلك من خلال النداءات المتكررة التي نادى الله بها عباده المؤمنين ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ وهو خطاب تشریف وتكليف، تشریف لهم بهذه النعمة العظيمة والمّنة الكريمة من الكريم الوهاب ﴿بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدٰكُمْ لِلْإِيمٰنِ﴾، وتكليف بتبعات هذا الإيمان من الأوامر والنواهي، والتي أتت مباشرة عقب هذه النداءات الإيمانية في السورة، وهذا يتبين أهمية الإيمان ودوره في بناء المجتمع، إذ بدونه لا يمكن أن يلتزم الإنسان بالسلوك القويم والأخلاق الحميدة، ولا تتحقق الدافعية لدى الأفراد للعمل لصالح المجتمع؛ وهذا هو سبب الفشل الذي منيت به النظريات الأرضية التي تجعل المنفعة هي الأساس، أو التي تقول أن الغاية تبرر الوسيلة، لكن الإيمان بالله هو الذي يرد الأمر كله للخالق سبحانه ﴿إِنَّمَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ الأعراف: ٥٤.

⁽³⁾ انظر: الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، أحمد عبد الرازق أحمد (ص11)

الثاني: ما يتولد من هذا الإيمان الصحيح الخالص من أعمال، يأتي على رأسها الجهاد بالمال والنفس، فالجهاد ذورة سنام الإسلام⁽¹⁾، فالمؤمن يضحي بنفسه وماله من أجل بناء المجتمع والحفاظ على كيانه.

ومن خصائص هذا الإيمان أنه متحرك يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وهو أيضاً إيمان محرك يدفع صاحبه للعمل وبناء المجتمع وإصلاحه ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ رَسُوْلِهِ دُعُوًا إِلَى اللَّهِ وَرِسُوْلِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ النور: ٥١، وقد وصف الله القرآن بأنه روح وبأته ونور، ؛ لأن القرآن يولد في القلب الإيمان، والإيمان للإنسان بمثابة الروح للجسد يبعث الحياة في الجسد، فالإيمان روح يحرك الإنسان ويبعث الحياة في قلبه وفي جوارحه، وهو كذلك نور يهدي الإنسان في دجى الظلمات إلى الصراط المستقيم ﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ بَيْنِ بِيٍّ تَدْرِى مَا أَلَكْتُبُ وَلَا أَلَايْمَنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِّنْ عِبَادِنَا﴾ الشورى: ٥٢.

وهذا الإيمان هبة جليلة ومنحة عظيمة يمنّ الله بها على من يشاء من عباده، وفق ما يعلمه —سبحانه— من استعدادهم واستحقاقهم لهذه الهبة، فإن يكن من حقيقي فهو لله سبحانه وتعالى الذي هداهم للإيمان ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَن هَدَكُمُ لِلْإِيْمَنِ جَٰعِلِينَ أَن نَّتَّوِجِهَ إِلَى اللَّهِ وَحْدَهُ بَأَن يَمْنَحَنَا الْإِيْمَانَ، فهو سبحانه وحده الذي حبب الإيمان في نفوسنا، وحسنه في قلوبنا ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيْمَانَ وَزَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾

ثانياً: الطاعة

ذكرنا في التمهيد أن محور سورة الحجرات هو بناء المجتمع على هدي الوحي المنزل، ولذا فقد تقدمت عملية البناء هذه افتتاحية، تضمنت بيان أن هذا المجتمع المراد بناؤه لا بد له من قيادة

(1) جزء من حديث طويل رواه أحمد (245:5-246)، والطبراني في الكبير (63:20) من حديث معاذ في قصة غزوة تبوك، وقال الهيثمي في المجمع (273:5): وفيه شهر بن حوشب، وهو ضعيف، وقد يحسن حديثه.

تستمد شرعيتها من طاعتها لله ورسوله، والعمل بما جاء به، هذه القيادة تتطلب من أتباعها المؤمنين بشرعيتها الالتزام بجملة من الأمور التي يجب التسليم بها قبل البدء ببناء المجتمع، حتى تتحقق الطاعة على الوجه الأكمل، وإلا سيكون هذا البناء على أسس غير سليمة.

بدأت السورة بقوله تعالى ﴿كَ ك ك ك ك ك ك وَرَسُولِهِ﴾ وهو خطاب من الله للمؤمنين به المقرين بوحدانيته، بأن لا يقدموا بين يدي الله ورسوله، وخلاصة أقوال المفسرين في معنى التقدم أنه على نوعين:

الأول: السبق في القول والعمل، وإن لم يكن فيه مخالفة، قال ابن كثير: لا تسرعوا في الأشياء بين يديه، أي: قبله،

بل كونوا تبعاً له في جميع الأمور ⁽¹⁾.

الثاني: لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما ⁽²⁾.

والنهي عن التقدم في هذه الآية عام، يشمل الأقوال والأفعال، وسواء قدم المرء قوله أو قول غيره، وسواء قدم عقله أو عقل غيره ⁽³⁾، ويدخل في ذلك تشريع ما لم يأذن به الله، وتحريم ما لم يحرمه الله، وتحليل ما لم يحلل؛ لأنه لا حرام إلا ما حرّمه الله، ولا حلال إلا ما أحله الله، ولا دين إلا ما شرعه الله ⁽⁴⁾.

فالواجب هو اتباع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وطاعته، لا التقدم بين يدي الله

ورسوله، قال تعالى ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ آل عمران: ٣١، ولا بد أيضاً من أن يكون مصدر التلقي واحداً، وهو الوحي الإلهي، فشتان بين من تكون طاعته لله ورسوله، وبين من تتعدد مصادر التلقي عنده، فتتفرق به السبل، ويعيش حالة من الحيرة والقلق،

⁽¹⁾ انظر: تفسير ابن كثير (345:7)

⁽²⁾ أخرجه الطبري في تفسيره (116:26) بسند حسن

⁽³⁾ انظر: تفسير الطبري (116:26)، وتفسير ابن كثير (345:7)، وبدائع التفسير، لابن القيم (177:4)

⁽⁴⁾ انظر: أضواء البيان (614:7)

قال تعالى ۞ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۞ الزمر: ٢٩.

فالمجتمع الذي يبنى على أساس طاعة الله ورسوله، وعلى وحدة مصدر التلقي، تتوحد كلمته ويكون في مأمن من التششت والتمزق في صفوفه، ويبقى بعيداً عن التفرق والاختلاف المدموم، ويعيش أفراداً في تجانس وانسجام تام، بخلاف المجتمع الذي يخضع لتوجهات متعددة من الشرق والغرب كما هو حال أكثر المجتمعات الإسلامية والعربية ۞ ۞ ۞ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ۞ الأنعام: ١٥٣ .

وقد بيّن القرآن الكريم أهمية الطاعة، وأثرها في قوة البناء ووحدة الكلمة وتماسك الأمة والثبات في أوقات الأزمات والنصر على الأعداء، فقال تعالى ۞ أَلَا تَتَذَكَّرُونَ ۞ الثبات في أوقات الأزمات والنصر على الأعداء، فقال تعالى ۞ أَلَا تَتَذَكَّرُونَ ۞ الأنفال: ٤٦

فقد أمرهم أن يطيعوا الله ورسوله في حالهم ذلك⁽⁵⁾، فما أمرهم الله تعالى به ائتمروا، وما نهاهم عنه انزجروا، ولا يتنازعوا فيما بينهم أيضاً فيختلفوا، فيكون سبباً لتخاذلهم وفشلهم ۞ ۞ ۞ كنتم فيه من الإقبال⁽¹⁾.

فما يتنازع الناس إلا حين تتعدد جهات القيادة والتوجيه، وإلا حين يكون الهوى المطاع هو الذي يوجه الآراء والأفكار، فإذا استسلم الناس لله ورسوله انتفى السبب الأول الرئيس للتراع بينهم - مهما اختلفت وجهات النظر في المسألة المعروضة - فليس الذي يثير التراع هو اختلاف وجهات النظر، إنما هو الهوى الذي يجعل كل صاحب وجهة يصير عليها مهما تبين له وجه الحق فيها⁽²⁾.

⁽⁵⁾ أي في غزوة بدر حين التقى المسلمون مع كفار قريش

⁽¹⁾ انظر: مختصر تفسير ابن كثير، للصابوني (2: 110-111)

⁽²⁾ انظر: في ظلال القرآن (3: 1528-1529)

ثالثاً: الأخوة :

وهي من أهم الأسس التي حرص الإسلام على غرسها في المجتمع، وعدّها القرآن من أعظم النعم التي أنعم الله بها على عباده المؤمنين بعد نعمة الإيمان، فقال تعالى ﴿وَأذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ آل عمران: ١٠٣، وكان أول عمل قام به النبي صلى الله عليه وسلم بعد هجرته للمدينة بعد بناء المسجد، هو المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وقد جعل الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الأخوة عقداً نافذاً؛ لا لفظاً فارغاً، وعملاً يرتبط بالدماء والأموال؛ لا تحية تثرثر بها الألسنة ولا يقوم لها أثر⁽³⁾.

وقد جاءت سورة الحجرات لتقرر هذا الأصل العظيم من أصول بناء المجتمع، الذي تنظم فيه علاقة المسلم بإخوانه المسلمين، فقال تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ وهذه الآية تعليل لإقامة الإصلاح بين المؤمنين إذا استشرى الحال بينهم، فالجملة موقعها موقع العلة، وقد بنى هذا التعليل على اعتبار حال المسلمين بعضهم مع بعض كحال الإخوة⁽⁴⁾، والمراد أخوة الدين؛ لأنّ أخوة الدين أثبت من أخوة النسب، فإنّ أخوة النسب تنقطع بمخالفة الدين، وأخوة الدين لا تنقطع بمخالفة النسب⁽⁵⁾.

وهذه الآية فيها دلالة قوية على وجوب الأخوة بين المسلمين؛ لأنّها جاءت بصيغة القصر الذي يفيد حصر حالهم في حال الإخوة، وكأنّها تخبر عن حقيقة ثابتة، وأمر واقع مفروغ منه⁽⁶⁾، وهذه الحقيقة قررهما آيات القرآن الكريم، منها قوله تعالى ﴿جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ

پ پ پ الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ الحشر: ١٠، وقوله تعالى ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ

(3) انظر: فقه السيرة، للشيخ محمد الغزالي (ص192)

(4) انظر: التحرير والتنوير (243:26)

(5) انظر: تفسير القرطبي (322-323)

(6) جاءت الآية بصيغة الجملة الخبرية التي تفيد تقرير الأمر وتأكيد وقوعه، ولم تأت بصيغة الجملة الإنشائية التي تفيد الأمر بالطلب، إذ لو كانت كذلك لكانت الأخوة غير موجودة.

قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا فُتِفَتْهُ اللَّهُ أَلْفَ بَيْنِهِمْ ۖ

الأنفال: ٦٣، ثم ثنى بتقريرها رسول الله صلى الله عليه وسلم في أحاديث كثيرة، منها قوله: المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرّج عن مسلم كربة، فرّج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلماً، ستره الله يوم القيامة^(١)، وشبه النبي صلى الله عليه وسلم حال المسلمين في ترابطهم وتآلفهم وتعاضدهم بالجسد الواحد الذي يحس بمشاعر وآلام جميع أجزائه، فقال: مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى^(٢).

وهذه الأخوة تقتضي المحبة والتعاون والتناصح، كما أنّها تستدعي الإصلاح في حال وقوع الخصومة والافتتال بين الأطراف المتنازعة؛ لأنّ الاقتتال بين المسلمين خروج عن قاعدة الأخوة التي قررتها الآية، ولذلك جاء بعدها التعقيب المباشر بقوله ۖ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وإذا لم يجد الصلح مع أحد الطرفين، فيجب على المسلمين قتاله وإلزامه بذلك، من أجل المحافظة على هذا الأصل العظيم.

وهكذا الإخوة في الإسلام لها وضع خاص ومميز؛ حيث تجمعها وحدة العقيدة، أخوة في السراء والضراء، فمتى اجتمعت أخوة الإسلام بين شخصين يكونان كالشخص الواحد في تعاونهما، وللإخاء بين المسلمين صور كثيرة لا يتسع المجال لذكرها - هنا - ولكن هذا الأساس من أهم الأسس في بناء المجتمع المسلم المثالي.

رابعاً: العدل:

وهو من أهم الأسس التي يبنى عليها المجتمع الصالح، فكلّ مجتمع لا يقوم على العدل فمصيره إلى الزوال، ولذلك

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب "لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه"، ح 2442

(٢) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، ح 2586

دعا القرآن إلى العدل وأمر به في العديد من الآيات ⁽³⁾، وهذا المعنى رسمه علماءنا السابقون في العبارة الشهيرة (العدل أساس الملك) ⁽⁴⁾، فإذا فقد العدل فلا يمكن أن تنتظم الحياة بأي حال من الأحوال.

وقد أكدت سورة الحجرات هذا الأمر، ودعت إلى إقامته، حتى مع الفئة الباغية ⁽¹⁾ التي نصحت ولم تستجب للنصيحة، ولم ترجع إلى الحق إلا بعد قتال يجر-في الغالب- الخراب والدمار للمجتمع، ومع هذا كله يقول الله تعالى ﴿وَلِإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفَقِّلُوا لَهُمَا مَا يَفْتَأُ إِلَىٰ أَفْئَةٍ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ ۚ وَإِذَا كَانَ مِنَ الظَّالِمَةِ الْمَعْتَدَةِ، فَهُوَ فِيمَا سِوَىٰ ذَلِكَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ الدِّينِيَّةِ وَالْدُنْيَوِيَّةِ أُولَىٰ وَأَوْجِبُ.

ونلاحظ في الآية أن الإصلاح الأول مطلق ۚ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا ۚ أما الثاني فمقيّد بالعدل والقسط ۚ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا ^ط ۚ مع أن الإصلاح الأول لا بد فيه أيضاً من العدل والإقسط؟

والجواب -والله أعلم- أن في الأمر الأول ليس هناك ما يدعو إلى الميل إلى طائفة دون أخرى، أما الثاني فإنّ النفوس مجبولة على الميل للمظلوم؛ لأنّ هناك طائفة باغية معتدية، فناسب أن ينيب إلى العدل والإقسط.

وقيل: الإصلاح الأول لوقف القتال، والثاني لتقدير الأضرار فننظر ماذا تلف عن كلّ طائفة، ثمّ نسوّي بينهما ⁽²⁾.

⁽³⁾ وردت لفظة "العدل" مشتقاً في القرآن في أكثر من ثلاثين موضعاً، ومثلها لفظة "القسط"

راجع: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي

⁽⁴⁾ انظر: مقدمة ابن خلدون (ص286)

⁽¹⁾ البغي: هو طلب العلو بغير الحق، والفئة الباغية: هي الظالمة الخارجة عن طاعة الإمام العادل. انظر: لسان العرب (78:14)

⁽²⁾ انظر: تفسير القرآن الكريم (مجموعة من السور)، للشيخ محمد العثيمين (ص35)

والآية فيها أمر بالصلح، وبالعدل في الصلح، فإنّ الصلح قد يوجد، ولكن لا يكون بالعدل، بل بالظلم والحيث على أحد الخصمين، فهذا ليس هو الصلح المأمور به، فيجب أن لا يراعى أحدهما، لقراءة، أو وطن، أو غير ذلك من المقاصد والأغراض، التي توجب العدول عن العدل⁽³⁾، ثم أكد ذلك بالأمر بالقسط حتى يلتزم الذين يقومون بالصلح بينهما العدالة التي لا

يشوبها أي حيف أو جور على إحدى الطائفتين، فقال **﴿وَأَقْسِطُوا﴾** أي: حققوا العدل في الحكم بينهم، وأزيلوا الظلم الذي كان موجوداً، أو سيوجد⁽⁴⁾، وهو أمر للمسلمين بالعدل في كل أمورهم بعد أمرهم بالعدل الخاص بالطائفتين المقتلتين **﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾** أي: يحب العادلين، ، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: **﴿إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عِزٍّ وَجَلٍّ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ؛ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا كَلُوا﴾**⁽⁵⁾.

وعلى هذا يكون الإقسط مكملاً للعدل ، فالعدل يكون في الحكم، والإقسط يكون في تنفيذه، وفي أداء الحقوق.

أو أنّ العدل هو الجانب الايجابي في الحكم، وأمّا الإقسط فهو إزالة الظلم من جذوره، وكلّ الأسباب التي أدت إلى المشكلة، حتى لا يتكرر الظلم، يقول الإمام الرازي: الإقسط: إزالة القسط وهو الجور، والقاسط هو الجائر⁽¹⁾.

ولذلك نجد الآيات بعد ذلك مباشرة ذكرت الأسباب التي تزيل الظلم بين الناس، وتحقق العدل،

فقال تعالى **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا﴾** بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ

(3) انظر: تفسير السعدي (7:133)

(4) انظر: التفسير الكبير، للإمام الرازي (28:129)

(5) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ح 1827

(1) انظر: التفسير الكبير (28:129)

فققرت هذه الآية الأخوة الحقيقة المبنية على الإيمان الصادق، ودعت إلى الإصلاح، وجعلته مسؤولية اجتماعية، وأمرت بتقوى الله؛ لأنها تقي الإنسان من الظلم، كل ذلك من أجل أن تتحقق الرحمة، وتصبح أساساً للتعامل بين أفراد المجتمع.

مما تقدم يتبين لنا أهمية العدل في حياة الفرد، وفي بناء المجتمع، وقيام الحضارات وازدهارها، وأن التجارب والوقائع الحقيقية تدلّ بوضوح على أن هلاك المجتمعات وتدمير الحضارات إنما يكون بسبب الظلم والبغي، كما قال تعالى ﴿ هَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ ﴾ الأنعام: ٤٧.

خامساً: الأخلاق:

الأخلاق لها تأثير إيجابي في الفرد والمجتمع، وهذا التأثير لم يكن الاهتمام به من أجل الثواب الأخروي والفوز برضوان الله فحسب، بل هو منهج عملي فاعل في التأثير على بناء المجتمع، فما خلا مجتمع من الأخلاق الحسنة إلا وعمّه الخراب والدمار، وهذا ما يشهد به واقع أكثر المجتمعات المعاصرة، ولذلك كان اهتمام القرآن الكريم بالجانب الأخلاقي، حيث مدح الله رسوله صلى الله عليه وسلم بقوله ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ القلم: ٤.

وسورة الحجرات على وجازتها سورة جليلة عظيمة، مليئة بالمثل الرفيعة والأدب السامية، تضمنت حقائق التربية الخالدة وأسس بناء المجتمع الحضاري، حتى سماها بعض المفسرين سورة الأخلاق⁽²⁾، وقد عنيت بتربية المؤمنين على مكارم الأخلاق وما ينبغي لهم في تعاملهم وحسن أدبهم مع الخالق والخلق.

ابتدأت السورة بالخلق الرفيع والأدب الجم الذي أدب الله به عباده المؤمنين تجاه شرعه وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم، وهو أن ألاّ يسبق العبد المؤمن إلهه في أمر أو نهي، ولا يقترح

(2) انظر: صفوة التفاسير (3:230)، والتفسير المنير (25:211)، ولا دليل على هذه التسمية

عليه في قضاء أو حكم، ولا يتجاوز ما يأمر به وما ينهى عنه، ولا يجعل لنفسه إرادة أو رأياً مع

خالقه⁽³⁾ ك ك ك ك ك ك وَرَسُولِهِ ۞

ثم انتقل إلى خلق آخر وهو خفض الصوت حين الحديث مع الرسول صلى الله عليه وسلم تعظيماً لقدره الشريف، واحتراماً لمقامه السامي، فإنه ليس كغيره من الناس، ومن واجب المؤمنين أن يتأدبوا معه في الخطاب مع التعظيم والإجلال ۞ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ، بِالْقَوْلِ⁽¹⁾ ۞

ومن الخلق الخاص إلى الخلق العام، تنتقل السورة لتقرير أسس المجتمع الفاضل، فتأمر المؤمنين بعدم الاستماع للإشاعات المخترعة، وتدعوهم إلى الثبوت من الأخبار المسموعة، خصوصاً إذا كان الخبر صادراً عن شخص غير عدل، أو إنسان متهم، فكم من كلمة نقلها فاسق كانت سبباً في كوارث، وكم من خبر لم يثبت منه سامعه جرّ وبالأعلى المجتمع، وأدى إلى حصول انقسام وانشقاق في صفوف المسلمين، ولخطورة الشائعات وأثرها في هدم كيان المجتمع، يأتي منهج التعامل مع نبأ الفاسق ۞ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا⁽²⁾ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا فَ ۞

ودعت السورة أيضاً إلى خلق الإصلاح بين الفئات المتخاصمة في المجتمع، ودفع عدوان الفئة الباغية، وإلى إقامة خلق العدل بين الطائفتين المتقاتلتين؛ لكونه من الأسس التي تبنى عليها المجتمعات ۞ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا ۞

(3) انظر: في ظلال القرآن(6:3336)

(1) نهاهم عن رفع الصوت إذا تحدث بحضرته، وعن الجهر له بالقول إذا كان الحديث معه.

(2) وهذه قراءة الجمهور، وقرأ حمزة والكسائي "فتتبتوا" من التثبت، والتبين: تطلب البيان، وهو ظهور الأمر، والتثبت: التحري وتطلب الثبات وهو ظهور الأمر. انظر: التحرير والتنوير(26:231)

ولعل الفرق أن التثبت يكون في أصل الخبر، والتبين يكون في ما دل عليه من المعنى والتوقف في قبوله.

ثم انتقلت السورة للحديث عن خلق التعامل مع المؤمنين في حضرتهم، فحذرت من احتقار الناس والاستهزاء بهم، وعن ذكر عيوب ونقائص الآخرين، سواء بالقول أو بالإشارة باليد أو بالعين، ونهت عن دعاء المرء صاحبه بما

يكرهه من اسم أو صفة⁽³⁾، فقال تعالى ﴿ لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفُسُكُمْ⁽¹⁾ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ

ثم ذكرت الآيات خلق التعامل مع المؤمنين في غيبتهم، فنفرت من الغيبة والتجسس والظن السيئ، وحين حذرت من الغيبة جاء النهي في تعبير رائع، صورة رجل يجلس بجوار أخ له ميت، وهو ينهش جسده، ويأكل لحمه، مشهد تنفر منه القلوب، وتشمئز منه النفوس، قال تعالى ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّمَّا يَخْفَىٰ عَلَىٰ السَّاعِثِينَ وَلَا يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ⁽²⁾ وَلَا يُعْتَبِ

وفي الحديث: إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تجسسوا، ولا تحسسوا، ولا تباغضوا، وكونوا عباد الله إخوانا⁽²⁾، وقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم من خطورة الغيبة وتتبع عورات المسلمين، فقال: يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من اتبع عوراتهم يتبع الله عورته، ومن يتبع الله عورته يفضحه في بيته⁽³⁾.

(3) انظر: تفسير الطبري (133:26)

(1) في التعبير ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفُسُكُمْ﴾ سر بديع، وهو أن المسلمين كنفس واحدة، فالذي يعيب أخاه كأنه يعيب نفسه، قال الطبري: فجعل اللامز أخاه لامزاً نفسه، وهذا نظير قوله ﴿وَلَا يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ﴾، والمعنى: لا يقتل بعضكم بعضاً. انظر: تفسير الطبري (131:26)

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه، ح 5143

(3) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في الغيبة، ح 4880

سادساً: المساواة:

وقد جاءت سورة الحجرات لتقرير وتأكيد هذا الأساس، وذلك في قوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَذُنًى وَأَنْثَىٰ﴾ أي أنّ أصل الخلقة واحد، فهم متساوون في أصل الخلقة ، ثم إنّ التساوي في أصل الخلقة اقتصر به أن جعل الله عز وجل الناس شعباً وقبائل، وأن غاية هذه التعددية ليس للتفاخر والتناحر، وإنما للتعارف والتآلف، باختلاف الألسنة والألوان، وتنوع الطبائع والأخلاق، وتباين المواهب والطاقات، لا يقتضي النزاع والشقاق، بل يقتضي التكامل والتعاون من أجل النهوض ببناء المجتمع، فهذا التنوع والاختلاف آية من آيات الله، قال تعالى ﴿وَمِنْ عَائِسِهِمْ خُلُقٌ مُّسْتَوَاتٍ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ السِّنِّكُمْ وَالْوَنُكْمُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ الروم: ٢٢.

قال أبو حيان: أي من آدم وحواء، أو كل أحد منكم من أب وأم، فكل واحد منكم مساوٍ للآخر في ذلك الوجه؛ فلا وجه للتفاخر⁽¹⁾.

(1) انظر: البحر المحیط (522:9)

وقال ابن عطية: وقصد هذه الآية التسوية بين الناس⁽²⁾.

وقد قرر النبي صلى الله عليه وسلم هذا المبدأ في أحاديثه الشريفة وسنته العملية، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى⁽³⁾.

وقال صلى الله عليه وسلم: إِنَّ اللَّهَ — عَزَّ وَجَلَّ — قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبْيَةَ الْجَاهِلِيَّةِ⁽⁴⁾ وَفَخَّرَهَا بِالْآبَاءِ. مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ. لِيَدَعَنَّ رِجَالٌ فَخَرَهُمْ بِأَقْوَامٍ إِنَّمَا هُمْ فَحَمٌ مِنْ فَحَمٍ جَهَنَّمَ أَوْ لِيَكُونَنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجِعْلَانِ الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا النَّتْنَ⁽⁵⁾.

ولما عيّر أبو ذر رضي الله عنه رجلاً بأمه، قال له صلى الله عليه وسلم: يا أبا ذر، أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية⁽¹⁾، وفي صحيح البخاري أن رجلين من المهاجرين والأنصار تشاجرا، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فلما بلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، قال: ما بال دعوى جاهلية، دعوها فإنها منتنة⁽²⁾.

ثم تبين الآية ميزان التفاضل، والتفاضل لا يُضاد التساوي، وإنما هو درجة أخرى تتعلق بما يكتسبه الإنسان مما يُبلّغه منزلةً فضلى عند الله سبحانه وتعالى، فليس للون والجنس واللغة والوطن وسائر هذه المعاني من حساب في ميزان الله، إنما هناك ميزان واحد تتحدد به القيم، ويعرف به فضل الناس⁽³⁾، هذا الميزان يقوم على أساس التقوى والعمل الصالح ^ج إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

(2) انظر: المحرر الوجيز (152:15)

(3) أخرجه أحمد في مسنده (411:5)

(4) أي تكبر أهل الجاهلية

(5) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في التفاخر بالأحساب، ح 5116، وحسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود برقم 5116.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، ح 30

(2) انظر: صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب (5)، ح 4905

(3) انظر: في ظلال القرآن (6:3348)

أَفْتَنَكُمْ^٤، وفي الحديث: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم^(٤).

وهكذا نجد أن جميع أسباب العداوة والخصومة بين أفراد المجتمع تتلشى، وأن كل أشكال التمييز العنصري بسبب لون، أو عرق، أو بيئة ومكان، أو غيرها من الاعتبارات، كلها تزول، وأن جميع القيم التي يتكالب عليها الناس تتواري، ويبقى سبب واحد للتآلف والتعاون، وهو ألوهية الله للجميع، وتساوئهم في أصل الخلقة، ويعلو لواء واحد يتسابق البشر للوقوف تحت رايته والتفويض بظلاله، وهو لواء التقوى.

وهنا لا بد من بيان مفهوم خاطئ شاع في عصرنا الحاضر عند بعض المسلمين، وهو أن المساواة تعني إزالة كل الفوارق وإذابة كل الحواجز من أي مصدر كانت، وأن الناس سواء لا يفرق بينهم دين ولا شرع، وهذا المفهوم يصادم نصوص القرآن الصريحة الواضحة التي تنفي المساواة بين بعض الأشياء، مثل قوله تعالى: **﴿ أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَتْ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ ﴾** السجدة: ١٨، وقوله تعالى: **﴿ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى ﴾** آل عمران: ٣٦، قال الشيخ ابن عثيمين: أخطأ على الإسلام من قال: إن دين الإسلام دين مساواة، بل دين الإسلام دين العدل، وهو الجمع بين المتساويين، والتفريق بين المفترقين... وقال: لم يأت حرف واحد في القرآن يأمر بالمساواة أبداً، إنما يأمر بالعدل^(١).

سابعاً: الرقابة الذاتية:

إن الرقابة البشرية - على أهميتها وحاجة الناس لها، سواء كانت رقابة إدارية، أو مالية، أو أسرية، أو اجتماعية، أو فكرية - قد تغفل وقد تغيب، ولكن المفهوم الإسلامي يزرع معنى رقابة الله،

(٤) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، ح 34

(١) انظر: شرح العقيدة الواسطية (1: 229-230)

وإحساس المسلم بهذه الرقابة الذاتية؛ ليكون على نفسه شهيداً حفيظاً **چ ف ف ف** **إِلَّا** **لَدَيْهِ** **رَقِيبٌ عَتِيدٌ** **چ ق: ۱۸.**

إنّ المجتمع الذي يشعر أفرادُه بالرقابة الذاتية، تسيطر عليهم، وتوجه أعمالهم، ويستسلمون لها بحُب وانقياد، هي التي تمنعهم من الخيانة، وتعينهم على الأمانة، وتدفعهم إلى العفة، عفة اليد، وعفة الفرج، وعفة اللسان، وتجعلهم يؤدّون واجباتهم على أكمل وجه، وبإتقان وإخلاص، فيغدو المجتمع نظيفاً سليماً متماسكاً.

إنّه لا أحد يستطيع أن يفرض على الناس التزام مبدأ من المبادئ أو خلقاً من الأخلاق بقوة خارجية أو سلطة قانون، فنحن نرى الدول اليوم على الرغم من وجود القوانين والأنظمة، إلّا أنّها لم تستطع أبداً أن تحقق أي التزام حقيقي بالأخلاق – إن صح أن يسمى ما عندهم أخلاقاً – ولهذا كان لا بد من حل هذا الإشكال في منظومة الأخلاق الإسلامية، وليس أقدر على ذلك من تعميق معنى الرقابة الذاتية، أو ما يعبر عنه بالمصطلح الحديث بالضمير أو الوازع الداخلي، وقد تكفلت سورة الحجرات بترسيخ هذا المبدأ في القلوب، وتقويته في النفوس، حتى غدا وكأنّه يسري في كل كلمة، بل في كل حرف من السورة، ويمكن أن نتبين ذلك من خلال الأمور التالية:

1- النداءات الإيمانية المتكررة في السورة، وربط التوجيهات الربانية والتكاليف الشرعية بها، والإيمان إذا استقر في النفوس، وأشربت به القلوب، فإنه من أعظم الأسباب التي تدفع إلى العمل، وتقوي الرقابة الذاتية ﴿ قَالَتْ كَ كَ كَ كَ كَ كَ كَ كَ كَ كَ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾

2- ربط المؤمنين بأسماء الله الحسنى وصفاته العلى، والتي تكرر مجيئها في ختام بعض آيات السورة،
فحينما نهي الله المؤمنين عن التقدم بين يدي الله ورسوله ختم ذلك بذكر صفتين عظيمتين من
صفات الله، وهما السمع والعلم ، فقال تعالى چ ك ك ك گ گ گ وَرَسُولِهِ
وَأَقْبُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ چ ولما ذكر الله ميزان التفاضل بين الناس، ختم الآية باسمين
جليلين من أسماء الله، وهما العليم والخبير، فقال تعالى چ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ

إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذُنُوبِكُمْ وَاحْتَمَتِ السُّورَةُ أَيْضًا بِذِكْرِ إِحَاطَةِ عِلْمِ اللَّهِ بِمَا غَابَ فِي السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ، وَأَنَّهُ سَبْحَانَهُ يَرَى وَيُبْصِرُ كُلَّ مَا يَعْمَلُهُ النَّاسُ فِي بَيْتِهِ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ تَمَّ
فِي بَصِيرَتِهِ ثُمَّ تَعْمَلُونَ فِي وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا تَيَقَّنُوا أَنَّ اللَّهَ يَسْمَعُ أَقْوَالَهُمْ، وَيَعْلَمُ نِيَّاتَهُمْ،
وَهُوَ سَبْحَانَهُ الْخَبِيرُ الَّذِي لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، قَوِيَتْ عِنْدَهُمْ مَرَاقِبَةُ اللَّهِ فِي
السِّرِّ وَالْعَلَنِ.

يقول ابن القيم: وعلمه-أي العبد- بسمعه-تعالى-وبصره، وعلمه أنه لا يخفى عليه مثقال
ذرة في السموات ولا في الأرض، وأنه يعلم السر وأخفى، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور،
يثمر له حفظ لسانه وجوارحه وخطرات قلبه عن كل ما لا يرضي الله، وأن يجعل تعلق هذه
الأعضاء بما يحبه الله ويرضاه، فيثمر له ذلك الحياة باطنًا، ويثمر له الحياة اجتناب المحرمات
والقبائح⁽¹⁾.

3-الأمر بالتقوى⁽²⁾، وجعلها صفة من صفات المؤمنين الذين يستجيبون لأمر الله، والتقوى أن
تجعل بينك وبين عذاب الله وقاية بفعل المأمور وترك المحذور، وهذه هي حقيقة الرقابة الذاتية، قال
تعالى فِي أَوْلَئِكَ الَّذِينَ أَمْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى فِي أَي: أخلصها لها وجعلها أهلاً
ومحلاً⁽³⁾.

4-الترغيب بالمغفرة والرحمة والأجر العظيم إذا استجاب المؤمنون لأمر الله ورسوله، والتحذير من
حبوط الأعمال، ونفي العقل عن أكثرهم، ووصفهم بالظلم، إذا خالفوا أمر الله ورسوله، كل ذلك
يقوي من دوافع الطاعة عندهم، ويزيد حذرهم من المعصية، فيتولد عندهم شعور قوي، وإحساس
يقظ، وضمير حي، ورقابة على الحركات والسكنات.

(1) انظر: مفتاح دار السعادة (ص425)

(2) جاء الأمر بالتقوى ثلاث مرات في السورة، الأولى عقب النهي عن التقدم بين يدي الله ورسوله، والثانية بعد الأمر بالإصلاح
بين المؤمنين، والثالثة عقب النهي عن التجسس والغيبة وسوء الظن، وأيضاً جاء الحديث عن القلب في مواضع كثيرة من السورة،
والتقوى محلها القلب

(3) انظر: تفسير ابن كثير (7:348)

وقد عمل هذا التحذير المرهوب عمله العميق في نفوس الصحابة، وأثر فيهم تأثيراً عظيماً، ووعوا هذه الآداب الرفيعة وتربوا عليها، فقد روى البخاري في نزول قوله تعالى **يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ** ^ج عن ابن الزبير، قال: فما كان عمر يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية حتى يستفهمه ⁽¹⁾.

وروى البزار عن أبي بكر الصديق، قال: لما نزلت هذه الآية **يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ**

بِجَلَّتْ: يا رسول الله، والله لا أكلمك إلا كأخي السرار ⁽²⁾.

وروى البخاري أنّ النبي صلى الله عليه وسلم افتقد ثابت بن قيس، فقال رجل: يا رسول الله، أنا أعلم لك علمه، فأتاه فوجده جالساً في بيته منكساً رأسه، فقال له: ما شأنك؟ فقال: شر. كان يرفع صوته فوق صوت النبي، فقد حبط عمله وهو من أهل النار.... الحديث ⁽³⁾.

ويحكى عن أبي عبيد أنه قال: ما دققت باباً على عالم قط حتى يخرج في وقت خروجه ⁽⁴⁾.

وأي ابن مسعود رضي الله عنه برجل، فقيل له: هذا فلان تقطر لحيته خمراً، فقال عبد الله: إنا قد نخينا عن التجسس، ولكن إن يظهر لنا شيء نأخذ به ⁽⁵⁾.

وهكذا يتبين لنا أنّ الرقابة الذاتية أساس متين لبناء المجتمع، وذلك بإحساس الفرد بأنّ الله مطلع عليه في السر والعلن، وبهذا يستقيم المجتمع، ويأمن الأفراد على أرواحهم ودمائهم وأعراضهم.

⁽¹⁾ انظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب **يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ** ^ج، ح4845

⁽²⁾ انظر: البحر الزخار المعروف بمسند البزار (1:127)

وأخرجه الحاكم في المستدرک (2:264)، وعنه البيهقي في المدخل (ص379) من حديث أبي هريرة بنحوه، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

والسرار: بكسر السين، المسارعة: أي: كصاحب السرار، أو كمثل المسارعة لحفض صوته. انظر: النهاية لابن الأثير (2:360)

⁽³⁾ انظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب **يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ** ^ج، ح4846

⁽⁴⁾ انظر: البحر المحیط (9:512)

⁽⁵⁾ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في النهي عن التجسس، ح4890

يتمادى في الرجاء، فيعيش حالة من القلق النفسي التي تستولي على الأفراد، فيصاب كيان المجتمع بالخلل والاضطراب.

ثانیاً: قوله تعالى چنا نہ نہ ئو ئو ئو ئو ئو چ

هذه الآية نزلت في الأقرع بن حابس حين قدم على النبي صلى الله عليه وسلم مع وفد بني تميم، وكانوا أعراباً جفاة، فنادوا من وراء حجرات أزواج النبي صلى الله عليه وسلم بصوت مرتفع: يا محمد أخرج لنا، فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، فنزلت الآية⁽¹⁾.

ومع أنّ الله وصفهم بأنّ أكثرهم لا يعقلون، وكره منهم هذا التصرف المنافي للأدب اللائق بمقام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبَيَّن لهم أنّ الأولى والأفضل الصبر حتى يُخرج إليهم، إلّا أنّه سبحانه وتعالى دعاهم إلى التوبة، وحبب إليهم الإنابة، ورغبهم في المغفرة والرحمة، فقال يا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا

وأي مجتمع لا يخلو من هذا الصنف من الناس، ممن يتصف بقلة الوعي والفقه، ولم يتأدب بآداب الإسلام، ويتخلق بأخلاق القرآن، فهؤلاء ينبغي على المصلحين والدعاة أن يحسنوا التعامل معهم، ويصبروا على تربيتهم وتهذيبهم، وأن يدعوهم إلى التوبة الصادقة، ويفتحوا لهم باب الأمل؛ لكي يكونوا لبنات صالحة في بناء المجتمع.

ثالثاً: قوله تعالى ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَلْبَسُوْا لِكُلِّ مَوْضِعٍ مِّنْ مَّوَدِعِكُم مَّوَدِعًا مِّنْ ثِيَابِكُمْ ۚ وَكُلُوْا وَشَرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۚ لَا يُحِبُّ السَّرْفُ ۚ﴾

هذا التهديد جاء عقب النهي عن جملة من الأخلاق الرديئة التي تفتك بالمجتمع وتقوض بناءه، فإذا كان كل من السخرية واللمز والتنازع معاصي، فقد وجبت التوبة منها، فمن لم يتب فهو ظالم؛ لأنَّه ظلم الناس بالاعتداء عليهم، وظلم نفسه بأن رضي لها عقاب الآخرة مع التمكن من الإقلاع عن ذلك، فكان ظلمه شديداً جداً⁽²⁾.

(1) رواه الواحدى فى أسباب النزول (ص 387) مطولاً

(2) انظر: التحرير والتنوير (250:26)

وهي دعوة للتوبة وتطهير النفوس من الآفات التي تغتال مشاعر الإخاء والمودة بين أفراد المجتمع؛ لأنّ هذه الآفات تنبت الضغائن في القلوب، وتزرع الأحقاد في النفوس، وتولد العداوة والبغضاء بين الناس، وتؤدي إلى التفرق والشقاق، وخطرها أشد على المجتمع من شرر الحرب.

رابعاً: قوله تعالى **ثَقِفْ** ق ق ج ج

هذا التعقيب يأتي بعد نهي المؤمنين عن أخلاق مذمومة ابتلي بها كثير من الناس، فظنوا بالآخرين سوءاً، فوقعوا في الآثام، وتتبعوا العورات، وتجسسوا عما ستر عن الأعين، وهي دعوة مؤكدة من رب رحيم، لكل من اقترف شيئاً من هذه الذنوب أن يبادر بالتوبة والرجوع إلى الله، وهي دعوة لكل من شذ عن الصف أن يرجع إلى جادة الصواب، ويضم جهوده إلى جهود إخوانه المسلمين لبناء المجتمع على أساس من التقوى والتوبة الصادقة.

وقد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم أهمية التوبة وأثرها في تطهير المجتمع، والارتفاع به إلى أفق سام، ففي قصة ماعز لما اعترف بالزنا، ورجعه النبي صلى الله عليه وسلم، بعد إقراره طائعاً وإلحاحه في تطهير نفسه، سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً يقول لصاحبه: ألم تر إلى هذا الذي ستر الله عليه فلم تدعه نفسه حتى رجم رجم الكلب، ثم سار النبي صلى الله عليه وسلم حتى مر بجيفة حمار، فقال: أين فلان وفلان؟ انزلا، فكلا من جيفة هذا الحمار، قالوا: غفر الله لك يا رسول الله، وهل يؤكل هذا؟ قال: فما نلتما من أخيكما آنفاً أشد أكلاً منه، والذي نفسي بيده إنّه الآن لفي أثمار الجنة ينغمس فيها⁽¹⁾.

فانظر كيف رفع النبي صلى الله عليه وسلم من شأن التوبة، وبيّن أثرها في تطهير النفوس من أعظم الآثام وهو الزنا، وكيف غضب صلى الله عليه وسلم من التعدي على حرمة المسلم وكرامته، حتى ولو أتى كبيرة من كبائر الذنوب.

خامساً: قوله تعالى **ثَقِفْ** ن ن ط ط ث ث ه ه ج

(1) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب رجم ماعز بن مالك، ح 4428

هذا الخطاب موجه للأعراب الذين ادعوا منزلة أعلى من منزلتهم، وذلك أنهم قالوا آمنا، ولما يتمكن الإيمان في قلوبهم، ومع هذا فإن كرم الله اقتضى أن يجزيهم على كل عمل صالح يصدر منهم لا ينقصهم منه شيئاً، فهذا الإسلام الظاهر يكفي لتحسب لهم أعمالهم الصالحة، فلا تضيع ولا ينقص من أجرها شيء عند الله ما بقوا على الطاعة والاستسلام⁽²⁾.

وفي هذا بيان كرم الله عز وجل، وأن الإنسان إذا حقق ما يجب عليه من طاعة الله ورسوله، غفر الله ذنوبه، ومنحه الجزاء الأوفى، فلا بد من مد الأيدي للعصاة والمذنبين، وبث الأمل في نفوسهم، وإشاعة ثقافة التوبة بين أفراد المجتمع، فرحمة الله واسعة، وفي الحديث: لله أشد فرحاً بتوبة أحدكم، من أحدكم بضالته إذا وجدها⁽¹⁾.

وبعد فهذه ثمانية من المبادئ والقواعد والأصول العظيمة التي تضمنتها سورة الحجرات، وهي كما ترى ليست أقوالاً تردد، ولا شعارات ترفع مجردة من مضمونها تتشدد بها بعض المجتمعات التي تدعي الحضارة، بل إنها تحققت واقعاً حياً وسلوكاً عملياً، تمكن الرسول صلى الله عليه وسلم أن يقيم في المدينة، وهذه الأسس كفيلة بإذن الله ببناء مجتمع رفيع كريم نظيف سليم، روحه الإيمان، وشعاره الطاعة، ورباطه الأخوة، وقانونه العدل، ودستوره الأخلاق، ومعيار التفاضل بين أفراد هو التقوى، وحارسه مراقبة الله في السر والعلن، وأمله التوبة والإنابة إلى الله.

الخاتمة

الحمد لله الذي لا تعدّ نعمه ولا تحصى، والصلاة والسلام على خير الورى، محمد وعلى آله وصحبه أولي النهى، وبعد:

فإني في ختام هذه الجولة في رياض سورة الحجرات، ومع أسس البناء الحضاري للمجتمع في ضوء هذه السورة

⁽²⁾ انظر: في ظلال القرآن (6:3349) بتصرف

⁽¹⁾ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في الحظ على التوبة والفرح بها، 2675

الجليلة، وقبل أن أضع قلمي وأتوقف عن الكتابة أحب أن أسجل أهم النتائج التي توصلت إليها في نهاية هذا

البحث المتواضع، وهي:

أولاً: مفهوم الحضارة في القرآن الكريم يختلف عن غيره من المفاهيم المادية للحضارة، وهذا الاختلاف يرجع إلى

المبادئ والأسس التي تبنى عليها هذه الحضارة.

ثانياً: إذا أردنا معرفة هذه الأسس فلا بد لنا من الرجوع إلى القرآن الكريم، ودراسته بتدبر وتأمل، واستقرائه من

أجل التعرف على المبادئ والقواعد والأصول التي عدّها القرآن أسساً لبناء الفرد والمجتمع.

ثالثاً: هذا البناء الحضاري للإنسان والمجتمع يمكن أن نتهدي إلى أسسه من خلال دراسة وتدبر سورة جليلة من

سور القرآن الكريم، ألا وهي سورة الحجرات، والتي يدور محورها حول بناء المجتمع.

رابعاً: من خلال دراسة سورة الحجرات نستطيع أن نستنبط ثمانية أسس رئيسة لبناء المجتمع وهي:

الإيمان، والطاعة، والأخوة، والعدل، والأخلاق، والمساواة، والرقابة الذاتية، والتوبة.

خامساً: بيّنت أهمية كلّ أساس من هذه الأسس، وأثره في بناء المجتمع.

التوصيات:

أولاً: الاهتمام بموضوع الأسس الحضارية لبناء المجتمع في ضوء القرآن؛ لإبراز أحد الجوانب المهمة من وجوه الإعجاز

القرآني، وهو جانب ريادة القرآن في المجال الحضاري.

ثانياً: عمل دراسات مستقلة لكل أساس من هذه الأسس، من أجل إبراز جوانبه المشرقة، ويستحق كل أساس أن يفرد

ببحث مستقل.

ثالثاً: إقامة مراكز أبحاث تعنى بدراسة الأسباب التي أدت إلى تخلف المجتمعات الإسلامية حضارياً، ووضع الحلول

المناسبة لها من خلال دراسة القرآن دراسة متأنية لاستخراج ما فيه من الكنوز والدرر.

وأخيراً أرجو أنني قد وفقت لعرض هذا الموضوع، وأعلم أنه يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة، وأنه لا تكفيه هذه

الورقيات، ولكن حسبي من القلادة ما أحاط بالعنق، ولعلي فتحت الباب لمن يأتي بعد، ويتوسع في هذا الموضوع،

وأسأل الله أن يغفر لي ما زل به قلبي، وما قصر عنه علمي، وأن يكتب لي الأجر والثوبة، وأدعو كل من قرأ هذا

البحث أو سمعه أن لا يخل عليّ بالنصح والتوجيه، فله منّي جزيل الشكر والامتنان، وله من الله بإذنه الأجر والثواب،

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المراجع والمصادر

1 إلتقان في علوم القرآن، للإمام جلال الدين السيوطي، دار المعرفة، بيروت، ط 4، 1398هـ.

الأدب المفرد، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1405.

- 2 أسباب التزول، للإمام أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، تحقيق: الدكتور عصام الحميدان، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1411هـ.
- 3 الإصابة في تمييز الصحابة، للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 4 أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، طبع على نفقة صاحب السمو الملكي أحمد بن عبد العزيز، 1403هـ.
- 5 للبحر الزخار المعروف بمسند البزار، للحافظ أبي بكر أحمد بن عمر البزار، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1409هـ.
- 6 للبحر المحيط، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1412هـ.
- 7 جدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية، جمع وتخرّيج: يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1، 1414هـ.
- 8 للتحريير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1984م.
- 9 تفسير القاسمي المسمّى محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ.
- 10 - تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير، تحقيق عبد العزيز غنيم ومحمد عاشور ومحمد البنا، مكتبة دار السلام.
- 11 - تفسير القرآن الكريم (مجموعة من السور)، للشيخ محمد صالح العثيمين، دار الثريا، الرياض، ط1، 1425هـ.
- 12 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، للإمام فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
- 13 - التفسير المنير، للأستاذ وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1411هـ.
- 14 - تفسير النسائي، للإمام أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: سيد الجليمي، وصري الشافعي، مكتبة السنّة، القاهرة، ط1، 1410هـ.
- 15 - تهذيب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1404هـ.

- 16 - تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: محمد زهري النجار، الرئاسة العامة للإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، 1410هـ.
- 17 - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، 1408هـ.
- 18 - الجامع الصحيح، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر بيروت، ط 1، 1411هـ.
- 19 - الجامع الصحيح، للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق كما الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1408هـ.
- 20 - الجامع لأحكام القرآن، للإمام محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ.
- 21 - الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، د: أحمد عبد الرازق أحمد، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1411هـ.
- 22 - الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ.
- 23 - دلائل النبوة، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: الدكتور عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1405هـ.
- 24 - روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، للعلامة شهاب الدين محمود الألوسي البغدادی، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 25 - زاد المسير في علم التفسير، للإمام عبدالرحمن ابن الجوزي، المكتب الإسلامي، دمشق، ط 1، 1384هـ.
- 26 - سنن أبي داود، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث، دار الجنان، بيروت، ط 1، 1409هـ.
- 27 - شرح العقيدة الواسطية، للشيخ محمد صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الدمام، ط 2، 1415هـ.

- 28 - صحيح سنن أبي داود، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1409هـ.
- 29 - صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1403هـ.
- 30 - الصحيح المسند من أسباب التزول، مقبل الوداعي، دار الأرقم، الكويت، ط 4، 1405هـ.
- 31 - الصحيح من أسباب التزول، عصام بن عبدالمحسن الحميدان، دار الذخائر، الدمام، ط 1، 1420هـ.
- 32 - صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار القلم، بيروت، ط 5، 1406هـ.
- 33 - فتح القدير، للإمام محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1403هـ.
- 34 - فقه السيرة، للأستاذ محمد الغزالي، مؤسسة عالم المعرفة، بيروت، ط 7، 1976م.
- 35 - فيض التقدير شرح أحاديث الجامع الصغير، للإمام عبد الرؤوف المناوي، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1391هـ.
- 36 - في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، ط 8، 1399هـ.
- 37 - كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دار الرائد العربي، بيروت، ط 5، 1402هـ.
- 38 - الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة، لأبي البركات محمد بن أحمد المعروف بابن الكيال، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط 1، 1401هـ.
- 39 - لباب النقول في أسباب التزول، للإمام جلال الدين السيوطي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 1، 1978م.
- 40 - لسان العرب، لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1410هـ.
- 41 - المجتمع والأسرة في الإسلام، د. محمد الطاهر الجواي، الرياض، دار عالم الكتب، ط 3، 1421هـ .

- 42 - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق: عبدالله محمد الدرويش، دار الفكر، بيروت، ط1، 1412هـ.
- 43 - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، تحقيق المجلس العلمي بفاس، ط1، 1413هـ.
- 44 - مختصر تفسير ابن كثير، محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، ط7، 1402هـ.
- 45 - المدخل إلى السنن الكبرى، للحافظ البيهقي، تحقيق: الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء، الكويت، ط1، 1404هـ.
- 46 - المستدرك على الصحيحين، للإمام أبي عبدالله الحاكم، مع تضمينات الإمام الذهبي، تحقيق مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
- 47 - المسند، للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1412هـ.
- 48 - المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1404هـ.
- 49 - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب المصرية، القاهرة، الكريم، 1364هـ.
- 50 - معجم مقاييس اللغة، لابن فارس أحمد بن زكريا، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411هـ.
- 51 - مفتاح دار السعادة، للإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمود حسن ربيع، مكتبة حميدو، الإسكندرية، ط3، 1399هـ.
- 52 - مقدمة في أصول التفسير، للإمام ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق عدنان زرور، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1392هـ.
- 53 - النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام ابن الأثير الجزري، تحقيق: محمود الطناحي، و طاهر الزاوي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1399هـ.

التحكيم في التاريخ الإسلام

سأمة فرج الشرف*

ملخص

يعتبر التحكيم من أهم وسائل حسم النزاع بدون اللجوء إلى القضاء ، و سوف يتم تخصيص هذا البحث لدراسة التحكيم في ال تاريخ الإسلامى لما يزخر به التاريخ الإسلامى من شواهد ودلائل كان لها دور في تنظيم التحكيم. وموضوع التحكيم في التاريخ الإسلامى موضوع جدير بالدراسة و الكتابة فيه قليلة ولم يوليه الفقهاء الاهتمام الذى يستحقه مع شدة الحاجة إليه ، فلا يكاد يخلو عقد في عصرنا الحاضر من النص على التحكيم ولم يقف الأمر عند الاتفاقات التى يعقدها المواطنون من بلد واحد بل أخذ الاهتمام به يتزايد في مجال العلاقات التجارية الدولية. وتوجد العديد من الإشكاليات التى يعالجها هذا البحث فيما يتعلق بكيفية تنظيم اتفاق التحكيم . وما هي الشروط الواجب توافرها في المتعاقدين ، وهل توجد شروط يجب توافرها في المحكم ؟ وهل يجوز التحكيم في جميع المنازعات ؟ وما هي الكيفية التى يتم بها صدور حكم التحكيم ؟ وتجدر الإشارة إلى أننا سنحاول الإجابة عن كل هذه التساؤلات ، ودراسة هذا الموضوع وذلك بإتباع المنهج التاريخي والمنهج النقدي والتحليلي. وبما أن البحث يتناول التحكيم في التاريخ الإسلامى ، لذا يجب تعريف التحكيم وبيان أدالة مشروعيته وكذلك معرفة الأحكام الخاصة بالتحكيم سواء فيما يتعلق باتفاق التحكيم أو حكم التحكيم ، ودراسة التحكيم في التاريخ الإسلامى يلزمنا عرض بعض التطبيقات للتحكيم في التاريخ الإسلامى.

المقدمة

يعتبر التحكيم من أهم وسائل حسم النزاع بدون اللجوء إلى القضاء ، و سوف يتم تخصيص هذا البحث لدراسة التحكيم في التاريخ الإسلامى لما يزخر به التاريخ الإسلامى من شواهد ودلائل كان لها دور في تنظيم التحكيم .

*طالبة دكتوراه في كلية القانون بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

وموضوع التحكيم في التاريخ الإسلامي موضوع جدير بالدراسة ، والكتابة فيه قليلة ولم يوليه الفقهاء الاهتمام الذي يستحقه مع شدة الحاجة إليه ، فلا يكاد يخلو عقد في عصرنا الحاضر من النص على التحكيم ولم يقف الأمر عند الاتفاقات التي يعقدها المواطنون من بلد واحد بل أخذ الاهتمام به يتزايد في مجال العلاقات التجارية الدولية .

وتوجد العديد من الإشكاليات التي يعالجها هذا البحث وذلك فيما يتعلق بكيفية تنظيم اتفاق التحكيم ، وما هي الشروط الواجب توافرها في المتعاقدين ، وهل توجد شروط يجب توافرها في المحكم ؟ وهل يجوز التحكيم في جميع المنازعات ؟ وما هي الكيفية التي يتم بها صدور حكم التحكيم ؟ وتجرأ الإشارة إلى أننا سنحاول الإجابة عن كل هذه التساؤلات ، ودراسة هذا الموضوع وذلك بإتباع المنهج التاريخي والمنهج النقدي والتحليلي .

وبما أن البحث يتناول التحكيم في التاريخ الإسلامي ، لذا يجب تعريف التحكيم وبيان أدلة مشروعيته وكذلك معرفة الأحكام الخاصة بالتحكيم سواء فيما يتعلق باتفاق التحكيم أو حكم التحكيم ، ودراسة التحكيم في التاريخ الإسلامي تلزمننا عرض بعض التطبيقات للتحكيم في التاريخ الإسلامي .

بناءً على ما سبق سنتناول دراسة التحكيم في التاريخ الإسلامي في ثلاثة مباحث على النحو التالي :

المبحث الأول : تعريف التحكيم وأدلة مشروعيته.

المبحث الثاني : تنظيم التحكيم في الفقه الإسلامي .

المبحث الثالث : تطبيقات التحكيم في التاريخ الإسلامي .

المبحث الأول

تعريف التحكيم وأدلة مشروعيته في الشريعة الإسلامية

سيتضمن هذا المبحث تعريف التحكيم وأدلة مشروعيته في الشريعة الإسلامية ، حيث نتناول في المطلب الأول تعريف التحكيم في الشريعة الإسلامية ، وندرس أدلة مشروعية التحكيم في المطلب الثاني .

المطلب الأول

تعريف التحكيم في الشريعة الإسلامية

إن تعريف التحكيم في الشريعة الإسلامية لا يختلف كثيراً عن تعريف التحكيم لغة . فالتحكيم لغة : هو مصدر حَكَمَ بتشديد الكاف ، يقال حَكَمَ اليتيم كما تحَكَّم ولدك أي حكمه في ماله وملكه حتى إذا صلح كما تحَكَّم ولدك في ماله وملكه ، ¹ والحُكْمُ مصدر و يقال : حَكَمَ بينهم تَحَكُّمٌ ، أي قضى وحَكَمَ له أو حَكَمَ عليه ، واحتكمتُموا إلى الحاكم وتَحَاكَمُوا بمعنى رافعو المحاكمة أو المناخضة إلى الحاكم .²

والتحكيم في اصطلاح فقهاء الشريعة الإسلامية : يعني " تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما ، أو هو تصوير الغير حاكماً فيكون الحكم فيما بين الخصمين كالقاضي في حق كافة الناس ، وفي حق غيرهما كالمصلح " .³

وقد استعمل الله لفظ الحَكَمَ حيث قال في كتابه العزيز { فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا } ⁴ وقال حَكَمًا ولم يقل حاكماً تنبيهاً إلى أن من شروط الحَكَمين أن يتوليا الحكم في النزاع ، وأن يحكم لهم أو عليهم . بما يروونه صواباً دون مراجعة الخصوم في تفاصيل ذلك . ⁵ والحكم بالشيء يعني أن تقضي بأنه كذا وليس بكذا سواء ألزمت بذلك غيرك أم لم تلزمه . ⁶ ويقال حَكَمْتُ فلاناً أي جعلته حاكماً

¹ انظر ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، الجزء الثاني ، بيروت ، دار صادر ، ط 1 ، 2003م ، ص 953 .

² انظر الجوهري ، أبي نصر إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، الجزء الخامس ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط 1 ، 1999م ، ص 178 .

³ زيدان ، عبد الكريم ، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط 3 ، 2002م ، ص 247 .

⁴ سورة النساء ، الآية 35 .

⁵ انظر زين . سميح عاطف ، تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، بيروت ، الشركة العالمية للكتاب ، ط 3 ، 1994م ، ص 251 .

⁶ انظر الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد ، معجم مفردات ألفاظ القرآن ، بيروت ، دار الفكر ، ط 1 ، 2006 ، ص 97 .

7. كما يقال حكموه بينهم أي اتفقوا أن يحكم بينهم في فض النزاع ، فيقال حَكَمْنَا فلاناً فيما بيننا أي أجزنا حكمه فينا.⁸

فإذا اتفق الخصمان على تولية حاكماً يحكم بينهم فيجب العمل بما يقره لأنه صار كالقاضي في حقهما ، بينما إذا ولاه طرف ولم يوّله الطرف الآخر فهو في حق الطرف الآخر كمصلح وليس محكماً.

المطلب الثاني

أدلة مشروعية التحكيم

لقد اعتنت الشريعة الإسلامية بالتحكيم ونظمتها في القرآن والسنة كما اجمع الفقهاء على مشروعية التحكيم ، فهذه أدلة على مشروعية التحكيم . وبناءً على ذلك سيتم تناول أدلة مشروعية التحكيم من خلال الفروع الآتية حيث يتطرق الفرع الأول لمشروعية التحكيم في القرآن الكريم ، أما الفرع الثاني فيتناول مشروعية التحكيم في السنة ، والفرع الثالث سيتطرق إلى مشروعية التحكيم بالإجماع .

الفرع الأول

مشروعية التحكيم في القرآن الكريم

لقد نص القرآن الكريم على التحكيم ، وذلك في أكثر من آية ، حيث قال الله سبحانه وتعالى {وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا} ⁹ ويقول القرطبي أن هذه الآية نزلت في التحكيم بين الزوجين وإذا جاز التحكيم في الخلافات الزوجية فإنه جائزاً أيضاً في الخصومات الأخرى وتعتبر هذه الآية دليل على مشروعية

⁷ انظر الطناحي ، محمود محمد ، من أسرار اللغة في الكتاب والسنة ، الجزء الأول ، السعودية ، دار الفتح للدراسات الإسلامية ، ط1 2008 ، ص 197 .

⁸ انظر جزار . كامل محمد ، المعجم الفريد لمعاني القرآن المجيد ، الجزء الأول ، القاهرة ، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، ط 1 ، 2006م ص 265 .

⁹ سورة النساء ، الآية 35 .

التحكيم .¹⁰ وتطبيقاً لهذه الآية فقد عرض على علي بن أبي الطالب نزاع بين زوجين فأمر بأن يبعث حكم من أهل الزوج وحكم من أهل الزوجة وسيأتي تفصيل ذلك أدناه .

والملاحظ أنه يجب في حالة خلاف بين الزوجين أن يتم تعيين حكمين أحدهما من أهل الزوج و الآخر من أهل الزوجة لمعرفة من يكون سبب الفساد ، فإن كان من قبل الزوجة أجبرت على طاعة زوجها ، وأن كانت الإساءة من قبل الزوج أمر بالإحسان إليها وأن يتقي الله ، إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان .¹¹ فلا خلاف بين الفقهاء على أنه إذا وقع خلاف بين الزوجين أو خيف وقوعه جاز بعث محكمين ، بل قد ذهب البعض إلى أنه في هذه الحالة يعتبر التحكيم إجبارياً .¹²

ويوجد دليل آخر على مشروعية التحكيم يتمثل في قوله تعالى {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} ¹³ ففي هذه الآية " أقسم الله سبحانه بنفسه مؤكداً لهذا القسم بحرف النفي لا يؤمنون ، ينفي عنهم الإيمان ... حتى تحصل غاية وهي تحكيم الرسول عليه الصلاة والسلام " .¹⁴

فهذه الآية تؤكد مشروعية التحكيم ، فلو كان غير جائز لما أمر به الله في كتابه العزيز ولما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم . ويقول القاسمي رحمه الله : أن الله سبحانه وتعالى أقسم بنفي الإيمان عنهم إلا بالاحتكام إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وجعله حكماً لفض ما بينهم من نزاع ، ويسلموا تسليماً أي ينقادوا لما حكمت فيه ويسلموا لذلك تسليماً تاماً بظاهرهم وباطنهم .¹⁵

¹⁰ انظر القرطبي ، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ، الجزء الخامس ، بيروت دار الكتب العلمية ، ط 2 ، 2004م ، ص 160 .

¹¹ انظر الطبري . أبي جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان في تأويل القرآن ، الجزء الرابع ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط 3 ، 1999م ، ص 77 .

¹² انظر الجلي ، نجيب أحمد عبد الله ثابت ، التحكيم في القوانين العربية " دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والأنظمة الوضعية " ، رسالة دكتوراه ، الإسكندرية ، المكتب الجامعي الحديث ، 2006م ، ص 27 .

¹³ سورة النساء ، الآية 65 .

¹⁴ الشوكاني . محمد بن علي بن محمد ، فتح القدير ، الجزء الأول ، بيروت عالم الكتب للطباعة والنشر ، ط 1 ، 2002م ، ص 324 .

¹⁵ انظر القاسمي . محمد جمال الدين ، محاسن التأويل ، الجزء الثالث ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط 1 ، 1997م ، ص 230 .

وقيل هذه الآية نزلت في تحكيم الرسول صلى الله عليه وسلم في النزاع الذي كان بين أحد الأنصار والزبير حول سقي البستان حيث قال الرسول عليه الصلاة والسلام للزبير " اسقي أرضك ثم أرسل الماء إلى جارك " ولم يرض الأنصاري بالحكم فقال لرسول الله : أراك تحابي ابن عمك ، فتلون وجه الرسول عليه الصلاة والسلام ثم قال للزبير " أسقي أرضك ثم أحبس الماء حتى يبلغ الجدار " .¹⁶

الفرع الثاني

مشروعية التحكيم في السنة

لقد نص القرآن الكريم على جواز التحكيم وبينت السنة النبوية كيفية التحكيم وذلك في عدة وقائع ونذكر منها الآتي :

1- تحكيم الرسول عليه الصلاة والسلام لسعد بن معاذ في بني قريظة .

عن أبي سعيد الخدري قال " لما نزلت بنو قريظة على حكم سعد وهو ابن معاذ ، بعث الرسول صلى الله عليه وسلم إلى سعد فجاء على حمار ، فلما دنا قال: صلى الله عليه وسلم قوموا إلى سيدكم ، فجاء فجلس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له: إن هؤلاء نزلوا على حكمك ، قال: فإني أحكم أن تقتل المقاتلة وتسبى الذرية ، قال: صلى الله عليه وسلم قضيت بحكم الله وربما قال: قضيت بحكم الملك " .¹⁷

وجه الدلالة من الحديث .

إن قبول الرسول صلى الله عليه وسلم تحكيم بني قريظة له حيث جعل الحكم سعد بن معاذ وبرضاهم ، دليل على مشروعية التحكيم ، ولو لم يكن التحكيم مشروعاً لما صحَّ حكم سعد بن معاذ ، ولما

¹⁶ وتجدر الإشارة أن هناك عدة روايات في سبب نزول هذه الآية أنظر القرطبي ، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، مرجع سابق ذكره ، ص 172 وما بعدها .

¹⁷ رواه البخاري ، كتاب الجهاد والسير (3043) . وأيضاً صحيح مسلم ، كتاب الجهاد والسير (1768)

وجب تنفيذه والمجمع عليه بين الفقهاء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عمل بحكم سعد فيهم بل أكد الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك واستحسنه بقوله قضيت فيهم بحكم الله أو قضيت بحكم الملك كما في بعض الروايات .¹⁸

2- تحكيم أبو شريح :

قال شريح ، عن أبيه هاني " إنه لما وفد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قومه سمعهم يكتفون بأبي الحكم ، فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إن الله هو الحكم ، وإليه الحكم ، فلم تكني أبا الحكم ؟ فقال : إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمت بينهم ، فرضي كلا الفريقين ، فقال : رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحسن هذا ، فمالك من الولد قال : لي شريح ، مسلم ، عبد الله . قال صلى الله عليه وسلم فمن أكبرهم ؟ قال شريح : قال الرسول صلى الله عليه وسلم أنت أبو شريح " .¹⁹

وجه دلالة الحديث

أن الرسول صلى الله عليه وسلم أستحسن ما كان يقوم به أبو شريح وبصيغة التعجب " ما أحسن هذا " وما كان يقع من أبي شريح ما هو إلا التحكيم ، فلم يكن معيّنًا من قبل الإمام وليس له سلطة الجبر للاحتكام إليه ، بل كان قومه يأتون إليه بإرادتهم ورضاهم ، فيحكم بينهم وهذا هو التحكيم ، فدل استحسان الرسول صلى الله عليه وسلم على جواز التحكيم فلو لم يصح التحكيم لما استحسّن الرسول صلى الله عليه وسلم ما كان يقوم به أبي شريح وأثنى عليه .²⁰

ثم أن هذا الصحابي رضي الله عنه ، عُرف واشتهر بين قومه بالتحكيم في المنازعات الناشئة بينهم ، وكانوا يقبلون بالأحكام التي يصدرها ، والرسول صلى الله عليه وسلم بعد علمه ومعرفته لحاله أقرّه

¹⁹ رواه مسلم ، كتاب الأدب ، (7749) .

²⁰ انظر مليحي . أحمد محمد ، النظام القضائي الإسلامي ، القاهرة ، دار التوفيق النموذجية ، ط 1 ، 1984 ، ص 63 .

وأيدته على التحكيم الذي يقوم به وهذا الإقرار الصريح منه صلى الله عليه وسلم يدل على أن التحكيم في المنازعات الناشئة بين الأطراف أمر جائز ومشروع وحسن .²¹

وكما لا يخفى أن السنة التقريرية من الرسول صلى الله عليه وسلم كالسنة القولية ولو كان التحكيم غير جائز لما أقره واستحسنه فلا ينطق عن الهوى أن هو إلا وحي يوحى .

3- كما روي أن الرسول صلى الله وسلم قال " من حكم بين اثنين تحاكما إليه وتراضيا به ، فلم يعدل بينهما بالحق فعليه لعنة الله " .²² فهذا دليل على أن التحكيم مشروع وفقاً للسنة النبوية الشريفة ، فإن لم يكن التحكيم مشروعاً لما لحق هذا الدم بالحكم الذي لم يعدل في الحكم بين من تراضيا به فهذه الصورة هي التحكيم بعينه .

الفرع الثالث

أدلة مشروعية التحكيم من الإجماع

يمكن الاستدلال على مشروعية التحكيم من إجماع الصحابة رضي الله عنهم على جوازه ، لأن ذلك وقع من الصحابة ولم ينكره أحد فكان إجماعاً ، كما أجمعت المذاهب الفقهية على جواز التحكيم .²³

والواقع أن الإجماع منعقد على جوازه ولم يخالف هذا الإجماع أحد ، وقد وقع من الصحابة رضوان الله عليهم فلإذا حكم رجلان رجلاً ليحكم بينهما ورضياً بحكمه فإن ذلك جائز ، لأن لهم ولاية على أنفسهم فيصح تحكيمهما وإذا حكم لزمهما .²⁴ ولا يوجد من فقهاء الشريعة الإسلامية

²¹ انظر الخضير ، خالد بن عبد الله بن عبد الرحمن ، التحكيم في العقود الإدارية في الفقه الإسلامي والنظم المعاصرة مع دراسة تطبيقية للنظام السعودي ، رسالة دكتوراه ، كلية القانون والشريعة ، جامعة الأزهر . بدون تاريخ ، ص 106 .

²² انظر الماوردي ، أبي الحسن علي بن محمد ، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي ، الجزء السادس عشر ، بيروت دار الكتب العلمية ، 1999 ، ص 104

²³ حول تفاصيل رأي كل مذهب انظر ، العوا ، فاطمة محمد ، عقد التحكيم في الشريعة والقانون " دراسة لتقنين الفقه الإسلامي والتأثير التشريعي لمجلة الأحكام العدلية " ، رسالة دكتوراه ، المكتب الإسلامي ، ط 1 ، 2002م ، ص 231 وما بعدها .

²⁴ الباربري ، أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود ، العناية شرح الهداية ، الجزء الرابع ، بيروت ، دار الكتب العلمية ط 1 ، 2007م ص 195 .

من يخالف ذلك .²⁵ إذن التحكيم جائز شرعاً وتوجد أدلة من القرآن والسنة وكذلك أجمع الفقهاء على ذلك

المبحث الثاني

تنظيم التحكيم في الشريعة الإسلامية

لقد نظمت الشريعة التحكيم واعتنت بكل مرحلة من مراحله وأرست قواعد لتنظيمها ، لذا سوف نشير إلى تنظيم التحكيم في الشريعة الإسلامية في المطالب التالية .

المطلب الأول

اتفاق التحكيم في الشريعة الإسلامية

لقد اهتم فقهاء الشريعة الإسلامية باتفاق التحكيم باعتباره المرحلة الأولى التي يقوم عليها التحكيم ، وهو ملزم لأطرافه ويجب عليهم التقيد به وتنفيذه ، وأن البحث في موضوع اتفاق التحكيم في الشريعة الإسلامية يقتضي دراسة شروط ومحل اتفاق التحكيم ، وكيفية إثبات اتفاق التحكيم ، وهذا ما سوف يتم بيانه فيما يلي :

الفرع الأول

شروط اتفاق التحكيم

لقد نظم فقهاء الشريعة الإسلامية اتفاق التحكيم وطبقوا عليه القواعد العامة التي يتم تطبيقها على العقود بصفة عامة ، مع مراعاة الخصوصية التي يتمتع بها عقد التحكيم ، والشروط التي يجب توفرها في اتفاق التحكيم هي الآتي ذكرها :

²⁵ الدوري ، قحطان عبد الرحمن ، عقد التحكيم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي ، رسالة دكتوراه ، دار الفرقان للنشر والتوزيع ط 2 ، 2002م ، ص 91 وما بعدها .

1- يجب أن يكون الشخص الطرف في اتفاق التحكيم بالغ سن الرشد أي أن يكون متمتع بالأهلية التي تخوله القيام بالتصرفات القانونية ، فلا يجوز أن يكون أحد أطراف اتفاق التحكيم صبيّاً أو مجنوناً²⁶. حيث يشترط في الخصم أن يكون أهلاً لرفع الدعوى وإبرام اتفاق التحكيم ، ولما كان كل منهما تصرفاً يحتمل النفع والضرر ، فإن جمهور الفقهاء يشترطون فيمن يباشرهما أن يكون عاقلًا بالغاً غير محجور عليه .

2- لا بد من صيغة تعبر عن الإرادة بما يدل على مقصود دلالة واضحة ، ويجوز لأطراف التحكيم تقييد الصياغة بشرط مشروع يتعلق بالزمان أو المكان أو أتباع مذهب معين أو استشارة شخص بذاته أو صفاته.²⁷

3- يشترط أن يكون المحكّم معلوماً ومعيناً بالاسم أو بالصفة فلو اتفق الخصمان على التحكيم أول من يدخل المسجد - مثلاً - لم يجز بالإجماع ، لما فيه من جهالة

4- كما يشترط في المحكّم ألا تكون بينه وبين أحد الخصمين قرابة تمنع من الشهادة ، ويجوز أن يحكّم الخصم خصمه ، ويمضي حكمه أن لم يكون جوراً بيناً ، وهذا مذهب الحنيفة والحنابلة ، وهو المعتمد عند المالكية ، وبه قال بعض الشافعية .²⁸

5- يجب وجود اتفاق يُحدّد فيه موضوع النزاع وإلا كان التحكيم باطلاً وأن يحكم المحكم على أساس ما يقوله الخصوم ومفاد ذلك أنه يقوم بدور القاضي الذي يسمع للطرفين ويقضي لأحدهما .

الفرع الثاني

محل التحكيم

²⁶ انظر عبد الله ، عبد الله محمد ، مبدأ التحكيم في الفقه الإسلامي ، مجلة الفقه الإسلامي ، الدورة التاسعة لمؤتمر مجمع الفقه

الإسلامي العدد التاسع ، الجزء الرابع ، 1417هـ - 1996م ، ص 123 .

²⁷ الألفي ، محمد جبر ، التحكيم في الفقه الإسلامي ، مجلة الفقه الإسلامي ، الدورة التاسعة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي ، العدد

التاسع الجزء الرابع ، 1417هـ - 1996م ، ص 183 ، 184 .

²⁸ ابن نجيم ، زين الدين بن إبراهيم ، البحر الرائق شرح كثر الدقائق ، الجزء السابع ، القاهرة ، دار الكتاب الإسلامي ، ط 2 ،

1997م ص 267 .

المقصود بمحل العقد هو ما كان التعاقد بخصوصه وواقعاً عليه ، والمحل في اتفاق التحكيم هو فض النزاع الواقع بين المتخاصمين ، فهو منفعة ما ليس بمال . أي هو المنفعة المترتبة على اتفاق التحكيم .²⁹ أن الإرادة وإن كانت حرة في إبرام اتفاق التحكيم ، فإن هذه الحرية ليست مطلقة حيث توجد العديد من الموضوعات التي لا يجوز التحكيم فيها وذلك بسبب طبيعتها أولاً ولتعلق حق غيرهما بها مما يحول بينها وبين الإنفراد بالنيل منها .³⁰

إذن توجد العديد من الموضوعات ما لا يحق للتحكيم أن يلج ميدانها ، لأنه يجب أن يتولاها القاضي الذي يعينه ولي الأمر ، وذلك استجابة لطبيعة هذه الموضوعات التي لا ترقى إرادة الطرفين إلى المساس بها ، أو لتعلق حق غيرهما بها مما يحول بينهما وبين الإنفراد بالنيل منها ، أو لأن ولي الأمر رأي أن من الصالح العام أن لا يحكم فيها غير من يرى فيه الأهلية الخاصة لذلك .³¹

إذن حقوق الله تعالى لا يصح فيها التحكيم سواء أكانت حقوقاً خالصة لله كالحد في السرقة أو الزنا أو شرب الخمر أم كانت تجمع بين الحقين ، وحق الله غالب كحد القذف ، وذلك لأن هذه الحقوق ليس لها مطالب معين من الأفراد ولا مدخل للصالح فيها بينهم ، وهذه الحقوق تسقط بإسقاطهم ولا تقبل من المعوضة عليها من مال ، ومن ثم فإن المتعين لاستيفائها هو الإمام أو نائبه من له ولاية عامة ، وإذا كان الأفراد محرومين من هذه الولاية ، لذلك فهم لا يملكون تفويض المحتكم إليه فيها .³²

فمثلاً في حالة تصالح الطرفان بلا لزوم للحد ، أو القصاص فلا اعتبار لهذا الصلح ، كما أنه لو حكم الطرفان أحد لفصل دعوى القصاص وحكم الحكم على أحدهما بالقصاص فحكمه غير صحيح لأن الحدود والقصاص مما نص عليهما القرآن الكريم فلا تخضع لأحكام البشر .³³

²⁹ الدوري ، قحطان عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص 159 .

³⁰ المنيأوي ، محمد بدر يوسف ، مبدأ التحكيم في الفقه الإسلامي ، مجلة الفقه الإسلامي ، الدورة التاسعة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي

العدد التاسع ، الجزء الرابع ، 1417هـ - 1996م . ص 46 .

³¹ المرجع السابق ، ص 46 .

³² المرجع السابق ، نفس الصفحة .

³³ رحيم ، عامر علي ، التحكيم بين الشريعة والقانون ، رسالة ماجستير ، ليبيا ، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، ط 1 ،

1987م ص 37 .

إذن ليست كل المنازعات يجوز فيها التحكيم ، فهناك مجموعة من الحقوق لا يجوز فيها التحكيم ، بل هي من اختصاص القضاء كاللعان والقذف والقصاص .³⁴ فهذه حقوق إضافية أي إضافة إلى حقوق الله الخالصة والتي تجمع بين الحقين هناك حقوق أخرى لا يجوز فيها التحكيم .

مما سبق يمكن استنتاج أن التحكيم يجوز في حسم المنازعات العائلية والمالية والسياسية فقط فهذه الحقوق يجوز أن تكون محل لاتفاق التحكيم .

الفرع الثالث

إثبات اتفاق التحكيم

سبق الإشارة إلى أن يشترط في اتفاق التحكيم الرضا أي رضا الأطراف بالتحكيم ، ولا يشترط فقهاء الشريعة الإسلامية الكتابة ، فالأهم عندهم هو وجود الرضا فإذا كان الرضا موجود وواضح فإنه لا إشكال في طريقة التعبير عنه ، سواء أكان إبداءه للرضا شفاهة أم بالكتابة أم بالإشارة أم بتبادل الرسائل أو أي وسيلة من الوسائل التي لا تدع شكاً في دلالة على التراضي .³⁵

ونشير هنا إلى أنه ممن الممكن إثبات اتفاق التحكيم بأي وسيلة من وسائل الإثبات كالإقرار واليمين وغيرها من وسائل الإثبات الأخرى .³⁶

المطلب الثاني

حكم التحكيم في الشريعة الإسلامية

أن حكم التحكيم هو الغاية المستهدفة من نظامه، فإذا اتفق الخصمان على التحكيم ، وارتضيا محكماً ، وكانت منازعتها من الموضوعات التي يجوز فيها التحكيم ، وقام المحكم بصدور الحكم ، تنتهي بذلك مهمة الحكم .³⁷

³⁴ الشوكاني . محمد بن علي بن محمد ، مرجع سابق ، ص 298 .

³⁵ انظر المنيأوي ، محمد بدر يوسف ، مرجع سابق، ص 39 .

³⁶ الدوري ، قحطان عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص 227 وما بعدها .

³⁷ انظر المنيأوي ، محمد يوسف مرجع سابق ، ص 64 .

أن البحث في حكم التحكيم في الشريعة الإسلامية يستلزم منا دراسة الشروط الواجب توافرها في المحكم ، وكيفية صدور الحكم ، وكذلك تنفيذ حكم التحكيم ، لذا سوف يتم تناول هذه النقاط من خلال الفروع الآتية :

الفرع الأول

الشروط الواجب توافرها في المحكم

توجد عدة شروط يجب أن تتوفر في المحكم ، ونوه هنا إلى إن بعضها محل اختلاف بين فقهاء الشريعة الإسلامية ، والشروط الواجب توافرها في المحكم هي :

1- أن يكون من أهل الاجتهاد ، كما يجوز أن يكون قاضياً ، حيث أن القاضي صار بالتحكيم محكماً .³⁸

2- لا يجوز أن يكون المحكم عبداً أو ذمياً ، كما لا يجوز أن يكون محدوداً في القذف أو فاسقاً .³⁹

3- يشترط فقهاء الشريعة الإسلامية أن يكون المحكم الح كَم معيناً لذا لو قال الطرفان إننا حكمنا الشخص الذي يصادفنا أولاً في الطريق أو أول من يدخل المسجد فلا يصح التحكيم . ولا يشترط أن يكون المحكم شخصاً يعرفه الطرفان أو من معارفهما فلو عين المتخاصمان شخصاً لا يعرفانه حكماً فهذا جائز ،⁴⁰ ويشترط في المحكم أن لا يكون قريب لأحد الخصمين من الدرجة الأولى أو الثانية فلا يجوز أن يكون المحكم أب أو أبن أو زوج لأحد الخصوم .⁴¹

4- شرط الذكورة ، حيث يشترط بعض فقهاء الشريعة الإسلامية أن يكون المحكم ذكراً ، ولقد اختلف الفقهاء على هذا الشرط ، فهم لم يتفقوا على جواز أن تكون المرأة حكماً ، إذ يذهب البعض إلى أن المرأة لا يجوز أن تتولى القضاء أو التحكيم⁴² ، فلا تجوز شهادتها إلا مع رجل

³⁸ انظر الماوردي ، أبي الحسن علي بن محمد ، مرجع سابق ، 104 .

³⁹ انظر الشوكاني . محمد بن علي ، مرجع سابق ذكره ، ص 296 .

⁴⁰ حيدر ، علي ، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ، الرياض ، دار عالم الكتاب ، طبعة خاصة ، 2003م ، ص 696 .

⁴¹ الشوكاني . محمد بن علي بن محمد ، مرجع سابق ، ص 300 .

⁴² ابن نجيم ، زين الدين بن إبراهيم ، مرجع سابق ، ص 29 .

فمن باب أولى لا يجوز أن تكون محكم ، كما يذهب فريق إلى جواز قيام المرأة بمهمة التحكيم وذلك فيما عدا الحدود والقصاص فالمرأة تصلح شاهدة فيما سوى الحدود والقصاص لذا فهي تصلح حكماً فيما يجوز شهادتها فيها.⁴³

أساس الاختلاف بين الفقهاء هو أنه من يرى عدم صلاحية المرأة للتحكيم يستند إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة " .⁴⁴ في حين يسند الرأي القائل بصلاحية المرأة للتحكيم إلى قيام عمر بن خطاب رضي الله عنه بتعيين الشفاء بنت عبد الله على حسيبة السوق .⁴⁵

5- يشترط فقهاء الشريعة الإسلامية في المحكم أن يكون مسلماً ولا يجوز أن يصدر حكم من مرتد ، وإذا أسلم بعد الرد فإنه عليه أن يصدر الحكم من جديد.⁴⁶ ويجب أن يكون بالغاً والملاحظ هنا أنه يشترط أن يكون المحكم بالغاً وقت الاتفاق على التحكيم ووقت صدور الحكم ، فلو تم تعيين صبياً محكم أثناء الاتفاق على التحكيم لا يجوز حتى ولو أصدر حكم التحكيم بعد بلوغه إذ يجب أن يكون المحكم أهلاً للتحكيم في الوقتين معاً.⁴⁷

6- أن يكون سليم الحواس أي لا يكون أعمى أو أصم أو أباكم.⁴⁸

الفرع الثاني

كيفية صدور حكم التحكيم

لا يشترط فقهاء الشريعة الإسلامية ضرورة أن يكون عدد المحكمين فردياً ، إذ يجوز أن يكون عدد المحكمين زوجياً.⁴⁹ ففي حالة تحكيم رجلين فذلك جائز وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية ، ولكن يجب

⁴³ المرجع السابق ، ص 34 .

⁴⁴ رواه البخاري ، كتاب آداب القاضي (20149)

⁴⁵ انظر تفاصيل ذلكمحمود ، سيد أحمد ، نظام التحكيم "دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي الكويتي

والمصري" القاهرة ، دار النهضة العربية ، د . ط ، 2005 م ، ص 42 ، 43 .

⁴⁶ المنيوي ، محمد بدر يوسف ، مرجع سابق ، 29 .

⁴⁷ الخياط ، عبد العزيز ، التحكيم ، مجلة الفقه الإسلامي ، الدورة التاسعة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي ، العدد التاسع ، الجزء الرابع

1417هـ-1996م ، ص 277 .

⁴⁸ محمود ، سيد أحمد ، مرجع سابق ، ص 32 وما بعدها .

يصدر الحكم منهما معاً ولا يجوز صدور الحكم من أحدهما دون الآخر لأنهما رضا برأيهما معاً لا برأي أحدهم .⁵⁰

إذن لا خلاف حول إمكانية تعدد المحكمين ، استرشاداً بما نص عليه الكتاب الكريم في شأن النزاع بين الزوجين أو صيد الحرم ، إذن يجوز أن يكون العدد زوجياً ، كأن يختار كل من الخصمين حكماً أو اثنين أو أربعة ، أو يختار كل منهما واحداً ، ويعين المختاران وهو ما يطلق عليه اسم المحكم المرجح ، بيد أنه في حالة التعدد ، يجب أن يكون الحكم صادراً بالإجماع ، لأن المحكمين إنما رضوا بحكم جميع المحكمين لا بحكم واحد منهم أو بعضهم ، وذلك ما لم يأذنوا للحكام بأن يقضوا بالأغلبية ، أو كان النظام الذي يحتكمون في ظله يميز ذلك وفي هذه الحالة يتطلب النظام عادة أن يكون العدد وترّاً حتى يتسنى صدور الحكم دون حاجة إلى وجود حكم مرجح .⁵¹

فوفقاً للشريعة الإسلامية يجب أن يكون الحكم متوافقاً مع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ولا يخالف إجماعاً ولا قياساً ،⁵² والأصل في حكم التحكيم أن يلتزم به الخصوم وأن يتم تنفيذه ، إذ يرى فقهاء الشريعة الإسلامية أن أحكام التحكيم كأحكام القضاء ، فهي على صحتها ما لم يثبت غير ذلك .⁵³

بيد أن انقضاء التحكيم بصدور الحكم ، لا يمنع ولي الأمر ، في تنظيمه للتحكيم ، أن يمنح المحكم حق تصحيح ما وقع في حكمه من أخطاء مادية بجهة كالأخطاء كتابية أو حسابية ، أو يقر له بسلطة إصدار تفسير لما وقع في المنطوق حكمه من غموض أو إيهام . وننوه هنا الكتابة ليست شرط في حكم التحكيم.

الفرع الثالث

تنفيذ حكم المحكمين

⁴⁹ انظر الدوري ، قحطان عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص 181 .

⁵⁰ انظر الشوكاني . محمد بن علي ، مرجع سابق ، ص 120

⁵¹ انظر المنياوي ، محمد يوسف ، مرجع سابق ، ص 58 .

⁵² المرجع السابق ، ص 70 .

⁵³ انظر العوا ، فاطمة محمد ، مرجع سابق ، ص 244 .

حكم التحكيم ملزم للأطراف ، فإذا قبل المحكوم عليه تنفيذه باختياره فقد أوفى بعقده امتثالاً لقوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} ⁵⁴ وإن لم يقبل تنفيذ ما قضى به عليه فلا وسيلة لإجباره غير الالتجاء إلى القضاء ، ذلك لأن المحكم لا يملك الأمر بالتنفيذ لخروجه عن نطاق التحكيم ، ولأن الإلزام على التنفيذ لا بد وأن يستند إلى ولاية عامة ، وهذا ما يفتقده المحكم . ⁵⁵

ولا يعتبر الرضا بالحكم شرطاً لتنفيذه ، لاستناده إلى ولاية عامة تشمل القاضي الذي عرض عليها الحكم ، فلا ينقض إلا إذا خالف النص أو الإجماع أو كان قولاً لم يقل به من يعتد به من المجتهدين . ⁵⁶

إذن تنفيذ حكم المحكمين في الشريعة الإسلامية قد يتم اختيارياً برضا الخصمين أنفسهم . وفي حالة عدم رضا الخصمين أو أحدهما عن حكم المحكمين فإنه بعرضه على القضاء لبحث موافقته للأصول الشرعية من عدمه فإن الحكم بعد ذلك يأخذ نفس الأحكام المقررة للتنفيذ لما يصدر عن القضاة المعيّنين من قبل الحاكم من أحكام وقرارات ، وحكم المحكمين بعد صدوره لا يخرج الأمر أحد فرضين إما أنه يرضى به الخصمان ويسعيان لتنفيذه ، وإما أن يرفضاه جمعياً أو يرفضه أحدهما ، فإذا قبل الطرفان حكم المحكمين نفذ في حقهما وقام كل منهما باختياره طواعية بتنفيذ موجه دون أن يقتضي ذلك تدخلاً من أخرى لإجراء التنفيذ أو اتخاذ ما يلزم لذلك من إجراءات ، أما في حالة عدم رضا الخصمين بحكم المحكمين أو أحدهما فإن ذلك يؤدي إلى عدم تنفيذه إلا إذا تدخل القضاء حالة عرض الحكم عليه فإنه يترتب على ذلك نقضه للحكم والغاؤه إياه ويتولى الفصل في الخصومة بموجب القواعد السلمية ويصدر قضاء في الخصوص يكون قابلاً للتنفيذ شأنه شأن سائر أحكام القضاء . ⁵⁷ وتجدد الإشارة إلى أن إلزامية الحكم تقتصر على الخصمين ، فلا تتعداهما إلى غيرهما ، لأن مصدر الحكم اتفاقهما على التحكيم ، وهذا الاتفاق لا يمتد أثره إلى الغير . ⁵⁸

بمعنى أنه لا يجوز تنفيذ حكم المحكم إلا في الخصمين اللذين حكماه وفي الخصوص الذي حكمه به الخصمان فقط ولا يتجاوز إلى غيرهما ولا يشمل خصوصياتهم الأخرى أي الخصومات

⁵⁴ سورة المائدة ، الآية 1 .

⁵⁵ انظر المنياوي ، محمد يوسف ، مرجع سابق ، ص 66 .

⁵⁶ المرجع السابق ، ص 69 .

⁵⁷ رحيم ، عامر علي ، مرجع سابق ، ص 373 ، 374 .

⁵⁸ ابن نجيم ، زين الدين بن إبراهيم ، مرجع سابق ، ص 277 .

التي لم يحكما بها . فحكم المحكم لا يسري على غير الخصمين ويستفاد هذا الحكم من لفظ فقط وأسباب عدم سريان الحكم على غير الخصمين لأن صلاحية المحكم للحكم إنما حصلت باصطلاح واتفاق الخصمين فقط ، فالخصمان ليس لهما الولاية على غير أنفسهما .⁵⁹

ولقد جعلوا فقهاء الشريعة الإسلامية أسباب انتهاء التحكيم أربعة أشياء صدور الحكم أو ترك المحكم التحكيم في النزاع أو عزل الخصوم له وكذلك سقوط أهلية المحكم أو الخصوم .⁶⁰

المبحث الثالث

تطبيقات التحكيم في التاريخ الإسلامي

إن نظام التحكيم قديم قدم التاريخ ، فقد كان معروف عند العرب قبل الإسلام ، حيث كان العرب يلجئون إلى التحكيم لفض ما بينهم من منازعات ، ولعل من أشهر وقائع التحكيم عند العرب قبل الإسلام ، واقعة تحكيم في من يضع الحجر الأسود في الكعبة ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم هو المحكم في هذا النزاع الذي حدث بين القبائل وكان ذلك قبل البعثة .

وتتلخص هذه الواقعة في أن أهل قريش قد قاموا بهدم الكعبة وذلك من أجل إعادة بنائها ، حيث قاموا بجمع الحجر من أجل بنائها ، وبنو الكعبة حتى بلغ البنيان موضع الركن ، فأرادت كل قبيلة رفع الحجر الأسود إلى موضعه ، حتى تحالفوا وتواعدوا للقتال ، ثم تشاوروا فقال أبو أمية بن المغيرة ، أ جعلوا بينكم حكما أول من يدخل من هذا باب يقضي بينكم فوافقوا على ذلك ، وكان أول من دخل هو الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلما رأوه قالوا : هذا الأمين رضينا به ، وأخبروه بما حدث بينهم ، فوضع الحجر في ثوبه وطلب من كل قبيلة أن تأخذ بناحية من الثوب ، ثم رفعوه

⁵⁹ حيدر ، علي ، مرجع سابق ، ص 697 .

⁶⁰ أنظر العوا ، فاطمة محمد ، مرجع سابق ، ص 234 .

جميعاً حتى بلغ موضعه فوضعه بيده ثم بني علي ، ⁶¹ فبهذا التحكيم تم حقن دماء كثيرة ما كانت لتحقن لولا حكم هذا المحكم الصادق الأمين .

هذا عن التحكيم في الجاهلية أما عن التحكيم في الإسلام فله صور وتطبيقات أكثر اتساعاً تتفق ونوع النزاع المعروض فهناك التحكيم في نزاعات أسرية وكذلك التحكيم المدني والتحكيم التجاري ، وعُرف أيضاً التحكيم السياسي ، وسيتم بيان ذلك من خلال المطالب الآتية :-

المطلب الأول

التحكيم في المنازعات العائلية

قال الله تعالى في كتابه العزيز {وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا} ⁶² ولقد سبق الإشارة إلى أن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه قام بتطبيق هذه الآية عندما جاء رجل وزوجته كان بينهما خلاف فقال علي بن أبي الطالب ابعدوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها ، وقال للمحكّين عليكما أن تجمعما إذ رأيتما أن تجمعما ، وأن تفرقا أن رأيتما أن تفرقا ، فقالت المرأة رضيت بكتاب الله بما علي فيه ولي ، وقال الرجل أما الفرقة فلا ، فقال علي رضي الله عنه كذبت والله لا تنقلب حتى تقر بمثل الذي أقرت به ⁶³ .

⁶¹ انظر ابن كثير ، إسماعيل بن عمر ، البداية والنهاية ، الجزء الثاني ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط 2 ، 2003 م ، ص 325 .

وكذلك الطبري ، أبي جعفر محمد بن جرير ، تاريخ الأمم والملوك ، الجزء الخامس ، ط 1 ، دار الفكر ، بيروت ، 2005 م

⁶² سورة النساء ، الآية 35 .

⁶³ انظر الطبري . أبي جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان في تأويل القرآن ، مرجع سابق ، ص 74 .

فالقصة تظهر وجود خلاف عائلي وتم حل هذا الخلاف العائلي باللجوء إلى التحكيم كوسيلة
لفض النزاع الفرع الثاني

التحكيم في المنازعات المدنية والتجارية

توجد العديد من التطبيقات للتحكيم في المنازعات المدنية والتجارية في الشريعة الإسلامية وسنذكر
منها على سبيل المثال لا الحصر الآتي :

1-حكيم زيد بن ثابت

لقد روي أنه كان بين عمرو بن الخطاب وأبي بن كعب رضي الله عنهما منازعة في نخل ، فحكما
بينهما زيداً بن ثابت ، فأتياه فخرج زيد وقال لعمر : هلا بعثت إلي فأتيتك يا أمير المؤمنين ، فقال
عمر رضي الله عنه آتيناك لحكم بيننا ، وفي بيته يؤتي الحكم ، فلما دخلوا عليه أجلسه معه على صدر
فراشه . فقال _ أي عمرو بن الخطاب _ هذا أول جور في حكمك ، أجلسني وخصمي مجلساً واحداً
، فقصا عليه القصة فقال زيد لأبي بن كعب اليمين على أمير المؤمنين فإن شئت أعفيتة ، قال أبي بن
كعب نعفي أمير المؤمنين ونصدقه .⁶⁴

فتحاكم عمر وخصمه إلى زيد بن ثابت ، رغم أنه لم يكن قاضياً دليلاً على اختيارهم للتحكيم
كوسيلة لفض المنازعات المدنية والتجارية .

2- - تحكيم عمر بن الخطاب في قضية الفرس .

عن الشعبي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخذ فرساً على سوم ، فحمل عليه رجلاً ليشاوره ،
فعطب الفرس وهو عند عمر بن خطاب وأراد رد الفرس وفيه عطب لصاحبه ، فرفض الرجل وقال :
بني وبينك شريحاً ، فأتيا شريح فقال : يا أمير المؤمنين أخذته صحيحاً على سوم ، فعليك أن ترده
سليماً كما أخذته .

⁶⁴ انظر ابن نعيم ، زين الدين بن إبراهيم ، مرجع سابق، ص 25 .

وأعجب عمر بن خطاب رضي الله بحكم شريح وحياده فقام بمكافأة شريح وذلك بتعيينه قاضياً على أهل الكوفة ، فعمر والرجل قاما بتحكيم شريحاً ، ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة ، وهذا دليل على إجماعهم على جواز التحكيم .⁶⁵

3- تحكيم على واليهودي في مسألة الدرع .

روي أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وجد درعاً له افتقده في المعارك بيد يهوديلكي يبيعه ، فقال علي رضي الله عنه درعي ولم أبع ، فقال اليهودي درعي ووجدته في يدي ، فاختصما إلى شريح ، فقال شريح لعلي رضي الله عنه هل لك بينة ؟ قال : نعم قنبر والحسن ابني ، فلم يقبل شريح شهادة الحسن لعلي ، وقال لا يجوز شهادة الابن للأب ، فقال له علي رضي الله عنه أمّا سمعت الرسول يقول : الحسن والحسين "هما سيدا شباب الجنة" قال : سمعت ولكن يجب أن تأتي بشاهد آخر ، فلم يأت بشاهد آخر فقضى لليهودي بالدرع برغم أن علي رضي الله عنه كان أمير المؤمنين في ذلك الوقت ، ولقد قيل أنه استحسن حكم شريح وزاده في الرزق .⁶⁶

المطلب الثالث

التحكيم في المنازعات السياسية

1 - تحكيم أهل الشورى عبدالرحمن بن عوف في الإمامة .

عندما طعن أبو لؤلؤة الجوسي أمير المؤمنين عمر بن خطاب رضي الله عنه لم يمت مباشرة ، ولكنه أدرك أنه لن يعيش طويلاً لخطورة الطعنات التي أصيب بها ، وعلم من حوله بذلك فطلب منه جمع من الصحابة أن يوصي بخليفة بعد وفاته ، حيث قالوا : أوصي يا أمير المؤمنين ، أي استخلف ، وكان هناك من أشار عليه بأن يستخلف ابنه عبد الله ، فرفض ذلك وقال : ما أجد أحداً أحق بهذا الأمر من هؤلاء نفر أو الرهط الذين توفي رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو عنهم راضى ،

⁶⁵ انظر الحميضي . سليمان محمد ، القضاء في الإسلام أحكامه ، آدابه ، تجاربه ، مجلة دعوة الحق ، السنة الثامنة ، العدد التاسع

1989م ، ص 25 .

⁶⁶ الزيلعي ، فخر الدين عثمان بن علي ، تبين الحقائق ، الجزء الخامس ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط 1 ، 2000م ، ص

فسمى علي بن أبي طالب ، وعثمان بن عفان ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف .⁶⁷

فلما توفي عمر بن خطاب رضي الله عنه وتم دفنه ، اجتمع هؤلاء الرهط فقال عبد الرحمن بن عوف والذي تولى أمر التحكيم في هذا الأمر ، اجعلوا أمركم إلى ثلاثة منكم فقال الزبير بن العوام لقد جعلت أمري إلى علي بن أبي طالب ، وقال طلحة بن عبد الله قد جعلت أمري إلى عثمان بن عفان ، وقال سعد بن أبي وقاص قد جعلت أمري إلى عبد الرحمن بن عوف . فقال عبد الرحمن بن عوف لعلي وعثمان أيكما تبرأ من هذا الأمر فنجعله إليه والله عليه وكذا الإسلام لينظرن أفضلهم في نفسه ، فسكت كلا من عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما ، فأصبح أمر الخلافة محصور بين علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما ، وأخذ عبد الرحمن بن عوف يسأل الصحابة في الأمر ، ورأى ميل المؤمنين إلى مبايعة عثمان بن عفان فبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان بن عفان وبايعه الناس وبايعه علي بن أبي طالب .⁶⁸

من هذه الواقعة يتضح لنا أن المسلمين عرفوا التحكيم في القضايا السياسية فمن أخطر القضايا السياسية في تاريخ الدول هي قضية تعيين الحكام ، فمثل هذه القضايا قد تؤدي إلى حروب إذ لم يتم حسمها بحكمة .

2-تحكيم علي ومعاوية رضي الله عنهما .

إن الحديث عن هذه الواقعة يعني الحديث عن إحدى أهم وأشهر واقعة تحكيم عرفها التاريخ الإسلامي ، لقد حدث هذا التحكيم بعد صراع بين جيشين من المسلمين ، جيش علي بن أبي طالب رضي الله عنه وجيش معاوية ابن أبي سفيان رضي الله عنه ، فبعد التقاء الجيشين في واقعة الصفيين وحدث خسائر كبيرة للمسلمين في كلا الجيشين ، وشارف جيش علي من الانتصار أشار عمرو بن العاص على معاوية أن تُرفع المصاحف على الرماح ويطالبوا بحكم الله ورسوله في حسم النزاع ، فما كان من

⁶⁷ انظر الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير ، تاريخ الأمم والملوك ، مرجع سابق ، ص 265 .

⁶⁸ انظر ابن كثير ، إسماعيل بن عمر ، مرجع سابق ص 360 . وكذلك . الطبري ، أبي جعفر محمد بن جرير ، تاريخ الأمم والملوك مرجع سابق ، ص 265 .

علي بن أبي طالب إلا أن وافق على ذلك ، وتم تعيين أبو موسى الأشعري حكماً عن علي بن أبي طالب وعمرو بن العاص حكماً عن معاوية بن أبي سفيان .⁶⁹

وتم إبرام اتفاق التحكيمونص الاتفاق على الآتي " بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما تقاضى عليه علي ابن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان قاضي عليّ على أهل الكوفة ومن معهم من شيعتهم من المؤمنين والمسلمين وقاضي معاوية على أهل الشام ومن كان معهم من شيعتهم من المؤمنين والمسلمين إننا نترل عند حكم الله عز وجل وكتابه ولا يجمع بيننا غيره وأن كتاب الله عز وجل بيننا فاتحته وخاتمته نُحيي ما أحيا ونميت ما أمات فما وجد الحكماء في كتاب الله عز وجل وهما أبو موسى الأشعري عبد الله بن قيس وعمرو بن العاص القرشي عملاً به وما لم يجدوا في كتاب الله عز وجل فالسنة العادلة الجامعة غير مفرقة وأخذ الحكماء من علي ومعاوية ومن الجندين من العهود والميثاق والثقة من الناس أنهما آمنان على أنفسهما وأهلهما والأمة لهما أنصار على الذي يتقاضيان عليه وعلى المؤمنين والمسلمين من الطائفتين كليهما عهد الله وميثاقه أنا على ما في هذه الصحيفة وأن قد وجبت قضيتهما على المؤمنين فإن الأمن والاستقامة ووضع السلاح بينهما أينما ساروا على أنفسهم وأهليهم وأموالهم وشاهدتهم وغائبهم وعلى عبد الله بن قيس وعمرو بن العاص عهد الله وميثاقه أن يحكما بين هذه الأمة . ولا يرداها في حرب ولا فرقة حتى يعصيا وأجل القضاء إلى رمضان وإن أحبا أن يؤخرا ذلك أخره على تراض منهما وإن توفي أحد الحكمين فإن أمير الشيعة يختار مكانه ولا يألوا من أهل المعدلة والقسط وإن مكان قضيتهما الذي يقضيان فيه مكان عدل بين الكوفة والشام ...)) .⁷⁰

وبعد المداولة بين أبي موسى الأشعري وعمر بن العاص اتفقا على أن يتم خلع علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان وخرجوا على الناس فتقدم أبو موسى الأشعري فقال: أيها الناس إننا قد نظرنا في أمر هذه الأمة فلم نر أصلح لأمرها ولا ألم لشعثها من أمر قد أجمع عليه رأيي ورأي عمرو عليه وهو أن نخلع كلاً من علياً ومعاوية ويولي الناس أمرهم إلى من أحبوا . وإني قد خلعت علياً ومعاوية فاستقبلوا أمركم وولوا عليكم من رأيته أهلاً ، ثم تنحى وأقبل عمرو بن العاص فقام وقال: إن هذا

⁶⁹ انظر ابن الجوزي ، أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، د ، ط 1995م ، ص 117 وما بعدها .

⁷⁰ الطبري ، أبي جعفر محمد بن جرير ، مرجع سابق ، ص 29 ، 30 .

أبي موسى الأشعري قد خلع صاحبه وأنا أخلع صاحبه كما خلعه وأثبت صاحبي معاوية فإنه ولي ابن عفان ، والطالب بدمه ، وأحق الناس بمقامه .⁷¹

نلاحظ على هذه الوثيقة أنها تدل على معرفة المسلمين في ذلك العصر المبكر لأغلب أركان وشروط التحكيم وهذه الوثيقة جاءت مفصلة حيث تضمنت:

- 1- تحديد طرفي التحكيم المتنازعين واختيار محكم عن كل طرف .
- 2- تحديد موعد للفصل في النزاع وهو شهر رمضان وتفويض المحكمين في مدها إن لزم الأمر .
- 3- لقد حددت هذه الوثيقة أصول المحاكمة كما عينت القانون الذي يجب تطبيقه ألا وهو القرآن الكريم وسنة رسوله.
- 4- حددت مكان التحكيم ، مع مراعاة العدالة المفترضة والمتوقعة من مثل هذين الحكمين ، بأن جعلت مكانه في منطقة بين المنطقتين المتنازاع أهلهما فلا هو الكوفة مقر الخليفة ولا في الشام مقر معاوية رضي الله عنه ، بما تحقق لهما - أي الحكمين - أكبر قدر من الحيادة في حكمهما .
- 5- تحديد الاتفاقية السلطوية التي تتابع تنفيذ الحكم في علنها جموع المتحاربين من المسلمين .

الخلاصة

يتبين بجلاء أن التحكيم مبدأ شرعي عرفه التاريخ الإسلامي بكافة صوره والتحكيم مشروع في القرآن والسنة وعليه إجماع الأمة وعمل به الصحابة رضوان الله عليهم .

فلقد عرف التاريخ الإسلامي أنواع التحكيم المعروفة في الفكر القانوني المعاصر كالتحكيم التجاري والتحكيم السياسي والتحكيم الداخلي والتحكيم الدولي ، من أجل التوصل إلى تسوية النزاع ، حيث يعتبر التحكيم من الوسائل السلمية لحل المنازعات وإرساء السلام، وذلك ما ينسجم مع روح الإسلام ومبادئ وأهدافه السامية .

⁷¹ الأحدث ، عبد الحميد ، التحكيم أحكامه ومصادره ، الجزء الأول ، مكتبة نوفل ، د . ط ، د . ت ، ص 25 .

ومن خلال دراسة موضوع تنظيم التحكيم في التاريخ الإسلامي نلاحظ أن الشريعة الإسلامية قد نظمت التحكيم وعالجت العديد من المواضيع المهمة فيه ، وبرغم من ذلك توجد عدة مواضيع في التحكيم لم يتناولها فقهاء الشريعة الإسلامية ، ومن هذه النقاط الإجراءات المتعلقة بالتحكيم و مكان التحكيم والزمان المحدد للتحكيم .

وأنا نرى أنه حسناً فعلوا فقهاء الشريعة الإسلامية بتنظيم المسائل الرئيسة في التحكيم ، وعدم الإشارة إلى العديد من النقاط المتعلقة بالتحكيم ، وذلك حتى يترك تنظيمها بما يتوافق مع كل زمان ومكان .

قائمة بأهم المراجع

أولاً : الكتب

- ابن الجوزي ، أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، د ، ط ، 1995م .

- ابن كثير ، إسماعيل بن عمر ، البداية والنهاية ، الجزء الثاني ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط 22003م .

- ابن نجيم ، زين الدين بن إبراهيم ، البحر الرائق شرح كثر الدقائق ، الجزء السابع ، القاهرة ، دار الكتاب الإسلامي ، ط 2 ، 1997م .

- البخاري ، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل أبن إبراهيم بن المغيرة ، صحيح البخاري ، الجزء الثاني ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط 2 ، 2002م .

- حيدر ، علي ، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ، الرياض ، دار عالم الكتاب ، طبعة خاصة ، 2003م.
- الشوكاني . محمد بن علي بن محمد ، فتح القدير ، الجزء الأول ، بيروت عالم الكتب للطباعة والنشر ط1 ، 2002 م .
- زيدان ، عبد الكريم ، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط 3 2002م .
- الزيلعي ، فخر الدين عثمان بن علي ، تبين الحقائق ، الجزء الخامس ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط 1 ، 2000م .
- لأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد ، معجم مفردات ألفاظ القرآن ، بيروت ، دار الفكر ، ط1 ، 2006م .
- القرطبي ، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ، الجزء الخامس ، بيروت دار الكتب العلمية ، ط2 ، 2004م .
- الطبري ، أبي جعفر محمد بن جرير ، تاريخ الأمم والملوك ، الجزء الخامس ، ط 1 ، دار الفكر بيروت ، 2005م .
- الطبري . أبي جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان في تأويل القرآن ، الجزء الرابع ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط 3 ، 1999م .
- الماوردي ، أبي الحسن علي بن محمد ، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي ، الجزء السادس عشر ، بيروت دار الكتب العلمية ، 1999 .
- محمود ، سيد أحمد ، نظام التحكيم "دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي الكويتي والمصري" القاهرة ، دار النهضة العربية ، د . ط ، 2005 م .

- النيسابوري ، أبي الحسين مسلم بن حجاج القشيري ، صحيح مسلم ، الجزء الثالث ، بيروت دار الكتب العلمية ، ط 1 ، 1998 م .

ثانياً : الرسائل العلمية .

- الجبلي ، نجيب أحمد عبد الله ثابت ، التحكيم في القوانين العربية " دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والأنظمة الوضعية " ، رسالة دكتوراه ، الإسكندرية ، المكتب الجامعي الحديث 2006م .

- رحيم ، عامر علي ، التحكيم بين الشريعة والقانون ، رسالة ماجستير ، ليبيا ، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، ط 1 ، 1987 م .

- الدوري ، قحطان عبد الرحمن ، عقد التحكيم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي ، رسالة دكتوراه ، دار الفرقان للنشر والتوزيع ، ط 2 ، 2002 م .

- العوا ، فاطمة محمد ، عقد التحكيم في الشريعة والقانون " دراسة لتقنين الفقه الإسلامي والتأثير التشريعي مجلة الأحكام العدلية " ، رسالة دكتوراه ، المكتب الإسلامي ، ط 1 ، 2002م .

ثالثاً : المقالات العلمية .

- الألفي ، محمد جبر ، التحكيم في الفقه الإسلامي ، مجلة الفقه الإسلامي ، الدورة التاسعة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي ، العدد التاسع ، الجزء الرابع ، 1417هـ - 1996م .

- عبد الله ، عبد الله محمد ، مبدأ التحكيم في الفقه الإسلامي ، مجلة الفقه الإسلامي ، الدورة التاسعة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي ، العدد التاسع ، الجزء الرابع ، 1417هـ - 1996م .

- المنياوي ، محمد بدر يوسف ، مبدأ التحكيم في الفقه الإسلامي ، مجلة الفقه الإسلامي ، الدورة التاسعة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي ، العدد التاسع ، الجزء الرابع ، 1417هـ - 1996م .

التنوع الثقافي في الأندلس عصر الخلافة

(مدينة قرطبة أنموذجا)

(316 – 422هـ / 929 – 1031م)

عبد الحليم علي رمضان *

ملخ ص

إن الحضارة الأندلسية بما سطرته على جبين التاريخ كمأ وكيفاً جديدة بأن تشير الخلاف بين المؤرخين حول سر عظمة هذه الحضارة وخصائصها وأصولها ومدى تأثيرها في الحضارة الأوروبية الحديثة وتأثرها بالحضارات القديمة ، والحق أن الحضارة الأندلسية هي نتاج عناصر المجتمع الأندلسي من عرب وبربر ومولدين وأفارقة ويهود ونصارى ومستعربين وصقالبة وغيرهم ، وهؤلاء عاشوا جميعاً وتعايشوا في مجتمع واحد ، وانصهروا في بوتقة واحدة في جو من التعايش والتسامح والحرية قلما نجد له مثيلاً في أى مجتمع آخر ، ولقد كانت مدينة قرطبة في ذلك العصر بمثابة القلب من الجسد ، فكانت مركز الإشعاع الثقافي ليس في الأندلس فحسب ، بل في الغرب الإسلامي كله ، ولا نبالغ إذا قلنا في العالم أجمع ، وأدلتنا على ذلك كتب تراجم العلماء الذين وفدوا إلى الأندلس من كل بقاع العالم ، وكان لقرطبة نصيب الأسد من هؤلاء العلماء والرحالة ، فاثروا الحياة الثقافية بالمدينة ، بالمنظرات الفكرية ، والمسابقات الشعرية ، والصالونات الأدبية ، حتى غدت قرطبة عاصمة العالم الثقافية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، هكذا كانت الأندلس

* أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة المساعد

كلية الآداب - جامعة المنصورة - مصر

أُتمودجاً يَحتذى به لتعايش وتعدد الثقافات والحضارات والأديان وهذا ما
سيبرزه البحث ويوضحه إن شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله الصادق الوعد الأمين

إن الحضارة الأندلسية بما سطرته على جبين التاريخ كماً وكيفاً جديرة بأن تثير الخلاف بين
المؤرخين حول سر عظمة هذه الحضارة وخصائصها وأصولها ومدى تأثيرها في الحضارة الأوروبية
الحديثة ، وتأثرها بالحضارات القديمة .

ويجمع كل الباحثين على أن فترة الحكم الإسلامي في الأندلس التي استغرقت زهاء ثمانية
قرون أعطت البشرية نموذجاً " فريداً" من نوعه لمجتمع تمكن أفراداه من العيش في تفاهم وتسامح
وتآلف وتآزر رغم اختلاف انتماءاتهم العرقية واللغوية والدينية؛ فعناصر المجتمع الأندلسي تتكون
من عرب وبربر ومولدين وأفارقة ويهود ونصارى ومستعربين وصقلابة وغيرهم .

وهؤلاء عاشوا جميعاً وتعايشوا في مجتمع واحد ، وانصهروا في بوتقة واحدة في جو من التعايش
والتسامح والحرية قلما نجد له مثيلاً في أى مجتمع آخر ، ويرجع الفضل في ذلك إلى نظام الحكم
الإسلامي الذي طبقته السلطة في هذه البلاد، وهو النظام القائم على مبادئ الإسلام السمحة
الداعية إلى الحق والعدل والمساواة والوئام والسلام.

ولقد كانت مدينة قرطبة في ذلك العصر بمثابة القلب من الجسد ، فكانت مركز الإشعاع
الثقافي ليس في الأندلس فحسب ، بل في الغرب الإسلامي كله ، ولا نبالغ إذا قلنا في العالم أجمع ،
وأدلتنا على ذلك كتب تراجم العلماء الذين وفدوا إلى الأندلس من كل بقاع العالم ، وكان
لقرطبة نصيب الأسد من هؤلاء العلماء والرحالة ، فأثروا الحياة الثقافية بالمدينة ، بالمناظرات
الفكرية ، والمسابقات الشعرية ، والصالونات الأدبية ، حتى غدت قرطبة عاصمة العالم الثقافية في
القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، وبحكم موقعها الجغرافي كانت حلقة وصل بين العالمين

الإسلامي والمسيحي ، وهكذا كانت الأندلس أنموذجاً يحتذى به لتعايش وتعدد الثقافات والحضارات والأديان وهذا ما سيرزاه البحث ويوضحه إن شاء الله تعالى .

عناصر المجتمع الأندلسي : يتكون المجتمع الأندلسي من عناصر سكانية متباينة وقد انصهرت هذه العناصر فيما بينها فكانت كالبناء الشامخ الراسخ البنيان ، الكل ساهم في وضع لبناته ، فلقد تكون المجتمع الأندلسي من المسلمين والمسالمة (1) ، والمولدون (2) . والنصارى المستعربون (3) . واليهود (4) ، وقد استطاعت السلطة الإسلامية في الأندلس أن تستوعب هذه

(1) المسالمة : وهم أهل الأندلس من الأسبان والقوط الذين اعتنقوا الإسلام ، وانصهروا في المجتمع الأندلسي، حيث كان لسياسة التسامح التي سار عليها الفاتحون العرب أثر كبير في إسلام عدد كبير من الأسبان ، ورفع المسلمون شعار " لا إكراه في الدين " .

- انظر سالم : تاريخ المسلمين في الأندلس ، ص 127 - 128 .

(2) المولدون : وهم جيل من المسلمين ظهر نتاج زواج الفاتحين من العرب والبربر من النساء الأسبانيات فنشأ جيل من آباء مسلمين وأمهات أسبانيات عُرفوا بالمولدين وقد استطاع هؤلاء المولدون شغل مناصب كبرى في الإدارة الأموية مما سيخلق صراعاً بين العرب والمولدين للمزيد انظر :

- ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس ، ص 227 - 228 ، ترجمة : 687 ؛ سالم : تاريخ المسلمين في الأندلس، ص 128 - 130 .

(3) المستعربون : وهم الذين ظلوا على دينهم ولغتهم ولكنهم تعلموا اللغة العربية فسموا بالمستعربين، وقد كانوا يكونون مجموعات كبيرة في مدن الأندلس الرئيسية وقد قاموا بدور هام في حركة الترجمة من وإلى اللغة العربية ومن كان له عهد منهم سُموا " المعاهدين " . وكان هؤلاء النصارى يشكلون طبقتين داخل المجتمع الأندلسي طبقة عليا وتضم كبار النصارى ووجههم وطبقة العامة ومع الفتح الإسلامي، حدث حراك لهذه الطبقات ، حيث غير الإسلام من وضعهم الاجتماعي ، حيث مكنتهم الفاتحون من خدمة الأرض مقابل جزء من إنتاج الأرض يدفعونه للدولة ، ويحتفظون بالباقي، وقد كانوا من قبل أقناناً مملوكين على عهد القوط . لمزيد عنهم انظر :

- ابن عذارى : البيان ، ج 4 ، ص 69 ؛ ابن الخطيب : الإحاطة ، ج 1 ، ص 106 - 107 ، ص 109 ؛ سالم : تاريخ المسلمين في الأندلس ، ص 130 - 132 .

- Levi-Provençal, Le Spagne Mussulmane, p. 160.

(1) اليهود : وهم يمثلون العنصر الثاني من أهل الذمة في المجتمع الأندلسي ولقد تمتعوا بالأمن والتسامح والحرية في ظل الحكم الإسلامي ، وكان عدد اليهود في أسبانيا قبل الإسلام كثيراً ، إلا أنهم تعرضوا للاضطهاد ومن قبل القوط فهاجرت أعداد كبيرة منهم ، ومع الفتح الإسلامي للأندلس تدفقت الهجرة اليهودية إلى الأندلس وقد نُسبت إليهم كثير من المدن الأندلسية نظراً لكثرتهم بها مثل غرناطة (غرناطة اليهود) وطركونة (طركونة اليهود وغيرها) وكان المسلمون متى فتحوا مدينة ووجدوا بها يهوداً ضمواهم إلى قصبته ، واستعانوا بهم في حراسة المدن المفتوحة للمزيد عنهم انظر :

العناصر ، وتدمجها في المجتمع ويذكر أحد المؤرخين المحدثين أنه " .. لم يكد العرب يُتمون فتح أسبانيا حتى بدأوا يقومون برسالتهم المعهودة في بناء مجتمع جديد ، واستطاعوا في أقل من قرن أن يقيموا دولة فنية وأن ينشئوا المدن والقرى ، وقيموا أفخم المباني ويوطدوا وثيق الصلات التجارية بالدول الأخرى ثم شرعوا يتنافسوا في تحصيل العلوم والآداب وفي نقل كتب اليونان والرومان إلى اللغة العربية ، وينشئون المدارس والجامعات التي كانت وحدها مصدر الثقافة في أوروبا كلها.. " (5) .

وما أن وطئت أقدام المسلمين أرض الأندلس حتى بدأوا في الاختلاط بسكان تلك البلاد، فدعاهم إلى الإسلام فمن أجاب أصبح له ما للمسلمين وعليه ما عليهم ، ومن أبى الإسلام من أهل الكتاب عُقد له الصلح على أداء الجزية للمسلمين ، وقد وضع عبد العزيز بن موسى بن نصير أسس العلاقات الاجتماعية بين أهل الذمة والمسلمين في هذا الصلح أو الكتاب الذي عُقد بينه وبين تدمير بن عبدوش 94 هـ / 713م (6) . والتي تقوم على التعاون والتعايش المشترك بين عناصر المجتمع جميعاً وفي إطار هذا الجو من التسامح حدث احتكاك وتأثير اجتماعي متبادل بين أهل الذمة والمسلمين في المجتمع الأندلسي .

- البكري : جغرافية الأندلس وأوروبا ، تحقيق : عبد الرحمن الحجي ، دار الإرشاد ، بيروت ، 1968م ، ص 96 ؛ مجهول : أخبار مجموعة ، ص 21 ، 23 ، 25 ؛ ابن عذارى : البيان ، ج 2 ، ص 12 ؛ ابن الخطيب : الإحاطة ، ج 1 ، ص 101؛ المقرئ : نفع الطبيب ، ج 1 ، ص 10 ؛ كحيلة : النصارى في الأندلس ، ص 64 ؛ الخالدي : طلب اليهود من المسلمين فتح الأندلس حقيقة أم إدعاء ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، العدد 97 ، السنة الرابعة والعشرون ، 2005م .
(1) جوستاف لوبون : حضارة العرب ، تعريب : محمد عادل زعيتير ، مصر ، 1945م ، ص 292 - 293 .

(2) ونص كتاب الصلح كما ذكره الضبي هو " بسم الله الرحمن الرحيم كتاب من عبد العزيز بن موسى بن نصير لتدمير بن عبدوش أنه نزل على الصلح ، وأن له عهد الله وذمته وذمة نبيه صلى الله عليه وسلم ألا يقدم له ولا لأحد من أصحابه ولا يؤخر ولا يتزع عن ملكه ، وإنهم لا يقتلون ولا يُسبون ولا يفرق بينهم وبين أولادهم ولا نسائهم ، ولا يكرهوا على دينهم ، ولا تحرق كنائسهم ، ولا يتزع عن ملكه ما تعيد ونصح وأدى الذي اشترطنا عليه وأنه صالح على سبعة مدائن : أوريولة وبلنتلة ، ولقنت وموله ، وبقسرة ، وأيه ، ولورقة . وأنه لا يؤوى لنا إبقاء ولا يؤوى لنا عدواً ، ولا يخيف لنا أمناً ولا يكتم خبر عدو علمه ، وأن عليه وعلى أصحابه ديناراً كل سنة ، وأربعة أمداد قمح وأربعة أمداد شعير ، وأربعة أقساط طلاء وأربعة أقساط خل وقسطى عسل ، وقسطى زيت وعلى العبد نصف ذلك . شهد على ذلك عثمان بن أبي عبدة القرشي وحبيب بن أبي عبدة ابن ميسرة الفهسي ، وأبوقائم الهزلي ، وكتب في رجب سنة أربع وتسعين من الهجرة " . انظر : الضبي : بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس ، دار الكاتب العربي ، 1967م ، القاهرة ، ص 274 .

اهتمام الدولة بالثقافة والمثقفين :

يعتبر عصر الخلافة الأموية في الأندلس هو العصر الذهبي للمسلمين في الأندلس ، حيث وصلت فيه الأندلس إلى الذروة في كل المجالات السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية وغدت فيه مدينة قرطبة عاصمة العالم الثقافية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي . كما أنه أيضا يمثل العصر الذهبي لأهل الذمة في الأندلس (7)

وقد أشارت معظم المصادر التي أرخت للأندلس بدور الحكام الهام في رعاية الحركة العلمية والثقافية وشغفهم الشديد بالعلم ، وتقديرهم للعلماء فهذا عبد الرحمن الداخل (138 - 172 هـ / 755 - 788 م) قد شكل في عهده قاعدة قوية للحضارة فكان أعظم حكام الأندلس مكانة في البلاغة والأدب (8) وسار على نهجه من بعده أمراء وخلفاء الأندلس . من أمثال هشام الرضى (172 - 180 هـ / 788 - 986 م) ، الذي تعتبر فترة حكمه فترة حاسمة في مجال التعليم في الأندلس ، فقد كان مهتماً اهتماماً مباشراً بالعلم والفقهاء مانحاً إياهم كل ما يستطيع من حماية وتأييد (9) ، وكان له ديوان أرزاق ، لتوزيع عطائيه ، حتى أنه " لم يقتل أحد من جنده في شيء من ثغوره أو جيوشه ، الا وألحق ولده في ديوان أرزاقه " (10)

ومن بعده جاء عهد الأمير الحكم الربضي (180 - 206 هـ / 796 - 822 م) (11) الذي عمل على تشجيع العلم والعلماء في الأندلس ، بل أسند الأمور المالية لغير المسلمين فاستبد أحدهم ويدعى القومس ربيع متولى المعاهدين بالأندلس من النصارى ، وكان من رجال الحكم

(1) محمد عبد المجيد : اليهود في الأندلس ، ص 22 - 23 .

(2) ابن سعيد : البيان المغرب : ج 2 ، 58 .

(3) محمد عبد الحميد عيسى : تاريخ التعليم في الأندلس ، دار الفكر العربي ، ط 1 ، 1982 م ، ص 81 .

(4) مجهول : أخبار مجموعة : ص 120 .

(1) انظر ترجمته في الحميدى : جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1966 م ، ص 10 .

الربضى المقربين مما "سوغه افتراض المعاون⁽¹²⁾ والمغارم⁽¹³⁾ على المسلمين" (14) وكان الحكم قد جعل له فى نفقته ألف دينار شهرياً ، وقد سيطر على الأمير الحكم الربضى فتولى الخزاجات والجبايات والجزاءات وسائر الأعمال مما دفع الناس إلى الثورة والمطالبة بخلعه فكانت ثورة الربض الشهيرة سنة 202 هـ / 818م⁽¹⁵⁾ .

وكان ممن شارك فى أحداث تلك الفتنة أحد فقهاء قرطبة ويُدعى طالوت بن عبد الجبار⁽¹⁶⁾ . وقد اختفى فى بيت أحد اليهود بالمدينة لمدة عام كامل ولما علم الأمير بالأمر عفا عن الفقيه ، وكذلك لم يتعرض لليهودى بأذى رغم أنه أوى شخص مطلوب من قبل السلطة .⁽¹⁷⁾

وعلى أية حال فهذا الحادث يدل على مدى الحرية التى تمتع بها غير المسلمين فى عصر الحكم الربضى وعلى سعة أفقه ، لدرجة أن الناس ثاروا عليه لأنه عينهم فى الوظائف المختلفة فى

(2) المعاون : ضريبة يدفعها العامة للدولة عند الحاجة لها انظر : هشام أبو رميلة : نظم الحكم فى عصر الخلافة الأموية بالأندلس , القدس , 1980 , ص 154 .

(3) المغارم : وهى ضريبة يفرضها الحاكم على الناس كعقاب على أمور ينكرها عليهم , ولذلك تعرف بالمغارم السلطانية , وقد ألغاه كثير من أمراء بنو أمية فى الأندلس .

- ابن الخطيب : أعمال الأعلام , ق 2 , ص 15 .

(4) مجهول : ذكر بلاد الأندلس , تحقيق : لويس مولينا , المجلس الأعلى للأبحاث العلمية , مدريد , 1983م , ص 132 - 133 .

- ابن الخطيب : أعمال الأعلام , ق 2 , ص 15 .

(5) عن فتنة الربض انظر : مجهول : ذكر بلاد الأندلس , ص 132 , 133؛ ابن سعيد : المغرب فى حلى المغرب , تحقيق : شوقى ضيف , دار المعارف , ط3 , 1978م , ج 1 , ص 42 - 43 , ابن الخطيب : أعمال الأعلام , ق 2 , ص 15 ؛ السيد عبد العزيز سالم : فى تاريخ وحضارة الإسلام فى الأندلس , مؤسسة شباب الجامعة , الإسكندرية , 1985م , ص 351 , 359 ؛ أحمد إبراهيم الشعراوى : هياج الربض ثورة شعبية على = الحكم الأموى , مقال ضمن بحوث ندوة الأندلس , الدرس والتاريخ , الإسكندرية , 1994م , ص 43 وما بعدها .

(1) انظر ترجمته فى المقرئ : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب , تحقيق : إحسان عباس , دار صادر , بيروت , 1968م , ج 2 , ص 639 .

(2) ابن القوطية : تاريخ افتتاح الأندلس , تحقيق : إبراهيم الأبيارى , دار الكتب الإسلامية , القاهرة , 1982م , ص 75 - 77 .

- ابن سعيد : المغرب , ج 1 , ص 43 .

الدولة، ولقد أجاز فقهاء المسلمين تولية الذمى في وزارة التنفيذ والتي يتولى صاحبها تنفيذ أوامر الإمام (18).

أما عن مشاركة غير المسلمين في النظام الإداري فى الأندلس ، فقد أوكلت إليهم الإدارة الأموية مهمة جباية الأموال من طوائفهم . وكان أشهر من تولى هذا المنصب من أهل الذمة قومس بن أنتنيان بن يليانه جليس الأمير وأمين سره وكان قد علا " نجم قومس وظهر فضل أدبه وتولى الكتابة ، واضطلع بالأنقال ، وخاطب ونبه ، وعارض ولم يرضى أن يكون تابعا لغيره مما أغار عليه حساده ومنافسيه " (19).

ونستدل من تلك الروايات على أن النهضة الثقافية لم تكن وليدة عصر الخلافة ، بل تم غرسها في عصر الإمارة ، وآتت أكلها في عصر الخلافة .

حتى غدت الدولة بعد وفاته في عصرها الذهبي علما وتعلما وثقافة وهو عصر عبد الرحمن الأوسط وهو الأمير عبد الرحمن الثاني (206 – 238 هـ / 822 – 852 م) والذي نبغ في عهده عدد من الفقهاء والعلماء والمتقنين والأدباء فظهر في ذلك العصر الفقيه يحيى بن يحيى الليثي المعروف باسم " عاقل الأندلس " ، الحكيم عباس بن فرناس ، والموسيقي المغني زرياب .

ومع اعتلاء الخليفة عبد الرحمن الناصر عرش الخلافة الأموية أصبحت الأندلس في عهده محط الأنظار ومهوى الأفئدة وأصبحت قرطبة مدينة الفكر والعقل المدبر لكل الغرب الإسلامي ومركزاً ثقافياً يؤمها الطلاب والعلماء من كل مكان (20).

لذلك لا غرو أن انتشرت المكتبات والكتب في جميع أنحاء البلاد وكثر عشاقها وكثر التأليف والمؤلفون ، ولا سيما أنهم وجدوا حكام شجعوا العلم والعلماء وهم أنفسهم كانوا مثلاً

(3) الماوردى : الأحكام السلطانية ، تحقيق : أحمد مبارك البغدادى ، دار الوفاء ، ط 1989م ، ص 36 .

(1) الحشنى : قضاة قرطبة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1966م ، ص 75 ؛ ابن القوطية : تاريخ افتتاح الأندلس ، ص 97 – 98 .

(2) خوليان ريبيرا : تاريخ التربية الإسلامية في الأندلس ، ترجمة : الطاهر أحمد مكى ، دار المعارف ، د. ت .

عالياً في حب الكتب وجمعها والاهتمام بها فقد اشتهر عبد الرحمن الناصر بحبه للكتب حتى بلغت شهرته في ذلك ، الامبراطور البيزنطي الذي رأى أعلى هدية يمكن أن يقدمها اليه ، هي كتاب " ديسقورس " (21)

ومن أهم المظاهر التي يتجلى فيها اهتمام ورعاية خلفاء الأندلس للثقافة هو إنشاء المكتبات ورعايتها وتزويدها بالكتب المختلفة ، والوقوف على المكتبات يعكس حب المسلمين للعلم وأهله وحرصهم على نشره بين الناس وقد ضرب خلفاء بنو أمية في الأندلس أروع الأمثلة في جمع الكتب والحبس عليها لصالح الطلاب ، فهذا الخليفة المثقف الحكم المستنصر " كان حسن السيرة جامعاً للعلوم محباً لها مكرماً لأهلها وجمع من الكتب في أنواعها ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله ، وذلك بشرائها بأعلى الأثمان فحملت إليه " (22) . ويصفه بن الآبار بقوله : " ولم يسمع في الإسلام بخليفة بلغ مبلغ الحكم في اقتناء الكتب والدواوين وإيثارها والتهمهم بها " (23) . وقد بلغت خزائن كتبه أربع مئة ألف كتاب (24) . بل ويروى أنه سجل عليها ملاحظات غاية في الدقة ، كما أنشأ داراً لنسخ الكتب وأودعها بمدينة الزهراء (25).

ولقد عمل الحكم المستنصر على جلب أعداد كبير من المثقفين من مختلف الأقطار الإسلامية، وانشغال بعضهم بالتأليف وبعضهم بالمقابلة بين المخطوطات ، وآخرون بالتدريس أو مهمات أخرى. وعندما بويغ نجله هشام كانت قرطبة، ومدن الأندلس الأخرى قد بلغت أوج ازدهارها الفكري ، حيث كان "من الأعلام هضاب راسية، فسار في العلم زاخرة، وأعلام قولهم مسموع ، وبرهم مشروع ، وأثرهم متبوع " كما قال ابن الخطيب (1)

(1) حوليان ريبيرو : اهتمام المسلمين في الأندلس بالكتب ، ترجمة : جمال محرز ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، ص 86 .

(2) الحميدى : جذوة المقتبس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، 1966 ، ص 13 - 16 .

(3) ابن الآبار : الحلة السيرة ، دار المعارف ، القاهرة ، 1985 ، ج 1 ، ص 200 - 201 .

(4) ابن خلدون : العبر ، ج 8 ، ص 316 .

(5) أحمد مختار العبادي: في التاريخ العباسي والأندلسي ، ص 420 .

ومما ساعد على ازدهار الحياة العلمية والثقافية انتشار صناعة الوراقة في الأندلس حيث تولى الوراقون نسخ ما يظهر من مؤلفات، كما اشتهرت الأندلس بمصانع الورق، وتميزت بهذا الإنتاج بعض المدن مثل غرناطة وبلنسية وطليطلة، وشاطبة، وقد حاز مصنع شاطبة شهرة واسعة في صناعة الورق الجيد(26). مما ساعد على انتشار المكتبات في الأندلس، فلقد اشتهرت قرطبة بكثرة المكتبات فيها أكثر من غيرها في الأندلس (27).

وقد اعتنى الناس بخزائن الكتب، وصار ذلك عندهم من آلات التعيين والرياسة، حتى إن الرئيس منهم لا تكون عنده معرفة يحتفل في أن تكون في بيته خزانة كتب، وينتخب منها ليس إلا أن يقال: فلان عنده خزانة كتب، والكتاب الفلاني ليس عنده أحد غيره والكتاب الذي هو بخط فلان قد حصله وظفر به (28).

وقد انتشرت المكتبات الخاصة في الأندلس، حيث نلاحظ أن كثيرا من العلماء كانوا يوقفون كتبهم على طلاب العلم ويعهدون إلى صديق أو قريب لهم بأن يفتح مكتبا للقراءة والنسخ يتردد عليه الطلاب ويستفيدون مما به من كتب (29).

ويُعد الوقف على الكتب من مظاهر التعاون الثقافي بين الفقهاء والعلماء و كان جُلُّ أهل الأندلس حريصين على اقتناء الكتب فبعضهم حصل عليها عن طريق الميراث مثل خالد بن محمد بن أحمد القرطبي (ت381هـ/991م) الذي ورث عن جده أحمد بن خالد كتب كثيرة (ت322هـ/933م) (30).

(1) الحميدى : حذوة المقتبس، ص 38. بن الأثير، الكامل، ج 7، ص 38، ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ج 2، ص 48، الإحاطة، ج 1، ص 478.

(2) عبدالرحمن الحجي: الكتب والمكتبات في الأندلس ص361 مجلة كلية الدراسات الإسلامية العدد الرابع، بغداد 1972.

(3) خوليان : التربية في الأندلس، ص 213.

(4) ابن الآبار : الحلة، ج 1، ص 201، المقرئ : نفع الطيب، ج 1، ص 462.

(1) خوليان : التربية الإسلامية، ص 157.

(2) ابن الفرضي : علماء الأندلس، ق 1، ص 157.

وكان الكثير من العلماء والفقهاء يلجئون إلى وقف كتبهم على طلبة العلم للمحافظة عليها بعد وفاتهم لأنها صدقة جارية لهم بعد مماتهم ، ومنهم من وقف كتبه عند أصدقائه ؛ فقد أوقف أبو عمر هارون بن سالم القرطبي (ت238هـ / 852م) كتبه عند أحمد بن خالد القرطبي (31) .

ومنهم أيضاً الفقيه إبراهيم الزاهد الأندلسي ؛ الذي أوقف كتبه عند يحيى بن عمر بن يوسف (ت 289هـ / 901م) وهو من أهل الأندلس وقد عُرف بزهده وتقواه (32) . ومن أوقف كتبه في سبيل العلم قبل مماته عند أحد أصدقائه قاسم بن سعدان عبد الوارث القرطبي (ت 347هـ / 958م) (33) .

ومنهم أيضاً محمد بن حيون بن عمر الأنصاري الأندلسي (ت 346هـ / 957م) (34) ، وقد أوقف كتبه عند أحد أصدقائه ومنهم قاسم بن حامد الأموي من أهل الأندلس كان صبوراً على النسخ ، جل كتبه بخطه وقد أوقفها في سبيل الله قبل وفاته أو آخر (ق 4هـ / 10م) (35) .

وقد استغل المنصور بن أبي عامر هذا الازدهار فحوله لتحسين سمعته وتعظيم سطوته ، فقد أسند إلى عدد من العلماء والأدباء مهمة تأليف مجموعة كبيرة من المؤلفات ، من بينها "كتاب في ممالك الأوائل" ، من عمل ابن المكوي الاشيلي ، والفقيه المعطي. وذكر ابن الأثير أن كتباً كثيرة ألقت في مناقب المنصور (3) ، وهذا يؤكد أنه كان سخياً تجاه حاشيته من المثقفين الذين ألفوا هذه الكتب امتناناً لرعايته ، ومن بينهم حسين بن عاصم صاحب "المآثر العامرية" (4) .

(3) القاضي عياض : ترتيب المدارك ، تحقيق عبد القادر الصحراوي ، الرباط ، 1970 ، ج 4 ، ص 142 .

(4) القاضي عياض : ترتيب المدارك ، ص 237 ، 357 .

(5) ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس ، ق 1 ، ص 367 .

(1) نفسه : ق 2 ، ص 64 .

(2) نفسه : ق 1 ، ص 360 .

(3) الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص 124 ، 377 ، ابن الأثير ، الكامل ، ج 7 ، ص 216

(4) الحميدي : المصدر السابق ، ص 181 .

(5) المصدر نفسه ، ص 73؛ المقرئ ، نفع الطيب ، ج 4 ، ص 93 ، 228 ، 243

وكان للمنصور مجلس علمي أسبوعي بقرطبة لا يتخلى عنه إلا للغزو، ويناقش فيه فئة العلماء والفقهاء وغيرهم من المثقفين ، ويبدو أن مجالسه الأدبية كانت لا تضم الفقهاء المتشددين ، حيث كانت تجرى فيها المساجلات الشعرية والمناقشات الفكرية بحرية تامة (5). وحيث أن هذه المجالس تعد من باب التسلية الفكرية والأدبية، والتي يلجأ إليها المثقفون وحتى غيرهم من كبار المسئولين .

بل إن ملوك الطوائف كانوا حريصين إنشاء المكتبات وجمع الكتب وأصبح من سمات هذا العصر النهضة العلمية والثقافية وأصبح ذلك من سمات النبل والفضل والرياسة لديهم حتى وإن كان جامع الكتب وشاريها لا يقرأ ولا يكتب (36) .

وأسس العرب في الأندلس الكتاتيب لتعليم الصبيان اللغة العربية وآدابها ومبادئ الدين الاسلامي، على غرار نظام الكتاتيب في المشرق العربي واتخذوا المؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين اللغة العربية ومبادئ الإسلام (37) .

التنوع الثقافي في الأندلس :

ما أن عبر المسلمون الفاتحون إلى جزيرة الأندلس حتى انتشر الإسلام بين أهل تلك البلاد ، ولعل الدافع الأكبر لدخولهم الإسلام هو سياسة العدل والتسامح والحرية التي أرساها الإسلام ، وطبقها المسلمون على أرض الأندلس ، وكذلك انتشار اللغة العربية ، وإتقان أهل الدمة لها ، وكان النصراني إذا أسلم أخذ وضع المسلم تماماً في كل الحقوق والواجبات، وأصبح له ما للمسلمين وعليه ما عليهم ، فعندما عُزل القاضي أسلم بن عبد العزيز عن قضاء قرطبة سنة 309 هـ / 922م كان من المرشحين لخلافته " رجل في أبويه عجمة " (38) . (يعني من أصل نصراني

(1) المقرئ : نفح الطيب ، جـ 1 ، ص 462 .

(2) ابن عذاري: البيان المغرب ، جـ 2 ، ص 245.

(1) الخشني : قضاة قرطبة ، ص 109 .

(، وقد أسلم في عصر الإمارة عدد كبير من أهل الذمة نذكر منهم على سبيل المثال أبا الفتح نصر الصقلي من أهل قرطبة وكان أبوه من أهل ذمة قرمونة (*) (39).

وكان لغير المسلمين الذين أسلموا دوراً كبيراً في إثراء الحياة الثقافية في الأندلس فهذا عبد الله بن عمر بن الخطاب بن أنجلين يقول عنه ابن الفرضي " كان من مسلمة الذمة فملاً أشبيلية علماً وبلاغة ولساناً ، حتى شُرفت به العرب " (40) .

وعلى أية حال كان لغير المسلمين إسهامات علمية وثقافية متميزة في مجالات عدة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

مجال الأدب والشعر :

نبغ عدد من غير المسلمين في الأدب والشعر نذكر منهم إبراهيم بن سهل الإسرائيلي الذي كان من أعظم شعراء مدينة أشبيلية وإبراهيم بن الفخار اليهودي وكان عارفاً بالمنطق والشعر (41) . كذلك من شعراء اليهود مناحم بن مسروق الذي ولد بطرطوشة وأخرق 3هـ/9م (42) .

ولم يكن الأمر قاصراً على الرجال فحسب بل شاركتهم النساء في ذلك . فقد ذكر المقرئ رواية يقول فيها " وكانت بالأندلس شاعرة من اليهود يقال لها قسمونة بنت إسماعيل اليهودي، وكان أبوها شاعراً واعتنى بتأديبها " (43) ، ونستدل من تلك الرواية على مدى تأثير

(*) مدينة قرمونة : مدينة أندلسية تقع ما بين أشبيلية وقرطبة للمزيد عنها انظر : ابن الخراط : اختصار اقتباس الأنوار ، تحقيق إميلو دي مولينا ، مدريد 1990م ، ص 181 .

(2) ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس ، ق 2 ، ص 157 ، ترجمة رقم (1493) .

(3) ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس ، ق 1 ، ص 216 ، ترجمة رقم (649) .

(1) السيد سالم : في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس ، ص 181 .

(2) محمد عبد المجيد : اليهود في الأندلس ، ص 24 .

(3) المقرئ : نفح الطيب ، ج 3 ، ص 530 .

المرأة المسلمة الثقافى على نساء اليهود ، حيث حرمت شريعة اليهود المرأة من التعليم وكذلك الميراث وبعض الحقوق الأخرى وقد وردت نوازل عند الفقيه الونشريسى بخصوص تلك القضايا (44) .

وفى مجال اللغة :

كانت اللغة العربية هى اللغة الرئيسية فى الأندلس وأداة التواصل والتفاهم بين عناصر المجتمع الأندلسي المختلفة بل إن نصارى الأندلس قد نسوا لغتهم وندر منهم من يجيد اللاتينية، ولكن أكثرهم يجيدون التعبير بالعربية وينظمون بها شعراً يفوق فى جزالته شعر العرب أنفسهم (45).

كذلك كانت العربية لغة اليهود الأولى فى الأندلس وقد كانت لغتهم العربية مهمة وغير شائعة بين يهود العالم ،إلى أن احتكوا بالمسلمين فى الأندلس فتعلموا اللغة العربية وقواعدها ، فبدأوا يفكرون فى خدمة لغتهم بوضع قواعد لها على غرار قواعد اللغة العربية(46).

نخلص من ذلك إلى أن اللغة العربية كانت هى لغة الكتابة والحديث لأهل الذمة فى الأندلس طوال عصر بنى أمية بجانب لغتهم اللاتينية .

(4) الونشريسى : المعيار ، جـ 10 ، ص 128 ، 129؛ خلاف : وثائق فى قضاء أحكام أهل الذمة ، الخالدى : اليهود ، ص 225 .

(5) كحيلة : النصارى فى الأندلس ، ص 116 .

(1) الخالدى : اليهود ، ص 308 .

ولقد تأثر عدد من المسلمين بلغة النصارى اللاتينية بحكم الجوار والصلات الاجتماعية فيذكر القاضي سليمان بن أسود في القرن 4هـ/10م أن بعض عامة الأندلس من النساء كن يتحدثن بالأعجمية (اللاتينية) (47).

ومن علماء اللغة اليهود في الأندلس نذكر "مناحم بن مسروق الطروشى ت 349هـ / 960م والذي اتصل بحسداى بن شبروط وأصبح سكرتيراً له (48). ومن أشهر علماء النحو اليهود في الأندلس إسماعيل بن النغيلة ت 447 هـ / 1055م والذي يُعد كتابه "الاستغناء" أهم مؤلفاته في النحو العبرى ، وكانت معظم هذه المؤلفات باللغة العربية ومن ثم أصبحت الحاجة ماسة لترجمتها إلى اللغة العبرية (49).

في مجال الترجمة : لعب أهل الذمة في الأندلس دوراً مهماً في حركة الترجمة لنقل التراث العربى إلى اللغات الأوروبية فقد شكلوا جسراً لعبور الثقافة العربية الإسلامية إلى الغرب الأوروبي فى العصور الوسطى .

ومن أهم الكتب التى نقلها نصارى الأندلس إلى العربية كتاب " التاريخ " لباولوس أورسيوس والذي عُرف عند المسلمين بهروشيئ (50).

(2) الخشنى : قضاة قرطبة ، ص 80 .

(3) محمد عبد المجيد : اليهود في الأندلس ، ص 24 ، الخالدى : اليهود ، ص 309 .

(4) الخالدى : المرجع السابق ، ص 315 - 317 .

(1) كتاب هروشيئ هو أحد الكتابين اللذين أرسلهما إمبراطور القسطنطينية إلى الخليفة الناصر ، وقد ألفه باللاتينية باولوس أورسيوس المؤرخ الأسباني الذى عاش ما بين القرنين الرابع والخامس الميلادى . وقد قال إمبراطور القسطنطينية "عندك فى بلادك من اللاتين من يقرؤه باللسان اللاتينى ، وإن كاشفتهم عنه، نقلوه لك من اللاتينى إلى اللسان العربى " والذي ترجمه للخليفة قاضى النصارى بقرطبة ومعه قاسم بن أصبغ وقد صار هذا الكتاب مرجعاً أساسياً للمؤرخين الأندلسيين بداية من الرازى ت 344هـ ونهاية بابن خلدون 808هـ فيما يخص تاريخ اسبانيا النصرانية . كحيلة : النصارى ، ص 183 ، ابن جليل : طبقات الأطباء ، مقدمة المحقق ، ص ط .

ولم يتوقف الأمر عند أهل الذمة على حد نقل الفكر والمعرفة وإنما وصل إلى درجة أخطر جعلت بعض الفقهاء يحذرون ويفتنون بأنه " يجب أن لا يباع من اليهود ولا من النصارى كتاب علم ، إلا ما

كان من شريعتهم ؛ فإنهم يترجمون كتب العلوم ، وينسبونها إلى أهلهم ، وأساقفهم وهى من تواليف المسلمين " (51).

ويؤكد الونشريسي على تلك القضية فيقول " أن فى الأندلس قساوسة همهم النظر فى علوم المسلمين وترجمتها بلسانهم يرسم النقد ومناظرة المسلمين بقصد ذميم فى استمالة الضعفاء يأكلون على ذلك مال طاغيتهم ويستمدون به الجاه ... " (52). وهذا الوضع كان فى عصر ضعف المسلمين بالأندلس وهو عصر الطوائف .

فى مجال الطب :

التعدد والتنوع الثقافى كان سمة العلوم العقلية فى الأندلس ، كما تأثرت العلوم العقلية بالثقافات الأخرى كذلك ، فقد اعتمد المسلمون على آخر ما توصل إليه غيرهم فى هذه العلوم ، ثم أضافوا إليها وطوروها ، وسنعرض لانجازات غير المسلمين فى تلك العلوم .

ذكر ابن جُلجل أنه لم يكن فى الأندلس إلى عهد أميرها عبد الرحمن بن الحكم إلا أطباء نصارى يعتمدون فى علمهم ودراستهم على " كتاب مترجم من كتب النصارى ، يقال له الأبرسيم ومعناه المجموع أو الجامع " (53) .

(2) ابن عبدون : رسالة فى القضاء والحسبة ، ص 57 .

(3) الونشريسي : المعيار ، ج 11 — ص 155 .

(1) أبى داود سليمان بن حسان الأندلسى (ابن جُلجل) : طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق : فؤاد سيد ، ط 2 ، 1985م ، بيروت ، ص 92 .

ولقد اعتمد أمراء وخلفاء بنو أمية على أطباء أهل الذمة الذين كانوا يعتمدون في علومهم ودراساتهم على الكتب الطبية القديمة ، وكانت ممارسة مهنة الطب مدخلاً لهم إلى بلاط الدولة (54)

ومن الأطباء النصارى أيضاً الطبيب جواد النصراني والذي اشتهرت له أدوية في الأندلس كانت من صنعته (55) .

كما برع أطباء النصارى في تأليف كتباً طبية كانت بمثابة نواه للتأليف الطبى فى الأندلس مثل الطبيب خالد بن يزيد بن رومان النصراني (56) . الذى وضع كتاباً فى الأدوية وهو الأدوية الشجارية (57) .

وكذلك الطبيب ابن ملكوه النصراني الذى كان معاصراً للأمير عبد الله بن محمد وكان يصنع الأدوية بيده ، ويفصد العروق وكان يمارس مهنة الطب فى منزله ، وكان على باب داره ثلاثون كرسيّاً لقعود المرضى المنتظرين للعلاج (58). ومنهم أيضاً الطبيب إسحق النصراني وكان على عهد الأمير عبد الله وقال عنه ابن جُلجل " وكانت سكناه بقرب مسجد طاهر مسيحي النحلة ، وكان صانعاً بيده مجرباً فتتبع الخيرات فى أيامه ، ودخلت الكتب الطبية من المشرق وجميع العلوم وقامت الهمم وظهر الناس ممن كان فى صدر دولته من الأطباء المشهورين " (59) .

(2) ابن جُلجل : طبقات الأطباء ، ص 92 ؛ ابن صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، جامعة فرانكفورت ، ألمانيا ، 1999م ، ص 78 .

(3) ابن جُلجل : طبقات الأطباء ، ص 93 ؛ انخل جونثال بالثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة : حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، 1955م ، ص 416 ؛ كحيلة : النصارى ، ص 114 .

(1) خالد بن يزيد بن رومان النصراني من نصارى الأندلس وكان ماهراً فى صناعة الطب للمزيد عنه انظر: ابن جُلجل : طبقات الأطباء ، ص 96 ؛ ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق : باسل السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1998م ، ص 447 .

(2) ابن جُلجل : طبقات الأطباء ، ص 96 ؛ ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص 447 ؛ محمد عبد الحميد عيسى : تاريخ التعليم فى الأندلس ، ط 1 ، 1982م ، ص 328 .

(3) ابن جُلجل : طبقات الأطباء ، ص 97 ؛ ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص 447 - 448 ؛ محمد عبد الحميد عيسى : تاريخ التعليم ، ص 328 .

(4) ابن جُلجل : طبقات الأطباء ، ص 97 - 98 ؛ محمد عبد الحميد عيسى: المرجع السابق ، ص 328

ومع اعتلاء الخليفة عبد الرحمن الناصر عرش الخلافة الأموية أصبحت الأندلس في عهده محط الأنظار ومهوى الأفئدة وأصبحت قرطبة مدينة الفكر والعقل المدبر لكل الغرب الإسلامي ومركزاً ثقافياً يؤمها الطلاب والعلماء من كل مكان (60). ومن أطباء الخليفة المشهورين يحيى بن إسحق النصراني ، والذي أعلن إسلامه ، وكان طبيباً ماهراً نال ثقة الخليفة ، فقلده الوزارة ثم ولاه على مدينة بطليوس ، وعُين طبيباً للقصر فكان يشرف على علاج نساء القصر من الجوارى والحرائر (61) .

وتشير بعض الروايات أن الناصر " أُصيب بوجع في أذنه وفشل في علاجه الأطباء فذهب إلى ديار النصراني بالأندلس ، وسأل عن عالم هناك فوجد رجلاً مسناً فسأله : هـل عندك من تجربة لوجع الأذن ؟ فقال له الشيخ الراهب دم الحمام حاراً ، فوصل إلى أمير المؤمنين وعالجه بدم الحمام حاراً كما يُسفع وبرء من علته " (62) .

أما عن اليهود فقد برز عدد كبير منهم في الطب والأدب وكان منهم الوزراء والكتاب في حضرة الخلفاء والأمراء بالأندلس (63) .

ومن أشهر أطباء اليهود لدى الخليفة الناصر الطبيب حسداى بن إسحاق بن شبروط(64). كان طبيباً ماهراً قلده الناصر مسئولية تحصيل الأموال من السفن القادمة إلى الأندلس والمغادرة منها (أى مديراً للجمارك) ، كما أرسله على رأس عدد من السفارات إلى الممالك الإفريقية ، ولقد تمتع بحظوة لدى الخليفة ، واستغل ذلك لخدمة اليهود خارج الأندلس

(1) خوليان ريبيرا : تاريخ التربية الإسلامية في الأندلس ، ترجمة : الطاهر أحمد مكي ، دار المعارف ، د. ت .

(2) ابن جلجل : طبقات الأطباء، ص 100 ، ابن صاعد : طبقات الأطباء ، ص 78 .

(3) ابن جلجل : طبقات الأطباء، ص 101 .

(4) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ص 536 – 537 ؛ ابن سعيد الأندلسي : المختطف من أزاهر الطرف ، تحقيق : سيد حنفي

، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، 2004م ، ص 108 .

(5) ابن صاعد " طبقات الأمم ، ص 88 ؛ ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ص 458 ؛ حسين مؤنس : معالم تاريخ المغرب

والأندلس ، ص 369 .

، فكان على اتصال دائم بهم ، وتمكن من جعل الأندلس مركزاً ثقافياً ودينياً لليهود ، فكان أول من جعل لليهود الأندلس تاريخهم وشرعتهم الخاصة بهم . وقد استطاع اكتشاف دواء كان يسميه الرومان (الترياق) Theriaca وكان يستخدم في الإمبراطورية الرومانية لعلاج الأمراض وقد أطلق عليه العرب اسم " الفاروق " فيما عرفه اليهود باسم " المخلص " (65) .

وكان حسداى مجيداً للغة اللاتينية فكلفه الخليفة الناصر بمساعدة وتسهيل مهمة الراهب نيقولا Nicola الذى أرسله الإمبراطور البيزنطى لترجمة كتاب ديسقوريدس للخليفة الناصر سنة 340 هـ / 951م (66) .

ويعتبر عصر الخليفة الناصر العصر الذهبي لكل أهل الأندلس ، وقد قاموا بدوراً مهماً في نقل الطب الأندلسى إلى الغرب الأوروبى عن طريق ترجمة الكتب الطبية إلى اللاتينية واللغات الأوروبية الأخرى (67) .

وفى علم الفلك :

نبلغ عدد من علماء أهل الذمة نذكر منهم " حنان " الذى كان قاضياً لليهود في مدينة قرطبة 360 هـ / 970م وله كتاب فى علم الفلك (68) ، كذلك نذكر منهم أبو الفضل حسداى بن يوسف الذى يقول فيه ابن أبى أصيبعة " برع فى علم العدد والهندسة وعلم النجوم " (69) .

ومن صور التعايش العلمى والثقافى أنه كان من علماء المسلمين من يدرس العلوم القديمة كالمنطق والهندسة والطب لغير المسلمين كل حسب لغته مثال ذلك . محمد بن أحمد بن أبى بكر

(1) ابن صاعد : طبقات الأمم ، ص 88 ؛ ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص 458 .

(2) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص 454 .

- Abd Allah Al-Imrani: Andalusian Medicine, Boletin Dela Asociacion Espanola de Orientalista, Ano XXIII, 1987, Bargos, Espana, p. 380.

(3) للمزيد انظر : محمود الحاج قاسم : انتقال الطب العربى إلى الغرب ، معابره وتأثيره ، دار النقاش ، بيروت ، ط 1 ، 1999م ، ص 26 وما بعدها .

(4) الخالدى : اليهود ، ص 356 .

(1) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص 499 .

الرقوطى المرسى " كان فيلسوفاً وطبيباً ماهراً ، آية الله فى المعرفة بالأندلس ، يقرىء الأمم بألسنتهم وفنوتهم التى يرغبون فيها وفى تعلمها ... وكانت له مدرسة يقرىء فيها المسلمين والنصارى واليهود " (70) .

وهذه الرواية تدل على مدى التواصل الحضارى والعلمى بين أهل الذمة والمسلمين فى الأندلس .

المناظرات العلمية فى الأندلس :

رغم هيمنة المسلمين على الأندلس فى كل المجالات إلا أنهم نشروا ثقافة متسامحة تقوم على احترام الآخر وقبوله ، وإن كان مخالفاً للرأى والفكر ويصف المقرئ أهل الأندلس وحبهم للمناظرات العلمية قائلاً " ولأهل الأندلس دعاة ، وحلاوة فى محاورتهم وأجوبة بديهة مسكنة ، والظرف فيهم والأدب كالغريزة حتى فى صبيانهم ويهودهم فضلاً عن علمائهم وأكابرهم " (71). فإبن حزم كان أحد أعلام الأندلس ، ومع ذلك كان يأخذ العلم من أفواه الناس حيث كان يجالس إسماعيل بن يونس الطبيب الإسرائيلى فى دكانه بالمرية (72). كما كانت هناك محاورات ومناقشات بين ابن حزم وابن النغيلة اليهودى (73).

وقد أثنى كثير من المستشرقين المحدثين على ابن حزم وجهوده الفكرية والعلمية فيقول أحد المؤرخين المحدثين عن كتابة الفصل " إنه مؤلف دينى تاريخى عظيم ، وهو كتاب لم يسبق إلى مثله فى الأدب العالمى " وقال آخر " إن ابن حزم كُرم فى الغرب باعتباره مؤسساً لعلم مقارنة الأديان " (74).

(2) المقرئ : نفح الطيب ، جـ 4 ، ص 130 ، ترجمة رقم 604 .

(3) المقرئ : نفح الطيب ، جـ 3 ، ص 381 .

(1) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص 19 .

(2) عن محاورات ابن حزم لابن النغيلة انظر : ابن حزم الأندلسى : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، مكتبة على صبيح ، جـ 1 ، ص 107 ؛ ابن حزم : الرد على ابن النغيلة اليهودى ، ص 45 - 81 .

(3) عبد الحليم عويس : ابن حزم وجهوده فى البحث التاريخى والحضارى ، الزهراء للإعلام العربى ، 1988م ، ص 317 .

وتوجد كثير من الشواهد التاريخية التي تدل على أن أهل الأندلس بكل مستوياتهم شعباً وحكومة قد بذلوا الكثير في سبيل العلم والتعليم ، وحفاظاً على استمراريته اهتموا بالحبس على التعليم ، ولله در القائل في حق الأندلسيين وهو المقرئ " وأما حال أهل الأندلس في فنون العلم ، فتحقيق الأنصاف في شأنهم في هذا الباب أنهم أحرص الناس على التمييز ، فالجاهل الذي لم يوفقه الله للعلم يجتهد أن يتميز بصنعة ، ويربأ بنفسه أن يرى فارغاً عالية على الناس ، لأن هذا عندهم في نهاية القبح ، والعالم عندهم معظم من الخاصة والعامة ، يشار إليه ، ويحال عليه ، وينبه إلى قدره وذكره عند الناس ويكرم في جوار أو إبتياح ، أو ما أشبه ذلك " (75) .

لقد انتشرت الصالونات الفكرية والأدبية في الأندلس في جو من التسامح والتعايش ليس له مثيل في أى بلد آخر ، ولقد حدثت فتنة في الأندلس في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط أثارها بعض النصارى المتعصبين ضد الإسلام حيث قام بعضهم بسب الإسلام والنبى - صلى الله عليه وسلم - أمام المساجد وفي الأسواق استفزازاً لمشاعر المسلمين ، وتم القبض على من فعلوا ذلك وقُدموا للمحاكمة فالبعض جُلد والبعض منهم أُعدم ، والحق أن غالبية نصارى الأندلس كانوا ضد تلك الفتنة التي أثارها بعض الرهبان المتعصبين " (76) .

وعلى أية حال كرد فعل لهذا الحادث دعا الأمير عبد الرحمن الأوسط الأساقفة في الأندلس لعقد مؤتمر موسع في مدينة قرطبة سنة 238هـ / 852م لمناقشة هذا الموضوع وتداعياته ، وقرر فيه المؤتمرون رفض تلك الأعمال وإدانة وتجريم كل من شارك فيها من النصارى.

ثم تلاه مؤتمر آخر كبير تحت زعامة رئيس طائفة النصارى في قرطبة سيرفاندو Servando سنة 249 هـ / 863م ، وحضره عدد من علماء المسلمين وأحبار اليهود ، ويمكن القول أنه كان مؤتمر لحوار الأديان والثقافات والحضارات تحت رعاية الحكومة الإسلامية في الأندلس ، وقرر المجتمعون في المؤتمر تجريم كل من شارك في تلك الفتنة ، بل إن القساوسة والأساقفة اعتبروا من شارك في تلك الفتنة من النصارى محروم من الكنيسة، وخارج على دين النصرانية . كذلك أدان اليهود تلك الأعمال .

(4) المقرئ : نفح الطيب ، جـ1 ، ص 205 .

(1) للمزيد عن تلك الفتنة وأحداثها انظر : كحيلة : النصارى ، ص 199 - 211؛ الخالدي : اليهود ، ص 134 - 135 .

تُعد الرحلة سمة من سمات التعليم والثقافة في العصور الوسطى يقول ابن خلدون " الرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال " (77) .

فالرحلة سبيل لاكتساب العلم والمعرفة في المراكز العلمية والثقافية المختلفة وأداة للتواصل الحضاري بين الشعوب وهناك نوعان من الرحلات العلمية رحلات داخلية ورحلات خارجية ، الأخيرة تكون خارج القطر سواء قريبة أو بعيدة ، أما الرحلات الداخلية فتكون داخل القطر الواحد بين مدنه ، فالأندلس كانت تعج بالمراكز الثقافية مثل قرطبة ، غرناطة ، اشبيلية ، جيان ، طليطلة وغيرها وفي كل هذه المدن توجد أماكن لماوى طلبة العلم الغرباء سواء من خارج المدينة أو القطر (78) هذه البيوت أو الفنادق كثيراً ما تكون بجوار المساجد أو المدارس ، أما الرحلات الخارجية فكانت تتجه دائماً صوب عواصم الأمصار الإسلامية المشهورة مثل فاس في المغرب والقيروان في أفريقية والإسكندرية والقاهرة بمصر ، وبغداد والبصرة بالعراق ، ومكة والمدينة بالحجاز .

وكانت قرطبة عاصمة الخلافة المنصرمة تُمثّل حاضرة العلوم، ليس في الأندلس فحسب، بل في العالم كله، وكانت مكتبتها شعلة علم، تأتي إليها البعثات الغربية لتستضيء بنورها من ظلمات الجهل الذي غرقت فيها أوروبا قروناً من الزمان.

وكانت مدينة قرطبة هي عاصمة العالم الثقافية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي وتغص كتب التراجم الأندلسية بمئات العلماء الأندلسيين الذين رحلوا منها نحو المشرق في طلب العلم (79) ، وكذلك العلماء المشاركة والمغاربة الذين وفدوا على قرطبة الأندلس وتعلموا فيها ، وقد وجدوا بها كل السبل التي تهيئ لهم سبل التعلم فبعضهم طاب لهم المقام في الأندلس فاستقروا بها والبعض الآخر عاد بعدما حصل من العلم ما أراد وقد ساعدهم على ذلك أموال الأوقاف

(1) ابن خلدون : المقدمة ، ط دار القلم ، بيروت ، 198 ، ص 541 .

(2) الضحى : بغية الملتبس : ص 168 ، 169 ، المنشريسي : المعيار ، ج7 ، ص 264 - 265 ، ص 266 .

(1) على سبيل المثال انظر : ابن بشكوال : الصلة ، ق 1 ، ص 251 ، ص 271 ، ص 157 ، ص 144 ... الخ

المخصصة للطلبة الغرباء أن يحصلوا ما شاءوا من العلوم ولم يكن الطالب يرحل إلى مدينة ما بغرض التعلم على يد شيخ واحد وإنما كان يسعى لانتهاز الفرصة للتعلم والسماع على أكثر من شيخ وأستاذ في تلك المدينة ، وتبارى العلماء في ذلك بل إنهم كانوا يرون أن العالم لا يُعد عالماً إلا إذا ارتحل في طلب العلم ، وقد نبغ في قُرُطبة العديد من الشعراء والعلماء في شتى فروع المعرفة ، وكان لهم بلا شك دور بارز في تسيير أمور المملكة سياسياً وعلمياً في آن واحد؛ ويقف على رأس هؤلاء العلماء الإمام المؤرخ الفقيه الفيلسوف ابن حزم الأندلسي، وقاضي قضاة الأندلس يونس بن عبد الله بن مغيث، ومؤرخ الأندلس الأوحى أبو مروان بن حيان، وتلميذه أبو عبد الله الحميدي، وغيرهم كثير، فهذا الفقيه ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ/1064م) كان خصومه يغمرونه بهذه النقيصة وبأنه لم يرحل في طلب العلم إلا أنه تحداهم وتحدى كل من يأتي من علماء المشرق وخير شاهد على ذلك قوله :

ويا جوهر الصين سحقاً فقد غنيت بياقوته الأندلس (80) .

خلاصة القول إن من يتأمل تاريخ العالم العربي والإسلامي سيرى أن الأندلسيين كانوا أكثر تنقلاً وترحالاً عن غيرهم ، وكانت أغلب رحلاتهم نحو المشرق والأماكن الإسلامية المقدسة وكانت هناك دوافع كثيرة لهذه الرحلات ما يهمنها فيها الدافع العلمي والثقافي ، وكان لأموال الوقف دور في تجهيز هؤلاء المسافرين وتزويدهم بالمال والمؤن قبل سفرهم (81) .

نستنتج من ذلك أن المعيار الذي وضعه الأندلسيون لتقييم العالم أو الفقيه هو ترحله صوب المشرق وتعلمه على شيوخه وأدبائه وإجازتهم إياه ، وبذلك يكون قد حصل على صك اعتراف بأنه عالم الأندلس بلا منازع .

(2) ابن حيان : نصوص من كتاب المتن ، تحقيق عبد الله محمد جمال الدين ، المجلس الأعلى للآثار ، 1997م ، ص 46 - 49 ، ابن بشكوال : المصدر السابق ، ق 2 ، ص 415 - 417 ، ابن سعيد : المغرب في حلى المغرب ، ج 1 ، ج 2 ، تحقيق شوقي ضيف ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 3 ، 1978م ، ج 1 ، ص 354 - 357 .

(1) المقرئ : نفح الطيب ، ج 2 ، ص 217 .

وكان من أهم مظاهر الحياة الثقافية في الأندلس " ظهور الروح أو الشعور بالأندلسية ، وقد بدا واضحاً في عنايتهم بجمع تراثهم وكتابة تاريخ الأندلس ، والترجمة لأعلامها في جميع الميادين (82) " وكانوا شديدي التعصب لبلادهم، نرى ذلك من أنسابهم، فلا نكاد نجد عالماً ولا أديباً إلا وينسب لبلده(83).

نماذج عملية للتعدد والتعايش الثقافي والاجتماعي في الأندلس

التزم المسلمون في الأندلس بتعاليم الإسلام في التعامل مع غير المسلمين فقد عاملوهم بالبر والأفساط طالما التزموا بعقد الذمة قال تعالى : { لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ } (84) .

وقد كانت هناك علاقات صداقة بين النصارى والمسلمين فهذا قومس بن أنتنيان كان صديقاً مخلصاً لمحمد بن يوسف بن مطروح وكانا بينهما زيارات متبادلة (85) . كما كان ربيع القومس متولى المعاهدتين في الأندلس صديقاً للقاضي سعيد بن محمد بن بشر بل إن علاقته به كانت سبباً في ولايته القضاء ، حيث كان لربيع مالاً عظيماً وودائع لدى سعيد هذا وبعد مقتل ربيع القومس نادى نادى من كان عنده مال أو ودیعة لربيع القومس فلم يظهره في خلال ثلاث أيام " سفكنا دمه وأهبطنا ماله ، لكن سعيد أبى إخراج المال وقال " إن الأمانة تؤدي إلى البر والفاجر والرحم توصل برة كانت أو فاجرة والعهد يوفى به للبر والفاجر : فعرف الأمير خبره فأعجب به وولاه القضاء لصلاحه وأمانته (86) .

ومن دلائل هذه العلاقات الطيبة إنصاف القضاء لهم بل وتفضيلهم اللجوء لقضاة المسلمين حتى في منازعاتهم لما اشتهروا به بالعدل والإنصاف ففي إحدى النوازل جاءت نازلة إلى القاضي

(82) ك . بويكا : المصادر التاريخية العربية في الأندلس . ط 1 ، ترجمة نايف أبو كرم ، دمشق 1999 ، ص 12 .

(83) ظهر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي بيروت 1969م، ج3/ ص 8/..

(1) سورة الممتحنة : الآية (8) .

(2) الحشني : قضاة قرطبة ، ص 76 .

(3) الحشني : المصدر السابق ، ص 39 .

أسلم بن عبد العزيز قاضى قرطبة تفيد بأن رجل نصراني كانت عنده جارية مسلمة فاستجارت بالقاضى فأجارها وبدأ النظر فى أمرها فأرسل الحاجب إلى القاضى يأمره بالوفاء للمستعربين ويقول له " إن هؤلاء العجم استترلناهم بالعهد ولا يحل الحقد بهم وأنت أعلم بما يجب من الوفاء بالعهود فدع بين فلان العجمى وبين الأمة التى فى يديه ... " (87) . بل إن المسلمين كانوا حريصين على الوفاء بعدهم لأهل الذمة حتى بعد وفاتهم فتشير المصادر أن الناس اختلفوا حول وفاة قومس بن أنتينان هل مات مسلماً أم مات على النصرانية ، وما مصير تركته وكانت كثيرة فكان له صديق مسلم يُسمى محمد بن يوسف بن مطروح ظل يدافع عنه وأنه مات على الإسلام وقال " من مثل قومس السجاد العباد حمامة هذا المسجد يقال فيه مات على النصرانية " (88) .

كذلك تذكر إحدى النوازل أن زوجة نصرانية لأحد المسلمين توفيت فى أواخر 3 هـ / 9م وتركت بنتان صغيرتان ، فقرّر أهل الفتوى بقرطبة أن الجدة للأُم أحق بحضانتها ، رغم أنّها نصرانية " (89) . وكان اليهود يفضلون التحاكم إلى قضاة المسلمين على القضاة اليهود فقد ذكر الونشريسي أن ابن العطار سئل عن جماعة من اليهود اختصموا فيما بينهم ، فرغب أحدهم بأن يحاكم أمام قضاة مسلمين " (90) . كما اختلف يهودى ويهودية بقرطبة على التقاضى عند المسلمين أو اليهود (91) .

ومن الفتاوى ما يشير إلى أن صبي يهودى أسلم وهو ابن ثمانية أعوام هل يحال بينه وبين أمه التى تحتضنه أو أبيه إذا كان حاضناً له ؟ فأجاب الفقهاء بأنه لا يحال بينه وبين من يحتضنه أباً كان أو أمّاً فإذا كُبر يُعرض عليه الإسلام (92) . ووردت نازلة أخرى تفيد بأن امرأة يهودية أندلسية رفعت قضيتها إلى قضاة المسلمين وناقشتهم من أجل إثبات حقها (93) . وقد ظهرت

(4) المصدر نفسه ، ص 107 .

(1) نفس المصدر ، ص 76 – 77 .

(2) ابن سهل : الأحكام ، ص 86 .

(3) الونشريسي : المعيار ، ج 10 ، ص 156 .

(4) نفس المصدر ، ج 10 ، ص 128 – 129 .

(5) نفس المصدر ، ج 2 ، ص 354 .

(6) نفس المصدر ، ج 10 ، ص 128 – 129 .

بعض التأثيرات الاجتماعية المتبادلة بين المسلمين وأهل الذمة نذكر منها أن المسلمين اقتبسوا منهم بعض أسمائهم مثل فرتون Fortunio ولُب Lope ومنه لبانه (94) .

كما كان بعض أمراء الأندلس يُعرف بكنية أعجمية فهذا عبدالله بن عبد العزيز بن محمد بن عبد العزيز بن أمية بن الحكم الرضى كان " يقال له البطرشك بالعجمية ومعناه الحجر اليابس لبخله (95) .

كما غلبت الإمالة على الأسماء العربية فمن بنات الأمير عبد الرحمن الأوسط فطيمة (فاطمة) وقسيمة (قاسمة) وعتيكة (عاتكة) وهشيمة (هاشمة) (96) .

كما أضاف المسلمون إلى بعض أسمائهم المقطع الأسبان On الذى يتألف من الواو والنون وذلك للتعظيم والتفخيم مثل عبدون وأصلها عبد ، وخالد (خلدون) ، وحامد حمدون ، وغالب (غلبون) ، وحفص (حفصون) (97) .

أهم التأثيرات الثقافية والاجتماعية المتبادلة :

أولاً : الأعياد والاحتفالات :

كانت الأعياد فى الأندلس كثيرة ومتنوعة منها ما هو خاص بالمسلمين كعيد الفطر ، وعيد الأضحى ، ومنها أعياد خاصة بأهل الذمة شاركهم فيها المسلمون الاحتفال والابتهاج (98) فمن أعياد النصارى عيد ينيرو الذى يُحتفل به فى النصف الأول من هذا الشهر وعيد الميلاد

(1) فرتون : بمعنى سعيد الحظ ، لب : بمعنى الذئب يقول المقرئ : وبالأندلس " سبع يعرف باللب أكبر قليلاً من الذئب " المقرئ : النفح ، جـ 1 ، ص 185 ؛ كحيله : النصارى ، ص 172 هـ (5 ، 6) .

(2) ابن الأبار : الحلة ، جـ 1 ، ص 215 ، ترجمة 85 هـ .

(3) كحيله : النصارى ، ص 173 .

(4) كحيله : النصارى ، ص 173 .

(1) رواية عبد الحميد حسانين : التأثيرات الاجتماعية المتبادلة بين المسلمين والأسبان فى الأندلس ، مقال بمجلة المؤرخ العربى ، القاهرة ، 2003م ، عدد (11) ، مج (1) ، ص 393 .

وهو عيد ميلاد المسيح - عليه السلام - (99) . ومن أعياد اليهود في الأندلس عيد رأس السنة العبرية وعيد الأسابيع وعيد الفوز وعيد الخنكة (100) .

وكانت هناك أعياد وطنية يشارك فيها أهل الأندلس جميعاً سواء كانوا مسلمين أو أهل ذمة منها عيد العصير ، وهو عيد جنى محصول العنب ، وكانوا يلعبون فيه ويتسامرون (101) .

ومن تأثيرات أهل الذمة على مسلمي الأندلس أن أصبح يوم الأحد عطلة رسمية في بلاد الأندلس (102) . ويذكر العزفي أحد متصوفة الأندلس " أن مشاركة المسلمين نصارى أهل الأندلس في أعيادهم كان من تأثير الجوار ومخالطتهم لتجارهم ، وعلاقات المودة والتسامح فيما بينهم ، بل واعتقاد بعض الأندلسيين بأن من يحتفل بهذه الأعياد يكون عامه الجديد سعيد أو به سعة في الرزق " (103) .

وكان النصارى يقيمون احتفالاتهم ومناسباتهم الدينية في كنائسهم فيذكر الأديب الأندلسي أبي عامر بن شهيد أنه بات ليلة بإحدى كنائس قرطبة " وقد فرشت بأضفاث آس ، وعُرشت بسرور واثتناس ، وقرع النواقيس ييهج سمعه ، وبرق الحميا يسرج لمعه ، والقس قد برز في عبدة المسيح متوشحاً بالزنانير أبدع توشيح ، قد هجروا الأفراح وأطرحوا النعم كل أطراح " (104) .

(2) للمزيد عن أعياد النصارى في الأندلس انظر: كحيلة : تاريخ النصارى ، ص 109 - 110 .

(3) لمزيد عن أعياد اليهود انظر : الخالدي : اليهود ، ص 222 وما بعدها .

(4) أحمد مختار العبادي : الأعياد في مملكة غرناطة ، صحيفة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية ، مدريد ، مج (15) ، 1970م ، ص 140 - 141 .

(5) رواية حسانين : التأثيرات الاجتماعية ، ص 394 .

(6) ابن الفرضي : الدر المنظم في مولد النبي المعظم ، نشره فرناندو دى لاجرانخا ، مجلة الأندلس ، 1969م ، ص 21 .

(1) المقرئ : نفح الطيب ، ج 2 ، ص 66 ، ويؤكد ابن حزم على هذا المعنى فيقول : عن لقاءه بحبيته :

أتيتني وهلال الجو مطلع قبيل قرع النصارى للنواقيس

- ابن حزم : طوق الحمامة ، ص 173 .

وقد أثار هذا الوضع الاجتماعي بعض الفقهاء ، فأفتوا بأن هذه الاحتفالات بدعة (105) ، لكن المجتمع الأندلسي تجاوز تلك المحاذير مما يعكس روح التسامح والتعايش بين عناصر المجتمع الأندلسي

ثانياً : الموسيقى والغناء :

وقد احتلت الموسيقى مكانة بارزة في هذه المدينة إذ ولع المجتمع الأندلسي ، فكانت "اللغة" المشتركة التي يفهمها كافة أفرادها، ويعبرون بواسطتها عن مشاعرهم وأحلامهم، لغة يسهم الجميع دون تفرق في الجنس أو العقيدة، في إبداع كلماتها وألحانها، وفي ممارستها أو الاستماع إليها، لغة تقرب بين الجميع، فتضمهم في مجالس واحدة، وتوحد أصواتهم في الغناء وآلاتهم في العزف، فجاءت ألحانها مرآة تعكس الميول الموسيقية لكل الأجناس المكونة لهذا المجتمع وتشهد على مدى ما كان بينها من ترابط وتمازج وتعايش وتعاون في ظل الحضارة العربية الإسلامية.

ولع الأندلسيين بالموسيقى:

حظيت الموسيقى بعناية كبيرة وانتشرت انتشاراً واسعاً في الأندلس طيلة الحكم الإسلامي لقد كان أمراء وخلفاء بنو أمية محبين للغناء والطرب فقد قام الأمير الحكم الربضي بإرسال المغني منصور اليهودي رسولاً إلى المغني العراقي زرياب كي يدعوهُ للقدوم إلى الأندلس (106) . وقبل وصولهم الأندلس علموا بوفاة الأمير الحكم فهمّ زرياب بالرجوع لكن منصور اليهودي أقنعه بعدم العودة ، وأثنى على خليفة الحكم وهو الأمير عبد الرحمن ولده الذي علم بخبر زرياب فكتب إلى عماله أن يُحسنوا وفادته واستقباله وإرساله إلى قرطبة (107) .

ولم يفقد الموسيقيون مكانتهم الرفيعة في المجتمع حتى خلال فترات الانقسام والفتن التي كانت تمر بها البلاد أحياناً، ففي عهد ملوك الطوائف مثلاً كان كل ملك يحرص على إحاطة نفسه

(2) ابن عبدون : رسالة في القضاء والحسبة ، ص 48 - 49 .

(1) المقرئ : نفح الطيب : ج 3 ، ص 124 - 125 .

(2) نفس المرجع : ج 3 ، ص 125 .

بعدد كبير من الموسيقيين والمغنين، معتبرا أن وجودهم إلى جانب غيرهم من العلماء والأدباء والشعراء يساهم في تقوية الإشعاع الثقافي والفني لبلاطه، وإضفاء مظاهر البذخ والترف عليه.

ولقد تأثرت الموسيقى الأندلسية تأثراً كبيراً بالترانيم الموسيقية للربان المسيحيين وخاصة موسيقى الصقلية (108). ومن الذين اشتهروا بالغناء والموسيقى من أهل الذمة في الأندلس نذكر إسحاق بن شمعون اليهودي القرطبي يقول عنه ابن سعيد "أحد عجائب الزمان في الاقتدار على الألحان ، وكان قد لازم ابن باجه ، وأحسن الغناء بلسانه ويده " (109) .

ثالثاً "الملابس والأزياء :

لقد كان للمسلمين زيهم الخاص في الأندلس ولكن بمرور الوقت وبحكم المعاشية والاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر غير العربية ، ظهرت ملامح التأثير الأفرنجي في الزي الأندلسي خاصة في الملابس الحريرية المطرزة والقلائس ، فيقول ابن الخطيب " صاروا يتشبهون بالنصارى في أزيائهم وأسلحتهم يلبسون الدروع ويغوصون في الزرد ، ويقتنون سيوف بوردو (قرية فرنسية) وقسي الأفرنجية ، وتركوا العمام و صاروا يلبسون الكمة الهندية ، أما أمراء المسلمين وشيوخهم وقضاةم فكانوا يلبسون القلائس ، ويتجنبون العمام ويلبسها إلا ما شذ منهم " (110) .

كما كان أهل الذمة والمسلمون يلبسون فراء حيوان القنلية (111) المجلوب من مدينة سبتة(112) . ويذكر أحد المؤرخين المحدثين أن تأثير لباس المسلمين على الأسبان كان واضحاً منذ القرن 4هـ / 10م ، حيث دخلت أزياء قرطبة وأشبيلية وطليطلة وسرقسطة دور أمراء النصارى في شمال الأندلس . بل وانتقلت بعض أسماء الملابس العربية إلى اللغة الأسبانية مثل

(3) رواية حسانين : التأثيرات الاجتماعية ، ص 399 .

(1) ابن سعيد : المغرب ، ج 1 ، ص 127 ، ترجمة رقم 60 .

(2) ابن الخطيب : الإحاطة ، ج 1 ، ص 136 - 137 ، ويؤكد المقرئ نقلا عن ابن سعيد على هذا المعنى فيقول: "

وكثيراً ما يتزيا سلاطينهم وأجنادهم بزي النصارى المجاورين لهم فسلائحهم كسلائحهم وأقبيبتهم من الإشكراط وغيره

كأقبيبتهم وكذلك أعلامهم وسروجهم " المقرئ : نفح الطيب : ج 1 ، ص 223 .

(3) القنلية : حيوان أدق من الأرنب وأطيب في الطعم وأحسن وبراً " المقرئ : نفح الطيب ، ج 1 ، ص 198 .

(4) المصدر نفسه ، ص 198 .

كلمة جلابية Ghilala وقميص Camisa وسروال Zaragnelle والقطيفة Alcatifa (113).

ومن الجدير بالذكر أن حكام الأندلس طوال عصر الإمارة والخلافة لم يفرضوا على أهل الذمة زى خاص كحال إخوانهم في المشرق الإسلامي " فلا تجد في خواص الأندلس وأكثر عوامهم من يمشى دون طيلسان " (114). وذلك للتوافق الموجود بينهم وبين السلطة ، لكن الفقهاء طالبوا بتطبيق تلك الأحكام الخاصة باللباس في العصور اللاحقة ، عندما تناول أهل الذمة على المسلمين وتآمروا عليهم ونقضوا عهد الذمة ، فطالبوا " بأنه يجب أن تكون لهم علامة يُعرفون بها (115) ، وعلى أية حال شكل الزى مظهراً من مظاهر الحرية والتعايش بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس .

رابعا: " الزواج المختلط في الأندلس

من صور التعايش الاجتماعي بين أهل الذمة والمسلمين انتشار ظاهرة الزواج بين المسلمين والنساء الأسبانيات مما أدى لظهور جيل جديد من الأندلسيين وهم المولدون ، وكان أول نموذج لهذه الزيجات زواج عبد العزيز بن موسى بن نصير من إيجيلونا أرملة لذريق والتي عُرفت في المصادر العربية باسم أم عاصم (116) .

وكذلك زياد بن النابغة التميمي من عرب المسلمين في الأندلس تزوج من إحدى أميرات أسبانيا (117) . وأيضا عيسى بن مزاحم والذي تزوج سارة القوطية بنت المند بن غيطشة (118).

(1) رواية حسانين : مرجع سابق ، ص 2 - 4 .

(2) المقرئ نفح الطيب ، ج 1 ، ص 223 .

(3) ابن عبدون : رسالة في القضاء والحسبة ، ص 51 ، الجرسيفي : رسالة في الحسبة ، ص 122 .

(4) ابن القوطية : تاريخ افتتاح الأندلس ، ص 118 ؛ ابن عذارى : البيان ، ج 2 ، ص 23 - 24 ؛ مجهول : أخبار مجموعة ، ص 27 ؛ المقرئ : النفح ، ج 1 ، ص 132 .

(1) مجهول : أخبار مجموعة : ص 28 ؛ سالم : تاريخ المسلمين في الأندلس ، ص 128 .

(2) ابن القوطية : المصدر السابق ، ص 6 ، سالم : نفسه ، ص 128 ، هـ (3) .

وقد كُثرت وتعددت زيجات البيت الأموي من نساء الأسبان ، وخاصة من يقعن منهن في الأسر ، ولذلك سنرى أن كثير من أمراء وخلفاء بنو أمية كانت أمهاتهم من نساء أهل الكتاب فأم الأمير هشام الرضا بن الأمير عبد الرحمن بن معاوية كانت جارية أسبانية تُدعى حورا (119). وأم الأمير الحكم الربضي بن هشام الرضا كانت أم ولد وتُدعى زخرف وقد أهداها لأبيه قارله ابن يليان الرومي عند مسالمة لعبد الرحمن الداخل (120). كما كان الأمير عبد الرحمن الأوسط مولعاً بالجوارى والنساء فمن أشهر جوارية طروب (121).

وقد ذكر ابن الآبار أنه " أمر لجارية من حظاياه بعقد جوهر قيمته عشرة آلاف دينار فجعل بعض من حضره من وزرائه وخاصته يعظم ذلك عليه " (122). بل إن أم الخليفة الناصر كانت أم ولد رومية وكانت تُسمى مزينة (123). كما كانت أم الخليفة الحكم المستنصر بالله بن الناصر أم ولد أسبانية الأصل تُدعى مرجان(124). وفي عصر الخليفة المنصور بن أبي عامر خطب وده زعماء الممالك النصرانية فقام أحدهم بإهداء ابنته للمنصور كدليل على تبعيته وخضوعه له ، فقبلها المنصور وتزوجها وأسلمت ، وكانت من خيرة نسائه ، وأنجب منها ولده عبد الرحمن الملقب بشنحول (تصغير شانجو) (125). وكان الشائع هو زواج المسلمين من الأسبانيات من أهل الذمة أم العكس فلم نعثر في المصادر أن امرأة مسلمة تزوجت من نصراني أو يهودي لأن الإسلام حرم ذلك .

بل وأحياناً كان يتم عقد مصاهرة النصراني مع بعضهم بحضور أمراء المسلمين لهذا العقد كما ورد بشأن منذر بن يحيى التجيبي أمير سرقسطة (126). كما كان بعض الوزراء يتزوجون من نساء ذات أصول أسبانية فهذا الوزير تمام بن عامر الثقفي ت 283هـ/ 896م ، وقد تولى

(3) مجهول : ذكر بلاد الأندلس ، ص 118 .

(4) مجهول : ذكر بلاد الأندلس ، ص 118. ص 124 .

(5) نفس المصدر : ص 144؛ ابن الآبار : الحلة ، ج 1 ، ص 114 ، هـ (1) .

(6) ابن الآبار : الحلة ، ج 1 ، ص 115 – 116 .

(7) مجهول : مجهول : ذكر بلاد الأندلس ، ص 118 ، ص 159 .

(8) ابن حيان : المقتبس ، ج 5 ، ص 7 – 8 .

(1) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ، ق 2 ، ص 66 .

(2) ابن الخطيب : الإحاطة ، ج 3 ، ص 285 .

خطة الوزارة للأمير محمد بن عبد الرحمن وولديه المنذر وعبد الله ، وكان قد تزوج من أم الوليد بنت خلف بنت رومان النصرانية (127) .

خامساً : الطعام والشراب :

كان المسلمون في الأندلس يشاركون أهل الذمة طعامهم وشراهم مصداقاً لقوله تعالى : { وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ } (128) . ويبدو أن شرب الخمر كان منتشرًا بين أهل الذمة في الأندلس ولذلك وجدنا من الفقهاء من العصور اللاحقة من يتشدد في منعها وعدم قهرئها إلى الأندلس أو صناعتها فيه (129) . كما رأى الفقهاء عدم أكل ذبائح النصارى التي تذبح لكنائسهم " وما ذبحوا لأعيادهم وضالهم ، فتركه أفضل لأن أكله من تعظيم شركهم " (130) . ويقول ابن عبد الرؤوف " ولا بأس بأكل جبن النصارى الذين بين أظهرنا " (131) .

التعايش الديني في الأندلس :

من خلال العمارة والفنون في الأندلس يمكن معرفة التنوع الثقافي والديني ومن يشاهد الجامع الكبير بقرطبة، والذي تحول إلى كاتدرائية بعد سقوط الأندلس عام 897هـ / 1492م؛ يُخَيَّلُ إليه لأول وهلة أن الانسجام والسكينة يسودان المكان ويعتاش رسالةً بالسلام والأمان لكل من يدخله ، ولكنّ بنظرةٍ أدقّ إلى المكونات الهندسية والشعائرية الدينية التي تُحيطُ به تُشعر بأنّ هذا الانسجام الظاهر خادعٌ، وأنّ الاختلاف والتعدد هما الرسالة الثانية التي بنى عليها هذا الصرح.. وهكذا فإنّ

(3) ابن الآبار : الحلة ، ج 1 ، ص 143 ، 144 ، هـ (1) وقد جاء من نسل هذه المرأة الوزير الكاتب عيسى بن فطيس ، انظر ترجمته في الصلة : لابن بشكوال ، ج 1 ، ص 309 .

(4) سورة المائدة : الآية (5) .

(1) ابن عبدون : رسالة في القضاء والحسبة، ص 57 ، ابن عبد الرؤوف : رسالة في القضاء والحسبة، ص 95 .

(2) ابن عبد الرؤوف : رسالة في القضاء والحسبة، ص 95 .

(3) نفسه، ص 101 .

قرطبة العصور الوسطى بمسجدها الكبير كانت مكاناً تلاقت فيه الثقافات والأديان وتمازجت وتقاطعت. لقد تمّ التعايش بين هذه الأديان على مستويين: المستوى الشعبي العامّ بين عناصر المجتمع الأندلسي ، ومستوى السلطة. وعلى المستوى الثاني يُحسبُ ذلك للمسلمين الذين كانوا متفوقين لعصور طويلة. وقد تميزوا بالميل للتحضر وعشق العلوم، والغرام بالمعارف الكلاسيكية.

كان لأهل الذمة أحياءهم الخاصة داخل المدن الأندلسية فمثلاً مدينة قرطبة كان بها حى لليهود يقع في الجهة الجنوبية الغربية من قصر الخلفاء والجامع الكبير وحى النصارى في الجانب الشرقي منها بالقرب من مدينة الزاهرة(132) .

وفي مدينة سرقسطة كان حى اليهود يشغل الجانب الجنوبي الشرقي للمدينة وحى النصارى المستعربين يقع في الجانب الشمال الغربي (133) . وليس معنى ذلك أن أهل الذمة كانوا منعزلين عن المجتمع الأندلسي بل تؤكد كثير من الفتاوى أن هناك تداخل بين دور المسلمين ومباني أهل الذمة ، فيذكر ابن سهل أن قضية عُرِضت على قاضى الجماعة بقرطبة وهى " أن وكيل اليتيم باع داراً له لقرها من دور اليهود حيث تباع الخمر ومجتمع أهل الشر والفساد " (134) . وقد طالب بعض الفقهاء بضرورة منع أهل الذمة من إشراف منازلهم على منازل المسلمين لأن في ذلك كشف لعوراتهم (135) .

الكنائس :

لقد تمتع النصارى في الأندلس بحرية العبادة وحرية بناء الكنائس ، حيث كان أمراء وخلفاء بنو أمية حريصين على وحدة الدولة الأموية في الأندلس ، وذلك بالحفاظ على تعددها الديني ولعل خير مثال لذلك التعايش الديني في الأندلس مشروع جامع قرطبة وكنيستها العظمى ، لما فتح المسلمون قرطبة ، شاطروا النصارى كنيستهم وبنوا في هذا الشطر مسجداً صغيراً ولكن في عصر

(1) الخشني : قضاة قرطبة ، ص 64 ؛ سالم : في تاريخ وحضارة ، ص 34 - 35 .

(2) وفي ترجمة ابن الفرضي للتابعي حنش الصنعاني ذكر أن " قبره بها عند باب اليهود بغربي المدينة " ، تاريخ علماء الأندلس ، ص 127 ، ترجمة رقم 391 .

(3) محمد عبد الوهاب خلاف : قرطبة في القرن 5 هـ / 11م ، الدار التونسية للنشر ، 1984م ، تونس ، ص 266 .

(4) الجرسيفي : رسالة في الحسبة ، ص 122 .

الإمارة ضاق المسجد بالمصلين ، فطلب عبد الرحمن الداخل من رؤساء النصارى بقرطبة بيع نصيبهم في الكنيسة لضمه للمسجد ، وقد رفضوا في البداية لكنهم وافقوا بشرط بناء كنيسة أخرى مماثلة فوافق على طلبهم ، وقد أصبح هذا المسجد الجامع أكبر وأعظم مسجد في بلاد الأندلس قاطبة ، حيث كان منارة لطلاب العلم من المسلمين والعجم ، وموضع إجلال المسلمين والنصارى على السواء ، وقد تعلم فيه أهل الذمة اللغة الرعية وغيرها من العلوم (136) . وكانت الكنائس في الأندلس تخضع لسلطة الدولة ، وكان كثير من المسلمين يترددون عليها مما دعا الفقهاء من التحذير من ذلك ومنعه (137) . كما كان مرخصاً لهم بناء كنائس جديدة والكنائس المبنية لا تهدم إلا إذا ثبت التعدي (138) . وكانت الكنائس تدق أجراسها وتقرع نواقيسها في حرية تامة (139) . لدرجة أن هذا الأمر أزعج بعض فقهاء المسلمين فطالب بمنع ضرب النواقيس أو التخفيف منها (140) .

كما كان للنصارى مقابرهم الخاصة بهم وفق تقاليدهم حيث وردت فتوى لابن سهل تفيد بوجود مقبرة لنصارى قرطبة مجاورة لمقابر المسلمين ، ووردت شكوى من المسلمين باتخاذ مقابرهم طريقاً لوصول النصارى إلى مقابرهم فأفتى عدد من الفقهاء بإيجاد طريق آخر غير هذا ، ومنعهم من ذلك شأنهم شأن المسلمين أنفسهم (141) .

الكنيس (البيعة اليهودية) : تمتع اليهود أيضا في الأندلس بحرية تامة في ممارسة شعائهم ، وبناء معابدهم ففي مدينة قرطبة كان يوجد بها كنيس قديم ثم جدده اليهود ثانية (142) ، وقد وردت إشارات تاريخية في بعض المصادر تفيد بأن المسلمين لم يمنعوا اليهود من السكن خارج الحي

(1) للمزيد عنه : انظر : مجهول : ذكر بلاد الأندلس ، 36 - 39 ، ص 115 ؛ سالم : تاريخ المسلمين ، ص 377 - 382 .

(2) ابن عبدون : رسالة في القضاء والحسبة ، ص 48 .

(3) الونشريسي : المعيار ، ج 2 ، ص 218 ، 226 .

(4) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص 173 ؛ سالم : في تاريخ وحضارة الأندلس ، ص 177 .

(5) ابن عبدون : رسالة في القضاء والحسبة ، ص 55 .

(6) محمد خلاف : وثائق في أحكام قضاء أهل الذمة بالأندلس ، ص 81 - 82 . .

(1) السيد سالم : في تاريخ وحضارة الأندلس ، ص 182 .

اليهودى فذكر ابن سهل الأندلسى نازلة تفيد بأنه وُجد بيت متهدم بين أحد المسلمين ودار شنوغة اليهود (143). وأن الجدار الحاجز بينهما تهدم ، فلما ذهب صاحب البيت المسلم لإقامته اعترضه إسحاق اليهودى وقال له إن البيت المتهدم من حقوق دار شنوغة (144) .

ويفهم من تلك النازلة ملاصقة بيوت اليهود لبيوت المسلمين مما يدل على أن أهل الذمة كانوا منخرطين في المجتمع الأندلسى رغم تحذيرات الفقهاء . كما كان لليهود مقابرهم الخاصة حيث كانت تلاصق مقابر المسلمين ثم تم نقلها خارج أسوار المدينة بالقرب من الباب القريب للحى اليهودى ، وعندما ازدحمت المقبرة قام اليهود بشراء قطعة أرض ، وأقاموا مقبرة جديدة سُميت مقبرة " بقوت راشة " (145) .

ومن صور التسامح والحرية الدينية أن شيخ المفتين بقرطبة أبوعبد الله بن يحيى ت 297هـ/906م أفق بإطلاق سراح صبي نصراني أسلم ثم عاد إلى النصرانية مرة ثانية،. كما أفق الفقهاء بتسوية العقوبة بين أهل الذمة والمسلمين فمن أنكر نبوة النبي محمد – صلى الله عليه وسلم – ، في حين لم توجب شيئاً على اليهودى أو النصراني الذى يشهد أن محمداً – صلى الله عليه وسلم – أرسل للمسلمين ولم يُرسل لأهل الذمة (146) .

الخاتمة

إنّ تاريخ الأندلس يُثبت أنّ تعايش الأديان والثقافات يُولّد غنىً ثقافياً وحياتياً كبيراً.. وضرب لنا الشعب الأندلسي المثل والقُدوة لشعوب العالم فى الحرية والتعايش والمودة والسلام الاجتماعي ، ومن هنا تأتي فِراةُ التجربة الأندلسية ونموذجيتها

وقد اتضح لنا من خلال البحث عدة نتائج نوجزها فيما يلى :

(2) شنوغة اليهود : وهو بيت عبادتهم واللفظ أصله لاتيني Sinagoga ومعناها مكان اجتماع اليهود للعبادة. لمزيد انظر :

خلاف : وثائق فى أحكام قضاء أهل الذمة بالأندلس ، ص 60 – 61 .

(3) المرجع السابق : ص 60 – 61 .

(4) الخالدى : اليهود ، ص 67 .

(5) للمزيد عن تلك القضايا : انظر : الونشريسي : المعيار ، ج 2 ، ص 334 – 345 .

- أظهرت الدراسة انتشار ثقافة التسامح والتعايش في المجتمع الأندلسي وقابلية المجتمع للنمو والتطور والحراك الاجتماعي بين طبقاته وطوائفه ..
- ظهور قيمة سامية من قيم الإنسانية وهي قيمة الحرية وتطبيق مبدأ الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية .
- أظهرت الدراسة تمتع غير المسلمين بكافة حقوقهم السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية التي كفلتها لهم الشريعة الإسلامية ، بموجب العقد الذي بينهم وبين المسلمين .
- بينت الدراسة إسهامات غير المسلمين في المجالات العلمية المختلفة ، وكيف كانوا أداة للتواصل الحضارى بين المسلمين والغرب الأوروبي .
- اتضح من الدراسة أن بعض عناصر المجتمع الأندلسي استغلوا مناخ الحرية الذي أُعطى لهم استغلالاً خاطئاً فأثاروا بعض الفتن والاضطرابات ، وتعاونوا مع أعداء المسلمين في الأندلس .
- أظهرت الدراسة الجوانب الإيجابية للمجتمع الأندلسي ، وليس معنى ذلك أنه لم تكن هناك مثالب ، ولكن نحن نريد البناء والتعايش مع كل الناس ، فلماذا ننظر إلى السلبيات طالما أن هناك إيجابيات أكثر !

مصادر ومراجع البحث

أولا المصادر :

ابن الآبار : أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي (ت 658 هـ / 1260م) :

1 رحلة السيرة ، ج 1 ، ج 2 ، تحقيق حسين مؤنس ، دار المعارف ، القاهرة ، ط2، 1985م ،

ابن بشكوال خلف بن عبد الملك الخزرجي الأنصاري (ت 578 هـ / 1183م)

2- كتاب الصلة ، المكتبة الأندلسية رقم (4 ، 5) ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، 1966م 0

- البكرى أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز (ت 487 هـ / 1094م)

3- جغرافية الأندلس وأوربا ، تحقيق : عبد الرحمن حجى ، دار الإرشاد ، بيروت ، ط 1 1968م 0

- الجرسيفى عمر بن عثمان بن العباس (ت أواخر ق 7 هـ / 13م)

4- رسالة فى الحسبة نشرها ليفى بروفنسال ضمن ثلاث رسائل أندلسية فى آداب الحسبة والمحتسب ، مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، 1955م 0

(ابن جُلجل) أبى داود سليمان بن حسان الأندلسى : (توفي بعد سنة 377 هـ / 987م).

5- طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق : فؤاد سيد ، ط2 ، 1985م ، بيروت

- ابن حزم أبو محمد علي بن محمد (ت 456 هـ / 1064م) :

6- طوق الحمامة فى الألفة والإيلاف ، تحقيق : الطاهر مكى ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 3 1980م 0

7- الرد على ابن النغيلة ، تحقيق : إحسان عباس ، مكتبة العروبة ، القاهرة ، 1960م ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ج1 ، مكتبة الخانجى ، القاهرة

- الحميدى (ت 488 هـ / 1095م)

8- جذوة المقتبس فى ذكر ولاية الأندلس ، المكتبة الأندلسية رقم (3) ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، 1966م 0

- الحميرى محمد بن عبد المنعم (ت بعد 866 هـ / 1461م) :

9- الروض المعطار في خبر الأقطار ، تحقيق : إحسان عباس ، مؤسسة ناصر الثقافية ، بيروت ، ط 3 ، 1980م 0

- ابن حوقل أبو القاسم النصيبي (ت 367 هـ / 977م) :

10 - صورة الأرض دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1992م 0 دون ذكر الطبعة

ابن حيان أبو مروان حيان بن خلف، (ت: 469هـ=1076م).

11- المقتبس من أبناء أهل الأندلس ، قطعة خاصة بعصر الأمير عبد الرحمن الأوسط وابنه محمد ، تحقيق : محمود علي مكى ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1973م 0

12 - قطعة خاصة بعصر الأمير عبد الرحمن بن محمد ، تحقيق : بدرو 0 شالميتي ، و 0 كوريني ، المعهد الأسباني العربي للثقافة ، مدريد ، 1979م 0

ابن الخراط : الإشبيلي، أبو محمد (ت: 581هـ-1186م).

13- اختصار اقتباس الأنوار ، تحقيق إميلو دي مولينا ، مدريد 1990م

الحشني: أبو عبد الله محمد بن الحارث، (ت 361 هـ / 971م)

14- قضاة قرطبة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1966م 0

- ابن الخطيب : لسان الدين محمد بن عبد الله التلمساني (ت 776 هـ / 1374 م) :

15 - أعمال الأعلام فيمن بوبع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام ، القسم الثاني الخاص بالأندلس ، تحقيق : ليفى بروفنسال ، دار المكشوف ، بيروت ، ط 2 ، 1956م 0

16 - الإحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق : محمد عبد الله عنان ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط 1 ، 1974م 0

- الزجالي : أبو يحيى عبيد الله بن أحمد، (ت: 694هـ=1294م).

17- أمثال العوام في الأندلس ، تحقيق : محمد بن شريفه ، فاس ، 1975م ،

السقطى (أوائل القرن 6 هـ / 12م)

18 - كتاب في آداب الحسبة ، تحقيق : ليفى بروفنسال ، باريس 1931م 0

- ابن سعيد الأندلسي، أبو الحسن علي بن موسى بن عبد الملك، (ت 685 هـ / 1286م)
:

19- المغرب في حلى المغرب جـ 1 ، جـ 2 ، تحقيق : شوقي ضيف ، دار المعارف ،

القاهرة ، ط 3 ، 1978م 0

20 - المقتطف من أزاهر الطرف ، تحقيق : سيد حنفى ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ،
2004م

ابن سهل أبو الأصبغ عيسى، (ت: 486هـ / 1093م).

21- الأحكام الكبرى، استخراجها وحققها ونشرها: محمد عبد الوهاب خلاف، (القاهرة،
المركز العربي للدول والإعلام، 1400هـ-1980م). نشرت قطعة منها تحت عنوان: وثائق
في أحكام قضاء أهل الذمة في الأندلس، مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي
الأصبغ عيسى بن سهل.

- ابن صاعد الأندلسي الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد، (ت 462 هـ / 1069م) :

22 - طبقات الأمم ، مطبعة السعادة ، مصر ، د0 ت 0

ابن أبي أصيبعة : أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الجزري، (ت:
668هـ / 1269م).

23 - عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق : باسل السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،
ط 1 ، 1998م

- الضبي أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة، (599 هـ / 1203م).

24 - بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ط 1
1967م 0

- ابن عبد الرؤوف أحمد بن عبد الله، (ت أواخر ق 6 هـ / 12م).

25 - رسالة في آداب الحسبة والمحتسب حققها ونشرها : ليفي بروفنسال ضمن ثلاث
رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي ، القاهرة ،
1955م 0

- ابن عبدون محمد بن أحمد التجيبي (ت أواخر القرن 6 هـ / 12م).

26 - رسالة في القضاء والحسبة ، نشرها ليفي بروفنسال ضمن ثلاثة رسائل أندلسية في
آداب الحسبة والمحتسب ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، 1955م 0

- ابن عذارى بو عبد الله محمد المراكشي، (ت بعد 712 هـ / 1312م).

27 - البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ج 2 ، تاريخ الأندلس منذ الفتح إلى
القرن الرابع الهجري ، تحقيق : ج 0 س 0 كولان ، وليفى بروفنسال ، دار الثقافة ، بيروت
، د0 ت 0 ج 3 ، تحقيق : ليفي بروفنسال ، دار الثقافة ، بيروت ، د0 ت

- العذرى أحمد بن عمر بن أنس، (ت 478 هـ / 1085م) :

28 - نصوص عن الأندلس من كتاب " ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب
البلدان والمسالك إلى جميع الممالك " تحقيق

عبد العزيز الأهواني ، معهد الدراسات الإسلامية ، مدريد ، 1965م 0

29 - العزفي : الدر المنظم في مولد النبي المعظم ، نشره فرناندو دى لاجرانخا ، مجلة الأندلس ،
1969م

- ابن الفرضى أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي، (ت 403 هـ / 1013م).

30 - تاريخ علماء الأندلس ، الدار المصرية للترجمة والتأليف ، القاهرة ، 1966م 0

- ابن القيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، (ت: 751هـ / 1350م).

31 - أحكام أهل الذمة، 2ق، تحقيق وتعليق: صبحي صالح، (بيروت، دار العلم للملايين، ط2، 1983م).

- ابن القوطية أبو بكر محمد بن عمر، (ت 367 هـ / 977م) :

32 - تاريخ افتتاح الأندلس ، تحقيق : إبراهيم الأبيارى ، دار الكتب الإسلامية ، القاهرة ، 1982م

الموردى : أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، (ت: 450 هـ / 1058م).

33 - الأحكام السلطانية ، تحقيق : أحمد مبارك البغدادى ، دار الوفاء ، ط 1989م

مجهول : المؤلف، (من أهل القرن الرابع أو الخامس الهجري).

34 - أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها ، تحقيق : إبراهيم الأبيارى ، دار الكتاب المصرى ، ط 2 ، 1989م

35 - مجهول ، ذكر بلاد الأندلس ، تحقيق : لويس مولينا ، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ، مدريد ، 1983م 0

المقرى شهاب الدين أحمد التلمساني، (ت 1041 هـ / 1633م) :

36 - نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب ، تحقيق : إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ن 1986م 0

النباهى أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن، (ت بعد 793 هـ / 1390م) :

37 - المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط5 ،
1983م 0

- الونشريسي أحمد بن يحيى، (ت 914 هـ / 1508م) :

38 - المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب ، جـ 1
،أخرجه جماعة بإشراف محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 1981م 0

- ابن يوسف الحكيم (ت أواخر ق 8 هـ / 14م) 0

39 - الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة ، تحقيق : حسين مؤنس ، دار الشرق ، ط 2
،1986م

ثانيا المراجع :

1 - إبراهيم حر كات : النشاط الاقتصادي الإسلامي في العصر الوسيط ، إفريقيا الشرق
،طبعة 1996م 0

2- أحمد إبراهيم الشعراوي : هياج الربض ثورة شعبية على الحكم الأموي ، مقال ضمن بحوث
ندوة الأندلس ، الدرس والتاريخ ، الإسكندرية ، 1994م

3- أحمد مختار العبادي : الأعياد في مملكة غرناطة ، صحيفة المعهد المصري للدراسات
الإسلامية ، مدريد، مج (15) ، 1970م .

4 - السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ، مؤسسة شباب الجامعة
، الإسكندرية ، د0ت

- 5 - في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، 1985م 0
- 6 - أنخل جنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط 1 ، 1955م
- 7- أوليفيا ريمى كونستبل : التجارة والتجار في الأندلس ، تعريب : فيصل عبد الله ، مكتبة العبيكان ، ط 2002
- 8- خالد يونس الخالدي : اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس ، دار الأرقم للطباعة والنشر ، غزة ، ط 2000م .
- 9 -: طلب اليهود من المسلمين فتح الأندلس حقيقة أم إدعاء ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، العدد 97 ، السنة الرابعة والعشرون ، 2005م
- 10 - خوليان ريبيرا : تاريخ التربية الإسلامية في الأندلس ، ترجمة : الطاهر أحمد مكي ، دار المعارف ، د. ت .
- 11- حسين مؤنس : معالم تاريخ المغرب والأندلس ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2004م .
- 12- جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ترجمة محمد عادل زعيتير ، مصر ، 1945م .
- 13- رواية عبد الحميد حسانين : التأثيرات الاجتماعية المتبادلة بين المسلمين والأسبان في الأندلس ، مقال بمجلة المؤرخ العربي ، القاهرة ، 2003م ، عدد (11) ، مج (1) .
- 14- رينهارت دوزى : المسلمون في الأندلس ، ترجمة حسن حبشى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1995م
- 15 - عبادة كحيلة : تاريخ النصارى في الأندلس ، المطبعة الإسلامية الحديثة ، ط 1 ، 1993م

- 16- عبد الحليم عويس ابن حزم الأندلسى وجهوده فى البحث التاريخى والحضارى ، الزهراء للإعلام العربى ، ط 2 ، 1988م 0 محمد بحر عبدالمجيد : اليهود فى الأندلس ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، 1970م
- 17- عبد الحليم على رمضان دويم : الحسبة فى الأندلس خلال عصرى المرابطين والموحدين ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، آداب المنصورة ، 2006م
- 18 - محمد عبد الحميد عيسى : تاريخ التعليم فى الأندلس ، دار الفكر العربى ، الطبعة الأولى ، 1982م 0
- 19 - محمد عبد الله عنان - : دولة الإسلام فى الأندلس ، العصر الأول ، القسم الأول من الفتح إلى بداية عهد الناصر ، الهيئة الامة للكتاب ، القاهرة ، 2003م 0
- 20 - ----- : دولة الإسلام ، العصر الأول ، القسم الثانى ، الخلافة الأموية والدولة العامرية ، الهيئة الامة للكتاب ، القاهرة ، 2003م 0
- 21- محمد عبد الوهاب خلاف : وثائق فى أحكام القضاء الجنائى فى الأندلس ، ، المركز العربى الدولى للإعلام ، القاهرة ، 1980م 0
- 22----- قرطبة الإسلامية فى القرن 5 هـ / 11م ، الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، الدار التونسية للنشر والتوزيع ، 1984م 0
- 23 - ----- : وثائق فى شئون الحسبة فى الأندلس ، مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى لابن سهل ، المركز العربى الدولى للإعلام ، القاهرة ، 1985م 0
- 24 - محمد عيسى الحريرى : : ثورة عمر بن حفصون زعيم المولدين فى الجنوب الأندلسى ، عصر الأمارة الأموية بالأندلس ، القاهرة ، 1982م 25- محمود الحاج قاسم : انتقال الطب العربى إلى الغرب ، معابره وتأثيره ، دار النقاش ، بيروت ، ط 1 ، 1999م

_____ ثالثاً" المراجع الأجنبية

- 1- Abd Allah Al-Imrani: Andalusian Medicine, Boletín De la Asociación Española de Orientalistas, Año XXIII, 1987, Burgos, España
- 2 - P. Chalmers :El-Señor de Zoco En España, Madrid, 1973.
- 3- Provençal (Levi): Histoire de l'Espagne Musulmane, T 3, Paris, 1951 .
- 4- : Conférences Sur L'Espagne Musulmane, Caire, 1951
- 5- La Civilisation Arabe en España Buenos Aires, 1953 .
- 6- – Terrasse (Henri): Islam D' Espagne, Un Rencontre de L'Orient et de l'Occident, Paris, 1958.

التشريع الإسلامي أينما وقع نفع رؤية حضارية

غالية بوهدة*

راضية بشنوش**

مراد***

ملخص

"الإسلام صالح لكل زمان ومكان وحال" إنها مقولة نرددتها دائما ولكننا قد لا ندرك تداعياتها وإلى أي مدى يمكن أن يصل صدى تأثيرها على الإنسانية في كل أبعاد وجودها زمانا ومكانا وحالا..، فما يمكن أن ترمي إليه من معنى هو أن الإسلام يمكنه أن يستوعب كل الثقافات على اختلاف مشاربها كما أنه يستطيع أن يتمازج وأطياف العادات المختلفة على تنوع مظاهرها الحضارية، وأن يتفاعل معها وفق رابط الفطرة الإنسانية المشترك بين شركاء هذا الكون. ومن هنا يطرح السؤال للبحث و المناقشة: كيف يمكن للإسلام أن يستوعب كل هذا التنوع الثقافي والحضاري؟

فمن خلال ما تقدم؛ تهدف هذه الورقة البحثية إلى محاولة الإجابة على السؤال أعلاه؛ وذلك بعد عرض بعض الثقافات الإنسانية عموما والحضارية على وجه الخصوص؛ والتي حل بها الإسلام. وبيان مدى محافظة الإسلام على هويتها وتوجهها -ما لم تخالف أصلا من أصول الدين عقيدة وشرعة-. وأتعرض لبلاد "الأندلس" كنموذج لتوضيح كيف أن الأندلس بعدما كانت وكرا للترف والبذخ صارت بدخول الإسلام إليها قلعة للعلم والعلماء والإبداع الحضاري، محافظة على ثقافتها ونمطها المعيشي والعمراني..، فصارت حلة يتباهى بها الغرب قبل غيره، في مزيج من التناغم الحضاري بين التراث الإسلامي وتاريخهم. ولقد اعتمد هذا البحث المنهجين الاستقرائي والتاريخي

* دكتورة في قسم الفقه، كلية معارف الوحي، الجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا

** طالبة في قسم الفقه، كلية معارف الوحي، الجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا

*** طالب في قسم الفقه، كلية معارف الوحي، الجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا

توثيقاً لمراحل حلول الإسلام رقائع توسعه، وكذلك المنهجين المقارن والتحليلي في المقارنة بين الإسلام وبعض الحضارات التي عرفت الإنسانية والتي قامت على الاستبداد وانبتت على أنقاض الآخر بعد إقصائه.

ويتم هذا البحث من خلال ما يلي من المحاور:

المحور الأول: بيان مبادئ الإسلام الحضارية التي يستند إليها في استيعاب الحضارات الإنسانية وما يتعلق بها من العوايد والأعراف والثقافات على اختلافها وتنوعها.

المحور الثاني: بيان نماذج من استيعاب الإسلام للغير: احتواء أو اندماج أو تعايشا.

المحور الثالث: "الأندلس" نموذج لموقف الإسلام الحضاري من الثقافات والحضارات التي عرفت الإنسانية ولا تزال.

المحور الأول: بيان مبادئ الإسلام الحضارية التي يستند إليها في استيعاب الثقافات والحضارات الإنسانية على اختلافها وتنوعها.

مفهوم الحضارة

قبل التعرض لبيان مبادئ الإسلام في بناء الحضارة، يقتضي المقام إبراز المفهوم الغام للحضارة وذلك بالوقوف على دلالة المصطلح في كل من الفكر الغربي والإسلامي.

"الحضارة" و"المدنية" و"الثقافة" مصطلحات تختلط دلالتها في الفلسفات الغربية، وهي مصطلحات جديدة تماماً عليها، فكلمة civilization يأتي استخدامها لأول مرة عام 1704م بمعنى التمدن - أي التخلق بأخلاق أهل المدن، واللبس مثلهم والسلوك كدأهم والتحدث بلغتهم - ، أما الحضارة فهي معنى يأتي بعد هذا التاريخ، باعتبار المدن حواضر، جمع حاضرة وهي المدينة الكبيرة، والحضارة الغربية والحضارة الهندية والحضارات الآسيوية، هي هذه الحضارات في مجموعها أو في مجملها باعتبار السائد في مدنها من أخلاق وعادات وتقاليد وقوانين وأنظمة ولغات وثقافات

أهلها، والحضارة إذن هي حركة التمدن للمجتمع ككل، وإذا كان ذلك معنى الحضارة، فإن مصطلح المدنية صار ينصرف إلى الجانب المادي من الحضارة باعتبار المدينة تجمع سكاني هائل تتشابه فيه العلاقات وتروج التجارة، وتكثر الصناعات وتنوع الحرف ويكبر عدد الموظفين والصناع والتجار والحرفيين والفنيين، وتختلف مصالحهم وتشكل الطبقات منهم تطالب بامتيازات أو إصلاحات وتقوم عليها أحزاب وتصبح لها وسائل إعلام تتحدث باسمها ويدخل الجميع في حلبة الصراع وأثناء ذلك يرتقي المجتمع المدني وتتقدم الحضارة كمحصلة نهائية أى حسيطة لذلك، والشعوب والأمم تنقسم إلى شعوب متحضرة وغير متحضرة، ومجتمع المدينة مجتمع متحضر بالقياس إلى المجتمع البدوي أو القروي، والبداءة نقيض الحضارة. وكل هذه المعاني السابقة يجمعها بالإفرنجية مصطلح¹ civilization.

الحضارة في اللغة

الحضارة من الفعل "حضر" من باب قعد، و"الحضارة" بفتح الحاء وكسر ها: سكون الحضر،² والحضر والحضرّة والحاضرة: خلاف البادية، وهى المدن والقرى والريف، سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار وللحضارة معان أخرى، ومنها: نقيض المغيب والغيبة، ومعنى عنده، وقرب الشئ، جاء وأتى. والحاضرة الحىّ العظيم، والحاضر ضد المسافر³، وما يلا حظ قي هذه المعاني هو اشتراكها في معنى القرار والاستقرار، وبناء على ذلك يعدّ الاستقرار في كل أنواعه شرطاً أساسياً في تتحقق الحضارات وهذا ما سنلاحظه في التعاريف الاصطلاحية للحضارة.

الحضارة في الاصطلاح العام

¹ الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ط، د.ت) ص 301، 302.
² المقري، أحمد بن عمر بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (القاهرة: المطبعة الأميرية، ط5، 1922م) ج1، ص 192.

³ ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاجر محمد الشاذلي (القاهرة، دار المعارف، د.ط، 1119هـ) مج2، ج10، ص 907.

لم يتفق الباحثون في التاريخ، ولا علماء الاجتماع والحضارة، على تعريف معين للحضارة، وتقريباً لمعناها العام والذي نعتمده في هذا البحث سنقدم عرضاً موجزاً ومحملاً للتعريفات ذات الصلة بالحضارة وباتجاهاتها المختلفة على النحو الآتي:

الاتجاه الأول

وهو الاتجاه العام، الذي يعرف الحضارة بأنها جهد البشر في شتى الميادين ويجعلها شاملة ومحيطية بكثير من جوانب الحياة؛ فيعرفها:

1 — الدكتور محمد محمد حسين: "بأنها كل ما ينشئه الإنسان في كل ما يتصل بمختلف جوانب نشاطه ونواحيه، عقلاً، وخلقاً، مادة، وروحاً، دنيا وديناً".⁴

2 — الدكتور أحمد شلي: "بأنها الإنجازات التي تُحقق للبشرية أو حققتها البشرية من خلق وسلوك ومعارف".⁵

3 — الدكتور حسين مؤنس: "هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية".⁶

الاتجاه الثاني

وهو الاتجاه الإنساني، أو الروحي، أي الذي يبحث في حضارة الإنسان نفسه، داخلياً، وعقلياً، وسلوكياً، وخلقياً، فهو يقيم الإنسان نفسه. ويعرفها على هذا النحو:

1 — مالك بن نبي: "الحضارة، هي البحث الفكري والبحث الروحي".⁷

⁴ حسين، محمد محمد، الإسلام والحضارة الغربية (د.م: دار الفرقان، د.ط، د.ت) ص 6.

⁵ شلي، أحمد، الحضارة الإسلامية، ج1، ص20.

⁶ مؤنس، حسين، الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص13).

2 — أبو الأعلى المودودي: "الحضارة، هي تصور سليم للحياة الدنيا وغايتها في نظام اجتماعي، يقود الإنسان إلى الرقي والإخاء والأمان".⁸

3 — سيد قطب: "الحضارة، هي ما تعطيه للبشرية من تصورات ومفاهيم ومبادئ وقيم تصلح لقيادة البشرية، وتسمح لها بالنمو والترقي الحقيقيين، النمو والترقي للعنصر الإنساني ولقيم الإنسانية وللحياة الإنسانية".⁹

4 — الدكتور عفت الشرقاوي: "الحضارة، هي التراث التاريخي المتمثل في العقائد والقيم التي ترسمها للحياة غاية مثلى ومغزى روحيا عميقا، متعاليا على متناقضات الزمان والمكان".¹⁰

الاتجاه الثالث

يتناول الجانب المترف من النشاط البشري وبذلك يشكل الاتجاه المنظور، أو المستقرأ، وعلى هذا يعرف ابن خلدون الحضارة بأنها: "هي الترفن في الترف، واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه، من الصنائع المهيأة للمطابخ، أو الملابس، أو المباني، أو الفرش، أو الأواني، ولسائر أحوال المنزل، ويلزم لهذا التأنيق صناعات كثيرة".

مفهوم الحضارة الإسلامية وأهميتها:

يمكن تقريب مفهوم الحضارة الإسلامية بأنه: ما قدمه الإسلام للمجتمع البشري من فكر يرفع شأنه وييسر حياته، وهي قسمان: أصلية، وهي حضارة الابداع والابتكار، ومقتبسة تجريبية، وهي حضارة البعث والإحياء. ولقد أفاد وأجاد الدكتور الخادمي¹¹ في إنتقائه بعض التعاريف للدلالة المعرفية والإسلامية للحضارة والتحضر، ومنها: "الحضارة لكل أمة تحتوي كل مقومات

⁷ أنظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصابور شاهين، عمر كامل مسقاوي (دمشق: دار الفكر، د.ط، 1406هـ — 1986م) ص 33.

⁸ المودودي، أبو الأعلى، الحضارة الإسلامية، ص 4.

⁹ سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، ص 56.

¹⁰ الشرقاوي، عفت، فلسفة الحضارة الإسلامية، ص 18.

¹¹ الخادمي، نور الدين، أبحاث في مقاصد الشريعة (بيروت: مؤسسة المعارف، ط1، 2008م)، ص 127 و 129.

الحياة فيها، ويستوي قي ذلك المقومات المادية والعلمية والمعنوية" وفي الدلالة القرآنية أورد تعريف الأستاذ السامرائي والذي مفاده أن معنى الحضارة يقوم على معان أربعة مجتمعة لا تتجزأ، وهي: الشهادة بمعنى التوصية والعبودية لله والتي تحدد منهج الالتزام الإنساني في الحياة. والشهادة بمعنى قول الحق واتباع الغدل والمراقبة وتحصيل المعرفة. والشهادة بمعنى التضحية والفداء في سبيل الله. والشهادة بمعنى كونها وظيفة للأمة الإسلامية وفي هذا ثبت قوله تعالى: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا"، البقرة: 143.

ويتضح المفهوم أكثر ببيان مظاهر الحضارة الإسلامية وأهميتها في توجيه حياة الفرد، إذ هو يمثل اللبنة الأولى في توجيه بناء المجتمع، وإذا صلح صلح المجتمع كله، وأصبح قادراً على أن يحمل مشعل الحضارة، ويبلغها للعالمين، ومن أجل ذلك جاء الإسلام بتعاليم ومبادئ تُصَلِّح هذا الفرد، وتجعل حياته هادئة مستقرة، وأعطاه من المبادئ ما يصلح كيانه وروحه وعقله وجسده. وبعد إصلاح الفرد يتوجه الإسلام بالخطاب إلى المجتمع الذي يتكون من الأفراد، ويحثهم على الترابط والتعاون والبر والتقوى، وعلى كل خير؛ لتعمير هذه الأرض، واستخراج ما بها من خيرات، وتسخيرها لخدمة الإنسان وسعادته، وقد كان آباؤنا على قدر المسؤولية، فحملوا هذه الحضارة، وانطلقوا بها يعلمون العالم كله ويوجهونه¹².

مبادئ الحضارة الإسلامية¹³

تقوم الحضارة الإسلامية على أسس راسخة عميقة، تتمثل في رصيد ضخمة من القيم الدينية والإنسانية التي لا بد منها لقيادتها، وهي مع هذا الرصيد الهائل من القيم لا ينكر الإبداع المادي في الأرض، لأنه يعد من وظيفة الإنسان الأول في الاستخلاف في الأرض منذ أن وجد على ظهرها، ولكنها ترشده لتحقيق غاية الوجود الإنساني في الحياة من حيث تعمير الأرض بكل ما فيه الخير والصلاح لبني البشر ومنهج شرعه الله تعالى في دينه. وهي مبادئ مستوحاة من المعنى القرآني - في ضوء ما سبق - ويتم التفصيل فيه على النحو التالي:

¹² الحضارة الإسلامية، Islam. Aljaryash.net

¹³ انظر: محمد ظفر الله خان، الحضارة الإسلامية بين الحضارات، www.balagh.com

1- مبدأ التوحيد (الألوهية والربوبية): إن أبرز صفة حضارية للإسلام أنه دين توحيد الألوهية والربوبية أي أن الإله المعبود بحق هو الله سبحانه لا شريك له، والناس جميعاً متساوون في الانتماء إليه والاتجاه إلى عظمته من دون واسطة بشرية. وهذا الإله هو الحاكم المطلق الذي يسن للناس التشريعات والقوانين، وما على المؤمن إلا أن يتبع أوامر الله وينفذ التشريع المتزل. وفي هذا يشعر الإنسان بكرامته الإنسانية التي فطر عليها وأنه لا يستذل لأحد من خلق الله فيعمل ويفكر بحرية ويتجه في عمله وفكره لإرضاء مولاه بفعل الخير وتجنب الشر والتخلص من كل مظاهر الوثنية سواء في صورتها القديمة التي تعني بالتمثيل والأصنام، أم في صورتها الحديثة الموجهة نحو تقديس الدولة الحاكمة وعبادة الأشخاص في أحوال الظلم. فالإيمان صمام الأمان: الإيمان في مفهوم الحضارة الإسلامية هو الذي يقيم قواعدها ويميز عناصرها الصالحة من الرديئة، وليس الإيمان مجرد عقيدة قلبية أو ديانة شخصية وإنما معناه الإسلام بكامله.

والإسلام نظام متكامل للأخلاق والمدنية والاجتماع والاقتصاد والسياسة، فهو الذي يوحد الأمة ويحفظ جهودها ويحافظ على وجودها وحضارتها، وكلما قوي الإيمان قويت الحضارة، وكلما ضعف الإيمان ضعفت الحضارة وبقدر سيطرة تعاليم الإسلام على المجتمع بقدر ما يكون ازدهارها في المجال الحضاري.

2- الصبغة العالمية والإنسانية العامة في الشريعة وقيام فقه التخصر: ليست حضارة الإسلام محدودة المكان أو وطنية النزعة أو قومية مغلقة على أهلها أو طبقية محصورة في أسرة معينة، وإنما هي إنسانية عالمية واسعة الأفق تخاطب أي إنسان في أي مكان وتصلح للانتشار في أي بقعة أرضية وتقيم أخوة إنسانية عالمية، يقول الله عز وجل: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم. إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات/ 13) يعم خيرها الجميع وتفيد كل امرئ بما تقدمه من علم نافع وعمل صالح لأن ("الخلق كلهم عيال الله، وأحب خلقه إليه أنفعهم لعياله" ¹⁴). وهذا المعنى من عظمة الله بدليل أنه يرزق الكافر والمؤمن ويمنح المواهب من يشاء وحينئذ تفتتح العبقريات في كل شعب

¹⁴ القضاعي، أبي عبد الله محمد بن سلامة، مسند الشهاب، تحقيق: حمدي عبد المجيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1)،

وفي كل زمان ومكان. وإذا كان العطاء الإلهي عاماً وجب أن يكون النتاج الحضاري عاماً لا حكراً على أناس دون غيرهم لأن رائد الحضارة الأصيل هو إسعاد البشرية جمعاء وصعيدها العدل والحق والخير والكرامة. وهذه هي حقيقة تعاليم الاسلام التي تنفر من كل فكرة استعمارية أو نظرة إقليمية أو قومية ضيقة أو عصبية أو طائفية، باعتبار أن روح الاسلام عالمية لا تعرف متعصب إلا للخير العام وفي سبيل الصالح العام ومن أجل إقرار الحق، يقول الله عز وجل: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله﴾ (الصف/9)، ويقول أيضاً: ﴿ويحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون﴾ (يونس/82)، عالمية الأفق والرسالة، فالقرآن الذي أعلن وحدة النوع الإنساني رغم تنوع أعراقه ومنابته ومواطنه، في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات: 13).

والقرآن حين أعلن هذه الوحدة الإنسانية العالمية على صعيد الحق والخير والكرامة جعل حضارته عقداً تنتظم فيه جميع العبقريات للشعوب والأمم التي خفقت فوقها راية الفتوحات الإسلامية، ولذلك كانت كل حضارة تستطيع أن تفاخر بالعباقرة الذين أقاموا صرحها من جميع الأمم والشعوب، فأبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والخليل وسيبويه والكندي والغزالي والفارابي وابن رشد وأمثالهم ممن اختلفت أصولهم وتباينت أوطانهم، ليسوا إلا عباقرة قدمت فيهم الحضارة الإسلامية إلى الإنسانية أروع نتاج الفكر الإنساني السليم.

ويظهر أيضاً البعد الإنساني في مبادئ الحضارة من حيث قيام التشريع فيها علي اعتبار ما يناسب الفطرة وما تالفه وتطيقه، فانبنت الأحكام الشرعية على مراعاة قدرة الإنسان المكلف في القيام بها، وعلى مراعاة الوسطية والاعتدال في تعيينها للتكليف بها وفي ظروف القيام بها المكانية والحالية العادية منها والاستثنائية وبين المسلمين أنفسهم وبين المسلمين وغيرهم. ومن الأصول التشريعية في قيام هذا البعد في التشريع نجد أصل الرخص واعتبار الأعراف البشريه وعدم إلغائها إذا لم تعارض أصول الشرع وذلك أن سبب نشوء الأعراف هو ما تقوم عليه من تحقيق مصالح الناس العامة والتي يؤدي إلغاؤها إلى المشقة والضيق في حياة الناس على اختلاف مللهم ونحلهم. وأصبحت بذلك الأعراف تمثل الأصول الأولى للغد الاجتماعي-والذي نتناوله في

اللاحق من هذا البحث- في تنظيم حياة الشعوب. وفي هذا يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "من هنا تعلم أن القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة، لأن شرط العادة التي يقضى بها أن لا تنافي الاحكام الشرعية، فهي تدخل تحت أحكام الإباحة، وقد علمت أنها من الفطرة، إما لأنها لا تنافيها، وخينئذ فالحصول عليها مرغوب لفطرة الناس، وإما لأن الفطرة تناسبها وهو ظاهر".¹⁵ وبناء على ما تقدم، حري أن يصنف الفقه الإسلامي معرفياً بفقه التحضر. ويأخذ محله من اهتمام المنظرين والمحددin فيستعيد دوره في قيادة الأمة حضارياً.

3- النظرة الشاملة للانسان والحياة: لقد تبين من تاريخ الحضارة أن كلا من الروحية البحتة أو المادية البحتة وحدها لا تصلح أن تكون سبيلاً لسعادة الانسان، فليس في مسلك الروحية البحتة سوى التخلف وتعطيل الإرادة والتفكير وطاقات العمل وقتل آدمية الانسان وخسارة منافع الكون، وكذلك ليس في مسلك المادية البحتة سوى الطغيان والظلم والاستعباد والذل والتحكم الغاشم بالأرواح والأموال والأعراض. أما حضارة الاسلام الخالدة فقامت على أساس الجمع أو التوازن بين المادية والروحية الانسانية، فتصبح الروحية المهيمنة أساس المادية المهيمنة، وعندها ينعم الانسان بالإرادة والحرية والتفكير وثمره الجهود والعمل في إطار من الإيمان والأخلاق القائمة على العدل والأمن والاستقرار والرحمة والمحبة. وبهذا العنصر الانساني تميزت حضارة الاسلام التي سبقت كل الحضارات القديمة والحديثة كما أنها تميزت بامتداد جذورها إلى جميع نواحي الحياة الجديدة بالإعزاز والمحقة لسعادة الانسانية. قال الله تعالى واضعاً جوهر رسالة النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء/107) وأما المرتكزات الحضارية المادية من تفكير وإرادة وتضحية وعمل فقد حوتها آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿واتبع فيما أتك الله الدارة الآخرة ولا تنسى نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض. إن الله لا يحب المفسدين﴾ (القصص/77).

¹⁵ ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: المطبعة الفنية، 1947م)، ص22.

4 — الأخلاق والقيم العامة والخاصة في قيام النظام الاجتماعي الحضاري:¹⁶ النظام الاجتماعي المتكامل الذي جاء به الإسلام يعتبر من أهم أسس الحضارة الإسلامية، وصبغ به الحياة الإسلامية، وهو نظام رباني، اختاره الله للبشرية، لينظموا حياتهم عليه، ومن أهم الأسس القيمية أي الأخلاقية لهذا النظام:

ا — المساواة بين البشر: فالناس كلهم سواسية في الإسلام كأسنان المشط، كما قال النبي صلي الله عليه وسلم.

ب — العدالة المطلقة: فلا فرق في الحقوق والواجبات بين أفراد الأمة الإسلامية، ولا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوي.

ج — الحرية: حيث يقرر الإسلام أنواعاً متعددة من الحريات منها حرية الاعتقاد، يقول الله عز وجل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة/ 256)، ويقول كذلك: ﴿فَذَكَرَ إِنَّمَا أَنْتَ مَذْكُورٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية/ 18)، ويقول أيضاً: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النور/ 54). وحرية الفكر في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ وِفْرَادٍ ثُمَّ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (سبأ/ 46). وحرية القول في قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران/ 104).

د — الأخوة من خلال التصور الإسلامي: وذلك من خلال الأخوة الإنسانية العامة، يقول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ، وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا، وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَتَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء/ 1)، ثم دائرة الأخوة الإيمانية، يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات/ 10)، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (آل عمران/ 103)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ

¹⁶ أنظر: الخطيب، سليمان، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط 1، 1406هـ — 1986م) ص 207 وما بعدها.

فإخوانكم في الدين ﴿التوبة /11﴾، وقوله تعالى: ﴿ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا في الإيمان﴾ (الحشر/10)

هـ — الاتحاد والتعاون: يقول الله عز وجل: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً﴾ (آل عمران/103)، ويقول أيضاً: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ (الأنفال 46)، ويقول كذلك: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ (الأنفال / 46)، وقوله: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا﴾ (آل عمران /105)، وكذلك: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ (النساء/59)، وقوله: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ (آل عمران / 104)، وكذلك: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ (المائدة 2).

والأسوة في ذلك رسول الله محمد(ص) إذ يقول عز وجل في ذلك: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ (الأحزاب/21)، ويقول أيضاً: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم، واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر﴾ (آل عمران/159).

5 — دور العلم: أقام الاسلام حضارته الرفيعة على منهج العلم والمعرفة والعقل والبحث والتجربة والاستنباط تقديراً منه لحيوية العلوم في بناء الدولة والمجتمع فابتدأ بالقضاء على الجهل والامية والتنديد بالتقليد الأعمى ثم أشاد بالعلم والعلماء في مختلف الاختصاصات الشاملة لكل إدراك يفيد الانسان في القيام برسالته في الحياة وهي تعمير الأرض والاستفادة من خيراتها وكنوزها كما يرشد إليه إطلاق النصوص القرآنية؛ يقول الله عز وجل: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ (المجادلة/11). وقوله عز وجل: ﴿إنما يخشى الله من عباده

العلماء﴾ (فاطر/28). وكان حب العلم لذاته هو خلق العلماء القدامى دون التفات لمكسب مادي أو مغنم أدبي رخيص أو بقصد الشهرة وإذاعة الصيت ولم يجعل العلم وسيلة للمعاش إلا في عصور التخلف، وفي أوقات الحاجة المهيمنة الآن إلى كسب الرزق. وما أجددنا أن يكون الدافع ذاتياً إلى تعلم العلوم الحديثة وأن تهيب الدولة كل المناخ الملائم لتطبيق النظريات العلمية الحديثة ليطلع فجر

الحضارة الإسلامية من جديد وتمتلى الحياة بالجالس والمناقشات والأبحاث العلمية والتطبيقية، قال النبي ﷺ: "وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا... سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ".¹⁷

6 — الحفاظ على الخصوصية الإسلامية للشخصية الذاتية: إن الأخذ بأسباب الحضارة الغربية لا يعني ضياع الشخصية الإسلامية وإهدار المقومات الذاتية، فلقد استفاد المسلمون في الماضي من حضارة غيرهم مع طبعها بطابعهم الشخصي والحفاظ على القيم الإسلامية أما الإصرار على جعل المدينة الغربية طريقاً وحيداً لإحياء الحضارة الإسلامية فهو تشكيك للنفس وقتل للمعنويات وإهدار للجهود، ودعم الزعم القائل بعدم كفايتنا وإبقائنا عالمة على غيرنا دون أن نستطيع مواجهة الغرب فضلاً عن مناهضته ومغالبته.

7 — الاعتصام بالحق والخير: الإسلام دين الحق كما عرفنا وطريق الدعوة إلى الخير وحضارته تقوم على مبدأ مناصرة الحق والعدل ومكافحة الباطل وعمل الخير وقمع الشر.. فلا ظلم ولا هضم للحقوق ولا إنتاج إلا للخير ولا ابتكار لما يضر ولا ينفع. وإحقاق الحق وتثبيته يتطلب تخطيطاً وثباتاً وقوة وتفانياً. والخير الذي يشمل كل أنواع الرقي المادي والمعنوي لا يتوفر بدون تعاون الفرد والجماعة والحاكم والمحكومين، وأما الشر فيمثل كل مظاهر الانحراف والشذوذ والتخلف.

المحور الثاني: بيان صور استيعاب الحضارة الإسلامية (عهد الرسول)

ففي المدينة، بدأت إلى جانب النبوة والرسالة في شخصية الرسول ﷺ تظهر صفة الحاكم فبعد أن بينت الصحيفة التي كتبها الرسول في المدينة دستور الدولة، جعلت اجراء الأحكام وتنفيذ الدستور راجعا إلى الرسول ﷺ، جاء في الصحيفة: "وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله ﷺ".¹⁸

وبدأت دولة الإسلام في المدينة، كنموذج فريد لصورة المجتمع الجديد بعد الهجرة حيث انطفأت في ظل العقيدة الإسلامية نار العداوة بين الأوس والخزرج، وذابت الحواجز بين القحطانية

¹⁷ الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان (الرياض، مكتبة المعارف، ط1، د.ت) كتاب العلم، باب فضل طلب العلم، ح 2646، ص 596.

¹⁸ ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، ص 149، 150.

والعدنانيين من العرب، وحل الوثام بين العربي والعجمي، وأصبح مسجد الرسول ﷺ في المدينة، يضم جنسيات متباينة، اجتمعت على آصر العقيدة، كبلال الحبشي، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي إلى جوار إخوانهم العرب من الصحابة، كما ضم أغنياء كعبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، وفقراء كأبي ذر الغفاري وأبي هريرة، ولم ينل من إخوانهم اختلاف الجنس واللون والقبيلة أو الطبقة، أو أي مقياس آخر مما اصطلاح عليه البشر حيث الفرقة والتنازع والإنقسام.¹⁹

بعد أن انتشر الأمن واستقرت الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، بين جميع أطرافها من مسلمين ويهود ومشركين- في إطار وثيقة المدينة التي عملت على تحقيق مبدأ العدل والمساواة بين سكان المدينة على أساس المواطنة لكل فرد من سكانها- عمل الرسول ﷺ على تأكيد حالة الأمن فيما حول المدينة. وبعد أن عقد صلح الحديبية مع قريش، ليأمن بذلك الجهة الجنوبية من المدينة وتكون الدعوة الإسلامية في حرية عمد إلى تأمين الجهة الشمالية للمدينة فعقد معاهدات مع غير المسلمين خارج حدود دولة المدينة، حيث عقد اتفاقية سلمية مع نصارى نجران في العام العاشر من الهجرة، ومع يهود فدك وأيلة وتيماء، ومع بني صخر من كنانة.

أما عن وفد نجران فقد صالحهم رسول الله ﷺ، وأقامهم في شطر مسجده يؤدون شعائر دينهم،²⁰ وكتب لهم عهداً جاء فيه: "... ولنجران وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله: على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدتهم وبيعهم، لا يغير أسقف عن سقيفاه، ولا راهب عن رهبانيته، ولا واقف عن وقفانيته... -وكذلك نص ﷺ في معاهدته معهم-: "أن لهم ما تحت أيديهم من قليل وكثير من بيعهم وصلواتهم ورهبانيتهم، لا يحشرون ولا يعشرون ولا يبطأ أرضهم جيش، ولا يغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم ولا شيء مما كانوا عليه ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير مثقلين بظلم ولا ظالمين...".²¹

¹⁹ الخطيب، سلمان، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1406هـ — 1986م) ص 213.

²⁰ أنظر: البيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، توثيق وتخريج أحاديثه: عبد المعطي قلججي(بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، د.ت. ج5، ص 382.

²¹ ابن سعد، محمد بن منيع الزهري، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمير(القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ط، د.ت. ج1، ص 249.

وقد جاء هذا الوفد لمناظرة الرسول ﷺ ومجادلته، فلم يكن من همه أن يسلم أو يفكر في الإسلام، فعمد النبي ﷺ إلى طريقة أخرى في المعاملة والحوار بصورة تختلف عما فعله مع الوفود الأخرى، ففي البداية حين دخلوا عليه وسلموا عليه، لم يرد عليهم السلام ولم يكلمهم، ونصحهم سيدنا علي بن أبي طالب بأن يضعوا حللهم وخواتيمهم ثم يعودوا إليه، ففعلوا ذلك فسلموا فرد عليهم سلامهم.²²

ولما أرادوا أن يصلوا بالمسجد عندما حان وقت صلاتهم، هم بعض المسلمين بمنعهم فقال ﷺ: دعوهم! فاستقبلوا المشرق وصلوا صلاتهم. يقول ابن القيم: "في القصة جواز دخول أهل الكتاب مساجد المسلمين، وفيها تمكين أهل الكتاب من صلاتهم بحضرة المسلمين وفي مساجدهم أيضا إذا كان ذلك عارضا، ولا يمكنون من اعتياد ذلك".²³

ولقد سلك رسول الله ﷺ في محاورته مع وفد نجران طريقا آخر يذكرهم فيه بالقاسم المشترك بين الأديان، وهو أن يكون التوجه والمرجعية لله وحده ليفصل بين المختلفين من أتباع الديانات، خاصة في مسائل أصول الاعتقاد، وذلك تنفيذا لأمر الله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران: 61). فواعدوه على الغد، فلما أصبح أقبل ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي رضوان الله عليهم،²⁴ وقال: اللهم هؤلاء أهلي، ولما رأى وفد نجران أن الأمر جد لا هزل فيه، وأن الرسول ﷺ ماض فيما اتفق معهم عليه من أمر الملاعنة وتقديم حق الله على النفس والولد راجعوا أنفسهم وتشاوروا، فقال لهم أسقفهم: إني لأري وجوها لو سألوها الله أن يزيل لهم جبلا لأزاله، فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقی على وجه الأرض منكم أحد. فقالوا: لا نباهلك. وفي رواية للبخاري: أن العاقب والسيد صاحبي نجران، قال أحدهما لصاحبه لا تفعل أي المباهلة فوالله لئن كان نبيا فلاعنا، لا نفلح نحن ولا عقبنا من بعدنا،

²² أنظر: البيهقي، دلائل النبوة، المرجع السابق، ج5، ص 386، 387.

²³ أنظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1418هـ — 1997م) ج3، ص 557.

²⁴ المرجع نفسه.

قالا إنا نعطيك ما سألتنا، وابعث معنا رجلا أميناً، ولا تبعث معنا إلا أميناً. فقال: لأبعثن معكم رجلاً أميناً حق أمين. فاستشرف له أصحاب رسول الله ﷺ فقال: قم يا أبا عبيدة بن الجراح. فلما قام قال رسول الله ﷺ: "هذا أمين هذه الأمة".²⁵

فبفضل الإسلام استطاع الرسول ﷺ في حركة بطيئة، ثم انطلقت بعد ذلك أن يجمع حول العقيدة الإسلامية، قبائل العرب في الشمال والجنوب.. كما قد آمن به قلة قليلة، ولكن قوة هذا الإيمان من نحو، وبساطته من نحو آخر، وثبات المؤمنين به، كل ذلك مكن للدعوة الإسلامية من الانتشار في الجزيرة العربية، وأقبلت القبائل راضية بها لألها ثلاثم فطرهما. فالتقى العرب على دين يملك كل المقومات والعناصر، التي تضمن له البقاء والاستمرارية، ولم تر قبيلة أو جماعة أن هذا الدين هو لها من دون الجماعات أو القبائل الأخرى، كان هناك التقاء متقارب الأبعاد على الإستجابة لهذا الدين والاندماج فيه، فلم تكن الدعوة الإسلامية دعوة عربية بالمعنى السلالي لهذا العبارة، وإنما هي مهمة عالمية حضارية تتجه لجذب كل مقومات الوجود الحضاري العالمي التقليدي في المناطق التي سيطر عليها اللسان العربي، وقد اندمج العرب بلسانهم في هذه الأمم الحضارية، فأصبحوا منها وأصبحت منهم²⁶

هذا هو نهج الإسلام، وهكذا كانت حكمة الرسول في التعامل مع الآخر، كل بحسب طريقة تفكيره وتوجهاته العقدية، في إطار قول الله تعالى: ﴿ادْعَ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: 125) وبهذا تقع الحجة من عقل الآخر كما تقع من قلبه، فدولة الإسلام علاقتها بدول الجوار علاقة سلم واحترام وحسن تعامل، وهذا ما بدا في كتابه ﷺ لملك اليمن حيث قال له: "وإنه من أسلم من يهودي أو نصراني فإنه من المؤمنين له ما لهم وعليه ما عليهم، ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يرد عنها".²⁷ تحقيقاً للتوجيه الإلهي: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ

²⁵ البيهقي، دلائل النبوة، ج5، ص 392. البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محمب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، ط1، 1400هـ) كتاب المغازي، باب قصة أهل نجران، ح4380، ج3، ص 169.

²⁶ الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ص 216.

²⁷ ابن هشام، عبد الملك الحميري، السيرة النبوية (بيروت: دار الجيل، ط1، 1411هـ) ج5، ص 288.

عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين ﴿ (المتحنة: 8)، وكذا لقاعدة التسامح وقبول الآخر في قول الله تعالى: ﴿ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ﴾ (البقرة: 256).

موقف البلاد التي فتحها الإسلام:

فعلى سبيل المثال لو تأملنا موقف النصارى من فتوحات المسلمين لبلاد الشام، لرأينا أنه بعد أن انتصار الجيوش الإسلامية، وبعد أن امسك المسلمون بزمام الموقف حين تم لهم فتح سوريا الوسطى... أخذت النصرانية سبيلا آخر في التكيف مع الفاتحين المسلمين، فارتضى أهل الإيلاء الصلح وطلبوا أن يتولى الخليفة نفسه العقد معهم على ذلك، واستقبل بطريك أورشليم صفرونيوس الملقب بـ "حامى الكنيسة" عمر بن الخطاب رضي الله عنه وطاف به على أنحاء البلدة، وأراه الأماكن المقدسة.²⁸ وأعطى عمر لنصارى القدس الأمان، وقطع لهم عهدا باحترام كنائسهم وأموالهم وبتحريم العبادة على المسلمين في بيعهم.²⁹ ولم يلبث جميع سكان سوريا أن رضوا بسيادة العرب، واعتنق أكثر أولئك السكان الإسلام بدلا من النصرانية.³⁰

وحول فتح مصر.. كان أقباط مصر عوناً للمسلمين في فتوحهم، ولم تكن ميولهم معادية للفاتحين المسلمين، وكان اضطهاد الرومان لاقباط مصر يدفعهم لأن يروا في الفتح الإسلامي نوعاً من الإنقاذ.³¹ وأول ما قام به عمرو بن العاص من تنظيم مصر على عظيم حكمته، أنشأ للمسلمين وحدهم محاكم منظمة دائمة ومحاكم استئناف فإذا كان أحد الخصوم مصرياً حق للسلطات القبطية أن تتدخل.³²

وهكذا استطاع الإسلام أن يفرض نفسه كدين وأسلوب للحياة والتفكير، وقانون أخلاقي ونمط ثقافي متميز، بل أنه أصبح ظاهرة حضارية فريدة في وقت قصير نسبياً، وأن يمتد إلى

²⁸ فيصل، شكري، حركة الفتح الإسلامي (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1984م) ص 18.

²⁹ لوبون، جوستاف، حضارة العرب (القاهرة: عيسى الحلبي، 1969م) ص 135.

³⁰ المرجع نفسه، ص 151.

³¹ فيصل، حركة الفتح العربي، ص 145.

³² لوبون، حضارة العرب، ص 215.

مناطق واسعة، وبخاصة بعد وفاة الرسول ﷺ، إذ خضعت بلاد فارس وسوريا ومصر ثم تركيا وشمال إفريقيا، وامتد الإسلام في القرنين الثامن والتاسع إلى اسبانيا وصقلية وأجزاء من فرنسا، وما إن جاء القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر، إلا وقد امتد نفوذه شرقاً إلى الهند وأندونيسيا والصين وذلك في الوقت الذي لم تكن أوروبا تملك إزاء ذلك الانتشار والإمتداد سوى الشعور بالخوف والرهبة.³³

المحور الثالث: "الأندلس" أنموذج لموقف الإسلام الحضاري من الثقافات والحضارات التي عرفت الإنسانية ولا تزال

إن الحضارة الإسلامية عموماً وما تقوم عليه من سلوك المسلم لم يكونا من صنع أحد من البشر، وإنما هما وحي الله الذي تنزل على سيد البشر محمد ﷺ وأصبح يملأ أرجاء الدنيا نورا وعلماً وسلوكاً، وسوف يظل يشع نوره باقياً ما بقي الإنسان .

إننا نؤمن إيماناً لا يتطرق إليه الشك أن الشعوب الحية إنما تفكر بماضيها، وترتكز في حاضرها على كثير من مقومات أمجادها تستوحي منه مواقفها، وتستلهم منه مستقبلها فإن هي فقدت الثقة في ماضيها وتزعزع إيمانها بقدرتها آباؤها الأوائل ومؤسسي مجدها فقدت ولا شك أول مقوم من مقومات وجودها الحي ألا وهو شخصيتها. وإن أي أمة تفقد شخصيتها أمة ضائعة منهزمة لا محالة.

فإنه في الوقت الذي كان المسلمون ينعمون فيه بظل الحضارة الإسلامية التي أفاضت عليهم كل أنواع الخير ووقستهم مفسد الشر وأبعدتهم عن مواقع الفتن، في هذا الوقت الذي كان فيه المسلمون كذلك، كان أهل أوروبا يعيشون في جهالة جهلاء وضلالة عمياء بعيدين كل البعد عن كل مظاهر التقدم الحضاري.

ومنذ العقد الأخير من القرن الأول الهجري بدأ شعاع الحضارة الإسلامية يصل إلى أوروبا عن طريق الأندلس، ثم عن طريق صقلية وكذلك عن طريق الحروب الصليبية، ومن قبل تلك الحروب، عن طريق السفارات بين دول أوروبا وبين دول المسلمين، في الشرق والغرب. ولم يكن

³³ أنظر: مجلة "عالم الفكر" مج1، ع2، 1979: عدة بحوث جيدة عن "التجربة الإسلامية".

تأثير هذا الإشعاع الحضاري متساويا في الدرجة بل كان بعضه أكثر تأثيرا من الآخر؛ فالأندلس كانت أسبق مصادر الإشعاع وأكبرها تأثيرا، ثم تلتها في الأهمية صقلية ثم تأتي بعد ذلك الحروب الصليبية، ثم الاتصالات السياسية والتجارية بين الدول الإسلامية والدول الأوروبية.

يشير الباحث الإسباني المستشرق juan fernite في كتاب "الأندلس والإسلام في إسبانيا" إلى التفاعل الحضاري بقوله: "إن التأثير اللغوي امتد إلى المجال البحري والعسكري، حيث أن معظم أسماء رتب الجيش والبحرية والحقل الإداري والتجاري والصناعي، فضلا عن الحقل الفلاحي والزراعي، هي من أصل عربي، ثم إن هناك مناطق مازلت تحتفظ بنظام الري الإسلامي حتى الآن"

وإذا كانت هذه إحدى شهادات الفكر التاريخي التي تزكي موقف التفاعل الحضاري في الأندلس، فإن هذه الأخيرة، وزيادة على ذلك، انفردت بنشر العلم والتمكين للإسلام به في أوربا، وازداد دور الأندلس إبان حكم ابن هشام بن عبد الرحمن الداخل، واتجهت إلى الأندلس أوربا ببعوثها وأخبارها من كل البقاع، ليتعلموا على أيدي الدارسين المسلمين، شأنهم في ذلك شأن العرب واليهود الإسبان. إذ كانوا يتعلمون اللغة العربية ليتلقوا بها شتى فروع المعرفة في الرياضيات والكيمياء والفلسفة.

وهكذا نجد من طيطلة وإشبيلية وبلنسية وبرشلونة وقرطبة مراكز البحوث العلمية والأدبية، وكثر فيها العلماء من كل فن،³⁴ وكانت بذلك قرطبة تناظر بغداد حيث يقول صاحب "حقائق الأخبار عن دول البحار": "إن قرطبة أصبحت مركز البحوث والعلوم والآداب وكثر فيها العلماء من كل فن، وكانت بذلك تناظر بغداد، فيها سبعون دارا للكتب وستمائة مجلد"³⁵

إن الحضارة العربية الإسلامية حضارة إنسانية عالمية بحكم الشريعة الإسلامية، والمبدأ الفطري الإنساني الذي انبنت عليه، والغايات السامية التي عملت على تحقيقها وقررت كمقاصد

³⁴ الخرشاف، إدريس، عطاءات علماء الإسلام بالأندلس في مجال البحث العلمي، سلسلة أبحاث وندوات، حضارة الأندلس في الزمان والمكان (المغرب: جامعة الحسن الثاني، أعمال الندوة الدولية: 16-18 / أبريل / 1992م) ص 222 وما بعدها.

³⁵ محمود عبد الحمدي، مكتبة قرطبة ودورها الحضاري (سوريا، جريدة الإتحاد، الإمارات: الجمعة 14 / 4 / 1989م).

شرعية ثابتة تحقق مصالحها التي تقوم عليها الحياة وتدفع بها كل مظاهر المشقة والضرر، وباعتبار أن دولة الإسلام امتدت على رقعة كبيرة من الكرة الأرضية وشملت العديد من الشعوب، واستوعبت حضارتها السابقة بعد نخل وتمحيص، فقد كان تأثيرها واضحا وقويا ومازلت آثاره بادية حتى اليوم لا على المستوى الآثار المادية فقط، كما كان للعديد من الحضارات السابقة مثل المصرية والرومانية... وإنما على المستوى الحضاري الفكري والأخلاقي والروحي،³⁶ وسنلمس أوجه ذلك في النماذج التي سنعرضها فيما يأتي:

الأندلس مصدر للإشعاع الحضاري الإسلامي

فتح العرب المسلمون شبه جزيرة الأندلس سنة 92هـ / 711م، وتوغل الفاتحون حتى جنوب فرنسا، وتوقفوا إثر معركة بلاط الشهداء -تور بواتيه- أمام جيوش شارل مارتل، وبقي المسلمون في بلاد الأندلس حتى عام 898هـ / 1492م، أي قرابة ثمانية قرون بالضبط وحوالي 781 سنة، وأسس المسلمون هناك دولة تعايشت فيها أجناس وديانات مختلفة، وبنوا حضارة استفاد منها الجميع.

وقد اختلط دماء المسلمين بدماء أهل البلد عن طريق المصاهرة، والزواج، فمعظم القادة والجنود من الفاتحين لم يصبحوا معهم زوجاتهم فلما انتهت عمليات الفتح، واستقرت بهم الحياة أقبلوا على الزواج من الإسبانيات، وأول من فعل هذا عبد العزيز بن موسى بن نصير حيث تزوج من ايلة أخلونا أرملة لذريق آخر ملوك القوط، واعتنق الإسمان الإسمان الإسلام فسموا بالمسلمة، فكونوا بذلك جيلا جديدا هم الموالي، وتداخلت بالتالي اللغتان، وكان تأثير العربية أقوى، فعن طري فالأندلس التي كانت كعبة العلوم والفنون في أوروبا،³⁷ ومن ثم انتقل التأثير الحضاري العربي الإسلامي إلى أوروبا.

³⁶ سامعي، اسماعيل، معالم الحضارة العربية الإسلامية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007) ص 379.

³⁷ الشيبال، جمال الدين، التاريخ الإسلامي وأثره في في التاريخ الأوروبي في عصر النهضة (بيروت: دار الثقافة، د.ط، 1969م)

وقد واصل المسلمون فتوحهم في أوروبا حتى استولوا على شبه جزيرة أيبيريا وجنوب فرنسا ثم استمروا في فتوحهم حتى استولوا على جزر البحر الأبيض المتوسط وجنوب إيطاليا ونشروا دينهم فيما فتحوه من البلاد.

وكانت أوروبا -في ذلك الوقت- خلوا من كل مظاهر الحضارة بعد أن تمكنت القبائل المتبربرة من القضاء على الدولة الرومانية الغربية واحتلال الأقاليم التي كانت تخضع لحكمها. وعلى الرغم من أن هذه القبائل دانت بالمسيحية، فإنها لم تتقدم تقدما حضاريا يستحق الذكر؛ بسبب تولى مجيء موجات جديدة منهم، وغلبة الروح العسكرية عليهم، وقلة المرونة العقلية لديهم؛ مما جعلهم متخلفين عن ركب الحضارة والمدنية فعاشوا في ظلام الجهالة والهمجية.

وقد نشر المسلمون في كل بقعة دخلوها من أوروبا لواء الأمن ونور المعرفة، وأقاموا فيها قواعد حكم عادل، يسوي بين الجميع في المعاملة، ويكفل الحرية لكل فرد في المجتمع، ويعمل للصالح العام ويمقت الأنانية والانتهازية.

وتاريخ أسبانيا العربية المسلمة صحيفة مشرقة من صحائف التاريخ الإنساني، وسجل حافل بالأعجاز، ذاخر بمختلف نواحي الحضارة، التي كانت مركز إشعاع هائل للحضارة الأوروبية.

وقد كان المجتمع في الأندلس بعد الفتح الإسلامي يتألف من العرب الفاتحين، ومن الأسبان الذين اعتنقوا الإسلام، وقد عرفوا باسم "المسلمة"، ومن الأسبان الذين استمروا على المسيحية، وقد أطلق عليهم اسم "العجم"، وأصبحوا أهل ذمة يدفعون الجزية للمسلمين، ويعيشون آمنين في وطنهم، ويتمتعون بالحرية الدينية والتسامح الذي امتاز به المسلمون في معاملتهم لمخالفهم في الدين. وكان من بين هؤلاء جماعة عاشروا العرب، وتعلموا لغتهم، ودرسوا علومهم وقلدوهم في عاداتهم، وأسلوب معيشتهم، وأطلق على هذه الطائفة اسم "المستعربين"³⁸. وعن طريق هؤلاء الذين جمعوا بين معرفة اللغة العربية واللغة اللاتينية الحديثة نقلت حضارة العرب إلى الإمارات الشمالية في شبه جزيرة أيبيريا، التي اتخذها المسيحيون معقلا لهم واعتصموا بجبالها ولم يدخلوا في طاعة المسلمين. وبعد جيل من الفتح تكوّن من المسلمين العرب والأسبان عنصرٌ جديدٌ عرف

³⁸ عبد السميع، لطفي، الإسلام في اسبانيا، ص 30، 31.

"بالمولدين" وهم الذين ولدوا من آباء عرب وأمهات أسبانيات، وعلى مرّ الزمن كثر عدد هؤلاء حتى أصبحوا يكونون أغلب سكان الأندلس.

وقد وصلت الحضارة العربية في الأندلس إلى درجة عالية من الازدهار، وبخاصة في القرن الرابع الهجري؛ حيث كانت مدينة قرطبة العاصمة تضم مائة وثلاثة عشر ألف مسكن وواحد وعشرين ضاحية، وكان بها سبعون دارا للكتب، وعدد لا يحصى من الحوانيت، كما كان بها كثير من المساجد، وكان أغلب شوارعها مرصوفا ومضاءة³⁹ وكانت بقية المدن صورة مصغرة من العاصمة.

وفي محيط الزراعة غرس العرب الكروم في بلاد الأندلس، وأدخلوا إليها كثيرا من النباتات والفواكه التي لم تكن بها، مثل الأرز والقمح وقصب السكر والمشمش والخوخ والبرتقال والرمان، وقد حفر المسلمون الترع والقنوات، ونظموا وسائل الري وكان الرقي الزراعي أحد مفاخر أسبانيا الإسلامية.⁴⁰ وفي ميدان الصناعة ازدهرت صناعة النسيج والزجاج والنحاس والخزف والسيوف، وكثر استخراج الذهب والفضة والحديد والرصاص، وغيره من المعادن. وكان ما تنتجه الأندلس من مزروعات وفواكه ومصنوعات يفيض عن حاجة سكانها⁴¹.

ولقد ازدهرت الحياة الثقافية في الأندلس وبخاصة في عهد الحكم الثاني (350-366 هـ) وكانت جامعة قرطبة التي أنشأها والده عبد الرحمن الناصر في المسجد الجامع يفد إليها الطلاب من جميع أنحاء الأندلس، ومن أفريقيا وأوروبا، وقد استدعى الحكم بعض الأساتذة المشهورين من الشرق ليحاضروا فيها، ومن بينهم العالم اللغوي المشهور أبو علي القالي مؤلف كتاب الأمالي،⁴² وكان المؤرخ الأندلسي ابن القوطية يدرس النحو بها. وكان الحكم مغرما باقتناء الكتب؛ فكان يكلف رجاله بالبحث عن المخطوطات في حوانيت الإسكندرية ودمشق وبغداد، وشرائها

³⁹ المقرئ، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ط 1388هـ — 1968م) ج 1 ص 298.

⁴⁰ جوت، هل، الحضارة العربية، ص 119.

⁴¹ ابن حوقل، المسالك والممالك، ص 79.78.

⁴² ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان، تحقيق: أحسان عباس (بيروت: دار صادر، ط 1414هـ — 1994م) ج 1، ص 130، 131.

ونسخها، وبهذه الطريقة تمكن من جمع أربعمئة ألف مجلد⁴³ وكان يطالع بنفسه على بعض هذه المخطوطات ويكتب ملاحظات في هوامشها مما جعل لها قيمة كبيرة في نظر العلماء المتأخرين. وقد أراد أن يحصل على النسخة الأولى لكتاب الأغاني التي كتبها أبو الفرج الأصفهاني بنفسه - وهو من سلالة الأمويين - وكان يقيم إذ ذاك بالعراق فبعث إليه بألف دينار ثمنها لها⁴⁴.

وكان المسيحيون الأسبان الذين هاجروا إلى كثير من بلاد أوروبا قد أشادوا بالعرب وشرائعهم، وحضارتهم، وثقافتهم، وبالعمران الذي عم البلاد الأسبانية على أيديهم؛ فنشروا بذلك - من حيث لا يقصدون - دعاية طيبة للمسلمين في أوروبا ونبهوا أذهان أهلها إلى النهضة الحضارية التي قام بها المسلمون في أسبانيا.

وكان هؤلاء المهاجرون قد تسرعوا في هجرتهم خوفاً على أنفسهم من بطش المسلمين بهم، من غير أن ينتظروا ما سيكون منهم، ولكنهم لم يلبثوا أن ندموا على هجر بلادهم حين علموا من مواطنيهم الذين لم يهاجروا مثلهم أن المسلمين يحسنون جوارهم ويطلقون لهم الحرية في أداء شعائر دينهم، ويعاملونهم بالحسنى وينشرون العدل والأمن في سائر البلاد وأنهم حولوا أسبانيا إلى مروج خضراء وجنات فيحاء⁴⁵.

هذه الدعاية غير المقصودة التي نشرها المهاجرون الأسبان، في أكثر بقاع أوروبا جعلت أهلها يتطلعون للوقوف على هذه النهضة الحضارية، التي وصلت أخبارها إليهم وكان أسبق الأوربيين إلى ذلك الملك فيليب البافاري؛ حيث بعث إلى الأندلس يرجو الأمير الأموي هشام الأول (172-180 هـ) أن يسمح له بإيفاد بعثة إلى قرطبة لدراسة أنظمة الأندلس وثقافتها، ومشاهدة أوجه النشاط بها، فقبل الأمير رجاءه. وأرسل الملك الجرمانى وفداً إلى الأندلس برئاسة وزيره الأول "ويلمين" الذي أطلق عليه الأندلسيون اسم: "وليم الأمين" لأنه تحرى الأمانة في نقل

⁴³ الذهبي، الحافظ، العبر في خبر من غير، تحقيق وضبط: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية،

ط1، 1405هـ - 1985م) ج4، ص146.

⁴⁴ المقرئ، نفح الطيب، ج1، ص250.

⁴⁵ المدور، الديانات والحضارات، ص67.

ما رأوه من مظاهر نهضة بلادهم إلى الملك. وقد أشار الوزير على الملك بالاستمرار في إرسال البعثات العلمية لاقتباس ما يفيد البلاد من فنون الحضارة العربية⁴⁶.

وقد توالى البعثات على الأندلس بعد ذلك، وفي أوائل القرن الخامس الهجري أرسل جورج الثاني ملك إنجلترا ابنة أخيه الأميرة "دوبانت"، على رأس بعثة من ثمان عشرة فتاة، من بنات الأمراء والأعيان، إلى أشبيلية بمرافقة النزيل "سفليك" رئيس موظفي القصر الملكي، وأرسل معه كتابا إلى الخليفة هشام الثالث آخر الخلفاء الأمويين بالأندلس جاء فيه بعد الديباجة: "وقد سمعنا عن الرقي العظيم الذي تتمتع بفيضه الصافي معاهد العلم، والصناعات في بلادكم العامرة، فأردنا لأبنائنا اقتباس نماذج من هذه الفضائل؛ لتكون بداية حسنة في اقتفاء أثركم لنشر أنوار العلم في بلادنا التي يحيط بها الجهل من أركانها الأربعة، وقد أرسلنا ابنة شقيقتنا الأميرة "دوبانت" على رأس بعثة من بنات الأشراف الإنجليز؛ لتتشرف بلثم أهداب العرش؛ والتماس العطف لتكون مع زميلاتها موضع عناية عظمتكم؛ وحماية الحاشية الكريمة، وحذب من لدن اللواتي سيتوفرن على تعليمهن، وقد أرفقت الأميرة الصغيرة بمدية متواضعة لمقامكم الجليل أرجو التكرم بقبولها، مع التعظيم والحب الخالص من خادمتكم المطيع: جورج" وقد ردّ الخليفة هشام الثالث على ملك إنجلترا برسالة جاء فيها: "لقد اطلعت على التماسكم فوافقت -بعد استشارة من يعينهم الأمر- على طلبكم وعليه فإننا نعلمكم بأنه سينفق على هذه البعثة من بيت مال المسلمين دلالة على مودتنا لشخصكم الملكي. أما هديتكم فقد تلقيتها بسرور زائد، وبالمقابلة أبعث إليكم بغالي الطنافس الأندلسية وهي من صنع أبنائنا، هدية لحضرتكم، وفيها المغزى الكافي للتدليل على اتفاقنا ومحبتنا والسلام -خليفة رسول الله على ديار الأندلس: هشام". وفي عهد ملوك الطوائف في الأندلس كانت توفد إلى معاهد غرناطة، وأشبيلية، وغيرها بعثات من فرنسا، وإيطاليا، والأراضي الواطئة؛ لتنهل من الحضارة العربية، وكان طلاب هذه البعثات يعجبون بالحياة العربية وتقاليدها وثقافتها حتى أن بعضهم اعتنق الإسلام وفضل البقاء بالأندلس ولم يعد إلى بلاده⁴⁷. وكانت مدينة طليطلة بعد سقوطها في أيدي المسيحيين سنة 487 هـ المركز الرئيسي لحركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية، وقد أنشأ "ريموند" رئيس أساقفتها مكتبا للترجمة، وكان المستعربون من أهل الأندلس

⁴⁶ الخربوطلي، علي، العرب والحضارة، ص 313.

⁴⁷ المدور، الديانات والحضارات، ص 70.

أكبر المساهمين في حركة الترجمة ومن أشهرهم "دومونيقوس جوند يسا لفي"، و "بطرس الفونسي"، و "حنا الأشبيلي" وغيرهم. وقد ترتب على هذه الحركة وجود ثورة علمية وفكرية هائلة في غرب أوروبا؛ ذلك لأن المعارف الجديدة التي نقلت من العربية إلى اللاتينية أضاءت أمام الأوربيين طريق الحياة، وبددت ضباب الجهالة الذي حجب عنهم رؤية الحضارة وأيقظتهم من سباتهم العميق ونبهتهم من غفلتهم الطويلة فأقبلوا على دراسة الحضارة الإسلامية بشغف بالغ ونهم شديد⁴⁸. ففي علم الحساب مثلاً عرفوا نظام الأعداد الهندية عن العرب، وهو النظام الذي تغير فيه قيمة الرقم بنقله من خانة الآحاد إلى خانة العشرات أو المئات أو الآلاف والذي استعملوه فيما بعد في عملياتهم الحسابية بدل الأرقام الرومانية التي كانت عملياتها الحسابية تتطلب منهم وقتاً طويلاً. ومن المرجح أن البابا "سلفتر" الثاني الذي قضى سنوات عديدة في شمال إسبانيا كان من أوائل الأوربيين الذين نقلوا نظام الأعداد العربي إلى الغرب، هذا بالإضافة إلى تشجيعه على ترجمة كثير من المؤلفات العربية إلى اللاتينية. وبخاصة ما يتعلق منها بعلم الجغرافيا. وقد عرف الأوروبيون علم الجبر -لأول مرة- عن العرب، كما نقلوا عنهم علوم الهندسة والفلك والطبيعة والكيمياء والطب والفلسفة، وكثيراً من أنواع فروع المعرفة المختلفة. وقد سلكت الفنون الإسلامية سبيلها إلى أوروبا عن طريق الأندلس كذلك، مثل صناعة الخزف والنسيج، والتعدين، وصناعة المعادن، والنجارة، والتطعيم بالعاج وغيرها من الصناعات⁴⁹.

ومن هذا العرض السريع نتبين أهمية الدور الذي قامت به الأندلس في نقل الحضارة الإسلامية إلى ربوع أوروبا، فكانت أساس نهضتها في العصور الحديثة، وسبباً فيما تنعم به الآن من حياة مرفهة وثراء وفير، وما تفخر به من تفوق في العلوم والفنون.

صقلية مصدر الشعاع الثاني

حاول المسلمون فتح جزيرة صقلية منذ عهد معاوية بن أبي سفيان فقد أرسل واليه على مصر وأفريقية (معاوية بن حديج) جيشاً بقيادة عبد الله بن قشر الغزاوي؛ لغزوها ولكن ابن قشر لم يتمكن من ذلك ثم تجددت المحاولة عدة مرات، ولكن أقدام المسلمين لم تثبت في هذه الجزيرة

⁴⁸ بالنشياء، التاريخ الفكري الأندلسي، ص 536.

⁴⁹ هل، الحضارة العربية، ص 120.

إلا في أوائل القرن الثالث الهجري حيث ابتدأ فتحها سنة 313 هـ زيادة الله بن إبراهيم بن الأغلب الذي كان واليا على إفريقية من قبل الخليفة المأمون العباسي.

وكان سبب فتحها أن إمبراطور الدولة البيزنطية "ميخائيل الثاني" ولي عليها "قسطنطين البطريق"، فأرسل الأمير القائد قسطنطين "بوفيموس" على رأس أسطول هب ساحل إفريقية، ولكن الإمبراطور غضب على هذا القائد، لما بلغه من أنه اختطف راهبة من أحد الأديرة هناك؛ ففر القائد إلى مدينة "سرقوسة" الواقعة على ساحل صقلية الشرقي، وأعلن الثورة على حاكم الجزيرة، غير أنه رأى أن لا طاقة له على مقاومة جيوش الإمبراطور وأساطيله، فلجأ إلى زيادة الله بن الأغلب أمير إفريقية، وأغراه بغزو صقلية وهوّ عليه فتحها فجهز الأمير الأغلب جيشا وأسطولا يتألف من مائة سفينة بقيادة أسد بن الفرات قاضي القيروان وسيره لفتحها.⁵⁰

وقد لقي المسلمون صعوبات كثيرة في فتحها ولم يتمكنوا من الاستيلاء عليها جميعها إلا في عهد إبراهيم الثاني الأغلب سنة 364 هـ، وقد ظلت صقلية تابعة لدولة الأغالبة حتى سقطت هذه الدولة على أيدي الفاطميين سنة 396 هـ، فدخلت صقلية في حوزتهم ولكن العرب الذين كانوا يستوطنونها أعلنوا الثورة على الفاطميين، بزعامة أحمد بن قرحب بعد أربع سنوات من حكمهم اعترفوا بسيادة الدولة العباسية.⁵¹

غير أن الفاطميين تمكنوا من إخضاع الثورة، وإعادة سيطرتهم على الجزيرة، واتخذوها قاعدة حربية لأسطولهم يشنون منها الغارات على جنوب إيطاليا، وبخاصة مدينة جنوة التي تكررت غاراتهم عليها.

وقد عيّن الخليفة المنصور (ثالث خلفاء الفاطميين) الحسن بن علي بن الكلي واليا على صقلية فوضع الحسن أساس حكومة شبه مستقلة في صقلية يتوارثها أبنائهم من بعده وفي عهد هذه الأسرة بذرت بذور الثقافة العربية، وأخذت تنمو وتزدهر على مرّ الأيام في تلك الجزيرة. ولم يتدخل العرب في الشؤون الداخلية لأهل الجزيرة، بل تركوا لهم الحرية التامة في مزاوله عاداتهم

⁵⁰ أماري، مكتبة صقلية العربية، ج1، ص 427، 429.

⁵¹ ابن الأثير، أبي الحسن علي بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407 هـ — 1987 م) ج1، ص 53، 54.

وتقاليدهم، وفي أداء شعائر دينهم، واكتفوا بجباية جزية قليلة ممن لم يعتنق الإسلام منهم، وكان مقدارها أقل بكثير من الضرائب التي كان الرومان يفرضونها عليهم، وقد أعفوا من هذه الجزية الرهبان والفقراء والنساء والأطفال والشيوخ، ولم يتعرضوا لكنائسهم بسوء.

وقد اهتم العرب بالزراعة، وأدخلوا في الجزيرة زراعة قصب السكر والكتان والزيتون، وكثيرا من النباتات، وأشجار الفاكهة التي لم تكن موجودة بها من قبل، وقد ساعد خصب تربة الجزيرة على نمو زراعتها وجودة فواكهها؛ فتوفرت حاصلاتها، وكثرت مواردها. وقد مرّ الرحالة ابن جبير بها سنة 580 هـ بعد ست وتسعين سنة من انتهاء حكم العرب بها، فأعجب بأشجار الفاكهة فيها، واسترعى انتباهه ما شاهده من جودة كرومها⁵².

ولم يكن اهتمام العرب في صقلية بالصناعة أقل من اهتمامهم بالزراعة، فقد أنشأوا مصانع للورق، ومصانع للنسيج، واستخرجوا الذهب والفضة، والحديد والرصاص والنشادر من مناجمها، وتفننوا في صناعة الأواني النحاسية وصناعة النجارة والتطعيم بالعاج وصناعة الرخام والفسيفساء وغيرها وشيدوا المساجد الفخمة والقصور الجميلة. وقد ساعدت موارد الجزيرة الفنية، كما ساعد اشتغال العرب بالتجارة على زيادة ثروتهم؛ فعاشوا عيشة مرفهة، ومضوا منازلهم بالأثاث الفاخر، وفرشوها بأحسن أنواع السجاد، وتزينوا بأعلى أنواع الثياب، ولبست نساؤهم ثياب الحرير الموشى بالذهب وانتعلن الأخفاف المذهبة وتزيّن بالذهب والجواهر. ومنذ أوائل القرن الرابع الهجري أخذ البيزنطيون يكثرّون من الغارات على الجزيرة فشغل ولائها من قبل الفاطميين بعد هذه الغارات، وفي الوقت نفسه، قامت اضطرابات بين العرب أنفسهم داخل صقلية؛ فأدى ذلك إلى ضعفهم وعجزهم عن الدفاع عن الجزيرة، ولم يكن في وسع الفاطميين بالقاهرة أن يمدوهم بالجيوش لاضطراب الأمور فيها، فانتهاز النورمانديون هذه الفرصة وأخذوا يستولون على ثغور الجزيرة ومدنها الواحدة تلو الأخرى حتى تم للملك "روجر الأول" الاستيلاء على جميع نواحي الجزيرة سنة 483 هـ وبذلك انتهى حكم العرب فيها بعد أن استمر مائتين وعشرين عاما⁵³.

⁵² رحلة ابن جبير، ص 228.

⁵³ أماري، مكتبة صقلية العربية، ص 472.

ولم يكن استيلاء النورمانديين على الجزيرة آخر عهد العرب بها، بل ظلوا بعد زوال الحكم العربي يقيمون فيها، وقد اعتمد حكامها النورمانديون على العناصر العربية في الشؤون السياسية، والاقتصادية؛ لأنهم كانوا على جانب كبير من الخبرة والحضارة والرقى، كما كانوا عناصر نشيطة ومنتجة.

وكان "روجر الثاني" يرتدى الملابس العربية ويطرز رداءه بحروف عربية وقد نقش على سقف كنيسته التي بناها في مدينة "بارمو" نقوشا بالخط الكوفي. وكان الإدريس الجغرافي الرحالة، وأعظم رسامي الخرائط، محبا إليه مقربا عنده، وقد شجعه الملك على بحوثه الجغرافية وقدم له كل مساعدة وبذل له من المال ما مكنه من إرسال الرسل إلى كثير من الأقاليم؛ لإمداده بالمعلومات الجغرافية عنها.

وكذلك كان الملك "وليم" بن الملك روجر الثاني وحفيد الملك روجر الأول يعتمد على العرب فيقربهم إليه ويثق فيهم، وقد عبر عن ذلك شاهد عيان هو الرحالة بن جبير في حديث له عن الملك بقوله: "... إنه عجيب في حسن السيرة واستعمال المسلمين، وإنه لكثير الثقة بهم، وساكن إليهم في أحواله، والمهم من أشغاله، وله منهم الأطباء، والمنجمون وهو شديد الحرص عليهم".⁵⁴

وكان الإمبراطور "فردريك الثاني" الذي ورث عرش الإمبراطورية الرومانية المقدسة عن أبيه الألماني، كما ورث عرش صقلية عن أمه الإيطالية، كان قد ولد بصقلية وترى بها، وتعلم فيها؛ فنشأ محبا للعلوم العربية وكان يحسن التكلم باللغة العربية. وقد أفاض المؤرخون العرب والأوروبيون في وصف حبه للمسلمين، وإعجابه بعلومهم، وحضارتهم، وأخلاقهم، وتقريبه لهم واستخدامهم في حاشيته حتى أن المؤذنين المسلمين كانوا يؤذنون عند موعد كل صلاة في معسكره.⁵⁵ وقد قامت بين الإمبراطور "فردريك الثاني" وبين السلطان الأيوبي الكامل محمد بن أخي صلاح الدين صداقة متينة، وكانا يتبادلان السفارات والهدايا. فتذكر المصادر التاريخية أن السلطان الكامل أرسل هدية إلى الإمبراطور، كان من بينها زرافة كانت أول زرافة دخلت أوروبا، وأن الأشراف الأيوبي

⁵⁴ رحلة ابن جبير، ص 331.

⁵⁵ المقريري، السلوك لمعرفة دول الملوك، ج 1 ص 382.

صاحب دمشق أرسل إليه جهازا عجيبا للكواكب؛ يرصد تمثل الشمس والقمر، ويحدد الساعات في مداراتهما، وأن الإمبراطور أرسل هدايا لكل من الكامل والأشرف منها دب أبيض، وطاووس أبيض، أعجبا أهل القاهرة ودمشق، كما أعجبت الزرافة وجهاز الكواكب أهل صقلية.⁵⁶

وقد استمرت الصداقة قائمة بين "فردريك الثاني" وسلاطين مصر بعد وفاة السلطان الكامل سنة 635 هـ؛ يدلّ على ذلك ما أشارت إليه المراجع التاريخية من أن الإمبراطور حذر الصالح نجم الدين أيوب عندما علم بنية ملك فرنسا "لويس التاسع" القيام بالحملة الصليبية السابعة ضد مصر سنة 647 هـ حيث أرسل إليه -وهو بدمشق- رسولا تظاهر بأنه تاجر، وأسرّ إليه بأن لويس التاسع يعتزم توجيه حملة إلى مصر؛ للاستيلاء عليها، فأسرع الصالح بالعودة إلى مصر للدفاع عنها.⁵⁷

وقد ظل العرب يحتفظون بضياعهم وأموالهم ومتاجرهم ومصانعهم في الجزيرة، ويزاولون نشاطهم الزراعي والتجاري والصناعي بحرية تامة، كما ظلت اللغة العربية شائعة في الجزيرة، وكان ملوك النورماند يحسنون التكلم بها ويضطربون لأدبها وشعرها. ويظهر أن استعمالها استمر إلى أواخر القرن التاسع الهجري؛ ويؤيد ذلك شواهد القبور التي عثر عليها علماء الآثار حديثا سواء كانت قبور مسلمين أم قبور مسيحيين.

وقد ترك العرب في جزيرة صقلية كثيرا من عاداتهم وتقاليدهم، التي لا تزال باقية حتى الآن، كما تركوا ألفاظا عربية كثيرة في اللغة الصقلية والإيطالية. ولا تزال مدن كثيرة في الجزيرة تحمل أسماء عربية. وفي مدينة بارمو مبان عظيمان من مباني العرب أحدهما قلعة العزيزة والآخر قصر القبة.

ومما تقدم يتبين أن الحضارة الإسلامية ازدهرت في الجزيرة نحو ستة قرون من الزمن وقد خرّجت صقلية العربية عددا غير قليل من المحدثين والفقهاء والنحويين والأدباء والمؤرخين والجغرافيين والأطباء والفلاسفة. نذكر منهم على سبيل المثال أسد الدين بن الحارث، صاحب

⁵⁶ أبو المحاسن، جمال الدين، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تعليق: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب

العلمية، ط1، 1413هـ - 1992م) ج6 ص283

⁵⁷ المقرئ، أبو العباس أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (بيروت: دار صادر، طبعة جديدة، دت) ج 1

كتاب الأسديات في الفقه، والقاضي ميمون بن عمر، وابن حمد يس الصقلي الشاعر المبدع،
والشريف الإدريسي الجغرافي المحقق، والحسن بن يحيى المعروف بابن الخزاز صاحب تاريخ صقلية،
وعيسى بن عبد المنعم، وكان من أهل العلم بالهندسة والنجوم والحكمة، وأبو عبد الله الصقلي
الفيلسوف وغيرهم كثير.

وقد أنشأ العرب في مدينة بالرمو، عاصمة صقلية، أول مدرسة للطب في أوروبا، وعن
طريقها انتشر الطب في إيطاليا، وسائر أرجاء القارة. إذن كانت جزيرة صقلية مركز إشعاع
للحضارة الإسلامية العربية، أفادت منه أوروبا أعظم الفائدة؛ لأن الجزيرة كانت على صلة وثيقة
بالعالم الإسلامي، وبخاصة ما يقع منه على شواطئ البحر المتوسط؛ مثل الشام، ومصر وبلاد
المغرب، وكانت البلاد الإسلامية في العصر الوسطى وطناً عاماً للمسلمين لا فرق بين مشرق
ومغرب. فلم تكن هناك قيود على انتقال العلماء من بلد إسلامي إلى بلد آخر فكثرت تنقلاتهم،
وساعد هذا على تبادل الآراء وانتقالها من جهة إلى جهة فلم تكن حضارة المسلمين في صقلية من
صنع أهلها وحدهم بل كانت حضارة إسلامية شاملة لتتاجها ونتاج العالم الإسلامي كله ومن
هناك ترجمت وتسربت إلى جميع أصقاع أوروبا.

لذلك لا نكون مبالغين إذا قلنا: إن صقلية ساهمت في تحضير أوروبا وتنويرها بنصيب
يقرب من نصيب الأندلس، ولكنه يقل عنه لأن رقعتها أضيق بكثير من رقعة الأندلس ولأن عدد
من أنجبتهم من العلماء لم يصل في شهرته العلمية إلى ما وصل إليه علماء الأندلس. وهذا لا يغض
من قيمة الدور الذي قامت به صقلية في إمداد أوروبا بكل مظاهر الحضارة ما كان منها من صنع
العرب الذين استوطنوها أو مما نقلوه عن غيرهم من الدول الإسلامية الأخرى⁵⁸.

خاتمة ونتائج البحث

تم بحمد الله وفضله ومنه هذا العمل الذي نسأل الله عز وجل فيه الإخلاص والقبول. وقد خلص
الباحث فيهما إلى النتائج التالية:

1 إن الحضارة هي جهد بشري في شتى الميادين عمرانا وثقافة وفنا وروحا.

⁵⁸ رمضان، جاد أحمد، أثر الحضارة الإسلامية في الحضارة الأوروبية (منتدى فرسان السنة، 02/ 07/ 2011).

2 إن الحضارة الإسلامية تختص بوحداية الخلق وإنسانية التربة عالمية الأفق وأخلاقية في بعدها التشريعي والتطبيقي.

3 أن الحضارة الإسلامية قامت على أساس من العقيدة يتمثل في التوحيد وعلى نظام اجتماعي يتمثل في المساواة والعدالة والحرية والأخوة والإتحاد والتعاون والأخلاق والفضائل.

4 تركز الحضارة الإسلامية على مبادئ على رأسها التوحيد والصبغة الإنسانية والشمول والأخلاق والعلم والحفاظ على الشخصية الذاتية والإعتصام بالحق والخير والإيمان.

5 مما سبق سواء في خصائص أو أسس أو مبادئ للحضارة الإسلامية تجد أن الصدارة دوما للتوحيد.

6 أن الإسلام كشريعة بالمفهوم العام وفقه بالمفهوم الخاص صالح لكل زمان ومكان وأقوام وذلك باعتبار مايقوم عليه من مبادئ تناسب إنسانية الإنسان وتحترم فطرته مما يجعله يتحلى بخاصية الاحتواء أو الاندماج أو التعايش مع مختلف أطياف البشرية جمعاء.

7 ظهور فكرة "فقه المحضر" و"الفقه الحضاري" لها ما يبرر أصالتها. ومن باب الإثراء المعرفي لا بد من خدمة الفقه معرفيا نحو هذا الاتجاه الفكري. لعل ذلك يساعد على استرجاع دوره الحضاري في بناء الأمة.

8 أن الإسلام أبما وقع نفع وما الأندلس وما صقلية إلا رسالة مخطوطة شاهدة بأقلام الحضارة إلى الناس أجمعين تسمو بسمو هذا الدين وعظمة مبادئه ومقاضده.

هذا ما وفقني الله إليه فإن أصبت فمن الله وحده وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

قائمة المراجع

ابن الأثير، أبي الحسن علي بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ — 1987م)

ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاجر محمد الشاذلي (القاهرة، دار المعارف، د.ط، 1119هـ)

ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، ضبط: خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، ط 1421هـ — 2001م).

ابن سعد، محمد بن منيع الزهري، **كتاب الطبقات الكبير**، تحقيق: علي محمد عمير (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ط، د.ت)

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1418هـ — 1997م)

ابن حوقل، **المسالك والممالك**،

ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، **وفيات الأعيان**، تحقيق: أحسان عباس (بيروت: دار صادر، ط1414هـ — 1994م)

أبو المحاسن، جمال الدين، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، تعليق: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ — 1992م)

أماري، مكتبة صقلية العربية.

بالنشيا، **التاريخ الفكري الأندلسي**.

البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، تحقيق: محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، ط1، 1400هـ)

البیهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين، **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، توثيق وتخريج أحاديثه: عبد المعطي قلنجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، د.ت)

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به:
أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان (الرياض، مكتبة المعارف، ط1، د.ت)

حسين، محمد محمد، الإسلام والحضارة الغربية (د.م: دار الفرقان، د.ط، د.ت)

الخربوطلي، علي، العرب والحضارة.

الخرشاف، إدريس، عطاءات علماء الإسلام بالأندلس في مجال البحث العلمي، سلسلة أبحاث
وندوات، حضارة الأندلس في الزمان والمكان (المغرب: جامعة الحسن الثاني، أعمال الندوة
الدولية: 16-18 / أبريل / 1992م)

الخطيب، سلمان، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط 1،
1406هـ — 1986م)

الخفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ط، د.ت)

الذهبي، الحافظ، العبر في خبر من غير ، تحقيق وضبط: أبو هاجر محم السعيد بن بسيوني زغلول (
بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ — 1985م)

سامعي، اسماعيل، معالم الحضارة العربية الإسلامية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007)

سيد قطب، المستقبل لهذا الدين

الشرقاوي، عفت، فلسفة الحضارة الإسلامية.

شلي، أحمد، الحضارة الإسلامية.

الشيال، جمال الدين، التاريخ الإسلامي وأثره في في التاريخ الأوروبي في عصر النهضة (بيروت:
دار الثقافة، د.ط، 1969م).

المقري، أحمد بن عمر بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (القاهرة: المطبعة الأميرية،
ط5، 1922م)

مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصابور شاهين، عمر كامل مسقاوي (دمشق: دار الفكر، د.ط، 1406هـ — 1986م)

محمد بن سلامة، مسند الشهاب، تحقيق: حمدي عبد المجيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1405هـ — 1985م)

مؤنس، حسين، الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب).

المودودي، أبو الأعلي، الحضارة الإسلامية.

فيصل، شكري، حركة الفتح الإسلامي، (بيروت: دار العلم للملايين، ط 4، 1984م).

لوبون، جوستاف، حضارة العرب (القاهرة: عيسى الحلبي، 1969م).
المدور، الديانات والحضارات.

المقري، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ط 1388هـ — 1968م)

المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك.

المقريزي، أبي العباس أحمد بن علي، المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار (بيروت: دار صادر، طبعة جديدة، د.ت)

عبد السميع، لطفي، الإسلام في اسبانيا.

القضاعي، أبي عبد الله محمد بن سلامة، مسند الشهاب، تحقيق: حمدي عبد المجيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1405هـ — 1985م)

هل، جوت، الحضارة العربية.

المنتديات والمجلات

رمضان، جاد أحمد، أثر الحضارة الإسلامية في الحضارة الأوروبية (منتدى فرسان السنة، 02/2011/07).

محمد ظفر الله خان، الحضارة الإسلامية بين الحضارات، www.balagh.com

محمود عبد الحمدي ، مكتبة قرطبة ودورها الحضاري (سوريا، جريدة الإتحاد، الإمارات: الجمعة 14/4/1989م).

الحضارة الإسلامية، [Islam. Aljayyash.net](http://Islam.Aljayyash.net)

خصائص حضارتنا، 6/أغسطس/2010/ historical.yoo7.com

مجلة "عالم الفكر" مج 1، ع 2، 1979: عدة بحوث جيدة عن "التجربة الإسلامية".

البيمارستان السلجوقي في الأناضول

فهم فتحى إبراهيم (*)

ملخص

يعتبر دراسة البيمارستان السلجوقي في الأناضول من أهم الدراسات الأثرية وذلك لأنها نوعية مهمة من نوعيات المنشآت المدنية الصحية متعلقة بصحة الإنسان وتطبيبهم في وقت عز فيه الطبيب والعلاج وقد غفل عنها كثير من الأثريين بالدراسة والبحث . وسوف نتحدث في هذا البحث عن نشأة وتاريخ البيمارستان في العصر الإسلامي قبل السلاجقة ثم نتبع ذلك بالحديث عن البيمارستان السلجوقي في الأناضول من حيث الوصف المعماري لهذه البيمارستانات السلجوقية ، ومن حيث الموقع وتاريخ الإنشاء ومشيد الأثر، ثم نتحدث عن الوقف وأوقاف البيمارستان السلجوقي ، ثم نتحدث عن الموظفين والإداريين ورواتبهم بالبيمارستان السلجوقي، وأخيرا سوف نتحدث عن خدمات البيمارستان من حيث كيفية استقبال المرضى بالبيمارستان وكيفية حجزهم بالبيمارستان وكيفية توقيع الكشف الطبي على المرضى وكيفية تقديم العلاج وكيفية تتبع المرضى بعد خروجهم من البيمارستان وكيفية صرف العلاج لهم وتقديم وجبات الطعام التي تناسب أمراضهم وأخيرا كيفية تأدية العملية التدريسية في المدرسة الطبية الملحقة بالبيمارستان.

أولاً : نشأة البيمارستان خلال العصر الإسلامي حتى العصر السلجوقي :

البيمارستان أو المارستان هي كلمة فارسية تتكون من مقطعين الأول بيمار بمعنى مريض والثاني ستان بمعنى مكان، فالمعنى الكلى للكلمة يعنى مكان أو دار المريض أو مكان معالجة المريض ثم اختصرت في الإستعمال فصارت مارستان وهو ما يعنى حالياً "المستشفى" (1).

وكان أقدم البيمارستانات وأكبرها قبل الإسلام بثلاثة قرون ، هو بيمارستان جُندَ يسابور بمدينة بخوزستان ، وهى تقع بين البصرة وفارس وقد اشتهرت هذه المدينة بمدرستها الطبية

*- مدرس العمارة والآثار الإسلامية ، بكلية الآداب - جامعة سوهاج - مصر .

¹ - عيسى (أحمد) ، تاريخ البيمارستانات في الإسلام ، بيروت ، الطبعة الثانية 1981 م ، ص 4 ؛ محمد محمد أمين ، ليلى على إبراهيم ، المصطلحات المعمارية في الوثائق المملوكية (684 - 923 هـ ، 1250 - 1517 م) الناشر الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، الطبعة الأولى ، 1990 م ، ص 24 .

وبيمارستانها اللذين أنشأهما كسرى الأول , وجلب إليهما الأطباء المعلمين من اليونان , وكانت الدراسة في هذه المدرسة الطبية تتم باللغة الآرامية , ولذلك كان للسريان نصيب كبير فيهما , وكانوا أول من ساعد الخلفاء على نشر الطب في بلادهم. بما تخرج منهما من الأطباء والمترجمين الذين برزوا في مجال الطب ⁽¹⁾ .

وكان العرب قبل الإسلام يستعينون بالأطباء ممن تعلموا في بيمارستان جند يسابور واستطب النبي @ والخلفاء الراشدون من بعده بأطباء تخرجوا من بيمارستان جند يسابور كالحارث بن كلدة الثقفي وابنه النضر بن الحارث بن كلدة , واستعان خلفاء بني أمية من أطباء تخرجوا أيضاً من بيمارستان جند يسابور , كآثال الطبيب النصراني الذي اتخذ الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان طبيباً خاصاً له , وغيره من الأطباء ⁽²⁾ .

وفي العصر العباسي وفي خلافة أبو جعفر المنصور وبعد بنائه مدينة بغداد , أُلِّمَّ به مرض فاستدعى الطبيب الماهر بيمارستان جند يسابور وهو " جورجيس بن جبرائيل " وكان في ذلك الوقت بمثابة رئيس الأطباء , فعالج الخليفة , فأجزل له العطاء وكان ذلك في عام (148هـ) ⁽³⁾ .

والبيمارستانات الإسلامية هي إحدى المنشآت والعمائر كالمساجد والمدارس والأضرحة والتكايا وغيرها من المنشآت التي كان يشيدها الخلفاء والسلاطين والملوك والأمراء وأهل الخير من العموم صدقة وخدمة للإنسان , وتخليداً لذكراهم , ولم تكن مهمة هذه البيمارستانات قاصرة على مداواة المرضى , بل كانت في نفس الوقت معاهد علمية ومدارس لتعليم الطب , يتخرج منها المطببون والجراحون (الجراحون) والكحالون (أطباء العيون), كما يتخرجون اليوم من كليات الطب ليعالج فيها جميع الأمراض والعلل من باطنية وجراحية ورمدية وعقلية ⁽⁴⁾ .

¹ - عيسى (أحمد), تاريخ البيمارستانات , ص 62 , 63.

² - عيسى (أحمد), المرجع نفسه , ص 61 , 62 .

³ - ابن أبي أصيبعة (موقف الدين أبي العباسي أحمد بن القاسم السعدي الخزرجي ت: 668هـ) , عيون الأنباء في طبقات الأطباء ,

ضبطه وصححه , وضع فهرسه , محمد باسل عيون السود , دار الكتب العلمية , بيروت , لبنان , الطبعة الأولى , 1998 م , ص 163 - 164 , عيسى (أحمد) , المرجع السابق ص 62 - 63.

⁴ - عيسى (أحمد), المرجع السابق, ص 3 - 4.

روى مسلم رحمه الله تعالى عن عائشة أنها قالت : "أصيب سعد بن معاذ يوم الخندق رماه رجل من قريش في الأكحل فضرب رسول الله @ خيمة في المسجد يعودده من قريب " .

وقال ابن إسحاق في السيرة " كان رسول الله @ قد جعل سعد بن معاذ في خيمه لإمرأة من أسلم يقال لها رُقَيْدَة في مسجده , كانت تداوى الجرحى وتحبس نفسها في خدمة من كانت به ضيعة من المسلمين , وقد كان رسول الله @ قال لقوم حين أصاب سعد السهم بالخندق " اجعلوه في خيمة رفيعة حتى أعوده من قريب " .

ومن ثم فيعتبر الرسول الكريم @ هو أول من وضع خيمة للتطبيب بمحاكاة البيمارستان الحربى المتنقل⁽¹⁾ ونستطيع أن نقول أيضاً أن أول مكان خصص لتزول المرضى ومعالجتهم بعد ظهور الإسلام كان مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة .

ويقول الدكتور جواد على وغيره : " وقد كان في مسجد الرسول موضع يعالج فيه المرضى والجرحى وكان الرسول والصحابة يتفقدون المرضى النازلين به " (2) .

وذكر المقرئى أن أول من أنشأ البيمارستان في الإسلام هو الخليفة الأموى الوليد بن عبد الملك مروان (86- 96 هـ / 705 - 715 م) , ولكنه كان لحجز مرضى الجذام به لثلاثين رجواً , وأجرى عليهم وعلى العميان الأرزاق , ثم أنشأ الخليفة هارون الرشيد أول بيمارستان بمعناه المتعارف عليه في بغداد (193 هـ) وأحضر له الأطباء من إيران , وأما أول بيمارستان شيد في مصر كان على يد أحمد بن طولون عام (261 هـ) إلا أنه لم يبق منه شئ , وإن كان هناك من يرى بأن بيمارستان بن طولون كان عبارة عن خيمة ضربت بصحن الجامع الطولونى وكان يوفر بها طبيب مقيم وخاصة في أيام الجمع والأعياد وكان يوفر بها جميع الأدوية

¹ - عيسى (أحمد) ، المرجع نفسه ، ص 9-10 .

² - على (جواد) ، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، الجزء الثامن ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الأولى 1971 م ، الطبعة الثانية ، 1978 ، ص 412 ، الشيخ عبد الحى الكتان ، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية ، ناشر دار

والمشروبات⁽¹⁾ كما كان في هذا البيمارستان خزانة كتب تشتمل على مايزيد من مائة ألف مجلد في مختلف العلوم⁽²⁾ وقال جامع السيرة الطولونية : " أن جامع بن طولون عمل في مؤخرته ميسأة وخزانة شراب فيها جميع الشرابات والأدوية وعليها خدم , وفيها طبيب جالس يوم الجمعة لحادث يحدث للحاضرين للصلاة⁽³⁾ , وقال المقرئ عن بيمارستان ابن طولون : " وشرط في المارستان أن لا يعالج فيه جندي ولا مملوك وعمل حمامين للمارستان , أحدهما للرجال والآخر للنساء , حبسهما على المارستان وغيره"⁽⁴⁾ .

واستمر إنشاء البيمارستان في مصر خلال العصر الأيوبي أيضاً , فقام صلاح الدين الأيوبي بإنشاء البيمارستان الناصري (1182 م) إلا أنه لم يبق منه أية آثار معمارية تدل عليه كما استمر إنشاء البيمارستان خلال العصر المملوكي , فأنشأ السلطان المنصور قلاوون بيمارستانه المشهور في مصر والملحق بمدرسته بشارع المعز لدين الله الفاطمي , وكان في الأصل يتكون من قاعة كبرى وأربع قاعات متفرقة ومطبخ وبيوت يرسم الحواصل , وكانت القاعة الكبرى تتكون من دور قاعة وسطى تحيط بها أربع إيوانات متقابلة إزدانت بشق أنواع الزخارف الخشبية والجصية والرخامية , وقد تبقى لنا من هذا البيمارستان بقايا القاعة الكبرى وتمثل ذلك في ثلاث إيوانات فقط , وهذه الإيوانات الثلاث , إثنين منهم متقابلين وهما الإيوان الجنوبي الشرقي والإيوان الشمالي الغربي المقابل له , أما الإيوان الثالث فهو الإيوان الشمالي الشرقي والإيوان الرابع هو الإيوان الجنوبي الغربي وقد إندثر الآن⁽⁵⁾ .

¹ - المقرئ (تقى الدين أبي العباسي أحمد بن علي ت 845 هـ) , كتاب المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار , المعروف بالخطط المقرئية , ج 2 , دار صادر بيروت , لبنان , (د.ت) , ص 405 .

² - عيسى (أحمد), تاريخ البيمارستانات , ص 39 .

³ - المقرئ , الخطط المقرئية , ج 2 , ص 405 .

⁴ - المقرئ , المصدر نفسه ج 2 , ص 405 .

⁵ - الحداد (محمد حمزة إسماعيل) , السلطان المنصور قلاوون (تاريخ -أحوال مصر في عهده - منشآت المعمارية) الناشر ,

وبعد ذلك انتشر بناء البيمارستانات في مصر وكان من أشهرها بيمارستان السلطان المملوكي المؤيد شيخ , فشيد البيمارستان المؤيدي بمدينة القاهرة بالقرب من القلعة عام (823 هـ)⁽¹⁾ .

كما شيدت البيمارستانات وانتشرت في غالبية الدول الإسلامية في ذلك الوقت وكان أشهرها بيمارستانات العراق وبلاد الجزيرة وبلاد الشام وكان من أشهرها البيمارستان النوري الكبير بحلب والبيمارستان القيمري بدمشق (652 هـ) وبيمارستان حصن الأكراد (719 هـ / 1319 م) وبيمارستان أرغون بمدينة حلب (755 هـ / 1354 م)⁽²⁾ .

أما في شمال أفريقيا فقد أنشأ السلطان الموحدى أبو يوسف بن عبد المؤمن المتوفى عام (595 هـ) بيمارستاناً في مراكش وأمر البتّائين ببنائه على أحسن وجه , وزوده بالفرش الثمينة , وكذلك الأدوية الثمينة أيضاً , كما أنشأ فارس عبد العزيز بن أحمد أحد ملوك الحفصيين مارستاناً في مدينة تونس وهو لا يزال موجوداً إلى الآن على الرغم من تغير كثير من معالمه , وهو يرجع إلى القرن الثالث عشر الميلادي .

وأنشأ أمير المسلمين أبو عبدالله محمد بن يوسف الأنصارى الخزرجي مارستاناً في مدينة غرناطة عام (768 هـ / 1367 م), وقد حُوّل هذا البيمارستان إلى دار لضرب السكة حينما سقطت غرناطة عام (1492 م)⁽³⁾ .

هذا وقد وجد نوع آخر من البيمارستان يطلق عليه بالبيمارستان المتنقل أو المحمول , كان هذا النوع من البيمارستانات معروفاً لدى خلفاء المسلمين وملوكهم وسلاطينهم وأطبائهم , وهذا البيمارستان كان ينقل من مكان إلى آخر بحسب أماكن وجود الأمراض والأوبئة وانتشارها وكذا الحروب , وكان يشتمل على أدوية وأطعمة أو أشربة وملابس وأطباء وصيادلة وكل ما يعين على علاج المرضى .

¹ - للإستزادة عن هذا البيمارستان , انظر, عيسى (أحمد), تاريخ البيمارستانات, ص 172 - 177 .

² - للإستزادة عن هذه البيمارستانات , انظر , عيسى (أحمد), المرجع السابق , ص 178 - 260 .

³ - الموسوعة العربية, المجلد الخامس, مادة (البيمارستان) : Arab encyclopedia

لقد كان لدى المسلمين خيام على هيئة مستشفيات تنقلها الجيوش معها فقد ذكر ابن خلكان والقفطى عن أبي الحكم عبيد الله بن المظفر المغربي المتوفى عام (549هـ) : " أن أبا الحكم المذكور كان طبيب البيمارستان الذى كان يحمله أربعون رجلاً والمستصحب فى معسكر السلطان محمود السلجوقى حيث خيم " (1) .

ثانيا : البيمارستان السلجوقى فى الأناضول :

ذكر قونالى أنه كان يوجد فى كل من مدينتى أفسراى وقونية دار الشفاءات أى البيمارستانات فى فترة حكم السلطان قلع أرسلان الثانى (115 - 1192 م) (2) ، ومن هذه البيمارستانات التى عرفت فى قونية من عهد السلطان قلع أرسلان الثانى هو البيمارستان العتيق فى قونية والنبي والذى تم تجديده وتعميره فى عهد السلطان عز الدين كيكاوس الثانى (652 هـ / 1254 م) ، وكان يُعرف فى وقفيته باسم " المارستان العتيق " وهذا البيمارستان أصبح خراباً خلال العصر العثمانى . (3) ثم شيد بيمارستان قيصرى فى عام (206 هـ / 1205 م) بأمر من الملكة كوهر نسبية خاتون ، ثم شيد بعد ذلك بيمارستان سيواس عام (614 هـ / 1217 م) بأمر من السلطان عز الدين كيكاوس الأول .

وكان يوجد فى قونية أيضاً بيمارستان " شفاخانه " من إنشاء السلطان علاء الدين كيقباد الأول الذى حكم فيما بين (616 - 634 هـ / 1219 - 1236 م) (4) ، ثم شيد جمال الدين بيمارستانه فى عام (633 هـ) حسب ما جاء فى نص إنشائه كالتالى :

- فى اسنين ذا الحج محرم سنة ثلث وثلثين وستماية

¹ - عيسى (أحمد)، تاريخ البيمارستانات ، ص 14 .

² - Yinanç(Refet), Sivas abideleri ve vakıflar dergisi, xxii, , p . 299
sayı, Ankara, 1991,

³ - Yetkin (Ş), Andolu Selçuklu darüşşifâları, Türk Kültürü, Ankara, 1963, Sayı 10,P.26-28.

⁴ - Yetkin (Ş), Andolu Selçuklu darüşşifâları P. 26; Sözen Anadolu Medreseleri Selçuklu ve Beyliker, devri, cit.11, kapalı , (Metin), medreseler, İstanbul, 1972, P. 20

1- أمر بعمارة هذه السلطاني دار العافية الميمونة في أيام دولة

2- السلطان الأعظم علاء الدنيا والدين

3- أبو الفتح كيقيباد بن كيخسرو قسيم أمير المؤمنين أعز الله أنصاره

4- العبد الضعيف المحتاج إلى رحمة ربه جمال الدين فرخ

5- الأتابك الملكي العتاقى وفقه الله⁽¹⁾ .

وكان يوجد في مدينة ملطية "بيمارخانه" أى بيمارستان , شيده الأمير جلال الدين قره طاي في عام (647 هـ / 1249م) , أى في فترة حكم السلطان عز الدين كيكاوس الثانى الذى حكم فيما بين (644 – 659 هـ / 1246 – 1260 م) وهذا الـبيمارستان يقع في مدينة ملطية القديمة , وهو ضمن مجموعة معمارية كانت تشتمل على زاوية ومسجد صغير وبيمارخانه " بيمارستان"⁽²⁾ .

وكان يوجد في مدينة آقشهير " شفخانه " أى بيمارستان شيد في العصر السلجوقي في القرن 13م⁽³⁾ , وكان يوجد أيضاً في مدينة أرزنجان "شفخانه" أى بيمارستان شيد في العصر السلجوقي خلال القرن 13 م .

وكان يوجد في مدينة قصيرى " جُزام خانة " أى بيمارستان خاص بمرض الجُزام , أنشئ خلال العصر السلجوقي في القرن 13 م⁽⁴⁾ , كما كان يوجد في أرزروم شفاخانه أى بيمارستان لحجز مرضى الأمراض العقلية, شيد في العصر السلجوقي خلال القرن 13م⁽¹⁾ .

¹ – Yinanç(Refet),Sivas Abideleri ve vakıfları, vakıflar dergisi, XXII. Sayı,

Ankara ,1991,P.27,notce,113

Sözen,

op.cit.,cilt.II. P 206.

Ünver (S), Selcuklu tababeti, Ankara, 1940, P.77; Sözen,

op.cit., cilt.,II P.217.

Sözen , op.

cit., cilt.II p. 218.

وهذه البيمارستانات السالفة الذكر لم يبق منها شئ الآن حتى نقوم بوصفه , ولكن سوف نقوم بوصف بيمارستانين قد بقيا من العصر السلجوقي , وهما بيمارستان قصيرى (602 هـ / 1205 م) ، وبيمارستان سيواس (614 هـ / 1217 م) , وقبل أن نتحدث عن وصف هذين البيمارستانين يجب أن نذكر أن أماكن العلاج والتداوى فى الأناضول كان يطلق عليها فى البداية " بيمارستان " ثم اختصرت إلى " مارستان " ثم أطلق عليها فيما بعد " بدار المرض أو المرظ dârúL- merzâ " ودار الشفاء " و"دار العافية " و " دار الطب "(2) .

وكان يُطلق عليها أيضاً فى بلاد الأناضول خلال العصر السلجوقي , "بيمارخانة " أى " مكان المريض و " شفاء خانة " أى مكان الشفاء " و "جُزام خانة" أى "مكان مرضى الجُزام " كما سبق الحديث سالفاً . ومما لوحظ على نصوص إنشاء البيمارستانات السلجوقية فى الأناضول أنه ورد مسمى "المارستان " كما هو الحال فى المدرسة الشفائية بقصيرى (602 هـ) كما ورد مسمى " دار الصحة " كما هو الحال فى المدرسة الشفائية بسيواس (614 هـ) , على الرغم من أن هذه المنشآت قد اشتهرت فى المصادر التاريخية المعاصرة " بدار الشفاء " او " الشفاخانه " وكذلك البيمارستان " وقد ورد مسمى " دار العافية " فى نص إنشاء المدرسة الشفائية بسيواس التى شيدها " جمال الدين فروح " عام (633 هـ) حيث ورد بنص إنشائها " أمر بعمارة هذه دار العافية الميمونة " (3) .

ثالثاً : البيمارستان السلجوقي فى الاناضول (الوصف المعمارى) :

1- بيمارستان قيصرى (602هـ/1205م) :

أولاً : الموقع :

¹ _ Ünver (S) , Selçuklu tababeti, p. 8H; Sözen,

op.cit., cilt.II, p. 254.

² _

Yananç, op. cit., P.299.

³ - راجع ،إبراهيم (فهيم فتحى) ، نصوص الإنشاء بالعمائر الدينية السلجوقية فى الأناضول مؤتمر الأثرين العرب الثالث عشر الذى عقد فى الجماهيرية الليبية فى الفترة ما بين 24-26 أكتوبر 2010م ، (تحت الطبع).

يقع هذا البيمارستان في محلة أو حى الحاج إكيز İkiiz بمدينة قيصرى⁽¹⁾ بالأناضول وهو الجزء الآسيوى من تركيا الحالية .

ثانيا : تاريخ الانشاء ومُشيد الأثر :

يوجد نص الإنشاء بأعلى مدخل البيمارستان عبارة عن لوحة رخامية مكتوب عليها سطران بخط الثلث البارز نصها :

1- أيام السلطان المعظم غياث الدنيا الدين كيخسرو بن قلج أرسلان إذا مت اتقوا بنا هذا المارستان

2- وصية عن الملكة عصمة الدنيا والدين كوهر (هكذا) نسيبة ابنة قلج أرسلان أرضاها الله سنة اثنتين وستماية . (لوحة 1) .

ومن نص الإنشاء السابق يتضح لنا أن هذا المارستان شيد فى عام (602 هـ) الموافق (1205 م) بأمر من الملكة " كوهر نسيبة " بنت قلج أرسلان الثانى فى فترة حكم أخيها السلطان غياث الدين كيخسرو الأول بن قلج أرسلان ويُفهم من النص أيضاً أنها أوصت بإتقاء بناء هذا المارستان بعد موتها أى بعدم الإعتداء عليه ولا على حقوقه ولا على أوقافه وأن لا يعطل العمل فيه بل ويستمر أداء العمل فى المارستان دون توقف أو تعطيل بعد وفاتها زيادة فى نيل الثواب والآجر العظيم وقد وضح ذلك من خلال عبارة " اتقوا بنا هذا المارستان " ويتضح لنا كذلك من نص الإنشاء السابق بأنه ذكر به إسم المنشأة وهو " المارستان " وليس " دار الشفاء " أو " الشفاخانه " وغيره من الأسماء الأخرى الخاصة بهذه النوعية من المنشآت مما يؤكد على لفظ أو مصطلح " المارستان " كاسم وارد ذكره لمثل هذه المنشآت .

هذا فيما يخص المارستان نفسه أما فيما يخص المدرسة الطبية الملحقة به ، فقد أجمع علماء الآثار وخاصة الاتراك⁽²⁾ منهم أن المدرسة الطبية (التعليمية) الملحقة بالمارستان شيدها السلطان

¹ - Sözen (Metin) Anadolu medreseleri Selçuklu ve beylikler devri, Açık medreseleri İstanbul teknik üniversite matbaası, cilt 1, İstanbul, 1970, P.80 , 85

² - Sözen (Metin), Anadolu medreseleri Şelçuklu ve Beyliker devri, cilt, 1, Açık medreseler., P. 80; Yınanç, op.cit, P.300,

غياث الدين كيخسرو الاول بن قلع أرسلان أخو الملكة كوهر نسيبة من نفس العام (602هـ - 1205 م) والسلطان غياث الدين كيخسرو وهذا حكم الأناضول مرتين الأولى كانت فيما سبق بين (588 - 592هـ / 1192 - 1195 م) والمرة الثانية فيما بين (601 - 607هـ / 1204 - 1210 م)⁽¹⁾ وكان بالطبع إنشاء هذا الـبـيـمارـسـتـان والمدرسة الطبية في فترة حكمه الثانية وقد استشهد هذا السلطان في أواخر حياته في أحد معاركه ضد الصليبيين فطيّوه بالمسك وماء الورد ودفن في مقابر المسلمين برسم العارية ثم حملوه الى قونية ودفنوه في مقبرة آبائه وأجداده وقد حدث ذلك في عهد ابنه السلطان عز الدين كيكافوس الأول الذي حكم فيما بين (607 - 616هـ / 1210 - 1219 م)⁽²⁾ .

وهناك العديد ممن يرى أن المعمار الذي قام بإنشاء المدرسة (التعليمية) هو " الأستاذ المعمار عمر " في عهد السلطان كيخسرو الأول⁽³⁾ ومن ثم فليس من المستبعد أيضاً أن يكون نفس هذا المعمار هو الذي شيد الـبـيـمارـسـتـان أيضاً لأن تخطيطهما واحد .

ثالثاً : الوصف المعماري للمنشأة : (شكل 1 ، لوحة 2)

بداية هذه المنشأة تتكون من بنائين أحدهما عبارة عن الـبـيـمارـسـتـان " دار الشفاء " أو " المستشفى " والثاني عبارة عن المدرسة الطبية (التعليمية) وملحق بها ضريح خاص بمشيدة الـبـيـمارـسـتـان وهذه المنشأة تتكون من طابق واحد ومشيدة من مادة الحجر⁽⁴⁾ .

أولاً : الـبـيـمارـسـتـان أو دار الشفاء " المستشفى " :

أصلان آبا (أوقطاي) ، فنون الترك وعمايرهم ، ترجمة د/ أحمد محمد عيسى ، إستانبول 1987م ، ص 101 .
¹ - الآقسرائي (محمود بن محمد الشهير بالكريم الاقراي) مسامرة الاخبار ومسامرة الاخبار ، دراسة وترجمة عبد الله محمد عبد الله رسالة ماجستير غير منشورة بكلية الآداب جامعة عين شمس 2000م ، ص 17 ، ص 19 ، إبراهيم (فهم فتحى) ، خانات الطرق في عهد سلاجقة الأناضول 470-708هـ / 1077-1308م ، رسالة دكتوراه غير منشورة كلية الآداب جامعة سوهاج 2007م ، ص 47 ، ص 49 .

² - راجع ابن بيبى ، مختصر سلجوقنامه ، ص 46-47 .

³ - Durukan (Aynur) , Anadolu Selçuklu dönemi protallerinde biçin ve estetik, uluslararası sanat tarihi sempozyumu, prof . Dr. Gönül öneye Armajan 10-13 ekim 2001, bildiriler, Izmir, 2002, P.272

⁴ - Sözen (metin) , Anadolu medreseleri Selçuklu , P.85 .

يتكون تخطيط هذا الليمارستان من صحن مكشوف وأربعة إيوانات، فهو عبارة عن مساحة مستطيلة الشكل تبلغ مقاساتها (41م × 32.50م)⁽¹⁾ ويوجد للليمارستان ثلاث واجهات ، الواجهة الرئيسية هي الواجهة الجنوبية ، وهى مطلة على الشارع الرئيسى وهذه الواجهة الرئيسية متصلة مع جدار واجهة المدرسة الطبية (التعليمية) اللصيقة بجوارها (لوحة 3) ، حيث يبلغ طول واجهة المنشأة الرئيسية ككل (60م) ويوجد فى الثلث الغربى للواجهة الرئيسية مدخل الليمارستان وهو مدخل وحيد وهو عبارة عن مدخل تذكارى، ويفتح تقريباً فى منتصف الواجهة الرئيسية نافذة متسعة عادية الشكل وهى تلك النافذة التى تفتح فى الإيوان المقابل للإيوان الرئيسى بالليمارستان كما يوجد بالطرف الشرقى الأخير من نفس الواجهة الرئيسية نافذة متسعة عادية تفتح بالحجرة الأخيرة بالركن الجنوبى الشرقى للليمارستان ، كما تؤطر بقية واجهات الليمارستان مجموعة من النوافذ المتسعة العادية أيضاً بالقرب من مستوى أرضية المنشأة ، وذلك بغرض إدخال الضوء والهواء لتجديد وتطهير أرضية المنشأة من الميكروبات والجراثيم عما لو كانت هذه النوافذ مزغليه بسبب الظروف المناخية للأناضول .

المدخل : (لوحة 4،5)

مدخل الليمارستان عبارة عن مدخل تذكارى أى بارز عن سمت الواجهة ومرتفع أيضاً عن ارتفاع الواجهة وهذا المدخل مثله مثل غالبية المداخل السلجوقية يتميز بإشتماله على مجموعة من العناصر المعمارية والزخرفية فهذا المدخل يؤطره أشطرة زخرفية متنوعة ، حيث يؤطر المدخل بوجه عام شريط زخرفى عريض به زخارف منحوتة بارزة على الحجر عبارة عن أطباق نجمية ثمانية الرؤوس فى شكل متكرر ثم يلى ذلك وبأعلى فتحة المدخل مجموعة من الدوائر الزخرفية يبلغ عددها ثلاث دوائر كبيرة بها زخارف هندسية ونباتية (لوحة 6،7)، عبارة عن أطباق نجمية يتخللها زخارف نباتية وقد محيت الدائرة الوسطى ولكن بقايا آثارها تدل عليها ثم يوجد أسفل ذلك اللوحة الرخامية المدون بها نص الإنشاء بخط الثلث البارز فى سطرين وقد قمنا بقراءة هذا النص سالفاً، ثم وجد أسفل ذلك زخارف لدوائر زخرفية متنوعة يبلغ عددها ثلاث دوائر الى يمين طاقة المدخل وثلاث مثلها الى اليسار من طاقة المدخل ، وللأسف قد محيت معظمها إلا أنه من

¹- Baykara (Tuncer) I.Giyaseddin keyhusrev (1164 – 1211) Gazi-Şehit, Türk Tarih kurumu basimevi,xxiv. Dizi,sa.20, Ankara 1997, P.97.

بقاياها تدلل على وجودها ثم يوجد بعد ذلك شريط زخرفى عبارة عن زخرفة مجدولة تؤطر طاقة المدخل على هيئة عقد نصف مستدير ذو قطاع مدبب من أعلى ، ثم يلى ذلك مجموعة من الدوائر الزخرفية يبلغ عددها خمس دوائر إلى اليمين ومثلها إلى اليسار وهى ذات زخارف متنوعة ما بين زخارف هندسية ونباتية ثم يلى ذلك طاقة المدخل وهى طاقة مقرنصة ذات شكل هرمى متصاعد إلى أعلى ويبلغ عدد حطائها سبع حطات مشكلة على هيئة مراوح نخلية وأنصافها ، ثم يوجد إلى يمين ويسار حجر المدخل دخلتان على هيئة حنايا نصف مستديرة واحدة إلى اليمين والآخرى إلى اليسار ، يعلو كل منهما طاقة مقرنصة هرمية الشكل ذات ثلاث حطات من مراوح نخلية تشبه طاقة فتحة الباب وبصدر حجر المدخل فتحة باب عليها بابا خشبيا ذو مصرعين يعلو ذلك عتب مصنع من صنجات معشقة أو مزررة يبلغ عددها سبع صنجات .

الوصف من الداخل : (لوحة 8)

ندخل إلى البيمارستان من المدخل السابق الذكر إلى دهليز أو ممر طويل يؤدى إلى رواق أو بلاطة تحيط بالصحن من ثلاث جهات ، هم الجهة الجنوبية والشرقية والغربية ، كل بائكة منهم تطل على الصحن المكشوف من خلال ثلاثة عقود نصف دائرية ذات قطاع مدبب من أعلى أوسع هذه العقود العقد الأوسط من الحائنين وهى تلك العقود التى تقود إلى الإيوانات الثلاث خلفها وهذه العقود جميعها تستند على مجموعة من الدعامات الحجرية ذات مسقط مربع أما فى الإتجاه الشمالى فيظل بإتساع قبوه بالكامل على الصحن المكشوف ويستند هذا العقد على دعامتين مستطيلتي الشكل وتقسم مساحة هذه البلاطات الثلاث إلى ثلاث مساحات يغطيها أقبية نصف اسطوانية ذات قطاع مدبب، ومعروف أن القبو الأوسط هو أوسع هذه الأقبية الثلاث ويتوسط الصحن المكشوف فسقية أو شاذروان أو حوض ماء ليرطب الجو أوقات الحر القائلظ ، فى فصل الصيف ، كما أنها تعطى جمالاً وسحراً بوسط الصحن وتؤدى هذه البائكات إلى مجموعة من الإيوانات حولها مجموعة من الحجرات والقاعات للإقامة والمبيت ، ويبلغ عدد الأواوين أربعة أو اوين متقابلة أكبرها وأوسعها الإيوان الرئيسى وهو الإيوان الشمالى ، حيث تبلغ مقاساته (10م × 9م)⁽¹⁾ وقد اصطففت الحجرات والقاعات على جانبى كل إيوان بواقع حجرتان إلى اليمين وحجرتان إلى اليسار من كل إيوان تقريباً فى توزيع هندسى بديع وهذه الحجرات غالبيتها عبارة عن مساحة

¹ - Baykara (Tuncer), I. Giyaseddin keyhusrev., P. 97 .

مستطيلة يغطيها قبو نصف إسطواني ذو قطاع مدبب وتوجد مداخل هذه الحجرات في أطراف الواجهات وليست في منتصفها للحفاظ على استغلال الجدار في شغله في أى أشياء أخرى كإنشاء مصاطب أو وضع دواليب حائطية أو كتيبات عما لو كانت هذه الأبواب تتوسط واجهات هذه الحجرات، هذا ويلاحظ وجود بعض الحجرات التي يفضى بعضها إلى بعض من خلال فتح أبواب مشتركة فيما بينها .

ومن الوحدات التي قد يشتمل عليها هذا بیمارستان وحدة الحمام وكذلك وحدة المطبخ كوحدة أساسيتان لتوفير الطهارة والغسل والنظافة بالمبیمارستان وتوفير وتجهيز الطعام والشراب بالمبیمارستان وربما كانت الحجرات التي بالركن الشمالى الغربى هى وحدة الحمام وذلك بسبب إشتغالها على أربع حجرات يفضى بعضها إلى بعض شبيهة بالحمامات الرومانية ذات الأربع حجرات وهم الحجرة الباردة ثم الدفئة ثم الساخنة وأخيراً الموقد.

وكذلك أيضاً ربما كانتا الحجرتان اللتان بالركن الجنوبى الغربى والتي يفضى بعضها إلى بعض ربما كانتا تستخدم كمطبخ مثل المطابخ التي وجدت في الخانات السلجوقية وخاصة مطبخ خان السلطان بأقسراى وذلك لتجهيز الطعام والشراب بداخل بیمارستان.

ويسقف بیمارستان جميعه مجموعة من الأقبية النصف إسطوانية من الداخل وذات قطاع جمالونى من أعلى لمراعاة سقوط الأمطار وتساقط الثلوج فى الأناضول؛ حيث هذا السقف الجمالونى محسوب بطريقة ميل هندسية تأخذ مياه الأمطار من على سطح بیمارستان الى الميازيب الموجودة بواجهات بیمارستان وتتخلص منها خارج ساحة المنشأة . (لوحة 9).

ثانيا : وصف المدرسة الطبية (التعليمية) : (شكل 1 ، لوحة 10)

تقع هذه المدرسة لصيقة بالمبیمارستان حيث يصل بينهما دهليزاً أو ممراً يؤدي إلى كل منهما فى الركن الشمالى الغربى للمدرسة وبالركن الشمالى الشرقى بالمبیمارستان وهذه المدرسة ترتد واجهتها عن واجهة بیمارستان إلى الورا بمسافة (1م)⁽¹⁾ وهذه المدرسة هى صورة مكررة من تخطيط بیمارستان الملاصق لها ولذلك يطلق على المنشأة ككل باسم " جيفته مدرسة

¹- Baykara,I. Giyseddin keyhusrev., P.97.

" أى المدرسة التوأم بسبب التخطيط المتشابه بينهما فتخطيطهما ينتمى الى طراز الصحن المكشوف والأربع إيوانات متقابلة وهذه المدرسة عبارة عن مساحة مستطيلة الشكل تبلغ مقاساتها (41م × 27.50م) يتوسطها صحن مكشوف مستطيل الشكل تبلغ مقاساته (14م × 8م)⁽¹⁾ .

المدخل : (لوحة 11)

هذه المدرسة مثلها مثل البيمارستان لا تشتمل إلا على مدخل وحيد يقع فى الثلث الأخير للواجهة الرئيسية الجنوبية فى الإتجاه الجنوبى الغربى من الواجهة وهو مدخل تذكارى مثله مثل مدخل البيمارستان ولكنه أقل منه فى الحجم والإتساع وذلك له غرضه حتى يتميز بين مدخل البيمارستان ومدخل المدرسة الطبية (التعليمية) حتى يكون مدخل البيمارستان أكثر وضوحاً وأكثر اتساعاً حتى يتيح أفضل رؤية وسهولة للوصول بسرعة إليه والدخول منه لأنه مدخل خاص بإستقبال المرضى والزوار بينما مدخل المدرسة الطبية هو مدخل بسيط خالى تماماً من أية زخارف ويوجد بهذه الواجهة إلى اليمين واليسار من المدخل نافذة متسعة عادية لإدخال الضوء والهواء داخل وحدات المدرسة هذا المدخل يؤدي إلى دهليز أو ممر طويل شبيه أيضاً بدهليز أو ممر مدخل البيمارستان السابق ذكره إلا أنه هنا أضيق من السابق وذلك لأنه دهليز البيمارستان يتردد عليه أعداداً ضخمة من المرضى والمقيمين والزوار بصفة مستمرة حتى يستوعب العدد الأكبر بهذا البيمارستان ومن هنا كان أكثر اتساعاً من دهليز المدرسة .

ويؤدي هذا الدهليز إلى رواق أو بلاطة تحيط بالصحن المكشوف من ثلاث جهات ، الجهة الجنوبية والشرقية والغربية ، أما الجهة الشمالية مثلها مثل ما كان بالبيمارستان، فلا يوجد بها بائكه ولكن تطل على الصحن بعقد متسع بكامله، يطل على الصحن المكشوف الذى يوجد خلفه الإيوان الرئيسى والأكبر بالمدرسة (لوحة 12) .

وهذه البائكة تطل على الصحن المكشوف من جهة الجنوب بعقدين وبثلاثة عقود بالجهتين الشرقية والغربية مع ملاحظة أن العقد الأوسط أوسع من الجانبين، وذلك لأن العقد الأوسط فى كل منهما يؤدي إلى الإيوان ، أما الجهة الشمالية فتطل على الصحن بعقد واحد كما سبق ذكره، وهذه البائكات جميعها تستند على مجموعة من الدعامات المربعة الشكل ، ويغطي جميع

¹ - Baykara (Tuncer), I. Gyseddin keyhusrev., P. 97.

هذه البلاطات التي توجد خلف الصحن المكشوف أقبية نصف إسطوانية ذات قطاع مدب من أعلى .

ويوجد خلف هذه البائكات أربعة إيوانات تتوسط المدرسة وهي إيوانات متقابلة أكبرها وأكثرها اتساعاً الإيوان الرئيسى، وهو الإيوان الشمالى ومقاساته (7.50 × 9.70م)⁽¹⁾ .

ويتوسط الصحن المكشوف فسقية أوناfore مثلها مثل فسقية البيمارستان، وتوجد بعض الحجرات والقاعات على جانبي كل إيوان ؛ حيث توجد حجرتان على جانبي الإيوان الرئيسى بالمدرسة، بواقع حجرة إلى اليمين وحجرة أخرى إلى يسار الإيوان، ويوجد على جانبي الإيوانات الثلاث الأخرى حجرات إما بواقع حجرتين على جانبي كل إيوان أو بواقع حجرة واحدة على جانبي كل إيوان أيضاً . وهذه الحجرات جميعها يغطيها أقبية نصف إسطوانية ذات قطاع مدب من أعلى . ويلاحظ على هذه الحجرات أيضاً مثلها مثل حجرات البيمارستان بأن فتحات مداخلها لا تتوسط واجهاتها بل في طرف من الواجهة وذلك حتى لا يتم إستغلال هذا الضلع في هذا الإتجاه أحسن إستغلال في وضع أسرة أو دواليب أو كتيبات حائطية أو ما شابه ذلك عما لو كانت هذه الأبواب تتوسط واجهات هذه الحجرات .

ضريح المنشأة او المدرسة : (لوحة 14، 13)

يوجد الضريح في الركن الشمالى الشرقى في إتجاه الصحن المكشوف، وهو ضريح مرتفع عن مستوى أرضية المدرسة ومن ثم يوجد أمام مدخلها سلم جانبي مزدوج يتكون كل سلم من ثلاث درجات ثم بسطة السلم يؤديان إلى فتحة مدخل الضريح ، والضريح ذو تخطيط مثنى الشكل مشيد بالحجر ويوجد في أضلاع الضريح بشكل متتالى من اليمين إلى اليسار حنية ثم دخله ثم حنية ثم دخله وهكذا حتى ينتهى بحنية إلى اليسار من مدخل الضريح وهى حنايا ودخلات بارزة من الخارج ويغطى الضريح من الداخل قبة محمولة على حنايا ركنية ، أما من الخارج فيغطيها قبة هرمية مخروطية الشكل بسبب الظروف المناخية الأناضولية .

مع أن هذا الضريح أو هذه التربة خالية من أية آثار للدفن أو من أية توابيت، إلا أنه يرجح أنه ربما دفن بهذه التربة الملكة كوهـر(جوهـر) نسيبة خاتون مؤسسة البيمارستان ⁽¹⁾ ولم يدفن بها السلطان غياث الدين كيخسرو مؤسس المدرسة ⁽²⁾ .

2- بيمارستان سيواس (614هـ/1217م):

أولاً: الموقع:

يقع بيمارستان سيواس على أول طريق توقات أى على طريق سيواس- توقات ، بظاهر كورة سيواس ⁽³⁾ .

وهذه المنشأة يحدها أربعة حدود كما ذكرها لنا وقفية المنشأة ⁽⁴⁾ وهى كالتالى :

الحد الأول: خانقاه الملك نظام الدين يغبسان.

الحد الثانى: الجنيينة السلطانية.

الحد الثالث: منازل بدر الدين على المعمار، ثم يلى ذلك منزل اراكيل القس ثم يلى ذلك منزل

ذوليك المغربى ويلى ذلك منزل فارت الحايك ويلى ذلك منزل حسن البقال.

2 - أصلان آبا، فنون الترك وعمائرهم، ص112.

دفن السلطان غياث الدين كيخسرو الأول فى مقابر آبائه وأجداده فى مدينة قونية.(راجع، ابن بيبى، مختصر سلجوقنامه، ص 46-47).

³ - راجع نص الوقفية ، Cevdet(M.),Sivas darüşşifası vakfiyesi ve tercümesi.,p.35 .

⁴ - انظر الوقفية، Cevdet,op.cit., P.35.

الحد الرابع: وهو طريق توقات المفتوح بإمها عليه (طريق سيواس- توقات).

ثانياً: تاريخ الإنشاء ومشيد الأثر:

يوجد نص إنشاء بأعلى مدخل البيمارستان بخط ثلث بارز نصه

" أمر بعمارة هذه الدار لرضا(ع) الله تعالى السلطان الغالب بامر الله عز الدنيا والدين ركن الإسلام والمسلمين سلطان البر والبحر تاج آل سلجوق أبو الفتح كيكافوس بن كيخسرو برهان أمير المؤمنين في سنة أربع عشر وستماية".⁽¹⁾ (لوحة 15).

ومن نص الإنشاء السابق يتضح لنا أن هذا البيمارستان شُيد في عام (614هـ) الموافق (1217 م) ،بأمر من السلطان عز الدين كيكافوس الأول.

ويتضح لنا أيضاً ورود لفظ "دار" وهو ما يعنى به " دار الصحا" وهو يعنى به " دار الصحة " أو " دار الشفاء" الذى ورد لفظهما في وقفية هذه المنشأة⁽²⁾.

ويتضح لنا من النص السابق الغرض من إنشاء هذه الدار وهى " لرضا الله تعالى" وهو أفضل شئ يتمناه العبد من مولاه سبحانه وتعالى في الحياة الدنيا وهو " رضا الله عليه".

اما فيما يخص مشيد الأثر وهو السلطان عز الدين كيكافوس الأول، فإنه تولى الحكم فيما بين عامي (607-616هـ / 1210-1219م)⁽³⁾ . ، وتوفى بمرض السلوهو في طريقه إلى ملطية (616هـ / 1219م) ، حيث مرض في سيواس ،وقيل أن ماءها كان لا يناسب مزاجه فحملوه

¹ - عيسى (أحمد) ، تاريخ البيمارستانات ، ص 271. Yinanç(Refet),Sivas Abideleri ve vakıfları., XXII. Sayı, p.17,note,19;

² - انظر نص الوقفية ، Cevdet, Sivas darüşşifası., p. 35.

³ - ابن بيبى، مختصر سلجوقنامه، ص 46-47؛ إبراهيم (فهيم فتحى)، خانات الطرق في عهد سلاجقة الأناضول، ص 51.

إلى (ويران شهر) وكانوا يأتون إليه بماء الفرات من ملطية يومياً ، وينقل إلى الشرايخانه ⁽¹⁾، إلا أنه لم يشف من مرضه وقال شعراً قبل وفاته:

تركنا الدنيا ومضينا ، غرسنا تعب القلب ومضينا

فالنوبة بعد ذلك نوبتكم،لأننا أخذنا نوبتنا ومضينا

وأوصى السلطان بنقش هذا الشعر على قبره الذي كان قد أعده لنفسه بدار الشفاء بسيواس ⁽²⁾.

ثالثاً: الوصف المعماري للمنشأة: (شكل 2 لوحه 16)

تتكون هذه المنشأة من بنائين أحدهما عبارة عن اليمارستان " دار الشفاء " أو " المستشفى " والثاني عبارة عن المدرسة الطبية (التعليمية) ، وملحق بها ضريح خاص بمشيد المنشأة وهذه المنشأة شيدت بمادة الحجر وهي من طابق واحد.

أولاً: اليمارستان أو دار الشفاء " المستشفى " :

ينتمي تخطيط هذا اليمارستان إلى طراز الصحن المكشوف والأواوين، حيث يتكون تخطيط هذا اليمارستان من صحن مكشوف وإيوانين ، إيوان كبير رئيسي شرقي وإيوان صغير فرعي شمالي، وضريح حل محل الإيوان الثالث الجنوبي، استخدم لدفن مؤسس هذه المنشأة به .

واليمارستان عبارة عن مساحة مستطيلة الشكل تبلغ مقاساتها (68م × 48م) ⁽³⁾، يتوسطها صحن مكشوف مقاساته (31.50م × 22.05م) ⁽⁴⁾

¹ - الشرايخانه : بيت يشتمل على أنواع المشروب من المياه على إختلافها ، السكر والأشربة والدريقات والسقوفات والمعاجين والأقراص .(ابن ببي) ، المصدر السابق، ص 98، حاشية(3).

Sözen,op.cit.,cilt.I,p.99;

² - ابن ببي، المصدر السابق، ص 99،

³ - أصلان آبا، المرجع السابق، ص102.

Sözen, op.cit.,cilt.I,p..97.

ويوجد لهذا البيمارستان ثلاث واجهات ، الواجهة الرئيسية هي الواجهة الغربية يتوسطها مدخل البيمارستان ثم الواجهة الجنوبية ثم الواجهة الشرقية، ويؤطر هذه الواجهات الثلاث مجموعة من النوافذ المتسعة العادية، وذلك لإدخال الضوء والهواء داخل البيمارستان كنوع من تجديد الهواء وتطهير أرضيات البيمارستان من الميكروبات والجراثيم عما لو كانت هذه النوافذ مزغليه بسبب الظروف المناخية الأناضولية (لوحة 17،18).

المدخل: (لوحة 19)

مدخل البيمارستان عبارة عن مدخل تذكاري أى بارز عن سمت الواجهة ومرتفع أيضاً عن ارتفاع الواجهة، وهذا المدخل مثله مثل غالبية المداخل السلجوقية يتميز بإشتماله على مجموعة من العناصر المعمارية والزخرفية، حيث يؤطر المدخل شريطان زخرفيان عريضان ، يشتمل كل منهما على زخارف هندسية عبارة عن أطباق نجمية وأنصافها ، ثم يلي ذلك شريط زخرفي يؤطر فتحه حجر المدخل يشتمل على زخارف نباتية وهندسية، وهو على شاكلة عقد حجر المدخل ، وهو عقد نصف مستدير ذو قطاع مدبب من أعلى، ويوجد على جانبي حجر المدخل دخلتان بواقع دخله على كل جانب على هيئة متعددة الأضلاع، يعلوها صفوف من حطات المقرنصات، وفي صدر حجر المدخل توجد فتحة باب البيمارستان عليه باب خشبي من مصراعين يعلو فتحة الباب عقد نصف مستدير ، يعلو ذلك شريط رخامي عليه نص إنشاء البيمارستان وهو مدون بخط الثلث البارز، وقد سبق التحدث عنه ثم يعلو ذلك طاقية المدخل وهي طاقية مقرنصة هرمية الشكل تشتمل على مجموعة من حطات المقرنصات يبلغ عددها تسع صفوف ، محفور عليها زخارف لأوراق نباتية وأنصاف مرواح نخيلية⁽¹⁾.

ويوجد بالمدخل كما ذكر أصلان آبا زخارف حيوانية عبارة عن رؤوس سباع أوثيران ترمز إلى الشمس والقمر⁽²⁾، ويرى أصلان آبا أن الزخارف المصفورة والمتداخلة الموجودة بمدخل هذا البيمارستان عبارة عن تأثيرات تركية قديمة يرجع أصلها إلى مقابر خرقان ومقبرة ماما خاتون

¹ - انظر ÜnaL(Rahmi Hüseyin),L'etude du portail dans L'architecture ،

pre- ottoman, Ticaret matbaacılık, T.A.Ş., Izmir, 1982, pl.XC, ph.II.

² - أصلان آبا ، فنون الترك وعماثرهم، ص 104.

في ترجان وكذلك في ضريح مدرسة كوك بآماسيا وكذلك في أضرحة يوسف بن قصير ، وضريح مؤمنة خاتون في نخجوان⁽¹⁾ .

وصف البيمارستان من الداخل :

ندخل إلى البيمارستان من المدخل السابق الذكر إلى دهليز أو ممر متسع طويل يغطي هذا الدهليز قبوان ، الجزء الأول من الدهليز يغطيه قبو متقاطع ، أما القسم الآخر من الدهليز فيغطيه قبو يتوسطه منور أو فانوس مفتوح للسماء ، لإضاءة الدهليز الطويل (لوحة 20) ، ويوجد إلى يمين ويسار هذا الدهليز حجرتان ، ومساحة تشبه الإيوان في كل جانب ، ويلاحظ أن الحجرتان الأولتان ، إلى اليمين ويسار الدهليز مفتوح كل منها بكامل إتساعها على الدهليز من خلال عقد القبو الذى يسقف كل منهما ويوجد بكل حجرة نافذة شبه مزغلية تفتح إلى الخارج (خارج المنشأة) ، أما الحجرتان الآخرتان فكل منهما يفضى إليها من خلال فتحه باب تتوسط واجهة هاتين الحجرتين ، يغطي كل منهما قبو نصف إسطواني، أما فيما يخص بالمساحتين اللتين تشبهان الإيوان فهما مفتوحتان بكامل إتساعهما من جهة الصحن من خلال عقد القبو الذى يسقف كل منهما ، مع وجود نافذة تفتح إلى اليمين للمساحة اليمنى و نافذة تفتح إلى اليسار بالمساحة اليسرى من الدهليز ، ويؤدى هذا الدهليز إلى صحن مكشوف يتوسط البيمارستان مساحة تبلغ (31.5م × 22.05م) ، ويوجد في صدر هذا الصحن المكشوف إيوان البيمارستان الرئيسى وهو أكبر أواوين البيمارستان ويقع في الضلع الشرقى (لوحة 21)، ويوجد على جانبي عقد الإيوان الكبير رأسان لأدميين عبارة عن رأس رجل ورأس امرأة ، يمثلان الشمس والقمر⁽²⁾.

وبصدر هذا الإيوان دخلة توجد إلى اليمين واليسار منها نافذتان شبه مزغليتان لمعالجة الظروف المناخية في الأناضول ، ويغطي هذا الإيوان قبو نصف إسطواني ذو قطاع مدبب من أعلى ويوجد إلى اليمين ،والأخرى إلى اليسار من هذا الإيوان حجرتان بواقع حجرة في كل إتجاه ، وهما حجرتان مستطيلتان، اليمنى بها نافذة شبه مزغلية تطل إلى الخارج والأخرى لا يوجد بها أية

¹ - أصلان آبا، المرجع نفسه، ص 104، تصميم (1/هـ) .

² - أصلان آبا، فنون الترك وعماثرهم، ص 102، Yinanç (Refet), Sivas abidelri ve vakıfları.,p.18;

نوافذ، ويتوصل إليهما من خلال الصحن المكشوف من خلال فتحة باب تتوسط واجهة كل منهما، ويسقف كل منهما قبو نصف إسطواني ذو قطاع مدبب من أعلى.

ويوجد إلى اليمين واليسار من الصحن المكشوف بائكة أو رواق يتكون كل منهما من خمس دعائم حجرية يستند عليها ستة عقود، ويغطي بلاطة هذه البائكة أو الرواق خمسة أقبية نصف إسطوانية متنوعة الشكل منها قبوان جانبيان مروحيان (نجميان) أو أقبية متقاطعة ذات قبيبة والثلاثة أقبية منهم ذات أشكال نصف إسطوانية، وأوسط هذه الأقبية أوسعها وهو ذلك القبو الذى يوجد خلفه الإيوان الشمالى أو الضريح المقابل له ، ويوجد إلى الخلف من البائكة أو الرواق الجنوبي ضريح خاص بصاحب المنشأة وسوف نتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد ، ويوجد إلى اليمين وإلى اليسار من هذا الضريح ست حجرات ، بواقع ثلاث حجرات إلى اليمين وثلاث حجرات إلى اليسار هذه الحجرات الست يوجد ببعضها دخلات بالجدران ، ربما كانت تستخدم هذه الدخلات لوضع متعلقات أو أدوات خاصة بالمرضى والتزلاء أو لوضع مشروباتهم من الأدوية والأطعمة الخاصة بهم ، كما يوجد فى بعضها الآخر مواقد للتدفئة (أوجاقلر) Ocklar بالجدران كمعالجة للمناخ الأناضولى، ويوجد بكل من الركن الجنوبي الغربى والجنوبى الشرقى ثلاث وحدات أو حجرات وقاعات فى كل ركن يغطيها ثلاثة أقبية نصف إسطوانية.

يوجد بكل وحدة نافذة متسعة عادية تطل على الشارع لإدخال الضوء والهواء ، أما الضلع الشمالى للصحن ، فيوجد خلف البائكة أو الرواق إيوان يتوسط هذا الضلع وهذا الإيوان يغطيه قبو نصف إسطواني ، وهو أصغر مساحة من القبو الرئيسى الشرقى ، ويوجد بهذا الإيوان دخلتان إحداهما إلى اليمين والأخرى إلى اليسار، الغرض منها مثل الغرض من الدخلات السابق ذكرها وهذا الإيوان كان يؤدى من خلاله إلى المدرسة الطبية (التعليمية) للصيقة به .

ويوجد إلى يمين ويسار هذا الإيوان ست حجرات بواقع ثلاث حجرات إلى اليمين والثلاث الأخرى إلى اليسار ، وهذه الحجرات يغطى بعضها أقبية نصف إسطوانية والبعض الآخر يغطيها أقبية متقاطعة يتوسطها صرة أو قبيبة صغيرة . ويوجد بهذه الحجرات دخلات ومدافئ بالجدران ، وهى دخلات متعددة فى الحجرة الواحدة ، وتوجد مداخل هذه الحجرات فى وسط واجهاتها مع ملاحظة التكرار والتماثل فى إصطفاف ووضع هذه الحجرات ؛ حيث لوحظ أن الحجرة الأولى

على يمين هذا الإيوان تشبه تماماً الحجرة الأولى على يسار هذا الإيوان ، وكذلك الحجرة الثانية إلى يمين الإيوان تشبه تماماً الحجرة الثانية إلى يسار هذا الإيوان وكذلك الحجرة الثالثة إلى يمين هذا الإيوان تشبه تماماً الحجرة الثالثة إلى يسار هذا الإيوان ، كنوع من السمترية والتماثل في البناء السلجوقي لهذا البيمارستان . ويوجد بكل من الركنين الشمالى الشرقى والشمالى الغربى ست حجرات أو وحدات بواقع ثلاث حجرات أو وحدات⁽¹⁾ بكل ركن ، ويوجد فى بعضها نوافذ متسعة عادية وفى البعض الآخر دخلات ونوافذ متسعة عادية ومدافئ بالجدران.

ثانياً: المدرسة الطبية (التعليمية) :

أولاً: الموقع :

تقع المدرسة الطبية لصيقة بالبيمارستان السابق وصفه ، ومن ثم فهذه المدرسة تقع أيضاً فى نفس موقع البيمارستان أى على طريق سيواس - توقات بظاهر كورة سيواس .⁽²⁾
وحدود هذه المدرسة الطبية هو نفس حدود البيمارستان الذى تحدثنا عنه سالفاً .⁽³⁾

ثانياً: تاريخ الإنشاء ومشيد الأثر :

تاريخ إنشاء هذه المدرسة الطبية هو نفس تاريخ إنشاء البيمارستان السابق وهو تاريخ (614هـ / 1217م) مشيده هو السلطان عز الدين كيكاوس الأول " بحسب ما جاء فى نص الإنشاء الموجود أعلى مدخل البيمارستان .⁽¹⁾

¹ - ويذكر الدكتور / رفعت يانينج؛ بأن البيمارستان يشتمل تقريباً على 30 حجرة و عنبر طويل المساحة .

Yinanç (Refet), Sivas abideleri ve vakıfları.,P. 17.

Sözen, Op. cit., Cilt, 1, p.90 – 93 .

² - راجع

Cevdet, op. cit., p. 35 .

وهذه المدرسة لم يتبق منها الآن إلا أطلال ولكن من بقايا هذه الأطلال استطاع العلماء الأتراك التعرف على تخطيط هذه المدرسة الطبية، فقد اتضح أنها تشبه تماماً تخطيط البيمارستان اللصيق بما جملة وتفصيلاً ماعداً أن البيمارستان يشتمل على وحدة الضريح، وأن الإيوان الشمالى فى البيمارستان أصبح يمثل الإيوان الجنوبى فى المدرسة، ودون ذلك فالمنشأتان متشابهتان جملة وتفصيلاً .

ثالثاً: ضريح المنشأة : (لوحة 23، 22)

يتوسط الضريح الضلع الجنوبى، ويحل محل الإيوان المقابل للإيوان الشمالى الفرعى وهو عبارة عن حجرة مربعة من الداخل ذات عشرة أضلاع من الخارج، ويغطيها قبة من الداخل تناسب المساحة المربعة، وهى مشيدة من الآجر تستند على مثلثات تركية ،⁽²⁾ أما من الخارج فيغطيها قبة هرمية مخروطية الشكل ذات عشرة أضلاع تناسب الشكل السفلى ذى العشرة أضلاع ، وهى تناسب المناخ الأناضولى ذو الأمطار الغزيرة والثلج الكثير .

وهذا الضريح هو خاص بمشيد المنشأة وهو السلطان عز الدين كيكافوس ، وهذا الضريح له واجهة شمالية، تزخرفها ثلاث دخلات ، الوسطى منهم أوسعهم ، وهذه الواجهة عليها زخرفة تجمع ما بين زخرفة الآجر والخزف معاً، ويوجد بأعلى الواجهة وأعلى مدخل الضريح كتابات بالخط الكوفى المضافور، ووجود الأحجار الملونة سواء بالمشهر أو الأبلق، وكذلك زخارف النجوم والزخارف الهندسية المتنوعة الألوان ما بين الأبيض والفيروزى والأزرق والكوبالتى ، من صناعة الصانع " أحمد المرندى " وهذه الزخارف الخزفية تذكرنا بالزخارف الخزفية خلال عهد السلاجفة العظام وبما أن مدينة " مرند " بإقليم أذربيجان وهى غير بعيدة عن تبريز، فإنه يصبح من الواضح وصول تلك التأثيرات مباشرة من أذربيجان ، كما تشبه أيضاً تلك البلاطات الخزفية الموجودة على

تابوت الدفن الخاص بالسلطان عزالدين كيكافوس، بمثلتها التي تغطي جدران المقصورة الكيقبادية بالقرب من قيصرى .⁽¹⁾

أما النص الإنشائي الموجود بواجهة الضريح هذا ، فهو ذو حروف بيضاء بارزة على أرضية زرقاء وهى عبارة عن نص إنشاء به بيت من الشعر الذى دونه عزالدين كيكافوس نفسه قبل وفاته بمرض السل ؛ حيث جاء فيه :

" إن ثروتى لا تنفعنى بشئ الآن وها قد زال عني سلطانى وزالت دولتى وحن رجلي عن دار العبور هذه إلى الدار الآخرة والتاريخ فى الرابع من شوال سبع عشر وثمانية " ⁽²⁾. (لوحة 24،25).

ويفهم من النص الإنشائي السابق ذكره أن تاريخ وفاة هذا السلطان هو فى الرابع من شوال فى عام (617 هـ)؛ فى حين أن المنشأة ككل شيدت فى عام (614 هـ) حسب ما ورد بنص إنشاء هذه المنشأة أى أنه توفى بعد بناء هذه المنشأة بثلاث سنوات .

أما من الداخل فقد وجد على التابوت الرخامى بيت شعر كان قد أوحى به السلطان عزالدين كيكافوس بنقشه على مقبرته بعد وفاته وهو كالتالى :

تركنا الدنيا ومضيئا، غرسنا تعب القلب ومضيئا

فالنوبه بعد ذلك نوبتكم، لأننا أخذنا نوبتنا ومضيئا ⁽³⁾.

رابعاً : الوقف وأوقاف اليمارستانات السلجوقية :

Sözen, Op. cit ., cilt.1, p.99;

¹ - أصلان آبا، المرجع السابق ، ص 102 ، 103 .

Sözen, Op. cit., cilt. 1, p.

² - أصلان آبا ، المرجع السابق ، ص 103 .
99;

³ - ابن بيبى ، مختصر سلجوقنامه ، ص 99؛ Yinanç Sivas abideleri ; Sözen, Op. cit., cilt. 1, p. 99; .
ve vakıfları. İbrahim (فهم فتحي) خانات الطرق ، ص 55 .
., p. 18, Not., 26;

لوحظ من وقفيات البيمارستانات السلجوقية في الأناضول والقليلة جداً، أنه كان يُوقف على كل بيمارستان مجموعة من المنشآت المعمارية التي تدر ريعاً يعود هذا الريع للصرف على هذه البيمارستانات، وكذلك كان يوقف عليها مجموعة من الأراضي الزراعية والقرى والحدائق والبساتين والمحلات التجارية والدكاكين والحوانيت والحمامات التي تدر ريع، يوقف هذا الريع على هذه البيمارستانات، فقد ورد في وقفية ⁽¹⁾ بيمارستان سيواس، الأوقاف التي أوقفت على هذا البيمارستان خلال العصر السلجوقي وهي كالتالي :

- 5 قرى وأراضى و 108 دكان على النحو التالى :

1 -بستان واحد خارج مدينة قونية .

2 -يوجد أوقاف فى قصبة بالقرب من قونية عبارة عن قرية بياتكين ومخزن وإسطبل وزاوية وعيون المياه وطاحونة .

3 -30 دكان فى سوق التركمان خارج مدينة أرغلى .

4 -قرية القس أو البابا روميه (bapli) بالقرب من آقسراى .

5 -قرية وحديقة آفكانه بالقرب من قيصرى .

¹ - ذكر الأستاذ جودت أنه فى عام (617هـ / 1220م) قد تم تنظيم وترتيب هذه الوقفية ، فى عام (619هـ / 1222م) قد تم الموافقة أو التصديق عليها .

Cevdet (M.), Sivas darıssıfasi vakfiyesi., P. 35 (انظر ،

(

بينما يذكر رفعت ينانچ أن وقفية هذه المنشأة نظمت ورتبت فى الحرم من عام (615هـ) ، الموافق عام (1270م) .

(انظر ، Yinanç(Refet), Kayseri ve Sivas darıssıfalarının vakıflar, Belleten, C: xlviii, S. 189-190, Ankara, 1985, P. 302 .)

ولكننا نبيل إلى رأى الأول وهو أن هذه الوقفية قد حررت فى عام (617هـ / 1220م) وخاصة وأن مشيد هذه المنشأة وهو السلطان عزالدين كيكاوس الأول توفى عام (616هـ) وقد دون بهذه الوقفية أيضاً عبارة تدلل على أنها دونت بعد وفاته وهذه العبارة هى " وقد أبان هذه الأوقاف المذكورة الواقف المذكور روى الله ثراه بالرحمة والرضوان وبوأ مثواه بمجوحة الجنان عن ماله وأنزلها عن ملكه ...".

فهذه العبارات لا تذكر إلا للموتى ، ومن ثم فهى لم تدون قبل عام (616هـ) وهو تاريخ وفاته، بل دونت بعد ذلك ، ومن ثم فإن القائل بأنها دونت فى عام (617هـ / 1220م)، هو أقرب للصواب ونحن نؤيده .

- 6 - قرية حديقة التبن بالقرب من ملطية .
- 7 - حديقة قرية أبو قول بتوقات .
- 8 - حديقة قرية خورخون بسيواس .
- 9 - حديقة قرية كומר (الفحم) بسيواس .
- 10 - ديوان قيومود في كان آبارد بسيواس .
- 11 - 78 دكان في سوق سيواس مثل دكان البزاز والترزى والإسكافي .⁽¹⁾
- أما الأوقاف التي أوقفت على المدرسة الطبية (التعليمية) بسيواس كالتالي :

- 1 - قرية التبن بملطية ، ومزرعة ملكخانه والديوان .
- 2 - قرية أفكانه بقيصرى وقرية الحديقة بملك خانه .
- 3 - قرية خورخون بسيواس في ملكخانه .⁽²⁾

ونلاحظ من أوقاف البيمارستان وأوقاف المدرسة الطبية (التعليمية) بسيواس ، أن أوقاف البيمارستان عديدة وكبيرة عن أوقاف المدرسة وذلك لأن مصاريف ومتطلبات البيمارستان أعلى من مصاريف ومتطلبات المدرسة ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أن وقف المدرسة هو نفسه مشترك مع وقف البيمارستان وهى قرية التبن بملطية وقرية أفكانه بقيصرى وقرية خورخون بسيواس .

¹ - انظر ، للاستزادة عن هذه الأوقاف بالتفصيل ،

Yinanç, Sivas abideleri ve vakıfları., p. 19 – 26; Yinanç, op. cit., p. 305 .

Yinanç, Op. cit., P. 305 .

ومن هذه الأوقاف السالفة الذكر يتضح مدى أهمية الإهتمام بهذه المنشآت (البيمارستانات) لكي تؤدي وظائفها على أكمل وجه وقد وقف الواقف على هذه المنشآت ريع هذه المنشآت الموقوفة عليها لكي تصرف على هذه المنشآت وعلى موظفيها والقائمين عليها ومن ثم شرط الواقف بوقيات هذه المنشآت على أن يوزع هذا الريع بنظام معين الأولى فالأولى، فمثلاً ذكر في نص وقفية بيمارستان سيواس أن ريع جميع هذه الأوقاف التي أوقفت على هذا البيمارستان يُصرف على النحو التالي، الأهم فالأقل أهمية، فأولى الواقف هذا الريع بعد رواتب الموظفين والأطباء وشراء الأدوية والعقاقير أولاً إلى عمارة هذه الأوقاف الموقوفة على البيمارستان وبناء ما خرب ومرممة ما يحتاج إلى ترميم منها، ثم زيادة دخل ريعها سواء بالشراء أو بالإيجار، ثم أولى الواقف الإهتمام بعد ذلك إلى عمارة البيمارستان نفسه الذي هو سبب في وقف هذه العقارات المختلفة وبناء ما خرب منه ومرممة ما يحتاج إلى ترميم في كل وقت وزمان ، ثم أولى الواقف الأهمية إلى راتب المتولى أو الناظر نفسه ، مما تبقى من ريع الأوقاف يصرف له سنوياً الراتب المذكور سالفاً ، والباقي من ريع الأوقاف يوضع في خزانة البيمارستان .

وقد أكد الواقف من خلال نص الوقفية أنه على المتولى والناظر في أوقافه المذكورة على كل متولى بعده أن لا يؤجر شيئاً منها عند مسيس الحاجة في الإجارة أكثر من ثلاث سنين متواليات، ثم لا يعقد عليه إجارة أخرى حتى تنقضى هذه الإجارة المعقودة عليها الأولى، ولا تؤجر لظالم ولا لطامع ولا متغلب ولا متعد ولا من يخشى غايطة ولا يؤمن مكره ومكيدته.

كما ذكر الواقف أيضاً أنه: " إذا إنطمست دار الشفاء المذكورة (البيمارستان) واندرست آثارها وعفت أطلالها وانمحت رسومها وامتنع إيجارها واستحال استجداها وتعذر حصولها وتعسر الإنتفاع بها صار ريع الوقف وعوائده إلى فقراء المسلمين والمحتاجين الموحدين ومساكين المؤمنين مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك " (1) .

وقد أكد الواقف بأى حال من الأحوال، فلا يجوز أن توهب أو ترهن أو تورث أو تُملّك ، كما لا يجوز إتلافها أو إهلاكها، وذلك من خلال ما ورد بنص الوقفية : "... لا تُباع هذه الأوقاف المذكورة ولا يوهب ولا يرهن ولا يورث ولا يُملّك ولا يُتلف ولا يُهلك ..."(1) .

كما أكد الواقف أيضاً ، بأنه لا يجوز ولا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر سواء كان خليفة أو سلطان أو ملك أو أمير أو وزير أو والى ورئيس أو قاضى وفقير وعيميد أو محتسب ولا أحد من الناس نقض هذه الأوقاف المذكورة ولا نقضها ولا تغييرها ولا تبديلها ولا إبطالها ولا تعطيلها فقد ارتكب إثماً كبيراً(2) .

وقد أكد الواقف على شدة تحريم من يفعل ذلك ، فقد ورد فى نص الوقفية : "... وكيف يتعرض كذلك مؤمن أو يتصدى له موحد خايف من الله تعالى بعد ما قال عليه الصلاة والسلام شير من الأرض يأخذه المؤمن من أخيه المؤمن بغير حق ، طوقه الله من سبع أرضيين فى نار جهنم، وقال الله تعالى: "والظالمين أعد لهم عذاباً أليماً" ، وقال عز وعلا: " آلا لعنة الله على الظالمين " (3) .

وقد ذكر فى نص هذه الوقفية الخاصة بيمارستان سيواس أنها أنشئت لتكون مأوى للمرضى وعلاجهم وذلك من خلال نص الوقفية؛ حيث ورد بها " دار الشفاء ومأوى المرضى والإعلاء " .

وكان الغرض من وقفها أنها وقف لله تعالى ؛ حيث ورد بنص الوقفية : " وقفاً مؤبداً صحيحاً شرعياً وتصدقاً سرمداً صحيحاً " .

Cevdet, op. cit., p. 35 – 36 .

¹ - انظر نص الوقفية فى ،

Cevdet, op. cit., p. 36.

² -

Cevdet, op. cit., p. 36 .

³ - انظر نص الوقفية ،

وقد أوقف الواقف هذا اليمارستان لكل طوائف الشعب دون تمييز لدرجاتهم وتفاوت طبقاتهم ، فورد بنص الوقفية : "... وتمشيت أحوال المستخدمين الملازمين على تباين درجاتهم وتفاوت طبقاتهم ... " (1) .

أما فيما يخص بتاريخ كتابة هذه الوقفية فقد ذكر الأستاذ جودت أنه في عام (617هـ / 1220م)، قد تم تنظيم وترتيب هذه الوقفية .

خامساً : الموظفون والإداريون ورواتبهم باليمارستان السلجوقي :

ورد من خلال نص وقفية يمارستان سيواس عن بعض الموظفين والإداريين بهذا اليمارستان ورواتبهم، وكان أهم هؤلاء الموظفون هم هيئة الإشراف أو هيئة الإدارة باليمارستان ثم هيئة الأطباء الذين يتولون مهمة التطبيب والمداواة والعلاج باليمارستان على جميع فئاتهم وتخصصاتهم .

أولاً: هيئة الإشراف :

ورد بنص الوقفية بأن هناك وظيفة متولى اليمارستان وكذلك وظيفة الناظر، وقد أوكل الواقف مشيد هذه المنشأة هاتين الوظيفتين لشخص واحد أو كله الولاية والنظارة وهو الأمير استاد الدار (2) فرخ بن عبدالله الخازن الخاص ، وقد عينه السلطان عز الدين كيكاوس الأول مشيد اليمارستان متولياً وناظراً للأوقاف المذكورة في هذه الوقفية خاصة ولأوقاف السلطان عامة، يتولى بنفسه ، ويستنيب فيها من ينوبه ويوكل فيها من أراد ويعزله عن الوكالة متى شاء وله الحق في تفويض الوكالة إلى من يشاء ويعزله متى يشاء، لا إعتراف لأحد من الناس كائناً من كان فيها عليه

1 - انظر نص الوقفية Cevdet, op. cit, p. 36 .

2 - الأستاذ : بضم الهمزة ، لقب مملوكى أطلق على القائم على الشؤون الخاصة للسلطان والأستادارية ووظيفة موضوعها التحدث في أمر بيوت السلطان كلها من المطابخ والشراب خانة والحاشية والغلمان وغيره .
أما الإستاد : بكسر الهمزة وهو لقب يُطَق على من يتولى قبض المال السلطان وصرفه وتمثيل أوامر السلطان فيه ، وهو مركب من لفظين فارسيين : إستَدْ ومعناه الأخذ ، ودار : ومعناه الممسك ، وقد أدغمت الدال في الأولى مع الدال في كلمة دار، فصارت إستدار وتعني المتولى للأخذ، وترد في الكتب أحياناً " أستاذ الدار " دهمان(محمد أحمد) ، معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي، دار الفكر المعاصر، بيروت ، لبنان ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا، الطبعة الأولى ، 1990م ، ص 14-15 .

، إذ هو المفوض إليه والمعول عليه في التصرفات في هذه الأوقاف المذكورة عامة وإيرادات هذا
البيمارستان خاصة (1).

ثانياً: هيئة الأطباء :

أما فيما يخص العاملين بالبيمارستان من الأطباء ، فقد ذكرت نص الوقفية بعض الأطباء ووصفتهم
ببعض الصفات الخاصة بمهنتهم فورد في نص الوقفية " ... الأطباء الحازقين والمترفقين الفائقين
المجربين المهذيين الغير المتحذلقين ... " (2).

فهؤلاء الأطباء يجب أن يتصفوا بالمهارة والتفوق والتعامل بالرفق واللين والتهذب مع
المرضى والمجربين أى المختبرين من قبل أساتذتهم قبل تطبيب المرضى أو قبل تعيينهم بالبيمارستان،
أى قد أعطيت لهم أجازة بممارسة مهنة الطب بالبيمارستان، وكذلك الكحالين أى أطباء الرمد أو
العيون " فقد ذكر في الوقفية : " ... والكحالين الفاضلين ... "، وكذلك ورد ذكر " الجراحين "
أى أطباء الجراحة وهم خاصين بتداوى الجرحى وإجراء العمليات الجراحية اللازمة للترلاء
والقادمين بالبيمارستان ، فذكرت الوقفية : " والجراحين المصلحين الشفيقين الرفيقيين القاطنين بها
.. " (3).

وهذا النص السالف الذكر في غاية الأهمية إذ وصفت الوقفية الجراحين بالمُصلحين ، أى أن
الذين يجرون عمليات تصليح أو ربما تكون عمليات جراحية ، وليس من المستبعد أيضاً عمليات
تحميل (المصلحين)، ووصفتهم الوقفية بالشفقة، فالرفق على الجرحى المألومين بأنهم قاطنين بها
أى مقيمين بها وذلك لأهمية تواجد هؤلاء الجراحين بصفة دائمة داخل البيمارستان وخاصة في
العصر السلجوقي الكثير الحروب بصفة دائمة .

1 - انظر نص الوقفية ،
Cevdet, op. cit., p. 36 .

2 - راجع نص الوقفية ،
Ibid., p. 36 .

3 - راجع نص الوقفية ،
Ibid., p. 36 .

إذن نفهم مما سبق أن البيمارستان يشتمل علي مجموعة من الأطباء المعالجين للمرضى وكذلك مجموعة من أطباء العيون (الرمد) لمعالجة المرضى وكذلك مجموعة من الجراحين لإجراء العمليات الجراحية بالبيمارستان ، ولعل لفظ " الأطباء " في البداية هي إشارة إلى مجموعة من الأطباء الخاصين بتطبيب المرضى بداخل البيمارستان سواء كانوا من أطباء أوجاع الباطنة والحميات وغيرها من الأمراض الأخرى ماعدا أمراض العيون والجراحة ، الذين ورد ذكرهم تحديداً بنص الوقفية، وهذا يدل على أن هناك نوعيات من الأطباء المتخصصين في نوعية معينة من الأمراض وخاصة أمراض العيون وأمراض الباطنة والجراحة .

وهناك بلا شك كثير من الموظفين والإداريين بداخل هذا البيمارستان مثله مثل بقية البيمارستانات الأخرى التي اتضح بها وجود عديد من الموظفين والإداريين والعمال الذين كانوا يقومون بعملهم على أكمل وجه ، إلا أن وقفية هذا البيمارستان لم تفصح عن كثير من هؤلاء الموظفين والعاملين بها .

فهناك الطباخ الذى كان يقوم بإعداد الطعام والشراب بالبيمارستان وهناك الممرض والممرضة المسؤوله عن توفير الدواء والشراب للمريض وتحليل بول المريض وغيره، وهناك الفراش الذى كان يقوم بتنظيف المراحيض (دورات المياه) الخاصه بالبيمارستان، وهناك أيضاً البواب أو الحارس الذى كان يقوم بحراسة المارستان، وهناك موظف أو عامل مسؤول عن تجهيز وطحن الدواء وتخزينه بالشرابخانه وهو " أمين الشرابخانه" وهناك الدلائك وهو ذلك الشخص الذى يقوم بتغسيل وتديل المريض بحمام المارستان⁽¹⁾ .

ومما تجدر الإشارة إليه أن عدد الموظفين والعمال كان يتوقف على حجم ومساحة المارستان والخدمات التي يقدمها المارستان نفسه ودخل الوقف.

¹ - عن هذه الوظائف انظر ، Merçil (Erdoğan), Türkiye Selçukluarı' nda meslekler, Türk tarih kurumu basımevi, Ankara, 2000,p.106-125;karlık aya(E.), Anadolu Osmanlı ve Seçuklu darüşşifaları., p. 24-27.

أما فيما يخص برواتب بعض الموظفين بهذا البيمارستان ، فقد ورد في وقفية بيمارستان سيواس بأن راتب المتولى أو الناظر في السنة 4000 درهم فضة و 1000 مد قمح⁽¹⁾، والمدرس في هذه المدرسة كان يتقاضى سنوياً ما بين 100-1200 درهم و 300 مد من القمح⁽²⁾، وبوجه عام كان يُخصص من الأوقاف السلجوقية للبيمارستان الخمس للمتولى أو الناظر كراتب سنوى له ، وكانت أوقاف هذه البيمارستانات قد تصل إلى ما بين 20000 إلى 24000 درهم ، أى فيما بين 500 إلى 600 مد قمح⁽³⁾.

وقد ذكر أن دخل هذا البيمارستان (بيمارستان سيواس) خلال العصر العثماني ، الذى كان يتحصل من عشر الخراج 600 آقجه⁽⁴⁾، بينما كان راتب الموظفون في ذلك الوقت 100 آقجه⁽⁵⁾.

سادساً: خدمات البيمارستان :

بداية يجب أن نقر بأن خدمات البيمارستان خلال العصر السلجوقى فى الأناضول تحديداً غير واضحة ، ولكن من خلال ما كتب ودون عن خدمات البيمارستان قبل العصر السلجوقى وأثناء العصر السلجوقى، ليعطينا انطباعاً واضحاً عن تلك الخدمات التى كانت موجودة فى البيمارستانات الإسلامية قبل العصر السلجوقى والتى استمرت هى بعينها مستخدمة خلال العصر السلجوقى والتى تؤكد كدها الوثائق والمصادر والمراجع العربية والتى نفهم منها ومن قليل ما ورد بوقفيات البيمارستانات السلجوقية فى الأناضول بوجه الخصوص

¹ - انظر ، Cevdet, Yinanç(Refet), Kayseri ve Sivas darüşşifalarının vakıflar.,p.305; op.cit., p. 36 .

² - انظر ، Yinanç(Refet), Sivas abideleri ve vakıfları., p. 28.

³ - انظر ، Yinanç(Refet), Sivas abideleri ve vakıfları., p. 28.

⁴ - والآقجه :هى لفظة تركية تعنى عملة فضية صغيرة ضربت فى عهد أورخان بن عثمان .(دهمان، محمد أحمد)،معجم الألفاظ التاريخية فى العصر المملوكى ، ص 19) .

⁵ - Yinanç(Refet), Kayseri ve Sivas

darüşşifalarının vakıflar.,p.307

فقد ورد عن البيمارستان الطولوني في مصر من خلال ما ذكره جامع السيرة الطولونية عام (261هـ)،: " بنى أحمد بن طولون المارستان، ولم يكن قبل ذلك في مصر مارستان ، ولما فرغ منه حبس عليه دار الديوان ودوره في الأساكفة والقيسارية وسوق الرقيق، وشرط في المارستان ألا يعالج فيه جندي ولا مملوك ، وعمل حمامين للمارستان، أحدهما للرجال والآخر للنساء أحبسهما على المارستان وغيره، وشرط أنه إذا جئ بعليل تترع عنه ثيابه ونفقته وتحفظ عند أمين المارستان، ثم يلبس ثياباً ويفرش له ويُغذى ويراح بالأدوية والأغذية والأطباء، حتى يبرأ فإذا أكل فرُوجاً ورغيفاً أمر بالإنصراف وأُعطى ما له وثيابه" (1)

هذا النص السابق في غاية الأهمية إذ يوضح لنا عدة أشياء أهمها أن هذا البيمارستان وهو (المارستان الطولوني) هو أقدم البيمارستانات في مصر الإسلامية شيد في عام (261هـ) (2)، وكان مشيده بالطبع هو الأمير أحمد بن طولون، وأيضاً قد أوقف على هذا البيمارستان أوقافاً لها ريع أو دخل من، دار الديوان وبعض المساكن والمنازل وقيسارية وسوق للرقيق لكي يصرف منها على هذا البيمارستان، لأن العلاج كله بالبحان داخل البيمارستان وهو قمة التضامن الإجتماعي في ذلك الوقت، وخاصة للمرضى الفقراء والمحتاجين وكذلك المساكين، واتضح ذلك من خلال عبارة " ... وشرط في المارستان ألا يُعالج فيه جندي ولا مملوك " أى أن هذا البيمارستان ليس الغرض من إنشائه معالجة جنود الأمير أحمد بن طولون ولا مماليكه أيضاً، بل هو لمعالجة المرضى الفقراء والمساكين والمحتاجين .

وقد أوقفت على البيمارستان القيصري والسيواسي في الأناضول أوقافاً كثيرة تدر ريعاً مثل القرى والمحلات أو الدكاكين والأسواق والحدايق وغيره كما سبق الحديث عنه أثناء التحدث

¹ -ابن حبيب(الحسن بن عمر بن الحسن بن عمر (ت 779هـ / 1377م))، تذكرة النبى في أيام المنصور وبنيه (3 أجزاء) ، الجزء الأول، حوادث وتراجم (678-708 / 1279-1308) مع نشر وتحقيق وثائق وقف السلطان قلاوون حقه ووضع حواشيه دكتور / محمد محمد أمين ، راجعه وقدم له دكتور / سعيد عبد الفتاح عاشور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1976م -1 ، ص 298.

² - لقد أورد لنا ابن حبيب في كتابه " تذكرة النبى في أيام المنصور وبنيه " أن أول بيمارستان أنشئ في مصر كان في عصر ولاية الامويين في دار أبى زبيد بزقاق القناديل بالفسطاط، ثم أنشئ بعد ذلك بيمارستان المعافر سنة (247هـ / 861م) ويبدو أنهما كانا من الصغر وقلة أهميتهما مما جعل بعض المؤرخين يعتبروا بيمارستان أحمد بن طولون الذى أنشأه عام (259هـ / 873) هو أول بيمارستان أنشئ في مصر (انظر ، ابن حبيب، تذكرة النبى في أيام المنصور وبنيه ، ج1 ، ص 297-298.

عن الوقف والأوقاف السلجوقية وكذلك الأمر في بیمارستان المنصور قلاوون خلال العصر المملوكى فى مصر، فقد ورد أنه لما أنشأ السلطان الملك المنصور قلاوون بیمارستانه بالقاهرة وقف عليه من الأملاك بديار مصر القياسر والرباع والخوانيت والحمامات الفنادق والأحكار وغير ذلك، والضيايع بالشام ما يقارب ألف ألف درهم فى كل سنة ، ورتب مصارف المارستان والقبة والمدرسة ومكتب الأيتام .⁽¹⁾

وكذلك الأمر فى بیمارستان السلجوقى فقد كان يعمل دون دفع أجر فهو للفقير والغنى على حد سواء وكذلك الأمر فى بیمارستان المنصور قلاوون فى مصر؛ حيث أوقف هذا بیمارستان على السلطان والملك والمملوك والكبير والصغير والحر والعبد والذكر والأنثى،⁽²⁾ والغنى والفقير .

وقد حدث نفس الشئ فى بیمارستان النورى بحلب فى بلاد الشام⁽³⁾؛ حيث أوقف على هذا بیمارستان مجموعة من الأوقاف التى لها ريع يصرف منها على مصالح بیمارستان ، كالقرى والمزارع والطواحين والدكاكين وغيره⁽⁴⁾، وذلك لعلاج المرضى من الفقراء والمساكين والمحتاجين وغيرهم دون مقابل، وقد فعل ذلك نور الدين زنكى نفس الوضع فى بیمارستان الكبير بدمشق (1154/549م) ؛ حيث شرط أن هذا بیمارستان من أجل علاج الفقراء والمساكين والأغنياء أيضاً وغيرهم⁽⁵⁾.

كما أن الوقاف أوجد وحدة الحمام وهى وحدة هامة لخدمة بیمارستان للطهر والنظافة ؛حيث أنه سبب فى استعجال الشفاء والطهر والنظافة من الميكروبات والجراثيم وذلك لاستحمام المريض بشكل مستمر ودائم ، وقد فصل الوقاف بين حمام خاص بالرجال وآخر خاص بالنساء، وهذه ميزة مهمة للفصل بين الجنسين، أثناء عملية الإستحمام والطهر، تجنباً لحدوث أى حادث أثناء عملية الإستحمام والطهر، وقمة المساواة أنه لم يجعلهما خاصين بالإستحمام فقط، بل وأيضاً وفقاً لغيرهما من المنشآت المعمارية الدينية الأخرى كالمساجد والمدارس والخانات وغيرها

¹ - عيسى (أحمد)، المرجع السابق، ص 85-86 .

² - راجع نص الوقفية فى ، عيسى (أحمد)، المرجع السابق، ص 138 - 139 .

³ - مشيده هو الملك العادل نور الدين محمود بن زنكى .

⁴ - عيسى (أحمد) ، المرجع السابق ، ص 224 - 225.

⁵ - عيسى (أحمد)، المرجع نفسه ، ص 206.

من المنشآت التي تحتاج إلى عملية الطهارة والإغتسال فقد ورد عن بيمارستان أحمد بن طولون في مصر " ... وعمل حمامين لمارستان أحدهما للرجال والآخر للنساء حبسهما على المارستان وغيره "...

حدث ذلك أيضاً في بيمارستان المنصور قلاوون، فقد أوقف حمام الساباط بالقرب من هذا البيمارستان لخدمة هذا البيمارستان،⁽¹⁾ هذا بالإضافة إلى وجود الحمامات داخل هذا البيمارستان نفسه لخدمة المقيمين به من المرضى والتزلاء فقد ذكر عن بيمارستان المنصور قلاوون في مصر: "... ورتب به الفراشين والفراشات والقومة لخدمة المرضى وإصلاح أماكنهم وتنظيفها وغسل ثيابهم وخدمتهم في الحمام..."⁽²⁾ وتعني هنا عبارة " وخدمتهم في الحمام" على وجود وحدة الحمام في هذا البيمارستان لخدمة المرضى والمقيمين به .

وكانت الحمامات بوجه عام تستخدم كنوع من العلاج وخاصة حمام المارستان، لإشتماله على الماء البارد والساخن ويُعد الماء بوجه عام عنصر لا غنى عنه منذ القدم ، فقد قال المولى سبحانه وتعالى: "أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون"⁽³⁾ .

وتكمن أهمية هذه الحمامات لإشتمالها على الماء البارد والساخن ، فهي أماكن للنظافة والإغتسال والعلاج أيضاً بالمياه الساخنة بصفة خاصة، ومن ثم كانت المارستانات في العصر السلجوقي تشتمل على الحمامات الصحية ؛ فكان بيمارستان قيصرى بالأناضول يشتمل على حمام صحي به الماء الساخن والبارد للعلاج والتداوى وبصفة خاصة علاج الصداع الذي كان ينتج عن الصرع وعلاج مرضى الإكتئاب وعلاج نفسى أيضاً ولذلك وجدنا البيمارستانات السلجوقية تشتمل على حمامات صحية، ونافورات وأحواض لتجميع مياه الأمطار وذلك للنظافة

¹ - راجع، عيسى (أحمد) ، المرجع السابق، ص 123 - 124 .

² - راجع نص وقفية بيمارستان المنصور قلاوون في ، عيسى (أحمد) ، المرجع السابق، ص 139 - 140 .

³ - قرآن كريم ، سورة الأنبياء ، آية (30).

والطهر والعلاج.⁽¹⁾ ونفس الأمر في مارستان سيواس والمارستانات الإسلامية الأخرى كانت تشتمل على الحمامات الصحية، وقد انتشرت عيون وينايع المياه الجوفية الساخنة أو الفوارة في بلاد الأناضول قبل عصر السلاجقة وكانت تستخدم للعلاج، ولذلك كانت غالبية الحمامات الصحية تُشيد بالقرب من هذه العيون والينايع⁽²⁾.

وأهم ما سبق هو أنه وصف لنا كيفية التعامل مع المريض واحترام مشاعره، فحينما يأتي المريض إلى "المارستان" تُترع عنه ثيابه، أى شخص غيره يتولى عملية خلع الملابس له وتُأخذ أمواله وأماناته لو كان لديه منهما شئ، ويودع ذلك كله، ملابسه وأماناته لدى شخص بالبيمارستان يعرف بـ "أمين المارستان" وهى وظيفة مهمة داخل البيمارستان، ثم يُلبس له ثيابا أخرى غير ملابسه من "المارستان" ويُعد له مكان الفراش ويُفهم من ذلك أن هناك قومة يقومون على خدمته سواء كان ذلك الشخص الذى يقوم بخلع ملابسه وأخذ أماناته وتلبسه بملابس أخرى أو ذلك الشخص المتعهد لملابسه وأماناته وهو ما يُعرف بأمين المارستان أو ذلك الشخص الذى يجهز له فراشه، أو ما يمكن أن نسميه "خادم أو فراش المارستان"، ثم يستقدمون له الأطباء غدواً ورواحاً لتوقيع الكشف الطبى عليه وتحديد نوع المرض ثم تحديد نوع العلاج من الأدوية التى تقدم له فى كل وقت وحين وكذلك الطعام المعين والمحدد من قبل الطبيب المعالج، حتى يشفى من مرضه، وكانت هناك طريقة طريفة يُعرف بها مدى صحة أو إستواء المريض من مرضه، وذلك من خلال تقديم وجبة للمريض دسمة عبارة عن فراخ (فروج) ورغيف من الخبز، فإذا أكل ذلك المريض ثم أخرج برازاً كاملاً، فقد برئ من مرضه، بعد ذلك يعطى صدقة البيمارستان؛ ثوباً وبعض المال، حتى يخلد إلى الراحة فى فترة النقاهة ولا يضطر للعمل⁽³⁾، ومن ثم يُكتب له إذن

¹ - راجع ، Bakır (Betül), Başağaoğlu(İbrahim), How medical Functions shaped architecture in Anatolian Seljuk darüşşifas (hospitals)and especially in the divirği Turan malik darüşşifa , 2006.p.15,16.

² - Özen (K), sivas ve divirgi yöresinde su kültürü bağlı adakyerleri- I v milleterarsı Türk halk kültürü kongresi bildirileri 203- 212 .

³ - <http://www.alargam.com/general/arabsince/3.htm> . (2011/7/29م)

بالإنصراف ويُعطى له ماله أو أماناته وثيابه، وهذا النظام كان معمولاً به في مارستان أحمد بن طولون في عام (261هـ) في مصر، وليس من المستبعد أيضاً أن هذا النظام كان معمولاً به في غالبية المارستانات المعاصرة له أو حتى البيمارستانات التي شيدت من بعده .

وقد ذكرت المستشفقة الألمانية "سيجيريد هونكه" في كتابها "شمس العرب تطلع على الغرب" عن مريض كان يعالج في أحد مستشفيات قرطبة كتب رسالة إلى أبيه يصف له ما وجدته في المستشفى، وهو قريب جداً بما كان يحدث في البيمارتانات الإسلامية الأولى ، حيث يقول:

"لقد سجلوا اسمي هناك بعد المعاينة، وعرضوني على رئيس الأطباء، ثم حملني ممرض إلى قسم الرجال، فحمّني حماماً ساخناً، وألبسني ثياباً نظيفة من المستشفى، وحينما تصل ترى إلى يسارك مكتبة ضخمة وقاعة كبيرة حيث يحاضر الرئيس في الطلاب، وإذا ما نظرت ورائك يقع نظرك على ممر يؤدي إلى قسم النساء، ولذلك عليك أن تظل سائراً نحو اليمين، فتمر بالقسم الداخلي والقسم الخارجي مروراً عابراً، فإذا سمعت موسيقى أو غناء ينبعثان من قاعة ما، فادخلها وانظر بداخلها، فلربما كنت أنا هناك في قاعة النُّقْه (جمع ناقه) حيث تشنف آذاننا الموسيقى الجميلة ونغضي الوقت بالمطالعة المفيدة.. واليوم صباحاً جاء كالعادة رئيس الأطباء مع رهط كبير من معاونيه. ولما فحصني أَملى على طبيب القسم شيئاً لم أفهمه، وبعد ذهابه أوضح لي الطبيب أنه بإمكانني النهوض صباحاً، وبوسعي الخروج قريباً من المستشفى صحيح الجسم معافى، وإني والله لكاره هذا الأمر، فكل شيء جميل للغاية ونظيف جداً، الأسيرة وثيرة وأعطيتها من الدمقس الأبيض، والملاءة بغاية النعومة والبياض كالحرير، وفي كل غرفة من غرف المستشفى تجد الماء جارياً فيها على أشهى ما يكون، وفي الليالي القارسة تدفأ كل الغرف..."⁽¹⁾.

وهناك بعض الأبيات الشعرية التي تؤكد على ذلك وتضيف الجديد على خدمة ووظيفة المارستان الطولوني في مصر وذلك من خلال الشاعر سعيد القاضي في رثائه للمارستان عام (292هـ) ؛ حيث قال :

¹ - هونكه (سيجريد)، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي ، دار الآفاق الجديدة ، (1401هـ/1981م) ؛ <http://www.islamonline.net/arabic/index.shtml>

ولا تَنسَ مارستانه واتساعه *** وتوسعه الأرزاق للحول والشهر

وما فيه من قوامه وكفاته *** ورقفهم بالمعتفين ذوى الفقر

فاللميت المقبور حسن جهازه *** وللحي رفق في علاج وفي جبر⁽¹⁾

فهذه الأبيات الشعرية السابقة توضح لنا مدى إتساع وكبر هذا المارستان، وكثرة الأرزاق والأوقاف عليه سواء في الشهر أو في العام، وكذلك توضح لنا ما ذكرناه من قوامه أو عمالة يقومون على خدمة وراحة هؤلاء المرضى كما سبق قوله، وكذلك تطفهم ورفقهم بالمرضى الفقراء، وهذا ما سوف نجده في شروط إحدى البيمارستانات السلجوقية في الأناضول من أن الأطباء والقوامه يتعهدون المريض بالرفق والتلطف واللين أثناء تطبيبهم أو معالجتهم وهى قمة الحالة النفسية العالية لهؤلاء المرضى ، بسبب هذا اللين والرفق معهم أثناء علاجهم وكذلك أثناء تجبيرهم أو كسراهم .

فقد ورد في وقفية بيمارستان سيواس السلجوقى : " ... الأطباء الحازقين والمترفقين الفائقين المحريين المهذبين الغير المتحذلقين " وكذلك : " والجراحين والمصلحين الشفيقين الرفيقيين القاطنين بها " .⁽²⁾

ويوجد بالأبيات الشعرية السالفة الذكر قمة التضامن الإجتماعى أو الرعاية الإجتماعية على خلاف الرعاية الصحية التى يلاقونها المرضى بهذا المارستان وهو أنه إذا توفى أحد المرضى بالمارستان فيجهز ويغسل ويكفن من ريع وقف المارستان، وهى مهمة من أنبل المهام وأفضل الرعاية الإجتماعية التى تقدم لهم، ونحن لا نشك فى أن المارستان السلجوقى كان على نفس القدر من ذلك لموتاه من المرضى، فقد ورد نفس الشئ بعينه فى وقف الخانات السلجوقية، فكان إذا توفى أحد نزلاء الخان، كان يكفن ويغسل ويجهز من وقف الخان فذكر فى وقفية خان قره طای

¹ - المقرئى (تقى الدين أحمد بن على ، الواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخط المقرئى ، الجزء الأول ، تحقيق د. محمد زينهم - مديحة الشرقاوى، مكتبة مدبولى، 1998م ، ص 893-894.

² - انظر نص الوقفية ، Cevdet, op. cit., p. 36 .

بالأناضول من العصر السلجوقي : " أن يُعالج كل فقير مَرَض بالخان بالأدوية والأشربة إلى أن يعافيه الله، وإن توفي أحد كفن أو جهز من الوقف إذا كان فقيراً معدماً " (1) .

وهذا الأمر إن كان قد فعل بالخانات السلجوقية، فمن الأجدر أيضاً أن يُعمل به في البيمارستانات السلجوقية المعاصرة لهذه الخانات في الأناضول .

وقد ورد في نص وقفية البيمارستان المنصوري في مصر : " ويصرف للناظر ما تدعوا الحاجة إليه من تكفين من يموت بهذا المارستان من المرضى والمختلين الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج إليه برسم غسله ومن كفنه وخیوطه وأجرة غاسلة وحافر قبره ومواراته في قبره على السنة النبوية والحالة المرضية ، ومن كان مريضاً في بيته وهو فقير كان للناظر أن يصرف إليه ما يحتاج إليه من حاصل هذا المارستان من الأشربة والأدوية والمعاجين وغيرها مع عدم التضيق في الصرف على من هو مقيم به، فإن مات بين أهله صرف إليه الناظر في موته تجهيزه وتغسيله وتكفينه وحمله إلى مدفنه ومواراته في قبره ما يليق بين أهله " (2) .

وقد ورد بما يفيد أن مارستان ابن طولون في مصر كان به خدم وفراشين وقومه وأطباء لخدمة المرضى الفقراء وهو ما أورده أحمد عيسى في كتابه تاريخ البيمارستانات في الإسلام قائلاً: " وعمل أحمد بن طولون في مؤخره جامعه ميضأة وخزانة شراب فيها جميع الشرابات والأدوية وعليها خدم وفيها طبيب جالس يوم الجمعة لحادث يحدث للحاضرين للصلاة (3) .

ويُفهم من النص السابق أن البيمارستان يجب أن يقدم للمرضى أو يوفر لهم جميع الأدوية والشرابات لعلاجهم ، وهذه هي أهم خدمة وأجل خدمة يؤديها هذا البيمارستان لأنها هي الغرض الأساسي الذي أنشئ من أجله البيمارستان، ومن ثم كان البيمارستان السلجوقي يقدم لنا نفس

¹ - راجع، إبراهيم (فهم فتحى)، خانات الطرق في عهد سلاجقة الأناضول ، ص 302 .

² - انظر نص الوقفية، عيسى (أحمد) ، المرجع السابق، ص 145 - 146 .

³ - عيسى (أحمد) ، المرجع السابق ، ص 72 .

هذه الخدمة، فقد ورد في وقفية بيمارستان سيواس : "... وترتيب غير التعبير لتحصيل الأدوية والعقاير ... " (1).

وكانت نفس هذه الخدمة تقدم من خلال البيمارستانات التالية وخاصة في البيمارستان القلاوونى فى مصر، فقد ورد فى وقفية هذا المارستان : "... يصرف الناظر من حاصل هذا المارستان من الأشربة والأدوية والمعاجين وغيرها " (2).

وكان العلاج يقدم من خلال وحدة معمارية تخدم المارستان وهى وحدة " خزانة الشراب " أو " الشرابخانه" وهى ما تعنى فى وقتنا الحالى " الصيدلية" أو " الأجزخانه" وهى عبارة عن حواصل يعبر عنها بالبيوت، " وخاناه" لفظ فارسى يعنى " البيت" أو " المكان" فيكون معناه " بيت الشراب أو مكان الشراب " وكان يحفظ بالشرابخانه أو خزانة الشراب جميع أنواع الأشربة والمعاجين النفيسة والمربيات الفاخرة وأصناف الأدوية والعطريات الفائقة ، وكان فيها من الآلات النفيسة والآنية الصينى من الزبادى والبرانى والأزيار مالا يقدر عليه غير الملوك، وقد كان لكل مارستان خزانة شراب كاملة كما ورد فى وقفية المارستان المنصورى وغيره من المارستانات الإسلامية الأخرى ، وكان لكل شرابخانه مهتار " يُعرف بـ " مهتار الشرابخاناه" وكلمة " مهتر" بالفارسية تعنى " رئيس" أو " خازن" أو " صيدلانى" حالياً ، متسلم لحواصلها له مكانة عالية وتحت يده غلمان عنده برسم الخدمة يطلق على كل واحد منهم " " شراب دار" (3)، أى "ممرض حالياً". فقد ورد : " أن أحمد بن طولون عمل فى مؤخره جامعه مبيضاً وخزانة شراب فيها جميع الشرابات والأدوية وعليها خدم ... " (4).

Cevdet , op. cit., P.36 .

¹ - انظر ،

² - عيسى (أحمد) ، المرجع السابق ، ص 145 - 146 .

³ - القلقشندى (الشيخ أبى العباس أحمد)، كتاب صبح الأعشى، تقديم د. فوزى محمد أمين الهيئة العامة لقصور الثقافة ، الجزء الرابع ، 2005م ، ص 10 ، أحمد عيسى ، المرجع السابق ، ص 20-21 ؛ محمد أمين، ليلى إبراهيم، المصطلحات المعمارية، ص 70.

⁴ - عيسى (أحمد) ، المرجع السابق ، ص 72.

وقد ورد أيضاً في وقفية البيمارستان السيواسي : "... ويختزن الفاضل في خزانة دار الشفاء ... " (1) .

وقد ذكر ما يُفيد ذلك في وقفية السلطان المنصور قلاوون في مصر : "... ويصرف الناظر في هذا الوقف لرجلين مسلمين موصوفين بالديانة والأمانة يكون أحدهما خازناً لمخزن حاصل التفرقة ، يتولى تفرقة الأشربة والأكحال والأعشاب والمعاجين والأدهان والشفافات ... ويكون الآخر أميناً بتسليم صبيحة كل يوم وعشية أقداح الشراب المختصة بالمرضى والمختلين من الرجال والنساء المقيمين بهذا البيمارستان ويُفرق ذلك عليهم ويياشر شرب كل منهم لما وصف له من ذلك " (2) .

وهو ما يُفيد وحدة " خزانة الشراب " أى ما يعنى حالياً " الأجزاخانة أو الصيدلية "

وهناك نص مصدرى في غاية الأهمية ورد عن بيمارستان صلاح الدين الأيوبي في مصر عام (577هـ ، 1181م) نصه : " أمر السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب بفتح مارستان للمرضى والضعفاء ، فأختير مكاناً بالقصر ، وأفرد برسم من جملة الرباع الديوانية ، مشاهدة مبلغها مائتا دينار وغلالت جهتها الفيوم واستخدم له أطباء واستخدم كحّالين وجراحين وشارفاً وعاملاً وخُدماً ووجد الناس به رفقا وبه نفعاً " (3) .

وهذا النص يؤكد ما سبق وأن ذكرناه من الغرض من إنشاء البيمارستانات وهى خاصة بالمرضى الفقراء ، ويوقف عليها الأوقاف والريع للصرف عليها ، ووجود أطباء معالجون ، أو يشتغلون بالتطبيب وكحالين أى " أطباء رمد أو عيون " وجراحين أى أطباء جراحة وهو نفس التصنيف الذى وجدناه بعينه في البيمارستانات السلجوقية ، فقد ورد في وقفية البيمارستان السيواسي السلجوقي بالأناضول ثلاثة أصناف من الأطباء وهم : " الأطباء المعالجون والكحالون " أطباء

¹ - انظر نص الوثيقة ، Yinanç(Refet), Sivas abideleri ve vakıfları, vakıfları dergisi.xxII, sayı, Ankara, 1991,p.44.

² - عيسى (أحمد) ، المرجع السابق ، ص 143 .

³ - المقرئى ، الخطط المقرئىه ، ج1، ص405-408؛ عيسى (أحمد) ، المرجع السابق، ص 77 .

العيون أو الرمد " والجراحين أى أطباء الجراحة، فقد ورد فى نص هذه الوقفية مفاده: " الأطباء الحاذقين والكحاليين الفاضلين ... والجراحين المصلحين "(1) .

وقد ورد من خلال سجلات الأوقاف الخاصة ببيمارستان قيصرى وسيواس تسجيل جميع الأطباء والعاملين وبصفة خاصة فى بيمارستان قيصرى ؛ حيث ورد ذكر اثنين على الأقل فى تخصص الأمراض الداخلية (الأمراض الباطنية) واثنين من الجراحين ، واحد صيدلانى ، ومساعدين أطباء ، وطبيب عالم لتدريس مهنة الطب بالبيمارستان ، وطبيب ومساعدين من الموظفين (2) ، وهذا قريب بما هو موجود حالياً فى كليات الطب والمستشفيات الجامعية بمصر وبغيرها من الدول الإسلامية الأخرى.

وكذلك وجود القومة والعملية والخدام والفراشين فورد: "... شارفاً وعاملاً وخُدماً ... " وأيضاً وجد أسلوب المعاملة بالرفق واللين، للمرضى مثله مثل المارستان الطولونى وكذلك المارستان السلجوقى.

وهناك أيضاً نص آخر فى غاية الأهمية أورده لنا ابن جبير فى رحلته (3) عند زيارته لمصر عام (578هـ / 1182م) فى عهد السلطان صلاح الدين الأيوبي نفسه مشيد هذا البيمارستان ذكر فيه : " ومما شاهدناه فى مفاخر هذا السلطان (صلاح الدين الأيوبي) البيمارستان الذى بمدينة القاهرة وهو قصر من القصور الرائعة حسناً وإتساعاً ، أبرزه لهذه الفضيلة تأجراً".

ويتضح من النصوص السابقة ما يُفيد بوجود وظيفة " قيم البيمارستان " وهو ذلك الشخص المسئول عن " خزانة الشراب " أى الأجزاء الخانة ويكون عنده علم تام بالأدوية والعقاقير والأشربة بالإضافة الى الأغذية بكرة وعشياً للمرضى داخل البيمارستان ويتفقدون أحوال المرضى

Cevdet,op.cit., P.36

¹ - انظر نص الوقفية فى

² - Köker(A.H),Gevher Nesibe derüşşifave tip medresesitibbi .,p.110-117; Bakır (Betül), Başağaoğlu(Ibrahim), How mededical Functions.,p.12 .

³ - عيسى (أحمد) ، المرجع السابق ، ص 78 - 79 .

أيضاً ويضيف النصوص أيضاً أنه كان يوجد بهذا المارستان مقاصير⁽¹⁾ بها أسرة مكسية بالفرش لينام ويستريح عليها المرضى .

كما تضيف النصوص السابقة أيضاً فكرة عزل أماكن مرضى النساء عن أماكن مرضى الرجال حتى يعطى كل منهما راحته التامة في الراحة والسكن والحرية ولهم من القومة والعمالة من يراعيهن ويباشرهن ، وكذلك أفادت النصوص السابقة أن البيمارستان الخاص بصلاح الدين الأيوبي به أماكن خاصة لحجز المجانين أو ذوى الأمراض العقلية وهو استمرار لوجودها في بيمارستان أحمد بن طولون من قبل ، فقد كان يوجد مكان خاص ببيمارستان أحمد بن طولون خاص بمؤلاء المرضى ، فقد ورد عن بيمارستان أحمد بن طولون: " كان (أحمد بن طولون) يركب بنفسه في كل يوم جمعة ويتفقد خزائن المارستان وما فيها والأطباء وينظر الى المرضى وسائر المعلولين والمهوسين من المجانين " (2).

وقد كان نفس الشيء بالنسبة للبيمارستان السلجوقي ؛ حيث ذكر لنا " تونجريقارا " أن مارستان قيصرى كانت به حجرات وأماكن خاصة بالمرضى من النساء وأماكن أخرى خاصة بالمرضى من الرجال (3).

وكذلك كان يوجد أيضاً ببيمارستان قيصرى حجرات وأماكن خاصة بحجز مرضى الأمراض العقلية حتى يكونوا بمعزل عن بقية المرضى (4).

¹ - المقاصير مفردتها مقصورة ، وهى الدار أو المكان المخصص بالحيطان ، والمقصورة من الدار لا يدخلها إلا صاحبها ويقصد بها مكان بساطر ومقصور على استعمال معين (محمد أمين ، ليلى على ابراهيم ، المصطلحات المعمارية فى الوثائق المملوكية ، ص

² - عيسى (أحمد) ، المرجع السابق ، ص 70

³ - راجع kuban (Doğan), Selçuklu çağında Anadolu Sanatı., İstanbul, 2001., P.178.

⁴ - Baykara(Tuncer), I. Gıyaseddin keyhusrev (1164- (1) 1211) , Gazi- şehit, Türk Tarih Kurumu basimevi, Ankara, 1997, P.68.

وقد وضّحت لنا وقفية بيمارستان قلاوون الخدمات الجليلة التي كانت تقدم للمرضى والتزلاء به وهى تعتبر من أسس الرعاية الصحية الحديثة في وقتنا الحالى وأهمها توفير الأسرة والفرش اللازمة للمرضى وتوفير الغذاء المناسب لكل مريض حسب حالته الصحية فضلاً عن توفير الإضاءة والماء العذب وترتيب الفراشين والقومة للذين يتولون أعمال النظافة وغسل ملابس المرضى والقيام بمختلف مصالحهم التي يحتاجون إليها وكذلك توفير الأدوية وتحضيرها في أوانها وتخزينها لحين الحاجة إليها ، وكذلك توفير مراوح من الخوص ليستخدمها المرضى للتخفيف من درجة الحرارة في فصل الصيف والحرص على تغطية غذاء المرضى لمنع تلوثه وأن يتناول كل مريض غذاءه من غير مشاركة مع مريض آخر زيادة في الحيلة⁽¹⁾.

وقد أشارت وقفية بيمارستان قلاوون الى ذلك فذكرت: " ويصرف الناظر من ريع هذا الوقف ثمن ما تدعو حاجة المريض إليه من سرير حديد أو خشب على ما يراه مصلحة ولحف محشو قطناً وطراريح محشوة بالقطن أيضاً ، وملاحف قطن ومخاد طرح... فيجعل لكل مريض من الفرش والسرر على حسب حاله وما يقتضيه مرضه عاملاً في حق كل منهم بتقوى الله وطاعته... ويصرف الناظر في هذا الوقف ثمن سكر يصنعه أشربة مختلفة الأنواع ومعاجين وثن ما يحتاج إليه لأجل ذلك من الفواكه والخمائر يرسم الأشربة وثن ما يحتاج إليه من أصناف الأدوية والعقاقير والمعاجين والمراهم والأكحال والشيافات والغرووات والأدهان والشفوفات والترياقات والأقراص وغير ذلك يصنع كل صنف في وقته وأوانه ويدخره تحت يده في أوعية معدة له ... ويُقدم في ذلك الأحوج فالأحوج من المرضى والمحتاجين والضعفاء والمنقطعين والفقراء والمساكين، ويصرف الناظر من ريع هذا الوقف ما تدعو حاجة المرض إليه من مشموم في كل يوم وزبادى فخار يرسم أغذيتهم واقتراح زجاج وغضار يرسم أشربتهم وكيزان وأباريق فخار وقصارى فخار وسرج وقناديل وزيت للوقود عليهم ، وماء من بحر النيل المبارك يرسم شربهم وأغذيتهم وفي ثمن مكبات خوص لأجل تغطية أغذيتهم عند صرفها، وهى ثمن مراوح خوص لأجل استعمالهم إياها

¹ - بن حبيب، تذكرة النبوة في أيام المنصور وبنه ، الجزء الأول ، ص 304 - 305 ؛ الحداد (محمد حمزة إسماعيل) ، السلطان المنصور قلاوون ، ص 129 ، 130 .

في الحر ، ويصرف الناظر ثمن ذلك من ريع هذا الوقف من غير إسراف ولا إجحاف ولا زيادة على ما يحتاج إليه بحسب ما تدعو الحاجة إليه لزيادة الأجر والثواب⁽¹⁾.

ولم تقتصر خدمات الرعاية الصحية على المرضى المقيمين بالبيمارستان أو المرضى المترددين عليه (مرضى العيادة الخارجية)، بل شمل أيضاً المرضى الفقراء في بيوتهم ، فقد حرص الواقف على ما يحتاجون إليه من الأدوية والأشربة والأغذية ولكن بشرط عدم التضيق على الموجودين بالبيمارستان وقد زاد عدد المرضى النازلين في بعض الأوقات على مائتي مريض⁽²⁾.

مما سبق يتضح لنا أن هناك اتفاق في تلك الخدمات التي كانت تقدم في البيمارستانات سواء كانت في البيمارستانات السلجوقية أو المصرية أو الشامية، وكذلك تتفق أيضاً مع أي بيمارستان آخر في بلاد العالم الإسلامي، لأن الوظيفة التي من أجلها أنشئت هذه البيمارستانات واحدة، وهي تطبيب وعلاج المرضى.

مهنة تدريس الطب :

لقد ثبت لنا من خلال نصوص الوقف الخاصة بالبيمارستانات الإسلامية ومن خلال البيمارستانات القائمة وجود وحدة المدرسة الطبية وهي مدرسة تُشيد بجانب البيمارستان، لتتم فيها عملية تدريس الطب سواء كان ذلك في البيمارستان الإسلامي بوجه العموم أو في البيمارستان السلجوقي بوجه الخصوص ، فقد ثبت لنا من خلال وقفية البيمارستان القلاووني اشترط الإنشغال فيه بعلم الطب والإنشغال به⁽³⁾.

¹ - انظر نص الوقفية ، عيسى (أحمد) ، تاريخ البيمارستانات ، ص 141 - 143 ، الحداد (محمد حمزة)، السلطان المنصور قلاوون ، ص 129- 131 .

² - أمين (محمد محمد) ، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر ، الطبعة الأولى ، 1980م ، ص 169؛ الحجي (حياة ناصر) ، البيمارستان المنصوري منذ تأسيسه وحتى نهاية القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) ، المجلة العربية للعلوم الانسانية ، جامعة الكويت ، المجلد 8 ، العدد 29 ، 1988م ، ص 17 .

³ - عيسى (أحمد) ، المرجع السابق ، ص 138 ، سطر (299) ؛ أمين (محمد محمد) ، وثائق وقف السلطان قلاوون على البيمارستان المنصوري ، ملحق بكتاب تذكرة النبيه لابن حبيب جـ 1 ، مطبعة دار الكتب 1976م ، ص 359 ، سطر (220) ؛ الحداد (محمد حمزة)، السلطان المنصور قلاوون ، ص 56 .

ونصت الوقفية في موضع آخر: "...يصرف الناظر في هذا الوقف لمن ينصبه شيخاً للإشتغال عليه بعلم الطب على اختلافه، يجلس بالمسطبة الكبرى المعينة له في كتاب الوقف المشار إليه للإشتغال بعلم الطب على اختلاف أوضاعه في الأوقات التي يعينها له الناظر ما يرى صرف إليه، وليكن من جملة أطباء البيمارستان المبارك من غير زيادة عن العدد " ⁽¹⁾. (لوحه 27، 28)

كما أشارت بعض المصادر التاريخية أيضاً إلى تدريس الطب في البيمارستان القلاووني، كما أشارت بعض المصادر الأخرى إلى ذكر الأطباء الذين عملوا بالبيمارستان ومن قام منهم بتدريس الطب فيه ⁽²⁾.

كما وردت بعض الشروط والواجبات التي يجب توافرها في الشخص الذي يقوم بمهنة تدريس الطب في البيمارستان القلاووني وهي :

- بذل الجهد المخلص في شفاء المرضى من أسقامهم وآلامهم .

- الإشراف على طلبة الطب وتقربهم من المهنة التي يرغبونها .

- إعطاء الطلبة كل ما يعرف من علم ومعرفة من أجل تخريج مجموعة من الأطباء والمتخصصين في الجراحة والعيون والعظام والأمراض الباطنية وكذلك مجموعة من الصيادلة لتحضير الدواء اللازم لكل داء ، ويغرس فيهم روح البحث والسعي وراء الجديد في العلاج والدواء ⁽³⁾.

وقد ذكر أوقطاي آصلان آبا بأن البيمارستان بوجه عام كان يوجد بها مكان خاص بتدريس الطب بالمدارس الطبية ومكان آخر (البيمارستان) وخاص بالتطبيق العملي لما يُدرس نظرياً في مدارس الطب، وكان يتم في البيمارستان معالجة أمراض العيون والأمراض الجلدية والأوجاع الداخلية والإضطرابات العقلية ، إلى جانب إلقاء بعض الدروس أيضاً التي كانت تعقد للمرضى،

¹ - أمين (محمد محمد)، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، ص 17؛ الحداد (محمد حمزة)، المرجع السابق، ص 56 - 57 .

² - الحداد (محمد حمزة)، المرجع السابق، ص 56 .

³ - الحداد (محمد حمزة)، السلطان المنصور قلاوون، ص 57 .

وقد كان معروفاً لدى أطباء القرن الثالث عشر معالجة مرضى الإضطرابات العقلية بالموسيقى والإيحاء بالنوم.⁽¹⁾

ومن الوحدات المهمة التي كانت تخدم العملية التدريسية (تدريس الطب) وجود وحدة المكتبة بالبيمارستان؛ حيث ذكر عن بيمارستان أحمد بن طولون في مصر أنه كان يشتمل على "خزانة كتب " كانت تشتمل على ما يزيد عن مائة ألف مجلد في مختلف العلوم⁽²⁾.

وأيضاً كانت هناك مكتبة في بيمارستان السلطان المنصور قلاوون في مصر ، فقد ذكر أنه كان في البيمارستان المنصوري " مكتبة علمية" تزود الدارسين من طلبة الطب والأساتذة ما يحتاجونه من علم ومعرفة⁽³⁾ وليس من المستبعد أن البيمارستان السلجوقي كان به مثل هذه الوحدة التي كانت تخدم عملية تدريس الطب في البيمارستان وهي وحدة المكتبة.

ومن الوحدات الخدمية المهمة التي كانت تخدم البيمارستان ، وحدة المطبخ؛ فقد ورد في وقفية البيمارستان القلاووني وحدة المطبخ كوحدة خدمية مهمة بالبيمارستان وذلك لتجهيز وإعداد الطعام والشراب للمرضى؛ حيث ورد بالوقفية : " ويياشر (الممرض) المطبخ بهذا البيمارستان وما يطبخ به للمرضى من مزاور ودجاج وفراريج ولحم وغير ذلك ويجعل لكل مريض ما طبخ له في كل يوم زبدية منفردة له من غير مشاركة مع مريض آخر ويغطيها ويوصلها إلى المريض إلى أن يتكامل إ طعامهم ويستوفي كل منهم غذاءه وعشاءه وما وصف له بكرة وعشية " ⁽⁴⁾.

وقد ذكر عن البيمارستان القيصرى في الأناضول بوجود وظيفة (الطباخ) الذى يعد قائمة النظام الغذائى والشرابى كأحد فروع العلاج⁽⁵⁾ والذى بدأ تطبيقه حالياً فى الطب الحديث والعلاج

¹ -آصلان آبا (أو قطاى)، فنون الترك وعمائرهم، ص 104.

² - عيسى (أحمد) ، المرجع السابق ، ص 39 .

³ - راجع نص الوقفية فى ، عيسى (أحمد) ، المرجع السابق، ص 143.

⁴ - راجع نص الوقفية فى ، عيسى (أحمد) ، المرجع السابق، ص 143 - 144 .

⁵ - karlıkaya (E.) Anadolu Osmanlı ve Selçuklu darüşşifaları trakya, üniversitesi dergisi,issue 6, 1999,24-27.

الحديث، تنظيم نوعية الأكل والشراب الذى يقدم للمريض كأحد وسائل العلاج الحديث حالياً، فالطعام الطبي الذى يصفه الأطباء للمرضى حسب مرضهم، هو الغذاء أو العلاج المناسب للمرضى والذى كان يعتبرونه جزءاً مهماً من العلاج.

سابعاً : التخطيط العام والوحدات والعناصر الخدمية بالبيمارستان السلجوقى :

أما من حيث التخطيط العام للبيمارستان سواء كان طولونيا أو سلجوقياً أو شامياً أو مملوكياً، فقد أدى هذا التخطيط خدماته الجليلة التى كان يقدمها من خلال وحداته وعناصره المعمارية على أكمل وجه ولذلك وجدنا أن تخطيط البيمارستان بشكل عام سواء كان الطولونى أو السلجوقى أو النورى ، فى بلاد الشام أو حتى المملوكى فى مصر كانوا ذا تخطيط واحد وهو الصحن المكشوف والأواوين مع وجود قاعات وحجرات بين هذه الأواوين.

وهذا التخطيط وهذه الوحدات المعمارية كانت مشيدة لخدمة وظائف البيمارستان الذى كان يقدمها لمرضاه وزواره ومقيميهِ ، وكان هناك - حسب ما ورد بنص وقفية السلطان المنصور قلاوون- أنه كان عبارة عن مستشفى عام لعلاج جميع الأمراض ، وكان مقسماً إلى قسمين أحدهما للذكور والآخر للإناث ، وكان كل قسم مقسم إلى قاعات ، قاعة للأمراض الباطنية وقاعة للجراحة وقاعة للكحالة (أمراض العيون) وقاعة للتجبير، وكانت قاعة الأمراض الباطنية مقسمة هى الأخرى إلى أقسام صغيرة تبعاً لإختلاف الأمراض فمنها للمحمومين وهم المصابون بالحمى، وقسم للممرورين وهم مرضى الجنون السبعى، وقسم للمرودين أى المختومين، وقسم لمن به إسهال وكان لكل قسم من أقسام البيمارستان ما بين طبيب وثلاثة حسب اتساع القسم وعدد المرضى وكان لكل قسم رئيس ، ومن ثم كان هناك رئيس لقسم الأمراض الباطنة ، ورئيس لقسم الجراحين ورئيس لقسم الكحالين⁽¹⁾.

وليس من المستبعد أن يكون مثل هذه الوحدات وهذه الأقسام فى البيمارستان السلجوقى فى بلاد الناضول، وخاصة وأنه قد ورد ذكر لثلاثة فئات من الأطباء وهم أطباء الباطنة وأطباء الكحالة وأطباء الجراحة فى وثيقة وقف البيمارستان السلجوقى فى الأناضول .

¹ - أمين (محمد محمد) ، المرجع السابق ، ص 162؛ الحداد (محمد حمزة)، السلطان المنصور قلاوون، ص 131.

هذا فضلاً عن وجود قسم خاص بالمجانين في البيمارستان الطولوني والأيوبي والسلجوقي والنوري والمملوكي وهذا القسم ينقسم إلى مكان خاص بحجز مرضى المجانين الرجال والآخر خاص بمجانين النساء⁽¹⁾.

ولو أردنا معرفة الوحدات والعناصر المعمارية والخدمية بالبيمارستان السلجوقي من خلال وصفي بيمارستان قيصري وبيمارستان سيواس في بلاد الأناضول ، وكذلك من خلال ذكر تخطيط البيمارستانات الأخرى مثل تخطيط مارستان عنبر بن عبد الله بآماسيا في الأناضول أيضاً، ومثل تخطيط مارستان نور الدين زنكي في دمشق (شكل 3 ، لوحه 26-28) ، وتخطيط مارستان قلاوون في مصر (شكل 4، 5 لوحه 29،30) ؛ حيث يوجد في التخطيط بوجه عام حجرات تطل علي جانبي الصحن المكشوف ، وهي حجرات خاصة بالمرضى في البيمارستان ، وحجرات خاصة بالطلبة في المدارس الطبية ووجود الإيوان الكبير والرئيسي الذي كان يستخدم كمكان لتدريس الطب في المدرسة الطبية في فصل الصيف ، وكمكان لإجراء العمليات الجراحية في المارستان والتدريس أيضاً ، وكذلك نفس الأمر بالنسبة للحجرة الكبيرة الموجودة علي إحدي جانبي الإيوان الرئيسي⁽²⁾ ، وقد تستخدم هاتين الحجرتين اللتين علي جانبي الابواب الرئيسي بتدريس الطب في المدرسة الطبية في فصل الشتاء ، وبإجراء العمليات الجراحية في المارستان في فصل الشتاء أيضاً، مثل ما هو معروف في حجرتي الإيوان الرئيسي في المدارس السلجوقية بوجه عام .

وهناك أيضاً إيوان المدخل الذي يطل عليه من الجانبين، حجرات وقاعات كانت تستخدم كعيادات خارجية لإستقبال المرضى ووحدات خدمية وحجرات وأماكن خاصة بالأطباء وبعض

¹ - أبو الفتوح (محمد سيف النصر)، منشآت الرعاية الاجتماعية بالقاهرة حتى نهاية عصر المماليك ، رسالة دكتوراه، غير منشورة ، جامعة أسيوط ، 1980م ، ص 88- 89 ؛ الحداد (محمد حمزه) ، المرجع السابق ، ص 131.

² - Şehabettin, Anadolu'da, Selçuki hastaneleri, Türk tıp, drkivi, 3, issue 12, 146;köker(AH), Gevher Nesibe darüşşifa ve tıp Istanbul, 1939,p.135-medresesi., p.110-117.

الموظفين والإداريين بالبيمارستان وحجرة كانت تستخدم كشراخانة (أجزاخانة) لتوفير الدواء للمرضي كما هو الحال في بيمارستان قيصري وبيمارستان سيواس بالأناضول.⁽¹⁾

ويعتبر المارستان القلاووني بمصر هو البيمارستان الأكثر تطوراً من المارستان السلجوقي وغيره ممن سبقه ، فهناك تطوراً بشكل نموذجي للمارستانات المتطور الذي يشتمل علي أجزاء منقسمة أو أقسام منعزلة عن بعضها ، وتقديم خدمات أكثر تطوراً وأكثر تنوعاً عما سبقه من بيمارستانات.

وقد ذكر عن بيمارستان قيصري في الأناضول أن الأواوين الأربعة كانت تستخدم لعدة وظائف وأغراض مثل حجرات الأطباء (العيادات الخارجية) وكأجزاخانة لتحضير الأدوية وغيره ، وكان المارستان بوجه عام لا يشتمل علي كثير من النوافذ بسبب حرية المريض وراحته وخاصة المرضي العقليين (المجانين) حتي يكونوا في عزلة وحماية عن العالم الخارجي ، وكذلك لتخفيف حدة المناخ الأناضولي الذي يتميز بشدة البرودة وسقوط الأمطار والثلوج بغزارة في فصل الشتاء ، مما يؤثر بشكل سلبي علي المرضي ، ولكن في المقابل الآخر لتوفير الإضاءة والتهوية بداخل المارستان ، وخاصة في فصل الصيف الذي يتميز بشدة الحرارة في الأناضول ، فكان يتم معالجة ذلك من خلال وجود بعض النوافذ القليلة والمتسعة في بعض الاحيان والنوافذ المزغلية في كثير من الأحيان ، وتكون مطلة علي الصحن المكشوف الذي يتوسط المارستان عوضاً عن الخارج .

وكان يوجد ببيمارستان قيصري بالأناضول حجرة معتمة أو مظلمة خاصة بالاطباء والجراحين ، وبخاصة للمرضي الذين تجري لهم عمليات جراحية في العيون ⁽²⁾ .

وكان الصحن المكشوف سمة عامه في البيمارستانات السلجوقية وغيرها من البيمارستانات الإسلامية الأخرى ، وذلك لما له من أهمية كبرى في إمداد المرضي والعاملين بالبيمارستان بالضوء والهواء النقي وخاصة للمرضي للاسترخاء والتجول في ساحته ، وبإصطفاف

¹ Şehabettin, Anadolu'da, Selçuki hastaneleri., p. 135-146; kuban, Selçuklu Çagğıda Anadolu Sanatı., p. 178-181.

حجرات المرضى والطلاب على جانبيه، مما أدى إلى إتساعه طويلاً، أى أصبح الصحن ذو شكل مستطيل ، وتصطف حجرات المرضى علي جانبي استطالة المستطيل ، لكي يمد هذه الحجرات بالهواء والإضاءة ، وكان يتوسط الصحن المكشوف فسقية أو نافورة أو حوض لتخزين مياه الأمطار، وذلك لترطيب درجة حرارة البيمارستان وكعلاج نفسي وروحي للمرضى الموجودين بالبيمارستان⁽¹⁾.

وكانت وحدة المطبخ توجد في إحدى حجرتي جانبي مدخل المارستان أو علي إحدى حجرتي جانبي المدرسة الطبية، إذا كانت هذه المدرسة الطبية لصيقة بالبيمارستان⁽²⁾، وذلك لتكون قريبة من حجرات إقامة المرضى والطلبة أيضاً .

كما كانت هناك وحدة خاصة بدورات المياه التي كانت تخدم المارستان ، فقد ذكر عنها أنها كانت تشيد خارج مساحة المارستان مثلها مثل دورات مياه المساجد والمدارس السلجوقية في الأناضول ، فكانت تشيد بعيداً عن ساحة هذه المنشآت الدينية، حتي يتجنب نجاسة هذه الأماكن ، فكانت هذه الوحدات تشيد مستقلة خارج ساحة المارستان ، كبناء سقيفة خارج المارستان ، وكانت تشتمل علي فسقية وضوء لخدمة المارستان وهي وحدة مهمة للنظافة والطهر ، ولكن لا يمكن العثور علي مثل هذه الوحدات اليوم⁽³⁾.

وكانت تشتمل المارستانات علي أضرحة خاصة بمشيد هذه المنشآت كنوع من تخليد الذكرى ونيل الثواب والآجر بوجودها في هذه المنشآت الخيرية(المارستانات) وكانت هذه المارستانات السلجوقية وغيرها تشتمل في تخطيطها على مدرسة طبية يوجد بها ضريح لمشيد الآثار ، وإن لم يوجد بها ضريح، فكان يُشيد ضريح بالمدرسة الطبية، وكان ذلك بتحويل إحدى الحجرات أو الأواوين بالمدرسة الطبية ليجعلها ضريح يدفن بها مشيد المارستان فيبيمارستان

Ibid., p. 11.

1 -

2 - Şehabettin, Anadolu'da, Selçuki hastaneleri .,p.135-146;köker, Gevher Nesibe medresesi., p.110-117kuban, Selçuklu Çağında Anadolu darüşşifa ve tıp Sanatı., p. 178-179.

Bakır , Başağaoğlu ,op. cit., p.5.

3 -

قيصرى يشتمل على ضريح لمشيد هذا المارستان ، وهو يوجد بالمدرسة الطبية إلى اليمين من الإيوان الرئيسى بالمدرسة . أما ضريح مارستان سيواس فقد عُدّل الإيوان الجانبي الأيمن جهة اليمين إلى الإيوان الرئيسى للمدرسة الطبية أيضاً ليُدفن به مشيد هذا المارستان.⁽¹⁾

ثامناً : نظام المعاينة والتشخيص والعلاج بالبيماريسان السلجوقي :

كانت المعاينة والتشخيص السلجوقي يتم في المارستان السلجوقي من خلال عدة طرق لذلك وهي:

كان نظام المعاينة والعلاج نوعين ،الأول خارجى ، أى يأتى المريض إلى العيادة الخارجية ويوقع عليه الطبيب الكشف الطبى ، ثم يكتب له دواءه ، ويأخذه من الشرايخانه وينصرف إلى منزله ، أما إذا كانت حالته سيئة ، فيتم حجزه فى القسم الداخلى بالبيمارستان ، ويغذى ويراح عليه بالأدوية ، حتى يبرأ من مرضه ، ثم يخرج من البيمارستان ، وكان نظام المعاينة والتشخيص والعلاج يتم من خلال الآتى :

اولاً : توقيع الكشف الطبى (المعاينة) علي المريض وثانيا:إجراء بعض التحاليل والفحوص علي المريض ، كى يتم تشخيص المرض بصورة صحيحة ، مثل تحليل البول علي سبيل المثال ،ومن خلال الكشف والمعاينة ومراقبة حالة المريض مع بعض الفحوص والتحليل ،كتحليل البول من خلال معرفة لونة ورائحته ومعرفة درجة حرارة المريض ⁽²⁾.

وتأتى المرحلة الثانية وهي مرحلة التشخيص ، حيث يحدد الطبيب نوع الداء حتي يستطيع أن يصف له الدواء اللازم لذلك، وكان تحديد الدواء يتم تحديده من قبل الطبيب علي حسب حالة المريض الجسمانية والنفسية ،وكانت هناك عدة اعتبارات للطبيب عند تحديد العلاج ، فهناك كان يستخدم في البيمارستان السلجوقي في الأناضول وغيره من المارستانات الآخري ،كتابة وصفات

¹ - köker, Gevher Nesibe darüşşifa ve tıp medresesi., p.110-117kuban,
Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı., p. 178-181.

² - Bakır (Betül), Başağaoğlu (İbrahim), How
medical functions., p.13.

وخلطات طبية من قبل الأطباء، وهي عبارة عن مجموعة من الأعشاب الطبية ، والتي كانت منتشرة زراعتها في بلاد الأناضول ، فمثلاً نذكر علي سبيل المثال كانت تستخدم الحنطة السوداء في علاج الصرع ، وكذلك كان يستخدم البطيخ لعلاج العيون ، كما كان يستخدم الأفيون والألوة وجوز الهند والشيخ والخشخاش علي سبيل المثال للتخدير في العمليات الجراحية التي كانت تتم في مارستان قيصري بالأناضول ،ويستخدم الفلفل الحار وحجر الشب وغيره كعلاج في الأناضول مع وصف الطبيب نظاماً غذائياً صحياً للمريض بناءً علي معاينة حالة المريض وتشخيص الداء.⁽¹⁾

وربما للكثرة والإسراف في استخدام الأعشاب كعلاج للمرضى ⁽²⁾، فأكثر الفنان السلجوقي علي واجهات مداخل بیمارستانات السلجوقية، كبیمارستان قيصري وبیمارستان سیواس وغيرهما بالزخارف النباتية التي لها قيمة عظيمة في التداوى من الأمراض ⁽³⁾

وهناك طريقة علاجية مهمة كان يركز عليها الطبيب السلجوقي في بیمارستانات الأناضولية، وهو العلاج النفسي أو التركيز علي الحالة النفسية ومحاولة علاجها قبل العلاج العضوي للمريض ، وقد كان هناك عدة وسائل لتحقيق هذا الغرض وهو استخدام الدين كعلاج للحالات النفسية من خلال جلسات الوعظ والإرشاد الديني داخل المارستان، حيث ذكر أنه كان في بیمارستان البروانة علي بقيصري(1147م) وفي بیمارستان أرضروم ، قد تم علاج المرضى النفسيين بالعلاج النفسي أو الروحي وذلك من خلال الشيوخ والدرأويش ورجال الدين بالعلاج ، وكذلك من خلال الرقصات الصوفية وسماع الموسيقى، وقد تأكد أنه تم علاج مرضى المارستان القيصري ومرضی مارستان علي بروانة بقيصري أيضاً وكذلك مرضی مارستان أرضروم، من

1 _ Bakır (Betül), Başağaoğlu (

Ibrahim), op. cit., p.14-15.

² - وكان هناك طبيباً يونانياً مشهوراً خلال القرن الأول الميلادي يُدعى دسكورى (Discori) وكان طبيب القصر في ذلك الوقت، فقد استخدم الأعشاب التي كانت تنمو في بلاد الأناضول والبحر الأبيض المتوسط لعلاج المرضى، وقد دون هذه الأعشاب الطبية في كتابه " كتاب الحشائش" وجميع هذه الأعشاب الطبية التي ذكرها في كتابه هذا هي تلك الأعشاب الطبية التي تستخدم الآن.

3 _ Bakır (Betül), Başağaoğlu (Ibrahim), How medical

functions., p.14-15.

خلال هؤلاء المشايخ والدراويش الذين قاموا بهذا العلاج وخاصة بسماع الموسيقى والذي اتبع هذا النظام أيضاً في مارستان قلاوون بمصر وغيره من المارستانات الإسلامية الأخرى⁽¹⁾.

وكانت هناك بعض الوحدات والعناصر المساعدة في سرعة شفاء المرضى النفسيين في المارستانات وخاصة المارستان السلجوقي في الأناضول وهو عنصر الماء كما سبق الحديث عنه، فعنصر الماء هو عنصر مهم في عودة الحياة والنضارة والنشاط والحيوية للمريض ، سواء توفر ذلك الماء من خلال وجوده في نافورات أو فسقيات تتوسط أفنية المارستانات أو حتي وجودها بالحمامات سواء كان هذا الماء ساخناً أو بارداً فهي وحدات وعناصر خاصة بالنظافة والطهارة وهي أشياء تعجل بشفاء المريض ، وكذلك أيضاً في مصدر المياه للشرب من خلال مياه الخزانات والأحواض التي كانت تتوسط أفنية المارستانات السلجوقية وغيرها ، فهناك كتاب مشهور لابن سينا الطبيب المشهور بعنوان (القانون في الطب) وهو يصف فيه الماء النقي (بأنه جزء أساسي كطعام وكشراب) ، ويذكر أيضاً فيه (خصائص المياه الصالحة للشرب) وذكر فيه بأن أفضل مياه الشرب هي (مياه الآبار) وهي تلك المياه المعبأة حالياً ،وهي الآن من أفضل مياه الشرب ،ولذلك وجدت مياه الينابيع والنافورات وأحواض تجمع مياه الأمطار والمياه الجارية بشكل دائم في المارستانات⁽²⁾، فحركة المياه وصرير الماء المندفع من الشاذروان إلى الفساقى والنافورات التي تتوسط أفنية المارستانات ، والمشكلة علي هيئة أفعى أو ثعبان، وكذلك تجميع مياه الأمطار في أحواض تخزين تتوسط أفنية المارستانات السلجوقية أيضاً، وذلك من خلال تمريرها الي خزانات المياه ، والتي قد تم تجميعها ، فكانت هذه المياه تستخدم للعلاج، وكانت هذه الفساقى والنافورات عليها زخارف متنوعة وجميلة ذات بهجة وجمال علي نفوس المرضى ، فحركة وصرير الماء تجعل المريض في حالة استرخاء تام ، تدعو المرضى إلى الإستسلام والهدوء والراحة ثم الشفاء وكذلك صرير الماء ونزوله مع ضوء الشمس النازل بالفناء ذو الضوء الخافت علي الماء ليعطي انطباعاً والواناً جميلة مع تلطيف يقلل من درجة الحرارة بفناء المارستان في فصل الصيف في

¹ Geleş(F.), Tasavvufta tıbbi yönelimler ve yansimalar, The international medicine book of abstracts, Istanbul,2002; p.221; Congress on the history of

Bakır, Başağaoğlu, How medical Functions, p.15.

Bakır , Başağaoğlu , How medical functions., p.15.

الأناضول الذي يتميز بشدة الحرارة ، ويستخدم الأطباء هذا المشهد للعلاج النفسي والروحي والراحة النفسية للمرضى.⁽¹⁾

وفكرة العلاج النفسي بهذه الطريقة السالفة الذكر ، قد انتقلت من وسط آسيا الى الشام ومنها إلى الأناضول ومنها إلى مصر .⁽²⁾

وكذلك نفس الوضع بالنسبة للحمام الصحي بالبيمارستان السلجوقي في الأناضول ، كان يستخدم للنظافة والطهارة والعلاج النفسي أيضاً، فقد ثبت أيضاً أن حمام مارستان قيصري بالأناضول كان يُعالج به مرضى الاكتئاب⁽³⁾ .

وكذلك نفس الأمر بالنسبة لإستخدام العناصر الزخرفية التي نفذت علي واجهات مداخل هذه المارستانات خلال العصر السلجوقي في الاناضول ، فقد اشتملت علي زخارف مثل التنين وزخارف الطيور وزخارف الكائنات الحية والخرافية والزخارف الهندسية وزخارف لبعض الكواكب والنجوم كالشمس والقمر والشعبان الذي كان رمز للعلاج والتطبيب في العلاج اليوناني القديم، فاستخدم هنا بنفس الغرض العلاجي والسحري بدفع الضرر والحراسة من الشر ومن العيون والحسد وغيره⁽⁴⁾ وكرمز للانسجام مع الكون وإعطاء الثقة مما يوحى بشفاء هؤلاء المرضى⁽⁵⁾ .

فمثلا وجدت زخرفة الشمس والقمر في مارستان آماسيا وزخارف لأشكال الثور والأسود والشعابين وزخارف هندسية وزخارف النجوم ، كما وجدت زخرفة التنين المزدوج في

Ibid., p. 15-16.

– 1

Ibid., p. 11.

– 2

Ibid., p. 16.

– 3

Bakır , Başağaoğlu , How medical functions., p.16.

– 4

Ibid., p. 12.

– 5

مدخل مارستان جمال الدين فروخ⁽¹⁾ ، ووجدت رؤوس لأشكال آدمية إحداهما تمثل رأس إمراة والأخري تمثل رأس لرجل تحيط برؤسهما هالات وهما يرمان إلى الشمس والقمر في مارستان سيواس بالأناضول ، بالإضافة إلى وجود رسوم حيوانية عبارة عن رؤوس سباع وثيران ترمز إلى الشمس والقمر أيضاً⁽²⁾ .

ربما كانت هذه الزخارف أو هذه الرسومات كرمز للإنسجام مع الحياة والكون وإعطاء الثقة ، مما يوحى بشفاء هؤلاء المرضى .

نتائج البحث

أثبت البحث أن هناك تشابه عام في تخطيط البيمارستان سواء كان هذا البيمارستان سلجوقى أو مصرى أو شامى أو مغربى لأن الوظيفة واحدة وهى تطيب المرضى ، فكان تخطيطه عبارة عن صحن مكشوف تحيط به أواوين (أربعة أو ثلاثة أو اوين) مع وجود حجرات لحجز المرضى بها تصطف على جانبي الصحن وفي الغالب كان يتوسط الصحن نافورة لترطيب الجو وتحميل المكان وكمعالجة نفسية للمرضى بالبيمارستان ، مثلاً حدث في البيمارستان السلجوقى والمصرى والشامى وغيره .

أثبت البحث اشتمال البيمارستان على وحدة المدرسة الطبية في كل من البيمارستان السلجوقى والشامى والمصرى تجاور البيمارستان لتعليم وتدرّس الطب في المدرسة (الجانب النظرى) ، بينما كان يتم الجانب العملى والتطبيقى في البيمارستان (الشفابخانه) وهذا يشبه حالياً كليات الطب والمستشفيات الجامعية.

أثبت البحث أن هيئة الإشراف والإدارة في كل البيمارستانات عبارة عن المشرف أو المتولى والناظر في جميع البيمارستانات سواء في البيمارستان السلجوقى أو المصرى أو الشامى

وغيره ، أما هيئة الأطباء فتمثل ذلك في الأطباء (أطباء الباطنه) والجراحين وأطباء الرمد سواء في البيمارستان السلجوقي والمصرى والشامى وغيره، وكان يخصص لهم رواتب شهرية وسنوية .

كما أثبت البحث وجود وظيفة ”أمين المارستان“ وهو ذلك الشخص الذى يتعهد المريض من خلع ملابسه وحفظها وحفظ أمواله وتليسه ملابس أخرى خاصة بالبيمارستان ، أثبت البحث أيضا وجود وظيفة ”المهتار“ أو ”الخازن“ أو ”رئيس الشرايخانه“ أو ”أمين الشرايخانه“، وهو مايعنى حاليا ”الصيدلانى“ وهو ذلك الشخص المسئول عن تجهيز وطحن الدواء و يقوم بحفظ الدواء والعقاقير والأشربة وتخزينه بالشرايخانه ، وكذلك ثبت وجود وظيفة ”الشراب دار“، وهو ذلك الشخص الذى يقوم بتوزيع الدواء والعقاقير والأشربة والأطعمة للمرضى وهو ”الممرض أو الممرضة.“ حاليا.

أثبت البحث أيضاً وجود القوامه أو العمالة بالبيمارستان وقد ورد ذكره بالبيمارستان السلجوقي والشامى والمصرى وغيره ، وهم عبارة عن مجموعة من الأشخاص يقومون على مصالح البيمارستان والمدرسة الطبية، فهناك الطباخ الذى كان يقوم بإعداد الطعام والشراب بالبيمارستان ، وهناك الفراش الذى كان يقوم بتنظيف البيمارستان ، وكان يتعهد اسرة المرضى بالفرش والتنظيف . وكان هناك شخص يقوم بنظافة المراحيض (دورات المياه) الخاصه بالبيمارستان، وهناك أيضاً البواب أو الحارس الذى كان يقوم بحراسة المارستان، وهناك الدلائك وهو ذلك الشخص الذى يقوم بغسلي وتدليك المريض بحمام المارستان .

أثبت البحث أيضاً أن هناك كانت المعاملة اللينة والرفق واللين مع المرضى سواء فى البيمارستان السلجوقي أو المصرى أو الشامى وغيره .

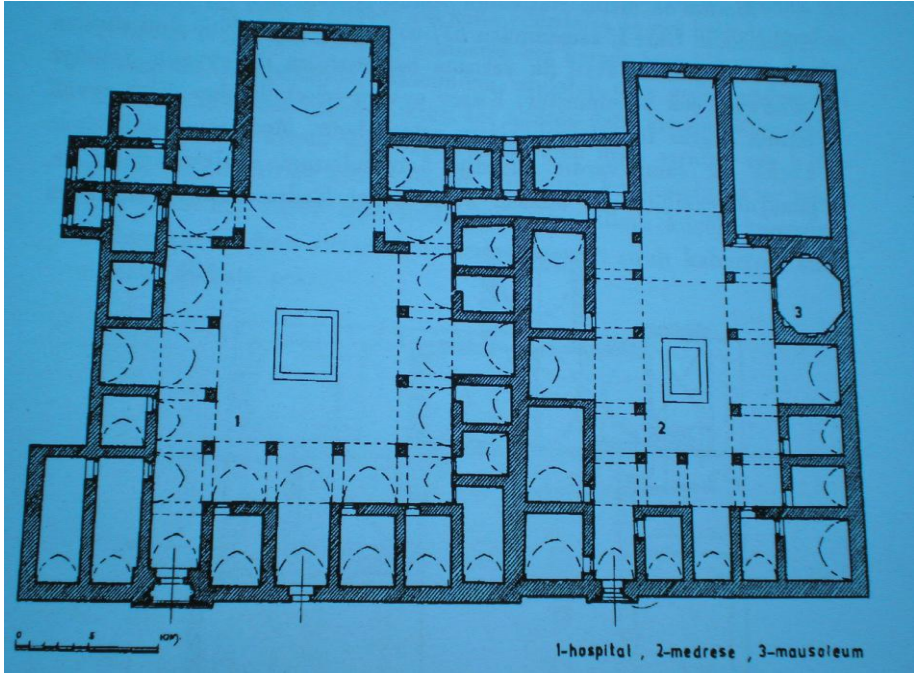
أثبت البحث أنه كان يتم تكفين ودفن المرضى الذين يتوفون بالبيمارستان من وقف البيمارستان وتوفير العلاج بالجان للمرضى بالبيمارستان وكذلك بالمنازل وخاصة المرضى الفقراء والمساكين، وكان يعطى للمريض بعد ان يعالج من مرضه، صدقة البيمارستان؛ ثوباً وبعض المال، حتى يخلد إلى الراحة فى فترة النقاهة ولا يضطر للعمل ، وهذا قمة التكافل الإجتماعى التى كان يقدمها البيمارستان .

أثبت البحث وجود وحدة الضريح لصاحب البيمارستان يكون موضعه بالمدرسة الطبية فى كل من البيمارستان السلجوقى والشامى والمصرى وغيره ، وكذلك وجود وحدة المكتبة وقد ثبت وجودها فى كل من البيمارستان الطولونى والبيمارستان القلاوونى، وليس من المستبعد أيضا وجودها فى البيمارستان السلجوقى ، أثبت البحث وجود خزانة الشراب (الآجرخانة) بالبيمارستان لتوفير الأدوية والعقاقير وغيره ، وأثبت ذلك فى البيمارستان السلجوقى والمصرى والشامى ، أثبت البحث أيضا وجود وحدة الحمام لخدمة البيمارستان ، وأثبت البحث وجود وحدة المطبخ لتجهيز واعداد الطعام والشراب بالبيمارستان ، وقد ثبت ذلك فى كل من البيمارستان الطولونى والبيمارستان القلاوونى ، وليس من المستبعد أنها كانت موجودة بالبيمارستان السلجوقى.

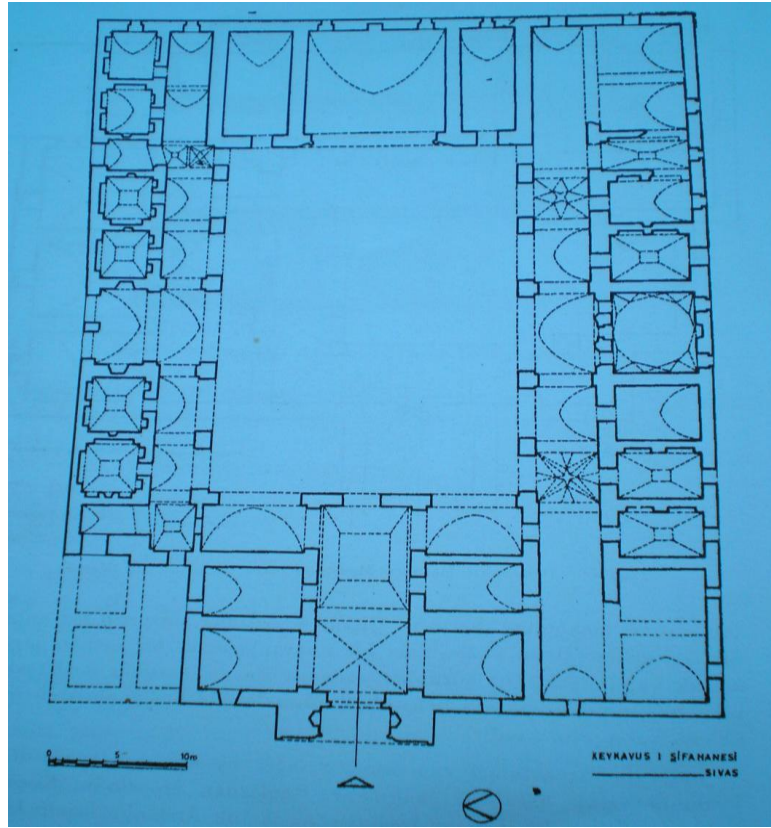
أثبت البحث تصوير فكرة أن البيمارستانات فى نهايتها تحولت إلى أماكن لحجز مرضى الجنون (مرضى الأمراض العقلية) بل أنه كان من معالجات البيمارستانات على وجه الإطلاق ، هو معالجة مرضى الأمراض العقلية مثلها مثل معالجة بقية الأمراض الأخرى بالبيمارستان ، فقد وجد ذلك فى كل من البيمارستان السلجوقى والشامى والمصرى وغيره .

أثبت البحث أنه كان يوقف على البيمارستانات أوقافا هى عبارة عن عقارات ومزارع ومساكن وحدائق وقرى ومحلات وغيره لتدر ريعا على البيمارستانات .

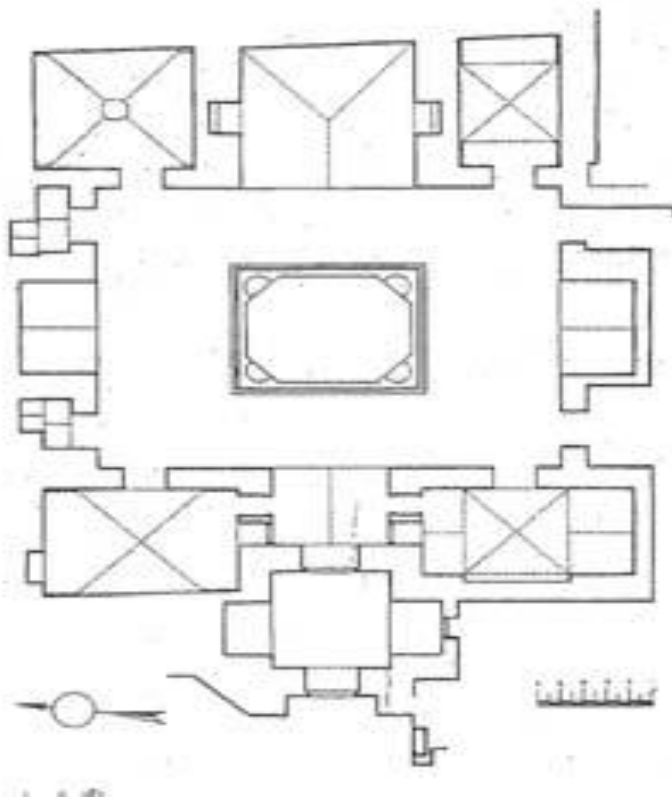
أثبت البحث أن العلاج فى البيمارستان كان يتم من خلال العلاج الروحى والنفسى والعلاج بالأعشاب الطبية والعلاج بالأدوية والأشربة والعلاج بالموسيقى .



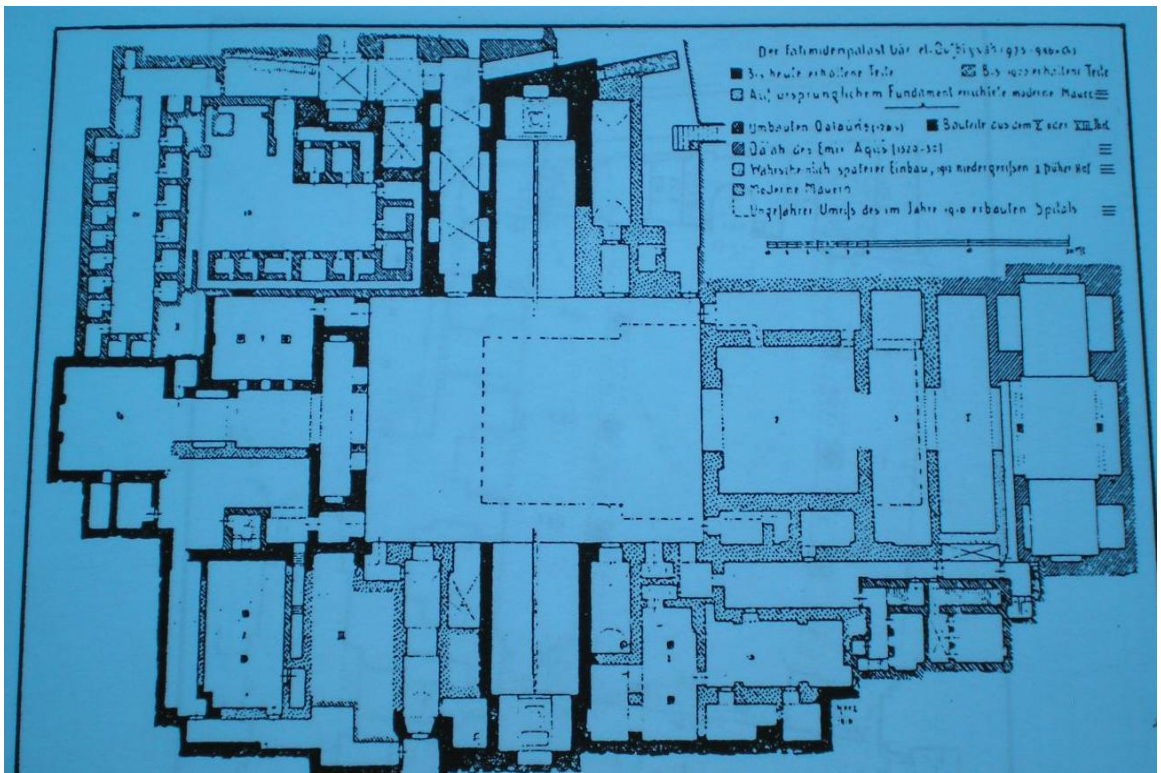
شكل (1) : مسقط أفقى للبيمارستان والمدرسة الطبية كوهـر نسيبة بقيصرى فى الأناضول.



شكل (2): مسقط أفقى لبيمارستان وضريح عزالدين الدين كيكافوس بسيواس.



شكل (3) : مسقط أفقى للبيمارستان النورى بدمشق .



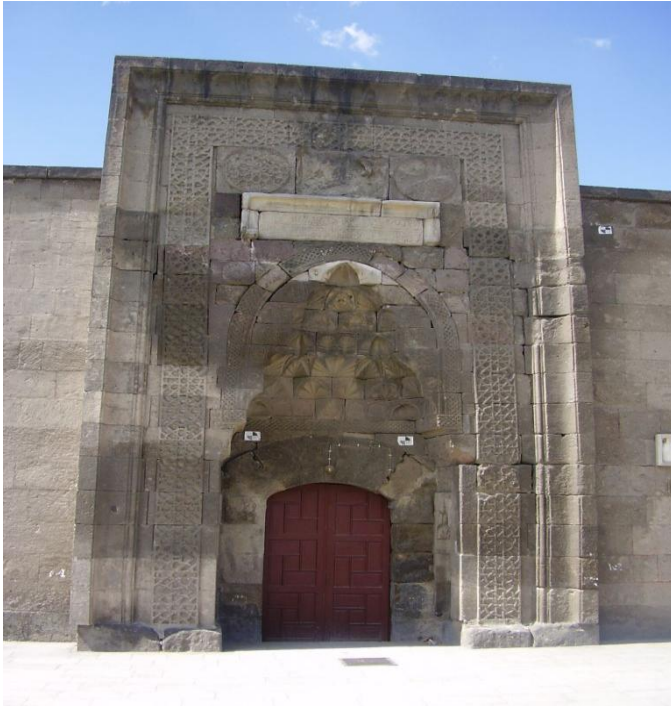
شكل (5) : مسقط أفقى لبيمارستان قلاوون بمصر.

لوحة (1) نص الإنشاء الخاص ببيمارستان قيصرى بالأناضول (602هـ). (تصوير
الباحث)



لوحة (2) : بیمارستان و المدرسة الطیبة والضریح بقیصری . (تصویر الباحث

لوحة (3) : الواجهة الرئيسية لبرنامج قيصري . (تصوير الباحث)



لوحة (4) المدخل الرئيسى لبيمارستان قيسى . (تصوير الباحث)



لوحة (5): الزخارف بمدخل بیمارستان قیصری . (تصویر الباحث)



لوحة (6) : الزخارف الهندسية على مدخل البيمارستان . (تصوير الباحث)



لوحة (7) الزخارف الهندسية على مدخل البيمارستان . (تصوير الباحث)

(ث)



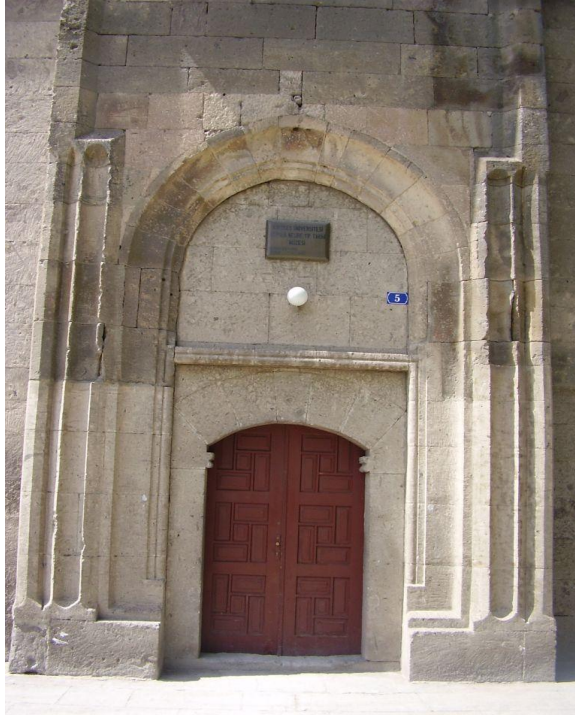
لوحة (10) الواجهة الرئيسية للمدرسة الطبية ببيمارستان قيسرى . (تصوير الباحث)



لوحة (9) : الميازيب الموجودة بجدران بیمارستان قیصری . (تصویر الباحث)



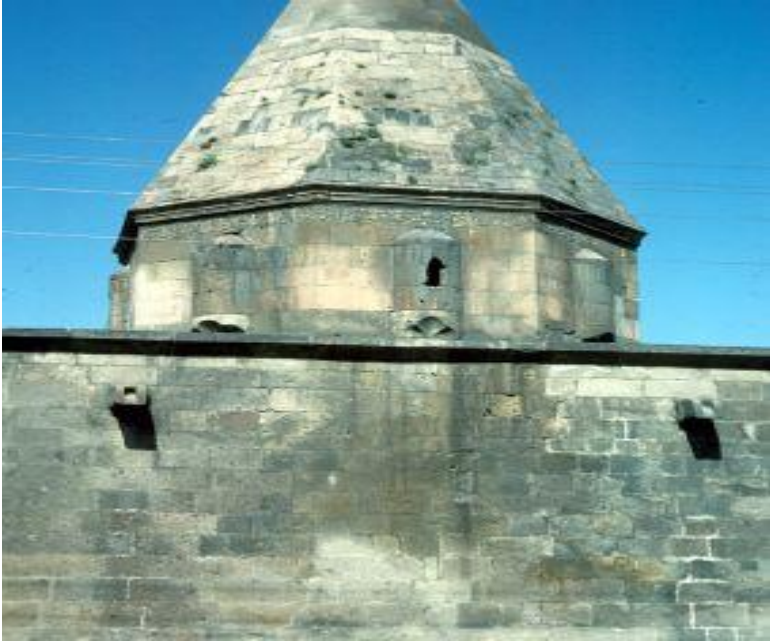
لوحة (10) الواجهة الرئيسية للمدرسة الطبية ببیمارستان قیصری . (تصویر الباحث)



لوحة (11) مدخل المدرسة الطبية بقیصری . (تصویر الباحث)



لوحة (12) فناء المدرسة الطبية بقيصرى. (تصوير الباحث)



لوحة (13): ضريح بیمارستان قیصری . (تصویر الباحث)



لوحة (14) : الآيات القرآنية بضريح بیمارستان قیصری . (تصویر الباحث)



لوحة (15) : نص انشاء بیمارستان سیواس.



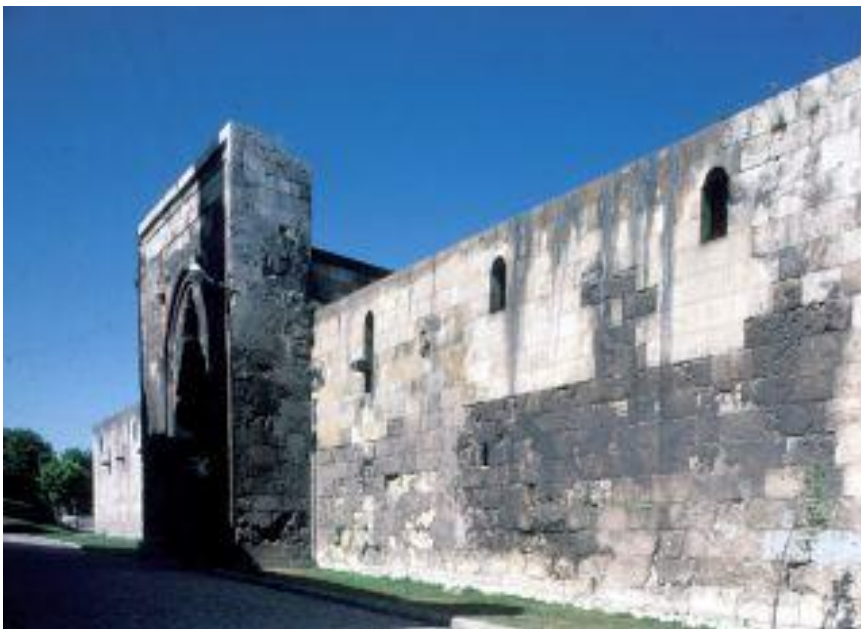
لوحة (16): بیمارستان سیواس.



لوحة (17): واجهات بیمارستان سیواس.



لوحة (18): نوافذ وضريح بیمارستان سیواس.



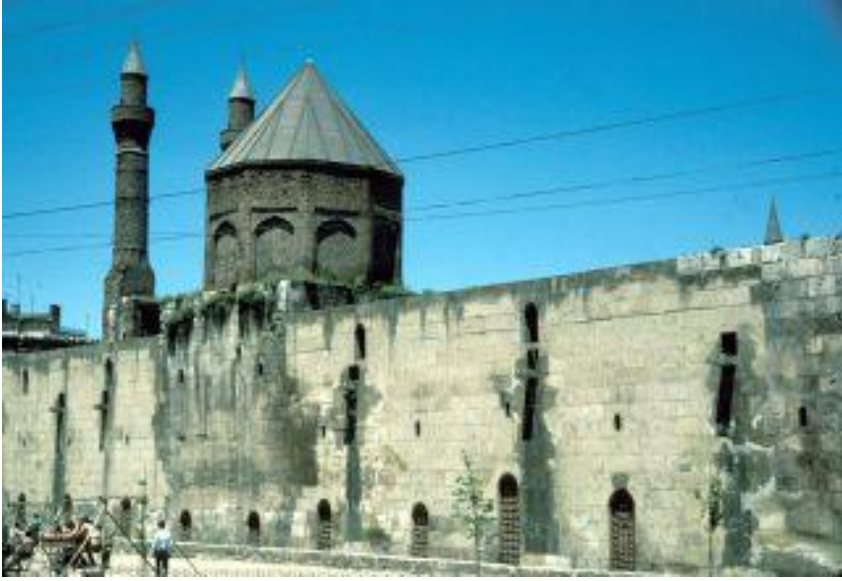
لوحة (19): الواجهة الرئيسية لبيمارستان سيواس.



لوحة (20) : دهليز مدخل بیمارستان سیواس .



لوحة (21) : الإيوان الرئيس ببيمارستان سيواس .



لوحة (22) : بیمارستان سیواس و میازیب میاه الأمطار بأعلى الجدران .



لوحة (23) : ضريح بیمارستان سیواس .



لوحة (24) : واجهة مدخل ضريح عز الدين كيكافوس .



لوحة (25) : مدخل ضريح عز الدين كيكاس .



لوحة (26) : اليمارستان النورى بدمشق .



لوحة (27): تدريس مهنة الطب بالبيمارستان النورى بدمشق .



لوحة (28): معاينة وتشخيص الأطباء للمرضى في البيمارستان النورى بدمشق .



لوحة (29): مدخل البيمارستان والمدرسة والضريح القلاووني بمصر .



لوحة (30) : البيمارستان والضريح القلاووني بمصر .

الصراع بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية

400هـ _ 635هـ

قاسم عيد سعدون الحسيني*

ملخص

تُعد دراسة الصراعات السياسية بين الدول من أهم المجالات التي تشغل الباحثين وخصوصاً باحثي التاريخ الإسلامي إذ أن من خلال هذه الدراسات يمكن معرفة مدى قوة هذه الشعوب وتلك الأمم وكذلك هي دليل واضح على معرفة مدى قوة أداة الحكم أو فسادها ومن هنا تنبع أهمية هذه الدراسة التاريخية التي يمكن من خلالها معرفة طبيعة الصراع أو النزاع الإسلامي النصراني في بلاد الأندلس الذي استمر ثمانية قرون بدءاً من فترة حكم دول الطوائف إلى نهاية حكم دولة الموحدين، حيث ستكشف هذه الدراسة مراحل وأسباب هذا الصراع وبيان أبرز المعارك العسكرية التي دارت بين المسلمين والنصارى وكيف تحول هذا الصراع إلى صراعاً مسبوغاً بسبغة صليبية هدفها القضاء على الإسلام وأهله في بلاد الأندلس مدعوماً من قبل البابوية، ويتكون هذا البحث من مقدمة ومحورين وخاتمة إذ سيتم التطرق في المحور الأول إلى فترة الصراع الإسلامي النصراني في زمن حكم دول الطوائف موضحاً أسباب هذا النزاع، أما المحور الثاني فإنه سيتم التطرق فيه إلى فترة الصراع الإسلامي النصراني في زمن دولة المرابطين وما رافقها من معارك كانت الغلبة فيها إلى الجيوش الإسلامية وكانت معركة الزلاقة خير شاهد على ذلك وكذلك سيتم التطرق إلى فترة الصراع الإسلامي النصراني في فترة حكم دولة الموحدين في الأندلس وكيف آلت فيها الأمور وصارت الغلبة فيها إلى الجيوش النصرانية وكانت موقعة العقاب خير شاهد على ذلك أما الخاتمة فأنها ستتضمن أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

التمهيد

بعد انتهاء الخلافة الأموية وزوال حكم أسرة بني عامر ، عاشت الأندلس سنوات صعبة من الفرقة والتنافس حتى سنة 422 هـ / 1031م، فانتابت الأندلس حالة من الفوضى والأسى، ترتب على ذلك قيام دول الطوائف عندما تصدع بنيان ذلك المجد الشامخ⁽¹⁾، اجتمع زعماء قرطبة وقرروا أن يسندوا أمرهم إلى شيخ الجماعة الوزير أبي الحزم بن جهور وكان ذلك في سنة 422 هـ / 1031م⁽²⁾ ، وقد كانت قرطبة قاعدة البلاد وأم المدائن ومستقر الخلافة ودار الإمارة⁽³⁾ ، أستطاع ابن حزم أن يدير حكومة قوية في قرطبة مبتكراً أشبه مايكون بالنظام الجمهوري⁽⁴⁾، حيث استطاعت هذه الحكومة أن تظم عدد من المدن الأندلسية مثل جيان وبياسة في شمال قرطبة حتى حدود ولاية غرناطة ، بعد ذلك توسعت هذه الحكومة حتى أصبحت تظم عشرين أمانة .

كان كل حاكم من حكام هذه الدويلات أو الإمارات يسعى ليظم في ملكه ما تحت يد غيره ، إلا أن ذلك لم يكن حجرة عثر على أن تكون حكومة قرطبة حكومة قوية تعمل على نشر الأمن والطمأنينة لسنوات عديدة مستندة إلى مجلس استشاري مكون من خيرة الرجال ومنهم مؤرخ الأندلس الشهير ابن حيان القرطبي والكاتب الشهير (ذي الوزارتين)⁽⁵⁾. ونتيجة للتصادم والتصادم بين حكام الدويلات الأندلسية اختفت حكومة بني جهور حينما تم ضم قرطبة إلى حكم بني عباد في أشبيلية سنة 461 هـ / 1069 م ، وتم حكم هذه الدويلات من قبل أمراء اتصف بعظهم بالغدر والخيانة (بسبب تصرفاتهم وأثرهم بالغدر فيما بينهم) حيث تركز

1 - ابن عذارى ،. ابو عبدالله محمد المراكشي ، 1929، البيان المغرب في أخبار المغرب والأندلس ، تحقيق ليفي برونفسال ، باريس ، ج3 ، ص 150 .

2 - الحجي . عبد الرحمن علي ، 1976، التاريخ الأندلسي من الفتح إلى سقوط غرناطة 92هـ / 897هـ ، بيروت : دار القلم ، ص 323 .

3 - ابن الخطيب ، لسان الدين ، 1956، أعمال الأعلام فيمن يبيع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام ، تحقيق ليفي برونفسال ، بيروت : دار المكشوف ، ص 145 .

4 - القرطبي ، ابن حيان ، 1971، المقتبس من أنباء أهل الأندلس ، تحقيق محمود علي مكي ، القاهرة : المجلس الاعلى للشؤون الإسلامية ، ص 32 .

5 - التلمساني ، احمد بن محمد المقرئ ، 1968، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق أحسان عباس ، بيروت : دار الصاعد ، ج1، ص 566.

اهتمامهم بمصالحهم بعد أن هانت عليهم مصالح أمتهم وباعوا خلقهم وبلادهم للعدو المتربص ثناً لبقائهم بالسلطة ، لذلك أصاب الأمة الأندلسية شيء من الضياع بقدر ما ضيعوا من الخط الخلقي السليم . بعد أن انحرف هؤلاء الحكام عن النهج الخلقي الحنيف الذي كانت تتصف به الأندلس وبدلاً من أن يتوحدوا ويكونوا حكام أقوياء يعملون لخدمة بلادهم ومواجهة التحديات والمخاطر التي كانت تحيط بهم راح البعض منهم يستعين بعدو أمتهم المتربص بهم الذي يتمنى هلاكهم جميعاً مقابل دفع إتاوة والتنازل عن حصون ومدن أندلسية عريقة فالاستعانة بالعدو ضد الأخ المسلم سنة سيئة عُرف بها بعض الملوك والحكام الأندلسيين ونتيجة لهذه السياسة التي اتبعها بعض هؤلاء الملوك سقطت بعض المدن والقواعد الأندلسية بيد الأسيان الذي بدأ توسعهم في هذا الوقت بمهاجمة أراضي الأندلس ومدنها⁽⁶⁾ .

المحور الاول

أسباب الصراع الإسلامي النصراني في الأندلس .

هنالك عدة أسباب دفعت بالنصارى بأن يخوضوا صراعاً مريعاً مع مسلمي الأندلس ومن بين هذه الأسباب هي مايلي :-

1 - رغبة النصارى في استعادة الأندلس من الحكم الإسلامي والقضاء على الإسلام وأهله في بلاد الأندلس، إذ كانت نضرة النصارى إلى المسلمين في الأندلس على أنهم غزاة قاموا باحتلال بلادهم ولم ينضروا لهم بأنهم فاتحين للأندلس عملوا على نشر الدين الإسلامي .

2- الفتوحات الإسلامية في أوروبا .

لقد عملت القوات الإسلامية على زحزحة القوات المسيحية عن غرب آسيا وشمال إفريقيا ، ثم عبرت هذه القوات البحر وجعلت من الأندلس موطناً إسلامياً ، ولم يكتف العرب بفتح

⁶ - جاسم . ليث سعود ، 1988، ابن عبد البر الأندلسي وجهوده في التاريخ ، القاهرة : دار الوفاء للطباعة والنشر ، ط2، ص62-63. وهي رسالة ماجستير منشورة تمت مناقشتها في جامعة القاهرة .

الأندلس فقط بل تقدمت الفتوحات الإسلامية إلى شمال جبال البرانس⁽⁷⁾، (Prenees)، وشرقها وكان ذلك في زمن الخليفة عبد الرحمن الغافقي فقد وصلت طلائع الجيش الإسلامي في عهده إلى مدينة صانص (Sens)، التي لا تبعد عن باريس أكثر من 100 كيلومتر وأصبحت مدن الرون (Rone)، والساوون (Saone)، ولالوار (Laloire) تحت سيادته⁽⁸⁾.

3- تحفز الإفرنج لرد الخطر الإسلامي .

نتيجة للنجاحات العسكرية التي حققتها الجيوش الإسلامية في مختلف بقاع العالم بحيث أصبح الإسلام يهدد جميع الأديان السماوية الأخرى عمل الإفرنج على توحيد جهودهم ومواجهة هذا الخطر الذي أصبح يهدد مختلف بقاع العالم العربي والنصراني وخصوصاً بعد أن استطاع العرب المسلمون من قيام دولة إسلامية وبناء حضارة عريقة في بلاد الأندلس فأراد الإفرنج القضاء على كل معالم الإسلام وحضارته في تلك البلاد .

4 -العلاقة الوثيقة بين الصراع النصراني الإسلامي في الأندلس بالحروب الصليبية في بلاد الشام ومصر.

في عام 1095م أعلن في مجمع كليرمون في فرنسا عن بدء الحرب الصليبية في المشرق ضد الإسلام وأهله فأراد المطران برنارد وعدد من القساوسة الأسبان المشاركة بهذه الحرب إلا إن البابا أربان الثاني رفض مشاركتهم ووقف ضد رغبتهم قائلاً لهم : "انه توجد في بلادكم (الأندلس) حرب صليبية "⁽⁹⁾ لذلك فقد بادر هذا البابا بإصدار مرسوم حرم فيه على رجال الدين والفرسان الأسبان المشاركة بالحمالات الصليبية المتجهة إلى المشرق الإسلامي مؤكداً إن محاربة المسلمين في اسبانيا لا تقل أهمية واعتباراً عن الحرب الصليبية المشرقية ونتيجة لذلك فقد

7 - هي جبال البرنية حالياً وهي فاصلة بين فرنسا واسبانيا وكان يطلق عليها اسماء قديمة منها جبال البرانس او البرت او جبال البرتات .

8- المطوي . محمد العروسي ، 1954، الحروب الصليبية في المشرق والمغرب ، تونس : نشر دار الكتب الشرقية ، ص 135 - 136 .

9 - المطوي . محمد العروسي، 1954، ص 140 .

هرع كثير من الفرسان ومن مختلف جميع أنحاء أوروبا للمشاركة في حرب النصارى ضد مسلمي الأندلس باعتبارها حرباً صليبية وهي اقرب سبيلاً وأيسر مشقة وعناء .

ونتيجة للنجاح الكبير الذي حققته الحملة الصليبية الأولى فقد أعلن البابا باسكال الثاني (*Pascal II*) ، الحرب الصليبية ضد مسلمي الأندلس ⁽¹⁰⁾، بعد ذلك اصدر مرسوماً يقضي بالسماح للملوك الأسبان باستخدام أموال الكنائس لدعم حملاتهم وحروبهم ضد مسلمي الأندلس ، ونتيجة لهذا الدعم البابوي إلى كل من يشارك بهذه الحملات فقد ساهم في هذه الحرب كثير من الفرسان ومن مختلف أقطار أوروبا الغربية استجابة للعاطفة الدينية مؤكداً لهم ان محاربة المسلمين في الأندلس لا تقل أهمية عن محاربة المسلمين في بيت المقدس ⁽¹¹⁾ .

5 - قيام الجماعات الدينية المحاربة حيث إن هذه الجماعات ظهرت في الشرق في ظل الصليبيين واشتهر منهم جماعة فرسان المعبد أو الداوية كما تسميهم الرواية العربية، وكذلك جماعة فرسان القديس يوحنا أو الاسبتارية وقد كانت هذه الجماعات الدينية المتحاربة تشد أزر الأمراء النصارى وتؤدي للصليبيين أثناء الحرب والسلم الخدمات الجليلة ، وكما إن قيامها في المشرق كان يعتبر نوع من المعارك الصليبية في المشرق فأن قيامها في اسبانيا أثراً من آثار النضال بين اسبانيا النصرانية وبين اسبانيا المسلمة ⁽¹²⁾ .

دول الطوائف والصراع مع أسبانيا النصرانية .

على أثر سقوط الخلافة في الأندلس وانتشار حالة الفوضى وعدم الاستقرار السياسي ظهر قيام دول متعددة عرفت فيما بعد بدول الطوائف (دويلات أو أمراء أو ملوك الطوائف) ، وقد تفاوتت هذه الدول من حيث قوتها وأهميتها ومساحتها ودورها في أحداث الأندلس ، وبرز ما اتصفت به هذه الدول هو ان كل حاكم من حكام هذه الدول كان يتربص بالآخر ليحوز ما بيد غيره من

10 - اشباح . يوسف ، 1996، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين ، ط2، ترجمة من اللغة الالمانية محمد عبدالله عنان ، القاهرة : مكتبة الخانجي، الجزء الأول: ص146. كتاب مترجم من اللغة الالمانية إلى اللغة العربية .

11- المطوي . محمد العروسي ، 1954، ص143 .

12 - عنان . محمد عبد الله ، 1958، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين ، ط2، القاهرة : دار الكتب المصرية ، ص70.

الحكام في الوقت الذي كانت فيه السلطات الأسبانية تتربص بهم جميعاً ولا تفرق بين احد منهم⁽¹³⁾.

أسبانيا النصرانية

في عام 391 هـ / 1000م توفي نبارة غرسية شانجه الثاني (*Garcia Shanches*)، الملقب أبركة (*Abraca*) ، وخلفه ابنه شانجه غرسية (الثالث أو الكبير) واغتيل عام 420 هـ / 1029م ، بعد تأديته مراسيم زواجه في كنيسة بمدينة ليون ، بعدها ورث شانجه غرسية (الثالث الكبير) ، ملك قشتالة وعين على عرشها ابنه فرلند (*Fernando*) ولقبه ملكاً ، فكان ذلك أول ملوك قشتالة ، في حين تلقب شانجه غرسية (الثالث الكبير) (الذي احتل عرش ليون) ملك أسبانيا فهذا العمل أن دل على شيء فإنما يدل على اتحاد ملوك أسبانيا وتوحيد كلمتهم في عصر يتنازع به ملوك الطوائف والأندلس تتمزق ، حين توفي شانجه الثالث الكبير سنة 426 هـ / 1035 م ، بعدها أخضع ابنه فرلند مملكة ليون تحت حكمه وبذلك توحدت مملكتا قشتالة وليون في مملكة واحدة وأخذت جهودهما تتوسع باجتياح الأراضي والمدن الأندلسية وسط ما كان يسود هذه المدن من التمزق والتفرقة .

سقوط طليطلة 478هـ/1085م

كان الاستيلاء على طليطلة واحتلالها من أهم الأمور التي كانت تشغل هم الفونسو السادس ، إذ بدأ منذ سنة 470 هـ / 1078م ، يعمل لتنفيذ هذا الأمر مبتدئاً بالإغارة على أراضي طليطلة والسيطرة على الطرق المؤدية لها حتى أنهكت هذه السياسة تلك المملكة وسقطت بالتالي في شهر محرم 478 هـ / 1085م⁽¹⁴⁾ وقد تم أخذ طليطلة من صاحبها القادر بالله بن المأمون بعد أن حاصرها الفونسو السادس سبعة سنوات وأخذها في عام 478 هـ / 1085م⁽²⁾ ، كان إيواء ابن المأمون صاحب طليطلة للفونسو السادس أيام نفيه سبباً للتعجيل في سقوط المدينة بيد الأسبان

13 -الحجي .عبدالرحمن علي، 1976، ص326.

14- الحجي . عبد الرحمن علي ، 1976 ، ص331 .

2- التلمساني . أحمد بن محمد المقرئ ، 1968 ، ص 441.

حيث تذكر المصادر التاريخية ان الفونسو أستمع ذات يوم بعد ان تظاهر بالنوم إلى حديث المأمون مع وزرائه حينما كانوا يتبادلون الحديث بالدفاع عن طليطلة واحتمالية سقوطها بيد الأسبان ، وقد أجاب بعضهم أن النصارى لا يستطيعون الاستيلاء على طليطلة ألا بعد تخريب مزارعها وتجويع أهلها ومحاصرتها لمدة سبعة سنوات على الأقل لأضعاف هذه المدينة ثم الاستيلاء عليها⁽³⁾ لذلك فقد عمل الملك الفونسو السادس بهذا العمل حتى تمكن من الاستيلاء على كامل المدينة عام 1085/478هـ م.

موقف ملوك الطوائف من سقوط طليطلة

على الرغم من أن سقوط طليطلة يعتبر حدثاً من الأحداث المهمة التي غيرت مجرى التاريخ الأندلسي (وذلك لأن النصارى اتخذوا طليطلة قاعدة لشن هجماتهم ضد الممالك الأندلسية الأخرى وكذلك تعتبر أول قاعدة إسلامية عظمى تسقط بيد الأسبان)⁽¹⁶⁾، إلا أن ملوك الطوائف لم يتخذوا أي تدابير لمنع سقوط طليطلة بيد الأسبان وكأن الأمر لا يخصهم ، لا بل راح البعض منهم يثني على ما قام به الفونسو السادس طالباً منه العون عارضاً له الخضوع ، متغافلين من أن الفونسو السادس لا يفرق بين طليطلة وغيرها من القواعد الأندلسية . بعدها قام حاكم بطليوس (عمر بن محمد بن الأفطس) الملقب بالمتوكل على الله ببعض واجبه اتجاه طليطلة في محتنها ، ولو كان سلوكه هذا سلوكه غيره من ملوك الطوائف لما سقطت طليطلة وآلت الأمور إلى ما آلت إليه ، إذ أن البعض من هؤلاء الأمراء والحكام والملوك كان يتصرف وكأن الأندلس وجدت لمنفعته ويحقق من خلال حكمه منافع شخصية حتى وأن كانت فترة حكمه قصيرة ، كان ابن الأفطس واحد من أشهر ملوك الأندلس⁽¹⁷⁾ ، يتصف بالشجاعة والحزم وحميته للإسلام وكان ملكاً عالي القدر مشهور الفضل ، مثلاً للجلالة والسرور وكان من اهل الرأي والبلاغة ، وقد تصدى إلى أطماع الفونسو السادس محاولاً القضاء على حملته هذه وإنقاذ المدينة ، إلا أن جهوده ومساعيه

16- عنان . محمد عبد الله ، 1985 ، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين ، ط2 ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، ص66 .

17- التلمساني . احمد بن محمد المقري ، 1968 ، ص442 .

2- حبيبة . علي ، 1972 ، مع المسلمين في الأندلس ، القاهرة : مكتبة الشباب ، ص349 .

باءت بالفشل في إنقاذ طليطلة فحوصرت المدينة وسقطت (بعد أن دام حكم المسلمون فيها 372 عاماً) ، وأرتكب بأهلها أبشع الجرائم ⁽²⁾ .

حينما دخل الفونسو السادس المدينة أعطى الامن والأمان إلى أهلها ضامناً لهم حرياتهم واحترام شعائرهم الدينية وأعداً إياهم بالمحافظة على حرمة المساجد مع التمتع بممارسة الطقوس والعادات الإسلامية ، إلا أن هذه الوعود والمواثيق سرعان ما نقضت بعد شهرين من دخول طليطلة إذ تحولت المساجد إلى كنائس بقوة السلاح واستبيحت حرمة السكان ، بعد نزول النكبة بالأندلس الإسلامية على أثر سقوط طليطلة وما حولها تلقب الملك الفونسو السادس بالإمبراطور أو بالإمبراطور ذي الملتين الإسلامية والنصرانية متصوراً أن الانتصارات التي حققها باستيلائه على طليطلة ستتمكنه من إن يكون ملوك الطوائف رهن أشارته وطوع بنانه آملاً القضاء عليهم واحداً بعد الآخر ⁽³⁾ ، لكن الأمور لم تجر على هواه إذ سرعان ما عصفت به رياح وحدة الأخوة وتوحيد الكلمة بهدف مطاردة جيشه وتخليص طليطلة من قبضته وذلك حينما لى المرابطون صربخ اخوانهم اهل الأندلس وعبروا البحر بهدف تخليص الأندلس من السيطرة القشتالية ، فكما يقول ابن بسام : " فالحمد لله موهن يده ، ومبطل كيده وجزى الله أمير المسلمين وناصر الدين أبا يعقوب يوسف بن تاشفين أفضل جزاء المحسنين بما بل من رماق ونفس من خناق ووصل أهل الجزيرة من حبل وتشمم وأستنقاذ ما بها من حزن وسهل حتى ثل عروش المشركين وظهر أمر الله وهم كارهون والحمد لله رب العالمين " ⁽⁴⁾ .

توحيد الجهود ومواجهة الخطر النصراني .

ظهرت في الأندلس في ذلك الوقت دعوة لجمع الشمل وتوحيد الجهود وذلك لمواجهة الخطر الذي يتزعمه الفونسو السادس وقد تزعم هذه الدعوة العلامة والفقير القاضي ابو الوليد الباجي ⁽²¹⁾ ،

3- الحجي . عبد الرحمن علي ، 1976 ، ص 335 .

4- الشنتريبي . ابو الحسن علي ابن بسام ، 1945 ، الدخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق عبدالوهاب عزام ، القاهرة : دار الكتب المصرية : الجزء الرابع المجلد الاول ، ص 132 .

21 - الحجي . عبد الرحمن علي ، 1976 ، ص 336 .

عاونه في ذلك حاكم بطليوس عمر المتوكل (460 هـ _ 484 هـ) ، ابن المظفر الأفطس ، وقد أستطاع الباجي من توحيد جهود أهالي الأندلس ومواجهة الخطر الذي يحيط بهم ، فكانت موقعة الزلاقة هي الفاصلة بين الطرفين .

قام أهل طليطلة سنة 472 هـ ، بثورة ضد حاكمها الضعيف القادر وخلعوه بعد ذلك تم استدعاء المتوكل صاحب بطليوس ليتولى حكم طليطلة والدفاع عنها ، ونتيجة لتطور الأحداث السياسية في طليطلة أرسل ادفونش (الفونسو السادس) رسالة إلى حاكم بطليوس طالباً منه تسليم حصون وقلاع وسور المدينة متوعده بشر العواقب إذا لم يفعل ذلك فحاء رد المتوكل برسالة قوية أظهر فيها شجاعته وقوته وهذا نصها : " وصل إلينا من عظيم الروم كتاب مدع في المنابر وأحكام العزيز القدير يرعد ويرق ويجمع تارة ويفرق ويلدد بجنوده الوافرة وأحواله المتضافرة ولو علم أن الله جنوداً أعز بهم كلمة الإسلام وأظهر بهم دين نبينا محمد عليه السلام أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون بالتقوى يعرفون بالتوبة . ولئن لمعت من خلف الروم بارقة فبإذن الله وليعلم المؤمنين وليميز الله الخبيث من الطيب ويعلم المنافقين ، أما تعيرك فيما وهي من أحوالهم فبالذنوب المركوبة ، ولو اتفقت كلمتنا مع سائرنا من الأملاك علمت أي مصائب أذقناك كما كان إباؤك تتجرعه فلم تزل تذيقيها من الحمام ضروب الآلام شؤماً تراه وتسمعه وإذا المال تتورعه وبالأمس كانت قطيعة المنصور على سلفك أهدى ابنته إليه مع سائر الذخائر التي كانت تفد كل عام عليه . وأما نحن أن قلت أعدادنا وعدم من المخلوقين استمدادنا فما بيننا وبينك بحر نخوضه صعب نروضه إلا السيوف تشهد بجدتها رقاب قومك وبالله تعالى وبملائكته ولا المسومين نتقوى عليك ونستعين ليس لنا سوى الله مطلب ولا لنا غيره مهرب . وما ترتبصون بنا إلا إحدى الحسينين . نصرٌ عليكم فيالها من نعمة . أو شهادة في سبيل الله فيالها من جنة ، وفي الله العوض مما به هددت وفرج يفتر بما مددت ويقطع فيما أعددت "، لذلك فقد تضافرت الجهود وظهرت رغبة شعبية واضحة على الاستعانة بإخوانهم فيما وراء البحر في عدوة المغرب⁽²²⁾ .

22 - الحجي . عبد الرحمن علي ، 1976 ، ص 337 .

2- بريان . الفيكونت دوشاتو ، 1925 ، خلاصة تاريخ الأندلس ، ترجمة الأمير شكيب أرسلان ، القاهرة : مطبعة المنار ، ص 89 . (كتاب مترجم من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية) .

منذ أن اعتلى الضعف والانقسام في دولة الأندلس ضلت الوفود الأندلسية تتوافد على أمير المسلمين يوسف بن تاشفين فما وفدت رسل ابن عباد إليه طالباً منه النجدة والاستغاثة حتى أسرع الإجابة وحشد الحشود والعساكر ، وقد وصلت أنباء تلك الاستغاثة إلى الملك الفونسو السادس فأستنفر جميع قواه يساعد به بذلك القسيسون والأساقفة رافعين صلبانهم ، فكتب الفونسو رسالة إلى ابن عباد يقول فيها : " أن صاحبكم يوسف تجشم المشقة وخاض البحار وأنا أكفيه العناء فيما بقي وألقاكم في بلادكم رفقا بكم " (2) ، . عبرت جيوش المسلمين تباعاً : أولها قوة من الفرسان بقيادة داود ابن عائشة وآخرها موكب أمير المسلمين يوسف بن تاشفين ، وكان ذلك في يوم الخميس منتصف ربيع الاولعام 479 هـ / 30 حزيران 1086 م، صعد يوسف بن تاشفين على مقدم إحدى السفن وبسط ذراعيه نحو السماء ودعا ربه قائلاً : " اللهم إن كنت تعلم أن في جوازي هذا خيراً وصالحاً للمسلمين فسهل عليّ جواز هذا البحر ، وأن كان غير ذلك فصعبه حتى لا أجوزه "، فاستجاب الله دعاؤه وعبر يوسف البحر وصلى مفتتحاً عمله بإسم الله، وحينما عبر يوسف الجزيرة أستقبله المعتمد مترجلاً عن جواده وأراد أن يُقبل يد يوسف بن تاشفين إشارة منه بخضوعه له إلا أن يوسف رفض ذلك الأمر ، لأنه لم يكن سيد القوم بعد وأنه مجرد حليف لهم.

بدأ يوسف أعماله بتحسين المدينة وشدد على حراستها ، ثم غادرها متوجهاً إلى أشبيلية يسانده بذلك أميرها الذي عُني عناية خاصة ب يوسف بن تاشفين ، وبقي يوسف ثمانية أيام في أشبيلية ينتظر قدوم القوات الأندلسية التي أبدت استعدادها للدفاع عن طليطلة ، واستكملت كافة الاستعدادات لملاقاة قوات الفونسو السادس فسار يوسف بتلك القوات متوجهاً إلى أراضي أمير بطليوس (25) ، بعد أيام انتظمت الجيوش الإسلامية وسار موكب هذه الجيوش إلى سهل يسمى

الزلاقة (Sagrajas)⁽²⁶⁾ وقد عسكرة الجيوش الإسلامية في هذا الموضع إلى أن قصدتهم قوات الفونسو السادس وتلاقى الجيشان الكبيران في الزلاقة في يوم الجمعة في رجب سنة 479 هـ / 1086م وصلت إنباء وصول الجيش الإسلامي إلى موضع الزلاقة لذلك قرر الفونسو السادس فك حصار سرقسطه وبدأ يستعد لخوض المعركة بعد أن طلب المساعدة من ملوك جليقية وأشتوريش ونبارة ، فوصلت جيوش تلك الممالك وسار بها الفونسو وسط عظمة وكبرياء متفاخراً بعدد قواته وإمكاناته الفنية ، وقد اختلفت المصادر التاريخية في تقدير عدد تلك الجيوش فقد ذكر ابن الأثير بأن عدد الجيوش النصرانية كانت تزيد عن الخمسين ألفاً ، أما الجيوش الإسلامية فكان عددها أقل بكثير من ذلك العدد⁽³⁾ .

كانت المراسلات عرفاً سائداً بأحكام السنة النبوية ، لذلك فقد أرسل يوسف بن تاشفين رسالة إلى الفونسو السادس يعرض عليه الدخول في الإسلام أو يدفع الجزية أو الحرب وقد جاء في تلك الرسالة مايلي : "" وبلغنا يا أدفونش (الفونسو السادس) أنك دعوة في الاجتماع بك وتمنين أن تكون لك فلك تعبر البحر عليها ألينا فقد أجزناه لك وجمع الله في هذه العرصة بيننا وبينك وسترى عاقبة دعائك⁽⁴⁾ " ، جرت الاستعدادات في المعسكرين وحث الجنود على التحلي بالصبر والشجاعة إذ قام الأساقفة والرهبان فرفعوا صلبانهم ونشروا أناجيلهم ، أما يوسف بن تاشفين وابن عباد فأبدوا النصيحة إلى جنودهم وأمرهم بالتحلي بالشجاعة والصبر والثبات وعدم ترك مواقعهم وحذروهم من الفرار ، ووردت الأنباء أن العدو النصراني مشرفٌ عليهم صبيحة يوم الأربعاء فاستعد المسلمون لملاقاته وجنح الفونسو السادس إلى الخديعة كاتباً اليهم أنه سيلاقهم يوم الاثنين ، لكن يوسف بن تاشفين وابن عباد ادركا هذه الخديعة محذرين جنودهم على أخذ كافة الاستعدادات لمواجهة العدو الغادر وبالفعل زحف الفونسو السادس بجيشه على المسلمين صباح يوم الجمعة من رجب عام 479 هـ / 1086 م ، فدارت معركة حامية الوطيس عنيفة

1- اشباح . يوسف ، 1996 ، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين ، ط 2 ، ترجمة محمد عبد الله عنان ، القاهرة : مكتبة الخانجي ، ج 1 ، ص 82-83

2- ابن الخطيب . لسان الدين ، 1956 ، ص 246 .

3- ابن الأثير . عز الدين أبي الحسن علي ، 1966 ، الكامل في التاريخ ، بيروت : دار صاعد ، ج 10 ، ص 153 .

4- ابن خلكان . ابو العباس احمد بن محمد ، 1968 ، وفيات الاعيان وانباء اهل الزمان ، تحقيق احسان عباس ، بيروت : دار صاعد ج 7 ، ص 116 .

الحركة ، شديدة الضراب برزت فيها براعة وشجاعة القائد يوسف بن تاشفين وابن عباد ، وقد ظهر فيها أمير المسلمين ليس فقط فارساً صوالاً جوالاً بل ذات مقدرة عسكرية يبتكر فيها الخطط المناسبة أثناء المعركة ، قاتل المرابطون في صفوف متراسة محرزين تقدماً في سير المعركة وما أن حل وقت الغروب حتى أضطر الفونسو السادس إلى الانسحاب حفاظاً على حياة من تبقى من جنوده فاراً بنفسه بعد أن أصيب هو بنفسه وقد فر معه خمسمائة فارساً توفي أكثرهم في الطريق ولم يدخل طليطلة إلا ومعه مائة فارس (28) وهكذا رد جيش الفونسو السادس بالذلة والخسران بعد أن سرت أنباء هذا النصر المبين إلى القواعد الأندلسية وكتب أمير المسلمين يوسف بن تاشفين إلى المغرب يستبشر به الناس وسروا أيما سرور.

مملكة سرقسطة .

تعتبر مملكة سرقسطة واحدة من أعظم الممالك في دول الطوائف ، وذلك لسعتها وموقعها بين دولة أسبانيا النصرانية ولهذا عرفت بولاية الثغر الأعلى وعاصمتها مدينة سرقسطة التي كانت عاصمة المملكة أيضاً . كانت مملكة سرقسطة تحكم من قبل أسرة بني تجيب ، ثم أنتقل الحكم إلى أسرة بني هود وأولهم ابو أيوب سليمان بن محمد بن هود الجذامي الملقب بالمستعين بالله (431 هـ - 458 هـ) ، أقبل المستعين على تقسيم المملكة بين أولاده الخمسة وكان سبب ذلك التقسيم يعود إلى قيام صراع بين أولاده والذي كان أشدهم وأكثرهم طموحاً هو ابو جعفر الملقب بالمقتدر بالله حيث وقعت في أيام حكمه مأساة بربشتر (Barbaster) سنة 456 هـ (29) ، توفي المقتدر سنة 474 هـ / 1081 م ، بعد أن حكم خمس وثلاثون عاماً وقام قبل وفاته على تقسيم المملكة بين ولديه ابو عامر يوسف الملقب بالمؤمن وأخيه المنذر . بعد ذلك جرت بين الأخوين أحداث دموية استعان كل منهما بملوك أسبانيا النصرانية ، مقابل ما يدفع لهم من أموال وتنازل عن حصون أو قلاع وهذا الأمر ما سعى له الأسبان فكيف إذا حدث دون أن يبذل الأسبان أي جهداً .

1- الحجي . عبد الرحمن علي ، 1976 ، ص 408 .

2- الحجي . عبد الرحمن علي ، 1976 ، ص 356-357 .

حاول الفونسو السادس الاستيلاء على سرقسطة ولم تنجح سرقسطة من حصاره هذا إلا عن طريق عبور المرابطين إلى الأندلس في سنة 479هـ / 1086م ومحاربتهم في واقعة الزلاقة⁽³⁰⁾، حدثت في أيام حكم المستعين أحداث مهمة كانت آخرها معركة شديدة بينه وبين قوات الرنك البرتغالي وقوات أدفونش بن ردمير (الفونسو الأول) ملك أرغون الملقب بالبحار (Elbatallador) قرب تطيلة أستشهد فيها المستعين وخلفه ابنه أبو مروان عبد الملك الملقب عماد الدولة ، بعد ذلك خضعت سرقسطة لحكم المرابطين سنة 530هـ / 1110م وكانت آخر مملكة من ممالك دولة الطوائف تدخل طاعة المرابطين⁽³¹⁾

مملكة بلنسية .

تقع مملكة بلنسية شرقي الأندلس تجاورها من طرفها الشمالي مملكة سرقسطة وعاصمتها مدينة بلنسية ، وهي تعتبر من حواضر الأندلس وأهم مدنها هي مدينة شاطية ، وبلنسية واحدة من الممالك الأندلسية المهمة التي تعرضت إلى هجمة رذريق وأعماله الوحشية لذلك فإن التاريخ الأسباني يُعظم رذريق ويعتبره عظيم من عظماء أسبانيا ، لكنه في حقيقة الأمر لم يعد سوى مغامراً جشعاً بشعاً ، سفاكاً فتاكاً ، يسير نحو الغنائم دون مراعاة لأية قيم دينية أو أخلاقية⁽³²⁾ .

لما توفي الإمبراطور شابنجة ورثه أخوه الفونسو السادس وانتقل رذريق إلى خدمته ، إذ اعتمد عليه الفونسو اعتماداً كلياً في شن هجماته وعملياته العسكرية ضد ملوك الطوائف لكنه لم يكن مرتاحاً له ، فقضى الأمر بأبعاده عنه لذلك فقد أُلحق رذريق بخدمة الأمراء والملوك المسلمين ، حيث أُلحق أولاً بخدمة المقتدر بن هود صاحب سرقسطة وعمل ببراعته وخدعه على تقسيم المملكة بين ولديه : المؤتمن والمنذر، عندما طلب الملك القادر النجدة من المستعين لدفع خطر المنذر توجه المستعين ورذريق نحو بلنسية لنجدة القادر، وهنا ظهرت رغبة المستعين بالاستيلاء على بلنسية يساعد بذلك جيشه المؤلف من أربع مائة فارس حيث جرت المفاوضات

30- الحجي .عبدالرحمن علي ،1976،ص357.

31- ابن الخطيب .لسان الدين ، 1977، الإحاطة في إخبار غرناطة ، تحقيق محمد عبد الله عنان ، القاهرة : مكتبة الخانجي ،الجزء:2،ص405.

32- الحجي .عبدالرحمن علي،1976،ص369.

بين هذه القوة وبين القادر ، الذي بعث رسولاً إلى رذريق يطلب منه عقد تحالف سري دون علم المستعين⁽³³⁾ .

طلب المستعين معاونة رذريق ومساعدته بالاستيلاء على بلنسية، عمل بعدها رذريق على نصح القادر بعدم تسليم بلنسية واعداً القادر والمستعين بمساعدتهم ، وبعث برسالة الى الفونسو السادس يخبره بأنه تابع له ، وأن هؤلاء الفرسان والقوات التي يقودها إنما هي قوات تحت تصرف الملك وفي وسعه الحصول على شرقي الأندلس إذ وافقه (الفونسو السادس) ، على ذلك واعداً إياه من أن كل الأراضي التي ينتزعها من المسلمين ستكون ملكاً له ولأولاده من بعده.

أصبح رذريق يقود قوات مؤلفة من سبعة آلاف مقاتل وأصبح زعيم عصابة يفرض الجزية والأموال بقوة وأتجه صوب بلنسية فاضاً عليها أموال طائلة تفرض على صاحب شتمرية الشرق في الكدية شمال بلنسية فأرسل له القادر الأموال واضعاً نفسه تحت حمايته، وحينما رأى الفونسو السادس ما وصل إليه رذريق من قوة وعظمة سرعان ما تغير عليه وأمر بالقبض على زوجته وأولاده مستغلاً سماحة القانون له وأتهمه بتهمة الخيانة العظمى .

سار الفونسو السادس بجيش كبير نحو بلنسية هدفه احتلالها والاستيلاء عليها وإلقاء القبض على رذريق فتهياً له رذريق بجيش كبير أستطاع أن يهزم الجيش القادم عليه ، لذلك فأدرك الفونسو السادس صعوبة موقفه وأسرع راجعاً إلى قشتالة وأنقم رذريق لنفسه بالعبث في أراضي قشتالة وأمعن فيها قتلاً ، مما حمل الفونسو السادس على إصدار عفواً عن رذريق .

ظهرت في بلنسية رغبة شديدة في التخلص من النير المرهق الذي فرضه رذريق على المدينة ، وتزعم هذا الاتجاه القاضي ابو أحمد جعفر بن عبدالله بن جعفر بن جحاف⁽¹⁾ ، الذي لعب دوراً مهماً في التقرب نحو قائد المرابطين (داود ابن عائشة أحد كبار قادة ابن تاشفين) الذي أتفق معه على تسليم المدينة له بعد أن بعث له سرية من الجنود قادها ابن جحاف وأعلن ثورته على

33- الحجي.عبدالرحمن علي،1976،ص370.

القادر وقبض عليه بعد أن وجده متخفياً في إحدى حمامات القصر فكانت نهايته في عام 485هـ/1092م⁽²⁾ .

كتب رذريق إلى ابن جحاف طالباً منه أن يترك بلنسية بعد أخراج المرابطين منها ولكن ابن جحاف أدرك هذه الخديعة وقرر الدخول معه في مفاوضات انتهت بأن يقوم الأخير بدفع أموال سنوية مع أخراج قوة المرابطين ويترك الجيش القشتالي المدينة ، لكن رذريق نقض العهد بعد فترة قصيرة وأخذت مطالبه تزداد يوماً بعد يوم إلى أن قرر ابن جحاف أن يستدعي قائد المرابطين ابن عائشة مستنجداً به .

لكن بسبب بعد المسافة وانشغال ابن عائشة تأخرت المساعدات ، لذلك فقد شدد رذريق حصاره على المدينة وكثر عبثه بها وقطع الأقوات عنها حتى لا يطول ثباتها ودفاعها ، استمر هذا الحصار عشرون شهراً حتى هلك أكثر الناس جوعاً وأكلت الجلود والحيوانات ، أما معاملة رذريق إلى أهالي بلنسية فكانت معاملة قاسية عرفت بالتنكيل والهمجية ، لذلك فيمكن القول حلت ببلنسية أنواع المحن التي أنهكت سكانها واستسلمت بلنسية عام 487هـ / 1094م بعد أن عانت المدينة من سياسة رذريق المنهكة والمتعبة حي لجأ إلى سياسة الحرق ضد من خرج من المدينة إلى المحلة لئلا يخرج الضعفاء ويتوفر القوات فأقبل على قتل الناس وتعليق جثثهم في صوامع الأراضي وبواسق الأشجار .

استعادة بلنسية

كان سقوط بلنسية حدثاً اهتزت له الأندلس ، كما كان بالنسبة إلى سقوط طليطلة ، إذ سرعان ما تواردت إنباء سقوط بلنسية إلى القائد يوسف بن تاشفين فأمر بتسيير جيش كبير نحو الأندلس بقيادة ابن أخيه محمد بن تاشفين الذي أمر بدوره بضرب حصار على بلنسية .

34- ابن عذارى . ابو عبدالله محمد المراكشي ، 1967، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، تحقيق أحسان عباس ، ج4، ص38-39 .

2- مؤنس ، حسين ، 1950 ، السيد القمبيطور وعلاقته بالمسلمين ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة . العدد الاول. القاهرة : مطبعة جامعة فؤاد الاول، ص37-85 .

كانت الجيوش المرابطية تخوض معارك عديدة محرزة انتصارات كبيرة ضد الجيوش القشتالية إذ استطاعت هذه الجيوش أن تهزم جيوش الفونسو السادس قرب طليطلة وفي إحدى المعارك قتل ديجو (Diego) ، ابن رذريق الوحيد سنة 491 هـ / 1097م ، كما دارت معركة أخرى هزم فيها القشتاليون وقتل قائدهم البارهاناش قائد الفونسو الشهير قرب قونفة ، وقد كان القائد ابو عبد الله محمد بن عائشة بن يوسف بن تاشفين قائد هذه المعارك ، كذلك توجهت قوات مرابطية لحصار بلنسية بقيادة الأمير أبي محمد مزديلي (ابن عم يوسف بن تاشفين) ، وقد استطاعت القوات المرابطية دخول بلنسية واسترجاعها في منتصف رجب سنة 495 هـ / 1102م⁽³⁵⁾.

المحور الثاني

الصراع الإسلامي النصراني في زمن دولة المرابطين ودولة الموحيدين

أ - الصراع الإسلامي النصراني في زمن الدولة المرابطية

دولة المرابطين

كانت قبائل صنهاجة واحدة من أقوى قبائل البربر وأشدّها اشتهرت بقوتها وكثرة رجالها الذين سكنوا الشمال الأفريقي وخصوصاً من المغرب الأوسط إلى المغرب الأقصى⁽¹⁾ ، كانت هذه القبائل تمثل شعباً انضوت تحت لوائه أكثر من سبعين قبيلة بربرية ومن أشهرها لمتونه وجداله ولمطه ومسوقة وهي التي تكونت منها دولة المرابطين ، إلا أن بعض المؤرخين يعتقد أن القبائل الصنهاجية

³⁵ - ابن القطان المراكشي ، 1990 ، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان ، تحقيق محمود علي مكّي ، ط2 ، ج6 ، القاهرة : دار الغرب الإسلامي ، ص64 .

1- الصلاحي . علي محمد ، 1998 ، صفحات من التاريخ الإسلامي في الشمال الأفريقي ، عمان : دار البيارق ، الجزء 4 : ص7 .

2- الحجي . عبد الرحمن علي ، 1976 ، ص419 .

3- عنان . محمد عبد الله ، 1969 ، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي ، ط2 ، القاهرة : مكتبة الخانجي ، ص299 .

4- أرسلان . شكيب ، (د.ت) ، ص118 .

أصلها من حمير وسبأ أي أن أصلهم من اليمن ، والبعض الآخر يذهب إلى أنهم برابرة وليست عرباً .

وقد دعا المرابطون إلى التمسك بالإسلام وتحديد جريان الحياة في تياره حتى امتدت دعوتهم إلى مناطق كثيرة من المغرب الكبير وانضوت الأندلس تحت جناحها⁽²⁾ .

يعود تأسيس الدولة المرابطية إلى قبيلة لمتونه وملتونه هي إحدى قبائل صنهاجة ، وهي بدورها فرع من فروع قبيلة البرانس الكبرى⁽³⁾ ، لذلك فتسمى الدولة المرابطية بالدولة اللمتونية ولاتحاذ لمتونه ألقاباً سموها بالملتمين⁽⁴⁾ وقد تعود أوليات المرابطين إلى شخص يدعى يحيى ابن إبراهيم الجدالي أمير جداله بعد أن توجه هذا الشخص لأداء فريضة الحج وبعد أن أتمها عرج على القيروان للاستماع إلى علمائها سنة 440 هـ / 1048م، وأتصل بالعالم أبي عمران موسى الفاسي (شيخ المذهب المالكي)⁽⁵⁾ ، وطلب منه أن يرسل معهم عالماً يفقههم في الدين ، فأرسل معهم العالم عبد الله بن ياسين الجزولي وجاء معهم إلى بلادهم وبدأ يفقه الناس في دينهم ويعلمهم الشرائع الإسلامية فالتفت حوله أعداد كبيرة من الناس وبلغ عددهم حوالي ألف رجل فأطلق عليهم أسم المرابطين .

نشأ خلاف بين قبائل صنهاجة فتوجه ابو بكر عمر الذي تولى رئاسة لمتونه بعد وفاة أخيه عبد الله بن ياسين ، إلى قبائل صنهاجة لحل هذا الخلاف تاركاً زعامة القبيلة إلى ابن عمه يوسف بن تاشفين الذي أدار القبيلة بكل ما يملك من مقدرة ومكانة ومهارة الأمر الذي اكسبه مهارة ومحبة بين أفراد القبيلة حيث عرف فيما بعد كرجل دولة إلى جانب شهرته العسكرية الكبيرة ، وحينما عاد ابو بكر ورى التغيير الذي طرأ على قبيلته والمكانة التي حظي بها يوسف بن تاشفين من قبل أفراد القبيلة تنازل ليوسف عن قيادة القبيلة وأستمر يوسف يترأس القبيلة حتى وفاته في عام 500 هـ / 1106م⁽¹⁾ .

5- ابن خلدون . عبد الرحمن بن محمد ، 1958 ، كتاب العبروديان المبتدأ والخبر ، بيروت ، دار صاعد ، الجزء :السادس، ص

373- 374

1- عنان . محمد عبد الله ، 1969 ، ص 305 .

صريح أهل الأندلس إلى يوسف بن تاشفين

عاد يوسف بن تاشفين عقب انتهاء موقعة الزلاقة إلى المغرب في شعبان سنة 497 هـ / 1086م ، لكن شؤون الأندلس وأحداثها مازالت تلاحقه خصوصاً بعد أن أيقن أهل الأندلس أنه لا سبيل لنجاتهم إلا عن طريق مساعدة أمير المسلمين يوسف بن تاشفين وتخليصهم من جور وظلم النصارى ، لذلك فقد توافدت وفودهم إلى أمير المسلمين وأن هذا الصريح قد جاء هذه المرة من أهل بلنسية ومرسية ولورقة .

أخذت شؤون الأندلس تزداد سوءاً وخصوصاً بلنسية على أثر سيطرة النصارى عليها بمساعدة القادر بن ذي النون ، أما أهالي مرسية ولورقة وبسطة إذ أخذت الحالة تزداد بهم سوءاً وخصوصاً بعد سيطرة الفونسو السادس على طليطلة إذ بعث بقواته التي كانت بقيادة غرسية خميس إلى الأندلس الشرقية في ربيع الأول سنة 496 هـ / 1085م ، حيث أخذت هذه القوات تعيث في الأرض فساداً بعد أن أفست كل ما يقع بأيديهم .

عمد القشتاليون إلى إنشاء حصن ضخيم وافر المناعة في مكان يسمى اليدو (لييط) ، يقع بين مرسية ولورقة وجهازه بالسلح والقوة متخذه قاعدة لهم لشن هجماتهم على مرسية والمرية ، لذلك ضج أهل هذه الأنحاء من ممارسات النصارى ضدهم وكثر صريخهم واستغاثاتهم وكثرت كتبهم ورسلمهم إلى أمير المسلمين في طلب النجدة.

كانت مرسية ولورقة تحت سيادة المعتمد بن عباد حيث كان أكثر الناس وأشدهم تحمساً لإنقاذ تلك المناطق من نير الظلم القشتالي الذي تصاعد على اثر هزيمة الفونسو السادس في موقعة الزلاقة ، لذا فقد عمل على تعزيز حامية لييط ، وأوعز إلى قائد الجيش غرسية خميس على أن يشدد الضغط والتنكيل بأهالي لورقة ومرسية انتقاماً من المعتمد لكونه قد خرج عن طاعته وقد شاطر المعتمد بن صمادح صاحب المرية هذا الاهتمام لما كان يلحق بأراضيه من خراب ودمار جراء السياسة التي اتبعها النصارى ضد مملكته ، وكذلك كان المعتمد يرغب في أن يستعيد سلطانه وحكمه على مرسية حيث أنها كانت تحت حكم ابن رشيق الفعلي ، لذلك فقد جهز المعتمد حملة عسكرية وسار بها نحو لورقة فأمتنعت عليه ولم يستطع دخولها فانتقل بعد ذلك إلى مرسية وضرب

حولها حصاراً لكن ابن رشيق أستطاع أن يفشل هذا الحصار وهكذا فشلت الحملة وعاد ابن عباد إلى أشبيلية دون أن يحقق أي نجاح لحملة هذه .

ساعت أحوال الطوائف وعاد حكامهم إلى الخلاف فيما بينهم لذا فقد ترددت الكتب والفتاوى إلى أمير المسلمين يوسف بن تاشفين بإنقاذ الأندلس من ملوك الطوائف هذه المرة وكذلك وردت الفتاوى من قبل علماء المشرق أمثال أبي حامد الغزالي (450هـ - 505 هـ) ، وأبي بكر الطرطوشي (451هـ - 520هـ) ، لذلك فإنه أمام ظروف الأندلس وأحوالها المتردية استجاب يوسف بن تاشفين لهذا النداء وعبر الأندلس للمرة الثانية في أوائل 483 هـ / 1090 م .

عبور يوسف بن تاشفين الثالث إلى الأندلس .

في عام 483 هـ / 1090 م ، عبر يوسف بن تاشفين للمرة الثالثة إلى الأندلس بعد أن وصلت اليه أنباء الاتفاقات السرية التي تم عقدها بين المعتمد بن عباد والمتوكل الأفطس وعبد الله بن بلقين مع الفونسو السادس ملك قشتالة للتعاون والوقوف بوجه المرابطين ، وقد أتسمت حملة يوسف بن تاشفين هذه المرة بطابعاً جهادياً⁽³⁹⁾، إذ سار أولاً إلى طليطلة التي أصبحت عاصمة قشتالة التي كان يحكمها الفونسو السادس وحين شاهد يوسف بن تاشفين مناعتها قرر تركها والتوجه نحو غرناطة حيث سرعان ما أستسلم له أميرها عبد الله بن بلقين في رجب عام 483 هـ / 1090 م⁽⁴⁰⁾ ، إذ جاء هذا الأستسلام بعد إن فرض أمير المسلمين يوسف بن تاشفين حصاراً كبيراً على غرناطة حتى لا تصلها أي إمدادات أو مساعدات من ملك قشتالة وخصوصاً أن صاحب غرناطة عقد اتفاقية سرية مع الفونسو السادس مهمتها دفاع النصارى عن غرناطة إذا تعرضت إلى هجوم من قبل المرابطين ، وقد جاء استسلام عبد الله بن بلقين إلى يوسف بن تاشفين بعد أن ألحت عليه أمه وخاصته بأن يقوم بتسليم نفسه إلى أمير المسلمين ، فاستجاب لهذا الطلب

39- محمد عبد الله عنان ، 1969 ، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي ، ط2 ، القاهرة : مكتبة الخانجي ، ص299 .

40- عبد الرحمن علي الحجي ، 1976 ، ص423 .

وقدم له نفسه بعد أن آمنه يوسف على نفسه وماله ، وهكذا دخل يوسف ابن تاشفين إلى غرناطة وبايعه الناس بالطاعة والولاء .

إزاء تطور هذه الأحداث شعر المعتمد بن عباد بخطورة الموقف الذي يحيط به لذلك فقد سارع إلى استقبال أمير المسلمين يوسف بن تاشفين حينما نزل في الجزيرة الخضراء وقدم له المؤن والمساعدات والتهنئة لأنضمام غرناطة تحت حكمه ، لكن يوسف لم يأبه إلى هذه الأمور وأستقبله بجفاء فأحس المعتمد بن عباد بالخطر الذي أصبح يهدد ملكه ، بعد ذلك رجع المعتمد إلى عاصمته أشبيلية وعمل على تحصينها وأستعد للدفاع عنها إذ سرعان ما ساءت العلاقة بينه وبين أمير المسلمين إذ دعا الأخير المعتمد للقائه لكن المعتمد قد رفض ، بعدها غادر أمير المسلمين غرناطة متوجهاً إلى المغرب في شهر رمضان سنة 483هـ/1090م ، وفوض شؤون الأندلس إلى قائده سير بن بكر أللمتوني وأتفق معه ليتم خلع ملوك الطوائف جميعهم ، لذلك فقد وجه القائد سير بن بكر أللمتوني جيشاً بقيادة محمد بن الحاج صوب طليطلة والتقى بالجيش القشتالي الذي كان تحت قيادة الفونسو السادس في منطقة كنشرة فأهزم الجيش القشتالي متكبداً خسائر فادحة كبيرة سنة 491 هـ / 1097م⁽⁴²⁾ ، توجه يوسف بعد ذلك إلى قرطبة لأخذ البيعة لابنه أبي الحسن علي مشترطاً عليه أن يؤسس جيشاً قوياً في الأندلس ثم عاد يوسف إلى مراكش وتوفي فيها في شهر محرم عام 500 هـ / 2 أيلول سبتمبر 1106م .

جهاد المرابطين في الأندلس .

لقد خاض المرابطين عدة معارك جهادية ضد الجيوش القشتالية يمكن تلخيصها بما يلي :-

أ -موقعة أقليمش عام 501 هـ/ 1107م .

أمر علي يوسف بن تاشفين أخيه تميم بمواصلة الجهاد فاتجهوا صوب مدينة أقليمش (Ucles) ، الواقعة شرق طليطلة ففتحوها⁽¹⁾ ، بعد أن امد الملك الفونسو السادس حاميتها بعشرة آلاف

42- الصلاي. علي محمد ، 2003، الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين ، القاهرة :دار التوزيع والنشر الإسلامية ،ص118.

1- محمد عبد الله عنان ، 1964، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص66-67.

مقاتل بقيادة ابنه الوحيد شانجه (*Shancha*)، الذي كان عمره إحدى عشر عاماً وقد كان بصحبته القائد الكبير البارهاناش وقادة آخرون ، لذلك فقد سميت هذه المعركة بمعركة الأقمار السبعة (أي الأمراء السبعة الذين رافقوا شانجه)⁽²⁾ حيث كان عدد الجيش القشتالي يفوق الجيش الإسلامي ودارت معركة كبيرة بين الجيشين قتل على أثرها الأمير شانجه ومن معه فكانت هذه المعركة هزيمة ساحقة للجيش القشتالي ، وقد تواردت إنباء هذه الهزيمة إلى الملك الفونسو السادس وعلم بوفاة ولده الوحيد في هذه المعركة لذلك حزن حزناً شديداً ولم يستطع احتمال الصدمة فتوفي على أثرها عام 503 هـ / 1109 م .

ب- جهادهم في الجزائر الشرقية

يعود الفضل في استرداد مايسمى بالجزائر الشرقية (ميورقة ومنورقة واليابسة)، في استردادها من برائن السيطرة القشتالية في عام 509 هـ / 1116 م ، حيث استعان حاكم الجزائر الشرقية بأمر المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين طالباً المساعدة منه ، لذلك فقد أرسل أمير المسلمين أسطولاً بحرياً مؤلفاً من 300 سفينة بقيادة أمير البحر تاقراطاس وبعد أن علمت الجيوش المهاجمة بمقدم الجيش المرابطي تركوا الجزيرة ورحلوا بعد أن خربوها نهباً وحرقاً .

ج- سقوط سرقسطة 512 هـ / 1118 م

في عام 511 هـ / 1117 م ، عبر أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين إلى الأندلس وقام بنشاط عسكري وافر حيث فتح مناطق عديدة ومنها قلمرية (*Goimbra*)، التي كانت عاصمة البرتغال آنذاك وقد خسر المسلمون بعض المواقع والمدن حيث استولى أدفونش بن ردمير (الفونسو الأول) ،الملقب بالمحارب على مدينة سرقسطة سنة 512 هـ / 1118 م، بعد أن حاصرها الأسبان والفرنسيون بحملة كبيرة أتمت بأنها كانت صليبية ،إذ سارت هذه الحملة الصليبية وكان قوامها خمسين ألف مقاتل⁽¹⁾، وكانت هذه الجيوش بقيادة ابن ردمير ملك أرغون متوجهتاً إلى شمال

2-ابن عذارى . ابو عبدالله محمد المراكشي ، 1967 ، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، تحقيق أحسان عباس ، ج4، ص50.

الأندلس فحاصرت سرقسطة في صفر 512هـ / مايس 1118م ، تسعة شهور بعد أنهاك المدينة فهلك الناس وأضطّر أهلها إلى الاستسلام⁽²⁾، حيث كان سبب سقوط سرقسطة بيد النصارى هو عدم قدرة الجيش المرابطي بالدفاع عنها .

د- موقعة قنتدة 514 هـ/1120

جرت أحداث هذه الموقعة يوم الخميس في 24/ ربيع الاول 514هـ ، حزيران 1112م ، حيث كانت الجيوش المرابطية بقيادة أبي إبراهيم ابن يوسف بن تاشفين حيث كانت هذه المعركة كبيرة وشديدة على المسلمين أستشهد فيها العلامة ابو علي الصدي ، وابو عبد الله بن الفراء قاضي المرية⁽³⁾ ، ورجع الأمير أبي إسحاق إبراهيم في فلول الجيش المرابطي إلى بلنسية بعد أن أحرزت الجيوش القشتالية نصراً كبيراً على جيوش المرابطين ، وعلى أثر هذا الانتصار الذي أحرزه الفونسو الاول استولت هذه الجيوش على قلعة دروكة التي أنشأت على مقربة منها محلة جديدة سميت قلعة مونريال لتكون حاجزاً لصد الجيوش الإسلامية القادمة من مرسية وبلنسية⁽⁴⁾ .

هـ- موقعة أفرغة .

تعتبر موقعة أفرغة (Fraga) واحدة من المعارك المهمة في التاريخ الأندلسي ، إذ استطاعت الجيوش المرابطية التي كانت بقيادة الأمير أبي زكريا يحيى بن غانية والي بلنسية ومرسية والذي يعتبر من أعظم قادة المرابطين في تلك الفترة واستطاع ان يحرز نصراً كبيراً على الجيوش القشتالية التي كانت تحت قيادة أدفونش المحارب⁽¹⁾، الذي حلت به وبجيشه في هذه الموقعة هزيمة كبرى إذ على أثر هذه الموقعة هلك أدفونش المحارب وسارت أنباء هذا النصر في الأندلس والمغرب لتعيد إلى الجيوش المرابطية مجدها السابق في أيام الزلاقة وأقلش⁽²⁾ .

44- ابي عبدالله محمد بن عبد المنعم الحميري ، 1937، صفة جزيرة الأندلس ، تعليق ليفي بروفنسال ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص97 .

45- عنان . محمد عبد الله ، 1964، ص105-106 .

3- محمد عبد الله عنان ، عصر المرابطين والموحدين ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص103 .

4- محمد عبد الله عنان ، 1964، ص104.

47 - ابن عذارى . ابو عبدالله محمد المراكشي ، 1967، ص24 .

و- معارك متفرقة

في عام 522هـ / 1128م عين علي بن يوسف بن تاشفين ابنه تاشفين والياً على الأندلس فولاه غرناطة والمرية وقرطبة⁽³⁾، واستطاع ان يقود الجيوش المرابطية وأن يحرز انتصارات كبيرة على جيوش قشتالة فعاث في أراضي طليطلة فساداً وأقتحم أثنين من حصونها ثم سار إلى الغرب والتقى بالنصارى في موضع يعرف (بفحص الضباب) ، فهزمهم هزيمة شديدة وأفتتح ثلاثين حصناً من حصون هذه المنطقة⁽⁴⁾

في سنة 538 هـ / 1134م جهز ملك قشتالة الفونش بن رمند (*Alfonso Raimundez*) جيشاً ضخماً وأتجه به نحو بطليوس وتقدم القائد المرابطي تاشفين بن علي للقائه وجرت معركة كبيرة هزمت بها الجيوش القشتالية هزيمة كبيرة وفي نفس السنة أتجه تاشفين بن علي بجيش كبير إلى شمال قرطبة محققاً انتصارات باهرة في تلك المنطقة⁽⁵⁾ .

نهاية المرابطين في الأندلس .

ضعف سلطان المرابطين في الأندلس بعد ان جرت إحداث ألحقت بالمرابطين الضعف ومنها الواقعة الكبرى على المسلمين بالموضع المعروف أللج والبسيط⁽¹⁾ ، واستفادت أسبانيا النصرانية من هذه الواقعة إذ تلقت الأندلس على أثرها عدة نكبات منها سقوط مدينة المرية بعد أن ضربت الجيوش النصرانية حصاراً مشدداً لمدة ثلاثة أشهر على هذه المدينة حتى نفذ الطعام وشح الزاد فسقطت المدينة بأيديهم ودخلوها في يوم الجمعة 17/جمادي الأولى/542هـ ، 17/ أكتوبر / 1147م⁽²⁾

2- ابو عبدالله محمد المراكشي ابن عذارى ، 1967، ص24.

3- ابن الخطيب . لسان الدين ، 2003، أعمال الأعلام فيمن يبيع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام ، تحقيق سيد كسروي حسن ، بيروت : دار الكتب العلمية ، الجزء 2: ، ص394.

4- عنان .محمد عبد الله ، 1964، ص 133.

5- ابن الخطيب . لسان الدين ، 2003، ص 394 - 395 .

¹⁵⁰ - أفليم أليج أو البسيط يقع شمال شرق كورة مرسية مع جزء من إقليم المنجأ أو المنشأ ويحتوي على حصون منها ألج

وجناله

، وعلى الرغم من ذلك فإن المرابطين قد أعادوا المرية بعد عشر سنوات من سقوطها أي في عام 552 هـ / 1157م ، بعد ذلك تابع القشتاليون حملاتهم الصليبية ضد بلاد الأندلس فسقطت سرقسطة سنة 512هـ / 1118م ، ثم سقطت مدينة طرطوشة في 16/شوال 543هـ / 1148م ، وسقطت مدينة لاردة في رجب 567هـ / 1172م ، بعد ذلك توفي الأمير تاشفين بن علي وتولى الحكم بعده ابنه إسحاق إبراهيم حيث كان صغير السن وقتل بعد عامين من توليه منصبه هذا وهكذا بمقتله تنتهي فترة الحكم المرابطي ليرثه الموحدون في المغرب والأندلس على السواء⁽³⁾ .

ب - الصراع الإسلامي النصراني في زمن الدولة الموحدية

ظهر الضعف في أواخر الدولة المرابطية وكان ذلك بسبب طول وعنف الصراع مع أسبانيا النصرانية ، يضاف إلى ذلك ظهور القوة الموحدية الجديدة في المغرب إذ كلف ذلك الأمر الشيء الكثير من الدولة المرابطية وأستهلك قواهم الأمر الذي أدى إلى ضعف الروح الإسلامية العالية عند بعض مسلمي الأندلس⁽⁵²⁾ ، لقد أدى ظهور بعض الأفكار الدينية إلى تكدر صفاء العقيدة الإسلامية التي أصبحت تخالف وتثير العلماء المخلصين وتدعوهم إلى التصحيح ، لذا فقد ظهرت جماعة إسلامية تدعوا إلى صفاء الإسلام وتخليصه من كل ما يشوبه من أشياء لاتنسجم مع الدين الإسلامي حيث دعت هذه الجماعة إلى الفهم التقني والتوحيد الخالص وأطلقت على نفسها أسم الموحدين حيث رفض هؤلاء الموحدون كل ما يسيء إلى العقيدة الإسلامية منادية بالرجوع إلى القرآن والسنة⁽⁵³⁾ .

كان عبدالله بن تومرت هو الزعيم الاول إلى هذه الجماعة (الموحدون)⁽⁵⁴⁾ ، حيث ينتسب هذا الزعيم إلى قبيلة هرثمة من مصمودة (البرانس) ، التي كانت تسكن منطقة السوس جنوب

2- عنان . محمد عبد الله ، 1964 ، ص371.

3- محمد عبد الله عنان ، 1964 ، ص264.

52- الحججي . عبد الرحمن علي ، 1976 ، ص455.

53- ابن خلدون . عبد الرحمن بن محمد ، 1958 ، ص753.

54- ابن خلكان . أبي العباس شمس الدين احمد بن محمد بن أبي بكر ، 1994 ، وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان ، تحقيق أحسان

عباس ، المجلد الخامس ، بيروت : دار صادر ، ص53.

المغرب ، حيث استطاع بن تومرت أن يؤسس الدولة الموحدية والتي كانت ثمرة لدعوته التي بدئها في إقليم السوس سنة 515هـ/1121م⁽⁵⁵⁾، وخاض بن تومرت عدة معارك مع الجيوش المرابطية وكانت الغلبة بها أكثرها إلى الموحدون ، بعد ذلك توفي بن تومرت سنة 524هـ/1129م ، بعد إن أوصى بالأمر من بعده إلى عبد

المؤمن الذي انفق سنوات عمره في حربه ضد المرابطين .

جهاد الموحدين في الأندلس .

لقد ورثت دولة الموحدين دولة المرابطين في الأندلس ووصلت دولتهم إلى مستوى عالٍ من القوة والمعرفة وعملت بالمحافظة على الحضارة الإسلامية وكيان الإسلام في الأندلس ، حينما اخذ أمر المرابطين في الأندلس يتدهور عمل الناس على الاتصال ب عبد المؤمن تستنصره للجهاد في الأندلس ، وكان من بين ما وفد إليه وهو في مراكش القاضي ابو بكر العربي محمد بن عبد الله بن محمد الاشبيلي وكان بصحبته مجموعة من علماء الأندلس وقدموا بيعتهم إلى عبد المؤمن سنة 542هـ/1147م⁽⁵⁶⁾، لذلك فقد عبر عبد المؤمن بنفسه إلى الأندلس بعد أن استقر الأمر لهم في المغرب ليشارك في نفسه في ترتيب أمورها وعمل على توفير حامية قوية من الموحدين والأندلسيين مهمتها الدفاع عن الأندلس وأهلها من أي عدوان خارجي ، كما نقل العاصمة من اشبيلية إلى قرطبة سنة 557هـ/1181م ، وأخذها مركزاً للجيوش الموحدية ، وقد توفي عبد المؤمن في جمادي الآخرة سنة 558هـ/1162م ، بعد إن حكم 33 عاماً .

ببيع الأمر من بعده إلى ابنه ابو يعقوب يوسف فأصدر أوامره إلى الجيوش الموحدية في الأندلس بالانصراف إلى بلاده (مراكش)، حتى يتخذ قراراً جديداً بشأن تواجد هذه الجيوش في بلاد الأندلس وفي سنة 560هـ/1164م ، اصدر امراً بأن تعبر قوة عسكرية موحدية إلى الأندلس لتعزيز دفاعات بعض المناطق الأندلسية ضد اسبانيا النصرانية .

55-ابن الخطيب . لسان الدين ، 2003، ص398.

56- عنان . محمد عبد الله ، 1964، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس ، القسم الاول، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ص267.

صراع الموحدين مع البرتغال .

وجد ملك البرتغال الفونسو أنريكيث (*Alfonso Enriquez*) ، الفرصة سانحة لمهاجمة بعض مناطق الأندلس واحتلالها ، حيث كانت البرتغال حديثة الانفصال عن قشتالة وليون ، إذ أعلن هذا الملك استقلال البرتغال سنة 523هـ / 1128م⁽⁵⁷⁾ ، وانفصاله عن مملكتا قشتالة وليون وكانت إمكانيات هذا الملك ضعيفة لذلك فحينما أراد الاستيلاء على لشبونه (*Lisbon*) ، استنجد بالقوات الصليبية المتجهة إلى المشرق من الانكليز والألمان والهولنديين ، وعمل على محاصرة المدينة ومن ثم الاستيلاء عليها بعد إن استباحها سنة 542هـ / 1147م ، ثم استولى على مدينة شنترين (*Santrarem*) ، واستولى سنة 555هـ / 1160م ، على ثغر منيع يعرف بقصر الفتح أو قصر أبي دانيس⁽⁵⁸⁾ .

قام بعد ذلك مغامر اسباني تطلق عليه الرواية الإسلامية اسم (العلاج جرانده الجليقي) ، حيث استولى هذا المغامر على بعض المدن الواقعة غرب الأندلس⁽⁵⁹⁾ ، ونتيجة لهذه الأحداث التي وقعت في الأندلس أرسل الموحدون جيش كبير وعملوا على عقد اتفاقية أو معاهدة صلح مع فراندة (فرذند الثاني) (*Fernando de leon*) ، ملك ليون إلا أن هذا الملك لم يلتزم بهذه المعاهدة وسرعان ما خرقها وهاجم الأراضي الأندلسية سنة 570هـ / 1174م ، لذلك فقد قامت القوات الموحدية بمهاجمة إحدى القواعد العسكرية لفراندة الثاني وهي مدينة لذريق الليوني حيث تسمى الرواية الإسلامية هذه المدينة ب (السبطاط) ، كما تعرف فراندة الثاني بأسم الببوج أي الكثير اللعاب أو الأحق⁽⁶⁰⁾ . ونتيجة لذلك فقد عبر الخليفة ابو يعقوب يوسف إلى الأندلس سنة 566هـ / 1170م ، للقيام بأعمال الجهاد وخاض عدة معارك دون إن يحقق الهدف المرجو منها لذلك فقد عاد إلى مراكش سنة 571هـ / 1175م ، بعد ذلك قام الأسبان بشن عدة هجمات على الأندلس تمكن الموحدون من ردها وخاضوا عدة معارك قرب طليطيرة مع

57- عنان . محمد عبد الله ، 1964 ، ص 528.

58- الحججي . عبد الرحمن علي ، 1976 ، ص 460.

59- الحججي . عبد الرحمن علي ، 1976 ، ص 461.

60- الحججي . عبد الرحمن علي ، 1976 ، ص 461.

القشتاليين وملكهم الفونش الثامن⁽⁶¹⁾ ، ونتيجة لتزايد الخطر البرتغالي وكثرة اعتداءات البرتغال على أراضي الأندلس عبر الخليفة ابو يعقوب يوسف سنة 580هـ/1184م ، بجيش كبير اتجه به نحو مدينة شنترين (Shantaren) ، شمال شرق لشبونة ونازل الجيوش البرتغالية في عدة معارك موفقة ، لكن الخليفة قد أصيب في إحدى هذه المعارك وتوفي على اثر إصابته في شهر ربيع الآخر سنة 580هـ/تموز يوليو 1184م ، وبويع للخلافة إلى ابنه الأكبر ابو يوسف يعقوب الذي كان يلقب بالمنصور وفي هذه الإثناء توفي ملك البرتغال ابن الريق (الفونسو انكريكيث) ، سنة 582هـ/1185م ، وخلفه ابنه شانجه (Shanchcho) ، حيث بدأ هذا الملك بشن غارات على الأندلس منذ سنة 585هـ/1189م ، تساعده بذلك الإمدادات الصليبية المتجهة إلى الشرق لنجدة الجيوش الصليبية هناك حيث خسرت هذه الجيوش مواقعها في بيت المقدس حينما استرجعها القائد صلاح الدين الأيوبي سنة 583هـ/1187م .

هاجم شانجه الاوالمدينة شلب الأندلسية واحتلها بعد أن ضرب حصاراً استمر لمدة ثلاثة شهور عملت القوات البرتغالية على قطع الماء عن المدينة اضطر الأهالي تسليم المدينة إلى شانجه الاووالذي آمن على حياة السكان بينما رفض حلفاؤه الصليبيين هذا الإجراء وطالبوه بقتل جميع الأهالي لكن شانجه الاول أقنعهم بعدم القيام بهذا الإجراء مقابل ان يغادر السكان هذه المدينة ويتركوا كل ممتلكاتهم إلى الصليبيين⁽⁶²⁾ وهكذا دخلوا المدينة في عام 585 هـ/1189م ، استطاعت الجيوش الموحدية بعد قتال مرير من استعادة مدينة سلب من السيطرة البرتغالية حيث اشرف على هذه المعركة الخليفة ابو يوسف يعقوب (المنصور) ، سنة 587 هـ/1191م ، بعد ذلك توفي شانجه الثالث وجاء إلى حكم البرتغال الملك (الفونسو الثامن) ، وجرى إحداث بينه وبين الموحدين انتهت بعقد معاهدة بين الطرفين سنة 586 هـ/1190م ومدتها خمس سنين⁽⁶³⁾ ، بعد انتهاء الهدنة بدأ الفونش (الفونسو الثامن) ، بمهاجمة الأندلس والعبث بها لذلك فقد اتجهت

61-الحجي . عبد الرحمن علي، 1976، ص462.

62- عنان . محمد عبد الله، 1969، عصر المرابطين والموحدين ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، الجزء 2، ص170.

63- ابن خلكان . أبي العباس شمس الدين احمد بن محمد بن أبي بكر، 1994، وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان ، تحقيق احسان عباس ، بيروت : دار صادر، الجزء7، ص7.

الجيش الموحدية بقيادة أبي يوسف إلى الأندلس والتقت بجيش الفونش (الفونسو الثامن) ، في معركة كبيرة وهي معركة الأرك .

موقعة الأرك 591 هـ/1195 م .

في عام 591 هـ/1195 م حدثت موقعة كبيرة بين الجيش الإسلامية الموحدية والجيش القشتالية التي كانت بقيادة ملكها الفونش (الفونسو الثامن) ، حيث أقام هذا الملك حصناً منيعاً في محلة الأرك والتي يقع على بعد عشرون كيلو متر إلى الغرب من قرية رباح حيث يقع حصن الأرك إلى شرق السهل الذي جرت فيه موقعة الزلاقة عام 479 هـ/1086 م⁽⁶⁴⁾ .

في عام 586 هـ/1190 م تم عقد هدنة بين الملك الفونش (الفونسو الثامن) ، وبين الخليفة أبي يوسف يعقوب وحينما انتهت هذه الهدنة بدأ الفونش (الفونسو الثامن) هجموه على المدن والأراضي الأندلسية . إذ يقول المؤرخ المقرئ في كتابه نفح الطيب : "ولما انقضت مدة الهدنة ولم يبق منها إلا القليل خرجت طائفة من الإفرنج في جيش كثيف إلى بلاد المسلمين فنهبوا وسعوا وعاثوا عبثاً فضيعةً فأنتهى الخبر إليه فتجهز بجيوش موفرة وعساكر واحتفل في ذلك وجاز إلى الأندلس سنة 591 هـ/1195 م ، فعلم به الإفرنج فجمعوا جمعاً كثيراً من أقاصي بلادهم وأديانهم وأقبلوا نحوه "⁽⁶⁵⁾ . ويقول أحد المؤرخين: " انه لما بلغ المنصور يعقوب إن صاحب قشتالة شن الغارات على بلاد المسلمين بالأندلس شرقاً وغرباً في يوم واحد وعم ذلك جهة اشبيلية ونواحيها فأمتعض من ذلك ثم تحرك من حضرته مراكش إلى الأندلس واستقر بأشبيلية "⁽⁶⁶⁾ تواردت إخبار الأندلس هذه إلى الخليفة الموحد أبي يوسف يعقوب (المنصور) ، فأمر بتجهيز جيش كبير وقاده بنفسه وعبر به إلى الأندلس (للمرة الثانية) ، حيث كان عبوره هذا إلى طريف سنة 592 هـ/1195 م ، حيث استقر هذا الجيش أولاً في اشبيلية ومكث فيها أسبوعين لوضع الخطط العسكرية المحكمة ثم توجه بعد ذلك إلى قرطبة ومنها إلى قلعة رباح ، ووردت استعدادات الجيش

64- عنان . محمد عبد الله ، 1969 ، ص200.

65- التلمساني . احمد بن محمد المقرئ ، 1968 ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، بيروت : دار صاعد ، الجزء 4 ، ص381.

66- الحميري . عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عبد المنعم ، 1937 ، ص13.

الموحدي إلى مسامع الملك الفونش (الفونسو الثامن)، فأستعد للقاء الجيش الإسلامي وطلب المساعدة من ملكي ليون ونباره ونزل القشتالي في منطقة الأرك وأما الجيوش الإسلامية فإنها عسكرة بالقرب من لمعسكر القشتالي .

مرت عدة أيام لم يقع فيها اشتباك مباشر سوى بعض المناوشات التي تكبد فيها الجيش القشتالي خسائر كبيرة فقد كانت الجيوش القشتالية تزيد عن خمسة وعشرون ألف فارس ومئتي ألف راجل وكان من ضمن هذه الجيوش تجار من اليهود جهزوا أموالهم لشراء أسرى المسلمين لكن الله تعالى قد هزمهم في هذه المعركة ⁽⁶⁷⁾، ويذكر أحد المؤرخين قائلاً : " وكان الادفنش قد جمع جموعاً لم يجتمع له مثله قط فلما تراء الجمعان اشتد خوف الموحدين وساءت ظنونهم لما رأوا من كثرة عددهم وأمير المسلمين في ذلك لا مستند له إلا الدعاء والاستعانة بكل من يظن عنده خيراً من الصالحين " ⁽⁶⁸⁾ .

وضع قادة الموحدون خطط عسكرية منظمة وأوكلت مهمة قيادة الجيش الموحدى إلى أبي يحيى بن أبي محمد بن أبي حفص على إن يبقى الخليفة وجنده في المؤخرة وحينما استكملت جميع الاستعدادات لشن الهجوم وقف قائد الجيش وخطب بجنده قائلاً : "يقول لكم الخليفة المنصور اغفروا وتغافروا فيما بينكم وطيبوا نفوسكم واخلصوا لله بنياتكم فبكى الجند وعظموا ما سمعوا من سلطانهم وما جرى إليه من حسن معاملتهم " ، ثم قام الخطيب وذكر بالجهاد وفضائله وكرامته فقويت بصائر الناس وتضاعفت نجاتهم وكانت الجيوش الإسلامية في سهل الأرك أما الجيوش القشتالية فقد كانت على مرتفع مشرف على هذا السهل وقد بدأت هذه المعركة في يوم 18 تموز 1195م، حيث استشهد في هذه المعركة جمع كبير من المسلمين ⁽⁶⁹⁾، والتحم الجيشان في قتال عنيف وكثر القتل في صفوف الجيش القشتالي مما اضطر إلى التقهقر والفرار، كما فر ملك قشتالة إلى طليطلة وقد استمرت المعركة يوم واحد غنم فيها المسلمون مغنم كثيرة وافتتحوا حصن الأرك محرزين نصرً عظيماً بقيادة الموحدين حيث إعادة هذه المعركة أجماد المسلمين أيام

67- الضبي، 1967، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق ابراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب العربي، ص45.

68- المراكشي. عبد الواحد ، 1963، المعجب في تلخيص إخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان ، القاهرة: لجنة إحياء التراث، ص358-359.

69- التلمساني. احمد بن محمد المقرئ، 1968، ص382.

المرابطين حينما أحرزوا نصراً على الجيوش القشتالية في موقعة الزلاقة عام 479هـ/1086م ، حيث علت كلمة الإسلام ومجده في ذلك الوقت⁽⁷⁰⁾ .

موقعة العقاب 609 هـ/1212 م .

أخذ الملك الفونش (الفونسو الثامن) يعد العدة للانتقام من المسلمين وذلك على اثر الهزيمة الكبرى التي حلت بجيشه في موقعة الأرك إذ عقدت هدنة بين الطرفين منذ عام 594 هـ/1198م ، ولمدة عشرة سنوات⁽⁷¹⁾ ، رجع بعد ذلك الخليفة المنصور إلى مراكش وتوفي فيها في ليلة الجمعة 12 ربيع الاول 595 هـ/1199م⁽⁷²⁾ ، خلفه ابنه محمد الناصر لدين الله الذي كان صغير السن ولم يتجاوز العشرين من عمره ، وفي ذلك الوقت بدأ الفونش (الفونسو الثامن) بمهاجمة الأراضي الأندلسية قبل انتهاء الهدنة وكان ذلك في عام 606 هـ/1209م⁽⁷³⁾ ، يساعده بذلك ملك ارغون المدعو بطره الثاني (*Pedro II*) ، ونتيجة لهذا الانتهاك والاعتداء السافر توجه اهالي الأندلس إلى الخليفة محمد الناصر لدين الله فتأهب لذلك وجمع قوات كبيرة وعبر بها إلى الأندلس في ذي الحجة سنة 607 هـ/1211م حيث مضى نحو اشبيلية فقرطبة متجهاً نحو شلبطرة (*Salvatirerra*) ، جنوب قلعة رباح فأستطاع من اقتحامها في سنة 608 هـ/1211م ، تواردت إنباء ما حدث إلى الملك الفونش (الفونسو الثامن) فأستعد هذه المرة ليست لوحده وإنما مع بقية ملوك اسبانيا النصرانية وعدد من ملوك أوروبا وبمساعدة البابا انوسان الثالث (*Innocent III*) الذي كان يتمتع بروح صليبية عالية داعياً الأساقفة في جنوب فرنسا بأن يعظوا رعاياهم على إن يسيروا بأنفسهم ويبدلوا أموالهم لمؤازرة ملك قشتالة⁽⁷⁴⁾ ، وانه يمنح كل

70- الحجي . عبد الرحمن علي، 1976، ص490.

71- مؤنس، حسين، 1954، بحث بعنوان سبع وثائق اندلسية عن دولة المرابطين ، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في

مدريد ، المجلد 2، مدريد: مطبعة المعهد المصري، ص59.

72- عبد الرحمن علي الحجي، 1976، ص491.

73- التلمساني. احمد بن محمد المقرئ، 1968، ص381.

74- عنان . محمد عبد الله ، 1969، ص289.

من يشترك بهذه الحملة الغفران التام ⁽⁷⁵⁾، وهنالك العديد من المصادر التي تؤكد ضعف الملك الفونش (الفونسو الثامن) واستغاثته بأنباء ملته مخاطبهم على حماية دينهم ونصر ملتهم فاستجابوا له وجاءوه من كل جهة حتى إن الملك شانجة (شانجه السابع) ،هدده البابا على إن يقطع علاقته وحلفه الذي عقده مع الموحدين وان يساعد ملك قشتالة فاستجاب لهذا التهديد ولى دعوة البابا له . كذلك فقد أرسل ملك قشتالة استغاثاته إلى الروم فلى له عظماء الروم وفرسانهم هذا النداء فاجتمعت له جموع عظيمة من الجزيرة ⁽⁷⁶⁾، حتى وصلت استغاثته إلى القسطنطينية، وهذا يظهر من خلال الرسالة التي بعثها الخليفة الناصر إلى مراکش والتي يعتذر بها عن الخسارة التي لحقت بالمسلمين ، وقد ذكر المؤرخ ابن عذارى في كتابه البيان المغرب قائلاً: "إن ملك قشتالة بث القسيسين والرهبان من البرتغال إلى القسطنطينية العظمى ينادون في البلاد ومن البحر الرومي إلى البحر الأخضر غوثاً غوثاً ورحمى رحمى فجاءه عبادة الصليب من كل فج عميق ومكان سحيق واقبلوا إليه إقبال الليل والنهار من رؤوس الجبال وأسياف البحار وكان أولهم سبقاً الإفرنج المتوغلون في الشرق والشمال ثم تابعهم البرجولي بما عنده من العدد والرجال وكان صاحب نبرة متعلقاً من الموحدين بدمام ومنقاداً اليهم أبداً في اسمح زمام فسخط عليه صاحب روما أن لم يكن لقومه عسكرياً ولسواد أهله أكثراً فلحق بتلك الجموع " ⁽⁷⁷⁾ ، وقد وردت بعض المصادر التاريخية بأن عدد هذه الجيوش المجتمعة هو مئة ألف مقاتل بين راجل وفارس وقد سارت هذه الجيوش منطلقاً من طليطلة تسودها الروح الصليبية حتى استولت هذه الجيوش على قلعة رباح وقد التقى الجيشان في يوم الاثنين المصادف الخامس عشر من صفر عام 609هـ / 16 تموز 1221م ⁽⁷⁸⁾ ، في سهل يقع جنوب غرب حصن العقاب الذي عرفت المعركة بأسمه حيث مُني الجيش الموحي بخسارة فادحة مما أثر بالتالي على مستقبل الدولة الموحدية بصورة خاصة ومستقبل الأندلس بصورة عامة .

75- الصلاي. محمد علي ، 2003، إعلام أهل العلم والدين بأحوال دولة الموحدين ، القاهرة :دار التوزيع والنشر الإسلامية، ص 155.

76- المراكشي . عبد الواحد ، 1963، ص 399.

77- ابن عذارى ، 1929، ص 241 .

78- التلمساني . أحمد بن محمد المقري ، 1968 ، ص 294.

كانت واقعة العقاب من أشنع الهزائم التي لحقت بالجيش الإسلامية الموحدية إذ خسر الموحدون الشيء الكثير وما خسروه بعد المعركة كان أكبر إذ قتل في هذه المعركة عددٌ كبير من أعيان وأكابر الأندلس ومنهم أبو عمر أحمد بن هارون بن عات النفري ، حيث كان عالماً ورعاً من حفاظ الحديث يسرد المتون والأسانيد ظاهراً ، وكذلك القاضي الفقيه أبو إبراهيم إسحاق بن يعمر الجابري حيث كان هذا الشخص من أكبر قضاة سبته ، وكذلك أبو الصب أيوب بن عبد الله القهري كان عالماً بالرواية ومعروفاً بالزهد ، كذلك أبو محمد تاشفين بن محمد وكان هذا الشخص معلماً للقرآن وحافظاً له .

نتائج موقعة العقاب .

كن لهذه الهزيمة التي منيت بها الجيوش الموحدية نتائج كبيرة وهي مايلي :-

1 - استيلاء الجيوش القشتالية على غنائم كثيرة ومنها أشياء ثمينة كالعلم الموحي الذي لا يزال إلى الآن محفوظاً في اسبانيا⁽⁷⁹⁾ .

2- كان للهزيمة اثر سيء في كل من الأندلس والمغرب إذ اعتبرت هذه الهزيمة بداية النهاية للدولة الموحدية ، حيث وصفها ابن عذارى في كتابه البيان المغرب (لها كانت السبب في هلاك الأندلس)⁽⁸⁰⁾ .

3- ترتب على هذه الهزيمة سيطرة النصارى على قواعد أندلسية مهمة مثل قلعة رباح ، وكذلك استولى الفونش (الفونسو الثامن)، على مدينتي بياصة (Baeza) ، وأبذة (Ubeda) ، وعاث بها وبأهلها دماراً وقتلاً وحتى المساجد لم تنج من دماره بالأضافة إلى قتله جميع الجرحى والأطفال والنساء ، ونتيجة لذلك عرض أهل أبذة دفع فدية كبيرة مقابل أن يكف الفونش (الفونسو الثامن) ، وجيوشه من تخريب مدينتهم وقتل الناس فوافق الفونش ، إما الإمبراطور بطرة الثاني وشانحة السابع ومطران طليطله عارضا هذا الاتفاق بأسم البابوية وأصروا على أن تستسلم المدينة وأهلها

79- عنان . محمد عبد الله ، 1961، الآثار الأندلسية الباقية ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص 313-314.

80- ابن عذارى ، 1929، ص 240.

دون أي اتفاق فوافق الملوك على ذلك وتم دخول المدينة وقُتل ستين ألفاً من الأهالي وتعترف الرواية النصرانية بهذا الحدث وتؤكد على إن من قتل من أهالي أبدة مئة ألف نسمة (81) .

لم يكن هذا التصرف غريب على السياسة الصليبية فتلك طبيعتها المألوفة إذ يتحدث المؤرخ عبد الواحد المراكشي الذي عاصر واقعة العقاب فكان شاهد عيان عليها قائلاً: "فبعد وقعة العقاب فصل الادفنش (لعنه الله) عن هذا الموضوع بعد أن امتلأت يداه وأيدي أصحابه أموالاً وأمتعته من متاع المسلمين فقصده مدينتي بياسة وأبدة فوجدتها أو أكثرها خالية فحرق دورها وخرّب مسجدها الأعظم ونزل على أبدة وقد اجتمع فيها على المسلمين عدد كثير من المنهزمة وأهل بياسة وأهل البلد نفسه فأقام بها ثلاثة عشر يوماً ثم دخلها عنوة فقتل وسي وغنم وفصل هو وأصحابه من السبي من النساء والصبيان بما ملئوه به بلاد الروم قاطبة فكانت هذه اشد على المسلمين من الهزيمة" (82) .

عاد الخليفة الناصر ومن معه إلى اشبيلية ثم ذهب إلى مراكش حيث توفي فيها سنة 610 هـ / 1213م ، وأختلف المؤرخون في أسباب موته إلا أنه من المرجح أنه توفي متأثراً بالهزيمة التي لحقت به وبالجيش الموحيدي .

الخاتمة

⁸³ لم يكن فتح المسلمين للأندلس مجرد حدث سياسي أو انتصار عسكري وإنما حدثاً حضارياً وانجازاً رائعاً واعلاناً لحياة جديدة حلت بتلك الأرض لذا فإن تاريخ الأندلس يعتبر واحد من ابرز محطات التاريخ الإسلامي، حيث تضافرت به الجهود لصنع دولة كانت من ابرز الدول الإسلامية زُرعت في قلب أوربا ولو تضافر حكام هذه الدولة وتوحدت جهودهم لكان للإسلام شأنًا آخرًا ، لكن كثرة الفتن والاضطرابات والمطامع الشخصية لهؤلاء الحكام هي التي جعلت منهم أداة طيعة وسهلة بيد العدو القشتالي الذي كان يتربص بهم واحداً تلو الآخر متبعاً أساليب

81- عنان .محمد عبد الله ، 1968 ، ص323.

82- المراكشي . عبد الواحد ، 1963 ، ص 402-403.

83

عده هدفها أفناء الإسلام وأهله في بلاد الأندلس ومتخذاً من عمليات الإبادة ورفض المصالحة والاستسلام بل وتدمير المدن الأندلسية التي تقع بيده وحرقت المساجد أو تحويلها إلى كنائس وسائل هدفها أفناء الوجود الإسلامي في بلاد الأندلس ، لذا فقد امتازت الحروب الإسلامية النصرانية بأنها حروباً صليبية هدفها محاربة الإسلام واسترجاع الأندلس وإعلاء كلمة الكاثوليكية وجاءت هذه الحروب بدعم من البابوية والكنيسة الكاثوليكية في روما مستغلين الفتن والاضطرابات وتشتت كلمة ووحدانية حكام الأندلس ، لا بل راح البعض منهم يستعين بالعدو الكافر ضد أخوه المسلم ، فأى رذيلة هذه لا بل أي انحطاط هذا ؟

فأن كان هؤلاء الحكام متوحدين بوجه عدوهم لما سقطت الأندلس بيد النصارى وما انطفأت شمعته الإسلام في تلك البلاد ولا حظنا حينما توحدت الكلمة وتوحدت الجهود فكانت الزلافة وموقعة الأرك خير شاهداً على قوة المسلمين وتراص صفوفهم حيث ضربت لنا القوات المرابطية أروع صور البطولة والجهاد خصوصاً على يد قائدهم يوسف بن تاشفين الذي عبر إلى الأندلس ولحقه صريخ واستنجد أهل الأندلس ، لذلك فتوحد كلمة المسلمين وتضافر جهودهم كان خير ما يشغل عقول وأفكار حكام قشتالة وخصوصاً حينما بلغت الدولة الموحدية أوج قوتها في بلاد الأندلس مما حدا بالتالي إلى أن يقوم الملك الفونسو (الفونسو الثامن) ، بتوجيه ندائه إلى أبناء ملته بتوجيه حملة عسكرية كبرى يدعمه البابا انوسان الثالث بتوصياته وخطبه ووعوده بتوزيع صكوك الغفران على كل من يشترك بهذه الحملة تدعمهم نزعاتهم الصليبية فكانت موقعة العقاب خير شاهداً على صليبيتهم وحقدهم للدين الإسلامي ، حيث غيرت هذه الموقعة التاريخ الموحدى بصورة خاصة والتاريخ الأندلسي بصورة عامة أذ كانت بداية لنهاية الإسلام والأندلس بأكملها حينما كرس العدو القشتالي وجوده في كل المدن الأندلسية وحاصر مملكة غرناطة تلك الحاضرة الإسلامية التي استمر وجودها أكثر من 250 عاماً ، بعد ذلك اتحدتا مملكتا قشتالة وأرغون بزواج ملكيهما (الملكة إيزابيلا والملك فرديناندو) ، التي تعاهدا في ليلة زواجهما بأن يقضوا على الإسلام وأهله في بلاد الأندلس أولاً ومن ثم نشر النصرانية وإعلاء كلمة الكاثوليكية في أرجاء العالم ونتيجة لهذا الاتحاد سقطت غرناطة آخر المعاقل الإسلامية في الأندلس عام 897 هـ / 1492م ، وانطفأ نور الإسلام في بلاد دام الحكم الإسلامي بها 778 عاماً ، فهل تبقى الأندلس الفردوس المفقود أم ستكون الفردوس الموعود ؟ .

المصادر والمراجع .

المصادر

— ابن عذارى . ابو عبد الله محمد المراكشي . 1929. البيان المغرب في إخبار المغرب والأندلس .
الجزء الثالث . باريس :

— ابن الخطيب . لسان الدين . 1956. إعمال الإعلام في من بويغ قبل الاحتلام من ملوك
الإسلام . تحقيق ليفني برفنسال . بيروت : دار المكشوف .

— ابن الخطيب . لسان الدين . 2003. إعمال الإعلام في من بويغ قبل الاحتلام من ملوك
الإسلام . تحقيق سيد كسروي حسن . الجزء 2 . بيروت : دار الكتب العلمية .

— ابن الخطيب . لسان الدين . 1977. الإحاطة في إخبار غرناطة . تحقيق محمد عبد الله عنان .
الجزء 2 . القاهرة : مكتبة الخانجي .

— ابن الأثير . عز الدين ابي الحسن علي . 1966. الكامل في التاريخ . الجزء 10 . بيروت : دار
صاعد .

— ابن خلكان . ابو العباس احمد بن محمد . 1968. وفيات الأعيان وإنباء أهل الزمان . تحقيق
إحسان عباس . الجزء 7 . بيروت : دار صاعد .

— ابن خلدون . عبد الرحمن بن محمد . 1958. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب
والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر . الجزء 6 . بيروت : دار صاعد .

— أرسلان . شكيب . (د.ت) . الحلل السندسية في الإخبار والآثار الأندلسية . الجزء 1 . بيروت :
دار مكتبة الحياة .

— أشياخ . يوسف . 1996. تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين . الجزء 1 . ط2 . ترجمة
محمد عبد الله عنان . القاهرة : مكتبة الخانجي .

— التلمساني . احمد بن محمد المقرئ . 1968. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . تحقيق إحسان عباس . الجزء 4. بيروت : دار صاعد .

— الحجي . عبد الرحمن علي . 1976. التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة 92 هـ 879 هـ . بيروت : دار القلم .

— الحميري . أبي عبد الله محمد بن عبد المنعم . 1937. صفة جزيرة الأندلس . تعليق ليفني بروفنسال . القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية .

— الشنتريني . ابو الحسن علي ابن بسام . 1945. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة . تحقيق عبد الوهاب عزام . الجزء 4. المجلد 1. القاهرة : دار الكتب المصرية .

— الضبي . 1967 . بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس . تحقيق إبراهيم الاياري . القاهرة : دار الكتاب العربي .

— القرطبي . ابن حيان . 1971. المقتبس من إنباء أهل الأندلس . تحقيق محمود علي مكّي . القاهرة : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية .

— المراكشي . عبد الواحد . 1963. المعجب في تلخيص أخبار المغرب . تحقيق محمد سعيد العريان . القاهرة : لجنة احياء التراث .

المراجع

— الصلابي . علي محمد . 1998. صفحات من التاريخ الإسلامي في الشمال الإفريقي . الجزء 4. عمان : دار البيارق .

— الصلابي . علي محمد . 2003. الجواهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين . القاهرة : دار التوزيع الإسلامية .

— الصلابي . علي محمد . 2003. أعلام أهل العلم والدين بأحوال دولة الموحدين . القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية .

— المطوى. محمد العروسي . 1954 . الحروب الصليبية في المشرق والمغرب . تونس : دار الكتب الشرقية

— بريان . الفيكونت دوشاتو . 1925 . خلاصة تاريخ الأندلس . ترجمة الأمير شبيب ارسلان . القاهرة : مطبعة المنار .

— حبيبة . علي . 1972 . مع المسلمين في الأندلس . القاهرة : مكتبة الشباب .

— الجبالي . خالد حسن حمد . 2004 . الزواج المختلط بين المسلمين والأسبان من الفتح الإسلامي للأندلس وحتى سقوط الخلافة 92هـ - 422هـ . القاهرة : مكتبة الآداب .

— عنان . محمد عبد الله . 1958 . نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين . ط2 . القاهرة : دار الكتب المصرية .

— عنان . محمد عبد الله . 1969 . دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي . ط2 . القاهرة : مكتبة الخانجي .

— عنان . محمد عبد الله . 1964 . عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس . القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

— عنان . محمد عبد الله . 1961 . الآثار الأندلسية الباقية . القاهرة : مطبعة لجنة الترجمة والتأليف والنشر .

— عويس . عبد الحليم . 1995 . إحراق طارق بن زياد للسفن أسطورة لا تاريخ . القاهرة : دار الصحوة للنشر والتوزيع .

الدوريات

— مؤنس ، حسين ، 1954. سبع وثائق أندلسية عن دولة المرابطين ، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد. المجلد 2. مدريد : مطبعة المعهد المصري .

— مؤنس ، حسين ، 1950 . السيد القمبيطور وعلاقته بالمسلمين . مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة . العدد الاول. القاهرة : مطبعة جامعة فؤاد الاول.

الإستيعاب المبدع بين الثقافات في ظل الحضارة الإسلامية

قراءة في ثنائية الوحدة و التنوع

نجيب بن خيرة*

توطئة

1 — التنوع الثقافي ضرورة حضارية

2 — الإسلام والتحويلات الأساسية في الفعل الحضاري

3 — الإستيعاب الثقافي وحتمية المواجهة الثقافية في العصر الإسلامي الوسيط

4 — الإستيعاب الثقافي وآليات البقاء (الثقافة و الترجمة في العصر العباسي من الوحدة إلى التنوع)

5 — التكامل الثقافي بين المركز والأطراف في العصر العباسي (إقليم المشرق أنموذجا)

توطئة :

الحضارة الإسلامية هي نتاج لتفاعل ثقافات الشعوب التي دخلت في الإسلام، سواء إيماناً وتصديقاً واعتقاداً، أو انتماء وولاء وانتساباً، وهي خلاصة لقاح بين الثقافات والحضارات التي كانت قائمة في المناطق التي وصلها الفتح الإسلامي ، ثم انصهرت في بوتقة واحدة من المبادئ و القيم و المثل التي جاء بها الوحي الأعلى للناس أجمعين . والحضارة الإسلامية نوعان:

النوع الأول: حضارة إسلامية أصيلة وتسمى حضارة الخلق والإبداع، وقد كان الإسلام مصدرها الوحيد، وعرفها العالم لأول مرة عن طريق الإسلام،

* قسم التاريخ والحضارة الإسلامية — جامعة الشارقة — الإمارات العربية

والنوع الثاني: حضارة قام بها المسلمون في الأمور التحريية امتداداً وتحسيناً، كما عرفها الفكر البشرى من قبل، وتسمى حضارة البعث والإحياء.

وهي بهذا المفهوم الجامع الشامل العميق، هي إرثٌ مشترك بين جميع الشعوب والأمم التي انضوت تحت لوائها، وشاركت في بنائها، وأسهمت في عطائها، وهي الشعوب والأمم التي كوَّنت وشائج الأمة الإسلامية ونسيجها المحكم.

و المتأمل في المنظومة الحضارية التي صاغها العقل المسلم على امتداد ثمانية قرون قبل أن يتخلى عن المبادرة الإبداعية ويتقهقر عن مكان الصدارة من القيادة الفكرية و الروحية ، يدرك أن النسق المعرفي الذي أكسبه قيمة العالمية وبوأه المراتب العليا في إثراء الخبرة الإنسانية استمد قيمته من عوامل متعددة .

1 — التنوع الثقافي ضرورة حضارية :

إذا كانت الثقافة هي “أسلوب الحياة في مجتمع معين . تخص السلوك الجماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع”⁽¹⁾ ، أو هي “حياة المجتمع التي بدونها يصبح مجتمعا ميتا”⁽²⁾ فإن داخل كل مجتمع متحرك تتم “عملية تركيب ثقافته بصورة تلقائية تنحصر في تنظيم المقومات الثقافية في وحدة متجانسة تمثل ثقافته”⁽³⁾.

و إذا كان الاختلاف و التنوع بين الكائنات سنة الله في الخلق ، وقانونه في الكون ، فإن المجتمعات الإنسانية يتجلى هذا التنوع في ما بينها من أنماط الثقافة ، وطرائق التفكير ، وقوالب اللغة ، تتبادلها الشعوب رغبة أو رهبة ... في حالات السلم وفي فترات الصراع ... وقد تتكيف الأمم وفقا لهذا التنوع فيتلاقح الفكر ، ويظهر الإبداع ، وتزدهر الحضارة .

(1) — مالك بن نبي . مشكلة الثقافة . ترجمة عبد الصبور شاهين . ط4 ، دار الفكر ، 1986م ، ص13.

(2) — المرجع نفسه . ص 50.

(3) — المرجع نفسه . ص26.

وقد تميز العالم العربي والإسلامي عبر تاريخه الطويل بتعددية إثنية وقومية وفكرية ودينية ومذهبية وإيديولوجية، فقد عاش فيه تاريخياً العرب والفرس و الديلم والأتراك والكرد والأمازيغيون والطوارق والنوبيون. وهاجرت إليه في مراحل متباعدة ولأسباب مختلفة شعوب أخرى وجماعات الأكرمن والتركمان والشراكس، واستوطنت فيه خلال فترات مجموعات من شعوب جاءت مع جيوش غازية كاليونانيين والرومان والفرس والمغول والتتر وغيرهم، وحدثت فيه هجرات داخلية كبرى بعضها موغل في القدم، وبعضها الآخر أكثر حداثة، فكان الكنعانيون والآراميون والبابليون والآشوريون والمناذرة والغساسنة والفتوحات الإسلامية للمنطقة العربية أولاً وللبلدان المجاورة لاحقاً. وفي هذه المنطقة ظهرت، ومنها بالذات انتشرت في أربعة أصقاع العالم، ثلاث ديانات رئيسة هي الديانات السماوية، أي اليهودية والمسيحية والإسلام، وعاشت في كنفها وإلى جوارها ديانات أقل نفوذاً وانتشاراً... كما تفرعت عنها مذاهب وطوائف وطرق شتى.

وهذه الفسيفساء من الأعراق والأرومات والثقافات والأديان شكلت لوحة فنية جميلة رسمت عبر خطوطها ملامح الحضارة الإسلامية الجامعة .

إن الرؤية الإسلامية العقدية والفكرية والتي تجسدت في تاريخنا الحضاري واقعا معاشا عبر القرون ترى أن الأصل و السنة و القاعدة و القانون هو التنوع والتمايز والاختلاف... فالواحدية والأحادية فقط للذات الإلهية، ومن عدا وما عدا الذات الإلهية يقوم على التنوع والتعدد والاختلاف. ذلك هو القانون التكويني الذي يسود ويحكم كل عوالم المخلوقات، في الإنسان، و الحيوان و النبات. و الجماد. زوفي الأفكار و الفلسفات و" الإيديولوجيات " وفي الشرائع و الملل و الديانات .

لقد بدأت الإنسانية أمة — جماعة — واحدة ، ثم صارت شعوبا وقبائل، ليتم بينها التسابق و التدافع و التعارف ، قال تعالى : " كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه .. " (البقرة: الآية 213) .

وهذه التنوع سنة كونية ، وضرورة حضارية ، اقتضتها تنوع الإنسانية في الألسنة و اللغات و القوميات والأجناس والألوان وهو تنوع يبلغ مرتبة " الآية " من آيات الله : " ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين " (الروم : الآية 22) .

ومع هذا التنوع هناك سنة وآية وقانون التنوع و التمايز والاختلاف في الشرائع و الملل الدينية .وفي المناهج و الثقافات و الحضارات : " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون " (المائدة : الآية 48) ، " ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين " (هود : الآية 118) . " ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أين ما تكونوا يأت بكم الله جميعا إن الله على كل شيء قدير " (البقرة : الآية 148) .

وهذه الصورة الإسلامية للوجود بعوامله المختلفة ، و القائمة على التنوع و التعدد و التمايز والاختلاف و التعارف و التعايش والاستيعاب .. لم تقف عند الموقف النظري الذي يعترف بالآخر على مضض ، و الذي يضيق بواقع التعدد والاختلاف ، مع التسليم بوجوده ، وإنما بلغت وتبلغ هذه الصورة الإسلامية في التحضر و الرقي حد العدل والإنصاف واستيعاب الآخر على اختلاف ألوان هذا الآخر . فحين يقف إيمان اليهود عند اليهودية وحدها ، مع إنكار وتكفير ونفي جميع الآخرين ، وعلى حين تصنع مذاهب النصرانية ذلك أيضا مع كل الآخرين :

" وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا أنؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم " (البقرة : الآية 91) ، " وقالت اليهود ليست النصراني على شيء ، وقالت النصراني ليست اليهود على شيء ، وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم " (البقرة : الآية 113) .

على حين ينكر كل الآخر وينفيه ، يتفرد الإسلام و المسلمون بالاعتراف بكل الشرائع و الملل و جميع النبوات والرسالات ، وسائر الصحف والألواح ، مع إثبات القداسة و العصمة لها : " آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه و المؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله لا نفرق بين أحد من رسوله " (البقرة : الآية 285) .⁽⁴⁾

هذا في جانب العقائد من الإلهيات و النبوات فكيف في جانب الثقافة التي هي نتاج إنساني يكثر في ميدانه الاختلاف والتدافع والتسابق ...

4) — أنظر : محمد عمارة . الإسلام والآخر . القاهرة : دار الشروق الدولية ، ص 17 — 20 .

وقد زكى الإسلام " سبيل التدافع " الذي لا يتغيا " نفي الآخر " وإنما " تعديل موقعه " من المعايير الإسلامية الجامعة و لضابطة و الحاكمة ، فهو " حراك " لا " إهلاك " و تعديل في المواقع و المواقف لا نفي وإلغاء للآخرين .. وعندما يخاطب الله سبحانه وتعالى رسوله — صلى الله عليه وسلم — فيقول له : " وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ {فُصِّلَتْ: 34} .، فإنه يعلمنا معالم هذا السبيل .. فالتدافع لا يتغيا " صرع الآخر وإلغاءه " وإنما تحويل موقفه وموقعه عن العداوة التي تجعله من اهل السيئات إلى موقع وموقف " الولي الحميم " الذي يجعله من أهل " الحسنات " ! فيتم الحراك ، بواسطة " التدافع " مع بقاء " تعددية الفرقاء المتميزين " !.

بل لقد حدثنا القرآن الكريم عن هذه " السبيل الإسلامية " سبيل " التدافع " لا " الصراع " باعتبارها الحافز الذي يدفع الحياة و العمران إلى الأمام دائما وأبدا ... وهذا يعني اقتران التقدم بالتعددية و التنوع [التنوع] إذ بدونها لا تدافع ، لأنه يستحيل بدون وجود الفرقاء المتدافعين أبدا (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ) (البقرة: الآية 251)

.وعندما اذن الله لرسوله و المؤمنين بالقتال ، جاء الحديث عن لتكون التدافع القتال تعديل مواقف المشركين من مواقع الشرك والإيمان ، فهي " حراك " لا " نفي وإهلاك " (إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ، أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْجَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ) (الحج 39-40) .

فهي إذن ، سبيل إسلامية واضحة : التعددية في إطار " الجامع " و " التنوع " في إطار " الوحدة " وبغية واحد منهما يغيب المعنى وتغيب الحكمة عن الطرف الآخر !.

والتعددية داخل أية حضارة من الحضارات ، لا تأتي إلا مع وجود المرجعية الواحدة ، و الجامع الواحد ، في هذه الحضارة .. فلو انتفت المرجعية الواحدة — و الموحدة للحضارة — انتفى معنى " التعدد " في هذه الحضارة أيضا ... (5)

و الحقيقة أن التنوع و التعدد لن يتأتى إلا بجملة أمور :

1 — الاعتراف بشرعية الثقافة الأخرى ، و النظر إليها كعطاء إنساني نافع ، ما لم تصادم المرجعية العليا للأمة .

2 — الإحترام المتبادل مع تطوير النقد للذات وترسيخ عدم وجود قيادة موحدة للثقافة خارج الأطر و المرجعيات .

3 — التكيف مع ثقافة " التدافع " وفقا لتنوع الأعراق و الأجناس التي هي مصدر ثراء حضاري يتجلى في أشكال التعدد و المغايرة الثقافية .

و لما كان التنوع الثقافي ضرورة تقتضيها ضرورة الاجتماع ، وطبائع العمران فإننا وجدنا أنها لم تكن من صنع السلط الحاكمة و الأجهزة المتنفذة ، بقدر ما هي صناعة أمة بكل شرائحها و فئاتها و مراتبها في العيش و الفكر ، مع ما تحمله من معارف و قيم و موارث و تجارب ...

2 — الإسلام والتحويلات الأساسية في الفعل الحضاري :

جاء الإسلام للناس قديرا على مواجهة أوضاع التردّي الفكري و العقدي اللذان صنعتهما الجاهلية الأولى ، فنقل العرب من حالة تخلف شامل عاشوه مع غيرهم من شعوب العالم القديم ، إلى وضع جديد تشكلت معه صياغة جديدة لحضارة متميزة قدر لها على مدى قرون عديدة أن تكون واحدة من الحضارات الأكثر فاعلية وتأثيرات في مجرى التاريخ البشري .

لقد نفذ الإسلام نقالات أو تحولات أساسية ثلاثة شكلت المناخ الملائم للفعل الحضاري نوجزها كما يلي:

(5) — محمد عمارة . التعددية — الرؤية الإسلامية و التحديات الغربية . القاهرة : دار نخضة مصر ، 1997م ، ص 19 — 20 .

1- النقلة التصورية الاعتقادية

: وهي — بحق — أكثر النقلات أهمية ، لأنها بمثابة القاعدة التي أنبت عليها سائر التحولات .

فإنها ما من خطوة في تاريخ البشرية حررت العقل ، وكرّمته ، ووضعت في موقعه الصحيح كهذه الخطوة : وهي تحويل التوجه الإنساني من التعدد إلى التوحيد ، ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، ومن عشق الحجارة و الأصنام و التماثيل والأوثان إلى محبة الحق الذي لا تلمسه الأيدي ولا تراه العيون ... كسر للحاجز المادي باتجاه الغيب ، وتمكين للعقل من التحقق بقناعات تعلو على الحس القريب .

وقد تحدث القرآن الكريم عن هذه النقلة فقال : "إنها خروج بالناس " من الظلمات إلى النور " (البقرة : 257) ، التحول الكامل من الأسود إلى الأبيض ، والانتقال من النقيض إلى النقيض .. وقال أيضا بأن الإسلام جاء لتحرير بني آدم: " ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم " . (الأعراف : 157) . ونادى أكثر من مرة بأن الدين الجديد هو (الصراط المستقيم) وما وراءه فليس سوى التيه ، والاعوجاج ، و الضياع ، و الهوى ، و الضلال ... ولن يقدر عقل مهما أوتي من فطنة على أن يعمل ويبدع ويعطي وهو يتخبط في التيه ويكبل بالأغلال ...

إن العقيدة الجديدة جاءت لكي تنقل الإنسان إلى السعة و العدل و التوحيد .. هنالك حيث يجد العقل نفسه ، وقد أعيد تشكيله بهذه القيم ، قديرا على الحركة و الفعل عبر هذا المدى الواسع الذي منحه إياه الإسلام ، غير محكوم عليه بظلم من سلطة فكرية قاهرة ترغمه على قبول ما لا يمكن قبوله باسم الدين، متحققا بالتقابل الباهر بين الإنسان و الله .. حيث يملك وحده حق التوجه ، والتعبد ، و المصير .

2 — النقلة المعرفية

وهي عمل في صميم العقل من أجل تشكيله بالصيغة التي تمكنه من التعامل مع الكون و العالم و الوجود ، بالحجم نفسه ، و الطموح نفسه ، الذي جاء الإسلام لكي يمنحها الإنسان . فمنذ الكلمة الأولى في كتاب الله نلتقي بحركة التحول المعرفي هذه : " إقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق

الإنسان من علق ، إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم "(العلق : 1 — 5) .

وعبر المسيرة الطويلة ،مسيرة الإثنتين و العشرين سنة ، حيث كانت آيات القرآن تتزل بين الحين و الحين ، استمرّ التأكيد نفسه لتعميق الاتجاه ، وتعزيزه و التمكين للنقلة ، وتحويلها إلى واقع يومي معيش .

بل إن نسيج القرآن الكريم نفسه ، ومعطياته المعجزة ، من بدئها حتى منتهاها ، في مجال العقيدة ، و التشريع ، و السلوك ، والحقائق العلمية تمثل نسقا من المعطيات المعرفية كانت كفيلة ، بمجرد التعامل المخلص الذكي المتبصر معها ، أن تهر عقل الإنسان وأن تفجر ينابيعه وطاقاته وأن تخلق في تركيبه خاصية التشوق المعرفي لكل ما يحيط به من مظاهر ووقائع وأشياء .

إن القرآن الكريم استطاع أن يعيد تشكيل عقولهم لكي تكون قديرة على استيعاب المضامين الجديدة ، مدركة للأبعاد الشاسعة التي جاء هذا الدين لكي يتحرك الإنسان صوب يفاقها الرحبة .وما كان ذلك ليتحقق لو لا إشعال فتيلة التشوق المعرفي للمسلم ، ودفعه إلى البحث و التساؤل و الجدل .

لقد انتهى عهد الاستسلام و السكون و الرضى بأوساط الأشياء ..وجاء عهد القلق و الحركة ..بحثا عن الكمال الذي يليق بمعطيات الدين الجديد .

3 — النقلة المنهجية :

نحن نعلم اليوم كم يؤدي " المنهج " دورا خطيرا في حركة الإنسان الفكرية .و الحضارية عموما ..ونعرف أنه دون " المنهج " فليس ثمة طريق يوصل إلى الأهداف مهما بذلن جهد وقدّم من عطاء.

و النقلة المنهجية التي أتيج للعقل المسلم أن يتحقق بها، وأن يتشكل وفق مقولاتها ومعطياتها.امتدت باتجاهات ثلاثة : السببية ، و القانون التاريخي ، ومنهج البحث الحسي

(التجريبي). و الكشف عن (السببية) والأخذ بشروطها المنهجية كسب كبير للعقل البشري ، وإضافة قيمة مكنته من إعادة التشكل في صيغ أكثر على العطاء و الإبداع .

كما أن المنهج الجديد الذي يطرح القرآن الكريم يؤكد أكثر من مرة على أن التاريخ لا يكتسب أهميته الإيجابية إلا بأن يتخذ ميدانا للدراسة والاختبار ، تسخلص منه القيم و القوانين التي لا تستقيم أية برمجة للحاضر و المستقبل إلا على هداها . وهذه السنن و النواميس تسير حركة التاريخ وفق منعطفها الذي لا يخطئ ، وعبر مسالكها المكننة التي ليسغلى الخروج عليها سبيل .

كما دعا القرآن الكريم إلى التبصر بحقيقة وجودهم ، وارتباطاتهم الكونية عن طريق " الحس التجريبي " إلى ما حولهم ، ابتداء من مواقع اقدمهم وانتهاء بآفاق النفس و الكون ، وأعطى للحواس مسؤوليتها الكبيرة عن كل خطوة يخطوها الإنسان المسلم في مجال البحث و النظر و التأمل و المعرفة و التجريب .⁽⁶⁾

3 — الإستيعاب الثقافي و حتمية المواجهة الثقافية في العصر الإسلامي الوسيط :

إن حضارة الإسلام إذ تقوم على قاسم مشترك من الأسس والثوابت والخطوط العريضة، بغض النظر عن موقع الفعالية الحضارية في الزمان والمكان، وعن نمطها وتخصّصها، فإنها تنطوي في الوقت نفسه على حشد من الوحدات المتنوعة بين بيئة ثقافية وأخرى في إطار عالم الإسلام نفسه، بحكم التراكمات التاريخية التي تمنح خصوصيات معينة لكل بيئة، تجعلها تتغير وتنوع فيما بينها في صنوف من الممارسات والمفردات الثقافية.

إنها جدلية التوافق بين الخاص والعام، أو ما يمكن اعتباره أُمّية إسلامية تعترف بالتمايز بين الجماعات والشعوب والأمم، ولكنها تسعى في الوقت نفسه لأن تجمعها على صعيد الإنسانية، وهي محاولة تختلف في أساسها عن الأُمّية الماركسية التي سعت ابتداءً -وبحكم قوانين التنظير الصارمة- إلى إلغاء التنوع ومصادرته، وإلى تحقيق وحدة قسرية ما لبثت أن تأكد زيفها وعدم قدرتها على التحقق تاريخياً..

(6) — عماد الدين خليل ، فايز الربيع . الوسيط في الحضارة الإسلامية . ط1 ، عمان : دار الحامد للنشر و التوزيع ، 2004، ص19

وبمجرد إلقاء نظرة على خارطة الاتحاد السوفيتي حتى قبل حركة (البرسترويكا) والرفض

المتصاعد الذي جوبهت به الأمم المتحدة من قبل الجماعات والأقوام والشعوب التي تنتمي إلى بيئات ثقافية متنوعة، ومقارنة هذا بما شهده التاريخ الإسلامي من تبلور كيانات ثقافية إقليمية متغيرة في إطار وحدة الثقافة الإسلامية وثوابتها وأسسها الواحدة وأهدافها المشتركة، يتبين مدى مصداقية المعالجة الإسلامية وواقعيتها في التعامل مع هذه الثنائية كواحدة من حشود الثنائيات التي عولجت بالقدرة نفسها من الانفتاح في الرؤية والمرونة في العمل.

لقد شهد عالم الإسلام بموازاة التنوع السياسي أنشطة ثقافية متميزة على مستوى الأعراق التي صاغتها: عربية وتركية وفارسية وصينية ومغولية وبربرية وإسبانية وزنجية وكردية وأفغانية وسلافية.. إلى آخره، كما شهدت أنماطاً ثقافية على مستوى البيئات والأقاليم: عراقية وشامية ومصرية وسودانية ومغربية وإسبانية وبحر متوسطية وإفريقية وأوربية شرقية وإيرانية وتركية وتركستانية وصينية وهندية.. إلى آخره.

وكانت كل جماعة ثقافية تمارس نشاطها بحرية، وتعبر من خلاله عن خصائصها، وتؤكد ذاتها، ولكن في إطار الأسس والثوابت الإسلامية، بدءاً من قضية اللغة والأدب، وانتهاء بالعادات والتقاليد، مروراً بصيغ النشاط الفكري والثقافي بأنماطه المختلفة، ولم يقل أحد: إن في هذا خروجاً عن مطالب الإسلام التوحيدية، كما إن أحداً لم يسعَ إلى مصادرة حرية التعبير هذه، وفي المقابل فإن أيّاً من هذه المتغيرات لم يتحول إلّا في حالات شاذة إلى أداة مضادة لهدم التوجهات الوحدوية الأساسية لهذا الدين⁽⁷⁾.

و الثقافات الحقيقية لا تغزو إحداها الأخرى، بل هي تتحاور، وهي في حوارها الدائم والمستمر تغني إحداها الأخرى وتطورها، وينجم عن هذا الحوار ثقافات أخرى أكثر ارتقاءً. وهنا ينبغي التمييز بين الثقافة ومن يستخدمون هذه الثقافة، كما أنه ينبغي أن نكون على يقين بأن هيمنة الأقوى سياسياً واقتصادياً وعسكرياً لا تعني بالضرورة هيمنة ثقافية، والتاريخ حافل بأمثلة عن ذلك. فالمغول الأقوى عسكرياً لم يهيمنوا ثقافياً، بل اندمجوا وذابوا ضمن الحضارة

(7) — عماد الدين خليل . الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين . دمشق : دار الفكر ، 2002م

العربية الإسلامية، كما أن الثقافة الهيلنستية اليونانية فرضت نفسها على الرومان، رغم أناليونان رزحوا زمناً ليس قصيراً تحت احتلال الإمبراطورية الرومانية الأقوى بما لا يقاس عسكرياً واقتصادياً.

ويمكن أن نرصد حقيقة الاستيعاب المبدع الذي حدث في فترة من فترات التاريخ الإسلامي الزاهرة عندما تتأمل المشهد الحية الفكرية في العصر العباسي وما حصل فيها من تجاذبات

3 — 1 — علم الكلام و حتمية المواجهة الثقافية في العصر العباسي .

كان الجيل الأول الذي اعتنق الإسلام يؤمن بالله الواحد إيماناً راسخاً، ويحبه حباً عميقاً .. كان يفقه وحدانيته عن اقتناع لا ريب فيه .. وكان يقتضي مظاهر هذه الوحدانية في أرجاء الأرض و السماء وما بينهما ، فيبهره الجمال الإلهي المسكوب على كل شيء .

ثم كان يطبق منطق هذا التوحيد الأعلى على علاقته باصناف الناس ، فلا يرغب ولا يرهب ، ولا ينكص ولا يجرؤ غلا بوحى من إيمانه الخالص .. والأمة التي تنبعث عن عقائد متغلغلة الجذور في كيانها لا تعرف وهنا ولا هوانا .. وكذلك عاش أسلافنا وساروا ، وشادوا حضارتهم ، وأعلوا البناء ..

لقد كانت العقائد الإسلامية تجديدا للحياة الإنسانية كما يجدد دم المتزوف المشرف على الهلاك ، بمقادير زائدة تمسك فيه الروح ، وتعيد إليه الأمل ...⁽⁸⁾.

وليس هناك دين نزل من السماء، أو اختلقه الناس في الأرض حباً للعقل من التقدير والإعزاز ما حباه دين الإسلام. وقد أثبتت نصوص القرآن والسنة عدم استيحاشها من العقل، كما أن علماء الإسلام لم يضيّقوا بمنطقه... ولم يكن الفضل لأي فرقة من فرق المسلمين في قيادة الحركة الفكرية الحرة وحضّها على إعمال العقل في النصوص الشرعية النقلية.

(8) — أنظر : محمد الغزالي . الإسلام و الطاقات المعطلة . القاهرة : نهضة مصر ، 2005م ، ص 72 — 73.

((لأن فريضة التفكير في القرآن الكريم تشمل العقل الإنساني بكل ما احتواه من وظائف بجميع خصائصها ومدلولاتها، فهو يخاطب العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل الحكيم، والعقل الرشيد، ولا يذكر العقل عرضاً مقتضياً، بل يذكره مقصوداً مفصلاً على نحو لا نظير له في كتاب من كتب الأديان))⁽⁹⁾.

ولما كان عصر الترجمة راجت سوق المنقولات الأجنبية، وأخذ العباسيون يشجعون على نقل علوم الأوائل من اليونان والفرس إلى لغة العرب، وأصبحت موارث الأمم السابقة تزاخم وحي السماء. وكان شرّاً مستطيراً على الثقافة الإسلامية، فاشتبكت عناصر المقاومة في الكيان الإسلامي مع العلل الوافدة، كما تشبكت الكرات البيضاء في الدم مع الجراثيم المهاجمة، ولا نزع أن النجاة كانت كاملة.

واستقبلت نواح دينية بعض هذا الغزو الأجنبي، وتأثرت به، وأصبحنا لا نفرق فيها بين الأصيل والدخيل!؛ لأن المزج بلغ أحياناً درجة كبيرة من المهارة!

وقد سعت هذه العناصر الوافدة إلى تقويض مضمون الدين، وسعت إلى تحريفه أو جرّه إلى مضمون آخر معيّن؛ ليصبح مشابهاً له أو مطابقاً. والعقيدة الإسلامية قد واجهت من هذه التحديات الفكرية ما لم تواجهه أي عقيدة أخرى، وذلك سواء من حيث حدة الاعتراضات وشمولها، أو من حيث تنوع وتعدد الأطراف والجهات المتحدية. ويُرجع الدكتور النجار ذلك كله إلى أسباب متعددة منها:

سبب تاريخي: فقد ظهر الإسلام بعد كل الأديان السماوية، وبعد الكثير من مذاهب الهند وفارس، وهذا جعل أصحاب هذه المذاهب والأديان يرون فيه الخصم الفتي الذي تتوفر له حظوظ الغلبة، بما يفسد من معتقداتهم، يثبت معتقده السهل البسيط، ومن طبيعة الناس أن كل جديد تكون منه خشية، وخاصة إذا ما تعلّق بالعقائد والعادات، ولهذا فقد هبّ الجميع إلّياً واحداً يقاومون هذه العقيدة الجديدة، ويرردون عليها الشبه والاعتراضات.

سبب ذاتي: فإن من أصول العقيدة الإسلامية أن هذا الدين يلغي كل مذهب، وكل دين، وهو

(9) انظر: عباس محمود العقاد. التفكير فريضة إسلامية. بيروت: منشورات المكتبة العصرية. (د.ت). ص9.

شامل بالخطاب لكل البشر، فهو يدّعي أنّه هو الحق، وكل ما سواه ينبغي أن يزول... وهذا المعنى زاد الخصوم حدة في الطعن على هذه العقيدة، وشراسة في استنباط أساليب التقويض، ووفر من جهة أخرى فرصة الحوار مع كل الأديان والمذاهب باعتبارها تمثل طرفاً واحداً، وفي هذا الحوار ظهرت واضحة مضامين وأساليب ذلك الطعن في مختلف مسائله.

سبب سياسي: فمن مبادئ الإسلام أنه دين ودولة؛ ولهذا فإن المسلمين قد حرصوا كأشد ما يكون الحرص على بسط نفوذ الدولة الإسلامية المتأسّسة بالمدينة على كل الأرض التي تُفتح، وهذا أدّى إلى غلبة المسلمين على الكثير من النظم القائمة ذات الحضارات العريقة، مما أبقي حقداً دفيناً في صدور الكثير من أهل تلك النظم والحضارات، ولَمَّا أدركوا أن غلبة المسلمين إنما تمت بقوة في ذات عقيدتهم، قصدوا إلى محاولة التشويه والنقض لهذه العقيدة بمختلف الأساليب.

سبب اجتماعي ثقافي: إن الذين دُعُوا إلى الإسلام واستجابوا له كانوا ينتمون إلى نَحْلٍ ومِلٍّ مختلفة، والكثير منهم مع حسن نيتهم لم يستطيعوا التخلص من معتقداتهم القديمة، فأصبحوا بذلك يفسّرون الإسلام على ضوء رواهب مللهم ونحلهم، وهذا مظهر من مظاهر المعارضة للعقيدة الإسلامية، وإن تكن معارضة غير مصحوبة من أصحابها⁽¹⁰⁾.

نتيجة لهذه الأسباب تكاثرت الشُّبه والتحديات قَبْلَ تيارات وجدت في الحرية التي كفلها الإسلام لأتباع الديانات الأخرى منفذاً لشنّ هجومها، وتنوّع أساليبها، متسلّحة بالمنطق الأرسطي ضد عقائد الإسلام.

ولذلك فقد ارتبط الدفاع عن العقيدة الإسلامية والمحافظة على المفاهيم التي جاء بها الوحي، ونشرها في البلاد التي فتحت، وخاصة ما كان منها ذا تراث حضاري وموارث عقلية، ارتبطت هذه المهمة التاريخية بنشأة (علم الكلام) الذي كان استجابة لظروف التحدي التي أحْدقت بعقيدة الإسلام، وكانت روح الدفاع هي التي تسيطر عليه، وتسيّر مباحثه، وتضبط طرائقه، وترسم منهاجه.

(10) عبد الحميد النجار. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي . ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م. ص81 —

82، وانظر: أحمد أمين. ضحى الإسلام. ط10، بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ت، ج3/ص1 — 9.

وعن غايات علم الكلام وإثبات مهمته يقول ابن خلدون: ((هو العلم الذي يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة))⁽¹¹⁾، ويقرّب من ذلك تعريف التهانوي لعلم الكلام بأنّه: ((العلم الذي يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشُّبه))⁽¹²⁾.

كما عرّفه الفارابي بقوله: ((مَلَكَة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال))⁽¹³⁾.

وقد قوبل علم الكلام في أول أمره بموجة من الاستنكار الشديد، من قِبَل أهل الحديث والفقهاء والصوفية، وأطلقوا على علم الكلام وأهله أصحاب البدع، وراحوا ينشئون أقوالاً في ذمّ علم الكلام وأهله.

وتشير كل هذه الأقوال والآثار إلى أن المتكلمين قد خاضوا في موضوعات دقيقة كان يجب أن يسكتوا ويمسكوا عن الخوض فيها؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته لم يخوضوا في شيء من هذا القبيل، بل نهوا عنه.

فالفقهاء الذين وقفوا عند ظواهر النصوص ، وعافوا أدوات الجدل وقضايا المنطق ومقولات الفلاسفة وبراهينها ، وحرّموا علم الكلام — وهو فلسفة أمة الإسلام — كانت بضاعتهم كافية قبل أن تزخر الساحة الفكرية بالمخالفين المسلحين بهذه الأدوات ، لأن الجمهور كان " مؤمن " بالنص المنقول ، أما بعد أن صار للإسلام — في دولته — خصوم لا يؤمنون بمأثورته ولا يسلمون عند الاحتجاج بها ، فإن الأمر قد أصبح غير ما كان ، ولا بد لأهل الإسلام من ان يتقنوا هذه الصناعة ويجيدوا استخدام الأسلحة التي يتسلح بها الخصوم .

(11) ابن خلدون. المقدمة. بيروت: دار الفكر، 2002م. ص440.

(12) التهانوي. كشف اصطلاحات الفنون. تحقيق: لطفي عبد البديع، مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963م. ج1/ص30.

(13) انظر: الفارابي. إحصاء العلوم. تحقيق وتقديم. عثمان أمية. ط3، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968م. ص107 — 108.

لقد أصبح الواقع الفكري للحياة العربية الإسلامية يتطلب فرسانا غير "النصوصيين" ويستدعي اسلحة غير "المنقولات والمأثورات" للدفاع عن الدين الإسلامي وعن حضارة العرب المسلمين... وغدت الأمة العربية المسلمة تتطلع إلى نمطها الفلسفي المتميز، الذي تدافع به عن بنائها الحضاري الخاص.. فلا بد من الاستجابة الإيجابية تجاه ما واجهتها من تحديات.. (14).

والواقع أن الإسلام — شأنه شأن أي دين آخر — قد مرّ بمرحلتين:

مرحلة التصديق القلبي والإيمان بالعقائد والأصول، حتى يرسخ الدين في القلوب. ولم تكن العقيدة في هذه المرحلة المتقدمة بحاجة إلى المواجهة؛ لأنه لم يرد فيها تحدّ فكري.

ثم مرحلة البحث والنظر، وصوغ مسائل الدين صياغة فلسفية، وذلك بسبب ورود تحدّيات فكرية على عقيدة الإسلام تتعلق بالإيمان ومسألة القدر، من قبَل أقوام أصحاب مِلَلٍ ونَحَلٍ من اليهود والنصارى والوثنيين والزندقة،^{١٤} وفي ذلك يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن المسلمين في صدر الإسلام كانوا يرون أن: ((التنافر والتجادل في الاعتقاد يؤدي إلى الانسلاخ من الدين، ولذلك كان المسلمون عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة، ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقيدة إلا بعد موت الرسول عليه الصلاة والسلام، حين ظهرت البدع، واضطر المسلمون إلى مدافعتها، ومن ثمّ تفرقت الفرق، ونشأ علم الكلام ضرورة تقدر قدرها)) (15).

كما استطاع المتكلمون — وجلّهم مؤرخو أديان توفروا على ثقافة موسوعية راسخة — بدراسة منهجية، وقراءة نقدية، ومتابعة تاريخية دقيقة لأسس الأديان السماوية وغير السماوية، وأركانها، وتعاليمها، فدرسوا عن كثب أصول عقائدها، وحددوا مواضع الخلاف الأساسية بين العقيدة الإسلامية وسائر العقائد والآراء الفلسفية التي وجدها المسلمون في البلاد المفتوحة، ودخلوا في موجات فكرية ضدها؛ وذلك انتصاراً لما أثاره القرآن الكريم من مواضع الشذوذ والانحراف عن الحق في تلك الأديان والفلسفات⁽¹⁶⁾، فصار حتماً على الراسخين في العلم أن يتصدّوا للهجمة الشرسة

14 — محمد عمارة . تيارات الفكر الإسلامي . ط2 ، القاهرة : دار الشروق ، 1997م ، ص67.

15 — ابن تيمية. العقيدة الواسطية. القاهرة: مطبعة المنار، 1340هـ. ص24 — 25.

16 — عرفان عبد الحميد فتاح. منهج المتكلمين — دراسة وتقييم. مجلة إسلامية المعرفة — المعهد العالمي للفكر الإسلامي. السنة الثانية. العدد 8، ذو الحجة 1417هـ — أبريل 1997م. ص85.

بإحدى طريقتين: المناظرة أو التأليف⁽¹⁷⁾.

((ومن هنا يتبين لنا أن علم الكلام كان من ابتداء نشوئه وعلى فترة تمتد إلى القرن السابع الهجري علماً يؤدي وظيفته في الحفاظ على العقيدة الإسلامية، والدفاع عنها بشكل جيد في أكثر الأحيان، وإنما كان كذلك لتوفر الصفات التالية فيه:

أ — الواقعية: حيث أن هذا العلم كان يواجه اعتراضات وشُبُهًا واقعة فعلاً، وموجهة لتحريف العقيدة، ولم ينجرّ إلى البحث النظري المجرد المقصود لذاته، أو الذي يعالج قضايا وهمية.

ب — الحيوية: حيث إن القضايا التي كان يعالجها، كانت قضايا حيّة في النفوس وتمثّل مشاكل حقيقية يحياها المسلمون في واقع تصوّرهم العقدي، ولذلك فإنه كان في ذلك العصر يؤدي إلى نتائج ذات بال؛ لما يبديه من الاهتمام بالتحديات الواردة بالفعل.

ج — الحركية والوعي: حيث إننا نجد المتكلمين يغيّرون من مواضيع البحث، ومن محور الاهتمام، ومن أسلوب المواجهة، بما يتفق مع طبيعة الموقف، بمراعاة ما يرد من الاعتراضات في موضوعها وأساليبها، فيكون لكل مقام مقال، ولكل طريقة في الهجوم طريقة في الردّ تناسبها، ولكل شُبُهة مهما كانت خفيّة الخطر ما يكشف عن خطرها ويردّ كيدها⁽¹⁸⁾.

ويمكن أن نخلص مما تقدم إلى تسجيل الملاحظات التالية:

1 — بالرغم من التفكك السياسي الذي عانت منه الدولة العباسية منذ القرن الثالث للهجرة، وكثرة الفرق والطوائف، وتشعب الآراء والمذاهب... الشيء الذي نال من وحدة السلطة، واستمرارية الحكم المركزي، إلا أن الوحدة الفكرية والارتباط العقائدي ظلّ ميزة تميزت بها القرون الثلاثة — موضوع الدراسة —، وذلك خلافاً ما ذهب إليه الجابري: ((من أن كثرة المذاهب والفرق والطوائف نال من وحدة السلطة، واستمرارية الدولة، وبالتالي من وحدة الفكر ودوام المجتمع))⁽¹⁹⁾، إذ لو كان الأمر كذلك لما رأينا ذلك الامتداد الفكري والتواصل الثقافي بين مركز الخلافة وأقاليم

(17) — النجار. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي. مرجع سابق. ص107.

(18) — النجار. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي. مرجع سابق. ص116 — 117.

(19) انظر: محمد العابد الجابري. تكوين العقل العربي. ط2، بيروت: دار الطليعة، 1985م. ص241.

الدويلات المستقلة في المشرق. ويشهد على ذلك تماثل البحث والتأليف، وتناغم الأفكار، وتوحد المرجعية الثقافية لجميع علماء الإسلام في بلاد المسلمين.

2 — في أحضان البيئة الهادئة سياسياً، ينمو الفكر، ويزدهر العلم والتفكير السليم في شتى مناحيه؛ وذلك ما نلاحظه في عطاء المذاهب الإسلامية تأليفاً وتصنيفاً وعطاءً.

3 — بالرغم مما كانت تعج به أقاليم الدولة العباسية من أفكار وفلسفة، فقد استعصت أمة الإسلام على الاحتواء الحضاري، والسحق القومي، الذي تحداها به أعداء كثيرون على امتداد مسيرتها الثقافية... وظلت رغم الفلسفات الهاجمة، والأفكار الدخيلة الزاحفة إلى عقل الأمة وضميرها ووجدانها، يمثل جميع فرقها شرف الانتماء إلى الكيان العقلي الإسلامي الذي يشكل القسّمات الأصيلة المميّزة لأمتنا وحضارتنا. وانتصب العقل المسلم ليتعبّد بالنصّ المأثور، ويوفّق بين الحكمة والشرعية، مما جعل الفلسفة في حضارتنا تتدبّن، كما تفلسف عندنا الدين.

4 — لاشك أن محورية العقيدة الإسلامية في قيام المجتمع الإسلامي، وإغفال كل اعتبار للجنس والعنصر والقومية والإقليمية والتاريخية كأساس من أسس قيام المجتمع، جعلت المجتمعات على مشرقاً ومغرباً تعيش جواً من التسامح والمساواة والحرية، إلا أن التسلل الثقافي الذي نشطت في ظلّه حركات هدامة، ومذاهب منحرفة مناوئة للسلطات القائمة، نشطت ميدان علم الكلام، وحفّزت علماءه على رصد الفكر الدخيل، وصون العقيدة الإسلامية من تحديات العقائد المناوئة على اختلاف أنواعها، وفي صورها المستترة والمعلنة على السواء.

5 — لم ينحصر بعض الفقهاء الأعلام في المسائل الفقهية الفرعية، ونأوا بعيداً عن اهتمامات الأمة الراهنة، وما تعانیه عقائدها من غلواء الانحراف والإلحاد، بل وجّهوا أنظارهم أيضاً إلى المباحث التي يدور فيها الاحتكاك بين الإسلام وبين عقائد المخالفين، وأعدّوا منازلها أقوى الأدلة، وأغنى البراهين، وأصلب الحجج، مما مكّنهم من الانتصار عليها، وكشف عوارها، وفضح أساليب منتحليها، والاحتفاظ للأمة بدورها العالمي القيادي كما فعل الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى.

6 — إن علم الكلام علم إسلامي نشأ من النقاش الذاتي حول القرآن الكريم، وتلبية لحاجة عصره، بالمشاركة في حلّ مشكلاته، ومتصدّياً لدفاع عن الإسلام. وقد بدت في مباحثه ابتكارات

المسلمين، ووضوح العنصر الإسلامي أكثر من غيره. ولا يعني هذا أنه كان مقطوع الصلة بالثقافات الأجنبية، بل نقصد قلة ذلك التأثير، خاصة عند أوائل المتكلمين الذين جعلوا من مهامهم استبعاد الفلسفة اليونانية من دائرة الدين، ومعارضة المنطق الأرسطي؛ لأنه مبني على ميتافيزيقا أرسطو التي رفضوها... ولكن هذا لا يمنع من استفادة المتكلمين في منهجهم الجدلي ببعض القواعد الفنية للجدل الأرسطي، ولكن هذا التأثير المحدود لم يدخل في صميم آرائهم وأفكارهم، فعاش متكلمو الإسلام أبناء بارين للفكر الإسلامي والبيئة الثقافية الإسلامية، وقيمين أمناء للتراث الإسلامي الخالص.

7 — لم يكن هدف علم الكلام هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد شبهات الخصوم فحسب، بل تضمنت مباحثه ومناظرات أعلامه شرح حقائق الإيمان بالأدلة العقلية، بهدف اجتذاب هؤلاء الخصوم إلى رحاب الإيمان.

8 — استبحار المعرفة الإسلامية في العصر العباسي فقه وتفسير وحديث وعلوم الأدب واللغة وغيرها... أمد العلماء بثقافة واسعة استطاعوا عن طريقها تأسيس مذهب كلامي سني خالص، كان مظهر عبقرية أمتنا في هذا الميدان.

9 — شهدت الحياة الفكرية في الميدان الكلامي خلافات ومشادات ومناظرات بين الفرق الكلامية الإسلامية، كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية، آخذين بالدليل العقلي والنقلي، ومختلفين في مدى الأخذ بهما، جاعلين أحدهما الأصل والآخر الفرع، ويرجع ذلك إلى تقدم أحدهما على الآخر، وإلى درجة اليقين في كل منهما. ولكن جميع هذه المسالك أثرت الحياة العقلية، وجعلت الآراء تتطور داخل كل فرقة، وتنضج آراؤها من المتقدمين إلى المتأخرين، كردود الماتريدي على أقطاب مذهب الاعتزال من أمثال النظم، وابن شبيب، وجعفر بن حرب، والكعي، وردوده على محمد بن كرام السجستاني زعيم الطائفة الكرامية، والجهمية، والمتصوفة... وذلك مظهر إيجابي أضفاه علم الكلام على الفكر الإسلامي دون شك.

10 — إن علم الكلام في الفترة — موضوع البحث — لم يكن قد اختلط بالفلسفة بعد، إذ أنه في مراحل لاحقة، وفي فترات متأخرة عن فترة بحثنا اختلط علم الكلام بالفلسفة، وأصبحت له غاية تعليمية، وسلبت منه وظيفته الدفاعية الحية عن عقائد الإسلام وتعاليمه. وقد عبّر عن هذا المعنى ابن خلدون في قوله: ((وعلى الجملة فينبغي أن يُعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري

لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تترّ الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته⁽²⁰⁾.

ولاشك أن عقائد الإسلام تتعرض في كل زمان — وخاصة في عصرنا الراهن — للخطر الذي تعرضت له في العصور الأولى إن لم يكن أشد منها عنفاً. فالفلسفات الحديثة والمعاصرة من جدلية مادية، وبراجماتية، ووضعية، ووجودية، وعولمة ثقافية، ومن يقف وراء هذه الفلسفات من دول عظمى، ومؤسسات قوية، تتسم بالضراوة والحنكة وحسن التخطيط، تناوش عقائد الإسلام، وتعمل على هزيمته في أكثر من ميدان.

وعلى هذا يمكن لعلم الكلام اليوم — بعد إعادة صياغة مباحثه — أن يقوم بالدور نفسه لحل المشاكل الطارئة في حياة المسلمين فكريا وسلوكيا، وحراسة الإيمان، وصدّ حملات التشويه، والزيف، والاحتواء... ولا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

4 — الاستيعاب الثقافي وآليات البقاء (الثقافة و الترجمة في العصر العباسي — من الوحدة إلى التنوع :

إن مبدأ التعارف الذي دعا إليه القرآن الكريم بقوله : " يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و نثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم " (الحجرات : 13) . يمكن أن يكون محور الحركة في اتجاهين معا :

— الوحدة الثقافية للأمة لا تستدعي تجاوز أو إلغاء خصوصيات الشعوب و الجماعات التي تنتمي إليها ، و التي شكلتها وغذتها مؤثرات البيئة ورصيد التاريخ ، ذلك أن الوحدة و التنوع لا تمثل في حضارتنا الإسلامية نقيضين متضادين بقدر ما هي عامل دفع وإغناء لهذه الحضارة ، ومصدر خصب لإفرادها بالمزيد من المعطيات المتنوعة التي تصب في نهاية الأمر في بحر شخصيتها الكبرى فتزيدها ألقا و تماسكا و عطاء و وضوحا .

(20) — المقدمة. ص448.

— أما على مستوى التحرك باتجاه الغير فإنه يكاد أن يخضع للمبدأ نفسه : إحترام التغاير ومحاولة الإفادة منه بتحقيق مزيد من التعارف بين المسلمين وبين ثقافات ومعطيات الأمم الأخرى ..

ومن فضول القول التأكيد على أن تعاملنا فكريا كهذا بين المسلمين وغيرهم لن يكون تعاملنا نديا أو متكافئا , لا يؤول إلى الذوبان أو الإندماج أو فقدان الشخصية ، ما لم يتحقق المسلمون أنفسهم بالحركة الأولى : وحدتهم الثقافية التي تعطيهم مكانا مميزا على خارطة العالم وتمنحهن ثقلهم النوعي وتجعل من عبورهم للتعامل مع الآخرين مأمون العواقب ، ذا نتائج إيجابية تعزز شخصيتهم ولا تلغيها ...

ويمكن لهذه الثقافة الإسلامية أن تستوعب الآخر بكل عطاءاته الفكرية ومنظوماته التشريعية وأنساقه المعرفية لأنها تملك آليات الصمود والبقاء المتمثلة في خصائصها التي لا تكاد تجتمع إلا في إطارها ومن أبرزها : قدرتها الفذة المرنة على لم سائر الثنائيات التي بعثرها المذاهب و الثقافات الأخرى، وقدرت هذه الأمة بقوة عقيدتها أن تجمع بينها وتسوقها في إطار خدمة الإنسان و الجماعة البشرية على السواء .

إننا نجد مثلا ثنائيات من مثل المادة و الروح ، و الجسد و الوجدان، و الحس و العقل ، و الظاهر والباطن، و الحضور و الغيب ، و القدر والاختيار ، و الضرورة و الجمال ، و الطبيعة وما وراءها ، و التراب و الحركة ، و الوحدة و التنوع ، و المنفعة والأخلاقية ، و الفردية و الجماعية ، و العدل و الحرية ، و الوحي و التجريب ، و الدنيا والآخرة ، و النسي و المطلق ، و الفناء و الخلود ... ثنائيات كهذه تتلاءم وتتناغم وتندمج في كيان الثقافة الإسلامية ، بينما في سائر الثقافات الأخرى في حالة اصطراع وتضاد ..⁽²¹⁾.

ومن المعلوم أنّ الترجمة شكّلت على الدوام بإعتبارها نشاطاً إنسانياً جسراً للتواصل والتفاعل والتلاقح بين اللغات، ورحلة في الثقافات والحضارات المغايرة، وسعياً نحو إرتياد آفاق جديدة

21) — أنظر : عماد الدين خليل، فايز الربيع . الوسيط في الحضارة الإسلامية . ط 1، عمان: دار الحامد للنشر و التوزيع ، 2004م ، ص362— 364.

وأسئلة وجود وهويات متنوّعة ومختلفة.. وقد دفعت أهميّتها (الترجمة) المهتمين بها إلى إنتاج خطابات متنوّعة حولها، تراوح موضوعها بين التساؤل عن نظرياتها ونماذجها وحقوقها التطبيقية⁽²²⁾. حركة الترجمة إلى العربية أخذت تتسع وتزداد قوة في العصر العباسي بفضل تشجيع العباسيين ورعايتهم للمترجمين، وفتحهم أبواب بغداد أمام العلماء، حيث أجزلوا لهم العطاء وأضفوا عليهم ضروب التشريف والتشجيع. وأدّت تلك السياسة إلى جعل الترجمة سياسة رسمية للدولة العباسية، فأنشأ هارون الرشيد (170-194 هـ) دار الحكمة لتكون بمثابة أكاديمية علمية يجتمع في رحابها المعلمون والمتعلمون وحرص على تزويدها بالكتب التي نقلت من آسيا الصغرى والقسطنطينية، فيما أرسل المأمون (198-218 هـ) البعوث إلى القسطنطينية لاستحضار ما يمكن الحصول عليه من مؤلفات يونانية في شتى ألوان المعرفة.

(22) — د. المصطفى عمراني. الترجمة.. بين الثقافة والعولمة. موقع ديوان العرب . الأربعاء ٤ أيار (مايو) ٢٠١١ م .

ويرى أحمد أمين أن أسباب ترجمة "علوم الأوائل" إلى العربية ترجع إلى عوامل منها:

- 1 — أن المسلمين أجمعوا خلال العصر العباسي في الحضارة ، وسادت العناصر غير العربية في هذا العصر ، وصارت الحياة تحتاج إلى العلم في مجالات الحساب لضبط مالية الدولة ، وإلى العلاج والأدوية المركبة لحفظ الصحة ، وقاد الشغف بعلم أو علمين إلى التعرف على ما عند الأمم الأخرى من العلوم المختلفة .
 - 2 — جرّ الكلام في أمور الدين و الجدال مع الخصوم حول مسائل القضاء و القدر و حرية الإرادة إلى التسليح بأسلحة الخصوم من علوم اليونان ، ووجد الذين تولوا الدفاع عن الإسلام في ذلك ، وهم المعتزلة ، ما يعينهم في الردّ على مجادليهم ، فأخذوا منها ما ينفعهم ، مما شجع على الإقبال على هذه العلوم .
 - 3 — هيمنت الوحدة على المجتمع الإسلامي في الدين و اللغة و الحضارة و العمران ، فتحركت الشعوب التي دخلت في سلطان الإسلام تشارك بعلومها القديمة في هذا المشروع الوحدوي .
 - 4 — ميل أفراد من الخلفاء العباسيين إلى العلوم الفلسفية أمثال المنصور و الرشيد والمأمون ، فضلا عن تبعهم من أفراد الأمة في هذا المجال⁽²³⁾ .
- واشتهر من المترجمين في العصر العباسي: ثيوفيل بن توما الرهاوي- جورجيس بن جبرائيل- يوحنا بن ماسويه- الحجاج بن يوسف الكوفي- ثابت بن قرّة -حنين ابن اسحق- اسحق بن حنين.
- والتأثر والتأثر والاستيعاب بين الحضارة الإسلامية و الحضارات الأخرى (من فارسية ويونانية وهندية) شمل مجالات متنوعة ومتعددة كان المسلمون فيها مبدعين في الإضافة والزيادة والابتكار ..

(23) — أحمد أمين . ضحى الإسلام . 7ط، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1964م ، ج1/ص265 — 268.

وغدت الترجمة رديفة التعددية و التنوع ومثاقفة عالمية مع الآخر وليست خضوعاً "عولمي" يرمي إلى إقصاء كل أشكال التعدد اللغوي و الثقافي الذي يوطئ للإغتناء المتبادل بعيداً عن الإلغاء و التفاضل أو الإستيلاء ...

ولم تكن الترجمة في عصر الإزدهار الحضاري في تاريخ المسلمين ترفاً فكرياً ، الغرض منه الاطلاع على ثقافة الآخر والاستمتاع بثمرات الإبداع الفكري فيها فحسب ، بل كان هدفها هضم ثقافته وإعادة صياغتها وفق الرؤية الإسلامية للكون والإنسان و الحياة .. مع الاحتفاظ بحق " براءة الاختراع " — إن صحت العبارة — لأن خاصية الأمانة ظلت ملازمة للحضارة الإسلامية طيلة فترات التألق والإبداع .

وفي رأيي أن للغة العربية فضل كبير ومحور يفيد هذا التواصل الحضاري والتفاعل الثقافي انعكس على الترجمة نفسها، فوجدنا قدرة عالية على هضم النصوص المترجمة واستيعابها، وإعادة إنتاجها بمفردات الثقافة العربية بحيث كان يبدو وكأن النص المترجم هو عربي أصلاً المنشأ، والهدف وقد تحولت في العصر العباسي الأول والثاني إلى ثقافة فارسية وهندية وكلمة معارف الشعوب التي أطلقتها الدولة العباسية إلى عوالمها، وتمّ هذا التحول عن طريقين:

طريقاً نقل الترجمة، وهذا الطريق قلقياً اهتماماً واضحاً من خلفاء وزرائهم وخاصة البرامكة، وطريقاً أكثر اتساعاً، وهو تعرّض شعوب كثيرة وانتقالها إلى العربية بكلماتها من ثقافة ومعارف عادات وتقاليد و طرائق المعيشة، مما هيأ للمدنية العربية تجمع بين التعاليم الروحية وصور الحياة العقلية والمادية⁽²⁴⁾. .. ومن الجدير ذكره أن الترجمة لم تكن كل شيء، بل هي مرحلة من مراحل الابتكار العلمي الإسلامي، وهذه المرحلة هي: النقل الترجمة. 1. لشرح والتفسير. النقد والتصحيح. الإضافة والابتكار.⁽²⁵⁾.

ويشار إلى أن خلفاء العباسيين قد عُنوا بالترجمة عناية كبيرة، واحتضنوا الإنجازات المعرفية؛ لإيمانهم أن هذا فضلاً لو سائل للهنو ضابطاً لمجتمع التفوق، و الاتصال بالآخر واستيعاب ثقافته . ففيز من أبيع جعفر المنصور نقل حنين بن ساسح بعض الكتب من الفارسية واليونانية إلى العربية، ومن ذلك بعض كتب أبقراط وجالينوس

24) — عبد الخالق عيسى ، الاتصال الثقافي و حوار الحضارات في العصر العباسي موقع . www.abbasids.net.

25) — المرجع نفسه . ص 234.

نوسفيا الطب، أما هارون الرشيد فقد أنشأ دار الحكمة لتكون بمثابة ملتقى للعلماء والمتعلمين، وحرص على رفدها بالكاتبين والفقهاء المسلمين. أما المأمون فقد زاد مناهتها مهيدار الحكمة وبالترجمين، وقام بإرسال البعثات العلمية إلى القسطنطينية لاستحضار كل ما يمكن من المؤلفات اليونانية في شتى ميادين المعرفة، ومن الذين أنار سلهما الحجاج بن يوسف، وابن بطريق، وذكر ابن النديم أن المأمون كان يرأس إمبراطور القسطنطينية بهذا الشأن⁽²⁶⁾.

وإن كان يمكن أن نسجل هنا من ملاحظة عن عصر الترجمة فهي أن بعضا من التراث المترجم إلى العربية بقيت له آثار رديئة على الثقافة الإسلامية، وخاصة في ميدان العقائد والتصوف. .لولا أن علماء الإسلام ووراءهم السواد الأعظم من الأمة قاوموا هذا الغش المفروض على ثقافتهم الدينية مقاومة ناضجة. .وأمكن حصر الإسرائيليات و النصرانيات والإغريقيات وكل القمامات الفكرية التي أرادت الالتصاق بالرسالة الخاتمة وتم تحذير الناس منها⁽²⁷⁾. كما أن هناك تقصيرا حصل في ترجمة معارف الإسلام، وعقائد التوحيد، ونفائس التشريع إلى اللغات الأخرى، وتعريف البشر بمباهج الدين الجديد، بدلا من ترك أفكار البشر تراحم الوحي الأعلى، وتشغل الناس بالتراب عن التبر المسبوك !!.

5 — التكامل الثقافي بين المركز والأطراف في العصر العباسي (إقليم المشرق أنموذجا)

5 — 1 — الدور الثقافي للدويلات الإسلامية في إقليم المشرق :

إن الفتوحات العظيمة التي حققها المسلمون في عهد الخلفاء الراشدين وعهد الدولة الأموية جعلهم يشعرون ويتأكدون سوما بعد يوم أنهم خرجوا بالفعل من " الظلمات إلى النور " في كل مجال وعلى جميع المستويات ، لقد كانوا ينظرون إلى ما قبل الإسلام بأنه يمثل بالنسبة إليهم " ما قبل التاريخ " . بكل ما يحمل من تراكمات الوثنية، والجهل، والتبعية... لذلك انطلقوا بالميراث الجديد ، يجوبون به الآفاق ، وينشرونه في الأرجاء ، ويعيدوا به بناء ثقافيا جديدا يطرح نفسه كضرورة تاريخية .

(26) — المرجع نفسه . ص 239.

(27) — نجيب بن خيرة . نظرات في التاريخ الإسلامي للشيخ محمد الغزالي . ط 1 ، قسنطينة : مطبعة البعث، 2001م ، ص 71.

ولم تكن هذه العملية من صنع الأفراد وحدهم ولكنها أساسا من المهام التي قامت بها الدولة ، لقد كانت عملية سياسية في جوهرها .. ونلاحظ ذلك في سياسة التوطين التي بادرت بها السلطة الأموية في إقليم المشرق (خراسان وبلاد ما وراء النهر) .

فبعد الفتح العربي الإسلامي لخراسان وبلاد ما وراء النهر أصبح الوجود العربي في إقليم المشرق ضرورة ملحة يفرضها ضمان الأمن، وتوفير الاستقرار، ونشر الدين، وتوطين الثقافة العربية الإسلامية، والذود عن ثغور المشرق ضد هجمات الترك.

وقد أكد هذه الحقيقة فلهاوزن بقوله: "والحق أن العرب كانوا يحاربون الترك من أجل السيطرة على تلك النواحي ... وكان هذا في الواقع عملا كبيرا، استحق به العرب السيادة على الإيرانيين؛ لأن هؤلاء ما كانوا ليستطيعوا أن يردوا الترك عن بلادهم"⁽²⁸⁾. وهذا ما أكدته العرب في خراسان بقولهم "إننا قتلنا أنفسنا وعشائنا حتى ضبطنا خراسان"

والواقع أن هجرات الاستقرار والاستيطان في خراسان وبلاد ما وراء النهر جاءت كمرحلة ثانية بعد الحملات العسكرية الأولى في زمن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما، وكذلك الحملات التي وجهت في مطلع العصر الأموي.

فقد أقام المسلمون حاميات في المدن الرئيسية من إقليم المشرق واستوطنوا فيها مع عوائلهم مثل بلخ وهراة وبوشنج ونيسابور وطوس، وسمرقند، وبخارى..

ويجمع المؤرخون على أن استقرار العرب في خراسان جرى في إمارة الربيع بن زياد الحارثي، فيذكر المدائني⁽²⁹⁾ "أن زيادا ولّى خراسان الربيع بن زياد الحارثي في أول سنة إحدى وخمسين، فنقل الناس عيالاتهم

(28)- فلهاوزن. تاريخ الدولة العربية. ط2، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: نشرته لجنة التأليف والنشر، 1968م. ص 416 - 417.

(29) - الطبري. تاريخ الأمم والملوك. ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م. ج 3 / ص 236.

ووطنوا بها. وفي رواية أخرى يذكر نوع المستوطنين الجدد فيقول: إن زيادا بعث الربيع بن زياد الحارثي إلى خراسان في خمسين ألفاً، من البصرة خمسة وعشرون ألفاً، ومن الكوفة خمسة وعشرون ألفاً، وكان على أهل البصرة الربيع، وعلى أهل الكوفة عبد الله بن أبي عقيل⁽³⁰⁾.

وذكر صاحب تاريخ جرجان بعض الأحياء الخاصة بالقبائل العربية في خراسان منها حي الأزد وحي ربيعة وحي قيس⁽³¹⁾.

وتوضح النصوص التي أوردناها المجرات الواسعة النطاق، ولا بد أنه كان بجانبها هجرات فردية أو محدودة العدد، تجري باستمرار، ولا ريب في أن عدداً من هؤلاء المهاجرين كان يعود إلى العراق أو الجزيرة، كما أنه كان يسقط في ميادين القتال عدد غير قليل إلا أن المصادر لم تذكر عددهم⁽³²⁾.

كما تفيد مصادرنا التاريخية بأن التوافد العربي إلى بلاد ما وراء النهر امتد إلى فرغانة والشاش وسمرقند⁽³³⁾.

وقد حرص قتيبة العرب على فتح سمرقند حتى طلب السمرقنديون الصلح فوافق عليه، مقابل أن يأخذ منهم رهائن، ويدخل سمرقند فيبني مسجداً. وقد قيل: إن قتيبة لما دخل المدينة رفض أن يخرج منها وأنه بذلك غدر بأهل سمرقند⁽³⁴⁾.

ومن خبر هذه الحادثة أن أهل سمرقند لما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة وسمعوا بعدله وأخذه المظالم. ذهب إليه وفد منهم يشتكون إليه غدر قتيبة لهم، فكتب عمر إلى سليمان بن أبي السري — وهو مولى من العجم — أن ينظر في أمر هذه الشكوى قائلاً له:

"إن أهل سمرقند شكوا إليّ ظلماً أصابهم، وتحاملاً من قتيبة عليهم حتى أخرجهم من أرضهم، فإذا أتاك

(30) — المصدر نفسه. ج 5 / 226.

(31) — السهمي. تاريخ جرجان. ط 4، بيروت: عالم الكتب، 1987م. ج 1 / ص 160.

(32) — صالح أحمد العلي. امتداد العرب في صدر الإسلام. ط 2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1403هـ / 1983م. ص 51.

(33) — الطبري. تاريخ. ج 4 / ص 21.

(34) — انظر: المصدر نفسه. ج 4 / ص 16.

كتابي فأجلس لهم القاضي فليظروا في أمرهم، فإن قضى لهم فأخرجهم إلى معسكرهم كما كانوا وكنتم قبل أن ظهر عليهم قتيبة. قال: فأجلس لهم سليمان جميع بن حاضر القاضي الناجي، فقضى أن يخرج عرب سمرقند إلى معسكرهم وينابذوهم على سواء، فيكون صلحا جديدا أو ظفرا عنوة، فقال أهل الصغد بل نرضى بما كان ولا نجد حربا، وتراضوا بذلك. فقال أهل الرأي منهم: قد خالطنا هؤلاء القوم وأقمنا معهم وأمنونا وأمناهم، فإن حكم لنا عدنا إلى الحرب ولا ندري لمن يكون الظفر، وإن لم يكن لنا كنا قد اجتلبنا عداوة في المنازعة، فتركوا الأمر على ما كان، ورضوا ولم ينازعوا.⁽³⁵⁾

ويدل هذا النص على مدى الانسجام والتوافق وحسن المعاملة التي يبديها العرب مع أهل سمرقند، ولم يدخر العرب أي جهد في دعوة أهالي بلاد ما وراء النهر إلى الإسلام إلى أن تحولت أعداد كثيرة منهم إلى الدين الجديد على عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز 99هـ — 101هـ)، والخليفة هشام بن عبد الملك (105هـ — 125هـ)⁽³⁶⁾، ولكن أكثرهم ظل على ديانتهم الوثنية حتى عهد الخليفة العباسي المعتصم بن الرشيد (218هـ — 227هـ)، حيث أخذ الإسلام ينتشر بينهم بعد أن انضموا إلى جند هذا الخليفة⁽³⁷⁾.

ولعل هذه الشواهد التي توردها المصادر التاريخية تنبئ سياسة التوطين التي مهدت للاستيعاب الثقافي الشامل، الذي أبدع فيه المسلمون وهم يؤسسون للثقافة العليا في الوطن الجديد....

ثم جاء العباسيون بدولتهم المترامية الأطراف، وكانت القاعدة بغداد، وسامراء فيما بعد، تقبع وسط محيط بشري إسلامي يمتد في مشارق الأرض ومغاربها، ويجعل من تحديات الخصوم في الخارج بعيدة عن التأثير المباشر في عصب الدولة العباسية، وكان هذا يعني من جهة أخرى، تناقص قدرة

35) — المصدر نفسه. ج 4/ ص 69، قدامة ابن جعفر . الخراج وصناعة الكتابة. تحقيق: محمد حسين الزبيدي، بغداد: دار الرشيد، 1981م، ص 408 — 409.

36) — أرنولد توماس. الدعوة إلى الإسلام. ط 3، ترجمة حسن إبراهيم حسن. وعبد المجيد عابدين، القاهرة: لجنة التأليف والنشر، 1970م. ص 185.

37) — المرجع نفسه. ص 186.

القاعدة : القلب عن ضخ الطاقة و الحيوية لكافة أطراف الدولة ، وتمكينها من الفاعلية و العطاء ، فضلا عن تجاوزها الحدود والانطلاق إلى ما وراءها⁽³⁸⁾.

إن الأوضاع المتردية التي آلت إليها الخلافة العباسية — والتي سبق ذكرها — كانت قمينة بأن تنخر جسم الأمة الواحدة، وتجعل الجسد المتماسك تتناثر أشلاؤه، لا شيء إلا لأن الجسد اعتورته أدواء وعلل تمثلت في:

1 — تخلي الدولة الإسلامية عن أداء واجبها تجاه الجماعة في تحقيق الشهود الإيماني في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

2 — لما كان الرباط العقيدي يمنح المسلم حق الانتماء إلى كل من الدولة والأمة والجماعة انتماءا عقيديا فإن هذا المعنى كاد يغيض عندما شعر العرب بأنهم أعلى مقاما، وأقوم مسلكا، وأشرف نسبا، من جميع الأرومات المختلفة، الأمر الذي هيّج الشعوبية الكامنة، وبعثها من مرقدها، وجعل مصالح الأمة تضيق بين تطرفين: التطرف القومي العربي والتطرف الأعجمي الشعبي.

3 — غياب مبدأ الشورى في الأمة جعل أصنافا من الخلفاء من ذوي الهمم الهابطة، والكفاءات المعدومة، والمواهب المخطئة، تتولى شؤون دولة عظمى مترامية الأطراف، متباينة الأعراق، وهذا عمري يجعل التزعة إلى الانفصال والاستقلال ترجح على التزعة إلى تركيز السلطة والإبقاء على الوحدة.

ومهما يكن من أمر فإن ظاهرة الاستقلال عن الدولة المركزية في مراحلها الأولى لم تكن بالمظهر الكارثي بمقاييس السياسة والدين.

فبمقياس السياسة يمكن اعتبار أن الدول المستقلة في المشرق والمغرب نابت عن المركز الخلافي في حمل عبء الجهاد ضد أطماع الأطراف الدولية الأخرى، وأحبطت خططهم لاستغلال ظرف انحلال مركز الخلافة العباسية في المشرق، بل واستطاعت في المغرب الإسلامي أن تستكمل دور الفتح والمد الإسلامي في الأراضي غير الإسلامية والذي كان قد بدأ في العصر العباسي الأول، وسيتضاعف هذا الدور الإيجابي للمغرب الإسلامي على الساحة الدولية بقيام الدولة الفاطمية الفتية لتعوض بشبابها هرم

(38) — عماد الدين خليل. في التأصيل الإسلامي للتاريخ . ط1، المنصورة : دار الوفاء ، 1998م ، ص96.

الدولة العباسية وعجزها. وهذا دليل ما كانت تنطوي عليه الأمة الإسلامية من حيوية، وما تملكه من رؤية مشتركة للمسير والمصير، واستطاعت أن تمتص الصدمة إلى حد كبير، وتحويلها إلى حركة إيجابية في مجالات العقيدة والسياسة والحضارة.

أما من الناحية الدينية فقد رأينا الفقهاء حينما وجدوا — في ضوء ما أثبتت لهم التجارب العملية — أن وحدة الإمامة تكون في كثير من العصور متعذرة، فقد أفتوا بأنه يجوز تعددها عند اتساع المدى وتباعد الأقطار، والذي تبرهن عليه حقائق التاريخ أن تعدد الإمامة قد يكون — في بعض الأحوال أو العصور — أدعى إلى اقتدار الأمة على إصلاح حالها وتدير شئونها، وإلى مضاعفة قواها، بازدياد قوات الوحدات التي تتألف منها، بينما تكون وحدة الحكومة أو الإدارة — مع اختلاف طبائع وحاجات الأقطار والشعوب — مؤدية إلى عكس هذه الأمور، فينتج عنها الإهمال، أو الاضطراب، أو الاستغلال.

والذي يجب إذا أجزى التعدد — بحسب ما تمليه مصالح الشعوب — هو أن تتحقق الوحدة في الأهداف والغايات. ومن أهم تلك الأهداف هي أن تقف الأمة كلها صفا واحدا أمام الأعداء، فهذا هو الذي يقتضيه واجب حمايتها. والوحدة في هذه الغاية هي الحكمة التي روعيت عندما أوجبت الآيات والأحاديث على المسلمين أن يكونوا في كل وقت متحدين. فيجب أن تتحقق الوحدة بين الشعوب الإسلامية — إذا كان لابد أن تتعدد حكوماتها في مسائل الدفاع، وما يتصل به من شؤون الحرب والقتال، كما ينبغي أن تتحقق الوحدة أيضا في السياسات الخارجية⁽³⁹⁾.

وفي هذا دليل مرونة العقلية التشريعية في الإسلام، باختلاف أشكال الحكم لا يهم مع وحدة المرجعية.

ولا شك أن هذه الدول المنفصلة استطاعت ولمدة طويلة أن تتصدى للخطر في الداخل والخارج، ونجحت في مدّ توسع دار الإسلام، وجعلت حواضر الثقافة الإسلامية تتعدد بعدما كانت مقصورة على العاصمة بغداد، وراح المستقلون يتنافسون في تلميع عواصمهم، وجعلها مقصد أهل العلم وطلابه، مما منح فرصة جديدة لصيرورة الحضارة الإسلامية.

(39) - محمد ضياء الدين الرئيس. النظريات السياسية الإسلامية. ط7، القاهرة: مكتبة دار التراث، (د.ت)، ص246-247.

وفي هذا المعنى يقول بارتولد: "ونظرا لأن كل أمير قد جهد في أن يجعل من عاصمته مركزا للثقافة والحضارة فقد اجتذبوا إليهم الشعراء والأدباء وأهل العلم حتى أنه يمكن القول بأن انحلال الإمبراطورية الإسلامية قد أعان على ازدهار العلوم والآداب"⁽⁴⁰⁾.

ولو أن تمزقا كهذا الذي شهده العالم الإسلامي في تاريخه المبكر أصاب أمة من الأمم لقادها إلى الموت الزؤام، والفناء الأكيد. ولكنه إذ جاء والمسلمون يملكون دوافع الصيرورة وقيم البقاء بقوة العقيدة وبأهدافها المشتركة، فإنه حقق نتائج طيبة أغنت معطيات الوحدة وثوابتها في تاريخ المسلمين، فالتشكيلات السياسية التي انشقت عن الدولة الأم في طول العالم الإسلامي وعرضه كانت تعبر عن خصائصها الذاتية وتؤكد ذاتها، ولكنها تنضوي كلها تحت إطار الأسس والثوابت الإسلامية⁽⁴¹⁾.

من الممكن اعتبار مجيء العباسيين بداية مرحلة جديدة ، إذ كان العصر العباسي الأول (132هـ — 218هـ) عصر التعاون الواسع بين العرب و الفرس .ففي أشرك الفرس في السلطة والإدارة و الجيش ، وألغيت القوات القبلية ، ليحل محلها جيش نظامي من العرب و الفرس اساسا .وظهرت بعض العائلات الفارسية في الحياة السياسية (كالبرامكة ، وبنو سهل ، وبنو طاهر) ولعبوا دورا بارزا فيها .بل امتد دورهم إلى المجال الاقتصادي وتعداه إلى المجال الثقافي ، وأعطى الموالي الإيرانيون الثقافة العربية عقولهم وتجاربهم ، وبرزوا في مجال الفكر كما برزوا في مجال السياسة و الاقتصاد ، وعمت مآثرهم الفكرية العالم الإسلامي كله بنفس الوسيلة التي انتشر بها الطراز العباسي في الفن أو الأسلوب الفارسي في الحياة الاجتماعية .

وبدا أن هؤلاء الداخلون في الحضارة الإسلامية الجديدة بدأوا يستوعبون تراثها ،ومآثرها ، وآلياتها ..بل راحوا يبدعون فيها إبداعا منقطع النظير ينم عن الاستيعاب الكامل لمضامينها بالرغم مما

40 — بارتولد قاسيلي قلاديميروفتش. تركستان، من الفتح العربي إلى الغزو المغولي. ترجمة: صلاح الدين عثمان

هاشم، ط1، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981م، ص68.

41 — أنظر : نجيب بن خيرة: أبحاث إسلامية في الفكر و التاريخ . ط1 ، الجزائر : دار عالم المعرفة، 2010م ، ص 95 — 97.

شاب ذلك من مزالق انحرفت بهذه المضامين عن طريقها الصحيح كما حدث ذلك في ميدان العقائد في عصر الترجمة عندما راجت سوق المنقولات الأجنبية ، وأخذ الخلفاء والأمراء على مر العصور الإسلامية الأولى يشجعون على نقل علوم الأوائل من اليونان و السريان و الفرس إلى لغة العرب ، وأصبحت موارد الأمم السابقة تُزاحم وحي السماء ، وكان شراً مستطيراً على الثقافة الإسلامية ، فقد اشتبكت عناصر المقاومة في الكيان الإسلامي مع العِلل الوافدة ، كما تشبكت الكرات البيضاء في الدم مع الجراثيم الهاجمة ، ولانزعم أن النجاة كانت كاملة، لأننا أصبحنا لا نفرق بين الأصل و الدخيل ! فالمزج بلغ أحياناً درجة كبيرة من المهارة !!!..

لقد تعرّك صفو العقائد الإسلامية بالفكر الأجنبي الذي أقحم على الحياة الإسلامية ضروب الجدل ، وصنوف التخمين ، وطرائق الاستدلال العقلي في الإلهيات .. مما جعل ذلك كله يمثل حقنات مسمومة لتراثنا الديني النظيف !.

ولولا ما في هذا التراث من حصانة ومنعة لذوى وانقضى وتلاشى وسط الركام ، وصار أثراً بعد عين !.

لكن العقائد الإسلامية اعتلت ولم تمت ، وذوى عودها ولم ينكسر ، وبالرغم من أن هناك صفحات كثيرة اسودت بالمناظرات الكلامية ، و المطاحنات الحزبية ، و المصارعات المذهبية ، التي أرسلت شواظاً من الأحكام الإسلامية لا نزال إلى اليوم نشقى بها ، برغم الزمن المتطاوّل الذي مرّ عليها !!. فإن عظمة الجانب العقلي في الإسلام رجّحت جانبه في كل اشتباك ، مما أغرى علماء المسلمين بصياغة علوم العقيدة صياغة منطقية صناعية يستريح إليها العقل الحصيف ...

ولكن هذا لم يمنع أن تستفيد الثقافة العليا في المركز من التراث القديم في الأطراف في ميادين متنوعة ، فقد أصبحت بغداد المركز الأول للثقافة تجذب العلماء من أرجاء العالم الإسلامي ، وخصوصاً من إقليم المشرق (خراسان ومار وراء النهر) ، وكانت العربية لغة الثقافة في دار الإسلام في القرون الأربعة الأولى مما ساعد على عملية الاستيعاب و التكامل وذلك بإسهام الشعوب من

اصول غير عربية وخصوصا الفرس في الثقافة بشكل واسع ، مما اسهم في ازدهار الثقافة العربية الإسلامية وإغنائها ...

ويمكن أن نقدم نماذج لعملية التكامل الثقافي من خلال مساهمة الدول الثلاث التي حكمت في إقليم المشرق كالدولة الطاهرية (205هـ — 259هـ) و الدولة السامانية (261هـ — 389هـ) و الدولة الغزنوية . (351هـ — 366هـ) :

فالطاهريون في خراسان اتخذوا من نيسابور قاعدة لهم في خراسان ، وتعاونوا مع الخلافة في المركز تعاوناً صادقاً في قمع الخارجين عليها ، كالخوارج و العلويين وقمعوا تمرد المازيار ابن قارن أمير طبرستان ، كما رفعوا راية الجهاد في بلاد تركستان بالتعاون مع جيوش الخلافة ، وتم لهم فتح إقليم " اشروسنة " في مستهل ولاية طلحة بن طاهر سنة 207هـ كما غزا الطاهريون في عهد محمد بن طاهر بعض نواحي كابل التي كان جغرافيو المسلمين يعتبرونها جزءاً من الهند بل امتد نفوذهم خارج خراسان كالجزيرة الفراتية و الشام ومصر ، وحتى بلاد اذربيجان و الجبل لقتال بابك الخرمي ... وكان ذلك مرهوناً بأداء مهام عسكرية كلفتهم بها الخلافة ..⁽⁴²⁾.

ويمكن أن نعطي مثالا واحدا في ميدان الأدب يثبت الاستيعاب الحاصل فيه من دولة في الأطراف لثقافة الأمة في المركز :ففي عصر الطاهريين وجدنا أن الأدب علا شأنه ، وراجت سوقه في قصور الأمراء ، بل شكّل آل طاهر وحدهم مدرسة أدبية متفردة ، ويدل على ذلك مشاركتهم في النشاط الأدبي ، في تلك الفترة.

فهذا طاهر بن الحسين تتحفنا بمصادر الأدب والتاريخ بكثير من رسائله وتوقيعاته ، وخطبه ... نجد ذلك في (تاريخ) الطبري ، و(الكامل) لابن الأثير ، و(تاريخ) ابن خلدون ، و(العقد الفريد) لابن عبد ربه .

42 — أنظر : محمد الحميد الرفاعي . الخلافة العباسية والحركات الاستقلالية بالمشرق . ط 1 ، القاهرة : دار الثقافة العربية ، 1997م ، ص 121 . وانظر : فاروق عمر ، ومرتضى حسن النقيب . تاريخ إيران — دراسة في التاريخ السياسي لبلاد فارس خلال العصور الإسلامية الوسيطة — بغداد : منشورات بيت الحكمة ، 1989م ، ص 117 — 119 .

وقد استطاع الدكتور صفوت زكي أن يجمع شتات هذه الرسائل والتوقعات بنسبة كبيرة وحفظها بصورة مجموعة في كتابه النفيس (جمهرة رسائل العرب)، فأورد لطاهر بن الحسين ست قطع جزلة قوية، كما أورد لعبد الله بن طاهر ومحمد بن عبد الله وطاهر بن عبد الله وعبيد الله ابن عبد الله⁽⁴³⁾.

أما ما أورده ابن عبد ربه في كتاب (التوقعات والفصول) فهي جملة كبيرة رائعة من التوقعات، وفصول العتاب والشكر، وحسن التواصل، والبلاغة وغيرها⁽⁴⁴⁾. وما ذكره الجهشيارى الذي عني عناية فائقة بالوزراء وكيف وصلوا إلى مناصب الوزارة، والإنجازات العظيمة التي قاموا بها، وما أثر عنهم من أدب رائع يستحق التبجيل والتسجيل⁽⁴⁵⁾، فأورد تحفاً غالية من الأدب الرفيع، قوية البنیان، رصينة الأسلوب، حلوة العبارة، وكأها من الجمال الرائع الفذ الفريد.

أما السامانيون فقد ظهوروا في بلاد ما وراء النهر وتعاونوا مع الطاهريين في حماية الثغر الشرقي لدار الخلافة، ويمدون من نفوذ العالم الإسلامي في جبهتهم إلى أواسط آسيا، وقد عرف الترك الإسلام عن طريق مجاورتهم للسامانيين، فدخل كثير من قبائلهم في الإسلام بصورة جماعية طوعية واقتناعاً دون أن يغزوهم أحد، وظهر ذلك في سنة (349هـ)، حيث أسلم منهم نحو مائة ألف خركاه⁽⁴⁶⁾ (أي خيمة تضم أسرة)، ويذكر بارتولد أن هذه الجماعة هي التي أسست الدولة القراخانية، وهي أول دولة تركية إسلامية، وكان زعيمهم آنذاك هو ستوق بغراخان⁽⁴⁷⁾.

(43) انظر: أحمد زكي صفوت. جمهرة رسائل العرب في العصور العربية الزاهرة. بيروت: المكتبة العلمية، (د.ت)، ج3/ص307 — 312، 403، 406، 416، ج4/ص390 — 393.

(44) انظر: ابن عبد ربه. العقد الفريد. بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م. ج4/ص221.

(45) انظر: الجهشيارى. الوزراء والكتاب. تحقيق مصطفى السقا وآخرين، ط1، القاهرة: مطبعة الخلي، 1938م.

(46) ابن الأثير. الكامل في التاريخ. ط4، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م. ج6/ص358.

(47) بارتولد (Barthold). دائرة المعارف الإسلامية. ج4/ص24.. تاريخ الترك في آسيا الوسطى. ترجمة: أحمد السعيد

ولعله من ملامح الاستيعاب لمرجعية الأمة والتكامل مع ثقافتها الغالبة فإن السامانيين لما كانوا سنة على مذهب أبي حنيفة فإن الصراع مع العلويين اتخذ شكلا عنيفا، استطاع خلاله السامانيون أن يثبتوا سيادتهم السياسية والدينية، ويخدموا توجه الخلافة في بغداد أيضا، وذلك باحتواء الحركات المناوئة في أقاليم الري وكرمان والجبال والديلم، أمثال الساجلية⁽⁴⁸⁾، والزيارية⁽⁴⁹⁾، ثم البويهية⁽⁵⁰⁾.

وهكذا يتبين أن سلطان السامانيين في أوجه امتد على خراسان وماوراء النهر وجرجان وطبرستان وقومس والري وقزوین وزنجان وسجستان وكرمان وفارس وغزنة وقوهستان، إلا أن الحديث هنا عن النشاط الثقافي عند السامانيين مقتصر على إقليم المشرق (خراسان وما وراء النهر)؛ لأن سلطان السامانيين استمر فيها بلا انقطاع حتى انقضاء دولتهم. وقد أجمع المؤرخون على انبعث نهضة إسلامية كبرى من مدارس ماوراء النهر، خصوصا من بخارى وسمرقند زمن السامانيين، وساعد على ذلك مستوى الرخاء ومظاهر الثروة، واستتباب الأمن، وتشجيع التجارة والزراعة والصناعة⁽⁵¹⁾.

وفي ظل الدولة السامانية انتعشت اللغة الفارسية، ونضج أدبها، وعاود الفرس العناية بمفاخرهم القومية، وبعث سير ملوكهم وأبطالهم، وانطلقت من قصور أمرائها أعذب القصائد، وحج إليهم كبار الشعراء. وتم ذلك كله في إطار إسلامي صرف، وبعيدا عن التعصب؛ وآية ذلك أن النهضة الثقافية العربية تمضي جنباً لجنب مع تلك النهضة الأدبية الفارسية، فاللغة الجديدة كتبت بالحرف العربي، واستخدمت في البلاط ودواوين الحكومة، بل وجدنا أن بعض أهل الفتيا في البلاط أفتى بجواز الصلاة باللغة الفارسية، وادّعى علماء الدين عندهم أن الأنبياء المتقدمين كانوا يتكلمون الفارسية حتى

سليمان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996م، ص 89 — 90.

(48) الساجلية: نسبة إلى فاتك، غلام يوسف بن أبي الساج الذي خرج عن الخليفة في بلاد فارس.

(49) الزيارية: نسبة إلى مرداويج بن زيار الديلمي، مؤسس الدولة الزيارية في طبرستان.

(50) انظر: فاروق عمر. تاريخ إيران. ... مرجع سابق، ص 135.

(51) انظر: حسن أحمد محمود. الإسلام والحضارة العربية في آسيا الوسطى بين الفتحين العربي والتركي، القاهرة: دار الفكر العربي،

(د.ت). ص 144.

زمن إسماعيل عليه السلام جدّ العرب⁽⁵²⁾.

أما في العصر الساماني والغزنوي فقد ارتقى النثر العربي كما ارتقى الشعر، واضطلع العلماء بالتأليف، وإن كان بعض المؤلفات قد فُقد بمرور الزمان، على أن جزءاً منها حُفظ من الضياع. وقد وُجدت في هذا العصر مؤلفات لها شأنها في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وفي معظم فروع العلم، ومن أمثلة ذلك: (رسائل الأمير قابوس في الفلسفة)، وكتاب (الوساطة بين المتني وخصومه) للجرجاني (ت392هـ) في النقد، ورسائل الأدباء والبلغاء المجموعة، ككتاب (آداب المسافرين) لأبي عمر السجستاني النوقاني (ت382هـ)، وكتب السيرة والسنة، ككتب أبي العباس الحسن بن سفيان النسائي (ت303هـ)، والكتب الخاصة بتقاليد أهل المهن، ككتاب (أدب القضاة) لأبي العباس الطبري (ت325هـ). كما أن الأديب أبو غسان التميمية ألف كتاب (أدب النفس) في الأخلاق للأمير نصر بن أحمد.

وكتب النثر الصوفي الفلسفي بشطريه الشرعي والبدعي، مثل كتابات سهل ابن عبد الله التستري، وأبي يزيد البسطامي، وهي من النثر العلمي المتأدّب⁽⁵³⁾.

ولا يمكن أن نطلق على حركة الإحياء الفارسي أو سياسة (التفريس) هذه أنها حركة مضادة للوجود العربي، وعداءً مستحكماً للغة العرب، بل يمكن أن نطلق عليها حركة تجاذب بين اللغتين أو بين الأديب العربي والفارسي؛ إذ شهدت هذه الفترة ظهور فئة من المثقفين، تمكنوا من اللغتين العربية والفارسية، وألفوا بهما ممن يعرفون بذوي اللسانين.

ومن هؤلاء مثلاً: الشاعر أبو الفتح البستي (ت 400هـ)، الذي نظم ديوانين أحدهما بالعربية والآخر بالفارسية⁽⁵⁴⁾، والأديب أبو بكر محمد بن خلف بن المرزبان الحولي (ت 309هـ)، والأمير الأديب أبو إبراهيم نصر بن أحمد الميكالي، الذي جمع بين الآداب العربية والفارسية، والوزير أبو

52) بارتولد. تاريخ الحضارة الإسلامية. ط5، القاهرة: دار المعارف. (د.ت). ص103.

53) إحسان ذنون الثامري . الحياة العلمية زمن السامانيين. كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2000م، (رسالة دكتوراه) ص172 — 173.

54) ياقوت. معجم الأدباء. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م، ج1/ص103.

الطيب محمد بن حاتم المصعبي وزير السامانيين (ت 330هـ) (55).

وذكر المقدسي (ت 390هـ) أن عربية خراسان كانت على عهده أفصح العربية؛ لأن العلماء المسلمين كانوا شديدي الحرص على اللغة الفصحى (56).

كما أعجب الجاحظ بموسى بن سيار الأسواري — أحد القصاص — فقال: ((كان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور فيقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره فيقرأ الآية من كتاب الله، ويفسرها للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية، فلا يُدرى بأي لسان هو أُبين)) (57).

وغدا اللسانان (العربي والفارسي) علامة التحضر والثقافة، وأصبحت (الملّمعات) من علائم البراعة في النظم (58). وقد كان الفارسي يفخر بمعرفته العربية، ويمدح بإجادته هذه اللغة. من ذلك قول المتنبي يمدح ابن العميد:

عربي لسانه، فلسفي
رأيه، فارسية أعياده

أو قول أبي سعيد الرستمي يفخر بعروبه:

إذا نسبوني كنت من آل رستم
ولكن شعري من لؤي بن غالب

فقد بلغت الصلات الثقافية بين العرب والفرس شأواً يتعذر استقصاء أبعاده وتحليلاته، ومن هذه الأبعاد والتحليلات ما يمكن أن نلحظه من خلال النتاج اللغوي والأدبي خلال فترة البحث.

55 ذنون. الحياة العلمية... مرجع سابق. ص 111.

56 المقدسي. أحسن التقاسيم. ص 261.

57 الجاحظ. البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل، (د.ت) مج 1/ص 368.

58 في اصطلاح علم البديع هي أن يكتب المصراع الأول أو البيت كله بالفارسية، ويكتب المصراع الآخر أو البيت كله بلغة أخرى (ويرجح أن تكون اللغة الأخرى عربية).

ويبدو أن ثمة علاقة بين ازدهار علوم العربية والوضع السياسي العام في إقليم المشرق في هذه الفترة، والتمثل في بروز الحركات الشعبية التي تهدف إلى إحياء التراث الفارسي القديم، ومزاحة التراث الإسلامي... الذي تنظر إليه هذه الحركات على أنه فكر دخيل، وطارئ، ينبغي مضايقته والقضاء عليه. وقد لاقت هذه الحملات الشعبية حركة مواجهة صامدة من كلا العنصرين العربي والفارسي الذين تجمعهما أخوة الإسلام ولغة القرآن. فالتعصب للعرق لا يعرفه الأنقياء، وسمة الإنسانية العامة الشائعة في الكتاب والسنة جعلت الفاتحين عسكريا يذوبون في البلاد المفتوحة، وصار الكل عرباً مسلمين، لا فرق بين أصيل ودخيل.

والمهم أن هذه النزعات على وضاعتها لم تلق في الجو الإسلامي النظيف ما يعينها على البقاء والاستفحال. ومضت الجماهير تخدم الإسلام بإخلاص وحماسة، شاعرة بأن الصيحين بأنسابهم استوعروا طريق الكدح والبذل، وأرادوا ستر تخلفهم ورفع خسيستهم بإحياء النزعات العنصرية، والنزعات القبلية، التي لا يقرّها دين الله كتاباً وسنة. وقدّمت لنا الأمة المسلمة نماذج من العلماء (عرباً وفُرساً وُترُكاً) من النحاة والبلغاء والعروضيين الذين أسهموا بتأليف نافعة، لا تزال إلى اليوم تمثل ثروة لغوية، ظلت التُّكأة والأساس لتراثنا الأدبي على مرّ التاريخ.

ومن خلال ما تقدم يمكن نخلص إلى النتائج التالية :

1 — أن وحدة الثقافة العليا لم تحل دون التنوع المثمر .

2 — أن التكامل حصل بين ثقافة المركز وثقافة الأطراف دون تضاد يعرقل مسيرة الثقافة الإسلامية الزاحفة .

3 — الإبداع و العطاء شمل ميادين مختلفة ،انطلاقاً من علوم الوحي إلى علوم الكون.

4 — جماهير العلماء الذين ألفوا في العلوم و المعارف ، نبتوا وثبتوا في حواضر دار الإسلام (المركز والأطراف) من مسلك الرحلة إلى صدارة الإبداع ..

معالم حضارة المسلمين في الأندلس

نوره محمد التويجري*

ملخص

تعني الحضارة بمعناها العام أرقى ما وصلت إليه الأمم في معتقداتها ونواحي نشاطها في المجالين الفكري والعقلي وغيرها من المجالات الأخرى والتي تشمل النواحي المعمارية والفكرية، والحضارة الإسلامية في الأندلس من أرقى الحضارات التي عرفها العالم وأوسعها وأشملها في كافة المجالات، وقد بدأت الحضارة الإسلامية منذ أن تم للمسلمين فتح بلاد الأندلس عام (92هـ/711م) واستمرت هذه الحضارة قائمة مدة الحكم الإسلامي لبلاد الأندلس والذي استمر مدة ثمانية قرون و حتى سقوط مملكة غرناطة عام (897هـ/1492م)، آخر معاقل المسلمين في الأندلس. مرّ تاريخ المسلمين في الأندلس بعدة عصور وتعاقب على حكمه عدد من الدول الإسلامية إلا أنها كانت ترتبط جميعاً بحضارة إسلامية واحدة ذات قيم خالدة تتمثل في الوحدانية في العقيدة والاستقامة في الأخلاق كما تقوم على كفل الحرية الدينية والمساواة الاجتماعية بين عناصر المجتمع عامة. وللحضارة الإسلامية في الأندلس دور كبير في تاريخ الإنسانية والبشرية فقد كانت نبراساً استضاءت بنوره كثير من الحضارات الأخرى واقتبست الكثير منها فانعكس ذلك واضحاً على حضارتها.

المقدمة:

دخلت بلاد الأندلس تحت الحكم الإسلامي عام (92هـ/ 711م) بعد أن حقق المسلمون انتصاراً حاسماً على القوط في موقعة وادي لكة (شذونه) على يد القائد طارق بن زياد⁽¹⁾،

* أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

(1) ابن القوطية القرطبي/ تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق عبدالله الطباع، مؤسسة المعارف، الطبعة الأولى، بيروت (1415هـ/ 1994م). المقرئ. أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف البقاعي، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان (1406هـ/ 1986م)، ج 1 ص 259.

وبمساعدة من والي المغرب موسى بن نصير⁽¹⁾. وقد استمر بقاء الحكم الإسلامي في الأندلس مدة تزيد عن ثمانية قرون انتهت بسقوط مملكة غرناطة آخر معاقل المسلمين في الأندلس عام (897هـ / 1492م) على يد الملكيين الكاثوليكين الملك فرناندو الخامس ملك قشتالة وزوجته الملكة إيزابيلا في عهد آخر سلاطين بني نصر أبو عبد الله محمد بن الحسن (الصغير) والذي طويت بنهاية حكمه آخر صفحة من تاريخ المسلمين في الأندلس⁽²⁾.

وخلال ما يزيد عن ثمانية قرون من حكم المسلمين للأندلس مرَّ تاريخ الأندلس بعدة عصور وتعاقت على حكمه عدة دول إسلامية، كان لكل منهم مساهمة فعالة في قيام الحضارة الإسلامية في الأندلس، والتي انتشرت في قواعد ومدن الأندلس المختلفة تمثلت في العمارة الدينية والعمارة المدنية والعمارة الحربية، ونشوء وازدهار الحياة العلمية والأدبية إلى جانب الفنون الإسلامية المختلفة، وكانت هذه الحضارة ترتبط بحضارة إسلامية واحدة، ذات قيم خالدة تتمثل في الوحدة في العقيدة، والاستقامة في الأخلاق، كما تقوم على كفل الحرية الدينية والمساواة الاجتماعية بين عناصر المجتمع عامة.

ولقد شكلت بلاد الأندلس بآثارها الحضارية والعلمية والعمرائية والفنية مركز إشعاع للحضارة الإسلامية منذ أن دخلت الأندلس تحت الحكم الإسلامي، وبدأ الفن المعماري والذي تغلب عليه الصبغة الإسلامية في الأبنية الدينية والمدنية متميزاً بفنه المعماري الزخرفي والذي يعد البذرة الأولى لنشوء الفن الإسلامي في الأندلس بشكل عام، واتسعت دائرته ليعبر لبلاد المشرق والمغرب في فترة بقاء الحكم الإسلامي في الأندلس، ضارباً بذلك أروع الأمثلة على مدى ما توصل إليه الفن الإسلامي في الأندلس من إبداع وتطور.

ومن أبرز مظاهر الحضارة الإسلامية في الأندلس فن العمارة والذي ظهر في عهد الأمير عبدالرحمن بن معاوية (الداخل) حيث بدأ حكمه بالاهتمام بمدينة قرطبة، فأمر بإعادة بناء أسوارها، وتشيد عدد كبير من الجوامع والقصور بها ومن أهمها جامع قرطبة الكبير وقصر دار

(1) سالم. السيد عبدالعزيز/ المساجد والقصور في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية (1986م)، ص10.

(2) عنان. محمد عبدالله/ دولة الإسلام في الأندلس، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين، مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، القاهرة، (1408هـ / 1987م)، ص45.

الإمامة، ثم ألحقه ببناء قصر فخم أطلق عليه قصر الرصافة تيمناً بقصر الرصافة التابع لبني أمية في مدينة تدمير بسوريا⁽¹⁾. إضافة إلى بناء عدد كبير من القلاع والحصون وبناء وترميم القناطر كقنطرة قرطبة والتي أتم بناءها ابنه الأمير هشام⁽²⁾. وكانت هذه المشاريع المعمارية الرائعة تمثل مرحلة من أهم مراحل النضج المعماري الفني للطراز الإسلامي سواء من ناحية التخطيط أو أسلوب البناء إضافة إلى ما تحتويه من عناصر معمارية زخرفية جميلة تجمع ما بين الفن الإسلامي في بلاد المشرق والمغرب.

ومن العمارة الدينية:

المسجد الجامع الكبير بقرطبة

يعتبر المسجد الجامع الكبير بقرطبة بروعة بنائه أروع ما توصلت إليه العمارة الإسلامية في الأندلس، ومن روائع ما أنشأه المسلمون من الأعمال المعمارية، وذلك بفضل هندسته المعمارية وما يحتويه من نقوش زخرفية هي غاية في الروعة والجمال.

تم تأسيس المسجد الجامع الكبير بقرطبة عام 92هـ على يد الوالي حنش بن عبد الله الصنعاني، ثم أكمل بناءه الوالي عبدالرحيم الحبلي⁽³⁾ حيث شاطر المسلمون نصارى قرطبة كنيسةهم العظمى المعروفة باسم (سنت بنجنت St. Vincent). وأقاموا على الشطر الذي أخذوه من كنيسة النصارى مسجد جامع قرطبة، وبقي الشطر الآخر من الكنيسة بيد النصارى، وبعد دخول الأمير عبدالرحمن بن معاوية (الداخل) الأندلس وتأسيسه الدولة الأموية، وكان المسجد الجامع بقرطبة قد ضاق بالمصلين، فساوم النصارى ببيع ما بقي بأيديهم من كنيسةهم (سنت بنجنت) والتي هي ملاصقة للجامع ليدخله فيه، وأجزل لهم العطاء وفاء بالعهد الذي صولحوا عليه، فقبلوا بذلك مقابل أن يباح لهم بناء كنيسةهم التي هدمت بخارج المدينة وتعرف باسم (سنت آجلح San Ascilo)⁽⁴⁾ خارج أسوار قرطبة فتم الاتفاق بينهم، وبين عبدالرحمن

(1) سالم. السيد عبدالعزيز/ المساجد والقصور في الأندلس، ص53-54.

(2) ننعني. عبدالحيد/ الدولة الأموية في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان (1985م)، ص168-169.

(3) سالم. السيد عبدالعزيز/ المساجد والقصور في الأندلس، ص9.

(4) المقرئ، نفح الطيب، ج2 ص85.

الداخل المسجد الجامع وذلك في عام (168-169هـ / 784-785م) وأكمل بناءه عام (170هـ / 786م)⁽¹⁾.

ثم ساهم أمراء بني أمية بعد عبدالرحمن بن معاوية بالإضافة إليه وتجديده وإدخال محسنات تجميلية عليه⁽²⁾. وكانت آخر أعمال التوسعة للجامع في عهد المنصور محمد بن أبي عامر مؤسس الدولة العامرية حيث نزع ملكية الدور المجاورة للجامع من جهته الشرقية، وزينه بنشريات من كنيسة (شنت ياقب) والتي وصل إليها المسلمون بعد انتصاره على النصارى في غزوته الثانية والأربعين ودخل جليقية عام 387هـ⁽³⁾ وأصبح للمسجد بعد زيادة المنصور ستة عشر باباً إضافة إلى بابان ينفذان إلى الصحن.

ويعتبر المسجد الجامع بقرطبة من أروع أمثلة العمارة الإسلامية والمسيحية في العصور الوسطى وذلك بفضل ما يحتويه من ابتكارات معمارية وأشكال زخرفية، وهو من الآثار الإسلامية القليلة التي لم تتعرض لعملية التخريب التي تبعت حركة الاسترداد القومي الإسباني والتي شملت أعداداً كثيرة من الآثار الإسلامية في الأندلس.

يقع جامع قرطبة بالقرب من نهر الوادي الكبير، وتحيط بجوانبه الأربعة أزقة ضيقة، وقد اعترف مؤرخو العمارة الأوروبية أنه قمة من قمم الفن المعماري العالمي على مر العصور ودليل قاطع على براعة المسلمين في الهندسة والمعمار. فأخذ ذلك المسجد يشع تأثيراته المعمارية في مجالات بعيدة حيث أدركت تأثيراته جنوبي فرنسا إذ ظهر في بعض آثارها، كما امتد هذا التأثير إلى بلاد المغرب ومصر⁽⁴⁾. ويعتبر مسجد قرطبة أساس التنظيم العمراني لمدينة قرطبة والمركز الديني لها حيث تحيط به بقية مراكز قرطبة العمرانية كالدير والقصور والفنادق والحمامات وغيرها.

(1) سالم، السيد عبدالعزيز/ المساجد والقصور في الأندلس، ص12.

(2) المقرئ، نفح الطيب، ج2 ص83.

(3) عنان، محمد عبدالله/ دولة الإسلام في الأندلس، الدولة العامرية، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، القاهرة (1408هـ /

1988م).

(4) سالم، المساجد والقصور في الأندلس، ص10.

كما يقع قصر الأمارة في الجهة الغربية له، ويصله بالمسجد ممر معقود يمر من تحته الناس، والمسجد على شكل مستطيل يمتاز بصحنه الفسيح، وبه عدد كبير من الأروقة، ومن أوسعها الرواق الأوسط المؤدي إلى المحراب، ويتميز المسجد بمحراب يعتبر في غاية الصنع حيث توجد فوقه سبعة أقواس ويحتوي المسجد على ثمان مائة وستون سارية من المرمر والرخام، وتسعة عشر رواقاً ينتهي منها بباب، وله سقف خشبي منخفض نسبياً مزخرفاً بالأرجوان والذهب، وفي عهد الخليفة عبدالرحمن الناصر كانت مئذنة المسجد غاية في روعة الشكل وجمال التنسيق وأصبحت نموذجاً للمآذن في الأندلس والمغرب بحث لا تعادها صومعة أخرى⁽¹⁾.

وكانت ترتفع في أعلاها الشموع للاحتفال بليلة القدر⁽²⁾. ويتألف النصف المكشوف من المسجد من تسع بلاطات عمودية على جدار القبلة تمتد على اثني عشر قوساً، وتقوم على أعمدة من الرخام والعقود السفلى مثبتة بنحاف بعض الأعمدة القوطية⁽³⁾، ويحيط بالفناء المكشوف من الجهة الشمالية أروقة محلاة بالعقود، ويوجد في الجهة الجنوبية رواق القبلة ويضم تسع بلاطات، وقد اتخذت عقود الأعمدة شكل حدوة حصان⁽⁴⁾، ويوجد داخل المسجد عدد من الأعمدة تقود إلى محلات ترشد الداخل إلى المسجد إلى جهة القبلة ويضم المسجد عدد كبير من القباب والتي قوامها هيكل من الضلوع المتقاطعة فيما بينها بحيث تكون أشكالاً نجمية تقوم في وسطها قبية مفصصة، وقد كسيت هذه الضلوع من أعلاها بالبناء وطبقت فيما بين الضلوع زخارف جميلة وسقف من أعلى بالقرايميد. ومن أكبرها قبة الضوء أو القبة المخرمة وتمتاز بتعدد نوافذها حيث تبلغ عدده ستة عشر نافذة، أربع في كل جانب من جوانب قاعدتها، ووظيفة هذه القبة إنفاذ الضوء إلى بيت الصلاة الفسيح⁽⁵⁾، وكانت الأقواس التي تدعم قبب الجامع قد صنعت من الحجارة المنحوتة مكسوة ومزخرفة بالموزاييك والألوان، كما تم تحديد مئذنته الشمالية، وزيد في زخرفة

(1) ابن بشكوال/ كتاب الصلاة، نشر فرنسكو كوديره. مدريد (1983م)، ج2 ص210.

(2) الإدريسي. الشريف/ وصف المسجد الجامع بقرطبة من كتاب نزهة المشتاق، نشر الفريد غوسيه، الجزائر (1949م)، ص80.

(3) سالم، المساجد والقصور، ص13.

(4) المقرئ، نفح الطيب، ج2 ص11-12.

(5) سالم، المساجد والقصور، ص24.

المسجد بالنوافذ والأقواس، وزخرفة جدرانها بتفاحة من الفضة واثنتان من الذهب مع غصن معدني وتتوج القبة برمانة ذهبية، وأطلق على المئذنة اسم العروس⁽¹⁾.

كما يضم المسجد محراب يحدد اتجاه القبلة، ويعتبر غاية في الفن الهندسي وجمال البناء، وقد اهتم بينائه مهندس الخليفة الحكم المستنصر فقصه أحكم تقويس، ونقشه بزخارف جميلة مختلفة الألوان، وعلى واجهته سبع عقود ثلاثية الفصوص دقيقة التكوين والزخرفة⁽²⁾.

وقد حظي هذا الجامع بقدر كبير من الإجلال والتعظيم من قبل أهالي الأندلس حتى أصبح مزاراً يحجون إليه، وهو ما ورد في شعر ابن المثنى شاعر الأمير عبدالرحمن الأوسط حيث قال:

بنيت لله خير بيت	يخرس عن وصفه الأنام
حج إليه بكل أوب	كأنه المسجد الحرام
كأن محرابه إذا ما	حف به الركن والمقام

(3)

اهتم أمراء بني أمية في الأندلس بتوسعة المسجد وزيادة زخرفته حيث مرَّ المسجد بست مراحل لتوسعته وزخرفته⁽⁴⁾، وكان آخرها عام 377هـ في عهد المنصور محمد بن أبي عامر مؤسس الدولة العامرية فأصبح أكبر جامع إسلامي بعد الجامع العباسي الأكبر وجامع سامراء، ومن مهام ذلك المسجد إلى جانب مهمته الأولى وهي إقامة الصلوات فيه كانت تعقد بداخله الاجتماعات وتقرأ فيه المنشورات التي تصدر عن الدولة إلى جانب أهميته العلمية إذ كان مزاراً يؤمه الطلبة لتحصيل العلوم الدينية والتزود منها⁽⁵⁾.

وبعد سقوط قرطبة في أيدي النصارى على يد (فرناندو الثالث) عام 1236م نصر الأسقف (دي أوسما) المسجد تحت اسم العذراء فسمي بكنيسة (سانتا ماريا الكبرى)، وفي عام 1371م

(1) المقرئ، نفح الطيب، ج 2 ص 13.

(2) المقرئ، نفح الطيب، ج 2 ص 15.

(3) سالم، المساجد والقصور، ص 25.

(4) المقرئ، نفح الطيب، ج 2 ص 15.

(5) المقرئ، نفح الطيب، ج 2 ص 82.

أقام ملك قشتالة (دوت أنريكي الثاني) المصلى الملكي المعروف بمصلى (سان فرناندو) بجوار قبة الضوء، وفي القرن الخامس عشر الميلادي أدخلت بعض التغيرات الأساسية على المسجد، فشوهت بنائه وكان ذلك عام 1489م على يد الأسقف (أبيجو مانريكي)، ثم تلاه تغير آخر في عام 1523م على يد الأسقف (دون ألونسو مانريكي) حيث هدم جزء من التوسعة التي أضافها الأمير عبدالرحمن الأوسط وقام بتشييد كاتدرائية قوطية الطراز في قلب الجامع بموافقة من الملك (شارلكان) والذي وافق على بناء الكاتدرائية دون أن يرى الجامع، وبعد أن مرَّ بقرطبة عام 1524م ورأى فخامة المسجد قال موجهاً كلامه لأسقف طليطلة وإلى أعضاء المجلس الكنسي "لو كنت قد علمت ما وصل إليه ذلك لما كنت قد سمحت بأن يمس البناء القديم، لأن ما بنيتوه موجود في كل مكان وما هدمتموه فريد في العالم"⁽¹⁾.

المسجد الجامع بأشبيلية

أسس في عهد الأمير عبدالرحمن الأوسط، حيث أصدر أمره للقاضي عمر بن عديس ببناؤه، فتم ذلك عام (214هـ / 829م)⁽²⁾.

والمسجد على شكل مستطيل، ويتوسطه صحن عرف باسم صحن البرتقال غرس به عدد كبير من أشجار البرتقال⁽³⁾ ويتوسط الصحن نافورة مياه، ويتميز ذلك المسجد بفخامة بنائه وخاصة مئذنته، حيث شيدت من الحجر والتي قيل أنها جلبت من أحجار السور الروماني القديم والذي كان يحيط بمدينة أشبيلية بعد تدمره⁽⁴⁾. وكسيت ساحات المسجد ببلاط مربع منحوت وعندما غزى التورمان مدينة أشبيلية عام (230هـ / 844م) قاموا بقصف سقفه بسهام ملتهبة من النار، ثم تعرض ذلك المسجد لزلزال عام (473هـ / 1079م) تدمر على أثره الجزء العلوي من صومعته، فأعاد ترميمه الخليفة المعتمد بن عباد، وفي عهد الموحدين أمر الخليفة أبو يوسف يعقوب ببناء مسجد جامع كبير لاستيعاب أعداد المصلين الذين ضاق بهم جامع إشبيلية، وشيد جامع الموحدين وارتفعت الخطية عن جامع إشبيلية أو جامع ابن عديس وأزيل منبره وأهمل

(1) سالم، المساجد والقصور، ص25.

(2) المقرئ، نفح الطيب، ج1 ص153.

(3) بلباس. توريس/ الأبنية الإسلامية في إسبانيا وصقلية، ص95.

(4) الحميري. عبدالمنعم/ الروض المعطار، ص430.

المسجد، وبقي على تلك الحال إلى أن تولى أبو يوسف يعقوب المنصور الموحيدي زعامة الموحدين، فأمر بإعادة بنائه عام (592هـ / 1195م) وعندما سقطت مدينة إشبيلية في يد القشتاليين تحول معظمه على يد (فرناندو القديس) إلى كنيسة باسم (سلفادور) وفي عام 1671م هدم المسجد بأكمله وأقيم مكانه ككتدرائية كنيسة، ولم يبق من المسجد إلا الجزء الأدنى من البرج ويبلغ ارتفاعه (9.5 متراً)⁽¹⁾.

المسجد الجامع بقصر الحمراء

بني في عهد السلطان محمد بن محمد بن يوسف بن نصر، ويقع جنوب بهو السباع في قصر الحمراء، بني من الآجر ويبلغ طوله (16 متراً) وعرضه (14 متراً)، وله محراب على شكل مثنى في تخطيطه الهندسي، ويشتمل بيت الصلاة فيه على ثلاثة أروقة طويلة، وبه عدة أقواس تعتمد على أعمدة من الرخام، وبه محراب ضخم من خشب الأبنوس، ويضم المسجد من الداخل زخارف هندسية غاية في الروعة من الفسيفساء.

المسجد الجامع بتطيلة

أقامه عامل تطيلة موسى بن موسى زعيم بني قسي بالثغر الأعلى، ويمثل بنائه روعة الفن الإسلامي في الثغر الأعلى للأندلس. ويتضح من آثاره أنه كان يحتوي عدد من العقود المزودة على شكل حدوة الفرس، وتيجان مزودة بتوريقات رائعة في الجمال، وزخارف هندسية قائمة على خطوط معقوفة، ومشرفات مسننة من المرمر.

ثم تحول المسجد إلى كنيسة، فأقيمت به الشعائر المسيحية باسم (سانتا ماريا العظمى) وفي النصف الثاني عشر ميلادي حول إلى كاتدرائية بحضور عدد من الأساقفة⁽²⁾.

المسجد الجامع بالمرية

(1) سالم، المساجد والقصور، ص31.

(2) سالم، المساجد والقصور، ص22.

شيد هذا الجامع في عهد الأمير الحكم المستنصر ⁽¹⁾، ويتألف من خمس بلاطات (قاعات)، ومحرايه مربع الشكل طول ضلعه (1.90 متراً)، تعلوه قبة مفصصة، وقد بني في السنوات الأخيرة من القرن العاشر الميلادي، وفي عهد خيران العامري والي المرية من قبل المنصور بن أبي عامر ⁽²⁾، أضيف إلى ذلك المسجد توسعه من جانبيه وزخرفة محرايه بالعقود المدببة الصماء بالأقسام الوسطى، ويبلغ طوله (70.6 متراً) وعرضه (45 متراً)، ويتبع له صحن مكشوف مزروع بأشجار الليمون والبرتقال، ومفروشاً بالرخام، وفي وسطه نافورة يتدفق الماء من خلالها ⁽³⁾.

مسجد الباب المردوم بطليطلة

أنشأه أحمد بن حديدي من ماله الخاص، وهو أحد أعيان قرطبة الذين اشتهروا بالعلم، والمسجد صغير المساحة، وبني من الحجر الجرانيتي والآجر، وبيت الصلاة فيه مربع الشكل ويتألف من ثلاثة أروقة طويلة تقطعها ثلاثة أروقة عرضية، ويضم عدد من الأعمدة التيجانية. وبعد أن استرد الفونس السادس ملك قشتالة طليطلة تحول إلى كنيسة (الكريستودي لالوف) وكان ذلك في القرن الثالث عشر الميلادي.

وبعد انتصار أبو يوسف يعقوب المنصور الموحيدي على أعدائه القشتاليين في موقعة (الأرك) سنة (1195م) أمر والي أشبيلية بإكمال بناء مئذنته، وأمر أن تتوج المئذنة بأربع تفاحات من الذهب ⁽⁴⁾.

وعندما سقطت مدينة طليطلة في يد فرناندو الثالث ملك قشتالة عام (1246م) تحول المسجد إلى كنيسة نور المسيح، وتحولت مئذنته إلى برج للنواقيس ملحق بالكنيسة ⁽⁵⁾.

(1) ابن الخطيب. لسان الدين/ كتاب أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام، تحقيق ليفي بروفنسال، الطبعة الثانية، دار الكشوف، بيروت، لبنان (1956م)، ج2 ص41.

(2) سالم، المساجد والقصور، ص39.

(3) منتر، آدم/ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري وعصر النهضة في الإسلام، صادر الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت (ب.ت)، ص90.

(4) سالم، المساجد والقصور، ص42.

(5) كولان. ج. س/ الأندلس دائرة المعارف الإسلامية، بيروت، لبنان (1980م)، ص180.

العمارة المدنية

شهدت الأندلس بعد الفتح الإسلامي لها نهضة عمرانية هائلة تمثلت في بناء الدور والقصور، وقد طبعت هذه الدور بالطابع الأندلسي في عهد ملوك الطوائف، وفي عهد الموحيدين بلغت أعلى درجات الإتقان في العمارة الإسلامية، حيث كان يتبع لكل دار بهو فسيح تتوسطه نافورة وتحيط به الحدائق الغناء من الأشجار والزهور والنباتات⁽¹⁾.

وكانت هذه الدور تتألف من بهو مربع الشكل، وتحيط به الغرف، ويفصل بين الغرف والبهو ممر مزين بثلاثة عقود وأقواس، وكان المدخل إلى الدور العادية يتصل بممر منكسر على شكل زاوية قائمة بغرض الاحتفاظ بخصوصية البيت، حيث يتعذر على المارة في الطريق رؤية من بداخل الدار⁽²⁾، أما مداخل النوع الثاني من هذه البيوت ويقصد بها بيوت الأثرياء كبني نصر سلاطين مملكة غرناطة، في القرن الثالث عشر، فكانت مداخل دورهم مزخرفة بالزخارف الجميلة، ويصعد إلى القصر بواسطة درج، ويحتوي المدخل على عمودين نصفهما الأسفل بالحصص ومن الأعلى من الخشب المنقوش، ومن أشهر فن العمارة القصور.

القصور:

عمد الأمراء والخلفاء في الأندلس بتشييد قصور الحكم بجوار الجوامع الكبيرة، وكانت تعرف باسم دور الأمانة، وتتميز هذه القصور بروائع الفن المعماري الإسلامي، إضافة إلى ما يتبع لها من رياض واسعة تجري فيها المياه العذبة والمجلوبة من جبال قرطبة في قنوات من الرصاص والتي تصب في البحيرات البديعة والصهاريج وأحواض الرخام، ويضم قصر الأمانة المجالس والقاعات الفسيحة.

أما القصور الخاصة بأمراء وخلفاء حكام الأندلس فكانت تقام عادة في الأرياض خارج المدينة حيث يتوفر الهدوء والطبيعة، وتشبه في بنائها المدن الصغيرة فهي تتألف من قصر الأمير

(1) بلباس. توريس/ الأبنية الإسلامية في إسبانيا، ترجمة عليّة العناني، مجلة المعهد المصري، العدد الأول، السنة الأولى، القاهرة (1372هـ/ 1953م)، ص123.

(2) كاسترو. أميركو/ الحضارة الإسلامية في إسبانيا، ترجمة سليمان العطار، دار الثقافة للطباعة والنشر، (ب.ت)، ص150.

وحاشيته وخاصته، وتحتوي على المنتزهات الواسعة والمساجد وأماكن للطيور مظلة بالشباك والأسواق الحمامات⁽¹⁾.

ومن هذه القصور قصر الدمشق بقرطبة وهو قصر شيد على غرار قصر الدمشق في بلاد الشام، وكذلك قصر الرصافة والذي شيده الأمير عبدالرحمن الداخل، ويحتوي على الحقائق الغناء الواسعة، وأطلق عليه اسم الرصافة تيمناً بقصر جده هشام بأرض الشام.

وعندما تولى الخليفة عبدالرحمن الناصر الخلافة عام 932هـ شيد مدينة الزهراء والتي تبعد مسافة خمسة أميال عن غرب مدينة قرطبة، وتقع على سفح العروس فشيدها عدة قصور منها قصر الزهراء وقصر المؤنس وقصر الخلافة، وكانت هذه القصور على نوعين، الأول الدار وتتوزع غرفها حول ساحة مكشوفة، والآخر القصر ويتألف من عدة قاعات (بلاطات) متوازية تفصل بينها أعمدة تقوم عليها عقود، وأغلب أرضيات المجالس والقاعات التابعة لهذه القصور مكسوة بقراميد الآجر المرصعة بالأحجار وقطع الآجر الحمراء في أشكال هندسية جميلة مختلفة⁽²⁾، وتتميز هذه القصور بروعة فن العمارة الإسلامية فيها، حيث كانت تسقف بالقواميد المذهبة، وتقام على أعمدة من الرخام والمرمر وخشب الأبنوس وزخرفت جدرانها بلوحات من الرخام المزخرف بالذهب والفسيفساء والجواهر النادرة⁽³⁾، وتخفي القصور الإسلامية بشكل عام وبمملكة غرناطة بشكل خاص كنوز من الفن المعماري الإسلامي مؤكدة بذلك أن الحضارة الإسلامية في الأندلس لم تتخل عن تذوق الجمال والاستمتاع به حتى والانهيار يهددها.

قصر الحمراء بغرناطة:

هو المعلم الإسلامي الأبرز في الأندلس، ويعتبر شاهد على عظمة المسلمين في الأندلس ورفيهم الحضاري، ونهضتهم العمرانية والفنية والهندسية، وقد تم إنشاؤه في عهد السلطان أبو

(1) سالم، المساجد والقصور، ص39.

(2) سالم، المساجد والقصور، ص54-57.

(3) هونكه. زيفريد/ شمس العرب تسطع على الغرب، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثامنة، بيروت (1406هـ / 1986م)، ص498.

عبدالله محمد بن يوسف بن نصر مؤسس دولة بني نصر⁽¹⁾، ثم أضيف عليه زيادات وتحسينات في عهد السلطان يوسف الأول وابنه محمد الخامس (الغني بالله) ثم استمرت توسعته وتحسينه على يد من جاء بعدهم من سلاطين بني نصر، ويعود بناء القصر إلى القرن الثالث عشر الميلادي وقصر الحمراء بغرناطة يعتبر درة غرناطة وعنوان شعارها التاريخي الأول. وقد بني القصر على هضبة مشرفة على مدينة غرناطة، ويقع في الشمال الشرقي من مدينة غرناطة الواقعة في جنوب مدريد عاصمة إسبانيا. والقصر مكون من عدة أجنحة ويتبع كل جناح فناء له خصائصه المميزة منها فناء الرياحين والذي تقع وسطه بحيرة مستطيلة ذات لون أخضر نظيف وعميق، وفناء السباع وفيه بركة كبيرة والتي لم يعرف إلى الآن كيف توصل العرب المسلمون إلى طريقة توزيع المياه منها بقوة قذف متساوية من أفواه السباع المحيطة بها⁽²⁾.

يمتد القصر على مساحة شاسعة تقدر بثلاثة عشر هكتار، ويعتبر مدينة مصغرة على تل تضم قسمين القسم العسكري وبه الأسوار والأبراج والتي جعلت من القصر قلعة حصينة، وقفت صامدة في وجه الأعداء مدة مائتين وخمسين عاماً، والقسم الآخر هو قسمها المدني ويقع فيه القصر السلطاني وملحقاته إضافة إلى قسم خاص بالمستخدمين. ويحتوي القصر السلطاني ثلاثة أقسام، القسم الأول يعرف باسم (المشور) وهو قسم خاص بالسلطان يعقد فيه مجلسه الخاص ويصرف فيه أمور دولته، أما القسم الثاني فهو قسم الاستخبارات الرسمية، ويشمل الديوان وقاعة العرش، والقسم الثالث فهو قسم النساء ويضم المسكن الخاص بالسلطان⁽³⁾.

ولهذا القصر أهمية خاصة سواء من الناحية المعمارية والتي يظهر فيها روائع الفن المعماري الإسلامي، ومن الناحية السياحية والاقتصادية حيث يقوم بزيارته أعداداً هائلة من السواح كل عام.

أما عن تسميته بقصر الحمراء فقد كان موضع اختلاف المؤرخين حوله فبعضهم يذكر أنه نسبة إلى بني الأحمر حكام غرناطة الذين حكموا غرناطة من عام (629-897هـ / 1232م).

(1) ابن الخطيب. لسان الدين/ اللوحة البدرية في الدولة النصرية، دار الآفاق، الطبعة الثالثة، بيروت (1400هـ / 1980م)، ص42.

(2) عنان. محمد عبدالله/ الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال، ص60.

(3) عبدالجواد. أحمد/ تاريخ العمارة الإسلامية في العصور الوسطى، القاهرة (1971م)، ص122.

بينما يرى الآخرون من المؤرخين أن تسميته بالحمراء يعود إلى التربة الحمراء التي يمتاز بها التل المقام عليه القصر ومنهم من يرى أنه نسبة إلى القلاع المجاورة للقصر والتي كانت تعرف منذ نهاية القرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي - باسم المدينة الحمراء⁽¹⁾.

فناء أو قصر السباع:

من أجنحة قصور الحمراء بغرناطة فناء السباع أو ما يعرف باسم قصر السباع لكبر مساحته قام بتشيدده السلطان محمد الخامس، ويتميز بنظامه الجديد في تاريخ العمارة بغرناطة في القرن الرابع عشر، وهو مستطيل الشكل، أحيط بهو وسيع عرف باسم هو السباع، وللقصر صحن كبير يقع في وسطه نافورة تتألف من ثلاثة أجزاء، ويحيط بها تماثيل لاثني عشر أسداً تخرج الماء من أفواهها، ويحيط بالحوض كتابات في مدح السلطان محمد الخامس (الغني بالله) بن نصر، وتحيط بالصحن أربعة أعمدة تقوم عليها عقود اسطوانية تعلوها جدران مكسوة بالشبكات الزخرفية، ونقشت على جدران هذا القصر نقوشاً عربية منها (عز مولانا السلطان أبي عبدالله الغني بالله) وأبيات شعرية لشاعر ابن زمرك في مدح السلطان أبو عبدالله محمد الخامس (الغني بالله)⁽²⁾، ويضم القصر قاعات جانبية تمثل فن العمارة في الأندلس، وتعلو القاعة الجنوبية والتي عرفت باسم بني سراج (نسبة إلى حكام غرناطة قبل أن يقضي عليهم بنو نصر) قبة نجمية الشكل، أما القاعات الشمالية المقابلة لها والتي أطلق عليها اسم الأختين نسبة إلى لوحتين كبيرتين من الرخام يكسوان أرض القاعة ويعلو هذه القاعة قبة نجمية الشكل من المقرضات الدقيقة.

وجدران القاعتين مكسوة بالزخارف الهندسية النباتية وتضم كتابات أدعية للسلطان الغني بالله، والأجزاء السفلى من الجدران مغطاة بالفسيفساء⁽³⁾ ويضم قصر السباع بعض تأثيرات الفن المسيحي بسبب ازدهار العلاقات بين غرناطة من جهة وإشبيلية وطليطلة من جهة أخرى وذلك في القرن الرابع عشر في عهد محمد الخامس (الغني بالله) وبدر القاسي، وحدث نتيجة هذه

(1) سالم. السيد عبدالعزيز/ تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ص1985.

(2) سالم، المساجد والقصور، ص95.

(3) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص150.

العلاقات الودية بينهما تبادل في المتمثل في المزج بين الفن الإسلامي بغرناطة وفن المدجنين بأشبيلية وطليلة⁽¹⁾.

ومن مظاهره الزخرفة المعقدة، وظهور عناصر طبيعية جديدة تجمع في أكاليل على شكل الزخارف المدجنة المعاصرة⁽²⁾.

قصر الزهراء:

أنشأ الخليفة عبدالرحمن الناصر مدينة الزهراء على سفح جبل العروس شمال غربي قرطبة لتكون عاصمة له وذلك في عام 936م، وتبعد خمسة كيلومترات عن شمال غرب قرطبة، وفي عام 947م نقل العاصمة من قرطبة إلى مدينة الزهراء، واستمر البناء فيها حتى بعد وفاته عام 961م، وكلف بنائها ثلث العائدات السنوية الحكومية، وعمل فيها عدد كبير من العمال قدر عددهم بعشرة آلاف عامل، واستغرق بناء مدينة الزهراء أربعين عاماً، ويحيط بها سور طوله (1500م) وسمكه (5.2م)⁽³⁾.

وكانت مدينة الزهراء مقسمة إلى ثلاثة مستويات منفصلة، ويقع مقر قصر الخليفة والذي عرف باسم قصر الزهراء في القسم الأعلى من المدينة ويطل على مناظر الشمال الجميلة، ويتوسطه ساحة كبيرة أقيمت الغرف وصلات الاستقبال حولها. ويتوسط قصر الزهراء بركة واسعة تعكس مياهها أشجار المدينة والأقواس المحيطة من الخارج بالغرف، واستخدم في زخرفة قاعات استقبال القصر الحجر الرملي والرخام والزجاج الملون مع زخارف نباتية وأشكال هندسية وكتابات كوفية تبدو لمن اطلع عليه أنها سجادة بما تحتويه من رسومات مكثفة ومنتقاة.

وقد دخل في بناء مدينة الزهراء الصخر المنحوت والجير والجص وجلب لها الرخام من قرطاجنة وأفريقية وتونس، وبلغ عدد سواربها أربعة آلاف سارية، وقد جلب رخام هذه السواري من بلاد أفريقية وبلاد الإفرنج إضافة إلى مائة وأربعين سارية هدية من إمبراطور بيزنطة إلى الخليفة

(1) سالم، المساجد والقصور، ص148.

(2) عنان. محمد عبدالله/ الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال، ص75.

(3) سالم، المساجد والقصور، ص45.

الناصر⁽¹⁾. وباقي رخام السواري من مقاطع الرخام في الأندلس، وكانت مدينة الزهراء تحتوي على خمسة عشر ألف باب⁽²⁾ وعدد الحمامات ثلاثمائة حمام، وعدد الدور أربعمائة دار، وكانت الأعمدة التي استخدمت بكثرة في بناء مدينة الزهراء جميعها من الرخام المختلف الألوان فبعضها رمادي اللون مائل إلى الزرقة وهو مجلوب من جبال قرطبة وبعضها وردي اللون معرق باللون الأبيض، وكانت هذه الأعمدة انسيابية الشكل وكأنها قد صبت في قوالب، وطول العمود متران ويستند على قاعدة من الرخام ترتفع حوالي ربع متر. ويتكون من جزئين الجزء السفلي وهو مربع الشكل منقوش بالزخارف ويعلوه جزء مستدير الشكل نقشته حولها أحياناً كتابات كوفية جميلة تحمل اسم الخليفة عبدالرحمن الناصر وفي أعلى العمود تاج من الرخام ويعلوه التاج قرمة صغيرة نقش على بعضها كتابات كوفية، ويعلوه هذه القرمة قطعة من الرخام الأبيض المزين بالزخارف المنحوتة، ويعلوه الأعمدة عقوداً مفتوحة، ولكل عقد ساقان منحوتان من الرخام الأبيض، وفرشت جميع أراضي قصور الزهراء بالرخام وكسيت به الجدران وغطيت به عتبات القصور، ونحتت فيه لوحات رائعة الجمال زخرفت بمختلف الزخارف الجميلة وعلقت في قاعات الاستقبال في القصر⁽³⁾.

قصر الزاهر بأشبيلية:

أنشأه الخليفة المعتمد بن عباد بالقرب من الضفة اليمنى من الوادي الكبير، وكان يعرف باسم حصن الزاهر، وتعرف المنطقة التي يشرف عليها بمنبئة الزيتون⁽⁴⁾، ثم جدد بنائه المعتضد بن عباد بعد أن تولى إمارة إشبيلية وأسماه القصر الزاهر وذلك لكثرة أشجار الزهر والزيتون بجذائقه، ولقد تعرض ذلك القصر للنهب بعد سقوط دولة بني عباد، وبقيت أطلاله قائمة حتى منتصف القرن السادس الميلادي⁽⁵⁾.

قصر الناعورة بطليطلة:

(1) فكري، أحمد/ قرطبة في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، (ب.ت)، ص203.

(2) المقرئ. نفح الطيب، ج2 ص54.

(3) فكري، أحمد/ المرجع السابق، ص224-225.

(4) ابن الآبار/ الحلة السراء، ج2 ص204.

(5) سالم، المساجد والقصور، ص111.

تم بناؤه على يد المأمون بن ذي النون حاكم طليطلة سنة (455هـ / 1063م) ويتجلى فيه الإبداع الفني للعمارة الإسلامية، حيث يتوسطه بحيرة تتوسطها قبة من الزجاج الملون المنقوش بالذهب، وأشرف على بنائه مهندسون مهرة ساقوا الماء على رأس القبة، فكان الماء ينحدر من أعلى القبة محيطاً بها لا يتوقف جريانه، واتخذ المأمون بن ذي النون مجلسه الخاص تحت هذه القبة المتدفق فوقها الماء دون أن يمسه المأمون شيء منه، وأطلق على ذلك القصر قصر الناعورة نسبة إلى ساقية كانت تدور بالقرب من قبة الزجاج تجلب الماء إليها من نهر طليطلة⁽¹⁾.

ويحتوي قصر الناعورة على عدة مجالس منها المجلس المكرم، والذي كسيت أجزأؤه السفلى بقطع من المرمر الأبيض، وزينت جدرانها بصور حيوانات تتجول بين الأشجار، وطيور تحط على الأشجار، كما كان يحتوي على نقوش كتابية محفورة من الرخام في مدح المأمون بن ذي النون، ومن روائع الفن الإسلامي المعماري في ذلك القصر أنه يضم بحيرتان ثبتت على أركانها تماثيل أسود من الذهب والنحاس يصب الماء من أفواهها نحو البحيرتان، ووضع في قاع كل بحيرة حوض رائع من المرمر بديع النقش وغرس في وسط كل حوض شجرة من الفضة يندفع منها الماء⁽²⁾.

قصر السلطان ومقر الحكم بغرناطة:

يعتبر ذلك القصر من روائع الفن المعماري الإسلامي، تم تشييده على يد السلطان يوسف الأول في مدينة غرناطة، وهو أحد مجموعات قصر الحمراء، ويوجد في وسط هذا القصر وهو فسيح عرف باسم هو الريحان، كما يقع برج قمارش في جهته الشمالية، ويضم برج قمارش في داخله قاعة السفراء والتي تشرف على أجمل وأروع المناظر الطبيعية في مدينة الحمراء، وقد زين ذلك القصر بزخارف جميلة ملونة بأشكال هندسية ونباتية وكتابية، وغطي القصر بسقف خشبي تكسوه زخرفة هندسية، ويصل السقف بقاعة السفراء ممر مستطيل يعرف باسم (رواق البركة) ويطل القصر على هو الريحان عن طريق شرفة مؤلفة من سبعة عقود، ويوجد وسط ذلك البهو بركة مستطيلة الشكل تحف بها أشجار الريحان، وتقع الحمامات الاستشفائية المعدنية للسلطان يوسف الأول شرق مجلس قمارش وهو الريحان ويضم القصر قاعة متسعة جداً تعرف باسم قاعة الأسرة

(1) رجب. أحمد محمد/ الآثار الإسلامية في العالم الإسلامي، الطبعة الأولى، الدار المصرية اللبنانية، بيروت (1988م)، ص 65.

(2) ابن حبان. أبو مروان خلف/ كتاب المقتبس من تاريخ رجال الأندلس، بيروت (1973م)، ص 112.

مغطاة بسقف تحمله أشكال هندسية على شكل نجوم ينفذ منها الضوء إلى داخل القاعة وتعرف باسم المناور أو المضاي⁽¹⁾.

قصر جنة العريف:

يتألف من صحن مستطيل الشكل، تحيط به الغرف، وتقع في وسط الفناء قناة تجري منها المياه، ويوجد في الجهة الجنوبية مجموعة من العقود الرخامية البيضاء، وتحتوي بداخله على زخارف إسلامية رائعة.

يتميز القصر بجودة بنائه حيث ظل محافظاً إلى الآن على شكله دون أن يصاب بتصدع في جدرانه أو انهيارات في قواعده⁽²⁾.

قصر الجعفرية:

تم تشييده في عهد الأمير المقتدر بالله حاكم مدينة سرقوسة في عهد ملوك الطوائف والذين كانوا مهتمين بفن العمارة مما كان سبباً في تطوير أساليب محلية خاصة بفنهم، وتم تشييد هذا القصر في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، والقصر محاط بجدران سمكية من الحجارة مع أبراج دائرية في الزوايا والأجنحة للإقامة والاستقبال، ولها مداخل إلى وسط الساحة المستطيلة الواسعة التي تتوسطها بركة ماء تعكس مياهها الأقواس⁽³⁾.

التحصينات الدفاعية للمسلمين في الأندلس

حرص الفاتحون المسلمون في الأندلس على توفير التحصينات الدفاعية لمدن الأندلس وحمايتها من الهجمات المتكررة عليها من قبل النصارى. ومن أهم هذه التحصينات:

1 - الأسوار:

(1) شالك. فون/ الفن العربي في إسبانيا وصقلية، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، (ب.ت)، ص112.

(2) عنان. محمد/ الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال، مطبعة الخانجي، الطبعة الثانية، القاهرة، (1961م)، ص75.

(3) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص197.

ابتكر المسلمون في الأندلس وخاصة المرابطون نظاماً جديداً في إنشاء الأسوار المحيطة بالمدينة الأندلسية، فعمدوا على الإكثار من الزوايا الداخلية والخارجية بالسور بحيث يظهر على شكل خطوط متعرجة ومتكسرة بهدف تضليل الأعداء عندما يتقدمون داخل إحدى الزوايا ثم يندفع عليهم الجند الإسلامي من أعلى الأسوار فيفتكون بهم ويتألف السور في أعلاه من درب يسير عليه المحاربون وشرفات يقذفون منها سهامهم، ودورات يجتمون خلفها، ويتخلل هذه الدورات فتحات تساعد الجند المحارب من النظر إلى أسفل دون أن تصيبه أسهم الأعداء⁽¹⁾. وكان يدعم هذه الأسوار أبراج تتوزع في السور، وكان يحيط بهذه الأسوار أسوار أخرى أمامية وتخرقها أبواب ليسهل الوصول عن طريقها إلى داخل المدينة في حالة مهاجمة المدينة من أعلى⁽²⁾. ومن أهم هذه الأسوار:

سور قرطبة:

والذي أنشاه الأمير عبدالرحمن الداخل عام 766م من اللبن، وله سبعة أبواب مؤدية إلى قرطبة، ثم أعيد بناؤه في عهد الموحدين وبني من الملائم والصلب ويحيط بالسور سور آخر أمامي يبلغ ارتفاعه نصف ارتفاع السور الرئيسي، ويعلو هذين السورين ممشى يسير عليه المتحاربون ويتوج السور شرفات مستطيلة.

سور الحمراء:

حصن منيع يحيط بمدينة الحمراء في غرناطة ويتميز بأبراجه وبوابته الضخمة والتي تعرف باسم باب الشريعة. ويحتوي على نقش كتابي يشير إلى سنة بنائه عام 1348م، وعرف ذلك السور بعدة أسماء منها باب العدل نسبة إلى صورة يد مفتوحة ترمز إلى العدالة وصورة مفتاح يرمز إلى مدخل قصر الحمراء كما عرف باب الشريعة باسم باب الشريعة نسبة إلى المصلى الذي كانت فيه صلاة العيدين والاستسقاء⁽³⁾.

(1) حسين. أحمد عبدالمعزم/ تاريخ المغرب والأندلس في عصر المرابطين، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (1986م)، ص294.

(2) سالم، المساجد والقصور، ص98.

(3) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص228.

الجسور والحصون والأبراج والقلاع

كانت موزعة داخل المدن، وعلى حدود الأقاليم الخارجية، وكانت تساهم في حماية البلاد وفرض سيطرتها الداخلية وضمان سلطة الحكومة المركزية، وكانت ملجأ للناس وقت الحاجة، ومن أهم هذه الجسور الجسر المقام فوق نهر الوادي الكبير في قرطبة، وجسر القنطرة في طليطلة، والجسر الحجري فوق قرطبة، وكانت هذه الجسور تتميز بقوة بنائها حيث تبنى من الحجارة وتزين بأقواس كالجسر الحجري المقام قرب مدينة قرطبة والذي يتميز بأقواسه الثلاثة والتي على شكل حدوة حصان.

أما الحصون فقد شرع المسلمون بنائها عندما توطدت أقدامهم في الأندلس حيث عمدوا على إنشائها لتدعيم نظامهم الدفاعي أمام هجمات الإسبان المتكررة وكانت تقام القلاع أو القصبات في أعلى جزء من المدينة ارتفاعاً، وغالباً ما تستند هذه القلاع على جزء من أسوار المدينة ليتمكن حاميتها من الفرار متى احتاجوا لذلك⁽¹⁾. ومن أشهر قلاع الأندلس الدفاعية قلعة رباح وقلعة جابر وقلعة القصر وحصن الفرج.

كما اهتم المسلمون في الأندلس ببناء الأبراج وكانت على نوعين من حيث شكل بنائها فهي إما أبراج مربعة أو أبراج مستطيلة، وكان ارتفاع هذه الأبراج أعلى من السور، ويتألف البرج من نصفين نصف أدنى مصمت ونصف أعلى وتشغله غرفة تعلوها غرفة أخرى هيأت للدفاع عن المدينة. وفتحت فيها فتحات لإنقاذ السهام منها، وغالباً ما كان يغطي هذه الغرف قبوات نصف كروية، وكثير ما كان يمر داخل البرج ممراً تغطيه قبوات ملتصقة، وبداخل البرج درج يوصل إلى أعلاه يشرف على جميع الأسوار، وتحيط الشرفات بأعلى البرج، ومن أشهر هذه الأبراج برج قمارش وبرج الأسيرة وبرج الملكة⁽²⁾.

الحصون ومن أشهرها:

حصن الفرج:

(1) سالم، المساجد والقصور، ص159.

(2) المرجع نفسه، ص160.

يقع في الجنوب الغربي من ربض مدينة طريانة والتي تقع قبل إشبيلية، وكانت مدينة طريانة تتميز بموقعها الاستراتيجي الهام حيث تقع على قمة مرتفع مسطح، وكانت تشكل الخط الدفاعي الأمامي عن إشبيلية في عصر الموحدين. وتميز حصن الفرّج بحصانته المنيعة حيث إن القوات القشتالية لم تستطع اقتحامه إلا بصعوبة شديدة، ويحيط به سور عظيم أقيم عليه أبراج مربعة الشكل تشتمل على غرف عليا في مستوى ممشى السور ⁽¹⁾. ويعد حصن الفرّج من القلاع المهمة والتي تعطي صورة رائعة لما توصل إليه الفن الإسلامي المعماري في الأندلس.

حصن القصر:

يقع في منطقة الشرف المحيطة بمدينة إشبيلية، على بعد (25 كيلومتراً) من جنوب غربي إشبيلية فوق مرتفع يطل على وادي الطلح، وشيد هذا الحصن في عهد الخليفة المعتمد بن عباد حاكم مدينة إشبيلية في عهد ملوك الطوائف. وقد اتخذ المعتمد مقراً لثترهه، وقد أقيم هذا الحصن فوق أبنية رومانية قديمة، ومن الآثار الباقية لهذا الحصن قطع من أسواره وبرجاً ضخماً يشرف عليه ⁽²⁾.

قلعة وادي إبرة:

كما تعرف باسم قلعة جابر تقع على بعد 12 كيلومتر من مدينة إشبيلية على هضبة مرتفعة ويبلغ ارتفاعها نحو (82.50 متراً) ويحيط بها وادي إبرة، وتعد في العصر الإسلامي المفتاح الحقيقي لإقليم إشبيلية. وكانت تمثل مدينة صغيرة وذلك بما تشتمل عليه من أسوار وأبراج وقصور ودور ومسجد جامع وأسواق ⁽³⁾.

قلعة المرية:

(1) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص138.

(2) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص127.

(3) سالم، المرجع نفسه، ص226.

تقع في شمال مدينة المرية على جبل مرتفع وطولها (530 متراً) وتتمثلها البروزات والأبراج، ويحيط بها أسوار وأبراج يتجاوز ارتفاعها ارتفاع السور، وبها مسجد جامع وغرف داخلية⁽¹⁾.

الأبراج:

برج الأسيرة:

يرجع بناؤه إلى يوسف الأول بن نصر، ويقع في مدينة الحمراء بغرناطة على مرتفع يفصل بين الحمراء وجنة العريف ويضم بداخله قصر صغير يتألف من قاعة أساسية تحيط بها شرفات، ويتوسط هذا البرج صحن داخلي صغير، وقد زخرفت قاعات هذا البرج بزخرفة جصية رائعة.

برج مخدع الملكة:

ويرجع بناؤه إلى السلطان يوسف الأول في مدينة الحمراء بغرناطة، ويتصل هذا البرج بقصر الريحان وقصر قمارش، ويضم بداخله قصر صغير مزخرف بزخارف إسلامية جميلة.

برج الذهب بإشبيلية:

شيده الموحدون في الثلث الأول من القرن الثالث عشر الهجري، وقد تأثر بفن العمارة في عهد المرابطين والموحدين، حيث اتصف البناء في عهدهم بالبساطة والبعد عن التكلف، ويتميز برج الذهب بجماله بالرغم من بساطة بنائه. وهو عبارة عن برج مراقبة ضخمة كبير الإضلاع، وبني لحماية مدينة إشبيلية من المتسللين إليها عبر الوادي الكبير⁽²⁾.

الحمامات:

تشكل الحمامات الإسلامية في الأندلس نموذجاً رائعاً لما وصل إليه فن العمارة الإسلامية في الأندلس. وظهر ذلك الفن جلياً في الحمامات الفخمة البخارية الملحقة بقصور الأمراء والخلفاء، وقد روعي في تخطيط وتصميم هذه الحمامات كل القواعد الصحية والتي تضمن للمستحم عدم

(1) سالم، المرجع نفسه، ص 227.

(2) بكيديا. الموسوعة الحرة.

تعرضه لأي ضرر صحي، وقسم الحمام إلى ثلاث بيوت كل بيت أسخن من الذي قبله، وهذه الحمامات تشمل مبنين، ولقد صممت هذه الحمامات على شكل مستطيل أو مربع، ويدخل إلى الحمام عن طريق باب منخفض يؤدي إلى أسطوان أو ممر صغير على شكل حرف (L) أو زاوية قائمة⁽¹⁾ وذلك للحد من اندفاع الهواء من الخارج إلى داخل الحمام، كما أنه يجنب من بداخل الحمام عن من هم بالخارج، ويحتوي الحمام على موقد وغرف صغيرة للخدمة كتنظيم جريان الماء وتسخينها وتوجيه البخار فيها، وقسم يشمل الحمام وهو حوض كبير يتوسطه قاعة مستطيلة مسقوفة بقبو فتحت في جدرانها مواضع لأنابيب المياه وفتحات البخار، وفي هذه القاعة باب يؤدي إلى قاعة صغيرة مستطيلة أخرى لها بابان باب يؤدي إلى قاعات خلفية للخدمة وباب يؤدي إلى قاعة فخمة وهي قاعة استراحة الخليفة، وفيها ثلاثة أبواب أخرى باب يؤدي إلى مرافق خلفية وباب مفتوح على الواجهة وباب يصلها بقاعة مربعة الشكل كبيرة تتوسطها نافورة مياه، وبلطت أرضية هذه الحمامات بالرخام الأبيض، وكذلك أسفل جدرانها، ونقشت هذه الجدران بزخارف منحوتة غاية في الروعة والجمال ولونت تجاويها باللون الأحمر. وتستخدم الشموع لإضاءة الحمامات ليلاً، أما نهاراً فكان في قبواتها فتحات نجمية الشكل لإنفاذ الضوء من خلالها تعرف باسم (المضاوي)، وتسد هذه الفتحات بزجاج ملون يعكس أشعة الشمس فيعطي شكلاً جميلاً، ويزين هذه الحمامات أقواس على شكل نصف دائري يتصل بعضها مع بعض⁽²⁾.

القناطر:

اهتم الفاتحون المسلمون ببلاد الأندلس بإنشاء وترميم القناطر فوق الأنهار ومجريات المياه، ومن أشهر هذه القناطر قنطرة مدينة قرطبة والتي عدت معلماً بارزاً من معالمها التاريخية، وشاهداً حياً على ما وصل إليه الفن المعماري الإسلامي من إبداع وقد ذكرها أحد الشعراء بقوله:

(1) بلباس ليوبولد، الأبنية الإسلامية في إسبانيا، ص39.

(2) التويجري. نورة محمد/ الحمامات الاستشفائية مفردة من منظومة الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس، الطبعة الأولى، الرياض، (1432هـ)، ص17-18.

بأربعة فاقت الأمصار قرطبة

منهن قنطرة الوادي وجامعها

هاتان ثنتان والزهراء ثالثها

(1) والعلم أعظم شيء وهو رابعها

وتعد قنطرة قرطبة أحد عجائب الدنيا ومن أعظم الآثار الإسلامية في الأندلس، وقد بنيت هذه القنطرة في عهد الرومان قبل دخول المسلمين للأندلس بنحو مائتي سنة، إلا أنها تخدمت مع مرور الزمن وتساقطت عقودها، ولم يبق منها إلا أجزاء قليلة، فعمل السمع بن مالك الخولاني على إعادة بنائها، واستخدم في بنائها الأحجار الضخمة، ويبلغ طول هذه القنطرة ثمانمائة ذراع وأقواسها ثمانية عشر قوساً⁽²⁾، وكانت هذه القناطر إما قائمة على أقواس مثل قنطرة قرطبة وقنطرة طليطلة على نهر تاجه، وقنطرة سرقسطة، وإما قائمة على سفن مبروطة مثل قنطرة إشبيلية والتي بناها الخليفة الموحي أبو يعقوب يوسف عام (566هـ / 1170م) وقنطرة مرسية⁽³⁾.

أثر العمارة الإسلامية في العمارة المسيحية

تأثرت العمارة المستعربة في شمال إسبانيا والعمارة الرومانية بأسبانيا وفرنسا بالعمارة الإسلامية في الأندلس، وظهر ذلك التأثير واضحاً في كنائس (أشتورباس) وتتمثل هذه التأثيرات في استخدام عقد حدوة الفرس والطرر المربعة المحيطة به والنوافذ المزدوجة، كما ظهرت هذه التأثيرات واضحة في بناء جليقية مثل كنيسة (سانتيا جودي بنيالبا) وكنيسة (سان مارتيني دي بانو) كما شهدت عمارة مملكة ليون تأثر قوي بفن العمارة الإسلامية في الأندلس وظهر ذلك في كنائسها المستعربة ومنها كنيسة (سان ميان دي لاكوجويا) وكنيسة (سان باوديال دي برلانجا) والتي يوجد بها قبة صغيرة تتألف من أربعة عقود متقاطعة في زوجين فوق عقدتين يتقاطعان في وسطهما بحيث يتألف منهما قبة شبيهة بقبة الباب المردوم بمدينة طليطلة. وقد أثر نظام القبة الإسلامية في الأندلس تأثيراً كبيراً في القباب المسيحية ذات الأسلوب الروماني مثل قبة المزان بمملكة قشتالة وقبة (مصلى توريس) بنفاره وبرج ديرموساك بفرنسا. ومن تأثير الفن المعماري الإسلامي في الأندلس على العمارة المسيحية أيضاً تأثر عمارة كنيسة مستشفى (سان بليز) وذلك في استعمال التشابكات المخرمة في النوافذ بدلاً من الشمسيات الزجاجية الملونة، واستعمال العقود المتعددة الفصوص فوق

(1) المقرئ. نفح الطيب، ج 2 ص 149، 162.

(2) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص 224.

(3) سالم، المرجع نفسه، ص 224-225.

حنية الكنيسة والقبة الوسطى بهذه الكنيسة والتي تقوم على قاعدة مربعة تتحول إلى مثنى عن طريق جوفات مقوسة في الأركان كما أدخل نظام الضلوع القرطبية مع القبوة المتقاطعة وكذلك إدخال نظام العقود المتقاطعة في تغطية مساحات واسعة بالكنايس والتي استلمها المهندسون الفرنسيون في كنائسهم⁽¹⁾. كما أدخلها مهندسو تورماندي وأنجلترا في كنيسة (درهاق) عام 1100م. وإضافة إلى تأثر واقتباس العمارة المسيحية من العمارة الإسلامية في الأندلس نظام القبة والعقود كانت هناك تأثيرات أخرى في العمارة والزخرفة والذي ظهر في كنيسة (نوتردام) بفرنسا.

أثر العمارة الإسلامية بالعمارة النصرانية

تمتع النصارى المستعربون طوال العهد الإسلامي في الأندلس بحرية العقيدة والتسامح التام، فأبقت الحكومة الإسلامية على كنائسهم بالأندلس ومنحتهم الحق في بناء كنائس جديدة، وقد اقتبس مهندسو النصارى في بناء كنائسهم كثير من الفن المعماري الإسلامي حيث تميزت كنيسة (سانتا ماريا دي ملكي) بطليطلة بكثرة العقود الإسلامية المتجاورة في بنائها، كما أن الكنائس التي أشرف على بنائها مهندسون مدجنون من أصحاب المهن والصناعات كالنجارين والفخارين والبنائين والذين استخدمهم النصارى في بناء كنائسهم وخاصة في مدينة طليطلة حيث إنها أول مدينة إسلامية تسقط في يد النصارى ظهر فيها الفن المعماري الإسلامي واضحاً، حيث ظهر في كنيسة (سان رومان) وكنيسة (سان سباستين) وقد زينت هذه الكنائس بالعقود التي على شكل حدوة حصان، كما احتفظت كنيسة (سانتا جودل أرابك) والتي أسسها الفونسو السادس بعد استرجاعه لطليطلة بكثير من العناصر المعمارية الإسلامية، حيث كست الزخارف الإسلامية جدرانها من الخارج وبني برجها بشكل لا يختلف عن المآذن الإسلامية إلا بطابق النواقيس⁽²⁾، ولم يقتصر التأثير بالفن المعماري الإسلامي على الأندلس فقط بل تأثرت به بلاد فرنسا والممالك النصرانية الأخرى حيث ظهر في بناء كنائس (آشتورباس) وكنيسة (سانتا جودي بنيالبا) في جليقية وكنيسة (سان مارتينو دي بانو) كما شهدت مملكة ليون تأثراً كبيراً بفن العمارة الإسلامية وظهر ذلك في بناء كنائسها مثل كنيسة (سان ميان دي لأكوجويا) وكنيسة (سان باوديال دي برالانجا)

(1) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص268.

(2) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص253-254.

والتي يوجد بها قبة صغيرة تتألف من أربعة عقود متقاطعة في زوجين فوق عقدان متقاطعان في وسطهما بحيث يتألف منهما قبة شبيهة بقبة المسجد المردوم بطليطلة⁽¹⁾.

وقد أثر نظام القبة الإسلامية في الأندلس تأثيراً كبيراً في القباب المسيحية ذات الأسلوب الروماني مثل قبة المزان بمملكة قشتالة وقبة (مصلى توريس) بنفاره وبرج (دير موساك) بفرنسا. وكذلك ظهر ذلك التأثير في بناء كنيسة مستشفى (سان بلير) وذلك في استعمال التشابكات المخرمة في النوافذ بدلاً من الشمسيات الزجاجية الملونة، واستعمال العقود المتعددة الفصوص فوق حنية الكنيسة والقبة الوسطى بهذه الكنيسة والتي تقوم على قاعدة مربعة تتحول إلى مثنى عن طريق جوفات مقوسة في الأركان، وكذلك أدخل النظام العقود المتقاطعة في تغطية مساحات واسعة في الكنائس والتي أدخلها المهندسون الفرنسيون في كنائسهم، كما أدخلها مهندسو نورماندي وإنجلترا في كنيسة (درهام) عام 1100م، ومن هذه التأثيرات الإسلامية الأخرى الزخرفة والذي ظهر في كنيسة (نوتردام) بفرنسا.

الصناعات والفنون بالأندلس

انتشرت في مدن الأندلس في القرن الخامس الهجري صناعات عديدة حيث ازدهرت الصناعة في بلاد الأندلس تحت ظل الحكم الإسلامي بمختلف أنواعها ومنها:

صنع

الآلات:

بدأ في الأندلس صنع الساعات لمعرفة الوقت، حيث لقب أحد سفراء الدولة الإسلامية في الأندلس لدى الدولة البيزنطية بلقب صاحب المنيقلة أو النقالة وذلك لابتكاره نوع من الساعات⁽²⁾. كما نسب إلى عباس بن فرناس ابتكارات صناعية مهمة كصناعة الزجاج من الحجارة⁽³⁾ إلى جانب ابتكار لم يسبقه إليه أحد وهو تمثيل السماء في بيته كان روعة في الإبداع

(1) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص253-254.

(2) سالم، المرجع نفسه، ص255.

(3) المقرئ. نفح الطيب، ج4 ص345-346.

حتى ليخيل إلى الناظر أنه يرى النجوم والبرق والرعد والغيوم، كما أنه أول من فكر في فكرة الطيران حيث كسا نفسه بالريش من الحرير ومد له جناحين ثم خرج إلى موقع الرصافة وطار في الجو ولكنه لم ينجح في تجربته إلا أنه فتح آفاق جديدة في الطيران.

فن النحت على الخشب:

أبدع الفنانون المسلمون في الأندلس بنحت روائع من التحف الأندلسية المصنوعة من الخشب مثل منبر المسجد الجامع بقرطبة وقصوره ومنبر مسجد الزهراء وسقف جامع إشبيلية وجامع قرطبة واللذان كانا من خشب الصنوبر، كما أبدعوا في نحت قطع خشبية وزخرفتها بزخارف هندسية دائرية ومضلعات وأقواس، ومن أروعها أسقف قاعات قصر الحمراء ودور غرناطة والتي جاءت على شكل هرم ناقص مزينة بالزخارف الرائعة الملونة⁽¹⁾.

الصناعات التقليدية:

انتشرت في مدن الأندلس وخاصة مدينة قرطبة وذلك في القرن الخامس الهجري، ومنها:

صناعة الفخار:

كانت صناعة الفخار من الصناعات التقليدية التي انتشرت في قرطبة⁽²⁾ وتستخدم في حفظ المياه والألبان والزيوت، كما انتشرت صناعة الأواني المنزلية الخاصة بالأطعمة كالقدور وأقداح الوضوء والغلال وساعد على صناعتها توفر التراب الخاص لصناعتها وخاصة في جبل قرطبة، وكانت الأدوات التي تصنع من الفخار مفضلة على الأدوات التي تصنع من النحاس نظراً لخطورة النحاس على الصحة.

ومن الصناعات التقليدية أيضاً صناعة الكاغد وقد انتشرت في قرطبة بشكل كبير نظراً لأهمية قرطبة العلمية حيث كانت تعج بالعلماء والمثقفين. وكذلك تجليد الكتب وزخرفتها، وكذلك الصناعات الجلدية والصناعات التي تقوم على الأخشاب كصناعة الأثاث والمراكب والقوارب

(1) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص263.

(2) بروفنسال. ليفي/ حضارة العرب في الأندلس، بيروت (ب.ت) ص238.

والأبواب والشبابيك إلى جانب صناعة الأواني والأكواب والتي تخرط من الخشب، وإلى جانب هذه الصناعات قامت صناعة الزجاج المفصصة التي تشبه الفسيفساء ⁽¹⁾ وصناعة العلب المصنوعة من العاج والتي تصنع خصيصاً لزوجات الخلفاء وجواريهم لحفظ الحلبي والعطورات بها وهي إما على شكل اسطواني أو مستطيل ومزخرفة من جميع جوانبها، كما اشتهرت فن صناعة التحف المعدنية والتمائيل والتي زينت بها قصور الخلفاء.

النواعير:

استخرج المسلمون في الأندلس الماء من باطن الأرض بنظام هندسي محكم، حيث كانت مياه الأنهار ترفع بآلات رافعة تشبه السواقي وهي آلات استخدمها المسلمون في الأندلس بكثرة وكانوا يطلقون عليها اسم النواعير ومفردتها ناعورة ⁽²⁾. وتستخدم النواعير في رفع الماء إذا كان على مسافة قليلة العمق من سطح الأرض. أما إذا كان عمق الماء شديداً فيستخدم لإخراجه القنوات الجوفية والقنوات المصنوعة من الفخار والتي تحمل الماء من الآبار إلى المنازل.

صناعة الأدوية:

والتي انتشرت في مدينة قرطبة وذلك بفضل الأعشاب الطبية والتي كانت متوفرة في جبل قرطبة ⁽³⁾. والأعشاب التي كانت مستوردة من خارج الأندلس، وكان يقوم على صناعة هذه الأدوية والعطارون والصيادلة فيعملون على تجهيز الأدوية بناء على تعليمات الأطباء، كما كان للصناعات الغذائية والزراعية دور فعال في إنعاش بلاد الأندلس تحت الحكم الإسلامي ومن هذه الصناعات صناعة عصر الزيوت والتي اشتهرت بها مدينة قرطبة نظراً لكثرة أشجار الزيتون على جبل العروس، وكانت استخدامات الزيوت كثيرة متعددة فهو يستخدم في الأطعمة، كما يستخدم في الإضاءة للمساجد والمنازل والحمامات، وكذلك زيت السمسم التي قاموا بصناعة الزيوت

(1) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص263.

(2) مكّي. محمود علي/ مدريد العربية، دار الكتاب العربي، القاهرة، (1967م)، ص48.

(3) ابن عبدون. محمد بن أحمد التحيي/ رسالة في القضاء والحسبة، تحقيق ليفي برونسفال، الطبعة الأولى، القاهرة، (1955م)، ص70.

العطرية المستخرجة من الأزهار المختلفة المزروعة على جبل العروس⁽¹⁾، وإلى جانب هذه الصناعات الغذائية قامت صناعة تجفيف العنب نظراً لتوفر أشجار الكروم في جبل العروس وكذلك صناعة عسل النحل والذي استخدم في الأطعمة إلى جانب صناعة العقاقير الطبية. وكذلك صناعة المنسوجات بأنواعها المختلفة ومنها الأقمشة الناعمة وأقمشة الحرير⁽²⁾. وصناعة الحصر والسلال الخوصية والأواني الخزفية.

الفنون الإسلامية:

ظهرت نواة الفن الإسلامي في الأندلس في عهد الخلافة في قرطبة في القرن السادس الهجري (العاشر الميلادي)، ثم نمت وازدهرت في العصور الإسلامية في الأندلس والتي تلت عصر الخلافة حتى بلغت ذروة تقدمها في عصر بني نصر ملوك غرناطة.

ويتمثل ذلك الفن في فن الغناء والذي يتماشى مع طبيعة أهل الأندلس المعروفين باللهو والغناء⁽³⁾، وتنسب الألحان المطربة بالأندلس إلى أبي بكر باجة الغرناطي ويحيى الخدج مؤلف كتاب الأغاني الأندلسية. وقد بلغ الغناء ذروة تقدمه في عهد الأمير عبدالرحمن بن الحكم (الأوسط) وذلك بعد أن قدم إلى الأندلس أبي الحسن علي بن نافع (زرياب) قادماً من العراق وقام بتأسيس مدرسة للغناء والموسيقى بقرطبة. ووضع للموسيقى في الأندلس أسس قوية قامت عليها وتفوقت على كل ما عداها في المشرق والمغرب⁽⁴⁾.

استمر الغناء لدى سكان الأندلس قائماً على القصائد الشعرية إلى أن ابتكرت الموشحات، وهي شعر عربي بني على أغنية شعبية شائعة الرومانسية (أي اللاتينية الحديثة)⁽⁵⁾، وأول من وضع فن الموشحات واخترع طريقته محمد بن حمود القبري الضريز، وازدهر فن الموشحات في عهد

(1) فكري. أحمد/ قرطبة في العصر الإسلامي تاريخ وحضارة، ص257.

(2) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص150.

(3) المقرئ. نفع الطيب، ج3 ص120.

(4) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص152.

(5) سالم، المرجع نفسه، ص153.

ملوك الطوائف، ومن الفنون الغنائية الأخرى في الأندلس فن الزجل والذي ابتكره أبو بكر قزمان القرطبي⁽¹⁾.

آلات الطرب في الأندلس:

تعددت أنواع آلات الطرب في الأندلس فمنها الشبابة وهي قصبة جوفاء بها فتحات ينفخ فيها فيظهر منها صوتاً. والمزمار وهي على شكل قصبة منحوتة من الجانبين من الخشب جوفاء من غير تدوير ومزودة بفتحات وكذلك الشفرة والنورة وهما مزماران، فالشفرة غليظة الصوت والنورة رقيقة الصوت. ويعد البوق من أفضل الآلات الموسيقية في الأندلس وكذلك الآلات المزودة بالأوتار كالعود والقيثار والرباب⁽²⁾.

وقد أدخل على الفن الأندلسي تحسينات جديدة وابتكارات غير مألوفة عندهم من قبل وذلك على يد (زرياب) حيث ابتكر مضرباً للعود من قوادم النسر وأضاف وتراً جديداً لأوتار عوده الأربعة. كما استخدم زرياب جماعة من المغنين عرفوا باسم المنشدين (الكورس) ولعل اعتراف ريبيرا وأنطونيو أرفالو بأن الغناء المعروف الآن في الأندلس باسم (الفلامنكو) هو أثر من آثار الغناء الأندلسي الإسلامي لدليل على ما وصل إليه الفن الإسلامي في الأندلس من التقدم والرقى⁽³⁾.

الحياة الفكرية:

في عصر ازدهار العمارة، ونتيجة للاستقرار السياسي وما نتج عنه من نشاط اقتصادي أتاح الاتصال مع البلاد الخارجية وخاصة بلاد المشرق وتسهيل سبله ساعد ذلك على ازدهار الحياة الثقافية في الأندلس وذلك بدخول المؤثرات المشرقية في جميع ميادين العالم وكان ذلك نواة ظهور العلوم في الأندلس. حيث أقدم أفراد المجتمع الأندلسي على طلب العلم، وساعدهم على ذلك تعدد وتكاثر طرق انتقال الثقافة إليهم من بلاد المشرق، ومن أهمها انتقال صناعة الورق إليهم بعد أن

(1) هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ص488. سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص153.

(2) هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ص448.

(3) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص147.

انتشرت صناعته في بلاد المشرق ⁽¹⁾، وكذلك تدفق طلاب العلم إليه من بلاد المشرق إضافة إلى نزوح عدد كبير من رواد العلم في بلاد المشرق إلى الأندلس نتيجة لما شهدته بلاد المشرق من اضطرابات على يد الأتراك وسيطرتهم على الدولة وعدم اكتراثهم بالثقافة، فوجد هؤلاء العلماء كل تقدير واهتمام من قبل أمراء الأندلس حيث ذكر ساعد الطليطلي ⁽²⁾: "ونرى مثلاً عليهم من أميري هذه الفترة - ويقصد بها عصر الأمايرة - فقد كان عبدالرحمن الثاني عالماً بالشريعة والفلسفة، وقد شبهه البعض بالمأمون العباسي ⁽³⁾ في طلبه للكتب الفلسفية، كما أنه كان مولعاً بالسماع يؤثره على جميع لذاته". كما أنه أقطع أحد العلماء الوافدين من بلاد المشرق أقطاعاً وروى عنه الحديث ⁽⁴⁾. كما لابنه الأمير محمد دور مهم في ازدهار الحياة الثقافية في بلاد الأندلس حيث أنشأ نواة مكتبة القصر ⁽⁵⁾، والتي تحولت في عهد الأمير الحكم الثاني إلى أكبر المكتبات في العالم.

كما كان للدعوة الفاطمية الباطنية في المشرق دور في انتقال الثقافة من المشرق إلى الأندلس إذ انتقل عدد كبير من دعاة إلى الأندلس حاملين معهم علمهم وثقافتهم كالعالم الرياضي أبي اليسر إبراهيم بن أحمد الشيباني ⁽⁶⁾، ولم يقتصر نقل الثقافة الإسلامية إلى الأندلس على العلماء فقط بل كان للجواري اللاتي استخدمن في حضور الخلفاء الأمويين في الأندلس دور في نقل هذه الثقافة كالجارية عابدة، والتي قيل عنها بعض الحفاظ أنها تحفظ عشرة آلاف حديث عن أنس بن مالك وغيره من علماء المدينة، وكذلك الجارية قمر جارية إبراهيم بن الحجاج والتي جلبت من بغداد إلى الأندلس، وجمعت أدباً وظرفاً ورواية وحفظاً ⁽⁷⁾.

(1) صناعة الورق. Dozy (R). History des Musulmanes d' Espagne (2) Leyde (1932) p. 82.

(2) الطليطلي. ساعد بن أحمد (أبو القاسم)/ طبقات الأمم، مطبعة السعادة، القاهرة (ب.ت)، ص 97.

(3) السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، القاهرة (1964م)، ص 522.

(4) ابن الأبار. محمد بن عبدالله القضاعي (أبو عبدالله)/ التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عزت العطار، القاهرة (1956م)، ج 1 ص 8.

(5) فكري. أحمد/ قرطبة في العصر الإسلامي تاريخ وحضارة، ص 273.

(6) ابن الفرضي. عبدالله بن محمد بن يوسف الأزدي (أبو الوليد)/ تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، نشر عزت عطاء الحسيني، القاهرة، (1954م) ج 2 ص 115.

(7) المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة (1949م)، ج 1 ص 95.

العلوم الدينية:

علم الحديث وأصول الفقه والتي وصفها الإمام الشافعي وقد دخلت إلى الأندلس على يد محمد بن وضاح وبقي بن مخلد فأصبحت الأندلس دار حديث⁽¹⁾.

علوم اللغة والأدب:

سيطرت اللغة العربية الفصحى على المجال الثقافي في الأندلس وسلبت من اللغة اللاتينية أهلها والين عرفوا بالمستعربين، ولقد شهدت فترة الازدهار في عصر الأماة دخول التاج المشرقي من علوم اللغة والنحو، ومن أشهر العلماء في ذلك محمد بن عبدالسلام الخشني الذي قدم من العراق والأصمعي وأبي عبيدة معمر المثنى وسيبويه.

علم التاريخ:

تلقى أهل الأندلس العلوم التاريخية من المشرق مختلطة في بعض الأحيان مع المعارف الدينية، وقد شملت هذه الأخبار مواضيع مختلفة منها تاريخ الخلفاء الراشدين والأمويين، وقصص الأنبياء، والإسرائيليات التي نشرها بعض أهل الذمة الذين أسلموا ككعب الأبار، وأخبار فتح الأندلس وذكر أمرائها، وكانت مراكز تلقي أهل الأندلس لهذه الروايات المدينة المنورة ومصر⁽²⁾.

العلوم التطبيقية:

علم الهيئة أو علم الفلك، والذي عرفه ابن خلدون بأنه علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة⁽³⁾، ومن أشهر علماء ذلك العلم مسلم الليثي المعروف بصاحب القبلية⁽⁴⁾، حيث حيث درس هذا العلم على الأسس المعروفة عند اليونان والمتمثل في الاهتمام بشكل الأرض وعلم الفلك والذي كان مختلطاً بالتنجيم.

(1) ابن الفرضي، المصدر السابق، ص120.

(2) بدر. أحمد/ تاريخ الأندلس وحضارتها من الفتح حتى الخلافة، القاهرة، الطبعة الثانية (1972م)، ص187.

(3) ابن خلدون. عبدالرحمن/ المقدمة، ص905.

(4) بدر. أحمد/ المرجع السابق، ص186.

العلوم الطبية:

من أشهر الأطباء المسلمون الذين ظهوروا في القرن الخامس الهجري محمد بن الحسن بن الحسن المفحجي والمعروف بابن الكتاني المتوفي عام (568هـ / 1029م) ومحمد بن سليمان الرعيبي المتوفي عام (569هـ / 1054م) وأبو الحسن علي بن سليمان الزهري. ولهؤلاء الأطباء مؤلفات علمية ذكرها ابن حزم بقوله: "لم يؤلف في الطب أجمع منها ولا أحسن" ومن هذه المؤلفات مؤلفات ابن الهيثم في الخواص والسموم والعقاقير ⁽¹⁾، ومن الكتب الطبية والتي كانت تدرس في الأندلس على يد أطباء مسلمون كتب ابن وافد الطليطلي المتوفي عام (578هـ) ومنها كتاب الأدوية المفرد وكتاب الوسادة في الطب، وكتاب تدقيق النظر في علل حاسة البصر ⁽²⁾.

المصادر والمراجع

المصادر:

الإدريسي.

1 - نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، نشر الفريد غوسيه، الجزائر (1949م).

ابن بشكوال. أبو القاسم خلف بن عبد الملك.

2 - الصلة في أئمة الأندلس وعلماءها، مدريد (1883م).

الحميري. محمد بن عبد المنعم.

3 - الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق أ.د. إحسان عباس، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، بيروت (1975م).

ابن حيان. أبو مروان خلف القرطبي.

(1) ابن حيان، المقتبس، ص140.

(2) سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ص283.

4 -المقتبس من أنباء أهل الأندلس، بيروت (1973م).

ابن الخطيب. لسان الدين.

5 -أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلال، تحقيق ليفي بروفنسال، الطبعة الثانية، بيروت (1956م).

6 -اللمحة البدرية في الدولة النصرية، تحقيق دار الآفاق، الطبعة الثالثة، بيروت (1400هـ- 1980م).

السيوطي.

7 -تاريخ الخلفاء، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة (1964م)،

الطليطلي. ساعد أحمد.

8 -طبقات الأمم، مطبعة السعادة، القاهرة (ب.ت).

ابن عبدون. محمد بن أحمد التجيبي.

9 -رسالة في القضاء والحسبة، تحقيق ليفي بروفنسال، الطبعة الأولى، القاهرة (1955م).

ابن الفرضي. عبدالله محمد.

10 -تاريخ العلماء ورواة العلم بالأندلس، نشر عزت عطاء الحسيني، القاهرة (1954م)

ابن القوطية القرطبي.

11 -تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق عبدالله الطباع، مؤسسة المعارف، الطبعة الأولى، بيروت (1406هـ/ 1986م).

المقري. أحمد بن محمد التلمساني.

12 -نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. يوسف النقاوي، دار الفكر، الطبعة الأولى (1406هـ - 1986م).

المراجع:

بدر. أحمد.

13 -تاريخ الأندلس وحضارتها من الفتح حتى الخلافة، الطبعة الثانية، القاهرة (1972م).

بروفنسال. ليفي

14 -حضارة العرب في الأندلس، بيروت (ب.ت).

بلباس. ليوبولد.

15 -الأبنية الإسلامية، ترجمة عليّة العناني، مجلة المعهد المصري، العدد الأول، السنة الأولى، القاهرة (1376هـ - 1953م).

16 -بكبيديا. الموسوعة الحرة.

التويجري. نورة محمد.

17 -الحمامات الاستشفائية مفردة من منظومة الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس، الطبعة الأولى، الرياض (1432هـ / 2011م).

حسين. أحمد عبد المنعم.

18 -تاريخ المغرب والأندلس في عصر المرابطين، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية (1976م).

رجب. أحمد محمد.

19 -آثار الإسلامية في العالم الإسلامي، الطبعة الأولى، الدار المصرية اللبنانية، بيروت (1988م).

سالم. السيد عبدالعزيز.

20 -المساجد والقصور في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية (1986م).

21 -تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية (1985م).

شاك. فون

22 -الفن العربي في إسبانيا وصقلية، ترجمة الطاهر أحمد مكّي، دار المعارف، القاهرة (ب.ت).

عبدالجواد. أحمد.

23 -تاريخ العمارة الإسلامية في العصور الوسطى، القاهرة (1976).

فكري. أحمد.

24 -قرطبة في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، (ب.ت).

كاسترو. أمبركو.

25 -الحضارة الإسلامية في إسبانيا، ترجمة سليمان العطار، دار الثقافة للطباعة والنشر (ب.ت).

كولات. ج. س.

26 -الأندلس. دائرة المعارف الإسلامية، بيروت (1981م).

مكي. محمود علي.

27 -مدريد العربية، دار الكتاب العربي، القاهرة (1967م).

متز. آدم.

28 - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري وعصر النهضة في الإسلام، صادر الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت (ب.ت).

نعنعي. عبدالمجيد.

29 - الدولة الأموية في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان (1985م).

هونكه. زيغريد.

30 - شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربية على أوروبا)، ترجمة فاروق بيضون وكمال الدسوقي، بيروت (1980م).