

İSLAM MEDENİYETİNİN
KURUCU UNSURLARIİSLAM
MEDENİYETİNİN
KURUCU
UNSURLARI

KUR'ÂN - SÜNNET - AKIL

III. cilt
(İslam Tarihi ve Sanatları)Editörler:
Erkan Yar
Esra Güllengül
Nisa Gecekuşu Demirbaş
Ahmet YılmazEditörler:
Prof. Dr. Erkan Yar - Dr. Öğr. Üyesi Esra Güllengül
Arş. Gör. Dr. Nisa Gecekuşu Demirbaş - Arş. Gör. Ahmet Yılmaz

İnsanın en temel ayırt edici özelliklerinden birisi bilgi edinmedir. Bilginin tarihi de insanlığın tarihi kadar gerilere gitmektedir. İslam düşüncesinde sağlam ve gerçek bilginin kaynağını vahiy ve akıl oluşturmaktadır. Medeniyetlerin oluşmasında da insanlığın bilgi birikiminin rolü inkar edilemez derecede önemlidir. Medeniyetin insanlığın tamamına hitap etmesi ve tarihi süreçteki yerini devam ettirmesi de kuruluşundaki temel dinamikleri ile ilişkilidir. Kurucu unsurlar olarak Kur'an, sünnet ve akıl gibi sağlam dinamiklere dayanan İslam Medeniyeti de bütün insanlığı kucaklamayı amaçlamış ve tarihsel süreçte yer edinmiştir. Dayanakları olan bu unsurlar sayesinde zaman ve değişime de uyum sağlayarak değerlerini yaşatmakta ve geleceğe taşımaktadır.

"İslam Medeniyetinin Kurucu Unsurları: Kur'an-Sünnet ve Akıl" temalı üç cilt olarak yayınlanan bu eser, İslam ve Medeniyet serimizin üçüncüsünü oluşturmaktadır. Eserde İslam Medeniyetinin kurucu unsurlarını ele alan farklı ilim sahalarından kıymetli araştırmacılar, kendi bilimsel bakış açılarıyla tespit ettikleri problemleri ve çözüm önerilerini sunmuşlardır. Literatürde önemli bir boşluğu dolduracağına inancımız tam olan bu eserin ortaya çıkmasında bilimsel çalışmalarıyla katkı sunan bütün yazarlara müteşekkirimiz.

Cilt ISBN



Takım ISBN



İSLAM VE MEDENİYET SERİSİ: 3

İSLAM MEDENİYETİNİN KURUCU UNSURLARI

KUR'ÂN-SÜNNET-AKIL

III. Cilt
(İslam Tarihi ve Sanatları)

Editörler:

Prof. Dr. Erkan YAR
Dr. Öğr. Esra GÜLENGÜL
Arş. Gör. Dr. Nisa GECEKUŞU DEMİRBAŞ
Arş. Gör. Ahmet YILMAZ



İslam Medeniyetinin Kurucu Unsurları: Kur'an-Sünnet-Akıl
III. Cilt

İslam Tarihi ve Sanatları
İslam ve Medeniyet Serisi: 3

Editörler:

Prof. Dr. Erkan YAR
Dr. Öğr. Esra GÜLENGÜL
Arş. Gör. Dr. Nisa GECEKUŞU DEMİRBAŞ
Arş. Gör. Ahmet YILMAZ

Genel Yayın Yönetmeni:
Mustafa ÇALIŞKAN

Bu kitapta yer alan bölümlerin ilmî ve fikrî muhtevası ile dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir. Bütün yayın hakları saklıdır. Bilimsel araştırma ve tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında hiçbir yolla çoğaltılamaz.

KİTAP DÜNYASI YAYINLARI
Yayın No: 447

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncı Sertifika No: 51889

TAKIM ISBN: 978-605-351-796-2
III. CİLT ISBN: 978-605-351-799-3

Kapak Tasarım:  **DİZGİ MİZANPAJ.COM**

Baskı Öncesi Hazırlık: **Mehmet ATEŞ** - meh_ates@hotmail.com

Baskı, Cilt:

Repro Bir Matbaacılık Kağıt Reklam Tasarım Tic. Ltd. Şti.
İvedik OSB Matbaacılar Sitesi 1514 Cd. No: 23-25
Yenimahalle/ANKARA
Sertifika No: **47381**

Aralık 2023 / İstanbul

Kitap Dünyası Yayınları

Alayköşkü Cad. Küçük Sk. Civan Han No. 6/D:4
Cağaloğlu – İSTANBUL
Tel: 0212 514 93 05

www.kitapdunyasi.com.tr
bilgikitapdunyasi@gmail.com

*Bu çalıřmanın yayınlanmasına destek veren Elâzığ Belediye Bařkanı
Sayın řahin řERİFOĞULLARI'na řükranlarımızla...*

ÖNSÖZ

Medeniyet kelimesi; batıda kullanılan “civilisation” terimine karşılık Osmanlının son dönemlerinde Arapçada şehir anlamına gelen “Medine” kelimesinden türetilmiştir. Arapçada ise “hadare” ve “umran” kelimeleri kullanılmaktadır. Bir toplumun kültürel, sosyal, ekonomik, politik gelişmişliği ve insanların bir nesilden diğerine aktardıkları maddi ve manevi unsurların tamamını ifade eder. İslam Medeniyeti dediğimiz zaman ise; İslam dininin çatısı altında toplanmış olan toplulukların kültürel, sanatsal, siyasal ve bilimsel alandaki katkılarının tamamı akla gelmektedir.

İslam Medeniyeti ortaya çıkışı itibarı ile din merkezli olup en temel kaynakları Kur’ân ve Sünnettir. İlk emri “Oku!” (Alak, 96/1) olan bir din ve bu dine bağlı bulunan bir topluluğun tarihteki en büyük medeniyetlerden birini oluşturması kaçınılmazdır. Nitekim VII. yüzyılda Hz. Muhammed (sav)’in 610 yılında Risâlet ile görevlendirilmesiyle beraber Mekke’de ortaya çıkan bu kıvılcım, Medine’ye hicret ile beraber bir Güneşe dönüşmüş ve oradan dünyanın dört bir yanına ışık saçmaya başlamıştır. Bizzat Kur’an-ı Kerim hem insanlığa hem de Müslümanlara hitap etmekte ve onları ilim ile uğraşmaya teşvik etmektedir. “De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl ve iz’an sahipleri bunu anlar.” (Zümer, 39/9) ayeti başta olmak üzere Kur’an-ı Kerim’de pek çok ayette bilim ve tekniğin gelişmesini teşvik edici ifadeler buyurulmaktadır. “Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.” (Kamer, 54/49), “Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu ki dengeden sapmayasınız”(Rahmân, 55/7-8), “Allah her dışının karnında neyi taşıdığını, rahimlerin neyi eksiltip neyi artıracığını bilir. O’nun katında her şey bir ölçüye bağlıdır.” (Rad,13/8), “Sabahı aydınlatan O’dur. Ve O, geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı birer hesap ölçüsü kılmuştur. İşte bu, aziz ve alim olan Allah’ın takdiri- dir.”(En’âm, 6/96), “Arzı da yaydık, oraya sağlam dağlar yerleştirdik, orada ölçülerini belli her türden ürünler bitirdik.”(Hicr, 15/19), “O, göklerin ve yerin egemenliği

kendisine ait olan, çocuk edinmeyen, egemenliğinde ortağı bulunmayan, her şeyi yaratan, yarattığına belli bir ölçüye göre düzen veren Allah'tır.”(Furkân, 25/2) Kur'an-ı Kerim'de dünyanın yaratılışında ölçüden bahsedilmesi, Güneş ve Ay'ın bir ölçü üzerine olduğundan bahsedilmesi daha ilk dönemlerden itibaren Müslümanların Matematik, Astronomi gibi ilimler ile uğraşmasına sebebiyet vermiş, Fezârî (ö. 190), Câbir b. Hayyan (ö. 200), Hârizmî (ö. 232), Fergânî (ö. 247), Habeş el-Hâsib (ö. 250), Ebu Bekir Râzî (ö. 313), İbn Sînâ (ö. 428), el-Kehhâl (ö. 430) ve el-Bîrûnî (ö. 453) gibi çalışmaları ile tüm dünyada ses getirmiş âlimler yetişmiştir.

Hz. Peygamber'in ilim öğrenmek için bir yola giren kişinin Allah tarafından cennet yoluna iletileceğini beyan etmesi, ilim peşinde koşanlar için sudaki balıkların bile mağfiret dilediğini belirtmesi, insanlık için hayırlı bir yol açanın amel defterinin kapanmayacağına dair ifadeleri; Müslümanları hem dinî hem de pozitif ilimlerde çalışmalar yapmaya teşvik etmiştir. Hz. Peygamber, Bedir esirleri meselesinde; okuma yazma bilen esirlerin Müslüman çocuklara okuma-yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakacaklarını ilan etmesi de ilme verdiği önemi göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'in başta Tevhid olmak üzere, adalet, eşitlik, liyakat, emanete sahip çıkma, dayanışma, hoşgörü, barış, insan hakları gibi evrensel değerlere yer vermesi ve genel ahlaka dair ortaya koyduğu temel ilkeler, Müslümanların karakterlerinde büyük değişiklikler meydana getirmiştir. Bu durum onların yaptıkları işlere de yansımıştır.

Kur'an-ı Kerim'de; *“Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir. (Nisa, 4/58), Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza alınız diye size böyle öğüt veriyor. (Nahl, 16/90), “Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakıncanızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.” (Hucurat, 49/13.), “Ey iman edenler! Hep birden barışa girin.” (Bakara, 2/208)* ayetleri sağlıklı bir toplumun inşasında nelerin gerektiğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in uygulama ve sözlerinde de bu durum açık bir şekilde ortaya konulmuştur. *“Hükümünde ailesine karşı ve idaresi altında olanlar hakkında adaletli davrananlar, Allah katında*

nurdan minberler üzerinde bulunacaklardır.”, “Ey insanlar! Dikkat edin, şüphesiz Rabbiniz birdir. Kezâ babanız da birdir. Dikkat edin! Arab’ın aceme, acemin Arab’a, kırmızının siyaha, siyahın kırmızıya takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur.”, “Hırsızlık yapan Muhammed’in kızı Fatıma olsaydı bile onun elini keserdim.” Sözleri ile Hz. Peygamber adaletin milliyeti, ırkı veya dini olmayacağını, bütün insanların adalet karşısında eşit olduklarını ortaya koymuştur.

Kur’an’ın ortaya koyduğu değerler ve Hz. Peygamber’in uygulamaları Mekke’de başlamış olsa da 622 yılında hicret ile beraber Medine’de uygulama alanı bulmuştur. Resûlullah’ın Medine’de yaşayan, dini, ırkı, statüsü ne olursa olsun bütün insanları kapsayacak şekilde ortaya koyduğu Medine Anayasası’nın maddeleri günümüzden 1400 yıl evvel yazılı olarak yapılmış bir sözleşme olması hasebiyle çok önemlidir. Sınırları belirlenen bir devlet algısı ortaya konulmuş, vatandaşlık bilinci geliştirilmiş, farklı dinden bile olsalar sınırlara yapılan bir saldırıya karşı ortak savunmadan, can ve mal güvenliğinden bahsedilmiştir. Dayanışma, din özgürlüğü ve takvanın öneme vurgu yapılmıştır. Suçun şahsiliği ilkesi getirilerek kabile savaşlarına sebebiyet veren durumlar ortadan kaldırılmıştır. Toplum içinde birlik sağlanınca başarı ve gelişme kaçınılmaz olmuş İslam Medeniyeti ortaya çıkmıştır.

İslam Medeniyetinin Kurucu Unsurları: Kur’ân, Sünnet ve Akıl başlığı altında hazırlanan bu kitap; İslam Medeniyetinin Temel Kaynakları, İslâmî ve Pozitif İlimler ve Gayri Arap Unsurların İslam Medeniyetine Katkısı başlıklarından oluşan üç bölümden müteşekkildir. Bu kitabın oluşmasında emeği geçen tüm arkadaşlarımıza ve yazılarıyla katkıda bulunan tüm yazarlarımıza teşekkür ederiz.

Editörler
Elazığ- 2023

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	5
İÇİNDEKİLER.....	9

GİRİŞ

İslâm Medeniyetinin Gelişimi Bağlamında Medine Vesikasının Değerlendirilmesi	15
<i>Dr. Öğr. Üyesi Hakan ÖZTÜRK</i>	

I. BÖLÜM

İSLAM MEDENİYETİNİN TEMEL KAYNAKLARI

İslâm Medeniyetinin İlk Döneminde Çalışma Hayatında Engelliler	33
<i>Dr. Öğr. Üyesi Feridun TEKİN</i>	
Kur'ân, Sünnet ve Akıl Bağlamında Değerler	51
<i>Doç. Dr. Mehmet ULUCAN - Seda KAÇMAZ.....</i>	
القيم الانسانية في القرآن والسنة وانعكاسها على السلوك الحضاري للنخبة (شواهد تاريخية) أ.م. د. همزة كاكّة ياسين - أ.د. حكيم احمد مام بكر	65
منهج النقد عند احدثين وأثره على العلوم النقليّة في الحضارة الإسلامية	79
<i>الدكتور خليفة العربي رزق / Dr. Khelifa Elarbi Rezig</i>	
مأرز حضارة الإسلام؛ إرثٌ يتمدّد ورؤى تتجدّد	99
<i>الأستاذ الدكتور عبد العزيز بن تيشة / Prof. Dr. Abdulaziz Binticha</i>	
أسس الحضارة الإسلامية	
<i>Öğr. Gör. Ali Qasım Mohammed MOHAMMED</i>	
التواصل الإنساني كأساس لبناء الحضارات بين المنظور الشرعي والتحدي التكنولوجي	135
<i>Fatima Sbaa / فاطمة سباع</i>	

153	 أثر مرافقة الوحي للعقل في أسلمة الحضارة
	محمد نذير أوسالم
165	 النصوص السياسية في القرآن الكريم مصدراً للحضارة الإسلامية - قصة سليمان عليه السلام مع ملكة سبأ نموذجاً-
	الأستاذ المساعد محمود النفار / Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud ALNAFFAR
189	 مقومات الحضارة في القرآن الكريم
	البروفيسور الدكتور عزالدين حسن جميل الأتروشي / İzadeen Hasan JAMEEL
	الاستاذ الدكتور فرست عبدالله يحيى الورميلي

II. BÖLÜM

İSLAMİ VE POZİTİF BİLİMLER

205	 Nübüvvet ve Süleyman Çelebi'nin Mevlidi Üzerine Bir Değerlendirme
	Dr. Öğr. Üyesi Fevziye ALSAÇ
221	 İslâm Mimarîsinin Teşekkülünde Kur'an ve Sünnetin Rolü
	Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra Ocak Ahmed
237	 الأدب وبناء المجتمع المسلم؛ شعر صدر الإسلام نموذجاً
	د. ياسين جمول / Dr. Yassin Jamoul
257	 مساهمات المسلمين في العلوم التطبيقية، وتأثيرها على الحضارة الغربية في العصر الوسيط
	أ.د. شوكت عارف محمد الأتروشي / Prof. Dr. Shawkat Arif Mohammed Al-Troushy
285	 العقلانيون في العصر الحديث "الكتابيُّ نموذجاً"
	الدكتور المدرس محمد مصدق ذير

III. BÖLÜM

GAYRI ARAP UNSURLARIN KATKISI

311	 İktidar-Kent İlişkilerinde Selçuklu Yerleşim Politikları Bağlamında Bilinçsel Süreçlerin Tetkiki
	Uzman Sinan DOĞAN
333	 أثر الحضارة الإسلامية على الثقافة الإيرانية و التماهي بينهما من خلال اللغة و الشعر
	الدكتور فرشيد تركاشوند / Dr. Farshid Torkashvand

345.....البنية التحتية للحضارة الاسلامية دراسة في انجازات علماء ملطية و خربوط في الحضارة الاسلامية

أ.د. درويش يوسف حسن / *Prof. Dr. Darwesh Yousif Hasan*

"معرفة الإسلام عن طريق معرفة في كتابه الوسطية في الإسلام كما فهمها وبينها الإمام الصبي الشهيد يوسف تشن كه لي

371..... في استمرارية وعي الأمة محمد ﷺ: عرض وتحليل في ضوء التربية القرآنية والنبوية وأثرها

الدكتور يونس عبد الله ما تشنغ بين الصبي

389.....الاستيراد المعرفي وأثره على القيم السياسية في الحضارة الإسلامية (الفكر السياسي الفارسي نموذجاً)

د. محمد علي بيود / *Dr. Mohamed Ali BJOUID*

GİRİŞ

İSLÂM MEDENİYETİNİN GELİŞİMİ BAĞLAMINDA MEDİNE VESİKASININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Öğr. Üyesi Hakan ÖZTÜRK

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
hozturk@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9416-0846

Giriş

Bir medeniyetin oluşmasında; yer değiştirme veya göç (hicret), insan un-suru, şehirleşme, coğrafya, toplum, ekonomik şartlar, toplumsal yaşamı dü-zene koyan değerler sistemi, siyasal sistem, dil, hukuk sistemi, eğitime veri-len önem, ortaya çıkan ihtiyaçlar, savunma ve saldırı, diğer medeniyetlerle karşılıklı etkileşimi ve gelişmelerin bir sonraki nesle aktarılması¹ etkili fak-törlerdir.

İslam medeniyetinin ortaya çıkması, gelişmesi ve yayılmasında yukarı-daki faktörlerden özellikle hicret (göç) önemli bir etken olmuştur. Allah Teâlâ yüce kitabı Kur'an-ı Kerim'de hicret edenlerin ve Allah yolunda ezâ ve cefâ görenlerin günahlarının mutlaka affedileceğini,² Allah yolunda hic-ret edenler için barınacak çok güzel yerlerin bulunduğunu, maddî - manevî genişlik ve bolluk ile karşılaşacaklarını, hicret etmek için çıkan ancak yolda hayatını kaybedenlerin mükâfatının Allah katında verileceğini,³ iman edip hicret edenlerin ve onlara kucak açarak yardım edenlerin gerçek mü'minler olduğunu,⁴ iman ederek hicret edip, mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda cihat edenlerin Allah katında büyük mertebe sahibi oldukları ve bu kişilerin gerçek manada kurtuluşa erdikleri,⁵ Allah yolunda hicret edenlerin dünya-

¹ İbrahim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 3-4.

² Âl-i İmrân, 3/195.

³ Nisâ, 4/100.

⁴ Enfâl, 8/74.

⁵ Tevbe, 9/20.

da mutlaka en güzel bir yere yerleştirilecekleri, ahirette de büyük bir mükâfatın verileceği,⁶ işkence, zulüm ve baskılarla sınıandıktan sonra hicret eden ve Allah yolunda cihâd eden, çalışıp didinen ve sabredenlerin yardımcısının bizzat Allah Teâlâ olduğunu,⁷ Allah yolunda hicret edip bu uğurda öldürülen veya ölenlerin Allah tarafından çok güzel rızıklar ile rızıklandırılacağını⁸ belirtmiştir.

Peygamber Efendimiz de Müslüman olan ve Mekke'den Medine'ye hicret edenlerin cennetin kıyılarından ve ortasından birer ev verilerek ödüllendirileceğini, bunun kefilinin bizzat kendisi olduğunu beyan etmiştir.⁹

Yukarıdaki hadis ve ayetlerden de anlaşıldığı üzere Müslümanların Mekke'den Medine'ye hicret etmesi bizzat Allah Teâlâ tarafından emredilerek teşvik edilmiştir. İlk Müslümanlar zor şartlarda da olsa Medine'ye göç ederek Kur'an'ın emirlerine uymuşlardır. Medine'ye gelen Müslümanlara kucak açan Ensar, mallarıyla ve canlarıyla onları desteklemiştir. Hz. Peygamber dünyada eşi ve benzerine az rastlanan bir uygulamaya giderek Enes b. Malik'in (ö. 93)¹⁰ evinde bu iki gurup arasında bir muâhâta¹¹ gerçekleştirmiştir. Bu kardeşleştirmeye göre Ensar ile Muhacirler birbirlerine varis bile olabileceklerdi. Bedir Savaşından sonra varisliğin ancak kan bağı ile olacağını belirten ayet¹² nazil olunca bu uygulama nesh edilmiştir.¹³

Bu kardeşleştirmeye baktığımız zaman İslam Medeniyetinin gelişmesinde önemli etkenlerden biri olan insan unsurunun en güzel iki örneği görülmektedir. Bir tarafta malını, evini, arazisini Mekke'de bırakarak inançları uğrunda Medine'ye gelen Muhacirler, diğer tarafta ellerindeki malları, evlerini tereddütsüz bir şekilde onlar ile paylaşan Ensar bu davranışları ile İslam Medeniyetinin temel ruhunu bizlere göstermişlerdir.

⁶ Nahl, 16/41.

⁷ Nahl, 16/110.

⁸ Hac, 22/58.

⁹ Ebû Abdîrrahmân Ahmed en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-sünen/es-Sünenü's-şuğrâ* (Ha-leb: Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye, 1986), "Kitabu'l-Cihâd", 19 (3133).

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Canan, "Enes b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Algül, "Muâhât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

¹² Bkz. Enfâl, 8/75.

¹³ Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1/184.

Şehirleşme ve coğrafi şartlar da İslam medeniyetin gelişmesine etki eden faktörlerdendir. İslam medeniyetinde ilk şehirleşme Yesrib yani Medine’de gerçekleşmiştir. Medine; su kaynaklarının bol olması, verimli arazilerden¹⁴ meydana gelmesi, Mekke ile Suriye bölgesi arasındaki kervan yolları üzerinde bulunması sebebiyle İslam medeniyetinin başlangıcındaki hareket noktası olmuştur. Arapçada şehre yerleşmek, şehirleşmek, şehirde yaşayan gibi anlamlara gelen “Medun” kelimesinden hareketle¹⁵ Yesrib şehrine Medîne ismi verilmiştir. Ârâmî dilinde şehir anlamına gelen “Metinta” kelimesinden geldiği de söylenir.¹⁶ Tebük’ten döndüğü sırada Medine’ye yaklaşıncı Hz. Peygamber “İşte Tâbe”¹⁷ buyurmuştur. Böylelikle Yesrib için “Tâbe” ismini ilk kez Resûlullah kullanmıştır. Yine Peygamber Efendimiz bir başka ifadesinde hicretle emrolunduğu şehre insanların Yesrib dediklerini hâlbuki oranın isminin “el-Medine” olduğunu ve o beldenin insanların şerli insanları şehirden sürüp atacaklarını söylemiştir.¹⁸ İslam medeniyetinde ilk şehirleşmenin Medine’de meydana gelmesinden dolayı “Medeniyet” kelimesi batıdaki “civilisation” ifadesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.¹⁹

Medine’ye hicretten sonra Mescidi Nebevi’nin²⁰ inşasına başlandı. Sehl ve Süheyl isimli iki yetim çocuğa ait araziye çocuklar hibe etmek isteseler de Hz. Peygamber arsa bedeli olan on dinarı bu çocuklara ödemesini Hz. Ebu Bekir’e söyledi. Hem Ensarın hem de Muhacirlerin ortak çalışması ile bu mescidin yapımı tamamlandı.²¹ Mescidi Nebevi’nin yürüttüğü faaliyetlere bakıldığı zaman; her şeyden önce burası bir ibadethane idi. Hz. Peygamber

¹⁴ Mahmut Kelpetî, “İslâm Öncesi Medine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 97-98.

¹⁵ Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Kahire: Dâru’l-Mearif, 1119), md. Medun, 6/4160.

¹⁶ Cevat Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 2001), 7/130; Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Medine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/305.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Fezâilü’l-Medîne”, 3 (1872).

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Fezâilü’l-Medîne”, 2 (1871).

¹⁹ Sarıçam - Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 1; Adem Apak, “Medeniyet ve İslam Medeniyeti”, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 15.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mescid-i Nebevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

²¹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1/184-185.

ve ashabı vakit namazları ile Cuma namazını burada cemaatle kılarlardı. Hz. Peygamber'in sohbet ve vaazlarını yaptığı, askerî işlerini müzakere ettiği, yabancı elçileri kabul ettiği, folklor gösterilerinin tertiplendiği, bazen duruşmaların yapıldığı, savaşlarda yaralanan askerlerin tedavi edildiği, gerektiğinde esirlerin hapsedildiği de olurdu. Genel itibarıyla bakıldığında Mescidi Nebevi'nin bir yönetim merkezi vazifesini gördüğü anlaşılmaktadır. Bunlara ilaveten Mescidin yanına yapılan "Meşrube" ve "Hızâne" denilen odalarda gıda maddeleri, silahlar vb. eşyalar saklanırdı. Burası bir nevi "Beytülmâl" vazifesi de görürdü. Sorumlusu ise Bilal-ı Habeşî idi.²² İslam medeniyeti geliştikçe Mescidi Nebevi'nin yürüttüğü faaliyetlere uygun olarak yeni müesseseler yapıldı.

Mescidin bitişiğine yapılmış olan Suffe'de ise fakir, kimsesiz, barınacak yeri olmayan Müslümanlar kalırdı. Burada kalanlara Suffe Ehli veya Ashâbı Suffe denilmiştir. Bunlar; kimsesiz muhacirler, bekârlar, Arap kabilelerinden Müslüman olup Medine'ye göç edenler ve ilim tahsil etmek isteyen sahâbîlerden oluşuyordu. Burada eğitim gören öğrenciler kendilerini Kur'an öğrenimine adanmışlardı. Kur'an ayetlerini aralarında müzakere ederler ve geceleri ilim tahsili ile meşgul olurlardı. Bu sebeple bunlara "Kurrâ" adı verilmiştir. Hz. Peygamber bir yere irşat ve eğitim faaliyeti için birisini göndereceği zaman bu kişiyi Suffe ashabından seçerdi.²³ Eğitim-öğretim faaliyetlerinin de yürütüldüğü bir merkezin bulunması medeniyetin doğuşu açısından önemlidir.

Bir medeniyetin gelişip büyüyebilmesi için toplumu oluşturan bütün unsurlarını kapsayan bir değerler sisteminin varlığına ihtiyaç vardır. İnsanların isteklerine, amaçlarına, ilgilerine, duygularına, toplumsal ve bireysel bazda ihtiyaçlarına değerler sistemi yön verir. Allah Teâla en güzel şekilde yaratmış olduğu insanın hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olabilmesi için peygamberler göndermiş ve kutsal kitaplar ile toplumun uyması gereken ahlaki bir sistem ortaya koymuştur. Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamberin uygulamalarında Müslümanların hayatlarını düzenleyen güven, emanete riayet,²⁴ adalet,²⁵ haramdan uzak durma,²⁶ haya, tevazu, hoşgörü,

²² İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 136-137.

²³ Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 139.

²⁴ Nisâ, 4/58; Buhârî, *Buhârî*, 1422/2001, "Kitabü'l-Vesâye", 8 (2749); "Kitabü'l-İman", 23 (33).

²⁵ Nisâ, 4/135; Mâide, 5/8; A'raf, 7/29.

²⁶ Mâide, 5/42.

istişare,²⁷ yetim hakkı,²⁸ öfke kontrolü, cömertlik-infak,²⁹ aile-akraba hakları,³⁰ fakirlerin³¹, yolda kalmışların gözetilmesi,³² eşler arasında adaletin sağlanması,³³ saygı, can-mal ve ırz güvenliği,³⁴ yardımlaşma, dayanışma, doğruluk, liyakat,³⁵ eşitlik,³⁶ hürriyet,³⁷ çalışma, üretme,³⁸ iyilik,³⁹ cesaret, merhamet, haklar, affedicilik, sabır,⁴⁰ tevekkül,⁴¹ dostluk-arkadaşlık, barış,⁴² edep, başkasının evine girerken izin alınması gerektiğine,⁴³ engellilerin de toplumun bir parçası olduğu,⁴⁴ iyiliğin emredilip kötülüğün yasaklanması⁴⁵ gibi değerlere vurgu yapılırken toplum arasında fitne çıkmasına sebep olabilecek dedikodu,⁴⁶ içki, kumar,⁴⁷ zina,⁴⁸ hırsızlık,⁴⁹ iftira,⁵⁰ ulû'l-emre itaatsizlik⁵¹ gibi davranışlar ise yasaklanmıştır. Bütün bu değerleri bizzat Hz. Peygamberin kendisi hayatında uygulayarak sahabeye örnek olmuştur. Allah Resûlü'nün yaşantısının büyük bir ahlak üzere olduğu,⁵² *"İçinizden Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç*

²⁷ Âli İmran, 3/159.

²⁸ Bakara, 2/83, 177, 215,

²⁹ Âli İmran, 3/134.

³⁰ Nahl, 16/90.

³¹ Nûr, 24/22.

³² Bakara, 2/177.

³³ Nisâ, 4/129.

³⁴ Mâide, 5/32.

³⁵ Buhârî, *Buhârî*, 1422/2001, "Kitabü'l-İlim", 2 (59).

³⁶ *"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının. Adımı anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir."* (Nisâ, 4/1.)

³⁷ Bakara, 2/177.

³⁸ Nisâ, 4/32, Necm, 53/39.

³⁹ Nisâ, 4/36.

⁴⁰ Bakara, 2/153.

⁴¹ Âli İmran, 3/159; Nisâ, 4/81.

⁴² Bakara, 2/208, 224, 228; Enfâl, 8/61.

⁴³ Nûr, 24/28.

⁴⁴ Abese, 80/1-10.

⁴⁵ Âli İmran, 3/104; Mâide, 5/79.

⁴⁶ Hucurât, 49/12.

⁴⁷ Mâide, 5/90-91.

⁴⁸ İsrâ, 17/32.

⁴⁹ Mâide, 5/38.

⁵⁰ Nûr, 24/23.

⁵¹ Nisâ, 4/59.

⁵² Kalem, 68/4.

şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır."⁵³ Ayeti ile de Hz. Peygamberin hayatının Müslümanlar için en güzel örnek olduğu belirtilmiştir. Bu değerlerin tamamı için şunları söyleyebiliriz; hayatı anlamlandırır, bireysel ve toplumsal düzeyde kimlik ve kişiliğin oluşmasını sağlar, birey ve topluma hayatı, eşyayı ve olayları değerlendirme gücü kazandırır, bir toplumun özgürlük kaynağıdır, toplumda istikrar ve huzuru sağlar, toplumu dinamik yapar, insanların davranışlara ve hareket tarzlarına yön verir, bilimsel gelişmeleri teşvik eder, istikrarlı ve itidalli gelişmeyi sağlar, medeniyetler arası ilişkilerde önemli rol oynar, kamu bilincini oluşturur, medeniyetin kuşatıcı, yapılandırıcı, seçici ve özümleyici çerçevesini belirler.⁵⁴

Yukarıda İslam medeniyetinin oluşmasına etki eden faktörler hakkında kısaca bilgi verildi. Bu çalışmanın odaklandığı nokta ise medeniyetin meydana gelmesinde önemli etkenlerden biri olan "Siyasal Sistem"'dir. Medine'de kurulan siyasal sistemin merkezinde Medine Vesikası, Medine Sözleşmesi, Medine Anayasası gibi isimlerle adlandırılan ve dünyanın ilk yazılı anayasası olarak kabul edilen⁵⁵ bu mukavelename vardır.

Bu çalışmada Medine Vesikası'nın maddeleri değerlendirilerek İslam medeniyetinin oluşmasındaki katkısının belirlenmesi amaçlanmaktadır. Sözleşmenin İbn Hişâm'da (ö. 218) geçtiği şekliyle herhangi bir maddelenendirme yoktur.⁵⁶ Müsteşrik Julius Wellhausen (1844-1918) ilk defa akademik bir üslupla vesikayı gündeme getirmiş ve 47 madde şeklinde tanzim etmiştir. Muhammed Hamidullah (1908-2002) ise 12., 20., 25., 36. ve 45. Maddeleri "a" ve "b" bentlerine ayırmak suretiyle 52'ye çıkarmıştır.⁵⁷ M. Âsım Köksal ise 55 madde olarak aktarmıştır.⁵⁸ Leone Caetani (1869-1935) 48, W. Montgomery Watt (1909-2006) 47, R. B. Serjant (1915-1993) 69, Michael Lecker (1951-) 64 madde olarak numaralandırmışlardır.⁵⁹ Bu çalışmada esas alınan

⁵³ Ahzâb, 33/21.

⁵⁴ Sarıçam - Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 53-55.

⁵⁵ Mehmet Erdem, "Medine Vesikası'nın Maddelendirilme Şekli ve Türkçe Çevirileri Üzerine Bazı Mülahazalar", *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/8 (2019), 527.

⁵⁶ Ebû Muhammed 'Abdûlmelik b. Hişâm el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Muştafâ es-Sakka v.dğr. (Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), 501-504.

⁵⁷ Erdem, "Medine Vesikası'nın Maddelendirilme Şekli ve Türkçe Çevirileri Üzerine Bazı Mülahazalar", 528.

⁵⁸ M. Âsım Köksal, *İslam Tarihi Hz. Muhammed (a.s.) ve İslamiyet Medine Devri* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1978), 1/166-170.

⁵⁹ Hikmet Zeyveli, *Medine Sahifesi* (İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2019), 20.

numaralandırma Ahmet Ağırakça'nın Medine Vesikası⁶⁰ adlı kitabında takdim ettiği şekliyledir.

Hz. Peygamber ve Müslümanlar Mekke'den Medine'ye hicret ederek rahatlatma imkânı bulmuşlardı. Ancak müşrikler Medinelileri tehdit ediyorlardı. Mekkeli müşrikler tehdit ve tahrik mektupları sonuç vermediği için Medine'ye ani bir baskın düzenleyerek Yahudi ve Müslüman ayırımı yapmaksızın bir katliamda bulunabilirlerdi. Bu durum Medine'de yaşayan ancak Müslüman olmamış kişileri Hz. Peygamber ve Müslümanlara biraz daha yaklaştırmıştı.⁶¹ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti sırasında yirmiden fazla Yahudi kabilesinin Medine civarında yaşadığı söylenmektedir. Bunlardan en güçlüleri Benî Kureyza, Benî Nadir ve Beni Kaynuka bunların en meşhurlarındandır. Bunların yanında asıl memleketleri Güney Arabistan olan Hazrec ve Evs kabileleri de Medine'de yaşamaktadırlar.⁶² Başlangıçta Evs ve Hazrec kabileleri Yahudilerin hâkimiyeti altında yaşamışlardır ancak zaman içinde Gassaniler'in de yardımı ile bu iki kabile Medine'de liderliği ele almışlardır. Yahudiler bu iki kabileyi birbirlerine karşı kışkırtarak aralarına nifak sokmuşlardır. Evs ve Hazrec arasında 120 yıl sürecek savaşlar başlamıştır.⁶³ En şiddetlisi de Buâs Harbi'dir. Bu savaşta her iki taraf da çok kayıp vermiştir. Hazrec kabilesi destek bulabilmek için Mekke'ye gelmiş Ebu Cehil onların ittifak teklifini kabul etmemiştir. Onlar da Akabe'de Hz. Peygamber ile görüşerek Müslüman olmuşlardır.⁶⁴ Evs, Hazrec ve Yahudiler arasında süren bir rekabet mevcuttur. Yahudiler nüfus itibarıyla Araplardan az oldukları için açıktan açığa savaşlara katılmamışlardır. Son Peygamberi beklediklerini söyleyerek onun kendileri arasından çıkacağını, kendilerine başkanlık edip Arapları bozguna uğratacaklarını dile getirerek Arapları tehdit ediyorlardı.⁶⁵ Evsliler Hazrec'ten bir lideri istemezler, Hazreccliler de Evs'ten bir lideri kabul etmezlerdi. Her iki gruptan da akliselim kişiler bu rekabetten ve can kayıplarından kurtulmak istiyorlardı. Böyle bir ortamda Evsliler, Hazreccliler ve Yahudilerin kabul edebileceği kuvvetli bir

⁶⁰ Ahmet Ağırakça, *Peygamberimizin Birlikte Yaşama Modeli, Dünyanın İlk Anayasası Medine Vesikası* (İstanbul: Derin Tarih Kültür Yayınları, 2016), 36-42.

⁶¹ Köksal, *İslam Tarihi Hz. Muhammed (a.s.) ve İslamiyet Medine Devri*, 1/165.

⁶² Kelpet'in, "İslâm Öncesi Medine", 104, 106.

⁶³ Ağırakça, *Dünyanın İlk Anayasası Medine Vesikası*, 13.

⁶⁴ Kelpet'in, "İslâm Öncesi Medine", 109-110.

⁶⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 102.

şahsiyetin Medine'ye gelmiş olması neticesinde insanlar Hz. Peygamber'in etrafında birleştiler. Hz. Peygamber'in hicreti yılında Medine'de 6000 kadar müşrik Arap, 4000 kadar Yahudi ve 50 kadar da Hristiyan Arap bulunmaktaydı.⁶⁶ Medine halkının tüm unsurlarını bağlayacak bir çalışma başlatmış ve neticede "Medine Sözleşmesi"'ni gerçekleştirmiştir.⁶⁷ Siyasî, hukukî bir metin olan bu Vesika için farklı isimlendirmeler de yapılmıştır. Vesikanın 1. Maddesinde "kitâb (yazı)", 41, 43, 46, 51 ve 52. Maddelerde "sahife" olarak geçmektedir.⁶⁸ Vesika'nın içeriği ve temel özellikleri anayasaya benzetildiği için dünyadaki ilk yazılı anayasa olarak da değerlendirilmiş ve Medine Anayasası diye isimlendirilmiştir.⁶⁹

MEDİNE SÖZLEŞMESİ'NİN MADDELERİNİN İSLÂM MEDENİYETİN ORTAYA ÇIKIŞI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Medine'de İslam Devleti'nin ortaya çıkmasında ilk adım olarak kabul edilen bu sözleşme; İslam Devleti'nin anayasası olmakla kalmaz, aynı zamanda yeryüzünde bir devletin koymuş olduğu ilk yazılı anayasa olma özelliğine sahiptir.⁷⁰ Bir medeniyetin oluşmasında etkili olan faktörlerin pek çoğu Medine Anayasasının maddelerinde yerine bulmuştur.

1. Siyasi ve İdari Bir İslam Toplumunun Oluşturulması

1 ve 2. maddede "Bu kitap, Peygamber Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli müminler ve Müslümanlar ve bunlara tabi olanlarla yine onlara sonradan iltihak etmiş olanlar ve onlarla beraber cihat edenler için düzenlenmiştir." "İşte bunlar (yukarıda isimleri geçenler), diğer insanlardan ayrı bir ümmet (topluluk) teşkil ederler." İfadeleri ile Medineli Ensar, Muhacirler ve onlara tabi olanlar diğer insanlardan farklı bir gurup olarak kabul edilmekte ve "Ümmet" olarak isimlendirilmektedir. Burada ümmet kelimesi siyasi birliğin karşılığı anlamında kullanılmıştır. İslam öncesi dönemlerden gelen kabilecilik anlayışının yerine İslam'ın ümmet ve kardeşlik ilkesi getirilmiştir. Çok başlılık yerine bütün vatandaşları kapsayan merkezi bir sistem oluşturulmuştur.⁷¹

⁶⁶ Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, 103.

⁶⁷ Ağırakça, *Dünyanın İlk Anayasası Medine Vesikası*, 9.

⁶⁸ Mustafa Özkan, *Medine Vesikası/Anayasası ve Birlikte Yaşama* (Ankara: FECR Yayınları, 2018), 42.

⁶⁹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi Hayatı*, çev. M. Said Mutlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966), 1/122.

⁷⁰ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/122.

⁷¹ Ağırakça, *Dünyanın İlk Anayasası Medine Vesikası*, 44.

Sözleşmenin 27. Maddesinde Yahudilerden Avf Oğulları da Ümmet kavramının içine dâhil edilmiştir. Yahudilerin dininin kendilerine, mü'minlerin dinlerinin de kendilerine olduğu belirtilmiştir. Daha sonra 29. maddeden 37. Maddeye kadar Yahudi kabilelerinin her birinin Avf Oğulları ile aynı haklara sahip oldukları belirtilmişti. Bu kabileler şunlardan ibarettir: Benu'n-Neccar, Benu'l-Haris, Benu Sa'id, Benu Cüşem, Benu'l-Evs, Benu Sa'lebe, Cefne, Sa'lebe'nin bir koludur ve Sa'lebeler gibi mülâhaza olunacaklardır, Benu's-Şuteybe ve Sa'lebe'nin Mevlaları bizzat Sa'lebeler gibi değerlendirilecektir.

18. maddede "Sulh, müminler arasında bir tekdir. Hiçbir mümin Allah yolunda girilen bir harpte, diğer müminleri hariç tutarak, bir sulh antlaşması akdedemez; bu sulh ancak onlar (müminler) arasında umumiyet ve adalet esasları üzere yapılacaktır." İfadesi ile barışın müminler arasında tek olduğu belirtilmiş ve adalet esaslarına bağlanmıştır. Ortaya çıkan bir savaş durumunda karşı tarafla barış antlaşmasına gidilemeyeceği belirtilerek Medine'nin artık bir devlet olduğu ve kabilelerin devletin genelini etkileyen meselelerde bireysel karar alamayacakları açık bir şekilde ortaya konmuştur.⁷²

2. Din ve Vicdan Hürriyeti

27. Madde'den 37. Maddeye kadarki bölümde her bir dini ve etnik gurubun dini özgürlüğü teminat altına alınmıştır.

Bu maddelerden de anlaşıldığı gibi Medine'de yaşayan ve sözleşmenin tarafları olan guruplar, onların Mevlaları ve müttefikleri kendi dinlerine göre yaşama hakkına sahip durumdaydılar.⁷³

3. Hz. Muhammed'in Otorite Olarak Kabul Edilmesi

25. ve 46. Maddelerde, 'ihtilafa düşülen konular, Allah'a ve Muhammed'e götürülecektir.' denilerek hem Müslümanlar için hem de Yahudiler için Hz. Peygamber otorite olarak kabul edilmiştir.

39. Maddede Müslümanların çıktıkları savaşlara Yahudilerin katılması, Hz. Muhammed'in iznine bağlanmıştır. Bu da Hz. Muhammed'in yeni oluşturulan Medine Site Devleti'nin yönetimi üzerindeki etkisini göstermektedir.

Bu maddelerden devlet başkanının Hz. Peygamber olduğu, hâkimiyetin ise Allah'a ait olduğu anlaşılmaktadır.

⁷² Ağırakça, *Dünyanın İlk Anayasası Medine Vesikası*, 38,46.

⁷³ Özkan, *Medine Vesikası/Anayasası ve Birlikte Yaşama*, 48.

Bu maddelere göre hâkimiyet tamamen Allah'a aitti. Çünkü bir ihtilaf halinde başvurulacak merci Allah ve onun peygamberi Hz. Muhammed'dir. Bu yüzden Medine Site Devleti'nin yönetim şekli demokrasi olarak değerlendirilemez. Hz. Peygamber bir konuda önce Kur'an'a başvurur eğer Kur'an'da bir hüküm yoksa sahabe ile istişare ederek akliselim ve mantikî düşünce yardımı ile hükümler çıkarırdı.⁷⁴

4. Suçun Şahsiliği ve Adalet

14. maddede *"Takva sahibi müminler, kendi aralarında mütecevize ve haksız bir fiil yapılmasını tasarlayan yahut bir cürüm yahut bir hakka tecavüz ve yahut da müminler arasında bir karışıklık çıkarma kastını taşıyan kimseye karşı olacaklar ve bu kimse onlardan birinin evladı bile olsa, hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır"* denilerek suçun şahsiliğine vurgu yapılmıştır. Arap toplumunda var olan kabilecilik anlayışı ile bazı durumlarda bir şahsın işlediği suç yüzünden iki kabile yıllarca savaşmıştır. Bu tarz kavgaları sonlandırmak için suçun şahsiliği ve adaletin herkese eşit dağılması ilkesi getirilmiştir.

Günümüzde dahi kan davalarının yaşandığı dikkate alınırsa 1400 yıl evvel Hz. Peygamber'in suçun şahsiliği ilkesini anayasa maddesine alarak kabileler arası kavga, cinayet ve savaş gibi istenmeyen durumların ortaya çıkmasını engellemiştir. Cezayı verme işini de şahsa bırakmamış hukukun üstünlüğü prensibini uygulamaya koymuştur.

5. Ortak Savunma

Ülke savunmasında birlikte hareket etme zorunluluğu, bir savaşta gerekirse her kesimin şehrin bir mıntıkasının güvenliğinden sorumlu olacağı ve aynı şekilde muhtemel bir savaşta, her kesimin kendi giderlerini kendileri karşılayacağı vesikanın 41, 48 ve 50. maddelerinde belirtilmiştir.

6. Yardımlaşma ve Dayanışma

3. maddede *"Kureys'ten olan Muhacirler, eskiden olduğu gibi, evvelki şekiller altında kan diyetlerini ödemeye ve her zümre, harp esirlerinin fidye-i necatını müminler arasındaki iyi ve makul bilinen esaslara ve adalet umdelerine göre tediyeyle iştirak edeceklerdir."*

Üçüncü maddedeki; *"Kureys'ten olan Muhaciler"* ifadesi yerine *Benû Aşflar, Benû Sâideler, Benû Harisler, Benû Cüşemler, Benû Neccarlar, Benû Amr b. Aşflar, Benû Nebitler ve Benû Evsler* kabilelerinin isimleri 4-12. Maddelerde tek tek yazılarak kabileler arasındaki ilişkileri ve kan diyetleri ile ilgili hü-

⁷⁴ Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, 126.

kümleri düzenlenmektedir. Kabilelerin adlarının ayrı ayrı yazılması her birinin hukukunun korunacağı ve herkesin bu konuda eşit haklara sahip olduğuna vurgu yapmak içindir.⁷⁵

12. maddede “Müminler kendi aralarında ağır mali mesuliyetler altında bulunan hiç kimseyi (bu halde) bırakmayacaklar, fidye-i necat veya kan diyeti gibi borçlarını iyi ve makul bilinen esaslara göre vereceklerdir.” İfadeleri ile müminlerin tek başına kaldıramayacağı bir borcun altında bırakılmayacağı beyan edilecek sosyal dayanışma ve yardımlaşma ön plana çıkarılmıştır.

7. Sınırların Belirlenmesi ve Can Güvenliği

44. maddede “Bu sahifenin (sözleşmenin) gösterdiği kimse lehine Yesrib Vadisi dahili mukaddes bir yerdir.” İfadeleri ile Medine’nin şehir sınırları tayin edilmiştir. Sınırları belli edecek yüksek taşlar dikilmiştir. Medine içinde ve dışında belirlenen haram bölgede herkesin güven içinde olacağı belirtilmiştir.

52. maddede “Bu yazı, bir haksız fiil veya cürüm işleyen (ile cezası) arasına engel olarak giremez. Kim bir harbe çıkar, emniyette olur veya kim ki Medine’de kalırsa yine emniyet içindedir; haksız bir fiil ya da suç işlenmesi halleri müstesnadır. Allah ve Resûlullah Muhammed himayelerini, (bu sahifeyi) tam bir sadakat ve dikkat içinde muhafaza eden kimseler üzerinde tutacaklardır.” İfadeleri ile vesikanın maddelerine uyan kişilerin haklarının korunmasının bizzat Allah ve Peygamberine ait olacağı ifade edilmiştir. Hz. Peygamber kurulmuş olan Medine Site Devleti’nin en üst noktasındaki lideri olarak tanımlanmıştır.

8. Hukuk ve Kanun Karşısında Eşitlik

24. maddede ise “Bu yazının muhteviyatını kabul eden, Allah’a ve Ahiret Gününe inanan bir müminin bir katile yardım etmesi ve ona sığınacak bir yer temin etmesi helal değildir; ona yardım eden veya sığınacak bir yer gösteren, Kıyamet Günü Allah’ın lanet ve gazabına uğrayacaktır ki, o zaman artık kendisinden ne bir para tediyesi ve ne de bir taviz alınacaktır.” ifadeleriyle herkesin kanun karşısında eşit olduğu, suçlu veya katil kim olursa olsun sığıma hakkı tanınmayacağı belirtilerek suç ve suçluya karşı ortak hareket edilmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır.

52. maddede ise suçlu ile cezası arasına hiçbir şeyin (kabilesinin üstünlüğü, statüsü, zenginliği, fakirliği vs.) giremeyeceği belirtilmiştir. Kanun karşısında herkesin eşit olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁵ Ağırakça, Dünyanın İlk Anayasası Medine Vesikası, 44.

Sözleşmede, hukukun üstünlüğü ilkesinin bir parçası olan yargı ve yargı bağımsızlığından da bahsedildiği söylenebilir. Şöyle ki, muhtemel bir suçun işlenmesi durumunda kime ve neye göre ceza verileceği belirtilmiştir. Resûlullah yargıç olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla suçlunun cezalandırılmasında keyfiliğin önüne geçilmiş, suçlunun kim tarafından ve neye göre cezalandırılacağı belirtilmiştir. Öyle görünüyor ki suç işleyecek Müslümanlar için İslâm'ın hükümleri uygulanacak, Kureyzaoğulları⁷⁶ örneğinde olduğu gibi diğer din mensupları da kendi dinlerinin hükümlerine göre yargılanacak ve cezalandırılacaklardır.⁷⁷

9. Askeri Sistem

19. maddede ise askeri hizmet ve vatan savunmasında tam bir eşitlik ilkesi belirlenmiş ve savaşa katılan bütün askeri birliklerin sırasıyla nöbetleşecekleri belirtilmiştir. 26. Maddede de Yahudilerin savaş devam ettiği müddetçe kendi harp masraflarını karşılayacakları belirtilmiştir.

41 ve 42. Maddelerde savaş kararını tek bir şahıs veya kabilenin alamayacağını bu kararın ancak merkezi hükümetin alabileceğini ortaya koymaktadır. Savaş olursa da yine askeri masraflara ortak olacaklar ve sorumluluk yükleneceklerdir.⁷⁸

10. Eşitlik

49. maddede ise, Medine'nin dışında din adına yapılacak bir savaş olursa Yahudiler ve Medineli müşriklerin bu muharebeye katılmak zorunda olmadıkları aynı şekilde Yahudiler Medine'nin dışında bir savaş yaparlarsa Müslümanlar da onların savaşını katılmayacakları ifade edilmiştir. Şayet şehir dışından Medine'ye bir saldırı gelirse şehir herkesin katılımıyla savunulacaktır.

11. Ahlaki Değerler

Vesikanın 21. Maddesinde takva sahibi müminlerin en doğru yol üzere olduğu belirtilmiştir. Bu madde ile Kur'an ve Sünnetin ortaya koyduğu ah-

⁷⁶ Kurayza Oğulları Medine Vesikası'na Evs kabilesinin müttefiki olarak katılmıştır. Hendek Savaşında vesikanın maddelerine uymadıkları için Hz. Peygamber onların üzerine sefer düzenlemiştir. Sa'd b. Muaz'ın hakemliğini kabul ederek teslim olmuşlardır. Sa'd b. Muaz eli silah tutan ve ergenlik dönemini geçiren erkeklerin öldürülmesi kararını vermiştir. Casim Avcı, "Kurayza (Benî Kurayza)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/431; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/240.

⁷⁷ Özkan, *Medine Vesikası/Anayasası ve Birlikte Yaşama*, 49.

⁷⁸ Ağırakça, *Dünyanın İlk Anayasası Medine Vesikası*, 52.

laki değerlere uyarak yaşayanların en doğru yolda oldukları söylenmiştir. Müslümanların günlük ve sosyal hayatlarında takip edecekleri yol belirlenmiştir.

Sonuç

Medine Anayasası bir siyasi birliğin hukuki belgesi niteliğindedir. Dini ve etnik durumuna bakılmaksızın sözleşmeye muhatap olan tüm Medineliler vatandaş kabul edilmiş ve eşit haklara sahip olmuşlardır. Bu anayasa ile devletin şekli yapısı, bütünlüğü, ülke unsuru, devletin vatandaşlarının tamamının “ümme” olarak isimlendirilmesi, egemenlik prensibi, adalet ve eşitlik ilkesi, teşri ve icra salahiyeti, denetim mekanizması, anayasanın üstünlüğü ve bağlayıcılığı, askeri sistem, dış politika, devlet ve vatandaşların can güvenliği, gayri Müslimlerin durumu ortaya konulmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de Bakara Suresi 256. ayette de belirtildiği gibi dinde zorlama yoktur. Medine Sözleşmesinde bu ayetin hükmü uygulanmıştır. Yahudiler ile Medine müşrikler devletin vatandaşı olarak kendi dinlerini özgürce yaşayabileceklerdi. Kur'an-ı Kerim'de din konusunda Müslümanlarla savaşımayan, Müslümanları yurtlarından çıkarmayan gayri Müslimlerle iyi ilişkiler kurulabileceği ve onlara karşı adaletli davranmak gerektiği belirtilmiştir. Özellikle “adalet” kavramına vurgu yapılarak, ‘Allah adaletli olanları elbette sever’ buyrulmaktadır. (Mümtehin, 60/8-9)

Medine Anayasası, Hz. Peygamber'in siyasi bir faaliyeti gibi değerlendirilebilir ancak özünde Kur'an'ın ilkelerinin bir tezahürü, bu ilkelerin uygulamaya geçmiş şeklidir. Kur'an-ı Kerim'de Hâkka Suresinde; Kur'an'ın Allah tarafından indirildiği, Peygamberin ona Allah'a atfen fazladan bir şeyler katamayacağı, şayet böyle bir şey yapmış olsa onun kısıvrak yakalanarak can damarının koparılacağı ve buna da hiç kimsenin mani olamayacağı açık bir şekilde beyan edilmiştir. Eğer Medine Anayasasının maddelerinden birisi Allah'ın rızasına uygun olmasa konuyla ilgili ayet nazil olur ve hata düzeltilirdi.

Anayasa'da Medine'de yaşayan bütün kabilelerin isimleri tek tek sayılmış ve hakları belirtilmiştir. Bu kabilelerin reislerinin rızaları ile bu sözleşmenin hazırlandığı düşünülürse siyasal katılım temsili olarak değerlendirilebilir.

Askeri sistem de düzenlenmiştir. Askeri hizmette eşitlik prensibi getirilmiştir. Bir savaş anında savaşa kimlerin katılacağı belirlenmiş, her kesi-

min sorumlu olduğu mıntıkayı savunması ve masraflarını karşılaması gerektiği söylenmiştir.

Hiz. Peygamberin Medine Sözleşmesini hazırlaması ve Medine’de yaşan Muhacir, Ensar, Müşrik Araplar ve Yahudiler tarafından imzalanması ile İslam dininin geleceğini garanti altına almıştır. İslam medeniyetinin doğuşu bu noktadan başlamıştır. Çünkü sözleşme imzalanması Müslümanların sayısı azdır, olası bir müşrik saldırısında çok zarar görebilirlerdi.

Bir medeniyetin doğuşunda etkili olan adalet, eşitlik, hukuk sistemi, devlet, vatandaşlık ve ahlaki değerler Medine Vesikası’nda yerini almıştır. Özellikle bir arada yaşama tecrübesi çok önemli bir unsurdur. İslam medeniyetinin evrensel ve terkipçi özelliğini ortaya koymuştur. Daha sonraki dönemlerde gayri Müslim pek çok kişi İslam medeniyetinin gelişmesinde katkı sağlamıştır.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet. *Peygamberimizin Birlikte Yaşama Modeli, Dünyanın İlk Anayasası Medine Vesikası*. İstanbul: Derin Tarih Kültür Yayınları, 2016.
- Algül, Hüseyin. “Muâhât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ali, Cevat. *el-Mufasssal fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü’s-Sâkî, 2001.
- Apak, Adem. “Medeniyet ve İslam Medeniyeti”. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Avcı, Casim. “Kurayza (Benî Kurayza)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/431-432. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Medine”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Mescid-i Nebevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi’u’s-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi’u’s-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Canan, İbrahim. “Enes b. Mâlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Erdem, Mehmet. “Medine Vesikası’nın Maddelendirilme Şekli ve Türkçe Çevirileri Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/8 (2019), 525-542.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi Hayatı*. çev. M. Said Mutlu. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Hımyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Muştafâ es-Sakka v.dğr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1119.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Kelpetin, Mahmut. "İslâm Öncesi Medine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 95-113.
- Köksal, M. Âsım. *İslam Tarihi Hz. Muhammed (a.s.) ve İslamiyet Medine Devri*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1978.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed en-. *el-Müctebâ mine's-sünen/es-Sünenü's-şuğrâ*. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye, 1986.
- Özkan, Mustafa. *Medine Vesikası/Anayasası ve Birlikte Yaşama*. Ankara: FECR Yayınları, 2018.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Sarıçam, İbrahim - Erşahin, Seyfettin. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Zeyveli, Hikmet. *Medine Sahîfesi*. İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2019.

I. BÖLÜM
İSLAM MEDENİYETİNİN
TEMEL KAYNAKLARI

İSLÂM MEDENİYETİNİN İLK DÖNEMİNDE ÇALIŞMA HAYATINDA ENGELLİLER

Dr. Öğr. Üyesi Feridun TEKİN

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ordu/Türkiye
fetekinli08@hotmail.com

Giriş

İslâm medeniyeti insanlık tarihi açısından kıymetli örnekleri barındıran bir medeniyettir. Tarih boyunca birçok ilki bünyesinde barındırmış hem teorik hem de pratik açıdan insanlık tarihine emsalsiz örnekler sunmuştur. İslâm medeniyetinin özünde insanlığa hizmet önemli hususlardan biridir. İslâm medeniyetinin insanlık tarihi üzerinde güzel örneklerde etkili olmasında en önemli unsur kuşkusuz Kur'ân ve sünnete aittir. Bu iki temel kaynağın sahip olduğu güç ve kudret toplumsal hayata önemli tesirlerde bulunmuştur.

Engelli insanlar İslâm medeniyetinin ilk yıllarından itibaren toplumun asli unsuru olarak görülmüş, hakları gözetilmiş, engelsiz insanlar gibi sosyal hayatın bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu insanlara gösterilen ilgi ve alaka hem kendi devirleri hem de sonraki dönemler için referans niteliğindedir. Tüm insanlığa gönderilen Hz. Peygamber engellilere yönelik örnek uygulamalar ile sonraki nesillere temel oluşturacak birçok ilke imza atmıştır.

Hz. Peygamber engelli insanlar ile engelsizler arasında ayrımcılık yapmamış, bireysel ve toplumsala sorumluluk manasında her iki tarafı eşit görmüş, adalet düsturundan sapmadan hakların gözetilmesi hususunda azami gayret ortaya koymuştur. O, öncelikle engelli bireyleri de toplumun asli unsuru olarak değerlendirmiş, onların sahip oldukları potansiyellerden istifade etmiş, onlara sorumluklar vermiş, onları çalışma hayatı içerisinde istihdam etmiştir.

Çalışmamızda Hz. Peygamber'in İslâm medeniyetinin başlangıç zamanında çalışma hayatında engelli sahâbelere yönelik istihdam politikasını ele aldık. Bu maksatla başta ilk dönemi anlatan tarih, hadis, tefsir ve fıkıh kaynakları ile konuyla ilgili günümüzde kaleme alınan çalışmalardan yararlandık.

1. Hz. Peygamber Döneminde Engellilere Genel Bir Bakış

Hz. Peygamber, engelli insanların sosyal hayat içerisinde olmasına dikkat etmiş, değişik vesilelerle onların toplumun bir parçası olmasını sağlamıştır. Onların engelli oluşları Resûlullah'ın (s) tavrı sayesinde toplumsal sorun olmaktan çıkmıştır. Engelli sahâbeler başta eğitim olmak üzere, sağlık, yargıçlık, komutanlık, valilik gibi birçok alanda kendilerini gösterme imkânı bulmuşlardır.¹

Hz. Peygamber engelli bireyleri toplumun aslî unsuru olarak görmüş, çevresindeki insanlara da bu hususu örneklerle göstermiştir. O, insanların engelli olup olmamalarına göre değil, kişilik özelliklerine göre değerlendirmiştir. İnsanların sahip olduğu engeller onları toplumsal hayattan koparmamış, Resûlullah'ın (s) örnek yaklaşımı ile kendilerini sosyal hayatın parçası olarak görmelerini sağlamıştır.

Hz. Peygamber'in engellilere yönelik ortaya koyduğu örnek uygulamalarda akla gelen isimlerden biri Abdullah b. Ümmî Mektûm'dur. Bu sahâbenin Resûlullah (s) ile olan münasebetine bakıldığında engelli bireylere yönelik bireysel ve toplumsal algının nasıl olması gerektiğine yönelik önemli ip uçları mevcuttur. Resûlullah (s) engelli sahâbeleri sosyal hayata dahil etmiş, onları kendi haline terk etmemiş, onların fark edilebilirliğini arttırmıştır. Abdullah b. Ümmî Mektûm amâ olmasından dolayı camiye geliş gidişte sorun yaşadığı için namazları evinde kılması hususunda Hz. Peygamber'den izin istemişti. Resûlullah (s) ona ezan sesini işitip işitmediğini sormuş o, işittiğini söyleyince camiye gelerek cemaatle birlikte namaza devam etmesi gerektiğini söylemiştir.² Engelli kimselerin belirli bir sosyal çev-

¹ Feridun Tekin, *Hz. Peygamber (sas) Döneminde Sosyal Hizmetler*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 309.

² Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şürühulha: Sünenu Ebî Dâvûd*, fihrist. Bedreddin Çetiner, 2. Basım. İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992), "Salat", 46; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebei el-Kazvinî, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, 2 Cilt. (Kahire: Dâru İhyâ'it-Tûrasi'l-Arabi, ts.), "Mesacid", 17.

rede olması ve diğer insanlarla münasebeti sosyalleşmeleri için önemlidir. Resûlullah (s) ezan sesinin duyulmasını bir kıstas olarak belirlemiş, o dönemin şartları içerisinde sesin ulaştığı yerin camiye yakın olması göz önüne alındığında sahâbenin evde namaz kılmasını uygun görmeyerek hem cemaatle birlikte ibadet hem de diğer insanlarla etkileşimi canlı tutma adına ondan mescide gelmesini istemiştir. Hz. Peygamber'in Abdullah b. Ümmî Mektûm özelinde sergilemiş olduğu tavır engelli bireylerin yalnızlığa terk edilmemesi; onlarla mümkün mertebe ortak yaşam alanlarının paylaşılması gerektiğini göstermiştir.

Hz. Peygamber döneminde farklı engele sahip sahâbeler yer almıştır. Bu sahâbelerin bazıları muhtemelen toplumsal baskı veya mahalle baskısından dolayı toplumda rahat hareket edebilme imkân ve fırsatı bulamamışlardır. İslâm öncesi dönemin genel karakteristik yapısı içerisinde normal insanlar arasında haksızlık ve ayrımcılık yaşanırken engellilere yönelik havayı tahmin etmek zor olmazsa gerek. Bu duruma örnek olarak Zâhir b. Harâm'ın yaşadıkları örnek olarak verilebilir. Kaynaklarda yer aldığına göre Zâhir b. Harâm fizikî görüntüsünün çirkinliğinden dolayı, insanlardan uzak durarak çölde yalnız yaşamayı tercih etmiş, temel ihtiyaçları dışında şehre uğramamıştır. Resûlullah (s) bu sahâbenin psikolojik durumu hakkında malumata sahip olacak ki onunla münasebetini canlı tutmuş, o, Medine'ye geldiğinde kendisiyle iletişim halinde olmuş ve Zâhir hakkında, "*Zâhir bizim köyümüz, bizde onun şehriyiz*" demiştir.³

Çiftçilikle geçimi sağlayan Zâhir, ekip biçtiği ürünleri satmak için Medine'ye geldiğinde Resûlullah (s) kendisi ile görüşür, yakinen ilgilenirdi. Hz. Peygamber bu sahâbe ile olan münasabetini ilerletmiş, onunla şakalaşacak duruma getirmiştir. Resûlullah'tan (s) fazla alışık olmadığımız davranış örneklerini mezkûr sahâbe için müşahade etmekteyiz. Hz. Peygamber, pazarda ürettiklerini satan Zâhir'e fark ettirmeden arkasından sessizce sokularak gözlerini kapatmış ve "*Bu köleyi kim satın almak ister?*" diye yüksek sesle ba-

³ İbn Karî, Ebû'l-Hüseyin Abdülbâkî b. Kânî b. Merzûk, *Mu'cemü's-sahabe*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh Mısırâtî. 3 Cilt. (Medine: Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, 1997), 1/237; İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seadat Mecdüddîn Mübarek b. Muhammed, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz v. dğr., 8 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/302; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihabüddîn Ahmet b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. 7 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 3/306.

ğirmıştır. Yaşadıklarıyla şoka giren Zâhir kurtulmak için çırpınmış ve köle olmadığını ifade etmiş, gözlerini kapatanın Hz. Peygamber olduğunu anlayınca, “Benim gibi değersiz bir köleyi kim almak istesin” demişti. Resûlullah (s) onun söylediklerine, “Sen Allah katında çok değerli birisin” diyerek karşılık vermiş ve şakasını bitirmiştir.⁴ Aşırılığa gidilmeden yapılan şakalar insanlar arasında muhabbet ve sevginin gücünü gösterir. Resûlullah (s) ile Zâhir b. Harâm arasındaki diyalog engelli insanlar ile doğru iletişim sayesinde güzel bir münasebet kurulabileceğini göstermiştir.

Fiziki görüntüsünü mesele edip insanlardan uzak duran bir diğer sahâbi ise Sa’d es-Sülemî ez-Zekvanî’dir. Bu sahâbe Resûlullah’a (s) gelip, “Ey Allah’ın Resûlü! Siyahlığım ve çirkinliğim cennete girmeme engel midir? diye sormuş, Hz. Peygamber de “Allah’a yemin ederim ki, Rabbinden sakındığım, O’na ve Resûlü’ne iman ettiğin sürece hayır” şeklinde karşılık vermiş ardından, “Herkesin lehine olanlar senin lehine, herkesin aleyhine olanlar senin aleyhine olacak” diye cevap vermiştir. Ardından evlenmek isteyen sahâbeye yardımcı olmuştur.⁵ Sahâbenin engelli ve siyah oluşunu ifade edip Hz. Peygamber’e soru sorması muhtemelen daha önce bu sebeplerden dolayı kendisiyle yaşanan olumsuz diyaloglardır. Sahâbe, insanların kendisiyle alay edici tavırlarından rahatsız olmuş olmalı ki doğrudan siyah ve engelli olmasını dile getirmiştir. Ancak almış olduğu cevapla durumun farklı olduğunu öğrenmiş ve yapay engellemelerin önemli olmadığını görmüştür.

Sahip olduğu fizikî özelliklerden dolayı yalnız yaşamayı tercih eden bir diğer sahâbe ise Cuâl b. Sürâka’dır.⁶ Dış görünüşünden dolayı kendini toplumdan tecrit eden, insanlardan uzak duran Cuâl b. Sürâka Hz. Peygamber tarafından kendi haline terk edilmemiş, gazvelere götürülmüş, sosyalleşmesine yardımcı olunmuştur.⁷

⁴ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstîâb fî Ma’rifeti’l-Ashâb*, thk. Adil Mürşid, (Ammam: Dârü’l-A’lam, 2002), 258; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Ğâbe*, 2/302; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/306.

⁵ İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Ğâbe*, 2/418-419; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/90.

⁶ Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *Kitabu’l-meğâzî*, thk. Marsden Jones, 3 Cilt. (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1984), 2/447; İbn Sa’d, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 9 Cilt. (Beyrut: Dârü’l- Kütübü’l-İlmiyye, 1990), 4/232; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Ğâbe*, 1/536.

⁷ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ v. dğr., 4 Cilt. (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts), 4/139; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 4/232; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 122.

Resûlullah'ın yardımcı olduğu bir diğer sahâbe ise Cüleybib'tir. Evlenmek isteyen ancak fiziki görünüşünden dolayı değişik engeller çıkarılan Cüleybib Hz. Peygamber'in yardımıyla emeline ulaşmıştır. Her ne kadar evlenmek istediği kızın ailesi sahâbenin dış görünümünü bahane ederek evliliğe sıcak bakmasa da onunla evlenecek olan kız Hz. Peygamber'in araya girmesiyle Cüleybib ile evlenmeyi kabul ederek şunları söylemiştir: *"Siz nasıl olur da Resûlullah'ı reddedersiniz? Bırakın beni Resûlullah'ın dediğini yapayım. O kesinlikle beni zâyi edecek bir şey yapmaz, kötü olan biriyle beni evlendirmez"* demiş,⁸ ve şu ayeti okumuştur: *"Allah ve Resûlü bir işe hüküm verdikleri zaman hiçbir mü'min erkek ve kadın için seçme söz konusu değildir."*⁹ Hz. Peygamber toplumsal hayatın temel yapısı olan aile kurumu kurma hususunda attığı adım ve göstermiş olduğu çaba ile engelli bireyin talebi gerçekleşmiş, evlenecek olan kızın da gayreti ile bu süreç mutlu bir şekilde sonuçlanmıştır. Böylece sahip oldukları fiziksel özellikleri nedeniyle sosyal hayattan kendilerini dışlamak zorunda kalan mezkûr sahâbeler Resûlullah'ın (s) yaklaşımı sayesinde diğer insanlarla aynı toplumu paylaşmışlar, topluma yabancı ve yalnız olmaktan kurtulmuşlardır.

Hz. Peygamber engelli sahabeler ile münasebetini canlı tutmuş, camilere gelmelerini istemiş, onlarla şakalaşmış, evlenmelerine yardımcı olmuş, sahip oldukları engeller nedeniyle toplumdan uzak yaşamalarına müsaade etmemiş, onları sosyal hayatın merkezine çekerek diğer insanlarla birlikte ortaklaşa aynı toplumu paylaşmalarına yardımcı olmuştur. Onun bu davranış şekli İslâm medeniyetinin insana vermiş olduğu değeri gösteren güzel bir örnektir. Bu tecrübeler İslâm medeniyetini insanları kapsayan ve kuşatan bir medeniyet olduğunu bir kez daha göstermiştir.

2. Çalışma Hayatında Engelliler

İş ve çalışma hayatı günümüzde olduğu gibi geçmişte de insanlar için önemliydi. Çalışmak, üretmek, kimseye muhtaç olmadan yaşamak her insan için önemlidir. İnsanlar hem kendileri hem de aileleri için çalışmak zorundadırlar. Her insan sahip olduğu vasfa göre mesleğini icra etmekte veya geçici birtakım işler yapmak suretiyle rızık temin etmektedir. Asrısaaadette de insanlar farklı iş alanlarında çalışarak geçim yollarını aramışlardır. O

⁸ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Sıfatü's-Safve*, thk. Mahmûd Fahuri, thr. Muhammed Revvas Kal'aci, 3 Cilt. 2. Basım. (Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1979), 1/368.

⁹ el-Ahzab, 33/36.

dönemin koşulları dikkate alındığında engellilerin çalışma hayatında yer alması birtakım zorlukların yaşanmasına sebep olmuştur.

Hz. Peygamber, hayatını zor koşullarda idame ettiren engelli sahâbelere yönelik devrim niteliğinde radikal adımlar atarak onları çalışma hayatının da bir parçası haline getirmiştir. Resûlullah (s) tüm insanlığa peygamber olarak gönderilen son elçidir.¹⁰ Dolayısıyla onun uygulamalarından engelliler de olumlu manada istifade etmişlerdir. Hz. Peygamber bir devlet başkanı olarak engellileri çalışma hayatına dahil ederek onların sahip olduğu yetenek, kabiliyet ve potansiyellerinden yararlanmıştır. Engelli sahâbeler farklı engellere sahip olsalar da Resûlullah'ın (s) kendilerine sunmuş olduğu imkânları iyi değerlendirmişler, kendilerine verilen mesuliyet ve sorumlulukları yerine getirmek suretiyle birbirinden zorlu birçok görevi başarıyla icra etmişlerdir.

2.1. Ticaret Hayatında Engelliler

Arap yarımadasında ticaret insanların temel geçim kaynaklarında biriydi. Bölgenin sahip olduğu iklim ve coğrafya bu durumu zorunlu kılmaktaydı. Bilindiği üzere Hz. Peygamber hem çocukluk yıllarında hem de gençlik yıllarında ticaretin içinde yer almıştı. İnsanlar geçimlerini temin etmek için sahip oldukları imkânlar müvacehesinde ticaret yaparak hayatlarını idame ettirmeye çalışmaktaydılar. O dönem ticaret yapanlar arasında başına aldığı bir darbeden dolayı engelli olan Habbân b. Munkız da yer almaktaydı. Başını aldığı darbeden dolayı aklında gelgitler olan sahâbe bu duruma rağmen ticaret ile meşguldü.¹¹

Ticareti esnasında diğer insanlar tarafından yanıltıldığı için ailesi bu durumu çözme adına Hz. Peygamber'e başvurmuş, ondan ikna edemedikleri Habbân'ı ticaret yapmaktan vazgeçirmesini istemişlerdi. Ailesini isteği üzerine Resûlullah (s), Habbân b. Munkız'ı çağırarak kendisiyle konuşmuş, onu ikna etmeye çalışmıştı. Hz. Peygamber'i dinleyen Habbân: *"Ey Allah'ın Elçisi! Ben ticaret yapmadan duramam ki!"* deyince, Resûlullah (s), *"O hâlde alışveriş yapacağın zaman, 'aldatmak yok!' diye karşı tarafa söyle"* buyurmuştur.¹² Hz.

¹⁰ el-Ahzab, 33/40.

¹¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/317; Yusuf Acar, "Saadet Asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 145. 131-171.

¹² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Kütübü's-sitte ve şüruhuha: Sahihü'l-Buhârî*, fihrist. Bedreddin Çetiner, 2 Cilt. 2. Basım. (İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis:

Peygamber sahâbenin ticaret yapma hususundaki karallılığını görünce aldatılmaması için ona üç gün muhayyerlik hakkı tanımış,¹³ bu şekilde ticaret yapmasının daha uygun olacağını belirtmiştir.

Resûlullah (s) ticaret yoluyla geçimini sağlayan ancak sahip olduğu engelden dolayı ailesini ve kendisini zor durumda bırakan sahâbeyi önce ikna etmeye çalışmış bundan bir netice alamayınca orta yol bularak ticaretine devam etmesini sağlamıştır. Bu örnek engelli sahâbelerin ticari hayatta muhayyerlik yoluyla alışverişte bulunabileceklerine işarete etmektedir.

2.2. İmam ve Müezzin Olarak istihdam Edilmeleri

İmamlık peygamberlik mesleklerinden biridir. Bu meslek taşımış olduğu sorumlulukla hem bireysel hem de toplumsal manada mesuliyeti zor olan görevlerdendir. Resûlullah (s) Mekke'den Medine'ye gitmeden önce Mus'ab b. Umeyr ile Abdullah b. Ümmî Mektûm'u göndermiştir.¹⁴ O, Medine'de arkadaşı Mus'ab b. Umeyr ile birlikte hem dini tebliğde bulunmuş hem de imamlık yapmıştır. Hicret sonrasında ise İbn Mektûm Hz. Peygamber'in Medine'de olmadığı zamanlarda onun yerine imamlık yapmıştır.¹⁵ İbn Mektûm imamlık dışında müezzinlik de yapmıştır. Sesinin gür ve güzel olması¹⁶ bu meslek için tercih sebeplerinden biridir. Ramazan ayında Bilâl-i Habeşî ile müezzinlik yapmışlardır. Bilâl-i Habeşî ezan okuyunca müslümanlar sahura kalkar, İbn Mektûm ezan okuyunca ise sahur biter imsak başlardı. Hz. Peygamber konu ile ilgili olarak, "*Bilâl ezan okuyunca yemek*

Dâru Sahnûn, 1992), "Büyû", 34, 48; Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuha: Sahîhu Müslim*, 2. Basım. (İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992), "Büyû", 48; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, 1/ 666.

¹³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/317.

¹⁴ İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 9 Cilt. (Beyrut: Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 3/87; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe, 4. Basım. (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969),90; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkadir Ata. 18 Cilt. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1992), 1/173.

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/205; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/284.

¹⁶ Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Cabir, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Zirikli, 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Fikr, 1997), 2/184; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Telkihi Fuhum Ehli'l-Eser fî Uyuni't-Târih ve's-Siyer*, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1975), 80,140; Safedî, Ebû's-Safa Selahaddîn Halil b. Aybek b. Abdullah, *Nektü'l-Himyân fî Nüketi'l-Umyân*, thk. Ahmet Zeki Bek, (Mısır: el-Matbaatü'l-Cemaliyye, 1911), 221.

yemeye başlayın, Ümmi Mektûm ezan okuyunca yeme içmeyi bırakın”¹⁷ şeklinde buyurarak insanlara yardımcı olmuştur.

Görme engelli olmasına rağmen imam olarak istihdam edilen bir diğer sahâbe ise Itbân b. Mâlik’tir. Itbân b. Mâlik bir gün Hz. Peygamber’e gelerek evinin uzak olmasından dolayı camiye geliş gidişte zorlandığını imkân olursa evinde namaz kılmak için izin istemişti. İbn Mektûm örneğinde olduğu gibi Resûlullah (s) ona ezanı işitip işitmediğini sormuş, ezanı işitmediğini öğrenince namazları evinde kılmasına müsaade etmiş ve bu sahâbeyi bulunduğu mahallede imam olarak görevlendirmiştir.¹⁸ Görme engelli sahâbenin yaşadığı mahallede imam olması son derece önemlidir.

Hz. Peygamber’in imam olarak görevlendirdiği bir diğer sahâbe ise amâ Umeyr b. Adî’dir. Umeyr b. Adî, kendi kabilesi içerisinde (Hatmioğulları) imam olarak görevlendirilmiştir.¹⁹

İmamlık yapan bir diğer sahâbe ise Abdurrahman b. Avf’ tır. Uhud Gazvesi’nde aldığı darbeler neticesinde total kalan İbn Avf,²⁰ Tebük Gazvesi esnasında bir topluluğa namaz kıldırırken Resûlullah (s) onun ardında durmuş, ona cemaat olmuş, imamlığına müdahalede bulunmamıştır.²¹ Örneklerde görüldüğü üzere farklı engele sahip olan sahâbeler imamlık gibi mesuliyeti yüksek olan görevi icra etmişlerdir. Onların sahip olduğu karakter ve vasıf imam olmalarına engel teşkil etmemiştir. Dolayısıyla engelli olmak bahanesine sığınmadan hem onlar hem de Hz. Peygamber örnek olabilecek uygulamalar ile insanlığa güzel örnek olmuştur.

¹⁷ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu’r-rusûl ve’l-müluk*. thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim. 1 1 Cilt. 2. Basım. (Mısır: Dârü’l-Maârif, 1968), 11/532; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, 1/416; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/171.

¹⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/550; İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed, *Kitâbü’l-muhabber*, thk. İlse Lichtenstadter, (Beyrut: Dârü’l-Âfâkı’l-Cedîde, ts), 298; Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinânî, *Kitabu’l-bursân ve’l-urcân ve’l-umyân ve’l-hûlân*, thk. Abdüsselam Muhammed b. Harun, 2. Basım. (Beyrut: Darü’l-Cil, 1990), 173, 563; Safedî, *Nektü’l-Himyân*, 198.

¹⁹ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/135; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/34.

²⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 2/ 68, 229-230, 3/47, 92-101, 132, 215; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, 1/ 476; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/ 176-177.

²¹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1012; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/95; İbnü’l-Cevzî, *Telkih*, 116; Mithat Eser, *Engelli Sahabiler*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2013), 214.

2.3. Vali Olarak İstihdam Edilmeleri

Valilik günümüzde olduğu gibi geçmişte de yapılması zor olan görevlerden biridir. Taşınmış olduğu sorumluluk ve mesuliyet açısından icra edilmesi meşakkatli bir vazifedir. Hem yöneten hem de yönetilen açısından zorlu bir vazife olan valilik Resûlullah (s) döneminde bazı engelli sahâbeler tarafından yerine getirilen görevlerden biridir. Toplumun her kesimi ile ilgilenmek onların dertlerine çözüm olmak ve idari maslahatı adalet ve hakkaniyete göre yerine getirmek herkesin yapabileceği bir şey değildir. Resûlullah (s) engelli sahâbeleri vali olarak zorlu görevlere tayin etmiştir. Hz. Peygamber'in vali olarak atadığı sahâbelerden biri ortopedik engelli olan Muâz b. Cebel'dir. Resûlullah (s) bu sahâbeyi yeni fethedilen Yemen bölgesine göndermiş ve ona şu tavsiyelerde bulunmuştur:

*"Muâz, sana Allah'a karşı müttaki olmanı, doğru söylemeni, verdiğin sözde durmanı, emaneti sahibine vermeni, hıyanet etmemeni, yetime şefkati, komşu hakkını gözetmeni, öfkeni yenmeni, mütevâzî olmanı, selamı yaymanı, yumuşak sözlü olmanı, imanda sabit olmanı, Kur'ân'da fakih olmanı, ahiret'e sevgi beslemeni, hesaptan korkmanı, emelini kısa tutmanı ve iyi ameli tavsiye ederim. Bir Müslüman'ı tahkir etmekten (sebbetmekten), doğruyu söyleyeni yalanlamaktan veya yalan söyleyeni tasdik etmekten, âdil bir imama isyan etmekten de seni nehyederim. Her taşın ve ağacın yanında (her zaman) Allah'ı an. Yaptığın her kötülükten sonra tövbe et. Gizli işlediğinde gizli, açık işlediğinde açık."*²² Kaynaklarda farklı konuşma metinleri yer alsa da biz yönetim ve idari işleri konu aldığı için bu rivayeti tercih ettik.

Hz. Peygamber sahip olduğu liyakat, ehliyet ile onun valilikte başarılı olacağına duyduğu inanç bu atamada etkili olmuş olabilir.²³ Muâz b. Cebel valilik görevinin yanında kadı, zekât memuru, imam, öğretmenlik²⁴ ve vahiy katipliği de yapmıştır.²⁵ Resûlullah (s) ortopedik engeli olan sahâbeyi çok yönlü olarak değerlendirmiş, ona güvenmiş, sahip olduğu vasıflarında ondan istifade etmiş, zorluk derecesi farklı olan vazifelerle onu memur kıl-

²² İsfahanî, Ahmed b. Abdullah b. İshâk İsfahanî Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, 10 Cilt. (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974), 1/241.

²³ Feridun Tekin, *Hz. Peygamber (sas) Döneminde Sosyal Hizmetler*, 322.

²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/347-348, 3/584; Câhiz, *Kitabu'l-Bursân*, 326; Belâzürî, *Ensâb*, 1/529.

²⁵ Ya'kubî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer, *Tarihü'l-Ya'kubî*, thk. Abdülemir Mehna, 2 Cilt. (Beyrut: Şirketü'l-A'lami li'l-Metbuat, 2010), 2779.

muştır. Muâz b. Cebel için Hz. Peygamber övgü dolu ifadelerde bulunmuş ve şunları söylemiştir: “Ümmetimin helali ve haramı en iyi bilen Mu’az b. Cebel’dir”²⁶ ve “Kur’ân’ı dört kişiden alınız: Abdullah b. Mes’ûd, Ebû Huzeyfe’nin azadlısı Sâlim, Mu’az b. Cebel ve Ubey b. Kâ’b.”²⁷

Hz. Peygamber’in vali olarak görevlendirdiği engelli sahâbelerden bir diğeri çenesinde kayma olan Amr b. Said’tir.²⁸ Amr b. Said Hayber, Teyma, Vadiu’l-Kura bölgelerinde valilik yapmıştır.²⁹ Örneklerden anlaşılacağı üzere Resûlullah (s) engelli sahâbelerin sahip olduğu yöneticilik vasıflarını ön planda tutmuş, onların valilik yapabileceklerine inanmış ve onları önemli belde ve bölgelere tayin etmiştir. İnsanları ve toplumu idare etmek farklı meşakkatleri barındırmaktadır. Değişik zamanlarda kritik ve hayati kararlar almak ve uygulamak valilik mesleğinin olmazsa olmazlarından. Bu şekilde mesuliyeti ağır görevlere engelli sahâbelerin getirilmesi onlara olan güveni ifade temektedir. Onların başarılı olmaları ise taşımış oldukları sorumluluğun bilincinde hareket etmelerini sağlamıştır.

2.4. Zekât Memuru Olarak İstihdam Edilmeleri

Hz. Peygamber döneminde zekât toplamak için belirli memurlar görevlendirilirdi. Bu görev maksadıyla uzak yerlere gidilir, meşakkatli yolculuklar yapılırdı. Ayrıca bu hizmet için hesap işlerinin de iyi bilinmesi gerekirdi. Çünkü zekât memurları maliklerin sahip olduğu menkul ya da gayri menkulü hesaplar, yapılan hesabın ardından zekât mükellefinden vermeleri gereken zekâtları tahsil ederek Medine’ye gelirlerdi. Dikkatli, titiz ve özen isteyen zekât memurluğu için Hz. Peygamber engelli sahâbe Amr b. Said’i görevlendirmişti.³⁰ Amr b. Said Resûlullah (s) tarafından Hayber, Teyma, Vadiu’l-Kura’ ya gönderilen Amr b. Said bu görevi başarı ile ifa etmiştir.³¹ Dinî bir vecibe olan zekâtın toplanması için gönderilen memurların engellilerden seçilmesi onların zorlu görevleri başarabileceklerine dair inanç ve kararlılığı göstermiş, bu alanda da çalışabileceklerini ortaya koymuştur.

²⁶ İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, 5/188.

²⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 1/311; İsfahanî, *Hilye*, 1/176; İbnu’l-Cevzî, *Telkih*, 125.

²⁸ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 304.

²⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/100-101; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 490.

³⁰ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 304.

³¹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/100-101; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 490.

2.5. Savaşlarda Muharip Olarak Görev Almaları

Savaşlar geçmiş dönemlerde yüz yüze yapılmaktaydı. Bu nedenle savaşa katılanların bedenlen zinde, dinamik, hızlı, çevik, atik ve uyanık olmaları gerekmektedir. Bazen bedenlen zinde olmak yetmez aynı zamanda akıllı hareket edilmesi de icab ederdi. O dönemin koşulları içerisinde gazve ve seriyelere katılmak için engelsiz olmak önemli iken Hz. Peygamber engelli bazı sahâbelerin savaşlara muharip olarak katılmalarına izin vermiştir. Ortopedik engeli olan Amr b. Cemûh³² Resûlullah (s) ile gazvelere katılmak istemesine rağmen oğulları tarafından engellenmişti.³³ Ancak Amr b. Cemûh'un sahip olduğu gaza isteği engelli olmasının önüne geçmiş, gazi veya şehit olmak için engelli olma bahanesine sığınmadan samimi ve açık yüreklilikle Hz. Peygamber'e gelerek talebini iletmiş ve ona: *"Ey Allah'ın Resûlü! Ne dersin, eğer ben şehit oluncaya kadar Allah yolunda savaşırsam, cennette bu topal ayağım düzelmiş bir şekilde yürüyebilecek miyim?"* diye sormuş, Hz. Peygamber, *"Evet"* deyince Uhud gazvesine katılmıştır. Uhud Gazvesi'ne katılan Amr b. Cemûh'u gören Resûlullah (s), *"Ben sanki cennette bu ayağın iyileşmiş bir hâlde yürürken, seni görüyor gibiyim"* beyanda bulunmuştur. Engelli olarak gazveye katılan Amr b. Cemûh burada şehit olmuştur.³⁴

Hz. Peygamber'e gelerek gazvelere katılmak isteyen bir diğer sahâbe ise bir ayağı olmayan Nu'mân b. Kavkal'dır. O, bir gün Resûlullah'a gelmiş ve ona, *"Ey Allah'ın Resûlü şu topal ayağımla cennete girebilir miyim?"* sormuş, Hz. Peygamber, *"Evet cennette yeşil çimenlerin üzerinde gezerken görür gibiyim"* diye cevap vermişti. Hz. Peygamber'den cevaz alan Nu'mân b. Kavkal, Bedir ve Uhud Gazveleri'ne katılmıştır. Uhud Gazvesi esnasında Resûlullah (s) ile aralarında şu şekilde bir konuşma gerçekleşmişti. Nu'mân: *"Allah'a yemin olsun ki Cennete gireceğim"* dedi. Hz. Peygamber *"Nasıl gireceksin?"* diye sorunca, Nu'mân, *"Ben Allah'tan başka ilah olmadığına, senin Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik ediyorum. Savaş meydanından da kaçmayacağım"*. Resûlullah (s) ,

³² Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/264; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* 3/424; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 304.

³³ Vâkıdî, *Meğâzî*, I,265, 267.

³⁴ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/264; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ v. dğr., 4 Cilt. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts),3/96; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esat, 23 Cilt. 3. Basım. (Beyrut: Muesesetü'r-Risâle, 1985), 1/252-255.

“Doğru söyledin” dedi. Bu konuşmaların ardından Nu’mân savaş meydanında şehit düşmüştür.³⁵

Resûlullah (s) engelli sahâbeleri bazen komutan olarak da görevlendirmiştir. Uhud gazvesi’nde aldığı darbeler nedeniyle topal kalan Abdurrahman b. Avf, hicretin altıncı yılında Kelb kabilesinin bulunduğu Dûmetül-cendel’e yönelik gönderilen seriyyede ordu komutanı olarak görevlendirilmiştir.³⁶ Abdurrahman b. Avf sayesinde kabile reisi ile beraber kavminden pek çok kimse müslüman olmuş, müslüman olmayanlarla ise cizye ödemek koşuluyla barış yapılmıştır.³⁷

Hiz. Peygamber döneminde savaşların meydana geliş şekilleri dikkate alındığında zorluğu ortadadır. Bu zorluk sürecine bir engellilik eklenince engelli sahabeler için bu durum daha meşakkatli bir hal almaktadır. Ancak sahâbelerin engelli oluşları cesaret, şecaat ve yiğitliklerinden bir şey götürmemiş, bizzat Resûlullah’a (s) gelerek şevk ve samimiyetle düşmana karşı yapılan savaşlarda yer almayı istemişlerdir. Her ne kadar Hiz. Peygamber ilk başta engelli sahâbelerin gaza meydanında yer almasını istemese de bu durum kabul görmemiş, engelli sahabeler gazi ve şehit olmak için gazvelere katılmaktan çekinmemişlerdir. Bu sahâbelerden gelen talep doğrultusunda onlar savaşlara muharip veya komutan olarak katılmış ve önemli başarılar elde etmişlerdir.

2.6. Farklı Alanlarda İstihdam Edilmeleri

Hiz. Peygamber sahip oldukları ehliyet ve liyakat göre engelli sahâbelere değişik görev ve sorumluluklar vermiş, onlardan istifade etmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere Abdullah b. Ümmî Mektûm imam ve müezzin olarak istihdam edilmişti. Bu sahâbe Resûlullah’ın (s) Medine yokluğunda vekillikte bulunmuş,³⁸ yöneticilik anlamında üst düzey görev icra etmiştir. Hiz. Peygamber Bedir,³⁹ Uhud,⁴⁰ Hendek,⁴¹ Hudeybiye,⁴² Mekke’nin Fethi,⁴³

³⁵ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/167; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 722; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, 5/320; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/245.

³⁶ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/560; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/251, 3/83, 4/279; Taberî, *Târih*, 2/642.

³⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 2/89; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, 3/476; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/176.

³⁸ Taberî, *Târih*, 11/533; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/284.

³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/263; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 2/27.

⁴⁰ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/371; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 2/58.

⁴¹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/8, 2/441; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/231.

⁴² Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/8; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 2/95.

Tebük,⁴⁴ Huneyn seferleri⁴⁵ ve Veda hacı⁴⁶ başta olmak üzere Medine'den ayrıldığında birçok kez Abdullah b. Ümmî Mektûm'u kendi yerine vekil olarak bırakmıştır.

Uhud gazvesi esnasında Hz. Peygamber'i korurken eli kesilen Talha b. Ubeydullah⁴⁷ müslümanların aleyhine çalışan münafıkların şer yuvalarını yıkan ekte görevlendirilmiştir. Tebük Gazvesi öncesi münafıkların yahudi Süveylim adlı birinin evinde toplanarak insanları Hz. Peygamber ve müslümanlar aleyhinde kışkırttığı yönünde istihbari bilgi Resûlullah'a (s) ulaşmıştı. Haberin ardından Hz. Peygamber münafıkların şer yuvalarını yıkmak gayesiyle Talha b. Ubeydullah ile bir grubu propagandanın yapıldığı yere göndermiş, çirkin planların gerçekleşmesine müsaade etmeden evi yıkmışlardır.⁴⁸ Fitne, fesat ve karışıklık toplumsal birliği bozan ve dağıtan bir durumdur. Birlik ve dirliğe karşı zamanında ve yerinde adımlar atılmalı, cerahat büyümeden gerekenler yapılmalıdır. Hz. Peygamber müslümanların aleyhine çalışmak için bir araya gelenlere müsaade etmemiş, planlarını gerçekleştirmelerine izin vermemiştir. Onun idari anlayışında meselelere büyümeden müdahale edilmiş, bu görev için ise münasip kişiler belirlenmiş, bu kimselerden biri de engelli Talha b. Ubeydullah olmuştur. Onun sahip olduğu cesaret, şecaat ve yiğitlik kritik görevlerde kendisine güvenilmesini sağlamıştır.

Câhiliye döneminde şiir günümüzdeki medya görevi görmekteydi. Şairler söylemiş olduğu şiirler ile gündemi belirler, toplumu yönlendir, değişik meselelerin konuşulması sağlarlardı. Bu nedenle şiirler toplum nazarında kıymetli görünürdü. Hiç kimse menfi manada onların diline düşmek istemezdi. Söylemiş olduğu şiirlerle dönemim önemli şairlerinden biri olan elinden engelli Hassân b. Sâbit⁴⁹ müslüman olduktan sonra bu şairlik yete-

⁴³ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/8; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/135.

⁴⁴ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/8; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 4/205

⁴⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 1/463; Makrizî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadîr, *İmtâü'l-esmâ' bima li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-emoal ve'l-hafede ve'l-metâ'*, tahkik ve tatlîk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi, 15 Cilt. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 8/388. Diğer vekaletler için bkz. Feridun Tekin, *Hz. Peygamber (sas) Döneminde Sosyal Hizmetler*, 318-320.

⁴⁶ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/8; Belâzürî, *Ensâb*, 1/483; Safedî, *Nektü'l-Himyan*, 221.

⁴⁷ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/254; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/217; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 228.

⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/517; Kettanî, Muhammed Abdülhay, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, çev. Ahmet Özel, 3 Cilt. (İstanbul, İz Yayıncılık, 1991), 2/67.

⁴⁹ İsfahanî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec, İsfahanî, *Kitabu'l-Egânî*, thk. İhsan Abbas, İbrahim es-Sâ'afin, Bekr Abbas, 3. Basım. 25 Cilt. (Beyrut, Dâru Sadır,

neğini müslümanların hizmeti için kullanmıştır. Hz. Peygamber bu sahâbenin sahip olduğu şairlik yeteneğinden istifade etmiş, onu özellikle müslümanlar aleyhinde şiir söyleyenlere cevap vermek için sözcü olarak belirlemiş, şiirleri ile müslüman olmayanlara karşılık vermiştir.⁵⁰ Kureyş'in önde gelenleri Hz. Peygamber aleyhinde ileri geri konuştuklarında onlara Hassân b. Sâbit şiiriyle ve Resûlullah'ı (s) zor durumda bırakmadan cevaplar vermiştir.

Ka'b b. Eşref'in Bedir'de ölen müşrikleri öven şiirlerine Hassân b. Sâbit tarafından cevap verilmiş, müşrikler yerilmiş, müslümanlar övülmüştür.⁵¹ Bir defasında Temîmoğulları esirlerini kurtarmak için Medine'ye yanlarında şair ve hatiplerle gelmişlerdi. Gelen heyet kendilerine güvenerek müslümanlar ile bir münazara talebinde bulunmuşlardı. Münazara neticesinde Hassân b. Sâbit tarafından mağlup edilmişler ve heyet üyeleri müslüman olmuşlardı.⁵² Hz. Peygamber'in resmi olarak şairlik hizmetinde bulunan Hassân b. Sâbit Mekke'nin fethinde de müşrikleri susturmuş, onlara anlayacakları dilden cevaplar vermiştir.⁵³ Mezkûr sahâbenin bu alandaki yeteneğinden istifade edilmiştir.

Birbirinden farklı alanlarda engelli sahâbelerin göstermiş oldukları çaba ve gayretler takdire şayandır. Onların gayretlerinin oluşmasında kuşkusuz en önemli hisse Hz. Peygamber'e aittir. Onun insanlara yönelik algısı sayesinde önemli adımlar adılmış, engelli sahâbeler tabiri caizse kendini bulmuşlardır. Hz. Peygamber yerine vekil olma, düşmanı infaz etme ve o dönemin medyası olarak tanımlayabileceğimiz şiir dünyasında engelli sahâbeler büyük yararlılıklar göstermişlerdir. Onlara verilen görevler başarıyla ifa edilmiş, Resûlullah'ın (s) gözü arkada kalmamıştır. Diğer taraftan engelli sahâbeler aldıkları görevleri başarıyla yerine getirmişler, kendilerine olan

2008), 4/105; Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1997), 16/400.

⁵⁰ İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî, *el-İkdü'l-ferid*, thk. Müfid Muhammed Kamihe, Abdulmecid et-Terhinî, 9 Cilt. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1983), 6/133.

⁵¹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/184.

⁵² Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/977-978; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/294-295; İsfahanî, *Eğânî*, 4/112-115.

⁵³ Bahattin Kök, "Hassân b. Sâbit'in Şiirleri ile İslâm'a Hizmetleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1986), 134.

güveni boşa çıkarmamışlar, her daim emre amade olacak şekilde hareket ederek, sorumluk almaktan kaçınmamışlardır.

Sonuç

İslâm medeniyeti sahip olduğu özellikleri ile tüm insanlığı ve müslümanları ilgilendiren bir medeniyettir. Bu medeniyet içerisinde ayrımcılık, ötekileştirme ve insanları görmezden gelme gibi bir algı ve anlayışa yer yoktur. Özellikle müslümanların birbirine karşı tavır ve davranışlarında yapay engellere yer verilmemiş, engellemelerin önüne geçilmiştir. İnsanların sahip olduğu maddi ve manevi engeller önemsiz görülmüş, asıl engelin zihin ve zihniyette olduğu değişik örnekler ile defaatle ifade edilmiştir.

İslâm medeniyetinin temeli olan Kur'ân ve sünnette genelde insanlara özelde ise müslümanlara yönelik davranış şekilleri ortaya konmuş, olumsuz algı ve anlayıştan uzak durulması yönünde telkinlerde de bulunulmuştur. İslâm medeniyetinin yaşayan örneği olan Resûlullah (s) engelli bireyler hakkında nasıl davranılması gerektiğini gösteren çarpıcı örneklerle tüm insanlığa referans olmuştur.

Hız. Peygamber'in insanları değerlendirirken ortaya koymuş olduğu yaklaşım tarzı son derece önemlidir. O, insanları kategorize etme, ayrımcılık yapma, küçük görme, tahkir etme ve ırkçılık başta olmak üzere suni anlayışları terk etmiştir. İslâm öncesi dönemde engellilere yönelik toplumda yer alan menfi algının değiştirilmesi için büyük çaba harcamış, önemli değişiklikler ortaya koymuştur.

Hız. Peygamber, tüm insanlığa gönderilen bir elçidir. Onun ortaya koymuş olduğu örnek hayat hem kendi zamanı hem de sonraki dönem için devrim niteliğindedir. Resûlullah (s) kendi döneminde yaşayan engellileri toplumsal hayatın merkezine çekmiştir. Onlara yönelik ortaya koymuş olduğu uygulamalar ile engellilerden üst düzeyde istifade etmiştir. O, engelli sahâbeleri çalışma hayatına dahil ederek sahip oldukları potansiyellerden yararlanmıştır.

Engelli sahâbeler kendilerine tanınan imkânları iyi değerlendirmişler, engellerinin çalışma hayatına engel teşkil etmediğini göstermişlerdir. Engelli sahâbeler zorlu görevlere kendileri talip olmuş, taşımış oldukları vasıflarla aldıkları sorumlulukları başarıyla yerine getirmişlerdir. Yetenekleri sayesinde iş ve çalışma hayatında önemli başarılar elde etmişlerdir.

Hız. Peygamber'in onlara olan güven ve itimadıyla toplumda haklarında yer alan bazı olumsuz algılardan kurtulmuşlar, geleceğe güzel örnekler sunmuşlardır. Özellikle yalnız ve tek başına yaşama, aile kuramama ve kritik görevlerden uzak durma gibi olumsuzlukları atlatmışlar, bazen engelsiz insanlardan daha fazla başarı elde etmişlerdir.

Hız. Peygamber din görevlisi, öğretmen, kadılık, zekât memurluğu, komutanlık ve valilik gibi birbirinden zorlu görevlere engelli sahâbeleri tayin etmiş, sahip oldukları potansiyellerinden istifade etmiştir. Özellikle savaşlara katılıp düşmanla çarpışmaları ve akabinde gazi ve şahit olmaları engelli sahâbelerin hayatla ne kadar barışık olduklarına işaret etmektedir.

Hız. Peygamber engelin bedende değil zihinde olduğunu örneklerle aktarmış; engelli insanlara acımak, üzölmek, yardım etmek ya da muhtaç, aciz olarak görme yerine durumu elverişli olanların iş ve çalışma hayatında olmaları gerektiğini göstermiştir. Bu maksatla farklı alternatiflere dikkat çekerek bu alanda referans olabilecek uygulamalar ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Acar, Yusuf. "Saadet Asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 131-171.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Cabir, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Zirikli, 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Fikr, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Kütübü's-sitte ve şüruhuha: Sahihü'l-Buhari*, fihrist. Bedreddin Çetiner, 2 Cilt. 2. Basım. İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinânî, *Kitabu'l-bursân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân*, thk. Abdüsselam Muhammed b. Harun, 2. Basım. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şüruhuha: Sünenü Ebî Dâvûd*, fihrist. Bedreddin Çetiner, 2. Basım. İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992.
- Elmalî, Hüseyin, "Hassân b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16/400. İstanbul, TDV Yayınları, 1997.
- Eser, Mithat, *Engelli Sahabiler*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2013.
- İsfahanî, Ahmed b. Abdullah b. İshâk İsfahanî Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Aşfiyâ*, 10 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Adil Mürşid, Ammam: Dârül-A'lam, 2002.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî, *el-İkdü'l-ferid*, thk. Müfid Muhammed Kamihe, Abdulmecid et-Terhinî, 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1983.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Telkihi Fuhum Ehli'l-Eser fi Uyuni't-Târih ve's-Siyer*, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1975.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümmem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkadir Ata. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Sıfatü's-Safve*, thk. Mahmûd Fahuri; tahrir Muhammed Revvas Kal'aci, 3 Cilt. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1979
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Seadat Mecdüddîn Mübarek b. Muhammed, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz v. dğr., 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbü'l-muhabber*, thk. İlse Lichtenstadter, Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmet b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ v. dğr., 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Karî, Ebü'l-Hüseyn Abdülbâkî b. Kânî b. Merzûk, *Mu'cemü's-sahabe*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh Mısrâtî. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe, 4. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebei el-Kazvinî, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İsfahanî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec, *Kitabu'l-Eğânî*, thk. İhsan Abbas, İbrahim es-Sa'afin, Bekr Abbas, 3. Basım. 25 Cilt. Beyrut, Dâru Sadır, 2008.
- Kettanî, Muhammed Abdülhay, Kettanî, Hz. *Peygamber'in Yönetimi*, çev. Ahmet Özel, 3 Cilt. İstanbul, İz Yayıncılık, 1991
- Kök, Bahattin. "Hassân b. Sâbit'in Şiirleri ile İslâm'a Hizmetleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (1986), 123-139.
- Makrizî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *İmtai'l-esmâ' bima li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, tahkik ve talik. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi, 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şüruhuha: Sahîhu Müslim*, 2. Basım. İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992.
- Safedî, Ebü's-Safa Selaheddîn Halil b. Aybek b. Abdullah, *Nektü'l-himyân fi nüketi'l-umyân*, thk. Ahmet Zeki Bek, Kahire: el-Matbaatü'l-Cemaliyye, 1911.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'r-rusûl ve'l-müluk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. 2. Basım. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1968.
- Tekin, Feridun, Hz. *Peygamber (sas) Döneminde Sosyal Hizmetler*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Vakîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitabu'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones, 3 Cilt. Beyrut: Ale-mü'l-Kütüb, 1984.

Ya'kubî, İbn Vazih Ahmed b. İshak b. Ca'fer, *Tarihü'l-Ya'kubî*, thk. Abdülemir Mehna, 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-A'lami li'l-Metbuat, 2010.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esat, 23 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

KUR'ÂN, SÜNNET VE AKIL BAĞLAMINDA DEĞERLER

Doç. Dr. Mehmet ULUCAN

Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Elâzığ/Türkiye
ulucanmho@firat.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8445-3127

Seda KAÇMAZ

Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Öğrencisi, Elâzığ/Türkiye

Giriş

İslam Medeniyetinin kurucu unsurlarından olan Kur'ân, sünnet ve akıl kavramları insanlara kılavuzluk eden, doğru yolu gösteren birer pusula gibidir. Bir Müslümanın yaşamında Kur'ân, dinin temel kaynağıdır. Kur'ân'ın bütün insanlar üzerinde de önemli etkileri vardır. Kur'ân, birey ve toplumun duygularına, düşüncelerine, soru(n)larına doyurucu ve tatmin edici cevaplar verir. Bünyesinde kısa, özlü ve çarpıcı ifadeler barındıran Kur'ân, insanlara gönderilen mucizevi, evrensel son kitaptır. Bu yüzden insanları iyiye, güzele, doğruya yönlendirip her açıdan kendini değerlendirmesini ister.

Hız. peygamberin söz, davranış ve tutumlarını topyekûn oluşturan ve içeren hadis ve sünnettir. Hadis ve Sünnet, Kur'ân'ın açıklayıcısıdır. Hız. Peygamberin insanoğluna bıraktığı en kutsal ve en yüce miras, hiç şüphesiz Kur'ânı anlayan, yaşayan ve yaşatan bir hayattır. Sünnet, İslam'ın temel uygulama alanlarından biridir. Müslümanlar için bilgi, kanaat ve hakikati göstermesi bakımından ana kaynaktır. Hız. Peygamberin söz ve fiilleri, insanlara en güzel örnekleri içerir. Hadis ve sünnet, Kur'ân'ın kural ve kaidelerinin her dönemde öğrenilmesini sağlamış; farklı din, inanç ve fikir merkezlerinde bulunanların İslam medeniyetinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hız. Peygamberin tebliğ ettiği din, bıraktığı ilim, en iyi onun söz ve davranışlarında uygulandığı ve yaşandığı bilinmektedir.

Özü itibarıyla Kur'ân ve sünnet bir bütündür. Aynı kaynaktan, ilahi vahyin özünden gelmekte ve birbirini tamamlamaktadır. Sünnet, Kur'ân'ın koruyucu kalkanı, Kur'ân sünnetin özüdür. İslam dininin anlaşılması ve uygulanması için Kur'ân ve sünnetin tam olarak anlaşılmasına ihtiyaç vardır.

Kur'ân'da ve sünnette önemle işaret edilen başka bir kavram ise akıldır. Kur'ân'a göre insanı insan yapan onun her türlü davranışlarına anlam veren, ilahi emirler karşısında sorumluluk yüklenilmesini sağlayan akıldır. Kur'ân'da akıl, "bilgi edinmeye yarayan bir güç" ve "bu güç ile elde edilen bilgi" şeklinde ifade edilmektedir. Akıl, insanoğlunun duygu ve düşüncelerinden hareketle doğru yolu bulmasında ve çeşitli bilgileri elde etmesinde en önemli rolü oynamaktadır. Kur'ân'da aklın insanoğlunun duyuları üzerinde önemli etkilere sahip olduğuna da işaret edilmektedir. Çünkü duyular, akılla bir değer kazanır. Kur'ân'da insanın nefsi, biyolojik yapısı, dış dünyasında gerçekleşen olaylara bakılması ve bu konuların üzerinde durulması ve düşünülmesi istenmektedir. Kur'ân bu konulara yönelik önemli tespitleri de içermektedir.

Kur'ân ve sünnet, bireyin ve toplumun hayatına çeşitli yönlerden müdahale etmekte ve rehberlik ederek faydalar sağlayan ilahî kaynaklı kural ve kaideleri içermektedir. Allah otoritesinin beşer planındaki yansıması Kur'ân; Allah otoritesinden gücünü alan nübüvvet makamının yansıması ise sünnettir. Hz. Peygamber'in sünneti, Kur'ân'da vahyedildiği şekliyle İslâm öğretilerinin insanî kanunlaşmış halidir.¹

Kur'ân ayetleri incelendiğinde; imandan ibadete, ahlaktan yaratılışa, ilimden ırfana, sabırlı olmaya, nasihate, duaya, sevgiye, tövbeye, şükür etmeye, dostluğa, kanaate, vefalı olmaya, affedici olmaya, çalışmaya ve sosyal hayatın her kademesine varıncaya kadar, Müslümanları ilgilendiren Kur'ân muhataplarından uygulama istemektedir. Çünkü Allah, Hz. Peygambere Kur'ân ile öğüt vermeyi emretmektedir. Kur'ân, insan eğitiminde öncelikle bireyin kalbine Allah ve Peygamber sevgisini yerleştirmektedir. Bunu yaparken baskı yapmadan insanoğlunun yapısına uygun bir şekilde hareket ederek insan aklının kabul ettiği hususları dikkate almaktadır.

İnsanoğlu var olduğundan bugüne devamlı olarak bir merak ve arayış içinde olmuştur. Bu durumun iki ana sebebi vardır. Bunlardan biri bireyin kişisel yapısında olan akıl, irade, yeti ve yetenekleri diğeri ise yaşamla süre-

¹ Ağırkaya, Güven, "Kur'ân ve Sünnet Birbirinin Neyi Olur?". *Diyanet İlmî Dergisi* 57/4, (2021), 1021-1060.

gelen ihtiyaçları ve problemleridir. Bundan dolayı birey; akıl, irade ve yetenekleriyle iyiyi kötüden, merhametliyi merhametsizden, doğruyu yanlıştan, gerçeği yalandan ayırt eden bir potansiyele sahiptir. Kur'ân, insanın bu zıt kutuplu durumuna vurgu yapmış, peygamberler aracılığıyla insanın iyi olana yönelmesine çağrıda bulunmuştur. Bireyin fıtratında her ne kadar iyi ve güzel olana yönelme varsa da nefsinin ve zaaflarının esiri olması da söz konusudur. Bu nedenle çalışmada Kur'ân, sünnet ve akıl bağlamında ahlaki değerler, dinî değerler, ahlaki ve dini değerlerin zıtlarına da değinilmeye çalışılmıştır.

1. Kur'ân, Sünnet ve Akıl

1.1. Kur'ân

Kur'ân'ın Müslümanlar üzerinde önemli etkileri vardır. Kur'ân, birey ve toplumun duygularına, düşüncelerine, sorularına doyurucu ve tatmin edici cevaplar verir. Kur'ân, Müslüman insanları iyiye, güzele, doğruya yönlendirip ahlakî açıdan insanın kendisini değerlendirmesini sağlar. Kur'ân, terim olarak "Hz. Muhammed'e (vahiy yoluyla indirilip mushaflara yazılan, tevâtüren nakledilen ve Fatiha'nın başından Nas'ın sonuna kadar okunmasıyla ibadet edilen muciz bir kelim" şeklinde tanımlanmaktadır.²

Bu tanımlama Kur'ân'ı, kendisinden önceki vahiylerden ayırıp ayrıcalık kazandırmaktadır. "Mushaflara yazılmış" ifadesi, Kur'ân'da olmayan hiçbir kelime ve harfin Kur'ân'a dahil edilmediğini yine Kur'ân'da olan hiçbir şeyin de mushaf dışında bırakılmadığını ifade etmektedir. "Tevâtüren nakledilmesi" ifadesi ise tevâtür derecesine ulaşamamış hiçbir kıraatın Kur'ân sayılamayacağını ve Kur'ân'ın hem lafız hem de mana itibarıyla korunduğunu belirtmektedir. Fatiha'nın başından sonuna kadar ifadesi bu iki sure arasında kalan kısmın Kur'ân olduğunu, okunmasıyla ibadet edilmesi meal ve tefsirinin Kur'ân sayılamayacağını ayrıca kudsî ve nebevî hadislerin okunmasının ibadet olmadığını da ifade etmektedir.³

Kur'ân'ı etkili ve tesirli kılan en önemli özelliklerden biri bütün peygamberlerin aynı gerçeğin tebliğcisi olduğunu belirtmesidir. Hz. Peygamber ise bu kitabı şöyle tanıtmaktadır: "Allah'ın kitabı olan Kur'ân'da sizden öncekilerin kıssaları, sizden sonrakilerin haberleri, kendi aranızda olanların hükümleri vardır.

² Levent, Sinan. *Modern Değerler Eğitimi ile İslami Değerler Eğitiminin Mukayesesi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020, 34-34.

³ Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, (2010), 68-69.

*O, doğruyu eğriden ayıran kitaptır. O, Allah'ın sağlam ipidir. O, zikr-i hakimdir. O, dosdoğru yoldur.*⁴

Ayrıca Kur'ân'da Allah inancıyla ilgili şu tespitler de yer almaktadır: *"Allah, Meryem'in oğlu Mesih'tir! Diyenler, hakikati inkâr ederler. De ki: Eğer Meryem oğlu İsa'yı ve onun annesini yeryüzündeki herkesi helak etmek isteseydi kim Allah'a mâni olabilirdi? Zira göklerin ve yerin onlar arasında bulunan her şeyin hükümrânlığı Allah'a aittir; O dilediğini yaratır ve Allah dilediğini yapmaya kadirdir!"* (Maide, 5/17).

Kur'ân, Allah'ın varlığını ve birliğini, ona inanmanın gereğini ve gerçekliğini hayatın her aşamasında önemsemiş ve belirtmiştir. Allah'ın varlığına ve birliğine inanmadan ne bir Hanif milletten ne de bir medeniyetten söz edilebilir. Farklı ırk, kültür ve değerlere sahip olanlar ancak Allah'ın varlığı ve birliğine inanarak ortak bir paydada buluşabilirler. Dolayısıyla bir medeniyet farklı ama bütünleşebilir değerler üzerinde kurulabilir ve yaşatılabilir. İslam medeniyeti de Kur'ân ve sünnetin gösterdiği prensipler çerçevesinde oluşturulan ortak değerler üzerine kurulmuştur.

1.2. Sünnet

Arapça bir kelime olan sünnet; yol, birinin devamlı gittiği yol, âdet, gidişat, hayat tarzı anlamlarına gelir. Terim anlamıyla "sünnet" deyince Peygamber efendimizin söz, fiil ve takrirleri anlaşılır.⁵ Aynı zamanda sünnet, Kur'ân'ın kılavuzluğunda Hz. Peygamber tarafından yaşanmış İslam yolunun pratiğinin adıdır.⁶ Sünnet, Hz. Peygamberin yaşam biçimi demektir. Onun sünnetinin ana kaynağında kendisinin hayat tarzı, yaşama biçimi vardır. İnsanoğlu asırlar boyunca "Ben kimim, nereden geldim, niçin geldim, nasıl var oldum, ne olacağım?" gibi sorulara cevap bulmaya çalışmışlardır. Bu sorulara verdikleri cevaplardan hareketle hayatlarını anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu süreçte amaçlarını belirlemeye gayret göstermişlerdir. Allah'ın yeryüzüne gönderdiği peygamberler aracılığıyla bu soruların cevaplarının doğru karşılığını alabilmişlerdir.

Sünnet, bir yaşam şekli ise bu yaşam şeklini hakikat manasıyla anlamak, kavramak için Hz. Peygamberin sünnetini doğru algılamak gereklidir. Sünnetin dinî değer yargısının boyutunu bilmek gereklidir. Sünnetin ana kay-

⁴ Soysaldı, Mehmet. "Kur'an Sünnet İlişkisi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/0 (2002), 4-7.

⁵ Soysaldı, age., (2002), 4.

⁶ Bedir, Murteza. *Hiz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*. İstanbul: İsam Yayınları, (2008), 24.

nağındaki bu yapı ise imandır. Peygamber efendimizin yaşam süreci içerisinde amacı ne ise yaşamı anlamlandırma şekli nasılsa Müslüman bir birey de davranış ve tutumlarını ona göre şekillendirmelidir. Müslüman bir bireyin yapacağı ilk şey Hz. Peygamberin değer yargılarını benimsemek, yaşamak ve yaşatmaktır. Peygamber efendimizin tevhit anlayışı, hikmet, nefsin terbiyesi, kanaat, kaza ve kader anlayışı, Allah sevgisi ve korkusu gibi değerleri özümsemek ve benimsemek gerekir.

Kur'ân, İslam dininin temel kaynağıdır. Hadis, tefsir, fıkıh, akaid, ahlak gibi İslamî ilimlerde Kur'ân ana kaynak olarak gösterilmeden hiçbir şekilde dinî yargılar ve değerler ortaya çıkmaz, çıkarılamaz.

Sünnet ise Kur'ân'ın açıklayıcısıdır. “Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır. Bu sözden anlaşılması gereken sünnetin bir kısmının kitaba muhalif olması değil, sünnetin kitaba göre durumunun kitabı açıklama ve izahı mevkiinde olduğudur.⁷ İslam'ın temel kaynakları içerisinde Kur'ân, en üst seviyede yer alır. Diğer kaynaklar, Kur'ân'ın önderliğinde ele alınmakta ve esas olarak kabul edilmektedir. Buna göre ikinci sırada yer alan sünnet ise Kur'ân, tarafından esas alındığı için en önemli ikinci kaynak konumundadır. Buna en güzel örnek yine Kur'ân'da verilmektedir; “Öyleyse Allah'a ve elçisine itaat edin (kötülülükler karşısı her zaman hazırlıklı olun: Eğer yüz çevirirseniz bilin ki bizim elçimizin görevi (kendisine emanet edilen mesajı apaçık tebliğ etmekten ibarettir)” (Maide, 5/92). “Siz ey imana erenler! Allah'a ve Elçi'ye itaat edin ve (iyi, güzel) fiillerinizi heder etmeyin!” (Muhammed, 47/33).

Hatta Ku'rân, Peygamber'e itaat etmemeyi, inkâr olarak da ilan etmektedir. “De ki: “Allah'a ve Elçisi'ne itaat edin. Eğer (bundan) yüz çevirirlerse, bilsinler ki Allah hakikati inkâr edenleri sevmez” (Âl-i imrân, 3/22).

Kur'ân ilk yazılı bir metni ifade ederken ikinci olan sünnet, bu yazılı metnin davranış ve tutumlar çerçevesinde yaşama aktarılması ve uygulanmasını esas alır. İlk yazılı metin olan kısım teori, ikinci kısım ise uygulamaya dökülen pratiktir. Çünkü Kur'ân, Hz. Peygamberin her açıdan örnek alınması gerektiğini vurgulamaktadır. “Şüphesiz Allah'ı ve ahiret gününü arzulayan ve Allah'ı çokça zikredenler için, Allah'ın Resulünde pek güzel bir örnek vardır” (Ahzab, 33/21). Bunu yaşatan ve uygulayanlar, Kur'ân ahlakını ya-

⁷ Es-Süyûtî, Celâleddin. *Sünnetin Dindeki Yeri*. çev. Ali Kaya. İstanbul: Semerkand Yayınları. 4. Baskı, (2017), 143.

şayanlar demektir. Hz. Ayşe'nin ifadesiyle Peygamber efendimizin ahlakî Kur'ân ahlakıydı. Allah'ın yolundan, izinden gitmenin, Peygamber efendimizi örnek almaktan geçtiği açıkça ifade edilmektedir. *“De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, hemen buna uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın”* (Âl-i imrân, 3/31).

Allah'ın takdirini kazanmak isteyen bir bireyin dinî ve ahlakî değere sahip olması gerekir. Allah'ın hoşnutluğunu kazanmayan kimseler için Allah'ın azabı kaçınılmazdır. *“O gün zalim kimse, çaresizlik içinde ellerini ısırp şöyle diyecektir: Ne olurdu ben de peygamberlerle beraber aynı yolu tutsaydım! Yazıklar olsun bana, keşke falanı dost edinmeseydim!”* (Furkân, 25/27-28). Allah, Hz. Peygamberi bize; *“Hakkımızda şahitlik edecek”, “doğruluk rehberi”, “müjdeleyici, uyarıcı, Allah'a çağıran ve aydınlatan bir ışık”, “doğru yol üzerine gönderilmiş bir elçi”* olarak göndermiştir (Müzzemmil, 73/15; Tevbe, 9/33; Ahzâb, 33/45-46; Yasin, 36/2-4).

Hz. Peygamberin bütün Müslümanlara ve insanlığa bıraktığı en kutsal ve en yüce mirası hiç şüphesiz Kur'ân'ı yaşayan, yaşatan, söz, davranış ve tutumları olan sünnetidir. Sünnet, İslam'ın temel uygulama alanlarından biridir. Müslümanlar için bilgi, kanaat ve hakikati göstermesi adına ana kaynaktır. Peygamber efendimiz insanoğlu adına en güzel örneklerden biridir. Müslümanlar için güzel ahlak, inanç ve ibadetler olmazsa olmazlardandır. Hadis ve sünnet, Kur'ân'ın kural ve kaidelerinin her dönemde öğrenilmesine ve farklı dinî, inanç, fikir merkezinde bulunan kimselerin İslam medeniyetinin ortaya çıkmasına sebep ve yardımcı olmuştur. Hz. Peygamberin tebliğ ettiği vahyi, bıraktığı ilmî, söz ve davranışlarını yaşama uygulayabilmek bir zorunluluktur. Çünkü Kur'ân ve sünnet ahlakın, huzurun ve güveninin temel kaynağıdır.

Hz. Peygamberin sünneti onun yaşam şeklinin diğer bir adıdır. Bundan dolayı doğruluk, sadakat, adalet, sevgi, barış, hoşgörü, ilim, edep, cömertlik, kanaat, sabır, affetmek, vefakarlık gibi birçok değer, onun yaşama şeklinin yansımalarıdır. Bu nedenle sünnetin kural ve kaidelerini örnek almak; ahlaklı, erdemli ve faziletli bir kimliğe bürünmüş olmak demektir.

1.3. Akıl

Arapça bir sözcük olan akıl, “bağlamak, tutmak, korumak, men etmek” gibi anlamlara gelmektedir. Kelime, anlam bakımından daha sonra genişleyerek, maddeden soyutlanmış bir cevher olarak anlama ve bilme yeteneği,

iyi ve kötüyü ayıran güç; insanın kendisiyle diğer canlılardan ayrıldığı bir nitelik ve zekâ gibi daha geniş anlamları içeren bir kavram olarak kullanılmıştır. Somuttan soyuta oldukça geniş bir anlam alan ve katmanlarına sahip olan akıl, duyuların idrak edemediği şeyleri kavrayan bir güçtür. Varlığın hakikatini, eşyanın ardındaki gerçeği kavrayabilen, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilgi ve ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen bir güçtür. Aynı zamanda o iyiyi, kötüyü, güzeli, çirkini seçip ayırt etme yeteneğidir. Duyu organları aracılığıyla kendisine ulaşan bilgileri değerlendirerek doğru ile yanlış ayırabilen, her türlü kavram ve fikirler arasında mukayeseler yapabilen; varlıkları, gaye, imkân ve ihtimal noktasından inceleyip onlar hakkında doğru bilgiler ortaya koyabilen zihinsel bir güçtür. Bu özelliğiyle akıl, ahlâk, siyasî ve estetik değerleri belirlemede önemli bir role sahiptir.⁸

Kur'ân'da akıl kavramı ile aynı anlama gelen birçok sözcük bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Nühâ, fuâd, hicr, lübb, hilm gibi. Bu kavramlar semantik anlamlar içermektedir. Kur'ân işlevsel fonksiyona sahip bir aklı ön plana çıkarmaktadır. Düşünen, anlamaya çalışan, fikir üreten aktif aklın önemine dikkat çekmektedir. Ancak bu şekilde pratik bir akla sahip olan bir birey, gerçek ile yalan olanı birbirinden ayırt edebilir. Bireyi, diğer varlıklardan üstün kılan da bu şekilde kullanılan bir akıl sahibi olmaktır.

Kur'ân'ın aklı, soyut bir akıl veya kendi zatiyla var olan bir cevher değildir. Bundan dolayı Kur'ân, Yunan Felsefesindeki anlamıyla aklın ontolojik yapısından farklı olarak onun epistemolojik yönüne de önem verir. Bundan dolayı Kur'ân'da aklın kendisi değil, onun yansıması olan eylem, davranışlar, bilgi söz konusudur. Kur'ân ayetleri incelendiğinde aklın, salt zihinsel bir faaliyet olmayıp, aksine onun daha çok kalbin bir işlevi olduğu görülecektir.⁹

Kur'ân, akıl olgusuna birçok görev yüklemektedir. Dünyada meydana gelen olayları gözlemleyerek bunların arkasında var olan gerçekleri zihin çerçevesinde kurgulayarak bilişsel ve anlamsal ilişkiyi keşfetmeye ve açığa çıkarmaya yönelik düşünceleri anlamaya çalışmak bunlardan biridir. Kur'ân'ın akla yüklediği diğer önemli bir fonksiyon ise akıl yürütmedir.

⁸ Esen, Muammer. "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 85-96.

⁹ Esen, age., (2011), 89.

“Göklerin ve yerin melekûtuna, Allah’ın yaratmış olduğu şeylere, sürelerinin yaklaşmış olabileceği ihtimaline hiç bakmazlar mı? Bunlar üzerine düşünmezler mi?” (A’râf, 7/185). Ayrıca Kur’ân’da yer alan bulup görerek anlamaya çalışmak (tabassur), derinliğine düşünmek (tedebbür, tefekkür), ince bir kavrayışa sahip olmak (tefakkuh), düşünüp anlamak (tezekkür) gibi kavramlar da aklın fonksiyonel görev alanlarını işleyen sözcüklerdir (Zâriyât, 51/20-21; Nisâ, 4/82; Bakara, 2/266; Tevbe, 9/81; Bakara, 2/269). Kur’ân benzer uyarılar yapmaya devam etmektedir: *“Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün peş peşe gelmesinde, Allah’ın gökten indirdiği su ile ölü toprağı diriltmesinde, her türlü canlıyı yeryüzüne yaymasında, rüzgarları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için birçok deliller vardır”* (Bakara, 2/164).

Kur’ân, Allah’ın varlığı ve birliği inancına akıl yürüterek ulaşmamızı isterken; Allah’ın kendisi üzerinde düşünmemizi değil, yarattığı varlıklar hakkında akıl yürütmemizi ve bu yargıdan hareketle Allah’ın varlığı ve birliği inancına ulaşmamızı istemekte ve bu duruma dikkat çekmektedir. Çünkü, insanlar, Allah’ın zatını ve mahiyetini bilemez. Ancak Allah’ın yarattığı canlı ve cansız varlıklar hakkında bilgi edinebilir. Gözlem yapmak, duyu organlarının bir işlevi iken, düşünmek, anlamak ve bilmek ise akıl yoluyla gerçekleşmektedir. Ayrıca insanoğlu, gözlem ve akıldan hareketle bilinen-den bilinmeyene doğru bir düşünce sistemi içinde evrenin yaratılışı, toplum düzeni, din, ahlak gibi pek çok konuyu araştırıp bunlar üzerine düşünerek bilgi sahibi olmayı tavsiye etmektedir.

2. Değer

Değer Nedir? Değer kavramı, 1918 yılında Znaniecki tarafından ortaya atılmıştır. Değer kavramı üzerine akademik, bilimsel ve sosyolojik alanlarda çeşitli araştırmalar yapıp fikirler ortaya atılmasına rağmen neyi anlamlandırdığı, neyi ifade ettiği ve kapsamının ne olduğu hakkında ortak bir görüş saptanamamıştır. Değer kavramı çeşitli alanları kapsadığı ve içeriğinin zenginliği bakımından kavramın tanımı oldukça güçleşmiş ortaya birçok görüş çıkmıştır. Bilimsel yargılar her alanda bütün insanlar tarafından nesnel, tarafsız bir biçimde kabul görürken değer yargıları için bu husus farklı şekillerde değişkenlik gösterebilmektedir. Çünkü ülkelerin, şehirlerin, bölgelerin, kasabaların, köylerin değer yargıları, inançları, kültürleri birbirinden farklıdır.

Bireylerin ahlakî davranışları başta olmak üzere diğer bütün davranışlarını belirleyen temel unsurlar arasında yer alan değerler, bireyin bilişsel ve duygusal yönünü yansıtan ifadeler olup kişilerin davranışlarını düzenleyici ve besleyici fonksiyona sahiptir.

Geçmişten beri hayatı sorgulayan birey ve toplumlar, sosyal hayatta değerler üzerine düşünmüş, değerler ve değerlerin işlevlerini ele almış, erdemli fertlerden oluşan ideal bir toplum düzeni meydana getirmeye çalışmışlardır. İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar düşünürlerin ideal dünya anlayışlarında sevgi, saygı, dürüstlük, adalet, güven, yardımlaşma, dostluk, millet sevgisi, hoşgörü, merhamet, barış, özgüven gibi değerlere sahip bireylerden oluşan bir toplum inşa etmek düşüncesi yer almıştır. Bunun sonucunda “değer” kavramı sağlıklı bir toplum ve düzen için bir gereksinim olarak ortaya çıkmıştır.

Toplumun sürekliliği açısından hayati önem taşıyan değerler, insanı diğer varlıklardan ayıran ve ayrıcalık kazandıran bir özelliktir. Diğer canlılardan farklı olarak akıl yetisine sahip olan insan, değerleri kullanarak birlik olma ve bu düzeni korumayı amaçlar. Çünkü değerler, toplumsal yapı içerisinde sosyal yaşamı denetleme ve düzenleme işlevi görmektedir. Toplamların devamını sağlamak için değerlere gereksinim vardır. Bu nedenle değerler geçmişle gelecek arasında birleştirici bir köprüdür.

Değer, en önemli ve kapsayıcı toplumsal kavramlardan biridir. Değerler sosyal etkileşim ve kültürel normların oluşumu gibi toplumsal işleyişin bütününde dünyaya anlam ve yön veren, belirleyici ve temel faktörlerdir. Bütün kültürel öğeler ortak değerlere sahiptir. Toplumsal olaylar değerlere uygun olduğunda anlamlı ve kabul edilebilir; aykırı olduğunda ise bir sorun olarak görülürler. Değerler toplum tarafından uzun zaman biriktirilen ve deneyimler yoluyla oluşturulan sürekli olarak uygulanıp toplumsal yapıya dönüşmüş ilkelerdir. Toplumsal olaylar değerlerin anlamları ışığında anlaşılabilir ve yapıcı bir şekilde düzelir ve düzenlenebilir.

Toplumu meydana getiren fertler arasında bütünlüğün sağlanabilmesi ve düzenli bir hayatın oluşabilmesi değerlerin bireylerce içselleştirilmesi sayesinde mümkün olabilmektedir. Bundan dolayıdır ki değerlerin teorik olarak verilmesi yerine davranışa dönüştürülerek yaşamın bir parçasını oluşturması gerekmektedir. Bireyler ve toplumlar tarafından meydana gelen ve korunup gözetilip yaşatıldığı sürece değerler, kültürün önemli parçasını oluşturmaktadır.

Değer kavramı üzerine birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımlardan bazıları şunlardır: Değer kavramı “teg-” kökünden türemiştir ve “teg-” kökünün öncelikle “paylaşmak anlamı bulunmaktadır. Zamanla “değer” ve “fiyat” anlamını da edinerek anlamsal genişlemeye uğramıştır. Değer, en genel ifadeyle kelimeye yüklenmiş kıymettir. Değerler, insan zihninde var olan toplumsal ve kültürel olguların toplamıdır.¹⁰ Çok kültürlü toplumlarda kültürel değerlerin korunması ve güçlendirilmesi açısından toplumsal bütünlük duygusu önem arz etmektedir. Ayrıca değer, Latince kıymetli olmak ve güçlü olmak anlamlarına gelen “valere” kökünden türetilmiştir.¹¹

Din, kişinin dünya ve ahiret yaşamında huzura ulaşmasını temin etmek üzere yüce yaratıcı tarafından gönderilmiş ilahi kurallar bütünüdür. Dolaşısıyla din ve değerler birbirlerini etkilemektedirler. “Davranış ve hareketlerimize yön veren kılavuzluk yapan inançlar olup tutumlarımızın uyumunu, gücünü ve ahlakiliğini belirleyen prensip ve ölçünlerdir.¹²

Toplum içerisinde süreklilik gösteren değerler, eğilimler, normatif standartlar ve amaçları kapsamaktadır. Her ahlaki davranış iyi ve kötü gibi zıt olguların doğasını yapılandırır. “İnsani değerler, hayata değerlilik, anlamlılık ve saygı katarlar. Hayatın dürüstlük, hoşgörü, iyilik, merhamet ve güzel yanlarını çoğaltırlar. Bütün bunlar, uyumlu bir yaşama yol açar. İnsani değerler hayatın sütunlarıdır.¹³

Kuçuradi’ye göre kişiye ait değerler, “Kişilerarası ilişkilerde doğrudan doğruya ve dolaylı olarak ortaya çıkan sevgi, dürüst olma, bağlılık, saygı, adil olma ve açık düşünebilme, doğru bağlantılar kurabilme...” şeklinde açıklanmaktadır.¹⁴ Eşitlik, özgürlük, aşk, misafirperverlik gibi değer yargıları sosyal boyutta ele alıp incelemektedir.

Sosyal grup ve toplumun kendi varlığı, bütünlüğü, özgünlüğü, işlevselliği ve sürekliliği için değerler, vazgeçilmez unsurlardandır. “Değer, insana

¹⁰ Demirkol, Rabia. *Değerler Eğitimi Bağlamında Araba Sevdası Romanının Türkçe Öğretiminde Kullanılabilirliği Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

¹¹ Şen, Ülker. “Altıncı sınıf Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin İlettiği Değerler Açısından İncelenmesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/5 (2008), 763-780.

¹² Hökelekli, Hayati. *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, (2011), 285.

¹³ Dılmaç, Bülent. *İnsanca Değerler Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, (2002), 7.

¹⁴ Kuçuradi, Ioanna. *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, (1998), 41.

özgü olanakları insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran olanakları başka bir deyişle insana özgü bütün etkinlikleri insansal etkinlikler olarak amaçlarına uygun tarzda gerçekleştirebilecek duruma gelmelerine yardımcı olmaktadır.¹⁵

Yukarıda verilen bilgiler ışığında değerler; beraberliği, saygıyı, sevgiyi, dayanışmayı, dostluğu, yardımlaşmayı, paylaşmayı sağlayan temel yapı taşlarıdır. Değerlerin varlığı hayatı anlamlı kılar. Toplumda sistematik bir düzen oluşturarak insanların diğer toplumlarla olan iletişimde sosyal ilişkiler ağı kurmasına yardımcı olur. Bu yüzden değerler, hayati bir fonksiyona sahiptir.

Değer kavramı üzerine yapılan çalışmaların ortak noktasında; bütün toplumların davranış ve tutumlarına rehberlik etmesi ilkesi bulunmaktadır. Değerler, milletlerin devamlılığını sağlayan ilke ve kaidelerdir. Değerler toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir. Çünkü her toplumun gelenekleri, görenekleri, örfleri, adetleri, fikirleri, kültür birikimleri kendine özgüdür. Ortak kültürü paylaşan her milletin kendine has değer yargıları vardır. Bu değer yargıları çerçevesinde her insan içinde bulunduğu toplumdaki yerini belirler. Bireylerin ve toplumların kişisel ve genel yapılarının belirlenmesinde etken olup toplum düzenine katkılar sağlar.

Değerler, maddî değerler ve manevî değerler olmak üzere ikiye ayrılır:

1) Maddî Değerler: Bir bireyin ve/ya toplumun sahip olduğu mimari, araç-gereç, giyim kuşam vb. ile fizikî unsurların tümü değerlerin maddî boyutunu oluşturur. Bir milletin maddî değerleri göz önünde bulundurularak o milletin gelişmişlik düzeyi hakkında bilgi edinilebilir. Maddî değerler, genellikle evrensel özellik gösterir. Dolayısıyla somut değerlerdir.

2) Manevî Değerler: Bir bireyin ve/ya milletin sahip olduğu değer yargılarının soyut kısmını oluşturmaktadır. Bunlar, fertlerin duygu, düşünce, davranış, tutum ve inançlarına göre oluşmuş değerlerdir. Manevî değerler önemini kaybetmeden çağlar boyunca varlığını sürdürerek toplumun işleyişini göstermektedir. Manevî değerler aynı zamanda ulusal özellikler de gösterir.

Değerler, Ulusal değerler ve Evrensel değerler olarak da ele alınabilir.

Toplumsal dayanışma ve bütünlüğün devamı için gerekli olan değer yargıları dışında ulusu ilgilendiren, o ulusun tüm özelliklerini ifade eden

¹⁵ Ulusoy, Kadir-Dilmaç, Bülent. *Değerler Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 5. Baskı, (2018), 15.

değerler de mevcuttur. Ulusların kendilerine ait tarihî, kültürel, sosyal birikimlerinin sonucunda ortaya çıkan ve bir toplumun ürünü olan ulusal değerler, milli birlik ve bilincini ortaya çıkaran en önemli etkidir.¹⁶

Ulusal değerlerle ilgili olarak Doğan, şu değerlendirmeyi de yapmaktadır: “Toplumsal değerlerin yanı sıra ulusal değerlerden de söz edilebilir. Türk toplumu söz konusu olduğunda bunlar; ailenin, bayrağın, vatan sevgisinin kutsallığı; ulusun ve vatanın bölünmez bütünlüğü ulusal değerler arasında yer aldığı görülür. Toplumsal değerler ile ulusal değerler birbirleriyle çatışmaz bilakis toplumsal değerler, ulusal değerlere hayatiyet verir. Ancak ulusal değerler, her ne surette olursa olsun toplumsal değerlerin önünde ve üstünde ele alınır. Bu bakımdan hiçbir toplumsal değer, ulusal değerlerin tanımladığı anayasal düzene sadakat borcunu ortadan kaldırmaz.”¹⁷

Evrensel değerler ise tüm dünyayı ilgilendiren ve toplumun fikir bütünlüğünü kapsayan değerlerdir. Değerler genel olarak toplumdan topluma ve ulustan ulusa farklılık göstermektedir fakat birçok değer bütün dünyada genel olarak kabul gördüğü için evrensel olarak da nitelendirilmektedir.

Değerler, toplumu ve bireyleri bir arada tutan ve onları geleceğe taşıma güç ve yetisine sahip olan; fertlerin, aile, sosyal hayat ve devletle ilişkilerine yön veren tarihî bir süreç ve süzgeçten geçirilerek, geçmişten geleceğe aktarılan genel ilke ve kuralları olarak görülmektedir. Bu çerçevede değerlerin içselleştirilerek gelecek nesillere aktarılması son derece önemlidir.

Sonuç

Kur’ân, Müslüman bireyler için bir hidayet, şifa ve rahmet kaynağı, uyarıcı ve yol gösterici, müjdeleyici sözlerin en güzelidir. Sünnet Kur’ân’ın açıklayıcısı, koruyucu kalesi, güvenilir bir zırhıdır. Kur’ân ve sünnet, salih bir iman ve ahlak için aklî düşünceye ayrı bir önem vermektedir. Kur’ân ve sünnete göre inanç ve ibadetin yeri kalptir. Çünkü Kur’ân, doğrudan akıl sözcüğünü ele almamaktadır. Bu nedenle Kur’ân, akıl kelimesi ile aynı anlama gelen kalp kelimesini kullanmaktadır. Dolayısıyla kalp, aklın eylemleri olan anlamayı, düşünmeyi ve duyguları gerçekleştiren bir merkez konumundadır. Bu nedenle değerler, kalp ve akılla birleşmektedir. Değerler, insanlara ahlakı, sev-

¹⁶ Doğan, İsmail. *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, (2014), 358.

¹⁷ Doğan, age., (2014), 358.

giyi, saygıyı, sorumluluklarını yüklenmeyi ve denetim altına almayı, cömert ve yardımsever olmayı, merhamet duygusunu tatmayı, dua ve tövbe etmeyi, şükretmeyi, dost edinmeyi, vefalı olmayı, affetmeyi, sabrı, barışı, Allah inancını, Peygamber sevgisini, ahiret inancını, tevekkül etmeyi, ilim ve irfan sahibi olmayı, duyarlılığı, doğruluğu, dürüstlüğü, güveni, özgüveni, hoşgörüyü, misafirperverliği, selamlaşmayı, samimiyeti, cesareti, hakkı gözetmeyi, dayanışmayı, vatanseverliği, bağımsızlığı, kardeşliği, iffetli olmayı, umudu ve başkalarının mutluluğunu paylaşmayı aşılar.

İnsanın maddi yönün aklı, manevî yönünü ise ruhu temsil etmektedir. Dolayısıyla değerler, duygu ve düşüncelerde meydana geldiği için kişiyi ve toplumu maddi unsurların ötesine taşır. Bir milletin sağlam bir medeniyet oluşturmasında ve dünya hayatında varlığını güçlü bir şekilde sürdürebilmesinde maddî unsurların yanında dinî ve ahlaki değerlere de ihtiyacı vardır. Bir fert ve mensubu olduğu toplum, maddî değerleri önemseyip dinî ve ahlakî değerleri yok sayarsa varlığını uzun süreli olarak devam ettiremez. Çünkü bu durum, Kur'ân ve sünnetle bağdaşmaz. Bu bakımdan hiçbir dinî ve ahlakî değer küçümsenemez, görmezden gelinemez. Dinî ve ahlakî değerler sosyal ve kültürel yaşamın temel taşlarını oluşturduğu için yok sayılamaz. Unutulmamalıdır ki kaybedilen her bir değer, fert ve toplumun hayatından bir şeyleri eksiltecektir. Dolayısıyla değerler, Kur'ân, sünnet ve akılla bütünleşerek bireye kılavuzluk eden ve yaşamı değerli kılan vazgeçilmez unsurlardandır.

Kaynakça

- Ağırkaya, Güven, "Kur'ân ve Sünnet Birbirinin Neyi Olur?". *Diyanet İlmi Dergisi* 57/4, (2021), 1021-1060.
- Bedir, Murteza. Hz. *Peygamber'in Evrensel Mesajı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Demirkol, Rabia. *Değerler Eğitimi Bağlamında Araba Sevdası Romanının Türkçe Öğretiminde Kullanılabilirliği Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 14. Baskı, 1997.
- Dilmaç, Bülent. *İnsanca Değerler Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2002.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Esen, Muammer. "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 85-96.
- Es-Süyûtî, Celâleddin. *Sünnetin Dindeki Yeri*. çev. Ali Kaya. İstanbul: Semerkand Yayınları. 4. Baskı, 2017.

- Hökelekli, Hayati. *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Kuçuradi, İoanna. *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1998.
- Levent, Sinan. *Modern Değerler Eğitimi ile İslami Değerler Eğitiminin Mukayesesi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı yayınları, 2015.
- Soysaldı, Mehmet. “Kur’ân Sünnet İlişkisi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/0 (2002), 4-7.
- Şen, Ülker. “Altıncı sınıf Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin İlettiği Değerler Açısından İncelenmesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/5 (2008), 763-780.
- TDK. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Ulusoy, Kadir-Dilmaç, Bülent. *Değerler Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 5. Baskı, 2018.

القيم الانسانية في القرآن والسنة وانعكاسها على السلوك الحضاري للنخبة

(شواهد تاريخية)

أ.د. حكيم احمد مام بكر

جامعة صلاح الدين /العراق

hakeem.mambakr@su.edu.krd

أ.م. د. همزة كاكة ياسين

جامعة سوران /العراق

hamza.yaseen@vositores.sorsnuniversity.edu.iq

المقدمة

اجمع الكتاب والباحثون على ان ظهور الاسلام في القرن السابع الميلادي احدث تحولا هائلا في البنية الحضارية للمجتمع البشري قاطبة بالاضافة الى النقلة النوعية والتحول الكبير في مجرى التاريخ البشري سياسيا وعسكريا حيث تغير ميزان القوى في العصور الوسطى . وقد انعكس هذا التطور على المسار الحضاري من جميع النواحي وفي مقدمتها التطور الحضاري للإنسانية من خلال تغير المفاهيم او صياغتها بحيث تكون لصالح الإنسانية و نقصد بذلك الاتيان بقيم حضارية راقية تحفظ كرامة الانسان وحرية وتدعمه لكي يكون الانسان – بحق – الخليفة على الارض لعمارها وبعيدا عن عوامل الفساد التي تؤدي بالحضارات وتقضي عليها مع مرور الزمن وبدوام الفساد بجميع ابعاده .

ومما لاشك فيه ان اكثر ما يتميز به الانسان عن غيره هو اتصافه بقيم عليا تترفع بمكانته ، وترتقي بمهمته ، وهذا ما اكدت عليها النصوص القرآنية والنبوية في مواضع عدة ، وقد ترجمت هذه القيم على ارض الواقع لكي تصبغ على المجتمع انسانيته وتؤثر على السلوك الحضاري لافراد الامة قيادة و قواعد وخاصة سلوك النخبة من اصحاب القرار الذين بهم تستقيم الامور الى حد كبير .

ونظرا لكثرة القيم الانسانية الراقية التي وردت في النصوص القرآنية و السنة النبوية فاننا ومن خلال هذه الورقة استشهدنا ببعضها كنماذج طبقت على نطاق ملحوظ و ترجمت على ارض الواقع مما اعطت ثمارها بايجاد مجتمع انساني فريد.

تتالف هذه الورقة من ثلاثة مباحث بالاضافة الى مدخل لتعريف المصطلحات والمفاهيم الواردة في العنوان ، وفي المبحث الاول تناولنا اهمية القرآن الكريم كمصدر اساسي لأنسنة الحضارة ثم انسانية الحضارة الاسلامية ، حيث تم التطرق الى محورية الانسان في المنظور الاسلامي للحضارة و كون (الانسانية) احدى خصائص ومميزات الحضارة الاسلامية بل وتفردا دون غيرها من الحضارات وكيف ان هذه الميزة جعلت لكل العناصر والمكونات موقعا يليق بها ضمن البناء الحضاري للأمة . اما المبحث الثاني فقد خصص للوقوف عند قيمة الحرية والعدالة ومكانتها في الاسلام ومدى التأكيد عليها والحيلولة دون المساس بها تفاديا لمصادرة حقوق الانسان التي تم التأكيد عليها في النصوص القرآنية والنبوية. وقد بدأنا بتعريف مفهوم الحرية والهدف منها ، وكذلك الحريات الاساسية للانسان في المنظور القرآني وضرورة التمتع بها لكي يكون مؤهلا على عمارة الارض وسلامة تسخير ما فيها لصالحه ، مع التأكيد على حرمة النفس الانسانية لدوام مسيرتها باعتبار ان العدالة هي الدعامة الاولى لدوام الحكم الرشيد وبعكسها تكون الفوضى والظلم الذي يزيل الحكم والملك وبه تصادر انسانية الانسان ، و بين ثنايا المبحث تمت الاشارة الى بعض الشواهد التاريخية التي تبين ان هذه القيم العليا قد انعكست على السلوك النخبوي ثم السلوك العام ليكون نموذجا حضاريا يقتدي به وبتطبيقه يتحقق مجتمع انساني فاضل .

اما المبحث الثالث فقد خصصناه للوقوف عند القيمة الانسانية للتسامح والتعايش واهميتها لتبلور مجتمع متماسك ومتناسق بين مكوناته وشرائحه المتباينة ، وبدانا بتعرف المفهومين وبيان ايجابيتهم وفطرية وجود (الاختلاف) و بوجود الاختلاف لا بد من وجود التسامح ليتمكن التعايش والتجاوز على (الفوارق) بل تحويلا الفوارق والاختلافات الى عامل قوة حضاري لا بالعكس وقد اشهدنا بنصوص قرآنية حول الاختلاف وكيفية التعامل معه ، كما عرضنا في هذا المبحث بعض شهادات الغريبيين على التسامح المسلمين مع غيرهم عبر التاريخ و عقب الفتوحات الاسلامية مما ادهشهم ولفت انظارهم ، كون ممارسة هذا النوع وهذا المستوى من التسامح في العصور الوسطى المظلمة التي غابت عنها القيم الانسانية الى حد كبير وغلبت عليها الكراهية والتعصب والنفي تجاه الآخرين ، كما تطرقنا فيه الى بعض الشواهد التاريخية التي تؤكد التسامح وسيادة روح التعايش بين الجميع في ظل الحضارة الاسلامية الراقية.

المبحث الاول : القرآن الكريم مصدرا لأنسانية الحضارة الاسلامية

لقد وردت في القرآن الكريم كلمة (انسان) ومشتقاتها نحو خمسين مرة من حيث توصيفه والتمييز بين الصفات الايجابية والسلبية وكذلك من حيث الصفات التي ينصح القرآن بأن يتحلى بها الانسان لتحقيق حياة افضل في الدنيا وحياة خالدة في الجنة في الآخرة ؛ وكذلك صفات الانسان الكافر والمؤمن وكيفية اقامة العلاقات بين افراد المجتمع مسلمين وغيرهم وبين المجتمعات الانسانية وكيف يكون الانسان كائنا مدنيا على الارض ، كائنا يحقق غاية خلقه في استعمار الارض وإيجاد حضارة راقية تليق بانسانية الانسان كما يريد خالقها سبحانه.

اذن فالانسان هو محور البحث و محور الحضارة الاسلامية ،وطالما ان الله تعالى سخر الارض له وذلك ما فيها لمصلحته فان عليه الاستجابة لدعوته ليكون الخليفة المؤتمن في اقامة حضارة انسانية حقيقية ، فالمخاطب على الاغلب في القرآن هو الانسان فردا وجماعة ، مؤمنا وكافرا.

ولاشك ان احدى مزايا الحضارة الاسلامية والتي تخص بما دون غيرها في الحضارات بل وتفوق بها على الحضارات الاخرى هي (الانسانية)اي انها ذات طابع انساني -عالمي-فهي تتعامل مع الانسان ايا كان موقعه دون ان تقتصر على الجماعة او الامة التي شكلتها فحسب، وانما تجاوزات ذلك لتحطم جميع الفوارق العرقية و الطبقة واللونية والمذهبية ولتكسير كل الحواجز الجغرافية والاقليمية ، من اجل ان يتحقق انتشارها على مستوى العالم بأسره والسبيل الى هذه الغاية هو اشراك كافة الفئات و المجموعات المنضوية في نسيج المجتمعات الاسلامية وفي ظل الخلافة والدول والامارات الاسلامية ، وذلك بغض النظر عن الانتماءات العرقية او الدينية لهذه المجموعات و تلك ¹. ومن الجدير بالاعجاب ان الحضارة الاسلامية على الرغم من انها حضارة منبثقة عن الدين ، فانها لم تمارس سياسة الضغط والاكراه ، لتذيب الاديان والمعتقدات الاخرى او ان تشرع لنفسها مصادرة انتماءات وميول الاخرين العرقية والاقليمية والمذهبية باسم الدين ، بل وهبت نفسها للانسان وللعالم الانساني كله تفاديا للانغلاق على الذات لتنتفتح على الجميع ، اذ لا تتحقق انسانية حضارة او فكرة بالانغلاق والتوقع على الذات.

والكل يعلم ويقر بانه لولا انسانية الحضارة الاسلامية ومزاياها لما تمكنت من الانتشار الواسع على صعيد العالم ولما دخلت في الاسلام كل هذه الجموع البشرية بعيد فتح بلادها ،فقد كان خطاب الفاتحين انسانيا نابعا من النصوص القرآنية والسنة النبوية مما ادى الى فتح قلوب الناس ثم تثبيت حكمهم في البلدان والافاق فبدون استمالة قلوب السكان لايمكن او لاينجح فتح بلادهم عسكريا ولا يدوم حكمهم سياسيا واداريا ، ان هذا المنهج الانساني الذي قامت عليه الحضارة الاسلامية ضمن لها البقاء والصمود والانتشار طيلة اربع عشر قرنا من الزمن رغم التحديات والاطار الجسيمة التي واجهتها بين الحين والآخر .

ولابد من التذكير ان اول اية قرآنية من حيث النزول توجهت الى الانسان لتعرفه بذاته وتشرح له اصله مصدره ، في قوله تعالى " اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق"² وذلك باعتباره اهم العناصر الحضارية واخطرها ولأنه المحور الذي تدور حوله حركة معظم الموجودات الاخرى، وهو المكلف بتسخيرها كما سبق القول ³.

1 للمزيد ينظر : عمادالدين خليل، المدخل الى الحضارة الاسلامية،طبعة 1، مطبعة الثقافى العربي، والدار العربية للعلوم ، (بيروت: 2005/77)

2 سورة ، العلق ،اية 1-2

3 للمزيد ينظر ، محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الانسانية في القرآن ، طبعة 3 ، دار الفكر المعاصر ، بيروت و دار الفكر،(دمشق

وقد اقر المؤرخون الغربيون المنصفون ومنهم مؤرخ الحضارة البشرية ، ول ديورانت بعظمة الحضارة الاسلاميه الموافقة للنظم الصالحة الموفقة للحياة الانسانية في مساحة واسعة من العالم ، وان الخلفاء الاوائل ابتداء بالخليفة ابي بكر الصديق وحتى عهد الخليفة العباسي المامون كانوا من اقدر الحكام في التاريخ كله ، ولقد كان في مقدورهم ان يصادروا كل شيء او ان يخربوا كل شيء ، كما فعل المغول او الجر او القبائل الشمالية في اوربا لآكنهم لم يفعلوا هذا. ويضيف هذا المؤرخ الشهير ان العراق قبل الفتح الاسلامي كان صحراء جرداء ، فاستحالت ارضها بعده جنات فيحاء ، وكان كثير من ارض فلسطين قبيل الفتح رملا وحجارة فاصبحت خصبة غنية عامرة بالسكان .. لقد امن الخلفاء والناس الى حد كبير على حياتهم وثمار جهودهم ، وهياؤا الفرص لذوي المواهب ، ونشروا الرخاء مدى ستة قرون في اصقاع لم نر قط مثل هذا الرخاء بعد عهدهم ، وبفضل تشجيعهم ومعونتهم انتشر التعليم وازدهرت العلوم ، والاداب ، والفلسفة والفنون ، ازدهارا جعل اسية الغربية ، - مدى خمسة قرون - ارقى اقاليم العالم كله حضارة ⁴ .

ولاشك ان احد عوامل تسريع عمليات الفتح الاسلامي في مختلف الاتجاهات كان التعامل الانساني الايجابي للفاخرين مع سكان البلاد المفتوحة ، وقد شهد بذلك العديد من المستشرقين ومنهم المستشرق الفرنسي هنري دي كاستري الذي يقول "قرأت التاريخ وكان رأيي بعد ذلك ان معاملة المسلمين للمسيحيين تدل على ترفع المعاشرة عن الغلظة ، وعلى حسن مسايرة ، ولطف مجاملة ، وهو احساس لم يشاهد في غير المسلمين آنذاك ⁵ ، ويقول اخر في خضم حديثه عن انتشار الاسلام " ان الاسلام هو دين الرحمة والتعاطف الانساني... " ⁶ ويقول المستشرق لويس يونغ " ان اشياء كثيرة لا يزال على الغرب ان يتعلمها من الحضارة الاسلامية منها نظرة العرب المتسامحة و عدم تمييزهم فروق الدين والعرق واللون " ⁷.

ومما لاشك فيه ان اتصاف المسلمين حاملي الحضارة الراقية بالسمة الانسانية وانعكاس ذلك على تعامل النخبة الحاكمة مع رعاياهم وغيرهم انما مصدرهم الاول هو القرآن الكريم الحافل بالخطاب الانساني المنفتح المتسامح وكذلك سنة النبي الاكرم (صلى الله عليه وسلم) خلال سني نبوته ورئاسته للدولة فكان نموذجاً يقتدى به في مكارم الاخلاق التي بما تسمو الانسانية وتبلغ الذروة ، وهذا ما شهد به الاعداء والخصوم قبل الاصدقاء على لسان المستشرقين والكتاب الغربيين المنصفين . والحق يقال ان احد العوامل الاساسية في استقرار وارتقاء الحضارة الاسلامية هو انسانيته المبينة على نبذ التعصب مهما كان مصدره وصفته.

⁴ قصة الحضارة ، ترجمة ، محمد بدران واخرون ، طبعة 2 ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، (القاهرة: 1964-1967) / 150-151؛ عمادالدين خليل

، قالوا عن الاسلام ، طبعة 2، دار ابن كثير ، (دمشق: 2010/ 311

⁵ الاسلام خواطر وسوانح ، ترجمة ، احمد فتحي زغلول ، (القاهرة: 2005/ 64

⁶ عرفات كامل ، رجال ونساء اسلموا ، طبعة 1 ، دار القلم ، (الكويت: 1983) / 22/7؛ عمادالدين ، قالوا / 257

⁷ العرب واوروبا ، ترجمة ، ميشال ازرق ، دار الطليعة ، (بيروت: 1979) / 10؛ ينظر ايضا كتاب العرب واوروبا ، مراجعة شريل لبنان ، مجلة فكر العربي ،

العدد / 31، كانون الثاني ، معهد الانماء العربي في بيروت ، (اذار ، 1983) ، 279-282

المبحث الثاني/الحرية والعدالة:

ان الحرية هي احدى القيم الانسانية الاساسية التي تقوم عليها المجتمعات الانسانية وتلدوم بتوفرها الدول والحضارات وتزدهر وهي تاحقون العامة للانسان ولكن مما يلاحظ انها ظلت شعارا مرفوعا عند الحكام و الملوك عبر التاريخ وحتى عصرنا الحاضر دون ان نجد لها على ارض الواقع وجودا ، او ان وجودها هامشي فحسب ، او انها مكفولة لقلّة قليلة ومحروم منها كثير من عامة الناس .

لقد اكد القرآن الكريم والسنة النبوية على اهمية الحرية كقيمة حقيقية قي المجتمع البشري. ومما يجب الاشارة اليه ان ثمة مواجهة فكرية مستمرة بين منهج الاسلام كنظام الهي وبين الانظمة الوضعية التي يروج لها البشر هنا وهناك بخصوص الحرية او التطبيق العملي له⁸.

ولابد من الاشارة الى ان هناك تعاريف عدة للحرية بشكل عام ومنها " انها تلك الاحوال الاجتماعية التي تنعدم فيها القيود المقيدة لقدرة الانسان على تحقيق سعادته" وقيل انها تلك الاحوال الاجتماعية التي تتيح للانسان ان يحدد غاياته بالفكر ، وان يحققها بالفعل ، وان ينال حصيلة تحقيقها"⁹.

وقد اقر الاسلام الحريات الاساسية للانسان باعتباره مكرما من لدن الله سبحانه الذي يقول : " ولقد كرمنا بني ادم"¹⁰ وطالما انه المخلوق المكرم الذي سخر الله له ما في السماوات وما في الارض لكي يعمر بها الارض بعد ان استعمر الناس في الدنيا ، فخليق به ان يتمتع بالحريات التي تؤدي بالانسان الى حياة حقيقية جديدة به، حرية تنتهي عندما تكون متجاوزة على حرية الاخر اذ " لا ضرر ولا ضرار"¹¹ كما يقول الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، اي ان الحرية الشخصية مكفولة طالما انها لا تتجاوز على حرية المقابل ولا تصادر حقوقه وفي مقدمتها حق الحياة الذي منحه الله اياه ، لذلك فان " من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا ومن احياها كأنما احيا الناس جميعا"¹² كما قال سبحانه " ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما"¹³.

كما اقر الاسلام الحريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الحدود التي تسمو بالانسان وبالمجتمع ، فهي قيمة فردية وعلاقة اجتماعية " المسلم اخو المسلم لا يظلمه ولا يحقره ولا يخذله" كما جاء في الحديث الشريف ، اي لا يجوز للمسلم ان يتجاوز على حرية وحقوق اخيه المسلم سواء بظلم او اهانة او مصادرة كرامته قولاً او فعلاً .

8 محمود مصطفى حلالي ، معالم الحضارة في عصر صدر الاسلام ، دار الازم ، (بيروت: د.س.)/89

9 ينظر الاعلام ومستقبل الحضارة ، دار الشورى ، طبعة 15، (بيروت: 1984)112

10 سورة، الاسراء، اية/70

11 رواه الشيخان

12 سورة المائدة ، اية/32

13 سورة النساء، اية/29

كما ان للانسان حق العمل اي الحرية في العمل الذي يراه مناسباً له وليقابلاته طالما ان هذا العمل غير محرم ولا يؤدي الى ضرر بالآخر او سلب حق العمل منه ، كما ان له حق الملكية والاستفادة من خيرات الارض التي سخرها الله تعالى للجميع ؛ ومن جانب آخر فان الانسان له الحرية في تغيير المنكر بالطريقة التي يراها مناسبة له وتكون في مستطاعه سواء كانت بالفعل او اللسان او القلب كما جاء في الحديث النبوي ، لان هذا التغيير يكون لصالح الآخرين برفع المنكر او تقليل من اثاره وسلبياته عليهم بانتهاك حرياتهم.

كلمة (المنكر) عامة تشمل كل الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها ، ولعل من اولى الشواهد التاريخية التي تؤكد وتوفر الحرية السياسية للأفراد المسلمين، الخطبة التي استفتح بها الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) والتي جاء فيها " من رأى منكم في اعوجاجا فليقومه " و رد عليه احد الحاضرين بقوله " والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد سيوفنا " وكان جواب الخليفة غاية في الروعة والتشجيع لعامة المسلمين في عدم القبول بالظلم والتعسف ولو كان صادرا من أعلى هرم السلطة ليكون لهم حق الحرية في التعبير عن ارائهم وحتى تغير السلطة العاشمة التي تنحرف عن الطريق القويم والسياسة الرشيدة.

أما الحرية فيما تتعلق بالاديان والمعتقدات فان النصوص القرآنية والسنة النبوية تؤكد على ضرورة توفر الحرية الدينية للانسان في الحياة الدنيا اذ " لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي "14 " لكم دينكم ولي دين "15 و " فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر "16 و " ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين "17، هذه النصوص القرآنية كلها تؤكد على الرغم من ان " الدين عند الله الاسلام " وهو الذي يتقبله من عباده في الآخرة ، الا ان الناس احرار فيما يعتنقونه ويعتقدون به في حياتهم الدنيا ولا يجوز اكراههم على استبدال دينهم وما يؤمنون به . والاختلاف من سنن الله في الكون وفي عباده ، وكلنا نعلم ان المسلمين وخلال عمليات الفتوحات الاسلامية منذ العهد الراشيد والعهد التالية فانهم لم يجبروا سكان البلاد المفتوحة على الدخول في الاسلام بعد ما ازالوا العوائق السياسية والعسكرية ، وانما خيرهم بين الاسلام ودفع الجزية مع البقاء على معتقداتهم وكفالة حرياتهم وممارساتهم و طقوسهم من قبل سلطة المسلمين ؛ وما وجود اتباع الديانات المختلفة في العالم الاسلامي اليوم الا دليلا على التطبيق العملي للنصوص السماوية والسنة النبوية على ترك الحرية للناس فيما يتعلق بأختيار معتقداتهم ليكونوا من مكونات النسيج الاجتماعي داخل المجتمع الاسلامي ، وليكون لهم اسهاماتهم الحضارية التي يقدرون عليها عبر التاريخ الاسلامي وفي مختلف المراحل والاماكن.

14 سورة البقرة ، اية/256

15 سورة الكافرون، اية/6

16 سورة الكهف، اية/29

17 سورة يونس، اية/99

اما فيما يتعلق بقيمة العدالة ، فالمعلوم ان العدل هو احد اسماء الله الحسنی هو سبحانه لا يقبل الظلم بين عباده ، كما ان العدل قاعدة شرعية عامة يجب تطبيقه في احكام والمعاملات والعلاقات سواء كانت بين المسلمين انفسهم او بين المسلمين و غيرهم ؛ فهو قيمة انسانية قبل كل شيء حيث اكدت النصوص القرآنية والسنة النبوية على ضرورة الالتزام بها في كل شيء ، في القول والفعل وقد وردت كلمة (العدل) ومشتقاته في القرآن الكريم تسعا وعشرين مرة ومنها على سبيل المثال " واذا قتلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى " ¹⁸ وقوله تعالى " واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعماء يعظكم به " ¹⁹ وقوله تعالى (يا أيها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى " ²⁰ .

ففي النصوص السماوية اعلاه نلاحظ الامر الالهي بشأن تطبيق العدل قولاً خلال المحادثات و فعلاً خلال الحكم بين المتخاصمين حتى ان كان الخصم غير مسلم او له عداوة مع المسلمين فيجب رد الحق اليه دون الاخذ بنظر الاعتبار ، العامل النفسي والايديولوجي كأمر الهي واجب تطبيقه ، فأى قيمة انسانية هذه لتلك التي شرعها الله تعالى ليتسجد التوافق الانساني بين مختلف مكونات النسيج الاجتماعي في مجتمع يحكمه الشرع الاسلامي الذي يعطي كل ذي حق حقه ، ولا يكون ذلك بحق الا في ظل العدالة الاسلامية ، ولدينا شواهد تاريخية كثيرة دوت بعضها في متون كتب السيرة والتاريخ والتراجم ، وكان ذلك سببا في تطور الحضارة الاسلامية عبر التاريخ وفي ازدهارها ، ويتبين لنا في استقراء التاريخ انه كلما كانت نسبة تطبيق العدالة في مكان ما وفي مرحلة ما اكثر ، كلما كان الرقي الحضاري ، اعلى واسمى والعكس صحيح .

ومن الجدير بالذكر ان القواعد الاساسية لبناء العدالة وضعت منذ عهد الرسول والخلفاء الراشدين ليكون لها استقرار في العهود التاريخية التالية وتعطي ثمارها جيلا بعد جيل ، ولعل ما وقع بين الخليفة علي بن ابي طالب و رجل من النصارى يمثل دليلا ساطعا على رقي قيمة العدل التي تجسدت في شخصية علي وهو يمثل اعلى الهرم في السلطة وهكذا كان تصرفه في قضية معينة وهو يعلم عن اليقين انه صاحب الحق ولكنه يجاري مسار القضاء ليأخذ مجراه الطبيعي دون حكم مسبق ، فقد روي ان الخليفة علي بن ابي طالب فقد درعه وشاء القدر ان وجده عند رجل من النصارى اي من اهل الذمة فشتكى علي عند القاضي شريح وقال انه درعي اخذه ذلك الشخص وانه لم يبع درعه ولم يهبه لأحد فكيف وصل الى ذلك الشخص وبعد ان احضر القاضي كلا من المدعي والمدعى عليه اي علي و الرجل النصراني ، انكر الثاني ادعاء علي وأصر على ان الدرع درعه وان علي لا يقول الصدق فيما يدعي ، فالتفت القاضي

18 سورة الانعام ، اية / 152

19 سورة النساء، اية/ 58

20 سورة المائدة، اية/ 8

الى علي وهو يطلب منه بين على صحة ادعائه بملكية الدرع ، فضحك علي من سؤال القاضي وقال اصاب شريح ، مالي بينة ، فقضى شريح للنصري بالدرع لانه صاحب اليد عليها ولم تقم بينة على خلاف ذلك ، فأخذها ذلك الرجل النصري وذهب . ولكن ما ان ابتعد خطوات عن مجلس القضاء حتى عاد ليعترف بالحقيقة ويبيد انبهاره بما شهدته من قضاء عادل لم يميز بين الخليفة وشخص من اهل الذمة وقال : " أما اني اشهد ان هذه احكام انبياء ، امير المؤمنين يدينني الى قاضيه ، فيقضي لي عليه ، اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله " الدرع درعك يا امير المؤمنين ، اتبعت الجيش وانت منطلقا من صفين ، فسقطت الدرع منك فأخذتها ، فقال علي (رضي الله عنه) اما اذ اسلمت فهي لك ²¹.

وقد ذكر الطبري انه لما أوكل الخليفة علي ابي طالب ولاية مصر الى محمد بن ابي بكر ارسل له رسالة ليقرأها على اهلها ليبين لهم وله اسس التعامل بين الراعي والرعية و مما جاء فيها :

"امره بتقوى الله وبالعدل على اهل الذمة وبالانصاف للمظلوم ، وبالشدة على الظالم ، وبالعفو عن الناس ، وبالاحسان ما استطاع ... وامره ان يحكم بين الناس بالحق وان يقوم بالقسط ، ولا يتبع الهوى ، ولا يخف في الله عزوجل ، لومة لائم " ²².

المبحث الثالث: التسامح والتعايش:

تعود كلمة (التسامح) في اصلها اللغوي الى جذورها الثلاثي (سمح) اي اللين والسهولة بل هو مرادف للتساهل كما ورد في المعجم الوسيط ²³ .

اما اصطلاحا فقد عرف على انه " رؤية متفهمة او متحررة فكريا حيال العقائد والممارسات المغايرة او المضادة لعقائد الشخص المتسامح وممارساته " ²⁴.

ان التسامح هو الموقف الايجابي المتفهم للعقائد والافكار والذي يسمح بتعايش الرؤى والاتجاهات المختلفة على اساس شرعية الاخر سياسيا و دينيا. ²⁵ وبالتالي يمكن القول ان التسامح عبارة عن امتزاج بين الفكر و الاخلاق وتعبير عن موقف فكري من جهة و موقف اخلاقي من جهة ثانية ، موقف فكري يحدد طريقة التعامل مع المفاهيم والافكار

21 ابن كثير ، البداية والنهاية ، دار المعرفة ، (بيروت:2005/8/391

22 تاريخ الرسل والملوك /231/5

23 احمد حسن الزيات و اخرون ، المعجم الوسيط، الطبعة 5 ، مجمع اللغة العربية ، (القاهرة :2011/441

24 ينظر : علي عيود المحمداوي ، خطاب الهويات الحضارية /161

25 ماجد العزاوي ، التسامح ومنايع للتسامح - فرص التعايش بين الاديان والثقافات ، مركز دراسات فلسفة الدين ، طبعة 1، مطبعة سرور،

(بغداد:2006/17)

المغايرة على مستوى العمل²⁶، ويضيف الميلاد "بأن التسامح يمثل موقفاً، يظهر قوة الضمير وثقافة النزعة الانسانية وعظمة الروح الاخلاقية، لكن متى يكون للتسامح كل هذه القوة والفاعلية والتجلي، يكون ذلك عندما يتحول التسامح الى موقف انساني ثابت والتزام اخلاقي راسخ ومصدر للاستلهام، وحينما يكون هناك تضامن من اجل التسامح، لأن الحكمة تتغلب على التعصب والتسامح هو حكمة، لأن المنطق يتغلب على العنف والتسامح هو منطق، ولأن الشجاعة تتغلب على التهور والتسامح هو الشجاعة، لأن الحرية تتغلب على التكفير والتسامح هي حرية. بهذه الدلالات والمعاني ينبغي ان نفهم التسامح وبهذا الادراك ينبغي ان نتعامل معه²⁷.

ويقوم التسامح على فكرة تقبل الاختلاف والتعددية، وتكمن فكرة التسامح في قبول " اعتبار الآخر صاحب حق كامل في ان يكون مختلفا عني، فكل عملية تسامح ليست بالضرورة اولاً تقود بالضرورة الى عملية توافق بيني وبين الآخر، ولكنها تقود الى الاعتراف بحق الآخر ان يعتقد، وان يقول، وان يفعل، ما يوازي او يلائم هذا الاعتراف²⁸."

ويذهب الفيلسوف الانجليزي جون لوك (1632-1704م) الى ان الذي ادى الى الحروب والنزاعات هو عدم التسامح ورفضه مع الآخر المختلف والمغاير²⁹، وبناء على ما سبق فان الحاجة الى التسامح طبيعية و ضرورية، لأن الاختلاف في طبيعة البشر هو احدى متطلبات العقل السليم و ضرورة اجتماعية انسانية، كما نص على ذلك القرآن الكريم " ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين³⁰ " وقوله تعالى " ولو شاء ربك لأمن من في الارض جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين³¹."

اذن فالاختلاف سنة الالهية في الكون والتسامح بين المختلفين ضرورة اجتماعياً لدعمومة الحياة ولكي يتم التعايش بين المختلفين في العرف و الديني والفكر وغير ذلك، فهو امتحان من الله لعباده ليرى كيفية الالتزام بمبدأ التسامح و تحقيق التعايش كقيمة انسانية مصدر لها القرآن الكريم يقول تعالى " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبرؤهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين³² " .

26 زكي الميلاد، الاسلام والاصلاح الثقافي، دار الاطياب للنشر والتوزيع، القطيف (السعودية: 2007/98)

27 الموقع الالكتروني للاستاذ زكي الميلاد: www.almilad.org، كما ينظر علي عبود المداوي، خطاب الهويات الحضارية من الصدام الى التسامح، طبعة 1، ابن النديم للتنزيع والنشر، دار الروافد الثقافية (بيروت: 2012/162)

28 محمد حسن الامين، ندوة الآخر شرط وجودي ومعرفي لانا، مجلة قضايا الاسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، عدد 28/83/29

29 رسالة في التسامح، ترجمة، عبدالرحمن بدوي، مركز دراسات فلسفة الدين، (بغداد: 2006/121)

30 سورة هود، آية/98

31 سورة يونس، آية/99

32 سورة الممتحنة، آية/8

ومما لاشك فيه ومما شهد له المؤرخون المنصفون من الغربيين ان الحكم الاسلامي قام على تسامح واسع النطاق ومنطق النظر ومما يؤكد ذلك الشواهد التاريخية في مختلف العصور والامكن التي وصلها الحكم الاسلامي . وان التسامح الاسلامي في منح الحرية الدينية للاخرين لم يعرف الغرب الا بعد قرون عديدة .

لقد افرد التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية بمآثر كثيرة احداها شيوع التسامح الديني مع اصحاب الديانات المختلفة المخالفة من اليهود والنصارى والمجوس و الهندوس وغيرهم .

وقد خصص القرآن الكريم اهل الذمة بالذكر في كتاب المجيد وامر المسلمين بحسن معاملتهم والتسامح معهم والحوار معهم على احسن وجه في قوله تعالى " ولا تجالندوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا امنا بالذي انزل الينا وانزل اليكم والنا والحكم واحد ونحن له مسلمون "33.

كما قرر القرآن الكريم ان الفصل بين المختلفين من الذين يكون يوم القيامة والله بعدله يفصل بينهم " وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون ، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون "34.

ان حركة فتوحات الاسلامية ونتائجها اثبتت بشكل قاطع مدى التسامح الذي التزم به الفاتحون المسلمون فكان ذلك مثال اعجاب وشهادة العديد من المؤرخين الغربيين ومنهم توماس ارنولد الذي اورد في كتابه " الدعوة الى الاسلام " مئات الشواهد والادلة التاريخية التي جمعها في عصور وامكن مختلفة من العالم الاسلامي ومما جاء في كتاب على سبيل المثال الحصر خلال حديثه عن انتشار الاسلام طواعيه " لم نسمع عن اية محاولة مدبرة لأرغام الطوائف من غير المسلمين على قبوا الاسلام او عن اي اضطهاد منظم قصد منه استئصال الدين المسيحي ، ولو اختار الخلفاء تنفيذ احدى الخططين لاكتسحوا المسيحيين بتلك السهولة التي اقصى بها فرديناد وايزابيلا دين الاسلام من اسبانيا ... "35 ويقول المستشرق الفرنسي الدوميلي " التساح العظيم الذي تحلى به الخلفاء الامويون وملوك الطوائف لم يمتد لواؤه على ما حكموه من شعوب او على المسلمين القادمين من افريقيا والمشرق فحسب ، بل انبسط ظله ايضا على العلماء المسيحيين الذين اقبلوا مطبعين من ابعد الافطار لتلقي العلوم في المدن المزدهرة التي لا تحصى في ذلك القطر الساحر (الاندلس) الاخذ بمجاميع الالباب "36.

ويقول الفيلسوف البريطاني ارنولد توينبي " ثمّة حالة ناضجة الذكر لهذا التسامح المنشود يفرضها بين على اتباعه وهو في موضعه الجليل فان محمدا (صلى الله عليه وسلم) قد امر اتباعه باتسامح الديني اتجاه اليهود والمسيحيين الذين خضعوا سياسيا للحكم الاسلامي فقدم محمد (صلى الله عليه وسلم) بذلك القاعدة التسامح ، تفسيراً قوامه ان افراد هاتين الجماعتين الدينيتين على روح التسامح التي بعثت الحياة في الاسلام منذ بدايته ، في ان المسلمين قد طبقوا مبدأ

33 سورة العنكبوت ، اية/46

34 سورة الحج، اية/68-69

35 الدعوة الى الاسلام ، ترجمة حسن ابراهيم حسن واخرون، (القاهرة:1973/98)

36 العلم عند العرب واثرة في تطوير العلم العالمي ، ترجمة ، محمد يوسف موسى و عبدالحليم النجار ، دار القلم ، (القاهرة: 1962/57)

التسامح الديني على اتباع زرادشت الذين خضعوا للحكم الاسلامي ، وان لم يقل بذلك الرسول الكريم نفسه³⁷ ، واخيرا وليس اخرا نورد قولاً المؤرخ الحضارات البشرية ول ديورانت وهو يشيد بالتسامح الاسلامي النادر في التاريخ بقوله "... كان اهل الذمة المسيحيون والزرادشتيون ، واليهود والصابئيون ، يستمتعون في عهد الخلافة الاموية بدرجة من التسامح لا نجد نظيراً لها في المسيحية في هذه الايام ، فقد كانوا احراراً في ممارسة شعائر دينهم واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم وكانوا يتمتعون بحكم ذاتي يخضعون فيه لزعمائهم وقضاةهم وقوانينهم..³⁸

وتقول المستشرقة الألمانية زغريد هونكه:

"... وبناء على ذلك، فإن الاسلام لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة التعصب الديني وأفظعها، سمح لهم جميعاً - دون أي عائق بمنعهم - بممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكنهتهم وأخبارهم دون أن يمسه بآدنى³⁹ ولما زاره وفد نجران النصراني، استقبلهم في مسجده، وفرش لهم عباءته وأجلسهم عليها، وعندما حان وقت الصلاة قاموا متوجهين نحو المشرق ليصلوا صلاتهم، فقام المسلمون لمنعهم عن ذلك، فنهاهم عن ذلك، وتركهم يصلون في طمأنينة⁴⁰

وروي عنه صلى الله عليه وسلم قوله: ((من آذى ذمياً فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة، وقوله صلى الله عليه وسلم: ((من قتل رجلاً من أهل الذمة، لم يجد ربح الجنة)) ، وكتب عهداً إلى يهود المدينة جاء فيه: ((لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليتهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم هكذا كان تعامل الرسول صلى الله عليه وسلم مع غير المسلمين، كله تسامح ورحمة، وهذا ما جعل العديد من علماء الغرب يُثَنُّون عليه ويشيدون بتسامحه منهم "غوستاف لوبون" الذي قال في كتابه "حضارة العرب" فيما يتعلق باليهود، وبالمسيحيين خاصة: وعلى النقيض من الاعتقاد السائد، ظهر محمد معهم في منتهى التسامح والرحمة ولاهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين ، الا ما غلب عليه الصبغة الدينية كالامامة ورئاسة الدولة والقضاء بين المسلمين وما عدا ذلك من وظائف الدولة يجوز اسناده الى اهل الذمة اذا تحققت فيهم الشروط التي لا بد منها الكافية والامانة والاخلاص .

وقد بلغ التسامح المسلمين ان صرح فقهاء كبار مثل الماوردي في كتابه " الاحكام السلطانية" بجواز تقليد الوزارة ،وقد بلغ تسامح المسلمين في هذا الامر احيانا الى حد مما جعل المسلمين يشكون من تسلط اهل الذمة عليهم بغير

37 مختصر دراسة التاريخ ، ترجمة، فؤاد محمد شبل ،(القاهرة: 1960-1965/42/3؛ عماد الدين خليل، قالوا عن الاسلام/242

38 قصة الحضارات، ترجمة، محمد بدران وآخرون ، طبعة 3 ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، (القاهرة: 1966-1967/130-131

39 هونكه زغريد: شمس العرب تسطع على الغرب؛ نقله عن الألمانية فاروق بيضون، وكمال دسوقي، 1993، دار الجبل بيروت، ص364.

40 ابن هشام، السيرة النبوية، اعتنى به عمر عبدالسلام تدمري، ، دار الكتاب العربي (بيروت، 1990) ، ج2، ص42.

حق ، وقد اشارة ادم ميتر في كتابه "الحضارة الاسلاميه" " من الامور التي تعجب لها كثره عدد الولاة وكبار الموظفين والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الاسلاميه ، فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الاسلام والشكوى من تحكيم اهل الذمة في ابشار المسلمين شكوى قديمه ..."⁴¹

وفي مصر استولى اهل الذمة على زمام الامور ، لذا احد من الشعراء المصريين يشتكي من كثر السلطتهم ويقول
يهود هذا الزمان قد بلغوا غاية امالهم قد ملكوا

المجد فيهم والمال عندهم ومنهم المستشار و الملك⁴²

قال ادم ميتر " ولم يكن في التشريع الاسلامي مايغلق دون اهل الذمة اي باب من ابواب الاعمال ، كانت قدمهم راسخة في الصنائع التي الارباح الوفرة ، فكانوا صيارفة وتجارا واصحاب ضياع واطباء ، بل ان اهل الذمة نظموا انفسهم بحيث كان معظم الصيارفة الجابذة في الشام - مثلا يهودا ، حين كان اكثر اطباء والكتب نصارى ، وكان رئيس النصارى ببغداد هو طبيب الخليفة ، وكان رؤساء اليهود وجهابذتهم عنده .."⁴³

يقول العلامة الفرنسي جوستاف لوبون " ان مسامحة محمد لليهود والنصارى كانت عظيمة الى الغاية ، وانه لم يقل بمثلها مؤسسو الاديان التي ظهرت قبله كاليهودية وانصرانية على وجه الخصوص وسنرى كيف سار خلفاءه على سنته ، وقد اعترف بذلك التسامح بعض العلماء اوروبا المرتابون او المؤمنون القليلون الذين امنعوا النظر في التاريخ الاسلام " وقال روبرتسن " ان المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو اتباع الاديان الاخرى وانهم مع امتشاقهم الحسام نشرا لدينهم ، وتركوا من لم يرغبوا فيه احرارا في التمسك بتعاليمهم الدينية"⁴⁴

ان هذه الشهادات للكتاب غربيين غير المسلمين مبينة على شواهد تاريخية استوقفت هؤلاء و دفعت ضمائرهم الحية و حسهم الوجداني على قول الحق في مؤلفاتهم وكتاباتهم ، ولعل هذه الشواهد تعود الى البدايات الاولى لفجر الاسلام حيث العهد النبوي والعهد الراشدي ، بعبارة اخرى ان السلوك النبي (صلى الله عليه وسلم) في تعامل مع الآخرين وتساهله وتسامحه معهم على الرغم في اختلاف المعتقد وعلى الرغم من خضوعهم لحكم المسلمين عقب الفتوحات الاسلامية واقتناعهم بالعهد الجديد ولاشك ان خلفاء المسلمين قد اقتدوا بسيرة نبيهم في كل شيء مما انعكس على سلوكياتهم الانسانية التي تدعو الى تسامح مع الآخرين (المختلفين) فقد وردة مثلا عن النبي (صلى الله عليه وسلم) انه قد ثبت حكم النبي في جزيرة العرب فانه دعا اليهود القانطين على الساحل البحر الاحمر لكي يختاروا

41 الحضارة الاسلاميه /105

42 السيوطي ، حسن المحاضرة ، 2/117

43 الحضارة الاسلاميه في القرن الربع الهجري ، ترجمة محمد عبدالحادي ، الطبعة 86/1/4

44 حضارة العرب

من بينهم احدا ليتولى امرهم ويدير شؤونهم اي من اليهود انفسهم ، فاية عدالة واي تسامح هذا الذي مارسه النبي (صلى الله عليه وسلم) وهو في اوجه قوته نفوذه⁴⁵ وعندما فتح الخليفة عمر بن الخطاب القدس وقع معاهدة مع اسقف بيت المقدس واورد منها الطبري وما جاء منها ".... هذا ما اعطى عبدالله عمر امير المؤمنين اهل (ايليا) من الامان ، اعطاهم امانا لانفسهم وصباغهم سقيمها وبرئتها ، ولا تعدم ، ولا ينتقص من اموالهم ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار احد منهم ، ولا يسكن بايلياء احد من اليهود ، وعلى اهل ايلياء ان يعطوا الجزية كما يعطي اهل المدائن ، وعليهم ان يخرجوا الروم واللصوص ..."⁴⁶

ان المتمعن لنصوص هذه المعاهدة التي ابرمها عمر بن الخطاب مع الاسقف يتفق تماما مع وصايا النبي (صلى الله عليه وسلم) في كيفية التعامل مع اهل الكتاب ، مع ما الت اليها الامة و الاوضاع في العلاقات المسلمين مع غيرهم . يمكن القول ان هذه القيمة الانسانية الراقية (التسامح) التي ترجمت على ارض الواقع على نطاق الواسع خلال التاريخ الاسلامي انما هو ثمرة الوحي القراني قبل كل شيء لتتحول الى وقع ملموس محسوس لم يشهد تاريخ البشرية نظيرا لها وكتب التاريخ الاسلامي حافلة بنماذج لا تحصى من التسامح الانساني للمسلمين في جميع العصور الاسلامية في المشرق والمغرب ، لكن المجال لايسع لذكرها.

الخاتمة

اولا/ اكد القرآن الكريم والسنة النبوية على القيم الحضارية التي ترتقي بالانسان ليكون اهلا لعمارة الارض ثانيا/ ان احدى ابرز خصائص الحضارة الاسلامية انما (انسانية) ويكون (الانسان) هو المحور في المنظور الاسلامي للحضارة ، وبهذه الميزة يكون بالامكان استيعاب الجميع بغض النظر عن الاختلافات لتشكيل بناء حضاري موحد ذات طابع متنوع .

ثالثا/ لا تتحقق انسانية الانسان ولا يكون هناك مجتمع متحضر او امة متحضرة الا بتوفر القيم الحضارية الراقية ، وهذا ما اكدت عليها النصوص القرآنية والنبوية.

رابعا/ انعكست القيم الانسانية التي نص عليها القرآن الكريم والسنة النبوية على السلوك الحضاري للقادة والشعوب الاسلامية لتحقيق مجتمع متحضر الى حد كبير قل نظيره في التاريخ .

خامسا/ هناك شواهد تاريخية كثيرة تؤكد ترجمة القيم الانسانية (الاسلامية) على ارض الواقع مما ساعدت على ايجاد مجتمع اسلامي متجانس وحضارة اسلامية متعددة المراحل و موحد البنيان و اقر بذلك الكثير من الكتاب الغربيين

45 ينظر محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، دار النفائس ، (بيروت:1998) 57/

46 تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد ابو يقض ابراهيم ، (بيروت: د.ت) 608/3-611

المنصفين وشهدوا بانسانية الحضارة الاسلامية واعجبوا بالقيم الانسانية النبيلة من الحرية والعدالة والتسامح والتعايش وغيرها من القيم التي سادت في المجتمع الاسلامي ومورست كسلوك راق في صفوف النخبة وغيرهم .

المصادر والمراجع

- ابن كثير ، البداية والنهاية ، دار المعرفة ،(بيروت:2005)
- ابن هشام، السيرة النبوية، اعتنى به عمر عبدالسلام تدمري، 1990، دار الكتاب العربي (بيروت:2000)السيوطي ، حسن المحاضرة ، دار الكتب العلمية ،(بيروت:2004)
- احمد حسن الزيات و اخرون ،المعجم الوسيط، الطبعة 5 ، مجمع اللغة العربية، (القاهرة: 2011)
- ادم متمر، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبدالهادي ، الطبعة 4/
- ارنولد توينبي ، قصة الحضارات، ترجمة ،محمد بدران واخرون ، طبعة 3 ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ،(القاهرة: 1966-1967)
- الاعلام ومستقبل الحضارة ، دار الشورى ،طبعة 15،(بيروت:1984)
- توماس ارنولد ، الدعوة الى الاسلام ، ترجمة حسن ابراهيم حسن واخرون، (القاهرة:1973)
- جون لوك ، رسالة في التسامح ،ترجمة ،عبدالرحمن بدوي،مركز دراسات فلسفة الدين، (بغداد: 2006)
- الدوميلي ، العلم عند العرب واثره في تطوير العلم العالمي ، ترجمة ، محمد يوسف موسى و عبدالحليم النجار ، دار القلم ،(القاهرة: 1962)
- زكي الميلاد ،الاسلام والاصلاح الثقافي ،دار الاطيان للنشر والتوزيع ، القطيف(السعودية:2007)
- الطبري ،تاريخ الرسل والملوك ، دار الكتب العلمية ، (بيروت: 1998)
- العرب واوروبا ،مراجعة شربل لبنان ، مجلة فكر العربي، العدد/ 31، كانون الثاني ، معهد الانماء العربي في بيروت، (اذار ، 1983)
- عرفات كامل ، رجال ونساء اسلموا ، طبعة 1 ، دار القلم ،(الكويت: 1983)
- علي عبود المهداوي ، خطاب الهويات الحضارية
- علي عبود المهداوي ، خطاب الهويات الحضارية من الصدام الى التسامح ، طبعة 1 ،ابن النديم للتوزيع والنشر ، دار الروافد الثقافية (بيروت:2012)
- عمادالدين خليل ، قالوا عن الاسلام ، طبعة 2، دار ابن كثير ، (دمشق:2010)
- عمادالدين خليل ، قالوا عن الاسلام ، طبعة 2، دار ابن كثير ، (دمشق:2010)
- عمادالدين خليل ، المدخل الى الحضارة الاسلامية،طبعة 1، مطبعة الثقافي العربي، المغرب والدار العربية للعلوم ، (بيروت: 2005)
- لويس يونغ ، العرب واوروبا ، ترجمة ،ميشال ازرق ، دار الطليعة ، (بيروت: 1979)
- ماجد العزباوي ، التسامح ومنايع للتسامح — فرص التعايش بين الاديان والثقافات، مركز داسات فلسفة الدين ،طبعة 1،مطبعة سرور، (بغداد:2006)
- محمد حسن الامين ، ندوة الاخر شرط وجودي ومعرفي لانا ، مجلة قضايا الاسلامية معاصرة مركز دراسات فلسفة الدين ،بغداد، عدد 28-29
- محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، دار النفائس ،(بيروت:1998)
- محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الانسانية في القرآن ، طبعة 3 ، دار الفكر المعاصر ،بيروت و دار الفكر،(دمشق: 1998)
- محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الانسانية في القرآن ، طبعة 3 ، دار الفكر المعاصر ،بيروت و دار الفكر،(دمشق: 1998)
- محمود مصطفى حلالي ، معالم الحضارة في عصر صدر الاسلام ،دار الازرق ،(بيروت:د.س)
- مختصر دراسة التاريخ ، ترجمة، فؤاد محمد شبل ،(القاهرة: 1960-1965)/42/3؛ عمادالدين خليل ، قالوا عن الاسلام/242
- الموقع الالكتروني للاستاذ زكي الميلاد: www.almilad.org
- هنري دي كاستري ، الاسلام خواطر وسوانح ، ترجمة ، احمد فتحي زغلول ، (القاهرة:2005)
- هونكه زغريد: شمس العرب تسطع على الغرب؛ نقله عن الألمانية فاروق بيضون، وكمال دسوقي، دار الجيل (بيروت: 1993)
- ول ديورانت ، قصة الحضارة ، ترجمة ، محمد بدران واخرون ، طبعة 2 ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، (القاهرة:1964-1967)

منهج النقد عند المحدثين وأثره على العلوم النقلية في الحضارة الإسلامية

الدكتور خليفة العربي رزيق / Dr. Khelifa Elarbi Rezig

جامعة وهران 1، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر

Oran1University, Faculty of Islamic Sciences, Algeria
elarbirezic.khelifa@univ-oran1.dz, ORCID ID: 0000-0002-6203-8077

المقدمة

إن المنهج النقدي الذي ابتكره المحدثون واخترعوه على غير مثال سابق، كان ولا يزال محط إعجاب وتقدير كثير من الباحثين المنصفين، لكونه منهجا أسس على هدايات قرآنية وتعاليم نبوية، وترعرع في كنفهما، ومما لا يخفى على الدارسين أن هذا المنهج النقدي سيق أصالة لحفظ السنة النبوية من التحريف والتزييف، امتثالاً لأمر البلاغ النبوي الذي كلف به المسلمون (بلغوا عني)، لكن المنهج هذا لم يلبث أن انعكس على معظم العلوم والفنون النقلية الأخرى كعلوم اللغة والأدب وعلوم التاريخ والقراءات القرآنية وغيرها من العلوم، فاجتهد أهل هذه الفنون في سوق منقولاتهم بالأسانيد كما هو ظاهر في كتب الأقدمين منهم، وغدا هذا المنهج أساساً لكل العلوم النقلية حتى وصف بأنه - أي منهج المحدثين - منطق المنقول الذي قامت عليه حضارة المسلمين وتراثهم.

والحقيقة التي لا تنكر أن مدرسة الحديث بمنهجها النقدي الرائد هذا كانت وراء حركات تصحيحية كثيرة في تاريخ الأمة على مستوى المناهج فضلاً عن الحقائق والتصورات، وفي هذه الورقة العلمية نحاول بيان مدى استيعاب هذا المنهج لكل ما هو رواية في اللغة والتاريخ، وتلمس آثار وتحليلات هذا المنهج على بعض العلوم النقلية، وانعكاسه المعرفي عليها، ولا شك أن هذه الدراسات المنهجية إنما تكتسب قيمتها بما تقدمه من نتائج تنعكس حضارياً وثقافياً على حياة الأمة، وبما تتركه من أثر في فروع المعرفة الأخرى.

مشكلة البحث:

نسعى في هذه الورقة البحثية إلى الإجابة عن الإشكالية الرئيسية الآتية: ما هو الأثر المعرفي لمنهج المحدثين في العلوم النقلية في الحضارة الإسلامية، علم التاريخ واللغة أمموجا؟ والإشكالات الفرعية المتمثلة في ماهية طبيعة المنهج النقدي عند المحدثين وخصائصه؟ وإلى أي مدى يمكن اعتماد منهج المحدثين في سائر العلوم النقلية؟

منهجية البحث:

للإجابة عن الإشكالية المطروحة، قسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة، خصصت المطلب الأول لبيان طبيعة المنهج النقدي عند المحدثين وخصائصه المميزة له كالعقلانية والواقعية والموضوعية والتجرد، كتوتفة لما يليه من المطالب، إذ لا يمكن الحديث عن الأثر دون معرفة ماهية المؤثر وطبيعته، ثم المطلب الثاني عقدته لبيان الأثر المعرفي لمنهج المحدثين في علم التاريخ، ثم المطالب الثالث لأثر منهج المحدثين في اللغة وعلومها، بما يقرر حقيقة كونه (منهجاً قامت عليه حضارة)، وهذا من خلال ذكر نماذج مختارة،

منهج البحث: اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج التحليلي، وذلك بجمع المادة التراثية وتحليلها بما يبرز الأثر المعرفي لمنهج المحدثين في علمي اللغة والتاريخ.

المطلب الأول: طبيعة المنهج النقدي عند المحدثين وخصائصه

أولاً: مفهوم النقد الحديثي: الباحث عن مصطلح النقد عن الأئمة المتقدمين لا يجد لهم تعريفاً للنقد، وإنما إشارات وتوصيف للعملية النقدية ومناهجها، وفي ضوء هذه الإشارات وأمثالها حاول بعض الأفاضل المعاصرين الوصول إلى تعريف للنقد فقال الدكتور مصطفى الأعظمي: “يمكن تعريفه بأنه تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة، والحكم على الرواة توثيقاً وتجريحاً”¹، ويرى الدكتور أحمد سيف أن معنى النقد انبثق منه مدلولان أو علمان هما ما أصبح يعرف بعلم الجرح والتعديل وعلم علل الحديث².

ومنهم من توسع في معناه، فوصفه بأنه “الحكم على الرواة تجريحاً أو تعديلاً بألفاظ خاصة ذات دلالة معلومة عند أهلها، والنظر في متون الأحاديث التي صح سندها لتصحيحها أو تضعيفها، ورفع الإشكال عما بدا مشكلاً من صحيحها، ودفع التعارض بينها بتطبيق مقاييس دقيقة”³.

ولعل أقرب التعاريف للنقد – فيما أرى – هو تعريف الدكتور حميد قوفي حيث قال: النقد هو تمحيص الروايات الحديثية والتمييز بين المقبول والمردود منها من خلال التمييز بين أحوال الرواة جرحاً وتعديلاً، ومن خلال السند اتصالاً وانقطاعاً، ومن خلال الواقع إصابة وتخطئة⁴.

1 محمد مصطفى الأعظمي، منهج النقد عند المحدثين، ص 5.

2 ينظر: أحمد محمد نور سيف، ابن معين وكتابه التاريخ، ص 6.

3 محمد طاهر الجوابي، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف، ص 94.

4 عبد الحميد قوفي، إتخاف الطالبين بقواعد النقد عند المحدثين، ص 9.

ثانيا: تطور المنهج النقدي وملاحمه

النقد الحديثي بدأ في حياته ﷺ، ولكن مورس على نطاق ضيق جدا، وكان الصحابة يسألون الرسول ﷺ من أجل الاستيثاق وزيادة الاطمئنان⁵، وبعد وفاته ﷺ نشط النقد وخطا خطوة أوسع نحو الاستيثاق والتحقق، وستحدث عن عهد الصحابة ثم عهد التابعين لهم فمن بعدهم بإيجاز شديد.

فالنقد بدت ملاحمه بجلاء في عهد الصحابة، لكنه لم يكن من باب التأكيد والتهمة لبعضهم البعض، وإنما هو من باب زيادة التوثق والاحتياط لسنة النبي ﷺ. يقول البراء بن عازب ؓ: "ما كل الحديث سمعناه من رسول الله ﷺ كان يحدثنا أصحابنا وكنا منشغلين في رعاية الإبل وأصحاب رسول الله ﷺ كانوا يطلبون ما يفوتهم بسماعه من رسول الله ﷺ فيسمعونهم من أقرانهم ومن هو أحفظ منهم، وكانوا يشددون على من يسمعون منه"⁶.

ومن ملامح المنهج النقدي في هذا العصر المبكر:

- التثبت في قبول الأخبار وتحري الضبط: وكان أبو بكر أول من احتاط في قبول الروايات⁷، وكذلك صنع

عمر بن الخطاب مع أبي موسى الأشعري⁸، وكان علي بن أبي طالب يستحلف من يحدثه بحديث النبي ﷺ⁹.

- عرض الروايات على الثابت عندهم: كما اهتدى الصحابة إلى لون آخر من النقد، وهو عرض الروايات على

أصول الشرع وقواعد الدين فما كان موافقا لهذه الأصول اخذوا به وما كان غير ذلك أنكروه.

من ذلك ما رواه مسلم في صحيحه من أن فاطمة بنت قيس ؓ طلقها زوجها فلم يجعل لها رسول الله ﷺ سكنا ولا نفقة، فجاءت عمر فقال: لا تترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت، لها السكن والنفقة قال الله عز وجل: "لا تخرجوهن من بيوتهن، ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة"¹⁰. وكذلك اعترضت السيدة عائشة على عدد من الروايات، لا لضعف الرواة، ولكن لمخالفة الروايات ما ثبت عندها في كتاب الله وسنة

5 من ذلك سؤال عمر بن الخطاب النبي ﷺ لما بلغه أنه طلق نساءه، ونفي النبي ﷺ ذلك، والحديث في البخاري، كتاب العلم، باب: التناوب على العلم.

6 الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص 14.

7 وله قصة مشهورة في ميراث الجدة، ففي عهده رضي الله عنه جاءت امرأة (جدة) تسأله الميراث، فسأل الصحابة فأجابته المغيرة بأنها ترث السلس بقضاء رسول الله ﷺ فطلب منه أن يأتيه بشاهد، فشهد معه محمد بن مسلمة. الترمذي، (419/4)، وأبو داود (121/3)، وابن ماجه (909/2)، وغيرهم.

8 حين ذكر له حديث النبي ﷺ: "إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع" فقال عمر: والله لتقيم عليه البيعة، فجاء حلقة الصحابة وشهد معه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه عنهم. البخاري (2305/5) ومسلم (1694/3).

9 إذ كان يقول: "كنت إذا سمعت عن رسول الله ﷺ حديثا نفعتني الله عز وجل بما شاء أن ينفعني منه، وإذا حدثني غيره استحلقت فحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر..". أحمد (2/1)، والنسائي في الكبرى (109/6)، وابن ماجه (446/1). وقد أعل زيادة الاستحلاف غير واحد من المحدثين منهم البخاري بجهالة أسماء بن حكم الفزاري، وينظر الأنوار الكاشفة للمعلمي ص 68، ومنهج النقد عند المحدثين لمحمد الأعظمي ص 57.

10 صحيح مسلم، كتاب: الطلاق، باب: المطلقة ثلاثا نفقة لها ولا سكن.

نبيه، وقد صنف الزركشي كتاباً في استدركات عائشة على الصحابة سماه (الإجابة للإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة)¹¹.

أما في عصر التابعين فيمكن أن نسجل ظهور ملابس جديدة استدعت معالجة نقدية أكثر تطوراً: أولها: نحو الأسانيد وتطورها، وثانيها: وقوع الفتنة بين المسلمين، مما كان سبباً في تطور منهج النقد بعد انقراض جيل الصحابة، ومن الطبيعي أنه كلما ازداد الخلل اشتد نظام المراقبة، فعندما بدأ بعض الناس بالكذب اشتد نظام الإسناد، وعندما بدأ السهو والنسيان كثر الالتجاء إلى مقارنة الروايات حتى أصبح هذا المنهج أمراً مألوفاً¹²، ومن ملامح المنهج النقدي في هذه الفترة:

– السؤال عن أحوال الرواة عدالة وضبطاً: قال ابن سيرين “لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم”، وقد نص الإمام الذهبي أن أول من زكى عند انقراض عصر الصحابة الشعبي (103هـ)، وابن سيرين ت (110هـ) ونحوهما، حفظ عنهما توثيق أناس وتضعف آخرين.

– المقابلة بين الروايات: وهو نوع من المقاييس التي اعتمدت في هذا العهد، ومن ذلك معارضة الزهري بين روايات عروة وابن المسيب والقاسم وغيرهم: “قال الليث: حدثني يونس عن ابن شهاب، قال: أخبرني عروة بن الزبير وابن المسيب وعلقمة بن وقاص وعبيد الله بن عبد الله من حديث عائشة رضي الله عنها وبعض حديثهم يصدق بعضها”،¹³.

واستمر هذا المنهج إلى عهد اتباع التابعين، بل ازداد حدة وشدة مع اتساع دائرة الوضع والكذب في الروايات، وكثرت الخلافات السياسية والمذاهب الكلامية في هذه الفترة.

وفي القرن الثالث تقريباً اكتمل المنهج، وضبطت قواعده، وتنوعت المصنفات فيه، وبرز فيه أعلام كبار، لم يعرف لهم التاريخ مثيلاً ولا نظيراً في الحفظ والمعرفة والاتقان، وهو عصر استواء القواعد النقدية على سوقها واكتمالها، ونضج ما يرتبط بها من الدراسات في علم العلل والرجال وفقه الحديث وغيرها من العلوم المتعلقة بذلك، حتى سمي هذا القرن بالعصر الذهبي بالنسبة للسنة النبوية.

ويمكن أن نسجل هنا أن المنهج النقدي طور آلياته النقدية بما يستجيب لتحديات المرحلة في نقل الرواية الشفهية، لكن لما أتى التدوين في هذا العصر على كل المرويات الحديثة، لم تعد الحاجة ماسة إلى تطوير آخر وتجديد للمنهج

11 مطبوع، حققه رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001م.

12 الأعظمي، منهج النقد عند الحديث، ص60.

13 منهج النقد عند الحديث، ص134.

النقدي بعدما دونت الأخبار، وهو المنهج الذي قام على بيان حال الرواة جرحاً وتعديلاً، وبيان حال الرواية موافقة ومخالفة من خلال عرضها على الأصول الثابتة واعتبارها بغيرها من المرويات.¹⁴

ثالثاً: خصائص المنهج النقدي عند المحدثين

الغرض من عقد هذا المبحث هو بيان مدى معيارية النظر النقدي عند المحدثين من خلال إبراز أهم سماته وهي العقلانية والموضوعية والواقعية التي تجعل منه منهجاً سديداً صالحاً لمعالجة كل ما هو رواية ونقل. وقبل الشروع في بيان خصائص المنهج، يحسن بنا أن نذكر دائماً بأن منهج المحدثين هو منهج أصيل، مستمد من تراث المسلمين وحضارتهم، يعكس علواً في الفكر، وثمناً في النقد لم تبلغه حضارة من قبل، وهو من العلوم الأصيلة التي يتعين علينا الاهتمام بها، ووصلها بواقع الحياة لتحقيق ما نصبوا إليه من نهضة حضارية.

1- العقلانية:

إن العلوم التي وضعها النقاد المتعلقة برواية الحديث الشريف ونقد أسانيده ومتونه، هي في الأصل علوم عقلية موضوعية أنتجها الفكر النقدي للمحدثين¹⁵، وليست توقيفية دينية، فهي نابعة من تتبع تصرفات الرواة وسر أحوالهم والنظر في مروياتهم وسياقاتها، ولذلك اعتمدت العقل والمنطق في أصولها وقواعدها الكلية، يقول الدكتور إبراهيم بن الصديق: إن العلوم المتعلقة برواية الحديث الشريف ونقله وتوثيقه ونقد أسانيده ومتونه للحكم بقبوله أو رده هي في الحقيقة نابعة من الواقع البشري في سر تصرفات الرواة وأحوالهم وطرق تحملهم وأدائهم، ولذلك اعتمدت العقل والمنطق في أصولها وقواعدها الكلية، ثم الاستقراء الجزئي والمقارنة والفحص المستمر في تطبيق تلك القواعد والأصول، فعدت بهذا سابقة للعلوم التي تعتمد المنهج الاستقرائي للتوصل إلى النتائج الكلية، لذلك فما يتوهمه البعض من إدراجها في العلوم النقلية لأنها تنتمي إليها توهم خاطئ، لأن المنقول هو غايتها التي تبحث في قبوله أو رده فحسب، أما هي في حد ذاتها فهي من العلوم العقلية الصرفة التي لم يناع أحد في منطقية قواعدها¹⁶.

فما من عملية نقد للنص إلا وقد استعمل فيها العقل كما يقول الدكتور الأعظمي¹⁷. وقد نص المعلمي رحمه الله أن النقاد راعوا العقل عند “السماع وعند التحديث وعند الحكم على الرواة وعند الحكم على الأحاديث”¹⁸.

وما قرره المحدثون من شروط ينبغي توفرها في الرواية سنداً ومتناً لتكون مقبولة، متمثلة في توفر العدالة والضبط والاتصال وانتفاء الشذوذ والعلّة، هي شروط معقولة المعنى جداً، تصلح لكل ما ينقل من المرويات.

14 ينظر: محمد عبد الحي الكوني، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، ص 65.

15 ينظر: محمد ناصري، النظر العقلي في قواعد نقد المحدثين والخلل المنهجي في نقد المتن عند المعاصرين.

16 إبراهيم بن الصديق، مقالات ومحاضرات في الحديث الشريف وعلومه ومواضيع أخرى، ص 53.

17 منهج النقد، مكتبة الكوثر، الرياض، ط3، 1990، ص 81.

18 الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، ص 6.

ذلك أن مخالفة الخبر للواقع إما أن يكون سببه أخلاقي (الكذب) فيحتز منه باشتراط العدالة الدينية (الصدق)، فعدالة الرواة تمثل الجانب الأخلاقي والقيمي في الراوي، واشتراطها إنما هو احتراز من رواية الكذاب الذي ليس له وازع يحمله على الصدق في الأخبار، وإما أن يكون سببه ما يعتري عموم الناس من آفات النسيان والغفلة ونحوها مما يؤثر في سلامة حفظ المروي، فاشتراطوا الضبط ويعنون به اتصاف الراوي بالحفظ، وعدم النسيان، واجتناب الخطأ أثناء الرواية. كما اشتراطوا فضلاً عن ذلك ثبوت الاتصال بين الرواة أو إمكانيته، ويعني أن يكون بين المحدث والسماع علاقة وصلة يمكن من خلالها انتقال الرواية بينهم خاصة إذا كانت صيغة التحمل غير صريحة في السماع والاتصال عموماً، زيادة في الثبوت والتحوط.

كما اشتراطوا انتفاء الشذوذ والعلة حسماً لكل وهم محتمل أو خطأ وارد، فقد يكون في الرواية -رغم سلامة ظاهر سندها - علة خفية في متنها أو إسنادها، لا تدرك إلا بمنهج المعارضة واعتبار المرويات ثم الوقوف على حال الرواية من حيث التفرد والمخالفة والموافقة، ثم سوق القرائن والملابسات المصاحبة لتلك الرواية¹⁹، لمعرفة الوجه الراجح من المرجح، وفق منهج نقدي صارم وقواعد علمية متينة، مبسطة في مدونات علم العلل، ليس هذا مجال تفصيلها، وإثبات الشذوذ والعلة أو نفي وقوعها في الرواية علم قائم بذاته، وهو علم العلل، يعد من أخطر علوم الحديث وأصعبها، لا يحسنه إلا القليل من الجهابذة النقاد.

ومن هذه الشروط يتبين لنا شمولية التفكير النقدي لعلماء الحديث، حيث احتاطوا لكل حالات نقل الرواية وسدوا كل باب يمكن من خلاله تطرق الخلل لها في السند أو المتن.

وفي الشرط الأخير (انتفاء العلة والشذوذ)، نجد أن المحدثين هنا مارسوا ما سماه د. العجين (نقد النقد)²⁰، فرغم أن سلسلة الرواة قد خضعت للفحص والنقد بميزان علم الجرح والتعديل ونجحت فإن الرواية تخضع مرة أخرى لنقد جديد يتعلق بمتن الرواية أيضاً بميزان أدق من الأول وأعلى منه هو علم العلل، حيث تقارن الرواية مع بقية الروايات التي تشترك معها في المخرج والأصل، وتستدعي فيه القرائن والملابسات، وحينها فقط يمكن للنقاد أن يصدر حكماً جازماً أو يقارب الجزم يعكس حقيقة الرواية.

بل إنهم - أي النقاد - جعلوا من شرط سلامة المتن ألا يخالف أصلاً من الأصول الثابتة (كالقرآن والسنة المعروفة والإجماع) وأن لا يناقض العقل، قال الخطيب البغدادي: "ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل، وحكم القرآن

¹⁹ وقد جاء عن الإمام ابن الصلاح هذا المعنى حين قال في مقدمته: "ويستعان على إدراكها بتفرد الراوي، وبمخالفة غيره له مع قرائن تنضم إلى ذلك، تنبه العارف بهذا الشأن على إرسال في الموصول، أو وقف في المرفوع، أو دخول حديث في حديث أو وهم وإهم بغير ذلك، بحيث يغلب على ظنه ذلك، فيحكم به أو يتردد فيتوقف فيه." مقدمة ابن الصلاح، ص 90.

²⁰ علي العجين، بطلان عقلانية ما يسمى بالدراسة العقلية وصحة منهج المحدثين العقلي، الأثرية للطباعة والنشر، الأردن، ط1، 2019م، ص 148.

الثابت المحكم، والسنة المعلومة، والفعل الجاري مجرى السنة، وكل دليل مقطوع به²¹. فالعقل مناط التكليف، ولا يصح الخبر إلا وهو موافق للعقل، وفي تقرير هذه القاعدة صنف شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه (درء تعارض العقل والنقل).

وهذه الشروط ضمان كاف لدقة النقل وقبول الآثار، بل لا أعرف في تاريخ الثقافة الإنسانية نظيراً لهذا التأصيل والتوثيق، والمهم هو إحسان التطبيق²² كما قال الشيخ محمد الغزالي رحمه الله.

ف عقلية المحدثين تمتاز بأنها عقلية منهجية منضبطة وفق قواعد وأسس واضحة، فلذلك استطاعت أن تبذل علم الحديث، بحيث يستطيع الباحث أن يصل نتائج علمية يمكن التحقق منها وتتصف بالموضوعية، وهذه الأوصاف (المنهجية، إمكانية التحقق من النتائج، الموضوعية) هي أهم شروط العلم²³ وحسبك بها من عقلانية²⁴.

2- الموضوعية والتجرد:

مصطلح الموضوعية من نتائج الفكر الغربي، يقابها في تراثنا الإسلامي التجرد والعدل والإنصاف، وهي إدراك الأشياء على ما هي عليه، بعيداً عن الذاتية والتحيزات والمؤثرات الخارجية، وهذه الأخيرة هي سمة بارزة وعلامة فارقة في منهج المحدثين، قال الترمذي: “وقد عاب بعض من لا يفهم على أصحاب الحديث الكلام في الرجال، وقد وجدنا غير واحد من الأئمة من التابعين قد تكلموا في الرجال... فما حملهم على ذلك عندنا والله أعلم إلا النصيحة للمسلمين، لا نظن أنهم أرادوا الطعن على الناس أو الغيبة”²⁵.

وقال الخطيب البغدادي: “وكل فئة تتحيز إلى هوى ترجع إليه، أو تستحسن رأي تعكف عليه، سوى أصحاب الحديث فإن الكتاب عدتهم والسنة حجتهم والرسول ففتهم، وإليه نسبتهم، لا يعرجون على الأهواء ولا يلتفتون إلى الآراء... وهم المأمونون عليه والعدل، حفظة الدين وخزنته، وأوعية العلم وحملته”²⁶.

ومن تجليات الموضوعية في النقد عند المحدثين الأمور الآتية:

ذكر الجرح والتعديل معا في الراوي المختلف فيه: وعدم الاقتصار على ذكر أحدهما فقط، ومدوناتهم في الجرح والتعديل شاهدة على ذلك، ابتداء من كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم وانتهاء بتقريب ابن حجر، قال الخطيب البغدادي: “إذا اجتمع في أخبار رجل واحد معانٍ مختلفة من المحاسن والمناقب والمطاعن والمثالب وجب كُتُبُ الجميع

21 الكفاية، ص432، وانظر: الموضوعات لابن الجوزي، (151/1)، وفتح المغيب للسخاوي، (315/1).

22 الغزالي محمد، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، القاهرة، ط6، ص19.

23 ينظر: السيد عزمي طه، الفلسفة مدخل حديث، دار المناهج، عمان، ط1، 2003م، ص299-300.

24 العجين، ص109

25 ابن رجب، شرح علل الترمذي، (347/1).

26 شرف أصحاب الحديث، ص8.

ونقله وذكر الكل ونشره”²⁷، وقال الإمام محمد بن سيرين (110هـ): “ظلمت أخاك إذا ذكرت مساوئه ولم تذكر محاسنه”²⁸.

عدم المحاباة ولو كان من ذوي القرى: فقضية الإنصاف مع المخالف والانتصاف من الموالي، لا يعرف من بز الحديثين في ذلك أو بلغ شأوهم فيه، قال البيهقي في دلائل النبوة: “ومن أنعم النظر في اجتهد أهل الحفظ في معرفة أحوال الرواة، وما يقبل من الأخبار وما يرد، علم أنهم لم يألوا جهداً في ذلك حتى إذا كان الابن يقدر في أبيه إذا عثر منه على ما يوجب رد خبره، والأب في ولده، والأخ في أخيه، لا تأخذه في الله لومة لائم ولا تمنعه في ذلك شجنة رحم ولا صلة مال، والحكايات عنهم في ذلك كثير”²⁹. قال ابن المديني وقد سئل عن أبيه “لا تأخذوا عن أبي فإنه ضعيف”³⁰. قال أبو داود السجستاني “ابني عبد الله كذاب”^{31.32}.

إنصاف المخالف والعدل فيه: فقد روي عن المبتدعة بل عن رؤوسهم والدعاة منهم، إذا كانوا أهل صدق وإتقان، فم يعتبروا البدعة جرحاً مسقطاً لحديث الراوي. لما تقوم عليه من التأويل، وإنما العبرة بالحفظ والإتقان والصدق، والسلامة من الفسق والكذب³³، قال العز بن عبد السلام: “مدار الشهادة والرواية على الثقة بالصدق، وذلك متحقق في أهل الأهواء تحققه في أهل السنة”³⁴، وقال الحافظ ابن حجر في الفتح: إنما أخرج له البخاري - أي عمران بن حطان - وكان داعية إلى مذهبه على قاعدته في تخريج أحاديث المبتدع، إذا كان صادق اللهجة متديناً³⁵.

لم يجعلوا الصواب حكراً على الثقات: وهذا من كمال موضوعيتهم، كما أن الخطأ ليس كذلك بالنسبة للضعفاء، فقد يصيب الضعيف وقد يخطئ الثقة، ولذلك صححوا كثيراً من أحاديث الضعفاء وأعلوا مثل ذلك من أحاديث الثقات، بل ما قام علم العلل إلا على هذا الأساس.

اطراح كلام الأقربان: وهو مظنة عدم الإنصاف، قال الذهبي: “كلام الأقربان بعضهم في بعض لا يعاب به لا سيما إذا لاح لك أنه لعداوة أو لمذهب أو لحسد”³⁶.

27 الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، (2/ 202).

28 ينظر: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، (2/ 202).

29 دلائل النبوة، (1/ 47).

30 المجروحين لابن حبان، (2/ 15).

31 ميزان الاعتدال، (2/ 433).

32 والأمثلة في هذا كثيرة، ينظر: عبد الرحمن الخميسي، مظاهر الإنصاف عند الحديثين في جرح الرواة، ص 104-108.

33 ينظر في تحرير هذا المذهب: الجديع، تحرير علوم الحديث، (1/ 403).

34 قواعد الأحكام، (2/ 38).

35 فتح الباري شرح صحيح البخاري، (10/ 290).

36 ينظر: ميزان الاعتدال، (1/ 111).

عدم قبول الجرح إذا كان صادرا عن جهل أو هوى أو تعنت أو اختلاف عقيدة: قال ابن دقيق: "والكلام في الرجال يحتاج إلى ورع تام وبراءة من الهوى"³⁷.

إغفال من ليس له رواية من الكلام فيه: لأن الكلام إنما أبيع لضرورة حفظ الدين، ولا ضرورة في جرح غير الرواة، بل عدوا الكلام في غير الرواة غيبة محرمة.

وغيرها من القواعد التي قعدها النقاد مبالغة منهم في التجرد والعدل، والموضوعية وعدم التحيز.

3- الواقعية:

ونعني بالواقعية اعتماد المعطيات الواقعية وتحقق المثال، بعيدا عن النظر التجريدي والتجويات العقلية، وقد كتب بعض الدارسين عن واقعية النقد الحديثي³⁸، وما يمكن أن نقرره في هذا المقام أن أبرز تحليلات الواقعية في ميدان النقد الحديثي تكمن في القضايا الآتية:

واقعية المنطلق النقدي: ذلك أنها عملية تقوم أساسا على التعامل مع واقع مرويات الراوي، فالأحكام النقدية هي حصيلة استقراء تلك المرويات وإحصائها إحصاء دقيقا³⁹، ثم مقارنتها بغيرها من مرويات الأصحاب، وهو ما يطلق عليه أهل الاصطلاح (الاعتبار)، حيث تعتبر مرويات الراوي للوقوف على حالة الرواية من حيث الموافقة والتفرد والمخالفة ومن ثم الحكم على الراوي بحسب كثرة وقلة موافقاته ومخالفاته⁴⁰، يقول ابن حبان: "الانصاف في النقلة في الأخبار استعمال الاعتبار فيما رواوا"⁴¹. فأحكام النقاد تصدر عن معايشة حقيقية للرواة وسبر مروياتهم، فهي ثمرة تصور حقيقي واقعي وليس افتراضيا مجردا.

اعتماد القرائن والملابسات المنبثقة من واقع الرواية في عملية النقد، وعدم طرد قواعد النقد العامة في الحكم على المرويات، ولهم في كل حديث نقد خاص، وعدم الركون إلى الأحوال العامة للرواة وظواهر الإسناد في عملية النقد، فقد يصححون رواية الضعيف ويعلمون ما يرويه الثقة وإن كان إماما، والناقد "إما أن يكون على خلفية علمية ومعرفة بواقعها - أي الأخبار - وموضوعها وملابساتها وظروفها أو لا يكون؟ فإن كان على ذلك فلا بد من عرض الخبر الذي نقله الناقل على ذلك الواقع المعروف... فإن وافق الواقع قبل الخبر، وإن خالفه رده، وإن تفرد ينظر إن كان ما

³⁷ السخاوي، المتكلمون في الرجال، ص130..

³⁸ ينظر: حدي بلخير، الواقعية في نقد الحديث مفهومها ودور القرائن في تحقيقها عند المحدثين النقاد، مجلة المعيار، العدد19.

³⁹ ينظر في قضية البعد الإحصائي في الدرس الحديثي: محمد علي قاسم العمري، سمات المنهج النقدي عند المحدثين، ص47 - 49.

⁴⁰ ويسميه بعضهم منهج المعارضة، وقد توسع الدكتور الأعظمي فيما يقع تحت عنوان المعارضة حيث قال: منهج المحدثين في تقديمهم للحديث المروي ومدى صحته منهج متشعب ومتطور، فثارة يقارنون بين الروايات، وأخرى يعارضونها بالقرآن الكريم، ومرة يفحصون المواد الكتابية من حبر وورق، وأحيانا يحكمون عقولهم [إلى أن قال] يمكن وضع كل هذه الطرق على الأغلب تحت عنوان المعارضة ". منهج النقد عند المحدثين، ص48.

⁴¹ مقدمة صحيح ابن حبان، (143/1).

تفرد به له أصل في ذلك الواقع فيقبله، فإن لم يكن له أصل رده وكذبه. فإن لم يكن له معرفة بالواقع وظروفه وملايساته اكتفى بحال الناقل العامة“⁴² وهذه الأخيرة مرتبة نازلة لا يلجأ إليها إلا اضطرارا.

استبعاد الاحتمالات العقلية المجردة التي لا واقع لها في العادة، يقول ابن حجر: والاحتمالات العقلية المجردة لا مدخل لها في هذا الفن“⁴³. وقال ابن القيم في معرض رده على طريقة الفقهاء ممن جعل أحوال الرواة الظاهرة هي أساس النقد وفتح مجال التجويز والاحتمال العقلي: “وهذه التجويزات لا يلتفت إليها أئمة الحديث وأطباء علله... ولهم ذوق لا يحول بينه وبينهم فيه التجويزات والاحتمالات”⁴⁴.

اختلاف الأئمة في أحكامهم النقدية: فالحكم على الرواة مثلا وإطلاق عبارات الجرح والتعديل قضية منهاها على النظر والاجتهاد، قال الباجي: “أحوال المحدثين في الجرح والتعديل مما يدرك بالاجتهاد ويعلم بضرب من النظر” ثم شرع يفصل ويمثل لما قرره⁴⁵، وكذلك الشأن في المرويات، مع التنبيه إلى أنه اختلاف تنزيل لا تأصيل.

المطلب الثاني: الأثر المعرفي لمهجع المحدثين في التاريخ

يرى المؤرخ عبد العزيز الدوري أن: بدايات علم التاريخ عند العرب سارت في اتجاهين أساسيين، الاتجاه الإسلامي، أو الاتجاه الذي ظهر عند أهل الحديث، وكان سائدا في المدينة، والاتجاه القبلي الذي يمثل استمرار التراث القبلي، وكان غالبا في الكوفة والبصرة، وصار لكل اتجاه مدرسة تاريخية، وحصل تأثير متبادل بين المدرستين التاريخيتين، ثم بان تفوق الاتجاه الإسلامي أخيرا، حين غلب اتجاه أهل الحديث في الكتابة التاريخية⁴⁶.

والأثر الذي أحدثته مناهج المحدثين النقدية على علم التاريخ كان واضحا جدا، لاشتراكهما. أي علم الحديث والتاريخ. في قضية أساسية وهي الرواية والنقل، ولأن كلا العلمين ينشدان صدق الأخبار والوقائع، تشريعية كانت أم تاريخية، ولا سبيل إلى تحقيق ذلك إلا بسلوك طريق المحدثين وقواعدهم في النقد والتمحيص.

و “أهمية الإسناد في نقل الرواية التاريخية، مهما كان شأنها، عظيمة لا ينكرها إلا غر جاهل فلولاه لما تميز قول الأفاك الأثيم من قول الصادق المستقيم... فكما اشترطوا في الرجال لقبول أخبارهم ومروياتهم وضعوا شروطا لنصوص ومتون هذه الروايات يجب أن تتوفر فيها وإلا سقطت من الاعتبار ولو كان الإسناد صحيحا”⁴⁷.

42 ينظر: حادي بلخير، الواقعية في نقد الحديث ص 188.

43 فتح الباري شرح صحيح البخاري، (237/4)

44 تذيب السنن وإيضاح مشكلاته، (209/10).

45 التعديل والتجريح، (280/1)

46 عبد العزيز الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب، ص 22.

47 ينظر: فاروق حمادة، مصادر السيرة النبوية وتقويمها، ص 48.

ويمكن تلخيص مظاهر تأثير علم الحديث في علم التاريخ - وهي متعددة - في النقاط الآتية :

1-اعتماد الإسناد ونقد الرواة:

حيث كانت المدونات التاريخية على اختلافها في النوع والمشرّب تنقل الأحداث بالإسناد، وهي طريقة الرواية لكل شيء في ذلك العصر، ثم إنهم كانوا يتشدّدون في الرواية والسماع عمن شهد الوقائع، ولا يستجيزون الأخذ عن الصحيفة، لأنها عرضة للغلط من نواح كثيرة، وهذا شيء لم يتقنه غير المؤرخين المسلمين⁴⁸.

وحيث يوجد الإسناد يوجد الكلام في أحوال الرواة وشرائط صحة الأخبار، والمتبع لكلام المؤرخين يجد أنهم اشتراطوا في المؤرخ ما اشتراطه علماء الحديث في الراوي، وعلى رأسها عدالة الراوي وضبطه، يقول الإمام السخاوي: وهو يتحدث عن شروط المؤرخ: “وأما شروط المعني بالتاريخ: فالعدالة مع الضبط التام الناشئ عنه مزيد الإلتقان، والتحري سيما فيما يراه من الوقائع التي كانت بين أعيان الصدر الأول من الصحابة رضي الله عنهم، لما أمرنا من الإمساك عما كان بينهم، والتأويل له بما لا يحط من مقدارهم”⁴⁹.

ويقول الكافيجي في كتابه المختصر في علم التاريخ: وينبغي أن يشترط في المؤرخ ما يشترط في راوي الحديث من أربعة أمور: العقل، والضبط، والإسلام، والعدالة⁵⁰.

بل ذهب الإمام علي بن عبد الكافي السبكي إلى أبعد من هذا حيث اشترط في ناقل الأخبار اعتماد اللفظ في الرواية دون المعنى، وغيرها من الشرائط إذ يقول: “يشترط في المؤرخ: الصدق، وإذا نقل يعتمد اللفظ دون المعنى، وأن لا يكون ذلك الذي نقله أخذه في المذاكرة، وكتبه بعد ذلك، وأن يسمى المنقول عنه، فهذه شروط أربعة فيما نقله”⁵¹. وهي الشرائط في جملتها لا تخرج عما اشترطه نقاد الحديث في ناقل الخبر لقبول مروياتهم، وهكذا سرت مناهج المحدثين في التعديل والتجريح. بحكم الصلة الوثيقة. إلى علم التاريخ.

ولما كانت الوقائع التاريخية تتنازعها اختلاف المشارب والنزعات والأهواء، مما يدفع إلى التعصب أو المحاباة، أضاف التقي السبكي يشدد على المؤرخين بقوله: “لا بد أن يكون المؤرخ عالماً عدلاً، عارفاً بحال من يترجمه وليس بينه وبينه من الصداقة ما قد يحمله على التعصب له، ولا من العداوة ما يحمله الضغن منه، وربما كان الباعث له على الضعة من أقوام مخالفة العقيدة واعتقاد أنهم على ضلال فيقع فيهم أو يقصر في الثناء عليهم”⁵².

48 المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، ص141.

49 ينظر: السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص 63.

50 ينظر: المختصر في علم التاريخ، ص 336.

51 ينظر: السبكي، قاعدة في المؤرخين، ص 69-68.

52 السبكي تاج الدين، معبد النعم ومبيد النقم، ص 61.

2- نقد المتن وعرضه على الأصول:

فالمؤرخين لم يغفلوا مسلك نقد المتن . كما هو الشأن عند المحدثين . ومن أبرز المؤرخين الذين نهجوا على أهمية نقد المتن وخطورة إغفاله العلامة عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته الشهيرة، حيث يرى أنه لا يلجأ إلى جرح الرواة وتعديلهم إلا إذا كان الخبر ممكنا في نفسه، قال رحمه الله: ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن، وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح⁵³، لا يتأتى هذا في نظرية ابن خلدون التاريخية في كيفية فحص الحدث والتعامل معه إلا لأخباري عارف بطبيعة العمران وقواعد السياسة، قال رحمه الله: يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون، وما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف، وحينئذ يعرض خبره المنقول على ما عنده من الأصول فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان وإلا زيفه واستغنى عنه⁵⁴.

وما من شك أن المنهج النقدي الذي ابتكره المحدثون في وقت مبكر كان له أثر واضح على الدراسات التاريخية، يقول عبد العزيز الدوري: “ ولقد كانت لهذه القاعدة التي وضعها المحدثون، وهي الجرح والتعديل أهمية كبيرة على الدراسات التاريخية في هذا الوقت المبكر، إذ أرست دعائم نظرة نقاده إلى الرواة، باعتبارهم مصادر للمعلومات كما أنها أدخلت عنصر البحث والتحري عن صحة الخبر، سواء بالنسبة للإسناد أو بالنسبة للمتن، فتشكلت عنها أسس متينة للدراسة التاريخية”⁵⁵.

3- تداخل التاريخ بالحديث: ويتجلى هذا التداخل في عدة قضايا أهمها:

المؤرخون الأوائل كانوا محدثين: هنا نشير إلى أن أهل التأريخ كانوا محدثين أساسا، الأمر الذي جعل مناهجهم في الحديث تؤثر بشكل مباشر على كتاباتهم التاريخية، وكان هذا التأثير شديدا على كتب التاريخ من حيث منهجها ومادتها، كأخبار المغازي والسير، وهذا يظهر جليا مع ابن شهاب الزهري (124هـ) وموسى بن عقبة (141هـ) وابن سعد صاحب الطبقات (230هـ) وخليفة بن خياط (240هـ) وابن جرير الطبري (310هـ) وغيرهم⁵⁶.

53 المقدمة، (49/1).

54 المقدمة، (37/1). هذا وقد عقب فاروق حمادة في كتابه المنهج الإسلامي، ص146، بأن هذا قلب للمنهج وفي الحقيقة هذا تصحيح للمنهج، وهو ما يتماهى مع المنهج النقدي عند المحدثين، حيث أن نظريتهم النقدية تقوم على ثنائية النظر في المتن والإسناد معا.

55 ينظر: عبد العزيز الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب، ص 20.

56 ينظر: أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة ص 57-58.

السيرة النبوية جزء من الحديث: لما بدأ المسلمون بالعبادة بجمع الحديث كانت سيرة النبي ﷺ وصفته تنقل كما ينقل الحديث الشريف، لأنما مصدر أحكام كغيرها، ولهذا نجد كتب الحديث كما تفرد باب الحج والصوم مثلاً، تفرد باب الجهاد أو المغازي أو السير وباب صفة النبي ﷺ، فالسيرة النبوية بهذا الاعتبار . وهي تاريخ . جزء من الحديث، ويجري عليها من أحكام النقد ما يجري على سائر الأحاديث، وهذا قبل أن تبرز طائفة من المؤرخين اقتصروا على حوادث الإسلام دون السيرة النبوية والمغازي، فالسيرة تاريخ من المنظور الزمني، وحديث من المنظور التشريعي.

علم الرجال فرع من فروع علم التاريخ: فعلم الرجال الذي هو عمدة المحدثين ما هو إلا فرع من فروع علم التاريخ، لهذا سمي عدد من المحدثين كتبهم باسم التاريخ، وهي في الحقيقة تترجم للرجال مثل التاريخ الكبير للبخاري وله الصغير والأوسط، ومثله لعلي بن المديني وكان معاصراً له، والتاريخ الكبير لابن أبي خيثمة.

واستمر اعتبار كتب الرجال من فروع التاريخ حتى بعد أن تبلورت بعض المفاهيم حول تعريف التاريخ وتحديد مجالاته وأغراضه وظهرت في الدراسات المتأخرة التي قام بها الكافيحي⁵⁷ سنة 879 هـ، والسخاوي (902هـ)، فقد قال السخاوي: “علم التاريخ فن من فنون الحديث النبوي”⁵⁸، ويظهر مثل هذا التأثير لعلم الرجال أيضاً في بعض كتب التاريخ العام التي اهتمت بالتراجم كثيراً مثل كتاب المنتظم لابن الجوزي، وكتاب البداية والنهاية لابن كثير، وتاريخ الإسلام للذهبي⁵⁹.

ولكل ما تقدم من الشواهد الدالة على عظيم أثر مناهج علماء الحديث على الدراسات التاريخية، قال الدكتور أسد رستم في مقدمة كتابه (مصطلح التاريخ): “وأول من نظم نقد الروايات التاريخية ووضع القواعد لذلك علماء الدين الإسلامي فإنهم اضطروا إلى الاعتناء بأقوال النبي ﷺ وأفعاله... فانبروا لجمع الأحاديث ودرسها وتدقيقها فأتخفوا علم التاريخ بقواعد لا تزال في أسسها وجوهرها محترمة في الأوساط العلمية حتى يومنا هذا”⁶⁰.

4- خصوصيات منهج نقد المرويات التاريخية:

فاتباع العلماء هذه القواعد أمكن بذلك نقد الروايات التاريخية إلا أنه لم يتم بنفس الدقة التي تم فيها في علم الحديث، بل حدث تساهل في ميدان علم التاريخ ... والسبب في ذلك أن الحديث تترتب عليه الأحكام الشرعية بينما التاريخ لا يترتب عليه هذا... والناظر في كتب المؤرخين لا سيما المتقدمين، الطبري وطبقته، يجدها تنقل الأخبار المتعارضة في المسألة الواحدة وذلك بالسند، إيماناً منهم بأنهم أبرزوا مصادر أخبارهم، فيسهل معرفة قيمة كل خبر لا سيما وهؤلاء الرواة المضعفون معروفون في ذلك العهد لأهل العلم⁶¹.

57 في كتابه المختصر في علم التاريخ.

58 ينظر: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص 450، وفاروق حمادة، المنهج الإسلامي، ص 142.

59 ينظر: بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص 270-273.

60 ينظر: مصطلح التاريخ، ص 39، وينظر: ص 139.

61 فاروق، المنهج الإسلامي، ص 143.

ولا اعتقادهم أنهم متى أبرزوا الإسناد فقد برءوا من العهدة، وأسندوا أمره إلى النظر في إسناده، قال الطبري في مقدمة تاريخه: ولتعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادنا في كل ما أحضرت ذكره فيه... إنما هو على ما رويت من الأخبار... التي أنا مسندها إلى روائها فيه... فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشعنه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهها في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقله إلينا، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا⁶².

يقول الدكتور أكرم ضياء العمري: "... فقد اشترطوا . أي المؤرخين . في المؤرخ ما اشترطوه في رواية الحديث من العدالة والضبط وبذلك أمكن تطبيق قواعد نقد الحديث في نقد الروايات التاريخية أيضا، ولكن ذلك لم يتم بنفس الدقة بل حدث تساهل كبير في ميدان التاريخ، فالمؤرخون الأوائل مثل خليفة بن خياط والطبري استقوا كثيرا من مادتهم التاريخية عن رواة ضعفهم أهل الحديث، وبذلك لم يتشددوا في نقد رواة الأخبار كما فعلوا بالنسبة لرواة الحديث، لأن الحديث تترتب عليه الأحكام الشرعية لذلك رفض العلماء الاحتجاج بالأحاديث ذات الأسانيد المنقطعة في حين قبلوا ذلك في الروايات التاريخية... وهكذا ميز العلماء منذ فترة مبكرة بين (التاريخ) و(الحديث)⁶³ فلم يطبقوا قواعد نقد الحديث بدقة في نطاق التاريخ"⁶⁴، ولعل هذا السبب هو الذي حدا بالمؤرخين القدامى أمثال الإمام الطبري إلى عدم نقد الروايات والكلام في الرجال، اعتقادا منه بأن الحديث مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، بخلاف التاريخ، فتشددوا في الأول وتساهلوا في الآخر، فالمؤرخون يتسمحن في روايات الضعيف والمقاطيع والمراسيل ونحوها، وإذا أسندوا أحالوا إلى من أسندوا له، و تركوا أمر نقدها إلى من يأتي بعدهم من العلماء القادرين على دراسة تلك الأسانيد، فعزو الخبر أو الرواية للإمام الطبري بمجرد أنه يعني أنه يصححه ويعتبره، ولكنه أورد ما وصل إليه دون نقد أو تنقيح.

المطلب الثالث: الأثر المعرفي لمنهج الحديث في اللغة

لقد كان لمنهج الحديث النقدي أثرها الواضح على اللغة وصيانتها من اللحن والتحريف، حتى قال ابن جني معبرا عن اقتداء اللغويين بالمحدثين: "هم عيار هذا الشأن وأساس هذا البناء"⁶⁵.

ولما كان القرآن نزل بلغة العرب، ونبههم عربي اللسان والدار، كان لزاما على أهل العربية أن يسلكوا هذا المسلك خدمة للدين ومحافظه عليه، وبالغوا في الاحتياط من الدخيل والتوقي من المنحول حتى إنهم قصروا الاحتجاج على أهل القرن الثاني الهجري ومن قبله بالنسبة لفصحاء الحضر، واحتجوا بأهل البادية حتى أواسط القرن الرابع⁶⁶.

62 تاريخ الطبري، (7/1).

63 يقول الكافجي: "يجوز للمؤرخ أن يروي في تاريخه قولاً ضعيفاً في باب الترغيب والترهيب والاعتبار مع التنبيه على ضعفه، ولكن لا يجوز له ذلك في ذات الباري عز وجل وفي صفاته ولا في الأحكام"، ينظر: المختصر في علم التاريخ، ص 326.

64 ينظر: بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص 275.

65 ينظر: الخصائص، (313/3).

66 ينظر: علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ص 172.

وقالوا لا تلزم اللغة إلا بخمس شرائط، وإلا فهي مردودة، وهذه الشرائط هي: 1- ثبوت ذلك عن العرب بسند صحيح يوجب العمل، 2- عدالة الناقلين كما تعتبر عدالتهم في الشرعيات، 3- أن يكون النقل عن قوله حجة في أصل اللغة، 4- أن يكون الناقل سمع منهم حساً، أما بغيره فلا، 5- أن يسمع من الناقل حساً⁶⁷. وهذه الشروط الخمسة كلها تدور على النقل وصحته والعدالة وموجباتها⁶⁸

وقد أفاد اللغويون من مناهج المحدثين من حيث المناهج، وشرائط قبول الرواية، وطريقة التحمل والأداء، ومقاييس النقد، وأساليب التصنيف والتأليف، وغيرها من مباحث علم الحديث ومناهجه، يقول الدكتور صبحي الصالح: “إن التأثير العفوي الطبيعي الذي خلفه الحديث في أصول النحو... إنما رافق نشأة علم الحديث قبل أن ينضج، فليس لنا أن نبالغ فيه، ولا أن نغلو في أبعاده ومراميه، ولكننا... مهما نغل في وصف ما كان للحديث من أثر في النحو وأصوله، وفي مختلف العلوم ومناهجها مظل دون إيفاء علم الحديث حقه، فما من تيار فكري إسلامي إلا وله من عدوى الحديث حظ معلوم، إن لم يكن فيما حمله تراث النبوة من وصايا وحكم وتعاليم ففي طرق التحمل والأداء وشروط الرواية والرواة، ومقاييس النقد والتجريح، وأساليب التصنيف والتخريج، ومعايير الموازنة والترجيح، فهذه كلها دخلت شواهد النحو وسادت أبحاث اللغة، وارتفعت إلى أخبار الأدب وتركزت في الجميع أصداءها الشداد عن طريق الرواية والإسناد”⁶⁹.

ويمكن أن نلخص تجليات هذا الأثر في النقاط الآتية:

1- اشتراط العدالة والضبط في نقلة اللغة:

فاللغويين اشتراطوا في ناقل اللغة ما اشتراطه المحدثون في ناقل الحديث “يشترط أن يكون ناقل اللغة عدلاً رجلاً كان أو امرأة، حراً كان أو عبداً كما يشترط في نقل الحديث، لأن بها تتم معرفة تفسيره وتأويله، فاشتراط في نقلها ما اشتراط في نقله، وإن لم تكن في الفضيلة من شكله، فإن كان ناقل اللغة فاسقاً لم يقبل نقله”⁷⁰.

2- العناية بالإسناد:

فقد ساق الحافظ الخطيب البغدادي رحمه الله تعالى إسناداً لتفسير كلمة واحدة، في كتابه (التطفل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم)⁷¹ فقال: “أخبرنا علي بن أبي علي، حدثنا محمد بن عبد الرحيم المازني،

67 المزهري في علوم اللغة وأنواعها، (58/1).

68 ينظر: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، ص 139.

69 ينظر: علوم الحديث ومصطلحه، ص 321-322.

70 ينظر: الميسوبي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، (138/1).

71 ينظر: الخطيب البغدادي، التطفل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم، ص 65.

أخبرنا ابن بكير، أخبرنا ابن قتيبة قال: (الضيفن): الذي يجيء مع الضيف ولم يدع⁷² والشواهد على هذه العناية كثيرة جدا.

وكانوا يثلبون من لا يذكر الأسانيد: ومن ذلك ما ذكره السيرافي عن المبرد: وسمعت نبطويه يقول ما رأيت أحفظ الأخبار بغير أسانيد منه ومن أبي العباس بن فرات⁷³.

3- إثبات السماع:

ويحسن أن نسوق هنا ما نقله الشيخ أبو غدة رحمه الله، حيث قال: جاء في (تاج العروس، شرح القاموس) مرتضى الزبيدي في مادة (نوف) عند تفسير كلمة (النوف) ما نصه: قال الأزهري: “قرأت في كتاب نسب إلى مؤرج - السلدوسي - غير مسموع: لا أدري ما صحة النوف”⁷⁴، عقب الشيخ عبد الفتاح رحمه الله قائلا: “فترى في هذا النص مبلغ حرص المتقدمين - لشدة تحريهم في طلب الصواب والحق - أن لا يدونوا اللغة إلا بالرواية والأسانيد الصحيحة كالشريعة المطهرة والسنة المشرفة، فمن أجل نقل كلمة واحدة من كتاب... جعل الأزهري رحمه الله تعالى بتحفظ من إسنادها إلى قائلها، إذ لم يكن على الكتاب - أي النسخة التي وقعت إليه - إثبات السماع لذلك الكتاب من مؤلفه أو من تلقى عنه و (السماع) من (الإسناد)، إن هذا الموقف الدقيق... ليدل كل الدلالة على موقع (الإسناد) و(السماع) في كتاب من كتب اللغة عند أولئك المتقدمين رحمهم الله تعالى، فطيف الشأن بكتب التفسير والحديث والفقه ونحوهما”⁷⁵.

4- استعمال الجرح والتعديل في تحخيص رواية اللغة:

فأهل اللغة - تأثرا بمنهج المحدثين - جعلوا الرواة مراتب، تقبل على أساسها مروياتهم أو ترد، يقول ابن فارس: “تؤخذ اللغة سماعا من الرواة الثقة ذوي الصدق والأمانة ويتقي المظنون”⁷⁶، ونقل أبو الطيب اللغوي عن أبي حاتم قوله: إذا فسرت حروف القرآن المختلف منها، أو حكيت عن العرب شيئا فإنما أحكيه عن الثقات منهم⁷⁷، وعلى هذا الأساس نجد اللغويين يعمدون إلى تجريج الرجال وتعديلهم كعلماء الحديث.

⁷² ينظر: الإسناد من الدين وصفحة مشرقة من تاريخ سماع الحديث عند المحدثين، ص 94.

⁷³ أخبار النحويين البصريين، 93.

⁷⁴ تاج العروس، (262/2).

⁷⁵ ينظر: الإسناد من الدين، ص 38.

⁷⁶ ينظر: ابن فارس، الصحاح في فقه اللغة وسر العربية، ص 30، وينظر: المزهري في علوم اللغة وأنواعها، (137/1).

⁷⁷ مراتب النحويين، 93.

فعدلوا أبا عمرو بن العلاء، والخليل ابن أحمد⁷⁸ مثلاً، وكان سيبويه يقول: “أخبرني الثقة ويعني بقوله هذا أبا زيد الأنصاري”⁷⁹، ومن التعديل أيضاً ما قاله أبو الطيب اللغوي عن النضر بن شميل (231هـ): هو ثقة صاحب غريب وشعر⁸⁰، وقوله عن القاسم بن سلام: وكان مع هذا ثقة ورعا⁸¹، وقول السيوطي عن ابن الكوفي (348هـ) إنه كان: ثقة صادقاً في الرواية⁸².

وجرحوا قطرباً وهو الذي قال فيه ابن السكيت: “كتبت عنه قمطراً ثم تبينت أنه يكذب في اللغة فلم أذكر عنه شيئاً”⁸³، ومن الجرح ما ذكره أبو الطيب في حق حماد الراوية: وحماد الراوية مع ذلك عند البصريين غير ثقة ولا مأمون⁸⁴، ومن ذلك أيضاً ما نقله أبو الطيب عن يونس أنه قال: إني لأعجب كيف أخذ الناس عن حماد وهو يلحن ويكسر الشعر ويكذب ويصحف⁸⁵، وقال أيضاً: كان يقال إن ابن الكلبي يزرف في حديثه أي يكذب فيه ويتزبد⁸⁶.

5- الاعتماد على علم الحديث في تبويب كتب اللغة وذكر التقاسيم والأنواع:

فهذا الإمام جلال الدين السيوطي يقول في مقدمة كتابه الشهير (المزهر في علوم اللغة) بأنه اعتمد في تبويب كتابه على علم مصطلح الحديث، قال: “هذا علم شريف ابتكرت ترتيبه، واخترعت تنويعه وتبويبه وذلك في علوم اللغة وأنواعها، وشروط أدائها وسماعها، حاكيت به علوم الحديث في التقاسيم والأنواع، وأتيت فيه بعجائب وغرائب حسنة الإبداع”⁸⁷. وإليك بعض النماذج من الأنواع التي ساقها مما حاكى به صناعة المحدثين:

النوع الأول: معرفة الصحيح الثابت. الثاني: معرفة ماروي من اللغة ولم يصح ولم يثبت. الثالث: معرفة المتواتر والآحاد. الرابع: معرفة المرسل والمنقطع. الخامس: معرفة الأفراد. السادس: معرفة من تقبل روايته ومن تردد. السابع: معرفة طرق الأخذ والتحمل. الثامن: معرفة المصنوع وهو الموضوع ويذكر فيه المدرج والمسروق. العاشر: معرفة الضعيف والمنكر والمتروك... الخ

78 ابن الأنباري أبو البركات، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق إبراهيم السامرائي، ص30، ص47، ونقل ابن الأنباري عن إبراهيم الحربي قوله: كان أهل العربية كلهم أصحاب أهواء؛ إلا أربعة فإنهم أصحاب سنة: أبو عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب البصري، والأصمعي. ص34.

79 ابن الأنباري أبو البركات، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص101. وفي الكتاب أمثلة كثيرة للكلام في اللغويين جرحاً وتعديلاً.

80 مراتب النحويين، ص66.

81 مراتب النحويين، ص93.

82 بغية الوعاة، ص350.

83 ينظر: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، ص140.

84 مراتب النحويين، ص72.

85 مراتب النحويين، ص73.

86 مراتب النحويين، ص71.

87 المزهر في علوم اللغة وأنواعها، (7/1).

6- ترتيب النحاة واللغويين إلى طبقات:

ذلك أن الناظر في كتب تراجم النحاة واللغويين يجد أثر طريقة المحدثين واضحة فيها، فقد رتبوا النحاة واللغويين والرواة إلى طبقات اقتداء بطبقات المحدثين، واعتمدوا في ترتيبهم هذا الأسس التي اتبعت عند علماء الحديث، حيث جعلوا الصدق والضبط والعلم وغير ذلك من الأسس المهمة في ترتيب النحاة واللغويين⁸⁸.

7- خصوصيات منهج نقد مرويات اللغة:

مهما حاول اللغويون أن يطبقوا مناهج المحدثين، فإنهم لم يطبقوها بكل سعة وعمق كما فعل المحدثون مع أحاديث الرسول ﷺ، لما للكلمة في مجال الحديث من خطر⁸⁹، على خلاف كلمة في نص بشري لا تحرم حراماً ولا تحلل حلالاً، وإن كان من فضل يحسب للمحدثين، فحسبهم أنهم قد أرسوا دعائم هذه القواعد والضوابط على أتم وأكمل ما يمكن أن تصل إليه عقول البشر، ومهدوا السبيل أمام غيرهم من العلماء ليفيدوا من مناهجهم، خاصة في مجال النقل الذي يقوم على ثنائية الرواية والراوي.

فالمنهج النقدي الذي ابتكره المحدثون يُستدعى بكل أدواته لمعالجة المرويات المتعلقة بالعقائد والأحكام، أما إذا تعلق الأمر بغير هذا الباب، فإن المنهج يُخفف فيه بترك بعض أدواته، فقد يُستغنى عن النظر في الإسناد وشرط الوثاقة في الرواة ونحوها اكتفاء ببعض القرائن التي تحقق الغرض من تلك الرواية، والمحدثون أنفسهم فرقوا في تقديم بعض الرواة، فجعلوه في نقل الحديث من المتكلم فيهم، وأثنوا عليه في علم برع هو فيه، فيحتج بهم فيما برعوا فيه ولا يكونون حجة فيما تعلق بالأحكام.

الخاتمة

في ختام هذه الورقة العلمية نذكر أهم النتائج المتوصل إليها:

- منهج النقد الحديثي منهج إسلامي أصيل المنطلق والغاية وليس بدخيل، الغاية منه الحفاظ على نصوص الشريعة أصالة وكل ما هو خادم لها من العلوم بالتبع، من التحريف والتبديل، والزيادة والنقص.
- اتسام منهج المحدثين بالعقلانية والموضوعية والواقعية، جعلت منه منهجاً سديداً صالحاً لمعالجة كل ما هو رواية ونقل.
- مناهج المحدثين وقواعدهم انعكست على معظم العلوم والفنون النقلية، حتى صارت منهجاً لكل هذه العلوم كاللغة والتاريخ. لا يدانيه في دقته وسموه أي طريقة علمية غربية اتبعت في توثيق الروايات.

⁸⁸ عبد الرزاق أحمد الحربي، الجرح والتعديل في تراجم النحاة واللغويين، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، عدد 11، ص 202.

⁸⁹ ينظر: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، ص 143.

- تأثر العلوم الأخرى بمناهج المحدثين سببه البحث عن الدقة في الأخبار والمرويات والشواهد اللغوية، ومعرفة قدر أصحابها.
 - من أهم تجليات تأثير علم الحديث على التاريخ: اعتماد الإسناد في الأخبار، والبحث في أحوال الرواة، ونقد المتن وعرضه على الأصول، وتداخل الفنين (الحديث والتاريخ) في عدة مباحث كالسيرة وعلم الرجال.
 - تأثير المنهج الحديثي على التراث اللغوي تعدى منهجية النقد إلى عدة قضايا أهمها: العناية بالإسناد وطرائق الرواية وأساليبها، واشتراط العدالة والضبط في النقلة، واستعمال الجرح والتعديل فيهم، كما ظهر أثره أيضا في تبويب كتب اللغة وذكر تقاسيمها وأنواعها، وفي ترتيب النحاة واللغويين إلى طبقات، وغيرها.
 - الدعوة إلى الإفادة من منهج المحدثين في دراسة العلوم النقليّة وتنقية التراث. غير التشريعي. ينبغي أن تراعى فيه خصوصية كل فن، فالمنهج النقدي الذي ابتكره المحدثون سيق أصالة لنقد الأحاديث التشريعية، فإذا وظف في نقد المرويات غير التشريعية فإنهم يتخففون في إعمال هذا المنهج وتطبيقه.
- وصلّى الله وبارك على سيدنا محمد

المصادر والمراجع

- إبراهيم بن الصديق، مقالات ومحاضرات في الحديث الشريف وعلومه ومواضيع أخرى، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2002م.
- ابن الأنباري أبو البركات، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط3، 1985م.
- ابن الصلاح تقي الدين، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، 1986م.
- ابن جني، الخصائص، دار الكتاب العربي، بيروت، 1952م.
- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، عناية محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، اعتنى به خليل شحادة وراجعاه سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981م.
- ابن رجب، شرح علل الترمذي، تحقيق همام عبد الرحيم، المنار، الأردن، ط1، 1987.
- ابن فارس، الصحاح في فقه اللغة وسر العربية، تحقيق محب الدين الخطيب.
- أبو الطيب اللغوي عبد الواحد بن علي، مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر.
- أحمد محمد نور سيف، ابن معين وكتابه التاريخ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط1، 1979م.
- أسد رستم، مصطلح التاريخ، مركز تراث، مصر، ط1، 2015.
- الأعظمي محمد مصطفى، منهج النقد عند المحدثين، مكتبة الكوثر، السعودية، ط3، 1990م.
- أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط5، 1994م.
- البهقي أبوبكر، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبد المعطي قلعي، دار الكتب العلمية، ط1، 1988م.
- الجديع عبد الله، تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003 م.
- الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق إحياء التراث العربي، دار الأفاق الجديدة، بيروت.
- حدي بلخير، الواقعية في نقد الحديث مفهومها ودور القرائن في تحقيقها عند المحدثين النقاد، مجلة المعيار، العدد 19.
- الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض.
- الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1996.

- الذهبي شمس الدين أبو عبد الله، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1963 م.
- السيكي تاج الدين، قاعدة في المؤرخين، مطبوع ضمن أربع رسائل في علوم الحديث، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط5، 1990 م.
- السيكي تاج الدين، معيد النعم ومبيد النقم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1986.
- السخاوي محمد بن عبد الرحمن، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، بتحقيق وتعليق فرانز روزنتال، ترجمة صالح أحمد العلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- السخاوي محمد بن عبد الرحمن، المتكلمون في الرجال، مطبوع ضمن أربع رسائل في علوم الحديث، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط5، 1990 م.
- السيرافي أبو سعيد، أخبار النحويين البصريين، تحقيق طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي، مصطفى البابي الحلبي، 1966.
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- صبيح الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، ط15، 1984 م.
- الطبري محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل، دار المعارف، مصر، ط2، 1967 م.
- عبد الحميد قوفي، إتخاف الطالبين بقواعد النقد عند المحدثين، محاضرات في منهج النقد، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.
- عبد الرحمن الخميسي، مظاهر الإنصاف عند المحدثين في جرح الرواة، مجلة جامعة القرآن الكريم، عدد10، 2005.
- عبد الرزاق الحربي، الجرح والتعديل في تراجم النحاة واللغويين، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، عدد11.
- عبد العزيز الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب، مركز زايد للتراث والتاريخ، 2000 م.
- عبد الفتاح أبو غدة، الإسناد من الدين وصفحة مشرقة من تاريخ سماع الحديث عند المحدثين، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1، 1992 م.
- العزبن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تعليق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1991 م.
- علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ط4، القاهرة، 1956 م.
- الغزالي محمد، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، القاهرة، ط6.
- فاروق حمادة، المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، دار طيبة، السعودية، ط3، 1997 م.
- فاروق حمادة، مصادر السيرة النبوية وتقويمها، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط2، 1989 م.
- محمد طاهر الجوابي، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس.
- محمد عبد الحي اللكنوني، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، تحقيق أبو غدة، المطبوعات الإسلامية، حلب، 1407 هـ.
- محمد ناصري، النظر العقلي في قواعد نقد المحدثين والخلل المنهجي في نقد المتن عند المعاصرين، مؤسسة دار الحديث الحسنية.
- معي الدين الكافي، المختصر في علم التاريخ، تحقيق محمد كمال الدين، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1990 م.
- المعالي عبد الرحمن، الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، دار عالم الكتب، بيروت، 1983.

مأرز حضارة الإسلام؛ إرثٌ يتمدد ورؤى تتجدد

الأستاذ الدكتور عبد العزيز بن تيشة / Prof. Dr. Abdulaziz Binticha

جامعة وهران 1، كلية الآداب والفنون، وهران/ الجزائر

Université Oran 1 Ahmed Ben Bella, Faculty of Lettres and Arts, Oran/Algerie

ORCID ID: 0009-0007-3357-5934

المقدمة

استطاعت الحضارة الإسلامية في بدايتها إذ كانت قوية -وعلى مدى ربع قرن- أن تصل إلى أنحاء من العالم مترامية، ثم طرأ على مسيرتها نوعٌ من الانحسار والضعف بسبب تحلّي أفرادها وأتباعها عن القيم الإيمانية والواجبات الشرعية التي جعلها الله تعالى شرطاً أساسياً لتمكينهم في الأرض. قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۖ﴾. (النور: ٥٥). ولما ترك أهل الإسلام العبادة الحقة والتوحيد الخالص لله عز وجل فإن غيرهم من أعدائهم تسلط عليهم وحكم أرضهم بقوته العسكرية والعلمية والحضارية.

وقد كان للحضارة الإسلامية حضوراً فاعلاً ومؤثراً في مختلف الحضارات الإنسانية، بفضل ما قدّمته وما تقدّمه إلى اليوم من خدمات جليلة وعطاءات علمية أصيلة، أنارت ظلام عصور الانحطاط الأوروبية. ولن ينسى العالم الغربي استفادته من علماء الإسلام، إذ بهم طوّر من استكشافاته وأسس لبحوثه. ولا يزال المنصفون يقرون بأفضال حضارة الإسلام إلى يوم الناس هذا. على عكس غيرهم من الكتّاب والمؤرخين، الذين يحصرون تحضّره في حضاري اليونان والرومان.

ولأجل المضيّ قُدماً بحضارة الإسلام نحو الآفاق يتطلّب إظهار مجموعة من الحقائق الضرورية التي لا بدّ أن يعيها أهل الإسلام، وأن يتبنّوها بوعي، بهدف استثارة الهمم وإعادة الثقة بالنفس عند التعامل مع مفردات الحياة، ومع كل العلوم، فلا فرق بين علوم الشريعة وعلوم الطب أو الهندسة أو الكيمياء أو الفيزياء وغيرها.. علومٌ كلّها لله تعالى، تعلّمها الإنسان من خلال ما بثّه سبحانه وتعالى في هذا الكون الفسيح من العلوم والمعارف. وعن طريق الأخذ بالأسباب والسعي لإبصال المنافع والتقويّ بما للقيام بتحقيق التوحيد وعمارة الأرض به.

إنّ بلوغ هدف كهذا، يستلزم دراسات مكثفة وبحوث أكاديمية عالية التصوّر، من شأنها تقديم إطار واضح المعالم؛ يُظهر سرّ الديمومة والنبات الذي تميّزت به الحضارة الاسلامية. ويبرز رسالتها الخاتمة لهذه البشرية، التي أراد الله تعالى لها أن تكون المسؤولة الوحيدة عن استقرار الحياة وأمنها. فإذا أدرك الناس هذا المقصد الإلهي سعوا إلى الأخذ به، وإذا أحسّوا بالانهزام النفسي والتنكّر للذات الحضارية تخلّفوا عن الركب وصاروا خلف أسوار الأمم. والجانب العاطفي وحده ليس كافيا لفهم تعقيدات الحياة؛ فلا بدّ من الجمع مع العاطفة العقل، ولما كان غذاء هذا العقل هو العلم والمعرفة، فلا غرو في أن يكون أول نازل من القرآن الكريم يأمر بالقراءة والتعلم بالقلم. قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ (العلق: ١/٥).

ولما كانت الأمة الاسلامية أمة معقولة وعلمية، اجتهدت في استخدام العلم والعقل بجانب الوحي القرآني والهدي النبوي، فهما يثخان على إعمال العقل وطلب العلم معا. بعكس الحضارة المسيحية التي استمرت عشرة قرون ترفض العلم والعقل.

فجنس الانسان مُستعدّ بالفطرة إلى العلم وتلقّيه، هذا العلم الذي أصله من الخالق. ولا أدلّ على ذلك من سبق ذكر منة التعليم قبل الخلق في مُبتدئ سورة الرحمن. وكذلك، في سورة البقرة، لم يسبق الأمر بالإيمان الأمر بالقراءة؛ لأن الانسان لا يتعرّف عن حقيقة الايمان إلا بالعلم. وأول شيء مُيّر به آدم عليه السلام هو العلم. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. (البقرة: ٣١). فعلى ضوء هذا التمييز تم عرضه على الملائكة عليهم السلام. مما يدلّ على أنّ من مقومات هذه الأمة العلم.

-مشكلة الدراسة:

إنّ الحديث عن حضارة الاسلام ومقوماتها متشعب المسالك، وسبله ذات فجاج، وبحره لا ساحل له. موضوع طويل وعريض، يحتاج إلى دراسات متخصصة وأبحاث أكاديمية. ولكي يشعر أهل الاسلام بحضارتهم العريقة، وأنهم هم أصحابها بالفعل، وأنهم مسؤولون عنها وعن امتدادها وقوتها وسيورتها، وعن المحافظة على بقائها واستمرارها؛ وجب النظر في عوامل ظهور الحضارات وأسباب أفولها.

ولما كان الأصل، تعزيز ثقة المسلم بدينه وعقيدة توحيده مطلباً سامياً وأمرأ أساسياً؛ حاولت الدراسة استرجاع الثقة في الاسلام وحضارته، من خلال إظهار حضارته المبنية على الرحمة والسلام، والعلم والتقدّم.

وتسعى الدراسة للإجابة عن التساؤلات الآتية:

- ما مفهوم الحضارة؟

- ما هي معاني الحضارة في القرآن الكريم؟
- ما هي مقومات حضارة الاسلام وخصائصها؟
- ما العلاقة بين بعثة الرسل والأمر ببناء الحضارة؟
- ما السبيل الأمثل في التوفيق بين عمارة الأرض والأخذ من نصيب الدنيا؟

-أهمية الدراسة:

- تستمدّ الدراسة أهميتها من محاولتها تعزيز مكانة حضارة الاسلام في النفوس، والعمل أيضا على:
- إظهار مقومات الحضارة الاسلامية التي استطاعت بواسطتها ومن خلالها الامتداد في أصقاع الأرض.
 - إثبات أن مُنَبَّت أصول الحضارة الاسلامية من القرآن الكريم، وجذوة إشعاعها من نوره وقبسه.
- وتأمل الدراسة في عنوانها أيضا، إلى إبطال النعوت السيئة التي وصفتها بها الحضارة الغربية؛ ومن ذلك ادّعاؤها أنها ليست صالحة لوراثة الأرض وأنها غير مؤهلة لامتلاك زمام التقدم؛ لذا كان من الضروري دعوة كل مسلم إلى التمسك بحضارته الاسلامية، والمحافظة على هذه المكرمة الربانية، والدفاع عن بقائها واستمرار عطائها؛ فهي آخر الحضارات على ظهر الأرض إلى أن تقوم الساعة، ورسالتها عظيمة وكريمة، تدعو الناس إلى عبادة الله وحده، وذلك بالتزام صراطه المستقيم ونهج نبيه القويم. فمن هنا كان لزاما التعريف بالحضارة الاسلامية وأهمية وجودها في الحياة، وضرورة ظهورها على الأرض.

-محددات الدراسة:

- تقتصر الدراسة على البحث في الحضارة الاسلامية، من أجل الوصول إلى أسباب نخوضها وعوامل سقوطها؛ ولما تميّزت حضارة القرآن الكريم بالديمومة والثبات، أراد الله تعالى لها أن تكون الرسالة الخاتمة لهذه البشرية، والمسؤولة الوحيدة لاستقرارهم وأمنهم؛ فإذا أدركت الإنسانية هذا المقصد الإلهي سعوا إلى الأخذ به، أمّا إذا شعروا بالهزيمة النفسية وتنگّروا للذات الحضارية فإنه سيؤول بهم الحال خلف أسوار الأمم وفي ذيل الترتيب الحضاري.
- ولتحديد مسار الدراسة، وإظهار مقاصدها، والكشف عن حدودها ومعطياتها، ومضامينها، ووجهتها، فإنه لا بدّ من ضبط مفردات الموضوع ومفاهيمه المفصلية التي نتعامل معها، وهي: القرآن الكريم، والحضارة الاسلامية، والعلم والعمل؛ فمن خلال تفاعل هذه الحدود، تصل الدراسة إلى القضايا التي يمجج بها العالم في شأن الحضارات ونشأتها وقيامها وامتدادها، وتدرك أهمية ما تمتلكه حضارة الاسلام قديما وحديثا، ومستقبلا.

-منهجية الدراسة:

- تقوم الدراسة على المنهج الوصفي، الذي يعتمد على تحليل الدور الريادي لحضارة الاسلام بين باقي الحضارات، وبهذا المنهج أمكننا الوقوف على أصول الحضارة الاسلامية بإعمال التدبّر في الآيات القرآنية التي عنيت بمعاني

الحضارة، ثم تجسيد الأبعاد الحضارية في مختلف الأصعدة ومحطات التقدم. وتشكيل صورة مقربة للملامح التأصيل القرآني للحضارة، واستكشاف طرائق تفعيله في الواقع، وسبل المحافظة على إشعاعه وتأثيره في الأرض والحياة.

-مصطلحات الدراسة:

إنّ الإجابة عن أسئلة هذه الدراسة تتطلب سلفاً الإمام بمفردات المادة ومصطلحاتها التي تتمحور في الفقرة الآتية:

الاسلام هو الدين الذي ارتضاه الله للبشرية جمعاء، ولم يرتض ديناً غيره، ولما كان الأمر كذلك؛ فإنه من الطبيعي والمنطقي، أن يُخرج للناس أسس الحضارة، وأن يأتي للإنسانية كلّ ما تحتاجه لعمارة الأرض والحياة عليها، عمارة معنوية روحية، وعمارة مادية وتقنية لا يستغني عنها الإنسان؛ لذلك أمكن الاسلام استيعاب النوازل والحوادث والمستجدات في ربوع العالم كله.

فقد جاء الاسلام بأسس حضارية أخلاقية، مادية وعلمية، تمكّن المسلمون من خلالها تشييد حضارة غنية وخصبة؛ قامت على التوازن بين الدين والدنيا معاً، وحققت العدل الذي أقرته نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. فاثمرت معارفاً وعلومًا في شتى مجالات الحياة، لم تكن حضارة الاسلام صامتة، ولا بدون تأثير.

وفي الدراسة تركيز على عامل مهم قامت عليه الحضارة الاسلامية، ألا وهو جمعها بين العمل للدنيا والإحسان في العبادة، والقيام بأمر الدين، ولم تغلب جانباً على حساب الآخر، فما هي الأسس التي قامت عليها حضارة الاسلام؟ وما أسباب اختيار وسقوط الحضارة؟

من خلال ما سبق تنحصر مصطلحات موضوع الدراسة في استكشاف المفردات الآتية:

- الدين والدنيا والوسطية والعدل.
- لغة القرآن الكريم ومظهر حضارة الاسلام.
- الدعوة للعلم والاستفادة من الحضارات السابقة.
- الاهتمام بالأخلاق، والأمر بالالتزام بها في الدراسات العلمية المختلفة.

١. المفهوم اللغوي والاصطلاحي للحضارة.

١.١. المفهوم اللغوي للحضارة

من الناحية اللغوية تعني مساكن الحضر، والحضر يقابله البدو، جاء في التعريفات العربية كما في لسان العرب.

"والحضر: خلاف البدو. والحاضر: خلاف البادي.. الحاضر: المقيم في المدن والقرى. والبادي: المقيم بالبادية.. والحضر: الإقامة في الحضر"¹.

وورد معنى الحضارة في القاموس المحيط بأنه "الإقامة في الحضر.. والحاضر خلاف البادي"². يعرفون جميعهم الحضارة بضد البداوة. والاشتقاق اللغوي من الحضور؛ أي أنّ من كان في البادية تجتمع وتجمهر في مكان ما، وأوجدوا لهم نظاما اجتماعيا اتفقوا عليه بينهم، تحوّل مرور الزمن إلى نظام سياسي، وأصبح يُطلق عليه فيما بعد بالنظام الحضاري.

فهنالك بادية، وهنالك حضر، ومن صفات البدو أنهم لا يستقرون في مكان، ولذلك ليست لديهم معرفة بشؤون المدينة ومستجداتها ومحدثاتها؛ فتغيب عنهم أشياء كثيرة. وما نهي النبي ﷺ أن يبيع حاضر لباد إلا وقاية لهم من الوقوع في الغبن، لحصول الجهالة عندهم بما يجري في المدن والحواضر من جديد مؤشرات أثمان السلع والمقتنيات في السوق.

وتُعطي آيات القرآن الكريم إشارات في هذا المعنى للحضارة والبداوة، قال تعالى: ﴿وَمَنْ حَوَّلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّةً ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾. (التوبة: ١٠١). والأعراب هنا، أحياء العرب الذين يسكنون أطراف المدينة النبوية، فلا يثبتون في مكان، بل دأهم الانتقال والارتحال. ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾. (يوسف: ١٠٠). جاء في تفسير البدو هنا، أنهم أهل البادية والماشية، كما في جامع البيان عن تأويل آي القرآن للإمام الطبري.

ولكي يتم توضيح معنى الحضر أكثر، ننظر في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقُرْآنِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِثَاثُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (الأعراف: ١٦٣). فهذه قرية حضرت أمام البحر وكونت مساكنها ودورها واستقرارها عند البحر. فالحضر هم الذين يتشكلون في شكل قرية أو في شكل مدينة، وسيأتي علينا في البحث التفريق بين القرية والمدينة إن شاء الله تعالى. وهذا التمهيد اللغوي ضروري، ليتم الإلمام فيما بعد بالآتي.

٢.١. المفهوم الاصطلاحي للحضارة

جاءت تعريفات كثيرة للحضارة لكنها لم تتفق على تعريف جامع مانع، والسبب في ذلك اختلاف مشارب المعرفين، فالسياسي له تعريفه، والأنثروبولوجي له تعريفه، وهكذا علماء البيولوجيا وعلماء التاريخ وغيرهم. وعند النظر في التعريفات المتعددة نجد أنها اتفقت في أمور أساسية جمعت بينها، وتذكر في أغلبها وهي: طريقة الحياة ونوع البيئة، ومجموعة المنجزات العلمية والشعبية الثقافية، وطبيعة الواقع الاجتماعي والحياتي، ومجال هذا كله من الناحية الجغرافية

والمناخية.. الخ. وتُطلق أيضا "على كل ما يُنشئه الانسان في كل ما يتصل بمختلف جوانب نشاطه ونواحيه، عقلا وخلقاً، مادةً وروحاً، دنياً وديناً"³.

فهناك نطاق جغرافي معين تجتمع فيه الأمم البشرية وتستقرّ فيه، والآيات القرآنية تذكر أنّ مصر مثلاً، كانت مهداً للحضارة الفرعونية، والأحقاف كانت موطناً لحضارة قوم عاد، وثمود كانت مستقراً لحضارة ثمود، أنتجت هذه التجمعات البشرية حياة اجتماعية، تألفت فيما بينها وفق نظام اجتماعي يحكم علاقة كل فرد بالآخر، مما يعني بالضرورة أن يكون هناك تشريع وأحكام وقانون يضمن لكل أحد حقه. وبهذا تكتمل الصورة الخلدونية بوجود الدولة والملك. بعد حدوث الأمن والاستقرار بالملك في الدولة يبدأ الانتاج العلمي والفني، ويبدأ معه الابتكار في أساليب الحياة. ويتجلى هذا المعنى في جملة من التعريفات الاصطلاحية للحضارة، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر تعريفا لابن خلدون، فالحضارة عنده: "نمطٌ من الحياة المستقرة، ينشئ القرى والأمصار، ويضفي على حياة أصحابه فنونا منتظمة من العيش والعمل والاجتماع والعلم والصناعة، وإدارة شؤون الحياة والحكم وترتيب وسائل الراحة وأسباب الرفاهية"⁴. فالحضارة تُوفّر للإنسان مقومات الحياة بشرط وفرة الاستقرار.

يلتقي هذا التعريف الخلدوني للحضارة مع تعريف المؤرخ البريطاني آرنولد توينبي *Arnold Toynbee* الذي تأثر بفكر بن خلدون، لأن النتائج التي خلص إليها لاحقا كان التأثير فيها واضحا بابن خلدون في قضايا النمو والازدهار والاضمحلال والانحيار.

فقد توسّع بن خلدون في مفهوم الحضارة أكثر وميزها عن البداوة حين ترتقي الحياة وتحصل الرفاهية بالتمتع بملذاتها وشهواتها فقال عنها: "إنما هي تفتنّ في الترف وإحكام الصنائع، المستعملة في وجوهها ومذاهبها من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية، وسائر عوائد المنزل وأحواله"⁵.

أما مالك بن نبي فالحضارة عنده هي: "جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يُوفّر لكلّ عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوّره"⁶. فالحضارة عنده اجتماع الانسان والتراب والزمن، مع وجود الفكرة الدينية (الناظمة)، وهي القدرة -في تصوّره- على تنظيم الجماهير لصناعة الحضارة والازدهار في شتى المجالات.

يظهر أنّ الشعوب تعمل في حضارة إنسانية واحدة على وجه الأرض، ثم اختلفت في مرجعية ثقافتهم ودينهم. فعلى هذا الأساس تمايزت الحضارات، وأصبح لكل شعب حضارة تتبع دينها وثقافتها؛ ومن هذا المنطلق، تباينت مفاهيم الحضارة وتعدّدت تعاريفها.

3 الاسلام والحضارة الغربية، محمد حسين/6.

4 المقدمة: عبد الرحمن ابن خلدون/259.

5 مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن ابن خلدون/338.

6 مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، مالك بن نبي/42.

يمكن الخلوص إلى تعريف جامع مانع للحضارة مفادُه التشكيلة القائمة والصورة الواقعة لما صنعه الإنسان في الجانبين المادي والروحي، وما يسعى لتحقيقه لغاية عمارة الدنيا والاستخلاف في الأرض الذي أمره الله تعالى به.

٣.١ مفهوم الحضارة الاسلامية

نشأت حضارة الاسلام مع نزول الوحي على خاتم النبيين محمد ﷺ، تأثر أهلها قبل ذلك بمنتجات الحضارات الأخرى في شتى المجالات المادية والروحية، فتفاعلت معها، وتأثرت بها، وفيما بعد أثّرت فيها. عن طريق الترجمة التي جعلتها مرنة، فانفتحت على العلوم والمعارف والطب والفلسفات الأجنبية. أثرى هذا النضج والانفتاح عددا هائلا من العلماء في شتى الميادين العلمية والتجريبية؛ فشرعت دولة الاسلام في البناء العمراني على كامل أصقاعها المترامية. إلى أن تطوّر الوضع أكثر، وبرز علماء المسلمين في علوم مختلفة ومعارف متعددة. فطلب العلماء الأجانب علوم المسلمين واكتشافاتهم في الطب والفلك والرياضيات وغيرها. وشرعت الترجمة من العربية إلى اللغات الأجنبية.

والحضارة الاسلامية في مفهومها العام تُعبّر عن جميع ما أنتجه أهل التوحيد والاسلام من لدن آدم عليه السلام إلى قيام الساعة، سواء كان المنتج ثقافيا أو لغويا أو علميا ماديا، أو ما تعلّق بما أوحاه الله إلى رسله وأنبيائه من العقائد والشرائع والمعاملات.. ما دام هذا المنتج يصبّ في مصلحة البشرية ويخدم رُقّيها وازدهارها، ويهدف في الوقت ذاته إلى عمارة الدنيا بعبادة الله وحده دون سواه، استعدادا للآخرة.

ولما كان الاسلام خاتم الأديان فقد أسّس لحضارته الخالدة من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية ما يُصلح الانسانية ويجعلها قويّة، مع ضمان سعادتها في الدنيا والآخرة، من خلال وضعه لأسس ربانية "تتوزّع بين أسس عقدية وأسس اجتماعية وأسس أخلاقية، مع السموّ بالإنسان عن كل ما يشين حياته من المخطوطات والموبقات"⁷.

٢. معاني الحضارة في القرآن الكريم

تمثّل القرآن الكريم الحضارة الاسلامية في كلّ مراحلها وأطوار تأسيسها، وكان المستقى الأصيل الذي تستدل به على مقوماتها وخصائصها. ويوجد في القيم القرآنية الكثيرة ما كان سببا في إيجاد كبرى التحولات التي ساعدت على قيام حضارة الاسلام، وتمكينها من بلوغ السيادة العالمية والريادة الحياتية.

تُذكر مفردات الحضارة في القرآن الكريم بمعان عدة؛ ومما يقابلها ويرادفها ويدلّ عليها مصطلحات كثيرة منها:

- مصطلح القرون:

قال تعالى: ﴿ قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِن قُتُوبٍ مِّنْهُ قُوَّةٌ وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ ﴾ (القصص: ٧٨).

فالمقصود بالقرون هنا، الحضارات التي قبل قارون، ومن أعظمها الحضارة الفرعونية التي عرفها التاريخ في زمنها. يذكر المؤرخ اليوناني هيرودوت *Herodotus* في بعض كتاباته أنَّ الإغريق أخذوا حضارتهم من الفراعنة. فلم يكن الإغريق شيئاً، لكنهم عندما اتصلوا بحضارة الشرق ومصر خاصة، بواسطة أعلامهم، أخذوا جملة من الإفادات الحضارية الفرعونية. وممن تحوّل فيها من الإغريق: هيكاتيوس الملطي [*Hecataeus of Miletus*]. ثم أعقبه المؤرخ هيرودوت [*Herodotus*] الذي انبهر بالحضارة المصرية القديمة⁸. وأخذوا منها المعالم الحضارية ونقلوها إليهم؛ والظاهر أنَّ هذا دأب الإغريق وأحفادهم إلى اليوم.

ويؤيد هذا المعنى أيضاً، مارتن برنال Martin Bernal في كتابه (أثينة السوداء) وفق ما سماه بالنموذج القديم، فكان ممن طرح فكرة أنَّ أصول الحضارة الإغريقية شرقية فرعونية؛ "حيث أجمع الإغريق والرومان على أنَّ الشرق عامة ومصر خاصة هي منبع الحضارة"⁹. ومثله ذكر عباس محمود العقاد في كتابه (أثر العرب في الحضارة الأوروبية)، ودلّل على ذلك بجملة من الدلائل التي تشير إلى أنَّ الحضارة الغربية أخذ أصلها من الحضارة الشرقية (الفرعونية، السومرية، البابلية، الآشورية..) وغيرها من الحضارات الناشئة على بلاد الرافدين. ثم تحدث عن تأثير الحضارة الأوروبية في العالم العربي الحديث¹⁰.

قال تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ (الإسراء: ١٧). والقرون كمصطلح هي التي تحوي في زمانها الأمم وحضاراتها ومنجزاتها، وهذا من حيث التجاوز اللغوي، وإلا فإنَّ القرن يعني الطرف الزمني الذي نشأت فيه أمة معينة، على اختلاف بين أهل العلم في تحديد عدد سني القرن الواحد. إنَّ القرون التي أهلكها الله تعالى قبل قارون هي عبارة عن حضارات، وكلَّ حضارة فيها نبي من الأنبياء، بعضهم قصَّهم الله علينا وبعضهم لم يقصصهم؛ هذه القرون المتطاولة كانت تتفاخر بما تبنيه من الدور والقصور وبما تشقّه من القنوات وتختزعه من العلوم. فكان لا يُعجزهم نحت الجبال كما قال تعالى: ﴿وَكَأَنَّا بِنَحْتُ الْجِبَالَ مِنْ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ﴾ (الحجر: ٨٢). ومن يزور مدينة البتراء في الأردن يجد مدينة محفورة بأكملها داخل الجبل؛ وفيها من الإبداعات الفنية في العمارة الشيء الغريب.

- مصطلح القرى:

قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرى طَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَبِيلًا وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ (سبأ: ١٨).

8 ينظر: الكشف الأثرية وأثرها في كتابة التاريخ القديم، عبد المنعم أبو بكر/4.

9 أثينة السوداء، مارتن برنال/29.

10 ينظر: أثر العرب في الحضارة الأوروبية، عباس محمود العقاد/10-13

تدلّ هذه الإشارة في الآية على المسافة الزمنية التي كانت بين اليمن وبين فلسطين، فقد شهدت فيها حضارة إنسانية قديمة، ولا تزال محط صراع الحضارات إلى اليوم؛ أما اليمن فكانت فيها سبأ، وهي مدينة تميّز بعمران كبير ورخاء اقتصادي فاره، وقوة في جندها، وبأس شديد، كما قال تعالى: ﴿ قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَفْئُتَةُ إِلَيْكَ فَأَنْظِرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴾ (النمل: ٣٣). أما الرخاء الاقتصادي فقد قال تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ ﴾ (سبأ: ١٥). بين اليمن وبين فلسطين قرى ظاهرة على الطريق الذي يسبرون عليه، ليست مناطق بدوية، فيها كل سبل العيش التي يرغب فيها المسافر وتعيّنه على زاده. لذلك قال الله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُورَىٰ ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ ﴾ (سبأ: ١٨). أي في هذه القرى، ليالي وأياما آمنين. ومعلوم أنّ من شروط الحضارة أن يكون فيها هدوء واستقرار وأمن واطمئنان في النفس والأهل والولد والأوطان.

كما يُعرّف ذلك أرنولد توينبي *Arnold Toynbee* في كتابه (دراسة للتاريخ). أما اليوم فتعيش الدول التي اجتاحتها خراب ثورات الربيع العربي أمانا نسبيا. ولا يمكن للحضارة الغربية المهيمنة عليها أن تتركها على حالها. ويمكن أن يُنزع استقرارها وأمنها في أي لحظة من اللحظات، كما نُزع الأمن في العراق وسوريا واليمن وليبيا... الذين كانوا - يوما ما- في أمن وأمان واطمئنان واستقرار.

ولبيان ذلك فقد ورد ذكر القرية في القرآن الكريم كثيرا. ومنها قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ (النحل: ١١٢). فالأمن والاطمئنان من شروط قيام أي حضارة، وهو من مقوماتها، وكذا الانعاش الاقتصادي والرخاء المتمثل في رغد العيش، على صعيد الصادرات والواردات، لكن اضمحل كل شيء لما حصل من أهل القرية الكفر بنعم الله تعالى.

- مصطلح المدينة:

يرد هذا المصطلح في القرآن الكريم على النحو الآتي:

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ ﴾ (يوسف: ٣٠).

قال تعالى: ﴿ فَأَعْبَثُوا أَخَذَكُمْ بَورِقُكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ ﴾. (الكهف: ١٩).

قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ ﴾ (الكهف: ٨٢).

قال تعالى: ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى ﴾ (القصص: ٢٠).

فالمدينة أيضا ترد في الآيات القرآنية كمفردة القرى، فما الفرق بين المفردتين؟

ذكر المفسرون مجموعة من الآراء، بعضها يمكن أن يُعطى معه على أنه اجتهاد، والبعض الآخر على أنه جانب

لغوي محض.

في أول الأمر، نعلم أنّ مصطلح الحضارة مصطلح حديث، لم يكن متداولاً من قبل، بل ومن قبل نزول القرآن الكريم. ذكره اللغويون وعرفه المسلمون؛ فمن لسان العرب إلى القاموس المحيط، ثم بن خلدون في المقدمة. أما اليوم، فقد استُخدم بشكل واسع وعلى مستويات عدة، لكن بالرغم من ذلك، إلا أنّ معاني الحضارة أتت بما يُدللّ عنها في الآيات القرآنية، كما مرّ بنا في مفردات: (القرية والقرون والمدينة).

ذكر بعض أهل العلم أنّ هذا من الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، ففي سورة الكهف مثلاً ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلُهَا قَابُوا أَنَّهُ يُصَيِّفُهُمَا﴾ (الكهف: ٧٧). وفي المفهوم المشتهر، أنّ القرية دون المدينة، فهي أصغر منها طبعاً، بل هي -إن صحّ التعبير- على ضواحي المدينة، لكن فيما بعد، عندما بدأ الخضر يفترّس قال تعالى: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا﴾ (الكهف: ٨٢).

ففي الأولى سَمَّاها قرية وهنا سَمَّاها مدينة، فما الفرق بينهما؟

بعض المجتهدين ذكر أنّ هذا من الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، وفُسرّ بأنه لما لم يكن في القرية أحد صالح يعرفه موسى عليه السلام والخضر، وأبدى أهلها قسوة وغلظة وجفاء أمام أضيافهم سُمّيت قرية. لأنهم كانوا يظنون أنّها تقري الضيف وتكرمه فتفاجأوا بخلاف ذلك. وأنّها ليست على صفات أهل القرى من الكرم وخدمة الأضياف، إنّما على صفات أهل المدن. ولذلك عندما جاء التفسير بعد أن استقرّ لديهم أنّها ليست على صفات أهل القرى سَمَّاها مدينة. وهذا اجتهادٌ مشكور.

وقد ذكر آخرون اجتهاداً بخلافه -تميل إليه النفس- فحواه أنّ القرية تعبير وتفسيرٌ عن ساكنيها، فإنّ المقصود من إطلاق مصطلح القرية في القرآن الكريم هم سكّانها، وهم أهل المحلّ. قال تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (يوسف: ٨٢). أي اسأل أهل القرية. فالذين استطعموا أهل القرية، طلبوا القرى المتصفين به، لكن عندما تعاملوا مع المدينة تعاملوا مع المسكن، والبناء الذي هو من خصائص المدن. ولذلك قال أهل الكهف أيضاً: ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ (الكهف: ١٩). أي أرسلوا إلى المدينة، وليس إلى أهل المدينة. لأنهم لا يستطيعون التخاطب مع أهل المدينة، وهم قد أوو إلى الكهف هاربين، فلا يريدون الكشف عن هوياتهم خوفاً من العذاب كما يظنون.

٣. إقامة الحضارة وبعثة الرسل

لقد جاء في آي القرآن الكريم ما يُعتبر حضارة راقية سامية، حيث ذكر الله تعالى قصص الأنبياء والمرسلين، مع أقوامهم، واستعرض ما أقاموه مما يُعدّ أسساً حضارية، سواء في مجال تقدّم الفكر الانساني، أو أنّها نوعٌ من الإعجاز الرباني. وما كان كذلك فإنّ الله يرتضيه ويحض عليه. ففي قصة يوسف عليه السلام، دلالة واضحة على تمكّنه من

الحكم وشؤون السياسة؛ فأنقذ دولة بأكملها من دمار اقتصادي محقق، وأنقذ المنطقة كلها معها، التي منها الشام، وطن اخوته وأبيه. هذا نبئٌ واحد، كان خبيراً اقتصادياً، أرسله الله تعالى منقذاً لمصر ومن حولها. ويدل هذا، على أنَّ رعاية الأمور بالنسبة للبشرية والانسانية من أهم المبادئ الدينية؛ فعليها تقوم حياة الناس.

وإذا انتقلنا إلى نبي الله داود عليه السلام، فقد آتاه الله معجزة لم تكن لغيره، وهو أنه إذا سَبَّحَ الله بين الجبال فإنَّ الله يحشر إليه الطير، فتعمل ظلة فوق رأسه، وتَسَبِّحُ الله معه. قال تعالى: ﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾ (سبأ: ١١). وأعطاه الله تعالى أيضاً عينا تخرج حديدا منصهرا، فيشكل هذا الحديد بيده كما يشاء؛ فعين الماء التي هي عينٌ حديد، تخرج سائلة.

يذكر أهل العلم أن الرسل الذين أوحى الله تعالى إليهم هم من أهل الحواضر، فليسوا من البدو، وجميع من بعث الله عز وجل من الأنبياء هم من أهل القرى والحواضر، ولذلك فإنَّ عدم الاستقرار الذي يتصف به أهل البدو يوحى بعدم الاطمئنان الذي لا يصلح معه قيام نظام يسوسهم، ولا تتأتى معه إيجاد حضارة ترقى بهم، فهي تحتاج أن تُوجَّه في معاملاتها الدنيوية والأخروية، وفق العلاقة التي بين الانسان وخالقه، لذلك أرسل الله إليهم بشريعة سمحة تُصلح شؤون معاشهم ومعادهم. فأهل البدو لا يستطيعون تفعيل حضارة أو إقامتها في واقعهم وأرضهم، لأنهم كثيرون الترحال وسريعي الانتقال، ولهم أعراف وتقاليده خاصة تمنعهم من الثبات والإنتاج والازدهار.

ويشير القرآن الكريم لهاته القضية الجوهرية بأنَّ الله تعالى ما اختص إرسال الأنبياء والمرسلين من أهل المدن والقرى والحواضر إلا لمقصد عظيم، فالله سبحانه وتعالى يريد للحضارات أن تبقى، فهي إنتاج بشري كبير، واستخدام للعقل وتنظيم، وإحداث على وجه الحياة وتغيير. وتلبية لأمر الله تعالى، الذي أراد لهذا الانسان أن يعمر الأرض. فإنه إذا وصلت التجمعات البشرية إلى الإنتاج الحضاري، بأن يبنوا لهم قصورا ومباني وطرقا، وأن يضعوا لهم نظاما شرعية اجتماعية تحكم حياتهم وتسوس معاملاتهم.

إنَّ هذا المظهر الحضاري يريده الله تعالى أن يكون ويبقى، ويريد الناس الاستمتاع بالنعم التي فيه. لذلك أرسل الله تعالى إليهم الأنبياء والرسل ليذكروهم بهذه النعم التي امتن الله بها عليهم أولا، وحتى يُقيموا شريعته على ظهر حضارتهم. وهذا ما ذكره نبي الله صالح عليه السلام. قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْجَثُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَادْكُرُوا آيَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: ٧٤).

إذا عملت الأمم بشريعة الله تعالى فإنها ستبقى وترقى بأمره إلى السؤدد والريادة في الحضارة والحياة؛ لذلك فإن الذي يضمن للحضارة الاسلامية النماء والعطاء والسبق إلى يوم القيامة هو عملها بأمر الله تعالى إلى أن يرث الأرض ومن عليها. وبهذا يكون أفراد الأمة امتدادا لأنبيائها. فنكون نحن المسلمين امتدادا لنبينا ﷺ الذي كان هو بدوره حلقة وصل لإخوانه الأنبياء قبله. قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِ﴾ (الأنعام: ٩٠).

وعلى هذا سار أتباعه المؤمنون به وما جاء به، يقول ربعي بن عامر أمام أحد قواد الفرس؛ وهو رستم: إِنَّ "الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام"، فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه"¹¹. وهذه حقيقة تؤكّد عليها الآيات القرآنية، وبها تضمن الأمة الإسلامية البقاء إلى أن يشاء الله تعالى.

وعن نبي الله صالح عليه السلام أيضاً، قال تعالى: ﴿وَإِلَى مُّوَدَّ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ ثَوَّبُوا إِلَيْهِ إِنْ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ (هود: ٦١). "أي: استخلفكم فيها وأنعم عليكم بالنعيم الظاهرة والباطنة، ومكنكم في الأرض؛ تبون وتغرسون وتزرعون وتحثون ما شئتم وتنتفعون بمنافعهم وتستغلون مصالحها"¹².

٤. عمارة الأرض والنظرة إلى الدنيا

طلب الله تعالى منا عمارة الأرض -التي استخلفنا فيها- على وجه تتحقق فيه مصالحنا الدنيوية والأخروية، فلا يمكن أن يصلح الدين بغير دنيا صالحة. لذلك عندما اختلّ هذا المفهوم عند كثير من أهل الإسلام وتخلّف وجوده لديهم؛ تأخّر الركب بهم، وأصبح المسلمون في ذيل الأمم، وفي كثير من الأحيان كانوا فتنة بسببها صدّوا الناس عن الحق والهدى. وما ذاك إلا لعدم اهتمامهم بإقامة الموازنة بين أمر العيش في الدنيا وعمارة الأرض وبين الاستعداد للآخرة والتوفيق بينهما. وقد تأخروا أيضاً بما عليه أكثرهم من جهل وتخلّف، ومن احتياج للأمم الغالبة حتى في أدقّ تفاصيل الحياة.

وهذا الأمر قطعاً لم يكن عليه حال النبي ﷺ وأصحابه عليهم الرضوان، الذين نشروا الهداية في مرحلة زمنية محدودة، ورقم قياسي زمني لم يُسبق، ولن يأتي بعده نظير. وعبر مرّ التاريخ انتشر نور دعوتهم، ودخل الناس في دين الله أفواجا.

إنّ من الوسطية التي وصف الله بها أمة الإسلام أن يتوازن أهلها في نظرهم إلى الدنيا، فمن الناس من ينظر إلى الدنيا نظرة محجفة تجعله ينصرف عن عمارتها وعن الأخذ بأسباب التقدّم التي جعلها الله سبباً لقيام مصالح الدين. هذه النظرة القاصرة تُعيق عن العلم والعمل والانتاج النافع في الدين والدنيا والآخرة، نظرة تصدّ عن إصلاح الحياة وعن الماضي قدماً نحو آفاق الحياة الواسعة والحضارة الفارعة، نظرة لا تقبل أنه لا يمكن أن يصلح دين بلا دنيا صالحة، كما أنه لا تصلح دنيا بلا دين صالح. أمران مقترنان متلازمان؛ فبقدر صلاح الدين تصلح الدنيا، وبقدر صلاح الدنيا

11 البداية والنهاية: عماد الدين اسماعيل بن كثير، ج 1/1046.

12 تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: عبد الرحمن بن ناصر السعدي/265.

يصلح الدين، وصلاحه يكون بالأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك، فإذا اختل هذا الميزان كان ذلك موجبا للطغيان ومحققا للخسران.

إنَّ النظرة الوسطية المتوازنة والرؤية الثابتة تقتضي عمارة الدنيا وإصلاحها من أجل نصرة ما نعتقد والقيام بأمر الدين، لأنَّ الواقع مشين؛ فمن جهة يتعلّق أكثر الناس بالدنيا من حيث متعتها وملذاتها ومستهلكاتها، ومن جهة أخرى لا ينظرون إليها نظرة إيجابية من حيث بناؤها والتقدّم فيها والرقّي. كانت هذه النظرة القاصرة عاملا قويا في حصول التأخّر والتخلّف عن مسيرة ركب الحضارة المتجدد بما يخدم الدين والدنيا معا. ومن هنا يتّضح "أنَّ المقصود بالوسطية ليس الاعتدال فقط، بل بمعنى الأجود والأشرف.. وكلمة (وسط) تستعمل في معانٍ عدة أهمها: (الخيار الأفضل والعدل، وما كان بين الجيد والردى والخير والشر، وقد ترد لما كان بين شيئين متناقضين"¹³. إنَّ المعنى الأول للوسطية هو الغالب في أقوال المفسرين، وبه تتميز الحضارة الاسلامية عن غيرها من الحضارات الأخرى. ألا وهو عقيدتها المتينة في إسلامها، وترسيخها لمبادئه الوسطية وأحكامه العادلة وأخلاقه الفاضلة.

وفي هذا الإطار يجب اطّراح الفكرة الرائجة التي انطلوت على الأمم وراجت بين المسلمين وقبّلها كثيرٌ منهم ومفادها: أنَّ ما عليه الأمة المسلمة من تخلف في شتى مجالات الحياة والعلوم هو نتاج تمسكها بإسلامها وإيمانها وعقيدتها. في حين أنَّ نبي الأمة ﷺ يدعو إلى القوة ويحث على العلم النافع ويستنهض الهمم لكل صالح عاجل وآجل. فلا يمكن تحقيق القوة في الدين إلا بتحقيق القوة معها في الدنيا. ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠).

ويدخل في إعداد القوة القتال في سبيل الله، وإعداد القوة أيضا فيه الإشعار والإعلام بامتلاك زمام الأمور، وأنَّ المسلمين عندهم من التمكن والاستعداد من أسباب الدنيا ما يذودون به عن أنفسهم ودينهم وحضارتهم وملكهم.

يجب النظر إلى الدنيا بأنها وسيلة إلى الآخرة، بإقامة الدين فيها وإصلاحها بالطاعة والتوحيد. وسيلة لنصرة الحق والدعوة إلى الله عز وجل. فإذا عملنا فيها بأمره تعالى كان ذلك من أسباب التوازن والاستقامة. ففي أوامر الاسلام الدعوة إلى الانتاج وتحصيل المنافع والنهوض بما تقتضيه الحياة. وما حديث الفسيلة التي يحثّ فيه النبي ﷺ على الغرس والزرع عند قيام الساعة إلا شاهد على قيمة العمل ومعنى إتهائه بإتقان وتفان. لأنه هو الذي يُشيد عمران الحضارة، وعمارة الأرض. وإنَّ المتأمل في الحديث ناظرا قد يحار ماذا يُفيد غرس فسيلة بين يدي الساعة وقد بدت علاماتها!! إنه دعوة إلى استثمار لحظات الزمان في العمارة التي يعود نفعها دينا ودنيا.

ينبغي على جميع فئات المسلمين أن يعوا حقيقة الدنيا في أنّها مزرعة، وأنَّ الزهد فيها لا يُعيق المسير إلى الله تعالى، فليس الزهد في الدنيا الإعراض عنها بالكلية وعدم الأخذ منها ما يكون عوناً في الوصول إلى الله تعالى والدار الآخرة على أحسن حال.

على أمة الاسلام أن تنتفع بالموعظة، وتأخذ العبرة من الأمم المكذبة لأنبيائهم؛ الذين لم يستحيوا لأمر الله تعالى فأُنزل عليهم بأسه وأمضى فيهم حكمه، فأفناهم وأزالهم من على وجه الأرض. فلماذا حكم عليهم بالفناء والزوال؟ لأنهم وصلوا إلى مرحلة مُسَقَّة، لا يمكن أن تكون البشرية بعدها سعيدة.

٥. مقومات الحضارة الاسلامية وخصائصها

- الدين والعقيدة

أول خصلة تمتاز بها حضارة الاسلام وتتفوق بها على غيرها من الأمم والحضارات عقيدة التوحيد وملة الابراهيمية، وشارك فيها الجميع، من عرب وعجم وأحباش وبربر وفرس وترك ورومان.. الكل ساهم فيها، من العلماء في شتى المجالات والفنون. وكل حضارة قديمة اقتصت بأهلها وحدهم فقط، فالحضارة الفرعونية خاصة بأهل مصر، والرومانية خاصة بأهل الروم، والسامرية خاصة بأهل العراق، وأما الحضارة الاسلامية فهي حضارة عالمية، ونتاج شعوب مختلفة، وصلت بحضارتها عامة بقاع العالم. فتشكّلت طاقات بشرية في مختلف العلوم، التي ساهمت في ظهور الحضارة الاسلامية. وفوق ذلك؛ هي الحضارة الوحيدة التي رفعت الدين على كل شيء، فلم تميز بين الناس على أساس الجنس أو القبيلة أو الموطن أو المنصب.. لكن ما كان لله أنقى فهو إليه أقرب.

لقد أرسى الإسلام مفهوماً للتوحيد، وأقر بأن الله هو رب كل شيء وخالقه، فيعبده المسلمون وحده، ولا يشركون به أحداً. وهذه العقيدة أعظم ما منحه الإسلام للإنسانية، فهي عقيدةٌ ثائرةٌ معجزةٌ متدفقةٌ بالقوة والحياة، ومدمرةٌ للآلهة الباطلة، لم تنل ولن تنال الإنسانية مثلها إلى يوم القيامة. والأمم التي لا عهد لها بعقيدة التوحيد لم تكد تعرف معنى الإنسانية، وكانت تعدّ نفسها في عبودية خاضعة لكل مظهر من مظاهر القوة¹⁴.

فدين الاسلام ينظر إلى الانسان على أنه ذو أهمية كبيرة في الحياة، حيث استخلفه الله في الأرض، ليعمرها بعبادته وعبادته، ومن عمارتها العمل على تحقيق ما تصلح به الحياة وتزدهر وتتقدّم في دروب العلوم والفنون والصناعات وغيرها. فيساهم الانسان في بناء الحضارة الاسلامية من منبعهما الأصيل، وهما القرآن الكريم والسنة النبوية.

إنّ الحضارة الاسلامية حضارة إيمانية، ذات منهج قابل للتطبيق في مناحي الحياة، وغير قابل للتزييف، وهي أيضا ثابتة وقوية، وقابل للانفتاح وضم الصالح من كل شيء، ومن كل أحد، والاستفادة من العلوم المختلفة والتقنيات الحديثة. وما استقرّ لها هذا الأمر إلا أنها اتصفت بالتوازن المحكم، فلا تنجرف وراء خلف كل ناعق، ولا تهتم بشيء على حساب آخر، ولما كانت كذلك، فقد شملت أحكامها ومقوماتها التفاصيل الدقيقة في الحياة ولّبت متطلبات

سكان المعمورة، وجميع بني الانسان؛ ذلك أنّ حضارة الاسلام حضارة إنسانية تعاملات مع كل البشر، على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وأديانهم وأفكارهم، وعلى اختلاف مستوى وعيهم وفكرهم وإيمانهم.

-العلم وقيمة العقل-

يتفق المسلمون أنّ مصدر علمهم ربّاني، وأولى مقوماته معرفة الله سبحانه وتعالى. وما ارتفع عن حضارة الاسلام الجهل إلا بعثة الأنبياء والمرسلين؛ من آدم عليه السلام إلى النبي محمد ﷺ، ثم بنزل الكتاب الخاتم والمهيمن على من سبقه من الكتب. وأول آية نزلت في سورة العلق تدعو إلى القراءة. وما قامت الحضارة الاسلامية إلا على العلم؛ لذا "يكثّر في القرآن الكريم الكلام على المعرفة من طريق الفكر والعقل واللب وبالاستنباط... واتجاه الاسلام في وجود العالم هو أنّ الله أبدع العالم من العدم، وأنّ الله هو الذي يمسك العالم في وجوده ونظامه، ولولا ذلك لزال العالم"¹⁵. فكلما اقتربت من القرآن الكريم كان لها الوهج والغلبة، ولم تحد في ذلك عن الصواب، والعكس بالعكس.

يجتد العلم الحضارة في كل أمم العالم، ويحدو بها إلى كل صالح ونافع لحياة البشرية جمعاء. ولما نزل القرآن الكريم بآياته البليغة وكلماته الفصيحة، شرع في القضاء على الأمية والجهالة، وأرشد إلى تعلّم اللغة، ثم أمر بالتوسّع في العلوم الأخرى والبحث في مقومات الحضارة وأسس بنائها؛ من إيقاد النار من الشجر الأخضر إلى عصر التقنية الحديثة والتكنولوجيا الرقمية المتسارعة. والقرآن الكريم يزخر بما تُصوّر الآيات الكثيرة من النماذج والأمثلة لحضارات قديمة وأمم سابقة، وصَفَ أسسها وطرق بنائها. وهذا تحفيز منه، وشجّع للهمم في أن تجاري أمته ركب الحضارات وتسير نحو الأفق على قانون المنافسة وفي إطار جلب المصالح ودفع المفاسد.

تحدّث الحضارات القديمة عن العلم ودوره، لكنها مزجته بالكثير من الخرافات التي جعلت بين الانسان وبين العلم مسافات مرهقة لا بدّ من عبورها؛ وقد واجه علماء الرومان -في هذا- طاغوت الكنيسة، من أمثال: غاليليو غاليلي Galileo Galilei؛ الذي حُكِم عليه بالسجن والإقامة الجبرية لمخالفته أحكام الكنيسة والمهرطقة. كذلك عالم الفلك نيكولاس كوبرنيكس Copernicus Nicolaus الذي فرضت عليه الكنيسة عقوبات على كتاباته وعلى النشر منها؛ بسبب أنهم بدأوا في الخروج -نوعاً ما- عن عبادة العلم المؤطّر بالدين المسيحي إلى العلم مفتوح الآفاق.

والله تعالى علم الانسان ما لم يعلم، وما آتاه من العلم إلا قليلاً، وهذا القليل ورّعه بأنصبة مختلفة، مما وهبه الله للإنسان. فعلم تعالى مخلوقاته، وعلم الملائكة علماً لم تتجاوزوه، وعلم الجن، فلم يستطيعوا معه أن يكتنهم الغيب، وقبض الله روح سليمان وهو بينهم على عصاه، فلم ينتبهوا إلا بعد أن أكلت دابة الأرض منسأته، فلما خرّ ساقطاً تبينت الجن أمر موته. فالعلم في الحضارة الاسلامية هو علم الله، والانسان أُخرج من بطن أمه لا يعلم شيئاً، وجعل له السمع والبصر والفؤاد والحواس التي تمكنه من العلم واكتشاف المعارف والعلوم.

وكفل الله تعالى العلم حقاً لكل أحد، فلم يرتبط بدين أو لون أو جنس، بل هو مجرد من أي انتماء، فليس غريباً أن يُفتح العلم على كافر من أي ملة، ونقصد هنا العلوم الطبيعية والتجريبية، التي جعل الله من سنتها أمها متداولة ومتعاقبة يأخذ بعضها من بعض، فقد اعتمد نيوتن نظريته عن الحركة على ما كتبه المسلمون، فالعلم حقٌ لجميع الناس. فكل إنسان يمكن أن يكون عالماً بما وهبه الله تعالى من القدرات إذا اتخذ أسباب العلم وأتى بسنته المتبعة ولم يُخالف ما تدلّ عليه نصوص الوحيين.

إنّ من يحاولون أن يجعلوا من القرآن الكريم أو السنة النبوية براهين على نظريات حاصلة، وأمور حادثة، مع بُعد دلالة النصوص عليها لا يُسلم لهم إطلاقاً؛ فالأصل أن يدعوا الحوادث تقع ويثبتها الواقع ويشهد لها الناس ويرونها، فما وقع وأصبح مُشاهداً فلا يحتاج إلى إثباته بالقرآن الكريم أو السنة النبوية. لأنه قد يُستشهد لحادثة أو تجربة أو نظرية قال بها من قال مستنداً على الوحي أو على أحاديث عن رسول الله ﷺ، ثم يتبين بطلانها؛ وحينئذ يكون هذا قدحاً في الكتاب والسنة، لاسيما عند أعداء المسلمين.

يلزم أن نجعل للعلوم الكونية ما يُصدّقها في الواقع، لكن ما دلّ عليه الوحي دلالة واضحة أو إشارة سليمة ليس فيها تكلف ولا تعسف فلا مانع من الاستدلال بها إذا كانت أمراً واقعاً محسوساً. لأنّ مقتضى حضارة الاسلام أمّا "حضارة تُقدّس العقل والعلم، فهي حضارة علمية عقلية إلى أقصى الحدود. وليس بصحيح ما يزعمه خصوم الاسلام من أنه يدعو المسلمين إلى الإيمان بالجبر والإذعان للقدر"¹⁶.

يقوم العلم في الحضارة الاسلامية على مبدأ التكامل، فقد مرّ بمراحل في نضجه وظهوره؛ فما قدّمته الحضارات الآشورية والسومرية والبابلية هو شيء قليل بالنسبة لما أضافته وعملت عليه الحضارة اليونانية، ثم أتت بعدها الحضارة الاسلامية فحققت منجزات كثيرة جديدة مبهرة، وهذّبت العلوم اليونانية ثم أعقبتها الحضارة الغربية فنسجت على منوال من سبقتها.. إذن هو تكاملي، مرحلة تؤدّي إلى مرحلة، لكن للأسف الشديد، تحاول الحضارة الغربية اليوم إيهام المسلمين أمّا هي من صنعت الحضارة والعلم والتكنولوجيا، والحق أن العلم الحضاري تكاملي، وعليه فأرسطو وأفلاطون وسقراط أخذوا علومهم من الحضارة البابلية كما يشهد هيروdotus على ذلك في تاريخه.

وكثيرة هي الاستدلالات القرآنية التي تحث الانسان على العمل والتعبّد لله تعالى من خلال الأمر بإتقان الأعمال.. وإحسان الصنعة، وتحمل الآيات العديد من المعاني ذات المحتوى النافع الذي يأمر بالاستفادة من كل معطيات الحضارة والنهل منها على كل الأصعدة الحياتية.

– العدل أساس الملك

إنَّ أفضل ما ترتكز عليه الحضارة في بنائها وازدهارها، وأهم ما يتأسس عليه السلطان وأنظمة الحكم هو قيام العدل في الأرجاء وبسط القسط المستقيم في الأنحاء. عدلٌ مبني على قيم الاسلام في كلِّ شؤون الحياة ومجالاتها. عدالة ربانية شمولية، جاء بيانها في سورة النحل، قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (سورة النحل: 90). وهنا يؤسس الله لمفهوم العدل في الحياة عامة، ومع النفس خاصة، ومع الآخرين، "فملكته الإسلام في العدل" ¹⁷. "عدلٌ شامل يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة وتعمم به البلاد وتنمو به الأموال ويكثر معه النسل ويأمن به السلطان" ¹⁸.

للعدل أهمية بالغة في تحقيق الملك الذي به قوام الحياة، وإقامة العدل بين الناس يحفظ حقوقهم، ويؤمن حياتهم، فترتقي أعمالهم، وينشطون فيها، ويدعون ويخترعون على جميع الأصعدة، العلمية والعمرانية والتقنية والصناعية.. وغيرها. فهو مشروع حضاري يتبنى الأخلاق وقيم الانسانية. ودين الاسلام عندما يأمر بالتقوى فهو يطلب من الإنسان الإحسان في كل أعماله، بإقامة العدل فيها والإحسان. وما أنزل الله الشرائع والأحكام إلا لإقامة الميزان، وعدم الحيف والجور. وبإقامة هذا الأساس تتحضّر الأمم وتزدهر، وتنافس غيرها في جميع مجالات الحياة وأسباب التقدم والتنمية.

العدل في الإسلام ليس مقتصرًا في العمل بالقوانين والشرائع والقضاء.. إنما هو عدل مرتبط بتحقيق المراقبة الإلهية، واستشعار المرء أن الله مُطَّلَع على أعماله، ومحيطٌ بها. فيحاسب نفسه حينئذ، ولا يقبل إلا على ما جلب المصالح ودفع المفاسد. وهذا الأمر له علاقة بالتربية والتنشئة الأولية. ولا شك أنَّ مواطنًا صالحًا هذه صفاته سيكون عجلة دافعة لبناء الحضارة وازدهارها؛ إذ أنه بالعدل يأمن الناس من الخوف، ويطعمون من الجوع، فتتفتق طاقاتهم لصالح تشييد الحضارة، لذا فإنَّ الحضارة التي تقوم على نشر قيم العدل بين رعيّتها لا يخونونها، بل يأخذونها في طريق الاستمرارية والدوام حتى التمام، وإن حصل تأخّر وانحطاط فهو مؤقت، توشك أن تحتازه بأمان.

إنَّ إقامة العدل في حضارة ما لهُ مؤشر على نهضتها، ودليل على نجاحها، وبرهانٌ على ازدهارها ورفقيّتها. وبدون العدل تنهار الأمة وتسقط. وحضارة الاسلام أمرت بالعدل في شؤون الحياتية والتعبديّة. فأمر الله بالعدل في العبادات وفي المعاملات، وبين الأبناء وبين الزوجات، وأمر الحاكم بالعدل بين الرعية في الحكم وعند إقامة الحدود... إقامة للعدل والميزان في كل شؤون الحياة، وهذا جوهر ما جاء به الاسلام؛ فالعدل أساس خلود الحضارة وبقائها واستقرارها، لا لشيء، إلا أنه منهج الأنبياء ورسالة السماء .

17 مقدمة بن خلدون، بن خلدون/284.

18 أدب الدنيا والدين، أبو الحسن الماوردي/153.

– الاطلاع على الحضارات الأخرى

من مميزات الحضارة الإسلامية، أنها كانت مطلعة على علوم الحضارات الأخرى، فاعترفت لأصحابها بالفضل، ثم قامت بتطوير تلك العلوم من خلال ما وهبها الله تعالى إياها من المعارف الأخرى. "فمع بزوغ الاسلام، وتطوّر الحياة، كثّر الإنتاج الاسلامي واتسع في الجوانب المتعلقة بالثقافة والمعرفة والعلوم، وكثّر عدد العلماء والمفكرين الذين كان لهم فضل كبير في إرساء الحضارة العربية وسواها من الحضارات"¹⁹. وتميّزت علوم الحضارة الإسلامية بتقيدها بنصوص الشرع التي تفتح الآفاق، نفّدت أوامر القرآن الكريم، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: ٢٠). هذه دعوة إلى السير في الأرض للنظر كيف بدأت الخليقة وكيف نشأت وتكوّنت، وكيف وصلت إلى ما وصلت إليه، نظرٌ في اتجاهين: نظرٌ في السيرة التاريخية للعرمان البشري، ونظرٌ في عظيم قدرة الله تعالى على الخلق. وهذا لا يتحقق إلا بالسير في الأرض والسياسة فيها واكتشاف عجيب خلق الله. وهذا فيه نوعٌ من الجانب العلمي والإيماني. بينما الحضارات الأخرى كانت تنقيد بأقوال المخلوقين من الفلاسفة، فلا يخرجون عنها، كما أمرت بذلك كنائسهم ودور عباداتهم.

وفيما يتعلق بالجانب الحضاري والمادي، قال الله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (الأنعام: ١١). وقال أيضا: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (النمل: ٦٩). فهناك مجموعة من الحضارات نشأت وظهرت على ظهر هذه الأرض، وقامت ثم بادت بسبب إفسادها وطغيانها وكفرها، تباعدت عن الله، أرسل الله إليها الأنبياء والمرسلين لتقوى وتبقى، لكنها لم تصمد، لأنهم أعرضوا وكذبوا وتغيّروا وضعهم وحالهم.

ودعا الله تعالى إلى النظر فيمن كانوا قبلنا وعاقبة أمرهم حتى نأخذ العبرة ونتعظ بما وقع لهم من النكال والعذاب، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ بِمَا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (الروم: ٩). فهؤلاء الذين كانوا من قبلنا، كانت لهم قوة ومنعة وسلطة في الأرض لكنهم انتهوا واختفوا، بسبب الفساد والبعد عن الله. لذلك أرشد إلى التعقّل بالقلب والسمع بالأذان. ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ بِمَا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (الحج: ٤٦).

بأمر الله تعالى أن نعلم عقلنا ومعارفنا التي وهبنا إياها للعمل الحضاري من صناعة واختراع، والأخذ من معارف السابقين، وهنا، يذكر بن خلدون أن الحضارة الإسلامية اعتمدت على المهرة الفرس ممن يمتلكون المعرفة العمرانية

والصناعية. أو أمرا من عند الله تعالى كما علّم داود صناعة الدروع التي تقي المقاتل في الحروب ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ (الأنبياء: ٨٠). علما مباشرا من عند الله تعالى، وليس نظرا في خبرات السابقين. ومن هنا يتأكد لدينا أنّ العرب هم الذين "وضعوا أوروبا، التي كانت تعيش على فترات علوم الإغريق، في أول طريق التقدّم الحضاري الحديث، وزوّدها بأدوات النجاح في الوصول إلى الغايات الحضارية"²⁰.

ولا يعني هذا البتة، أنّ حضارة الاسلام لا تتنكر للسابقين، بل لا زالت أسماء علماء اليونان ك: إقليدس وأرخميدس.. وغيرهم تُذكر في الكتابات الاسلامية، بينما قلّ ما يذكر كتاب الغرب اليوم علماء الاسلام في موسوعات حضارتهم. ففي الزمن الذي كانت فيه الحضارات الرومانية واليونانية منغلقة على نفسها، مكتفية بموروثها وثقافتها، كانت الحضارة الاسلامية تمضي قُدّما نحو الازدهار والرفق، مستفيدة من غيرها ومنفتحة على ما عندهم من العلوم والمعارف والتقنية. وما ازدهرت حركة الترجمة في العصر العباسي إلا لما انفتحت على الحضارات الفارسية والهندية وغيرها. وقد جعل بن رشد ضوابط للانفتاح ودعا إلى وجوب النظر "في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"²¹.

لكن نحن اليوم -للأسف- لا نعيش الحضارة بالمعنى الحقيقي، ولا تزال حضارتنا راكدة تعيش من حضارة غيرها، ونعامل معها بثقافتها، وهنالك مؤشرات تدل على أننا لسنا منتجين للحضارة إلى الآن.

فقد نشأ على وجه المعمورة مجموعة من الحضارات، كانت لها صولة وجولة في الحياة، استطاعت أن تعمل على الجانب المادي من خلال المنشآت العمرانية، وعلى الجانب المعنوي من جهة بث العقائد والأفكار المختلفة. ولما جاء الاسلام، لم يقتصر دوره في المساجد فقط، ولا في الجانب الروحي والأخلاقي فحسب، إنما غني أيضا بالجوانب المادية المتعلقة بالمظهر الخارجي للحضارة. لذا أمر الله تعالى عباده في كتابه الكريم بأمر تُساعد على استبقاء حضارة الاسلام وديمومتها في شقيها الروحي والمادي. للجانب الروحي والمادي على السواء. إنّ الإنتاج الثقافي والمعرفي والعلمي الذي تتميز به الحضارات من حولنا ولا يوجد عندنا، بالإمكان إيجاده إذا توفرت ظروفه وأسبابه، وحوربت موانعه وحجابه.

أرشد الله تعالى العباد في كتابه الحكيم من خلال جملة من الآيات بأمر تساعد على استبقاء المكتسبات الحضارية وديمومتها، والحضارة كما يعرفها البعض هي الانتاج البشري في المجال العقلي أو في المادي والعقلي معا. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: ٢٠). هذه دعوة للسير في الأرض، والنظر في بداية الخلق، كيف نشأ؟ وكيف تكون؟ وكيف تطوّر؟ وكيف وصل إلى ما وصل إليه؟

20 المرجع نفسه/25.

21 كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، محمد بن رشد/33.

تفتح هذه الآية الكريمة المجال في اتجاهين اثنين: الاتجاه الأول، هو النظر في السيرة التاريخية للعمران البشري. والاتجاه الثاني، هو النظر في القدرة غير المحدودة لله تعالى على الخلق. ولا يمكن للاتجاهين من التحقق في الواقع إلا بالسيرة في الأرض والسياحة فيها واكتشاف ما فيها من عجائب خلق الله عز وجل.

وهذا فيما يتعلق بالجانب العلمي، أما فيما يتعلق بالجانب المادي والحضاري فيقول الله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (الانعام: ١١). وقال أيضا: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (النمل: ٦٩). فهناك مجموعة من الحضارات نشأت على ظهر الأرض ثم اختفت، ما سبب اختفائها؟ هو الفساد. لما تباعدت عن الله تعالى أرسل إليها الأنبياء والرسل من أجل أن تبقى قوية وحاضرة، لكنها لم تصمد، لأنها كذبت. فتغير وضعهم بسبب إعراضهم.

أمر الله بالسير في الأرض والتأمل في الحضارات الماضية، وأمر باستخدام الحواس المجردة من الخلفيات المسبقة سوى الإيمان بقدرة الله جل وعلا. فقال: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ ۖ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (الروم: ٩). كانت لديهم قوة ومنعة، وسلطة على الأرض، لكنهم انتهوا وانقضوا واختفوا، بسبب الفساد والبعد عن الله تعالى. لذلك قال جل وعلا: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦). فلا يصل إلى الحقيقة من يسير في الأرض للمتعة فحسب، أو لمجرد البحث العلمي والجغرافي والجيولوجي والتاريخي. بل الحقيقة هي مكنة الله تعالى لهؤلاء، لكنهم انتهوا وبادوا، بسبب فسادهم وإعراضهم. وهكذا، كل الحضارات التي قامت من الماضي إلى اليوم؛ انتهت بثلاثة أسباب هي:

- الفساد والبعد عن الله تعالى والإعراض عن دعوة رسله عليهم السلام.
- أزمة مرضية عامة كاطاعون مثلاً، بغض النظر عن كونه عقاباً أو ابتلاء.
- كارثة من الكوارث الطبيعية المقدرة من الله تعالى.

ومجمل هاته الحالات الثلاث، تعبر عن كون الله تعالى أراد لهذه الحضارة أن تنتهي وتبديد. وهذه سنة الله في خلقه. ففي الآية السالفة الذكر، يأمرنا الله تعالى من ناحية الجانب العلمي لحضارة الاسلام، باستخدام العقل والمعارف للتقدم في الصناعة والاختراع؛ من خلال النظر في الإنتاج العلمي للأمم السابقة، أو أمراً من الله تعالى أراده، وهذا شيء ليس بعجيب. فحين أمر الله داود عليه السلام بصناعة الدروع الحربية، قال: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ (الأنبياء: ٨٠). هذه الدروع قبل داود عليه السلام كانت من الجلود

الخفيفة، ثم الغليظة، لكنها تبقى غير قابلة للحركة والانحناء، وعلى منطقة الصدر فقط؛ جاء داود عليه السلام بأمر الله وتعليمه المباشر له، ومن دون النظر في خبرات الحضارات الماضية، فصنع الدروع. قال الله تعالى: ﴿أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَقَدِيرٍ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾ (سبأ: ١١). أي على الجسم كله، بواسطة وضع حلقات الحديد، ليست ثقيلة ولا خفيفة. "قال مجاهد: وَقَدِيرٌ فِي السَّرْدِ؛ لَا تُدْرَقُ الْمِسْمَارَ فَيَقْلَقُ فِي الْحَلَقَةِ، وَلَا تَغْلُظُهُ فَيَقْصِمُهَا وَاجْعَلُهُ بِقَدَرٍ"²². فقام داود عليه السلام بحلقات فيها مسمار، وهذا تعليم مباشر من الله تعالى. ويذكر المؤرخون أنّ أول من اخترع الدروع التي استمرت إلى الأوروبي القريب هو داود عليه السلام.

وفي زمن سليمان عليه السلام كانت الحضارة الآشورية تتفاخر وتتعالى بالعمران والتماثيل، فأراد الله لنبيه أن يمتلك ما هو أفضل كمًّا وكيفًا، فأمر الجنّ أن يبنوا له محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات، لأجل أن تسبق الحضارة التي يقودها نبي هو سليمان عليه السلام، وتكون هي الأفضل من الحضارة التي يقودها غيره. وفي هذا إشارة إلى أنّ الحضارة الإيمانية والاسلامية ليست أقلّ شأنًا في العمران والبنيان ومجالات الحياة المختلفة من الحضارات الأخرى. إنّ ما تميّز به سليمان عليه السلام هو صناعة التماثيل من الزجاج واستخدامه في القصور والعمران. قال تعالى عنه: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾ (سبأ: ١٣). "أَمَّا الْمَحَارِبُ فَهِيَ الْبِنَاءُ الْحَسَنُ، وَهُوَ أَشْرَفُ شَيْءٍ فِي الْمَسْكَنِ وَصَدْرُهُ... وَقَالَ الضَّحَّاكُ: هِيَ الْمَسَاجِدُ، وَقَالَ قَتَادَةُ: هِيَ الْقُصُورُ وَالْمَسَاجِدُ... وَأَمَّا التَّمَاثِيلُ، فَقَالَ عَطِيَّةُ الْعَوْفِيِّ وَالضَّحَّاكُ وَالسُّدِّيُّ: التَّمَاثِيلُ الصُّوَرُ... الْجَوَابُ جَمْعُ جَابِيَةٍ، وَهِيَ الْحُوضُ الَّذِي يُجْبَى فِيهِ الْمَاءُ... وَالْقُدُورُ الرَّاسِيَاتُ، أَيِ الثَّابِتَاتُ فِي أَمَاكِنِهَا لَا تَحْرُكُ وَلَا تَحْوَلُ عَنْ أَمَاكِنِهَا لعظمها"²³. وهذا كله جانب حضاري وعمراني كبير كان آنذاك.

فالمسلمون قدّموا مجموعة كبيرة من الصناعات والاختراعات تَمَثَّلَتْ في تقديم أرضية للحضارة الأوروبية لاحقًا. وكثيرة هي الأساسات التي وضعتها حضارة الاسلام للحياة الحضارية؛ ولا تزال البشرية تتقدّم وتزدهر وتتطوّر، فلم يعد العلم والمعرفة حكرًا على أحد. إلا أن السباق الحضاري الاسلامي اليوم يعاني الركود على مستوى الدول والأقاليم، عدا ما كان على مستوى الأفراد، فيوجد من العمالة المسلمين والمخترعين عبر العالم في العلوم المختلفة كالكيمياء والفيزياء والطاقة النووية.. الخ، أسماء لامعة احتضنتها دول غربية لصالحها.

-قيمة الأساس الأخلاقي في بناء الحضارة-

في القرآن الكريم جميع ما تصلح به حياة الانسانية، في حُكمها، في نظامها، في معاملاتها، وفي عبادتها لرَبِّها. إذ هو دستور الحياة كلّها؛ فيه تنظيم شامل للتصفية والتربية، للفرد والمجتمع. والجانب الأخلاقي كذلك، فما بعث الله نبيه

22 تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 6/439

23 المرجع نفسه. 6/441

محمدًا ﷺ إلا لیتمم به مكارم الأخلاق. فإذا نظرنا إلى العالم اليوم وجدنا تغييرا شبيه كاملا للأساس الأخلاقي في ثنايا تطوير الحضارة لعلومها واختراعاتها واستكشافاتها الحديثة والمتجددة.

إن آفاق العلم في حضارة الاسلام لا تنتهي، فلطالب العلم البحث في الكائنات الحية، في الأرض، في السماء، في الكواكب، في النجوم، وفي الأجرام.. فالبحث لا يُحد، لكن هناك أطر أخلاقية لا تُنتهك بأي حال. الجن لهم قدرات قوية استطاعوا بها استراق السمع من الملائكة وهم يتلقون أوامر الله تعالى، بعد ذلك منعهم من الاستراق ورماهم بالشهب كي لا يتدخلوا في شؤون الإنس. فالبحث في العلم متاح، والاسلام يوظفه بضوابطه الأخلاقية. فلا يسمح بتعدي الحدود في بحث أو تجربة أو اكتشاف.. تحاول العبث بالمقاصد الضرورية التي أمر الاسلام بحفظها وصيانتها وهي: الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

لكن العالم اليوم، تستحوذ على سلطته دول عدة كبرى، تحيمن على مفصله، وتدير وجهته، دول تتفاخر بالديمقراطية والحرية، وتتشدق بحقوق الانسان؛ وهذا جانب أخلاقي مُعَيَّب بالكلية في القرارات السياسية لتلك الدول. وعلى سبيل المثال لا الحصر، بخصوص الجانب العلمي، فإن قضية اختراع النعجة (دولي) تُعتبر الحيوان الأول حين تم استنساخها من خلية حيوان آخر، في اسكتلندا بمعهد روزلين، سنة 1996. اشتهرت قضيتها فيما بعد، وضجَّ العالم الغربي، ولا تزال للكنيسة بقايا تدخّل في المجال الأخلاقي، من أنّ قضية الاستنساخ هذه، ستمهد الطريق لإنتاج بشرية جديدة، لم تمرّ على عالم الزوجية، ولم تأخذ شيئا من التربية الأسرية.. فتوقفت عملية الاستنساخ، لأنها قضية مسّت الأخلاق، وربما ستؤدي إلى شر كبير، وخطر مستطير. "ويتساءل كثيرٌ من الناس عما إذا كانت هذه معجزة بمقدورنا أن نحمد الله عليها، أم طريقة جديدة في محاكاة الله تُنذر بما لا يُحمد عقباه"²⁴.

فقد دقّ المناضلون من علماء الأخلاق ناقوس الخطر بخصوص التطوّر الرهيب الذي شهده الطب في استنساخ الخلايا، فكان هذا الملف من أهم القضايا مطلع الثمانينيات²⁵.

وفي قضية مماثلة، أعلنت الصين عن استنساخ قردتين من طرف علماء أحياء بالصين أول رئيسيات مُستنسخة باستخدام تقنية مماثلة للتقنية التي أُستخدّمت في استنساخ النعجة "دولي"... بيد أنه من المرجح أيضًا أن يثير الإنجاز بعض المخاوف بين العلماء وعامة الناس بشأن إمكانية استخدام هذه التقنية في استنساخ البشر²⁶.

إنّ هذا العلم الجديد في مجال الاستنساخ، لا يعني أنّ الانسان استطاع الخلق، لكنه خرج به عن الأخلاق بقدر جرمه. والاسلام هنا، لا يسمح بالعبث بالجينات أو الخلايا والحياة البشرية.. أمّا الاستغراق في البحث العلمي والبيولوجي والفلكي.. فلا حدّ له فيما دون الروح، إذا كان تحت الإطار الأخلاقي.

²⁴ المتسخة الطريق إلى دولي واستشراف المستقبل، جينا كولتا /25.

²⁵ ينظر: المتسخة الطريق إلى دولي واستشراف المستقبل، جينا كولتا /27-28.

²⁶ استنساخ قرد في الصين: ديفيد سيراوسكي، مقال في موقع الطبعة العربية Nature، 5 Feb 2018.

وهنا، يرتسم في الأذهان سؤال قادم، ينبغي الإجابة عنه، والنظر فيه ملياً؛ فحواه: إلى أي مدى تستطيع الإنسانية الصمود أخلاقياً في ظل التطور المتسارع والمخيف على صعيد علم الاستنساخ والأجنة والوراثة، ومع الضعف الحاصل والظاهر للأمة الإسلامية الذي لم تتمكن به من الهيمنة على العالم أو حتى بسط نفوذها؟ فلا بد من الاستعداد للمرحلة القادمة، من خلال التهيئة النفسية والعلمية والحضارية، لأجل كبح هذا التقدم الهائل غير المنضبط أخلاقياً.

كانت الحضارة الإسلامية تفرض حضورها على غيرها من الحضارات-وهذا أمرٌ طبيعي- لما ارتبط المسلمون بدينهم وعقيدتهم وأخلاقهم، لكن اليوم، الأمر مختلفٌ تماماً، فنحن نرُدد بمرارة ضعفنا، ونشكو إلى الله قلة حيلتنا؛ فالدين عندنا، وتنقصنا العلوم. لكن يبقى ما يميّزنا عنهم، وهو أنه ما زلنا نمتلك مقومات حضارتنا، وليس ببعيد أن ننهض من جديد، وهذا أمر آت لا محالة بوعده الله تعالى الحق. فلا توجد حضارة أخرى غير حضارة الاسلام ترث الأرض وتعرها، وإنما هي مرحلة ركود تسببنا فيها، وسيأتي بعدها نصرٌ من الله تعالى وفتحٌ على كل الأصعدة قريب. قال تعالى -وهو أصدق القائلين-: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: 105).

الخاتمة

جال البحث في الحضارة الإسلامية ومفهومها، ومقوماتها التي استطاعت بواسطتها الانتشار في أصقاع الأرض والمعمورة، وحسبنا أن الموضوع يحتاج إلى مزيد بحث ومدارسة بسبب تشعباته وكثرة منافذه، إلا أننا نأمل التوفيق فيما ذهبنا إليه، وأصبنا الهدف حين أردنا أن نغرس ضرورة استشعار المسلم أنه صاحب حضارة قوية بالفعل، وأنه مُكلّف بنشرها والعمل على بقائها واستمرار بريقها وإشعاعها على العالمين.

وفي نهاية الدراسة توصلنا إلى النتائج والتوصيات الآتية:

شريعة الاسلام هي التصور الصحيح للحياة وعمارة الأرض، فلا تقوم حضارة بدون تحقيق أمر مالك الحضارة ومقوماتها، وصاحبها وموجدتها، الذي خلق الانسان لعبادته، واستخلفه في الكون وسخره له، ليقوم بعمارته وبناؤه بما يكون عوناً له على تحقيق حكمته جلّ وعلا. لذا تتميز حضارة الاسلام بارتباطها بالدين؛ فليس ثمة حضارة أخرى تُشاركها في عقيدتها أو أخلاقها أو إيمانها أو اهتمامها بالجنس الإنساني عامة. فهي تسعى لصالح البشرية جمعاء والعالم كله. إنّ محور ما تسعى إليه الحضارة الإسلامية هو الانسان، لذا طلبت إكرامه في جميع مراحل حياته، وعملت على وضع الخطوط الرئيسية له، بغرض عمارة الارض وتحقيق الاستخلاف الذي أمره الله به.

وسطية الاسلام ليست حديثاً من قبيل الدعاوى أو الزعم، لكنها وسطية تتميز بالمعاصرة الدائمة للنوازل والحوادث المستجدة، مصدرها ذاتيتها، وما تمتلكه من صفات الغلبة والتحكّم والأصالة النابعة من دينها، الذي يدعو أتباعه إلى

السير في الأرض والنظر فيها، ويدفعهم إلى أعمال الفكر والعقل والتأمل، حرصا منه على اختراع النافع والمفيد في مجالات حياة الانسان كلّها.

رأس مفاتيح الحضارة العلم، وأشرف العلم آيات الذكر الحكيم والكتاب المبين، منه وبه انطلقت مقومات حضارة الاسلام، فأول آية نزلت على قلب محمد ﷺ بشرّت بالعلم وحثّت عليه (اقرأ)، والعلم لا ينفع وحده، إلا إذا اقترن به الايمان بالله تعالى. والعلم لا ينفع وحده إلا إذا تبعه العمل؛ فالعمل بالعلم له أهمية بالغة في حركة بناء الحضارة، وبدونه لا أمل في الحياة فضلا عن قيام حضارة؛ والعمل المقصود هو ما كان مستغرقا لمجالات الحياة كلّها، مادةً وروحا، دنيا وآخرة. لتعزيز معرفة المسلمين برهم ووجوده وعظمته في هذا الكون. معتمدة على أساسين اثنين هما: الجانب الفطري (البديهيات والضروريات). والجانب العقلي (البراهين والاستدلالات العقلية).

الأخلاق أساس الحضارة، وهي مصدر إلهامها، تسري روحها من الإيمان بالله تعالى؛ لها أثر بالغ في بناء تقدّم وازدهار الأمم. وما سقطت حضارة إلا بعد سقوط دينها وأخلاقها، فهما مفاتيح العمارة والحياة والقوة فيهما. ولا تتقدّم حضارة ولا تنمو بدون قيمها الأخلاقية. التي منشؤها الاسلام وتعاليمه.

الحضارة الاسلامية هي من تمتلك زمام أمرها وترى رأيها وتنظر نظرتها؛ مستقلة في ذلك كلّها، لكن لا مانع من الاستفادة من الحضارات الأخرى بما يجعلها متميزة، ومحافضة على شخصيتها ومنهجها. إذ حرصت طيلة مشوارها الحضاري على أخذ ما ينفعها وترك ما يضرّها. والسنن الربانية التي خلق الله عليها الكون والحياة هي نواويس تسير على الحضارات، وعلى قدر مراعاتها تقوم وتزدهر، وبقدر انتهاكها والتصل من إطارها يكون الأفول والسقوط. فقد جمعت حضارة الاسلام في نظرتها للإنسان والحياة بين النظرة المادية ونظيرتها الروحية، وهي نظرة متوازنة لا تُغلب جانباً على آخر؛ لعلمها أنّ طغيان نظرة على أخرى يُعرضها للزوال أو التهاوي وضعف الصمود.

أساس حضارة الاسلام الإيمان بالله ومعرفته، ويُعدّ القرآن الكريم مبدئاً بآياته ودلائله وبراهينه على امتلاك الحضارة الاسلامية للماضي والحاضر والمستقبل، وهذا الأمر مشروطاً بأخذ الأسباب لذلك والعمل الدؤوب لتحقيقه واقعا لا خيالا. وما ينتج عن شريعة الاسلام من منهج حكيم وسبيل مُقيم، إنما هو لصالح الانسان والحياة والكون؛ لأنّ الحضارة تصدر عن مالِكها؛ وهو الله تعالى، الذي خلق فسوّى، وقَدَّرَ فهدى، خلق الكون، وأنشأ الحياة، وما الانسان إلا خليفته في أرضه. فالله وحده أعلم بما يصلح في مستقرّ الانسان ومتاعه.

المصادر والمراجع

ابن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، المحقق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1419.

أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، دار إقرأ - بيروت، ط1985، 4.

أنيس الأبيض، بحوث في تاريخ الحضارة العربية الاسلامية، جروس برس - لبنان، ط1، 1994.

جيناكولاتا، المنتسخة الطريق إلى دولي واستشراف المستقبل، ترجمة: نجيب الحصادي وأبو القاسم اشتيوي. منشورات الإدارة العامة للمعاهد والمراكز المهنية العليا.

ديفيد سيرانوسكي، استنساخ قروود في الصين، مقال في موقع الطبعة العربية Nature، Published online: 5 Feb 2018، <https://arabicedition.nature.com/journal/2018/02/d41586-018-01027-z>

السيد أحمد المخزنجي، الحضارة الإسلامية وسطيبتها وموقفها من الآخر، رابطة العالم الإسلامي، الرياض، 2008.

شوقي ضيف، الحضارة الإسلامية من القرآن والسنة، دار المعارف - القاهرة، (دط - دت).

عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، دار تحضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع مكتبة الأسرة (9)، ط2، 1998.

عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1967.

عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تح: عبد الله محمد الدويش، دار يعرب، دمشق، ج1، ط1، 2004/1425.

عبد الرحمن ابن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار الفكر، بيروت، ط1، 2002/1423.

عبد العزيز التويجري، خصائص الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل، مكتبة الملك الفهد الوطنية - الرياض، 2002/1423.

عبد المنعم أبو بكر، الكشوف الأثرية وأثرها في كتابة التاريخ القديم، المجلة التاريخية المصرية، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، القاهرة، المجلد: 5، العدد: 5، 1956.

عماد الدين اسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، مر: حنان عبد المنان، دار بيت الأفكار الدولية، السعودية، ج1، (دت).

عمر فروخ، العرب في حضارتهم وثقافتهم إلى آخر العصر الأموي، دار العلم للملايين - بيروت، 1966.

مارتن برنال، أثينة السوداء (الجزء الأول) أفريقيا للحضارة الكلاسيكية، تلفيق بلاد الإغريق 1985/1785)، تر: لطفي عبد الوهاب يحي وآخرون، ج1، المشروع القومي للترجمة.

مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، -بيروت، الطبعة الأولى 1988.

مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مر: أنس محمد الشامي وكريرا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، ط: 2008/1429.

محمد بن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية (دت). تقديم ألبير نصري نادر.

محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج2 (باب الحاء)، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، (دت).

محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1975.

أسس الحضارة الإسلامية

Öğr. Gör. Ali Qasım Mohammed MOHAMMED

جامعة سلجوق، كلية العلوم الإسلامية، قونيا/تركيا

Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya/Türkiye
ali.mohammed@selcuk.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4044-7224

المقدمة

الحضارة في اللغة هي الإقامة في الحضر،¹ يقال: "فلان من أهل الحضارة، وفلان من أهل البادية وعند النسبة يقال: حضريّ وبدوي"، قال الفطامي:²

"فَمَنْ نَكُنِ الْحَضَارَةُ أَعَجَبْتَهُ ... فَأَيُّ رَجَالٍ بِأَدِيَّةٍ تَرَانَا"

والحضارة بالكسر والفتح؛ هي خلاف البادية.³ وسكان البادية هم المعروفون بالتنقل في الصحراء متبعين آثار الغيث، باحثين عن الكلاء.⁴

والحضارة اصطلاحاً: هو ما يلي الإقامة في مكان محدد وتآزر وتعاون الناس فيما بينهم وتبادل الأفكار، المعلومات في شتى شؤون الحياة؛ من علوم مختلفة في كيفية تطوير الحالة الاقتصادية والاجتماعية والزراعية والعسكرية لدفع الضرر عنهم.⁵ إذن فالحضارة عبارة عن نتيجة تجمع مجموعة من الناس في مكان محدد والإقامة فيها مدة من الزمن، والتعاون فيما بينهم على مختلفة الأصعدة لتسهيل طرق العيش ورفع من مستواهم الفكري والثقافي. وإن هذا التجمع لا بد منه

1 "وَهِيَ الْمَدُنُ وَالْقُرَى وَالزِّيْفُ، تُجْمَعُ بِذَلِكَ لِأَنَّ أَهْلَهَا خَضَرُوا الْأَمْصَارَ وَمَسَاكِينَ الدِّيَارِ الَّتِي لَا يَكُونُ لَهُمْ مِمَّا قَرَأُوا، وَالْبَادِيَةُ تُجْمَعُ أَنْ يَكُونَ اسْتِقْفَاءُ اسْمِهَا مِنْ بَدَا يُبْدُو أَيْ بَرَزَ وَظَهَرَ". محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، ط: 3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 197/4.

2 ابن منظور، لسان العرب، 197/4.

3 مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقشوسي، ط: 8 (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م)، 376.

4 د أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (عالم الكتب، 2008م)، 1476/2.

5 أبو زيد شبلبي، تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2012م)، 7.

لأن الإنسان مدني بالطبع، لا يمكن له الاستغناء عن أبناء جنسه، وإذا ما حصل هذا الاجتماع، إطمأنت نفس هذا الإنسان ويبدأ بالإبداع ويأخذ بيدي الحضارة إلى أوج التقدم والرقى.⁶

والحضارة الإسلامية تعد من أشهر وأهم الحضارات على مر العصور؛ فهي الحضارة التي يعيش تحت ظلها العربي والتركي والفارسي والصيني والأفغاني دون النظر إلى عرقه أو لونه إن كان أبيض أو أسود أو أحمر فهذه التصانيف والاعتبارات ليس لها دور تحت ظل الحضارة الإسلامية، قال تعالى في هذا الشأن: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ".⁷ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي ... إلا بالتقوى".⁸ الكل متساو في الحقوق، وفي العقوبات قال الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الأمر: "أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلُكُمْ أَهْمُ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِنَّ اللَّهَ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا".⁹

وعند الحديث عن الحضارات وأخبارها لا بد من التطرق إلى القادة والمسلمين الأوائل الذين قاموا بحمل راية الحضارة الإسلامية وساروا بالحضارة سيراً دينياً إنسانياً أخلاقياً، بعدما ادعت باقي الحضارات حمل الإنسانية حمل ادعاء فقط لا أكثر ولا أقل، والتاريخ شاهد على هذا.¹⁰ وأكثر ما يميز هؤلاء المسلمون الأوائل أنهم لم يتولوا إدارة الحكم بدون تربية، عكس باقي الأمم في الماضي وفي العصر المعاصر، فمثلاً؛ الحرص على الإمارة من الطبائع التي يجب أن لا تتوفر في القادة المسلمين ومن يطلبها يُرفض فيما يروى عَنْ أَبِي مُوسَى رضي الله عنه قَالَ: "دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا وَرَجُلَانِ مِنْ قَوْمِي فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ: أَمَرْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَقَالَ الْآخَرُ مِثْلَهُ، فَقَالَ: إِنَّا لَا نُؤَيِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ، وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ".¹¹

أهمية الدراسة: تعتبر هذه الدراسة صاحبة أهمية كبيرة من ناحيتين؛ الأولى: الكشف عن أسس الحضارة الإسلامية الأساسية متضمنة معلومات عامة عنها. الثانية: فتح نافذة جديدة أمام الباحثين للخوض في إحدى محاور الدراسة وجعله دراسة مستقلة.

6 أبو زيد شبلي، تاريخ الحضارة والفكر الإسلامي، 9.

7 القرآن الكريم، الحجرات، 13.

8 مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، تحق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، 475/38.

9 أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصارى - محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي - أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقري، (تركيا: دار الطباعة العامة)، 114/5.

10 أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، (القاهرة: مكتبة الإيمان)، 105.

11 البخاري، صحيح البخاري، 64/9.

حدود الدراسة: الدراسة شملت المحاور، الأسس التي تستند عليها الحضارة الإسلامية، معتمدة على الكتب التي تستند عليها الحضارة الإسلامية وهو القرآن الكريم والسنة النبوية.

مصطلحات الدراسة: القرآن الكريم، السنة النبوية، الحضارة الإسلامية، التوحيد والعبودية، العدل، العلم، الإنسانية.

المحور الأول: أساس التوحيد والعبودية:

إن التوحيد والعبودية من أهم الأسس التي دعت إليها الحضارة الإسلامية، وتلاحظ هذه الدعوة واضحة في القرآن الكريم والسنة. فقد أعلن القرآن الكريم والرسالة المحمدية أن هذه الأرض ليست بدون مالك وهي ليست لعدة ملوك يتقاسمونها كيفما أرادوا ويحكمونها كما أرادوا ويُفهمُ هذا من قوله تعالى: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ).¹² وأن هذا الكون وما فيه خاضع لله تعالى: (وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ).¹³ وأن على المخلوقات التي تملك اتخاذ القرار أن تخضع للدين الخفيف (أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ).¹⁴ فبعد مجيء الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم أنورت الأكوان وتخلصت الناس من تعدد الآلهة إلى توحيد الفرد الصمد وتخلصت من عبادة الأوثان والتَّاس. فقد أصبح الناس أحراراً خلفاء لله في أرضه لا يخشون سواه، واطمأنَّت به نُفُسُهُمْ لأنه يتناسق مع فطرتهم.¹⁵

إنَّ المجتمعات التي كانت خاضعة لمختلف الحضارات كانت تعيش فترة من الظلام والعبودية، فهذا من الطبقة الشريفة وذاك من الطبقة الوضيعة تحكمهم مجموعة من القوانين الجائرة، وكانت هذه المجتمعات تحت الحضارات المختلفة تعيش دون أي معرفة بالتوحيد والمساواة وبالعدالة فحياتهم عبارة عن ساحة نزالات القوي يأكل فيها الضعيف. وهنا تكمن قوة وعزة الحضارة الإسلامية التي تدعو إلى التوحيد كافرة بما سواه من العقائد الباطلة.¹⁶ والتاريخ خير شاهد ما لهذه العقيدة من تأثير إيجابي في عقلية الشعوب والأمم.¹⁷

المحور الثاني: العلم.

يُعدُّ العلم من أهم أسس وركائز الحضارة الإسلامية، فقد حثت على طلب العلم الشريعة الإسلامية فنزلت الآية الأولى: قال سبحانه تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾.¹⁸ وفي أهمية طلب العلم من الله تعالى قال جل جلاله: ﴿

12 القرآن الكريم، الأعراف، 54.

13 القرآن الكريم، آل عمران، 83.

14 القرآن الكريم، الزمر، 3.

15 الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، أبو الحسن الندوي، (دار الصحوة للنشر، 1986م)، 18-19.

16 الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، أبو الحسن الندوي، 21-22.

17 الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، أبو الحسن الندوي، 23.

18 القرآن الكريم، العلق، 1.

فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا¹⁹. وفي أهمية ومكانة العلم قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾²⁰. وقوله تعالى: ﴿أَمِنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾²¹. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾²². فهذه مجموعة من الآيات الكريمة التي تحت وتدل على أهمية طلب العلم وعلى مكانة العلماء وفي هذا الشأن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "(وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ)"²³. وفي رواية الترمذي "(مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضَاءً لِطَالِبِ الْعِلْمِ، وَإِنَّ الْعَالَمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْخَيْتَانِ فِي الْمَاءِ، وَفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ، كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ، إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بِحَظِّ وَافِرٍ)"²⁴. فهذه الآيات الكريمة والأحاديث النبوية تدل على فضل طلب العلم، لهذا السبب أولت الحضارات الإسلامية اهتماماً كبيراً للعلم. ويلاحظ هذا الاهتمام في بداية الحضارة الإسلامية أي في بداية عصر النبوة، حيث يتجمع الصحابة حول رسول الله ليتعلموا منه، ومن ثم ينقلوه إلى الجيل الذي بعده أي التابعين وهلم جرا.

وكان النبي عليه السلام يحث على تعلم العلم ويغيب فيه ومما جاء في الخبر؛ الحادثة المشهورة؛ أن جعل عليه الصلاة والسلام فدية الأسرى أن يقوموا بتعليم أولاد المسلمين الكتابة²⁵. ومن المدارس الأولى هي دار الأرقم التي كان يلتقي فيها رسول الله بأصحابه ليعلمهم مبادئ الدين الإسلامي²⁶. وبالإضافة إلى هذا كانت بيوت الصحابة تُعدُّ من المدارس حيث يتعلموا فيها. وكان رسول الله عليه الصلاة والسلام يبعث المعلمين خارج مكة ولعل أبرزهم مصعب بن عمير الذي أرسله إلى المدينة لتعليمهم مبادئ الدين الإسلامي. وبعد الهجرة إلى المدينة تغير الوضع فبعد إقامة دولة، حضارة لهم لم يقتصروا على البيوت للتعليم فقد بدأت تظهر مؤسسات تعليمية جديدة كالمساجد إضافة إلى البيوت

19 القرآن الكريم، طه، 114.

20 القرآن الكريم، القصص، 14.

21 القرآن الكريم، الزمر، 9.

22 القرآن الكريم، فاطر، 28.

23 أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القرو حصارى - محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي - أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقري، (تركيا: دار الطباعة العامة، 1334هـ)، 71/8 (2699).

24 محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، سنن الترمذي، تحقق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975م)، 48/5 (2682).

25 أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، البداية والنهاية، تحقق: عبد الله بن عبد الحسَن التركي، (دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، 256/5.

26 مفتاح يونس الرباضي، المؤسسات التعليمية في العصر العباسي الأول، (بنغازي: دار الكتب الوطنية، 2010م)، 40.

وبقوا على هذا الحال إلى أن توسعت رقعة الحضارة الإسلامية، وبعد اختلاط العرب بغيرهم، وبعد ظهور الترجمة مما أدت هذه التطورات إلى ظهور مؤسسات تعليمية جديدة.²⁷ ومن أشهر هذه المؤسسات التعليمية "بيت الحكمة" الذي أقيم في بغداد برعاية خاصة من الخلفاء حيث كانت تقام فيه مختلف النشاطات العلمية كالتأليف والترجمة والنسخ.²⁸

وشيّدت المدارس في عهد الحضارة الإسلامية فكان هناك مدارس للتفسير ومدارس للفقه ومدارس للحديث النبوي ومدارس للطب.²⁹ ومع انتشار هذه المؤسسات التعليمية في الحضارة الإسلامية نبغ كثير من العلماء في مختلف العلوم كابن سينا في الطب،³⁰ والخوارزمي في الرياضيات،³¹ وكذلك برع في الرياضيات والهندسة والبصريات ابن الهيثم.³² وغيرهم من العلماء الذين أسهموا بشكل مباشر أو غير مباشر في قيام الحضارة القائمة حالياً. وكل هذا إذا دل على شيء فإنه يدل على مكانة وأهمية العلم في الحضارة الإسلامية قولاً وعملاً. والعلماء الأعلام في مختلف مجالات العلم ومؤلفاتهم دليل على هذا الاهتمام.

المحور الثالث: العدالة:

تعدُّ العدالة من أهم الركائز والأسس التي يجب أن ترتكز عليها الحضارة الإسلامية، وقد أُشِيرَ إليها في كثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا".³³ ويدعو القرآن الكريم في آية أخرى إلى الحرص على الالتزام بالعدالة وعدم الحيز عنها حتى وإن كان الأمر يخص الأعداء قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقُومَ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ".³⁴ قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: "أَيُّ لَا يَحْمِلُنَّكُمْ بَعْضُ قَوْمٍ عَلَىٰ تَرْكِ الْعَدْلِ فَإِنَّ الْعَدْلَ وَاجِبٌ عَلَىٰ كُلِّ أَحَدٍ فِي كُلِّ

27 مفتاح يونس الرصاصي، المؤسسات التعليمية في العصر العباسي الأول، 41.

28 مفتاح يونس الرصاصي، المؤسسات التعليمية في العصر العباسي الأول، 104-107.

29 دريد موسى الأعرجي، ابتسام صاحب موسى، المقالة: عناية الدولة بالعلماء في الحضارة الإسلامية، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، 2016م، المجلد: 6، العدد: 4، اصدار خاص بالمؤتمر الوطني للعلوم والآداب 2016م.

30 صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقق: أحمد الأرنؤوط وتركبي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م)، 243/12.

31 الزركلي، الأعلام، 314/5.

32 الصفدي، الوافي بالوفيات، 322/11.

33 القرآن الكريم، النساء، 58.

34 القرآن الكريم، المائدة، 8.

أَخَذَ فِي كُلِّ حَالٍ".³⁵ وفي الحديث المشهور من بين السبعة الذين يظلمهم الله جل جلاله يوم القيامة يذكر أولاهم الإمام العادل، قال النبي محمد صلى الله عليه وسلم: "سَبْعَةٌ يُظْلَمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَادِلٌ".³⁶ وفي مسألة تحقيق العدالة بين الأولاد في العطايا، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "اعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فِي الْعَطِيَّةِ".³⁷ وفي مكافأة من يعدل قال رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عِزَّ وَجَلٍّ، وَكُلُّنَا يَدِيهِ يَمِينٌ، الَّذِيْنَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلَوْ".³⁸

ومن الحوادث التي تدل على العدالة الموجودة في الحضارة الإسلامية؛ الحادثة المشهورة في قصة المرأة المخزومية والتي مفادها؛ "أَنَّ قُرَيْشًا أَهْمُهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومَةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا: مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم؟ فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أَسَامَةُ حَبِّ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، فَكَلَّمَهُ أَسَامَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ خُدُودِ اللَّهِ! ثُمَّ قَامَ فَاحْتَطَبَ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِنَّمَا اللَّهُ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا".³⁹

وبالحديث عن العدالة في الحضارة الإسلامية يُتبادر إلى الذهن صاحب العدالة ومحققها عمر بن الخطاب المشهور بالفاروق، وكان عمر قواماً بالعدل، يقيم العدل على نفسه قبل غيره فمن الحوادث التي تدل على عدالته ما رواه الشعبي: "أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَخَذَ مِنْ رَجُلٍ فِرْسًا عَلَى سَوْمٍ يَحْمِلُ عَلَيْهِ رَجُلًا، فَعَطَبَ الْفِرْسَ فَقَالَ عُمَرُ: اجْعَلْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ رَجُلًا فَقَالَ: الرَّجُلُ: صَاحِبُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ شَرِيحًا الْعِرَاقِي فَأَتَانِي شَرِيحًا فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخَذْتَهُ صَاحِبًا سَلِيمًا عَلَى سَوْمٍ، فَعَلَيْكَ أَنْ تَرُدَّهُ سَلِيمًا كَمَا أَخَذْتَهُ قَالَ: فَأَعْجَبَهُ مَا قَالَ: ثُمَّ بَعَثَهُ قَاضِيًا، ثُمَّ قَالَ: مَا وَجَدْتَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَالْزِمِ السَّنَةَ فَإِنْ لَمْ يَكْ فِي السَّنَةِ فَاجْتَهِدْ رَأْيَكَ".⁴⁰ والعدل لا يعرف جنسية محددة أو عرقاً أو ديناً فالعدل هو العدل بين الناس جميعاً وما يدل على عدالة عمر بن الخطاب؛ "عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ اخْتَصَمَ إِلَيْهِ مُسْلِمٌ وَيَهُودِيٌّ، فَرَأَى أَنَّ الْحَقَّ لِلْيَهُودِيِّ، فَقَضَى لَهُ عَمْر".⁴¹

35 أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 1419هـ)، 10/3.

36 أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، (مصر: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، 1311هـ)، 163/8 (6806).

37 البخاري، صحيح البخاري، 157/3.

38 أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القرو حصارى - محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي - أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروفي، (تركيا: دار الطباعة العامة، 1334هـ)، 7/6 (1827).

39 مسلم، صحيح مسلم، 114/5 (1688).

40 أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ خَلْفٍ بْنِ حِثَّانٍ بَنِي صَدَقَةَ الصَّحْبِيِّ الْبَغْدَادِيِّ، أخبار القضاة، تحقيق: صححه وعلق عليه وخرّج أحاديثه: عبد العزيز مصطفى المراغي، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، بشارع محمد علي، 1366هـ - 1947م)، 189/2.

41 مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، حققه وعلق عليه: د بشار عواد معروف - محمود محمد خليل، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ - 1991م)، 459/2 (2878).

وطبعاً عند ذكر العدالة في الحضارة الإسلامية يُتبادر إلى الذهن عمر بن عبد العزيز الذي سارع بتغيير الولاة على الأمصار بولاة يثق بهم ليحققوا العدالة ولا يظلموا الناس.⁴² وكثير من الأمثلة التي تدل على وجود العدالة في الحضارة الإسلامية. وإذا كان هناك تقصير من أحد الولاة أو القضاة أو الحكام فالعتب والذنب على المقصر ولا ينسب هذا إلى الحضارة الإسلامية بأي شكل من الأشكال وهذا ما يقول به المنطق السليم والعقل الحكيم.

المحور الرابع: الإنسانية:

كان الإنسان قبل شروق شمس الحضارة الإسلامية مهمشاً، فليس له أهمية ولا مكانة إذا لم يكن له أموال كثيرة أو من نسب شريف. فتجده تارة عبداً يباع في الأسواق وتارة ليست له مكانة لفقره وعدم سمو نسبه. فلم يكن آنذاك للإنسانية أي معنى وكذا المساواة والعدالة.⁴³ إلى أن جاء بدر الدجى عليه الصلاة والسلام غير مفرق بين الناس، ولا بين ابن فلان وابن فلان، قائلاً: "يا أيها الناس! إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي ولا عجمي على عربي ولا أحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى (إن أكرمكم عند الله أتقاكم)، ألا هل بلغت؟ قالوا: بلى يا رسول الله! قال: فيبلغ الشاهد الغائب".⁴⁴ وهذه الدعوة قائم على دعامتين رئيسيتين؛ هما الدعوة إلى توحيد الربوبية أي توحيد الله تعالى وعدم الشرك به، والثانية؛ هي الدعوة إلى الوحدة البشرية فلا فضل ولا عليّة لأحد على أحد، وبهما يتحقق السلام والأمان.⁴⁵

ومن الحوادث التي تدل على أن النبي عليه الصلاة والسلام كان لا يفرق بين الناس، الحادثة المشهورة التي مفادها "عَنْ عَائِشَةَ « أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْرُومَةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا: مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أَسَاءَةٌ حَبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَكَلَّمَهُ أَسَاءَةٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ! ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَهَمُّ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِنَّمَا اللَّهُ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا".⁴⁶

لهذا السبب كان الدين الإسلامي، الحضارة الإسلامية نوراً وسراجاً أثار طرقاً التاهين لمن في الغرب أو الشرق، لمن من قريش أو من القبائل المختلفة من جميع الأمم، فليس في الحضارة الإسلامية احتكار وتفضيل كما عند اليهود أو

42 محمد عمارة، عمر بن عبد العزيز ضمير الأمة وخامس الراشدين، (بيروت: دار الوحدة، 1985م)، 59-65.

43 الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، أبو الحسن الندوي، 30.

44 محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م)، 449/6 (2700).

45 الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، أبو الحسن الندوي، 30.

46 مسلم، صحيح مسلم، 114/5 (1688).

عند البراهمة من الهندود.⁴⁷ ومن الأدلة على أن عدم وجود هذا التفاضل بين العرب وغيرهم من الأمم ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام: "لو كَانَ الْعِلْمُ بِالْثَرِيكَةِ لَتَنَاقَوْهُ أَتَانَسُّ مِنْ أَتْنَاءِ قَارِسٍ".⁴⁸ وقد دان العرب في الحضارات الإسلامية لمن علا شأنه في العلم من غير العرب وبرز في العلوم الدينية فلقبوا الإمام محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري (256هـ) صاحب كتاب الجامع الصحيح، المشهور بصحيح البخاري، بأمر المؤمنين في الحديث وقالوا عن كتابه: أصح كتاب بعد كتاب الله تعالى.⁴⁹

وبالحديث عن الإنسانية فمن المعروف غير المنكر أن الشريعة جاءت لتتقذ الإنسان وهو في الأرض وتنقذه يوم الحساب. تنقذه في الأرض من خلال إنزال مختلف العقوبات على من يجرم ويحاول أن يسرق أموال الناس.⁵⁰ ومختلف العقوبات على من يفسد في الأرض.⁵¹ ومختلف العقوبات في مختلف الأمور التي تزعزع أمن الناس.⁵² وكل هذا يدل مدى مراعاة الشريعة الإسلامية، الحضارة الإسلامية للإنسانية. وتنقذه يوم الحساب من خلال إرشاده إلى الإيمان بالله تعالى وعمل الصالحات.⁵³ فالإنسانية ليست أقوالاً وأعلاماً وهتافات كما تفعله بعض الحضارات التي تدعي الرقي والتحضر إنما الإنسانية هي نفسها الحضارة الإسلامية من خلال ما تدعو إليه للنجاة في الدارين دار الدنيا ودار الآخرة.

الخاتمة

تُعَدُّ الحضارة الإسلامية من أهم الحضارات التي أُسست على العمورة، وتختلف الحضارة الإسلامية عن باقي الحضارات بأنها حضارة تعتمد في تشريعها على بنود وقوانين ربانية منزلة من خالق السموات والأرض، والممثلة بالقرآن الكريم والسنة النبوية. تعمل الحضارة الإسلامية على العمل بالقوانين الربانية وعدم اصدار تشاريح تخالفها، فمتى عملت عكس هذا الأمر لا تعد هذه الحضارة حضارة إسلامية.

تحمل الحضارة الإسلامية عدة أسس رئيسية جامعة؛ تم التطرق إلى أربعة منها في هذا البحث على وجه الإجمال لا الحصر. ويأتي في مقدمتها أسس التوحيد والعبودية؛ وهو الأساس الرئيسي الذي تقوم عليه الحضارة الإسلامية، فلأجله

47 الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، أبو الحسن الندوي، 31-32.

48 في صحة اسناد الحديث كلام. الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد الحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م)، 332/13.

49 الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، أبو الحسن الندوي، 32.

50 القرآن الكريم، المائدة، 38.

51 القرآن الكريم، المائدة، 33.

52 القرآن الكريم، المائدة، 33.

53 القرآن الكريم، الكهف، 107.

بُعِثَتِ الرسل ولأجله نزلت الملائكة، وتم ذكر أهميته مع ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. والأساس الثاني: هو العدل ويعد أساس العدل من أهم الأساس التي تبني عليه أي حضارة ولا سيما الحضارة الإسلامية فبدونه تهتك الأعراض وبدونه تسرق الأموال وبدونه تهرق الأنفس فهو الوسيلة المؤدية إلى حضارة آمنة ومجتمع مطمئن.

وتم ذكر بعض الأمثلة على عدالة من قادوا الحضارة الإسلامية وفي مقدمتهم الرسول محمد صلى الله عليه وسلم. والأساس الثالث: العلم وهو مخ الحضارة الإسلامية إذا صح التعبير فبه يخرج الناس من الظلمات إلى النور، وأول آية نزلت تحت على القراءة والكثير من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية التي تحت وتدلل على أهمية طلب العلم. وتم ذكر بعض الأمثلة على مدى إعطاء قادة الحضارة الإسلامية الأهمية الكبرى للعلم فمن أجله أسست الكتاتيب والمؤسسات التعليمية بمختلف أنظمتها.

ويأتي في نهاية هذا البحث الأساس الأخير ألا وهو الإنسانية وهو الأساس الملصق بشكل مباشر بمبادئ الإسلام، فلم يأتي الإسلام إلا لينقذ الناس من الظلمات، وليكفل لهم حياة سعيدة ومجتمع آمن يعيشون فيه مطمئنين من خلال ردع الشُّرَاق بأنزل حكم قطع يد السارق وإنزال أشد العقوبات بمن يريد العبث بحياة وأموال الناس، وهذا إذا دل على شيء يدل على عمق إنسانية هذه الحضارة التي تسعى ليعيش الناس سعداء في الدارين. إن ما تم ذكره في هذا البحث المصغر إنما هو صورة مصغرة عن بعض أسس الحضارة الإسلامية. والله ولي التوفيق.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 1419هـ).

أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ خَلْفٍ بْنِ خِيَّانَ بْنِ صَدَقَةَ الضَّيِّىِّ البَغْدَادِيّ، تحقيق: صححه وعلق عليه وخرّج أحاديثه: عبد العزيز مصطفى المراغي، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، بشارع محمد علي، 1366هـ-1947م).

أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (عالم الكتب، 2008م).

أبو زيد شبلبي، تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2012م).

أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصارى - محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي - أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأقرووي، (تركيا: دار الطباعة العامة).

أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بالخطاط المسلمين، (القاهرة: مكتبة الامان).

أبو الحسن الندوي، الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، (دار الصحوة للنشر، 1986م).

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، البداية والنهاية، تحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1418هـ-1997م).

دريد موسى الأعرجي، ابتسام صاحب موسى، المقالة: عناية الدولة بالعلماء في الحضارة الإسلامية، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، 2016م، المجلد: 6، العدد: 4، اصدار خاص بالمؤتمر الوطني للعلوم والأدب 2016م.

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ-2000م).

عبد الرحمن بن بن خلدون، [العبر و] ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: أ. خليل شحادة مراجعة: د. سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م).

مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة).

محمد بن عيسى بن سؤدة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975م).

محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، ط: 3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ).

مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط: 8 (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م).

مفتاح يونس الرباضي، المؤسسات التعليمية في العصر العباسي الأول، (بنغازي: دار الكتب الوطنية، 2010م).

مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، حققه وعلق عليه: د بشار عواد معروف - محمود محمد خليل، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م).

محمد عمارة، عمر بن عبد العزيز ضمير الأمة وخامس الراشدين، (بيروت: دار الوحدة، 1985م).

محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).

التواصل الإنساني كأساس لبناء الحضارات بين المنظور الشرعي والتحدي التكنولوجي

فاطمة سباع / Fatima Sbaa

جامعة الفرات كلية الإلهيات 2023م/2024م

مقدمة

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف المرسلين

أما بعد :

يقول الله عز وجل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ¹

لا شك أن التواصل أصل الإنساني بدأ ببداية الحياة البشرية على وجه الأرض ، و لا يختلف اثنان على أن التواصل بين البشر هو أساس بناء العلاقات الإنسانية و بالتالي بناء الحضارات و تطورها ، إذ يتخذ هذا الإتصال أشكالا متعددة تضمن عمارة الأرض ، وذلك بعيش الإنسان و تعايشه مع غيره بتكوين علاقات في مختلف المجالات ، ليتم استثمارها لمصلحة بناء الأمم و الحضارات.

وبرجوعنا إلى ما جاء به الدين الإسلامي الحنيف في هذا الصدد ، نجد أن القرآن الكريم قد نادى البشرية للتعارف و التواصل ، مبرزا فكرة الاختلاف من حيث الجنس و الشكل و اللون و اللسان و الانتماء و غيرها، ودعانا لتقبلها بما يحقق السمو بالإنسانية .

أما فيما يخص التواصل الإنساني المعاصر فقد اتخذ مسارا آخر وذلك بعد اكتشاف و توظيف و سائل التكنولوجيا الحديثة التي جعلت من العالم قرية صغيرة ، إذ يستطيع الإنسان التعارف و التواصل و التعلم و الاستثمار و تبادل الأفكار و الثقافات و المعلومات مع أي شخص في العالم وبدون أي مجهود وهو داخل غرفته ، مما أدى إلى إدخال الأمم و الحضارات المعاصرة في علاقات وسلوكيات غيرت مسار العالم المعاصر.

وتتجلى أهمية هذا الموضوع في كون التواصل الإنساني أو التفاعل الحضاري هو البنية الأساسية في بناء الحضارات ، وكما نعلم جميعاً أن التكنولوجيا الحديثة قد رفعت في وجه الدين على غرار باقي مناحي الحياة البشرية المعاصرة ، تحدياً جوهرياً، كان لزاماً على الباحثين الالتفاتة إليه و الغوص في خباياه.

و ا لهدف من إثارة هذا الموضوع يتجلى في عدة نقط أساسية منها :

- تنبيه الجيل المسلم الصاعد إلى ضرورة استثمار التكنولوجيا في عملية الخلق والإبداع للمضي قدماً بالأمة الإسلامية للعمل على نخضة جديدة للحضارة الإسلامية، ومحو فكرة تعظيم الذات ونفي الآخر والتأثر بسحر الماضي وبريقه ونسيان الحاضر والمستقبل من جهة، ومن جهة أخرى التوازن في تعظيم الآخر وعدم تقدير الذات و التحسر على ما آل إليه واقع الحضارة الإسلامية من ركود و جمود أمام الحضارة الغربية الحديثة التي استطاعت التحرر من عصر الظلمات.
 - ترسيخ الإيديولوجيا الإسلامية السامية في نفوس الشباب المسلم بتوظيف الوسائل الجديدة بشكل إيجابي، لأن السمة الدينية هي أهم سمة يمكن أن توصف بها الحضارات.
 - ترسيخ روح التحدي في المسلم لأن التحدي هو نقطة البدء في عملية بناء وتحويل الحضارات.
- وقد سعت من خلال هذا البحث إلى معالجة إشكالية رئيسية مفادها "إلى أي حد استطاعت البلدان الإسلامية استثمار وسائل التواصل الإنساني ومواجهة تحدياتها لبناء وتطوير الحضارة الإسلامية وتجديد بريقها المفقود ؟ وهذه الإشكالية تجرنا لطرح مجموعة من التساؤلات من قبيل :
- ما مفهوم التواصل الإنساني ؟ وما تأصيله الشرعي ؟ وماهي أسس ومبادئ التواصل الإنساني و التفاعل الاجتماعي ؟ وكيف تساهم التكنولوجيا الحديثة في البناء الحضاري المعاصر؟ ماهي أبرز التحديات التي تواجهها الحضارة الإسلامية في عصر التكنولوجيا التواصلية ؟

1 . التواصل الإنساني في المنظور الشرعي

يعتبر التواصل الإنساني ركناً من أركان الحياة البشرية منذ وجود الإنسان على الأرض وبالرجوع إلى مرجعيتنا الدينية نرى بكل وضوح وجلاء دعوة الشريعة الإسلامية إلى إزالة كل الحواجز القائمة بين الناس سواء على المستوى الفردي او الجماعي ، إذ أن الإسلام لا يخالف أي فكر منطقي سليم وحجة علمية ، وإنما يخالف من لا منطق لهم ولا حجة ، فقد دعى القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة إلى التعارف والتعاون ونبد التقاطع والتحارب بين الجماعات وبين الشعوب . فما مفهوم التواصل الإنساني ؟ وما تأصيله الشرعي؟ وما مبادؤه وأسس ؟

1.1 مفهوم التواصل الإنساني و تأصيله الشرعي

قبل الخوض في تأصيل التواصل الإنساني لابد من الوقوف على مفهومه من الناحية اللغوية ومن الناحية الاصطلاحية .

الفقرة الأولى : مفهوم التواصل الإنساني

● المفهوم اللغوي

التواصل لغة له أصل واحد يدل على ضم شيء إلى شيء حتى يعلقه²، فيقال وصلت الشيء وصلًا وصلته. ووَصَلَ إليه وُصُولًا، أي بلغ. وأَوْصَلَهُ غيره. ووَصَلَ بمعنى اتَّصَلَ، والوَصْلُ: ضدُّ الهِجْرَانِ أي اتَّصَلَ وذريعة. وكل شيء اتَّصَلَ بشيء، والتَّوَصَّلُ: ضد التصاميم. ووَصَلَهُ تَوْصِيلاً، إذا أكثر من الوصل فما بينهما³.

فالتواصل صيغ من مادة وصل و يقصد بها الاقتران والصلة والترابط والجمع وتفاعل شخصين أو شئيين ، فنقول التفاعل الإنساني أو التفاعل الفكري أو الاجتماعي أو الكيميائي أو غيرها لينتج عنه التأثير المتبادل بين تلك العناصر

الإنساني لغة : الإنسانية خلاف البهيمية وَجُمْلَةُ الصِّفَاتِ الَّتِي تُمِيزُ الْإِنْسَانَ أَوْ جُمْلَةُ أَفْرَادِ النَّوعِ الْبَشَرِيِّ الَّتِي تَصَدِّقُ عَلَيْهَا هَذِهِ الصِّفَاتُ وَالْأَنَسُ وصف بِمَعْنَى الْأَنَسِ وَالْمَوَانِسِ وَكُلُّ مَا نُوَسِّسُ بِهِ، يُقَالُ هُوَ أُنَيْسِي وَجَلِيسِي⁴. وعليه يمكن تعريف التواصل الإنساني من الناحية اللغوية باعتباره مركبا إضافيا على أنه اقتران بشري وترابط بين الإنسان وغيره من الإنس الذي يستأنس به ويتفاعل معه باستحضار مجموعة من الصفات الفطرية المميزة للإنسانية .

● المفهوم الإصطلاحي

لقد عرف عدد من الباحثين التواصل الإنساني في محاولة منهم لوضع تعريف اصطلاحى له ، نذكر على سبيل المثال ما يأتي :

__ " السلوك الاتصالي الموجب بين أطراف العملية الاتصالية الناتج عن تحقق القدر الضروري من الثقة و الفهم المشترك ويكون التواصل بهذا المعنى هدفا رئيسيا من أهداف العملية الاتصالية "⁵.

__ "شعور إنساني متأصل في أعماق البشر. حيث يسعى الأفراد والجماعات لمعرفة ما عند الآخرين من معلومات، وخبرات، ومخترعات، واستقدام الجديد، واقتباسه ونقله عن طريق مد جسور التعارف، والتعاون بين الطرفين، والاستعداد للاستفادة من المكاسب العلمية المادية، فتتلاقى الأفكار المتباينة، وتتمازج الخبرات الإنسانية، ذات المصادر الحضارية المتنوعة"⁶.

2 ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة تح. عبد السلام محمد هارون (دار الفكر ، 1399هـ/1989م) 115/6

3 زين الدين الرازي، مختار الصحاح، المحقق : يوسف الشيخ محمد (بيروت، المكتبة العصرية، ط:5، 1999م/1430هـ) 340

4 مجمع اللغة العربية القاهرة ،المعجم الوسيط (القاهرة ،دار الدعوة) 30/1

5 محمد باكر العوض، الاتصال و التواصل في منظومة مجتمع المعرفة نحو رؤية إسلامية للتواصل الإنساني (مجلة الفكر الاسلامي المعاصر ، مجلد :

21، العدد: 81، سنة 2015م) 115

6 د. نورة العويد، التواصل الحضاري و السلام العالمي (الرياض ،مكتبة : الملك فهد الوطنية، ط1، 1443هـ/2021م) 13

ـ " عملية اجتماعية تتركز على التفاعل الاجتماعي بين الأفراد والجماعات من خلال بناء رمزي - كاللغة والإشارات - فأساس الإتصال هو التفاعل الرمزي بين البشر، حيث تمثل اللغة نسقاً رمزياً يعد المحور الأساسي للإتصال الإنساني".⁷

وانطلاقاً مما ذكر يمكن القول بأن التواصل الإنساني باعتباره أساساً لبناء الحضارات الإنسانية ، هو عملية تفاعلية و تبادلية بين المجتمعات الإنسانية المتخلفة لإكتشاف أنماط الهوية الحضارية للآخر وذلك بتوظيف الوسائل التقليدية و المستحدثة لنقل المعارف والمهارات و القيم الأخلاقية و الإتجاهات الفكرية بين الأمم لإنتاج حضاري متطور.

وبعد الوقوف على مفهوم التواصل الإنساني ننتقل إلى التأصيل الشرعي له انطلاقاً من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

الفقرة الثانية : التأصيل الشرعي للتواصل الإنساني باعتباره أساساً لبناء الحضارات

لقد تميزت الشريعة الإسلامية بعنايتها بالتواصل الإنساني باعتباره أساساً لبناء العلاقات الاجتماعية و التفاعل الحضاري على مستوى الأفراد و المؤسسات بوضع مجموعة من الضوابط المؤطرة للبناء السليم لها بما يحقق المصلحة الدنيوية و الأخروية للبشرية .

● القرآن الكريم :

سأحاول من خلال هذا البحث الوقوف على أبرز آية بين فيها الخالق سبحانه تلك اللبنة الأساسية لبناء العلاقات الإنسانية والتكامل البشري والتي لا تتم إلا بالتواصل والتعارف وتبادل الأراء والثقافات، فوضع سبحانه ميزان الأفضلية لمن اتقى وعمل صالحاً .وهو مجاء في قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾⁸

وبالنظر إلى هذه الآية الكريمة فإن الله عز وجل وجه النداء إلى الإنسانية جمعاء للإشارة إلى أن أصل البشرية واحد ، وافتخار الإنسان على غيره من الإنس إنما يكون بالفضائل ، وافتخار الشعوب على بعضها و الحضارات على غيرها ، إنما يكون بما تحققة من تقدم وتطور ونفع للبشرية ، فمتى وضعت الأمة بصمتها في التاريخ حق لها أن تتباهى بحضارتها وعمارتها وخلافتها في الأرض ، كما يحق لغيرها الاعتبار والاستفادة منها بما يحقق نوصها ولا يتم ذلك إلا بالتواصل .أما من الناحية الدينية فإن الأفضلية تكون بزيادة التقوى ، وقد قال القاضي ابن عطية : "يا أيها الناس أنتم سواء من حيث أنتم مخلوقون لأن تعارفوا ولأن تعرفوا الحقائق، وأما الشرف و الكرم فهو بتقوى الله وسلامة القلوب ."⁹

⁷ حسني ابراهيم عبد العظيم ،الاتصال الإنساني :مفهومه و عناصره الأساسية ، (مركز الدراسات و الأبحاث العلمانية في الوطن العربي ، 2014/06/06 <https://www.ssrcaw.org> /اطلع عليه بتاريخ 2023/07/05 الساعة 13:03)

⁸ سورة الحجرات ، الآية :13

⁹ القاضي ابي محمد بن عطية الأندلسي، المخرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز (بيروت،دار الكتب العلمية ،ط4، 2016م) 153/5

وعملية التعارف و التواصل إنما تحصل بالتدرج بين الإنسان وغيره والجماعة و غيرها والأمة وغيرها . قال محمد طاهر بن عاشور في هذا الصدد: "أَنَّ التَّعَارُفَ يَحْصُلُ طَبَقَةً بَعْدَ طَبَقَةٍ مُتَدَرِّجًا إِلَى الْأَعْلَى، فَالْعَائِلَةُ الْوَاحِدَةُ مُتَعَارِفُونَ، وَالْعَشِيرَةُ مُتَعَارِفُونَ مِنْ عَائِلَاتٍ إِذْ لَا يَخْلُونَ عَنْ انْتِسَابٍ وَمُصَاهَرَةٍ، وَهَكَذَا تَتَعَارَفُ الْعَشَائِرُ مَعَ الْبُطُونِ وَالْبُطُونُ مَعَ الْعَمَائِرِ، وَالْعَمَائِرُ مَعَ الْقَبَائِلِ، وَالْقَبَائِلُ مَعَ الشُّعُوبِ لِأَنَّ كُلَّ دَرَجَةٍ تَأْتِلُفُ مِنْ تَجْمُوعِ الدَّرَجَاتِ الَّتِي دُونَهَا . فَكَانَ هَذَا التَّقْسِيمُ الَّذِي أَلْهِمَهُمُ اللَّهُ إِيَّاهُ نِظَامًا مُحْكَمًا لِيُرْبِطَ أَوَاصِرَهُمْ دُونَ مَشَقَّةٍ وَلَا تَعَذُّرٍ فَإِنَّ تَسْهِيلَ حُصُولِ الْعَمَلِ بَيْنَ عَدَدٍ وَاسِعٍ الْإِنْتِشَارِ يَكُونُ بِتَجَرُّزِهِ تَحْصِيلُهُ بَيْنَ الْعَدَدِ الْقَلِيلِ ثُمَّ يَنْتَبِثُ عَمَلُهُ بَيْنَ طَوَائِفَ مِنْ ذَلِكَ الْعَدَدِ الْقَلِيلِ ثُمَّ يَبْنِيهِ وَيَبْنِي جَمَاعَاتٍ أَكْثَرُ . وَهَكَذَا حَتَّى يَعُمُّ أُمَّةٌ أَوْ يَعُمَّ النَّاسُ كُلُّهُمْ وَمَا انْتَشَرَتِ الْحَضَارَاتُ الْمُتَمَائِلَةُ بَيْنَ النَّبَشْرِ إِلَّا بِحَذَا النَّامُوسِ الْحَكِيمِ" ¹⁰.

ويمكن أن نستنتج من هذه الآية الكريمة مجموعة من المقاصد التي تشير إلى دعوة القرآن الكريم لبناء مجتمع إنساني متين يقوم على أسس محكمة من خلال التفاعل الحضاري و الرقي بالأمة الإسلامية ، ومن المقاصد التي جاءت بها هذه الآية :

- ✓ أن اختلاف الأجناس و الألوان و الشعوب و القبائل واختلاف الطبائع و المواهب يقتضي التعاون و التواصل و التأزر لتسهيل الحياة الإنسانية وعمارة الأرض بما يحقق النماء و الازدهار الحضاري.
 - ✓ أن ميزان الإكرام والأفضلية بين العناصر الإنسانية هو التقوى الإلهية و الإلتزام الأخلاقي والإحساس بالمسؤولية الداخلية والتقوى صفة روحانية باطنية تظهر في العمل الصالح للإنسان باعتباره اللبنة الأساسية لتكوين المجتمع، فبصلاحه تصلح الأمة لتبصم بصمتها بين باقي الحضارات ولا يكون ذلك إلا بنقد جميع أنواع التمييز.
 - ✓ لما كانت التقوى من الصفات الباطنية والكثير من الناس قد يدعونها ، فإن الله قد أعقبها بأنه العليم الخبير لكل خفية وباطنة ، فلا يعلم تقوى القلوب ودرجتها إلا هو العليم الخبير ، فيكرم الإنسان عن طهر قلبه وصفاته طبقا لعلمه سبحانه ، ومتى استحضر الإنسان علم الله ورقابته انضبط سلوكه وفعله في تعامله مع نفسه وتفاعله مع غيره، وكان ذلك دافعا لتطوير العلاقات الإنسانية بما يحقق النفع للأمة و الحضارات .
 - ✓ تحرير الإنسان من أسوار العرق و الدم و اللون و المقام الإجتماعي و الطبقي و الثروة و الانتماء الجغرافي و المال و القبيلة و الطائفية ، ودعوته لمعرفة نفسه والتواصل و التفاعل مع غيره لبناء حضارة اسلامية سليمة يسودها السلام والوفاء .
 - ✓ إحياء الأصول الإسلامية الأصيلة من ضبط النفس وحفظها وبناء قاعدة إيمانية راسخة ومحكمة تترجم في حسن المعاملة واستحضار ثروة القيم التي تزخر بها الشريعة الإسلامية من العدل والإنصاف و الصدق و الوفاء و الاحترام و الطيب من الكلام أثناء التواصل و التعامل مع الآخر و التعايش بين الأمم و الحضارات .
- السنة النبوية :

لقد اقتضت سنة الله في كونه أن يكون التواصل الإنساني عصب الحياة الاجتماعية للبشر إذ لا يمكن الحديث عن المعرفة والعلم والتعليم والاقتصاد والسياسة والثقافة والتكاثر والهوية والحضارة إلا بالتواصل بين البشر، فنشر الدين والحضارة والهوية الثقافية لا يتم إلا بالتواصل، ولنا في رسول الله أسوة حسنة، والذي بعث رحمة للعالمين إذ لم تقتصر رسالته على قومه، بل هي رسالة للعالمين من العرب والعجم في كل زمان ومكان، وقد استعان الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بجميع أنواع التواصل في نشر رسالته للعالمين، ونذكر على سبيل المثال، رسائله التي أرسلها أعقاب صلح الحديبية إلى ملوك وأمراء عصره خارج حدود الجزيرة العربية لنشر الإسلام و الثقافة الإسلامية مثل رسالته إلى هرقل ملك الروم و النجاشي ملك الحبشة و المقوقس حاكم مصر، وسنقتصر في هذا البحث عن نموذج من هذه الرسائل كوسيلة للتواصل بين الحضارات.

فقد كتب الرسول عليه الصلاة والسلام إلى هرقل بعد البسمة " مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى، أَمَا بَعْدُ فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدَعَايَةِ الْإِسْلَامِ، أَسْلِمَ تَسْلِمًا وَلَا فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْأَرِيسِيِّينَ " ¹¹ ونستخلص من خلال هذه الرسالة عدة أسس تبنى بها الحضارات، ونذكر من ذلك :

✓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أبدع في طريقة التواصل بينه وبين غيره من عظماء عصره لنشر الإسلام بأسلوب حضاري راقى، إذ اختار التواصل بالكتابة بطريقة تليق بالمرسل والمرسل إليه مما يعد مظهرًا من مظاهر البناء الحضاري الإسلامي السامي .

✓ تعريف النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه وذكره إسمه مقترنا بصفة العبودية لله عز وجل وفيه إشارة بالإعتراف بالدين الإسلامي الخفيف وهذا أيضا مؤثر على متانة الأساس الحضاري، لأن الدين من أهم الصفات البارزة في بناء الحضارات .

✓ اختصار النبي صلى الله عليه وسلم لرسالته بأسلوب حضاري رفيع مما ينم عن الحكمة والبلاغة وحضور الهيبة والرياسة وهوية حضارية راقية تجبر الآخر على الإحترام والمعاملة بالحسنى، وهذا مهم في بناء العلاقات الحضارية .

✓ إحترام النبي صلى الله عليه وسلم لهرقل بوصفه بعظيم الروم، بغض النظر عن جنسه أو دينه أو عرقه أو انتماءه، مما يعطي للمرسل إليه انطباعا على حسن معاملة المرسل وملاطفته ولينه ودعوته بالتي هي أحسن، مما يجعله يتفاعل بشكل جيد وإيجابي وفعال مع الرسالة ومضمونها، وهذا أيضا مهم في بناء العلاقة المثمرة مع الطرف الآخر وإثارة الجانب الإيجابي فيه وبالتالي ترسيخ مبدء النبي صلى الله عليه وسلم في إتمام مكارم الأخلاق .

11 ابو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح:د.مصطفى ديب البغا (دمشق، دار ابن كثير، دار اليمامة، ط5، 1414هـ/1993م

، كتاب :بدء الوحي، باب : كيف بدء الوحي، رقم1، 7/1

ولأن مظاهر التواصل الإنساني في القرآن الكريم والسنة المطهرة لا تعد ولا تحصى لذلك ارتأيت الإقتصار على هذين النموذجين من القرآن والسنة للاستدلال على مشروعية التواصل الإنساني في كل زمان ومكان ،لأنه اللبنة الأساسية في بناء العلاقات الإنسانية وبالتالي بناء المجتمعات و الحضارات .

فماهي أسس و مبادئ التواصل الإنساني و التفاعل الاجتماعي كأساس لبناء الحضارة الإسلامية ؟

2.1 أسس التواصل الإنساني لبناء الحضارات ومبادئه:

معلوم أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه وبدون التواصل يستحيل عليه التعايش مع مجتمعه وهذه الخاصية تجعل الإنسان قادرا على انشاء علاقات مع غيره، و انتاج الأفكار و تبادلها بما يحقق له النفع بتسهيل حياته وهذا التفاعل التواصل له مبادئ و أسس يقوم عليها سواء بين الأفراد أو بين الجماعات .

فما أسس التواصل الإنساني ؟

الفقرة الأولى : أسس التواصل الإنساني لبناء الحضارات

● وجودية الإنسان المشتركة

شاءت القدرة الألهية خلق الإنسان وجعله خليفة في الأرض لعمارها ، فجعل منه أنسابا وأصهارا ، مصداقا لقوله تعالى "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا".¹² وبث فيه صفة الكائن الاجتماعي ثم جاءت الشريعة الإسلامية لتنظيم هذا الوجود والتجمع الإنساني بما يوافق شرع الله في كونه ، إذ منحت لكل إنسان حقوقا يتمتع بها و واجبات مطالب بها ، ومن هنا ينبثق الشعور بالمسؤولية المتبادلة بين الأفراد والجماعات ، ولتحقيق هذه الغاية لابد من التواصل بين كافة عناصر المجتمع الواحد بل والمتعدد، ومن تم بناء علاقات حضارية بين الأمم يسودها التعاون والوثام مهما اختلفت الأفكار والمعتقدات والأجناس.

● المرجعية الموحدة للإنسانية

اقتضت الحكمة الربانية وحدة الأصل الإنساني إذ كرم الله عز وجل ابن ادم بأنواع كثيرة من الكرامات منها :

○ كرامة النشأة ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝۱۳﴾¹³

○ كرامة الاستخلاف بأن جعله خليفة في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝۱۴﴾¹⁴

12 سورة الفرقان ، الآية : 54

13 سورة النساء ، الآية : 1

14 سورة البقرة ، الآية : 30

○ الكرامة الذاتية ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾¹⁵

○ الكرامة الشكلية ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾¹⁶

وهذا كله يدل على وجوب احترام كرامة الإنسان من قبل الأفراد والجماعات بما يحقق حياة كريمة و الانصال الإنساني يستوجب الوصول الى قمة السمو الأخلاقي للفرد والمجتمع .

لذلك سعت الشريعة الإسلامية إلى نشر قيم التعارف والتواصل والتعاون بين الناس ونبذ الكره والتقاطع التام مع الآخر المختلف، إذ يمكن التواصل مع الغير بما يحتاج الإنسان المسلم في حدود هويته الإسلامية، وبما يحقق له التطور تزامنا مع تمسكه بحضارته بل ومحاولة إظهارها للبشرية من باب وجوب التعريف بها، فالإسلام دين العالمية والعالمين وفق الضوابط التي وضعتها الشريعة لذلك .

● وحدة الأخلاقيات المتفق عليها بين العقلاء

إن الشريعة الإسلامية جاءت لإتمام مكارم الأخلاق وترسيخها بما يحقق نماء وازدهار الحضارة الإسلامية وسموها ، فالإنسان المسلم مطالب أخلاقيا ودينيا بالتحلي بالأخلاقيات التي جاء بها الإسلام والتي توافق المنطق السليم للعقلاء في جميع بقع المعمورة، وفي جميع الثقافات والديانات والذوق الإنساني عموما، من التسامح والعدل والصدق وغيرها ... للتعاش مع الآخر بغض النظر عن ايديولوجيته الدينية والثقافية والعرفية. مصداقا لقول الله عز وجل "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ" إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ".¹⁷

الفقرة الثانية : مبادئ التواصل الإنساني لبناء الحضارات

● مبدأ العدالة الإنسانية :

قد أوجب الإسلام مبدأ العدالة كأصل تقوم عليه العلاقات الإنسانية، كما ينهى عن الفحشاء والمنكر والظلم والعصيان مصداقا لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾¹⁸

فالعدل مطلوب في التواصل بين المسلم وغيره، فمتى حضر العدل في الإتصال الإنساني من خلال الوفاء بالعهود والصدق في الحديث وتجنب الظلم والالتزام بالمسؤولية، حضر المبدأ المتين الذي يمثل حجر الزاوية في بناء الحضارات وقد

15 سورة الإسراء ، الآية : 70

16 سورة التين ، الآية : 4

17 سورة الممتحنة ، الآية : 8

18 سورة النحل ، الآية : 90

بين النبي صلى الله عليه وسلم أن خيار الناس من يوفي بعهده فقال: "أُولَئِكَ خِيَارُ عِبَادِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ، يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُؤَفَّوْنَ الْمُطِيعُونَ".¹⁹

● مبدأ حرية الاعتقاد :

من أهم ما جاءت به الشريعة الإسلامية في التواصل الإنساني مع غير المسلمين هو حرية الاعتقاد ، إذ لا أحد يُكره على ترك دينه واعتناق الإسلام، كما قال الله عز وجل في محكم كتابه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾²⁰ ويؤكد القرآن الكريم أن الهداية القلبية ليست من وظيفة الرسل، ولكن الله يهدي قلب من يشاء متى قدّم بين يدي الله أسباب الهداية، وقد رفع القرآن الكريم عن النبي صلى الله عليه وسلم الشعور بالحرج والضيق من امتناع البعض من الاستجابة والهداية.²¹

واحترام حرية الاعتقاد يشجع على التعايش وتقبل الآخر، وبناء المجتمعات الإنسانية مبنية على احترام حرية العقيدة، وبالتالي بناء حضارة مسالمة يتعايش فيها المسلمون مع غيرهم بل والاستفادة من الحضارات غير المسلمة بما يحقق الازدهار والنماء في مجالات الحياة العامة.

● مبدأ الرحمة و التعاون :

حضر الإسلام المسلمين على حسن المعاملة خلال العملية التواصلية بين الإنسانية بغض النظر عن الدين والجنس والعرق وغيرها، فأوصى بالمودة والرحمة والتعاون واللين والمجادلة بالتي هي أحسن .

إن الإسلام دين سلام وعقيدة حب ونظام، يستهدف أن يظل العالم كله بظله، وأن يقيم فيه منهجه، وأن يُجمع الناس تحت لواء الله إخوة متعارفين متحابين، وليس هنالك من عائق يحول دون اتجاهه هذا إلا عدوان أعدائه عليه وعلى أهله، فأما إذا سالهم فليس الإسلام براغب في الخصومة ولا متطوع بها كذلك، وهو حتى في حالة الخصومة يستبقي أسباب الود في النفوس بنظافة السلوك وعدالة المعاملة ، انتظارا لليوم الذي يقتنع فيه خصومه بأن الخير في أن ينضوا تحت لوائه الرفيع ، ولا يئأس الإسلام من هذا اليوم الذي تستقيم فيه النفوس، فتتجه هذا الاتجاه المستقيم.²² الرحمة من الصفات التي وصف بها الله عز وجل نفسه للدلالة على عظمة رحمته جل جلاله التي وسعت كل شيء، وهي من الأخلاق القرآنية العظيمة التي اعتنى بها الإسلام لما لها من أثر في الحياة البشرية عموماً، ومن مظاهر الرحمة

19 أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل تح. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي(مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ - 2001 م، مسند النساء ، مسند: عائشة الصديقة بنت الصديق رضي الله عنه ، رقم الحديث(26312) 43

20 سورة البقرة ، الآية :256

21 ناصر محمد جاد، التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي(دار الميمان ، ط1، 2009م/1430هـ) 58

22 سيد قطب، في ظلال القرآن ، (دار الشروق ، 2003م/1423هـ) 3544/6

الإلهية أن بعث خير البرية رحمة للعالمين كما قال تعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ }²³، ومن المعلوم أن كتب السيرة مليئة بالمواقف و الأحاديث التي لا يتسع المقام لذكرها، والتي تدل على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان رحيمًا بالمؤمنين وبأهله وبالضعفاء وبالكفار وبالحيوانات...، وبمن في الأرض جميعا ولنا فيه أسوة وقدوة حسنة، ولقد أوجب الإسلام على المسلمين الرحمة والتعاطف والبر في العلاقات الإنسانية بدءاً بالعلاقة مع الوالدين اللذين يعتبران أول ما يحتكّ بهما الإنسان خلال الفترات الأولى من حياته كأول علاقة إنسانية، حيث أوصى الله تعالى الإنسان بأن يعامل والديه بالرحمة والودّ واللين والطف والبر والإحسان، وصولاً إلى العلاقات الإنسانية العالمية والتي تستوجب منه الرحمة والتعاون والتآزر وحسن المعاملة، وقد قال الله جل جلاله في محكم كتابه: ﴿وَخُفِّضْهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا﴾²⁴

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى النماذج الحية التي شهدتها العالم في السنوات الأخيرة والعالم الإسلامي خصوصا، وعلى سبيل المثال ، ما عاشه العالم قبل ثلاث سنوات من الآن خلال أزمة جائحة فيروس كورونا، حيث شكل مبدأ الرحمة والتعاون والتضامن والتآزر والتعاطف المبدأ الأساسي في محاولة التغلب على هذه الأزمة، إذ تماسك أفراد المجتمع يدا بيد لتوفير الأمن الصحي والغذائي، وهنا لعبت مؤسسات الرحمة والتضامن الإنساني التي أقرتها الحضارة الإسلامية دورا مهما، ومن هذه المؤسسات نذكر على سبيل المثال مؤسسة الزكاة باعتبارها ركنا من أركان الإسلام، وباعتبارها أحد مظاهر النظام الاقتصادي الإسلامي والتي تشكل وجهها من أوجه الرحمة والتعاون العملي للفقراء والمساكين وذوي الإحتياجات الخاصة، كما يمكن أن نذكر مؤسسة الوقف الإسلامي التي تعتبر إمتداداً ومكملاً لمؤسسة الزكاة في كثير من الأحوال، ومن النماذج الحية أيضاً ما شهدته تركيا قبل شهور قليلة من الآن، من الزلزال المدمر الذي عاشته عدة مدن تركية والذي راح ضحيته الآلاف من المواطنين، وانطلاقاً من مبدأ الرحمة العالمية والتعاون و التفاعل الإنساني بين البشر قدمت كثير من الجهات الداخلية منها والخارجية إسلامية وغير إسلامية يد العون والمساعدة لضحايا الزلزال وهذا يشكل مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل الإنساني البناء.

2. توظيف التكنولوجيا الحديثة في التواصل الحضاري المعاصر

يشكل التغيير الاجتماعي سنة كونية منذ الأزل، فأصبح هذا التغيير يتطور بتطور الإنسان، حيث يعرف التواصل والتفاعل الإنساني المعاصر تحولاً مهولاً لما وصلت إليه البشرية من ابتكارات تكنولوجية ساهمت في تغيير جذري لحياة الفرد والمجتمع بما تحمله من إيجابيات وسلبيات، سواء من الناحية السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية... إذ أصبحت مواقع التواصل هي المحرك الأساسي للتواصل الإنساني المعاصر.

23 سورة الانبياء ، الآية : 107

24 سورة الاسراء ، الآية 24

فكيف ساهمت وسائل التكنولوجيا في التطور الحضاري المعاصر وماهي أبرز التحديات التي تواجهها الحضارة الإسلامية في عصر التكنولوجيا التوافقية ؟

1.2 مساهمة وسائل التكنولوجيا في التطور الحضاري

يمكن تبسيط مفهوم الحضارة في كونه نسق مجتمعي وثقافي يقوم على أسس منظمة ومتقدمة لمجتمع إنساني مقترن بعنصري الزمان و المكان. ومن جانب آخر يمكن تبسيط مفهوم التكنولوجيا على أنه عملية تقنية، مهارية فنية منظمة وشاملة تقوم على توظيف العلوم والمعارف المستخرجة لخدمة المجتمع الإنساني.

انطلاقاً من هذين التعريفين يمكن أن نخلص إلى القول بأن البحث العلمي يشكل جسر التصالح بين العمق الحضاري والتطور التكنولوجي، إذ يسفر البحث العلمي على مرّ التاريخ على مهارات وتقنيات تعتمد إلى تغيير القوى العاملة واستحداث أنماط عمل جديدة مع دحض الأنماط القديمة، مما ينتج عنه تحول حضاري عبر الأزمان، فالتكنولوجيا إذن قديمة يقدم الإنسان وموجوده بتواجده ومتطورة بتطوره، فقد بدأ انبثاقها في العصر الحجري إذ كان الإنسان يستعين بالأشياء التي يجدها كالأحجار والأخشاب في جعل حياته أفضل، فيقوم بإشعال النار للتدفئة، وبناء السكن رغبة منه في توفير الحماية من قساوة الجو ومخاطر الطبيعة بالوسائل البدائية التي يمتلكها، وهذا يشكل مظهراً من مظاهر التكنولوجيا الحديثة، إذ لم يكن الإنسان يعرف معنى هذه الأشياء الموجودة معه في الطبيعة إلا بعد أن اكتشفها واستثمرها وسخرها لخدمته ولتسهيل حياته، فهذا مظهر من مظاهر بزوغ التكنولوجيا بمفهومها العام. ثم جاء بعد ذلك العصر الحجري الحديث الذي تطور فيه المجتمع الإنساني أكثر، وبدأ بعض الحرفيين بالظهور وتطوير مجموعة من المعدات لتصبح نقطة تحول للتكنولوجيا في تلك الحقبة التاريخية، وبعد ذلك أتى العصر الوسيط حيث توسعت فيه المعرفة الإنسانية فابتكر الإنسان آليات جديدة في مجال الصناعة والبناء والزراعة والأعمال الحربية وغيرها من التقنيات التي ساهمت في تغيير المجتمع الإنساني آنذاك.

أما العصر الإسلامي فقد عرف فيه البحث العلمي تطوراً كبيراً بسبب توسع العالم الإسلامي الذي تمكن من استيعاب الإنجازات العلمية للحضارة اليونانية، لتشهد الحضارة الإسلامية انتشاراً كبيراً بسبب البعثات العلمية والتجارية والتوسع العسكري والتواصل الإنساني بين دول العالم، وهذه المرحلة أعقبتها مرحلة النهضة أو ما يسمى بعصر النهضة الذي تميز بالثورة الصناعية والتي عرف فيها البحث العلمي ازدهاراً في المجال التكنولوجي، ومن أبرز هذه الاختراعات ابتكار المحرك واختراع الكهرباء، مما ساهم بشكل واضح في تغيير جذري للعالم، وشهدت فيه الحضارة الأوروبية ظهوراً ملموساً وعكست تقدماً تكنولوجياً وحضارياً واضحاً.

وفيما يخص العصر الحديث فقد لعب البحث العلمي دوراً هاماً في تغيير ملامح العالم المعاصر في شتى مجالاته الحيوية، حيث تطورت التكنولوجيا في جميع الميادين، واخترع العقل البشري وسائل جديدة شكلت اليوم عصب الحياة المعاصرة، ومن أبرز هذه الابتكارات الأنترنت والتكنولوجيا النووية ووسائل الاتصال والمواصلات والإعلام ... وغيرها وغزت هذه الوسائل العالم المعاصر وضربت في عمق الثقافات والحضارات، فأصبحت وسائل التكنولوجيا تهدد العمق الحضاري للأمم، فمتى رغبت الدول عن استخدام وسائل التكنولوجيا واستثمارها فإنها تأذن بهلاكها، ومتى اهتمت الدول بالمجال التكنولوجي فإنها تتقدم به و تنشر علمها وثقافتها وحضارتها وأفكارها لمحاولة السيطرة على العالم وغزوه بهويتها وفكرها، وخير مثال في هذا الصدد أمريكا، حيث تعتبر من الدول المتقدمة تكنولوجياً رغم أنها لا تمتلك حضارة متماسكة تستطيع التباهي بها بين الحضارات، ومن جهة أخرى نجد دولاً ذات حضارات عريقة وعمق أثري عريق والتي تنعت بالدول المتقدمة حضارياً بالمنطق التاريخي والتراث الإنساني الذي تتميز به لكنها تعاني من مظاهر التخلف في العديد من المجالات، وعلى وجه الخصوص التخلف التكنولوجي كما هو الحال بالنسبة للهند وغيرها من البلدان التي تتمتع بحضارة عريقة لكنها في الوقت المعاصر تعيش على الحضيض لعدم قدرتها على مواكبة مستجدات العصر الحديث، ومن جهة ثالثة نجد من الأمم من جمعت بين العمق الحضاري العريق وبين الهيمنة على التكنولوجيا الحديثة، كما هو الشأن بالنسبة للصين التي جمعت بين الحضارة الصينية العظيمة والرقى والازدهار التكنولوجي المعاصر.

ومما يمكن استخلاصه من مقارنة هذا الثلاثي المتناقض هو أن وجود التراث الحضاري قد يساهم في التقدم العلمي والتكنولوجي إذا ما تم استثماره والإبداع فيه بما يحقق بناء حضارة معاصرة مواكبة لكل ما هو مستحدث في شتى المجالات بما يوافق التطلعات الإنسانية، لكن العكس قد يكون مستحيلاً، وخير دليل على ذلك الصين والهند، فبالرغم من أن لهما جذورا حضارية قديمة إلا أن معيار التفاوت مرتبط بمعدل التقدم التكنولوجي .

2.2 تحديات الحضارة الإسلامية في عصر التكنولوجيا التوافقية

لا يختلف اثنان على أن بريق الحضارات المعاصرة رهين بمدى مواكبتها لمسيرة التواصل الإنساني، كما لا يخفى على أحد أن التواصل المعاصر يستوجب الخضوع لآليات التكنولوجيا الحديثة، وتعتبر الحضارة الإسلامية من الحضارات المعاصرة التي تحتاج الأمم التي تمثلها إلى إعادة ترتيب أولوياتها خصوصاً وأن أغلب الدول المسلمة صارت اليوم مستهلكة غير منتجة لوسائل التكنولوجيا لتبقى في غالب الأحيان مجردة مستخدمة لها بغض النظر عما يحمله هذا الاستخدام في طياته من سلوكيات منافية لسلوكيات الشعوب الإسلامية، مما يؤدي إلى إظهار هذه الشعوب في صورة غير لائقة بالحضارة والتراث والفكر الإسلامي .

وللأسف الشديد فالإنسان المسلم _ في بعض حالاته _ على سبيل المثال أصبح ميالاً إلى الاستهلاك وضعف عنده الحس الوطني والقومي والاجتماعي، والتفت إلى تأمين حاجته دون النظر في شرعية الأسلوب وأخلاقياته، رافضاً مجتمعه راغباً في الهجرة منه .²⁵

هذا ما يجعل الحضارة أمام تحد كبير وهو التحدي التكنولوجي باعتباره سيفاً ذا حدين في وجه الثرات الإسلامي، لكون الحضارة الإسلامية حضارة محافظة لها قيم ومبادئ وأسس لا تقوم إلّا بها .

ومن أهم التحديات التكنولوجية التواصلية التي تواجهها الحضارة الإسلامية نذكر ما يأتي :

● الغزو الفكري و عولمة كل شيء

لقد حدث تغير في العالم الحديث _بسبب تكنولوجيا الاتصالات الحديثة_ سياسياً واقتصادياً وثقافياً، وبات العالم منقسماً إلى فريقين الأول: يمتلك المبادرة وناصية الأمر والتحكم في تلك التكنولوجيا، له عقيدته وفكره وقيمه وتوجهاته التي يريد أن يفرضها على غيره، ويهدف إلى أن يذوّب فيه غيره رغبة أو رهبة، والفريق الثاني: مستقبل لهذه التكنولوجيا ولا يجد سبيلاً للإنغلاق أو الانكماش، تساوره مخاوفه على عقيدته و هويته و ثقافته، ومع ذلك لا تزال عينه مفتوحة على الوافد الجديد لا يستطيع غضّ البصر عنه، ولا يعيش دون التأثير به، والأمة الإسلامية _عامّة_ ضمن هذا الفريق وحتى يصبح أبنائها شركاء في صنع الحضارة الحديثة كان عليهم أن يتجاوزوا مع أدواتها، لكن بما يضمن لهم بقاء هويتهم واستقلاليتهم وذاتيتهم، ويجنبهم شرّ الذوبان في الآخر _خاصة_ إذا كانت ثقافتهم تحتوي في مضمونها على عوامل البقاء والنماء وتمتاز عن غيرها بمكوناتها ومصادرها وخصائصها²⁶. وهذا الغزو الذي تفرضه القوى العالمية إما هو لترويج قيم موحدة ومتماثلة تسعى من خلالها إلى خلق مجتمع استهلاكي لبضاعتها الثقافية والتجارية والسعي للقضاء تدريجياً على باقي الحضارات ومنها الحضارة الإسلامية باعتبارها مستهلكة لمنتج مرتبط بنمط معيشي وثقافي معين، وهو ما سهّل على القوى العظمى المنتجة كسب الرهان والسيطرة والهيمنة على دول العالم الثالث التابعة المستهلكة. فالمعرفة هي المحور الذي ستدور حوله حروب المستقبل وثوراته الاجتماعية²⁷.

وأمام شبح الغزو الفكري فإن الشعوب الإسلامية ملزمة بالتسلح القويم الذي تستطيع من خلاله مواجهة هذا الداء الفتاك الذي يستهدف عقيدة وأفكار الأفراد وأخلاقهم وسلوكياتهم، مما يدل على أن هذا الغزو أفضع من الغزو العسكري ، إذ فيه ضياع لفكر وحضارة الأمة الإسلامية بأسرها، للتأثر العظيم لمختلف شرائح المجتمع الإسلامي بالعديد من الرسائل التي تدسها القوى العظمى ضمن مضامين مختلف وسائل الإتصال ووسائل الإعلام بسبب هيمنتها على التكنولوجيا التواصلية من جهة، والاستهلاك الأعمى لها من قبل المسلمين من جهة ثانية، مما يسهّل زعزعة الفكر وثرات الحضارة الإسلامية في نفوسهم، هذه الحضارة التي ترجع إلى مئات السنين والتي يسعى العالم الأول إلى طمس معالمها بعد دراستها وتسليط الضوء على ماضي أصحابها وحاضرهم للوصول إلى مكان قوتها للعمل على تفكيكها ومكان ضعفها والعمل على ترسيخها وزيادة رقعته .

26 أ.د محروس محمد محروس بسبوني، الثقافة الإسلامية و تكنولوجيا الاتصالات الحديثة تحديات الواقع و آفاق المستقبل، وحدة الأمة، العدد 4 ،

1436هـ/ 2015م) 134، 135

27 بولفر الفن، حضارة الموجة الثالثة ، ترجمة عصام الشيخ قاسم (القاهرة،الدار الجماهيرية ، ط 1990م) 120

● الإلحاد

لقد أصبحت وسائل التكنولوجيا مرتعاً خصباً لمختلف الأجهزة العالمية لنشر مخططاتها وتطلعاتها، فكما هو معلوم أن مختلف العقائد السماوية جاءت بدلائل واضحة على وجود خالق للكون بما فيه من مخلوقات، إلا أن المتمردين على الدين يستغلون وسائل التواصل للإنشاد بأفكارهم الممانعة للحق بإنكار وجود الله عز وجل والدعوة إلى الإلحاد والترويج للإفكار الشاذة والباطلة، إذ شهدت ظاهرة الجحود و الإلحاد تطوراً تصاعدياً في السنوات الأخيرة، رغم أن هذه الظاهرة لها جذور تاريخية في الحضارات السابقة، بحيث استقطبت جمهوراً واعياً وعريضاً من الفلاسفة والمفكرين الغربيين وشرائح كبيرة من الحضارة اليونانية، فصارت ظاهرة الإلحاد مذهباً فلسفياً متطوراً بتطور الحضارة الغربية وبلغت ذروتها مع النظرية المادية الماركسية .

وما نراه اليوم من تصاعد ظاهرة الإلحاد في صفوف شباب المسلمين، ما هو إلا تقليد للإيديولوجيات الغربية، وهذا التقليد غير مبني على أسس بحثية علمية، وإنما هو انجراف وراء تلك التيارات بعد الإنفتاح التكنولوجي والتطور الإلكتروني وسهولة الإستقطاب ونشر أفكار الجحود والتشكيك في المعتقدات، ويستقبلها العقل العامي بشكل ساذج وأعمى ويتداخل عدة عوامل داخلية مثل الجهل والتخلف والبطالة والفراغ وضعف التكوين الديني والمشاكل الأسرية والمجتمعية والأوضاع المعيشية والاقتصادية الصعبة في البلدان المتخلفة وغيرها من العوامل التي جعلت من الشباب المسلم شباباً ضعيفاً، فيغترون بالتعلق بالمادة على حساب الروح وبالشذوذ عن الفطرة السليمة .

والذي شجع الناس على الكفر بالله والانطلاق نحو الإلحاد الكامل هو اقتران القوة المادية بالإلحاد وذلك أن الناس رأوا أن أوربا لم تتقدم وتمتلك القوى المادية وتكتشف أسرار الحياة إلا بعد أن تركت أفكار الكنيسة و عقائدها، وأن روسيا لم تصبح دولة عظيمة إلا بعد أن أعلنت أنها دولة ملحدة، ورأوا مع ذلك أن الدول التي مازالت تتمسك بالدين دول متخلفة في القوة والعلم، وأن الدين يعني التخلف والجهل .²⁸

● الإباحية والمثلية والفساد الأخلاقي

من الواضح جداً أن مايشهده العالم المعاصر من فساد أخلاقي يسير بوتيرة متسارعة بسبب سهولة التواصل مع العالم الخارجي؛ لما حققه العالم من تقدم تكنولوجي ليتجرع بها كؤوس الخراب الأخلاقي وهدم القيم في النفوس بسبب انفاق أموال طائلة لإنشاء مواقع وقنوات لنشر الرذائل والحض على الفساد بطرق مباشرة وغير مباشرة، فأصبحت الأسرة غير قادرة على مراقبة سلوكيات أبنائها بشكل لائق، فقد ساهمت مواقع التواصل في إمالة اللثام عن الواقع المؤلم لما يعرفه العالم المعاصر وبالأخص الإسلامي من فساد أخلاقي، إذ لم يعد هناك إخفاء للرذيلة تحت غطاء النفاق الاجتماعي أو وراء الاعتبار الديني، بل أصبحت بعض المواقع مثل التيك توك والسناپ شات والأنستغرام

28 عبد الرحمان عبد الخالق، الإلحاد أسباب هذه الظاهرة و طرق علاجها (الرياض المملكة العربية السعودية ،الرائسة العامة لإدارات البحوث العلمية و

والبيوتوب... عبارة عن ملهى ليلي مكشوف ونافذة مباشرة للعري والإيحاءات الجنسية والرقص والمجون، بعد أن كانت المرأة المسلمة في عز الحضارة الإسلامية من الحرمات التي كانت معززة مكرومة في بيتها لا يلمحها من هبّ ودبّ من شياطين الإنس، فتأتي هذه الوسائل لتهدم حرمة بيوت المسلمين تحت مسميات مضللة بداع الشهرة والتقدم والتحضّر، والحقيقة الظاهرة أنّها مظهر من مظاهر التخلف والانحطاط و التملّص من القيم النبيلة والسلوك العقلائي والفطرة السليمة .

وسبب انتشار هذه السلوكيات هو سوء استخدام وسائل الإتصال وقلة المراقبة داخل الأسر وانعدام مراقبة المسؤولين ووضع ضوابط استخدام هذه الأجهزة كما هو الشأن بالنسبة للصين مثلاً التي تخضع فيها العملية التواصلية بين مواطنيها إلى قيود وضوابط توافق التطلعات العلمية والثقافية والمرجعية الصينية، فمن أراد البحث عن موقع معين أو معلومة معينة يستخدم موقع بيدو Baidu بدلاً من موقع جوجل الذي تستخدمه بقية العالم؛ لأن جوجل محظور في الصين، واستخدام موقع wechat في التواصل الاجتماعي اليومي بدل من الوتساب، إذ الوتساب في الصين يعتبر موقعاً محظوراً كذلك، كما أنهم يستخدمون موقع youko في البحث عن الفيديوهات بدلاً من اليوتيوب الذي يعتبر أيضاً محظوراً في الصين منذ سنة 2009 م ، كما حجزت التويتر أيضاً والفيس بوك، كما أن هناك اختلاف بين نسخة تطبيق التيك توك في الصين وبقية العالم، فإذا كان عمر الطفل أقل من 14 سنة يعرضون للطفل تجارب علمية التي يمكن تجربتها في البيت ومقاطع فيديو وطنية وتعليمية، كما وضعت ضوابط لتلك المشاهدة إذ لا تتجاوز مدة المشاهدة 40 دقيقة في اليوم، والنسخة الصينية لتطبيق التيك توك تحمل اسم دوين ... إلى غير ذلك من الشروط والقيود التي تميزت بها التجربة الصينية في تقنين استعمال وسائل التواصل بما يخدم مصالحها الحضارية والثقافية والعلمية والوطنية وترسيخ المبادئ والقيم في نفوس الجمهور الناشئ من رعاياها، باعتبارها مصنعة ومنشئة للمحتوى الذي يناسب تطلعاتها، في حين أن أغلب الدول الإسلامية هي مجرد مستهلكة لما يُقدّم لها، ليجد الشاب المسلم نفسه وسط عالم فتح الباب على العديد من الآفات الشاذة تدس له بين ثنايا محتوياته الرذيلة بشكل مدروس لتخريب الجيل الناشئ، وهذا الخراب يزداد مستقبلاً في خراب الهوية الإسلامية بالخطأ أبنائها وذلك بانتقال الحرية الافتراضية إلى العالم الواقعي من جهة، كما يزداد من تقدم دول العالم الأول برقي أبنائها من جهة ثانية.

● العنف و الإرهاب

تعتبر وسائل الاتصال الاجتماعية وسيلة لدى المنظمات الإرهابية لنشر العنف على نحو عابر للحدود، مما يترتب عليه مضاعفة ضحايا الإرهاب على المستوى العالمي .

لقد تعددت الطرق التي يتم بها استخدام وسائل التواصل في نشر الأفكار الإرهابية، إذ تستخدم المنظمات الإرهابية أسلوب الدعاية بواسطة استخدام تعاليم ايديولوجية بطريقة استعطافية للمتلقين وأسلوب الإرشاد والتسويق لمبررات إرهابية والتشجيع على القيام به، وعادة ما يتم ذلك عبر ألعاب الفيديو المصممة خصيصاً من قبل المنظمات

الإرهابية، وكذلك الرسائل الافتراضية وفديوهات مرئية وصوتية وأفلام العنف والرعب والعروض التوضيحية لاستخدام الأسلحة، وهذه الدعايات موجهة بالأساس إلى قاعدة جماهيرية واسعة خصوصاً الشباب والأطفال، إذ تبث أفلام كرتونية ترسخ فكرة العنف في أذهان الأطفال وذلك باستخدام شخصيات كرتونية إرهابية، بالإضافة إلى الترويج للخطاب المتطرف في منصات التواصل الاجتماعي والمجلات الإلكترونية والمنتديات ذات أهداف محددة إذ تحاول هذه المواقع تكريس فكرة التفاني لتحقيق أهداف التطرف، بالإضافة إلى نشر الشائعات والمعلومات المضللة لإثارة مشاعر المستهدف والتأثير على نفسية القاصرين وتشجيعهم على استخدام الأعمال التنفيذية الانتحارية وبث مشاعر القلق والخوف والذعر في نفوسهم. وبالرغم من تزايد الإدراك الدولي للخطر الذي يشكله استخدام الإرهابيين للأنترنت في السنوات الأخيرة فلا يوجد في الوقت الراهن صك عالمي يتناول خصيصاً هذا الجانب المتفشي من جوانب الأنشطة الإرهابية، وعلاوة على ذلك ليس هناك سوى عدد محدود من البرامج التدريبية المتخصصة المعنية بالجوانب القانونية والعلمية للتحقيق في قضايا الإرهاب التي تستخدم فيها الأنترنت والملاحقة القضائية بشأنها.²⁹

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث يمكن أن نستنتج أن بلدان العالم الأول تسعى للهيمنة على العالم باستخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة، وذلك من خلال :

- إشاعة الفاحشة والسطحية والتفاهة واللامبالاة وتحطيم القيم في نفوس أبناء المسلمين.
- تشويه و تبخيس رموز التربية من المعلمين والمربين والعلماء والمرأة الصالحة المريية والنماذج الناجحة على صعيد مناحي الحياة، من طرف الإعلام و التبجح بالمغنيين والمفسدين والفجار أصحاب التفاهة والأفكار الشاذة .
- نشر ثقافة الاستهلاك وتسخير الإعلام للإغراءات التجارية العالمية .
- نشر الفساد الأخلاقي المنافي للفطرة السليمة والترويج للإلحاد وعبادة الشياطين والمعتقدات الفاسدة والشذوذ والمثلية والعنف والإرهاب .

ولما كانت وسائل الإتصال الإنساني أساسا لبناء الحضارات، فإنها بالمقابل وسيلة لهدم الحضارات المتسهلكة الضعيفة، لذلك ارتأيت أن أخرج من خلال هذا البحث بمجموعة من التوصيات ودعوة الباحثين للاهتمام بهذا الموضوع وذلك بدق ناقوس الخطر الذي يهدد الأمة الإسلامية جراء الغزو الفكري الذي تعيشه الأمة في الوقت الراهن . ومن هذه التوصيات نذكر ما يأتي :

- ✓ دعوة المشرفين على مراكز القرار في البلدان الإسلامية لتقنين استخدام وسائل التكنولوجيا بما يتناسب مع معتقدات الأمة الإسلامية وأخلاقيها ومبادئها وفكرها وتراثها الحضاري العريق .

²⁹ يوري فيدوتوف ، استخدام الإنترنت في أغراض إرهابية ، (النيويورك، مكتب الأمم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة فيينا ، قسم اللغة الإنجليزية و

- ✓ دعوة القائمين على المؤسسات العلمية والثقافية والإعلامية للبحث عن سبل الرد على الشبهات الموجهة ضد الفكر والتراث الإسلامي وتنفيذه بطرق علمية بالأدلة والحجج وبأسلوب حضاري راقٍ.
- ✓ يجب على الأمة الإسلامية الاستثمار في الجيل الجديد وتحصينه بالقرآن وزرع الثقة في نفسه وتحفيزه على العلم والابتكار وتكريس حب الوطن والعقيدة والهوية الإسلامية في ذهنه وترويضه على القيادة البشرية من أجل تكوين شباب المستقبل لحمل المشعل واسترجاع بريق الحضارة الإسلامية ونهضتها.

المراجع والمصادر

- القرآن الكريم
- ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة تج. عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر ، 1399هـ/1989م
- زين الدين الرازي، مختار الصحاح، المحقق : يوسف الشيخ محمد، بيروت، المكتبة العصرية ، ط:5، 1999م/1430هـ
- مجمع اللغة العربية القاهرة ، المعجم الوسيط ، القاهرة ، دار الدعوة
- محمد بابكر العوض. الإنصاف و التواصل في منظومة مجتمع المعرفة نحو رؤية إسلامية للتواصل الإنساني ، مجلة الفكر الاسلامي المعاصر ، مجلد : 21، العدد: 81، سنة 2015م
- د. نورة العويد، التواصل الحضاري والسلام العالمي الرياض، مكتبة : الملك فهد الوطنية ، ط1 ، 1443هـ/2021م
- حسني ابراهيم عبد العظيم ، الاتصال الإنساني :مفهومه و عناصره الأساسية ، مركز الدراسات و الأبحاث العلمانية في الوطن العربي ، <https://www.ssrcaw.org> 2014/06/06 اطلع عليه بتاريخ 2023/07/05 على الساعة 13:03
- القاضي ابي محمد بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز ،بيروت، دار الكتب العلمية ط4 ، 2016م
- محمد الطاهر بن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م
- ابو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح:د.مصطفى ديب البغا دمشق ، دار ابن كثير ،دار اليمامة ، ط5، 1414هـ/1993م
- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل تج. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون ، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م
- ناصر محمد جاد، التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي ،دار الميمان ، ط1، 2009م/1430هـ
- سيد قطب، في ظلال القرآن ، دار الشروق ، 2003م/1423هـ
- روحي سحر، الثقافة العربية و القرن الحادي والعشرين ،مجلة قضايا استراتيجية ، العدد 2 حزيران، ط2000م
- أد محروس محمد محروس بسيوني، الثقافة الإسلامية و تكنولوجيا الاتصالات الحديثة تحديات الواقع و آفاق المستقبل، وحدة الأمة، العدد 4 ، 1436هـ/2015م
- يولفر الفن، حضارة الموجة الثالثة . ترجمة عصام الشيخ قاسم ، القاهرة، الدار الجماهيرية ، ط1990م
- عبد الرحمان عبد الخالق ، الإلحاد أسباب هذه الظاهرة و طرق علاجها ، الرياض المملكة العربية السعودية . الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية و الإفتاء و الدعوة و الإرشاد ، 1404هـ
- يوري فيدوتوف ، استخدام الإنترنت في أغراض إرهابية ، نيورك ، مكتب الأمم المتحدة المعني بالمخدرات و الجريمة فيينا ، قسم اللغة الإنجليزية و المنشورات و المكتبة ، 2013م

أثر مرافقة الوحي للعقل في أسلمة الحضارة

محمد نذير أوسالم

جامعة وهران 1 أحمد بن بلة/ الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية

Oran University1/Algeria, Faculty of humanity sciences and Islamic sciences
oussalem.mohamed@univ-oran1.dz

المقدمة

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد سيد الخلق أجمعين، وعلى آله الأطهار الطيبين، والرضى كل الرضى على الصحابة المبجلين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد فقد نشأ الإسلام أول ما نشأ بين قوم لم يُعرف عنهم أنهم صنعوا حضارة، كما نجده عند بعض الأمم الأخرى كالفرس واليونان والرومان، التي خلفت علومًا ومعارف استمرت عبر الأجيال، فكانت بذلك زاد كل الأمم التي جاءت بعدها، ولولا تلك العلوم لما تطورت حياة الناس، ولما استطاعت أن تتخلص من بداوتها، وكذلك الأمر بالنسبة للعرب الذين اسلموا وانتشروا في الأرض فاتحين، وهم آنذاك لم يكن في أيديهم إلا السيف يقارعون به الطغاة، أو القرآن الذي كان في صدور كثير منهم، ينير لهم دروب الجهل والضلال، فالوحي الذي لا يتقدمه شيء، بل هو المهيمن، فلا رأي لذي رأي لا يصدر من مشكاته، وذلك كان أصل قيام حضارة الإسلام .

ولكن بعد توسع رقعة الإسلام وانضمام كثير من الأمم الأخرى إلى حضيرة الإسلام، ومجاورة المسلمين لسائر الأمم والديانات، ومعايشتهم المستمرة لهم وتبادل الأفكار والآراء معهم، ومحاولة المسلمين المستمرة لعرض الإسلام، حدث ما لم يعرفه سلف الأمة، من يسر العقائد وسداجة المآخذ، وبساطة العرض التي لم يعترضها الناس بفكر فلسفي ولا شبهات معقدة عرفت الملل الأخرى، وراج أمرها بين أساطينها، وعقدت لها المناظرات والمجامع، واختلقت فيها الآراء، وتعددت لأجلها المذاهب، وفي مثل هذا الوضع الجديد لم يكن أمام المسلمين إلا أن ينهجوا نهجًا جديدًا في عرض أفكارهم وعقائدهم، والانتصار لوحى ربحهم، فكان أن ظهر علم الكلام ثم الفلسفة الإسلامية، وكلا العلمين تطور مع الأيام، واتخذ كل منهما سبيلًا متفرقة، وعمد إليهما علماء كبار، وليس غريبًا أن يحدث في حضارة الإسلام ما حدث

في غيرها من الاختلافات التي أدت إلى ظهور فرق ومذاهب، ولا مناص أنها كانت صانعة الحضارة، ولكن على أساس الوحي والعقل، وإن اختلفت الآراء حول أولوية هذين المصدرين، الوحي أولاً أم العقل أولاً؟؟؟
فعلم الكلام وجه العقائد، والفلسفة الإسلامية أضافت جديداً إلى الفلسفة اليونانية، مع التشذيب والتهديب والبعد عن الآثار الوثنية، فأثمرت مثل الفلسفة الرشدية التي كان لها من التأثير ما أثمر نهضة علمية خارج أسوار العالم الإسلامي.

فلا تناقض عندنا بين العقل والوحي، بل تكاملهما ظاهر في بناء الحضارة الإسلامية، ودعوى التناقض إنما يرددها من يتكلم عن هذه الحضارة خارج النص، ولا يتماهى مع كامل مكونات هذه الحضارة وخصائصها، ويكسر حلقات السلسلة الإيمانية لدى بُنائها، فحكمه دوماً سيكون خارج السوار الذي صنعه سُرُ القرآن، والمتنوّ المسندة إلى النبي محمد الذي بُعث بالوحيين، وخاطب بهما أولي الأبواب، فكان بما ورث من نصوص الوحيين مُلهِم المسلمين في المشارق والمغرب عبر قرون عدة إلى صناعة واحدة من أرقى الحضارات، أعملوا فيها الوحي والعقل معاً، فما استطاعت أمة من الأمم التي عاصرتهم أن تصنع مثل صنعهم، حيث أعقبت حضارتهم علوماً ومعارف مازجت القيم السامية، رفعت الروح والعقل معاً

1. تطور مفهوم الوحي

نحن أمام كلمة أخذت من المعاني ما نلمسه في اللغة التي تكلم بها العرب، ثم اختارها القرآن اسماً ووصفاً للكلام الذي أنزله على أنبيائه جميعاً، وما أنزله على نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم -، هذه الكلمة التي صارت مصطلحاً قائماً بذاته، قد عكس معاني كثيرة، ذهب إليها أهل الكلام على اختلاف مذاهبهم، ربما لم تدر بخلد السلف من الصحابة والتابعين، إلى جانب اعتبار الوحي وجهاً آخر يقابل العقل، كقولهم أيضاً المنقول والمعقول أو العقل والنقل.... والراغب أثناء تعريفه للوحي تنبّه إلى أمر مهم، ربما غفله بعض من نظر إلى قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه) [الأنبياء/25] حين يقول: "فهذا الوحي هو عام في جميع أنواعه، وذلك أن معرفة وحدانية الله تعالى، ومعرفة وجوب عبادته ليست مقصورة على الوحي المختص بأولي العزم من الرسل، بل يعرف ذلك بالعقل والإلهام كما عرف بالسمع..."¹

1.1. تعريف الوحي لغة واصطلاحاً

فمن حيث اللغة، قال ابن فارس: "الواو والحاء والحرف المعتل أصلٌ يدلّ على إلقاء علم في إخفاء إلى غيرك، فالوحي الإشارة، والوحي الكتاب والرسالة، وكل ما ألقيته إلى غيرك حتى علمه فهو وحي كيف كان"²، الوحي من

1 الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 859.

2 أحمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة، 1070.

أوحى إليه وأومى بمعنى، وحيث إليه وأوحيت إذا كلمته بما تخفيه عن غيره، وأوحى الله إلى أنبيائه، ووحي وحيا كتب³، وقد توسّع الزاغب في بيان معاني الوحي، ومنها تنبيهه على أصل الوحي بأنه الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: أمرٌ وحيٌّ، وذلك بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرّد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكثابة، ثمّ يذكر أنواع الوحي من خلال آي القرآن⁴، رشيد رضا يستخلص من جملة أقوال من سبقه من العلماء تعريفا لغويا، يقول فيه: "إنه الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه إليه، بحيث يخفى على غيره، ومنه إلهام الغريزي كالوحي إلى أم موسى، ومنه ضده وهو وسوسة الشيطان، قال تعالى: (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم) [الأنعام/121] وقال: (وكذلك جعلنا لكل نبيّ عدوّا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) [الأنعام/112]، ووحي الله تعالى إلى أنبيائه قد روعي فيه المعنيان الأصليان لهذه المادة، وهما: الخفاء والسرعة. فهذا معنى المصدر، ويطلق على متعلقه وهو ما وقع به الوحي، أي اسم المفعول، وهو ما أنزله تعالى على أنبيائه وعرفهم به من أنباء الغيب والشرائع والحكم، ومنهم من أعطاه كتابا، أي تشريعا يكتب ومنهم من لم يعطه. "5 فالمعنى الثاني هو الوجه الذي يقابل العقل في عرف العلماء .

وأما من حيث الاصطلاح، فقد عرفه الزرقاني، إن كان عن طريق الملك، بأنه: "عبارة عن اتصال الملك بالرسول اتصالا يؤثر به الأول في الثاني، وذلك باستمداد خاص في كليهما، فالأول فيه قوة الإلقاء والتأني، أنه روحانيّ محض والثاني فيه قابلية التلقي عن هذا الملك لصفاء روحانيته، وطهارة نفسه المناسبة لطهارة الملك . وعند تسلّط الملك على الرسول ينسلخ الرسول عن حالته العادية، ويظهر أثر التغيّر عليه، ويستغرق في الأخذ والتلقي عن الملك، وينطبع ما تلقاه في نفسه، حتى إذا انجلى عنه الوحي وعاد إلى حالته الأولى، وجد ما تلقاه ماثلا في نفسه، حاضرا في قلبه، كأنما كتب في صحيفة فؤاده كتابا".⁶ فالوحي إذن هو ذلكم الكلام الذي ينزل به الملك على النبيّ محمد، يتلقاه بمخافته لفظا ومعنى، لا مجال فيه لعقل عاقل، ولا أثر فيه لملك أو رسول، فتلقيه من عند الله، يلقيه على من يشاء من عباده.

وبشيء من الإيجاز الذي يناسب التعاريف الحديثة، فالوحي اصطلاحاً هو: "إعلام الله تعالى لنبيّ من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه"، هذا ما أثبتته محمد عبده في كتاب التوحيد، ولكنه اقترح تعريفا آخر لم يسبق إليه هو: "عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغية واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت، ويفرق بينه وبين الإلهام، بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى

3 محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، ص 494 .

4 ينظر الراغب الأصفهاني، ص 858 . 860 .

5 محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ص 25 .

6 عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، 69/1.

،وهو أشبه بوجودان الجوع والعطش والحزن والسرور .⁷ هذا اعترض عليه صبحي الصالح بأدلة قوية ليس هذا مكانها، ومن كل ما سبق نستشف أثر علم الكلام في توجيه المفاهيم الشرعية ، مما للعقل فيه تأثير بالغ ، وإن كان البحث فيها ابتداء من الناحية اللغوية .

1.2. الوحي في بحث الكلاميين

مفهوم الوحي قد تغير في اصطلاح الكلاميين على حسب اختلاف طوائفهم ، فلكل طائفة نظرة تختلف عن الأخرى ، فباعتباره عند بعضهم مخلوقا وعند بعضهم كلام نفسي ، وهو حرف وصوت ، وعند غيرهم ليس كذلك ، وهلم جرا ، وقد لخصها رشيد رضا في كلام دقيق ، قائلا : "واعلم أيها القارئ أن تقسيم المتكلمين كلام الله تعالى إلى نفسي قديم قائم بذاته . سبحانه . ليس بحرف ولا صوت ولا ترتيب ولا لغة ، وكلام لفظي هو المنزل على الأنبياء عليهم السلام ، ومنه الكتب الأربعة ، وخلافهم في كونه مخلوقا أو غير مخلوق هو اصطلاح كله فلسفة وآراء نظرية مبتدعة ، لم يرد به كتاب ولا سنة ، وهو تعرض للبحث التحليلي لذات الله تعالى وصفاته "⁸ ، ويستمر في نبذ هذه الطريقة في تناول مثل هذه العقيدة التي تخالف منهج السلف الأول ، وهذا الرأي في حقيقته مستقى من أفكار ابن تيمية .

في هذا المقام لا يعنينا من صاحب هذا الرأي أو ذاك ، الذي نرجوه من هذا البحث هو بيان مدى تغير المفاهيم الدينية التي لم تكن تعتمد في أول أمرها إلا على الوحي ، وما يوحى به الظاهر ، أما مثل هذا الكلام وما حام حوله من المصطلحات الكلامية فلم يدر يخلدهم ، وما لا كنه ألسنتهم قط .

كيف ظهرت مثل هذه المصطلحات ، ولم جنح الناس إلى إعمال العقل والرأي فيها ، فالراجح أنه بسبب مخالطة أصحاب الديانات الأخرى ، وربما كان بسبب ما كان من التنازع بين فرق الإسلام ، كما قال ألكسندر تريجر في أحد بحوثه (أصول الكلام) : "لم تكن نشأة علم الكلام في الإسلام لجدال غير المؤمنين ، ولم يكن الأسلوب الكلامي يتغيا . في نشأته ولا في تطوره . دحض عقائد غير المسلمين بل الحق أن مبادئ علم الكلام كانت في مناقشات المسلمين فيما بينهم ، عندما جعلت سداجة يقين العهد الأول تتلاشى . مع تطور السياسي . شيئا بعد شيء "⁹ ، أرى أن الجمع بين الرأيين ، وأوفق بالحقيقة التاريخية ، فلو رجعنا إلى إحدى الروايات التي تقول بأن الجعد بن درهم هو أول من نادى بفكرة التأويل العقلي ، وقد واجه به الفريقين¹⁰ ، وربما كان ابن خلدون أكثر دقة في التعبير عن هذه الحقيقة ، بعد أن بسط تاريخ ظهور علم الكلام ، ومقاصده ومراميه ، ومحاسنه ومساوئه ، ليقول أثناءها : "إلى أن عرض بعد ذلك

7 محمد رشيد رضا ، الوحي المحمدي ، ص 26 ، وينظر كتاب التوحيد لحمد عبده ، ص 162 .

8 المرجع نفسه ، ص 27

9 المرجع في تاريخ علم الكلام ، تحرير زابنه شميتكه ، وترجمة شفيع السيد ، 1/ 88 .

10 ينظر سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي ، 1/ 375 - 3382 .

خلاف في تفاصيل هذه العقائد، أكثر مشارها من الآي المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعق زيادة إلى النقل "11.

أكاد أجزم أن أشدّ المواضع ارتباطاً برد شبهات الخصوم، ما تعلق بإعجاز القرآن، الذي أجاد في تناوله المعتزلة أولاً، وعلى رأسهم الجاحظ، وكان البحث فيه بادئ الأمر بحثاً كلامياً، وهذا موضوع طويل الذيل لا يمكن استيفائه هنا.

2. مفهوم العقل

. جاء في مفردات الراغب: "العقل للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل "12.

. جاء في المعجم الوسيط: " ما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات. و العقل ما به يتميّز الحسن من القبيح، والخير من الشر، والحق من الباطل " 13

. وفي كشاف اصطلاحات الفنون: العقل مراتب: العقل الهولاني وهو الاستعداد المحض لإدراك المعلومات، والعقل بالملكة وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها، والعقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات، أي يصير الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها الضروريات..

أما إذا اعتبر العقل مناطاً للتكليف كما هو عند أهل الشرع فمعناه عند الأشعري العلم ببعض الضروريات الذي سمي العقل بالملكة، وعند القاضي . ويقصد بالاقلائي . العلم بوجوب الواجبات العقلية، واستحالة المتحيلات، وجواز الجائزات، ومجاري العادات، أي الضروريات التي يحكم بها مجريان العادات، وهو تفسير لما قاله الأشعري .

أما المعتزلة فعرفوه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات .

وقيل هو جوهر مضيء خلقه الله في الدماغ، وجعل نوره في القلب .14

. ومن تعاريف المعاصرين: "العقل قوة خفية تدرك بها الأشياء، وهي من الله تعالى نستطيع في ضوئها أن نتميّز بين الحق والباطل، وبين الخبيث والطيب، بين النافع والضار، بين الحسن والقبيح، سواء حملت هذه القوة الخفية اسم العقل أو اسم القلب و اسم العلم "15.

11 المقدمة، ابن خلدون، ص 513 .

12 المفردات، الراغب، ص 577 .

13 المعجم الوسيط، ص 647

14 كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، 309/3-3013

15 الفكر الإسلامي بين العقل والوحي وأثره في مستقبل الإسلام، عبد العال سالم، ص 7 .

. استطاع محمد عمارة تلخيص معنى العقل بقوله: ((فالعقل ليس الدماغ الذي يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء .. وإنما هو على عكس التصوّر المادي لفلسفة التنوير الغربي كما عند ابن رشد . " ملكة إدراك الموجودات بأسبابها " .. وكما عند الشريف الجرجاني " جوهر مجرد عن المادة في ذاته ، مقارن لها في فعله "))¹⁶

مفهوم العقل أو العقلانية ارتبط في الفلسفة الغربية بالجانب المادي خلافاً لمفهومه عند المسلمين إبان حضارتهم سواء في المشرق أو المغرب . وإلى يومنا هذا عند من تمسك بأصول دينه، "لأنّ الطّور الإغريقي لهذه الفلسفة كان العقل فيه بلا نقل ولا وحي سماويّ .. ولأنّ طورها الحديث كان العقل فيه ثورة على اللاهوت الكنسي اللاحق .. فلقد كان اتّجاه الإسلام والمسلمين في تعريف العقل والعقلانية مغايراً ومتميّزاً. فالعقلانية الإسلامية نابعة من الدّين وليست غريبة عن الدّين .. " ¹⁷

2.1. جدلية الوحي والعقل

وهذه العبارة (العقل والنقل) : عُرفت في كتب التراث الإسلامي ودار حولهما نقاش طويل الذيل، في أيّهما يتقدّم الآخر ، وهل يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر أم يتكاملان ويتسايران؟. كما يمكن استعاضة لفظ "النقل" بلفظ "الوحي" أو "السمع" أو "النص" ، أمّا لفظ "عقل" فلا نجد له بدائل تساويه ، وتُقابل في اللغة الفرنسية la raison وجاء في موسوعة لالاند الفلسفية أن العقل يقابل المعارف الإيمانية أو بعبارة أخرى المعرفة المنزّلة ، إذن العقل في بعض مفاهيمه هو "معرفة طبيعية ، طالما أنّها تعارض مع المعرفة المنزّلة ، وهي موضوع الإيمان ، ((إنّ موضوع الإيمان هو الحقيقة التي نزلها الله بكيفية استثنائية)) .. وإنّ العقل هو تسلسل الحقائق ، لكن بنحو خاص ، عندما يقارن مع الإيمان ، هو تسلسل الحقائق التي يمكن أن يبلغها الفكر البشري بلوغاً طبيعياً ، دون عون من أنوار الإيمان. لقد فاجأ هذا التعريف للعقل (أي تعريف العقل القويم السليم) بعض الأشخاص المعتادين على مهاجمة العقل المستعمل بمعنى غامض " ¹⁸

فحينما أتكلّم في هذا البحث عن الجدلية القائمة بين (العقل والنقل) فلتمام إدراكي بأن إشكالية التأويل تتعلق بهذه الجدلية تعلّقاً وثيقاً، وهذا ما لا يخفي على أيّ باحث في مجال التأويل للنصوص الدينية ، "كما أن مرحلة الفهم تتعلق بكيفية تعامل العقل مع الوحي في مظهره النصّي لتبين المراد منه. ومن المعلوم أن العقول تتفاوت في تبين هذا المراد إمّا لسبب يرجع إلى العقل ذاته أو لسبب يعود إلى تلك النصوص من حيث ظنية دلالتها وإما لمقصد إلهي يجعل النصوص مناطاً مستديماً لنظر العقل " ²

16 ابن رشد بين الغرب والإسلام ، محمد عمارة ، ص 29.

17 مقام العقل في الإسلام ، محمد عمارة ، ص 8.

18 موسوعة لالاند ، ص 1116 .

فإنَّ وُجد في التّراث الإسلاميّ وتاريخه الطويل مَنْ يمجّد ((العقل)) ويعظّمه بل ويقدّمه على ((التّقل))، إلّا أنّ ذلك منهم لا يراد به إهمال النّصّ أو الغصّ من قيمته، كما نجد عند الحدّاثين ممّا يدلّ على أنّهم في جنوحهم إلى العقلانية لم يكن بفعل تأثيرهم بالمعتزلة أو الفلاسفة الإسلاميين كابن رشد. على سبيل المثال - بل بفعل تأثيرهم بالفلسفة الغربية، وفكر التنوير الّذي ما وجد إلّا لإزاحة أثر الكنيسة في أوروبا، وبالأحرى زحزحة الدين عن حياة الناس وفكرهم، ليُخلّ محلّه العقل بالمعنى الّذي سبق بيانه ..

ولكنّ فرقٌ شاسع بين دينٍ يقدّس العقل ويمجّده، ويجعل منه مناط التّكليف وأُسّ فهم النّصوص، وبين ديانة محرّفة تعتمد على الهرطقة، وجلّ ما تحمله من نصوص كُتِبها يتنافى مع الوحي الصّحيح المنزل من عند الله، ناهيك عن التناقضات الصارخة مع العقل الصّريح .

فالَّذين يَدعون إلى الامتثال إلى العقل وحده لأنّهم علميون متحرّرون من قيود النّصّ، وأنّهم يؤثرون الدّقة في الأشياء والوضوح فيها، وينفرون من الغوص في المعيّبات والتّحليق في عالم الأمثال والميتافيزيقا، ما موقفهم من تلك النّسبة العالية من الحقائق الّتي تدلّ على أنّ الإيمان بما - بسرّ وجودها - جزء لا يتجزّأ ممّا ينبغي أن يعيشه الإنسان في هذا الكون؟

فما دام خالق هذا الكون أنزل وحيا يخبرهم بما لا تستطيع عقولهم إدراكه ولا التّوصل إليه مهما فعلوا، فإنّ في مثل ذلك الوحي اختصارا للطّريق أمامهم حتّى لا يعيشوا أبد الدّهر في عَمَاية، فنور العقل لا يكفي وحده بل لا بدّ له من نور ثانٍ يكتمل به نوره ألا وهو الوحي المنزل، ومن كلام أبي حامد الغزالي في الرّدّ على أمثال هؤلاء: "والمغرور من اغترّ بعقله فظنّ أنّ ما هو منتف عن علمه منتف في نفسه".¹

الإشكال الّذي لا يزال قائما، وتدعو إليه أطراف من مذاهب فكرية من شتى بلاد الإسلام شرقا وغربا، اختلّفت توجّهاتها وأنماط تفكيرها، وتنوعت لغات الكتابة فيها، والتخصصات العلمية لأصحابها، ولكنها أطراف ذات جهود فكرية معقّلة بفلسفة غربية مادية وضعية التقت على رأي واحد يجمعها، ألا وهو نبذ النّصّ، والاعتداد بالعقل؛ والتنكّر للتّزاوج القائم بينهما في بيان حقائق الإنسان والكون والحياة، وعدم الاعتداد بأخبار الغيب الّتي تحملها بلاغات الدين، ليظنّ كثير من حملة ذلك الفكر أنّ العقل قد يستقلّ في إصدار المفاهيم الموضوعية، والقوانين العادلة، والأحكام الواقعية والمواقف المتحرّرة، فبالعقل وحده يعرف الصواب والخطأ، والحقّ والباطل، والحسن والقبح، مع نسبة كلّ شيء وتغيّره؛ فهذه هي الطائفة الّتي وسمت نفسها بالعقلانية والعلمية، ويقابلها في الشّقّ الثّاني الّلاعقليون أعداء الحقائق العلمية، أتباع الماضي وسجناؤه، وهذا هو تصنيفهم الّذي لا يجدون له بديلا، إما أن تكون من زمرة العقلانيين حيث لا دين، أو أن تكون في زمرة أهل الدين حيث لا عقل؛ بذلك تكون الزمرة الأولى قد حازت صفة الكمال، أما من تمسّك بالنص والتزم الدين فقد انقضت صلاحيته، وتلاشت إنسانيته، فلم يعد صالحا لإقامة

أركان الحياة، وبناء صرح الحضارة، فالمتمسك بالثّص أو الثّقل محجور عليه الوصول إلى الصواب، وكلّ متمسك بالثّص في الجمود والخرافة والتخلّف أقرب منه إلى التحرر والحقائق العلمية والتقدّم الفكري.

لا شك أنّها نظرة خاطئة بل وجائرة إزاء من يتمسك بالنقلبات أو الشرعيات أو النصّيات، وقد أصاب الغزالي المحرّ حين قال: "وظنّ من يظنّ أنّ العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن، هو ظنّ صادر عن عمى في عين البصيرة. نعوذ بالله منه. بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما، فيظن أنه تناقض في الدّين، فيتحرّ به فينسلّ من الدّين كانسلاال الشعرة من العجين؛ وإنّما ذلك لأنّ عجزه في نفسه خيل إليه نقضا في الدّين وهيئات".¹⁹

فذلك إشكال قديم عرفه التاريخ الإسلامي، وكان الناس آنذاك على ثلاث فرق، إمّا مائل إلى العقل تارك للثّص أو أخذ بالثّص تارك للعقل، أو أخذ بكليهما موقّف. ملقّق بلغة الغزالي. بينهما، وهم أهل الوسط، وهنا أيضا نقف مع الغزالي وقفة أخرى، وهو الذي سير أغوار تلك الطوائف كلها وعرف بواطنها وعللها، وكشف عن مواطن القوة والضعف فيها، ومعالج الصّلاح والفساد فيها، فأرقا في ذلك كلّ بين أهل الحق وأهل الضلال، وللإختصار أستلّ خلاصة كلامه من كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) عند القرضاوي من خلال مقدمة ذلك الكتاب وما يليها في وصف عصابة الحق وأهل السنة: "بأنهم وحدهم الذين اهتموا إلى أسرار ما أنزل الله على رسوله، واطلّوا على طريق التلّفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحقّقوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول، والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وحزب الجمود على التّفليد، واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول، وقلة البصائر، وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرّف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر. فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط، بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد، والاعتماد على الصراط المستقيم.

فلا يجوز إذن نصب العقل عدوا للشرع، ولا نصب الشرع عدوا للعقل.

ولا يتصوّر أن يُثبت الشرع ما ينفيه العقل. أي ما يقطع باستحالته. ولا أن ينفي ما يثبته العقل، أي ما يقيم البراهين اليقينية على وجوده.

والعكس ثابت أيضا، بمعنى أن العقل لا يتصوّر أن يُثبت ما يقطع الشرع بنفيه، ولا أن ينفي ما يقطع الشرع بثبوته. وبعبارة موجزة يرى الغزالي أن العقل لا يمكن أن يثبت حقيقة ينفيها الشرع، وأن الشرع لا يمكنه أن يأتي بعقيدة يحيلها العقل.

وإذا وقع شيء من ذلك، فلا بدّ أن يكون من جاهل متوهّم على العقل، أو متوهّم على الشرع. وما كانت حملته في (التهافت) على الفلاسفة إلا لأنهم توهّموا على العقل، فأثبتوا باسمه، ما لا برهان عليه، ونفوا تحت مظلّته ما لا دليل على نفيه، وجاءوا بما لا يقبل في العلوم الظنية، فكيف يقبل في العقلية؟ وقد رأينا حملته في (المنقذ من الضلال) على من سّماه (الصّديق الجاهل) للإسلام الذي أنكر - باسم الشرع - ما قاله الفلاسفة في الكسوف والخسوف، ونحو ذلك ممّا يتّصل بالعلوم الرياضية والفلكية، ومن شُعَب الفلسفة القديمة، مع أن أدلّتها برهانيّة يقينية، لا سبيل إلى مجادلتها، وهي في عصرنا جزء من العلوم الكونية والطبيعية التي تقوم على مبدأ الملاحظة والتجربة.

ومع تقرير هذا المبدأ - عدم تعارض العقل والشرع - أوضح أنّ لكلّ من العقل والشرع اختصاصاً، أو دائرة ينفذ فيها سلطانه، ولا يتجاوزها .

وجعل الغزالي من اختصاص العقل إثبات أعظم قضيتين من قضايا الفلسفة، وأخطر قضايا الدين، وهما ((وجود الله))، ((وثبوت الله)) .

فوجود الله وقدرته وإرادته وعلمه إنّما يثبت بالعقل، وما لم يثبت ذلك بالعقل لم يثبت بالشرع".²⁰ إذن ذلك ظنّ قديم ولكنه متجدّد، في ثوب لبسه الحداثيون الغربيون، وتلقّفه منهم من سار على نهجهم ممّن يُنسبون إلى الإسلام، فصاروا ينعنون أنفسهم بالعقلانية والتنوير، والعلمانية، والحدّاثية، والتجديد، والمفكرين الجدد، وكلّ الصفات التي تنطلق - في اعتقادهم - من مشكاة العقل بعيداً عن هيمنة الدين والوحي .

وقد كان السلف من الصّحابة ومن تبعهم "يعرفون أنّ الوحي إنّما جاء هادياً للعقل وقائداً له في الأمور التي لا يتأتى للعقل أن يلج ميادينها أو يقتحم حماها، أو يدلي فيها برأي يتفق عليه الناس . وهذه الميادين هي الدين ، والدين ليس رأياً بشرياً، إنّما تنزيل من حكيم حميد، وكل موقف من الشخصية البشرية تجاه النص سوى موقف السّجود له، إنّما هو موقف لتبديل الدّين من أن يكون إلهياً إلى أن يكون بشرياً ولو كان يستقيم الأمر على ذلك كما كان هناك من حاجة إلى الدّين".²¹

لا يمكن أن يكون العقل إلّا مكبّلاً للثقل، فهو إمّا كاشف لما في الثقل أو داعم له، ولا يمكن أن يتناقض معه أو أن يصطدم به، فكلاهما نور من نور الله، أمكن بهما الإنسان من معرفة الحقّ والصّواب والشرع، خصّ العقل بالفهم، والوحي بالغيب، فالعقل مناط التّكليف، أمّا الوحي فمصدر التّكليف، فبدون هذين النورين لا يصلح حال

²⁰ موقف الإسلام من العقل والعلم، يوسف القرضاوي، ص 60-61.

²¹ المرجع نفسه، ص 24.

الإنسان، وهما كما عبّر الغزالي: "اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل الأسّ والشرع كالبناء، ولن يغني أسّ ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ".²²

وقد نجد في بعض العلماء السابقين حرصا على العلوم العقلية، ومبالغة في الدّود عنها لأنّها وسيلة ناجعة في خدمة الشريعة، وعلى رأس هؤلاء ابن حزم الظاهري الذي لا ينفع عنده مجرد النظر في تلك العلوم العقلية، خصوصا المنطق، بل استغلال مثل هذا العلم واستثماره في إقامة الأحكام الشرعية هو المطلوب، كما يساعد أيضا في فهم النص الديني، وقد استطاع عن جدارة أن يربط بين النقل والعقل، فعنده كل العلوم لا تخالف الشرع، لأن أساسها البرهان والعقل، وهما حقّ ومعقول، ولا يمكنها مخالفة القرآن لأنّه معقول، وكلّ ما هو معقول عقلا فهو معقول شرعا.²³

ونموذج آخر من العلماء المعدودين ضمن بُناة الفكر الأشعري، وهو الفخر الرازي صاحب التصانيف الكثيرة في علم الأصول والفقه والكلام والفلسفة واللغة و التفسير وغيرها من الفنون العلمية؛ ذهب مذهباً في تعظيم العقل وتقديمه على النقل انتقد عليه. دون إهماله وإزاحته أو الغض منه والتشكيك فيه كما يفعل الحداثيون. لم يوافق حتى من كان على أشعريته، وإن يرى ابن تيمية الحبلي للرد عليه في كتابه ((درء تعارض العقل والنقل)) أو الموسوم أيضا بـ((موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)).

يقول الرازي: "إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو الظواهر الثقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإنما أن يجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإنما أن يُرادا جميعا. وإنما أن يُقدّم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل الثقل، فلو قدّمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل الثقل، والقدح في أصل الشّيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحا في الثقل و العقل جميعا، فوجب تقديم العقل، ثم الثقل إنّا أن يؤول، وإنّا أن يُفوّض.

أما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما".²⁴

وردّ ابن تيمية حول تعارض النقل والعقل يتلخّص في قوله: ((إنّ قوله: "إذا تعارض الثقل والعقل"، إنّا أن يريد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ، وإنّا أن يريد به الظنّيين، فالمقدّم هو الرّاجح مطلقا، وإنّا أن يريد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدّم مطلقا، وإذا قدّر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيا، لا لكونه عقليا؛ فنعلم أن تقديم العقلي مطلقا خطأ، كما أنّ جعل جهة التّرجيح كونه عقليا خطأ".²⁵

22 معارج القدس في مدارج معرفة النفس، أبو حامد الغزالي، ص 57.

23 ابن حزم والفكر الفلسفي في الأندلس والمغرب، سالم يفوت، ص 252-259.

24 درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، 1/107.

25 درء تعارض العقل والنقل، 1/153.

ويؤكد ابن تيمية بالاستقراء على عدم إمكان التصادم بينهما، إذ: "ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قطّ".
وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يُعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع.
وهذا تأملت في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوت والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قطّ، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه، إمّا حديث موضوع، دلالة ضعيفة، فلا يصح أن يكون دليلاً لو تجرّد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالف صريح المعقول؟
ونحن نعلم أنّ الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم انتفاؤه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته".²⁶

ولا شك أنّ الكلام عن هذه الجدلية القائمة بين هذين القطبين ((العقل)) و((النقل))، سيجلو لنا الموقف الصحيح منهما، ويقود إلى بيان تلك العلاقة المتينة بينهما، ويخلصنا من أخطاء بعض الماضين في جنوحهم لأحد الطرفين دون الآخر، كما سينبّهنا إلى خطر الأخذ بفكر العقلانيين الذين لا يجدون للتصوص من القدسيّة ما نجده عند السابّقين. رغم اعتدادهم بالعقل. سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة وحتى الفلاسفة منهم، فالعقلانية بذلك المعنى هو أساس الحداثة وركيزتها التي تقوم عليها مبادئها، فكل شيء عندهم قابل لنقاش العقل ونقده، وليس لهم في ذلك حدّ يقفون عنده.

الخاتمة

فعلم الكلام وجه العقائد، والفلسفة الإسلامية أضافت جديداً إلى الفلسفة اليونانية، مع التشذيب والتهذيب والبعد عن الآثار الوثنية، فأثمرت مثل الفلسفة الرشدية التي كان لها من التأثير ما أثمر نهضة علمية خارج أسوار العالم الإسلامي.

فلا تناقض عندنا بين العقل والوحي، بل تكاملهما ظاهر في بناء الحضارة الإسلامية، ودعوى التناقض إنما يردّها من يتكلم عن هذه الحضارة خارج النص، ولا يتماهى مع كامل مكونات هذه الحضارة وخصائصها، ويكسر حلقات السلسلة الإيمانية لدى بُنائها، فحكمه دوماً سيكون خارج السوار الذي صنعتته سُور القرآن، والمتنوّ المسندة إلى النبيّ محمد الذي بُعث بالوحيين، وخطب بهما أولي الألباب، فكان بما ورّث من نصوص الوحيين مُلهم المسلمين في المشارق

والمغارب عبر قرون عدة إلى صناعة واحدة من أرقى الحضارات، أعملوا فيها الوحي والعقل معا، فما استطاعت أمة من الأمم التي عاصرتهم أن تصنع مثل صنيعهم، حيث أعقت حضارتهم علومًا ومعارفًا مازجت القيم السامية، وفطعت الروح والعقل معا.

المصادر والمراجع

- ابن تيمية، درة تعارض العقل والنقل، تحقيق السيد محمد السيد، 2006، دار الحديث، القاهرة.
- ابن حزم، والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، سالم يفوت، ط الأولى، 1430 هـ / 2009 م، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب.
- ابن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، المسند، مؤسسة قرطبة، القاهرة.
- ابن خلدون، المقدمة، ت عبد السلام الشداوي، CNRPAH، 2006، الجزائر.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العربي، بيروت، 2008/1429.
- ابن رشد بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، 1997م، دار تحفة مصر، القاهرة.
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، د ط، 1423 هـ / 2006 م، بيروت، لبنان.
- أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط الثانية، 1975 م، دار لآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
- أحمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة، دار الفكر، ط الأولى، 2011، بيروت.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 1434 هـ / 2013 م، دار الكتب العلمية، لبنان.
- الزغب الأصفهاني، المفردات، ط الثانية، 1418 هـ / 1997 م، دار البشير، جدة.
- سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، دار السلام، ط الثانية، 2013 القاهرة ط الأولى، 2018.
- عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، ط الثانية، د ت، دار المعارف، مصر.
- عبد العال سالم مكرم، الفكر الإسلامي بين العقل والوحي وأثره في مستقبل الإسلام، دار الشروق، لبنان، بيروت.
- عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر.
- لابلاند، موسوعة لابلاند الفلسفية، الطبعة 2008. تعريب خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان.
- مجمع اللغة العربية بمصر، المعجم الوسيط.
- محمد رشيد رضا، الوحي الحمدي، دار الكتب العلمية، ط الأولى، 2005، بيروت.
- محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، ط الأولى، 2008، تحفة مصر، القاهرة.
- محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، دار المعرفة، بيروت.
- المرجع في تاريخ علم الكلام، تحرير زابنه شمينكه، وترجمة شفيق السيد، ط الأولى، 2018، بيروت.
- يوسف القرضاوي، موقف الإسلام من العقل والعلم، ط الأولى 1435 هـ / 2014 م، مكتبة وهبة، مصر.

النصوص السياسية في القرآن الكريم مصدراً للحضارة الإسلامية

-قصة سليمان عليه السلام مع ملكة سبأ نموذجاً-

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud ALNAFFAR / الأستاذ المساعد محمود النفار

جامعة فان يوزنجوييل المتويزة، فان/ تركيا

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/ Türkiye
mahmut.nafar@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8044-3685

المقدمة

مفهوم الحضارة من المفاهيم التي يعسر وضع حد دقيق لها بالنظر إلى تنوع المآخذ اللغوية والمصادر المعرفية والتقاليد الثقافية التي يرجع إليها في التعريف، وهو ما يستدعي دراسة المفهوم دراسة تحليلية في ضوء سياقاته المختلفة¹. في السياق الغربي اختار البعض تعريف الحضارة بالنظر إلى عناصرها مثل إدوارد تايلور حيث عرف الحضارة بأنها نظام اجتماعي يشتمل على عدد المقومات مثل الدين والفن والقانون والأخلاق والتقاليد، وبعضها خصائصها مثل ألفريد فيبر الذي عرفها بأنها جملة المعارف النظرية والتطبيقية غير الشخصية التي تنتقل من جيل إلى جيل ، وبعضها اختار نطاقها مثل هومبولت، وبعضها اختار النظر إلى مراحل تبلورها التاريخي مثل اشبنجلر².

وفي السياق الإسلامي عرف ابن خلدون الحضارة بأنها: "أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران، زيادة تتفاوت بتفاوت الرّفه وتفاوت الأمم في القلّة والكثرة تفاوتاً غير منحصر، وتقع فيها عند كثرة التّفنّ في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصّنائع، ويحتاج كلّ صنف منها إلى القومة عليه والمهرة فيه، ويقدر ما يتزَيّد من أصنافها تتزَيّد أهل صناعتها ويتلوّن ذلك الجيل بها، ومتى اتّصلت الأيّام وتعاقبت تلك الصّناعات حذق أولئك الصّنّاع في صناعتهم ومهروا في معرفتها والأعصار بطولها وانفساح أمدّها وتكرير أمثالها، تزيدها استحكاماً ورسوخاً، وأكثر ما يقع ذلك في الأمصار لاستجار العمران وكثرة الرّفه في أهلها. وذلك كلّهُ إنّما يجيء من قبل الدّولة"، وهي عند مالك بن نبي "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين، أن يقدم لكل فرد من أفرادهِ في كل طور من أطوار وجودهِ من

1 بدران بن الحسن، "مفهوم الحضارة دراسة تحليلية مقارنة عابرة للثقافات"، مجلة أنثروبولوجيا، 7/ 2، (2021)، 159.

2 حبيب الله بابائي، جدلية النظر والعمل في التأسيس الإسلامي لإلهيات الحضارة، ترجمة: حسين صالي، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014)، 22-23.

الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور"، وجعل بن نبي عناصر هذه الحضارة ثلاثة: الإنسان والتراب والوقت في وجود شبكة اجتماعية على ضوء الفكرة الدينية³. وكان حامد عبد الله ربيع قد أشار إلى صلة الحضاري بالسياسي في قوله إن الحضارة نظام للقيم مرتبة تصاعدياً، ينبع بعضها من بعض ويعلو بعضها بعضاً، وبذلك تشكل وجودها الخلاق، وتؤدي وظيفتها التاريخية⁴.

والمفهوم الإسلامي للحضارة متوازن في جميع الثنائيات التي تقابلت وتضادت في الفكر الغربي، فهو وسط بين المادية والمعنوية، والعقل والوحي، والجسد والروح، والحتميات والغيبيات، والتقدم والخلاص، والحيوانية والروحانية، والفرد والجماعة، والغيب والشهادة.

هذا، ويزخر القرآن الكريم بالإشارة إلى حضارات عديدة في التاريخ البشري، لأهم كثيرة في حقب مختلفة متنوعة، وامتازت كل حضارة من هذه الحضارات بنماذج ونظم سياسية متنوعة.

وتنقسم هذه الحضارات إلى أقسام، جماعها قسمان: الحضارات التي تأسست على الوحي مثل الحضارة الإسرائيلية التي تجسدت في حكم مجموعة من الأنبياء لأقوامهم، وهم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 54]، وأظهر ما تجلّى الملك الإسرائيلي في عهد دودا وسليمان عليهما السلام، وخاصة سليمان عليه السلام الذي دعا بطلب الملك الاستثنائي فاستجيب له كما قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (35) فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ (36) وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَعَوَّاصٍ (37) وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ (38) هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ لِغَيْرِ حِسَابٍ (39) وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ (40)﴾ [ص: 35 - 40].

والقسم الثاني: الحضارات التي تأسست على العقل أو الهوى مثل عاد وثمود ومدين والمؤتفكات، ومثل حضارة الفراعنة، وهي أكثر الحضارات التي ورد ذكرها وانتقادها في القرآن الكريم. كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ (6) إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ (7) الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ (8) وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ (9) وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ (10) الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ (11) فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ (12) فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ (13) إِنَّ رَبَّكَ لَبَالْمُرْصَادِ (14)﴾ [الفجر: 6 - 14].

اختارت الدراسة نموذجاً لأمتين وحضارتين: حضارة اليمنيين في سبأ وحضارة الإسرائيليين في بيت المقدس، كان لكل منهما نموذج في السياسة والحكم يتغاير في المأخذ والتشريع، والقيم والأخلاق، والمقاصد والغايات، على رأس النموذج الأول الرجل النبي سليمان عليه السلام، وعلى رأس النموذج الثاني المرأة العاقلة بلقيس. ومن خلالها سنكشف

3 بن الحسن، مفهوم الحضارة: 170-171.

4 محمد عبده إبراهيم، التجديد الحضاري عند حامد ربيع، (إسطنبول: مركز الفكر السياسي، 2022م)، 155.

على نتائج قريبة مما ذهب إليه غوستاف لوبون حين خلص إلى أن عناصر الحضارة من لغات ونظم وفنون وآداب هي المظهر الخارجي فحسب لروح الأمة⁵، لكننا سنختلف معه في وزن عنصر الدين والمعتقد ضمن العناصر، لأننا نعتقد أن المعتقدات أو الفكرة الدينية بتعبير مالك بن نبي هي التي تخلق هذه الروح وأن الفكرة الإسلامية تحديداً ترعى جميع هذه العناصر. الأمر الذي سيتجلى من خلال قصة سليمان عليه السلام التي تؤكد الامتداد الزمني الفسيح لفقه السياسة الشرعية في التاريخ البشري من خلال النماذج التي تبحثها في سياقات منهجية وتأصيلية.

ومن خلال المنهج الوصفي التحليلي تطوف هذه الدراسة على كتب التفسير والسياسة الشرعية ومقاصد الشريعة وفقه الشريعة والعمران لتقف على مناحي الإفادة من قصة سليمان عليه السلام بهدف الإسهام في التجديد الحضاري للأمة الإسلامية في الواقع المعاصر.

1. المصادر السياسية للحضارة في النموذج الإسلامي - القرآن المكّي والقصص القرآني وشرع من قبلنا نموذجاً-

عديدة هي المصادر والمآخذ التي تتشكل منها الحضارة في النموذج الإسلامي، وهي تنقسم قسمين كبيرين: المصادر التي تنتسب إلى النص الديني مثل القرآن والسنة وما يتصل بهما أو يتفرع عنهما من أدلة مثل الإجماع والقياس والاستدلال والاستصلاح ونحو ذلك. ويصاحبها تلك المصادر التي أبدعها العقل المسلم من العلوم والمعارف الدينية النافعة التي يعد البحث فيها ضمن الواجبات الدينية الكفائية.

والقسم الثاني: المصادر التي تنتسب إلى الواقع والخبرة البشرية التي أبدعها العقل المسلم أثناء محاولة تنزيل المصادر الأولى في وسائل وأشكال نظامية وهياكل عملية تنضحت مع الوقت، واختبرت بامتحان الحوادث والوقائع. وأعظم هذه المصادر ومقدمها هو القرآن الكريم والذي هو الوعاء الأكبر للقصص القرآني. وقد شاع الاهتمام بالقرآن المدني كمصدر للسياسة والحضارة في الفكر الإسلامي، وهو أمر ضعف بسببه الاستنباط السياسي من القرآن المكّي على الرغم من ثرائه الكبير بالحركة السياسية والفكر الحضاري.

وقد حال دون الإفادة من القرآن المكّي بما اشتمل عليه من قصص مهمة جداً في البناء الحضاري ثلاثة أمور: الأول: شيوع فكرة مواضيع معينة عالجها القرآن المكّي، وهي الاعتقاد واليوم الآخر.

والأمر الثاني: فهم غير دقيق لشرع من قبلنا واعتباره في التشريع الإسلامي الحمدي. وسوف نبين هنا ضعف الفكرة الأولى، واجتزاء الفكرة الثانية.

والأمر الثالث: غلبة الإفادة السياسية من القصص القرآني في مجال القيم دون الفقه السياسي الكلي والجزئي.

1.1 القرآن المكي مصدراً سياسياً للحضارة الإسلامية

زعم المستشرق المجري إيجناس جولده تسيهـر *Ignaz Goldziher* أن القرآن المكي كان تشاؤمياً لا يجاوز أسس الاعتقاد وأن أصول الفكر السياسي الإسلامي تأخرت إلى القرآن المدني نتيجة لتطور الدين من أفكار غير ناضجة تخاطب قريشا حصراً إلى دين ناضج يخاطب البشرية، وثمرة للتغيرات النفسية التي تركت أثرها في النبي محمد وصحابته تبعاً للظروف التاريخية⁶.

وقد رد عليه التيجاني عبد القادر حامد في مصنفه المهم "أصول الفكر السياسي في القرآن المكي"، واختار سورة الأعراف كنموذج لبيان الجذور الفلسفية والكلامية للفكر السياسي الإسلامي، وتطبيقها العملي في تجارب الأنبياء والرسل السابقين، لافتاً الأنظار إلى معالجات السور المكية للواقع السياسي، فمن ذلك حديث سورة الإسراء عن إفساد بني إسرائيل، وحديث سورة الروم عن الفساد الدولي في الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية. ولفت الأنظار إلى التجربة السياسية للنبي صلى الله عليه وسلم في العهد المكي من خلال السعي لإقامة الأحلاف وتحييد الخصوم وبناء دولة حيث عرض نفسه على القبائل في موسم الحج، وزار ثقيف، وفاوض بني عامر⁷.

ونحسب أن منطق البناء أهم من منطق الدفاع، ولذا فإن ضميمته القرآن المكي إلى نظيره المدني في بناء العلوم السياسية الإسلامية بناء منهجياً أمر غاية في الأهمية، من خلال استنباط الأصول والقيم والمقاصد والأحكام السياسية التي صرحت أو أشارت أو أومأت لها النصوص المكية، ثم سبرها وتنقيحها لتمييز المنسوخ منها من غير المنسوخ كلياً أو جزئياً، ثم تصنيفها بحسب موضوعات العلوم السياسية الإسلامية، ثم دراسة سبل الاستفادة منها في عمليات التأصيل والتنزيل.

ويشهد لمنطق البناء قول الإمام الشاطبي إن القرآن المدني منزل في الفهم على القرآن المكي، وأن معنى الخطاب المدني مبني في الغالب على المكي، وضرب مثلاً لافتاً بسورة الأنعام التي بينت قواعد العقائد وأصول الدين، وأضاف بأن العلماء خرجوا منها "قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكلمون من أول إثبات واجب الوجود إلى إثبات الإمامة"⁸، ولعله يشير بخصوص الإمامة تحديداً إلى قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57]، وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ [الأنعام: 89]، وقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: 114]، وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ

6 جولده تسيهـر، العقيدة والشرعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والشرعي في الدين الإسلامي، ترجمة: محمد يوسف موسى وأخرون، (القاهرة: دار الكاتب المصري، 1946م)، 14-25.

7 التيجاني عبد القادر، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، (فريجيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م)، 55-184.

8 الشاطبي، الموافقات، تحقيق: الحسين آيت سعيد، (فاس: منشورات البشير بنعطلة، 1438هـ/2017م)، 4/824.

الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أَتَوْا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ (116) وَمَا كَانَ رِئُوكَ لِیُهْلِكَ الْقَرْیَ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ (117) ﴿[هود: 116، 117].

1. 2. شرع من قبلنا مصدراً سياسياً للحضارة الإسلامية

لا يمكن الإحاطة بموقف الأصوليين من شرع من قبلنا دون تحرير مواضع اتفاقهم واختلافهم، ومن حرص على هذا التبيان الإمام القراني (ت 684هـ) حيث قسم الشرائع السابقة إلى أقسام ثلاثة: أحدها: ما لا يعرف إلا من كتبهم ونقل رواهم الكفار، ولا يقع التكليف الشرعي به، مثل تحريم لحم الجدي بلبن أمه في التوراة.

والثاني: ما علمنا من شرعنا أنه شرع لهم، وأمرنا به أيضاً في شريعتنا مثل قوله تعالى في حقهم: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: 45]. مع قوله تعالى لنا: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [البقرة: 178].

والثالث: ما ثبت بشرعنا أنه شرع لهم، بيد أننا لم نؤمر به، مثل الاستدلال بقول يوسف عليه السلام: ﴿وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلٍ بِغَيْرِ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ { [يوسف: 72] على وجوب الضمان، ومثل جعل الصداق منفعة على ما حكى الله من قول شعيب لموسى عليهما السلام: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكُحَكَ إِحْدَى ابْنَتِي هَاتَيْنِ﴾ [قصص: 27]. فهذا القسم الثالث هو الذي وقع فيه الخلاف بين الأصوليين⁹.

وبالنظر إلى المجال السياسي والحضاري يلاحظ أن معظم النصوص السياسية الواردة في شرائع من قبلنا أنه مما جاءت شريعتنا بإقراره، وسبب هذا أمور: أحدها: أن النصوص السياسية قاطعة الدلالة في شريعتنا محدودة ومحصورة. وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "لا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة. والخبر المتواتر معوز أيضاً"¹⁰، ويظهر أثر هذا الأمر بندرة المخالفات بين شريعتنا وشرعية من قبلنا في المجال السياسي تحديداً.

والثاني: أن مبنى الفقه السياسي في شرعنا وشرع من قبلنا على المصلحة، يشهد لهذا استقراء النصوص السياسية الواردة في شرع من قبلنا مثل قول الله في داود عليه السلام: ﴿وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 251]، أي: تعطلت المصالح الدينية والدنيوية التي ترجع إلى النبوة، والإمامة، ولذا قال بعض المفسرين في تفسيرها: "لولا أن الله نصب السلطان، وأقام الحكام لينصفوا المظلوم من الظالم، ويردوا القوي عن الضعيف، لتوالت الخلق بعضهم على بعض، وأكل القوي الضعيف فيفسد النظام"¹¹، وقول الله في سليمان عليه السلام: ﴿حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى

9 القراني، نقائس الأصول في شرح الفصول، تحقيق: عادل الموجود- علي معوض، (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995)، 6/ 2371.

10 المصدر السابق، 244.

11 ابن عجيبة، البحر المديد، 1/ 280.

وَإِذِ النَّمْلُ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطُمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (18) فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ (19) ﴿ [النمل: 18، 19] إذ فيها إشارات إلى عدم تقصده إلى إذابة النمل، وتبسمه لما رآه من رعاية النملة مصالح نوعها، وتعداده الملك نعمة تستوجب شكر القلب واللسان والعمل، وقول الله تعالى على لسان بلقيس: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ [النمل: 34]، ثم تبين أن سليمان ليس من هؤلاء، وأنه على النقيض في طلب الصلاح الديني والديني لقومه وقومها، وقول يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي خَفِيفٌ عَلَيْهِمْ﴾ [يوسف: 55]. قال الإمام الرازي في تفسير طلبه للإمامة: "إنه عليه السلام كان مكلفا برعاية مصالح الخلق"¹². الثالث: أنه يندر النسخ بين الشرائع في الأحكام السياسية التي ساقته نصوص الشريعة الخاتمة، وعلى هذا يمكن قبول كلام الشيخ محمد رشيد رضا حول مغايرة الشرائع في الاجتهاد السياسي والشورى¹³ إذا كان المقصود به السعة على مستوى المناهج والمضامين، وهو ما لا يخالف فيه، أما أصل الاجتهاد والشورى فلا.

ومما يدل على المخالفة في بعض الأحكام تحريم الغنائم على الأمم السابقة وتفرّد هذه الأمة بإباحته لقوله صلى الله عليه وسلم: «أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَ أَحَدٌ قَبْلِي... وَأَحَلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ، وَلَمْ تَحَلْ لِأَحَدٍ قَبْلِي»¹⁴، ويدل عليها أيضاً اختيار الله سبحانه وتعالى لبعض ملوكهم، وعدم تفويضهم اختيار رؤسائهم بأنفسهم كما قال تعالى على لسان نبيهم عليه السلام: ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ [البقرة: 247].

ومما يدل على أصل الموافقة في الاجتهاد والشورى قول الله تعالى في ذات القصة: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ اأَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُنَاقِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيْهِ كُفْرًا أَنْ تَقَاتِلُوا} [البقرة: 246]، فقد استنبط المفسرون والفقهاء من الإشارة إلى الملأ أصالة الشورى في التدبير السياسي والعسكري، فمن ذلك قول الإمام الماتريدي: "فيه دلالة: أن كل نبي منهم كان إنما يشاور الأشراف من قومه والرؤساء منهم، وإليهم يصرف تدبير الأمور، ولا إلى السفلة منهم والرؤساء"¹⁵، وقول الإمام الجصاص: "يدل على أن الإمامة ليست وراثية لإنكار الله تعالى عليهم ما أنكره من التملك عليهم من ليس من أهل النبوة ولا الملك وبين أن ذلك مستحق بالعلم والقوة لا بالنسب ودل ذلك أيضا على أنه لا حظ للنسب مع العلم وفضائل النفس وأنها مقدمة عليه لأن الله أخبر أنه اختاره عليهم لعلمه وقوته وإن كانوا أشرف منه نسباً"¹⁶، وهذه الأقوال وغيرها تؤكد ضعف ما

12 فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 18/ 473.

13 محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 6/ 346.

14 مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط.)، "كتاب المساجد"، 521.

15 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مهدي باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، 2/ 222.

16 الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 2/ 167.

ذهب إليه الإمام ابن تيمية أن الملك هنا بمعنى الوراثة في الحكم لاعتبارات النسب، وأن ذلك كان جائزاً في الشرائع السابقة مستشهداً بالآية أنفة الذكر ونظيراتها في القرآن الكريم مثل قول الله تعالى ﴿آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 54]، وقول الله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ﴾ [يوسف: 101]¹⁷، وأما تخيير النبي صلى الله عليه وسلم بين أن يكون نبياً عبداً أو نبياً ملكاً فليس المراد منه المقابلة بين الخلافة والملك كما فهم ابن تيمية¹⁸، بل المراد نظير تلك الخوارق التي آتاها الله تعالى لسليمان عليه السلام من "التصرف في خزائن الأرض، ورد الشمس بعد غروبها، وشق القمر، واختراق السماوات، وحبس المطر وإرساله، وإرسال الرياح وإمسакها، وتظليل الغمام"¹⁹، أو أن المراد مظاهر الملك والسلطنة حتى وإن كانت بحق²⁰.

وقد جاء في نصوص القرآن الكريم ما يؤكد موافقة الشريعة الحمديدية للشرائع السابقة في معظم الأحكام السياسية، فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هَدَمْتُ صَوَامِعَ وَبِيَعٍ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ يُدْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 40]، حيث جاءت هذه الآية تفصيلاً وإقراراً لمقاصد ملك داود عليه السلام الوارد عقيب هزيمة جالوت حيث قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 251]. ومن ذلك: إقرار بلقيس في قولها: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ [النمل: 34]، بقول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [النمل: 34].

ومن القضايا المهمة التي تؤكد المشتركات السياسية بين الشريعة الحمديدية والشرائع السابقة تأكيد الأصوليين على نسخ الشريعة الحمديدية لا يمتد إلى جميع الشرائع بالكلية، ويضربون مثلاً بما لا يمتد إليه النسخ بوجوب الإيمان وتحريم الزنا والسرقة والقتل والكفر²¹. وهنا يمكن استحضار جملة كبيرة من القيم والكليات السياسية التي لم تختلف فيها الشرائع مثل وجوب العدل والإنصاف، وتحريم الظلم والتعسف، واستحسان المشورة والمشاورة، واستقباح التفرد والاستبداد، والدعوة إلى الإصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتحذير من الإفساد والأمر بالمنكر والنهي عن المعروف، واعتبار الحرية الدينية والسياسية.

ويمكن تلخيص الكلام السابق بتأكيد الأصوليين والعلماء على أن مقاصد الشريعة الخمسة ليست خاصة بالشريعة الحمديدية بل هي تستوعب الشرائع السابقة كلها. ومن ذلك قول الإمام الغزالي: "مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة،

17 ابن تيمية، الخلافة والملك، تحقيق: حاد سلامة، (الزرقاء: مكتبة المنار، 1414هـ/1994م)، 37.

18 المصدر السابق، 38.

19 الماوي، فيض القدير، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1356م)، 1/ 148.

20 ابن باديس، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، تحقيق: أحمد نجس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/1995م)، 239.

21 أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، 166.

وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة. وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر²².

ولم أقف على من قارن بين ما ورد في شريعتنا من جهة، وما ورد في شريعة من قبلنا مما جاء في شريعتنا إقراره من جهة أخرى أيهما أعلى مرتبة؟

ويغلب على الظن أنهما في مرتبة واحدة من حيث طرو الإقرار خاصة عند القائلين بالاحتجاج بشرع من قبلها، ولا يضير هذا التساوي بناء شرع من قبلنا على إقرار شريعتنا المحمدية لأن محل المقارنة هو قوة الأدلة بعد حصول الإقرار، وهما من هذه الحثيثة سواء، والله أعلم.

وقد يظهر أن هناك بعض الأحكام السياسية الواردة في شريعة من قبلنا مخالفة لما ورد في شريعتنا، والأمر في نظرنا بحاجة إلى تمحيص لأنه قد تظهر بعض الوجوه التي لا تجعلها على هذا النحو، فمن ذلك قول يوسف عليه السلام: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهَا﴾ [يوسف: 55] حيث حقق بعض المفسرين والفقهاء أن هذه الآية لا تتعارض والأحاديث المروية عن خاتم النبيين في النهي عن طلب الإمارة وذكرها وجوهاً للجمع بينهما، فمن ذلك: قول الإمام الواحدي (ت 468هـ): "إن قيل: لم طلب يوسف الإمارة، والنبي - صلى الله عليه وسلم - قال لعبد الرحمن بن سمرة "يا عبد الرحمن لا تسل الإمارة"؟ والجواب من هذا ما ذكره أبو إسحاق قال: إن الأنبياء بعثوا لإقامة الحق والعدل ووضع الأشياء مواضعها، وعلم يوسف - صلى الله عليه وسلم - أنه لا أحد أقوم بذلك ولا أوضع له في مواضعه منه، فسأل ذلك إرادة للصالح"²³. وذكر ابن العربي أربعة أجوبة: "أنه سألها بالحفظ والعلم لا بالحسب والجمال. الثاني: سأل ذلك ليوصل إلى الفقراء حظوظهم لا لحظ نفسه. الثالث: إنما قال ذلك عند من لا يعرفه، فأراد التعريف بنفسه، وصار ذلك مستثنى من قوله: {فلا تركوا أنفسكم} [النجم: 32]. الرابع: أنه رأى ذلك فرضاً متعينا عليه؛ لأنه لم يكن هنالك غيره"²⁴. وقال الإمام القرطبي (ت 656هـ) في الأخبار الناهية عن طلب الإمارة: "هذا كله محمول على ما إذا كان هنالك جماعة ممن يقوم بها ويصلح لها، فأما لو لم يكن هنالك ممن يصلح لها إلا واحد لتعين ذلك عليه ووجب أن يتولاها ويسأل ذلك، ويخبر بصفاته التي يستحقها بها من العلم والكفاية وغير ذلك؛ كما قال يوسف عليه السلام"²⁵.

22 المصدر السابق، 174.

23 الواحدي، التفسير البسيط، تحقيق: مجموعة من باحثي المكتورة، (الرياض: عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة 1، 1430هـ)، 12/ 154-155.

24 ابن العربي، أحكام القرآن، 3/ 59.

25 القرطبي، للفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، 4/ 16.

1. 3. القصص القرآني مصدراً سياسياً للحضارة الإسلامية

ذكر المفسرون أن الغرض من سوق القصص القرآنية "ليس قاصراً على حصول العبرة والموعظة مما تضمنته القصة من عواقب الخير أو الشر، ولا على حصول التنويه بأصحاب تلك القصص في عناية الله بهم أو التشويه بأصحابها فيما لقوه من غضب الله عليهم كما تقف عنده أفهام القانعين بظواهر الأشياء وأوائلها، بل الغرض من ذلك أسمى وأجل. إن في تلك القصص لعبيراً جمّة وفوائد للأمة ولذلك نرى القرآن يأخذ من كل قصة أشرف مواضعها ويعرض عما عداه ليكون تعرضه للقصص منزها عن قصد التفكه بها، من أجل ذلك كله لم تأت القصص في القرآن متتالية متعاقبة في سورة أو سور كما يكون كتاب تاريخ، بل كانت مفرقة موزعة على مقامات تناسبها، لأن معظم الفوائد الحاصلة منها لها علاقة بذلك التوزيع؛ لأن سوقها في مناسباتها يكسبها صفتين: صفة البرهان وصفة التبيان"²⁶.

وهناك جملة من المقاصد التي يذكر المفسرون والعلماء للقصص القرآني. أحدها: الترقّي في معرفة الأنبياء من مرتبة الأخبار والتواريخ كما هي معرفة أهل الكتاب إلى مرتبة الورثة والمتابعة، وترقية الأمة من صفة الأمية والجاهلية في نظر اليهود خاصة إلى صفة الأمة العالمة ذات الإحاطة بآفاق المعرفة، وفي هذا تحدٍ لأهل الكتاب، وتعجيز لحجتهم، وقطع لمفاخرهم.

والثاني: تعريف الأمة الإسلامية على تاريخ الشرائع السابقة ما من شأنه أن يعلي هامة التشريع المحمدي برعاية الأدب وتحقيق الاتصال.

والثالث: توجيه الأمة نحو مواضع العبرة وأحوال المذكورين فيها من حيث رسوخ الإيمان وضعفه، وصلة ذلك بالتوفيق والخذلان ونحو ذلك.

والرابع: لفت الأنظار إلى القوانين والسنن التي تترتب فيها المسببات على الأسباب من خير وشر، وعمران وخراب، ومن شأن هذا النظر جلب مصالح الأمة، وحفظها من المهالك المادية والمعنوية.

والخامس: دعوة المخالفين إلى الاعتاض بعاقبة المفسدين وسوء مصارعهم، والاعتبار بعاقبة المصلحين وحسن ورائتهم.

والسادس: إعجاز السامعين لكلام الله من العرب أسلوباً جديداً غير معهود في مخاطبتهم، وهو أسلوب التوصيف والمحاورة. وعلى ذلك يكون الحوار السياسي في القرآن الكريم هو أحد الشواهد على الإعجاز القرآني الخالد.

والسابع: توسيع دائرة معارف العرب المتوغلين في الأمية بالأمم السابقة وأحوالها، ودعوتهم لتجاوز حصر دائرة معارفهم فيما يقع تحت حواسهم، لأن في ذلك حرمان كبير من الاعتاض والاعتبار.

والثامن: تعويد المسلمين على معرفة سعة العالم وعظمة الأمم والاعتراف لها بمزاياها حتى تدفع عنهم وصمة الغرور كما وعظهم قوله تعالى عن قوم عاد: وقالوا من أشد منا قوة [فصلت: 15] فإذا علمت الأمة جوامع الخيرات وملائمات حياة الناس تطلبت كل ما ينقصها مما يتوقف عليه كمال حياتها وعظمتها.

والتاسع: أن ينشئ في المسلمين همة السعي إلى سيادة العالم كما سادهم أمم من قبلهم ليخرجوا من الخمول الذي كان عليه العرب، وتقاصرت همهم عن تطلب السيادة حتى آل بهم الحال إلى أن فقدوا عزهم فأصبحوا كالأتباع للفرس والروم.

والعاشر: معرفة أن قوة الله تعالى فوق كل قوة، وأن الله ينصر من ينصره، وأنهم إن أخذوا بوسيلتي البقاء: من الاستعداد والاعتماد سلموا من تسلط غيرهم عليهم.

والحادي عشر: أنها يحصل منها بالتبع فوائد في تاريخ التشريع والحضارة وذلك أذهان المسلمين للإمام بفوائد المدنية.

والثاني عشر: تأكيد وحدة الشرائع في التوحيد وأصول الشرائع وكليات الدين والمصير والعاقبة بما يصدق الأنبياء السابقين ويحيي ذكراهم ويخلد آثارتهم ويثبت قلب النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعه²⁷.

وجميع الفوائد والمقاصد السابقة ذات أبعاد حضارية وسياسية، وذات صلة مباشرة بقصة النبي سليمان عليه السلام والملكة بلقيس، ويمكن أن ينضاف لها بخصوص هذه القصة المقصد الآتي وهو: توعية الأمة الإسلامية الجديدة بالنموذج الحضاري الإسلامي في مجال السياسة والحكم بشكل عام من خلال ما اشتملت عليه قصة سليمان من كليات في مقابل نموذج حضارة سبأ مقطوعة الصلة بالوحي، وتعريفهم أيضاً بنموذج الحضارة السلیمانية في السياسة والحكم بشكل خاص، ومقارنة هذا النموذج بنموذج حضاري معاصر له ومشترك معه وهو نموذج حكم بلقيس. ومن نبه على هذه المقاصد السياسية لهذه القصة الإمام الماتريدي إذ قال إن فيها: "معرفة سياسة الملوك وتعلم آدابهم"²⁸، وذكر منها جملة.

ومن شأن هذه التوعية وهذا التعريف رفع منسوب الوعي السياسي والتاريخي والفكر والحضاري للأمة الوارثة وتحثيئتها لبناء نموذج نبوي ثم راشدي خاص بها. ويشهد لهذا المقصد نزول سورة النمل قبيل الهجرة النبوية إلى المدينة المنورة، ما يشي بأن ذكر هذه القصة كان بغرض التهيئة والإعداد، والتأهيل والتكوين، والله أعلم.

وامتدادات قصة سليمان مع بلقيس تستوعب قصي سليمان كلها بالنظر إلى ترابط الأجزاء وتوالي الأحداث، وتكامل المداخل إلى الوقائع.

27 المصدر السابق/1/ 64-68.

28 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 8/ 114.

ومن الجدير بالذكر هنا الإشارة إلى الاختلافات بين قصة سليمان عليه السلام والملكة بلقيس في التوراة والقرآن على مستوى الأحداث والسياقات والمعلومات والمقاصد والغايات، وأهم هذه الفروقات هو غياب الرسالة الدينية في هذا الاتصال الحضاري بين المملكتين²⁹.

2. المظاهر السياسية للحضارة الإسلامية في ضوء قصة الملك النبي سليمان عليه السلام والملكة بلقيس

تنطلق هذه الدراسة من مفهوم خاص للسياسة أساسه فروض الكفايات التي تتحقق بها المصالح العامة، وتنزل في أرض الواقع بواسطة كل من الحاكم والمحكوم، والإمام والمأموم، والدولة والأمة في تكامل وتعاضد. ولذا فإن البعد السياسي لأي حضارة من الحضارات يتسع لكافة المظاهر التي تتحقق بها المصالح العامة للشعوب والأمم الصانعة لتلك الحضارات.

2. 1. مقاصد الشريعة كإطار لدراسة الحضارة وتقوم مظاهرها السياسية

تعد مقاصد الشريعة أفضل المداخل المنهجية لدراسة الحضارات وتقويمها وتجديدها، من خلال رؤية شرعية وواقعية تنقسم فيها المصالح الحاصلة بالفعل الحضاري إلى مصالح ضرورية وأخرى حاجية وأخرى تحسينية، والمظاهر الحضارية لأمة من الأمم بحسب ذلك هي الشواهد الدالة على مجموع المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية لأمة من الأمم. وبذلك تتجاوز الرؤية الإسلامية تلك التعريفات للحضارة التي تختزل المفهوم في القيم الجمالية التي يمكن أن تدرج فيها في معظمها بالمصالح التحسينية في حين تغيب المصالح الضرورية والحاجية عن هذه التعريفات بما فيها مصالح الاعتقاد والعلم والفكر والتي هي أسمى رتبة من تلك المظاهر المادية الجمالية مثل الرسوم والفنون ونحو ذلك، دون أن يقلل ذلك من أهميتها واعتبارها.

وقد لاحظ غوستاف لوبون خلل اختيار الفنون كمعيار أساسي لتقويم الحضارات، وقال: "إذا كانت الآثار الفنية لدى بعض الأمم أهم مظهر لروحها، فإن من الأمم من بلغت درجة رفيعة جداً في سلم الحضارة مع بقاء شأن الفنون ثانوياً عندها"، وضرب مثلاً بالمصريين الذين كانت عندهم الآداب ضعيفة، والتصوير هزلاً بخلاف البناء وصنع التماثيل، والرومان الذين أبدعوا في النظم الحربية والسياسية والقضائية وكانوا من أقل الحضارات في الإنتاج الفني³⁰.

إن إمام الحرمين أدق من ربط بين مفهوم السياسة بمعناه الشامل ثم ربط مدارج المصالح الثلاثة: الضرورية فالحاجية فالتحسينية به، فقد عرف المصالح الضرورية بأنها: "ما يعقل معناه وهو أصل ويثول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه فهو معلل

29 محمد الرباعي، نبي الله سليمان دراسة مقارنة بين التوراة والقرآن (بدون بيانات)، 121-129.

30 لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، 55-56.

بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها"، والحاجية بأنها: "ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة، وهذا مثل تصحيح الإجارة فإنها مبنية على ميسر الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنة ملاكها بما على سبيل العارية فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس وهذا يتعلق بأحكام الإيالة"، والتحسينية بأنها: "ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكربة أو في نفي نقيض لها"³¹.

كما ظهر هذا المعنى الحضاري بأبعاده السياسية أشد الظهور في تعريف الإمام محمد الطاهر بن عاشور، فقد عرف المصالح الضرورية بأنها: "التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، بحيث إذا تخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش. ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها، لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية، ولكي أعني به أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها. وقد يُفضي بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها أو الطامعة في استيلائها عليها"، والحاجية بأنها: "ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لَمَا فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري"، والتحسينية بأنها: "ما كان بما كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في رأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها"³². ولا يتسع المقام لتفصيل الأبعاد المنهجية لهذه التعريفات.

وأختم بالقول إن جميع ما ورد على ألسنة فقهاء السياسة الشرعية حول مقاصد السياسة في جلب المصالح في العاجل والآجل، ومقاصد الإمامة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به يؤكد أصالة النظر المقاصدي في تأطير المجال السياسي والحضاري.

وهذه المصالح السياسية والحضارية السابقة تنتشر في كليات الشريعة الخمسة: الدين فالنفس والعقل والنسل فالمال، وتنقسم إلى مصالح مادية ومعنوية، ودينية ودنيوية. وبالنظر إلى أن مدخل هذه الدراسة هو مفهوم الحضارة وأن أحد أهم مقاصدها تأكيد علوية النموذج الإسلامي الجامع بين الدين والدنيا، والدنيا والآخرة فسوف نختار تقسيم هذه المصالح التي تجسدت في مظاهر وأشكال إلى مظاهر دينية وأخرى دنيوية مع الإشارة إلى صعوبة الفصل بينهما بالنظر إلى تميز المنظور الحضاري الإسلامي بالجمع بينهما باعتدال واتزان.

31 إمام الحرمين الجويني، الرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، (الدوحة: كلية الشريعة بجامعة قطر، 1399هـ)، 2/ 923-925.

32 ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الحوجة، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م)، 3/ 232، 241، 243.

2.2. المظاهر السياسية الدينية للحضارة في قصة سليمان عليه السلام والملكة بلقيس

إن المقصود الأول من سوق قصة سليمان عليه السلام مع ملكة سبأ بلقيس هو لفت أنظار ملأ قريش وأكابر مجرميها الذي جحدوا النبي صلى الله عليه وسلم واستكبروا عن متابعتة إلى نموذج قدوة هو عبارة عن ملكة لم يصدها ملكها عن الإيمان بالنبي سليمان عليه السلام والاعتراف بآياته³³.

وتتجلى في هذه القصة العديد من المظاهر السياسية الدينية ذات الأبعاد الحضارية، ومن ذلك:

المظهر الأول: تجلي مقصد خلق الإنسان، وغاية التكليف السياسي:

وقد حددها الراغب الأصفهاني في ثلاثية: العبادة والخلافة والعمارة. الأولى مصداقاً لقوله تعالى: { وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ } [الذاريات: 56]، والثانية مصداقاً لقوله: { وَنَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرْ كَيْفَ تَعْمَلُونَ } [الأعراف: 129]، والثالثة مصداقاً لقوله: { هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا } [هود: 61].

ثم ربط مقاصد الخلق بالجمال السياسي والحضاري فقال: "ذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة ومكارم الشريعة هي الحكمة، والقيام بالعدالة بين الناس، والحلم، والإحسان، والفضل، والقصد منها أن تبلغ إلى جنة المأوى، وجوار رب العزة تعالى"³⁴.

وقد تجلّى هذا أشد ما تجلّى في صنع سليمان عليه السلام الذي جعل كان دائم الذكر لهذه الغايات، من خلال الاعتراف بأن الله تعالى مصدر الملك والعلم والفضل والاصطفاء { وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ } [النمل: 15]، ثم الشكر عليه كما في قوله تعالى: { وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ } [النمل: 19]، ثم مراسلة قادة عصره باسمه تعالى كما قال جل جلاله على لسان بلقيس: { إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ } [النمل: 30]، ثم رده لهدية بلقيس كما قال تعالى: { فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ } [النمل: 36]، ثم قوله حين أتى بعرشها: { هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ عَزِيزٌ كَرِيمٌ } [النمل: 40]. كما نوهت النصوص القرآني حول شخصية سليمان عليه السلام العابد كما قال تعالى: { وَوَهَبْنَا لِداوُودَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ } [ص: 30]، والذاكر الشاكر حسن الخلافة وحسن العمران كما قال تعالى: { يَفْعَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَمَتَابِلَ وَجْفَانٍ كَأَجْوَابٍ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ } [سبأ: 13].

33 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 233/19.

34 الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو الزيد أبو زيد المحمي، (القاهرة: دار السلام، 1428هـ/2007م)، 82-83.

وهذا الحضور لهذه المقاصد والغايات يجسد نموذج الحضارة الإسلامية الذي يجمع بين الدين والدنيا، والدنيا والآخرة، والدين والسياسة، والغيب والشهادة، وهو بذلك يفتقر عن نموذج الحضارة اليمينية في عهد بلقيس الذي كان يتوجه بالعبادة إلى الشمس كما قال تعالى على لسان المدهد: {وَجَدْنَاهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَرَبِّهِمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ} [النمل: 24].

المظهر الثاني: الوظيفة السياسية للنسبة والوظيفة الدينية للدولة:

يتجلى في قصة سليمان عليه السلام مع الملكة بلقيس أمران: أحدهما: الوظيفة السياسية للنسبة فسيلمان ومن قبله دواد عليهما السلام جمع الله لهما النبوة والملك معاً كما قال تعالى: {وَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ} [البقرة: 251]، ثم قوله تعالى: {وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ} [النمل: 16]، وعلى ذلك فنصنرفات النبي سليمان عليه السلام وسائر الأنبياء الملوك تتنازعها جملة من المقامات مثل الإمامة والقضاء والنبوة لا بد من ملاحظتها أثناء البحث، وثلاثتها ثابتة في القرآن الكريم للنبي سليمان عليه السلام، وقد مرت الإشارة إلى النبوة والسلطان، وأما القضاء فقط ثبتت له ولدواد عليه السلام في سورة الأنبياء إذ قال تعالى: {وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا خِصْمَهُمْ شَاهِدِينَ} (78) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} [الأنبياء: 78، 79].

والثاني: الوظيفة الدينية للدولة فقد تجلت في رعاية النبي الملك سليمان عليه السلام لأصول الدين وفروعه كواجبات مناصرة بالأئمة والسلاطين. ومما دل على هذه الرعاية دعوته الملكة بلقيس إلى الإسلام كما قال تعالى: {أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ} [النمل: 31].

وتثمر هاتين الوظيفتين رسم ملامح النموذج الحضاري الإسلامي الذي لا يقصر وظائف الدولة على الجوانب المادية والدنيوية، ويتناقض مع الفكر الإلحادي والعلماني الذي يقصر دور الأنبياء وورثتهم على جوانب قلبية روحية. فهو نموذج يعتد بمصالح الأمة الدينية والدنيوية، والدنيوية والأخروية على حد سواء، وهذا الذي أثبتته فقهاء السياسة الشرعية الذين نوعوا وظائف الإمامة إلى وظائف متعلقة بالدين وأخرى متعلقة بالدنيا كما هو صنيع إمام الحرمين الجويني.

المظهر الثالث: نصب الأئمة والرؤساء على الأمة:

تؤكد قصة سليمان عليه السلام أن نصب الأئمة على الأمة يحقق المصالح التي تقصد إليها الشرائع، حيث نصب الله عز وجل سليمان عليه السلام قائداً لبني إسرائيل وإماماً عليهم، وهذا كان هو الدأب في أنبياء بني إسرائيل ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ»³⁵، وخذ القرآن طلبهم نصب الملوك من أنبيائهم

كما قال تعالى: { أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَكِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لَنَبِيِّهِمْ أَنِ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ } [البقرة: 246]، وكانت العلاقة بين هؤلاء الأنبياء والملوك تقوم على متبوعية النبي وتابعة الملك له كما قال إمام الحرمين: "السلطان مع العالم كملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه إليه النبي. الأمر لله والنبي منهي، فإن لم يكن في العصر نبي، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنحائها مقام الأنبياء"³⁶.

هذا، ولا تعرف حضارة بشرية خلت من قادة وزعماء يقودون أممهم ويتولون شؤونهم، وفي القصة تنبيه إلى نصب بلقيس ملكة في الحضارة اليمنية بمآخذ العقل كما هو دأب جميع الحضارات في نصب القادة والأئمة. ويتبع هذا المظهر جملة من المظاهر الفرعية التكميلية مثل: اشتراط بعض الصفات التي ثبتت بالسمع في الأئمة والسلطين مثل الإسلام والاجتهاد والورع والبلوغ والذكورة والحرية والعقل.

المظهر الرابع: الفقه السياسي الإسلامي:

عديدة هي الأحكام والإشارات السياسية التي يمكن إفادتها من قصة سليمان عليه السلام،

أحدها: الاحتكام إلى الشريعة وأصولها في سائر الشؤون بما فيها الشأن السياسي، واستقلال القضاء، وإليه الإشارة بقول الله تعالى: { يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ } [ص: 26] مع قول الله تعالى: { وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ } [النمل: 16].

والثاني: مفهوم السياسة وأنواعها ومقاصدها، وقد سبق الإشارة إليها من قبل.

والثالث: ما سبق ذكره قبل قليل حول نصب الأئمة.

والرابع: الشروط المطلوبة فيهم مثل الإسلام والبلوغ والحرية والعقل، ويضاف لها:

- النسب، فقد يستروح من تعيين سليمان عليه السلام نبياً بعد داود عليه السلام أهمية النسب في تحصيل الطاعة والمتابعة من الرعية دون أن يكون ذلك شرطاً في النبوة أو ما دون الرئاسة الأولى من المناصب كما قال تعالى: { قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ } [البقرة: 247]، وإنما قلنا في هذه الحالة إنها دون الرئاسة لأن المنصب الأول هنا هو منصب النبوة.

- الاجتهاد، وإليه الإشارة بقول الله تعالى: { وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا حُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (78) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّا آتَيْنَاهَا حُكْمًا وَعِلْمًا } [الأنبياء: 78، 79]، وهذا

على قول القائلين بجواز الاجتهاد في حق الأنبياء³⁷. وهي إشارة إلى أصول الاجتهاد السياسي في الشريعة الموسوية.

- العدالة والورع، وإليه الإشارة بقول الله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لِنَاكَ أَوَّابًا﴾ [ص: 30].
- الشجاعة والشهامة، وإليه الإشارة بقول الله تعالى: { اَرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ مِمَّا وَكُنَّا وَجَّهَهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ } [النمل: 37]، وهي صفة مرعية مع كمال العقل كما قال تعالى: { قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ } [النمل: 38].
- توقد الرأي في عظام الأمور، والنظر في مغبات العواقب، وإليه الإشارة بقوله تعالى: { قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (27) أَذْهَبَ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقَاهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ (28) } [النمل: 27، 28]، وقوله تعالى: { قَالَ أَتُمْدَدُونَ مِمَّا آتَيْنَا اللَّهَ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ } [النمل: 36].
- الذكورة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: { وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنْتًا يَتِيمًا (22) إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ } [النمل: 22-23] فقوله: { إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً } تفسير للنبا إذ "لم يكن معهوداً في بني إسرائيل أن تكون المرأة ملكاً، وتكبر امرأة وهو مفعول أول ل وجدت له حكم المبتدأ فهو كالابتداء بالكرة إذا أريد بالكرة التعجب من جنسها"³⁸.

والخامس: تعداد الأخلاق والآداب المطلوبة في الأئمة والتي تندرج ضمن شرط الورع والتقوى مثل العدل، والرحمة، والتواضع، والأناة والحلم، والذكاء والدهاء.

- وإلى العدل والرحمة الإشارة في قول الله تعالى: { لَا يَخْطِئَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ } [النمل: 18]، والعدل هو أساس العمران والحضارة كما ذكر ابن خلدون مصداقاً لقوله تعالى: { يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ } [ص: 26] في العدالة القضائية، وقوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ } [النحل: 90] في العدالة بشكل عام، وقد ربطتها الآيات السابقة بشهادة الأمة الخاتمة على الأمم. والرحمة والرأفة أحد أهم المداخل نحو جمع الرعية على الأئمة كما قال تعالى: { فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ } [آل عمران: 159].
- والتواضع إليه الإشارة في قوله تعالى: { فَتَسَبَّمَ صَاحِبًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ } [النمل: 19]، ف"لم

37 الرزي، مفاتيح الغيب، 22 / 164.

38 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 19 / 252.

يغترّ بعمله ولا بسلطانه، بل طلب الزيادة والمعونة والفضل حتى يدخل في عداد الصالحين. وهذا دليل على تواضع العظماء والعلماء، وأن كل إنسان بأمرس الحاجة إلى رحمة الله في الدنيا والآخرة، وأن فضل الله دائم لا ينقطع، يغمر الجميع ويحتاج إليه الجميع"³⁹.

وإلى الأناة والحلم الإشارة بقول الله تعالى: { قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ } [النمل: 27]، وقول الله تعالى: { ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ } [النمل: 28].

ويدل على عبرية سليمان ودعائه قول الله تعالى: { ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ } [النمل: 28] حيث حرص على رصد ردود الأفعال، والإحاطة بالمداولات التي جرت إثر إرسال الكتاب.

والسادس: نصب أهل الحل والعقد وشروطهم، واعتماد الشورى في اتخاذ القرار داخل الدولة، وإليه الإشارة بكلمة "الملأ" في قوله تعالى: { قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلُ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ } [النمل: 38]، فالملأ هم أشرف بني إسرائيل⁴⁰ الذين ينوبون عن قومهم في تمثيل مصالحهم ونقل آرائهم، وتتلخص الشروط المطلوبة فيهم في العلم والقوة، وهما يستنبطان من قول الله تعالى: { قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلُ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِي رَبِّي } [النمل: 40].

والسابع: اعتماد الشورى آلية ومنهجية لاتخاذ القرار والإدارة الجماعية داخل الدولة، وإليه الإشارة في كلمة الملأ آتفة الذكر، وقول الله تعالى على لسان بلقيس: { يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ } [النمل: 32]، ففي الآية دليل على صحة الشورى⁴¹، وفي جمعها لقومها بعد إلقاء الكتاب إليها إشارة إلى ضرورة اتخاذ القادة ثلثة يفيعون إليهم بالمشورة، ويطلبون رأيهم عند وصول مراسلات أو خطابات تتضمن خطباً أو أمراً جلالاً، وعدم تفردهم واستبدادهم بتحليل مضامين هذه الخطابات وما فيها من رسائل مباشرة وغير مباشرة⁴².

والثامن: اصطفاء الأعوان والنواب، واتخاذ الجنود والبطانة، واعتماد النظام والتراتبية، وإليه الإشارة بقول الله تعالى: { وَخَشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ } [النمل: 17]، ومعنى يوزعون: يسيرون مجتمعين عليهم وزعة يسيرونهم⁴³.

والتاسع: رعاية الخاصة ومراقبة الجند، وإليه الإشارة بقول الله تعالى: { وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ } [النمل: 20]، وقد استنبط منها المفسرون أن "تفقد الجند من شعار الملك والأمراء وهو من مقاصد حشر الجنود وتسييرها. والمعنى: تفقد

39 الرجل، التفسير الوسيط، 2/ 1870.

40 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 8/ 116.

41 القرطبي، تفسير القرطبي، 13/ 194.

42 محمود الفار، "آيات سياسية -3"، <https://2u.pw/3qkVnMj> (الوصول: 10-2-2023).

43 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 8/ 105.

الطير في جملة ما تفقده، ومن واجبات ولاية الأمور تفقد أحوال الرعية وتفقد العمال ونحوهم بنفسه، أو بمن يكل إليه ذلك⁴⁴.

والعاشر: إقامة العدل ومحاسبة المسيء وإحكام التدبير ورعاية السياسة وتنفيذ العقوبات بحسب ما يليق بكل ذنب وجرم، وإليها الإشارة بقول الله تعالى: {وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ (20) لِأُعَذِّبَهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَذُبَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ (21)} [النمل: 20، 21].

والحادي عشر: قيام الرعية بحقوق الأئمة مثل بذل الرعية النصيح والطاعة والعون، وإليه الإشارة بقول الله تعالى: {أَخْطُتُ بِمَا لَمْ يَحْطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَقِينٍ (22) إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (23) وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ (24) أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ (25) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (26)} [النمل: 22 - 26]. ففيها دلالة أنه قد يحيط بعض القادة بما لا يحيط به القائد الأكبر مهما علت إمكاناته وتنوعت ملكاته، وفي خفاء أمر بلقيس على سليمان ما يقضي منه العجب، وقد يكون سبب ذلك أنه لم يتجاسر أحد لإخباره بشأنهم تعظيماً وتوقيراً، وهكذا الشأن مع الملوك: التعظيم والتوقير، ولكن الهدهد، وهو رئيس الهداهد كما يدل السياق أيضاً جمع معهما المسؤولية، والنصيحة الممزوجة بالشفقة⁴⁵.

والثاني عشر: تحريم الإفساد والتخريب، وإليه الإشارة بقوله تعالى: {قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذَلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ} [النمل: 34].

والثالث عشر: التحذير من عواقب الحكم السياسي الراشد مثل حصول الترف، وإيثار الدعة، وقبول الذلة، وانقسام الدولة، وغياب الرفق، وكثرة الحجاب، واستبداد الحاكم، وإنما يحصل التوقي من الأول والثاني بشغل الرعية بالعمل النافع من الدعوة والجهاد والعمارة، وتكليفهم بالمهام المفيدة، وإليه الإشارة بنصوص مثل قول الله تعالى: {وَمِنَ الْجِبِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذْنُ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ (12) يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ (13)} [سبأ: 12 - 14]، والتوقي من الثالث والرابع بالجهاد وغيره من موجبات الحزم وعزائم الملك وحسن المعاملة والرعاية للخاصة والعامة، وإلى الجهاد الإشارة بقول الله تعالى على لسانه: {أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُتُوْنِي مُسْلِمِينَ} [النمل: 31]، والخامس والسادس بالرحمة والرأفة والتواضع، والسابع بالمشورة، وقد مضت الإشارة إليها.

44 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 245/19.

45 محمود النفار، "آيات سياسية -2"، <https://2u.pw/oyoA4xa> (الوصول: 3-2-2023).

الرابع عشر: حظر الفساد المالي والسياسي وإليه الإشارة بقوله تعالى: { قَالَ أَتُمْدُونِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ } [النمل: 36]، لأن مراد الملكة كان يتمثل في صرفه عن مقصوده الديني لأجل هذه الهدية التي تعد رشوة بالنظر إلى مقصودها، وهذه الصفة ترجع إلى عدالة الإمام من جهة، ودعوة إلى التدرع بمؤسسات تكافح الفساد وتقوم بالاحتساب.

والخامس عشر: جمع المعلومات والأخبار ورعاية أمن الأمة، وإليه الإشارة بقوله تعالى على لسان سليمان عليه السلام: { أَوْ لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ (21) فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحُطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَقِينٍ (22) } [النمل: 21، 22].

والسادس عشر: بناء علاقات سياسية دولية للأمة لمقاصد دينية ودنيوية، والمرونة السياسية في اتخاذ قرارات السلم والحرب باعتبارها من شعار الملك. وإليه الإشارة بقوله تعالى: { اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ } [النمل: 28]، وقوله تعالى: { ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا } [النمل: 37] مع قوله تعالى: { قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ } [النمل: 44].

والسابع عشر: أahme الملك باعتبارها مقصد تحسيني للسياسة الشرعية، وتتجلى بأhمة الملك الفنون والقيم الجمالية في الممارسة السياسية من خلال وسائل كثيرة على صعد مختلفة مثل فنون المراسلة والمكاتبة الدبلوماسية وإليها الإشارة بقول الله تعالى: { قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ (29) إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (30) أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأُتُوْنِي مُسْلِمِينَ (31) } [النمل: 29 - 31] [النمل: 29]. قال المفسرون إن هذا الكتاب في غاية الوجازة والفصاحة والبلاغة والحسن، وإنما وصفته بالكريم: "لما تضمن من لين القول والموعظة في الدعاء إلى عبادة الله عز وجل، وحسن الاستعطاف والاستلطاف من غير أن يتضمن سبا ولا لعنا، ولا ما يغير النفس، ومن غير كلام نازل ولا مستغلق، على عادة الرسل"⁴⁶، ومن غير تطويل لأن "عادة الأنبياء والرسل الإيجاز في الكلام والرسائل، وعدم الاشتغال بفضول الكلام"⁴⁷. وقيل: كريم بمعنى محتوم، وهي إشارة إلى اتباع أعراف المكاتبات والمراسلات السياسية والدبلوماسية على أحسن ما يكون على الرغم من أن في مضمون الكتاب تهديد، ولأجل ذلك اتخذ النبي - صلى الله عليه وسلم - خاتماً في مكاتباته ومراسلاته⁴⁸.

ومن تلك الأhمة التحسينية فقه تنظيم المجلس وعوائده⁴⁹، وإليه الإشارة بقول الله تعالى: { قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ } [النمل: 44]، فلم تصرح الآية بالقائل، والأرجح أنه ليس سليمان عليه السلام بل القائمون على أعمال الاستقبال أو من يسمون اليوم بموظفي البروتوكول ونحو ذلك. وكذا قول الله تعالى: { قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ } [النمل: 44].

46 القرطبي، تفسير القرطبي، 13/ 192.

47 المازدي، تأويلات أهل السنة، 8/ 113.

48 محمود الفار، "آيات سياسية -3-".

49 ابن الأرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: علي الشار، (القاهرة: دار السلام، 1429هـ-2008م)، 1/ 303.

[44]. هذا، وقد ذكر الإمام القرافي أن "التجمل قد يكون واجباً في ولاية الأمور وغيرهم إذا توقف عليه تنفيذ الواجب، فإن الهيئات الرثة لا تحصل معها مصالح العامة من ولاية الأمور، وقد يكون مندوباً إليها في الصلوات والجماعات وفي الحروب لرهبة العدو والمرأة لزوجها، وفي العلماء لتعظيم العلم في نفوس الناس، وقد يكون حراماً إذا كان وسيلة لحرم كمن يترين للنساء الأجنبية ليزني بهن، وقد يكون مباحاً إذا عري عن هذه الأسباب"⁵⁰.

ومنها: الجري على عادة الملوك رعاية لقواعد السياسة في قوله: { عَلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ } [النمل: 16]، وهي التي تسمى بنون الواحد المطاع⁵¹.

2. 3. المظاهر السياسية الدنيوية للحضارة في قصة سليمان عليه السلام والملكة بلقيس

أوتى سليمان عليه السلام ملكاً لم يؤته نبي من قبله كما هو معلوم، وقد تجسدت المظاهر السياسية الدنيوية للحضارة الإسلامية في عهد سليمان عليه السلام بعدد من المظاهر:

المظهر الأول: التفوق العلمي، ورعاية ثورة معرفية غير مسبوقة:

وإليها الإشارة بقول الله تعالى: { وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْماً وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ (15) وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ (16) وَخَشِيَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (17) } [النمل: 15 - 17]، وقول الله تعالى: { قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ (38) قَالَ عَفِريتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي } [النمل: 38 - 40].

وتأسس هذا التفوق على قاعدة الشكر ومفهوم الابتلاء، من خلال نسبة الفضل إلى الله تعالى في التسخير وأنه اختبار للمكلفين أيوظفونه في الخير أم في الشر؟ وهذه هي ميزة النموذج الحضاري الإسلامي.

المظهر الثاني: الإبداع العمراني:

وإليه الإشارة بقول الله تعالى: { وَيَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَمَتَانٍ وَجَفَانٍ كَأَجْوَابٍ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ } [سبأ: 13]. قال المفسرون: "المحارب واحدتها محراب: وهو كل موضع مرتفع، والتمثيل: الصور، والجفان واحدتها جفنة: وهي القصعة، والجوأي واحدتها جابية وهي الحوض الكبير، وقُدُور: واحدتها قدر، وراسيات: أي ثابتات على أُنُافِئها لا تتحرك ولا تنزل عن أماكنها لعظمتها"⁵².

50 القرافي، الفروق، (القاهرة: عالم الكتب، د. ط، د. ت)، 4/ 226.

51 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد المرعشي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 4/ 157.

52 المرافعي، تفسير المرافعي، 22/ 65.

المظهر الثالث: تطوير الاقتصاد وقطاعات الصناعة والإنتاج البحري والحربي:

وإليه الإشارة بقول الله تعالى: { وَالشَّيَاطِينُ كُلٌّ بِنَاءٍ وَعَوَاصٍ } [ص: 37]. قال المفسرون: "كانوا يبنون له ما شاء من الأبنية ويغوصون له فيستخرجون اللؤلؤ"⁵³، وجاء في بعض التفسير أن المحارب هي الحصون والقلاع⁵⁴، كما أن قوله تعالى: { فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا } [النمل: 37]، وقوله تعالى: { إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِئَاتُ الْجِيَادُ } [ص: 31] كلاهما يؤكدان مدى العناية والتفوق العسكري لجيش سليمان عليه السلام.

المظهر الرابع: تطوير قطاع الاتصالات والمواصلات:

فإن اتخاذ أجناد من الطير بما فيهم الهدهد ليشي بمدى التفوق في قطاع الاتصالات التي سخره الله تعالى للنبي الملك سليمان عليه السلام. كما أن سرعة إحضار العلماء في حضرة سليمان لعرش الملكة بلقيس يشي بمدى التطور في قطاع المواصلات والنقل⁵⁵.

وفي قول الملكة بلقيس { إِنِّي أُلْقِيَ } [النمل: 29] إشارة إلى طريقة فريدة في عهد النبي سليمان في إيصال الرسائل على غير عادة نظام بلاطها في تسليم الكتب، واستلام الرسائل. كما أن السياق يدلّ على أنّ الكتاب وصلها بشكل خاص دون أن يشعر أهل مجلسها، أو تعلم حاشيتها بالطريقة التي وصلها الكتاب⁵⁶.

وهذه المظاهر تحتاج عدة قراءات: الأولى: من منظور أصولي، حيث تجسد هذه المظاهر قيام الدولة بواجباتها تجاه فروع الكفايات، وهي واجبات كفائية على الأمة تتشارك فيها كل من الأمة والسلطة، وقد ينفرد بها أحدهما.

القراءة الثانية: من منظور فقه العمران، فهذا ابن خلدون يقول: "العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أنّ تعليم العلم كما قدّمناه من جملة الصّنائع. وقد كنّا قدّمنا أنّ الصّنائع إنّما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والتّرف تكون نسبة الصّنائع في الجودة والكثرة لأنّه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التّصرّف في خاصيّة الإنسان وهي العلوم والصّنائع"⁵⁷.

القراءة الثالثة: من منظور فقه الواقع، فمن خلال هذه العلوم والصنائع وأوجه التفوق يمكن الوقوف على الواقع بشكل دقيق، ومن خلالها يمكن حفظ استقلال الأمة وكفائتها، ورعاية مصالحها، لأن الدين إنما يحفظ بالدنيا كما قال

53 الرازي، مفاتيح الغيب، 26/ 395.

54 ابن عاصم، التحرير والتنوير، 22/ 160.

55 علي الصلاي، "الحكم الرشيد بعهد سليمان عليه السلام فحصة إنسانية وتفوق حضاري"، <https://mugtama.com/04/300524/> (الوصول: 4-7-2023).

56 محمود الفار، "آيات سياسية -3-".

57 ابن خلدون، التاريخ مع المقدمة، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت: دار الفكر، 1988م)، 1/ 548.

حجة الإسلام الغزالي: "الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن يموت السلاطين والأئمة، وإن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام المهرج وعم السيف وشمل القحط وهلك المواشي وبطلت الصناعات، وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حياً، والأكثر يهلكون تحت ظلال السيوف، ولهذا قيل: الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين أس والسلطان حارس وما لا أس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع. وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلوا وراءهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم هلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء، فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعاً"⁵⁸.

ومن خلال هذه القراءات الثلاثة يمكن تأمل روافد النهوض الحضاري في الفكر الإسلامي، إذ إن هذا النهوض في جميع المجالات يعد فريضة شرعية وإن كان موضوعه المصالح الدنيوية للمكلفين، فالشارع يقصد إلى رعاية مصالح المكلفين الدنيوية والدنيوية على حد سواء. وإن رعاية هذه المصالح الدنيوية بحسب قوانين العمران ونواميس الكون وسنن الحياة ومقتضيات العلوم واجب شرعي، ولا حماية للشرعية ولا صيانة للدين إلا بها.

الخاتمة

إن النموذج الذي ضربته قصة سليمان عليه السلام هو جدير بالتأمل في أوساط دعاة التغيير وحملة مشروع الإصلاح في دولنا العربية والإسلامية بالنظر إلى أنه نموذج للابتكار والتفاعل مع الحضارات الأخرى وليس المحاكاة والتقليد كما يريد دعاة التغريب، أو دعاة استنساخ النماذج والأشكال التاريخية في الحكم والسياسة. وما ورد في هذه القصة من أبعاد للنموذج الحضاري في النظام الإسلامي تعد مؤشرات حضارية صاعدة للحضارة ينبغي التباحث والتفكير حولها.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، محمد عبده. التجديد الحضاري عند حامد ربيع دراسة في المنهج والمنظور. إسطنبول: مركز الفكر السياسي الإسلامي الإستراتيجي، الطبعة 1، 2022م.
- ابن الأزرق، أبو عبد الله. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق: علي النشار. القاهرة: دار السلام، الطبعة 1، 1429هـ-2008م.
- بابائي، حبيب الله. جمالية النظر والعمل في التأسيس الإسلامي لإلهيات الحضارة. ترجمة: حسين صافي. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة 1، 2014م.
- ابن باديس، عبد الحميد. مجالس التذكير من حديث البشير النذير. تحقيق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1416هـ/1995م.

- البضاوي، عبد الله بن عمر. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تحقيق: محمد المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 1، 1418هـ.
- تسهير، جولد. *العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي*. ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة: دار الكاتب المصري، الطبعة 1، 1946م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. *الخلافة والملك*. تحقيق: حماد سلامة. الزرقاء: مكتبة المنار، الطبعة 2، 1414هـ / 1994م.
- الخصاص، أحمد بن علي. *أحكام القرآن*. تحقيق: محمد صادق القمحاي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. *البرهان في أصول الفقه*. تحقيق: عبد العظيم الديب. الدوحة: كلية الشريعة بجامعة قطر، الطبعة 1، 1399هـ.
- _____ *غياث الأمم في التياث الظلم*. تحقيق: عبد العظيم الديب. مكة: دار المنهاج، الطبعة 1، 2011م.
- حامد، التيجاني عبد القادر. *أصول الفكر السياسي في القرآن المكي*. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة 1، 1995م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. *التاريخ مع المقدمة*. تحقيق: خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، الطبعة 2، 1988م.
- الرازي، فخر الدين. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 3، 1420هـ.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم. *الدرة إلى مكارم الشريعة*. تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي. القاهرة: دار السلام، 1428هـ / 2007م.
- الرياحي، محمد. *نبي الله سليمان دراسة مقارنة بين التوراة والقرآن*. (بدون بيانات).
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *الموافقات*. تحقيق: الحسين آيت سعيد. فاس: منشورات البشير بنعطية، الطبعة 1، 1438هـ / 2017م.
- الصلابي، علي. *الحكم الرشيد بعهد سليمان عليه السلام نخضة إنسانية وتفوق حضاري*. موقع مجلة المجتمع. 4-7-2023م.
- <https://mugtama.com/04/300524/>
- ابن عاشور، محمد الطاهر. *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984هـ..
- _____ *مقاصد الشريعة الإسلامية*. تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة 1، 2004م.
- الغزالي، محمد بن محمد. *المستصفي*. تحقيق: محمد عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1993م.
- القراقي، أحمد بن إدريس. *الفروق*. القاهرة: عالم الكتب، د. ط.، د. ت..
- _____ *نفائس الأصول في شرح المحصول*. تحقيق: عادل الموجود- علي معوض، مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة 1، 1995م.
- بن الحسن، بدران. "مفهوم الحضارة دراسة تحليلية مقارنة عابرة للثقافات". مجلة أنثروبولوجيا، 7 / 2، (2021م)، 158-175،
- <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/170496>
- لوبون، غوستاف. *السنن النفسية لتطور الأمم*. ترجمة: عادل زعيتر. وندسور: مؤسسة هنداي، 2012م.
- الماتريدي، محمد بن محمد. *تأويلات أهل السنة*. تحقيق: مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2005م.
- المنائي، زين الدين. *فيض القدير*. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة 1، 1356م.
- النفار، محمود. *آيات سياسية -3-*. موقع رابطة العلماء السوريين. 10-02-2023م. <https://2u.pw/3qkVnMj>
- _____ *آيات سياسية -2-*. موقع رابطة العلماء السوريين. 3-02-2023م. <https://2u.pw/oyoA4xa>
- الواحدي، أبو الحسن. *التفسير البسيط*. تحقيق: مجموعة من باحثي الدكتوراة. الرياض: عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة 1، 1430هـ.

مقومات الحضارة في القرآن الكريم

البروفيسور الدكتور عزالدين حسن جميل الأتروشي / İzadeen Hasan JAMEEL

قسم الدراسات الاسلامية-كلية العلوم الانسانية-جامعة زاخو/العراق

Zakho university-History Department (Iraq)

izadeen.jameel@uoz.edu.krd

الاستاذ الدكتور فرست عبدالله يحيى الورمي

قسم الدراسات الاسلامية-كلية العلوم الانسانية-جامعة زاخو-العراق

1. المبحث الأول: تعريف الحضارة لغة، واصطلاحاً

1.1. المطلب الأول- الحضارة لغة

الفعل الثلاثي لهذا المصطلح هو (حضر)، ومنه تصريفات عديدة فقيل : الحاء، والضاد ، والراء ايراد الشيء ووروده ومشاهدته، وقد جيء بما يبعد عن هذا، وان كان الأصل واحداً، فالحضر خلاف البدو، وسكون الحضر الحضارة¹، قال القطامي²:

فمن تكن الحضارة اعجبته فاي رجال بادية ترانا

وقال أبو زيد³ : الحضارة بالكسر، وهي الإقامة في الحضر، وقال الاصمعي⁴: " الحضارة بالفتح والبداءة خلاف الحضارة"⁵ ، وقد ذكرت المعاجم المختصة بمفردات القرآن الكريم كلمة الحضارة، فالأصفهاني استعرض الفعل الثلاثي (حضر)، وما اشتق منه في القرآن الكريم وقال: " الحضر خلاف البدو، والحضارة السكون بالحضر"⁶.

¹ ابن فارس، ابو الحسين احمد بن فارس بن زكريا(ت: 395هـ) ، معجم مقاييس اللغة . تحقيق. عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الاعلام الاسلامي، 1404هـ، ج3، ص 76.

² القطامي، هو عبدالواحد بن سليمان بن عبدالمك . كان شاعراً فحلاً، رفيق الخواشي، اول من لقب صريع الغواني. للمزيد ينظر: القرشي، ابو زيد محمد بن ابي الخطاب، جهرة اشعار العرب في الجاهلية والاسلام ، تحقيق. علي محمد، (دم. د.ت) ، ج1، ص 642.

³ ابو زيد، هو سعيد بن اوس بن ثابت بن بشير البصري النحوي ولد سنة 120هـ للمزيد. ينظر. الذهبي ، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان(ت: 748هـ)، سير اعلام النبلاء . تحقيق. كامل الخراط، ط9، مؤسسة الرسالة، (بيروت. 1993)، ج9، ص 494 .

⁴ الاصمعي. هو ابو سعيد عبدالمك بن قريب بن عبدالمك البصري، ولد سنة 120هـ. للمزيد ينظر. الذهبي، سير اعلام النبلاء، ج10، ص 175.

وأخذت كلمة الحضارة تستقر في المعاجم اللغوية لاحقاً على المعنى نفسه الذي ذكرته فذكرها الزمخشري في اساس البلاغة⁷ وأوردها ابن منظور في لسان العرب⁸، وعرف مجمع اللغة العربية القاهري الحضارة بأنها: " مظاهر الرقي العلمي والفني والادبي والاجتماعي في الحضرة"⁹.

2.1. المطلب الثاني: الحضارة اصطلاحاً

تطور مفهوم الحضارة اصطلاحاً تطوراً مطرداً، وواسعاً عند الكثير ممن وضعوا هذا المفهوم، ولهذا ساسلك طريقاً مرسومواً في تعريف الحضارة اقتبس فيه من المعاني، واستحضر من شواهد القرآن الكريم، واللغة ما يؤسس لهذا التعريف ومن هذه التعاريف ما يلي:

التعريف الأول: عرّف ابن خلدون الحضارة بقوله: انما هي تفنن في الترف، واحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه¹⁰، وعَدّ ابن خلدون العمران لوناً من ألوان الحضارة التي يدعوا اليها الترف والدعة¹¹.

التعريف الثاني: الحضارة، نظام اجتماعي يُعَيّن الانسان على الزيادة من انتاجه الثقافي¹².

التعريف الثالث: الحضارة هي العادة التي يسير عليها الناس في حياتهم العامة، والخاصة في قطر من الأقطار في زمن من الأزمان¹³.

التعريف الرابع: الحضارة هي محاولات الانسان الاستكشاف، والاختراع، والتفكير، والتنظيم، والعمل على استغلال الطبيعة للوصول الى مستوى حياة أفضل، وهي حصيلة جهود الامم كلها¹⁴.

التعريف الخامس: الحضارة هي كل ما يُنشئه الانسان فيما يتصل به مختلف جوانب نشاطه ونواحيه عقلاً، وخلقاً، ومادة وروحاً، ودينياً فهي في اطلاقها ، وعمومها — قصة الانسان في كل ما أنجزه على اختلاف العصور، وتقلب الأزمان، وما صورت به علاقته بالكون، وما وراءه¹⁵.

⁵ الجوهري، اسماعيل بن حماد(ت: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق. احمد عبدالغفور، ط4، دار العلم للملايين(بيروت). 1987)، ج2، ص633.

⁶ الاصفهاني، ابو القاسم الحسين بن محمد (ت: 503هـ)، معجم مفردات الفاظ القرآن الكريم، تحقيق. ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية(بيروت). 1997)، مادة حضر، ج1، ص137.

⁷ الزمخشري، محمود بن عمر(ت: 538هـ)، اساس البلاغة، دار صادر(بيروت. 1965)، مادة حضر، ج1، ص130.

⁸ ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين خليل(ت: 711هـ)، لسان العرب، دا صادر(بيروت. دت)، ج4، ص196.

⁹ مجمع اللغة العربية القاهري، المعجم الوسيط، دار احياء التراث العربي(بيروت. دت)، ج1، ص180.

¹⁰ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد(ت: 811هـ)، مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الاعلمي(بيروت. دت)، ج1، ص172.

¹¹ ابن خلدون، المصدر نفسه، ج1، ص342.

¹² ابو خليل، شوقي، الحضارة العربية الاسلامية وموجز الحضارات السابقة، ط2، دار الفكر المعاصر(بيروت. 1996)، ص30.

¹³ ديورانت، ول، قصة الحضارة. ترجمة . زكي نجيب محمود(القاهرة. 1965)، ص3.

¹⁴ فروخ، عمر، العرب في حضارتهم وثقافتهم، ط2، دار العلم للملايين(بيروت. دت)، ص66.

¹⁵ الكروي، ابراهيم سلمان، المرجع في الحضارة العربية الاسلامية، (الاسكندرية. 1999)، ص13.

التعريف السادس: الحضارة هي نظام اجتماعي يجمع بين العناصر المعنوية كالأفكار، والعادات، والأعراف، والقيم والأذواق والمشاعر، والمفاهيم، والعناصر المادية كالخرف، والمعيش، والمكاسب، والصناعات، والألبسة، والأطعمة، والوسائل والأساليب¹⁶.

وهناك من خلل الحضارة الى ثلاثة أصناف: الصنف الأول : ما يخدم الجسد، ويمتعه بوسائل العيش، والصنف الثاني : ما يخدم المجتمع الانساني، أما الصنف الثالث: فما يأخذ بيد الانسان الى السعادة الآخرة التي تبدأ منذ ادراك الانسان ذاته والكون حوله¹⁷.

التعريف السابع: الحضارة هي الحضور والشهادة بجميع معانيها التي ينتج عنها نموذج انساني يستبطن قيم التوحيد، وينطلق منه كعبد غيبي يتعلق بوحداية خالق هذا الكون، وواضع نواحيه، وسننه، والمتحكم في تسييره، ومن ثم فان دور الانسان ورسالته هي تحقيق الخلافة عن خالق هذا الكون في تعمير أرضه، وتحسينها، وتسيير معاش الناس فيها وتحقيق تمام التمكن فيها¹⁸.

وربما يسال سال هل هذا يعني أن الحضارات كلها ذات منطلقات دينية؟ والجواب ليس ذلك بالضرورة وان كان ذلك له نصيب وافر من الصحة، ونحن نعتبر الكفر ديناً. قال سبحانه وتعالى عن عقيدة الكفر: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾¹⁹.

فالحضارة العلمانية تبني حضارتها من تصورها الاعتقادي، والدينية تبني حضارتها من تصورها الديني، وتترك كلا الحضارتين للانسان أن يبدع في الكون والحياة في جميع المجالات المادية، والمعنوية بأشكالها المختلفة، وهناك تحليل للحضارة من قبل العالم الجزائري مالك بن نبي بأنها تقوم على ثلاثة عناصر هي : الانسان، والتراب، والوقت.

2. المبحث الثاني: الايمان بالله، والعدل، والعمل الصالح

1.2.1. المطلب الأول: الايمان بالله

النهضة الحضارية لا بد لها من قوة دافعة تحرك الانسان نحو هدفه في البناء والايمان بالله يؤد هذه القوة فيعرف الانسان سبب وجوده في الحياة، وما وكل اليه في هذا الكون من مسؤوليات فينصلح قلبه، وينعكس ذلك على تصرفاته وسلوكه في العمارة، وتشبيد الحضارة، والخطاب بلفظ الايمان في كتاب الله تشریف وتكليف تشریف بأن هذه النعمة العظيمة من الله، وتكليف بالمرتبة عليها لذلك فان التكليف تأتي مباشرة بعد الخطاب بالايمان قال تعالى: ﴿وَأَمَّا

¹⁶ الكروي، المرجع نفسه.

¹⁷ الكيلاني، ابراهيم زيد، وآخرون: دراسات في الفكر العربي الاسلامي، ط3، عمان، 1991، ص247.

¹⁸ عبدالرازق ميرة نازي، مجلة رواء، حضارة وفكر، التقدم الحضاري، وتراجع في ضوء القرآن الكريم. العدد(13)، مارس، 2022.

¹⁹ سورة الكافون، الآية(6).

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ ۖ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ²⁰، فالإيمان لا ينفصل عن العمل الذي لا تتصور حضارة بدونه، وتتجلى أهمية الإيمان بالله في النهوض الحضاري فيما يأتي:

1- الإيمان يجعل الانسان يبذل الجود مدفوعاً بالتصور حقيقة الوجود والغاية من الحياة، وأنه مُستخلف في الأرض لعمارها قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾²¹.

2- الإيمان يعطي لأي حضارة طابعها المبني على التصورات العقدية التي تصبغ الحضارة بالهوية الخاصة بها في شتى المجالات العمرانية والعلمية ونحوها.

3- تحافظ الحضارة على وجودها وتستمر طالما حافظت على عقيدتها.

4- الإيمان بالله يوحد الانسان الصالح الذي يأخذ على عاتقه عمارة الكون بما فيه صلاح له في الحال وفلاح له في المال.

5- الإيمان ما وفر في القلب من محبة الله ورسوله وصدقه العمل فيتكامل الاعتقاد مع العمل فيصبح الإيمان هو المحرك الرئيس للفرد، والمجتمع في السير نحو التحضر في جميع مجالات الفكرية.

2.2. المطلب الثاني: العدل

العدل هو الميزان الضامن لاستمرار الحضارة وضرورة من ضروراتها قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾²².

والقسط العدل وهو قوام الدنيا فالحضارة التي لا تبنى على العدل مصيرها الزوال والأحداث على مَرِّ التاريخ تدل بوضوح على أن هلاك المجتمعات، وتدمير الحضارات إنما يكون بسبب الظلم والبغي قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَعْتُهُ أَوْ جَهْرَةً هَلَ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ﴾²³.

والعدل الذي أمر القرآن الكريم به عدل مُطلق شامل للفعل، والقول وللصديق، والعدو والقريب، والبعيد فهو تطبيق عملي يظهر في واقع الانسان يعم جميع مناحي الحياة قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقُومَ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا ۚ اْعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾²⁴.

قال ابن كثير: " يأمر الله تعالى عباده المؤمنين أن يكونوا قوامين بالقسط. أي بالعدل فلا يعدلوا عنه يمينا ولا شمالاً ولا تأخذهم في الله لومة لا ثم، ولا يصرفهم عنه صارف، وأن يكونوا متعاونين متساعدين متعاضدين متناصرين فيه"²⁵.

20 سورة آ عمران، الآية (57).

21 سورة يونس، الآية (14).

22 سورة الحديد، الآية (25).

23 سورة الانعام، الآية (47).

24 سورة المائدة، الآية (8).

25 ابن كثير، اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، 1969، ج2، ص123.

ولقد أُرست الآيات الكريمة العدل قيمة مجتمعية تَجَر طاقات الانسان الابداعية لتشيد الحضارة، ويحرك عجلة الحياة ويعزز الانتماء للمجتمع والامة قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾²⁶.

وكان عبدالله بن مسعود رضي الله عنه يقول: "ما في القرآن آية اجمع للخير والشر من هذه الآية"²⁷، وهذا صائب لأن كل خير يندرج تحت العدل، والاحسان وكل شر يشمله قوله سبحانه: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾²⁸.

3.2. المطلب الثالث: العمل الصالح

ومفهوم العمل الصالح واسع كبير ومن الخطأ بمكان حصره في الأفعال التعبدية الصرفة فقط، وهذا المفهوم الخاطيء للعمل الصالح جعل فريقاً من الناس يتقوقعون في زوايا النسيان والخمول وغدت أسئلتهم عن العمل هادمة بلا حراك فردية تؤثر التبتل والانقطاع عن أسباب الحياة .

والفهم الصائب للعمل الصائب دفع المسلمين الى انشاء حضارة عريقة ضربت جذورها في أعماق النفس الانسانية فجعلها تتشوق اليها وتحاول النهوض من جديد للعيش في رحابها الواسعة عسى أن تستريح من شقوة الحضارة المادية.

والعمل الصالح هو من مقومات واصول الحضارة الاسلامية، ويمكن ان نتامل ذلك من الآيات القرآنية الكريمة التي انسابت تشرح العمل الصالح مثال ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾²⁹، وهكذا تتحول جميع أعمال الانسان مهما حققت له من نفع دنيوي الى عباة اذا قصد بها رضاه³⁰.

ومن آيات العمل الصالح التي خصت لونا من الوانه الزاهية قوله تعالى: ﴿ذَلِكِ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾³¹، فهذه الآية الفصيحة البلاغ الرائعة البيان وصفت عملاً صالحاً ذا احسان كان في الجهاد في سبيل الله وهذا العمل اكتسب صفة الصلاح يضمناً العروق لا من صيام، ونصب الأرجل وليس من قيام ومخمصة

²⁶ سورة النحل، الآية (90).

²⁷ رواه الحاكم في المستدرک ، رقم الحديث (2416).

²⁸ سورة النحل، الآية (90).

²⁹ سورة النحل، الآية (97).

³⁰ عثمان، عبدالكريم، معالم الثقافة الاسلامية ط2، مؤسسة الرسالة، طرابلس، 1972، ص148.

³¹ سورة التوبة، الآية (120).

المعدة الفارغة والبطن المتلوي جوعاً ليس من صوم فريضة ولا نافلة انه عمل صالح مرور في جولات الصراع الحربي مع الكفار لتخفق راية القرآن في المدائن، والثغور فتؤوب الجموع النائية الى الهدى باذن رها.

وأسئلة العمل الصالح بمعناه الشامل الرائع العميق تغيب عن الشهود الحضاري عندما تغيب شمس الحضارة بمفهومها الحق الذي بناه الاسلام وترضى النفوس أن تأرز الى ذاتها وتقبل الانعزال، والانطواء ويكفي المسلمون بالتعبد بتلاوة آيات القرآن الكريم وضرب كل حرف من حروفه بعشر حسنات، ولا يطمعون بتحويل آياته الى واقع على الأرض وفهم معانيه والعمل بروحه الوثابة نحو المستقبل، والعين البصيرة القارئة لآيات القرآن الكريم ترى عظمة معنى العمل فيها وهي تشاهد النفس الانسانية تتهادى بين يديها وترتوي من بحرها الزاخر لتمضي في سبيلها الواضح على الطريق نحو الرقي وبناء الحضارة. قال تعالى: ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾³².

وجاءت السنة العطرة تبين مسائل العمل الصالح وتعزز مفهوم انبثاقه من الايمان، والتصور الاعتقادي الصحيح. عن ابي هريرة قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " الايمان بضع وسبعون، أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا اله الا الله، وأدناها امانة الأذى عن الطريق، والحياة شعبة من الايمان"³³، فهذا الحديث جمع بين ذروة المعتقد - التوحيد- وادنى ما ينبثق عنه وهو مسألة النظافة التي اصبحت اليوم من اهم المظاهر الحضارية في الحياة العامة، وعد القرآن الكريم العمل الصالح وسيلة لدفع سفينة النجاة في بحر الحياة الصاخب والسير نحو الله فقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ ۚ أَحَدًا﴾³⁴.

والعمل في المصطلح القرآني يعني قيما بعينه الانتاج حسب المصطلحات الحديثة، وهذا المعنى الاصطلاحي فهمه الرعيل الأول الذين تلقوا الوحي صافياً من مشاربه ومنابعه الاولى الشفافة فهم أهل الفهم والذوق، وبهم يقتدى، وبأثرهم يحتذى. ومن الأمثلة الحية في فهم العمل على أنه الانتاج تلك الخلية العاملة المدوية ابان محنة مزلة تعرض لها المسلمون في غزوة الاحزاب والتي احتشدت فيها اسباب الابتلاء كلها من الداخلي، والغدر بالعهود والمواثيق والحشد الحربي المتحيز من اكابر القبائل العربية فوصفه القرآن الكريم من قوله: ﴿هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾³⁵.

32 سورة التوبة، الآية(105)

33 مسلم، صحيح مسلم، كتاب الايمان، باب بيان شعب الايمان، رقم الحديث: 35، ج 1، ص 63.

34 سورة الكهف، الآية(110).

35 سورة الاحزاب، الآية(11). وينظر: ابو فارس، محمد عبدالقادر، غزوة الاحزاب، ط1، عمان، دار العرفان والتوزيع، 1983، ص104. نقلا عن كتاب: مصطفى طلاس، الرسول وفن الحرب، الناشر دار طلاس للدراسات والنشر، 1977، ص194؛ ابن كثير اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ط3، بيروت، مكتبة المعارف، 1978، ص99.

3. المبحث الثالث: الأخلاق، والاقتصاد

1.3. المطلب الأول: الأخلاق

ان الاخلاق جزء لا يتجزأ من الحضارة الاسلامية، وركن أصيل فيها ولا يمكن أن تغيب الأخلاق الحميدة عن المسلم لاي سبب كان من أجل عمارة الارض أو من أجل مصلحة ما أو غير ذلك، وقد أدب الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم ليكون مثلاً في الأدب، والأخلاق، والقُدوة الحسنة في كل شيء قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾³⁶، ووصف الله جزءاً من رحمته، وحرصه على هداية الناس لطريق السعادة فقال تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾³⁷.

ليس في الدين الاسلامي كهنوت لا يمكن السؤال عنه أو لا يمكن تدبره بل أمر الله بالتدبر، والتفكير في آياته، وفي ما خلق وفي الامم قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾³⁸، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾³⁹.

2.3. المطلب الثاني: الاقتصاد

ان القرآن الكريم يضع حلاً جذرياً لمشكلات العصر الاقتصادية، والاجتماعية، والاخلاقية، ولهذا لا يمكن الشك في حكمة القران نظراً لنجاح محمد صلى الله عليه وسلم في تبليغ الرسالة التي أمره الله بتبليغها ويجب علينا مهما كان موقفنا الديني أن نعتبر رسالة القرآن الكريم انبثاقاً خلافاً في الوضع المكي .

ان السلام الداخلي يعني سعادة الانسان الداخلية ونجاحه من الصراعات الداخلية التي تعصف بكثير من الناس في الحضارة المعاصرة بحيث تتعايش الدنيا والآخرة في فكر الانسان بسلام، وتتعايش العبادة، والعمل، والعمارة كتعايش الروح، والمادة ويتعايش العلم، والدين ان السلام الداخلي في الحضارة الاسلامية معلم واضح ناتج عن التوحيد الذي يجمع كل ما سبق في نفس المؤمن ببسر وسهولة، ففي الاسلام الدنيا ليست غاية أو هدفاً في حد ذاته، بل مزرعة للأخرة وممر ومعبر اليها وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿وَإِنِّغَ فِيْمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾⁴⁰.

36 سورة الاحزاب، الآية(21).

37 سورة التوبة، الآية(128).

38 سورة آل عمران، الآية(191).

39 سورة يونس، الآية(24).

40 سورة القصص، الآية (77).

4. المبحث الرابع: الامر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وبيان مراعاة السنن الالهية

1.4. المطلب الأول: الامر بالمعروف، والنهي عن المنكر

ان التأمل في موقع اية : ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ⁴¹، في القرآن الكريم يدفعا الى اعادة النظر فيما تحويه هذه الآية من معان وحتى تقترب من هذه المعاني لا بد أن نعرف مجمل ما تتحدث عنه سورة البقرة.

ان هذه السورة تضم عدة موضوعات ولكن المحور الذي يجمعها كلها محور واحد مزدوج يتربط الخطان الرئيسيان فيه ترتبطا شديدا ... فهي من ناحية تدور حول موقف بني اسرائيل من الدعوة الاسلامية في المدينة واستقبالهم لها ومواجهتهم لرسولها صلى الله عليه وسلم وولجاعة المسلمة الناشئة على اساسها..وسائر ما يتعلق بهذا الموقف بما فيه تلك العلاقة القوية بين اليهود والمنافقين من جهة وبين اليهود والمشركين من جهة اخرى وهي من الناحية الاخرى تدور حول موقف الجماعة المسلمة في اول نشأتها واعدادها لحمل امانة الدعوة والخلافة في الارض بعد ان تعلن السورة نكول بني اسرائيل عن حملها ونقضهم لعهد الله بخصوصها وتجريدهم من شرف الانتساب الحقيقي لابراهيم عليه السلام صاحب الخنيقية الاولى وتبصير الجماعة المسلمة وتحذيرها من العثرات التي سببت تجريد بني اسرائيل من هذا الشرف العظيم وكل موضوعات السورة تدور حول هذا المحور المزدوج بخطيه الرئيسيين⁴²، ولا يتم التعريف المجمل بهذه السورة حتى نلم بثلاثة خطوط عريضة فيها تتناثر نقطها في السورة كلها وتتجمع وتتركز في مجموعها حتى ترسم هذه الخطوط العريضة بوضوح وتوكيد.

أول هذه الخطوط بيان معنى (الدين) ومعنى (الاسلام) فليس الدين — كما يحده الله — سبحانه وتعالى ويريده ويرضاه — هو كل اعتقاد في الله .. انما هي صورة واحدة من صور الاعتقاد فيه سبحانه صورة التوحيد المطلق القاطع هو توحيد الالهية التي يتوجه اليها البشر كما تتوجه اليها سائر الخلائق في الكون بالعبودية وتوحيد القوامة على البشر وعلى الكون كله فلا يقوم شيء الا بالله تعالى ولا يقوم على الخلائق الا الله تعالى ومن ثم يكون الدين الذي يقبله الله من عباده هو (الاسلام) وهو في هذه الحالة : الاستسلام المطلق للقوامة الالهية والتلقي من هذا المصدر وحده في كل شأن من شؤون الحياة والتحاكم الى كتاب الله المنزل من هذا المصدر واتباع الرسل الذين نزل عليهم الكتاب وهو في صميمه كتاب واحد وهو في صميمه دين واحد.. الاسلام بهذا المعنى الواقعي في ضمائر الناس وواقعهم العملي على السواء والذي يلتقي عليه المؤمنون اتباع الرسل..كل في زمانه..متى كان معنى اسلامه هو الاعتقاد بوحدة الالهية والقوامة والطاعة والاتباع في منهج الحياة كله بلا استثناء.

41 سورة آل عمران، الآية (110).

42 ينظر: ابو السعود، محمد بن مصطفى العمادي، ارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم، مكتبة الرياض الحديثة، 1981، ج2، ص 105.

ويتكىء سياق السورة على هذا الخط ويوضحه في أكثر من ثلاثين موضعاً من السورة بشكل ظاهر وملحوظ. فاما الخط الثاني الذي يركز عليه سياق السورة فهو تصوير حال المسلمين مع رحم واستسلامهم له، وتلقيهم لكل ما ياتيهم منه بالقبول والطاعة والاتباع الدقيق، والخط الثالث العريض في سياق السورة هو التحذير من ولاية غير المؤمنين والتهوين من شان الكافرين مع هذا التحذير 1 و تقرير انه لا إيمان ولا صلة بالله مع تولي الكفار الذين لا يحتكمون لكتاب الله ولا يتبعون منهجه في الحياة.

وهذه الخطوط الثلاثة العريضة متناسقة فيما بينها متكاملة في تقرير التصور الاسلامي وتوضيح حقيقة التوحيد ومقتضاه في حياة البشر وفي شعورهم بالله واثار ذلك في موقفهم من اعداء الله الذي لا موقف لهم سواه⁴³.

ان التفسير: (كنتم خير امة اخرجت للناس..) اختلف المفسرون في قوله تعالى كنتم وقد جمع تفسير الماوردي⁴⁴ اهم ما ما قيل في تفسير كنتم خير امة فيه اربعة اجوبة: " احدها: ان الله تعالى قد كان قدم البشارة لهم بانهم خير امة فقال: (كنتم) يعني الى ما تقدم في البشارة وهذا قول الحسن البصري، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: " انتم تتمون سبعين امة انتم خيرها واكرمها على الله "، والثاني: ان ذلك لتأكيد الامر لان المتقدم مستصحب وليس الانف متقدماً وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾⁴⁵، والثالث: معناه خلقهم خير امة، والرابع: (كنتم خير امة في اللوح المحفوظ) .

أما ما أجمع عليه المفسرون فهو ان الخيرية في هذه الاية عامة لجميع الامة كل قرن بحسبه وكان الخلاف بينهم في السبب الذي استحققت به هذه الامة الخيرية بين الامم ولكن بالمقارنة بين التفاسير نجد ان الخلاف في هذه النقطة خلافاً لفظياً وقد اجمع تفسير السعدي⁴⁶، اغلب ما قاله المفسرون في ايجاز بليغ فقال: " يمدح الله تعالى هذه الامة ويخير انما خير الامم التي اخرجها الله للناس وذلك بتكميلهم لانفسهم بالايان المستلزم للقيام بكل ما امر الله به ويتكاملهم لغيرهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر " .

وقد اجمع المفسرون أيضاً على شرط الخيرية التي لا تحصل الا به هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايان بالله. وخلاف هذا التفسير صاحب مفاتيح الغيب⁴⁷، وآخرون فقال: " قال القفال: تفضيلهم على الامم الذين كانوا قبلهم انما حصل لاجل انهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر باكد الوجوه وهو القتال لان الامر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان واليد واقواها ما يكون بالقتال " .

43 ابو السعود، المصدر نفسه.

44 ابو السعود، المصدر نفسه.

45 سورة النساء، الآية (96).

46 ينظر: عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبدالرحمن بن معلا اللويحي، ط1، 2000.

47 ينظر: ابو عبدالرحمن محمد بن محمد الرازي الملقب بفخرالدين الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ.

وكلمة امة جاءت في القرآن الكريم باربعة معان هي: الامة بمعنى الله: اي العقيدة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِّي بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾⁴⁸، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾⁴⁹، والامة بمعنى الجماعة من الناس ﴿وَمِنْ قَوْمٍ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾⁵⁰، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾⁵¹، والامة بمعنى الزمن: كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنْتِكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾⁵²، والامة بمعنى الامام والقادة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁵³.

2.4. المطلب الثاني: بيان مراعاة السنن الالهية

ان قراءة الكون، والطبيعة ودراستها وما يأتى به العلم التجريبي عبر العصور يُفسر لنا العديد من الظاهر بناءً على ملاحظات وتجارب أو معادلات رياضية فنستنتج القوانين، والنظريات وتفسر الظواهر الاجتماعية، وطبيعة البشر أو العلاقة بين الاشياء كعلاقة مطردة بين معدلين، أو قوتين مثلاً، كما تدل عليهما المعادلات، والاحصاءات، ولكن قد يحدث أن تتغير أو تتطور هذه التفسيرات أو النظريات أو التجارب أو الملاحظات المعملية فقد ياتي حدث ينفي صحتها أو يكشف العلماء ان في التجارب قصوراً ما كتقدير رقمي قاصر أو كتجربة معملية أغفلت عاملاً من العوامل كان غائباً أو يكون اكتشاف جديد في مجال ما فيحدث تغييراً في قانون أو معادلة في مجال ذي علاقة به، والتغيير يحدث ليس فقط في علوم الطبيعة بل في علوم ما وراء الطبيعة أيضاً فما كان ضمن مجال ما وراء الطبيعة اليوم قد يكون ضمن مجال الطبيعة غداً.

اذن قراءتنا ودراستنا للكون ليست بالضرورة كاشفة عن السنن الالهية الحقيقية لأن من شروط السنن أنها لا تتبدل ولا تتغير اذ هي الحكمة المجردة التي تتجاوز كل فكر بشري وسيظل الانسان اذاً بحاجة الى مصدر أعلى يعرف به السنن، والقوانين الكونية العليا التي وضعها الله نظاماً لا يتطور ولا يتبدل.

وليس من مصدر أوثق من كتاب الله الكريم لمعرفة السنن، والقوانين الالهية وكيف خلق الله عز وجل الكون، والحياة، والانسان يقول تعالى: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾⁵⁴

48 سورة يونس، الآية(19).

49 سورة الانبياء، الآية(92).

50 سورة الأعراف، الآية(159).

51 سورة الأعراف، الآية(181).

52 سورة يوسف، الآية(45). 3، 1

53 سورة النحل، الآية(120).

54 سورة فاطر، الآية (43).

، وقال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾⁵⁵، وقال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾⁵⁶.

وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁵⁷، وقال تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁵⁸، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾⁵⁹، وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاصِرِهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁶⁰.

بل علمنا سبحانه وتعالى ان العلم ليس مجرد الظنون بل لا بد ان يكون عليه برهانا يقوم به، قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁶¹ فلا أسرار يعلمها أحد، أو كهنوت لا يفك سره أحد .

ان هذا الاتجاه الواضح الذي أخذ فيه القرآن الكريم بيد الانسان وطاف به في أعماق هذا الكون هداة الى أسرارها ، وأوحى اليه أن يتأمل فيه ، ويتدبر ويتعلم وليستخره لمنفعته ويستخدم عقله في سبيل ذلك الى حدود لم تحدد. وهذا الاتجاه هو الذي دفع بالمسلمين الى الخوض في بحار العلوم المختلفة، وأدركوا مبلغ الحاجة اليه في بناء مجتمعاتهم ودعم سلطاتهم، وعرفوا أن العلم : هو الذي يوضح لهم معالم السير على النهج القويم، ويفتح لهم أفاق الحياة والقوة ويكشف لهم عن أسرار العوالم الكونية، ونواميسها، ويقيم لهم وسائل الحياة والسؤدد ويبني لهم قواعد المجد والعزة، وقد عرفوا كل هذا فوجهوا عزائمهم الى طلب العلوم على اختلاف أنواعها، ولم يشغلهم عن طلبها ترف الحضارة، ولا ثنت عزائمهم عنها بإساء الحياة وضراؤها وبحوثها عنها في آيات الله التشريعية وآياته الكونية، وأقاموا لها في كل قطر اسلامي مناراً عالياً ، وحملوا مشاعلها الى مشارق الأرض ومغاربها ولم يقفوا بجهودهم عند نتاج عقولهم وافهامهم بل اتجهوا بها أيضاً الى علوم السابقين فاستخرجوها من زوايا النسيان، والاهمال. وأخذوا ابريزها بعد أن زادوه نقاء وصفاء، وردوا زائفها بعد أن بيّنوا زيفه، وفساده لأنهم كانوا يطلبون العلوم طلب الناقد البصير، واكتمل لهم من ملكات العلوم والفنون في جيل واحد ما لم يكتمل لأمة من الامم الناهضة في عدة أجيال، وفي ذلك يقول بعض المؤرخين من علماء

55 سورة الاحزاب، الآية(62).

56 سورة الاحزاب، الآية(38).

57 سورة يونس، الآية(24).

58 سورة لنحل، الآية(44).

59 سورة الروم، الآية(8).

60 سورة الحشر، الآية(21).

61 سورة البقرة، الآية(111). وينظر: ابو المظفر منصور بن محمد السمعاني، تفسير القران ، تحقيق. ياسر ابراهيم، دار الوطن ، الرياض، ط1، 1997، ج5، ص61؛ ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب الشهير بالماوردي، تفسير النكت والعيون، تحقيق. السيد بن عبدالمقصود، دار الكتب العلمية ، بيروت، د/ت.

الغرب: " أن ملكة الفنون لم يتم تكوينها في امة من الامم الناهضة الا في ثلاثة أجيال : جيل التقليد وجيل الحضرة، وجيل الاستقلال والاجتهاد الا المسلمون وحدهم فقد استحكمت لهم ملكة الفنون في الجيل الأول الذي بداوا فيه بمزاولتها نخضة علمية جبارة قام بها المسلمون على رغم الأحداث العاتية التي حملوا أعباءها والحروب الطاحنة التي خاضوا غمارها لأن الاحداث، والخطوب وان بلغت من العنف ما بلغت لا تستطيع أن تقف في طريق العقائد التي انطوت عليها القلوب، وانفعلت بها النفوس ولا تمنع العزائم القوية من الوصول الى أغراضها وأهدافها.

وبمذه النهضة العلمية الجبارة استطاع المسلمون أن يعملوا عمل الأقوياء لأن العمل لبناء المجتمعات في دينها، ودنياها لا يصدر الا عن ارادة قوية دافعة، والادارة القوية الدافعة لا تصدر الا عن العلم.

الخاتمة

من أهم الاستنتاجات التي توصل اليها البحث

- 1- ان دراسة الحضارة تقتضي ان يقف الباحث على تعريفها لكي يسهل الوقوف على مقوماتها وتطورها فعرفت الحضارة في اللغة والاصطلاح وبعد دراسة مستفيضة تبين ان التعريف الاصوب للحضارة هو الصورة الحاضرة التي يبدعها الانسان لما يعتقد في الكون والحياة.
- 2- للحضارة مقومات لا تقوم الا بها وعلى راسها الايمان بالله تعالى هو الاساس الذي تبنى عليه الحضارة ومنه ينبثق التصور الصحيح للحياة والكون والانسان فالحضارة وليدة الافكار والتصورات والتصور عن الله انه هو الخالق والهادي والمطاع خلق الانسان ووضح له ما يسعده في الدارين وامره بالطاعة وان الانسان خليفة الله في الارض ارسل اليه الرسل هادين والكون مسخر للانسان ليعمره بالخير ويبني الحضارة الخيرة كما ان الحياة الدنيا فرصة ذهبية للانسان لاحسان العمل ولا تقف الحياة عند حدود الدنيا فالدنيا مرحلة انتقالية ينتقل منها الانسان الى الحياة الحقيقية في الآخرة.
- 3- العلم مفتاح الحضارة الرشيدة وباب كنوزها وبه بدأت ابجديات الحضارة الانسانية وذلك من غار حراء كما ان العلم له هدف ورسالة اذا ما حاد عن الايمان بالله تعالى
- 4- العمل الصالح هو الساحة الفيحاء التي يتسابق فيها بناء الحضارة وهذا العمل له مفهوم شامل وعام يستغرق ميادين البناء والعبادة.
- 5- العدل هو قوام الحضارة وسبب من اسباب بقائها مزدهرة واي حضارة مهما زهت الوانها ولم تقم على العدل فان لعنة الله ودعوة المظلومين ستطاردها.

- 6- تعد الاخلاق ركيزة من ركائز الحضارة والروح التي تسري في اوصالها وهي نبعة صافية تنساب من الايمان بالله تعالى.
- 7- الحضارة الرشيدة هي التي تملك نظرة شمولية تستغني بها عن غيرها فتحافظ على تميزها فكرا وعطاء ولا يمنع ذلك من ان تستفيد الحضارة من غيرها في امور لا تؤثر على منهجها وتميزها.
- 8- الوجه المشرق للحضارة انسانيته وخطابها الانساني للبشر ينصهر الناس في بوتقتها مؤمنين وتائف العنصرية البغيضة.
- 9- كي تحقق الحضارة اهدافها فان الاقتصاد المزدهر يعد قوة كبرى في دفعها الى الصعود ويسط الرخاء على اهلها .
- 10- الحضارة لا يمكن لها ان تستقر الا بنظام سياسي يحميها ويقم بين اطرافها ويوفر لها نعمة الامن ويحافظ عليها.
- 11- الحضارة لها ضوابط تساهم في استمرارها وديمومتها وتقيها من شر الانحيار والزوال واهم ما يساعد الحضارة على البقاء والاستمرار التناسخ بين افرادها فالنصيحة حركة دؤوب وعين تكشف كل خلل قبل استفحاله.
- 12- المحاسبة ارقى اشكال النصيحة فهي لا محابة فيها وضربت الحضارة الاسلامية اروع الصور في المحاسبة حيث طلبها الخلفاء وامرو الامة بما.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

أولاً- المصادر الأولية

- الاصفهاني، ابو القاسم الحسين بن محمد (ت: 503هـ): معجم مفردات الفاظ القرآن الكريم، تحقيق ابراهيم شمس الدين ،دار الكتب العلمية، بيروت. 1997.
- الجوهري، اسماعيل بن حماد(ت:393هـ): الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور، ط4، دار العلم للملايين، بيروت. 1987.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد(ت:811هـ): مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الاعلمي، بيروت. د.ت.
- الذهبي ، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان(ت:748هـ): سير اعلام النبلاء . تحقيق. كامل الخراط، ط9، مؤسسة الرسالة، بيروت. 1993.
- السمعاوي، المظفر منصور بن محمد : تفسير القرآن ، تحقيق. ياسر ابراهيم، دار الوطن ، الرياض، ط1، 1997، ج5.
- ابن فارس، ابو الحسين احمد بن فارس بن زكريا(ت:395هـ): معجم مقاييس اللغة . تحقيق. عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الاعلام الاسلامي، 1404هـ..
- الرازي، ابو عبدالرحمن محمد بن محمد : تفسير مفاتيح الغيب، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ.
- الزمخشري، محمود بن عمر(ت:538هـ): اساس البلاغة، دار صادر، بيروت. 1965.
- السعدي، عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله : تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق. عبدالرحمن بن معلا اللويحي، ط1، 2000.
- القرشي، ابو زيد محمد بن ابي الخطاب: جبهة اشعار العرب في الجاهلية والاسلام ، تحقيق. علي محمد، دم. د.ت.
- العمادي، ابو السعود، محمد بن مصطفى: ارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم، مكتبة الرياض الحديثة، 1981، ج2.
- مسلم: صحيح مسلم ، كتاب الايمان، باب بيان شعب الايمان ، ج1، رقم الحديث: 35.

ابن كثير اسماعيل بن عمرالدمشقي: البداية والنهاية، ط3، بيروت، مكتبة المعارف، 1978.

_____، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، 1969، ج2.

الماوردي، ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب : تفسير النكت والعيون، تحقيق. السيد بن عبدالمقصود، دار الكتب العلمية ، بيروت، د/ت.

ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين خليل(ت: 711هـ):لسان العرب، دا صادر، بيروت.د.ت.

ثانياً- المراجع الثانوية

ابو خليل، شوقي: الحضارة العربية الاسلامية وموجز الحضارات السابقة، ط2، دار الفكر المعاصر، بيروت. 1996.

ديورانت، ول، قصة الحضارة. ترجمة . زكي نجيب محمود، القاهرة. 1965.

عثمان، عبدالكريم: معالم الثقافة الاسلامية ط2، مؤسسة الرسالة، طرابلس، 1972.

ابو فارس، محمد عبدالقادر : غزوة الاحزاب، ط1، عمان، دار العرفان والتوزيع، 1983.

فروخ، عمر: العرب في حضارتهم وثقافتهم، ط2، دار العلم للملايين، بيروت.د.ت.

طلاس، مصطفى: الرسول وفن الحرب، الناشر دار طلاس للدراسات والنشر، 1977.

مجمع اللغة العربية القاهري، المعجم الوسيط، دار احياء التراث العربي، بيروت. د.ت.

الكروي، ابراهيم سلمان: المرجع في الحضارة العربية الاسلامية، الاسكندرية. 1999.

الكيلاي، ابراهيم زيد، واخرون: دراسات في الفكر العربي الاسلامي، ط3، عمان، 1991.

نازي، عبدالرزاق ميرة ، مجلة رواء، حضارة وفكر، التقدم الحضاري، وتراجعته في ضوء القرآن الكريم . العدد(13)، مارس ، 2022.

II. BÖLÜM

İSLAMİ VE POZİTİF BİLİMLER

NÜBÜVET VE SÜLEYMAN ÇELEBİ'NİN MEVLİDİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Dr. Öğr. Üyesi Fevziye ALSAÇ

Siirt Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Siirt/Türkiye
fevziyealsac_23@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6419-1617

Giriş

Mevlid, Hz. Muhammed'in kutlu doğumunu, Allah tarafından elçi olarak seçilmesini, insanüstü kişilik özelliklerini ve güzel ahlâkını anlatan edebî bir türdür. İslamiyet'in yaşanma şekli ve esasları Kur'an ve sünnet üzeredir. Türk kültüründe mevlid geleneğiyle Hz. Muhammed'in nübüvvet kimliği ve onun insanı dinî değerlere ulaştıran anlam dünyası paylaşım ruhuyla kültürel bir miras haline gelmiştir. Mevlid'de Hz. Peygamber'in insanlığa örnek yaşamı ve güzel ahlâkı aktarılır. "Hz. Muhammed (s.a.s.) insanlık için Allah tarafından gönderilmiş bir tebliğci, beyan edici, arındırıcı ve uyarıcı olmanın yanında her konuda model alınacak mükemmel bir örnektir. Yirmi üç yıla yakın bir zaman dilimi içerisinde, tek başına başladığı İslâm dinini yayma görevini, arkasında yüzbinlere varan inanmış bir kitle bırakarak bu dünyadan ayrılmıştır. Toplumsal, ekonomik, ahlâkî ve siyasî bunalımlarla uğraşan bir toplum içerisinde ortaya çıkmış olan Hz. Muhammed (s.a.s.), kurumsal anlamda birçok yenilik ve güzellik getirmiş, büyük bir oluşum bırakmanın yanında tefekkür, hayat nizamı ve hiç eskimeyecek ideal bir yaşam biçimi tesis etmiştir. Hiç kuşkusuz Hz. Muhammed (s.a.s.) öncelikle ilahî vahye muhataptır ve İslâm dininin peygamberidir. Nebvî kişiliğinin yanında normal bir insan olarak beşerî kimliği ile de bütün insanlara modeldir. ...İnsanın var olduğu ve yeryüzünde üstlendiği her görevde kendisine örnek alacağı en mükemmel 'rol model', büyük bir ahlâk

sahibi olan Hz. Muhammed (s.a.s.)'dir."¹ Hz. Muhammed rol model olarak tüm insanlığın kurtuluşuna vesile olmuş peygamberlik kutuna sahiptir.

Türk-İslâm kültüründe de önemsenmiş ve ilgi görmüş bir tür olan mevlidler içinde en sevilen ve bir ritüel haline gelen Süleyman Çelebi'nin Mevlid'idir. Süleyman Çelebi, Hz. peygambere olan sevgisini Vesiletü'n-Necât ismini taşıyan şiiriyle ebedî bir forma taşımıştır. Süleyman Çelebi'nin şiiri, anlatım ve içeriğindeki yoğun duygularla toplumu bir araya getiren sosyal bir paylaşım ve değer haline gelmiştir. Şiirin Nübüvvet açısından önemi; Hz. Muhammed'in hayatı, örnek kişiliği nübüvvetin içerdiği değer ve anlamlardan aldığı ilhamla kutlu bir tören olarak icra edilmesidir. Mevlid bu bağlamda Türk toplumunda yüceltilmiş/manevileştirilmiş bir metindir. Şiirsel söylem ve kutsalın tezahürüyle Mevlid geleneği, toplumda paylaşım ve birliktelik ruhunu inşa etmiştir. Kültürümüzde hayatın geçiş aşamalarının doğum, evlilik ve ölüm gibi her basamağında mevlid okutma geleneği bulunur. Mevlid okunması sırasında edilen dualar, temenniler ve ikramlar İslâm medeniyetinin mükemmel insan ve toplumunun değerler dünyasını idealize eder. Böylece toplum bir araya gelerek nübüvvet kimliğinin esaslarını dinler ve bu eser aracılığıyla nübüvvetin insanlığı aydınlatması işlevi canlı bir gelenekle devam ettirilir. Mevlid peygamberimizin kutlu doğumu ve insanlığa kurtuluş vesilesi olması bağlamına sahiptir. Mevlid Hz. Muhammed'e duyulan sevginin sembolüdür. Vesiletü'n-Necât'ın ortaya çıkışı Süleyman Çelebi'nin nübüvvetin temsili Hz. Muhammed'i en güzel şekilde anlatabilmek ve sevgisini göstermektir.

1. Nübüvvet

İslâm dininin kurucu ilkeleri ilahiyat, nübüvvet ve semiyattır. Birbirleriyle bütünsel bir form oluşturan bu kavramlar insanın kendini bilme ve kulğunu yerine getirmesi için yol gösterici ilkelerdir. Nübüvvet kavramı İslâmiyet'in anlaşılmasındaki önemli esaslar içindedir. Sözlük anlamı haber vermek iletmek olan nübüvvet insanları doğru yola çağırmaktır. Sözlükte 'haber vermek' manasındaki neb' yahut 'konum ve değeri yüksek olmak' anlamındaki nebve (nübü') kökünden masdar ismi olan nübüvvet kelimesini Ragıb el-isfahânî, 'Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi' diye

¹ Veysel Özdemir, Hz. Muhammed'in Örnek Liderliği, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022. s. 7.

tarif etmiştir (el Müfredat, "nbe" md.; krş. Usanü'l-'Arab, "nbv" md.). Türkçe'de nübüvvet kökünden türeyen nebi yerine daha çok Farsça'dan alınmış peygamber (peygamber, haber getiren) ve peygamberlik kelimeleri kullanılır. Risalet kavramı da nübüvvetle eş anlamlı kabul edilmekle birlikte dini literatürde daha çok nübüvvet tercih edilmiştir. Her iki kavramda asıl unsuru, Allah'ın vahiy yoluyla öğrettiği bilgileri ve O'nun emirlerini insanlara ulaştırıp ilahi elçilik görevini yapma teşkil eder. Allah'ın elçi olarak seçip görevlendirdiği kişiye nebi yanında resul de denir. Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarına göre nübüvvet olağan öğretme ve öğrenme araçlarına başvurmadan sahip olunan bilgi algılama gücüdür (Amidi, el-Mübin, s. 121-122). Nebevi güce sahip olan insan 'faal akıl'la doğrudan ilişki kurmasını sağlayan akli, hayalî ve nefsi güçleri sayesinde bilinmeyen hususlara ulaşır, görünmeyen suretleri algılar ve nesneleri değişikliğe uğratabilir (İbn Sina, s. 115-121).

Kur'an'da Allah Teala'nın Hz. Nuh ve İbrahim ile soylarından gelen bazı kişilere kitap, hüküm ve nübüvvet lütfedip onları nebi ve resul yaptığı, ayrıca İsrailoğulları'na kitap ve nübüvvet verdiği belirtilir (el-En'am 6/ 83-89; Meryem 19/49-58; el-Ahzab 33/39-40). Çeşitli ayetlerden anlaşıldığına göre Cenab-ı Hak, insanlara yaratılıştan itibaren peygamberler vasıtasıyla doğru yolu gösteren vahiyler ve bunları içeren kitaplar indirmiş, ilk peygamber olarak da Hz. Adem'i seçmiştir (el-Bakara 2/30, 37; Al-i imran 3/33). Başlangıçta insanlar aynı dine mensup bir topluluktu. Daha sonra Allah her millete birbiri ardınca, iman edip iyi davrananları müjdeleyen, inkara saplanarak kötü davrananları uyaran nebiler ve resuller göndermiş, onlarla birlikte, ihtilafa düştükleri konularda hüküm vermek için gerçekleri içeren ve doğruya ileten kitaplar indirmiştir (el-Bakara 2/ 213; Yunus 10/47; el-Mü'minQn 23/44; Fatır 35/ 24). Aydınlatıcı bir kandile benzettiği (el-Ahzab 33/46) peygamberleri vasıtasıyla insanları bilgilendirerek eğitmiş kitaplarını Cebrail aracılığıyla ya da doğrudan vahiy yoluyla inzal etmiş, peygamberleri de aldıkları vahiylerin Allah'tan geldiğine dair zorunlu bilgilere sahip kılmıştır (en-Nisa 4/ 163; en-Nahl 16/102).²

Nübüvvet peygamberlik ve peygamberliğin insanın hayatındaki önemi üzerine bir değerdir. Nübüvvet din ve peygamberlik anlamında kullanılan

² Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 33, s. 279.

kurucu esaslar içindedir. Dinin anlaşılması ve uygulanması noktasında nübüvvet etkin bir kurumdur. Nübüvvet, peygamberliğin esasları ve insanoğlunun kabul etmekte zorlandığı noktaları idrak etmesinde önemlidir. Allah'ın varlığının somutlaşmasında peygamberlerin nübüvvet kimliği önem kazanır. Hz. Muhammed'in mucizeleri Müslümanlığın başlangıcından itibaren peygamberliğinin kabul edilmesini sağlar. Nübüvvet mucizelerle, vahiylerle ve insanüstü vasıflarla seçilmiş bir kimliği ifade eder.

İnsanlık tarihi boyunca ortaya çıkan bazı olumsuzluklar ve haktan sapmalar insanlığı fitrî gelişim noktasında menfî yönde etkilemiştir. Kur'an'ın 'bâtıl' olarak nitelendirdiği bu sapmalar, geri dönüşü olmayan bir hale geldiğinde peygamberler zincirine yeni halkalar eklenmiş ve Hz. Âdem'le başlayan nübüvvet zinciri Hz. Muhammed'e kadar devam etmiş ve onunla son bulmuştur. Nübüvvet kurumu kendini daha çok bu sapma dönemlerinde göstermiş, Allah'ın desteği ile peygamberler insanlığı bu batıl çizgiden kurtarıp hak yola davet için bir misyon üstlenip sapkınlık içerisindeki toplumlarda köklü ve çok yönlü bir değişmeyi gerçekleştirerek hakça bir düzen kurmuşlardır.³ İnsanlığın çeşitli dönemlerde sapmalarla uzaklaştığı yaratılış gerçeği nübüvvet sahibi peygamberlerle yeniden hatırlatılır. Allah'a iman ve diğer iman esaslarının kabulünde nübüvvet kurumu etkilidir. İslam birliği ve bütünlüğü içinde nübüvvet vazgeçilmez bir esastır. Peygamberler beşerî ilişkilerin düzenlenmesinde Allah ve kul arasında Allah'ın iradesiyle elçilik görevi yaparlar.

İlahiyat, ibadet ve ahiret konularında nübüvvet kurumuna ihtiyaç vardır. Nübüvvet insan aklının yetersiz kaldığı durumlarda gerek duyulan bir kurumdur. İnsan, akıl ve duyu organları sınırlı bir varlıktır. Dünya ve âhiret yaşamına dair bilinmesi gerekenler peygamberler aracılığıyla insana ulaşır. Duyular, haberler ve akıl yoluyla insan bilgiye ulaşır. Peygamberlik verilen ve elçi olarak seçilmiş kişi kutsal bir derece ve kimlik kazanır. "İnsan dünyada en yüksek mertebelere çıkabilir, fakat peygamber olamaz. Hiçbir peygamber 'ben peygamber olacağım diye' bir irade ve gayret ortaya koymamıştır. Bununla beraber Allah, elçiliğini yapacak şahsı yetiştirmiş, eğitmiş ve elçiliğe hazırlamıştır. Allah, yarattığı varlığı, güç ve kapasitesini en iyi bilen olduğu için, peygamberlik yükünü taşıyabilecekleri kimseleri ve layık

³ Recep Önal, "İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, 2(2), s. 157.

olanları da en iyi bilendir.”⁴ Peygamberlik vehbîdir Allah’ın layık gördüğü kuluna lütfudur. Peygamberin seçiminde Allah kullarından dilediğine bu makamı verir. Peygamber olarak seçilen kişiyi işaret eden bazı belirtiler görülür; peygamberlik verilecek kişi çeşitli şekillerde korunur ve gözetilir. Bazı gaybî bilgilere ve lütuflara kavuşur. İlâhî sıfatlar, insan ve Kâinat konusunda peygamberler; insanlığa yol gösterir. Allah-insan, Allah-Kâinat, Allah’ın ilâhî sıfatları ve ulûhiyet konularını idrak etmekte insan aklı yetersiz kalır. Hem insan hem de insanüstü olan bir rehber ihtiyacı duyar Akıl her zaman iyi veya kötüyü idrak edemeyebilir, bundan dolayı insanın peygamberlerin yol göstericiliğine ihtiyacı olduğunu savunanlar olduğu gibi, ‘güzel ve çirkini tanır, ancak peygamberler aklı teyid eder.’ görüşünde olanlar da vardır. Her iki görüş sahipleri, Allah’ın insanlara peygamber göndermesinin iyi bir şey olduğu hususunda birleşmektedirler. Bu çerçevede İslâm bilgileri entelektüel ve psiko-sosyal zaaflarına binaen insanın vahyin yol göstericiliğine, dolayısıyla peygambere muhtaç olduğunu vurgulamıştır; bu ihtiyacı da insanın entelektüel, psikolojik ve sosyal yetersizlikleri nedeniyle insanî bir temele dayandırmışlar ve daha ziyade nübüvvete gerek olmadığını ileri süren İslâm harici akımlara cevap vermeyi amaçlamışlardır.⁵ Peygambere inanmasında beşerî özellikler ve seçilmiş/üstün meziyetler güven sunar. Peygamberlik en mükemmel haliyle Hz. Muhammed’de ortaya çıkar ve onda son bulur. Hz. Muhammed ‘hâtemü’n-nebiyyin’ mertebesindedir. Peygamberliğin mükemmel hali ve sonuncusudur.

Nübüvvet insanoğlunu mutluluğa ulaştıracak hidayet makamıdır. Dünya/evren, yaratılış ve ikinci yaşama hazırlık bağlamında varoluşun ve yaşamın anlamını anlatacak rehber ihtiyacı duyulur. Nübüvvet, Hz. Âdemle başlar; Hz. Muhammed’le süren ve son bulan bir silsiledir. Süleyman Çelebi’nin Mevlidinde doğuş bağlamıyla Evren, insan ve Hz. Peygamberle son din İslâmiyet anlatılır. Mevlid’in kompozisyonunda Hz. Muhammed’in Nübüvvet kimliği mükemmel bir şekilde aktarılır. Nübüvvette mucizeler peygamberliğin verildiği elçilerin Allah’ın varlığının güçlü delili olma ifadesidir. Nübüvvetin özelliklerinin anlatılması bağlamıyla Mevlid önemlidir. Nübüvvet peygamberliğe ait belirtiler ve örneklerdir. Süleyman Çelebi bu şekilde eserinin içinde nübüvvetin bu yönünü vurgulayarak başlar. Mevlid

⁴ Recep Önal, age, s. 167.

⁵ Mustafa Akçay, “Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”, SAÜİFD 3, 2001: 218.

Hız. Âdem ve yaratılış ile başlar; nübüvvetin nuru Hız. Muhammed'in doğumu öncesinden başlayarak ilk nurun devamına nübüvvet olarak vurgu yapılır. Nübüvvet kurumu, fiziksel ve ruhsal bir uyumla yaratılan insana yaratılışına uygun yaşamak için rehberlik eder. Mevlid kompozisyonuyla insana bu rehberlik yolculuğunu törensel bir metaforla hatırlatır. Hız. Muhammed hatm-i nübüvvettir.

2. Mevlid Geleneği

Mevlid, İslâmî geleneekten doğmuş bir şiir türüdür. Hız. Peygamber'e duyulan sevgi ve özlemin somut bir göstergesidir. Türk İslam medeniyetinde dinî değerler kutsal bir fenomendir. Bu değerler insanı ve toplumu inşa eden temel yapıyı işaret eder. Hız. Muhammed'in doğumundan önce gelişen kutlu müjdelere onun veladetiyle Mevlid türüne ilham olur. Mevlid, duyguları yoğunlaştıran insanları motive eden âhlâkî değerlerine sarılmasını sağlayan bir tür olarak dönüşür. Türk-İslâm geleneğinde mevlidlere özel bir önem verilmiştir.

Türk kültürü, din ve toplum ilgisini güçlü kodlarla inşa eder. Mevlid geleneği Türk kültüründe çok sevilen toplumsal bir ritüele dönüşmüştür. "Süleyman Çelebi'nin hayatı hakkında maalesef kaynaklar fazla bilgi vermezler. XIV. yüzyılın ortalarında Bursa'da doğmuştur. Orhan Gazi'nin silah arkadaşlarından, Füsûsu'l-Hikem şerhi yazarı Şeyh Mahmud'un torunu olup kültürlü bir aileden gelmektedir. Çelebi unvanıyla anıldığına göre arif, bilge, âlim ve kâmil bir kişi olmalıdır. Eserine bakıldığında bu yönleri üzerinde taşıdığı hemen anlaşılır. Bilimsel seviyesinin yüksekliği, bilhassa dinî ilimlerde yeterlilik sahibi olduğu kitabındaki pek çok beyte ayet ve hadislerden deliller getirmesinden anlaşılmaktadır. Yıldırım Bayezit zamanında bir müddet divan-ı hümayun imamlığı yaptığı ve 1400'de inşası tamamlanan Bursa Ulu Cami'in imamlığına getirildiği, Vesiletü'n-Necât'ı 1409 yılında bu görevdeyken yazdığı bilinmektedir. 1422 yılında vefat eden Çelebi'nin kabri Bursa'da, Çekirge yolunda Eski Kaplıca mevkiine yakın bir yerdedir."⁶

Mevlid, sosyokültürel bir olguyla toplumu etkileyen bir anlatım kurgusuna sahiptir. İfade gücündeki estetik formula bu metin halk arasında kutsal bir metne dönüşür. "Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n-Necât adlı eseri, toplum tarafından benimsenen değer ve kabullerin şekillendirdiği ve zamanla

⁶ İskender Pala, Mevlid, 2017, s. 12.

halk arasında başka hiçbir esere nasip olmayacak ölçüde yaygınlaşan edebî bir eserdir. Tezkireci Latîfî'nin 'makkûl-i halk olup beyne'l-havâs ve'l-enâm meşhur-ı âlem' (halk tarafından kabul görüp seçkinler arasında da meşhur) olarak vasıflandırdığı bu eser, 15. Yüzyılın başlarında yaşanan dinî tartışma ve sosyal çalkantıların ürünü olarak doğmuştur. Yaygın adıyla Mevlid, camideki bir dinî tartışma sonucunda kaleme alınan ve Sünnî İslâm anlayışını, tasavvufî bir neşveyle yansıtan manzum bir siyer hüviyetindedir. Eserde sadece Hz. Peygamber'in doğumu değil, hayatının belli kesitleri, hicret, mi'râc ve vefatıyla ilgili bölümler de yer almaktadır. Türk edebiyatında mevlid türünün ilk örneği olmamakla beraber bu türün en önemli örneği kabul edilen Vesiletü'n-Necât, ortak edebiyat geleneğinin hâkim olduğu döneme ait bir eserdir."⁷ Mevlid kitlelerin takdiri ve ilgisiyle benzersiz bir esere dönüşür. Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i türünün en önemli örneği olma özelliğine sahiptir. Mevlid toplumun inanç ve düşünce biçimini temsil eder. "Üzerinde karar kılınmış ve ekseriyet tarafından kabul görmüş bu dinî, tasavvufî ve mitolojik esaslar aynı zamanda toplumun inanç ve düşünce biçimini de temsil etmektedir. Hem eğitilmiş kişi ve zümrelerin hem de okuma yazma bilmeyen halk kesiminin aynı inanç ve kabuller etrafında bulunduğu bu metin, genel anlamda çözülme döneminde toplumu yeniden 'Hz. Peygamber' temalı bir dinî söylem etrafında birleştirme işlevi görmüştür. Bu bakımdan Mevlid, kuru bir nasihat ve vaazdan öte, heyecan uyandıran ve coşkulu bir ruh haline davet eden bir zikir işlevi görmüştür. Bu zikrin, aynı duygu ve heyecanla bir araya gelmiş topluluğun katılımıyla bir ritüel (geleneksel tören) hâlini alması, Mevlid'in zamanla ibadete yakın bir konum kazanmasına zemin sağlamıştır."⁸ Heyecan uyandıran coşkulu bir ruh halini yaratır. Hz. Peygamberin kutlu yaşamı ve insanlara rahmet oluşu Mevlid ile törensel bir kurtuluş yoluna dönüşür. Mevlidin kültürel bir dokuyla insanlar üzerinde yarattığı manevî haz ve duygular dikkat çeker. "Burada dikkat edilmesi gereken konu doğumla ilgili olan bir şiirin, ölüm temasıyla birlikte, sünnet, mezuniyet, evlilik ve hac dönüşü gibi birçok farklı olayda gündeme gelmesidir. Dünya edebiyatında, aynı anda birbirinden farklı hadise ve duygular için okunan başka bir şiir örneğine rastlamak

⁷ Ali Fuat Bilkan, age, s. 13

⁸ Ali Fuat Bilkan age s. 14.

mümkün değildir.”⁹ Mevlid kutlu sevginin kutsal törenlerinde büyüğü insanı saran, grup ruhunu yükselten duygu değeri samimiyet oluşturan lirik bir şiiirdir. Mevlithanlar güzel bir makam ve üslupla özel günlerde mevlid okur. Mevlidin okunması sırasında topluluk halinde bir tören gerçekleşir. Mevlid’in yazılmasında kendisinden önceki eserler de ilham kaynağıdır. Süleyman Çelebi başta siyer kitapları olmak üzere pek çok dinî kaynaktan yararlanmıştır. İbnu’l-Cezerî’ye ait olan el Mevlidu’l-Kebîr’den ilham almıştır. Anadolu’da bu türde kaleme alınan eserlerden ilki olan Ahmed-i Fakih’in Çarhnâme adlı eseri, bir mevlid olmamakla birlikte Süleyman Çelebi’yi etkileyen eserler arasındadır. Mevlid, Aşık Paşa’nın Garipnâme’sinden de etkiler taşır. Erzurumlu Darî’in Siyer-i Nebî eserinden bazı beyitlerin de ortaklığı dikkat çeker. Ahmedî’nin Mevlid’i İskendernâme içerisinde yer alır ve Vesiletü’n Necât’a ilham olan metinler arasında gösterilir.¹⁰ Hz. Muhammed’in örnek kişiliği hayatı anlatılarak dinsel bir ilham alınır. Siyer, hilye, mucizetü’n nebi, na’t, miracname türlerine ait bir kurgusu vardır. Mevlidin kapsadığı örnekler “Siyer-i Nebî, Magazî, Şemâilu’s-Şerîf, Hilye, Mirâciye, Na’t gibi eserler, gerek içerik gerekse anlatım metodu bakımından bu türün ilk örnekleri kabul edilmektedir. Esasen Mevlid, içerik yönüyle bütün bu türlerin ortak özelliklerini tek başına temsil eder.”¹¹

Mevlid dinî kültürel değerler işleviyle popüler bir eser olmuştur. Mevlid peygambere duyulan sevgiyi güçlendirir. Hz. peygamberin kutlu doğumu insanlığın onun vesilesiyle kurtuluşa ermesidir. Mevlid geleneğinin icra ortamıdır. Süleyman Çelebi’nin Mevlid’i Türk insanının ruhunu yansıtan bir şiiirdir. Türk insanı dinî inanışlarına, din büyüklerine saygı duyar. Mevlid’in etkisi “Ancak Türk toplumundadır ki Hz. Peygamber sevgisi diğerlerinden farklı olarak her devirde ve şartta coşkuyla kutlanmış, Hz. Peygamber’in doğumu için yazılan eserler de diğer uluslarla kıyas kabul etmeyecek derecede çoğalmıştır. Bu topraklarda Peygamber aşkı, başka yurtlara nazaran daha çok olmalı ki farklı yüzyıllarda mevlid yazarların sayısı altmışın üzerindedir. Ancak bunların içinde bir tanesi, gerek üstün şiir yeteneği, gerek aşkıta samimiyet, gerekse musiki ile terennüme uygunluk yönünden diğerlerini geride bırakmıştır: Süleyman Çelebi merhumun, elinizde tuttuğunuz

⁹ Ali Fuat Bilkan, age, s. 28

¹⁰ Ali Fuat Bilkan, age, s. 32-33.

¹¹ Ali Fuat Bilkan, age, s. 20-21.

Vesiletü'n Necât adlı mevlidi.”¹² Kutsal görülen Mevlid, Hz. Muhammed'in hayatını ve insanlığa ışık oluşunu anlatır. Mevlid, duygusallığın öne çıkarıldığı nübüvvet öykülerini ifade eder.

3. Nübüvvetin Değerler Olarak İnsanlara Aktarımında Mevlid'in Yeri

Süleyman Çelebi bir din adamı olmasının verdiği bilgi birikimini şairane bir üslupla ve makamlı söyleyişle yüksek bir metne dönüştürmüştür. Mevlid'de düzenli bir kompozisyon halinde nübüvvet kurumu anlatılır. “Mevlid, Arapça, ‘v-l-d’ kökünden mekân ismi olarak ‘doğum yeri’, zaman ismi olarak da ‘doğum zamanı’ anlamlarına gelen ve ‘Peygamberimizin doğumu ve sonrasındaki olayları konu alan bir edebî türdür. Mevlid; Tevhid, Münâcât, Esmâ-i Hüsnâ, Na’t, Yüz Hadis, Kırk Hadis, Sîreti’n-Nebî, Mi’râc-nâme, Hilye gibi dinî türlerle ortak özelliklere sahip olmakla birlikte, törensel bir özellik taşımasıyla diğerlerinden farklı bir nitelik taşır.”¹³ Hz. Muhammed'in hayatı; siyer, hadis, sünnet kaynaklarıyla kompozisyonlaşır. Hz. Muhammed'in nübüvveti Allah'ın varlığını idrak etmek isteyen insan için bir delildir. İnsanların yaratılış gerçeğini kabullenmesinde ve Hak din üzere yaşamasında nübüvvetin taşıyıcısı peygamberler önemlidir. İnsan için zat ve sıfatlarıyla idrak ettikleri Allah'ın kudretini ve tekliğini nübüvvet sahibi peygamberler somutlaştırır. Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i bir akaid yorumudur. Akaid, İslam dininin temel kaideleri ve inanılması zaruri hükümleridir. Peygamberler, bu kaidelerin anlaşılması ve yaşanması noktasında birer rehberdir. Nübüvvet peygamberlerin elçilik göreviyle insan, dünya ve ahiret arasında elçilik yapma görevidir. Nübüvvet toplumu inşa eden dinî değerlerin taşıyıcı unsurudur.

Halkın, Hz. Muhammed'in nübüvvetini coşkulu törensel bir icra ortamında öğrenmesi bağlamında eser önem arz eder. Hz. peygamberin mucizevî, ilham verici yaşamı, duyguları coşturan lirik bir anlatımla halkı inançlarına yönlendirir. “Dinî edebiyat metinlerinin en önemli özelliği, muhatabı içeriğe inandırmaya ve bazı konuları telkin etmeye yönelik bir üslup taşımalarıdır. Bu bakımdan, bu tür eserlerde yer alan mesajların iletiminde tıpkı ideolojik eserlerde de rastlanan delil getirme ve ispatlama çabası ön plandadır. Metnin kutsal bir içerik taşıması ve pek çok konunun iman ve

¹² İskender Pala, age, s. 11.

¹³ Ali Fuat Bilkan, age, s. 19-20

itikada dair olması muhatabı ikna etmeyi de kolaylaştırmaktadır. Metindeki iddiaların dinî nasslarla desteklenmesi ve âyet ve sünnet gibi güçlü referanslara yer verilmesi söz konusu bilgilerin muhatap tarafından birer değer olarak kabulünü sağlamaktadır.”¹⁴ Son peygamber Hz. Muhammed’in dünyaya gelişiyle insanlık, kurtuluşa ve mutluluğa erişti. Peygamberin kutlu nuru, insanlığa nübüvvet makamını gösterdi.

Mevlid, hikâyeci anlatımı ve törensel icra ortamıyla kalıcı bir öğrenme sağlar. Mevlid’de lirik ve aşıkane söylem, ilahiler, salavatlar her bölümde işlenen Hz. Muhammed’in nübüvvet kimliğinin dualarla icra edilmesidir. Doğum, Hicret, Miraç, Mucizeler Hz. Muhammed’in örnek ahlâkı ve ölümü anlatılan bölüm başlıklarıdır. İcra ortamında Mevlid içinde Nübüvvete ait anlatım ve içerik dinleyenlere Hz. Muhammed’in kutlu kimliğini sunan hadiseler; evren ve yaratılış merkezli olarak aktarılır. Mevlid sırasındaki uygulamalar salavat, dua ve hatim manevi bir iklimle katılanların duygularını vech haline dönüştüren bir anlam kazanır. Ahlâkî hasletler üzerine kendini ritüele adayan insan, manevî haz ve coşkuyla güçlü bir bağ oluşturur. Salavat bölümleri nübüvvete ve nübüvvetin en kutlu temsilcisi Hz. Muhammed’e muhabbet bölümüdür. Hz. Muhammed’in doğumunda başlayan mucizeler etkili bir üslupla sunulur. Hz. peygamberin insanlığa gönderilmesi ve bu durumun aşamaları halkın nübüvveti anlamasında etkili bir anlatıma sahiptir.

Vesiletü’n Necat kurtuluş vesilesi peygamberimizin kutsal nebevî kimliğini anma, hatırlama ve telkin etme geleneğidir. Nübüvvet öyküsü insanlığın kurtuluşuna vesile kılınır. Her şey Hz. Muhammed’in nuruyla başlar. Gizli hazine olan Rab, bilinmek için peygamberin nurunu, arşı, dünyayı ve insanı yarattı. Her şeyde Hz. Muhammed’in şerefli varlığı bulunur. Peygamberin nuru evrenin ve insanın yaratılış ilkesidir. Nübüvvet sahibi peygamberliğin kabul edilmesinde kutsal olana işaret eder. Hz. peygamberin mucizeleri, vahiyler ve lütuflar bunun delilidir. Mevlid’de diğer peygamberler ve nübüvvetlerine değinilmiş ancak hepsinden üstün olarak Hz. peygamber gösterilmiştir. Halk, Mevlid’i içerdiği kutsallıkla sever. Mevlid’de Hz. Muhammed’in peygamber kimliği hadis ve sünnet bilgisiyle coşkuyla anlatılmıştır. Nübüvvet kimliğine bağlı yaşam tarzının gerekleri insanlara hitabet yoluyla sunulmuştur. Muhabbet; nübüvvet kimliğini taşıyan yüce

¹⁴ Ali Fuat Bilkan age,s. 69.

peygamberin dünyanın yaratılışının insanın uyanmasının işaretleridir. İnsanlara nübüvvet bilgileri aktarılaraq kendileri için kurtuluşa ermeleri ve hangi yolu takip etmeleri gerektiğidir. Hz. Muhammed'in gönderiliş amacını kavrayarak İslamiyet'e ve Allah'a ulaşarak kurtuluş mümkündür.

Mevlid törenlerinde, Fatiha, İhlas, Fetih, Rahman, Yasin, Tebareke, Amme gibi sure ve cüzlerin okunması Kur'an esas alınarak kutsallaştırma düşüncesidir. İcrâ sırasında Kur'an'dan ayetler okunması Mevlid'e yüklenen değerin dinî hassasiyetlerin korunması amacıdır. Hz. Muhammed'e okunan pek çok salât ve selam da mevlidin dinî hüviyetini pekiştirir. Vesiletü'n-Necât'ın kutsal bir metin gibi görülmesinde Kur'ân-ı Kerim'le birlikte okunmasıdır. Mevlid'in dinî bir tören ve zikir olarak kabul görmesi birçok alimin Mevlidle ilgili olumlu görüş bildirmesini sağlamıştır. Hz. Peygamber'in doğumu, mucizeleri, vefâtını anmak için bir araya gelen topluluk yaratılışın tasavvufi yorumu ve kudsi hadislerle peygamber sevgisini dile getirmesi olumlu karşılanmıştır.¹⁵ Peygamberler insanlığın gerçeği görmesinde ve yanlış inanışlara düştüğünde doğru yolu göstermek için gönderilmiştir. Mevlid ve katılım ruhu "Esasen Mevlid'i câzip kılan en önemli unsurlardan biri dinleyicilerin metne katılması ve törenin zaman zaman 'salâvata davet', 'ilâhilere eşlik' ve 'ritüele katılım' ile bir zikre dönüşmesi özelliğidir. Mevlidin belli bölümlerine iştirak eden cemaat, huşu içinde bir zikre kayılır."¹⁶

Mevlid "Aslında bir edebî metnin zamanla dinî bir ibadet aracına dönüşürülmesi, bu topraklarda tarihî unsurların, dinî bir ibadet aracına dönüştürülmesi, dinî bir kimlikle kabulünden kaynaklanmaktadır. Geleneksel birçok inanç, anlayış ve ritüelin millî kimliğin bir parçası olarak aynı zamanda 'dinî' olarak vasıflanması, 'kutsal' olanın sınırlarını bir hayli genişletmiştir. Esasen modern Selefliğin geleneğe ait olan her şeyi dışlayıcı tavrı ile geleneksel Müslüman kitlede her şeye kutsal bir anlam yükleme anlayışı aynı niteliktedir. Şiirin etkileme gücü, törenin verdiği coşku ve topluluktaki heyecan, Mevlid'i böyle bir 'anlamlandırma'ya uygun hale getirmiştir."¹⁷

Mevlid törenleri katılım/davet bağlamıyla hitabetin olduğu alanlardır. Ritüeller ortak değerlerle eylemde bulunmadır. Ritüeller yoğun bir toplumsallaşmayı sağlar. Eylem insanları bir araya getirir; ritüel bir araya gelişi zo-

¹⁵ Ali Fuat Birkan, age, s. 111.

¹⁶ Ali Fuat Birkan, age, s. 159.

¹⁷ Ali Fuat Birkan, age, s. 167.

runlu kılar. Ritüeller topluluk içinde gerçekleşir. Ritüelin anlamı topluluğun değerleriyle birlikte ortaya çıkar. Anlam, topluluğu, toplumu yani eyleme katılan herkesi sarar. Ritüeller bu bağlamda toplum/topluluk içinde sağlam bir bağ kurar. İnsanları belli eylemler, niyetler ve amaçlar etrafında bir araya getirir. Ritüeller Durkheim'ın önemle değerlendirdiği toplumsal bilinç yahut kolektif bilinci oluşturur. Yine ritüellerin normatif yapısını da buna ilave etmek gerekir. Topluluk/toplum üzerinde hakim olan, ona baskı uygulayan, onu ritüele katılmaya zorlayan etkin bir güçtür.¹⁸

Hız. Muhammed hatemü'l enbiyadır. (Peygamberlerin son kemal noktası) Hatemü'l enbiya en büyük nurdur ve ezelde Allah'ın nurundan yaratılmıştır. Tasavvufta nur kavramının karşılığı Hız. Muhammed'dir. Mevlid'de bu durum ilk nur olarak işlenir. "Tasavvufi metinlerin itibar ettiği bir hadisi kudsde Allah 'Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi sevdim; kâinatı yarattım' buyurmaktadır. Buna göre Allah ulûhiyeti içinde bilinmeyi istediğinde önce bir nur yarattı ve o nura 'Kün Muhammedâ! (Muhammed ol!)' diye emretti. Nur Allah'ın celali ve görklü nazarı karşısında mahcup olup terledi ve onu ululamak için 'La ilahe illallah (Yegâne yaratıcı Allah'tır!)' dedi. Allah o nurun bu hitabına keremiyle mukabele etti ve onu yüceltip 'Muhammed Resulullah (Muhammed de Allah'ın elçisidir!) buyurdu. Sonra Allah bu nura yeniden nazar etti. Nurun terlemesinin buharından yedi kat gökler oluştu. Sonra sırasıyla dört element (toprak, hava, su, ateş), ardından cansızlar, bitkiler ve hayvanlar yaratıldı. Bütün bunlardan süzülerek, adeta imbikten geçercesine en son ve olgun varlık olarak insan yaratıldı. Böylece her şeyin evveli Muhammed'in nuru oldu. Halk arasında yaygın bir kelam-ı ki-bar 'Aslûhû nur, neslûhu Âdem' şeklinde tekrar edile gelmiştir. Bu cümleyi 'O, Âdem neslindendir ama hamuru nurdan yaratılmıştır!' şeklinde çevirebiliriz."¹⁹ Nübüvvet peygamberimizin yaşadıkları üzerine bir kavramdır. Mevlid, insanlara samimi bir üslupla Allah resulünü ve görevini anlatır. Mevlid'de insanlığın kurtuluşu Allah, Kur'an ve sünneti kavrayarak yaşamını düzenlemedir. Hız. peygamber insanlığa bu yolun takibinde örnek olarak rehberlik eder. Hız. Muhammed'in nuru nesilden nesile ulaşan âlemin ve insanın ihsanıdır. Hız. peygamber, Hız. Adem'den başlayan sisileyle tüm peygamberlerle ortak bir nurun evrene ve insana kurtarıcı olmasıdır. Âlem-

¹⁸ Köksal Alver, "Emile Durkheim ve Kültür Sosyolojisi" İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, s. 204, 2010.

¹⁹ İskender Pala, age, s. 28.

lerin peygamberi, peygamberlik nişanesiyle peygamberlik soyundan olan atalarıyla insanlığa müjdedir.

Peygamberimizin doğduğu gece nübüvvet davulu çalmıştır. Süleyman Çelebi bu durumu şu şekilde ifade eder.

“Ol gice tabl-ı nübüvvet urdılar

Ol gice şeytânı gökden sürdiler”²⁰

Mucizelerinden bahsedilirken Güneş’in durumuyla ışığa dair bir yorum bulunur. Güneş-ay sembolü tasavvufta önemli imgelerdir. Güneş ve ay ışık kaynağı ve birbiriyle ilişkili iki gök cismidir. Güneş Hz. Peygamberin nurundan beslenir düşüncesi hakimdir. “Sufilere göre güneş, Hz. Peygamber’in nurundan yaratılmıştır. Bunun için hem güneşin yüzüne, hem de Resulullah’ın yüzüne bakılamaz, gözler kamaşmış. Ay, ışığını güneşten alır ve ay ışığı nur biçimindedir. Bunun için şair, Efendimizden bahsederken ‘Ay gibi’ demek, güneşin de ona itaat üzere olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber iki kez güneşe ilişkin mucize göstermiştir. Birincisinde bir gün Efendimiz, Kureyşlilere, ‘Şu gün şu şekilde bir kervan Mekke’ye gelecek.’ Dedi. Onlar, ‘Ne zaman gelecektir?’ diye sordular. ‘Perşembe günü gelir!’ buyurdular. Perşembe günü güneşin gurubuna kadar gelip giden olmayınca Efendimiz dua etti. Bu dua ile güneş bir saat bulunduğu yerde durdu ve batmadı. Ta ki kervan şehre girdi. Sonra battı. Doğruluğu şüpheli olan ikinci rivayete göre ise bir gün Hz. Peygamber, damadı Hz. Ali ile birlikte Hayber’de Sahba mevkiinde bulunuyorlardı. Peygamberimiz başını Hz. Ali’nin dizine dayamış dinleniyordu. O sırada güneş battı. Peygamberimiz başını kaldırdığında Hz. Ali’ye ikinci namazını kılıp kılmadığını sordu. O da kendisini rahatsız etmemek için namaza kalkmadığını söyledi. Bunun üzerine Efendimiz güneşe işaret etti. Güneş batı ufkunda gerisin geriye yükseldi. Hz. Ali ikinci namazını kılasıya kadar gökte kalıp yeniden battı.”²¹

Mevlid’de Hz. Peygamber’in miracı nübüvvetin en güzel halidir. Nübüvvetin en orijinal ifadesi Miraç hadisesidir. Eserde bu bölümdeki yoğunluk nübüvvet verilen zatların kutsal kimliklerinin delilidir. Miraç hadisesinde on iki daire yolculuk ve erginlenme metaforudur. “Bu gece Receb ayının 27. gecesidir. Hz. Peygamber’ O gece ibadet, yüz senelik ibadet yeri-

²⁰ İskender Pala, age, s. 74.

²¹ İskender Pala, age, s. 80.

nedir!’ buyurmuşlardır. Mir’ac bir vuslattır ve bu vuslat, Hz. Peygamber on iki daireden geçirilerek gerçekleşmiştir. Bunun için Mir’ac gecesinde on iki rekât namaz kılmak tavsiye edilir.”²² Miraç kutlu ve kutsal bir derece olarak Hz. Peygamber’in gök katlarına yaptığı yolculuktur. Mucizevî Miraç, Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ve son peygamber oluşunun delilidir. Vesiletü’n Necât, âlemlere ve insanlığa müjde olarak gönderilen Hz. Peygamber’in nübüvvetini ve İslâm dininin tevekkül halinde yaşanmasını salık verir. Eser kutsal bir icra ortamıyla Hz. Peygamber’in ‘rol model’ alınması gereken ahlâkı ve değerler dünyasını sürekli şekilde kod halinde hatırlatır.

Sonuç

Türk kültüründe hayatın tamamını oluşturan geçiş aşamalarında Mevlid okuma/okutma, geleneksel bir formla önemsenmiş ve bir ritüel halini almıştır. Süleyman Çelebi’nin Vesiletü’n Necât eseri, toplumsal birlikteliğin olduğu her aşamada törensel bir ibadet bağlamıyla değer görmüştür. Güzelliği, seçkin davranışları ve ahlâkî değerlerle insanlığın ilham kaynağı olan Hz. Muhammed İslâm’ın yaşanma noktasında Kur’an ve sünnet üzere yaşamıştır. Hz. Peygamber’in Kur’an ve sünnet üzere yaşamı Mevlid’e de ilham olur. Mevlid İslamî esaslarla birlikte duyguları kabartan saygı, sevgi ve hayranlıkla işlenen temaların kaynağıdır. Peygamberlik işaretlerle mucizelerle ortaya çıkmış insanlar bu değerlerin ve kutsiyetin sahibi kutlu kişilere tabi olmuştur. İnsanın Allah’ın kudretini anlaması aşamasında da peygamberler en güzel örnektir. Hz. Muhammed’e ve dünyaya teşrifine duyulan sevinçle yazılmış bir şiirdir.

Anlatımındaki mükemmel kompozisyon; şiirin insan psikolojisi üzerindeki duygu ve ilham yoğunluğunun kaynağıdır. Mevlid sırasında yapılan ritüeller zikretme, hatırlama, anma bağlamında güçlü değerler taşımaktadır. Peygamberimizin nübüvvet kimliğinin anlaşılmasında Türkçe kaleme alınmış bu eser, halkın anlayacağı sade bir dile ve yoğun duygu iklimine sahiptir. Mevlid manevi değerler kadar millî değerleri de barındırır. Süleyman Çelebi Vesiletü’n Necât’ta nübüvvetin esas ilkesi olan insanlığa kurtuluş yolunu sunan peygamberlik makamını kutsar. Son peygamber Hz. Muhammed tüm insanlığın sevgilisidir. Sevgi, insanı doğru yola iletecek en büyük güçtür. Hz. Muhammed’in nübüvvet özellikleri bir tören halinde kutsanır.

²² İskender Pala, age,s. 85.

Nübüvvet olağanüstü özelliklere sahip kutsî ve seçilmiş kimliğin sahibi Hz. Peygamber'in insanlığı doğru yola davet etmesidir. Nübüvvetin anlaşılması hususunda Mevlid türünün toplum üzerinde önemli bir etkisi bulunur. Süleyman Çelebi'nin akıcı üslubuyla Mevlid okuma/okutma geleneği Türk-İslâm kimliğiyle bir kültür kodu haline dönüşür.

Kaynakça

- Akçay, Mustafa. "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *SAÜİFD* 3, s. 217-246, 2001.
- Alver, Köksal. "Emile Durkheim ve Kültür Sosyolojisi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3 (21), s. 199-210, 2010.
- Bilkan, Ali Fuat. *Mevlid Değerden Ritüele*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Önal, Recep. "İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 2(2), s. 151-178, 2013.
- Özdemir, Veysel. *H. Muhammed'in Örnek Liderliği*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Pala, İskender. *Mevlid*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 33, 2007, s. 279-285.

İSLÂM MİMARİSİNİN TEŞEKKÜLÜNDE KUR'AN VE SÜNNETİN ROLÜ

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra Ocak Ahmed

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul / Türkiye
sumeyra.ocak@marmara.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1607-0834

Giriş

İslâm Devletlerinin mimarî ve sanat algısının şekillenmesinde coğrafya, iklim, kültür, siyaset ve gelenekle birlikte en önemli etken Kur'ân-ı Kerîm hükümleri ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünnetidir. Hz. Peygamber (s.a.s) döneminden itibaren başlayan fetihlerle geniş bir coğrafyaya yayılan Müslümanlar, Emevîler döneminde, Tarık b. Ziyad komutasındaki İslâm ordusunun bugünkü İspanya'ya geçmesiyle en batıdaki sınırlarına ulaşmışlardır. Doğudan batıya bu geniş coğrafyaya hâkim olan İslâm Devletleri, medeniyetlerinin önemli sembollerinden olan mimarî eserleri inşa etmişlerdir.

Maşrik'tan Mağrib'e inşa edilen İslâm eserlerinde, özellikle câmi mimarisinde ayet ve hadislerde geçen hükümler çok etkili olmuştur. Bu hükümlerin hayata geçtiği, Hz. Peygamber'in iki yetime ait olan araziye satın alarak inşasında bizzat çalıştığı Mescid-i Nebevî yüzyıllar boyu câmi mimarisindeki en belirleyici örnek olmuştur. Daha sonraki dönemlerde fethe edilen ve dönemlerinin başkentleri olan Şam, Halep, Kahire, Bağdat, Kûfe, Kayrevan ve Kurtuba gibi şehirlerde inşa edilen câmilerde de Mescid-i Nebevî örnek alınmakla beraber zamanla farklı üsluplar denenmiş, ihtiyaca göre farklı unsurlar câmiye dâhil edilmiştir.

Mimarî öğeleri ve işlevsel birimleri ile kendisinden sonraki câmilere model olması yönüyle, Mescid-i Nebevî'nin şu hususları dikkat çekicidir; ilk saf uzunluğu gözetilerek mescidin dikdörtgen bir plan şeması ile inşa edilmesi, avlulu olması, Ashâb-ı Suffe için ayrılmış bir bölüm olması, hücre-i saâdetlerin mescid duvarına bitişik olması, ganimet ve zekat gelirlerinin

toplandığı ve anahtarı Bil'al-i Habeşi'de bulunan meşrebe veya âliyye denilen yüksekçe bir odayı barındırması, abdest almak için avlusunda bir kuyu bulunması. Bunun yanında Hz. Peygamber'in (s.a.s) mescid inşası ve tezyini ile mescid adabı ile ilgili söyledikleri de bâniler, mimarlar ve ustalar ile namaz kılmak üzere câmiye gelen Müslümanlar için yönlendirici olmuştur.

Bu konularda birkaç örnek verecek olursak, *"Ey İman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır"* (Cuma, 62/9) ayeti ile Cuma namazını cemaatle kılmak farz kılınmıştır. Bu sebeple şehirlerin merkezine kalabalık cemaati içine alacak büyüklükte Cuma Câmileri ya da Ulucâmiler inşâ edilmiştir. *"Eğer birinci safta ne olduğunu bilseydiniz mutlaka kura çekilirdi."* (Müslim, Salât, 28) manasındaki hadis-i serîfi ile câmilerde ilk safta namaza durmanın fazileti bildirilmiştir. Erken dönem câmilerinde genellikle ilk safın daha uzun tutulması gayreti ile mihraba paralel uzanan sahnın yer aldığı dikdörtgen plan şeması kullanılmasının sebebi ilk safın fazileti ile ilgili hadislerdir. *"Ben mescidleri yüksek bina edip süslemekle emrolunmadım"* (Ebû Davud, Salât, 12) ile Enes b. Mâlik'ten rivayetle gelen *"İnsanlar mescidleri ile övünmedikçe kıyamet kopmaz."* hadislerinin etkisi ile de özellikle câmi içi tezyinatı sade tercih edilmiştir.

Bu çalışmada yukarıda birkaçını zikrettiğimiz örneklerde olduğu gibi ayet ve hadis-i şerîflerin İslâm Mimârisi'nin teşekkülündeki rolü ile Mescid-i Nebvî'nin mimarî ve işlevsel özelliklerinin kendinden sonra inşa edilen câmilere etkisi açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Kur'an-ı Kerim ve Hadislerin İslâm Mimârisi'ne Etkisi

Hiz. Peygamber (s.a.s) döneminden günümüze kadar başta câmi olmak üzere medrese, bîmâristan, saray, kale, kütüphane, hamam, ribat, kervansaray gibi binaların imarı tüm İslâm âleminde önem görmüş ve Müslümanlar, yüzyıllar boyu farklı coğrafyalarda mimarî ve tezyînî özellikleri ile muhteşem eserler inşa etmişlerdir. Fethettikleri yerlerde kurdukları şehirlerde mescidi merkeze konumlandırarak İslâm şehrinin en önemli özelliğini belirlemişlerdir. Müslümanların toplanma yeri ve şehrin kalbi olan câmilerin etrafında gelişen şehirlerde; medrese, hamam, hastane, çarşı gibi sosyal ihtiyaca binaen inşa edilen kurumlar da yerini almıştır. Zamanla ihtiyaca göre gelişen ve sayıları artan bu kurumlar da İslâm şehrinin önemli mimarî eserlerinden olmuşlardır.

İmar edilen İslâm şehirlerinde İslâm dininin prensipleri göz önünde bulundurulmuş, dînî ve sivil binalar inşâ edilirken Kur'an ve sünnetin hükümleri etkili olmuştur. Özellikle câmilerin inşâ edilmesinde Tevbe Sûresi 18. ayet belirleyici olmuştur. *"Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar ederler. İşte doğru yola ermişlerden olmaları umulanlar bunlardır."* (Tevbe, 9/18) mealindeki ayet câmileri ancak iman eden ve dînî vecibelerini düzgünce yerine getiren Müslüman olanların inşâ edebileceğini göstermektedir. Bu sebeple bânînin Müslüman olması yanında istisnaları olmakla birlikte câmi inşasında çalışan mimar ve işçilerin de Müslüman olması genellikle tercih edilmiştir.

"Mescidler şüphesiz Allah'ındır. O halde, Allah ile birlikte kimseye yalvarmayın (ve kulluk etmeyin)." (Cin, 72/18) ayeti ile mescidlerin ancak Allah'a ibadet maksadıyla var olduğu başka bir amaçla kullanılamayacağı bildirilmiştir. *"Münafıklar arasında) bir de (müminlere) zarar vermek, (hakki) inkâr etmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve Resûlüne karşı savaşmış olan adamı beklemek için bir mescid kuranlar ve: (Bununla) iyilikten başka bir şey istemedik, diye mutlaka yemin edecek olanlar da vardır. Halbuki Allah onların kesinlikle yalancı olduklarına şahitlik eder."* (Tevbe, 9/107) ile *"Onun içinde asla namaz kılma! İlk günden takvâ üzerine kurulan mescit (Kuba Mescidi) içinde namaz kılan elbette daha doğrudur. Onda temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da çok temizlenenleri sever."* (Tevbe, 9/108) ayetlerinde üzerinde durulan husus câmiler inşâ edilirken halis bir niyet ve takva esası üzerine inşâ edilmesi, Müslümanların birlik ve beraberliğinin korunmasıdır. Nitekim Tevbe Sûresi 107. ayette bahsi geçen ve Mescid-i Dirâr olarak isimlendirilen mescid Hz. Peygamber'in emri ile yıktırılmıştır. Câmilerin inşâ edilmesindeki esasın Müslümanların birlik ve beraberliği olduğu, buna dikkat edilmesi gerektiği, Müslümanlar arasına nifak sokmak amacıyla câmi dahi inşâ edileceğinden örnekle Müslümanlara uyanık olmaları gerektiği bildirilmiştir. Bu sebeple İslâm coğrafyasında câmi inşâ etme işi çok önemsenmiş, bânînin gerekli özellikleri sağlayıp sağlamadığı ile ilgili araştırmalar yapıldıktan sonra izin vermek suretiyle câmi inşâ etme işi yönetimce denetlenmiştir.

Tevhid inancı üzerine temellendirilen İslâm dininde cemaatle namaz da bu inancı perçinlemesi, İslâm'ın manevî ve ictimai yönünün idrak edilmesi bakımından önemlidir. Câmilerin inşâ edilmesinde mimarî özellikler cema-

atle namaz kılma esası ile şekillenmiştir. “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Bilerseniz bu sizin için çok hayırlıdır.” (Cuma,62/9) ayeti ile Cuma namazını cemaatle kılmanın önemi vurgulanmıştır. Hakkında birçok hadis-i şerif de bulunan Cuma namazı Müslümanlar için en önemli ibadetlerden biridir. Bu sebeple her şehirde bir Cuma Câmii bulunur ve o şehrin en büyük ve merkezi câmidir. “Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırдыңın zaman, onlardan bir kısmı seninle beraber namaza dursunlar, silahlarını (yanlarına) alsınlar, böylece (namazı kılıp) secde ettiklerinde (diğerleri) arkanızda olsunlar. Sonra henüz namazını kılmamış olan (bu) diğer gurup gelip seninle beraber namazlarını kulsınlar ve onlar da ihtiyat tedbirlerini ve silahlarını alsınlar. O kâfirler arzu ederler ki siz silahlarınızdan ve eşyanızdan gafil olsanız da üstünüze birden baskın yapsalar. Eğer size yağmurdan bir eziyet olur yahut hasta bulunursanız silahlarınızı bırakmanızda size günah yoktur. Yine de tedbirinizi alın. Şüphesiz Allah, kâfirler için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır.” (Nisa 4/102) ayeti ile savaş ve korku anlarında dahi namazı cemaatle kılmak teşvik edilmiştir. Bunun yanında Hz. Peygamber’in (s.a.s) de sadece Cuma ve Bayram namazları değil, vakit namazları da cemaatle kılmaya dair birçok hadis-i şerifi mevcuttur. Bu ayet ve hadisler câmilerin sayısının artmasına, Müslüman nüfusun çoğaldığı yerlerde yeni câmiler inşa edilmesine zemin hazırlamıştır.

İslâm’ın temizliğe verdiği önemin ayet ve hadislerde sıkça tekrar edilmesi de İslâm Mimarîsi’ni etkileyen başka bir faktördür. “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp oldunuz ise, boy abdesti alın. Hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse yahut da kadınlara dokunmuşsanız (cinsî birleşme yapmışsanız) ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister; umulur ki şükredersiniz. ” (Maide 5/6) ayeti ile namazdan önce abdest almanın, eğer ihtiyaç varsa gusül abdesti almanın gereği belirtilmiştir. Bu ayet sebebiyle câmilerde abdesthane veya şadırvan inşa edilmiş, zamanla Cuma câmilerinin yanına hamamlar da yaptırılmıştır.

Aişe (ra)’den rivayet edildiğine göre, şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.s) cemaat olabilecek gerekli yerlere mescidler yapılmasını ve oraların temiz tutulmasını

ve güzel kokular sürülmesini emretti. (Ebû Dâvûd, Salât, 13; Tirmizî, Cuma, 64; İbn Mâce, Mesâcid, 9) bu hadis-i şeriflerde mescidlerin temiz tutulması ve güzel koku sürülmesini emredilmesi sebebiyle, günümüzde örneklerini pek göremesek de câmilere özel olarak üretilen buhurdanlıkların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Günümüzde müzelerde görebileceğimiz bu buhurdanlıklar genellikle madenden imal edilip döneminin sanatsal özelliklerini yansıtmaktadırlar. Öyle ki İslâm'ın üç kutsal mescidi sayılan Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'yı ziyaret edemeyen sultanlar, hanım sultanlar ve valide sultanlar bu kutsal mekânlara buhurdanlık ve şamdan göndererek bu mekânların bereketinden nasiplenmeyi ummuşlardır.

Mimarî ve tezyînî olarak nasların İslâm Mimarîsi'ne nasıl etki ettiğine bakacak olursak hadîs-i şeriflerin bu hususta etkili olduğunu görüyoruz. Hz. Peygamber (s.a.s) cemaatle namaz kılmanın önemine vurgu yapmış ve mescitte de ilk safta yer almanın daha makbul olduğunu belirtmiştir. Bu hadis-i şeriflerin bir kısmı şu şekildedir:

“İnsanlar ezan okumanın ve namazda birinci safta bulunmanın ne kadar faziletli olduğunu bilselerdi, sonra bunları yapabilmek için kur'a çekmek zorunda kalsalardı kur'a çekerlerdi. Şayet câmide cemaate erken yetişmenin ne kadar faziletli olduğunu bilselerdi, birbirleriyle yarışa girerlerdi.” (Buhârî, Ezân 9, 32; Müslim, Salât 129)

“Müslüman bir kimse, namaz ve zikir için çokça câmilerde bulunduğunda, Allah Teâlâ onun bu hâlinde tıpkı bir âilenin, gurbetteki yakınları döndüğünde sevindiği gibi, sevinç duyar ve hoşlanır.” (İbn-i Mâce, Mesâcid, 19)

Abdullâh bin Mesut -radiyallâhu anh- şöyle demiştir: *“Vallâhi ben, nifâkı bilinen bir münâfıktan başka namazdan geri kalanımız olduğunu görmemişimdir. Allâh'a yemin ederim ki (hasta) bir adam iki kişi arasında ayakta sallanır hâldeyken bile namaza getirilir ve onların iki taraflı desteğiyle safta durdurulurdu.”* (Müslim, Mesâcid, 256-257)

“Cemaatle kılınan namaz tek başına kılınan namazdan yirmi yedi kat daha faziletlidir.” (Buhari, Ezan, 30; Müslim, Mesâcid, 249.)

“Kim sabah akşam câmiye gider gelirse her gidip gelişinde Allah Teala o kimseye cennetteki ikramını hazırlar” (Buhari, Ezan, 37; Müslim, Mesâcid, 285)

“Erkeklerin teşkil ettiği safların en hayırlısı birinci saftır. En kötüsü de en son saftır. Kadınların teşkil ettikleri safların en hayırlısı en son saftır, en kötüsü de en öndekidir.” (Müslim, Salat 132; Ebu Davud, Salat 98; Tirmizi, Salat 166)

Zikredilen hadis-i şeriflerin örneklerini çoğaltmak mümkündür. Zira özellikle cemaatle namaz ve ilk safın fazileti hususu birçok hadiste zikredilmiştir. Bu nedenle Mescid-i Nebvî başta olmak üzere, erken dönem câmilerinde ilk safın daha uzun tutulması gayreti ile genellikle mihraba paralel uzanan sahnların oluşturduğu enine uzayan dikdörtgen plan şeması kullanılmıştır. Medine, Diyarbakır, Şam, Kûfe, Kahire, Fes, Kurtuba gibi önemli İslâm şehirlerindeki Ulucâmileri bu plan üzere görmek mümkündür. Sonraki yüzyıllarda farklı coğrafyalarda, başka medeniyetlerin mimari eserleri ile karşılaşan Müslümanlar onların teknik ve yöntemlerini de kendi medeniyetlerinin özellikleri ile harmanlayarak muhteşem eserler inşa etmişlerdir. Örneğin Anadolu'da küçük çaplı ilk örnekleri görülen ibadet mekânını kubbe ile örtme uygulaması, İstanbul'un fethi ile Ayasofya'nın kubbesinin görülmesi ile câmilerde de benzerinin yapılması çabasını beraberinde getirmiştir. Buradaki amaç gayr-i müslim topluluğa üstün gelme gayreti yanında, tevhid akidesinin de mimariye uygulanması amacı ile cemaati tek bir kubbe altında toplama arzusudur. Onlarca özgün denemesinden sonra Selimiye Câmiî ile Ayasofya'nın kubbesinden daha büyük bir kubbe inşa etmeyi başararak Mimar Sinan bu gayretini şu şekilde ifade etmiştir, "*Ayasofya kubbesi gibi büyük bir kubbe, İslam Devleti'nde yapılmamıştır diye, kafirlerin mimar geçinenleri 'Müslümanlara karşı galebemiz vardır.' derlerdi. Yanlış görüşlerince, o kadar büyük bir kubbeyi durdurmak son derece zordu. 'Benzerini yapmak mümkün olsa yaparlardı' dedikleri bu zavallının (kendisini kastediyor) yüreğinde ukde olup kalmıştı. ... Sözü edilen câmi binasında çalışıp çabalayarak, ihsan sahibi Allah'ın yardımıyla, Sultan Selim Han'ın zamanında kudret gösterip bu yüce kubbeyi Ayasofya kubbesinden altı zirâ daha yüksek ve çevresini dört zirâ daha geniş yaptım.*"¹

2. Mescid-i Nebvî'nin İslâm Mimarîsi Üzerine Etkileri

Hiz. Peygamber (s.a.s)'in Hicret esnasında Kubâ'da bir süre kaldığı ve burada bir mescid yaptırdığı bilinmektedir. Medine'ye ulaştığında ise devesi Kasvâ'nın çöktüğü ve iki yetime ait olan araziye satın alarak Mescid-i Nebvî'nin yaptırılmasını emretmiş ve inşasında bizzat çalışmıştır. Mescid-i Nebvî Medîne merkezli İslâm Devleti'nin hem dînî hem de siyâsî ve sosyal merkezi olmuştur. Hiz. Peygamber (s.a.s) döneminden sonra bazı tamir ve

¹ Sai Mustafa Çelebi, *Yapılar kitabı : Tezkiretü'l-Bünyan ve Tezkiretü'l-Ebniye : Mimar Sinan'ın anıları*. (İstanbul : Koçbank, 2002), 89.

genişletme çalışmaları geçiren yapı asırlar boyu câmi mimarîsindeki en önemli model olmuştur. Daha sonraki dönemlerde fethedilen ve dönemlerinin merkezî şehirleri olan Şam, Halep, Kahire, Bağdat, Kûfe, Kayrevan gibi şehirlerde yapılan câmilerde büyük ölçüde Mescid-i Nebevî model alınmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.s)'in yaptırdığı ilk mescid 60 x 70 ziralık bir alan taş temel üzerine tek sıra kerpiçten, bir adam boyu kadar yükseklikteki duvar ile çevrilerek üzeri açık bir şekilde yapılmıştır. Doğu duvarının güney tarafına da Efendimiz'in eşleri için odalar yapılmış olup bunların bir kapısı mescide açılmaktaydı.² Mescidin giriş kısmına barınacak yerleri olmayan fakir ve kimsesiz sahabiler olan ve Ashâb-ı Suffe olarak adlandırılan grup için de bir bölüm ayrılmıştı. Avluda namaz için mescide gelenlerin abdest alması ve Ashâb-ı Suffe'nin kullanımı için bir kuyu mevcuttu. Mescidin içerisinde biraz yüksekçe konumlandırılmış bir oda olan, merdivenle ulaşılan, anahtarının Biâl-i Habeşî'de olduğu rivayet edilen ve meşrebe, ğurfetü's-sadaka, hizane³ olarak adlandırılan beytül mâlin de bulunduğu bilinmektedir. Bütün bu özellikleri ile yapı sonraki câmilere örnek teşkil etmiştir. Mescid-i Nebevî'deki birimlerin etkisi ile ortaya çıkan mimarî öğeleri göz önünde bulundurarak şu şekilde bir ilişkilendirme yapmak yerinde olacaktır:

2.1. Ashâb-ı Suffe ile Medrese, Tekke ve Zaviye İlişkisi

Mescid-i Nebevî inşa edilirken avlu kısmının güneybatı köşesine fakir muhacirler için suffice denen bir kısım ayrılmış⁴, 624 senesinde kiblenin Kâbe'ye doğru çevrilmesi nedeniyle suffice kısmı güneyden kuzeye taşınmıştır.⁵ Daha sonra burada kalanlar Ashâb-ı suffice olarak anılmışlardır. Bilâl-i Habeşî, Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî gibi meşhur sahabilerden de Ashâb-ı Suffe ehli olanlar vardır.⁶ Abdullah b. Mes'ud, Suheyb-i Rûmî, Ammâr b. Yâsir, Selmân-ı Fârisî, Evs b. Huzeyfe es-Sekâfî,

² Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2004, 29/282.

³ Celal Yeniçeri, *İslamda devlet büttesi*. (İstanbul : Şamil Yayınevi, 1984), 48-49.

⁴ Naci Muhammed Hasan Abdülkadir el-Ensârî, *İmare ve tevsiatü'l-Mescidi'n-Nebeviyyi'ş-Şerif abre't-tarih*. (:, ts.), 53.

⁵ Abdülkadir Dündar, "Fonksiyonu ve Mimari Unsurlarıyla Mescid-i Nebevî'nin İslam Sanatı ve Kültüründeki Yeri ve Önemi", *Uluslararası Cami Sempozyumu; Sosyo-Kültürel Açından* (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/307.

⁶ Yaşar Akaslan, *Mescid-i Nebevî'nin gölgesinde ashab-ı suffice*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 9.

Abdullah İbn Ümmi Mektûm, Ebû Zer el-Gifârî de yine Ashâbı Suffe'nin önde gelen isimlerindendir. Ashâb-ı Suffe'nin sayısı zamanla artmış olup, 400'e kadar çıktığı rivayet edilmektedir.⁷ Ashâb-ı Suffe Hz. Peygamber'in yakınında olmaları sebebiyle ayrıcalıklı olarak sayılmışlardır. Hz. Peygamber'in gözetiminde bulunan bu sahabiler gelen âyetleri ezberler, manalarını Hz. Peygamber ile müzakere eder, işittikleri hadisleri ezberler ve sonraki nesillere aktarılmasını sağlarlardı.

Namaz ibadetini yerine getirmek için kullanılan bir ibadet mekânı olmak yanında Mescid-i Nebvî Müslümanların bir araya geldiği, Hz. Peygamber'in soruları cevapladığı, âyetleri açıkladığı, sohbet ettiği, ortak kararların alındığı, elçilerle görüşmeler yapıldığı bir mekândı. Hz. Ömer ile birlikte kurumsallaşma faaliyetleri artmış, mescidin Hz. Peygamber zamanındaki bazı fonksiyonları bu kurumlara aktarılmıştır. Ancak eğitim ve öğretim yüzyıllar boyunca câmide yapılmaya devam etmiştir. Câmiler bir nevi medrese olarak da kullanılmış, bâniler câmi inşa ettirirken vakfiyelerine câmide eğitim öğretim faaliyetlerinin de yürütüleceği şartını koymuşlardır. Zamanla medrese yapıları ortaya çıkmış artık eğitim de kurumsallaşmış ancak câmi dersleri hiçbir şekilde terk edilmemiştir. Medrese yapılarının ortaya çıkmasında da Hz. Peygamber'in genellikle herkese açık olarak mescitte, özel olarak da Suffe'de yürüttüğü eğitim faaliyetleri etkili olmuştur.

Ashâb-ı Suffe'de yetişen sahabiler ilim faaliyetleri yanında Hz. Peygamber'in (s.a.s) abdest suyunu dökmek, bineğini hazırlamak gibi hizmetlerde de bulunmuşlar; bazı Suffe ehli sahâbiler de irşâd faaliyetlerini yürütmek, diplomatik etkinliklere katılmak gibi devleti temsil eden önemli görevlerde bulunmuşlardır.⁸ Hz. Ömer devrinde fetihlerin artması, ganimetlerle Müslümanların zenginleşmesi, devletin kurumsallaşmaya başlaması, ihtiyacı olanlara beytûlmâden maaş bağlanması ile Suffe'de kalan ihtiyaç sahiplerinin durumları iyileştirilmiştir.⁹ Asıl kuruluş amacı ihtiyaç sahibi ve kimse-sizlerin barınması olan Suffe, zamanla bu ihtiyaç ortadan kalkınca fonksiyonu kalmamış, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde genişletilmesiyle de Suffe olarak bilinen mekân da tamamen mescidin içinde kalmıştır.¹⁰

⁷ Akif Köten, "Asr-ı Saadet'te Suffa Ashabı", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm* (Ensar Neşriyat, 2007), 3/266.

⁸ Köten, "Asr-ı Saadet'te Suffa Ashabı", 3/278-280.

⁹ Köten, "Asr-ı Saadet'te Suffa Ashabı", 3/267.

¹⁰ Köten, "Asr-ı Saadet'te Suffa Ashabı", 3/267.

Kimsesiz ve ihtiyaç sahibi sahâbîlerin barındığı bir mekân olan Suffe'de kalanların bazen aç olarak, bazen yarım yamalak elbiseleriyle bulunması İslâm'da ilk züht hareketlerinin başlangıcı sayılmış, sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak olan tekke, hangâh, zaviye, ribat gibi yapıların da habercisi kabul edilmiştir.¹¹ Ashâb-ı Suffe'nin çoğu zaman aç olarak ibadet etmeleri, Kur'an öğrenmeleri ve zikir ile meşgul olmaları zühdü tasavvufun en önemli kaidesi olarak nitelendiren sûfilere referans olmuştur. Ashâb-ı Suffe nasıl Suffe'de barındı ise sonraki yüzyıllarda bu amaçla câmilerin yakınına tekke, hangâh, zaviye gibi yapılar inşa edilmiştir. Bursa Yeşil Câmii, Edirne Muradiye Câmii, Amasya Yörgüç Paşa Câmii gibi Erken Dönem Osmanlı Mimarîsi'nde görülen ve fütüvvet câmileri olarak nitelendirilen, câmi ve zaviye odalarının bir arada bulunduğu zaviyeli câmiler de aynı düşünce ile inşa edilmişlerdir. Suffe mekân ve işleyiş olarak medrese kurumlarının öncüsü sayıldığı gibi, tekke, zaviye, ribat ve hangâh gibi tasavvufî fonksiyonları da bulunan yapıların da ilk örneği olarak düşünülmektedir.

2.2. Hücre-i Saadetler ile Darü'l-imâre İlişkisi

Hiz. Peygamber'in (s.a.s) hücre-i saadetlerinin Mescid-i Nebevî'nin avlusuna bitişik olarak inşa edilmesi, Efendimiz'in evinden çıkarak direk mescide geçmesi sonraki dönemlerde İslâm devletlerine örnek olmuştur. İslâm coğrafyasında yer alan devletlerin halife ya da sultanları, saraylarını inşa ettirdikleri ulucâmilere bitişik olarak konumlandırmışlardır.¹² İlk dönemlerde adına dârü'l-imâre denilen bu sarayların bazılarında sultan saraydan bir koridor ile direk ulucâminin mihrab duvarından câmiye giriş yapmaktaydı. Özellikle Mağrib ve Endülüs'te ayakta kalan yapılarda bu uygulamayı görmek mümkündür.

Hiz. Peygamber (s.a.s) döneminde Mescid-i Nebevî aynı zamanda bir yönetim merkezi olarak kullanılmıştı. Sahih kaynaklarda aktarılan hadis-i şeriflere göre savaşlarda nasıl bir saldırı ya da savunma yapılacağına, nasıl bir taktik izleneceğine sahabenin katılımı ile mescitte karar veriliyor, buna göre iş dağılımı ve planlama yapılyordu. Hiz. Peygamber'in hücre-i saadetlerinin mescidin hemen yanı başında olması, ihtiyaç duyulduğunda direk evinden mescide geçebilmesi, burada kararlar alınması, elçilerin kabulü gibi fonksi-

¹¹ Köten, "Asr-ı Saadet'te Suffa Ashabı", 3/281-282.

¹² Sümevra Ocak Ahmed, "Mimari ve Estetik Unsurlarıyla Aynı Dönemde Farklı Coğrafyalarda İnşa Edilmiş İki İslâm Sarayı", *Millî Saraylar* 24 (2023), 208.

yonları ile Mescid-i Nebevî sonraki dönemlerde sultan ve halifelerin özel yaşam ve yönetim merkezi olan sarayların plan şeması, konumu ve fonksiyonlarını etkilemiştir.

2.3. Mescid-i Nebevî Avlusundaki Su Kuyusu ile Şadırvan, Hamam İlişkisi

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp oldunuz ise, boy abdesti alın” (Mâide 5/6) ayetiyle abdest namazın farzlarından biri olmuştur. Bu sebeple Mescid-i Nebevî avlusuna bir kuyu açılmış ve ihtiyaç halinde namaz için gelenler buradan abdest almışlardır. Aynı zamanda bu kuyu Ashâb-ı Suffe’nin kullanımı içindir.

Namaz için abdest ve ihtiyaç duyulduğunda gusül abdesti alma şartı sebebi ile erken dönem câmilerinden itibaren, câmiler inşa edilirken su kaynağına yakın yerler ya da kolay su çıkarılacak yerler tercih edilmiş, câminin avlusuna abdesthaneler inşa edilmiştir. Sonraki dönemlerde daha teşekküllü bir şekilde inşa edilen câmilerde, câminin avlusunda bir şadırvan yer alırken câminin hemen yanında da tuvalet ve hamamlar yer almıştır. Bu husus hem Kuran ayetlerinin hem de Mescid-i Nebevî’nin İslâm Mimarîsinin oluşmasındaki etkilerine dair güzel bir örnektir.

Farklı yüzyıllarda İslâm coğrafyasını ziyaret eden batılı seyyahlar ya da diplomatların ilk dikkatini çeken şey hamamlar, çeşmeler ve su kuyularının sayısının fazlalığı olmuştur. 17. yüzyılda İstanbul’u ziyaret eden Fransız seyyah Jean de Thevenot’un hamamlara dair gözlemi şu şekildedir: *“Türkler çok yıkıyorlar. Bundan ötürüdür ki hem temiz hem de sıhhatlidirler. Şehirlerde birçok güzel hamam var. Hatta en sefil ve bakımsız bir kasabada bile hiç olmazsa bir hamam bulunur. Türklerin sıhhatli oluşu hamama sık gitmelerinden. Kadın ve erkek ne kadar fakir olurlarsa olsunlar haftada en az bir defa hamama giderler.”*¹³

Kur’an ve sünnet hükümlerinde açıkça belirtilen, ibadet etmek için abdest ve gusül alma gerekliliğinden ve İslâm’ın temizliğe verdiği önemden ötürü câmi mimarisinin içinde yer alan şadırvanlar ile külliye içinde ya da müstakil olarak câmilerin yakınında inşa edilen hamam yapıları nasların İslâm mimarîsini nasıl etkilediğine dair bir örnektir.

¹³ Jean de Thevenot, 1655-1656’da İstanbul ve Türkiye. (İstanbul Çığır Kitabevi, 1939), 29-30.

2.4. Meşrebe, Hızâne ve Beytü'l-mâl

Medine şehir devletinin kurulmasıyla birlikte ortaya çıkan müesseselerden birinin beytülmâl olduğu, belirli gelir ve giderlerin olduğunu ve en önemli fonksiyonlarından birinin bu gelirleri gerekli yerlere ve ihtiyaç sahiplerine dağıtmak olduğu bilinmektedir.¹⁴ Devletin bazı gelirleri için emanet kasa niteliğinde olan beytülmâl kurumunun Hz. Peygamber (s.a.s) devrinden itibaren bir kısım mekânlara kavuşturulduğu bilinmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s) döneminden itibaren mescidin bünyesindeki bir odanın beytülmâl olarak kullanıldığı ve *meşrebe* ya da *hızâne* olarak isimlendirildiği bilgisi kaynaklarda yer almaktadır. Burada gıda maddeleri, silahlar ve bazı eşyalar muhafaza edilmekte ve bunlar bir süre sonra ihtiyaç sahiplerine dağıtılmaktaydı. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* adlı eserinde Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebî içerisinde ikinci katta bir odasını "beytülmâl" olarak kullandığını belirtir ve şöyle der: "Üzerinde bir de ikinci kat bulunan bir başka daireden de bahsedilir ki bu daire 'meşrebe âliye' yahut 'gurfe' veya 'hızâne' olarak anılırdı ve içinde gıda maddeleri, silahlar vs. eşyanın saklandığı bir beytülmâl olarak kullanılıyordu."¹⁵ Hz. Ömer, Bilâl-i Habeşî, Ebû Ubeyde b. Cerrah ile Muaz b. Cebel gibi sahabeden güvenilir kimseler de bu dönemdeki beytülmâl görevlileri olarak zikredilmektedir.

Bu uygulama erken devir İslam devletlerine de örnek olmuş, özellikle Emevîler devrinde farklı bölgelerde inşa edilen ulucâmilerin avlularına beytülmâl binaları da yapılmıştır. Devletin gelirleri merkezî ve güvenilir olması açısından ulu câmilerdeki beytûlmallerde toplanmış ve buradan ihtiyaç sahiplerine dağıtılmıştır.

Erken dönem ulu câmilerinde bulunan bu küçük beytülmâl binaları genellikle sütunlar üzerinde yükselen, altı havuzlu, kubbeli yapılardır. Şam Ümeyye Câmii, Hama Ulu Câmii, Amr b. Âs Câmii avlularında bulunan ve bugün de görebildiğimiz beytülmâl binaları ile varlığını kaynaklardaki rivayetlerden veya planlardan öğrenebildiğimiz Harran Ulu Câmii ve Azerbaycan Barda Ulu Câmii avlularındaki beytülmâl binaları bu tipe örnektir. San'a Ulu Câmii avlusundaki kareye yakın dikdörtgen biçimindeki kubbeli beytülmâl binası da farklı bir örnektir. Kurtuba Ulu Câmii'nde ise meşhur

¹⁴ Sümeýra Ocak Ahmed, *Erken Devir İslam Mimarisinde Beytülmâl Binaları* (DBY Yayınları, 2022), 27.

¹⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul, 1993), 2/1055.

mihrabın sağ ve sol tarafında yer alan odalardan birinin beytülmâl olarak kullanıldığı bilinmektedir.¹⁶

2.5. Üstüvâne ile Minare

İbn Ömer (r.a.) şöyle anlatırdı: “Müslümanlar, Medine’ye geldiklerinde namaz için (herhangi bir) çağrı yapılmazdı; bir araya toplanırlar ve namaz vaktini beklerlerdi. Bir gün bu konuyu aralarında konuştular. Kimisi, ‘hristiyanların çanı gibi bir çan edinelim.’ dedi. Kimisi, ‘yahudilerin (boynuz) borusu gibi bir boru edinelim.’ dedi. Ömer ise, ‘Namaza çağıracak birini gönderseniz ya!’ dedi. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.v.): ‘Ey Bilâl, kalk da namaza çağır!’ buyurdu.” (Buhârî, Ezân, 1)

Enes b. Mâlik’in (r.a.) oğlu Ebû Umeyr (r.a.), ensardan olan amcalarından birinin şöyle dediğini nakletmiştir:

“Peygamber, insanları namaza nasıl toplayacağı konusunu düşünüyordu. Kendisine, ‘Namaz vakti girince bir bayrak dik, onu göriünce (insanlar) birbirlerine haber verirler.’ denildi. Fakat o, bu teklifi beğenmedi. Abdullah b. Zeyd b. Abdirabbih Resûlullah’ın düşüncesini içinde hissederek oradan ayrıldı. (O gece) rüyasında ezanı gördü. Sabahleyin hemen Resûlullah’a gelerek, ‘Ey Allah’ın Resûlü! Ben uyku ile uyanıklık arasında iken birden birisi yanıma geldi ve bana ezanı öğretti.’ diyerek rüyasını anlattı. Bunun üzerine Resûlullah, ‘Ey Bilâl kalk ve Abdullah b. Zeyd sana ne söylese onu yap!’ buyurdu.” (Ebû Dâvûd, Salât, 27)

Bu hadis-i şeriflerden anlaşıldığı üzere namaz farz olduktan sonra, Medine döneminde Müslümanlar namaza nasıl çağrı yapılması gerektiği hususunu Hz. Peygamber (s.a.s) öncülüğünde istişare etmişlerdir. Sonuç olarak namaz vaktinin geldiğinin ezan ile duyurulması sahabenin gördüğü bir rüya ile neticelendirilmiş, ilk ezanı okuma görevi de Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından Bilâl-i Habeşî’ye verilmiştir. Rivayetlere göre Bilâl-i Habeşî ilk önce mescid etrafındaki yüksek evlerin damına çıkarak, daha sonra ise evi mescidin kible tarafında yer alan Abdullah b. Ömer’in evinin önündeki üstüvâne denilen bir sütun üzerine iple tırmanmak suretiyle çıkarak ezanı buradan okumuştur.¹⁷

¹⁶ Ocak Ahmed, *Erken Devir İslam Mimarisinde Beytülmâl Binaları*, 30.

¹⁷ Suad Mahir Muhammed, *Mesacid fi’s-sireti’n-nebeviyye*. ([Kahire]: el-Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 1987), 87; el-Ensârî, *İmare ve tevsiatü’l-Mescidi’n-Nebeviyyi’ş-Şerif abre’t-tarih.*, 74-75.

Bundan sonra da ezanın yüksekçe bir yere çıkılarak okunması adet olmuştur. Fetihler artıp, yeni şehirler fethedildiğinde farklı medeniyetlerin mimari yapıları ile karşılaşmıştır. Özellikle Emevîler döneminde Şam'ın görülmesi, Ümeyye Câmii'nin yerinde önceden bulunan Hristiyan mabedinin kare planlı çan kulelerinin ezan okumak için kullanılması, sonraki dönemlerde inşa edilen câmilerde kare planlı minareler yapılmasına sebep olmuştur. Özellikle Şam, Halep, Hama, Kayrevan, Fes, Kurtuba gibi erken dönem İslâm şehirlerindeki Ulucâmilerde kare planlı minareler tercih edilmiştir. Bununla birlikte bazı İslâm şehirlerinde Bilâl-i Habeşî'nin ilk olarak yüksek bir duvara çıkarak ezan okumasından ötürü camilerin avlu kapıları üzerinde ezan okunmaktadır. Bunun için camilerin avluya girişi kapılarının yan tarafına merdiven yapılmış ve ezan vakti geldiğinde müezzin buraya çıkarak ezan okumaktadır. Kayseri, Niğde gibi Anadolu şehirlerindeki bazı câmilerde de köşk minare denilen bu minare türleri görmek mümkündür.

2.6. Tezyinat

Efendimiz hayattayken Mescid-i Nebevî kible cephesi hariç üç taraftan genişletilmiştir. Özellikle Hudeybiye anlaşmasından sonra Müslümanların sayısının artması üzerine böyle bir ihtiyaç ortaya çıkmıştır.¹⁸ Hz. Ebûbekir döneminde bir değişiklik olmamış, Hz. Ömer zamanında tekrar genişletilmiştir. Hz. Osman ashâbın ileri gelenleri ile istişare ederek, mescidi genişletmek, tamir etmek için bir çalışma başlatmış, bazılarının buna itiraz etmesi üzerine Hz. Osman *"Ben Nebî (s.a.s)' den şöyle işittim: Kim Allah için bir mescid bina ederse, Allah da ona cennette benzerini yapar."* (Buharî, Salat 65; Müslim, Mesâcid 4) şeklinde cevap vererek mescidi genişletme çalışmalarına devam etmiştir.

On ay kadar süren bu tamir sırasında oyma süslemeli ahşap sütunlar kullanıldığı, mescidin üzerinin de sağlam bir malzeme kullanılarak kapatıldığı bilinmektedir.¹⁹ Abdullah İbn Ömer radiyallahu anhüma anlatıyor: *"Mescid, Resulullah aleyhissalatu vesselam zamanında kerpiçten yapılmıştı. Tavanı hurma dallarıyla örtülmüştü. Direklerini hurma kütükleri teşkil ediyordu. Hz. Ebu Bekr radiyallahu anh buna (gerek tezyin ve gerekse tevsi yönüyle) hiçbir ilave getirmede. Hz. Ömer radiyallahu anh, (enini boyunu) artırarak mescidi, Resulullah*

¹⁸ Muhammed, *Mesacid fi's-sireti'n-nebeviyye.*, 70.

¹⁹ Ahmed Receb Muhammed Ali, *el-Mescidü'n-Nebevi bi'l-Medîneti'l-Münevvere ve rüsumuhu fi'l-fenni'l-İslâmî.* (Kahire : ed-Dârü'l-Mısriyyetü'l-Lübânîyye, 2000), 43.

devrindeki tarz üzere (kerpiç ve hurma dallarıyla) yeniden inşa etti. Onu esaslı şekilde Hz. Osman radiyallahu anh (hem tezyin hem tevsi yönleriyle) değiştirdi ve pek çok ilavelerde bulundu. Duvarlarını nakışlı taşlarla ve kireçle inşa etti. Direklerini de nakışlanmış taşlardan yaptı. Tavanını da (pek kıymetli olan) sac ağacından yaptı.” (Buhari, Salat 62; Ebu Davud, Salat 12). Buradan anlaşıldığı üzere Hz. Osman zamanında Mescide ilk defa tezyînî unsurlar da girmiştir. Bazı sütunlarda ve nakışlarda kullanılan bu tezyinat uygulaması daha sonraki dönemlerde tezyinatlı cami inşa etmek isteyen bânîlere referans olmuştur. Ancak Hz. Peygamber’in “Ben mescitleri yükseltmekle emrolunmadım” (Ebû Davud, Salât, 12) hadis-i şerifinden ötürü ihtiyaç olmaksızın gösteriş için büyük câmiler inşâ etmek, namaz kılanların dikkatini dağıtacak şekilde renkli ve abartılı süslemeler yapmak hoş görülmemiştir. Câmiler inşa edilirken özellikle mihrap cephesinin sade olmasına dikkat edilmiştir.

Sonuç

Bir şehre girildiği zaman orasının İslâm beldesi olduğunun en büyük kanıtı mimârî eserlerdir. Devletler yıkılmış olsa da bıraktıkları mimarî eserler bize onların inancı, medeniyeti ve kültürü hakkında bilgi vermektedir. İslâm Mimarîsi’nin en önemli yapıları olan câmi, medrese, şifâhane, tekke, zâviye gibi binaların inşâ edilmesindeki en önemli etken İslâm’ın getirdiği hükümlerdir. Bu hükümlerin uygulayıcısı ve bizim için üsve-i hasene olan Hz. Peygamber’in sünnetleri bu hususlarda bizlere yol göstermektedir.

İslâm Tarihi boyunca inşâ edilen İslâm eserlerinde Kur’ân hükümleri ve Hz. Peygamber’in (s.a.s) sünneti belirleyici olmuştur. Özellikle câmiler inşâ edilirken Hz. Peygamber’in (s.a.s) Mescid-i Nebevî’deki hükümleri dikkatle tahlil edilmiştir. Mescid-i Nebevî’deki fizikî ve fonksiyonel uygulamalar sonraki dönemlerde İslâm Mimarî’sini şekillendirmiştir.

Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. *Mescid-i Nebevî’nin gölgesinde ashab-ı suffe*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.
- Ali, Ahmed Receb Muhammed. *el-Mescidü’n-Nebevi bi’l-Medîneti’l-Münevvere ve rüsumu-hu fî’l-fenni’l-İslâmî*. Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyyetü’l-Lübânîyye, 2000.
- Bozkurt, Nebi - Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. “Mescid-i Nebevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/281-290, 2004.
- Çelebi, Sai Mustafa. *Yapılar kitabı: Tezkiretü’l-Bünyan ve Tezkiretü’l-Ebniye: Mimar Sinan’ın anıları*. İstanbul: Koçbank, 2002.

- Dündar, Abdülkadir. “Fonksiyonu ve Mimari Unsurlarıyla Mescid-i Nebevî’nin İslam Sanatı ve Kültüründeki Yeri ve Önemi”. *Uluslararası Cami Sempozyumu; Sosyo-Kültürel Açıdan*. 1/299-321. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Ensârî, Naci Muhammed Hasan Abdülkadir el-. *İmare ve tevsiatü’l-Mescidi’n-Nebeviyyi’ş-Şerif abre’t-tarih*: ts.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul, 1993.
- Köten, Akif. “Asr-ı Saadet’te Suffa Ashabı”. *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm*. 3/259-285. Ensar Neşriyat, 2007.
- Muhammed, Suad Mahir. *Mesacid fi’s-sireti’n-nebeviyye*. [Kahire]: el-Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 1987.
- Ocak Ahmed, Sümeýra. *Erken Devir İslam Mimarisinde Beytül-mâl Binaları*. DBY Yayınları, 2022.
- Ocak Ahmed, Sümeýra. “Mimari ve Estetik Unsurlarıyla Aynı Dönemde Farklı Coğrafyalarda İnşa Edilmiş İki İslâm Sarayı”. *Millî Saraylar* 24 (2023), 193-211.
- Thevenot, Jean de. *1655-1656’da İstanbul ve Türkiye*. İstanbul: Çığır Kitabevi, 1939.
- Yeniçeri, Celal. *İslamda devlet bütçesi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984.

الأدب وبناء المجتمع المسلم؛ شعر صدر الإسلام نموذجاً

د. ياسين جمول / Dr. Yassin Jamoul

جامعة المعالي الخاصة، سوريا / الباب

Özel Elmaali Üniversitesi, Suriye/Elbab

المقدمة

يبقى مجيء الإسلام وما تبعه من بناء الحضارة الإسلامية أكبر الأحداث التي مرت في التاريخ، ومن أكثر ما يجتري الباحثين والمؤرخين؛ من حيث قصر المدّة التي كانت بين جاهلية العرب بما فيها من اقتتال وجهل وفقر، وما صارت إليه دولة الإسلام خلال عقود يسيرة من العلم والفتوحات والخيرات التي لم تكن تعرفها جزيرة العرب.

ولأنّها لم تكن طفرة من التاريخ عارضة؛ وإنما استقرّت دولة الإسلام وازدهرت في أرجاء المعمورة كان التعويل على سرّ ذلك البناء التي حوّل العربيّ الجاهليّ من غازٍ غاوٍ إلى فاتحٍ داعيةٍ، وحوّل المجتمع العربي من تفكك واقتتال إلى مجتمع مستقرّ يعمره التآخي والتعاون.

انطلق الإسلام الحنيف في بناء المجتمع المسلم من الإنسان؛ فبدأ بعمارة نفسه بالتوحيد وبالأخلاق السامية، وبناء فكره بمفاهيم الخير والتقوى وتصحيح المفاهيم المغلوطة. وعلى صعيد آخر بدأ ببناء الحياة في المجتمع الجديد بمفاهيم الحرية والمساواة والعدالة التي غابت عن المشهد في حياة العرب قبل الإسلام.

ومنذ الأيام الأولى لبناء المجتمع المسلم في المدينة المنورة وجه النبي الكريم لاستعمال الأدب سلاحاً في معركته مع المشركين؛ ليما للشعر من أثر في نفوس القوم إذ كان كما قال عمر الفاروق: "علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه"، وللتبني بعيد إلى أهمية الاستثمار في الأدب بوصفه حاملاً من حوامل الدعوة ومعاني الدين الجديد. وقد عُرف الأدب الذي كان في صدر الإسلام (عهد النبوة والخلفاء الراشدين) بأدب المخضرمين لوقوعه حلقة وسطى بين عصرين؛ إذ يمثل أدب المخضرمين جسراً بين حقبة الجاهلية وحقبة الإسلام.

وحيث إن الأدب عامة مرآة المجتمع؛ فهل وثق أدب المخضرمين بذلك فجلى ما كان في تلك الحقبة؟ وما دام محور الإنجاز والعظمة هي في بناء الفرد والمجتمع كما بناه الإسلام؛ فكيف بنى الإسلام دولته كما جاء في الأدب؟

ولما كان الحكم على ما مثله ذلك الأدب لا يتم إلا بنظرة شاملة في شعراء تلك المرحلة، بعيداً عن النظرة الجزئية في المواضيع أو الأشخاص؛ كان هذا البحث لإجالة النظر في نماذج من شعر صدر الإسلام لتلمس جوانب بناء المجتمع المسلم الناشئ في عهد النبي الكريم والخلفاء الراشدين.

وقد اعتمدت في البحث على القراءة في الدواوين الشعرية المحققة للوقوف على الشواهد؛ لأن من أشد عيوب الدراسات المعاصرة تجاوز الشواهد والبناء على فرضيات أو آراء شاذة، على نحو ما كان في دعوى نخل الشعر عند طه حسين وغيره.

-مشكلة الدراسة:

يُحتزل أدب صدر الإسلام بشعر مقارعة مشركي قريش من جهة وبشعراء الدعوة الأوائل (حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة)، لكن إسهامات الأدب في بناء المجتمع المسلم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين تتجاوز ذلك؛ فأما من حيث المواضيع فعلى نحو ما قام الأدب برسائله في الصراع مع المشركين حضر في الفتوحات الإسلامية وحروب الردة، كما حضر في ترسيخ الحياة الاجتماعية الجديدة التي بدأت معالمها ترسم آنذاك، وأما من حيث المشاركون حملة لوائه فهم عموم شعراء تلك الحقبة في مختلف القبائل العربية؛ ولعل شهرة حسان ووفرة الاهتمام بديوانه مع صاحبيه صرفت النظر عن بقية الشعراء والقبائل.

-أهمية الدراسة:

منذ الأيام الأولى لبناء المجتمع المسلم في المدينة المنورة وجّه النبي الكريم لاستعمال الأدب سلاحاً في معركته مع المشركين؛ لِمَا للشعر من أثر في نفوس القوم، إذ كان الشعر كما قال عمر الفاروق: "علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه"، وللتنبية البعيد إلى أهمية الاستثمار في الأدب بوصفه حاملاً من حوامل الدعوة ومعاني الدين الجديد. وحيث إن البناء لا ينقطع في الأمة الإسلامية، وإننا مأمورون باستثمار كل الأدوات المباحة المتاحة في البناء، وإن الأدب باقٍ في الأمام كلها لا يُستغنى عنه في بناء الروح والهوية، وإن حقبة النبي الكريم وخلفائه الراشدين دُرة في التاريخ الإنساني قاطبة في البناء؛ كان النظر في شعر صدر الإسلام وما تجلّى على صفحاته وقوافيه من ذلك البناء من الأهمية بمكان لا يخفى، وهذا ما نحاول في بحثنا.

-محددات الدراسة:

محددات زمانية: صدر الإسلام؛ منذ بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى بدء عهد بني أمية.

محددات مكانية: البيئة العربية في صدر الإسلام بين مكة والمدينة واتساعاً إلى الشام واليمن وبيئات الفتوحات.

محددات فنية: في الشعر دون فنون الأدب النثرية.

-منهجية الدراسة:

اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي؛ لما يقتضيه البحث من استقراء الشواهد وترتيبها تحت عناوين فرعية من دوائر بناء المجتمع، ولأهمية تحليلها في معرفة وجوه الاستشهاد بها وفهم مضامينها. مع الاستعانة بالمنهج التاريخي لضبط الاستشهاد بشعر صدر الإسلام دون سواه من الجاهلية ومما بعد عصر النبي الكريم وخلفائه الراشدين.

-مصطلحات الدراسة:

المخضرم: الذي أدرك الجاهلية والإسلام؛ على اختلافٍ يسيرٍ بين الباحثين في قيود "المخضرم" لا يعنيها هنا¹.
المجتمع: الجماعة من الناس بما بينهم من صلات اجتماعية؛ فالعنصر الأول في بنية المجتمع: الأفراد الذي يكونون المجتمع، والعنصر الثاني: ما ينشأ بالضرورة عن وجود الجماعة من الصلات بين أفرادها؛ فالمجتمع: نسيج مكوّن من صلات اجتماعية².

البناء: تحقيق رسالة الإسلام في تحقيق التغيير المطلوب في الإنسان وأسرته والمجتمع؛ فالشريعة الإسلامية تكفلت بتقديم بناء متكامل للنظم الاجتماعية: أسرية واقتصادية وسياسية وإدارية وعقائبة وتربوية، التي تحقق النمو الروحي والعقلي والأخلاقي والاجتماعي للإنسان³؛ ولبناء المجتمع الإسلامي أسس نفق منها على ما قامت عليه شواهد من شعر صدر الإسلام.

١. المبحث الأول: في بناء الأسرة:

فُتحت على المسلمين الدنيا مع بدء الفتوحات وخرجوا من جزيرتهم في تلك الجيوش؛ فكانت أحاديث ومواقع في الأسر، لكنها كانت تهون مع ما بناه الدين الجديد في النفوس من عقيدة وأخلاق؛ فهذا معن بن أوس المزني يضطر للسفر تاركاً زوجته، وكل مسافر يهتم لحال أسرته في غيابه؛ لكنّ معناً كان مطمئناً لحسن جبرته ودينهم وفضلهم، فيقول⁴:

لَعَمْرُكَ مَا عَرِيسِي بَدَارٍ مُضْبِعَةٍ وَمَا بَعْلُهَا إِنْ غَابَ عَنْهَا بِخَائِفٍ
إِنَّ لَهَا جَارَيْنِ لَنْ يَغْدِرَا بِهَا رَبِيبَ النَّبِيِّ وَابْنَ خَيْرِ الْخَلَائِفِ

1 يُنظر تفصيل ذلك في: شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه، لبحي الجبوري: 54 وما بعدها.

2 يُنظر: المجتمع الإسلامي، محمد أمين المصري: 8 وما بعدها.

3 يُنظر: بناء المجتمع الإسلامي؛ ونظمه دراسة في علم الاجتماع الإسلامي، لتبيل السمالوطي.

4 ديوان معن بن أوس المزني: 91؛ وربيب النبي: عمر بن أبي سلمة، وأمه أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، وابن خير الخلائف: عاصم بن الخطاب؛ وكانا جازيه.

وحسن الجوار وأمان النساء الجارات صار مادة للفخر مع بناء أخلاق المجتمع يقول بدر بن حمراء الضبي الشاعر الفارس المخضرم⁵:

وفيث وفاء لم ير الناس مثله بتعشار إذ تحنو إلي الأكابر
ومن يك به عرس جارٍ فلاني امرؤ عن عرس جاري جافر
أرى حُرُمات الله بيني وبينها والله أسباب طَوْلٍ وناصر
يريدونني والموت ما يسرطونني فلم أسترط والناس ناو وآمر
فلسث بباغ سترها بعد هجعة ولا أنا إلا بالهدية زائر
فأبلغ أبا بدر إذا ما لقيته فإنك محمود وعرضك وافر

ومن لطيف حديث الزوجين عند السفر والابتعاد ما صوّره النابغة الجعدي من بكاء زوجته والتلطف له لئلا يخرج مع جيوش الفتوح؛ فقال⁶:

باتت تذكري بالله قاعدةً والدمع ينهل من شأنيهما سبلا
يا بنة عمي كتاب الله أخرجني عنكم وهل أمنع الله ما فعلا
فإن رجعت فرب الناس يُرجعني وإن لحقت برئي فابغني بدلا
ما كنت أعرج أو أعمى فيعذرنني أو ضارعا من ضئي لم يستطع جولا

فمع استشعار النابغة حال زوجها وهي تبكي خشية فراقه واستشهادته تلطف بجوانها وتحبب (يا بنة عمي)؛ لكنه بين لها أن ما يحمله على ذلك هو واجب الجهاد (كتاب الله)، وأنه ليس من أهل المرض والأعداء فيقعده عن الواجب. وفي صلاح الزوجين ومراعاة عيشتهم واحترامهما يقول كعب بن زهير⁷:

إن عرسي قد آذنتني أخيراً لم تعرج ولم تؤامر أميرا
ما صلاح الزوجين عاشا جميعاً بعد أن يصرم الكبير الكبير
فاصبري مثل ما صبرت فإنني لا إخال الكريم إلا صبورا
أي حين وقد دببت ودبت وليسنا من بعد دهر دهورا

فوجه قد ضجرت من قلة تثمير ماله وعاتبته، وهددته بهجرانه من غير تصريح؛ فهو يتلطف لها يذكرها أن كليهما قد كبر، فهو يصبر عليها وقد دبّت على عصا؛ فلتصبر عليه هي أيضاً وقد كبر ودبّت على العصا.

5 قبيلة ضبة أحبارها وأشعارها في الجاهلية وصدر الإسلام، لعبد اللطيف حمودي الطائي: 133؛ وجافر: الفحل الذي انقطع ضرابه، والاستراط: الابتلاع؛ أي أنه يفضل الموت دون أن يأكل أموالهم.

6 ديوان النابغة الجعدي: 137؛ والضرار: النحل الضامر الجسم، والضي: الألم والمرض، والحوّل: القدرة على التصرف.

7 شرح ديوان كعب بن زهير، للسكري: 154.

وبخلاف ما يُعرف من حديث الضرائر والكيد بين النساء نفق على هذا الشاهد في شعر صدر الإسلام؛ فحينما طلق معن بن أوس امرأته ليلي قالت له امرأته أم حقة: ما فعلت ليلي؟ قال: طلقْتُها، قالت: والله لو كان فيك خيرٌ ما فعلت ذلك؛ فطَلَّقني أنا أيضاً، فقال لها معن⁸:

أَعَاذِلُ أَقْصِرِي وَدَعِي بَيَاتِي فَإِنَّكَ ذَاتُ لَوْمَاتٍ حُمَاتٍ
فَإِنَّ الصُّبْحَ مُنْتَظَرٌ قَرِيبٌ وَإِنَّكَ بِالْمَلَامَةِ لَنْ تُفَاتِي
نَأْتُ لَيْلَى فَلَيْلَى لَا تُوَاتِي وَضَنْتُ بِالْمُوَدَّةِ وَالْبَنَاتِ

وقد اشتهر في الجاهلية وأد البنات، وما زال في بعض الناس حتى اليوم انتقاص من قدرهن؛ فلا عجب أن تبقى رواسب من الجاهلية في العهد القريب منها في صدر الإسلام، ولكن الإسلام جاء فأَنْصَف البنات وأكرمهن، ومما جاء من ذلك في شعر صدر الإسلام قول معن بن أوس المزني⁹:

رَأَيْتُ رِجَالاً يَكْرَهُونَ بَنَاتِهِمْ وَفِيهِنَّ - لَا تَكْذِبُ - نِسَاءَ صَوَالِحٍ
وَفِيهِنَّ وَالْأَيَّامُ تَعْتُرُ بِالْفَقَى عَوَائِدُ لَا يَمْلِكُنَّ وَنَوَائِحُ

2. المبحث الثاني: في بناء الأقارب والعشيرة:

والدائرة الثانية للإنسان بعد أسرته الضيقة هم أقاربه وعشيرته، وعلى نحو ما بدا نظام الإسلام في دائرة الأسرة فإنه قد تجلّى بصورة أكثر في هذا المحيط الأوسع، دائرة الأقارب والعشيرة.

فهذا معن بن أوس المزني لا يقبل أن يستأثر بشيء دون قرابته؛ فهذا هو الكرم الذي يفاخر به¹⁰:

وَلَسْتُ بِمَاشٍ مَا حَيْثُ لِمَنْكَرٍ مِنْ الْأَمْرِ لَا يَمْشِي إِلَى مِثْلِهِ مِثْلِي
وَلَا مُؤَثَّرًا نَفْسِي عَلَى ذِي قَرَابَةٍ وَأُوْتِرُ ضَيْفِي مَا أَقَامَ عَلَى أَهْلِي
لَأَنَّ ذَلِكَ نَائِعٌ مِنَ الْبِنَاءِ السَّابِقِ فِي نَفْسِهِ الَّتِي هُدِّبَتْ وَرُتِبَتْ، إِذْ يَقُولُ قَبْلَ هَذَيْنِ الْبَيْتَيْنِ:
لَعَمْرُكَ مَا أَهْوَيْتُ كَفِّي لِرَبِيبَةٍ وَلَا حَمَلْتُني نَحْوَ فَاحِشَةٍ رَجُلِي
وَلَا قَادِي سَمْعِي وَلَا بَصَرِي لَهَا وَلَا دَلَّي رَأْيِي عَلَيْهَا وَلَا عَقْلِي
وَإِنِّي حَقًّا لَمْ تُصْنِنِي مُصِيبَةٌ مِنْ الدَّهْرِ إِلَّا قَدْ أَصَابَتْ فَقِي قَبْلِي

8 ديوان معن بن أوس المزني: 99؛ دعي بياتي: دعي لومي في المبيت، حمات: جمع حمة وهي السم، نأت: بعدت، ضنت: بخلت، البنات: الزاد. ولمعن

بن أوس في الشوق إلى بعد طلاقها قصيدة أخرى في الديوان: 102

9 ديوان معن بن أوس المزني: 85، وفي خبر الأبيات: أن معن بن أوس كان مثناً "لا يُؤلد له إلا إناث"، وكان يُحسن صحبة بناته وتربيتهن، فؤلد لبعض عشيرته بنت فكرها وأظهر جزعاً على ذلك، فقال معن الأبيات.

10 ديوان معن بن أوس المزني: 73.

فاستقرار بنائه الداخلي بالإيمان الذي منعه من الحرام قولاً وفعلاً وسمعاً ومُشاهدة، والرضا بقضاء الله وقدره يعكس تصالحاً مع ذاته. ولذا نراه يقول في موضع آخر¹¹:

وذي رَحم قَلَمْتُ أَظْفَارَ ضِغْنِهِ بِجِلْمِي عَنْهُ وَهُوَ لَيْسَ لَهُ جِلْمٌ
يُحَاوِلُ رَغْمِي لَا يُحَاوِلُ غَيْرَهُ وَكَالْمَوْتِ عِنْدِي أَنْ يُعَرَّ بِه الرِّغْمُ
فَإِنْ أَغْفُ عَنْهُ أَغْضِي عَيْنًا عَلَى قَدَيَّ وَلَيْسَ لَهُ بِالصَّفْحِ عَنْ ذَنْبِهِ عِلْمٌ
وَإِنْ أَنْتَصِرُ مِنْهُ أَكُنُّ مِثْلَ رَائِشٍ سِهَامٍ عَدَوٍّ يُسْتَهَاضُ بِهَا الْعَظْمُ
صَبَرْتُ عَلَى مَا كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ وَمَا يَسْتَوِي حَرْبُ الْأَقَارِبِ وَالْيَلْمُ
وَيَشْتُمُّ عِرْضِي فِي الْمَغِيبِ جَاهِدًا وَلَيْسَ لَهُ عِنْدِي هَوَانٌ وَلَا شَتْمٌ
إِذَا سُمِّتُهُ وَصَلَ الْقَرَابَةُ سَامِي قَطِيعَتَهَا؛ تِلْكَ السَّفَاهَةُ وَالْإِثْمُ

ومع هذا التصوير لما يفعله قريبه من أسباب القطيعة والاثم يعلنها معن صريحة أن لا شيء يمنعه من تأديبه بالسيف إلا الإسلام الذي جاء بيني النفوس على غير ما كانت عليه في الجاهلية، فيكمل بقوله:

فَلَوْلَا اتِّقَاءُ اللَّهِ وَالرَّحِمِ الَّتِي رَعَايْتُهَا حَقًّا وَتَعْطِيلُهَا ظُلْمًا
إِذَا لَعَلَّاهُ بَارِقِي وَخَطَمْتُهُ بِوَسْمِ شَنَارٍ لَا يُشَاكِلُهُ وَسْمٌ

وهذا مسلم بن عياض دفعه إحساسه بمراة الظلم وما تعرض له من عدوان أبناء عمومته إلى إعلان رفضه الظلم، فخطابهم¹²:

بَنِي عَمَّنَا لَا تَظْلِمُونَا فَإِنَّا إِذَا مَا ظَلَمْنَا لَا نُقَرِّ الْمَظَالِمَا
فَإِنْ تَدْعُوا فِيمَا مَضَى أَوْ تُبْجَلُوا مَكَارِمَنَا تَخْلُفُ سِوَاهَا مَكَارِمًا
وَقَدْ نَا فَبَايَعْنَا الرُّسُولَ عَلَيْهِم وَسُسْنَا الْأُمُورَ وَاحْتَمَلْنَا الْعَظَائِمَا

فهو يطالبهم بترك الظلم وإقامة علاقته معهم على أساس الألفة والمحبة¹³؛ دون أن يُغفل أن ذلك من أثر الدين الجديد ومبايعتهم النبي صلى الله عليه وسلم.

وقال العباس بن مرداس السُّلَمي يعظ رجلاً من قومه كان ظالماً لعشيرته¹⁴:

أَرَاكَ أَمْرًا فِي ظُلْمٍ قَوْمَكَ جَاهِدًا وَمَا لَكَ فِي ظُلْمِ الْعَشِيرَةِ مِنْ رُشْدٍ
فَإِلَّا تَدْعُ ظُلْمَ الْعَشِيرَةِ طَائِعًا ثَلَاثِي أَمْرًا مِنْ بَعْضِ قَوْمِكَ ذَا حِقْدٍ

11 ديوان معن بن أوس المزني: 40؛ والضغن: العداوة، رغمي: إرغامي وإذلال، يعز به: يصيبه، أغض: أغمض، القذى: ما سقط في العين من شيء يؤذيها، يُستهاض: يكسر، بارقي: أراد سيفي، الوسم: الأثر، والشنار: العيب.

12 الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني: 89/6.

13 الرفض في الشعر العربي في عصر صدر الإسلام (عصر النبوة والخلفاء الراشدين)، لبشار سعدي إسماعيل: 28.

14 ديوان العباس بن مرداس: 65؛ فُيِل: تصغير "قيل" وهو رجل من عاد.

مِنَ الرَّجُلَةِ السَّاعِيْنَ أَوْ تَلَقَّى فَارِسًا عَلَى فَرَسٍ فِي الْخَيْلِ أَدَهَمَ ذِي وَرْدٍ
خَوَادِ كَتَصِلَ السَّيْفِ أَيْنَ لَقِيَّتَهُ فَيَضْرِبُكَ أَوْ يَطْعَنُكَ طَعْنًا عَلَى عَمْدٍ
أَلَمْ تَرَ عَادًا كَيْفَ فَرَّقَ جَمْعَهَا قُيِّلَ وَقَدَمًا جَارَ عَنْ نَحْجِ الْقَصْدِ

والعباس بن مرداس السُّلَمي من خير من يعرف ظلم الأقارب ويجذره؛ فحين مات والده جحدَ قريته كُليب السُّلَمي
حظَّ العباس وإخوته في قرية كان أبوهم مرداس شريكه فيها، واستبدَّ بها دونهم، فقال العباس بن مرداس في ذلك¹⁵:

أَكْلَيْبُ مَالِكَ كُلِّ يَوْمٍ ظَالِمًا وَالظُّلُمُ أَنْكَدُ وَجْهَهُ مَلْعُونُ
قَدْ كَانَ قَوْمُكَ يَحْسِبُونَكَ سَيِّدًا وَإِحَالُ أَنْكَ سَيِّدٌ مَعْيُونُ
فَإِذَا رَجَعْتَ إِلَى نِسَائِكَ فَأَذْهِنُ إِنَّ الْمُسَالِمَ رَأْسُهُ مَدْهُونُ
وَأَفْعَلُ بِقَوْمِكَ مَا أَرَادَ بِوَائِلٍ يَوْمَ الْعَدِيرِ سَمِيكَ الْمَطْعُونُ
وَإِحَالُ أَنْكَ سَوْفَ تَلْقَى مِثْلَهَا فِي صَفْحَتِكَ سِنَانُهَا الْمُسُونُ
إِنَّ الْفَرِيَّةَ قَدْ تَبَيَّنَ أَمْرُهَا إِنَّ كَانَ يَنْفَعُ عِنْدَكَ التَّبْيِينُ
حَيْثُ انْطَلَقْتَ تَخْطُهَا لِي ظَالِمًا وَأَبُو يَزِيدَ بِجَوْهَا مَدْفُونُ

ولا برَّ أعلى من دعوة الأقارب إلى الإسلام والنجاة من النار؛ فهذا كعب بن زهير بعدما أسلم وحسن إسلامه
يذهب إلى قومه يدعُوهم إلى الإسلام، فيقول¹⁶:

رَحَلْتُ إِلَى قَوْمِي لِأَدْعُو جَلَّهُمْ إِلَى أَمْرِ حَزْمٍ أَحْكَمْتَهُ الْجَوَامِعُ
لِيُؤْفُوا بِمَا كَانُوا عَلَيْهِ تَعَاقدُوا بِخَيْفٍ مَنَى وَاللَّهِ رَأَى وَسَامِعُ
وَتُوَصَّلَ أَرْحَامُ وَيُفْرَجَ مُغْرَمٌ وَتَرْجَعُ بِالوَدِّ الْقَدِيمِ الرَّوَاغِعُ
سَاءَ دَعْوُهُمْ جُهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَالتَّقَى وَأَمْرِ الْعَلَا مَا شَايَعَتْنِي الْأَصَابِعُ
فَكُونُوا جَمِيعًا مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنَّهُ سَيُلْبِسُكُمْ ثَوْبٌ مِنَ اللَّهِ وَاسْعُ
وَقُومُوا فَأَسُوا قَوْمَكُمْ فَاجْمَعُوهُمْ وَكُونُوا يَدًا تَبْنِي الْعَلَا وَتُدْفَعُ

وقوله: "قوموا فأسوا قومكم" من أحسن ما جاء في التماسك الاجتماعي¹⁷.

3. المبحث الثالث: في دائرة المجتمع:

والساحة الأكبر التي تظهر فيها آثار النظام الجديد الذي أقام الإسلام دعائمه هو المجتمع؛ بما بنى من قيم أخلاقية
تضبط علاقات الناس ببعضهم، وكذلك علاقات الحكام بالمحكومين، وتبين الحقوق والواجبات العامة في حياة الناس

¹⁵ ديوان العباس بن مرداس: 65؛ معيون: أصيب بالعين، ويريد بـ"أذهن": تطيّب كالنساء، وسميت المطعون: يريد طعنة كليب ربيعة، وأبو يزيد: كنية مرداس والد الشاعر.

¹⁶ شرح ديوان كعب بن زهير، للسكري: 112.

¹⁷ ينظر: القيم الإسلامية المتضمنة في شعر كعب بن زهير، لمنيرة عايش سعود كليب.

كلها. واتساع هذه الدائرة من دوائر المجتمع ينعكس اتساعاً في الشعر الاجتماعي وموضوعاته، يفوق ما يكون في أسرة الإنسان وبين أقرابه وعشيرته. ولما كان التغيير في الإسلام تحوُّلاً نحو تطهير النفوس وتعديلاً في سبل الحياة كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بثقافة المجتمع متشابكة مع وشائجه ومشاكله¹⁸؛ فالاهتمام في صدر الإسلام كان لغرس القيم التي تبني المجتمع وتحقق التغيير الإيجابي المطلوب.

ومما نجده من ذلك في شعر صدر الإسلام القيم التي ذكرها كعب بن زهير في بردته عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ وكانوا نواة المجتمع الراشد وقادته، فمما قاله عنهم في البردة¹⁹:

لا يَفْرَحُونَ إِذَا نَالَتِ رِمَاحُهُمْ قَوْماً وَليسوا مُجَازِئاً إِذَا نِيلُوا

فهذه تبين قيم المسلمين في الحرب؛ فهم لا يشمتون في أعدائهم عند النصر، ولا يصيبهم الجزع عند الهزيمة للإعداد مرة أخرى. ونحو من هذا ما جاء عند حسان بن ثابت في مدحه الصحابة الكرام بقوله²⁰:

لا تُفْرَحُ إِنْ هُمْ أَصَابُوا مِنْ عَدُوِّهِمْ وَإِنْ أَصِيبُوا فَلَا حُورَ وَلَا جُرْعَ

ويتمم مدحه الصحابة بأفضل القيم التي ينبغي أن يكون المسلمون عليها من التسابق إلى فعل الخيرات والكرم والقناعة والحلم والأناة والعفة، يقول:

قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوا عَدُوَّهُمْ أَوْ حَاوَلُوا النَّفْعَ فِي أَشْيَاعِهِمْ نَفَعُوا
إِنْ كَانَ فِي النَّاسِ سَبَاقُونَ بَعْدَهُمْ فَكُلُّ سَبَقٍ لَأَدْنَى سَبَقِهِمْ تَبِعَ
وَلَا يَضْنُونَ عَنْ مَوْلَى بِفَضْلِهِمْ وَلَا يُصِيبُهُمْ فِي مَطْمَعٍ طَمَعُ
لَا يَجْهَلُونَ؛ وَإِنْ حَاوَلَتْ جَهْلُهُمْ فِي فَضْلِ أَحْلَامِهِمْ عَنْ ذَاكَ مُتَسَعِّ
أَعْمَةً ذُكِرَتْ فِي الْوَحْيِ عِفَّتُهُمْ لَا يَطْمَعُونَ وَلَا يُرْدِيهِمُ الطَّمَعُ

ولما كان العفو في الصراعات سبيل بناء مجتمع سليم متصالح كانت خطوة الخليفة أبي بكر الصديق بقبول توبة المرتدّين خطوة حكيمة قيّمة، فقال عُيينة بن حصن الفزاري بمدحه²¹:

إِنِّي لَشَاكِرٌ نِعْمَةِ الصَّدِّيقِ ذَاكَ الْمَعْصَبَ بِالْأُمُورِ عَتِيقِ
تَنْمِيهِ مِنْ تَيْمٍ بِنَ مَرَّةٍ خَيْرُهَا مِنْ فِرْعَاوَانَ وَمِنْ اسْمِهَا الْغُرَيْنِ
وَاللَّهِ لَوْلَا عَفْوُهُ وَفَضْلُهُ ضَاقَ الْفَضَاءُ وَلَمْ يَسْغِنِي رَيْفِي

18 يُنظر: سنن التغيير بين حركة التاريخ والمفهوم الديني المجتمعي "صدر الإسلام أفودجاً"، لنورة أحمد حامد الحارثي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد الخامس، المجلد الثاني، أغسطس، 2018.

19 شرح ديوان كعب بن زهير، للسكري: 25.

20 ديوان حسان بن ثابت: 102/1.

21 شعر ذبيان من العصر الجاهلي إلى نهاية العصر الأموي، لعلي بن ناصر الجُمَاح: 397؛ والمعصب: السيد المطاع، وعتيق: أبو بكر رضي الله عنه، والغرينق: الأبيض الشاب الناعم الجميل، ساغ الشراب: سهل مدخله ونزل الحلق، الشجاء: الحزن، العيوق: نجم أحمر مضيء في طرف المجرة الأيمن.

إذ قال فائلهم عيينة هالك وجرت ظنون النفس بالتحقيق
إني لعمرك يوم أطلب حربته لأخو الضلال مجانب التوفيق
أنت الذي كنا نؤمل دونه طول الشجاء وتناول العيوق

والبناء السليم في أخلاق المجتمع كانت ثماره تظهر بانه يانة منذ ذلك العهد؛ فإن كان قومٌ منعوا الزكاة وارتدوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وأمسك بعض عمال الزكاة ما جمعوا، فإن آخرين أدوا الأمانة على وجهها؛ فهذا الزبرقان بن بدر يفاخر بأدائه الزكاة التي وُكِّل بها إلى الخليفة أبي بكر لأن ذلك من التقى، فيقول²²:

وفيت بأذواد الرسول وقد أبث سعاة فلم يرؤد بعيراً مجيرها
معاً ومنعناها من الناس كلهم ترامي عندنا ما يضيرها
فأذيتها كي لا أخون بدمتي محانيق لم تُدرس لركب ظهورها
أردت بها التقوى ومجد حديثها إذا غصبة ساقى قبيلي فخورها

وكما أن الخطأ في المهمة والصلاحيات كانت تأتي من بعض السعاة، فإنه قد يأتي من بعض العمال والأمراء الذين يكلفهم الخلفاء شؤون الناس في الولايات والمدن التي تنضم إلى دولة الإسلام؛ ولكن ما انطلق به الناس في تلك الفتوحات كان بناء على تعاليم الشريعة، فمن حاد عنها كان يجد من يقف في وجهه ويشكوه إلى أعلى سلطة في هرم دولة الإسلام وهو الخليفة؛ فهذا هذا يزيد بن قيس بن يزيد بن الصعق يرسل إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رسالة يشكو فيها عمال الأحواز الذين كلفوا بجمع الضرائب؛ تعبيراً عن رغبته في إقامة العدالة الاجتماعية التي نادى بها الإسلام، ورفضاً لاستغلال القوانين لمصالح خاصة، يقول²³:

أبلغ أمير المؤمنين رسالةً فأنت أمين الله في النهي والأمر
وأنت أمين الله فينا ومن يَكُنْ أميناً لرَبِّ العرش يَسْلَمْ له صَدْرِي
فَلَا تَدْعُ أَهْلَ الرِّسَالِيقِ وَالْقُرَى يُسَيِّعُونَ مَالَ اللَّهِ فِي الْأَدَمِ الْوَفْرَى

فلم يكن ليسكت عن ضميم أو خطأ؛ وهذه من آثار العزة التي زرعها الدين الإسلامي في النفوس {ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين}، لنجد عبد الله بن الحارث يدعو المستضعفين في مكة للهجرة حتى لا يكونوا في دار ذل وهوان، إذ يقول²⁴:

بَا رَاكِبًا بَلَعَنْ عَنِّي مُعْلِلَةً مَنْ كَانَ يَرْجُو بِلَاغَ اللَّهِ وَاللَّيْنِ
كُلَّ أَمْرٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مُضْطَهَدٌ بِطَنٍ مَكَّةَ مَقْهُورٍ وَمَقْتُونٍ

22 شعر الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهيم: 42.

23 الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني: 552/6.

24 السيرة النبوية، لابن هشام: 330/1؛ وعال في الموازين: خان.

أَنَا وَجَدْنَا بِلَادَ اللَّهِ وَاسِعَةً نُنَجِّي مِنَ الدَّلِّ وَالْمَحْزَةِ وَأَهْلُونِ
فَلَا تُقِيمُوا عَلَى ذَلِّ الْحَيَاةِ وَخِزْيِ فِي الْمَمَاتِ وَعَيْبِ غَيْرِ مَأْمُونِ
إِنَّا تَبِعْنَا رَسُولَ اللَّهِ وَاطَّرَحُوا قَوْلَ النَّبِيِّ وَعَالُوا فِي الْمَوَازِينِ
فَاجْعَلْ عَذَابَكَ بِالْقَوْمِ الَّذِينَ بَعَوْا وَعَائِدًا بِكَ أَنْ يَغْلُوا فَيُطْغُونِ

ومما جاء في بناء أخلاق المجتمع ليصلح ويتماسك الترغيب في الصفح والبُعد عن التحاسد، على نحو ما قال مضرّس بن ربعي الأسدي²⁵:

إِنَّا لَنَصْفَحُ عَنْ مَجَاهِلِ قَوْمِنَا وَنُقِيمُ سَالِفَةَ الْعَدُوِّ الْأَصِيدِ
وَمَتَى نَخْفُ يَوْمًا فُسَادَ عَشِيرَةٍ نُصْلِحُ وَإِنْ نَرَّ صَالِحًا لَا نُفْسِدِ
وَإِذَا نَمَوْا صُعْدًا فَلَيْسَ عَلَيْهِمْ مَتَا الْخَبَالِ وَلَا نفوسُ الْحُسَدِ

وهذه من المعاني التي كثرت في شعر صدر الإسلام؛ فمنها أن حضرمياً الأسديّ قد في وفد قومه على النبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أفيكم من يقول الشعر؟ فقال حضرمي: أنا .. وقال هذه الأبيات²⁶:

حَيَّ ذَوِي الْأَضْغَانِ تَسِبَّ عَقُولُهُمْ تَحَيَّتَكَ الْحُسْنَى فَقَدْ يَرْقِعُ النِّعْلَ
وَإِنْ دَحَسُوا بِالْشَّرِّ فَاعْفُ تَكْرُمًا وَإِنْ خَنَسُوا عَنْكَ الْحَدِيثَ فَلَا تَسْلَ
فَإِنَّ الَّذِي يُؤْذِيكَ مِنْهُ سَمَاعُهُ وَإِنْ الَّذِي قَالُوا وَرَاءَكَ لَمْ يَقْلَ

ومن الحرص على التصفية من رواسب الجاهلية والتربية بمبادئ الدعوة الجديدة بروح إسلامية ما نجده في وصية قيس بن الربيع لبنيه²⁷:

يَا بَنِيَّ! الْأَرْحَامَ لَا تَقْطَعُوهَا وَصِلُوهَا قَصِيرَةً مِنْ طَوَالِ
وَاتَّقُوا اللَّهَ فِي ضِعَافِ الْيَتَامَى رُبَّمَا يُسْتَحْلُ غَيْرُ الْحَلَالِ
وَاعْلَمُوا أَنَّ لِلْيَتِيمِ وَلِيًّا عَالِمًا يَهْتَدِي بِغَيْرِ السُّؤَالِ
ثُمَّ مَالُ الْيَتِيمِ لَا تَأْكُلُوهُ إِنَّ مَالَ الْيَتِيمِ يَرْعَاهُ وَالِي
يَا بَنِيَّ! التُّخُومَ لَا تَخْزُلُوهَا إِنَّ خَزْلَ التُّخُومِ ذُو عَقْلٍ
يَا بَنِيَّ الْأَيَّامَ لَا تَأْمُنُوهَا وَاخْذَرُوا مَكْرَهَا وَمَرَّ اللَّيَالِي
وَاعْلَمُوا أَنَّ مَرَهَا لِنَفَادِ الْ——— خَلْقٍ مَا كَانَ مِنْ جَدِيدٍ وَتَالِي
وَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَتَرَكِ الْخَنَا وَآخِذِ الْحَلَالَ

²⁵ ديوان بني أسد، لحمد علي دقة: 263/2؛ والسالفة: صفحة العنق، والأصيد: من الصيد، وهو ميل في العنق من الكبر، نموا: ارتفعوا، الخبال: الفساد.

²⁶ شعراء حمير أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية والإسلام، لمقبل التام بن عامر الأحدي: 188/2؛ والنغل: الفساد، دحسوا بالشَّرِّ: سَعَوْا بين الناس بالفساد والنميمة، وخنسوا عنك الحديث: أخفوه.

²⁷ السيرة النبوية، لابن هشام: 511/1؛ والتخوم: الحدود بين الأراضي، لا تخزلوها: لا تقطعوها، والعقال: ما يمنع الرجل من المشي ويعقلها؛ يريد أن الظلم يخلّف صاحبه ويعقله عن السباق.

ولا تُذكر الوصايا والقيم الإسلامية في عصر صدر الإسلام إلا وترتفع عينية عبدة بن الطبيب المفضلية شامخة في بابها، ومطلعها²⁸:

أَنْبِيَّيْنِي إِنْ قَدْ كَبُرْتُ وَرَأَيْتِي بَصَرِي وَإِيَّيْ لِمُصْلِحٍ مُسْتَمْتَعٍ

ففيها يقول من جوامع الوصايا لبناء مجتمع متماسك سليم:

أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى الْإِلَهِ فَإِنَّهُ يُعْطِي الرِّغَائِبَ مَنْ يَشَاءُ وَيَمْنَعُ

وَبِرٍّ وَالِدِكُمْ وَطَاعَةِ أَمْرِهِ إِنَّ الْأَبْرَّ مِنَ الْبَيْنِ الْأَطْوَعُ

إِنَّ الْكَبِيرَ إِذَا عَصَاهُ أَهْلُهُ ضَاقَتْ يَدَاهُ بِأَمْرِهِ مَا يَصْنَعُ

وَدَعُوا الضَّعِيفَةَ لَا تَكُنْ مِنْ شَأْنِكُمْ إِنَّ الضَّعَائِفَ لِلْقِرَانَةِ تُوضَعُ

وَاعْصُوا الَّذِي يَزْجِي النَّمَائِمَ بَيْنَكُمْ مَتَنَصِّحًا ذَاكَ السِّتَامَ الْمُتَقَعِّ

يُزْجِي عَقَارَهُ لِيُبْعَثَ بَيْنَكُمْ حَرْبًا كَمَا بَعَثَ الْعُرُوقَ الْأَخْدَعُ

فهو يرسم لهم ما يقيم لهم حياة اجتماعية سليمة بدأها بتحقيق الشرط الأول للسعادة "تقوى الإله"، ثم عدّد ما رآه يبني أخلاقاً اجتماعية عالية.

وفي طريق كل دعوة قطع طرق ومشوشون؛ لذا لم يكن من نبي ولا مُصلح في التاريخ إلا وقد أُوذِيَ وعُدِّبَ، وسيرة نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم حافلة بأنواع من ذلك، وهذا مما وجدنا صدقاً له في شعر صدر الإسلام؛ فأدركوا أنه سيكون في طريق البناء معوّقون مثبّطون على نحو ما كان في طريق المجاهدين في الفتوحات الإسلامية، فصاح ضرار بن الأزور يخاطب نفسه لتتجاهل التثبيط وقطع السبيل إلى الحق قائلاً²⁹:

وَكُونِي مَعَ التَّالِي سَبِيلَ مُحَمَّدٍ وَإِنْ كَذِبَتْ نَفْسُ الْمُقْصِرِ فَاصْطَدِي

إِذَا قَالَ سَيْفُ اللَّهِ: كُفُّوا عَلَيْهِمْ كَرْزَنَا وَلَمْ تَحْفَلْ بِقَوْلِ الْمُعَوِّقِ

4. المبحث الرابع: تصحيح المفاهيم:

في مبتدأ كل نخضة لا بد من تصفية العادات والتقاليد مما فيها من عوامل قتالة؛ حتى يصفو الجو للعوامل الحية الداعية إلى الحياة، وهذه التصفية لا تكون إلا بفكر جديد يحطّم ذلك الوضع الموروث للوصول إلى وضع النهضة؛ ولذا جاء الإسلام فنفي الأفكار الجاهلية البالية، ورسم طريق الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل بطريقة إيجابية³⁰، فأقام منظومة مفاهيمية لم يعرفها العرب في جاهليتهم³¹. وهذا ما أردنا بتصحيح المفاهيم، الذي كان منذ فجر الدعوة الإسلامية وانعكست على صفحات الشعر فيه.

28 شعر عبدة بن الطبيب، ليحيى الجبوري: 43.

29 ديوان بني أسد، لخمّد علي دقة: 263/2؛ والسالفة: صفحة العنق، والأصيد: من الصيد، وهو ميل في العنق من الكبر، نموا: ارتفعوا، الخبال: الفساد.

30 يُنظر: شروط النهضة، لمالك بن نبي: 80-81.

31 يُنظر: الجهاز الاصطلاحي والمنظومة المفهومية بين الجاهلية والقرآن الكريم، لعبد الوهاب حنك.

4. 1. تصحيح مفهوم السفر والاغتراب:

عاش العرب في الجاهلية داخل جزيرتهم؛ لا يعرفون الخروج منها إلا فيما حكى القرآن الكريم عن رحلاتهم للتجارة، أو ما كان تذلاً لحكام الدول المجاورة التي كانت تقتطع أراضي من جزيرتهم أو تُخضعها لنفوذها؛ حتى كان منهم من يترك أبواب الفرس أو الروم يسافر ويتعب لاستعادة مُلك ضائع منه أو تثبيت حكمه، فلا ننسى أبيات امرئ القيس في رحلته التي مات فيها إلى قبصر؛ فقد بكى صاحبه، فلما رآه قال³²:

بَكَى صَاحِبِي لَمَّا رَأَى الدَّرْبَ دُونَهُ وَأَيُّنَ أَنَا لَاحِقَانِ بِقَيْصَرَا
فَقُلْتُ لَهُ: لَا تَبْكُ عَيْنُكَ إِنَّمَا نَحْوُلُ مَجْدًا أَوْ نَمُوتُ فَنُعَذَّرَا

لكننا في صدر الإسلام عرفنا خروجاً جديداً لرفع راية الإسلام والدعوة للدين؛ فعبد الله بن عامر بن كرز ركب البحر غازياً، فاشتاق رفيق له إلى المدينة، وبكى على نحو ما بكى صاحب امرئ القيس؛ ولكنّ الجواب اختلف، فقال عبد الله³³:

بَكَى صَاحِبِي لَمَّا رَأَى الثُّلُكَ قُرْبَتِ لِيُرْكَبَ مِنْهَا فَوْقَ ذِي الْحُجَّ حُضِرَا
وَحَنَّ إِلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ حَنَّةً بِمَصْرَ، وَهِيَاهُ الْمَدِينَةُ مِنْ مَصْرَ
فَقُلْتُ لَهُ: لَا تَبْكُ عَيْنُكَ؛ إِنَّمَا نَفَرُ فِرَارًا مِنْ جَهَنَّمَ فِي الْبَحْرِ

فقد اختلف الدافع؛ فلم يعد الأمر شخصياً واستجداءً كما في الصورة الأولى؛ بل هو خروج في سبيل الله فراراً تلبية لدعوة الجهاد والغزو حتى ينجو المسلم من الجحيم.

ويتصل بذلك اضطراب المسلمين مع اضطهاد مشركي مكة لهم أن خرجوا من بلدهم مُكرهين؛ لكنهم لم يخرجوا سياحة ليتخيروا، بل كان الخروج كذلك في سبيل الله، وهذا ما يصوّره أبو أحمد الأسدي في حديثه مع زوجه حين عزم على الهجرة إلى رسول الله في يثرب³⁴:

وَلَمَّا رَأَيْتَنِي أُمَ أَحْمَدَ غَادِيًا بِذِمَّةٍ مِّنْ أَخْشَى بَغِيْبٍ وَأَرْهَبُ
تَقُولُ: فَإِنَّمَا كُنْتُ لَا بَدَ فَاعِلًا فِيمَ بَنَّا الْبِلْدَانِ وَلَتْنَا يَثْرُبَ
فَقُلْتُ لَهَا: بَلْ يَثْرُبُ الْيَوْمَ وَجْهُنَا وَمَا يَشَاءُ الرَّحْمَنُ فَالْعَبْدُ يَرْكَبُ
إِلَى اللَّهِ وَجْهِي وَالرَّسُولَ، وَمَنْ يَقُمْ إِلَى اللَّهِ يَوْمًا وَجْهَهُ لَا يُجَنَّبُ

فقد اقتنعت الزوجة بمغادرة مكة فراراً من الأذى، لكنها تريد غير يثرب "المدينة المنورة"؛ فيصحح لها أبو أحمد المسلم مفهوم الهجرة والخروج وأنه ما دام إلى الله ورسوله فلا بد أن يكون إلى حيث هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم.

32 شرح ديوان امرئ القيس ومعه أخبار المرافسة وأشعارهم في الجاهلية وصدر الإسلام، للسندوني: 89.

33 الشعر القرشي في القرون الثلاثة الأولى جمع ودراسة، لمختار الغوث: 507/2.

34 ديوان بني أسد، لمحمد علي دقة: 411/2.

4. 2. تصحيح مفهوم الموت:

كان هاجس الموت حاضراً عند العرب الجاهليين؛ شغلهم كما شغل غيرهم من الناس قديماً وحديثاً، ومع اختلافهم تجاه الموت وما بعده بين إنكار للعالم الآخر بعد الموت وإثباته لم تكن عنده صورة ناضجة عما بعد الموت؛ وهذا ما خلط عليهم نظرتهم للموت وما يؤدي إليه، وكذلك اختلف الباحثون في قراءة أشعارهم حول الموت وتفسيرها ودراساتها³⁵. وحيث إنه من صميم العقيدة فقد كان تصحيح مفهوم الموت وما بعده من أبرز ما عاجلته الدعوة الإسلامية، وكان له حضوره في شعر صدر الإسلام من جوانب عدة.

فمن ذلك أحقية الموت وبطلان التمايم التي كانت يعتقد بها الجاهليون، وأبرز شواهد في ذلك عينية أبي ذؤيب الهذلي في رثاء بنيه، إذ يقول فيها³⁶:

ولقد حرصتُ بأن أدافع عنهم فإذا المنية أقبلت لا تدفع
وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفت كل قيمة لا تنفع

وهذه النظرة إلى الموت حملت المسلمين أكثر على النظر إليه كونه قدراً محتوماً؛ لكنه إن كان في سبيل الله فالحال مختلفة لأنه يؤسس لحياة سعيدة بعده، يقول جروة بن يزيد الطائي، وكان يُكثر الغزو وهو شيخ كبير³⁷:

وقالت: قد كبرت، فقلت: كلاً ورب البيت والشهر الحرام
لقد أبطلت ما كبري بمُديني إليّ - حليلتي - قدر الحِمام
سأغزو أو أموت كذا خُفناً ولا آتي بداهية ودام
فإن الدهر يلعب أبرديه بكل مذمم جلد العظام

فما دام الموت آتياً المرء صغيراً أو كبيراً؛ فالشاعر يختار أن يغزو ويقاوم في سبيل الله مهما كبرت سنّه حتى يأتيه الموت وهو في حال مشرفة كريمة كالجهاد.

والموت في سبيل الله يمنع أهل الميت من البكاء لإيمانهم أنه شرف للمؤمن يسعد ببلوغه ويهون على أهله فقدانه فيه، كما أنه يخفف عنهم كذلك أنها كأس دائرة عليه مع غيره؛ وقد يشرب تلك الكأس من هو أفضل منه وأعظم قدراً. وهذا أبو سنان بن حريث يردّ على أخته نُعم وقد رثت زوجها عثمان بن شماس يوم أُحد وبكتّه، فقال لأخته³⁸:

35 يُنظر في ذلك مثلاً: الإنسان في الشعر الجاهلي، لعبد الغني زيتوني: الفصل الثالث ص463 وما بعدها. والمنية والأمنية: فكرة الموت في الشعر الجاهلي، لفضل بن عمار العماري.

36 شرح أشعار الهذليين، للسكري: 8/1.

37 شعراء طين في الجاهلية والإسلام أخبارهم وأشعارهم، لأحمد حالو: 869، والحقائق: موت الفجأة، والذام: العيب، الأبردان: الغداة والعشي، والمذمم: المذموم، وجلد العظام: قوتها.

38 الشعر القرشي في القرون الثلاثة الأولى جمع ودراسة، لمختار العوث: 486/2.

أقني حياءك في سترٍ وفي خَفَرٍ فإنما كان عثمانٌ من الناس
لا تقتلي النفس إذ حانت منيَّته في طاعة الله يوم الرُّوع والباس
قد كان حمزةُ ليث الله فاصطبري قد ذاقَ ما ذاقَ عثمانُ بنُ شِمَّاس

4. 3. الرقابة لله:

رأسمال المجتمع هو الإنسان، وجعله الإسلام في قلب عملية التغيير التي أحدثها منذ بدء الدعوة، ومن أعظم ما يُعمل على في بناء الإنسان والمجتمع توليد الدافع الداخلي، الذي يحفز ويضبط السلوك؛ فيكون رقيباً داخلياً مرتبطاً بالإيمان بالله {ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد} [سورة ق: 18]، وهذا الوازع الداخلي الذي جاء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة في تأكيده وتعزيزه هو "هيئة في النفس تدفع الإنسان إلى الخير وتمنعه من الشرّ، فإذا رسخت في الإنسان أصبحت نفساً لؤامة؛ تلوم الإنسان على فعل الشرّ وتدفعه إلى عمل الخير"³⁹. وقد تجلّى هذا المفهوم الذي أقامه الإسلام على أنقاض الرقابة الخارجية التي تغيب مع غياب الرقيب والسلطة في شواهد عدة، فمنها ما نراه في قول امرأة غاب عنها زوجها في بعثٍ من بعوث الفتح الإسلامي، قالت⁴⁰:

تطاولَ هذا الليلُ تَسري كواكبُه وأُرقي أن لا خليل أُلعبُه
فوالله لولا الله لا شيء غيره لُرحِج من هذا السرير جوانبُه
وبتُ أُلهي غير بدع ملعّنٍ لطيف الحشا لا يجتويه مصاحبُه
يُسّر به من كان يلهو بقربه يعاتبني في حبّه وأعاتبه
ولكنني أخشى رقيباً موكلاً بأنفسنا لا يفتر الدهر كاتبُه

فكلامها صريح في أن الوازع الديني هو الذي يحفظها عن الوقوع في أية علاقة غير شرعية خارج مؤسسة الزواج، وهذا معنى أرساه الدين الإسلامي؛ وهو وإن لم ينقض ما عُرف عن جاهليين كثيرين من العفة⁴¹ لكن مفهوم الرقابة هنا تأسس على الدّين وليس على العُرف أو سلطة المجتمع.

وقال أبو صخر الهذلي⁴²:

هل القلب عن بعض اللجاجة نازعٌ وهل ما مضى من لذة العيش راجعٌ
وما ذكرُ أيام الصبا اليوم بعدما علا الرأس شيبٌ في المفارق شائعٌ
وفي الشيب والإسلام عن طلب الصبا لذي اللب إن لم يتّه الحِلْم وازعٌ

39 الوازع مفهومه ومكانته وأثره في تحقيق نفوذ الشريعة، لهابل عبد الحفيظ داود وسلغريوفا برلنت.

40 شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، لبشير بموت: 269؛ لطيف الحشا: حسن القوام، يحتوي: يكره.

41 يُنظر مثلاً: الجارة في الشعر العربي القديم، لمرزوق بن صنتان بن تنباك.

42 شرح أشعار الهذليين، للسكري: 934/2.

ومثله قول سُحيم عبد بني الحسحاس في صدر الإسلام كذلك⁴³:
عُمَيْرَةٌ وَدَّعَ إِنْ تَجَهَّزْتَ غَادِيَا كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيَا
وعند كلا الشاعرين يحضر العامل الديني وازعاً يمنع من الشرّ، دون الاكتفاء بالشيب على ما كان عند الجاهليين.

4. 4. في الأخوة والسيادة:

لاقى المسلمون في مكة أشد أنواع الأذى والاضطهاد على أيدي المشركين، وأشد ذلك كان لمن كانوا من العبيد، ولأن الإسلام صحّح مفهوم الأخوة فأرسي أنها الإخوة الإيمانية {إنما المؤمنون إخوة} فقد اجتهد المسلمون بما يستطيعون لنصرة إخوانهم العبيد، فمما جاء من ذلك في شعر صدر الإسلام قول عمار بن ياسر يذكر تحرير أبي بكر الصديق بلالاً الحبشي وفكاهه من تعذيب مشركي مكة لتوحيده، إذ يقول⁴⁴:

جزى الله خيراً عن بلال وصحبه عتيقاً، وأخزى فاكهاً وأبا جهل
عشيّة هما في بلالٍ بسوءٍ ولم يحدّرا ما يحدّر المرء ذو العقل
بتوحيد ربّ الأنام وقوله: شهدت بأن الله ربّي على مهل
فإن يقتلوني .. يقتلوني فلم أكن لأشرك بالرحمن من خيفة القتل

فما حمل المشركين على إيذاء بلال هو إيمانه بالله؛ ولهذا الإيمان الذي بنى الأخوة الإيمانية بين المسلمين اشتراه أبو بكر الصديق رضي الله عنه وأعتقه لوجه الله.

لطالما تنازع العرب في الجاهلية على السيادة، وحبّ التصدّر مغروس في النفوس؛ ولكنّ الإسلام الذي بنى دولته في النفوس فابتنت على الأرض محا الجاهلية وأزال العصبية التي تؤدي إلى التنازع، فهذا أبو الهيثم مالك بن النيهان الأنصاري يرى شماتة اليهود والمنافقين بالمسلمين واشتداد الردّة بعد وفاة النبي وبدء التنازع على خلافته، فيقوم في قومه الأنصار بحدّهم، فكان مما خطب بهم: "...وأنا والله خائفٌ على قبائل العرب ان ترتد عن دين الإسلام؛ فإن لم يقم بهذا الأمر رجلٌ من بني هاشم، أو رجل من قريش فهو والله الهلاك واليوار"، متجاوزاً العصبية للأنصار قومه، ثم أنشأ يقول⁴⁵:

ألا قد أرى أنّ الفتى لم يُخلدٍ وأنّ المنايا للرجال بمرصدٍ
تكلم أهل الكفر من بعد ذلّة لغيبة هادٍ كان فينا ومُتهدي
وأرعد كذاب اليمامة جهده وأكلب فينا باللسان وباليد
فإن يك هذا اليوم منهم شماتة فلا تأمنوا ما يُحدث الله في غدٍ
وما نحن إنّ لم يجمع الله أمرنا بخير قريش كلها بعد أحمدٍ
بأمنع من شاء بقرٍ مطيرة وفقعة قاعٍ أو ضباعٍ بفدٍ

43 ديوان سُحيم عبد بني الحسحاس: 16.

44 تاريخ مدينة دمشق، لابن عساکر: 441/10.

45 كتاب الردّة، للواقدي: 29.

ففي حمأة الردة ومنازعة المسلمين في السلطة وخلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم في قيادة الدولة يأتي هذا الصوت النابع من إيمان بالله ورؤية متفقة مع أصول الشريعة في أن يكون الأمر لقريش في الحكم متعالياً على الأصوات الجاهلية والنزعات العصبية التي وجدت في موت رسول الله فرصة للانبعاث والتحريض بين المسلمين.

4. 5. ضبط النفس عن الثأر والغضب للنفس:

هجا رجلاً النابغة الجعدي وسبّ أخواله، فما كان من النابغة إلا أن بدأ بفضل الله عليه بالإسلام بعد الجهل والضلالة فقال⁴⁶:

حتى أتى أحمدُ الفرقانُ نقرأه فينا وكنا بغيب الأمرِ جُهلًا
فالحمدُ لله إذ لم يأتني أجلي حتى لبستُ من الإسلامِ سرًّا
وأكملُ لذاك الذي هجاه:

يا بنَ الحيا إني لولا الإلهُ وما قال الرسولُ لقد أنسيْتُك الخالا
فالمانع له عن ردِّ الإساءة بمثله وقتل أخوال الرجل هو الإسلام بما جاء في القرآن الكريم وبما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه حارب العصبية ورسخ المفهوم الصحيح للقوة {ليس الشديد بالصرعة؛ إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب}، فخفتت صيحات الجاهلية التي بقيت تتردد مع عمرو بن كلثوم⁴⁷:

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهل فوقَ جهلِ الجاهلينا

4. 6. توجيه الشعر:

لم يدخر رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيلة في عملية البناء التي بدأها للمجتمع المسلم، وعرف عليه الصلاة والسلام أن الشعر لصيق بالنفس العربية ويؤدي فيه وظائف أساسية، فعمل على توجيهه ليوافق الحق؛ و"الميزان الذي يزن به المصطفى صلى الله عليه وسلم شعر الشعراء هو ميزان الإسلام والإيمان أيًا كان حظّ الشاعر من الإبداع"⁴⁸.
ففي الأخبار أن كعب بن زهير حين أنشد النبي الكريم قصيدته البردة قال فيها:

إنَّ الرسولَ لَسيفٌ يُستضاءُ به مهتدٌ من سيوفِ الهندِ مسلُولُ

فقال له صلى الله عليه وسلم: "من سيوف الله؛ فأصلحها كعب"⁴⁹.

وأنشد النابغة الجعدي رسول الله قوله:

⁴⁶ ديوان النابغة الجعدي: 123.

⁴⁷ ديوان عمرو بن كلثوم: 78.

⁴⁸ التفكير النقدي عند العرب، لعيسى علي العاكوب: 50.

⁴⁹ كُنه المراد في بيان بات سعاد، لجلال الدين السيوطي: 398.

بَلَّغْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنَا وَجَدُونَا وَإِنَّا لَنَرَجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرًا
فغضب وقال: "أين المظهر يا أبا ليلى؟" فقال النابغة: الجنة يا رسول الله، فتبسّم وقال: "أجل؛ إن شاء الله"،
فأكمل النابغة:

ولا خيرَ في جِلْمٍ إذا لم تكنْ له بوادرُ تحمي صفوه أن يُكْدَرا
ولا خيرَ في جهلٍ إذا لم يكنْ له حليمٌ إذا ما أوردَ القومُ أصدرا
فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أجدت؛ لا يَفْضُضُ الله فاك" مرتين. فعاش أكثر من مئة سنة، وكان من أحسن
الناس ثغراً⁵⁰.

واستمرّ الخلفاء الراشدون على نهج النبي الكريم في توجيه الشعر ونقده، وأكثر ما رُوي من ذلك عن عمر الفاروق
رضي الله عنه، من ذلك أنه أنشد قول الخطيئة مادحاً⁵¹:

متى تأتِه تعشُّو إلى ضوء ناره تجد خيرَ نارٍ عندها خيرٌ مُوقِد
فقال عمر: كذبت؛ بل تلك نارُ موسى نبي الله عليه السلام. وفي هذا ما يدل على أن الفاروق يريد أن يُمدح
الرجل بما فيه حقاً، لا بما يحلو للشاعر أن ينسبه إليه من الصفات؛ ولعله من هذه الوجهة استجاد شعر زهير بن أبي
سلمى.

ففي هذا التوجيه من النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين للشعر تأكيدٌ لإخضاع الموقف الجمالي للموقف
الديني، وأن الموقف من الشعر شيء ونقد الشعر شيء آخر؛ "فالموقف من الشعر يُحدد بمصطلح الحلال والحرام، أما
نقد الشعر فيُحدد أساساً بمصطلح الجيد وغير الجيد. والأول موقف ديني يرجع فيه الإنسان إلى إرضاء مولاه سبحانه،
من دون أن يكون لنفسه تأثير في موقفه، والآخر موقف جماليّ أساسه إتهام الأثر الأدبيّ النفس أو عدم فعله ذلك"⁵².

الخاتمة

أول ما نصل إليه في ختام بحثنا هذا: إثبات وفرة الشعر في صدر الإسلام، ووصوله إلينا في أعلى المصادر موثوقة
في دواوين الشعراء وشروحها وفي كتب التراجم والأدب. ومشاركة عدد واسع من الشعراء من مختلف القبائل العربية؛
دون حصر فنون القول في شعراء النبي الكريم المبرزين فحسب.

ثم فإن شعر صدر الإسلام وثقّ بتصوير ما عرفه ذلك العصر من متغيرات على صعيد الفرد ذاته، ثم ما بعده من
الأسرة والمجتمع العام.

50 ديوان النابغة الجعدي: 71.

51 كتاب الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني: 200/2.

52 التفكير النقدي عند العرب، لعيسى علي العاكوب: 44.

واكب الشعر في صدر الإسلام ما أرادت الدعوة الجديدة بناءه اجتماعياً؛ بدءاً بدائرة الأسرة، ثم دائرة الأقارب والعشيرة، ثم محيط المجتمع الأوسع. على أننا نجد وفرة في الشواهد عما جاء في المجتمع أكثر مما كان منها في العشيرة أو الأسرة؛ ولعل ذلك من وضوح التغيير في المجتمع العام وما يضبط الصلات الاجتماعية فيه، مقابل خفائها واستتارها في البيوت، قبل الانتقال إلى إشاعة ذلك وبث الخصوصيات التي جاءت الشريعة بمراعاتها وسترها.

شغل تصحيح المفاهيم حيزاً واسعاً في شعر البناء وتغيير المجتمع في صدر الإسلام، فكان أشبه بنورة مفاهيمية تصحيحية؛ لأن الدعوة الإسلامية الوليدة لم تكن لتنهض إلا على أسس صحيحة بعد تصفية ما وُثِر عن الجاهلية. ولا عجب أن يدخل تصحيح المفاهيم في دوائر البحث السابقة كافة؛ لأن التغيير والتصحيح لازمٌ فيها كلها من حيث القناعات والاعتقادات والرؤى.

وهذا حال كل دعوة ونهضة تكون في الأمة؛ لا بد فيها من تصفية ما يُورث من مراحل الانحطاط من عوامل هدامة في كل دوائر المجتمع، لتكون نهضة شاملة، على نحو ما كانت نهضة المجتمع في صدر الإسلام؛ ولا بد كذلك أن يبقى الأدب وفيماً لقضية أهله، فيحمل ما يكون من تغيير بأمانة الكلمة كما أداها شعراء صدر الإسلام المخضرمون.

المصادر والمراجع:

- ابن حجر، العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، دمشق، 1995.
- ابن هشام، المعافري الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلي، دار الخلود، بيروت، د.ت.
- أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، إشراف محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.
- أبو سعيد الحسن بن الحسين، السكري، شرح أشعار الهذليين، حققه: عبد الستار أحمد فراج، مكتبة دار العروبة، مصر.
- أبو سعيد، الحسن بن الحسين، السكري، شرح ديوان كعب بن زهير، دار الكتب والوثائق القومية، مصر، ط3، 2002م.
- أحمد حالي، شعراء طلي في الجاهلية والإسلام أخبارهم وأشعارهم، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، ط1، سنة 2012م.
- بشار سعدي إسماعيل، الرقص في الشعر العربي في عصر صدر الإسلام (عصر النبوة والخلفاء الراشدين)، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2013-2014.
- بشير يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، دار القلم العربي، حلب، ط1 1419 هـ - 1998م.
- جلال الدين السيوطي، كُنه المراء في بيان بابت سعاد، دراسة وتحقيق: مصطفى عليان، مؤسسة الرسالة، ط1، 2005م.
- حسن السندوني، شرح ديوان امرئ القيس ومعه أخبار المراقسة وأشعارهم في الجاهلية وصدر الإسلام، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ط3، 1953م.
- ديوان العباس بن مرداس، جمع وتحقيق: يحيى الجبوري، مؤسسة الرسالة، ط1، 1991.
- ديوان النابغة الجعدي، جمعه وحققه وشرحه: واضح الصمد، دار صادر، بيروت، ط1، 1998م.
- ديوان حسان بن ثابت، حققه وعلق عليه: وليد عرفات، دار صادر، بيروت، 2006.
- ديوان سُحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق: عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1950م.
- ديوان عمرو بن كلثوم، جمعه وحققه وشرحه: إميل يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1996م.
- ديوان معن بن أوس المزني، صنعة: نوري الحمودي القيسي وحاتم الضامن، دار الجاحظ، بغداد، 1977م.
- شعر الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهم، دراسة وتحقيق: سعود محمود عبد الجابر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984م.

- عبد الغني زيتوني، **الإنسان في الشعر الجاهلي**، مركز زايد للتراث والتاريخ، دولة الإمارات، ط1، 2001م.
- عبد اللطيف حمودي الطائي، **قبيلة ضبة أخبارها وأشعارها في الجاهلية وصدر الإسلام جمع وتحقيق ودراسة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ٢٠٠٩م.
- عبد الوهاب حنك، **الجهاز الاصطلاحي والمنظومة المفهومية بين الجاهلية والقرآن الكريم**، بحث منشور في مهد اللغات، المجلد3، العدد1، السنة 2021.
- علي بن ناصر، **الجمّاح، شعر ذبيان من العصر الجاهلي إلى نهاية العصر الأموي**، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م.
- عيسى علي العاكوب، **التفكير النقدي عند العرب**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2005.
- فضل بن عمار، **العجاري، المنية والأمنية: فكرة الموت في الشعر الجاهلي**، بحث منشور في مجلة جامعة الملك سعود، م6، الآداب1، 1414هـ/1994م.
- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986.
- محمد أمين المصري، **المجتمع الإسلامي**، دار الأرقم، الكويت، ط1، 1980م.
- محمد بن عمر بن واقد، **السهمي الواقدي، الردّة مع نبذة من فتوح العراق وذكر الخثني بن حارثة الشيباني**، تحقيق: يحيى الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990.
- محمد علي دقة، **ديوان بني أسد أشعار الجاهليين والمخضرمين**، دار صادر، بيروت، ط1، ١٩٩٩م.
- مختار الغوث، **الشعر القرشي في القرون الثلاثة الأولى جمع ودراسة**، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م.
- مرزوق بن صنتان بن تنباك، **الجمّاح في الشعر العربي القديم**، بحث منشور في مجلة جامعة الملك سعود، م3، الآداب2، 1411هـ-1991م.
- مقبل التام بن عامر الأحمد، **شعراء جبر أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية والإسلام، مطبوعات مجمع اللغة العربية**، دمشق، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- منيرة عايش سعود كليب، **القيم الإسلامية المتضمنة في شعر كعب بن زهير**، رسالة ماجستير في التربية، جامعة أم القرى، السعودية، 1434هـ - 1435هـ.
- نبيل السمالوطي، **بناء المجتمع الإسلامي؛ ونظمه دراسة في علم الاجتماع الإسلامي**، دار الشروق، السعودية، ط3، 1998.
- نورة أحمد حامد الحارثي، **سنن التغيير بين حركة التاريخ والمفهوم الديني المجتمعي "صدر الإسلام أفوذجا"**، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد الخامس، المجلد الثاني، أغسطس، 2018.
- هايل عبد الحفيظ داود وسلغريوفا برلنت، **الوازع مفهومه ومكانته وأثره في تحقيق نفوذ الشريعة**، بحث منشور في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 35، العدد2، 2008، الأردن.
- يحيى الجبوري، **شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه**، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، 1964.
- يحيى الجبوري، **شعر عبدة بن الطبيب**، دار التربية، بغداد، 1971م.

مساهمات المسلمين في العلوم التطبيقية، وتأثيرها على الحضارة الغربية في العصر الوسيط

أ.د. شوكت عارف محمد الانروشي / Prof. Dr. Shawkat Arif Mohammed Al-Troushy

جامعة زاخو، فاكولتي العلوم الانسانية/العراق

shawkat.a.mohammed@uoz.ed, ORCID ID: 0000-0002-2820-8781

المقدمة

لقد بدأت الحركة العلمية في بلاد المسلمين تنمو وتزدهر حتى وصلت إلى أوج عطائها في القرن 7هـ/13م، والعامل الأول في ازدهارها يعود الى تأكيد الإسلام على أهمية العلم منذ نزلت أول سورة على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، والآيات الكريمة التي تحض على العلم كثيرة، حيث حثت على توضيف الفكر، واستخدامه من أجل الحصول على المعرفة، كما جاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم التأكيد على طلب العلم منها قوله صلى الله عليه وسلم: "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"¹.

وقد شكّلت العلوم العقلية، أو ما اصطلح على تسميته بعلوم الأوائل² جانباً مهماً من حياة المسلمين على مرّ تاريخهم، وجاء اهتمامهم بتلك العلوم لصلتها بمفردات حياتهم اليومية، كما أن الاهتمام بها جاء مواكباً للتقدم الحضاري الذي حققه المجتمع الإسلامي، وكان نتيجة ذلك بروز علماء كبار برعوا في مجالات الطب، والرياضيات، والفلك، والكيمياء، وغيرها من الميادين العلمية .

ولقل من أبرز عوامل التقدم العلمي عند المسلمين: اطلاعهم على حضارات البلاد المفتوحة، وذلك بازدهار حركة الترجمة، ونقل المعارف من المصادر اليونانية، والهندية، والفارسية وغيرها، وتعاملوا معها بعقلية منفتحة بعيدة عن التعصب الديني والعنقي، وفي التاريخ الاسلامي أمثلة كثيرة ضريحها الخلفاء والسلاطين، والولاة المسلمون حينما قرّبوا العلماء من كل الأجناس والملل من غير تمييز بين دين ومذهب، وقد اعترف بذلك التسامح كثير من الغربيين، وهذا

¹ ابن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: 1952، 81/1.

² علوم الأوائل : مصطلح أطلقه المؤلفون المسلمون على العلوم التي نقلوها عن الثقافات السابقة، وبخاصة اليونانية من رياضيات وهندسة ومنطق وفلسفة وطب وفلك، وسميت كذلك بالعلوم (الحدثنة) لتمييزها عن (العلوم الشرعية) بنظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، القاهرة، مطبعة الشرق، 1342هـ، ص4.

التسامح الديني، وعدم التعصب هو من مظاهر الحضارة الاسلامية، وهو الذي مكّن المسلمين على التفوق، ومن الانتشار في بيئات جغرافية وبشرية مختلفة، ولا ننسى أنّ الحضارة الاسلامية ذات طابع مميّز يجمع بين الدين والدنيا، وبين الروح والمادة لذلك استطاع المسلمون أن يزاوجوا بين تعاليم الدين، والبحث العلمي التجريبي، وأصبحوا المؤسسين الحقيقيين لمفهوم وحدة المعرفة الإنسانية، كما مكّنهم من الابداع في مجالات علمية مختلفة، وبرز من بينهم أساتذة العصور الوسطى: كالعلامة الموسوعي: الحسن بن الهيثم(ت:430هـ/1040م)، وابن سينا، والخوارزمي، وابن رشد(ت:595هـ/1198م)، وآخرين غيرهم، ممن خدموا الانسانية، ومهدوا الطريق المفصّل إلى النهضة العلمية في أوربا إذ عمل هؤلاء على تطوير ومناقشة جوانب عديدة للمنهج التجريبي ليس هذا فحسب، بل وطوروا أيضاً الأدوات والآليات الضرورية للوصول إلى أرقى المستويات في العلوم.

1: مشروعية التقدم العلمي من خلال الكتاب، والسنة النبوية الشريفة:

لقد كان للدين الإسلامي أثر بالغ على الحياة العلمية للمسلمين من خلال حثه مُعتنقيه على طلب العلم والتعلم في كل مجالات الحياة مما يحتاجه الفرد، والجماعة سواء في الدنيا أو في الآخرة، ولا غرابة أن نجد آيات قرآنية، وأحاديث نبوية كثيرة تجلّد العلم والعلماء وتدعو الى العقل والفكر والتدبر.

1.1 : الأدلة من القرآن الكريم :

لا غرابة في عناية القرآن الكريم بالعلم والفكر، لأن العقول هبة من الله تعالى ينمّيها التفكير، ويغذيها العلم ويرقيها إستخدامها فيما خلقت له، لتهدّي إلى الحق والخير ولتدفع إلى الإقرار بوحداية الله تعالى، وقدرته وحكمته، ولتتمكن للناس أن يستفيدوا مما سخر الله لهم، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ۝۳ ﴾³، وقد أشاد القرآن الكريم بالعلم، والعلماء، قال تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ۝۴ ﴾⁴، ورفع من قيمتهم وميّرهم ، قال تعالى: ﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝۵ ﴾⁵، وقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ ﴾⁶ إلى غيرها من الآيات التي ترفع من شأن العالم وبالتالي ترفع منزلته عند الله تعالى، ولا يخفى أنّ أول سورة نزلت على الرسول صلى الله عليه وسلم هي، قوله تعالى: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۚ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۚ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۚ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۚ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝۷ ﴾⁷.

3 سورة فاطر، الآية(28).

4 سورة زمر، الآية(9).

5 سورة المجادلة، الآية(11).

6 سورة زمر ، الآية (9).

7 سورة العلق، الآيات(5-1).

وقد حثَّ الله جل جلاله على العلم، وحثَّ على الأخذ بأسبابه، كالقراءة، والنظر والتأمل، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾⁸، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ. وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ. وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾⁹، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾¹⁰، أما في الحث على السير في الأرض " فيقول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾¹¹، وقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ۚ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾¹².

وفي القرآن الكريم دعوة صريحة ومباشرة الى تفعيل الحواس من خلال المشاهدة والملاحظة، والتفكير، ثم التساؤل، ثم الاستنتاج للوصول الى الحقيقة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾¹³.

ولا يكتفي الإسلام بالإرشاد إلى أسباب العلم، ولكنه يدفع الإنسان إلى تحصيله، واكتسابه يقول الله سبحانه مخاطباً رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾¹⁴، ولو كان هناك شيء أكرم من (العلم) لمخاطب الله به رسوله أن يطلبه منه عندما أمره بالدعاء في الآية المذكورة، وقوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾¹⁵.

1.2 : الأدلة من السنة النبوية:

لقد وردت أحاديث نبوية كثيرة تحث المسلمين على العلم والتعلم، منها على سبيل المثال ما جاء عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً

⁸ سورة الاعراف، الآية(185).

⁹ سورة الغاشية، الآية(17-20).

¹⁰ سورة ال عمران، الآيات(190-191).

¹¹ سورة الحج، الآية(46).

¹² سورة العنكبوت، الآية(20) ..

¹³ سورة ال عمران، الآية(190).

¹⁴ سورة طه، الآية(114).

¹⁵ سورة البقرة، الآية(269).

الى الجنة¹⁶، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من خرج في طلب العلم كان في سبيل الله حتى يرجع"¹⁷، وقوله كذلك: " طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"¹⁸.

كما يتضح تأثير الإسلام على الحركة العلمية من خلال ما أتاحه من روح التسامح، والمناخ الفكري الحر، والذي مكّن العلماء، وأصحاب الفكر من الإسهام في إثراء الحضارة الإسلامية في كافة مجالاتها فقد قدم أبنائهم من كافة قومياتهم، ومذاهبهم ما بھر العالم من نتاج فكري كان نواة للعلوم الحديثة¹⁹.

ومن المعلوم أن الحضارة الاسلامية تختلف عن الحضارة الغربية المادية التي قامت على الفصل بين الدين والعلم، بينما في الاسلام نجد أن هناك انسجاماً تاماً بين العلم، والدين، فالقرآن الكريم يبدأ الوحي فيه بكلمة (اقرأ) للحث على المعرفة، وقد نجح المسلمون من هذا المنطلق في اقامة حضارة شامخة تلازم فيها العلم والايمان، واليهم يعود الفضل في تأسيس المنهج العلمي التجريبي الذي كان يقوم على عدة مبادئ تأخذ شكل الخطوات المترابطة يأتي بعضها مُعتمداً على الذي قبله، وهي المشاهدة، والملاحظة، ثمّ القياس، ثمّ فرض الفروض ثمّ التجربة وأخيراً استخلاص النتائج، كما يُعزى اليهم الفضل في حفظ ارث، وتراث الحضارات السابقة في العلوم المختلفة من الضياع²⁰.

2: العلوم العقلية التي تفوق فيها المسلمون :

لا شك أن العلم شريان من شرايين الحضارة الإنسانية، ونبضه مؤشر دال على حيوية الحضارة، والتقدم، وفيما يلي استعراض لجهود علماء المسلمين التي خدموا من خلالها الانسانية :

2.1. العلوم الطبية، والصيدلة:

من العلوم المهمة التي كانت مدار اهتمام الامم والشعوب عبر العصور، وقد أدرك المسلمون أهمية الطب فاعتنوا به كثيراً، وظهر في المجتمع الإسلامي منذ ولادته اتجاه يدعو للعناية بالجسم، وحفظ الصحة، باعتباره ضرورة لتحقيق سعادة الإنسان، وجاء عن الإمام الشافعي (رضي الله عنه) قوله: " لا أعلم علماً بعد الحلال والحرام [علم الفقه] أنبل من الطب"²¹.

¹⁶ البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، بيروت: د/ت، 27/1.

¹⁷ النووي، رياض الصالحين، تحقيق. شعيب الارنؤوط ، بيروت، 1991، ص525.

¹⁸ ابن ماجة، سنن ابن ماجة، 81/1.

¹⁹ فتحية النبراوي، تاريخ النظم والحضارة الاسلامية، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط4، 1987، ص179.

²⁰ خالد بن سليمان الخويطر، جهود العلماء المسلمين في الحضارة الانسانية، الرياض، 2004، ص35-45.

²¹ البغدادي، الطب من الكتاب والسنة، تحقيق . عبد المعطي أمين قلنجي، بيروت، دار المعرفة، ط2، 1988، 187.

وقد أفاد المسلمون كثيراً من تراث من سبقهم سيما مؤلفات اليونان الطبية ككتب ابقراط وجالينوس وغيرها من حكماء اليونان، كما أفادوا من التراث السرياني²²، وكان المنصور أول خليفة عباسي عني بنقل الكتب القديمة في الطب وغيرها من العلوم العقلية²³، ولم يقتصر دور المسلمين على مجرد الترجمة والنقل، بل أضافوا إلى هذا العلم الكثير عن طريق المباشرة التطبيقية والدراسات التجريبية.

ومن مظاهر اهتمام المسلمين بالطب بناءهم البيمارستانات -المستشفيات- لتقوم بتقديم الخدمات العلاجية للمرضى، كما كانت بمثابة مراكز وجامعات علمية، ولعل من أشهر المستشفيات تلك التي بناها الزنكيون، ومن بعدهم الأيوبيون، والمماليك البيمارستان النوري بدمشق، والبيمارستان الناصري بالقاهرة، وكان للطب نظام لا يسمح للمتطبب بممارسة الطب إلا بعد اجتيازه امتحاناً ينظمه رئيس الأطباء بإشراف المحتسب، ومن أشهر الكتب التي كان يُمتحن بها الأطباء كتاب (محنة الطب) ليوحنا بن ماسويه (ت 243هـ/857م)²⁴، كما كان الأطباء مُلزمين بارتداء زيهم المهني الخاص الذي يميّزهم عن أصحاب المهن الأخرى، وكان أشبه ما يكون بالروب الجامعي باللون العنابي، وهو يختلف عما كان يرتديه أطباء الإفرنجية الصليبيون حيث كان زيهم عبارة عن "جوخة ملوطة زرقاء"²⁵.

وساهم الأطباء المسلمون في تقدم الطب من خلال قيامهم بتدريس هذا العلم، وكذلك التصنيف فيه، فضلاً عن مساهماتهم وممارستهم العملية له، وكان عملهم في الغالب يقوم على أساس التجربة والمشاهدة، والابتعاد عن أعمال الكهانة والتنجيم والسحر وغيرها من الاعتقادات الخاطئة التي شابت صناعة الطب عند الغرب المسيحي، ومن هذا المنطلق أحقوا دراسة الطب بالبيمارستان ليتمكنوا من تشخيص الحالات المرضية ومتابعتها عن قرب، وكذلك الوقوف على تطور المرض وأعراضه وإجراء الفحوص اللازمة للمريض، لذلك كان تدريس الطب يجري على منهجين: منهج نظري يشمل على دراسة الأمراض وكيفية علاجها، ومنهج عملي تطبيقي يشمل التدريب والتمرين على كيفية المعالجة حيث يجتمع بموجبه طلاب الطب حول رئيس الأطباء ليشاهدوا طرق الفحص ووصف العلاج²⁶.

وما يدل على تقدم الطب عند المسلمين أن الأطباء كانوا ينظرون في الحالات المرضية المستعصية أو الصعبة عن طريق ما يسمى اليوم باللجان الاستشارية التي يشترك فيها أكثر من طبيب مُتخصص، وتبدء معاينة المريض غالباً بتوجيه الأسئلة إليه عما يشكو منه، ثم يبدء الأطباء بمعاينة المريض وفحصه كالتعرف على درجة حرارة جسمه ونبضات

22 ابن أبي أصيبعة، عيون الانباء في طبقات الأطباء، تحقيق . نزار رضا ، بيروت، دار الثقافة، ط2، 1979 ، ص278183.

23 عزالدین فراج ، فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوروبية ، القاهرة، دار الفكر العربي 2002، ص15-16 .

24 ابن بسام، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق، حسام الدين السامرائي، بغداد، مطبعة المعارف، 1968، ص119.

25 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص654.

26 حكمت نجيب، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، بغداد، 1977، ص43.

قلبه، كذلك تفقد أفعال الأعضاء الداخلية كالكبد، والكلية من خلال فحص الإدراج إلى ما هنالك من فحص بقية الأعضاء.²⁷

كما تنبّه الأطباء المسلمون إلى ما للعامل النفسي من أثر في حالة المريض لذلك أكدوا على ضرورة رفع الروح المعنوية له وعدم التصريح بما قد يثبط معنوياته²⁸، وظهر عندهم ما يمكن أن نسميه بالطب النفسي الذي يقوم على إدخال السرور على النفس، فقد ألف الطبيب بدر الدين المظفر بن عبد الرحمن (ت: 640هـ/1242م) كتاباً سماه: (مفرح النفس) ذكر فيه الأدوية القلبية على اختلافها وتنوعها وجعله حاوياً لأكثر المفرحات للنفس، وجعل لكل حاسة باباً، وذكر فيها ما يحصل من الأمور الموجبة للفرح والسرور.²⁹

وإدراكاً لأهمية الجانب النفسي في العلاج جمع بعض الأطباء المسلمين بين مهنتهم وبين الموسيقى فعلى سبيل المثال جمع الطبيب أحمد بن علي بن إبراهيم المعروف بالرشيد الأسواني (ت: 563هـ/1167م) بين الطب والموسيقى والشعر³⁰، أما الطبيب أبو الحسن علي بن خليفة بن يونس -عم ابن أبي أصيبعة مؤلف عيون الأنباء في طبقات الأطباء- (ت: 616هـ/1219م) فكان بارعاً في علمي الطب والموسيقى، ومن مؤلفاته كتاب (نسبة النبض وموازنتها إلى الحركات الموسيقارية)³¹، كما لم يغفل الأطباء المسلمون علاج الأمراض العقلية والمجانين³².

كما تنبّهوا إلى ما للغذاء من أهمية في حفظ الصحة، وكان الأطباء يفضلون العلاج بالأغذية ويقدمونه على الأدوية³³، فعلى سبيل المثال صنف الطبيب أبو الثناء محمود بن عمر المعروف بابن ربيعة (ت: 635هـ/1237م) كتاب (الغرض المطلوب في تدبير المأكول والمشروب)³⁴.

ومن الأمراض التي تصدى الأطباء المسلمون لمعالجتها مرض القولنج³⁵، وللطبيب ابن سكرة كتاب في القولنج وعلاجه³⁶، كما عرفوا الكثير من أمراض الجهاز التنفسي، وتوصلوا إلى علاج مرض التيفوئيد باستعمال الماء البارد، كما استعملوا الماء الحار لمعالجة الزكام³⁷، ومن الأمراض الأخرى التي عالجها الأطباء أمراض الكلى لا سيما تفتيت

27 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 565.

28 ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 420، 548.

29 ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 755.

30 ياقوت الحموي، معجم الأدباء، بيروت، دار الفكر، ط3، 1980، 15/164.

31 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 750.

32 ابن جبير، رحلة ابن جبير، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د/ت، ص 52.

33 محمد شفيق غريال، الموسوعة العربية الميسرة، بيروت، دار الجيل، 1995، 2/1139.

34 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 717.

35 ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص 579.

36 ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 638.

37 ابن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق: حسنين محمد ربيع، القاهرة، مكتبة دار العلم، 1972، 5/154.

الحصاة فيها باستعمال بعض الأدوية، وللطبيب موفق الدين بن نصر بن منصور الزرري(ت: 548هـ/1153م) مقالة في (الحصى وعلاجه)³⁸.

ومن التخصصات الطبية المهمة التي نالت اهتمام الأطباء المسلمين هو طب العيون أو ما اصطلح على تسميته ب(الكحالة)، وبرع فيه عدد من المتخصصين ممن ذاع صيتهم، وشهرتهم بعد أن خطوا خطوات مُهمّة في هذا المجال ممن لم تقتصر جهودهم على ترجمة المصنّفات السابقة التي وصلت اليهم من الامم السابقة، بل كان لهم قصب السبق في ايجاد الكثير من العلاجات المُبتكرة ، فضلاً عن ذلك تركوا لنا العديد من المصنّفات في طب العيون ، وجراحاتها ، وطرق مداواتها، والتي تعكس دون شك مدى التطور الحاصل، وقد ورث غالبية الأطباء المهنة عن آبائهم الذين حرصوا على نقل خبراتهم لأبنائهم من بعدهم ، فعلى سبيل المثال كان الكحال الشهير العباس القيسي المقرّب لدى الملك الصالح نجم الدين أيوب كحالا من اسرة طبية، فقد كان والده طبيباً واخوه كذلك³⁹.

ولعلّ من أشهر المصنّفات الطبية التي وصلت إلينا: كتاب (العشر مقالات في العين) ،وهو من تصنيف حنين بن اسحق (ت:264هـ / 877م)، وهو أقدم الكتب في طب العيون المصنّفة على الطريقة العلمية، وكتاب (الحاوي في الطب) لابي بكر بن زكريا الرازي (ت:320هـ / 932م)، ويحوي القسم الثاني من الكتاب على تفاصيل في أمراض العيون، وكتاب (كتاب تذكرة الكحالين) للطبيب علي بن عيسى البغدادي الكحال(ت:430هـ / 1039م) الذي مارس مهنته الطبية في بغداد، واعتبره المستشرقون أعظم طبيب للعيون في العصور الوسطى، وترجموا كتابه الى اللاتينية، وكتاب (المنتخب في علاج أمراض العين) لأبو القاسم عمار بن علي الموصلبي(ت:400هـ / 1010م)، وكان خبيراً في اجراء العمليات الجراحية، واشتهر كتابه في الغرب الاوربي لقرون عديدة ، ومن مشاهير أطباء العيون نذكر أيضاً : الطبيب برهان الدين أبو الفضل سليمان الشريف الكحال الذي عمل كحالا في بلاط السلطان صلاح الدين الأيوبي، وحظي عنده بمكانة سامية⁴⁰، ومنهم أيضاً: الطبيب رضي الدين ابو الحجاج يوسف بن حيدرة الرحي الكحال (ت:631هـ/1233م) الذي بدأ تخصّصه في طب العيون، وعمل بدمشق، كما خدم السلطان صلاح الدين في مصر، وبعد وفاة السلطان عاد الى بلاد الشام ليعمل في البيمارستان النوري بدمشق، وتخرّج عليه الكثير من الأطباء⁴¹. ومن مشاهير الكحالين أيضاً نذكر: نفيس الدين ابن الزبير الكولامي (ت:636هـ/1238م)، وكان قد تولّى رئاسة الطب بالبلاد المصرية في عهد الملك الكامل بن الملك العادل الأيوبي⁴²، ومنهم أيضاً: الطبيب الكحالة فتح الدين أبو

38 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ، ص571.

39 ابو العباس القيسي، نتيجة الفكر في علاج امراض البصر، تحقيق. محمد ظافر ، لندن، مؤسسة الفرقان، 1998، ص11..

40 ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، ج2/182..

41 ابن ابي اصيبعة، المصدر نفسه، ج2/194..

42 ابن ابي اصيبعة، المصدر نفسه، ج2/120.

العباس احمد بن القاضي جمال الدين ابي عمرو عثمان بن هبة الله بن عقيل القيسي (ت: 657هـ/1256م)، وينتمي الى عائلة طبية برز من أنبائها عدد من مشاهير الأطباء، من مؤلفاته كتاب: "نتيجة الفكر في علاج أمراض البصر" حيث ألف الكتاب بناءً على طلب السلطان الملك الصالح نجم الدين أيوب⁴³، وقسم الكتاب الى سبعة عشر باباً: بداها بتشريح العين وطبيعتها، ثم تتبع طبقاتها، وما يعترئها من أمراض وما يناسبها من وسائل مختلفة من العلاج⁴⁴.

ومن المشاهير أيضاً الطبيب ابن النفيس علي بن ابي الحزم القرشي (ت: 687هـ/1288م)، ومن مصنفاته كتابه الشهير: (المهذب في الكحل المجرب)، الذي ضم مقدمة وبابين المقدمة عزف فيه صناعة الكحل، وقواعدها وطبيعة العين، أما في الباب الأول فتطرق الى قواعد صناعة الكحل نظرياً وعملياً، وفي الباب الثاني تتطرق الى امراض العين بشكل مفصل وطرق علاجها وختم الكتاب بقائمة للأدوية⁴⁵.

ومن برع في هذا التخصص الطبي أيضاً: الكحال صلاح الدين بن يوسف الحموي (ت: 696هـ/1296م)، وكان قد تلمذ على يد والده في مدينة حماة، ألف كتاباً في الكحل سماه: (نور العيون وجامع الفنون) بناءً على طلب ولده الملقب بابي الرجا لغرض توفير موسوعة طبية شاملة في طب العيون تحوي خلاصة ما جاء في المؤلفات السابقة، وضم الكتاب عشر مقالات، وكل مقالة مكونة من عدة أبواب عن طبيعة العين، وتشريحها، وأنواع الأمراض، وطبقات العين، وأمراضها، وعلاجها، وقد اعتمد في تأليفه على عدد كبير من المصادر التي سبقته، كما ضم الكتاب رسماً توضيحياً لتشريح العين، ويعد أول كتاب في طب العيون يرسم صوراً توضيحية يشرح بها نظرية الابصار مُعتمداً على اقليدس، وجالينوس وما توصل اليه في هذه النظرية، وأخيراً رسم صور توضيحية لبعض الالات الجراحية المستخدمة في جراحة العيون⁴⁶.

وهكذا يمكن القول أن أطباء العيون قد مارسوا مهنتهم بشكل علمي، وكانوا على دراية وخبرة بتشريح العين، واعتبروا ذلك من المبادئ الأساسية التي لا يسمح لأحد ممارسة طب العيون اذا كان جاهلاً بالتشريح، كما وأهم قاموا بتشريح عيون الحيوانات ودرسوا ذلك دراسة دقيقة وافية وتوصلوا من خلالها الى عدد من الحقائق التي غفل عنا من سبقهم من أطباء اليونان، وجاء في كتاب المنصوري للرازي وصف هيئة العين، وطبقاته بشكل دقيق⁴⁷.

إن اهتمام المسلمين بعلم الطب دفعهم الى الاهتمام بعلم الصيدلة الذي واكب تقدمه النهضة الطبية، وقد أطلق عليه المسلمون أحياناً تسمية (الاقرباذين) من اللفظ اليوناني (جرافاذين)، ومعناه التركيب، وقد حقق المسلمون إنجازات

43 القيسي، نتيجة الفكر في علاج امراض البصر، ص20.

44 القيسي، المصدر نفسه، ص20..

45 ابن النفيس، المهذب في الكحل المجرب، تحقيق. محمد ظافر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1988، ص12.

46 صلاح الدين بن يوسف الحموي، نور العيون وجامع الفنون، الرياض، 1987، ص10-16.

47 كمال السامرائي، مختصر تاريخ الطب العربي، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، 1985، ج2/ 226-337.

مهمة في ميدان استخراج العقاقير من مصادرها، وكذلك بيان كيفية تركيبها ومعالجتها بطرق مختلفة منها الطرق الكيماوية لغرض تحويلها من حال إلى آخر بما يحدث فيها من تفاعلات وفق نسب ثابتة، ومن أسباب تقدم الصيدلة عندهم أنه كان تابعاً لعلم الكيمياء الذي نضج على أيديهم فاستعانوا به في صناعة الأدوية أو ما يعرف بالكيمياء الطبية (Medical chemistry)⁴⁸، وكان للأطباء المسلمون الدور البارز في صناعة الأدوية وتحضيرها، وكثيراً ما كان يتم تركيب الأدوية في أماكن خاصة معدة لهذا الغرض، وكانت البيمارستانات تضم خزائن للعقاقير، وصيدليات ملحقة⁴⁹.

ومن اشتهروا بتحضير العقاقير: الطبيب أبو جعفر عمر بن البزوخ المغربي(ت: 575هـ/1197م)، ووصف كونه خبيراً بمعرفة الأدوية، وله حسن نظر في الاطلاع على الأمراض ومداوتها، كما كان يقوم بتحضير الأدوية المركبة "من سائر المعاجين والأقراص يبيع وينتفع الناس منه"⁵⁰، وكان الصيادلة كثيراً ما يعتمدون على التجربة والقياس حيث لم يصفوا دواءً لمريض إلا بعد التأكد بالتجربة والملاحظة من فاعليته في شفاء المريض⁵¹، وظهر العديد من الصيادلة الذين ساهموا في تحضير العقاقير، كما صنفوا الكثير من المؤلفات العلمية في هذا المجال نذكر منهم:

الطبيب محمد بن عبد الكريم الحارثي(ت: 599هـ/1202م) الذي صنف كتاباً في الأدوية المفردة، ورتبه على حروف المعجم⁵²، وكان الطبيب موفق الدين اسعد بن الياس المشهور بابن المطران(ت: 587هـ/1191م) بارعاً في تركيب الأدوية، وله كتاب في "الأدوية المفردة"⁵³، وللطبيب أبي عمران موسى بن ميمون القرطبي(ت: 605هـ/1208م) كتاب "مقالة في السموم، والتحرز من الأدوية القتالة"⁵⁴، وكتاب "شرح أسماء العقار"⁵⁵، وصنف منصور بن علي بن ناصر القرشي(ت: 612هـ/1215م) "الرسالة الكاملة في الأدوية المسهلة"⁵⁶، وللعلامة موفق البغدادي عدة مؤلفات منها: "مقالة في حقيقة الدواء والغذاء ومعرفة طبقاتها وكيفية تركيبها"، و"كتاب في الأدوية المفردة"، ومقالة في "ميزان الأدوية المركبة من جهة الكميات"، وآخر في "تعقب أوزان الأدوية" ومقالة في "موازنة الأدوية والإدواء

48 ستانودكب، المسلمون في تاريخ الحضارة، ترجمة. محمد فتحي عثمان، الرياض، 1982، ص 48.

49 أبو شامة، تراجم رجال القرنين السادس والسابع الهجريين، بيروت، دار الجبل، 1974، ص 119.

50 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 628.

51 عبدالرحمن الشيزي، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946، ص 56.

52 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 671.

53 ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 659.

54 شرح فيه العقاقير الموجودة في زمانه ورتبه على حروف المعجم وقد قام الدكتور ماكس مايرهوف بنشر الكتاب وتحقيقه على النسخة الوحيدة المخطوطة باستانبول(بغداد/د.ت)..

55 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 659.

56 ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 683.

من جهة الكيفيات⁵⁷، وللطبيب عماد الدين أبي عبد الله محمد الدينسري (ت: 686هـ/1287م) عدة كتب في تركيب الأدوية منها "كتاب الترياق الفاروق"، و"المقالة المرشدة في درج الأدوية المفردة"⁵⁸.

ويذكر أن الأطباء المسلمين كانوا يفضلون العلاج بالأغذية على الأدوية، كما كانوا يُفضّلون العلاج بالأدوية المفردة، لاسيما تلك التي يتم استخراجها من الأعشاب على الأدوية المركبة⁵⁹، من هنا فقد اهتموا بالنبات ودراسته دراسة علمية، ومن صنف في هذا المضمار نذكر: موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (ت: 629هـ/1231م)، وكان من كبار العلماء المهتمين بعلم النبات، وله في ذلك العديد من المصنفات منها: "شرح الخطب النباتية"، و"اختصار كتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري"، و"انتزاعات من كتاب ديسقوريدس في صفات الحشائش"⁶⁰، واشتهر الطبيب أبو العباس أحمد بن محمد الأندلسي (ت: 637هـ/1239م) بلقب "النباتي العشاب"، لمعرفته الواسعة بالنبات، وتذكر المصادر أنه رحل إلى بلاد كثيرة في المشرق والمغرب، وكان دافعه في الرحلة هو دراسة النباتات في بيئاتها الطبيعية، وله في ذلك تصانيف عديدة منها: "الرحلة النباتية"، و"شرح حشائش ديسقوريدس"، و"أدوية جالينوس"⁶¹.

ولا يفوتنا ذكر الطبيب النباتي ضياء الدين عبد الله بن أحمد الأندلسي المعروف بابن البيطار (ت: 646هـ/1248م)، وهو من أشهر صيادلة القرن 7هـ/13م وإليه انتهت معرفة النباتات وتحقيقه واختباره ومواضع نباته ونعت أسمائه على اختلافها وتنوعها⁶²، اشتغل بالرحلة زماناً طويلاً فزار بلاد الروم، وتجول في المغرب ومصر رغبة في جمع الحشائش، والنباتات ودراستها دراسة علمية، وكان الملك الكامل يثق به ويعتمد عليه في المسائل الطبية والأدوية وجعله رئيساً على سائر العشابين بمصر⁶³.

وقد عرف ابن البيطار الكثير من النباتات ذات الأهمية الطبية التي لم يعرفها أحد قبله، ومن أشهر مؤلفاته: "الجامع لمفردات الأدوية والأغذية" صنفه للملك الصالح نجم الدين، ويحتوي على شتى الأدوية وما قام به المؤلف من اختبارات وتجارب في تركيبها، وهو من أجل كتب الأدوية وأجمعها، سَمَّاه بالجامع لكونه جمع بين الدواء والغذاء، والمراد من المفردات كل واحدة من العقاقير قبل التركيب، وقد قام بتصنيفه بعد دراسات طويلة، ورحلة مضيئة في بلاد الروم، والمغرب، والأندلس، ومصر، والشام، واعتمد في جمع مادته على أكثر من مئة وخمسين من أمهات الكتب التي صنفت

57 ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 694-695.

58 ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 767.

59 شفيق غريال، الموسوعة العربية، 2/1139.

60 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 694.

61 عبدالعزيز المنذري، التكملة لوفيات النقلة، تحقيق. بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1988، 3/531.

62 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 601.

63 ابن أبي أصيبعة، المصدر المصدر نفسه، ص 602.

قبله ثم أضاف إليها حصيلة تجارية ومشاهداته، ووصف فيه نحو ألف وخمسمئة نوع من الأدوية المختلفة بين نباتي ومعدي وحيواني، منها ثلاثمائة نوع جديد لم يتناولها كتاب في الصيدلة من قبل⁶⁴، وقد اعتمد ابن البيطار في تأليفه على المنهج العلمي الذي يقوم على التجربة والملاحظة لذلك عدده البعض بأنه "ثمرة ناضجة لأوسع دراسة قام بها المسلمون في ميدان الصيدلة وعلم النبات" واعتبر أساساً ومصدراً لغيره من المؤلفات فيما بعد⁶⁵.

2.2. العلوم الرياضية:

وقد حظيت بعناية المسلمين واهتمامهم لحاجتهم إليها في حياتهم العملية فضلاً عما لها من دور مهم في خدمة كافة العلوم، ومن فروعها علم الحساب، ويشمل على فن الإحصاء أو العد الذي يسمى بالحساب العملي أو الابتدائي، كما يشمل دراسة نظرية الأعداد التي تسمى بالحساب، ويرجع اهتمام الناس بعلم الحساب إلى حاجتهم إليه في التعامل اليومي من بيع وشراء أو وزن وعد، لذلك أطلق عليه مجازاً بـ "علم التجار" لاهتمام التجار به على وجه الخصوص، كما اهتم به العلماء وفقهاء الدين لحاجتهم الماسة إليه لمعرفة بعض أمور الشرع الإسلامي كالزكاة، والصدقات، وطرق إنفاقها، وفي حساب الموارث والتركات لذلك ظهر فرع من الحساب يسمى بـ "علم الفرائض"⁶⁶، واعتبر الفقهاء أن في معرفة الحساب مصلحة دينية فهو فرض كفاية مما لا يمكن للمجتمع الاستغناء عنه⁶⁷.

ونظراً لأهمية علم الحساب فقد اعتاد العلماء المسلمون على تدريسه للصبيان في المراحل التعليمية الأولى في الكتابات والمساجد مع العلوم الأخرى، بل كثيراً ما كانوا يبتدئون التعليم بالحساب لأنها تفتح أذهان الصبية، وتنمي قدراتهم الذهنية، كما تعلمهم الصدق في التعامل لما فيها من صحة النتائج، ومن فروع الحساب المهمة "علم الجبر والمقابلة"، وهو علم يعرف به "كيفية استخراج العدد المجهول من المعلوم إذا كانت بينهما نسبة تقتضي ذلك لمعالجة المسائل العويصة في المعاملات"⁶⁸، وقد ظهر برع العديد من العلماء المسلمين في هذا المجال العلمي، وأجادوا فيها، وبدأ المسلمون بترجمة كتاب المجسطي لمؤلفه بطليموس، في عصر الخليفة هارون الرشيد، كما حصل المسلمون على الكتب الرياضية التي وضعها الهنود في الجبر ومن أشهرها كتاب العالم الهندي أريابهاثا الذي اعتبر أول من وضع التحليل

⁶⁴ محمد عبد الرحمن مرجب، الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، منشورات عويدات، ط2، 1988، ص306.

⁶⁵ مايهوف، العلوم والطب، تراث الإسلام، ترجمة . جرجيس فتح الله، أربيل، ط5، 2000/2، ص485.

⁶⁶ علم الفرائض: وهو علم بقواعد وحجرات تعرف بما كيفية صرف التركة إلى الوارث وموضوعها التركة والوارث لأن الفرضي يبحث عن التركة وعن مستحقها من حيث أنها تصرف إليه إرثاً وفق قواعد شرعية معينة. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت، دار الفكر، 1994، 230/2.

⁶⁷ حاجي خليفة، المصادر نفسه، 512/1.

⁶⁸ الخوارزمي، مفاتيح العلوم، القاهرة، مطبعة الشرق، 1342هـ، ص116.

الجبري⁶⁹، ولم يقتصر جهودهم على الترجمة والنقل بل قاموا بتصحيح بعض تلك النظريات، ومن أكبر علماء المسلمين في الرياضيات العالم الكبير أبو علي الحسن بن الهيثم الذي ترك تراثاً علمياً يمتاز بالأصالة والجدية، كما برز علماء آخرون يمكن التعرف عليهم من خلال ألقابهم التي حملوها، واشتهروا بها كلقب رياضي، أو الحاسب أو الفرضي، وكذلك من خلال نتاجاتهم، ومصنفاتهم الرياضية، وفيما يلي ذكر لنخبة منهم:

العالم الرياضي محمد بن موسى الخوارزمي (ت: 232هـ / 847م) الذي عاش في بغداد، وأبدع في علم الرياضيات لا سيما في فرعي الحساب، والجبر، ومن أبرز مؤلفاته كتاب: (الجبر والمقابلة)، وكتاب (المختصر في حساب الجبر والمقابلة)، وكذلك كتاب: (علم الحساب) الذي كان له دور كبير في معرفة العالم للرقم (صفر)، والأرقام الهندية، كما أنّ الخوارزمي قام بتقديم جداول لإيجاد النسب المثلثة، وقدّم كذلك الخوارزميات التي كانت تستخدم في الرياضيات، والحواسيب، ومن هنا أطلق على الخوارزمي إبي الحاسوب، وغيرها من المصنّفات التي ترجمت إلى اللغات الأخرى، ولا تزال تُدرّس حتى الآن وتُعتدّ كمراجعٍ موثوقة في جميع أنحاء العالم⁷⁰.

العالم الرياضي عبد الله بن حجاج الملقب بالياسمين (ت: 600هـ/1203م)، وله أرجوزة في الجبر والمقابلة عرفت بالياسمينية⁷¹، وعلي بن محمد بن فرحون القرطبي (ت: 601هـ/1204م)، واشتهر محمود بن هبة الله بن يوسف الأري (ت: 604هـ/1207م) ببراعته في علوم الحساب والفرائض والهندسة والنحو⁷²، والطبيب علي بن خليفة الذي ألف كتاباً في الحساب يحتوي على أربع مقالات سماه: "الموجز المفيد في علم الحساب"⁷³.

واشتهر نجم الدين محمد بن عبد الله اللبودي (ت: 621هـ/1224م) بكثرة مصنّفاته في الحساب والجبر والهندسة نذكر منها: كتاب "كافية الحساب في علم الحساب"، و"الرسالة الكاملة في علم الجبر والمقابلة"، و"الرسالة المنصورية في الأعداد الوفقية"⁷⁴، ويوسف بن يحيى بن اسحق السبتي المغربي (ت: 623هـ/1226م) من أهل قادس من آثاره كتاب "الاستكمال لابن هود في الرياضيات"⁷⁵.

وصنّف العلامة موفق الدين البغدادي كتباً عدة في الحساب منها: "الجلي في الكتاب الهندي"، و"مقدمة في الحساب"⁷⁶، وإسماعيل بن غازي المارديني المشهور بابن فلوس (ت: 637هـ/1239م) ومن مصنّفاته: "إرشاد الحساب

⁶⁹ عزالدين فراج، فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوربية، ص 65.

⁷⁰ الخويطر، جهود العلماء المسلمين، ص 328-329.

⁷¹ حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/110.

⁷² ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت، دار الفكر، د / ت، 50/13.

⁷³ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 750.

⁷⁴ ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 668.

⁷⁵ جمال الدين القفطي، تاريخ الحكماء، بغداد، مكتبة المثنى، د / ت، ص 318-319.

⁷⁶ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 694.

في المفتوح من الحساب"، و"أعداد الأسرار وأسرار الأعداد"، و"نصاب الجبر في حساب الجبر والمقابلة"، و"إرشاد الطلاب إلى وسيلة الحساب"⁷⁷، وكان أحمد بن حمدان بن شبيب بن محمود الحراني(ت: 695هـ/1295م) أحد البارعين في علم الجبر والمقابلة⁷⁸.

ومن فروع الرياضيات المهمة أيضاً (الهندسة)، وهو العلم الذي "ينظر في المقادير المتصلة كالخطوط والسطوح والمجسمات بأنواعها، والمنفصلة كالأعداد وما يعرض لها من العوارض الذاتية، والهندسة من أبرز وجوه الحضارة الإنسانية حيث كانت البشرية بحاجة إليها منذ القدم في بناء المنازل، والمعابد، وأعمال الزراعة والري"⁷⁹، وأخذ المسلمون أصول الهندسة ومبادئها عن علماء اليونان، ويعد كتاب "الأصول" لأقليدس(ت: 270 ق.م) من أشهر الكتب التي ترجمت إلى العربية، وكان بمثابة أحد المصادر الرئيسة في الهندسة لديهم، على أن المسلمين لم يقفوا عند حدود الترجمة والنقل وحسب، بل أضافوا إضافات جديدة إلى هذا العلم لم تعرف من قبل، فهم الذين أدخلوا على سبيل المثال المماس إلى علم حساب المثلثات، وكانت خطوة عظيمة في علم الرياضيات، كما تعمقوا في الكثير من المسائل الهندسية، وكان من البديهي أن يتواصل الاهتمام بالعلوم الهندسية لإدراك المسلمين أهميتها في حياتهم العملية، وفي رياضة الفكر وتنويره لأن براهينها بينة الانتظام⁸⁰، وليس بالإمكان الاستغناء عنه في مجتمع متحضر يمثل الإسلام جوهره الأساس، كما لا يخفى أن الهندسة كانت مدخلاً وأساساً للكثير من العلوم العقلية .

وقد استلزمت ظروف الحرب التي خاضها المسلمون الإكثار من بناء القلاع، والحصون، لذا فقد أولى المسلمون عناية كبيرة، وعملوا على تقوية استحكاماتها الدفاعية، ومن جملتها بناء صلاح الدين قلعة بالقاهرة على جبل المقطم ليحتمي فيها جيشه وأنصاره خاصة وأنه لا يأمن على تركها دون حماية بعد تعرضه لسلسلة خطيرة من المؤامرات، وقد بدأ العمل بمشروع بناء قلعة الجبل سنة 572هـ/1176م، وكان المشرف عليه مملوك السلطان الأمير بماء الدين قراقوش(ت: 597هـ/1200م)، ونظراً لضخامة المشروع، فقد استلزم بناؤه وقتاً وجهداً كبيراً، وتم الاستعانة بنحو خمسين ألف من الأسرى، وبحلول سنة 579هـ/1183م اكتمل الجزء الأكبر منه، ولم يدخر خلفاء صلاح الدين جهداً ووسعاً في إكماله، وإضافة إستحكامات جديدة إليه، فعلى سبيل المثال أكمل الملك الكامل محمد البرج الأحمر سنة 604هـ/1207م، كما أضاف إلى القلعة بعض المناظر والمتنزهات والحمامات وغيرها من المرافق⁸¹، ولا شك أن بناء هذه القلعة الشامخة يمثل عصاره الفكر الهندسي في ذلك العصر.

⁷⁷ حاجي خليفة، كشف الظنون، 664/1.

⁷⁸ صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، اعتناء .هلموت ريتز، بفسبادن، دار النشر، فرانز شتايز، 1961، 460/6.

⁷⁹ عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، دار العلم للملايين، 1970، ص27.

⁸⁰ ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الفكر، ط2، 1988، ص639.

⁸¹ تقي الدين المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، د / ت، 204/2.

وقد تمكن المسلمون من توظيف العلوم الهندسية في عمليات البناء، والعمران، كما تمكنوا من توظيفه عملياً فيما يعرف بـ "علم الميكانيك"، أو ما كان يسمى بعلم الحيل الذي يخدم بعض الصناعات كصناعة الساعات والمزاوول، كما توصلوا إلى قياس السطوح، والحجوم بما يخدم العمارة وهندسة الري، وتصنيع الطواحين والنواعير، وصناعة آلات الرصد الفلكية وما إلى ذلك من الصناعات⁸².

كما كانت لهم منجزات جديدة فيما يتعلق بالهندسة العسكرية، وكذلك علم صناعات الآلات الحربية، ويذكر أن الاهتمام بالجوانب العسكرية جاء نتيجة للوضع التاريخي العام، ولضرورات الأمن والدفاع، ومقاومة غزو الصليبيين، وكانت محصلة ذلك نهضة تكنولوجية في كافة الجوانب النظرية والتطبيقية⁸³.

وكانت الجيوش الإسلامية تضم بين صفوفها فرقاً هندسية مُتخصّصة تقع عليها مهمات تتطلب معرفة بشؤون الهندسة العسكرية التي يلزمها القتال، ولاسيما قتال الأسوار والخنادق مثل نصب المعدات الحربية الثقيلة كالمنجنيق والأقواس الثقيلة، وقاذفات النفط، وكذلك بناء المعسكرات، وتشبيد الجسور، وردم الخنادق، وحفر الآبار، وتعيين مواقع ضرب الحصار على أسوار المدينة المنوي فتحها، وتغيير مجاري الأنهار وغيرها من الأعمال الهندسية التي كانت ضمن واجبات هذه الفرق، فلدى حصار بيت المقدس عام 583هـ/1187م ظل صلاح الدين وجيشه يطوفون حوله خمسة أيام حتى استطاع المسلمون بشؤون الهندسة العسكرية العثور على المكان المناسب في الجهة الشمالية من السور نحو باب عمودا، وكنسية صهيون فأمر صلاح الدين بنصب معدات الحصار عند هذا الموضع⁸⁴.

وعلى الرغم من أن الجانب العملي كان هو الغالب على إنجازات المسلمين الهندسية إلا أنه مع ذلك لم يخل تاريخ المسلمين من ظهور نخبة من مشاهير علماء الهندسة، وكان لبعضهم مؤلفات هامة في هذا المجال نذكر منهم: محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن الدمشقي (ت: 599هـ/1202م) الذي لقّب بالهندس، وكان يمتحن التجارة، ونقش الرخام ولكي تزداد معرفته بدقائق مهنته فقد كان حريصاً على تعلم كتاب أوقليدس وحفظه، كما اشتهر بصناعة الأزياج الفلكية⁸⁵.

والطبيب المهندس علي بن خليفة بن يونس وله كتاب (الاسطقسات)⁸⁶، والرياضي نجم الدين اللبودي ومن مصنفاته "مختصر كتاب أوقليدس"، و"مختصر مصادرات أوقليدس"، و"غاية الغايات في المحتاج إليه من أوقليدس

⁸² عبدالعزيز سيدأهل، أيام صلاح الدين، بيروت، مطابع دار الكتب، 1961، ص143.

⁸³ آزاد علي "بعض الأسس النظرية للصناعات الحربية في العهدين الأيوبي والمملوكي" مجلة دراسات تاريخية، ع(3029)، جامعة دمشق، 1988، ص127.

⁸⁴ محسن محمد حسين "جيش صلاح الدين"، مجلة المورد، بغداد، 1987، مج(16)، ع(4)، ص46.

⁸⁵ الصفدي، الوافي بالوفيات، 3/281280.

⁸⁶ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص750.

والمتوسطات"، كان ممن خدم الملك الصالح نجم الدين أيوب، وبعد وفاته وقفت دار مدرسة للطب، والهندسة وخصّص لها وفقاً جيداً وشيخاً يتولى إدارتها⁸⁷.

والوجه أبو اليمن بن بركات بن أبي منصور بن ظافر الأنصاري (ت: 634هـ/1236م)، وكانت له معرفة بالطب والهندسة⁸⁸، وعز الدين محمود بن عمر بن إبراهيم الملقب بابن رقيقة (ت: 635هـ/1237م)، كان من مشاهير عصره في علوم الهندسة والفلك⁸⁹.

ومن مشاهير علماء الهندسة أيضاً: علم الدين قيصر بن عبد الغني بن مسافر الأصفهاني (ت: 649هـ/1251م)، وكان بارعاً في العلوم الرياضية، تنقل بين الشام، ومصر، واتصل بعدد من الملوك الأيوبيين، ومنهم الملك المظفر تقي الدين محمود صاحب حماة ونال إكرامه وهو الذي أشرف على بناء أبراج جميلة على سور حماة، كما بنى طاحونة في الجانب الأسفل على نهر العاصي⁹⁰، وكان علم الدين قيصر واحداً من العلماء الذين اعتمد عليهم الملك الكامل في حل المسائل الرياضية، والهندسية التي كان الملك فردريك الثاني قد بعث بها إلى الملك الكامل يطلب منه المساعدة في الإجابة عنها⁹¹.

واشتهر الفقيه محمد بن عبد الله بن محمد المرسي بقدرته على حل مسائل كتاب إقليدس⁹²، وأحمد بن إدريس بن عبد الرحمن (ت: 684هـ/1285م)، وكان بارعاً في الهندسة الميكانيكية، وصنع الساعات والتماثيل المتحركة والآلات الفلكية⁹³، والعلامة شمس الدين محمد الخوي، وكان مشاركاً بعدة علوم منها النحو والتفسير، والحساب والهندسة، ومن آثاره كتاب "ينابيع العلوم" جمع فيه نحو عشرين علماً⁹⁴. وتميّز بماء الدين محمد بن إبراهيم بن النحاس (ت: 698هـ/1298م) كونه معمارياً ومهندساً له خبرة بالمنطق وأوقليس⁹⁵.

2.3. علم الكيمياء :

الكيمياء :هو ذلك العلم الذي يعني بطبيعة المادة، وتركيبها وما يتناولها من تغيرات، وتوصف مظاهر المواد وسلوكها بالخواص الفيزيائية والكيميائية، وتبين التغيرات إبّان التفاعل بالمعادلات، وقد استفاد المسلمون في علم

87 ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 668.

88 المنذري، التكملة، 3/441-442.

89 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 713.

90 ابن واصل، مفرج الكرب، 5/342-343.

91 ابن واصل، المصدر نفسه، 4/242.

92 جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، بيروت، د/ت ص 61.

93 عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، تراجم مصنفين الكتب العربية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993، 1/100.

94 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 646.

95 الصفدي، الوافي بالوفيات، 5/224.

الكيميائيين من تراث من سبقهم لا سيما اليونان، وكان يسمى في بداية أمره بعلم الصنعة⁹⁶، وقد سعى المسلمون إلى تحرير علم الكيميائيين من الخرافات التي شابتها، والتي كان يشوبها الغموض والأوهام كالبحث عن أكسير الحياة الذي يشفي من جميع الأمراض، وكذلك الاعتقاد بإمكانية تحويل المعادن الرخيصة كالحديد والرصاص إلى معادن نفيسة كالذهب والفضة، ولما كانت هذه الفكرة عملاً لا يوثق به فقد أصبحت النظرة إلى الكيميائيين من هذا النوع يشوبه الشك حتى عد في عقول الكثير من الناس علماء وهمياً، وقرن أحياناً كثيرة بأعمال السحر والشعوذة أو ما كانت تسمى بـ"السيمياء"⁹⁷، ومن ثم لم يحظ هذا الاتجاه بدعم العلماء المسلمين الذين كانوا ينظرون إليه بعين الشك والريبة⁹⁸.

أما الاتجاه الثاني لعلم الكيميائيين فهو ما يمكن أن نسميه بالكيميائيين العلمية أو الحديثة والتي كانت تقوم على اعتماد الملاحظة الدقيقة والتجارب العلمية والعناية برصد نتائجها، واستبعاد ما هو خرافي، فقد عرف المسلمون منذ القرن 8/هـ الكثير من التجارب والعمليات الكيميائية، فعلى سبيل المثال وصف جابر بن حيان (ت: 197/هـ 813م) في كتابه الشهير "الاستتمام" الكثير من المركبات الكيميائية التي لم تكن معروفة من قبل والتي قام باستحضارها مثل: حامض الكبريتيك "زيت الزاج"، وحامض النتريك "ماء الفضة"، وكان يسميه أيضاً بـ"الماء المحلل"، كما قام بتحضير الكلوريدريك، وكان يعرف باسم "روح الملح"، وهو أول من استخرج نترات الفضة "حجر جهنم"، وثاني كلوريد الزئبق "السليمان"، وحامض النيتروهيديروكلوريك "الماء الملكي" والذي كان يستخدم في إذابة الذهب، كما استخدم ثاني أكسيد المنغنيز في صناعة الزجاج، وقام باستحضار مركبات الزئبق وكربونات البوتاسيوم وغيرها من المركبات، ونظراً لأهمية الكيميائيين فمن البديهي أن يتواصل الاهتمام به في العصور التالية، وبرز عدد من العلماء ممن اهتموا بهذا العلم لاسيما مما له علاقة بصناعة العقاقير والأدوية وكيفية تركيبه، وما زالت الكيميائيين إلى يومنا هذا تحمل مصطلحات كيميائية وضعها المسلمون ولم تتغير عند ترجمتها إلى اللغات الأجنبية⁹⁹.

ومن مشاهير علماء الكيميائيين المسلمين أيضاً: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (ت: 252/هـ)، الذي حقق بمجهوده العلمية الكثير من الابتكارات منها طرق حماية الحديد من الصدأ، ومن ابتكاراته أيضاً تلوين الزجاج، وقيامه بإدخال الكيميائيين في الصناعة العطرية، إلى ما هنالك من الانجازات، من آثاره العلمية: (رسالة فيما يصبغ فيعطى لوناً أحمر)، و(رسالة في العطر وأنواعه)¹⁰⁰.

96 كما أطلق عليه في المصادر الإسلامية بعلم التدبير، وعلم الميزان، وعلم جابر، الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 146.

97 ستانودكس، المسلمون في تاريخ الحضارة، ص 93.

98 ابن واصل، مفرج الكرب، 215/4.

99 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 579.767.

100 الخويزر، جهود العلماء المسلمين، ص 153.

ومن المشاهير أيضاً : ابو بكر محمد بن زكريا الرازي(ت:) الذي يعد نموذجاً رائعاً لعلماء المسلمين الموسوعيين ، وله تراث علمي ضخم ، ومتنوع ، واليه يعزو الفضل في تسخير الكيمياء لصالح الطب، فقد حَضَرَ الكحول كيميائياً، واستخدمه في تطهير الجروح، وهو من أدخل الزئبق بالمراهم، ومن علماء الكيمياء أيضاً عزالدين علي بن محمد بن ايدمر الجلدكي نسبة الى جلدك احدى قرى خراسان وعاش حياته في دمشق، والقاهرة، من أثاره العلمية في الكيمياء نذكر: (البرهان في اسرار علم الميزان)، و(نهایة الطلب في شرح المكتسب في زراعة الذهب)، و(درة الغواص وكنز الاختصاص في معرفة الخواص)¹⁰¹.

وقد حقق المسلمون عبر جهودهم المنهجية المتواصلة في ميدان الكيمياء انجازات باهرة لعل من أهمها تاسيسهم للمنهج الذي يقوم عليه هذا العلم، وهم أول من وصفوا عمليات كيمياوية مثل التقطير، والتصعيد، وغيرهما، وهم أول من استخدموا الموازين الحساسة جداً، واستطاعوا فصل المعادن واستخراج بعضها من البعض الآخر، وهم أول من شاهدوا بالتجربة ان قوة المغناطيس تضعف مع مرور الزمن، وأول من ادخلوا الكيمياء في خدمة الطب ، وأول من استطاعوا كيميائياً تحليل الماء، الى ما هنالك من الانجازات العلمية¹⁰². كذلك اهتم المسلمون بما يعرف بـ"الكيمياء الصناعية" أي استخدام المواد والعمليات الكيمياوية في خدمة الصناعة، فقد عمل كثيرون في صناعات ذات صلة بالكيمياء كصناعة الزيوت والصوابين والعطور والأصبغ ودباغة الجلود، فضلاً عن صناعة التعدين، واستخراج المعادن كالححاس الذي كان يستخدم في سك النقود، كما عرفوا الحديد وسبكه، والرصاص، والنفط، والقار ،والكلس¹⁰³ إلى ما هنالك من الصناعات ذات الصلة بالكيمياء.

وقد توصل العلماء المسلمون إلى عدد من الاختراعات في المواد الحربية، وعرفوا النيران الحربية "الإغريقية"، واستعملوها في حروبهم، وبهذا الصدد ذكر المؤرخ ابن شداد عن شاب دمشقي اسمه علي بن عريف النحاسي تمكن أثناء حصار الصليبيين لمدينة عكا سنة 585هـ/1198م من الدخول إلى هذه المدينة المحاصرة، وشرع بتحضير مزيج من المستحضرات الكيمياوية في قدور خاصة مهيئة لهذا الغرض وبعد إتمام عملية المستحضر رميت بواسطة المنجنوقات على المواقع الصليبية، وتم بواسطتها من إحراق عدد من الأبراج¹⁰⁴.

¹⁰¹ الخويطر، جهود العلماء المسلمين ، ص 156.

¹⁰² الخويطر، جهود العلماء المسلمين ، ص 156.

¹⁰³ زين الدين المناوي، النقود والمكايل والموازين، تحقيق رجا محمود السامرائي ، بغداد، 1981، ص 102.

¹⁰⁴ ابن شداد ، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين)، تحقيق -جمال الدين الشيبان، الإسكندرية، 1964 ، ص 121.

2.4. علوم الفلك، والجغرافية:

وكان يعرف أيضاً بعلم الهيئة، وهو العلم الذي يبحث في أحوال الأجرام السماوية وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعادها على الرصد والمشاهدة، ومن فروع المهمة علم الازياج، وقد حظي هذا العلم باهتمام المسلمين لأهميته في حياتهم فقد رصدوا الكواكب والنجوم ليهتدوا بها في ظلمات الليل في وسط الفيافي والبحار، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ﴾¹⁰⁵، وغيرها من الآيات التي لفتت انتباه المسلمين للاهتمام بعلوم الفلك، قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾¹⁰⁶، وقوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (٧٥) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّئَلَّا تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾¹⁰⁷، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾¹⁰⁸.

كما أن ارتباط بعض أحكام الدين بالظواهر الفلكية كحاجتهم لتحديد أوقات الصلاة، ومعرفة سمت القبلة، وتحديد مواعيد الصوم والحج والأعياد وغير ذلك من الجوانب النافعة دفعهم للاهتمام بالفلك كعلم لا يمكن الاستغناء عنه في حياتهم العملية، كما أنّ لعلم الفلك معنى ديني عميق في حياة المسلم، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تحت المسلم على التفكير في خلق السموات والأرض كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾¹⁰⁹، وقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾¹¹⁰،

وقد حقق المسلمون انجازات علمية باهرة في مجال العلوم الفلكية بعد تحررهم من خرافات التنجيم التي كانت مدار اذارء المسلمين باعتباره من فنون السحر والشعوذة التي نهي عنها الإسلام، كل ذلك كان حافزاً لظهور عدد من العلماء المسلمين الذين عنوا بالفلك كعلم، وسعوا إلى تطهيره من خرافات التنجيم التي شابتها في الحقبة السابقة، وجعله علماً رياضياً قائماً على الملاحظة الحسية حيث كانوا يرصدون الظواهر الفلكية، وحركات الكواكب بالقياسات، والحسابات من خلال آلات الرصد، فضلاً عن استخدام المنهج العلمي في تعلم أسسه وقوانينه، وجمعوا فيه بين آراء اليونان، والهند، والفرس، وغيرهم من الشعوب، وقد ساعد المسلمين في تحقيق ذلك تفوقهم في العلوم الرياضية، ومن مشاهير علماء الفلك المسلمين نذكر:

¹⁰⁵ سورة الأنعام، الآية (97).

¹⁰⁶ سورة البروج، الآية (1).

¹⁰⁷ سورة النجوم، الآية (75-76).

¹⁰⁸ سورة الشمس، الآية (5).

¹⁰⁹ سورة آل عمران، الآية (190).

¹¹⁰ سورة الأنبياء، الآية (30).

محمد بن موسى الخوارزمي كان عالماً كبيراً في علم الفلك، والرياضيات، ويعتبر كتابه (صورة الأرض) عبارة عن جداول فلكية، وأشبه بالازياج منه بكتاب جغرافي، والعالم ابو اسحق ابراهيم بن حبيب بن سليمان (ت:161هـ/777م) الذي برع في استخدام الاصطلاحات لعمليات الرصد الفلكي، ومن المشاهير أيضاً ابو الریحان محمد بن احمد البروني (ت:440هـ/1048م)، من مؤلفاته (الأثار الباقية عن القرون الخالية)، وكتاب "القانون المسعودي في الحياة، والنجوم"، وهو تسجيل كامل لعلم الفلك كان قد أهده الى السلطان مسعود الغزنوي¹¹¹، وقد اقتبس الغرب الكثير من أراءه الفلكية مثل قوله بمركزية الشمس للكون، ودوران الارض مرتين، حول نفسها يومياً، وحول الشمس سنوياً¹¹².

ومن مشاهير علماء الفلك المسلمين أيضاً: احمد بن علي بن إبراهيم المصري الأسواني (ت:563هـ/1168م)، وله كتاب: "تذكرة الألباب في استيفاء العمل بالاسطرلاب"، وله أيضاً: "رسالة في الفلك"¹¹³، كما صَنَّف كتاباً دعاه "شفاء لُغلة في سمت القبلة"¹¹⁴، واشتهر الحسن بن الخطير الفارسي كونه ملماً بعلوم الطب، والمنطق، والرياضيات، والفلك¹¹⁵، وأبو سليمان داود بن أبي المنى بن فانة (كان حيا سنة 583هـ/1187م) وهو فلكي، وطبيب خدم الأيوبيين، وكانت له "معرفة بالغة بعلم النجوم"¹¹⁶، وممن اهتم بالفلك أيضاً: الطبيب مهذب الدين عبد الرحيم المعروف بالدخوار، وكان قد قرأ الفلك على أبي الفضل الإسرائيلي المنجم، واقتنى الكثير من الآلات الفلكية التي كان يحتاجها في هذا العلم، كما اقتنى كتب الفلك، وقيل أنه كانت لديه نحو ست عشر رسالة عن الاسطرلاب لمجموعة من المصنفين¹¹⁷.

وكان العلامة موفق الدين البغدادي ملماً بالفلك والأبراج، وفسّر الكثير من الظواهر الطبيعية على ضوءها مثل زيادة النيل ونقصانه¹¹⁸، والصاحب نجم الدين أبو زكريا يحيى بن شمس الدين اللبودي (ت: بعد 666هـ/1268م)، وله معرفة بعلم الفلك من مصنفاته كتاب: "الزاهي في اختصار الزيج الشاهي" و"الزيج المقرب المبني على الرصد المجرب"¹¹⁹.

¹¹¹ عزالدين فراج، فضل علماء المسلمين، ص 75.

¹¹² زعفران هونكة، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة. فاروق بيضون، بيروت، دار الجليل، 1993، ص 294..

¹¹³ الصفدي، الوافي بالوفيات، 220/7.

¹¹⁴ السيوطي، بغية الوعاة، ص 146.

¹¹⁵ زهير حمدان، أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية، دمشق، 1995، 3/206.

¹¹⁶ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 587-588.

¹¹⁷ ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 733.

¹¹⁸ موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، الافادة والاعتبار في الامور المشاهدة والحوادث المعاينة بارض مصر، تحقيق. علي محسن مال الله، بغداد، 1987، ص 152.

¹¹⁹ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 668.

ومن مشاهير علماء الفلك: علم الدين قيصر وكان في خدمة الملك المظفر تقي الدين بن الملك المنصور وهو الذي عمل له كرة من البرونز رسم عليها الكواكب التي أمكنه رصدها وكان يساعده في ذلك المؤرخ ابن واصل الحموي¹²⁰، وكان الملك المظفر يتابع عملهما ويستفسر منهما عن بعض المواضع، كما كان يسأل علم الدين قيصر عما في كتاب المجسطي، مما يدل على أن الملك المظفر كانت له معرفة بعلم الفلك، وعلي بن محمود اليشكري(ت: 680هـ/1281م)، كان بارعاً في علم الفلك، وحل الأزياج وعمل التقاويم الفلكية¹²¹.

كما اهتم المسلمون بعلم الجغرافية، وكانت في بداياتها الأولى تابعة لعلم الفلك، ثم أخذ ينمو ويتطور بسبب حاجة المسلمين الى معرفة أنحاء دولتهم المترامية الأطراف، ومعرفة الطرق، وتعيين محطات القوافل على طرق الحج، وكذلك معرفة المسالك المؤدية إلى الأقاليم البعيدة لإيفاد المبعوثين وتعيين الولاة المناسبين لضبط شؤونها الإدارية، ولتوثيق الصلة بين مركز الخلافة والولايات، كما كان لحث الدين الاسلامي معتنقيه على طلب العلم واتساع نطاق الرحلات على اختلافها، علمية، تجارية، أداء الحج... أثر في اتساع معلوماتهم الجغرافية، حيث تعرّفوا على أجزاء كثيرة من العالم آنذاك، وما أن حلّ القرن 6هـ/10م حتى بلغ الفكر الجغرافي عند المسلمين أوج تطوره وازدهاره، وأصبحت الجغرافيا مستقلة قائمة بذاتها، وأبدع المسلمون في رسم المصورات الجغرافية لأكثر الأمكنة التي زاروها أو عرفوها، ورسموا المصورات البحرية للبحار التي جابوها، ووضعوا المعاجم الجغرافية التي مازالت معتمدة حتى وقتنا الحاضر، وعرفوا كروية الأرض، وقاسوا أبعادها بدقة، ومن برع في المجال الشريف الإدريسي الذي عاش في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وتخرج من جامعة قرطبة، ثم جاب شمالي أفريقية، وآسيا الصغرى، وغيرها، وذاع صيته فاستدعاه "روجر الثاني" ملك صقلية وجنوبي إيطاليا، وألف له كتابه القيم "نزهة المشتاق في اختراق الأفاق"، ورسم صوراً لأقاليم على كرة من الفضة، وكتابه هذا أوسع كتاب جغرافي انداك، تلتقي فيه الجغرافية القديمة بالجغرافيا الحديثة، ولهذا اهتمت به الأمم وترجم إلى اللاتينية في آخر القرن السابع عشر، ومن هذا الكتاب تعلمت أوروبا علم الجغرافيا في القرون الوسطى¹²².

وبرز في القرن 7هـ/13م عدد من الكتب الجغرافية الاقليمية، والتي تتصف في الوقت ذاته بالطابع الجغرافي التاريخي من ذلك على سبيل المثال الكتاب الذي صنفه نصر بن عبد الرحمن بن إسماعيل(ت: 561هـ/1165م)

¹²⁰ ابن واصل، مفرج الكروب، 344/342/5.

¹²¹ الصفدي، الوافي بالوفيات، 85/2.

¹²² اغناطيوس يوليانونوفتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة. صلاح الدين عثمان هاشم، الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية، د / ت، في 177/1.

وسماه: "البلدان والأمكنة والجبال والمياه"¹²³، وممن صَنَّف في الجغرافية الإقليمية تاج الدين عبد الله بن عمر الجويني(ت: 642هـ/1244م) الذي صَنَّف كتاب "المسالك والممالك"¹²⁴.

كما لم يخلو تاريخ المسلمين من الرحالة والبلدانيين الذين صَنَّفوا في الجغرافية الوصفية، وأدب الرحلات مثل أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي الأصل الموصلبي(ت: 611هـ/1224م)، والذي يعد من مشاهير عصره، جاب في رحلته بلاداً ومناطق عديدة من العالم ، فقد زار بلاد الشام، والعراق، وبلاد الروم، والجزيرة، وبلاد الهند، وفارس، والحجاز واليمن، فضلاً عن زيارته لمصر وبلاد المغرب وغيرها من البلاد، حيث أمضى معظم حياته في الرحلة والتنجوال حتى لُقِّب بـ "السائح"¹²⁵، من مؤلفاته: "الإشارات إلى معرفة الزيارات"، و "منازل الأرض ذات الطول والعرض"، و "الآثار والعجائب والأصنام"، و "رحلة أبي الحسن" و "زيارات الشام"، وأصبحت معلوماته مصدراً مهماً لمن جاء بعده مثل ياقوت الحموي¹²⁶.

3: تأثير الحضارة الإسلامية في النهضة الأوروبية:

لقد بدأت الحركة العلمية في بلاد المسلمين تنمو وتزدهر حتى وصلت إلى أوج عطائها في القرن 7هـ/13م، هذا في الوقت الذي كان الغرب الأوروبي يعيش آنذاك في ظلام الجهل، والتخلف في ظل هيمنة الكنيسة، وعندما صحت أوربا من سباتها في عصر النهضة كانت الحضارة الإسلامية موضع تقدير وإعجاب علمائها، وأخذوا ينهلون من معارف المسلمين الذين يرجع إليهم الفضل في المحافظة على التراث القديم، وفي ذلك تقول المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه في كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب): "إنَّ ما قام به المسلمون لهو عمل إنقاذي، له مغزاه الكبير في تاريخ العالم"، وقد طور المسلمون بتجارهم وبأبحاثهم العلمية، ما أخذوه من مادة خام عن الإغريق، وشكّلوه تشكيلاً جديداً، فالمسلمون في الواقع، هم الذين ابتدعوا طريق البحث العلمي الحق القائم على التجربة¹²⁷.

ويمكن القول أن الحضارة الإسلامية كانت واسطة العقد بين العلوم، والثقافات القديمة وبين النهضة الأوروبية، وإن المسلمين لم ينقذوا الحضارة الإغريقية من الزوال فحسب، بل ونظموها وربّوها ثمَّ أهدوها إلى الغرب، لقد أخذ المسلمون من الحضارات السابقة، ولم ينقلوها كما هي، بل إن ما ورثه المسلمون إلى أوربا يختلف كثيراً عما ورثوه من سابقيهم، والعلوم هي أجل خدمة أسدلتها الحضارة الإسلامية إلى العالم الحديث، فالإغريق(اليونان) اقتبسوا ونظموا

¹²³ السيوطي، بغية الوعاة، ص403.

¹²⁴ سبط بن الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، حيدر اباد الركن، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952، ج8، ق748/2.

¹²⁵ المنذري، التكملة لوفيات النقلة، 315/2.

¹²⁶ كراتشكوفسكي، المرجع السابق، ق1/322.

¹²⁷ احمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والاندلسي، بيروت، دار النهضة العربية، د/ت، ص290.

وعمموا ووضعوا النظريات، ولكن روح البحث والتدقيق والتحقق للوصول إلى المعرفة اليقينية، وطرائق العلم الدقيقة والملاحظة الدائبة كانت غريبة في المزاج الإغريقي، والمسلمون هم أصحاب الفضل - بعد الله - في تعريف أوروبا بهذا كله، فالعلم الأوربي مدين بوجوده للمسلمين، إنهم مؤسسو الطرق التجريبية في الكيمياء، والطبيعية، والحساب والجبر، والجيولوجيا، ، وعلم الاجتماع، بالإضافة إلى عدد لا يحصى من الاكتشافات والاختراعات الفردية في مختلف فروع العلوم، وقدم المسلمون أثمن هدية، وهي طريقة البحث العلمي الصحيح التي مهدت أمام الغرب طريقة لمعرفة أسرار الطبيعة¹²⁸.

لقد كانت حضارة المسلمين عند فتح صقلية في أوج عظمتها، فانسابت إليها خلال قرنين من الزمن ألوان الثقافة والعلوم من العالم الإسلامي، فقامت فيها حضارة رائعة، وغدت حديقة بافعة، تزدهر بعلومها وتجارتها وصناعاتها، واستمرت في الازدهار حيناً من الدهر بعد احتلال النورمانديين لها، فقد قدّروا تفوق المسلمين الحضاري، فأثروا الانتفاع بعلوم المسلمين وحضارتهم، ولذا فقد سمحوا ببقاء جالية إسلامية في صقلية، تعيش في ظلهم أمنة متمتعة بشعائرها ونشاطها العلمي، ففي عصر روجر الثاني وضع الإدريسي موسوعته الجغرافية : " نزهة المشتاق في اختراق الآفاق"، أما فردريك الثاني، فقد كان له فضل كبير في نشر الحضارة الإسلامية في أوروبا، عندما استيقن أن العلوم والآداب تأتي التميز بالمكان، وترنوا إلى التلاقي والتعارف والتهادي في حرم لا تدوسه رجل أي متعصب، وبهذه الروح ساعد مدرسة "سالرنو" الطبية التي نشرت الطب الإسلامي، أسس جامعة "نابولي" منارة العلم للحضارة الإسلامية جنوبي إيطاليا، وكان من نتائج الفتح الإسلامي لصقلية أن فرضت الحضارة الإسلامية نفسها على النورمانديين أولاً، وعلى أوروبا كلها ثانياً، إن شعاعاً من نور الحضارة الإسلامية اتخذ سبيله إلى أوروبا بدءاً من القرن 6هـ/ 12م، لا عن طريق اللاتين أو البيزنطيين، بل عن طريق المسلمين بالأندلس، وصقلية الإسلاميتين، وكانت مدارس المسلمين في العصور الوسطى مفتوحة للطلبة الذين نزحوا إليها من بلادهم طلباً للعلم، وكان ملوك وأمراء الغرب يغدون على بلاد المسلمين ليعالجوا فيها، فكانت بلاد المسلمين مصدر إشعاع فكري حضاري لأوروبا، فعلى سبيل المثال كان جربرت الفرنسي قد درس في مدارس إشبيلية، وقرطبة، وتزود بالحضارة الإسلامية¹²⁹.

وقد بمر التقدم الذي أحرزه المسلمون في بعض العلوم كالطب الصليبيين فاقتبسوا منهم الكثير من أساليب العلاج، كما قلّدوا المسلمين في بناء المستشفيات، وازداد تقدير الصليبيين لخطورة النظافة، والاستحمام بعد أن كانت الكنيسة تحظر عليهم الاستحمام، وتحرم ممارسة الطب على اعتبار أن المرض عقاب من الله لا ينبغي للإنسان أن يصرفه عن استحققه، فظل الطب محجراً عليه إلى ما بعد القرن 6هـ/ 12م، وكانت طرق المعالجة عند الصليبيين تعتمد على

¹²⁸ عزالدين فراخ ، فضل علماء المسلمين على الحضارة الاوربية، ص 135.

¹²⁹ العبادي، في التاريخ العباسي، ص 294-295.

الرقى والتعاويد أو على أساليب في غاية القساوة، وذكر أسامة بن منقذ الشيزري(ت:584هـ/1188م) في كتابه الاعتبار صوراً من تلك المعالجات الوحشية، ومن بين الاعتقادات البدائية الخاطئة عندهم اعتقادهم أن الجنون يسببه الشيطان في الرأس ولطرده وإخراجه لابد من حفر الصليب على رأس المريض¹³⁰، ومن ثم فلا ضير أن يبنهر الغرب بأساليب المسلمين في المعالجة والتقدم الذي أحرزوه، وكثيراً ما كان الأطباء المسلمون يستشارون من قبل الإفرنج، فعندما مرض الملك الإنجليزي ريتشارد (قلب الاسد) أكبر خصوم صلاح الدين الأيوبي بعث إليه السلطان أحد أطبائه لمعالجته¹³¹.

وفي ظل البيئة الإسلامية التي كانت تحب العلم، وتحترم العلماء زها العلم، وعلا في مجالاته المختلفة، فظهر علماء أفذاذ كجابر بن حيان الذي اعتبره الأوروبيون رائد الكيمياء، وواضع أسسه وقواعده واصله لأن الكيمياء قبله لم تكن علماً قائماً على التجربة العلمية، بل كانت نوعاً من الصناعة يتناقلها الناس بلا تجربة أو مشاهدة لذلك ارتبط اسمه في الشرق، والغرب بأول من وضع الكيمياء على أسس علمية حتى أنّ جامعات أوروبا في مطلع النهضة الأوروبية كانت لا تعتمد مراجع في الكيمياء غير كتب جابر بن حيان الذي كان أول من حضّر حامض الكبريتيك وتقطيره، كما استحضّر حامض النيتريك، وكان أول من أدخل طريقة فصل الذهب عن الفضة بواسطة الحامض، وهي نفس الطريقة التي لا زالت تستخدم حتى اليوم، بالإضافة إلى غيرها من الانجازات الباهرة ولهذا وصفه الفيلسوف الإنجليزي (باكون) بأنه أول من علّم العالم علم الكيمياء، وبذلك يعد جابر بن حيان في نظر الكثير من الباحثين مؤسس الكيمياء المنهجية في الحضارة الإسلامية بعد أن خطا خطوات مهمة لتحرير هذا العلم من الخرافة إلى طور العلم، ومن الظن، والوهم إلى التجربة والملاحظة، وما زالت الكيمياء إلى يومنا هذا تحمل مصطلحات كيميائية وضعها المسلمون ولم تتغير عند ترجمتها إلى اللغات الأجنبية¹³².

كما اعترف الغرب بفضل المسلمين في الطب، والصيدلة، وكانت كتب المسلمين في الطب المرجع الوحيد للدراسة في أوروبا أكثر من خمسة قرون، ومن تلك الكتب الطبية التي انتفع بها الغرب في مطلع الحضارة الأوروبية (كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف) لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي الأندلسي، كما استفادت أوروبا من مؤلفات الطبيب والرياضي الفلكي الشهير الحسن بن الهيثم الذي تدل مؤلفاته الكثيرة والمتنوعة في الرياضيات، والفلك، والطب، والتشريح على براعته واستقلاله الفكري، وعدم التزامه بمن سبقوه، وكانت نظرياته الأساس الذي قام عليه علم الضوء الحديث، وقد أخذ عنه علماء الغرب مثل كبلر، وروجر بيكون وغيرهم¹³³.

130 أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، بيروت، الدار المتحدة للطباعة والنشر، 1981، ص171.

131 ابن شداد، النواذر السلطانية، ص158.

132 الخوپتر، جهود العلماء المسلمين، ص 45-53.

133 عزالدین فراج، فضل علماء المسلمين، ص58.

وفي مجال علم الأحياء توصل علماء المسلمون الى الكثير من القوانين، والنظريات التي كانت مدار اهتمام الغرب مثل قانون (البقاء للأصلح)، والذي صرّح به الديميري في القرن 9هـ، / 15م في كتابه (حياة الحيوان الكبرى)، وعلى صعيد المحاصيل، والمزروعات اقتبس الاوربيون الكثير منها وزرعوها في بلادهم، ولم تكن معروفة من ذي قبل، ولا تزال بعض أسمائها العربية في لغاتهم، فقد أدخل المسلمون محاصيل هامة الى الاندلس ولا تزال باقية الى اليوم مثل: البرتقال، والزيتون، والعنب، والارز، وقصب السكر، والقطن، وغيرها من المحاصيل¹³⁴.

واعترف الفيلسوف الالماني (هومبولد) بان المسلمون أبدعوا شيئاً كثيراً في الطب، واوجدوا علم الصيدلة، وعرفوا كثيراً من النباتات ما كان يعرفها الاغريق من قبل، ولا تزال الكثير من المفردات الطبية الى اليوم تستعمل بأسماءها العربية، ومن الأطباء المسلمين الذين كانوا محل اشادة الأوربيين نذكر على سبيل المثال: الطبيب ابن سينا، وابو بكر الرازي، وابو القاسم الزهري الاندلسي، وابن الهيثم، وابن النفيس، وغيرهم كثير، ومن بين تلك الشهادات نذكر الطبيب، والمؤرخ الايطالي (كاستليون) الذي امتدح ابن سينا، وقال بأنه معجزة من معجزات العقل الراجح، وأنه لم يسبقه، ولم يظهر بعده من العلماء من يدانيه في حدة الذكاء، وسرعة نبوغ العقل، وأشادت الالمانية (سيجيريد هونكة) بالكثير من أطباء المسلمين، ومنهم ابن النفيس، وقالت أنه أول من تصدى لنظريان جالينوس (120-201م)، وفقداهما، وصحّح اخطاءها، وقد بنى معلوماته على أسس تشريحية، ومبادئ منطقية، وهو أول من اكتشف الدورة الدموية الصغرى، وأول من عرّف وظائف الرئتين والأوعية الدموية التي تصلها بالقلب، والشعيرات الدموية التي بين الشرايين والأوردة الرئوية، وقد أثبت أنّ الدم يتجه من البطين الأيمن الى الرئة حيث يتنقى، ومن هنا يرجع الى البطين الأيسر ليوزع على كافة اعضاء الجسم¹³⁵.

وفي مجال العلوم الرياضية لا يزال العالم الغربي مُدين لعلماء المسلمين بالكثير من الانجازات العلمية الباهرة التي تمّ ترجمتها الى اللاتينية، واللغات الاوربية الاخرى مثل مؤلفات الخوارزمي الذي يُمثل مؤسس علم الجبر، كما يعزو اليه الفضل في معرفة الغرب للأرقام الهندية، كما يعزو اليه الفضل في معرفة العالم للصفر¹³⁶.

كما اشتهر المسلمين ببراعتهم في الفلك، والجغرافية ومن مظاهر تأثيرهم استخدام الغرب للأجهزة الفلكية التي عرفها المسلمون، ومحاولة تقليد صناعتها، الا أنّها كانت أقل جودة مما كانت لدى المسلمين، وعن طريق المسلمين انتقل الاسطرلاب الى اوربا في النصف الأول من القرن 5هـ / 11م، وكان ملوك الصليبيين يرسلون اليهم المشكلات الفلكية لحلها، وقد عرف عن المسلمين براعتهم واعترف الاسبان أنّ المسلمون هم أول من وضع الرقاص البندول لقياس الوقت،

¹³⁴ الخويطر، المرجع السابق، ص 345-346.

¹³⁵ فراج، المرجع السابق، ص 178.

¹³⁶ الخويطر، المرجع السابق، ص 328.

وفي مجال الخرائط اعتمدت اوربا في خرائطها على المصادر الاسلامية التي تضمنت خرائط للعالم أو أجزاء منه، واقتبسوا الكثير من الخرائط التي رسمها المسلمون كخرائط الشريف الادريسي التي لقيت رواجاً كبيراً في اوروبا، كما يرجع الفضل الى المسلمين في تهيئة أذهان الاوربيين لقبول فكرة وجود أرض أخرى عبر أفاق المحيط الاطلسي، وقد بقي المسلمون سادة البحر في المحيط الهندي حتى سنة 1498 م عندما دخل البرتغاليون مياه هذا المحيط اختاروا مرشدهم في هذا البحر تاجراً عربياً مشهوراً هو احمد بن ماجد الذي قاد سفينتهم من ملندى شرق افريقيا الى كلكتا، والمسلمون هم أول من نبهوا الأذهان الى اتصال المحيط الاطلسي بالمحيط الهندي، وامكان الدوران حول القارة الافريقية جنوباً للوصول الى الهند، وهي الفكرة التي ينسبون اكتشافها الى فاسكو دى جاما، كما يعود اليهم الفضل في كشف العالم الجديد، ومن ثمّ فلا عجب بعد هذا كله أن يُعَدّ المسلمون في نظر البعض كالعلامة (سيديو) أساتذة اوربا في جميع فروع العلم والمعرفة، ولولا جهود المسلمين العلمية لتأخر عصر النهضة في اوربا عدة قرون كما يرى العالم الغربي ليبري، وقد أيده الفيلسوف الفرنسي رينان عندما قال: "إنّ العلوم، والحضارة مدينة بازدهارها، وانتشارها للمسلمين وحدهم طوال ستة قرون"، وفي معرض آخر يقول جوستاف لوبون: "لقد عاشت جامعات الغرب خمسمائة سنة تنقل عن المسلمين وتتعلم منهم"، أما المستشرق نيكلسون فقال: "كشوف اوروبا اليوم لا تعد شيئاً كبيراً ازاء ما نحن مدينون به للرواد المسلمين الذين كانوا كالمشعل الوضاء في القرون الوسطى المظلمة"¹³⁷.

الاستنتاجات

في الختام من المفيد ذكر أبرز الاستنتاجات التي توصل اليها البحث:

- 1- شكّلت العلوم العقلية جانباً مهماً من حياة المسلمين على مرّ تاريخهم، وقد جاء اهتمامهم بتلك العلوم لصلتها المباشرة بمفردات حياتهم اليومية، وكان للعلماء المسلمين دور كبير في التقدم العلمي، فهم واضعوا نواة بعض هذه العلوم أو مطوروها، أو ناقدها، ومصححوها، وتطرق البحث لذكر بعض إنجازاتهم العلمية الرائدة لا سيما في الطب، والعلوم الرياضية، والكيمياء، والفلك، والجغرافية.
- 2- ازدهرت الحركة العلمية في بلاد المسلمين، ووصلت أوج عطائها في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، هذا في الوقت الذي كانت فيه اوربا تعيش في ظلام الجهل.
- 3- التواصل والعطاء قديم بين الحضارات، فما من حضارة قامت الا وأخذت مما سبقها، ثمّ أضافت وابدعت، فحركة الحضارة حركة تناوبية، تأخذ وتعطي، وتتأثر وتؤثر، فالشرق أول من أعطى، ثمّ أخذ، ثمّ أعطى، وقد

أفاد المسلمون كثيراً من تراث من سبقهم لا سيما مؤلفات اليونان، والفرس والهنود إلا أنهم لم ينقلوها كما هي بل صححوها وإضافوا إليها الكثير.

4- تميزت الحضارة الإسلامية بأنها ذات طابع مميّز يجمع بين الدين والدنيا، وبين الروح والمادة لذلك استطاعوا المسلمون أن يزاوجوا بين تعاليم الدين، والبحث العلمي التجريبي، وأصبحوا المؤسسين الحقيقيين لمفهوم وحدة المعرفة الإنسانية، كما مكّنتهم من الابداع في مجالات علمية مختلفة، وبرز من بينهم أساتذة العصور الوسطى.

5- قامت الحضارة الإسلامية على الحوار مع الشعوب، والحضارات الأخرى التي تعامل معها المسلمون مثل حضارة الهند، وحضارة الفرس في الشرق، وحضارة اليونان في الغرب، ولولا جهود المسلمين العلمية لتأخرت النهضة الأوروبية عدة قرون، ويمكن القول أن الحضارة الإسلامية كانت واسطة العقد بين العلوم والثقافات القديمة وبين النهضة الأوروبية، وإن المسلمين لم ينقدوا الحضارة الإغريقية من الزوال فحسب، بل ونظموها ورتبوها ثم أهدوها إلى الغرب.

6- كان للعلماء المسلمين دور كبير في النهضة الأوروبية، فهم واضعوا نواة بعض هذه العلوم أو مطوروها، أو ناقدها، ومصححوها، وتطرق البحث لذكر بعض انجازاتهم العلمية الرائدة لا سيما في الطب، والعلوم الرياضية، والكيمياء، والفلك، والجغرافية، وكانت البلاد الإسلامية في العصور الوسطى مفتوحة للطلبة الأوربيين الذين نزحوا إليها من بلادهم طلباً للعلم، وكان ملوك وأمراء أوروبا يغدون على بلاد المسلمين ليعالجوا فيها، فكانت بلاد المسلمين مصدر إشعاع فكري وحضاري لأوروبا.

7- لا يمكن للامة الإسلامية أن تنهض وتتقدم الا إذا ربطت ماضيها بحاضرها، ومستقبلها، وأعادت الثقة بنفسها، وبحضارتها، وعلماءها، كما لا يمكن للمسلمين النهوض ثانية دون العودة والتمسك بدينهم وعقيدتهم امثالاً لقوله تعالى ((كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)) سورة ال عمران، الآية(110).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أولاً - المصادر الأولية:

- ابن أبي أصيبعة، احمد بن القاسم (ت 668هـ/1269م): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق . نزار رضا ، بيروت، دار الثقافة، ط2، 1979 .
البخاري، عبد الله بن اسماعيل (ت:256هـ/869م): صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب ، بيروت: د.ت.
ابن بسام، محمد بن احمد (من اعيان القرن 9هـ/15م): نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق، حسام الدين السامرائي، بغداد، مطبعة المعارف، 1968.

البغدادي، موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف (ت: 629هـ/1231م)، الطب من الكتاب والسنة، تحقيق . عبد المعطي أمين قلعي، بيروت، دار المعرفة، ط2، 187، 1988.

_____ : الافادة والاعتبار في الامور المشاهدة والحوادث المعانية بارض مصر، تحقيق.علي محسن مال الله، بغداد، 1987.

ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد بن سعيد الكتاني (ت: 614هـ/1217م): رحلة ابن جبير، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د/ت.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (ت: 1067هـ/1656م): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت، دار الفكر، 1994.

الحموي، صلاح الدين بن يوسف الكحال (ت: 696هـ/1296م): نور العيون وجامع الفنون، تحقيق. محمد ظافر الوفاي، الرياض، 1987.

الحموي، شهاب الدين بن عبد الله ياقوت (ت: 626هـ/1228م): معجم الأدياء، بيروت، دار الفكر، ط3، 1980.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت: 808هـ/1405م): المقدمة، بيروت، دار الفكر، ط2، 1988.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن بن يوسف (ت: 387هـ/997م): مفاتيح العلوم، القاهرة، مطبعة الشرق، 1342هـ.

سيوطي، بن الجوزي، شمس الدين يوسف (ت: 654هـ/1256م): مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، حيدر اباد الزكن، الهند، 1952.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت: 911هـ/1505م): بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، بيروت، د/ت.

أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل (ت: 665هـ/1266م): تراجم رجال القرنين السادس والسابع الهجريين المعروف بالذيل على الروضتين، بيروت، دار الجليل، ط2، 1974.

ابن شداد، بماء الدين أبو محاسن يوسف (ت: 632هـ/1234م): النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين)، تحقيق -جمال الدين الشيبال، الإسكندرية، 1964.

الشيزري، عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر (ت: 589هـ/1193م): غاية الرتبة في طلب الحسبة، قام بنشره السيد الباز العربي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946.

الصفدي، صلاح الدين خليل (ت: 764هـ/1362م): الوافي بالوفيات، اعتناء .هلموت ريتز، بغيسبادن، دار النشر، فرانك شتايز، 1961.

القفطي، جمال الدين علي بن يوسف (ت: 646هـ/1248م): تاريخ الحكماء، بغداد، مكتبة المثنى، د / ت .

القيسي، ابو العباس احمد بن عثمان بن هبة الله(ت:657هـ/1259م): نتيجة الفكر في علاج امراض البصر، تحقيق. محمد ظافر وفائي ومحمد رواس قلعي، لندن ،مؤسسة الفرقان، 1998.

ابن ماجة: أبو عبدالله محمد بن يزيد (ت: 273هـ/886م): سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: 1952.

المقريزي، تقي الدين أحمد (ت: 845هـ/1441م): المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، د / ت

المازوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف (ت: 952هـ/1545م): النقود والمكايل والموازين، تحقيق رجاء محمود السامرائي ، بغداد، 1981.

المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي(ت:656هـ/1258م): التكملة لوفيات النقلة، تحقيق. بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1988.

ابن منقذ، اسامة بن مرشد(ت:584هـ/1188م): كتاب الاعتبار،بيروت، الدار المتحدة للطباعة والنشر، 1981.

ابن ميمون، أبي عمران موسى القرطبي(ت:605هـ/1208م): "مقالة في السموم، والتهرؤ من الأدوية القتالة، تحقيق. ماكس مايرهوف بنشر الكتاب وتحقيقه على النسخة الوحيدة المخطوطة باستانبول، بغداد/د.ت.

ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر (ت: 774هـ/1372م): البداية والنهاية، بيروت، دار الفكر، د / ت .

ابن النفيس،علي بن الحزم الدمشقي(ت:687هـ/1288م): المهذب في الكحل المغرب، تحقيق. محمد ظافر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1988.

النووي،أبو زكريا يحيى الدمشقي (ت: 676هـ/1277م)، رياض الصالحين، تحقيق. شعيب الانونوط ، بيروت، 1991.

ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم (ت: 697هـ/1297م): مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق. حسنين محمد ربيع، القاهرة، مكتبة دار العلم، 1972.

ثانياً: المراجع الثانوية:

حسين، محسن محمد: جيش صلاح الدين"، مجلة المورد، بغداد، مج(16)، ع(4)، س (1987).

حكمت، نجيب: دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، بغداد، 1977.

- حمدان، زهير: أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية، دمشق، 1995.
- الخويطر، خالد بن سليمان : جهود العلماء المسلمين في الحضارة الانسانية، الرياض، 2004.
- رضا، عمر: معجم المؤلفين، تراجم مصنفى الكتب العربية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993.
- العبادي، احمد مختار: في التاريخ العباسي والأندلسي، بيروت، دار النهضة العربية، د/ت.
- غريال، محمد شفيق : الموسوعة العربية الميسرة، بيروت، دار الجيل، 1995.
- السامرائي، كمال: مختصر تاريخ الطب العربي، بغداد، دار الحرية للطباعة والنشر، 1985.
- سيد الأهل، عبدالعزيز: أيام صلاح الدين ، بيروت، مطابع دار الكتب، 1961.
- علي، آزاد: "بعض الأسس النظرية للصناعات الحربية في العهدين الأيوبي والمملوكي" مجلة دراسات تاريخية، جامعة دمشق، ع(30،29)، س(1988).
- فراج، عزالدين: فضل علماء المسلمين على الحضارة الاوربية، القاهرة، دار الفكر العربي 2002.
- فروخ، عمر: تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، دار العلم للملايين، 1970 .
- مايرهوف: العلوم والطب، تراث الإسلام، ترجمة . جرجيس فتح الله، أبريل، ط5، 2000 .
- مرحبا، محمد عبدالرحمن: الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، منشورات عويدات، ط2، 1988.
- كب، ستانودود: المسلمون في تاريخ الحضارة، ترجمة. محمد فتحي عثمان، الرياض، 1982.
- كراتشكوفسكي، اغناطيوس يوليانونوفتش : تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة. صلاح الدين عثمان هاشم، الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية، العربية، د / ت .
- النبراوي، فتحية: تاريخ النظم والحضارة الاسلامية، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط4، 1987.
- هونكة، زيغريد: شمس العرب تسطع على الغرب، نقله عن الالمانية. فاروق بيضون، وكمال دسوقي، بيروت، دار الجيل، ، 1993.

العقلانيون في العصر الحديث "الكبالي نموذجاً"

الدكتور المدرس محمد مصدق ذير

جامعة الأنبار، كلية العلوم الإسلامية، الأنبار / العراق

mohammed.ther@uoanbar.edu.iq , ORCID ID: 0000-0002-1157-4320

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:
فمن المعلوم ما للعقيدة من أهمية في الإسلام، فالإسلام عقيدة وعمل، ولا يصحّ عملٌ بلا اعتقادٍ صحيح، ولذا كانت العقيدة الإسلامية هدفاً بصوّب إليه خصوم الإسلام وأعداؤه سهامهم في محاولة للنيل منه، إلا أنهم لم يستطيعوا النيل من القرآن الكريم؛ لأن الله تكفل بحفظه بنفسه فقال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾¹.
وقد تعرض الإسلام على مرّ التاريخ لمحاولات طمس وتشويه عقيدته الصافية تنوّعت في أساليبها، فكان من أخطرها محاولات إثارة الشبهات في العقيدة الإسلامية، فنالت القدر الأكبر من هذه المحاولات.

- مشكلة الدراسة:

إنّ ما حصل من فتن وظهور الفرق الإسلامية على مرّ التاريخ كان من أسباب ضعف الأمة؛ وللأسف الشديد ما زلنا نواجه بعضاً من أفكار الفرق المنحرفة المتقدمة، وما نتكلم عنه في بحثنا مثال على ذلك.
وإننا في هذا البحث نحاول تسليط الضوء على عالم فيزيائي عربي مسلم مشهور تكلم في مسائل شرعية خارج تخصصه غلب فيها العقل على الأدلة الشرعية النقلية، فجانب الصواب، ولبس على العوامّ أمر دينهم، ولا شك أنّ هذا منهج يخالف الشرع، إذ إنّ المعتزلة سلكوا هذا المسلك من قبله فانحرفوا عن جادة الصواب، وليست الغاية هي تسقيط الرجال، إنما الغاية بيان أقوالهم ودحض شبهاتهم، كي يتضح الحق من الباطل، من باب حديث رسول الله -

¹ سورة الحجر: الآية (9).

صلى الله عليه وسلم - : « يَرِثُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عُذُولُهُ، يُتَّقُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَحْرِيفَ الْعَالِينَ »².

والكيالي تجده في طروحاته أحياناً لا يسلم إلا بما جاء في القرآن، وقد دُكر هذا الصنف في الحديث، بينما تجده أحياناً يجادل الأدلة الشرعية بمقتضى العقل، فينفي وينكر ما لا يحيله العقل السليم من مسائل غيبية وغيرها، وسيأتي مناقشة شبهاته في مكانها بإذن الله.

- أهمية الدراسة:-

اخترت هذا الموضوع دون غيره لأسباب، منها:

- 1- الدفاع عن العقيدة الإسلامية طمعاً في مرضاة الله، وحرصاً على سلامة عقيدة المسلمين من الشبهات التي تشككهم في أمور معلومة من القرآن والسنة .
- 2- يتعلق بالعقيدة الإسلامية، وبشكل خاص بأمر مهم منها وهو الغيب والغيبيات التي أمرنا بالإيمان بها والتي لا يصح إيمان اشخص إلا بها، وبيان الرد المناسب عليها والأثر السيئ الذي يترتب على عقيدة الناس عندما يتبعون الشبهات التي تُبَثُّ، ودعوة الناس لتجنب أصحابها.
- 3- لم أُفِّ على أحد- على حد علمي - ممن كتب في هذا الموضوع مستقلاً وناقشه بإسهاب، فحاولت لفت الأنظار إلى خطورة الموضوع، ومناقشته، وبيان أثره في السمعيات.

- 4- للحذر من الاغترار ببعض الجهلة ممن أوتي الجدل من المتأخرين ومناقشة حججهم وبيان عورها وتقصها.

- **محددات الدراسة:** اقتضت طبيعة البحث أن يقسم إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وحاولت الوقوف من خلالها تعريفاً موجزاً بالعقلانيين والكيالي وحياته، ومنهج الذي استند إليه في شبهاته، ومن ثم تناولت أهم الشبهات التي يلبس فيها على الناس أمور دينهم مثل إنكاره عذاب القبر ونعيمه، ونفي ظهور يأجوج ومأجوج، وأثار تلك الشبهات، و الرد عليها.

- منهجية الدراسة:

اقتضت طبيعة البحث أن يقوم على منهج الاستقراء والتتبع، حيث أتي تتبع أقوال الكيالي التي تختص بالغيب، والنظر فيها، فإن كان لها أثر في الإيمان بالغيب، شملته الدراسة، فسلكت هذا المنهج متوصلاً به للآثار السيئة المترتبة على تصديقه.

- مصطلحات الدراسة:

العقلانيين، الكيالي، البرزخ، يأجوج ومأجوج.

² البيهقي، السنن الكبرى، برقم 20911 (353/10).

1. (المبحث الأول): تعريف الكيالي

1.1. (المطلب الأول): ولادته، و نشأته

هو علي منصور كيالي، ولد في مدينة في مدينة حلب بسوريا في (31) من آذار من عام (1953م)، وتلقى فيها الدراسة الابتدائية؛ ثم أكمل دراسته الثانوية هناك عام (1970م)، و حصل على شهادة في الفيزياء عام (1975م)، ثم التحق بكلية الهندسة المعمارية في جامعة حلب فخرج فيها مهندساً معمارياً عام (1979م)، وبدأ العمل في مجال تدريس الرياضيات والفيزياء أثناء فترة دراستها في كلية العمارة، ثم عمل بعد التخرج في مجال الهندسة المعمارية؛ إذ تولى إدارة مشاريع هندسية عدّة، كما إنه عمل مستشاراً هندسياً في دائرة أملاك اليهود في مدينته من عام (1983م) حتى عام (2003م)، ثم شغل بعدها منصب رئيس قسم الأشغال الهندسية في قيادة شرطة محافظة حلب؛ إذ قدّم عدداً من المشاريع لوزارة الداخلية في سوريا³.

1.2. (المطلب الثاني): حياته العلمية

بدأ الكيالي مع بداية عقده الثالث من عمره الاهتمام بالعلوم الإسلامية، فألف بعض الكتب التي خاض فيها في مجال الدين والعلم، ومن كتبه التي ألفها في هذا المجال:

1- كتاب "نهاية العالم وما بعدها".

2- كتاب "فصل الزمان والمكان من كتب القرآن علم وبيان".

ونشر الكيالي مقالات عدة في مجلات وصحف سورية، إضافة لإلقائه عدداً كبيراً من المحاضرات الدينية التي يحاول من خلالها شرح أفكاره وتأملاته الدينية مستخدماً العلم في تفسير القرآن الكريم، وقد أثار عدد من آرائه الفكرية جدلاً واسعاً في العالم الإسلامي جعله عرضةً لانتقادات واسعة من بعض علماء الدين الإسلامي، ومن بعض الملحنين أيضاً⁴.

1.3. (المطلب الثالث): آراء العلماء فيه

تكلم كثير من العلماء في "الكيالي" عندما سُئلوا عنه، وإنني هنا لا أريد أن أسوق كل ما قيل فيه، وأكتفي بما قاله الدكتور إبراهيم شاشو⁵: "علي منصور الكيالي رجل جاهل ضال مضل مخرف مبتدع أفاك جهول...وهو عبارة عن

3 من هو علي منصور كيالي Ali Mansour Kayali - "، www.arageek.com، من مقال على الانترنت بتصرف.

4 المصدر السابق نفسه.

5 إبراهيم شاشو: هو أحد أعضاء المجلس الأعلى للإفتاء في سوريا، من مواليد مدينة حلب 1978، حائز على درجة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية من جامعة دمشق. وشغل منصب وزير العدل في حكومة الإنقاذ منذ تأسيسها حتى 2017. وشغل منصب عميد كلية الشريعة والحقوق في جامعة إدلب.

مهندس معماري بدأ مشواره بالربط بين بعض آيات القرآن والعلوم الفيزيائية أو الكونية ثم تطور معه الحال فصار يتكلم في الغيبيات ويتعرض لأُمور لا يعلمها إلا الله عز وجل، ثم انتقل للعبث في أمور فقهية وعقدية، والعبث بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وتحريف كلام الله تعالى، وهو لا يحسن قراءة آية واحدة قراءة صحيحة من كتاب الله ويخلط بين الآيات والأحاديث النبوية... حتى في العلوم الفلكية والفيزيائية يأتي لفرضيات يخترعها من عقله ثم يثبتها ثم يلصقها بالقرآن الكريم ويحرف آيات القرآن ومعانيه ويلوي أعناق النصوص ويتأول في معانيها بكلام مخترع لم يتكلم به أحد من أهل العلم والتفسير والفقهاء... وقد قدر الله تعالى أن التقيت به مرة قبل الثورة في مدينة حلب فوجدته رجلاً شديد الجهل بالعلم والفقهاء والحديث، سيئ المنطق، بذيء العبارة، خفيف العقل، قليل الفهم، يطعن بالإمام البخاري ويستهزئ به، حتى صار ينكر بعضاً من الأحاديث الصحيحة بحجة معارضتها لعقله وفهمه...⁶ والعجب أنّ الرجل شاع وانتشر وخصّص له وقت لا بأس به على القنوات الفضائية للترويج لانحرافاته وإضلال الناس مما يدعو للشك والريبة في أمره. وقد اكتفيت ببعض آراء العلماء فيه، لكثرتها وطهورها، وعزفت عن الباقي؛ لأن الهدف ليس تسقيط الشخص إنما التحذير من الاغترار بمنهجه - هداة الله -.

1.4. (المطلب الرابع): آراء علي منصور كيالي:

سلك علي منصور كيالي طريق المعتزلة في تعظيم شأن العقل، فردّ كثيرًا من الأحاديث لمخالفتها العقل ولو كانت في الصحيحين، وفسّر القرآن وفق هواه كما سيأتي معنا، وحاول أن يكون من المفكرين المجدّدين في الخطاب الديني الإسلامي، وله العديد من النظريات العلمية المرتبطة بأُمور وقضايا دينية، لكنّ الكثير من أفكاره واجهت انتقادات علمية ودينية على حد سواء، ونحن في هذا البحث سنقف مع بعض من مخالفاته وانحرافاته، ولكن يمكننا أن نلخص أهم المآخذ عليه، والتي خالف فيها أصول الشريعة الإسلامية بما يأتي:

- 1- إنكار عذاب القبر و نعمة و حياة البرزخ عموماً.
- 2- إنكار وجود قوم يستّون يأجوج ومأجوج، وإنكار القصص المرتبطة بخروج قوم يأجوج ومأجوج في آخر الزمان.
- 3- إنكار الصراط.
- 4- إنكار حقيقة الميزان، والادعاء أن الميزان يوم القيامة يعمل على قانون اينشتاين $E=MC^2$.
- 5- إنكار أنّ الله خلق السموات و الأرض في ستة أيام.
- 6- إنكار حوض الكوثر.

- 7- تحريفه لنصوص السنّة ولمعاني القرآن الكريم.
 - 8- الادّعاء بأنّ: اليهود والنصارى من المسلمين.
 - 9 - الادّعاء بأنّ: الصوم لا يعدو كونه ترك الكذب.
 - 10- الادّعاء بأنّ: سبب الخلق هو ان نعيش بسعادة.
 - 11- الادّعاء بأنّ: الله تعالى لا يستطيع النوم لانشغاله بحركة الكواكب.
 - 12- الادّعاء بأنّ: أمر الله يأتي بسرعة الضوء.
 - 13- الادّعاء بأنّ: دخول الجنة يحتاج فقط اعتراف بالذنوب (وليس تركها او التوبة عنها).
 - 14- الادّعاء بأنّ: أهل الأعراف هم الأنبياء.
 - 15- الادّعاء بأنّ: أهل الكتاب اليوم ليسوا كفاراً.
 - 16- الادّعاء بأنّ: تعدد الزوجات حرام، إلا إذا كانت الزوجة الجديدة أرملة ولديها أطفال.
 - 17- الادّعاء بأنّ: الصلاة الوسطى ليست صلاة.
 - 18- الادّعاء بأنّ: الحور العين هم دليل سياحي.
 - 19- الادّعاء بأنّ: حواء ليس اسمها حواء، وبأنّ حواء لم تأكل من الشجرة في الجنة .
 - 20- الادّعاء بـ: معرفة مكان الجنة والنار. وهذا جزء من انحرافاته، نسأل الله له الهداية.
- وفي مجال دراساته العلمية يتحدث علي منصور كيالي عن نظرية تفترض أن كوكباً سيضرب الأرض في آخر الزمان يقلب دورتها، ويربط بين طريقة الحساب يوم القيامة والنظرية النسبية للعالم أينشتاين، ورغم تحدث علي منصور كيالي عن براهين تؤيد ما ذهب إليه في نظرياته العلمية إلا أن أيّاً منها ليس مثبتاً حتى الآن.

1.5. (المطلب الرابع): الأصول التي اعتمد عليها

لا بد في البداية من الوقوف على الأصول التي اعتمد عليها الكيالي وارتكز عليها في تقاريراته وفي فهمه واستدلالاته، وبمكنا أن نجمل أهم الأصول التي اعتمد عليها بما يأتي:

الأصل الأول: تقديمه للعقل على التّقل: ويتجلى هذا واضحاً خاصة في باب السمعيّات الذي هو من الغيب الذي لا مدخل ولا طريق للعقل إليه، وسيتجلى ذلك من خلال المباحث القادمة.

الأصل الثاني: الجرأة في التكلم في دين الله - بغير علم-: وهذا الأصل شارك فيه غيره سواء من المتقدمين أم من المتأخرين، لكنهم وللأسف الشديد كثروا بشكل غريب في أيامنا هذه، وذلك مصداقاً لحديث النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي يقول فيه: « إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقُبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى

إِذَا لَمْ يَثْرُكْ عَالِمًا، اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَالًا، فَسُبُّوا فَأَقْتَدُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»⁷، وسيجلى ذلك أيضًا من خلال المباحث القادمة.

وهذا الأمر خطير للغاية، إذ أنّ خطر جهل وانحراف العالم أو من يتكلم بلسان العلماء ليس كمثله غيره من عامة الناس؛ لأن "الكيالي" كما لا يخفى على أحد مفكر يقال أنه حاصل شهادة دكتوراه في علم الفيزياء⁸، ومع ذلك لم يُعرف بطلب العلم الشرعي ولا النظر فيه ولا أظنه - مع ما يصدر منه من شطحات - استمع يوماً إلى عالم من العلماء الربّانيين، وإنّما ظهر قريباً فنصب نفسه مفسراً وداعية - وهو في الحقيقة يسلك مسلك المعتزلة العقلانيين، جهلاً منه أو تعمداً! الله أعلم بذلك.

2. (المبحث الثاني): الشبهات التي أثارها الكيالي

2.1. (المطلب الأول): إنكار حياة البرزخ (نعيم القبر وعذابه)

لا بد لنا من تعريف البرزخ والوقوف على معناه، قبل الخوض في نقل قول الكيالي فيه، والرد عليه في ذلك، وإثبات حياة البرزخ بالأدلة الشرعية، ليكون الناس على حذر من الوقوع في الشبهات، وليكونوا على بينة من أمر دينهم، فيميزوا بين الحق والباطل في المسألة.

البرزخ لغة: الحاجز بين شيئين⁹ أو هو: ما بين الدنيا والآخرة من وقت الموت إلى البعث، فمن مات فقد دخل البرزخ¹⁰.

والبرزخ اصطلاحاً: الحياة التي بين الدنيا والآخرة¹¹. قال تعالى: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾¹². وفترة البرزخ بالنسبة للإنسان: (من يوم يموت إلى يوم يُبعث)¹³.

وعرّف الجورجاني البرزخ بأنه: (الحائل بين الشيئين، ويعبر به عن عالم المثال، أعني الحاجز من الأجسام الكثيفة وعالم الأرواح المجردة، أعني الدنيا والآخرة)¹⁴.

7 البخاري، الصحيح: كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم برقم 100 (50 / 1)، و مسلم، الصحيح: كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان برقم 13 (4 / 2058).

8 أنكر الدكتور إبراهيم شاشو أن يكون قد حصل الكيالي على الدكتوراه، فقال: "يُدّعي أن معه دكتوراه وهو لم يحصل على الماجستير" ينظر: <https://www.alhamdlilah.com/islam> على الشبكة العنكبوتية.

9 ابن منظور، لسان العرب، مادة برزخ (256/1)، وينظر: الكليات (249/1)، والتوقيف على مهمات التعاريف (75/1).

10 الصّاح للجوهري، مادة برزخ (419/1).

11 التعريفات (226/1)، والكليات (249/1).

12 سورة المؤمنون: الآية (100).

13 تهذيب اللغة (270/7).

14 التعريفات للجرجاني ص (44، 45).

فمبتدأ حياة البرزخ (الموت، ومنتهاهما البعث. والموت: هو خروج الروح من الجسد)¹⁵.

ويُنكر الكيالي عذاب القبر ونعيمه، ويحتجّ لذلك بتفسير آيات القرآن الكريم بالرأي دون الرجوع لأقوال المفسرين، وكذلك دون النظر في تفسير السنة للقرآن، وهذا الأمر ربما بسبب عدم معرفته أصول علوم الشريعة، ودون تلقيها على أيدي العلماء.

ورأيت مقابلة للدكتور الكيالي ينكر فيها حياة البرزخ، والنعيم والعذاب الذي ذُكر فيها، فأما الآيات فأولها وحرفها عن ظاهرها، وإن كانت بعض الآيات تحتل أوجهاً في التأويل، ولكن الأحاديث النبوية صريحة جداً لكنه ضرب بها عرض الحائط، حاله كحال من لا يؤمن بالسنة، ومعلوم ما ورد في السنة والتمسك بها من الآيات والأحاديث والآثار، فالله - تعالى - يقول: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾¹⁶، وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾¹⁷، وغيرها من الآيات التي تحت طاعة الرسول، وأما الأحاديث فمنها قوله - صلى الله عليه وسلم - : «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»¹⁸. وقال - صلى الله عليه وسلم - : «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهَدِّينَ بَعْدِي عَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ»¹⁹، وقال - صلى الله عليه وسلم - : «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»²⁰، ومن هذه النصوص وغيرها يتبين أن الدين قائم على أمرين: الكتاب والسنة، ولا يجوز رد أحدهما، ومعلوم أن القرآن منقول بالتواتر، والسنة منها ما هو منقول بالتواتر ومنها ما هو منقول بطريق الآحاد، ولكن الله - تعالى - يقول: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾، أي: ما ينطق عن هواه ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾²¹. وهذا ينطبق على الكتاب والسنة.

2.2. (المطلب الثاني): آثار هذه الشبهة

من المعلوم أنّ عذاب القبر ونعيمه ثابت بالكتاب والسنة، وعليه إجماع علماء أهل السنة والجماعة. فأما من القرآن فقولته تعالى: ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾²².

15 جامع البيان للطبري (422/1).

16 سورة آل عمران: الآية 132.

17 سورة الحشر: الآية 7.

18 أبو داود، السنن برقم 4603 (13/7). وقال المحقق الشيخ الأرنؤوط: إسناده صحيح.

19 أبو داود، السنن برقم 4607 (200/4)، والترمذي، السنن برقم 2676 (341/4)، وابن ماجه، السنن برقم 281/42، وأحمد، المسند برقم 17145 (367/28)، واتفق العلماء على صحته.

20 البخاري، الصحيح: كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح برقم 4776 (1949/5).

21 سورة النجم: الآيات (3-4).

22 سورة غافر: الآية 46.

وواضح من هذه الآية أنهم يعرضون على النار غدوًا وعشيًا، وهذا ليس في يوم القيامة، ثم يوم تقوم الساعة يؤمر لهم بأشد العذاب، وأما استدلال الكيالي بأن العرض هنا ليس بمواقعة العذاب، وإنما هو عرض فقط فهذا كلام جزاف لم يقل به أحد من أهل العلم، والواجب عليه وعلى غيره أن يرد المسألة إلى العلماء أهل الاختصاص، كما أمرنا الله - تعالى - بقوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾²³.

ومن الأدلة كذلك قوله - تعالى - في المنافقين: ﴿وَمِنْ حَوْلِكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سُنْعَدِيهِمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾²⁴. ومعنى قوله: ﴿سُنْعَدِيهِمْ مَرَّتَيْنِ﴾ أي: في الدنيا وفي القبر²⁵. ﴿ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾، وهذا يوم القيامة.

ومن الأدلة أيضا قوله - تعالى -: ﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾²⁶. وكذلك قوله - تعالى -: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾²⁷. قال النبي - صلى الله عليه وسلم - في تفسير هذه الآية: «أرواح المؤمنين في أجواف طيرٍ خضرٍ تعلّق في أشجار الجنة، حتى يرُدّها الله إلى أجسادها يوم القيامة»²⁸. وهذا واضح أن وقت تعلّقها في أشجار الجنة قبل يوم القيامة، أي: في حياة البرزخ، وكذلك يتضح من سياق الآية أن الشهداء وإن كان ظاهريهم موتى إلا أنهم أحياء في البرزخ بعد موتهم، إذ لو كان معناه يوم القيامة لما بقي للآية معنى؛ لأن الناس كلهم سيبعثون.

وجاء في حديث ابن عباس: (مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عَلَى قَبْرَيْنِ، فَقَالَ: «أَمَّا إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ، أَمَّا أَحَدُهُمَا: فَكَانَ يَمْشِي بِالتَّمِيمَةِ، وَأَمَّا الْآخَرُ: فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ». قَالَ: فَدَعَا بَعْضِي رَطْبٍ فَشَقَّهُ بَائِثَتَيْنِ، ثُمَّ غَرَسَ عَلَى هَذَا وَاحِدًا، وَعَلَى هَذَا وَاحِدًا، ثُمَّ قَالَ: «لَعَلَّهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَنْبَسَا»²⁹.

23 سورة النحل: الآية 43

24 سورة التوبة: الآية 101 .

25 جامع البيان للطبري (445/14).

26 سورة الطور: الآية 47 .

27 سورة آل عمران: الآية 169.

28 الطبراني، المعجم الكبير، رقم (105/25)272، و للشهداء مكانة عظيمة عند الله سبحانه وتعالى، ويكرّمون بعد موتهم وصعود أرواحهم ودخولهم الجنة، وفي هذا الحديث يقول النبي صلى الله عليه وسلم عن أرواحهم: "أرواح المؤمنين". وفي رواية أبي داود: "إن أرواح الشهداء"، فالمراد بالمؤمنين الشهداء، "في أجواف طيرٍ خضرٍ"، بمعنى أن روح كل شهيد تحفظ في جوف طيرٍ من طيور الجنة لونه أخضر، قيل: تحفظ تلك الأرواح في خواص تلك الطيور، وأن الروح تنعم في خيال البرزخ "تعلّق في أشجار الجنة"، فيكون أكلها وزعيها ومأواها على شجر الجنة، فتأكل من ثمارها وتنعم فيها، وتظل الروح منعمة هكذا "حتى يرُدّها الله إلى أجسادها يوم القيامة"، فترجع كل روح إلى جسدها صاحبها يوم القيامة. .

29 البخاري، الصحيح: كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل البول برقم (88/1)215، ومسلم، الصحيح: كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه برقم (166/1)703، والعسيب : العصا من جريد النخل.

كما أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يَدْعُو فِي الصَّلَاةِ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا، وَفِتْنَةِ الْمَمَاتِ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْمَأْثَمِ وَالْمِعْرَمِ»³⁰. والشاهد فيه تَعَوُّذُهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - من عذاب القبر، ووردت أحاديث أخرى صحيحة تتضمن تَعَوُّذَهُ من عذاب القبر وفتنته.

كما ورد في حديث صحيح آخر: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ أَتَاهُ مَلَكٌ، فيقولُ لَهُ: ما كنتَ تَعْبُدُ؟ فَإِنَّ اللَّهَ هَدَاهُ قال: كنتُ أَعْبُدُ اللَّهَ، فيقولُ لَهُ: ما كنتَ تقولُ في هذا الرَّجُلِ؟ فيقولُ: هو عبدُ اللَّهِ ورسولُهُ، فما يُسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ غَيْرِهَا، فَيُطْلَقُ بِهِ إِلَى بَيْتٍ كَانَ فِي النَّارِ؛ فيقالُ لَهُ: هذا بَيْتُكَ كَانَ فِي النَّارِ، ولكنَّ اللَّهَ عَصَمَكَ وَرَجَمَكَ فَأَبْدَلَكَ بِهِ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ، فيقولُ: دَعَوْنِي حَتَّى أَذْهَبَ فَأُبَيِّتَ أَهْلِي، فيقالُ لَهُ اسْكُنْ. وَإِنَّ الْكَافِرَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ أَتَاهُ مَلَكٌ فَيَنْتَهَرُهُ...»³¹.

ورود في حديث: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ، وَإِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نَعَالِهِمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ فَيَقْعِدَانِهِ، فَيَقُولَانِ: ما كُنْتَ تَقُولُ في هذا الرَّجُلِ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ، فيقولُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، فيقالُ لَهُ: انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ قَدْ أَبْدَلَكَ اللَّهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الْجَنَّةِ، فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا - قَالَ فَتَادَهُ: وَذَكَرَ لَنَا: أَنَّهُ يُفْسَخُ لَهُ فِي قَبْرِهِ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى حَدِيثِ أَنَسٍ - قَالَ: وَأَمَّا الْمُنَافِقُ وَالْكَافِرُ فيقالُ لَهُ: ما كُنْتَ تَقُولُ في هذا الرَّجُلِ؟ فيقولُ: لا أدري كُنْتُ أَقُولُ ما يقولُ النَّاسُ، فيقالُ: لا دَرَيْتَ وَلَا تَلَبَّيْتَ، وَيُضْرَبُ بِمِطْرَاقٍ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً، فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ غَيْرَ الثَّقَلَيْنِ»³².

وملخص الكلام: أن إنكار نعيم القبر وعذابه مخالف للكتاب والسنة وإجماع الأمة، وسننقل بعض أقوال العلماء في المسألة كي لا يعتز أحد بكلام الكيالي، فقد قال الإمام الشافعي: "عذاب القبر حق، ومساءلة أهل القبور حق، والبعث حق، والحساب حق، والجنة والنار حق، وهذا في اعتقاد أئمة السلف"³³.

وقال الإمام أحمد حين سألَه حنبل فقال: قلت لأبي عبد الله أحمد بن حنبل في عذاب القبر، فقال: "هذه أحاديث صحاح نؤمن بها ونقرُّ بها، كلما جاء عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إسناد جيد أقرنا به، إذا لم نقر بما جاء به الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ودفعناه ورددناه رددنا على الله أمره إذ قال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ

30 مسلم، الصحيح: كتاب المساجد، باب ما يستعاذ منه في الصلاة برقم 1353(93/2).

31 مسلم، الصحيح: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار برقم 7395(161/8).

32 البخاري، الصحيح: كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر برقم 1308(462/1)، ومسلم، الصحيح: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار برقم 7395(161/8).

33 البيهقي، مناقب الشافعي، 15/1.

فَأَنْتَهُوْا ﴿٣٤﴾، وأما الإمام النووي فيقول: "مذهب أهل السنة إثبات عذاب القبر، وقد تظاهرت عليه دلائل الكتاب والسنة، وتظاهرت به الأحاديث الصحيحة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من رواية جماعة من الصحابة" ³⁵.

وقال الإمام القرطبي: "الإيمان بعذاب القبر وفنتته واجب، والتصديق به لازم حسب ما أخبر به الصادق، وبهذا نطقت الأخبار عن النبي المختار صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آناء الليل وأطراف النهار، وهذا مذهب أهل السنة، والذي عليه الجماعة من أهل الملة، ولم تفهم الصحابة الذين نزل القرآن بلسانهم ولغتهم من نبيهم غير ما ذكرنا، وكذلك التابعون من بعدهم" ³⁶.

وأما ابن تيمية فقال: "فأحاديث عذاب القبر ومساءلة منكر ونكير فكثيرة متواترة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" ³⁷. وبعد أن تناولنا بعضاً من أقوال أهل العلم في المسألة، لنتعرف على من قال بإنكار أحاديث عذاب القبر ونعيمه والذين حذا الكيالي حذوهم، الذين يصدق فيهم قول الإمام النووي: "المنكرون لعذاب ونعيمه وسؤال الملكين هم الخوارج والجهمية ومعظم المعتزلة" ³⁸.

وأما حكم إنكار عذاب القبر، فقد قال الإمام أحمد: "عذاب القبر حق، لا ينكره إلا ضال مضل" ³⁹، وقد أصدرت لجنة الفتوى الأسبق في الأزهر الشريف في رد على سؤال حول عذاب القبر جاء فيها: "نعيم القبر وعذابه ثابتان بأدلة كثيرة، فذلك ثابت في السنة وظاهر الآية، وأهل السنة مجمعون عليه" ⁴⁰.

إن المنكرين لعذاب القبر ونعيمه يريدون أن يشككوا المسلمين في سنة نبيهم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويزعمون أن كل ما لم يذكر في القرآن فهو باطل، ويكذبون ما ثبت في أحاديث النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصحيحة في مسألة إثبات نعيم القبر وعذابه، وهذا ضلال مبين، فإن السنة مبيّنة للقرآن، كما قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ⁴¹.

فالنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بيّن لنا ووضّح ما ورد في القرآن الكريم، فإن الله تعالى أمرنا في القرآن بإقامة الصلاة، لكنه لم يوضح لنا فيه كيفيتها، إلا أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وضّح لنا كيفيتها، وكذلك الحال بالنسبة للزكاة أمرنا في

34 سيد سابق، فقه السنة، 572/1، والآية من سورة الحشر: 7.

35 النووي، شرح صحيح مسلم، 200/17.

36 القرطبي، التذكرة 369/1.

37 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 285/4.

38 النووي، شرح صحيح مسلم، 22/9.

39 ابن القيم، الروح، 57/1.

40 فتاوى دار الإفتاء المصرية، ينظر موقع <https://www.youm7.com> على الشبكة العنكبوتية.

41 سورة النحل: الآية 44.

القرآن بإثباتها لكنه لم يوضح لنا صفتها فجاءت السنة فبيّنت ذلك، والأمثلة كثيرة، والمسلم يجب عليه أن يقبل السنة كما يقبل القرآن.

2.3. (المطلب الثالث): أدلة وجود البرزخ:

تبدأ حياة البرزخ بموت الإنسان إلى يوم القيامة، فأهل البرزخ لا مع أهل الدنيا يأكلون أو يشربون ولا مع أهل الآخرة يُعَمَّون أو يُعَذَّبون.

وإنّ ما يكون بعد الموت هو من الأمور الغيبية التي لا سبيل للعقل أو التجربة إلى معرفتها، بل مردّ ذلك إلى الله عالم الغيب والشهادة، فما أخبرنا به في كتابه أو سنة نبيه الصحيحة آمناً وصدّقنا به، وما كان غير ذلك تركناه. والذي بلغنا عن البرزخ أمور ثلاثة: ضغطة القبر، وسؤال الملكين، وعذاب القبر ونعيمه⁴².

والموت حقيقة مدركة لا يصحّ إنكارها من أحد من الناس مهما بلغ الإنسان من العلم والقوة. قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾⁴³، وقال: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾⁴⁴.

إنّ الله تعالى خلق الدور ثلاثاً دار الدنيا ودار البرزخ ودار القرار، وجعل لكل دار أحكاماً تختص بها وركب هذا الإنسان من بدن ونفس، وجعل أحكام دار الدنيا على الأبدان وجعل الأرواح تبعاً لها ... وجعل أحكام البرزخ على الأرواح، والأبدان تكون تبعاً لها ... فإذا كان يوم حشر الأجساد وقيام الناس من قبورهم صار الحكم والنعيم والعذاب على الأرواح والأجساد ظاهراً ابدياً أصلاً⁴⁵.

وقد وردت آيات في القرآن الكريم تدل على حياة البرزخ منها:

قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾⁴⁶. فهذه الآية تدلّ على أن الأموات في عالم البرزخ يتمنون الرجوع إلى الدنيا، وأنهم يعيشون في برزخ إلى يوم البعث، وهو يوم القيامة. كما ورد معناه في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾⁴⁷. وفي هذه الآية دليل واضح على أن الشهداء أحياء يُنعمون في قبورهم.

42 د. مصطفى الخن، مبادئ العقيدة الإسلامية ص321.

43 سورة آل عمران: الآية (185).

44 سورة النساء: الآية (78).

45 ابن القيم، الروح لابن القيم ص63.

46 سورة المؤمنون: الآية (100).

47 سورة آل عمران: الآية (169).

وورد قوله تعالى في آل فرعون: ﴿التَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾⁴⁸. وفي هذه الآية دليل واضح على أن هناك حياة برزخية وفيها يُعَذَّب الكفار في قبورهم، وفيها يُعَذَّب آل فرعون في الغداة والعشي، وأما يوم القيامة فعذابهم أشد.

وهناك آيات أخرى استدلت بها العلماء على حياة البرزخ؛ ولهذا فإنَّ عالم البرزخ لا شكَّ فيه، والإيمان بحياة البرزخ واجب، ولا يجوز جحوده؛ لأنَّ الإيمان به فرع عن الإيمان باليوم الآخر، وجزء لا يتجزأ عنه، والإيمان اليوم بالآخر وما يتفرع عنه جزء من الإيمان بالغيب، بل هو ركن من أركان الإيمان.

ومن الأحاديث الصحيحة الدالة على البرزخ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -: « إِنْ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ عَرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ ، إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ أَهْلِ النَّارِ ، فَيُقَالُ هَذَا مَقْعَدُكَ حَتَّى يَبْعَثَكَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ »⁴⁹.
ومما ينبغي أن يُعلم أنَّ عذاب القبر ونعيمه، اسم لعذاب البرزخ ونعيمه وهو ما بين الدنيا والآخرة. وأدلة حياة البرزخ والنعيم أو العذاب فيه هي نفسها أدلة عذاب القبر ونعيمه؛ والبرزخ يندرج تحته أمران: فتنة القبر، وعذاب القبر ونعيمه.

والمراد بفتنة القبر: سؤال الملكين، وأما عذاب القبر ونعيمه، فهو أن يُنعم الميت أو يُعَذَّب في قبره بحسب أعماله. ومما يدلُّ على أنَّ فتنة القبر، وعذابه أمران مختلفان حديث النبي - ﷺ - الثابت في الاستعاذة من فتنة القبر وعذاب القبر وعذاب النار⁵⁰.

ومن الأدلة على فتنة القبر: قوله تعالى: ﴿يَتَّبِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾⁵¹. وقد فسر النبي - ﷺ - هذه الآية بقوله: « فِي الْقَبْرِ إِذَا قِيلَ لَهُ: مَنْ رَبُّكَ؟ وَمَا دِينُكَ؟ وَمَنْ نَبِيُّكَ؟ »⁵².

ومن الأدلة على ذلك من الحديث: ما ورد في صحيح البخاري عن أسماء بنت أبي بكر، أنها قالت: «أُتِيتُ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ - ﷺ - حِينَ حَسَقَتِ الشَّمْسُ، فَإِذَا النَّاسُ قِيَامٌ يُصَلُّونَ، وَإِذَا هِيَ قَائِمَةٌ تُصَلِّي. فَقُلْتُ: مَا لِلنَّاسِ؟ فَأَشَارَتْ بِيَدِهَا نَحْوَ السَّمَاءِ، وَقَالَتْ: سُبْحَانَ اللَّهِ. فَقُلْتُ: آيَةٌ؟ فَأَشَارَتْ أَيْ نَعَمْ. فَقُمْتُ حَتَّى بَحَلَّانِي الْعُشْيُ، وَجَعَلْتُ أَصْبُ

48 سورة غافر: الآية (46).

49 البخاري، الصحيح: كتاب الجنائز، باب الميت يعرض عليه بالغداة والعشي برقم 1313 (464/1).

50 من ذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الدعوات، باب الاستعاذة من فتنة الغي برقم 6015 (2344/5): «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ النَّارِ وَمِنْ عَذَابِ النَّارِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْقَبْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْغَيِّ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْفَقْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ». وينظر: التمهيد لابن عبد البر (253-252/22).

51 سورة إبراهيم: الآية (27).

52 الترمذي، السنن برقم 3120 (295/5)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

فَوْقَ رَأْسِي مَاءً. فَلَمَّا انْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - حَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: « مَا مِنْ شَيْءٍ كُنْتُ لَمْ أَرَهُ، إِلَّا قَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هَذَا، حَتَّى الْجَنَّةُ وَالنَّارُ، وَلَقَدْ أُوجِيَ إِلَيَّ أَنْكُمْ تُفْتَنُونَ فِي الْقُبُورِ مِثْلُ - أَوْ: قَرِيباً مِنْ - فِتْنَةِ الدَّجَالِ - "لَا أَذْرِي أَيَّ ذَلِكَ" قَالَتْ أَسْمَاءُ: يُؤْتَى أَحَدُكُمْ، فَيُقَالُ: مَا عَلِمَكَ بِهَذَا الرَّجُلِ؟ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ - أَوْ: الْمُؤْمِنَةُ، "لَا أَذْرِي أَيَّ ذَلِكَ" قَالَتْ أَسْمَاءُ: فَيَقُولُ: هُوَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى، فَأَجَبْنَا وَأَمَنَّا وَاتَّبَعْنَا. فَيُقَالُ: نَمَّ صَالِحًا، فَقَدْ عَلِمْنَا إِنْ كُنْتَ لَمُؤْمِنًا، وَأَمَّا الْمُنَافِقُ - أَوْ: الْمُرْتَابُ - "لَا أَذْرِي أَيَّ ذَلِكَ". قَالَتْ أَسْمَاءُ: فَيَقُولُ: لَا أَذْرِي، سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُه »⁵³.

وهذا الحديث يُراد به سؤال الملكين للعبد في القبر، والأحاديث في فتنه القبر ثابتة متواترة، كما صرح بذلك جمع من العلماء منهم ابن عبد البر في شرحه للحديث، إذ يقول: (وأما قوله: « إِنَّكُمْ تُفْتَنُونَ فِي قُبُورِكُمْ » فإنه أراد فتنه الملكين منكر ونكير حين يسألان العبد من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ فالآثار بذلك متواترة، وأهل السنة والجماعة وهم أهل الحديث والرأي في أحكام شرائع الإسلام كلهم مُجمعون على الإيمان والتصديق بذلك، إلا أنهم لا يتكلفون فيه شيئاً، ولا ينكره إلا أهل البدع)⁵⁴.

كما قال بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقد تواترت الأحاديث عن النبي - ﷺ - في هذه الفتنه)⁵⁵.

ومن الأدلة على فتنه القبر وعذابه ونعيمه الإجماع:

ومن نقل الإجماع على ذلك أبو الحسن الأشعري، إذ يقول: (وأجمعوا على أن عذاب القبر حق، وأن الناس يفتنون في قبورهم، بعد أن يحيييون فيها ويسألون، فيثبت الله من أحبّ تنبيته)⁵⁶.

ومن نقل الإجماع على ذلك أبو القاسم التيمي⁵⁷، إذ يقول في عقيدة أهل السنة: (والمؤمنون كلهم يَرَوْنَ اللَّهَ بغير حجاب، ويكلمهم بلا ترجمان، ويؤمنون بملائكة الله، وكتبه، ورسله، وبالقدر خيره وشره، وبسؤال القبر)⁵⁸.

وقال الإمام أحمد - رحمه الله تعالى -: (والإيمان بعذاب القبر، أن هذه الأمة تُفَتَّنُ في قبورها، وتُسأل عن النبي - ﷺ -، ويأتيه منكر ونكير كيف شاء الله - ﷻ -، وكما أراد، الإيمان بذلك والتصديق)⁵⁹.

53 البخاري، الصحيح: كتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ إلا من الغشي المنقل برقم (182/79/1).

54 ابن عبد البر، الاستذكار (423/2).

55 ابن تيمية، مجموع الفتاوى (257/4).

56 أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل النغر (279/1).

57 هو أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي، الملقب بقوام السنة. قال فيه ابن منده: "كان حسن الاعتقاد، جميل الطريقة، قليل الكلام"، ت(535هـ). ينظر: تاريخ نيسابور (83/1)، وطبقات الحفاظ للذهبي (150/2).

58 قوام السنة، المحجة في بيان المحجة (434/2).

59 اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة (185/1).

وقال ابن أبي عاصم: (وفي المسألة أخبار ثابتة، والأخبار التي في المسألة في القبر منكر ونكير أخبار ثابتة توجب العلم، فنرغب إلى الله أن يثبتنا في قبورنا عند مسألة منكر ونكير، ﴿بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾⁶⁰).

وقال البربخاري⁶¹: (والإيمان بعذاب القبر، ومنكر ونكير)⁶².

وقال الآجري⁶³: (باب ذكر الإيمان والتصديق بمسألة منكر ونكير)⁶⁴.

وأما كيفية حدوث فتنة القبر، فلا نعلم منها إلا ما أخبرنا الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - به، فقد جاءت بعض الأحاديث مصرحة بشيء من ذلك، منها حديث النبي - ﷺ - : « الْعَبْدُ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ، وَتَوَلَّى وَدَهَبَ أَصْحَابُهُ حَتَّى إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ، أَنَاهُ مَلَكَانِ فَأَقْعَدَاهُ فَيَقُولَانِ لَهُ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ مُحَمَّدٍ - ﷺ - ؟ فَيَقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ. فَيَقَالُ: انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ، أَبَدَلَكَ اللَّهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الْجَنَّةِ - قَالَ النَّبِيُّ - ﷺ: فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا - وَأَمَّا الْكَافِرُ - أَوِ الْمُنَافِقُ - فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي، كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ. فَيَقَالُ: لَا دَرَيْتَ وَلَا تَلَيْتَ. ثُمَّ يُضْرَبُ بِمِطْرَقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ صَرْبَةً بَيْنَ أُذُنَيْهِ، فَيَصْبِيحُ صَبِيحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ إِلَّا الثَّقَلَيْنِ »⁶⁵.

ومن المعلوم أن من الطوائف الإسلامية من أنكر إقعاد الميت في قبره مطلقاً، واستندوا في ذلك إلى شبهات عقلية، قال ابن تيمية: (والناس في مثل هذا على ثلاثة أقوال: منهم من ينكر إقعاد الميت مطلقاً؛ لأنه قد أحاط ببدنه من الحجارة والتراب ما لا يمكن قعوده معه، وقد يكون في صخر يطبق عليه، وقد يوضع على بدنه ما يكشف، فيوجد بحاله، ونحو ذلك؛ ولهذا صار بعض الناس إلى أنَّ عذاب القبر إنما هو على الروح فقط، كما يقوله ابن ميسرة⁶⁶ وابن حزم، وهذا قول منكر عند عامة أهل السنة والجماعة. وصار آخرون إلى أنَّ نفس البدن يقعد على ما فهموه من التصوص، وصار آخرون يحتجّون بالقدرة وبحجر الصادق، ولا ينظرون إلى ما يعلم بالحس والمشاهدة، وقدرة الله حق، وخبر الصادق حق؛ لكنّ الشأن في فهمهم)⁶⁷.

60 سورة إبراهيم: الآية (27). ابن أبي عاصم، السنة (419/2).

61 هو أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربخاري، إمام من الأئمة العارفين، وأحد الحفاظ للمقتنين، والثقات المأمونين، كان صاحب مجاهدات في الدين كثيرة، حتى كان مخالفوه يعيظون قلب السلطان عليه. ت(329هـ). ينظر: ابن أبي يعلى، طبقات الختابة (18/2-45).

62 البربخاري، شرح السنة ص43.

63 هو أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله، جمع بين العلم والزهد، المحدث الفقيه، العالم العامل، القدوة، صاحب سنة واتباع، صنف تصانيف كثيرة. ت(360هـ). ينظر: ابن خلكان، وفیات الأعيان (292/4)، والذهبي، طبقات الحفاظ (99/3).

64 الآجري، الشريعة (1288/3).

65 البخاري، الصحيح: كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر برقم 1308 (462/1).

66 هو إبراهيم ابن ميسرة الطائفي، الفقيه، نزيل مكة، حدّث عن أنس بن مالك، وطاووس وغيرهما، وحدّث عنه شعبة وابن جريح والثوري وابن عيينة وغيرهم، ثقة له نحو ستين حديثاً، ت(132هـ). ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (272/6)، وابن حجر، تهذيب التهذيب (172/1).

67 ابن تيمية، مجموع الفتاوى (525/5).

وأهل السنّة والجماعة يثبتون ما جاء في الأحاديث الشريفة، بينما يزعم المعتزلة أنّهم يُثبتون سؤال الملكين، إلا أنّهم حقيقة لا يثبتون فتنة القبر، فهم يرون أنّ العذاب يقع بين النفختين، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (وأما الوقت الذي يثبت فيه التعذيب، وتعيين ذلك، فمما لا طريق إليه، ومن الجائز أن يكون بين النفختين)⁶⁸. وقال كذلك: (ما قدمناه من الدلالة يدلّ على العذاب، ولا بدّ له من مُعَذَّب، ثمّ إنّ المُعَذَّب يجوز أن يكون هو الله تعالى، ويجوز أن يكون غيره، هذا في العقل، غير أنّ السمع ورد بأنّه يكلّ ذلك إلى ملكين: يُسمى أحدهما منكراً والآخر نكيراً)⁶⁹.

وقد جاء في الحديث أنّ الروح تُعاد للبدن عند السؤال، بعد أنّ فارقت بالموت، حيث أنّ الروح لا تنفى بالموت، حتى إذا فارقت الجسد تلقّتها ملائكة الرحمة أو ملائكة العذاب، ليبصعوا بها، ثم تعود الروح إلى الجسد حال سؤال الملكين، إلا أنّ عودتها هذه تختلف عن الإعادة المألوفة في الدنيا؛ لما جاء في الحديث عن البراء بن عازب، قال: "خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ - ﷺ - ، فِي جَنَازَةِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَأَتَيْنَاهُ إِلَى الْقَبْرِ وَلَمَّا يُلْحَدُ، فَجَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - ، وَجَلَسْنَا حَوْلَهُ، كَأَنَّ عَلَى رُؤُوسِنَا الطَّيْرَ، وَفِي يَدِهِ عَوْذٌ يَنْكُثُ فِي الْأَرْضِ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ، فَقَالَ: «اسْتَعِيدُوا بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ مَرَّتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثًا»، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ إِذَا كَانَ فِي انْقِطَاعٍ مِنَ الدُّنْيَا وَإِقْبَالٍ مِنَ الْآخِرَةِ، نَزَلَ إِلَيْهِ مَلَائِكَةٌ مِنَ السَّمَاءِ بِبُضِّ الْوُجُوهِ، كَأَنَّ وَجُوهَهُمُ الشَّمْسُ مَعَهُمْ كَثْرًا مِنْ أَكْثَانِ الْجَنَّةِ، وَخُتُوطٌ مِنْ خُتُوطِ الْجَنَّةِ، حَتَّى يَجْلِسُوا مِنْهُ مَدَّ الْبَصَرِ، ثُمَّ يَجِيءُ مَلِكُ الْمَوْتِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ، حَتَّى يَجْلِسَ عِنْدَ رَأْسِهِ، فَيَقُولُ: أَيَّتُهَا النَّفْسُ الطَّيِّبَةُ، أَخْرِجِي إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ». قَالَ: «فَتَخْرُجُ تَسْبِيلًا كَمَا تَسْبِيلُ الْقُطْرُ مِنْ فِي السَّمَاءِ، فَيَأْخُذُهَا فَإِذَا أَخَذَهَا لَمْ يَدْعُوهَا فِي يَدِهِ طَرْفَةً عَيْنٍ حَتَّى يَأْخُذُوهَا، فَيَجْعَلُوهَا فِي ذَلِكَ الْكَفَنِ، وَفِي ذَلِكَ الْخُتُوطِ، وَيَخْرُجُ مِنْهَا كَأَطِيبٍ نَفْحَةٍ مِنْكِ وَجِدَتْ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ». قَالَ: «فَيَصْعَدُونَ بِهَا، فَلَا يَمُوتُونَ، يَعْنِي بِهَا، عَلَى مَلَأٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، إِلَّا قَالُوا: مَا هَذَا الرُّوحُ الطَّيِّبُ؟ فَيَقُولُونَ: فَلَانُ بْنُ فُلَانٍ، بِأَحْسَنِ أَسْمَائِهِ الَّتِي كَانُوا يُسَمُّونَهُ بِهَا فِي الدُّنْيَا، حَتَّى يَنْتَهُوا بِهَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَيَسْتَفْتَحُونَ لَهُ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ، فَيَسْتَبِيعُهُ مِنْ كُلِّ سَمَاءٍ مُقَرَّنُوهَا إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي تَلِيهَا، حَتَّى يَنْتَهَى بِهِ إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ، فَيَقُولُ اللَّهُ - ﷻ - : اسْتَبْنُوا كِتَابَ عَبْدِي فِي عِلِّيَّيْنِ، وَأَعِيدُوهُ إِلَى الْأَرْضِ، فَإِنِّي مِنْهَا خَلَقْتُهُمْ، وَفِيهَا أُعِيدُهُمْ، وَمِنْهَا أُخْرِجُهُمْ تَارَةً أُخْرَى». قَالَ: «فَتُعَادُ رُوحُهُ فِي جَسَدِهِ، فَيَأْتِيهِ مَلَكَانِ، فَيُجْلِسَانِهِ، فَيَقُولَانِ لَهُ: مَنْ رُبُّكَ؟»...⁷⁰.

68 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص732.

69 المصدر السابق نفسه ص734.

70 أحمد، المسند برقم 18534(499/30)، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، رجاله رجال الصحيح. وابن أبي شيبه، المصنف 256/3 و257، وهناد، "الزهد" (206/1)، والمروزي، الزوائد على "الزهد" لابن المبارك برقم 430/1)، والدارمي، "الرد على الجهمية" برقم 110 ص(68)، وأبو داود، السنن برقم 4753(131/7)، والطبري، "التفسير" برقم 20764(594/16)، و "تهذيب الآثار" برقم 494/2)721، وابن خزيمة، "التوحيد" (273/1)، والأجري، "الشرعة" ص(1294)، وابن منده، "الإيمان" برقم 1064(962/2)، واللالكائي، "شرح أصول اعتقاد أهل السنة" برقم 2140(1207/6)، والبيهقي، "إنبات عذاب القبر" برقم 240 ص(136)، و "شعب الإيمان" برقم 395(355/1) من طريق أبي معاوية، بهذا الإسناد. قال البيهقي في "الشعب": هذا حديث صحيح الإسناد، وقال ابن منده: هذا إسناد متصل مشهور، رواه جماعة عن البراء، وكذلك رواه عدة عن الأعمش، وعن المنهال بن عمرو، والمنهال: هو الأسدي، مولاهم، الكوفي، أخرج عنه البخاري ما تفرد به، وزاذان أخرج عنه مسلم. وروي هذا الحديث عن جابر، وأبي هريرة، وأبي سعيد، وأنس بن مالك، وعائشة - ﷺ - .

قال ابن القيم - رحمه الله -: (وذهب إلى القول بموجب هذا الحديث جميع أهل السنة والحديث من سائر الطوائف) ⁷¹. وقال: (هذا حديث ثابت مشهور مستفيض صححه جماعة من الحفاظ، ولا نعلم أحداً من أئمة الحديث طعن فيه، بل روه في كتبهم، وتلقوه بالقبول، وجعلوه أصلاً من أصول الدين في عذاب القبر ونعيمه، ومساءلة منكر ونكير، وقبض الأرواح، وصعودها إلى بين يدي الله، ثم رجوعها إلى القبر) ⁷².

إلا أن ابن حزم أنكر عودة الروح للجسد قبل يوم القيامة، فقال: (فَصَحَّ بِنَصِّ الْقُرْآنِ أَنَّ رُوحَ مَنْ مَاتَ لَا يَرْجِعُ إِلَى جَسَدِهِ إِلَّا إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى، وهو يوم القيامة) ⁷³، واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَاهُ أُمَّتَيْنِ وَأَحْيَيْنَاهُ أُمَّتَيْنِ﴾ ⁷⁴. وقال: (لو كان الميت يحيا في قبره لكان الله قد أماننا ثلاثاً وأحياناً ثلاثاً) ⁷⁵.

قال ابن حزم: (وهذا حق لا يدفع عذاب القبر؛ لأنّ فتنة القبر وعذابه، والمساءلة إنّما هي للروح فقط بعد فراقه للجسد إثر ذلك، فُبر أو لم يُفبر) ⁷⁶.

وقد ردّ عليه ابن القيم، فقال: (مَنْ ظَنَّ أَنَّ الْمَيِّتَ يَحْيَا فِي قَبْرِهِ فَخَطَأٌ فَهَذَا فِيهِ إِجْمَالٌ إِنْ أَرَادَ بِهِ الْحَيَاةَ الْمَعْهُودَةَ فِي الدُّنْيَا الَّتِي تَقُومُ فِيهَا الرُّوحُ بِالْبَدَنِ وَتَدْبِرُهُ وَتَتَصَرَّفُهُ وَتَحْتَاجُ مَعَهَا إِلَى الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ فَهَذَا خَطَأٌ كَمَا قَالَ، وَالْحَسَنُ وَالْعَقْلُ يَكْذِبُهُ كَمَا يَكْذِبُهُ النَّصُّ وَإِنْ أَرَادَ بِهِ حَيَاةً أُخْرَى غَيْرَ هَذِهِ الْحَيَاةِ، بَلْ تُعَادُ إِلَيْهِ إِعَادَةٌ غَيْرَ الْإِعَادَةِ الْمَأْلُوفَةِ فِي الدُّنْيَا؛ لِيَسْأَلَ وَيَمْتَحَنَ فِي قَبْرِهِ فَهَذَا حَقٌّ وَفِيهِ خَطَأٌ، وَقَدْ دَلَّ عَلَيْهِ النَّصُّ الصَّحِيحُ الصَّرِيحُ) ⁷⁷.

واحتجّ ابن حزم كذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ ⁷⁸، فقال: (نفى السمع عن الأجساد التي في القبور، وأثبت السمع لأرواح أهل بدر) ⁷⁹.

ورُدّ بأن: (سِياقُ الْآيَةِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهَا أَنَّ الْكَافِرَ الْمَيِّتَ الْقَلْبُ لَا تَقْدِرُ عَلَى إِسْمَاعِهِ إِسْمَاعاً يَنْتَفِعُ بِهِ كَمَا أَنَّ مَنْ فِي الْقُبُورِ لَا تَقْدِرُ عَلَى إِسْمَاعِهِمْ إِسْمَاعاً يَنْتَفِعُونَ بِهِ، وَلَمْ يُرَدْ - سُبْحَانَهُ - أَنَّ أَصْحَابَ الْقُبُورِ لَا يَسْمَعُونَ شَيْئاً الْبَتَّةَ، كَيْفَ وَقَدْ أَخْبَرَ النَّبِيُّ أَنَّهُمْ يَسْمَعُونَ خَفَقَ نَعَالِ الْمَشْيَعِينَ، وَأَخْبَرَ أَنَّ قَتْلَى بَدْرَ سَمِعُوا كَلَامَهُ وَخَطَابَهُ وَشَرَعَ السَّلَامَ عَلَيْهِمْ بِصِيغَةِ الْخُطَابِ لِلْحَاضِرِ الَّذِي يَسْمَعُ، وَأَخْبَرَ أَنَّ مَنْ سَلِمَ عَلَى أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ) ⁸⁰.

⁷¹ ابن القيم، الروح ص42.

⁷² المصدر نفسه ص48.

⁷³ ابن حزم، الفصل (56/4).

⁷⁴ سورة غافر: الآية (11).

⁷⁵ ابن حزم، الفصل (56/4).

⁷⁶ ابن حزم، الفصل (56/4)، وينظر: ابن القيم، الروح ص42.

⁷⁷ ابن القيم، الروح ص43.

⁷⁸ سورة فاطر: الآية (22).

⁷⁹ ابن حزم، الفصل (56/4).

⁸⁰ ابن القيم، الروح ص45.

واحتج ابن حزم كذلك بتضعيف الزيادة التي وردت في حديث البراء بن عازب؛ لأنها من طريق المنهال بن عمرو وحده، وليس بالقوي؛ تركه شعبة وغيره⁸¹.

وردّ عليه ابن القيم، فقال: (فهذا من مجازفاته -رحمه الله تعالى-، فالحديث صحيح لا شك فيه، وقد رواه عن البراء غير زاذان، منهم عدي بن ثابت، ومحمد بن عقبة، ومجاهد)⁸².

ومن الردود الحديثة على تفسير الكيالي للآيات:

قال بعض أهل العلم: " لا يزال الخلط مستمراً في تفسير كتاب الله تعالى وَلَيَّ أَعْنَاقُ النُّصُوصِ - آيات الذكر الحكيم - تحت ما يسمى "الإعجاز العلمي" في نصوص الوحي الذي أصبح كالأمر مباحاً يرتفع فيه من يشاء، ومن رواد هذا الضلال على منصور الكيالي الذي لا يتردد في إخضاع عالم الغيب، بأركانه ونصوص الوحي الشريف بقوانينه إلى عالم الشهادة، وليته حتى في هذه المفردات السقيمة على ما فيها من ضلال يلتزم حتى بقواعد وقوانين المنهج العلمي التجريبي، بل يلقي الكلام إلقاء الواثق من صواب فكرته" يقول: " وهذا يوقع كثيراً من المشاهدين في اللبس مع افتقاره إلى معرفة أسهل قواعد التفسير وأصوله الكبرى"⁸³.

3. (المبحث الثالث):

3.1. (المطلب الأول): نفي وجود يأجوج ومأجوج، وتكذيبه القرآن والسنة:

يأجوج ومأجوج: اُثْنَانِ من البشر موجودتان، يتميزان عن بقية البشر بالاجتياح المروع، والكثرة الكثيرة في العدد، والتخريب والإفساد في الأرض بصورة لم يسبق لها مثيل⁸⁴

قال ابن كثير: (وهم يشبهون الناس كأبناء جنسهم من الأتراك⁸⁵ المخرومة عيونهم، الزلف أنوفهم، الصهب شعورهم، على أشكالهم وألوانهم، ومن زعم أن منهم الطويل الذي كالنخلة السحوق أو أطول، ومنهم القصير الذي هو كالشيء الحقيق، ومنهم من له أذنان يتغطى بإحدهما ويتوطى بالأخرى، فقد تكلف ما لا علم له به، وقال ما لا دليل عليه)⁸⁶.

⁸¹ ينظر: ابن حزم، الفصل (57/4).

⁸² ابن القيم، الروح ص(46).

⁸³ من مقالة على الانترنت للشيخ عبد الرحمن الشهري أستاذ القرآن وعلومه بجامعة الملك سعود، مدير عام مركز تفسير للدراسات القرآنية . ومن شاء الاطلاع <https://www.eltwhed.com>.

⁸⁴ يأجوج ومأجوج لغة: اسمان أعجميان أو عريّان مشتقان من أجيج النار، أي: من التهايم، ومن الماء الأجاج، وهو الشديد الملوحة والحرارة. فشبهوهم بالنار المضطربة للتأججة، وبالمياه الحارة المحرقة للموجة؛ لكثرة تقلبهم، واضطرابهم، وتخريبهم، وإفسادهم في الأرض. ينظر: الجوهرى، الصحاح، مادة (أ ز ج) (298/1)، وخمس العلوم، حرف الجيم(9/6185)، و ابن منظور، لسان العرب، فصل الألف(31/1)، وأبو البقاء، حياة الحيوان الكبرى، باب الباء(2/553)، والزبيدي، تاج العروس، مادة (أ جج) (400/5).

⁸⁵ الأتراك: ليس المقصود بهم الترك الحاليون، بل المغول - والله أعلم -

⁸⁶ ابن كثير، النهاية في الفتن والملاحم (201/1)، وينظر: التوجري، إتحاف الجماعة (165/3).

وقال في موضع آخر: (وهكذا من زعم أنهم على أشكال مختلفة وأطوال متباينة جداً. فمنهم من هو كالنخلة السحق. ومنهم من هو غاية في القصر. ومنهم من يفترش أذنًا من أذنيه ويتغطى بالأخرى فكل هذه أقوال بلا دليل ورجم بالغيب بغير برهان. والصحيح أنهم من بني آدم وعلى أشكالهم وصفاتهم، وقد قال النبي - ﷺ - : « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَطُولُهُ سِتُونَ ذِرَاعًا »⁸⁷، ثُمَّ لَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ حَتَّى الْآنَ)⁸⁸.

إلا أنهم كثيرو العدد، ويدل على ذلك ما ورد في الحديث الصحيح أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قال: « سَيُوقَدُ الْمُسْلِمُونَ مِنْ قِسِيٍّ يَأْجُوجٌ وَمَأْجُوجٌ وَنُشَاجِجٌ وَأُتْرِسْتَهَمٌ، سَبْعَ سِنِينَ »⁸⁹.

ويأجوج ومأجوج وصفاتهم من أمور الغيب التي لا طريق لمعرفة إلا بطريق الكتاب والسنة، والذي يتضح من النصوص أن يأجوج ومأجوج من البشر، إلا أنهم يمتازون عن البشر بعددهم الهائل جداً، وبالتخريب والإفساد في الأرض.

وصفاتهم مشابهة لصفات البشر، وما يدل على ذلك الحديث الصحيح: « يَقُولُ اللَّهُ - ﷻ - : يَا آدَمُ، فَيَقُولُ: لَبَيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْحَيُّ فِي يَدَيْكَ، - قَالَ - يَقُولُ: أَخْرِجْ بَعَثَ النَّارَ. قَالَ وَمَا بَعَثَ النَّارَ؟ قَالَ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تَسْعِمَائَةٍ وَتَسَعَةً وَتَسْعِينَ. قَالَ: فَذَاكَ حِينَ يَشِيبُ الصَّغِيرُ، وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا، وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ». قَالَ: فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَئِنَّا ذَلِكَ الرَّجُلُ؟ فَقَالَ: « أَبَشِّرُوا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ أَلْفًا وَمِنْكُمْ رَجُلٌ »⁹⁰.

إذن فيأجوج ومأجوج قبيلتان من ذرية آدم تسميان بهذا الاسم، وهم كغيرهم من بني آدم يأكلون ويشربون ويتناكحون ويتناسلون ويموتون، وخروجهم في آخر الزمان ثابت بالأحاديث الصحيحة المتواترة.

3.2. (المطلب الثاني): آثار هذه الشبهة

إنَّ محاولة تأويل ذلك بأن لفظ يأجوج ومأجوج المقصود به كل قوم لا نظام لهم بحيث يعيشون حياة الهمجية والفوضى تأويل فاسد، بل هو في الحقيقة تحريف للكلم عن مواضعه وليس من التأويل في شيء. ومن أنكر خروج يأجوج ومأجوج وأنكر الأحاديث الواردة في شأنهم فإنه يعرف بضلال مسلكه هذا وخطورته، ويبين له الحق والصواب، والكيالي ومن ذهب مذهبه بتأويلهم لأدلة خروج يأجوج ومأجوج صاروا إلى إنكار أمر من

87 البخاري، الصحيح: كتاب الأنبياء، باب "قول الله تعالى" برقم 3148(1210/3). ولفظه عند البخاري: « خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَطُولُهُ سِتُونَ ذِرَاعًا ».

88 ابن كثير، البداية والنهاية(110/2).

89 ابن ماجه، السنن برقم 4076(197/5)، وصححه الشيخ شعيب الأرناؤوط .

90 البخاري، الصحيح: كتاب الرقاق، باب "قوله - ﷻ - : « إِنَّ زُرَّارَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ » [الحج: 1] برقم 6165(2392/5)، ومسلم، الصحيح:

كتاب الإيمان، باب "قوله يقول الله لآدم: أخرج بعث النار" برقم 554(139/1).

أمر الغيب الذي أمرنا بالإيمان به، وهذا فيه خطر كبير على عقيدة المسلم، وهذا المنهج - لو سلم له - فإنه يؤدي إلى فتح الباب على مصراعيه لكل صاحب هوى لحمل النصوص على غير معناها الظاهر والمراد بلا قرينة، مما يؤدي إلى بطلان أكثر مسائل الإيمان، ومعلوم خطر مثل هذا الأمر.

لقد صحت وتواترت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في خروج يأجوج ومأجوج آخر الزمان، و كل هذا ثابت بالأحاديث الصحيحة المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنكارها ضلال نسأل الله العافية والسلامة، فيأجوج ومأجوج ليس فيهم شك ولا ريب، قد تواترت فيهم الأخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

ووقت خروج يأجوج ومأجوج غيب علمه عند الله، ومن ادعى تحديده فإنه مخطئ واهم؛ كما فعل ذلك بعض المشتغلين بتجميعات الأرقام زعمًا منهم أن فيها إعجازًا عددياً في القرآن الكريم، ومنهم الكيالي صاحب كتاب: "نهاية العالم" الذي قال: "يأجوج ومأجوج سيظهرون كما خطط الله في سنة (1700هـ)، ومذكورون في القرآن في سورة الكهف (94)، وسورة الأنبياء (96)، ولو عدت الآيات في سورة الكهف من الآية (95) حتى نهاية السورة ستجدهم (17) آية، ولو عدت الآيات من الأنبياء (96) وحتى نهاية السورة ستجدها (17)، وهذه علامة حسائية من القرآن على أن يأجوج ومأجوج سيظهرون في القرن السابع عشر هجري"⁹¹، إلى آخر ذلك من الترهات المذكورة كما تجده في موقع دبلو دبلو....، وهذه من المواقع المغرضة التي فيها الخلط والدجل والكذب والتخرس، والقول على الله بغير علم. وعدد من الكتب التي تتكلم عن نهاية الزمان أو نهاية التاريخ، أو أشرار الساعة، مذكور فيها أشياء من هذا القبيل⁹².

وهؤلاء المتخرسون يقولون على الله بلا علم، فلا يعتز مغترّ بكلامهم؛ لأنهم بكلامهم هذا يكذبون أمورًا وردت الأدلة الشرعية بإثباتها.

3.3. (المطلب الثالث): الرد عليها

الأدلة من الكتاب والسنة ليست قليلة على خروج يأجوج ومأجوج في آخر الزمان وعُدَّ هذا من علامات الساعة الكبرى التي تدل على اقترابها، وهو من الغيب الذي أمرنا بالإيمان به، ومن الأدلة عليه من القرآن موضعان وردا في القرآن الكريم :

أولاً: قوله - تعالى - في سورة الكهف: ﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا * حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا * قَالُوا يَا ذَا الْقُرُونَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ

⁹¹ ينظر: موقع الشيخ محمد صالح المنجد على الانترنت <https://almunajjid.com>

⁹² المصدر نفسه.

بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا * قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا * آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا * فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا * قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا * وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا ﴿٩٣﴾.

ثانيًا: قوله - تعالى - في سورة الأنبياء: ﴿ حَتَّى إِذَا فُيِّتَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ ﴾ * واقترَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ ﴿٩٤﴾.

أما الأحاديث، فمنها:

حديث زينب بنت جحش - رضي الله عنها - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دخل يوما فرعًا يقول: "لا إله إلا الله، ويل للعرب من شر قد اقترب، فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه". وحلق بإصبعيه الإبهام والتي تليها، قالت زينب بنت جحش: فقلت: يا رسول الله، أفنهلك وفيينا الصالحون؟ قال: "نعم، إذا كثرت الخبث"⁹⁵.

ومنها - أيضًا - حديث النواس بن سميان الذي فيه ذكر الدجال، وفيه أن الله "أوحى الله إلى عيسى إني قد أخرجت عبادًا لي لا يدان لأحد بقتلهم، فحرز عبادي إلى الطور. ويبعث الله يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون فيمر أولائهم على بحيرة طبرية⁹⁶، فيشربون ما فيها ويمر آخرهم، فيقولون: لقد كان بهذه مرة ماء. ويحصر نبي الله عيسى وأصحابه حتى يكون رأس الثور لأحدهم خيرًا من مائة دينار لأحدكم اليوم، فيرغب نبي الله عيسى وأصحابه، فيرسل الله عليهم النَّعْفَ في رقابهم، فيصبحون فرسى كموت نفس واحدة، ثم يهبط نبي الله عيسى وأصحابه إلى الأرض فلا يجدون في الأرض موضع شبر إلا ملأه زهمهم وتنتهم فيرغب نبي الله عيسى وأصحابه إلى الله، فيرسل الله طيرًا كأعناق البخت، فتحملهم فطرحهم حيث شاء الله، ثم يرسل الله مطرًا لا يكن منه بيت مدر ولا وبر، فيغسل الأرض حتى يتركها كالزلفة، ثم يقال للأرض أنبتي ثمرتك وردي بركتك. فيومئذ تأكل العصابة من الرمانة، ويستظلون بقحفها، ويبارك في الرسل، حتى إن اللقحة من الإبل لتكفي الفقام من الناس، واللقحة من البقر لتكفي القبيلة من الناس، واللقحة من الغنم لتكفي الفخذ من الناس فبينما هم كذلك إذ بعث الله ريحًا طيبة، فتأخذهم تحت آباطهم، فتقبض روح كل مؤمن وكل مسلم، ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج الحمر فعليهم تقوم الساعة"⁹⁷.

⁹³ سورة الكهف: الآيات (92 - 99) .

⁹⁴ سورة الأنبياء: (96 - 97).

⁹⁵ البخاري، الصحيح: كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم برقم 100 (1 / 50) ، و مسلم، الصحيح: كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان برقم 13 (4 / 2058).

⁹⁶ بحيرة طبرية: وهي نحو من عشرة أميال في ستة أميال، كالبركة، تحيط بها الجبال ويصب فيها فضلات أنهر كثيرة تجري من جهة بانياس والساحل والأردن الأكبر، وينفصل منها نهر عظيم فيسقي أرض الأردن الأصغر، وهو بلاد الغور، ويصب في البحيرة المنتنة قرب أريحا. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان (352/1).

⁹⁷ مسلم، الصحيح: كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب "ذكر الدجال وصفته وما معه" برقم 7560 (8/197).

كما جاءت أحاديث كثيرة تثبت خروج يأجوج ومأجوج آخر الزمان، منها ما رواه أبو سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "تفتح يأجوج ومأجوج فيخرجون كما قال الله تعالى: ﴿مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾⁹⁸. فيفش الناس وينحازون عنهم إلى مدائنهم وحصونهم، ويضمون إليهم مواشيهم، فيضربون ويشربون مياه الأرض حتى إن بعضهم ليمر بذلك النهر، فيقول: قد كان ههنا ماء مرة، حتى إذا لم يبق من الناس أحد إلا أحد في حصن أو مدينة، قال قائلهم: هؤلاء أهل الأرض، قد فرغنا منهم، بقي أهل السماء. قال: ثم يهز أحدهم حربته ثم يرمي بها إلى السماء فترجع إليهم مخضبة دماء للبلاء والفتنة، فيبينما هم على ذلك إذ بعث الله عليهم داء في أعناقهم كنغف الجراد الذي يخرج في أعناقهم، فيصبحون موتى لا يسمع لهم حس، فيقول المسلمون: ألا رجل يشري لنا نفسه فينظر ما فعل هذا العدو؟ قال: فينجد رجل منهم محتسباً نفسه، قد أوطنها على أنه مقتول، فينزل فيجدهم موتى بعضهم على بعض، فينادي: يا معشر المسلمين ألا أبشروا، إن الله قد كفاكم عدوكم. فيخرجون من مدائنهم وحصونهم ويسرحون مواشيهم، فما يكون لها مرعى إلا لحومهم فتشكر عنهم كأحسن ما شكرت عن شيء من النبات أصابته قط؟⁹⁹

وعن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال: "لما كان ليلة أسري برسول الله - صلى الله عليه وسلم - لقي إبراهيم وموسى وعيسى - عليهم السلام - فتذاكروا الساعة إلى أن قال: فردوا الحديث إلى عيسى، فذكر قتل الدجال ثم قال: ثم يرجع الناس إلى بلادهم فيستقبلهم يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون لا يمرون بماء إلا شربوه ولا بشيء إلا أفسدوه. يجأرون إلي فأدعو الله فيميتهم فتجوى الأرض من رجبهم، فيجأرون إلى فأدعو الله فيرسل السماء بالماء فيحملهم فيقذف بأجسامهم في البحر"¹⁰⁰.

كما دل على خروجهم - أيضاً - حديث حذيفة - رضي الله عنه - الذي جمع علامات الساعة الكبرى، يقول حذيفة: "اطلع النبي - صلى الله عليه وسلم - علينا ونحن نتذاكر، فقال: "ما تذاكرون؟" قالوا: نذكر الساعة. قال: "إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات". فذكر: الخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم عليه السلام، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن، تطرد الناس إلى محشرهم"¹⁰¹.

98 سورة الأنبياء: الآية 96.

99 أحمد، المسند برقم 11730 (256/18). وانظر: ابن كثير، النهاية في الفتن والملاحم 68/1.

100 الحاكم، المستدرک، برقم 8502 (488/4)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في تلخيصه، وأخرجه الإمام أحمد في المسند، وقال أحمد شاکر: إسناده صحيح.

101 مسلم، الصحيح كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب "في الآيات التي تكون قبل قيام الساعة" برقم 178/8/7467.

كما ورد خروجهم - أيضاً - عند أهل الكتاب، يقول يوحنا اللاهوتي في رؤيته: "ثم متى تمت الألف السنة، يحل الشيطان من سجنه، ويخرج ليضل الأمم الذين في أربع زوايا الأرض" يأجوج ومأجوج؛ ليجمعهم للحرب، الذين عددهم مثل رمل البحر، فصعدوا على عرض الأرض وأحاطوا بمعسكر القديسين وبالمدينة المحبوبة، فنزلت نار من عند الله من السماء وأكلتهم، وإبليس الذي كان يضلهم طُرح في بحيرة النار والكبريت، حيث الوحش والنبي الكاذب، وسيعذبون نهارًا وليلاً إلى أبد الأبدين"¹⁰².

الخاتمة وأهم النتائج:

وفي خاتمة بحثنا، وبعد استعراض بعض المآخذ على منهج الكيالي وأخطائه، وآثار تلك الهفوات على اعتقاد المسلم، وكيفية الرد عليها، لا بد لنا أن نقف مع أهم النتائج المرجوة من البحث والتوصيات لتجنب العوام من الاغترار بكلام الرجل، فنزل قدم بعد ثبوتها، ويمكننا أن نلخصها بما يأتي:

1- إنَّ الخلاف مع أي شخص لا يقصد منه لظعن أو التجريح بأي شخص كان، إنما المقصود منه نقد المنهج لأجل الحذر منه.

2- رأينا من خلال البحث حجم المغالطات التي تنبأها لرجل وأمثاله ممن كثروا هذه الأيام بدعوى إعمال العقل، ففتحو بابًا عظيمًا من الشر.

3- ينبغي تحذير العوام ممن لم يتحصن بالعلم الشرعي من الاستماع للشبهات التي يطرحونها.

4- ينبغي البحث والكتابة في هذا الموضوع من قبل العلماء وطلبة العلم و أن يبين الحق للناس من خلال الردود العلمية.

وينبغي الاهتمام بالرد من خلال الوسائل الحديثة بحم المقاطع التي يصدرها، أو أكثر.

المصادر والمراجع

- أبو العباس، شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار صادر / بيروت، تحقيق: إحسان عباس.
- أبو سعيد، عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي، الرد على الجهمية، دار ابن الأثير / الكويت، ط/2، 1995م، تحقيق: بدر بن عبدالله البدر.
- ابن حنبل، أبو عبد الله، أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، ط/2، 1420هـ، 1999م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، دار الكتب العلمية / بيروت، 1395 / 1975.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار الرسالة العالمية، ط/1، 1430هـ/ 2009م، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون.

- أبو البقاء، كمال الدين الشافعي، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/2، 1424 هـ.
- أبو الحسن، علي بن إسماعيل الأشعري، **رسالة إلى أهل الثغر**، مكتبة العلوم والحكم / دمشق، ط1/1988، تحقيق: عبدالله شاکر محمد الجنيدي.
- أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، **طبقات الحنابلة**، دار المعرفة / بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.
- أبو الحسين، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، **الجامع الصحيح (صحيح مسلم)**، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة / بيروت.
- أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم.
- أبو الفداء، ابن كثير إسماعيل بن عمر القرشي البصري الدمشقي، **البداية والنهاية**، دار إحياء التراث العربي، ط/1، 1408هـ / 1988 م، تحقيق: علي شيري.
- أبو الفداء، ابن كثير إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي، **النهاية في الفقه والملاحم**، دار الجيل، بيروت / لبنان، 1408 هـ - 1988 م، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز.
- أبو الفضل، ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، **تذويب التهذيب**، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط/1، 1326هـ.
- أبو الفضل، ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، **جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي**، لسان العرب، دار المعارف/القاهرة، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون.
- أبو الفيض، الملقب بمترضى الزیدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ط1/2015، دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين.
- أبو القاسم، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني الملقب بقوام السنة، **الحجة في بيان الخجة وشرح عقيدة أهل السنة**، دار الراية / الرياض، ط/2، 1419هـ / 1999م.
- أبو القاسم، هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة**، دار طبية / الرياض، تح: د. أحمد سعد حمدان، 1402هـ.
- أبو بكر، أحمد بن الحسين البيهقي، **مناقب الشافعي**، مكتبة دار التراث / القاهرة، ط/1، 1390هـ - 1970م، تحقيق: السيد أحمد صقر.
- أبو بكر البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، **إثبات عذاب القبر وسؤال الملكين**، دار الفرقان / عمان، ط/2، 1405 هـ، تحقيق: د. شرف محمود القضاة.
- أبو بكر البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، **شعب الإيمان**، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، ط/1، 1423 هـ / 2003 م، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد.
- أبو بكر بن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاک بن غنْد الشيباني، **السنة**، المكتب الإسلامي / بيروت، ط/1، 1400هـ، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني.
- أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، مؤسسة الرسالة، ط/1، 1420 هـ / 2000 م، تحقيق: أحمد محمد شاکر.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، **سنن أبي داود**، المكتبة العصرية، صيدا / بيروت، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- أبو عبد الله الحاكم، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري **المستدرک علی الصحیحین**، النيسابوري (405 هـ)، دار المعرفة / بيروت.
- أبو عبد الله، ابن منده، محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى العبدی، **الإيمان**، مؤسسة الرسالة / بيروت، ط/2، 1406 هـ، تحقيق: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي.
- أبو عبد الله، الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد الضي الطهماني النيسابوري، **تلخيص تاريخ نيسابور**، تلخيص: أحمد بن محمد بن الحسن المعروف بالخليفة النيسابوري، كتابخانه ابن سینا / طهران، عزته عن الفارسية: د/ بهمن كرمي . طهران.
- أبو عبد الله، شمس الدين القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي، **التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة**، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط1/1425هـ، تحقيق: د. الصادق بن محمد بن إبراهيم.
- أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، دار الحديث/ القاهرة، ط: 1427هـ/2006م.

- أبو عبد الله، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، دار صادر/ بيروت، ط/1995، 2م.
- أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله الذهبي، طبقات الحفاظ وأسماء المدلسين، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1421 هـ / 2000 م، تحقيق: محمد زياد بن عمر التكله.
- أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاري)، دار ابن كثير، اليمامة / بيروت، ط/3، 1407 / 1987، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.
- أبو عمر، ابن عبد البر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي، الاستذكار، دار الكتب العلمية / بيروت، ط1/1421 هـ / 2000م، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض.
- أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سؤدة الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، دار الغرب الإسلامي / بيروت، 1998م، تحقيق: بشار عواد معروف.
- أبو محمد، ابن حزم الأندلسي علي بن أحمد بن سعيد القرطبي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي / القاهرة.
- أبو محمد، الحسن بن علي بن خلف البرهاري، شرح السنة، دار ابن القيم / الدمام، ط1/1408 هـ، تحقيق: د. محمد سعيد سالم القحطاني.
- أبو محمد، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، مسند الإمام الدارمي، ط1/1436 هـ - 2015 م، تحقيق: د. مرزوق بن هياس آل مرزوق الزهراني.
- أبو نصر، إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين / بيروت، ط/4، 1407 هـ / 1987 م، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار.
- حمود بن عبد الله بن حمود بن عبد الرحمن التويجري، إتخاف الجماعة بما جاء في الفن والملاحم وأشرط الساعة، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط/2، 1414 هـ.
- سيد سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت / لبنان، ط/3، 1397 هـ / 1977م.
- نشوان بن سعيد الحميري اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، دار الفكر المعاصر (بيروت / لبنان)، دار الفكر (دمشق / سورية)، ط/1، 1420 هـ / 1999م، تحقيق: د حسين بن عبد الله العمري وآخرون.
- هناد بن السري الكوفي، الزهد، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي / الكويت، ط/1، 1406 هـ، تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي.

III. BÖLÜM

GAYRI ARAP UNSURLARIN KATKISI

İKTİDAR-KENT İLİŞKİLERİNDE SELÇUKLU YERLEŞİM POLİTİKALARI BAĞLAMINDA BİLİNÇSEL SÜREÇLERİN TETKİKİ

Uzman Sinan DOĞAN

MEB/Türkiye

s.sinan.Q@hotmail.com, ORCID ID: 000000028242-0820

Giriş

Kent kültürünün ürettiği değerlerin paylaşılmasında doğan yaşam alanı, toplumu etkileme ve yönlendirmesinde büyük bir güce sahiptir. Selçuklu Hükümdarlar, kültürel, fiziksel ve sosyo-ekonomik bakımından kentin ilerlemesi, kent kimliğini geliştirilmesi ve korunmasında yüksek sorumluluk taşırldı.

Mekânsal hem de kültürel yönden kendine özgün kent kimliği oluşturmalarıyla diğer kentlerden ayrılıyordu. Selçuklu kent kültürü, tarih ve din zemininde siyasi, ekonomi ve sosyal unsurlarla biçimlenmektedir. Toplumun yaşam kültürünün, kentlerin biçimlenmesinde daha sarıh olduğu söylenebilir. Kentler, geçmişten geleceğe uzanan çok yönlü bir bütünlüğü kururken; formuna göre kendisini güncellemeyi gerçekleştirendir.¹Kent yaşamının merkezinde, iktisadi, politik ve kültürel özelliklerin yer alması nedeniyle, kent yaşam alanının öncülüğünü ve denetleyici misyonunu taşırlar.²

Selçuklu kent politikalarının, kentin kendine özgün kimliğini oluşturmada büyük etkisi bulunmaktadır. Selçuklu kentler, toplumun bütünlüğü ve birleştirici kültürü işlevi ile kentin mekânsal işleviyle birleştirip, daha anlamlı hale getirilmiştir. Selçuklu kentlerde imar ve inşaa faaliyetler,

¹ Şafak Kaypak, "Antakya'nın Kent Kimliği Açısından İrdelenmesi" Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 7/54 (2010): 373-392

² Louis Wirth, Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme, 20. Yüzyıl Kenti. Derleme ve Çev. Bülent Duru, Ayten Alkan. (Ankara: İmge Kitabevi, 2002),78.

kent toplumu üzerinde etkisini hissettirerek şekilde gerçekleşmişti. Kent kimlik-kültür ilişkisinden doğan doğal ve tarihsel yapılar, kentin silüetini çizip, kendisine özgü çehre kazandırıyor.³Kentler, mekân görevi üstlenirken; toplumun geçmişle bağını hem de toplum kültürünü devamını sağlayan "atölye işlevini" yapıyordu. Kent kimliğini oluşturan tarihsel mirasın devamını sağlamak, kentlerin atölye işlevini devam ettirmektir. Kentlerin geleceğe taşımak için kente kimliğini kazandıran kültürel araçların gelişimini sağlamak⁴ gerekmektedir.

Makalemizde, Selçuklu kentin bünyesinde barındırdığı kültürel öğelerin, kentin özgün kimliğine etkisi incelenmiştir. Selçukluların sahip olduğu değerlerin, kent kimliğinin oluşumundaki etkisinin temellendirilmesi amaçlanmıştır. Kent kimliği temellendirilirken, anıtsal yapılarda yer alan kültürel öğelerin ve bu öğelerin kent kimliğinde ve kent-toplum arasındaki duyumsal bağın ve kent aidiyet bağın oluşumunda etkisi öne çıkarılmıştır.

1. Selçuklu Öncesi Anadolu Şehirleri

Konya, Bizans döneminde sosyal ve fizikî yönden fazla gelişmemiş bir şehirdi. İbni Bibi'ye göre Keykubat, Selçuklu Hükümdarı olunca, Konya kent duvarları yok gibiydi.⁵ Konya kenti kuruluş sürecini tamamlayamamış bir görümündeydi.⁶ Bizans döneminde 7.ve 11. Yüzyıllar arasında, savunma ve askerî yapılanmaya dayalı uygulanan politikalar, genellikle Doğu ve Anadolu kentleri küçülmesine, fakirleşmesine ve gerilemesine sebep olmuştur. Bundan dolayı Bizans kentler, kent olma niteliklerini kaybetmişti. Bizans kentleri, ticaret ve zanaatdan çok toprak düzenine dayanıyordu. Anadolu'nun orta bölümünde bulunan ve savunmaya çekilen kentlerde, ilkel sistemlerle başlatılan adaptasyon çabalarından sonuç alınmamıştı.⁷ Bizans döneminde kentlerin, kent statüsünde bulunduğu söylemek imkânsız gibiydi. Bizans döneminde Anadolu'da yer alan antik kentlerin, 7. Yüzyıl'dan sonra varlığı devam etmemişti. 7. ve 8. Yüzyıl'dan sonra Anadolu birçok

³ Erol Kaya, Kentleşme ve Kentlileşme. (İstanbul: Okutan Yayıncılık, 2007),20

⁴ Muharrem Es, Kent Üzerine Düşünceler. (İstanbul: Okutan Yayıncılık, 2007),50-51.

⁵ İbni Bibi, Anadolu Selçuki Tarihi, Ter.. M.N. Gençosman, (Ankara: Uzluk basımevi, 1941),251.

⁶ İ. H. Konyalı, Abideieri ve Kltabeleriyle Konya Tarihi, (Konya, Yeni Kitap Basımevi, 1964).

⁷ Doğan Kuban, "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişimi, Sosyal Ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler", Vakıflar Dergisi 7,(1968):53-73

kentlerin varlığı devam etmemişti.⁸ Anadolu'da varlığını devam eden antik şehirler ise küçülmüştü. Bizans surları çevreli çok küçük yerleşim birimlerine dönüştüğü⁹söylenebilir.

Selçuklular 1074'te Amasya'da hakimiyet kurmuştu. 14. Yüzyıl'da Amasya'ya da Hristiyan nüfusu çok azdı.¹⁰ Kızılırmak bölgesinde, Bizans kalıntıları yeterince bulunmuyor; çok az diyebilecek kadardı. Son devrin en önemli şehri Kırşehir'di.¹¹ Bizans Devlet merkezine yakın bölgelerdeki yerleşim birimler de parlaklığını kaybetmişti. Batı Anadolu'da yer alan Menderes bölgesi kuraklaşmıştı. Sakarya bölgesi de kaderine terk edilmişti.¹² Anadolu'da hakimiyeti kuran Selçuklular, Bizans Devleti'nden zengin, bayırdır ve parlak şehir mirası devr almamıştı.

Romalılar Devri'nde, Ankara Kalesi'nin kenar kısımlarından ve Bend Deresi kısmından ibaret olan Ankara, Sasaniler ve Araplar tarafından gerçekleştirilen akınlarla harabe haline gelmişti. Bizans Devleti döneminde Ankara, bir garnizon kentine dönüşmüştü. Selçuklular 1073'de Ankara'da hakimiyet kurduğunda, Ankara İç ve Dış Kale'den ibaret idi¹³İç Kale'de yer alan kilise, mescide çevrilmişti. Bugünkü Alâeddin Camii'nin altında kalan bu mescid sonrasında¹⁴ Ankara kenti yeniden planlanmıştı. Ankara'da daha önce ikamet eden yerli halk, Ankara Kale'nin batısına iskân edilmişti.¹⁵ Selçuklular, Ankara Kalesi'nden ibaret Ankara'yı Bizans Devleti'nden almıştı. Selçuklu döneminde Ankara, bir bütün ve yönlü olarak gelişmeye başlamıştı.¹⁶

Bizans-Haçlı seferlerinin başlamasıyla Selçukluların, Batı'ya doğru genişlemesi durmuş ve güç kaybetmişti. Anadolu kentleri el değiştirmiş ve Selçuklular döneminde başlayan kentlerin kentsel işlevlerini kaybetmişti. Nitekim XIII. Yüzyıl'da, Batı Anadolu'ya doğru başlayan Türk göçleri, Batı

⁸ Kajdaňi,1954 aktaran Kuban, "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişimi".

⁹ Mueller-Wiener aktaran Kuban, "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişimi".

¹⁰ Ibld aktaran Kuban, "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişimi".

¹¹ Rott aktaran Kuban, "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişimi".

¹² Bittel.1949 Aktaran Kuban, "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişimi".

¹³ Besim Darkot, "Ankara", İA, I, (İstanbul:MEB Yayınları,1993):437

¹⁴ Çam, Nusret-Ersay, Ayşe "Ankara Muhyiddin Mesud (Alâeddin Camii)nin İlk Şekli ve Türk Mimarisindeki Yeri", Vakıflar Dergisi 38, (2012):10-12-15.

¹⁵ Tanyeli, Uğur Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11.-15. Yüzyıl), (İstanbul: İTÜ. Mimarlık Fakültesi Yayınları 1987):89,163

¹⁶ Bakırer, Ömür (2001), "Ankara Kalesi Duvarları Üzerindeki Belge ve Bilgiler", Tarih İçinde Ankara II Aralık 1998 Seminer Bildirileri, ODTÜ Mimarlık Fakültesi, Ankara, s.173- 202.s.174

Anadolu'da demografik bir deniz oluşturmuştu. Varlığını sürdüren Bizans kentlerinin çoğu, Türk demografik denizinin dışında kalmasından dolayı izolasyon edilmiş durumda idi. Bundan dolayı Bizans kentleri fonksiyonlarını kaybetmişti. Bizans kentleri, kilise temelli yarı-kentsel ya da kırsal yerleşimler haline gelmişti.¹⁷ Türk göçleri denizinde, Selçuklu şehirleri büyüyünce; ekonomik ve ticaret alanında güçlenince, yarı-kentsel Bizans şehirleri daha da etkisiz hale gelecektir.

6. Yüzyıl'a ait metinlerde, Mysia, Frigce, İsaoria, Kapadokya, Keltçe ve Lycaonia gibi dillerin varlığından bahsedilmektedir. 8. Yüzyıl'dan sonra bu dillerin varlığından bahsetmek mümkün görünmüyor.¹⁸ Bu dillerin, Bizans şehirlerin hayatından kaybolup ve yok olmasının, Bizans Devleti kentleri, asker temelli garnizonlara dönüştürüp, yönettiği söylenebilir. Kentlerde garnizon temelli kültürün oluşturulmasıyla bu kültürün baskısını hisseden diğer kültürlerin varlığını kaybetmesi sosyolojik bir olgudur. Anadolu'da ulaşımı sağlayan Bizans kentler arasındaki yollar, güvenli olmadığı gibi ihtiyaçlara cevap verecek kadar yeterli ve düzenli değildi.¹⁹ Bizans Dönemi'nde kentler, surların içerisine çekilmişti.²⁰ Surların içinde tarımsal faaliyetler hiç yapılmıyordu. Antik yerleşim alanı ile ilişkilendirilen kentler, küçük ve birbirinden kopuk yerleşme birimlerinden oluşuyor, ticaret alanları bulunmuyordu. Kentlerde, küçük mezarlıklar, kilise ve küçük imalathaneler bulunuyordu. Bizans Devleti, Anadolu'da (Kayseri, Sivas, Amasya) bulunan Hristiyanları, Selçukluların Anadolu'nun fethi sırasında, Balkanlar'a nakletti.²¹

Bizans Devleti'nde 8. Yüzyıldan itibaren canlı dini hayat kalmamıştı. Hristiyanlığın çok erken dönemlerinde ortaya çıkan dini gruplar da etkisini yitirmişti. Bu dini gruplar, sonradan ortaya çıkan diğer hiziplerle birleşip, devlet-toplum hayatında toplumsal barışı tehdit etmeye başlamıştı. Dini grupların, Hristiyanlığın erken döneminde olduğu gibi yapıcı ve barışçı rollerinden uzaklaşmıştı.²² Kiliseler, Bizans kentlerinin fiziki yapısını şekillendiren en önemli unsur olma özelliği devam ediyordu. Kilise-kent arasın-

¹⁷ Vryonis, Nomadization and Islamization in Asia Minor 42-71.

¹⁸ Vryonis, Nomadization and Islamization in Asia Minor, s.59

¹⁹ Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, 490

²⁰ Eyice, Bizans Sanatı Ders Notları, 159, 160, 164-165; Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, 118

²¹ Vryonis, Nomadization and Islamization in Asia Minor, 104-109.

²² Peter Charan, "Kültürel Çeşitlenme Ve Anadolu'da Bizans İktidarın Çöküşü", Tarih Okulu The History X (School , May-August 2011):195-217.

daki ilişkinin kentin mekânsal varlığına etkisinden dolayı, kentlerin mekânsal düzenlenmesinde Helenistik ve Roma ve diğer medeniyetlerden kalan geometriksel düzeni ortadan kalkmıştı. Artık Bizans Devleti'nde kent kimliğini oluşturan öğelerin düzenini, kilise kültürü biçimlendiriyordu. Buna rağmen Bizans Anadolu kentlerinde, anıtsal nitelikli bir kilisenin varlığından söz edilmezdi.²³ Manastırların, daha çok kırsal kesime yönelmesi sonucunda, küçük yerleşimler ortaya çıktığı söylenebilir. Bizans döneminde küçük yerleşmeler teşvik edilmişti. Manastırlar, kent merkezlerinin dışında kurulmuştu. İçine kapanık Bizans kentleri ortaya çıkmıştı. Manastırların, kentlerin sosyal ve fiziki olarak gelişmesine katkısından bahs edilemez.²⁴ Bizans döneminde kentlerin gelişim varlığından ve planlı gelişimden bahsedilemez. Hatta kentlerin geçmişinde yer alan planlı düzenlemeler önemini kaybetmiş ve ortadan kalkmıştır.²⁵

Arapların, 7. Yüzyılda başlattığı Anadolu'da faaliyetleri sonucunda Bizans kentleri ya yok olmuş, ya da ayakta kalan kentler köylere dönüşmüştü. Bazı araştırmacılara göre, bu kentlerde çöküş, büyük boyutlarda olmuştu. Arkeolojik ve nümizmatik verilere göre Bizans kentlerin bütün pratik hedefleri yok edildiği söylenebilir.²⁶ Yunanca Arapça ve diğer kaynaklarda yer alan bilgiler bunu doğrulamaktadır. Müslüman coğrafyacı bilim adamlarının eserlerinde, bu görüşü destekleyen bilgiler bulunuyor. 10. Yüzyıl'da yaşamış coğrafyacı İbn Havkal, İstanbul'un (Konstantinopolis) doğusunda Bizans yerleşimlerinde nüfusun az olduğu ve toplumun fakir olduğu yönünde değerlendirmeleri bulunmaktadır. Ama Attaleia ve İstanbul (Konstantinopolis)] adlı şehirlerin verimli ve kalabalık olduğunu belirtir.²⁷

2. Selçuklu Şehir Politikaları

Selçuklu döneminde Anadolu'da feth edilen kentlere, Selçuklu hükümdarı tarafından bir emir ya da vali atanırdı. Kentte görevlendirilen kadı, kâtip, müezzin ve din görevlisi, kentin idari ve sosyal işlerini yürütürdü. Selçuklular, Anadolu'da Bizans kenti alındığında; kentte var olan bir kilise,

²³ A. A.Vasilev, Bizans İmparatorluk Tarihi, çev. A.M. Mansel, (Ankara: Maarif Vekaleti 1943):450.

²⁴ Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde, 492.

²⁵ Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde, 493

²⁶ Charan, "Kültürel Çeşitlenme Ve Anadolu'da", 195-217.

²⁷ A. H. Jones, The Cities of the Eastern Roman Provinces, 2. Baskı (Oxford, 1971), 28-225.

camiiye çevrilir, Sultan adına bir minber yaptırılırdı. Kentte, anıtsal ölçülerde cami ve idari ve kültürel boyutta yapılar inşa edilirdi.²⁸ Çoğu zaman alınan kentin yakınlarında yeni bir yerleşim birimi kurulurdu. Yeni kurulan Selçuklu kenti geliştikçe, civarındaki eski Bizans yerleşim birimleri önemini kaybetmeye başladılar. Bir süre sonra eski Bizans kentleri, kent niteliklerinin tamamen kaybederdi. Bizans Devleti'nin uç bölgelerinde genellikle kurulan yeni Selçuklu kentler, zamanla kültür ve ekonomi merkezlerine haline gelirdi. Selçuklu dönemde, antik Laodicea kenti yakınında yer alan Lâdik kenti fethetilmiş. Selçuklular, Ladik'in civarında yeni kent (Denizli) kurmuştu. Zamanla Ladik şehri gibi aynı konumda Bizans kentler önemini kaybetmiş, yeni kurulan Denizli gibi Selçuklu kentler önem kazanmıştır.²⁹

Selçuklu döneminde Anadolu'da kentin fiziksel yapısını oluşturacak şekilde mahalleler oluşturulmuştur.³⁰ Selçuklu kentin fiziksel parçası olan mahalleler; Selçuklu yönetiminin idari, sosyal ve kültürel yapısının oluşturuyordu. Mahalle idari yönetim, belli bir düzen içinde yürütülürdü. Mahalle-yönetim arasındaki ilişkiyi "İğdiş" adı verilen kişiler sağlıyordu.³¹ Selçuklu mahallerinde inşa edilen dinin yapılar, mahallenin idari, kültürel ve sosyal yapısının çekirdeğinin oluşturup; aynı zamanda mahalleleri, birbirlerinden ayıran unsurlardı.³² Kentlerde mahalle dokusunu meydana getiren konutlar; komşu haklarını dikkate alınmak suretiyle parsel, topografi, estetik, çevreyle uyum gibi unsurlara göre³³ meydana gelirdi.

Anadolu Selçuklu kent yönetiminde, kentin sosyal, idari ve ekonomi yapılar, kentin ulaşım şebekesini belirlerdi Selçuklu kent sur kapılarından itibaren başlayan şebeke yollar, yerleşiminin iç bölümlerine doğru daralmaya uğrar. Yerleşim yerlerde pazar ya da çarşıları yönlendirecek şekilde Cuma cami bulunur. Kent surlarının önünde yer alan büyük yapılar, kentin ulaşım

²⁸ İbn Bibi, El-Evâmirü'l -Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye Selçuknâme, Çev.M. Öztürk (Ankara:Türk Tarih Kurumu, 2014):119

²⁹ Claude, Cahen, Osmanlılardan Önce.Çev.Erol Üyepazarcı(İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000):191

³⁰ Doğan Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel Gelişimi ve Yapısı Üzerine Gözlemler, Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler (İstanbul: Arkoloji Ve Sanat Yayınları, 1982)

³¹ M Çadircı, "Anadolu Kentlerinde Mahalle (Osmanlı Dönemi)", Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme, (İstanbul: Tarih Vakfı Yay., 1999).

³² Uğur Tanyeli, Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (XI.-XV. Yüzyıllar), Doktora Tezi, , İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları 1987):161.

³³ J. Akbar, Responsibility and Tradational Muslim Built Environment, Cambridge, 1984, (Fig. 6).

masını belirlemiştir. Cuna camiler, yerleşim birimin konuma yerleşecek şekilde düzenlediği söylenebilir. Kent surların dışında yer bulunan yerleşim birimlerdeki ulaşım şebekesi, cami olmak üzere kültürel ve ekonomik yapılar dikkate alınmak suretiyle oluşturuluyordu. Kayseri Hunat Hatun ve Konya Sahip Ata gibi külliyeleeri, bunlara örnek verilebilir.

Anadolu'da Selçuklu camilerin bazıları, eski kilise veya eski yapı kalıntıları üzerine inşa edilmişti. Selçuklu camilerin bazıları, kentin dokusunu yönlendirme işlevini gerçekleştirmişti. Anadolu'da Selçuklu kentlerinde yapılan ilk bu camiler, genellikle "Ulu Cami" olarak adlandırılmış. Bu camilere "'Sultan Camisi" olarak tanımlanmıştır.³⁴ Kayseri, Konya ve Sivas'ta yer alan Ulu camileri, birbirlerine nicelik veya nitelik bakımından üstünlüğü bulunmuyordu. Anadolu Selçuklu kentlerinde, katedral benzeri bir yapılanmadan söz edilemez.³⁵ Selçuklu Sultanları'nın gittiği "Sultan Camileri" XV. Yüzyıl'dan Ulu Camii olarak adlandırılmaya başlanmıştı.

Selçuklu Sultanların ya da Meliklerin kenti idare etmek için kentlerde, saraylar(devlethane) inşa edilmiştir. Devlethaneler, Tokat, Erzincan Konya, Kayseri, Sivas ve Malatya'nın kent merkezlerinde yer almıştı. Kent merkezinde inşa edilen devlethaneler, surların içinde veya iç kalede yer almıştır.³⁶ Kentlerin dışında inşa edilen devlethanelerin etrafında, yüksek duvarlar inşa edilmiş ve su kaynağı oluşturulmuştur. Kayseri'de Keykubadiye ve Beyşehir'de Kubadabad, Tokat yakınlarında Simre'de inşa edilmiş sarayları örnek gösterebilir.³⁷

Kent surların içinde inşa edilen sarayların yanında, Sultan (Ulu) Camii yer alırdı. Selçuklu döneminde yürütülen Cami-Saray ilişkisi, Selçuklu kent anlayışını belirliyordu. Kayseri'de Devlethane'nin civarında Sultan (Ulu) Camii, Konya Sarayı'nın kenarına Alaeddin Cami örnek gösterilebilir.³⁸ Selçuklu döneminde şehir politiklar, merkez iktidar tarafından oluşturup, yürütülürdü. Selçuklu Dönemi'nde riyaset(iktidar) ve idare makamı olan saraylar, bu politikaların bir sonucu olduğu söylenebilir

³⁴ Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde,177

³⁵ Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel.

³⁶ O.Eravsar, "Anadolu Selçuklularında İdari Mekan Olarak Devlethane", I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri(11-13 Ekim 2000), Konya, 2001,281-297; Bibi, El-Evamiü'l-Alaiyye.I,193-283.

³⁷ Bibi, El-Evamiü'l-Alaiyye.II,216, 233

³⁸ Bibi, El-Evamiü'l-Alaiyye.II,216, 233

3. İktidar-Kent İlişkilerinde Bilinçsel Süreçler

Selçuklu döneminde Anadolu'da kent kimliğinin kazandırıldığı, bilimsel ve ölçülebilir şehirler, şehir kültürü oluşturmıştır. Selçuklu şehirler, tarihi bağlamında Tanrı- insan-tabiat arasındaki ilişki baz alınmış; bu ilişki, din, tarih, iktidar, sanat ve estetikten doğan ritüeller, kent kimliğine imgelerle yansıtılmıştı. Selçuklu döneminde özgün şehirler ortaya çıkmasını sağlamıştı. Selçuklu kentleri, bütün yönleriyle, Selçuklu merkez gücünü hem de toplumsal hayatı ve çevre ile kültür arasındaki uyumu temsil ediyordu. Bu yönüyle Selçuklu kentler, Selçuklu medeniyet anlayışını ve tasarımını hem de "var-oluş" alanını oluşturunuyordu. Bunun üzerinden, toplumsal hayatı yönlendirme ve biçimlendirme işlevi gerçekleşiyordu. Kentler, toplumsal sürekliliği sağlayan var-oluş alanları; aynı zamanda Selçuklu iktidarının kendisini seyrettiği ve iktidarın güç göstergeleriydi. Selçuklu kentleri, Selçuklu iktidarını hem de toplumsal kültürü yansıtan imgelerin, metafizik anlamda "eylem" mekânlarıydı. Selçuklu kentlerin metafizik eylemleri, geçmiş Türkistan kentleri ortaya çıkaran medeniyetin temel oluşturucu dinamiklere dayanıyordu.

Anadolu 'da erken Selçuklu fetih döneminde, Erzincan-Ahlât hattı arasında kalan bölge, İslâm Türk-medeniyet anlayışıyla oluşturulmuş dini ve kültürel kurumlarla donatılmıştı. Bölgenin kültürel ve ekonomik gelişmişlik düzeyinden dolayı, bölgedeki örgütlenme ve harekât merkezleri³⁹ model olarak alınmıştır. Çünkü bu bölge, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi merkez olarak halen devam ediyordu.⁴⁰ Bu unsurları dikkate alan Selçuklu hükümdarları, Konya, Kayseri ve Sivas kent ve çevresinde inşa edilen dini, kültürel, sosyal ve eğitim ilgili külliye şeklinde anıtsal kamu niteliğindeki yapılar, Selçuklu kent kimliğini ve kent kültürünü belirleyici ve yönlendirci⁴¹ oluyordu. Anıtsal kamu niteliğindeki yapılar, Selçuklu kentleri biçim-

³⁹ M. Ayça (1944-1945) Anadolu'nun Tarihi Büyük Yolları, yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.16;K.Tuna(1987) Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme, Doçentlik Tezi, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi,1986):165

⁴⁰ F. Sümer, Ahlat Şehri ve Ahlat-Şahlar'', Belleten, L/197, (1986);447-489; H. Karamağaralı, "Büyük Bir İlim ve Sanat Merkezi: Ahlat'' Türkler 7, (2002); 800-806.

⁴¹ J.M. Rogers, " Waqs and Patronage in the Seljuk Anatolia; The Epigraphic Evidence'', Anatolian Studies XXVI (1976); 69-103; H. Crane, "Notes on Saldjuq Architectural Patronage in Thirteenth Century Anatolia'', Journal of the Economic and Social History of the Orient, XXXVI (1993): 1-57.

lendirip, geliştiriyordu. Selçuklu kent dışında inşa edilen tekke ve zaviyeler, bölgesindeki yerleşim yerlerin gelişimini ve toplumun kültürel yönden biçimlendiriyordu.⁴²

Selçuklu Sultan I. Alâaddin Keykubad, Konya-Ankara-Antalya arasında kalan Anadolu coğrafyasında, dini, kültürel, sosyal ve eğitim ilgili külliye şeklinde anıtsal kamu niteliğindeki yapılardan oluşan on dokuz kent inşa etmişti. Bu durum, Selçukluların şumullu ve sistematik bir yerleşim politikası yürüttüğünü⁴³ göstermektedir. Selçuklular; devlete ait toprakları gelirleri ile birlikte sosyal ve dini yapıların inşa edilmesi için sosyal kurumlara tahsis edirdi. Kent ve çevresinde, farklı ve ihtimam gerektiren toprak kullanım sistemi kurulmuştu. Bu sisteme göre Melik, Emir ya da Beyler, kendisine tahsis edilen topraklarda, meyvelik-sebzelik ya da bağ-bahçelik işlerini yürütürdü.⁴⁴ XII. Yüzyıl'dan itibaren Selçuklu estetik ve sanat anlayışına dayalı inşa edilen dini, kültürel, sosyal ve eğitim ilgili külliye şeklinde yapılar, kent ve yerleşim alanları biçimlendirmişti.⁴⁵ XII. Yüzyıl'da Güneydoğu bölgesinde, XIII. Yüzyıl'dan itibaren Orta Anadolu bölgesinde dini, kültürel, sosyal ve eğitim ilgili külliye şeklinde anıtsal yapıların yoğunluk kazanması,⁴⁶ Selçuklu şehir politikaların kentlerde kurumsallaşmanın bir sonucudur.

Selçuklu tarihsel sürecinde, dini ve kültürel olarak şekillenen kent kimliği, Anadolu Selçuklu şehirlere yansıtılmıştır. Anadolu Selçuklu kentlerin kültürel özgün kimliğinin korunması ve geliştirilmesi, bu kent kimliği ile sağlanmıştır. Anadolu Selçuklu kentleri ile Türkistan kentleri arasında kül-

⁴² Ibn Batuta,İbn Battûta Travels in Asia and Africa; 1325-1354, George Routledge and Sons Limited Press,(London. 1929): 124-126; M. Bayram, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu, (Konya: Damla Matbaacılık 1991): 152-155

⁴³ Neşri,Kitâb-ı Cihan-Nümâ (Neşri Tarihi),(Ankara;TTK Yayınları 1987):37; Cenâbî, Cenâbî'ye Göre Anadolu Selçukluları", İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi 36; (2000) :253.

⁴⁴ O. Turan, Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku, TTK Belleteni XII (1948): 545; H.Z. Ülken Türkiye Tarihinde Sosyal Kuruluş ve Toprak Rejiminin Gelişmesi, Vakıflar Dergisi X(1973):47-50.

⁴⁵ K. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1961):94-101; T. Baykara, Ulu cami: Selçuk Şehrinde İskânı Belirleyen Bir Kaynak Olarak, TTK Belleteni LX/227(1981) :34-59

⁴⁶ Z.Bayburtoğlu ,E.Madran Anadolu'da 1308 M. Yılına Kadar Gerçekleştirilmiş Türk-İslâm Yapıları Üzerine Sayısal Sınamalar, VIII. Türk Tarih Kongresi (II), (1981):941-949;E.Madran Anadolu'da 1300 M. Yılına Değın Yapılmış Türk-İslâm Yapıları Envanteri Üzerine Bir Deneme, VI. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Sempozyumu (2003): 551-562

türel, sosyal ve fizikî benzerlikleri bulunmaktadır. Selçuklu merkez yönetim tarafından İktidar gücü ve var-oluş alanı olarak tasarlanan Anadolu Selçuklu şehirler, insanlığın varoluş sırrına ulaştıracak manevi konumlara yükselmiştir. Selçuklu hükümdarları, kentler “politik ve kültürel” yaşamın merkezinde yer almasından dolayı, kentlerin inşa ve imarında öncü ve denetleyici ⁴⁷olma sorumluluğu ile hareket etmişler. Bu sorumluluk, yukarıdan aşağı doğru idari mekanizmaların eliyle yürütülmüştü. Kentlerde inşa edilen minberli Ulu camiler, merkezî iktidarın denetleme işlev görevi yaptığı söylenebilir. Kentlerde, geometrik olarak tanımlanan organik gelişme, kendiliğinden olmaz. Ancak bir hükümdarın veya bu anlayışı yansıtan fermanı ile olur. Daire plânına göre biçimlenen Bağdat ya da askeri yapı planına göre biçimlenen Samarra gibi kentlerin ortaya çıkması, hükümdarların kentlerde öncü olma ve belirleyici olduğu söylenebilir.

Selçuklu hükümdarları, kendini Sultan ve Allah’ın halifesi olarak adlandırmıştı. Selçuklu hükümdarları veya yöneticileri, kendi benliğindeki ebedileşme özleminin oluşturduğu kurguyu, geçmiş kentlerin ortak belleğini, mevcut coğrafya ile birleştirip, inşa edilen mekâna yansıtılmıştı. İnşa edilen şehirlerin tasarımı, merkezi teşkilatın bünyesinde planlanmıştır. Birey ve kent (mekân) arasında duyuşal farkındalığın oluşturulması ve geliştirilmesi, bu planlamanın merkezinde yer almıştır. Bu nedenle kentler yaşayan bir organizma haline gelmesi amaçlanmıştı. Anadolu Selçuklu kentleri, iktidar ve yöneticilerin zihinsel izdüşümleridir. Zihinsel izdüşümlerini, kent kimliği ve kültürüne dönüştürecek işlevsel kadro oluşturulmuş ve bunun eliyle yürütülmüştür. Bu durum, kentlerin ve yerleşim birimlerin, ihtiyaçlar ve tasarım bağlamında daha işlevsel ve bilimsel yönden gelişmesine imkân tanımıştır. Selçuklu Sultanı Keykubat döneminde, Beyşehir yerleşim biriminde, Cuma camisi ve hamamlar inşa edilmesini, bu bağlamda değerlendirilebilir. ⁴⁸

Sûfîler tarafından oluşturulan doğaüstü bir hamilik ve koruma duygusu veren kült kültürü, İslamiyet kimliği şeklinde kentlere verilmiştir. Selçuklu kentlerde, mahallerin merkezinde zaviyelerin yer alması ve mahallerin adı zaviye adıyla anılması, bu kült kültürünü doğrulamaktadır. ⁴⁹ Selçuklu sul-

⁴⁷ Louis Wirth “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”, 20.Yüzyıl Kenti. Derleme ve Çeviri: Bülent Duru, Ayten Alkan. (Ankara: İmge Kitabevi 2002):78

⁴⁸ M.H.Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I, Anadolunun Nicaea” Orientalia Fethi, İstanbul 1944, s. 187

⁴⁹ P., Charanis “On the frontiers of the Empire of Christiana Periodica, 13 (1947):59

tanların tesis ettikleri yeni zaviyeler, yüzyıllar boyunca kentlerin gelişimini ve kültürel yönden etkilemişti. Horasan bölgesinden Anadolu 'ya gelip yerleşen Türk dervişler tarafından kentlerde oluşturulan kült kültürü, dini faaliyetlerin merkezi ve kült kültürünün aktarım alanı haline geldiği söylenebilir. IX-X. Yüzyıllar'da, Anadolu'nun fethi için Anadolu'da şehit düşen şehitlerin mezarları, kentlerde oluşturulan kült alanlarda merkezi konuma getirilmiş ve İslâmî kült merkezi gibi işlev yapmıştır.⁵⁰

Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev, oğullarını, Tokat ve Malatya kentlerinde melik olarak görevlendirilmesi, Selçuklu kentlerin denetlenebilir ve sürdürebilir devlet politikaları bağlamında değerlendirilebilir.⁵¹ Malatya ve çevresinde melik olan İzzeddin Keykavus, Şeyh Necmeddin Bağdadi'nin dini felsefesini; Tokat ve çevresinde Melik olan Alâaddin Keykubad, Şehâbeddin Suhreverdi'nin dini felsefesini benimsemişti. Evhâdü'd-din Hâmid El-Kirmânî'nin geliştirdiği Evhâdiye tarikatı Kayseri, Tokat ve Niksar'da; Mevlânâ Celâleddin Rumi'nin geliştirdiği Mevlevilik, Konya 'da; Cemaleddin Es-Sâvi'nin geliştirdiği Kalenderilik, Amasya, Tokat ve Sivas'ta; Sadreddin-i Konevî'nin geliştirdiği Ekberiye tarikatı, Malatya ve Konya'da; Hacı Bektaş Velî'nin fikirleri Kapadokya yöresinde; Ahi Yusuf Halvetî'nin geliştirdiği Hâlvetilik tarikatı Niğde'de; Şeyh Necmeddin Kübra'nın geliştirdiği Kübrevilik tarikatı Kayseri ve Sivas'ta; Sûfi Şehâbeddin Sühreverdi'nin geliştirdiği tarikat, Malatya, Tokat ve Amasya gibi kentlerde faaliyet göstermiştir."⁵² Askeri, dini ve meslekî temele dayanan dini yapılar, Selçuklu kentlere doğru nüfus hareketlerini geliştirmiş, Anadolu'da nüfus,

⁵⁰ W.M.Ramsay, The War of Moslem and Christian For The Possession of Asia Minor, Contemporary Review ,90,(1906): 6-7,Ç.Uluçay Makalat-ı Seyyid Harun,TTK Belleteni X/40 (1946): 749-778; F. W.Hasluck, F. W. Christianity and Islam under the Sultans (I-II),(New York:Octagon Books Press, 1973): 506-507, 568-576; S.Eyice, Eyice S., Çorum'un Mecidözünde Aşık Paşaoğlu Elvan Çelebi Zaviyesi, Türkiyat Mecmuası, XV,(1969): 211-246; E.S.Wolper, Cities and Saints; Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia, (Pennsylvania: Pennsylvania University Press,2003): 79-80, 97

⁵¹ Münecimbaşı (1935) Anadolu Selçukileri, Münecimbaşıya Göre, Haz. Hakan Fehmi Turgal, İstanbul: Türkiye Basımevi 1935):41-42: Ibn Bibi (1996) El Evamirü'l-Ala'ıye Fil Umuri'l-Ala'ıye (Selçuk Nâme), (Ankara: TTK Yayınları 1996):110

⁵² M.F., Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1984):201-203: M. Bayram, Selçuklular Zamanında Tokat Yöresinde İlmi ve Fikri Faaliyetler, Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu (1987):30-36; M. Bayram Selçuklular Zamanında Malatya'da İlmi ve Kültürel Faaliyetler ve Siyasi Boyutları, III. Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu (1989): 66-74.

Müslüman lehine geliştirmiştir. Selçuklu medeniyeti ile buluşan eski Bizans kentleri ile birlikte Anadolu'da yeni kurulan Selçuklu kentleri ile Anadolu'nun İslâm-Türk kültürü etkisinde yeniden biçimlendirildiği söylenebilir.⁵³

Selçuklu kent toplumunda bütünleyici ve aidiyet duygularını geliştirici işleve sahip olan kent kültürleri; bir kentin, kültürel kimliğini oluşumunda büyük etkisi olmuştur. Aynı zamanda toplum-kent bağının güçlenmesini ve kentte kültürel varlığını sürdürülebilir sağlamıştır. Bu bağlamda Anadolu Selçuklu kentler, toplumun kültürünü yaşatan bir atölye işlevi yaptığı söylenebilir. Oluşturulan kent kimliği, öncü kuvvet olarak toplumun düşünce sistemlerinde değişimleri meydana getirmektedir. Kentte oluşturulan kültürel atölye işlevi, farklı bireylerde niteliksel ve kavramsal zeminde ortak duygu ve düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Kültürel atölye işlevi, Anadolu Selçuklu kentlerde toplumun ruhuna dokunarak, toplumun sesi, rengi ve dilini oluşturmuştur. Böylece kent toplumunda aidiyet duygu ve düşüncelerini geliştiriyordu. Bundan dolayı İstilalar, işgaller, katliamlar ya da doğal afetlere rağmen Selçuklu kentler kimliğini muhafaza etmişti. Çünkü medenî hayatın tezahürü olan yapılar, kent kimliğinin bekçileridirler.

Türkistan'da yer alan kentler arasında bulunan El-Fâhira unvanı taşıyan Buhara, "şehirlerin yücresi ve büyüğü" unvanı taşıyan Semerkand,⁵⁴ "Kubbetû'l-İslâm" unvanı taşıyan Belh, "Kubbetû'l-İlm ve'l-Edeb" unvanı taşıyan Keş, Nişabur, Medinetü'l-Beyza unvanı taşıyan İtil, "nısf-ı cihan" unva-

⁵³ Ş.M. Günaltay, Günaltay Ş.M. Selçuklular'ın Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dini Durumu, Belleteni, VIII/25, (1943); 59-99; M. nadolu Erenlerinin Kaynağı; Horasan. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001):42-44

⁵⁴ Cebrail şöyle dedi. Doğuda bir ülke vardır ki ismi Horasan'dır. Kıyamet gününde Horasan'ın üç şehri kırmızı yakut ve mercanlarla süslenecek. Onların nuru bu şehirlerin üzerinde parlayacak. Bu şehirlerin çevresinde teşbih eden, hamd eden ve tekbir getiren çok sayıda melek olacak. Bu şehirler mahşer gününde, naz ve ihtişamla damadın evine getirilen gelin gibi getirilecek. Hz. Rasul dedi ki: Ey Cebrail! Bu şehirlerin isimlerini söyle. Cebrail dedi: Bu şehirlerden birinin ismi Arapça Kâsımiyye, Farsça Bışkerd (Yeşkard)15'dir. Narşahî, Tarih-i Buhara,12; Makdisî, Ahsenü't-Tekâsım fî ma'rifeti'l-ekâlîm, Nşr. M. J. de Goeje, Leiden 1906:280-282, 324; el-İstahrî, el- Mesâlik ve'l-Memâlik (Viae regnorum, discriptio ditionis moslemicae), Nşr. M. J. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, I, Lugduni Batavorum, Brill 1967, s.307; Makdisî, Ahsenü't-Tekâsım fî ma'rifeti'l-ekâlîm, Nşr. M. J. de Goeje, Leiden 1906, s. 280-282, 324.

nı taşıyan İsfahan gibi kentler, siyasî, ilmî, dinî, kültürel ve kendine özgü değerlerle öne çıkmıştır. Geçmiş Türk kentlerin kültürel belleğini taşıyan Selçuklu hükümdarların varlığında kozmosla kurduğu ilişki, kentin çevresini, dini ve sosyal yapısını belirlemişti. Bu anlayışla, cami, türbe, tekke, zaviye, medreseler başat imge olmuştur. Camiler, şehirlerin en önemli yapıları haline gelmişti. Tarihi ve dini simgeler ve değerler, şehrin organizasyonunu belirlemişti. Tarihi ve dini simgeleri yansıtan Selçuklu yapılar, Selçuklu kentine özgün kimlik kazandırılması, kimlik-kültür ilişkisinin somut bir sonucudur. Zaten bu kimlik-kültür ilişkisi Selçuklu kentlerin silüetini belirlemiş ve biçimlendirmişti. Selçuklulara has kentler ortaya çıkmıştı.⁵⁵

Selçuklu hükümdarların İslamiyet'in ruhanî yapısıyla simetrik olarak kurduğu kozmosla ilişki; geçmiş kentlerin belleğinde biçimlendirip, kurulan Selçuklu kent kimliğine sarıh olarak yansıtılmıştır. Manevi unsurlar, insan-kent arasında duygusal bir bağ oluşturup, kent aidiyet duygusunu beslemiştir. Bundan dolayı kent kültürünün oluşturulması ve korunması sağlanmıştır.⁵⁶ Selçuklu kentleri, kentlerin taşıdığı isimlerinden ziyade; mana ve değeri ile şöhreti yakaladığı unvanları ile ya da ahlâkî meziyeti ile meşhur olmuş insan isimleriyle anılmıştı. Dönemin Kalp atışını hissettiren Anadolu Selçuklu yapılar, Anadolu-Türkistan arasındaki kent duygu ve zihin dünyasının bağlantı köprülerini oluşturmuştu. Bizans döneminde kentlerdeki strüktürel gelişmesine hâkim olmuş eski eğilimler ortadan silindiği söylenebilir Selçuklu egemenliğindeki Anadolu kentlerde, İslam tasavvurunun oluşturulmasıyla kentlerin geçmişindeki kültürel silüetler tamamen silinmiştir. Selçuklu Anadolu kentleri İslami mana ve değerlerin isimleriyle anılır olmuştu.

Anadolu'da İslâm'ın gelişmesi ile birlikte bazı Anadolu Selçuklu kentleri, pek çok özellikleri ile zirve olmuşlardı. İlim, kültür, iktisat alanında merkez olan Selçuklu kentler, daha çok ön plana çıkmışlardı. Bazı Selçuklu kentleri de sahip oldukları mana ve değerler ile kendine mahsus kimlik oluşturmuş, şöhret kazanmışlardı. Anadolu Selçuklu kentleri, Türkistan kentlerin kullandığı veya benzeri unvanlara sahip olmuşlardır. Ahlat: Kub-

⁵⁵ Erol, Kaya, (Kentleşme ve Kentileşme, İstanbul: Okutan Yayıncılık,2007):20

⁵⁶ Nihat, Kurt, Kent Hizmetlerinin Geleceğinde Kentsel Sorumluluklar ve Kent Kültürünün Geliştirilmesi Stratejileri", ÇOMÜ Biga İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Yönetim Bilimleri Dergisi, 9/2, (2011): 266

betû'l-İslâm⁵⁷, Konya: Darû'l-Mûlk⁵⁸, Malatya: Dârû'r-Rif'a(t)⁵⁹, Sivas: Dârû'l âlâ (Yücelik beldesi)⁶⁰, Kayseri: "Dârû'l-Feth"⁶¹, Aksaray: Bâbü'l-Cihâd, "Dârû'r-ribat"⁶² Amasya: Medinetû'l-Hükema"(hikmet sahiplerinin şehri), Niğde: Dârû'l-pehlivâniye⁶³, Bağdâdü 'r-Rum (Anadolu'nun Bağdad'ı), Kubbetû'l-Ulemâ"⁶⁴ gibi unvanlarla anılmıştır.

Allah'ın yeryüzündeki imajı olan Selçuklu hükümdarlar, bu imajı mimari yapılara yansıtmak suretiyle kutsal kentler inşa edildiği söylenebilir. Anadolu Selçuklu dönemindeki sanat ve mimarlık anlayışı, sultanların "egemenliğini tamamlayıcı⁶⁵ olarak inşa edilen yapılara yansıtılmıştır. Alanya, Sinop ve Konya kalelerinde yer alan kitabeler aracılığıyla geçmişle-hükümdar arasındaki ilişki kurulmak suretiyle hükümdarların otoritesinin güçlenmesini ve meşrutiyetin kazanılmasını sağlıyordu. Kentler, sur içerisinde gerçekleşen resmî törenlerin, zafer kutlamaların, dağıtılan ihsanların vb. şeklinde düzenlenen törenler,⁶⁶ hükümdarların toplum nezdinde otoritesini ve meşrutiyetini güçlendirildiği söylenebilir. Selçuklu döneminde mimari yapılarda yer alan es-sultânî veya es-sultân yazıları ve çift-başlı kartal kabartmalarını⁶⁷ yine bu bağlamda değerlendirilebilir. Anadolu Selçuklu mi-

⁵⁷ İbn Bîbî, El Evamirü'l-Ala'îye s. 341.

⁵⁸ İbn Bîbî, El Evamirü'l-Ala'îye s. 113, 204, 228 vd.; Niğdeli Kadı Ahmed'in, el-Veledü's-Şefik Vel-Hafidü'l-Halik'ı (Anadolu Selçuklularına Dair Bir kaynak, İnceleme, Tercüme, Farsça Metin) Haz.Ali Ertuğrul, Ankara: TTK, s. 438, 439, 441-448-449.

⁵⁹ A. Sadık Erzi, "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar I", Belleten, XIV/53 (1950):97-98; İbrahim Artuk, "Orta Çağ'da Bazı Anadolu Şehirlerine Verilmiş Olan Ünvanlar", Türk Kültürü Araştırmaları, XXIV/2 (1986):66.

⁶⁰ Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, (İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1998):688.

⁶¹ el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfi dü'l-Halik'i,432, 448.

⁶² İbn Bîbî, El Evamirü'l-Ala'îye s. 204; el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfi dü'l-Halik'i,336, 466.

⁶³ el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfi dü'l-Halik'i,439

⁶⁴ Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, (Ankara, TTK, 1988):156-161; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye,601

⁶⁵ Doğan Kuban (der.), Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı, (İstanbul: YKY, 2002): 1; Kuban Doğan, "Anadolu Kentlerinin Tarihsel Gelişimi ve Yapısı Üzerine Gözlemler", Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler, (İstanbul: Arkoloji Ve Sanat Yayınları, 1982):37; Ethel sarawolper, Sarawolpee Ethel, Late Seljuk Anatolia", Mésogeios, 25/26, (2005):311-336.

⁶⁶ Türkiye Araştırmalar, Literatür Dergisi,7/13, (2009): 67-80.

⁶⁷ Refford,1993 aktaran Peker A.U.(Der.) Evrenin Binası Mimaride yazı ve Kozmolojik Anlam, Selçuklu Uygarlığı: Sanat ve Mimarlık, Kanan Bilici, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları2006):70

marisinde görülen ‘taçkapı’ (portal) uygulaması, Selçuklu özgünlüğünü hem de güven telkin eden Selçuklu egemenliğini yansıtan en önemli aygıttır. Atabeyler ve diğer resmi görevliler, inşa ettiği yapılarda farklı taçkapı tercih etmeleri,⁶⁸ taçkapıların bir otorite ve meşrutiyet değeri olduğu düşünülebilir. Fahreddin Ali ve Muineddin Pervane gibi vezirler, taçkapı değerini, bir hükümlanlık simgesi olarak görüp, uygulamıştır. Selçuklular, 1243’te Köseadağ Savaşı’ndan sonra Anadolu’da Moğol hakimiyeti kurulmasına rağmen taçkapı sembolünü devam etmiş,⁶⁹ bu şekilde Anadolu’da otoritesini ve meşrutiyetini kaybetmediğini yansıtmıştı.

Dini, kültürel, sosyal ve eğitim ilgili külliye şeklinde anıtsal kamu niteliğindeki yapılarda, “Ayetü’l-Kürsi” yer almıştı. Kâinatın mutlak hakiminin Allah olduğunu, saltanat ve hükümdarlığın Allah’a ait bulunduğun vurgusu yapılmıştı.⁷⁰ Allah’ın yeryüzündeki Halifesi’dir unvanını kullanan Selçuklu hükümdarlar, mutlak hakimiyetin yeryüzünde uygulayıcı oldukları yansıtılmıştı. İnanç göstergeleri, iktidar ile birleştirilmiş, halkın Selçuklu otoritesine itaati ve sadakatı geliştirilmişti. Tarihi yapılarda yer alan eyvanlar, ‘berekat kapısı’, ‘güç kaynağı’ olarak simgeleştirilmiştir. Hükümdarların ve beylerin, sahip olduğu bu gücü temsil etmektedir.⁷¹ Allah-hükümdar arasındaki kozmos ilişkiden doğan eyvanlar, bir bereket ve güç kapısı olarak mimari yapılarda simgeleştirilmişti. Allah-Hükümdar arasında ilişkinin, nesnelerin sembolleştirilmek suretiyle fiziksel mekânlara yansıtılması, kentlerin yeryüzünde temsili mekân haline gelmesidir. İktidar gücünü hem de İslamiyet’i yansıtan simgeleri, sanatın çeşitli unsurlarıyla birleştirmek suretiyle kentler inşa edildiği söylenebilir.

Selçuklu döneminde Allah (Gök)-iktidar (Yer) arasındaki kozmos ilişkiler sadece mimari yapılara yansıtılmamıştı. Gök-yer arasındaki ilişki tüteklikli diye adlandırılan evlere de yansıtıldığı,⁷² Tüteklikli evlerin, bir mikrokozmos kimliğini taşıdığı söylenebilir. Selçuklu döneminde tüteklikli evlerde ve dini yapılarda yer alan kırlangıç kubbeleri kullanılmıştır. Tüteklikli

⁶⁸ Wolper,2005 aktaran Peker, Evrenin Binası Mimaride yazı Ve Kozmolojik Anlam ,71

⁶⁹ Wolper,2005 aktaran Peker, Evrenin Binası Mimaride yazı Ve Kozmolojik Anlamı,71

⁷⁰ Recep Gün, Anadolu Selçuklu Mimarısında yazı kullanımı, Doktora tezi,19 Mayıs Üniversitesi, 1999, s.189,190

⁷¹ Günkut Akın, Doğu ve Güney Anadolu’daki Tarihsel Ev Tiplerinde Anlam, Doktora Tezi (İ.T.T. Üniversitesi, 1985):90

⁷² Akın, Doğu ve Güney Anadolu’daki Tarihsel Ev Tiplerinde Anlam,79

yapılar, gök/yer/yeraltı unsurların yer aldığı “üst üste üç düzlemde oluşmuş, bu şekilde evren tasavvuru yapılarda yansıtılmıştı”⁷³ Tekke/zaviye yapısındaki evrenin tüm yönlerini gösteren eşmerkezli kareler, tüteklikli örtünün, köşelerinde yer bulması, merkeze vurgu yapan bir tür ‘Tevhid’ sembolüdür.⁷⁴Selçuklu dönemindeki konut tipi, mikrokozmosmik bir boyut içerdiği söylenebilir.

Anadolu Selçuklu döneminde, dini, kültürel, sosyal ve eğitim ilgili külliye şeklinde anıtsal kamu niteliğindeki yapılarda, bitki-hayvan-insan figürlü bezemeler ile kozmolojik kavramlar yansıtılmıştı. Bu kavramlardan (yer/gök, mekân/lamekân, varlık/yokluk, zâhir/bâtın) üretilen iki yönlü anlamlar; “alemü’l-gayb” götüren birer ‘geçiş bölgesi’ oluşturulmuştu.⁷⁵ Maddî ve aklî alanlar arasındaki bir ‘ara bölge’ yani “berzah alemi”, başta Divriği Ulu Cami ve Darüşşifası ve diğer yapıtlarda yer alan eyvan, taçkapılara⁷⁶yansıtılmıştır. Bu durum, Kitab-ı Mukaddes’in hakikat tasavvurların, nesneler üzerinden yorumlamaktır. Böylece birey-kent ilişkileri, kültürel bir form kazanmış oluyordu. Selçuklu kentleri, İslamiyet’in özne konuma taşınıyordu. Selçuklu şehirleri, insan ve mekânı birbirine irca edecek şekilde bir bütünlük çerçevesinde, merkezden çevreye şehre hâkim olan rasyonel, kapsamlı plan anlayışının sonucudur. Anadolu Selçuklu döneminde anıtsal yapılar, sadece maddî bir ürün olarak tasarlanmayıp, Tanrı-İktidar-toplum-tabiat ilişkileri düzenlenip, geliştirilmiştir. Devlet bir bereket ve güç kaynağı şeklinde tanımlanırken, toplum-alemü’l-gayb arasındaki ilişkileri geliştirilmeye çalışılmıştır.

Amasya’daki Halif Gâzi Külliyesi’nde olduğu gibi, bazı dini yapılar (Hangah) eski Hristiyan yapılarının olduğu alanlarda inşa edilmesi,⁷⁷İslamiyetten önce Hristiyanlığın hak dini olduğunu, Hristiyanın geçmişine vurgu yapılmak suretiyle İslamiyet-hristiyan arasında dolaylı bir ilişkinin olduğunu ve bu ilişkinin islâm inanç rotaların belirleyici doğrultuda yürütülmesi gerektiği mesajı simgeleştirilmiştir. Aynı zamanda atomik form-

⁷³ Günkut Akın, Tüteklikli Örtü geleneği Anadolu cami ve Tarikat Yapılarında Tüteklikli Örtü,Vakıflar Dergisi, 22, (1991):323-354.Akın, Doğu ve Güney Anadolu’daki Tarihsel Ev Tiplerinde Anlam,327

⁷⁴ Akın, Doğu ve Güney Anadolu’daki Tarihsel Ev Tiplerinde Anlam,339

⁷⁵ Peker, Evrenin BinasıMimaride yazı Ve Kozmolojik Anlam,31-41

⁷⁶ A.U. Peker, Taklîdin Estetiği, Anadolu Selçuklu mimarisinin Mimesis kavramı Üzerinden okunması’ ‘Türkiye’de Estetik: Türkiyet Estetik Kongre Bildirileri, der. Jale Erzen ve Pelin yoncacı, (Ankara: TBMMOB, 2007):563-571

⁷⁷ Wolper,2005 aktaran Peker, Evrenin Binası Mimaride yazı Ve Kozmolojik Anlamı,71

daki mimarî yapılarla biçimlenen kentler, toplumun kendi içindeki uyarımları oluşturmuştur. Selçuklu kentleri, mekansal üst yapı örgütlenen merkezi yönetim anlayışı ve buna bağlı olarak örgütsel yapısı ve politikaları etkili olmuştur.

Sonuç

Selçuklu döneminde, Tanrı-insan-tabiat arasındaki kozmik ilişkiler, kentlerin inşa ve imar faaliyetlerine yansıtılmış. Kentler, birer'' tasarım', ''varoluş'', ''kültürel dini hayatın taşıyıcısı'' alanı olarak görülmüştür. Bu bağlamda oluşturulan iktisadi, politik ve kültürel politikalar, kent yaşam alanında öncü ve denetleme misyonunu oluşturmuş. Kent kimliğinin oluşumunda büyük rol oynamıştır. Kentler, toplumun geçmişle bağını hem de toplumda kültürün devamını sağlayan ''atölye işlevini'' yerine getirmiştir. Kültürel atölye işlevi, farklı bireylerde niteliksel ve kavramsal zeminde ortak duygu ve düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlıyor, toplumun ruhuna dokunarak, toplumun sesi, rengi ve dilini oluşturuyordu

Selçuklular Anadolu'ya girdiğinde, parlak ve gelişmiş kentler yoktu. Fetihle birlikte Türkler, Bizans kentlerinin yakınlarına yerleşmişti. Yeni Selçuklu kentleri zamanla gelişmiş, Bizans yerleşim birimlerin önemi kaybolmuştu. Selçuklu döneminde bilimsel ve ölçülebilir kentler ve kent kimliği oluşturmuştur. Selçuklu kentler, tarihi bağlamında Allah- insan-tabiat arasındaki ilişki baz alınmış; imgeleme yöntemiyle kent kültürüne yansıtılmıştı. Selçuklu kentleri, bütün yönleriyle, Selçuklu merkez gücünü, toplumsal hayatını ve çevre ve kültür arasındaki uyumu temsil ediyordu. Bu yönüyle Selçuklu kentler, Selçuklu medeniyet anlayışını ve tasarımını hem de ''varoluş'' alanını oluşturuyordu. Bunun üzerinden toplumsal hayatı yönlendiriyor ve biçimlendiriyordu. Selçuklu kentleri, iktidar, siyasi gücü, inanç ve kültürü yansıtan imgelerin metafizik anlamda ''eylem'' mekânlarıydı. Dönemin Kalp atışını hissettiren Selçuklu kent yapılar, Anadolu-Türkistan arasındaki kent duygu ve zihin dünyasının bağlantı köprülerini oluşturmuştu. Selçuklu egemenliğindeki Anadolu kentlerde, İslam tasavvurunun oluşturulmasıyla kentlerin geçmişindeki kültürel silüetler tamamen silinmiş. Selçuklu Anadolu kentleri, İslami mana ve değerlerin isimleriyle ya da ahlâkî meziyeti anılır olmuştur.

Anadolu Selçuklu mimarisinde, toplumun ruhuna dokunacak 'taçkapı' (portal) uygulaması, Selçuklu özgünlüğünü, Selçuklu egemenliğini ve var-

oluş alanı yansıtan en önemli aygıttır. Mimari yapılarda yer alan eyvanlar, 'bereket kapısı', 'güç kaynağı' olarak simgeleştirilmiştir Allah-Hükümdar arasında ilişkinin, imgeleme yöntemiyle fiziksel mekânlara yansıtılması, kentlerin yeryüzünde temsili mekân haline gelmesidir. Kitab-ı Mukaddes'in hakikat tasavvurların, nesneler üzerinden yorumlanması, kentlerin, İslamiyet'in özne konuma taşınmasına neden olmuştur. Anadolu Selçuklu döneminde anıtsal yapılar, sadece maddî bir ürün olarak tasarlanmamıştır. Tanrı-İktidar-toplum-tabiat ilişkileri düzenlenip, geliştirilmiştir. Devlet bir bereket ve güç kaynağı şeklinde tanımlanırken, toplum-"alemü'l-gayb" arasındaki ilişkileri geliştirilmeye çalışılmıştır.

Selçuklu kentleri, siyasi yapılanmalardan ve kültürlerin öğelerinden etkilenecek, dinamik özellikleri ile ön plana çıkan yaşayan organizmalardır. Selçuklu kentler, toplumsal yaşamın değişimlerine ve döneminin gelişimlerine kaynaklık etmiştir. Atomik formdaki mimarî yapılarla biçimlenen şehirler, toplumun kendi içindeki uyarımları oluşturmuştur. Selçuklu kent kültürünün oluşumunda, bilinçsel süreçler ve var-oluş alanların sorgulanmasıyla politik hem de felsefi açıdan dinamik bir tartışma zemini oluşturmakta, var-oluş bağlamında kentlerin yeniden anlaşılması amaçlanmıştır. Mekân ve bellek arasındaki bu diyalektik ilişkinin çözülmesi, kentin görünen somut varlığının ötesinde, bellekteki soyut karşılıklarını anlamak için önemli olanaklar sunmaktadır. Kente kimlik kazandıran mekânsal öğeler ile kent belleği arasındaki ilişkinin önemi tartışılma ortamına fırsat verilmiştir.

Kaynakça

- Ayça, M. (1944-1945) Anadolu'nun Tarihi Büyük Yolları, yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi,
- Artuk, İbrahim, "Orta Çağ'da Bazı Anadolu Şehirlerine Verilmiş Olan Ünvanlar", Türk Kültürü Araştırmaları XXIV/2 (1986):65-69.
- Akın Günkut, Tüteklikli Örtü geleneği Anadolu Cami ve Tarikat Yapılarında Tüteklikli Örtü.Vakıflar Dergisi, 1991:323-354
- Akın Günkut, Doğu ve Güney Anadolu'daki Tarihsel Ev Tiplerinde Anlam, Doktora Tezi, İstanbul: İ.T.T. Üniversitesi,1985,
- Akbar J. Responsibility and Tradational Muslim Built Environment, Cambridge, 1984,
- Bakırer, Ömür (2001), "Ankara Kalesi Duvarları Üzerindeki Belge ve Bilgiler", Tarih İçinde Ankara II Aralık 1998 Seminer Bildirileri, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları,2001,173- 202.s.174

- Bayburtoğlu Z., Madran E. Anadolu'da 1308 M. Yılına Kadar Gerçekleştirilmiş Türk-İslâm Yapıları Üzerine Sayısal Sınamalar, VIII. Türk Tarih Kongresi II, Ankara, 1981:941-949.
- Bayram M., Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu, Konya: Damla Matbaacılık, 1991
- Bayram M., Selçuklular Zamanında Tokat Yöresinde İlmi ve Fikri Faaliyetler, Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu; 1987, 30-36
- Bayram M. Selçuklular Zamanında Malatya'da İlmi ve Kültürel Faaliyetler ve Siyasi Boyutları, III.
- Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu 1989: 66-74.
- Baykara T. Ulu Cami: Selçuk Şehrinde İskânı Belirleyen Bir Kaynak Olarak, TTK Belleteni, LX:227,1996;34 -59
- Cezar Mustafa, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık. Ankara: Türkiye İş Bankası, 1977,
- Charan Peter, "Kültürel Çeşitlenme Ve Anadolu'da Bizans İktidarın Çöküşü, Tarih Okulu The History School, X, (May-August 2011): 195-217.
- Cenâbî, Cenâbî'ye Göre Anadolu Selçukluları", İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi 36; (2000) :213-259
- Crane H. "Notes on Saldjuq Architectural Patronage in Thirteenth Century Anatolia", Journal of the Economic and Social History of the Orient, XXXVI, (1993), 1-57.
- Claude, Cahen, Osmanlılardan Önce. Çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000,
- Charanis P., "On the frontiers of the Empire of Nicaea", Orientalia Christiana Periodica, 13 (1947). s. 59
- Çam, Nusret-Ersay, Ayşe "Ankara Muhyiddin Mesud (Alâeddin Camii)'nin İlk Şekli ve Türk Mimarisindeki Yeri", Vakıflar Dergisi, 38, (2012), s.9-35. S.10,12,15.
- Çadırcı, M. "Anadolu Kentlerinde Mahalle (Osmanlı Dönemi)", Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. 1999.
- Darkot, Besim, "Ankara", İA, C.I, İstanbul: MEB Yayınları, 1993:437-443, s.437
- Erzi A. Sadık, "Türkiye Kütüphânelerinden Notlar ve Vesîkalar I", Belleten, XIV/53 (1950):97-98.
- Eravşar O., "Anadolu Selçuklularında İdari Mekan Olarak Devlethane", I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri (Konya 11-13 Ekim 2000), Konya, 2001, s. 281-297
- Erdmann K. Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin; 1961
- Gün Recep, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazı Kullanımı, Doktora Tezi, Samsun:19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Günaltay Ş.M. Selçuklular'ın Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dini Durumu, Belleteni, VIII/25, (1943); 59-99
- El Evamirü'l-Alâ'îye Fil Umuri'l-Alâ'îye (Selçuk Nâme), Ankara: TTK Yayınları
- Es, Muharrem, Kent Üzerine Düşünceler. İstanbul: Okutan Yayıncılık, 2007

Eyice S., Bizans Sanatı Ders Notları, İstanbul, (Tarihsiz), s. 159, 160, 164-165

Eyice S., Çorum'un Mecidözünde Aşık Paşaoğlu Elvan Çelebi Zaviyesi, Türkiye Mecmuası, XV, (1969): 211-246

Hasluck F. W. Christianity and Islam under the Sultans (I-II), New York: Octagon Books Press, 1973.

İbn Bibi, El-Evâmîrü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûrî'l-Alâ'iyye Selçuknâme, Çev.M. Öztürk Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Ibn Batuta, Ibn Battûta Travels in Asia and Africa; 1325-1354, London: George Routledge and Sons Limited Press, 1929

İbni Bibi, Anadolu Selçukî Tarihi. Ter.M.N. Gençosman, Ankara: Uzluk Basımevi, 1941.

Jones A. H., The Cities of the Eastern Roman Provinces, 2. Baskı (Oxford, 1971)

Karamağaralı H., "Büyük Bir İlim ve Sanat Merkezi: Ahlat", Türkler 7, 2002; 800-806.

Kaypak Şafak, "Antakya'nın Kent Kimliği Açısından İrdelenmesi". Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7 /54(2010): 373-392.

Kaya Erol, Kentleşme ve Kentlileşme, İstanbul: Okutan Yayıncılık, 2007

Kurt Nihat, "Kent Hizmetlerinin Geleceğinde Kentsel Sorumluluklar ve Kent Kültürünün

Geliştirilmesi Stratejileri", ÇOMÜ Biga İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Yönetim Bilimleri Dergisi, 9/2, (2011): 261-278

Kuban Doğan, "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişimi, Sosyal Ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler, Vakıflar Dergisi, 7, (1968): 53-73

Kuban Doğan, "Anadolu Kentlerinin Tarihsel Gelişimi ve Yapısı Üzerine Gözlemler", Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler, İstanbul: Arkeoloji Ve Sanat Yayınları, 1982.

Kuban Doğan (der.), Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı, İstanbul: YKY, 2002.

Konyalı İbrahim. Hakkı, Abideleri ve Kitabeleri Konya Tarihi. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1964.

Köprülü M.F., () Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984

Kotler, P. Marketing Places: Attracting Investment, Industry And Tourism to Cities, States And Nations., New York: The Free Press, 1993

Madran, Anadolu'da 1300 M. Yılına Değın Yapılmış Türk-İslâm Yapıları Envanteri Üzerine Bir Deneme, VI. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Sempozyumu, 2003, 551- 562

Makdisî, Ahsenü't-Tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm, Nşr. M. J. de Goeje, Leiden 1906

Minorsky, Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Magrip, Çev..Abdullahman Duman, Murat Ağarı, İstanbul: Kitapevi, 2008, s.157.

Müneccimbaşı, Anadolu Selçukileri, Münecimbaşıya Göre, Haz.Hakan Fehmi Turgal, İstanbul: Türkiye Basımevi, 1935

Neşrî, M. Kitâb-ı Cihan-Nümâ (Neşrî Tarihi), Ankara: TTK Yayınları, 1987.

Niğdeli Kadı Ahmed'in, el-Veledü's-Şefik Vel-Hafidü'l-Halik'ı (Anadolu Selçuklularına Dair Bir Kaynak, İnceleme, Tercüme, Farsça Metin) Haz.Ali Ertuğrul, Ankara: TTK

- Öztürk M. Anadolu Erenlerinin Kaynağı; Horasan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001
- Peker A.U., Evrenin Binası Mimaride yazı Ve Kozmolojik Anlam, Selçuklu Uygarlığı: Sanat ve Mimarlık, der. Ali Uzaya Peker, Kanan Bilici, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2006.
- Peker A.U, Taklidin Estetiği, Anadolu Selçuklu Mimarisinin Mimesis Kavramı Üzerinden Okunması''Türkiye'de
- Estetik: Türkiye Estetik Kongre Bildirileri, der. Jale Erzen ve Pelin Yoncacı, Ankara: TBMMOB, 2007: 563-571
- Redford Scott "The Seljuqs of Rum and the Antique", Muqarnas, 1993
- Rogers J.M. Waqs and Patronage in the Seljuk Anatolia; The Epigraphic Evidence, Anatolian Studies, XXV, (1976): 69-103
- Ramsay W.M. The War of Moslem and Christian For The Possession of Asia Minor, Contemporary Review, 90, (1906): 6-7
- Sarawolpee Ethel, Late Seljuk Anatolia'', Mésogeios, 25-26, (2005): 311-336.
- Sümer F. Ahlat Şehri ve Ahlat-Şahlar'', Belleten, L/197, (1986); 447-489.
- Tanyeli Uğur, Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (XI-XV. Yüzyıllar), Doktora Tezi, İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1987.
- Türkiye Araştırmaları. Literatür Dergisi, 7/13, (2009): 67-80.
- Turan Osman, Selçuklular Zamanında Sivas Şehir. Ankara: TTK, 1951., s. 118.
- Turan Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998,
- Turan O.'' Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku''. Belleteni, XII/45, (1948): 549-574.
- Turan, Osman, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara: TTK, 1988
- Tuna, K, Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme, Doçentlik Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1987.
- Uluçay Ç. (1946) "Makalat-ı Seyyid Harun'', Belleten X/40, (1946); 749-778
- Ülken H.Z. Türkiye Tarihinde Sosyal Kuruluş ve Toprak Rejiminin Gelişmesi, Vakıflar Dergisi X, (1973); 1-62
- Vryonis S., Nomadization and Islamization in Asia Minor, Byzantina kai Metabuzantina; Studies on Byzantium, Seljuks and Ottomans (II:IV) 1981; 42-71.
- Yinanç M.H., Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I, Anadolunun Fethi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1944.
- Vasilev A. A., Bizans İmparatorluk Tarihi. (çev. A. M. Mansel), Ankara, 1943, s. 450
- Wirth Louis, "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme", 20. Yüzyıl Kenti. Derleme ve Çeviri: Bülent
- Duru, Ayten Alkan. Ankara: İmge Kitabevi, 2002.
- Wolper E.S. Cities and Saints; Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2003
- Wirth Louis "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme", 20. Yüzyıl Kenti. Derleme ve Çev. Bülent Duru, Ayten Alkan. Ankara: İmge Kitabevi, 2002.

أثر الحضارة الإسلامية على الثقافة الإيرانية و التماهي بينهما من خلال اللغة و الشعر

الدكتور فرشيد تركاشوند / Dr. Farshid Torkashvand

جامعة الإمام الخميني الدولية/إيران

torkashvand@hum.ikiu.ac.ir , ORCID ID: 0000-0003-1018-3579

المقدمة

التعامل بين الحضارة الإسلامية و الثقافة الإيرانية يتجلى في مجالات مختلفة حيث يستوعب العلوم المتنوعة كالفلسفة و التاريخ و الجغرافيا و الموسيقى و الشعر و الأدب. لكنّه يتجلى هذا التعامل في مجال اللغة بشكل خاص و لطيف. يمكننا أن نتناول هذا التعامل العميق ضمن قسمين رئيسين و هما اللغويات و الأدب. هناك أشعار عربية و فارسية يتمتّع فيها تعامل العناصر الثقافية العربية الإسلامية و الإيرانية برؤية إنسانية عالمية و نجد المضامين المشتركة في مجال التصوف و العرفان و النزعات الإنسانية الشاملة أيضا. هذا التعامل قد أدى إلى تداخل متكامل في مجال الشعر كأهمّ عنصر ثقافيّ بينهما و بإمكاننا ان نجد التّماهي. هذا التماهي و دراسته يحتاج إلى تنظير خاصّ بحيث يركّز هذا الأخير على معالجة المعنى في الشعر. للإيرانيين مشاركة عظيمة في مجال تدوين علوم اللغة و البلاغة منذ القدم. أوّل معجم كُتب في العربية كان على يدى خليل بن أحمد الفراهيدي أو أوّل كتاب النحو كُتب في اللغة العربية هو «الكتاب» الذى ألفه سيبويه و فى مجال البلاغة كُتب الجرجاني كتابيه الشهيرين: دلائل الإعجاز و أسرار البلاغة. هؤلاء العلماء كلّهم إيرانيون الذين خدموا اللغة العربية. مما يهتمّ كلّ من يبحث في مجال الدراسات العربية أن يهتمّ باللغة الفارسية خاصة الفارسية الموجودة فى العربية من حيث حضور المفردات الفارسية المعرّبة. هذه الأهمية تزداد من ناحية حضور الحضارة و الثقافة الإيرانية فى الأب عامّة و فى الشعر العربى القديم خاصة. هذا التأثير قد انتهى إلى التعامل التام. إضافة إلى ذلك اعتُقد بأنّ النزعة الإنسانية تحتلّ المكان الأوّل فى التعامل الثقافيّ بين اللغتين العربية و الفارسية و التعرف على هذه النزعة يفيد كلّ من يقوم بالدراسات العربية و الإيرانية. حضور الحضارة الإيرانية فى الثقافة العربية و التعامل بينهما ضمن الحضارة الإسلامية الراقية قد أدى إلى تداخل و تعامل متكامل فى مجال الشعر كأهمّ عنصر ثقافيّ كما أسلفنا. يتّضح هذا الحضور فى مجالات مختلفة، منها الترجمة و النقل بين اللغتين. الترجمة من

الأثار الفارسية إلى العربية و من العربية إلى الفارسية قد أدت إلى إتساع اللغتين و آدابهما و مقدرتهما العلمية خاصة من ناحية الفكر و المضمون. و ذلك يتجلى في العصر العباسي أكثر من أى عصر آخر. أكثر ما نُقل من الفارسية إلى العربية يتعلّق بالحكم الإيرانية القديمة. من أهم المترجمين الإيرانيين القدامى نشير إلى ابن المقفع و سهل بن هارون الذين قاما بترجمة أعمال مختلفة إلى العربية. هذا التداخل و التعامل بين اللغتين العربية و الفارسية قد وصل إلى مرحلة نستطيع التماهي و ذلك يتجلى في أشعار نرى فيها الثقافة الإنسانية و العالمية.

مشكلة الدراسة

قصداً من كتابة هذه الدراسة هو أن نبين و نشرح كيفية التعامل بين الحضارة الإسلامية و الثقافة الإيرانية من خلال موضوع المعنى في الشعر القديم و خاصة أشعار الشعراء الذين يشتهرون بالمعنى و الحكمة و العرفان في الفترة العباسية بالإستمداد من رؤية البلاغة الجديدة. فذلك يتم من خلال هذه الأسئلة:

1. ما هو دور البلاغة الجديدة كروية معنوية في دراسة الشعر و كيف يتّضح دورها في الإشعار الحكمية و العرفانية؟

2. كيف وصل التعامل بين الحضارة الإسلامية و الثقافة الإيرانية إلى حدّ التماهي و ما هو دور الشعر الحكمي و العرفاني لتبيين هذا التماهي؟

أهمية الدراسة

1. تشريح دور البلاغة الجديدة في تحليل المعنى في الشعر و تقديم رؤية جديدة للكشف عن وجوه الجمال في المعنى.

2. التركيز على أهمية اللغة و الشعر كأهم عنصر ثقافي في دراسة العلاقة بين الحضارة الإسلامية و الثقافة الإيرانية.

محددات الدراسة

تتميّز هذه الدراسة بمحورين رئيسين: الأول يتعلّق بمستوى التنظير يعني البلاغة الجديدة و دورها و الثاني يتعلّق بمستوى التطبيق و الإستمداد من البلاغة الجديدة في تحليل المعنى في الأشعار الحكمية و العرفانية لتحقيق الهدف الرئيس من الدراسة و ما هو إلا الكشف عن دور اللغة و الشعر في دراسة التعامل و التماهي بين الحضارة الإسلامية و الثقافة الإيرانية.

منهجية الدراسة

نظراً إلى أهمية إتخاذ رؤية البلاغة الجديدة و التحليل الذي يستفاد منها على الأشعار، ستكون المنهجية تحليلية نقدية.

مصطلحات الدراسة

الحضارة الإسلامية، الثقافة الإيرانية، البلاغة الجديدة، الخطاب الشعري، التعامل، التماهي، العرفان

1. المبحث الأول: البلاغة الجديدة و دورها في توسيع دراسة المعنى في الشعر

يعتبر مفهوم الجمال كأول ما يفكر فيه الإنسان عند مواجهته عملاً أدبياً، الجمال في الأدب و الشعر هو المحور الرئيس في الدراسات البلاغية القديمة أو الجديدة. يتجسد هذا المفهوم في مجال علم البيان من البلاغة القديمة فينحصر في الصور البيانية كالتشبيه و الإستعارة و المجاز. في حال أنّ الجمال في الرؤية البلاغية الجديدة يمتدّ آفاقه إلى مجال المعنى المفتوح و بهذه الرؤية الجديدة و أثناء إهتمامه بالمعنى، يتّضح دور المتلقّي الفاعل في تكوين المعنى و الجمال. الإتّساع في مفهوم الجمال و المعنى هو المقصود و المراد في هذا القسم. هذا الإتّساع هو الذي يقصده «صلاح فضل» و يعتقد بأنّه قد حدث في أواخر الخمسينات من القرن العشرين.¹ يعتقد صلاح فضل «بأنّ مجموعة الخصائص التي تنظّم الخطاب الأدبي لا تنتمي كلّها إلى مجال اللغة، فالقواعد العرفية و شروط تأويل الدلالة و الإشارة السيميولوجية و المفاهيم التي تُستخدم في معرفة العالم و في العمل و الوظائف النفعية قد اندمجت كلّها بسلاسة في مهمة تحليل الخطاب الأدبي.² إذن نستطيع القول بأنّ البلاغة الجديدة هي مجموعة من العلوم اللسانية و الأدبية التي تساعد على فهم المعاني الخفية الجميلة في بطن الخطاب فعلياً أن تتحدّث عن الخطاب و لالنصّ لأنّ لفظة الخطاب هي حصيلة رؤية متكاملة في النصّ. المتلقّي في البلاغة الجديدة لا ينظر إلى الصور الشعرية بل هو يمعن النظر في معنى المفردات الشعرية و البنات و يحلّل المعاني بالإتكاء على ما يعلم من الأنساق الفكرية و الثقافية عن الشاعر و نصّه.

الجمال في الرؤية البلاغية القديمة يخلقه المتكلّم أو الكاتب، و المخاطب يقرأه كما صوّره المتكلّم يعني في الواقع للمتكلّم سلطة جمالية و للمخاطب فاعلية ضيقة في مجال المعنى و التدنوق الجمالي. ينحصر التدنوق الجمالي هنا في الصور البيانية التراثية كالتشبيه و الإستعارة و المجاز برؤية تجزيئية. هذا و قد خرج الجمال و مفهومه من ضمن سلطة المتكلّم في البلاغة الجديدة كما خرج من إنحصار الصور التراثية. فنظراً إلى هذه الرؤية الجديدة، البلاغة تحدث في المعنى الواسع الرحب. إذن نستنتج بأنّ مفهوم الجمال في الرؤية البلاغية الجديدة يتّسع على مدى إتّساع المعنى و التفكير من جانب المتلقّي و المتلقّي هنا كخالق نصّ جديد أو كمشارك في خلق الخطاب. أمّا بالنسبة إلى السياق فقد إتّضح بأنّ للأنساق الثقافية و الفكرية الأهمية الكبرى في التلقّي الحداثوي في حال أنّ للسياق في الرؤية القديمة

1 انظر: فضل، صلاح، بلاغة الخطاب و علم النصّ، عالم المعرفة، 1992، 65

2 نفس المصدر، 11

نطاق ضيق حيث ينحصر في النظر إلى مقتضى حال المخاطب من جانب المتكلم و لا المتلقي. فهذا كله أمكننا القول بأنه قد تكون مفهومٌ فلسفي للجمال يسمى فلسفة الجمال و نفس العبارة تعطي للبلاغة آفاق رحبة مفتوحة إلى الأبد. حيث تخرج البلاغة من الرؤية التجزيئية إلى رؤية كلية شاملة قد تجاوزت عن الرؤية الكلية في البنيوية إلى عالم الخطاب المفتوح.

فالبلاغة الجديدة نشأت من نهايات الخمسينات و اجتازت ثلاث مراحل: المرحلة الأولى كانت تؤكد علي العلاقات اللغوية و علي المنطق و الإقناع حيث تواصلت حتي نهايات الثمانيات. المرحلة الثانية بدأت من أواسط التسعينات متأثرةً بالبنيوية الشكلية، لكن المرحلة الثالثة و هي الأخيرة قد اجتازت عن البنيوية و وصلت إلي السيميائية و التداولية³ من الواضح بأن المرحلة الثالثة تشبه بنظرية التعامل (التعامل بين المتلقي و الخطاب) لأنّ التداولية تعتبر نقطة الإشتراك بينهما حيث تساعد علي تكوين التجربة الجمالية (في الشعر). و من الواجب أن نشير إلي أنّ البلاغة الجديدة و نظرية التعامل قد تكونتا في أجواء فلسفية واحدة و هي فلسفة الوجودية عند هايدغر⁴ و الفينومينولوجيا عند هوسرل⁵.

و القصد من التعامل هنا هو العلاقة الجدلية بين الذات⁶ و الموضوع⁷ أو الذاتية و الموضوعية. فهذه العلاقة هي الأساس في رؤية تحليل الخطاب و الفينومينولوجيا. يعتبر التعامل بين الذات و الموضوع مرحلة الانتقال من الرؤية البنيوية و الفلسفة الوضعية⁸ إلي فلسفة الوجودية⁹ و الفينومينولوجيا¹⁰ خاصة في آراء هايدغر و هوسرل.¹¹ تقوم نظرية التعامل «بكشف المعاني الخفية و التعبير عنها بواسطة اللغة»¹² علي هذا يمكننا القول بأنّ رؤيتنا هذه تبحث عن عمق المعنى، و الحصول علي المعنى المزيد يوفّر مزيداً من الجمال أيضاً. إلي جانب هذا، يتمتع التعامل أيضاً برؤية فلسفية و خاصة الفينومينولوجيا الذي يغير تفكيرنا و نظرنّا في الأشياء و المعنى و الجمال.

1.1. المطلب الأول: الفترة العباسية الأولى

يتميز العصر العباسي عمّا قبله بالتطور الحضاري و بالإمتزاج العرقي و الحرية النسبية و انعكس ذلك على الأدب عامة و على الشعر بنحو خاص. فنلاحظ في الشعر: رقة العبارة، و المعاني اللطيفة المبتكرة، و الصنعة اللفظية البديعية،

3 نفس المصدر، 65 و 67

4 Heidegger

5 Husserl

6 Subject

7 Object

8 Positivism

9 Existentialism

10 Phenomenology

11 تركاشوند، فرشيد، «تعاليم المتلقي في التحليل الفينومينولوجي للخطاب الشعري...»، بحوث في اللغة العربية و آدابها 175

12 شعري، حميد رضا، تجزيه و تحليل نشانه. معاشناختي گفتمان، سمت، 1385، 13

و استعمال الألفاظ الأجنبية و خاصة الفارسية.¹³ و مما يهتَمُّنا في هذه الفترة إضافة على النموّ الفكري و الثقافي و الحضاري هو الإمتزاج بين الأمم من نواحي مختلفة و خاصة اللغوية و الأدبية كما كان بين اللغتين العربية و الفارسية فلهذا نرَكِّز على المعنى و الثقافة و الفكر الموجود في هذه الاشعار العربية و الفارسية و أهمية التبادل الثقافي من هذا المنظور.

الإمتزاج الإجتماعي الكبير بين العرب و الإيرانيين في معظم بقاع إيران و خاصة في خراسان و كذلك في العراق أَدَّى إلى امتزاج لغوي. فقد انكبَّ الإيرانيون على اللغة العربية و تأثرت لغتهم بها أيّما تأثّر كما تعلّم العرب اللغة الفارسية و تمازجت اللغتان، و ظهر ذو اللسانين من المؤدّبين و الكتّاب و الشعراء و القصّاصين.¹⁴ هناك مضامين مشتركة جميلة بين الشعراء، التي تتعلّق بثقافة الشاعر بشكل خفيّ و جميل مثلاً عندما يقول الشاعر بشّار بن برد:

لم يطل ليلى و لكن لم أتمّ و نفى عنى الكرى طيفاً أُمّ¹⁵

هذا البيت تعبير جميل عن الكرى بسبب العشق و هذا المضمون قد عبّر عنه الشاعر الإيراني الشهير سعدي الشيرازي أيضاً في البيت التالي:

سر آن ندارد امشب كه برآيد آفتابی چه خيال ها گذر كرد و گذر نكرد خوابی¹⁶

(لاتطلع الشمسُ الليلة/ مرّت أطياف و ما مرّ اللنومُ بعيوني)

أو عندما يقول إمروء القيس في مطلع معلقته:

قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل¹⁷

سعدي الشيرازي قد تأثّر من هذا البيت أيضاً و عبّر عنه فقال:

بگذار تا بگریم چون ابر در بهاران کز سنگ ناله خیزد روز وداع یاران¹⁸

(دعنا نبك كالسحب الربيعية/ حيث يئنّ الحجرُ يوم وداع الأحبة)

13 آذرشب، محمد علی، تاریخ الأدب العربي في العصر العباسی، طهران، سمت، 1385 هـ.ش، 47.

14 نفس المصدر، 38.

15 افرام البستاني، فؤاد، المجاني الحديثة، ذوي القربى، المجلد الثالث، الطبعة الرابعة 1998 هـ.ش، 19.

16 سعدي، کلیات کامل اشعار، تحقیق فضل الله دروش، طهران، نگاه، 1388 هـ.ش، 779.

17 الزوزنی، شرح المعلقات السبع، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 2002، 35 و 36.

18 سعدي، کلیات کامل اشعار، تحقیق فضل الله دروش، طهران، نگاه، 1388 هـ.ش، 450.

2. المبحث الثاني: دور الشعر الصوفي

1.2. المطلب الأول: الفترة العباسية الثانية

تُعَدُّ الأشعار الصوفية في الأدب العربي القديم نماذج مناسبة للتحليل علي ما أسلفناه في مجال التنظير، حيث ستُتَّضح قواسم مشتركة بشكل أوسع بعد التحليل و المقارنة مع الأشعار الصوفية الفارسية لكنّه ليس القصْدُ بأن نعدّد هذه القواسم أو تقدّم بحثاً يخصّ مجال الأدب المقارن بل قصدنا هو أن نشير إلى الحقيقة الواحدة التي يبحث عنها كلّ شاعر صوفي بلغته الراقية و للكشف عن هذه الحقيقة نحتاج إلى الرؤى التي لاتقف عند حدّ اللغة و النظرة التجزيئية القديمة.

يقول ابن فارض في قصيدته (التشوق إلى المشاهدة):

زدني بفرط الحب فيك تحيراً	وارحم حشاً بلطي هواك تسعراً
و إذا سألتك أن أراك حقيقةً	فاسمح و لا تجعل جوابي لن ترى
يا قلب أنت وعدتني في حثهم	صبراً فحاذر أن تضيق و تضجراً
إنّ الغرام هو الحياة فمت به	صبّاً فحقك أن تموت و تعذراً
قل للذين تقدموا قلبي و من	بعدي و من أضحى لأشجاني يرى
عني خذوا، و بي اقتدوا و لي اسمعوا	و تحدّثوا بصبايتي بين الورى
و لقد خلوت مع الحبيب و بيننا	سرّاً أرقّ من النسيم إذا سرى
و أباح طرقي نظرة أملتّها	فغدوتُ معروفاً و كنتُ منكراً
فدهشتُ بين جماله و جلاله	و غدا لسان الحال عني مخبراً

فأدر لحاظك في محاسن وجهه تلقى جميع الحسن فيه مصوراً

لو أنّ كلّ الحسن يكمل صورةً و رآه كان مهلاً و مكثراً¹⁹

ليست المشاهدة في هذه الأبيات إلا الفارغ اللغوي الذي يعدّ فجوة بين الشاعر و المتلقّي من جهة و بين العالم بأكمله من جهة أخرى. هذا الفارغ هو الحقيقة التي يحاول الشاعر التعبير عنها. تعدّ هذه المعاني التي يخلقها الشاعر من خلال مفرداته العرفانية رؤى الشاعر الخاصة لمواجهة الأشياء حيث يمكن تحليلها من منظور الفينومينولوجيا. فالشاعر يفكر في الأشياء و يحاول أن يعبر عنها تعبيراً يرسم عالمه الجديد. هذا كلّ تعبير عن العشق كما يقول جلال الدّين الرومي (المولوي) في الشطر الثاني من البيت التالي، و العشق كما سنبيّن فيما بعد ليس إلا المحبة الإلهية حيث تكوّنت ضمن الثقافة الإسلامية:

پارسی گو گر چه تازی خوشتر است عشق را خود صد زبان دیگر است
(أنشد الشعر بالغة الفارسية و لو كانت العربية هي الأحلى ، هناك مئة لغة أخرى تعبر عن العشق)
يقول ابن فارض في خمريته:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بما قبل أن يخلق الكرم
لها البدر كاس و هي شمس يديها هلال و كم يبدوا إذا مزجت نجم
لولا شذاها ما اهتديت لجانها و لولا سناها ما تصوّرها الوهم
و لم يبق منها الدهر غير حشاشة كأنّ خفافها في صدور النهى كنتم
فإن ذكرت في الحى أصبح أهله نشاوى و لا عازر عليهم و لا إثم
و من بين أحشاء الدنان تصاعدت و لم يبق منها في الحقيقة إلا إسم
وإن خطرت يوماً على خاطر امرئ أقامت به الأفراح و ارتحل الهّم
و لو نظر النّدمان ختم إنائها لأسكرهم من دونهما ذلك الختم
ولو نضحوا منها ثرى قبر مبيت أعادت اليه الرّوح و انتعش الجسم
ولو طرّحوا في فئ حائط كرمها عليلاً و قد أشقى لفارقه السقم...

في الألبات الأنفة يبحث ابن فارض عن الخمرة العرفانية كرمز عن الحقيقة. البحث نفسه يعدّ ذلك الفراغ الوجودي الذي قد أشرنا إليه سابقاً كما يعنى هذا البحث محاولة الشاعر للكشف عن الحقيقة التي هي المشتركة عند كلّ واحد من هؤلاء الشعراء. فلذلك نرى مشابحة جميلة بين هذه الأبيات و أشعار الشعراء الآخرين. على سبيل المثال نتناول المشابحة بين البيت التاسع (و لو نضحوا...) و البيت التالي من المثنوي المعنوي:

مرده بدم، زنده شدم، گریه بدم، خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پابنده شدم
(كنت ميتاً فأصبحت حياً، كنت بكاءً فأصبحت ضحكاً، جاءت حكومة العشق و أنا أصبحت حكومة قيمة)
ابن فارض في البيت التاسع و المولوي في هذا البيت كلاهما يبحثان عن حقيقة واحدة. و من منظور هذه الدراسة، الحقيقة هنا ليست إلا ذلك الفراغ الوجودي الذي يبحث عنها الشاعر بلغته الراقية و لغة الشعر هنا تعدّ إستعارة عن الحقيقة و الوجود. بالنسبة إلى التعامل و الفينومينولوجيا المهمّ هو العلاقة الجدلية بين الذات و الموضوع. الذات هنا هو الوجود في تفكير الشاعر، الذي يتكوّن عند تعامل الشاعر مع الحياة. و الموضوع هو لغة الشاعر خاصة رمز الخمرة التي تعدّ إستعارة. يتكوّن المعنى عند هذا التعامل و يتكثّر كما يتمتّع بالحياة.²⁰

هذه المضامين بأشكال مختلفة موجودة في الأشعار العربية و الفارسية و هذه المسألة تؤكد على أهمية تعليم اللغتين معا. نعتقد بأن التداخل و التعامل بين اللغتين العربية و الفارسية قد وصل إلى مرحلة نسميها التماهي و في مجال الأدب، ذلك يتجلى في أشعار نرى فيها الثقافة الإنسانية و العالمية. من أهم هذه المضامين هو المفهوم الأزلي للحب. على سبيل المثال يقول «سعدى شیرازی» في البيت التالي:

همه عمر برندارم سر از این خمار مستی که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی²¹
(لا أمسك عن هذه النشوة طول عمري/ ما كنتُ حيا بعدُ حتى عشقتك)

يفكر المتلقي في معنى البيت و خاصة الشطر الثاني منه فيجد من خلال تحليل علاقة لفظة «هنوز من نبودم» لم أكن حيا بعدُ» و لفظة «تو در دلم نشستی=عشقتُ» علاقة تدلّ على مفهوم أزلي للحب بحيث كلما فكر المتلقي في هذه العلاقة أكثر فأكثر سيكثر البعد و تلك الأزلية. كلّ هذا يجعل المتلقي يفكر في المعنى و في الشعرية و الجمال الناتج من هذا البيت. هذا المعنى هو أزلية الحبّ و نراه إلى جانب وحدانية المعشوق و وجوده الأزلي في البيت الثاني من هذا الغزل حيث يقول:

تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتد دگران روند و آیند و تو همچنان که هستی²²
(انت لست كالشمس حتى تطلع و تغيب/ يأتي الآخرون و يذهبون و لكنك تبقى حيا)

وجود المعشوق الدائم رغم الحضور و الغياب من قبل العشاق في الشطر الثاني من هذا البيت يدلّ على الجمال المطلق لأنّ وجوده يساوي الجمال و هذا الجمال لا يتّصف بالزمن. و ذلك يشبه بقول الشاعر العارف المصري «إبن فارض» في مطلع خمريته حيث يقول:

شربنا على ذكر الحبيب مداماً سكرنا بما من قبل أن يخلق الكرم

لفظة «مداماً» تعني محبة دائمة من جانب الله لروح العارف و كلمة «سكرنا» تعني التوجّه إلى عالم المحبة و الفناء في الله، الحال التي تشبه بالسكر. إستخدام العديد من العرفاء هذا المفهوم للسكر. أمّا جملة «سكرنا بما من قبل أن يخلق الكرم» فتدلّ على مفهوم أزلي لحبّ الله في روح الإنسان قبل أن تنزل هذه الروح في الجسم. لفظة «من قبل» كلفظة «هنوز» في بيت سعدى. هذه اللفظة إلى جانب التركيبين الذين قد أشرنا إليهما تدلّ على بُعد الزمان في أزلية الحبّ بحيث كلما فكر المتلقي في هذا الإبتعاد فبهذا يزيد من مسافة هذه الأزلية و إمتدادها. و هذه كلّها وجوه جميلة من ذلك التعامل و التماهي الذي قد أشرنا إليه آنفا.

21 سعدى، كليات كامل اشعار، تحقيق فضل الله دروش، طهران، نگاه، 1388 ه.ش، 781

22 نفس المصدر، نفس الصفحة

3. المبحث الثالث: المعاني الإنسانية العالمية

1.3. المطلب الأول: المتنبي و سعدى الشيرازي

يعتبر المتنبي من فحول الشعراء في الادب العربي كما يعدّ سعدى الشيرازي ايضا من فحول الشعراء الفرس بما لديهم من المعاني الحكمية و الإنسانية الواسعة. نجد مشاهة في المعاني الموجودة فى شعرهما حيث قد أشار كثيرون من الباحثين العرب و الإيرانيين إليها. كتبوا عن أثر المتنبي و شعره على ما أنشده سعدى الشيرازي و قد قام بعض من هؤلاء الباحثين بتأليف في هذا المجال. نحن لانريد أن نجد هذه الوجوه المشابهة أو نشير إلى ما أنشده سعدى بالتأثير عن المتنبي بل قصدنا تحليل أثر الحضارة الإسلامية عليهما في خلق المعاني العميقة الإنسانية الواسعة. قد تحدثنا عن هذا الموضوع بالتفصيل مع الإستمداد من النظريات الجديدة للسانية خاصة البنيوية و الهرموطيقا في مقال طبع في إحدى المجلات المحكمة الفارسية.²³ إذن نكتفي بتحليل نموذجين من الشعاعين حيث نؤكد على ما خلقا من المعاني الإنسانية القيّمة ضمن الحضارة الإسلامية. المعاني الحيّة التي يجلبها المتلقي في كل زمن و مكان. هذه المعاني تصطبغ بالحكمة عند المتنبي و بالعشق الإلهي عند سعدى الشيرازي.

يقول المتنبي في الحكمة:

الهْمُ يَحْتَرُمُ الْجَسِمَ نَحَافَةً	و يشيبُ ناصية الصبي و يهرمُ
ذو العقل يشقى فى النعيم بعقله	و أخو الجهالة فى الشقاوة ينعمُ
و الناس قد نبذوا الحفاظَ فمطلقٌ	ينسى الذى يؤلى و عافٍ يندمُ
لا يخذعَنَّك من عدوّ دمعُهُ	وارحم شبابك من عدوّ ترحمُ
لا يسلمُ الشرفُ الرفيعُ من الأذى	حتى يراقُ على جوانبه الدّمُ
يؤذى القليلُ من اللثام بطبعه	من لا يقلّ كما يقلّ و يلؤمُ
الظلم من شيم النفوس فإن نجد	ذا عفة فلعله لا يظلم ²⁴

كلّ ما نتلقّيه من المعاني في الأبيات الأنفة تقع ضمن مضمون الحكمة. هذه معان لا تختصّ بزمن و مكان خاصّ. هذه الأبيات ما أنشدت ضمن ثقافة الشعر الجاهلي و خصائصها، لاتصف البيئة الجاهلية بما فيها من العناصر كالأطلال أو الناقة أو المعشوق و الطبيعة كما لا تُخبر عن نزعات قومية و قبلية أو سياسية بل هي تخبر عن معان ولدت ضمن الثقافة الإنسانية الراقية التي نشأت في العصر العباسي من خلال الإمتزاج الثقافي و الحضاري حيث تكوّنت عناصرها من العقلية و المدنية المتعددة و كلّ ذلك ما تكوّن إلا ضمن بيئة الحضارة الإسلامية.

23 انظر: «عيار صفت سهل ممتنع در شعر سعدى و متنبي...»، پژوهش های ادبیات تطبیقی، 1397 ه.ش.

24 المتنبي، الديوان، شرح عبدالرحمن البروقفي، مكة المكرمة، دارالفكر، 2002، 1142 و 1143

يقول سعدی الشیرازی فی العشق:

چنان در قید مهرت پابیندم که گویی آهوی سر در کمندم
 (انا اسیر محبتک حیث کأنی غزال فی أنشوطک)
 گهی بر درد بی درمان بگریم گهی بر حال بی سامان بخندم
 (ابکی لدائی العضول حیناً و أضحک من حالی السیئ حیناً آخر)
 مرا هوشی نماند از عشق و گوشتی که پند هوشندان کار بندم
 (لا اصحو من العشق، أسمع عبر الصحاة و لأعتبر)
 مجال صبر تنگ آمد به یکبار حدیث عشق بر صحرا فکندم
 (ضاق عني صبري و اقول عن العشق للصحراء)
 نه مجنونم که دل بردارم از دوست مده گر عاقلی ای خواجه، پندم
 (لست مجنوناً لأنسى الحبيب فبا إياها صاحب لاتقم بموعظتي)
 چنین صورت نبندد هیچ نقاش معاذالله من این صورت نبندم
 (لا يرسم هذا الوجه أئ رسام، معاذ الله انا لا اعرض عن هذا الوجه)
 چه جانها در غمت فرسود و تنها نه تنها من اسیر و مستمندم
 (کم من النفوس تعبت في هجرک و انا لست اسیرک المسکین الوحید)
 تو هم باز آمدی ناچار و ناکام اگر باز آمدی بخت بلندم
 (انت تعود و لابد ان تعود لو عاد حظي الوافر)
 گر آوازم دهی من خفته در گور برآساید روان دردمندم
 (لو ناديتني و انا مبيت في القبر فستحيي روعي العاشقة)
 سری دارم فدای خاک پایت گر آسایش رسانی و رگزندم
 (افتدي نفسي لك إن تلاظفني أم تضرني)
 وگر در رنج (سعدی) راحت توست من این بیداد بر خود می پسندم²⁵
 (و إن كنت ترتاح بجهدی فانا ارضی بهذا الجور من جانبک)

ما نتلقّيها من المعاني في الابيات الأنفة كلّها تتعلق بالحبّ الصوفي و العرفاني و ما يرسمها الشاعر من المحبة بين الإنسان و ربّه. هذه المعاني العرفانية العميقة قد نشأت ضمن العرفان الإسلامي و الثقافة الإسلامية. إضافة على المعاني نجد مفردات عربية موحية فيها حيث قام الشاعر بتشحين هذه المفردات بمعان عرفانية عميقة نتلقّيها بمعونة السياق الثقافي الموجود في خطاب الشاعر. هذه الأنساق الفكرية و الثقافية قد نشأت و نمت بالإستمداد من تعاليم الإسلام و الحضارة الإسلامية الراقية. على سبيل المثال كلمة (مهر = المحبة) مفردة فارسية لها معنى يتعلّق بالحضارة الإيرانية القديمة لكنّه قد اقترنت هذه الكلمة بما في النصّ من السياق الإسلامي ضمن العرفان الإسلامي و اصبحت مرادفة لكلمة المحبة في السياق العرفاني الإسلامي. أو كلمة (دوست = الحبيب) تتخذ هذه الكلمة الفارسية معناها الثقافي من السياق الثقافي في نصّ الشعر، فهذه الكلمة ليست بمعنى الحبيب بمعناه العام بل هي تعني من قد اقترب العارف منه محبة في مراحل سلوكه، فكلمة دوست هنا يعني الربّ تبارك و تعالى. هناك كثيرة من هذه المفردات في الأشعار العرفانية الفارسية العربية حيث قد استخدمت بمعان مشابهة بين اللغتين العربية و الفارسية و هذه جميعها ليست إلا التعامل و التماهي بين الثقافتين العربية و الفارسية ضمن الحضارة الإسلامية. على سبيل المثال نلاحظ كيف عبّر الشعراء ابن الفارض المصري و حافظ الشيرازي عن معنى واحد في البيتين التاليين:

شَرِينَا عَلَى ذَكَرِ الْحَبِيبِ مَدَامَةً سَكِرْنَا بِهَا قَبْلَ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرَمُ
در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(ظهرت أشعة حبّك في الأزل و بدا العشق و احرق العالم بأسره)

كلّهما يعبران عن معنى واحد ضمن العرفان الإسلامي و هو معنى الحبّ الإلهي الأزلي. روح واحدة في جسمين يعني للغتين.

الخاتمة

نظراً إلى ما مضى تنظيراً و تطبيقاً قد اتّضح بأنّ رؤية البلاغة الجديدة قد أدّت إلى إظهار المعاني الخفية الموجودة في الخطاب الشعري و هذه المعاني أيضاً تؤثر على التذوق الجمالي من جانب المتلقّي حيث يستطيع أن يحقّق تجربة جمالية جديدة. فإذا اتّسع التفكير سيكون المعنى مثمرّاً و مستمراً حيث يؤدي إلى اتّساع التفكير و يزداد من فاعلية الوظيفة الثقافية في الشعر. الجمال بهذه الرؤية لا يتبني على الصور و الخيال و ما يتوقّف عند حدّ اللغة بل الجمال هنا يدخل علماً معنوياً حياً لانهائية. فبهذا يمكننا أن نعرف آفاق عوالم الشعراء الكبار كسعدى الشيرازي، حافظ الشيرازي، ابن فارض و غيرهم. و تفاوتت اللغتين العربية و الفارسية في هذه الحالة ليس حاجزاً بل هو عامل للنموّ اللغوي و الثقافي في الشعر و لتحقيق الأجواء الراحبة في مجال الثقافة الإنسانية. من هنا نوّكد على دور التعامل الثقافي و الأدبي المثمر بين

الإيرانيين و العرب ضمن الحضارة الإسلامية التي قد مهّدت الطريق للنموّ الفكري و الثقافي للشعراء العرب و الفرس. فإذا امعنا النظر في المعنى و إتخذنا رؤية فاعلة كالبلاغة الجديدة كما فعلنا فعند ذلك سنجد آفاق جديدة من عالم المعنى حيث يظهر من خلاله التعامل الذي قد وصل إلى حدّ التماهي بين الثقافتين العربية الإسلامية و الإيرانية. إذن لانتحصر فائدة هذا التعامل و التماهي من منظور اللغة و الشعر في توسيع عدد المفردات في اللغتين بل هي تساعد على تشحين المفردات بمعان ثقافية و حضارية فيها كما ذكرنا و قمنا بتحليل نموذجين يعني كلمة مهر = المحبة و كلمة دوست = الحبيب في سياقهما الثقافي الخاصّ، مؤكّداً على أنّ ذلك السياق لا يوجد إلا من خلال بيئة الثقافة و الحضارة الإسلامية الراقية.

المصادر و المراجع

- آذرشب، محمد علي، تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي، إيران، طهران، سمت، 1385 هـ.ش
- أفرام البستاني، فؤاد، الجاني الحديثة، المجلد الثالث، إيران، قم، ذوي القربى، الطبعة الرابعة 1998 هـ.ش
- ترکاشوند، فرشید، «عیار صفت سهل ممتنع در شعر سعدی و منتبّی: از ساختارگرایی تا هرمنوتیک فلسفی»، پژوهش های ادبیات تطبیقی، ایران، طهران، 1397 هـ.ش
- ترکاشوند، فرشید، «تعامل المتلقي في التحليل الفينومينولوجي للخطاب الشعري: نماذج من الشعر الصوفي العربي و الفارسي القديم»، بحوث في اللغة العربية و آدابها، ایران، إصفهان، 1399 هـ.ش
- سعدی، کلیات، تحقیق فضل الله دروش، تهران، نگاه، 1388 هـ.ش
- شعیری، حمید رضا، تجزیه و تحلیل نشانه . معاشناختی گفتمان، ایران، طهران، سمت، 1385 هـ.ش
- الزوزني، شرح المعلقات السبع، لبنان، بيروت، دار احیاء التراث العربی 2002
- فضل، صلاح، بلاغة الخطاب و علم النص، الكويت، عالم المعرفة، 1992
- المتنبی، الديوان، شرح عبدالرحمن البرقوقي، مكة المكرمة، دارالفکر، 2002

البنية التحتية للحضارة الاسلامية

دراسة في انجازات علماء ملطية و خربوط في الحضارة الاسلامية

أ.د. درويش يوسف حسن / Prof. Dr. Darwesh Yousif Hasan

جامعة دهوك، كلية العلوم الانسانية، دهوك/ العراق

Duhok University, College of Humanities, Duhok / Iraq

e-mail darwesh.yousif@uod.ac

المقدمة

لقد ساهمت الحضارة الاسلامية بشكل واضح ومرئي في بناء صرح الانسانية الكبير من خلال تلك البنية التحتية المتينة التي بنيت على يد مجموعة كبيرة ومتألقة من العلماء و الفقهاء والادباء ، فضلا عما ساهم به الخلفاء والسلطين والحكام في تشييد الاصول المعمارية لاطر التالق الحضاري لانجازات أولئك العلماء ، وبالتالي فقد برز في كل اقليم او مدينة اسلامية نوايغ متنوعين في مختلف مجالات الحضارة الاسلامية ، بحيث اثروا بشكل جلي على الحضارات الاخرى وليس الحضارة الاسلامية فقط .

وتتصدى هذه الدراسة بكل موضوعية ومن خلال الهدف الرئيسي منها لتلك الانجازات العلمية بشئى انواعها وصنوف ابوابها لنخبة من العلماء الذين برزوا وتالقوا في حقب تاريخية متفرقة في كل من مدينتي (ملطية و خربوط (معمورة العزيز)) وساهموا بصورة مباشرة او غير مباشرة في اثناء مجالات الحياة العامة ولاسيما العلمية والفقهية بخلاصة افكارهم و عمق كتاباتهم بحيث اصبحوا من المعول عليهم و الاقتداء بهم في مظان اختصاصاتهم التي لم يخلوا في تقديمها للمجتمع ليستفيد من تلك الافكار القاصي والداني ، وبخصوص المنهج الذي سار عليه الباحث في كتابة هذا الموضوع فقد اتبع المنهج التاريخي – التحليلي .

وفيما يتعلق بأبرز المصادر والمراجع التي تم الاعتماد عليه فتاتي في مقدمته ، خريدة القصر وجريدة العصر للعماد الاصفهاني ، ووفيات الاعيان لابن خلكان ، وكتاب تاريخ مختصر الدول لابن العبري ، وعيون التواريخ لابن الكتيبي ،

وزيدة كشف الممالك لابن شاهين الظاهري ؛ فضلاً عن عدد من المراجع المهمة مثل ، الامارات الارتقية في الجزيرة والشام لعماد الدين خليل ، وكتاب الدانشمنديون وجهادهم في بلاد الاناضول ، لعلي بن صالح المحميد ، وسلاجقة الروم والمغول ، لعثمان بن عبد الكريم عمر .

قسمت الدراسة الى مبحثين ، الاول ، منهما تناول الاطار الجغرافي لمدينتي ملطية وخربوط ومايتبعها من الاعمال الحضرية كما ركز المبحث على الخلفية التاريخية لتلك المدينتين عبر التاريخ الاسلامي، بينما المبحث الثاني تطرق الى اسهامات علماء ملطية وخربوط الحضارية ولاسيما من الناحيتين الدينية والادبية فضلاً عن العلوم العقلية والنقلية واهم انجازاتهم الفكرية.

المبحث الاول: الإطار الجغرافي والتاريخي لمدينتي ملطية وخربوط

قبل الشروع في اية دراسة عن مدينة ما أو منطقة معينة او اقليم محدد، أصبح من الضروري التطرق الى جغرافيه تلك البقعة، وذلك لما له من اثر على الاوضاع السياسية والحضارية التي مرت بها تلك المنطقة ، فهذه الدراسة تتناول عن اوضاع المنطقة الشمالية من ديار بكر وبالتحديد عن مدينة ملطيه واعمالها (توابعها) مثل خربوط ومنازجرد وغيرها من البلدات الصغيره. وما شهدتها تلك المنطقه من تغييرات سياسية وانجازات حضارية عبر التاريخ الاسلامي.

وفيما يتعلق بالموقع الجغرافي لمدينة ملطيه وتوابعها فانه سيتم تحديده حسب ما اشارت اليه كتب الجغرافيين والبلدانيين المسلمين فضلاً عن ما اشارت اليه في بعض الاحيان المؤرخين المسلمين، لان اشارات هؤلاء المؤرخين كانت دقيقه لانهم اخذوا معلوماًهم أما من اهالي المنطقه او انهم زاروا واستقروا في فترة ما في احدى هذه المدن.

وبالنسبة لمدينة ملطيه ، فان البلداني ياقوت الحموي اشار اليها بأنها: (بلدة من بلاد الروم مشهورة مذكورة تتاخم الشام وهي للمسلمين)¹ ، ثم يسرد هذا البلداني إلى نبذة مختصرة عما مرت اليه هذه المدينة عبر التاريخ فيقول انما من بناء الاسكندر، وجامعها من بناء الصحابة - ثم يشير أن الخليفة العباسي ابا جعفر المنصور (136 - 158 هـ / 753 - 775 م) قد اعاد ترميم هذه المدينة في سنة (140 هـ / 757 م) بعد أن خربها الروم، كما يتطرق أيضاً الى تعرض ملطية إلى التدمير من قبل الروم في سنة (322 هـ / 934 م) وهدم سورها وقصورها².

فحسب وجهة نظر ياقوت الحموي أن ملطية كانت احدى ثغور المسلمين القريبة من بلاد الشام وانما بالقرب من حدود الروم البيزنطيين ، وانما تابعة لدولة سلاجقة الروم ولهذا عدها من بلاد الروم.

1 معجم البلدان، (بيروت: د/ت)، مج ، ص 315.

2 المصدر نفسه، ص (315 - 316)

أما الجغرافي ابا سعيد المغربي فانه يصف ملطية أنها قاعدة الثغور الجزرية وهي شمالي الجبل الدائر الذي يقع مدينة سيس في غربيه³ فيتفق هذا الجغرافي مع ياقوت الحموي أن ملطية هي إحدى ثغور بلاد الجزيرة الفراتية أي على حدود الروم البيزنطيين.

بينما ذكر المؤرخ ابي الفداء معلومات أكثر توسعاً عن جغرافية ملطية اذ يشير انها بلدة مسورة في بسط، والجبال تحف بها من بعد، ولها نهر صغير عليه بساتين كثيرة يسقيها، وأنها شديدة البرودة وهي في الجنوب عن سيواس وبينهما ثلاثه مراحل وهي بالقرب عن كختا وكركر وبينهما نحو مرحلتين وهي في شمال زبطرة، وللمدينة قناة (جدول) مياه تدخل المدينة وتتوزع في محلاته و دورته⁴، ويظهر أن المعلومات الجغرافية التي اوردتها ابي الفداء في ملطية كانت في غاية من الدقة، والسبب في ذلك ان هذا المؤرخ زار ملطية في سنة (715 هـ / 1315 م) برفقه النائب تتكر قائد الجيوش المملوكية، الذي توجه في هذه السنة للسيطرة على المدينة⁵.

ولو نظرنا الى مؤرخ آخر وهو أيضاً يقدم معلومات موسعة أكثر من ابي الفداء عن جغرافية ملطية وحدودها وخططها، اذ يشير ان المدينة تقع في ارض سهليه شبه مرتفعة، وهي بين عدة تلول ، فمن الشرق تنتهي إلى جبال عاليه تنتهي الى قلعة كركر وكختا، ومن الشمال تنتهي حدودها الى نهر الفرات ومن الغرب تنتهي الى اودية، وفيها نهر وادية عميقة حيث تنتهي حدودها من هذه الجهة الى مدينة خراب تدعى (ذبا د راه)، ومنها تفتقر الطرق الى بحسنا، وهي قريبة من سميساط⁶، وتبعد الاخير عن ملطيه ب ستة عشر فرسخاً⁷ وذكر هذا المؤرخ ايضاً ان للمدينة قناة مياه تدخل الى المدينة وتعتبر الى الدور من جهة القبلة ، وللمدينة سوران ، داخلي وخارجي مبنيان من الحجر، فأما السور الخارجي كان محاطاً بخندق، اما السور الداخلي فهو بلا خندق، وفيها بيوت جميلة ومزخرفة، ولا يوجد في داخل المدينة قلعة، ولكن فيها دار سلطنة تغلب عليه صفة القلعة، وهي تقع في جهة القبلة، وفي خارج المدينة وحوايلها بساتين كثيرة، فيها مختلف انواع الفاكهة، وفيها انهار وجداول وسواقي تسقى بساتينها⁸.

ووصف النائب والمؤرخ خليل بن شاهين الظاهري مدينة ملطيه بأنها مدينة حسنة كثيرة المياه والفواكه وهي تقع في ارض مستوية وتشتمل على سور محكم، وفيها سبع قلاع وهي موشار، وكومي، وقرا حصار، وكدر بيرت، وقلعة أقجة، وقلعة نوحام، وقلعة الاكراد، كما وتشتمل على قرى كثيرة⁹ وذكر المؤرخ نفسه ان المدينة اصلها من بلاد الروم، أي انها كانت خاضعة تحت سيطرة دولة سلاجقة الروم ويحكمها السلطان علاء الدين، ثم سيطر السلطان المملوكي الناصر

3 كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، (بيروت: 1970)، ص 171.

4 تقويم البلدان، (بيروت: د/ت)، ص 384 - 385.

5 تاريخ أبي الفداء، علق عليه محمود دويوب، (بيروت: 1997)، ج 2، ص 419.

6 العباسي الصفدي، نزهة المالك و المملوك، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، (بيروت: 2003)، ص 335.

7 ابن العديم، بغية الطلب، مج 1، ص 258.

8 نزهة المالك و المملوك، ص 223.

9 نزدة كشف الممالك، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، (بيروت: 2011)، ص 124.

محمد بن قلاوون على المدينة وجعلها مملكة بمفردها أي جعلها نيابة مملوكية شبه مستقلة يحكمها حاكم مملوكي نائباً عن السلطان¹⁰ مثل نيابة حلب أو غيرها من النيابات الستة التي تتألف منها مناطق النفوذ المملوكي في بلاد الشام.

وجاءت وصف المؤرخ، خليل بن شاهين لمدينة ملطية، بأنها كانت في غاية من الأهمية والدقة بحكم أن هذا المؤرخ حكم ملطية بمثابة نائب عن السلطان لمدة خمس سنوات (842 - 847 هـ / 1438 - 1443 م) فلا بد أن له اطلاع تام على جميع مرافق المدينة¹¹.

ونستنتج من كل ما سبق أن المدينة مرت بمراحل عديدة وحصلت عليها تطورات جغرافية وسياسية، إذ كانت في البداية ثغراً للمسلمين يغزو المسلمون منها بمثابة قاعدة تنطلق منها قوات بلاد الجزيرة الفراتية ثم تحولت شيئاً فشيئاً حتى أصبحت بلدة أي مدينة صغيرة، وفي عهد السلطان محمد بن قلاوون أصبحت مملكة شبه مستقلة.

أما بالنسبة لمدينة خربوط فإن البلدانيين والمؤرخين المسلمين أشاروا إليها بشكل مختصر، ودونوا اسمها بصيغه (خر تبرت) أو (خرت برت) واكدوا أن أصل التسمية هي ارمني، وأن العرب سماها (حصن زياد)¹² وحدد ياقوت الحموي موقعها أنها تقع في أقصى ديار بكر، وهي بين آمد وملطيه وهي اقرب الى ملطية، وأن المسافة بين المدينتين مسيرة يومين، ويفصل بين خرتبرت وملطية نهر الفرات¹³.

ووصف المؤرخ خليل بن شاهين الظاهري خرتبرت، بأنها مدينة لطيفة، ولها قلعة حصينه جداً وتنبعها اربع قلاع وعدة قرى وغالبها خراب، وهذه المدينة (خر تبرت) وعربكيك وجمشكراك (شمشكاراك = شمشكازاد) وقلاعها تابعة لديار بكر، ثم سيطر عليها السلطان المملوكي الاشرف برسباي (825 - 841 هـ / 1420 - 1437 م) وربطت ادارة خرتبرت وعربكيك وجمشكراك وغيرها من القلاع بالمملكة الحلبية¹⁴ وعرفت هذه المدينة في الوقت بـ (خربوط) وهي في شرق تركيا وهي على بعد غير كبير من شمشاط¹⁵.

وهناك مدينة أخرى قريبة عند خر تبرت تعرف بـ (مناز جرد)، وقد حسم المؤرخ ابن خلكان موقعها أنها عند خرتبرت ويقول : ((وهي غير منازكرد القلعه من اعمال خلاط))¹⁶ ونرى في رأي ابن خلكان الصواب بشأن موقع منازجرد أنها ليست ملازكرد القريبة في خلاط، ونستدل ذلك من سيرة الشاعر احمد المنازي الذي كان يتردد بشكل

10 المصدر نفسه.

11 ينظر: عمر عبدالسلام تدمري، مقدمة كتاب زبدة كشف الممالك، ص 30-31.

12 ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج 2، ص 222؛ ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 157؛ كي لسترنج، بلدان الشرقية، ص 149.

13 معجم لبلدان، مج 2، ص 222.

14 زبدة كشف الممالك، ص 124.

15 كي لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ص 149.

16 وفيات الاعيان، ج 1، ص 157.

مستمر إلى بلدات الشام القريبة من مدينته مثل بزاعة ومعرة النعمان وغيرها¹⁷، فلو كان المنازي مقيماً في ملاز كرد القريبة من خلاط، لكان من الصعب عليه الذهاب إلى بلدات الشام باستمرار، وقد انتسب إلى هذه المدينة (منازجرد) عدد من العلماء والشعراء المشهورين وهذا ما ستوضحه في الانجازات الحضارية.

وفيما يخص تاريخ مدينة ملطية وخربوط عبر التاريخ الاسلامي فمن الواضح أن المسلمين فتحوا مدينة ملطية وخربوط سنة (17 هـ / 638 م) على يد الصحابي الجليل عياض بن غنم بعد فتحهم مدينة سميساط، وعلى يد القائد حبيب بن مسلمة¹⁸ وحاول البطريق (ارمنياقس) بطريق ملطية وسيواس واقصرا نقض صلحهم مع المسلمين، وتحالف مع الروم البيزنطيين، لكن الخليفة عثمان بن عفان استطاع ان يقضي على آمالهم، وارسل جيشاً في سنة (25 هـ / 646 م) واعاد سيطرة المسلمين على المنطقة¹⁹.

ولا شك، أن المعلومات التاريخية عن اوضاع المدينتين، في العصور الإسلامية الأولى قليلة، ولا تقدم المصادر التاريخية الا النزر القليل من المعلومات عن ملطية وخربوط، وكل ما ورد إشارات عابرة لا تنفي بالغرض المطلوب. ومن تلك الاشارات المهمة التي تتعلق باحداث هذين المدينتين، ان ملطية اصبحت في العهد الأموي قاعدة تنطلق منها الجيوش الإسلامية إلى غزو أراضي الروم، فمثلاً سار الجيش الأموي من ملطية بقيادة محمد بن مروان سنة (76 هـ / 695 م) إلى غزو البلدات الحدودية للروم²⁰، وفي عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز وبالتحديد سنة (100 هـ / 719 م) عين هذا الخليفة الأمير جمعونه بن الحرث والياً على ملطية، كما وأمر بنقل سكان بلدة طرنده إلى ملطية خوفاً من غزو الروم عليهم²¹.

وفي العصر العباسي الأول (132 - 232 هـ / 750 - 847 م) كانت ملطية والبلدات القريبة منها تتعرض باستمرار إلى غارات الروم البيزنطيين، فمثلاً سنة (133 هـ / 751 م) اغار الامبراطور قسطنطين على ملطية وخرمها وتشنت اهلها إلى مدن الجزيرة، كما وفي سنة (138 هـ / 755 م) عاد الامبراطور البيزنطي مع جيوشه إلى ملطية وخرّب أسوارها وطرد جميع المقاتلين فيها²² لكن الخليفة ابو جعفر المنصور ارسل في السنة التالية قوات إلى المدينة واعاد بناء سورها، كما ان الخليفة المنصور ارسل قوات كثيره في سنة (140 هـ / 757 م) إلى ملطية، بقيادة ابن أخيه عبد

17 ينظر: وفيات الاعيان، ج 1، ص 156.

18 البلاذري، فتوح البلدان، (بيروت: 1983)، ص 185؛ أين الاثير، الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبدالله القاضي، (بيروت: 1998)، ج 2، ص 380.

19 ابن الاثير، الكامل، ج 2، ص 478.

20 المصدر نفسه، ج 4، ص 167.

21 البلاذري، فتوح البلدان، ص 185 - 186.

22 البعقوبي، تاريخ البعقوبي، علق عليه خليل المنصور، (بيروت: 1999)، ج 2، ص 353.

الوهاب بن إبراهيم الامام وحسن بن فحطبه، وأعادوا تعمير ملطية من جديد، واسكن فيها اربعة الاف مقاتل وحصنها بالسلاح وأعاد اليها اهلها المهارين²³

وخلال العصر العباسي الثاني، حكم احد ولاة العباسيين، يدعى عمرو بن عبد الله الاقطع السلمي، مدينة ملطية اكثر من (28) سنة من (221 - 146 هـ / 835 - 860 م) وكان له دور كبير في الجهاد ضد الروم البيزنطيين وبصفه المسعودي بأنه كان صاحب ملطية وأميرها²⁴ لم ير مثله في الثغور الجزرية²⁵

وثناء حكم الخليفة العباسي المقتدر بالله (295- 320 هـ / 908 - 932 م) كانت ملطية القاعدة الرئيسية لجيوش الخلافة العباسية حيث تنطلق منها الحملات باتجاه اراضي الروم، ففي سنة (304 هـ / 916 م) توجهت احدى الحملات من ملطية إلى مهاجمة حصون بلاد الروم، وحققت تلك الحملة انتصاراً كبيراً، كذلك في سنة (310 هـ / 922 م) انطلقت حملة اخرى عن طريق ملطية وبقيادة محمد بن نصر الحاجب الى اراضي الروم²⁶.

ولما كانت ملطية القاعدة العسكرية الاولى للعباسيين، فانها تعرضت إلى حملات عسكرية كبيرة، منها حملة جيوش الروم مع مليح الارمني في سنوات (313 هـ / 925 م) وحملة سنة (314 هـ / 926 م)، وحوصرت المدينة اكثر من عشرين يوماً وبعد ان دخلت القوات الرومية نخب المدينة وسي اهلها، ولم تنجدها الخلافة العباسية رغم استغاثة اهلها، كما وتعرضت، لحملة اخرى في سنة (319 هـ / 931 م) فاضطر أهلها إلى مصالحة الروم وسلموا مفاتيح المدينة للروم، لكن هذه المرة انجدهم حاكم ديارربيعة سعيد بن حمدان، ولما علمت القوات الرومية بمجيء امير سعيد غادروا المدينة فدخلها الامير الحمداني ثم عين عليها شخصاً من قبله لكي يحفظ المدينة²⁷ وكانت حملة سنة (319 هـ / 931 م) على ملطية على حد قول ابن حوقل اول فاجعة للمسلمين في الثغور²⁸.

ولعل اخطر حملة عسكرية تعرضت لها ملطية سنة (322 هـ / 943 م) بقيادة الدمستق (قائد المنطقه الغربيه للروم البيزنطيين) ورغم مقاومة اهلها، لكن المدينة سقطت أخيراً بيد الدمستق، حيث استغل الاخير فرصه انشغال رجال الخلافة بمقتل الخليفة العباسي المقتدر، فخرب هذا القائد سور المدينة وقصورها الجميلة²⁹.

وظلت مدينة ملطية ساحة نزاع وصراع بين القوى الاسلامية المحلية والروم البيزنطيين، كانت تتعرض باستمرار لغارات الروم اثناء صراعهم مع حاكم حلب سيف الدولة الحمداني (333 - 356 هـ / 945 - 967 م) ومن

23 البلاذري، فتوح البلدان، ص 187.

24 مروج الذهب، (بيروت: 1981)، ج 4، ص 125.

25 سناء عبدالله الطائي، الحياة الفكرية في الثغور والعواصم، (الموصل: 2009)، ص 66.

26 ابن الاثير، الكامل، ج6، ص496، ج7، ص11

27 ابن شداد، الاعلاق الخطيرة، تحقيق يحيى عبارة، (دمشق: 1991)، ج 1، ق 2، ص 188.

28 صورة الارض، (بيروت: 1038)، ص 181.

29 ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج 4، ص 31؛ ابن الاثير، الكامل، ج 7، ص 106.

بعده خلفاءه، إذ كانت ملطية إحدى مناطق نفوذهم الحدودية الملاصقة لحدود الدولة البيزنطية، وكان الخلفاء العباسيون نظروا إلى قيام الإمارة الحمدانية نظرة ارتياح كحماية للبلاد الإسلامية من غارات الروم، بل أنهم اشترطوا على الأمراء الحمدانيين في عهود التولية القيام بواجب الجهاد والاهتمام بالثغور، وكانت ملطية إحدى هذه الثغور³⁰.

واستمرت الحرب سجلاً بين الحمدانيين والبيزنطيين وكانت حروبهم و صراعاتهم العسكرية تتركز على الثغور الجزرية ومن ضمنها ملطية وحصن زياد (خربوط) فتارة كانتا تحت سيطرة الروم وتارة أخرى تستردها الحمدانيون³¹، استمر الأمور تسير على هذا الاتجاه، حتى قيام الدولة السلجوقية في سنة (431 هـ / 1040 م) وتمكن أول سلاطينهم وهو طغرلبيك من توسيع مناطق نفوذه، فأرسل ابن عمه قتلмыш إلى شرق الأناضول لمد نفوذهم في هذه المنطقة فأغارت قواتهم على مدن قارص وملطية في سنة (450 هـ / 1058 م)³².

وفي عهد السلطان الب أرسلان استولت القوات السلجوقية سنة (460 هـ / 1068 م) على مدينة قيسارية وملطية³³ وفي هذه السنة برز اسم أمير تركماني يدعى أحمد الدانشمند الذي ولد وعاش في ملطية، وكان قد دخل في خدمة السلطان الب أرسلان وشارك معه في حروبه ضد البيزنطيين والكرج، ولما حاز هذا الأمير على ثقة السلطان، بسبب فطنته وذكائه وخبرته أسند إليه السلطان الب أرسلان ولايات توقات وسيواس وأبلستين وملطية وتسلم من السلطان مرسوماً بتقليده هذه المدن وأصبح الحاكم الفعلي لهذه المناطق³⁴ وحدد المؤرخ أفسرائي أن السلطان الب أرسلان منح أحمد الدانشمند هذه المدن بعد معركة ملاذكرد أي في سنة (463 هـ / 1071 م)³⁵، بينما يرى المؤرخ ابن العبري أن بداية الإمارة الدانשמندية في سنة (477 هـ / 1084 م)³⁶. ورجح أحد الباحثين أن هذه السنة هي الأقرب إلى الصواب حول بداية نشوء الإمارة الدانשמندية في سيواس³⁷. لكن مدينة ملطية لحد هذه السنة لم تدخل رسمياً ضمن حدود الإمارة الدانشمندية ومما يدل على ذلك أن سليمان بن قتلмыш حاكم بلاد الروم لما أراد التوجه إلى فتح مدينة انطاكية سنة (477 هـ / 1086 م) قرر أولاً ترتيب إدارة مناطق جنوب الأناضول والثغور الجزرية ففرض الجزية على حاكم ملطية وشحن القلاع الحدودية بالرجال، ثم رجع إلى عاصمته نيقية قبل أن يتوجه لفتح انطاكية³⁸.

30 فيصل السامر، الدولة الحمدانية، (بغداد: 1973)، ج 2، ص 142.

31 يحيى الانطاكي، تاريخ الانطاكي، تحقيق عمر تدمري، (بيروت: 1990)، ص 87، ص 166 - 167، ص 188، ص 207، ص 316.

32 محمد صالح الزبياري، سلاجقة الروم في آسيا الصغرى، (عمان: 2007)، ص 60.

33 المرجع نفسه، ص 61.

34 علي بن صالح الخميميد، الدانشمنديون في بلاد الأناضول وجهادهم في بلد الأناضول، (الاسكندرية: 1994)، ص 26 - 27.

35 مسامرة الاخبار ومسامرة الاخيار، ص 17.

36 تاريخ الزمان، ترجمة اسحق أرملة، (بيروت: 2005)، ص 118.

37 الخميميد، الدانشمنديون، ص 34 - 35.

38 محمد صالح الزبياري، سلاجقة الروم، ص 79.

ويستنتج من ذلك أن فرض الجزية على حاكم ملطية بمعنى ان المدينة ما زالت تحت سيطرة نواب البيزنطيين او حلفائهم من الارمن، ويشير احد الباحثين انا حاكم المدينة في هذه الفترة يدعى جبريل الارمني³⁹ وحسم المؤرخ ابن شداد أن السيطرة الفعلية للأمير أحمد الدانشمند الملقب بـ (انوشتكين او كمشتكين) كانت في سنة (495 هـ / 1102 م) وهذا الامير هو خال سليمان بن قتلمش⁴⁰، فاصبحت ملطية منذ تلك السنة احدى مناطق نفوذ الدانشمنديين.

وبقي الامير احمد الدانشمند يحكم هذه الامارة ومن ضمنها ملطية حتى وفاته سنة (499 هـ / 1106 م) وخلال هذه السنة الاخيرة استطاع سلطان سلاجقة الروم قلج ارسلان الأول بن سليمان من انتزاع ملطية من أيدي الدانشمنديين، وبقيت المدينة بأيدي سلاجقة الروم حتى استعادها ثانية الامير غازي بن احمد الدانشمندي الذي حكم بعد والده، إذ خلصت هذه المدينة من ايدي السلاجقة سنة (518 هـ / 1124 م)⁴¹.

وخلال فترة حكم سلاجقة الروم على ملطية (499 - 518 هـ / 1106 - 1124 م) كان يحكم المدينة طغرل ارسلان بن قلج ارسلان، وكان هذا في نزاع شديد مع امير حصن زياد (خربوط) سلمان بن ارتق، فضلاً عن ذلك اتبع حاكمها السلجوقي سياسة الشدة مع أهالي ملطية وسجن معظم أشرافها وزعمائها، واقتل كاهل اهليها بالضرائب العاليه مما ساعد الدانشمنديون من استرجاع المدينة بسهولة من سلطة السلاجقه⁴².

بعد وفاة غازي بن الدانشمند في ملطية سنة (529 هـ / 1135 م)، تولى ابنه الامير محمد مكانه في حكم الإمارة الدانشمندية، وظل الأخير يحكم الامارة حتى وفاته سنة (537 هـ / 1142 م)، وخلال هذه الفترة انشغل الامير محمد بتمرد اخيه عين الدولة الذي سعى كثيراً من اجل انشاء إمارة دانشمندية مستقلة خاصة به في ملطية⁴³.

وما ان توفي الامير محمد بن غازي سنة (537 هـ / 1142 م)، تولى حكم الإمارة الدانشمندية اخاه ياغي بسان بن غازي، لكن اهالي مدينة ملطية لم يرضوا بحكمه وارسلوا إلى اخيه عين الدولة، لكي يتولى حكم المدينة، فوصل الأخير إلى ملطية حيث استقبل بترحاب كبير من جانب اهلهاء وذلك في شهر رمضان من سنة (537 هـ / 1142 م)، ولم يمض وقت طويل على وصوله حتى اعلن عن استقلاله في ملطية عن إمارة اخيه ياغي بسان في سيواس، ومنذ ذلك التاريخ اصبح للدانشمنديين إمارتان الاولى في سيواس والاخر في ملطية⁴⁴.

39 الخيميد، الدانشمنديون، ص 77

40 الاعلاق الخطيرة، ج 1، ق 2، ص 189.

41 الخيميد، الدانشمنديون، ص 82.

42 مارميخايل، تاريخ مارميخايل السرياني الكبير، ترجمة عزالسريانية مار غريغوريوس صليبيا شمعون، (حلب: 1997)، ص 190 - 191.

43 ابن العربي، تاريخ الزمان، ص 147، الخيميد، الدانشمنديون، ص 84 - 85.

44 مار ميخايل، تاريخ مار ميخايل السرياني، ص 226؛ الخيميد، الدانشمنديون، ص 87.

استمر عين الدولة بن غازي الدانشمندي يحكم ملطية حتى وفاته سنة (547 هـ / 1152 م) ثم تولى بعده ابنه ذي القرنين (547 - 556 هـ / 1152 - 1161 م)، وبعد ابنائه الثلاثة وكان اخرهم الامير محمد بن ذي القرنين الذي قضى سلطان سلاجقة الروم قلج ارسلان الثاني على حكم هذه الامارة في سنة (573 هـ / 1177 م)، وطرد الامير محمد بن ذي القرنين من ملطية الى حصن زياد (خربوط) وضم مدينة ملطية الى سلطنته في الاناضول⁴⁵ وعين ابنه قيصر شاه اميراً على ملطية⁴⁶، وبقيت المدينة تحت سيطرة قيصر شان حتى سنة (597 هـ / 1201 م)⁴⁷.

ومنذ سنة (573 هـ / 1177 م) أصبحت مدينة ملطية إحدى مناطق نفوذ سلاجقة الروم وبقيت تحت سيطرتهم حتى قدوم المغول الى اسيا الصغرى ودخلوا في نزاع عسكري مع السلطان السلجوقي كيسخرو الثاني في معركة كوسه داغ سنة (641 هـ / 1243 م) وأسفرت هذه المعركة من هزيمة سلاجقة الروم⁴⁸، وكانت من اهم نتائج هذه المعركة ان دولة سلاجقة الروم فقدت استقلالها السياسي وخضعت السلطنة السلجوقية إدارياً منذ ذلك الحين لفرمانات المغول، ولم يعد بإمكان سلاطينها ان يحكموا البلاد الا بوصفهم اتباع المغول، بل وسميت سنة الهزيمة في هذه المعركة في بلاد الاناضول بـ (عام بايجو) نسبة الى الحاكم المغولي بايجونوين قائد هذه المعركة⁴⁹.

وعانت مدينة ملطية كثيراً من جراء ضعف السلطنة السلجوقية نتيجةه للأنقسام الداخلي بين ابناء الاسرة السلجوقية الحاكمة، وكل سلطان يحاول ان يفرض سيطرته على المدينة ويثقل كاهل ابناء ملطية بالضرائب، وكان قائد المغول العام قد قسم السلطنة في الاناضول بين اثنين من حكام الاسرة السلجوقية وهم كيكاسوس الثاني وقلع ارسلان الرابع⁵⁰ وأحياناً كان الحاكم المغولي نفسه يعين والياً من قبله على المدينة ملطية مثل الامير فخر الدين اياز الذي ولاه بايجو على ملطية سنة (655 هـ / 1257 م)⁵¹.

استمرت ملطية خاضعة لحكام سلاجقة الروم المنقسمين على انفسهم حتى الفترة الاخيرة من حكم المغول ومن ابرز ولاة المدينة هو نور الدين شهاب الملطي الذي قتله السلطان السلجوقي كيقباد الثالث لما زار ملطية سنة (699 هـ / 1300 م) بعد رفضه طلب السلطان اعطاءه مبلغ كبير من المال⁵².

45 مؤلف مجهول، تاريخ الرهاوي، ترجمة البير أبونا، (بغداد: 1986)، ج 2، ص 215 - 216؛ للمزيد من المعلومات عن أوضاع ملطية في ظل حكم أمراء أبناء ذي القرنين حتى سقوطهم ينظر: الخميميد، الدانشمنديون، ص 93 - 101.

46 منجم باشي، جامع الدول، تاريخ السلاجقة، (أزمير: 2000)، ج 2، ص 21.

47 ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 275.

48 للمزيد عن معركة كوسه داغ، ينظر: مؤلف مجهول، اخبار سلاجقة الروم، ترجمة محمد السعيد جمال الدين، (القاهرة: 2007)، ص 283 - 292.

49 عثمان عبدالكريم عمر، سلاجقة الروم و المغول، أطروحة دكتوراه، غير منشورة، كلية العلوم الانسانية، (زاخو: 2015)، ص 86 - 92.

50 ابن العربي، تاريخ مختصر الدول، (بيروت: 1958)، ص 266.

51 ابن العربي، تاريخ الزمان، ص 304.

52 اقسراي، مسامرة الاخبار، ص 280 - 281؛ منجم باشي، جامع الدول، مج 2، ص 122.

بقيت ملطية تابعة لسلطة سلاجقة الروم حتى وفاة آخر سلاطينها وهو غياث الدين مسعود الثاني (701 - 704 هـ / 1301 - 1304 م) الذي توفي في سنة (704 هـ / 1304 م) وبموته انقرض ملك السلاجقة ودولتهم في بلاد الروم وانتهى حكمهم في قونية الذي دام ما يقارب قرنين ونصف القرن من الزمن⁵³.

صار بلاد الاناضول ومن ضمنها ملطية من الناحية الادارية اقليماً تابعاً لأيلخانات مغول ايران، يحكمها بشكل مباشرة نواب المغول ووزرائهم، وكان السلطان ابي سعيد بهادر (716 - 736 هـ / 1316 - 1335 م) قد منح حكم الاناضول إلى الامير تيمورتاش بن جوبان سنة (718 هـ / 1318 م)، وقضى الاخير على بقايا افراد الاسرة السلجوقية وحتى قتل اطفالهم⁵⁴.

وفي تلك الفترة وصلت الدولة المملوكية في ازهى عهدها واقصى اتساعها وكان يحكمها السلطان الناصر محمد بن قلاوون، وخطب له معظم الحكام والامراء المسلمين ومن ضمنهم امراء الاكراد واصحاب القلاع⁵⁵، مما دفع بالسلطان المملوكي الى توسيع مناطق نفوذه على حساب الدولة الايلخانية التي بدأت عليها مراحل الضعف، فقرر السلطان الناصر محمد مد نفوذه الى ملطية ذات الموقع الاستراتيجي المتميز وذات الامكانيات الاقتصادية الهائلة، فأرسل في سنة (715 هـ / 1315 م) جيشاً كبيراً بقياده نائبه في دمشق الامير تنكز وامره بالسير الى ملطية والاستيلاء عليها، وتمكن قائده من السيطرة عليها بسهولة⁵⁶.

ويذكر النويري المعاصر لتلك الحملة، أن السلطات المملوكية نقل (19) الف نول الذين ينسجون الصوف من ملطية الى حلب مع اصحابها، كما وقتلوا عدداً كبيراً من سكانها من الارمن⁵⁷.

وبعد انسحاب الجيوش المملوكية من ملطية، عاد اليها مرة اخرى قائد الجيوش المغولية جوبان الى المدينة واعاد تعميرها وكانت المدينة اقطاعاً له، وسد ابواب المدينة كلها الا باب واحد، وانزل فيها قوات مغولية لحمايتها⁵⁸.

يشير المؤرخ خليل بن شاهين الظاهري وهو أحد نواب المماليك على مدينة ملطية ان السلطان الناصر محمد بن قلاوون، أمر بجعل مدينة ملطية مملكة بمفردها أي جعلها نيابة مستقلة شأنها شأن النيابات الاخرى في بلاد الشام، وعين عليها نائباً مستقلاً عن نائب مملكة حلب وجعل من مرتبة الكفال، أي من جملة مقدمي الالوف⁵⁹ وهذه المرتبة

53 عمر، سلاجقة الروم والمغول، ص 213.

54 منج باشي، جامع الدول، مج2، ص 125 - 126.

55 ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، (بيروت: 1992)، ج 9، ص 133.

56 ابي الفداء، تاريخ ابي الفداء (المختصر)، (بيروت: 1997)، ج 2، ص 418 - 419؛ المقرئ، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة، (القاهرة: 2009)، ج 2، ق 1، ص 142 - 144.

57 نهاية الارب في فنون الادب، تحقيق إبراهيم شمس الدين، (بيروت: 2004)، ج 32، ص 168 - 169.

58 المصدر نفسه.

59 زبدة كشف الممالك، ص 124، ص 231.

هي أعلى رتبة في الجيش المملوكي وهي أمير مائة مقدم الف⁶⁰. لا تقدم المصادر معلومات واضحة متى تأسست نيابة ملطية؟ حتى أن المؤرخ خليل بن شاهين الذي ذكر أن السلطان الناصر محمد جعل من ملطية مملكة بمفردها⁶¹، لم يذكر الفترة الزمنية في استحداث هذه المملكة (أي النيابة) بل ولم يشير حتى إلى اسم أول نائبيها على المدينة.

ونتيجة لعدم توفر النصوص بشأن ذلك يمكن أن نرجح أن السلطان الناصر محمد قد أمر باستحداث نيابة مستقلة في ملطية، بعد وفاة السلطات الأيلخاني أبا سعيد بهادر سنة (736 هـ / 1335 م) وحدثت الاضطرابات في ممالك الدولة الأيلخانية، وقد يكون السلطان تريت في أمر هذه النيابة، حتى إشعار آخر، لأن الظروف السياسية كانت غير مستقرة، في تلك الفترة، ومنتظر عما سيؤول إليه الأوضاع حتى يعين رسمياً نائباً له، يبدو أن توفي ولم يعين أي نائب على المدينة.

ولكن من جهة أخرى أشار ابن ناظر الجيش إلى اسم حاكم آخر لملطية ودون أن يحدد الفترة الزمنية لولايته ، وهو عمر بك، ثم يشير أن السلطات المملوكية قد راسلته ((قبل استقرارها في جملة البلاد المحروسة وأضافها إلى المالك الإسلامية والان فقد استقرت كذلك، ومكانة النائب بها))⁶² ومن قول هذا المؤرخ يتضح أن (عمر بك) كان أميراً على مدينة ملطية، ومن المحتمل أن حاكم بلاد الروم علاء الدين ارتنا⁶³ هو الذي عينه على المدينة، ثم اتصل به السلطات المملوكية وعينه نائباً خاصاً على ملطية.

ونستنتج ما سبق أن عمر بك في أول الأمر كان حاكماً على ملطية من قبل حاكم بلاد الروم علاء الدين ارتنا وبعده ابنه محمد بك، ثم اتصل به السلطات المملوكية وجعله نائباً على ملطية، أي أصبحت نيابة، ولكن كانت تحت إشراف نائب مملكة حلب، لأن ابن ناظر الجيش لما ذكره جعله من جملة النواب المرتبطة بمملكة حلب مثل نائب البيرة ونائب طرسوس وأيضاً نائب ملطية⁶⁴، وما أن توفي عمريك سنة (762 هـ / 1361 م)⁶⁵ حتى عين السلطان المملوكي الملك المنصور محمد بن حاجي بن الناصر محمد بن قلاوون في السنة التالية أي (763 هـ / 1362 م) الأمير (أسندمر الطازي) نائباً مستقلاً على نيابة ملطية وفيه يقول المقرئ: ((وأستقر الأمير اسندمر الطازي في نيابة ملطية))⁶⁶.

60 محمد العمارة، المعجم العسكري المملوكي، (عمان: 2011)، ص 292.

61 زبدة كشف الممالك، ص 124.

62 تثقيف التعريف، ص 47 - 48.

63 علاء الدين ارتنا: هو نائب الأيلخان المغولي أبا سعيد بهادر في بلد الروم (الأناضول) وبعد وفاة أبا سعيد أعلن علاء الدين استقلاله سنة (738 هـ / 1337 م) واتصل بالمماليك وعين السلطان الناصر محمد حاكماً على بلاد الروم حتى توفي سنة (753 هـ / 9) وبعثت تولى ابنه محمد بك، ينظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، تحقيق سيد جاد الحق، (بيروت: د.ت)، ج 1، ص 371.

64 تثقيف التعريف، ص 47 - 48.

65 أشار الباحث علي المحميد، إلى هذه سنة في وفاة هذا الأمير، ينظر: الإمارات الحدودية شمال الشام، (جامعة القصيم: 2005)، ص 100.

66 السلوك، ج 3، ق 1، ص 75.

إذن يعتبر الأمير اسندمر هو أول حاكم مستقل على نيابة ملطية، ومن هذا التاريخ أي سنة (763 هـ / 1362 م) بدأت السلطات المملوكية بتعيين النواب على ملطية باستمرار وبقيت هذه النيابة تابعة لدولة المماليك بفرعيها البحري والجركسي حتى سقوط المدينة بيد السلطان العثماني سليم الأول سنة (922 هـ / 1516 م)⁶⁷. وحكم ملطية خلال هذه المدة (34) نائباً⁶⁸.

لذا يمكن ان نعتبر مملكة ملطية نيابة شبه مستقلة ومرتبطة مباشرة بالسلطان المملوكي من سنة (763 هـ / 1362 م) الى سنة (922 هـ / 1516 م) ولهذا عد المؤرخ خليل بن شاهين الظاهري مملكة قائمه بمفردها⁶⁹، وكان نائبها من مرتبة الكفال⁷⁰. والنائب الكافل هو يحكم في ما يحكم فيه السلطان، ويعلم في التقاليد والتواقيع والمناشير، وله السلطة في استخدام الجند من غير مشورة السلطان ويتولى تعيين أرباب الوظائف وكتابة السر فهو اذن سلطان مختصر⁷¹.

وقدم خليل بن شاهين وصفاً دقيقاً للهيكل الاداري لنيابة ملطية في الفترة المملوكية الثانية. ويأتي في مقدمة ذلك النائب من درجة الكفال وهو من مقدمي الألوفا ولا يوجد نائب في هذه المنطقة بهذه الصلاحيات عدا نائب ملطية⁷². ومقدم الالوف (أي من رتبة أمير مائه) أي إشارة الى قيادة كل أمير من هؤلاء الامراء لألف جندي من أجناد الحلقة وقت الحرب⁷³.

وفي مملكة ملطية ايضاً ثمانية أمراء طبلخانات، بالاضافة إلى ثلاثين أمير من مقدمي العشرين والعشرات والخمسمئات، وبها اربع قضاة ثلاثة منهم على مذهب الامام ابي حنيفة وواحد على المذهب الشافعي، وبها ايضاً حاجب كبير له صلاحيات ان يخرج على رأس ألف جندي، وبها ايضاً كاتب السر، وناظر جيش، وارباب الوظائف الاخرى⁷⁴.

وبما ان دراستنا تشمل ايضاً مدينة خرتبرت (خربوط) فوجدنا من الضروري القاء نظرة على أوضاع خرتبرت في عهد الإمارة الارتقية القائمة على اراضيها خلال الفترة ما بين (581 - 631 هـ / 1185 - 1234 م)، كانت مدينة خرتبرت احدى مناطق نفوذ إمارة حصن كيفا الارتقية في عهد حاكمها نور الدين محمد بن قر ارسلان (562

67 أبن أبياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، (القاهرة: 1982)، ج 1، ص 588، ج 5، ص 64.

68 للمزيد عن أسماء نواب ملطية في العهد المملوكي، ينظر: عبدالباسط بن خليل الظاهري في كتابيه (نيل الأمل في ذيل الدول) بتحقيق عمر التدمري، (بيروت: 2002)، ج 1 - 8، وكذلك كتابه الاخر الروض الباسم، بتحقيق عمر تدمر، (بيروت: 2014)، ج 1 - 4

69 زبدة كشف الممالك، ص 124.

70 المصدر نفسه، ص 231.

71 عادل عبدالحافظ حمزة، نيابة حلب في عهد سلاطين المماليك، (القاهرة: 2000)، ج 1، ص 95.

72 زبدة كشف الممالك، ص 231.

73 محمد العمارة، المعجم العسكري للمملوكي، ص 296.

74 خليل بن شاهين الظاهري، زيد كشف الممالك، ص 231.

581 هـ / 1167 - 1185 م) وكانت هذا الأمير أحد حلفاء السلطان صلاح الدين في منطقة ديار بكر، وأيد مشروعه الوحدوي في ضم الموصل الى نفوذه، وارسل أخاه الأمير عماد الدين ابو بكر بن قرا ارسلان مع جيوش لمساعدة السلطان صلاح الدين عند مسيره الى الموصل في سنة (581 هـ / 1185 م)، وفي الطريق جاءت الاخبار بأنه اخاه قد توفي، وأن أبناءه كانوا صغاراً، فطلب من السلطان العودة الى حصن كيفا فإذن له بالرجوع الى حصن كيفا كي يتسلم زمام الامور بعد اخيه⁷⁵.

لكن لم يخالف الحظ الأمير عماد الدين، حيث قلد رجال اخيه المتوفي تعيين ابنه الأكبر قطب الدين سقمان حاكماً على حصن كيفا، فتعذر على عماد الدين الوصول الى السلطة، عندئذ توجه الى مدينة خرتبرت وسيطر عليها وجعلها مقراً لإمارته الجديدة وذلك في سنة (581 هـ / 1185 م)⁷⁶. لم تقدم المصادر ايه معلومات عن الأمير عماد الدين وأعماله، بل وحتى لم نثر على اشارة حول سنة وفاته. وكل ما نملكه ان ابنه نظام الدين ابراهيم تولى مكانه في حدود سنة (600 هـ / 1204 م)⁷⁷.

ومن الاحداث المهمة التي حدثت في إمارة خرتبرت على عهد نظام الدين ابراهيم، ان ابن عمه ناصر الدين محمود بن نور الدين حاكم حصن كيفا حاول الاستيلاء على خرتبرت وانهاء حكم هذه الإمارة، ولذلك تحالف مع الملك الاشرف موسى الايوبي أن يساعده في حروبه، شريطه ان يساعده في استرجاع خرتبرت من ابن عمه، فوافق الاشرف وسار على رأس قواته ومعهم عساكر سنجار وجزيرة ابن عمر والموصل، وحاصروا خرتبرت في شهر شعبان من سنة (601 هـ / 1205 م)، لكن صاحبها نظام الدين طلب المساعدة العسكرية من سلطان سلاجقة الروم غياث الدين كيخسرو بن قليج ارسلان، الذي وافق على مساعدته وارسل قوات عسكرية، وتمكن نظام الدين وبمساعدة عساكر الروم من انقاذ إمارته⁷⁸.

كذلك تعرضت إمارة خرتبرت في سنة (627 هـ / 1230 م) لهجوم القوات الخوارزمية بقيادة سلطانهم جلال الدين منكبرتي وحليفه حاكم إمارة ارزن الروم ركن الدين جهان شاه بن طغرل، إثناد انخزام قواته أمام قوات الملك الاشرف الايوبي وحليفه سلطان سلاجقة الروم علاء الدين كيقباد، وكان السلطان الخوارزمي قد منح بلدين تابعتين لخرتبرت وهما (كنعين و خرشين) لحليفه حاكم إمارة ارزن الروم لمساعدته له⁷⁹.

كانت إمارة خرتبرت الارتقية قصيرة العمر، اذ لم تستمر سوى خمسين عاماً أي نصف القرن، إذ سقطت بيد سلطان سلاجقة الروم علاء الدين كيقباد، وكان سبب سقوطها ان صاحبها (لم تذكر المصادر اسمه) تعاون مع الملل

75 أبين الاثير، الكامل، ج 10، ص 133؛ أبين شداد، سيرة الناصر صلاح الدين الايوبي، تحقيق أحمد ايش، (دمشق: 2003)، ص 142.

76 أبين الاثير، الكامل، ج 10، ص 133.

77 زامباور، معجم الانساب و الاسرات الحاكمة، (دمشق: 2022)، ص 322.

78 أبين الاثير، الكامل، ج 10، ص 296.

79 النسوي، سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي، تحقيق حافظ أحمد حمدي، (القاهرة: 1953)، ص 329 - 330.

الكامل الايوبي ضد سلطان علاء الدين اثناء حملة الايوبيين على بلاد الروم سنة (631 هـ / 1234 م) وجرى قتال كبير بين العسكر الايوبي و قوات سلاجقة الروم على أبواب خرتبرت، وأسفرت المعركة عن هزيمة الايوبيين، فطلب صاحب خرتبرت وقادة الايوبيين الموجودين في داخل القلعة، الامان من سلطان سلاجقة الروم، فأمنهم وعفا عنهم⁸⁰ وانتهى حكم هذه الامارة، واصبحت مدينة خرتبرت احدى مناطق نفوذ سلاحقه الروم وعين سلطانهم أميراً على المدينة يدعى الخضر بن إبراهيم⁸¹. وأشار أحد الباحثين ان هذه الإمارة لم تقم بدور بارز في الاحداث التي جرت في المنطقة طيلة الفترات السابقة بسبب صغرها و تطرف موقعها الى الشمال، الا انها كانت إمارة حاجزه في اقصى شمالي ديار بكر وربما افادت بقية الإمارات الارتقية في الجنوب⁸².

وظلت مدينة خرتبرت تابعه لسلطة سلاجقة الروم حتى سقوط دولتهم بيد المغول نهائية في سنة (704 هـ / 1304 م) فاصبحت احدى مناطق نفوذهم.

ذكر ابن ناظر الجيش اسماء نائبين لخرتبرت بعد منتصف القرن (8 هـ / 14 م) وهما حسام الدين بن خربنده وبعده علاء الدين علي بن خالد الملكيشي وكانت السلطات المملوكية تراسلهم⁸³. ويذكر المؤرخ خليل بن شاهين الظاهري ان المدينة اضيفت الى نيابة حلب في عهد السلطان الاشرف برسباي⁸⁴.

المبحث الثاني: الإنجازات الحضارية لعلماء ملطية وخربوط

ان المتتبع للحضارة الإسلامية عبر امتدادها الزمني يجد تراكماً فكرياً وراثاً حضارياً امتد على مساحة جغرافية واسعة، فاذا كانت بغداد مركزاً للحضارة الاسلامية من القرن الثاني للهجرة وحتى منتصف القرن السابع الهجري، فوجدت فيها تراثاً فكرياً لا تكاد حضارة في الحضارات تضاهيه، غير أن هذا التراث الفكري سرعان ما تعرض الى الانكسار والانهيار أثر سقوط بغداد بيد المغول، فتأثرت الحركة العلمية فيها كثيراً وفقد العلماء الباقين حرية التفكير وقوة الابداع، ولكن من جهة اخرى انتعشت الحضارة الاسلامية وانبعثت من جديد في مراكز حضارية اخرى تمثلت في مصر والشام والحجاز، بفضل جهود علمائها والعلماء الذين ارتحلوا الى هذه الامصار من العراق وبلاد الجزيرة الفراتية. والى جانب هذه المراكز الحضارية المتعددة، التي أشرنا إليه، هناك مراكز اخرى استمرت في نشاطها العلمي والحضاري، وقدمت الكثير من الانجازات الحضارية وفي مجالات متعددة، وهذه المراكز كانت في مدن الثغور، رغم

80 اليوناني، ذيل مراة الزمان، (القاهرة: 1992، ج 1، ص 130 - 131؛ مؤلف مجهول، أخبار سلاجقة الروم، ص 232 - 234.

81 زامبارو، معجم الانساب، ص 344.

82 خليل، الإمارات الارتقية، ص 181.

83 تثقيف التعريف، ص 72.

84 زبدة كشف الممالك، ص 124.

تعرض تلك الثغور باستمرار إلى الغارات والهجمات من قبل الروم البيزنطيين وحلفائهم الارمن، وتأقي في مقدمة مدن الثغور ملطية وتوابعها، والتي كانت قاعدة للثغور الجزرية، وظلت هذه المدينة صامدة بوجه الغزاة، وتخرج منها علماء وشيوخ عظماء نشروا العلم في ربوع العالم الاسلامي شرقاً وغرباً حتى انتشرت نشاطهم في الاندلس، ومن ابرز علماء هذه المنطقة هم:

- 1- اسماعيل القالي، هو أبو علي اسماعيل بن القاسم بن عيدون المعروف بالقالي اللغوي، ولد سنة (288 هـ/ 901 م) ببلدة منازجرد في ديار بكر، وهي عند خرتبرت، وسمي بالقالي لانه سافر الى بغداد مع اهالي (قالى فلا) فبقي هذا القلب مرتبطاً بأسمه⁸⁵. قدم القالي بغداد مرتين من اجل العلم، في المرة الاولى كانت سنة (303 هـ/ 915 م) والاخرى كانت في سنة (305 هـ/ 917 م) وظل اسماعيل في هذه المرة ببغداد واستقر بها حتى سنة (328 هـ/ 940 م) وفي هذه السنة غادر بغداد نهائياً وتوجه غرباً الى الاندلس واستقر بها، وكان قد درس الادب في بغداد على شيوخ اجلاء امثال أبن دريد الازدي وغيره، وسمع الحديث في الموصل من أبي يعلى الموصلي⁸⁶. وصل القالي الى الاندلس سنة (330 هـ/ 942 م) واستقر بمدينة قرطبة ولقى ترحيباً كبيراً من أمير الاندلس الناصر عبد الرحمن وابنه الحكم⁸⁷. وصنف ابو علي القالي عدة كتب اغلبها في مجال اللغة العربية، منها كتاب (الامالي) وكتاب (البارع) وكتاب (المقصود والممدود) وكتاب (في الابل ونتاجها) وكتاب اخر (في حلي الانسان والخيول وشيائها) و (مقاتل الفرسان) وله كتاب (شرح فيه القصائد المعلقة)⁸⁸. ودرس علي القالي ايضاً علماء مشهورون امثال ابوبكر محمد الزبيدي الاندلسي صاحب كتاب (مختصر العين)، وتوفي بقرطبة سنة (356 هـ/ 967 م) كما عرف بالبغدادي عند أهل الاندلس لانه وصل اليهم من بغداد⁸⁹. ويكفي فخراً لمدينة مثل منازجرد احد توابع و خرتبرت (خربوط) ان ينسب اليها هذا العالم الجليل ذا الانجازات العلمية الكبيرة حتى انه كان مقرباً من حاكم الاندلس وولده وصنف لهم المصنفات حتى يقال أن الامير عبد الرحمن هو الذي استدعاه الى الاندلس لتضلعه في العلوم ولمكانته العلمية الشهيرة في بغداد⁹⁰.
- 2- المنازي، هو أبو نصر احمد بن يوسف السيلكي المنازي، وهو ثان شخصيه علمية ينسب الى مدينة منازجرد، الذي أكد على ذلك المؤرخ ابن خلكان وصرح به أن منازجرد مدينة عند خر تبرت وليس ملاز كرد التابعه لخلاط⁹¹. وهو من علماء هذه المنطقة الفضلاء ومن أمثال الشعراء، وأحد المقربين من أمير الإمارة المرانية، أحمد بن

85 أبن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 228 - 229.

86 المصدر نفسه، ج 1، ص 229.

87 المصدر نفسه؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 7، ص 230.

88 أبن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 228 - 229.

89 المصدر نفسه.

90 الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 7، ص 230.

91 وفيات الاعيان، ج 1، ص 157.

مروان (401 - 453 هـ / 1011 - 1061م) ، وارسله مراراً كسفير له الى القوى السياسية المجاورة لإمارته مثل الامبراطور البيزنطي والى الدولة الفاطمية في مصر وكذلك الى إمبر الدولة العقيلية في الموصل⁹².

وعد المنازي أحد الشعراء المشهورين في القرن (5 هـ / 10 م) وله ديوان شعر حاول القاضي الفاضل احد كبار مستشاري السلطان صلاح الدين الايوبي الحصول عليه، لكنه لم يعثر عليه⁹³ ولم يكن المنازي متضلعا بالادب فقط بل اشار احد المؤرخين كان له المام في الفقه واللغة ايضا⁹⁴. وأشار الاديب علم الدين الشاتاني الديار بكري بان والده قرأ على المنازي⁹⁵. وله صداقة مع الشاعر المشهور أبي العلاء المعري والتقى وجمع به أكثر من مرة⁹⁶ وجمع المنازي كتب كثيرة في مكتبة ضخمة ثم وقفها على جامع ميفارقين وجامع آمد⁹⁷، لم تشر المصادر أية معلومات عن حياته الاجتماعية سوى انه كان له ولد يدعى (أبا الوفاء) توفي في حياه والده بمدينة حلب ورثاه بابيات شعرية حزينة، لكنه كان صابراً على هذه المصيبة ، واخيراً توفي المنازي في سنة (437 هـ / 1045 م)⁹⁸ وأشارت معظم المصادر أنه تولى وزارة الأمير احمد بن نصر المرواني لفته ما⁹⁹.

3- علم الدين السنجاري، هو ابو البركات محمد بن عبد السلام بن محمد بن الخطيب السنجاري، كانت الخطابة بسنجان في آبائه واجداده، لم تقدم المصادر معلومات مهمة عن حياته، فكل ما ورد عنه انه كان فقيها شافعيًا عارفاً بالاصول وعلم الخلاف، قضى فترة من حياته في اربل ودرس بالمدرسة العقيلية، ثم اصبح احد المقربين من امير اربل مظفرالدين كوكبوري، وجعله الاخير سفيراً له عدة مرات الى بغداد وبلاد الشام. ثم غادر اربل سنة (613 هـ / 1216 م) الى بلاد الروم وسكن مدة في قونية وقيسارية، ثم تولى القضاء بمدينة ملطية لعدة أشهر، ووصف بأنه كان قاضياً نزيهاً ولم يقبل من احد شئ من الرشوة خلال فترة قضاءه، واخيراً توفي بملطية سنة (619 هـ / 1222 م)¹⁰⁰.

4- الطبيب ابوسالم الملقب، هو الحكيم ابو سالم النصراني اليعقوبي الملقب المعروف بابن كرابا، لم تقدم المصادر اية معلومات عنه سوى المؤرخ ابن العبري الذي اشار بأنه خدم سلطان سلاجقة الروم علاء الدين كيقيباد بن كيخسرو

92 ابن العديم، بغية الطلب، ج 3، ص 1279 - 1280؛ ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 156.

93 ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 157.

94 ابن العديم، بغية الطلب، ج 3، ص 1280.

95 العماد الاصفهاني، خريدة القصر، قسم شعراء الشام، ج 2، ص 348.

96 ابن العديم، بغية الطلب، ج 3، ص 1283؛ ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 156.

97 ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 156.

98 ابن العديم، بغية الطلب، ج 3، ص 1284؛ الحموي، معجم البلدان، مج 4، ص 323.

99 العماد الاصفهاني، الخريدة، ج 2، ص 348؛ ابن العديم، بغية الطلب، ج 3، ص 1279؛ الحموي، معجم البلدان، مج 4، ص 323.

100 ابن الشعار الموصل، قلائد الجمال، تحقيق كامل سليمان الجبوري، (بيروت: 2005)، ج 5، ص 138-139؛ ابن الفوطي، مجمع الاداب، تحقيق

محمد الكاظم، (طهران: 1416هـ)، ج 1، ص 554-555.

(616 - 734 هـ / 1219 - 1236 م) وتقدم عنده، ورغم انه كان قليل الخبرة بالطب لكنه من جهة اخرى كان اهلاً لمجلسته ويحسن التحدث باللغة الرومية بلباقه، وله خبرة بإخبار السلاطين الماضيين، ولما سار السلطان علاء الدين سنة (632 هـ / 1235 م) من مدينة ملطية الى خرتبرت للاستيلاء عليها تخلف عنه ابا سالم ولم يكن حاضراً لمرافقته، وكان السلطان لا يصبر عنه ساعه الا ان يكون معه، و تأخر الطبيب في هذه المرة، ولما بات السلطان على الفرات ولم يصل الطبيب أمر الشحنة المكلف على الزوارق، اذا وصل ابو سالم قبل الزوال فليعب، وإن جاء بعده، فلا يسمح له بالعبور، ولما تأخر على هذا الموعد المحدد له، فأخبره الشحنة بمرسوم السلطان، فأحس الطبيب بتغيير السلطان عليه عندئذ ذهب الى بيته وشرب سماً ومات¹⁰¹.

5- الحكيم شمعون الخرتبرتي : وهو أيضاً من الاطباء الذين لم تتطرق المصادر التي سيرته ودوره في مجال الطب، وكل ما ذكرعنه وهو المؤرخ ابن العبري إذ يقول: ((وكان ايضاً ضعيف العلم لكنه كان خيراً ديناً كثير الصوم والصلاة))¹⁰²، وكان له ولد اصابه مرض وكان يجيد الخط العربي و توفي في حادثة سنه، فأثر كثيراً على نفسه شمعون فمات سنة (632 هـ / 1235 م) في مدينة خرتبرت¹⁰³.

6- سعد الدين ابن العربي الشاعر ، هو محمد بن محمد بن علي بن العربي الطائي، وهو ابن شيخ محي الدين العربي الصوفي. ولد سعد الدين في مدينة ملطية سنة (618 هـ / 1221 م) ودرس الفقه والحديث النبوي حتى برع فيها، لكنه مهر في الأدب، واصبح شاعراً واديباً مشهوراً، واشتهر اشعاره في الغلمان و اوصافهم، وله ديوان مشهور، واخيراً توفي بدمشق سنة (656 هـ / 1258 م) ودفن في سفح قاسيون بالقرب من قبر والده¹⁰⁴.

ومن شعره في غلام جميل (مليح) يقطف مشمشاً :

كلفت بظي وهو يقطف مشمشاً على سلم فيه إعتصام لهارب

كذا البدر لولا أنه في مسيره رقا درجة لم يتصل بالكواكب¹⁰⁵

يتضح مما سبق انه حتى لما غادر مسقط رأسه مدينة ملطية، واستقر في دمشق بقي في ذاكرته مشمش مدينة ملطية المشهورة وتغنى في اشعاره.

101 تاريخ مختصر الدول، ص 304.

102 المصدر نفسه.

103 المصدر نفسه.

104 الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 1، ص 167؛ الكتي، فوات الوفيات، تحقيق الشيخ علي محمد معوض و الشيخ عادل أحمد، (بيروت: 2000)، ج

2، ص 268؛ ابن تغري بردي، المنهل الصافي، تحقيق محمد محمد امين، (القاهرة: 2005)، ج 11، ص 33 - 34.

105 الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 1، ص 168.

7- احمد المنازي الشاعر، هو ابو العباس احمد بن اسحق بن احمد بن ابراهيم الدياربيكري المنازي الشاعر والاديب المشهور، ولد في قلعه منازجرد في آخر ديا بكر سنة (601 هـ / 1204 م)، لم تقدم المصادر معلومات وافية عنه سوى اشارات مختصرة بأنه كان أديباً فاضلاً له النظم الرائع والنثر الفائق ، وتوفي في بلاد اليمن¹⁰⁶.

وقد يكون هذا الشاعر والاديب احد احفاد الشاعر والوزير أحمد بن يوسف المنازي السيلكي المتوفي سنة (437هـ / 1045م) الا اننا لا نجزم ذلك لان المؤرخ ابن العديم ذكر ان المنازي الكبير له ابن واحد توفي في حياة والده في حلب وهو أبو الوفاء¹⁰⁷، اللهم إلا اذا كان المنازي تزوج مرة أخرى وخلف ولداً منها وهو ابراهيم الجد الرابع للشاعر ابو العباس أحمد

8- المؤرخ ابن العربي، هو ابو الفرج جمال الدين غريغوريوس بن تاج الدين هارون بن توما الملقبي، والملقب بابن العربي، ولد هذا المؤرخ في مدينة ملطية سنة (622هـ / 1226 م) وتلقى تعليمه على يد والده الطبيب وأخذ عنه مبادئ الطب وأتقن اللغة السريانية والطقوس البيعية، وكان على مذهب طائفة السريان اليعاقبة¹⁰⁸

بقي ابن العربي يعيش مع أسرته في ملطية حتى سنة (641 هـ / 1243 م) وفي هذه السنة ذهب والده الطبيب إلى مدينة خربت ليعالج القائد المغولي يساور ابن هولكو، وبعد شفاء هذا القائد المغولي عاد والده ثانيه إلى ملطية، لكنه لم يمكث فيها طويلاً اذ قرر والده مغادرة ملطية نهائياً فانتقل ابن العربي مع ابناء أسرته إلى انطاكية، وعاشوا هناك مدة، ثم قضى ابن العربي حياته متنقلاً ما بين عدة اماكن مثل طرابلس وحلب والموصل ودير برصوما قرب ملطية ودمشق وبغداد ومراغة وتبريز وغيرها من المدن واخيراً توفي بمراغة سنة (685 هـ / 1286 م) ونقل اخوه برصوم رفاته إلى ديرمارمتي على سفح جبل مقلوب. ودفن هناك¹⁰⁹، ومن المناصب الدينية المهمة التي تولاه منصب الاسقفية و أبرشية حلب ومصرياً على المشرق وكان مرشحاً أيضاً ليتسلم منصب البطريركية¹¹⁰. له عدة مؤلفات وفي مجالات مختلفه مثل الفلسفة واللاهوت وفي التاريخ المدني والديني مثل (التاريخ الكنسي وتاريخ الزمان و تاريخ مختصر الدول، والعلوم الطبية والفلكية والشعر والنحو)¹¹¹ وبالرغم من أن ابن العربي قضى معظم حياته في خارج ملطية، الا ان مؤلفاته المتنوعة ستبقى أثراً حضارياً وفكرياً لمؤرخ هذه المدينة العريقة في منتصف القرن (7 هـ / 13 م).

¹⁰⁶ ابن تغري بردي، المنهل الصافي، تحقيق محمد محمد امين، (القاهرة: 1984)، ج 1، ص 235؛ ابن تغري بردي، الدليل الشامى، تحقيق فهد ممد شلتوت، (القاهر: 2009)، ج 1، ص 39؛

¹⁰⁷ بغية الطلب، ج 3، ص 1284.

¹⁰⁸ ينظر: جان مويرس فييه، مقدمة كتاب تاريخ الزمان لابن العربي، ترجمة اسحق أرمله، (بيروت: 1986)، ص 11؛ زنار عبدالسلام، ابن العربي مصدراً لدراسة تاريخ الكورد، (دهوك: 2007)، ص 13 - 14.

¹⁰⁹ ألبير أبونا، تاريخ الكنيسة السريانية، (بيروت: 2003)، ج 3، ص 68 - 69

¹¹⁰ زنار عبدالسلام، ابن العربي، ص 19 - 22.

¹¹¹ ألبير أبونا، تاريخ الكنيسة الشرقية، ج 3، ص 69 - 70؛ زنار عبدالسلام، ابن العربي، ص 32 - 36.

9- شمس الدين ابن رجب الخزرتي، هو أحمد بن أبي بكر بن رجب الرومي الحنفي الخزرتي، لم تقدم المصادر معلومات مهمة عنه، وما وصل إلينا أن أصله من خرتبرت، ثم غادر مدينته وقصد الشام لأجل العلم، ثم استقر في دمشق، وتولى هناك الخطابة في قلعة دمشق والتدريس أيضاً بجامع القلعة، ولبقاءه مدة طويلة في الخطابة حتى عرف بخطيب قلعة دمشق، وبعد عمر طويل أذ جاوز التسعين، وقبيل وفاته عين ابنه مكانه في الخطابة، كما عين الفقيه الشيخ محي الدين يحيى بن سليمان المعروف بالاسمر، للتدريس بجامع القلعة، ثم توفي في سنة (719 هـ / 1319 م) ودفن بمقابر الصوفية¹¹² ويظهر إن للشيخ شمس الدين الخزرتي مكانة كبيرة لدى الحاكم المملوكي في دمشق، ولهذا رتب أمور الخطابة والتدريس في قلعة دمشق قبل وفاته، فلولا مكانته العلمية وتضعله بالعلوم الشرعية وبراعته في مهنة الخطابة لما سمحت له السلطات المملوكية في دمشق الحرية المطلقة له في اختيار وترشيح شخصيات مكانه، خاصة وأن مدينة مثل دمشق كانت تعج بمئات العلماء والشيخ المشهورين فيها خلال هذه الفترة.

10- قاضي القضاة جلال الدين، هو أبو المفاخر جلال الدين أحمد بن الحسن بن أحمد بن أنو شروان الانكوري الحنفي ولد في مدينة انكورية (انقرة الحالية) ببلاد الروم سنة (651 هـ / 1253 م) ونشأ في هذه المدينة ودرس العلوم الشرعية من فقه وتفسير ونحو على مجموعته من الشيوخ الكبار، ولسعته المتواصل في الدراسة أصبح أحد العلماء المتضلعين بالمذهب الحنفي وأصوله، فعين قاضياً على مدينة خرتبرت وعمره سبع عشرة سنة¹¹³ ثم انتقل بعد ذلك إلى الشام ودرس هناك على مجموعة أخرى من الشيوخ وأخيراً عين قاضياً للقضاء الحنفية بدمشق بعد ذهاب والده إلى مصر سنة (696 هـ / 1297 م)، وظل بدمشق قاضياً حتى رجوع والده من مصر سنة (698 هـ / 1299 م) إلى دمشق فعزل عن القضاء هو و والده في هذه السنة، لكن جلال الدين بقي في دمشق يدرس في مدارسها حتى وفاته سنة (745 هـ / 1344 م) وفن بمدرسته المعروفة بالجلالية¹¹⁴

11- ابن سريجا الملطبي، هو زين الدين سريجا بن بدر الدين محمد بن سريجا بن أحمد الملطبي¹¹⁵، لم تذكر المصادر سنة ولادته ومكانه، إلا أننا نرجح أنه ولد في مدينة ملطية و في حدود سنة (720 هـ / 1320 م) لأن المصادر تشير لما توفي في سنة (788 هـ / 1386 م) كان عمره (68) سنة¹¹⁶، وسلك مسلك إقرانه في طلب العلم حتى أصبح واحداً من أعيان علماء تلك البلاد في الفقه والقراءات والأدب وغيره، ومن فقهاء الشافعيين المشهورين¹¹⁷، وله مؤلفات عديدة وفي مجالات مختلفة، ومن تصانيفه كتاب (شرح الأربعين النووية) سماه (نشر فوائد الأربعين) وكتاب

112 البرزالي، تاريخ البرزالي، تحقيق عمر تدمري، (بيروت: 2006)، ج 4، ص 359؛ ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 1، ص 227.

113 ابن حجر، الدر الكامنة، ج 1، ص 126؛ ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 1، ص 264 - 265.

114 الحسيني، ذيل العبر، ج 4، ص 135؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 10، ص 90؛ النعمي، الدارس في المدارس، حققه إبراهيم شمس الدين، (بيروت: 1990)، ج 1، ص 495.

115 ابن حجر، انباء الغمر، ج 1، ص 323؛ ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 2، ص 225.

116 ابن حجر، انباء الغمر، ج 1، ص 323؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 6، ص 302.

117 ابن حجر، انباء الغمر، ج 1، ص 323؛ ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 2، ص 301.

((النبويه في نثر فوائد الاربعين النبويه)). وكتاب (حنة الجازع وحنة الجارح) الفه عند وفاة ابنه سنة (781 هـ / 1379 م) وكتاب اخر (سد باب الضلال في ترجمة الغزالي) وله قصيدة مشهورة في القراءات سماها (نحاية الجمع في القراءات السبع) بلغ عدد ابياتها ألف ومائتي بيت و زيادة ومطلعها يقول:

يقول سريجاً قانتاً متبتلاً توخيت نظمي حامداً ومبسملاً¹¹⁸

وفي اخرها يقول:

محمد الداعي الى الله خير من اليه دعا والال والصحب مسجلاً¹¹⁸

وله ديوان شعر سماه ((اقتناص النافر وانتقاص الوافر)) وله مؤلف اخر بعنوان ((علم الكرام في علم الكلام)) وكتاب اخر ((دفع جهل الجريرة في نفع أهل الجزيرة)) ومن كتبه ايضاً ((اخبار العيان من اخبار الاعيان)). و ((اذلال النكوس في إضلال المكوس))¹¹⁹ وله كتاب مشهور عن تاريخ وعلماء ماردين المعروفة باسم ((دفع اخبار الواردين في جمع اخبار ماردين)) وقد أطلع المؤرخ الحسن بن إبراهيم الحصني صاحب ((تاريخ حصن كيفا)) ونقل منه معلومات مهمة خاصة فيما يخص عن كيفية حصار الجيش المغولي لماردين سنة (658 هـ / 1260 م) وذكر فيه اسم القائد المغولي الذي حاصر ماردين وهو (أرفقت) وكذلك القائد المغولي الاخير (سنتايي) الذي كلف بحصار قلعه الصور القرية من ماردين¹²⁰ ونقل ايضاً من كتاب سريجاً هذا، النحوي محمد بن قيصر المارديني المتوفى سنة (721 هـ / 1321 م) معلومات مهمة بشأن احداث الحصار المغولي على ماردين والذي أشار أن هذا الحصار دام احدى عشرة شهراً وكان عدد المحاصرين في القلعة حوالي (150) ألف من اهلها، ولما فتحت المدينة بيد المغول بقي فيها حوالي (11) ألف انسان، والباقي توفوا من الحصار نتيجة قلة الطعام والامراض¹²¹ كما نقل المؤرخ الحسن بن إبراهيم الحصني من تاريخ سريجاً الاحداث الاخيرة من الحصار المغولي لماردين خاصة فيما يخص وفاة صاحبها الملك نجم الدين أبلغازي، وذهاب ابنه الملك المظفر إلى هولاكو وتسليمه القلعة والخزائن والاموال الموجودة فيها و لما تحقق هولاكو عن صدقه اكرمه واحسن اليه وجعله حاكماً على ماردين مكان والده¹²².

ويظهر أن سريجاً كان قد استقر في ماردين وقضى عمره في هذه المدينة في التأليف والتدريس حتى وفاته سنة (788 هـ / 1386 م)¹²³ ، وأنجب سريجاً ولدين، احدهم توفي في حياته، والآخر يدعى قطب الدين عقيل ودرسا

118 ابن حجر، انباء الغمر، ج 1، ص 323؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 6، ص 301 - 302

119 شميساني، تاريخ ماردين، ص 381.

120 تاريخ حصن كيفا، ص 80.

121 المصدر نفسه، ص 81. للمزيد عن سيرة محمد بن قيصر النحوي، ينظر: أبين حجر، الدرر الكامنة، ج 4، ص 265.

122 تاريخ حصن كيفا، ص 84.

123 ابن حجر، الدرر انباء الغمر، ج 1، ص 323؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 6، ص 302.

على والده العلوم الشرعية خاصة الفقه الشافعي، ثم غادر ماردين إلى حلب سنة (798 هـ / 1396 م) ونزل بالمدرسة الشريفة و درس هناك ومن الذين درسوا عليه البرهان الحلبي، وخلال فترة وجوده في حلب كان يحدث بشئ من نظم والده، وكان له وعظ في الجامع، ثم ترك حلب ثانية وعاد الى بلاده حصن كيفا وتوفي بها سنة (814 هـ / 1411 م)¹²⁴. وبالرغم من أن سريجا وابنه عقيل ما رسوا نشاطهم العلمي في غير مدينتهم ماردين، الا أن نتائجهم العلمي ونشاطهم سيبقى محسوباً لمسقط رأسهم ملطية فهم انباء هذه المدينة التاريخية.

12- قاضي القضاة حسام الدين الرومي، هو ابو الفضائل الحسن بن احمد بن الحسن بن أنو شيروان، ولد في مدينة أفسري سنة (631 هـ / 1234 م) واخذ العلوم الشرعية على شيوخ بلده وبعد أن تطلع في الفقه، توجه الى ملطية وتولى هناك القضاء وبقي في هذا المنصب أكثر من عشرين سنة، ثم نزع عن ملطية بسبب خوفه من المغول وقصد دمشق سنة (675 هـ / 1276 م) واستقر بهذه المدينة، ثم عين قاضياً للقضاة فيها وبقي في هذا المنصب حتى تولى السلطنة المملوكية في مصر حسام الدين لاجين سنة (696 هـ / 1297 م) فاستدعاه الى القاهرة وعينه قاضياً للقضاة في مصر¹²⁵. لكن مقتل السلطان حسام الدين لاجين سنة (698 هـ / 1299 م) أثر على حسام الدين فعزل من منصبه، وعاد ثانية الى دمشق، ثم أسر اثناء مشاركته مع الجيوش الشامية في التصدي للحملة المغولية على الشام سنة (699 هـ / 1300 م) وباع المغول اسرى المسلمين للصليبيين وكان من ضمنهم قاضي القضاة حسام الدين انتهى به المطاف الى قبرص كأسير عند الصليبيين حتى وفاته ولم تحاول السلطات المملوكية في بلاد الشام فك أسره حتى وفاته في بلاد الكفر¹²⁶.

وهكذا انتهى حياة هذا العالم الجليل بنهاية مؤلمة الذي كان ينتمي الى اسرة علمية كبيرة، اشتهروا في ميدان القضاء، فقد كان والده تاج الدين ابو المفاخر احمد بن الحسن قاضياً للقضاة في بلاد الروم وابنه هذا حسام الدين ايضاً كان قاضياً لمدينة ملطية أكثر من عشرين سنة إضافة الى توليه قضاء القضاة في بلاد الشام وكذلك في مصر، فضلاً عن حفيده جلال الدين الذي تولى قضاء خرتبرت وعمره سبع عشرة سنة ثم تولى ايضاً القضاة في دمشق لمدة سنتين، فكانوا حقاً شموساً أضاءت سماء بلاد الروم وملطية وخرتبرت و دمشق والقاهرة، بعد ان قدموا خدمات جليلة لهذه الوظيفة المهمة لان القضاء تحتاج الى شخصيات عظيمة مثلهم متسلحة بالعلم والشريعة ومتفهمة لاصول العقيدة، لأن هذه الولاية في الأصل جاءت لكي ينتظم حياة البشر ويسعدهم ويحميهم من الظلم.

124 ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 2، ص 225 - 226؛ السخاوي، الضوء اللامع، تحقيق عبداللطيف حسن عبدالرحمن، (بيروت: 2003)، ج 5، ص 133؛ ابن حجر، انباء الغمر، ج 1، ص 323.

125 الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 9، ص 285؛ ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ص 63؛ النعمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج 1، ص 394.

126 الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 9، ص 286؛ ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 5، ص 64 - 65.

13- قاضي القضاة جمال الدين الملطي، هو يوسف بن موسى بن محمد بن عبد الله الملطي. الحنفي ولد سنة (726 هـ / 1326 م) في مدينة خرتبوت، ونشأ في مدينة ملطية، و حفظ القرآن الكريم في صغره¹²⁷، وبعد ان درس على شيوخ مدينته رحل إلى مصر من أجل العلم فدرس الفقه والأصول والعرييه وعلمي البيان والمعاني، على كبار علماء مصر، ثم غادر هذا البلاد وقصد حلب بصفه عالم كبير واقبل عليه العلماء والطلاب كثيراً حتى صار احد العلماء المشهورين في حلب، وفي سنة (800 هـ / 1398 م) استدعاه السلطان المملوكي ابوسعيد برقوق الى مصر وجعله قاضياً للقضاة الحنفية وظل يمارس وظيفته الى ان توفي في مصر سنة (803 هـ / 1400 م)¹²⁸ ووصفه ابن تغري بردي بأنه أفنى عمره في تحصيل العلوم الشريعة ... وياشر القضاء بعفة وحرمة¹²⁹.

14- الخليل بن شاهين الظاهري، ولد سنة (813 هـ / 1410 م) في بيت المقدس، ومنذ صغره جد في طلب العلم ودرس العلوم الشرعية في بيت المقدس ومصر والشام، وكتب ولده عبد الباسط ترجمه طويله لوالده خليل¹³⁰ ويصدد شيوخه الذين اخذ العلم منهم يقول: ((وجماعة يطول الشرح في تعدادهم من غالب بلاد الاسلام شرقاً وغرباً ما بين هند و عجم و روم وغير ذلك ومشايخ مصر والشام ممن اخذ عنهم واذن له بعض اعيانهم الاكابر بالفتيا والتدريس))¹³¹ ومن اشهر شيوخه الحافظ ابن حجر العسقلاني والبلقيني وغيرهم¹³² و كان خليل الظاهري قريباً من السلطات المملوكية وتولى عدة مناصب عاليه خلال حياته منها نيابة الاسكندرية و الوزارة و نيابة الكرك والشوبك، واتباعية حلب و نيابة القدس وأمير الحج وأمره طبلخاناه طرابلس و نيابه صفد وكذلك امرة طبلخاناة دمشق¹³³. ولسنا هنا بصدد الحديث عن تفاصيل كيفية تولية تلك المناصب فقط ركز على توليه نيابة ملطية كونه تتعلق بهذه الدراسة، حيث اسند اليه السلطان المملوكي الظاهر جقمق (842 - 857 هـ / 1438 - 1453 م) نيابة ملطية سنة (842 هـ / 1438 م) فتوجه اليها في سنة (842 هـ / 1438 م) بعد عزل نائها حسن قجاً¹³⁴، استمر نيابة خليل الظاهري لمدينة ملطية خمس سنوات ثم طلب من السلطان تعيين حاكم اخر بدلا عنه، فأجيب طلبه وبناء على طلبه اعفي من نيابة ملطية سنة (847 هـ / 1443 م)¹³⁵.

127 ابن حجر العسقلاني، انباء الغمر، ج 2، ص 196؛ ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 12، ص 252 - 253؛ عبد الباسط الظاهري، نيل الامل في ذيل الدول، تحقيق عمر التدمري، (بيوت: 2002)، ج 3، ص 50 - 51.

128 ابن قاضي شهبه، تاريخ ابن قاضي شهبه، ج 4، ص 250 - 251؛ ابن الصبري، نوهة النفوس و الابدان، تحقيق حسن حبشي، (القاهرة: 2010)، ج 2، ص 150 - 151؛ المقرئ، درر العقود الفريدة، تحقيق محمود الجليلي، (بيروت: 2002)، ج 3، ص 572 - 573.

129 ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 12، ص 254.

130 للمزيد عن حياة خليل بن شاهين، ينظر: عبدالباسط بن خليل الظاهري، الروض الباسم في حوادث العمر و التراجم، تحقيق عمر التدمري، (بيروت: 2014)، ج 4، ص 119 - 130؛ السخاوي، الضوء الاعم، ج 3، ص 174 - 176.

131 عبد الباسط خليل الظاهري، الروض الباسم، ج 4، ص 122.

132 المصدر نفسه، ص 121 - 122.

133 للمزيد عن مناصبه ينظر: عمر تدمري، مقدمة كتاب زبدة كشف الممالك، ص 28 - 32.

134 عبدالباسط بن خليل، الروض الباسم، ج 4، ص 125؛ ابن تغري بردي، المهل الصافي، ج 5، ص 260.

135 عبد الباسط بن خليل، بيل الامل، ج 5، ص 177.

وخلال فترة ولايته لمطية كان له نشاط علمي بارز في المدينة، حيث كانت له حلقة علمية مستمرة في مجلسه يحضره علماء المدينة إذ يشير ابنه عن نشاطه قائلاً: ((وكان له بمطية درس حافل وصنف بها عدة من الكتب وكان يحضر مجلسه جماعة من العلماء الافاضل بها ودام بها الى ان أستأذن في حضوره الى القاهرة))¹³⁶.

ألف خليل الظاهري كتباً كثيرة نحو ثلاثين مصنفاً في الفقه والتفسير والتعبير والتاريخ والانشاء والشعر¹³⁷. ومن اشهر مؤلفاته ((زبدة كشف الممالك في بيان الطرق والمسالك)) حيث ألف هذا الكتاب في مطية خلال فترة نيابته، وانتهى من تأليفه سنة (846 هـ / 1442 م) وهذا الكتاب في الاصل مختصر لكتابه الكبير (كشف الممالك) حيث يقع في مجلدين كتبه قاضي مطية محمد الحنفي¹³⁸.

و بعد حياة حافل من النشاط السياسي والاداري والثقافي توفي غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري في مدينة طرابلس سنة (873 هـ / 1468 م)¹³⁹.

15- المؤرخ زين الدين الظاهري : هو ابو المكام عبد الباسط بن خليل من شاهين الظاهري الحنفي، ولد هذا المؤرخ في مدينة مطية سنة (844 هـ / 1440 م) اثناء فترة نيابة والده للمدينة¹⁴⁰ قضى هذا المؤرخ ثلاث سنوات من طفولته في مدينة مطية، ثم انتقل مع والده الى طرابلس وهنا اخذ العلوم الشرعية على شيوخ هذه المدينة وعلى من كان ينزل بها من شيوخ دمشق فضلاً عن والده خليل¹⁴¹.

قضى زين الدين معظم عمره في الاسفار سواء كان للتجارة أو لطلب العلم، لكنه ولى انظاره الى بلاد المغرب والأندلس وزار معظم مدن هذين الاقليمين، وكان خلال رحلاته يلتقي بالعلماء والشيوخ والمدرسين، فيأخذ عنهم ويحضر مجالسهم فتتنوع علومه بين اللغة والفقه والحديث والمنطق والتاريخ والطب وتأثر بأبيه في التاريخ فسار على نمجه فألف وصنف واربخ ونظم الشعر وجمع بين علوم المشرق والمغرب، وزاد شيوخه على الثمانين في مختلف البلاد الذي زارها¹⁴². صنف زين الدين أكثر من عشرين كتاباً وفي مجالات متعددة ومن أشهر كتبه (الروض الباسم) في اربع مجلدات وهو كتاب تاريخي مرتب على السنين وكتابه الآخر (نيل الامل في ذيل الدول) وتقع في تسع مجلدات¹⁴³. وفي الكتابين معلومات مهمة عن تاريخ مطية ونواب المماليك الذين حكموا هذه المدينة وصراعاتهم مع القوى المحلية المجاورة.

136 عبدالباسط بن خليل، الروض الباسم، ج 4، ص 125

137 السخاوي، الضوء الالامع، ج 3، ص 176.

138 عبدالباسط خليل، الروض الباسم، ج 1، ص 169، ج 4، ص 130.

139 السخاوي، الضوء الالامع، ج 3، ص 175.

140 عبدالباسط بن خليل، الروض الباسم، ج 1، ص 188.

141 ينظر: عمر عبدالسلام تدمري، مقدمة كتاب الروض الباسم، ج 1، ص 10.

142 ينظر: عمر عبدالسلام تدمري، مقدمة كتاب المجمع المقتن بالعجم المعنون، ج 1، ص 68.

143 للمزيد عن أسماء كتبه، ينظر: مقدمة عمر التدمري لكتاب الروض الباسم، ج 1، ص 75 - 78.

وأخيراً توفي زين الدين في القاهرة سنة (920 هـ/ 1514 م) أثر اصابته بمرض السل فانعزل في بيته قرابة سنة ونصف، وكان عارفاً باللغة بالتركية وكان فيه جملة محاسن¹⁴⁴. وبالرغم من ان المؤرخ زين الدين ترك ملطيه ولم يرجع اليها الا ان ما مقدمه هذا العالم الكبير من نتاج علمي زاخر سيبقى اثرًا علمياً لمدينة ملطية العريقه لإن هذه المدينة كانت مسقط رأسه وبقي نسب الملطي مرتبطاً باسمه وهذا ما أكده المؤرخون اثناء ترجمته¹⁴⁵.

المصادر و المراجع

أ- المصادر الاولية

- ابن الاثير، عزالدين علي بن محمد الجزري الشيباني، **الكامل في التاريخ**، تحقيق محمد يوسف دقاق، دار الكتب العلمية، (بيروت: 1998).
- الاصفهانى، عمادالدين بن صفى الدين الكاتب، **خريدة القصر وجريدة العصر**، تحقيق شكري فيصل، (دمشق: 1959).
- ابن اياس، محمد بن احمد الحنفى، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى، الهيئة المصرية للكتاب، (القاهرة: 1982م).
- البرزالي، علم الدين ابي محمد القاسم بن محمد بن يوسف، **المقتفى على كتاب الروضتين**، تحقيق عمر تدمري، المكتبة العصرية (بيروت: 2006م).
- البلاذري، او الحسن احمد بن يحيى بن جابر، **فتوح البلدان**، مكتبة الهلال، (بيروت: 1983).
- ابن تغري بردي، جمال الدين ابي المحاسن يوسف، **النجوم الزاهرة**، علق عليه محمد حسن شمس الدين، دار الكتب العلمية، (بيروت: 1992م)،
- **المنهل الصافي**، تحقيق محمد محمد امين، دار الكتب والوثائق القومية، (القاهرة: 2006).
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين احمد بن حجر، **أنباء الغمر بأبناء العمر**، تحقيق حسن حبشي، لجنة احياء التراث، (القاهرة: 2009).
- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تحقيق محمد سعيد جاد الحق، أم القرى للطباعة، (القاهرة : د/ت).
- الحصني، الحسن بن إبراهيم المنشئ، **تاريخ حصن كيفا**، تحقيق و دراسة يوسف بالوكن، منشورات نوبخار، (اسطنبول: 2019).
- ابن حوقل، ابو القاسم محمد بن علي النصيبي، **صورة الارض**، دار صادر، (بيروت: د/ت).
- ابن خلكان، ابو العباس احمد بن محمد بن إبراهيم، **وفيات الاعيان**، تحقيق يوسف علي طويل ومريم قاسم طويل، دار الكتب العلمية، (بيروت: 1998).
- ابن شداد، عزالدين محمد بن علي بن إبراهيم الحلبي، **الاعلاق الخطيرة في ذكر امراء الشام والجزيرة**، تحقيق يحيى عبارة، منشورات وزارة الثقافة و الارشاد القومي، (دمشق: 1991).
- ابن شداد، بهاء الدين يوسف بن رافع الحلبي، **سيرة السلطان الناصر صلاح الدين (النوادر السلطانية)**، تحقيق احمد إيش، الناشر الاوائل، (دمشق: 2003).
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك، **الوافي بالوفيات**، تحقيق ابو عبدالله جلال الاسيوطي، دار الكتب العلمية، (بيروت: 2010).
- ابن الشعار الموصلي، كمال الدين ابو البركات المبارك بن الشعار، **قلاند الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان**، تحقيق كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، (بيروت: 2005).
- الظاهري، خليل بن شاهين، **زبدة كشف الممالك**، تحقيق عمر تدمري، المكتبة العصرية، (بيروت: 2011).
- العباسي الصفدي، الحسن بن عبدالله الهاشمي، **نزهة الممالك و المملوك في مختصر سيرة من ولي مصر من الملوك**، تحقيق عمر تدمري، ط1، المكتبة العصرية، (بيروت: 2003).
- ابن العديم، كمال الدين أبي القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله، **بغية الطلب في تاريخ حلب**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر للطباعة، (دمشق: 1988).
- ابن العربي، ابو الفرج جمال الدين ابن تاج الدين الملطي، **تاريخ الزمان**، ترجمة الاب اسحق ارملة، المكتبة الشرقية، (بيروت: 1991).
- **تاريخ مختصر الدول**، تحقيق انطوان صالحاني، دار الوراق للنشر، (بيروت: 2021).
- العمري، ابو العباس احمد بن يحيى بن فضل الله، **التعريف بالمصطلح الشريف**، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، (بيروت: 1988).

¹⁴⁴ أين أياس، بدائع الزهور، ج 4، ص 374.

¹⁴⁵ ينظر: على سبيل المثال، السخاوي، الضوء اللامع، ج 4، ص 27.

ابن العماد الحنبلي، ابو الفلاح عبد الحي بن احمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، دار احياء التراث العربي، (بيروت: د/ت).
أبو الفداء، الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر، **تاريخ ابي الفداء المسمى المختصر في أخبار البشر**، تحقيق محمود ديبوب، دار الكتب العلمية، (بيروت: 1997).

- **تقوم البلدان**، دار الطباعة السلطانية، (باريس: 1850).

ابن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبدالرزاق بن أحمد، **مجمع الأداب في مجمع الألقاب**، تحقيق محمد الكاظم، مؤسسة الثقافة و الإرشاد الاسلامي، (طهران: 1416).

الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق تحقيق الشيخ علي محمد عوض و الشيخ عادل احمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، (بيروت: 2000).

مارميخائيل السرياني الكبير، **تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير**، ترجمة مار غريغوريوس صليبا شمعون، دار ماردين، (حلب: 1996).

مؤلف مجهول، **اخبار سلاجقة الروم**، ترجمة محمد السعيد جمال الدين، المركز القومي للترجمة، (القاهرة: 2007).

مؤلف مجهول، **تاريخ الرهاوي المجهول**، عربه عن السريانية البير أبونا، مطبعة شفيق، (بغداد: 1986).

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين علي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، دار الاندلس، (بيروت: 1981).

المغربي، أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد، **كتاب الجغرافيا**، تحقيق اسماعيل العربي، المكتب التجاري للطباعة، (بيروت: 1970).

منجم باشي، احمد بن لطف الله، **جامع الدول (تاريخ السلاجقة)**، حققه و ترجمه علي اونكول، نشرات دار الكتب الاكاديمية، (ازمير: 2000).

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، **المقريزي، السلوك لمعرفة الدول والملوك**، صححه محمد مصطفى زيادة، (القاهرة: 2009).

- **درر العقود الفريدة**، تحقيق محمود الجليلي، دار الغرب الاسلامي، جزء الاول، (بيروت: 2002).

أبن ناظر الجيش، عبد الرحمن بن محمد التميمي، **كتاب تنقيف التعريف بالمصطلح الشريف**، تحقيق رودلف فسلي، المعهد العلمي لفرنسي للاثار الشرقية، (القاهرة: 1987).

النوري، شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب، **نهاية الارب في فنون الادب**، تحقيق ابراهيم شريف، دار الكتب العلمية، (بيروت: 2004).

يحيى الانطاكي، يحيى بن سعيد، **تاريخ الانطاكي**، تحقيق عمر تدمري، جروس برس، (بيروت: 1990).

ياقوت الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الرومي البغدادي، **معجم البلدان**، دار احياء التراث العربي، (بيروت: د/ت).

اليونيني، قطب الدين موسى بن محمد بن لحمد، **ذيل مرآة الزمان**، مطبعة المعارف العثمانية حيد اباد، (الهند: 1954).

ب- المراجع الثانوية:

أبونا، الاب البير، **تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية**، دار المشرق، (بيروت: 2003).

حزرة، عادل عبدالحافظ، **نيابة حلب في عصر سلاطين المماليك**، الهيئة المصرية للكتاب، (القاهرة: 2000).

خليل، عمادالدين، **إمارات الارتقية في الجزيرة و الشام**، مؤسسة الرسالة، (بيروت: 1980).

زامباور، ادوارد فون، **معجم الانساب و الاسرات الحاكمة في التاريخ الاسلامي**، ترجمة زكي حسن بك و حسن احمد محمود، نور حوران للدراسات و النشر، (دمشق: 2022).

الزبياري، محمد صالح طيب، **سلاجقة الروم في اسيا الصغرى**، دار دجلة، (عمان: 2007).

السامر، فيصل، **الدولة الحمدانية في الموصل و حلب**، مطبعة الانمان، (بغداد: 1970).

شميساني، حسن، **مدينة ماردين، عالم الكتب**، (بيروت: 1987).

الطائي، سناء عبدالله عزيز، **الحياة الفكرية في النفور و العواصم**، دار ابن الاثير للطباعة (الموصل: 2009).

كي لسترنج، **بلدان الخلافة الشرقية**، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، (بغداد: د/ت).

عبدالسلام، زنار، **ابن العربي مصدراً لدراسة تاريخ الكرد**، دار سبيزير، (دهوك: 2007).

العمارة، محمد عبدالله، **المعجم العسكري المملوكي**، دار كنوز للمعرفة، (عمان: 2010).

المخيميد، علي بن صالح، **الدانشمنديون وجهادهم في بلاد الاناضول**، مؤسسة شباب الجامعة، (الاسكندرية: 1994).

- **الامارات الحدودية شمال الشام**، جامعة القصيم، (الرياض: 2005).

فندي، عثمان عبدالكريم، **سلاجقة الروم والمغول**، اطروحة دكتوراه غير منشورة، فاكليتي العلوم الانسانية، (جامعة زاخو: 2015).

الوسطية في الإسلام كما فهمها وبينها الإمام الصيني الشهيد يوسف تشن كه لي في كتابه
"معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ": عرض وتحليل في ضوء التربية القرآنية والنبوية وأثرها
في استمرارية وعي الأمة

الدكتور يونس عبد الله ما تشنغ بين الصيني
محاضر في اللغة العربية بالجامعة الإسلامية العالمية / بماليزيا سابقا

المقدمة

الحمد لله القائل: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: 9]. وأفضل الصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد القائل "تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ ﷺ" ¹ تاركا أُمَّتَهُ كالحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

إن وعي أمة محمد ﷺ واستقامتها وازدهارها وهيمنتها على العالم مرتبط بتربية القرآن والسنة النبوية الشريفة كارتباط الروح بالجسد، والشمس بنورها لا ينفك أحدهما عن الآخر. وتاريخ الإسلام بثقافته وحضارته منذ بعثة النبي ﷺ إلى يومنا هذا يشهد لنا هذه الحقيقة البديهية. ولكون القرآن الكريم والهدي النبوي عماد الدين وروحه، أصبح من المسلمات البديهية كونهما تزيان القلوب ومشعل العقول وعاصم الفكر وحامي الجسد فردا كان أو جماعة. ولذلك لا خير لأمة الإسلام في استمرارها ورقبها وتسخير العالم وما فيه لصالح الإنسانية وسعادتها بدون التربية القرآنية والنبوية. وبهذه الحقيقة انتشر الإسلام شرقا وغربا بين العرب والعجم، كما استقر في كثير من البلدان جاعلا أتباع الإسلام مساهمين في بناء الحضارة النافعة الخاضعة لسعادة الإنسان وحماية البيئة وتسخير خيراتها في عمارة الكون وحمايتها. وانطلاقا من هذا الأساس والحق المبين يود الباحث أن يعرض وسطية الإسلام في عقيدته وشريعته وأخلاقه كما بين الإمام الصيني الشهيد يوسف تشن كه لي في كتابه "معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ". والجديد في البحث إشراك فكر عالم صيني مسلم عاش بالإسلام في ضوء تربية القرآن والسنة وسط بيئة شيوعية ملحدة دون أن يتزعزع عن

عقيدته الإنمائية وتمسكه بالقرآن والسنة. ولذلك قد استشهد قارئاً سورة الفاتحة أمام العالم أجمع. واستكمالاً لتعميم الفائدة للقارئ الكريم يود الباحث الحديث بالإيجاز عن الإسلام والمسلمين في الصين تأريخاً، ووصفاً علمياً عن حياة الإمام يوسف تشن كة لي قبل الخوض في لب الموضوع.

لمحة موجزة عن دخول الإسلام في الصين وحالة المسلمين فيها

فمنذ ما يزيد على ثلاثة عشر قرناً من الزمان، وفي القرن السابع الميلادي تحديداً، دخل الدين الإسلامي إلى الصين على أيدي التجار المسلمين من العرب والفرس.² والتجار بطبيعة الحال كان همهم الأكبر الكسب المادي. ولكن أمانتهم في التعامل وصدقهم وإخلاصهم في معاملاتهم مع الصينيين قد فتحت أعينهم نحو الإسلام والمسلمين. ولكن الدعوة إلى الحق لم يكن لها انتشار واسع بين الصينيين أو أثر كبير بسبب ندرة العلماء والدعاة إلى الحق بين الصينيين. ومن هنا نجد الإسلام دائرته ضيقة، وعدد المسلمين قليلاً بالمقارنة مع الدول المجاورة التي أصبحت دولاً إسلامية بكثرة من دخل في الإسلام.

ويصل عدد المسلمين في الصين كما تشير تقارير حكومية إلى 23 مليوناً في الوقت الحاضر. وعندما ننظر إلى عدد المسلمين مقابل عدد عامة الصينيين غير المسلمين فهم لا يساؤون شيئاً، ومع ذلك وجود الإسلام كدين ووجود المسلمين محافظين على عقيدة الإسلام وشريعته، وأن يكون لهم ثقل وتأثير في تاريخ الصين وسياسته إن دل على شيء، فإنما يدل على جهود العلماء الربانيين الذين استطاعوا على تربية المسلمين بما وهب الله لهم من علم وهيبة، حتى لا يذوبوا في المجتمع الإلحادي الكبير.

وبالرغم من دخول الإسلام المبكر في الصين ووجود المسلمين مع مساهماتهم في بناء حضارة الصين ظل الإسلام والمسلمون في الصين مجهولين لقرون طويلة لا يكاد يسمع العالم عنهم شيئاً. وقد وصف الأمير شكيب أرسلان في كتابه المشهور "حاضر العالم الإسلامي" "مسلمو الصين ليسوا في هذه الدنيا"،³ وكما شبه المفكر الإسلامي الصحفي المصري المعروف فهمي هويدي الذي زار الصين عام 1980م حالة الإسلام والمسلمين في الصين بـ "الملف الضائع" في العالم الإسلامي.⁴ وإن دلت هذه التعبيرات على شيء، فإنما تدل على مدى إهمال المسلمين في العالم الإسلامي إخوانهم في الصين حيث أصبحت أحوال الإسلام والمسلمين غريبة وغامضة، بل ناقصة ومشوهة في العالم الإسلامي.

شخصية الإمام الشهيد يوسف تشن كة لي وكتابه "معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ"

حياته العلمية: إن شخصية الإمام الشهيد يوسف تشن كة لي تحتاج إلى فهمها من حيث البيئة التي تربى عليها، وعاش فيها، والظروف التي شلت حركته الجسدية والفكرية، حتى استشهد في النهاية على أيدي رجال الثورة الثقافية

2 بدر الدين ول.حني (1394هـ) تاريخ المسلمين في الصين في الماضي والحاضر، لبنان: دار الإنشاء والطباعة والنشر، ص16.

3 الأمير شكيب أرسلان (1973م) حاضر العالم الإسلامي، ج2، ط4، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص219.

4 فهمي هويدي (1981م) الإسلام في الصين، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص13.

المتطرفين.⁵ والإمام في كتاباته لم يعرض تصوره عن الإسلام وقضاياه، وعن أمة الإسلام ومزاياها وتحدياتها بصورة مفصلة، بل كان يتناول كل عنصر وقضية بشكل موجز دون إطناب وتطويل. وكثيرا ما كان ينتهج الأسلوب المنطقي عند مناقشة القضايا الإسلامية وعرضها، تفاديا من مضايقة ومطاردة الشيوعيين المتطرفين، واتقاء من البيئة الشيوعية التي كانت تنظر إلى الدين كالأفيون للشعوب، والمتدين متمردا على النظام، وشعائر الدين ومقدساته رمزا للتخلف. والثورة الثقافية كانت تهيمن على كل أفراد الشعب وأفكارهم وتحركاتهم وأقوالهم وأعمالهم. وهذه الأمور كلها كانت حاجزا قويا أمام هذا الإمام وإيمانه المشتعل المتدفق، وحركته الفكرية القوية. ومع كل هذه القيود والضغوط والمطاردة والمحاصرة لم يقدر أن يحبس أفكاره المتدفقة وإيمانه المشتعل في قلبه، فحاول بقدر الإمكان أن يشق الطريق لإخراج أفكاره الدينية، وفتح قلبه لخروج نور الإيمان لمن حوله دون خوف مما ينتظره من قبل السلطة المتطرفة جزاء ما يعمل. والجدير بالذكر والملفت للنظر استخدام الإمام يوسف تشن كنه في الفكر الشيوعي والثقافة الصينية واصطلاحاتها الفكرية وكلماتها المتداولة بين عامة الناس كأسلوب وطريقة في كتاباته عند عرض الإسلام وذكر مزاياه وقيمه. ولذلك، قد يستغرب القارئ العربي عند قراءة مؤلفاته،⁶ ومتابعة أفكاره القفز من فكرة إلى فكرة، ومن قضية إلى أخرى مع إمكانية توضيحها وشرحها أكثر وأعمق. والحقيقة أن الإمام يوسف كان همه إخراج ما عنده من الثروة الفكرية وتصويراته المستقبلية لأمة الإسلام، وموقفه من الفكر المضاد في أسرع وقت، وبأكبر قدر كأنه على فراش الموت، وبالفعل هذا ما حصل للإمام الشهيد إذ أخذه الله إلى جواره وعمره لم يتجاوز 47 سنة.⁷

استشهاد الإمام: وقد رأى الإمام الشهيد الأضرار التي أحدثتها الثورة الثقافية على الدولة والشعب أيام الثورة الثقافية، فكتب رسالتين باسمه إلى وزير الخارجية ورئيس مجلس الدولة مطالبا رجال الحكم بالكف عنها. وقد بين أن بعض الفكر الاشتراكي منبعه من الإسلام، وأشار إلى أن الإسلام يمكن أن يكون منهجا ملائما لتطوير الصين، وتنميتها.⁸ ولم تشفع له كلماته ولا تعبيراته، كما لم يشفع صمته وسكوته أمام رجال الثورة الثقافية المتطرفين في إنقاذ حياته وإطلاق حريته، بل كلامه وسكوته كلاهما كان يعتبر تحديا وعنادا وإنكارا لفلسفة الثورة الثقافية. فحكم عليه بالإعدام بحجة معارضته لتلك الثورة، ولم يحزن الشهيد بما حكم عليه.⁹ وفي اليوم الأول بعد الإعلان عن حكم الإعدام طلب الإمام الشهيد من كان يحرسه أوراقا وقلما لتسجيل خواطره الملتهية، حتى يكون ذلك مساهمته الأخيرة لأمة

5- الدكتور يونس عبدالله ما تشنغ بين الصيني، "المفكر الإسلامي الصيني الإمام الشهيد يوسف تشن كه لي: حياته، وأفكاره"، مجلة «الإسلام في آسيا»، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، المجلد 11 العدد 1 يونيو 2014م، ص 66-68.

6- عبيد ما جي تانغ (Ma Ji Tang) (2003م) "سيرة يوسف تشن كه لي"، الشركة المحدودة للكتب تيان ما هونغ كونغ، ط1، ص 91-94.

7- المرجع السابق، ص 10.

8- الدراسات عن الإمام يوسف تشن كه لي، «المجلة الخاصة للتدفق الثقافي»، الأكاديمية سي شيان، المجلد الرابعة، مارس 2014، ص 41.

9- عبيد ما جي تانغ (Ma Ji Tang) (2003م) "سيرة يوسف تشن كه لي"، ص 31.

الإسلام في حماية دينهم ومستقبل تقدمهم، فلم يلق القبول من قبل الحراس. وفي اليوم الثاني طلب من رجال السجن السماح برؤية ولده وبنته، فرفض الطلب أيضاً، وفي النهاية تم إعدامه بعد أن قرأ سورة الفاتحة في 5 يوليو 1970م. وهكذا سقط كوكب من كواكب المفكرين الإسلاميين بعد أن قدم دمه وفكره وعقله لدين الله -عز وجل- وهو في السابعة والأربعين من عمره، وقد وفي بقسمه: "أفضل الموت واقفاً على الحياة راکعاً". وإن مات الشهيد يوسف تشن كة لي فهو ما زال حياً يقود الأمة المسلمة في الصين إلى الأمام، وتسير الأمة المسلمة في الصين قدماً في الطريق المخضب بدماء الشهيد أبداً.. ونسأل الله أن يعطر مثواه ويحشره مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً.¹⁰

كتاب الإمام الخالد "معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ": إن من أهم مؤلفات الإمام الشهيد كتابه المشهور "معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ". وقد نشر هذا الكتاب عام 1951م في بكين.¹¹ وفي هذا الكتاب ذكر الشهيد عظمة الرسول ﷺ، وإنجازاته الكبرى، كما بين تمييز الباطل من الحق، وكيفية معرفة جوهر الإسلام وأحكامه. وفي الكتاب ذكر المؤلف قضايا المسلمين المعاصرة، وتصوره الكامل لحلها، والتغلب عليها في ضوء روح القرآن والسنة النبوية الشريفة، وهو كتاب متميز في تحليل سيرة النبي ﷺ. والكتاب لم يؤلف لفئة معينة من الناس، بل يخاطب جماهير الأمة بكاملها. واستخدم فيه الإمام أسلوباً لغوياً سهلاً ممتعاً مع مادة علمية غزيرة، وربط علوم الإسلام بعلوم الطبيعة. إن عرض الإسلام بشموليته جعل للكتاب مكانة خالدة في قلوب القارئ له على جميع المستويات بين المسلمين.

كان حزن الإمام الشهيد على ضعف المسلمين وتفرقهم داخل الصين وخارجها شديداً، وحبه ورغبته في توحيد المسلمين كان واضحاً في هذا الكتاب، بل في جميع كتاباته. ومن نصائحه دعوته إلى الاتحاد والتعاون على البر والتقوى، حيث قال في مقدمة الكتاب: "إخواني المسلمين، لا تحسدوا بعضكم بعضاً، ولا تتفرقوا بالمسائل الفقهية الفرعية، ولا تتعصبوا فيها، بل علينا التعاون فيما بيننا بالحب والاحترام على أساس القرآن والسنة النبوية الشريفة". وقد دعا إلى تعلم القرآن الكريم والعمل على خدمة دين الله بالإخلاص والتقوى، حيث قال: "إن القضايا التي أماننا مقدسة، والعصر الذي نعيش فيه عظيم، والرسالة التي نحملها على عاتقنا شاقة، وطاقتنا وقوتنا ضعيفة كضعف ضوء الشمعة في الليل المظلم، كأن نداءنا مثل جرس الناقية في الصحراء الواسعة لا يسمعه أحد". وباختصار فإن الشهيد كان يهدف من خلال كتاباته إلى تطوير حالة المسلمين إلى الأمام ببث روح القرآن في قلوب المسلمين ومحبتهم واتخاذ أسوة وقدوة في حياتنا اليومية، حتى يكون الإسلام مهيمناً على جميع الناس.¹²

10- المرجع السابق، ص 33-38.

11- تشن كة لي (Chen Ke Li 陈克礼) (1980م)، "معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ" ط3: الصين: دن، د.م، ص 1.

12- المرجع السابق، ص 9-10.

1. المبحث الأول: ملائمة الدين لكل عصر ومصر¹³

إن الإسلام دين يتلاءم مع كل عصر ومصر، وبقاء الإسلام وانتشاره إلى الآن مع ما واجه النبي ﷺ من معارضة وتحديات وتهديدات بتحريف كلامه وكلام الله، وإيذائه وإجباره على الهجرة من مسقط رأسه وقتل أتباعه. واستمرار كل هذا النوع من الاضطهاد للإسلام والمسلمين إلى الآن خير دليل على ملائمة هذا الدين وسلامته ونفعه للبشرية. وناهيك عما قدّم هذا الدين من حضارة وإبداع للعالم عبر التاريخ. يذكر هنا الإمام يوسف تشن كه لي حقيقة علمية واقعية وهي أن بقاء الدين أيا كان الدين فهو مرتبط بما يجلب إليه من منفعة وسعادة للإنسان فردا وجماعة. ولذلك، قال: "وأينما وجد البشر وجد الدين، فهو يدور مع سلامة المجتمع ومنفعته ومصالحته، وإذا انتفع البشر بالدين، نجده يزدهر، وإذا لم ينتفع به، بل يتضرر، نجده ينقرض ويختفي حتما".¹⁴ وهذه الحقيقة لا أحد ينكرها، وإنما مع إيماننا بأن ديننا الإسلامي هو الحق ومعترف عند الله كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]، وبالرغم من هذه الحقيقة الإيمانية نجد في العالم أديانا كثيرة، فإن بقاء هذه الأديان يوحي إلينا أن بها مصلحة ومنفعة لدى أتباعها، ولم يقل هذه الحقيقة إيماننا يوسف معترفا بصحة كل الأديان الموجودة، ولكنه أكد على هذه الحقيقة من الأرض الواقع دون إلقاء اللوم إلى أي دين، كأنه يعرض بضاعته الجيدة في السوق التي امتلأت بالبضائع الرديئة تاركا حسن الاختيار للإنسان العاقل. إننا فعلا أسلوب جيد ومهذب يجب أن يسلك به الداعي إلى الله أثناء عرض دينه، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 108]، وكما قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

1.1. المطلب الأول: فكرة الوسطية في الإسلام

إن الوسطية في الإسلام أصبحت مصطلحا على لسان معظم الدعاة إلى الله والمفكرين الإسلاميين. وقد أصبحت للوسطية في الإسلام مراكز في كثير من الجامعات الإسلامية. وقد أجبر العالم الإسلامي كما أجبر العلماء والمفكرون والمعاهد الدينية على الاهتمام بالجانب الوسطي في الإسلام. وظهرت كتب وأبحاث باسم الوسطية، وعقدت مؤتمرات وورشات حول الوسطية. وكل ذلك نتج بعد حادثة 11 سبتمبر، وما تبعها من التفجيرات والقتل والإرهاب باسم الإسلام والمسلمين. وفي الحقيقة إن الوسطية سواء في الجانب العقدي أو الجانب التشريعي أو في الجانب الإخلاقي لم

¹³ - يوسف تشن كه لي (1980م)، معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ، ص 178.

¹⁴ - المرجع السابق والصفحة نفسها.

يكن شيئاً مستحدثاً، بل هي متأصلة في الإسلام، وفي عقيدته وشريعته وأخلاقه من أول ظهور الإسلام كما دعا إليه القرآن الكريم وبينها الرسول ﷺ. والإمام يوسف تُشن كُة لي الذي عاش في البيئة غير الإسلامية قبل حادثة 11 سبتمبر بنصف قرن، انتبه إلى هذا الجانب المهم في عرض الإسلام ودعوة الناس إليه، كما نجده في معظم كتاباته وطبيعته حياته. والإمام يوسف تُشن كُة لي يعرض قضية مهمة قبل تناول الوسطية في الإسلام، ألا وهي بيان سماحة الإسلام، ومرونته،¹⁵ إنه يصف البيئة التي بعث فيها الرسول ﷺ بأنها بيئة غير مستقيمة، وبها وما حولها ديانات بعضها تتصف بالشدّة مع عقائد معقدة، وأهلها معاندون ومتعصبون ومتطرفون، ومنها عقائد فهي عبارة عن مجرد الشكليات، ليس فيها أوامر ولا نواهي. وبالجملة، الذين كان عبءاً ثقيلاً على أهلهم، لا يقدر الناس التنفس من شدة ضغوطها. والشيخ يوسف تُشن كُة لي يحاول أن يقدم لنا تصوّره عن معتقدات الناس إبان بعثة محمد ﷺ في الجزيرة العربية وخارجها، وبعد ذكر وضع الديانات وأهلها يقول: "كان محمد ﷺ يتبع سياسة التساهل، ويستخدم الأساليب التدريجية دون التشدد ولا الانحلال، كما يتخذ تدابير مناسبة للأوقات والظروف المحلية والأشخاص. وكان يراعي المشاعر الإنسانية في كل مكان ويسرّ للناس في كل ظرف وحالة، الأمر الذي يؤدينا إلى معرفة مرونة الإسلام وما فيه من تيسير في الأمر والنهي، وتغيير للمنكر مما جعل الناس يتبعون دين الإسلام".¹⁶

وما ذكره الإمام الشهيد يوسف من مراعاة الرسول ﷺ المشاعر الإنسانية وحالة الناس والظروف والزمان والمكان، وتقديم الإسلام بمرونته وتيسيره سواء كان أمراً أو نهيًا، كل هذه من الأمور المهمة التي نفتقدها نحن أهل الإسلام، وبالأخص الدعاة إلى الله، وخاصة في البيئات التي يقطنها المسلمون أقلية مع الضغوط الفكرية والمادية والسياسية والاجتماعية. والإمام يوسف عندما ركّز على هذه الأمور وهو كان يتكلم كفرد من أمة الإسلام يعيش أقلية وسط الأغلبية الساحقة المتمردة على حكم الله والمتعصب بالعادات والتقاليد القومية. ولم يكتفِ الإمام يوسف بذكر كيفية الرسول ﷺ في عرض سماحة الإسلام ومرونته فقط، بل ركز على جانب مهم آخر يتعلق بأمر الدعوة إلى الله، وهو أسلوب التدرج في التربية والتوجيه والانطلاق بالدعوة بدءاً من الأهل والأقارب إلى الأبعد.

2.1. المطلب الثاني: أسلوب التدرج في دعوة محمد ﷺ

وقد ذكر الإمام يوسف تُشن كُة لي آيات الخمر النازلة في تحريره بمراحلها الثلاث كمثال ونموذج حي يجب أن نسلكه في الدعوة إلى الله. يقول الإمام في هذا الصدد: "استخدم محمد ﷺ أسلوب البساطة والسهولة وأسلوب التدرج في الدعوة وترك أي أسلوب فارغ المحتويات والجامد. وإذا قرأنا القرآن حسب ترتيبه للنزول لعرفنا مراحل

¹⁵ - يوسف تُشن كُة لي (1980م)، معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ، ص178.

¹⁶ - المرجع السابق، ونفس صفحته.

وخطوات ومناهج وأساليب لدعوة الرسول ﷺ. وعندما أنزل الله القرآن بأمر ما، نزلت الآيات عليه عدة مرات، فصار نزول الآيات الأولية فيها التسهيل والمرونة، وأما الآيات المتأخرة في النزول فهي متشددة وصارمة. ولا يعني ذلك أن الآيات المتأخرة في النزول الناسخة للآيات الأولى انعدام الفائدة منها وانتهاء نفعها، بل إن نزول الآيات الأولية لها خلفيات عصرها بقيمها وظروفها، فعلينا أن نسترجع وجوه عصرها الحقيقية، مثل تحريم الخمر. وقد أخبرنا الله عز وجل أن محمدا ﷺ قد مر بثلاث مراحل في تحريم الخمر، لماذا؟ لأن العرب ألفوا شرب الخمر، وأصبح ذلك جزءا من حياتهم، فلو حرمت عليهم دفعة واحدة لشق ذلك على نفوسهم، فإنه من الصعب جدا أن يتروا شرابا طالما عاقروه، وشبو عليه وشابوا، فلو أمروا بترك الخمر أول مرة لكان ذلك سدا منيعا للكثير من المدمنين عليها من دخول الإسلام. ولذلك كان تحريمها بتدرج، وأول آية نزلت تتكلم عنها هي قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]. وهذه الآيات قد بينت أن للخمر منفعة قليلة وإثما كبيرا، بل أكبر من منفعتها. وقد قام رسول الله ﷺ أولا بتبيين إثم الخمر منطقيا بأسلوب مقنع للناس، وتثقيفهم بما له وما عليه؛ لكي يتروا الخمر بحرمتهم ووعيمهم. ووضع محمد ﷺ أمامهم معيارا سهلا، واتخذ أسلوب كشف الحكمة بمعرفة اسمه بتنبية لهم بإيقاظ أنفسهم ووعيمهم. وعندما تم تقليل شرب الخمر بين الناس، جاء تحريم الله الخمر تحريما جزئيا وهو حالة كون المصلي وهو سكران، وذلك في أوقات الصلاة. والمعلوم أن المسلمين يصلون خمس مرات في اليوم، وعندئذ قد قلت كمية شرب الخمر بشكل كبير، وبه قطع الرسول شوطا كبيرا في طريق تحريم الخمر كليا. ولذلك، نزلت الآيات المتعلقة بالخمر مرة ثانية حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ [النساء: 43]. ففهم الناس أضرار الخمر فهما واضحا، فقللوا كمية شرب الخمر بالفعل. وبعد التمهيد الرباني الثاني في الآيات السابقة نزل الأمر الإلهي الجازم والقاطع بتحريم الخمر تحريما شاملا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِلَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: 90-91].¹⁷

وقد عالج الإمام من خلال هذه الآيات النازلة في تحريم الخمر قضية قد أثارها من قبل كثير من الأعداء للإسلام وهي قضية النسخ في القرآن الكريم. ومن المنطق أن يتساءل الإنسان ما الفائدة من إبقاء الآيات المنسوخة وهي قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]. والآية الثانية حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ [النساء: 43] فما دام التحريم القاطع ورد بقوله تعالى ناسخا لما سبق: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ

17- يوسف تشن كه لي (1980م)، معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ، ص178.

الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿ [المائدة: 90-91]. يجيب الإمام يوسف تَشْنُ كَهْ لي على هذا التساءل قائلاً: "ولا يعني ذلك أن الآيات المتأخرة في النزول الناسخة للآيات الأولى انعدام الفائدة منها وانتهاء نفعها، بل إن نزول الآيات الأولية لها خلفيات عصرها بقيمتها وظروفها، فعلى أن نسترجع وجوه عصرها الحقيقية".¹⁸ إن تغيير المنكر يحتاج إلى معرفة خلفيات هذا المنكر وزمان ظهوره وظروفه وأخلاقياته. إن فهم قضية ما بهذه الوجوه المختلفة قبل إنكاره، وتغييره لأمر مهم جداً، وإلا يكون رد فعل المنكر والتحريم أشد وأقبح من المنكر نفسه، ومن ثم إن وجود الآيات المنسوخة مع وجود الآيات الناسخة يرشد الداعي إلى الله ومصلح الأمة ومربيها إلى الاستعانة بمنهج التدريج. وعدم مراعاة الزمان والمكان وكيفية الأمر والنهي، بالتأكيد سيؤدي إلى الفشل في تحقيق المراد وحدوث فتنة أشد وأكبر، مما أراد أن يقوم بإنكاره.

2. المبحث الثاني: نماذج تطبيقية للوسطية

إن نظرية وسطية الإسلام وتيسيرها قد بينها القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وجاء ذكرها في القرآن الكريم: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: 143]، وقال: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: 185]، وقال: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: 78]، وقال: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: 28]، وقال: ﴿ مَا أُنْزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴾ [طه: 2]، وقال: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: 286]، وقال رسول الله ﷺ: "إن الدين يسر"، ولن يُشاد الدين أحدٌ إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة، وشيء من الدلجة"¹⁹، وقال: "أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْخَيْفَةُ السَّمْحَةُ"²⁰، وقال: "أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ"²¹.

وقد سبق أن ذكرنا أن الوسطية أمر أساسي وجوهري في الإسلام. والإسلام نفسه منهج حياة يصلح جانب المادي والروحي، ويرشد الفرد والمجتمع نحو العدل والخير والسعادة الدائمة مع إعطاء كل حق حقه. والقرآن الكريم مليء بالآيات التي تبين الوسطية في أوامرها ونواهيها نحو تحقيق السعادة الأبدية. والإمام يوسف تَشْنُ كَهْ لي ربط ربطاً جميلاً عند ذكر تطبيق الوسطية بمنهج التيسير. وإن تطبيق أوامر الله ونواهيها يحتاج بالفعل إلى التيسير والمرونة. ولذلك، استشهد الإمام بآيات قرآنية عديدة وأحاديث نبوية شريفة ما يؤكد على التيسير واللين في الأمر والنهي.

¹⁸ - المرجع السابق، ص 178-179.

¹⁹ - رواه البخاري (39) ومسلم (2816).

²⁰ - رواه أحمد (2108) وصححه الألباني في الصحيحة (881).

²¹ - أخرجه البخاري (6465)، ومسلم (783).

1.2. المطلب الأول: الاعتدال والوسطية دون إفراط ولا تفريط

يقول الإمام يوسف تَشْنُ كَهْ لِي تحت هذا العنوان: "وقد أمرنا رسول الله ﷺ أن نلتزم بالاعتدال في جميع الأمور الدينية منها والدنيوية دون إفراط ولا تفريط، كما أمرنا أن نلتزم بالصرحة والشفافية في جميع القضايا مع مراعاة مشاعر الآخرين موافقا للشرعية؛ لننتفع بها وجميع أفراد الأمة، حيث قال الله في القرآن الكريم: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: 90]"²². وقد ذكر الإمام سابقا أن الدين وبقائه وأثره على الفرد والجماعة مرتبط بقدر ما يرجع النفع والفائدة لمعتنقه. وهذا النفع والفائدة من الدين يقتضي من صاحب الدين وبالأخص الداعي إلى الحق أن يكون صريحا في كلامه واضحا في عرض دينه، وأن تكون الشفافية والرفقة في التعامل مع المدعوين واحترام مشاعر الناس وتقدير ظروفهم وأحوالهم. وكل ذلك لما تنص عليه الشريعة السمحاء دون إفراط ولا تفريط. وربط هذه الأمور بهذه الآيات الداعية إلى العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى كما يقتضي إلى العدل والإحسان عند النهي عن الفحشاء والمنكر والبغي لجدير بالاعتبار والتأمل فيه. وكثيرا ما نجد الخلل في العدل والإحسان عندما يتعلق الأمر بالقربى كما نجد الخلل أيضا عند النهي عن الفحشاء والمنكر والبغي عندما يتعلق الأمر بذوي القربى. فالرسول ﷺ ينتظر من المسلمين وخاصة ممن يملك الأمر والنهي والإرشاد والتربية أن يتصف بصفات العدل والإحسان في جميع الأحوال مع جميع الناس، حتى لا يخرج الداعي إلى الحق ومن يحمل مسؤولية الأمر والنهي عن الوسطية والاعتدال التي دعا إليها القرآن الكريم.

2.2. المطلب الثاني: وحدانية الله بين الإلحاد والتعدد²³

إن الوسطية والاعتدال ليست خاصة بالتعامل بين العباد سواء في الأمور الدينية والدنيوية. والإمام يوسف تَشْنُ كَهْ لِي يحاول أن يؤكد الجانب الوسطي الذي تميز به الإسلام في عقيدة الألوهية، حيث قال: "كان من بين الناس في العالم طائفة الملاحدة الدهرية، وهم الذين ينكرون وجود الله مطلقا، وطائفة من المشركين، وهم الذين يتخذون القوى الطبيعية آلهة لهم مشركين مع الله الواحد. وسط هذين الاعتقادين المتناقضين الباطلين بعث الله محمدا ﷺ لدعوة الناس إلى توحيد الله مخاطبا إياهم ومنبها عقولهم ضرورة وتلازم وجود الله الواحد لهذا الكون، فلا إله، إلا هو، حيث قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولَا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران: 18]، وكما قال: ﴿ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: 163]، وقال: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الأنبياء: 22]"²⁴. والإمام يوسف استطاع

²² يوسف تَشْنُ كَهْ لِي (1980م)، معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ، ص180.

²³ يوسف تَشْنُ كَهْ لِي (1980م)، معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ، ص180.

²⁴ المرجع السابق، والصفحة نفسه.

أن يبرهن وحدانية الخالق سبحانه وتعالى وسط تيار الإلحاد والتعدد مستنهضا العقل والفطرة السليمة للنظر في الكون، وما به من نظام وإتقان مما يدل على وحدانية الخالق سبحانه وتعالى.

3.2. المطلب الثالث: تميز الرسول بالصفات الإنسية والإلهية²⁵

ولم يكتف الإمام يوسف تشن كه لي بذكر وحدانية الله سبحانه وتعالى مفندا للإلحاد من جانب والتعدد من جانب آخر، بل برهن أيضا تميز الرسول ﷺ عن سائر الناس بما امتاز به من صفات خلقية واختصاص إلهي لتلقي الوحي وتحمله وتبليغه دون أن يفقد إنسانيته، وبدون أن يتحد بالإله كما ذهب إليه بعض الناس. ولذلك، ذكر الإمام يوسف تشن كه لي في بيان منزلة النبي ﷺ المتصف بالوسطية دون إفراط ولا تفريط قائلا: "الناس في العالم منهم طائفة لا يعترفون بالرسول ولا برسالاتهم، ويرونهم بشرا مثلهم، ولا شيء عندهم يميزهم عن الآخرين، ومنهم طائفة يقدسون الرسل إلى درجة الإله، بل يعتقدون أنهم أبناء الله ويحسدون الآلهة ويجعلونهم جزءا من الآلهة ويعتقدون أنهم بشر ذو القدرات المطلقة وخارقة للعادة لا يمكن فهم تصرفاتهم. ولكن مما بلغنا عن محمد ﷺ في تحديد صفات الرسل وطبيعة رسالاتهم من جهة، وتبرئتهم من تأليههم الباطل من جهة أخرى، فهنا طبيعتهم البشرية، وتميزهم بصفات ربانية تفوق سائر البشر ويصبحون واسطة بين الله وبين البشر، حيث قال الله تعالى في القرآن: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: 25-27]. وقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: 110].²⁶

3. المبحث الثالث: نظرة الإسلام المنصفة إلى الدنيا والآخرة

ومن الناس من يؤمن بالدنيا فقط، ويهتم بالحياة الدنيوية، ولا يؤمن بالآخرة، ولا يهتم بالمستقبل المجهول، ومنهم على عكس الأول، يتخلى عن أشغال الدنيا وملذاتها، بل يزهد فيها، ويعتزل عن أهلها، ويفصل كلياً عن أهل الدنيا. وهكذا سار الناس في اتجاهين معاكسين. وأما الإسلام فهو دين يهتم بالدنيا والآخرة، ويقرر أن الدنيا لها بداية ونهاية، وهي مرتبطة بقانون العلة والمعلول والعمل والنتيجة، ولكنه قرر بقوله تعالى: ﴿وَلَا خَيْرَ لَكَ مِنَ الْأُولَى﴾ [الضحى: 4].

1.3. المطلب الأول: نظره الشمولية

إن الإمام يوسف تشن كه لي في نظره الشمولية عند وصف وسطية الإسلام في عقيدته وفي شريعته وفي وحدانية الخالق وشخصية الرسول ذكر أمراً آخر لا يقل أهمية هذا الأمر عن بقية الأمور في التعامل معها، ألا وهو موقف

²⁵ - المرجع السابق، ص 181.

²⁶ - يوسف تشن كه لي (1980)، معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ، ص 181.

الإسلام من الدنيا. والناس سواء كانوا ماديين يعيشون في الدنيا للدنيا وليس لهم هم ولا هدف، إلا ملذات الدنيا أو كانوا روحانيين ينبذون عن الدنيا وملذاتها كلها، ويعتزلون عن كل شيء كأن الدنيا لا يعني لهم في شيء. نجد الإسلام جاء بأمر الوسط؛ لأن الدنيا من خلق الله، بل هي مطية ومزرعة للآخرة. ولا يمكن للإنسان الوصول إلى الآخرة، إلا بالعبور على هذه الدنيا. ولذلك، نجد آيات كثيرة وأحاديث نبوية تدعو إلى الخوض في الدنيا للانتفاع بها دون إفراط ولا تفريط. والإمام الشهيد يوسف تشن كه لي بعد أن قرر موقف الإسلام من الدنيا قائلا: "إن الدنيا لها بداية ونهاية، وهي مرتبطة بقانون العلة والمعلول، والعمل والنتيجة." ²⁷ ختم مقولته بقوله تعالى: ﴿وَلَا خَيْرَ خَيْرٍ لَّكَ مِنْ الْأُولَى﴾ [الضحى: 4]. وهذا يعني أن الواجب على المؤمن أن يعتمد على الآخرة التي لا انتهاء لها، بل باقية سرمدية دون الاعتماد على الدنيا الفانية بالرغم من الانتفاع بها.

2.3. المطلب الثاني: الوسطية بين الجبر والاختيار

"الفكر الجبري يرى أن الإنسان مجبور في جميع أفعاله لا اختيار له ولا قدرة في الإيجاد أو الإعدام. وهو عاجز عن تغيير ما عمل؛ لأن الله قدر له أعماله تقديرا. وأما الفكر القدري فهو يرى أن الإنسان حر في أفعاله ولا أثر لقدرة الله فيما يفعله الإنسان. والإنسان هو الصانع لأفعاله وخالقها خيرا كان أو شرا ولا دخل لقدرة الله فيها." ²⁸ والإمام يوسف تشن كه لي لا يتقيد بالفكر الجبري كما يقول بها الجبريون، ولا بالفكر القدري كما يقول بها القدريون، بل هو يرى أن العالم مخلوق لله، والله سبحانه وتعالى قيّد هذا العالم بالقوانين الطبيعية المعروفة بقانون السبب والمسبب والعلة والمعلول. فهو قانون عام لجميع الأمور، ولا يمكن للإنسان إهمال هذا القانون، إذا أراد أن يعيش في الدنيا ويتنفع بما فيها. وإن هذا القانون موجه للإنسان مؤمنا كان أو كافرا باعتبار ضرورة تعلقه بالدنيا في الحياة. فالعمل سبب لجمع الثروة فهو قانون بديهي لا تأتي ثروة بدون بذل الجهد والعمل الدؤوب. والكسل مسبب للفقر فهو أيضا قانون وضعه الله، ولا يمكن أن يؤدي الكسل إلى جمع الثروة أو أن يجعل الإنسان غنيا. فالكسل مرتبط بالفقر، والعمل مرتبط بالغنى، ولا يمكن للإنسان أن يخالف هذا النظام. ولكن هناك دور للإنسان، وهو حرية الاختيار التي منحها الله للإنسان؛ لكي يتكيف مع قانون الطبيعة وهو مخير أن يختار طريق الجد والاجتهاد أو أن يختار طريق الكسل والخمول. وهنا يأتي دور الرغبة في العمل أو في ترك العمل. فالله بعد أن وضع قانون السبب والمسبب والعلة والمعلول كنظام في العالم الطبيعي أعطى للإنسان حرية الاختيار والرغبة والإرادة في فعل الخير أو الشر. ولا يحق له أن يلوم إلا نفسه إذا فشل في الدنيا. وإن كان هو عاطلا عن العمل فالكسل يمنعه من السعي إلى العمل والكسب؛ لأن من قضاء الله

²⁷ تشن كه لي (1980م)، معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ، ص181.

²⁸ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وقدره أن نتيجة الكسل وعدم الكسب وعدم العمل بالجد الفقر والتخلف. ومن ثم فلا يجوز للإنسان أن يحقد على الإنسان المجتهد الذي استطاع بعقله وبأعماله الجادة الانتفاع بقانون السبب والمسبب في التعامل مع الكون، وصار بهذا التكيف مع الطبيعة غنيا وسيدا للكون؛ لأن هذا هو القضاء الإلهي كما ورد في الأثر "من جد وجد".

وهنا تظهر عبقرية الشهيد يوسف تشن كه لي إذ استطاع أن يثبت حكمة الله وسيادته للكون من جانب وحرية الإنسان في اختيار طريق الخير أو طريق الشر، طريق التقدم أو طريق التخلف. والشهيد يعلم أنه يعيش في البيئة الشيوعية، ويخاطب أهل الصين، والفلسفة الشيوعية كان جلُّ همها محاربة الفقر، والدعوة إلى العمل. ولكي لا يتصادم فكره الديني مع الفكر الشيوعي استطاع أن يبيّن بوضوح دور الإنسان ومسؤوليته في العمل والاستفادة من الطبيعة، وأثبت أن الكسل والابتعاد عن العمل، وقلة الجهد والاجتهاد فلن تكون نتيجتها، إلا التخلف والفقر سواء في الفكر أو في العمل.

4. المبحث الرابع: فكر الإمام يوسف عن الوسطية في ضوء التربية القرآنية والنبوية ومدى أثرها في

استمرارية وعي الأمة.

1.4. المطلب الأول: تفاعل أمة الإسلام بوسطيته كما نص عليه القرآن والهدي النبوي

إن الإسلام منذ البعثة المحمدية مقترن بالقرآن والسنة في بقائه وانتشاره وازدهاره بثقافته وحضارته وتعمير الكون وتنميته وتسخيره لسلامة الإنسان وسعادته. وعندما ندقق تاريخ انتشار الإسلام وازدهار أمة الإسلام بكل ما تحمل من إنتاج فكري وتقدم حضاري نجد السر المكنون والقوة الدافعة وراء هذا التقدم والإنجاز راجعا إلى أثر التربية القرآنية والنبوية أو بعبارة أخرى بمدى تفاعل الأمة الإسلامية بالقرآن والسنة فيما طلب الإسلام من الأوامر والنواهي والتفكير والتدبر دون إفراط أو تفريط. وإن هذا التفاعل بما توحى إليه التربية القرآنية والنبوية قد وجدناه في حركة الأمة نحو التكيف مع ظروف الحياة وتحدياتها والتغلب على معوقاتها بما تحمل هذه التربية من الروح الوسطي عقيدة وشريعة وأخلاقا فردا كان المسلم أو جماعة. وقد ذكر الله مُشيدا بهذه الوسطية التي تميزت بها أمة الإسلام بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]. وإمامنا يوسف قد وضح هذه الوسطية مبينا الجانب النظري والجانب التطبيقي في الفصل السابع من كتابه "معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ" بعنوانين آتية: "الوسطية في الإسلام، والتيسير في عرضه، وإظهار مقاصد شريعته".

إن ما نجد في تاريخ أمة الإسلام من تفهقر واضمحلال وما أصابت الأمة من تخلف فكري، وكونها رمزا يشار إليها في العالم للجهل والفقر والمرض وغيرها من السلبيات ليست راجعة إلى تمسكها بالقرآن والسنة بما تحمل التربية القرآنية والنبوية من وسطية في العقيدة والشريعة ومقاصد الشريعة الإسلامية التي جعلها أمة الإسلام في كليات الخمس التي

يجب المحافظة عليها من حفظ الدين، والنفوس، والعقل، والنسل، والمال، بل بسبب الابتعاد عن هذه الوسطية وإهمال مقاصد الشريعة والتمسك بالقرآن والسنة مع الإغفال عن روحها التربوية وجوهرها الثابت الذي لا يتغير بتغير الزمان والمكان.

إن ما تعاني أمة الإسلام من بلاء، وما يلقاه من غير المسلمين من تهم وإساءة، وكأن كل ما يعوق حضارة العالم وتقدمه ليس، إلا نتيجة حتمية لبقاء هذا الدين وما يحمله من قرآن وسنة. ولذلك، نجد أيدي الإلحاد والكفر والطمع والجشع وكل ما يخالف الإسلام متعاونة فيما بينها في إبعاد أمة الإسلام عن تربية القرآن والسنة النبوية، وحصر الإسلام كمعظم الأديان الوضعية بين الله وبين العبد من خلال طقوسات وشعائر، وليس لها أي علاقة بوعي الإنسان وإبداعه الفكري واستعمار الأرض.

إن ما أصابت أهل الأديان باسم الدين أيا كان هذا الدين سماويا كان أو وضعيا ليس راجعا إلى جوهر الدين وحقيقة نشأته. وقد أشار الإمام يوسف تشن كه لي بعد قراءته وفهمه الدقيق بتاريخ الأديان إلى حقيقة علمية حيث قال: "وأينما وُجدَ البشرُ وُجدَ الدينُ، فهو يدور مع سلامة المجتمع، ومنفعته ومصلحته، وإذا انتفع البشر بالدين، نجده يزدهر، وإذا لم ينتفع به، بل يتضرر، نجده ينقرض ويختفي حتما".²⁹ وليس هدف الإمام يوسف من ذكر هذه الحقيقة الدفاع عن جميع الأديان بقدر ما هو يريد أن يبين حقيقة دين الإسلام وسلامته للمجتمع، وملاءمته لكل زمان ومكان. ولذلك، تناول البعثة المحمدية من حيث بداية عصرها سواء في العهد المكي أو في العهد المدني وما تعبها من عصر الخلفاء الراشدين ودور الوحي القرآني والسنة النبوية في ترسيخ هذا الدين وتنمية وعي الأمة في التكيف مع البيئة، وتعمير الأرض كخليفة الله جاعلا الهدف الأعلى والأهم شعار "إلهي أنت مقصودي ورضاك مطلوبي". والإمام يوسف تكلم بإسهاب الفكرة الوسطية في الإسلام، وأسلوب التدرج في دعوة محمد ﷺ كما أشار الباحث إليه في المبحث الأول. ولم يكتف الإمام بالحديث عن الوسطية كجانب نظري، بل أتى بنماذج تطبيقية من حياة النبي محمد ﷺ مقترنة بما نزلت من الآيات القرآنية. وقد بيّن فيه الإمام يوسف أسباب نزول الآيات القرآنية كما ذكر الآيات القرآنية الناسخة والمنسوخة وضرورة استبقاء الآيات المنسوخة لما لها من حكمة وفائدة في تربية الأمة، وتوجيه وعيها نحو تمكين هذه الأمة كخير أمة أخرجت للناس. والجدير بالذكر سعة علم الإمام يوسف في عرض النماذج التطبيقية من حياة الرسول ﷺ في بيان الاعتدال والوسطية دون إفراط وتفریط. وقد استشهد على الفكر الوسطي منهجا وتطبيقا ببيان وحدانية الله بين الإلحاد وإنكار وجود الخالق للكون، وبين الإشراك بالله وتعدد الآلهة إضافة إلى إظهار ميزة الرسول ﷺ بالصفات الإنسانية الصافية والصفات الإلهية التي منحها الله للنبي محمد ﷺ بتربيته الربانية كما قال الله تعالى في القرآن

²⁹ - يوسف تشن كه لي (1980م)، "معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ"، ص178.

الكريم: ﴿وَأَنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]. وقد أكدت على ذلك زوجته أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها بقولها: "كان خلقه القرآن".³⁰ وفي المبحث الثاني من هذا البحث بيان واضح لهذه العناصر والنماذج التطبيقية بمطالبه الثلاثة. وقد أجاد الإمام يوسف في إلقاء الضوء على نظرة الإسلام المنصفة إلى الدنيا والآخرة أثناء عرضه الفكر الوسطي في الإسلام. وكانت عبقرية الإمام يوسف في ربط العلاقة بين الجبر والاختيار والسبب والمسبب والعللة والمعلول واضحة ومقنعة لكل من يحاول فهم عقيدة القضاء والقدر والعمل للدنيا والآخرة. ومن مسك الختام في مناقشة قضية السبب والمسبب والجبر والاختيار ما ذكر الإمام يوسف من أن الكسل مرتبط بالفقر، والعمل مرتبط بالغنى، ولا يمكن للإنسان أن يخالف هذا النظام.

2.4. المطلب الثاني: حالة المسلمين بسبب غفلة التربية القرآنية والنبوية

إن الإمام يوسف في كتاباته كان دائما ينظر إلى روح التربية القرآنية والنبوية. ومن أجل أن يكون المؤمن عبدا ربانيا في ظلال القرآن والهدي النبوي، دعا المسلمين أن يفكروا دائما في تهذيب سلوكهم، وتنمية عقولهم، وتسخير كل ما خلق الله لتعمير الأرض من خلال التعاون والتفاهم دون استغلال أو استعباد لحقوق العباد أيا كان الإنسان سواء كان رجلا أو امرأة، غنيا أو فقيرا. والإمام يوسف من خلال محاربة الاستغلال والاستعباد، وتحقيق العدل، وبناء حضارة إنسانية راقية كما دعا إليها القرآن والهدي النبوي، أراد أن يثبت للمجتمع الصيني الشيوعي خاصة وللناس عامة وسطية الإسلام وقوته وضروره وجوده من أجل بقاء الأرض وسلامة المجتمع. إن هذا التوجه من الإمام يوسف أمام العقلية الصينية التي شجعت بالمنفعة المادية كما ذكرها المؤرخ الأمريكي ويل ديورانت بقوله: "ولم يعرف التاريخ نفساً أشد دنيوية من نفسه، فأكبر ما يهتم به الصيني أن يعيش بحجر في هذه الحياة الدنيا، وإذا صلى، فإنه لا يطلب في صلاته أن ينال نعيم الجنة، بل يطلب الخير لنفسه في هذا العالم الأرضي. وإذا لم يستجب إله لدعائه فقد يطلق فيه لسانه بالسباب ثم يقذفه آخر الأمر في النهر. ومن الأمثال الصينية المأثورة: "ليس من صانعي التماثيل والصور من يعبد الآلهة، فهم يعرفون من أية مادة تصنع"،³¹ تؤكد على حكمة الإمام الرشيدة في عرض الإسلام ودعوة الناس إليه. وبالفعل استطاع من خلال بيان وسطية الإسلام في جوهره، وتربية المعتنقين به وما تنتج عن ذلك من فائدة ومنفعة للإنسان دون أن يحتج أهل الضلال والفساد على سعيه الدعوي المبارك كما قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]. وأكبر دليل على حسن تصرفه الدعوي وفهمه الدقيق للحكمة في الدعوة إلى الله ووعيه وبصيرته بقوة الإسلام وقُدوة النبي ﷺ في دعوة الناس إليه ما كتبه

³⁰ - أخرجه أحمد (25813)، وأبو يعلى (4862).

³¹ - ويل ديورانت، قصة الحضارة، ج4، بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ص263.

الإمام يوسف شخصياً إلى وزير الخارجية، ورئيس مجلس الدولة مطالباً رجال الحكم بالكف عن الأضرار التي أحدثتها الثورة الثقافية على الدولة والشعب أيام الثورة الثقافية. وقد بين في رسالة إلى عالم صيني مشهور أن بعض الفكر الاشتراكي منبعه من الإسلام كما أشار إلى أن الإسلام يمكن أن يكون منهجاً ملائماً لتطوير الصين، وتنميتها".³²

3.4. المطلب الثالث: نصيحة الإمام يوسف لتصحيح المسار الدعوي في عرض الإسلام

وبالرغم من كون الفكر الوسطي روح الإسلام وعموده الفقري كان يرى الإمام يوسف حالة المسلمين غير مباشرة بالخير، وغير نافعة في تعمير أرض الله وتحقيق العبودية لله وحده. وكان الإمام يوسف بإيمانه الراسخ بالله تعالى وبالقرآن المجيد، وبجبه بالهدي النبوي الشريف وضرورة التمسك بهما كما قال الرسول ﷺ: " تركتُ فيكم أمرين لن تَضِلُّوا ما تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا: كتابُ اللهِ وسُنَّةُ نبيِّهِ ﷺ"،³³ أدرك من خلال قراءته الواعية لتاريخ أمة الإسلام منذ البعثة النبوية الشريفة إلى عصرنا هذا أسباب تدهور المسلمين وتخلّفهم. وما تنبأ به مما يصاب بأمة الإسلام من تهديدات ومطاردة وتعاون أهل الكفر والضلال كصف واحد في محاربة الإسلام والمسلمين قد أصبحت واقعة مؤلمة تعيش بها نحن المسلمين في وقتنا الحاضر وبالرغم من استشهاد الإمام يوسف قبل نصف قرن من الآن.

من أهم هذه الأسباب التي كانت وما زالت تسيئ إلى عظمة الإسلام، وتُشَلِّ حركة أمة الإسلام نحو التقدم وهيمنة العالم فكرياً وتربوياً وتعميراً ضيق أفق مثقفي المسلمين وتفرقهم إلى فئات وأحزاب متعصبين لفكر معين أو مذهب معين أو تابعين لأشخاص أُعجبوا بهم خلافاً لقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "الحق لا يُعْرَفُ بالرجال اعرف الحق تعرف رجاله".³⁴ يقول الإمام يوسف تشن كه لي مؤنباً حالة الأمة، ناصحاً إياها بالعودة إلى الحق والصواب، ذاكرة اختلاف المواقف الفكرية والمذهبية وضرورة التقيد بالنظرة الموضوعية عند دراسة وتفسير آيات القرآن الكريم: "إن القرآن الكريم هو كنز دفين للأمة الإسلامية، ولم يدخر العلماء أي جهد في التنقيب فيه، فأتتجوا بذلك عددًا كبيرًا من التفسيرات والترجمات، والتي تعد بمثابة كتب مرجعية لدينا لدراسة القرآن الكريم. ولكن يجب أن نشير إلى أن هؤلاء المفسرين، على الرغم من أن هدفهم العام هو فهم القرآن وآياته كما نزلت، إلا فإننا نجد مواقفهم ووجهات نظرهم وأساليبهم وطموحاتهم متنوعة. فتعددت التفسيرات والتأويلات للآيات القرآنية من حيث الفلسفة، وعلم الكلام، والفكر الصوفي الرمزي منه والإشاري، والفكر الاعتزالي، والعقيدة الشيعية، كما تعددت من حيث الفقه حنفياً وشافعياً ومالكيًا وحنبلية، ومن حيث النحو أيضاً كوفياً وبصرياً. ولذلك، يجب أن يكون الباحث بدراسة القرآن، وبدراسة

32 عبيد ما جي تانغ (2003م)، سيرة يوسف تشن كه لي، ط1، هونغ كونغ: الشركة المحدودة للكتب ثيان ما، ص29.

33 - أخرجه مالك في الموطأ (899/2) بلاغاً.

34 - د. يوسف الشبيلي، فقه الخلاف وأثره في القضاء على الإرهاب - القاعدة الخامسة "الحق لا يعرف بالرجال اعرف الحق تعرف رجاله"، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية، المكتبة الشاملة، ص26.

جهود علمائنا الأجلاء فيما كتبوا وأبدعوا حول القرآن وتفسير آياته قادرا على معرفة اتجاه كل مفسر، وانطلاقات أصوله العقدية والفكرية، كما يجب أن يكون موضوعيا دون أن ينحاز إلى فكر معين، أو فهم معين، أو إعجاب شخص معين، وقبول رأيه، وفرض فهمه دون غيره، حتى لا يصبح الباحث أسيرا لفكر ضيق أو مذهب معين. فيجب علينا نحن أن نقوم بدراسة أعمال السابقين على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية، وانتماءاتهم المذهبية موضوعيين وواقعيين.

4.4. المطلب الرابع: ضرورة الأخذ بالأسباب مع الإيمان بقضاء الله وقدره

إن الإيمان بقضاء الله وقدره، وعلاقة الأخذ بالأسباب، وقضية حرية الإنسان ومسؤوليته، والثواب والعقاب على ما يفعله الإنسان، وفهم وسطية الإنسان بين الجبر والاختيار كل هذه الأمور، كانت مثار جدل ونقاش في تاريخ الفكر الإسلامي كما كانت تشغل جميع الأديان والحركات الفلسفية قديما وحديثا. وإمامنا يوسف كان موقفا كل التوفيق في ربط العلاقة بين الجبر والاختيار والسبب والمسبب. وبالفعل نجد في القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة نصوصا توجي إلى كون الإنسان مجبورا في كل شيء كما توجي إلى كونه مخيرا ومسؤولا عما يفعله خيرا كان أو شرا. وقد تناول هذه القضية بشكل واضح مستفيدا من آراء العلماء السابقين كل على أساس ما ينتمي إليه من فكر أو مذهب. وليس الهدف سرد هذه الآراء ومناقشتها في هذا المطلب. ومن أجمل ما ذكره الإمام يوسف في شأن العمل والأخذ بالأسباب قوله: "فالكسل مرتبط بالفقر، والعمل مرتبط بالغنى، ولا يمكن للإنسان أن يخالف هذا النظام، ولكن هناك دور للإنسان وهو حرية الاختيار التي منحها الله للإنسان؛ لكي يتكيف مع قانون الطبيعة، وهو مخير أن يختار طريق الجهد والاجتهاد أو أن يختار طريق الكسل والخمول. وهنا يأتي دور الرغبة في العمل أو في ترك العمل. فالله بعد أن وضع قانون السبب والمسبب، والعلة والمعلول كنظام في العالم الطبيعي، أعطى للإنسان حرية الاختيار والرغبة والإرادة في فعل الخير أو الشر. ولا يحق له أن يلوم، إلا نفسه إذا فشل في الدنيا. وإن كان هو عاطلا عن العمل، فالكسل يمنعه من السعي إلى العمل والكسب؛ لأن من قضاء الله وقدره أن نتيجة الكسل وعدم الكسب وعدم العمل بالجهد والفقر والتخلف. ومن ثم فلا يجوز للإنسان أن يحقد على الإنسان المجتهد الذي استطاع بعقله وأعماله الجادة الانتفاع بقانون السبب والمسبب في التعامل مع الكون، وصار بهذا التكيف مع الطبيعة غنيا وسيدا للكون؛ لأن هذا هو القضاء الإلهي كما ورد في الأثر "من جد وجد".³⁵ وهذا الكلام يتمشى مع قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: 84]. وقول الإمام سهل بن عبد الله عندما بين حقيقة التوكل على الله والأخذ بالأسباب: "التوكل حال النبي ﷺ والكسب سنته فمن بقي على حاله فلا يترك سنته". ويقول: "من طعن في الحركة فقد طعن في السنة ومن طعن في التوكل فقد طعن في الإيمان".³⁶ إن التوكل على الله والإيمان بالله وقضاء الله وقدره والعمل بالجهد والاجتهاد والانتفاع بما منح الله للعبد من خير في جو القرآن وسنة نبي الله ﷺ، هو الطريق المستقيم الذي كلفنا أن نختدي به لنيل السعادة في

³⁵ تشن كه لي (Chen Ke Li)(1980م)، "معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ" ط3: الصين: د.ن، د.م، ص63-64.

³⁶ - الدكتور عبد الحليم محمود (1985م)، قضية التصوف المنقذ من الضلال، ط2، القاهرة: دار المعارف، ص82.

الدنيا والآخرة كما طلب منا خالقنا ورازقنا سبحانه وتعالى أن ندعو به بقوله تعالى: ﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ [الفاتحة: 6].

إن الوسطية التي دعا إليها الإمام يوسف ليست، إلا التمسك بالصراط المستقيم إيماناً وتربية، قولاً وفعلًا وحالاً. وبهذا التمسك تُقَوَّى أمةُ الإسلام ويزداد وعيها وفكرها وإبداعها العلمي والأدبي وتعميرها أرض الله كخليفة له في الأرض تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: 143].

الخاتمة

إن خاتمة هذا البحث لا تختلف عما ذكر مؤلف الكتاب الإمام يوسف تشن كه لي في خاتمة كتابه. وإن كان هذا البحث يتركز على وسطية الإسلام عقيدة وشرعية وأخلاقاً وتربية، فهي نفسها كانت محور فهم حقيقة الإسلام، وفهم عظمة النبي ﷺ وسنته، وفهم أهمية الجانب التربوي الذي يتطلب أن يلتزم به، ويعمل في ضوئه كل مسلم نطق بشهادة "لا إله، إلا الله محمد رسول الله".

ومن خلال هذا البحث اتضح للباحث بصورة واضحة وبيّنة روح الإسلام في إظهار الكليات الخمس المعروفة والواجبة المحافظة عليها ومدى عمق هذه المقاصد وصلتها بسلامة المجتمع ومنفعة الفرد والجماعة في تحقيق العبودية لله. إن سياسة التساهل في دعوة الناس إلى الإسلام والتدرّج في عرض أحكامه دون التشدد عند التطبيق مع مراعاة المشاعر الإنسانية لمن أهم ما ركّز عليه الإمام يوسف في بيان وسطية الإسلام. ومما تدل على سعة علم الإمام يوسف بعقيدة الإسلام وشرعيته وبالجانب التربوي ربطه ازدهار الإسلام وانتشاره ومساهمته في بناء الفكر الإسلامي الراقى النافع للإنسان كخليفة لله في الأرض في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. ولذلك، يرى الباحث مدى ضرورة التمسك بالقرآن والسنة في تربية المؤمن وتهذيب وعيه وترقية إبداعه في بناء الحضارة النافعة للناس كافة وفي حماية هذا الكون كخليفة مكلف من الله لعناية الكون ورعاية نعم الله لكونها مسؤولية ملقاة عليه تجب الاعتناء بها كما قال الرسول ﷺ "كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ..."³⁷.

أهم النتائج:

بعد أن وصل البحث إلى نهايته يود الباحث أن يذكر أهم النتائج التي توصل إليها من خلال هذا البحث:

الأول: إن شخصية الإمام الشهيد يوسف تشن كه لي تحتاج إلى دراسة عديدة؛ لأنه شخصية متكاملة لا بد من النظر إليها من زوايا مختلفة، وأياً كانت الدراسة حول الإمام فهي لا تكون منصفة ولا دقيقة، إلا إذا فهمنا البيئة التي عاش فيها والظروف التي مر بها.

الثاني: تركيز الإمام على إظهار وسطية الإسلام في عقيدته وشريعته ونظراته إلى الكون يبيّن للجميع كأنه يخاطبنا نحن المسلمين في وقتنا الحاضر؛ لأن قضية الوسطية في الإسلام أصبحت حديث الباحثين والمفكرين والجامعات الإسلامية قاطبة بعد حادثة 11 سبتمبر لما أُصِيقَ بالإسلام من تهمة الإرهاب والعنف والتعصب والتطرف.

الثالث: إن تناول الإمام قضية الجبر والاختيار وربطها بسنة الله الكونية المعروفة بقانون السببية والعلية، وتوضيح هذه المسألة بالعمل والفقر يؤكد للقارئ كيفية التكيف مع البيئة الشيوعية عند عرض الإسلام ومناقشة قضاياها، كما يؤكد على ضرورة العمل بأخذ الأسباب حتى تتحقق مقاصد شريعة الإسلام كما دعا إليها القرآن الكريم والهدي النبوي الشريف.

المصادر والمراجع

- الأمير شكيب أرسلان (1973م)، *حاضر العالم الإسلامي*، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- بدر الدين و.ل.حيّ (1394هـ)، *تاريخ المسلمين في الصين في الماضي والحاضر*، لبنان: دار الإنشاء والطباعة والنشر.
- عبيد ما جي تانغ (2003م)، *سيرة يوسف تشن كه لي*، هونغ كونغ: الشركة المحدودة للكتب ثيّا مآ.
- د. يوسف الشبيلي، *فقه الخلاف وأثره في القضاء على الإرهاب* - القاعدة الخامسة "الحق لا يعرف بالرجال اعرف الحق تعرف رجاله" -، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية، المكتبة الشاملة.
- الدكتور عبد الحليم محمود (1985م)، *قضية التصوف المنقذ من الضلال*، القاهرة: دار المعارف.
- فهمي هويدي (1981م)، *الإسلام في الصين*، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- ويل ديورانت، *قصة الحضارة*، بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع.
- يوسف تشن كه لي (1980م)، *معرفة الإسلام عن طريق معرفة محمد ﷺ*، الصين: دن، د.م.
- لدراسات عن الإمام يوسف تشن كه لي، «المجلة الخاصة للتدقيق الثقافي»، الأكاديمية سي شيان، المجلد الرابعة، مارس 2014.
- الدكتور يونس عبد الله ما تشنغ بين الصيني، «المفكر الإسلامي الصيني الإمام الشهيد يوسف تشن كه لي: حياته، وأفكاره»، مجلة «الإسلام في آسيا»، الجامعة الإسلامية العلمية بمانيلا، المجلد 11 العدد 1 يونيو 2014م.

الاستيراد المعرفي وأثره على القيم السياسية في الحضارة الإسلامية

(الفكر السياسي الفارسي نموذجاً)

د. محمد علي بيود / Dr. Mohamed Ali BJOUD

كلية العلوم الإسلامية - جامعة حمة لحضر الوادي/ الجزائر

m.bioud19@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9388-1211

المقدمة

في العصر الأموي ووصولاً للعباسي ازدهرت حالة الترجمة والنقل المعرفي للتراث الفارسي واليوناني إلى اللغة العربية، ورعت الدولة هذه الحركة الثقافية الكبيرة، وقد كان لها أثراً بالغاً في المعرفة وتلاقح التجارب، وفي مجال الفقه السياسي تم نقل وثائق مهمة واعتمدت كسياسات في الحكم والإدارة خاصة مع احتياج الدولة لأنظمة الحكم بعد توسع الدولة الإسلامية وتحولها لإمبراطورية، والتي لم تجد سلطتها يومئذ هذه الأنظمة في الإرث العربي السابق بحكم أنه كان قبلياً بسيطاً في تكوينه السياسي، فكانت السلطة في لحظة توسع واحتياج كبير لجأت بسببه للاستيراد المعرفي من الممالك الكبرى المجاورة والرائدة في أنظمة العلاقات الدولية يومها، ضمن حالة تمثل مزاحمة النماذج الإمبراطورية المحيطة بالدولة الإسلامية المتوسعة.

والحقيقة أن القيم اليونانية السياسية لم تتسرب لمنظومة الحكم عندنا بحجم كبير مقارنة بالقيم الفارسية، واشهر مصادر القيم اليونانية رسائل أرسلطو إلى الإسكندر¹، ولحدودية الاختراق القيمي اليوناني عدة اعتبارات، منها أن الفتوح الإسلامية سيطرت على بلاد فارس بالكلية ففتحت قنوات واسعة للتواصل الحضاري والثقافي، خلاف الحضارة البنظية، التي فتح منها الشام ومصر، لكن لم ينفذوا قلبها القسطنطينية إلا بعد قرون طويلة في 857هـ/1453م،

¹ "السياسة العامة" هي رسالة منجولة لأرسطو من ضمن مجموعة من الرسائل المتبادلة بينه وبين الإسكندر المقدوني، ومثل هذه الرسالة أول ما كتب في فن الآداب السلطانية، والرسالة لم تخل من تبديل وتعديل طالها وذلك على يد أبي العلاء سالم بن عبد الله مولى الخليفة هشام بن عبد الملك (724-743م). فقد أشرف أبو العلاء على نقل تلك الرسائل بأكملها إلى اللغة العربية، استجابةً على ما يبدو إلى حاجة الإمبراطورية الناشئة. كما يجب أن نذكر أن هذه الرسالة الطويلة تُشكّل البنية الرئيسة لكتاب "سير الأسرار"، وهو كتاب يعود إلى حوالي القرن العاشر للميلاد، وترجم عدّة مرات في العالم اللاتيني تحت عنوان: Secret secretorum، حيث تُرجمت أجزاء منه في القرن الثاني عشر، قبل ترجمته كاملاً في القرن الثالث عشر. أنظر: سيرين السنوسي، مفهوم «التدبير» في أولى كتب الآداب السلطانية العربية، ترجمة: محمد الحاج سالم، نشر مركز غوض للبحوث والدراسات، 2021، ص 04.

و بالنسبة للنقل والاستيراد الثقافي والسياسي من الفارسية فكان أمراً مختلفاً وأكثر أثراً، فلقد كان للفرس من قديم علم وأدب يتناسبان مع ضخامة ملكهم وعظم سلطانهم، وقد عبر المؤرخ المسعودي عن هذا الانبهار السياسي بقوله: "وكانت الفرس أحق لأن يؤخذ عنها... وكانوا أهل العز الشامخ، والشرف الباذخ، والرئاسة والسياسية"²، فلما جاءت الدولة الأموية والعباسية، وكثير من رعيتهما فرس لهم نزعة وطنية وميول قومية، أخذ المثقفون ينقلون إلى العربية تراث آبائهم، وما حفظته العصور إلى عهدهم، فانطلق هؤلاء من مبدأ تناسخ التجربة الإنسانية وتكررها، كما اعتقدوا الفقر في الإرث السياسي العربي السابق لظهور الإسلام بحكم البداوة والقبلية الحاكمة للتجربة العربية البسيطة، وبساطة التجربة الراشدة في شقها الإداري.

ومما جعل هذه الوثائق تكتسي أهمية بالغة هو قيام "طبقة الكتاب" بترجمتها، وهؤلاء لم يكونوا مجرد مثقفين فحسب، بل موظفين ساميين بيروقراطيين في السلطة مقررين للقصر، فكان منهم رئيسهم عبد الحميد الكاتب (75 هـ - 132 هـ) وعميدهم ابن المقفع (106 - 142 هـ).

موضوع الدراسة:

تعالج هذه الدراسة حالة النقل المعرفي والترجمة من الفارسية إلى العربية (كنموذج للبحث) من طرف هذه الفئة وتأثيرها على الحالة السياسية وتصورات الحكم والقيم السلطانية الإسلامية، ومن أهم هذه الوثائق: "عهد أردشير" كما أن الدراسة تحلل وطأة الثقافة الساسانية الكسروية على القيم السياسية الإسلامية، وشفصل بالورقة الحديث عن الإسهام الثقافي الفارسي في الحضارة الإسلامية، بوجهيه المضي والقائم، وكيف أثر تسرب القيم الساسانية على القيم السياسية الإسلامية، وصولاً لحالة "استعجام أو تفريس الخلافة" كما سماه المستشرق الروسي إيليا بطروشفسكي.³

مخطط الدراسة:

جاءت الدراسة من خلال أربعة مطالب :

المطلب الأول: ميلاد حركة الاستيراد القيمي السياسي الفارسي في الحضارة الإسلامية وتطوره

المطلب الثاني: الدوافع والمبررات لحركة الاستيراد للقيم والنظم السياسية الفارسية

المطلب الثالث: أم القيم السياسية الفارسية: وثيقة عهد أردشير

المطلب الرابع: مضامين القيم الفارسية الفارسية المصدرة للحضارة الإسلامية

مصطلحات الدراسة:

² المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين، التنبيه والإشراف، القاهرة: دار الصاوي، د ت، ص 92.

³ إيليا بطروشفسكي، الإسلام في إيران منذ الهجرة إلى القرن التاسع الهجري، ترجمة: محمد السباعي، القاهرة: دون ذكر الناشر، 2005، ص 129.

القيم السياسية- الحضارة الإسلامية- طبقة الكتاب- حركة الترجمة- عهد أردشير.

1. المطلب الأول: ميلاد حركة الاستيراد القيمي السياسي الفارسي في الحضارة الإسلامية وتطوره:

يرى الباحث كمال عبد اللطيف أنَّ ميلاد هذا الأدب يرتبط تاريخيًا بالتحول الكبير الذي أعقب العهد الراشدي، "فكان انتقال الخلافة إلى ملك في العصر الأموي (41-132هـ/661-750م) بمثابة إعلان واضح على الانقلاب السياسي الأعظم في تاريخ الإسلام، وقد ساهم هذا الانقلاب في تحيئة إمكانيات نشوء وتبلور خطابات سياسية مواكبة له، وذلك بهدف تبرير أعمال الملك"⁴ ونظر الجابري إلى (ابن المقفع) على أنه: "أول من دشن القول في الأيديولوجية السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية".⁵

وجاء هذا الخطاب السياسي لتلبية احتياج السلطة بعد انتقالها من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السلطان والملك، وحصل الانقلاب السياسي الذي أخبر عنه النبي ﷺ وانتهت الخلافة الراشدة، ليبقى خيالها منشودًا في شعور الأمة وكتابات فقهاءها، لكن الدولة الجديدة احتاجت لكتابات أخرى تسد الاحتياج السياسي وفق محورين: الأول: استيراد الأنظمة الفارسية والرؤية الكسروية، والثاني: وترويج ثقافة الطاعة السياسية لتثبيت السلطة بالدولة التي تعاني من ثورات وهزات كثيرة، فليس مستبعدًا أن لكثرة الثورة والمعارضة للسلطتين الأموية والعباسية، وما صاحبها من أزمات دورًا في بث السلطة الحاكمة لهذا النوع من الكتابة وتشجيعها.

والحقيقة أن الترجمة عن الفارسية قد بدأت زمن هشام بن عبد الملك الذي حكم بين (105-125هـ)، قبل سطوع نجم عبد الحميد وابن المقفع كما ذكر المسعودي.⁶

ونقدم هنا تقسيمًا لحركة الاستيراد القيمي السياسي الفارسي ومضمونها، إلى ثلاث أقسام مرتبة حسب الظهور الزمني:

- أ- كتابات التراسل: وهي كتب الرسائل والعهود للملوك والسلطين، ورائدها عبد الحميد الكاتب.
- ب- كتابات طبقة الكتاب: وهي ترجمات هذه الفئة المثقفة النافذة التي عرّبت الرؤية الساسانية الفارسية وأدخلتها إلى الدوائر السياسية الحاكمة والمالكة، مثل كتابات ابن المقفع.
- ت- كتب المنتخبات: وهي الكتابات الموسوعية التي أُسّلمت الكتابة الفارسية، وحولتها إلى تراث عربي إسلامي شعبي رائج على يد فقهاء موسوعيين، ويدخل فيها كتاب السلطان والحرب والسؤدد من منقّى الأخبار لابن قتيبة، وكتاب العقد الفريد لابن عبد ربه بالغرب الإسلامي.

⁴ كمال عبد اللطيف، في الاستبداد: بحث في التراث الإسلامي، بيروت: منتدى المعارف، 2011، ص 69.

⁵ الجابري، العقل السياسي العربي، ص 367.

⁶ المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 108.

اما من حيث الناحية الشكلية فكان صور تناقل وتداول القيم السياسية الفارسية عبر صور مختلفة وهي : الترجمات المباشرة مثل : ترجمات عهد أردشير، وغير الرسائل وخطابات الناصح والعهد، مثل: نصيحة عبد الحميد الكاتب لعبيد الله بن مروان ولي عهد مروان بن محمد، والقصص الرمزية على لسان الحيوان، مثل: كليله ودمنة لابن المقفع، إضافة للكتب المستقلة مثل : كتاب السلطان من عيون الأخبار للإمام ابن قتيبة.⁷

أولاً: البداية كانت في الترسل:

الترسل هو نمط كتابي وخطاب، كان وسيلة لإذاعة القيم التي تريد السلطة نشرها وتكريسها في نفوس العامة في المساجد والتجمعات العامة، حيث تقرأ الرسالة نيابة عن الأمير موجهة للرعايا، والساطين لا يكتبون عادة؛ بل يتكون الكتابة عنهم وباسمهم لفئة تسمى الكتاب، يكرسون من خلالها نمطاً للأفكار عبر النصوص المتوارثة،⁸ وكان الرائد في هذا النمط هو عبد الحميد الكاتب (ت 132هـ / 749م)، فكانت رسائله عملية إنتاج متواصلة لقيم الجبر ولزوم الطاعة، وهي القيم التي تشكل الأيديولوجية الأموية.

وكانت خطابات الترسل قوامها البلاغة،⁹ وتوظيف اللغة والخطاب الأخلاقي في السياسية، وكان خطاب الطاعة مرجعية أساسية، وكانت ذات أصل فارسي،¹⁰ فبالرجوع إلى دراسة مرجعية أدب الترسل؛ نجدها فارسية المنبت، محولة للسان العربي بشكل بلاغي قوي لصناعة التأثير في الجمهور.

ورائد هذا النمط هو عبد الحميد الكاتب- بن يحيى مولى العلاء بن وهب القرشي (ت 132هـ)، وكان كاتباً بيروقراطياً خلفاء الدولة الأموية، وهو لم يقم بالترجمة المباشرة من الفارسية بنفسه، لكنه أخذ القيم السياسية من الموروث الفارسي، "فالكتاب لا يخترع وإنما ينقل ممن سبقه من الفرس"¹¹ فكانت مضامين كتابات الترسل من أصل فارسي.

ثانياً : طبقة الكتاب واستيراد القيم عبر حركة الترجمة السياسية :

لما نشطت الحركة العلمية في العصر العباسي، أخذ طائفة ممن يجيدون اللسانين الفارسي والعربي ينقلون الكتب من الفارسية إلى العربية، وقد عقد ابن النديم في كتابه الفهرست فصلاً لأسماء النقلة من الفارسية إلى العربية.¹²

⁷ أنظر: محمود النفار، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي الجويني نموذجاً، (رسالة دكتوراه)، جامعة نجم الدين أربكان قونيا، تركيا، 2021م، مطلب منهج الكتاب والأدباء في تناول الظاهرة السياسية، ص76.

⁸ محمد عابد جابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية لنظم القيم في الثقافة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001، ص 134.

⁹ كانت الفصاحة والبلاغة في صدر الإسلام وسيلة للتحريض على الجهاد والفتح، كما كانت عند الخوارج والناشرين وسيلة للتهيئة للثورة، وعند الدولة الأموية كانت خطابات الترسل وسيلة لممارسة الضغط البلاغي من أجل ركون الناس للهدوء والسكينة وتوظيف القيم الدينية للطاعة والخضوع.

¹⁰ من أجل الاطلاع على تطور الأفكار السياسية في زمن الإمبراطورية الفارسية : Maurice Robin, *Histoire Comparative* (Paris: Economica, Tome, 1988). *Des Idées Politiques*,

الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 146.

¹² ابن النديم أبو الفرج محمد بن إسحاق، الفهرست، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1997، ص224 وما بعدها.

هؤلاء الفرس الذين تعربوا، وهؤلاء العرب الذين أخذوا بحظّ من الثقافة الفارسية، ملؤوا الدنيا في هذا العصر العباسي علمًا وحكمة وشعرًا ونثرًا، وكان العنصر الفارسي واضحًا جليًا، وكان نتاج العقول الفارسية الراجحة إنما هو باللغة العربية لا الفارسية، فنبغ بالشعر من الفرس المعربين بشار بن برد، وبالأدب منهم ابن المقفع...

وكان رائد هذه الحركة الثقافية ابن المقفع، ونستطيع أن نختاره كرجل يمثل الثقافة الفارسية خير تمثيل، وقد شهد الرجل سقوط الدولة الأموية، وقيام الدولة العباسية، ولعل من الغرائب أن ابن المقفع كتب لهؤلاء ولهؤلاء أيضًا، فكان كاتبًا لابن هبيرة الوالي الأموي، وللخليفة المنصور العباسي وأعمامه.¹³

وكان ابن المقفع "أكبر ناشر ومروج للقيم الكسروية وإيديولوجيا الطاعة في الساحة الثقافية العربية والإسلامية" كما يصفه الأستاذ الجابري¹⁴

عاش ابن المقفع في أواخر الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية، كاتبًا ومترجمًا، وكان من رجال الدولة، ويذكر أحمد أمين شيئًا من حياته فيحكى عنه أنه نشأ مجوسيًا زرادشتيًا، وقضى زهرة شبابه في أحضان المجوسية، مثقفًا بثقافتها، ولم يُسلم إلا قبل قتله ببضع سنوات، وتقلد الكتابة للكثيرين، ولو عرفنا أنه قتل ولما يتجاوز الأربعين من عمره عرفنا قدر نبوغه، وعرفنا أي عقل كبير كان يشغل رأسه.¹⁵

وقد قتل قتلة سياسية على يد الخليفة أبي جعفر المنصور رغم خدماته السياسية له، وسبق لقصة مقتله روايات مختلفة، ونسب لزندقته ثم روايات، كما نسبت إليه كتب كثيرة لإثبات ما سبق، والحاصل أنه شخصية سياسية مثيرة للجدل. ترجم عبد الله بن المقفع (كتاب خدائنامه) وهو كتاب في تاريخ الفرس، وترجم كذلك كتاب (آيين نامه) ومعناه العرف والشرائع وهو وصف لنظم الفرس، وقد ذكر المسعودي أنه كتاب كبير، يقع في الآلاف من الصفحات، كذلك ترجم ابن المقفع عن الفارسية (كليلة ودمنة)، وكتاب (مزدك)، وهو يتضمن سيرة مزدك الزعيم الديني الفارسي المشهور، وكتاب (التاج في سيرة أنوشروان)، وكتاب (الأدب الكبير) و(الأدب الصغير)، وكتاب (الدرة البتيمة) في أخبار السادة، وكتاب (آيين نامه) أي كتاب العادات والقوانين، وكتاب (الكيكين) وهذا الكتاب تعظمه الفرس لما تضمنه من خبر أسلافهم وسير ملوكهم.¹⁶

ولابن المقفع رسالة سميت برسالة الصحابة، وليس يعني صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو المشهور في استعمال الكلمة، وإنما عنى صحابة الولاة والخلفاء، ومن يقرب الأمراء أو الخلفاء وينادونهم، ويجعلونهم موضع السر

¹³ عبد اللطيف حمزة، ابن المقفع، القاهرة: دار الفكر العربي، ط3، ص41

¹⁴ الجابري، العقل الأخلاقي، ص171.

¹⁵ أحمد أمين، صدى الإسلام، مصر، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص161 وما بعدها

¹⁶ ابن النديم، مرجع سابق، ص304.

منهم، ويستشثرونهم في أمورهم، ويقصد بها طبقة الكتاب، وللرسالة قيمة كبرى، فإنها تقرير في نقد نظام الحكم ووجوه إصلاحه، رفعه إلى أمير المؤمنين ولم يسمه والظاهر أنه أبو جعفر المنصور العباسي؛ لأنه يذكر دولة بني العباس وقد استقرت، ويذكر أبا العباس (السفاح) ويترحم عليه، وإذا علمنا أن ابن المقفع قتل في عهد المنصور؛ صح لنا أن نستنتج من ذلك كله أن الرسالة إنما كتبت للمنصور.

لأجل كل هذا كانت هذه الشخصية أكبر ناشر، ومروج للقيم الكسروية، وإديولوجيا الطاعة، وكان من أهم المصادر التي نقل عنها المؤلفون في الآداب السلطانية والنوادر، وصارت ترجمات الفارسية قيمًا سياسية عربية، بعدما ترجمها ببلاغة ساهمت في ترويجها وانتشارها وتداولها، وقد اعتبر (طه حسين) أنه ليس أكثر من مستشرق يعرف العربية والفارسية،¹⁷ غير أن الباحث هنا يعتبره صاحب مشروع سياسي فوق أن يقزم دوره في حركة المثاقفة اللغوية، والترجمات فحسب، بل كان ابن المقفع صاحب مشروع حضاري قوامه إلباس الدولة العباسية الناشئة لباس الدولة الساسانية.

كان ابن المقفع صديقًا مقربًا لعبد الحميد الكاتب وتجمعهما المهنة، وكلاهما كان صاحب مشروع سياسي واحد، مشروع نقل القيم الكسروية إلى الحضارة العربية والإسلامية، ونشر ثقافة الطاعة السياسية، وجاز أن نطلق عليها أخلاق الطاعة، والطاعة تفرض أولوية الدولة على الأجسام بالقوة والسلاح، وفي فترة الضعف تطلب باسم الدين، والجسر الذي يمر عليه الخطاب هو سلطة البلاغة.

وتجدر الإشارة إلى المتن الأم للأدبيات الكسروية الفارسية وهو (عهد أردشير) لأولاده، الذي ترجم عدة مرات، وكانت نصوصه تتوالد داخل الكتابات الفارسية والعربية بشكل عام، وعهد أردشير هو وصية للملوك من بعده يقدم لهم خلاصة تجربته في التدبير وسياسة الرعية، ناصحًا لهم باتباعها إن أرادوا للملكهم الاستقرار والاستمرار، وقد بدأ بتحذيرهم من الأسباب التي تؤدي لضياع المملكة.

ويرى بعض الباحثين أن ظاهرة (أدب الكتاب) التي نشأت في المرحلة الأموية وبدايات المرحلة العباسية، لم تكن ظاهرة ترجمة مجردة، أو عملية إدارية حكومية فحسب من خلال كتابة الرسائل والخطب الملوكية، بل "تعكس مظهرًا من مظاهر استراتيجية عامة، تهدف لتأسيس الثقافة في المجتمع الجديد، ثقافة عربية فارسية على موروث ثقافي غير الموروث العربي الإسلامي".¹⁸

الكيان السياسي النافذ في دوائر السلطة:

لا بد من الإشارة إلى أن الكتاب الذين أسسوا لهذا النوع من الأدب، كان يطلق على الواحد منهم لفظ المؤدب، أي: المعلم المرابي، الذي كان ينتقل من بلد لآخر لتعليم أبناء الطبقة الأرستقراطية الأموية، ولقد احترف هذا النوع من

¹⁷ طه حسين، من حديث الشعر والنثر، القاهرة: دار المعارف، دت، ص32.

¹⁸ أحمد أمين، صدى الإسلام، ج01، ص174.

التعليم الخاص طبقة معتبرة، وقد انتقل أغلب هؤلاء إلى مهن أرقى فأصبحوا ولاية وعمالاً يمثلون الخليفة، مثل الحجاج بن يوسف الثقفي،¹⁹ وعبد الحميد يحيى بن سعيد المؤسس الفعلي لخطابات الترسل، حتى لقب بعبد الحميد الكاتب كان هو الآخر معلم صبية يقول عنه ابن النديم: "كان بالأول معلم صبية ينتقل بين البلدان، وعنه أخذ المترسلون ولطريقته لزموا".²⁰

كانت هذه الكتابات تسرب في الطبقة الحاكمة من خلال التعليم والتدريس لأبناء الملوك، فالمأمون أمر معلم الوثائق بالله أن يعلمه كتاب الله أولاً، ثم عهد أردشير، ويحفظه كتاب كليله ودمنة لابن المقفع،²¹ وهنا تكريس للثقافة الكسروية، ومنظومتها الأخلاقية داخل أروقة السلطة.

لقد تحول الكتاب لطبقة ثقافية ضاغطة يشككون تكتلاً نخبويًا اسمه (طبقة الكتاب)، وهي فئة تلازم الملوك والوزراء، وقد خاطبهم كبيرهم عبد الحميد الكاتب بقوله: "بكم ينتظم الملك وتستقيم للملوك أمورهم، ويتديروهم يصلح الله سلطانهم"،²² واعتبرهم الجابري أنهم دبلوماسيون حقيقيون، يملون كل أنواع الوثائق، ويسطرون مراسلات الدولة ويصيغون الأوامر الملكية، ولهم رئيس طبقة يعين.²³

وكان الوزير قائماً مقام الخليفة في كل الشؤون، فينظر في الشؤون الحربية والمالية والإدارية، و هؤلاء الوزراء كان لهم (أرباب أقاليم) أعوان يستمّنون الكتاب، وكذا الشأن لولاية الأقاليم، وكانت هذه الطائفة (طائفة الكتاب) تؤلّف وحدة على رأسها الوزير، تتدرج في الرقي إلى الوزارة، معتمدة على كفايتها وبلاغتها، ولأن العرب كانوا أهل فصاحة لسانية أكثر منهم أهل بلاغة كتابية، كان أكثر هؤلاء الكتاب من الفرس، ويحتذون حذو أجدادهم من الفرس حتى في مظاهرهم الخارجية.²⁴

وقد تنبه ابن خلدون لحالة نفوذهم حتى صاروا هم من يمدون الخلافة بطبقة الوزراء والحجاب بقوله: "فعظمت آثارهم ويُعدّ صيتهم وعمروا مراتب الدولة"²⁵ فمن الطبيعي على الخليفة المحاط بهذه الفئة أن يطيع رؤيتهم ويتجه

¹⁹ ووفقاً لما ذكره كتاب "سيرة الحجاج بن يوسف الثقفي" ما له وما عليه" للدكتور جمال بن محمد بن محمود، إنه من خلال استعراض نسب الحجاج، نرى أن اسم والده هو يوسف بن الحكم بن عقيل، وذكرت كتب التاريخ والتراجم أن مهنته معلم للصبيان، وكانت هذه المهنة ليست ذو شأن عند العرب، حتى أنهم كانوا يقولون في أمثلتهم (كيف يرحى العقل والرأي عند من يروح على أنثى ويغدوا على طفل).

²⁰ ابن النديم، مرجع سابق، ص 305.

²¹ رواية ابن المبرد في كتابه الفاضل نقلاً عن إحسان عباس في تحقيقه لعهد أردشير، بيروت: دار الصادر، 1967.

²² إحسان عباس، عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله، دار الشروق: 1988، ص 281.

²³ محمد عابد جابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 148.

²⁴ محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 499 وما بعدها.

²⁵ عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مراجعة سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، ط 1981، ج 01، ص 21.

وجهتهم، ويعظم شأنهم عند تولي القاصرين للحكم "فكانوا يكرهون أن يكون في الخلفاء والملوك فطانة ومعرفة بالأمور".²⁶

ثالثاً: ابن قتيبة وابن عبد ربه: من أدب الكتاب إلى أدب الفقهاء

حصلت مرحلة ثالثة من التطور في هذا النمط بداية من أدب الترسل إلى أدب الكتاب وصولاً إلى ما سمي كتب المنتخبات، وهي عبارة عن موسوعات ثقافية ساهمت بنشر القيم الكسروية السياسية، ضمن المشروع الفكري الأخلاقي العام الذي حمله أصحاب هذه الفئة، ورائد هذا الصنف من المنتخبات الذي قد يكون أول من دَوَّن فيه بوضوح، هو الإمام ابن قتيبة الدينوري.

هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري النحوي المحدث العالم، وتختلف المصادر في إيراد مكان وسنة ميلاده، وتوفي ببغداد سنة 276هـ/889م، يقول عنه ابن حزم: "كان ثقة في دينه وعلمه، وهو خطيب أهل السنة كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة"²⁷ وصفه الذهبي: بأنه: "من أوعية العلم".²⁸

كتب ابن قتيبة في مختلف العلوم الشرعية، وكان له السبق في الحقل المعرفي المسمى الآداب فألف فيه كتابه عيون الأخبار الذي كان أشهر مصنفاته، وأكثرها انتشاراً وتأثيراً وهو موضوع النظر في هذا المبحث.

بُنية كتاب عيون الأخبار

الكتاب في أصله مشروع رسالة وجهها إلى فئة الكتاب (كتاب الدواوين) بعد أن لاحظ غفلتهم عن التأديب، ثم وسعه ليؤسس لفن جديد يشمل الأخلاق والسياسية الذي قال عنه أنه خادم للدين نفسه "لأن صلاح الدين بصلاح الزمان، وصلاح الزمان بصلاح السلطان، وصلاح السلطان بالإرشاد وحسن التبصير"²⁹ وهذا هو غاية هذا الفن.

وقد قال في مقدمته المنهجية التي يبين بها غرض التدوين: "أن هذه عيون الأخبار نظمتم لمغفل التأديب تبصرة، ولأهل العلم تذكرة، ولسائس الناس ومسوسهم مؤدياً، وللملوك مستراحاً".³⁰

²⁶ ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، دار المعارف، القاهرة، 1945، ص 06.

²⁷ نقلاً عن ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: مكتب المطبوعات الجامعية، ج 03، ص 358.

²⁸ الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج 02، ص 633. ويصفه أهل التراجم بكثرة المؤلفات، قد ذكر ابن تيمية نقلاً عن كتاب (التنقيح بمناقب أهل الحديث) أن لابن قتيبة زهاء ثلاثمائة مصنف، وهذا أمر مبالغ فيه لكنه يشير إلى كثرة المصنفات، وذكر أبو العلاء المعري أنها 65 كتاباً، وذكر ابن النديم 62 كتاباً، وأورد الباحث حسين فارول (Hüseyin Varol) بيانات وقائمة المصنفات الموجودة اليوم وعدد منها 28 مصنفاً، وتحدث عن نسبة الكتب له وأن بعضها أجزاء من كتب موسوعية كبيرة واحدة، ولكن الباحثين أحصوها كمصنفات مستقلة، ومن كتبه: تأويل مختلف الحديث، تأويل غريب الحديث، تأويل غريب القرآن، مشكل القرآن، الشعر والشعراء، وأدب الكتاب الذي صنّفه تربية وتوجيهاً لهذه الطبقة. أنظر: Hüseyin Varol, "İBNU KUTEYBE VE ESERLERİ", (1986), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 6, Ocak 1986

²⁹ أبو محمد ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ، ج 01، ص 42.

³⁰ المرجع نفسه، ج 01، ص 10.

ولا يعني هذا النمط من الكتابة بإرشاد السلطان فحسب؛ بل يحمل الجميع على السلوك الحسن فقال: "ولقد وفيت كل فريق قسمه، وأودعته طرُقًا من محاسن كلام الزهاد بالدنيا"، وهذا التنوع في المستهدفين والمضامين اقتضى الكتابة الموسوعية المفتوحة على كل الثقافات والنقول بما يناسب جميع الأذواق، وقد ضمنه مختلف المواضيع من عالم الآخرة إلى جوانب من الحياة اليومية الجدية والنكت والزهد والمأثورات، حتى بعض الأفكار والمواضيع عن الحياة الجنسية،³¹ فقد اتجه الفقيه ابن قتيبة إلى انفتاح أخلاقي في النقل دون تردد فيما يخص لغة المنقولات من باب ناقل الكفر ليس بكافر، فتجده ينقل العبارات التي بها الذكر الصريح للأعضاء التناسلية بدون تأثيم، كما يشير إلى المرجعيات المختلفة التي يقتبس منها من باب مبدأ: الحكمة ضالة المؤمن، ولن يزيي الحق أن تسمعه من المشركين، لهذا كان كتابه حافلًا بالمرجعية الفارسية الكسروية، فإذا نحن أمام براغماتية بحثية عالية وجديدة على بيئة الفقهاء والمحدثين الذين ينتمي لهم ابن قتيبة.

اقتصر دور ابن قتيبة في الكتاب على الجمع والتبويب، وعرض المادة دون أن يتخلله تعليق أو توثيق، ولزم السكوت بعد مقدمته التي بين فيها غرض التصنيف ومشروعه العلمي، وقد قسم المادة الغزيرة إلى عشرة أبواب: كتاب السلطان، الحرب، السؤدد، الطبائع والأخلاق، العلم والبيان، الزهد، الإخوان، والحوائج، وكتاب الطعام، وكتاب النساء، وهو تصميم منهجي حاول من خلاله تغطية حاجات جميع الفئات والطبقات، وما يعيننا هنا من حيث الرؤية السياسية هو: كتابه الأول السلطان، ونسبة أقل الكتاب الثاني الحرب، وكتاب السؤدد.

وقد صار كتاب عيون الأخبار مرجعًا مهمًا أخذت الكتب منه ومن منهجيته لاحقًا مثل: أبي حيان التوحيدي في البصائر والذخائر، وأبي فرج الأصفهاني في كتابه الأغاني، والمبرد في الكامل، وابن الأثير في الكامل.³²

وأول من اهتم بالكتاب وفطن له بشكل مبكر هو المستشرق كارل برولكمان (Carl Brockelmann) الذي حقق أربعة كتب منه وهي: كتاب السلطان سنة 1898، كتاب الحرب سنة 1903، كتاب السؤدد سنة 1906، كتاب الطبائع والأخلاق سنة 1908م، ثم أعيد نشره فكان بتحقيق أحمد زكي بدوي سنة 1925، طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة،³³ ويستغرب الباحث كيف لم يحظ كتاب السلطان من عيون الأخبار بالاهتمام في وسط الباحثين في الفقه السياسي كما اهتموا بالكتاب المنسوب له (الإمام والسياسة)³⁴ رغم أن عيون الأخبار هو الكتاب الوحيد السياسي الذي نقطع بأن ابن قتيبة هو من كتبه خلاف كتاب (الإمام والسياسة).

31 Hüseyin Yazıcı, "İBN KUTEYBE", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20:120.

32 İsmail DURMUŞ, "UYÛNÜ'1-AHBÂR", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42:257.

33 ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج2، ص 248.

34 ناقش الباحث التركي بماء الدين فارول مسألة نسبة الكتاب لابن قتيبة، وساق الأدلة التي تثبت أن مؤلف الكتاب مجهول، وأنه كتب بشكل متأخر زمنًا عن الإمام ابن قتيبة أنظر: S-SİYÂSE isimli eserin müellifi Bahaüddin Varol, El-İMAME ve İslami Araştırmalar Dergisi, c12, Sayı 2, (2003), 308-321. İbn Kuteybe midir ?,

ولقد تجاوزت سعة اطلاع ابن قتيبة في المصادر العربية إلى غير العربية من كتب التراث الفارسي والهندي، فنقل منها الكثير واستشهد بها، ومزجها بالنصوص الشرعية والنبوية مما يصب في خدمة رؤية نشر ثقافة الطاعة السياسية.

ولئن كان ابن المقفع عزب الأدبيات الكسروية، فإن ابن قتيبة أسلمها ضمن ما يسمى بفن الآداب الجامعة للأخلاق والسياسية والحاوي للأدبيات الفارسية المعربة عبر مزجها بالأدبيات الإسلامية.

إن دراسة المرحلة السياسية والظروف التي نشأ بها الإمام ابن قتيبة تعطينا مؤشراً لفهم دوافعه في تبني هذا الخطاب: أ- عدم تولي المناصب: فلم يعرف عنه كبير اتصال بعظماء الدولة أو المناصب الحكومية، إلا توليه القضاء في دنيور، فأقام بها مدة حتى نسب لها، وكانت له علاقة بوزير المتوكل والمعتمد أبي الحسن عبيد الله ابن خاقان، ولم ترد هذه العلاقة عن البعد العلمي؛ لأنه اهتدى له كتاب أدب الكاتب، وأشار إلى أنه صنف الكتاب إجابة لطلبه، وربما كانت هذه هي الصلة المحققة الوحيدة التي كانت لابن قتيبة مع رجال الدولة.³⁵

وتذكر بعض المصادر واقعة أخرى هي أن الموفق بالله شقيق الخليفة العباسي المعتمد بالله دعاه إلى بغداد، وقرأ عليه كتابه المعارف، وهذا إشارة إلى انتباه رجال الدولة على ثقافته الواسعة.

ب- عاش ابن قتيبة الكثير من سنوات عمره في مجتمع محفوف بالفوضى السياسية، حيث عاصر ثمانية من الخلفاء، بعضهم لم تزد مدة خلافته عن أشهر، فقتل المتوكل وخلع ثلاثة ثم قتلوا بعد خلعه، ومن مات حتف أنفه حامت حوله الشبهات، وكذا كان حظ ولاة العهد والوزراء، وساد البطش والغدر من الجند ونساء القصر،³⁶ بالإضافة إلى الفتن التي شهدتها هذه العصر، وأوضح بن قتيبة الحالة التي وصلت إليها البلاد حيث أشار إلى تدهور الأحوال في البلاد قائلاً: "وقد هوى نجم الخير، وكسدت سوق البر، وبارت بضائع أهله، وصارت أموال الملوك وقفاً على شهوات النفوس والجاه، وماتت الخواطر وسقطت همم النفوس وزهد في لسان الصدق".³⁷

كما عاصر في شبابه نفوذ المعتزلة أيام المعتصم، والواثق بالله، وعاش في كهولته نفوذ أهل السنة أيام المتوكل والخلفاء بعده، وسياسياً عايش ظهور السلطنات المستقلة: الطولونية بمصر 245-292هـ، والصفارية بإيران 245-290هـ، والأدارسة بالمغرب 375 - 172هـ، والأمويين بالأندلس.

إذن أمام هذه البيئة الحرجة، وفي ظل نزوح الثقافة الفارسية، قد نلتبس ميل الإمام ابن قتيبة في الانتماء لفكرة الاستقرار السياسي الجماعي، باعتبار أن حالة التقلبات والخلافات تشكل بيئة مضرّة وخطيرة للجمع، والإمام ابن قتيبة يرى أن هذا الاستقرار سيكون بطاعة ولي الأمر واتباع السلطة، فكانت الكتابة الموسوعية الشعبية المتحررة من قيود المحدثين وضوابط الفقهاء التي عقدناها بسائر مصنفاته.

35 عبد الحميد سند الجندي، ابن قتيبة - العالم الناقد الأدب -، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ص 109.

36 المرجع نفسه، ص 46. ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق محمد دالي، بيروت: مؤسسة الرسالة، دت، ص 06

37 ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق محمد دالي، بيروت: مؤسسة الرسالة، دت، ص 06

وجاء بعده ابن عبد ربه أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد (ت328هـ) ببلاد الغرب الإسلامي، فكتب (العقد الفريد) بنفس الرؤية والفلسفة والمضامين³⁸ وقد ذكر ياقوت الحموي أن صاحب بن عباد³⁹ لما سمع بكتاب العقد الفريد طلبه وتأمله، فقال: "هذه بضاعتنا ردت إلينا"، وقصده أن مضمونه مشرقى متشابه مع ما كتبه المترجمون وأذاعوه، وأنه كان يطمح لمادة مغربية مشتهرة ببلاد ابن عبد ربه.

2. المطلب الثاني : الدوافع والمبررات لحركة الاسترداد للقيم والنظم السياسية الفارسية:

يمكن تقسيم دوافع هذا النشاط الثقافي الذي نقل لنا القيم السياسية الفارسية للحضارة الإسلامية عبر النظر من

زاويتين:

أولاً: بالنسبة للسلطة الحاكمة: والدوافع متعددة أهمها:

1/ تسلسل القيم السياسية الفارسية ضمن حركة نقل النظم الإدارية :

استعملت السلطة طبقة متعددي الثقافة واللسان كوسيلة لاستيراد النظم السياسية والأفكار التي تدار بها الدولة من دول الجوار والتجارب السابقة، ولعل سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان أول من استورد أفكار الحكم من خلال فكرة الدواوين، فليس عيباً بحق دولة أن تبحث عما ينقصها من أنظمة في تجارب الآخرين خصوصاً وأن تاريخ الدولة العربية كان بدوياً بسيطاً تنقصه النظم التي تناسب الملك، كدولة كبرى مترامية الأطراف ومتعددة الاحتياجات، وكان النظام الفارسي من أقرب المنظومات وأبرزها التي "ورث العرب تلقائياً أجهزتها"⁴⁰ إذ كان "من أول المنظومات التي عرفها العرب المسلمون ووجدوا فيها صورتهم"⁴¹ ولكن تسرب من خلال حركة الاستيراد هذه القائمة على الترجمة بعضاً من الأبعاد الثقافية التي انعكست على الرؤية السياسية، لأن نقل التنظيمات الإدارية والسياسية من جماعة إلى جماعة أخرى مختلفة عنها بالهوية، ليس عملية تقنية مجردة، إذ بالضرورة أن "ينتقل معها مستتبعات ثقافية تسهل عملية استنبات هذه التنظيمات، كما يتطلب وجود موظفين مؤمنين ومستوعبين لآلياتها"⁴².

³⁸ نظر ابن عبد ربه للقيم نظرة جمالية، فالقيم جواهر والنظام الذي يجمعها عقد واللؤلؤة هو السلطان، وقد أخذ الفكرة من ابن المقفع. انظر: محمد عابد جابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 212 وما بعدها، ويقول ابن عبد ربه: "السلطان زمام الأمور ونظام الحقوق وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدين والدنيا، وهو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عبادته".

³⁹ إسماعيل بن عباد: وزير في الدولة البويهية (326هـ-385هـ) سمي صاحب لأنه صحب مؤيد الدولة من الصبا فغلب عليه هذا اللقب، وولي الوزارة له 18 سنة، وكان شيعياً معتزلياً مبتدعاً صلياً جباراً فصيحاً، كما وصفه الذهبي في سير أعلام النبلاء، وله كتاب الوزراء، وكتاب الكشف عن مساوئ شعر المتنبي، وكتاب الأسماء الحسنى.

⁴⁰ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط10، 2014، ص 92.

⁴¹ رضوان السيد، الأمة الجماعة السلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت: جداول للطباعة والنشر، ط05، 2011، ص96.

⁴² عز الدين علام، الصيحة السياسية - دراسة مقارنة بين آداب الملوك الإسلامية ومرآيا الأمراء المسيحية، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط01، 2014، ص 90.

2/ الحاجة خليط ثقافي قيمى يساهم في مزج الدين بالملك:

عاشت الدولة الأموية في فترة حكمها الكثير من الثورات وحالات العصيان الثوري والثقافي، والحل المطلوب لدى الأمويين هو: حل فكري يتمثل في تكريس قيم جديدة؛ تخدم وحدة المجتمع والدولة، وتؤكد على ضرورة الطاعة السياسية، وهي قيم كانت جاهزة في الموروث الفارسي، لأنها تربط بين وحدة الدين والملك، وتجعل طاعة الدولة من طاعة الله تعالى.

ونأمل بسيط لعبارات عبد الحميد الكاتب الخادمة لهذه الرؤية نلاحظ التوجه السياسي المراد: "ففي طاعة الأئمة في الإسلام والتسليم لما أمروا به، كل نعمة فاضلة، وكرامة باقية، وعافية متخللة، وسلامة ظاهرة وباطنة"⁴³

ففي أواخر الدولة الأموية لجأت الدولة إلى خطاب ديني لمواجهة الفتن والثورات والدفاع عن شرعيتها وجمع الناس حولها موظفة مفاهيم شرعية مثل الطاعة وخلافة الله، ولما جاءت الدولة العباسية رفعت شعار حماية الدين والحكم بإسمه، وكما وصفها المؤرخ ابن الطقطقي سنة 701هـ: "اعلم أن هذه دولة من كبار الدول، ساست العالم سياسة مزوجة بالدين والملك، فكان خيار الناس زصلحاً بهم يطيعونها تديناً، والباقون يطيعونها رهبة أو رغبة"⁴⁴ إذن الدولة الأموية تعاني ضعفاً في أواخرها، والعباسية تعاني من الهشاشة في بدايتها، فاحتاجت لأدبيات فارسية لمزج الدين بالملك وتكريس الطاعة وتمين الدولة، وهذه الأدبيات لا توجد بنصوص الوحيين ولا التراث العربي.

3/ الحاجة لنظم حكم تناسب الدولة الملكية:

أحد أهم أسباب التوجه السياسي هو القيم الفارسية هو احتياج الدولة الجديدة لرؤية حاكمية نتيجة الفراغ الموجود لدى الدولة الملكية بعد تحولها للملك العضوض وقيام الدولة الملكية وانتهاء النموذج الراشدي بسبب شدة أحداث الفتنة، مع الفراغ السياسي السائد آنذاك في جزيرة العرب، والفرس شكلوا دولا متعاقبة تحمل نظاماً لقرون خلاف المجتمع العربي البدوي سياسياً، فقد قال الثعالبي عنهم: "لا تعلم أمة دامت لهم المملكة واتصلت، وكانت لهم ملوك ونظام سواهم"⁴⁵، فزودت حركت الاستيراد المعرفية الدولة بعدد من الأنماط الإدارية والنظم البيروقراطية وبعض التقاليد العسكرية التي كانت بحاجة إليها في مرحلة النشوء.

وقد وصف الحالة آنذاك الشنقيطي بـ "الفراغ النظري لدى المسلمين وأسبقية المدون الساساني زمنياً"⁴⁶، فكان اختراق الموارث الساسانية المكتوبة للقيم السياسية الإسلامية سابقاً على تدوين المدونات التأسيسية في الفقه وسائر العلوم التي كان بإمكانها أن تنافس ذلك المصدر.

⁴³ عمر فروخ، الرسائل والمقامات - عبد الحميد الكاتب، بدیع الزمان، الحريري، بيروت: مكتبة منيمنة، ط: 02، 2000، ص11.

⁴⁴ ابن الطقطقي، الفخري، ص128.

⁴⁵ أبو منصور الثعالبي، غرر أخبار ملوك فارس وسيرهم، باريس: المطبعة الوطنية، 1900، ص03.

⁴⁶ محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، الدوحة: منتدى العلاقات العربية الدولية، ط02، 2018، ص355.

4/توسع الفتوحات وورثة الإرث الفارسي العظيم:

الانفتاح على العنصر الفارسي نتيجة توسع الفتوحات ودخول النخب والجماهير الفارسية في الإسلام، وعجز الدولة العربية عن استيعاب الفرس ضمن قاعدتها الاجتماعية. كما أن المسلمون ورثوا بعد الفتح حضارة فارس وفنونها ، ونظمها الإدارية والسياسية.

ثانيا: الدوافع بالنسبة لطبقة الكتاب:

لا يعتبر محمد عابد الجابري في دراسته التحليلية والنقدية لبنية خطاب أدب الكتاب والقيم التي تحملها أن سلوك مؤلفيه ناتج عن سوء نية بالضرورة، وإن كان وارداً في حق ابن المقفع على حد تقديره، بل يعتبرهم يؤدون أدواراً وظيفية بالبحث عن بديل، فبعد الحميد كان كاتباً للدولة الأموية، وكان يرى ويعايش حالات سقوطها وانزلاقها السريع، فمن الطبيعي أن يهتم بأدبيات القوة والضعف والسياسية والسيادة، فكان له لسان أدبيات الترسل للحث على الجماعة والتمسك بالملك، ولزوم طاعته، أما صاحبه ابن المقفع فكان شاهداً على الدولة العباسية الجديدة القائمة على انقراض أختها الأموية، فكان يفكر في تثبيت سلطة الدولة البديلة من خلال سلاح أدبيات الكتاب وترجماتهم، وكلاهما خدم فلسفة الطاعة السياسية عبر تطور نمط الكتابة فحسب.⁴⁷

فبعد الحميد الكاتب كان يريد انقاذ الدولة التي تنهار ، وإبن المقفع كان يريد صياغة منظومة ملك كاملة للدولة الناشئة، فهم يرون أن عمق التجربة الفارسية أكبر وأنفع للدولة الحالية لتثبيت حكمها وملكها.

وكمثال نجد مشروع التطوير السياسي الإستراتيجي المسمى رسالة الصحابة الذي رفعه ابن المقفع إلى الخليفة المنصور يشرح فيه الوضع في الدولة، ويقترح عليه اقتراحات كلها تخدم الحالة السياسية الحاكمة والوضع الملكي، كما حمل العنوان رمزية تشريفية، فالملك بمثابة منزلة النبي، والكتاب بمثابة الصحابة المحيطين به للشورى، لكن كانت رسالة الصحابة "دعوة صريحة إلى تنظيم الدولة على أساس القيم الكسروية".⁴⁸

3. المطلب الثالث: أم القيم السياسية الفارسية: وثيقة عهد أردشير

من أهم النصوص التي لها حضورا كبيرا في الفكر السياسي الإسلامي نظيرا وممارسة في الحضارة الإسلامية : (عهد أردشي) الذي يمكن القول أنه اخترق بألفاظه ومعانيه وتصورات لطريقة إدارة الدولة منظمة القيم السياسية على مستوى الحكام وطبقة السلطة.

47 محمد عابد جابري، العقل الأخلاقي، ص 193.

48 المرجع نفسه، ص 190.

عهد أردشير هو الوصية المكتوبة التي تركها هذا الملك لأبنائه وضمنها خلاصة خبرته السياسية والعسكرية، في شكل نصائح أخلاقية وعملية رأى أن إطلاع الأجيال عليها يحفظ الدولة من التفكك والانحلال.

وأردشير بن بابك بن ساسان (توفي 240 م) هو مؤسسة الدولة الفارسية الساسانية، وكان ابن أحد حكام المدن الصغيرة التي تمرقت بعد غزو وفتوحات الإسكندر المقدوني، فقام أردشير سنة 226 ميلادية على توحيد فارس وإعادة بناء الدولة، فلقب بـ (الملك الجامع) أو (الموحد)، وقد تحالف مع رجال الدين من أتباع الديانة الزرادشتية التي جعل منها الدين الرسمي للدولة، وأحرق ما سواها، فوحد الدين والمثل أيضاً، ودام حكمه 15 سنة، لكن دولته عمرت أربعة قرون (224-651م) وامتدت في المكان والمنطقة.⁴⁹

وقد كتب أردشير عهداً ووصية للملوك من بعده، يقدم فيها خلاصة تجربته في الملك وسياسة الرعية، وأدت النجاحات السياسية لأردشير إلى فكرة التميز السياسي الفارسي، واعتبارها أفضل السياسات وأقدرها على حماية الدول، ويكتسب عهده قيمته من قيمة كاتبه ووضعه، وكان من عادة الفرس مدارسهم وقراءته، و شمل هذا الاهتمام أيضاً السلطة السياسية الإسلامية في العصرين الأموي والعباسي، فكان الخليفة المأمون يأمر معلمه بالثناء على ما يعلمه كتاب الله وأن يقرئه عهد أردشير وكتاب كليله ودمنة⁵⁰ بل إن هارون الواثق بالله حفظه كاملاً وكان يسرده في الجلسة.⁵¹

وقد بلغ الاحتفاء الثقافي بعهد أردشير أن أحد مؤرخي المسلمين في القرن الثالث الهجري وهو البلاذري (ت279هـ) صاغه شعراً باللغة العربية.⁵²

كما اهتموا بما ترجمه وتعليقاً ونظماً وحفظاً، فنظم أبو القاسم منصور الفردوسي عهد أردشير شعراً في 116 بيت وسماه (شاهنامه) أي ملحمة الملوك، وهو باللغة الفارسية وقد عاش بالقرن الرابع الهجري بإيران، وهذا يدل على رواج هذه الثقافة وتناقضها بين النخب في تلك الفترة، ولما اطلع عليها الملك المعظم ابن الملك العادل الأيوبي، أمر الفتح بن علي البنداري الأصفهاني بترجمة الشاهنامه إلى اللغة العربية، فنقلها نثراً في 621 هـ، حققه عبد الوهاب عزام، الطبعة الأولى 1932م، عن دار الكتب المصرية القاهرة.

وقد وصل إلينا عهد أردشير بالنصر العربي عبر ثلاث مصادر: كتاب (الغرر) لمؤلف مجهول، وكتاب (تجارب الأمم وتعاقب الهمم) لابن مسكويه أبي علي أحمد (ت421هـ)، وكتاب (نثر الدرر) للوزير الكاتب أبي سعيد الآبي (ت421هـ)، ويتألف العهد في ترجمة مسكويه العربية من نحو 3800 كلمة.

49 الشنقيطي، الأزمة الدستورية، ص 343، حسن يويدي، مركزية عهد أردشير في الفكر السياسي الإسلامي، (مقال)، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، العدد 02، المجلد 07، أكتوبر 2021م، ص 226 وما بعدها.

50 ذكرها احسان عباس في المقدمة نقلاً عن المبرد في كتاب الفاضل، ص34.

51 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ت: نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1995، ص236.

52 أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، فتوح البلدان، بيروت: دار هلال، 1988، ص8.

4. المطلب الرابع: مضامين القيم الفارسية الفارسية المصدرة للحضارة الإسلامية

حسب محمد عابد الجابري وتتبعه وجد أن نصيحة السلطان في نصوص ابن المقفع مثلاً، وعموم جماعته، وأبناء فنه، لا تشغل سوى حيز صغير، فليس من مهمة كاتب السلطان نصحه، فليس هو بعالم يتكلم باسم الدين، بل هو موظف في خدمة السلطان بمجال الكتابة، همّ إرضاءه وتجنب سخطه، ولا يعارضه إلا عندما يعتزل الصنعة لكبر سنه، ورغم هذا فليس له الشجاعة لنقده أو نصحه، ولعل سقف المعارضة ما كتبه ابن المقفع من معاني في كتاب كليله ودمنه، حيث ترد النصيحة متخفية وراء الحيوان الأعجم، وألسنة البهائم، ولعل هذه التقلبات في شخصيته هي ما أردته المهالك والمقاتل.⁵³

إضافة إلى أنه كان من الملحوظ التخفف من المرجعيات الإسلامية في أدب الكتاب والترسل، والاعتماد على البلاغة والمرجعيات الفارسية، وهذا بسبب خلفية الكتاب ومصدر ثقافتهم، إلى أن جاء الفقهاء، كأمثال: ابن قتيبة من رواد فن المنتخبات، فقاموا بأسلمة هذا النمط عبر خلطه بمرجعيات الدين ونصوصه.

إذن لم تكن مجموعة من النصائح لتحسين سلوك الدولة والحكم فقط، ولم تكن أيضاً لحظة مناقشة محايدة نتيجة حركة ترجمة، بل كانت حالة من التنظير لدولة الإمبراطورية الإسلامية، أو نشر لأدبيات ومفاهيم وقيم الطاعة السياسية من الرعية للملك، ونستطيع تسجيل بعض المضامين الأساسية الخادمة لهذه الرؤية العامة في التالي:

أولاً: الملك هو المركز

الرؤية الكسروية تتمثل في أن الملك هو المركز، وأن الكل يدور حوله بشكل حلقات: الجند، رجال الدين، الوزراء، العامة، وكل الأدب يتحدث عنه: صحة السلطان، طاعة السلطان، عدل السلطان.. فالدولة هي الملك أو السلطان، ذلك أن مفهوم السلطان وما يرتبط به من معاني التسلط، والاستبداد، والعنف، واستغلال الرعية، واختزال الحكم في شخص الملك وأنه ضرورة وجودية "والقطب الذي عليه مدار الدنيا"،⁵⁴ ثم جاء فقهاء هذه المدرسة ليعززوا فكرة طاعة الله من طاعة السلطان،⁵⁵ والدين والملك توأمان، وهو مستغرب خصوصاً إذا نظرنا إلى تلك المرحلة أنها مرحلة حديث العهد بالانقلاب على الشورى والاختيار والدخول في مرحلة الملكية، ولازالت بعض الصرخات تطالب بالعودة للرشد السياسي المفقود وعودة الخلافة.

53 محمد عابد جابري، العقل الأخلاقي العربي، ص181.

54 ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، ج1، ص07.

55 يقوم ابن القيم في معرض تفسيره لمقاصد أية طاعة الله ورسوله وأولي الأمر: "ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً، بل حذف الفعل، وجعل طاعتهم من ضمن طاعة الرسول إذنا بأنهم يطاعون تبعاً لطاعة الرسول، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ذلك فلا سمع ولا طاعة" أنظر: ابن القيم، أعلام الموقعين، ج1، ص82.

ومما يعاب على هذه الرؤية أنها اكتفت بإيراد النصوص النبوية في الطاعة دون إيراد نصوص الإنكار والمعارضة، مما يعكس رؤية ومشروعاً سياسياً واضحاً هدفه التوظيف السياسي للتراث بهدف تكريس الطاعة السياسية للسلطان على مستوياتها المختلفة:

- ❖ الطاعة الواجبة للسلطة الشرعية.
- ❖ الطاعة الإكراهية للسلطة المختلطة بين الصلاح والفساد.
- ❖ الطاعة الاضطرارية عند الفتنة، وخطر سقوط السلطة.

وبالعودة لمركزية الملك في القيم السياسية الساسانية، أوردت هذه الأدبيات ثنائية (الملك – ظل الإله في الأرض) فاعتنت نصوص الآداب وبدون أي استثناء بمماثلة الملك بالله، والله بالملك، وجعل طاعة الملك من طاعة الله،⁵⁶ و"أن الملك خليفة الله في بلاده، ولن يستقيم خلافته مع مخالفته"⁵⁷ ويترب عن السلطة القهرية في هذا النمط من الكتابات دعوة المجتمع إلى الطاعة، والخضوع، والامتثال والصبر، وأن الدولة تحكم بالقوة والقهر، و"أن الملك يتميز بالأبهة والفخر، فالملك انفراد وتفرد: وهو مشهد البهاء والعزة والأبهة".⁵⁸

ثانياً: الطاعة السياسية:

أدبيات الطاعة السياسية في التراث السياسي الإسلامي هي مجموعة النصوص التي نشأت في سياق تاريخي سياسي محدد، لإنجاز مهام إيديولوجية مضبوطة، ضمن دائرة الفضاء السياسي الإسلامي بمختلف الصراعات التي تجري داخله، وتعبر عن حركة التحول الداخلي به.⁵⁹

إن خطاب الطاعة السياسية يتجه في الأخير إلى غاية محددة، وهي خدمة الدولة السلطانية وتبرير سلطتها، والدفاع عن استمراريتها، وإنشاء ما يمكن من الرسوخ والشموخ حتى عندما تكون دولة مستبدة طاغية، حيث عمل أهل هذا النمط بواسطة القول والكتابة على تحويل جبروتها إلى ضرورة لا راد لقضائها.

وقد كرسَت القيم الفارسية الطاعة السياسية، فأفضل محمد العبيد الاستقامة على الطاعة على المنشط والمكروه، وكانت العبارة الكسروية الشهيرة: "سعادة الرعية في طاعة الملوك، وسعادة الملك في طاعة الله".

⁵⁶ مثلاً: الماوردي، نصيحة الملوك، ص72.

⁵⁷ أبو الحسن الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق محي هلال سرحان وحسن الساعاني، بيروت: دار النهضة العربية، 1981، ص202.

⁵⁸ عمرو بن بحر الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، (منسوب له)، ت: أحمد زكي باشا، القاهرة: المطبعة الأميرية، دت، ص44.

⁵⁹ منال عبد اللطيف، تشريح أصول الاستبداد - قراءة في نظام الآداب السلطانية، بيروت: دار الطليعة، ط01، 1999، ص56.

ثالثاً: الرؤية التراتبية المجتمعية:

ففي الرؤية الفارسية أن المجتمع والناس أربع طبقات:

1. الأساورة من الملوك.
2. النُساك، ورجال الدين.
3. الأطباء، والكتاب، والمنجمون.
4. الزراع، والمهان، وأحزاهم.⁶⁰

ثم حددت علاقاتها بالملك فلا تتعداها، والملك وحده من يستطيع أن يتربع فوقها، وأي خلل في هذه المنظومة يؤدي للخراب "فما من شيء أسرع في انتقال الدول، وخراب المملكة من انتقال هذه الطبقات من مراتبها"،⁶¹ ولا شك أن هذه الطبقة بعيدة تماماً عن هدي النبي صلى الله عليه وسلم، وروح التشريع الإسلامي ومنظومته الأخلاقية النبيلة التي جاء بها.

ورغم أن القيمة الطبقيّة خلاف القيمة الإسلامية في أن الناس سواسية كأسنان المشط، إلا أن كتب إدارة شؤون الحكم تناقلتها مثلاً كتاب التاج المنسوب للجاحظ⁶²، وكتاب الخراج لقدامة بن جعفر⁶³.

رابعا: الفقيه والسلطان في الرؤية الفارسية:

اشتهرت العبارة التي ذكرها أردشير عن علاقة الدين بالملك، وتناسخت في كتب التراث السياسي الإسلامي كثيراً عند حديثهم عن أهمية الملك ودوره في حماية الدين، ونصها: "إن الملك والدين أخوان توأمان؛ لا قوام لأحدهما إلا بالآخر، وذلك أن الدين أسُّ الملك، والملك حارسه، فما لا أس له مهذوم، وما لا حافظ له ضائع، ولا بدّ للملك من أس ولا بد للدين من حارس"⁶⁴.

غير أن العبارة وصلت لنا مقتطعة لا تعبر عن الرؤية الفارسية للعلاقة بين الدين والملك، ورجل الدين ورجل الحكم فكان اقتباساً ناقصاً، بل إن رؤية أردشير تتمثل في توظيف الدين للملك، والحذر من رجال الدين، ومنافسة سلطتهم، ويتضح مقصده عند إكمال العبارة، فقد قال: "ليس أقوى على الإطاحة بالملك من الدين"، فهو يحذر هنا من سلطة

⁶⁰ إحسان عباس، عهد أردشير، ص 63.

⁶¹ المصدر نفسه، ص 64.

⁶² الجاحظ، التاج، ص 23.

⁶³ قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، بغداد: دار الرشيد للنشر، ط 01، 1981م، ص 478.

⁶⁴ وجدت العبارة في أمهات الكتب السياسية مثل: الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، وكتابه: درر السلوك في سياسة الملوك، وابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك، ابن مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، والقلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، والطبروسي: سراج الملوك، وابن عبد ربه: العقد الفريد، كما توجد في كتب الآداب والتفسير وغيرها من التراث الإسلامي.

الدين كما يحذر أبناءه من انتقال هذه السلطة إلى طبقة العوام من غير طبقة الحكام، فيهتم العوام بالدين دراسة وممارسة فيحصل التَّقْوِي به، فيقول: "رأس ما أخافه عليكم مبادرة السفلة إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقه فيه"، فتحدث كما سماها **رياسات مستترة** أي ذات نفوذ وسلطة لأصحابها وأنه "لن يجتمع رئيس في الدين مُسير، ورئيس في الملك معن"⁶⁵، في إشارة لتنافس وتزاحم السلطات، وحال حدوث هذا، فسينزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، فدعى **للتأميم الملكي للدين**، ومزاحمة رجال الدين، والسبب هو نفوذ رجل الدين؛ لأن سلطته على الناس قلبية، وهذا ما يفقده الملك الذي سلطته على الناس جسميّة.

خامسا: العدل:

"العدل والملك أخوان، فالملك أس والعدل حارس" كما قال أردشير، والعدل قيمة مطلوبة في الأخلاق الكسروية، ولكن ليس من أجل ذاتها، ولا من أجل المظلومين، بل قيمة تطلب لأجل استقرار النظام، فيقول: "يجب أن يكون الملك فائض العدل، فإن العدل جماع الخير، وهو الحصن الحصين من زوال الملك" كما يقول: "لا عمارة إلا بعدل واحسان سياسة" وفي عهده أيضا: "لا يكون العمران حيث يجور السلطان، وسلطان عادل خير من مطر وابل، وسلطان غشوم خير من فتنة تدوم"⁶⁶

سادسا: الهدوء والتسليم للملك خير من فوضى المعارضة:

لقد بقيت حوادث الفتن من عهد سيدنا عثمان رضي الله عنه والفواتير الدموية لثورات آل البيت في سبيل استرداد الشرعية في مخيال الدولة الإسلامية والعقل السياسي، فوجد في أدبنا أردشير عبارات التسكين والتهديئة ودعوات تحمل الظلم، مثل قوله: "أسد خطوم خير من ملك ظلوم، وسلطان غشوم خير من فتنة تدوم"⁶⁷، وتناقلها الكتب السياسية بصياغات مختلفة، فقال الإمام الطرطوشي مثلاً: "إذا اختل أمر السلطان دخل الفساد على الجميع، ولو جعل ظلم السلطان حولا في كفة، كان هرج الناس ساعة اعظم".⁶⁸

سابعا: مشاهد الملك والبروتوكولات الكسروية:

من قيم الأبهة عند الملك التفرد وعدم مشاركة غيره في شيء ولو من طبقة ندمائه، حتى المسك والبخور، "فإن البهاء والأبهة في التفرد".⁶⁹

⁶⁵ ابن مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الأمم، تحقيق أبو القاسم إمامي، طهران: سيروش، ط: 02، 2000، ج 01، ص 126.

⁶⁶ إحسان عباس، عهد أردشير، ص 98.

⁶⁷ المرجع نفسه، ص 99.

⁶⁸ أبو بكر محمد الطرطوشي، سراج الملوك، ت: محمد فتحي أبو بكر، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994، ج 01، ص 200.

⁶⁹ الجاحظ، التاج، ص 44.

ويجب تحلي الملك بالقيم الفاضلة: فلا يخل ولا يكذب، ولا يغضب، ولا يلعب ويعبث، ولا يحسد، كما عليه أ لا يخاف، وأن لا يفشي أسرار للصغار من الأهل والخدم، وأن يقاوم الهوى، والحذر من أن يتخذ قراراته في ساعة زهو أو غضب... فهي قيم محمودة تخدم سلطته وبهاءه وبقاءه.⁷⁰

الخاتمة

تبين لنا من البحث أن حركة الترجمة عن الفارسية لم تكن حركة ثقافية عفوية أو معرفية، بل كانت إديولوجية سياسية، وخطاباً مستورداً لنشر قيم سياسية مكلية تخدم الطاعة والملك، وهذا النمط من الكتابة (أدب الكتاب والترسل والمنتخبات) وظيفته محددة لا تتجاوزها ولا تحيد عنها، وهي وظيفة التبرير والتسويق، وإضفاء الشرعية على الدولة الملكية والسلطانية، وتبرير قيامها، وهي ليست كتابة علمية فحسب، بل ثقافة سياسية، تنشئها المؤسسة الحاكمة وتبناها لخدمة مشروعها.

بشكل عام يرى الباحث أن فكر ومشروع الكتاب، وأصحاب الترسل، وما تبعهم من امتداد المدرسة يقوم على: تأسيس الدين على الملك، وحراسة أهل الدين من أن ينقلبوا على الملك، وتأميم الدين وإدارته من السلطة، وتوحيد الطاعة السياسية، وربط العدل بالعمارة، والمال والجنود من أجل مصلحة الملك ودوامه، وتقديس شخصية الملك، واعتبار الرعية بمقامات العبيد.

ويمكن تلخيص ملامح القيم السياسية التي تضمنتها الرؤية الفارسية الساسانية، ونكتشف مناقضتها للقيم السياسية الإسلامية التوحيدية والشورية في "أصول القيم الفارسية التالية: تأصيل الوثنية السياسية، استخدام الدين بدل خدمته، تسويق العسف والعنف السياسي، وترسيخ الطبقة الإجتماعية".⁷¹

ومنه فقد كان في حركة الترجمة فائدة عملية عظيمة لبنية الدولة، وضرر عظيم لحق بالقيم السياسية الإسلامية التي اضطبغت بالروح الكسروية وما صاحبها من وثنية سياسية.

يوصي البحث على أهمية محاصرة النصوص الداعية للطاعة السياسية والقيم الاستبدادية الملكية داخل سياقها السياسي، ومنع تناسخها في الكتابات السياسية الجديدة، أو تسليها للرؤية الفقهية المعاصرة، أو عدم توالدها مرة أخرى، وهذا من خلال تحليلها وكشف حيثيات نشوئها، وقراءة واقعها وظروف تطورها، مع أن الباحث كمال عبد اللطيف يرى أن هذه الآداب لا تزال حاضرة بقوة في قاموس الكتابة السياسية المعاصرة، وما زالت تؤدي الوظيفة نفسها، وأن هذا الأمر يقتضي التفكير في المبررات والأسباب التي لا زالت تمنح هذه اللغة جواز الاستمرار.⁷²

70 إحسان عباس، عهد أردشير، ص 74-77.

71 الشنقيطي، الأزمة الدستورية، ص 377.

72 كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 222.

ولا يقصد الباحث هنا بالاستمرار حضور النمط نفسه من الكتابة، بل حضور المفاهيم والروح التي كانت وراء إنتاج هذه القيم، هذه الاستمرارية التي تجدد مبررات وجودها في طبيعة السلطة السائدة نفسها القائمة في أغلبها على القهر والاستبداد، ومنه وجب نقد تراث هذا الخطاب السياسي ضمن نقدنا للمؤسسة الحاكمة وتجلياتها، فهذا الخطاب هو مظهر ونتيجة، وقد انتقلنا اليوم من "دولة السلطان" إلى "سلطان الدولة".

المصادر والمراجع

- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ت: نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1995.
- ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، **الفخري في الآداب السلطانية**، دار المعارف، القاهرة، 1945.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، **الفهرست**، بيروت: دار المعرفة، ط02، 1997.
- ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: مكتب المطبوعات الجامعية.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مراجعة سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، ط1981، 01.
- ابن عبد ربه الأندلسي، **العقد الفريد**، تحقيق مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.
- ابن قتيبة، أبو محمد الدينوري، **عيون الأخبار**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ.
- ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، تحقيق محمد دالي، بيروت: مؤسسة الرسالة، دت.
- ابن مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب، **تجارب الأمم وتعاقب الأمم**، تحقيق أبو القاسم إمامي، طهران: سيروش، ط:02، 2000.
- إحسان عباس في تحقيقه لعهد أردشير، بيروت: دار الصادر، 1967.
- أمين، أحمد، **ضحى الإسلام**، مصر، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دت.
- بطروشفسكي، إيليا، **الإسلام في إيران منذ الهجرة إلى القرن التاسع الهجري**، ترجمة: محمد السباعي، القاهرة: دون ذكر الناشر، 2005.
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، **فتوح البلدان**، بيروت: دار هلال، 1988ز.
- بويدي، حسن، **مركزية عهد أردشير في الفكر السياسي الإسلامي**، (مقال)، مجلة المعارف والبحوث والدراسات التاريخية، العدد 02، المجلد 07، أكتوبر 2021م .
- الغالي، أبو منصور، **غور أخبار ملوك فارس وسيرهم**، باريس: المطبعة الوطنية، 1900.
- الجايري، محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية لنظم القيم في الثقافة العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2001.
- الجايري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط04، 2000 .
- الجاحظ، عمرو بن بحر، **التاج في أخلاق الملوك**، (منسوب له)، ت: أحمد زكي باشا، القاهرة: المطبعة الأميرية، دت.
- الجندي، عبد الحميد، **ابن قتيبة- العالم الناقد الأديب-**، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف.
- حسين، طه، **من حديث الشعر والنثر**، القاهرة: دار المعارف، دت.
- حزرة، عبد اللطيف، **ابن المقفع**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط03.
- السنوسي، سيرين، **مفهوم «التدبير» في أولى كتب الآداب السلطانية العربية**، ترجمة: محمد الحاج سالم، نشر مركز غنوص للبحوث والدراسات، 2021.
- السيد، رضوان، **الأمة الجماعة السلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، بيروت: جداول للطباعة والنشر، ط05، 2011.
- الشفيعي، محمد المختار، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية**، الدوحة: منتدى العلاقات العربية الدولية، ط02، 2018.
- الطرطوشي، أبو بكر محمد، **سراج الملوك**، ت: محمد فتحي أبو بكر، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994.
- عباس، إحسان، **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله**، دار الشروق: 1988.
- عبد اللطيف، منال، **تشرح أصول الاستبداد- قراءة في نظام الآداب السلطانية**، بيروت: دار الطليعة، ط01، 1999.
- عبد اللطيف، كمال، **في الاستبداد: بحث في التراث الإسلامي**، بيروت: منتدى المعارف، 2011.

- العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط10، 2014.
- علام، عز الدين، النصيحة السياسية- دراسة مقارنة بين آداب الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط01، 2014.
- فروخ، عمر، الرسائل والمقامات-عبد الحميد الكاتب، بديع الزمان، الحريري، بيروت: مكتبة منيمنة، ط:02، 2000.
- قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، بغداد: دار الرشيد للنشر، ط01، 1981م.
- كرد، محمد علي، الإسلام والحضارة العربية، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دت.
- الماوردي، أبو الحسن، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق محي هلال سرحان وحسن الساعاتي، بيروت: دار النهضة العربية، 1981.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، التنبيه والإشراف، القاهرة: دار الصاوي، د ت.
- النقار، محمود، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي الجويني نموذجاً، (رسالة دكتوراه)، جامعة نجم الدين أربكان قونيا، تركيا، 2021م.

Bibliography

- Varol, Bahauddin. "el-İmâme ve's-Siyâse" İsimli Eserin Müellifi İbn Kuteybe Midir ?". *İslami Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2003).
- Varol, Hüseyin. "İbnu Kuteybe ve Eserleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Ocak 1986).
- Yazıcı, Hüseyin. "İbn Kuteybe", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).
- Durmuş İsmail. "Uyûnü'l-Ahbâr", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

