الوحدة والتنوّع في تاريخ المسلمين*

عماد الدين خليل**

-1-

تنطوي الخبرة التاريخية للإسلام على واحدة من أكثر الصيغ مرونة في التاريخ البشري بصدد قانون الوحدة والتنوع، أو ظاهرة التعددية في سياقاتها المختلفة.

إن الجدل، أو الحوار بين التصور الإسلامي والتاريخ أمر مؤكدو ليس بصيغة مثلثين تناظرت زواياهما، ولكن بصيغة أخذ وعطاء جعلت الخبرة التاريخية تعكس، بشكل أو بآخر، ثوابت ومفردات التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان وقوانين الحركة التاريخية.

ما الذي أرادت التأسيسات القرآنية أن تقول في هذا المجال، فانعكس بالتالي في نسيج الفعل التاريخي؟

إن الوحدة والتعددية أو التنوع قائمان في صميم العلاقات البشرية وإنهما وجهان لعملة واحدة إذا صحّ التعبير، والوحدة في وجوهها كافة لا تنفي التنوع، كما أنه بدوره لا ينفي الوحدة. إنهما يتداخلان ويتوازيان، ويؤثر أحدهما في الآخر، بل قد يرفده بعناصر القوة والخصب والنماء. قد تحدث حالات تقاطع تقود أحياناً إلى النفي والتعارض، لكن الخط الأكثر عمقاً وامتداداً هو أن التجربة البشرية منذ لحظات تشكلها الأولى وحتى يقوم الحساب إنما هي تجربة تتعدد فيها الانتماءات وتتغير العلاقات وتتنوع القناعات. وإن هذا التغاير في حدوده المعقولة، ومن خلال تعامله مع الثوابت التوحيدية، هو الذي يمنح التاريخ البشري ليس فقط تفرده وخصوصيته وإنما قدرته على الفعل والصيرورة.

في المنظور القرآني يبدو التنوع مستقطباً عبر مجراه الطويل بكلمتي الإيمان والكفر، أو الحق والباطل، ترفده جداول وأنهار متشابكة تجيء من هذا الصوب أو ذاك، ومن خلال هذا التغاير تتحرك مياه التاريخ فلا تركد ولا تأسن وتحفظ بهذا قدرتها على التدفق والنقاء.

---

* قدم هذا البحث في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرفية في العالم العربي، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993م.

** دكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة عين شمس بالقاهرة، 1388هـ/ 1968م، أستاذ في كلية التربية بجامعة الموصل (العراق)، ومدير للمتحف الحضاري بالموصل.

إن الإرادة الحرة والاختبار المفتوح اللذين منحا للإنسان فرداً وجماعة، للانتماء إلى هذا المذهب أو ذاك، يقودان بالضرورة إلى عدم توحد البشرية وتحولها إلى معسكر واحد أو أرقام في جداول رياضية صماء. إن قيمة الحياة الدنيا وصيرورتها المبدعة تكمن في هذا التغاير، وإن حكمة الله سبحانه شاءت –حتى بالنسبة للكتلة أو المعسكر الواحد– أن تشهد انقساماً وتغيراً وتنوعًا وصراعاً.

والقرآن الكريم يحدثنا عن هذا التغاير في أكثر من صورة، ووفق أشد الصيغ واقعية ووضوحاً: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (المائدة:48)، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: 118)، ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة:253).[1]

بل القرآن انطلاقا من منظور الواقعي لحركة التاريخ البشري يبين في أكثر من موضع أن (الأكثاريات) البشرية تقف دائمًا بمواجهة الحق الذي لا تنتمي إليه إلا القلة الطليعية الرائدة، نظرًا لما يتطلب الانتماء من جهد وتضحية وعطاء لا يحتملها الكثيرون: ﴿بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ (المؤمنون:70).

وكثرا ما يكون اختلاف الألسنة و الألوان الذي يعقبه تغاير الثقافات وتعدد الأعراق، أحد العوامل الأساسية التي تكمن وراء التنوع التاريخي الذي هو بحد ذاته صيغة من صيغ الإبداع الإلهي في العالم: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ (الروم:20)، ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ (الروم:22).

أما عن الهدف من وراء هذا التغاير، فإن القرآن يجيب: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: 251)، ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ

[1] وانظر: سورة الشورى: الآية 8 والمائدة: الآية 48 ويونس: الآيتين 19، 99 والنحل: الآية 93 والحج: الآية 67 والبقرة الآية 213.

اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ * الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: 40-41).

تلك هي الأمور الأساسية، إن هذا التغاير والتدافع المركز في جبلة بني أدم يقود إلى (تحريك) الحياة نحو الأحسن، وتخطي مواقع الركود والسكون والفساد ومنح القدرة للقوى الإنسانية الراشدة كي تشد عزائمها قبالة التحديات، وأن تسعى لتحقيق المجتمع المؤمن الذي ينفذ أمر الله وكلمته في العالم.

وثمة آيات أخرى تبين لنا كيف أن التغاير الذي يعقب تدافعًا وصراعًا إنما هو ميدان حيوي للكشف عن مواقف الجماعة البشرية والتعرف على أصالة المؤمنين.ففي جحيم القتال وعلى وهجه المضيء يتضح الذهب من التراب، ويتميز الطيب من الخبيث وتتحول (التجربة) إلى منخال كبير يسقط، وهو يتحرك يمينًا وشمالاً، كل الضعفة والمنافقين والعاجزين والمترددين في مواصلة الحركة وصوب المصير المرسوم: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ (محمد:31)، ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (لأنفال:37).[2]

وما أكثر ما يتساءل عن الحكمة من القاتل والقصد من سفك الدم البشري، وما أكثر ما تخيل الفلاسفة والمفكرون عالمًا لا يشهد قتالاً ولا تسفك في ساحاته الدماء، ولكن هيهات ما دامت المسألة مرتبطة في جذورها بالوجود البشري المتغاير، المتنوع، وما يزال الصراع أمرًا لا مفر منه إذا ما أريد للحياة الإنسانية أن تتحرك وتتقدم وتتجاوز مواقع السكون والفساد: (كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم، وعسى أن تحبّوا شيئًا وهو شرٌّ لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون) (البقرة:216). إلا أن القرآن –وهو يتحدث عن الصراع الناجم عن التغاير البشري في المذاهب والأجناس واللغات والبيئات الجغرافية– لا يقصر المسألة على التقاتل والتدافع، إنما يمدها إلى ساحة أوسع، ويعطي للتغاير البشري آفاقًا بعيدة المدى، تبدأ بإشهار السلاح وتمتد لكي تصل إلى الموقف الأكثر إيجابية الذي يجعل هذا التغاير سببًا لعلاقات إنسانية متبادلة بين الأمم والأقوام والشعوب تسعى للتقارب والتعاون، مع بقاء كل منها على مذهب أو جنسه أو لونه أو لغته أو بيئته الجغرافية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات:13)

---

[2] انظر كذلك: سورة التوبة: الآية 16، والعنكبوت: الآيتين 2-3، ومحمد: الآية4.

وعندما تطرح قضية التعددية في واقعنا الحديث على بساط البحث، فإنها ستثير العديد من الأسئلة قد يأخذ بعضها طابع التحدي الذي يتطلب استجابة ما وينتظر جوابًا مقنعًا، وقد يبرز من بين هذه سؤالان أساسيان، يمضي أحدهما صوب المستقبل لكي يتابع طبيعة المتغيرات التي يمكن أن تتمخض عن أية محاولة جادة تدخل في حوار فعال مع ظاهرة التنوع أو التعددية في الحياة العربية الإسلامية، ويمضى ثانيهما عائدًا باتجاه الماضي موغلاً فيه حتى الجذور، لكي يتفحص حجم المحاولة على مستوى التاريخ، ولكي يضع يديه على مصداقيتها المحققة في الزمان والمكان، ويؤشر بالتالي على فاعلية وخصوصيات التعامل الإسلامي مع الظاهر على مستويي النوع والعدد.

وبالتأكيد فإن القضية لا تتخلق في الفراغ، كما أنها إذا استندت فحسب على أصولها العقدية التصورية بعيدا عن تماسها مع الواقع، وقدرتها على إعادة تشكيله، فإنها قد لا تمنح –بالنسبة لفئة من الناس– القناعات المتوخاة.

بعبارة أخرى إننا إذا قدرنا على وضع أيدينا على مجموع الوقائع التي شهدها التاريخ في هذا السياق، بعد إضافة المؤثرات الإسلامية على الظاهر، إذا قدرنا على تحديد النتائج المتميزة التي تمخضت عن هذا التقابل بين العقيدة والتاريخ، فإننا سنعطي القضية المزيد من المسوغات وسنمنحها عمقا تاريخيا واقعيا يعد واحدة من الفرص الأساسية في اختبار الأفكار والعقائد والتصورات وفي امتحان المحاولات التي تسعى إلى تشكيل المستقبل المنظور على هديها.

إن البعد التاريخي لأية دعوى سيظل مطلبا لاختبار مصداقيتها جنبا إلى جنب مع البعد التصوري، ومدى ما يملكه من شمولية وتماسك وقدرة على الاستمرار بموازاة المطالب الإنسانية وتحديات التاريخ.

ولطالما درسنا التاريخ الإسلامي أو درّسناه وفق منطلقات خاطئة متعمدة حينًا، وغير متعمدة أحيانا، ولكن النتيجة كانت في معظم الأحيان تعميق الخندق بين طرفي القضية، وكأن ليس هناك تأثير ذو فاعلية عالية يلتقي فيه التصور مع الواقع لكي يعيد بناءه أو تشكيله، أو لكي يجري في تركيبه . على الأقل . تغييرًا من نوع ما يعبر في نهاية الأمر ليس فقط عن رغبة هذا الدين في إعادة صياغة العالم وفق منظور ومقولاته ولكن – أيضًا– عن قدرته على تحقيق هذا الهدف العزيز.

ومنذ بداية تشكله الأولي وحتى العصر الحديث، تضمن مجرى التاريخ الإسلامي خبرات وحدوية غنية متواصلة تجعل المرء يميل إلى الاعتقاد بأن التوجه الوحدوي للأمة الإسلامية، على مستويي القواعد والقيادات ليس مجرد خصيصة من خصائصها بل هو محرك أساسي لمساحة واسعة من تحققها التاريخي.

لكن هذا ليس سوى أحد وجهي الظاهرة أو الحالة التاريخية، وإن كان هو الوجه الأكثر ثقلا وامتدادًا، فهناك بموازاته، بل في نسيجه، تعددية من نوع ما.. تنوع هنا وهناك، في السياسة وفي الاجتماع، وفي الثقافة، وفي الفكر والمذهب، بل حتى في الدين (لنتذكر مثلا أحادية الماركسية ومصادرتها للفكر الآخر وعقيدته ودينه. لنتذكر أيضا محاولة الكاثوليكية الأسبانية المسيّسة على يد فرديناند وإيزابيلا ورجال الدين، تلك التي ألغت أمة كاملة من الحساب، لنتذكر هذا قبالة تنوع النسيج الديني في معظم مساحات التاريخ الإسلامي، حيث أتيح للنصراني واليهودي، والمجوسي والصابئي والبوذي والهندوسي... إلى آخره، أن يعبّر عن نفسه وأن يقول كل ما يريد أن يقوله، وأن يمتلك مقومات الديمومة والبقاء والامتداد في بيئة إسلامية لم تمارس في الأعم الأغلب أية مصادرة أو قسر أو نفي لعقائد الآخرين).

ولكن –أيضا– وبمتابعة متأنية للتعددية أو التنوع في خبرتنا التاريخية، فإننا سنجد كيف أنها تتناغم –أحيانا– مع التوجه الوحدوي بل قد ترفده وتدعمه وتغذيه جنبا إلى جنب مع حالات الانشقاق والتضاد والتنافر التي شكلتها بعض الصيغ التعددية المتطرفة في موقفها إلى حد الخصومة والعزلة والانغلاق، بل ربما الإفساد والتخريب.

لنتابع بالإيجاز المطلوب ثنائية العام والخاص هذه في تاريخنا أو الوحدة والتنوع، في محاولة للامساك ببعض خيوطها على الأقل منذ لحظات الرسالة يبدو بوضوح ذلك التدرج المرسوم من الخاص إلى العام.. الإنسان والدولة والأمة، حيث يغدو التوحد هدفًا عقديًا وسياسيًا وتشريعيًا.[3]

أما في العصر الراشدي فقد شهد التوجه الوحدوي للأمة الناشئة تحركًا على مستويين تمثل أولهما في التحدي الحاسم للردة والتمزق، والتفوق عليهما رغم ضراوتهما إزاء انحسار القدرات السياسية والعسكرية للدولة

[3] انظر بالتفصيل، عماد الدين خليل: تحليل للتاريخ الإسلامي: إطار عام، الدوحة: دار الثقافة، 1190م، ص9-12.

الإسلامية، وتمثل ثانيهما في حركة الفتوحات الشاملة التي استهدفت تكوين الوحدة الإسلامية العالمية وتمكنت –بالفعل– من تحقيقها فيما لم يشهد التاريخ مثيلا له في كثافة معطياته واختزاله الزمني.

وكما كانت حركة الردة حالة عارضة طارئة باتجاه التمزق، ما لبث القيادة الراشدة أن طوتها لكي تواصل الطريق صوب العالمية، فإن الفتنة التي شهدتها دولة الإسلام في أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه قدمت نموذجًا لحالة اعتراضية أخرى، مارست فيها (القبيلة) تأثيرًا ملحوظًا، و كادت أن تلحق بوحدة المسلمين أذى كبيرًا، ثم ما لبث أن طويت فيما سمي بعام الجماعة (41هـ) وهي تسمية تحمل دلالاتها ولا ريب، حيث أتيح للقيادة الأموية –بغض النظر عن الجدل حول مسألة الحكم أو الشرعية– أن توحد الأمة، وأن تمضي خطوات أخرى باتجاه توحيد العالم تحت ضلال الإسلام ثم جاءت العصور التالية لكي تشهد صيغًا متنوعة للممارسة الوحدوية يمكن تصنيفها وفق السياق الأساسية الآتية:

أولا: مجابهة محاولات الانشقاق والتفكك (التحديات الداخلية).

ثانيا: الدفاع عن وحدة الأرض الإسلامية (التحديات الخارجية).

ثالثا: ظهور التنوع في القيادات السياسية والإقليمية وتأكده مع الحفاظ على الوحدة في الأسس والأهداف والملامح العامة.

وإذا كان السياقان الأولان واضحين إلى حد كبير في توجهاتهما الوحدوية فضلا عن أنهما قيل فيهما الكثير، فإن من الضروري أن نقف لحظات عند السياق الثالث لتبيين طبيعة العلاقة بين الثوابت الوحدوية وبين التنوع والتغاير الذي قد يتحرك في إطار هذه الثوابت، وقد يخرج عنها –بدرجة أو أخرى– إلى حالة من التفكك الذي يندفع باتجاه التشرذم العرقي حينا، أو التعبير عن طموح فردي أو سلالي حينا آخر.

وفي الحالتين كانت الظاهرة تتحرك بشكل عام مضاد لوحدة الأمة والدولة، وتضع الخلافة (الأم) أمام الأمر الواقع، فتقر بقبولها حينا فيما يصطلح عليه الفقهاء بـ(إمارة السوء)، أو تعلن الحرب عليها حينا آخر. وثمة حالة ثالثة كانت الخلافة تستبق فيها المتغيرات التاريخية الضاغطة فتسارع في تصميم أو قبول (الكيان الإقليمي الذي يعينها على مجابهة هذه المتغيرات أو التخفيف من نتائجها، ويكون (لها) بدلاً من أن يكون (عليها) كما كان الحال –على سبيل المثال– في تجربتي الطاهريين في إيران والأغالبة في تونس.

ولقد انطوت التعددية السياسية في تاريخ الإسلام على لإيجاب والسلب معاً، ذلك أن التفكك –ابتداءً– ظاهرة تتعارض مع التوجهات الوحدوية التي سهر الإسلام وقياداته السياسية على صياغتها وحمايتها، بل إنها قد تندفع –كما ألمحنا– باتجاه التشرذم العرقي أو السلالي، وقد تعبر عن طموح فردي، هذا فضلاً عن أنها فتحت الطريق لخصوم الأمة لكي يدلوا بدلوهم ويقيموا دولهم وكياناتهم السياسية التي رفعت سيف المذهب أو القوة في مواجهة قناعات الأمة وثوابتها العقدية والسياسية (كما هو الحال في بعض التجارب الإسماعيلية والباطنية).

ولكن هذا كله ليس الوجه الوحيد للظاهرة، فهناك الوجه الآخر الذي ينطوي على معطيات إيجابية، بدءاً من قبول الخلافة والأمة للتعددية في بعض الأحيان وعدم رفضها أو إعلان الحرب عليها، وانتهاءً بالجهد العقدي والسياسي الذي نفذه العديد من الكيانات الإقليمية لصالح الأهداف العامة للأمة والخلافة، دفاعاً عن دار الإسلام، وبشراً للعقيدة خارج الأرض الإسلامية، أو تأكيداً لحيثياتها في مواجهة الخصوم في الداخل. هذا فضلاً عن إثراء حضارة الإسلام بمفردات خصبة في هذا السياق أو ذاك.

ويصعب على المرء أن يخضع الحركة التاريخية للقياس بالمسطرة والفرجال، وبالتالي فإننا لا نستطيع أن نصدر حكماً آحادي الرؤية على التنوع أو التعددية السياسية في تاريخنا، فهي قد تضمنت –كما رأينا – السلب والإيجاب معاً فلم تكن شراً كلها، كما أنها لم تبلغ الحالة الإيجابية التي تختار فيها الجماعة – في إطار الثوابت الإسلامية بطبيعة الحال – (تنظيمها) لحياتها بما يضمن حقوقها وحرياتها في الرأي والتعبير والاجتماع والمشاركة في تقرير السياسة على قدم المساواة مع غيرها، مهما كان حجمها، مع التزامها – مرة أخرى – بالواجبات التي يفرضها عليها انتماؤها الأمة الواحدة.

وعلى الرغم من ذلك فإن بمقدور المرء أن يلحظ كيف أن التعددية السياسية في تاريخنا لم تبلغ إلا في حالات استثنائية لا يقاس عليها أن تدخل عنق الزجاجة أو تصل إلى الطرق المسدودة، فتكشف عن وجه عرقي يميل إلى اعتزال قضايا الأمة أو ربما إعلان الحرب عليها، فيما يضعه في خط التشرذم القطري الذي عانت منه أمتنا ولا تزال في أعقاب الصدمة الاستعمارية وقبول فكر الغالب، هذا التشرذم الذي انزلق في بعض الحالات صوب _الشوفينية) العدوانية التي دمرت على الأمة ثوابتها، وساقتها إلى توجيه قدراتها ضد بعضها داخل

إطار دار الإسلام، بدلاً من أن تكون موجهة صوب الخارج صوب (دار الحرب) كما كان الحال في مساحات واسعة من تاريخنا.

ومهما يكن من أمر، فإن التمزق الذي أصاب جسد الأمة الإسلامية بعد مرور عقود فحسب على نجاح العباسيين في إقامة خلافتهم، وظهور عدد من الإمارات و(الكيانات) المستقلة في أنحاء شتى من عالم الإسلام، رغم أنه يعد بحد ذاته ظاهرة سلبية، إلا أن الأمة الإسلامية بما كانت تنطوي عليه من حيوية، وما تملكه من رؤية مشتركة للمسير والمصير قدرت على امتصاص الصدمة إلى حد كبير، وتحويلها إلى حركة إيجابية في مجلات العقيدة والسياسة والحضارة. ولن يغيب عن البال هنا أن القيادات المحلية الشابة نفسها – بغض النظر عن مطامحها الخاصة – كانت تتجاوب مع هذا التوجه بل تقوده وتنميه، في وقت أخذت الخلافة الأم تعاني بمرور الزمن من المرض والشيخوخة والإعياء أو الغياب المكاني فيما لم يتح لها أن تقوم بالاستجابة الفاعلة للتحديات.

بل إن بعض هذه القيادات اجتهد في تصميم التنظيمات (الجهادية) القديرة على الاستجابة لمطالب اللحظة التاريخية فيما كان غائباً عن ممارسات الخلافة الأم. هذا إلى أن التنوع السياسي تمخض عن المزيد من التنافس الثقافي والفكري بين إمارات المسلمين ومنح فرصاً جديدة لصيرورة الحضارة الإسلامية.

فلو أن (تمزقاً) كهذا شهده عالم الإسلام في تاريخه المبكر أصاب أمة منحلة لقادها إلى الهلاك، ولكنه إذ جاء والمسلمون يملكون دوافع الصيرورة وقيم البقاء بقوة العقيدة وبأهدافها المشتركة، فإنه حقق نتائج طيبة أغنت معطيات الوحدة وثوابتها في تاريخ المسلمين. وهكذا مارس الأدارسة (375-172هـ) دورهم في المغرب في مد الإسلام إلى قلب القارة الأفريقية عبر مسالكها الشمالية الغربية، وكانوا أول من مهد الطريق للنشاط الواسع الذي نفذه الدعاة إلى الإسلام هناك. وهكذا مارس الأغالبة في تونس (296-184هـ) دورهم في صد خطر البيزنطيين عن السواحل الأفريقية، وفي تحويل موقف الدفاع الذي اتخذته هذه المنطقة إلى هجوم استمر عقوداً طويلة واستطاع أن يُجليَ القوات البيزنطية إلى داخل القارة الأوربية وأن يكتسح جزرهم في البحر المتوسط الذي ما لبث أن أصبح بحيرة إسلامية نشأت في جزرها ومرافئها حضارة خصبة كانت واحدة من الجسور التي انتقلت عليها حضارة الإسلام إلى الغرب. وهكذا مارس الطولونيون في مصر والشام (257-292هـ) دورهم في إيقاف محاولات البيزنطيين الارتدادية صوب بلاد الشام.

وكذلك مارس الحمدانيون في حلب (317-394) دورهم المعروف في صد تلك المحاولات، وهي على أعنف ما تكون، وكسر حدتها. وهكذا مارس السامانيون فيما وراء النهر _251-389هـ) والغوريون من بعدهم (543-612هـ) في شمال الهند، إزاء الهنود والأفغان الوثنيين، الدور نفسه الذي نفذه رفاقهم السامانيون —من قبل— إزاء الأتراك. وهكذا —أيضاً— ظهرت ولتا المرابطين (448-541هـ) والموحدين (524-667هـ) في المغرب، لكي تعيد للجهاد الإسلامي حيويته وفاعليته، ولكي تنشئ التنظيم الذي يكفل تحقيق هذا الهدف، ولكي تتحرك تنظيماتهم —تلك— للدفاع -في الوقت المناسب- عن مقدرات الإسلام والمسلمين التي أصابها التفكك في الساحة الأندلسية التي كانت القوى النصرانية تهددها بالفناء. ثم إذا ما التفتنا إلى الدويلات التي قامت —في العصر السلجوقي- في الجزيرة الفراتية والشام والأناضول، وجدناها تتولى قيادة حركة المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي وبخاصة في حملته الأولى (485-541هـ).

إن حضارة الإسلام وتاريخ عموماً —كما لا حظ كثير من المؤرخين والمستشرقين- حضارة (الوحدة والتنوع)، ولقد انعكس ذلك على ظاهرة نشوء الدويلات والكيانات الإقليمية في عالم الإسلام، فصرنا نجد تنوعاً في التشكيلات السياسية التي انشقت عن جسد الدولة، ونجد في الوقت نفسه وحدة وتجانساً وتكاملاً في العطاء الحضاري، وفي الأساليب والأهداف الكبرى. وفيما عدا حالات محدودة شاذة عن القاعدة الشاملة —حالات ظهر فيها عدد من الدويلات تبنّت مبادئ وعقائد باطنية وشعوبية ذات جذور غريبة عن عقيدة الإسلام وتصوراته وقيمه، ومارست قواها الذاتية لا في الدفاع عن أرض الإسلام وعقيدته ووحدة مدراته، وإنما ضدها (كما فعلت دولة قرامطة البحرين على سبيل المثال)، بل إن بعضها (كالدولة البكية في أذربيجان) سعت إلى عقد محالفات ومواثيق مع الأعداء الخارجين المتربصين على الحدود... فيما عدا هذه الحالات فإن معظم التشكيلات السياسية التي شهدها عالم الإسلام، شاركت حسب قدراتها وطاقاتها في خدمة وحدة هذا العالم عقدياً وسياسياً وحضارياً، ولن تغني الأمثلة الموجزة هنا عن واقع تاريخنا نفسه.[4]

إن حضارة الإسلام إذ تقوم على قاسم مشترك من الأسس والثوابت والخطوط العريضة، بغض النظر عن موقع الفعالية الحضارية في الزمان والمكان، وعن نمطها وتخصصها، فإنها تنطوي —في الوقت نفسه- على حشد من الوحدات العريضة، بغض النظر عن موقع الفعالية الحضارية في الزمان والمكان، وعن نمطها

---

[4] انظر بالتفصيل، عماد الدين خليل: المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي: عصر ولاة السلاجقة في الموصل، الرياض: متبة المعارف، 1981م، ص6-11.

وتخصصها، فإنها تنطوي –في الوقت نفسه– على حشد من الوحدات المتنوعة بين بيئة ثقافية وأخرى في إطار عالم الإسلام نفسه، بحكم التراكمات التاريخية التي تمن خصوصيات معينة لكل بيئة، تجعلها تتغاير وتتنوع فيما بينها في صنوف من الممارسات والمفردات الثقافية.

إنها جدلية التوافق بين الخاص والعام، أو ما يمكن عدُّه أممية إسلامية تعترف بالتمايز بين الجماعات والشعوب والأمم، وهي محاولة تختلف في أساسها عن الأممية الماركسية التي سعت، ابتداء وبحكم قوانين التنظير الصارمة، إلى إلغاء التنوع، ومصادرته، وإلى تحقيق وحدة قسرية ما لبثت أن تأكد زيفها وعدم قدرتها على التحقق تاريخياً، وبمجرد إلقاء نظرة على خارطة الاتحاد السوفيتي حتى قبل حركة (البيروسترويكا)، والرفض المتصاعد الذي جوبهت به الأممية الماركسية من قبل الجماعات والأقوام والشعوب التي تنتمي إلى بيئات ثقافية متنوعة،[5] ومقارنة هذا بما شهده التاريخ الإسلامي من تبلور كيانات ثقافية إقليمية متغايرة في إطار وحدة الثقافة الإسلامية وثوابتها وأسسها الواحدة وأهدافها المشتركة، يتبين مدى مصداقية المعالجة الإسلامية وواقعيتها في التعامل مع هذه الثنائية كواحدة من حشود الثنائيات التي عولجت بالقدرة نفسها من الانفتاح في الرؤية والمرونة في العمل.

لقد شهد عالم الإسلام –بموازنة التنوع السياسي– أنشطة معرفية متمايزة وثقافات شتى على مستوى الأعراق التي صاغتها: عربية وتركية وفارسية وصينية ومغولية وبربرية وأسبانية وزنجية وكردية وأفغانية وسلافية... إلى آخره. كما شهدت أنماطاً ثقافية على مستوى البيئات والأقاليم: عراقية وشامية ومصرية وسودانية ومغربية وأسبانية وبحر متوسطية وإفريقية وأوربية شرقية وإيرانية وتركية وتركستانية وصينية وهندية... إلى آخره. وتؤكد ذاتها، بالعادات والتقاليد، مروراً بصيغ النشاط الفكري والثقافي بأنماطه المختلفة. ولم يقل أحد إن في هذا خروجاً عن مطالب الإسلام التوحيدية كما أن أحداً لم يسع إلى مصادرة حرية التغاير هذه. وفي المقابل فإن أياً من هذه المتغيرات لم يتحول –إلا في حالات شاذة– إلى أداة مضادة لهدم التوجهات الوحدوية الأساسية لهذا الدين.

[5] انظر: هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ترجمة هنري عبودي، بيروت: دار الطليعة، 1979م، الفصلين الأخيرين.

هذا على مستوى الإطارات السياسية والثقافية على الرغم من صعوبة الفصل بين أقطاب الفاعلية التاريخية. فإذا ما جئنا إلى القاعدة، أو الإطار الاجتماعي لمتابعة الخبرة الاجتماعية في سياقي الوحدة والتنوع، فإن بمقدور المرء أن يلحظ –فضلاً عن المشاركة الفاعلة في الإطارات السابقة– مؤشرات أخرى تغذي كلا السياقين فيتناغمان حيناً، ويرتطمان ويتناقضان حيناً آخر.

وقبل البدء بمحاولة لاختبار بعض أنماط التوافق أو الصراع في نسيج الحياة الاجتماعية، فإن من الضروري التأشير على الممارسات التي ظلت ولا تزال تؤكد التوجه الوحدوي للمجتمعات الإسلامية في مستوياته كافة: النيّة، والممارسة، والتحقق التاريخي، والمصير.

ولن يتسع المجال للدخول في التفاصيل، ومن ثم فلا مشاحة في الاكتفاء بالتأشير، فهناك:

أولاً: الممارسات التعبدية بدءاً من التوحيد كمفهوم عقدي جوهري وانتهاءً بالفرائض الشعائرية صلاةً وصياماً وزكاةً وحجاً، ما جعل المجتمعات الإسلامية، على تغاير الحالات السياسية والثقافية، أمة واحدة، تتوجه بالعبادة لله الواحد سبحانه وتعالى، وتمارس شعائر واحدة، وتتوجه صوب قبلة واحدة.

ثانياً: الممارسات الثقافية التي تبلورت في نسيجها هموم المسلمين بوصفهم أمة واحدة ورغبتهم في الكشف والتفوق، وفي التعبير عن الذات الإسلامية في سائر الأنشطة المعرفية.

ثالثا: الممارسات الاجتماعية حيث تبدو المعاملات المتوحدة في ظل شريعة الإسلام وتعاليمها، وآداب السلوك المتناظرة، ومفردات الحياة اليومية المرسومة، والمصاهرات الحرة، والأسفار التي لا تعترضها أية إجراءات حدودية، بل إن القدرة على الحركة من أقصى عالم الإسلام إلى أقصاه، كانت هي القاعدة التي تبدو إزاءها صيغ المنع والعرقلة مجرد حالات استثنائية محدودة... هذه كلها، وغيرها كثير، مارس على المستوى الاجتماعي، دوراً فاعلاً في توحيد المجتمع الإسلامي وتحجيم كل ما من شأنه أن يلحق بنسيجه تمزقاً أو عزلاً.

رابعاً: الممارسات السياسية –العسكرية– حيث كانت (الثورة) لمجابهة السلطات الباغية في الداخل، والجهاد لمجابهة التحديات المضادة في الخارج تجعل المسلمين أمة واحدة، أو مجتمعاً متوحداً كان يجد في الدافع الإيماني، في أغلب الحالات، محركه الأساس، ولطالما امتلكت ردود أفعاله تجاه التحديات، الأسبقية على رد فعل

السلطة، وحققت بالتالي نتائج ذات قيمة تاريخية بالغة ساعدت –بدورها– على تعزيز قيم الوحدة بين المسلمين.

–5–

والآن فإن لنا أن نتابع نمطين فحسب في سياق التغاير أو التعددية الاجتماعية، يمثل أولهما وهو (المسلم والآخر) نموذجاً لحالة الوفاق، ويمثل ثانيهما وهو (العربي وغير العربي) نموذجاً لحالة الاصطراع، وإن كانت هذه الحالة مقتصرة على مراحل تاريخية محددة، ولم تمتد لكي تستوعب تاريخ الإسلام كله.

أولاً: المسلم والآخر:

قدم عصر الرسالة إزاء أهل الذمة –يهوداً ونصارى– موقفاً عقدياً وتاريخياً أسست من خلاله تقاليد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، ووضعت أصولها ونظمت صيغها. وعندما مضت حركة التاريخ صوب العصور التالية مضت معها هذه التقاليد والأصول والصيغ تعمل عملها في مجرى العلاقات الاجتماعية، وما حدث بين الحين والحين من خروجها عليها لم يعدُ أن يكون شذوذاً عن قاعدة ازدادت تأكيداً بمرور الأيام.

ما الذي أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقوله وينفذه إزاء غير المسلمين من أهل الكتاب؟ بمقدور القارئ أن يرجع إلى مصادر السيرة للعثور على الجواب الشامل لجزئياته وتفاصيله.[6] ولكننا نود أن نشير مجرد إشارة إلى العهد الذي كتبه الرسول صلى الله عليه وسلم في أعقاب غزوة تبوك (في العام التاسع للهجرة) لنصارى نجران، ذلك العهد الذي يقدم نموذجاً للعدل والسماحة والحرية الدينية والاجتماعية، حيث لم يفرض عيهم فيه سوى جزية عينية متواضعة، وقد جاء فيه (..ولنجران وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وبيعهم وصلواتهم، لا يغيّروا أسقفاً عن أسقفيته ولا واقفاً عن وقفانيته وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير... ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير

---

6 عماد الدين خليل: دراسة في السيرة، بيروت: مؤسسة الرسالة ودار النفائس، 1974م، الفصلين الثامن والتاسع.

ظالمين ولا مظلومين... ولا يؤاخذ أحد منهم بظلم الآخر. وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة النبي أبداً حتى يأتي الله بأمره إن نصحوا وأصلحوا فيما عليهم).[7] وقد دخل يهود نجران في هذا الصلح.[8]

كما نود أن نشير إلى العهود التي كتبها لعدد من التجمعات اليهودية في شمال الجزيرة، بعد غزوة خيبر (7هـ) والسنين التي تلتها، إذ بعث إلى بني جنبة بمقنا القريبة من إيلة على خليج العقبة (... فإذا جاءكم كتابي هذا فإنكم آمنون لكم ذمة الله وذمة رسوله، وإن رسول الله جاركم مما منع منه نفسه... وإن عليكم ريع ما أخرجت نخلكم وصادرت عروركم (مراكبكم) واعتزل نساؤكم، وإنكم برئتم بعد من كل جزية أو سخرة، فإن سمعتم وأطعتم فإن على رسول الله أن يكرم كريمكم ويعفو عن مسيئكم، وأن ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم أو من أهل رسول الله..).

وكتب لجماعة أخرى من اليهود تدعى (بني غاديا) (... إن لهم الذمة وعليهم الجزية ولا عداء)، كما كتب لبني عريض كتاباً آخر يحدد فيه ما عليهم أن يدفعوه للمسلمين لقاء حمايتهم لهم وعدم ظلمهم إياهم.[9] وكتب لأهل جوباء وأذرح من اليهود: (إنهم آمنون بأمان الله وأمان محمد، وأن عليهم مائة دينار في كل رجب وافية طيبة، والله كفيل بالنصح والإحسان ومن لجأ إليهم من المسلمين).[10]

وبذلك تمكن الرسول صلى الله عليه وسلم من تحويل هذه التجمعات اليهودية إلى جماعات من المواطنين في الدولة الإسلامية يدفعون لها ما تفرضه عليهم من ضرائب نقدية أو عينية، ويحتمون بقوتها وسلطانها، ويتمتعون بعدلها وسماحتها. ولقد ظل اليهود والنصارى يمارسون حقوقهم في إطار الدولة الإسلامية لا يمسهم أحد بسوء، وعاد بعضه إلى المدينة بدليل ما ورد عن عدد منهم في سيرة ابن هشام ومغازي الواقدي. وهناك الكثير من الروايات والنصوص التاريخية التي تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعامل اليهود بعد

---

7 ابن سعد: كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أور سخاو ورفاقه، ليدن: بيريل، 1325هـ/ 236، 84-85، والبلاذري: فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1956-1975م، 1/76-78. واليعقوبي: تاريخ تحقيق محمد صادق بحر العلوم، النجف: المكتبة الحيدرية، 1964م، 2/71-72.

8 البلاذري: فتوح البلدان 1/78.

9 ابن سعد: الطبقات 1/38-40.

10 المرجع السابق 1/38.

غزوة خيبر بروح التسامح كما أنه أوصى عامله معاذ بن جبل (بألا يفتن اليهود عن يهوديتهم)، وعلى هذا النحو عومل يهود البحرين إذ لم يكلفوا إلا بدفع الجزية وبقوا متمسكين بدين آبائهم.[11]

وجاء الراشدون لكي يشهد المجتمع الإسلامي تنفيذاً في العلاقات الإنسانية بين المسلمين وغيرهم لا يقل سماحة وانفتاحاً عما شهده عصر الرسالة. فلقد كان العصر الجديد عصر الفتوح والامتداد الإسلامي، وكانت مساحات واسعة في الأرض التي بلغها الإسلام تضم حشوداً كبيرة من اليهود والنصارى والمجوس والطوائف الدينية الأخرى. لقد أصبح المجتمع الإسلامي بحركة الفتح هذه مجتمعاً عالمياً ضم جناحاه أعدادا كبيرة من الأديان والجماعات والمذاهب والفرق والاتجاهات، فهل تمكن المسلمون من الاستجابة لتحديات التنوع المذهبي والديني في مجتمعهم العالمي الجديد؟

يقول السير توماس أرنولد في كتابه **الدعوة إلى الإسلام**[12] الذي يتضمن تحليلاً مدعماً بالوثائق والنصوص للصيغ الإنسانية التي اتبعها الإسلام في تعامله مع (الآخر):

"يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين من العرب بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام".[13]

ويقول: "إن الأخبار الخاصة بزوال المسيحية من بين القبائل العربية النصرانية التي كانت تقيم في بلاد العرب الشمالية لا تزال بحاجة إلى شيء من التفصيل والظاهر أنهم قد انتهوا إلى الامتزاج بالمجتمع الإسلامي الذي كان يحيط بهم عن طريق ما يسمونه "الاندماج السلمي"، الذي تم بطريقة لم يحسها أحد منهم. ولو أن المسلمين حاولوا إدخالهم في الإسلام بالقوة عندما انضووا بادئ الأمر تحت لواء الحكم الإسلامي، لما كان من الممكن أن يعيش المسيحيون بين ظهرانيهم حتى عصر الخلفاء العباسيين".[14]

وتاريخ النساطرة الأكثر انتشاراً في الأرض الإسلامية يكشف، كما يقول أرنولد: "عن نهضة رائعة في الحياة الدينية وعن نواحي نشاطهم منذ أن صاروا رعية للمسلمين. وكان أكاسرة الفرس يكرمون هذه الطائفة تارة ويضطهدونها تارة أخرى، إذ كان السواد الأعظم من أفرادها يقيمون في ولايات هؤلاء الأكاسرة، بل مروا

---

11 عماد الدين خليل: دراسة في السيرة، ص358.

12 توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن ورفاقه، الطبعة الثالثة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1971م.

13 المرجع السابق، ص65.

14 المرجع السابق، ص68.

بحياة أشد من هذه خطورة وخضعوا لمعاملة خشنة قاسية حين جعلتهم الحرب بين فارس وبيزنطية عرضة لشك الفرس فيهم بأنهم كانوا يمالئون أعداءهم من المسيحيين، ولكن الأمن الذي نعموا به في بلادهم في عهد الخلفاء قد مكنهم من أن يسيروا قدماً في سبيل أعمالهم التبشيرية في الخارج فأرسلوا البعوث الدينية إلى الصين والهند، وارتقى كل منهم إلى مرتبة المطرانية في القرن الثامن الميلادي، وفي العصر نفسه تقريباً رسخت أقدامهم في مصر، ثم أشاعوا فيما بعد العقيدة المسيحية في آسية، حتى إذا جاء القرن الحادي عشر كانوا قد جذبوا عدداً كبيراً ممن اعتنقوا المسيحية من بين التتار. وإذا كانت الطوائف المسيحية الأخرى قد أخفقت في إظهار مثل هذا النشاط القوي فليس هذا الإخفاق خطأ المسلمين، إذ كانت الحكومة المركزية العليا تتسامح مع جميعهم على سواء، وكانت فضلاً عن ذلك تصدهم عن أن يضطهد بعضهم بعضاً. وفي القرن الخامس (الميلادي) كان برصوما —وهو أسقف نسطوري– قد أغرى ملك الفرس بأن يدبر اضطهاداً عنيفاً للكنيسة الأرثوذكسية، وذلك بإظهار نسطور بمظهر الصديق للفرس وإظهار مبادئه بأنه أكثر ميلاً إلى مبادئهم. ويقال إن عدداً يبلغ 7800 من رجال الكنيسة الأرثوذكسية مع عدد من (المدنيين) قد ذبحوا في هذا الاضطهاد.

وقام خسرو الثاني باضطهاد آخر للأرثوذكس بعد أن غزا هرقل بلاد فارس وذلك بتحريض أحد اليعاقبة الذي أقنع الملك بأن الأرثوذكس سوف يظهرون بمظهر العطف والميل إلى البيزنطيين. ولكن مبادئ التسامح الإسلامي حرمت مثل هذه الأعمال التي تنطوي على الظلم، بل كان المسلمون على خلاف غيرهم، إذ يظهر لنا أنهم لم يألوا جهداً في أن يعاملوا كل رعاياهم من المسيحيين بالعدل والقسطاس. مثال ذلك أنه بعد فتح مصر استغل اليعاقبة فرصة إقصاء السلطات البيزنطية ليسلبوا الأرثوذكس كنائسهم ولكن المسلمين أعادوها أخيراً إلى أصحابها الشرعيين بعد أن دلل الأرثوذكس على ملكيتها لها".[15]

ومما يدل على أن تحول المسيحيين إلى الإسلام في مصر، لم يكن راجعاً إلى الاضطهاد" ما وقفنا عليه من الشواهد التاريخية الأصلية وهو أنه في الوقت الذي شغر فيه كرسي البطرقية تمتع المسيحيون بالحرية التامة في إقامة شعائرهم وسمح لهم بإعادة بناء كناسهم... وتخلصوا من القيود التي حتمت عليهم أن يركبوا الحمير والبغال، وحوكموا في محاكمهم الخاصة، على حين أعفي الرهبان من دفع الجزية ومنحوا امتيازات معينة".[16]

---

15 المرجع السابق، ص86-88.

16 المرجع السابق، ص130.

وعلى مدى العصور التي أعقبت العهد الراشدي، حيث ازداد المجتمع الإسلامي تعقيداً واتساعاً، وحيث أخذت منحنيات الإبداع الحضاري تزداد صعوداً واطراداً وتزداد معها المؤسسات الإدارية تضخماً ونمواً، أخذ الموقف من غير المسلمين يعد بالمزيد من صيغ التعامل الإنساني أخذاً وعطاءً.

لقد فتح المسلمون، قواعد وسلطة، صدورهم لغير المسلمين يهوداً ونصارى ومجوساً وصابئة، وأتاحوا للعناصر ذات الكفاءة منهم احتلال مواقعها الاجتماعية والوظيفية في إطار من مبدأ تكافؤ الفرص لم تعرفه أمة من الأمم عبر التاريخ. لقد أسهم غير المسلمين في صنع حضارة الإسلام وإغنائها، دونما أية عقد أو حساسيات من هذا الجانب أو ذاك، كما فتح الطريق أمامه للوصول إلى أعلى المناصب بدءاً من الكتابة في الدواوين وانتهاءً بمركز الوزارة نفسه وأتيح لأبناء الأديان والمذاهب الأخرى أن يتحركوا في ساحات النشاط الاقتصادي والمالي بحرية، فنموا ثرواتهم وارتفعوا بمستوياتهم الاجتماعية بما يوازي قدراتهم على العمل والنشاط، وملؤوا بهذا وذاك مساحة واسعة في ميدان النشاط الاقتصادي والمالي، جنباً إلى جنب مع مواطنيهم المسلمين، بل إن بعض الأنشطة المالية والاقتصادية كادت أن تصبح من اختصاص أهل الكتاب، تماماً كما كانت الترجمة في المجال الثقافي من نصيبهم، وكما كانت بعض الوظائف الإدارية من نصيبهم كذلك. والوقائع كثيرة: تيار من المعطيات التاريخية نفذت في ساحة المجتمع الإسلامي عبر القرون الطوال وعلى مختلف الجبهات ووفق سائر الاتجاهات... يكفي أن نحيل المتابعين إلى بعض شواهدها فحسب.[17]

---

[17] انظر على سبيل المثال، فيليب حتي: تاريخ العرب المطول، الطبعة الرابعة، بيروت: دار الكشاف، 1965م، 1/301-302، 2/432-438. وول ديورانت: قصة الحضارة ترجمة محمد بدران وآخرين، الطبعة الثانية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964-1967م، 13/17، 130-131، 133، 297، 383. وترتون: أهل الذمة في الإسلام ترجمة حسن حبشي، الطبعة الثانية، القاهرة: دار المعارف، 1967م، ص43، 158-159، 160، 163. وتوماس آرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ص25، 27، 94، 98، 99. والدو ميبلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، القاهرة: دار القلم، 1962م، ص81، 123، 454. وبارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية ترجمة حمزة طاهر، الطبعة الرابعة، القاهرة: دار المعارف، ص54، 122: وبروفنسال: حضارة العرب في الأندلس، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت: دار مكتبة الحياة – بدون تاريخ، ص70-71، 72. وإدوار بروي: تاريخ الحضارات العام: القرون الوسطى ترجمة يوسف أسعد وفريد داغر، بيروت: منشورات عويدات، 1965م، 3/116، 312، 589-590. ومارسيل بوزار: إنسانية الإسلام ترجمة د. عفيف دمشقية، بيروت: دار الآداب، 1980م، ص1980م، ص180، 184، 187، 278. وأورنولد توينبي: فؤاد محمد شبل، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1960-1965م، 2/355، 356، 357، 3، 42، 73-74، 418. وإميل درمنغم: حياة محمد ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1949م، ص144، 196، 369-370. وفاكليري: دفاع عن الإسلام ترجمة منير البعلبكي، الطبعة الثانية، بيروت: دار العلم للملايين، 1976م، ص22، 26-28، 32، 35-36.

ومن عجب أن مرحلة الحروب الصليبية نفسها، التي دامت ما يزيد على القرنين، وكان الغزاة فيها يحملون صليب الطائفية والكراهية ضد كل ما هو إسلامي، والتي جاءت لكي تدمر على المجتمع الإسلامي أمنه واستقراره، وتفتنه عن دينه لصالح الكنيسة المتعصبة، هذه التجربة المرة لم تسق القيادات والمجتمعات الإسلامية إلى ردود فعل طائفية وتقودهم إلى عدم التفرقة وهم يتحركون بسيوفهم، بين الغزاة وبين النصارى المحليين، رغم أن فئات من هؤلاء تعاونت علنا مع الغزاة وتآمرت على إنزال الدمار بالإسلام والمسلمين.

ولحسن الحظ فإن الغزاة الذين انطلقوا أساساً من نقطة التعصب مارسوا الطائفية نفسها إزاء رفاقهم في العقيدة ممن ينتمون لمذاهب نصرانية أخرى بدءاً من الأرثوذكس وانتهاءاً بسائر الفرق النصرانية المحلية التي لم تدن بالكاثوليكية، مذهب الغزاة، ولولا ذلك لامتدت مساحة التعاون بين الطرفين فيما كان يمكن أن يؤدي إلى نتائج أكثر وخامة.

المهم أننا لم نشهد عبر مرحلة الحروب الصليبية ثورات طائفية في نسيج المجتمع الإسلامي بوصفها ردَّ فعل لغزو هو في أساسه ديني متعصب... لم نسمع بمذبحة ارتكبها المسلمون ضد رفاقهم في الأرض، ولا بعمل انتقامي غير منضبط نفذوه ضد مواطنيهم وأهل ذمتهم.

وما من شك في أن هذا الانفتاح الذي شهده المجتمع الإسلامي إزاء العناصر غير الإسلامية، والفرص المفتوحة التي منحها إياهم، قد قاد بعض الفئات إلى ما يمكن أن يكون استغلالاً للموقف السمح ومحاولة لطعن المسلمين في ظهورهم، وتنفيذ محاولات تخريبية على مستوى السلطة حيناً والعقيدة حيناً آخر، والمجتمع نفسه حيناً ثالثاً. وإننا لنتذكر هنا –على سبيل المثال– ما فعلته بعض الطوائف اليهودية بدءاً من محاولات السبأية وانتهاءاً بمؤامرات (الدونمة) لإسقاط الخلافة العثمانية، وما فعلته بعض الطوائف المجوسية في العصور العباسية فيما يشكل العمود الفقري للحركة الشعوبية. لكن هذه الخسائر التي لحقت بالمسلمين من جراء تعاملهم الإنساني مع مخالفيهم في العقيدة، والمخاطر التي تعرضوا لها عبر تاريخهم الطويل من هؤلاء الخصوم، لا يبرر البتة اعتماد صيغ في التعامل غير تلك التي اعتمدها المسلمون في تاريخهم الطويل، وتقاليد غير تلك التي منحهم إياها وربّاهم عليها كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وتجارب الآباء والأجداد.

ثانياً العربي وغير العربي:

دعا الإسلام إلى المساواة بين أتباعه أيّاً كان العرق الذي ينتمون إليها والفئة التي ينحدرون منها، وطرح القرآن الكريم شعاره الحاسم: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: 13). وقال الرسول صلى الله عليه وسلم قولته المعروفة: "ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى".[18]

وكان عصر الرسالة والراشدين بمثابة التحقيق التاريخي لهذه المساواة بين العرب وغير العرب في إطار دين واحد ينتمي إليه الجميع. بل إن غير العرب كانوا –بسبب قلتهم وتميزهم– يحتلون مكانة خاصة في قلوب إخوانهم العرب، وكلنا يعرف المكانة المتفردة التي كان يحتلها رجال من أمثال سلمان وصهيب وبلال صلى الله عليه وسلم.

ولما انساح العرب في حركة الفتوحات إلى البلاد المجاورة، وانضم إلى الدين الجديد جماعات شتى من غير العرب، كان هؤلاء يجدون في دولة الإسلام صدراً رحباً وفرصة لكسر الأصفاد القديمة، وما شوهد يوماً من تمييز في بعض المسائل المالية والاجتماعية، لم يكن في جوهره تمييزاً بين العرب وغير العرب من المسلمين، وإنما هو التمييز المبرر بين طبقات المنتمين للإسلام وفق تسلسل زمني كان يعطي الأفضلية لأولئك الذين أسلموا مبكرين، يوم كان الانتماء إلى الدين الجديد عذاباً وملاحقة، واضطهاداً وتنازلاً عن المصالح القريبة وفقداناً لضمانات الأمن والاطمئنان.

وعلى أية حال فإننا يجب أن لا ننسى أن الدعوة الإسلامية قامت في الأساس على أكتاف العرب سواء في عصر الرسالة أم في حركة الفتوحات الكبرى، وأن القرآن الكريم تنزّل بالعربية على رسول عربي كريم، ويصعب –إذن– ألا يجد العرب المسلمون أنفسهم في دائرة التمييز التي تقوم على كونهم عرباً ينتمون لعرق معين تتميز دماؤه بصفات خاصة، ولكن لأنهم حملة الإسلام الأوائل، والمتحدثون بلغة القرآن، وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعشيرته.

إن القرآن الكريم نفسه يؤكد في أكثر من مكان هذه المقولة: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ صلى الله عليه وسلم عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنْ الْمُنذِرِينَ صلى الله عليه وسلم بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 193–195). ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ

---

18 رواه الإمام أحمد.

قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: 2).[19] فإذا ما تجاوزنا مواقع التشنج الذي تصنعه الأفعال الخاطئة وردودها، ويقود إليه صراع المصالح القريبة والأحقاد الموقوتة، فإننا سنجد المسلمين من غير العرب يذكرون – على مدار التاريخ– هذه المكانة المتميزة التي يتحتم أن يتمتع بها العرب في المجتمعات الإسلامية، وإننا نجد حتى اليوم هذا التوجه الطبيعي ينبثق بصدق وعفوية في عقول وقلوب المسلمين غير العرب في مشارق الأرض ومغاربها، ونستطيع أن نقيس على هذا الواقع المشهود ما كان يحدث عبر عصور التاريخ الإسلامي جميعاً.

ولكن هذا التميز العربي في دائرة المجتمع الإسلامي الشامل يتحتم ألا يجاوز حدوده المعقولة باتجاه نوع من الاستعلاء العرقي غير المبرر علمياً أو دينياً، من جهة، وباتجاه تفريط بالمساواة الاجتماعية لتي دعا إليها الإسلام ونفذها الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام من جهة أخرى.

إلا أن الذي حدث في العصور التالية هو هذا التجاوز الخاطئ في الاتجاهين على اختلاف الدرجات بين زمن وآخر وقيادته وأخرى.

فبدءاً من العصر الأموي نلتقي بنوع من التمييز الذي أخذ يتصاعد، كماً ونوعاً بين ما هو عربي وغير عربي، وصارت فئة (الموالي) وهم المنتمون للإسلام من غير العرب، تحتل مركزاً تالياً في المكانة الأدبية والمعاملة الاجتماعية على السواء، ونُظر إلى العرب على أنهم أهل الصدارة السياسية وأن عليهم أن يتربعوا المناصب العليا، أما الموالي فهم في الدرجة الأدنى في السلم الاجتماعي وأن عليهم أن يمارسوا الحِرف الاعتيادية التي كان العربي يأنف لعقود طويلة من الزمن من ممارستها وينظر إليها نظرة تتسم بشيء من الاحتقار.

وكانت السياسات المالية بمثابة المؤشر المنظور والحصيلة النهائية لهذا الجنوح ف الموقف إزاء المسلمين من غير العرب. إنهم باختصار لم يحظوا –على قدم المساواة– بالمكاسب المالية التي حققتها دول الإسلام، وبالمقابل فقد عوملوا وفق سياسات مالية خاطئة كانت الدافع في كثير من الأحيان إلى قيام ثورات مارس الموالي فيها دوراً كبيراً. "ولقد لاحظت الأحزاب السياسية وجود نوع من الشكوى لدى الموالي فتنبت ذلك وجذبتهم إليها، جنباً إلى جنب مع العرب، ويمكننا فحص ذلك في برامج الثورات الخطيرة في الشرق والغرب. ففي الغرب قاد الخوارج ثورات البربر، وكانت شكوى هؤلاء من معاملة الولاة الأمويين وعدم مساواتهم في صنوف المقاتلة، وهي مشكلة نلاحظها في خراسان... وتشير مصادرنا إلى سوء تصرف العمال والجباة وخاصة

[19] انظر كذلك: سورة الحجرات: الآية 13، والرعد: الآية 37، وطه: 113، والزخرف: الآية 3.

الدهاقين أحياناً في أساليب الجباية بسبب جشعهم... أما تدابير الحَجّاج فمعروفة حتى جاء عمر ليمنع أخذ الجزية من المسلمين. ولدينا ما فعله أمير خراسان في 110هـ حين فرض الجزية على المسلمين الجدد في منطقة ما وراء النهر، بعد أن أعلن إعفاء من يسلم منهم، فأدى ذلك إلى ثورة عارمة، ثم استمر الاضطراب حتى جاء نصر بن سيار (121هـ) ووضع حداً للتلاعب في خراسان... وإذا نظرنا إلى بعض ما ورد في برامج الثورات والأحزاب في العهد الأموي المتأخر نراها تلقي ضوءاً على هذه المشكلات. فزيد بن علي ثار في الكوفة (122هـ) وكانت بيعته على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والدفاع عن الضعفاء، ورد العطاء إلى من سلب منهم وتوزيع الفيء بعدل بين مستحقيه... ويزيد الثالث خرج على الوليد الثاني (126هـ) وهو يؤكد على العدل وعلى عدم إرهاق الفلاحين... والحارث بن سريج دعا في خراسان (بعد 116هـ) إلى السير على الكتاب والسنة، ورفع الجزية عن المسلمين، والمساواة في العطاء في الجيش بين العرب والموالي.[20]

ولكن يجب ألا نترك إدانة الموقف الأموي إزاء غير العرب تمضي على علاّتها، فإن الأمويين مارسوا هذا التمييز إزاء العرب أنفسهم فمالوا إلى كتل قبلية واضطهدوا أخرى، وكان العصر الأموي بمثابة تصادٍ محزن للصراعات القبلية التي شطرت القيادات الأموية شطرين وآلت في نهاية الأمر إلى تفككها ودمارها. وقد حاول عدد من الخلفاء والولاة الأمويين –بحق– أن يوقفوا هذا التيار المدمر في جسد الدولة الأموية باتجاهيه: العربي وغير العربي، وكانت محاولة عمر بن عبد العزيز (101-99هـ) تقف ولا ريب في القمة من تلك المحاولات.[21] لكن الإجراءات المضادة التي نفذها خلفه يزيد بن عبد الملك (105-101هـ) آلت إلى التفريط في المكاسب الاجتماعية السخية التي حققها عمر وكان يمكن أن تمارس تأثيرها ف يوقف الانهيار وإعادة التوحد المرتجى إلى النسيج الاجتماعي الممزق حتى آخر خيط فيه.[22] هذا إلى أن المسلمين من غير العرب، أي الموالي، لم يكونوا سواءاً في درجة انتمائهم للإسلام، وجديته وعطائه. فإن بعض فئاتهم كانت تعاني قلقاً وتأرجحاً في انتمائها للدين الجديد وكانت لهذا السبب سريعة الاستجابة لأية دعوة مضادة قد لا

---

20 عبد العزيز الدوري: التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت: دار الطليعة، 1969م، ص43-46.

21 عماد الدين خليل: ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، بيروت: الدار العلمية، 1970م، فصل: الدعوة والحرب والسياسة.

22 عماد الدين خليل: التاريخ الإسلامي: فصول في المنهج والتحليل، بيروت: المكتب الإسلامي، 1981م، فصل: دراسة مقارنة في سياسات يزيد بن عبد الملك 101-105هـ.

تكون موجهة ضد القيادة العربية التي مارست إزاءها هذا الخطأ الاجتماعي أو ذاك، ولكن ضد الإسلام نفسه في بقض الأحيان، بل إن بعضها كان على استعداد للعودة إلى أصوله الوثنية أو الدينية المحرفة إذا ما اقتضى الأمر. وكان موقف الأمويين إزاءها محاولة جادة لوقف التفلّت في كيان مجتمع إسلامي يتحتم أن يحرص على إسلاميته، ومن ثم فإن وضع هذا الموقف في ميزان واحد مع سائر المواقف التي كان الأمويون يمارسون من خلالها ظلماً وتفرقة اجتماعية بين العرب وغيرهم ليس من الحق في شيء. إن المبالغة في إدانة السياسات الاجتماعية الأموية هي كمحاولة تبريرها، أو إنكارها، خطأ عقدي وتاريخي يجب ألا ينساق إليه مؤرخ جاد.

وعلى أية حال إن موازين التركيب الاجتماعي لعالم الإسلام قد أخذت تتغير بمرور الوقت، وبدخول أقوام وشعوب وجماعات جديدة من غير العرب إلى الإسلام، وإسهامها الفعال في حركة التاريخ الإسلامي على المستويات كافة.

وحينما تسلم العباسيون زمام السلطة في المشرق، والأمويون في المغرب كانت أذرع وعقول أخرى غير عربية قد مارست تأثيرها ونفوذها ف إنجاح القيادتين وإيصالهما إلى مراكز الحكم والسلطان، الأمر الذي حتم على هاتين القيادتين أن تفسحا مكاناً واسعاً لهذه العناصر الشابة وأن تغير في موازين التعامل الاجتماعي، تلك التي سادت مساحات واسعة من العصر الأموي السابق.

إن الفرس والخراسانيين في المشرق والبربر في المغرب، على الرغم من كونهم في نهاية الأمر من الموالي، إلا أنهم استناداً إلى التأثير التاريخي الذي مارسوه، وإلى المساحة البشرية التي احتلوها على خارطة الكيانات السياسية الجديدة –عوملوا بكل تأكيد غير المعاملة التي لقبها آباؤهم وأجدادهم، أو موالي الأقوام الأخرى التي ارتضت البقاء في الخط الثاني عبر العصر الأموي السابق. ومن بعد الفرس والخراسانيين في المشرق، جاء طور الأتراك والديالمة والخوارزميين والسلاجقة والغزنويين والغوريين والهنود والمغول والعثمانيين... ومن بعد البربر في المغرب جاء طور المولدين الأندلسيين والأفارقة والمماليك والزنوج.

وبمرور الوقت أخذت تختفي معضلة الموالي، أو المسلمين من غير العرب، ولم تعد هناك أيما فرصة تاريخية لاستعادة التجربة الاجتماعية التي شهدها العصر الأموي. ورغم أن العباسيين سعوا أكثر من مرة إلى تقليم أظافر أتباعهم من غير العرب بل وقطع رؤوسهم وتحجيم نفوذهم وتأثيرهم لكي لا يتضخم على حساب

العرب، فإن ما كان يدفع العباسيين إلى هذا الموقف إنما هو الدفاع عن مركزهم العائلي بالدرجة الأولى ومجابهة حركات اجتماعية جديدة أخذت تطل برأسها من خلال الدعوة إلى المساواة، ولكنها كانت تخفي وراءها – أحياناً– محاولات مضادة تستهدف العرب والإسلام معاً فيما عرف بالشعوبية.

لقد اختفت معضلة الصراع بين العرب والموالي لكي تحل محلها صراعات اجتماعية وفق أنماط أخرى، كان أبرزها ولا ريب تلك المحاولات الشعوبية التي كانت تندرج من الحالات البسيطة المكشوفة التي قد تجد تسويغها في هذه النقطة أو تلك، إلى تلك الحالات المركبة الصعبة التي كانت تسعى إلى زعزعة أسس المجتمع الإسلامي وتدمير كيانه وتمزيق نسيجه، لتحقيق توجهات عرقية ذات جذور وثنية أو دينية مضادة، ليس للعرب فحسب ولكن للإسلام نفسه. "لقد بقيت آراء مزدك تنتشر خفية بين سكان أذربيجان والبلاد المجاورة لها، وتستميل إليها العناصر غير الراضية عن حالتها الاجتماعية كبعض طبقات الفرس والمتطرفين من الباطنية الذين كانوا أشد الناس بغضاً وكراهية للإسلام والدولة العباسية، وأسهلهم انقياداً لكل حركة يأملون منها شراً للدولة المذكورة".[23]

وقد ذكر المقدسي أنه زار أذربيجان وما يجاورها من البلاد فرأى بعينه أنه ليس في بلادهم مساجد وأنهم لا يقيمون أحكام الإسلام. وقال أبو منصور البغدادي أن البابكية قد بنوا في جبلهم مساجد للمسلمين يؤذن فيها لهم، وهم يعلمون أولادهم القرآن الكريم لكنهم لا يصلون في السر ولا يصومون في شهر رمضان ولا يرون جهاد الكفرة.[24] وقد راى الإسماعيليون من أتباع عبد الله بن ميمون القداح "أنه لا بد من دك الأسس التي تقوم عليها الدول العباسية، وأهمها الدين والأدب والعاطفة القومية أو مما كان يقوم وقتئذ مقامها".[25]

ولم تكن الإسماعيلية تنبذ في الظاهر الشرائع المنزلة عامة والقرآن خاصة، "وذلك لأنهم كانوا يرون فيها فائدة لطبقات الشعب الدنيا، طبقات العميان والحمير كما كانت الإسماعيلية تسميها، أما الطبقات العالية التي "فتح الله بصائرها وأبصارها" فأدركت الحقيقة فيه في اعتقاد الإسماعيلية في غنى عن هذه الشرائع وشعائرها

---

23 بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، بيروت، دار الروائع بدون تاريخ، ص93-94.

24 المرجع السابق، ص115-116.

25 المرجع السابق، ص119.

الخارجية، مما ينتج عنه أن زعماء الإسماعيلية كانوا يكفرون بالأديان الموحاة وعقائدها الأصلية، وهو ما ذكره كتبة المسلمين مراراً وما لا يمكن أن ينكره أحد".[26]

ويبقى المجتمع الإسلامي عبر التاريخ واحداً من أكثر المجتمعات البشرية حركية وتعددية وانفتاحاً. إنه مجتمع يرفض الطبقية المقفلة، ويستهين بالحدود الفاصلة بين الفئات الاجتماعية. مجتمع تكافأت فيه الفرص وأتيح للذين يتحركون عند أسفل السلم الاجتماعي أن يجدوا فرصتهم دائماً للصعود إلى أعلى، وبالعكس، فغن الكثيرين ممن تمتعوا بالقيادة والسلطان واستأثروا بهما ردحاً من الزمن وجدوا أنفسهم ينحدرون إلى القاع.

إن السنة القرآنية تبدو عبر الصيرورة الاجتماعية لتاريخنا الإسلامي (وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ) (آل عمران: 140). فها هنا في دائرة هذا التاريخ نجد –على سبيل المثال لا الحصر– كيف يزيح العباسيون بني أمية، وكيف يحل السلاجقة محل الديالمة، وكيف يأتي الصفارون بعد الطاهرين، والسامانيون بعد الصفارين، والغزنويون بعد السامانيين، والغوريون بعد الغزنويين، والخوارزميون بعد الغوريين، والتتر بعد الخوارزميين... وكيف يزيح الاخشيديون الطولونيين، والفاطميون الإخشيديين، والأيوبيون الفاطميين، والمماليك الأيوبيين، والعثمانيون المماليك... وكيف يعقب الأمويين في الأندلس والمغرب قيادات شتى من بين جهور وبين عباد والمرابطين والموحدين وبني الأحمر والحفصيين والمرينيين... وفي الشام والجزيرة يتعاقب الحمدانيون والمرداسيون والعقيليون والأتابكة والأيوبيون والمماليك والتتر والتركمان والعثمانيون.

ومن عجب أن يشهد مجتمع الإسلام ما لم يشهده أي مجتمع آخر: إنه حتى العبيد والمماليك أتيح لهم أن يبلغوا مراكز القيادة العليا وينشئوا دولاً. فلقد كان بمقدور أية جماعة قديرة على الفعل والإنجاز أن تصل مراكز القيادة، وأن تصبح في القمة وتقود حركة المجتمع الإسلامي، أياً كان العرق الذي تنتمي إليه والأصول التي قدمت منها، ذلك أن جواز سفرها الوحيد الذي يسمح لها بالمرور والصعود كان انتماؤها إلى الإسلام.

-6-

إن هذا ينقلنا إلى نمط آخر من التعددية في الحياة الإسلامية وهو النمط الحزبي أو المذهبي، وهو يمثل ولا ريب أكثر صيغ التعددية حدة وعنفاً، ورغم أن التجربة الانتخابية المبكرة في عصر الراشدين قدمت صيغة فريدة للتعددية السياسية التي تعتمد الحوار، والانتخاب الحر، في مسألة التعامل مع السلطة. ولا بد أن نتذكر هنا

---

[26] المرجع السابق، ص138.

الدور المؤثر الذي مارسه كتاب الله وتعاليم رسوله صلى الله عليه وسلم وأفعاله، في تكوين ذلك الوعي السياسي الذي أعان طلائع المسلمين مهاجرين وأنصاراً، على مجابهة التحديات المبكرة للسلطة وطرائق الحكم، وتنمية الحس الشوري في نفوسهم.

لقد أكد كتاب الله أكثر من مرة فكرة الشورى أسلوباً للتوصل إلى القرارات الخطيرة التي تهم الجماعة المسلمة، ومارسها الرسول صلى الله عليه وسلم خلال قيادته للدولة الإسلامية الناشئة أكثر من عشر سنين، في عديد من المواقف الحاسمة. وها هم صحابته رضي الله عنهم يواصلون الطريق. لم يعهد أحد منهم بالمهمة لابن أو أخ أو قريب، ولم يخطر بباله قط أن يقف بمواجهة إجماع المسلمين ومشيئتهم.

كانت الأشكال والصيغ (الإجرائية) تتغير وتتطور أوضاعاً جديدةً وقفاً لمقتضيات الظروف التاريخية عامة، والبيئة خاصة، ولكن الروح الشورية بقيت محافظة على أصالتها وديمومتها.

إن هذا (التغير) في الشكل مع (الوحدة) في الجوهر لهو سمة أساسية من سمات الإسلام وشرائعه، بل هو ميزة من ميزات تصوره للكون والحياة والوجود... من خلال هذه الثنائية المرنة كان بمقدور الإسلام أن يعالج شؤون الحياة المختلفة وأن يستوعب مطالبها على سائر الجبهات.

ومهما يكن من أمر فإن المرء لا يكون مبالغاً إذا حمّل (الفتنة) مسؤولية تدمير المناخ التاريخي الملائم الذي أراده الإسلام لإنماء تجربته الشورية، إذ ما لبثت أن تصادمت الأفعال الخاطئة وردودها الحادة وقادت إلى القتل والدم والاستباحة والتكفير حيناً، وإلى العزلة والتطرف حيناً آخر، وإلى استضافة أجسام وعقديات من بيئات غريبة حيناً ثالثا، وإلى المرونة والانشقاق عن المطالب الإسلامية حيناً رابعاً، وربما إعلان الحرب على الإسلام نفسه في أقصى الحالات انشقاقاً وعنفاً.

هناك بالطبع صيغ من التعددية المذهبية او الحزبية التزمت –ابتداءاً– منطق الحوار واعتمدت لغة التجادل الفكري مع الآخر. هناك –أيضاً– حالات أخرى كفت فيها هذه الفرقة أو تلك عن رفع السلاح، وآلت إلى الخطاب السلمي، بل إن أتباع المذهب أو الحزب الواحد، وجدوا أنفسهم –أحياناً– يخضعون لقانون التنوع فتندرج مواقفهم بين العنف والسلم، بين منطق القتال ومنطق الحوار.

لكن إلى جانب هذا كله، كان النهر الأكثر دفقاً وعمقاً وصخباً وامتداداً، هو نهر التعددية التي اقتتلت مع تعضها، ولم تستجب لنداءات الحوار التي كانت ترتفع بين الحين والحين على مستوى الدولة أو الجماهير عل السواء.

ويجب أن نتذكر هنا البيئة التي تشكل فيها الفعل التاريخي المذهبي أو الحزبي، لا لتبرير العنف والاصطراع، ولكن لوضع اليد على شبكة المؤثرات التي قادت إلى الطرق المسدودة، وشملت مساحات واسعة من تاريخنا المذهبي والحزبي بالدم والقتل والصراع، وهي شبكة معقدة تستمد عناصرها من تقاليد تاريخية موغلة، وتبني قوانينها في ضوء ما يمكن تسميته بتراكم الخبرة التاريخية.

ومن بين هذه المؤثرات —على سبيل المثال لا الحصر– النزعة القبلية أو العصبية القبلية كما تسميها مصادرنا التاريخية... العصبية التي جاهدها الإسلام جهاداً مريراً دن أن يستطيع القضاء عليها كاملة، وماذا تفعل عشرون أو ثلاثون سنة تجاه تقاليد عشرين أو ثلاثين قرناً؟ لقد اعتاد العرب —قبل إسلامهم– حياة تقوم على الانتماء القبلي الذي يرفض أي نوع من التوحد السياسي أو الخضوع لسلطة منظمة مركزية واحدة، كما اعتادوا في علاقاتهم الاجتماعية والعامة نوعاً من الحرية السائبة التي تصل حد التسيب من أي التزام خلقي، والتفلّت من كل ما من شأنه أن يضبط حركتهم الاجتماعية بقانون أو دستور. ولقد عبّرت قطاعات كبيرة من العرب الذين لم يتغلغل الإيمان في قلوبهم عن نزوعها القبلي في إطار (النفاق) في عهد رسو ل الله صلى الله عليه وسلم، وفي إطار (الردّة) والانشقاق عن الإسلام أو سلطته المركزية في أعقاب وفاته، وفي إطار (الفتنة) في عهد عثمان رضي الله عن ولقد وصف عثمان نفسه المنتمين إلى الفتنة من عرب الأمصار بكلمات ذات دلالة واضحة في هذا المجال، وقال عنهم أنهم "كالأنعام الذين يتبعون أول ناعق" وقال "آفة هذه الأمة عيّابون طعانون يرونكم ما تحبون ويسترون عنكم ما تكرهون... أحب مواردهم إليهم البعير، لا يردون إلى عكراً، لا يقوم لهم رائد وقد أعيتهم الأمور"[27] (فيما بعد ستمارس سياسات معظم الخلفاء الأمويين تأكيداً للنزعة القبلية، وسيصير تاريخ المجتمع العربي تاريخ صراع دموي وسياسي بين عرب الشمال (القيسيين) وعرب الجنوب (اليمانيين) وسيكون هذا من أبرز عوامل تدهور وسقوط الدولة الأموية.

هناك التأثيرات الفكرية والمذهبية لليهودية والنصرانية، وللفارسية بقياداتها المختلفة فيما بعد.

---

27 الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1961-1962م، 194/5.

وهناك أيضاً غياب الزعامة المؤثرة التي تملك حضوراً فاعلاً على مستوى الأمة، وتمنحها القناعات الكافية بتجاوز الصراعات الجانبية، والتشبث بحبل الوحدة، أو على الأقل إعادة ترتيب التعددية بعيداً عن منطق الدم والسلاح.

لقد نفذ عمر بن عبد العزيز (101-99هـ) محاولة كهذه في حواره مع الخوارج وفي إجراءاته السلمية إزاء الأحزاب العلوية، وحقق نجاحاً ملحوظاً، لكن الخلفاء الذين أعقبوه رفضوا هذه السياسة وعادوا سيرتهم الأولى.

وإذا كان امتداد نزعة العمران أو التحضر قد حجّم في العصور العباسية وبمرور الوقت، التأثيرات القبلية في تكوين التعددية الحزبية والمذهبية، فإن الأسباب الأخرى المشار إليها آنفاً، طغت على السطح لكي تمارس تأثيراً لا يقل خطورة في توظيف التعددية ضد وحدة العالم الإسلامي وثوابته الأساسية، أو في الأقل، اعتماد الخطاب السلمي في التعامل مع (الآخر). إن حركة كحركة القرامطة، وبخاصة قرامطة البحرين بقيادة الجنابي، وبادية الشام بقيادة زكرويه، كانت تستمد نزوعها الدموي الحاد الذي بلغ في بعض الحالات حد التخريب واستباحة المقدسات، من أصولها البدوية، لكن الأمر الذي زادها عنفاً استعدادها لتقبل التأثيرات الشعوبية من خلال قياداتها وكوادرها المتقدمة.

ومنذ اللحظات الأولى لتشكيل الأحزاب المبكرة والمذهبيات المتعددة في صفين ومعضلة التحكيم حيث خرجت كتلة كبيرة من أنصار علي رضي الله عنه وانشقت عليه، ومنذ إلحاق الهزيمة بها ف يمعركة النهروان على يد الإمام علي رضي الله عنه بعد الهزيمة حيث أبيد أربعة آلاف من أنصارها... منذ تلك البدايات أخذت التعددية تنحو منحىً عنيفاً، وزادها عنفاً الخندق الذي حفره قيام الدولة الأموية على أنقاض خلافة علي وابنه الحسن رضي الله عنهما، والصراعات الدموية التي أعقبته في حلقات يمسك بعضها بخناق بعض في الكوفة حيناً وكربلاء حيناً آخر، وفي مكة المكرمة أو المدينة حيناً ثالثاً، وفي مصر حيناً رابعاً، وفي خراسان والعراق حيناً خامساً. ومنذ تلك الفترة المبكرة اقترن النشاط الحزبي بالدموية، ربما لأنه بموازاة هذا كله، كان في سياقاته الأعرض صراعاً على السلطة (لنتذكر أيضاً الحركة الزبيرية، وحركة المختار، وابن الأشعث، ويزيد بن المهلب، وزيد بن علي، وصولاً إلى الثورة العباسية التي نجحت فيما أخفقت في بلوغه المحاولات الأخرى)، وهو صراع ليس من أجل السلطة في حد ذاتها وإنما لتحقيق المبادئ والأهداف التي كان ينادي بها كل حزب

ويجد في السلطة المدخل الوحيد لممارستها الميدانية. ولعلنا نستطيع أن نخمن بأن التعددية كان يمكن أنت تكون أكثر استعداداً للحوار، وتجاوز العنف، لو لم يُصبح طل بالسلطة وإسقاط الخصم عاملاً أساسياً في الصراع.

مهما يكن من أمر فإننا يجب أن نتذكر، من جهة أخرى، أن التعددية في التاريخ الإسلامي ليست علاقة ثنائية بين طرفين، وإنما هي علاقة مركبة بين عدة أطراف: السلطة، والأحزاب الأخرى والجماهير. فهناك العلاقة الراسية مع السلطة حيث كان السيف هو الحكم، إلا في حالات استثنائية، وهناك العلاقة الأفقية مع الأحزاب والجماهير حيث نجد مساحة طيبة للحوار والخطاب السلمي. فليس من الصواب –إذاً– إدانة التعددية التاريخية بحجة اعتمادها قانون العنف، فهنالك مساحات متألقة من الأخذ والعطاء الخصب في الصلات المتبادلة بين الكتل والأحزاب. لا بل إننا لا نستطيع أن ندين منطق العنف نفسه في كثير من الأحيان لأنه وجد نفسه مرغماً على اعتماد هذا الأسلوب قبالة كل السلطات التي مارست استبداداً سياسياً أو اجتماعياً، بدرجة أو بأخرى. إنه في نهاية الأمر ردُّ الفعل الخاطئ للفعل الخاطئ نفسه، ولقد كان الخطأ في الحالتين كبيراً.

إن جذور حركة المعارضة التي أخذت طابع التعددية الحزبية بمرور الوقت، ترجع إذن إلى فترة مبكرة من تاريخ الإسلام، ولم تكن واقعة (الفتنة) سوى نوع من التعبير عن الجدل مع السلطة. ولقد تبلورت عبرها وفي أعقابها الملامح المبكرة مستهدفة الثورة على القيادات القائمة وتولي زمام السلطة، ومعظمها كان يملك برامج عمل ذات خلفية عقدية، أو على الأقل رؤية إسلامية، كل حسب اجتهاده ومن زاوية منظوره المذهبي أو الحزبي.

وإذا استثنينا بعض الحركات التي قامت في أقاليم فارس وأذربيجان كالراوندية والمقنعية والخرَّمية والبابكية وغيرها، تلك التي بحثت عن استناداتها المذهبية في عقائد ما قبل الإسلام وسعت إلى تقويض الإسلام والسلطة العربية معاً بدوافع شعوبية أو مذهبية، فإن جل الحركات المعارضة التي قارعت السلطة كانت ترفع شعارات إسلامية وتحمل وجهاً إسلامياً وتبحث عن سندها في المصادر الإسلامية العقدية والتاريخية، إذ لم يكن خلافها في الأساس يتجاوز (الفروع)، فلقد ظنت الأمة مجتمعة على (الأصول)، وحتى الاقتتال على (الإمامة) كان عند جمهور الأمة من (الفروع)، وكانت معايير الاختلاف حولها تدور حول مفهومي (الصواب) و(الخطأ) لأنها من موضوعات (الاجتهاد) وليس (الكفر) و(الإيمان).

وعلى الرغم من ذلك فإنه ليصعب على المرء أن يحكم بإسلامية هذه الحركات جميعاً، أو يصدق الادعاءات التي اعتمدت عليها بعض الفرق لتسويغ وجودها وانتشارها ومطالبتها بالسلطة، فقد تكون هذه الادعاءات نوعاً من اعتماد الإسلام وسيلة فحسب لتحقيق الكسب الجماهيري في مجتمعات تدين بالإسلام أولاً وأخيراً.

ولم يكن هذا ليمثل أيما خطر حقيقي على الإسلام، لأن الوقائع التاريخية كانت سرعان ما تكشف عن الدوافع الحقيقية لعدد من تلك الحركات، وإنما كان الخطر يتركز فيما يمكن تسميته بالعقائد التحريفية المضافة إلى جسم الإسلام لتكون بمثابة بطانة أو خلفية تتخلق في رحمها الحركة وتكسب الأتباع التحريفية. وبمرور الوقت تتراكم التحريفات وتزداد كمّاً ونوعاً، وتتعقد وتتشابك على المستويات النظرية نفسها، أو مضافة إلى عقول المنتمين إليها ووجدانهم، الأمر الذي يزيدها تحريفاً.

كان بعضها يستمد جذور جانب من معطياته من مصادر غير إسلامية: وثنية أو يونانية أو يهودية أو نصرانية أو مجوسية، وكان بعضها الآخر يتجاوز مفاهيم التوحيد الخالصة، والتحرر الوجداني، التي أكدها الإسلام وأقام عليها بنيانه، إلى نوع من الوثنية الجديدة القائمة على تقديس الأشخاص والتعبد للزعامات الدينية مناقضاً بذلك البداهات العقدية للإسلام نفسه.[28] وكان بعضها الثالث يتفلّت من منظومة القيم الخلقية الإسلامية، أو حتى الشعائرية، بهذه الحجة أو تلك، وكان بعضها الرابع يقوم على أشد صيغ التطبيقات الدينية مما كان معروفاً في الاكليروسية النصرانية ومما هو نقيض تماماً للتقاليد الإسلامية القائمة على التكشف والانفتاح على مستوى الجماهير كافة.

وعلى المستوى السياسي، فإن عدداً من هذه الحركات ما كان يجد أيما رادع ف يمد يديه إلى الخصوم التاريخيين للإسلام والأمة الإسلامي بحثاً عن إسناد عسكري أو سياسي أو مادي يعينهم على تحقيق

---

[28] انظر على سبيل المثال ما رواه المقريزي في كتابه السلوك لمعرفة دول الملوك تحقيق د. محمد مصطفى زيادة، الجزء الثاني القسمالأول، الصفحات 174-178، والنويري في كتابه نهاية الإرب في فنون الأدب، "سلسلة تراثنا" الجزء الثلاثون ص113-114، وابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. عبد الواحد وافي 3/468-472، وغيرهم.

أهدافهم.[29] وأما على المستوى الحضاري فقد اعتمدت بعض تلك الحركات مناهج فوضوية أو تخريبية وحتى بدوية في واجهة قيم الاستقرار والعمران.[30]

لكن هذا كله لم يمنع من أن يكون تيار المعارضة الأوسع والأرحب والأكثر ثقلاً وامتداداً، تياراً إسلامياً صادقاً. وهاهنا يتحتم ألا نقع في مظنة الوهم الخادع الذي يصور السلطة أو القيادة الإسلامية (التاريخية) كما لو كانت أمراً مقدساً أو تفويضاً إلهياً، فإن أية سلطة في مدى عالم الإسلام، ما أن تنحرف بهذه الدرجة أو تلك، وما أن تتأبى على النقد والتقويم والرجوع إلى الجادة، حتى يغدو على المسلمين أن يثوروا لتحقيق ما عجزت الكلمة أو الحوار عن تحقيقه. ولقد كانت هذه المسألة بمثابة بداهة واضحة في أذهان المسمين وحسهم، تماماً كما كانت واضحة في عقل القيادة الراشدة وسلوكياتها، وإن كلمات الخليفة الأول أبي بكر صلى الله عليه وسلم التي يعرفها الجميع، لتختصر المسألة كلها بالحسم المطلوب.

إن المسلمين كانوا مدعوين دائماً لان يرفضوا طاعة السلطة لحظة اعوجاجها وخروجها عن الطريق، كما أكد ابن الخطاب وابن أبي طالب رضي الله عنهما وليس العكس أبداً كما يخيل للكثيرين.

-7-

فيما عدا حالات محدودة، فإن التعددية الفقهية والتشريعية، على العكس تماماً، قدمت مثلاً مشهوداً على حيوية العقل المسلم وقدرته على التنوع والتغاير واحتواء الخلافيات الحادة التي لم تصل حد القطيعة والعنف وسفك الدم.

في بيئتين أو حلقتين فقط، كانت التعددية الفقهية تتحول إلى العنف: الجهل والسلطة. ولطالما اصطرعت الجماهير التي لم تتلق معرفة كافية فيما بينها بسبب خلاف فقهي حول هذه المسألة أو تلك، وقد يتحول هذا الصراع إلى العنف. وأيضاً فإن السلطة التي تتبنى مذهباً فقهياً وتحاول أن توظف أجهزتها لإرغام الناس على قبوله، أو تعتمد ما يسمى اليوم بالتأحيدية أو نظام الفكر الواحد، فإنها تجد نفسها –بشكل أو بآخر– قبالة رد الفعل الذي قد يتجاوز قنوات الحوار إلى الإكراه والقسر والعنف.

---

29 انظر للتفصيل بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، الصفحات 78-116.

30 انظر للتفصيل: المرجع السابق، الصفحات 159-217.

إن مؤرخاً كابن الجوزي يحدثنا في **المنتظم** عن نماذج لما شهدته الحالة الأولى، كما أن الصراع الدامي بين المعتزلة والحنابلة كان نموذجاً على تعسف السلطة وسياساتها القسرية، وقريب من هذا ما شهدته الساحة الأندلسية، بسبب من تأثير هذا الفقيه أو ذاك على مراكز اتخاذ القرار في سقوف السلطة العليا.

لكن هذا كله لا يعدو —مرة أخرى– أن يكون استثناءاً، فلقد ظل الخط الأكثر عرضاً وعمقاً وامتداداً، إنما هو خط التعددية الفقهية والتشريعية التي شملت مساحات واسعة من الزمن والمكان. كان العقل الفقهي يلاحق المتغيرات، وينسج معطياته، وفق منهجه الأصولي الخاص متميزاً بها عن المحاولات الأخرى التي كانت تنحو لان تتميز بدورها، وهكذا وبمرور الوقت، وجد المسلمون أنفسهم قبالة فقه مالكي وآخر شافعي وثالث حنفي أو حنبلي أو جعفري أو ظاهري أو إباضي، إلى آخره. وكان الحوار قائماً بين المذاهب جميعاً، في المنهج وأدوات العمل، وفي المفردات والآليات والنتائج. وكان الأخذ والعطاء يضع الأساتذة وطلبتهم على صعيد تعددية رفضت العنف والانغلاق وبلغت أقصى درجات السماحة والنبل في التعامل مع الرأي أو الموقف الآخر.

إن تاريخنا الفكري يقدم لنا هاهنا أيضاً نموذجاً للتعددية يمكن أن نتعلم منه الكثير، ولن تطمس عليه الحالات الاستثنائية التي وضع فيها المعطى الفقهي بين استبداد السلطان وجهل الأتباع.

-8-

وهكذا، وبموازاة التوجهات الوحدوية في تاريخ الإسلام، تشكلت صيغ شتى للتعددية، على مستوى السلطة حيث ظهرت الدويلات الإسلامية والكيانات المحلية، وعلى مستوى المذهب أو المنظور السياسي حيث تشكلت الكتل والأحزاب، وعلى مستوى الفقه حيث تبلورت المذاهب والمدارس والاتجاهات، وعلى مستوى الأمة حيث تميزت البيئات والأقاليم والجماعات والأقوام والشعوب بخصوصياتها الثقافية وتراثها. وفي كل الأحوال، وفيما عدا الاستثناءات التي تعزز القاعدة ولا تنفيها، كانت التعددية عبر هذه السياقات تتوافق مع التوجيهات الوحدوية والثوابت العقدية للأمة الواحدة ومطالبها التاريخية، ولا تعمل بمعزل عنها، أو على النقيض منها.

لقد كانت الدولة تملك سلطتها وكذلك الفقيه والجماعة أو الجماهير لكن هذه السلطة ما استعملت ضد التعددية كمبدأ، إنما ضد بعض أنماط التعددية التي أريد لها أن تمضي بالمحاولة إلى أقصى الطرف الآخر، وأن تعزلها في نهاية الأمر عن عقيدة الأمة ووحدتها وهمومها المصيرية.

وإذا كانت الدولة في بعض الأحيان تعتمد سلطتها لمصادرة التعددية إذا شكلت تحدياً ما لأمتها وسيادتها، فإن الفقهاء والجماهير وجدوا في التعددية فرصة طيبة للتحقق بالتنوع والخصب والعطاء، وللتعبير عن الذات في دائرة الإسلام نفسه، وليس بعيداً عنه.

ويجب أن نتذكر، في ختام هذا التحليل الموجز لظاهرة الوحدة والتنوع في تاريخ الإسلام، أن هذا التاريخ لم يشهد، إلا في مساحات محدودة منه فحسب، ما اصطلح عليه في العصور الحديثة (بالثقافة الموجهة)، أي تدخل السلطة الرسمية في النشاط الثقافي وإرغامه على التوجه في قنوات محددة، وبالتالي في تعامل المسلم مع ثقافة الآخرين. كانت القضية في معظم الأحيان اختياراً حراً لم تضبطه إلا المعايير الطوعية للعقيدة الإسلامية نفسها في الأخذ أو الرفض أو التبديل والتحوير.

إن تدخل السلطة أو المؤسسة الرسمية في توجيه النشاط المعرفي كان في حالات قليلة مستثناة، يأخذ طابع الإلزام أو الإرغام عل دخول هذا النشاط، أو جانب منه، في القناة الرسمية (وهذا ما حدث على سبيل المثال في أواخر العصر العباسي الأول عندما تبنت الدولة المذهب الاعتزالي وما حدث في بعض مراحل التاريخ الأندلسي في سلسلة الأفعال وردودها بين الفلاسفة والمتصوفة والمرابطين والموحدين... إلى آخره). ولكن المساحات الأوسع للممارسة الرسمية كانت تتمثل في تحفيز النشاط المعرفي والإعانة عليه بوسائل وإمكانات السلطة نفسها (ولنتذكر على سبيل المثال مؤسسة دار الحكمة ودورها في النشاط التأليفي، والجهود التي بذلها الخلفاء العباسيون الأوائل في مجال الترجمة عن الثقافات الأخرى وبخاصة اليونانية والهيلينية)، وفيما عدا هذه الحالات المحددة قياساً على حالات التعامل الحر مع الثقافات الأخرى، فإن المثقف أو العالم المسلم، أبحر في خضم ثقافات الآخرين لكي يمار حريته المنضبطة في معظم الأحيان بمعايير العقيدة التي ينتمي إليها.

لا ريب أن حرية الاختيار المعرفي في التعامل مع ثقافات الآخرين فتح الطريق لذهاب بعض المشتغلين بالمعرفة إلى الطرف الأقصى في هذا التعامل، متجاوزاً أحياناً بعض الضوابط والمعايير العقدية أو الشرعية، على الرغم من أنه في قناعاته الذاتية كان يضع نفسه في دائرة الإيمان، وكان يرى في نشاطه المعرفي المنفتح هذا تعزيزاً

لرؤيته بوصفه مسلماً (وهذا ينطبق كما هو معروف على العديد من المشتغلين بالفلسفة والقليل من المعنيين بالأدب بوصف الفلسفة والأدب من وسائل التعبير عن الذات)، ونادراً ما كان هؤلاء يدمغون بالمروق أو الهرطقة، كما أنهم —من جهتهم– لم يتبحجوا، كما حدث في دوائر الثقافات الأخرى، بالخروج عن الدين الذي ينتمون إليه. (ويجب أن نلاحظ هنا أن بعض حركات الردة العقدية كالزندقة مثلاً لا تدخل في هذا السياق، وهي في نهاية الأمر حركة محدودة، ولا يمكن أن تحسب على مسار النشاط الإسلامي مع معارف الآخرين لأنها خارجة في الأساس عن مطالب هذا النشاط).

وامتداداً لانحسار دور السلطة أو المؤسسة في تحديد مسار النشاط المعرفي للمفكرين والعلماء المسلمين، إبداعاً أو نقلاً عن الآخرين، لا بد من التأشير على واحدة من أكثر ميزات التاريخ لمعرفي للمسلمين أهمية، والتي تنبثق —كما هو واضح– عن المنظور المعرفي للإسلام وتوجهه الأساسي في الكشف والتنقيب، ودعوته الملحة للتلاؤم بين العقل والإيمان واعتبار أولهما أداة ضرورية لتعزيز الثاني وتأكيده، تلك هي أن تاريخنا المعرفي لم يشهد أيما إدانة أو ارتطام بين السلطة والمؤسسة وبين العالم الذي يكتشف حقيقة ما، أو يطرح نظرية، أو يصوغ قانوناً، أو يبتكر مفردة في سياق نشاطه العلمي.

إن كشفاً ما في الفلك أو الكيمياء أو الرياضيات أو الجغرافيا أو الطب أو النبات أو الحيوان... إلى آخره... لم يقد صاحبه إلى المحاكمة أو رأسه إلى الجلاد، مما شهدته الساحة الأوربية (غاليليو، كبلر، برونو... إلى آخره)، بل على العكس، كان الكشف في معظم الأحيان فرصة لتأكيد الإيمان لا لنفيه أو إدانته.

ولقد كانت هذه الحقائق والممارسات جميعها فرصة لمزيد من التنوع والخصب الفكري والعلمي لا بد من وضعه في الحساب ونحن نتحدث عن قيم الوحدة والتنوع في تاريخ لمسلمين، بوصفه رصيداً مضافاً للتعددية الفكرية، وحتى العلمية، التي تدور في نهاية الأمر في فلك المطالب الوحدوية الأساسية لعالم الإسلام.[31]

---

[31] وفاءً لزميليّ الفاضلين الأستاذ الدكتور محمد فتحي عثمان والأستاذ الدكتور محمد عمارة لا بد من الإشارة إلى تعقيباتهما القيّمة على البحث التي منحتني فرصة طيبة لإعادة صياغة بعض الاستنتاجات أو الإضافة عليها وإغنائها.