ترجمات

المجتمعات المسيحية واليهودية في الفسطاط: طوبوغرافيا غير إسلامية وسجالات فقهية ما قبل العصر الفاطمي

• أودري دريدا – جامعة باريس •

ترجمة:

مصطفى الفقي

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٩
All rights reserved © 2019

المجتمعات المسيحية واليهودية في الفسطاط: طوبوغرافيا غير إسلامية وسجالات فقهية ما قبل العصر الفاطمي

• أودري دريدا – جامعة باريس •

ترجمة:

مصطفى الفقي

الفهرس:

مقدمة المترجم ٤

المقال ٥

تقديم ٥

المسيحيون واليهود في المحاكم الإسلامية ٩

خارج المسجد ١٠

داخل المسجد ١١

بيع الخمر ولحم الخنزير في الفسطاط ١٣

تشييد أو ترميم أماكن العبادة لغير المسلمين ١٥

بناء أول كنيسة في الفسطاط ١٦

كنيسة (أبو مينا) القبطية ١٨

تدمير كنيسة مريم العذراء ٢٠

ترميم كنيسة أبي شنودة ٢٢

خاتمة ٢٥

مقدمة المترجم:

▪ عبر تاريخ الدول الإسلامية المتعاقبة، سادت من بين البنى المعرفية المتنوعة في الإسلام المنظومةُ المعرفيةُ الفقهيَّة، وبوصفه العلمَ بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، استغرق الفقه في التفاصيل والفتاوى والأحكام الفرعية لصيقةِ الصلة بممارسات الحياة اليومية.

▪ وأحد أسباب ذلك يعود لاعتبارات سياسية كما يتضح من هذه الورقة؛ حيث شجّع الولاةُ الحِفَاظَ على الكنائس والمعابد اليهودية التي شُيدت في الفسطاط في أوقاتٍ، كما أمروا بتدميرها في أوقاتٍ أخرى.

▪ وبنفس الطريقة، لم يكن علماءُ الدين وقادة المسلمين مُجمعين على عدم بناء أو ترميم أماكن العبادة لغير المسلمين. وبحسب وائل حلّاق: "خضعت فتاوى الفقهاء عادةً إلى عملية تحريرية كبيرة ومهمة؛ حيث كان يُحذف منها الوقائع والحقائق والبيانات الشخصية غيرِ ذات الصلة بالفقه، مثل: الأسماء، وأسماء الأماكن، والتواريخ، وغيرها.

▪ وعلاوة على هذا، كانت هذه الفتاوى تُختصر وتوجز محتوياتها وفحواها؛ لتكون في صيغة قواعد فقهية صارمة، وبمجرد تحريرها وتلخيصها أصبحت هذه الفتاوى لاحقًا جزءًا لا يتجزأ من الكتابات الفقهية المرجعية، التي يتمُّ الرجوع إليها وتطبيقها بحسب ما تُمليه الأوضاع".

▪ والآن، تتوفر الكثيرُ من النصوص الفقهية المتراكمة التي تُشير إلى الوضع الفقهي النظري لغير المسلمين.

▪ من هنا تأتي أهميةُ هذه الورقة؛ كونها تتبع الجدالات التي ثارت في تلك المرحلة المبكرة، باستقصاء تلك العلاقة المتداخلة بين الآراء الفقهية والقضايا

الطوبوغرافيــة، ففــي وقــت لم يكــن فيــه وضــعُ الجماعــات المســيحية واليهوديــة قــد تــمَّ تقنينُــه بعــد، منحــت هــذه النقاشــاتُ الفقهــاءَ فرصــةً للتفكــير؛ بحيــث كانــوا مجبريــن عــلى اتخــاذ موقــف حيــال كل حالــة تنشــأ جديــدًا. كــما أنهــا تُظهِــر أيضًــا عــدم وجــود قوانــين معطــاة مســبقًا تتعلــق بتنظيــم الجماعــات المســيحية أو اليهوديــة في وقــت الفتــح الإســلامي.

▪ وبالتــالي، تســلط هــذه الورقــة الضــوءَ عــلى تلــك الوقائــع والســياقات التاريخيــة لمجتمــع الفســطاط، قبــل أن تغــدو بنيــةً نصيَّــةً تجريديــة صارمــةً لهــا صفــة الإطــلاق، ســوف يتــم اســتحضارها فيــما بعــد في ســياقات مغايــرةٍ تمامًــا بوصفهــا "شريعــة".

▪ لاحقًــا، وبعــد تشــكّل المذاهــب الفقهيــة الإســلامية، ســيصير هنــاك موقفٌ "رســميٌّ" مــن عمليــة بنــاء وترميــم الكنائــس، فبحســب مالــك، والشــافعي، وأبي حنيفــة، يُســمح لأهــل الذمّــة بترميــم الكنائــس والمعابــد المدمَّــرة. فقــط كان ابــن حنبــل مــع عــدد قليــل مــن فقهــاء الشــافعية يعارضــون أيَّ نــوع مــن الترميــم. وهــو مــا لم يكــن يأبــه لــه الــولاة في كثــير مــن الأحيــان.

▪ وبحســب أودري دريــدا، مــن المحتمــل أن يكــون الموقــف الفقهــي حيــالَ أهــل الكتــاب، كــما يــرد في الأدبيــات الفقهيــة لاســيما في بنــود "الــشروط العمريــة" قــد صيــغ فقــط أيــام الخلفــاء العباســيين. حينئــذٍ، اعتمــدت عمليــة بنــاء وترميــم الكنائــس عــلى العلاقــة بــين الــوالي وقيــادات الكنيســة.

▪ وتقــدّم الأدبيــات العديــدَ مــن الأمثلــة عــلى ذلــك، يمكــن العثــور عــلى معظمهــا في كتــاب «تاريــخ بطاركــة الإســكندرية». ومــن ثــمّ، لا تدعــم الحقائــقُ التاريخيــة الوضــعَ الفقهــيَّ للكنائــس والمعابــد اليهوديــة كــما تــمَّ النــصُّ عليهــا في النصــوص التشريعيــة الإســلامية.

المقال

تقديم:

إبّان تلك الفترة من الفتح الإسلامي في العام 21/642، كانت الغالبية العظمى من المصريين مسيحيين، يعيشون جنبًا إلى جنب مع عدد كبير من اليهود[1]. كان حصن بابليون -الذي اختاره الغزاة المسلمون لبناء عاصمتهم الجديدة- على ما يبدو شاغرًا[٢].

ومع ذلك، كانت المناطق المجاورة مأهولةً بعدد كبير من السكان الأصليين، غير المسلمين الذين يعيشون على الضفة اليمنى لنهر النيل، على الرغم من احتمالية كونهم غير حضريين[3].

علاوة على ذلك، تموضعت العديد من الكنائس والأديرة في محيط ما يسمى بقصر الشمع، وهو حصن بابليون الروماني.

على هذا النحو، أصبحت العاصمة الجديدة، الفسطاط، مختلفةً نوعًا ما عن غيرها من أمصار العالم العربي في تلك الفترة، حيث حوت جماعات تنتمي إلى ديانات مختلفة – مسلمين،

---

(1) Wilfong, Terry G. "The Non-Muslim Communities. Christian Communities," in Carl F. Petry, ed., The Cambridge History of Egypt (Cambridge: University Press, 1998), 175.

(٢) وهذا هو رأي علماء أركيولوجيا الفسطاط، الذين يتناولون مرتفعات إسطبل عنتر. انظر:

Gayraud, Roland-Pierre et al., eds. "Istabl ,Antar (Fostat) 1985. Rapports de Fouilles," Annales islamologiques 25 (1991), 63; ibid. "Fostat. Évolution d'une capitale arabe du VIIe au XIIe siècle d'après les fouilles d'Istabl ,Antar," in Roland-Pierre Gayraud, ed., Colloque international d'archéologie islamique (Cairo: IFAO, 1998), 437.

ثمة فقرة في كتاب أبي المكارم مثيرة للاهتمام للغاية كونها تتحدث عن الأديرة والكنائس الكائنة حول حصن بابليون قبل تأسيس الفسطاط: أبو صالح، تاريخ الكنائس والأديرة.

Ed. B.T.A. Evetts as: The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries. Oxford: Clarendon Press, 1895, 133, fol. 42a:

"كان هناك الكثير من الرهبان هنا في الصوامع والأديرة، والعديد من الكنائس التي دمرها المسلمون عند مقدمهم مع عمرو بن العاص، في شهر محرم من سنة ٢٠ هجريًا (٦٤١ ميلاديًا)".

(3) Kubiak, Wladyslaw B. Al-Fusṭāṭ. Its Foundation and Early Urban Development. Cairo: The American University in Cairo Press, 1987, 56.

يفترض كوبياك وجود اشتغال بالأعمال الزراعية بجوار الحصن الروماني. في الواقع، كانت التربة خصبة على نحو خاص هناك. وبخلاف ذلك، يؤكد، قائلًا: "إن الأراضي الطينية المنخفضة، وبخاصة شمال الحصن مباشرة، كانت خصبة ومزروعة".

ومسيحيين، ويهود - تحيا جنبًا إلى جنب في نفس المكان. تسبَّبَت الحاجة الناشئة إلى تعايش الجماعات الثلاث في مشاكل بعينها كان على الغزاة إدارتها. وقد حققوا ذلك عن طريق إقامة حدود مكانية وشرعية بينهم وبين الشعوب الخاضعة لهم، وهو ما لم يخدم عملية تنظيم مجتمع الفسطاط فحسب، بل منع أيضًا أي خطر للاستيعاب[4].

كانت هذه التدابير ضروريةً إلى حد كبير؛ حيث كان العرب الفاتحون يمثّلون أقليةً مقارنة بالقطّان المسيحيين الذين كانت لهم الغلبة العددية، بما في ذلك مناطق الحضر[5].

ومع ذلك، احتاجت الجماعة المسلمة خدمات السكان المسيحيين واليهود، وبالتالي كان عليها أن تخطّ نهجًا للتعامل معهم. كانت المسألة الأولى متعلقة بالمكان: أين ستحيا الجماعات غير المسلمة؟ وأين سيعيش السكان المسلمون؟

بالطبع ليس بالقرب جدًّا من المسلمين ولكن أيضًا ليس بمبعدة عن عاصمة الحكم. يبدو أن هذا الأمر لم يكن مسألةً متعلقةً بعملية عزل مكانيّ صريح. فليس ثمّة سياسات متعمَّدة تم اللجوء إليها لفصل الجماعات غير المسلمة عن الجماعات المسلمة خلال العصر الوسيط[6]. ويبدو الاحتمال الأكثر ترجيحًا أن السكان المسيحيين قد لجأوا إلى مناطقهم الخاصة المتمركزة حول بناياتهم الدينية[7].

---

(4) Noth, Albrecht. "Problems of Differentiation between Muslims and Non-Muslims. Re-Reading the 'Ordinances of 'Umar' (al-šurūṭ al-,umariyya)", in Robert Hoyland, ed., Muslims and Others in Early Islamic Society (Aldershot: Ashgate, 2004), 103-24.

(5) Becker, Carl Heinrich et al., "Miṣr". In EI^2, 163; Brett, Michael. "Population and Conversion to Islam in Egypt in the Mediaeval Period," in Urbain Vermeulen and Daniel De Smet, eds., Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium Organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2000 and 2001 (Leuven: Peeters, 2005), 15.

(6) Garcin, Jean-Claude. "Toponymie et topographie urbaines médiévales à Foustat et au Caire," JESHO 27 (1984), 113-55; Sylvie Denoix talks about "specific groupings"in her PhD thesis, Décrire Le Caire-Fusṭāṭ Miṣr d'après Ibn Duqmāq et Maqrīzī . Cairo: IFAO, 1992, 91.

(7) Behrens-Abouseif, Doris. "Locations of Non-Muslim Quarters in Medieval Cairo," Annales islamologiques 22 (1986), 117; Wilfong, Terry G. "The Non-Muslim Communities. Christian Communities," in Carl F. Petry, ed., The Cambridge History of Egypt (Cambridge: University Press, 1998), 188; Dridi, Audrey. Églises et synagogues de Fusṭāṭ-Le Caire des Fatimides aux Mamelouks (358/969-923/1517). Contribution à l'étude de la topographie cultuelle de la capitale égyptienne. Master's degree thesis, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2009, 7-12.

يُقدّم لنا التاريخ أمثلةً لا تُحصى؛ كالتي يسوقها لنا ابن عبد الحكم فيما يتعلق بأول كنيسة بُنيت في الفسطاط:

"أول كنيسة بُنيت بفسطاط مصر... الكنيسة التي خلف القنطرة أيام مسلمة بن مخلد، فأنكر الجند ذلك وقالوا له أتقرّ لهم أن يبنوا الكنائس؟ حتى كاد أن يقع بينهم وبينه شرّ، فاحتجّ عليهم مسلمة يومئذ فقال: إنها ليست في قيروانكم وإنما هي خارجة في أرضهم، فسكتوا عند ذلك"[8].

سأعود إلى هذا المثال لاحقًا، لكنني أرغب في أن أؤكد هنا أنه بعد تأسيس مدينة الفسطاط مباشرة، أصبح إنشاء الكنائس الجديدة مشكلةً متداوَلة على نطاقٍ واسع داخل المجتمع الإسلامي. والسبب الرئيس في هذه الجدالات هو عدم وجود إطار معياري ثابت متعلق بتنظيم الجماعات غير المسلمة في ذلك الوقت. من المحتمل أن يكون الموقف الفقهي حيال أهل الكتاب، كما يرد في الأدبيات الفقهية لاسيما في بنود "الشروط العمرية" قد صيغ فقط أيام الخلفاء العباسيين[9].

وبحسب كليفورد بوسورث، "لا يمكن أن يرجع تاريخ ما يُسمّى بالشروط العمرية إلى عِقْدٍ من الزمن فقط بعد وفاة النبي، بل هي عملية تسويغ وتنظيم لاحقة للتدابير التدريجية التي نشأت على مدار قرون، والتي تم تطبيقها في فترات مختلفة بدرجات متفاوتة من الصرامة والتعصب"[10].

---

(8) Ibn ,Abd al-Ḥakam. Futūḥ miṣr wa-akhbāruhā. Ed. C. Torrey. New Haven: Yale Oriental Series – Researches III, 1922, 132. This information is also found in Abū al- Makārim: Abū Ṣāliḥ, Tārīkh al-kanā,is, 86, fol. 23b, and Suyūṭī. Husn al-muḥāḍara fī akhbār miṣr wa-l-qāhira. vol. 2. Cairo: Maṭba,at Basharī, 1903, 6. For further information on Ibn ,Abd al-Ḥakam and his representation of minorities see the chapter of Edward Coghill in this volume.

(9) Papaconstantinou, Arietta. "Between umma and dhimma. The Christians of the Middle East Under the Umayyads," Annales islamologiques 42 (2008), 18; Levy-Rubin, Milka. Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, esp. ch. 2.

(10) Bosworth, Clifford E. "The Protected Peoples, Christians and Jews, in Medieval Egypt and Syria," Bulletin of the John Rylands Library 62 (1979), 11-36. Reprinted as: C.E. Bosworth. The Arabs, Byzantium and Iran. Studies in Early Islamic History and Culture. Aldershot: Ashgate/Variorum, 1996, 18.

فقط في القرن الثامن، ثارت أولى النقاشات بين المسلمين والمسيحيين من أجل ترسيم حدود ممارساتهم ومعتقداتهم[11]. بحلول نهاية القرن، تم وضع أسس علوم مثل الفقه والحديث. حتى هذا الوقت، كان الشعب المصري يتساءل باستمرار عن وضع المسيحيين واليهود في الإسلام.

وهذه السجالات أساسية لفهم الموقع المادي لغير المسلمين في مدينة الفسطاط وفي المجتمع المصري ككل بشكل عام. بالفعل، تمدنا دراسة مثل هذه السجالات ببراهين على تطور القواعد الفقهية خلال تلك الحقبة من التاريخ.

المسيحيون واليهود في المحاكم الإسلامية:

كان الوضع الفقهي للمسيحيين واليهود هو ثمرة نقاشٍ مكثف بين الفقهاء المسلمين، والعديد من الأحكام المتنوعة التي أصدرها القضاة، والولاة، وأحيانًا نتيجة للاضطرابات داخل المجتمع[12].

بلورت كل هذه التطورات أسسَ القواعد الفقهية المُتّبَعة. وتبين هذه الورقة بعض الأمثلة الهامة على ذلك. والهدف من ذلك هو إظهار كيف استطاع المسيحيون واليهود العيش في ولايات إسلامية في وقت لم تكن حقوقهم قد تأسست بعد في الأراضي التي حكمها العرب.

ثمّة قضية معينة يثيرها هذا البحث، وهي الفجوة بين الحقيقة التاريخية وبنود "الشروط العمرية" التي كانت أكثرَ صرامة من الناحية النظرية منها على مستوى الواقع.

في الحقيقة، اضطرت النخبة السياسية في المدينة إلى الحفاظ على النظام العام وتجنب زيادة التوتر المجتمعي. وكان عليها أن تنظم بعناية عملية التواصل بين المجتمعات المختلفة، ليس فقط من أجل الحفاظ على النظام في المناطق الحضرية، ولكن أيضًا من أجل الإبقاء على الجماعات غير المسلمة تحت درجة معينة من السيطرة. وفي سياق دمج المسيحيين واليهود في النظام القضائي الإسلامي، نشأت مشاكل أخرى، نرى لها أمثلةً عديدة في مصادرنا.

---

(11) Butler, Alfred J. The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion. Containing Also the Treaty of Misr in Tabari, 1913 and Babylon of Egypt, 1914. Ed. P.M. Fraser. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1978, 13-14.

(12) Papaconstantinou, "Between umma and dhimma," 18.

خارج المسجد:

النقطة الأولى التي تجب الإشارة إليها هي أن الجماعات غير المسلمة اعتادت ارتيادَ المحاكم الإسلامية[١٣]. وهذا أمر مهم بشكل خاص بالنظر إلى حقيقة امتلاكها الحق الشرعي في ممارسة إجراءات التقاضي الذاتي المستقل.

وهناك مقال مهم لـ"جلاديس فرانتز مورفي" يسلط الضوء على هذه الظاهرة، توضح فيه أنه خلال بواكير العصور الوسطى، اختار المسيحيون تدوين وثائقهم القانونية باللغة العربية، "على الرغم من حقيقة أنهم كانوا أحرارًا في تسجيلها باللغة القبطية"[14].

ويدل ذلك على ثقتهم بالمحاكم وقتئذٍ، كما يوضح أن المحاكم كانت تلبي احتياجات المجتمعات غير المسلمة.

لم يختف النظام القانوني المسيحي القائم عندما غزا المسلمون مصر، بل واصل رجال الدين المسيحي واليهودي الحكمَ في الدعاوى القضائية المتعلقة بمجتمعاتهم، لكنهم سرعان ما اندمجوا في النظام القضائي الكائن. وبحسب الكندي، قَبِل القاضي خير بن نعيم الحضرمي (120/737 - 127/744) شهادةَ المسيحيين على المسيحيين، واليهود على اليهود، وكان يسأل عن عدالتهم في أهل دينهم.

ومع ذلك، لم يكن يُسمح لغير المسلمين، في هذا الوقت، بدخول المسجد، حيث المكان الوحيد الذي كانت تُمارس فيه أحكام التقاضي بين المسلمين فقط[15]:

"كان خير بن نعيم يقضي في المسجد بين المسلمين، ثم يجلس على باب المسجد بعد العصر على المعارج فيقضي بين النصارى"[١٦].

---

(١٣) بشأن هذه المسألة، انظر:

Simonsohn, Uriel. A Common Justice. The Legal Allegiances of Christians and Jews Under Early Islam. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, 147-205. U. Simonsohn shows that both Christians and Jews were taking legal cases outside the community for the litigation in Muslim courts.

(14) Cited by Simonsohn, A Common Justice, 147ff.

(15) Al-Kindī. Kitāb al-wulāt wa-kitāb al-quḍāt. Ed. R. Guest. Leidenn: Brill, 1912, 351;390.

(١٦) المرجع السابق، ص٣٥١.

وهكذا، لم يتردد القاضي المسلم في إصدار الحكم على المسيحيين واليهود، ولكن فقط خارج قدسية المسجد الذي شكل جزءًا من منطقة مسلمة بالكلية.

وبينما كانت الحدود المادية الإسلامية محددةً بوضوح، كانت الحدود الأخرى (خاصة اللغوية) تتلاشى. وكمثال على ذلك، كان القاضي، بعد قرن فقط من تأسيس الفسطاط، يستمع إلى شكاوى المسيحيين، ويتحدث إليهم بلغتهم القبطية.

"وقال يحيى بن بكير: كان يردّ على من يخاطبه بالقبطية بها، ويسمع شهادة الشهود بها ويحكم"[١٧].

يدلّ هذا على أن القاضي المسلم كان قادرًا على التحدث باللغتين العربية والقبطية، وكان قادرًا على مخاطبة المجتمع بأي من اللغتين. وهي مسألة تظهر في التلمود البابلي في القرن السادس، في إشارة إلى أن الشعب اليهودي كان أيضًا قادرًا على فهم اللغة القبطية.

على وجه التحديد، كان التساؤل المطروح عمّا إذا كان مسموحًا بقراءة الترجمة القبطية لكتاب إستير[18]. في المقابل، أظهر غير المسلمين استعدادَهم للتحدث باللغة العربية في المحاكم الإسلامية وفي الوثائق القانونية، من أجل بث ثقتهم في النظام الشرعي الإسلامي[19]. وبقيامهم بذلك، اختاروا الاستفادة من النظام القضائي الجديد والفعال[٢٠].

داخل المسجد:

يبدو أن الحدودَ اللغوية قد تلاشت لا لصالح القانون العام، ولكن لصالح قانون مشترك. فبعد بضع سنوات، حوالي 790/800، أصبح محمد بن مسروق أول قاضٍ يسمح للمسيحيين واليهود بدخول المسجد للتقاضي:

---

(١٧) ابن حجر، رفع الإصر عن قضاة مصر، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٨، ص١٥٤.

(18) Sijpesteijn, Petra M. "Multilingual Archives and Documents in Post-Conquest Egypt," in Arietta Papaconstantinou, ed., The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the ,Abbāsids (Farnham-Surrey: Burlington-Ashgate, 2010), 105. This idea is based on the Tractate Megila, 18a of the Babylonian Talmud.

(19) Frantz-Murphy, Gladys. "The Reinstitution of Courts in Early Islamic Egypt," Société archéologique d'Alexandrie 47 (2003), 71.

(٢٠) المرجع السابق، ص٢٠.

"أول من أدخل النصارى المسجد الجامع في خصوماتهم محمد بن مسروق"[٢١].

انطوى هذا القرار الذي اتخذه القاضي على درجة عالية من الرمزية. فبدخول المسجد، دخل المسيحيون واليهود حيزًا قضائيًّا كان أيضًا حيزًا مقدسًا.

تربط هذه المسألة المكانية spatial بين مجموعة من غير المسلمين وبين عنصر من عناصر الطوبوغرافيا الإسلامية، وبالتحديد المسجد. وهو ما يسلط الضوء على الحقيقة القائلة بأن المسجد، في هذه الحالة تحديدًا، لم يكن مكانًا للعبادة فحسب، ولكن أيضًا مقرًّا للسلطة القضائية.

السؤال المثار الآن هو: لماذا وافق القاضي على الحكم على غير المسلمين وسمح لهم بدخول المسجد، في الوقت الذي يعي فيه حقيقة أن غير المسلمين لديهم نظامهم القضائي الخاص؟

لابد أن يكون هذا قد أمّن وسيلة للسلطات المسلمة أن تمتلك سيطرة شاملة على شؤون أهل الذمّة وإضعاف نفوذ رجال الكنيسة داخل المجتمع. وعلى الرغم من عدم توافر الأدلة، إلا إنه يبدو من خلال تولي مسئولية شؤون غير المسلمين، كان يمكن للمسلمين أن يراقبوا المجتمعات المسيحية واليهودية وأن يموضعوا أنفسَهم كوسيط مهم.

كما يجب علينا أيضًا أن نسأل ما الذي حثّ المسيحيين واليهود على اللجوء إلى النظام القضائي الإسلامي؟

بحسب سيمونسون، ثمّة مجموعة متنوعة من الأسباب. كان من الممكن أن يؤدي الانحدار المحتمل للإدارة القضائية الكنسية وسمعة رجال الإكليروس إلى تشجيع الذميين على الذهاب إلى المحاكم الإسلامية. علاوة على ذلك، يمتلك النظام القضائي الإسلامي مزايا بالغة الأهمية: فهو بديل جذاب للنظام القضائي المسيحي الذي أقرته السلطات الحاكمة.

وهناك ميزة أخرى ذكرها سيمونسون، وهي الدور الذي لعبه المسؤولون المسيحيون الذين يعملون في الإدارة الإسلامية، والقادرون على التدخل لصالح أبناء ديانتهم[22].

---

(٢١) الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص٣٩١.

(22) Simonsohn, A Common Justice, 147-73.

لم يؤد قرارُ ابن مسروق إلى إثارة استياء أو غضب المسلمين، ولم يسفر بحثي عن أية إشارة صريحة إلى جدل ما حول هذه المسألة. ومع ذلك، سوف تأخذ هذه المسألة وقتًا لتظهر لاحقًا في نهاية القرن الثامن، وهو ما يشير بقوة إلى أنها كانت لابد قد أثارت جدلًا ساخنًا بين قضاة الفسطاط. وهناك مثال آخر مثير للجدل، أثار المزيدَ من التوتر في المدينة ويرتبط مباشرة بمسألة المكان، وهو بيع الخمر ولحم الخنزير في العاصمة.

بيع الخمر ولحم الخنزير في الفسطاط:

في القرن الثامن الميلادي، أكَّد الفقيه المدني مالك بن أنس (ت. 179/795) في إحدى مسائله في "المدونة":

"قلت[٢٣]: أرأيت إن اكتريت داري من رجل من النصارى أو من اليهود أو من المجوس أيجوز ذلك في قول مالك؟ قال: نعم، على ما لم يُكرِها على أن يبيع فيها الخمور والخنازير"[٢٤].

لم يكن رأي مالك بدعًا من القول، بل كان متفقًا مع وجهة نظر كثير من الفقهاء الآخرين في ذلك الوقت: يُسمَح بالصفقات التجارية المتعلقة ببيع الخمر أو لحم الخنزير بين أهل الذمة، وتُحظر بين المسلمين أو بين المسلم والذميّ[٢٥].

ومع ذلك، كان هذا الرأي مختلفًا بشكل جذري عن تلك الآراء التي سادت في النظام القانوني المصري خلال القرن الثامن، والتي تم السماح بموجبها ببيع الخمر ولحم الخنزير بغض النظر عن هوية البائعين والمشترين.

ثمّة توضيح لمثل هذا الرأي المصري يبينه عبد الله بن لهيعة (ت. 174/790)، الذي عاش في الفسطاط وروي عنه:

"ابن لهيعة عن عمارة بن غزية عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه قال: لا بأس أن يكري المسلم حانوتَه ممن يجعل فيه الخمر من النبط"[26].

---

(٢٣) قلتُ: تعود على قول سحنون، وقال: تعود على إجابة ابن القاسم بحسب ما ينقله عن مالك.

(٢٤) مالك بن أنس، المدونة، رواية سحنون، الجزء الثالث، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤، ص٥٢٢.

(٢٥) أنطوان فتال, النظام القانوني لغير المسلمين في البلدان الإسلامية، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٥، ص١٥١.

(26) Khoury, Raif Georges., Abd Allah ibn Lahī,a (97-174/715-790), juge et grand maître de l'école égyptienne. Avec édition critique de l'unique rouleau de papyrus arabe conservé à Heidelberg. Wiesbaden: Harrassowitz, 1986, 248.

من المرجح للغاية أن تكون هذه الرواية ترجمةً للواقع الذي واجهه ابن لهيعة في الفسطاط في ذلك الوقت.

إن السماحَ للمسلم بتأجير متجره لمسيحيّ يعني ضمنًا أنه يمكن بيع النبيذ في المناطق التي يشكل فيها المسلمون أغلبيةَ السكان.

وهكذا، تلاشت الحدود المكانية والدينية بين الجماعات الدينية نوعًا ما. وهذا يعني أنه يمكن العثور على أشخاص غير مسلمين في جميع أنحاء المدينة دون أي تفرقة أو تمييز عنصري.

ما الذي يمكن استخلاصه من موقف ابن لهيعة؟ هل كان موقفًا متسامحًا بشكل خاص أم مجرد موقف واقعي؟

يبدو أن الاحتمال الثاني هو الأكثر ترجيحًا. في الواقع، منذ عهد عمر بن عبد العزيز (99/717 - 102/720) فصاعدًا، تم تعميم العديد من المراسيم التي تمنع بيع الخمر، ممّا يشير إلى أنها لم تكن تحظ بالاستحسان[٢٧].

على سبيل المثال، منع والي مصر أيوب بن شرحبيل (99/717 - 101/719) بيع الخمر، وتم تعطيل الحانات لعدم مشروعيتها[٢٨]. لاحقًا، في عهد الخليفة المتوكل (233/847 - 247/861)، مُنِعَ إنتاج وبيع الخمر في مصر كلها، لا سيما في الفسطاط[29].

ويبدو أن عمليات الحظر والمنع هذه قد تمَّ تجاهلها بشكل منتظم. وبالتالي، فمن المحتمل أن يكون ابن لهيعة قد رأى أنه من غير المُجدِ أن يُمنع بيع الخمر ولحم الخنزير لأن هذه المنتجات سوف تُباع على أية حال.

لقد أسَّست الحقائق التاريخية لهذه الوقائع، على عكس مالك، كان موقف ابن لهيعة الفقهي عمليًّا للغاية، لا يبين رأيه كيف كانت الجماعات المسلمة وغير المسلمة على اتصال مستمر في الفسطاط فحسب، بل يوضح أيضًا أنه لم تكن هناك مناطق محددة ومخصصة

---

(٢٧) أنطوان فتال, النظام القانوني لغير المسلمين في البلدان الإسلامية، ص١٥٣.

(٢٨) الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص ٦٨.

(29) Severus ibn al-Muqaffa,. Kitāb siyar al-bi,a al-muqaddasa. Eds. Y., Abd al-Masīḥ, O.H.E. Burmester as: History of the Patriarchs of the Egyptian Church, Known as the History of the Holy Church. Vol. 2. Cairo: IFAO, 1943-1948, 7.

لمجتمع بعينه؛ إذ يمكن العثور على حانة مسيحية في منطقة إسلامية[٣٠] دون أن تنشأ حالة من السخط بين السكان. وعلى الرغم من أنه قد تكون هذه هي الحال، كان على المسلمين أن يكونوا أكثر وعيًا بمسألة بناء وترميم الكنائس.

تشييد أو ترميم أماكن العبادة لغير المسلمين:

في زمن تأسيس الفسطاط، تم تشييد العديد من المباني الدينية غير الإسلامية في مواقع مختلفة في العاصمة المصرية. بعضها كان قائمًا قبل الإسلام، والبعض الآخر شُيِّد بموافقة السلطات الإسلامية.

تقتصر هذه الورقة إلى حد كبير على مناقشة تشييد وترميم أماكن العبادة التي تسببت في إشكالات وتوترات داخل مجتمع الفسطاط، كما تسعى إلى إثبات أنه في فترة ما قبل العصر الفاطمي (وهو الوقت الذي لم يكن فيه الوضع الفقهي للكنائس والمعابد اليهودية محددًا بشكل واضح)، كان بناء أماكن العبادة لغير المسلمين وصيانتها وتدميرها يعتمد عادة على إرادة الولاة. على سبيل المثال، عندما يكون رأس الكنيسة على علاقة جيدة بالوالي، يكون بإمكانه أن يطلب بناءَ أو ترميم مكان للعبادة.

تقدّم الأدبيات العديد من الأمثلة على ذلك، ويمكن العثور على معظمها في كتاب تاريخ بطاركة الإسكندرية. وتوضح قصة البطريرك مرقس الثاني (183/ 799 – 203/ 819) هذه الحقيقة. فعندما امتلك مرقس علاقات جيدة مع حاكم مصر، أراد هذا الأخير أن يشكره على صداقته:

"قلت لك بالأمس إنيّ أقضى جميع حوائجك ولم تطلب مني حاجة، والآن فمهما كان لك من حاجة فاذكرها فإنها مقضيةٌ عندي لمحبتي لك، فقال له البطرك بكلام لينّ: الربّ يحفظ أيّامك ويزيد في رفعتك وسلطانك، تعلم أن لم يولّوا عبدك على مال ولا خراج، بل على الأنفس والبيع. وأرغب إلى جلالتك أن لنا هنا بِيَعًا قَد هدم الظالم بعضها قبل وصولك إلى مصر [...] فإن رأى رأيك فيها أن يتقدّم لنا بعمارتها لنصلي فيها وندعو لجلالتك فالأمر لك. فجعل اللهُ في قلبه عاجلا أن يأمر بعمارتها، فبنيت جميع بيع فسطاط مصر"[31].

---

(٣٠) لم أعثر في المصادر على أية إشارة لمسلمين عارضوا افتتاحَ حانة أو حانوت لبيع لحم الخنزير والخمر.

(31) Severus ibn al-Muqaffa,. Wa-āb siyar al-bi,a al-muqaddasa. Ed. B.T.A. Evetts as: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Patrologia Orientalis X. Paris: Firmin-Didot, 1915, 406. This information is also found in Abū Ṣāliḥ, Tārīkh al-kanā,is, 85-86, fol. 23b.

مـن السـذاجة قـراءة هـذا النـص قـراءةً حرفيـة، ويتضـح أنـه مـن الـضروري فصـلُ الواقـع التاريخـي عـن الأمـور المعتـادة. ومـع ذلـك، ثمّـة نقطتـان تسـتحقان الانتبـاه:

أولًا: إعادة بناء كنائس الفسطاط مسألة موثقة تاريخيًّا.

ثانيًا: عندما أمر الوالي السابق بتدمير أماكن العبادة نفسها قبل بضع سنوات، فإن ذلك يثبت عدم وجود سياسات واضحة تتعلق بالمباني الدينية لغير المسلمين.

مرةً أخرى، لا تدعم الحقائق التاريخية الوضعَ الفقهي للكنائس والمعابد اليهودية، كما تم النصّ عليها في النصوص التشريعية الإسلامية.

إنَّ فحص "الشروط العمرية"[٣٢] يدل بشكل واضح على هذه الفجوة بين النظرية والممارسة:

"أن لا نُحدث في مدينتنا كنيسة، ولا فيما حولها ديرًا، ولا قلَّاية، ولا صومعة راهب، ولا نجدد، ليلًا ونهارًا، ما خُرِّب من كنائسنا"[33].

وسأشرع الآن في إثبات أن الوضعَ كان أكثر تعقيدًا بكثير مما يبدو عليه.

بناء أول كنيسة في الفسطاط:

بدأت المرحلة الأولى من التمدُّن إبان ولاية مسلمة بن مخلد (47/667 – 62/682). في تلك المرحلة، تم بناء العديد من الكنائس في الفسطاط، خاصة على أطراف المدينة، بالإضافة إلى المناطق الأكثر مركزية أيضًا، مثل قصر الشمع[34].

وقد أورد ابن عبد الحكم خبرًا مثيرًا للاهتمام عن بناء أول كنيسة في الفسطاط؛ فقد ذكر أن الوالي مسلمة منح المسيحيين الحقَّ في بناء أول كنيسة جديدة لهم في المنطقة الشمالية من

(٣٢) بشأن الموقف الفقهي، انظر: أنطوان فتال, النظام القانوني لغير المسلمين في البلدان الإسلامية، ص ١٧٤، "أجمع الأئمة على أن البِيَع والكنائس يجب ألا تُبنى في المدن والحواضر الكبرى في العالم الإسلامي".

(33) Quoted in Eddé, Anne-Marie, Françoise Micheau and Christophe Picard. Communautés chrétiennes en pays d'Islam du début du VIIe au milieu du Xe siècle. Paris: Sedes, 1997, 188.

(34) Sayyid, Ayman-Fu,ad. La capitale de l'Égypte jusqu'à l'époque fatimide, al-Qāhira et Fusṭāṭ. Essai de re-constitution topographique. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Wissenschaft, 1998, 27.

المدينة المعروفة باسم "الحمراء"، وراء الجسر[٣٥] (القنطرة). أثار بناء الكنيسة التوترَ والغضبَ داخل المجتمع المسلم، ومن أجل تهدئة السكان، اضطر الحاكمُ إلى القول بأن البناية تقع خارجَ المدينة، وهذه النقطة مهمة للغاية من أجل فهم كيف تطورت الآراء في الفسطاط حول أماكن العبادة لغير المسلمين خلال القرن الأول.

في الواقع، وبعد مرور حوالي ثلاثين عامًا من بناء الكنيسة الجديدة، أعلنت عناصرُ الجيش أن البناية الجديدة ليس لها حيثية شرعية. وبدا مسلمة نفسه، كما أسلفنا، وكأنه يتبنّى وجهة النظر هذه.

وردًّا على ذلك، لم يقل: إنَّ بناء الكنيسة كان مشروعًا، بل أكد بدلًا من ذلك على أن مكان العبادة لم يكن داخل المدينة، بل خارج حدودها.

مرة أخرى، يمكن ملاحظة أن المسألة الطبوغرافية هي موطن النزاع؛ يمكن بناء الكنيسة، فقط لأنها لا تقع رسميًّا داخل الفسطاط. بل كان يمكن حتى ادعاء أن الكنيسة المسيحية لم تكن موجودةً ضمن الحدود الجغرافية للمدينة الإسلامية.

وبهذا المعنى، فإن طبوغرافيا أماكن العبادة والتنمية الحضرية -التي شملت دمج أولى الأماكن غير المسلمة في النسيج الحضري الإسلامي- كانت مترابطةً على نحو وثيق، وكان التواصل بين الجماعات غير المسلمة والمسلمة مسألةً مركزيةً.

يميل المسيحيون واليهود إلى العيش بالقرب من أماكن عبادتهم، لذا فإن بناء كنيسة أو معبد يعني ضمنًا المساهمة في تأسيس منطقة مسيحية أو يهودية[36]. وفي وقتٍ كان يفوق فيه المجتمع المسيحي الجالية المسلمة عددًا، بات واضحًا أن التواصل بين الجماعتين لم يكن منشودًا بالفعل، وربما كان هذا هو السبب وراء بناء أول كنيسة جديدة في الفسطاط بعيدًا عن قلب المدينة.

ويعد قرار مسلمة مثالًا على ذلك، ولا يشير إلى موقف متسامح مميز تجاه هذه المباني الدينية. ومع ذلك، كان أول من منع المسيحيين من ضرب النواقيس أثناء الأذان[٣٧].

---

(٣٥) ربما هذا هو الجسر الذي شيّده عبد العزيز بن مروان في العام ٦٨٨/٦٩ في المنطقة الشمالية من المدينة. انظر: ابن دقماق، كتاب الانتصار في واسطة عقد الأمصار، الجزء الرابع. و Cairo: Bibliothèque Khédivale, 1893, 120. والمقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، الجزء الثالث، تحقيق أيمن فؤاد سيد، لندن، دار الفرقان، ٢٠٠٢-٢٠٠٤، ص ٤٨٥.

(36) Wilfong, "The Non-Muslim Communities," 188; Dridi, Églises et synagogues, 8-9.

(٣٧) المقريزي، الخطط، الجزء الرابع، ص٢٣٤.

باختصار، كان يمكن بناء الكنائس طالما أنها بعيدة بشكل كافٍ عن المدينة الإسلامية؛ لئلا تنافس المساجد. وعلى الرغم من أن أهل الذمّة كان مسموحًا لهم بأداء شعائرهم الدينية، إلا إنهم اضطروا إلى القيام بذلك بمبعدة عن نظر المسلمين. كان هذا حقيقةً واقعيةً، وليس مجردَ بندٍ في "العهدة العمرية".

كنيسة (أبو مينا) القبطية:

ثمّة كنائس أخرى شُيّدت خلال حقبة ما قبل العصر الفاطمي، وسوف يساعدنا ضربُ مثال آخر على فهم القضايا المتعلقة ببناء المباني المقدسة غير الإسلامية.

الكنيسة القبطية للقديس مينا، التي لا نعلم تاريخَ تأسيسها[٣٨]، ربما أعيد بناؤها أو ترميمها في عام 117/735، بإذن من الوالي الوليد بن رفاعة (109/729 - 117/736).

تختلف الآراء حول تاريخ هذه الكنيسة. على سبيل المثال، بحسب الكندي، بُنيت الكنيسة عام 117/735. وفي الواقع، يستخدم لفظة "ابتناء" للإشارة إلى العملية التي سمح بها الحاكم:

> **"الوليد بن رفاعة أذن للنصارى في ابتناء كنيسة بالحمراء تعرف اليوم بأبي مينا، فخرج وهيب غضبًا فأتى إلى { إثر} ابن رفاعة ليفتك به، فأخذ وقتل وهو الذي يقال له: "أين صلاتك يا وهيب". وكان وهيب مدريّا من اليمن قدم إلى مصر، ثم خرج القرّاء على الوليد بن رفاعة غضبًا لوهيب فقاتلوا الوليد بن رفاعة بجزيرة الفسطاط"[٣٩].**

في اللحظة ذاتها، فقدت معونة زوجة وهيب صوابها على نحو مفاجئ، فقامت بحلق شعر رأسها وطافت على منازل القرّاء تحرّضهم على المطالبة بدم وهيب[40].

---

(٣٨) لم أعثر على تاريخ محدد للمرة الأولى التي شيدت فيها الكنيسة، وقد حاول بعض الباحثين وضعَ تاريخ تقديري لتشييد هذه الكنيسة، كما في المراجع:

according to Butler, Alfred J. The Ancient Coptic Churches of Egypt. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1884, 73, the first building dates from the 6th century. This is also the opinion of Alexandre Badawy, "Les premières églises d'Égypte jusqu'au siècle de St Cyrille," in Kyrilliana, spicilegia edita S. Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo (Cairo: Édition du Scribe Egyptien, 1947), 324, 376-78.

(٣٩) الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص ٧٧-٧٨. وتجده أيضًا في خطط المقريزي، الجزء الثاني، ص٥٢.

(40) Badawy, "Les premières églises d'Égypte," 195-96.

وعلى الرغم مما لهذه الواقعة من أهمية خاصة؛ كونها تصف عملية بناء كنيسة القديس مينا، إلا إنه من غير المحتمل أن يكون هذا هو ما حدث عند بناء الكنيسة للمرة الأولى، بل من الأرجح أن تكون الواقعة متعلقة بإعادة البناء أو الترميم.

ويشير أحد النصوص التي كتبها أبو المكارم بقوة إلى أن هذه هي الحال. بحيث يصف تدمير الكنيسة ثم ترميمها في عام 106/725، في ظل خلافة هشام بن عبد الملك بن مروان (105 / 724-125 / 743):

"تم ترميم الدير الذي سمي على اسم الشهيد مينا، ذي الثلاثة أكاليل، [...] في خلافة هشام بن عبد الملك، عندما كان الوليد بن رفاعة واليًا، على نفقة المسيحيين الذين عاشوا في ذلك الحيّ في عام 106 (725). كان هذا بعد صراع مع العرب، عندما اشتكى المسيحيون للحاكم من أن نساءهم وأطفالهم لم يكونوا بمأمن من المضايقات عند ذهابهم وعودتهم من كنائس مصر {كذا}"[41].

إضافة إلى ذلك، يذكر أبو المكارم أسبابًا محددة لتدمير الكنيسة؛ ففي داخل المبنى، كان هناك باب مفتوح على قاعة مخصصة لصنع خبز التناول. وقد حوّل مسيحيو الحيّ هذه القاعة إلى كنيسة صغيرة مخصصة للقديس جورج.

رفض السكان المسلمون هذا التغيير، بحيث اعتبروه بمنزلة تشييد بناء جديد. وقد أوضح مسيحيو الحمراء أن المخبز كان جزءًا قانونيًّا من المبنى الرئيس ولم يكن بناءً جديدًا[42]، ولكن الحشد الغاضب دمّر الكنيسة. وأعيد بناؤها على الفور على نفقة المسيحيين أنفسهم[43].

وسواء كان تاريخ ترميم الكنيسة في عام 106/725 أو عام 117/735، يوضح نص أبي المكارم أن الوالي قد سمح بترميم الكنيسة، ويلقي الضوء على القضايا الحقيقية وراء عملية الترميم.

كان وهيب اليحصبي على الأرجح أحد قادة القرّاء، وترأس معارضة ترميم أماكن العبادة لغير المسلمين في البلدان الإسلامية. وكان موقفه الراديكالي هذا يشترك مع عدد قليل جدًّا من فقهاء المسلمين الآخرين. فبحسب مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، يُسمح لأهل الذمّة

(41) Abū Ṣāliḥ, Tārīkh al-kanā,is, 1895, 102-103, fol. 29 b.

(42) Ibid., 104, fol. 30a.

(43) Ibid., 104, fol. 29b.

بترميم الكنائس والمعابد المدمَّرة[٤٤]. فقط كان ابن حنبل مع عدد قليل من فقهاء الشافعية يعارضون أي نوع من الترميم[٤٥]، وتم التغاضي عن ذلك من قبل رأي الوالي الوليد الذي ساد في مصر خلال فترة ما قبل العصر الفاطمي.

عقب موت وهيب اليحصبي، باتت المواقف أكثر تحررًا، وأعيد ترميم المباني المدمَّرة. ومع ذلك، لم تكن هذه المواقف مدعومةً بقوة الفقه، ولم يكن الولاة على استعداد دائم للدفاع عن أماكن العبادة المسيحية واليهودية.

تذكرنا هذه الخصومة بين السلطة السياسية وعلماء الدين بالتنافس بين الفقهاء والسلاطين حول الوضع الفقهي للمباني الدينية غير الإسلامية في عصر المماليك[46]. كانت هذه التحزبات الدينية، التي لم تكن نشطةً خلال العصرين الفاطمي والأيوبي، مؤثرةً بشكل كبير في عهد سلاطين المماليك[47]، وبالمثل، كانت مؤثرة بما يكفي خلال الحكم الأموي لدرجة التمكن من محاولة قتل الوالي وإثارة أعمال الشغب ضد قواته. ومن الواضح أن القرن الثاني/الثامن قد شهد تبلورَ مواقف مختلفة إزاء الوضع الفقهي للكنائس والمعابد اليهودية.

تدمير كنيسة مريم العذراء:

في تلك المرحلة، أي في الوقت الذي لم يتحدد فيه الوضع الفقهي لغير المسلمين بعد، تم الإفصاح عن العديد من الآراء المتناقضة الصادرة عن أوساط مجتمعية مختلفة. ثمّة مثال آخر يعود إلى الفترة 785-169/6، عندما تم تدمير كنيسة مريم العذراء (وتسمى أيضًا الدمشيرية) بأمر من الوالي العباسي علي بن سليمان العباسي (169/786-171/788).

---

(٤٤) أنطوان فتال, النظام القانوني لغير المسلمين في البلدان الإسلامية، ص١٧٤.

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(46) Dridi, Églises et synagogues, 150-51. On that subject, see Ibn al-,Imad. Sadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab. Vol. 7. Beirut: Dar al-Massirah Edition, 1967, 131-32.

وفيه خبر عن شيخ يدعى سالم، قام مع غيره من الفقهاء بتدميرِ كنيسة كان قد أُعيد بناؤها مؤخرًا، دون إبلاغ السلطان، فتم إلقاء القبض عليه ومعاقبته.

(47) Lev, Yaakov. "Persecution and Conversion to Islam in Eleventh-Century Egypt," Asian African Studies 22 (1988), 90.

تقع الكنيسة بالقرب من دير أبي سيفين وكنيسة أبي شنودة، في المنطقة المعروفة باسم الحمراء الدنيا[48]. هذا المبنى، الذي يقع جنوب كنيسة القديس مينا في الحمراء الوسطى[49] (الموصوفة في الفقرة السابقة) كان موقعه قريبًا جدًّا من قلب المدينة الإسلامية:

"هدم الكنائس المحدثة بمصر، فهدم كنيسة مريم الملاصقة لكنيسة أبي شنودة، وهدم كنائس محرس قسطنطين وبذل له خمسون ألف دينار في تركها فامتنع"[٥٠].

يشير هذا النص إلى أن العديد من الكنائس المبنية حديثًا تمَّ تدميرُها. من الصعب معرفةُ الكنائس التي تم تدميرها على وجه التحديد، كما لم نتمكن من التعرف على المكان المذكور "محرس قسطنطين".

وقد تزامن قرارُ الوالي مع حملةٍ دينية ضدَّ الخمور ولعب القمار[٥١]، بما يذكرنا بـ"النظام الأخلاقي"[52] لسلاطين المماليك بعد سبعة قرون تالية.

يعدّ هذا النص مثيرًا للاهتمام للغاية؛ كونه يشير إلى أن ذلك الوقت، أي تاريخ بناء الكنيسة، أو التاريخ المفترض لبنائها[٥٣]، كان هو الحجةَ التي استند إليها أولئك المعارضون لبناء الكنائس الجديدة.

وقد ورد وصف مثل هذا الإجراء المُتخَذ ضد الصروح المبنية حديثًا في العديد من النصوص الفقهية [٥٤]، لا سيما في رسالة القاضي العباسي أبي يوسف، والتي تنص على أنه:

"فيما يتعلق بالمعابد والكنائس [التي تم بناؤها] بعد [الفتح]، فقد دُمّرت"[55].

---

(48) Coquin, Charalambia. Les édifices chrétiens du Vieux-Caire. Cairo: IFAO, 1974, 49-50.

(49) Dridi, Églises et synagogues, 58.

(٥٠) الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص١٣١.

(٥١) أبو المحاسن، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المجلد الثاني، القاهرة، دار الكتب، ١٩٢٩-١٩٧٢، ص٦٢-٦٦.

(52) El-Leithy, Tamer. "Sufis, Copts and the Politics of Piety. Moral Regulation in Fourteenth-Century Upper Egypt," in Richard McGregor and Adam Sabra, eds., Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke (Cairo: IFAO, 2006), 75-120.

(٥٣) بحسب كوبياك Kubiak في كتابه "الفسطاط"، بُنيت كنيسة مريم العذراء في الجيل الأول أو الثاني بعد النبي.

(٥٤) أنطوان فتال, النظام القانوني لغير المسلمين في البلدان الإسلامية، ص١٧٤.

(55) Abū Yūsuf Yaqūb. Kitāb al-kharāj. Ed. E. Fagnan as: Le livre de l'impôt foncier. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1921, 228.

سمح موسى بن عيسى (787-171/ 798-172)، خليفة علي بن سليمان العباسي، للمسيحيين بإعادة بناء المباني المدمَّرة. وقد أبدى اثنان من العلماء المبرزين: عبد الله بن لهيعة (97/ 715-174/790)، وصديقه وظهيره الليث بن سعد (94/ 713-175/791) [٥٦] دعمهما لهذا القرار:

"أذن موسى بن عيسى للنصارى في بنيان الكنائس التي هدمها عليّ بن سليمان فبنيت كلها بمشورة الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة وقالا: هو من عمارة البلاد، واحتجَّا أن عامّة الكنائس التي بمصر لم تُبن إلّا في الإسلام في زمن الصحابة والتابعين"[٥٧].

تُعدّ هذه الحجج ذاتَ أهمية كبرى لفهم الوضع الفقهي للكنائس. تتعلق الحجة الأولى بحقيقة أن هذه المباني كانت تُعتبر تابعةً للطبيعة الأثرية للبلاد، وبالتالي، أصبحت الكنائس والمعابد اليهودية، مثلها في ذلك مثل المساجد، جزءًا من التراث الثقافي للمدينة. وبعد قرن واحد فقط من تأسيس العاصمة الإسلامية، اتفق بعض الفقهاء على أن الكنائسَ جزءٌ متناغمٌ مع المدينة وعمارتها العامة.

علاوة على ذلك، اعتبر هذان العالمان أن معظمَ المباني الدينية غير الإسلامية في المدينة قد بُنيت في عهد النبي محمد والجيل اللاحق عليه. في هذا الصدد، اختلف الليثُ وابن لهيعة عن مدرسة مالك بن أنس المدَنيَّة، التي سادت في مصر في نهاية القرن الثاني/الثامن، والتي اعتبرت بناء الكنائس والمعابد الجديدة في البلدان الإسلامية مسألةً غير شرعية.

ترميم كنيسة أبي شنودة:

تظهر مسألةُ ترميم المباني الدينية غير الإسلامية مرة أخرى في نهاية حقبة ما قبل العصر الفاطمي، وتتعلق هذه المرة بكنيسة أبي شنودة الواقعة في منطقة الحمراء الدنيا، شمالي المدينة.

يصف هذا النص للمؤرخ المملوكي ابن حجر العسقلاني النقاش، الذي ثار بين مختلف فقهاء الفسطاط في سنة 318/930 بشأن ترميم هذه الكنيسة التي تهدّمت:

(٥٦) حول هذين الفقيهين، انظر:

Khoury, Raif Georges. "Al-Layth Ibn Sa,d (93/713- 175/791), grand maître et mécène de l'Égypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens," Journal of Near Eastern Studies 40 (1941), 182-202, and by the same author, "L'importance d'Ibn Lahī,a et de son papyrus conservé à Heidelberg dans la tradition musulmane du deuxième siècle de l'hégire," Arabica 22 (1975), 6-14.

(٥٧) الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص١٣٢.

"قال ابن زولاق: اتفق أن كنيسة أبي شنودة انهدم جانبها، وبذل النصارى مالا كثيراً ليطلق لهم عمارتها فاستفتوا الفقهاء، فأفتى ابنُ الحداد بهدم عمارتها ووافقه أصحاب مالك، وأفتى محمد بن علي بأن لهم أن يرمّوها ويعمروها، فثارت العامة به وهموّا بإحراق داره فاستتر، وأحاطوا الكنيسة، فبلغ ذلك الأمير فاغتاظ، فأرسل وجوه غلمانه في جمع كثير، فاجتمع عليهم العوامّ ورموهم بالحجارة، فراسلوه، فأرسل إلى ابن الحداد فقال: اركب إلى الكنيسة فإن كانت قائمةً فاتركها على حالها، وإن كانت داثرة فاهدمها. فتوجّه ابن الحداد وبصحبته علي بن عبد اللهّٰ بن النواس المهندس وكثر الزحام، فلم يزل يرفق بهم باللفظ ويلين لهم القول ويعلمهم أنه معهم حتى فتحوا الدروب. ودخل الكنيسة فأخرج جميع من فيها من النصارى وأغلق الباب ودفع للمهندس شمعة، ودخل المذبح وكشفه، وقال: يبقى خمس عشرة سنة ثم يسقط منها موضع، ثم يبقى إلى تمام أربعين سنة ويسقط جميعها. فأعاد الجواب فتركها ولم يعمرها، فلما كانت سنة ست وستين عمرت كلها، ولو تركت لسقطت"[٥٨].

يمدنا هذا النص بقدرٍ كبير من المعلومات؛ بحيث يُلقي الضوء على الرأي الفقهي لمختلف المدارس الفقهية المصرية التي شُكِّلت لاحقًا بشأن الموقف الشرعي للمباني غير الإسلامية في المدينة. فقد تبنّي كلٌّ من المذهب الشافعي ممثلًا في الفقيه المشهور محمد بن أحمد بن الحداد، والمذهب المالكي هدم المبنى. بينما استطاع فقهاء آخرون، مثل محمد بن علي العسكري، التعبير عن رأيهم الخاص دون التقيد بالضرورة بأحد المذاهب.

تعد آراء الشافعية والمالكية هذه مثيرة للدهشة، بالنظر إلى أن مالكًا والشافعي وحتى أبا حنيفة كانوا يؤيدون ترميمَ المباني المهدمة في البلدان الإسلامية[٥٩].

وعلى الرغم من وجود بعض فقهاء الشافعية البارزين الذين أدانوا إعادة بناء الكنائس والمعابد اليهودية، إلا إنهم كانوا قلة[٦٠]. وهذا يبين بوضوح أن المدارس الفقهية كانت لا تزال في بداية تشكلها، وأن الآراء المذهبية لم تكن قد استقرت بعد.

---

(٥٨) ابن حجر، رفع الإصر عن قضاة مصر، تحقيق علي محمد عمر، الجزء الثاني، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٨، ص ٣٣٤-٣٣٥.
(٥٩) أنطوان فتال, النظام القانوني لغير المسلمين في البلدان الإسلامية، ص١٧٤.
(٦٠) المرجع السابق، ص١٧٤.

لقد كان لموقف العامّة، الأكثر راديكالية من موقف المفتي، تأثيرًا على الموقف الفقهي الذي اتخذته هاتان المدرستان المصريتان.

لقد شكّلت تلك الحشود، وكانت هي الأكثر خطورةً؛ كونها مجهولة الهوية، مشكلةً حقيقية للحكّام المسلمين الذين حاولوا الحفاظ على نظام مجتمعي آمن[٦١].

لم يكن صدورُ قول فقهي ضدَّ أماكن العبادة لغير المسلمين ليسكن السخط الشعبي فحسب. بل استخدم الغوغاء، في الواقع، هذه الآراء المعيارية كحجة تدعم أعمالهم.

يجب أن نحدس أن آراء المدارس الفقهية السائدة كانت استئنافًا لصالح ترميم وإعادة بناء الكنائس والمعابد اليهودية المهدمة. وكانت السلطة السياسية، ممثلة في الوالي، تعارض هجمات الدهماء على الكنائس، ولكنها لم تموضع نفسها مع أو ضد موقف فقهي معين. وعلى عكس أحداث العصر المملوكي، ترك الولاة مثل هذه الأمور في أيدي الفقهاء.

ثمّة نقطة أخرى ينبغي إبرازُها: لم يصدر الفقيه رأيَه النهائي إلا بعد السؤال عن رأي المعماري في حالة المبنى. يذكّرنا مثل هذا الإجراء، الذي يتم توصيفه بشكل مبسط، بالبروتوكولات القانونية التي تعود إلى الفترة المملوكية؛ حيث يصطحب المحتسب معماريًّا وأحيانًا بوجود القاضي نفسه لتفحّص المبنى، من أجل تقييم حالته، وتقرير ما إذا كان ينبغي أن يُهدم أو يُرمَّم[٦٢].

وهنا في هذه الحالة، لا يتم صياغة أو تنظيم هذا الإجراء على هذا النحو، ولكن بإمكاننا أن نفترض أن هذه الممارسة السابقة على العصر الفاطمي قد أثّرت على الإجراءات القانونية اللاحقة.

وأخيرًا، ومن أجل إرضاء كلا الطرفين، لم يتم ترميم أو هدم كنيسة أبي شنودة. لم يتحقق توقع المعماري، وبحسب ابن سعيد (ت.611/1214)، أعيد بناء الكنيسة بالكامل في عام 366/976[٦٣].

---

(٦١) يذكرنا هذا النص بالعديد من أعمال الشغب الشعبية في العصر المملوكي، والتي كانت موجهةً ضد الكنائس والمعابد اليهودية في المدينة، راجع:

El-Leithy, "Sufis, Copts and the Politics of Piety," 79; Dridi, Églises et synagogues, 152.

(٦٢) من أجل الاطلاع على مزيد من التفاصيل بشأن هذا الإجراء، انظر:

Dridi, Églises et synagogues, 134-35. A document published by R.J.H. Gottheil in "A Document of the Fifteenth Century Concerning Two Synagogues of the Jews in Old Cairo," Jewish Quarterly Review 18 (1927-1928), 131-52, gives a good example of this legal procedure.

(٦٣) ابن سعيد المغربي، كتاب المُغرب في حلى المغرب، دار الكتب المصرية، ١٨٩٩، ص٣٢-٣٣.

خاتمة:

ماذا يمكننا أن نستنتج من هذا النقاش؟ ما هو الإسهام الذي تضيفه هذه النقاشات إلى بحثنا؟

في وقت لم يكن فيه وضع الجماعات المسيحية واليهودية قد تمَّ تقنينه بعد، فإن هذه النقاشات منحت الفقهاء فرصةً للتفكير؛ حيث كانوا مجبرين على اتخاذ موقف حيال كل حالة تنشأ جديدًا.

كما أنها تُظهِر أيضًا عدم وجود قوانين تتعلق بالجماعات المسيحية أو اليهودية في وقت الفتح الإسلامي، وتبين بالطبع الطبيعةَ المشكوك فيها للمعاهدات مثل "العهدة العمرية" أو غيرها من معاهدات السلام التي وقعها الفاتحون.

تتوفر الكثير من النصوص الفقهية التي تُشير إلى الوضع الفقهي النظري لغير المسلمين. ومع ذلك، توضح خلافات مثل تلك المشار إليها في هذه الورقة عملَ الفقهاء على تقنين الممارسة.

وبعبارة أخرى، فإنها تُظهر الفقه كما تمَّ تطويره وتطبيقه في مرحلة ما. وعلاوة على ذلك، تُساعدنا على تجنب إحداث صلة تجريدية بين موقف أو رأي ما وبين جماعة بعينها.

وتؤكد الأمثلةُ المضروبة في هذه الورقة على حقيقة أن الولاةَ قد شجعوا الحفاظَ على الكنائس والمعابد اليهودية التي شُيِّدت في الفسطاط، كما أمروا بتدميرها. وبنفس الطريقة، لم يكن علماء الدين وقادة المسلمين مُجمِعين على عدمِ بناء أو ترميم أماكن العبادة لغير المسلمين.

إضافة إلى ذلك، لا يُمكن الفصلُ بين هذه الآراء الفقهية المبكرة وبين القضايا المكانية أو الطوبوغرافية؛ حيث تركز الجدالات الموصوفة في هذه الورقة على المكان الذي كان يجب على المسيحيين واليهود أن يشغلوه في العاصمة المبنية حديثًا، سواء في المجال الشرعي أو الحضري.

كما تُبين كلًّا من الوعي المطلوب للتحكُّم في التواصل بين المجتمعات المسلمة واليهودية والمسيحية، وكذلك الحقوق الممنوحة للسكان غير المسلمين الذين لعبوا دورًا أساسيًّا في مجتمع الفسطاط.

كان من الممكن أن يمتد هذا النقاش ليشمل الدورَ الذي لعبته النُّخب المسيحية في الفسطاط، والتي كانت مؤثرةً للغاية خلال هذه الفترة. على سبيل المثال، السؤال المثار حول:

كيف استطاعت السلطاتُ الإسلامية منعَ بناء الكنائس، أو بيع الخمر، عندما كانت الإدارة الجديدة تدار بالكامل تقريبًا من قبل المسيحيين؟

ليس من قبيل المصادفة ألا تظهر السمات الأولى المميزة للإسلام المبكر بوضوح إلا في القرن الثاني/الثامن وما يليه، عندما كان المسلمون أنفسهم قادرين على تحمل مسؤولية مستقبلهم[٦٤].

---

(٦٤) لدينا الكثير من الأمثلة على الموظفين المدنيين المسيحيين الذين تمَّ فصلهم من الإدارة الإسلامية. على سبيل المثال، في عهد عمر بن عبد العزيز (٩٩ / ٧١٧-١٠٢ / ٧٢٠)، تم فصلُ الموظفين المحليين المسيحيين من الريف واستبدالهم بموظفين مدنيين مسلمين: انظر الكندي، كتاب الولاة، ص٦٩.

وفي وقت لاحق، في عهد المتوكل (٢٣٣ / ٨٤٧-٢٤٧ / ٨٦١)، أعلن الخليفة أن المسلمين فقط هم الذين يمكن توظيفهم في إدارة البلاد: انظر:

Staffa, Susane J. Conquest and Fusion. The Social Evolution of Cairo, A.D. 642-1850. Leiden: Brill, 1977, 35.

وفي نفس الوقت، في عام ٨٦١/٢٤٧، تم فصل الموظف المسيحي المسؤول عن المقياس وحل محله موظف مسلم وهو عبد الله أبو الرداد المعلم. انظر القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، انظر أيضًا:

Cairo: Bibliothèque Sultanienne, 1913-1919, 86, and Suyūṭī, Ḥuṣn al-Muḥāḍara, vol. 2, 221.

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٩

All rights reserved © 2019