البحوث والدراسات

سؤال التعايُش في واقع الإسلام المُعاصر .. التَّجارب والمصائِر

الدكتور:
محمَّد حلمي عبد الوهَّاب

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨
All rights reserved © 2018

إنَّ حيـاة كلِّ أمَّـة تقومُ باسـتعدادها لـكلِّ زمانٍ بمـا يُناسـبه، ومَـنْ غالَب الزَّمـان؛ غلبه الزَّمــانُ"

الأستاذ الإمام: محمَّد عبده

الفهرس:

الملخص ٤

مقدمة ٥

أولًا: سـؤال التَّعايُـش في النُّصـوص الدِّينيـة وفي الــخبرة التَّاريخيَّـة...
الــهويَّة والانتماء ورؤى العالَــم: ٧

ثانيًا: الـخبرة الأندلسية في العيش الـمشترك .. هل تمثِّل استثناءً ١٣

ثالثًـا: بُنَـى التَّعايُـش في مدرسـة الإمـام محمَّـد عبـده التَّجديديـة:
العنـاصرُ التَّأسيسـيَّة والــمآلاتُ الرَّجعيَّـة ١٨

خاتمة ٢٥

الـمصادر والـمراجع ٢٧

الملخص:

يتأسَّس مفهوم التَّعايُش، أو بالأحرى يتمظهرُ، في تجلِّياتٍ ثلاثة: **أولها** الاجتماع- أو العُمْران البشريُّ بحسب تعبير ابن خلدون (١٣٣٢- ١٤٠٦م)-، **وثانيها** الدِّين- أو الثقافة بمعناها الشَّامل-، **وثالثها** السِّياسة. وهذه التَّجليات الثلاثة كانت حاضرة- وبقوَّة- ضمن تضاعيف المشاريع الإصلاحيَّة في الأزمنة الحديثة، فعندما كان سياسيُّو الإسلام وفقهاؤُه ومثقَّفُوه في الدَّولة العثمانيَّة- في مِصْر بصفةٍ خاصَّةٍ- يُراجعون "فقه العيش الإسلاميِّ القديم"، ويُحاولون النُّهوض به إلى "فقه العيش المُشْترك الجديد"؛ ما كان لديهم الوقت ولا الاهتمام الكافي لقراءة ومُراجعة مُحاولاتهم الجديدة، ونقدها نقدًا ذاتيًّا.

وبحسب عبد اللَّه العروي، فإنَّ هناك ثلاث فئاتٍ كانت مُنخرطةً بالفعل في صُنْع "فقه العيش المُشترك" آنذاك: **أولها** الشَّيخُ الإصلاحيُّ، **وثانيها** السِّياسيُّ أو رجلُ الدَّولة، **وثالثها** التِّقنيُّ الإداريُّ. أمَّا الشَّيخُ؛ فكان لا ينفكُّ يرى التَّناقُضَ القائم بين الشَّرق والغرب في إطاره التَّقليدي؛ أي كنزاعٍ بين النَّصرانيَّة والإسلام، ويُواصل سجالًا دام أكثر من ألف ومائتين سنة على ضفتي المُتوسِّط من الشَّرق العربيِّ إلى بلاد الأندلس. وعلى الرغم من أنَّ ثمة اختلافًا بيِّنًا بين الوضْعِيَّتيْن القديمة والجديدة للنِّزاع؛ حيث استقرَّ العدوُّ المُتغلِّب واستعمر البُلدان الإسلاميَّة؛ فإنَّ للشَّيخ مسلكًا يستطيعُ به ومن خلاله أن يتوهَّم أنَّ النِّزاع لا يزال على طبيعته المعْهودة؛ إذ يعْرف مُسبقًا الغاية من الهزائم المُؤلِمة: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا**﴾ [الإسراء: ١٦].

تتغيَّا هذه الدراسة الإبانةَ عن فقه العيش المشْترك وتحوُّلاته في الأزمنة الحديثة؛ وذلك من خلال التَّركيز **أولًا** على اجتهادات مدرسة الإمام محمَّد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩- ١٩٠٥م)، وإخفاقاتها اللاحقة، فيما يتعلَّق بترسيخ قيم التَّعايُش، وانزواء قيم التعدُّدية الدِّينية والثقافيَّة في مناهج التَّعليم وواقع الحياة الاجتماعية في الحالة المصرية بصفة خاصة.

ثانيًا: وتبعًا لذلك؛ فسوف تنقسم الدراسة إلى العناصر التالية:

أولًا: سؤال التَّعايُش في النُّصوص الدِّينية وفي الخبرة التاريخيَّة ..الهويَّة والانتماء ورُؤى العالم.

ثانيا: الخبرة الأندلسية في العيش المشترك .. هل تمثِّل استثناء؟!

ثالثا: بُنَى التَّعايُش في مدرسة الإمام محمَّد عبده التَّجديدية .. العناصرُ التَّأسيسيَّة والمآلاتُ الرَّجْعِيَّة.

مقدمة:

يتأسَّس مفهوم التَّعايُش، أو بالأحرى يتمظهرُ، في تجلِّياتٍ ثلاث:

أولها: الاجتماع، أو العُمْران البشريُّ بحسب تعبير ابن خلدون (١٣٣٢- ١٤٠٦م).

وثانيها: الدِّين، أو الثقافة بمعناها الشَّامل.

وثالثها: السِّياسة.

وهذه التَّجليات الثلاث كانت حاضرة- وبقوَّة- ضمن تضاعيف المشاريع الإصلاحيَّة في الأزمنة الحديثة، فعندما كان سياسيُّو الإسلام وفقهاؤُه ومثقَّفُوه في الدَّولة العثمانيَّة- في مِصْر بصفةٍ خاصَّةٍ- يُراجعون "فقه العيش الإسلاميِّ القديم"، ويُحاولون النُّهوض به إلى "فقه العيش المُشْترك الجديد"؛ ما كان لديهم الوقت ولا الاهتمام الكافي لقراءة ومُراجعة مُحاولاتهم الجديدة، ونقدها نقدًا ذاتيًّا.

وبحسب عبد اللَّه العروي، فإنَّ هناك ثلاثَ فئاتٍ كانت مُنخرطة بالفعل في صُنْع "فقه العيش المُشترك" آنذاك: **أولها** الشَّيخُ الإصلاحيُّ. **وثانيها** السِّياسيُّ أو رجلُ الدَّولة. **وثالثها** التِّقنيُّ الإداريُّ.

أمَّا الشَّيخُ؛ فكان لا ينفكُّ يرى التَّناقُضَ القائم بين الشَّرق والغرب في إطاره التَّقليدي؛ أي كنزاعٍ بين النَّصرانيَّة والإسلام، ويُواصل سجالًا دام أكثر من ألفٍ ومائتي سنة على ضفتي المُتوسِّط من الشَّرق العربيِّ إلى بلاد الأندلس.

وعلى الرغم من أنَّ ثمة اختلافًا بيِّنًا بين الوضْعِيَّتيْن القديمة والجديدة للنِّزاع؛ حيث استقرَّ العدوُّ المُتغلِّب واستعمر البُلدان الإسلاميَّة؛ فإنَّ للشَّيخ مسلكًا يستطيعُ به ومن خلاله أن يتوهَّم أنَّ النِّزاع لا يزال على طبيعته المعْهودة؛ إذ يعْرف مُسبقًا الغاية من الهزائم المُؤلِمة: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا**﴾ [الإسراء: ١٦].

وهكذا فإنَّ كلَّ مسألةٍ تعْرض للمُجتمع تذوبُ بين يدي الشَّيخ الإصلاحي في علاقات المخلُوق بربِّه.[١] وينتهي العروي تبعًا لذلك إلى تقرير أنَّ كلاًّ من الشَّيخ الإصلاحي والزَّعيم السِّياسيَّ وداعية

(١) عبد اللَّه العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، الطبعة الأولى (الدَّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م)، ص ٣٩.

التّقنية يُمثِّلون لَحظاتٍ ثلاثًا يمرُّ بها تباعًا وعي العربي وهو يحاول- منذ نهاية القرن الماضي- إدراكَ هُويّته وهُويَّة الآخر.[٢] ولعلَّ ذلك هو ما سبق وألمح إليه رائدُ الإصلاح والتَّجديد في العصْر الحديث، الأستاذ الإمام محمَّد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥م)، حين قال: "إنَّ للوجود الإنسانيِّ في هذه الحياة ثلاثةَ أدوارٍ مُتتاليةً، يأخذُ بعضُها بأطْراف بعض: **الأول** دور الفِطْرة؛ وهو الوجودُ الطَّبيعي، **والثاني** دورُ الاحتياج؛ وهو الحالةُ المدنيَّة، **والثالث** دور السِّياسة".

ضمن هذا السِّياق العام، يتجدَّد النِّقاش من فينة لأخرى- في الآونة الأخيرة بصفةٍ خاصَّةٍ- حول مفهوم التَّعايُش، أو العيْش المشْترك، أو العيْش معًا، ممَّا دعا البعض لأن يُطالب بضرورة تأسيس فرعٍ فقهيٍّ جديد تحت مُسمَّى: **"فقه العيش المشْترك"**، بحيث تكون له جُنبُه الإطاريَّةُ والتَّمهيديَّة بالنِّسبة إلى الفروع الفقهيَّة الأخرى، بحُكم أنَّ الكثير من مسائل الفرُوع الفقهيَّة الكلاسيكيَّة؛ أو حتَّى الفروع الفقهيَّة المُسْتجَدَّة، تتأطَّرُ بمسائل هذا الفرْع الغائب فعليًّا في الأوساط الفقهيَّة والعلميَّة في المجتمعات الإسلاميَّة[٣].

تتغيَّا هذه الدراسة الإبانةَ عن فقه العيش المشْترك وتحوُّلاته في الأزمنة الحديثة؛ وذلك من خلال التَّركيز:

أولًا: على اجتهادات مدرسة الإمام محمَّد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩- ١٩٠٥م)، وإخفاقاتها اللاحقة، فيما يتعلَّق بترسيخ قيم التَّعايُش، وإنزواء قيم التعدُّدية الدِّينية والثقافيَّة في مناهج التَّعليم وواقع الحياة الاجتماعية في الحالة المصرية بصفة خاصة.

ثانيًا: وتبعًا لذلك؛ فسوف تنقسم الدراسة إلى العناصر التالية:

أولًا: سؤال التَّعايُش في النُّصوص الدِّينية وفي الخبرة التاريخيَّة ..الهويَّة والانتماء ورُؤى العالم.

ثانيًا: الخبرة الأندلسية في العيش المشترك... هل تمثِّل استثناء؟

ثالثًا: بُنَى التَّعايُش في مدرسة الإمام محمَّد عبده التَّجديدية .. العناصرُ التَّأسيسيَّة والمآلاتُ الرَّجْعِيَّة.

---

(٢) **المصدر السابق**، ص ٤٨.

(٣) قارن بكلمة سماحة الشَّيخ آية اللَّه أحمد مبلِّغي ضمن: **أعمال ندوة تطوُّر العلوم الفقهيَّة: فقه رُؤية العالم والعيْش المشْترك .. المذاهبُ الفقهيَّة والتَّجارب المعاصرة**، المنعقدة خلال العام ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، الطبعة الأولى (سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م)، ص ٢٥.

أولًا: سؤال التَّعايُش في النُّصوص الدِّينية وفي الخبرة التَّاريخيَّة... الهويَّة والانتماء ورؤى العالَم:

نادرًا ما نجد في المصادر التُّراثية الإسلامية القديمة ألفاظًا مثل: "العيْش" أو "التَّعايُش" أو "العيْش المشْترك" بالمعنى المُراد منها وبها في الأزمنة الحديثة. والسَّبب في ذلك إنَّما يرجع- بحسب البعض- إلى عدم الانشغال بقضايا الاختلاف؛ حتَّى على المستوى العقديِّ وفقًا، وإعمالًا للمبدأ القرآنيِّ الكريم: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله تعالى: ﴿**فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ [الكهف: ٢٩]، أمَّا المعاني التي تُفيدها مثل هذه الألفاظ في اللغة العربية؛ فيُقال: عاش عَيْشًا وعيشةً ومَعاشًا؛ أي صار ذا حياة؛ ومنه: تَعايشُوا؛ أي عاش بعضُهم مع بعضٍ على الأُلْفة والمودَّة[٤]، فالعيْشُ معناهُ إذن: الحياة؛ ومنه قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا**﴾ [النبأ: ١١].

ومن اللافت للنَّظر، فيما يتعلَّق بالمدلول اللغويِّ للفظة "تعايُش"، أنَّها تأتي على وزن "تَفاعُل"؛ مما يفيدُ أنَّ ثمة علاقةً تبادُلِيَّةً مُشْتركةً تقع بين طرفين، أو أكثر. أمَّا "فِقْهُ العيْش المشْترك"؛ فالمراد به "أنْ يفهم المسْلمُ الطُّرق والأساليب التي ينبغي أن يتوخَّاها [ويتغيَّاها] ليحْيا مع غيره من المسلمين خاصَّةً، والنَّاس كافة، حياةً آمنةً من دون خوفٍ أو فزعٍ، ومن غير عُنْفٍ أو اعتداءٍ"[٥].

على أنَّنا نجد في القرآن الكريم تشديدًا على ضرورة التَّنوُّع والاختلاف، والنَّظر إليهما بوصفهما سُنَّةً إلهيَّةً لا تتبدَّلُ ولا تتحوَّلُ باختلاف الزَّمان والمكان. فالاختلاف في الخلق سنَّةٌ كونيَّةٌ بصريح القرآن الكريم: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ**﴾ [الروم: ٢٢]، وتبعًا لذلك؛ فإنَّه على الرغم من الكثْرة الكاثرة التي نلحظها في الوجود؛ فإنَّ الأصلَ واحدٌ، فاللَّه تعالى هو من شاء الاختلاف وقدَّره تقديرًا؛ لئلا يقع التَّشابُه فيحصل الاضطرابُ ويفوتُ كثيرٌ من المقاصد والمطالب. وكما يقول محمَّد الطَّاهر بن عاشور (١٨٩٧ - ١٩٧٣م)؛ فإنَّ "اختلاف لغات البشر آيةٌ عظيمةٌ، فهم مع اتِّحادِهم في النَّوع، كان اختلافُ لُغاتِهم آيةً دالَّةً على ما كوَّنه اللَّه في غريزة البشر من اختلاف التَّفكير وتنويع التَّصرُّف

---

(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، الطبعة الرابعة (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٥م)، مادة عيش، ١٠/ ٣٥٢- ٣٥٣. **وتاج العروس من جواهر القاموس**، مادة عيش.

(٥) عمر بن صالح بن عمر، **فقه العيش المشترك في ظلِّ الاختلافات المذهبية**، ضمن أشغال الندوة العلمية "المدُّ المذهبيُّ المعاصر"، الطبعة الأولى (القيروان: مركز الدِّراسات الإسلامية، أكتوبر ٢٠١٣)، ص ١٣٠- ١٣١.

في وضع اللغات، وتبدُّل كيفياتها باللهجات والتَّخفيف والحذف والزِّيادة، بحيث تتغيَّر الأصول المتَّحدة إلى لغات كثيرة".[٦]

أمَّا في **الاصطلاح؛** فيفيد لفظ "التَّعايُش" مدلولاتٍ ثلاثةً رئيسةً:

أولها: مدلولٌ سياسيٌّ أيديولوجيٌّ. ويُقْصَدُ به ترويضُ الخِلَاف بين المعسْكرين: الاشتراكيِّ والرَّأسماليِّ فيما قبل الحرب الباردة.

وثانيها: مدلولٌ اقتصاديٌّ يرمزُ إلى علاقات التَّعاوُن بين الشُّعوب والحكومات المختلفة فيما له علاقةٌ بالجوانب الاقتصاديَّة أو التُّجاريَّة.

وثالثها: مدلولٌ دينيٌّ، ثقافيٌّ، حضاريٌّ، ويُقصد به أنْ تلتقي إرادةُ أهل الشَّرائع السَّماوية في العمل من أجل أن يسودَ الأمنُ والسَّلامُ العالم.[٧]

وتبعًا لذلك؛ فإنَّ مفهوم التَّعايُش يُراد به "جميعَ أشْكال التَّفاعُل والتَّعاوُن والتَّكامُل البنَّاء المنْبثِق عن الإحسان والرِّفق والرِّعاية والعناية بين المسلم والآخر، على مُستوى الفرد والمجتمع".[٨]

ضمن هذا السياق يرتبط مفهوم **التعايش** في الخبرة الإنسانية بمفهوم آخر؛ ألا وهو مفهوم **المواطنة**.

فالوطن في اللغة يعني: محلّ الإنسان مُطلقًا.

والوطن عند أهل السياسة: مكانُك الذي تُنسب إليه ويُحفظ حقُّك فيه، وتعلم حقه عليك، وتأمن فيه على نفسِك وآلك ومالك. فلا وطنَ إلا مع الحرية، ولا وطنَ في حالة الاستبداد.

وبطبيعة الحال فلا وطن في ظلِّ انعدام حالة الانسجام بين مكوِّنات الوطن الواحد. فالتَّعايش بين أبناء الوطن الواحد لا يتمُّ إلا من خلال الاتفاق على عنصرين رئيسين هما: مفهوما **الحق والواجب** "أما السكن الذي لا حق فيه للساكن، ولا يأمن فيه على رُوحِه وماله، فغاية القول

---

(٦) الطاهر بن عاشور، **التَّحرير والتَّنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٨)، الجزء الحادي والعشرون، ص ٧٣.

(٧) انظر بهذا الصَّدد: عبد العزيز بن عثمان التُّويجري، **الإسلام والتَّعايُش بين الأديان في أفق القرن الحادي والعشرين**، ضمن: الإسلام والقرن الحادي والعشرون .. أبحاث ووقائع المؤتمر العام العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد في القاهرة في الفترة من ٨- ١١ ربيع الأول ١٤١٩هـ/ ٢-٥ يوليو ١٩٩٨م، ص ١٥٥- ١٦١.

(٨) مجدي عاشور، **قراءة في فقه العيش مع الآخر من منظور فقه المذاهب الإسلامية: المذهب المالكي نموذجًا**، ضمن أعمال ندوة تطوُّر العلوم الفقهية: فقه رؤية العالم والعيش المشترك، مصدر سابق، ص ٥٦٨.

في تعريفه: أنه مأوى العاجز، ومستقرُّ من لا يجد إلى غيره سبيلًا، فإن عَظُمَ فلا يسر وإن صَغُر فلا يساء، وكما يقول الحكيم الفرنسي لابرويـر: "ما الفائدة من أن يكون وطني عظيمًا كبيرًا، إن كنتُ فيه حزينًا حقيرًا، أعيش في الذلِّ والشقاء خائفًا أسيرًا؟!".(٩)

والواقع الذي لا شكَّ فيه، أنَّ الوعي بمُقتضيات فقه التَّعايُش وضرورة التَّواصل الحضاريِّ يسْتلزم توافرَ الحدِّ الأدْنى من ثقافة الاحترام المتبادَل فيما بين شُعوب وأمم العالم **أولا**، وفيما بين الطَّوائف والمذاهب والتَّيارات الدِّينية والفكرية والسِّياسية في المجتمع الواحد ثانيا؛ ﴿**هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَـٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**﴾ [الحج: ٧٨].

فالإسلام، في الأصل، يُفرِّق بين العقيدة التي تؤصِّلُها الشَّريعة من جهة، وبين التَّعايُش الذي يفرضه الواقعُ الاجتماعيُّ من جهة أخرى. يقول الرسول الكريم صلى اللَّه عليه وسلّم: ((**أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهَدًا، أو انْتَقَصَهُ، أو كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أو أَخَذَ منْهُ شيئًا بغير طِيبِ نَفْسٍ؛ فأنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ القِيَامَة**)) [سنن أبي داود: ١٨٧/٢]، لكنَّ جُزءًا كبيرًا من سُوء الفهْم التَّاريخيِّ فيما يخصُّ علائِقَ المسلمين بإخوانهم المسيحيين، وغيرهم، إنَّما يتأتَّى من الفهْم السَّقيم لنُصوص الدِّين من قِبَل البعض، وعدم تَقَبُّل فكْرة أنَّ كلَّ ما ليس قطعيًّا من الأحْكام؛ فهو أمرٌ قابلٌ للاجتهاد، وأنَّه

---

(٩) محمَّد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشَّيخ محمَّد عبده**، تحقيق وتعليق محمَّد عمارة، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الشروق - الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م)، الجزء الأول، ص ٣٦٩- ٣٧٠.

ومن ثَمَّ، فإنَّ النسبة أو العلاقة ما بين "الوطن" و"المواطن" إنما هي عبارة عن صلة مناطة بأهداب الشرف الذاتي، فالمواطن يغار على الوطن ويذود عنه كما يذود عن والده الذي ينتمي إليه، وإن كان سيئ الخُلُقِ شديدًا عليه! فقول المصري: "أنا مصري" يعدُّ من موجبات غيرته على مصر، ففي الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ثلاثة أشياء تشبه أن تكون حدودًا:

أولها: السكن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد.

ثانيها: أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، وهما حسِّيان ظاهريان.

ثالثها: أنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان، ويعز أو يسفل.

وهذه الأعمدة الثلاثة تمثّل في رأي الإمام محمد عبده، حدود "المواطنة" الحقيقية ومعنى "الوطن" الحقيقي القائم على التَّعايش، فإذا تقرَّرت ورسُخت في الأذهان؛ وجب على المواطن" حب الوطن من كلِّ هذه الوجوه؛ فهو سكنه الذي يأكل فيه هنيئًا، ويشرب مريئًا، ويبيت فيه أمينًا، وهو مقامه الذي يُنسب إليه ولا يجد في النسبة إليه عارًا، ولا يخاف تعبيرًا، وهو الآن موضع حقوقه وواجباته".

المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣٧٠.

ما دام يقْبَلُ الاجتهادَ فهو قطْعًا يقْبَلُ التَّعدُّد والاختلاف. فقبولُ الاختلاف في تكْييف الواقع إنَّما يُمثِّل أساسًا تحْقيقَ المناط، ومقاصدَ الدِّين، ويحدُّ في الوقت نفسه من التَّكلُّف أو التَّنطُّع فيه.

والحال أننا إذا ما رجعنا إلى الخطاب القرآني المُؤسِّس لحضارة المُسلمين، من أجل تفحُّص مسألة الإيمان والوحْدة في علاقتهما بقضية الاختلاف والتعدُّد؛ فسوف يتبيّن لنا أنَّ الخطاب القرآنيَّ قد اعتنى بهذه القضية بناء على الخاصية الدّلالية لمفهومي "الإنسان" و"الإيمان" المفتاحين لنظامٍ مفهوميٍّ واحد تتأسَّس عليه قضايا الاختلاف والتعدُّد والتنوع الدِّيني.

فقد تعاطى الخطاب القرآني مع قضية "التعدُّدية" بصورة جديدة فاعلة تجعل حظوظَ الأمَّة أوفر؛ إنْ هي وعتْ فضلَ التعايش المُثري بين المنظومات الثقافية والدِّينية والفكرية المختلفة. وهو ما يطلق عليه الأستاذ أحميدة النيفر اسمَ "البسط الثقافي القرآني". ومقتضى هذه المقولة منهجيًّا هو أن يتحوّل "الإيمان" في الخطاب القرآني إلى طاقة إيجابية تتأسَّس عليه شهادة المؤمن على الناس.[١٠]

لكن يتعيَّن علينا- قبل أن نبيِّن ذلك بشيءٍ من الإجمال- أن نُعرِّج أولًا على محاولة **اسْتخلاص الرُّؤية القرآنيَّة لمسألة التَّعايُش؛** على النَّحو التَّالي:

- تنتمي الآيات التي ذُكرت فيها لفظة "العيْش" إلى القرآن المكيِّ؛ فهي سورٌ مكيَّةٌ قطْعًا (الأعْراف: ١٠، الحِجْر: ٢٠، طه: ١٢٤، القَصَص: ٥٨، الحَاقَّة: ٢١، النَّبأ: ١١، القَارِعَة: ٧).

- ورد لفظ "العيْش" و "المعيشة" و "المعَاش"؛ بمعنى الحياة نفسها، وبمعنى أسبابها أحيانًا؛ المعْنى **الأول** كما في قوله تعالى: ﴿**وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا**﴾ [القصص: ٥٨]، والمعْنى **الثاني** كما في قوله تعالى: ﴿**نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ [الزخرف: ٣٢].

- ألفاظ "العيش" و"المعيشة" في القرآن الكريم تشْمل الدُّنيا والآخرة، ويرتبط المعنى الأخير بتحقُّق معْنى السَّعادة والرِّضا؛ كما في قوله تعالى: ﴿**فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ**﴾ [الحاقة: ٢١- ٢٢][١١].

---

(١٠) أحميدة النيفر، في البسط الثقافي القرآني وقيمه الحديثة، دراسة منشورة بموقع مؤمنون بلا حدود بتاريخ ٢٨ مايو ٢٠١٤، على الرابط التالي:

http://www.mominoun.com/articles/602

(١١) فيصل الحفيان، **التُّراث الفقهيُّ والثقافيُّ في مسألة العيش**، ضمن أعمال ندوة تطوُّر العلوم الفقهية: فقه رؤية العالم والعيش المشترك، مصدر سابق، ص ١٢٦٣- ١٢٦٤.

هـذا فيـما يتعلَّـق بالعيـش عـلى **مسـتوى النَّـصِّ الـمقدَّس**، أمَّـا فيـما يتعلَّـق بتطـوُّر الاشـتغال بفقـه العيْـش الـمشترك في **التفكـير اللاهـوتي**؛ فمـن الـملاحظ أنَّ التَّفكـيرَ الفقهـيَّ في التَّعايُـش "لم يرتبـط بمُناسـبةٍ، ولم يكـن نتيجـةً لحادثـةٍ مـا؛ بـل كان اتِّجاهًـا أصيـلًا ومُبَكِّـرًا، رافـقَ ظهـورَ الإسـلام نفسـه (...)؛ [حيـث] وَجَـدَ الفقيـهُ الـمسْلم نفسَـه وهـو يعْمَـل أنَّ أمامـه حقْلـين رئيسـين: حقْـل علاقـة الـمخْلُوق بالـخالق، وحقـل علاقـة الـمخْلوق بالـمخلوق (...)، [والـذي] يذْهَـبُ في اتِّجاهـين: اتِّجـاه الـمخْلوق الـذي دخـل حظـيرة الإيمـان، واتِّجـاه الـمخْلوق الـذي لم يُؤمـن. وفي الاتِّجاهـين معًـا تثـورُ إشـكاليَّة التَّعايُـش؛ وذلـك لأنَّـه حتَّـى [لـو تحقَّـق] الاشـتراكُ في الإيمـان [فإنَّـه] لا ينفـي وجـودَ الاختلافـات؛ سـواء داخـل الـمشْترك الإيمـانيِّ (العَقَـدِيِّ)، أو داخـل الـمشْترك التَّعبُّـديِّ (الفِقْهِـيِّ)".[١٢]

مـن جهـة أخـرى، يمتلـك الـمسلمون تُراثًـا فقهيًّـا وكلاميًّـا ضخْـمًا فيـما يتعلَّـق بمسـألة "التَّعايُـش"؛ أو بالأحـرى فيـما يتعلـق بــ "رُؤَى العالَـم" والآخـر. ففضلًا عن الـحرَاك الإنسـانيِّ الـمتجدِّد والـمستمرِّ الـذي انعكـس في التَّجربـة التَّاريخيَّـة الإسـلاميَّة، سـلبًا أو إيجابًـا؛ تزْدخـرُ النُّصـوص التُّراثيَّـة التـي نشـأت عـلى هامـش القـرآن الكريـم والسُّـنَّة النَّبويـة؛ قـولًا وفعْـلًا وتقْريـرًا وسُـكوتًا، بنصيـبٍ وافـرٍ مـن النِّقاش الدَّائـر حـول قضايـا **"الاختـلاف الدِّينـيِّ والفكـريِّ والـحضاريِّ"**؛ خصوصًـا إبَّـان القرنـين الثالـث والرابـع الـهجريين/ التَّاسع والعاشر الـميلاديين.

لكـن عـلى الرغـم مـن أنَّ تُـراث الـمسلمين عامـرٌ بالـمقُولات العديـدة التـي مـن شـأنها أن تُرسِّـخ مـن قيـم التَّعايُـش، فإنـه قـد جـرى طمسُـها للأسـف الشَّـديد مـن قِبَـل القـوى السَّـلفية الـمُعاصرة لصالـح نزعـات الإقصـاء والتَّهميـش للآخـر، ليـس فقـط غـير الـمُسلم؛ وإنَّمـا لكلِّ آخَـر حتَّـى في الـمجال الإسـلامي! ومـن قبيـل هـذه الـمقولات مـا يقولُـه الـمُعلِّم الثـاني أبـو نـصر الفـارابي (٢٦٠- ٣٣٩هــ/ ٨٧٤- ٩٥٠م): "إنَّ الإنسـانية هـي الرِّبـاط، فينبغـي [للبـشر] أن يتسـالَموا بالإنسـانية". أمَّـا مُحيـي

---

(١٢) **الـمصدر السابق**، ص ١٢٦٥- ١٢٦٦.

وتجـدر الإشـارة إلى أنـه ليـس مـن اهتـمام هـذه الورقـة أن تتعـرَّض لتاريـخ الاختـلاف في التَّجربـة التَّاريخيـة الإسـلاميَّة؛ فهـذا مـن شـأنه أن يخـرج بهـا عـن حـدود القصْـد منهـا. وفيـما يتعلَّـق بالـجدالات الكلاميَّة بـين الـمسلمين والـمسيحيين يمكن الرجـوع بصفةٍ خاصَّـةٍ إلى: عبـد الـمجيد الشَّـرفي، **الفكـر الإسـلاميّ في الـردِّ عـلى الـنَّصارى إلى نهايـة القرن الرَّابـع [الـهجري]/ العاشر [الـميلادي]**، الطبعـة الأولى، (تونـس: الـدار التونسـية للنـشر، ١٩٨٦م). ففـي هـذا الكتـاب، ينتهـي الشَّـرفي إلى نتيجتـين رئيسـتين:

أولاهـما: أنَّ الـجدالَ الإسـلاميَّ - الـمسيحيَّ قـد اكتملـت معالـمه في نهايـة القـرن الرَّابـع الـهجري/ العـاشر الـميلادي، وأنَّ الـرُّدود الـمؤلَّفة في القـرون اللاحقـة إنَّمـا كانـت تُـردِّد مـا كُتِـب في القـرون الأربعـة الأولى، مـن دون أيَّـة إضافـاتٍ مُهمَّـة.

أمَّـا النَّتيجـة الثانيـة؛ فهـي أنَّ الـحروب الصَّليبيـة كانـت عديمـةَ التَّأثير، أو تـكاد، في مُحتـوى كتـب الـجدل الدِّينـيِّ مـن الـجانب الإسـلاميِّ؛ وإنْ كانـتْ سـببًا مُبـاشِرًا في تَعَدُّدِهـا.

الـمِلَّة والدِّيـن، الشَّـيخ الأكـبر ابـن العـربي (٥٦٠- ٦٣٨هـ/ ١١٦٥ - ١٢٤٠م)، فيقـول في تعبـير رائـقٍ عن الـقرابات الرُّوحيـة الـجامعة بـين مُختلـف الأديـان:

لقـد كنـتُ قبـلَ اليـومِ أُنْكِـرُ صاحِبـي ... إذا لم يكُـن دينـي إلى دينِـه دانِ

وقـدْ صـارَ قلبـي قابـلًا كُلَّ صـورةٍ ... فمَرْعَـى لغـزْلانٍ، ودَيْـرٌ لرُهبـانِ

وبيـتٌ لأوثـانٍ، وكَعْبَـةُ طائِـفٍ ... وألـوحُ تـوراةٍ، ومُصْحَـفُ قُـرآنِ

أدِيـنُ بدِيـن الـحُبِّ؛ أنَّى توجَّهَـتْ ... ركائِبُـهُ؛ فالـحُبُّ دينـي وإيمـاني[١٣]

نصـل الآن إلى محاولـة مُقاربـة الآليـة التـي تطـوَّر مـن خلالهـا "فقـهُ العيْـش الـمشْترك" في الأزمنـة القديمـة، أو في إسـلام العـصر الوسـيط، فيـما يهتـم العنـصر الثـاني بالتركيـز عـلى التجربـة أو الـخبرة الأندلسـية في التعايـش، وأخـيرًا يختـصُّ العنـصر الثالـث بالوقـوف عـلى تطـوُّر هـذا الفقـه في الأزمنـة الـحديثة مـن خـلال التَّركيـز عـلى جهـود مدرسـة الإمـام محمَّـد عبـده التَّجديديَّـة.

وأوَّل مـا يُمكـن تقريـره في هـذا الشَّـأن؛ هـو ملاحظـة أنَّ الكتابـاتِ الفقهيَّـة الأولى حـول مـا يُمكـن تسـميتُه بمسـائل "العيْـش الـمشْترك"، والتـي عُنيـت بترتيـب علاقـة الـمسلم مـع غـيره، قـد اندرجـتْ تحـت عنـوانٍ اختـاره الفقهـاءُ لهـذا النَّـوع مـن الـموضوعات؛ ألا هـو "السِّـيَر". وضمْـن هـذا الإطـار يقـول السَّرَخْـسِيُّ (ت ٥٠٠هـ)، في معْـرض تعليقـه عـلى عُنـوان كتـاب أبي عبـد اللَّـه محمَّد بن الـحسين الشَّـيبانيِّ الـمتوفَّى سـنة ١٨٩هـ **السِّـيَر الصَّغـير:** "اعْلـم أنَّ السِّـيَر جمعُ سـيْرةٍ، وبه سُـمِّي هـذا الكتاب؛ لأنَّـه يُبـيِّن سـيرةَ الـمسلمين في الـمُعاملة مـع الـمشْركين مـن أهـل الـحرب، ومـع أهْـل العهْـد منهـم مـن الـمسْتأمنين وأهـل الذِّمَّـة، ومـع الـمُرْتدين، ومـع أهـل البغْـي الذين حالُهـم حالُ الـمشْركين وإن كانـوا جاهلـين، وفي التَّأويـل مُبْطلـين".[١٤]

وفي السِّـياق ذاتـه، نلاحـظ أن "العـدْل" أو "الإنصـاف" كانـا بمثابـة الـمُحدِّد؛ بـل الضَّابـط، لِمُقاربة مفهـوم التَّعايُـش أو "العيـش الـمُشْترك" مـع غـير الـمسلمين؛ اتباعًـا للهَـدْي القـرآنيِّ الكريـم:

---

(١٣) قـارن بابـن العـربي (محيـي الدِّيـن محمَّـد بـن عـلي الطائي الـحاتمي الـمرسي الـمتوفَّ سـنة ٦٣٨هـ)، **ديـوان ترجمان الأشـواق**، اعتنـى بـه عبـد الرحمـن المصطـاوي، الطبعة الأولى (بـيروت: دار الـمعرفة، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م)، ص٦٢.

(١٤) السَرَّخْسِّي، **كتاب الـمبسوط**، (بيروت: دار الـمعرفة، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م)، الـمجلد العاشر، ص٢.

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢- ١٥٣]، وليس من "العدل" على الإطلاق الاستهزاء بعقيدة الآخر، وليس من "الإنصاف" ظُلْمُه أو إيذاؤُه أو الإساءة إليه بأي شكل من الأشكال.(١٥)

كما أنَّه ليس من "العدل" أيضًا الحُكم على الآخر بالكُفر والضَّلال والهلاك في النَّار، أو السُّخرية من دينه أو معتقده أيًّا كان؛ بل المسلم الحقيقيُّ مُطالب في كلِّ وقتٍ وحينٍ بالإحْسان إلى جميع الخلْق، على اختلاف ألوانهم وتعدُّد أجناسهم وتبايُن مُعْتقداتهم: ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]، وفي الحديث النَّبويِّ الشَّريف: ((**المقسطون عند اللَّه يوم القيامة على منابر من نور على يمين العرش؛ الذين يعدلون في حكمهم وأهاليهم وما وُلُّوا**))(١٦). وقد برز هذا المعيار وتجلى- أكثر ما تجلى- في التجربة الأندلسية بصفة خاصة؛ على نحو ما سنبيّن في العنصر التالي.

◄ ثانيًا: الخبرة الأندلسية في العيش المشترك .. هل تمثِّل استثناءً؟

لا شك في أن استحضار التجربة، أو الخبرة، الأندلسية في التعايش- على الرغم مما أصابها في بعض الأحيان من توتر ومعارك- ينطوي على بُعدٍ تاريخيٍّ مهم؛ ليس فقط بسبب البريق الحضاري الذي تمثّله الحقبة الأندلسية فحسب، وإنما بسبب طول هذه الخبرة على المستوى التاريخيِّ واتساع نطاق تأثيرها على المستوى الجغرافي كذلك.

أضف إلى ذلك أيضًا، البعد الخاص بالمجتمع الأندلسيِّ نفسه، والذي كان يتكوَّن ويتألف من عناصر متعدِّدة؛ سواء على المستوى العِرْقي/ الإثني، أو الطبقي/ الاجتماعي، أو الدِّيني/ الثقافي. فمن المعلوم أنَّ بلاد الأندلس كانت عامرةً بالسكّان الذين ينتمي أغلبهم إلى الدِّيانة المسيحية، وكان بعضهم من العناصر الأيبيريّة (Iberos) التي هاجرتْ إليها من قديم الزّمان

(١٥) شيخ الأزهر أحمد الطيب، **إنصاف الإسلام للآخر**، جريدة الأهرام المصرية، العدد ٤٦٦١٤، بتاريخ ٢٢ يوليو ٢٠١٤.

(١٦) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق محمَّد البنا وآخرين، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الشعب، دون تاريخ)، الجزء الثامن، ص ١١٧. **والبداية والنهاية**، تحقيق مجموعة محقِّقين، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٨هـ)، الجزء الثاني، ص ١٣.

مـن الـمغرب، وكان بعضهـا الآخـر ينتمـي إلى العنـاصر الكلتيـة (Celtos). كـما اشـتملت عـلى اليهـود والقـوط والرُّومـان؛ بالإضافـة إلى العنـاصر العربيـة الـمُصاحبة للفتـح الإسـلامي والبربـر/ الـمغاربة، الذيـن سرعـان مـا اختلطـوا بالعنـاصر الأصليـة فنتـج عـن ذلـك عنـصر جديـد عُـرف باسم "الـمولّدين".

وإلى جانـب مـا سـبق كان هنـاك مـا عُـرف بـ "الـمُستعربة، أو الـمستعربين (Mozamobes)"؛ وهـي العنـاصر الـمسيحية التـي اسـتعربتْ في لُغتهـا وعاداتهـا ولكنهـا بقيـت عـلى دينهـا مُحتفظـة ببعـض تُراثهـا اللغـوي والـحضاري، وقـد كفلـتْ لهـم الدَّولـة الإسـلامية حريـةَ العقيـدة فحافظـوا عـلى طقوسـهم الدِّينيـة التـي كانـت تُقـام باللاتينيـة، كـما كان لهـم رئيـس يُعْـرف بالقومـس (Gomez) وقـاض يُعْـرف بقـاضي العجـم أو النصـارى، يفْصـل في مُنازعاتهـم بمقتـضى القانـون القوطـي. وقـد آثـر هـؤلاء العيـش في الدِّيـار الإسـلامية وعـدم الانتقال إلى الـمناطق الشـمالية حيث الـممالك الـمسيحية؛ لِـما "ظلُّـوا يتمتعـون بـه مـن حريـةٍ في ممارسـة مُعتقداتهـم وطقوسـهم الدِّينيـة؛ إذ تُركـتْ لهـم كنائسـهم وأديرتهـم ومجامعهـم الدِّينيـة وقضاؤهـم الإكليريـكي. فالـمسلمون طلبـوا مـن الـمُستعربين فقـط الإخـلاصَ والـولاء للدَّولـة الأندلسـية".[١٧]

وأخـيرًا كان هنـاك عنـصرٌ آخـر لعـب دورًا كبـيرًا في الـحياة الأندلسـية؛ خاصّـة إبَّـان عـصر الإمـارة، وهـو عنـصر الصقالبـة الذيـن جُلبـوا مـن أوروبـا، وربُّـوا تربيـةً عسـكرية إسـلامية، وانخرطـوا عـلى إثـر ذلـك في وظائـف الـجيش والقـصر، إلى جانـب النورمانديـين، أو الفايكنـج، الذيـن ينتمـون إلى شـمال أوروبـا؛ وبالأخـص الدّنماركيـين الذيـن اعتنقـوا الإسـلام وتكوّنـت منهـم جاليـات عـدَّة في غـرب الأندلـس عـلى وجه الـخصوص.

ونتيجـة لذلـك كانـت إسـبانيا الإسـلامية "مزدحمـة بالأجنـاس الـمُختلفة، وكان مـن الطّبيعـي أن تتَّصـل هـذه العنـاصر بعضهـا ببعـض؛ سـواء بالـمُصاهرة أو الـجِوار أو الـحرب، وكان مـن الطّبيعـي كذلـك أن يأخـذ كلٌّ منهـم عـن الآخـر ويُعطيـه، مـمَّا كان لـه أثـره في مـزْج هـذه العقليـات الـمُختلفة والعنـاصر الـمُتباينة في بوتقـة الأندلـس، وتكويـن الـمجتمع الإسـبانيِّ العـربيِّ الـذي لا يسـتطيع أن نُطلـق عليـه إحـدى هاتـيْن التسـميتيْن فقـط".[١٨]

---

(١٧) عبـد الـمجيد نعنعـي، **تاريـخ الدولـة الأمويـة في الأندلـس: التاريخ السـياسي**، (بـيروت: دار النهضة العربيـة، ١٩٨٣م)، ص ٢٢٧.

(١٨) أحمـد مختـار العبـادي، **الإسـلام في أرض الأندلـس**، الكويـت: مجلـة عـالم الفكـر، الـمجلد العـاشر، العـدد الثـاني، يوليو- سـبتمبر ١٩٧٩م، ص ٥٩- ٦٠.

ومـن الثابـت تاريخيًّـا أنَّ العـرب والــمسلمين الفاتحـين عندمـا نزلـوا إلى أرض الأندلـس لم يقصـدوا مـن وراء ذلـك أن يعيشـوا سـادةً مترفِّعين، بـل اسـتقروا مـع السـكَّان الــمحليّين مـن دون أن يتدخلـوا في طرائـق حياتهـم الــخاصَّة، أو يعمـدوا إلى تغيـير أديانهـم.[١٩]

أمـا عـلى الــمستوى الاجتماعـي، فمـن الــملاحظ أنَّ الــمسلمين سرعان مـا خالطوا أهـل الأندلس عبر الـمُصاهرة، فامتزجتْ دماء الفاتحين بدماء أهل البلاد الـمحليّين، ونتج عن ذلك جيل جديد مُهجَّن عُرف باسـم "الــمولّدين". وتبعًـا لذلـك؛ لم يكد ينتهي عصر الولاة (٩٢- ١٣٨هـ / ٧١٠- ٧٥٥م)"[٢٠]، حتَّى كانت بلاد الأندلس إسلاميةً، بحيث استبحر فيها الدِّين، واستقرَّت قواعده، فيما حافظ الـمسلمون على نصوص مُعاهداتهـم، لا سـيما مُعاهـدات الصلح التي حدَّدتْ بشـكلٍ واضح طبيعةَ العلاقة فيـما بين الفريقين.[٢١]

---

(١٩) مـن الثابـت تاريخيًّـا أنَّ الــمسلمين لم يتدخلـوا في تنظيـمات النصـارى، ولم ينقلـوا كـرسي الــمُطرانية الكُبرى مـن طُليطلـة إلى العاصمـة قرطبـة. لكنهـم قطعـوا العلاقـة بـين هـذه الــمطرانية وبـين كنيسـة رومـا، وجعلـوا للنصرانيـة في الأندلـس كيانًـا مسـتقلًّا. كـما أبقـى الــمسلمون عـلى الــمُؤسَّسات الــمسيحية من دون تغيـير؛ كالأديـرة والــمُصلّيات العامّة والخاصّـة، واحتفظ رجـال الدّين بملابسـهم الخاصـة، وظلّـت الكنائـس تـؤدّي وظائفهـا الاجتماعيـة إلى جانـب وظائفهـا الدينيـة مـن دون تدخـل.

قـارن بعبـد الواحـد ذنّـون طـه، دراسـات أندلسـية، (بغـداد: دار الرشـيد، ١٩٨٢)، ص ٩٢- ٩٣. وتبعًـا لذلـك، يُجمِـع معظم الــمؤرّخين الإسـبان والأوروبيـين عـلى أنَّ الدولـة الإسـلامية في شـبه الــجزيرة الأيبيريـة قـد تعاملـت مـع ملـف "التعدُّديـة الدينيـة والعرقيـة" بطريقـة جديـدة لم تعهدهـا الــمنطقة منـذ انتشـار الدِّيـن الــمسيحيِّ إبَّـان الــمرحلة الأخيرة مـن العـصر الرُّومـاني. فبعـد أن كانت الطائفـة الإسرائيليـة تتعـرّض للمُلاحقـة والإقصـاء في عهـد القُوطيـين (الشـعوب الــجِرْمانية التـي اجتاحـتْ جنـوب أوروبـا بُعَيـد انهيـار الإمبراطوريـة الرومانيـة)، أصبحـتْ تتعامـل مـع حُـكَّامٍ مُسـلمين لا يُكنُّـون لهـا العدائيـة؛ بـل يعترفـون لهـا بحقِّهـا في إدارة أمورهـا الــخاصَّة وممارسـة شـعائرها الدِّينيـة. قـارن بصفـة خاصـة:

FerránSoldevilla,Síntesid´historiadeCatalunya,Barcelona,Publicacionsdel´AbadiadeMontserrat,1995,pp.53-54.

(٢٠) الــمقصود بعـصر الـولاة هنـا: هـو ذلـك العـصر الـذي يُـؤرَّخ لـه بمقتـل عبـد العزيـز بـن مـوسى بـن نُصـير سـنة ٩٧هـ/ ٧١٦م إلى سـنة ١٣٨هـ/ ٧٥٥م؛ سـنة مجـيء عبـد الرَّحمـن الدَّاخـل. وقـد تـولَّى حُكـم الأندلـس في هـذا العـصر - عـلى قـصره (نحـو ٤٠ عامًـا) - عـشرون واليًـا؛ مـن بينهـم: عبـد الرَّحمـن الغافقـي، وعبـد الــملك بـن قطـن، اللـذان تولَّيـا السُّـلطة مرتـين، فيـما كان بعـض الـولاة لا تسـتغرق ولايتهـم بضعـة أشـهر فقـط؛ وذلـك إمَّـا بسـبب قتلهـم، أو بسـبب الثـورة عليهـم ومـن ثـمَّ عزلهـم.

وكان أمـرُ تعيـين هـؤلاء الـوُلاة يصـدر عـن مركـز الــخلافة في دمشـق، أو عـن الـوالي العـام لبـلاد الــمغرب الــموجود في القـيروان، أو في الأندلـس إلى حـين الــمُصادقة عليـه مـن دمشـق أو القـيروان. قـارن بآنخـل جنثالـث بالنثيـا، **تاريـخ الفكـر الأندلـسي**، ترجمـة حسـين مؤنـس، مـيراث الترجمـة: العـدد ١٧٧٠، (القاهـرة: الــمركز القومـي للترجمـة، ٢٠١١م)، ص١٥.

(٢١) لمزيـد مـن التفاصيـل قـارن بخليـل إبراهيـم السـامرائي وعبـد الواحـد ذنّـون طـه، **تاريـخ العـرب وحضارتهـم في الأندلـس**، الطبعـة الأولى (بـيروت: دار الكتـاب الــجديد، ٢٠٠٠)، ص ٨٣ – ٨٦. وخالـد بـن محمـد القاسـمي، **تاريخ الــحضارة العربية الإسـلامية في الأندلـس**، الطبعـة الأولى (الإمـارات: دار الثقافـة العربيـة، ١٩٩٨)، ص ١١ ومـا بعدهـا. والسـيد عبـد العزيـز سـالم، **تاريـخ الــمسلمين وآثارهـم في الأندلـس**، الطبعـة الأولى (القاهـرة: دار الــمعارف، ١٩٦١)، ص ١١٠- ١١٥. ونـور الدِّيـن الصغير، مركزيـة التجربـة الأندلسـية وأثرهـا في الوعـي التَّاريخـي العـربي الإسـلامي، ضمـن أعـمال نـدوة: **الأندلـس: قـرون مـن التقلُّبـات والعطـاءات**، الطبعـة الأولى (الـدار البيضـاء: مطبوعـات مكتبـة الــملك عبـد العزيـز، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص ١٩- ٢٠.

والحال أنَّ النموذج الأندلسي يتَّسع لتوظيفات عدّة؛ من ضمنها الإعداد للإطار النظري والتطبيقي لقواعد الحوار والتعايش ومحتوياتهما وأغراضهما الأساسية. وذلك أنَّ أجواء التَّسامح والتَّعايش السِّلمي التي تميزت بهما التجربة السِّياسية والاجتماعية في إسبانيا أثناء فترةٍ زمنيةٍ غير وجيزةٍ، من شأنها أن تُسلِّط الضوء على سلوكياتٍ بشريةٍ وحضاريةٍ، لم تفقد براعتها وطاقتها الرَّمزية والفعلية كحافز مُتجدِّد لتطعيم دروس الماضي في واقعنا المعاصر، وفي المستقبل المنظور أيضًا.

فالوضعية المُميزة لبلاد الأندلس فرضتْ بحكم طبيعتها صيغًا مختلفة للتَّعايش والتَّعامل مع أهل الذِّمَّة من اليهود والنصارى، ففضلًا عن التهديد المُستمرّ للجيوش النصرانية، والوضع الانقسامي، ساهمت تلك العوامل في تكوين الإطار الأليف لانتعاش العناصر اليهودية. فانشغالُ الدَّولة بالتَّهديدات النَّصرانية في الشَّمال كانت تُقابله مُهادنةٌ داخليةٌ لا تلبث أن تتحوَّل إلى تسامُحٍ مُبالَغٍ فيه تُجاه أهل الذمَّة؛ وخصوصًا تُجاه اليهود.[٢٢]

ضمن هذا السِّياق يسجِّل لنا تاريخُ الأندلس نماذجَ واضحة تُبرهن على قدرة المُجتمعات المسلمة على التَّعايش والإسهام الحضاري؛ كما هي الحال بالنِّسبة لدول الطَّوائف (٤٢٢- ٤٧٩هـ/ ١٠٣١- ١٠٨٧م) التي أسست بُعيد انهيار الخلافة الأموية في قرطبة؛ إبان القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، حيث صارت الأندلس محكومة من قِبَل سِتٍّ وعشرين أسرة؛ أبرزها أسرة بني عبّاد في إشبيلية، وبني ذي النون في طُليطلة، وبني هود في سَرَقُسطة، وبني الأفطس في بطليوس، وبني حمود في مالقة، وبين زيري في غرناطة.[٢٣].

---

(٢٢) حول وضعية أهل الذمَّة في البلاد الأندلسية، قارن بصفة خاصة: عمر بنميرة، **جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية**، تونس: مجلة دراسات أندلسية، العدد ١٤، جوان/ يناير ١٩٩٥، ص ٢١٩. ومع ذلك لم يخلو الأمر من حصول توترات كان سببها في بعض الأحيان عزوفَ نصارى الأندلس عن ممارسة شعائرهم الدِّينية، وإقبالهم على تعلُّم اللغة العربية.

ففي أيام الخليفة عبد الرحمن الأوسط (١٧٦- ٢٣٨هـ/ ٧٩٢- ٨٥٢م)، أعلنت القيادة الدِّينية للطائفة المسيحية عن استيائها من انحراف أبنائهم عن النّصرانية، وتراخيهم في مُمارسة شعائرهم، وانبهارهم بأنماط الحياة العربية المُسلمة، مما دفع الرَّاهبَيْن أولوخيو وألفارو، وغيرهما، إلى مُناشدة إخوتهم في الدِّين بضرورة التشبُّث بلغتهم وتقاليدهم وسننهم الأصيلة، وعندما باءت هذه المحاولات بالفشل شنَّ هؤلاء حملةً دعائيةً ضد الإسلام وصلت إلى حد الإساءة إلى المُعتقدات الأساسية للمسلمين؛ بما في ذلك سبّ الرَّسول الكريم- صلَّى اللَّه عليه وسلَّم- علنًا في السّاحات العامَّة "طلبًا للشهادة"، ومن أجل تحريك ضمائر طائفتهم! قارن بعبد المجيد نعنعي، **تاريخ الدولة الأموية في الأندلس**، مصدر سابق، ص٣٢٠.

(٢٣) رجب محمد عبد الرحيم، **العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٥)، ص ٣٢٠.

وبشكل عام يمكن القول: إنَّ الواقع الأندلسيَّ لم يعرف انفتاحًا ثقافيًّا في بداية الفتح؛ حيث كانت بلاد الأندلس خالية قبل الفتح الإسلاميِّ من العلم وأهله، ولم تزل على حالها "عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنتين وتسعين من الهجرة [يونيو/ حزيران ٧١٢م]، فتمادتْ على ذلك أيضًا؛ لا يُعْنَى أهلُها بشيءٍ من العلوم؛ إلا بعلوم الشَّريعة وعلم اللغة، إلى أن توطَّد المُلك لبني أمية بعد عهْد أهلها بالفتنة، فتحرَّك ذوو الهِمَم منهم لطلب العلوم، وتنبَّهوا لإشارة الحقائق".[٢٤]- وتبعًا لذلك؛ سرعان ما اشتغل أهلها بطلب العلوم التطبيقية أولًا؛ كالرِّياضيات والفلك والكيمياء، ثمَّ اشتغلوا من بعد ذلك بعلوم المنطق والفلسفة؛ على الرغم من مُعارضة جمهرة الفُقهاء ممَّن كانوا يُحرِّمون تعاطيها.[٢٥]

وحَبُّ الحصيد؛ لقد أدَّت سياسة التسامح التي اتبعها أغلبُ حكَّام المسلمين في بلاد الأندلس تجاه العناصر غير الإسلامية إلى إقبال المُسْتعربين الإسبان بصفة خاصة على تلقِّي العلوم الإسلامية، وتعلُّم اللغة العربية. أمَّا على صعيد المُولّدين- أبناء البلد المُتحولّين إلى الإسلام- فإنَّ الوثائق والأدلة التَّاريخية تُبرهن على أنَّ هؤلاء المسلمين الجُدد لم يُجْبروا على تعلُّم اللغة العربية، حيث تمسَّكت أغلبيتهم بلغتهم الرُّومانسية المُشْتقَّة عن اللاتينية.[٢٦]

---

(٢٤) قارن بصاعد الأندلسي (أبي القاسم صاعد بن أحمد المتوفىً ٤٢٦هـ)، **كتاب طبقات الأمم**، نشره وذيّله بالحواشي ورادفهُ بالروايات والفهارس الأب لويس شيخو اليسوعي، الطبعة الأولى (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩١٢م)، ص٦٢. حيث يقول: "وكانت الأندلس قبل ذلك الزَّمان القديم خاليةً من العلم لم يشْتهر عند أهلها أحدٌ بالاعتناء به؛ إلَّا إنَّه يوجد فيها طلسمات قديمة في مواضع مختلفة وقع الإجماع على أنَّها من عمل ملوك رومية؛ إذ كانت الأندلس مُنتظمةً بمملكتهم، ولم تزل على ذلك عاطلةً عن الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون".

(٢٥) آنخل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، مصدر سابق، ص٢٣.

(٢٦) لمزيد من التفاصيل. انظر:

José Vicente Gómez Bayarri, La Valencia medieval (volumen III de la Historia General del Reino de Valencia), Valencia, Real Academia de Cultura Valenciana, 2009, p. 72.

لكن على الرغم من ذلك؛ فإنَّ كثيرًا من المُصطلحات العربية كانت شائعةً في كلٍّ من ليون وقشْتالة ونافار ومختلف المناطق الأخرى الشَّمالية، كما استطاعت اللغة العربية أيضًا أن تخترق اللغةَ الرُّومانسية؛ وهي اللغة الإسبانية القديمة الناتجة عن اللهجات الأيبيرية التي كانت لا تزال في طور التكوين، فقد وجدت اللغةُ الإسبانيةُ نفسَها مُضطرة- فيما يؤكِّد المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال- طيلةَ مرحلة نموها، وحتَّى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي على الأقل، أن تأخذ من العربية كلَّ ما ينقصها حتَّى ذلك الوقت للتعبير عن المفاهيم الجديدة؛ وبخاصة في مضمار المؤسَّسات والحياة الخاصة. من جهة أخرى، نجد أنَّ كبار القوم من الأمراء والشُّعراء والقضاة كانوا يتكلمون اللغة الإسبانية القديمة إلى جانب اللغة العربية. قارن بليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، الطبعة الأولى (بيروت: دار مكتبة الحياة، دون تاريخ)، ص ٨٦- ٩٣.

ومع ذلك؛ فإن التجربة الأندلسية لم تسلم من سمات التعصُّب والتشدُّد العقائدي؛ خاصة في بعض فترات دولتي المُرابطين والموحِّدين اللتين تشكِّلان نوعًا من الخروج على قواعد التسامُح الدِّيني والاجتماعي الأندلسي؛ ليس فقط على مستوى التعامُل مع الأقليات الدِّينية فحسب، وإنما أيضًا على صعيد الروابط بين المسلمين الإسبان والحكَّام المغاربة الجُدد، المُعادين للمدارس الفلسفية والمُتحفِّظين ضدَّ الاسترخاء الدِّيني للأندلسيين.

ومع ذلك؛ فإنَّ الخبرة الأندلسية في التعايُش والتسامح لا تزال تمثِّل عاملَ جذبٍ حتَّى اللحظة؛ على الرغم مما شابها من بعض التجاوزات، وليس أدلَّ على ذلك من الخطاب التَّاريخي الشهير للرئيس الأمريكي السابق بارك أوباما، الذي ألقاه في يونيو/حزيران ٢٠٠٩، وأشاد فيه بالتَّجربة الأندلسية باعتبارها تُقدِّم مثالًا رائعًا، وربما فريدًا من نوعه، على التعايُش السلمي بين الأديان، لاسيما وأنَّ "التسامحَ تقليدٌ عريقٌ يفخرُ به الإسلام، ونشاهدُ هذا التسامح في تاريخ الأندلس وقُرطبة خلال فترة محاكم التفتيش".[٢٧]

◄ ثالثًا: بُنَى التَّعايُش في مدرسة الإمام محمَّد عبده التَّجديدية: العناصرُ التَّأسيسيَّة والمآلاتُ الرَّجعيَّة:

شكَّلت دعوة الأستاذ الإمام محمَّد عبده إلى ضرورة الإصلاح والتَّجديد، تيارًا فكريًّا عامًّا إبَّان ما يُسمَّى بعصر النَّهْضة العربية الحديثة؛ بحيث أصبح لها ممثِّلون يُنافحون عنها ضدَّ نزعات الجمُود والتَّقليد. والحال أنَّ خصوصيةَ مدرسة الإمام محمَّد عبده تبدو واضحةَ المعالم في وصْفين رئيسيْن؛ هما: الأصالة، والشُّمول.

أمَّا الأصالة؛ فتتمثَّل في أنَّ دعوة الإمام الإصلاحية "تُمثِّل كيانَ أمَّة بكلِّ مُقوِّماتِها الحضاريَّة بثوبٍ جديدٍ اقْتَضَتْهُ ظروفُ التَّغيُّر المسْتمِر، وروحُ العصْر المتغيِّر، فكان الإمامُ مُتفاعِلًا مع عصْره دون أن يفْقد روحانيته الخاصَّة وأصالته الذَّاتيَّة.

وأمَّا الشُّمولية؛ فهي من الصِّفات المحمودة للمُفكِّر؛ بل هي ضروريَّةٌ لبرُوز الفكر وظهوره واستمراريته وفعاليته. وهذه الشُّموليَّة هي التي تُعْطي [المفكِّرَ والمشْروعَ

(٢٧) راجع نص الخطاب في جريدة "الشرق الأوسط" اللندنية بتاريخ ٥ يونيو ٢٠٠٩، العدد ١١١٤٧.

التَّجديديَّ] نوعًا من الحركة الذَّاتيَّة والاندفاع الانسيابيّ من العقل المنوَّر، والقلب المتفتِّح".[٢٨]

وإضافةً إلى ما سبق؛ حرص الإمامُ على تمييز منهاجه في الإصلاح والتَّجديد بسِمَة الوسطيَّة، فكتب يقول: "ولقد خالفتُ في الدَّعوة [إلى الإصلاح والتَّجديد] رأيَ الفئتيْن العظيمتيْن اللتيْن يتركَّبُ منهُما جسْمُ الأمَّة: طُلَّاب علوم الدِّين ومَنْ على شاكِلَتِهم، وطُلَّاب فنون العصْر ومَنْ هو في ناحيتهم".[٢٩]

والواقع الذي لا شكَّ فيه؛ أنَّ دعوة الإمام إلى الإصلاح والتَّجديد قد ارتبطت ارتباطًا مُباشِرًا بمسألة "التَّعايُش" و"فقه العيْش المشْترك"، بعد أن مزَّق الخلاف جسد الأمَّة الإسلاميَّة إلى طوائفَ وشيَع، وبعد أن عاين بنفسه كيف تشْتعِلُ المعاركُ ضدَّه في داخل أروقة الأزهر، لمجرَّد أنَّه نادى بضرورة الإصلاح والتَّجديد، وبعد أن عانى مرارًا من المؤامرات التي كانت تُحاك ضدَّه باستمرار سرًّا وعلانيةً في دنيا السِّياسة.[٣٠]

فإذا كان حفْظ نظام الأمَّة واستدامة صلاح الكون بصلاح المهيمن عليه يُمثِّل المقصد العامَّ من التَّشريع، فيما يؤكد محمَّد الطَّاهر بن عاشور[٣١]؛ فإنَّ ذلك لا يمكن أن يتحقَّق في ظلِّ ارتفاع وتيرة الصِّدام والتَّنازُع أو الاحتراب الدَّاخلي بين طوائف المجتمع الواحد، أو في ظلِّ اضطهاد كلِّ فريق للآخر على اختلاف أنماطه وتعدُّد أشكاله، أو في ظلِّ الحَجْر على آراء الآخرين بذريعة الدِّفاع عن العقيدة.

فنَبْذُ العُنْف والإرهاب والتَّطرُّف والإقصاء والتَّهميش واللامساواة يمثِّل الخطوةَ الأولى في طريق المصالحة المجتمعية، من أجل التَّلاقي في مساحات المشْترك القيميِّ الإنسانيِّ، واحترام الاختلاف؛

---

(٢٨) علاء الدِّين زعتري، خصوصيَّة مُساهمة الإمام محمد عبده الإصلاحيَّة في المسيرة الحضارية، ضمن كتاب: **حداثات إسلاميَّة: أوراق العمل المقدَّمة في ندوة حلب الدولية المنعقدة بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام محمَّد عبده**، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥، إعداد ماهر الشَّريف وسابرينا مرفان، الطبعة الأولى (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، ٢٠٠٦)، ص ١٦.

(٢٩) محمَّد عبدُه، **الأعمال الكاملة للإمام الشَّيخ محمَّد عبده**، الجزء الثاني: (في الكتابات الاجتماعية)، ص ٣١٠.

(٣٠) لمزيد من التفاصيل قارن بدراستنا: إصلاح مؤسَّسات المجال الدِّيني: مناهج التَّعليم الدِّيني في الأزهر أنموذجًا، ضمن: مجموعة مؤلِّفين، **في إصلاح المجال الديني: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظَّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية**، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، نيسان/ أبريل ٢٠١٧م)، ص ٣٣٣- ٣٤٨.

(٣١) قارن بمحمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تقديم حاتم بو سمة، القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١٠، ص ٣٢٧- ٣٤٠.

بل والنَّظر إليه باعتباره مصْدرًا للإبداع وسنَّةً إلهيَّة لا تقْبل التبدُّل والتَّغيُّر: ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**﴾.[الأحزاب: ٦٢]؛ مما يقتضي بداهة الإقرار بأنَّ محاربة الاختلاف تعدُّ تحدِّيًا لإرادة اللَّه تعالى.

والحال أنَّ التجربة الفقهيَّة الإصلاحيَّة، والنَّهضة الثقافيَّة التَّجديديَّة، كانت زاخرةً وفعَّالة فيما يتعلَّق بالنَّظر إلى واقع المسلمين ومُستقبل علائقهم بالآخر، كما أنَّها تعدُّ الأكثر مساسًا بمسائل "العيْش المشْترك"، مما انعكس بقوَّة على الاتجاهات العامَّة للمُسلمين والفكر الإسلاميِّ بصفةٍ خاصَّة؛ وذلك لأنَّ الاكتفاء بمُساجلة أعداء العقيدة الإسلاميَّة لم يكن المشكلةَ الوحيدة بالنِّسبة إلى كلٍّ من: جمال الدِّين الأفغانيِّ (١٢٥٤- ١٣١٤هـ/ ١٨٣٨- ١٨٩٧م) والإمام محمَّد عبده؛"وإنَّما كانت في البحْث العميق عن وسائل تجديد الاعتبار للإسلام، كما كان في طوْره التَّاريخيِّ الأول؛ أيام النَّبي صلَّى اللَّه عليه وسلَّم والصَّحابة وكِبَار التَّابعين؛ ليقوى المسلمون على مُجابهة الإسلام الصُّوفِيِّ المتجمِّد في طوْره الأخير، ويسْتغلُّوه- في الآن نفسِه- أداةَ مُقاومةٍ وتصَدٍّ لأطماع أوربة الرَّأسمالية في المنطقة الإسلاميَّة حديثًا".[٣٢]فقد لاحظ الشَّيخُ الإصلاحيُّ أنَّ نظام العيْش في عالم الإسلام قد أوْشكَ أنْ يتعطَّل، وصارت المذاهبُ الفقهيَّة- كما صار التصوُّف- عبئًا على المجْتمعات الإسلاميَّة الحديثة والمعاصرة؛ "ولذا فقد تعاون الإصلاحِيُّ الجديد مع السَّلَفيِّ الجديد في الدَّعوة إلى فتح باب الاجتهاد، والحمْلة على التَّقليد- تقليد المذاهب الفقهيَّة- والرُّؤية المنْكمِشَة للعالم [دار الحرب ودار الإسلام]. وفي حين هجم السَّلفيُّ على الطُّرُقيَّة الصُّوفيَّة، وعلى التَّقليد المذهبيِّ؛ أضاف الإصلاحِيُّ لذلك التَّنظيرَ المأخوذَ عن المسْتشرقين والسِّياسيين الأوروبيين (الذين تعلَّم لغاتهم)، بأنَّ الحضارة الإسلاميَّة دخلتْ في ظلُمات الانحطاط لأكثر من ألف عام".[٣٣]

وهكذا سُرعان ما وجد الإصلاحِيُّ والسَّلَفيُّ نفسَيْهما- بحسب ما يؤكِّد رضوان السيِّد- يُغادران إلى الإسلام الأوَّل: الإصلاحِيُّ إلى القيم الإسلاميَّة الأصيلة في القرآن وزمن النُّبوَّة والرَّاشدين [ومِنْ بينها قيمة العيش المشْترك؛ كما تبدَّت واضحة ضمن تضاعيف "وثيقة المدينة" بصفة خاصة]، والسَّلَفيُّ إلى نصوص الكتاب والسُّنَّة وسيرة السَّلف الصَّالِح.

---

(٣٢) محمَّد صالح المراكشي، **تفكير محمَّد رشيد رضا من خلال مجلة المنار ١٨٩٨-١٩٣٥**، الطبعة الأولى (تونس: الدار التونسية للنشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الجزائر: المؤسَّسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥م)، ص ٢١٥.

(٣٣) رضوان السيِّد، **فقه العيش وإلى أين يتَّجه المسلمون؟** ضمن: أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية: فقه رؤية العالم والعيش المشترك، مصدر سابق، ص٣٠.

أمَّا التَّجربة الإسلاميَّة الوسيطة (بعد زمن النبوَّة والخلفاء الرَّاشدين)؛ فقد صارت في وعْي الطَّرفيْن- بحُكم جمود التَّاريخ والمذاهب- أمرًا ينْبغي الخلاص منه. فالمثال الحاضر كان النُّهوضَ الأوروبيَّ، والنَّموذج المرفوض الحاضر هو: التَّجربة التَّاريخيَّة الإسلاميَّة، والمثال المراد هو الإسلام الأوَّل؛ إنَّما من أجل تسْويغ الاسْتِمْدَاد من النُّهوض الأوروبيِّ.

على أنَّ ثمَّة "إسلامَيْن" في وعي المصلحين الإسلاميين المعاصرين: إسلامًا مِعْياريًّا نموذجيًّا هجرَهُ المسلمون وانصرفوا عنه، وإسلامًا آخرَ خاضِعًا للأهواء والآراء والبِدَع؛ ولذلك فهو فاسدٌ مُشوَّهٌ لا يُعْتَدُّ به. وعند المصلح المجدِّد؛ فإنَّ الإسلام الأول هو "الصَّحيح" و "الأصلي".

ولذلك فإنَّ ما يقصده محمَّد عبده، أو جمال الدِّين الأفغانيُّ بمفهوم "الإسلام الأصليِّ الصَّحيح"، كان تصوُّرًا ذهنيًّا يرتكزُ على ثلاثة أعمدةٍ رئيسةٍ: القرآن الكريم كنصٍّ مُؤسِّسٍ، والسُّنَّة النَّبوية كنصٍّ شارحٍ، وعصر السَّلف الصَّالح باعتباره العصرَ الوحيد الذي طُبِّق فيه الإسلامُ بصورته الحقيقية النَّقيَّة؛ أي العصر الوحيد الذي كان فيه "الإسلامُ إسلامًا" بِحَقٍّ![٣٤]

وفي الأحوال كلِّها؛ فإنَّ لثقافة العيش المشْترك- التي تنتمي بطبيعة الحال إلى الإسلام الأوَّل؛ الإسلام المعياريّ النَّموذجيّ الذي هجره المسلمون في الأزْمنة الحديثة- خصائصَ أربعًا على الأقل؛ **أولها:** أنَّ العيشَ أمرٌ أناسيٌّ يرتبط بحياة النَّاس أولًا وأخيرًا، فالعيْشُ ليس محْصُورًا أمرُه داخل الأمَّة الإسلاميَّة فحسب، بل العيش للإنسان بما هو إنسانٌ: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ**﴾ [هود: ١١٨- ١١٩].

ثانيها: كونه أمرًا تبادُليًّا، فقِوَام العيش المشترك بالتبادُل (النَّاسُ بالنَّاس)، ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [الحجرات: ١٣].

ثالثها: كونه أمرًا يرتبط بالتَّجربة العمليَّة، فقِوَام ترْميم العيش المشترَك، وتطوُّر العيش، وتكامُل العيش، بالتجربة ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ**﴾ [تبارك: ١- ٢].

رابعها: كونه أمرًا إنسانيًّا عامًّا مُشْتركًا يهمُّ الجميع ما داموا يعيشون في وطنٍ واحد، وكوكبٍ واحد.

---

(٣٤) أحمد صلاح الملا، **جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة: رشيد رضا ومجلة المنار ١٨٩٨-١٩٣٥**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م)، ص ٢٢.

ننتقل الآن إلى محاولة تسليط الضوء على مركزية الحوار بين الأديان بالنسبة لترسيخ قيم التعايش؛ وذلك من التركيز على الجهود التي قام بها الشيخ مصطفى المراغي (١٨٨١-١٩٤٥م)، شيخ الجامع الأزهر، حيث تعود بدايات **الحوار الإسلامي المسيحي** إلى ثلاثينيات القرن الماضي؛ وتحديدًا إبَّان الفترة الثانية لتولي الشيخ مشيخةَ الأزهر الشريف (١٩٣٥ - ١٩٤٥م). فقد شارك الشيخ المراغي بكلمة بعث بها إلى **المؤتمر العالمي للأديان** الذي عُقد لأول مرة في العاصمة البريطانية لندن عام ١٩٣٦. وكان الشيخ قد شارك بكلمة في الموضوع ذاته في مؤتمر بروكسل عام ١٩٣٥.

ومن بين الملاحظات المهمَّة التي يمكن رصدها في كلمة الشيخ- فيما يتعلَّق بموضوع دراستنا هذه- تأكيده المستمر على فكرة **الجماعة الإنسانية** وأهميتها، وحاجة الشعوب بعضها البعض من أجل دفع المضار وإشباع حاجاتها الاقتصادية والاجتماعية والرُّوحية والعلمية. ويُلاحظ هنا أن الشيخ المراغي أكدَّ في كلمته بشدَّة على ما نسمِّيه اليوم **بفقه التعايش و ضرورة التعددية المجتمعية**، مستدلًّا على مجموع هذه القيم بالآية الكريمة: ﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [الحجرات: ١٣].

ضمن هذا السياق تحدث الشيخ عن دور الأديان في تجنُّب الحروب والصراعات، وتأكيد الإسلام على قيم التَّعايش والسِّلم والسَّلام؛ على الرغم من أنَّ معظم صراعات اليوم الإقليمية منها والدولية تُقاد باسم الإسلام وتجد صداها لدى كثير من المسلمين.

وكما لاحظ محمود عبد الله النزلاوي؛ فإنَّ إشارة الشَّيخ المراغي إلى هذه النقطة تحديدًا قد تكون من أهم الأسباب التي تجعل كلمته حيَّة ومعاصرة ومدوية في الآذان، كما تُشعر على الجانب الآخر بتدهور دور الأزهر في الإرشاد الديني الوسطي، مما حدا بمؤسسات أخرى أن تحل محلَّه؛ ولكن برسالة وأهداف مختلفة.[٣٥] فالهدف الذي تحسَّسه الشيخ المراغي، في بدايات الحوار الإسلامي المسيحي، ونجح فعليًّا في الوصول إليه هو: محاولة التدليل على سِلمية الإسلام واحترامه للآخر، وتأكيده إمكانية التّعايش والتحاور السِّلميين، ونقاط التوافق بين مختلف الأديان، ودور علماء الدِّين المتخصصين، وأن من واجبهم إبراز القواسم المشتركة،

(٣٥) قارن بمحمود عبد الله النزلاوي، الحوار والتعددية في الأزهر بين المراغي والطيب، ضمن كتاب: **وثائق الأزهر: المرجعية الدينية ما بعد الثورة**، إعداد وتقديم محمد حلمي عبد الوهاب وأحمد عبد السلام، الطبعة الأولى (القاهرة: دار سجال للنشر والتوزيع، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م)، ص ٢١٤- ٢١٥.

وتوضيح أن اختلاف العقائد وتعدُّدَها لا يمثل تهديدًا للإنسان؛ وإنَّما التَّهديدُ الحقيقيُّ يتأتى ممن يقدِّسون المادة ويحتقرون الأديان.[٣٦]

وضمن هذا السياق؛ دعا الشيخ المراغي إلى ضرورة إحياء النَّزعة الدِّينية لدى المتدينين، والعمل على رفع مكانة الدين، كما أكد على خطورة الحروب والصراعات الدِّينية؛ ليس فقط بسبب إدخال الدِّين طرفًا في الصِّراعات والنِّزاعات، وإنَّما لأن ذلك يُضعف ويستهلك طاقات المؤمنين من أصحاب الديانات السماوية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام)، تجاه أصحاب النزعات الإلحادية والمادية من العلماء والفلاسفة.

وأخيرًا دعا المراغي إلى ضرورة تشكيل مجلسين يقومان بمهام مختلفة: **المجلس الأول** يعمل على تخفيف حدَّة العداء والكراهية بين أتباع الديانات الثلاث؛ وذلك من خلال دعم وترسيخ قيم التسامح والمساواة والتعايش بين جميع البشر، على أن يكون ذلك منطلقًا من الفكرة الدينية؛ ومستندًا على أساس ديني. في حين تتمثَّل واجبات **المجلس الثاني** في العمل على تقوية المشاعر الدينية لدى المتدينين، وتوعية الناس بأمور دينهم العقدية، ودعوتهم إلى ضرورة الالتزام بها.

أما كلمة الشيخ المراغي في مؤتمر باريس لعام ١٩٣٩، والتي ألقاها نيابة عنه الدكتور محمد عبد الله دراز باللغة الفرنسية؛ فقد شدَّد فيها على أن الأديان رغم اختلافاتها تربطها جميعًا قيمٌ إنسانية مشتركة مثل العدل والدعوة إلى الخير وتحريم الظلم والعداوة. كما أنه لم يكتف بعرض أمثلة من الأديان السماوية الثلاث فحسب، بل تطرق إلى كل من الهندوسية والبوذية أيضًا باعتبارهما من الأديان الخمسة الكبرى عالميًّا.

وفي السياق ذاته أسهب في الحديث عن النماذج والأمثلة التي تؤكد على قيم التعايش والعدل واحترام الآخر، مستشهدًا بالآيات التي تُشير إلى إيمان المسلمين بالأنبياء جميعًا وبرسالتهم وكتبهم، وأن مفهوم كلمة "الإسلام" قرآنيًّا لا يعني فقط دين النبي محمَّد صلى الله عليه وسلم؛ وإنما يشمل أيضًا أديان الرسل السابقين، فالإسلام لا يحمل ضغينةً لغير المسلمين، طالما كانوا مسالمين. عارضًا موقف الإسلام من الحروب وإراقة الدماء، مؤكدًا أن الإسلام يدعو للسلم والتعايش بين الجميع، وأنه طَرَقَ كلَّ السبل الممكنة لتجنب إراقة الدِّماء؛ كما حدث في صلح الحديبية على سبيل المثال.

(٣٦) قارن بمجلة الأزهر، ج ٧/٥، ١٩٣٧/١٩٣٦، ص٣٠١.

وختامًا قام دراز بتلخيص كلمته في ثلاث نقاط مهمة: **أولها** أنَّ الأديان كلها تدعو إلى الانسجام والتعاون والتعايش بين الجميع. **ثانيها** أن العداء الواقع سببه الرئيس هو ابتعادُ الناس عن الدين، وليس أدلَّ على ذلك من أنَّ من يحارب المجتمع باسم الدين هو أكثر الناس ابتعادًا عن تعاليمه. أما **ثالثها** فهو اقتراح يهدف لحل هذه المشكلة ويتمثل في قيام علماء كلِّ دين بدورهم في إبراز القيم الإيجابية المشتركة، وإحياء شعور الإخوة في الإنسانية. موصيًا بأن تُرسل قرارات المؤتمر إلى جميع علماء الدين، مع رجائهم أن يدعوا أتباعهم للأخذ بهذه المُثُل العليا، وتوجيه نداء باسم المؤتمرين إلى الحكومات بضرورة أن تعامل شعوبها بالعدل والإنصاف والمساواة بين الجميع.

خاتمة:

بشكل عام يُمكن القول: إن مُبادرات الإصلاح الدِّينيِّ في الأزمنة الحديثة قد تراوحت بين اتجاهات ثلاثة:

أولها: يتمثَّل في المسعى التوفيقيِّ الذي هدف إلى مواءمة الوافد الغربيِّ مع المرجعيَّة الإسلاميَّة، وفق إستراتيجيَّةٍ تقوم على هضْم مُكتسبات الحداثة في المجالين: الفكريِّ، والاجتماعيِّ.

وثانيها: الاتجاه الليبرالي، الذي انحازَ مباشرةً إلى الحداثة الغربية بكلِّ مُنْدرجاتِها، وتَرَكَ أثرَه في مناحي الفكر الدِّينيِّ المتعلِّق بفصل الدِّين عن الدَّولة.

أما ثالثها: فيتمثل في الاتجاه الأصوليّ، الذي اتَّخذ مقارباتٍ وهيئاتٍ متعدِّدة، وتفاوتتْ مستويات خطابه بين المرونة والسَّلبيَّة الكاملة.

والواقع أنَّه على الرغم من المباني الواعدة التي أطلقها الحراك الإصلاحيُّ **في الاتِّجاه الأول**، الذي يمثِّله الإمام محمَّد عبده بصفةٍ خاصَّةٍ؛ إلا إنَّه- فيما يؤكِّد البعض - "أخفق في إزاحة الإرْباك الحاصل في هضْم واستيعاب السَّيل الجارف للتمدُّن الغربيِّ؛ بحسب تعبير خير الدِّين التُّونسي [١٨٢٠- ١٨٩٠م]، وفي تليين التَّكلُّس الحاصل في بُنَى الفكر الدِّينيِّ، الذي تسبَّب به إغلاقُ باب الاجتهاد من جهة، وحصْر النَّظر بظاهر النصِّ الذي تُمليه قواعد التَّخاطب اللغوي [من جهةٍ أخرى]، هذا فضلًا عن تبعيَّة المؤسَّسة الدِّينية لمصلحة النِّظام السِّياسيِّ الحاكم (...)، [ولهذا كلِّه] كان الإصلاحُ عائِمًا فوق صفائحَ مُتجذِّرة وصلْبة من البُنَى التَّقليدية، [بحيث] لم يستطع الإصلاحُ اخْتراقَها أو تحْويلَها؛ ما جعله [في النِّهاية] نشاطًا نخْبويًّا يفْتقد العُمق الاجتماعيَّ وقوَّة الدَّفْع الاجتماعيَّة".[٣٧]

ومع وفاة الإمام محمد عبده ١٩٠٥، وتحرُّر رشيد رضا من تأثيره، بدأ يستعيد العناصر التَّقليدية المحافظة من تكوينه الدِّيني، وهو ما انعكس سريعًا على صفحات **مجلة المنار** التي ما لبثتْ أن ظهرت فيها - بقلم رشيد رضا وبأقلام أخرى- كتابات مُناوئة للعقل تميل إلى الحدِّ من دوره في فهم الدِّين، وتضعه في مرتبة أدْنَى في إطار العلاقة مع النُّصوص الدِّينية، مؤكِّدةً عدم اختصاصه بمناقشة أصول الدِّين وأحكامه، وعجْزه عن ذلك أيضًا.

(٣٧) وجيه قانصو، الاجتهاد والنص الديني: أزمة فهم أم أزمة علاقة؟ ضمن كتاب: **في إصلاح المجال الديني**، مصدر سابق، ص ٢٦٨.

وفي الواقع؛ فإنَّ هذا التحوُّل العميق في رؤية المنار وصاحبها لم يكن نتاجَ وفاة محمَّد عبده وانحسار تأثيره فقط؛ بل كان نتاجًا لتحوُّلات المجتمع المصريّ، والإسلاميِّ عامَّةً في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، والتي اتَّسمتْ بدرجة عالية من التحرُّر الفكريِّ والسُّلوكيِّ وقبول المؤثرات الغربية، مما جعل المنار تبدو وكأنَّها الصَّوت الوحيد الذي يُدافع عن القيم الإسلامية التَّقليدية في مواجهة المجتمع الذي يتَّجه بشدة نحو عَلْمَنَةٍ ولَبْرَلَةٍ واضحة.

وكان هذا المعنى الدِّفاعي لوجود المنار في هذه الحقبة سببًا في تخليها رُويدًا رُويدًا عن طابعها التَّوفيقيّ؛ خاصَّة بعد إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م، واتِّجاهها نحو سلفية صارمة ومُتشدِّدة، وجدتْ في مُنتصف العشرينيات دعْمًا قويًّا لها بانتصار الوهَّابيين الذين دعمهم رشيد رضا طويلًا في مجلَّته.[٣٨]

لقد كان لحركة الإصلاح التي قام بها السَّيد جمال الدِّين الأفغانيّ (١٢٥٤- ١٣١٥هـ/١٨٣٨-١٨٩٧م) في العالم الإسلامي، شرقًا وغربًا، أثرها البالغ في حياة الأستاذ الإمام محمَّد عبده، والذي لم يكن في الحقيقة- بحسب البعض- "إلَّا أثرًا من آثار السَّيد الأفغاني، لم ينفذ إلى لُباب المعارف إلَّا بتوجيهه، ولم يتذوَّق روح حكمتها إلا بنفحاته، فلا عجب أن يكون بما أُتيح له من رفقته، وما تأتَّى له من تَشَرُّب أفكاره وهضْمِها، والتَّصرُّف فيها تصرُّف الإيضاح والضَّبط والتَّركيب والتَّحرير- صورةً منه، تَشرَّب روحَه، وتنفَّس حكمتَه، وأسَّس مباني عمله على القواعد التي وضعها الجمالُ بيده".[٣٩]

والواقع أنَّ الفكر الإصلاحيّ، في المجال السِّياسي والحضاريّ بصفةٍ خاصّة، وإنْ تأسَّس على سؤال مركزي هو: لماذا تأخَّر المسلمون وتقدَّم غيرهم؟ تعبيرًا عن الوعي بالتخلُّف وضرورة الانفتاح على الآخر؛ فإنَّ الإمام محمَّد عبده كان من أكثر المجدِّدين إلحاحًا على ضرورة الأخذ بالأسباب واستيعاب الدّروس والعبر التي يمكن استنباطها من السُّنَن الإلهية للخروج من مأزق التردِّي والتخلُّف الذي يعيشه المسلمون في الأزمنة الأخيرة، كما كان من أكثر المجدِّدين إلحاحًا على ضرورة التعايش واحترام الآخر، على نحو قلَّ أن نجد نظيرَه لدى المُتأخرين؛ عند كلٍّ من محمَّد رشيد رضا وسيد قطب، بصفة خاصَّة.

---

(٣٨) قارن بأحمد صلاح الملا، **جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة**، مصدر سابق، ص ٥٥.

(٣٩) محمَّد الفاضل بن عاشور، **التَّفسير ورجاله**، (القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، السنة الثانية- الكتاب الثالث عشر، ربيع الأول سنة ١٣٩٠هـ- مايو سنة ١٩٧٠م)، ص ١٦٣.

الـمصادر والـمراجع:

أولًا: الكتب:

- ابن العربي (محيي الدِّين محمَّد بن علي الطائي الحاتمي المُرْسي المتوفَّى سنة ٦٣٨هـ)، **ديوان ترجمان الأشواق**، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، الطبعة الأولى. (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م).
- ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر المتوفَّى سنة ٧٧٤هـ)، **البداية والنهاية**، تحقيق مجموعة محقِّقين، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٨هـ).
- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق محمَّد البنا وآخرين، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الشعب، دون تاريخ).
- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم بن علي المتوفَّى سنة ٧١١هـ)، **لسان العرب**، الطبعة الرابعة (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٥م).
- أحمد صلاح الملا، **جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة: رشيد رضا ومجلة المنار ١٨٩٨-١٩٣٥**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م).
- آنخل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس، ميراث الترجمة: العدد ١٧٧٠، الطبعة الثانية (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م).
- خالد بن محمد القاسمي، **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، الطبعة الأولى (الإمارات: دار الثقافة العربية، ١٩٩٨).
- خليل إبراهيم السامرائي وعبد الواحد ذنّون طه، **تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٠).
- رجب محمد عبد الرحيم، **العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٥).
- السَّرَخْسِيُّ (محمد بن أحمد بن أبي سهل الخزرجي المتوفَّى سنة ٤٩٠هـ)، **كتاب المبسوط**، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م).

- السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١).
- صاعد الأندلسي (أبو القاسم صاعد بن أحمد المتوفَّى ٤٢٦هـ)، **كتاب طبقات الأمم**، نشره وذيّله بالحواشي ورادفه بالروايات والفهارس الأب لويس شيخو اليسوعي، الطبعة الأولى (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩١٢م).
- عبد اللَّه العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، الطبعة الأولى (الدَّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م).
- عبد المجيد الشَّرفي، **الفكر الإسلاميُّ في الردِّ على النَّصارى إلى نهاية القرن الرَّابع [الهجري]/ العاشر [الميلادي]**، الطبعة الأولى، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦م).
- عبد المجيد نعنعي، **تاريخ الدولة الأموية في الأندلس: التاريخ السياسي**، الطبعة الأولى (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣م).
- عبد الواحد ذنّون طه، **دراسات أندلسية**، الطبعة الأولى (بغداد: دار الرشيد، ١٩٨٢).
- ليفي بروفنسال، **حضارة العرب في الأندلس**، ترجمة ذوقان قرقوط، الطبعة الأولى (بيروت: دار مكتبة الحياة، دون تاريخ).
- محمد الطاهر بن عاشور، **التَّحرير والتَّنوير**، الطبعة الأولى (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٨).
- محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تقديم حاتم بوسمة، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١٠).
- محمَّد الفاضل بن عاشور، **التَّفسير ورجاله**، الطبعة الأولى (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، السنة الثانية - الكتاب الثالث عشر، ربيع الأول سنة ١٣٩٠هـ- مايو سنة ١٩٧٠م).
- محمَّد صالح المراكشي، **تفكير محمَّد رشيد رضا من خلال مجلة المنار ١٨٩٨-١٩٣٥**، الطبعة الأولى (تونس: الدار التونسية للنشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الجزائر: المؤسَّسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥م).
- محمَّد عبدُه، **الأعمال الكاملة للإمام الشَّيخ محمَّد عبده**، تحقيق وتعليق محمَّد عمارة، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الشروق- الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م).

ثانيًا: المقالات:

- شيخ الأزهر أحمد الطيب، **إنصاف الإسلام للآخر**، جريدة الأهرام المصرية، العدد ٤٦٦١٤، بتاريخ ٢٢ يوليو ٢٠١٤.
- أحمد مختار العبادي، **الإسلام في أرض الأندلس**، الكويت: مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الثاني، يوليو- سبتمبر ١٩٧٩م.
- آية اللَّه أحمد مبلِّغي، كلمة افتتاحية ضمن: **أعمال ندوة تطوُّر العلوم الفقهيَّة: فقه رُؤية العالم والعيْش المشْترك .. المذاهبُ الفقهيَّة والتَّجارب المعاصرة**، المنعقدة خلال العام ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، الطبعة الأولى (سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).
- رضوان السيِّد، فقه العيش وإلى أين يتَّجه المسلمون؟ ضمن: **أعمال ندوة تطوُّر العلوم الفقهيَّة: فقه رُؤية العالم والعيْش المشْترك .. المذاهبُ الفقهيَّة والتَّجارب المعاصرة**، المنعقدة خلال العام ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، الطبعة الأولى (سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).
- عبد العزيز بن عثمان التُّويجري، الإسلام والتَّعايُش بين الأديان في أفق القرن الحادي والعشرين، ضمن: **الإسلام والقرن الحادي والعشرين ..** أبحاث ووقائع المؤتمر العام العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد في القاهرة في الفترة من ٨- ١١ ربيع الأول ١٤١٩هـ/ ٢-٥ يوليو ١٩٩٨م.
- علاء الدِّين زعتري، خصوصيَّة مُساهمة الإمام محمد عبده الإصلاحيَّة في المسيرة الحضارية، ضمن كتاب: **حداثات إسلاميَّة:** أوراق العمل المقدَّمة في ندوة حلب الدولية المنعقدة بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام محمَّد عبده، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥، إعداد ماهر الشَّريف وسابرينا مرفان، الطبعة الأولى (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، ٢٠٠٦).
- عمر بن صالح بن عمر، فقه العيش المشترك في ظلِّ الاختلافات المذهبية، ضمن أشغال الندوة العلمية: **المدُّ المذهبيُّ المعاصر**، الطبعة الأولى (القيروان: مركز الدِّراسات الإسلامية، أكتوبر ٢٠١٣).

■ عمر بنميرة، **جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية**، تونس: مجلة دراسات أندلسية، العدد ١٤، جوان/ يناير ١٩٩٥.

■ فيصل الحفيان، التُّراث الفقهيُّ والثقافيُّ في مسألة العيش، ضمن: **أعمال ندوة تطوُّر العلوم الفقهيَّة: فقه رُوية العالم والعيْش المشْترك .. المذاهبُ الفقهيَّة والتَّجارب المعاصرة**، المنعقدة خلال العام ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، الطبعة الأولى (سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).

■ مجدي عاشور، قراءة في فقه العيش مع الآخر من منظور فقه المذاهب الإسلامية: المذهب المالكي نموذجًا، ضمن: **أعمال ندوة تطوُّر العلوم الفقهيَّة: فقه رُؤية العالم والعيْش المشْترك .. المذاهبُ الفقهيَّة والتَّجارب المعاصرة**، المنعقدة خلال العام ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، الطبعة الأولى (سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).

■ محمد حلمي عبد الوهاب، إصلاح مؤسَّسات المجال الدِّيني: مناهج التَّعليم الدِّيني في الأزهر أنموذجًا، ضمن: مجموعة مؤلِّفين، **في إصلاح المجال الديني: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظَّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية.** الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، نيسان/ أبريل ٢٠١٧م).

■ محمود عبد الله النزلاوي، الحوار والتعددية في الأزهر بين المراغي والطيب، ضمن كتاب: **وثائق الأزهر: المرجعية الدينية ما بعد الثورة**، إعداد وتقديم محمد حلمي عبد الوهاب وأحمد عبد السلام، الطبعة الأولى (القاهرة: دار سجال للنشر والتوزيع، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م).

■ نور الدِّين الصغير، مركزية التجربة الأندلسية وأثرها في الوعي التَّاريخي العربي الإسلامي، ضمن أعمال ندوة: **الأندلس: قرون من التقلُّبات والعطاءات**، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

■ وجيه قانصو، الاجتهاد والنص الديني: أزمة فهم أم أزمة علاقة؟ ضمن كتاب: **في إصلاح المجال الديني**، ضمن: مجموعة مؤلِّفين، **في إصلاح المجال الديني: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظَّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية**، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، نيسان/ أبريل ٢٠١٧م).

ثالثا: المراجع الأجنبية:

- Ferrán Soldevilla, Síntesi d´historia de Catalunya, Barcelona, Publicacions de l´Abadia de Montserrat, 1995.
- José Vicente Gómez Bayarri, La Valencia medieval (volumen III de la Historia General del Reino de Valencia), Valencia, Real Academia de Cultura Valenciana, 2009.

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

All rights reserved © 2018