

المنظور الإسلامي للتاريخ قراءة في المرتكزات والمنهج

أحمد علي السري

أستاذ، قسم التاريخ والآثار، كلية العلوم الإنسانية
والاجتماعية، جامعة الإمارات العربية المتحدة

الملخص

يقدم هذا البحث قراءة لكتابات استهدفت التأصيل لما عرف بالمنظور الإسلامي للتاريخ، وهو يتألف من مدخل تمهيدي وعرض لبعض الأعمال السابقة، يليه مناقشة مرتكزات المنظور الإسلامي للتاريخ، ثم يقدم البحث قراءة للمقترحات الخاصة بمنهج الدراسات التاريخية، ويختتم بخلاصة تظهر رأي الباحث في مجمل الأفكار ومسوغاتها، وأطروحات المنهج، وفي جدوى الحديث عن منهج إسلامي للتاريخ.

مدخل

الفكرة أمة من الأمم، وهي ذات خطر عظيم، فإما هادية سواء السبيل أو ضالة مضلة. وتتجلى أصالة الأفكار في استعصائها على الدحض، أما ما يمكن دحضه بالحجة والبرهان وما يلفظه الواقع فغير نافع ولا حاحه له.

وتاريخ العرب والمسلمين ميدان معرفي واسع تتبارى فيه الأفكار بالنظر إلى صورته الكلية التي تبرز قوة المسلمين وسيطرتهم على مسرح الأحداث التاريخية لما يزيد على عشرة قرون، ثم قوتهم الروحية والحضارية المتجلية في انتشار الإسلام ديناً في بقعة جغرافية مترامية الأطراف، وتأسيس حضارة إنسانية مبنية فكرياً على مبادئه وتعاليمه، بغض النظر عن مستويات حضور النموذج في الواقع: وهو (التاريخ) لذلك ميدان سجل معاصر بالنظر إلى إمكانية توظيف مادته لخدمة الطموحات المعاصرة. وقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين ظهور كتابات استهدفت التأصيل لما عرف بالمنظور الإسلامي أو المنهج الإسلامي للتاريخ، كما حرصت على التعامل مع التاريخ بوصفه المضمار الذي تجلى فيه تاريخ استثنائي⁽¹⁾. تم فيه التطابق بين الإسلام ديناً ووقائع التاريخ⁽²⁾، فأخرجوا كتابات تقف موقفاً نقدياً من دراسات تاريخية كثيرة، ومن روايات تاريخية مصدرية، وتقترح سبلاً للتحقق من روايات لا يطابق محتواها الصورة الافتراضية للتاريخ، وتدعو إلى استبدال صورة أليق بالإسلام والمسلمين⁽³⁾ بصورة التاريخ الإسلامي كما ترد في كتابات الاستشراق وأشباعهم من العرب والمسلمين.

ولا يجهل المشتغلون في مجال التاريخ الإسلامي هذه الأفكار، وبخاصة أن بعضها صادر عن أساتذة جامعات لهم وزنهم وكتاباتهم المؤثرة، أمثال الدكتور عماد الدين خليل، وعبدالرحمن الحجي ومحمد رشاد خليل، وهو ما قاد دوماً إلى نقاشات مستفيضة حول تلك الأفكار في قاعات الدرس وبين زملاء المهنة، وأدى إلى استقطاب المواقف في هذه الجهة أو تلك. وقد راجت أفكار دعاة المنظور الإسلامي في إطار المد الإسلامي المعاصر والدفاع عن العقيدة والتاريخ، وفي خضم المواجهة مع تيارات فكرية في العالم الغربي، قومية

ويسارية، ومع كتابات مستشرقين حول تاريخ المسلمين عامة وحياة الرسول محمد ﷺ من جهة أخرى، وهي كتابات استفزت غير قليل من المؤرخين والكتاب من أنصار المنظور الإسلامي وغيرهم، فانبهروا للرد عليها وتفنيدها، كل حسب طاقته وعلمه⁽⁴⁾.

وسط هذه السجالات تحول التاريخ إلى مادة نزاع، وصار الموقف منه شاهداً على الموقف من الراهن والمستقبلي، ودخلت فيه أقلام متنوعة فيها المتخصص والعام، وظهرت مصطلحات كثيرة مثل: إعادة كتابة التاريخ، وإعادة قراءة التاريخ، وتجديد التاريخ. وهي مصطلحات لم يقتصر استعمالها على فريق دون آخر، وما تزال تظهر الكتابات إلى اليوم. إلا أن هناك مصطلحات خاصة بأنصار المنظور الإسلامي مثل: المنهج الإسلامي لتفسير التاريخ، والرؤية الإسلامية لتفسير التاريخ، والمنظور الإسلامي لتفسير التاريخ، والموقف الإسلامي لتفسير التاريخ، والمذهب الإسلامي لتفسير التاريخ، والتفسير الإسلامي للتاريخ⁽⁵⁾، وأسلمة علم التاريخ⁽⁶⁾، والمفهوم الإسلامي لعلم التاريخ⁽⁷⁾. هذا التنوع في المصطلحات لا يصاحبه فرز لمعاني التفسير والرؤية والمنهج والأسلمة والمنظور، على نحو يكفل الاستخدام المقصود لكل مصطلح، لكنها جميعاً تقع في إطار الجهد لإخراج قراءة لتاريخ المسلمين متطابقة مع الإسلام بوصفه ديناً، وهكذا تبدو كل تلك المصطلحات خادمة لهذه الفكرة الأم.

وهذا البحث محاولة لتقديم قراءة لأبرز أفكار المنظور الإسلامي وأطروحاتهم المنهجية. وهو يتألف من مدخل تمهيدي وعرض لبعض الأعمال السابقة التي أبرزت ما سمي «مرتكزات المنظور الإسلامي للتاريخ»، مثل وقوع الفعل التاريخي في إطار المشيئة الإلهية (البعد الروحي الغيبي)، وإعادة النظر في التحقيق الثلاثي للتاريخ. لكن البحث يتوسع في مناقشة فكرتين أخريين مستخلصتين من كتابات دعاة المنظور الإسلامي وهما: فكرة التطابق بين الدين الإسلامي ووقائع تاريخ المسلمين، وفكرة توسيع مساحة التاريخ الحضاري على حساب السياسي. ثم يقدم البحث قراءة للمقترحات الخاصة بمنهج الدراسة التاريخية، ويختم بخلاصة توجز رأي الباحث في مجمل الأفكار ومسوغاتها،

وأطروحات المنهج، وفي جدوى الحديث عن منهج إسلامي للتاريخ. ويأمل الباحث أن تتآزر محاور البحث تلك لتفي بغرض تقديم صورة كلية موجزة للموضوع، وبغرض الإسهام في تصويب الموقف من الدراسات التاريخية ذات الصلة بتاريخ المسلمين.

أعمال سابقة

في حدود علمي هناك فقط دراستان علميتان تخوضان نقدياً في أفكار المنظور الإسلامي وهما اللتان قدمهما أحمد أبو شوك، الأولى بعنوان «علم التاريخ .. إشكالات المنهجية ومشروعات الأسلمة»⁽⁸⁾، والثانية بعنوان «التفسير الإسلامي للتاريخ، المسوغات .. الأطروحات .. الإشكالات المنهجية»⁽⁹⁾. في البحث الأول استعرض أبو شوك معظم أدبيات «المنظور الإسلامي لتفسير التاريخ» وبخاصة الكتاب الذي يعد تأسيسياً وهو «التفسير الإسلامي للتاريخ»، لعماد الدين خليل، والذي استعرض فيه مثالب المناهج الغربية الوضعية، وهي المثالية والمادية والحضارية. في الخلاصة يرى الباحث أن «منهج التفسير الإسلامي» يقدم رؤية أشمل للتاريخ البشري باعتماد «البعد الروحي الغيبي»، وهو البعد الذي بسط القول فيه عماد الدين خليل⁽¹⁰⁾، وعده عاملاً من عوامل التأثير في مجريات التاريخ، والذي يرى الباحث مع عماد الدين خليل أن مناهج الغرب التاريخية تسقطه من حساباتها، لكن أبا شوك قدم نقداً لتلك الأطروحات أجملها في الانشغال بالعموميات، وبمحااجة مناهج غربية تم تجاوزها زمنياً، وبضعف الانتفاع من وسائل المعرفة التاريخية «العلمانية» ووسائل البحث العلمي الغربية، والتنازع حول حدود صلاحية المنهج الإسلامي، ألتاريخ المسلمين فقط أم لكل التاريخ البشري؟ ثم غلبة الخطاب الوعظي الذي أضفى على الكتابات قدسية لها⁽¹¹⁾.

وفي بحثه الآخر بعنوان «التفسير الإسلامي للتاريخ، المسوغات .. الأطروحات .. الإشكالات المنهجية» استعرض أبو شوك مسوغات «أسلمة علم التاريخ» ومناهجها وإشكالاتها. ويعد عمله هذا جهداً علمياً رصيناً، لم فيه شمل الكتابات المتناثرة هنا وهناك، وحاول أن يبرز من مجموعها مرتكزات للمنظور

الإسلامي، فهماً وتفسيراً للتاريخ البشري كله وليس الإسلامي خاصة. في مسوغات «أسلمة علم التاريخ» رصد أبو شوك ستة عناصر تشكل نقداً لمنهج الدراسات التاريخية الغربية تحديداً، وهي بإيجاز، غياب البعد الروحي الغيبي، وقد عُدَّ هذا الغياب عيباً جوهرياً. ثم غلبة الحتميات المادية والتاريخية والاقتصادية على أعمال المؤرخين الغربيين وهي حتميات، كما يضيف، تحقر الإنسان وتهدر كرامته وتسلبه حرية العقل. ورفض التفسيرات الوضعية القائمة على مبدأ الضرورة وقوانين التطور الصاعدة. ورفض التحقيب الثلاثي الأوروبي قديم وسيط حديث؛ لأنه لا يراعي خصوصيات الشعوب. ثم رفض التفسيرات التي تقصي البعد الديني عن أدوات التحليل والحكم عليها بالقصور الفاحش والفشل الذريع⁽¹²⁾. هذه المسوغات أسهمت في بلورة ما يراه الباحث تفسيراً إسلامياً للتاريخ يستمد شرعيته من قيم عقديّة تقف نقيضة لقيم الفكر العربي ومركزاته. أما مرتكزات المنهج الإسلامي لتفسير التاريخ التي استخلصها أبو شوك معتمداً على أطروحات عماد الدين خليل بشكل أساسي فهي: أولاً التسليم بأن الفعل التاريخي لا يتحقق إلا في إطار المشيئة الإلهية مع الاحتفاظ للإنسان بحرية الفعل، وأن الصراع البشري متنوع ولا يجري حسب الأطروحات الغربية صعوداً فقط. أما المرتكز الثالث فهو إعادة تحقيب التاريخ العالمي العام، وأن هذه المرتكزات بالإضافة إلى موجّهات فكرية أخرى يجب أن توظف في إعادة كتابة تاريخ الأمة الإسلامية⁽¹³⁾. وفي محاولاته لتقويم أطروحات التفسير الإسلامي للتاريخ يرى أبو شوك أن هذه الأطروحات أفلحت في تفنيد بعض فرضيات المدارس الغربية، كما وفقت في تأصيل قضية الخلق من منظور قرآني⁽¹⁴⁾، لكنها، كما يضيف، لم توفق في تقديم منهج متكامل لقراءة أحداث التاريخ البشري، كما أن الاعتراض على التحقيب الأوروبي الثلاثي لم ينتج تحقيباً إسلامياً موحداً بل مقترحات ومشاريع عرض لها أبو شوك⁽¹⁵⁾. هذا النقد الذي قدمه أبو شوك لم يسلمه إلى قنوط من المحاولات التي درسها، بل أعرب في الختام عن أمل في إمكانية تصويب المسار بتهذيب مقترحات عماد الدين خليل في المنهج تارة⁽¹⁶⁾، أو بتهذيب مقترحات مالك بن نبي والاستفادة من العلوم الاجتماعية الأخرى تارة أخرى⁽¹⁷⁾.

مرتكزات المنظور الإسلامي

أظهرت الخلاصات التي قدمها أبو شوك أن نقد «الفرضيات العلمانية» المتعددة حول التاريخ ونقد التحقيق الثلاثي الأوروبي (قديم وسيط حديث) أفرز مسوغات للمنظور الإسلامي للتاريخ يمكن إجمالها في مرتكزين أساسيين هما:

- 1 - الفعل التاريخي والمشية الإلهية (أي احتساب البعد الروحي الغيبي في الدراسات التاريخية).
 - 2 - إعادة النظر في تحقيق التاريخ. (لصالح تحقيق يتصف بالشمولية ويتوافق مع خصوصيات الشعوب ويستمد شرعيته من معارف الوحي «القرآن والسنة»).
 - وإلى جانب هذين المرتكزين استخلص كاتب هذا البحث من كتابات أنصار المنظور الإسلامي مرتكزين آخرين هما:
 - 3 - التطابق بين الإسلام ديناً والوقائع التاريخية.
 - 4 - توسيع مساحة التاريخ الحضاري على حساب السياسي.
- وعليه فإن المرتكزات الأربعة التالية بالإضافة إلى المقترحات في المنهج هي في الوقت نفسه محاور البحث ومدار القراءة.

1 - الفعل التاريخي والمشية الإلهية

يقصد بهذا المرتكز أن الفعل التاريخي يقع في إطار المشية الإلهية، وقد بذل عماد الدين خليل جهداً كبيراً لتأصيل هذا المرتكز⁽¹⁸⁾، مع أنه يدخل في فلسفة التاريخ، وفي مجال الجدل الكلامي والفلسفي حول علاقة الله بالأحداث، للإجابة على منكري صلة الله بالعالم عبر الآيات القرآنية التي حشدها خليل للتدليل على صلة الله بالعالم وأحداثه. وهو لذلك مرتكز فكري لا يقدم تقنية منهجية للدراسات التاريخية، وبخاصة مع استحالة تحديد الفعل الغيبي في أي دراسة تاريخية أكاديمية، ولأن الآيات التي حشدها خليل بعدئذ للتدليل على حرية الإنسان ومسؤوليته الكاملة تناقض ما تم تأكيده أولاً، وهو

«أن أي حدث تاريخي إنما يجيء تعبيراً عن إرادة الله التي تصوغه من خلال إرادة الإنسان»⁽¹⁹⁾، أو أن «الفعل التاريخي لا يتحقق إلا في إطار المشيئة الإلهية، حيث تتطابق نتائجه مع علم الله سبحانه وتعالى»⁽²⁰⁾. مقابل هذه التأكيدات المسنودة بالآيات القرآنية⁽²¹⁾، هناك تأكيد حرية الإنسان ومسؤوليته وأنه «بدون (حرية) لن يكون هناك أبداً معنى (للموقف الإنساني) أو مغزى (للخير والشر)»⁽²²⁾ كما أن الإنسان «خليفة الله في الأرض والذي قدر له أن يضع أحداث تاريخ بإرادته واختياره سلماً وإيجاباً»⁽²³⁾ . . . وهكذا يتبوأ الإنسان مركزه المنطقي العادل في الأرض كسيد للعالمين، فهو يُخضع ولا يُخضع، يصوغ ولا يصاغ، بخطط وينفذ ولا يُتخذ مجرد أداة لتنفيذ خطط الطبيعة ومتطلبات العلاقة المادية»⁽²⁴⁾. هذه التأكيدات مسنودة هي الأخرى بآيات قرآنية كثيرة، وللإنصاف فقد بذل خليل جهداً فكرياً كبيراً لفهم حدود الفعل الإلهي والفعل البشري، وحاول مخلصاً فرز مدلول الآيات ذات الصلة في إطار فلسفي كلي يتكئ على مجمل الوحي القرآني، لكن أعوزه في النهاية، وإن لم يقر بذلك صراحة، الحسم النهائي في نسبة صياغة الوقائع التاريخية؛ أليس الإنسان هي أم لله؟ وآية ذلك أن تأكيد أي من الرأيين يساوي نسباً للآخر مهما تطفنا بعبارات تصل المنقطع بين الرأيين. هناك تأكيدات متفرقة يوردها خليل ينسب فيها الفعل التاريخي كلية لله مثل: «ففي الفعل الإلهي عن طريق الإنسان يمارس الإنسان حريته الكاملة في حدود قدراته وخبراته»⁽²⁵⁾. وهناك تأكيدات مرت بنا قبل قليل ينسب فيها خليل الفعل التاريخي كلية للإنسان بحكم الحرية التي منحها. ولم يفت خليل أن يقر بصعوبة التفريق والفصل بين الإلهي والبشري في الفعل التاريخي، لكنه، وهو ينسبه في كليته إلى عمل الله - نزولاً عند معنى الآية ﴿قل كل من عند الله﴾، يستدرك أن الإنسان يمتلك حرية كاملة في الصياغة والتخطيط والتنفيذ واستغلال النتائج⁽²⁶⁾. وهكذا لا رأي حاسماً في العلاقة بين الفعل البشري والفعل الإنساني في المنظور القرآني، ولهذا فإن إشراك مرتكز الفعل التاريخي والمشيئة الإلهية في الدرس التاريخي يشوش فهم التاريخ، ويحيله إلى قضايا مجردة يمارس فيها وصاية حاضر عن غائب، وتدخل الوقائع

والأحداث الملموسة والمدركة ميدان علم الكلام القائم على الظن والتأويل، وهكذا تطل برأسها ثانية أزمة القدر والحرية، وهي التي أورثت نقاشاً طويلاً استمر عقوداً لمعرفة حدود المشيئة الإلهية والحرية الفردية أو التخيير والتسيير، ولم تصل إلى قول فصل. مثل هذه الأفكار تجعل كل فعل تاريخي قابلاً لأن ينسب إلى المشيئة الإلهية، وهو ما نصادفه في كتابات بعض أنصار المنظور الإسلامي، حين عدوا مقتلة الحسين في كربلاء مثلاً مشيئة إلهية⁽²⁷⁾.

هذا المرتكز لا يفيد شيئاً في الدرس التاريخي الأكاديمي، بل ليس هناك أفضل منه لإلغاء مسؤولية الإنسان في التاريخ كلية. ذلك لأن البشر لا يعلمون الغيب، ولن نعرف يقيناً لا مشيئة الله ولا أقداره مع كل إيماننا بالغيب والمشيئة أصلاً، ومن العبث جعل هذه المشيئة (المجهول) مرتكزا لفهم أحداث التاريخ المعلوم. لننظر إلى كتاب «حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي»، وكيف، مثله مثل خليل قبله، لم يستطع صاحبه الخروج بتصور محدد عن العلاقة بين المشيئة الإلهية ومسؤولية الإنسان، بل كرر أقوال بعض علماء الكلام، وإن بإطار فلسفي، فلا هو أثبت هذا ولا قدر على نفي ذلك⁽²⁸⁾، في غياب كامل لأحداث التاريخ، باستثناء مثال واحد ربط فيه المؤلف ببعد مذهبي واضح بين مقتل الحسين وصلته بالمشيئة الإلهية «لقد كان في تقدير الله العلي العزيز أن يقتل الحسين بن علي... من أجل أن يبقى الدين الحق»⁽²⁹⁾. وهو بهذا يتقاطع في زاوية النظر فقط مع مؤرخ ينافح عن بني أمية، رأى مأساة الحسين مشيئة إلهية أيضاً، كما أشرنا سابقاً⁽³⁰⁾، لكن ليس ليبقى الدين الحق، بل ليعتذر ليزيد بن معاوية عن ذلك. وفي الرأيين الواردين هنا عن مقتل الحسين بهذا التقرير حضور قوي للتأويل، وجرأة في ادعاء معرفة ما في ضمير الله. أما مصادر تاريخ المسلمين فهي أكثر واقعية من هؤلاء، ولم تدخل المشيئة في الأحداث، بل رصدت أهواء البشر وإلام انتهت بواقعية تستحق الاحترام والتقدير. هناك مثال آخر على تشوش النظر إلى الأحداث ومسؤولية الإنسان بسبب إدخال عنصر المشيئة الإلهية موجهاً منهجياً لدعاة المنظور الإسلامي. ففي نقده لموقف الكنيسة من مسؤولية الإنسان في التاريخ يقرر، أحمد إلياس حسين «أن الكنيسة

لا ترى للإنسان أي دور في توجيه حركة التاريخ. فأحداث التاريخ كلها ناتجة عن أمر سماوي يتولاها الله سبحانه وتعالى. . . فالتاريخ مظهر لإرادة الله، وهذه الإرادة وحدها هي التي تؤثر في حركته»⁽³¹⁾، ثم يذكر بعد ذلك مباشرة أن هذه النظرة لا تتفق مع وجهة النظر الإسلامية التي تجعل الإنسان مسؤولاً مسؤولاً كاملة عن أحداث التاريخ، مستدرِكاً مباشرة أن هذه النظرة لا تنكر إرادة الله وفاعليته في الكون والحياة وعمل الإنسان⁽³²⁾، وهو بهذا الاستدراك يضع مسؤولية الإنسان في التاريخ موضع تساؤل، ويقترِب بالموقف الإسلامي كثيراً من موقف الكنيسة المنقود قبل قليل، وبخاصة أن الكاتب يذكّر بالشياطين وعالم الخفاء، ويدعو إلى عدم إغفال أثر وساوسهم في سلوك البشر⁽³³⁾. ولا ينفع بعد ذلك القول إن الله أعطانا عقلاً لنميز به الأمور؛ فإما أن تكون مسؤولية الإنسان أو لا تكون. هذه الأفكار الموجهة لدراسة التاريخ تصرف النظر عن الحدث المدرك واقعاً إلا ما لا يدرك إلا بالظن والتأويل، ويختفي الإنسان «منفذ الفعل التاريخي»⁽³⁴⁾، فهو إما ضحية وساوس الشيطان، وإما أداة المشيئة الإلهية، أما الحدث التاريخي فيتحوّل إلى جدل كلامي تدور أسئلته حول: هل نحن أمام فعل بشري خالص؟ أم أمام فعل إلهي خالص بواسطة الإنسان؟ أم أننا أمام فعل مشترك؟ وما نصيب كل من الإنسان والله أو الشيطان في الفعل التاريخي؟ أي وعي تاريخي يمكن أن ينتج عن مثل هذا التناول للتاريخ؟ لو أننا نعلم تفاصيل المشيئة الإلهية في الكون، أو حتى كلياتها، لصار التاريخ قراءة في المعلوم، لا دراسات في مسؤولية الإنسان ومعرفة الحق من الباطل وسط غموض المسببات وتعقيدات الدوافع الكامنة في مجاهل النفس الإنسانية⁽³⁵⁾. الذي لا نكره من مشيئة الله وتدخله هو ما صرح به القرآن الكريم تأييداً لأنبيائه ورسله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. أما باقي تاريخ البشر «فأنتم أعلم بأمور دنياكم»، وهو المعنى المتوافق مع التكليف الإلهي للإنسان لصياغة تاريخ إنساني أخلاقي، وهي تكليف يقرر أن الإنسان خليفة الله في الأرض، وأنه مكلف بعمارة الأرض وإنشاء الحضارات وفق سنن الله في الكون والإنسان والتي خلاصتها العدل والمساواة وإعلاء مكارم الأخلاق ليسود الإنسجام والسلام بين البشر من جهة،

وبينهم وبين بيئتهم من جهة أخرى. نعم هذا هو التكليف الإلهي للإنسان⁽³⁶⁾، لكن هل احترام الإنسان هذا التكليف الإلهي؟ وهذَّب صلته بطيبات الحياة الدنيا وزينتها؟ أم انساق مع زينة الشهوات من نساء وبنين وقناطير مقنطرة من ذهب وفضة وخيل مسومة وأنعام وحرث؟. هذا هو سؤال الدراسات التاريخية، وهنا تكمن فائدتها، وأن أن نعرف أن كل نقد تاريخي لحقبة أو شخص إنما ينتصر للمثل التي يقدمها القرآن أصلاً، ولو قد استوعب هذا لسكت كثير من الغضب تجاه النقد الموجه لتاريخ المسلمين.

إن نظرة في القرآن الكريم إلى تشخيص الله للإنسان ستعين على فهم أفضل للإنسان المكرم إلهياً، والظالم الكفور بأنعم الله مع ذلك، ومنه الإنسان المسلم بالطبع⁽³⁷⁾، وستعين من ثم على فهم أفضل لمجريات التاريخ بعيداً عما لا يمكن إدراكه من مشيئة وقدر. خذ مثلاً أحداث الجمل وصفين، وسقوط الخلافة الأموية والعباسية فيما بعد. خذ وحدة العالم الإسلامي في البداية وتجزئته سياسياً فيما بعد. خذ أية قضية تاريخية من تاريخ المسلمين أو باقي أمم الأرض، وانظر في اجتهادات المؤرخين لجلاء إشكالاتها، وحاول أن تستصحب المعيار الإسلامي في الحكم وسيمكنك استخدامه، لكنك ستفشل في تعيين أثر المشيئة الإلهية أو غواية الشيطان في تسيير الأحداث. وما دام العجز سيكون سيد الموقف، فالأولى اتخاذ «مذهب الإرجاء» بهذا الشأن فيما يخص الإلهي، والتركيز بالكلية على مسؤولية الإنسان في ضوء المرجعية الأخلاقية للقرآن، ولنلتفت إلى الوقائع التاريخية ومسبباتها كما يدركها البشر؛ لأن صناعتها بشر أيضاً، وسبيلنا في هذا إطلاق الأسئلة المنهجية التي تقترحها الأحداث نفسها، لماذا وقعت؟ وكيف وقعت؟ وما موضوع النزاع؟ وإلام قادت تلك الأحداث؟ وكيف تفرز غث الروايات من سمينها؟ وما أثر الدين والعقيدة في تلك الوقائع؟ وكيف استخدم الدين أو المشاعر الدينية في مجرى أي حدث تاريخي؟ والسؤال عن أثر الدين هنا يختلف جوهرياً عن سؤال المشيئة والقدر، إلى آخر أسئلة المنهج العلمي اللصيقة بالأحداث وظروف حدوثها.

2 - التحقيب الثلاثي ومقترحات التحقيب الأخرى

يرى دعاة المنظور الإسلامي أن التحقيب المهيمن في الدراسات التاريخية هو التحقيب الثلاثي الأوروبي الذي يقسم الفترات التاريخية إلى (قديم ووسط وحديث)⁽³⁸⁾، أو إعطاء تسميات أخرى مثل عصر العبودية وعصر الإقطاع. . إلخ، وكلها تسميات تتكى على تراث أوروبي، مع انسحاب سمات هذه العصور الأوروبية على تواريخ الأمم⁽³⁹⁾، ويرون ضرورة إعادة النظر فيه، ويعدون ذلك مرتكزا من مرتكزات المنظور الإسلامي للتاريخ. وآية ذلك، كما يرون، هي أن هذا التحقيب لا يناسب التاريخ الإسلامي، وقد قدمت مقترحات لإعادة تحقيب التاريخ الإسلامي⁽⁴⁰⁾ أو تقسيم أحداثه على أساس طبيعة الوقائع (عماد الدين خليل): مسألة الحكم: القيادة، والانتشار، والهجوم المضاد، وحركة المجتمع - القاعدة، والمعطيات⁽⁴¹⁾.

الواقع أن إعادة النظر في أمر من أمور العلم ظاهرة صحية ومطلوبة ما دام ذلك يفضي إلى تطوير للمفهوم أو الأداة. إلا أن فعل ذلك ضمن (إيديولوجية) محددة (إسلامية أو غيرها) تعرض وجهات النظر الجديدة للمغالاة والإخضاع للإيديولوجيا ولمجافاة الشروط العلمية، وبخاصة إن قدمها غير ذوي الاختصاص. ومن جهة أخرى لا نرى الأفكار المقدمة المتعلقة بالتحقيب أياً كانت تستحق أن ترفع إلى مستوى مرتكز تؤسس عليه دراسات تاريخية بخلاصات مأمولة؛ لأنها في المحصلة تحقيقات أو تقسيمات اعتبارية لاحتواء المتشابه من الأحداث في إطار ما مقترح، يعين الدارس على تتبع الوقائع والأحداث داخل ذلك الإطار. فإذا اقتربنا من التحقيب الثلاثي المنتقد (قديم، وسط، حديث)، لا نجد مسوغاً مقنعاً للنقد الموجه بهذا الصدد، بل نرى أن هذا التحقيب بدهي أصلاً، لأنه يقوم على فكرة الزمان، والأحداث تقع في الزمان، وفي الزمان قديم ووسط وحديث ومعاصر أيضاً، ووجود هذا التقسيم في تواريخ الأمم لا يستتبع إسقاط سمات التاريخ الأوروبي على تواريخ العالم. هل يقول عاقل اليوم إن تاريخنا الحديث والمعاصر فيه سمات التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، فإن كنا لا نطرح هذا السؤال اليوم لبدهة الإجابة، فلا

مسوخ للاعتراض على التحقيب المشار إليه وعلى الوسيط منه خاصة؛ إذ ليس من البدهي القول إن مجرد إطلاق تسمية الوسيط على حقبة تاريخية غير أوروبية يعني انسحاب سمات التاريخ الأوروبي الوسيط المتخلف على كل وسيط في العالم⁽⁴²⁾، ومن ثم فإن رفض المصطلح إنما ينطوي على إقرار بهيمته أصلاً، بينما يمكن منافسة التسمية بمثلها وإبراز سمات الوسيط الإسلامي. بل إن هذا التقابل قد أفاد على الدوام في إقامة مقارنة بين وسيط أوروبي متخلف ووسيط إسلامي مشرق حضاري. إن مصطلح تاريخ المسلمين الوسيط اليوم محبذ؛ لأنه يعني امتداد تاريخ المسلمين إلى اليوم، أما تسمية التاريخ القديم (قبل الإسلام)، ثم تاريخ المسلمين، ثم الحديث والمعاصر فتعطي انطباعاً بحصول قطيعة مع تاريخ المسلمين، وأن عصره ذهب وانقضى، وإما أن الإسلام ما يزال قائماً فاعلاً ومحركاً فإن إلصاق صفة الوسيط للفترة من البعثة إلى مطلع القرن العاشر الهجري يمنع من تصور القطيعة. والأهم هو أن معاهد الاستشراق في الجامعات الغربية لا تعتمد التحقيب الثلاثي في دراستها لتاريخ المسلمين وثقافتهم، بل تراه كتلة تاريخية وثقافية واحدة، بسمات ومميزات خاصة للفترات التاريخية المتعاقبة. زد على ذلك أن هناك تحقيقات أخرى يشير إليها أيضاً بعض كتاب المنظور الإسلامي (أشرنا إليه سلفاً) وتعكس سمات خاصة في التاريخ الأوروبي، ومع ذلك لا يبدو التاريخ الأوروبي كتلة واحدة مستسلمة للتقسيمات المشار إليها، بل هناك تحقيب محلي خاص بالدول، وتظهر حقب التاريخ الإنجليزي أو الألماني أو الفرنسي معايير محلية تتجاوز التحقيب الثلاثي الذي أشير إليه، وهو ما يشهد بأن التحقيقات المتقدمة ليست حاضرة بكليتها حتى في التحقيقات الأوروبية المحلية⁽⁴³⁾، والأمر نفسه ينطبق على تحقيقات التاريخ الياباني ودول أخرى في آسيا، وهو ما يدل على غياب هيمنة التقسيم الثلاثي المشار إليه⁽⁴⁴⁾.

هذا يعني، كما أسلفنا، أن مقترحات التحقيب مفتوحة دائماً على أية اجتهادات علمية. وتظهر مقترحات التحقيب، من قبل أصحاب المنظور الإسلامي المتعددة التي عرض لها أحمد إلياس⁽⁴⁵⁾، رغبة في تقديم تاريخ الأمة

الإسلامية تحت مسميات عامة، لكنها لم تر النور عملياً، وأظنها لن تصمد، لا بسبب تعددها فحسب، على الرغم من انحدارها من مدرسة واحدة، ولكن بسبب كونها مسقط على التاريخ وليست خلاصات له. ثم إن المسميات الحالية لحقب تاريخ المسلمين؛ أموية، وعباسية، وفاطمية.. إلخ، ليست خاضعة للتحقيب الثلاثي، وليست مسميات تحول نوعي في طبيعة السلطة، لكنها تحقيقات تعتمد ملامح الأسرة الحاكمة، وهي معبرة عن واقع الحال، عند النظر إلى ما جرت به طبائع هذه السلطات على أحوال المسلمين في نهاية الأمر؛ فالأمور بخواتيمها كما هو معروف. ثم إن مهندس المنظور الإسلامي وقطبه الكبير عماد الدين خليل لم يستنكف هذه المسميات الأسرية فاعتمدها داخل الإطار العام لمقترحه المشار إليه، وهو الإطار الذي قسم، وليس الذي حَقَّب تاريخ المسلمين إلى موضوعات كبرى مع الاحتفاظ بالتحقيقات المشهورة، وهو مقترح فيه نضج ويستحق النظر والتدبر، وقد حاول تطبيق هذا التقسيم في كتابه الموسوم «في التأصيل الإسلامي للتاريخ»⁽⁴⁶⁾. لكن الكتاب في وضعه الموجز ذاك يشهد على صعوبة تطبيق المقترح في إطار كتاب دراسي أو حتى للمعرفة العامة. إنه حوار مع المختصين والمؤرخين عليه الخلاصات لا التقديم المفصل للتقسيمات المقترحة، لكن الإطار المقترح يمكن أن يفيد في إخراج موسوعة للتاريخ الإسلامي وحضارته. ثم إن محاولات تقديم تاريخ الأمة الإسلامية على تاريخ الأسر ليست جديدة وتظهر في عناوين بعض المؤلفات مثل «تاريخ العالم الإسلامي، أو التاريخ الإسلامي العام»، لكنها لا تستطيع فكاً من التسميات الأسرية عند تقسيم موضوعات الكتاب، فيظهر العباسي والأموي والفاطمي والسلجوقي ثانية.. وهكذا. لا أحد ينكر أن تاريخ المسلمين بكل تعرجاته وألوانه هو تاريخ الأمة الإسلامية كلها، لكن معرفة تلك التعرجات والألوان إنما تنعكس بصدق في مسميات الفترات التاريخية التي حكمت فيها هذه الأسرة أو تلك، وآية ذلك أن السمة الأبرز والأمضى تأثيراً في الأحداث السياسية والحضارية في العالم الإسلامي هي طبيعة السلطة السياسية، وهي سلطة رسخت مبدأ الملكية لأسر الحكم، وقد جرت حولها وباسمها معظم الأحداث الحاسمة

في تاريخ المسلمين، ولونته مذهبياً وفكرياً وعرقياً. طبيعة السلطة هذه كانت القاسم المشترك الأعظم منذ الخلافة الأموية وحتى سقوط الخلافة العثمانية، بل لا تزال آثارها ممتدة إلى اليوم. وعليه فإن تسمية الفترات التاريخية بأسماء الأسر الحاكمة إنما يعكس حضوراً لأكثر محركات تاريخ المسلمين تأثيراً في تشكيل التنوع المأساوي للأمة الإسلامية. وتغيب هذا المحرك البارز لا يخدم المعرفة التاريخية بل يشي بضبابية النظر إلى مجريات تاريخ المسلمين، أو محاولة ستر أحد أكبر عيوبه بتجاوز التسمية العاكسة لروح العصر إلى تسمية أخرى أعم وأقل دلالة، كما جاء في مقترح سيد قطب (البعثة، المد الإسلامي، فترة الانحسار.. مثلاً⁽⁴⁷⁾). وحتى اعتماد هذا التحقيب، وتجاوز فترة البعثة غير الإشكالية، فإننا سنقوم، كما فعل خليل، بتعريف فترة المد الإسلامي بالقول «فترة المد الإسلامي في العصر الأموي، أو الخلافة الأموية أو ما شابه ذلك من تسميات تظهر علاقة الأسرة الحاكمة بالمد الإسلامي، ومثل ذلك سيقع عند الحديث على فترة الانحسار، وستظهر أسماء الأسر الحاكمة التي عاصرت هذه الفترة.

وما قيل على التحقيب يمكن أن يقال على المسميات الإقليمية مثل تاريخ بلاد الشام، وتاريخ المغرب والأندلس مما عدّ نقيصة توحى بتجزؤ العالم الإسلامي وتشتته⁽⁴⁸⁾. وإذ نكبر الحرص على وحدة العالم الإسلامي، فلا بد من القول إن تاريخ الكتل الجغرافية (بلاد الشام، المغرب والأندلس) لا يعني بالضرورة حصول انقطاع تاريخي بين العهود، أو حصول تجزؤ وتهشم للعالم الإسلامي؛ إذ الأمة موحدة العقيدة إلى اليوم، على الرغم من أنها مقطعة الأوصال جسدياً بفعل السياسي، هذا الذي لا نريد أن نلفت إليه ولا إلى آثاره..

الأمر كله لا يعدو تقسيمات تسهل الدراسة داخل أزمنة متشابهة أو وحدات جغرافية متشابهة؛ لأنها في نهاية المطاف ليست فواصل قاطعة، بل خطوط ذهنية تحاول فقط جمع المتشابه والمتشابه في إطار زمني. أما أن تأتي اقتراحات إعادة التحقيب وفق موجّهات معاصرة مؤدلجة في الغالب ومتعالية على السمات الواقعية لتاريخ المسلمين، أو النظر إلى تاريخ العالم كله على أنه تاريخ إسلامي واستبدال المركزية الأوروبية المنتقدة بمركزية إسلامية⁽⁴⁹⁾، فأمر فيه نظر.

لم يجد المؤرخون القدامى غضاضة في ظل الخلافة الإسلامية أو في ظل دولة من الدول هنا وهناك في العالم الإسلامي أن يخرجوا كتباً بمسميات لها صلة بمدينة واحدة فقط من مدن المسلمين، مثل تاريخ بغداد، وتاريخ دمشق، وتاريخ الموصل، وتاريخ واسط، وتاريخ جرجان، وتاريخ زبيد. ولم يستنكف أحد هذه المسميات ولا قيل إنها ترسخ تجزئة العالم للعالم الإسلامي، ووجودها اليوم يفيد علمياً فائدة قصوى في معرفة تاريخ جزء صغير من أجزاء العالم الإسلامي. المشكلة ليست في التسميات ولا في التحقيب، بل في الضعف العام والتخلف القائم، وهما اللذان يولدان حساسيات مفرطة إزاء ما يعتقد أنه يسهم في ترسيخ التخلف والتجزئة. عندما تملك زمام أمرك وتكون في الريادة فإن تسمية حقبة أو الالتفات إلى تاريخ مذهب أو تاريخ مدينة أو حتى شارع في مدينة لن يسبب أية حساسيات. أما وقد أفلت الزمام منك وصار بيد غيرك، فإن معالجة الأمر ليس بمداواة الأعراض ببعض التسميات وتغطية عيوب التاريخ، بل بالنظر إلى أصل الداء وتشخيصه تشخيصاً تاريخياً يعيد للتاريخ دوره وأهميته في صناعة وعي صحي فاعل بإيجابية في الحاضر والمستقبل.

3 - التطابق بين الإسلام ديناً والوقائع التاريخية

الدفاع عن الإسلام بوصفه ديناً سماوياً، أسلم عند دعاة المنظور الإسلامي إلى خلق اتجاه تبجيلي لتاريخ المسلمين، وصل عند بعضهم إلى حد رؤية تطابق بين الإسلام وديناً ووقائع التاريخ. وهناك قطعاً تفاوت بين كاتب وآخر في تبجيل مساراته أو نقد بعض جوانبه، أو التهوين من مثالبه. وقد ظهرت موجّهات خاصة بتاريخ المسلمين⁽⁵⁰⁾؛ لأن الفكرة المرتبطة به كما يشيعها، على تفاوت في التعميم والتأكيد، أنصار المنظور الإسلامي للتاريخ، هي أنه تاريخ استثنائي. قوام هذا الاستثناء هو أن هذه الأمة كما يقول قطب، «ذات وضع معين في التاريخ.. إنها ليست مجرد أمة من أمم الأرض. إنها أمة الرسالة الخاتمة»⁽⁵¹⁾، ولا اعتراض على هذه الفكرة التي يؤيدها القرآن الكريم في بعض آياته ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾، ولكن الاعتراض على الفكرة التي تحاول إبراز

التطابق بين الإسلام ديناً سماوياً وبين الوقائع والأحداث التي تلت ذلك . وطبقاً لوجهة النظر هذه فإن «التاريخ الإسلامي من وجوه كثيرة هو تاريخ الشريعة الإسلامية... التاريخ هو الشكل الذي تحقق فيه الإسلام... ودراسة هذا التاريخ هي دراسة للإسلام من الناحية التطبيقية⁽⁵²⁾» و «تاريخ المسلمين هو تاريخ الإسلام... وتاريخ الإسلام هو تاريخ التطبيق العملي للإسلام عقيدة وشريعة⁽⁵³⁾، أو هو دراسة «طبيعة الارتباط المؤكد تاريخياً بين العقيدة والواقعة... باعتبارها لقاء حميماً بين قيم الوحي والوجود⁽⁵⁴⁾»، و «هو تاريخ تطبيق هذا الدين.. تاريخ تطبيق شريعة الله إلى أبناء آدم عليه السلام». .. إن التاريخ الإسلامي هو الصورة التطبيقية للإسلام، وهو الوثيقة الصحيحة على نجاح الإسلام كمنهج للحياة، صالح لكل زمان ومكان⁽⁵⁵⁾.

وجهة النظر هذه بهذه العبارات العامة المطلقة لا تفرق بين تاريخ سياسي، وتاريخ عقدي، وتاريخ تشريع، وتاريخ فكر إسلامي. ولو نظر إلى لوحة تاريخ المسلمين الفسيفسائية بعين فاحصة مفرقة بين الألوان ومدركة لعلائقها لأمكن تحديد المواقع التي يظهر فيها المسلمون استسلاماً مطلقاً لتعاليم دينهم وعناية فائقة بدينهم على المستوى النظري والفكري لاستخلاص تعاليم شرعية استحققت وما تزال كل تبجيل واحترام، ثم أمكن رؤية تداخل ذلك الجهد العظيم مع تقاطعات الحياة السياسية وسنن التدافع البشرية، ونصيب تطبيق مبادئ الإسلام في المجرى العام للتاريخ في الفترات التاريخية المختلفة، ولظهر تاريخ المسلمين تاريخاً مميزاً حقاً، ليس على أساس التطابق المتوهم بين قيم الوحي والوجود، بل على أساس أنه تاريخ مواقف بشرية إزاء ابتلاء إلهي يتم فيه رصد مستويات الخضوع لتعاليم الدين والالتزام به. وتاريخ المسلمين وفق ذلك ليس أكثر من ميدان فارز، حيث يعلم الله الذين صدقوا منهم ويعلم الكاذبين.

بين كتاب المنظور الإسلامي من يقر بوجود انحرافات في تاريخ المسلمين، لكنه يخرجها من سياق التاريخ لتصفو فكرة التطابق ويقول «إن التاريخ الإسلامي يروي لنا تاريخ العقيدة الصحيحة... وجزء من يلتزم بها ويقاقل من أجلها وجزء من يعرض عنها ويصرف الناس عنها... وكل انحراف

عن الطريق أصاب هذا التاريخ كان نتيجة للانحراف عن تلك الشريعة الربانية⁽⁵⁶⁾، ولا بأس من جعل الشريعة شاهداً على الأحداث التاريخية كلها، لولا أن كثيراً من كتابات أصحاب هذا المنظور تجنح بقوة نحو تنزيه حقب تاريخية وأشخاص بالجملة⁽⁵⁷⁾، وجعل سيرهم بعد تنقيتها متطابقة مع مطالب الشرع لتأييد فكرة أن تاريخ المسلمين هو تاريخ الدين الإسلامي، وبناء عليه لا يرون كتاباتهم جهداً عملياً يؤخذ منه ويرد، بل الصورة النهائية للتاريخ، ثم لا تقبل بعد ذلك أية صورة أخرى مخالفة⁽⁵⁸⁾. يشهد على ذلك واحد من أهلها عبدالحليم عويس، والذي تمتاز كتابته بالهدوء والحصافة وغلبة الحجة على العاطفة، في معرض حديثه عن منهج (منهج المستشرقين المنحرف) في معالجة تاريخنا وأنهم «يعمدون إلى معالجة تاريخنا وكأنه تاريخ ملائكة ليسوا من البشر»، لكنه أوضح أيضاً، وهو ما يستحق الإبراز، إسهام المسلمين في إشاعة هذا المنهج المنحرف عبر حديث المسلمين عن «هذا التاريخ بطريقة أسطورية، فبدا هذا التاريخ وكأن الذين عاشوه يجب أن لا تكون لهم أية اجتهادات مرجوحة، بل كلهم يجب أن تكون اجتهاداتهم راجحة وهو أمر لا يستقيم ومنطق الحياة»⁽⁵⁹⁾. هذا معناه أن إصرار المسلمين على تصوير تاريخهم تاريخاً نقياً مثالياً كنفاء الدين ومثاليته هو الذي يفتح باباً للنقد رداً على هذا التصور المتعالي على الحياة وتعقيداتها، وهو يرى المصادر التاريخية الإسلامية مملوءة بالأخبار التي تكذب فكرة النقاء والتطابق أو حتى تهون منها. وفق ذلك يرى عويس أن خطر المدح المتواصل لتاريخنا وحضارتنا يتجلى في مسائل ثلاث: الأولى ترك مهمة التحليل العلمي لغيرنا من مستشرقين وغيرهم، حيث أخذ التركيز عندهم ينصب في إظهار المثالب مقابل المزايا التي يظهرها منهج المدح والإطراء. والثانية: إلى حصول انبهار بالمناهج الغربية التي شطرت الناس إلى قسمين إزاء التاريخ فمنهم رافض بالجملة، ومنهم من يراه النموذج الحرفي الذي يجب إعادته وتكرار نمطه. والثالثة وهي الأهم هي أن منهج المدح صرف الناس عن الاستفادة الحقيقية من التاريخ وفهم الحاضر⁽⁶⁰⁾. ويعد محمد عمارة، سباقاً في تفضيل النظر الموضوعي لأكثر فترات تاريخ المسلمين تنزيهاً، وتتجلى جراته

في أنه يتحدث بجرأة علمية عن «الصراع على السلطة»⁽⁶¹⁾ في فترة الخلافة الراشدة، الفترة التي تقدم دوماً بوصفها نموذجاً حياً لفكرة التطابق بين الإسلام ووقائع التاريخ، ويكره فيها استخدام مفردات السلطة والصراع؛ لأن هذا يخرجها من وقار المثال إلى واقعية التدافع والصراع. لكن عمارة وتحت عنوان مثل «الصراع على السلطة في الإسلام» يتتبع الطبائع البشرية في علاقتها بالسلطة⁽⁶²⁾، وهي الطبائع التي أسهمت في تشكيل تاريخ الخلافة الراشدة والتي لا يريد أشياء فكرة التطابق الالتفات إليها أو تصديقها، مع أنها طبائع بشرية قابلة للإدراك والتصديق وهي التي تجعل تاريخ المسلمين يشترك مع غيره من التواريخ في إبراز نوازع النفس وطموحاتها.

بين كتاب المنظور الإسلامي يعد محمد قطب الأجرأ في الحكم على التاريخ السياسي للمسلمين، إذ كتب إنه «مما لا شك فيه أن التاريخ السياسي للمسلمين هو أسوأ ما في تاريخهم كله»⁽⁶³⁾. هذا الحكم الصريح المنسجم مع وقائع التاريخ السياسي للمسلمين، يسطر أرضية علمية مشتركة مع الآخرين ومنهم المستشرقون؛ لأن جل ما ينقد في الاستشراق إنما هو في التاريخ السياسي أصلاً، أما الإنجازات الحضارية فلا سبيل لنكرانها؛ لأنها ماثلة وتجبر منكريها على الاعتراف بها ولو بعد حين.

إن الإقرار بمثالب التاريخ السياسي للمسلمين ينتصر لعقولنا المعاصرة أولاً، وللمبدأ والمثال ثانياً، ويعلي أولاً وأخيراً من قيمة أخلاق المسلم في الحكم على مجريات الأمور حين يعبر، كما في حال محمد قطب، عن رفضه للمدارة أو الاعتذار عن تلك الانحرافات، أو اختلاق وقائع مزورة بدلاً منها لأنه «ما ينبغي للمؤرخ المسلم أن يفعل ذلك وما يتقبل منه... إن الله أمرنا أن نقول الحق ولو على أنفسنا أو الوالدين والأقربين»⁽⁶⁴⁾. هذا القول فيه حث على الموضوعية والصدق؛ إذ إن الصدق ديدن الأمر كله. الصدق هو الذي يفترض أن يقدم إجابات للأسئلة التاريخية الأساسية: ماذا حدث؟ وكيف حدث؟ ولماذا حدث؟. هذه الأسئلة الثلاثة: ماذا، وكيف، ولماذا، توحد أي منهج علمي، فإن تزين روح هذا المنهج بالصدق والشمول فليس ثمة خلاف، لكن محمد

قطب يعود فيُعَلِّبُ العاطفة الدينية ويستسلم للمثال الذي توهمه، ويخفف من وقع حكمه بالإشارة إلى أن التاريخ السياسي السيئ خط أسود في صفحة بيضاء، وأن هذا الخط يزداد تضاداً كلما أبرزت المساحات البيضاء في تاريخنا الإسلامي⁽⁶⁵⁾. وهكذا يتم تهوين أخطر جوانب تاريخ المسلمين وأعمقها أثراً على باقي الجوانب الأخرى، بالإضافة إلى الجرأة في إعطاء حكم قاطع حول الجوانب الأخرى من تاريخ المسلمين والممتدة إلى ما يزيد على سبعة قرون؛ حكم لا يستطيعه فريق من المؤرخين المحترفين ناهيك عن شخص واحد، وإن حُمدت غيرته على الإسلام، لا يعذر في الجرأة على العلم ومناهجه، كما لا يعذر على تسببه هذه التعميمات من غشاوة نظر وسد لمنافذ الوعي.

أما المدركون لخبايا المنهج العلمي من المتخصصين في الدراسات التاريخية فإن المرء ليعجب كثيراً بعد أن يقرأ منهم تقديماً علمياً راقياً للمنهج وشروطه أن لا يتم الالتزام بهذا المنهج عند عرض وقائع تاريخية؛ إذ يخلص المرء من كتاباتهم إلى أن ما هو ناصع فهو من تاريخنا، وما سوى ذلك دسائس وأباطيل ينبغي التحقق منها وتمحيصها ودحضها⁽⁶⁶⁾. والأمثلة على هذا التناقض ماثورة في كتابات غير قليل منهم⁽⁶⁷⁾؛ إذ يتم عرض قضايا خلافية كبرى بوصفها مسلمة تاريخية، أو الاحتفاء العاطفي بمروريات استثنائية هنا وهناك دون أن يجري عليها من النقد والتمحيص ما يجري على تلك التي تعد غير مقبولة. كل ذلك يقدم أساساً لمن يريد إعادة كتابة تاريخ المسلمين، وبهذا تسقط هذه الكتابات في الانتقائية والتحسين، مثل تلك المنتقدة فيها الانتقائية والتشويه أنى وجدت، بالإضافة إلى تجاوز مغل لمنهج الدراسات التاريخية الذي لا يعترف بالثواب والمسلمات، والأحكام المسبقة، بل يخضع كل شيء للدراسة والتحليل، وليس ثمة نهاية للصورة التاريخية.

للتمثيل على ذلك، نعود ثانية إلى تأكيدات محمد قطب حول احترام المنهج لزوم الصدق والموضوعية، فنراه يشدد على ضرورة أن تبرز في إعادة كتابة التاريخ جملة من المعاني وهي «التوحيد»⁽⁶⁸⁾ وأثره الواقعي في حياة الأمة المسلمة، وأنه أكبر حركة لتحرير الإنسان في التاريخ وأنه، كما يضيف قطب،

أنشأ أمة فريدة في التاريخ نابذة للون والعرق واللغة وأية عصبية أخرى،⁽⁶⁹⁾ كما لا بد أن تبرز حركة الفتح الإسلامي حركة فريدة في التاريخ لا تقارن بأية حركة توسعية في تاريخ الأمم الأخرى لاختلافها عنها في الجوهر وفي الهدف وفي الآثار المترتبة عليها، كما لا بد أن تبرز العلاقة بين حركة التوحيد وما انبثق عنها من حضارة متميزة في التاريخ.⁽⁷⁰⁾ هذا إلى جانب متفرقات هنا وهناك حول ما يجب أن يظهر لبيان ضالة الانحرافات التي شكلها التاريخ السياسي. وفيما يقوله قطب هنا خلط بين المثال الذي يطمح إليه الإسلام ومستويات تحقيقه، لكن قطب يوردها حقائق تاريخية ويرأها ثوابت وأهدافاً تربوية سياسية.

المؤرخ الحق سيرتجف قلمه كثيراً قبل أن يخط تلك الأحكام. ما يقوله قطب عن التوحيد مما يدخل مدخل العقيدة، مسلمة لا نقاش فيها، لكن العسير قبول فكرة أثر هذا المبدأ في التاريخ كما يصوره قطب. لا أحد ينكر طموح الإسلام لإنشاء أمة فريدة نابذة للون والعرق وأية عصبية أخرى، وفي هذا سبق تاريخي وإنساني وأي سبق. بيد أن وقائع التاريخ داخل العالم الإسلامي تشهد على تعثرات كبرى وأساسية في هذا المجال، وتظهر سجالاً أليماً بين قبول المسلمين للمبدأ ومستويات تحقيقه في الواقع، وما يزال يشكل تحدياً إنسانياً قائماً إلى اليوم. لتتذكر فقط العلاقات التي حكمت مختلف المجموعات العرقية: العرب، والفرس، والترك، والبربر، والمغول. ثم العلاقات التي حكمت فروع هذه المجموعات فيما بين بعضها وبعض. لقد كان الإسلام بقيمه الإسلامية سقفاً لكل هذه المجموعات، لكن تفاصيل العلاقة داخلها لم ترتفع إلى مستوى المثال. ومع ذلك جنح قطب إلى تعميمات سببها إما الجهل بالتاريخ أو غلبة العاطفة الدينية التي تزين تبني فكرة التطابق بين الإسلام ديناً ووقائع التاريخ.

الفرق شاسع بين أن تدرس التاريخ الذي لا يحتمل مثل هذا التعميم اليقيني، وبين أن تقرر في معركة ما توظيف التاريخ لصالحك. التاريخ كان وما يزال وسيظل مادة نزاع؛ لأنه يسمح عبر فسحة التأويل الهائلة فيه بإسقاط الأفكار والرغبات المعاصرة على الماضي الذي يطمئن الفرقاء المعاصرون إلى صمته مثلما يطمنون إلى شرعية التحدث نيابة عنه. علينا فقط أن ندرك الفرق بين حدود الحديث عن منهج علمي محايد ورؤانا للحاضر والمستقبل وعلاقة التاريخ بها.

من حق أية أمة أن توظف التاريخ في خدمتها، بل إن هذا هو ما يحدث أصلاً، وتلك قيمة للتاريخ كبرى وأساسية. لكن التوظيف يكون أنجح ونتائجه أبلغ إذا قام على أساس علمي يركن إلى نتائجه ودروسه، ويسهم في خلق وعي حاد بحركة التاريخ تعين على فهم الحاضر وكيفيات التعامل معه بذكاء وفق نبض اللحظة التاريخية الراهنة. أما النزعة التبجيلية الطاغية في الكتابات المشار إليها، فليست أفضل الاستراتيجيات للرد على الكتابات المستفزة؛ إذ تقودنا تلك النزعة إلى تجاوز حد العلم والموضوعية إلى تاريخ متوهم، وفي هذا من الخطورة على سلامة الوعي ووضوح الرؤية أكبر بكثير مما تسببه كتابات المستشرقين المستفزة⁽⁷¹⁾.

بين كتاب المنظور الإسلامي من هم أقدر على تمحيص الرواية وسبك الردود، لكنهم أيضاً يسقطون في الانتقائية والتحسين، وتراهم في كتاباتهم دعاة متحمسين يحتفون بروايات محددة تظهر فيها البطولات والشوق للآخرة، ويشككون في الروايات التي تتناقض مع تصوراتهم المسبقة في التطابق بين الإسلام ووقائع التاريخ⁽⁷²⁾. لكن الوقائع تعاود الظهور في كتاباتهم حين ترصد بدقة العلاقة بين التاريخ السياسي وتاريخ العقيدة⁽⁷³⁾، ومع ذلك لا يتم التخلي عن فكرة التطابق، وهو الأمر الذي يقدر في وحدة المنهج ووحدة التحليل ووحدة النظر للأحداث. تراهم يلتقطون آحاد الروايات الإيجابية عن هذا الخليفة أو ذاك، أو هذا الصحابي وذاك التابعي أو سواهم؛ لإبراز أثر الدين في النفس ولتبرز معها فكرة التطابق المشار إليها، وهم بهذا يهملون المجرى العام للتاريخ لصالح أحوال استثنائية يتم فيها تحويل الروايات المضيفة إلى نموذج لكل الصورة التاريخية دون نقد لها أو تمحيص. للتمثيل فقط على هذا النهج نذكر الخليفة هارون الرشيد وكيف يترك عصره وتعقيداته، وتبرز رواية أنه كان يحج عاماً ويغزو عاماً⁽⁷⁴⁾، لإعطاء حكم تاريخي عام على أكثر فترات التاريخ العباسي حضوراً في المخيال الشعبي. أو كما يحدث عند إبراز روايات تظهر الخليفة يزيد ابن معاوية متديناً ورعاً لتهوين الأحداث الدامية في عصره، أو الاعتذار عنها بالإشارة إلى أنها مشيئة الله⁽⁷⁵⁾، أو إهمال ذكر الحجاج بن يوسف الثقفي كلية لما حصل للكعبة من ضرب بالمنجنيق على يديه، ولأن ذلك يكشف مشهداً دامياً من

مشاهد الصراع على السلطة بين الأمويين وابن الزبير في القرن الأول الهجري . أو الاحتفاء بفتوحات المسلمين الباهرة⁽⁷⁶⁾ دون إشراك حقيقي لروح العصر الذي تمت فيه تلك الفتوحات للحصول على كل الصورة التاريخية⁽⁷⁷⁾، أو إسقاط تأويلات حاملة على بعض بطولات دول العصر العباسي الثاني في مواجهة البيزنطيين⁽⁷⁸⁾ دون تأمل منهجي لطروف تلك البطولات، ولمسيبات انهيار الوحدة السياسية للخلافة العباسية، ودون تتبع لطبيعة العلاقة بين المركز والأطراف، وإهمال لحروب الدول المستقلة عن الخلافة العباسية بعضها ضد بعض؛ لأنها حروب هيمنة وغلبة من أجل النفوذ والسيادة، ولا أثر لأي دافع ديني فيها، وليس ثمة مجال لإضفاء نعوت التقوى عليها؛ لأن الخصم في الطرف الآخر مسلم أيضاً. في هذا الخصم، القائمة تطول، ليس ثمة حضور للتقوى أو لتطبيق معاني الإخاء والوحدة الإسلامية، بل للتاريخ البشري بفجوره وتقواه.

ولسنا نجهل أن الأمثلة التي سبق إيرادها لا تشكل كل التاريخ، وكذلك الأمثلة الواردة عند كتاب المنظور الإسلامي أيضاً، لكننا أوردنا أمثلتنا هنا للتذكير بوجود خدوش كبرى في الصورة التاريخية يتم الإشاحة عنها لصالح فكرة التطابق. التاريخ مليء بالنقائص، مثلها مثل نقائص الإنسان المؤهل للسمو والانحطاط في آن. الإشاحة عن هذه النقائص أو التقليل من أثرها دفاعاً عن صورة مسبقة للتاريخ نقية واستثنائية يحرمنا الاستفادة من التاريخ كما أشار إلى ذلك عويس⁽⁷⁹⁾؛ إذ لا تقع الاستفادة إلا بالنظر إلى المجرى العام للتاريخ بحياد وموضوعية وهو ما يشير إليه عماد الدين خليل أيضاً ويسميه «وحدة الحركة» أو «الرؤية الشمولية»⁽⁸⁰⁾، حيث تجد كل عناصر الصورة التاريخية حقها من الدرس والتأمل.

خطر طرح الحياد والموضوعية يجعل المؤرخ شريكاً في خلق وعي مثالي زائف منبت الصلة بالواقع. هذا الوعي المثالي يتحول، وقد تحول فعلاً، إلى عائق معاصر، لأنه يتعالى على الواقع، ويطلب المثال بالوعظ لا بالمؤسسات الحديثة وإشاعة الحريات وترسيخ معنى الإنسان في الحياة الاجتماعية والسياسية وتقييد السلطة المسؤولة عن معظم انحرافات تاريخ المسلمين. علينا أن ننظر في أعين الوقائع ومسبباتها بشجاعة وحرية، مستصحبين المعيار الإسلامي شاهداً

وموجهاً، كما يقول قطب⁽⁸¹⁾. وليس في رؤية الحقائق مهما آلمت بث لليأس أو محاولة لتأكيد استحالة التطبيق الراقي للشريعة الإسلامية في الواقع. من ذا الذي يرغب عن قيم سماوية جليلة القدر فيها للإنسان الهداية والرحمة كما هي قيم الإسلام؟ لكننا ونحن نحرر أفكارنا من سلطة أفكار التطابق المذكور ووهمها، نستطيع وضع اليد على مكمن الداء الذي منع من حصول التطابق ذلك، ونعقل تالياً النظر إلى الغث السمين في تاريخنا، وهو ما سيعين على تقويم اعوجاج علاقتنا بالتاريخ، وسيمكن من تصويب مرمى أبصارنا نحو الحاضر والمستقبل، وهو بيت القصيد من كل الدراسات التاريخية.

4 - توسيع مساحة التاريخ الحضاري على حساب السياسي

من بين النقائص الموجهة لطرق التعاطي مع التاريخ الإسلامي «التأكيد المتضخم على الجوانب السياسية والعسكرية لهذا التاريخ، وتقليص مساحات الجوانب العقيدية والاجتماعية والحضارية⁽⁸²⁾» كما يقول خليل، وقد مر بنا كيف تم تهوين صورة التاريخ السياسي بالإشارة إلى المنجزات الحضارية للمسلمين. ويتم التشديد على إبراز التاريخ الحضاري، في إطار الدعوة إلى منهج تكاملي لإظهار فكرة التلازم بين الدين والخلق الحضاري، نموذجاً يبرر الدعوة السياسية إلى فكرة العودة إلى النموذج لتحصيل القوة في مواجهة أقوىاء العصر الراهن⁽⁸³⁾. هذه الدعوة ترد مرسله دون مقاربة طبيعة العلاقة بين السياسي والحضاري، أو ترمين الإنجازات ووضعها في سياقاتها التاريخية لفهم ظروف إنجازها، باستثناء ما أورده أكرم ضياء العمري حين أشار إلى أن الحضارة الإسلامية مرت بمراحل تاريخية مختلفة، وأن التضخم في منجزاتها لم يكن في صدر الإسلام بل في القرنين الثالث والرابع. لكن العمري يخالف معظم الكتابات في نظريته لمعنى الحضارة، ويرى أوج الحضارة متحققاً في الالتزام بتعاليم الشريعة، ويؤكد أن المؤرخ المسلم لن يرى القرن الرابع الهجري عصر أوج الحضارة الإسلامية كما رآه المستشرق آدم ميتز، بل عصر صدر الإسلام، ففيه كان الأوج الحضاري؛ لأن سلوك المسلمين في صدر الإسلام أكثر التزاماً بتعاليم الشريعة من سلوك المسلمين في القرن الرابع⁽⁸⁴⁾.

هذا الرأي يتيم بوضوحه المشار إليه، فهو يعطي للحضارة معنىً أخلاقياً صرفاً، ولا يلتفت إلى منجزات الحضارة العلمية والمادية. وعلى الرغم من أنه معنى راق للحضارة ويجد له سنداً في الكتابات المعاصرة التي ترى الأخلاق جوهرًا للحضارة وبدونه لا تستحق المدنيات الراقية وصف الحضارة⁽⁸⁵⁾، لكننا هنا سنتعامل مع مفهوم التاريخ الحضاري للمسلمين، بوصفه الإنجازات التي أبدعتها الحضارة الإسلامية خلال ستة قرون في جميع الميادين، وهي التي يشير إليها كتاب المنظور الإسلامي وغيرهم⁽⁸⁶⁾.

ويجدر أن نقوم بمحاولة تفكيك العلاقة بين التاريخ السياسي والحضاري لبيان عدم جدوى الاعتذار عن التاريخ السياسي بالتاريخ الحضاري في خطاب المنظور الإسلامي، ولإسقاط فكرة التلازم بين التدين والخلق الحضاري، وكي لا يبقى الخلط قائماً ومعتلاً الفهم المفيد لطبيعة تلك المنجزات وأسرار زمنها.

ومن المعلوم أن معظم الإنجازات الحضارية العلمية في شقها الشرعي واللغوي أخذت تتوالى ابتداء من القرن الثاني الهجري، ومع ذلك فإن معظم علماء هذه الفترة لم يكونوا على وفاق مع ساسة عصرهم، وبسبب مسحة التبجيل المضافة على تاريخنا نكاد لا نصدق ما ورد من أخبار في كتاب المحن لأبي العرب التميمي (ت 333هـ)، حول تعرض علماء أجلاء للضرب والمطاردة والسجن والتعذيب، بل للتسميم خلال الثلاثة القرون الأولى على يد أولي الأمر في عصورهم⁽⁸⁷⁾، كما أبانت أبحاث عبدالمجيد الصغير في كتابه «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام»⁽⁸⁸⁾ طبيعة التنافر القائمة بين علماء الدين الحريصين على مواجهة الشرع وتعليماته وساسة عصرهم. لقد تنازع الفريقان السلطة لتستقر أخيراً في الشكل الحالي منشطرة إلى سلطتين، سلطة علمية بيد العلماء، وأخرى عملية أو سياسية بيد الحكام وأولي الأمر، مع ما استتبع ذلك من أثر على اتجاهات السلطتين ورؤاها معاً. أما العلوم التطبيقية فأتى معظمها من القرن الرابع وما بعده، عصر التفكك السياسي وغلبة الإقليمية تحت سقف إسلامي يقف على رأسه خلفاء لا حول لهم ولا قوة، باستثناء وزن روحي أبقى لهم لإضفاء الشرعية على هذا المتغلب أو ذاك. ولم يكن ذلك

العصر أفضل العصور من جهة التمسك بالقيم الإسلامية كما مر بنا، والحكم لا ينسحب إلا على السلطة الإسلامية القائمة ومدى مراعاتها لتعاليم الإسلام في التعامل السياسي والاجتماعي. أما أفراد الناس ففيهم هذا وذاك كما في كل عصر وزمان، لكن العبرة بأولي الأمر؛ لأنهم قدوة لغيرهم، وهم المكلفون بالحرص على تطبيق الشرع في المجتمع الإسلامي. وعلى ذلك فإن عصر الحضارة بمعناها المدني والعلمي لم يكن عصر التدين والأخلاق كما قرره العمري سالف الذكر، بل كان عصرًا آخر هو القرن الثالث الهجري وما بعده؛ عصرًا عَرَفَ، إلى جانب الاهتمام بالعلم والمنجزات الحضارية الأخرى، اللهو والمجون والتقاتل بين الكيانات السياسية ضمن الخلافة العباسية، وهي من سمات العصر المشهورة والبارزة. ومع ذلك فقد كان عصر إنجاز حضاري داخل خلائف الإسلام ودوله المتنوعة، وقد أسهمت الكيانات السياسية من جهتها، بالإضافة إلى الروح الخلاقة لقطاعات المجتمع المسلم، في الدفع بتلك المنجزات إلى ما وصلت إليه من تقدم ورقي. وتظهر الدراسات الحضارية وسير العلماء جهود أفراد الأمة في إنشاء المؤسسات العلمية ورعايتها كالمسجد والمكتبة، وما ترك لها من وقف في طول العالم الإسلامي وعرضه، بل إن مقارنة جهود أفراد الأمة وجماعاتها بجهود أولي الأمر، باستثناء ما كان منهم في العواصم⁽⁸⁹⁾، ستظهر الأبطال الحقيقيين في نشر العلم والمعرفة والتمهيد للإنجازات الحضارية. والخلاصة أنه عند النظر إلى تفاصيل الصورة التاريخية لعصور الإنجاز الحضاري يظهر بدهة أنه ليس ثمة تزامن أو تلازم بين الإنجاز الحضاري المادي ومستوى التدين أو الأخلاق، لكن العكس ليس صحيحاً أيضاً، حيث لا صلة للتدين بالتخلف الحضاري. في التقدم المادي التقني حضور لعلاقة الإنسان بسنن الكون والطبيعة، وفي التقدم الروحي الأخلاقي حضور لسنن الإيمان والصلة بخالق الكون والطبيعة، ومع ذلك فإن علوم الحضارة الإسلامية لم تخرج عن دائرة الإيمان، أي أن العالم المسلم حتى وإن لم يلتزم بتقوى خالصة في حياته، كعمر الخيام مثلاً، لم تسلمه علومه إلى تحدي الخالق بل إلى التسبيح بحمده، هناك في الحضارة الإسلامية، لا جدال، وحدة بين العلم والإيمان⁽⁹⁰⁾، لكن

طبيعة العلاقات الاجتماعية وطبيعة السلطات السياسية المتعاصرة والمتعاقبة لم تؤثر الإذعان لتعاليم الدين على حساب مصالحها، بل كان العكس هو الصحيح. ما نود قوله هو أن التاريخ الحضاري للمسلمين (ومنه التقدم المادي) الذي نعتز به بلا حدود، لا يصلح لدعم فكرة حضور الالتزام بتعاليم الدين ليكون ثمرة لذلك، كما لا يصلح لتلطيف سيئات التاريخ السياسي. إن معرفة تفاصيل الخلق الحضاري للمسلمين في تلك القرون ستظهر أن شروط التقدم علمية دنيوية كما هي شروط التقدم المعاصرة عند باقي أمم الأرض، مع التأكيد ثانية بأنه ليس ثمة تناقض بين الدين والعلم في تاريخ المسلمين، وأن الطبيب والفيلسوف كان فقيهاً أيضاً، ولا حاجة إلى دليل إضافي على هذا. وسبب ذلك تلازم تشكل الأمة وظهور قوتها ومنجزاتها الحضارية مع ظهور الإسلام ديناً وتطور دولته سياسياً، وسنعمل خيراً لأمتنا وأنفسنا إن نحن أدرکنا أن هذا الذي حدث من تلازم وترباط في تاريخنا ليس ناموساً كونياً خاصاً بالمسلمين بل مسار من مسارات التاريخ، ومثلما أمكن الحصول على القوة بعيداً عن الدين عند أمة يمكن كذلك للمسلمين أن يمتلكوا زمام القوة والخلق الحضاري بمراعاة أسباب ذلك عند غيرهم، هذه ليست دعوة لنفي الدين عن حياتنا، كما قد يسارع إلى ذلك هواة الاتهام وأهل الريبة، لكنها صرخة لمراجعة فكرة اشتراط التدين أصلاً للتقدم التقني والمدني. إن دعوات التلازم المدوية في أدمغتنا منذ عقود مضللة؛ لأنها تجعل التدين شرطاً للقوة. ودليل ذلك أنها لم تنتج قواعد علمية للقوة على الرغم من غلبة مظاهر التدين هنا وهناك وعلو صوته من عقود، هذه أنجزها غير أصحاب تلك الدعوات، وهي دليل على افتراق سبل الدعوة إلى القوة وسبل الدعوة إلى الأخلاق دون أن يعني ذلك طلاقاً بين السبيلين؛ إذ لا تعارض بينهما في الواقع، بل هما مطلوبان معاً ليستحق أي مجتمع صفة الحضارة بحق، لكن القوة المهيبة اقتصادياً وعسكرياً يمكن بلوغها بمعزل عن الدين، كما هو حاصل عند الأمم القوية المعاصرة.

ولذلك فإن فائدة تفكيك العلاقة بين التاريخ السياسي والحضاري في تلك الظروف، إنما تتجلى في إبراز شروط الخلق الحضاري، وتحديد علاقة الأسر

الحاكمة بها، وتحديد أثر الدين أو التدين فيها، وفي إبراز أحوال العلماء وجميع الأدوار على حقيقتها، وسنعرف من الذي طورد في مذهبه أو صودرت كتبه، أو أكل من خشاش الأرض أو اتهم بالسحر لاشتغاله بالكيمياء، ومن المقربون من الحكام والبعيدون عنهم، وما قيمة العلم، ولماذا علت في تلك الظروف. هذا لا يقلل البتة من ألق حضارة المسلمين في صورتها الكلية، نحن في معرض الاعتبار من التاريخ ورد الحقوق لأصحابها فحسب، وستبقى بإنجازاتها المادية والفكرية مصدر فخر واعتزاز حقيقيين لا يشوبهما باطل سياسي.

ولا بد من الإشارة إلى أحوال السواد الأعظم من المسلمين، (العامة أو الغوغاء) كما أطلق عليهم، فهي تشهد، كما تبين ذلك دراسات علمية جادة، بحصول افتراق مخل بين ألق حضارة الإسلام وأحوال العامة. فقد كانت حياتهم مملوءة قهراً وفقراً وجهلاً وخرافة، وكانت تلك الخرافات وسائل عون يعتقد بنفعها لدفع الظلم وجلب المنفعة⁽⁹¹⁾. ويكاد المرء لا يجد جواباً لتلك الأحوال وهو يتحدث عن المنجزات الحضارية العلمية، لكن الحيرة تزول والجواب يرد ببساطة حين يدرك أن مراكز العلوم كانت عواصم الدول المستقلة عن الخلافة العباسية أو تلك المتغلبة عليها (بويهية، سلجوقية)، وكانت المدارس محدودة، ومن تعلم فيها كان من بياض الأمة (نخبها) لا من سوادها، بدليل شيوع الخرافة حتى في هذه المراكز⁽⁹²⁾، فإن كان ذلك حال العامة في بغداد «أم الدنيا وسيدة البلاد»، وفي بلاد المغرب والأندلس كما تفيد دراسات علمية جادة⁽⁹³⁾، فإن هذا يجعل الظن غالباً بأن ذهنيات العامة في سائر البلاد والأقاليم ربما كانت أكثر جهلاً وخرافية، وما تزال الذهنية الخرافية تفعل فعلها إلى اليوم في كثير من مجتمعات المسلمين⁽⁹⁴⁾. وهي بوضعها ذاك تشكل إدانة لأولي الأمر الذين حرصوا على جمع الأموال باتجاه العواصم، والتفرد بصرفها في أوجه لم يكن العلم أوفر حظاً فيها من غيره، على تفاوت بين زمن وزمن وولي أمر وآخر، لكن العامة بقيت بعيدة عن الاستفادة الحقيقية من هذه الأموال في المجالات ذات الصلة بتنشيتها العلمية والروحية.

وهناك واحدة من مفارقات التاريخ الغربية لا بد من ذكرها، وهي أن

العالم الإسلامي انتفع كثيراً بالتفكك السياسي للخلافة العباسية وكان نعمة على العلم وأهله. وآية ذلك أن الأموال المحصلة من الرعية والتجارات والموارد الأخرى بقيت في عواصم الدويلات المستقلة، وحصل تنافس بين الدويلات المستقلة عن الخلافة العباسية على تقريب العلماء لإضفاء مزيد من الشرعية والألق على بلاطاتها، فنشأت مراكز علمية متعددة بتعدد الدول المستقلة⁽⁹⁵⁾، ولو بقيت الخلافة موحدة لذهبت الأموال كلها إلى بغداد فازداد بهاؤها هي فقط على حساب أقاليم الخلافة الأخرى كما هو حال العواصم حتى أيامنا هذه. وكما فعلت الدول المستقلة بإهمالها مبدأ النمو المتوازن لكل أطراف البلاد، والتركيز على عواصمها فقط. ويظهر هذا الأمر في مجالي التعليم والصحة جلياً، فلو كان العلم والصحة قد قدما للجميع عبر مدارس ومستشفيات في طول البلاد وعرضها، على وفرة الأموال التي كانت، لما ورثنا أحوالنا في الجهل والمرض والتخلف والهزائم والانكسارات، حتى بدايات العصر الحديث.

كانت تلك مجرد إشارات إلى المعلوم من تاريخ المسلمين بالضرورة عند جمهرة المؤرخين، للخلوص إلى المطالبة بدراسة التاريخ الحضاري لتوسيع رقعة البياض في تاريخنا، ول يتم تهوين التاريخ السياسي بناء على ذلك، ليس مرتكزاً علمياً في الدرس والتمحيص، بل رد فعل عاطفي في مواجهة الخصوم يعطيهم مدخلاً جديداً للقدح والشماتة.

5 - مقترحات المنهج

أرجأنا الحديث عن مقترحات المنهج إلى ما بعد استعراض المرتكزات السابقة ليسهل الحديث عن مقترحات المنهج في ضوء الأمثلة المقدمة؛ لأن تلك الأمثلة تعكس الخلاصة التطبيقية للمرتكزات ومقترحات المنهج، فهل يمكن الحديث حقاً عن منهج إسلامي لكتابة التاريخ؟

والجواب يرد صراحة بالنفي؛ لأنه لم يتم تقديم إضافات فعلية إلى المنهج (بوصفه أساليب وتقنيات بحثية)، فالنقاط الثلاث التي عرضت مرتكزات للمنظور الإسلامي، مثل إشراك البعد الغيبي في فهم العلاقة الثلاثية بين الله

والإنسان والكون، أو الموقف من قضية الصراع البشري أو التحقيق، لا تضيف شيئاً إلى تقنيات البحث. إنها موجّهات عامة تدخل في إطار فلسفة دينية للتاريخ تخرجه من حمأة الواقعية وشروط التدافع البشري إلى جدل كلامي حول القضاء والقدر والمشية. وما يستحق النقاش حقاً في شأن المنهج أمران، الأول: اشتراط الإسلام ديناً لكل مشتغل بالتاريخ الإسلامي، ثم الحث على استخدام منهج المحدثين (الجرح والتعديل) لفرز غث الروايات من سمينها.

فيما يخص اشتراك الإسلام ديناً لكل مشتغل بالتاريخ الإسلامي يرى أصحاب المنظور الإسلامي أن سوى المسلم غير مؤهل لفهم حركة التاريخ. وبحكم نقص «عنصر الغيبية الروحية»؛ لأن نقص غياب هذا العنصر يغيب معه الانسجام والتناغم بين المؤرخ وحركة التاريخ الإسلامي⁽⁹⁶⁾. والعكس صحيح، لأن «فهم الإسلام شرط ضروري لفهم تاريخه»⁽⁹⁷⁾ بوصفه «ترسيخاً للمعاني التي تحققت في واقع حياة المسلمين وأثرها والبعد عن مهاوي الانحراف والأخطاء وأسبابها»⁽⁹⁸⁾. والمقصود بغير المسلمين المستشرقون ومن ألحق بهم ممن اتهم بالمشايعة من المؤرخين المسلمين، الذين تقتصر كتاباتهم، كما يقرر أنصار المنظور الإسلامي، على إبراز عورات تاريخ المسلمين، بالإضافة إلى الكذب العلمي أو الاجترار والتشويه المتعمد⁽⁹⁹⁾. وجهة النظر هذه شائعة ولها شعبية واسعة في غير المشتغلين بالتاريخ؛ لأنها مقدمة في إطار الدفاع عن الإسلام وتاريخه ضد الحاقدين والمشوهين من المستشرقين ومن شايعهم من أبناء هذه الأمة. ومع أنها غير محمودة على الإسلام وتاريخه في وجه غير قليل من كتابات الاستشراق المستفزة، لكن هذا المبدأ ينسى إن وقفنا أمام عمل استشراقي يروق لنا فنصفه «بالمَنْصَف والموضوعي»، مع أن شرط الإسلام لم يتوافر. والواقع أن الاستشراق بكلمات فارق عمر فوزي، أحد أبرز العارفين المعاصرين بالاستشراق وشؤونه، «لم يكن واحداً في طبيعته وأهدافه، وأن المستشرقين أنفسهم اختلفوا في وجهات نظرهم مثلما اختلف الباحثون والمؤرخون العرب والمسلمون حول أحداث التاريخ الإسلامي»⁽¹⁰⁰⁾، إلا أن بعض كتاب المنظور الإسلامي شط في حماسه فخلطوا بين موجبات الدفاع

العلمي وتصوراته الافتراضية عن التاريخ، وزعم معرفة تفصيلية بكل أسرار تاريخ المسلمين وعلى أساس هذا الادعاء يتم تصنيف الكتاب إلى منصفين وغير منصفين⁽¹⁰¹⁾، مثلما يتم النقد والتصويب والتوجيه وفق المبدأ القائل بأن هذا خطأ وهذا صواب⁽¹⁰²⁾، وفي هذا من الجرأة والضرر أكثر بكثير مما تسببه كتابات المستشرقين المقدمة بإهاب علمي فيه دراسات وفحص ونظر لمسألة من المسائل التاريخية، بغض النظر عن مقاصدها وخلفياتها. أما كتابات أصحاب المنظور الإسلامي ففيها غير المنضبط منهجياً، والمملوء عاطفة وتعميماً وزعماً بمعرفة مسار التاريخ كله⁽¹⁰³⁾، وفيها الأكثر إدراكاً للمنهج والأقدر على مناقشة كتابات المستشرقين، لكن يدركها الخلط بين حصافة المنهج وحماس الغيرة على الإسلام وتاريخه فيفسد نقاء الالتزام المنهجي فتتشعب كتاباتهم بعاطفة غلبة⁽¹⁰⁴⁾ توشك أن تكون وعظاً. هؤلاء يقومون بالرد على ما يصفونه بافتراءات المستشرقين وتشويههم لتاريخ المسلمين، ملتفتين بكل حماس الغيرة إلى حشود الروايات الموثقة في المصادر الإسلامية والتي يستخدمها المستشرقون وأضرابهم لما فيها من أخبار غير سارة في مجرى تاريخ المسلمين، فيكذبونها ويسفهاون روايتها على هذا النحو أو ذاك. أما المشهور من الأحداث غير السارة وما لا يمكن دحضه، فيتم تهوينه عند بعضهم وعده انحرافاً شرعياً عن الأصل، أو يعتذر له أحياناً وإسناده إلى قضاء الله وقدره⁽¹⁰⁵⁾، وهكذا تتحول أحداث جسام في تاريخ المسلمين إلى مجرد استثناء بسيط في مجرى العلاقة بين الإسلام وتاريخ المسلمين⁽¹⁰⁶⁾، ويحمل الرواة وزر الإتيان ببهتان وباطل⁽¹⁰⁷⁾، بحيث لا يقبل في النهاية إلا ما تطابق من الأحداث مع العقيدة في الواقع أو في التأويل المقدم للحوادث والروايات.

وبهذا نصل إلى مبدأ الجرح والتعديل المطلوب استخدامه في منهج البحث التاريخي⁽¹⁰⁸⁾، وهو قول قديم هدفه محاكمة الروايات التي لا تتطابق مع الصورة المثالية المسقطة على التاريخ، والبحث على ضرورة تمحيصها بهدف قصر الصدق في المروي على ما ثبت صحته وفق أساليب «علم الجرح والتعديل». ويستغرب حقاً أن يتم التشديد على استخدام هذا المبدأ في ميدان

البحث التاريخي، على الرغم من تأكيد أهل الدراية من كتاب المنظور الإسلام أنفسهم، نسبة جدواه، وأنه إنما يتشدد في استخدامه إذا تعلق الروايات بالسيرة النبوية والخلافة الراشدة مما تأكدت صحته من طريق مصنفات السنة⁽¹⁰⁹⁾، و«أما اشتراط الصحة الحديثية في قبول الأخبار التاريخية التي لا تمس العقيدة والشرعية ففيه تعسف كثير، والخطر الناجم عنه كبير؛ لأن الروايات التاريخية التي دونها أسلافنا المؤرخون لم تعامل معاملة الأحاديث بل تم التساهل فيها، وإذا رفضنا منهم فإن الحلقات الفارغة في تاريخنا ستمثل هوة سحيقة بيننا وبين ماضيها مما يولد الحيرة والضياح والتمزق والانقطاع»⁽¹¹⁰⁾.

وفوق ذلك فإن مرافعة ابن خلدون من أجل فهم أفضل للتاريخ كانت قد جبت في زمنها ما كان حاوله ابن العربي وغيره من تأسيس لهذا المبدأ في التعامل مع التاريخ بإطلاق⁽¹¹¹⁾، ومن جهة أخرى فإن جل المؤرخين الأكاديميين الجادين يقومون بتمحيص الروايات في سياقات أبحاثهم المختلفة وفق ما تقتضيه أحوال البحث، ويتم تحديد قيمة الروايات في إطار موضوع البحث وهدفه. ولا نريد أن يغيب عن البال أننا في الروايات التاريخية لسنا أمام أقوال مقدسة تقوم عليها أحكام شرعية كما هو الحال في ميدان السنة النبوية الشريفة، ولسنا بحاجة إلى إخراج مصنفات بالصحیح من الروايات التاريخية، لأنها ستبقى، على الرغم من كل الحرص، وجهات نظر قابلة للأخذ والرد، وستعكس تدافعاً بشرياً معاصراً، كما هو حال الروايات كلها في المصادر، والتي تعكس تدافعاً بشرياً معقداً لا يجوز معه إهمال حتى ما يثبت أنه زيف واختلاق؛ لأنه أيضاً مشهد حيوي من مشاهد التدافع البشري. وحتى عند التحقق من صدق رواية ما أو زيفها في إطار المجرى العام للتاريخ حول واقعة ما، فإن تلك الواقعة تأتي على الرغم من ذلك متحولة إلى لغة (رواية) وقد هجرها الحياد، وتلونت ابتداء بموقف الراوي، ثم تأخذ طريقها للتلون ثانية بالتفسير والتأويل في إطار التدافع المعاصر، وهو ما يعطل الحصول على صورة تاريخية مطلقة الصحة، وعليه فإن جل المقاربات التاريخية إنما تتقوم باستمرار عندما يقع الدرس التاريخي في إطار حرية البحث وسلامة المنهج، فهما المصفاة الحقيقية لأي زيف قديم أو معاصر.

والخلاصة أن الموجهات المنهجية لكتاب المنظور الإسلامي تعسر الحديث عن منهج إسلامي؛ لأن جل ما قيل في المنهج لا يجاوز كونه موجهات فكرية أو مقترحات لكيفيات التعامل مع التاريخ الإسلامي، بقصد الدفاع عنه، وهو موقف قبلي يناقض أبسط بدهيات المنهج العلمي. ومع ذلك تبقى كتابات عماد الدين خليل، أكثر كتابات المنظور الإسلامي رصانة، فهو بحق مهندس المنظور الإسلامي، لكنه يوقعنا في حيرة إزاء تأصيله لمنظور إسلامي وإدراكه العميق أيضاً لقيمة المنهج العلمي الصرف. ولو استبعدنا من كتاباته موضوع البعد الغيبي وفكرة التطابق بين الإسلام ووقائع التاريخ، واستسلامه (غير الناقد) لمبدأ الجرح والتعديل، لخرجت كتاباته كلية عن دائرة المنظور الإسلامي ولوقفنا أمام قامة علمية مقتدرة ناضجة تعرف معنى التاريخ وتفاصيل المنهج العلمي، فهو الذي يقرر غياب المنهجية في التعامل، وكان واضحاً جداً وهو يفرق بين ضرورات المنهج العلمي وما رآه موجهات لدراسة التاريخ الإسلامي دون أن يسميها منهجاً⁽¹¹²⁾، وهو يكتب صراحة بأننا، إلا قلة من المفكرين، بلا منهج في كتاباتنا وأبحاثنا وتأليفنا⁽¹¹³⁾. ثم يدعو لاحترام منهج البحث التاريخي السائد أولاً بوصفه منجزاً إنسانياً⁽¹¹⁴⁾. وفي محاولته رسم موجهات منهجية خاصة بتاريخ المسلمين، أقر بأنه يقدم مقترحات وليست صيغاً نهائية لأي منهج، لكن خلاصة تلك المقترحات لم تكن موجهات منهجية بمعنى المنهج (خطوات أو أدوات بحثية)، بل موجهات تربوية لكيفيات تقديم التاريخ والتعامل معه⁽¹¹⁵⁾، ومحاكمة الروايات المشوشة لفكرة صفاء الصورة التاريخية. وقد أوضحنا أن الخلط الذي يدرك هذه الكتابات مأتاه عدم انطباق المنهج العلمي مع الصورة المثالية المتخيلة للتاريخ، والرغبة في الحصول على تاريخ مصفى، وهو ما لم يسلم منه مؤرخ حصيف مثل عماد الدين خليل⁽¹¹⁶⁾.

خاتمة وخلاصات

أولاً: لم يعد النقد الموجه لمركزات الفكر التاريخي الغربي المشار إليها ذا موضوع أصلاً، فقد تم تجاوزها في إطار الجدل المستمر. ويحسن الالتفات

إلى طبيعة الجدل المعاصر المحتدم بين فلاسفة العلم حول المنهج و يقينية النتائج المستخلصة من الحقل التجريبي. وهو جدل لا يتأطر بأية أيديولوجيا، بل يدور حول المنهج العلمي فقط؛ أي حول أفضل السبل لتحقيق غايات العلم. هذا الجدل أورث ربية في قدسية العلم المؤسسة على نتائج نهائية لا تقبل الدحض⁽¹¹⁷⁾، وشطر الجدل، كما تعرض ذلك سوزان هاك، إلى اتجاه تبجيلي للعلم وآخر تهكمي ضد العلم، وآخر توفيقى تتبناه المؤلفة وتسميه «نزعة البدهة النقدية»⁽¹¹⁸⁾. والكتاب يكشف مقدار الحراك القائم في الفكر الغربي حول العلم ومناهجه، ودقة نتائجها على مستوى العلوم التجريبية التي يمكنها تقديم نتائج جديرة بالتبجيل والإقناع، فكيف بمناهج العلوم الاجتماعية غير التجريبية، التي يفترض أن تكون أكثر تواضعاً في ادعاءاتها العلمية لارتباطها أصلاً، على الرغم من كل القرائن والأدلة، بالنزعة التأويلية للنصوص والأحداث، وإمكانية إعادة النظر في الفهم والتأويل حسب ما يجد، وضمن فكرة أن أي بحث تاريخي ليس معصوماً ولا كاملاً، ولكنه محاولة لفهم الوقائع والأحداث في حدود ما يتيحها المنهج وما يستطيعه عقل ما.

ثانياً: لا يفيد مرتكز «وقوع الفعل التاريخي في إطار المشيئة الإلهية» شيئاً في الدرس التاريخي، وهو تأمل في علاقة الله بالكون والأحداث التاريخية يحيل على مجهول (المشيئة)، ويصرف النظر عن الحدث المدرك بالمقاييس البشرية، ويلغي مسؤولية الإنسان في التاريخ.

ثالثاً: أفكار التحقيب اجتهادات مؤسسة على رؤية سابقة من خارج النص التاريخي، ولا تستحق أن ترفع إلى مستوى مرتكز إسلامي للدراسة التاريخية.

رابعاً: فكرة التطابق بين الدين الإسلامي ووقائع التاريخ زعم مثالي لا يصمد أمام حمأة الوقائع التاريخية، ولا يشكل أفضل الدفاعات ضد كتابات المستشرقين المستفزة.

خامساً: توسيع مساحة التاريخ الحضاري على حساب السياسي، ليس مرتكزاً علمياً في الدرس والتمحيص، بل رد فعل عاطفي في مواجهة الخصوم والواقع التاريخي المعاصر. والالتفات إلى التاريخ الحضاري بموضوعية العلم

لن تغير صورة التاريخ السياسي، لكنه سينصف الجهود المبذولة، وسيضع اليد على شروط الرقي الحضاري، ويفك التلازم المتصور بين التدين والحضارة.

سادساً: لا يمكن الحديث عن أية إضافات فعلية إلى منهج الدراسات التاريخية. ليس هناك إلا أحكام مسبقة عن التاريخ الإسلامي، وهناك موجّهات فكرية ومنهجية مطلوب منها أن تؤكد الحكم السابق ليس إلا.

وأخيراً أن يعاد النظر في إطلاق نعت الإسلامية على العلوم؛ لأن صفة الإسلامية لأي علم، في عالم متداخل لم تعد ذات بريق خاص، ويخشى أن يكون مصطلحاً للتشريك، وفيه من النرجسية ما يعوق الانتفاع بالخبرة الإنسانية العامة. وأياً كانت المسوغات التي قادت إليه في وقت ما⁽¹¹⁹⁾ فلا ضير في المراجعة وسط تدافع بشري راهن أكثر تعقيداً وأمضى خطراً.

نعلم أن القصد من إطلاق مصطلح «أسلمة العلوم» أو صفة الإسلامي على العلوم هو ضبط النشاط المعرفي الإنساني في إطار إيماني، أو إقامة نسب حميم بين العلم والإيمان من أجل الإنسان، وهو ما ميز علوم المسلمين الأوائل، لكن هذا القصد النبيل يمكن إدراكه عبر دعوة إلى اعتماد الأخلاق أصلاً للنشاط البشري، وهي دعوة إنسانية عامة منفتحة على كل الثقافات لا يقف في وجهها عاقل. أما مصطلح الأسلمة، إلى جانب كونه غير دقيق علمياً حين يلصق بالعلوم التطبيقية خاصة، يخرج جهودنا من الإطار الإنساني؛ حيث لكم دينكم ولي ديني، ويضعنا في مواجهة مع الآخر باسم الدين، ويحرمننا التفاعل الثقافي والعلمي في عالم صار فيه الانفتاح على الثقافات سمته الأعم.

وأعتقد أن الأسباب الرئيسة لتردي الدراسات التاريخية هي أولاً، عدم الخضوع المطلق لمنطق العلم ومناهجه. وثانياً، ضيق أفق حرية السؤال والجواب بسبب هيمنة الصورة الكلية لتاريخنا بإنجازاته السياسية والحضارية، وسحبها من ثم على مساراته المقبلة في الزمان، وهي المسارات التي أخذت تنخر في منسأة التاريخ والحضارة الإسلاميين حتى وقع التاريخ وتلاشت الحضارة. وما الدرس التاريخ الناقد إلا تتبع لذلك الدود (البشري) النخر في جسم التاريخ والهادم للحضارات، وهو لذلك ضرورة معاصرة لمعرفة أشكال

الوهن الذي رافق مسيرة التاريخ الكلي . وبهذا نستطيع وضع اليد على مقدمات السقوط، ونستفيد علمياً من دراسة التاريخ في الحاضر . وتأسيساً على هذا فإنه لا ينبغي التشكيك جملة بنقد تاريخ المسلمين ولا منح فترات تاريخية براءة مجانية، لمجرد أنهم جزء من تاريخنا؛ لأن الدراسات التاريخية الناقدة لن تتمكن من نفس الصورة الكلية للتاريخ الإسلامي، لكنه تشير فقط إلى مواضع الوهن ومسارات الانحراف التي شكلت خلاصتنا الحاضرة بدوده وانحراف مساراته .

الهوامش والمراجع

- (1) قطب، محمد: كيف نكتب التاريخ الإسلامي، منشورات جامعة الإمارات العربية المتحدة، د.ت، ص 19.
- (2) الحجي، عبدالرحمن: نظرات في دراسة التاريخ الإسلامي، ط2. بيروت: دار القلم، 1975. ص 19.
- (3) انظر، فاروق عمر فوزي: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 1988. ص ص 9-20.
- (4) انظر مثلاً: كيف نكتب التاريخ الإسلامي. محمد رشاد، المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ الإسلامي وتفسيره، القاهرة: دار المنار، 1984. نظرات في التاريخ الإسلامي.
- (5) انظر هذه المصطلحات في عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، قطر: دار الثقافة، 1986، ص 75 وما بعدها.
- (6) «أسلمة علم التاريخ»، جزء من عنوان عمل لأحمد أبو شوك، التاريخ، إشكالات المنهجية ومشروعات الأسلمة، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 37-38، 2004، ص 56.
- (7) عنوان كتاب من كتب المنظور الإسلامي للتاريخ لأحمد إلياس حسين، نحو مفهوم إسلامي لعلم التاريخ، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا 2001.
- (8) «علم التاريخ.. إشكالات المنهجية ومشروعات الأسلمة»، مجلة إسلامية المعرفة، المجلد السادس، العدد 24، 2001.
- (9) «التفسير الإسلامي للتاريخ، المسوغات.. الأطروحات.. الإشكالات المنهجية»، مجلة إسلامية المعرفة، المجلد السادس، العدد 24، 2004.
- (10) عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، بيروت: دار العلم للملايين، 1983، ص 118 وما بعدها. أحمد أبو شوك، علم التاريخ، إشكالات المنهجية ومشروعات الأسلمة، مجلة إسلامية المعرفة، المجلد السادس، العدد 24، 2001. ص 79، 85.
- (11) علم التاريخ، ص 85-86.

- (12) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 130 وما بعدها.
- (13) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 133 وما بعدها.
- (14) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 149.
- (15) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 149.
- (16) علم التاريخ، ص 86.
- (17) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 149.
- (18) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 97 وما بعدها.
- (19) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 118.
- (20) انظر، كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص 21. محمد رشاد، المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ الإسلامي وتفسيره، ص 100. التفسير الإسلامي، ص 5.
- (21) انظر، التفسير الإسلامي للتاريخ. ص 128 وما بعدها، ثم إن الآيات المحشودة هناك قائمة للتدليل على الفعل الإلهي المباشر عبر تسخير الطبيعة ضد الكفرة والطغاة من جهة، وعبر التدخل في الأحداث البشرية حيث يرسل الله جنداً لنصرة المؤمنين، وهي ترد في سياق الرسائل السماوية.
- (22) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 141.
- (23) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 153.
- (24) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 154.
- (25) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 140.
- (26) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 138.
- (27) المنهج الإسلامي، ص 19.
- (28) سميح عاطف الزين: حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي، ط 2، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1991. ص 86 وما بعدها. وص 208 وما بعدها.
- (29) حركة التاريخ، ص 299.
- (30) المنهج الإسلامي، ص 19.
- (31) أحمد إلياس حسين، نحو مفهوم إسلامي لعلم التاريخ، ص 242. عن وسواس الشياطين وتدخلها في الأحداث الجارية وعدم جواز رد الأخبار بحجة لاعقلانيتها، انظر أيضاً، محمد رشاد، ص 104.
- (32) نحو مفهوم إسلامي، ص 243.
- (33) نحو مفهوم إسلامي، ص 237.
- (34) قاسم، قاسم عبده: الرؤية الحضارية للتاريخ، قراءة في التراث التاريخي العربي، القاهرة: دار المعارف، 1985، ص 80.

(35) عن مسؤولية الإنسان في الفعل التاريخي وتأيد القرآن لذلك، انظر مثلاً، قاسم عبده قاسم، الرؤية الحضارية، ص 80 وما بعدها، وانظر أيضاً ما استدلل به عمر فروخ من آيات قرآنية عن مسؤولية الإنسان عن أفعاله في إطار حديثه عن «الإنسان في الإسلام»، عمر فروخ، الإسلام والتاريخ، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983. ص 93 وما بعدها.

(36) قارن: الرؤية الحضارية، ص 81، 82.

(37) انظر: الإسلام والتاريخ، ص 98 وما بعدها.

(38) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 131.

(39) نحو مفهوم إسلامي، ص 42-43.

(40) انظر مقترحات التحقيب المختلفة عند أحمد إلياس حسين، نحو مفهوم إسلامي، ص 64 وما بعدها.

(41) انظر مقترح التقسيم وتفصيلاته في: عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، أمريكا: دار الأمان، 1991، ص 81 وما بعدها.

(42) قارن، نحو مفهوم إسلامي، ص 44.

(43) انظر المواقع التالية: <http://www.geschi.de/artikel/epochen.shtml>

[thhp://www.woodlands-junior.kent.sch.uk/homework/timeline.html](http://www.woodlands-junior.kent.sch.uk/homework/timeline.html)

<http://www.usfca.edu/westciv/history.html>

(44) <http://www.japan-101.com/index history 2.htm>

(45) انظر مقترحات التحقيب المختلفة عند أحمد إلياس حسين، ص 64 وما بعدها.

(46) انظر، خليل، عماد الدين: في التأصيل الإسلامي للتاريخ، دار الفرقان، عمان، 1988. وهو كتاب بؤبؤ خليل على أساس مقترحه المشار إليه، وفي الخلاصة نجد أن الإضافة الحقيقية هي في وضع الموضوعات المشهورة والتحقيقات المعروفة داخل مسميات الأطر التي اقترحها.

(47) قطب، سيد: في التاريخ فكرة ومنهاج، بيروت: دار الشروق، ط 6، 1983، ص 52 وما بعدها.

(48) مدخل إلى إسلامية المعرفة، ص 63.

(49) يرى جمال عبدالهادي، أن البداية الحقيقية لتاريخ الأمة الإسلامية يبدأ من هبوط آدم إلى الأرض هو وزوجه مسلمين موحدتين، وأن الدراسات التاريخية، ينبغي أن تكون دراسة لتاريخ الأمة المسلمة من زمن آدم إلى العصر الحديث، وقدم تصوراً لذلك. انظر: جمال عبدالهادي، أخطاء يجب أن تصحح، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، لماذا وكيف؟. ط 2، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1988. ص 189، 194. كما يقترح أحمد إلياس حسين، ص 82 وما بعدها. دراسة تاريخ العالم ومنه التاريخ الأوروبي من خلال التاريخ الإسلامي، متناسياً قوة المركز الموجه للأحداث، فإن كنا في تاريخنا الإسلامي الوسيط

نستطيع فعل هذا بحكم ثقل الأحداث ومركزيتها عندنا، فالأمر مختلف في التاريخ الحديث والمعاصر.

- (50) انظر مثلاً، التأصيل الإسلامي للتاريخ، ص 15-37.
- (51) كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص 19.
- (52) نظرات في دراسة التاريخ الإسلامي، ص 19.
- (53) المنهج الإسلامي، ص 132.
- (54) في التأصيل الإسلامي للتاريخ، ص 10-11.
- (55) أخطاء يجب أن تصحح، ص 17، 19.
- (56) أخطاء يجب أن تصحح، ص 17، 19.
- (57) انظر: شاهين حمدي، الدولة والمجتمع في العصر الأموي، دراسة الشبهات ورد المفتريات، القاهرة: دار الهاني للطباعة والنشر، (د.ت) وهو دفاع عن تاريخ بني أمية، وانظر أيضاً العناوين التالية: هارون الرشيد أمير الخلفاء وأجل ملوك الدنيا، لشوقي أبو خليل، وكتاب هارون الرشيد الخليفة المظلوم، لمحمد الزين القطان، وفرسان الخلافة في العصر العباسي الأول، لعبد الباري محمد طاهر، وهو كتاب يتتبع قادة الأتراك وبطولاتهم، وكلها عناوين تمجيد واحتفاء بالقوة والسلطة وانحياز علني لها دون مراعاة لأثر السياسات على تطور المسلمين الذهني والعلمي والسياسي.
- (58) انظر محمد رشاد وموقفه من الخلافة الأموية أو العباسية ومسميات العناوين الجانبية وهي «حقيقة التاريخ الأموي»، ص 18، و«حقيقة التاريخ العباسي»، ص 24، وهي العناوين التي تصدر أية معرفة أخرى غير تلك التي قدمت على النحو الذي رآه المؤلف.
- (59) فقه التاريخ، ص 156.
- (60) عويس، عبد الحليم: أوراق ذابلة من حضارتنا، القاهرة: دار الاعتصام، 1978. ص 10-9.
- (61) عمارة، محمد: الإسلام وفلسفة الحكم، ط 4، القاهرة: دار الشروق، 1989. ص 69.
- (62) الإسلام وفلسفة المحكمة، ص 69 وما بعدها.
- (63) كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص 16.
- (64) كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص 16.
- (65) كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص 34.
- (66) حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، ص 7-38.
- (67) انظر كتب عبد الرحمن الحجي وعماد الدين خليل، ومحمد رشاد (مصادر سابقة)، ويوسف العظم، تاريخنا بين تزوير الأعداء وغفلة الأبناء، دمشق: دار القلم، 1998. فهي خير ممثل للرجة في الحصول على تاريخ ناصع.
- (68) كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص 31.

- (69) كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص 30.
- (70) كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص 30-33.
- (71) سبق أن أشرنا إلى رأي عويس حول عواقب النظر إلى تاريخنا وكأنه تاريخ ملائكة. (انظر ص 18).
- (72) انظر، عبدالرحمن الحجبي، نظرات في دراسة التاريخ الإسلامي، والكتاب كله حديث فيما أشرنا إليه، وانظر كذلك عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، وكتابته الآخر، في التأصيل الإسلامي للتاريخ.
- (73) أشار عماد الدين خليل، في التأصيل الإسلامي للتاريخ، ص 215، إلى أخطاء العصر الأموي والعباسي، والأندلسي والمملوكي، والعثماني، ثم أشار ص 222 إلى نورالدين زنكي، وكيف جعل الدولة مؤسسة لحماية حقوق المواطنين وتقديم الخدمات لهم على عكس من سبقه من حكام المسلمين الذين مارسوا الاستلاب والابتزاز والتضييع. وفي هذا إقرار بانحرافات المسلمين وقبول للروايات التي تسجل ذلك وهو ما يناقض فكرة اللقاء الحميم بين الوحي والوجود التي أشار إليها خليل.
- (74) انظر: كيف نكتب التاريخ الإسلامي. يوسف العظم، تاريخنا بين تزوير الأعداء، ص 173. يضيف يوسف العظم إلى ذلك أن هارون الرشيد قرب العلماء وأكرمهم، ولكن لم يذكر علماء آخرين أنفقوا من القرب منه واتهموه بالظلم، ومنهم سفيان الثوري مثلاً. كما ذكر أن الدولة الإسلامية اتسعت زمن هارون الرشيد، والعكس هو الصحيح، فقد خرج كل المغرب والأندلس عن الدولة العباسية واضطر هارون الرشيد للموافقة على وجود دولة مستقلة هي دولة بني الأغلب في تونس لتكون حاجزاً بينه وبين ثورات المغرب، وهناك أمثلة أخرى على تقلص مساحة الدولة لا على اتساعها، وكله يشير إلى استسهال التعاطي مع التاريخ بروح عاطفية جامحة لا يفترض أن تكون ذات صلة بالعلم الموضوعي.
- (75) المنهج الإسلامي، ص 19.
- (76) المنهج الإسلامي، ص 23.
- (77) حاول حمدي شاهين، في كتابه بالدولة والمجتمع في العصر الأموي، ص 99 وما بعدها، مناقشة الروايات التاريخية وآراء المؤرخين حول دوافع الفتوحات في العصر الأموي. وللحق فقد عرض شاهين وجهات النظر وحاول الرد عليها بتقديم قرائن قوية، لولا الإصرار منذ البداية على عد الآراء المخالفة شبهات وليست آراء علمية، ثم الوصول إلى نسبة فضل الفتوحات لبني أمية وتبرئتهم من ثم من الشبهات، وهو ما يعد انحيازاً كاملاً لسلطة سياسية لا يمكن بحكم مسؤولياتها ومطامحها وعلاقتها بمعارضيتها أن تكون فوق النقد.
- (78) في التأصيل الإسلامي للتاريخ، ص 86 وما بعدها.
- (79) أورقا ذابلة من حضارتنا، ص 9-10.
- (80) مدخل إلى إسلامية المعرفة، ص 64.
- (81) كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص 30.

- (82) مدخل إلى إسلامية المعرفة، ص 64.
- (83) قارن: كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص 33 وما بعدها، وكيف يصور ألق تاريخ المسلمين وحضارتهم للإقناع بفكرة العودة إلى ذلك التاريخ المتصور مقارنة بالأحوال الحالية التي يتم نقدها وإدانتها استناداً إلى ذلك التاريخ المصور. وقد شاعت هذه الفكرة بعدئذ عند جميع حركات المد الإسلامي، وما تزال قائمة بفعل إبراز فكرة التطابق المشار إليها.
- (84) العمري: السيرة النبوية الصحيحة، محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية. ج 1، جامعة قطر: مركز بحوث السنة والسيرة، 1991، ص 36.
- (85) انظر، البرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، بيروت: دار الأندلس، 1980، ص 35.
- (86) انظر: المناهج الإسلامية لدراسة التاريخ وتفسيره، ص 36-40.
- (87) التميمي، أبو العرب: كتاب المحن، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1988. انظر الأجزاء 4، 5، في الكتاب، ص 283 وما بعدها.
- (88) الصغير، عبدالمجيد: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، بيروت: دار المنتخب العربي، 1994. وانظر كذلك، أحمد السري، «الوعظ والسياسة في صدر الإسلام»، مجلة التاريخ والمستقبل، عدد يوليو، 2003، ص 35 وما بعدها، وكذلك، أحمد السري، «الوعظ والسياسة في العصر العباسي الأول»، ندوة التاريخ الإسلامي، العدد 17، ص 221 وما بعدها.
- (89) هاشم عبدالراضي: الحياة الاجتماعية والفكرية في العراق، في القرنين الرابع والخامس الهجريين (رسالة دكتوراه غير منشورة) ص 627 وما بعدها.
- (90) جارودي، روجيه: الإسلام دين المستقبل، بيروت: دار الإيمان، 1983. ص 90.
- (91) انظر مثلاً على ذلك ما ورد عن المعتقدات والعادات الشعبية ومسبباتها في بغداد، في: فهمي عبدالرازق، العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1983. ص 242-244.
- (92) العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ص 242-244.
- (93) الحمودي، أحمد: عامة المغرب الأقصى في العصر الموحد، الرباط: منشورات عكاظ، 2001. ص 105 وما بعدها، وعن ذهنيات العامة في المغرب والأندلس في عصر المرابطين، انظر: بوتشيش، إبراهيم القادري: المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع. الذهنيات. الأولياء، بيروت: دار الطليعة، 1993، ص 110 وما بعدها.
- (94) انظر: تلفت في عيسى علي (إعداد)، فقه العوام، الخرافات والمعتقدات الفاسدة عند بعض العوام، دار الطباعة الوطنية، دولة البحرين، 2002. والكتاب يجمع الخرافات السائدة في مجتمعات الخليج العربي مع فتاوى بعض العلماء حول ذلك.
- (95) انظر: أيوب، إبراهيم، التاريخ العباسي، السياسي والحضاري، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ط 2 (د.ت)، ص 148، 151، 154، 192.

(96) في التاريخ فكرة ومنهاج، ، ص39. السيرة النبوية، ص34.

(97) المنهج الإسلامي، ص123.

(98) نظرات في التاريخ الإسلامي، ص20-23.

(99) كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص15-17.

(100) الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص17.

(101) للتمثيل فقط، انظر: تاريخنا بين تزوير الأعداء وغفلة الأبناء، ص67 وما بعدها.

(102) انظر مثلاً، جمال عبدالهادي، جمع جمال عبدالهادي ما استطاع من آراء مستشرقين تخالف التصور الإسلامي وقدمها أدلة لبيان التحامل والتشويه، مقدماً ما يراه الوقائع التاريخية الصحيحة، لا للتاريخ الإسلامي فقط، بل للحديث والمعاصر، وعلى مستوى العالم القديم أيضاً. وهو بهذا جعل من معرفته التاريخية معياراً حاسماً للحق والباطل. وحتى لو حالفه الحظ هنا وهناك وفيما هو جلي التشويه اعتماداً على القرآن، فإن ما قدمه على جسرة الادعاء بالعلم المطلق لما جرى في تاريخ العالم المعروف آنذ.

(103) من هؤلاء، بالإضافة إلى من سبقت الإشارة إليه سيد قطب في كتابه «في التاريخ فكرة ومنهاجاً»، ومحمد قطب في كتابه «كيف نكتب التاريخ الإسلامي»، ومحمد رشاد خليل، في كتابه «المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره».

(104) انظر مثلاً، نظرات في التاريخ الإسلامي.

(105) انظر ما كتب محمد رشاد خليل، ص19، حول مقتلة الحسين في كربلاء وعلاقة يزيد بن معاوية بذلك، حيث ختم تقيمه بالتالي «ولكنها مشيئة الله».

(106) انظر ما كتبه عبدالرحمن الحججي، مثلاً حول خلافت سقيفة بني ساعدة، ص45، أو حول مغنم الحرب في الفتوح، ص67. أو ما كتبه محمد رشاد خليل، ص18، 19، حول ما سماه أحداثاً مؤلمة ارتبطت بالتاريخ الأموي.

(107) انظر ما كتبه عماد الدين خليل حول البون الشاسع بين المثل وبين ما تصوره الروايات - في زمن الرشيد مثلاً - مما جاء به زيد وعمر على أنه الواقع التاريخي. عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، ص30-31.

(108) حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، ص34-35. انظر أيضاً، المنهج الإسلامي، ص64.

(109) أمحزون، محمد: **منهج دراسة التاريخ الإسلامي**، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1416هـ، ص16. وفي مقال بعنوان «منهج التوثيق وإثبات الحقائق في دراسة التاريخ الإسلامي»، www.fustat.com. ناقش محمد أمحزون موضوع اشتراط صحة الروايات وعلاقتها بالشرع وبذات البارئ عز وجل، وذكر أنه تم التشدد في صحة هذه الروايات إلى أبعد حد لتعلقها بالأحكام وبذات الله عز وجل، وأنه لا ينطبق على الروايات التاريخية ما ينطبق على الحديث، دون إهمال لمبدأ الجرح والتعديل في حسم التعارض بين الروايات وهو ما يعمل به أصلاً، واستشهد على ذلك بأمثلة من التراث.

- (110) السنة النبوية الصحيحة، ص32.
- (111) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص20-21.
- (112) التأصيل الإسلامي للتاريخ، ص15-37.
- (113) حول إعادة كتابة التاريخ، ص8.
- (114) في التأصيل الإسلامي للتاريخ، ص13.
- (115) في التأصيل الإسلامي للتاريخ، 17 وما بعدها.
- (116) من أمثلة ذلك الفقرة التالية: «وكثيراً ما يحس المرء أو يصاب بخيبة الأمل، أو بالازدواج، أو بما شئت من تسميات وهو يتابع تفاصيل العصر الراشدي - على سبيل المثال - في حشود الروايات التي يقدمها (الطبري) أو (اليعقوبي) أو غيرهما فيجد البون شاسعاً بين المثل التي طرحها الإسلام، وما يعهده عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلوك يسامت القمم، وقيم تتألق كالنجوم وبين ما تصوره الروايات مما جاء به زيد وعمرو على أنه الواقع التاريخي»، عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، ص30-31.
- (117) الحصادي، نجيب: الريبة في قدسية العلم، بنغازي: جامعة قار يونس، 1998. ص9 وما بعدها.
- (118) - Susan Haack, **Defending Science within reason**. Prometheus Books, New York, 2003, pp. 27 ff.
- (119) انظر، مدخل إلى إسلامية المعرفة، ص15-22.

* * *