



## أما قبل...

### د. هلال الحجري

خُصِّصَت الأمم المتحدة يوم ١٢ أغسطس من كلِّ عام «اليوم الدولي للشباب». ورسالة هذا العام «الاحتفال بمساهمات الشباب في منع الصراعات والتحول، فضلاً عن الإدمان والعدالة الاجتماعية والسلام المستدام».

والاهتمام بالشباب مطلبٌ وطنيٌ لدينا في عُمان، أكَّد عليه جلالة السلطان -حفظه الله ورعاه- في مناسبات عدَّة؛ لعلَّ أولها يعود لعام ١٩٨٣، وهو العام الذي خصَّصه لجلالته ليكون «عامَّ الشبيبة العمانية»، ثم «عامَّ الشباب» في سنة ١٩٩٣، كما أمر لجلالته بتخصيص يوم ٢٦ من شهر أكتوبر من كلِّ عام يوماً للشباب العُماني. وكلمات لجلالته في هذا الشأن مضيئة تسجِّل بماء الذهب؛ حيث يقول في خطاب العيد الوطني الثالث والعشرين: «إننا إذ ننادي الجميع للاهتمام بشبابنا ورعاية تطلعاته وطموحاته، فإننا في ذات الوقت، وبنفس القدر من الأهمية، نوجِّه نداءنا المتجدد إلى الشباب بأن يعي دوره الكبير في بناء الوطن في مختلف الميادين، فيشمر عن ساعد الجدِّ، بدلاً من قصرى طاقته في الإسهام الإيجابي في حركة التنمية الشاملة، متدرِّعاً بالصبر والأمل، والعزيمة والعمل، والتضحية والإيثار من أجل حياة أسعد وأرغد لا يمكن تحقيقها إلا بالجهد والعرق والتغلب على كل الصعاب التي يمكن أن تعترض الطريق أو تعرقل المسيرة».

وبهذه المناسبة، يُسعدني أن أهدي الشباب العُماني هذا النشيد، الذي أعتقد أن كلماته تفيض بها نفوسهم التواقَّة للعمل والعطاء:

يا سماء عَشَقَتْ فينا الصُّعُوداً... وروَّتْنا في فَمِ الدُّنْيَا نَشِيداً  
أَيُّ نَجْمٍ فيكَ لَمْ يُبْصِرْ لَنَا... وَثِيَّةَ الإِنْجَازِ وَالرَّأْيِ السَّدِيدِ  
أُمَّةٌ نَحْنُ هُوَى الأَمْجَادِ فينا... وَعُمانُ خُلِقَتْ فينا جَبِيناً  
وَطَنٌ في دَمَتِنا يَجْرِي خُيُولاً... حَاضِراً يَسْمُو وتاريخاً أصيلاً  
وَشُمُوخاً ذَلَّلَ الكونَ لَنَا... فاقْتَحَمْنَا شَبَاباً وَكُهولاً  
يا بِلادِي بارِكِي فينا اليَقِينَا... سَيِّدِي قابوسُ أَوْفى الواعِدِينَا  
قائِدُ الأَهْمَانِ حُبُّ المَعَالِي... وبنَاءُ بِيَمِينِ وَشَمَالِ  
فَجَرَ الأَحْلَامِ في آمالِنَا... فَطَوَّيْنَا الأَرْضَ نَشْدُو بالنُّضالِ  
سَيِّدِي ناديتُ أَرْضاً أَنْ تكونَا... فَأتيناها شَباباً طامحينَا  
نَحْنُ يَمَنَّاكَ سَلاماً وَحُروباً... تَقْتَفِي الخَطُوطَ شَمالاً وَجنُوباً  
عُدَّةَ اليَوْمِ ووَعْداً للغدِ... وَعُمانُ العَزَّ بَنِينِها قُلُوبِنا  
فاشْهَدِي يا شَمْسُ نَحْنُ القادِمُونَ... واسْمَعِي يا أَرْضُ خَطُوطَ الكادِحِينَا

◀ آراء المجتهدين.. إسهام وتصويب

◀ التراث اليهودي المسيحي المشترك

◀ الديانات الهندية بأعين عربية

◀ الرُّؤى الكويتية

◀ العقل ما بين الفلسفة والعلم

◀ المحيط الهندي ساحة للصراعات التجارية الأوروبية

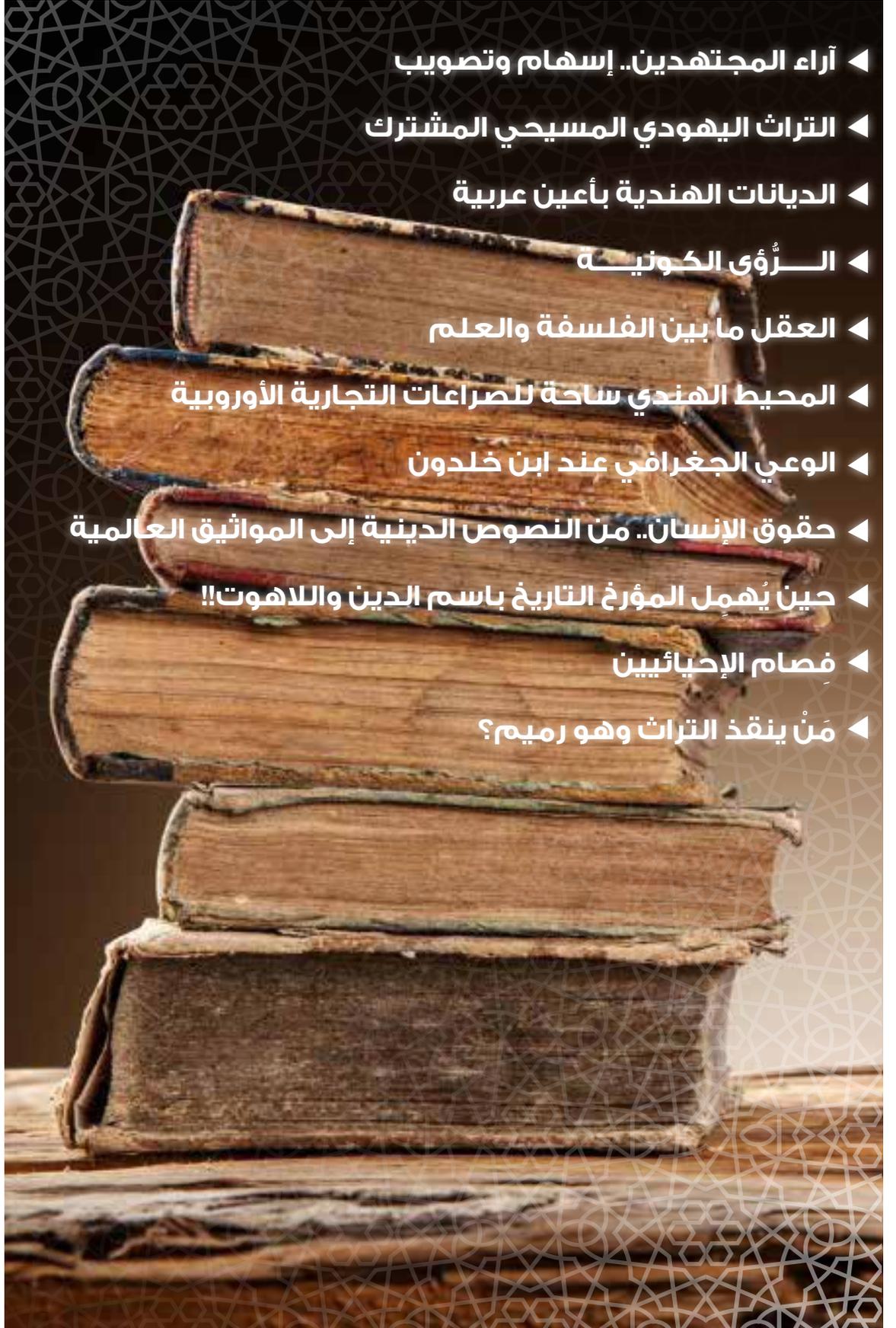
◀ الوعي الجغرافي عند ابن خلدون

◀ حقوق الإنسان.. من النصوص الدينية إلى المواثيق العالمية

◀ حين يُهْمَل المؤرِّخ التاريخ باسم الدين واللاهوت!!

◀ فصام الإحيائيين

◀ مَنْ يَنْقُذ التُّراث وهو رَمِيمٌ؟





سُلطان المكتومي

## آراء المجتهدين.. إسهام وتصويب

إنَّ الاجتهادَ في المسائل الشرعية طريقٌ شاقٌّ، وقد خصَّص علماء أصول الفقه باباً للحديث عن الاجتهاد وأحكامه، درجوا خلاله على بحث مسألة حكم الاجتهاد والموقف من اختلافات المجتهدين، وهل كل مجتهد مصيب؟ أم أنَّ المصيب واحد، والباقي مُخطئون؟ عرفت هذه المسألة بمسألة التصويب والمخطئة، ومن ذهبوا إلى التصويب عرفوا بـ«المصوبة»، على حين سمي من ذهب إلى أن الحق في جهة واحدة «مخطئة». وقد حظيت هذه المسألة باهتمام كبير؛ لم يقتصر على كتب الأصول فقط، لذلك وصفها الإمام السبكي بأنها مسألة «عظيمة الخطب»، وقال عنها الإمام أبو بكر بن العربي: «هي نازلة في الخلاف عظيمة». وقد بيَّن الكاتب معتر الخطيب في مقاله بمجلة «التفاهم» «تصويب المجتهدين: إسهام في تاريخ الأفكار» هذه المسائل، مُحاولاً التدقيق في نشأة هذا المقال وتطوره تاريخياً، وتفسير كيف ظهر، وفي أيِّ سياقات برزت الحاجة إليه، وكيف لقي مُمانعة قوية، ولم يلق القبول.

كافياً للوقوف على منشأ القول ومؤثراته، ولكن قد انتهينا إلى أنه قاض وفقهه ومن أصحاب الرأي، وقد عدت له غرائب، ورمي بالبدعة، ومع ذلك كان من علماء السنة.

ومع نفيها كون العنبري من أهل الكلام؛ فإنه لم يكن بعيداً عن المجادلات الكلامية التي سادت البصرة في ذلك الوقت، فواصل بن عطاء (١٣١هـ) كان تلميذ الحسن البصري (١١٠هـ)، «وكان يقرأ عليه العلوم والأخبار»، و«من نظر في الأخبار علم أن أول من صنف وتبنت للرد على المخالفين بالكتب الكثيرة هو أبو حذيفة واصل بن عطاء، وقد كان الحسن بن أبي الحسن البصري صنف مسألة عبد الملك بن مروان، بين ما يقوله من التوحيد والعدل، وبين أن من تقدم من الصحابة إنما عدلوا عن ذلك؛ لأنه لم يكن فيما بينهم مخالف وصاحب شبه، أما إنما احتجنا إلى ذلك؛ لظهور الجبر وكثرة التشبيه، وفي أيامه ظهر من غيلان ما ظهر من العدل والتوحيد، فقد كان يدعو إلى الله بقوله ورسائله». وقد استحكمت الفرق في النصف الثاني من القرن الثاني، وكثرت المصنفات والكتب التي ألفها المتكلمون في مسائل كلامية عقدية.

وأخيراً.. لم يكن العنبري مُوقفاً في تلك العبارة التي ساقها، وفي نظري قالها من غير إسناد يدعمها، ولم يوافق عليها الكثير من المجتهدين الكبار. مسألة الاجتهاد شاقَّة وكبيرة وتخضع للمعايير؛ منها مثلاً: يمكن إعادة النظر في أي مسألة إذا شك فيها أو أن هنالك آراء أخرى تنفيها.

ضمن تدبره لـ«مقالة أهل الكلام»، وساق أسماءهم فكان منهم: أبو الهذيل العلاف، وعبيد الله بن الحسن، ثم ذكر مقالات النظام وفنَّدها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العنبري لا يُمكن تصنيفه إلى أي فرقة -المخطئة أو المصوبة- لأنَّ الكل معه مصيب. لكن، هل كان العنبري من المتكلمين -خاصة المرجئة أو المعتزلة- كما يفيد كلام ابن قتيبة؟

فتش الكاتب في بعض كتب المعتزلة وطبقاتهم ولم يجد للعنبري ذكراً، بل على العكس من ذلك نجد ترجمته في كتب تراجم المحدثين، ففيها نجد توثيق أئمة الجرح والتعديل له؛ فقد روى له مسلم حديثاً واحداً في الصحيح، وروى عنه الإمام الكبير عبدالرحمن بن مهدي، وقال عنه النسائي: فقيه بصري ثقة، وقال فيه ابن سعيد: «كان ثقة محموداً عاقلاً من الرجال»، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: «من سادات أهل البصرة فقهاً وعلماً». ولا يكاد نجد للعنبري مقالات في علم الكلام سوى خبر غريب يورده وكيع عن العنبري بإسناده إليه في كتاب «إسماعيل بن حماد الجوهري»، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٨٧م، ج٤، ص ١٥٥.

### ثالثاً: نشأة المقالة وتطوراتها

وبالجملة، فما لدى الكاتب من معلومات عن شخصية العنبري يدل -فيما يرجحه- على أنه من أهل الرأي، والله أعلم. ولكن من أين برزت تلك المقالة التي يصوب فيها جميع المجتهدين؟

البحث في سيرة الرجل وما وصلنا من أفكار لم يكن

### أولاً: أصل المقالة ومفادها

إن مقالة التصويب ترجع أصل نشأتها إلى العنبري الذي كان يقول: «إن القرآن يدل على الاختلاف؛ فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب. ومن قال بهذا فهو مصيب؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين». انتهج العنبري صورة عبثية في مسائل الاجتهاد وجعل منها في نظري تناقضات وإذا وجدت مسألة لها ضدان من المحتمل أن لها جواباً يرتبط مع الرأيين؛ فمثلاً قال إن من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، فلا بد أن يكون هنالك رأي في المسألة يكون منصفاً للرأيين.

### ثانياً: العنبري.. شخصيته وأفكاره

العنبري هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين، والتميمي، والعنبري، قاضي البصرة وخطيبها؛ ولا نعرف له كتاباً، والنص السابق إنما هو حكاية عنه، نقلها ابن قتيبة (٢٧٦هـ)، وقد حكى تلك المقالة عنه أهل الأصول، ولم يعزها واحد منهم إلى كتاب. بحث الكاتب في كتب التراجم والطبقات ليقف على إسناد لتلك المقالة فلم يظفر بها، كما أنه طاف في ترجمة العنبري ليقف على حقيقة مذهبه ومعرفة شخصيته؛ لعل من خلاله يجد بواعث تلك الفكرة ونشأتها وروافدها. ابن قتيبة هو أقدم من أتى على ذكر العنبري، فلا بد من التدقيق في السياق الذي وضعه فيه، فهو ذكره



وليد العبري

## التراث اليهودي المسيحي المشترك

خيم على التاريخ اليهودي المسيحي جوٌّ من الخصام والعداء بين أتباع الملتين، باستثناء القرن الأول الذي شهد خروج المسيحية من رحم المعبد اليهودي، وانفصالها وتشبيدها هيكلها الخاص، بعد أن بقيت رداً من الزمن تُعرف بالمسيحية اليهودية. وبلغ ذلك العداء أعلى تطوراته في حقبة الإسلامية، التي تخللتها فترات انفراج محدودة. ولم تخف تلك المكابرة الجادة من الطرف المسيحي إلا بانقشاع سطوة الفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا. لقد كان تاريخ العلاقات اليهودية المسيحية تاريخ معاناة. أقر بذلك البابا يوحنا بولس الثاني في ندائه المتكررة إلى الكاثوليك بغرض مراجعة علاقاتهم حيال الشعب اليهودي؛ إذ كانت حصيلة العلاقات بين الديانتين طوال الألفيتين بالفعل سلبية. وهذا ما ناقشه الباحث عز الدين عناية على صفحات «التفاهم» في مقاله «الحضارة اليهودية المسيحية للغرب» المسارات والتحويلات».

سياسية، ويوازيه مكون إسلامي في الحضارة الغربية غداً خفياً ومبعداً لأسباب سياسية أيضاً. والملاحظ أنه في الوقت الذي تبنت فيه الكنيسة مقولة التراث اليهودي المسيحي المشترك، وسعت في الدعاية لها، وعمدت في الآن نفسه إلى الخوض بشكل ملح في نوع من الحوار مع المسلمين أيضاً. هدف من جملة ما هدف له إلى تطبيع العلاقات الدينية، بعد قرون توزعت بين الوثام والخصام؛ بيد أن مقارنة حصيلة تينك التجربتين تبدو متفاوتة؛ حيث بات العرب والمسلمون عرضة -وبشكل متواصل- إلى عديد أصناف الضغط والحملات الإعلامية في الغرب في يومنا هذا، رغم مشروع الحوار الذي ودت الكنيسة الغربية تشيئته في العالم الإسلامي. وقد كان لابد من توضيح: هل كانت اليهودية في ذلك العهد الغابر لها مفهوم ديني أم مفهوم عرقي؟ ربما من هذا الجانب تجد بعض القراءات مشروعيتها باعتبار المسيح قبل ثورته على رجالات الهيكل كان منضوياً تحت ديانة موسى بالمفهوم الديني وليس بالمفهوم العرقي المروج له اليوم، وإلا: أين نضع مسيحيي بلاد الشام باعتبارهم امتداداً لذلك التاريخ القديم؟ ومن هنا، يبقى مفهوم الملة الإبراهيمية مفهوماً إسلامياً بارزاً، وليس هناك من الأديان الثلاثة ما أقر به وسعى إليه مثلما فعل الإسلام. أما مفهوم الحضارة اليهودية المسيحية فيبدو دون تلك الرحابة بكثير، وهنا يكمن الفارق الجوهرية في دلالات الانغلاق والانفتاح في المفهومين. إلى أن تلقف المفهوم فكر صدام الحضارات، الذي وجد مجالاً خصباً منذ تواري الاتحاد السوفييتي وبروز العالم الإسلامي كإشكالية سياسية، فلاقى المفهوم انتعاشاً بتنزيله إلى معترك الصراع الحضاري، مما أخرج من الانكماش داخل الدائرة الدينية إلى التمدد داخل التفاعلات الحضارية. فقد مثلت إشكالية تبني التحديث في العالم الإسلامي إضافة إلى تعثر المسار الديمقراطي، مبرراً لأنصار المركزية الغربية للحكم على أن جوهر الإشكالية في تلك المجتمعات الإسلامية كامن في البنية الثقافية الدينية، التي باتت مطروحة في مقابل البنية الثقافية الغربية ذات الجذور التوراتية الإنجيلية كما يُزعم.

لكن بسقوط النظامين الفاشي والنازي، وانخراط الكنيسة في بناء أوروبا ما بعد الحرب، توجب عليها أن تحسم أمرها بشكل بات. وكان من جملة ما أقر في المجمع الفاتيكاني «إن الكنيسة تشيد بالتراث الذي يجمعها باليهود، وتأسف لما اقتُرف من كره وظلم وعداء للسامية واليهود». أتى طرح الحضارة اليهودية المسيحية للغرب بمثابة التفسير عن الذنب المُقترف في حق اليهود؛ وذلك بضمهم إلى مكون الحضارة المهمة. وعقب تلك التحويلات الجذرية، تناوب بابوات ما بعد الفاتيكاني الثاني على السير قدماً نحو مقولة: «الشعب قاتل الإله». فمما يتجلى من التاريخ الكنسي الحديث أن مقولة التراث اليهودي المسيحي ما كانت حصيلة تطورات مستقلة في اللاهوت المسيحي؛ بل أملتتها تحولات فكرية ومسارات سياسية انساق فيها الغرب والتكتلات اليهودية. لما تنبه العرب إلى مقولة «التراث اليهودي المسيحي المشترك» التي باتت علامة بارزة في خطاب الغرب وفي خطاب الكنيسة على حد سواء، ذهب في ظن الكثيرين أن المقولة تستهدف بالأساس عزل أتباع الدين الإسلامي وموالاته الذين هادوا وإنما كانوا، فضلاً عن الريبة التي لازمت العرب بشأن آثار ذلك التقارب المسيحي اليهودي على مسألة القدس وعلى أرض فلسطين عموماً. وهو ما جعل مداوات المجمع الفاتيكاني الثاني إبان مناقشة مقولة التراث اليهودي المسيحي المشترك تلقى اعتراضات وانتقادات من قبل ممثلي الكنائس الشرقية. وهي في الحقيقة ريبة مبررة؛ إذ نجد من الغربيين من انتقد مفهوم الحضارة اليهودية المسيحية ناعياً إياه «الهزلي»، فهو لا يضيء من حيث الواقع والأثر مفهوم الحضارة الإسلامية المسيحية البالغ النفاذ والتطور. ولا شك أن هناك مصالح يهودية مسيحية مشتركة بيئة في التاريخ الحديث، وهو ما دفع نحو أشكال من التقارب والتعاون المتنوع، وإما أن نردفها بأن هناك تراثاً يهودياً مسيحياً مشتركاً دون أن نضم له الجانب الإسلامي أو نتعمد إقصاءه، فيبدو أن ذلك أمر فيه إجحاف، ولا يستقيم تاريخياً وعلمياً، فالكون اليهودي في الحضارة الغربية بات جلياً ومعترفاً به لأسباب

ففي البدء، ما تيسرت الجرأة الوجودية للحواريين بعد غياب المسيح عيسى عليه السلام لبلورة خط مستقل، حتى جاء بولس وبعض من رفاق التبشير الأوائل، فملأوا المسيحية ثقة وإيماناً. خرجت المسيحية من ضيق هيكل مشترك إلى رحابة معبد مستقل، سمي لاحقاً كنيسة، وبدأت في تأصيل عقائدها، وتقعيد لاهوتها، واستمر ذلك التباعد دهرًا. ومنذ أن غدت المسيحية ديانة الإمبراطورية الرومانية رافقت أوضاع الذلة اليهود، ودفعت تلك الغلبة الهيئات الجمعية داخل الكنيسة للتضييق عليهم وإصدار القرار تلو القرار لضبط التعامل معهم؛ ومنها: تحجير الزواج المختلط، وتحريم تكليف اليهود بأية مهام عمودية، وسلب اليهود حق مقاضاة المسيحيين. لقد ظل الاتهام المسيحي حاضراً في اللاوعي الجمعي، تبرره سندات من التلمود تلخص فيها العداء اليهودي للمسيح؛ لعل أبرزها: حديث التلمود عن عقوبة المسيح بإغراقه في خراء يغلي في الجحيم، أما اليوم وبعد أن غدت تلك القرارات الكنسية لاغية، شكل وحدة تصويرية دينية مشتركة بين الجانبين اليهودي والمسيحي، مع بقاء العلاقة بينهما مشوبة بالتوتر، بسبب مقولة «الشعب قاتل الإله»، التي حافظت على ثباتها طيلة قرون، فلم يشفع التوافق الضمني بين الجانبين على قسم هائل من الكتاب المقدس لتطهير العلاقة بينهما أو حتى تلطيف الأجواء. استمر الموقف اليهودي من المسيح بأنه مجدف، واستمرت الرؤية المسيحية لليهودية بأنه وريث قتلته الرب، ومع مطلع القرن التاسع عشر دبت تحولات جوهرية في التعامل مع اليهود، سرت في مجمل الدول الأوروبية، بلغ اليهود أثناءها وبشكل عام مساواة ضاهت مستوى نظرائهم من الرعايا المسيحيين، وبات عدد منهم يحتل مواقع مؤثرة في المجتمع؛ لكن تلك المستجدات سرعان ما اصطدمت بنزعات قومية حانقة، وكان أوج تلك الموجة صدور قوانين عنصرية في كل من ألمانيا وإيطاليا استهدفت اليهود. وبقيت سياسة الفاتيكاني تجاه اليهود مجارية في مجملها للخط السياسي النافذ في أوروبا لا متجاوزة له. وقال البابا بيوس العاشر بهدف توطئ اليهود في فلسطين مقولته الشهيرة: «إن اليهود لم يعترفوا بربنا يسوع المسيح، ولأجل ذلك ليس بوسعنا الاعتراف بالشعب اليهودي».



سَيِّف الوهبي

## الديانات الهندية بأعين عربية

نلخص في هذا المقال بحثاً لشمس الدين الكيلاني، نشره في مجلة «التفاهم» بعنوان «نظرة الثقافة العربية إلى الديانة الهندية».. تصنف الديانات الهندية كمجموعة من أقدم الديانات على مر التاريخ؛ نظراً لتاريخ الهند العريق؛ حيث يُقدّر المؤرخون عمر هذه الديانات إلى خمسمائة سنة قبل الميلاد؛ مما خلق تنوعاً فريداً نتج عنه ما يقارب تسعمائة ملة متنوعة الشعائر، متعددة الطقوس. وفيها شدّ الكثير من المؤرخين رحالهم بغية الخوض في تاريخ هذه الديانات واختلطوا فيها وخاضوا بحارها معية الشعب الهندي الحالم ليُوجدوا تصوراً حقيقياً حول طبيعة الديانات الهندية. وقد كان للعرب نصيب وفير من هذه الدراسات نظراً للعلاقة الوثيقة التي تربط الثقافتين على امتداد التاريخ، فتنوعت الكتب والمقالات التي أوردتها الرحالة والمؤرخون العرب لتعبر عن الديانات الهندية، نذكر من هؤلاء: البيروني، والمسعودي، وابن طاهر المقدسي، وابن النديم، والشهرستاني... وغيرهم الكثير ممن أثروا المكتبة العالمية بمصنفات قيمة تصف طبيعة الديانات الهندية.

ولم تكن الديانات الهندية يوماً قابلاً سهل الفهم، واضح المعالم، فهي متعددة المظاهر تحمل الجانب التوحيدي تارةً، والجانب الشركي تارةً أخرى، فتجد انتشار قداسة الأصنام (البُد)، ومظاهر تقديس الأفعى، والبقرة، والشمس، والشجر، وتقديس نهر الكنج، وطقوس إذلال الجسد، والتعسف، وعقيدة التناسخ، هذا غير تعدد الديانات وتفرعها. هذه الديانات أو الطقوس تعود عادةً لمرجعية دينية أو ثقافية تندرج تحت مركزية دينية واحدة؛ حيث يرى المقدسي في بحوثه حول تاريخ الديانات الهندية أن جميع الديانات يعود أصلها إلى اسمين: هما: البراهمة والبوذية. أما عددها فهي تتخطى التسعمائة ملة، مختلفة الطقوس متعددة العقائد، ويصنف المسعودي الملل في الهند إلى اثنتين وأربعين ملة. أما المسعودي، فيشير إلى أن الملل في الهند بدأت بسبعة فرق، ثم تفرعت لما اختلف أهل الهند في آرائهم وانقسموا إلى سبعين فرقة، والبراهمة بلا شك هم منبع وأصل هذه الملل؛ وذلك حسب ما أشار إليه العديد من المؤرخين، ويعد براهما هو الملك والمؤسس للديانة الهندية، إلا أن بعض المؤلفين أشاروا لاحتمالية كونه رسولاً، وحسب تصور الهنود يعد براهما أو برهمن الأكبر، الخالق وإله الخلق وسيد الآلهة، ويطلقون عليه باللغة السنسكريتية «سانجيهناج»، وبجانب الإله الخالق، هناك الإله وشنو وأشيفو، المخرب المدمر الموكول له قبض أرواح الناس، وتخليصها من أبدانها، والإله وشنو، وهو الحافظ، آلة الحب والرحمة والهادي للحق، وبجانب هذه الآلهة الثلاث الكبرى، هناك ملايين الآلهة وآلاف الطقوس والمعتقدات والمفاهيم الغربية والمحيرة في تاريخ الديانة الهندية.

وقد تكف الهندوس كون عبادتهم موجهة للأصنام، بل شملت ظواهر الطبيعة من الحيوان والنبات، وأبرز تلك الظواهر تقديسهم لنهر الكنج، الذي ارتبطت به الكثير من الطقوس، فهم يعظمونه، ويفرقون فيه، ويزعمون أنه نهر من الجنة، وإن شوه بالقاذورات، أظلم جوه وامتلأت أرجاؤه من الرياح والأمطار والصواعق. ويذكر ابن بطوطة أن الهنود يحجون إلى النهر ويفرق بعضهم نفسه فيه، فإذا أتى النهر يقول: «لا تظنوا أنني أغرق نفسي لأجل شيء من أمور الدنيا، إنما قصدني التقرب من كساي، وكساي اسم الله - عز وجل - بلسانهم»، ثم يفرق نفسه، فإذا مات أخرجه وأحرقه ورموا برماده في النهر، ويزعمون أنهم بذلك أصحاب الفوز، الذين يفكون أسوار الروح من قيود الجسد، ومنهم من يذهب ويستأذن الملك في إحراق نفسه، وقد أوجت له النار العظيمة، ثم يسير بالأسواق، وقد قرعت له الطبول، وعلى بدنه أنواع من خرق الحرير، وعلى رأسه إكليل من الريحان، وقد قشر جلده عن رأسه ووضع عليها الجمر، فيسير وهامته تحترق، وهو يمزق ورق التبوت وحب الفوفل. ويذكر المقدسي طرقاً أخرى لإذلال وتعذيب النفس لدى الهندوس بقوله: «منهم من يحضر أخدوداً، ويجمع فيه الألوان والأدهان والطيب، ويوقد عليه، ثم يجيء وحوله المعازف والطبول، ويقولون له: طوبى لهذه النفس ليكن هذا القربان مقبولاً، ثم يسجد، ويرمي نفسه في النار فيحترق»، وفيهم من يجمع له أختاء البقر، فيقف في وسطه، وتشعل فيه النار، ومنهم من يحضر له حفرة بجانب النهر، ويوقد فيها، ولا يزال ينب في النار من الماء، ومن النار إلى الماء، حتى تزهر روحه. وعديدة هي الطرق التعبدية والطقوس الغربية مما ذكره الرحالة والمؤرخون العرب. والهندوس يزعمون أنها طريقهم للنجاة والخلاص إلى حياة الأبد في الجنة، ولو علموا مزاعمها وفحواها، لأخرج المؤمنون منهم عقولهم وأحرقوها ومضغوها، وأوصوا بأن تنشر للكلاب تفتات بها من بعدهم.

قادراً حكيماً، فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكر. وأكد كل من المروزي وابن طاهر المقدسي ذلك، عبر الإشارة إلى بعض فرقهم، أنهم جمعوا بين القول بالخالق الواحد والنبوة والرسالة، ويشير المقدسي بذلك في كتابه «البدء والتاريخ» بقوله: «فمن أثبت الخالق البراهمة، زعموا أن رسول الله إليهم ملك من الملائكة، يقال له سدوي، أتاهم في صورة البشر برسالة من غير كتاب، له أربعة أيد، واثنان عشر رأس، أمرهم أن يتخذوا صنماً يعبدونه ويطوفون حوله في اليوم ثلاث مرات، وأن يعبدوا البقر، وألا يجتازوا نهر الكنج»، وقد تدرج البراهمة شيئاً فشيئاً نحو الانحلال من التوحيد والإيمان بالخالق إلى التعدد والتجسيد؛ وذلك عن طريق تعظيمهم للنار، والأبقار، والأصنام... وغيرها؛ وأدى ذلك إلى نشأة طقوس ومعتقدات متنوعة ومختلفة على مر العصور. وهكذا، فقد شكّلت الديانة الهندوسية تيارات عدة؛ فبعد أن أصبحت عبادة الصنم وسيلة للوصول إلى الله وتقرباً منه، ظهر أصحاب الروحانيات والماديات، وأصحاب الدهر وأصحاب التوحيد، وفيهم المنكرون للنبوات، وقد وصف المؤرخون أقساماً كثيرة، نذكر منها: أصحاب الروحانيات القائلين بالتوحيد، وأصحاب الهياكل (المجسدة)، والحكماء الموحدة اعتماداً على العقل، وعبدة الأصنام وهم كثر، وفيهم أصحاب الفكر، المعطلون لحواسهم، وهم لا يأكلون الألبان واللحوم، وما مسته النار، ومنهم المُصَفِّدَة، الذين يُصَفِّدون أجسادهم بالحديد، ومنهم الجهلكية، يعبدون الماء ويزعمون أن معه ملكاً، ومنهم من يعبد النار، وهي أعظم العناصر، وهؤلاء لا يحرقون موتاهم، ومنهم المهالكية، لهم صنم يقال له «مها كال»، يحجون إليه، ومنهم من يعبد الشمس، ومنهم من يميل إلى الثنوية، ويقول بملة إبراهيم - عليه السلام - ويقال لهم الصابئة، وأكثر من لاحظته المؤرخون عبدة الأصنام، ويصف ابن سعيد المغربي قلاع البراهمة على ضفاف نهر الكنج، وهم يحجون حولها وبها عديد الأصنام، ويذكر المروزي أنه مر على إحدى مدن الهند، بها سبعمائة بيت للأصنام، وهو ما يدل على عددها الهائل متفرقة في أرجاء الهند.



عاطفة المسكريّة

## الرؤية الكونية

اختلف مفهوم «رؤية العالم» ما بين المفكرين والعلماء -علماء الأنثروبولوجيا تحديداً- وبعض الأيديولوجيات والأديان. ويتمحور هذا الاختلاف حول التصورات الكامنة لدى هذه التصنيفات فيما يتعلق بأمور كالحق والباطل، الخير والشر، وما هو خاص وما هو عام. فللمسيحية نظرة ربما تختلف نوعاً ما عن اليهودية أو الإسلام، وللفلسفة نظرة تختلف عن علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا. فإذا ما جئنا نسلط الضوء على الإسلام، نجد ذلك حاضراً في القرآن الكريم؛ حيث إن القرآن يحمل منهاجاً ومنظوراً دينياً خاصاً فيما يتعلق بما سبق ذكره من أمور كالخير والشر. ويرد ذلك في مقال للكاتب والمفكر اللبناني رضوان السيد، نُشر بمجلة «التفاهم» تحت عنوان «القرآن والتاريخ: الرؤية القرآنية في الأمم والحضارات»؛ حيث يلخص رؤية العالم من المنظور الإسلامي من خلال القرآن الكريم.

تجاهل الجانب الآخر والوجودي الذي يفوق عقل الإنسان تفسيراً، رغم حدوثها وتكرارها أمام البشر كالموت والغيبيات مثلاً. قد لا يحق لنا أن نحكم على من يسير على الصواب أو الخطأ إلا أن الإنسان له حرية التفكير والقياس والشك كذلك، على أن يكرم شكوكه بالبحث حتى لا يعيش العشوائية المعنوية بداخله. إن رؤية العالم من منظور ديني أو فلسفي، أو أي كان، تُحدّد وجهة الإنسان؛ لأنه بطبيعة الحال سيتصرف وفقاً للصورة التي يؤمن بها ووفقاً لنظراته لهذا العالم؛ لذا إما أن تمنحه إيماناً تاماً وطريقاً واضحاً، أو رؤية مشوشة وخطوات متخبطة. وقد يخلق الإنسان لنفسه رؤية خاصة في مرحلة ما مبنية على رؤى أكثر شمولاً كالتالي وردت في القرآن، على أن تضاف إليها القراءات والتجارب الشخصية للإنسان. لكن ما يُميّز هذا المفهوم أنه غير قابل للتعميم أو التحول إلى قانون علمي ثابت؛ إذ إن الظروف أبسط ما يكون تختلف في نفس المدة الزمنية؛ لذلك هي غير قابلة للتحول إلى قانون ثابت.

وعلى كل، أسهمت رؤى محددة في تشكيل بعض المذاهب في أوروبا؛ فالذهب البروتستانتي في فترة من فتراته كان مبنياً على تقديم صورة كونية من منطلق ديني بحت، ابتداءً من ذات الإنسان وعلاقته بالله وإرادته، وصولاً إلى مصيره نتيجة الانغماس والانشغال بالدينا. وفي هذا السياق، من المهم ذكر مسألة التغيير الوارد في هذه الرؤى؛ حيث كانت تميل نحو التسليم والخضوع التام، إلا أنها أصبحت أكثر تفتحاً من نواحي النقد الفكري وهي قابلة للتغيير مستقبلاً كلما كثرت محاولات فهم رؤى العالم بنظرة المجددين.

ذلك بشكل مباشر بالشعوب أو الأمم الواقعة في الطرق التجارية وفقاً لما ورد؛ حيث تزدهر هذه الطرق التجارية، ومن ثم يبدأ الفساد بالانتشار بينهم، ومن ثم يهلكون فيظهر المصلحون في محاولة إعادة القرى لأمجادها فينجحون في ذلك أو يضلون فيها أحياناً. وتتكّرر هذه الدورة على فترات مختلفة من التاريخ حاملة نفس الفكرة التي تعكس أسباب نهوض الأمم وهلاكها. ونتيجة لذلك، بإمكاننا القول إن مفهوم رؤية العالم -وفقاً لأي منهج- من المفترض أن يكون شاملاً غير متناقض بالعادة وفقاً لكافة المناهج. وهذا ما نجده حاضراً في القرآن الكريم. حيث يحث على التثبت بالقيم -كالمساواة، والكرامة، والرحمة، والعدالة والخير- والتي بدورها تؤدي إلى نفس النتائج. هذه القيم تشكل الجانب النظري، إلا أنها إذا ما انعكست على الأخلاق التي تعد التزامات دينية من الأساس، يصبح تأثيرها واضحاً على الفرد والمجتمع ككل.

ويذكر في هذا السياق أن رؤية العالم باختلاف معانيها لدى كافة التصنيفات تمنح الإنسان دافعاً لكونها تمنحه الفرصة لفهم الحياة؛ وبذلك تعطيه سبباً للإيمان. ولرؤية هذا الجانب وفهمه، قليل من المقارنة قد يضي بالغرض مع أولئك الذين قرروا التخلي عن الجانب الإيماني؛ سواء بالخالق أو الأديان بشكل عام؛ حيث إن الفكرة السائدة لدى هذه الفئة أن اللاوعي والعدم أنتج الوعي والعقل؛ مما يعد غير منطقي لدى فئة لا بأس بها على الأقل. والذي يثير التساؤلات هنا هو الكيفية التي يستطيعون بها العيش دون الإيمان الداخلي الذي يبعث على الطمأنينة؛ إذ يدرك الإنسان أن محدودية القدرة لديه لها مبرر؛ لأن الله الذي خلقنا هو الكامل والمدبر للأمور التي لا يفقه بها البشر. قد نتفق على أن العقلية والقدرات التي منح إياها البشر تضي بالغرض الذي خلق من أجله والبيئة التي وجد فيها، لكن لا يمكن

وانقسمت التصورات الواردة فيه ما بين التصور القرآني المتعلق بالجانب التاريخي، والتصور المرتبط بالأفراد والأمم، والتصورات المرتبطة بالقيم والتجربة التاريخية. ووجد ذلك قبولاً لدى مجموعات كبيرة، ولكن بالمقابل هناك مجموعة تمرّدت على هذه التصورات؛ كونها لا تتناسب مع أوضاعهم الفردية أو الثقافة المكتسبة في محيطهم. فمثلاً في القرآن الكريم: قيم تعدد أساسية وجب الالتزام بها في سبيل النهوض بالأمة وبدونها تهلك الأمم. مثل هذه الأمور تعكس الرؤية القرآنية للعالم فتعطي للفرد فرصة لإدراك سبيله في الحياة واكتشاف ذاته وما حوله وأوجه الشبه والاختلاف بينهما، وبالتالي هي وسيلة لإعطاء معنى لوجود الإنسان على الأرض؛ حيث إنه لا يستطيع بطبيعته أن يعيش بشكل عشوائي معنوياً، بمعنى أنه لا يدرك أو يفهم ما يدور حوله. إلا أن محدودية الإدراك لديه -فطرياً- وعدم قدرته على استيعاب كل الأمور تحتم عليه قبول الصورة الكبرى دون الخوض في التفاصيل. ولطالما أثبتت مناهج السياسة والدين في الجامعات أن الأديان تؤدي هذا الدور بإتقان وتبعث على الشعور بالطمأنينة نتيجة تقديمها إجابات للتساؤلات المرتبطة بالمسائل الوجودية. وأيضاً تعطيه الرؤية القرآنية الفرصة للنظر إلى نفسه كجزء من الطبيعة له كيان يميزه عن باقي المكونات الطبيعية. ومن جانب آخر، تؤكد الرؤية التاريخية للقرآن أهمية نقاط الزمكان والفكرة التي غالباً ما تكون دعوية.

وتتعدد الأمثلة على ذلك من خلال السور والآيات التي ذكرت الوقائع والغزوات؛ مثل: غزوة حنين، وغزوة بدر. أيضاً بالنسبة للأمم والأفراد، ذكرت بعض النماذج في القرآن كصاحب الجنة أو البستان، إضافة إلى المسيطرين على قوم ما كضربوا مثلاً وما تعرض له هو وبنو قومه من هلاك نتيجة الفساد الذي تغلغل في نفوسهم. يرتبط



أمجد سعيد

## العقل ما بين الفلسفة والعلم

إن التمسك المضم بالتضحية تجاه ما تتمسك به، قد يكون هو السبب الوحيد الذي قد يحيدك عن الحيادية والموضوعية، وما يزيد الأمر عمقاً وتعقيداً، هو تبدل الأشياء التي يتشبث بها الآخرون، وتحولها من كونها جوهرية في فترة زمنية معينة -وهي الفترة التي تمسكوا بها- إلى شيء قد يذكر بأنه مساهم بنسبة ما إلى ما وصلنا إليه الآن.

إن الأزمة التي بصدد ذكرها في هذا المقال هي أزمة علوم (Crisis of science) كما قال هوسرل. ويسعى الأستاذ جمال قوعيش لتفنيد وتحليل هذه الأزمة من خلال مقاله البحثي المنشور بمجلة «التفاهم» تحت عنوان «العلم والفلسفة.. أو حوار الفيزياء والميتافيزيقيا». ففي بدايات القرن العشرين، ظهرت القراءة التفكيكية والتحليلية للواقع آنذاك بسبب تطور وتورط الفيزياء الذرية وتحت الذرية بالحياة اليومية المعاشة، وهذا ما أدى لتبدل النظرة العامة للواقع المعاش. في القرن السابع عشر، قام كل من نيوتن، وديكارت، وجاليلي ببسط النظرة الآلاتية للعالم، وهو ما أدى للاختلاف في وجودية الأشياء، وبهذا أوجد ديكارت أولاً نظرتة إلى الطبيعة.

يتجلى في سيرورات التعلم والنمو والتطور.

ولابد من طرح السؤال الذي يتكرر مع بداية كل قرن؛ وهو: هل يمكن فهم العقل من جديد؟

وهنا، نأتي إلى إقتراح البريطاني جريجوري باتيسون صاحب مدرسة بألو أتو بكاليفورنيا، الذي قال: إن العقل كظاهرة منظومية تختص بها المتعضيات الحية والمجتمعات والمنظومات الإيكولوجية. ومن أجل تطبيق النظرة المنظومية على متعضيات أرقى وعلى الكائنات البشرية بشكل أدق وأخص، من الضروري والحتمي التعامل مع ظاهرة العقل.

إن معايير باتيسون للعقل يتبين أنها وثيقة الصلة بخصائص المنظومات ذاتية التنظيم، وبالفعل فإن العقل خاصية جوهرية من خصائص المنظومات الحية، كما عبر فريجتوف كاجرا قائلاً: «العقل هو جوهر الحياة». سيكون للمفهوم الجديد للعقل قيمة هائلة في محاولتنا للتغلب على التقسيم الديكارتي، وكل من العقل والمادة لن يبدو كل منهما بعد الآن وكأنهما ينتميان إلى مقولتين منفصلتين اثنتين؛ بل يمكن النظر إليهما بوصفهما يمثلان مجرد سمتين للظاهرة نفسها. تصبح الآن العلاقة بين العقل والدماغ واضحة تماماً؛ فالعقل هو دينامية التعضي الذاتي، والدماغ هو البنية البيولوجية التي تنفذ من خلالها الدينامية.

إن العالم المادي -وفقاً للفيزياء المعاصرة- ليس منظومة ميكانيكية ناتجة عن أشياء منفصلة؛ بل يظهر كشبكة معقدة من العلاقات. فالجزئيات ما تحت الذرية لا يمكن فهمها ككيانات معزولة ومنفصلة؛ بل يجب أن تُرى بوصفها صلات متداخلة أو ترابطات ضمن شبكة من الأحداث. حيث إن مفهوم الأشياء المنفصلة ما هو إلا نوع من التطبيع المثالي، كثيراً ما تكون مفيدة للغاية، لكن: هل يبدو أنه لا أساس لها من الصحة؟

على المنظومة المعرفية، بل تضرع للوصول إلى خارج المؤسسة الأكاديمية. ولوصف البراديفم المناسب، يجب أن تكون النظرة للمادة كما وصفها الفيزياء الحديثة شاملة لكل شيء.

ثمّة إطار الآن يبدو أنه استمرار طبيعي لمفاهيم الخطاب الفيزيائي، وهذا الإطار يسمى «نظرية المنظومات» أو «النظرية العامة للمنظومات». قد يتم اعتبار أن النظرية العامة للمنظومات كمصطلح متداول مصطلح مهزوز في واقعه وعمقه، فهو ليس نظرية صارمة معينة؛ مثل: النظريات النسبية أو الكوانتية، بل هو بالأحرى أقرب إلى الرابطة الذي يقارب بين الأشياء. تختص «المقاربة المنظومية» بتوصيف المنظومات، بما هي كليات متكاملة تستمد خواصها الجوهرية من التعاقدات بين أجزائها؛ لذا فإن هذه المقاربة لا تركز على الأجزاء، بل بالأحرى على التعاقدات والتواصلات بين الأجزاء، ويمكن إيجاد أمثلة على المنظومات في العالم الحي وغير الحي.

إن أهم خصائص التنظيم الذاتي هي أن المنظومة تتكون من وحدات دائمة العمل؛ إذ إن عليها المحافظة على تبادل مستمر للطاقة والمادة مع بيئتها لكي تبقى على قيد الحياة. وهذا التبادل يتضمّن توظيف بنية منظمة وتكيفها، ثم استعمال بعض المكونات للحفاظ على «نظام المتعضية»، وحتى مضاعفته بعملية الاستقلاب.

يمكن لمظاهر التنظيم الذاتي التي تم وصفها حتى الآن أن تُرى على أساس أنها «سيرورات صيانة ذاتية» وما يجعل فهم المنظومات الحية صعباً تماماً هو أنها لا تتصف بنزوع إلى الحفاظ على حالتها الدينامية وحسب؛ ولكنها في الوقت نفسه تبدو كذلك نزوعاً إلى تجاوز ذاتها، إلى تخطي حدودها ومحدوديتها تخطياً خلاقاً وفعالاً، من أجل توليد بنية جديدة وأشكال جديدة من التنظيم، ومبدأ التجاوز الذاتي

النظرة المنفصلة لديكارت للكون كانت فصل الكون إلى عالمين؛ هما: عالم العقل وعالم المادة. وبهذه النظرة، كان ديكارت يُضخّم العدسة الميكانيكية للأشياء المادية ضمن نطاق واسع، مُبعداً بذلك كل ما يتعلق بالروح والعقل، وقام ديكارت بتعميم هذه النظرة لتشمل التصنيفات الأرقى في السلم النوعي، لتشمل الحيوان والنبات وتصل إلى الإنسان نفسه. ويفند قوله عندما يأتي الأمر إلى الإنسان بأنه: لا يمكن تصنيف الجسد البشري كصنف يختلف تماماً عن الآلة الميكانيكية، ولكن ما يجعل الإنسان مختلفاً نوعاً ما عن الأنواع الأخرى هو سكون النفس العاقلة بداخل جسده.

أما الإتمام الاحتفالي الذي قام به نيوتن لينهي السلسلة المفاهيمية التي بدأ بها جاليلي وديكارت، فهو ما شكّل قوة رقمية لهذه المفاهيم، بأنه قام بإيجاد صياغة رياضية متماسكة للنظرة الميكانيكية للإنسان. وحتى النصف الأول من القرن العشرين، سادت مفاهيم الميكانيكا النيوتنية، وما زاد هذه النظرة رواجاً هو أن الرغبة المضطرة لعلماء الاجتماع، والنفس والاقتصاد، كانت ملحة لفهم هذه النظرة، فكان اعتمادهم واهتمامهم ينصب كله على الإتمام النيوتني لأنسنة المكيانكا.

الاختلاف الذي أتى لاحقاً هو اختلاف ثوري وجديد للغاية، فما قام به سيجموند فرويد باستخدام أسلوب التداخي الحر في التحليل النفسي لبسط هذا العلم، وإظهار أن الاعتماد ليس فقط على النظرة الديكارتية، بل على الآلاتية النيوتنية. وقد نخلص بذلك إلى أن مناهل وتيارات الفكر السيكلوجي الأساسية أكاديمية، وواحد منها جاء من العيادة.

ظهر «البراديفم الجديد» في الفيزياء المعاصرة، وقد توصل للظهور أيضاً في العلوم الأخرى كالبيولوجيا، والطب، وعلم النفس، والاقتصاد، وهذا الظهور لم يعد قيمة جديدة كلياً



عبدالله العلوي

## المحيط الهندي ساحة للصراعات التجارية الأوروبية

مُنذ بداية القرن الخامس الميلادي، بدأ التفكير الحقيقي للحملات الاستكشافية للسواحل الشرقية الآسيوية من العالم من قبل الدول الأوروبية، وسواء كان الهدف سياسياً أو اقتصادياً أو دينياً أو علمياً، أو غيره؛ فالسبب الرئيس -من وجهة نظري- هو حب الاستحواذ والسيطرة، خاصة بعد علمهم بالمخزونات الاقتصادية العظيمة التي تمتلكها تلك البلاد الشرقية من ثروات عظيمة لم يكتشفها أهل تلك البقاع بعد، بل لم تتوافر لهم الآلات والظروف التي تجعلهم ينقبون عن تلك الثروات الثمينة، فما كان من الأوروبيين سوى استغلال مثل هذه الثروات وترحيلها إلى بلادهم، واستثمارها الاستثمار الأمثل والمفيد لبلادهم، وقد تركّزت كل هذه الاستكشافات في المحيط الهندي؛ لأن تلك البلدان التي تطل عليه تطمر تحتها ثروة عظيمة جداً، وهذا ما أرادت أن توضحه الكاتبة باتريشيا ريسو في مقالها بمجلة «التفاهم»: «التنافس على الملاحة البحرية في المحيط الهندي (١٥٥٠-١٨٦٠م)».

لم تكن آسيا في تلك الحقبة من الزمن لُقمة سهلة سيرة سائغة على الأوروبيين؛ وذلك لسيطرة قوى عظمى على تلك البلاد، فهناك الدولة الصفوية في فارس (إيران حالياً)، وهناك الدولة العثمانية في أغلب مناطق آسيا الغربية ومناطق شاسعة من أوروبا نفسها، وإمبراطورية المينغ في الصين، والهند تحت سيطرة المغول عندها، وحاول الأوروبيون قدر المستطاع الابتعاد عن التصادم والمواجهة والوقوف في وجه تلك الدول والإمبراطوريات؛ فهدفهم كان هدفاً اقتصادياً مغلفاً بالهدف الديني، ورغم خوفهم من الاحتكاك مع تلك القوى، إلا أنهم كانوا على تواصل مباشر بهم، وتوطيد علاقتهم بتلك القوى المسيطرة، حتى يتمكنوا من دخول مياه المحيط الهندي بهدوء تام دون أي فوضى، ولكن لم يستمر هذا الهدوء وهذا الاحتكاك طويلاً، فكان لزاماً أن يكون هذا التصادم ظاهراً، فلم تستمر تلك الدول بنفس قوتها السابقة؛ فالدولة العثمانية فقدت الكثير من أراضيها في يد النمساويين والروس، والإمبراطورية الصينية بدأت تضعف بسبب مشاكل داخلية وسياسية وذات الأمر حصل عند المغول في الهند، وبقيت الدولة الصفوية متماسكة شيئاً ما، منها استغل الأوروبيون هذا الضعف، فصاروا يفكرون بطريقة سلطوية، وخرج ما كان مدفوناً في داخلهم، والرغبة الحقيقية من هذه الحملات الاستكشافية، ولكن فوق كل ذلك كانت أوروبا تحتاج بشكل كبير إلى منتجات الدول الشرقية من التوابل والبهارات والمعادن والسكر والعاج والحرير... وغيرها من المنتجات التي لم تكن موجودة إلا في الدول الشرقية.

لم تكن آسيا في تلك الحقبة من الزمن لُقمة سهلة سيرة سائغة على الأوروبيين؛ وذلك لسيطرة قوى عظمى على تلك البلاد، فهناك الدولة الصفوية في فارس (إيران حالياً)، وهناك الدولة العثمانية في أغلب مناطق آسيا الغربية ومناطق شاسعة من أوروبا نفسها، وإمبراطورية المينغ في الصين، والهند تحت سيطرة المغول عندها، وحاول الأوروبيون قدر المستطاع الابتعاد عن التصادم والمواجهة والوقوف في وجه تلك الدول والإمبراطوريات؛ فهدفهم كان هدفاً اقتصادياً مغلفاً بالهدف الديني، ورغم خوفهم من الاحتكاك مع تلك القوى، إلا أنهم كانوا على تواصل مباشر بهم، وتوطيد علاقتهم بتلك القوى المسيطرة، حتى يتمكنوا من دخول مياه المحيط الهندي بهدوء تام دون أي فوضى، ولكن لم يستمر هذا الهدوء وهذا الاحتكاك طويلاً، فكان لزاماً أن يكون هذا التصادم ظاهراً، فلم تستمر تلك الدول بنفس قوتها السابقة؛ فالدولة العثمانية فقدت الكثير من أراضيها في يد النمساويين والروس، والإمبراطورية الصينية بدأت تضعف بسبب مشاكل داخلية وسياسية وذات الأمر حصل عند المغول في الهند، وبقيت الدولة الصفوية متماسكة شيئاً ما، منها استغل الأوروبيون هذا الضعف، فصاروا يفكرون بطريقة سلطوية، وخرج ما كان مدفوناً في داخلهم، والرغبة الحقيقية من هذه الحملات الاستكشافية، ولكن فوق كل ذلك كانت أوروبا تحتاج بشكل كبير إلى منتجات الدول الشرقية من التوابل والبهارات والمعادن والسكر والعاج والحرير... وغيرها من المنتجات التي لم تكن موجودة إلا في الدول الشرقية.

في الهند، فهم يعانون من اضطهاد وتعذيب وتكثير، غير أن الهدف الرئيسي هو هدف سلطوي اقتصادي بحت، ولم يستمر الهدف الديني مطمراً في داخلهم، فسرعان ما ظهرت رغبتهم الحقيقية، فعاثوا في الأرض الفساد، وقتلوا الكثير من الشعوب ودمروهم، حتى إن مسيحيي الشرق أنفسهم تبرأوا منهم، وهذا ما نجده جلياً في عُمان، فعندما دخلوا مسقط فقد نكلوا بأهلها وقصوا أذانهم وقتلواهم شر قتلة، وهذا نفسه ما فعلوه في السواحل التي سيطروا عليها، وهذه التعامل السيئ للبرتغاليين للشعوب قلص من الوجود البرتغالي في الشرق، فلم يستمر كثيراً، إلا أن تجارتهم بقيت مدة على حالها، لكن الشعوب لم تستمر على صمتها وسكوتها، وثارَت تلك الشعوب على البرتغاليين، وأخرجوهم من ديارهم، وبعدُ العمانيون هم أول الشعوب التي طردت البرتغاليين من المحيط الهندي وذلك في عهد البعاري، بدءاً من الإمام ناصر بن مرشد، وانتهاء إلى الإمام سيف بن سلطان الذي لاحق البرتغاليين حتى في السواحل الهندية وشرق إفريقيا، وطردهم من المحيط الهندي نهائياً.

زاد الاستثمار الأوروبي في المحيط الهندي، وزاد التنافس بين الدول الأوروبية، فلم يقتصر المحيط الهندي على البرتغاليين فقط، فقد تبعهم من بعدهم الهولنديين والانجليز ثم توالى بعدها الدول الأوروبية، فعند قدوم الهولنديين والانجليز للمحيط الهندي كانوا على استعداد تام لمواجهة عسكرية ممكنة ضد البرتغاليين؛ لأن البرتغاليين كانوا يمتلكون السلاح والعتاد، وكانوا يسيطرون على القلاع والموانئ، ولكن عند وصول تلك القوى حاولت كل قوة أن تضعف الطرف المنافس بطرق مختلفة من خلال التعاقد مع الدول المسيطرة في تلك البلدان، خاصة الدولة الصفوية، وكذا التنافس في السيطرة على الموانئ والتعاملات التجارية الميسرة من كل دولة، طمعاً للحصول على المنتجات الشرقية.

ومع كل هذه الحملات، لم يكن الإسلام بعيداً عن أهداف الدول الأوروبية، فكان أحد الأهداف المهمة هو القضاء على الإسلام، والحملة الصليبية والحملة الفرنسية دليلان على ما نقول، وساعدهم على ذلك أصحاب الديانات المعادية للإسلام؛ أمثال: البوذية والهندوسية في الهند، فقد حاولوا إضعاف التجارة الإسلامية في بلاد الإسلام، وصارت حروب من أجل هذا الهدف، ولكن يبدو أن ترسيخ الثقافة الإسلامية في أبناء آسيا الغربية بقي ثابتاً وراسخاً.



مُحَمَّدُ السَّيْفِيُّ

## الوعي الجغرافي عند ابن خلدون

يَبْحَثُ إِيَّاسُ بِلْكَا فِي مَقَالِهِ «جغرافيا عالم الإسلام في فكر ابن خلدون»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، الرُّؤية الجغرافية عند ابن خلدون (٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م)، والتي يرى أنها لم تنل ما تستحقه من البحث في فكر ابن خلدون، ويربط هذه الرؤية -ولو بشكل غير مكتمل- بنظريته في العمران، وحاول أن يكشف -جزئياً- عن الجهود الجغرافية في التراث العربي والإسلامي، والأسباب الخاصة التي دفعت المسلمين إلى الاهتمام بعلم الجغرافيا والإبداع فيه.

إن إدراك الإنسان للمكان الذي هو فيه، والأشياء الطبيعية التي يستفيد منها من حوله، يمكن أن تكون بذور الحس الجغرافي الأولى عند الإنسان، ثم يأتي بعد ذلك الإدراك الجغرافي الواسع بدافع الحاجة الضرورية كدواعي الأمن والغذاء والسكن؛ فعرف الإنسان طرق الانتقال وتعرف على طبيعة الأشياء كالنباتات والمعادن، ينتقل الإنسان بدافع الفضول المعرفي والاستكشافي من ذنك الإدراكين إلى الوعي الجغرافي الأوسع، وفيه يكتمل الإدراك الجغرافي لديه. وقد أخذ هذا الإدراك بالتطور -تعمقاً وتدقيقاً- بحسب التطور الإنساني.

البيئة الجغرافية، وهو كذلك أيضاً بحث في الجغرافيا الإقليمية؛ «وصف الأقاليم السبعة إقليمياً إقليمياً، وذكر أبرز ما في كل إقليم من الشعوب، والقبائل، والجزر، والجبال، والبحار، والأنهار، والجغرافيا السكانية؛ فعلى أسباب اختلاف توزيع السكان على الأقاليم وكثافتها في بعضها دون الأخرى، والجغرافيا الفلكية؛ فتحدث «عما يسمى اليوم بالموقع الفلكي للعالم الإسلامي»، وله جهود في أنواع الجغرافيا الأخرى.

وكان العالم الإسلامي هو محل تركيز ابن خلدون في دراسته، وقد عبر عن ذلك بقوله: «عنايتنا في الأكثر إنما هي بالمغرب التي هي وطن البربر، وبالأوطان التي للعرب من المشرق»، كما درس في مقدمته «البحر ومكانته في التاريخ الإسلامي» و«الجزر وأهميتها الإستراتيجية».

لا شك أن ابن خلدون اعتمد على جغرافيين كثر، فاستفاد منهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة؛ فذكر منهم بالاسم بطليموس (١٥٠م) في كتابه «الجغرافيا»، والإدريسي (٥٦٠هـ) الذي يصفه بـ«صاحب كتاب روجار». واعتماد ابن خلدون نقدي وإبداعي؛ أصيل؛ فمعلوماته أحياناً تكون أكثر تفصيلاً من الإدريسي، كمعلوماته عن جزر المحيط الأطلسي أو أعماق إفريقيا.

توصل علم الاجتماع (الذي نتحدث عن أبرز مبدعيه) إلى أن الظروف الخارجية كـالظروف البيئية والاقتصادية والسياسية، تعمل على خلق طبيعة الإنسان وصياغة سلوكه وتوجيه اهتماماته؛ لذلك سنشير إلى الظروف التي دفعت ابن خلدون للاهتمام والإبداع في علم الجغرافيا؛ فبعد بلاد المغرب عن المشرق مع وجود صلات سياسية ودينية وتجارية أسهم في الاهتمام المغربي بالجغرافيا، وكذلك «نشأ ابن خلدون في تونس، وهي منطقة تحتل الوسط في شمال إفريقيا، وهذا عامل مهم في تسهيل حركة ابن خلدون شرقاً وغرباً»، واشتغال ابن خلدون في السياسة لا بد أن له أثراً في اهتمامه بالبلدان والأقاليم وطبيعتها وطرائق العيش فيها. هذا كله مع عشقه للسفر وشغفه بالمعرفة... وغيرها من العوامل الداخلية والتي كان لها دور مهم أيضاً.

الفكر؛ فهو الذي «شق عصا فذة على تراث مقدونية الفكري، وانفصلاً بارزاً عن النهج الذي اختطه علماء الإسلام العقليون -والنسبة هنا إلى العلوم العقلية- الذين سبقوه».

لابن خلدون إنتاج وإبداع في مجال التاريخ، والاجتماع، والاقتصاد، والجغرافيا... وغيرها، لكن بعض هذه المجالات حازت نصيباً من الدراسة عند الباحثين أكثر من غيرها؛ فيرى بلكا أنه «يوجد إفراط في دراسة جهود ابن خلدون في علم التاريخ، ثم بدرجات أقل في الاقتصاد والسكان، وبالمقابل نرى إفراطاً في البحث عن عطاء هذا العالم الفذ في الجغرافيا، فهو محدود جداً» مذكراً بدعوة هنري شاموسي «إلى الاهتمام بابن خلدون جغرافياً».

تمثل مقدمة ابن خلدون لـ«كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» إنتاجاً إبداعياً مهماً في كافة المجالات المعرفية التي تناولها وأبدع فيها. كان لوعي ابن خلدون العميق بالجغرافيا وأهميتها صدى في مقدمته؛ فتوزعت «المادة الجغرافية في المقدمة على مواضع متعددة، كالمقدمات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة»، وكذلك أيضاً فإن سيرته الذاتية المعروفة بـ«رحلة ابن خلدون شرقاً وغرباً» تبين لنا كما يقول بلكا: «الخلصة الجغرافية العملية لابن خلدون بوصف أسفاره ورحلاته»، ومما يدل على وعيه الجغرافي المتقدم أنه في كتابته للتاريخ «وزع مادته توزيعاً لا يتبع الترتيب الزمني، حولياً أو غيره، بل بحسب الدول الحاكمة بكل قطر، وهو توزيع يراعي الجغرافيا قبل التاريخ الزمني».

إن عدم ذكر ابن خلدون لعلم الجغرافيا في مقدمته الخاصة بالعلوم لا يمكن أن يقلل من أهميتها في إنتاجه، أو أن نستشف منها عدم اعترافه بها كعلم؛ فكما يقول بلكا: «إذا كان الفصل السادس من المقدمة خاصاً بالعلوم، فإن ابن خلدون لم يذكر منها الجغرافيا، وإن ذكر أحد فروع ما يسمى بالجغرافيا الفلكية في الحديث عن علم الهيئة. لكن هذا لا يدل على عدم اعترافه بعلم الجغرافيا؛ لأن المؤلف لم يقصد حصر جميع العلوم؛ لذلك لم يذكر حتى علم العمران الذي اكتشفه».

تناول ابن خلدون في مقدمته الجغرافيا في عدد من أنواعها كـ«الجغرافيا البشرية»، فكان يؤول أن اختلاف البشر في ألوانهم وجسومهم وميولهم ونشاطهم وصفاتهم الجسمية والعقلية إلى

وخلال كل ذلك التطور، كان لا بد من حضور لعلم الجغرافيا بتنوعات ومستويات مختلفة ومتناسبة، فكان لكل حضارة فيه إسهام بحسب المقومات والدوافع (الجغرافية/السياسية/الدينية/التجارية/السياحية/المعرفية) التي دفعتهم إلى ذلك، بدءاً من الحضارات القديمة وانتهاء بالحضارة الحديثة.

الحضارة العربية والإسلامية كان لها إسهام في علم الجغرافيا يتناسب مع عظمتها كحضارة كان لها إبداعات قفزت بالإنسانية في سبيل التطور؛ فانتجت ما يربو على سبعين جغرافياً تركوا إبداعاً كان حلقة وصل «ضرورية» بين إرث الحضارات القديمة والحضارة الحديثة؛ «فكتبوا في «علم الأطوال والعروض»، أو «علم التقويم»، وقد استحدثوا هذه الخطوط الوهمية -خطوط العرض والطول- لتحديد المواقع الجغرافية للمدن والمناطق. وكتبوا في «علم المسالك والممالك»؛ حيث كان القصد أساساً وصف طرق المواصلات. وكتبوا علم «الأقاليم والبلدان» في وصف مناطق معينة كجزيرة العرب، وبلاد فارس، والأندلس ونحوها». والحضارة العربية الإسلامية شأنها في ذلك شأن كل الحضارات المنتجة كان لها من المقومات والدوافع الخاصة؛ ما جعل لها إرثاً جغرافياً.. وأبرز هذه الدوافع والمقومات:

١. الدافع الديني (الذي أمر بالدعوة إلى الإسلام عالمياً، وكذلك أمره بتأدية فريضة الحج؛ وبالتالي كان لا بد من معرفة طريق مكة لكل المسلمين، وأمر كذلك إلى التفكير في الأرض والانتشار فيها).
  ٢. الدافع السياسي (الفتوحات الإسلامية) ونتائجها، فقد اقتضت من المسلمين معرفة الأرض التي يقصدونها جيداً، ثم بعد فتحها إزدادت الحاجة لهذه المعرفة، وأن تكون دقيقة وشاملة لأغراض إدارة المناطق، وجباية الأموال، وتحصيل الضرائب... إلخ).
  ٣. الدافع المعرفي الذي بسببه أخذ الرحالة والمستكشفون يجوبون الأرض، والمترجمون يمدونهم بإرث الحضارات السابقة فبنوا عليه وجددوا فيه.
  ٤. الموقع الجغرافي (الإستراتيجي) كان مقوماً لأن يكون للعرب والمسلمين اهتمام جغرافي.
- يُمثل ابن خلدون مثلاً بارزاً للإبداع العربي الإسلامي في مجال



أسماء الشامسية

## حقوق الإنسان.. من النصوص الدينية إلى المواثيق العالمية

في مقاله «حقوق الإنسان في الأديان الإبراهيمية: ترشيد لمنظومة حقوق الإنسان المعاصرة»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، يشير الكاتب محمد الناصري إلى قضية حساسة ومهمة مرتبطة بانتهاك حقوق الإنسان بسبب تأثير الأصول الفكرية المهيمنة على هذه الحقوق، والتي تقوم على أسس مادية بشر بها العصر الصناعي من مظاهر الإنتاجية واللذة والمتع اللحظية التي تصب في المصلحة الذاتية أولاً وأخيراً. ويدلل على ذلك باقتباس من كتاب هوبز «الأساس النظري للديمقراطية الليبرالية»، الذي يروج لإطلاق المذهب الأناني حسب قوله، ويحاول الكاتب عبر مقاله عرض النصوص الدينية المناشدة بالحقوق الإنسانية ونقيضها، ليصل في النهاية إلى رؤية مشتركة تهدف لاحتضان حقوق الإنسان بتوحيد رؤى النصوص الدينية والوضعية.

ويعتقد الكاتب أن الحقوق لم ينظر لها إلا من حيث خدمتها للإنسان الغربي أولاً وطموحاته التوسعية؛ باعتباره المركز والباقي أطرافاً وهوامش، وبذلك تكون الحقوق منحازة لفضائل وشعوب وأقوام دون أخرى.

مكرر لما اعتدنا سماعه من آراء متعلقة بانحراف النصوص السماوية بعد أن أصابها التحريف والتهويل؟ وإذا كان الكاتب يدعو لمراجعة النصوص السماوية الأخرى واستنباط ما يساعده على التأسيس لفكرته في التذليل على الحقوق التي جاءت بها النصوص الدينية، فلماذا لا يتم تجاهل النصوص المناقضة في الديانات الإبراهيمية وإبراز ما يُمثل منها أبعاداً إنسانية وعادلة؟ إذ ما يهم هنا، ليس نَسف ما يُؤمن به الآخرون بقدر البحث عن المشتركات التي تجتمع عليها المشتركات الدينية؛ لأن عقائد الآخرين بالنسبة لهم صحيحة تماماً، ولكن ما يهم أكثر أن تعزيز التعاليم الجيدة التي جاءت بها الأديان ومراجعة ما يعتقد أنه محرّف ووضعها على الطاولة للنقاش الجريء والجاد.

وفي الواقع، ليست وحدهما الديانتان اليهودية والمسيحية أصيبتا ببلاء التحريف - إن صدق هذا الأمر تاريخياً - ولكن الإسلام أيضاً ابتلي بسوء الفهم والتأويل والمغالاة في تفسير آياته، بل وإنه بعد قرون من التأسيس للمساواة ونبذ العبودية من شبه الجزيرة العربية، نجد أن تركيبة المجتمعات العربية - خصوصاً تلك التي نزل فيها الإسلام وانتشر في البداية - قد مستها لوثة الطبقية والمناطقية والاثنية وعززت بعض الأحداث التاريخية والسياسية ذلك، وها هو أروشيف الماضي يصبح واقعاً صعب القهر، فإن العرب المسلمين أنفسهم غير قادرين على تطبيق النصوص الإسلامية في واقعهم بسبب وجود وجوه التفرقة الطبقي والعنقي التي تسيطر على فكر وروح الكثير من المجتمعات العربية المسلمة!! فكيف بعد ذلك يتغاضى الكاتب عن تجاهل معتنقي الإسلام لتعاليمه قبل تجاهل وتحيز الإمبراليات المعاصرة للحقوق الإنسانية في الأديان؟ وكيف يُقر مبدأ تكريم الإنسان عالمياً إذا كانت مظاهر الجاهلية لا تزال تستقر في سماء الكثير من المجتمعات المتدينة نفسها؟!

**ثانياً: حقوق الإنسان في المسيحية**  
يصل الكاتب في مسألة الحقوق في المسيحية إلى اعتبارها أكثر من اليهودية دعوة لاحترام حقوق الإنسان وحرصاً على حفظ كرامته، ولكن مع ذلك تجد من النصوص النقيضة في الأناجيل التي قد تبدو مُكرمة للإنسان محافظة على حقوقه في عقيدته واجتماعه وفكره، لكن نصوصاً أخرى تناقضها نقضاً صريحاً وتلغيها.

ويعزو الكاتب ذلك إلى التحريف والهوى الذي طال الأناجيل، إضافة لسيطرة الكنيسة على مفاصل الحياة ديناً ودولة في القرون الوسطى وفرضها الوصاية عليهما. وكمثال على ذلك: التطرف في الوصاية على الدين من خلال احتكار تفسيره وزعم استمداد تعاليمه من الله أو من المسيح عبر صكوك الغفران وتكفير الخطايا وحجز مقاعد في الجنة ومحاكم التفتيش.

### ثالثاً: حقوق الإنسان في الإسلام

يدلل الكاتب على منح الإسلام لحقوق معتنقيه كاملة بمبدأ تكريمه عبر الآية القرآنية: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً». ويدلل في تفسير الآية أنها لم تحدد فئة أو جنساً أو لونا معيناً يختص بهذا التكريم دون سواه، كما أنها لم تشر إلى أنها كرمته لأي سبب من الأسباب بل كونه مكرماً لذاته الإنسانية.

كما دُلل على ذلك من تعاليم السنة النبوية التي جاءت لتنتهي عهد التمييز العنصري والإقصاء، بقول النبي محمد صلى الله عليه وسلم: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم». وهو يريد أن يصل إلى أن القوانين والمواثيق الدولية التي أعلنت حقوق الإنسان في الغرب إنما كانت تستهدف ترسيخ تمتعه بحق الكرامة الذي يسمى في الإسلام بحق التكريم.

ونصل في نهاية المقال إلى التساؤل: هل توصل الكاتب إلى حقيقة تناقض النصوص السماوية من لقاء ذاته بعد بحث مطول ورضين وفيه من المصادقية الشيء الكثير، أم أنه ترديد

ويقترح الكاتب حلاً يتمثل في تفعيل البعد الديني من أجل ترشيد وتصويب منظومة الحقوق، إضافة لتصبح مسار المشكلات النفسية والاجتماعية المدمرة للإنسان، والتي هي أحد إفرازات التطور الفلسفي المادي المحض. والهدف من ذلك هو رد الاعتبار للحالة الوسط والمتوازنة التي ينبغي أن يكون عليها الفرد والمجتمع وليس الهدف هو الركون إلى فلسفات دينية منغلقة تضر أكثر مما تنفع.

ويستشهد الكاتب بأدلة مُتعددة على الدور الأساسي لا التكميلي للنصوص الدينية التوراتية والإنجيلية، ومن ثم الفلسفة الحقوقية في الإسلام؛ باعتبارها أول المصادر التي عنيت بحقوق الإنسان كالآتي:

### أولاً: حقوق الإنسان في اليهودية

ومن ذلك التشريعات اليهودية في صحف موسى، التي سماها القرآن بهذا الاسم في قوله تعالى: «إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى (١٨) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى»، وقد ذكرت الوصايا العشر في سفر التثنية ما يدل على الحقوق الإنسانية، كحق صون الحياة وحق صون الملكية وفي صيغة «لا تشته بيت أحد ولا حقله ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لسواك»، إضافة إلى حقوق دينية؛ مثل: الحق في البراءة الأصلية وعدم تحمل أوزار الآخرين، وحق الوالدين في الإحسان إليهما وإكرامهما وحق الفقراء والمحتاجين في المساعدة والمواساة والحق في المساواة والحرية والتعليم.

لكن الكاتب يعالج مسألة معاكسة لمسألة منح الحقوق في اليهودية وهي تحول شريعة الرحمة إلى شريعة الأغلال والحرش والمشقة من خلال الإفراط في تشديد العقوبات، ويصل الكاتب إلى هشاشة منظومة حقوق الإنسان اليهودية، فضلاً عن أن ما أقرته اليهودية من حقوق منصفة هي خاصة ببني إسرائيل من اليهود دون غيرهم، وليست شاملة لكل الناس؛ مثل: الحق في الحياة وحق التملك وما عداهم يستحقون القتل والتهجير القسري، إذ يصل الكاتب في نهاية الحديث عن حقوق الإنسان في اليهودية إلى اعتباره نوعاً من المخاطرة العلمية.



هاجر السعدية

## حين يُهمل المؤرخ التاريخ باسم الدين والإلهوت!!

لقد جاء مقال الباحث حاتم الطحاوي «الجغرافيا التاريخية للبحر الأحمر قبل الإسلام» والمنشور بمجلة «التفاهم»، نتيجة استغراب وتعجب منه اتجاه المفكرين المسيحيين والمؤرخين والجغرافيين الذين لم يهتموا بتوثيق ودراسة البحر الأحمر؛ حيث لم يخلفوا لنا عملاً واحداً قبل الإسلام بشكل مباشر. مما كان -منطقياً- يجب عليهم الاهتمام بدراسة جغرافية وتاريخ البحر الأحمر على اعتبار أن بيزنطة -ورثة التراث الكلاسيكي القديم- يمتد امتدادها الجغرافي على البحر الأحمر. ويمكننا تفسير ذلك بأن المفكرين المسيحيين البيزنطيين في الحقبة قبل الإسلام كرسوا جهودهم لدراسة علوم الدين واللاهوت، على حساب باقي العلوم التي عدوها علوماً وثنية. وهذا ما يوصلنا إلى معرفة وجود نقص كبير في المعرفة الجغرافية البيزنطية المسيحية بالبحر الأحمر وسواحه في القرن السادس الميلادي. ومن الجدير ذكره حين يُهمل المؤرخ التاريخ بالانقطاع عن التدوين والتسجيل، فإنه يجعل مساحة لإعادة الأخطاء التاريخية في المجتمع البشري.

السودان ومصر، وقبائل عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام. كما أغفلت الجغرافيا البيزنطية أيضاً أهم موانئ الجزيرة العربية على الساحل الشرقي للبحر الأحمر وهو ميناء لويكي كومي (القرية البيضاء-الحوارة) الذي يقع مقابل الميناء المصري؛ حيث سيطر على الطريق التجاري الممتد إلى البتراء. ثم عاد الجغرافيون البيزنطيون والمؤرخون للحديث عن ساحل الجزيرة العربية جنوبي لويكي كومي. فذكر ماركيانوس أن العرب أصحاب الخيام كانوا يسكنون الصحراء المتاخمة للساحل الشرقي للبحر الأحمر، كما أشار مروكوبيوس إلى عرب يمتلكون أراضي على الساحل يدعون ربما أهل «مدين». غير أن ذلك يخالف ما ورد سابقاً لدى سترابون من وجود ساحل صخري طويل على الضفة الشرقية للبحر الأحمر، كان يصعب مهمة السفن المبحرة بسبب وجود سلاسل من الجبال. ويمكننا أن نستنتج أن الأمر قد تغير زمن بروكوبيوس في القرن السادس؛ إذ أصبح الساحل أكثر أمناً بعد أن بسطت بيزنطية نفوذها فاستمرت في وصف الساحل الشرقي للبحر الأحمر حتى جنوب غربي الجزيرة العربية، وعملت السياسة على توطيد العلاقة مع حكام جنوب غربي شبه الجزيرة العربية. ومن الغريب أيضاً أن الجغرافيا البيزنطية تجاهلت ذكر المدخل الجنوبي للبحر الأحمر مضيق باب المندب باعتباره النقطة التي ينتهي عندها البحر الأحمر، على عكس ما ذكره صاحب كتاب الطواف في منتصف القرن الأول الميلادي. كما أنها غفلت عن الحديث عن كيفية اقتحام الأسطول الحبشي للأراضي الحميرية، فلم تذكر أي الموانئ التي حدثت فيها أحداث القتال.

كل ما ورد ذكره أعلاه يعد أدلة تبرهن صحة رأي الطحاوي الذي توصل إلى حقيقة نقص المعرفة الجغرافية البيزنطية قبل القرن السادس الميلادي قبل الإسلام. مما وجب على المفكرين والمتخصصين في جميع أنواع العلوم الإنسانية والطبيعية، الاهتمام بمجالهم التخصصي وحرصهم على دراسة الحاضر تكنولوجياً وتاريخياً وإنثروبولوجياً وتاريخياً واقتصادياً وفيزيائياً... إلخ. فالتعلم أداة تطور وحضارة الإنسان والمجتمع. ومن سمة العلم التراكم والبناء عليه.

كوزماس عند حديثه عن جغرافية وسواحل وموانئ البحر الأحمر وأهميته الملاحية والتجارية مقارنة بالجغرافيين السابقين. حيث إن كوزماس لم يشير إلى الميناء المصري الذي انطلق منه مرورا بالبحر الأحمر؛ سواء كان ميناء القلزم أو القصر القديم. على الرغم من كونه تاجراً في الأساس قبل تحوله إلى الرهبنة -وهو ما جعل رؤيته الجغرافية مصطبغة بصبغة مسيحية، كما هو واضح من عنوان كتابه- فإنه لم يكلف نفسه الإشارة إلى الأهمية التجارية لمدينة قلزم؛ فقد اكتفى بالإشارة إلى أنه بجوار المكان الذي فر منه موسى وأتباعه. وقد تناول معظم كتابات الحجاج المسيحيين -الذين وصلوا من قبله القلزم إبان رحلات الحج- الأهمية التجارية للميناء منذ وقت مبكر.

والحقيقة أنه لا يمكننا الحديث عن ميناء القلزم دون الحديث عن الرواج التجاري أيضاً في جزيرة تيران الواقعة على مدخل خليج العقبة، حيث أقام موظفو الجمارك بها مكتبا لتابعة السلع والبضائع حتى عام 473م. ومع ذلك، لم نجد إشارة من كوزماس لجزيرة تيران في القرن السادس الميلادي. ولكن وجدنا عنها لدى معاصره بروكوبيوس الذي وصفها بأنها تبعد مسافة أقل من ألف عن العقبة، وأن السكان اليهود الذين كانوا يعيشون بها قد خضعوا تماماً للإمبراطورية البيزنطية في عهد الإمبراطور جستيان.

ومن المريب أيضاً أن الملاح كوزماس الذي ارتاد البحر الأحمر بسفينته، لم يشير إلى أحد أشهر الموانئ المصرية في الفترة الرومانية المتأخرة، وهو ميناء برينيقي إلى جانب ميناء القلزم. وعلى أية حال، فلم تخل كتابات الرحالة السكندري كوزماس من بعض الإشارات الأنتروبولوجية لسكان الساحل الإفريقي للبحر الأحمر مثل إشارته الوحيدة عن سكان الكهوف، والحقيقة أن تلك الإشارة لسكان الكهوف لم تكن الأولى في المصادر الجغرافية البيزنطية.

ومن المثير أيضاً أن تشير إلى أنه قد حدثت هجرات قديمة لسكان سواحل البحر الأحمر منذ العصور القديمة نتيجة ظروف جغرافية ومناخية، وهو الأمر الذي دفع بعض الباحثين المتخصصين إلى ملاحظة العلاقة بين سكان قبائل البجة شرق

يأتي حاتم الطحاوي ليؤكد ويدعم صحة الفكرة أعلاه؛ من خلال ما استدل به من أمثلة في مقاله.. ويمكنني تلخيص ما قدمه وفقاً للآتي:

أفاض كل من الجغرافي اليوناني أجاثارخيدس في القرن الثاني قبل الميلاد، وسترابون، ثم المجهول صاحب كتاب «الطواف حول البحر الأرتيري» في القرن الأول للميلاد، ومعاصره بليني الأكبر في الحديث عن البحر الأحمر وجغرافيته، فضلاً عما كتبه كوزماس الملاح الهندي وبروكوبيوس من القرن السادس مع بعض المصادر الأخرى المعاصرة.

وقبل أن يفند ما تم ذكره عن البحر الأحمر من قبل الجغرافيين أعلاه، أشار إلى نبذة جغرافية بسيطة عن البحر الأحمر الذي يشكل منطقة وصل، ومعبراً ملاحياً بين قارتي آسيا وإفريقيا. وتعد القناة الممتدة على الساحل الإفريقي أكثر ضيقاً من مثيلتها على الجانب الآسيوي. وتتخلل تلك الحواجز فتحات عميقة تسمح بإبحار السفن.

والحقيقة أن البحر الأحمر قد احتل مكانة مهمة لدى الحضارات القديمة والأمم المجاورة له. فقد أطلق عليه الضراعنة اسم «الأخضر الهائل»، بينما أسماه اليونانيون والرومان «البحر الأرتيري»، بفضل لون مياهه الحمراء بعد انعكاس أشعة الشمس عليها. وذكرت المصادر الرومانية انقسام البحر الأحمر شمالاً إلى خليجين «السويس»، و«العقبة». ولقد أشار الجغرافي أجاثارخيدس منذ القرن الثاني إلى دور الملوك البطالمة في تدشين الملاحة في خليج العقبة؛ الأمر الذي جعله صالحاً أمام الرحلات التجارية البحرية.

بيد أنه عد التاجر السكندري كوزماس المعروف بالملاح الهندي الوحيد بين الكتاب البيزنطيين الذي أبحرت سفينته في مياهه فشاهده بنفسه فضلاً عن إشارته في كتابه إلى أنه قد استمد العديد من معلوماته عن البحر الأحمر من البحارة والسكان المحليين الذين قابلهم في مختلف الأماكن التي مر بها. وبالتالي كان كوزماس شاهد العيان البيزنطي الوحيد للبحر الأحمر وسواحه، على عكس باقي الأعمال البيزنطية. وعلى الرغم من ذلك؛ يمكننا تلمس النقص الواضح لدى



بسام الكلباني

## فِصام الإحيائيين

تَنطَلِقُ الحركةُ الإحيائيةُ التي يَشْهَدُها عالمُ المسلمِينَ اليومَ، والمعروفةُ باسمِ «الصَّحوة»، من اعتبارِ أنَّ للتراثِ الإسلاميِّ كُلَّ القدرةِ على مُواجهةِ واقعِ الهيمنةِ الحضاريةِ الحديثةِ التي يُمارسها الغربُ على البلدانِ المتخلفةِ حضارياً. ويذكرُ الكاتبُ أحميدةَ النيضر في مقالهِ بمجلةِ «التفاهم» والمعنونِ «الوحدةُ والاختلافُ في نهجِ التفاهمِ القرآني»، على أنَّ هذهَ المقولةَ المعتمدةَ على التراثِ وحدهِ واقعةٌ في حالةِ فِصامٍ تاريخيٍّ؛ إذ إنَّها من جهةٍ لا تلتفتُ إلى طبيعةِ التغييراتِ الاجتماعيةِ والاقتصاديةِ والمعرفيةِ الهائلةِ التي عرفها عالمُ الإنسانِ منذَ الثورةِ الصناعيةِ، والتي تسارعتُ وتيرتها بصورةٍ غيرِ مسبوقَةٍ مع الثورةِ المعلوماتيةِ، ويتمثَّلُ إعراضُ الإحيائيةِ الإسلاميةِ أساساً في رفضِ استيعابِ الخلفيةِ الفكريةِ والمبدئيةِ لتلكِ التغييراتِ؛ مما جعلها في قطيعةٍ معها، فعجزَ عن تطويرها أو تجاوزها، رغمَ إقرارها العلميِّ بأنَّه لا مفرَّ من التعاملِ معها في مستوياتها الحضاريةِ التقنيةِ.

إنَّ بدأنا بجانبِ المضمونِ، فإنَّ مسألةَ التعدُّدِ تردُّ في القرآنِ الكريمِ ضمنَ حقلِ دلاليٍّ واسعٍ تحددهُ عباراتٌ مرتبطةٌ بمقصدِ الخلفِ، وما اتصلَ بمجالِي الإيمانِ والكفرِ من معانيِ «التعارفِ» و«العفو» و«الإكراه» و«التذكير»، وما ارتبطَ بسننِ التاريخِ وحراكِ المجتمعاتِ. تتقاطعُ ضمنَ هذا الحقلِ الممتدِّ جملةٌ من الدوائرِ مُجسِّدةٌ قيمةً جديدةً بالنسبةِ لمجتمعاتٍ قديمةٍ كانت لا تفصلُ بينَ التدينِ والروابطِ الاجتماعيةِ المقيدةِ منزلةً مفهومِ الإنسانِ ضمنَ خطابِ امتثاليٍّ، يقصره على فرديةِ أسرةٍ وعشائريةٍ طاغيةٍ.

لقد كانَ مبدأً «لا إكراهَ في الدينِ» حُطوةً حاسمةً تحدَّى بها الخطابُ القرآنيُّ النسقَ الثقافيَّ والدينيِّ السائدِ، سواءً أكانَ متمثلاً في الوثنيةِ أم في النصرانيةِ أو في اليهوديةِ أم في غيرِ ذلك، وأساسَ هذا المبدأ الجديدِ -زمنَ النزولِ وفي كلِّ آن- يرتبطُ بمفهومِ الاستخلافِ وبالخصائصِ الأساسيةِ للإنسانِ المستخلفِ التي سبقَ ذكرها، ويتعلقُ مبدأً «لا إكراهَ في الدينِ» في قضيةٍ صميميةٍ هي مفهومُ «الحق»، وتكشفُ هذهَ القضيةُ جانباً مؤسساً في البنيةِ القرآنيةِ حينَ نقرأ: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ». تدعمُ قيمةَ التعددِ واحترامِ الاختلافِ في دوائرٍ أخرى؛ مثلَ قوله تعالى: «وَيَدْرُؤُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ». أو قوله: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا». أما في جانبِ العلاقاتِ بينَ المجموعاتِ، فالآياتُ تؤكدُ على مساواةِ الناسِ أيًا كانتِ معتقداتهم، ومن ثمَّ يتقررُ مبدأُ التعدديةِ من خلالِ قوله تعالى: «وَأَنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ». أو قوله: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ».

وفي ضوءِ هذهِ العنايةِ القرآنيةِ التي تعملُ على تجاوزِ حصريةِ الحقِّ في طائفةٍ أو ملةٍ يُستَنبَتُ الإنسانَ ليكونَ الكائنَ المتميزَ والمتجددَ باستمرارٍ. إنها ولادةٌ تستدعي رؤيةً للذاتِ وللجماعةِ وللآخرِ المختلفِ تسمحُ بتركيزِ بناءِ حضاريٍّ مبدعٍ ومفتوحٍ على مختلفِ الجهودِ الإنسانيةِ.

يكتسبها من النظامِ المفاهيميِّ، والترابطِ الذي يوجدهُ البناءُ العامُ في القرآنِ الكريمِ. مفهومُ الإنسانِ في المعجمِ القرآنيِّ مختلفٌ نوعياً عما هو عليه في الاستعمالِ القديمِ أو الحديثِ، وفي السياقِ القرآنيِّ لا تتناقضُ دلالةُ «الإنسانِ» مع التعاريفِ القديمةِ والحديثةِ؛ لكنها متميزةٌ عنها في أنَّ؛ ذلك أنَّ الدلالةَ القرآنيةَ لا تستمدُ من العبارةِ ذاتها فحسب؛ لأنَّ الاقتصارَ على لفظِ الإنسانِ غيرُ كافٍ، باعتبارِ أنه ليسَ من أهمِّ الألفاظِ القرآنيةِ تداولاً، وبهذا فإنَّ «الإنسانَ» في المعجمِ القرآنيِّ مُخاطَبٌ بالوحيِّ فهو «الخليفة»، خليفةُ الله.

بقيتِ المعضلةُ الكبرى للإنسانِ القرآنيِّ هي الإجابةُ عن السؤالِ: كيفَ يمكنُ أن نعيشَ سوياً ومختلفين؟ هل يتيحُ الخطابُ القرآنيُّ إرساءَ حدثاتٍ إسلاميةٍ تطرحُ قضيةَ «التعددية»، بصورةٍ فاعلةٍ تجعلُ حظوظَ الأمةِ أوفرَ بفضلِ التعايشِ المثريِّ بينَ المنظوماتِ الثقافيةِ والدينيةِ والفكريةِ المختلفةِ؟

وللإجابةِ، لا بدَّ من التنبيهِ على أنَّ خطابَ القطيعةِ الرافضِ للمعاصرةِ المعتمِدِ في عمومِ التوجهِ «الإحيائيِّ» يسقطُ من تقديرهِ أنَّ الإنسانَ القرآنيِّ لا يمكنُ أن يولدَ اليومَ بصورةٍ ذاتيةٍ تنكرُ تحولَ الذاتِ وتعرضُ عن فهمِ الآخرِ، وهو لذلكِ مطالبٌ بالتخلصِ من الرؤيةِ التقليديةِ للهويةِ أولاً، ومدعوٌ ثانياً إلى تمشٍ تأسيسيٍّ لمشكلةِ العلاقةِ بالآخرِ المختلفِ.

ومنَّ أولَ مقتضياتِ الإجابةِ عن سؤالِ: كيفَ يمكنُ أن نعيشَ سوياً ومختلفين؟ ضرورةُ تأسيسِ عقديٍّ وفكريٍّ لقضيةِ الوحدةِ والاختلافِ لمواجهةِ الخطابِ الذي لا يرى في التعددِ إلا مجردَ عرضٍ طارئٍ يمكنَ الرضا بهِ مؤقتاً في الواقعِ الاجتماعيِّ والسياسيِّ والذي ينبغي تجاوزُه لا محالةً. مؤدَى القولِ بهذا التأسيسِ هو اعتبارُ أنَّ ولادةَ إنسانٍ أصيلٍ -أي فاعلٍ في العصر- مرتبطةٌ عضويّاً بمسألةِ العلاقةِ بالآخرِ، بما يحولها إلى قضيةٍ مفصليةٍ، تنزلُ ضمنَ رؤيةٍ معتمدةٍ ومحكمةٍ منبثقةٍ من قراءةٍ منهجيةٍ للنصوصِ المؤسسةِ.

ولكن، كيفَ يمكنُ -انطلاقاً من نصِّ الوحيِّ في ضوءِ الاعتبارِ الثقافِيِّ الذي وقعتِ الإشارةُ إليه- الإجابةُ عن سؤالِ العصرِ؟ وكيفَ أفصحتُ آياتُ القرآنِ الكريمِ عن مفهومِ الاختلافِ؟ وهل تتوافرُ للآياتِ القرآنيةِ موجّهاتٌ منهجيةٌ لهذهِ المسألةِ؟

من جهةٍ أخرى، استفادتُ حركةُ الصَّحوةِ من حالةٍ ثقافيةٍ سائدةٍ في عمومِ البلادِ الإسلاميةِ تُتيحُ فاعليةً خاصةً للتصوُّرِ الدينيِّ؛ مما يجعلُ الإنسانَ في تلكِ المجتمعاتِ يبقى كائناً متديناً، حتى وإنَّ عبَّرَ عن تنكرهِ لتعاليمِ الدينِ وشعائره؛ لكنَّ الملاحظَ هو أنَّ الاستفادةَ من تلكِ الحالةِ الثقافيةِ لم تبلغْ حدَّ اكتسابِ التدينِ الكامنِ في البنيةِ الثقافيةِ طبيعةً وفاعليةً معاصرتين.

لقد ظلَّ التدينُ -في الغالبِ الأعم- شكلياً وعاطفيّاً؛ فهو لا يكادُ يبالي بالتناقضاتِ السلوكيةِ التي يقعُ فيها، أو لا يُحسنُ الالتفاتِ إلى المقتضياتِ الاجتماعيةِ والفكريةِ والقيميةِ التي يفرضها الإيمانُ باعتباره منطلقاً يشهدُ به المؤمنُ على الناسِ، ويكونُ به فاعلاً في الواقعِ الإنسانيِّ المتجدِّدِ، وبذلك نشهدُ اليومَ حالةَ فِصامٍ مُثنى يغذي كلَّ طرفٍ منه الطرفَ الآخرَ بما يعقدُ حالةَ المسلمين بصورةٍ خاصةٍ، ويجعلُ بعضهم يفسرُ ذلكَ باستحالةِ دخولِ المسلمينِ جدياً الأزمنةَ الحديثةِ. بقي أنَّ نسالَ: كيفَ يمكنُ تجاوزَ ذلكِ التدينِ الخام بتحويله إلى فاعليةٍ ومعاصرةٍ؟

وللإجابةِ، ثمةُ أكثرُ من مدخلٍ؛ لكنَّ تلكَ المداخلُ تتجمعُ حولَ محورِ «الإنسان»: ما هي طبيعتهُ؟ وما موقعه في الوجودِ؟ وكيفَ يكونُ تعبيره عن ذلكِ الموقعِ؟

وبالنظرِ إلى النصِّ القرآنيِّ المؤسسِ لحضارةِ المسلمينِ نجدُ أنَّ «الإنسانَ»، طرفٌ أساسيٌّ فيه، وهو من جهةِ البناءِ القرآنيِّ وخاصيتهِ الدلاليةِ يبرزُ كمصطلحٍ مفتاحيٍّ له علاقةُ ترابطِ مع جملةٍ من المفاهيمِ والثنائياتِ التي تشكلُ فيما بينها تكاملاً ونظاماً مفهوماً واحداً: اللهُ والإنسانُ، النبيُّ والتاريخُ، الشريعةُ والأمةُ، العالمُ والآياتُ، آدمُ والخليفةُ، تشكلُ جميعها شبكةً مفاهيميةً واحدةً تجمعُ بينَ مفرداتها صلاتٍ ترابطيةٍ تمثلُ العنصرَ القاعديَّ الموجهَ في كاملِ الخطابِ القرآنيِّ. يطبعُ هذا العنصرُ بصيغتهِ الأصليةِ كلَّ عبارةٍ أو مفهومٍ أو مصطلحٍ مُتضمَّنٍ في ذلكِ الحقلِ الدلاليِّ، لكنَّ أهميتهُ تتجاوزُ هذا المجالَ المفاهيميِّ لتحدِّدَ الحاملَ المنهجيَّ القاطعَ مع الفهمِ التجزيئيِّ، الذي يتخطى فيه المسلمُ المعاصرُ في مواجهتهِ لكبرياتِ القضايا الحضاريةِ المطروحةِ عليه وعلى الإنسانيةِ.

المقاربةُ الدلاليةُ لمفهومِ «الإنسانِ» في اللغةِ القرآنيةِ تضعنا أمامَ أبعادهِ الجديدةِ التي تُضافُ إلى المعنى العاديِّ للإنسانِ، والتي



إيناس الشياضية

## مَنْ يَنْقُذُ التَّرَاثَ وَهُوَ رَمِيمٌ؟

في يوم إعلان تحرير الموصل - إحدى أهم المدن العراقية وأكبرها تاريخياً - من أيدي «داعش» المدنسة، تسللت إلى أرواحنا السعادة برؤيتنا فرحة العراقيين بهذا النصر بعد صراع طويل، ولكن التاريخيين والمؤرخين كانوا يرون سواداً أعظم بعد انتهاء هذه الحرب التي نسفت كل إضافة براقة للتراث الإسلامي من تاريخ عظيم، والذي عشن لسنوات طويلة في هذه المدينة العريقة، وهذا ما تطرق إليه الكاتب فيصل الحفيان في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»، والذي أشار إلى أهمية دراسة التراث الإسلامي في ظل حروب متتالية هزت المنطقة العربية ووصفها بالزلزال الذي أباد كل شيء ليس على المستوى السياسي فحسب، بل على المستوى الثقافي والحضاري.

الأمر لا يستطيعون إنجاز شيء سوى تحويل المخطوطة القديمة إلى مطبوع يقرأ، هذا إن سلم من التحريف، فكل العمليات التي تستند إلى النصوص لا تتجاوز الاختيار أو الاختصار وتجميع المتشابه مع المتشابه. وهذا ما أوجد رتما مملا على أرفف مكاتبنا العامة، فلا يختلف من تلك النتاجات التاريخية سوى الغلاف الخارجي واسم المقرر لاعتمادهم على مختارات من كتب معينة كرياض الصالحين مثلاً أو اعتمادهم على شرح لديوان من دواوين الشعر شرحت عشرات المرات على مدى قرون؛ وبالتالي أصبحت النتاجات تفتقر إلى التحليل والتفسير والتقرير، وبقيت تعرف بالكاتب والشخص والأماكن وتضيف الحواشي والمصادر للموضوع ذاته دون أدنى جهد، ناهيك عن اعتمادهم في دراسة التاريخ الإسلامي لما له رواج فقط؛ فمثلاً همشت مناطق تاريخية كان لها دور كبير في هذه الحضارة كالأندلس والمغرب وإفريقيا، وتم التركيز على بلاد العراق والشام، كما همشت الأسماء والفترات الزمنية التي لم يتعارف على أنها ذات رواج في نتاجها التراثي، وهذا ما أخفى الكثير من التراث الذي من الممكن أن يكون أكثر ألقاً وفكراً.

فما أحوجنا للاهتمام أكثر بالتراث الذي بين أيدينا في ظل تماسه مع الثقافات الوافدة والاحتكاك مع الحضارة الغربية وانتشار القنوات الفضائية التلفزيونية التي تنسج التاريخ كيفما شاءت، وتحذف وتضيف منه كما شاءت، مستغلة قوة إعلامها ونفوذها، وفي المقابل تصمت أفواه أخرى عن الدفاع عن حقيقة التراث مكتفية بسطور وجدت في كتب عشن عليها الغبار في أرفف مكاتبنا العامة، فهل من المعقول أن يندثر تراثنا ويصنع آخر مُضللٌ تدرسه الأجيال من بعد هذه العصور؟!

تحقيقاً لمصالحها الذاتية أو ربما السياسية صانعة لها تاريخاً جديداً يفتر المصداقية والصحة، أما الأساس الثالث فهو إجرائي ويعتبر من أهمها في الوقت الحالي، ويضمن الوصول للمعلومة بطرق سهلة في زمن ثورة المعلومات، وهذا ما نشهده فعلاً اليوم بتزايد الاهتمام بتصميم مواقع التراث على شبكة الإنترنت. حقائق كثيرة غيّبت في التاريخ الذي نعتقد أننا رصدنا كماً هائلاً منه. وفي الحقيقة المرة أننا لم نستطع حتى أن نجزم ذلك فعلاً، وهنا يعرض الكاتب مثلاً لذلك «البحث الاستقرائي لحقل معرفي واحد من التراث: التراث السياسي الإسلامي»، فلقد أجراه صاحبه في العقد الأخير من القرن الماضي، وخلص إلى أن ما تم التعرف عليه ودراسته من مصادر التراث السياسي لا يتعدى عند جميع المؤلفين فيه أكثر من 18%، ولم يتعد عند أي منهم أكثر من 6% من مجمل الكتابات الإسلامية في علم السياسة، ورغم القصور الذي نشهده في دراسة التاريخ إلا أنه ظل حاضراً بما تقدفه المطابع كل يوم وما تجده كتب التراث من رواج في المعارض... وغيرها، ولكن: هل يكفي هذا الحضور الكمي والشكلي فقط للتراث؟!

تطرق الكاتب في مقاله إلى شروط التجديد، وعرض فيه قضايا مهمة لا بد من الالتفات لها؛ فكثير من مقرري التراث يخافون تجاوز النصوص الأصلية فيدورون حول أفلاكها عاجزين عن الإضافة لشعورهم بالدونية من إنتاج أقل لمعانا بالكلمات البراقة عن السابق؛ وبالتالي يغدو النص الذي يؤد في الماضي حاضراً يقيد ويشد إلى الخلف، لا ماضياً يحرك ويدفع إلى الأمام، وتاريخيون كثر يدعون أنهم محللون ومؤرخون وهم في حقيقة

التراث كما يُحدده الكاتب في مقاله هو ما خلفه الأجداد من علوم ومعارف شغلوا بها سواء وجدت في المخطوطات أو غيرها. ورغم أهمية دراسته، إلا أن هناك نماذج من الناس يستهينون به ويحتقرونه ويحاولون أن يتربصوا به ليكشفوا عن سواته، بل إن بعضهم يعتبر من يلتفت إليه قد سقط في شرك التخلف، ومنهم من كان له تبعاً بعبودية مفرطة، يعيشون بداخله ويأبون المساس به، ورضوا أن يكون هذا الماضي حاضرهم الذي يعيشون متناسين أن الإنسان في تطور مستمر ولا يقف عند محطات توقف فيها السابقون، وللأسف كانت النتيجة أن تاهت حقيقة التراث الكامنة بعطايها التي خلفها لنا؛ لذلك فإن الكاتب يرى ضرورة أن يهتم دارس التراث بجانب القيم التي تعكس المواقف الأخلاقية والفكرية للتراث وعدم إغفال جانب المعرفة والعلم فيه.

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ... آية تجعلني أؤمن بأهمية أن نعرف ما صنعه السابقون حتى نتعلم منهم ونستفيد من تجاربهم، لا أن نقف عند التراث الذي خلفوه وقفة مفاخرة وتغن، كما أنني أؤيد التجديد في التراث الذي ناشد إليه الكاتب في مقاله بعدم الانسلاخ التام عن الماضي وعدم العيش فيه وتقديسه، بل دراسته باتزان بلا إفراط ولا تضريط، ولكن: كيف لنا أن نصل إلى التجديد؟

لقد اختصر الكاتب طريقة رائعة للوصول إلى التجديد في التراث الذي يضمن الاستفادة منه وحدد ثلاثة أسس مهمة؛ وهي: اتخاذ موقف متزن للتراث يبتعد عن التقديس أو التهميش، حسن النية والتي وإن تلاشت ستختلط أوراق المصالح الشخصية والأهواء بالحقيقة؛ فذول كثيرة تعمد حالياً إلى تشويه حقيقة التاريخ

taj\_nwees@hotmail.com

النصوص المنشورة تعبر عن وجهات نظر كتابها ولا تعكس بالضرورة رأي مجلة التفاهم أو الجهة التي تصدر عنها.

مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ، فاكس : ٢٤٦٠٥٧٩٩ +٩٦٨

البريد الإلكتروني : www.altafahom.net - al.tafahom@gmail.com - tasamoh@gmail.com