



شباب

# التفاهم

العدد التاسع والثلاثون : ربيع الثاني 1438 هـ - ديسمبر 2017م  
ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع « الرؤية »

## أما قبل...

### د. هلال الحجري

من الأيام الدولية المهمة التي يحتفي بها العالم «اليوم الدولي للجبال» الذي حددته الأمم المتحدة ليكون في الحادي عشر من ديسمبر من كل عام. ورغم أن موقع الأمم المتحدة يذكر بأن الاحتفاء بهذه المناسبة «يتيح إمكانية تسليط الضوء على قضايا تأثير المناخ والجوع والهجرة على المناطق الجبلية وسكانها»، فإنه أيضا يؤكد بأن «الخيار متاح أمام البلدان والمجتمعات والمنظمات للاحتفاء بهذا اليوم تحت ما ترغب به من شعارات ذات صلة».

وما يدعوني للكتابة حول هذا الموضوع أن الاهتمام بجبال عُمان واجب وطني ينبغي أن نضطلع به جميعا؛ لكونها ثروة جمالية، واقتصادية، وسياحية منقطعة النظير في الجزيرة العربية إن لم تكن في العالم. وقد تحدث الجيولوجيون عن هذه الثروة في كتب أكاديمية وأوراق علمية رصينة، اطلعت على بعض منها. وأذكر أنني قد شاركت عام ٢٠١٤ في ندوة حول «تراث عُمان الطبيعي» نظمها ديوان البلاط السلطاني في مقر الجمعية الملكية البريطانية في لندن، وكان من ضمن الأوراق المشاركة ورقة رائعة بعنوان «الحفاظ على التراث الجيولوجي العُماني: مقترح لإنشاء مواقع التراث العالمي، والحدائق الجيولوجية الوطنية، والمواقع ذات الأهمية العلمية الخاصة، قدمها البروفيسور مايكل سيرل، وهو متخصص في علوم الأرض بجامعة أكسفورد. ركز بروفيسور سيرل حديثه حينها حول الحدائق الجيولوجية الوطنية في عُمان مؤكدا أن جبال عُمان تضم عددا من المواقع الجيولوجية الفريدة ذات الأهمية الخاصة للتراث العالمي، ونوه مثلا بـ«أفيوليت سمائل، بكونها أكبر وأفضل أفيوليت في العالم، وكذلك الجبل الأخضر، وشبه جزيرة مسندم. وقد دق بروفيسور سيرل ناقوس الخطر مصرحا بأن تطورات واسعة النطاق في عُمان وبعض الدول المجاورة قد أثرت بالفعل على بعض هذه المواقع، وأن من الأهمية بمكان الحفاظ على هذه المواقع للأجيال القادمة بالقانون قبل أن تدمرها التنمية الحضرية إلى الأبد. وأكد سيرل أيضا أن هناك أكثر من خمسين موقعا تحتضنها جبال عمان يمكن اعتبارها من أجمل الحدائق الجيولوجية الوطنية، وأن كل هذه المواقع ذات جودة تراث عالمي وأهمية جيولوجية أساسية، ليس فقط لعُمان ولكن أيضا للعالم».

ونحن في هذا اليوم العالمي للجبال، نشارك البروفيسور سيرل غيرته العلمية المحضة ونؤكد ما قاله بأن الحدائق الجيولوجية العمانية ينبغي عدم التفريط بها؛ خاصة أنها، بجانب كونها هبة إلهية خص الله بها عمان، ذات فوائد اقتصادية طويلة الأمد، وسيتعين على اقتصادنا ما بعد النفط والغاز، الاعتماد على السياحة والسياحة الجغرافية.

◀ التعليم والقيم الأخلاقية.. مشروع تربوي عابر للثقافات والشعوب

◀ اللازم الأخلاقي والمواطنة العالمية

◀ معنى الأخلاق.. اختلاف في المفهوم بين بعض الفلاسفة

◀ إعادة تأسيس الأخلاق: منهج النقد الجذري نموذجا

◀ الحكماء والعلاقة بين الفلسفة والتصوف

◀ الأحداث التاريخية وجدليات النص

◀ إسلام السيف والتجديف على التاريخ

◀ رسائل نور أتت بعد حرب

◀ تطور الوعي بالذات في أدب الرحلات

◀ سقوط غرناطة: زوال الأندلس والمورسيكوس

◀ طنطا.. عروس الدلتا





وليد العبري

## التعليم والقيم الأخلاقية.. مشروع تربوي عابر للثقافات والشعوب

في مقاله «التعليم وتأسيس منظومة القيم»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، يُشير الكاتب أحمد زايد إلى أن المنظومة التعليمية هي أحد المكونات الأساسية في المنظومة التربوية داخل المجتمع ككل، وهذه المنظومة تضم كلاً من: الأسرة، والمؤسسات التعليمية، ووسائل الإعلام. ومن جهة أخرى، يطلق على هذه المنظومة مصطلح نسق تكوين الالتزام، وهذا النسق التربوي مهمته الأساسية نقل التراث الثقافي إلى الأجيال الجديدة؛ بحيث تسهم في تقدم المستوى الثقافي والاجتماعي للمواطنين، ويصبح المواطنون حينها قادرين على جعل الأدوار المنوطة بهم مرتبطة بالدور الثقافي والالتزام الأخلاقي. وإضافة إلى ذلك، نجد أن المنظومة التعليمية (نسق التعليم) هي الجوهر العام في المنظومة التربوية، ولا ننسى أن دور الأسرة له قيمة كبيرة في تحقيق الغاية التربوية والتعليمية.

وقد أكد الكاتب أحمد زايد على أن المضمون والمحتوى الذي يشغل حيزاً في المناهج التعليمية، يسهم بدوره في تقدم المسيرة التربوية لأي مجتمع. موضحاً الدور الفعال الذي تصحبه معها في دفع عجلة التطور الثقافي والاجتماعي، لما يحققه من غايات مرضية، وتشكيل القيم الأساسية لأي مجتمع كان!

والتعليم المنزلي، والتعليم المدني، والتعليم الموجه بالقيم. ومن منطلق آخر، نجد أن التعليم يأتي على ثلاثة أنماط: منها:

التعليم الموجه بالقيم: يميل التعليم الموجه بالقيم إلى التركيز على تكوين المناهج الدراسية في ضوء توجه قيمي أخلاقي، وتكوين المدرسين تكويناً قيمياً وأخلاقياً، وتطوير أساليب تدريسية توجه الطلاب إلى قيم روحية وعملية، كحث الطلاب على الإبداع الأدبي والفني وتنمية التعاون والتفاعل بين التلاميذ.

التعليم من أجل المواطنة: هذا النوع يمكن الطلاب من فهم مجتمعهم ووظائفه السياسية والشعور بالمسؤولية تجاه النفس والآخرين والمجتمع.

التعليم المدني: هذا النوع يزود المتعلم بالثقافة المدنية والتعامل مع الأفراد، ببعض القيم كالتسامح والتعاون. القيم الأخلاقية في المنظومة التعليمية: التعليم يهدف لغرس القيم الأخلاقية، وجعل الفرد قادراً على العمل في مجتمعه بصورة إيجابية، وهناك بعض القيم.. نستعرض منها:

- الجدارة: التعليم يسهم في دفع الفرد إلى تأمين الاستقرار والإنجاز والإنتاجية.

- الإنجاز: إذا كان التعليم يغرس في الفرد قيمة الجدارة، فإنه أيضاً يغرس قيمة الإنجاز والإنتاجية.

- التبادلية والاحترام: التعليم يساعد الفرد في التخلي عن الأنانية فيخلق الفرد لنفسه فرصة كافية للتأمل ومشاركة الآخرين وإبداء الرأي مهما اختلفت الأفكار والأساليب.

وأخيراً.. يمكننا القول إنه إذا تم التركيز على القيم الأخلاقية في التنشئة العلمية، فإنها تمكن من تجاوز العلاقات المنحرفة التي تقوم على القهر، والاستغلال أو الخضوع الأعمى. فمثل هذه العلاقات المنحرفة قد تغرس في الطلاب نزوعاً نحو الاعترا ب ورفض المجتمع، وتكوين طموحات غير أخلاقية، (تصبح غاية الطموح أن يمتلك الإنسان أداة قهر). وفي ضوء ذلك يمكن القول: إنه كلما نمت العلاقة التنويرية بين الأساتذة وطلابهم، أصبح الأساتذة قادرين على أن يسهموا إسهاماً حقيقياً في تكوين طلابهم تكويناً صحيحاً.

وأوضح الكاتب دور المسلمين وكبار الأئمة في ترسيخ المبدأ الأخلاقي وحفظ حياة الإنسان: حفظ دينه، ونفسه، وماله، ونسله، وعقله. والأصل في علم المقاصد هو البحث عن مصلحة الأمة والبعث عن كل ما يفسدها، والمجتمعات تعتمد على العمل الذي يرتبط بالواجب الأخلاقي، ومراعاة مصالح المجتمع، ويمكننا القول -بناءً على ذلك- بأنه كلما زاد التكامل والتوازن الأخلاقي، ازداد الارتباط بالواجب الأخلاقي، وهذا بدوره يدفع بالمجتمع إلى الإنجاز والتقدم.

هناك أمثلة تؤكد أهمية التعليم في التكوين الاجتماعي والأخلاقي للأفراد، ومن ثم الإسهام في منظومة الالتزام: أولاً: ابن خلدون صرح بأن التعليم صنعة مستقلة يقوم على أسس، وله دور في تدبير الحياة والمعاش والعمران، ويهدف التعليم عنده إلى «حشو الأذهان» التي تجعل الإنسان قادراً على المناظرة والتفاوض. ولا بد للتعليم أن يقترب بالحرية في طلب المعرفة، وقد أكد ابن خلدون على ضرورة مراجعة المفاهيم التي تستبعد الأخلاق السيئة، كالكذب والخبث والتظاهر بغير ما في الضمائر، وقال في مقاله الرائعة: «إذا صلح التعليم صلحت الأخلاق، وتبلور الأساس الأخلاقي للتمدن والاجتماع الإنساني».

ثانياً: جان جاك روسو وهو صاحب إسهام في التربية التي تهدف لتكوين المواطن الأخلاقية أو المواطن الصالحة؛ فالتربية تهدف لإحلال الذات الجماعية محل الذات الفردية، وحينها يصبح الفرد قادراً على حمل المصلحة الجماعية للمجتمع، والعمل من أجل تحقيقها، وتلك الغاية الكبرى للقيم الأخلاقية والالتزام الأخلاقي.

ثالثاً: رفاة رافع الطهطاوي أكد أن مفهوم المواطنة قيمة أخلاقية، ولا بد للمواطن من التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن.

ولقد استشر علماء التربية في العصر الحديث ميلاً كبيراً في التخلي عن القيم، وأن الحياة المدنية تبدو مهددة باضمحلال أخلاقي. ومن هنا، شدد العلماء في جعل التعليم ركيزة أساسية لظهور وتكوين القيم الأخلاقية ومن ثم القدرة على التواصل المدني في المجتمع الحديث.

ولقد أدى اهتمام علماء التربية إلى خلق فلسفة جديدة للتعليم تهدف لتعميق القيم الأخلاقية من خلال التعليم الجامعي أو غير الجامعي، ولقد تعددت مسميات التعليم منها التعليم البديل، والتعليم العولمي، والتعليم الديمقراطي،

وعوضاً عن ذلك، نجد أن إبراز العلاقة بين أهداف التعليم، وبين تكوين القيم الأخلاقية أمر مهم؛ حيث التعليم يسهم في ظهور وإبراز القيم الأخلاقية، بشتى الطرق التي تجذب المتعلم بطريقة مشوقة، وهذا إن دل على شيء، فإنه يدل على عمق الارتباط بين التعليم والقيم الاجتماعية. ومن مدلول آخر، نجد أن جميع المؤسسات التعليمية كالكليات والجامعات تسعى لتطوير آليات تقديم القيم الأخلاقية للطلاب، حتى يتمكنوا من غرسها في أنفسهم أولاً، ومجتمعهم ثانياً.

وباعتبار أن القيم هي منظومة عامة، فلا بد من التمييز بين التعليم قبل الجامعي والتعليم الجامعي، ومن منظور آخر، إن النمو البيولوجي يصاحبه النمو الأخلاقي، وهناك نوع من القيم تغرس في الإنسان عندما يتعدى سن معين. جميعها قيم بالفعل، لكن لا بد من مراعاتها ومعرفة الطريقة التي يتلقاها، ولا نستطيع الجزم بأن هناك قيماً مختصة بمرحلة تعليمية معينة.

وقد التزم الكاتب أحمد زايد بالحديث عن التعليم وتأسيس منظومة القيم على نحو عام، مع الإشارة إلى الخصوصية التربوية:

أولاً: التعليم والالتزام الأخلاقي

هناك مفهومان أساسيان؛ هما: القيم الأخلاقية؛ وهي مجموعة من الضوابط التي يتم من خلالها التمييز بين الخطأ والصواب، والسلوك الجيد وغير الجيد، وتنتشر في مجالات الحياة العامة والخاصة والحياة المهنية كذلك. المفهوم الآخر هو الالتزام الأخلاقي، ويُعرف بأنه الارتباط بمجموعة من المبادئ والقيم الأخلاقية في أداء السلوك والقدرة على تحقيق مبدأ التكامل أو التوازن الأخلاقي، إضافة لوجود التوازن بين السلوك الفعلي، وما يبديه الفرد من مبادئ أخلاقية. ومن منظور آخر، نجد أن الباحثين اقترحوا مقاييس لقياس التكامل أو ما يسمى بالتوازن الأخلاقي؛ من خلال القدرة على التمييز بين السلوك الصائب أو الخاطئ، والقدرة على التأمل الذاتي والتقييم الذاتي. ويعد الالتزام الأخلاقي أساساً لرفقي أي أمة أو مجتمع؛ حيث إن رقي الأمة لا يقاس بالرصيد المادي، وإنما يقاس بالرصيد الأخلاقي؛ حيث يبقى الحق حقا والباطل باطلاً وإن أسوأ ما يصيب الأمة، أو أي مجتمع هو حدوث الخلل في الجانب الأخلاقي وهذا كفيلاً بحد ذاته في تدمير المجتمع والعالم بأكمله.





عبدالله الجهوري

## اللازم الأخلاقي والمواطنة العالمية

لا ريب إن جعل الرواقيون - ومن قبلهم أرسطو وأفلاطون وسقراط - من الأخلاق العمود الأول لفلسفتهم، حين رأوا -الرواقيون- الفلسفة ممارسة للفضيلة، ولا غرو إن تنبّهت البشرية المتحضرة إلى أهمية الأخلاق باعتبارها ثالث ثلاثة أقسام في الفلسفة بجانب علوم الطبيعة، والجدل (المنطق) لما لها من أهمية في تحديد مبادئ الخير والشر وبالتالي تقنين العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان. وفي هذا الصدد يقدم الكاتب العماني صادق جواد اللواتي رأيه حول القيم والمشكلة الأخلاقية المعاصرة.

المبادئ والقيم، «فإن المبادئ والقيم التي بها يتقدم حال الناس وبغيابها يتراجع، واحدة وثابتة أيضاً: بتعبير آخر، النفس الواحدة التي انبثق منها زوجها، وانبثت منهما نفوس كثيرة، ذكور وإناث، خلقت لتحمي أو تهلك، تتقدم أو ترتكس، بذات الأسباب. بفعل هذه السنة الجامعة لحال الإنسان، المهيمنة على مسيره ومصيره، سادت أمم حين عملت بالمبادئ والقيم الإنسانية فأوجدت بذلك معطيات حياة طيبة، وبادت حين تجاهلتها أو تنكرت لها من بعد علم، فنقضت غزلها وورث ما أنجزت قوم آخرون» ويمضي الكاتب يسوق الأمثلة فالعدل واحد بين الأمم تستشعره وتحن إليه فور وقوع الظلم، كما أن المساواة قيمة عالمية يرنو إليها كل إنسان يشعر بالتمييز، وكذلك الديمقراطية بإزاء الاستبداد. لذا يقترح الكاتب أن تكون القيم مرجعاً يحتكم إليه المختلفون. لكن حتى تكون هذه القيم والمبادئ مرجعاً لا بد من توافر شروط عدة بها، يسوقها صادق تباعاً. فالأول أن تكون الفكرة إنسانية أصيلة تتجاوز الفوارق الشعبوية كالعدل، والثاني أن تكون الفكرة مطلقة النفع كالمساواة مبدأ، والثالث أن تكون هذه الفكرة مدركة في وعي الناس لا مجال للجدل حولها، ورابعاً أن تكون هذه الفكرة قابلة للتطبيق.

ويستدرك الكاتب لينوه إلى أن هذه المبادئ والقيم وإن كانت في كتب وأحلام الشعوب إلا أنها تغيب تطبيقاً على نحو مشين وغير مشرف، بيد أن الكاتب ينهي المقال تاركاً الكثير من الأسئلة خلفه تنتظر الإجابة فاتحاً المجال على مصراعيه لمن أراد أن ينقب عن صيغة حقيقية تجعل الفرد متقيداً باللازم الخلقى إبان خطواته الحضارية دون الاعتداء على الآخر. وما أرى هذه الاقتراحات إلا أحلام رجل طيب أراد للعالم أن يهناً ويعيش في سلام لكن هذه الأحلام ستجد من يقدرها ويحترمها أكثر ليس في الواقع المعاش وإنما في جمهورية المثل لدى أفلاطون ومحبيه. هذا لا يقلل من الفكرة ولا من شأنها بقدر ما يذكر الجانب الآخر المظلم من القضية.

١٢ عاماً (١٩١٤-١٩١٨) ثم (١٩٣٩-١٩٤٥) أزهدت الحربان أرواح سبعين مليوناً من الناس، وألحقنا دماراً واسعاً ومنهكاً بكافة مرافق الحياة» ولم يتوقف الأمر عند هاتين الحربين بل امتد ليشمل الحرب الكورية لثلاث سنوات ثم حرب فيتنام ونضال التحرر الوطني في الجزائر. كل هذا برأي الكاتب منشأه غياب اللازم الخلقى الذي أطلق الزمام لأطماع الإمبريالية الحديثة، التي أوشكت بدورها على تضجير حرب عالمية ثالثة هذه المرة بأسلحة أكثر فتكا دموية كأسلحة البيولوجية والكيميائية والنووية. آثار التطور البشري لم تلحق الضرر بالإنسان نفسه فحسب بل تجاوزت ذلك إلى التعدي على البيئة الطبيعية حيث أنتجت اضطرابات مناخية مكلفة وتلوثاً يصعب القضاء عليه.

بعد كل هذا العرض الملمع بنظرة سوداوية يتساءل الكاتب عمّا يمكن فعله للحد من كل هذه الأعراض الجانبية الملازمة لحركة التمدن الغربية، فيقول «ما هو سبيلنا تضامنياً إلى منع تراجع مسالك الوثام في الأوطان، ومنع انهيار مسالك التعاون بين الدول؛ كي لا يستمر الوضع الإنساني في الانحدار للأدنى» وينطلق صادق جواد من فكرة المشترك الإنساني ليقترحها حلاً يمكن من توفير بيئة عالمية حاضنة للسلم عبر إشاعة القيم العالمية القائمة على السلم والوثام والتعاون. ويدعو الكاتب في السياق نفسه إلى تجاهل ما هو سيئ في الحضارة الغربية لأنه ما من أمة وفي حضارتها جانبان يمثل أحدهما الجانب المشرق بينما يمثل الآخر الجانب المظلم من البشر.

إن المشكل الرئيس وجوه القضية برأي الكاتب هو مشكل أخلاقي فهي «تكمن في تغافلنا المشين عن منظومة المبادئ والقيم التي نعياً نظرياً كأساس لازم لسلامة الوضع الإنساني ونتجاهلها عملياً في التطبيق» فالكاتب يؤمن بضرورة وضع ميثاق أخلاقي وإيجاد السبل التي تكفل سيادة هذا اللازم الأخلاقي. ومن أجل هذه الغاية يجب الانطلاق من المشترك الإنساني المتمثل في وحدة

ويستهل صادق جواد مقاله عن القيمة والمشكلة الأخلاقية المعاصرة والمنشورة في مجلة «التفاهم» باعتبار القرن السادس زمن الوعي بالآخر المختلف بالنسبة للإنسان الغربي «المسيحي»، ويعزو الفضل في ذلك إلى الاكتشافات المتعلقة بإثبات لا مركزية الأرض ودورانها حول الشمس حيث يقول «منذ ذلك، بدأ عالمنا الأرضي يرتسم في مدرك أهل الغرب على نحو أدق وأوضح كجسم كروي سابح في فضاء شاسع، تتشاركه سكوناً شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً- أمم بشرية مختلفة الأعراق والديانات والثقافات واللغات» لكن الكاتب يبدي استغرابه أن هذا الاكتشاف العلمي وما تلاه من اكتشافات كان يجدر بها أن تجعل الإنسان أكثر قدرة على تنظيم شؤونه بيد أن ما حدث هو العكس حيث «أدى هذا التبلور العلمي لدى أهل الغرب إلى نزعة سلطوية سرعان ما تجسدت في ظاهرة الاستعمار، فانطلق الغربي يجوب العالم ويبسط سيطرته على شعوبه يسلب أموالهم ويصادر حرياتهم ويستعيد ذرياتهم، ويرى الكاتب أن هذه النزعة جعلت الغربي يبتعد عن ديانته المسيحية وذلك عبر تبني أيديولوجيات «علمانية قليلة الاكتراث بالشأن الإنساني ككل». كما يشتهبه الكاتب أيضاً في وجود علاقة طردية بين تقدم العلم وارتقاء الإمكانيات من جانب وازدراء الأديان من جانب آخر، وما كانت العولمة -برأيه- إلا مصدر قلق جديد لدى الإنسان في جميع مواطنه.

ويرى صادق جواد أن الشعوب الشرقية تنبّهت إلى خطورة الأمر لذلك كانت أكثر تمسكاً بدياناتها وثقافتها، لكن هذا لم يمنعها من الإفادة من العلوم والتطبيقات التكنولوجية دون تحفظ مما ألهمها في التوفيق بين المدنية الحديثة والجدور الثقافية والدينية. وفي المقابل فإن الشعوب الغربية استنققت «على صدمة ذاتية» نتيجة فك الارتباط بما أسماه اللازم الأخلاقي حيث «استفاق الغرب على إدراك فظاعة الدمار الذي أحدثته الحربان العالميتان اللتان خاضتهما مجتمعاته الممكنة بالعلم الحديث وقدراته العملية بطواحينها الفاتكة، في غضون



عبد الله الشحي

## معنى الأخلاق .. اختلاف في المفهوم بين بعض الفلاسفة

في المقال الذي يحمل عنوان «مفهوم الخير في الفلسفة الحديثة»- والمنشورة بمجلة «التفاهم» تتحدث الأستاذة أمل ميروك عبدالحليم عن مفهوم الأخلاق من وجهة نظر مجموعة من الفلاسفة، موضحة ماهية الخير لديهم والسبيل لتحقيقه. وقسمت الكاتبة مقالها إلى خمسة أجزاء - في مجلة التفاهم - أولها عن معنى (الخير) وأصول الكلمة، يليه جزء فيه لمحات تاريخية عن بدايات البحث الأخلاقي، ثم تتحدث عن الخير وأخلاق العقل وتعرض على أفكار فلاسفة مثل ديكارت، بعد ذلك تشرح العاطفة وعلاقتها بالأخلاق، وأخيراً تناقش فكرة بناء الأخلاق على أساس نفعي.

فديكارت اهتم كثيراً بالمنهج، فالإنسان الذي يتبع منهجا سليما في استعمال العقل سيتحقق معه الخير على كل الأصعدة بما فيها الأخلاق، فهو لم يعط بالضرورة منظومة لما هو جيد أو سيئ بقدر ما أعطى منهجا متكاملًا يوجه فكر الإنسان ليثمر تبعاً لذلك ثمارا طيبة.

بعد هذا الاستعراض السريع لوجهات نظر الفلاسفة في الأخلاق يحق لنا أن نتساءل كيف يمكن الاستفادة من دراسة الآراء المختلفة للمنظومات الأخلاقية وكيف ننفع من ذلك؟ أظن أولاً أنه يسهم في كوننا نصبح أقرب لفهم الاختلاف بين الشعوب والتباين في مواقفهم من الأفعال والتصرفات بين القبول والرفض، فقد يقبل شعب ما أمراً ويرفضه شعب آخر. النقطة الثانية تتعلق بصياغة القوانين، فالقوانين بلا شك عليها مراعاة القيم العليا للمجتمع الذي تطبق وتشرع فيه، حتى لا تتعارض معها ومع الناس.

أما فيما يتعلق بالمجتمع ككل فالأفراد إن كانوا على دراية وفهم لآراء الفلاسفة وتفصيلهم في الأخلاق فإن ذلك يسهم بشكل فعال في تمكين التعددية في المجتمع أو هذا ما أعتقد على الأقل، فهم سيتقبلون التنوع في تصرفات الأفراد وتبرير ذلك فلسفياً.

ختاماً فإن كل الإسهامات الفلسفية وبالأخص فيما يتعلق بالأخلاق من بداية تاريخ الفلسفة حتى اليوم إنما هو جهد تراكمي من جهة وإسقاط لتجربة الفيلسوف الشخصية من جهة أخرى، فتلك الأفكار المختلفة وإن تنوعت وتباينت يبقى هناك رابط يربطها جميعاً ألا وهو تركيزهم جميعاً على الخير والمصلحة سواء الفردية أو الجمعية. بالإضافة إلى أن الدراسات في مجال فلسفة الأخلاق من الممكن الاستفادة العملية منها، وكذلك من المهم من وجهة نظري أن تركز دراسات مستقبلية على نقاط التشابه في أطروحات الفلاسفة نظراً لإمكانية خلق نموذج أخلاقي شبه موحد أو محاولة التوحيد بين فلسفات متعددة كما فعل كانط.

تمكين الشفقة والتعاطف من الفعل ودفع ذلك بالرغبة الخيرة حتى يكون العمل ضمن إطار الأخلاق الفاضلة. ربما طرحت الكاتبة فكرة توما لأكويني من قبيل المقارنة بين الآراء دون تفصيل طويل عندها، لكن هناك ملاحظتين أعتبرهما مهمتين يجدر بنا الوقوف عندهما، الأولى هي أن القديس توما وحسب ما قلنا لم يبرر الأخلاق بشكل ديني بحت إنما جعل لها حدودا يمكن للإنسان حتى خارج دين ما أن يفرق بين الخلق الجيد والسيئ، والملاحظة الأخرى وهي تابعة للأولى فأى دين يُعطي مفاهيم مطلقة للأخلاق إنما قد يتعارض مع قيم العصر المتغيرة، وهناك أمثلة لذلك خصوصاً عندما يتصدر الواجهة الدينية أناس لا يقبلون الآراء الجديدة.

نعود لاستعراض بعض النماذج لمعنى الأخلاق ولناخذ سقراط هذه المرة حيث يعتبر تاريخياً من أول الفلاسفة المنظرين للأخلاق، وقد أسس مفهومه للأخلاق والخير باعتبار معرفة النفس فهو يرى أن فعل الخير والسير على الطريق القويم يمكن أن يتم تحصيله بعد معرفة النفس وفهم ما هي الأشياء الخيرة لها، أي عندما يعرف الإنسان ذاته فإنه سيرف كيف يحقق لها الخير وسيسير على هذا الطريق. لفهم وجهة نظر سقراط تماماً يتطلب الأمر استعراض الأساسيات التي بنى عليها فلسفته وذلك غير ممكن في هذا المقال، لكنه فتح الباب واسعاً أمام أفلاطون ومن ثم أرسطو وبقية المدارس الفلسفية التي ما انفكت تعطي مختلف التفسيرات والتبريرات لأشكال مختلفة من الأعمال وكيفية تمييز الأعمال الخيرة بينها.

لكن الحقبة الحديثة بكل ما جاءت به من تغييرات أسست لما يُسمى بالفلسفة الحديثة، والتي كان من روادها ديكارت وهيكل وكانط. مع أن ديكارت ركز على المباحث الميتافيزيقية، يكون لذلك من الجدير بالذكر أن البعض قد انتقده في أن فلسفته قد دخلت من التطرق إلى الأخلاق، فيرونها ناقصة ومعيبة، بيد أنه جاء على ذكر قضايا متنوعة تطرق فيها للأخلاق بشكل ضمني،

يُمكن اعتبار مفهوم الأخلاق من أكثر المفاهيم التي تعرضت للتحليل والتنظير خلال مختلف العصور، سواء تم ذلك عن طريق الفكر الفلسفي من بعد سقراط والمدارس التي نشأت تبعاً لذلك، أو تم عن طريق التشريعات المسلم بها على مستوى القبيلة والدين. وربما يكون من الواضح أن مبحث الأخلاق وماهية الأخلاق وما ينبع عنهما من أسئلة يمكن أن نحصر طريقة تناولها في واحد من اثنين، إما عن طريق القبيلة والدين وأخذ الأخلاق كمسلمات جاهزة ينبغي اتباعها حرفياً، وهذا حصل قديماً مع الحضارات القديمة كشرعية حمورابي أو في الحقب القربية كأتباع المسيحية المنظرين للأخلاق من وجهة نظر الإنجيل. الطريق الآخر هو التفلسف لإثبات وتبرير الأخلاق على مختلف مدارسه ومذاهبه، ابتداء من سقراط ومروراً بمختلف الفلاسفة كأمثال كانط وديكارت وغيرهم.

ولنتناول أولاً التنظير الديني للأخلاق، وتعني هذه الفكرة ببساطة أن الأخلاق يجب أن تستمد من دين ما، لأن الدين مصدره الله الحكيم وعليه فهو يقدم لنا ما هي الأفعال التي يمكن اعتبارها حسنة والأفعال السيئة ونحن ملزمون بالاتباع دون وجود ضرورة للتبرير العقلي لهذه الأخلاق، أخذنا بعين الاعتبار أيضاً الرأي القائل بإمكان تبرير الأخلاق الدينية بشكل عقلي. علاوة على ذلك فإن العقيدة الدينية تخلع على الأخلاق المعنى من حيث إن الفاعل للفعل الأخلاقي والإنسان الخير إنما له جزء أخروي يجزى به نتيجة لهذا الفعل. ولا إشكال في أن نفترض أن من أبرز من تحدثوا في هذا الجانب هو القديس توما الأكويني حيث اشترط شرطين رئيسين لاعتبار الفعل عملاً حسناً وخيراً، فهو يطلب من أولاً أن نستحضر الرغبة أو النية الحسنة عند إتيان فعل ما، وأن نضع في اعتبارنا البحث عن الحق وتحقيقه، فوجود هذين الشرطين ضرورة، ونظراً لانطباق معنى الشرطين على الله فالله هو الحق وهو أيضاً الخير، فيكون فاعل الخير بذلك إنما يسعى لله!! وهو بذلك يدعو إلى نفس ما دعا إليه بوذا من ضرورة





أسماء الشامية

## إعادة تأسيس الأخلاق: منهج النقد الجذري نموذجاً

إن سؤال الأخلاق الذي يحاول الكاتب محمد الحداد طرحه عبر مقاله في مجلة التفاهم «سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، محمد أركون نموذجاً» - والمنشورة بمجلة «التفاهم» يمثل محاولة معالجته باعتباره متصلاً بالفلسفة وليس بالسلوك وحسب، كما درجت كتب الأخلاق على معالجته، مدللًا على الكثير من المصادر العربية القديمة والحديثة التي انتقدت هذا المنحى في المعالجة، ويخصص الحداد المفكر والمؤرخ محمد أركون نموذجاً رئيسياً في تتبع المسألة الأخلاقية في علاقتها بالتراث والحداثة في آن واحد.

الأخلاق إلى المجال المعروف بالتصوّف. ويختلف الكاتب مع أركون في مسألة إعادة تأسيس الفكر الأخلاقي الإسلامي الذي يرى أركون أنه ينطلق من النقد الجذري لكن الحداد يرى أنه ينطلق من بعض «الحدوس الجديدة». فلقد كان محور الخلاف حول خطاب محمد عبده الذي رآه أركون أنه خطاب دعائي سطحي، بينما رأى الحداد أن خطابه عبّر عن الحدس وأن الفكر الإسلامي لو قبل بتطويرها لتوصل إلى وضع مقبول للمسألة الأخلاقية لأنه وبحسب أركون نفسه في كتابه «قضايا في نقد العقل الديني» يولي أهمية بالغة ليس للعقل وحده بل بالتوازي مع حضور الخيال وجموحه واتساعه الخلاق.

ويرى الحداد أن منهج أركون يدور في حلقة مفرغة فهو يضع المنهج النقدي كحل للمسألة الأخلاقية ثم يضع حجة الوضع القائم كعائق لتطبيق المنهج النقدي باعتباره غير قابل للتطبيق، ثم لا بد من إعادة تأسيس الأخلاق بالنقد أيضاً ليجد الحجج نفسها تمثل انسداداً لآفاق الحل النهائي.

في اعتقادي أن المشروع الذي جاء به أركون وحاول به مغالبة التيارين الغربي والحداثي والإسلامي الأصولي من أجل تفكيك المسألة الأخلاقية لم يحظَ بإعجاب أي من الفريقين ربما لأسباب متعلقة بصعوبة بناء نظام أخلاقي عبر تفكيك النصوص التاريخية، بسبب قداثة التاريخي أولاً وثانياً بسبب تآزم العلاقة الحضارية بين الغرب والشرق؛ باعتبار أن الغرب مارس على مدى القرنين الماضيين أسوأ حملة عنف عبر الاستعمار والتوسع الإمبريالي، فحروب الاستعمار ساهمت في تأسيس صورة عن الغرب باعتباره عدواً مترصداً، وهذا عزز موقف المقاومة لدى المسلمين وزاد من تشبثهم بالمسائل الأخلاقية المتداولة وممارستها عملياً دون نقد وتمحيص، بل على العكس فإن مساءلة الأخلاق فلسفياً هي صورة من صور الهدم للجانب السلوكي من الأخلاق، لأن الجانب الإسلامي لا يمتلك الأدوات المنهجية التي تعزز فهمه للأخلاق فلسفياً، لأنه لم يشارك في صنعها أثناء التحولات الكبرى في الثورات الثقافية والعلمية في أوروبا فضلاً عن مخاوفه من هدم الصورة النمطية للأخلاق التقليدية وتحول خصوصيتها إلى أخلاق ممسوخة من التجربة الغربية.

صالح تقدم النص الديني وانفتاحه على العالم، بسبب ذاتيتهم الإيمانية واعتبارهم أن معالجة نصوصهم من الآخرين ترسيخ لحملة العدوان ضد تراثهم الديني. وبحسب أركون يمكن للحداثة باعتبارها مشروعاً مفتوحاً للإنجاز وليس فكراً منجزاً أن تعالج القضية الأخلاقية من خلال «إعادة طرح وضع الحقيقة»، لأن الحداثة تعلي من قيمة الاختلاف والتنوع، ويمكنها أن تقدم نظاماً مختلفاً للحقيقة عن نموذج الحداثة التقليدية التي تقوم على مبدأ الحقيقة الواحدة والدين الواحد والحكم الواحد في كل واقعة.

ولكن بحسب أركون يصعب إعادة طرح وضع الحقيقة لصالح «العقل المتطلع» بسبب مأزق الفكر الأخلاقي الذي وصل إلى مرحلة اللاعودة والمتمثل في عدة عوامل هي كالآتي:

رؤية غير نقدية للتراث السني والشيعي تميز العقل الإسلامي، وأنظمة سياسية جعلت كل المجال الديني والتشريعي مجرد إدارة خاضعة للإرادات الديكتاتورية، وغرب متجبر يتصرف في العالم حسب مصالحه وأهوائه. إذ أن هذا المأزق بلغ التمام في وصوله إلى طريق مسدود، بعيداً عن محاولة وضع صيغة للفهم والتفاهم، وازدياد حدة الاستقطاب بين الأطراف المتنازعة، وترسيخ متزايد للذاتية يتضح في ظهور تمثيلات أخلاقية متطرفة سواء كانت على شكل التشريعات التي تفرضها الدول مثل فرنسا في إقصائها للدين في تشريعاتها العامة، وعدم محاولة إعادة الاعتبار له عبر أي منظور للحقيقة متجدد وحداثي، أو عبر تمثيلات القيم الأخلاقية التقليدية العنيفة والمتطرفة في الاستقطابات السياسية والدينية في العالم الإسلامي.

ويختلف الكاتب في قراءة أركون لتاريخ الفكر الأخلاقي ولا يرى أن هذا الفكر جاء مع جيل مسكويه والتوحيدي ومن ثم تحوله إلى مجال الأخلاق الإنسانية وحسب بل إن المجال الأخلاقي الإسلامي في القديم تنازعتة ثلاثة تيارات أولها: تيار فقهي يحول الأخلاق إلى أحكام قانونية موزعة إلى مراتب خمس: الوجوب، والندب، والكرهية، والمنع، والإباحة. وثانيها: تيار فلسفي يوفق بين القيم الدينية والفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية وهو الذي ساهم في تحويل الدين الإسلامي من دين عربي إلى فلسفة أخلاقية كونية، وجاء مستجيباً لتوسع الإمبراطورية الإسلامية واتساعها إلى عدد ضخم من الأعراق والثقافات، وثالثها: تيار روحاني يحول قضية

وقد ابتدأ الكاتب استعراض هذه المعالجة عبر كتاب «المسألة الأخلاقية والتشريعية في الفكر الإسلامي» الذي تنطلق فكرة تأليفه بهدف إعادة نشر كتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه. وقد سعى أركون عبر هذا الكتاب إلى استعراض تقلبات المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي عبر اشتغال منظومات الفكر الديني واللاهوتي قديماً على مبدأ الإقصاء المتبادل، وقد وقع ابن خلدون في هذا المنحى وكذلك الفكر المسيحي القديم على يد أوغسطين في عهده المسيحية وحدها الجديرة بفكرة الحق وكل ما عداها باطل، هذه الفكرة التي تسوغ لاستخدام العنف. ويذهب أركون إلى أن المصدرين الرئيسيين للمنظومة الأخلاقية لدى المسيحية والإسلام تنطلق من التراث الديني والفلسفة الأغرريقية.

ويشدد أركون على أن الفكر الأخلاقي دخل مأزقاً لم يخرج منه حتى يومنا هذا منذ أيام الغزالي والطوسي، لأن معالجة قضية الإيمان والعقل حديثاً انتقلت إلى اعتماد «براغماتية نيوليبرالية» لا تهتم بالقيم بل تم إهمال «تهذيب الأخلاق» لمسكويه لصالح الأصولية الإسلامية ما أدى إلى التساؤل حول اتجاه القيم في هذه المجتمعات. الدليل الذي يستدل عليه أركون هو الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان الذي أقر رسمياً بمنظمة اليونسكو بمبادرة من المجلس الإسلامي، إذ لا يمكن أن يكون إعلان هذا النص مرجعاً أخلاقياً كونياً إذا كان يحمل صفة الإسلامي ويستدل على فقراته من الكتاب والسنة فقط.

وبما أن محاولة القطبين الإسلامي والغربي استعادة القيم الأخلاقية عبر إذكاء الصراع فيما بينهما بالتسلح بالقيم الأخلاقية القديمة، التي تميل للإقصاء والعنف فإن أركون يطرح مشروع «الاستعادة النقدية للقضية الأخلاقية» بعيداً عن سيطرة وسائل الإعلام الغربية من جهة والخطابات الأصولية الإسلامية من جهة أخرى. إذ أن مسلمات الإيمان يجب أن تخضع اليوم لحكم التحليل العلمي مثلما خضعت له من قبل مسلمات الإيمان المسيحي واليهودي مثلما هي فكرته عن «تاريخية الوحي». لكن الحداد يرى في البدء بتاريخية النص من أجل التوفيق بين الأخلاق المعاصرة والقديمة تؤدي إلى تآزم الموقف من القطبين الغربي والإسلامي، وذلك لأن ممارسة معرفة علمية على النص المقدس يجب أن تأتي من المسلمين أنفسهم لا أن تمارسه عليهم مؤسسات مفروضة عليهم وربما لا يرونها تعمل في



أم كلثوم الفارسية

## الحكماء و العلاقة بين الفلسفة والتصوف

ما من شك في أن العقل ينبغي أن يكون رائدنا إلى إدراك ما يحيط بنا من عالم المحسوسات وما وراءه من المعقولات، وإدراك أنفسنا وموقعنا في الكون. وليس من شيء محرماً على عقلنا يتدبره حتى المقدسات التي جعلتها الإنسانية في أعلى عليين؛ لأنه وسيلتنا إلى المعرفة. ولكننا وباستخدام عقولنا يصعب علينا أن نضع خطأ ناظماً بين المتصوف الذي يعتمد على الإشارات، وبين المنطق الذي يضعه العقل بما يسمى الفلسفة التي تدل على القضايا بالبراهين، والأدلة العقلية، فالأول يعتمد على العاطفة أما الثاني فيعتمد على العقل، فكلاهما لا ينفصلان عن حياة الإنسان، وتدلل كل البحوث والدراسات التي طرقت هذا المجال بأن الفلسفة توصل إلى نهاية الطريق في العلوم بالاستناد إلى طرق العقل ومعاييره، ولكنها لا تستطيع أن تجيبك عن علوم، ومجالات أخرى في مجال التصوف وحالات الإشراق التي لا يمكن الإفصاح عنها إلا بالمجاهدة، فهي بلا شك لا تخضع لمعايير محددة وطرق خاصة في نظرتها للحياة.

التي قد تكون تطرفاً عند ما يصبح هذا التصوف والزهد حالة تقاعس عن العمل وانخراط في عالم الروحانيات، وهو ليس هروباً من الواقع، ولا انزواء، أو خلوة فحسب، وليس زهداً ولبس الصوف فقط، وإنما هو محاولة للإنسان للتسلح بقيم روحية جديدة تعينه على مواجهة الحياة المادية، وتحقق له التوازن النفسي حتى يواجه مصاعبها ومشكلاتها، وبهذا يصبح التصوف إيجابياً لا سلبياً. فلقد نشأ التصوف لأسباب شتى واستوعب في تياره الذوقي توجهات دينية واعتقادية وفكرية كثيرة؛ إلا أن علة وجوده الداخلية كانت معاناة فئات تبين لها أن العقل عجز عن كشف الحقيقة الكامنة وراء الكون والمكان، كما يقول حافظ الشيرازي. فالحواس والإدراك الحسي والاستدلالات المنطقية والمبادئ العقلية لم تكشف الستار عن لغز الوجود. عندئذ توجهت تلك الفئات إلى القلب والهامة، وبان لها أن الإنسان -إذا تحرر من علائق الدنيا المحسوسة، وبادر إلى تزكية النفس وتصفية الباطن منه- يمكنه أن يتصل -في لحظة جذب علوية- بالوجود المطلق أو الحق، تعالى وتبارك، وذلك عن طريق الكشف والشهود. ختاماً نؤكد أن أسراراً كثيرة وأغراضاً شتى وقف عقولنا دونها عاجزاً عن حل معمياتها، فبادرت صفوة من الإنسانية إلى الحدس بوسيلة أخرى تكشف الغطاء عنها، فاکتشفوا طاقة القلب التي إن هي وُجّهت في خط «سير وسلوك» موصول الأنفاس، بلغت بأصحابها وكر العناء في جبل القاف، حيث نعاين أنفسنا على حقيقتها في مرآة علوية. هذا هو مسار «أصحاب القلوب»، في مقابل نظر أصحاب العقول.

كانوا أقرب إلى الوجودية، وأن الإفراط في مسألة الروحانيات أيضاً يظهر في فلسفة التصوف، وإذا كانت الفلسفة لها نواظم في حدود العقل، فإن التصوف هو خارج حدود العقل، ولكنه في حرم المعقول، وما دامت الفلسفة لم تصل إلى حقيقة الروح ولن تصل، فإن قوانين المنطق هي قوانين وعينا المألوف وأن ما يهمنا في هذه الدراسة أن نتلمس الشريحة التي تتميز باتصالها بالجانب الروحي، ومنها أصحاب التصوف والزهد، والذين يتسامون عن كل فعل دنيء، وهم مغالون في العبادة، وأداء الفرائض، ومن هنا نجد الفرق بين التدين والتصوف، فالتدين هو أداء العبادة والمناسك، بينما التصوف هو إشراق في القلب، ويأتي درجة متقدمة في العبادة، وليس الاستغناء عنها. إن الإنسان الذي بدأ يحس بوطأة الحياة المادية المفترطة، وحالات الفوضى على حساب القيم والمعايير الاجتماعية النبيلة، ومجموعة الأعراف، والروابط بين الفرد والمجتمع التي كان يتحلى بها، وأخذته الحياة المادية المعاصرة من حيث لا يدري، بات في حاجة إلى تحقيق روحانيته، وإلى ما يرضي عقله، ويشبع روحه ويعيد إليه ثقته بنفسه، وطمأنينته التي بدأ يفقدها في زحمة الحياة المادية، وما فيها من أشكال الصراع الفكري، والعقائدي، وبهذا يحقق مع التصوف إنسانيته. فإذا كان انخراط الإنسان في الحياة المادية بشكل كامل، وابتعاده عن الروحية سيفقده كل إنسانيته، ويجعله ينخرط في شرائح للكائنات الأخرى، فهذا ما ينقله إلى ما يمكن تسميته بالتطرف، وهو الأساس في كل المشاكل الإنسانية على وجه الأرض. وفي المقابل هناك المغالاة كثيراً في حالات الزهد والتصوف

فبين مساري المعرفة (الفلسفة والتصوف) يناقش الباحث فيكتور الكك في مقاله (من الإشراق إلى الحكمة مجمع مساري المعرفة) والمنشورة بمجلة «التفاهم» العلاقة بين التصوف والفلسفة وحال الإنسان بينهما حيث إن مسيرة الإنسانية -مذ بدأت تعي واقعها حتى اليوم- توزعت في هذين الاتجاهين؛ غير أن فئة من الآخذين بالتوجهين عمدت إلى التوليف بينهما، وليس هذا أمراً بدعاً؛ فقد حفل تاريخ الإنسانية بمحاولات الجمع بينهما. والجدير بالذكر أن مسار الفكر العربي الإسلامي انطوى على محاولات انتقاء وجمع بين مذاهب فكرية مختلفة، وبين الفلسفة والدين، مذ كانت محاولة الكندي (256 هـ) بين الدين -بصورة عامة- والفلسفة كذلك، وترسخ هذا التيار التوفيق في الفلسفة العربية الإسلامية مع الفارابي (329 هـ) الذي قال بوحدة الفلسفة، فجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو إلا أن التوليف بالمعنى الذي حددناه لم يكن ليتجلى سوى في حكمة الإشراق التي أحيا رسومها شهاب الدين السهروردي، يحيى بن حبش (587 هـ) فعرف بها، وعُرفت به في لقبه «شيخ الإشراق»، وأنشأ تقليداً مميزاً حمل لواءه من بعده «الحكماء المتألهون»، بالتوليف بين الفلسفة والتصوف، وإطلاق تسمية جديدة تجمعهما هي «الحكمة». ومن أشهرهم: ميرداماد وملاً صدرا وسواهما.

ولتعمق أكثر في العلاقة بين الفلسفة والتصوف نتطرق إلى تكوين الإنسان الذي هو من المادة، والروح، فالفلسفة تنظر إلى هذه المكونات بعين على المادة، وبأخرى على الروح، وأن الفلاسفة الذين جنحوا إلى المادية على حساب الروحية





سلطان المكتومي

## الأحداث التاريخية وجدليات النص

إن الدارس في تاريخ الفكر الإسلامي، خصوصاً في القرون الثلاثة الأولى، يجد انفعال الحراك الاجتماعي بالنص المقدس؛ فالمجتمع الإسلامي تفاعل كثيراً مع النص المقدس في هذه المرحلة التاريخية؛ ليعالج المتغيرات الاجتماعية والسياسية والدينية التي كانوا يواجهونها؛ حيث تعد هذه المرحلة من أهم مراحل التاريخ التي وجد المسلمون فيها أنفسهم في مواجهة مباشرة مع النص دون الرجوع إلى النبي، ولأنها ثانياً تعد من أهم المراحل التاريخية التي تأسست فيها الحركات السياسية والفرق المذهبية ومن ثم المدارس الكلامية. وقد كتب أحمد الإسماعيلي على صفحات مجلة «التفاهم» مقالا حمل عنوان «النص والأرض وجدليات العلائق: علم الكلام الإباضي نموذجاً».

بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- حدثت تغيرات اجتماعية وسياسية؛ مما دفع المسلمين لإعادة قراءة النص المقدس من جديد؛ حيث طرحوا لأول مرة إشكاليات الخلافة التي لم تجد لها مرجعية واضحة، لا في النص القرآني ولا في الفترة الزمنية التي عاشها الرسول الكريم؛ بحيث أصبحت إشكاليات الإمامة الخطوة الأولى التي وجد فيها المسلمون أنفسهم دون اتصال مباشر مع الوحي في فهم الإسلام، كما وجدوا أنفسهم مباشرة أمام فهم معاني النص القرآني.

تحدث الكاتب عن لاهوت الإباضية الذي يُمثل عمقا في الدراسات الأكاديمية؛ لأنها تنتمي إلى دراسة حقل مهم من حقول التأسيس السياسي الإسلامي في القرون الأولى، وهو فكر المحكمة، الذي يشكل جزءاً مهماً من أشكال المعارضة في الإسلام السياسي. تكمن أهمية هذا النوع من الإسلاميات في كشف هذه المرحلة التاريخية المهمة التي انتقل فيها النص المقدس من السماء في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى الأرض بعد وفاته مباشرة؛ أي أن كل المبادئ الدينية التي كان ينادي بها الرمز السماوي تحولت بعد وفاته إلى مادة قابلة لإعادة الفهم والتأويل والتفكيك والبناء؛ بما يتناسب وسياقات المجتمع التاريخية التي يتحرك فيها. لهذا؛ أعادت الحركات السياسية بعد أحداث الفتنة الكبرى قراءة النصوص المقدسة المتعلقة بالسلطة السياسية لتشكل فيما بعد ما عرف بالإسلام السياسي.

ويتميز الإباضية بشكل خاص عن المعتزلة بأن لهم مرجعية تاريخية أسهمت في فهمهم لعلم الكلام؛ فهم من المدارس الكلامية التي مارست النضال السياسي ضد الدولة المركزية، لهذا فإن بعض الإشكاليات الكلامية للخوارج لا تستمد مرجعيتها من النص المقدس فقط؛ بل لها مرجعية تاريخية/سياسية تتمثل في مقتل عثمان بن عفان، ومن ثم في أحداث الفتنة الكبرى، وبعده موقفهم من الدولة المركزية الإسلامية بشكل خاص، كل هذه الأحداث التاريخية شكلت وعياً معرفياً كلامياً خاصاً للخوارج بشكل عام، والإباضية بشكل خاص، أثرت في فهمهم للنص القرآني.

وأخيراً.. يقول الله تعالى: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (النساء: 82)، اختلاف المسلمين وقع حينما اعتمدوا على الروايات في نهجهم، ولم يعتمدوا على القرآن الكريم، بغض النظر عن عمومية النص القرآني كما أشار الكاتب.

للنص بريئاً من الصراعات السياسية والدينية التي تعيشها المدارس الكلامية، ينبغي إذن أن نقرأ منظومة العلم الكلامي؛ باعتبارها مسائل أنتجها العقل اللاهوتي أثناء انفعال الحدث الاجتماعي السياسي. ثلاثة سياقات تاريخية أسهمت في رسم محددات اللاهوت الإسلامي؛ أولها: الشروط الموضوعية التي أطرت الزمان والمكان الذي نزل فيه النص من السماء إلى الأرض، ومن ثم السياقات التاريخية الاجتماعية والسياسية التي أفرزت الممارسات النبوية للنص في مرحلة الرسالة، وهناك الشرط التاريخي الذي أنتج جميع الإشكاليات الكلامية أثناء المرحلة التاريخية التي راجت فيها الحرب المقدسة باسم الله بين المسلمين أنفسهم؛ لأن الفاعل الحقيقي في هذه المرحلة هي التناقضات الأرضية المتصلة بعمق الاضطرابات السياسية؛ فمثالية النص لم تجد لها مساحة واسعة لتقضي على اضطرابات الأرض والإنسان.

إن المدارس الكلامية لجأت إلى العنف لبناء منظومتها الكلامية، وكان ذلك واضحاً جداً في مسألة خلق القرآن؛ بل وحتى قبل ذلك في منتصف القرن الأول الهجري؛ حيث الجدل الكلامي حول ماهية المؤمن والمراتب اللاهوتية تسببه بسياجها؛ مؤمن مرة وفاسق أخرى، مسلم تارة وكافر أخرى، زنديق مرة وتقي أخرى. وقد أوضح الكاتب أن مرتكزات الصراع الديني في منظومة علم الكلام إما نتاج خلط بين العقيدة الجدلية كمنتج بشري والوحي كرمز سماوي، أي بين الرمز (الوحي) أو العلامة (النص) والكائن الأرضي (الإنسان)، أو نتاج خلط بين السياسي والديني كمقاربة بنوية؛ أي بين الوقائع البشرية -كحدث اجتماعي/سياسي أسهم كثيراً في ظهور الإشكاليات الكلامية- وبين النص المقدس كرمز سماوي قبل حراكه الأرضي. إن دراسة علم الكلام بعيداً عن السياق التاريخي يعد قاصراً في الوقت المعاصر؛ لأن المتغيرات السياسية والاجتماعية والدينية التي حدثت في القرون الثلاثة الأولى كان لها دور كبير في إعادة فهم النص المقدس من جديد.

أشار الكاتب إلى أن هنالك تحولات مهمة بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وهي أن تلك النصوص المقدسة، المستمدة من النبي الكريم كمرجعية أساسية وحيدة متصلة بالوحي، لم تعد قادرة بعد وفاته على فرض سيطرتها على كافة الإشكاليات الاجتماعية والسياسية، إما بسبب عمومية النص القرآني -الذي يعد المرجعية الوحيدة القادرة على فصل الصراعات البشرية والمتغيرات الاجتماعية- وإما بسبب عدم وجود نص مقدس يعالج المشكلات الطارئة على المجتمع الإسلامي. ولهذا السبب، لجأ المسلمون إلى فهم الممارسات النبوية التي كان يفعلها النبي في حياته، وهو ما عرف لاحقاً «بعلم الحديث». ومن وجهة نظري أن السبب ليس في عدم وجود نص مباشر لأي قضية كانت، بل بسبب توجه المسلمون إلى الأحاديث النبوية التي بلاشك من ضمنها أحاديث ضعيفة لم تصح عن النبي الكريم. ويرى الكاتب أن النص المقدس أصبح بعد الرسول -صلى الله عليه وسلم- مفككا بين عقليات متعددة أفرزتها الظروف التاريخية التي كان يعيش فيها المجتمع الإسلامي في القرن الأول الهجري. ومن هنا، نشأ المشكل التاريخي: كيف نفهم النص؟ إن هذه الإشكاليات تبرز بصورة واضحة في الحدث التاريخي المتعلق بالفتنة الكبرى، التي أسست مسرحاً من الأحداث التاريخية الكبرى في القرن الهجري وما بعد؛ حيث حاول المسلمون علاج إشكاليات الفتنة الكبرى بتأويل النص المقدس ومحاولة تطبيقه بالقوة على المتغيرات الاجتماعية والسياسية، تؤسسها تلك المناظرات الدينية التي حدثت بين ابن عباس والإمام علي من ناحية، والخوارج من ناحية أخرى. شرح الكاتب فكرة التأويل، وكيف تم من خلالها استنطاق النص بما يتناسب مع اللحظة التاريخية؛ فالتأويل عبارة عن تضييق المعاني التي يحملها النص، وإسقاطها على المتغيرات المادية التي نسميها اليوم الحدث التاريخي.

تأثر فهم المسلمين للنص المقدس في المسائل اللاهوتية بالظرف التاريخي الذي نشأت فيه، فلم يكن فهمهم



بسام الكلباني

## إسلام السيف والتجديف على التاريخ

تكثر التساؤلات في الدراسات الغربية حول العوامل الخفية وراء سرعة انتشار الإسلام إبان عهده الأول، دون توفر إجابة شافية لذلك التساؤل، وهو ما يدل على عدم الإقناع بالتعديلات المعروضة، ومن جهة أخرى لا يمكن إخفاء أن معظم تلك التعليلات ترجح كون أن الإسلام هو تاريخ السيف، وتلك خلاصة هي أقرب إلى الظن منها إلى اليقين.

يذكر الكاتب التونسي عز الدين عناية في مقالته بمجلة «التفاهم» والمعنونة بـ «الإسلام في الديانات الإبراهيمية بين التعارف القرآني والتجربة التاريخية» أن تلك الخلاصة - التي طالما وجدت رواجاً بين رجالات الكنيسة وجحافل المستشرقين - يصعب أن تفسر الاكتساح الواسع الذي شهدته الإسلام، إذ يبدو التفسير التاريخي الاجتماعي الأقدر على الإجابة على ذلك التساؤل بعد تبين محدودية «تفسيرات الغزو».

الموضوعية إذا ما نظرنا للمسألة ضمن إطارها التاريخي؛ فالتجربة الإسلامية لا تضاهي - مقارنة بتجارب عصرها - من حيث استنادها إلى أصول تشريعية، فهناك جانب في الإسلام متأصل في استيعاب الآخر، تعضده تجربة تاريخية وفقت في العديد من المناسبات وخابت في غيرها، فبعض الإلزامات الفقهية للأخر الديني ليست نابعة من جوهر الدين، بل تأتت جراء إملاءات اجتماعية، فلم يبلغ الفقيه حق الآخر الديني في التواجد؛ بل عمل على تقليص هامش حريته، ولذلك يندر أن تجد مدرسة فقهية إسلامية قد غمطت حق الآخر في التواجد، وإن تفاوتت الضغوطات عليه من فقيه إلى غيره.

لقد بات المسلك الذي سلكه الإسلام للمغاير الديني - عبر التعارف والاحتضان، والذي يمكن أن نطلق عليه «التعددية الدينية» في مقابل «التعددية الثقافية» المطلوبة اليوم - هدفاً محموداً ومنشوداً في الزمن الحالي، وفي حقيقة الأمر ثمة تقارب لافت بين مفهوم التعارف الإسلامي - الذي سميانه تجوزاً التعددية الدينية - ومفهوم التعددية الثقافية أو الحضارية؛ جراء اشتراكهما في المقصد نفسه؛ إذ يهدف كلاهما إلى بناء وفاق اجتماعي منفتح على الأفق الإنساني، خالٍ من الغلبة والتسلط ويراعي الخصوصيات.

في الختام، يمكن القول، إنه بعد أن توجهت انتقادات عدة للمركزية الحضارية التي أدمنها الغرب الذي أخذته العزة طويلاً بسطوته وريادته؛ جراً تفوقه المادي والمعنوي، بات مطلب تكريس التعددية الثقافية بين مكوناته الدينية والعرقية والحضارية المتنوعة هدفاً منشوداً. وهذه التجربة الداعية للتعدد في الفضاء الغربي، والأوروبي بالتحديد - والتي لا تزال رهن الاختبار - لم تنشأ في أحضان الدين المسيحي الغالب أو بدعم منه، بل قامت أساساً كوضع حدٍ للواحدية فيه ولاحتكار الفضاء الاجتماعي، وهو ما يجعل السياق مختلفاً اختلافاً بيناً عن التجربة الإسلامية، فتلك الانتقادات المتوجهة إلى التجربة الإسلامية في خصوصيتها، أو المسقط عليها جراء تجارب غيرها، ينبغي أن تكون حافزاً على استلهاهم دائم للأصول الإسلامية مع مراجعة دؤوبة للتجربة التاريخية.

فمن دون التبادل الثقافي مع الإسلام ما كان لليهودية أن تنتج كثيراً من العلماء والأطباء والموظفين، ولا المسؤولين الإداريين والمكلفين على الخزينة، بل مع تراجع الإسلام - في القرن الثاني عشر - شهدت القوة الخلاقة لليهودية خفوتاً أيضاً.

في العصر الوسيط، حين اشتدت سطوة الكنيسة، وجد الانغلاق اللاهوتي في المسيحية سندا وحافزاً كبيرين في توما الأكويني، الذي ذهب - في سياق حديثه عن اليهود - إلى مشروعية سلبهم مقدرات عيشهم، بما أنهم خدم المجتمع المسيحي، معتبراً أن الكنيسة لا تقترف جرماً بالاستحواد على أمتعتهم وثوراتهم، وعلى خلاف هذا الانغلاق اللاهوتي في المسيحية، يذهب اللاهوتي هانس كونج إلى «توفر تراتيب في ظل الحكم الإسلامي، ضمن حقوق الأفراد والجماعات رغم مختلف الضوابط والقواعد التشريعية العامة، قابلها في الدولة البيزنطية - ومنذ أقول نظام التشريع الروماني - تشريع مناهض بشكل واضح لليهود».

يقول برنار لويس في معرض تعليقه على الضوابط الإسلامية التي أعدها عمر بن عبد العزيز في أهل الكتاب والتي كانت محففة ومهينة كنهيمهم عن ركوب الخيل، وإرساء ضوابط على أزيائهم، وعدم السماح بأن تشيد مساكنهم بما يعلو فوق مساكن المسلمين ولا دور عبادتهم أيضاً؛ «محمل تلك القيود ذو طابع اجتماعي ورمزي لا غير، وليس له طابع علمي نافذ، الشيء الوحيد الذي كان يرهق الذمي هو الإلزام المالي؛ حيث كان ملزماً بدفع ضريبة أعلى، وهو نظام تمييز توارثته الدولة الإسلامية عن إمبراطوريات سابقة على غرار فارس وبيزنطة».

بشكل عام، ثمة موقف شائع في الغرب عن الفتوحات الإسلامية أنها غزو بالسيف لا غير، وأن أسلمة شعوب المغرب والمشرق تمت غصباً وقهراً، في حين تلك القراءة تعوزها الدعامات التاريخية، فلو تضحنا صفحات التاريخ الإسلامي من ناحية براغماتية لتبين أن الجزية كانت أكثر نفعاً للدين الجديد من الاهتداء إليه، جراء ذلك الموقف المتجذر، غالباً ما تجد التجربة الإسلامية التاريخية في علاقتها بالأديان الأخرى - ولا سيما في علاقتها بالمسيحية - انتقاداً من الغرب. والحقيقة أن ذلك الانتقاد تعوزه

أسهم توفر مسكيات اجتماعية غير معهودة، قطعت مع معتاد العلاقة بين الغالب والمغلوب في تسيير ذلك التمدد الحثيث للإسلام؛ حيث أتاحت المسكيات المستجدة حق التواجد لأهل الكتاب من يهود ونصارى، ثم في مرحلة لاحقة امتدت التجربة لتشمل شبه الكتابي من صابئة ومجوس، لتغطي أمصاراً عدة عرفت التمازج الديني حينها. ويذهب برنار لويس في تحليل ذلك النجاح الذي حالف المسلمين في بداية تاريخهم في كتابه: «اليهود في العالم الإسلامي» إلى أنه عائد إلى الولاة العرب المسلمين ممن تولوا مقاليد الدولة الوليدة ولم يكرروا أخطاء سابقيهم؛ بل على خلافهم سعوا إلى مراعاة مبدأ التعددية.

فقد جاء في مبدأ التعارف الذي أقره الإسلام من ضمان الحرية والكرامة للأفراد والجماعات غير المسلمة ما فاق فيه غيره من الأديان، لذلك مثل خروج كثيرين من أتباع الكنائس الشرقية من السيطرة المسيحية إلى كنف الحكم الإسلامي تحولاً من الضيق إلى السعة في أوضاعهم، ارتفع معه سقف الحرية الدينية، بما لم يشهدوا له مثيلاً في سابق عهدهم، ففي بداية الفتح الإسلامي، حين أعطى عمرو بن العاص الأمان ثلاثاً بنيامين وولاه أمر كنائس مصر، بعد رفع التهديد البيزنطي عنه، شهد التعايش المسيحي الإسلامي مستوى متقدماً من التقارب، ولهذا لا يمكن الحديث عن مواجهة كبرى بين المسلمين والمسيحيين العرب مثيلة لمواجهتهم مع قريش ومع اليهود، كما أن المصادر لا تذكر إطلاقاً أن يكون المسيحيون العرب بادروا بالهجوم على المسلمين في أي موقع من المواقع، عدا ما ذكر من اشتراك المسيحيين العرب بجنوب الشام في الإعداد لحملة الروم على المسلمين قبيل تبوك، وهي حملة لم تقع.

ولعل بقاء العديد من الملل داخل العالم العربي حتى تاريخنا الحاضر هو جراء سريان ذلك المبدأ الاجتماعي، والشيء اللافت في الموقف القرآني أنه - رغم إقراره بما عليه الآخر من زيف وانحراف وفساد، وإخفاء وتعطيل للأحكام، وإلباس للحق بالباطل، وما شابهها من الانتقادات - سمح بتواجده داخل الفضاء الاجتماعي، وإن جاء على درجات ومراتب الأمر الذي لم تتلاش معه تلك الجماعات ولم تندثر، بل شهدت تطورات في المجالين الديني والدنيوي،





فاطمة بنت ناصر

## رسائل نور أنت بعهد حرب

رسائل النور للإمام سعيد النورسي هي رسائل كما يقول الباحث أحمد محمد سالم بمقاله في مجلة «التفاهم» تصب في أهمية تشكيل الوعي للعلاقات المختلفة التي تربط الإنسان بنفسه وبالآخرين وبمجتمعه وبالطبيعة وبكافة الموجودات من حوله. ويتطرق الباحث في المقال إلى أثر الإيمان في إصلاح الإنسان والمجتمع؛ فالإيمان، كما يرى صاحب الرسائل، هو علاج التعصب وهو منبع التسامح وهو القادر على إزالة ويلات الحروب عبر المعرفة بمحدودية قدرات الإنسان التي بدورها سوف تكبح جماحه عن الخوض في الحروب التي لا طائل منها سوى الويلات والدمار.

قائلاً: «له من العمر إلا قليل مثل دقيقة تنطفئ، وليس له من الشعور إلا لعة تزول، وليس له من المكان إلا مقدار قبر..! وله من العجز ما لا يحد».

والإيمان بمحدودية قدرات الإنسان حسب النورسي تجعل من الإنسان ميالاً إلى نبذ الصراع والعنف متقبلاً للتعددية وللآراء المختلفة، فهو لا يعلي من شأن معتقداته ويقصي ما يعارضها. وفي هذا تظهر مراجعة فكرية جذرية لم يشر إليها الكاتب بسبب إقصائه لمسيرة حياة النورسي. فهذا الإمام حمل السلاح ضد من يعارضونه في الفكرة وتم نفيه وإقصاؤه بسبب هذه المعارضة التي أساسها فكري ومعتقدي بحث. غير أن المنفى كان له دور في مراجعة النورسي لفكره وأصبح ميالاً إلى التصوف والتصالح مع الكون بكل ما فيه، نابتاً للعنف بكل أشكاله، وناصحا المتصارعين بضرورة فهم قصورهم التكويني الذي سيجعلهم يدركون أن لا جدوى ولا طائل من الصراع والتخاصم.

انعدام العدل وانتشار اليأس وأثره على وحدة الأمة

يعتبر النورسي أن الظلم ساهم في انتشار العنف وأن الظلم لا يقضى عليه سوى بتطبيق ما جاء من عدل رباني. فتشريع الله في كتابه لا يضحى بالفرد لصالح الجماعة كما هو حاصل في المجتمعات الغربية (وهنا لا يتم ذكر أي دليل على ما يثبت هذا الكلام) ولكن التشريع الإسلامي يأتي لكل ذي حق بحقه وهذا بدوره يشيع الأمان ويصفي نفوس الناس.

أما اليأس المنتشر في الدول الإسلامية فيرى النورسي أن يقضى عليه بالإيمان فهو وحده القادر على بث التفاؤل في نفوس سحقها الواقع بظلمه فالؤمن يدرك أن هناك يوم حساب يأخذ فيه كل ذي حق حقه.

إذن الإيمان هو علاج لكل علل هذه الأمة كما يقول النورسي، وبالطبع هو لا يقصد إيمان القشور ولكن الإيمان المسالم الصافي من العنف والصراع. وهو إيمان صوفي بحث؛ فالصوفية لعلها الوحيدة التي لم تتسخ يديها بالدماء حتى الآن.

النورسي من المناضل الشرس إلى المعتكف المسالم فتفرغ للكتابة وأشهر ما كتبه كان رسائل النور التي سأحدث عنها هنا.

**الإيمان ودوره في الانسجام مع الكون ونبذ الصراع**  
يقول الكاتب إن الإمام النورسي كان يؤمن بدور الإيمان في جعل الإنسان منسجماً مع الطبيعة وما تحويه من كائنات. فالإنسان المؤمن لا يرى في بقية الكائنات التي تشاركه الكون سوى كائنات أخوية تساعده وتمد يد العون له وهو أيضاً يبادلها بذات العون. فالتكافلية هي ما تربط مكونات هذا الكون ببعضها. ما شد انتباهي واستغرابي في كلام الكاتب في هذا الشأن أن الغرب في المقابل يقابل مكونات الكون بالصراع بسبب الأفكار الهدامة التي تسييره وأولها (نظرية التطور) ولا يذكر الكاتب تفصيلاً أو شرحاً في هذا الشأن ويكتفي بسرد التهم؛ فالكاتب يقول إن الاستعمار والحروب العالمية والتصحّر والتلوث كلها ناتجة من نظام العقل الغربي المختل مع الكون ومكوناته! وشخصياً أرى أن العقل الغربي والعقل المسلم ساهما سوياً في كل نفع للكون وفي كل ضرر أيضاً. ولا أفهم هذه التبرئة العمياء للعقل المسلم بينما نرى في الواقع الصراعات الدموية التي تشهدها المنطقة العربية والتي يمتد حقدتها إلى الأراضي الغربية وهي تحمل تبريرات كالانتقام من الغرب وساساتهم بهيئة إرهاب غاشم لا يفرق بين طفل وشيخ. فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن نتبرأ من تلك العقول التي تدعي أنها تنتمي للإسلام وإن كانت أساءت فهمه. الحاجة الحقيقية في فهم ما جرى لتلك العقول لتكون ماهي عليه اليوم.

**محدودية ونسبية المعرفة تساعدان على نبذ العنف**

في هذا يقول الكاتب إن الإمام النورسي يشدد على نقص الإنسان ومحدودية قدرته وقصوره البدني والعقلي أمام هذا الكون، الأمر الذي يجعل المؤمن بهذه القدرة المحدودية يعيش في حالة توافقية مع المكونات التي حوله فلا يسعى إلى نشر الشر وإنما إلى إصلاح نفسه وذاته القاصرة. وفي هذا يخاطب النورسي الإنسان

هذا المقال، الذي تهب منه نسائم صوفية، نحن في أمس الحاجة إلى سلامه اليوم ليسلب عقولنا بهذا الكم من الهدوء والسكينة والانسجام الذي يخلقه الإيمان في النفس من وجهة نظر الإمام سعيد النورسي. ولكن كيف ندافع عن الإيمان الصوفي الذي يعبر عنه النورسي أمام الإيمان العام الذي يرى فيه إيماناً ناقصاً ومشوهاً؟ الأسئلة كثيرة وتزداد أمام كل جملة في هذا المقال المسالم لأن كل جملة مسالمة فيه تقابلها صورة دامية من قلب واقعا إسلامي. فكيف نستطيع فهم واستيعاب مقال كهذا اليوم دون فهم السياق التاريخي الذي مرّ به كاتبه؟ من هذا المنطلق عمدت أن أقدم في البدء إلى خلفية مختصرة عن الإمام النورسي ومتى قام بكتابة هذه الرسائل.

### الإمام النورسي من الجهاد إلى التصوف

لقب الإمام نفسه في مرحلة كتابة هذه الرسائل بـ«سعيد الجديد» سبقتها بالطبع مرحلة «سعيد القديم». فأما سعيد القديم: فقد كان في المرحلة التي بدأت بمولده عام 1873 وانتهت بإقامته بمدينة بارلا عام 1926 وقد امتازت هذه المرحلة بالعملية؛ فبها أعد النورسي العدة لشحن همم أتباعه للجهاد. فهذا الإمام التركي عايش أزمة مرض الخلافة الإسلامية، وتكالب الطامعين من حولها من الخارج وأصحاب الفكر الغربي من الداخل الذين سعوا إلى تحويل الخلافة إلى جمهورية؛ وقد كان لهم ما أرادوا، غير أن هذا التحول في الخلافة التركية لم يكن سلساً بل كانت هناك مقاومة أخيرة لكيان الرجل المريض. وممن قاموا بهذا التحول بالفكر والسلاح كان الإمام النورسي.

عقب هذه المرحلة تحول سعيد القديم إلى سعيد الجديد وقد استمرت بين (1929م و1949م). في هذه المرحلة التي تحولت فيها تركيا من الخلافة إلى الجمهورية ومن حكم الدين إلى الحكم العلماني، قام مصطفى كمال بنفي النورسي لصلووعه في العصيان ضد الدولة بالجهاد والفتاوى التي كان يصدرها. فصدر قرار نفيه إلى إسبرطة ثم إلى قرية نائية اسمها بارلة وهنا سمى نفسه بـ(سعيد الجديد). وهناك تحول



محمد الكمزاري

## تطور الوعي بالذات في أدب الرحلات

وفق سعيد بن سعيد العلوي - أستاذ الفكر الإسلامي والغربي في جامعة محمد الخامس، بالمغرب - إلى حد كبير في تصنيف وتفكيك الرحلات السفارية المغربية إبان القرنين الثامن والتاسع عشر من خلال مقاله المنشور في مجلة التفاهم (الهجرة إلى الغرب: فرنسا في عيون الرحالة المغاربة) - والمنشورة بمجلة «التفاهم» الذي بحث قضية أساسية في هذه الرحلات وهي الطريقة التي يبدو بها الآخر في مرآة الذات، وذلك بالاعتماد على مرجعيات نصية ونماذج مأخوذة من الثقافة المنظورة. - والحديث عنها بصورة يستحضر خلالها الكاتب ثنائية الهوية والغيرية، من الاختلاف الثقافى إلى الأثنوجرافيا حيث حاول الكاتب بداية وضع تعريف دقيق لمفهوم الثقافة والأثنوجرافيا فالرحالة لا ينسلخ أبداً عن الثقافة رغم ما قد يعيشه من ثقافات جديدة حيث يعتبر الكاتب أن نص الرحلة من الإرهاصات الأولى لعلم الأثنوجرافيا وأهمها رصد لحظات تطور الوعي بالذات وتلقي صدمة التعري الحضاري أمام تقدم الآخر.

«علم الصورة النمطية الثقافية "Imagology" التي تبنى على ثنائية الحاضر والغائب أو الواقعي والذهني «الخيالي».

أما عن جدل إدراك الوعي ومقاومة اللاوعي الثقافى فبدأ الكاتب أولاً الحديث عن الرحلة حيث اعتبر بداية النص الرحلي ملتقى «لتفاعل عدة أنساق تساهم في إنتاجه» ورحلة «تحفة الملك عبد العزيز بمملكة باريز لإدريس العمراوي، وتتأسس بدورها على ثلاثة أنساق: السياسي والديني والعاطفي. فالسياسي: تمثل في ضعف المغرب السياسي والعسكري بعد هزيمة إيسلي 1844م والعاطفي: أثناء التعبير عن انفعالات ووجدان الرحالة تجاه بعض مواقف ومنجزات الغير. وأخيراً الديني الفقهي: حاضر بقوة كضرورة معرفة الغير الكافر ونقاط قوته لدرء خطره المحقق بالأنا.

هذه الأنساق الثلاثة أدت إلى ظاهرة تمزيق صورة أو تمثيلات الأنا عن الغير، وصدمة اللقاء توزعت بين الإعجاب والانبهار أو رفض الآخر المختلف ثقافياً لتتكون صورة جديدة هي صورة قوة الغير الدنيوية المتقدم في كل المجالات (القطار- حب العمل- حسن المعاملة) وفي المقابل نجد صورة أخرى هي صورة التذني القيمي للغير منطلقاً في ذلك من ثقافته الذاتية التي يجعلها دائماً ميزان المقارنة فيظهر حسب ادريس العمراوي- تفوق الأنا القيمي على الآخر.

وختاماً لا بد من الإشارة إلى أن هناك شعوراً متولداً عند الرحالة بسوء أحوال الإسلام وانحطاط أهله، وتقدم أهل الكفر وعلو شأنهم، إنه شعور الألم والمرارة والأسى؛ فبينما كنت تجد الرحالة المسلم زمن ابن بطوطة ممتلئاً بالحماسة والقوة في حديثه عما عنده وليس عن غيره؛ إذا بك تجد عند الشدياق والطهطاوي (بل وعند المكناسي قبلهما في القرن الثامن عشر) شعوراً بالأسف.

التي يتنقل بها ودار الإسلام التي يحن إليها وعليه فلا غرابة ألا يحتفل الرجل بمظاهر الحياة اليومية في أوروبا لا «بالألبيسة ولا بنظم العيش». ومن أهم أسباب تفسير هذه الصورة التي استقر عليها المكناسي في وصفه لأوروبا التي عاينها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر هي غياب الصدمة الحقيقية التي ستخلخل مشاعر ثقة الذات بنفسها وتقلقها بضرورة اللحاق بالركب.

2- لحظة الهزيمة والاكتشاف والتي فككها من خلال قراءة رحلات كل من العمراوي والصفار والطاهر الفاسي والتي تعبر بوضوح عن لحظة «إحداث الخلخلة العظمى في الصورة التي كان ابن عثمان المكناسي قد رسمها للذات والآخر»، ولحظة الاستفاقة هذه أعقبت سلسلة من الصدمات التي تلقاها الوعي المغربي بحقيقة تخلفه عقب الهزائم النكراء خصوصاً في إيسلي وتطوان.

لهذا لا يُدهشك أن تكون ميزة هذه الرحلات هي «إرادة المعرفة» في مقابل «غياب حديث إطرء الذات» الذي هيمن على مكتوبات المكناسي. وعليه فإن اهتمام الرحالة المغربي انصبَّ بالدرجة الأولى على العناية بالحديث عن «الاختراعات والصنائع»، وفي المقابل أشاح بوجهه عن رؤية مظاهر الحضارة الأوروبية الأخرى مثل المسرح والمنتزهات وحديقة الحيوان.

3- لحظة الدهشة واستعادة الوعي ويمثل هذه اللحظة محمد بن الحسن الحجوي في نصه «الرحلة الأوروبية» خير تمثيل، بحيث أن ما أبداه الرجل في هذه الرحلة من وعي بالذات وفهم للآخر تماهى بشكل كبير مع مشروعه التجديدي العام، كما أن هذا النص يكشف إلى أبعد الحدود عن تداخل أبعاد ثلاث في شخصية الرجل وهي: «التاجر والموظف المخزني والفقير المجتهد بدأ الكاتب مؤلف بمقدمة تطرق فيها إلى محاولة تعريف الرحلة بأنها مجموع الكتابات التي لها علاقة بفعل الإنسانية وصورة الآخر التي تحيل على مبحث يسمى

فالوعي الذاتي وتشكيل صورة الغير ينطلق من جدلية التاريخ والغير وتأثير الأول على الثاني فالرحالة- دائم الاستحضر لتاريخه ومنه يكون صورة جديدة عن الآخر. وعلى سبيل المثال لا الحصر رحلة الوزير في افتكاك الأسير (1691-1690م) لمحمد بن عبد الوهاب الغساني. لقد كان الغساني دائم الاسترجاع للتاريخ حيث تتحول الكنسية عنده إلى مسجد، كذلك استحضر أمجاد المسلمين في الأندلس، لنحصل في النهاية على تكوين صورة سلبية عن الغير تحكمت فيها العقيدة ووصلت لدرجة الاتهام، اتهام النصرى بتشويه معالم وتراث المسلمين في الأندلس، وكهروب من هذا المأزق سيحاول الغساني بعث صورة الأنا التاريخية واستحضرها من جديد من أجل استرحال الأندلس إلى المسلمين.

وفي هذا الإطار نجد أن المؤلف قد صنف هذه الرحلات إلى ضروب متعددة، أبرز هذه التصنيفات للحظات الثلاث التي شكلت وعي الذات إزاء تمثيلها للآخر وهي: 1- لحظة القوة والثقة بالنفس والتي تجسدت في رحلات محمد بن عثمان المكناسي في رحلتيه المشهورتين لافتكاك أسرى المسلمين من يد «النصارى» التي حل من أجلها في كل من إسبانيا ثم بعدها في نابولي ومالطا وغرض المؤلف في هذا الفصل هو: «استخلاص معالم لحظة القوة والثقة في النفس على نحو ما تكشف لنا عنه قراءة ما دونّه السفير المكناسي في رحلتيه، وبالتالي، نريد تبين صورة «الآخر» على نحو ما ترسم به في الوعي العربي الإسلامي في المغرب في نهاية القرن الثامن عشر».

وأهم ما طبع رحلات المكناسي هي «شعور باطن بالقوة والاستعلاء في مقابل شعور باطن بدنيوية الآخر ونزول مقداره»، ويظهر ذلك جلياً في حضور الهاجس الديني الذي يغدو «أكثر قوة وهيمنة على الرحلة وعلى الحديث عنها» متى تعلق الأمر بالمقابلة بين دار الكفر





أمجد سعيد

## سقوط غرناطة: زوال الأندلس والمورسيكوس

ليس ثمة شك في أن لمتبعي التاريخ وقفة طويلة مع الإسلام في الغرب ودلالة على ذلك- خلال العقود الثلاثة الماضية- حظي الغرب الإسلامي باهتمام وتربص عدد كبير من الباحثين والدارسين في هذا المجال، وجاءت هذه الاهتمامات في أشكال متعددة منها مقالات ومؤلفات مستقلة، تمثل كل ما يخص فكر ونهج الباحث ومنظوره المتفرد. اختلفت التصورات مما أضفى لمسة نوعية على تصدير المحتوى الإسلامي الغربي، وفي تلخيص لمقالة نشرها نجيب محمد الجباري في مجلة «التفاهم» تحت عنوان «مسلمو غرناطة بعد عام ١٤٩٢»، تركيز كبير على الحياة الأندلسية وجوانب مختلفة منها ظلت مستترة وبعيدة لأمد طويل.

أن الكتاب لا ينبغي أن يُقرأ بمعزل عن الكتابين. قبل أن تتطرق أرينال لمسألة المورسيكوس، قامت باختصار قولها ببساطة بأنه لم يعد هناك أي تراث أندلسي في إسبانيا، وقد دعمت موقفها على أساس أن مسلمي غرناطة قد تم تهجيرهم من الجنوب وعضوا بمسيحيي الشمال، وعليه فإن تقاليد وعادات الغرناطيين اليوم ليس لها أية صلة بعادات المسلمين، بل هي عادات أهل الشمال وتقاليدهم.

قبل أن تبدأ أرينال بالفصل المخصص في كتابها عن المورسيكيين وقضيتهم، تناولت العناصر السكانية في شبه جزيرة إيبيريا إبان الحكم الإسلامي في الأندلس، فوضحت الأسماء التي كانوا يطلقونها على كل عنصر سكاني، فمنهم المستعرب والمستعرب والمدجن والموريسكي، وعند دخول أرينال في فصل المورسيكيين عرضت في كتابها موقف رأي خاليس دي فوينتس، الذي يرى أن أدب الألخميادو أو الأدب الخيميائي- الذي بدأ من مسلمي ألبانيا وانتقل لمسلمي الأندلس- جعل اندماج المورسيكيين في مجتمع الأغلبية غير ممكن، ومن جهة أخرى فلغة الألخميادو كان لها نصيب الأسد في إنقاذ الكثير من المورسيكيين من قبضة محاكم التفتيش.

قد تختلف آراء المؤرخين الأسباب حول طبيعة المورسيكيين وطريقة تعايشهم بعد سقوط غرناطة وزوال الأندلس، ولكن يتفق الجميع على أن المصدر الأول للثقافة الأسبانية الحاضرة بقوة في المغرب العربي هم المورسيكيين، فبعد الإجراءات القمعية التي تعرضوا لها وقرارات الطرد والتهجير، استقروا بدول شمال إفريقيا، وقد لحقوا برفاق المواطنين الذين سبقوهم لهذه الدول تحت اسم الأندلسيين، وفي المجمل فقد كان المورسيكيون ناقلين للثقافة الأندلسية، والإسبانية على وجه الخصوص، تلك الثقافة المترعة بخصائص عصر النهضة والتأثير الغربي. في نهاية الأمر تبقى قضية المورسيكيين وما ترتب عليها من أحداث تاريخية وسقوط غرناطة وزوال الأندلس جزءاً من تاريخ غامض ومعتم.

المعزول لإسبانيا الحديثة من جهة وشخصية مؤلفه الحيادية وأسلوبه المشوق من جهة أخرى الذي يُعتبر أحد رواد الدراسات الموريسكية، والذي تبع أثره العديد من الباحثين، وبذلك قلما نجد بحثاً أو دراسة موريسكية تخلو من إشارة أو إحالة على كتاب باروخا هذا.

دراسات وكتب كثيرة استطاعت إعادة فتح ملف القضايا المنسية والمغيبة في الحكاية الموريسكية، وإبراز دورها في خلق التعايش السلمي وتجانس الهوية العربية بالهوية الأندلسية الإسبانية، والإشارة إلى العلاقات الطيبة التي ربطت بين مسلمين ومسيحيين في إسبانيا حتى بعد زوال الأندلس وسقوط غرناطة، وكيف أن هذه العلاقات كان لها أثر كبير في تخفيف وطأة الحياة على المسلمين الذين تعرضوا لملاحقة محاكم التفتيش، وأن الأندلس ترمز إلى ازدهار الحضارة الإسلامية وتفوقها، الأمر الذي دفع الكثيرين لوصفها بالفردوس المفقود بعد زوالها. هذه كانت مجمل آراء الباحثين في التاريخ الأندلسي، ولكن لمرثيديس جارثيا أرينال» رأي آخر في كتابها شتات أهل الأندلس: المهاجرون الأندلسيون (ترجمة محمد فكري عبد السميع، المجلس الأعلى للثقافة) كتاب أرينال رغم صغر حجمه إلا أنه يقدم رؤية أخرى للأندلس، فقد تمت أرينال الأندلس وتعايش سكانه في سلام لا يعدو كونه أكذوبة أو لنقل أسطورة من وحي خيال بعض المؤلفين، وكل ما يقال ويؤرخ عن التعاطف والعلاقات الطيبة عن المسيح واليهود وعن المسيح والمسلمين أمر مشكوك لا صحة فيه؛ بل نرى أن الطائفتين اليهودية والمسلمة قد تعرضتا للاضطهاد والعنف والتمييز من قبل مسيحيي إسبانيا.

في حقيقة الأمر أشارت أرينال إلى أن كتابها يعد استكمالاً لكتابين يتناولان الموضوع التاريخي ذاته وهما: العلوم والتبادل الثقافي في الأندلس لمارييل فبييرو، والأندلسيون - على غرار قصة المنتفيديين- لمانويلا مارين، وقد أشارت المؤلفة

بدأ الاهتمام من المشرق إلى المغرب بنشوء المركزية الإسلامية التي تمثلت في المشرق الأوسط، ومن ثم انتقل التأثير إلى مختلف أصقاع العالم. وتناول الغرب هذا الانتشار الإسلامي من بوابة الأندلس التي أصبحت مركزاً إسلامياً غربياً. وأدرك الباحثون المستعربون منهم والمستشرقون أهمية كشف خبايا الأندلس وأسرارها ودورها الكبير في مركز الحضارة الإنسانية. في طليعة الباحثين الذين اضطلعوا في هذا البحث، الباحث «ميجيل لافوينتي ألكانتارا» في كتابه تاريخ غرناطة، أيضاً «لويس باربيديث» الذي كرس مجهوداته لغرناطة وتاريخ القرنين الثامن والتاسع، وهناك أيضاً أعمال أخرى خلدت الأندلس وغرناطة بشكل خاص منها تاريخ مالا جا ١٨٤٣ للكاتب «كين روبليس» وأعمال لويس فرنانديث وخوان توريس فوينتيس وأخيراً الباحثة الفرنسية «ريتشل أربي» التي كتبت أحد أهم الكتب حول إسبانيا الإسلامية، كتاب «إسبانيا المسلمة على عهد النصرين».

لا يمكن لأي باحث أو قارئ للتاريخ الأندلسي أن يغفل عن الحادثة التي حصلت بعد سقوط الأندلس في عهد الملك فيليب الثالث، في الفترة الواقعة ما بين ١٦٠٩-١٦١٤ حيث أجبر المسلمين أو بالأحرى أحفاد المسلمين الذين بقوا تحت حكم أسبانيا المسيحية آنذاك، على الخروج منها بطريقة منظمة إلى شمال إفريقيا، وقد أطلق عليهم بعد ذلك باسم المورسيكيون أو المورثيكون (بالقشتالية). فموضوع المورسيكيين يعد جزءاً هاماً من تاريخ الأندلس وغرناطة، وقد استرعى اهتمام كثير من الباحثين والدارسين الأسباب في هذا المجال منهم عالم الاجتماع القدير في إسبانيا وأوربا «خوليو كارو باروخا»، في كتابه مسلمو مملكة غرناطة بعد عام ١٤٩٢- ترجمة وتقديم جمال عبدالرحمن، المجلس الأعلى للثقافة)، يمثل كتاب باروخا مرجعاً لا غنى عنه عندما يتم الاهتمام بتاريخ الأندلس وغرناطة وخاصة تاريخ المورسيكيين، ويكسب الكتاب أهميته وقيمه من الموضوع الذي يطرحه وهو التاريخ



منال المعمرية

## طنطا.. عروس الدلتا

طنطا.. المدينة المصرية العريقة التي لم يكتب عنها صلاح عبدالستار الشهواني سوى القليل اليسير من ملامحها وتفصيلها، في مقاله الذي نُشر بمجلة «التفاهم»، والذي من خلاله تجول بنا في شوارعها ودهاليزها، وبين أبنيتها وأطلالها، وسرد بعضا من التاريخ الذي عبرها ولم يعبر غيرها من مدن المعمورة. واصفاً إياها بزهرة وادي النيل وعروس الدلتا، وكيف لا، وهي تتربع في وسط دلتا النيل بكامل زينتها وأبهتها وجمالها، مُنافسةً بذلك مدينة الإسكندرية شمالاً، والقاهرة جنوباً. تُعتبر طنطا عاصمة المحافظة الغربية ومركزها الإداري؛ فمن الشمال تحدها محافظتا كفر الشيخ والمنصورة، ومن الجنوب تحدها مدينة شبين الكوم، ومن الشرق تحدها مدينة الزقازيق، ومن الغرب مدينة دمنهور، فهي في منطقة وسطية تربط محافظة الغربية مع المدن المذكورة، وتعد ملتقى مهماً للطرق الحديدية والبرية، وتربطها بأجزاء البلاد شبكة مواصلات جيدة.

والبضائع الداخلية والخارجية والحرف التي لا تقف عند حد، وكان بها أبورات وبساتين وأسواق وأضرحة للكثير من الأوثياء، وقصور مشيدة ذات شبابيك من الحديد والزجاج والخشب المخروط، وأعظم مساجدها مسجد السيد أحمد البدوي -رضي الله عنه- لا يفوقه في التنظيم وحسن الوضع والمعمارية أي مسجد.

نشأ طنطا: كانت سيدات العائلات والطبقة الراقية في طنطا عندما يخرجن من المنزل يتدثرن فوق الضستان بدثار كبير فضفاض يسمى توباً أو (سبله)، يكاد عرض كميّه يعادل طوله، وهو من الحرير القزفي أو الوردى أو البنفسجي، ثم يضع بعد ذلك البرقع الأبيض على الوجه، وكان عبارة عن قطعة طويلة من المسلمين الأبيض يحجب الوجه كله ماعدا العينين، وتسقط حتى القدمين، ثم يرتدين (الحبرة) وحبرة السيدة الطنطاوية المتزوجة من الحرير الأسود اللامع، أما الأناست فكان يرتدين حبرة من الحرير الأبيض أو شالاً، وكانت سيدات الطبقة الوسطى والعامّة يلبسن بدلاً من الحبرة إزاراً، وهو قطعة بيضاء من نسيج القطن على شكل الحبرة ويلبس مثلها تماماً.

طنطا سياحياً: تتعدد السياحة في مدينة طنطا من ترفيهية مثل (مسرح مدينة طنطا، وحديقة الأندلس)، إلى دينية (مسجد الشيخ أحمد البدوي، وكنيسة الأقباط الكبرى)، وأثرية (متحف آثار وسط الدلتا).

كما تشتهر طنطا ببواباتها؛ إذ إن لها عدة بوابات كانت تغلق على أهلها مساء كل يوم، منها واحدة في نهاية درب الأثر من ناحية البورصة؛ حيث كان شارع البورصة أرضاً زراعية تعتبر الحد البحري للمدينة، وبوابة في نهاية درب الملاح، وثلاثة في نهاية شارع البوستة القديم؛ وذلك على غرار بوابات القاهرة الشهيرة.

أما بالنسبة لأهم شوارعها؛ فشارع البحر (الجيش سابقاً)، وشارع الجلاء، وشارع النحاس، وشارع سعيد، وشارع المديرية، وشارع علي مبارك.

كانت هذه بعضاً من معالم المدينة التي لا يتسع المقام للإسهاب فيها، فضلاً عن سرد حكاياتها الكثيرة وحيواتها الزاخرة.

الطقوس الدينية المختلفة، والتي يقوم بها الملك أمام ربة المعبد «إيزيس»، سيدة حبيبت. وقد استغرب علماء الحملة الفرنسية من وجود بعض المعابد المبنية بأكملها بالمواد المستخرجة من أحجار أسوان في بهيبت الحجارة، وأرجعوا ذلك إلى فكر وذكاء قدماء المصريين في العظمة والخلود التي كانت رائدهم دائماً في تصميم مبانيهم الكبيرة ومنشآتهم العظيمة. فقد كانوا يعرفون أن الحجر الرملي أو الجيري لا يعمران طويلاً إذا ما تعرضا للهواء أو لمياه البحر؛ لذلك استخدموا الجرانيت الذي جلبوه من أسوان في معابدهم ومبانيهم المهمة في الدلتا. إلا أنه، ومن خلال بحث سريع في شبكة الإنترنت، وجدت أن هذه المعابد تعاني حالياً من قلة السياح، إضافة للحشرات والمياه الجوفية والحشائش التي تتسبب في زيادة الشروخ، وإنتاج بقع لونية ناتجة عن العصاره، مسببة تلفاً كيميائياً وفيزيائياً للحجارة ونقوشها؛ مما يستدعي تدخلاً سريعاً لإعادة بناء وإحياء وترميم هذا الأثر، الذي يعد أعظم آثار الدلتا والوجه البحري قاطبة.

وقد أكد العالم الأثري فوكارت عام 1893-1894م، أن الدلتا كانت مليئة بالآثار والأثرية والتلال، لكنها اختفت بمرور الزمن، لوجود قصاص السباح في الماضي؛ مما أضع فرصاً كثيرة على علماء التاريخ والآثار، فضلاً عن تسرب ما كان يعثر عليه من آثار للخارج، وصعوبة القيام بحفائر منظمة بالوجه البحري لقرب مستوى المياه الجوفية من سطح الأرض، مما أصاب الآثار الموجودة التي لا تحتل الماء والرطوبة بأبلغ الأضرار.

وعلاوة على ما ذكر، فإن طنطا أيضاً تضم أثراً كنسيا يعود تاريخه للقرون الأولى الميلادية -كنيسة السيدة العذراء بالصاغة، والتي تمتاز بروعة تصميمها- كما يوجد فيها مقام ومسجد العارف بالله السيد أحمد البدوي، ومكتبة المخطوطات التي ترجع إلى القرن الثامن الهجري. وفي هذا الصدد، ذكر الكاتب بعضاً من التغييرات التي طرأت على مدينة طنطا في عهد الخديوي إسماعيل الذي شملها بعنايته الخاصة، فأمر بإجراء عدة تنظيمات فيها، بما في ذلك توسيع الحارات، وفتح الشوارع المستقيمة، ورتب لها لأول مرة مهندس تنظيم وحكيم صحة، وفتح بها عدة شوارع ذات اتساع واعتدال، كما بنيت في عهده أبنية فاخرة وعمائر جليلة وعدد من القيساريات، وفي وسطها وفي جميع جوانبها حوانيت وخانات وفنادق، كلها مشحونة بالتاجر

شغلت هذه المدينة حيزاً كبيراً من كتب التاريخ، ولمع اسمها مراراً في كتابات المؤرخين عبر الزمن. ومن هنا، فقد أورد الكاتب عدداً من الاقتباسات التي تعكس عراققتها. حيث وصفها المؤرخ الإغريقي هيرودوت بأنها «شاسعة، وتستحق الإعجاب». أما العالم الأثري الفرنسي ج.ف. شامبليون -مكتشف حجر الرشيد- فقد قال في وصفها: «لم نكد نقرب من تلك الأسوار العالية العتيقة ذات البوابة التي انهارت حديثاً، لم أستطع قياس مدى التأثير الذي شعرت به بعد أن تجاوزنا تلك البوابة، ووجدنا تحت ناظرينا كتلاً هائلة بارتفاع 80 قدماً، إنها صخور متشابهة تهشمت بفعل الصواعق أو الهزات الأرضية.. كما ذكر مانيون -المؤرخ المصري القديم، الذي قام بكتابة تاريخ مصر بتكليف من بطليموس الثاني، اعتماداً على الوثائق المصرية القديمة الموجودة في المعابد المختلفة- أن المدينة العتيقة كانت عاصمة للإقليم الثاني عشر من أقاليم الدلتا، إلى أن غدت عاصمة الدولة بأسرها أيام الأسرة الثلاثين من عام 278-241 قبل الميلاد، وفيها حكم مصر ثلاثة من الملوك الفرعانية، هم على التوالي: نختبو الأول، ثم تيوس، ثم نختبو الثاني.

وكما تعدد الوصف تعددت التسميات، فلا ريب أن مدينة مثل طنطا احتضنت عدة حضارات، تحولت أسماءها وتباينت بمرور الوقت. فمنذ آلاف السنين، أطلق الفرعنة عليها اسم (تناسو)، وفي القرن الرابع قبل الميلاد أسماها الإغريق (تانبِتاد)، ولما آلت مصر إلى الرومان عرفت باسم (طننتنا)، وفي العصر البيزنطي قبل الفتح الإسلامي أطلق عليها (طو)، وكان اسمها القبطي القديم (طنيطاد)، ولما فتح المسلمون مصر عام 641م، حُرِف الاسم إلى (طنندا).

مما يعني أن هذه المدينة قد جمعت بين أطرافها ثروة أثرية نادرة من التاريخ المصري القديم، فحظيت بالعديد من الآثار الفرعونية، والقبطية، والإسلامية التي جعلت منها مركزاً إسلامياً من أهم المراكز في عالمنا المعاصر، إضافة إلى العديد من المزارات السياحية.

وتتجلى الآثار الفرعونية خصيصاً في معبدي صالحجر وبهبيت الحجارة، والذي يعرف أيضاً باسم «بر-حبيبت»، ويعني بيت الأعياد الذي اعتبر مقراً لعبادة الآلهة إيزيس، وتتضح أهميته من خلال الأحجار الجرانيتية الضخمة بمختلف أنواعها التي تم بناؤها بها، وقيمتها التاريخية باعتباره من أهم رموز الحضارة المصرية القديمة، إضافة إلى تميزه بجمال نقوشه التي تمثل العديد من