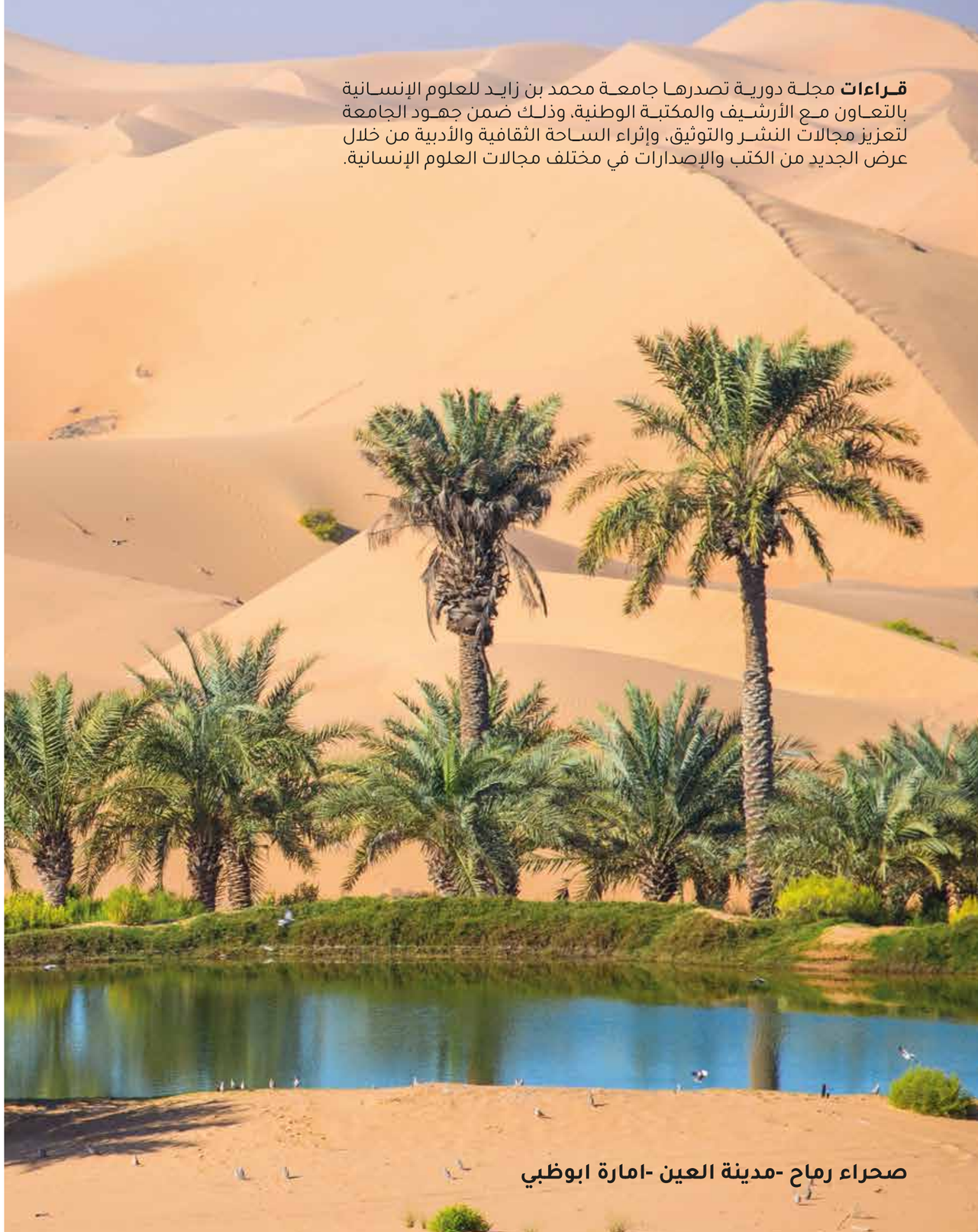
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

الأرشيف والمكتبة الوطنية
National Library & Archives

قراءات في كتب جديدة

07
اغسطس
2024

قـراءات مجلـة دوريـة تصدرهـا جامعـة محمد بن زايـد للعلوم الإنسـانية بالتعـاون مـع الأرشـيف والمكتبـة الوطنية، وذلـك ضمن جهـود الجامعة لتعزيز مجالات النشـر والتوثيق، وإثراء السـاحة الثقافية والأدبية من خلال عرض الجديد من الكتب والإصدارات في مختلف مجالات العلوم الإنسانية.



صحراء رماح -مدينة العين -امارة ابوظبي

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية جامعة حكومية في إمارة أبوظبي. تتمتع بالشخصية الاعتبارية المستقلة، والأهلية القانونية كاملة التصرف، وذلك بموجب قانون الإنشاء رقم: 20 لسنة 2020.

تهدف الجامعة إلى دعم مسيرة التنمية والتطوير والبحث العلمي، عن طريق طرح برامج أكاديمية في العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفية؛ لنيل درجة البكالوريوس والماجستير والدكتواره؛ لتكون مركزًا أكاديميًّا مرموقًا على مستوى العالم، في مجال العلوم الإنسانية والإجتماعية والفلسفية. وتسعى بشكل خاص إلى تقديم برامج أكاديمية متميزة في اللغة العربية وآدابها، وفي الدراسات الإسلامية بفروعها؛ بهدف تقديم الإسلام والثقافة العربية بطريقة حضارية وإنسانية، تقوم على نشر فضائل التسامح والمحبة واحترام حقوق الانسان، وإعلاء قيم الاعتدال والوسطية والانفتاح على ثقافات وشعوب العالم المختلفة.

وفي سبيل ذلك تسعى الجامعة إلى تمكين الخريجين من امتلاك القدرة على المبادرة، والإبداع والتفكير الناقد، وبث الروح الإيجابية، والانتماء للوطن، وترسيخ القيم التي تقوي الأواصر الاجتماعية، وترسخ التوازن النفسي والفكري والمادي؛ ليكون المجتمع الإماراتي منارةً علميةً، وأنموذجًا عالميًّا مؤثرًا في التوجه العالمي، وتحقيق نموذج الانفتاح على العالم بعقلية مبدعة، وقيم إنسانية وتعايش فعلي، وتعاون بناء لخير البشرية.

تقع جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية في مدينة أبوظبي، ولها فرع في إمارة عجمان. وتسعى حاليًّا لافتتاح فروع أخرى داخل الدولة وخارجها.

Mohamed Bin Zayed University for Humanities,
Al Muroor Street, P.O.Box 106621, Signal 23,
Abu Dhabi / 02 499 9000

Sheikh Maktoum Bin Rashid Street,
Mailbox 26262, Ajman, UAE / 06 711 9000

info@mbzuh.ac.ae
www.mbzuh.ac.ae

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

الأحداث

12 إرث الوالد المؤسس.. استدامة وطنية

14 معرض واجهة التعليم

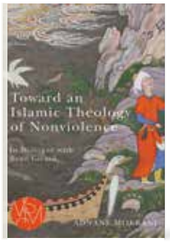
33 معرض أبوظبي الدولي للكتاب

36 المعرض الدولي للنشر والكتاب بالرباط – المغرب

51 المؤتمر العلمي الطلابي بالصين

مراجعات الكتب

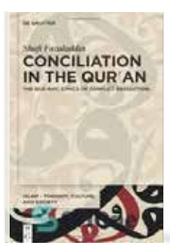
الإسلام والغيرية
16



نحو نظرية إسلامية في اللاعنف
19

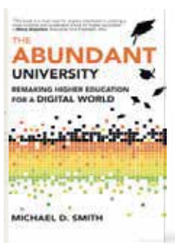
لاهوت الامتنان بين المسيحية والإسلام
22

القرآن كما يتكلم عن نفسه
25

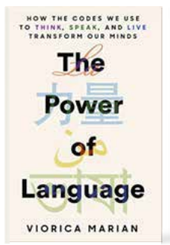


الصلح في القرآن: أخلاقيات القرآن في حل النزاعات
28

تعليم مصر: القيم المدنية والصراعات الأيديولوجية
31

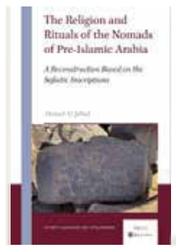


جامعة الوفرة
34

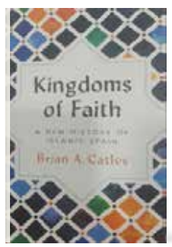


قوة اللغة
37

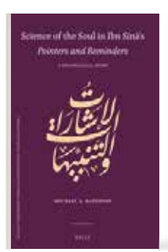
الأدب العربي عالمه وعالميته: اللغة والتأثير وأخلاقيات الترجمة
41



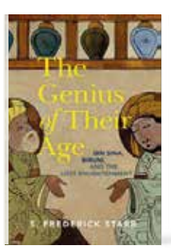
دين البدو الرحل وشعائرهم قبل الإسلام
43



ممالك الإيمان
46



العلم والروح في الإشارات والتنبيهات لابن سينا
48



عباقرة عصرهم: ابن سينا والبيروني
52

موضوعات خيالية
55

مجلة دورية تصدرها جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية بالتعاون مع الأرشيف والمكتبة الوطنية

رئيس التحرير
خليفة الظاهري

الإشراف العام
مريم الكلباني

مدير التحرير
رضوان السيد

مجموعة التحرير
البدر الشاطري
كريمة المزروعي
مريم الكلباني
محمد السيد

تصميم
دلال البلوشي

اخراج
مصعب مشعل

إصدار
إدارة الدعم البحثي بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

التسويق والتوزيع
مكتب الاتصال المؤسسي بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

بالتعاون مع
الأرشيف والمكتبة الوطنية

Abu Dhabi:
Mohamed Bin Zayed University for Humanities,
Al Muroor Street,
P.O.Box 106621, Signal 23,
Abu Dhabi

Ajman:
Sheikh Maktoum Bin Rashid Street, Mailbox 26262,
Ajman, UAE

Phone: + 971 4 388 46 99
Fax: + 971 4 388 47 99
e-mail: mbzuh@ac.ae

www.mbzuh.ac.ae

MBZ university for humanities
mbzuh

رؤية التاريخ وإمكانيات الحاضر

الكتابة في التاريخ غير الكتابة عن الماضي، والشائع أن التاريخ هو الذي ما يزال مؤثراً بينما الماضي ما عاد مؤثراً. والواقع أن هذه الواقعة أو تلك أو هذا الأثر أو ذاك لا يمكن الحكم عليه من حيث التأثير إلا بالحفر في ذاكرة العمران والإنسان. بيد أن همنا هنا هو التاريخ وقد انزعج منه المفكرون العرب في العقود الماضية لشدة تأثير ذكرياته ووقائعه في الحاضر لدى العامة وبعض الخاصة. والذي أراه أن التاريخ خيارات واختيارات من جانب آحاد المؤرخين، ومن جانب بعض ذوي المذاهب الثقافية والاجتماعية. أما الحاضر فهو إمكانيات وإبداعات أو محاولة ذلك. النصوص والوقائع التاريخية تخضع للتأويل من أجل التسييق (من سياق) باعتبار المتلقي صاحب سلطةٍ آفاقيةٍ أيضاً، وبخاصةٍ عندما يقرأ الخطاب قراءةً نقدية أو يريد أن يكون مؤثراً في الحاضر. هل التاريخ بهذا المعنى تابع في تفسيره لأفكار المؤرخين ومذاهبهم، لا، ليس تابعاً لكنه مفتوح النوافذ والأبواب على قراءات تخرج من الماضي المنسي أو الوقع الحزبي المراد واستخدامه للإفادة في الحاضر.

إنّ خطة مجلة قراءات عرض الكتب الجديدة في العلوم الإنسانية. ونقصد بالجديدة ليس الصادرة بالأمس فقط؛ بل الذي يُعلّم أو يكتشف أو ينقد أو يؤوّل. وهذه هي الأنواع الأربعة للكتب التي عُرضت غالباً في الأعداد الستة السابقة.

الكتب في العلوم الإنسانية كثيرة جداً، وإلى جانبها الأعمال في الاستراتيجيات والعلاقات الدولية. بيد أنّ مجلة قراءات تعمقت في بعض مجالات العلوم الإنسانية بالذات، والتي تدخل في دراسات الأديان، على سبيل إعادة الاكتشاف، أو وضع الروابط العقدية والأخلاقية موضع البحث والتعريف. والأمر نفسه حصل مع سؤال التجديد في الدراسات الإسلامية.

وفي الوقت الذي يضعنا العدد السابع في عوالم الاستكشاف والاكتشاف، تظّل النزعة النقدية البناءة حاضرةً في عددٍ من مقالات العدد مثل: جامعات الوفرة، والتعليم، والنقد المقارن، وملفات الأخلاق في القرآن.

رضوان السيد

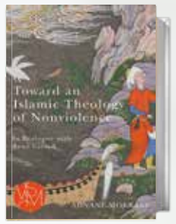
المحتوى

الإسلام والغيرية

أعمال مؤتمر (ميشيل يونس ورولا تحلوق)

انعقد مؤتمر الإسلام والغيرية قبل سنوات بجامعة القديس يوسف ببيروت، ونشرت أعماله بدار المشرق 2024. وتتضمن الأعمال أربعة محاور: الغيرية في الإسلام، والغيرية اللاهوتية، والغيرية الاجتماعية، وديناميات الغيرية. استعرض المراجع لهذا المؤتمر المهم عدة بحوث منها بحث رجاء سكراني عن الغيرية في الحضارة الإسلامية، ومنها بحث سمير أرباش عن الغيريات الدينية والغيريات الثقافية، وهناك بحث مهم جداً لرئيس الجامعة اليسوعية سليم دكاش وعنوانه: "التربية على الغيرية في إطار الحوار الإسلامي المسيحي"، وقد درس فيه إعلان الأزهر للمواطنة والعيش المشترك (2017)، ووثيقة الأخوة الإنسانية (2019)، ودرس الباحث فريد بوشيبة مسألة دار الحرب ودار الإسلام في الكتب الكلاسيكية، والتفكير في المسألة في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. **قراءة: بسام الجمل صفحة 16**

نحو نظرية إسلامية في اللاعنف



عدنان المقراني

مؤلف الكتاب عدنان المقراني من أصل تونسي تخرج من جامعة الزيتونة ثم صار مدرساً للإسلاميات بالجامعة البابوية الغريغورية في روما بعد تنقل في عدة جامعات. وللكتاب عنوان رئيسي هو الذي ذكرناه، وعنوان فرعي هو: في حوار مع رينيه جيرار ولجيرار نظرية في العنف والإنسان والأديان في كتبه: العنف والمقدّس (1972)، وكبش الفداء (1981)، والأضحية (2003). واستلهاماً لطروحات جيرار حاول المقراني إرساء نظرية إسلامية في اللاعنف في الأجواء التي تطغى فيها الصورة العنيفة للإسلام لا سيما في الغرب. تنبهت الأديان الشرقية قبل الإبراهيمية إلى مخزون التقاليد الروحية، وجرى توظيف مبدأ الأهميسا (عدم الإيذاء) المستمد من الهندوسية والجينية. ثم انتشرت أطروحة غاندي للاعنف واتخذت أبعاداً عالمية. وعارضتها الديانات الإبراهيمية وبخاصة المسيحية وقابلتها بسلبية. وتأثر بها المسلمون مثل عبدالغفار خان، ومولانا أبوالكلام أزاد، وأصغر علي أنجنير، ومن العرب محمود محمد طه، وجودت سعيد، ورامين جاهنبغلو ومحمد أبو النمر. يقول المقراني إن في القرآن حثاً على السلام بوصفه المطمح الأسمى. أما دعوات وممارسات العنف المنتشرة فهي إمبريالية بدون إمبراطورية، أي بدون أرضية راسخة؛ لأنها تشوه وجه الإسلام. وفي البدائل يطرح المقراني عنصرين مهمين: الصفح واللاعنف، ويعتمد على قصة يوسف وأخوته. ولا يخلط المقراني بين اللاعنف واللافعل، وتفادى الرد على العنف وعن مقابلة السيئة بالسيئة. وليس من الواضح لماذا اعتبر رؤيته متأثرةً برينيه جيرار. ذلك أن وجهة نظره تختلف عنها، وهي وجهة نظر راشدة وتستحق النظر والاعتبار. **قراءة: عز الدين عناية صفحة 19**

لاهوت الامتنان بين المسيحية والإسلام

منى صديقي وناثانييل فيتي

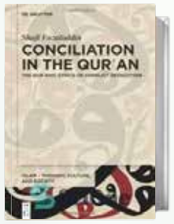
يحيل الامتنان من الناحية اللغوية على الشعور بالإحسان والإحساس بالنعمة، واللّه سبحانه وتعالى هو واهب النعم المنان من أسمائه. وللامتنان والشكر مستويات، وأعلاها شكر اللّه عز وجل على نعمه وفضله. بيد أن الباحثين بدأوا بالنظرة المسيحية وهي تنقسم إلى قسمين: الفريق الذي يقول إن العطاء ولو كان إلهياً هو بمثابة الدَين الذي لابد من ردّه. والنظرة التي تعتبر العطاء هدية لا تلزم بالرد وإن ظلّ الإلزام أخلاقياً بحسب مارسيل موس. أما في الإسلام فإن العطاء الإلهي يستوجب الشكر بالامتنان وبأداء العبادات وبالأعمال الصالحة. والشكر في الإسلام لله وحده، لكن هناك آية قرآنية تأمر بشكر الوالدين إلى جانب شكر اللّه، وفي الحديث يرد الطلب بشكر الناس. ويقارن جوشوا رالستون، بين شلاير ماخر والغزالي في مسألة الشكر، ويلاحظ أن رؤية الغزالي أكمل لأن لها طرفين: الشكر والصبر، بينما يظل الأمر ناقصاً لدى شلايدماخر. هذا كتاب طريف ويستحق القراءة بالفعل. **قراءة: علي الرواحي صفحة 22**

القرآن كما يتكلم عن نفسه

أن سيلفي بواسليفو

شاعت في السنوات الأخيرة لدى المستشرقين الدراسات حول حديث القرآن عن نفسه مثل الكتاب والتنزيل والنور والذكر والآية/الآيات والسورة والمثاني والفرقان. وممن كتب في ذلك إيزوتسو ومادیغان وفيلد ونويفرت وكوبيرس. ويدرس هؤلاء السياقات التي ترد فيها هذه التسميات للقرآن في صلب النص في السور المختلفة. ولكل من هؤلاء تأويلات مختلفة لهذه الظاهرة. رغم كثرة الكتابات في الموضوع أو عن حديث القرآن عن القرآن تعتقد آن سيلفي بواسليفو أنها تستطيع الإتيان بجديد وإيضاح أسباب اختلافها مع الآخرين بمناهج أدبية وبنيوية وتاريخية. وتعتبر الباحثة مادیغان (وكتابه صادر قبل عشر سنوات) الأحرى بالاعتبار، لكنها تختلف معه حول مفهوم الوحي وأنه يشابه ما عند اليهود والمسيحيين. كما أنها تتشابه مع إيزوتسو في الإصغاء للمعنى المعجمي، لكنها تختلف عنه في الدراسات اللسانية الحديثة.
قراءة: الحسن الوزاني صفحة 25

الصلح في القرآن: أخلاقيات حل النزاعات

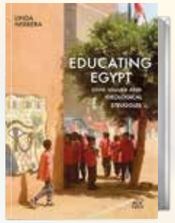


شافي فضل الدين

يتتبع الكاتب الذي يريد دراسة موضوعي الصلح والسلم في القرآن هذه الأطروحة عبر تقسيم القرآن إلى سبعة محاور يتضمن كل محور مفردات ومفاهيم المصالحة سواء جاءت بهذه الألفاظ أو بألفاظ مقاربة في المعنى. وهو يستند من حيث المصادر إلى تفسيرين حديثين للقرآن: تفسير الفراهي، وتفسير إصلاحي. الفراهي كتب بالأوردية. وإصلاحي بالعربية. ومن التفاسير القديمة يرجع الكاتب كثيرا إلى تفسير فخر الدين الرازي. يذكر الكاتب مصالحات جرت في حياة النبي ﷺ قبل البعثة وبعدها. ومنها وضع الحجر الأسود بجدار الكعبة، وحلف الفضول، وصلح الحديبية. وتبدأ المجموعة الأولى بخمس سور تتضمن مفاهيم ومصطلحات البر والقسط والدخول في السلم كافة. وكذلك سلوك ابن آدم مع أخيه، والاعتصام بحبل الله. وفي المجموعة الثانية الحرية الدينية والعفو والشورى والمعروف والرحمة والصلح والإصلاح بين الناس. وفي المجموعة الثالثة من السور يدرس قيمة الإحسان. أما المجموعة الرابعة فيدرس المؤلف من خلالها مفاهيم الصلح والإصلاح في القرآن. المؤلف يستغرب تجاهل المسلمين وغيرهم خطاب الصلح والسلم في القرآن ويرجو أن يتغير الوضع. **قراءة: رضوان السيد صفحة 28**

تعليم مصر: القيم المدنية والصراعات الأيدلوجية

ليندا هيريرا

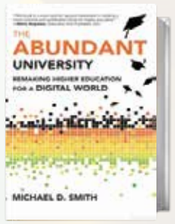


يدرس الكتاب مسار التعليم في مصر من عصر بناء الأمة إلى عصر الاضطراب الرقمي في القرن الحادي والعشرين. تتخذ الباحثة في الجزء الأول من الكتاب نموذج في مدرسة إعدادية للبنات في تسعينيات القرن العشرين والتي حفلت ببرنامج الإصلاح الاقتصادي وظواهر أخرى عديدة.أما في الفصل الثاني فتحلل ظاهرة الطابور الصباحي التي تسهم في تعزيز الوطنية والانضباط والبناء المجتمعي. أما الفصل الثالث فيعالج مسألة الطبقة الوسطى وقيمها المدينية التي تسود في المدرسة ومعنى ذلك وتأثيراته على التعليم؛ في حين يدرس الفصل الرابع مسألة تراجع أهمية مهنة التعليم على المستوى الاجتماعي وأسباب ذلك. ومن المشكلات التحول إلى الدروس الخصوصية وما ألقته من عبء عالٍ ثقيل على أهل الطلبة. أما في القسم الثاني فتركز الباحثة على ظواهر مثل المدارس الإسلامية الخاصة، ومثل الاهتمام بالهوية الدينية، وإلى التحول في المظهر الذي طغى على فتيات ونساء مصر. وقد شهد التعليم بمصر في التسعينات اهتماماً خاصاً من خلال رفع الميزانيات والتوجه لبناء المدارس، ومدى تأثير ذلك على مؤشرات التنمية وتقدم التعليم. أما الفصل العاشر من هذا القسم فيعنى بنوع جديد من بحوث التعليم وعلائقه بالخطة والفئة، وأخطار التعليم الرقمي. وهنا تذكر د. المزروعي قراءتها في العدد الأول من المجلة مسألة إصلاح الدرجات لأوكونر. يشكل نجاح التعليم قضية عامة ووطنية بالدرجة الأولى. والكتاب المعروض هنا من جانب باحثة متخصصة يطرح مشكلات لا تتناول التعليم بمصر فقط؛ بل الكثير من البلدان.

قراءة: كريمة مطر المزروعي صفحة 31

جامعة الوفرة

مايكل سميث

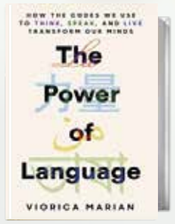


يهتم الكتاب باستحداث مداخل عدة لجمهورٍ واسع ومتنوع المشارب لتوسيع نطاق التعليم وتأثيره، وذلك لمعالجة الدوامة التي دخلتها أغلب الجامعات. ومنها تلك التي تمثل الصدارة في عالم اليوم. يدرس الكاتب مشواره الدراسي الجامعي بما يتناول سياسة الانتقاء التي تعتمدها الجامعات وطرق التدريس ودور الأستاذ، منتقداً أسباب انعزال الجامعات وانزوائها، فسياسات القبول تتسم بالانتقائية والحصرية إذ لا تركز على المستوى الأكاديمي للطالب فحسب، بل تأخذ بالاعتبار الخلفية الاقتصادية للمترشح والموقع الجغرافي، وهذا يتناقض مع رسالة الجامعة وقيمها. وفي مقابل ذلك يضع المؤلف: جامعة الوفرة وهي التي تتبع سياسة التعليم المتقن، وتتجاوز مسألة الندرة في التخصصات وأعداد الطلاب والأساتذة، وهو يذكر أعمال مؤلفين كتبوا في تجاوز هذه المشكلات. ومن ذلك مسألة المهارات. والكاتب ضد التركيز على التعليم الحضوري، ويقترح مخارج للجامعات تؤمن وصول أكبر عدد من الطلبة برسوم أقل وبصورٍ أكثر انفتاحاً ومرونة.

قراءة: نور الدين الموادن صفحة 34

قوة اللغة

فيوريكا ماريان



منذ عمل فيرديناند دي سوسير صارت الدراسة العلمية للغة منصبة على البنية والوظيفة والاستعمال، وهي كلها عناصر تساعد على استكشاف عمل اللغة ناقلا للمشاعر والأفكار وتحقيق الأغراض المتعددة في حياة الإنسان. يرصد كتاب فيوريكا ماريان تفاعل اللغة والعقل، وتلاحظ المؤلفة التي تتقن عدة لغات حيادية موضوع اللغة بما يتوافق مع منطلق اللسانيات. إن طبيعة عمل الأنظمة في اللغات تثير العديد من القضايا النحوية والصرفية والاجتماعية والبنيوية والبراجماتية. وعدم المعرفة بالأنظمة المختلفة والتي تسمى ثقافية قد يؤدي إلى نتائج مأساوية، بينما تؤدي معرفة الأنظمة إلى تأخير الزهايمر وإلى التطور في اكتساب المهارات، وتعدد اللغات يؤدي إلى تحسين الأداء في المستوى الوظيفي، ويمكن إقامة روابط بين الأشياء بطرق فريدة. وقد قسمت المؤلفة الكتاب إلى أحد عشر مبحثاً في قسمين كبيرين، وتستشهد لقوة اللغة بقول فتغنشتاين: حدود لغتي يعني حدود عالمي. فالمذهل في العقل إدراكنا للواقع لا يرتبط بالكلمات التي نعرفها فحسب، بل يرتبط أيضا بأنماط نشاط أدمغتنا التي تختلف بين الأشخاص بناءً على تجاربهم الفردية. وكما أن المعالجة المتوازية تصنع الكائن الحي الفائق؛ فإن التعددية اللغوية تؤثر في الإدراك والإبداع إيجاباً، فموضوع الكتاب التعدد اللغوي وآثاره الإيجابية في الترجمة وفي الرموز وفي مستقبل العلوم والتكنولوجيا. **قراءة: لعبيدي بوعبدالله صفحة 37**

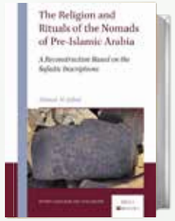
الأدب العربي عالمه وعالميته: اللغة والتأثير وأخلاقيات الترجمة

آنا ستانتون

يحاول الكتاب الصادر عن مطبع الجامعة فوردهام في نيويورك عام 2023 أن يقدم منهجية جديدة انطلاقا من الترجمة الصوتية المتمثلة في صوغ تشكيل صوتي وحرفي جديد لكل حرف عربي ليقابل نظيره في الأبجدية اللاتينية، كانت الكاتبة صريحة حول دافع الكتابة لديها إذ هدفت للرد على طرح الناقد الأمريكي إدوارد سعيد الذي رأى أن الأدب العربي قد حيل دون نشره باللغات الحية لسنوات طويلة، وأن السبب ربما يكمن في أن اللغة المجازية في العربية لا يمكن نقلها وترجمتها بالشكل الذي يروق الناشرين بالغرب. وترى المؤلفة أن هذا الأمر إن كان وارداً فقد جرى تجاوزه في الترجمات الجديدة للأعمال العربية، ثم أفول نجم نظرية الأدب الكولونيالي. مع سياسة التقارب والحاجة إلى فهم الآخر أسهم حقل تعليم العربية للناطقين بغيرها في تشريع الأبواب للانفتاح على الأدب العربي عند متعلمي العربية الأجانب من جديد. ومع تعلم اللغات وتطور آليات الترجمة صار العالم يتحدث بلغة واحدة، وصار أقرب للتسامح والتصالح. بعد ذلك تذكر المؤلفة مثالين للترجمة عن العربية هما الساق على الساق لأحمد فارس الشدياق، والترجمة الجديدة لألف ليلة وليلة، كما تذكر أعلام المترجمين مثل روجر ألين ودينيس جونسون ديفيز. **قراءة: نزار قبيلات صفحة 41**

دين البدو الرحل وشعائرهم قبل الإسلام

أحمد الجلاد

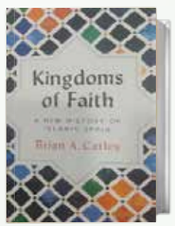


يدرس أحمد الجلاد المتخصص في النقوش والكتابات العربية القديمة بجامعة ولاية أوهايو ديانة البدو الصفائيين في شمال الجزيرة من خلال نقوشهم. يشكل باحث أنه رغم كثرة النقوش الصفوية أو الصفائية لكنها تدور غالباً حول الأنساب والكلام فيها عن الثيولوجيا قليل. ومنهج الكاتب مقارني، بمعنى أنه يقارن الإشارات القليلة بالديانات الأخرى القديمة بالمنطقة والجوار. موضوعات الكتاب في سبعة أجزاء: الشعائر والآلهة وأدوارها في حياة البشر، والقدر والحياة الآخرة والتمثيل المرئي للآلهة والعالم الإلهي وأسباب الكتابة وإعادة بناء المشهد الديني من منظور عالمي، في مجال الطقوس الدينية هناك التضحية بالحيوانات في المناسبات وإقامة الأنصاب الدينية والمنشآت الجنائزية والمأوى الطقسي (السقيفة) والتماثيل ودلالات الألفاظ. وقد ذكر الباحث الحج والطهارة الطقسية والقرابين التي قد تكون محروقة، وأهم الآلهة جاد ضيف، واللات، واللات وذو الشرى معاً. ويرد ذكر شعيرة الحج قليلا بدون مواعيد وأماكن، ومن أماكن الحج منطقة (سيع) جنوبي سورية، والتي كانت مركزاً للحج تكريماً للآلهة بعل السمين. ويبدو أن اللات كانت أشهر الآلهة عندهم لكن آلهتهم كثيرة، ومنها بعل سمين الذي كان إلها للمطر والسماوات. أما تجسيد المقدَّس فله مظهران: الآلهة من جهة، والقدر أو مني (منية) من جهةٍ أخرى.

قراءة: زياد السلامين صفحة 43

ممالك الإيمان

برايان كاتلوس



درس الباحث المجتمع الأندلسي في ظل السيطرة العربية الإصلاحية، وقد كان المجتمع متنوعاً بين الديانات التي تعايش برحابةٍ وودٍّ وتفاعلٍ بحيث صارت قرطبة مدينة عالمية في تلك العصور. يكتب الباحث مقدمة في تاريخ الإسلام، وأخرى في تاريخ المسلمين بالأندلس. أما الفترة المتألقة في التعايش فيميزها الكاتب من خلال الأعلام الذين ظهروا فيها مثل موسى بن عزرا وابن حزم و ابن رشد الحفيد وموسى بن ميمون وابن الصائغ. وفي الفصل الخامس من الكتاب الذي يعطيه الباحث عنوان زمن الرومانسية تحدث عن العمران وقصور الحمراء ومظاهر الروعة والجمال الأخرى. الكتاب ليس أكاديمياً بحتاً بل فيه جانب سردي و تبسيطي، وقد برز ذلك من خلال التركيز على الأحداث والوقائع المؤثرة في تاريخ ممالك الإيمان تلك، فقد اقترن العمران بحضارةٍ إنسانيةٍ رائعة وأناس منفتحين دينياً وإنسانياً. **قراءة: عبد الحميد الراقي صفحة 46**

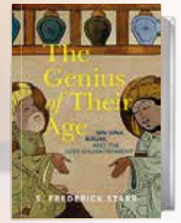
العلم والروح في الإشارات والتنبيهات لابن سينا

مايكل رابوبورت

بعد تقديم عن حياة ابن سينا ومؤلفاته، انصرف المؤلف إلى دراسة هذا النص المنفرد ضمن مؤلفاته. فتحدث الكاتب عن مسألة استقلال الروح عن الجسد والمصير النهائي للروح وخصائص العارفين بالحقائق، مع حديث عن نظرية المعرفة المألوفة في عصره. وإلى ذلك دراسة رحلة المعرفة التخيلية عند ابن سينا. ونظرية المعرفة عنده غير قياسية، وهو يرى استحالة الاتحاد. هل هو تصوف؟ لابن سينا تصوره الخاص للتصوف أو الحياة الروحية، وما يفيد العلم وما لا يفيده. ويرى رابوبورت أن كتاب ابن سينا هذا أهم ما كتب في علم النفس والفلسفة. وقد اعتبر تجريد الروح عن الجسد فكرة مهمة، وإلى هذا التمييز هناك تعمق ابن سينا في قراءة معنى العلم ومفهومه، والحياة العقلية التي تتميز عن الروح والنفس. هي دراسة شديدة الغنى.

قراءة: سعد ربيع صفحة 48

عباقرة عصرهم: ابن سينا والبيروني



فريدريك ستار

يدرس فريدريك ستار من جامعة جونز هوبكينز حياة وأعمال ابن سينا والبيروني الذين عاشا في القرن الخامس الهجري زمن السامانيين بآسيا الوسطى. كتب كلٌّ منهما أعمالاً علميةً عظيمة، وتحزب ابن سينا للفلسفة اليونانية، بينما كان البيروني باحثاً دقيقاً في شؤون الهند بالإضافة إلى الفلك والرياضيات، واشتهر عمل ابن سينا: القانون في الطب. ما كانت العلاقات الشخصية حسنة بين الباحثين المتميزين. كان ابن سينا شخصية منطلقة وتعمل في الشأنين العلمي والسياسي؛ بينما كان البيروني يميل للعزلة والانصراف للبحث العلمي. يعتبر ستار ابن سينا والبيروني أعظم الشخصيات في الحقبة الطويلة بين اليونان والنهضة الأوروبية. فهل هذا حكم صحيح؟ يعتقد الباحث ذلك بسبب الإنجازات العلمية الفريدة، والتأثير الكبير الذي أحدثاه في الأجيال اللاحقة الإسلامية والأوروبية. **قراءة: محمد السيد صفحة 52**

موضوعات خيالية

كريستين شايد

تتناول كريستين شايد مفهوم القطع الفنتازمية (الخيالية) وتوظفه بشكلٍ متواترٍ على امتداد فصول الكتاب. وهي تستخدم هذا الأسلوب في تحليل الأعمال الفنية لكل من سلوى روضة شقير، ومصطفى فروخ وعمر الأنسي. درست سلوى العلوم الطبيعية في الجامعة الأمريكية ببيروت، وانخرطت في نشاطات النادي الثقافي العربي في أربعينيات القرن الماضي. وبسبب ميلها للرسم لاحظت سيطرة الفكر اليوناني على طريقة تصوير الجسم البشري في الفنون التشكيلية، فأرادت التحرر من ذلك التقليد المسيطر بمساحة شرقية إسلامية. والمؤلفة تظن أن سلوى شقير اطلعت على كتاب المناظر لابن الهيثم الذي يعالج الشكل الحقيقي للمادة وصورتها، أو يدرس مسألة الفجوة. وقد بدا ذلك في أعمال الرسامة سلوى في الخمسينيات بعنوان: وحدات. حوصر الرسامون اللبنانيون في العشرينيات والثلاثينيات بين الماضي العثماني المرفوض والحاضر الفرنسي الاستعماري. الفنان مصطفى فروخ يعكس هذه الحيرة في لوحته. تقول المؤلفة إنها بعد انتقالها إلى لبنان عام 1993 لاحظت الإنكار العام أنه ليس هناك فن في لبنان! وفي الدراسة تبين أن "القطع الفنتازمية" تتبع خطين في التحقيق الأول يدرس كيف يولد الفن من الانعكاس الذاتي، والثاني كيف تخلق الأنواع الأكاديمية الخاصة بتصوير الجسد والمناظر الطبيعية والأشخاص ظروف الإنتاج لشيء محلي لم يكن موجوداً من قبل. يتتبع الكتاب خطي التحقيق في مهارات ثلاثة فنانين: مصطفى فروخ(1901-1957)، وعمر لأنسي (1901-1969)، وسلوى روضة شقير (1916-2017) شايد تعتبر الثلاثة: "فنانين صوفيين إسلاميين حداثيين".

قراءة: سليم البهلولي صفحة 55

الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان طيب الله ثراه، أثناء جولته التفقدية
في منطقة الظفرة، إمارة أبوظبي - ٢٤ يوليو ١٩٧٩م. من الأرشيف والمكتبة الوطنية

معرض واجهة التعليم

27-28 مايو 2024

تسعى جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية من خلال المشاركة في معرض واجهة التعليم إلى تسليط الضوء على برامجها الجامعية في مجالات الدراسات الإسلامية و اللغة العربية و آدابها و الفلسفة و الأخلاق بالإضافة إلى التسامح و التعايش و الدورات المهنية،وذلك لمساعدة الطلبة الراغبين بإكمال مسيرتهم التعليمية و التخطيط لمستقبلهم و مسيرتهم العلمية و المهنية.

الإسلام والغيرية
Islam & Altérité 'Otherness'

ميشيل يونس ورولا تلحوق

قراءة بسّام الجمل
عضو الهيئة التدريسية
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

تُعتبر "الأنّية والغيرية" من المواضيع الفكرية والفلسفية المهمّة، ليس فقط في الوقت الراهن، وإنّما منذ قرون طويلة مضت، ابتداءً من فلاسفة اليونان المعروفين. وقد اكتسب هذا الموضوع صياغته الفلسفية الحديثة مع الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (ت 1650) حين تكلّم على "الغيرية الداخليّة" التي تحتفي بالوعي وتعتبر الجسد غيرا داخليّا لا قيمة له. ومن منظور مختلف، قدّم معاصرُه سبينوزا (ت 1677) رؤية أخرى لهذه الغيرية الداخلية حين شدّد على استحالة الفصل بين النفس والجسد. أمّا هيغل (ت 1831)، فقد استدلّ على أنّ شرط وجود "الأنا" هو الاعتراف بـ "غيريّة خارجيّة"، والتي يمثلها على مسرح الواقع والتاريخ الآخرُ المختلف. أمّا في الفلسفة المعاصرة، فإنّ مبحث "الغيريّة" مثّل شاغلا أساسيّا لدى عدد من الفلاسفة أشهرهم الأربعة: إدموند هوسّرل (ت 1938) وإيمانويل لافيناس (ت 1995) وجون فرانسوا ليوتار (ت 1998) وبول ريكور (ت 2005).

وفي هذا السياق الفلسفي المحتفي بإشكاليّات الغيريّة (Otherness)، يندرج كتاب "الإسلام والغيرية" الصادر عن دار المشرق ببيروت في طبعة أولى سنة 2024. وقد تولّى تحريره كلّ من ميشيل يونس وعلي مصطفى ورولا تلحوق. والكتابُ حصيلة مداخلات (باللغتين الفرنسيّة والإنجليزيّة) قُدّمت في مؤتمر علمي دولي نظّمته منصّة "بلوريال" (Pluriel) في رحاب جامعة القدّيس يوسف ببيروت، وذلك من 23 إلى 25 مايو 2022. وقد شارك فيه عديد الباحثين والجامعيّين من بلدان شتّى مثل كندا وألمانيا، والمغرب، ولبنان، وفرنسا.

لقد جاء الكتاب في 292 صفحة، وقُسّم إلى أربعة أقسام كبرى، بالإضافة إلى التقديم والببليوغرافيا المنتقاة والتعريف الموجز بالمشاركين. وهذه الأقسام كما يلي:

- الغيريّة في الإسلام: رؤى ثقافيّة (ص. ص 13-84).
- الغيريّة اللاهوتيّة: رؤى بين دينية (ص. ص 85-132).
- الغيريّة الاجتماعيّة: رؤى قانونيّة وتربوية (ص. ص 133-201).
- ديناميات الغيريّة في سياق الإسلام السياسي: رؤية نقدية (ص. ص 203-276).

ضمن المداخلات التي تضمّنها القسم الأول من الكتاب نذكر مداخلة رجاء سكراني، الباحثة في الحقوق والمتخصّصة في علوم الثقافة، وهي بعنوان "الآخر/الغير في الحضارة الإسلاميّة بين محايثة الثقافات والمتعالي الإلهي". فقد بنت الباحثة عملها على أسئلة منها: هل نحن نعيش في زمن ما عاد يدلّ فيه برادايم الغيريّة إلا على كونه خاتمة لما بعد الحداثة؟ هل أصبح "الغير" ممزوجا بـ "الأنا"؟ كيف يمكن فهم الغيريّة في ضوء الثنائية "الغيرية/المحايثة"؟ فهذه الأسئلة وغيرها أحوجت سكراني إلى بسط الكلام في مختلف معاني الثالوث: الآخر والغير والغيريّة، خاصّة أنّه لا وجود لحروف التاج في اللغة العربية التي تساعد على التفريق بين (l'Autre) بمعنى "الآخر" و(l'autre) بمعنى "الغير". وركّزت الباحثة جهدها على دراسة الثالوث المشار إليه أعلاه من منظورين: أوّلهما منظور علم النفس، وثانيهما منظور علم الاجتماع. ففي المنظور النفسي، تُعدّ "الرغبة" عاملا حاسما في إقامة علاقة مع الغير، وهو ما يقيم البرهان على أنّ تشكّل الهويّة يتحقّق في صلة بالأغيار. لذا، فإنّ قدَر البناء الهوّياتي أن يدخل في تقابل مع "الآخر"، وهذا يؤكّد أنّ مشروع كلّ حياة يقوم على الثالوث المتلازم: الأنا والآخر والهويّة.

أمّا المنظور الثاني، وهو المنظور السوسيولوجي، فتبرز أهميته في طرحه للأسئلة التالية: لِمَ نفسّر غياب الاعتراف بالآخر في مستوى العلاقات البشريّة؟ لماذا يسيطر الشعور بالغيريّة في العلاقات، سواء بين الطبقات الاجتماعيّة، أو بين الأجيال، أو بين مختلف الثقافات والحضارات؟ بل لِمَ اعتُبر الآخر كائناً مختلفاً تماماً وربّما يُسحَب منه امتياز الانتماء إلى نادي الإنسانيّة؟ وللإجابة على هذه الأسئلة، احتاجت الباحثة إلى الاستفادة من أعمال كبار علماء الاجتماع مثل دوركايم وفيبر وبارسونز. ولئن كان دوركايم مثلا يعتبر "الغير" الاجتماعي (مثل الأب والأخ والزميل) حاملاً لانتظارات شتى، مع وجود "غير" متعالٍ هو الإله، فإنّ سكراني ترى الله، من منظور إسلامي، ساكناً في الإنسان بالضرورة (الله نفخ من روحه في الإنسان وجعله خليفته في الأرض). وثبت لدى الباحثة أنّ إدماج الغير في الإسلام حصل تاريخيًّا، ولكن وفق شروط وضوابط محدّدة (أهل الذمّة تحديدا)، مثلما تأكّد لديها أنّ "الآخر" / "الغير" متعدّد في الإسلام: الآخر الأعلى الإيجابي (الله)، الآخر الأعلى السلبي (إبليس)، "الغير" الذكوري (المهيمن على المرأة)، "الغير" المحايد (الخصيّ)، "الغير" الخاضع (العبد/العبيد)، "الغير" المختلف عن الأنا (الذمّيّ). ومن ثمّ، وعلى ضوء هذا التعدد، صحّ، في سياق الإسلام، استعمال صيغة الجمع عند الكلام على "الآخرين" و"الأغيار"، وهو ما يثبت وجود هويّات متعّددة (دينيّة، اجتماعيّة، جندريّة).

أمّا سمير أرباش، أستاذ اللاهوت وتاريخ الأديان بالجامعة الكاثوليكيّة في ليل (فرنسا)، فقد ساهم في المؤتمر بمداخلة عنوانها "الغيريات الدينيّة والغيريات الثقافيّة: قضيّتان تثيران النقاش في الإسلام". ومدار عمله يرتكز على التماس إجابات للأسئلة الثلاثة التالية: ماذا تقول النصوص المؤسِّسة في الإسلام (القرآن والسُنّة) عن الغيريّة؟ أيّ علاقة بالآخر المقيم في قلب المجتمعات الإسلاميّة؟ أيّ علاقة بالآخر المقيم خارج تلك المجتمعات؟ لقد وقف الباحث على مفارقة جديرة بالتدبّر، مفادها ما يعترف به القرآن من غيريات دينيّة من خلال مقالة التعدّدية الدينيّة (البقرة2/62 - الحج17/22) من ناحية، وما كرّسه الإسلام التاريخي (ممثّلا في "الفقه") من إهمال ذاك الانفتاح الذي دعا إليه القرآن من خلال قبول الآخر المختلف دينيّا من ناحية أخرى. فالشريعة منعت الردّة مقابل احتفائها بكلّ من يريد دخول الإسلام، ولا يحقّ لغير المسلم الزواج من مسلمة إلاّ إذا أعلن إسلامه، فضلا على أنّ ما يغلب على برامج القنوات التلفزية العربية والإسلاميّة هو إبراز أفضليّة الإسلام على كلّ الأديان الأخرى. وقدّر الباحث أنّه بالإمكان تخطّي هذه المفارقة أو هذه الهوّة بين ما يقوله القرآن وما تكرّسه الشريعة الإسلاميّة في هذا الباب، وذلك بما قرّرته العديد من الدول الإسلاميّة في دساتيرها بشأن مبدأ المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، فضلا عن دسترة حرّية المعتقد. ولكن هذا الإمكان بقي فقط في مستوى النصوص القانونيّة، لأنّ تلك الدساتير نفسها اتخذت من الشريعة الإسلاميّة مصدراً للتشريع.

لذا، فإنّ هذا التقابل بين المبدأين الوضعي والديني أدّى في الغالب إلى طريق مسدودة. وبناءً على ما تقدّم، اعتبر أرباش أنّ الغيريّات الثقافيّة تبدو أهمّ من الغيريات الدينيّة. وهذه الغيريات الثقافية نوعان: داخليّة وخارجيّة. فالنوع الأوّل يتمثّل في تلك العلاقات الاجتماعيّة داخل بلد عربي تقيم به غالبيّة مسلمة، من قبيل العلاقة بين القوميّين والإسلاميّين خاصّة بعد نكسة 1967. أمّا النوع الثاني، فتجلوه علاقة المجتمعات الإسلاميّة بالغرب باعتباره "آخرَ" بامتياز. ومرّة أخرى، وعند النظر في هذه العلاقة، وقف الباحث على مفارقة أخرى يَنبِّهُ عنها إقبال هذه المجتمعات على كلّ مظاهر التحديث والتقدّم المادّي التي أنجزها الغرب من جهة، وترويج الإعلام العربي لمقالة خيريّة الأمّة الإسلاميّة (آل عمران 110/3) من جهة أخرى. وعلى الرغم ممّا وقف عليه صاحب العمل من مفارقات، فإنّ الأمل يحدوه لتخطّي ذلك الصوت الذي يعتبر "الغرب غربيا" من أجل الانتصار للأصوات الأخرى الداعية إلى الاعتراف بالآخر المسيحي والآخر اليهودي والآخر النُفاتي أو المُلحد. فذلك هو أقوم المسالك في تجديد الصلات بالآخر.

وحين ننظر في القسم الثاني من الكتاب، نجد مداخلة ميشيل يونس، أستاذ اللاهوت والإسلاميّات وعميد كلّية اللاهوت بالجامعة الكاثوليكيّة في ليون (فرنسا)، والتي اختار لها عنوان: "الإسلام والمسيحيّة: رؤى متبادلة ورهانات الغيريّة". وقد تصدّى الباحث بالدرس لهذا الموضوع معتمداً على مقاربة الفيلسوف الفرنسي بول ريكور للغيريّة. وقد أقام يونس مداخلته هذه على اختبار مدى صحّة الفرضيّة التالية: كلّما ساد خطابٌ يروّج لاكتفاء الأنا بذاتها، أفضى ذلك بالضرورة، ليس إلى إنكار الغيريّة فحسب، وإنّما يؤدي أيضا إلى تهديدها في وجودها الواقعي. وبعد تقديم نماذج من الرؤى المتبادلة بين الإسلام والمسيحيّة قديما وحديثا، وهي رؤى صادرة عنهما لم تسلم من السلبيّة، انتهى الباحث إلى أهميّة الدعوة اليوم إلى الإخاء بين المسلمين والمسيحيّين. وهذا من شأنه أن يتيح إمكانا أفضل لفهم الثالوث: الأنا والعالَم والإله، إذ الحاجة ملحّةٌ، الآن وهنا، إلى تأسيس "لاهوت الغيريّة" القادر على تخطّي النزعات التمجيدية أو التحقيريّة: تمجيد الذات وتحقير الآخر.

وتضمّن القسم الثالث من الكتاب مداخلةً مهمّةً جدًا في موضوعها، وهي المداخلة التي قدّمها سليم دكّاش، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي وعلوم التربية ومدير جامعة القدّيس يوسف في بيروت. فقد عالج فيها مسألة "التربية على الغيرية" في إطار الحوار الإسلامي المسيحي، وذلك من خلال محاور ثلاثة هي على التوالي: أوّلا، وضعيّة الحوار الإسلامي المسيحي في الراهن، ومكانة الغيرية في هذه الوضعيّة. وثانيا، تفحّص أساس متصوّر الغيريّة وترجماته الفعليّة في "إعلان الأزهر للمواطنة والعيش المشترك" (مارس 2017) و"وثيقة الأخوّة الإنسانيّة" (أبو ظبي، فبراير 2019). وثالثا إمكان توفير الظروف الملائمة من أجل تربية مُمأسَسة على الغيرية ضمن إطار بين دينية. وخلص الباحث، بعد النظر في تلك المحاور تحليلاً واستقصاءً، إلى تأكيد قيمة التربية على الغيرية في أُطُر الأسرة والمدرسة والجامعة، معتبراً أنّ الحوار بين الغيريّات هو الكفيل بالانتصار على الإرهاب. بل إنّ الغيريّة هي مفتاح وجود تناغم بين الأديان، إذ إنّ هذه التربية تساعد على إرساء الحريّة الدينيّة واحترام كلّ مَن ينتمي إلى تقاليد دينيّة مختلفة. ولعلّ أهمّ ما ختم به سليم دكّاش عمله هو

مقترح الاحتفاء بـ "إيتيقا الغيريّة"، وهي تعني إجمالا كلّ فعل يؤسّس لعلاقة تواصل مع الآخر. وهذا المقترح مشدود إلى مقترح آخر تشفّ عنه الدعوة إلى تأسيس "فلسفة التلاقي"، إذ يرى الباحث أننا لا نكون سعداء حقّا إلاّ بوجود الآخرين، لأنّ الأنانيّة تخلق بيننا عداوة.

أمّا القسم الرابع، فقد احتوى على المداخلات التي غلبت عليها الشواغل السياسيّة، وتحديدا مسألة الغيرية في سياق الإسلام السياسي المعاصر. من ذلك أنّ الباحث فريد بوشيبة، الذي ناقش بالمعهد الوطني [الفرنسي] للغات والحضارات الشرقيّة في باريس-3 أطروحة دكتوراه بعنوان "اليهود والنصارى في مرآة الشريعة الإسلاميّة"، ساهم في المؤتمر بمداخلة وردت تحت عنوان "إعادة قراءة في دار الإسلام ودار الحرب في المرحلة المعاصرة (القرنان التاسع عشر والعشرين للميلاد). وأساس عمله هو أنّ المرحلة المعاصرة تعد شاهدا على النقاشات حول مدى صلاحية التقسيم الفقهي الإسلامي الكلاسيكي للعالم إلى قسمَيْن: "دار الإسلام" و"دار الحرب". إذ قام الفقهاء منذ بداية القرن التاسع عشر بإدخال تعديلات على هذا التقسيم لاعتبارات شتّى، منها احتلال القوى الأوروبيّة لمناطق واسعة كانت فيما مضى خاضعة للسيطرة الإسلاميّة، ومنها أيضا نهاية الأمبراطورية العثمانيّة. ومن ثمّ، فإنّ تعامل الفقهاء المحدثين والمعاصرين مع التقسيم المذكور شمل ثلاثة أشكال ممكنة وهي: تبنّي التقسيم القديم أو تعديله أو نسخه تماماً.

لقد ذكّر الباحث بأنّ تقسيم العلماء المسلمين للعالم إلى قسمَيْن انعكس على طبيعة العلاقات بين المسلمين وغيرهم اتصالا أو انفصالا في ضوء الاعتبارات التاريخية الحاصلة في الواقع، لا في مستوى الرؤية النظرية للمسألة. بل إنّ هذا الواقع فرض وجود ديار أخرى إلى جانب "دار الإسلام" و"دار الحرب"، من نحو "دار البغي"، ومن قبيل "دار العهد" أو "دار الموادعة".

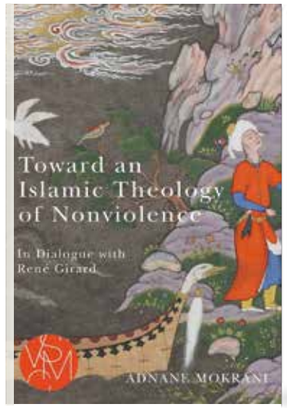
ثمّ نظر بوشيبة في موقف الفقهاء من أراضي المسلمين التي خضعت للاستعمار في العصر الحديث: هل تُعَدّ تلك الأراضي "دار إسلام" أم "دار حرب"؟ وكانت إجابة الباحث عن هذا السؤال معتمدة على دراسة أنموذجين لدينا عنهما، في هذا الباب، معلومات كافية، هما الهند البريطانيّة والجزائر. أمّا في مرحلة ما بعد الاستعمار، فقد سعى العلماء المسلمون إلى ملاءمة التقسيم الثنائي المعروف لطبيعة العصر، وهو عصر ظهرت فيه الدولة الوطنيّة، فضلا عن أنّ الحرب بين المسلمين وغيرهم لم تعد مرتبطة بالحدود التقليديّة أو بـ "التخوم"، بما أنّ الحرب اليوم يمكن أن تُدار عبر الأجواء وتكون بين طرفيْن متباعديْن جغرافيّا.

وطرح الباحث في نهاية مداخلته سؤالا هو: هل يُعتبر الفضاء الأوروبّي دار حرب أم دار إسلام؟ تتجلّى أهمية هذا السؤال استنادا إلى ظاهرة هجرة ملايين المسلمين إلى الدول الأوروبية منذ ثمانينات القرن العشرين. فقد دعا أحد الباحثين اللبنانيّين، فقط بسبب راهنيّتها كما ذكرنا سابقاً، وإنّما أيضا بسبب تداخلها مع مجالات معرفيّة عديدة مثل الفكر الديني، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والفلسفة. فهذا الكتاب الذي نقدمه يدعونا اليوم إلى استئناف الحوار حول موضوع الغيرية من منظور علمي رصين يستعين بالمناهج البحثيّة المتاحة، بعيداً عن كلّ الخطابات التي تروّج لانكفاء الأنا على نفسها وتمركزها حول ذاتها، أو تلغي الآخر أو الغير وتعتبره خصماً لدوداً. فهل من مستجيب؟

نحو نظرية إسلامية في اللاعنف

Toward an Islamic Theology of Nonviolence

عدنان المقراني



قراءة عز الدين عناية
أستاذ بجامعة روما

ميّز الأستاذ الجامعي التونسي عدنان المقراني، المقيم في روما، تكوينٌ علمي منهجي في مجال دراسات الأديان، انطلق في مستهلّه في جامعة الأمير عبد القادر في الجزائر، ثم تابع في جامعة الزيتونة في تونس، ليلي ذلك الرحيل إلى روما للالتحاق بالجامعة البابوية الغريغورية بقصد التعمق في اللاهوت المسيحي وتفرعاته الهائلة. هذا إلى جانب تجارب تدريس في فضاءات دينية متنوعة، إسلامية وكاثوليكية، مما خوّل له حق الحديث من زاوية الخبير والمتمرّس في قضايا الأديان بشأن التحاور كما بشأن التصارع، وبشأن العنف كما بشأن اللاعنف في التقاليد الدينية. ومتابعة المقراني منذ سنوات لموضوع الوئام الديني بين التقاليد الدينية العالمية وما يعكُر صفو هذا الوئام، جرّه إلى البحث في قضايا اللاعنف والسعي إلى تأصيله من منظور ديني إسلامي. وهو مشروع بدأ الاشتغال عليه منذ صدور كتابه بالإيطالية "أن نقرأ القرآن في روما" (الصادر عن دار إيكون، 2010)، وتتابعَ مع مؤلفات أخرى مثل كتاب "الأخوة الإنسانية" رفقة الإيطالي برونيتو سالفاري، (تيرّا سانتا، 2021)، ثم في مؤلفه الأخير "نحو نظرية إسلامية في اللّاعنف" (2022) الذي نجد فيه طرحا معمّقا ومفصلا لموضوع اللاعنف من منظور إسلامي، حاول فيه الإحاطة بالموضوع من خلال ثلاثة محاور رئيسة في الكتاب. تركز المحور الأول حول النظرية والأصول من خلال إعادة المفهوم إلى تأصيلاته العميقة في التقاليد الدينية، في حين انشغل الثاني بالسرديات القرآنية في الموضوع وما تضمنه الذكر الحكيم من أبعاد عند تناول الموضوع. أما المحور الثالث فقد حاول متابعة مختلف الروايات التاريخية في الشأن ومراجعة تجارب أصحابها وتقييم نجاحاتها وإخفاقاتها. لكن هذه المحاور التأسيسية لموضوع اللاعنف الإسلامي، جاءت في عمومها على ارتباط وثيق بطروحات الأنثروبولوجي الفرنسي رينيه جيرار (1923-2015)، ولا سيما من خلال تتبّع المسكوت فيها، أو ما سماه المقراني بالصمت الجيراردي.

فكما بيّن المقراني، كان تناول موضوع اللاعنف محتشماً في الفكر الإسلامي الحديث، وهو ما لا يعني أن الموضوع غائب في التراث الإسلامي، بل إن موضوع اللاعنف قد جاء واسعاً في باب الرفق والحفاظ على الكون، سواء مع الحيوان أو الجماد أو الإنسان. إذ نجد المقراني منذ مستهل كتابه يحاول إعادة النظر في المقولات الدينية الإسلامية وغيرها، أو لِنقل في الموروث الديني وحمولاته السلمية وغير السلمية. من خلال مراجَعات وموازنات لمفاهيم الحرب والجهاد، وكذلك لمفاهيم الحرب المقدّسة، والحرب المشروعة، والحرب العادلة. ولم يكتف في مؤلفه بمراجعة مولّدات العنف في المجتمعات وخصوصا في أوساط أنصار الطروحات الدينية، بل حاول أيضاً تحليل البنى السوسيودينية التي تقود إلى العنف وإلى اللاعنف. فما من شكّ أنّ التقاليد الدينية وفق المقراني قد تم جرّها، بطريقة أو بأخرى، عبر استدراج الأتباع إلى اقتراف العنف، أو من خلال اختلاق تأويليات مغالية تبرر العنف وتحثّ عليه. تركّزَ سؤال المقراني حول تفحص الرابطة بين الأديان والعنف، وبين الأديان واندلاع الصراعات، وهل ثمة أديان أكثر ميلاً للانجراف إلى العنف منه إلى السّلم؟ هي جملة من القضايا الراهنة التي تسائل الضمير الديني وتحثّه على تخطي التنافر وإرساء التآلف المطلوب.

لكنّ الملاحظ أنّ موضوع اللاعنف في التاريخ المعاصر، الذي تهيمن عليه شخصية الهندي غاندي، قد حصل بشأنه نفور بالتساوي في الأديان الكتابية، وليس ذلك النفور نابعاً من معارضة ذلك الطرح والميل إلى نقيضه، بل كان الأمر نابعاً بالأساس من أن لكل دين خلفيةً عقديةً تتحكم بمقولاته وتأويلاته. وما من شك أن الطرح الغاندي هو طرح يستند في عمقه إلى الموروث الديني الهندي بتفرعاته المتنوعة في الهندوسية والبوذية والجينية. وعلى هذا الأساس بدا اللاعنف طرحاً خارجياً وطارئاً على الأديان الكتابية. نلاحظ ذلك النفور والحذر من الموضوع في المسيحية المعاصرة بشكل جلي. فقد وَجدَ جمعٌ من الكتّاب والمفكّرين المسيحيّين في طروحات المهاتما غاندي اللاعنفية حافزًا لتبنّي هذا

الطرح الجديد. وكان من أبرز هؤلاء الكاتب الروسي ليو تولستوي الذي حاول التأسيس لتكامل وترابط بين مقولات الهندوسيّة ومبادئ الإنجيل، والأمر ذاته مع المفكر الألماني ديتريش بونهوفر. والواقع أن المناخ السّائد في العالم، في أعقاب الحرب العالمية الأولى وكذلك الحرب العالمية الثانية، قد حثّ على رواج مقولات اللاّعنف والبحث عن مخرج لوأد الصراعات. دفعت تلك الأجواء إلى انشغال مداولات "مَجْمَع الفاتيكان الثّاني" (1962/ 1965) بالموضوع والدعوة إلى فضّ النّزاعات وحلّ الخلافات بطرق عادلة بعيدة عن العنف. وأثناء مداولات المجمع المذكور، كان الموضوع من المسائل الحاضرة على طاولة البحث، من قِبل رجال الدين المشاركين في المجمع، غير أن المسألة لم تحظ بالإجماع والقبول التام، بموجب أن موضوع اللاعنف لا ينتمي إلى التقليد اللاهوتي المسيحي، فهو موضوع عائد إلى شخص غاندي الهندي غير المسيحي. ولم ترَ الدوائر اللاهوتيّة المجْمَعِيّة المعنيّة بمراجعة الموضوع مبرّرًا لاتخاذ قرارات في الشأن، لا سيّما وأنّ البابا بيوس الثاني عشر قد انتقد بشكل واضح "السلميّة الحديثة" تحت مبرّر الازدواجيّة والتّداخل في الخطاب والمطالب. نشيرُ في الأثناء إلى أنّ فترةَ الخمسينيات من القرن الماضي، أي قُبيل انعقاد المجْمَع الفاتيكانيّ، قد شهدت إدانة اللاهوتيّين والناشطين الكاثوليك من دعاة "اللاّعنف" وأنصار "الاستنكاف الضميريّ"، بوصفهم طوباويّين وفوضويّين في التعاطي مع قضايا شائكة في السياسة الدولية.

يستند المقراني في تأصيله اللاعنفَ الإسلاميَّ إلى مرجعية حديثة في الموضوع. فضمن طروحات الأنثروبولوجيا الدينية، بشأن العنف واللاعنف، تلوح محورية منجَزات الأنثروبولوجي الفرنسي رينيه جيرار ونظريته بشأن المحاكاة. فقد أنجز جيرار أعمالاً في هذا الشأن، أضحت من المرجعيات التي لا غنى عنها عند التطرق إلى موضوعي السلم والعنف، وارتباطهما بقضايا المقدّس، نذكر منها كتاب "العنف والمقدّس" (1972) وكتاب "كبش الفداء" (1982) وكتاب "الأضحية" (2003). واستلهاما لطروحات جيرار، حاول المقراني إرساء نظرية إسلامية في اللاعنف في أجواء تطغى فيها الصورة العنيفة للإسلام لا سيما في الغرب. وللإشارة عدنان المقراني هو أستاذ يدرّس في الجامعة الغريغورية البابوية في روما، وهو متخصّص في الإسلاميات وناشط فاعل في الحوار الديني منذ ما يناهز الثلاثة عقود.

وتبعًا للعنف المرافق للحداثة، وما أسفر عنه من أزمات معولَمة بات عنوانها الأبرز أزمة ما بعد الحداثة، بدت عودة الدين لافتة في خضمّ هذه التطورات. بَيْد أن الحاجة إلى تصويب البوصلة ليخرج العالم من دوّامة العنف التي تجتاحه هي من الأمور الحازمة، وهي مما يدعو إلى مراجعات عميقة، والبحث بروية وتبصّر في إمكانات اعتماد اللاعنف والسلام، لعله يتسنى تجنيب العالم مزيدا من مخاطر الانحدار. فالعنف الذي طبع الحضارة الغربية وإيديولوجياتها المهيمنة والعنصرية، يمثّل أبرز التحديات المطروحة، وهو مما يقتضي تضافر الجهود للعمل معاً من أجل الخروج من هذا المأزق.

إن الملاحظ -كما يذهب المقراني- أن الأديان الشرقية، ممثّلةً في التراث الهندي مع مقاومة غاندي السلمية، قد تنبّهت مبكّراً إلى مخزون التقاليد الروحية. فقد جرى توظيف مبدأ "الأهيمسا" (عدم الإيذاء) المستمدّ من الهندوسية والجينية، وهو ما تطوّر مع العديد من الطروحات السلمية في الغرب، خصوصاً منها الدعوات ذات البعد الروحي والسلمي. والإسلام في الزمن المعاصر، لم يتخلّف عن موجة التحول هذه، ولكن الجهود تبدو مشتّتة حسب تقديرات المقراني. فهناك أعلام مسلمون كبار، في التاريخ المعاصر، تناولوا قضايا اللاعنف، أمثال عبد الغفار خان (ت. 1988)، ومولانا أبو الكلام أزاد (ت. 1958)، وأصغر علي أنجينير (ت. 2013). وأما خارج الفضاء الهندي فنجد لفيفا لا بأس به، منهم محمود محمد طه (ت. 1985)، وجودت سعيد (ت. 2022)، ورامين جاهنبغلو، ومحمد أبو النمر. ولعلّ ما أراد المقراني بلوغه في مؤلفه، هو الإتيان على تلك الأصول الكامنة في النصوص الإسلامية، ومحاولة صياغة منظور متكامل، أو لنقل بناء فلسفة لاعنف إسلامية، أطلق عليها بلغة معولَمة "لاهوت إسلامي للّاعنف".

وكما أوضح المقراني منذ مطلع كتابه، يشدّد الإسلام على أهمية الألوهية بوصفها المرتقى الأعلى. وأن توحيد التطلعات، هو تحرّر من الغوايات كافة، وأن عبادة الواحد الأحد هو تحرّر من أي معبود سواه. ففي العديد من آيات القرآن الكريم نجد حثًا على السعي نحو السلام، بوصفه المطمح الأسمى والإشباع الحقيقي للرغبة البشرية. ضمن هذا السياق يعتبر المقراني العنف المستفحل في بعض الأوساط، أو بشكل أدقّ طروحات العنف، هي إمبريالية بدون إمبراطورية، أي بدون أرضية راسخة، لأنها تشوّه وجه الإسلام السمح. وفي مسعى للخروج من ذلك المأزق يطرح المقراني عنصرين مهمّين يتمثّلان في الصفح واللاعنف، وهما ركنان متلازمان يؤصلان لرؤيته، وذلك بالاعتماد على قصّة "يوسف وإخوته" الواردة في التوراة والقرآن. وأن الأمر يتعدى أن يكون خيارا خُلقيا فرديا، بل هو خيار سياسي أيضا، كما يلوح له، بوصف يوسف (عليه السلام) كان يشغل منصبا سياسيا بحسب الروايتين التوراتية والقرآنية. ويوغل المقراني في بحثه عن دعائم طروحاته، إذ يعتبر مبدأ الشورى، ضمن السياق الإسلامي، محاولة سامية لوأد الصراع والعنف والخروج من دائرة الاحتقان إلى الوئام والوفاق. فالشورى ضمانة عالية لتجنّب الاستفراد بالرأي والخروج من مستنقع الطغيان.

كما يشدّد المقراني في كتابه على أن خيار "السلمية القرآنية الواقعية" الذي ميّز دين الإسلام، لا يعني الإحجام عن الفعل أو السلبية. وهو الطرح نفسه الذي نجده متطوّرا مع رواد اللاعنف، يقول وحيد الدين خان في كتابه "اللاعنف والإسلام"، (نيودلهي، 2013): لا ينبغي الخلط بين اللاعنف واللافعل أو اللامبالاة، لأن اللاعنف هو فعلٌ بأتمّ معنى الكلمة، بل هو أقوى أثرا من العنف. وعلى هذا الأساس فإنّ نشاط اللاّعنف هو أبلغ وقعا من نشاط العنف. كما أن نشاط اللاّعنف ليس محدودا بدائرة ضيقة، بل هو شامل لمجال أوسع مما نتصوّر.

من جانب آخر ينحو المقراني باللائمة على "عسكرة الدين الإسلامي" في التصور السائد في الغرب، ويحاول العودة إلى الأصول في تقصّي حوافز السلم واللاعنف وتفكيك جملة من الطروحات، في مسعى للإجابة عن سؤال العنف إسلاميا. وبوصف الأنثروبولوجي جيرار لم يتناول الإسلام، نظرا لمحدودية معرفته بالإسلام وتدني إلمامه بالعربية، حاول المقراني تأويل الصمت الجيراردي بشأن الإسلام، وإرساء معالم نظرية إسلامية بشأن اللاعنف واعية بما يجري في العالم. وبحسب ما ارتآه فإن اللاهوت الإسلامي الجديد مطالب بأن يتحاور مع المغاير الديني وأن يتناول قضايا البشر ليكون حاضرا في العالم.

إن محاصرة عقليات العنف هو شيء ممكن ومتاح، باعتماد الحوار والتربية والمثل الحسن، ولعلّ التقاء التعاليم القرآنية مع الوصايا العشر التوراتية هو ذروة الأمل بين الأديان في بناء كون خال من الحيف ومحرّض على السلم. وفي مسعاه لبناء أخلاق عملية بغرض إرساء السلم واللاعنف واجتناب نقيضيهما، يقرّ المقراني جملة من المراقي لبلوغ ذلك الأفق. في مستوى أول يقف على أن عبارة اللاعنف التي تتردّد، وإن كانت غير حاضرة في القرآن الكريم، فهي مستوعَبة داخل مصطلح "الرشد" القرآني في مقابل "الغيّ" (قد تبيّن الرّشد من الغيّ) [البقرة: 256]. فالرشد هو أوسع دلالة من اللاعنف وفق طرحه. وفي مقام ثان يشدّد على تفادي "الرد على العنف اللفظي" واعتماد دحر العنف باللاعنف، وهو مبدأ قرآني أصيل، يتجلّى في النهي عن مقابَلة السبّ بالسبّ (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) [الأنعام: 108]؛ وفي مقام أرقى تجنّب "الرد على العنف المادي" لأن (مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا) [المائدة: 32]. ليرسي السكينة كمعيار للسلوك الفردي القويم. ويعتبر المقراني أنّ محاكاة العنف هي من أشدّ المخاطر التي ينبغي اجتثاثها من الوعي البشري لبلوغ الحالة السلمية المنشودة. بوصف المحاكاة توقع الفرد والجماعة في دائرة سحيقة وفي حلقة مفرغة. فمحاكاة العنف، أو لنقل مواجهة العنف بالعنف، قد تبدو حلًا ومسعى لإرساء التوازن، ولكنها، على المدى البعيد، تفاقم العنف ولا تولد سوى عنف أقوى وأشدّ.

وفي خضم رصد المؤلف للمصاعب التي تواجه الجميع، يلحّ المقراني على ضرورة القيام بمراجعات دينية عالمية في حجم التحديات المطروحة. وعلى هذا الأساس تبدو نظرية المحاكاة التي يطرحها جيرار لتمييز السلم من الحرب والعنف من اللاعنف ضرورية. فهو يرى أن مصير البشرية واحد وطريقها للخلاص واحد، والأديان بوسعها أن تغدوَ طرقاً للخلاص حين تحرّر نفسها من العبء الثقيل للكوابيس الإمبريالية. يعتبر المقراني أنّ الوعي باللاعنف باعتباره حلًا للكوارث والحروب والنزاعات قد بدأ حقا في التبلور، وهو يعرض نفسه كبديل وأفق جديدين. يقول لو أردنا تلخيص الفكر الإسلامي المعاصر بشأن اللاعنف، وبعبارات موجزة، لن نجد أفضل من قول البابا فرنسس في الإرشاد الرسوليّ الأوّل "فرح الإنجيل" (24 نوفمبر 2013)، "الإسلام الأصيل اليوم، والقراءة الصائبة للقرآن الكريم، كلاهما يتناقض مع أي شكل من أشكال العنف".

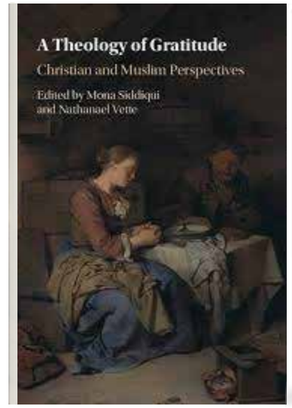
إضافة إلى قنوات التواصل الاجتماعي وأرقام الجامعة الرسمية، يمكنكم التواصل معنا عبر "الخوارزمي": المجيب الذكي لجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

In addition to its social media channels and official university telephone numbers, you can contact us through the official smart app of the Mohamed Bin Zayed University for Humanities: "Al-Khwarizmi"

لاهوت الامتنان بين المسيحية والإسلام

A theology of gratitude Christian and Muslim perspectives

منى صديقي وناثانييل فيتي



قراءة علي الرواحي
باحث في الفلسفة
ودراسات الأديان – عمان

لا يتوقف الإنسان عن الشعور بالامتنان والتعبير عنه بصيغ وعبارات متنوعة، وذلك إقرارا بالفضائل والنِعم الإلهية التي أنعم بها الله "المنان" - وهو أحد أسماء الله الحسنى - على المرء منذ مولده وحتى رحيله. ففي الكثير من اللحظات التي يعيشها المرء، يشعر بتلك اللحظات التي تجعله ممتناً وشاكراً للعديد من الأسباب التي وضعته في هذا الموقف دون غيره، وبهذا المستوى المعيشي والصحي والعقلي دون سواه، مهما كانت الظروف.

وإذا كان الامتنان يحيل من الناحية اللغوية على الشعور بالإحسان والإحساس بالنِعم، والتي تقترب لغوياً أيضاً من المنية والمنون في إشارة لا تقبل اللبس إلى تداخل النعم مع الرحيل وتوقع زوالها في أقرب الآجال، فإن هذا الأمر يجعل الامتنان والشكر واللهج بالثناء على "المنان" سلوكاً يومياً، بل ولحظياً، مع كل شهيق وزفير يقوم به المرء.

وعلى الرغم من أن للامتنان جذورًا ومسببات بشرية، قبل وبعد دينية، فإنها تُلزم المرء بتقديم الشكر لجميع الأفراد الذين يتعامل معهم في حياته اليومية، نظرًا لما للامتنان من تأثير على الشاكر والمشكور على حدٍ سواء، حتى وإن كان هذا التأثير معنويا.

كما نجد ذلك في الدراسات النفسية والعصبية القديمة والمعاصرة على السواء من جهة أولى، والتي أسست لموجة جديدة ومتصاعدة من الدراسات التي تبحث في أثر الشكر والامتنان على النفس البشرية، من زوايا وأبعاد مختلفة كما تشير إلى ذلك محررة هذا الكتاب الباحثة الباكستانية الأصل والبريطانية الجنسية منى صديّقي Mona Siddiqui.

ومن جهة ثانية يتجلى الامتنان من خلال تقارب المفردات في الكثير من اللغات بين "الشُكر" Thanking و"التفكير" Thinking، وهو ما يجعل هذا التقارب يأخذ منحى ومساراً عميقاً في النفس البشرية، الذي يقترب إلى حدٍّ كبير من الغريزة الفطرية التي تتولد عند رؤية المباهج، والاستمتاع بالمناظر الطبيعية، وتحقيق الأمنيات، والتمتع بالصحة والمال، وغيرها من اللحظات التي تجعلنا نعيد النظر في التقارب اللغوي من جانبٍ آخر في الكثير من اللغات بين النعمة Grace والشكر والامتنان Gratefulness. وهو ما يجعل بحث ومناقشة موضوع الامتنان من الناحية اللاهوتية أمراً لا مفر منه، لما له من جوانب مختلفة، ومتداخلة تستعصي على الفصل والتفكيك.

يناقش هذا العمل بتضافر باحثين من مواقع معرفية مختلفة، وخلفيات دينية متباينة، موضوع الامتنان على مدى 250 صفحة، موزعة على ثلاثة أجزاء، منفصلة ومتصلة في نفس الوقت. حيث يتناول هذا العمل الامتنان عن طريق ثلاثة أقسام، ففي القسم الأول الذي يركز على الامتنان والله، نجد أن الأدبيات اللاهوتية تميل إلى التعبير عن الامتنان لله باعتباره فضيلة والتزاماً، وبالتالي فإن هذه المقالات تقدم وجهات نظر جديدة من خلال تفصيل الطرق التي يصبح بها الامتنان الموجه إلهياً معقداً بسبب الخلق، إلى درجة أنه من الممكن أن يصبح رذيلة.

يبدأ القسم بحديث ميروسلاف فولف وريان ماكنالي-لينز Miroslav Ryan McAnnally-Linzg Volf حول ما إذا كان واجب المسيحي أن يكون ممتناً لله وهل يجب أن يُفسر على أنه عبء، وذلك من خلال وضع مارتن لوتر وأنتوني كرونمان في حوار مع بعضهما البعض، يعترض فولف وماكانالي لينز على وجهة نظر الامتنان باعتبارها سداداً للديون، ويقترحان بدلاً منها حساباً للامتنان باعتباره اعترافاً بهيجاً بالمنح والعطايا الإلهية. حيث يُنظر للامتنان في هذا السياق على أنه دَينٌ ينبغي سداده Gratitude as Repayment، وذلك من خلال مناقشة أفكار وآراء توماس الأكويني، فعندما يتعلق الأمر بالهدايا التي نتلقاها من الآخرين، ليس علينا سداد أي دين قانوني، ولكن علينا دين أخلاقي. فالامتنان بحسب الأكويني يتطلب ثلاثة أشياء. أولاً، التعرف على الفائدة، وثانياً، للتعبير عن الشكر لذلك.

وثالثاً، رد الجميل في المكان والزمان المناسبين على قدر استطاعته، فالشكر وحده لا يفي بهذا الدّين. فمنطق الدّين، بحسب الأكويني يتطلب أن يغطي السداد كامل الدين، وربما أكثر قليلاً: فلابد أن يكون السداد عظيماً وجيداً مثل ما يسدده، وكذا الحال في دينْ الشكر: فكلما عظمت النعمة وجب شكرها.

بالإضافة إلى ذلك، ينظر للامتنان من الجانب الثاني على أنه بمثابة اعتراف Gratitude as Recognition، فمشكلة الدَّين غير القابل للسداد وعبء المديونية تنشأ إذا اعتقدنا أن الهدايا تولد ديونًا أخلاقية، والتي من المفترض أن يسددها الامتنان بقدر مساوٍ أو أكبر. بهذه الطريقة فقط يحصلُ المانحون على مستحقاتهم، والتي تسمى في هذا الجانب بحساب سداد الامتنان، وهي طريقة شائعة للتفكير في الهدايا والامتنان، والتي يعتقد الكثيرون أنها تعكس النظام الطبيعي للأشياء. لكن الهدايا والامتنان ليست ظواهر "طبيعية" غير قابلة للتغيير: فهي لديها تاريخ ثقافي، ويتغير طابعها تبعاً للترتيبات الاقتصادية والسياسية والأنثروبولوجيات والمتخيلات الاجتماعية السائدة. فهناك طرق وبدائل معقولة للتفكير في الهدايا والامتنان. ومن الممكن في هذا الجانب أن نأخذ تفسير مارسيل موس لتبادل الهدايا فيما يسمى بالمجتمعات القديمة باعتباره إلزاميا ومتبادلاً، كما من الممكن أن نستعين بما ذهب إليه جاك دريدا إلى أقصى حدود الوجود ليجد مكانًا لـ«الهدية النقية» غير الملوثة بطلب المعاملة بالمثل، في الموت نفسه.

في الفصل الثاني يستكشف مارتن نجوين Martin Nguyen، الطريقة الإسلامية في ممارسة الشكر، بدءاً من التوجهات الإلهية وصولاً إلى بنيات المجتمع، ويوضح كيف أن الفهم القرآني لشكر الله يمتد ليشمل علاقات أخرى، بحيث تقوم جميع الأخلاق على الاستجابة للإحسان الإلهي: فكما أن الأعمال الصالحة غير مكتملة بدون شكر الله، فإن الشكر لله غير مكتمل بدون الأعمال الصالحة. ويبدأ مارتن نجوين هذا الفصل بطرح تساؤلات مختلفة من خلال التطرق لعالم الدين الحنبلي ابن قيم الجوزية (ت 1350م) حول مفهوم الشكر في الإسلام. ففي مقدمة كتابه "الوابل الصيب من الكلم الطيب"، يقدم ابن القيم تعريفًا موجزًا ومعبرًا للشكر حيث يرى أنه مبني على ثلاثة أسباب: معرفة النعمة باطناً، وذكرها ظاهراً وشكرها، واستعمالها فيما يرضي العبد. في هذا التعريف الثلاثي، يحدد ابن القيم جانبين مألوفين من الامتنان: أولا ً، من خلال الاعتراف الذي يشعر به الداخل، وثانياً عن طريق التعبير الخارجي عن الشكر. ومع ذلك، يقدم الجزء الثالث العديد من المفاتيح الرئيسة التي تشير إلى فهمنا للشكر. ففي المقام الأول لا ينبغي إهدار النعمة أو إساءة استخدامها أو إفسادها، بل يجب استغلالها بشكل جيد، ومعيار "حسن الاستخدام"، وفقاً لابن القيّم، هو "أن يرضي صاحبه وواهبه حقاً"، ويقصد به الله عزوجل. ثانياً، لا يلزم توجيه استخدام الإحسان مرة أخرى إلى المحسن، سواء تم تصور أنه قد تم تسليمه بواسطة وكيل بشري أو تم منحه مباشرة من الله واعتباره المحسن النهائي. ففي النهاية، الله ليس بحاجة إلى أي شيء، بل إن ما يرضي الله هو ممارسة الإحسان الممنوح للإنسان من أجل خير الآخرين أو تحسين حالهم. ثالثاً، تم التأكيد على أن ديناميكية الإحسان والامتنان الكاملة التي يختبرها البشر مرتبطة بالله بالمعنى المطلق بلا أدنى شك.

ويوضح القرآن الكريم هذه النقطة: في الآية التالية التي تنص على أن كل النعم تأتي من مصدر واحد، وهو الله، والآية تلو الآية تؤكد صحة ذلك. قال تعالى: (وَاللَّـهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [النحل: 78]، بهذا المعنى، لا توجد آية - بحسب قراءة مارتن متتبعاً في ذلك ابن القيم - تحيل الشكر لغير الله، إلا آية واحدة وهي تنص على أن الشكر للوالدين فقط بعد الله عزوجل. (وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ) [لقمان، الآية 14].

علاوة على ذلك، يعقد جوشوا رالستون Joshua Ralston، مقارنة مهمة بين فريدريك شلايرماخر (1768- 1834) في كتابه الموسوم بالإيمان المسيحي من جهة، وبين الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين من الجهة الثانية. ففي المقام الأول، ينظر شلايرماخر إلى الصلاة بأنها فعل من أفعال الشكر والامتنان للخالق. فالصلاة، بالنسبة إليه، ليست أمنيات أو تأكيدات سحرية، ولكنها علامة على الثقة في حكم الله للعالم. كما أن الصلاة تتمحور من وجهة نظره حول الشكر والقبول بالنعم الإلهية التي لا تحصى، فهي في هذا السياق تعتبر بلغة شلايرماخر علامة على الاستسلام Dankbarkeit،Ergebung والامتنان. لكن معالجة شلايرماخر تتخللها الكثير من الفراغات والنواقص، لتأتي الأطروحة الغزالية لتسد هذه الثغرات، من خلال مصطلحي الصبر والشكر اللذين حظيا بتفصيل كبير وشرح مستفيض لبيان أهميتهما لدى المؤمن، في تقوية الإيمان. فالصبر يعتبر بلغة الغزالي، "مقامٌ مِن مقامات الدِّين، ومنزِل من منازل السالكين"، وهو ينقسم إلى قسمين: ضرب بدني أول كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليها، وضرب بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد، وغيرها من الضروب والأنواع.

في هذا السياق، لا يقتصر الامتنان أو الشكر بحسب النصوص الإسلامية على العلاقة بين العبد وربه، بل يمتد إلى الجانب الاجتماعي كما ورد لدى الكثير من العلماء والفقهاء المسلمين، وهو ما يمكن الاستدلال عليه من خلال الحديث النبوي "لا يشكر الله من لا يشكر الناس"، حيث يمكن قراءة هذا الحديث بشكل صحيح بطريقتين مختلفتين،

ولكنهما متساويتان في الأهمية. ففي إحدى القراءات، يعلن النبي أن "من لم يشكر الناس لم يشكر الله"، مما يعني أن أولئك الذين لم يعتادوا على التعرف على الإحسان الذي يتلقونه من الناس في حياتهم اليومية، سوف يفشلون في التعرف على النعم التي يتلقونها من الله عز وجل. بمعنى آخر، تصبح ممارسة التعبير عن الامتنان في المجال الاجتماعي وسيلة لتعويد المرء على التعبير عن امتنانه اتجاه المصدر النهائي وهو هنا الله عزوجل. في القراءة الثانية، يتم التركيز على المنح والنعم الإلهية، وعلى وجه التحديد، فإن تعبيرات الشكر لله التي تفتقر إلى الاعتراف الموازي بالنعم التي نتلقاها من المحيطين بنا، هي شكل غير كاف، إن لم يكن ناقصاً من الشعور بالامتنان على الإطلاق، حيث إنه بحسب هذه القراءة يقبل الامتنان الإلهي إذا رافقه تقصير تجاه الجانب البشري في نفس الوقت. ذلك أن مقياس امتنان المرء لله يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمقياس امتنانه للآخرين من البشر حيث إن علاقتنا مع الله تتوسط بشكل لا مفر منه من خلال سلوكنا في مجتمعاتنا، وهذا يعني بحسب القراءة هنا، أن الابتعاد عن المجتمع أمر غير مقبول.

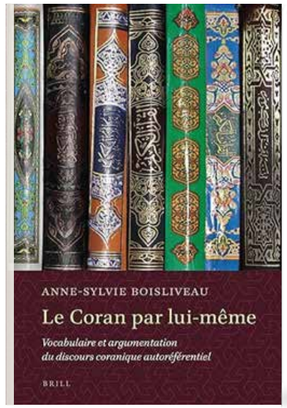
في الختام، يأخذنا هذا العمل في رحلة معرفية عميقة، تطوف بنا في بساتين النقاط اللاهوتية المشتركة بين المسيحية والإسلام، وهي نقاط دينية، تعبدية، تتجاوز الاختلافات العقدية التي ظلت مسيطرة لفترة طويلة على الجانبين. حيث إن الامتنان والشكر واللهج بالنعم لم يعد - مع تنامي وتطور البحوث والدراسات النفسية الحديثة - مقتصراً على الخلفية الدينية، بل تجاوز ذلك ليصل إلى المشترك الإنساني الذي يجمع المتناقضات ليس في أوقات الأزمات البشرية المختلفة، بل يمتد إلى لحظات الرخاء والدعة.

أطلقت جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية ثلاث مجلات علمية محكمة تكون مرصدا للتطورات البحثية في مجالها، ثم تُتبعها مستقبلا بسلسلة من الكتب العلمية.

و احتفت الجامعة بإطلاق العدد الأول من المجلات العلمية الثلاث بحضور رؤساء تحرير وشريكه العلمي "بريل العالمية للنشر" وذلك في منصة الجامعة بمعرض أبوظبي الدولي للكتاب.

القرآن كما يتكلم عن نفسه
Le Coran par lui-même

Anne-Sylvie Boisliveau



قراءة الحسن الوزاني
عضو الهيئة التدريسية
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

يُعدّ هذا الكتاب مهاد دراسات "بواسليفو" حول استراتيجية القرآن الكريم، أو بالصيغة التي عبَّر عنها العنوان: كيف يعرف القرآن بنفسه. وهو عبارةٌ عن أطروحة دكتوراه ناقشتها الباحثة بجامعة (إكس بمرسيليا) وطبع الكتاب سنة 2014 (ليدن، هولندا). كتب في الأصل باللغة الفرنسية، ولم يترجم إلى أية لغة أخرى إلى حدود اليوم.

والباحثة آن سيلفي بواسليفو: أستاذة محاضرة بجامعة ستراسبورغ في فرنسا، متخصصة في الإسلاميات واللغة العربية، وتاريخ الإسلام، وهي امتداد للمدرسة الاستشراقية الفرنسية الرائدة في مجال الدراسات القرآنية وتاريخ القرآن، كما أنها عضو جمعية الدراسات القرآنية الدولية (IQSA).

مديرة برنامج "علم الإسلام" في Labex RESMED، الذي يشجع تطوير الدراسات الجامعية التاريخية حول القرآن وتفسيره والنصوص والممارسات المتعلقة به. قامت بالتدريس في جامعتي جرونينجن (هولندا) وإكس مرسيليا.

ومن أهم مؤلفاتها: القرآن من خلال القرآن؛ مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن (ليدن، بريل، 2014).

الكتاب الذي نُعرِّفُ به اليوم، رغم نفاسته، وعمق طرحه، لم يشتهر بين الدارسين والمهتمين بالدراسات القرآنية المعاصرة، وقد حاولت الباحثة من خلاله الإجابة عن أسئلة وافتراضات منهجية، لخصتها في سؤال كبير: "ما هي المعلومات التي يقدمها القرآن عن نفسه؟"، وتناولته وفقَ منهجين: منهج زمني (أي أخذ في اعتباره ترتيبات زمنية محتملة لظهور الآيات أو السور)، ومنهج متزامن للنص (حيث يُنظر إلى النص كتكوين كلي، أي مجموعة). وركزت على المنهج الأخير في مقاربة الموضوع. وكشفت الباحثة عن قدرةٍ هائلةٍ في التحليل، وساقت ذلك بمنهج أدبي بنيوي وتاريخي، كما حاولت مقاربة الموضوع من زوايا مختلفة، واستفادت كثيراً من جهود سابقة خصوصا أعمال: دانييل ماديغان، وشتيفان فيلد، وأنجليكا نويفرت، وميشيل كويبرس، وتوشيهيكو ايزيتسو وغيرهم.

وظفت الباحثة المنهج الفيلولوجي في قراءة القرآن باعتباره نصاً مقدساً، وأكدت على أنّ كلام الكتاب المقدس لا ينفد أبداً. وأن القرآن ليس استثناءً بين الكتب المقدسة. ولذلك فالأمر متروك أيضًا لكلّ جيل لصنع سبيل جديد إلى هذا النص المقدس الثمين، وهو القرآن.

وفي هذا الإطار المرجعي الفيلولوجي ترى "بواسليفو" أن السعي إلى فهم المرجعية الذاتية للنص هي طريقة خاصة لفحصه، يتم تعريف النص على أنه مرجع ذاتي عندما يتحدث عن نفسه، كما يمكن تعريف المرجعية الذاتية، بالمعنى الفلسفي والمنطقي الدقيق بدقة، وتؤدي إلى مفارقات رياضية معروفة. ولكن عندما تظهر في النصوص الأدبية أو الدينية، تكون المرجعية الذاتية أكثر مراوغة وأكثر صعوبة في التحديد.

ومن الواضح أن القرآن لا يقول إنها مرجعية ذاتية. ومع ذلك، فإن علماء المسلمين والمؤمنين المتدينين عرفوا دائمًا، على مرّ القرون، أنّ القرآن يحتوي على العديد من الأقوال عن نفسه. والحقيقة أنها لا تفلت من انتباه أي شخص يقرأ النص أو يستمع إلى تلاوته. يعرض القرآن هذا النمط من المرجعية الذاتية، الذي يمكن أن يسمى أيضًا "الانعكاس الذاتي"، بدرجة عالية، أعلى من أي نص آخر من الكتب المقدسة اليهودية أو المسيحية. ويجب اعتبار القرآن النص الأكثر مرجعية للكتب المقدسة العظيمة للإنسانية. لقد وصف دانييل أ. ماديجان الكتاب المقدس للمسلمين بشكل جيد للغاية حيث قال: "القرآن هو نفسه وعن نفسه". من الممكن أن يكون مصطلحا "الكتاب" و"الكتاب المقدس" ضيقي النطاق للغاية في هذا السياق، وقد يكون من الأفضل أن نطلق على نشأة القرآن "عملية الوحي".

ويستمر عمل الباحثة، وبجهد كبير، يشبه إلى حد كبير ما قام به الباحث الياباني ايزيتسو في قراءة المصطلحات، فتتبعت مفردات المرجعية الذاتية، أي المفردات التي تعين على التعريف، مثل: "كتاب" و"قرآن" و"ذكر" و"آية/ آيات" و"سورة" و"مثاني" و"فرقان" وكذلك الحروف المقطعة، وتتبعت في دراسة كلّ مصطلح منها المخطط ذاته، فدرست الكلمة أولًا وفقًا للمعجميِّين القدامى، بعد ذلك وفقًا للدراسات الفيلولوجية الحديثة؛ وهذا ما انفردت به عن دانييل

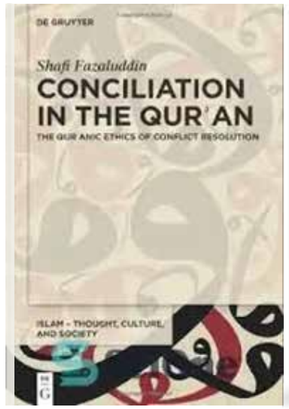
ماديغان وايزيتسو.
وقد أبدعت في تعزيز رؤيتها المعرفية في قولها: "قد يكون من الممكن أن تكون الكلمات "كتاب" و"كتابة" ذات نطاق محدود جدًا في هذا السياق، وقد يكون من الأفضل تسمية نشوء القرآن "عملية الوحي" بما يتضمن ذلك من استمرارية التنزيل. كانت الإشارة الذاتية في القرآن موجودة دائمًا، ولكن لم يتم اعتبارها مؤخرًا كخصائص محددة وجوهرية للنص. فمراعاة مثل هذه الإشارة الذاتية هي وسيلة جديدة لفهم النص القرآني.
وبما أن هذا النص يُرجَّحُ تأليفه من جانب مؤلف واحد وفقًا للتقليد الإسلامي - الله جل جلاله، أو حتى بدون مؤلف إذا عُدَّ النصّ غير مخلوق وموجودًا منذ الأزل مع الله - فإن المنهج المتزامن هو الذي يمارسه المؤمنون عادة. سيساعد هذا المنهج في فهم المرجعية الذاتية للنص باعتبارها طريقة خاصة لفحصه، ويتم فيها تعريف النص على أنه مرجع ذاتي عندما يتحدث عما هو عليه.
وفيما يتعلق بالطرح القديم، "الادعاء بالعودة إلى المعنى الأصلي كما فهمه النبي محمد -صلى الله عليه وسلم -والسامعون الأولون، عن طريق ما يسمى بالتحليل "الأدبي"، ترى بواسليفو أن هذا التوجه للنص القرآني يعدّ مشكلاً؛ لأنه يفترض أن هناك معنىً واحداً ثابتا يمكن استعادته من خلال تحليل نصي: غير أنّ الخطاب القرآني يتميز بطبيعته المتعددة المعاني والطبقات، ويتشكل معناه من خلال تفاعل معقد بين العوامل اللغوية، والتاريخية، والثقافية، والعقائدية. ونتيجةً لذلك فإن أي محاولة لتفسير النص القرآني يجب أن تأخذ في الاعتبار سياقه التاريخي والثقافي، فضلاً عن التقاليد التفسيرية المتنوعة التي تطورت حوله على مر القرون.
إن الخطاب القرآني لا يمكن تفسيره من خلال تحليل نصي بحت، لأن معناه يتشكل من خلال تفاعل معقد بين العوامل اللغوية، والتاريخية، والثقافية، والعقائدية.
ويعترف هذا المنهج بالطبيعة المتعددة المعاني والطبقات للخطاب القرآني، ويتجنب مزالق القراءة التبسيطية والاختزالية للنص.
وتُقرّ الباحثة في الختام، أن الله وفقًا للعقيدة الإسلامية، هو الذي يتحدث في القرآن. القرآن ليس مجرد نص يروي الوحي الإلهي، بل هو بمثابة بروتوكول لهذا الوحي، الذي يتحدث، الله، يُرى من الداخل في النص الكتابي وهو مشغول جدًا بمراقبة وتصنيف وتفسير وتبرير الوحي، بالإضافة إلى الضبط والترميز الذي يفصح عنه القرآن، وفي بعض الأحيان بقسوة وغالبًا بلطف - كمن يرشد جماعته من خلال القرآن، ويدير جميع العقبات التي قد تعرض تماسك الجالية الإسلامية الناشئة للخطر.
من الخارج، يبدو النص الكتابي وعملية التكوين مترابطين بشكل وثيق مع إرادة الدفاع عن سلطة النص أمام المطالب المتنافسة وضبطه وفقًا لمراحل مختلفة من رؤية النبي لنفسه ولجماعته، فتصبح الإشارة الذاتية في القرآن استراتيجية حقيقية للتخويل الذاتي.
وكما أثبتت أنجليكا نويفرت مؤخرًا وبشكل وافر، فإن النص القرآني ظهر في سياق العصور القديمة تلاوةً وكتاباً. واتخذ بعدًا ذاتيًا قويًا.
يهدف تحليل لاستخدام القرآن لاستراتيجيات المرجعية الذاتية غير المباشرة إلى الكشف عن الدوافع والأهداف الأساسية لمنزّل القرآن. يسمح هذا المنهج بفهم أعمق لأسلوب القرآن الأدبي ورسالته اللاهوتية.
كما يساهم تحليل بواسليفو لاستخدام القرآن لاستراتيجيات المرجعية الذاتية غير المباشرة في فهمنا للأسلوب الأدبي للقرآن من خلال الكشف عن كيفية تعريف القرآن لنفسه والغرض منه من خلال لغته وحججه. ويسمح هذا النهج للعلماء بالحصول على نظرة ثاقبة للأهداف الأدبية للقرآن، مثل استخدامه للأدوات البلاغية وتركيزه على موضوعات وزخارف معينة.
ومن خلال دراسة استراتيجيات القرآن المرجعية الذاتية، يلقي تحليل بواسليفو الضوء أيضًا على أسلوب القرآن الفريد في الجدال وعلاقته بالتقاليد الأدبية الأخرى. بشكل عام، يوفر تحليل بواسليفو فهمًا أعمق للأسلوب الأدبي للقرآن ومكانته ضمن السياق الأوسع للأدب الإسلامي.
كما أن الخطاب المرجعي الذاتي للقرآن هو دعوة للاعتراف بالأصل الإلهي للقرآن ودوره كدليل للإنسانية؛ يعمل على ترسيخ سلطة القرآن وإقناع المستمع/القارئ بسلطته المطلقة، كما يشير تحليل بواسليفو.
وطرحت الباحثة إشكالية منهجية: ما الأدوات الأساسية التي يجب عليك استخدامها لإيصال الخطاب القرآني المرجعي الذاتي، وهي استراتيجية بلاغية متعمدة تهدف إلى إقناع المستمع/القارئ بمشروعية القرآن وسلطته.
وفقًا لبواسليفو، فإن بعض الموضوعات والأفكار التي تنبثق من خطاب المرجعية الذاتية للقرآن تشمل سلطة القرآن وشرعيته باعتباره وحيًا إلهيًا، ودوره كدليل للإنسانية، وعلاقته بالكتب المقدسة السابقة والنبوءات.
كما توضح الباحثة أن هذه سمة أساسية من سمات الخطاب القرآني. وكثيراً ما يدافع القرآن عن نفسه ضد خصومه بمقارعة حججهم ومعتقداتهم، وكشف عيوبهم الأخلاقية والفكرية. تعمل هذه الاستراتيجية على تعزيز سلطة القرآن وشرعيته، وإقناع جمهوره بحقيقة رسالته؛ وفي الوقت نفسه، يؤكد القرآن أيضًا أهميةَ التواضع والرحمة والتسامح، ويشجع أتباعه على الدخول في الحوار والنقاش مع الآخرين بطريقة محترمة وبناءة.
كما تُبيّن بواسليفو أن الخطاب القرآني غالبا ما يستخدم مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات البلاغية والحجاجية للرد على اتهامات وانتقادات معارضيه. وتشمل هذه الاستراتيجيات التفنيد، والدحض، والحجج المضادة، والرد على

الاتهامات، واستخدام القياسات والأمثلة، بالإضافة إلى ذلك، يسعى الخطاب القرآني في كثير من الأحيان إلى تأسيس سلطته وشرعيته من خلال التأكيد على أن الإلهية أصل وأصالة رسالتها، ومن خلال مناشدة القيم الأخلاقية والروحية لجمهورها.
وقد كانت الباحثة مبدعةً في طرحها للموضوع، بل حتى في الردّ على ماديغان وانجليكا نويفرت وغيرهما، تقول في الفقرة الأخيرة من البحث:
"كلما تقدمت أبحاثنا، زاد تأكيد فكرة الأصل الإلهي في النص القرآني بشكل مركزي: فعلى الواقع، يُستخدم كل من الأنواع الثلاثة من المراجع لتأكيد هذه الفكرة. على وجه التحديد، فيما يتعلق بالإشارة إلى الكتب السابقة، يُعبِّر الأصل الإلهي بشكل خاص من خلال فكرة أنّ القرآن هو كتاب، مصطلح يُفهم كـ "كتاب أنزل بطريقة يهودية-مسيحية". وهكذا ظهر لنا أن حديث القرآن عن نفسه هو قبل كل شيء - وفي هذا نختلف عن أطروحة د. ماديغان - حديث يدعو إلى التفكير في القرآن كـ "كتاب أُنزل". بمعنى آخر، كتاب ذو سلطة إلهية بالطريقة التي وفقًا للنص يُظهر فيها هذه السلطة الإلهية، ويُفكّر فيها في سياق يهودي ومسيحي".
ثم ختمت الباحثة عملها بخلاصات واستنتاجات، تتلخص في كون عملها قد اقتصر على قراءة قريبة قدر الإمكان لما هو مكتوب نصيًا، وألمحت إلى عدم اعتبارها إمكانية قراءة رمزية قليلاً أو عدم أخذها في الحسبان على الإطلاق.
وتأمل الباحثة أن يساهم عملها في تعميق فهم النص القرآني وكذلك في فهم العقائد التي تنبع منه إلى حد ما. وحاولت أن تكون رحيمة مع الجمهور، راجية ألا يفهم عملها بأنه هجوم على الإيمان في الأصل الإلهي للقرآن: فمن خلال اختيارها لاستخدام مصطلح "المؤلف"، "النيوترال"، المحايد، تركت القارئ حرية الاعتقاد بأن المؤلف يعود إلى النص. وقد أظهرت أن القرآن هو حجة قوية تبرر ذاتها، ويمكن أن يُفهم، في إطار نقاش ديني، سواء كحجة ضد الأصل الإلهي أو كدليل على قدرة الله على تبرير سلطته بقوة. ومع ذلك، يظهر هذا العمل في سياق أكاديمي بشكل واضح، أن النص القرآني قد تم بناؤه لكي يقنع، دون قول مباشر بأنه من المناسب أن يتم الخضوع بشكل عملي لسلطة الشخص الذي يعلن هذا النص، وهو النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-. وكذلك لسلطة أي شخص يدعي هذا النص أو ينسب إليه.

الصلح في القرآن: أخلاقيات القرآن في حل النزاعات

Conciliation in the Qur'an
The Qur'anic Ethics of Conflict Resolution

شافي فضل الدين



قراءة رضوان السيد
عضو الهيئة التدريسية
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

منهج المؤلف، كما جاء في عنوان الكتاب، هو التماس الصلح في القرآن باعتباره إحدى ذُرى الأخلاقيات القرآنية. في البداية، يقسم المؤلف النص القرآني إلى سبع مجموعات متماسكة في الموضوعات والمفردات والمفاهيم. وبداخل كل مجموعة، يدرس مفردات ومفاهيم المصالحة، سواء جاءت بهذا اللفظ أو بلفظ مقارب في المعنى. ويستند شافي فضل الدين في هذه المقاربة إلى تفسيرين للقرآن من شبه القارة الهندية: تفسير الفراهي، وتفسير إصلاحي. والجدير بالذكر أنّ الفراهي كتب التفسير بالأوردية، في حين كتب إصلاحي باللغة العربية. وباستثناء هذين المفسرين، يرجع المؤلف دائماً إلى تفسير الفخر الرازي، في شرح بعض المفردات والمفاهيم.

في البداية يذكر شافي فضل الدين مصالحات جرت في حياة النبي(ﷺ) قبل البعثة وبعدها، مثل الاتفاق على اختيار النبي لوضع الحجر الأسود بالكعبة، وحلف الفضول الذي حضره النبي في بيت عبد الله بن جدعان. كما يذكر أيضا صلح الحديبية، والمسار الذي أفضى إلى فتح مكة سِلماً. وفي كل هذه الحالات يظهر تفضيل النبي (ﷺ) للسلم على الحرب، وللاتفاق على التنازع، واعتباره المصالحة عملاً أخلاقياً.

المجموعة الأولى التي يدرس فضل الدين مسألة الصلح فيها تمتد بين السور القرآنية: (الفاتحة، والبقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة). في هذه السور الخمس، بحسب المؤلف، يقع في القلب منها تعبير البِرّ والتقوى. والبر عملٌ ظاهر والتقوى حساسية داخلية. وفي القرآن: (لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) [البقرة: 177]. ويذكر الفخر الرازي أن أعمال القلوب أشرف عند الله من أعمال الجوارح، في حين يورد إصلاحي أثراً يقول إنّ أفضل أعمال البر الإحسان إلى الذين يعادونك. ومن ذلك الوفاء بالعهد، إذ ردّ النبي(ﷺ) أبا جندل إلى قريش بعد اتفاق الحديبية مباشرةً. وإلى الفضائل التي ينبغي أن تقترن بالتقوى، يكون من البر أيضاً الإصلاح بين الناس. وهكذا، بالبر والتقوى تنتظم علاقات المرء بالله عز وجلّ وبالناس الآخرين. ثم يأتي عمل البر في حالات النزاع بسبب القتل وحالات الخلاف في المواريث.

ويرى الكاتب البرّ في الصوم والحج المذكورين في سورة البقرة. كما يراهما- تبعاً للرازي - في تحريم الخمر؛ لأن السكر يورث العداوة والبغضاء. لكنّ التصالح يصبح واضحاً في الأمر بالسلم في مواجهة النفاق والفساد: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً) [البقرة: ٢٠٨]. فالسلم عند الرازي هو: الصلح وترك المحاربة والمنازعة مع الناس.

ونصل إلى حلول النزاعات وبلوغ المصالحات في سورة البقرة في حالات القتل والمواريث والمعاملات التجارية. وهناك مسائل تعيين الحكمين للإصلاح بين الزوجين. ففي القتل، يمكن إقامة حدود الله. لكنّ الصلح ليس مستحيلاً إذا رضي ولي المقتول بالدية. والرازي يذكر أنّ النفس بالنفس عند اليهود، والعفو عند المسيحيين، أما في الإسلام فولي المقتول مخيرٌ بين القصاص والدية. وهكذا فإنه في أقسى الظروف يظل للصلح مكان. القسط والعدل مطلوبان في التعامل بين الناس وعمل السلطات والقضاء. وللملاحظ أنه في حالتي النزاع بسبب القتل والنزاع للإرث فإنّ القرآن يعبّر بـ "أخيه" هو أخ رغم ضخامة النزاع وللأخوة حقوقها.

وها هي حالة قابيل وهابيل التي يذكرها القرآن عن هابيل: (لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ) [المائدة: 28]. ولذلك كان من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فسادٍ في الأرض كأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا. فالمصالحة والمسالمة هي أول أفعال البر والتقوى التي يبقى لها اعتبارها في كل الظروف. والأمر نفسه في حالة النزاع حول الميراث والوصية والعدل فيهما والإصلاح الذي يبقى له الاعتبار الأول. فلا بأس بتغيير أو تعديل الوصية ليكونَ الإصلاح والعدل وتطييب النفوس. وبعد القتل والوصية يأتي النزاع في المعاملات وفي الدين، والقرآن يطالب بالتيسير على المعسر وبانتظار قدرته على الوفاء والأداء فإرادة التصالح تبقى حاضرة في كل المعاملات التي تشيع فيها النزاعات.

وفي سورة آل عمران يتجلّى بوضوح ما بدأ في سورة البقرة: وحدة الخلق. فالمسلمون واليهود والنصارى والصابئة، من آمن بالله وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم. وهو الأمر الذي قام به النبي(ﷺ) عندما هاجر إلى المدينة فأقام عهداً أو كتاباً أو صلحاً بين الناس من مختلف الديانات والقبائل "أنهم أمةٌ واحدةٌ من دون الناس". ثم جاء قوله تعالى: "لا إكراه في الدين". أما الأنبياء السابقون فلا نفرق بين أحدٍ منهم. ويرى المؤلف أن تكرار المخاطبة بـ "أهل الكتاب" يتضمن دلالة مصالحةٍ وصداقة وتسوية. والقرآن ينصح بالعفو عن أهل الكتاب والصفح، فالله يحب المحسنين. ثم إنه من ضمن دعوات الوحدة والتضامن بين الناس يأمر القرآن المؤمنين: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا) [آل عمران: 103].

المجموعة الثانية: الصلح والنزاع في السور المكية والمدنية: (الأنعام، والأعراف، والأنفال، والتوبة).

في المجموعة الثانية سورتان مكيتان، وسورتان مدنيتان. وفي السورتين الأوليين المخاطبون أهل مكة. أما في سورتي الأنفال والتوبة فالمخاطبون أهل المدينة وأهل الكتاب. فأمر القرآن النبي (ﷺ) بالإعراض عن المشركين وعدم الإلحاح: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا) [الأنعام: 107] من جهة، ومن جهةٍ أخرى: (وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا) [الأنعام: 107]. ويقتبس المؤلف عن Watt رأيه في كتابه: محمد النبي ورجل الدولة أن النبي (ﷺ) بعد تبوك عام 9 للهجرة ما طلب من المسيحيين الإسلام، بل عاهدهم على المسالمة ودفع الجزية والمصير إلى موضوعٍ آخر في الصلح والسلم الاجتماعي. والقرآن يمتدح النبي(ﷺ) لأنه لم يتنكر للمنهزمين يوم أحد، ويقول له: (وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) [آل عمران: 159]. فالضروري استعادة الثقة ضمن جماعة المسلمين. ثم إنّ حسن التعامل هذا مع أهل أحد لا يظل قاصراً عليهم، بل ينصح القرآن بأن يصبح سلوكاً عاماً للنبي(ﷺ) تجاه كل الناس: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) [الأعراف: 199]. إنّ المطلوب العفو عن المسيئين، والإعراض عن الجاهلين، والأخذ بأخلاق المعروف والإحسان. ويذكر فخر الدين الرازي في تفسيره قولاً لجعفر الصادق: ليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية.

يذكر علماء أسباب النزول أنّ سورة الأنعام أنزلت دفعةً واحدة. ويختلف المفسرون بشأن التوجيهات الواردة فيها وهل هي موجهة لمشركي مكة أم للناس عامة. والواقع أن فخر الدين الرازي يذهب إلى أنها عامة تخاطب المؤمنين وغيرهم وكلها سلام ومصالحة بفضلٍ من الله ورحمة: (وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ رحيم) [الأنعام: 54]. فالله سبحانه يسالم عباده ويصالحهم ويعدهم بغفران الذنوب بمقتضى الرحمة الشاملة.

والأمر الآخر أو الأمران الآخران الواردان في سورة الأنعام فيما يتعلق بالمصالحة والمقاربة هما الصلح والإصلاح. فأما الراغب الأصفهاني من مفسّري القرن الخامس الهجري فإنه يفرّق بينهما بأنّ الصلح يتناول حالات خاصة يذكرها القرآن، أما الإصلاح فهو مصطلح شامل ويتعلق بالتصدي لإزالة الفساد كما هي رسالات الأنبياء. في حين يذهب آخرون إلى أن المصطلحين يمكن أن يكونا شاملين أو خاصّين حسب سياق الورود. أما في كل الحالات فإنهما معنيان بفعالية الإزالة والائتلاف لإزالة الخصومات ومكافحة الفتن والفساد داخل جماعة المؤمنين.

إنّ الذي يدل على الشمول في الأوامر والنواهي ومنها العدل والإصلاح والصدق والاستقامة وصون الأنفس والوالدين والصغار التوجيهات الواردة في سورة الأنعام بين الآية 150 والآية 153، وفيها: النهي عن الاستمرار في الشرك، والإحسان للوالدين وعدم قتل الأولاد بسبب الإملاق، والابتعاد عن الفواحش، وعدم قتل النفس، والأمانة على مال اليتيم، والوفاء بالكيل والميزان، والقول العدل ولو في حالة ذوي القربى، والاستقامة في الفكر والسلوك.

ويعود المؤلف إلى سورة الأعراف من أجل قراءةٍ ثانيةٍ للفساد والإصلاح في الآية: (وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ) [الأعراف: 56]. وهنا يذهب المفسران ابن الجوزي والفخر الرازي إلى أن المقصود بالفساد والإفساد هو تجاهل مقاصد الشريعة الخمسة: النفس والدين والعقل والنسل والملك، فهي أساسيات الحياة الإنسانية، والفساد الأكبر يكون عند قتل الأنفس وتجاهل متطلبات العقل والدين وشرعية العلاقة بين الرجل والمرأة والاعتداء على الممتلكات العامة والخاصة. كل هذه الأمور تنشر الفساد وتجعل الصلح والصلاح والإصلاح غير ممكن. وهنا وعندما يجري رفض الفساد والإفساد تعرض صورة وسيرة إبراهيم أبو الأنبياء في تعامله مع والده بالرحمة والتراحم، وفي العمل على نشر السلام، وفي الربط بين الإحسان والحكمة. والحكمة عند الرازي هي الموعظة الحسنة المذكورة في القرآن. فحتى في الجدال ينصح القرآن بأن يكون بالتي هي أحسن.

في المجموعة الثالثة من السُوَر يضع الكاتب قيمة الإحسان، وتعامل النبي(ﷺ) التصالحي مع أهل مكة بعد الفتح. والإحسان بحسب القرآن، والذي يعني المصالحة والعفو والتفضل، يتمثل في قصتي إبراهيم تجاه والده وبني

قومه، وفي قصة يوسف مع إخوته، والذين أساءوا إليه وكادوا يقتلونه فجازاهم بالغفران والإحسان، وبهذا المعنى ففي الأمر نصيحةٌ للنبي(ﷺ) أن يتسامح ويحسن بالقدر نفسه مع بني قومه. أمسك النبي (ﷺ) بعضادتي باب الكعبة يوم الفتح وقال للقرشيين: «معشر قريشٍ، ما ترون أني فاعلٌ بكم؟ قالوا: خيرًا، أخٌ كريمٌ وابنُ أخٍ كريمٍ. قال: فإني أقولُ لكم ما قال يوسفُ لإخوتِه: لا تثريبَ عليكم اليوم».

في المجموعة الرابعة والتي تتضمن السور المكية من الفرقان إلى السجدة، وتضاف إليها سورة مدنية واحدة هي سورة الأحزاب (25 حتى 33)؛ يذهب المؤلف إلى أنها تعرض مناهج وطرقاً للصلح، كما تتضمن نداءات ودعوات إليه.

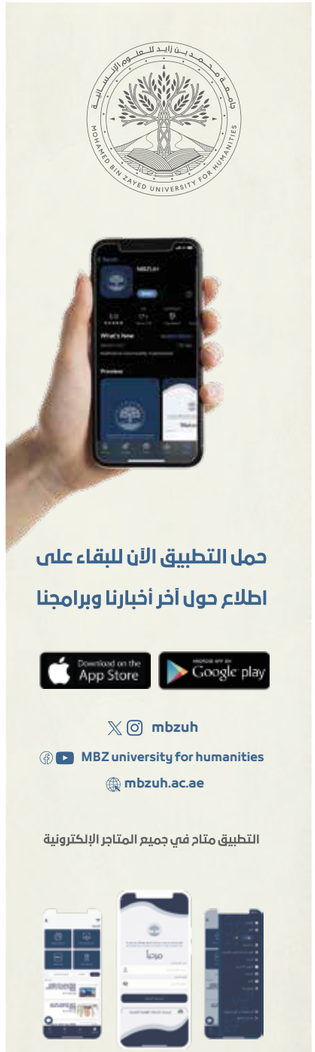
يبدأ المؤلف من سورة الفرقان بدراسة المجموعة. والسورة قسمان حادّان، الأول (1-61) عن سلوك الذين يتمردون على مسارات الخير والحق والإيمان والسلام مع الناس، والقسم الثاني (62-77) والذي يبدأ من: (وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا...) [الفرقان: 63] ويمثل نهج المؤمنين. والواضح أنّ نهج المؤمنين هذا، نهج عباد الرحمن، هو الواجب اتباعه، وينبغي السير على مناهج الهداية هذه التي تقود للمصالحة والسلام مع النفس والآخر. ويدل على ذلك ما ورد في سورة القصص: {سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ} [القصص: 55]. فالسلام هو نهج عباد الرحمن في مواجهة الجاهلين.

النموذج الثاني في المجموعة الرابعة للمصالحة وسلام النفس والعقل هو نموذج لقمان الحكيم الذي آتاه الله الحكمة. وهو يوصي ابنه بمحاسن الأخلاق تجاه أهله وأقاربه ومع سائر الناس، وينصح بعدم الكبرياء وتصعير الخد، ويعتبر ذلك التواضع الخلوق سبيلاً مثالياً لنشر السلام والتضامن، والإيصاء بالوالدين يتكرر، فالأسرة المتماسكة والتي يسودها الحب والتفاهم أساس في السلام الاجتماعي. ووصية لقمان لابنه وعباد الرحمن تمضي قدماً إلى حدود النصح بعدم العقوق مع الوالدين، حتى لو أمروا بالشرك أو أبوا الإيمان.

في المجموعة الخامسة التي تضم السُوَر من رقم 34 إلى رقم 45 بينها ثلاث سُوَر مدنية، يعالج المؤلف مسألة الصلح في النظرية والتطبيق. والأشهر ما ورد في سورة الحجرات: {وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (9) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} [الحجرات: 9,10]. الآيات واقعية من حيث التنبيه إلى أنّ الاقتتال يمكن أن يحدث بين المؤمنين. لكنّ المؤمنين الذين لم يشاركوا في النزاع مأمورون ثلاث مراتٍ متوالية بإجراء الصلح وإنهاء النزاع وأن يكون ذلك بالعدل والقسط، يعني لا غالب ولا مغلوب، حتى لا تبقى الحزازات ويتجدد النزاع. المفسر الرازي يعتبر أن النزاعات الداخلية بين الذين تجمعهم أخوة الإيمان ينبغي أن تكون نادرة وأن تنتهي بالصلح. وينص الفقهاء الذين كتبوا عن جريمة (البغي) أن وحدة الجماعة ودعوتها تمنع أن يكون بين المتنازعين دماء وثارات وغنائم وسباء، كما كان يحصل بين المحاربين في العصور الوسطى. فالصلح هو المبدأ الأعلى ومن الخصام الصغير بين الزوج والزوجة وإلى الاقتتال بين المؤمنين أو بين المسلمين وغيرهم. فهناك الأمر الإلهي بالدخول في السلم كافة.

في خاتمة الكتاب واستنتاجاته العامة يعود المؤلف لإيراد أربعة أسئلةٍ أو تقريرات: هل مسألة الصلح شاملة في القرآن المكي والمدني؟ وما هي منزلة الصلح في القرآن أو هل هو أولوية دائماً؟ وما هي المصطلحات والأساليب التي استخدمها القرآن للإقناع بخطاب المصالحة والمسالمة؟ وما مدى التماسك في خطاب الصلح والسلام في المدى القرآني؟ وما هي الأهمية الحالية لنشر خطاب القرآن في الصلح الشامل؟

ويأخذ المؤلف على البحوث الحديثة، حتى من جانب المسلمين عدم الاهتمام بخطاب الصلح والسلام في القرآن رغم شدة ظهوره، وهو يأمل أن يتغير الوضع وأن يكون كتابه بين دواعي ذلك.

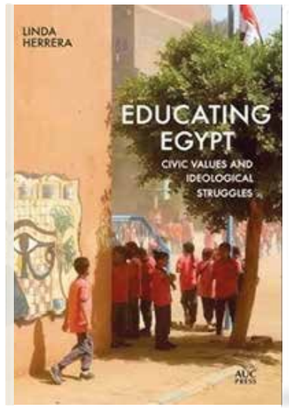


تعليم مصر: القيم المدنية والصراعات الأيديولوجية

Education Egypt

Civic Values and Ideological Struggles

Linda Herrera



قراءة كريمة مطر المزروعي
مستشار مدير
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

يهدف الكتاب إلى تتبع "الممارسات اليومية والأفكار السياسية والمعارك الأيديولوجية المتعلقة بالتعليم في مصر من عصر بناء الأمة في القرن العشرين إلى عصر الاضطراب الرقمي في القرن الحادي والعشرين" كما أوضحت الباحثة في تقديمها للكتاب. يعكس كتاب تعليم مصر الخطوط الأفقية المتداخلة بين تحولات السياسة والتعليم وكيف أن التعليم ما هو إلا انعكاس للتحولات والاتجاهات السياسية والاقتصادية والثقافية، وتأثير تلك الاتجاهات على تشكيل "المجتمع الجيد" و "المواطن الصالح" و "الشخص المتعلم".

يقع كتاب هيريرا في اثني عشر فصلا بالإضافة إلى فصل تمهيدي يوضح القضايا الرئيسة محل اهتمام هيريرا، وينقسم الكتاب إلى أربعة أجزاء. الجزء الأول يتتبع عملها الإثنوغرافي في تقديم تصوير حي من الأعمال اليومية لمدرسة الإعدادية للبنات في تسعينيات القرن العشرين وتحديدا فترة شكلتها حرب الخليج الأولى، ونمو نفوذ الإسلاميين في التعليم، وبرنامج الإصلاح الاقتصادي في مصر.

يركز الفصل الثاني على سمة اعتبرتها الباحثة فريدة من نوعها للمدارس المصرية ألا وهي الطابور. حتى إنها قدمت تعريفا له وتوضيحاً على أنه تجمع صباحي للمجتمع المدرسي بأكمله، وتشير الباحثة إلى أن الطابور يرمز بمعناه البعيد إلى التدريب على تشكيل الجسم السياسي من خلال أداء طقوس يومية تعزز الوطنية والانضباط والبناء المجتمعي.

في الفصل الثالث ركزت الباحثة على الأبعاد السوسيوسياسية حيث وظفت النوع الاجتماعي كعدسة لدراسة المدرسة باعتبارها مساحة للتنشئة الاجتماعية السياسية والاندماج في المجتمع الحضري بالتركيز على الطبقة الوسطى. وتعتبر الطبقة الوسطى اللاعب الرئيس في معظم مفاصل الكتاب.

يأخذ الفصل الرابع مساراً مختلفاً ليعرض التراجع المطّرد لمهنة التعليم كمهنة محترمة اجتماعياً ومادياً في مصر، ووضحت الباحثة أن المعلم أضحى غير قادر على توفير قوت يومه أو كسب أجر مقبول للعيش، ناهيك عن العمل المضني، إضافة إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية العامة في مصر.

وقد كان التحول للدروس الخصوصية كـ "نظام تعليم الظل" مدخلاً بنت الباحثة على أساسه الفصل الخامس خاصة مع تنامي التركيز على الاختبارات المصيرية المحورية أو ما يسمى من خلال الترجمة بالاختبارات "عالية المخاطر". وقد أدى ظهور تعليم الظل إلى إلقاء عبء مالي ثقيل على كاهل المصريين.

أما الجزء الثاني من الكتاب والمعنون "الإسلام السياسي والتعليم" فإنه يستند بشكل رئيس على بحث الدكتوراه الذي قامت به هيريرا حول المدارس الإسلامية الخاصة: حيث يعرض الفصل السادس صراع مصر مع التشدد الإسلامي وتأثير ذلك على رسوخ التعليم في جهاز الأمن المصري. يقدم هذا الجزء لجماعة الإخوان المسلمين وأثرهم في التعليم وتنامي الغضب والتشتت في المنطقة، وكيف أثر ذلك على نظام التعليم من خلال تفاقم الصراع المستمر للسيطرة على المعرفة المدرسية الرسمية. وتطرقت هيريرا لمساهمة الحكومة المصرية في تطهير المدارس من النفوذ الإسلامي المتطرف، وكيف أسهمت الحكومة المصرية آنذاك عن غير قصد في صعود المدارس الإسلامية الخاصة خلال مساعيها للخصخصة.

يتطرق الفصل السابع إلى طرائق واستراتيجيات تلك المدارس الإسلامية الخاصة في زراعة أفكار متحورة حول الانتماء المدني والهوية الجماعية والقومية وتقديم مفهوم بديل عن المواطنة استنادا على كونك مسلما. ينتقل الفصل الثامن إلى موضوع التحول في المظهر الذي طال فتيات ونساء مصر تحت تأثير الحركات الإسلامية، وأثر ذلك في تشكيل معايير وقيم في المجتمع تتعدى حدود الدين إلى حدود الجدارة والصلاحية للعب الدور في المجتمع والعمل. ويتخطى هذ الجزء والذي يليه التعليم ليسلط الضوء على التغييرات السوسيوسياسية.

يركز الفصل التاسع على نظام مبارك وجهوده خلال تسعينيات القرن العشرين وتصريحه بأن ذلك العقد كان "عقد التعليم" في مصر من خلال رفع مخصصات ميزانيات التعليم الحكومية، وتوجيهها لبناء المدارس، وأثر ذلك في زيادة أعداد الالتحاق بالمدارس، وتنهي الباحثة الفصل بعرض مفارقة كيف أنه وبالرغم من ضخ كل تلك المخصصات المالية في قطاع التعليم لم يظهر التعليم أي تحسن في مؤشرات التنمية أو تقدم التعليم.

لقد كان الفصل العاشر مختلفا في الطرح فقد قامت الباحثة بعرض مقابلات شخصية مع شابين مصريين باختلاف خطوطهما وتوقعاتهما المستقبلية قبل عام 2011 ليكون ممهدا للفصل الحادي عشر في فترة ما بعد مبارك وتحديدا في فبراير 2011. يؤرخ الفصل تأثير المشاركات الرقمية للشباب المصري في الحياة العامة، وداخل المدارس، والجامعات، وخارجها. أما الفصل الثاني عشر فإنه يوظف مفهوم (Precariat) لغاي ستاندينغ - وهو علم جديد لطبقة اجتماعية شكلها أشخاص يعانون من الهشاشة، دون إمكانية التنبؤ أو الأمن مما يؤثر على الرفاهية المادية أو النفسية- وكيف تأثر الشباب بالأزمة العالمية مما أدى إلى تزايد الغضب والقلق والاغتراب، وهنا توضح هيريرا رأيها الشخصي في انتقاد الامتثال الأعمى للدول لتقارير التنمية.

ما يميز الكتاب تقديمه لدراسة إثنوغرافية شخصية للباحثة في مساعي إصلاح تعليم مدارس مصر من أوائل تسعينيات القرن العشرين إلى أن أصبحت مستشارا رئيساً في جهود مصر لإصلاح ورقمنة نظامها التعليمي. يقدم الكتاب تحليلا رصينا ضروريا لطلاب الدراسات العليا والأكاديميين وليتفكر به صانعو السياسات التعليمية. كنت أهز رأسي موافقة في العديد من القضايا التي طرحتها هيريرا مثل قضية الآمال الوهمية المعقودة على التحول الرقمي في التعليم وآثاره المتوقعة على إصلاح التعليم؛ ترى هيريرا بأن كوفيد-19، إلى جانب مساعي الحكومة للتحول الرقمي، قد فتح باباً "لتعطيل" طريقة تعليمنا وتعلمنا. تؤمن الباحثة بأن عملية إصلاح نظام التعليم التقليدي من خلال استبداله بنظام جديد لا يضمن بالضرورة حل المشاكل الموروثة في التعليم، أو يؤدي إلى تحسين النتائج التعليمية، وأتفق معها في ذلك، فالتعليم جسد واحد متعدد المفاصل لا يمكن تغيير مفصل واحد وتوقّع أن ذلك سيحل كل شيء.

كما أتفق تماماً مع الباحثة على أثر تقديس الاختبارات وأن نظام "تعليم الظل" يحيا ويزدهر في بيئة تضع الاختبارات فيها في منزلة مقدسة. وقد شبهت تلك البيئة بالمعابد والمعلمين كرؤساء كهنة وكاهنات يعدون الطلاب لدخول معابد غرف الاختبارات حيث يتم تحديد المستقبل وفرص الحياة من خلال تلك الاختبارات. ويبين ذلك سعة اطلاع الباحثة على الممارسات التربوية الحديثة لمن درس معضلة فهم التقييم ودور الدرجات مثل Wormelig Marzanog Stiggins، وقد قمنا بمراجعة لكتاب "حقيبة إصلاح الدرجات لأوكونر، والمنشور في العدد الأول من "قراءات" حول دور الاختبارات المفصلية الحقيقي في التعليم.

طرحت الباحثة موضوعاً مهماً وعميقاً وهو فشل مساعي جهود القائمين على التعليم في مصر في رفع مؤشرات التعليم رغما من رفع مخصصات ميزانية الحكومة الموجهة للتعليم؛ ووجهة نظرها تلك مشفوعة في التقارير السنوية لمنظمات التعليم والاقتصاد الدولي والأمم المتحدة وخصوصا تقرير منظمة الاقتصاد والتعاون الدولي حول ارتباط الميزانية بجودة التعليم، وعلى مر السنوات أصبح جلياً بأن ضخ المال في التعليم وحده لا يمكن أن يحقق التعلم؛ بل يجب أن تكون الإصلاحات التعليمية موجهة بالدرجة الأولى للعامل البشري العامل في التعليم من طلاب ومعلمين وتمكين للإدارات المدرسية، وإشراك لتلك الأطراف وولي الأمر في عملية الإصلاح.

كنت أتمنى لو قرأت الباحثة حول السياق التعليمي والثقافي للمنطقة والدول المجاورة لمصر؛ فالكثير من الممارسات التعليمية ليست مقتصرة على التداعيات السياسية والاجتماعية لتحولات المجتمع المصري بل على ثقافة التفكير الجمعي للمجتمع العربي والقضايا المشتركة بين الدول العربية، وربما أدى ذلك إلى أن بعض الطرح قد حمل أكبر من وزنه؛ على سبيل المثال من الموضوعات التي طرحتها هيريرا دراسة مادة الاقتصاد المنزلي الذي كان إلزاميا في ذلك الوقت لجميع الطالبات في المرحلة الإعدادية، والذي تجادل بأنه من خلال تفكيك المناهج الخفية المرتبطة بالموضوع والأسس الأيديولوجية يمكن للمرء أن يفهم كيف يتم الحفاظ على الأدوار التقليدية النمطية للجنسين واحتضان ثقافة المستهلك للطبقة الوسطى. ومن القضايا التي طرحتها الباحثة والتي افتقدت للربط الواقعي بالمجتمع العربي هو أن الظروف الاقتصادية في مصر اضطرت العديد من المعلمين إلى اللجوء إلى إعطاء دروس خصوصية، إلى درجة أن بعضهم كان يمارس الضرب وإهانة الطلاب وإساءة معاملتهم بذريعة دفعهم لأخذ دروس خصوصية، ولم تتطرق مثلا إلى أن الضرب كان مقبولا في المجتمعات العربية في التعليم التقليدي ولا يقتصر على دافع الدروس الخصوصية، وأغفلت أن المعلم كانت له صلاحيات ولي الأمر في التأديب خلال حقبة طويلة من التعليم، وإن كنت اتفق معها كليا في طرحها موضوع عدم قيام بعض المعلمين بالدور الأخلاقي والمهني المنوط بهم بدافع خلق الحاجة للدروس الخصوصية.

إن الاستقرار السياسي يرتبط إيجابيا بالتحصيل الدراسي وجودة التعليم، وأن التحولات السياسية تعني

تحولات تعليمية، من المهم لصانعي السياسات فهم هذه الديناميكيات من أجل وضع سياسات فعالة وتحقيق تعليم أفضل. فالعلاقة بين السياسة ونظام التعليم معقدة ومتعددة الأوجه؛ لأن للسياسة تأثيراً كبيراً على نظام التعليم. بينما يتخذ صناع السياسات قرارات مهمة بشأن التمويل والمناهج والاختبار، واختيار المعلمين، وأجورهم وتقييمهم.

يشكل نجاح التعليم قضية سياسية بالدرجة الأولى، حيث يدعو مختلف أصحاب المصلحة إلى وضع سياسات وأولويات مختلفة. نخلص من الكتاب أنه يُنظر إلى النظام التعليمي على أنه عامل تسييس للمجتمع، وأن النظام السياسي عامل لتسييس التعليم، وأن المجتمع المستقر سياسيا والمنظم اجتماعيا يظهر انعكاسه على التعليم. وعندما نقول بتنظيم المجتمع فإننا نطرح مجالا لتفرد لبنات بناء كل المجتمع والذي قد يتمثل بالدين، والعادات والثقافة، وفلسفة أفراد المجتمع وأثر ذلك في تشكيل القيم التي تنسج التعليم، والتي يجب أن تحمى كي يحمى التعليم.

مشاركة الجامعة في
معرض أبوظبي الدولي للكتاب
29 أبريل – 5 مايو 2024

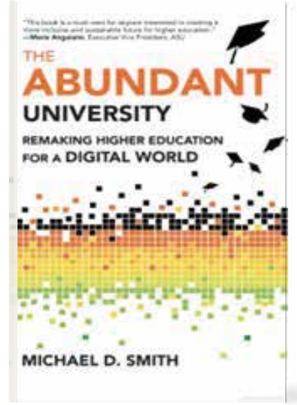
شاركت جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، بمنصة خاصة في فعاليات الدورة الـ / 33/ من معرض أبوظبي الدولي للكتاب، والتي أقيمت في مركز أبوظبي الوطني للمعارض خلال الفترة من 29أبريل إلى 5 مايو.

وتضمنت مشاركة الجامعة العديد من الفعاليات الثقافية والأدبية والعلمية والمحاضرات والندوات، إلى جانب عرض إصداراتها الجديدة من الكتب والمراجع، والتي تعتبر حصيلة جهودها العلمية والمؤتمرات والرسائل الأكاديمية التي أصدرتها الجامعة.

جامعة الوفرة

The abundant university

Michael D. Smith



قراءة نورالدين الموادن
عضو الهيئة التدريسية
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

مايكل سميث أستاذ متخصص في تكنولوجيا المعلومات والتسويق في كلية هاينز للسياسة العامة، وأستاذ كرسي "ج. إيريك جونسون لتكنولوجيا المعلومات والتسويق" في جامعة كارنيجي ميلون، له عدد من المؤلفات حول مواضيع تهم التعليم العالي وعلاقته بالسوق وتأثير تكنولوجيا المعلوميات. يهتم سميث في نقاشاته بعلاقة التعليم العالي الأمريكي الذي يخضع "لقوى السوق" تمامًا مثل أي صناعة أخرى. تتميز كتاباته بأسلوبه المباشر في طرح القضايا ومناقشتها، ويتبنى نهجاً منفتحاً يقوم على الحوار، وله قدرة عالية على طرح المشاكل ووصفها بدقة ووضوح دون تحفظ في تسمية الأشياء بأسمائها. يثير سميث المشاكل التي تثقل كاهل التعليم العالي الأمريكي منذ مدة، ويقترح مجموعة من الحلول الجريئة لمستقبل يتصور فيه التعليم الجامعي أكثر انفتاحا ومرونة وشمولا وأقل تكلفة.

يطرح كتاب "جامعة الوفرة" مداخل عدة لجمهور واسع ومتنوع المشارب يهتم بتوسيع نطاق وتأثير التعليم العالي، ولتوضيح الأمر يناقش سميث عددا من القضايا منتقدا وموضحا وشارحا ومقترحا لحلول يمكنها معالجة الدوامة التي دخلتها أغلب الجامعات ومنها تلك التي تحتل الصدارة اليوم.

وزع سميث كتابه على اثني عشر فصلا ناقش فيها وضعية الطالب داخل الجامعة انطلاقا من بداية التحاقه وتسجيله بالجامعة إلى آخر محطة في مشواره الدراسي الجامعي، مما يعني أنه ناقش سياسة الانتقاء التي تعتمدها الجامعات، وطرق التدريس، ودور الأستاذ، منتقدًا وشارحًا أسباب انعزال الجامعات وانزوائها في "برج عاجي" وتبنيها سياسة جعلت الكاتب ينعت البعض منها بـ"الجامعة غير الملائمة".

تناول الكاتب موضوع "القبول" للتسجيل في الجامعات، وهي قضية حيوية ومعقدة في جامعات "مصنفة" تعد في نظرنا "معاقل للتعلم والفرص" والتي تفتخر بالتضمين والتنوع، ولاحظ سميث أن عملية القبول في هذه الجامعات تتسم بالانتقائية والحصرية، فهي لا تقتصر على المستوى الأكاديمي للطالب فحسب، بل تأخذ بعين الاعتبار أيضاً معايير أخرى لتحديد نوعية الطلاب الذين سيتم قبولهم؛ منها الخلفية الاقتصادية للمترشح، والموقع الجغرافي وسبل الوصول إلى الموارد، وهي عوامل تجعل غالبا من الصعب تعزيز التضمين في نظام وبيئة تقوم بالأساس على مبدأ التحصيل، فالتناقضات والتحديات تنشأ وتظهر بوضوح عند محاولة تحقيق التوازن بين هاتين القيمتين: التضمين والتحصيل. لذا يناقش سميث هذه الإشكالية المطروحة في التعليم العالي، وهي قضية حيوية ومعقدة تعاني منها أساسا ما سماه بـ"الجامعات غير العادلة" (مقابل جامعة الوفرة) التي تعتبر نفسها تقليديا معقلا للتعلم وللفرص، وتفتخر بتفوقها في تحقيق التضمين والتنوع، والتي في حقيقة الأمر تواجه تحديات وتناقضات جوهرية عند محاولتها تحقيق توازن بين القيمتين المتناقضتين (التضمين و التحصيل).

إن اعتماد معايير الانتقاء التي تعتمدها الجامعات تتناقض في رأي سميث مع رسالة الجامعة وقيمها، لذا من الضروري مراجعة وإعادة تقييم معايير القبول، وزيادة الدعم والتوجيه للمجتمعات التي يتم تمثيلها في الجامعة بشكل غير كاف لتعزيز بيئة أكثر إنصافا وتضمينا. إن اقتراح سميث يرتكز على حث الجامعات "المغلقة" على ضرورة إعادة التفكير في النماذج التقليدية لطرق القبول في الجامعات، والنظر في كيف يمكن لهذه المؤسسات أن تتطور لخدمة مجتمع يتسم بالتنوع مما يسمح بخلق فرصة التكافؤ بشكل أفضل.

إن "جامعة الوفرة" يمكنها تجاوز الجامعات التقليدية فتشكل بديلا عنها باعتمادها في تنظيم التعليم العالي الحالي مراجعة لعدد من القضايا من بينها:

-اعتماد الاستراتيجية التعليمية التي اقترحها عالم النفس التربوي بنيامين بلوم "التعلم المتقن". فقد بنى بلوم استراتيجيته على فكرة بسيطة وهي أن الطلاب يتعلمون بشكل أفضل عندما يسمح لهم بإتقان المواد الأساسية قبل تناول المواد الأكثر تقدما. ويتطلب تعلم الإتقان من المعلمين تزويد الطلاب بالوقت اللازم لإتقان المواد بالسرعة التي تناسبهم، مما يعني أنه يجب معاملة الطلاب كأفراد لديهم خلفيات فريدة وتفضيلات تعليمية واحتياجات محددة. وينتج عن الجمع بين استراتيجيتي "التعلم المتقن" و"التعليم الفردي" تحسن ملحوظ في أداء الطالب العادي، حيث يتفوق بنسبة 98% على نظيره الذي يتلقى التعليم بالطرق التقليدية. غير أن الجامعات التقليدية ترى أن هذا الجمع بين هذين النهجين على نطاق واسع لا يعد فعالاً من حيث التكلفة.

-إشكالية "الندرة"، وهذه الفكرة مرتبطة بشكل مباشر ومؤثر في الفكرة/الاستراتيجية السابقة الذكر، حيث يكون من الصعوبة تلبية احتياجات الطلبة الفردية، في ظل نظام التعليم العالي، نجد العديد من جوانب الندرة التي تؤثر سلبًا على العملية التعليمية: ندرة في فرص التسجيل والقبول، وندرة في أعداد المدرسين، وندرة في المناهج والبرامج التعليمية المصممة خصيصًا لتلبية الاحتياجات الفردية للطلاب، وندرة في الشهادات الممنوحة للخريجين، إضافة إلى أن هذا النظام يواجه إخفاقاً في تلبية احتياجات الطلاب من الناحية المهنية، وتأهيلهم لسوق العمل بالشكل المطلوب. وقد أدى هذا الوضع إلى تفاقم الفجوات الاجتماعية والاقتصادية داخل المجتمعات وعلى الصعيد العالمي. وفيما يتعلق بندرة الأساتذة، فإنها تظهر جليًا في وجود عدد كبير من الطلاب مقابل عدد محدود نسبيًا من الأساتذة. هؤلاء الأساتذة مقيدون أيضًا بحدود المكان والزمان، حيث يتعين على الطلاب التواجد في الحرم الجامعي للتعلم منهم. كما أن الأستاذ الواحد يقوم بتدريس نفس المحتوى لأعداد كبيرة من الطلاب، في نفس الأوقات والقاعات على مدار الأسبوع والسنة الدراسية.

وهنا تكمن جذور المشكلة في ندرة التدريس المصمم خصيصًا ليتناسب مع الاحتياجات الفردية لكل طالب. فالأستاذ لا يملك الوقت الكافي لتقديم الاهتمام الشخصي الذي يستحقه كل طالب وفقًا لمتطلبات نموذج "التعلم المتقن". وهذا يشكل تحديًا كبيرًا في ظل محدودية الموارد البشرية والزمانية والمكانية في النظام التعليمي الجامعي التقليدي.

تنضاف إلى ما سبق مشكلة خلفيات الطلاب، ومشكلة ذات صلة تنشأ من خلفيات الأساتذة. إن معظم الأساتذة، يُطلب منهم تدريس موضوعات لا تتوافق مع ما هم مؤهلون أكثر لتدريسه. ولتحقيق التثبيت في الأكاديمية، على الأستاذ أن يصبح خبيرًا معترفًا به عالميًا في مجال معين من مجالات الدراسة مما سيستدعي منه استثمار المزيد من الجهد والوقت مع العلم أن أغلب الجامعات لا تتوفر على العدد الكافي من الأساتذة المختصين يمكنهم تغطية جل الاحتياجات التدريسية.

لذا؛ يتم تدريب الأستاذ الذي يدرس - مثلا - مساق " الآثار الاستراتيجية والاقتصادية للتغير التكنولوجي في الأسواق الرقمية للسلع الترفيهية" على بذل مجهود لاستيعاب ونقل عمل وخبرة زملاء آخرين مثل أعمال إريك برينجولفسون من جامعة ستانفورد في موضوع التكنولوجيا وإنتاجية الشركات، ومفهوم الابتكار والتعهيد الجماعي من خلال استيعاب أعمال ناتاليا ليفينا من جامعة نيويورك؛ وطرق استخدام التعلم الآلي باعتماد الخوارزميات في الأعمال التجارية والأوساط الاجتماعية من خلال توجيه الأستاذ نحو البحث الذي أجراه إدوارد ماكفولاند من كلية هارفارد للأعمال؛ وعند الحديث عن مخاطر الخوارزمية، يجب على الأستاذ أن يقوم بتقييم عمل كاثرين تاكر من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا.

هذا الأمر يتطلب الكثير من العمل والجهد، فالأستاذ يصبح مفروضا عليه تسيير فرقة موسيقى هو العازف الوحيد فيها، وعليه العزف على العديد من الآلات الموسيقية، والنتيجة هي موسيقى رديئة مقارنة بما لو ترك الأستاذ يعزف على آلته المفضلة، مما يعني أن من الأجدر السماح للطلبة بالتعلم مباشرة من الخبير دون الوساطات.

-ينتقل الكاتب لتناول موضوع يجعل من "جامعة الوفرة" - في نظره - حلا لموضوع الكفاءات لخريجي الجامعات في زمن سيطرة "محرك غوغل" على العالم الجديد في اعتماد الدبلومات، والذي أصبح فيه التوظيف يقوم على أساس المهارات. جرت العادة أن تناقش قيمة الشهادة انطلاقا من الإشارات التي يرسلها سوق العمل، ففي السابق، وفي غياب معلومات مفصلة عن مهارات الخريج المتقدم للعمل، كانت تكفي إشارة "العلامة التجارية" للجامعة التي أصدرت الشهادة، فهي تُيسر بشكل كبير عمل مسؤولي التوظيف. وفي هذا الموضوع حيف، وقد يفوت على المؤسسات المشغلة فرصة التأكد من مهارات باقي الخريجين. إن الأضرار التي يلحقها نظام الجامعات كبيرة على الخريجين والمستقبلين للخريجين في سوق العمل على حد سواء.

لقد أصبح من الضروري الإشارة إلى أنه بات بالإمكان تجاوز "الوصول إلى الجامعة" و"التعلم" و"الندرة" حيث أضحى من "السهولة بمكان" أن يكسب الطالب معرفة مهاراته بعيدا عن الاسم التجاري للجامعة عن طريق منصات تعليم عديدة لا تخضع للمعايير التقليدية، وتدل مؤشرات الاستفادة من محللي البيانات الذين احتلوا مكانة مرموقة في شركات مرموقة دون أن يكونوا من خريجي "جامعات مرموقة" فشلت في تلبية احتياجات العديد من خريجيها من الناحية المهنية.

من هذه الزاوية يقترح سميث - من خلال "جامعة الوفرة" - دلائل وحججا على أن الطريقة الوحيدة لإنشاء نظام تعليم عالٍ مستدام ماليًا وأخلاقيًا هي باعتماد التكنولوجيا الرقمية ابتداء من التسجيل مرورا بالتعليم وإعطاء الشهادات للطلاب. إنها التكنولوجيا نفسها التي شهدنا كيف خلقت وفرة في الوصول إلى الموارد في صناعة بعد صناعة.

إن هذا المقترح لا يعني النهج الكلي

أو الرفض التام في تبني التعليم الرقمي. بل إن الكاتب يعتقد أن المؤسسات التقليدية بإمكانها أن تتبنى الجانب الرقمي بجانب نظامها المبني على "الندرة"، وذلك بالدفع بأساتذتها للتضحية ببعض امتيازاتهم حتى يتمكن العديد من الطلبة الذين تم استبعادهم من النظام الحصول على فرصة.

يرى الكاتب أن مقاومة التكنولوجيا الرقمية (مقاومة المنصات الرقمية) التي شهدتها العديد من مؤسسات التعليم العالي، وحرصها على ضرورة الالتزام بالتعليم الحضوري قد أثقل كاهل نظام التعليم العالي ماليا. ويعتقد أن الطريق الوحيد لاستدامة التعليم العالي والتقليل من تفاقم الوضع الاجتماعي والاقتصادي للطلبة هو باعتماد التكنولوجيا، التي من شأنها أن تمنح التعليم العالي الاستدامة المالية والأخلاقية المطلوبة.

على الرغم من أن البعض قد لا يتفق مع عدد من الأفكار التي يطرحها كتاب "جامعة الوفرة"، إلا أنه يُذكّر بضرورة مناقشة التحديات الراهنة التي تواجه التعليم العالي، ويدفع إلى مساءلة نموذجه الأساسي "المعتمد" في احتكار الشهادات، كما يدعو إلى ضرورة التحول الكامل للجامعات لخلق فرص وصول أكبر عدد من الطلبة، وذلك باعتماد سياسة إعادة بناء التعليم العالي مبنيا على عالم رقمي، ويشجع على ابتكار سبل ومناهج أخرى تهدف إلى تطوير الجامعات في كيفية تقديم التعليم ولمن تقدمه، وتجاوز احتكار منح الشهادات التي استحوذت عليها عدد من المؤسسات الجامعية لفترة طويلة.

لقد سعى مايكل سميث من خلال فقرات كتابه "جامعة الوفرة" إلى الدعوة لمستقبل يتصور فيه التعليم الجامعي أكثر انفتاحًا، وأكثر مرونةً، وأكثر شمولًا، وأقل تكلفةً، ويسمح بتجاوز النظام الحالي الأكثر فوضوية والأكثر تكلفة.

المشاركة في

المعرض الدولي للنشر والكتاب بالرباط – المغرب

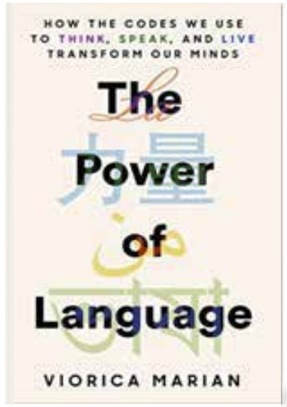
9-19 مايو 2024

مشاركة الجامعة في المعرض الدولي للكتاب والنشر الذي أقيم في الرباط بالمملكة المغربية، وذلك بالتعاون مع وزارة الشباب والثقافة والتواصل المغربية، لعرض إصدارات الجامعة ومحاضراتها العلمية والثقافية.

قوة اللغة

The Power of Language

Viorica Marian



قراءة لعبيدي بوعبدالله
عضو الهيئة التدريسية
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

استهدف البحث اللساني الحديث منذ أن وضع فاردينان دي سوسير أسس الدراسة العلمية للغة، البنية، والوظيفة، والاستعمال، وهي كلها عناصر تساعد على استكشاف عمل اللغة كناقل للمشاعر والأفكار وتحقيق الأغراض المتعددة في حياة الإنسان وترقية علاقاته الاجتماعية. فتشكلت لذلك مدارس واتجاهات متعددة؛ بغرض التوصيف الدقيق لهذا الكائن البيني، ومن أبرزها المدرسة البنيوية، والوظيفية، والنسقية، والسلوكية، والتوزيعية، وآخرها المدرسة التوليدية التحويلية، التي تنظر إلى اللغة من خلال إبداعيتها وإنتاجيتها وبناها النحوية الكلية العميقة والسطحية، وهي ملامح تعطي الأهمية للبعد المعرفي العقلي للغة بوصفه يمثل الدور الأساسي في تحديد معالم كينونة اللغة، وضبط آليات عملها، وهو اتجاه يتقاطع بشكل أساسي مع التناول السيكولوجي للغة الذي يضطلع به علم النفس اللغوي، ليشرح عمل العقل البشري ويشرِّح ما يقوم به من إنتاج، وتنظيم، وتخزين واستدعاء السلاسل الكلامية، وما ينجرّ عن ذلك من ملامح سيكولوجية، تجعل من اللغة عملًا ذهنيًّا بامتياز، يحكمه الإدراك الشخصي بالدرجة الأولى، ثم تليه جملة الضوابط الميثالسانية والسوسيوثقافية للاستعمال.

وفي هذا الصدد يندرج كتاب الباحثة الرومانية فيوريكا ماريان، الذي أهدته إلى محبي اللغات حيثما كانوا، والذي يرصد تفاعل اللغة والعقل، ويقع في مقدمة وقسمين، اختارت أن تكتبه بلغتها الثالثة (بعد اللغة الروسية) وهي اللغة الإنجليزية، ليعكس ذلك -كما أشارت في المقدمة- حيادية موضوع اللغة بما يتوافق مع منطلقات اللسانيات التي تقف عند اللغات البشرية بمسافة متساوية، وهدف واحد موغل في العلمية والموضوعية، التي تحتِّم على الدارس اتباع المسالك التي تضمن صدقية النتائج، وبعدها عمّا يشوِّه نسق الأنظمة التواصلية ويطمس سمات وحداتها اللسانية.

مؤلّفة الكتاب:

فيوريكا ماريان: أستاذة علوم الاتصال واضطراباته وعلم النفس بجامعة نورث وسترن بولاي إلينوي بالولايات المتحدة، تدير منذ العام 2000 مختبر البحث حول الازدواجية اللغوية واللسانيات النفسية، أنجزت فيه العديد من الأبحاث على عدة لغات. تتقن الكتابة -إلى جانب لغتها الأم الرومانية- باللغة الروسية واللغة الإنجليزية.

حول الكتاب:

يقع الكتاب في 271ص، ومقدّمته التي أرادتها المؤلّفة أن تكون بمثابة الترحيب، تقع في سبع صفحات، تنطلق فيها من رصد الوجود اللغوي عبر تاريخ أقدم الحضارات وأعرقها (الحضارة البابلية) بالعراق التي بني بها برج بابل؛ بهدف بلوغ أسباب السماء، وما تضمنته أدبيات النصوص المقدسة وموقفها تجاه أوائلية اللغات، من أن الله اختار للبشرية لسانًا واحدًا يغنيهم عن مشقّة بلوغ السماء، ثم فرّع لسانهم إلى لغات متعددة؛ حتى لا يلهيهم التواصل عن أداء عملهم. ولإبراز ما تتضمنه اللغة من إمكانات مفهومية من منظور ديني، تستشهد المؤلّفة -أيضًا- بقول الله في القرآن الكريم: (وَمَآ أَرسَلنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَومِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُم) (إبراهيم: 04). وبما ذكره الإيطالي بريمو ليفي عن حدود اللغة ومحدوديتها: وإنسانيتها. لتثير السؤال الجوهري الذي يُعدُّ المدخل إلى موضوع الكتاب، وهو العلاقة الجدلية التي تدور حول ثنائية (اللغة والعالم)، بمعنى: هل إن اللغة تابعة لفهمنا للعالم أم أن فهم العالم يتبع لغتنا؟

ولاشك أن الإجابة عنه تكون باللجوء إلى البحث الحاسوبي الآلي المبني على خوارزميات حسابية، ودراسات البنية التي ينجزها علماء الأعصاب حول بنية الدماغ، ووظائفه، و تموضع اللغات فيه.

إن التناولات الحاسوبية أفرزت توصيفات للعمليات العقلية ورسمت البنى العقلية بشكل أكثر دقة، وفصلت بين المفاهيم المتداخلة، المتعلقة بالذاكرة والإدراك، وما قد ينجرّ عن تفسيرنا للواقع من أوهام قد تصنعها اللغة، وهي قضايا تضطلع بها اللسانيات

النفسية التي يدور موضوعها بين العقل واللغة، وما ينجزه العقل من عمليات إدراكية، ويستلزمه من قدرات معرفية وعصبية.

يظهر جليًا أن الكتاب هو خلاصة تجربة بحثية شخصية ورحلة علمية استقرائية لمزدوجي أو متعددي اللغات؛ تم فيها استقراء العديد من اللغات البشرية –بما في ذلك لغة الإشارة الأمريكية– مثل: الهندية، والفرنسية، والألمانية، واليابانية، والكورية، والبولندية، والإسبانية، والتايلاندية، والأوكرانية، وغيرها.

إن طبيعة عمل الأنظمة في هذه اللغات، تثير العديد من القضايا النحوية والصرفية والاجتماعية، والبنيوية، والبراغماتية، حيث تختلف روابط الجمل من لغة إلى أخرى، وتتنوع طرق تأدية المعاني، وكل ذلك يندرج ضمن نقاط قوة اللغات مهما كانت غاياتها وأهدافها. وبالعكس فإن أي فشل في مراعاة الاختلافات الموجودة بين الأنظمة اللغوية سيؤدي إلى نتائج مأساوية، ولا أدل على ذلك من احتراق مركبة ناسا للمناخ حول المريخ بسبب سوء ترجمة وحدات القياس من النظام الإنجليزي إلى النظام المتري، ومن الأمثلة أيضًا ما حدث في واقعة هيروشيما حيث كانت النتيجة مدمرة بسبب سوء تأويل تعليق رئيس الوزراء الياباني كانتارو سوزوكي على تصريح قادة الحلفاء!

ومع ذلك، فإن المؤلِّفة تؤكد أن تعلم اللغات بالانتقال من نظام إلى آخر يؤدي إلى تأخير الإصابة بمرض الزهايمر وغيره من أنواع الخرف، بمدة تتراوح بين 4 إلى 6 سنوات، ويزيد من الحصيلة المعرفية. وعند الأطفال فإن تعلم لغة ثانية يعني الفهم المبكر للنظام الرمزي، وللعلاقات الاعتباطية بين الدوال والمدلولات، ويعني التطور في اكتساب المهارات اللغوية التي تؤسس للعمليات الماوراء معرفية.

إن معرفة لغات متعددة يؤدي إلى تحسين الأداء في المستوى الوظيفي، ويمكِّن من إقامة روابط بين الأشياء بطرق فريدة، ويرفع من درجات الإبداعية ومهام التفكير المتميز.

وإذا كان اللسانيون يفرقون في دراسة موضوع اللغات بين الوضع والاستعمال، فإن سياق موضوع الكتاب يفرق بين استخدام اللغة وبين معرفة قوتها، فليس كل مستخدم للغة مدرك لطاقتها وقدراتها الكامنة.

موضوعات الكتاب:

قسّمت المؤلِّفة مادة الكتاب إلى قسمين، بـ 11 مبحثًا؛ حيث حمل القسم الأول عنوان: "الذات." والثاني "المجتمع".

القسم الأول: الذات، انطلقت فيه من مقولة شهيرة للفيلسوف ليدفينغ فيتغينشتاين (ت1951)، وهي: "حدود لغتي تعني حدود عالمي". وقسمته إلى 06 فصول هي:

1 - المذهل في العقل:

وفيه تثبت أن إدراكنا للواقع لا يرتبط بالكلمات التي نعرفها فحسب، بل يرتبط أيضًا بأنماط نشاط أدمغتنا، التي تختلف بين الأشخاص بناءً على تجاربهم الفردية، وهو أساس نشاط الدماغ. ونظرًا لأن تصوراتنا وأفكارنا مقيّدة بأنماط التنشيط العصبي؛ ولأن اللغات المختلفة تنشّط شبكات عصبية مختلفة، فإن الذين يتحدثون لغات متعددة يمكنهم عبور هذه الحدود العقلية بطرق لا تقل عن كونها مذهلة، حيث إن ما نراه أو نسمعه يتأثر بالخلايا العصبية التي تنشط بناء على ما تم تنشيطه من الخلايا العصبية بالتجارب الحديثة.

عندما يقوم مزدوجو اللغة بتبديل اللغات، فإن شبكات التنشيط العصبي الخاصة بهم تتغير أيضًا، ويتغير معهم أيضًا إدراكهم وتفسيرهم للواقع، مما يسمح لهم بالتحرّك عبر مستويات متعددة من التنشيط العصبي المشترك، ومن ثمة يمكن القول، بأننا إزاء (طائرات) متعددة من الوجود.

2 - المعالجة المتوازية.. الكائن الحي الفائق

ترى المؤلِّفة بأن أثر المعالجة المتوازية للمادة اللغوية يظهر بما يحدثه من تداعيات على الإدراك، والانتباه، والذاكرة، وغيرها من الوظائف المعرفية. التي تعمل عناصرها -غير المستقلة- في اتساق تام، تجعل من العقل وحدة متكاملة من الخبرات التي تفسَّر عادة بما يحدث فيها من تغيير.

ومن هنا كان تصور التعددية اللغوية ليست بوصفها بنية ثابتة، بل بوصفها حالة من التَّغير الذِّهني المستمر، بناء على ما يتلقّاه الدماغ باستمرار من المدخلات السمعية، والبصرية، واللمسية والشمية والذوقية وغيرها.

ونظرًا لوجود المزيد من التنشيط المشترك في النظام بلغتين أو أكثر، هناك حاجة إلى مزيد من التحكّم المعرفي لإدارة المنافسة عبر اللغات، خاصة عند التحدث وإنتاج اللغة. وبمجرد أن نفهم التنشيط المشترك الموازي عبر شبكة اللغات المتعددة المترابطة والديناميكية للغاية، فإننا نفهم ما الذي يحرك عواقب التعددية اللغوية.

3 - في الإبداع والإدراك والفكر:

إن الإدراك بأنواعه، وموضوعاته، والآليات التي يعمل بها، يجعل من اللغة آلية للإبداع والتشفير، ويختلف ذلك بين اللغة الأم واللغات المتعددة، حيث إن ترجمة الأشخاص متعددي اللغات عن صورهم الذهنية أقل وضوحًا للتجارب الحسية في لغاتهم الأجنبية مقارنة بلغتهم، مما يدل على أن الحياة مرتبطة باللغة الأم، ومع ذلك فإن تعلم لغة أخرى يجعل بالإمكان إدراك البيئة المحيطة بنا دون القيود التي تفرضها حدود لغة واحدة.

4 - الكلمة التي صارت جسدًا:

تنطلق المؤلِّفة من تجربتها في الدراسة العصبية لأدمغة متعددي اللغات، ومحاولات الباحثين في توصيف فقدان واستعادة اللغات المختلفة في الحبسة اللغوية متعددة اللغات. لتؤكّد -انطلاقًا من العنوان الذي هو سطر في الكتاب المقدس- بأن "تعلم لغة أخرى يغير جسدك المادي"، والواقع أن تغيير اللغة هو فكرة موجودة في العديد من الأديان والممارسات الروحية والأساطير والثقافات الإنسانية، إنها كالسحر؛ لأن الكلمات -كما يعتقد اليابانيون- لديها القدرة على تغيير الواقع المادي، وكما جاء في الأثر: "إنَّ من البيان لسحرًا".

5 - الطفولة والشيخوخة وما بينهما:

وفيه تضيف الكتابة عامل الازدواجية اللغوية إلى العوامل التي تسهم في سلامة الصحة في مرحلة الشيخوخة؛ إلى جانب الرياضة والتغذية والتعليم، حيث إن التعامل مع لغتين أو أكثر يسهم في إنشاء شبكة عصبية أكثر ترابطًا تعوض -وظيفيًّا- التدهور الصحي.

6 - لغة أخرى.. روح أخرى:

وهو تجسيد للمثل الصيني القائل: "غالبًا ما يصبح متعددو اللغات نُسخًا مختلفة إلى حد ما عن أنفسهم عندما يتحدثون لغة أخرى"، تسوق فيه المؤلِّفة ما يثبت أن متعدِّدي اللغات يكتسبون مجموعة من القيم التي تتعلق باحترام الذات والانفتاح وقبول الآخر والتسامح وفق معايير مختلفة، يصلون من خلالها إلى أطر ثقافية مختلفة ووجهات نظر إدراكية حول العالم.

الجزء الثاني: المجتمع:

صدَّرت المؤلِّفة هذا الجزء بمقولة لـ: ت.س. إيليوت (ت1965): "إن كلمات العام الماضي تنتمي إلى العام الماضي ، وكلمات العام المقبل تنتظر صوتًا آخر"، ويتضمن خمسة فصول:

7 - المؤثّر المطلق!

إن الدراسات العصبية التي أجرتها المؤلِّفة حول الدماغ، لم تمنعها من الانتقال إلى البيئة والمحيط الذي يعيش فيه الفرد؛ لتقرر بأن التعدد اللغوي لا يؤثر في أدمغتنا ومشاعرنا وأجسادنا فحسب، بل إن بنية المجتمع وجوهر وظيفته تتأثر باللغة في تنوعها وتعدد مجالات استخدامها، متمثلة بنماذج من خطابات السياسيين على اختلاف لغاتهم.

8 - كلمات التغيير:

يتَّسم هذا الفصل بالسمة التوجيهية والتربوية في اقتراح طرق للتعامل مع الأفراد في المجتمعات متعددة اللغات، وذلك بمراعاة النواحي الثقافية والتربوية المختلفة بما في ذلك التواصل اللفظي وغير اللفظي، وربط الاتصال، وتفسير الوقفات، والصمت... إلخ. بالإضافة إلى تجارب ميدانية تثبت أهمية تعلم لغة ثانية؛ ودورها في إحداث التغيير لدى الفرد، وما ينجم عن ذلك من تقدم البلدان سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا.

9 - وجدت في الترجمة !

لا تخلو دراسة التعدد اللغوي من مقاربة الانتقال من نظام إلى نظام آخر، مما استدعى تتبع المعاني منذ نشأتها ذهنيًّا وتدفّقها صوتيًّا، وهو الأمر الذي يحدث عند المترجم الفوري الذي يهدف إلى الانتقال من وسط لغوي إلى آخر، مع ما يعقب ذلك من عمليات عصبية ومعرفية متزامنة، ذات تأثير على البنية الدماغية المسؤولة عن تصور الكلام وإنتاجه، مع ما يشكله الإخفاق في ذلك من تأثير على الجوانب الاقتصادية والسياسية والقانونية وغيرها.

10 - رموز عقولنا:

يتضمن هذا الفصل الحديث -من جهة- عمّا تمثله الرموز اللغوية لأكثر من 7000 لغة طبيعية يستخدمها الناس في العالم اليوم، وتشمل 140 أسرة لغوية، حيث تعمل حوالي 80 لغة بصفتها لغاتٍ رسمية لحوالي 190 دولة في العالم، وهي نسبة قليلة مما استخدمه البشر من لغات على مر الزمن، وما ينقرض من اللغات كل عام، وهنا لم تجد المؤلِّفة بدًّا من مقاربة الموضوع تاريخيًّا من خلال مساءلة الأصوات اللغوية والرموز الخطية للبحث عن أوائليتها.

فإذا كانت مؤلفة الكتاب ترى باستحالة ذلك فيما يخص الأصوات؛ لانعدام التسجيلات، مع إمكانية التخمين استنادًا إلى تشريح جهاز النطق البشري، ومن خلال التحليل الإحصائي لتكرار الكلمات وتداخلها عبر اللغات البشرية، فإنها تؤكِّد -بخصوص رموز الكتابة- ظهورها من خلال الكتابة المسمارية للغة السومرية في بلاد ما بين النهرين حوالي 3500 ق.م -ومن جهة أخرى عما يمكن للدماغ والأنظمة الاصطناعية أن تحدثه من الرموز، والإمكانات التي تتيحها اللغات الاصطناعية لفهم تطور الوظائف العليا للدماغ؛ من خلال قدرتها على استخلاص العمليات المعقدة، وهي المفتاح -برأي المؤلِّفة- لفهم القدرات البشرية الفريدة التي تربك حتى أكثر أشكال الذكاء الاصطناعي تقدمًا.

11 - مستقبل العلوم والتكنولوجيا:

تنطلق المؤلِّفة في هذا الفصل من التأمل الفلسفي الكلاسيكي للغة في مقابل الفكر؛ لتناقش -استشرافيًّا- ما يمكن للتقدم العلمي والتكنولوجي أن يضيفه فيما يخص قدرتنا على ابتكار أنظمة علامية تواصلية، وتأثيراته الإيجابية التي تنجر عن ذلك، التي لا تخلو هي الأخرى من تداعيات سلبية. إن بإمكان التكنولوجيا أن تمد البشرية بالعديد من الطرق الفعالة في مجال التواصل واستعادة الأفكار وترجمة اللغات (كتابيًّا أو فوريًّا) مهما بدا ذلك للوهلة الأولى بأنه من خوارق الطبيعة.

وفي الخاتمة قدمت المرلفة مجموعة من التوجيهات في مجال اكتساب اللغات المتعددة، سبعة منها عامة، وسبعة خاصة. فأما العامة فهي:

1 - التسجيل في فصل دراسي لاكتساب لغة أخرى غير اللغة الأم.

2 - استخدام تطبيقات تعلم اللغات.

3 - السفر.

4 - تطوير العلاقات مع المتحدثين بلغات مختلفة.
5 - جعل التعدد اللغوي من العادات.
6 - استخدام طرق التذكر.
7 - اختيار الشريك المناسب أثناء التعلم والاكتساب.
وأما الخاصة فهي موجهة للمربّين من أجل تربية أطفالهم مزدوجي اللغة، وهي كما يأتي:
1 - زيادة كميات المدخلات اللغوية.
2 - زيادة جودة اللغة.
3 - طلب المساعدة من أفراد الأسرة.
4 - تحديد الاستراتيجية التي تناسب أراد الأسرة.
5 - ترك طفلك يقود الطريق.
6 - اختيار التعليم المزدوج اللغة.
7 - التعليم المستمر لكل ما يتعلق بالازدواجية اللغوية.
إن كتاب "قوة اللغة"، يثبت أنّ اللغة مجال بينيّ بامتياز: لأنه يربط بين اللسانيات، وعلم النفس، وتعليم اللغات، وعلم الاجتماع، والتربية، والترجمة، والاتصال، والفلسفة، ولذا أمكن عدُّ الكتاب مرجعًا للمجالات المذكورة كلها في آن واحد.
كما أثبت أن اللغة عالم من الرؤى المنبثقة من جوهر نظامها وبنيتها، تسكن الدماغ البشري؛ لتزوّد الفرد بآليات فهم ذاته، وقراءة واقعه واستقرائه؛ عن طريق التأمل والتواصل والولوج إلى ما لدى الآخر عبر تموضعه الاجتماعي، وتراكماته الثقافية.
إن عنوان القسم الأول (الذات) يعكس التجربة الذاتية التي عاشتها المؤلِّفة بوصفها من متعدّدي اللغات، جعلتها تنظر إلى الكائن اللغوي من الداخل بوصفها -من جهة- مستعملًا، تستوقفها المشاعر والمواقف التي تفرزها الوضعيات اللغوية، و-من جهة أخرى- تنظر إليه من الخارج بوصفها باحثة في اللسانيات النفسية والعصبية، لتوصيف عمل الدماغ ورصد المعالجات العصبية المتوازية التي ترافق التواصل اللغوي، وتفسير ما يحدث من اضطرابات تواصلية ونفسية، إلى جانب استعراضها لنماذج واقية من وضعيات تخاطبية وإدراكية مذهلة حول عمل الدماغ في إنتاج المعنى، ونشاط أدمغة مزدوجي اللغات وتفاعلهم داخل مجتمعاتهم، مع استشرافات لما وراء اللغة ناتجة عن تجربة عميقة في البحث ومسيرة طويلة في الاحتكاك اللغوي.
وأما القسم الثاني المتعلق بالمجتمع: فيظهر بوصف دراسة البيئة في الأوساط اللغوية، بخباياها النفسية والإدراكية، وأبعادها الثقافية والاجتماعية، ليست بمعزل عن الخلفيات اللسانية النظرية والفلسفية التي ترسم الطريق نحو فهم أعمق لعالم اللغة، وتقدير أوثق لطاقاتها المتجددة عبر الأزمنة والأمكنة.

الأدب العربي عالمه وعالميته:
اللغة والتأثير وأخلاقيات الترجمة

The Worlding of Arabic
Literature Language, Affect, and the Ethics of Translatability
Anna Stanton

قراءة نزار قبيلات
عضو الهيئة التدريسية
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

من الطريف القول إن هناك من الأدباء من يصفون بعض المترجمين بالخونة، وذلك حين لا تعجبهم ترجماتهم. لذا، وقفت مؤلفة هذا الكتاب، وبحرص، في المقدمة التي أعدّتها، عند فكرة مفادها أن الترجمة فعلٌ لا يقتصر على نقل العلامات اللغوية وحسب، بل هي عملية نقل لجسد اللغة وكينونتها المتمثلة بإيقاعها وقوة تأثيرها وأبعادها من حيزٍ لغوي إلى آخر. وهذا الفعل - أي فعل الترجمة - خاضعٌ لقواعد السلوك والأخلاق، وليس لاعتبارات الهيمنة والاستعلاء كما شاع سابقاً. فبعض الترجمات تُفقد النّص الأدبي بريقه وهويته الأصلية حين تنقله، ففي اللغة الأخرى، أو اللغة الهدف كما يسميها المترجمون، تختل أجزاء كثيرة في النص؛ ما يعني أن تأثيريّته وتحسُّساته الخاصة تصبح متباينة، الأمر الذي يشي بخلل في طريقة الترجمة. إذن، فعل الترجمة عملية إنتاجية تعني الانتقال من حيزٍ سيميولوجي وإبستمولوجي إلى آخر مختلف تماماً، فتسقط - لامحالة أثناء عملية النقل أو التحويل تلك، ملامح عديدة من هوية النص المنقول من لغته الأم.
لقد أُشيع مسبقاً أن ترجمة الأدب العربي إلى الإنجليزية لم تكن ترجمةً موضوعيةً إطلاقا، وهو موقفٌ تبناه إدوارد سعيد طويلاً من قبل. غير أن فضاءات الأدب العربي بوصفه جزءًا من فضاء الأدب الإنساني، وبفعل التطور الحاصل مؤخراً في النظريات الأدبية، ومنها الترجمة، تطورت آليات الترجمة، وحتى نظرتها للآداب الأخرى، وصارت النصوص الأدبية المترجمة تحدث الأثر ذاته عند المتلقي. فمؤلفة الكتاب بين أيدينا، "آنا ستانتون" ترى أن الترجمة ليست مجرد نقل محتوى دلالي من حقل لغوي إلى آخر، بل هي عملية تحويل للتشكلات العاطفية حين تُنقل من بُعدٍ لغوي إلى آخر، بحيث تبقى التباينات الثقافية والهوياتية الصغرى تشير إلى أصل النص ومصدره بثقة.
نظرية الترجمة اليوم تقرأ الأدبَ من بوابة نظريات جمالية ولغوية حديثة، حريصة على إحداث ذات التأثر والتأثير دون استعلاء أو تخلٍّ، وتنظر إلى الآخر باستيعاب جديد لا يقوم على مفاهيم مسبقة فرضتها عصبة نقاد الأدب المقارن ومعاييرهم التقليدية، بل من خلال وحدويّة الأدب العالمي الإنساني الأعم وفضائه، بعد أن تكون الصفة الجديدة لنظرية الترجمة قد تجاوزت نظريات الأدب التي أنتجت مفاهيم مُعطّلة سابقاً، كأدب ما بعد الاستعمار، وتجاوزت كذلك فرضيات المعياريين الراديكاليين في النقد. ما يشير إلى أن هذا الكتاب يعزز نظرة المدرسة الأمريكية في النقد التي تسعى إلى عالمية الأدب بوصفه فضاءً جامعاً، على النقيض من المدرسة الاشتراكية التي تربط صيرورة الأدب والحاجة إليه من خلال بيئته المجتمعية الحاضنة، وتبني مواقفه وقضاياه وهمومه بانعكاس مماثل ومتطابق. في حين تؤكد النظرة الحديثة للترجمة أن الأدب فضاءٌ إنسانيٌ واحد.
يحاول الكتاب الصادر عن مطبعة جامعة فوردهام في نيويورك عام 2023 أن يقدم منهجية جديدة في الترجمة، انطلاقاً من الترجمة الصوتية المتمثلة في صوغ تشكيل فونيمي (صوتي) و مورفولوجي (صرفي) جديد لكل حرف عربي، ليقابل نظيره في الأبجدية اللاتينية. فقد استخدمت " آنا ستانتون" نظام المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط "IJMES" بحيث يتم تمثيل كل حرف ساكن عربي مؤكداً بالحرف اللاتيني المعادل لأقرب نظير له في الحروف اللاتينية، مع إضافة نقطة تحته. أمّا بخصوص حروف العلّة، فكما ذكرنا قبلاً، اعتمدت ستانتون على ذات النظام الصوتي في الترجمة، وذلك بوضع شرطة فوق الحروف الأبجدية اللاتينية التي تناظر حروف العلة العربية. كما أشارت إلى الشدّة بالتضعيف، كما في اللغة العربية. وقامت بترجمة علامة المؤنث في العربية، وهي تاء التأنيث، بوضع علامة صوتية لاحقة لها. كما ميزت أسماء الأعلام بحروف كبيرة أثناء ترجمتها ترجمةً صوتيةً حرفيةً. فقد كان نهج المؤلفة ومنهجها في الترجمة الصوتية يراعي المماثلة في النطق العربي، لأنها تعي دور الإيقاع

في تبصّر ضروب اللغة العربية المختلفة، وتباين مستوياتها البلاغية، كما في الخطاب القرآني والشعر العربي، وفي الكتب التراثية كألف ليلة وليلة.

فلسفة هذا الكتاب، وبوصفه كتاباً أكاديمياً يقوم على الحجّة والبيان، فعّلت المؤلفة فيه مبدأ حق الرّد على فكرة أو نظرة طُرحت سابقاً؛ فقد كانت الكاتبةُ صريحةً حول دافع الكتابة لديها، إذ سعت إلى الرد على طرح الناقد الأمريكي إدوارد سعيد الذي رأى أن الأدب العربي قد حُظر من النشر لسنوات طويلة، وأن السبب ربما يكمن في أن اللغة المجازية في العربية لا يمكن نقلها وترجمتها بالشكل الذي لم يُرق بدايةً لصنّاع النشر في الغرب، بيد أن الكاتبة ترى أن طرحاً جديداً قد تحقق في ترجمات الأعمال العربية، فجاءت النظرة المستجدة في نظرية الترجمة لتقدم إمكانات ورؤى معرفية جديدة أزالت السبب السابق، منها أفول نجم نظرية الأدب الكولونيالية ولواحقها، وهي نظرية بُنيت إبان جيل من المترجمين من القرن المنصرم، كانوا قد قدموا آراء تشير إلى الاستعلائية و السوداوية إزاء ما يتم نشره من الآداب العربية. فمع سياسة التقارب والحاجة إلى فهم الآخر دون تباين وتمييز، تذكر الكاتبة أن حقل تعليم العربية للناطقين بغيرها أسهم بجلاء حين شرّع أبواب الانفتاح على الأدب العربي عند متعلمي العربية الأجانب من جديد، فدرسوا الأدب العربي وتعلموا لغته وفق أغراض جديدة سوى الغرض السياسي. ما قلّص إلى حدّ كبير الكثير من الاعتبارات والأفكار التي أسيء فهمُها حول المجتمع العربي وتركيبيته. ومع تعلّم اللّغات وتطوّر آليات الترجمة، صار العالم يتحدث بلغة واحدة، وصار أقرب للتسامح والتصالح.

ازدهرت الترجمة مؤخراً، وانجذب الأوروبيون والأمريكيون إلى قراءة الأدب العربي، وقُدم لهم ما لم يكونوا يعرفونه قبلاً حول المجتمع العربي، وحول مُدنه وسلوك ناسه، وصار لديهم تصور صحيح غير مغلوط. فازدهار الترجمة اليوم لم يكن مقروناً بشكل دقيق فقط بالأحداث الاخيرة التي شهدتها المنطقة العربية عموماً، بل في الحاجة لفهم أعمق ودقيق حول تصور حديث يستغني عن فكرة المركز والهامش، وعليه فقد قامت الكاتبة بتقديم ما أسمته ترجمة للعناصر المادية في اللغة الأدبية لنصين عربيين معروفين هما: "الساق على الساق" لأحمد فارس الشدياق، وآخر لـ"ألف ليلة وليلة"، أو كما عرفت قبلا بقصص الليالي العربية، ولكون ترجمة هذه الأعمال ليست ترجمة جديدة، إلا أنها، كما أسلفنا، تقدم الوجدان العربي بحيثية وعالمية إنسانية غير استشراقية أو استغرابية، وتحقق منفعتين لكلتا اللغتين، بحيث تجعل اللغة العربية من الإنجليزية لغة أدبية، والإنجليزية تجعل العربية لغةً عالمية. على أن لغة مصدر النّص الأدبي بحاجة إلى ديناميكا جديدة تحافظ على خصوصيته، كما أسلفنا، عند نقل النص إلى لغة أخرى، فتحافظ على تركيب الجمل ونبرة الصوت ووزن العبارة، وليس على المعنى المُرتحل وحسب. فنحن حين نترجم، إنما ننقل أشياء نتصورها ونشعر بها، وليس المعنى فقط، فثمة أبعاد حسية تستدعي آليات جديدة في الترجمة، تنقلها من كونها نوافذ على العالم، إلى كونها خيالاً وجسداً.

فشل ترجمات أعمال باللغة العربية إلى اللغة الانجليزية يعود إلى صعوبة تكمن في عدم وجود قواسم ثقافية مشتركة بين اللغتين، سواء في الخلفيات الثقافية أو في الأصول المعرفية أو الاجتماعية. فالعملية لا تقتصر فقط على التركيبة اللغوية والنسق النحوي والمفردات المشكلة. فالكاتبة تذكر أن المترجم "روجر أليـن"، المعروف بأنه عميد مترجمي الأدب العربي الحديث إلى اللغة الإنجليزية، وغيره أمثال "دينيس جونسون ديفيز"، يقرون بصعوبة ترجمة الأعمال الأدبية حتى في المستوى اللغوي، وليس البلاغي المجازي وحسب. فالغاية تكمن في جعل الأدب العربي مقروءا وقابلاً للقراءة خارج ما أسمته مؤلفة الكتاب بحدود النظام الأدبي العالمي المعاصر. فقواعد اللغة العربية نحواً وصرفاً تتطلب عند الترجمة تفكيراً عميقاً خشية الوقوع في سوء فهم، وليس في الترجمة الحرفية فحسب، فالمفردة في اللغة العربية تحمل سجلاً عاطفيا خارج حاضنتها المعجمية والصرفية، ما يجعل أمر اختزال هذه الخصوصية للمفردة عند الترجمة أمراً عسيراً، وهنا فإن آليات الترجمة تحاول ردم الهوة بين اللغتين وإيجاد تناسب بينهما بدلاً من الاختلاف.

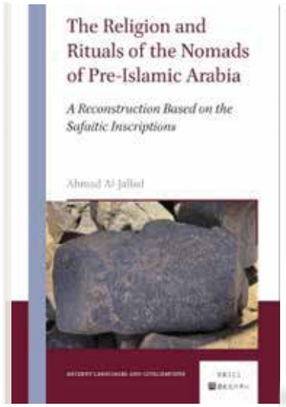
فما تنظر إليه مؤلفة الكتاب هنا يدعّم فكرة تمدد الأدب العربي في عالم متعدد اللغات، رغم بعض المستحيلات التي يطرحها بعض من يرون أن الترجمة على مستوى الجمالية واللغوية قد تبدو عصية، لأنها، كما يزعمون، تطرح فكرة قراءة عمل أدبي مرتين وفي سياقه الأصلي.

التركيز على المصداقية في الترجمة أمرٌ لا غبار عليه، ويسبق طرح فكرة قابلية ترجمة الأدب العربي لصوغه وجهاً من وجوه الأدب العالمي، فينتشر انتشاراً عالمياً يسهل تداوله بما يحمل من قيم عليا ومضامين كان الوصول إليها لغوياً أمراً يتطلب آليات ديناميكية مختلفة في الوقت الراهن، وهو ما أدركه كتّاب الرواية العرب عموماً حين راحوا يطرقون في رواياتهم الحديثة موضوعات التطرّف وقضايا المرأة في مجتمعاتهم، مستهدفين بذلك بيئة قراء غير عربية، وتتجه نحو لفت نظر الغرب من جديد. غير أن لهذا التوجه طرحاً آخر يرى أن هذا الطرح الحديث من شأنه التغطية على حضور أعمال روائية أخرى حافظت على خصوصية الأدب العربي وكينونته. فقد نالت الرواية العربية حظوتها حين فاز نجيب محفوظ بجائزة نوبل للآداب. وهنا ربما يكون هناك تحذير من تركيز بعض الروايات العربية على الجوانب الأنثروبولوجية أكثر من الأدبية في الإنتاج الأدبي. فدعم الرواية العربية تجلى في النشاط المتأخر للترجمة في الساحة العربية، فهناك جائزة الشيخ زايد وجائزة الملك فيصل اللتان نشطتا ساحة الترجمة وأوصلتا الرواية العربية إلى العالمية. باب الترجمة إذن مفتوح لتسليط الضوء على المزيد من الزوايا المعتمة التي لم تلتقطها بجدية أعمال الترجمة القديمة. وفي أهمية الترجمة، يقول محسن الرميلي: "إننا لولا الترجمة لبقينا طرشان في زقاق العالم".

دين البدو الرحل وشعائرهم قبل الإسلام

The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia

أحمد الجلاد



قراءة زياد السلامين
عضو الهيئة التدريسية
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

مؤلف هذا الكتاب أستاذ جامعي في قسم لغات وثقافات الشرق الأدنى وجنوب آسيا في جامعة ولاية أوهايو، وهو عالم لغوي متخصّص في النقوش والكتابات العربية القديمة، وتتركّز اهتماماته البحثية على كتابات وتاريخ وثقافات شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.

يدرس المؤلف في هذا الكتاب الدِّين في شمال الجزيرة العربية اعتمادًا على النقوش الصفائية، وهي نقوش كُتبت بالقلم العربي الشمالي المشتق من الخط المسند الجنوبي، وتؤرّخ للفترة الواقعة ما بين القرن الثاني قبل الميلاد والقرن الرابع الميلادي. وتتوزع جغرافيًا بشكل أساسي في منطقة الحرّة الواقعة شمال شرق الأردن، وجنوبي سوريا وشمال المملكة العربية السعودية، وتعتبر بمثابة شاهد عيان على الحياة الدينية والاجتماعية للعرب الصفائيين.

اعتمد مؤلف الكتاب بشكل أساسي على هذه النقوش التي كتبها أفراد من القبائل الصفائية البدوية المرتحلة، وحللها وناقشها لغايات تقديم صورة عامة عن دين تلك القبائل وطقوسها وشعائرها.

وتبقى هذه الصورة غير مكتملة تمامًا؛ لأن هذه النقوش لا تتضمن إلا معلومات قليلة عن الحياة الميثولوجية الصفائية، فعلى كثرة النقوش التي يمكن أن تعتبر دينية، إلا أنها لا تذكر أية تفاصيل عن الطقوس والممارسات الدينية بشكل مفصل، فكثيرًا ما تتضمن هذه النقوش قائمة طويلة بأنساب أصحابها وقبائلهم، مع إشارة مقتضبة، وموجزة أحيانًا، عن الحياة الدينية.

وقد اتبع المؤلف منهجًا وصفيًا مقارنًا، تمثّل في إيراد شواهد مماثلة لتلك الواردة في النقوش الصفائية عند حضارات مختلفة ازدهرت في المشرق القديم، وحاول تفسيرها ضمن هذا السياق، بالإضافة إلى اعتماده على المصادر الأدبية العربية والإسلامية، والسياقات الأثرية، ومقارنات مع النقوش العربية الجنوبية والشمالية القديمة الأخرى.

يتكون الكتاب من مقدمة، تناول فيها المؤلف الدين، والكتابات البدوية القديمة، وأهداف الدراسة، والدراسات السابقة ذات العلاقة. وقسّم كتابه بعد المقدمة إلى سبعة أجزاء تناول فيها بالدرس، وعلى التوالي: الشعائر، الآلهة وأدوارها في حياة البشر، القَدَر، الحياة الآخرة، التمثيل المرئي للآلهة والعالم الإلهي، وأسباب الكتابة، وإعادة بناء المشهد الديني من منظور عالمي. وذُيّل الكتاب بملحقين: يتضمن الأول مسردًا بأسماء الآلهة، في حين احتوى الثاني على نقوش صفائية جديدة غير منشورة.

في الجزء الثاني من الكتاب درس المؤلف موضوع الطقوس الدينية، وناقش موضوع التضحية بالحيوانات، التي كان بعضها يتم قبل أو في أثناء الأنشطة التي تنطوي على خطر، بالإضافة إلى التضحيات الموسمية، وأماكنها، وتضحيات الشكر. وتناول في هذا الفصل إقامة الأنصاب الدينية، وميّز بين الألفاظ المرتبطة بالنصب والـ (ن ف س) والمنشآت الجنائزية، والمأوى الطقسي (السقيفة أو الظُلّة) والتماثيل ودلالات هذه الألفاظ. كما عرّج على الحج، والطهارة الطقسية، والتقدمات والقرابين التي قد تكون في شكل قرابين محروقة، أو صور لها.

ومن النتائج التي توصّل إليها الباحث في هذا الفصل أن طقوس التضحيات الحيوانية كانت تهدف لجعل الآلهة تستجيب لعُبّادها. وقد استخدم كُتّاب النقوش عدة ألفاظ في نقوش الأضاحي هذه منها: (ذ ب ح)، و(ص م ي) و(هـ ر ق)، ولا تتضمن النقوش التي تتطرق لهذه الطقوس أية معلومات عما يحدث بعد التضحية، ولكنها عادة ما تحتوي على أدعية، وقد يُذكر أحيانًا اسم الإله الذي ذُبح له الحيوان وكبعل سمين، وجد ضيف، ورضي، وقد كانت الأضاحي تتم، على حدّ ما تذكر النقوش، قبل الشروع في غزو أو رحلة بهدف ضمان الحماية الإلهية وفي أثناء الأنشطة التي تنطوي على خطر.

وتطرّق المؤلف إلى ارتباط أداء التضحية أحيانًا بالهجرة وبتبدل الفصول وتغيرها، وفي هذا السياق يورد معلومات جاءت في نقوش عُثر عليها في منطقة تل الراهب الواقع

شمال شرق الأردن، حيث كُشف فيه عن منشأة حجرية شُيِّدت على قمة التل، وكُتب على أحد جدرانها ثلاثة وخمسون نقشًا، يُخلِّد ثلاثة وعشرين منها ذكرى الأضاحي الحيوانية. وتذكر هذه النقوش أن الأضاحي كانت تُقدَّم للإله جاد ضيف، واللات، واللات وذو الشرى معًا، ولكنها لا تذكر الانتماء القبلي لكُتَّابها، ولا يمكننا معرفة ما إذا كان الموقع قد استخدم من قبل أكثر من مجموعة واحدة، ويشير تنوع الآلهة إلى أن الموقع لم يكن مرتبطًا بإله واحد، فقد كان للمتعبدين الحرية في التضحية للإله الذي يختارونه في هذا المكان المقدس.

ويرتبط النصب أو حجر العبادة (ن ص ب) بالقرابين الحيوانية، كما يوجد ما يشير إلى وجود علاقة بين هذه الأنصاب والطقوس الجنائزية، ولكن وظيفتها ما تزال غير معروفة.

ويستنتج المؤلف في نهاية المطاف، أن النصب الصفائي هو وسيط حجري يعمل كقناة لحضور الآلهة في أثناء الطقوس، ويبدو أنه كان يقام قبل شعائر التضحية الحيوانية، وكجزء من بعض المنشآت الجنائزية.

وترتبط الـ (س ت ر) والتي تعني "سقيفة، ظُلَّة" أحيانًا بنقوش التضحية، وعادة ما تذكر النقوش التي ترد فيها هذه الكلمة اسم من قام بعملها، ولكنها لا تتضمن معلومات عن وظيفتها، وربما كان الهدف منها الوقاية من العوامل الجوية، وربما كانت مرتبطة بالدفن وطقوس الحداد، حيث يتجمع تحتها المشيعون في أثناء الدفن.

ويذكر أحد نقوش الأضاحي التقرب ب (ص ل م) "صنم"، كوسيلة للحصول على الأمن من الموت الوشيك.

عرف الصفائيون الحج، وورد اسمه في نقوشهم بصيغة (ح ج)، والنقوش التي تشير إلى هذه الشعيرة قليلة، ولا نعرف مواقيت الحج ومواعيده، ونستنتج من خلال النقوش القليل من المعلومات عن الأماكن التي كان الحجيج يَشدُّون إليها رحالهم، ومنها منطقة سيع الواقعة جنوبي سوريا، التي كانت مركزًا للحج تكريما لبعل السمين.

وورد في النقوش فعلان مرتبطان بالتطهير الطقسي، وهما: (ر ح ض) "رَحَضَ، غَسَّل، اغتسل"، و (ط ه ر) "تَطَهَّرَ"، حيث يبدو أن هذه الطقوس كانت تُقام قبل الشروع في الحج، وعند زيارة الرجوم الجنائزية، وذبح القرابين، وقبل الانخراط في طقوس أخرى، كالحداد، ولا تعطينا النقوش أية معلومات محددة عن الغرض من هذه الشعيرة.

وتُسجِّل النقوش عدة أنواع أخرى من القرابين التي كانت تُقدَّم للآلهة، كما تضمَّنت ألفاظًا مرتبطة بتقديمها، منها (ق ر ب) "قَرَّبَ، قدَّمَ قرباناً"، (ق د م) "قدَّمَ قرباناً"، ولا تتضمن النقوش التي ترد فيها هذه الأفعال معلومات عما قُدِّم بالضبط.

علاوة على ذلك، ارتبطت ثلاثة أفعال بالقرابين المحروقة في الصفائية: (أ ص ل ي)، (أ س ر ف) و (ص ع د) وجميعها تعني "قدَّم قربانا محروقا"، ولكن النقوش لا تزودنا بمعلومات عن هذه الشعيرة.

وغالبًا ما تصاحب النقوش الصفائية رسومات من الحياة الصحراوية، تمثل بشرًا، وحيوانات ومشاهد غزو ورقص، ويصعب تفسير هذه الرسومات ضمن السياق الديني، وربما يصوِّر بعضها أشكالاً للقرابين الإلهية، إذ تذكر بعض النقوش أن كُتَّابها قد كرَّسوا بعض رسومات الجمال لمعبودات.

واهتم المؤلف في الفصل الثالث بدراسة موضوعات الآلهة وعُبَّادها وأدوارها في حياة البشر، وأماكنها، وآلهة الحظ، والطاعة، والتوبة، والسحر الخبيث. وَيَتَّضِح من خلال محتويات النقوش ومضامينها أن الصفائيين كانوا يعبدون عددًا كبيرًا من الآلهة، وأشهرها اللات، التي كانت على ما يبدو من آلهتهم الرئيسة. وهناك آلهة أخرى تكرر ورودها في نقوشهم مثل رضو/رضي، ذو الشرى، وبعل سمين، وشيع القوم، وقد تضمَّنت نقوشهم أدعية يطلب فيها كُتَّابها السلامة من هذه الآلهة، والخلاص والنجاة من الحرب، والغنيمة، والمساعدة على هطول المطر، فكان بعل سمين، على سبيل المثال، إلهًا للمطر والسماوات، ونُعت في أحد النقوش بـ (م ل ك ه س م ي) أي (سيد السماء)، فهو الذي يتحكَّم على نحو مباشر في الأمطار، ويمنع سقوطها في بعض المواسم، وعرف الصفائيون إله الحظ (جاد) الذي كان إلهًا حاميًا مرتبطًا بمجموعات اجتماعية معينة.

وبخصوص مواقع الآلهة، فقد كانت بحسب معتقدهم تسكن السماء، كما نستنتج من أحد النقوش (و ك ل ل ا ل هـ ب هـ س م ي) "وكل إله في السماء"، ويبدو أن بعضهم كان يسكن الأرض، كما اقترنت بعض الآلهة بأسماء قبائل وأماكن جغرافية.

ويشير نقش عُثر عليه في وادي سلحوب إلى أن الصلاة كانت تسمى عندهم (ص ل ت)، وجاءت هذه الكلمة في صيغة لعن في نقش صفائي طويل يطلب صاحبه الأمان خلال التخييم.

ووردت في نقوشهم بعض الأفعال الأخرى ذات الدلالات الدينية، مثل (ل ي م) "جديرًا باللوم"، (ط و ع) "أطاع"، فيطلب أحد النقوش على سبيل المثال من الإله رضو أن يكافئ شخصًا على طاعته، وجاء في نقش آخر (أيتها اللات، ساعديه فيما يرغب، لأنه كان مطيعًا (ط و ع) وخاضعًا (ذ ل)).

ومن الألفاظ الأخرى ذات العلاقة (ع ي ز) و (ض ر ك) اللذان يعنيان (احتاج، كان محتاجاً)، حيث يرد في نقشين اثنين أن كاتبيهما كانا محتاجين للإله رضو/ رضي.

خصَّص المؤلف الجزء الرابع للحديث عن القَدَر (المصير) الذي عرف بصيغة (م ن ي) "المنيَّة"، وقارن هذا المفهوم بصورة القدر والمنايا في الشعر الجاهلي، الذي قُدِّم كقوة قاسية لا مفر منها تقضي على البشر بشكل عشوائي.

وتكفَّل الفصل الخامس بدراسة موضوع الحياة الآخرة الذي لا تقدم النقوش تفاصيل عنه، وبالتالي فإن

ما يمكن قوله عنها مستمدًا بشكل أساسي من تفسير أنماط الدفن، والطقوس الجنائزية. وتحدَّث المؤلف في هذا الفصل عن المنشآت الدفنية وهي (ر ج م) "رجم"، (ص و ي) "قبر/ رجم جنائزي"، و (ق ب ر) "قبر"، واستنتج عدم وجود نمط ثابت في اتجاه دفن الموتى، أو في بناء قبورهم، وأورد أمثلة على بعض المدافن، واستنتج أن بعضها يشتمل على مرفقات جنائزية، ربما لاستخدامها في العالم الآخر، كما يشير نصب أحجار العبادة عند القبور إلى وجود الآلهة خلال أداء الطقوس الجنائزية.

وعرَّج المؤلف على موضوع الأنصاب الجنائزية التذكارية، والسقيفة أو الظُلَّة الطقسية التي قد تشير إلى تردد الأحباء والخلان والأقارب على المواقع الجنائزية بعد الموت بطريقة طقسية، وتجمّعهم فيها خلال مراسم الدفن.

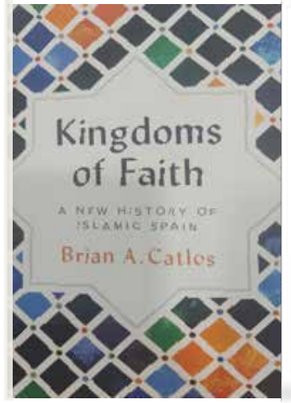
ويتضح من خلال النقوش اعتناء الصفائيين بموضوع تخليد ذكرى المتوفى، فكانوا يعتبرون النقش بمثابة أثر له، وعمدوا إلى كتابة الكثير من صيغ اللعنات التي ستحل بكل من تسول له نفسه تشويهها أو طمسها، حيث يذكر أحد هذه النقوش، وهي كثيرة (عسى أن يُمحى أثر من يمحو هذا النقش). كما توجد أدعية مرتبطة بنقوش بالحداد، فبعد الحزن على الموتى والعثور على آثار الأحبة الغائبين المتوفين، يكتب أصحاب النقوش عبارات مثل: (وليكن الأحياء آمنين)، أو (وليسلم أولئك الذين بقوا أحياء).

أما الفصل السادس فقد ناقش فيه المؤلف موضوع التمثيل المرئي للآلهة والعالم الإلهي، فعادة ما يصاحب النقوش الصفائية رسومات لأشخاص وحيوانات، ورسومات أنثوية، ومشاهد غناء ورقص، واستنتج المؤلف من خلال دراسة هذه الصور أنه على الرغم من أن الصفائيين كانوا ينفرون من تصوير آلهتهم، إلا أن هناك ما يشير إلى أن العالم الإلهي كان أحيانًا ممثلاً بصريًا في فنونهم.

وتناول المؤلف في الفصل السابع دوافع الكتابة، فكان الصفائيون يطلبون من آلهتهم الأمن والسلامة، والحماية خلال الرحلات والهجرات، وتبدُّل المواسم، والراحة والإغاثة، والخلاص، والحماية من الأعداء أو من سوء الحظ، وتتضمن نقوشهم أدعية يطلب فيها كُتَّابها لمّ شمل عائلاتهم، وأدعية للمساعدة على العثور على الحيوانات المفقودة، والانتقام للمظلومين، والثأر، وشفاء المرضى، والمساندة خلال الغزو.

أما الفصل الثامن فقام فيه المؤلف بمحاولة إعادة بناء الديانة الصفائية من منظور عالمي، واستنتج أن عالم كُتَّاب هذه النقوش كان يتألف من تجسيدين للمُقدَّس: أولهما الآلهة، وثانيهما القدر (م ن ي) التي عُدَّت قوة تسبب سوء الحظ والموت، وهي حاضرة دائمًا، تطارد البشرية في أي لحظة، وكان الأمل البشري الوحيد للبقاء الآمن على قيد الحياة هو السعي لتدخل الآلهة.

وفي الختام، يُقدِّم هذا العمل دراسة عن دين القبائل الصفائية معتمدة بشكل أساسي على شواهد الكتابة، وقد أدرج المؤلف نصوص النقوش ذات العلاقة وترجمتها، مع تعليق على مضمون كل نقش، وخصَّص في نهاية الكتاب ملحقًا يضمُّن نقوشًا جديدة غير منشورة، وقد ساعدت المادة التي اعتمد عليها المؤلف في تقديم صورة عامة عن المعتقدات والشعائر والممارسات الدينية عند تلك القبائل.



قراءة عبد الحميد الراقي
عضو الهيئة التدريسية
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

ممالك الإيمان
Kingdoms of Faith

Brian A. Catlos

صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عام 2018 في المملكة المتحدة، وتلتها طبعة ثانية عام 2021 في البلد ذاته. والكتاب ليس بحثا أكاديميّا صِرْفا يتناول إشكالا علميّا وَفْق الضوابط الأكاديميّة، وإنما سلك الكاتب فيه أسلوب السرد لمعالجة موضوع تاريخيّ ذي أهمّيّة بالغة في تاريخ إسبانيا.

قسّم المؤلّف كتابه إلى مدخل ومقدّمة وسبعة أقسام رئيسة، كان من أهمّ ما أشار إليه في مدخل الكتاب التعايشُ السمْح الذي كرّسه كلّ من المسلمين والنصارى واليهود في بلاد الأندلس، والذي أصبح بفضل هذا التعايش مجتمعا عالميّا، وأضحت مدينة قرطبة زينة الدنيا وحلْيتها.

تناول المؤلف في مقدّمة الكتاب الموسومة بعنوان: "ظهور الإسلام ونهاية العصر القديم"، (The Beginning of Islam and the End of Antiquity) أوضاع العرب قبل الإسلام، والسياق الاجتماعي العامّ الذي جاء فيه الإسلام، كما تطرق إلى تعاقُب الحكم بين الأمويّين والعباسيّين كمرحلتين مختلفتين، ولم يغفل الكاتب الإشارة إلى التركيبة السكانية المتنوعة للأندلس آنذاك، والتي ضمت العرب، والأمازيغ، والنصارى، واليهود. وقد شكّل هذا التنوّع الثقافيّ مصدر غنى تميّزت به الأندلس عن غيرها من الأقاليم، وبرز ذلك في الجوانب الثقافيّة والحضاريّة على نحو أوسع.

تحدّث الكاتب في القسم الأوّل عن دخول الإسلام أرضَ الأندلس أوّل الأمر، وما تلا ذلك من أحداث تاريخيّة. إلا أنّ الوجه الإيجابيّ لذلك هو تفاعلُ المسلمين مع بيئة وثقافة جديدتين تفاعلاً أثمر جانباً كبيراً من التعايش والتسامح، وأسهم في بناء حضارة مشتركة بين اليهود والنصارى واليهود، تمثّلت في الزخارف والنقوش والخطوط وطرائق العيش. مع بروز السمة الإسلاميّة في جانب الفنون التي ما تزال قائمة إلى اليوم في بعض المآثر.

ووُسِم القسم الثاني من الكتاب بعنوان: Transformation، وقضد الكاتب من ذلك التطرّق لمسار التحوّل الذي طرأ على مجرى تاريخ الأندلس آنذاك، وتمتد هذه الفترة عند الكاتب من سنة 820 م إلى سنة 929م، حيث بدأ ظهور الإمارات في إسبانيا، واكتشاف الأندلس، وممالك الإيمان، وقد سمّى الكاتب الأخير من هذا القسم بهذا الاسم، وهو الذي اختاره عنوانا للكتاب ككلّ.

وأمّا القسم الثالث من الكتاب فقد وُسِم بعنوان: النصر، Triumph، وتناول فيه الكاتب مسيرة المسلمين في الأندلس بعد استقرارهم. وقد امتدّت في نظر الكاتب من سنة 929 م إلى حدود سنة 1030م. وقد شهد ذلك استقرار حكم بني أُميّة هناك، ثم شرع الكاتب في سرْد بعض الأحداث التاريخيّة إبّان تلك المرحلة بالذات، بما يعكس العنوان الموضوع للقسم.

وانتقل الكاتب في القسم الرابع إلى الحديث عن بعض الأحداث التي اختار لها عنوان Disarray، واللفظ في السياق الذي جاء فيه يفيد معنى عدم الانتظام الذي طال هذه المرحلة التي تمتدّ من سنة 1030 م إلى حدود سنة 1220 م. ويصف الكاتب في هذه الحالة الاضطرابات التي شهدتها المنطقة آنذاك على مستوى الحكم، حيث سينعكس ذلك على الأوضاع الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، إذ الرغبة في إعادة الاستيلاء على الحكم في إسبانيا من قبل الإسبان ما تزال قائمة. ثم يختم الكاتب هذا القسم بعقد فصل أسماه بالعصور الذهبيّة، وقد تحدّث فيه عن الفترة الزاهيّة التي عرفتها الأندلس، وهي فترة اتسمت بالتلاقُح العلمي في مختلف الفنون والعلوم والآداب بين المسلمين وغيرهم من المسيحيّين واليهود، وما تزال آثار هذا الازدهار الحضاري شاهدة للعيان حتى يومنا هذا.

إنّ هذه الفترة المتألقة من عمر الأندلس تمثّل جانب الاتفاق والبحث عن المشترك الإنساني؛ حيث تجاوزت البشريّة مناطق الاختلاف، وراحت تبحث عما هو مشترك بينها، مُسْهمة في ذلك إسْهاماً بارزاً تجاوز ما هو شخصي وعرقي إلى ما هو إنسانيّ في جوهره. وقد عرّج الكاتب في هذا الفصل على أسماء بارزة في سماء الفكر والفلسفة والأدب من مختلف الأجناس: يهود، ومسلمين، ومسيحيّين، فيذكر أسماء المشهورين منهم مثل: موسى بن عزرا (ت 1135 م)، وهو الحبر اليهوديّ، والفيلسوف واللغوي والشاعر، الذي كان له بارز الأثر في الثقافة العربيّة بالأندلس، ومن ضمن كتبه: المحاضرة والمذاكرة، والذي وضعه في الأدب العبريّ باللغة العربيّة. كما يشير الكاتب إلى الفقيه الظاهريّ ابن حزم الأندلسيّ (ت 456 هـ) صاحب التصانيف في المنطق، والحديث، والأدب، والأديان، وغيرها، من دون أن يغفل الكاتب عن ذكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد (ت 595 هـ)، ويذكر اشتغاله بفلسفة أرسطو، وذكر فضله في تقريب فلسفته إلى الناس.

يشير الكاتب أيضا إلى الأثر البارز الذي أحدثته ترجمة الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميّ على مفكّري اليهود في الأندلس. وقد تجلّى أثر هذه الترجمات في نظر بعض الدراسات المعاصرة في بعض الأعمال العلميّة التي قام بها اليهود في مجال العربيّة والعقيدة، حيث استفاد موسى بن عزرا من النحو العربيّ في تقعيد النحو العبريّ، ووضع موسى بن ميمون (ت 1204 م) كتابه في العقيدة اليهوديّة: "دلالة الحائرين" The Guide of the Perplexes على طريقة أهل النظر من علماء المسلمين، فقد تتلمذ موسى بن ميمون على يد علماء المسلمين، من أمثال ابن رشد، وابن الصائغ، وغيرهما.

وقد وَسم الكاتب القسم الخامس بعنوان: Romance، وقد انتظم تحته الحديث عن بعض الأحداث التي جسّدت ملامح التوسّع والرفاهيّة التي عرفتها الأندلس، وأبرز هذه الفصول ما يتعلّق بالحديث عن قصور الحمراء، وهو يقصد القصور المزيّنة في غرناطة وغيرها، وقد كان ذلك أبرز شاهد على التفاعل الثقافيّ والحضاريّ الذي انعكس إيجابيّا على أهل الأندلس وقتّها، في مساكنهم، وأبنيتهم، ومعاشهم، وحياتهم الاجتماعيّة عموما التي اتّسمت بالتحضّر والتمدّن.

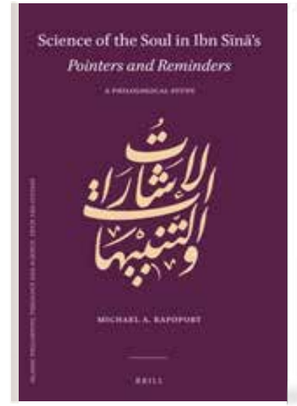
وأما القسم الأخير من الكتاب فقد حمل عنوان: Shards، وقد أورد الكاتب تحت هذا العنوان متفرّقات من الأحداث التي مثّلت نهاية مرحلة تاريخيّة من عمر الأندلس، وهي تمتدّ من سنة 1482م إلى سنة 1614م، وقد كانت الفترة التي عرفت فيها إسبانيا آنذاك والمسلمون هناك منعطفا بارزا في تاريخ جنوب القارة الأوروبيّة، ماتزال قضاياه الفكريّة والاجتماعيّة والتاريخيّة موضع نقاش مدرّ لمداد الباحثين من مختلف الثقافات.

لقد سعى الكاتب من خلال هذا العمل الذي جمع بين شقّين: أحدهما روائيّ، والآخر تاريخيّ، إلى كتابة تاريخ جديد لإسبانيا، في سرد اتّسم بالتسلسل التراتبيّ للأحداث، مستثمرا في ذلك الوصف الدقيق لمجريات الأحداث والوقائع المؤثّرة في تاريخ الأندلس. وقد برز ذلك من خلال التركيز على الأحداث والوقائع التي جسّدت ذلك التفاعل بين المستوطنين للأندلس من مختلف الأديان والأعراق والجنسيات والثقافات واللغات، مشيراً إلى التواصل العلمي الفعّال، والتعاون في بناء جسور المعرفة وتشييد مآثر فنّية ما تزال شاهدة على ذلك إلى يومنا هذا.

من معالم الجامعة

البيئة الجامعية الحروف العربية المنثورة

تعزيزاً للغة العربية استحدثت الجامعة مكاناً خاصاً لحروف اللغة العربية بطريقة جذابة وابتكارية وذلك لإبراز قدرة اللغة العربية أن تستوعب الحضارات المختلفة، و أن تجعل منها حضارة واحدة، عالمية المنزع، إنسانية الرؤية.



العلم والروح في الإشارات والتنبيهات لابن سينا

Science of the soul in Ibn Sīnā's Pointers and Reminders

Michael A. Rapoport

قراءة سعد رييع
أستاذ جامعي

دراسات ونصوص في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والعلوم المختلفة، وهي دراسة في علوم اللغة، للباحث ميكائيل ا. رابوبورت، صادرة عن دار Brill العالمية.

استهل الكتاب بفهرس المحتويات الذي اشتمل على كلمة شكر وتقدير، تليها التسلسل الزمني لمؤلفات ابن سينا. ثم انتقل المؤلف إلى المقدمة التي تناول فيها ابن سينا وعلاقته بالتصوف، وقدم تعريفاً لتصوفه، وشرح المصطلحات الأساسية الواردة في الكتاب. بعد ذلك ناقش المؤلف ميتافيزيقيا الروح العقلانية عند ابن سينا، وتفرّد كتابه الإشارات في فلسفته، كما قدم ترجمة للمؤلفات والأهداف والمنهجية والبنية الهيكلية للكتاب، ومراجعة للقدرات الفكرية والروحية الباطنية لابن سينا.

وقسم المؤلف الكتاب إلى خمسة فصول، بدأها بمسألة استقلال الروح عن الجسد، ثم انتقل إلى المصير النهائي للروح، حيث تُعَدّ المشاعر الباطنية للسعادة أسمى من المشاعر الظاهرية، وماهية اللذة والألم، والوعي بمفهومَي المتعة والمعاناة، والسعادة والشقاء في الحياة الآخرة، وتصنيف المخلوقات وفق معايير السعادة، وصولاً إلى الرجوع إلى المقر الأخير.

تابع الكاتب في فصول الكتاب الحديث عن التطور الفكري للروح من منظور ابن سينا، فبدأ بالتمييز بين أهل المعرفة والجاهلين، ومراحل ودرجات الفكر البشري فيما يتعلق بالمفاهيم الفرعية والمعرفة والمراتب العليا وخصائص العارفين بالحقائق، واستعارة جدية لنظرية المعرفة المألوفة والشائعة في عصره.

وتطرق المؤلف إلى تعريف الروح والعلم وما وراء الطبيعة من منظور ابن سينا، مركزا على إنجازاته المثيرة للإعجاب في هذه المجالات. كما عرض نظرية المعرفة التخيُّلية عند ابن سينا، مقدمًا نبذة موجزة عن رحلته الفكرية في هذا الصدد، والأسس الفلسفية والتجريبية والمنطقية التي اعتمد عليها في استنباط أفكاره في بنود الفصول السابقة، وتشتت مكامن الروح والاتصال بالعالم العلوي، فضلا عن مفاهيم التخيل والتقليد والتفسير والانطباعية لدى ابن سينا. واختتم بتقديم خلاصة شاملة لرحلة المعرفة التخيُّلية كما قدّمها ابن سينا في نظريته الفلسفية المتكاملة

وانتقل إلى القوة المحفزة وتطويع خوارق الطبيعة، وصولاً إلى العودة إلى مفهوم التصوف وصوفية ابن سينا من خلال نقاط نظرية المعرفة غير القياسية والاتحاد مع الإله واستحالة الاتحاد عند ابن سينا. ووصل المؤلف إلى الخاتمة التي تناولت أنه إذا لم تكن هي الصوفية فماذا تكون، وانتهى بتساؤلات ختامية.

القسم الأول: المنطق

يعتبر كتاب "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا حول علم الروح من أهم كتب الفيلسوف ابن سينا، بل أهم كتاب في الفلسفة الإسلامية، إنه خلاصة فكر هذا الفيلسوف، وخير ما ارتضاه من آراء.

قُسِّم الكتاب إلى "أنماط" عشرة، عالج فيها فلسفة الكون من إنسانية وغير إنسانية، وتناول فيها فلسفة ما وراء الكون أيضاً، ومهّد لهذه "الأنماط" العشرة، بعشرة "مناهج"، تطرقت لمسائل المنطق بأسلوبٍ لا يقل في أهميته عن تناول "الأنماط" لقضايا الكون، وقضايا ما وراءه.

واستعرضت المقدمة التوجهات السائدة في تبني أو إنكار الصوفية أو التصوف عند ابن سينا، ومن أجل تقييم تلك الاتجاهات يمكن التمعن في "الإشارات والتنبيهات" من السابع حتى العاشر منها وبشكل أوسع، وبالتالي نجد أنها صوفية من منظور فلسفي. وهو يوضّح بدقة استخدام مصطلحي التصوف والصوفية في الدراسة باعتبارهما يشيران بشكل ضيق إلى اتحاد الروح مع الإله ونظرية المعرفة غير القياسية، ثم يدعو إلى معيار "ديمتري غوتاس" للميتافيزيقا العقلية للروح، ويوضح بشكل جلي توحيد "الإشارات" من السابعة حتى العاشرة منها، وتستعرض المقدمة كيف قدمت طبعات "الإشارات والتنبيهات" وترجماتها الأكثر شيوعاً النص في مواجهة التصوف عند ابن سينا أو مدى تصوفه، كما اختتمت بنظرة عامة على القدرات الخاصة بابن سينا التي أدت دوراً محورياً في دراسة وتحليل الإشارات" من السابع حتى العاشر.

وفي الدراسة قدم الكاتب مايكل رابوبورت دليلاً تفسيرياً ومنهجيا للقراءة النقدية والتأويل النقدي لفكر ابن سينا في "الإشارات والتنبيهات" في علم الروح. وأشار إلى أن الفصول من السابع حتى العاشر من "الإشارات" تقدم تفسيراً علمياً للظواهر المتعلقة بالنفس البشرية، بدءاً من الفكر إلى المعرفة وصولا إلى السحر والمعجزات وميتافيزيقا العقلية للنفس. ويفند الكتاب المفاهيم السائدة التي تعتبر أن "الإشارات" تمثل فلسفة ابن سينا الصوفية أو التصوف، مؤكدا أنها متميزة عن باقي منظومته الفكرية.

وقد أطلق ابن سينا على مجموعة "الأنماط" و "المناهج" اسم "الإشارات والتنبيهات"، ولهذه التسمية دلالتها على نوع الطريق الذي سلكه ابن سينا في عرض أفكار الكتاب. فلقد قسّم "الأنماط" و "المناهج" إلى فصول صغيرة أسماها تارة: "إشارات"، وتارة: "تنبيهات"، وتارة "أوهامًا وتنبيهات".

وتتميز أفكار الفصول بالتماسك والترابط، إذ يمهد كل فصل للفصل الذي يليه، ويستند اللاحق على السابق. فكل "إشارة" كاللبنة التي وضعت في مكانها الأنسب، لتستقر بثبات فوق سابقتها، وتؤسس لما سيأتي بعدها. وكل "تنبيه" كتصفية مادة اللبنة وتخليصها من أي عنصر دخيل عليها. في حين تمثل "الأوهام" تلك العناصر الدخيلة التي سعى ابن سينا جاهداً لفصلها وعزلها عن لب الفكرة الأصيلة.

وهكذا يستمر ابن سينا في عملية بناء أفكاره وتنقيتها من الدخيل الغريب، وإحكام بنائها، حتى يتم له صرح المعرفة سامق الذروة، متين الأساس.

ويعد الكتاب من أهم ما كتب في علم النفس والفلسفة حيث تناول فهم النفس والعقل والعلاقة بين الجسد والروح والجوانب الفلسفية والطبية للإنسان، واعتبر تجريد الروح من الجسد فكرة مهمة حيث إن الروح هي الجوهر الحقيقي الذي يتجاوز الحدود الجسدية، كما استعرض أفكاره حول كيفية تأثير الجسد على الروح وكيف يمكن للروح التحرر من قيود الجسد، ويؤكد أن هناك تفاعلاً معقداً بين الروح والجسد ويتأثر كل منهما بالآخر وفهم تلك العلاقة يسهم في فهم الحياة الروحية والعلاقة بين العقل والجسد.

كما تناول المؤلف في كتابه "الإشارات والتنبيهات" في علم الروح لابن سينا المفاهيم الرئيسة في الوجهة النهائية للروح تتمثل في الوحدة والتجرد النهائي للروح ويربط بين الروح والعقل، وأن الروح تسعى دائماً نحو الوحدة والانعتاق من قيود الجسد. ووفقاً لأفكاره يعتبر اندماج الروح بالواحد العظيم "الله" هو الهدف النهائي للإنسان، ويرى أن هذا التوجه نحو الله يعكس حقيقة الوجود والتجرد النهائي للروح من الجسد، وفهم الوجهة النهائية للروح في فكر ابن سينا يعزز فهم فلسفته حول الإنسان والعلاقة بين الجسد والروح.

وبيّن الكتاب مراحل التطوير الفكري للروح وفهم علاقتها بالجسد على مراحل تبدأ بوحدة الروح والجسد وتأثير العقل على الجسد والبحث عن التجرد والسعادة والكمال والتوجه نحو الله حيث أشار إلى الهدف النهائي للإنسان وهو التوجه نحو الله والاندماج مع الواحد الأعظم وتعكس تلك المراحل تطور الفكر الفلسفي والطبي لابن سينا حول الطبيعة البشرية ودور الروح في هذا السياق.

وفي الفصل الرابع، تطرق ابن سينا إلى العلاقة بين الروح والعلم وما فوق الطبيعة، متناولا بشمولية مفهوم الروح والتمييز بين ما هو علمي وما هو خارق للطبيعة. ومن وجهة نظر ابن سينا تعد الروح كجوهر حيوي وعقلي يختلف عن الجسد ويعتبر أن الروح تستقل عن الجسد، ويرى ارتباط الفهم العقلي والفلسفي لابن سينا بشكل كبير بالعلم والتفكير العقلي وأهمية التعلم واكتساب المعرفة في تحقيق التطور الروحي، والخارق للطبيعة حيث يتجنب ابن سينا إدراج الظواهر الخارقة للطبيعة ضمن فهمه ويشدد على أن الظواهر الروحية والطبيعية يمكن تفسيرها من خلال مقاربة عقلانية وطبيعية وبذلك جمع ابن سينا بين الروح والعلم محاولاً فهم تفسير الوجود والطبيعة من خلال العقلانية والعلم مع التأكيد على أهمية التطور الروحي والتحرر.

وفي الفصل العاشر والأخير من الكتاب الثاني من "الإشارات" يقدم ابن سينا وصفاً للقدرات الخارقة التي يتمتع بها العارف، وهو الشخص الذي يتحلّى بالكمال المعرفي والفكري، والذي عرّفه في الإشارة السابعة من العناية الإلهية "نظام الخير"، وأشار إلى المعرفة الشاملة والمتخصّصة المتعلقة بالفكر العلوي والروح كأسس للخلق والفساد على الأرض، وركز هذا الفصل مراراً على أن أسباب تلك الظواهر الغامضة، مثل المعجزات والسحر والتبصر "البصيرة" يمكن أن تكون معروفةً ومقبولةً حتى من قِبَل العلماء، كما ذكر ابن سينا في باب بعنوان "أسرار الآيات". وفي هذا الفصل من الكتاب، ناقش المؤلف المفردات التي استخدمها ابن سينا ليس فقط في "الإشارات والتنبيهات"، ولكن أيضا فيما يتعلق بشخصيته وفلسفته بصفة عامة، وحذّر الكاتب من أن الفشل في إدراك دلالات هذه المفردات سيقودنا حتماً إلى التشويش والالتباس.

وقد يوحي عنوان هذا الفصل للقارئ العابر أنه مخصص للحديث عن بعض "الأسرار" والغموض المحيط بالقوى الخارقة التي يتعذر إدراكها. لكن في حقيقة الأمر، استخدم ابن سينا كلمة "سر" بصيغة المفرد، ضمن سياق مناقشته للعناية الإلهية والأسباب السماوية والمعرفية على الأرض، ويشير تسلسل وقوع الأحداث النادرة أن كلمة السر في المسألة لا يعني السر بحد ذاته كما جاء في "المبدأ والمعاد" في "أحوال النفس، وكون الأمر هو تفسير علمي لمنظومة معقدة للسبب والأثر مع الربط السماوي بالأرضي والمعرفة التي تتوق إليها الروح والفكر، وهذه المنظومة المعقدة التي أشار إليها في هذا الفصل ب "الحكمة المعتلية" وهي قضية أنها تسبب

المزيد من الإرباك بين العلماء المعاصرين.
ما تمت مناقشته في هذا الفصل هي أمور عابرة لكنها من الخوارق يكتنفها الغموض والتشويش وهنا يتعمد ابن سينا في تشجيع قرائه على البحث عن مسببات الظواهر الغريبة وغير الاعتيادية والتي أسماها فلسفة حب الطبيعة وحيث يمكن لتلك المسببات أن تكون في الواقع، وعند استخدام مفردات مثل "غير الطبيعي" تتبادر إلى الذهن فوراً مصطلحات خاصة بابن سينا مثل: الأمور الغريبة" و "غرائب" وتقارير حول العارفين والتي تقلب الأمور العادية إلى غير العادية. وبالنظر إلى إشاراته المتكررة إلى الفلسفة الطبيعية بات واضحا أنه حتى باستخدامه لتلك المفردات هو لا يشير إلى أنها من الخوارق أو ما فوق الطبيعة وعلى العكس هي عادية وإن تكن نادرة الحدوث.

وفي الفصل العاشر بدأ ابن سينا بالحديث حول مكانة الفرد العارف القادر على إنجاز المآثر والأعمال فوق الطبيعية، بهدف تقديم شرح علمي وافٍ لتلك الأعمال المنجزة اعتماداً على المبادئ الفيزيولوجية والنفسية ويشجع قارئه على عدم ضرب مصداقية مثل تلك المآثر المتميزة، وتناول الكاتب نصاً لأحد التنبيهات جاء فيها:

إذا بلغك أن أحد العارفين أمسك عن تناول القوت المخصص مدة غير عادية عليك بالتصديق واعتبار ذلك من أعراف فلسفة الطبيعة، وتذكر أن القوى الطبيعية التي في دواخلنا إذا انشغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انخفضت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته، بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة.

وهناك ظروف حيث يمكن للحيوان الامتناع عن التغذية مدة أطول كما توسع في ذلك ابن سينا في مواضع أخرى، وشرح أيضاً في الحياة الدنيا والشقاء والعبودية، كما أوضح في إشارة أخرى:

قد يكون الحيوان غير مشتهٍ الغذاء تماماً وهو أوفق شيء يكون له وكارهاً له وتبقى علته مدة طويلة فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه.

هذا التمييز في هذا السيناريو والآخر الذي بيّنه ابن سينا في إشاراته هو السبب في قدرة الحيوان على الامتناع عن التغذية بالمعدل الحيواني والذي يشمل الإنسان أيضاً والذي يجعلها تحتمل الامتناع عن التغذية أو حتى عدم وجود الرغبة في الطعام وهو بالشكل الاعتيادي وجود عائق في الرغبة مثل حالة المرض، وحالة العارف ليس بتلك الدوافع وإنما بفعل سيطرة المعرفة الروحية على الجسد والشهوة للطعام حتى أنه لا يستمتع بالفوائد الفيزيولوجية كتلك الموجودة في حالة المرض، وفي حال سماع مثل تلك الحالات يقول ابن سينا في "الإشارات" عليك عدم إنكار ذلك و وصفه بأنه غير صحيح، حيث أنها موضحة في تعاليم "الإشارات" لفلسفة الطبيعة "مذاهب الطبيعة المشهورة"، وفي هذا الفصل أوضح أن القدرات غير الطبيعية للعارفين، وان كانت قليلة، موضحة تماماً تبعاً لصيرورة الطبيعة التي تدرس في علوم الطب وفلسفة الطبيعة، وأنكر هنا بشكل قطعي كما تم توضيحه في النص رقم X24 على أن تلك الأفعال والقدرات لا يمكن تفسيرها وقياسها بالمقاييس العلمية.

وانتقل ابن سينا في النقطة الثانية تحت عنوان "المعرفة التخيلية" وأشار إلى العمليات الطبيعية التي تشرح قدرة البنية العقلانية لروح العارف في إنجاز أعمال إعجازية مع الجسم والتي أسماها لاحقاً "المعرفة التخيلية" وهي جزء من النبوءة وحيث أكّد في أكثر من موضع وفي أنه وبنفس الأسلوب والفلسفة الطبيعية كيف لها تفسير أن العارف يمكنه التنبؤ بالغيب "الغيب".

وفي الفصل الخامس من الكتاب وتحت عنوان "العودة إلى الصوفية والتصوف في فكر ابن سينا" أشار الكاتب إلى أنه في مقدمته حدد مجموعة العناصر التي اشترك فيها كثير من العلماء فيما يخص التصوف والصوفية، ورجع إليها مرة ثانية ليبيّن الطرق الشائعة لما خصصه العلماء وفسروه في فلسفة ابن سينا في التصوف والصوفية ابتداءً بالعناصر:

علم الكون الأزلي "التصوف" وإخضاع الجسد "الصوفية والتصوف" والزهد "التصوف والصوفية" ونظرية المعرفة فوق العقلانية والقدرة على نقل المعارف الباطنية المقصورة على صفوة العارفين عبر ممارسات وطقوس عبادة معينة "الصوفية" واتحاد الروح مع الإله "التصوف والصوفية" والاستجابة العاطفية "التصوف والصوفية" ومتابعة اتحاد الروح مع الإله من خلال علاقة السيد والمريد الموجودة في مجتمع أوسع "الصوفية" وهناك أشخاص قادرون من خلال معارفهم اليقينية أو علاقتهم مع الإله لفعل والخوارق "الصوفية و التصوف". وأوضح الكاتب أنه ليس هناك خلاف على ما جاء في النقاط من 1-4 والنقطة رقم 11 الآنفة الذكر وحيث وضع ابن سينا علم الكون القديم والمستمد من فلسفة افلاطون الحديثة، وحيث هنا شوّه صورة الجسد ودعا إلى التدريب على القدرات الجسدية وإمكانيات التخيل والتقدير لدعم الروح المنطقية، ودعا إلى الزهد في حين أنه لم يكن في حياته الخاصة زاهداً، لكنه صوّر وشخّص العارفين بحياة الزاهدين بل كان كما أوضحت في مقدمة الكتاب بأنه كان باطنياً، وإذا فهمنا هذا فيما يتعلق بفلسفته النخبوية وكما وضحنا في الفصل السابق أيضاً عمد ابن سينا إلى شرح الخوارق والأعمال غير الطبيعية بوسائل وثقافة ومبادئ فلسفته الطبيعية.

وتحت عنوان "الاتحاد مع الإله" تحدث الكاتب عن أن الفهم الوجودي لصوفية وتصوف ابن سينا يرجح عدم التأكيد على طريقة اكتساب المعرفة مع التركيز بدل ذلك على تخلي الروح بشكل تدريجي والانطلاق من أسر الجسد والصعود إلى العالم العلوي غير المادي والاتحاد به في النهاية، ليكون

اكتساب المعرفة العقلانية وفوق العقلانية يخدم هدف إعادة اتحاد الروح مع الإله وفقاً ل " شمس عيناتي" الذي أكد أن ذلك من طبيعة التصوف كما أشار إليها ابن سينا في المؤشر رقم 1X.

وأوضح في هذا الفصل أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير عشقاً غريزياً وأن الخير المطلق يتجلى لعاشقه إلا أن قبولها لتجليه واتصالها به على التفاوت وأن غاية القربى منه قبول لتجليه على الحقيقة، وأكمل ما في الإمكان وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد.

واختتم الكاتب بنتيجة جاءت فيها إذا لم تكن الإشارات والتنبيهات في فكر ابن سينا هي التصوف والصوفية فما هي إذاً ...؟

لقد جاءت الفصول الأربعة من الإشارات متوافقة تماما مع مخطط ابن سينا الفكري، ليختتم بالأقسام الميتافيزيقية ومناقشة ميتافيزيقيا الروح العقلانية والعناية الإلهية والثيوديسيا "نظرية العدالة الإلهية" فضلا عن الحياة الآخرة للروح العقلانية والفلسفة العملية وكمال الروح من خلال المعرفة والنبوة والمعجزات.

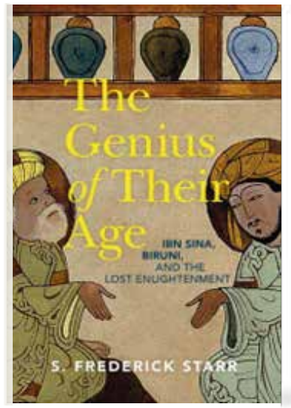
المشاركة في
المؤتمر العلمي الطلابي بالصين
21 أبريل 2024

مشاركة 11 طالب من الجامعة في المؤتمر العلمي الطلابي بالصين الذي عقد في مركز الشيخ زايد للغة العربية بجامعة بكين للدراسات الأجنبية في العاصمة الصينية وقدموا 4 أوراق بحثية أثناء المؤتمر.
و تأتي هذه المشاركة ضمن جهود الجامعة ومبادراتها لتعزيز مجالات البحث العلمي، والانفتاح على المؤسسات العلمية والبحثية إقليميا ودوليا، وتبادل الخبرات الأكاديمية والبحثية.

عباقرة عصرهم: ابن سينا والبيروني

The Genius of Their Age: Ibn Sina, Biruni,

S. Frederick Starr



قراءة محمد السيد
عضو الهيئة التدريسية
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

يتناول الكاتب فريدريك ستار، الباحث بجامعة جونز هوبكنز في الولايات المتحدة الأمريكية، والخبير في شؤون روسيا وآسيا الوسطى، في كتابه حياة وأعمال اثنين من المفكرين المميزين، هما أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (980-1037) وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (973-1048) المعروفان في العالم الغربي قديمًا باسم أفيسينا (Avicenna)، والبرونيوس (Alberonius)، واللذان يعدان من أبرز المفكرين الذي يمثلون فكر الحقبة ما بين اليونان القديمة وعصر النهضة الأوروبية.

يتألف هذا الكتاب من تسعة فصول، وتبلغ عدد صفحاته 312 صفحة. وقد استخدم فيه الكاتب طريقة السيرة الذاتية، على غرار "الحياة الموازية" لبلوتارخس (Plutarch) صاحب كتاب آراء الفلاسفة مع إلقاء الضوء على المراحل الحاسمة المعقدة سياسيًا.

يذكر الكاتب في مقدمة الكتاب أن البيروني وابن سينا ينتميان إلى الثقافة نفسها، المنتمية إلى مجتمع عربي متعلّم متأثّر ببلاد فارس، تصارعت للسيطرة عليه القوى التركية الصاعدة آنذاك. وقد كان العالمان - أقصد البيروني وابن سينا - من القلة القليلة المتعلمة تعليمًا عاليًا، تميّزا بميْل وقدرات للسعي وراء المعرفة، رغم اختلافهما في الشخصية والمنظور. وقد كان ابن سينا اجتماعيًا يتطلع إلى إنشاء مظلة واحدة يمكن تنظيم المعرفة كلها تحتها، في حين كان البيروني رجلاً منطويًا على نفسه قضى معظم حياته يكدح بمفرده، معتادا على التأمل بكل ظاهرة منفصلة، ومن ثم التعميم على أساس ما لاحظه من تفاصيل. بدأت حياة العالمين الكبيرين في آسيا الوسطى: أوزبكستان حاليًا. وُلِدَ البيروني في مدينة كاث في منطقة خوارزم، في حين وُلِدَ ابن سينا في قرية أفشنه بالقرب من بخارى.

يشير الكاتب في الفصل الأول إلى أن البيروني وابن سينا التقيا في قصر المأمونيين في خوارزم خلال حكم الدولة السامانيّة ، من عام 1004م إلى عام 1011م. ويرى الكاتب أن العالمين رغم اجتماعهما في الحيز المكاني ذاته، ومشاركتهما عدداً غير قليل من البرامج السياسية والعلمية والثقافية في القصر لمدة بلغت سبع سنوات، إلا أنهما كانا متفرقين فكريًا، فقد لوحظ، في السيرة الذاتية الخاصة بابن سينا وفي كتاباتهما العلمية المختلفة أن أحدهما لم يذكر الآخر، ولم يشر إلى التقائه به في كتاباته، وهي مسألة مثيرة للاهتمام، ويخلص المؤلف إلى القول: إن العالمين البيروني وابن سينا كانا قادرين على تحقيق إنجازات كبيرة لو تعاونا، لكنهما كباقي البشر لهما من العيوب الإنسانية لدى غيرهما.

ويروي المؤلف في الفصل الثاني من كتابه أن البيروني كان يتيم الأب، لكنه ترعرع في قصر سلطان خوارزم، وما يزال سبب نشأته هناك يمثل لغزًا، وقد اكتسب البيروني علمًا جيدًا من زوج أمه ابن عراق؛ صهر آخر حاكم لخوارزم، الذي عُرف عنه اتساع معرفته، لكنه ظل يعيش مع حكام لا يقدّرون قيمة العلم في مراحل حياته اللاحقة، ومع ذلك كان قادرًا على القيام بأبحاث كثيرة. أما ابن سينا فقد كان أكثر حظًا من البيروني؛ لأنه ولد لعائلة ثرية تنتمي إلى الطبقة المثقفة في الدولة السامانية، وحظي بفرصة جيدة للتعلم. ويوضح الكاتب في الفصل الثالث أن كلا المفكرَيْن لم ينتظما في عمل معين، وقد أتاحت لهما هذه الحرية الفرصة للغوص في العمل الإبداعي والاستفادة من أي فرصة متاحة للتعلم. وقد استندا كذلك إلى دعم مجموعة من أتباعهما والمناصرين لهما، لكنهما سرعان ما أدركا أن مصالح هؤلاء المناصرين قلّما تتطابق مع اهتماماتهما العلمية ومصالحهما الخاصة. اطّلع البيروني وابن سينا على أعمال أرسطو المترجمة التي كانت بمنزلة تحدٍّ لكلا الرجلين لاستكشاف جميع المجالات. كان ابن سينا يطمح إلى تمثّل أعمال أرسطو وتجاوزها لإقامة بنيّة جديدة أكثر شمولاً للمعرفة، وادّعى في سيرته الذاتية أنه قرأ "كتاب الميتافيزيقا" أربعين مرة ولم يفهمه إلا بعد أن عثر على "مدخل" كتبه الفارابي للعمل. كما اعترف البيروني، الذي اطّلع أيضًا على أعمال إقليدس وبطليموس، بتفوق أرسطو، لكنه كان أكثر ميلًا إلى رفض فكره ومراجعاته. ويذكر الكاتب أنه في عام 1920 م تم اكتشاف نسخة من مراسلة بين البيروني وابن سينا ترجع إلى قرابة عام 997- 998 م مكونة من 35 صفحة محفوظة في أرشيف في القاهرة، تكشف التباين في وجهات نظريهما حول أرسطو، إذ شكك البيروني في منهجه واستنتاجاته حول السماء والفيزياء والجغرافيا، في حين تمسك ابن سينا بسلطة "المعلم الأول".

ويناقش المؤلف لاحقًا في كتابه جدل البيروني وابن سينا حول رسالة أرسطو الشهيرة في الفيزياء والفلك التي تسمى السماء والعالم (On the Heavens). استفسر البيروني عن سبب إنكار أرسطو لوجود الجاذبية، واستخدم ابن سينا المنطق السليم لمناقشة ذلك.

ويروي الكاتب، بالإضافة إلى ذلك، كيف قلل ابن سينا من أهمية تحدي البيروني لسلطة أرسطو الذي يعدّه المعلم الأول، ويشير إلى الانقسام بين العالمين وكيف أن صراعهما الفكري لم يُحلّ ولم يتم حسمه أبدًا، وأن أيًّا منهما لم يحاول إيجاد نقطة تواصل مع الآخر.

ويتناول هذا الجزء من الكتاب بعض أعمال ابن سينا مثل رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها (Compendium to the Soul A) وكتاب أحوال النفس (On the Rational Soul) اللذين ألفهما قبل أن يبلغ العشرين من عمره، إذ يقول: إن البيروني اهتم بالرياضيات والفلك والجغرافية وتطبيقاتهما، أما ابن سينا فقد توسع بالمسائل الميتافيزيقية.

أما الفصل الرابع المعنون بـ "محاصر في عاصفة الأحداث" فيتناول فيه الكاتب انهيار حكم السامانية في الفترة بين (992-995 م) التي تعد نقطة تحول في حياة البيروني وابن سينا، اللذان ولدا وترعرعا تحت حكم السامانى وقيمه. وفي الوقت ذاته دخلت بغداد مرحلة طويلة من التقهقر، مما فتح المجال لبخارى التي أضحت مركزًا بارزًا للثقافة في قلب أوراسيا (اليابسة المكونة من قارتي أوروبا وآسيا). ويوضح الكاتب أن تلك الاضطرابات لم تثن ابن سينا والبيروني عن متابعة طلب العلم؛ فذاع صيتهما في جميع أنحاء آسيا الوسطى والشرق الإسلامي، وأن ابن سينا لم يتوقف عن متابعة دراسته الطبية والمعاملات الفلسفية بالتزامن مع عمله المكتبي، وبالمقابل استقلّ البيروني ليعيش زاهدًا منقطعًا للدراسة تحت إشراف أبي محمد الخجندي الرياضي والفلكي المسلم (طاجيكي الأصل).

ويقدم الفصل الخامس ابن سينا والبيروني بوصفهما أبرز المفكرين الذين عاشوا في المرحلة الممتدة بين اليونان القديمة وعصر النهضة الأوروبية، ويعترف الكاتب بتعرض هذين المفكرين للتعتيم النسبي؛ لعدم انتمائهما للثقافة القديمة المدروسة بصورة تقليدية. فقد وضع البيروني أول مثال لحساب الفروقات المحدودة ومفهوم الكتلة النوعية، الذي تم تطويره لاحقًا من قبل غاليليو وأينشتاين في نظرياتهما النسبية. في هذه الأثناء، يُنسب لابن سينا دور في تأسيس الفلسفة المدرسية والقانون في الطب.

أما في الفصول السادس والسابع والثامن، فيسرد الكاتب عمل ابن سينا والبيروني في قرغانج؛ الواقعة في تركمانستان حاليًا، ويوضح كيف ابتعدا أحدهما عن الآخر، على الرغم من خدمتهما في الحكومة نفسها، وحضورهما الأنشطة المحكمية ذاتها، وتشبعهما الفكري المماثل. كانت أعمال البيروني تتضمن بصورة رئيسة تعاونه مع العالم الفارسي منصور بن عراق، ودراساته الفلكية، بينما كان ابن سينا يعمل بالحماسة نفسها التي كان يعمل بها البيروني لتحسين ممارسته الطبية ودراسته تحت رعاية ودعم الوزير أبو حسين السهيلي، إذ عُيِّنَ وزيرًا للمأمون شاه خوارزم، كما يسرد الكاتب حالة عدم اليقين المتعلقة بحياة البيروني في مدينة غزنة، التي تقع في أفغانستان حاليًا، حيث عمل موظفاً بالمحكمة بعد أن أقال محمود الغزنوي وزيره الذي حمى البيروني بصمت. ويوضح الصراع بين أولاد السلطان الغزنوي محمد ومسعود بعد تدهور صحة والدهما وزعزعة الاستقرار في العاصمة. وكذلك يروي وصول ابن سينا إلى جرجان (التي تقع في شمال إيران حالياً) وعمله في الإدارة المالية بعد ذلك، مشيرًا إلى أن أحد أنصاره في جرجان كان أبا محمد الشيرازي الذي اكترى له دارًا بجواره لقاء تعليمه. وقد قابل ابن سينا، في هذه الأثناء، الطبيب والمؤرخ أبو عبيد الجوزجاني ليكون تلميذًا له، وطلب منه إعداد سيرة ذاتية تغطي قصة حياته.

وتناول الكتاب أيضا بعض أعمال ابن سينا في أثناء عمله وإقامته في جرجان، التي تشمل "المبدأ والمعاد"، ويشرح جهود ابن سينا في كتابة موسوعة في الطب قائمة على هيكله المنطقي، التي أسفرت فيما بعد عن الموسوعة المعروفة باسم "القانون في الطب".

يبحث الكاتب في الفصل التاسع والعاشر مرحلة خطيرة في حياة المفكرين: إذ اضطر البيروني إلى الفرار عندما قُتِلَ أبو حسين السهيلي وزير المأمون شاه خوارزم، ونهبت عاصمته، فأصبح البيروني رهينة للسلطان محمود الغزنوي واتهم بالزندقة، وتمكن البيروني بحلول نهاية عام 1018م من الانسحاب إلى عمله عن طريق الامتثال لمطالب السلطان كلما دعت الضرورة، وكتب البيروني بعد ذلك كتابه "تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن"، الذي كان بمنزلة أساس لعلم الجيوديسيا الحديث. انتقل ابن سينا إلى الري (قرب طهران الآن) بعد أن ترك جرجان في تلك المرحلة التاريخية، وفقًا للعالم والمؤرخ النظامي العروضي، فتم الاتصال معه لعلاج مجد الدولة البويهي. ثم قام ابن سينا بكتابة رسالة في أهمية وعلاج الاضطرابات العاطفية والأمراض العقلية في عمله المعنون بـ "علاجات القلب". يلاحظ الكاتب في هذا الفصل المزيد من الجهد في كتاب "القانون في الطب" لابن سينا، مع مراعاة أن كتابه "الوجهة" يعكس نضج علم النفس عنده، ويتناول أيضا معلومات عن هروبه إلى قزوين، وهمذان، وأصفهان (تقع كلها في إيران الآن) عندما كانت الصراعات السلالية تدور بين مجد الدولة وشمس الدولة البويهيين.

تناقش الفصول الحادي عشر حتى الخامس عشر أشهر مؤلفات ابن

سينا والبيروني. فقد ذكر المؤلف كتاب "الهند"، الذي ألقى الضوء على إعجاب البيروني بالهند، بوصفه واحدًا من أهم الأعمال في تطوير العلوم الاجتماعية، إذ أسهم هذا العمل في مجموعة واسعة من المجالات بين الرياضيات والفلك والأنثروبولوجيا الثقافية والجغرافيا وعلم الجيولوجيا والدراسات المقارنة للأديان. ويذكر المؤلف كيف أدت الهند دورًا مهما في بناء إمبراطورية محمود الغزنوي، وكيف صعد الإسلام وتطورت الروابط التجارية مع خوارزم. وأشار إلى "القانون المسعودي" الذي يركز على علم الفلك وقياس الوقت والرياضيات التي استند إليها نظام بطليموس، ويتساءل عما إذا كان البيروني اختار عنوان القانون ليحاكي قانون ابن سينا في الطب بوصفه نوعًا من الاستفزاز. كان البيروني ينوي أن يكون قانونه تقرير بحث زمني محدد يستند إلى استكشافاته واستكشافات أسلافه اليونانيين والهنود مع الأعمال المعتمدة. أما بالنسبة لابن سينا، فيشرح المؤلف هنا كيف غطى كتاب "القانون في الطب"، الذي كتبه ابن سينا في أثناء إقامته في جرجان والراي، كل من نظرية وممارسة الطب، ويتضمن آلاف الإدخالات المنفصلة. اقتنع ابن سينا بالفكر القديم عن الأمزجة والأخلاط، ما مكّنه من تفسير صحة الإنسان أو ما يعرف اليوم بالتمثيل الغذائي، واعتقد أسوة ببعض من سبقه أن الأمراض ماهي إلّا نتيجة لعدم التوازن بين الأمزجة والأخلاط، الأمر الذي أدى إلى جداله مع الطبيب الإغريقي جالينوس الذي اعتقد أن الدم وحده هو أهم الأخلاط. شرح ابن سينا دور الأمزجة الأربعة في الصحة والمرض والأعضاء الجسمية المقابلة في كل فئة. وينظر إلى أن القانون أصبح أهم نص في تاريخ الطب، لكنه لم يشجع على الاستفسار والابتكار، ما أدى في النهاية إلى إهماله. ويروي المؤلف أيضًا هروب ابن سينا إلى همذان وطلب لجوئه لدى أمير أصفهان (علاء الدولة)، ورغم تلك الحالة من الفوضى السياسية والعسكرية آنذاك، إلا أنه تمكّن من توجيه طاقاته الفكرية لإتمام كتابه الشهير "الشفاء" الذي هدف إلى علاج الجهل وشفاء الروح.

وأما في الفصلين السادس عشر والسابع عشر فيناقش الكاتب الإرث الذي تركه البيروني وابن سينا، فذكر الخسارة الأليمة لكتابات العلماء بسبب الحرائق والنزاعات، ونجاة بعض الكتب وانتشارها على نطاق واسع رغم ذلك. وفي نهاية القرن العشرين انبرت الأجيال الجديدة من العلماء الأوروبيين والأمريكيين التي تحمل مستوى عاليًا من المهارة انبرت لدراسة الأعمال الرياضية والفلكية الأكثر تجريدًا للبيروني وأكثر كتابات الفلسفة تعقيدًا لابن سينا. وبالتالي، يتم إعادة دمج إرث كلا العالمين تدريجيًا مع التيار الرئيس للفكر العالمي. ويكشف المؤلف أن ابن سينا والبيروني اختلفا جذريًا في طرقهما لتحقيق الوحدة على الرغم من أن لديهما الهدف نفسه وينتميان إلى إمبراطورية الساماني في آسيا الوسطى؛ فابن سينا يتجاهل التنوع مثلاً، في حين ابتكر البيروني طرقاً جديدة لدراسة التنوع والجغرافيا والثقافة وتأثير مرور الزمن عليها. ويشرح الكاتب أيضًا اختلافات الفكر بينهما فيما يتصل بالوعود بالمجتمع الجيد والقلق بشأن الإيمان الديني. ويذكر كيف خلق البيروني وابن سينا نهضة فكرية بمجهودهما، بينما يشتركان في الاقتناع بأنّ خلق الله منظم ويتماشى مع القوانين الطبيعية التي يمكن للعقل البشري الوصول إليها.

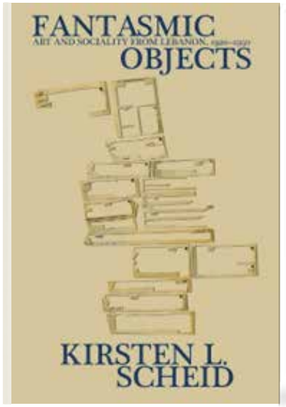
أما في الفصلين الأخيرين فيذكر الكاتب بشيء من التفصيل السنوات الأخيرة من حياة ابن سينا والبيروني، فقد نقل البيروني سجينًا سياسيًا إلى غزنة، وهناك استمر في القيام بأبحاثه العلمية بعيدًا عن أعين الناس، ورغم عدم ثقة السلطان محمود الغزنوي وابنه مسعود به، إلا أنه استمر في عمله حتى وفاته في غزنة. أما ابن سينا الذي هرب من غزنة، فقد حاول استمالة قوى محلية مختلفة وقضى حياته في محاولات الهروب والاعتقال منذ توليه الوزارة خلال حكم البويهيين في مدن مثل الري وهمذان وأصفهان. وقد أكمل ابن سينا الأجزاء الثلاثة الأخيرة من "القانون في الطب" والأقسام النهائية من "الشفاء" خلال إقامته في أصفهان، ثم ركز على كتابة كتب تتناول الميتافيزيقا.

وأخيرًا فإن الكتاب يحاول تعريف القراء الغربيين بالتاريخ الفكري العظيم لمنطقة آسيا الوسطى، والجدير بالذكر أن المؤلف لا يستطيع قراءة العربية أو الفارسية، ما يمنحه بعض المزايا والعيوب في آن واحد مقارنة بمعظم مؤرخي العلوم والفلسفة الإسلامية الذين يكتبون باللغة الإنجليزية. ويذكر أيضًا أن للكاتب كتابًا آخر هو "النهضة المفقودة" نشر في عام 2015 وصف فيه قصة القرون الزاهية لمنطقة آسيا الوسطى بنجاح.

لقد قام الكاتب بجهد ملحوظ بالقراءة والبحث والتقصي ليتمكن من إتمام كتابه بطريقة مقنعة، ونجح بتغطية جيدة للأعمال الفكرية والمحطات الرئيسة في حياة ابن سينا والبيروني، وقدم رؤية شاملة للسيرة الذاتية للبيروني وابن سينا عبر مراحل حياتهما المختلفة، ويبين دورهما في النهضة الثقافية العربية الإسلامية، وكيف أسهمت أفكارهما ومؤلفاتهما في تعزيز المعرفة والتقدم في مجالات عديدة.

موضوعات خيالية
Fantasmic Objects

Kirsten L. Scheid



قراءة سليم البهلولي
أستاذ بجامعة نيويورك
أبوظبي

في كتابها المبني على بحث رصين وثري بالمصادر تتناول كيرستن شايد (Kirsten Scheid) مفهومَ القطع "الفانتازميّة (Fantasmic Objects) الذي وظفته بشكل متواتر على امتداد فصول الكتاب، وتحاول عن طريق هذا المفهوم أن تترجم "التصوير" بالمعنى الذي اكتسبه هذا اللفظ في ظلّ القرآن، أي الفعل الإبداعيّ الذي يمنح شكلًا لشيءٍ غير موجود. وكذلك المعنى الذي اكتسبه اللفظ في أبحاث سلوى روضة شقير وممارساتها، وهو الذي تبنّته شايد في سبيل إعادة توجيه طريقة تفكير التخصّصات الأكاديميّة الأنثروبولوجية، والاجتماعيّة، وتلك المعنيّة بتاريخ الفنّ، في علاقة العمل الفنّيّ بجمهوره.

درست سلوى العلوم الطبيعيّة في الكليّة الأمريكيّة في بيروت. ومع انخراطها في النادي الثقافي العربيّ في أربعينات القرن الماضي، ومعاينتها لسيطرة الفكر اليونانيّ على طريقة تصوير الجسم البشريّ في الفنون التشكيليّة، وجدت في الفلسفة الإسلاميّة علاقةً مختلفةً مع العالم المادّيّ. لا تستند هذه العلاقة إلى المظاهر المرئيّة بل إلى مفهوم مغاير للمادّة، جعلته سلوى في مركز تعريفها الخاصّ بفنّ التصوير الذي طرحته في أبحاثها قبل خمسة وسبعين عامًا، وغدا من بعدها أساسًا فكريًّا لممارساتها. لا نعرف تحديدًا قراءات سلوى التي شكّلت آراءها، لكنّ شايد ترجّح أن يكون كتاب المناظر لابن الهيثم مصدرًا رئيسًا لها، ذلك أنّ تجاربَ ابن الهيثم التي تناولت الفجوة بين الشكل الحقيقيّ للمادّة وصورتها كانت موضوع سلسلةِ أعمالٍ لشايد في خمسينات القرن الماضي بعنوان وحدات (Modules). و المقصود بالوحدات تلك التي "تفصل الخصائص المرئيّة للمادّة عن بنيتها النظريّة"، عن طريق ترتيب سطحها في أشكال، أو تلك الوحدات التي تعيدُ موْضعةَ "الشكل الأيقونيّ" الذي قد تبنيه في إدراك الناظر. وإنّ هذا الفصل بين الخصائص المرئيّة والبنية النظريّة يُفسح مساحة للناظر، وفي واقع الأمر يتطلّب تحقيق الرؤية أن يشغل الناظر هذه المساحة. تسعى شايد إلى ترجمة تدخّل الناظر هذا، وذلك عن طريق اقتراح مفهوم القطع "الفانتازميّة" التي لا تتحرّك إلى الوراء باحثةً عن مرجع ثابت وغير شخصيّ، وإنّما تتحرّك قُدُمًا نحو المستقبل وتُشرك الناظر لا محالة في إنتاجها.

يتوسّع الكتاب في مفهوم "التصوير" أبعد من تعريف سلوى شقير، وذلك بواسطة تطبيق وجهٍ من أوجه التنمية الذاتيّة ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحت مسمّى "تثقيف"، في إحالةٍ إلى القدرة على "التذوّق" التي اكتسبت شكلًا غير مألوف في عشرينات القرن الماضي وثلاثيناته. وذلك حين ظهر لبنان إلى الوجود في ظلّ الانتداب الفرنسيّ، وحوصر أهله بين ماضٍ عثمانيٍّ مرفوض ومستقبل يحول دونه حاضر استعماريّ. لقد كان التثقيف وجهًا من أوجه التنمية الذاتيّة التي أدّت فيها التجربة الجماليّة دورًا أساسًا، واكتسبت أهمّيّة شعبيّة ووطنيّة. ولكن ضمن أفق الطموحات الوطنيّة التي أطلقها الانتدابُ الفرنسيّ، اتّسمت تلك التجربة بنقصها الذي يعكس غياب لبنان نفسه، أو غياب حضوره الفانتازميّ. وإنّ معارض الرسم التي نُظّمت في ثلاثينات القرن الماضي لمعالجة هذا النقص، كان من شأنها أن تفاقمه، كما يظهر في تصوير الفنّان مصطفى فرّوخ في رسمٍ كاريكاتوريّ بعنوان "ذكرى معرض فرّوخ" (Souvenir de l'exposition Farroukh) فلّاحين جبليّين يحدّقان في حيرةٍ وحَرَج إلى لوحة عُري في معرضه. وإذا كانت هناك لحظة، في عشرينات القرن الماضي وثلاثيناته، اكتسب فيها هذا النقص شعورًا بالإمكانيّة، فإنّه تحوّل مع نهاية القرن إلى شعورٍ بالذلّ. لقد اصطدمت شايد بعد انتقالها إلى لبنان عام 1993 بشهادة مربكة لمجموعةٍ واسعة من العاملين في المجال الثقافيّ، يقولون فيها: "لا يوجد فنّ هنا." وأمضت شايد سنواتٍ وهي تحاول أن تفهم تلك المقولة: كيف صدرت "هنا" عن "لا." وكيف يُموضِع المتحدّثون أنفسهم والآخرين في منطقةٍ بين "هنا" و"لا." كان على شايد أن تنظر في مرحلة الانتداب حتّى تفهم هذه النظرة التي عدّتها مربكة، فتبيّن لها أنّ نشأة الرسم الحديث في لبنان كانت مرتبطة بمشروعٍ أوسع "للتثقيف،" كما يصوّر فرّوخ في رسمه الكاريكاتوريّ. عند معاينة دور الفنون المرئيّة في مرحلة التنمية الذاتيّة التي واكبت قيام دولة لبنان، يظهر أنّ القطع "الفانتازميّة" تتبع خطّين من

التحقيق. يدرس الأوّل كيف يولّد الفنّ نوعًا من الانعكاس الذاتيّ، وكيف يُبصر المرء، أو بالأحرى مَن يكون أو سيكون في المستقبل. ومن أجل صياغة هذه الوظيفة الانعكاسيّة للعمل الفنّيّ، تطرح شايد مفهوم "الفعل الفنّيّ"، وتقسمه إلى ثلاثة عناصر: النشاط الاجتماعيّ للمعرض، أو الطريقة التي تساهم فيها نظرة الزائرين إلى العمل الفنّيّ في خلق نوعٍ جديدٍ من العلاقات البشريّة، إذ "إنهم لا ينظرون إلى العمل الفنّيّ فحسب بل ينظرون إلى أنفسهم وهم ينظرون، وإلى آخرين غيرهم ينظرون: والمجال الحسّيّ، أو الفضاء التجريبيّ المفتوح في حضور عمل فنّيّ؛ والساعة التزامنيّة، أو فجوة الوقت التي يقيّم فيها الناظرون أنفسهم وزملاءهم استنادًا إلى معيار متخيَّل، ويظهر هذا في ألفاظٍ مثل "أوّلًا،" و "ما يزال،" و"فقط." أمّا خطّ التحقيق الثاني فيدرس كيف تخلق الأنواع الأكاديميّة الخاصّة بتصوير الجسد، والمناظر الطبيعيّة، والأشخاص ظروفًا لإنتاج شيءٍ محلّيّ لم يكن موجودًا من قبل. وهذا ما مكّن الفنّ من الاشتراك في حوارات وطنيّة عن قضايا مثل الحجاب. وتشرح شايد هذا التأثير للنوع في حركة انتقاله بعبارة موجزة "المستورَد من الإنتاج المحلّيّ"، ويقدّم تحليلها نموذجًا فاعلًا، يُطبّق أبعد من السياق اللبنانيّ، في رصد كيفيّة إنتاج الاختلاف ضمن ظروفٍ عالميّة من الممارسة الفنّيّة.

يتتبّع الكتاب خطّي التحقيق هذين في مسارات ثلاثة فنّانين: مصطفى فرّوخ (1901-1957)، وعمر أنسي (1901-1969)، وسلوى روضة شقير (1916-2017)، ولكنّه يتجنّب صراحةً خصائص السِّيَر الذاتيّة في دراسة تاريخ الفنّ، وهي سِيَر "شخصيّات بطوليّة تتابع مشاريع فنّيّة محدّدة عن طريق إنتاج قطعٍ تشكّلها وتعرضها"، وذلك أنّ هذا النوع من السرديّة لا يجيب عن السؤال الموجّه إلى شايد في عبارة "لا يوجد فنّ هنا." ومع ذلك، فإنّ شايد تتتبّع مسار الفنّانة سلوى شقير في آخر فصلين من الكتاب، بدءًا من حصص الفنون التي كانت جزءًا من التعليم العامّ ونسخت فيها سلوى البطاقات البريديّة زمن الاستعمار، مرورًا بصورها الذاتيّة التي رسمتها أواخر الأربعينات، و"أنتجت فيها ذاتًا لإدراكها الخاصّ"، واستمرّت بعدها في مجموعةٍ من الأشكال والموادّ بوصفها "صورًا ذاتيّة لا تمثيليّة لكيانات لا فرديّة في صيرورتها". ولعلّ سبب الاعتناء بسيرة شقير عنايةً لم يحظَ بها كلٌّ من فرّوخ وأنسي، هو أنّها "علّمت [شايد] أن تنظُر"، أو، بعبارة أخرى، أجابت عن سؤالها الخاصّ بالتصوير.

تصف شايد الفنّانين الثلاثة بـ "فنّانين صوفيّين إسلاميّين حداثيّين" من أجل تسليط الضوء على الحضور البارز للـ "أنطولوجيا" في أعمالهم، والتي تتّضح في ما نُشر من كتاباتهم وما لم يُنشر، وتُغفَل في فنّهم غالبًا في خضمّ "عجلة إنتاج رموز وطنيّة تواكب الاتّجاهات العالميّة". وأبرز مثالٍ على هذه الأنطولوجيا التي تناقشها شايد هو لوحة عمر أنسي لقرية الحولة، وهي سهلٌ خصبٌ يقع شمال بحيرة طبريّا، بين حدود لبنان الجنوبيّة الشرقيّة وهضبة الجولان. تمّ تخصيص هذه الأرض من قبل الحكومة العثمانيّة لشركةٍ إنمائيّة يرأسها سليم علي سلام–خال أنسي–.

تشير شايد في كتابها إلى أنّ الفنّانين اللبنانيّين رسموا لوحات الجسد في ثلاثينات القرن الماضي في محاولة لإثبات جدارتهم في التدريب الفنّيّ، وقدّموها في معارض يتحدّون فيها الزائرين ويختبرون أذواقهم. ولكن بعد سنوات قليلة، حلّت مكانها لوحات المناظر الطبيعيّة. ويُعَدّ رسم المناظر الطبيعيّة، شأنه شأن رسم لوحات الجسد، نوعًا فنّيًّا تشكّل على امتداد أجيال من الممارسين، لكنّه استوعب الخصائص المحلّيّة بسهولةٍ أكبر، فغدا أكثر جذبًا لجامعي اللّوحات المحلّيّين. واستجاب كذلك لمرحلة من زيادة الوعي بالمناظر الطبيعيّة، سواء كانت رمزًا للهويّة الوطنيّة بعد الحقبة العثمانيّة أم وجهةً للسياحة الداخليّة. وقد عُدَّ أنسي مبتدِعَ ما يُسمّى بـ "نموذج اللوحات الطبيعيّة اللبنانيّة" (Typical paysage lubnani) الذي أصبح نوعًا من الأيقونة العلمانيّة للبنان في الوقت الذي انتقلت فيه شايد للعيش فيه، وكان يتمّ تداول تلك اللوحات في شكل صورٍ يُعاد طبعها.

تركز شايد على لوحة الحولة لأنسي لأنها تمثّل علاقةً مع الطبيعة لا يمكن اختزالها في نوعٍ فنّيّ يُعنى برسم المناظر الطبيعيّة، ولعلّ ذلك ينطبق على لوحاته الأخرى أيضًا. تشكّلت هذه العلاقة في رحلات "الكشّاف المسلم" الذي كان ينتسب إليه مع فرّوخ، إذ عاينا مساحات شاسعة ووثّقاها في تقارير ورسومات نُشرت في مجلّة الكشّاف. تشير شايد إلى أنّ هذه الممارسة التي تشتمل على المعاينة والتوثيق وفّرت "موقعًا ذاتيًا" يُرى منه المنظر الطبيعيّ محلّيًا، ولعلّ أنسي قد رسم لوحة الحولة من ذلك الموقع الذاتيّ، ولكن في الوقت عينه، تحاجج شايد بأن أنسي رسم من موقع ذاتيّ آخر مرجعه القرآن، ويبدو ذلك واضحًا في كتاباته التي لم تُنشر. وتتكوّن الطبيعة، انطلاقًا من هذا الموقع الذاتيّ، من "آيات" يتلقّاها المرء إذا ما سمح بانطباعها على نفسه. لقد رسم أنسي سهل الحولة بصفته جزءًا من هويّته، وهو ما تدرّب عليه في رحلاته الكشفيّة، وفي الوقت نفسه كان يعاين السهل في حالة من التأمّل (تستشهد شايد بمبدأ أساسيّ لأنسي من مخطوطٍ له غير منشور يُظهر اهتمامه بمقياس الرسم في لوحة مائيّة مبكرة للسهل: "لا تترك أمرًا صغيرًا كان أم كبيرًا دون مراقبته، وملاحظته بدقّة، والتأمّل فيه، فكم من دروسٍ تحملها لنا البعوضة؟ وفي النملة أو النحلة حكمةٌ عميقة، ولا شيء في الوجود لا يحمل قصّته").

استعملت شايد مصطلح "منظر الطبيعة" لتمييز النموذج اللبنانيّ لرسم المناظر الطبيعيّة عن النوع الخاصّ بهذا الرسم، ولرصد تحوُّل هذا النوع من داخله، كما ترجمت مصطلح "منظر الطبيعة" فلسفيًّا بـ"الصورة المطبوعة". عُرضت لوحة الحولة عام 1935 في معرض أنسي الفرديّ الثالث وسط ردود فعل عنيفة ضدّ بيع الامتياز للمستوطنين. ولم يكن بوسع الزائرين إلّا أن يروا اللوحة تدخُّلًا في الجدل المثار حينها. تتساءل شايد عن "التصوير المحتمَل الذي أسفر عنه اللقاء الجماليّ" بلوحة أنسي ولكنّها تمتنع عن التكهّن بالإجابة. وتنتهج في المقابل الإشارة إلى الأنطولوجيا القرآنيّة الخاصّة بالطبيعة، وتترك السؤال مفتوحًا عمّا إذا كان الزائرون قد وجدوا أنفسهم مطبوعين باللوحة بالطريقة التي طُبع فيها أنسي بالحولة.

يقدّم كتاب القطع الفانتازميّة تاريخَ فنٍّ محلّيّ–"أي تاريخ فنّ متجذّر في الممارسات الحاصلة في ظروف معيّنة لا المزوَّرة بغرض إلحاقها بتسلسل زمنيّ متوقَّع أو فئات مثاليّة". ويشارك الكتاب في المشروع الأنثروبولوجيّ لإنشاء أشكال نقديّة من مختلف التجارب البشريّة. والكتاب بذلك ترجمة ثقافيّة، ويبقى معنى بعض الكلمات كـ "التصوير" مفتوحًا–تستعمل شايد مصطلح "التصوير" للتعبير عن معانٍ تبدو متناقضة في توظيف شقير لإدراك الناظر البصريّ وعلاقته بالطبع الحاصل في لوحة أنسي–وتبقى هذه الكلمات في تداوُلها وامتداد مفهومها، مثل عمليّة التشكيل المسمّاة التصوير، مفتوحةً وغير منتهية أو مكتملة.

تابعوا حلقات

سلسلة

السيرة النبوية

تقديم الدكتورة / فاطمة الدهماني

رئيس قسم التسامح والتعايش بالإنابة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية

تهدف سلسلة السيرة النبوية إلى:

تقديم معلومات دقيقة وشاملة عن السيرة النبوية بأسلوب مبسط وميسر.

غرس القيم والأخلاق المستمدة من حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

نشر المعرفة وتعزيز الفهم الصحيح للسيرة النبوية العطرة.

يمكنكم مشاهدة الحلقات من خلال قناتنا في اليوتيوب

@MBZUniversityforHumanities

قصة الشعار

1. إطار دائري
مرصع بـ21 نقطة

المعرفة والحكمة

كلمة Phi أصل كلمة "فلسفة" (φιλοσοφία) التي تترجم إلى عبارة "تقدير للمعرفة".

يدل الرمز" أيضا على معاني التوزان (بين كلا المحورين)، مما يقودنا إلى شبكة متماثلة المحاور.

إطار دائري من 21 نقطة يرمز إلى سنة تأسيس الجامعة، (أيضا عام اليوبيل).

2. شجرة

تبادل الأفكار الأخوي

تشير الشجرة إلى تمثيل أديان العالم النابعة من جذع واحد متشابك.

أقوى ثلاثة جذور تشير إلى الأصول المشتركة بين معتقدات الأديان الإبراهيمية.

3. البحر، الصحراء
وثلاث نقاط رئيسية

الإمارة والوطن

البحر هو جزء لا يتجزأ من قصصنا

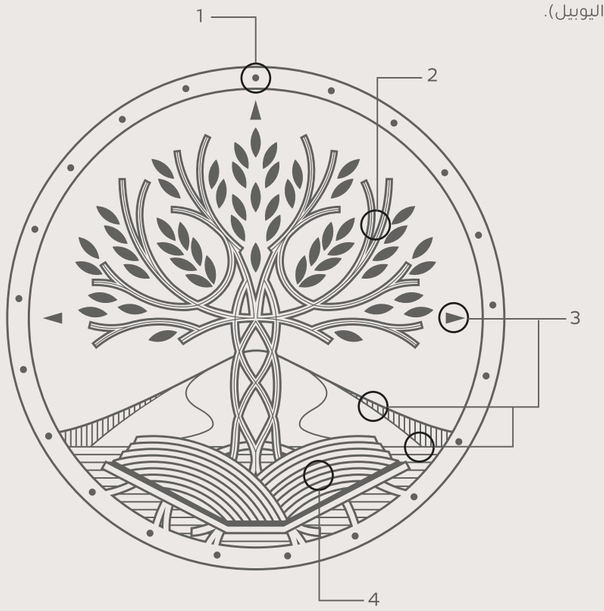
لقد شكلت الصحراء والكثبان شخصيتنا ومن نحن.

ثلاث نقاط أساسية تمثل المناطق الثلاث للإمارة - العين والظفرة وأبوظبي - في إشارة إلى المراجع الإرشادية.

4. كتاب مفتوح

التعليم هو بذرة التفاهم

الكتاب المفتوح يوضح التزامنا تجاه التعليم بوصفه وسيلة للتفاهم والتسامح.



Story of the Emblem

1. Circular Frame
with 21 Dots

KNOWLEDGE
AND WISDOM

The symbol Φ also inspires graphical balance and dual symmetry (both axis), leading us to a symmetric and even grid.

A circular frame with 1 dots symbolises the-es tablishing year of the University, 01 (also year of the UAE jubilee).

2. Tree

FRATERNAL
SHARING OF IDEAS

The Tree refers to the representation of the world religions stem ming from one same intertwined trunk.

Three stronger roots relate to the shared origins which hold the beliefs of the Abra-hamic religions.

3. The Sea, The Desert and
The Three Cardinal Points

THE EMIRATE
AND THE NATION

The sea is embedded in our stories and has shaped our character and who we are.

Three cardinal points rep-resent the 3 regions of the Emirate — Al Ain, Al Dhafra, Abu Dhabi — in an allusion to guiding references.

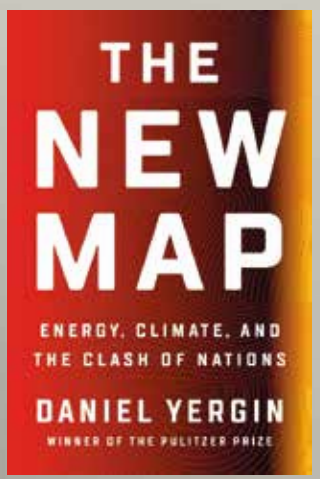
4. Open Book

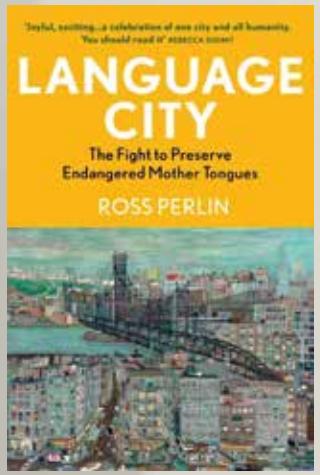
THE SEED FOR
UNDERSTANDING

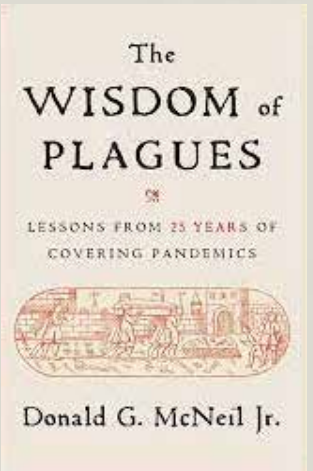
The open book il-lustrates our com-mitment towards education as a vehicle for under-standing and tol-erance.

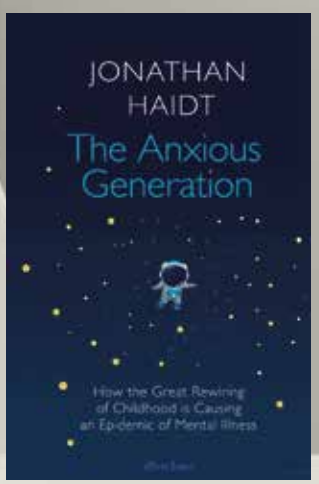
الشجرة التي تتوسط شعار الجامعة هي "شجرة الأديان" التي تجسد الأصل المشترك للإنسانية في جذعها والمتفرع إلى عدة أديان ومعتقدات في فروعها، فيما تمثل أوراق الغاف المحلية قيم التسامح.

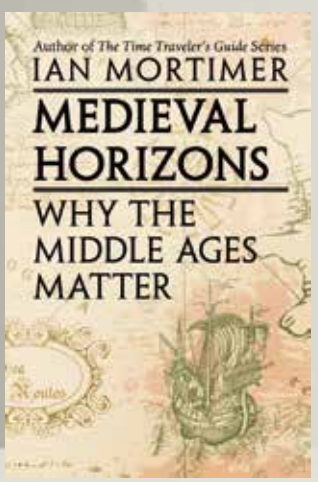
The tree at the center of the university's logo is the "Tree of Religions" which embodies the common origin of humanity in its trunk while its branches represent the diversity of religions and beliefs. The Ghaf leaves symbolize the values of tolerance.

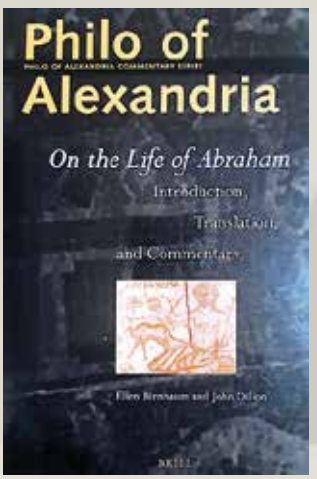












في الأعداد القادمة

إصدار: إدارة الدعم البحثي بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
بالتعاون مع: الأرشيف والمكتبة الوطنية
MBZ university for humanities mbzuh