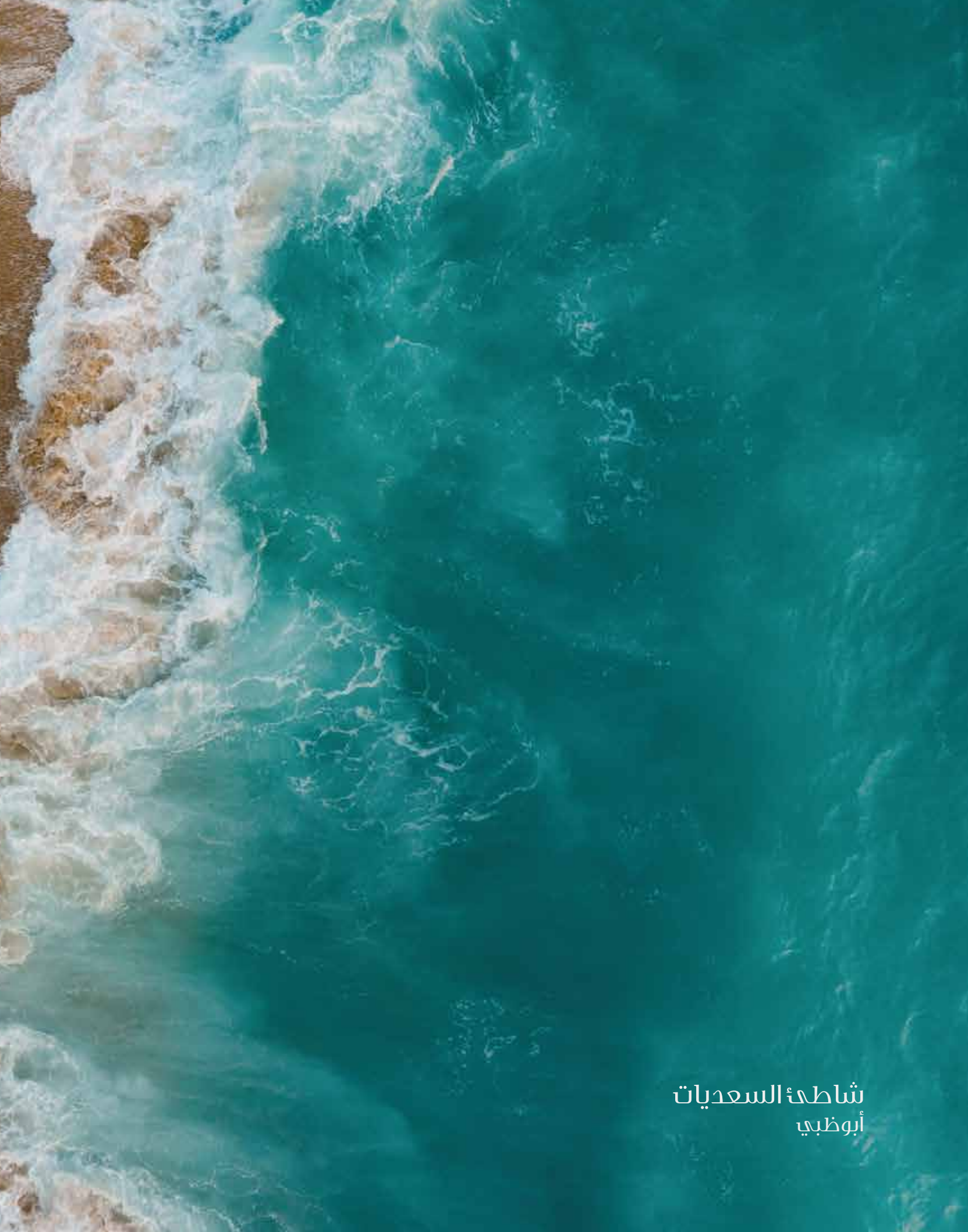
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

الأرشيف والمكتبة الوطنية
National Library and Archives

قراءات في كتب جديدة

03
فبراير
2023

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



شاطئ السعديات
أبوظبي

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

11 مؤتمر الدراسات الإسلامية في الجامعات

مراجعات الكتب

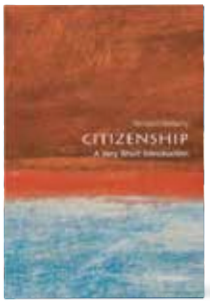
صورة النبي محمد في الروحانية الإسلامية 08

حقيقة الدّين في عصرنا 12

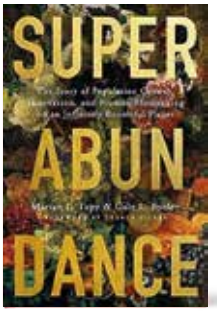
بهجة التفكير: مقدمة في الفلسفة 16

الأرثوذكسية والإسلام في الشرق الأوسط: من القرن السابع إلى القرن السادس عشر 20

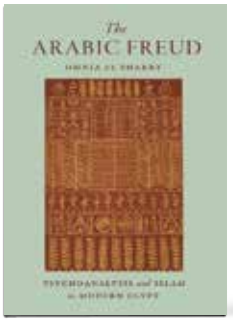
قصص القرآن (الله والوحي والجمهور) 24



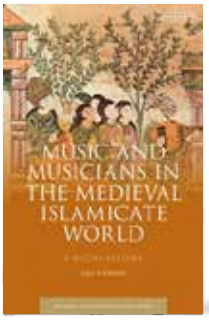
المواطَنَة: مُقدِّمة قصيرة جدًا 27



هل تضيق الأرض بمن عليها ؟! 32



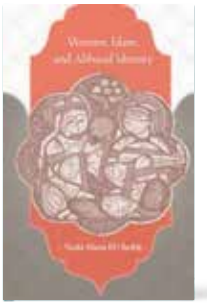
فرويد العربي: التّحليل النّفسي والإسلام في مصر الحديثة 34



الموسيقى والموسيقيون في العالم الإسلاماتي في العصور الوسطى 38

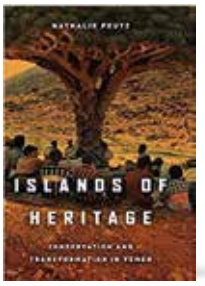
17 دورة الكتاب العربي المخطوط
مفاهيم وقضايا

23 مريم الاسطرلابية



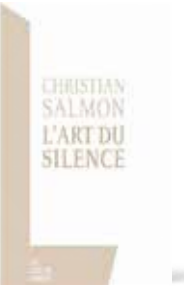
النساء والإسلام
والهويّة العبّاسيّة

41



جزر التراث: الحفظ
والتحول في اليمن

44



فنّ الصمت

46

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

مجموعة التحرير
رضوان السيد
البدر الشاطري
كريمة المزروعي
محمد السيد

إصدار
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

كلمة المحرر

أميل في العادة، وفي نشرات مراجعات الكتب الجديدة بالذات إلى الدراسات العامة والاستراتيجيات والعلاقات الدولية وفلسفة الدين والتاريخ، ووجهة النظر في ذلك أنّ المقصود بمجلات مراجعة الكتب نشر الثقافة العامة بموضوعات العصر ومناهج القراءة والرؤية دونما إسراف أو انكماش.

وهذا الرأي في استطلاع الجديد سهل القبول والفهم نظرياً، ولكنه عسير الإنفاذ في الواقع و العمل. فلن نجد الجديد في كل هذه المجالات كل مرة، وإذا تقصدنا الجديد دائماً فقد لاننشر إلاّ في جانب أو جانبين مما ذكرناه سابقاً.

وأزعم أنه رغم العسر والصعوبة في الوصول إلى الجيد والجديد، فإنّ التوازن أمكن تأمينه لجهتي التعدد والتنوع. كما تقدم للقراءة النقدية عددّ من الزملاء ذوي الكفاية و التجربة الأكاديمية.

ومع بدء التحضير للعدد الثالث هذا من مجلة ((قراءات)) صار عندنا مصدرّ جديد سواء للكتب الجديدة أو المراجعات. فالمجلة نُشر عددها الثاني كما الأول على منصة الجامعة. كما أنّ الأرشيف الوطني الذي يعاوننا في طبع المجلة وتوزيعها توسّع في حمتله للتعريف بالمجلة. ولذلك تلقينا اتصالات كثيرة إما لاقتراح كتب أو مراجعات. فما عاد الأمر قاصراً على ما أعرف أو استطيع معرفته من طريق رسائل دور النشر العالمية أو دور نشر الجامعات. و الزملاء الجدد أيضاً منهم من يعرف و ينشر بالإيطالية والأسبانية، فما عادت الإنجليزية والفرنسية متفردتين في المجلة.

و أكتب هذة المطالعة مقدمةً للعدد الثالث في شهر القراءة (مارس 2023)، وصوم رمضان على الأبواب. ونريد أن يتلاقى بالمناسبتين شغف الاطلاع و القراءة، مع شغف الأكاديمية الجديدة في التفكير بالجديد و المتقدم من الأفكار و الطروحات.

رضوان السيد

مراجعات الكتب

Books Reviews

المحتوى

1.(دنيس غريل): عبد الله، صورة النبي محمد ﷺفي الروحانية الإسلامية(قراءة السيد ولد أباه). يتوخى الكاتب تبيان الأبعاد الروحية لشخصـية النبي ﷺ في أنظـار وأطروحات الصوفية قديماً وحديثاً. وهي أبعادٌ قليلاً ما يعرض لها الذين يكتبون في السيرة النبوية القدامى والمحدثين. وهي أبعاد تستحق النظر والتأمل (ص 8 - 10).

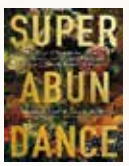
2.(مونتغومري وات): حقيقة الدين في عصرنا (قراءة هيثم مزاحم). م. وات أحد كبار علماء الإسلاميات، وكان لمدةٍ طويلةٍ أستاذ الإسلاميات بجامعة أدنبورغ في استكنلده. وله عشرات المؤلفات في التخصص. وهمُّ وات في هذا الكتاب، وهو القُس الأنجليكاني، أن يعرض لمصائر الأديان في العالم، ومنها دين الإسلام بالطبع، والمسيحية، والديانات الأسيوية. نحن نعرف شعائر الأديان وأخلاقياتها، فهل نعرف بما فيه الكفاية "روح الدين" وما هي عوامل الثبات والتطور في الأزمنة المعاصرة. (ص 12 - 15).

3.(أندريه سبونفيل): بهجة التفكير (قراءة ريتا فرج). في العادة يتحدث الدينيون والأخلاقيون عن بهجة الروح. أما الفيلسوف الفرنسي سبونفيل فقد اعتبر البهجة في قوة الفكر التي تستكشف آفاقاً للإبداع تبعث على الفرح مثل كل النفوس الكبيرة. فكرة الكتاب طريفة للنمط الجديد الذي تعرضه، وفي السبيل الإنساني الذي تقترحه للبهجة والسعادة (ص 16 - 19).

4.(كونستانتين برشنكو): الأرثوذكسية والإسلام في الشرق الأوسط. (قراءة زياد السلامين). عرف العرب المسيحيين الأرثوذكس، والمسيحيين السريان قبل الإسلام في الجزيرة وبلاد الشام. كان الأرثوذكس يتمركزون في المدن، ولذلك تجابهوا مع العرب الفاتحين أولاً. وقامت جبهة بين الطرفين على مدى ألف عام حتى سقطت القسطنطينية. لكن كانت هناك حيوات أخرى للمسيحيين بدار الإسلام، وللآخرين خارجها. فعلاقات الأرثوذكس بالإسلام عبر العصور شابتها بعض الإخفاقات، لكن بعد معركة الأيقونات(منتصف العصر الأموي) استتب استقرار طويل بعيداً عن الجبهة باستثناءات بارزة بالطبع حتى مشارف الأزمنة الحديثة (ص 20 - 23).

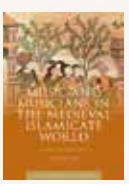
5.(ليلى أوزجور): قصص القرآن: الله والوحي والجمهور (قراءة هيثم زينهم). في الأزمنة الحديثة جرت دراسة القَصص القرآني كثيراً ومن مختلف الجوانب. وكان الاهتمام الأول بالتقابس والمشابهات والاختلافات، وصولاً أخيراً إلى مقاربة الاشتراك في العصور الكلاسيكية المتأخرة. لكنّ مؤلف الكتاب شدد على دراسة العناصر الثلاثة التي أثرت في النزول وفي المصائر. وهذه مقاربة مختلفة تستحق الاهتمام لما تجلبه من جديد(ص 24 - 26).

6.(ريتشارد بيلامي): المواطنة، مقدمة قصيرة جداً (قراءة حيدر حسين). الكتاب من سلسلة نشرات دار أوكسفورد الموجزة المشهورة. ويُعنى الكتاب بنظرية المواطنة، ووظائف الدولة في التطبيق، وواجـبات المواطـن وحقوقـه، ودور المواطـنة في الدول القومـية والوطنـية وفي النظـام العـالمي (ص 27 - 30).

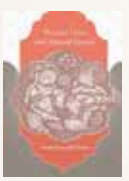


7.(ماريان توبي): هل تضيق الأرض بمن عليها؟(قراءة محمد السماك). منذ أيام مالتوس في الإحصاء السكاني، وإلى هذا الزمان الذي تنتشر فيه المجاعات والهجرات والاختلال البيئي وسوء التغذية.. وفوق هذا وذاك وذلك هناك نظريتان إحداهما متشائمة ترى أنّ الأرض لم تعد قادرة على حمل سكانها أو تأمين غذائهم ومعيشتهم، والنظرة الأخرى التي ترى أن المصائر ليست بهذا السوء (ص 32 - 33).

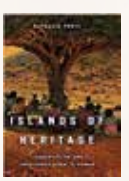
8.(أمنية الشكري): فرويد العربي: التحليل النفسي والإسلام في مصر الحديثة(قراءة آسية وعيل). تعنى الأطروحة بالاستقبال العربي لسايكولوجيا فرويد في النظرية والتطبيق. ومعظم المستقبلين الأوائل مصريون. وإلى عرض آراء فرويد وتحليله النفسي وما تعرض له من نقد، هناك النقد المحلي من وجهة النظر الإسلامية، والتي حاولت إنتاج علم نفس إسلامي!(ص 34 - 37).



9.(ليزا نيلسون): الموسيقى والموسيقيون في العالم الإسلامي (قراءة إخلاص القنانوة). يدرس الكتاب العلمي الدقيق الموسيقى في الحضارة الإسلامية لعدة جهات: النظريات(من الخارج والداخل)، والأعلام، والآلات، والأصول الاجتماعية وأدوار النساء والرجال. ويقع الكتاب بين التاريخ والصناعة وإحساسات الجمال وممارساته في الحضارة (ص 38 - 40).

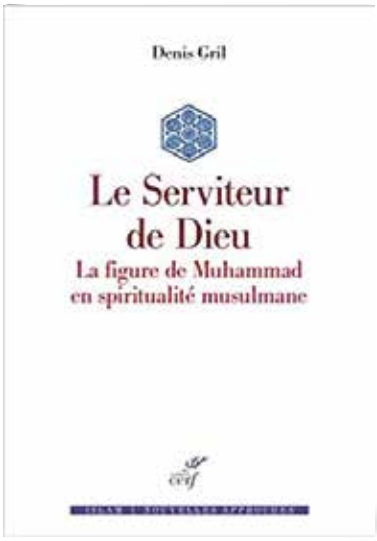


10.(ناديا ماريا الشيخ): النساء والإسلام والهوية العباسية (قراءة بلال أورفلي). تُعنى المؤلفة في الأصل منذ أطروحتها بهارفرد بالعلاقات العربية البيزنطية- لكنها فيما بعد اهتمت بالتداخل والتطور في حياة المسلمات عبر العصور، والعلاقات بين المسلمين والمسيحيين بداخل دار الإسلام والمجتمعات المسلمة. فالكتاب دراسةٌ في الجنوسة والتنوع وعلائق الهوية في الزمن العباسي الطويل (ص 41 -43).



11.(ناتالي بويتز): جزر التراث، الحفظ والتحول في اليمن (قراءة وديمة الظاهري). هو عملٌ ممتع على الموروث الطبيعي والحضاري وحفظه في اليمن. وتقع جزيرة سوقطرة في قلب العمل؛ في حيواتها الطبيعية والتاريخية والاجتماعية والإمكانيات المستقبلية (ص 44 - 45).

12.(كرستيان سالمون): فن الصمت (قراءة بلقاسم الجطاري). كتاب يتناول موضوع"دراسة النوع"، فضاء تتقاطع فيه ولأجله علوم ومعارف وحقول معرفية مختلفة، كما تتراكم في خضمه وفي محيطه كمية هائلة من البحوث والمحاولات والأطروحات، وتنبثق في إطاره أسئلة إشكالية لا يمكن، بمنطق النسبية، أن تغلق أقواسها أو أن يحسم في إجابتها مهما تطورت المناهج والعدد النظرية والتطبيقية (ص 46 -47).



قراءة السيد ولد أباه
أستاذ الفلسفة الحديثة
بجامعة نواكشوط - موريتانيا

Denis Gril

صورة النبي محمد ﷺ في الروحانية الإسلامية

La figure de Muhammad en spiritualité musulmane

ماذا يمكن أن يضيف كتاب جديد في سيرة نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم، بعد كتب السير الإسلامية العديدة وكتابات المحدثين من مسلمين ومستشرقين؟

ذلك هو السؤال الذي طرحه أستاذ الدراسات الإسلامية الفرنسي دنيس غريل في كتابه الجديد الذي هو مجموع دراسات ومقالات حول شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم تجمع بين الكتابة الأكاديمية الرصينة والنفس الروحاني القوي (ينتمي غريل الذي اعتنق الإسلام للتقليد الشاذلي الصوفي).

يبدو أن غريل قد سلك طريقًا مختلفًا عن أدبيات المناقبية الإسلامية ومناهج المستشرقين المسرفة في النقد والتشكيك، فاتجه إلى تقديم صورة النبي صلى الله عليه وسلم من زاوية جديدة مغايرة، بالنظر إليه من حيث هو مصدر ورمز وأصل الروحانية الإسلامية.

ليس المطلوب هنا إبراز صورة النبي المبعوث إلى قومه في كمال خلقه وعظيم هديه وفي معجزاته وخوارقه، ومغازيه وحروبه، وتعاليمه الشرعية فتلك كلها أبعاد معروفة في كتب السير والشمائل والمغازي، ركز عليها المحدّثون والفقهاء ومؤرخو الإسلام.

ما غاب في هذه الكتابات هو شخصية النبي الروحية كما تبرز في حياته الشخصية، وفي صلته بربه، وتجربته الإيمانية والتعبدية العميقة، وفي تربيته لصحابته، بما هو مبثوث في الأحاديث والآثار، لكن لم يهتم بها الباحثون إلا قليلًا .

يحتوي الكتاب على أحد عشر فصلا، تتناول محاور عديدة من قبيل: صورة النبي في القرآن الكريم، وتجربته الروحية، وهديه في أهل بيته، والتبرك بشخصه، والاحتفال بمولده، مع تخصيص الفصلين الأخيرين لنهج إمام الصوفية الأكبر ابن عربي في تناول "الحقيقة المحمدية".

ومع أن غريل يلخص في الفصل الأول من كتابه كل السياقات القرآنية التي ورد فيها ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم بصفته بشرًا مصطفى وبشيرًا نذيرًا للخلق ومجاهدًا في سبيل دعوته، إلا أنه يرى أن مفهوم العبودية الذي هو الصفة المفضلة لديه لم يتم استكناهها في أبعادها العميقة الجوهرية. إن مقولة العبودية تعني عدة دلالات من بينها العبادة والخضوع المطلق إلى حد التجرد الكلي من الإرادة والحرية، فبمنزلة العبودية ينال الرسول الاصطفاء والاجتباء. إنه حسب القرآن "عبد الله"، ومن هنا يحصل الجمع بين مقام العبودية ومقام التعظيم، إلى حد التداخل أحيانًا في الآيات القرآنية بين المعبود والعبد، الإنسان العادي الذي يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ويجلس إلى الناس، والرجل الذي تمثل في شخصيته الهدي الإلهي إلى أن أصبح "خلقه القرآن" كما قالت زوجه عائشة رضي الله عنها.

لا يفتأ القرآن الكريم يركز على بشرية الرسول صلى الله عليه وسلم وإنسانيته الطبيعية حرصًا على الحفاظ على الحدود الصارمة بين الاله الخالق وعبده. وإذا كان عيسى عليه السلام عبد الله وروحه كما في النص المنزل، فإن محمدًا صلى الله عليه وسلم هو السراج المنير وهي عبارة تجمع بين نوري الشمس والقمر، مع العلم أن القرآن أيضاً سمي بالنور، ومن ثم **فإن رسول الإسلام يتماهى مع هذا النور الذي يبسطه على الوجود والخلق. إنه نور من حيث الكمال والاصطفاء، ونور من حيث وظيفة الإبلاغ والرسالة التي هي تنوير وإشراق.** ومن هنا يكمن اهتمام الصوفية بالحقيقة المحمدية في إطار تفسيرهم لسورة "النور".

يذكر غريل أن ابن عباس سأل كعب الأحبار عن معنى قول الله عزّ وجلّ: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ)، فقال كعب: الله نور السماوات والأرض، مثل نوره مثل محمد صلى الله عليه وسلم كمشكاة. وذلك الفهم هو ما ذهب إليه مقاتل بن سليمان من أوائل المفسرين للقرآن، من خلال تنزيل آيات السورة على أوصاف الرسول صلى الله عليه وسلم الحسية والمعنوية.

من هذا التأويل يستنتج غريل العلاقة العضوية بين ظاهرة ختم النبوة وأولية الحقيقة المحمدية التي

هي سابقة في النظام الروحي، من حيث كون النبي صلى الله عليه وسلم "دعوة إبراهيم وبشارة عيسى" وإن كان آخر الرسل ظهورًا، وكما يُعزى للحديث :"كُنْتُ أوَّلَ النَّبِيِّينَ في الخَلْقِ، وأكون آخِرَهم في البَعْثِ".

من هذا الاستعراض المفصل لصورة الرسول صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم يخلص غريل إلى أن الشخصية الروحية العميقة للنبي تظل غائبة عنا، لا ندرك إلا الجوانب الظاهرة من هذه الشخصية الاستثنائية. إنّ القرآن الكريم نفسه يترك هذا الموضوع مفتوحًا، كما في آية "إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد"، ولا يعرف هذا المعاد، وهل هو انكشاف سر المصير البشري الذي شغل بال الرسول صلى الله عليه وسلم.

إن النبوة هي ضرب من ارتباط التعالي الإلهي والوضع البشري العادي، ومن ثم يغدو من المتعذر إدراك كنهها. ولذا يغدو من الأسهل الوقوف على طرق ومسالك المؤمنين في معايشة حضور النبي والتعبير عنه.

في الفصل الثاني من الكتاب: يتعرض المؤلف لتلقي الأمة للوحي - أي الرسالة الإلهية - الموجهة للخلق عن طريق رسوله، كاشفًا ما يفضي إليه حدث الرسالة في وعي المسلمين من تعظيم خاص للنبي ومحبة صادقة له. فلكل مسلم إحساسه بحضور هذه الشخصية المعظمة في وعيه وشعوره، بما يتجاوز حد التوقير والإجلال إلى تتبع آثاره المادية ومودّة أهل بيته والاحتفاء بذكرى مولده وبالأحداث الكبرى التي ارتبطت بحياته. وعلى الرغم من اختلاف فرق الإسلام في مكانة آل البيت وما يترتب عليها من مقتضيات فهم وتجديد الرسالة، إلا أن الاتفاق قائم بينهم على فكرة التجدد الروحي واستمرارية المدد الإلهي عبر الحقيقة المحمدية.

ومع أن المؤلف يسرد بالتفصيل في فصله الرابع "النبي في بيته" ما هو معروف في كتب السير من ظروف نشأة الرسول وسياق بعثته وحياته في بيوته وبين زوجاته، إلا أنه يظل وفيًّا لمنهجه التأويلي الروحي الذي يبحث في معاني الاصطفاء والاجتباء في تجربة النبوة التي تعني العصمة والخصوصية من جهة وبوصلة الاقتداء ونموذج السير والاتباع من جهة أخرى. فالرسالة - وإن كانت قد ختمت - إلاّ أنّ الخلافة الروحية باقية، يضطلع بها القادرون على تفكيك معاني هذه الرسالة وتطبيقها بحسب قدراتهم العملية في الواقع الحي المعيش.

في الفصل الخامس من الكتاب: يتناول غريل هذا النموذج الروحي مجسّدًا في القادة الروحانيين من أئمة التصوف والعرفان. في هذا السياق يشير المؤلف إلى أهمية كتب الصحبة والمصاحبة في التقليد الإسلامي الوسيط، بما يستند إلى النصوص المنزلة وإلى الكتابات المتأخرة حول آداب الاتباع وحقوق المشيخة. وإذا كانت عبارة "ولاية" أصبح لها من بعد دلالة صوفية خاصة، إلا أن العبارة ذكرت في القرآن الكريم ووصف بها النبي من حيث علاقته بأتباعه.

و إذا كان الإسلام ألغى التبني في النسب، فإنه أكد في نصوص كثيرة على معاني الأبوة الروحية، التي تتجسد في دلالة التربية والتهذيب وتزكية النفس لتأهيلها لاتباع الوحي وتحقيق مقاصد وأحكام الرسالة الإلهية.

وهكذا تبدو العلاقة التلازمية بين الشيخ ومريده التي هي التعبير عن استمرار الرسالة الأصلية بصفتها اتباعًا للقيادة الروحية والعملية للنبي الذي هو الحلقة الأولى والنهائية في نظام الشريعة الإسلامية.

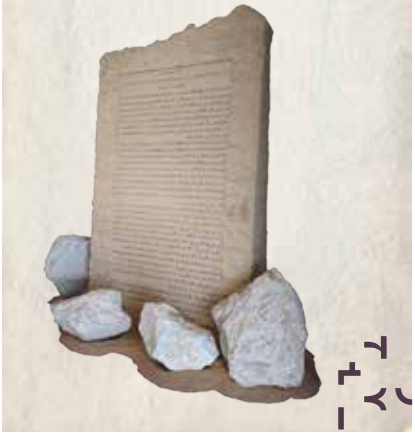
يجدر التنبيه هنا أن غريل يخصص الفصلين الأخيرين من كتابه لهذه

وثيقة المدينة

مثلت وثيقة المدينة أو دستور المدينة مفخرة الحضارة الإسلامية، وبداية تاريخها المجيد، باعتبارها أول وثيقة دستورية من نوعها حتى ذلك التاريخ. حيث أسست لقواعد المواطنة وأرست أسس التعايش السلمي المشترك بين مختلف الديانات، والأعراق، والفئات المجتمعية، وقطعت كل الخلافات والنزاعات التي كانت قبل البعثة؛ ليشهد العالم في ذلك الظرف التاريخي ميلاد عهد جديد تسود فيه قيم العدل والتسامح والأمان، ويعيش فيه الجميع تحت مظلة السلم الوارفة التي تسع الجميع.

صدرت هذه الوثيقة في السنة الأولى من الهجرة بعد قدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة إيذانا بقيام مجتمع واحد يضم كل مكونات الطوائف الدينية والعرقية على أسس ومبادئ المصالح المشتركة وحفظ حقوق جميع أفراد المجتمع المدني.

تضمنت الوثيقة الدستورية: جملة من المبادئ والبنود الكفيلة بإقامة نظام عادل يتشارك فيه الجميع – رغم اختلاف الدين والفئة - حرية ممارسة المعتقد والتدين، ومبدأ التكافل الاجتماعي، وحرية حركة التجارة في الأسواق، والتعاون في مجال الإنفاق ومواجهة العدو المشترك، ظهر كل ذلك وفق أرقى المناهج السلوكية تقنينا وضبطا للتعامل بين مختلف الأفراد والجماعات والطوائف، وبذلك أصبح أهل يثرب أمة واحدة دون جميع الناس يتناصرون فيما بينهم على وجه النصح والنصيحة والبر دون الإثم.



المقاربة الصوفية للرسالة النبوية في استمراريتها في تجربة التربية الروحية المستمرة، بعد أن يتعرض في فصلين سابقين للتبرك بالوجود النبوي الشريف وللاحتفال بمولد الرسول صلى الله عليه وسلّم.

في الفصل العاشر "الحديث في أعمال ابن عربي أو السند المنقطع للنبي"، يتناول غريل موضوعا طريفًا نادرًا ما يتم الاهتمام به، وهو تصور الشيخ الأكبر لعلوم الحديث من أسانيد وتعديل وتجريح ومضمون متون، بما يظهر المكانة الكبرى التي يوليها ابن عربي للسنة النبوية في إطار فلسفته التأويلية المتميزة. وعلى عكس التصور السائد، يبين غريل أن ابن عربي متشبع بعلوم الحديث، متقن لاصطلاحاتها، كثير الاستشهاد بالخطاب النبوي، لكنه يعتمد منهجًا خاصًا في تصحيح النصوص المنسوبة للنبي صلّى الله عليه وسلّم تقوم على معايير السند ذاته من خلال تجربة الكشف التي هي الطريق الأصوب للتصحيح والتضعيف بزعم ابن عربي. المعيار هنا ليس صحة السند التي هي نتيجة تقويم ذاتي ظني، وإنما الحقيقة التي يتضمنها هذا الأثر أي مدى انسجامه مع الهدي النبوي وثوابت الشرع. وهكذا يصبح المقياس الفاعل في قبول النص أو رفضه هو معرفة القلب المباشرة التي هي وحدها الموصلة لليقين. وهنا يورد مقولة أبي يزيد البسطامي الشهيرة: "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"، وقول أبي مدين في رفضه للعلوم الجامدة: "ما نزال نأكل قديدًا، ائتوني بلحم طري".

ومن هنا يخلص غريل إلى أن ابن عربي يتبنى تصورًا خاصًا به حول الرواية والإسناد، من خلال التأكيد على استمرارية الرسالة النبوية في الولاية الروحية التي هي أحد طرائق انتقال نصوص ومعاني الدين.

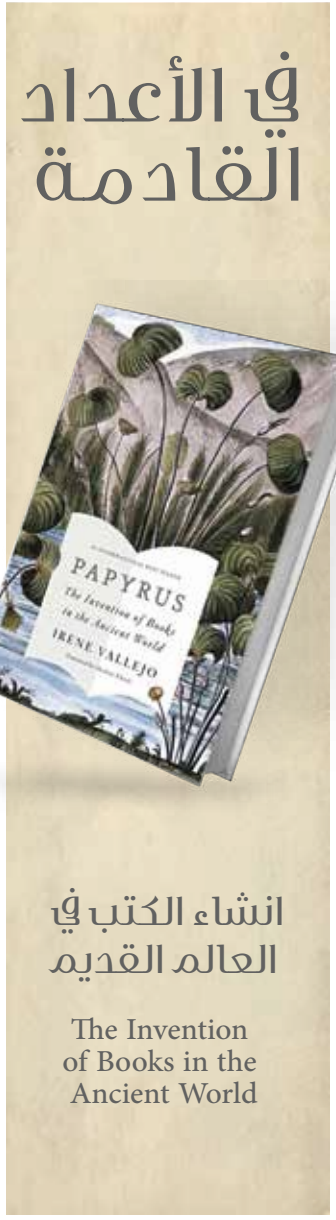
أما الفصل الأخير من الكتاب، فيخصصه المؤلف لمفهوم الحقيقة المحمدية في تراث ابن عربي لدى الطريقة الكتانية من خلال قراءة طريفة في كتاب "جلاء القلوب" لمحمد بن جعفر الكتاني. في هذا الكتاب يذهب الشيخ الصوفي المغربي إلى أن الذات المحمدية تعرف بالإلهام الإلهي علوم الكون وقد تلقّت معارف إلهية خاصة بها. فالرسول من جهة هو من مصدر العلم الإلهي، وهو من وجه آخر خليفة الله في الخلق ووسيطه مع العالم، ومن ثم فإن الكائنات تستند في وجودها وقيامها عليه. ذلك هو مضمون مقولة "الحقيقة المحمدية" التي كان أول من صاغها في التقليد الصوفي هو الشيخ الأكبر ابن عربي.

إلا أن الحقيقة المحمدية وإن جرى الزعم أنها حقيقة و جودية، هي في الحقيقة أيضًا حقيقة تأويلية، باعتبار أن النبي صلى الله عليه وسلم هو مصدر كل إلهام روحي، سواء تعلق الأمر بالأنبياء وإن كان آخرهم ظهورًا أو بالأولياء الذين هم خلفاؤه وأتباعه.

يتضح من عرضنا المقتضب لكتاب دنيس غريل، أنه لا يقدم عملًا جديدًا في السيرة النبوية، بل لا يرى مسوغًا لمثل هذا العمل، ما دامت لا توجد مبررات علمية موضوعية على التشكيك في الرواية الإسلامية التقليدية على عكس ما يرى المراجعون الجدد في مقاربتهم النقدية الراديكالية.

ومن الجلي أن الكتاب يعكس شخصية المؤلف الذي هو نفسه من أتْباع الطريقة الشاذلية ومن المتشبعين بالروحانية الصوفية وله كتابات عديدة حول ابن عربي وكبار تلاميذه وشراحه. إنّ الذي يهدف اليه هو إبراز صورة رسول الإسلام الروحية من خلال النص المنزل ومشاعر أصحابه ومسارات أتباعه في الواقع الحي المعيش، مع الوقوف على هذه الصورة في الأدبيات الصوفية والروحية .

ولا شك أن الكتاب الذي هو في أساسه مجموعة من الدراسات المنشورة السابقة (باستثناء الفصل الأول الذي هو أهمُّ مواد العمل) يسد ثغرة كبرى في دراسات السيرة النبوية، بتوجيهه النظر إلى طرق الصوفية في استكشاف الجوانب الروحية الخاصة في مسار الرسول صلّى الله عليه وسلّم وما يترتب على هذه الجوانب من مواقف تأويلية وتجارب سلوكية وخلقية حية.



مؤتمر الدراسات الإسلامية في الجامعات
22-24 نوفمبر 2022

انعقد المؤتمر بهدف إعادة النظر و التجديد في مناهج الدراسات الإسلامية، و إعادة ربط العلوم الشرعية بها. وقد حضر المؤتمر رئيس مجلس امناء الجامعة السابق. الأستاذ حمدان مسلم المزروعي و العلامة الشيخ عبدالله بن بيه رئيس المجلس العلمي الأعلى بالجامعة وألقى الكلمة الافتتاحية، ومدير الجامعة السابق الدكتور خالد الظاهري، و المدير الحالي خليفة الظاهري، و الدكتور شوقي علام مفتي مصر، ووكيل الأزهر الشريف محمد الضويني، وأمين عام رابطة الجامعات الإسلامية أسامة العبد، ورؤساء جامعات وعمداء وأساتذة من المملكة العربية السعودية و مصر و الأردن، بالإضافة إلى عمداء الجامعة وأساتذتها.

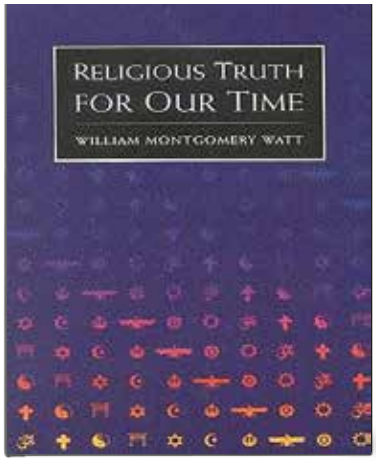
وألقيت كلمات تقديمية وتوجيهية للشيخ بن بيه والأستاذ حمدان المزروعي ومفتي مصر ووكيل الأزهر ورئيس جامعة محمد بن سعود ونائب رئيس المجلس الأعلى لجمعية نهضة العلماء بإندونيسيا عبدالغفور ميمون، وعبداللطيف بو عزيزي رئيس جامعة الزيتونة بتونس، والأمين العام لرابطة الجامعات الإسلامية، والدكتور خالد اليبهوني الظاهري مدير جامعة محمد زايد للعلوم الإنسانية والدكتور خليفة الظاهري المدير الحالي، وبدران العمر رئيس جامعة الملك سعود بالمملكة، والأستاذ قطب سانو الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي الدولي.

وجاءات المحاضرات في ست جلساتٍ على مدى يومين، بلغت خلالهما البحوث المقدمة الثلاثين، وعرض خلالها البعض لواقع الدراسات الإسلامية والعلوم الشرعية، وتحدث آخرون عن التغيير الذي طرا؛ بينما تحدث فريق ثالث عن ضرورات التغيير والتجديد في المناهج و التخصصات، وعدم الانفصام عن الوطن والمواطنة. وفي الختام ألقى الدكتور خليفة الظاهري كلمة في التوصيات. وستنشر الجامعة أعمال المؤتمر بعد تحكيمها.

William Montgomery Watt

حقيقة الدّين في عصرنا

The reality of religion in our time



قراءة هيثم مزاحم
أستاذ جامعي

يقول المستشرق البريطاني وليام مونتغومري وات، ومؤلّف أشهر كتابين عن النبي محمد ﷺ (محمد في مكّة-1953، ومحمد في المدينة -1956)، في مقدّمة كتابه: حقيقة الدّين في عصرنا، إن كتابه موجّه للمثقّف العادي وليس إلى المتخصص في العقيدة؛ ولأنه مسيحي أنجليكاني كان قد أمضى خمسين سنة في دراسة الإسلام، فقد استخدم أمثلة من الإسلام أكثر من غيره من الأديان. والنظرة العميقة التي بُني عليها الكتاب هي أن جميع الأديان تتمتع بقدر كبير من الحقيقة التي تظهر ثمارها في نوعية الحياة التي يعيشها أتباعها.

في الفصل الأوّل: وعنوانه "قصور الفكر واللغة الإنسانية": يقول المؤلّف: إن أية محاولة لتبرير الإيمان بالحقيقة الدينية يجب أن تفحص أوّلاً: الصعوبات التي يواجهها العقل البشري في فهم العالم الذي نعيش فيه، وفي عرض معتقداته الدينية من خلال اللغة.

وغالباً ما يتم التفريق بين الاستخدامات الأوليّة و الاستخدامات الثانوية للّغة، وتوصف الأخيرة بأنها مجازية أو رمزية أو تشبيهية. واللغة التي تُستخدم للتعبير عن الحقيقة الدينية في أغلبها ذات طابع ثانوي؛ وبالتالي يصبح من المهم تبين أنه - بالرغم من استخدام هذه اللغة بهذه الطريقة - فإن المقولات الدينية تتعامل مع الحقيقة الواقعية (للتفريق بينها وبين الحقيقة).

فعندما نريد أن نتحدث عن شيء ليس ثمة كلمة أساسية للتعبير عنه، فإننا نستخدم كلمة أساسية استخداماً ثانوياً، كما نقول إن كرسياً له أرجل؛ فهذه الأرجل تشبه أرجل الإنسان أو الحيوان.

وهنا تنبثق نقطتان مهمتان بالنسبة للحقيقة الدينية:

أوّلاً: إن الاستخدامات الثانوية للكلمات لا تعطينا أفكاراً دقيقة. إنها تُظهر لنا بأن ما تدلّ عليه إنما هو شيء يشبه المعنى الأساسي للكلمة؛ تماماً كما تعني رجل الكرسي شيئاً يشبه رجل الإنسان أو الحيوان.

ثانياً: عندما تُستخدم اللغة بهذه الطريقة المجازية، فإن ما يبدو متناقضاً مع اللغة الأساسية ليس بالضرورة كذلك.

واختفاء هذا التناقض مهم بصفة خاصة عند مقارنة الأديان المختلفة.

وهذا يعني أنه إذا كانت هناك مقولة اعتقادية في أحد الأديان تبدو متناقضة مع مقولة في دين آخر، فقد لا تكونان بالضرورة متناقضتين.

عليه، وبسبب القصور في اللغة وفي الطريقة التي تستخدمها بها كل الأديان، فإن صورة العالم كما تقدّمها الأديان ليست كاملة كما يتمنّاها العلماء، بحسب وات.

في الفصل الثاني: المعنون "الحقيقة والوقائعية"، وحول مكانة النماذج في الإدراك البشري، يقول وات إنه يتم استخدام كلمة نموذج عند تقرير كيفية فهم الناس للأشياء، وعلى نطاق واسع، للإشارة إلى شيء معقّد متميز عن الأشياء المفردة التي تستقبلها الحواس.

فعندما ينظر الناس حولهم يرون نموذجاً كلياً قد يحتوي على نماذج أكثر تفصيلاً. فلو نظرتَ إلى غرفة سيتكوّن لديك انطباع عام عن الغرفة وأثاثها؛ ولكن بعد ذلك تركّز نظرك على قطعة من الأثاث فتلاحظ دقّتها بشكل أكبر.

كذلك، في أي شيء متعدد الوجوه توجد نماذج مختلفة، والتي قد تتعارض مع بعضها؛ وليست كلّ النماذج واضحة لا لَبس فيها. فكثيرٌ مما يقوم به العلماء يتوقف على البحث عن نماذج لفهمنا للأحداث الطبيعية. فمثلاً، كان اكتشاف نيوتن لقانون الجاذبية راجعاً إلى حد كبير إلى ملاحظته نماذج متشابهة في سقوط التفاحة وفي حركة الكواكب حول الشمس؛ فهو لم يلتفت فقط إلى النموذج، بل أظهر عن طريق العمليات الحسابية المعقّدة كيف تنطبق الجاذبية على الظواهر المختلفة.

وهكذا يمكن وصف العلم بأنه البحث عن النماذج المهمة أو المرتبطة فيما بينها ارتباطاً سببياً له مغزى. والمفردات التي تتكوّن منها هذه النماذج يمكن أن يُطلق عليها حقائق. فبالنسبة للعلماء من المهم أن تكون كل المفردات التي يتكوّن منها النموذج واقعية؛ ويجب عدم إهمال أي وقائع متصلة بها.

ولكن الحال يختلف بالنسبة للتاريخ؛ خذ مثلاً المؤرّخين الذين يكتبون عن سنوات رئيسة الحكومة البريطانية مارغريت ثاتشر في الحكومة؛ فقبل أن يتمّوا عملهم، أو حتى قبل أن يبدؤوا فيه لا بدّ أن تكون لديهم نظرة عامة عن تلك الفترة. سينظر إليها أحدهم على أنها نجحت نجاحاً رائعاً، بينما يرى آخر أنها سقطت سقوطاً عظيماً؛ هذا هو النموذج

الرئيس، ومن ثـمّ يؤيّد كل مؤرّخ رأيه من خلال تقديم الوقائع.
ويستطرد المؤلّف: يجب على المؤرّخ أن يقـرّر أي الحقائق مهمة فيختارها؛ وبنـاءً على هـذه الأمـور سـيصل المؤرّخـون إلـى نتائج مختلفـة. وفي (علم) التاريخ تُعدّ المعايير التي تحدّد ما هو مناسـب وما هو غير مناسـب أقـل وضوحـاً ممـا فـي العلـوم الطبيعية.
ونظـراً لأن هـذه هـي الطريقـة التي يعمـل بهـا المؤرّخـون، فـإن لدينـا السـمة المتناقضة التـي تقضي بأنه مـن الممكن أن يكـون لدينـا نموذج عـام مزيّف، بالرغم من أن المقدّمات التـي يتضمّنهـا هـي حقائـق أصيلة؛ وبمـرور الوقت قد يكون هناك اتفاق واسع بأن بعض النماذج العامة هي نماذج رائعة.
وفي السـياق، فإن النـاس تحتاج إلى تصوّر للعالم، يشـمل، ربما في شكل تصـوّري، مغـزى الحيـاة البشـرية، والقِيـم التـي تسـتطيع تحقيقها. إن أحد جوانـب تصوّر "الكتاب المقدّس" للعالـم هي أن الله قـادرٌ على التدخل فـي السـنن الطبيعيـة؛ وهـذا مـا لا يسـتطيع المؤمنـون (العلمانيـون) فـي العصر الحالـي قبولـه، لأن ذلك يتناقـض مـع مفهـوم القانـون الطبيعـي الـذي له مكانـة مهمة في النظـرة الكونيّـة الغربيـة لتصـوّر العالم.
وفـي الوقـت الـذي يجـب علـى المؤمنيـن أن يقبلـوا النتائـج الأكيدة التـي يقدّمها علمـاء الطبيعـة، فإن عليهم أن يدركوا بأن الوصف العلمي للعالـم بعيد عـن الكمال. فقد يكون ثمـة قوانيـن طبيعية لم يكتشـفها العلم بعد؛ وقد تكون هناك مجالات من الحقيقة ليسـت ميسّرة لمناهج البحث العلمي الحالية.
أمـا عن طبيعـة الحقيقـة، فيفترض معظم النـاس اليوم أنهـم يعرفون ماهيّتها، ولكن غالباً ما يجد المرء أن الغربيين لا يفهمون تعقيداتها. لقد أصبحت عقولهم حَرفيّة، ويفترضون أن النـوع الوحيـد مـن الحقيقـة هـو الحقيقـة الحَرفيّـة. ولكـن فـي زمـن "العهـد الجديـد" لـم يكـن النـاس حَرفييـن تمامـاً، فكانـوا يهتمـون بشـكل رئيسـي بالحقيقـة الرمزيـة؛ وثمـة حـالات يكـون مـن المناسـب فيها الحديث عـن "الحقيقة الرمزية"؛ ولكن الناس يعتقدون أحياناً أن الرمز هـو عكس حقيقة الشـيء الذي يرمز إليه؛ وبالتالي فهو غير حقيقي بمعنىً مـن المعانـي. ولهـذا السـبب مـن الأفضـل تجنّـب كلمـة "رمـزي" فـي بعض المناقشات الدينية.
ولـذا، ثمة سـؤال عـن كيفيـة صحّة التمثيـلات الدينيـة عندمـا نأخـذ فـي الاعتبـار قصـور اللغـة البشـرية والتفكيـر البشـري، حيـث إنهمـا يحتويان على درجة من النقص. ومن هـذا نؤكد أن هناك نقصاً في الثوابت الدينيـة، مـع وجـود درجـة كافية من الحقيقـة في مثـل هـذه الثوابت في الديانـات تجعلهـا كافيـة لتكـون أساساً للحياة.
في الفصل الثالث: بعنوان "الحقيقة في العهد القديم"، يقول المؤلّف: إنه كان من المعتاد في الأجيال السابقة اعتقـاد المسـيحيين بـأن "الكتـاب المقـدّس" صحيـح كليـاً فـي جزأيـة العهـد القديم والعهد الجديد. ولكن بعض مسلّماته خضعت للشك في العصر الحاضر. ولهذا السـبب يميل كثيـر مـن المسـيحيين إلـى قـراءة بعض النصـوص المختـارة وإهمال الباقي. ومع هذا فالعهد القديم جزء مهـم مـن التـراث المسـيحي، لأن الاعتقـاد بـأن عيسـى هـو المسـيح الذي تنبّأ بـه أنبياء "العهد القديم" له مكانة مركزية في المسـيحية الأولى. ومع ذلك، ثمة مشـكلات كثيرة حول صحّته.
في إطار الدليل الديني، وتبيان حقائق "العهـد القديـم"، يلاحـظ المؤلّف أن أولئـك الذيـن يعتقـدون بـأن "العهد القديـم" صحيـح تمامـاً يميلـون إلـى افتراض أن العبرانيين كانوا على علم تـام وكامـل بالله منذ أقـدم العصور. ولكـن القـراءة المتأنيـة للعديـد من النصـوص كانـت تكفـي لتوضيح أن الأمـر ليـس كذلـك، وأن أناسـاً مثل "جيباذا" لديه مفهوم خاطئ بلا شك. ومـن جهـة أخـرى، ثمـة تطـور فـي مفهـوم الناس لحقـوق الله عليهم، ذلـك أنه فـي كتب النبـوّات التالية تمّ تصويره على أنه كان يحمّلهم رسالة لغير اليهود.
وقد أصبح الاهتمام بمسألة التطوّر أكثـر إلحاحاً وأكثر صعوبة بسـبب ما قام به علماء النقد الأدبي من أعمال خـلال القرنيـن الماضييـن. ويجـب قبـول النتائج الأساسـية لأعمالهم، كمـا حـدث مثـلاً فـي الملاحظـات والتعليقـات علـى طبعـة بيـت المقـدس للكتـاب المقـدّس. وهنـا نقطـة مهمـة، وهـي أن العديـد من الكتب (أسـفار الكتاب المقدّس) قد مـرّ بعمليـات معقـدة مـن التحريـر والمراجعة؛ ويبدو أن كل محرّر أعتقد أنه كان لديه المبرّر في تعديل بعض التفصيلات التـي وصلت إليه ليجعل السـياق العام أكثر مناسبة لعصره. وهذا يعني أن الكتب التاريخية تحمل دليـلاً علـى كيفيـة رؤيـة اليهـود لتاريخهـم الماضـي عنـد التعديـل الأخير(لكتبهم).
وثمّـة صعوبة أخرى، وهـي أن تصوّر العالـم بالنسـبة لمجموعـة مـن المشـاركين في الأحداث والمحرّرين كانت في بعض الجوانب مختلفة عن تصوّرنـا نحـن. كما أن بعـض مناهج المحرّريـن كانت مختلفـة عن مناهج العلمـاء المحدثين. فكتّـاب "الكتاب المقـدّس" كانـوا يدمجـون الروايات المتناقضـة لحادثـة مـا فـي قصّـة واحـدة، بالرغـم مـن التعـارض الذي يحتويـه هـذا الدمـج؛ مثـل قصة أخذ (النبي) يوسف إلى مصر.
إن رغبـة الكتّـاب فـي الحفـاظ على ما وصـل إليهـم تشـرح سـبب إبقائهم علـى مـواد ربمـا كان مـن المتوقع أن يرفضوهـا علـى أنهـا غيـر مناسـبة لمعاصريهـم. ومثـل هـذه المـواد تجعـل مـن الممكـن تكويـن أفـكار مبدئيـة حول تطـوّر فهـم الدين في حقبة "العهد القديم".
وفي ضـوء نتائج علمـاء النقد الأدبي يمكـن أن نرى "العهـد القديم" ليس كسـجلّ للخبـرات الدينيـة لإبراهيـم وإسـحق ويعقـوب وذريّتهـم، ولكن كسـجلّ لخبراتهـم كمـا فهمهـا المحـرّرون الأخيـرون للكتـب المختلفة.
إن الموضـوع الرئيسـي هـو كيـف تعامـل الله مـع هـؤلاء النـاس عبر القـرون. وقـد يتعجّـب الإنسـان

الحديث حول كيفية إيمانهم بتدخل الله في التاريخ. فموسى آمن وعلّم الآخرين أن الله هو الذي خلّصهم من العبودية في مصر؛ وعندما آمن العبرانيون بأن الله يتدخل في الشؤون البشرية، أصبح هذا الإيمان جزءًا من تصوّرهم للعالم، وهو التصور الذي بنوا عليه حياتهم. وهكذا يمكن النظر في الحقائق الأساسية التي وجدها كتّاب "العهد القديم" في تاريخهم وأرادوا تمريرها إلى معاصريهم وتابعيهم، والتي يمكن وصفها بأنها نماذج أو صور عامة للتدخل الذي أرادوا أن يعرضوه، وقد تكون صحيحة حتى لو لم تكن بعض تفاصيلها واقعية تماماً.

ومن هذه الحقائق والأسئلة حولها: هل اختار الله إبراهيم؟ هل كان الله وراء خروج العبرانيين من مصر؟ هل مكّن الله داوود من تأسيس مملكته؟ هل اصطفى الله العبرانيين ثم اليهود؟ هل أرسل الله الأنبياء العظام؟ هل كان الله وراء السبي والإعادة؟ هل ما تزال لله رسالة يقوم عليها اليهود؟

ويخلص المؤلّف إلى أن التصوّر المركزي في "العهد القديم" الأساسي كموجّه ومسيطر على الأحداث التاريخية يبدو موازياً تقريباً لنظرية علمية ثبتت صحّتها بما فيه الكفاية، من خلال تجربة المجتمعات اليهودية والمسيحية على مدار قرون كثيرة؛ فقد عاش الناس على أساس هذا الإيمان، ووجدوا ذلك مجزياً وكانت له ثمارٌ طيّبة.

في الفصل الرابع: بعنوان "الحقيقة في العهد الجديد"، يكشف المؤلّف أن النقد الحديث للكتاب المقدّس قد غيّر التصوّرات عن "العهد الجديد" تغييراً كبيراً. فهو أظهر أن الأناجيل الأربعة خضعت لعمليات معقّدة من التحرير لا تختلف عن العمليات التي خضع لها العديد من كتب "العهد القديم". فبينما كان على الأناجيل أن تعتمد على تقارير الناس الذين رأوا أو سمعوا بعيسى (المسيح)، فهذه الروايات قد دخلها التعديل (أو التغيير والتحريف) من بعض الجوانب عن طريق محرّرين لاحقين.

ويناقش المؤلف وات مشكلة المعجزات التي حصلت من قِبل عيسى أو تلامذته، وقيام عيسى بعد الموت، وألوهية عيسى، وصولاً إلى عقيدة التثليث، والتي هي إلى حد كبير من عمل المجامع المسكونية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين؛ ومن المناسب التركيز عليها حيث إنها تثبّت الأفكار التي كان يتّجه نحوها مسيحيو "العهد الجديد". لقد كان المسيحيون حتى زمن هذه المجامع في غالبيتهم من خلفيات وثنية، وتمّت صياغة العقيدة من مصطلحات مشتقة من الفلسفة اليونانية. ولهذا السبب رفض المسيحيون ذوو الخلفيات اليهودية هذه الصياغات.

وفي هذا الإطار يقدّم المؤلّف عدة ملاحظات، ومنها حول الكلمة الإنجليزية person، والتي يجب على مسيحيي اليوم أن يهملوها إذا أرادوا أن يفهموا عقيدة التثليث؛ كما عليهم أن يتوقفوا عن الحديث عن ثلاثة أقاليم في جوهر واحد. وليس هذا بسبب أي تغيير في العقيدة، ولكن لأن الكلمة الإنجليزية person قد تغيّرت في المعنى منذ أول استعمال لها في القرن السادس عشر كترجمة للكلمة اليونانية persona. إن المعنى السائد لكلمة person الآن هو فرد بشري واحد، والتثليث ليس شيئاً يشبه ثلاثة أفراد من البشر، وبدرجة أقل مجتمعاً مختاراً من ثلاثة أشخاص.

وكذلك تغيّر معنى كلمة الروح القدس Holy Ghost ؛ فهي ليست ما يعنيه الناس بكلمة ghost. وعندما تدعو الكنيسة الإنجليزية "سوف يعطينا الله في كل أعمالنا من عظيم فضله"، فإن كلمة Prevent التي تُرجمت إلى "يعطي" أو "يرزق" في هذا الدعاء تعني عكس ما تعنيه الآن، وهو "يمنع".

ويستنتج المؤلّف بأن هناك ثلاث طرق رئيسة يؤثّر فيها التدخل الإلهي في عالم البشر:

1- الله خلقنا كلّ فرد على حدة ووضع شيئاً منه فينا، حيث إننا خُلقنا على صورته.

2-كان في حياة عيسى وموته تجسّد كامل لحبّ الله الدافق للبشر.

3-كان الله خلال التاريخ يعمل في القلوب البشرية مرشداً ومقوّياً لها. وقد حدث ذلك حتى لأولئك الذين لم يؤمنوا بالله .

ومع ذلك من الخطأ التفكير بأن هذه الأدوار أو الأشكال الثلاثة من النشاط منفصلة بوضوح عن بعضها البعض. ويمكن رؤية آلام المسيح وموته على أنه إتمام نشاط الأب في الخلاص؛ ويتحدث الإنجيل الرابع عن كلمة الله (أي عيسى) بصفته مشاركاً في عملية الخلق، لدرجة أن كل الأشياء قد خُلقت (صُنعت) لأجله.

في الفصل الخامس: وهو عنوانه (الله في الأديان الأخرى)، يعتبر المؤلّف أن "نشاط" الله في كل الأديان الرئيسة لا يعني بأنها كلّها صحيحة تماماً. فهي مبنيّة جزئياً على استجابة البشر للمبادرات الإلهية؛ وهذه الاستجابات قد تتضمن نواقص. كما أن محدودية الفكر واللغة البشريين تعني بأن المقارنة بين التأكيدات الدينية على مستوى فكري بحت ليست مفيدة دائماً. إن المعيار الجوهري لدرجة الصحّة في أي دين-عندما يُنظر إليه ككل-إنما ثماره في حياة أتباع ذلك الدين.

عن الثقافة والأديان، يقول المؤلّف: إن كلاً من الأديان العظيمة استطاع حتى القرن السابع عشر أن يؤسّس نفسه في منطقة خاصة به، وأنه في هذه المنطقة(ربع العالم المأهول تقريباً) كانت هناك ثقافات متميزة ذات ارتباط وثيق بهذه الديانات؛ وفي مناطق قليلة كان هناك اختلاط بين الأديان، لكن مع قليل من الاتصال بين أتباع الأديان المختلفة، حتى على المستوى الديني المحض.

عن (الله في الإسلام)، كنموذج حول عمل الله في الأديان غير المسيحية، يقول المؤلّف: إن الكثير من العلماء المسيحيين الأوائل الذين كتبوا عن الإسلام باللغة اليونانية واللاتينية على وعي بأن القرآن قد أنكر بعض الحقائق المسيحية الأساسية، مثل: ألوهية المسيح؛ وكانت له كذلك

إشارات إلى شخصيات توراتية مثل: نوح وإبراهيم وموسى. وبسبب هذا الإنكار (ألوهيّة المسيح)، فقد نظروا إلى الإسلام على أنه دين كاذب، واستنتجوا بأنه تمّ تجميعه على يد النبي محمد(صلّى الله عليه وسلّم) من بقايا قصص توراتية.

ويزيد المؤلّف بأن تفسير العلماء المسلمين لكلمة "أمّي" التي تُطلق على محمد (صلّى الله عليه وسلّم) بأنه لا يعرف القراءة والكتابة لرفض مقولة قراءته للقصص في "الكتاب المقدّس"، هو تفسير مشكل، حيث إنه ربما استطاع أن يجد له شخصاً يقرأ له الكتاب المقدّس أو يروي له القصص.

ويتابع: إن القصص التوراتية المشار إليها في القرآن أتت أساساً من سفر التكوين وسفر الخروج، وهناك إضافات من مصادر خارجة عن المصادر اليهودية المقدّسة. وهكذا نجد روايات عديدة لأجزاء من حياة موسى، ولكن العديد منها يدور حول جداله مع فرعون وسحرته؛ وليس هناك بيان واضح أن العمل العظيم لموسى كان إخراج الإسرائيليين من حالتهم القريبة من العبودية في مصر ونقلهم في النهاية خلال طريق صعب إلى الأرض التي وعد الله بها أسلافهم.

أيضاً، ليس في القرآن شيء حول الاستيطان في فلسطين؛ إنه يذكر داوود كنبي تلقّى كتاباً مقدّساً - الزبور- ولكن ليس كقائد عسكري منتصر أنشأ مملكة قوية. وباختصار، القرآن لا يحوي شيئاً عمّا يعدّه اليهود التاريخ الأساسي لدينهم؛ وهو التاريخ الذي يبرّر إيمانهم بأن الله قد أعان اليهود.

بحسب وات، استطاعت المؤسسة الدينية الإسلامية عبر العصور أن تستبعد من وعي المسلم العادي كلّ ما يُعدّ مخالفاً لأهل السنّة والجماعة، من أفكار ومعتقدات دينية بالخصوص، الأمر الذي أسهم في تكوين الشخصية القريبة المتجانسة للثقافة التي تسيطر اليوم على شعوب العالم الإسلامي المتنوعة. وبعد نموّ الإسلام ليصبح الديانة العظمى الثانية في العالم بعد المسيحية، ويشكّل خمس الجنس البشري، يجب علينا أن نرى شيئاً من عمل الله، وبخاصة أنه من وجهة نظر "الكتاب المقدّس" فإن الله فاعلٌ في كل التاريخ البشري، بحسب تعبير المؤلّف.

في الفصل السادس والأخير: وعنوانه "الأديان في عالم اليوم"، يتحدث المؤلّف عن التأثير المباشر والجوهري للتطورات العلمية والتقنية الهائلة التي شهدها العالم خلال العقود الماضية في مجالات التواصل والاتصال وتحسين وسائل العيش وتطوّر الفكر، على الأديان، وخاصة لجهة انتشار النظرة الفكرية الغربية (العلمانية)، مع نشوء ما سمّي "القرية العالمية". وكان على علماء الأديان الإبراهيمية الثلاث التي لديها مفاهيم متشابهة عن الله، أن يكونوا قادرين على مساعدة بعضهم البعض في المهمة التي أمامهم، بالتوافق مع تلك النظرة العلمانية الغربية، وهي ليست ضد الدين أساساً.

أما من ناحية العلاقة بين الأديان نفسها، فكانت نظرة أحدها إلى الآخر نظرة عدائية. ففي القرون الأولى للعصر المسيحي كانت هناك محاولات مريرة بين اليهود والمسيحيين، حيث يهاجم كلٌ منهما الآخر ويعدّ الحجج الدفاعية ضد الهجوم المضاد.

وغالباً ما كان تكوين صورة سلبية للدين الآخر هو جزء من دفاع الدين عن نفسه؛ فعندما كان معظم إسبانيا تحت الحكم الإسلامي (من القرن الثامن حتى القرن الخامس عشر) كان كثير من المسيحيين في وضع صعب؛ لأن المسلمين لم يكونوا مسيطرين سياسياً فحسب، ولكنهم كانوا متفوّقين ثقافياً أيضاً. وبتأييد من علمائهم تبنّى المسيحيون موقفاً من الإسلام وضعه في صورة مظلمة.

وبحسب نظرية وات الشخصية، فإن الأديان لم تعد في عالم اليوم متنافسة أو أعداء، وأن على أتباعها أن يروا أنفسهم شركاء في مواجهة مشكلات مشتركة؛ والطريق الوحيد لتحقيق مثل هذه الشراكة يكمن في الحوار، ولكن بشرط أن لا تكون هناك أية محاولة لتحويل الآخرين عن دينهم.

أخيراً، وحول المشكلات الفكرية التي تواجه الأديان، يعدّد المؤلّف أهمها كالآتي :

-المشكلة الأساسية تتمثل في انتشار النظرة الكونية العلمانية الغربية في العالم. وتقوم وسائل الإعلام بالدعاية لها إلى درجة أن معظم الأتباع العاقلين لجميع الديانات معرّضون لها.

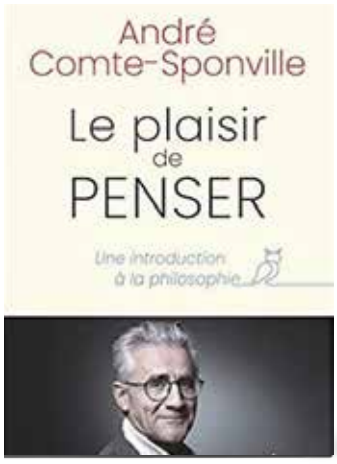
-يواجه أتباع الديانات مسألة إنكار وجود إله أو رفض دوره في الحياة الإنسانية، مع توافق المؤلّف مع النظرية الدينية التي تعتقد بوجود إله خالق ومدبّر لهذا الكون، **وأن هناك قَدَراً حكيماً خيّراً وراء كل ما يجري فيه من تحولات وأحداث، وأن فكرة المصادفة المحضة غير منطقية.**

-بموازاة المشكلات الفكرية، تبرز مشكلات عملية تواجه الأديان، ومنها تحقيق هدف تأسيس مجتمع مثالي، عادل ومستقر، في ظل تنامي الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مع التطور العلمي والتقني الهائل، وما يصحبه من تداعيات تؤثّر في توجهات البشر الفكرية والروحية (مثل: هيمنة النمط الاستهلاكي وتزايد البطالة وتأثير وسائل الإعلام..).

André Comte-Sponville

بهجة التفكير: مقدمة في الفلسفة

Le Plaisir de Penser: Une Introduction à la Philosophie



قراءة ريتا فرج
باحثة و محاضرة في علم
الاجتماع و الفلسفة

يُعد "الفيلسوف الإنساني" (Philosophe Humaniste) الفرنسي أندريه كونت سبونفيل (André Comte-Sponville) من بين الفلاسفة المؤثرين في الفضاء الثقافي الفرنسي والأوروبي؛ حاضَر لفترة طويلة في جامعة السوربون (1998)، وهو مؤلف لأكثر من عشرين كتابًا، تُرجم عدد منها إلى زهاء ثلاثين لغة[1] بما في ذلك "المصنف الصغير للفضائل الكبيرة"[2] (Petit traité des grandes vertus) (PUF, 1995)، و"الفلسفة" (La Philosophie) (PUF, 2005)، و"معجم الحب لمونتين" (Dictionnaire amoureux de Montaigne (Plon 2020).

وحينما صدر كتابه الأول "إسطورة إيكاروس" (Le mythe d'Icare) عام 1984 كتب له ميشال فوكو (Michel Foucault) (1926-1984) رسالة قصيرة يشكره فيها على إرسال كتابه، ويُعرب عن امتنانه قائلاً: "هنا أخيرًا كتاب حقيقي في الفلسفة؛ أخلاق حقيقية".

تأثر سبونفيل بفلسفة إبيقور وباروخ سبينوزا (Baruch Spinoza) (1632-1677) وبليز باسكال (Blaise Pascal) (1623- 1662) وجان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) (1905 -1980) وكلود ليفي ستروس.

(Une Introduction à la Philosophie يقدم سبونفيل تنظيرات أو تأملات فلسفية موزعة على اثني عشر فصلاً حول "الأخلاق"، و"السياسة"، و"الحب"، و"الموت"، و"المعرفة"، و"الحرية"، و"الله"، و"الإلحاد"، و"الفن"، و"الزمن"، و"الإنسان"، و"الحكمة". وفي لغة ليس فيها الكثير من التقعير الفلسفي، يعرض رؤيته إزاء هذه القضايا الشائكة، التي تمثل الموضوعات الكبرى التي عملت عليها الفلسفات في العالم في عصورها المختلفة، وما يزال التفكير يتراكم حولها: إبداعًا وتأليفًا. تلت كل فصل استشهادات فلسفية موجزة ومختارة لعدد من فلاسفة اليونان وأوروبا ارتبطت بكل قضية مطروحة على حدة.[3]

يدور الكتاب حول منهج عام ناظم، قوامه تأملات حول الإنسان وتحقُقِه، ليس باعتباره كائنًا مفكرًا في القضايا الكبرى والوجود فحسب، بل كائنًا غيريًّا واجتماعيًّا يبحث عن ذاته في الآخر. حرص صاحب "لست فيلسوفًا: مونتين والفلسفة" (Je ne suis pas philosophe: Montaigne et la philosophie) (1993)[4] على إظهار الخطاب التفاؤلي في فلسفته، خصوصًا حين تطرق إلى فضائل الأخلاق والحب والحرية والفن والحكمة، دون أن يخفي نزعته الحميمة في فهم العالم، حتى في المطارحات الكلاسيكية الإشكالية حول "الله" و"الإلحاد".

يطرح سبونفيل في الفصل الأول سؤالين فلسفيين: الأول: ما الأخلاق؟ ويرى أنها مجموع ما يفرضه الفرد أو يحظره على نفسه، ليس من أجل مضاعفة سعادته، فهذا تصرف أنانيّ، ولكن بأن يأخذ في الاعتبار مصالح وحقوق الآخرين، لكي يبقى وفيًا للمبادئ الإنسانية وذاته. والثاني: "ماذا أفعل [أي الأنا الأخلاقية]؟ وليس "ماذا يفعل الآخرون؟" فيميّز بين الأخلاق والأخلاقوية (Moralisme).

سعى الكاتب إلى جعل منظومة القيم الأخلاقية قيمة إنسانية عالمية، محركها الأول "الضمير الفردي"، وليس الإجبار أو الضغط الاجتماعي أو الديني أو السياسي، فلو أخذنا بإشكالية فرويد (Freud) القائلة: "لو رُفعت جميع النواهي عن المجتمعات، فهل يعني ذلك سقوط الحضارة؟" تضعنا هذه الإشكالية القلقة أمام الضرورة التي يجب أن تُعطى للسياسة في إدارة الشأن العام ومجالاته، وضبط الصراع في المجتمع، وهذا ما تنهض به الدولة، والذي يأخذنا إلى الفصل الثاني من الكتاب المعنون "السياسة"، **يستهله سبونفيل بالرؤية الفلسفية اليونانية الكلاسيكية، حول الإنسان بوصفه حيوانًا اجتماعيًّا ليس بإمكانه العيش إلا مع أقرانه،** غير أنه في المقابل؛ وكما ينبهنا إيمانويل كانط "إنسان أناني" يعيش في مفارقة "اعتزال المجتمع والوجود فيه في آن"، يجهد وراء رغباته دون أن ينظر إلى الآخرين وقد يتجه في سبيل تحقيقها إلى العنف؛ هنا يأتي دور السياسة في إدارة الصراعات، تفاديًا للحروب والبربرية.

يجزم سبونفيل[5] بأهمية الحاجة إلى الدولة في المجتمعات المعاصرة، فالبشر لم يصلوا بعد إلى الوعي اللازم للتخلي عن الأنانيات والفردانية والصدامات، فهم لم يصبحوا كائنات سياسية واجتماعية واعية بأدوارها وواجباتها وحقوقها.

يتساءل الكاتب ما السياسة؟ "إنها إدارة سلمية للصراعات، وللتحالفات ولعلاقات القوى؛ ليس بين الأفراد فحسب بل كما تظهر على كل

دورة
الكتاب العربي المخطـــوط
مفاهيم وقـضايا

أقامـت جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسـانية بأبوظبي بالتعاون مع الخزانة الحسـنية الملكية بالمغـرب، دورة علميـة بعنوان (الكتـاب العربي المخطـوط - مفاهيم وقضايا)، بحضور سـعادة الدكتور خليفة الظاهري مدير الجامعة، والهيئتين الأكاديمية والإدارية.
وقد شملت الدورة محاضرات أكاديمية لمدة ثلاثة أيام، قدمها سعادة الدكتور أحمد شوقي بنبين مديـر الخزانة الحسـنية، وكانـت المحاضرة الأولى بعنوان (الكتـاب العربي المخطـوط - مفاهيم وقضايـا)، والمحاضـرة الثانيـة بعنوان(مدخل إلى علـم المخطوط العربي)، أمـا المحاضرة الثالثة فهي (مصطلحات علم المخطوط العربي)، وجرت المحاضرات في مسـرح الجامعة بحضور عدد مـن طلبـة الجامعـة وباحثين من خارجهـا، وجرت خلالها مناقشـات ومداخلات علميـة ، ومنها ما تفضـل بـه الدكتور رضوان السـيد عميـد كلية الدراسـات العليـا بالجامعة حيث رحـب بالضيوف الأسـاتذة الأفاضـل، كما أشـار الى أهميـة الشـراكة العلمية بين جامعـة محمد بن زايـد للعلوم الإنسـانية والخزانـة الحسـنية بالمغـرب، وأوضـح أهميـة تعليـم طـلاب الجامعة سـيما طلاب الدراسات العليا الطرائق التي ينظر بها إلى المخطوط وقواعد التحقيق، وكيف يجري العمل على المخطوطات على اختلاف الفنون وأنواعها من الفقه والتفسـير والحديث والفلسـفة وغيرها.ثم استكملت الدورة أعمالها من خلال ورشات علمية تطبيقية مقسمة على ثلاثة فصول لمدة ثلاثة أيام حضرها مايزيد على 90 طالبا، يقدمها باحثون خبراء من الخزانة الحسـنية، وهم د. عبدالمجيد بوكاري، د. محمد سعيد حنشي، د. عبدالعالي لمدبر.
وكانت الورشـة الأولى عن (الحوامل المادية وصناعة الكتاب المخطوط)، والورشة الثانية بعنوان (مكونات الكتاب المخطوط)، أما الورشة الثالثة فكانت عن (فهرسة الكتاب المخطوط).
وقد قدمت هذه الدورة العلمية تصورا مهماً عن التراث العربي المخطوط وإسـهاماته وأهميته مـن الناحيـة العلمية والفكرية لكـون المخطوطات العربيـة تعد دليلا على الرقـي الحضاري الذي وصلـت إليـه صناعـة المخطوطات منـذ القرن الثانـي الهجري، وبينـت الأدوات الكتابيـة وصناعة المخطـوط وتطـوره ومناهج الفهرسـة، فجاءت هذه الـدورة كمبادئ أساسـية لعلم المخطوط وتحقيقـه، وبهـذا اختتمـت هذه الـدورة العلميـة أعمالها في حـرم جامعة محمد بـن زايد للعلوم الإنسانية في أبوظبي يوم 2023/1/25.

`السلّم الاجتماعي. فهي بهذا المعنى، فن العيش المشترك في الدولة نفسها أو المدينة نفسها، مع أناس لم نختارهم، ولا نكن لهم أي مشاعر خاصة، وهم منافسون لنا أكثر من كونهم حلفاء. يفرض هذا وجود سلطة مشتركة ووجود صراع من أجلها؛ مما يعني وجود حكومات وتغيير دائم لها، وتنافسات لكنها مقننة، وتوافقات غير أنها مؤقتة من أجل أن يتم الوصول - في النهاية - إلى اتفاق حول أسلوب فضّ الخلافات المتنازع عليها؛ فالعنف لن يبرح حياتنا ما لم تستطع السياسة إيقافه، وهذا دليل قطعي لإثبات أهمية وجودها. فالسياسة تبدأ، عندما تضع الحرب أوزارها".

يدفعنا تنظير سبونفيل[6] في السياسة إلى طرح المعادلة الآتية "إذا غابت الدولة حضر العنف". لماذا نقول هذا؟ لأن التجارب المريرة التي مرت بها العديد من الدول في العالم ومن بينها دول عربية عدة، في العقود الأخيرة، شهدت إنهيارات كارثية لمؤسسات الدولة وحدودها الوطنية، فاندلعت الحروب وعمّت الفوضى، وهذا يتطلب ضرورة النهوض بالمؤسسات وتقوية الوعي المجتمعي بالدولة، فقد ساد الوعي الحزبي والأيديولوجي فيها وليس الوعي المواطني.

في الفصلين الثالث والرابع طرح الكاتب تأملاته الفلسفية حول "الحب" و"الموت" مستحضراً وجهات نظر ألبير كامو (Albert Camus) (1913-1960) وسبينوزا وكانط وأفلاطون وفرويد الذي يذكرنا في كتابه (Essais de Psychanalyse) بأهمية الجهوزية للموت فـ "إذا أردت الحصول على السلام عليك أن تكون حاضرًا في الحرب، وإذا أردت تحمل الحياة، كن جاهزًا لتقبل الموت".[7]

في الفصل الخامس يكتب سبونفيل عن نسبية المعرفة؛ فليس هناك حقائق مطلقة أو تامة، أو نهائية؛ "لكن هذا لا يعني، على الرغم من ذلك، أننا لا نعرف أي شيء، وإلاّ كيف يتسنى لنا أن نميّز بين المعرفة والجهل؟ إن سؤالي مونتين: "ما الذي أعرفه؟"، وكانط "ما الذي بوسعي أن أعرفه؟ وكيف؟ وفي أي شروط؟" هما سؤالان يفترضان تَصوُّر حقيقة ممكنة على الأقل. أما إذا كانت هذه الأخيرة مستحيلة، فلن يكون باستطاعتنا أن نفكر، ولا جدوى حتى من الفلسفة" .

يميّز الكاتب بين المعرفة والحقيقة؛ فالمفهومان مختلفان، "إلاّ أنهما متداخلان حتى التعاضد" مشددًا على عدم الخلط بين الارتيابية والسفسطائية، ويسوق عبارة لمارسيل كونش، حول مونتين (الارتيابي)، حيث يؤكد أنه لا أحد يشك في أننا نملك يقينيات أغلبها تبدو لنا يقينيات حقة (يقينيات ذات أسس مطلقة أو مُبرهن عليها كليًّا)؛ لكن **"اليقين بأن ثمة يقينيات حقة ليس أبدًا إلاّ يقينًا محتملًا". يلزمنا الاستنتاج أن اليقين الأكثر صلابة هو بكل دقة يقين يكاد لا يُثبت أي شيء، إذ ليس ثمة مِنْ براهين مُقنعة كليًّا".[8]**

والحال، ما أهمية وراهنية "نسبية المعرفة" في المجال الثقافي العربي؟ تأتي بالدرجة الأولى من الحد من القطعيات المعرفية والدينية والثقافية التي لا تؤمن بأن المعرفة متغيرة بتغير وتطور الوعي بها، فالنسبية المعرفية تؤدي إلى فهم أرحب للعلوم والدين والظواهر المنبثقة من المجتمع، وتحد من "الأحادية التفسيرية" التي تُعطل المعنى إذا كان نصًا والواقع إذا كان تجربةً، باختلاف الزمان والمكان.

شكلت "الحرية" أحد أهم المفاهيم الحاضرة في الأدبيات السياسية والثقافية والفلسفية، كتب عنها في المجال الفلسفي توماس هوبز، وسبينوزا وغوتفريد فيلهلم لايبنتز، ورينيه ديكارت ونيتشه وكانط وسارتر وديدرو. في تأملاته حول الحرية يدعونا سبونفيل إلى التفكير في "حرية الإرادة" وخلاصات الفيلسوف الإنجليزي جان لوك (John Locke) (1632-1704) عن العلاقة بين الحرية والقانون والدولة؛ فحين يغيب القانون تغيب الحرية، فهي لا تقوم إلاّ في حال تحررها من العنف من طرف الآخرين، وهذا لا يضبطه إلاّ القانون الذي تديره الدولة. ليس هناك من حرية مطلقة بلا قيود، وإلا تحولت إلى فوضى، فلا بد أن يكون هناك خط فاصل قادر على إدارة حريات الأفراد والجماعات تحت سقف احترام القانون وقيم المواطنة، وهذا بدوره يدفعنا إلى التساؤل عن العلاقة المتوترة بين الحرية والفن والدين، لا سيما إذا اقترنت بالمقدّس، وقد لاحظنا تمثلاتها في المجتمعات العربية والأوروبية، حيث تصاعدت السجالات الثقافية حولها في السنوات الأخيرة. نحيل في هذا المجال على كتاب "المقدّس وتوظيفه" فقد تضمن مسائل راهنة حول "توظيف الدين" والتعارض بين المقدسات والفنون.

تعرفنا تأملات سبونفيل حول مفهوم "الزمن" على أهم التنظيرات الفلسفية حوله، منذ سقراط وأفلوطين والقديس أغسطينوس وصولاً إلى باسكال وهيغل (Hegel) (1770-1831) وغاستون باشلار (Gaston Bachelard) (1884-1962) وموريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty) (1908-1961) وهنري برغسون (Henri Bergson) (1859-1914) وسيمون فايل (SimoneWeil) (1909-1943) وغيرهم. افتتح تأمله بسؤال: "ما الزمن؟" وأكمله بآخر "ما المستقبل؟" وبعد حركة ذهاب وإياب بين السؤالين الفلسفيين، مما يجعل القارئ أحياناً أمام اللايقين، يدعونا إلى أن نكون في الحاضر فهو الفضاء الوحيد للفعل، والفضاء الوحيد للفكر، والفضاء الوحيد للذاكرة والانتظار. إنه "كايروس" (kairos) العالم (اللحظة المواتية، والوقت الأهم: وقت الفعل) أو الواقع الفعلي. تبعًا لذلك يمكننا القول: إن الوجود لا يدوم لأنه في الزمان؛ بل هنالك زمان لأن الوجود يدوم. أما أن تعيشَ في الحاضر؟ فهذا يعني ببساطة أن تعيشَ حقّا (...) فالأبدية هي الآن." [9]

يثير الكتاب أسئلة مفتوحة ومعقدة حول قضايا لا يتوقف العقل الفلسفي عن التفكير بها. وتأتي

أهميتـه مـن أنـه يسـمح للقـارئ والباحـث التعرف على عـدد كبير مـن آراء الفلاسـفة ويقـارن بينهـا، وقد حرص سـبونفيل على التشـديد علـى البعد الإنساني في أي قضية كتب حولها، فحتى أفكاره حول الله والإلحاد، التي قد تبدو غير مقبولة من قبل المحافظين والمؤمنين من أبناء الديانات، أعطاها بعـدًا روحيًا فلسـفيًا، فنادى بـ "الروحانية دون إله" قاصدًا بهـا: "حياةَ الروح، وعلاقتها باللانهائي، بالخلود، وبالمطلق. كل ديانة تعبر عن ذلك، على الأقل في جانب منها؛ لكنْ ليست كل روحانية هي ديانة بالضرورة".

لا يصادم سـبونفيل الدين والله والمجتمـع والدولة... إلخ، يفكر بها بهدوء وعقلانية نقدية انطلاقًا من أحقية العقل في التفكر والتأمل في المسلمات والحقائـق واليقينيـات، فالعلم الحقيقـي يبدأ بكيف؟ ولماذا؟ ولا يسـتكين الوجود وعالم الأفكار طالما أن المعرفة البشرية متجددة.

المراجع:

1. تُرجم إلى اللغة العربية عدد من مؤلفات سبونفيل نذكر منها: "هل الرأسمالية أخلاقية" (Le capitalisme est-il moral ? Albin Michel, 2004) (ترجمة: بسام حجار، دار الساقي، بيروت، 2005)؛ "الفلسفة" (ترجمة: علي بو ملحم، كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، أبوظبي، بيروت، 2008)؛ "السعادة اليائسة" (Le Bonheur, désespérément, Pleins Feux, 2000) (ترجمة: عبدالقادر ملوك، عالم الأدب للترجمة والنشر، القاهرة، 2020)، "الحياة الإنسانية" (La Vie humaine, 2005) (ترجمة: يوسف أشلحي، دار صفحة سبعة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2020).

2. شكل هذا الكتاب السابع من سلسلة كتب سبونفيل تحولًا مهمًا في مسيرته الفكرية، فقد لاقى نجاحًا كبيرًا، وتُرجم إلى أربع وعشرين لغة، ونال على أساسه عام 1996 جائزة لابرويير (le Prix La Bruyère) من الأكاديمية الفرنسية.

3. Comte Sponville, André, C'est chose tendre que la vie, Albin Michel, Paris, 2015, p37.

4. أشرف مارسيل كونش على أطروحة سبونفيل للدكتوراه في الفلسفة المعنونة (Le mythe d'Icar) التي حازها من جامعة السوربون الباريسية عام 1983 ونشرها في العام التالي.

5. عقيدة أو موقف، فلسفي أو ديني ، يؤسس للأخلاق على أنها مطلقة ويؤكد أسبقية القيم الأخلاقية على القيم الأخرى.

6. Comte-Sponville, A,. Le Plaisir de Penser: Une Introduction à la Philosophie, p26.

7. Comte-Sponville, A,. Le Plaisir de Penser: Une Introduction à la Philosophie, op.cit., p176.

نشير إلى أن المدخل التأملي الفلسفي إلى هذا الفصل (المعرفة) نقله إلى العربية حسن أوزال ونشر سابقًا في كتاب سبونفيل (Présentations de la philosophie, Albin Michel, 2000) واعتمدنا هنا على ما جاء في الترجمة لأن النص مطابق بشكل كلي لما جاء في كتاب "بهجة التفكير: مقدمة في الفلسفة". انظر: سبونفيل، أندريه كونت، في المعرفة، ترجمة: حسن أوزال، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015، على الرابط الآتي:

https://www.mominoun.com/pdf1/06-2015/pdf.572cf10f1199688115228

8. Ibid, p181.

انظر أيضًا نص الترجمة، ص 6.

9. المقدّس وتوظيفه، مجموعة باحثين، سلسلة ندوات المنشورات الجامعية، منوبة، تونس، الطبعة الأولى، 2015، (158 صفحة).

Comte-Sponville, A,. Le Plaisir de Penser: Une Introduction à la Philosophie, op.cit., p378

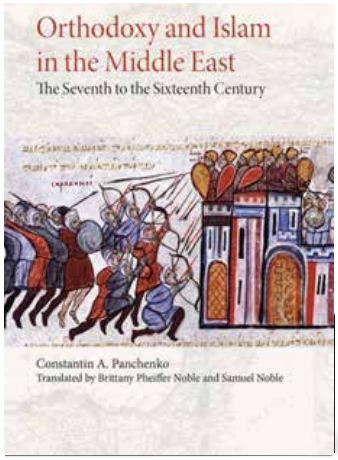
تملك الجامعة 3 مراكـز بحثية مختصة في الدراسات الإسلامـية واللغة العـربية والفلسفة.

The university has 3 research centers specializing in Islamic studies, Arabic language and philosophy.

Constantin A. Panchenko

الأرثوذكسية والإسلام في الشرق الأوسط: من القرن السابع إلى القرن السادس عشر

Orthodoxy and Islam in the Middle East:
The Seventh to the Sixteenth Century



قراءة زياد السلامين
عضو هيئة التدريس
جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية

مؤلف الكتاب: قسطنطين بانشينكو أستاذ التاريخ في معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية في جامعة لومونوسوف موسكو الحكومية، وهو باحث معروف في مجال تاريخ الشرق الأوسط. واعتنى عناية كبيرة -ضمن اهتماماته البحثية الأخرى- بتاريخ العرب المسيحيين، ولا سيما طائفة الروم الأرثوذكس في الشرق الأوسط خلال الفترة الممتدَّة ما بين بداية العصور الوسطى وحتى أوائل العصر الحديث.

يُمثِّل هذا العمل دراسة مسحية موجزة لحياة الطوائف المسيحية الأرثوذكسية في الشرق الأوسط، وللمسيحيين العرب الأرثوذكس بدءًا من ظهور الإسلام في أوائل القرن السابع الميلادي، وعلى امتداد التسعمئة عام التالية. كما يعرض الكتاب لبعض صور الاضطهاد المسيحي، وأشكال التعايش السلمي خلال هذه الفترة، ويُركِّز على التغيرات السياسية والبيئية والكوارث الطبيعية، كالطاعون والزلازل، والتي أثَّرت بشكل ملحوظ على حياة السكان المحليين، بما في ذلك المؤسسة الكنسية.

يبدأ مؤلف هذا الكتاب حديثه بتناول الفتوحات العربية الإسلامية، ملقيًا الضوء على حياة المسيحيين وأوضاعهم خلال هذه الفترة، وصولا إلى الفترة الأموية المتأخرة، ثم ينتقل بعدها للحديث عن ثقافة أرثوذكس الشرق الأوسط، مرورًا بالدعوة العباسية، و"الأزمة الأولى في الشرق المسيحي"، والعصور المظلمة وفترة الإحياء والانتعاش البيزنطي التي تلتها، ثم يُعرِّج على علاقة المسيحيين بالفاطميين، مخصِّصًا بابًا للحديث عن أنطاكية البيزنطية. وكرَّس بعد ذلك أبوابًا تناول فيها مسألة نفي البطاركة، ومملكة القدس وإمارة أنطاكية، والمغول والمماليك، ثم خصَّ، ما أسماه، "الأزمة الثانية للشرق المسيحي"، والرهبنة الشرق أوسطية في العصر المملوكي بحديث مفصَّل، منتقلا بعدها للحديث عن أرثوذكس الشرق الأوسط وعلاقتهم بالبيزنطيين.

يقول مؤلف الكتاب إن الفاتحين المسلمين عاملوا جميع أتباع الديانات الإبراهيمية بشكل متساو، وهو ما أفضى إلى نهضة ثقافية عنَّد الأقباط في مصر، والمسيحيين المقيمين في سوريا. ويؤكِّد المؤلف أن تحوُّل النصارى إلى الإسلام كان تحت تأثيرات اجتماعية واقتصادية، ويرى أن المسلمين اتخذوا موقفًا متسامحًا نسبيًا تجاه أهل الذِّمة خلال فترة القرنين السابع والثامن الميلاديين، والتي كان المسيحيون فيها يُمثِّلون غالبية السكان، ولا سيما في المنطقة الواقعة ما بين مصر والعراق.

وتناول المؤلف القرن السابع الميلادي تناولًا مستفيضًا، وهو القرن الذي شهد نهضة عمرانية كنسية، وهي مسألة تؤكِّدها الشواهد الأثرية المكتشفة في جنوبي بلاد الشام، وتدعمها شهادات الحجاج الغربيين الذين زاروا المنطقة. وعلى الرغم من هذا الازدهار، إلا أن بعض مناطق الشرق المسيحية الأخرى شهدت تدهورًا ملحوظًا؛ إذ توقَّفت بعض الكنائس والأديرة عن العمل، وهُجرت بعض القرى، وتحوَّلت بعض الكنائس إلى مساجد.

وسعى مؤلف الكتاب لإيجاز تاريخ القرون التسعة الأولى من حياة الشرق المسيحي تحت الحكم الإسلامي، وخلص إلى نتيجة مفادها أن ازدهار نمط حياة مسيحيي الشرق الأوسط في القرن الأول الهجري تبعته أزمات متصاعدة ومتفاوتة زمنيًا، لينعكس ذلك بشكل مباشر على الأوضاع الاجتماعية التي عاشتها المجتمعات المسيحية؛ فانخفض عدد أفرادها بصورة لافتة للانتباه، وتراجع مستواها الثقافي.

ويتحدَّث مؤلف الكتاب كذلك عن تهديدات البدو للتجمعات المسيحية في الشرق، والتي نجم عنها هجرة عدد كبير من المسيحيين، وتوقُّف بعض الأديرة عن العمل، وأورد لتأكيد رأيه، أمثلة معتمدًا على معلومات وشهادات وإشارات أوردها غير قليل من الحجاج المسيحيين الذين دوَّنوا ملاحظاتهم عن انخفاض أعداد المسيحيين بشكل تدريجي.

ويُعرِّج المؤلف بعد ذلك على الفترة الواقعة ما بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين والتي أسماها فترة العصور المظلمة، والتي طغى فيها التأثير العربي؛ فحلَّت اللغة العربية محل اليونانية والسريانية، وانعدم فيها التواصل مع الثقافة البيزنطية، ويُشير المؤلف كذلك إلى الفتنة والاضطرابات الدينية التي شهدتها الفترة الواقعة ما بين نهاية القرن

"لا مكان في المستقبل لمن يفتقد العلم والمعرفة"

صاحب السمو الشيخ
محمد بن زايد آل نهيان
رئيس الدولة (حفظه الله)

التاسع وبداية القرن العاشر وما صاحبها من نهب وتدمير لعدد غير قليل من الكنائس.

وينتقل مؤلف الكتاب بعد ذلك للحديث عن فترة الإحياء البيزنطي إبَّان ضعف دولة الخلافة الإسلامية في منتصف القرن العاشر، وانقسامها إلى دويلات. وهي الفترة التي حكم فيها الترك الطولونيون والإخشيديون أجزاء من الدولة، وحكم البويهيون والحمدانيون أجزاء أخرى. وأفضت حالة التفكك هذه إلى شنِّ الدولة البيزنطية هجمات ضد الدويلات الإسلامية الآنفة الذكر.

ويتناول الكتاب بعد ذلك علاقة المسيحيين بالفاطميين؛ فيرى المؤلف أن العصر الفاطمي مثَّل ذروة تطور المسيحية المصرية تحت الحكم الإسلامي، إذ شهدت هذه الفترة تسامحًا وقبولا للآخر، فتقلَّد المسيحيون مناصب إدارية رفيعة، وأُعيد بناء بعض الكنائس التي لحقت بها أضرار، وبُنيت كنائس جديدة، كما زار بعض الخلفاء الفاطميين الأديرة، وحضروا الاحتفالات الدينية، إلا أن الوضع تغيَّر بمجيء الخليفة الحاكم الذي شنَّ هجمات وحملات اضطهاد ضد أهل الذِّمة نتج عنها تدمير عدد غير قليل من الأديرة والكنائس، واستبدال بعض منها بمساجد. وفي عهد الخليفة الظاهر أُلغيت كافة القيود التي فُرضت على غير المسلمين، وعاد المسيحيون المُهجَّرون إلى مصر، وأُعيد بناء الكنائس التي تهدَّمت وتضرَّرت.

واستعرض الكاتب لاحقًا مسألة تغيُّر ميزان القوى في منطقة شرق البحر الأبيض المتوسط التي تزامنت مع قدوم الصليبيين بدءًا من عام 1097م؛ فيقول إن وضع المسيحيين في سوريا لم يتحسن آنذاك كما هو متوقع؛ إذ استبعدوا -على نحو غير مبرر- من الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية الجديدة، فشعر السكان المسيحيون -بما في ذلك المسيحيون- بوطأة النظام الاجتماعي الإقطاعي الغربي. وعلى الرغم من أن المسيحيين تمتَّعوا بحرية دينية خلال هذه الفترة، إلا أن الصليبيين لم يعيروهم الاهتمام المنشود والعناية المأمولة آنذاك.

ثم ينتقل المؤلف لمناقشة أحوال المسيحيين تحت الحكم الأيوبي، وعن الاضطهاد الذي تعرَّضت له هذه الجماعات خلال الحملة الصليبية الخامسة، والتعصُّب الذي خلَّفته الحروب الصليبية والذي أدى إلى تراجع أحوال المسيحيين وتدهور أوضاعهم بشكل لافت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ليتبدل الحال مع وصول المغول الذين أبدوا اهتمامًا وتعاطفًا كبيرًا مع هذه الجماعات.

واعتنى المؤلف عناية خاصة بالفترة المملوكية؛ فتحدَّث عن أحوال المسيحيين خلال فترات حكم بعض السلاطين المماليك، متناولًا فترة حكم قانصوه الغوري الذي لم يكن مباليًا، كما يزعم المؤلف، بالشؤون الدينية، رغم أن الرأي العام في مصر آنذاك كان معاديًا للأقليات غير المسلمة التي واجهت تمييزًا شديدًا، وتفاقم هذا الوضع بسبب الأزمات المالية التي عانت منها دولة المماليك، فحاولت حلَّها جزئيًا من خلال فرض ضرائب على أهل الذِّمة. وأدى التوسع البرتغالي في المحيط الهندي، والذي قوَّض التجارة الخارجية لمصر، إلى تشدُّد الموقف تجاه المسيحيين.

وتطرَّق المؤلف إلى سياسة الظاهر بيبرس تجاه المسيحيين؛ إذ شنَّ عدة حملات ضد الدويلات الصليبية ومملكة أرمينيا الصغرى، وصاحبت هذه الهجمات عمليات إبادة وإعدامات لأسرى الحرب المسيحيين والمدنيين، وأشار لحملة السلطان قلاوون ضد طرابلس وتدميره لها، ثم انتقل للحديث عن حملة الأشرف خليل بن قلاوون ضد عكّا عاصمة المملكة الصليبية وسيطرته عليها، والاستيلاء بعد ذلك على مدن الفرنجة المتبقية على طول الساحل، وتوجُّه المماليك صوب الجماعات المقيمة في جبل لبنان، والذين كانوا حلفاء للبيزنطيين، وهجومهم على الدروز والشيعة والمسيحيين المقيمين في مقاطعة كسروان الجبلية، والذين استُهدفوا في عملية تطهير عرقي عانت منها كثير من القرى والأديرة.

ويقول بانشينكو، في نهاية حديثه عن علاقات المماليك بالمسيحيين، إن سياسة المماليك اتَّسمت بالتشدد تجاه أهل الذِّمة، عازيًا ذلك إلى الآثار النفسية التي خلَّفتها الحروب الصليبية، وما نجم عنها من مشاعر معادية للمسيحيين، فأُقيل غير المسلمين من الخدمة العامة، وصدرت الأوامر بأن يلبس أهل الذِّمة ملابس تُميّزهم، ودُمِّرت كثير من الكنائس. وتغير الحال في عهد السلطان الأشرف خليل قليلا؛ فسيطر المسيحيون على بعض الوظائف الإدارية، وتمثَّلت الكارثة الكبرى آنذاك في تفشّي وباء الموت الأسود (الطاعون) الذي قضى على عدد كبير من السكان.

ويؤكِّد المؤلف في الوقت نفسه على عدم قدرة السلطات المملوكية خلال فترات الأزمات والاضطرابات المختلفة على حماية الأديرة والكنائس؛ إذ عجزت السلطات- على سبيل المثال- عن حماية دير سانت كاترين في سيناء من الهجمات البدوية، وفشلت أيضًا في معاقبة المسؤولين المتسببين في هذه الهجمات.

وسعى المؤلف جاهدًا بعد ذلك لتوضيح وتفسير أسباب تدهور الشرق الأرثوذكسي، والذي صاحبه هجران كثير من الأديرة القبطية، واختفاء الأديرة النسطورية بحلول نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، وحاول طرح تفسيرات وسيناريوهات أبرزها الأزمة البيئية التي شهدتها منطقتا سوريا وفلسطين، بالإضافة إلى التدهور الحاد الذي عانت منه دولة المماليك في الثلث الأخير من القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، والتي كانت غالبًا ما تخسر في صراعاتها مع محيطها البدوي، كما عانت البُنى الكنسية والاجتماعية في العالم العربي المسيحي من ضعف وفوضى في تنظيمها، وأدت الضربات التي تعرَّضت لها الكنائس الأرثوذكسية في الشرق الأوسط خلال

التسـعمئة عـام الأولـى مـن الحكم الإسـلامي إلـى انخفاض كبيـر في أعـداد قطعانهم من الماشـية، وأراضيهـم، وعدد أبرشياتهم. ونجم عن ذلك انخفاض متسارع لأعداد السكان الأرثوذكس في مصر؛ فانخفض عددهم من نحو ثلاثمئة ألف شخص (نحو 50 في المائة من إجمالي عدد السكان المسيحيين المصريين) خلال تلك الفترة؛ أي بدءًا من الفتح الإسلامي لمصر إلى نحو تسـعين ألفًا بحلول بداية القرن الثالث عشـر، وإلى بضعة آلاف وحسـب في بداية الفترة العثمانية،في حين استمرت أعداد المسيحيين الأقباط في التزايد.

مريم الاسطرلابية
303 - 365 هـ

كان للمرأة في الحضارة العربية والإسلامية كثير من الإسهامات في مختلف المجالات، من ذلك ما كان لمريم الاسطرلابية التي نبغت في علم الفلك، والرياضيات، والهندسة، حيث كانت تعيش في العصر العباسي في فترة حكم سيف الدولة الحمداني (303 - 365 هـ).

عرفت مريم الاسطرلابية بتفوقها الأكاديمي، وتركيزها الذهني القوي، مما جعلها تضع أساسيات لإدارة الاتصالات من خلال استخدامها للاسطرلاب، كما كان لتميزها الدور الكبير في تطوير الاسطرلاب عما كان عليه، مما جعلها محط اهتمام من والدها والذي كان يعرف باسم كوشيار الجيلي (ت 340 هـ) وهو عالم جغرافي وفلكي مشهور، وكان يتدرب على يد صانع الاسطرلابات في بغداد.

تميزت مريم الاسطرلابية بذكائها الذهني الذي جعلها تعمل في ظروف معقدة تشتمل على علوم الرياضيات والحسابات والدقة، فاستطاعت بفطنتها وذكائها أن تسيطر على عملية تصميم الاسطرلاب وتطويره، وذاعت شهرتها حتى قرر أمير حلب في ذلك الوقت أن يعينها في ديوان حلب.

أسهمت مريم الاسطرلابية في تطوير جهاز المسح والاستكشافات، بالإضافة إلى تقنية في ضبط الوقت، كما اسهمت في تطوير الاسطرلاب الذي أصبح مهمًا في تحديد الأوقات والأزمان، وتحديد الأشهر والتقويم أيضا.

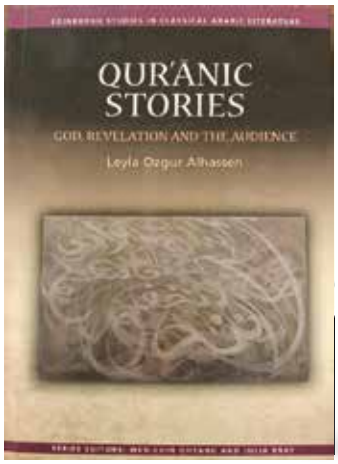
المصادر:

- مقالة بعنوان : " مريم الاسطرلابية رائدة علم الفلك العربية "، بقلم د. محمد سليمان ، مدير متحف المخطوطات بمكتبة الاسكندرية ، مقال منشور في مجلة اهل العلوم الصادرة من مكتبة الاسكندرية للسنة التاسعة - العدد الثاني ، 2016 م.

Leyla Ozgur Alhassen

قصص القرآن (الله والوحي والجمهور)

QURANIC STORIES
GOD,REVELATION AND THE AUDIENCE



قراءة هيثم زينهم
عضو هيئة التدريس
جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية

اتخذت (الدكتوره/ ليلى أوزجور الحسن) Leyla Ozgur Alhassen الباحثة في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة كاليفورنيا، والتي لها الكثير من المقالات في مجالات الدين والأدب والفنون والدراسات الإسلامية المقارنة - من هيكل البنية السردية للقصص القرآني - دليلاً على صلاحية القرآن لكل زمان مصدرةً مؤلَّفَها بسؤالٍ: **كيف يصلحُ النص القرآني في كل زمن؟ فتبنَّت المقاربة الأدبية للنص القرآني بتحليل هيكله ووسائله الخطابية والسردية والدلالية تحليلا بنيويًّا مركزةً في ذلك على الجهة الاستقبالية للجمهور التي تتضح من كتب التفسير المشهورة.**

جاء الكتاب في سبعة مداخل رئيسة، تناول الأول منها: المنهج السردي والبلاغي للقصص القرآنية، واختص الثاني بالمعرفة والضبط والتوافق في سورة آل عمران، وجاء الثالث متعلقًا بالسماء والأسرار العائلية في سورة مريم، والرابع للدليل والحكم الممتد من غيره في سورة يوسف، والخامس للترابط في سورة طه، والسادس لسورة القصص وجمهورها، والسابع لقراءة القرآن كما جاء من عند الله، مصطحبة في ذلك مجموعةً من الأشكال والجداول التي توضح الخطاب السردي القرآني والنماذج المختلفة للبنية اللغوية، ونهايات الآيات في سورة مريم، وكذلك بنيتها والوصلات الدلالية بين الأجزاء المختلفة في السورة الواحدة.

تؤكد المؤلِّفة قبل كل شيء على أنَّ نص القرآن ليس مثل جميع النصوص، فهو نصٌ لا يقرأ فقط، بل يُسمع ويتلى، وكلُّ مَن يتصفُ بفعلٍ أو أكثر من الأفعال السابقة يندرجُ ضمن قائمة الجمهور، التي لا تتعامل مع النص من وجهة نظر تاريخية فقط، فربما تبحث عن مصادر أخرى لإجراء المقارنات وطرح الأسئلة.

إنَّ جمهور القرآن ليس حجاجياً، معاديًا أو جدليا؛ لذا قد يتجاهل بعض تقنيات السرد أو كلها عندما يشعر بالتحدي مع النص القرآني، و مِنْ ثَمَّ فإنَّ المؤمن التحليلي هو الذي يمكنه قراءة النص، ويضع نصب عينيه علمه بأنَّ له صدى (ولا يزال يزداد صداه) لدى ملايين الأشخاص من جمهور المؤمنين، ألم يقل القرأن في سورة آل عمران: 7 (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يتذكر إلا أولو الألباب).

لقد توقفت المؤلِّفة مع بعض الإشارات القرآنية إلى الله بضمير الغائب المذكر المفرد وضمير الجمع ما يعكس عظمة الله، لا إشارة إلى النوع في اللاهوت الإسلامي، مؤكدةً قيامها بجمع الدراسات الاجتماعية والتاريخية من أجل اكتشاف الأبعاد الأدائية للسرد القرآني في حين كان تركيز الآخرين من علماء القرآن على الأبعاد التاريخية فقط، وهذه النظرية ليست جديدة، فقد سبقها الشاطبي (ت 790هـ) حيث أشار إلى أنَّ المراد من القصص في القرآن الكريم ليس سردَ تاريخ الأمم أو الأشخاص فقط، إنَّما عبرة للناس كما جاء في سورة هود:120 (وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين)، يؤكد هذه النظرة تأكيدًا قاطعًا عدم ورود القصص القرآني بترتيب تاريخي زمني، يراد به الاستقصاء، فالهدف الرئيس التنبيه على سنن الخالق في المجتمعات البشرية وأثر أعمال الخير والشر في حياتهم، وهو ما يجعل الفرق واضحًا بين القصص القرآني وقصص المفسرين الذين حاولوا من أجل تفسير القصة القرآنية سرد قصص تاريخية.

تذكر المؤلفة أنَّ **هناك مَنْ يرى أنَّ النص القرآني لا يمكن دراسته دراسة أدبية؛ لأنه يستخدم عددًا محدودًا من استراتيجيات السرد، في حين أنَّها باقترابها من النص القرآني رأت أنَّ فيه من السرد البلاغي القصصي ما يسهم في تعزيز الرسائل اللاهوتية،** وذلك من خلال مناقشة السمات السردية الرئيسة للقصص القرآنية من مثل: (تصوير الشخصيات-الحوارات-الموضوعات التي تكررت- الصدى اللفظي - روابط المعنى - المعتقدات المعززة من خلال الاختيارات السردية...) فبتحليلها نجد أنَّ الله يركز فيها على نفسه، ويضع الجمهور مكانه، فيكون فعل القراءة تفاعلا بين الله والقراء، فتعرف بالمفارقة وحدانية الله، ومن ثَمَّ مفهوم التوحيد، وفي هذا ردٌّ على مَنْ تجاهل خصوصيات القصص القرآني، وشكك في مصدريته زاعمًا بوجود تناقض بين أجزائه ومخالفات لمعطيات العلم والتاريخ، مثل: المستشرق (أوري روبين) Uri Rubin الذي يزعم أنَّ القرآن منتجٌ بشري بمحاولته رد القصص القرآني لمصادر يهودية ووثنية مؤصلا لقصة الخلق من

سفر التكوين متجاهلا الفرق الكبير بين القصتين، فالقرآن نزه المولى تبارك وتعالى عن التعب والحاجة للراحة على العكس مما جاء في سفر التكوين عن تعب الخالق وركونه للراحة في اليوم السابع.

إنَّ الكاتبة -في الحقيقة - تقرر أنَّ القرآن نصٌ مركزي، يختار الخيارات السردية لتحقيق أقوى تأثير مركزي ممكن من خلال القصص القرآني: **فتبرز القدرة الإلهية وعلم الله اللامتناهي، وبهذا تقرر ضرورة النظر إلى القرآن بأنه إتحاد بين الآني والأبدي مستشهدةً في ذلك بدراسة (مايكل سيلز) Michael Sells عن اللحظات الفاصلة في القرآن، التي يجب تفسيرها -باعتبار الزمن أبديا- من خلال الاتصال خارج الزمن،** وعلى هذا ترى أنَّ النص القرآني يتكون من مجموعة من الطبقات، فالطبقة الأولى تجد (الله) و(الجمهور) والطبقة الثانية تجد (الله) و(النبي محمد صلى الله عليه وسلم) والطبقة الثالثة تجد (الله) يتفاعل مع كل أنواع المتلقين بإطلاق نوع الجمهور، لا تحديده كما في الطبقة الأولى، كل هذا تجد بينه من الروابط ما يجعل القصص القرآني كيانًا واحدًا مترابطًا، يجب أخذه في الاعتبار عند فهم النص فهما صحيحًا، وهو ما حاولت تنفيذه عند دراسة النص القرآني في سورة آل عمران وسورة مريم ويوسف وطه والقصص.

ففي سورة آل عمران الآيات (33: 62) ركزت على الموضوعات الأدبية المتعلقة بالمعرفة والحكم والتوافق كعدسة دقيقة يمكن من خلالها فحص العلاقة المتطورة بين المنزل (الله) والنص والقارئ، فالنظرة المتكاملة للقصة ولأسلوبها السردي القرآني نجد أنها تجسد صورة الله في المعرفة اللامنتهية و القدرة المطلقة التي تتجسد في قوله للشيء (كن فيكون) آل عمران: 59 كإجابة لتساؤل مريم وتعجبها حيث (قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء)، ألم يخلق آدم - عليه السلام- من التراب! فكيف يعجز عن خلق عيسى - عليه السلام- وهنا يأتي الأسلوب السردي ليفسر ما فيه حيرة ناتجة عن خيارات أسلوبية، فالله يضع الجمهور في الواجهة كمتلقٍ كما يضع رسوله كذلك، وهي نفس الفكرة العلائقية في سورة مريم الآيات (1: 58) التي بدأها بموضوعات أسرية تقل وتنحسر بحلول موضوعات القدرة الإلهية والإيمان، فقد جعل الراوي بداية المولى عز وجل مركزًا للعائلة، حتى إذا وصلنا للنهاية كان الله مركزًا للأسرة، وهو الأمر نفسه في سورة يوسف حيث يعمل الأسلوب السردي فيها على إظهار ديمومة ضآلة المعرفة الإنسانية التي لا يسمح من خلالها للقارئ بالحكم على الشخصيات بالندم أو الذنب من عدمه، فقد يتوقع المرء ظهور لحظات الندم والتسامح بشكل درامي، لكن الراوي (الله) يحتل المركزية، فينشئ القصة بنفس الطريقة التي نرى بها العالم من خلال الأفعال والكلام وتكون المعرفة فقط بالذنب أو الندم له وحده، وما يهمنا فقط المعرفة بمغفرته لهم.

لقد طورت هذه الدراسة طريقة لتحليل القصص القرآنية من خلال التركيز على سؤال شامل هو: كيف تعرض هذه القصص القرآنية المعرفة، وتخلق الانسجام، وتحقق الربط النصي السردي ، فالله يعلم كل شيء، وله المعرفة المطلقة التي يحجبها عن جمهور القرآن الكريم كله ، ويظهر هذه الحجب بكل وضوح لهم، لكن باستخدامه تقنيات السرد الدقيقة يجعل لهم مستوى معينًا مرادًا من اليقظة أكثر تأثيرًا، يجعل للذات الإلهية المعرفة الكاملة التي لا يمكن أن تكون للبشر إلا بالقدر المتاح المناسب لهم، ومن ثَمَّ يتعلم القراء قيمة المعرفة.

إن منزل القرآن الكريم يجعل من القراءة عملية نشطة، حيث يورد المعلومات التي تدفع القارئ إلى التساؤل والتفكير في بعض التفاصيل التي يكون في حاجة إليها بعد قراءة النص ، ومن ثَمَّ يلجأ إليه مرارًا وتكرارًا ، وكأن الوحي لم ينته إلى الآن، العجيب في ذلك أنَّ قراء القرآن راضون، وجمهوره بذلك مستمتعون، وفي هذا يرى الكاتب السر وراء إخفاء المعلومات وحجبها في القصص القرآنية، فهو القدر الذي يجعل القارئ مهتما متحمسا للقراءة دائمًا، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يؤكد للقراء دورهم في استقبال الرسالة مع تأكيده قدرة الله المطلقة واختصاصه بالمعرفة الكاملة، وفي هذا تأكيد قرب الأسلوب القصصي من نفس الإنسان وفطرته، وخصوصًا إذا جاء محاكيا الحالة النفسية للمستقبل، فيعيش في أحداثها بكل جوارحه كأنه أحد أفرادها إن لم يكن البطل، ومن ثَمَّ يميز الخير من الشر، والصالح من الطالح، فما بالك إذا كانت القصة بأسلوب إلهي معجز، له من الواقعية والصدق والدقة ما لا ينتهي!

إن الكاتب في ختام كتابه يؤكد الكيان الواحد للقصة الواحدة في السورة الواحدة من جهة وكون القصة لبنة في كيان واحد هو القصص القرآني بصورة كاملة ، فالقرآن يربط القصة الواحدة دلاليا بأجزاء أخرى من السورة ومن السور الأخرى من خلال شبكات معقدة وتقنية سردية يستخدمها ليطور الأفكار القصصية ويضيف لها عمقًا يحفز القارئ إلى إدراكه وفهمه، ويفتح الباب لتحمل القراءة المتعددة من أجل إشارة واحدة صغيرة، وهنا تنبع أهمية القصة القرآنية من نسبتها إلى المولى -تبارك وتعالى- كما جاء في سورة الأعراف: 176 (فاقصص القصص لعلهم يتفكرون)، وتوضيحها الحقائق والاختلافات كما جاء في سورة النمل : 76 (إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون)، ليكون من أحداثها القدوة الحسنة تأكيدًا لما جاء في سورة الأنعام:90 (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده)؛ لذا لا عجب أن يأتي القصص القرآني كيانًا واحدًا شاملا كل النفوس المخاطَبة طباعًا وشعورًا، منوعًا الوسائل اللغوية التي تلائم جميع الأجناس والطبقات والألوان، مُحيِّدًا الزمان والمكان ؛ فتصلح لكل زمان

ومكان. وفي إقرار المؤلِّفة بالتناسق والكينونة الواحدة ردٌ واضحٌ على المستشرق (جاك بيرك) Jacques Berque الذي قرر نتيجة عدم إدراكه خصوصية لغة القرآن الكريم وما لها من بلاغة وخلفيات اجتماعية مضمنة وجود تكرار في القصص القرآني، فلم يدرك الجوانب والزوايا المختلفة للقصة الواحدة التي يكون كل منها مكملا للآخر.

إنَّ النهج السردي الدلالي والبلاغي يقدم رؤى جديدة للقصص القرآنية من خلال رسائل أخلاقية وميتافيزيقية شاملة للقرآن، فعلى على سبيل المثال يجزى فتح الباب لتسعة مفسرين بتوضيح تفاصيل مختلفة، يفهم من خلالها النص، كإجابات لأسئلة مثيرة تنتج عن القراءات الأولية للنص القرآني، وكمحاولات جادة للوصول إلى الغاية العليا من القصص القرآني، فليست الغاية مقتصرة على الإمتاع والتسلية ببطولات أو براعة أدبية من خلال سرد تاريخي مجرد كما هو الحال في الدراما المعاصرة، إنما تصحيح الخلق والعقيدة ومن ثم إصلاح الفرد والمجتمع، وشيوع الرحمة والهدى والهداية، ألم يقل الله في قرآنه في سورة يوسف: 111 (لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون)، وهنا يظل السؤال واضحًا متروكًا للجميع : هل ما يزال ينقصنا الكثير؟

• • •

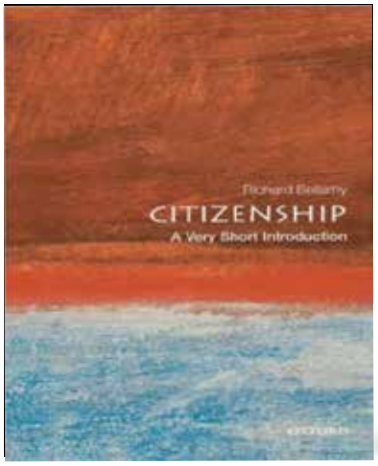
نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْءَانَ

• • •

Richard Bellamy

المواطَنَة: مُقدِّمة قصيرة جدًا

CITIZENSHIP A very Short Introduction



قراءة حيدر حسين
الهيئة التدريسية
جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية

يتساءل الكاتب عن معنى المواطَنَة ومفهومها في يومنا هذا؟ ولماذا تعتبر المواطَنَة مهمة جداً؟ وهل نستطيع أن نصنع المواطَنَة، وهل يمكننا اختبار المواطَنَة؟

تستكشف هذه المقدمة الرائعة والقصيرة جدًا إجاباتٍ لهذه الأسئلة وتبحث عن المزيد بلُغة واضحة يمكن الوصول إلى فهمها.

يعالج الكاتب ريتشارد بيلامي المشاكل الحالية لمفهوم ومعنى المواطَنَة في ظل الحماس الكبير الحالي لدى الكتاب والباحثين عن فهم المعنى الحقيقي للمواطنة ونشر الوعي بها، ويتساءل الكاتب إلى أي مدىً يجب أن تتغير المواطَنَة أو هل تظل ممكنة على واقعها الحالي في ظل التعددية الثقافية وفي إطار مفهوم العولمة والفجوة المتزايدة التي نراها اليوم، بين طبقات الأغنياء والفقراء.

وتشرح الفصول الخمسة المتتالية في هذا الكتاب، ماهيّة المواطَنَة، ولماذا هي مهمة لهذه الدرجة؟، فيصف الكاتب كيف تغيرت أفكار المواطَنَة عبر الزمن من حقبة اليونان القديمة إلى الوقت الحاضر، فهو يفحص علاقة المواطَنَة وارتباطها بالدولة، والحقوق والواجبات ضمن إطار الديمقراطية التي تترتب عليها. فمن خلال عرضه لمفهوم ومعنى المواطَنَة يكشف بيلامي عن الطبيعة السياسية غير القابلة للاختزال للمواطنة والتحديات التي تواجهها في المجتمعات المعاصرة.

في مقدمته يشير الكاتب إلى تعريف المواطَنَة قائلاً: "هناك العديد من المقدمات العامة والممتازة التي توضح مفهوم الجنسية أو المواطَنَة

ولكن، وكما يعتقد الكاتب، فإن معظم من كتب عن المواطَنَة مر بصعوبات عدة وواجه معاناة من جهة أخرى، فكانت أوجه القصور الثلاثة الآتية واضحة في كتاباتهم: أولاً: جرت كتابتها إمّا من قبل أكاديميين يستخدمون الكثير من المصطلحات التي تقول ما لا يفهمه عامة القُرّاء من غير المتخصصين، أو من قبل كتاب غير أكاديميين من الذين يتجاهلون أحدث الأبحاث حول هذا الموضوع أو ليسوا على دراية بها. ثانيًا: إنّ الذين كتبوا عن المواطَنَة نراهم يركزون على الجوانب الاجتماعية أو الأخلاقية أو القانونية للمواطنة على حساب أبعادها السياسية. ثالثًا: يقدّمون وجهة نظر خطيّة إلى حد ما لتاريخ المواطَنَة كتقدُّمٍ مطّرد منذ حقبة دول اليونان القديمة إلى فترة استخدام المفاهيم المعاصرة للمواطنة العالمية، حيث جرى تجاوز العديد من المشكلات في نقل الأفكار والافتراضات بالفعل وإلى حد كبير من الماضي البعيد ليتم تطبيقها اليوم.

يقول الكاتب: "لقد حاولت في هذا الكتاب أن أقدّم شيئًا من التصحيح لمثل هذه الإخفاقات. فقد كان ضمن أهدافي: أولا: تقديم بعض المنح الدراسية حول المواطَنَة بطريقة يسهل الوصول إليها. ثانيًا: تسليط الضوء على الطبيعة السياسية غير القابلة للاختزال للمواطنة. ثالثًا: استكشاف بعض التحديات التي تواجه إمكانية تحقيق مفهوم المواطَنَة ذاتها في يومنا هذا.

الفصل الأول: ما المواطَنَة ، ولماذا هي مهمة؟

لم تكن المواطَنَة ذات أهمية في أي وقت مضى كما هي عليه في يومنا هذا. فيؤكد السياسيون من جميع الأطياف على أهميتها، وكما يفعل قادة الكنيسة ورؤساء الدوائر و المرافق وكل نوع من المجموعات والهيئات المشتركة من أولئك الذين يدعمون القضايا العالمية، مثل: معالجة ظاهرة الفقر في العالم، أوعلى الصعيد المحلي مثل: مكافحة الجريمة في الأحياء المعدمة والفقيرة.

لقد شجعت الحكومات في جميع أنحاء العالم تدريس مادة المواطَنَة في المدارس والجامعات، وأدخلت اختبارات المواطَنَة للمهاجرين الذين يسعَون إلى الحصول على الجنسية في تلك البلدان.

تنتشر أنواع المواطَنَة على نحو متكرر، فمن المواطَنَة المزدوجة وعبر الوطنية إلى مواطنة الشركات والهيئات ثم إلى المواطَنَة العالمية. فمهما كانت المشكلة ونوعها سواء أكان ذلك في الانخفاض في نسبة التصويت، أو زيادة عدد حالات الحمل بين المراهقات، أو تغير المناخ فقد قام شخص ما بالترويج لإعادة إحياء المواطَنَة باعتبارها جزءًا من الحل.

فاليوم يمكن أن يكون الاختلاف المطلق ونطاق هذه الاستخدامات المختلفة للمواطنة أمرًا محيرًا للجميع.

تاريخيًا، لقد ارتبطت المواطَنَة بخصوصيات عضوية وبنوع معين من المجتمع السياسي، حيث يحق لمن يتمتعون بوضع معين المشاركة على قدم المساواة مع

مواطنيهم في اتخاذ القرارات الجماعية التي تنظم الحياة الاجتماعية. أو بعبارة أخرى، لقد سارت المواطَنَة جنبًا إلى جنب مع المشاركة السياسية في شكل من أشكال الديمقراطية - وعلى الأخص الحق في التصويت. فغالبًا ما يتم طرح الأشكال الجديدة والمختلفة للمواطنة كبدائل لهذا الحساب التقليدي بتركيزه السياسي الضيق. ومع ذلك، وعلى الرغم من أنه مبرر من بعض النواحي، فإن توسيع نطاق المواطَنَة أكثر من اللازم بحيث يشمل حقوق الناس وواجباتهم في جميع تعاملاتهم مع الآخرين، يحتمل أن يتخلى عن دوره المهم والمميز كنوع معين من العلاقات السياسية.

مع مرور الزمن، تغيرت طبيعة المجتمع السياسي الديمقراطي والصفات المطلوبة ليكون المرء مواطنًا. لقد كانت المدن في كيانات اليونان القديمة، وهي التي أدت في البداية إلى ظهور فكرة المواطَنَة، مختلفة تمامًا عن النسخ الرومانية القديمة أو دول المدن في عصر النهضة بإيطاليا، وقد اختلفت جميعها اختلافًا كبيرًا عن الدول القومية التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، التي ما زالت توفّر السياق الأساسي للمواطنة في عصرنا هذا.

فيمكننا النظر إلى الاهتمام المعاصر بالمواطَنَة حيث إنه يعكس وجهة النظر القائلة بأننا نشهد حاليًا تحولا إضافيًا في المجتمع السياسي، وبالتالي في مفهموم المواطَنَة، و الذي نتج عن التأثيرات المزدوجة وظاهرة العولمة والتعددية الثقافية. وبطرق مختلفة، تُختبر هاتان العمليتان الاجتماعيتان وهما قدرة الدول القومية على تنسيق وتحديد الحياة الاجتماعية الرغيدة لمواطنيها ، وتغيير طابع المواطَنَة على طول الطريق.

أن هذه التطورات وعواقبها، لأهميتها، تُقدَّم على مفهوم المواطَنَة وهو الموضوع المركزي لهذا الكتاب. فما تبقى من هذا الفصل يحدد المشهد الواقعي ويضع جدول أعمال الكتاب ويحدد مساره.

يقول الكاتب: "سأبدأ بالنظر في سبب أهمية المواطَنَة وضرورة الحاجة إلى فهمها من الناحية السياسية، ثم الانتقال إلى تعريف أكثر دقة للمواطنة، وأختم بالإشارة إلى بعض التحديات التي تواجهها المواطَنَة - بشكل عام وفي الظروف الخاصة - والمواجهة والتحديات في المجتمعات المعاصرة.

لماذا المواطَنَة السياسية؟

يشير مفهوم المواطَنَة، على نحو تقليدي، إلى مجموعة معينة من الممارسات السياسية التي تنطوي على حقوق وواجبات عامة محددة وكل ما يتعلق بمجتمع سياسي معين ليشمل العلاقات الإنسانية في المجتمع وألّا ينتقص بشكل عام من أهمية المهام السياسية المميزة التي يؤديها المواطنون من أجل تشكيل الحياة الجماعية المزدهرة للمجتمع والحفاظ عليها.

فمن دون شك، إن أكثر هذه المهام شيوعًا أو الأكثر أهمية هي المشاركة في العملية الديمقراطية - في المقام الأول - وذلك عن طريق التصويت. وكذلك أيضًا من خلال التحدّث علانيةً، والترويج بطرق مختلفة، والترشح للمناصب سواءً شارك المواطنون أم لم يشاركوا، فإن حقيقة الأمر أنهم يستطيعون القيام بذلك رغم تلون واختلاف الطريقة التي ينظرون بها إلى مسؤولياتهم الأخرى، مثل: الالتزام بالقوانين التي جرى تمريرها ديمقراطيًا و التي لا يوافقون عليها أحياناً، ودفع الضرائب ، وأداء الخدمة العسكرية ، وما إلى ذلك.

الفصل الثاني : نظريات المواطَنَة وتاريخها:

تنقسم نظريات المواطَنَة إلى نوعين: النظريات المعيارية التي تحاول تحديد الحقوق والواجبات التي يجب أن يتمتع بها المواطن على نحو مثالي، والنظريات التجريبية و كلا النوعين من النظريات يستشهدان التاريخ ويقتبسان منه. تنظر النظريات المعيارية إلى التاريخ لاستكشاف المثل الأعلى للمواطن الصالح. لقد شكلت الروايات السابقة للمواطنة طريقة تفكيرنا حول ماهية أن تكون مواطنًا.

إنها توفر نوعًا من سجل القصاصات من الأفكار حول سمات ومزايا المواطَنَة مثل: مَن المواطن؟ وما نوع المساهمة التي يمكن أن تتوقعها الدولة والمواطنون الآخرون منه أو منها، وفي ظل أي ظروف، وما يمكن أن يتوقعه منهم ومتى؟

وبناءً على ذلك، تميل النظريات المعيارية المعاصرة للمواطنة إلى التعمّق في هذه النظريات واختبارها مقابل وجهات النظر القديمة. فهم يشيرون إلى التناقضات المنطقية للنظريات السابقة، ويسقطون بعض العناصر منها على أساس زمانها أو عدم الرغبة فيها، ويزينون أو يضيفون أشياء أخرى على أنها أكثر ملاءمة للظروف الحالية من أجل التوصل إلى ما يؤمنون به في أفضل حساب ممكن لتجسيد معنى المواطَنَة في عالم اليوم.

فعلى سبيل المثال؛ كانت الخدمة العسكرية جزءًا لا يتجزأ من وجهات النظر القديمة للمواطنة، ولكن تم إسقاطها تدريجيًا في الحسابات الحديثة أو المعاصرة.

لكن بعض الأسباب التي جعلت الرغبة في الموت من أجل الوطن جزءًا مهمًا في مفهوم الهوية والوطنية والمواطَنَة وهي من النظريات السابقة للمواطن الصالح، مثل: حب الوطن والتعارف القوي بين فئاته، التي لا تزال تُعتبر صفات مرغوبة للمواطنة في العديد من الروايات اللاحقة، كما سنرى لاحقاً في الفصل الثالث.

الفصل الثالث: العضوية والانتماء:

تكمن العضوية في صميم المواطَنَة. فَأَنْ تكونَ مواطنًا يعني أن تنتمي إلى جماعة سياسية معينة. ومع ذلك، فإنّ هذا الارتباط بالعضوية يجعل المواطَنَة "حصرية" بطرق أصبحت مثيرة للجدل وبشكل متزايد. وإنّ هذا الأمر يجعل العملاء جزءًا من مجموعة مختارة، يتمتعون بامتيازات محظورة على غير

الأعضاء. تمامًا كما يمكن لأعضاء نادي الغولف الحصري استخدام مرافقه الخضراء ومنافعه بطرق لا يستطيع غير الأعضاء الحصول عليها.

ومثلما تعرضت القواعد المنظمة لعضوية نوادي الغولف في كثير من الأحيان لانتقادات؛ لكونها غير ملائمة أو تمييزية، كذلك فعل أولئك الذين يمنحون صفة المواطَنَة. **في الواقع، العديد من أسباب الشكوى متشابهة - تمامًا مثل لعبة الغولف - فكما جرى إدانة نوادي الغولف لقصر العضوية على رجل، دائماً، غني المولد، أبيض البشرة، كذلك شكلت الولادة والعرق والثروة والجنس المعيار الرئيسي للمواطنة وهي المعايير المتعلقة بالمواطَنَة المتنازع عليها بشكل متزايد.**

فتمامًا كمثل نوادي الغولف الحصرية، تبرر بعض الدول عادةً استبعادها على أساس أن الأعضاء المحتملين يجب أن يكونوا قادرين على المساهمة بطرق مناسبة "وتلاؤم" مع الأعضاء الحاليين والروح السائدة، فإذا كانت نوادي الغولف تفحص وتختبر الأعضاء المحتملين لقدرتهم على دفع رسوم الاشتراك، وبراعتهم في لعبة الغولف، واستعدادهم للالتزام بقواعد النادي واتفاقياته وقواعده، وترابطهم العام والتزامهم المحتمل بأحداث وفعاليات النادي، لذا فإنّ الدولة تقيم مساهمة أفرادها من خلال الفعاليات الجماعية التي يشهدها المجتمع واستعدادهم وقدرتهم على الالتزام بتنفيذها بقواعدها وأعرافها.

فهناك حالات ينشأ الشك فيها حيث إن معايير القبول هي معايير خدمة ذاتية وتفشل في معاملة جميع المتقدمين بنفس القدر من الاهتمام والاحترام. ومع ذلك، يوجد فرق مهم للغاية بين نوادي الغولف والمجتمعات السياسية. فتعتبر العضوية أو الانتماء في مجتمع ما بالنسبة لمعظم الناس، ضرورية جداً ولا يمكن تجنبها بأي طريقة وهذا ما لا تكون عضوية نادي الغولف فيها كذلك.

ففي الوقت الذي يعد قرار ممارسة لعبة الغولف مسألة اختيار، وحتى لاعبي الغولف المتفانين يمكنهم على الأرجح اللعب بانتظام دون الانتماء إلى نادٍ أو حتى تعلم العيش بدونه. ولكن على النقيض من ذلك، فمن المستحيل عمليا على الإنسان عدم العيش في دولة.

لا تغطي الدول معظم أنحاء الأرض فحسب - كما شاهدنا في الفصل الأول - بل تسعى جميع الدول في العالم إلى توفير الهيكل الأساسي لحياة آمنة ومرضية لمواطنيها في داخل المجتمعات المختلفة و من دون أي تعقيد. فغالبًا ما ينتج انعدام الجنسية أو انحسار مفهوم المواطَنَة عندما يؤدي فشل الدولة من نوع أو آخر في اتخاذ القرار - سواء كان ذلك بسبب الغزو أو الاحتلال من قبل دولة أخرى أو نتيجة اندلاع حرب أهلية أو أثناء المجاعة أو خلال الممارسات القمعية لبعض الأنظمة. أولئك الذين في مثل هذه الحالات لا يريدون العيش خارج إطار الدولة، بل هم مجبرون على أن يصبحوا طالبي مساعدة أو إغاثة من أي دولة تقدمها لهم.

ولهذا فإننا نجد أولاً: إن ضرورة العيش وحتميته في دولة ما تجعل التفرد المرتبط بالمواطَنَة مشكلة مضاعفة، لذا فإنه يبدو من الغريب استبعاد أولئك الذين يخضعون لسلطة دولة معينة من العضوية الكاملة عن الذين يمتلكون نفس الحقوق التي يتمتع بها المواطنون الآخرون. وثانيًا: نظرًا لأن الحالة التي يجد فيها الإنسان نفسه في البداية هي حالة ولادته في بلده؛ لذا فإنه يبدو من المستهجن أيضًا إعاقة الأشخاص الذين ينتقلون ليصبحوا أعضاء في دولة أخرى مختلفة عن دولهم فهي توفر لهم فرصًا أفضل، إذا كانوا على استعداد لتولي واجباتهم مثل الآخرين من أجل التمتع بحقوق المواطَنَة في تلك البلدان.

يشير الكاتب، في هذا الفصل، إلى رغبته في استكشاف هذه الأبعاد الداخلية والخارجية لحصرية مفهوم المواطَنَة. فهو يقول: "سأبدأ باستكشاف الأساس المنطقي للمؤهلات التقليدية القائمة على الطبقة والملكية والجنس والعرق والتحديات الداخلية التي جرى طرحها لكل منها. سأفحص بعد ذلك تحييد فئات معينة من الغرباء أو الأجانب، لكي أهيِّئ المشهد لمزيد من المناقشات المكثفة لمفهوم المواطَنَة العالمية باعتبارها تتجاوز عضوية أي دولة أخرى أو حدود معينة كما سيتضح ذلك في الفصل الرابع.".

ففي كلتا الحالتين، تتحول الكثير من هذه المفاهيم إلى ما يُعتقد أن واجبات المواطَنَة تفرضه .

واقع الحال وما إذا كانت العضوية تتطلب من المواطنين ليس فقط القيام بدورهم ولكن أيضًا الانتماء بطريقة ما تتجاوز مجرد الواجب.

الفصل الرابع : الحقوق و"الحق في التمتع بالحقوق" :

غالبًا ما يرتبط مصطلح المواطَنَة بالحقوق. وهذا الارتباط ببساطة موجود دائمًا؛ فأيًّا كانت سياسات المواطَنَة التي تضعها دولة معينة ستمنح الحقوق المتكافئة لمواطنيها على نحو متساوٍ. فقد تسمى هذه الحقوق، غالباً، الحقوق "الإيجابية" أو "المؤسسية". فعلى سبيل المثال؛ يتم تعريف الجنسية البريطانية من خلال الحقوق المختلفة المرتبطة بالسياسات العديدة التي تحدد من المواطن وما يحق له: من قانون الجنسية والهجرة واللجوء لعام 2002، الذي يحكم ويضع أسس عمليات التجنس، إلى قانون تمثيل الشعب لعام 2000، الذي ينظم عقد ترتيب التصويت، وقوانين الضمان الاجتماعي المختلفة، التي تتناول مسائل أساسية مثل: البطالة والمرض والأمومة والمعاشات التقاعدية وغيرها من المزايا والحقوق والواجبات.

إن هذه التشريعات وما شابهها توضح جميع الحقوق التي تتبع حالة المواطن البريطاني من التصويت إلى الرفاهية في المجتمع. ومع ذلك ، فإنّ تفاصيل هذه الحقوق تختلف من بلد إلى آخرَ وربما حتى داخل البلد

الواحد. فحقوق المواطنين الإنكليز ليست متطابقة من جميع النواحي مع تلك الحقوق الخاصة بالمواطنين الأسكتلنديين على سبيل المثال لا الحصر، بل هي تختلف أكثر حتى عن تلك الخاصة بالمواطنين الأمريكيين أو الفرنسيين.

حقوق الإنسان والمواطَنَة العالمية: تتجلى حقوق الإنسان في الكيفية التي يجب أن نتعامل بها مع إخوتنا من بني البشر، فلقد تم إعطاء مصادر مختلفة لهذه الحقوق وبمنة - من الله تعالى - تم منح وإعطاء القانون الطبيعي للطبيعة البشرية أو التاريخ أو العقل، مع ارتباط هذه المصادر بمجموعة متنوعة من القيم والمبادئ الأخلاقية. وليس هنا مكان لتقييم مثل هذه النظريات المختلفة، التي لم يعد الكثير منها يتمتع بشعبية واسعة. ومع ذلك، فقد يرى الكثير من الناس أن الأمور ليست واضحة تمامًا أو كما ينبغي.

فكبداية، ينشأ الفقر وسوء الحالة الصحية اللذان يعاني منهما الكثيرُ من شعوب البلدان النامية وكذلك انتشار ظاهرة الفيضانات أو الجفاف أو الزلازل فكلها عوامل تدخل في ترسيخ مفهوم المواطَنَة أو تكوين أسباب مباشرة في انتقال الإنسان من بلدٍ إلى آخر وفقاً لتلك الظروف الصعبة. كما أن الاستغلال التجاري الممنهج لثروات الفقراء من قبل الدول الغنية هو الآخر يساهم في انتشار ظاهرة الفقر ومرتبط بمفهوم المواطَنَة العالمية.

الفصل الخامس:

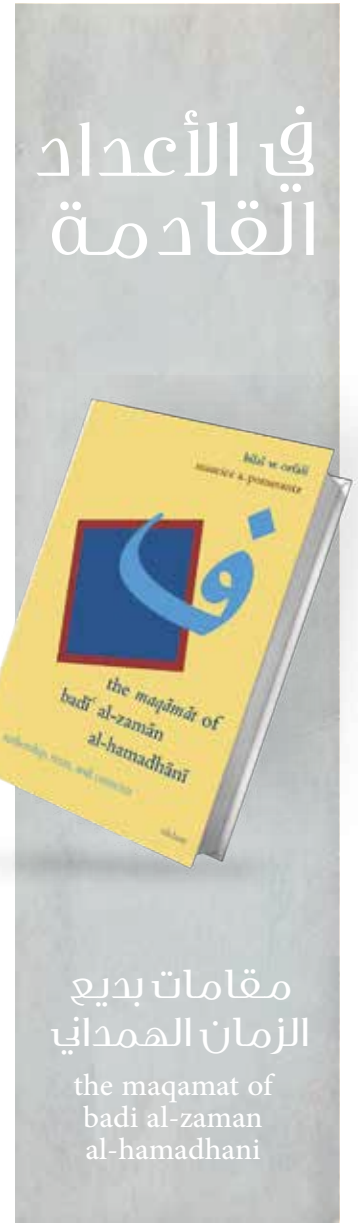
المشاركة والديمقراطية:

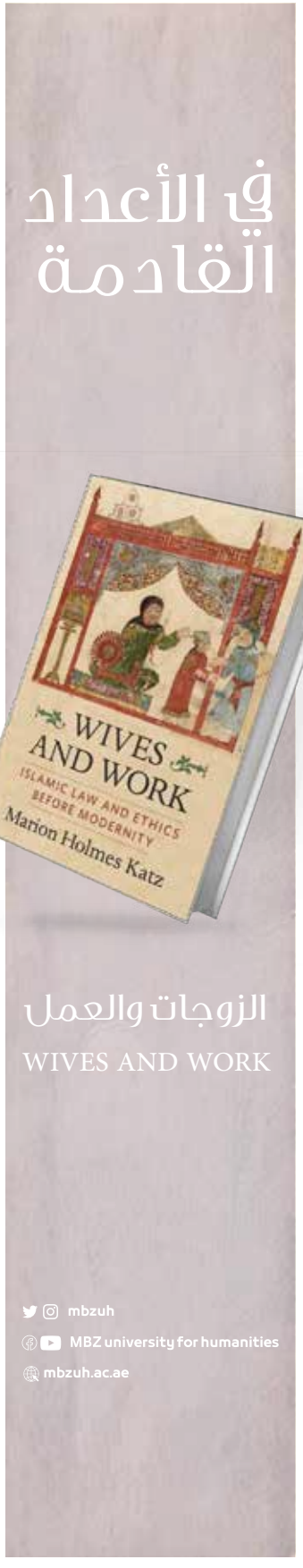
رأينا في الفصل الثاني من هذا الكتاب كيف كانت المشاركة السياسية لليونانيين القدماء جزءًا جوهريًا من مفهوم المواطَنَة. فهي شملت التمتع بالمساواة بالحقوق المدنية التي كانت تحملها آنذاك مكانة المواطَنَة، بل كان على جميع المواطنين أن يلعبوا دورهم في العملية السياسية من أجل خدمة الوطن؛ ولذلك جاءت ضرورة خدمة المجال العام قبل اهتمام الشخص كلياً بشؤونه الخاصة.

المواطَنَة والديمقراطيّة اليوم:

لا يمكن للأنظمة السياسية لتلك البلدان التي نسميها ديمقراطيات أن تكون أكثر اختلافًا عن نموذج الديمقراطية التشاركية المباشرة، على الرغم من أنها تحتوي وبشكل متزايد على العديد من عناصر التكتل الديمقراطي المفترض.

إن سمات الديمقراطية الرئيسة تكمن في تقديم اختيارات منتظمة يمكن لجميع البالغين الاختيار من بين ممثلي الأحزاب المتنافسة من خلال اعتماد شكل من أشكال التصويت الذي يجب أن يمثل الأغلبية.





صيد اللؤلؤ

في دولة الإمارات العربية المتحدة

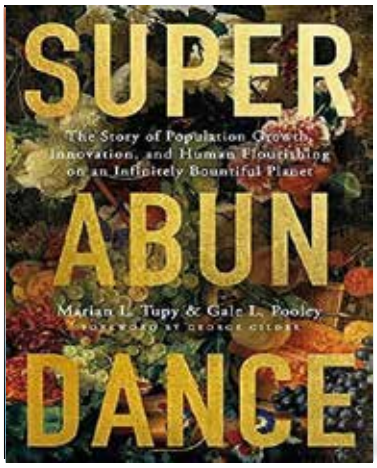
شكلت مياه الخليج العربي بيئة مثالية للغوص لصيد اللؤلؤ لأن محار اللؤلؤ كان موجودا بكثرة في مغاصات ضحلة تتيح للغواصين الوصول إليها دون الحاجة إلى معدات التنفس

"أبوظبي للثقافة"

Marian L. Tuby & Gale L. Pooley

هل تضيق الأرض بمن عليها ؟!

Super abundance: The story of population Growth



قراءة محمد السماك
كاتب ومفكرمن لبنان

هل هناك سباق بين تزايد عدد سكان الكرة الأرضية وتناقص الموارد الطبيعية؟ وهل يؤدي التناقص إلى مجاعة تضرب الأسرة الإنسانية كلها؟ وهل يكون الحلّ بتحديد النسل على نطاق واسع؟ ليست هذه الاسئلة جديدة. فقد طُرحت في السابق وخاصة في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين. إلا أن الكتاب الجديد يطرحها من زاوية علمية مختلفة.

في عام 1980 عقد علماء الصين بمبادرة من الدولة اجتماعاً مغلقاً لدراسة موضوع "تحديد النسل" - عدد سكان الصين مليار ونصف تقريباً- **كان أحد هؤلاء العلماء ويُدعى "سونغ جيان" قد قام بجولة بحثية في أوروبة والولايات المتحدة لدراسة الأفكار والبرامج والمخططات التي يجري إعدادها لمجابهة قضية "الانفجار السكاني" .**

حمل سونغ جيان معه إلى الصين كتابين من أوروبة يعالجان هذه القضية. الكتاب الأول نشره نادي روما، وعنوانه: حدود التنمية. أما الكتاب الثاني فكان عنوانه: "مشروع مخطط الخلاص". يلتقي الكتابان حول نظرية واحدة تقول: إن استمرار زيادة عدد سكان الكرة الأرضية سوف يؤدي الى استهلاك كل مواردها الطبيعية، وبالتالي سوف يتسبب في انهيار المجتمعات لفشلها في التحكّم بأنظمة الدعم الغذائي على مستوى الكرة الأرضية كلها.

أدّت هذه الأدبيات العلمية إلى إقناع العلماء الصينيين بإصدار توصية للدولة بوجوب اعتماد سياسة تحديد النسل، وفرض نظام للأسرة يقوم على مبدأ "الطفل الواحد". استمرّ العمل بهذه التوصية لمدة 35 عاماً عانت الأسر الصينية بسببها الكثير، وواجهت اضطرابات ومشاكل شخصية وعائلية واجتماعية .. وحتى على مستوى الوطن .. ولم تلغ الدولة العمل بهذه "التوصية العلمية" إلا بعد أن تبيّن لها أنها توصية عقيمة .. وبالفعل فإنه رغم أن هذه التوصية وُلدت في المجتمعات الغربية، فإن أيًّا من هذه المجتمعات لم تتبعها ولم تعمل بها.

من أجل ذلك يُطلق مؤلفا الكتاب ماريان توبي وغيل بوولي على هذا المشروع الذي وُلد في المجتمعات الغربية بأنه مشروع "لاإنساني". فالمشروع يقوم على أسس الاعتقاد بأن الانسان يشكل عبئاً على الكرة الأرضية، وأنه كلما قلّ عدد البشر، كلما كان ذلك أفضل للبشر لتحقيق الاكتفاء، وللكرة الأرضية لتجديد ذاتها.

وينقل المؤلفان عن كريستو فرمانتز قوله: إن انتشار مرض فقدان المناعة (الإيدز) كان حلا ضروريًّا للتضخّم البشري. ويتوقف المؤلفان أمام كل من عبارة "حل"، و"ضروري". الأمر الذي يرسم علامات استفهام كبيرة حول البُعد اللاإنساني لهذا الحل. وربما يرسم علامات استفهام كبيرة ايضاً حول مصدر المرض ذاته، وحول خلفيات انتشاره الواسع في افريقيا بصورة خاصة.

ويتوقف المؤلفان في كتابهما أيضًا أمام قول واحدة من كبار قادة الحزب الديموقراطي الأميركي ألكسندرا أوكاسيو كورتيس، تساءلت فيه عما إذا كان الإنجاب في حدّ ذاته "عملية أخلاقية".

ويشير المؤلفان إلى أن ألكسندرا ليست وحدها من يرفع هذا المبدأ ويدعو اليه. فقد أجريت في الولايات المتحدة عملية إحصائية عامة كشفت أن 39 بالمائة من الأميركيين يترددون الآن في إنجاب الأطفال لأسباب تتعلق بالبيئة .

ويقول المؤلفان : صحيح أن للإنسان "فمًا"، ولكن له "عقل" أيضًا. ولذلك فيجب أن تكون له الحرية ليحكّم عقله وليس لاستعمال فمه فقط. وتحكيم العقل هو لتحديد عدد الأطفال الذين يجب الاكتفاء بإنجابهم. ولأنه كلما زاد عدد الأطفال، فإن على العقل أن يعمل على إيجاد المصادر الجديدة لتأمين حاجاتهم من الغذاء والماء. وبالتالي فإن "مشكلة الأفواه" يجب أن تجد حلًّا لها في "موهبة العقول".

يعترف المؤلفان أن هذه النظرية ليست جديدة. ففي عام 1980 كانت موضوع جدال ونقاش بين العالِمين جوليان سايمون (عالِم اقتصاد)، وبول أيريخ (عالِم إنسانيات). كان إيرليخ يؤكد أن الكرة الأرضية تتجه نحو الإفلاس. فالمواد المعدنية الخام (النحاس والحديد والتانفستون وسواها) ترتفع أسعارها عقداً بعد عقد؛ أما سايمون فقد تبنّى نظرية معاكسة تقول: إن الإنسان سوف يكون قادراً على ابتداع البديل، وإن البديل سوف يكون أقل ثمنًا. وبالفعل ففي القرن الحالي (2020) ثبت أن سايمون كان على حق، كما يؤكد مؤلفا الكتاب.

وانطلاقًا من نجاح نظرية (أورهان) أطلق مؤلفا الكتاب أبحاثهما في اتجاه تركيز الاعتماد على الذكاء البشري لتأمين الحاجات الانسانية المتزايدة رغم تزايد عدد سكان الكرة الأرضية.

في ضوء ذلك يرى المؤلفان أن التقدم الذي حقّقه الإنسان في الماضي لم يأخذ حقه من التقدير للبناء عليه؛ ولذلك فإن المستقبل سوف يكون أكثر ازدهارًا ونجاحًا مما يعتقده كثير من الناس. ويحذر المؤلفان من أن أخطاء كثيرة قد تُرتكب، ومنها فرض قيود على حرية التعبير مما يعرقل أو يعطل الإبداع الإنساني، ومنها أيضًا فرض قيود حكومية على حرية الأسواق وحركتها مما يقلل من الحوافز لابتداع مزيد من الأفكار الجديدة.

صحيح أن المؤلفين لم يبديا سوى القليل من الاهتمام بقضية المناخ وآثاره على الإنسانية ولكنهما صرفا اهتمامًا واسعًا للتأكيد على أهمية البحث العلمي من أجل تخفيض نفقات إنتاج الطاقة النووية وتقليل الأخطار المترتبة عليها.

يلتقي هذا الكتاب في نظرته التفاؤلية إلى مستقبل الإنسانية مع كتب عديدة أخرى سبقته، لعل من أبرزها كتاب الدكتور غريك ايستبروك وعنوانه: "إنها أفضل مما تبدو عليه" It's Better Than It Looks ، وفيه يطرح سؤالا ويحاول الإجابة عليه وهو: لماذا يجب أن نتفاءل في عصر التشاؤم؟

ويقول في إجابته: إن التوقعات "العلمية" التي نشرت في الستينات من القرن الماضي والتي أكدت على أن المليارات من بني البشر سوف يتعرضون للمجاعة، ثبت أنها لم تكن صحيحة. وأنه على العكس من ذلك فإن الأمم المتحدة أعلنت في عام 2015 أن نسبة سوء التغذية في العالم تراجعت إلى أدنى مستوى لها في التاريخ.

وتعزو الإحصاءات الرسمية سوء التغذية إلى الفساد (والسرقة) وسوء الإدارة وسوء التوزيع، وليس إلى قلة الموراد.

ويلاحظ المؤلف "غريك" هنا أن الإنسانية تعاني من السمنة ومن زيادة الوزن لدى الأفراد، أكثر مما تعاني من الجوع والحرمان.

وتلتقي مع هذا التوجه التفاؤلي دراسات علمية عديدة أخرى نُشرت في كتب علمية موثقة نذكر منها:

• كتاب مات ريدلي Mat Ridley، وعنوانه: "الوطني المتفائل" National Optimist ، وصدر في عام 2010.

• وكتاب بيتر ديامنديز Peter Diamendis وعنوانه "الوفرة" Abundance، وصدر في عام 2012.

• وكتاب غريغ ايستربروك Gregg Easterbrook، وعنوانه :"القوس الأخلاقي" The Moral Arc، وصدر في عام 2015.

• وكتاب جوان نوربيرغ Johan Norberg، وعنوانه "التقدم" Progress، وصدر في عام 2016 .

• وكتاب ستيفان بينكر Steven Pinker، وعنوانه "النهضة الآن" Enlightenment Now، وصدر في عام 2018.

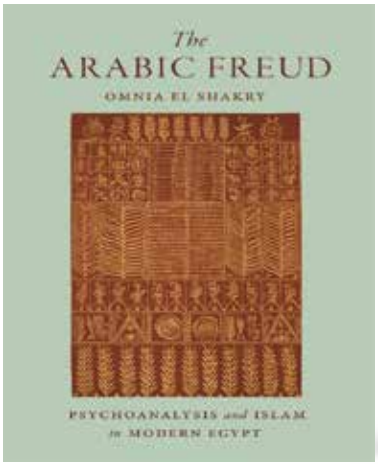
ولعل من أجمل ما يمكن اقتباسه من كتاب ايستر بروك قوله: "إن التاريخ مثل السهم، وبفضل جهود الإنسانية وتفانيها، فإن سهم التاريخ يشير دائمًا وأبدًا الى الأعلى".

تجمع هذه الدراسات - مع الدراسة التي أعدّها المؤلفان توبي وبولي في كتابهما - حول ما سمّياه الوفرة القصوى أو الوفرة الوفيرة، على أن الانسانية يمكن أن تكون بخير بصرف النظر عن عددها. ولكن بشرط واحد، وهو أن يرتفع الإنسان في سلوكه إلى المستوى الذي يؤهله لأن يكون "خليفة الله"، أي في مستوى الأمانة التي حباه الله بها.

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".

mbzuh.ac.ae



قراءة آسية وعيل
مترجمة وباحثة في الإنسانيات

يأتي كتاب "فرويد العربي"، للمؤلّفة أمنية الشكري، بمثابة تكملة طويلة لمقالها الذي يحمل نفس الاسم، والمنشور بمجلة "التاريخ الفكري الحديث" سنة 2014، ليقدّم لنا تاريخًا فكريًّا موثقًا للقاء إبداعيّ حصل بين التّحليل النّفسي والإسلام في مصر في أربعينات وخمسينات القرن الماضي، بحيث دارت اهتمامات الباحثين وقتها، في الاجتماعات التي كانت تقام في بيت أستاذ علم النّفس يوسف مراد، حول مسألة: إلى أي مدى يمكن ممارسة علم النّفس التّحليلي الفرويدي لفهم النّفسية المسلمة، بإرساء مقاربة بين ما جاء فيه وما جاء في أدبيات الإرث الإسلامي وأدبيات الحداثة في الثّقافة العربية.

حرصت المؤلّفة في عملها على إعادة تركيب الكيفية التّي سعى بها جيل من الفلاسفة وعلماء النّفس وعلماء الجريمة العرب، إلى مقاربة فرويد مع التّراث العربي والإسلامي ما قبل التّحليل النفسي. يمكننا أن نلاحظ من خلال عملها بأنّها لا تستعيد هؤلاء المفكرين والباحثين كمجرد مواضيع للبحث التاريخي، بل تقدّمهم باعتبارهم منتجي نظرية جديدة قادرة على المساعدة في توسيع فهمنا لذواتنا وللآخر من جهة، وعلى فهم الحدس والثقافة الأخلاقية مع التحليل النفسي والإسلام اليوم من جهة أخرى.

أمنية الشكري

فرويد العربي: التّحليل النّفسي والإسلام في مصر الحديثة

The Arabic Freud

توضّح هذه الدّراسة بأنّه لا يمكننا أن نكتفي بالتعلّم فقط من العالم يوسف مراد، مع أنّ له الفضل في إدخال المصطلح العربي "اللّاشعور"، وهو مصطلح صوفيّ مأخوذ عن الفيلسوف الصّوفي ابن عربي، على أنّه ترجمة لكلمة "the unconscious" وإضافته إلى قائمة المفردات العلمية؛ بل هناك آخرون كثيرون لهم الفضل في المزاوجة بين فرويد والثّقافة التّراثية العربية الإسلامية من أمثال الشّيخ الصوفي والفيلسوف أبي الوفا الغنيمي التفتازاني، وعالم الجريمة محمّد فتحي .... وغيرهم.

قد يبدو لنا، للوهلة الأولى، بأنّ الأطروحات المتباينة في فرويد العربي وكأنها تجذب فرويد الأصلي في كلّ الاتّجاهات ما يصعّب من عملية فهمه، إلاّ أنّ الانغماس في نصّ الكتاب يشعرنا بأنّ هذه التجاذبات، رغم ما تبثّه فينا من توتّر، تخلق أطر تعارف بينهما نراه مثمراً عندما نكتشف كيف ساعد التّصوف بشكل خاصّ عند دخوله لعلم النّفس التّحليلي على تنظير العلاقات فيما بين: اللّاشعور، الآيروس (الحبّ والرّغبة والجنس) والأخلاق.

قبل الولوج في أعماق الكتاب، من الجميل أن نقف برهة عند غلافه لما يحمله من رمزية تفصح لنا عن بعض مكنوناته، إذ يحمل الغلاف صورة طبعة حجرية لتحفة فنية تتمثّل في مربّع رخامي من تصميم الفنان رشيد القريشي كجزء من معرضه المتنقل عام 1998 تحت عنوان "رسائل من طين: تحية لابن عربي"، ما يجعل من الصّورة بوّابة ملائمة لنصّ الكتاب الشّيق، خاصّة عندما ندرك أنّ الفنّان القريشي قد أوضح، في مقابلة أجراها في يوليو 2018، بأنّ اهتمامه الدّائم بعلماء الصّوفية الكبار من أمثال: ابن عربي، جلال الدين الرومي.... نابع من لديه في اختراق التقديم الخاطئ للعالم الإسلامي على أنّه في أزمة، بتسليط الضوء على "الكتابات المتسامحة للشعراء والفلاسفة المسلمين" من خلال فنّه.

لا نستغرب اختيار هذه الصّورة للغلاف عند قراءتنا للكتاب واستنتاجنا بأنّ مؤلّفته التي تعود فيه، باستمرار إلى الفيلسوف ابن عربي، تشارك الفنّان تحديه، وتسعى لتقديم الإسلام بصورة مشرقة عكس الصّورة الظّلامية التي يروّج لها الكثيرون، فتحاور في عملها مجموعة من المختصّين ممّن ينتقدون الأدبيات التّي تدعم فكرة استحالة وجود تقارب بين علم النّفس التّحليلي والإسلام، وهم: المحلّل التّونسي فتحي بن سلامة، الفيلسوفة الفرنسية البلغارية جوليا كريستيفا، والمحلّل النّفسي السوري رفح ناشد. **يصوّر المحلّل فتحي بن سلامة من جهته، الوضع بين الاثنين على أنّه قصة "جهل متبادل"، لكن أمنية الشّكري تردّ عليه بشكل حاسم وتبيّن له كيف تم إدخال التحليل النفسي والإسلام في محادثة تحويلية متبادلة في مصر ما بعد الحرب العالمية الثانية، بتتبّع الصدى المعرفي والصلات الاختيارية بين الاثنين،** وتبرع في عرضها لاختيارها مسار الحياد الحذر الذّي تنظّم به هذا اللّقاء بعيدًا عن اختزال التحليل النفسي في مصر إلى مجرّد استيراد من الغرب.

يتجلّى لنا من فصول الكتاب أنّ العلاقة بين علم النّفس التّحليلي والإسلام لم تكن أبداً علاقة استهلاكية سعى من خلالها الباحثون المسلمون إلى تبني التّنظير الأوربي لعلم النّفس، وإن كانت بداياتهم البحثية قد انطلقت منه كاعتماد الوصف الموجز للنّشاط الجنسيّ في مرحلة الطفولة، ما قد يدفع القارئ في أوّل

الأمر إلى الاعتقاد بوجود نزعة استهلاكية فيه، قبل التعمق في الكشف عن الطّرق المعقّدة التي نسج بها هؤلاء المفكرون في ظل وحدة فكرية تكاملية: فرويد، ابن عربي، ميلاني كلاين، أبو حامد الغزالي، كارين هورني، وفخر الدّين الرازي...وغيرهم.

يتناول الكتاب التحليل النفسي والنفسية بالتّركيز على المفاهيم الأساسية: التكامل والوحدة، والبصيرة والحدس، والأنا والآخر، حسبما تستعرضه صفحات مذكرات يوسف مراد في مجلة علم النفس، في الفترة الممتدّة من عام 1945 إلى عام 1953، ويطرح فيها المنهجية الديناميكية الجدلية التي وضعها للدراسات النفسية بتركيزه على مفهوم وحدة النّفس، بحكم أنّه كان ضليعًا في علم النّفس التّجريبي وفي المقاربات التّحليلية النّفسية في أوروبا.

يوضح لنا فريد العربي كيف أبدع مراد في عرض أطروحته حول "التكاملية النفسية" المميّزة بتصويره للذّات كوحدة من الجوانب: النفسية، الجسدية والمجتمعية؛ أمّا وللتّأكيد على الوحدة، فقد استوحى تصوّره من نظرية علم النّفس الغشتالتي وفلسفة ابن عربي، بالتّركيز على البحث فيما أسمته أمنية الشّكري بـ "تفكيك استعمار النّفس" لدراسة مسألة إنهاء الاستعمار الذي ارتبط عند مراد بمشروع إعادة تشكيل الحياة النفسية للمستعمَر من العناصر المبعثرة والمشتتة التّي خلفها الاستعمار.

نشهد بعدها في الكتاب تحوّل انتباه مراد في موضوع الأنا والنّفس إلى الشّيخ الصّوفي أبي الوفا الغنيمي التفتازاني للبحث في أوجه الشّبه الكثيرة بين الصّوفية والتّحليل النفسي من ضمنها: تقاليد تفسير الأحلام، العلاقات المماثلة بين الشّيخ/المريد والمحلّل/المحلَّل المتميّزة بأنّها علاقة تناغم بما يمكن وصفه على أنّه "سلوك تفاعلي قوامه الانسجام الدّقيق"، بالإضافة للتّشابه في المفردات عالية التّخصص عن الأنا وخصائصها، ما يجعلنا نلمس فضل التّقاليد الصّوفية على علم النّفس التّحليلي، ونتيقّن من ذلك بأنّ إعادة بناء اللقاء بينهما من شأنه إثراء فهمنا لتقليد التّحليل النفسي بشكل عام.

يتعمّد "فريد العربي" الإشارة إلى أنّ رهانات اللقاء بين الصوفية والتحليل النفسي مختلفة عمّا يمكن أن ينتقده من يرفض هذا اللّقاء بزعمه أنّ فريد العربي ينتبه إلى أوجه التّشابه والتّناغم فقط ولا يعير اهتمامًا لأوجه الاختلاف والتّوترات بينهما. لذا، **تبيّن أمنية الشّكري بأنّه لم يكن هدف فريد العربي أبدًا معرفة الكثير عن الأنا، وإنّما معرفة الله بما يساعد على التّفكير في الأنا، أي بتحوّل الإيمان بالله إلى انعكاس ذاتي للتعرّف عليها بعيدًا عن سمات الأنا الحديثة، ودون أن يكون القصد من ذلك التّخلّي عن الخطاب الديني القديم وإنّما بالتعايش معه، بفضل الدور الذي لعبته الصّوفية داخل النّظرية التّحليلية باعتبارها حلقة وصل لفهم العلاقة بين الأنا والآخر.**

مع أنّ فرويد - نفسه - قلقٌ شخصيًا من قدرة التّحليل النّفسي على الانفتاح على مجالات معرفية أخرى، إذ نستشعر قلقه ممّا كتبه في مذكراته في قوله: "إن الإله الذي اعتاد على كلكتا" لا يمكنه أن يتحمّل مناخ فيينا؟ تعقيبًا على حادثة بداية تصدّع تمثال عاجي لـ "فيشن" أرسلته له جمعية التّحليل النّفسي الهندية للاحتفال بعيد ميلاده الخامس والسبعين، وكأنّه يعبّر بذلك عن عدم قدرة علم النّفس التّحليلي على الصّمود عند انتقاله (سفره) إلى مجال بحثي آخر. إلاّ أنّ أمنية الشّكري بددت مخاوف فرويد، واعتبرت التصدّعات التّي توجّس منها فتحات نحو لقاء إبداعي بين علم النّفس التّحليلي والإسلام في إطار أخلاقيّ.

لا يقصد الكتاب، عند مناقشته لموضوع النّفسية الجنسية، التّبني الكامل لأفكار فرويد وإنّما تطوير القضايا المتعلّقة بالموضوع بشكل أعمق، بدافع أنّ هذا الموضوع، في مصر ما بعد الحرب العالمية الثانية، تمّ تعريفه بنوع من الاستقلالية والاختلاف، فهو ليس دينيًا بالكامل ولا علمانيًّا بالكامل. لهذا، جاء تعريفه في الكتاب على أنّه مداخلة فاصلة في نقاش حول مآل النّفسية الجنسية في تاريخ الشّرق الأوسط، ويستند إلى أنّ التّحليل النّفسي، حسبما تبنّاه مراد من فلسفات إسلامية صوفية جاء في إطار كونه نظرية حول المتعة والرّغبة، مكمّلا للخطاب الإسلامي.

تجادل أمنية الشّكري بعض الباحثين الدّاعمين لفكرة أنّ المتعة والرّغبة الجنسيتين التّي شاعت في النّصوص العثمانية ما قبل الحديثة، حصل من جهة إسكاتها بالكامل في القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن جهة أخرى تمّ تعويضها بعلم الجنس العلمي الهادف إلى تنظيم المتعة الجنسية على أسس برجوازية، فتردّ عليهم بشكل مقنع بأنّ المتعة والرغبة الجنسيتين لم تختفيا في الشّرق الأوسط؛ بل على العكس من ذلك تمكّن ظهور التّحليل النفسي، في فترة ما بعد الحرب، من بعث حياة جديدة في الأدب الكلاسيكي السّابق لما قبل الحداثة والذّي كان يركز على المتعة والرّغبة الجنسيّتين، وعلى التربية الأخلاقية للطفل، **بحيث توضّح أنّ يوسف مراد أكّد في عمله على أهمّية التّدخّل في التّربية الأخلاقية للطّفل في موضوع الرّغبة والمتعة؛ لأنّه كان يرى ضرورة ارتباط علم النّفس بالأخلاق. كما لم يتوان مراد في الاستعانة بكتابات أبي حامد الغزالي وغيره في هذا الباب، قناعةً منه بأنّ الصّحة النّفسية للطّفل لا يمكن فصلها عن الصّحة الأخلاقية، فوجد في كتابات الصّوفية ما يساعد على تأسيس نظريته.**

وعندما تتطرّق الشّكري لموضوع التّحليل النّفسي أمام القانون فإنها تطرح سلسلة من النّقاشات التّي أثارتها محاولات قبول التّحليل النفسي كدليل في المحكمة، وتقدم لنا الشخصية المركزية في عملها، أستاذ علم النفس الجنائي - محمد فتحي - الذي تصدّر المشهد في

الأربعينات من القرن الماضي بمناداته: أنّ التّحليل النّفسي هو المفتاح لضمان مواءمة القانون والعدالة في قاعة المحكمة، في محاولة منه - مع بعض - زملائه تخفيف المسؤولية الجنائية بوساطة الإشارة إلى العوامل النّفسية. دافع فتحي عن فكرة ضرورة وجود محلّل نفسي في المحكمة واصفاً إيّاه بأنّه مصلح اجتماعيّ من مرتبة رفيعة؛ لدوره في التّوفيق بين الأفراد وضمائرهم، مؤكّدًا على أنّه من مصلحة المجتمع أن يقوم بتشريع عمل المحلّل وتوفير بنية لوجستية لترسيخ الصّحة العقلية فيه على أساس علمي سليم، غير أنّه وجد نفسه متورطًا في خلافات عميقة مع مجموعة من الباحثين من أمثال: صبري جرجس، ومحمود الرّاوي، ومصطفى إسماعيل سويف، ويوسف مراد نفسه.

كان استهداف محمود الرّاوي لمحمد فتحي من منطلق رفضه لعقدة أوديب، ولو أمعنّا النّظر في المؤلّفين معاً فإنّنا سنكتشف بأنّ كليهما سعى إلى تخفيف المسؤولية الجنائية بالتنويه إلى العوامل النّفسية المساهمة، لكن يبقى الاختلاف بينهما في نوع العوامل، بحيث يذهب فتحي إلى أنّها أسباب أوّلية طفولية، بينما يركّز الرّاوي على أنّها قريبة إلى الاضطرابات العقلية.

أمّا يوسف مراد، فقد قادته منهجيته التّكاملية إلى المقاربة التّكاملية للإجرام باعتبارها متمايزةً عن المقاربة التّحليلية النّفسية، فبيّن بذلك أنّ علم نفس الإجرام ما هو إلاّ فرع من فروع علم النّفس الاجتماعي التّطبيقي، وحدّد مفهوم مقاربته التّكاملية بأنّها تنظر في العوامل البيولوجية، النّفسية، والاجتماعية بأسلوب ديناميكي للحصول على مزيد من التّعقيد للفهم.

تولّد عن الاختلافات حول ثنائية (التّحليل النّفسي- القانون) اختلاف من طابع آخر أكثر تأثيرًا على الحياة الاجتماعية، وتدور رحاه حول "اللاّشعور السّياسي"، إذ صرّح محمود الرّاوي برفضه لوجهة نظر محمد فتحي في تحليله اللاّشعور السّياسي بناءً على عقدة أوديب، مؤكّدًا باستمرار على ضرورة إيلاء أهميّة للحاضر السّياسي على حساب الماضي النّفسي البعيد، بتفضيل الأسباب القريبة على الأوّلية في محاولة منه لتخريب ما وصفه بالمنطق النّفسي الفرويدي في التحليل النّفسي السّياسي.

ينهي فرويد العربي جولته في الأدبيات (قبل الحداثة - والحداثة) التي جاءت بغرض تسجيل أصداء الأبستمولوجيا بين ما قبل وما بعد التّحليل النّفسي، ويقف بنا عند أهمّ نتيجة توصّل إليها مصطفى صفوان عند تطوير أطروحته في "اللاّشعور السّياسي"، ويفيد فيها بأنّه لم يؤدّ لا القرآن ولا الإسلام إلى ثقافة الإكراه السياسي، بل على العكس من ذلك كان الإسلام ضحية الأمم التّي غزاها، لأنّهم كانوا ضحايا لأنظمتهم السيّاسية. كما يدافع صفوان عمّا توصّل إليه من استنتاج بأنّه ما عدا النّبي صلى الله عليه وسلم لا يحقّ لأحد أن يدّعي امتلاكه للمعرفة المطلقة، لا فردًا ولا مؤسّسة مهما كانت سلطتها؛ لأنّ الإسلام يفتقر إلى مأسسة على شكل الكنيسة، غير أنّ حركات الإسلام السّياسي، وعلى رأسها "الإخوان المسلمون"، تجاوزت هذا الدّور، كما يوضّح صفوان، باعتبار نفسها سلطة دينية سياسية بالادّعاء بأنّ الله فوّضها ليس فقط بسلطته وإنّما بمعرفته بـ "الحقيقة" كذلك. في هذا السّياق، يرى فتحي بن سلامة بأنّه بإمكان التّحليل النّفسي توفير أساس لبحث تاريخيّ معمّق في "صعود الحركات الإسلامية السّياسية"، والتّحقيق في الشّروط التّاريخية لخطابها، ومن شأن النّتائج المتوصّل إليها تقديم رؤية تكون بمثابة "الحصن" المنيع لمجتمعاتنا ضدّ الحركات الإسلاموية المعاصرة.

يأتي الكتاب بمثابة حلقة جدّية في دراسة النّفسية الإسلامية على ضوء التّحليل النّفسي، انطلاقًا من موضوع وحدة الذّات وتكاملها النّفسي، الدّيني، الاجتماعي، الأخلاقي وحتّى القانوني والسّياسي. وقد تطرّقت لقضايا تمسّ الفرد بشكل مباشر في تكوينه النّفسي والفكري، ثمّ تنتقل إلى وقعها المباشر على حياته الفردية والمجتمعية، من قبل مختصين في مختلف المجالات. **وإذ نلمس تباينًا في نتائج الدّراسة إلاّ أنّها - في الوقت ذاته - جاءت ثريّة ومفيدة؛ لأنّها فتحت أبواب مسائل بحاجة للبحث المعمّق،** متعلّقة بالنّفسية الإسلامية بشكل عامّ، ومن أهمّها موضوع التّحليل النّفسي للفكر "الإسلاموي" بغية فهم منطلقاته النّفسية وأبعاده السّياسية للتّقليل من خطره على مجتمعاتنا.

مركز الدراسات الفلسفية
CENTER FOR PHILOSOPHICAL STUDIES

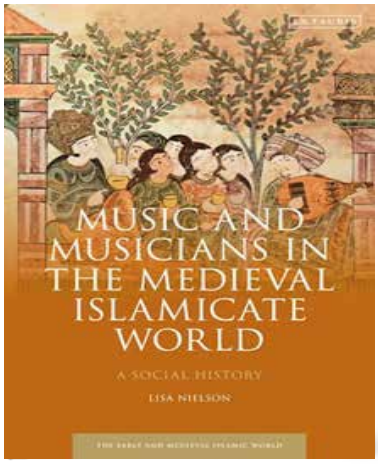
أول مركز بحثي أكاديمي في الفلسفة في الدولة هو المركز التابع لجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

The first academic research center in philosophy in the country was established in the Mohamed Bin Zayed University for Humanities.

Lisa Nillson

الموسيقى والموسيقيون في العالم الإسلامي في العصور الوسطى

Music and Musicians in the Medieval Islamicate World: A Social History



قراءة إخلاص القنانوة
مترجمة وباحثة

مؤلفة الكتاب: ليزا نيلسون حاصلة على درجة الدكتوراه من جامعة ماين في أورونو بالولايات المتحدة الأمريكية. تعمل محاضِرة في قسم الموسيقى في جامعة كيس ويسترن ريزيرف في كليفلاند (Case Western Reserve University)، وهي باحثة في الموسيقى التاريخية، ومتخصِّصة في دراسات المرأة. تركِّز أبحاثها على مواضيع الجنسوية (الجندر) والعبودية والجنس والموسيقى في بلاط الخلفاء المسلمين في العصور الوسطى. ولها اهتمامات متعلقة بمسائل النسوية غير الغربية، وتصنيفات النوع الاجتماعي.

وتسير نيلسون في كتابها على نهج مارشال هودجسون Marshal Hodgsonفي كتابه "مشروع الإسلام" The Venture of Islam في استخدام لفظة "Islamicate " إسلاماتي" بدلًا من "Islamic" "إسلامي" لوصف المجتمعات التي وقعت تحت التأثير الإسلامي؛ إذ يشير المصطلح إلى المجتمعات التي تبنَّت الثقافة الإسلامية في سياقاتها المختلفة (الأخلاقية والقيَمية والحضارية) دون أن يكون للدين الإسلامي نفسه دور في ذلك. والسؤال هنا هل استخدمت نيلسون المصطلح استخدامًا صحيحًا؟ أي بما يتَّسق والهدف الذي ابتُدع من أجله؟ لا أظن ذلك، ولا سيما أن الحديث كان بشكل أساسي عن مجتمعات الحواضر الإسلامية التي لعب فيها الدين الإسلامي دورًا محوريًا، ووُسمت ثقافيًا "بالمجتمعات الإسلامية". فهل يمكن أن نطلق وصف "إسلاماتي" على مجتمعات بغداد ودمشق والقدس، أي المجتمعات التي ركَّزت عليها الباحثة في دراستها، وهي حواضر شهدت حركة فكرية (جلُّها فلسفية وفقهية) في الفترة التي تتحدَّث عنها نيلسون، **وهي إلى ذلك حركة صُبغت في غالبية مساراتها بمفاهيم دينية الطابع، وألقت بظلالها على غير قليل من أمصار العالم الإسلامي الخاضع دينيًا وفكريًا للإسلام**، أو الإسلاماتي المتأثر فكريًا ونمطيًا بالثقافة الإسلامية وحسب. واستعارت لهذه الغاية لفظة "إسلاماتي" التي ابتدعها المترجم أسامة غاوجي الذي تصدَّى لنقل كتاب هودجسون إلى العربية، للتعبير عن لفظة "Islamicate" الإنكليزية.

يُعنى الكتاب عناية خاصة بمحاولة استكشاف السياقات الاجتماعية والدينية لصناعة الموسيقى في العالم الإسلاماتي في العصور الوسطى. وترسم نيلسون من خلال تناولها المعمَّق لقضايا الجنس والهوية الإثنية والطبقة الاجتماعية والدين صورة حاولت من خلالها بيان الأثر الذي تركته هذه العناصر مجتمعة على الثقافة الموسيقية آنذاك. ويتيح لنا هذا الكتاب فهمًا أوسع للتاريخ الاجتماعي لصناعة الموسيقى في المجتمعات الإسلاماتية في العصور الوسطى، من خلال شواهد لنقاشات أدبية حول الموسيقى والموسيقيين وشرعية السَّماع؛ إذ وقفت الكاتبة على عدد كبير من المصادر ففحصتها فحصًا دقيقًا، بغية إدراك الطريقة التي تشكَّلت فيها هذه الثقافة الموسيقية المتنوعة. وترى المؤلفة أن دراستها للموسيقى من خلال التاريخ الاجتماعي جاء مقصودًا؛ فالموسيقى مؤسسة اجتماعية وثقافية، بحسب نيلسون.

ويتألف الكتاب من مقدِّمة وجزئين (من ثمانية فصول) وملحقين، وتعليقات ختامية، وقائمة مراجع غنية، وفهرس بالمواضيع والأعلام والمصنَّفات.

تناولت المؤلفة في المقدِّمة دور النساء في صناعة الموسيقى في الحضارات القديمة بالاتكاء على ما وردنا من شواهد نصية عُثر عليها في سومر ومصر وفلسطين وبابل وآشور. مشيرة إلى أن النساء لم يلعبن دورًا رئيسًا في صناعة الموسيقى في الحضارات التي سبقت الإسلام وحسب، بل خُصِّصت لهن بعض الآلات الموسيقية حصرًا دون الرجال. ومع انتشار الإسلام في القرنين السابع والثامن الميلاديين انتقل عدد كبير من الموسيقيين الأعاجم للعيش في الحواضر الإسلامية، كما أُدخلت إليها تقاليد وآلات موسيقية جديدة. ونجم عن توليفة مكونة من تأثيرات موسيقية دخيلة، وتراث موسيقي محلي إلى "تطور ثقافة موسيقية رفيعة المستوى"، كما تقول نيلسون. وتحدَّثت المؤلفة بعد ذلك عن تاريخ البحث الغربي في الموسيقى في العالم الإسلاماتي في العصور الوسطى، والتي بدأت على استحياء في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مشيرة إلى جهود المستعربين في ترجمة عدد من المصنَّفات المكتوبة باللغة العربية إلى لغاتهم الأم. وجاءت المقدمة زاخرة بتأملات

متعلقة بالمنهج الاستشراقي الغربي في تناوله للشرق بالمجمل. وعرجت بعد ذلك للحديث بإسهاب عن المصادر التي وقفت عليها، مشيرة إلى طبيعتها والصعوبات التي قد تواجه الباحث فيها، كما تناولت في المقدِّمة بعض المسائل الفنية؛ كترجمة نصوص الأدبيات العربية التي استعانت بها في الكتاب. وكان من الواضح سيطرة المفاهيم الجندرية على المؤلفة، المعروفة بحماسها الشديد في تصدِّيها لقضايا المرأة قديمًا وحديثًا، على نقاشاتها كلها.

وجاء المتن الرئيسي في الكتاب في جزئين، في كل منهما أربعة فصول؛ احتوى الجزء الأول على الفصول من الأول حتى الرابع، بينما احتوى الجزء الثاني على الفصول من الخامس حتى الثامن.

اعتنى الجزء الأول "بالثقافة الموسيقية في بلاط الحكَّام المسلمين المبكِّرين"، وجاء على صورة لمحة عامة وعُنيت فيه نيلسون بسرد الحقائق الاجتماعية والثقافية المعروفة عن الموسيقى والموسيقيين ورعاتهم، كما يستعرض هذا الجزء المصطلحات شائعة الاستخدام التي عرَّفت الموسيقى وحدَّدت طبقات الموسيقيين؛ إذ جلبت الفتوحات والعبودية وتبادل الهدايا ذات الصبغة "الدبلوماسية" تقاليد موسيقية لم يألفها بلاط الحكم الإسلامي آنذاك.

وتناول الفصل الأول من الجزء الأول موضوع "الموسيقى في الشرق القديم قبل الإسلام"، فتحدَّثت الباحثة عن الدين والثقافة في الحضارات القديمة، وعن الموسيقى والموسيقيين في الشرق القديم وفي عالم البحر الأبيض المتوسط، ثم تناولت الموسيقى في شبه الجزيرة العربية والانتقال إلى الدولة الإسلامية المبكِّرة، مذكِّرة بالدور الذي لعبه الشعر كمدونات يعبِّر غير قليل منها عن مظاهر الحياة الاجتماعية، ومنها الموسيقى والغناء لعرب ما قبل الإسلام، مستعينة بنصوص شعرية من معلقات لَبيد وطَرَفة والأعشى، وانتقلت بعد ذلك للحديث عمَّا يمكن عدُّه دخيلا من الثقافات الأخرى، وعن الممارسات التي أُخذت من التقاليد التي تعود إلى فترة ما قبل الإسلام، مثل غناء القيان والمخنَّثين من شبه الجزيرة العربية، والتي تبنتها المجتمعات الإسلامية لاحقًا.

ويستعرض الفصلان الثاني والثالث مسألتي "الموسيقى والأداء"، و"الرعاة الرسميين للمشتغلين بصناعة الموسيقى، وعن المغنِّيات (القِيان) والمخنثين والرجال" في الفترة الإسلامية المبكرة، ولا سيما في بلاط الحكَّام. وتقول نيلسون إن من السهل، كما هي الحال في الثقافات الأخرى، رسم صورة واضحة الملامح عن الممارسات الموسيقية للنخب لغزارة الأدبيات التي تتناول حياتهم مقارنة بالعامة. ومع ذلك فثمة معلومات غنية زوَّدتنا بها أدبيات دينية الطابع لبعض الممارسات المرتبطة بالموسيقى لدى بعض الجماعات الدينية من الطبقتين الوسطى والدنيا، كالمتصوِّفة مثلًا، والتي تشترك في بعض عناصرها مع ما كان يُمارس عند النخب المقرَّبين من بلاط الحاكم. ومن اللافت للنظر أن الموسيقيَّات من الإماء شكَّلن مجتمعًا خاصًا ذا حظوة ضمن المجتمعات الإسلامية، إذ لا تكاد المصنَّفات الأدبية تخلو من إشارات إليهن، وإلى ما حظين به من رعاية رسمية من رجال البلاط الحاكم.

وتناول الفصل الرابع مفهومي "العبودية والجنسوية"، ويتَّسم هذا الفصل بتعمُّقه في الحديث عنهما في الدول الإسلاماتية في العصور الوسطى. وترى نيلسون أنه من غير السهل إدراك الكيفية التي ارتبطت بها الموسيقى والموسيقيِّين بمفاهيم مثل الجنس والجنسوية والوضع الاجتماعي. ويمكن رد الأمر، كما تقول نيلسون، إلى الطبيعة "المرنة" (التي تحتمل غير معنى) للمصطلحات اللغوية العربية، وفهمنا القاصر للإسقاطات المعنوية لهذه الألفاظ في تلك الفترة، وهما مسألتان قد تعيقان أي محاولة للتصنيف أو للقولبة الاجتماعية أو الجندرية ضمن المفاهيم المعاصرة.

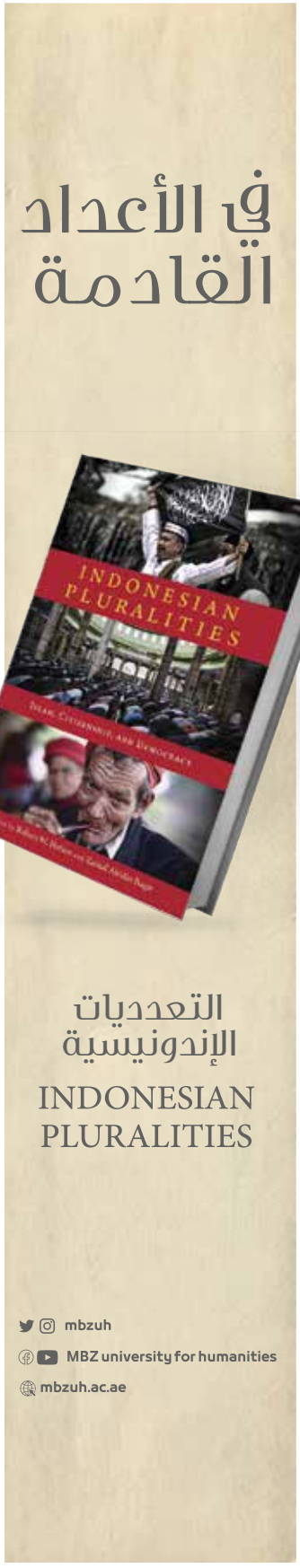
وحمل الجزء الثاني عنوان "تحولات المتعة: الصور الموسيقية والهُوية"، وهو يُعنى بالشواهد الأدبية التي ذكرت الموسيقى والموسيقيِّين، وفيه عرض مستفيض لمسألة السَّمَاع، وأبرز المصنَّفات التي كتبت عنها، والجدل الذي دار حولها من فقهاء الحواضر الإسلامية. وجاء الجزء الثاني في أربعة فصول أيضًا، جاء الفصل الخامس منه بعنوان " الأداء الأدبي للموسيقى وقراءة الهُوية الموسيقية"، واستهلته المؤلفة بالحديث عن الاستخدامات الرمزية والبلاغية للموسيقى وشخصية الموسيقي في الأدب، وناقشت بعد ذلك مسألة التأثير المحتمل الذي قد ينجم عن هذه الاستخدامات على إدراك الموسيقى، ولا سيما أن الإخباريات التي تتضمن أحاديث عن الموسيقى والموسيقيِّين تتوزَّع على أشكال أدبية مختلفة، كما أنها تخدم أغراضًا رمزية متباينة. ونُشرت مثل هذه الإخباريات جنبًا إلى جنب مع موضوعات مثل التوبة والتقوى، بغية دعم أو تقويض الصور الإيجابية للشخصيات الموسيقية البارزة ورعاتهم الرسميين من رجال البلاط، وبالمحصلة الموسيقى نفسها. وأثْرت نيلسون هذا الفصل بصورة كبيرة من خلال عرضها لسِيَر تسعة موسيقيِّين بارزين من القرون الثامن والتاسع والعاشر لبيان الصورة التي رُسمت للموسيقيِّين في المصادر في العصور الوسطى.

وكرِّس الفصل السادس للحديث عن "سياسات (آليات) السَّمَاع"؛ فعرَّفت الباحثة مفهومي السَّمَاع والصوفية متكئة على بعض الأدبيات الحديثة ولا سيما كتاب ناثان هوفر الموسوم بالعنوان "الصوفية في القاهرة في العصور الوسطى"؛ فهي ترى أن هوفر رسم إطارًا واضحًا لفهم الصوفية في الحواضر الإسلاماتية في العصور

الوسطى. وتعمَّقت في تاريخ نشوء السَّمَاع وعلاقته بالصوفية؛ فالسَّمَاع أو "الذكر" كان وما يزال ممارسة مرتبطة بهذه الجماعة الدينية؛ إذ كان الهدف منه في المقام الأول إحداث حالة من النشوة عند المستمعين من المتصوِّفة بغية تقريبهم من الإله. ونشأ في المقابل تيار نقدي لهذه الممارسة بناء على أسس ومخاوف دينية واجتماعية، وظهر هذا النقد على شكل مقالات ومصنَّفات، **تناولت الموسيقى بشكل عام والسَّمَاع بشكل خاص، بالذم تارة وبالتحريم تارة أخرى، وهو ما سيأتي عنه الحديث في الفصل السابع الذي حمل عنوان "كراهية وذم: جدل حول السَّمَاع". وخصِّص الفصل للحديث عن الجدل حول مسألة السَّمَاع؛ وعلى الرغم من أن عددًا كبيرًا من العلماء كتبوا مدافعين عن السَّماع،** إلا أن نيلسون اختارت مجموعة منتقاة من العلماء الذي كتبوا "مدافعين عن معارضته"، ووجدت المؤلفة ضالَّتها في تفاصيل الممارسات الموسيقية المذكورة في هذه الكتابات. فهذا الجدل أعاد تعريف بعض المصطلحات الموسيقية، وأعاد النظر في تاريخ الموسيقى لدى الأطراف المتنازعة بغية تعزيز مواقفهم الداعمة أو الرافضة للموسيقى. ونجم عن ذلك كله تغير اجتماعي في الطريقة التي بات الناس ينظرون بها إلى الموسيقى.

ووسم الفصل الثامن بالعنوان "تأملات"، وحاولت فيه المؤلفة الجمع بين الجوانب التي تناولتها بالنقاش في فصول الكتاب، تاركة بعض الأسئلة دون إجابة، داعية إلى مزيد من البحث بغية بناء فهم أكمل لتاريخ الموسيقى الإسلاماتية في العصور الوسطى.

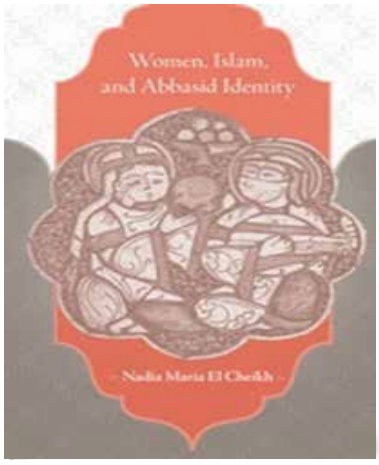
وضمَّ الكتاب ملحَقين الأول عن الأحاديث النبوية التي تناولت مسألتي الموسيقى والسَّمَاع، وجاء الثاني كمسرد موجز للمصطلحات الموسيقية. وضمَّت الصفحات الستين الأخيرة تعليقات وهوامش وملاحظات رتبت بحسب الفصول، وكان الأجود لو وضعتها المؤلفة كحواشي في أسفل الصفحات تسهيلا وتيسيرًا على القارئ.



نادية - ماريا الشيخ

النساء والإسلام والهويّة العبّاسيّة

Women, Islam, and Abbasid Identity



قراءة بلال الأرفه لي
أستاذ كرسيّ الشيخ زايد
للدراسات العربيّة والإسلاميّة
الجامعة الأميركيّة في بيروت

كيف تعبّر القصص المعنيّة بالنساء عن قضايا إسلاميّة كبرى تخصّ الجماعة والهويّة والعقيدة والنظام الأخلاقيّ والاجتماعي؟ هذا هو موضوع كتاب "النساء والإسلام والهويّة العبّاسية" للمؤرّخة ناديا-ماريا الشيخ الصادر عام 2015 عن دار نشر جامعة هارفرد. يتتبّع الكتاب تاريخ ظهور الإسلام وتطوراته في الفترة المبكّرة وينتقل إلى تشكّل الوعي الإسلاميّ بالأمّة في العصر العبّاسيّ، من خلال روايات عربيّة-إسلاميّة تُعنى بقضايا النساء أو تدور حول أخبارهنّ، منذ فترة ما قبل الإسلام وصولاً إلى العصر العباسيّ ضمنًا.

ماذا يعني أن يكون المرء مسلمًا أو عربيًّا في الفترة العبّاسيّة؟ تبيّن المؤرّخة في مقدّمتها كيف أنّ تحدّي الجاهليّة كان أمرًا هامًا في تشكيل الوعي الإسلاميّ المبكّر وفي التكوين الثقافيّ للإسلام الرسميّ باعتباره دينًا و ثقافةً ذات انتشار عالمي. إذ تركّز الأخبار العبّاسيّة التي تُعنى بالجاهليّة على إظهار الفروق الأخلاقيّة والمعرفيّة والايدولوجيّة بين الجاهليّة والإسلام. فقد شكّلت الجاهلية نقيضًا تاريخيًّا وأيديولوجيًّا وأخلاقيًّا للروح الإسلاميّة، وتساوي فترة ما قبل الإسلام، في هذا التصوّر، بين الجهل والهمجيّة. والإسلام يَجُبّ ما قبله، لكنّ النزعة الجاهليّة لم تستسلم بسهولة، وقد عاش المجتمع الإسلاميّ أحداثًا كان الانزلاق فيها نحو الجاهليّة أمرًا واردًا، منها وفاة الرسول وأحداث حروب الردّة التي تلتها على سبيل المثال. واستمرّ خطر العودة إلى طرائق الجاهليّة عن طريق أفراد أو مجموعات قدّمت معتقداتُهم وسلوكيّاتهم بديلًا. وشكّل هذا الأمر تحدّيًا لمسارات المسلمين وشخصيّتهم وهما في مراحلهما التكوينيّة، وتحدّيًا آخر للشكل الذي سيستقرّ عليه الإسلام الكلاسيكيّ، أو المسلمون الذين اعتنقوا عقيدةً ثابتةً ومارسوا مجموعةً محدّدة من الشعائر التي بدأت مع النبي محمّد وتباينت عن شعائر المشركين و أهل الديانات الأخرى.

إنّ "الإسلام" بحسب الباحثة ظاهرة شديدة التعقيد، وذات أبعاد دائمة التطوّر. وتصعب معرفة شكله في العقود التي تلت بدايته، إذ لم يكن أيّ من النصوص الإسلاميّة موجودًا بعد؛ ففي الوقت الذي دُوّنت فيه النصوص، كانت التقاليد المعياريّة والفِرَق المتنافسة في المجتمع المسلم قد تكوّنت بشكل كامل تقريبًا. تنطلق الدراسة من نصوص وروايات وأخبار تعنى بالنساء وتتبع نماذج لنساء شكّلن تحدّيًا للأسس التي قام عليها النظام الإسلاميّ الجديد كالنائحات والقرامطة ونساء الروم، أو لنساء مثّلن من خلال أدوارهنّ الاجتماعيّة وتصرّفاتهنّ الأخلاقيّة سماحة الدين الجديد وصرن قدوةً تُحتذى. وتؤكّد الشيخ في كلّ فصل من كتابها على أنّ الأسئلة والقضايا والصور النمطيّة المتعلّقة بالجنس والجنوسة تلعب دورًا مفصليًّا في مشاريع بناء الهويّة. تعرض الشيخ في مقدّمة كتابها عدّة مقاربات حديثة لدور المرأة في المجتمع والسلطة الإسلاميّين، الأمر الذي يسّهل على القارئ غير المتخصّص متابعة تحليلها. لكنّ المؤرّخة لا تنظر للتاريخ الإسلاميّ من منظور الجنوسة فحسب، بل تعتبر الإسلام نظامًا معقّدًا. فنراها تطرح قضايا الجنوسة في ضوء القضايا السياسيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والفكريّة الأخرى. **فالمجتمع الإسلاميّ المبكّر، كما تظهر الدراسة، كان سريع التغيّر، تتنوّع فيه الفرق والطبقات الاجتماعيّة. ولهذا تطرّقت المؤرّخة في تحليلها لهموم الفرق المختلفة كالشيعة والخوارج والقرامطة وأهل الحديث، وللقضايا الفكرية مثل خلق القرآن وتعريف المسلم والكافر وموقع مرتكب الكبيرة،** علاوة على الأحداث التاريخيّة الكبرى من حروب الردّة والتوسّع الإسلاميّ في سوريا والعراق ومصر والأندلس وشمال أفريقيا وبلاد ما وراء النهر.

والنصوص بحسب المؤرّخة وإن كانت تسرد أحداثًا تاريخيّة فإنّها لا تعطي حقائق بقدر ما ترسم صورًا للعلاقات المعقّدة بين المكوّنات المختلفة للمجتمع العبّاسي. ويمثّل الكتاب نموذجًا يحتذى في دراسة التاريخ العربيّ-الإسلاميّ ومعالجة النصوص العبّاسيّة بشكلٍ نقديّ. فالمؤرّخة على تمام الوعي أنّ الأخبار عن "الجاهليّة" وحتّى الفترتين الإسلاميّة الأمويّة والعباسية وصلتنا من خلال مصادر عبّاسيّة تخدم أيدولوجيّة آنيّة. ويلاحظ تنوّع مصادر الكتاب من أدب وسيرة وتاريخ وحديث وتفسير و فرق وردود.

يهتمّ الفصل الأوّل بهند بنت عتبة، أمّ الخليفة معاوية بن أبي سفيان ومؤسّس الدولة الأمويّة. فترى الباحثة أنّ المصادر العبّاسيّة اتّخذت من هند رمزًا للجاهلية ونظامها الأخلاقيّ، وهي التي عادت الرسول

وتسبّبت في مقتل عمّه حمزة في فترة حرجة من التاريخ النبويّ. إنّ صورة هند الآكلة للأكباد، في إشارة إلى مضغها لكبد حمزة، صورة راسخة في معظم كتب السيرة القديمة والحديثة. ويشكّل سلوك هند المبالَغ فيه، كما صوّرته النصوص العبّاسيّة، أنموذجًا لسلوك الجاهليّة؛ فهو تمثيل مقصود، وإنّ تتبّعه يرسم لنا تطور مفهوم الجاهليّة. وتخلص الباحثة إلى أنّ التركيز على هند وجاهليّتها في المصادر يخدم الهويّة الإسلاميّة بلباسها العبّاسيّ. غير أنّ صورة هند في المصادر تتغيّر بعد إسلامها، كيف لا وقد صارت صحابيّة؟ تميّز الباحثة بين صورتين مختلفتين لهند، واحدة جاهليّة وثانية أمويّة إسلاميّة، وتسرد التطوّر الأخلاقيّ لهذه الشخصيّة وتقارن بينها وبين معاصراتها المسلمات. **وقد تنبّهت الباحثة إلى العلاقة بين صورة هند وصورة زوجة النبيّ عائشة، وهي علاقة لم يتنبّه لها المؤرّخون القدامى. فكلتا الشخصيّتين قد اتهمت بالزنا، وقد بُرّئت الأولى عبر كاهن جاهليّ يقول السجع، وبرّئت الثانية بوحي قرآنيّ.** هند التي كانت ترمز إلى الجاهليّة، كان لها أيضًا دور في الخطاب المعادي للأمويّين؛ فقد كانت عنصرًا أساسيًّا في حملة تشويه سمعة ابنها معاوية، مؤسّس الدولة الأمويّة. وتفترض الباحثة أنّ صورة هند هي تمثيل للأيديولوجيّين الإسلاميّين المهتمّتين بتعريف الطرق الإسلاميّة المثاليّة في السلوك، عن طريق المعارضة، والمهتمّتين بتعزيز الشرعيّة العبّاسيّة في مواجهة الحكم الأمويّ.

وعلى اي حال فإنّ قصص هند بنت عتبة في المصادر ليست ذات خطٍ واحد. ففي نصوص كتب الصحابة ترد أسئلة هند للنبي (ص) عن التعامل مع زوجها و ماله و أولاده، وقصص أخرى تتعلق بالمروءة وشرف المراة العربية الحرة، و مرارتها لمقتل أخويها في معارك ضد النبي (ص).

يركّز الفصل الثاني على دور المرأة في مراسم الرثاء وطقوسه. فالطقوس الدينيّة بحسب الشيخ ترسم حدودًا بين المجتمعات والفرق الدينيّة، لذا فإنّ المجتمع الإسلاميّ المبكّر سعى لإيجاد طقوس خاصّة به فيما يتعلّق بالموت وطقوس الدفن والتشييع. تدرس الشيخ هنا دور النائحة والنياحة عمومًا في المجتمع الإسلاميّ، وتسلّط الضوء على نساء لم يلتزمن بالقيود الجديدة وأصررن على استمرار النموذج الجاهليّ في التعبير عن الفجيعة والفقد. فالنواح والنحيب وشقّ الجيب ولطم الخدّ بالمنظور الإسلاميّ اعتراض على المشيئة الإلهيّة ويجب الاستعاضة عنها بالصبر؛ ولكنّ هذه الممارسات في الوقت نفسه اعتراض على واقع قائم. شكّل هذا الاعتراض برأي المؤرّخة منطقة وسيطة بين ما هو إسلاميّ وما هو جاهليّ.

يدرس الفصلان الثالث والرابع صورة "الآخر"؛ الآخر القريب (القرامطة) والآخر البعيد (بيزنطة). والقرامطة فرقة إسلاميّة تشكّلت في القرن الثالث الهجريّ/التاسع الميلاديّ اتُّهم أتباعها في المصادر العبّاسيّة بمشاركة الممتلكات ومنها النساء، وهنا منبع اهتمام المؤرّخة بهذه الفرقة. ترى الباحثة في هجوم المصادر العبّاسيّة على القرامطة محاولة رسمٍ لحدود هويّة اجتماعيّة-سياسيّة تركز على الفرق بين المسلمين العباسيّين الذين يشكّلون الأغلبيّة الغالبة وبين الآخر المتوحّش والشاذّ والمفتقر لأدنى مبادئ الأخلاق والحضارة. تدرس الباحثة هنا النصوص الجدليّة في النوع الأدبيّ المعروف بـ "الملل والنحل". وكلّ سرديّة إنّما تُبنى على الانتقاء والإقصاء. وتكمن الصعوبة الرئيسة في فهم حركة القرامطة في قلّة المصادر التي تشهد على معتقداتهم وأصولهم التاريخيّة وتطوّرهم، ويزيد من إشكاليّة هذه المسألة واقعُ وجوب اعتماد المؤرّخين على آراء خصوم القرامطة؛ فقد كانت قصّة القرامطة قصّة أولئك الذين همّشتهم السرديّة الإسلاميّة، بل رفضتهم، في عمليّة إنشاء المجتمع الرسميّ المُتخيَّل. كل ذلك يدفع المؤرّخة إلى التساؤل عن كيفيّة كتابة تاريخ الفئات المهمّشة. عن أيّ تاريخ نتكلّم، وما هي القصة التي نكتبها؟ وهل تعبّر هذه القصص عن الفئات المهمّشة نفسها أو عن هواجس الفئة الغالبة؟

وبالنسبة للآخر البيزنطيّ ترى الشيخ أنّ المصادر العبّاسيّة في إضاءتها على الصور النمطية للرجل والمرأة والعلاقة بينهما في بيزنطة أو الروم تخدم بدورها الأيدولوجيا العباسيّة التي تبتغي الحطّ من قيمة الحضارة البيزنطيّة. وهذا أمر قد فصّله عدد من الباحثين ممّن اهتمّوا بالعلاقات العبّاسيّة البيزنطيّة. فقوانين العائلة والزواج والعنوسة متباينة بين الحضارتين، ورفض النموذج الاجتماعيّ-الأخلاقيّ البيزنطيّ يرسّخ النموذج الإسلاميّ العبّاسيّ. فصورة النساء البيزنطيّات في موطنهنّ صورة متحرّرة مقارنة بصورة النساء المسلمات، وتُعزى لهؤلاء النساء أدوار هامّة وقياديّة في المجتمع. أمّا النساء البيزنطيّات اللواتي وقعن في الأسر وصرن جواري فقد شكّلن جزءًا من المجتمع العبّاسيّ. تربط الكتابات العربيّة المرأة البيزنطيّة بالجمال والفتنة ولهذا تشكّل المرأة البيزنطيّة خطرًا ينبغي الحذر منه. وكانت الباحثة قد توسّعت في كتاب سابق لها في نظرة العرب والمسلمين للبيزنطيّين عمومًا.

المرأة القدوة أو الكاملة هو موضوع الفصل الخامس والأخير من الدراسة. تتتبّع المؤرّخة هنا روايات تُعنى بنساء حول الرسول أو صحابيّات يشكّلن في الوعي الإسلاميّ نموذجًا يُقتدى. وترى المؤرّخة أنّ هذا النموذج القدوة موجود في القرآن (قصّة السيدة مريم مثلًا) ورسّخته كتب السيرة والحديث والتاريخ. فالنساء الصحابيّات يشكّلن نماذج للصلاح سواء في المنزل أو المجتمع وحتّى في الحروب. وتركّز الباحثة هنا على

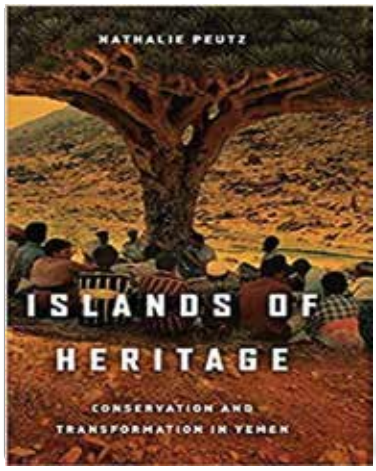
صورة زوجتين للرسول هما خديجة وعائشة، والأخيرة كانت قد شكّلت تحدّيًا للمؤرّخين بسبب دورها في الأحداث السياسيّة التي تلت وفاة الرسول. كما خصّصت قسمًا لامرأتين مثّلتا نموذجين للطهارة في الإسلام هما فاطمة بنت الرسول ومريم. إنّ غنى هذا الفصل وتنوّع الموضوعات المطروقة فيه يصلح أن يشكّل كتابًا مستقلًّا إن إراد المرء التوسّع.

يمتدّ الإطار التاريخيّ لهذه الدراسة من القرن الأوّل/السابع إلى القرن الخامس/الحادي عشر الميلاديّ. ولقد رجعت الباحثة إلى مجموعة واسعة من المصادر العربيّة الإسلاميّة، النثريّة الدينيّة وغير الدينيّة، لتتبيّن كيف حدّد المجتمع الإسلاميّ حدودَه الداخليّة والخارجيّة عن طريق فئات الجنوسة والجنسانيّة. فتتبّع الشيخ في كتابها تشكّل الهوية الإسلاميّة في مقابل الآخر الأنثويّ الماضي (الجاهليّة)، والرافض (النائحة)، والآنيّ (نساء القرامطة والروم)، أو من خلال النموذج الداخليّ المثالي (النساء الصالحات). وهذا التتبّع لتشكيل الهويّة يقدّم للقارئ رؤية جديدة وغنيّة للتاريخ العربيّ -الإسلاميّ منذ ما قبل الإسلام حتّى منتصف العهد العبّاسيّ من خلال قضايا الجنوسة. إنّ النساء والجنسانيّة والعلاقات بين الجنسين هي قلب البنية الثقافيّة للهُويّة، إذ إنّها تُستعمل خطابيًّا لتثبيت الحدود الأخلاقيّة ودعم الخاصّيّات والاختلافات. ونرجو أن تحذو محاولات أخرى حذو هذا الكتاب في مقاربة التاريخ العربيّ- الإسلاميّ من خلال عدسات مختلفة علّنا نستطيع تشكيل تواريخ مغايرة للتاريخ السياسيّ الرتيب الذي ما يزال رائجًا حتّى الآن.

Nathalie Peutz

جزر التراث: الحفظ والتحول في اليمن

Islands of Heritage: Conservation and Transformation in Yemen



قراءة وديمة الظاهري
عضو هيئة التدريس
جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية

ناتالي بويتس أستاذة مشاركة في الأنثروبولوجيا في جامعة نيويورك أبوظبي ، مدرّسة في برنامج دراسات مفترق الطرق العربي، تركز أبحاثها على الهجرة القسرية، والتهجير، والجمود، والحفظ والتنمية، والهوية والتراث في العالم العربي ومنطقة غرب المحيط الهندي. وهي عالمة أنثروبولوجيا ثقافية أجرت أبحاثًا إثنوغرافية واسعة النطاق في اليمن وجيبوتي وأرض الصومال.

اهتمت الكاتبة بالتراث في بحوثها، وقد استلهمت ذلك بسبب استقرارها في الإمارات العربية المتحدة وانتشار القرى و المهرجانات والرياضات التراثية في أرجائها، فالتراث في الخليج العربي يعد صناعة مركزية ومتنامية، تجذب انتباه العلماء والمستثمرين والسياح.

يأخذ هذا الكتاب عنوانه من جزر التاريخ الشهيرة لعالم الأنثروبولوجيا مارشال ساهلينز، وهي سلسلة من المقالات التي تجادل ضد التناقضات النظرية (والغربية إلى حد كبير) بين الهيكل والحدث والتاريخ والثقافة، في الماضي والحاضر (هاواي وفيجي ونيوزيلندا).

تناولت الكاتبة في المقدمة عن الجمهورية اليمنية التي تعد من أفقر دول العالم وأكثرها جوعًا وأقلها نموًا، حتى قبل اندلاع الحرب في مارس 2015، إضافة إلى المشاكل البيئية الملحة في اليمن والتي يمكن أن تشكل في حد ذاتها أزمة إنسانية كتدهور الأراضي، وإزالة الغابات، والتلوث.

بالإضافة إلى هذه المعاناة الإنسانية، فقد صاحب ذلك تضرر التراث الثقافي الغني لليمن بشدة، حتى وضعت اليونسكو اثنين من مواقع التراث العالمي "الثقافية" الثلاثة في اليمن - مدينة صنعاء القديمة ومدينة شبام القديمة المسورة - على قائمة التراث العالمي المعرض للخطر. وفي الجانب الآخر موقع تراثي عالمي رابع طبيعي غير معرض رسميًا للخطر: من الناحية البيولوجية أرخبيل سقطرى المتنوع .

كموقع تراث عالمي طبيعي تبرز سقطرى ليس فقط لأنواعها الحيوية الفريدة ولكن أيضًا بسبب لغة سكانها الأصليين المهددة بالانقراض وثقافتهم المميزة.

يصف الفصل الأول (الضيافة في الأوقات غير المستقرة) في مجتمع الرعاة المتجولين الذين يعيشون في منطقة محمية حديثة الإنشاء (حومهيل)، وكيف أدى الانفتاح غير المسبوق للجزيرة إلى ظهور أزمة الضيافة وهي قيمة ثقافية راسخة في المجتمع، وتخوف سكان الجزيرة من هذه التغييرات وأنهم لم يعودوا مضيافين بالقدر الكافي، فالتحولات الكبيرة في الاقتصاد السياسي للجزيرة والهياكل الاجتماعية، والتي عجلها انضمامها في عام 1990 للدولة اليمنية الموحدة حديثًا وتحولها من منطقة عسكرية إلى محمية وطنية.

ويوضح الفصل الثاني (الجوع على الدولة) العزلة السنوية للأرخبيل بسبب الرياح الموسمية الجنوبية الغربية، بالإضافة إلى مناخها الجاف، فإن السقرطريين ليسوا بغرباء عن انعدام الأمن الغذائي أو المجاعة. كما يبين هذا الفصل السياسي لسوقطرة باعتبارها واحدة يحكمها الطعام والمجاعة والخوف، ويجادل بأن السوقطريين ربما عانوا من الجوع الجسدي في الماضي، لكن في العقد الأول من القرن الحالي كانوا يتوقون إلى حالة من شأنها أن توفر قوتًا حقيقيًا ودائمًا.

يناقش الفصل الثالث (عندما وصلت البيئة) تنفيذ أربعة مشاريع رئيسية متكاملة للحفظ والتنمية (ICDPs) بين عامي 1996 و2013، والتي نتج عنها تسجيل الأرخبيل كموقع تراث عالمي طبيعي لليونسكو. ويبدأ بمراجعة الكيفية التي سبقت بها هذه المشاريع، ووصول باحثين أجانب على مدى عقود واستمرار نشر أفكارهم حول التميز البيئي لسقطرى، ووضع التشريعات البيئية في اليمن الموحد (ما بعد 1990) ويفصل مشاريع ICDP المختلفة التي تم تنفيذها في سقطرى خلال هذه الفترة. ويختتم بوصف اجتماعين "للتوعية البيئية" في منطقة المحمية (حومهيل).

يقدم الفصل الرابع (توقف التنمية) سردًا إثنوغرافياً للآثار المادية والاجتماعية والسياسية للعديد من مبادرات الحفظ والتنمية في منطقة محمية رائدة يسكنها الرعاة (البدو). وهي تركز على تنفيذ ثلاثة مشاريع تنموية من قبل برنامج المحافظة على سقطرى وتنميتها: مخيم سياحي جديد، وحديقة منزلية مجتمعية، ومياه أنابيب. وعلى الرغم من أن هذه المشاريع كانت تهدف إلى تحسين الرفاه المادي للرعاة، فقد انتهى بهم الأمر إلى تأليب القادة والقبائل والقرى والرجال

والنساء داخل المجتمع ضد بعضهم البعض.

أما الفصول الأخيرة فتكشف الطرق التي استطاع بها السوقطريون تخصيص وتعبئة لغة التراث للمطالبة بوسائل مناعة للغتهم و ثقافتهم يمكن أن تصمد أمام التحكم الخارجي. فالفصل الخامس (إعادة توجيه التراث) يركز على تأثير الشتات في سقطره على سياسات الجزيرة في العقد الذي سبق الثورة وكيف سعى المغتربون إلى تغيير طبيعة تراث سقطره وإعادة توجيهه من خلال تحويل التركيز من الطبيعة إلى الثقافة، ومن أصل سقطره إلى الأصل العربي، ومن تهجين المحيط الهندي إلى نقاء الأنساب، ومن الأمة اليمنية إلى الخليج العابر للحدود.

أما في الفصل السادس والأخير (التراث في زمن الثورة) فقد ناقش كيف حشد سكان الجزر التراث في السنوات التي حاصرت الثورة اليمنية، عندما قدم العديد منهم بالعمل إلى جانب الأجانب العاملين في المشاريع البيئية. يكشف هذا الفصل الاهتمام المتزايد للأفراد بالتراث كمورد سياسي ومربح، ويدرس النقاشات حول ملامح هذا التراث. ويتتبع تطور مسابقة شعرية على مستوى الجزيرة، وتسيسها العلني في أعقاب الانتفاضات العربية، والاعتراف النهائي باللغة السقطرية في مسودة دستور اليمن الجديد.

وجاءت الخاتمة لتعطي لمحة عامة عن الأزمة الإنسانية الحالية في اليمن وعزلة سقطرى المتجددة منذ بدء الحرب الأهلية في اليمن في عام 2015. وتؤكد على ما تمكنت مجموعة صغيرة من سكان سقطره العاديين (شبه الخبراء) من تحقيقه من خلال حشدهم للتراث الثقافي خلال فترة الأزمة قبل الحرب. ثم يناقش بإيجاز آخر رؤيتين للأرخبيل، وهما: التنمية الممولة من دولة الإمارات العربية المتحدة، ومشروع الحفظ والتنمية الجديد الممول من مرفق البيئة العالمية (GEF).

كتاب جزر التراث هو نتاج عمل ميداني طويل اعتمدت فيه الكاتبة على أساليب الأنثروبولوجيا التقليدية، مثل إجراء ملاحظات المشاركين، وإجراء مقابلات غير منظمة، واستنباط تاريخ الحياة. درست أيضًا فيه وثائق مشروع الحفظ والتطوير، وجمعت الشعر السقطري والتاريخ الشفوي، وكيف أصبح التراث مهمًا كقوة مولدة يتم إنشاؤها ورعايتها وتعبئتها من الأسفل نحو أشكال جديدة من التمكين السياسي.

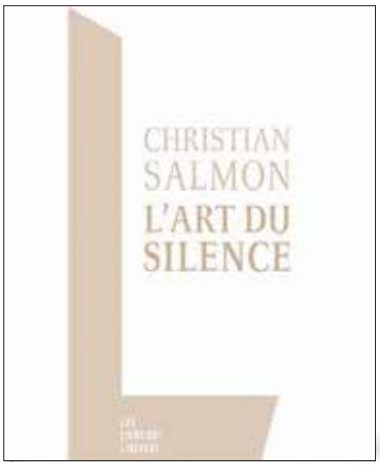
جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية من أولى الجامعات في الدولة التي بادرت لتفعيل منظومة التعلم الهجين تماشيا مع متطلبات التعليم المستقبلية.

Mohamed Bin Zayed University for Humanities was one of the first universities in the country to activate the hybrid learning system in keeping with the latest trends in the education sector.

Christian Salmon

فنّ الصمت

L'Art du silence, 2022



قراءة بلقاسم الجطاري
عضو هيئة التدريس
جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية

لا يمكن للكتابة عن الكلام، من حيث هو فعالية صاخبة، أن تثير دهشة أو أن تستجلب حيرة؛ أما الكتابة عن الصمت فلا يمكن إلا أن تشد الانتباه وتأسر العناية. **صحيح أن استدعاء الصمت ليكون موضوع تفكير وتأمل ليس منزعا حديثا دعت إليه ملابسات إنسانية طارئة،** بل هو فكرة قديمة نشأت جراء النظر إلى دلالاته باعتباره شيفرة لسانية أو سيميولوجية تماثل غيرها من شيفرات التعبير البشري (الكلام، الحركة..)، علاوة عن دلالته الديونتولوجية التي تحيل على الحكمة والرضى وغيرهما من الإيحاءات الأخلاقية التقليدية التي خلقتها الشعوب في مسيرة بنائها الفكري والحضاري.

وإذا كان صحيحا أن الصمت لم يجد متنفسه إلا في رحاب فنون خاصة، كالمسرح الصامت (الميم والبانتوميم) والسينما الصامتة في فترة لاحقة؛ فإنه قد وجد في مجال النقد الأدبي موضعا أثيرا خلال القرن الحالي؛ حيث انبرى لمقاربته والحديث عنه كتّابٌ كثيرون، آخرهم الكاتب والباحث الفرنسي كريستيان سالمون (Christian Salmon)، الذي اشتهر بتأسيسه البرلمان الدولي للكتاب سنة 1993، وشبكة المدن المـلاذات من أجل استقبال الكتاب المضطهدين.

فمنذ مقالته «قبر الخيال»، التي نشرت سنة 1999، قرر كريستيان سالومون الوقوف في وجه خراب الكلمات، تلك الصفة التي ظلت تميز كثيرا من مقولات عصر «ما بعد السرد»، أي ذلكم العصر الذي أعلن أصحابه القطيعة مع تصورات السرد لدى جماعات النقاد و المبدعين الكلاسيكيين. إنه أفق تجريبي ووجودي جديد، ذاك الذي يجعل سالومون مرتبطا بالأدب وقضاياه، وذاك الذي أبقاه رقيبا على كثير مما كان يكتبه أدباء فرنسا خلال العقود الثلاثة الأخيرة.

لقد قرر سالومون بمشروعه الكتابي الجديد أن يتابع السير في طريق معارضة جماعة الكتاب الذين لا يجدون غضاضة في القول إن قدَر أدباء العصر أن يُقتادوا إلى قبر الخيال المذكور، وقد تسلح سالومون، في ذلك، بإيمانه الراسخ في القوة الفعالة التي انطوى عليها النقد الجديد، ولا سيما نقد الرعيل المتمرد على بنيات الإبداع والتخييل، والساعي إلى تجريب مسالك مستجدة في صناعة الشكل والمضمون والوظائف والغايات التي تؤطر العمل الأدبي في شموليته.

كتاب سالومون هذا، والصادر سنة 2022 عن دار النشر الفرنسية Les liens qui libèrent، يعالج موضوع الصمت الأدبي، بكل ما يثيره هذا التركيب الإضافي من دلالات مختلفة؛ أي بدلالاته الرحبة التي يفهم منها صمت الأدباء وانكفاؤهم على أنفسهم واستنكافهم الخوض في حركية مُجايليهم من الأدباء والمفكرين، وكذا اتخاذهم الصمت أداة فنية في قلب أعمالهم السردية والإبداعية المختلفة.

سيصادف القارئ في هذا الإصدار، أو في "كوكبة الصمت (constellation du silence)" هذه، جملة من كبار الأدباء العالميين، الذين ملأوا الدنيا وشغلوا الناس، والذين شكل الصمت، بمختلف أوجهه وتجلياته، ملاذهم أو كان جزءا من سيرة حياتهم الأدبية أو الخاصة. وهكذا سيقف القارئ على يأس غوغول (Gogol) (1809-1852)، صاحب رائعة "المعطف"، والذي مرّ في حياته من أزمة صوفية ما تزال لغزا محيرا لدى مؤرخي الأدب ونقاد العصر؛ إذ انتهى به المطاف إلى إحراق عدد من نصوصه.

سيقف قارئ الكتاب، أيضا، على وجه الصمت لدى فرانز كافكا (Franz Kafka) (1883-1924)، وقد أخذ شكلا من أشكال المسافة، فقد قلل من شخصياته إلى حدود دنيا، وجعل إطارا لبروزهم، ومغامراتهم، كما لو كان يريد بذلك تخفيض الصوت الغنائي (Lyrique) في نصوصه، كي يمنح الصمت موطئ قدم.

ثم سيعاين وجها فريدا من أوجه الصمت لدى هيرمان بروش (Hermann Broch) (1886-1951)، هو الانزعاج من عجزه عن وصف لغز المرئي، والتعبير عن الفروق الدقيقة التي تميز الواقع المعقد؛ قبل أن يسافر بنا الكاتب إلى تجربة مارسيل بروست (Marcel Proust) (1871-1922)، معتبرا أن ما طبع هذا الروائي، في علاقة بموضوعة الصمت، هو سلبيته.

من خلال الاشتغال على أعمال هؤلاء الروائيين، وغيرهم ممن يشتركون في "إحدى تجارب الصمت"، يوغل سالمون في باطن الكتابة والمكتوب، منطلقا من وضع الحياد، على مستوى التأويل، سالكا طريق البحث عن دلالات جديدة لأبنية الجمل الأدبية وقواعدها، ودواعي استحضار اللغة الأجنبية، في عدد من النصوص الأدبية التي خصها بالنقد والتحليل؛ لينتهي

الكاتب إلى عرض نقدي فريد، فهو يشهد ويدافع بما أوتي من الحجة والاستطراد، على أن هذه الأعمال لم تنفصل عن الصمت، مطلقا، فهي مثخنة بالسكون، مخترقة بالصمت وإبدالاته المختلفة، بل إن مادتها الأساس ليست سوى الصمت.

هؤلاء الكتاب، الذين لا يميزهم عن غيرهم إلا حساسيتهم تجاه صخب العالم وبهرجته، يسميهم سالومون "متخصّصي أصوات" خلافا لآخرين يسميهم "منشّطين". لكن، ورغم ذلك، وفي ظل ما يعيشه العالم من أزمات اجتماعية وسياسية وبيئية مختلفة، فإن البشرية، حسب سالومون، في حاجة إلى عدد أقل من المنشطين رواة الحكايات، القادرين على إشغالنا، وملء الفراغ، وإلهائنا وتشتيت انتباهنا، قياسا بما نحتاجه من "متخصصي أصوات"، هؤلاء الذين تمنح حكاياتُهم لتجاربنا في الحياة ولرؤيتنا للوجود شكلاً دالاّ نحتاجه كي نستطيع عبور ضجيج الطريق الذي أنشأه فائض الصور والأصوات في عالم اليوم.

إذا كان الصمت يوحي- كما تشهد بذلك فيلا-ماتاس (Vila-Matas)- بمقدار من الفتنة التي تفرض على الكتاب الهرب من بعض أنوار الأدب، فإن «فن الصمت» لا يدعو إلى الصمت والانكفاء على الذات بمنظور موغل في الصوفية، كما قد ينطبع في ذهن قارئ العنوان، ولا حتى إلى مصادرة حق الكاتب في السير عكس الاتجاهات السائدة، بقدر ما يسعى إلى إسكات الطرق المقننة في النظر والتأمل، وإشعال الشموع في دهاليز المسكوت عنه واللامفكر فيه، تستوي في ذلك الدهاليز التي تشكلت، تباعا، بسبب مدارات الخوف الجارية في ظل شيوع تواطؤات السلطة النقدية، أو تلك التي نشأت في ظل ما أوجدته فئة قليلة من علماء الفيلولوجيا، الذين احتكروا، لمدة غير قصيرة، أدوات الحفر والتحليل والتأويل.

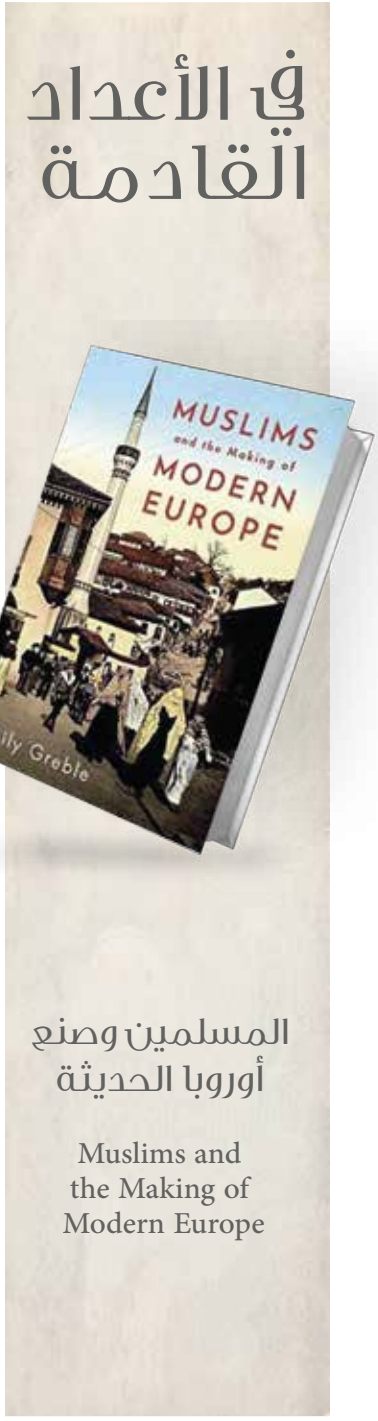
نحن، حسب سالومون، في مسيس الحاجة، أيضا، إلى من يعلمنا تتبع مسارات الكلام الذي لا يقول شيئا؛ أي مراقبة المكتوب والملفوظ المنتمي إلى دائرة القول الصامت، فهو لا يحدث أثرا لا في شِعاب العيش (الواقع التاريخي والسياسي)، ولا في عوالم الرمز والأسطورة (الفن في شموليته)، ولا في مضمار الفكر والتأمل وإنتاج المعنى (الفلسفة والعلوم الإنسانية المختلفة).

نحن، أيضا، مدعوون إلى قياس درجات الصمت في كل إنتاج إنساني ذي طبيعة قولية (Verbal)، وذلك كي نكف عن إجراء التعميمات الاختزالية السائدة في حقل التأويل، والتي يتم بموجبها تصنيف هذا الإنتاج إلى فئتين متضادتين: فئة صامتة، وأخرى «متكلمة»، لأن ما يقع بين الفئتين من أصناف الإنتاج أكبر وأعقد من أن يلحق بإحدى الفئتين (القطبين).

يبدو، إذا، أن سالومون يريد القول إن الصمت ينطوي على أطياف وتدرجات، تنطلق من الصفر، وترتفع بالتدريج إلى أن تصل إلى درجة الكلام، أو لنقل إلى درجة الإفصاح، مع ما يعنيه لفظ الإفصاح هنا من معاني التسديد والقصدية ولزوم إحداث الأثر في أحد عناصر السياق أو المحيط المادي أو المعنوي.

لكن، لماذا إلحاق صفة الفن بلفظ الصمت؟ ألم يكن حريا بالكاتب الاكتفاء بالصمت لفظا فريدا ووحيدا عنوانا لمحاولاته سبر أغوار هذا الصمت؟ أو إلحاق ألفاظ أخرى كالفعل أو الدلالة أو أي لفظ آخر يوحي بعملية البحث المباشر في إيحاءات الصمت وتجلياته وأشكال حضوره وغيابه؟ إن سالومون، وهو يختار لفظ الفن، فهو يقصد بذلك توجيه القارئ إلى ملاحظة انتفاء الطابع الوظيفي في تمظهرات الصمت وغيابه، وحضور المظهر الإبداعي المركب، تماما مثلما يجري في كافة عناصر التعبيرات التي نلحق بها، إجمالا، وصف الفن والفنية.

إذا كان سالومون يحبك خيوطا عديدة في تمرينه النقدي الذي يستقصي تجربة الصمت في أعمال طينة فريدة من الأدباء، وإذا تشعبت خيوط الحديث وتناثرت بؤر الاستشهاد والتأويل، فإن فكرة واحدة تجمع كل هذا التنوع، يمكن اختزالها في جملة شرطية هي: إذا كانت الروايات لا تعلمنا شيئا، لا حقائق ولا دروس أو مواعظ، فإنها في المقابل "تأوي الحياة"، من خلال قدرتها على اختراق قلب الوجود الغامض الملغز، أو لنقل: إنها تساعدنا، في جوهرها، على العيش في صمت (سكينة).



قصة الشعار

1. إطار دائري
مرصع بـ 21 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 2021 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

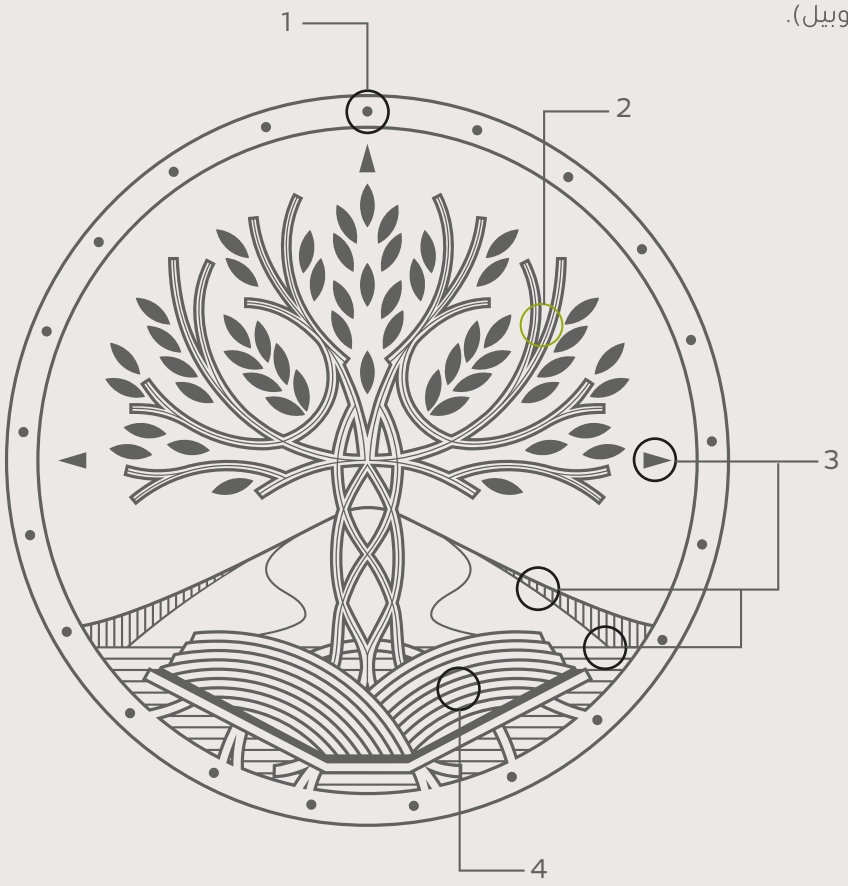
لقد شكلت الصحراء والكثبان شخصيتنا ومن نحن.

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 establishing 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 stemming from one same intertwined trunk.

Three stronger roots relate to the shared origins which hold the beliefs of the Abrahamic religions.

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

THE EMIRATE
AND THE NATION

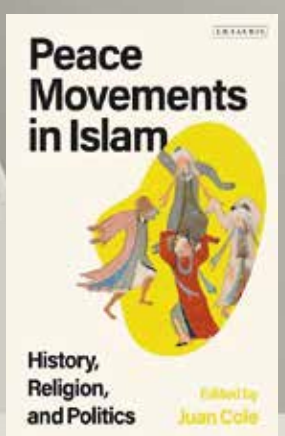
The sea is embedded in our stories and has shaped our character and who we are.

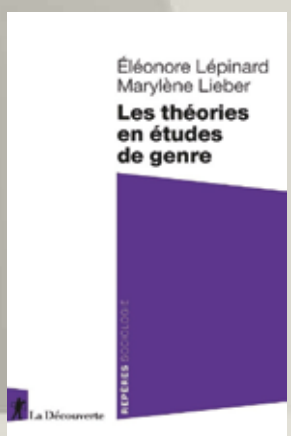
Three cardinal points represent the 3 regions of the Emirate — Al Ain, Al Dhafra, Abu Dhabi — in an allusion to guiding references.

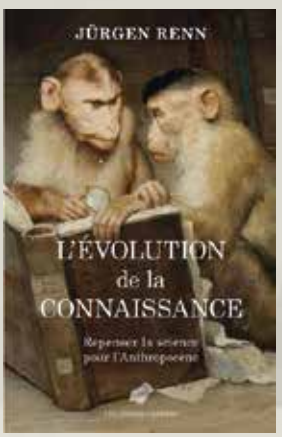
4. Open Book

THE SEED FOR
UNDERSTANDING

The open book illustrates our commitment towards education as a vehicle for understanding and tolerance.







في الأعداد القادمة

إصدار: مكتب الاتصال المؤسسي بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

بالتعاون مع: الأرشيف والمكتبة الوطنية

MBZ university for humanities mbzuh