إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- استشراف المستقبل في عهد ما بعد الثورات العربية — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- الحداثيون العرب والقرآن الكريم: نصر حامد أبو زيد أنموذجاً: دراسة في المناهج والأساليب — صالح محمد نصيرات
- من فلسفة الإبداع إلى إبداع الفلسفة: قراءة في الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن — عبد الملك بومنجل
- التثاقف من مسلوبية الاحتواء إلى معقولية التعارف — الحاج بن أحمنة دواق
- الوحدة والتنوع في نظرية الفن الإسلامي — إدهام محمد حنش

قراءات ومراجعات

- مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي. تأليف: أنور الزعبي — محمد علي الجندي
- أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير. تأليف: عمر حسن القيام — ناصر يوسف جابر شبانة

تقارير مؤتمرات

- الفن في الفكر الإسلامي — مكتب الأردن
- الحداثة والقيم في عالم متغير — صالح محمد زكي اللهيبي

السنة الثامنة عشرة | العدد 69 | صيف 1433هـ / 2012م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثامنة عشرة **العدد ٦٩** **صيف ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م**

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

أحمد عبد السلام الريسوني **التيجاني عبد القادر حامد**

جمال محمد البرزنجي **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: +961-1-707361/ **فاكس:** +961-1-311183

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

إسحق أحمد فرحان	الأردن	**علي جمعة**	مصر
داود الحدابي	اليمن	**عماد الدين خليل**	العراق
رضوان السيد	لبنان	**عمار الطالبي**	الجزائر
زكي الميلاد	السعودية	**محمد الحسن بريمة**	السودان
طه عبد الرحمن	المغرب	**محمد السماك**	لبنان
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد عمارة**	مصر
عبد المجيد النجار	تونس	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عدنان زرزور	سوريا	**محيى الدين عطية**	مصر
عزمي طه السيد	الأردن	**نزار العاني**	العراق

يوسف القرضاوي مصر

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org
or
P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- استشراف المستقبل في عهد ما بعد الثورات العربية — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- الحداثيون العرب والقرآن الكريم: نصر حامد أبو زيد أنموذجاً: دراسة في المناهج والأساليب — صالح محمد نصيرات — ١٣
- من فلسفة الإبداع إلى إبداع الفلسفة: قراءة في الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن — عبد الملك بومنجل — ٤٧
- التثاقف من مسلوبية الاحتواء إلى معقولية التعارف — الحاج بن أحمنة دواق — ٨٣
- الوحدة والتنوع في نظرية الفن الإسلامي — إدهام محمد حنش — ١١٩

قراءات ومراجعات

- مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي. تأليف: أنور الزعبي — محمد علي الجندي — ١٤٧
- أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير. تأليف: عمر حسن القيام — ناصر يوسف جابر شبانة — ١٧٣

تقارير مؤتمرات

- الفن في الفكر الإسلامي — مكتب الأردن — ١٨٩
- الحداثة والقيم في عالم متغير — صالح محمد زكي اللهيبي — ١٩٩

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي — ٢٠٥

كلمة التحرير

استشراف المستقبل في عهد ما بعد الثورات العربية

هيئة التحرير

ليس من السهل أن تخلو كلمة التحرير في هذا العدد من مجلة إسلامية المعرفة من الإشارة إلى طبيعة المرحلة التي تمر بها المنطقة العربية. ولا نتخيل أحداً من قراء المجلة لم يتابع الأحداث التي توالت على المنطقة منذ مطلع عام ٢٠١١م، ومن ثم فإننا سوف نتجاوز عن الحديث عن وصف ما حدث وتفسيره، لنقصره على إشارات مقتضبة إلى المستقبل القريب في الشهور وربما السنوات القليلة القادمة، وسوف تكون هذه الإشارات في ثلاث صيغ، ربما تتكامل فيما بينها في أي حديث عن المستقبل، وهذه الصيغ هي تساؤلات وآمال واحتمالات.

أولاً تساؤلات:

ثمة تساؤلات تتماهى مع احتمالات المستقبل الذي سيكون نتيجة لأحداث الثورات العربية، وسوف نستخدم في هذه التساؤلات صيغة "هل". وهي صيغة توحي بوقوع الإجابة في أحد احتمالين: نعم أو لا. للتأكيد على النتائج البالغة الأهمية لأي من هذين الاحتمالين. ومن هذه التساؤلات:

١. هل ستكون بعض الممارسات التي أَلِفَتها الشعوب العربية قد ذهبت إلى غير رجعة، وأصبح الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي والفساد الاقتصادي من قصص الماضي؟

٢. هل سيتوقف السياسيون في بلادنا عن قول شيء وفعل شيء آخر يناقض ما قالوه، بعد أن أصبح الكذب صفة ملازمة للسياسيين؟

٣. هل ستحافظ قوة الإعلام على زخمها وتأثيرها في كشف الحقائق، وصناعة الأحداث؟

٤. هل ستسير جهود الإصلاح في اتجاهات إيجابية، وينتقل دعاة الإصلاح من الوعي السالب إلى المشاركة في تحمل المسؤولية؟

٥. هل ستتمكن القوى الإسلامية الصاعدة من ممارسة الديموقراطية بإخلاص وصدق، وهو أمر كان في معظم الأحيان موضع شك عند كل من القوى العلمانية والليبرالية الداخلية، والقوى الخارجية على السواء؟ وهل ستقبل تلك القوى الأخرى التعاون مع القوى الإسلامية في ممارسة الديموقراطية بإخلاص وصدق، لمواجهة مسؤوليات الحكم والإصلاح في المرحلة القادمة؟ أو ستعمل على إعاقة أية فرصة للنجاح، لتثبت أن خيار الشعب في انتخاب الإسلاميين كان خطأً؟!

ثانياً: آمال وطموحات

ثمة آمال في الإصلاح تلوِّن الصورة المنشودة التي تأمُل الشعوب أن تتحقق في المرحلة القادمة بوصفها نتيجة لهذه الثورات العربية المتلاحقة. ومن الأمثلة على هذه الآمال:

١. آمال في إصلاح فكري وثقافي يعيد للمجتمع العربي هويته الإسلامية، ويبني له موقعاً محترماً في ساحة العالم. وهذا مجال مهم من مجالات الإصلاح يحتاج إلى التوعية بأهميته، وصياغته في صورة مشروع للإصلاح يتضمن السعي إلى بناء رؤية للعالم وما ينبثق عنها من نظرية معرفية ومنهجية في التفكير والبحث والسلوك.

٢. آمال في إصلاح سياسي يبني الثقة بين الحاكم والمحكوم، ويضمن الحريات الأساسية والعامة، ويقيم التوازن بين السلطات المختلفة للقيام بأدوارها بإخلاص وفاعلية، ويحلُّ مشكلة القلق من شعارات الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، وذلك بالتأكيد على مدنية الدولة، دون ثيوقراطية إسلامية، أو علمانية غير إسلامية؛ إصلاح سياسي يولِّد في المجتمعات العربية ثقافة جديدة؛ لا يعود الكذب والنفاق فيها هو الأساس في الممارسة السياسية؛ ثقافة يزول فيها حاجز الخوف والرعب من إظهار النقد، والاعتراض، والاحتجاج؛ ويرفع فيها دعاة الإصلاح شعاراتهم لتقديم البدائل والرغبة في المشاركة في المسؤولية وحل المشكلات، وليس للتحشيد والإعذار والقبول بأضعف الإيمان؛ ثقافة

تنتقل فيها طاقات المفكرين والمصلحين والدعاة، من متابعة الأحداث وتفسيرها إلى توجيه الأحداث نحو الغايات المنشودة، وربما صناعتها؛ ثقافة تنشغل فيها أعداد كبيرة من الشباب في الهمّ الوطني، والممارسة السياسية، وربما يصبح الحضور الشبابي في الأحزاب والحركات والتنظيمات النقابية والسياسية، عامل ضغط كبير يحدّ من نفوذ الشخصيات التقليدية التي تتصف بالتقدم في السنّ.

٣. آمال في إصلاح اجتماعي يحفظ كرامة الإنسان، ويبني أسرة قوية، ويضبط التماسك الاجتماعي، ويجعل مؤسسات المجتمع الأهلية والمدنية والخيرية هي الأركان الحقيقية للخدمات الأكثر أهمية في المجتمع.

٤. آمال في إصلاح إعلامي يطور الوعي السياسي والممارسات الشريفة، التي تنهي حلقات المكر الإعلامي واغتيال الشخصيات.

٥. آمال في إصلاح إداري يحرر المجتمع من ثقافة الواسطة والمحسوبية وتوريث المناصب والمواقع ضمن أفراد العائلة الواحدة من جيل إلى آخر، ويجعل من الأعراف والممارسات الإدارية قوة تنظيمية حضارية، تولِّد التقدير لكل فرد مهما كانت منزلته، والاحترام للآراء الجمعية التي ترشد طرق اتخاذ القرارات وإنفاذها بيسر وفاعلية.

٦. آمال في إصلاح تربوي يحشد طاقات المؤسسات التربوية والتعليمية من رياض الأطفال إلى الجامعات، لتعيد الاعتبار لمهنة التعليم بوصفها أم المهن، وتعطي الأولوية لها في الدعم والتمويل لبناء الشخصية المنتمية إلى مجتمعها وأُمَّتِها. وهو إصلاح يصوغ برامج التعليم على أساس التكامل بين الإطار المعرفي الإسلامي للعلوم والمعارف من جهة، والمجالات المعرفية المعاصرة من جهة أخرى. ويتجاوز مشكلات الازدواجية القائمة في نظم التعليم.

٧. آمال في إصلاح اقتصادي يعيد بناء الفلسفة والفكر الاقتصادي والممارسة الإصلاحية من القمة إلى القاعدة؛ ويحرر المجتمع من الديون والقروض ضمن التوصيات القاتلة التي يصوغها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي للأنظمة المتخلفة لضمان استمرار تخلفها؛ إصلاح يقيم العدل والتوازن بين متطلبات الحفز الفطرية في حرية السوق والقطاع الخاص من جهة، والضبط والتوجيه والحماية التي تمارسها الدولة من جهة أخرى،

ويبني ثقافة المجتمع المنتج، ويقلص من سلبيات الثقافة الاستهلاكية، ويقيم التوازن في برامج التنمية الزراعية والصناعية والخدمات والتكنولوجيا الملائمة والمتقدمة، وما يلزم ذلك كله من بنى تحتية في الطرق والأدوات والإدارة والمؤسسات.

هذه أمثلة على الآمال المنشودة التي تأمل الشعوب أن تتحقق نتيجة لما جرى ولا يزال يجري في عدد من البلدان العربية، لكنها آمال وحسب، فهل هي آمال قابلة للتحقق فعلاً؟ ومن الذي يمكنه أن يحققها؟ وكيف سيتم ذلك؟ ومتى؟ وأين ستتحقق أولاً؟ أو إنَّ الشكوك والتخوفات التي تتنازع هذه الآمال هي أقرب إلى أن تحبط هذه الآمال وتطيح بها، ومن ثَمَّ تذهب كل التضحيات التي كانت وقود الثورات العربية هدراً؟

إلى أي درجة يمكن للآمال والطموحات أن تكون عوامل تفاؤل تحدد إمكانية حصول ما نتنبأ بحصوله؟ وإلى أي درجة يمكن للشكوك والتخوفات أن تكون عوامل تشاؤم تتغلب على الطموحات، ومن ثم تجعلنا نتنبأ بحصول النتائج التي نتخوف من حصولها؟

ثالثاً: احتمالات وتوقعات

هناك أمور تشير الأحداث الجارية الآن إلى احتمال كبير في ظهورها على الأقل في المستقبل القريب: ومنها:

١. في مسألة الأمن والاستقرار: ليس من السهل أن تختفي في أي مجتمع عناصر الشر التي تلجأ إلى ممارسة التمرد على التشريعات والقيم والأعراف، وتغتصب حقوق الآخرين، دون رادع من دين أو خلق أو قانون. وهؤلاء يستغلون ظروف الفوضى إن وجدت، ويثيرونها إن افتقدت. ونظراً لأن الثورة يصاحبها غالباً شيوع الفوضى، وافتقاد الأمن، وغياب حكم القانون، فإن هؤلاء الأشرار ينشطون في هذه الظروف؛ فيثيرون الفتن ويؤججون الصراعات، ويشجعون على حالة العصيان، ويقودون البسطاء من العامة في الاحتجاجات وقطع الطرق والتمرد، رافعين شعارات ظاهرها فيه الرحمة وباطنها من قبله العذاب! ويحتاج القضاء على هذه الحالة إلى بعض الوقت، وربما يستمر ذلك من

سنتين إلى ثلاث سنوات، بعدها يتزايد وعي الناس بأهمية الأمن والاستقرار، ويزداد قلقهم من ضياع مصالحهم في ظروف الفوضى والتمرد، فيكونون عوناً للسلطات الرسمية في طلب الأمن والاستقرار. وفي هذه الأثناء سوف تتزايد بعض المظاهر العملية للتدين والتكافل الاجتماعي المنطلق من مشاعر دينية، سواءً في تقديم خدمات تربوية وصحية وثقافية، أو في المهرجانات الكبيرة التي سوف تقام في الاحتفالات بالمناسبات الدينية.

٢. كانت جماعات الإسلام السياسي في العقود الماضية في موقع المعارضة، وقد استطاعات أن تستقطب كثيراً من التأييد الشعبي، لكن انتقالها من المعارضة إلى السلطة الآن سيشكل لها كثيراً من التحديات؛ لأنَّ الإصلاحات التي تنشدها الشعوب ليست سهلة ولن تم بصورة عاجلة، ولا سيما في مجالات الاقتصاد والموقف من القوى الكبرى، والقضية الفلسطينية. وصبر الجماهير لن يكون طويلاً، وستبدأ العناصر غير المؤدلجة من الناس بالشكوى والاحتجاج، وسينفضُّ كثير من الناس عن تأييد الجماعات الإسلامية، والأخطر من ذلك أن ثمة احتمالات بانتقال ذلك إلى الخلل في ظاهرة التدين نفسها.

٣. إن الواقع الجديد يتيح الفرصة لكل فئة أن تمارس حريتها في التعبير، ورفع الصوت في التنافس مع الفئات الأخرى أو مواجهتها، والاحتمال الأكبر أن تتحول بعض الحركات الإسلامية المشاركة في السلطة إلى التوسط والاعتدال في المواقف المختلفة، لا سيما في مسائل السلوك الاجتماعي وقضايا الحريات وحقوق المواطنة. وسوف تظهر على بعض المشاركين في السلطة مظاهر الرخاء أو التمتع بامتيازات المناصب والمواقع السياسية والإدارية. وسيكون ذلك حافزاً لحركات أخرى لرفع صوتها بالاحتجاج، ولو من باب التميُّز، وربما يتحول التميّز إلى مواقف متطرفة. والنقاشات التي تدور الآن بين التوجهات الإسلامية المختلفة أحياناً، وفي داخل بعض الحركات أحياناً أخرى، مثال على التنافس و(المزايدة) في بعض المواقف المعبرة عن التميّز في التدين.

٤. لا يتوقع أن تكون هناك تغييرات ملموسة في الممارسة الاقتصادية، في بلدان الثورات العربية؛ ذلك أن النظام الاشتراكي قد سقط غير مأسوف عليه، والنظام الرأسمالي عانى في ربع القرن الأخير من مظاهر كثيرة من الخلل، جعل الأزمات الاقتصادية الخانقة تتوالى في دول الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية، وكثير من دول العالم الأخرى. لذلك سيكون هناك قدر كبير من الحذر في اللجوء إلى تغييرات جوهرية في

الاقتصاد، وسوف يقتصر التغيير على إجراءات أكثر ضبطاً للشفافية ومحاولة الحد من الفساد، وتقديم الأولوية في الخدمات الأساسية للطبقات المتوسطة والفقيرة، وتحقيق قدر أكبر من العدالة الاجتماعية، وتوسيع دوائر التكافل الاجتماعي. ومع ذلك فإن مسألة الإسلام في الاقتصاد لن تصل إلى إعادة صياغة فلسفة جديدة للنظام الاقتصادي وآلياته وأدواته. وربما تكتفي بالتوسع في أعمال البنوك الإسلامية على الطريقة التي شاعت في نصف القرن الماضي، واقتصرت على كون البنك الإسلامي يقدم خدمات التعامل التي تقدمها البنوك الأخرى ويتميز عنها بأنواع محدودة من العقود المالية. ومع ذلك سوف تكون الحاجة أكثر إلحاحاً إلى تطوير نظام اقتصادي جديد، وربما غير مسبوق، يقوم على فلسفة اقتصادية جديدة، وسيتوجه هذا الإلحاح إلى المتخصصين في الفكر الاقتصادي من ذوي التوجهات الإسلامية، أكثر مما سيتوجه إلى علماء الشريعة، الذين انحصر دورهم، في المسألة الاقتصادية حتى الآن، على الافتاء بجواز بعض صور المعاملات التي تضطر إليها البنوك الإسلامية اضطراراً.

٥. يتوقع أن يزداد تقارب القوى الإسلامية المعتدلة من التوجهات الليبرالية في ممارساتها السياسية والاقتصادية، وفي قضايا الحريات الأساسية وحقوق المواطنة، بسبب اضطرارها لاتخاذ مواقف عملية تتعامل مع الواقع. وسيكون ذلك من جانبهم حسماً لبعض المسائل التي كانت الجهات الأخرى تعدها مناطق رمادية في مواقف الإسلاميين، ليثبتوا أنَّه لا مبرر للخوف من الإسلاميين، وأنهم يمارسون المشاركة والتعاون لا المغالبة والإقصاء، وأنهم جماعة من المسلمين وليسوا جماعة المسلمين. وأن الممارسة الديمقراطية هي هدف استراتيجي لهم كما هو عند غيرهم، وليس تكتيكاً مؤقَّتاً.

٦. في الوقت الذي تزداد التيارات الإسلامية المعتدلة اعتدالاً، فإن العناصر الإسلامية الأكثر تشدداً سوف تحاول التميز باتخاذ مواقف مخالفة وأكثر تطرفاً، وسوف يعطي ذلك مبرراً للعناصر الليبرالية المعتدلة أساساً للابتعاد نحو التطرف العلماني، تعبيراً عن تميّزها واختلافها الإيديولوجي الجذري مع الإسلاميين، وتعبيراً عن رد الفعل المقابل لتطرف الاتجاهات الإسلامية المتشددة. وفي الوقت نفسه سوف يشكل ذلك مصدراً لتزايد الصراع بين القوى الإسلامية والقوى العلمانية. وستكون ساحة الصراع الأساسية هي أجهزة الإعلام، التي سوف يبقى العلمانيون الأكثر خبرة والأعلى صوتاً فيها.

٧. إذا كانت الثورات العربية قد نجحت في تغيير الأنظمة في بعض البلدان، فإن البلدان الأخرى لا بد أن تشهد تغييرات ملموسة. وربما يبدأ ذلك بإجراءات تحاول فيها أنظمة الحكم حماية نفسها، عن طريق إغراق الناس بالمال، ولدى بعضها كثير منه على أية حال، وعن طريق "منح" جرعات محددة ومحسوبة من الحرية، تكون أساساً لتحرك شخصيات وفئات إصلاحية للمطالبة بحريات أوسع، والمناداة بقاعدة: "الحرية حق يأخذه الأحرار بأيديهم عنوة، وليس منحة يعطيها المستبدون عن طيب خاطر". وسوف يتزايد زخم هذه التحركات، وسوف تواجه إما بعمليات احتواء تُغري بالمزيد من المطالبات، أو بعمليات قمع تلهب المشاعر، وتسرع في احتمالات التغيير. والتخوف الذي يرتبط بهذا الاحتمال أن ينقلب الاهتمام بالشأن الديني الذي يعاني من كثير من التناقضات على المستوى الرسمي، إلى رد فعل مقابل، يؤثر سلباً على اتجاه التدين بصورة عامة، وتندفع فيه كثير من الفئات نحو الليبرالية، ثم نحو التطرف العلماني.

٨. رغم أن الخطاب الإسلامي السياسي كان في السابق خطاباً أممياً عابراً للحدود والقوميات واللغات سيكون بعد اليوم خطاباً وطنياً بامتياز. سوف نشاهد على شاشات القنوات الفضائية للإسلاميين تأكيداً ربما كان مبالغاً فيه على الهوية الوطنية، والعَلَم، والنشيد الوطني المحلي، وهوية الدولة المحلية، ومحاولة التقارب مع الشريك الوطني المختلف في الدين بزيارات ماراثونية متبادلة. وسوف يزداد الهمُّ الوطني المحلي إلحاحاً يوماً بعد يوم. وهذا لا يعني بطبيعة الحال التوقف عن الانشغال بهَمِّ الأمة على امتداد مجتمعاتها وأقطارها، ولكن ثقل المسؤولية الوطنية التي تحملها القوى الإسلامية التي تصل إلى الحكم في أقطارها المحلية، وكثرة المشكلات التي لا بد أن تواجهها، سوف تستهلك القدر الأكبر من الجهد والوقت والإمكانات.

٩. لقد كانت هذه الثورات التي تمت حتى الآن ثورات شعبية عارمة ضد أنظمة صنعتها الجيوش عبر انقلابات عسكرية متوالية. ومع أنها كانت مصدرَ كثير من الهدر والفساد المالي والاقتصادي، الذي يستهلك الجزء الأكبر من موازنة الدولة، فإنَّه لم يكن لهذه الجيوش أيُّ دور في حماية أقطارها. والذي يتوقع الآن هو لَجْمُ نَهَمِ القيادات العسكرية في مزيد من الامتيازات والنفوذ. وإعادة برمجة الإنفاق عليها. وربما يجعل هذه الجيوش غير قادرة على التحكم في حركات الشعوب على الأقل في المدى المنظور من السنين القادمة.

قد تبدو بحوث هذا العدد بعيدة عما يدور الآن في الساحة العربية، ولكنها ليست ببعيدة عمّا يدور في الصناعة الفكرية، والمساجلات الثقافية؛ إذ بقي الحديث عن الوعي وصناعته ذا مساحة واسعة في الحديث عن تشكيل شخصية الأمة. وما المعارك الدائرة بين الإسلاميين والعلمانيين على المستوى السياسي إلا جزء من الجدل الدائر حول هوية الأمة وماهيتها، فالصراع في عمقه صراع رؤية وفكر.

يتضمن هذا العدد بحوثاً ناقشت علاقة الذات ببيئتها المعرفية، ومدى حضور الآخر في تشكيل هذه الذات؛ تنظيراً وتطبيقاً. فقد حاول الدكتور صالح نصيرات في بحثه المعنون بـ:" الحداثيون العرب والقرآن الكريم: نصر حامد أبو زيد أنموذجاً" أن يكشف عن أسلوب أبو زيد في التعامل مع القرآن الكريم ومنهجيته، وتجليات التفكير والرؤى الغربية في فكر الحداثيين العرب في تعاملهم مع النصوص المقدسة.

وكشف الدكتور عبد الملك بومنجل عن أنموذج معرفي آخر مغاير لنصر حامد أبو زيد، وهو طه عبد الرحمن، وذلك في البحث المعنون بـ:" من فلسفة الإبداع إلى إبداع الفلسفة: قراءة في الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن"؛ إذ سلط الباحث الضوء على الأصالة المعرفية لمشروع عبد الرحمن الفلسفي، الذي يحاول الإجابة عن أسئلة العصر برؤية عربية إسلامية أصيلة.

وسعى الدكتور الحاج دواق في بحثه الموسوم بـ:" التثاقف من مسلوبية الاحتواء إلى معقولية التثاقف" إلى الكشف عن المنطلقات التوحيدية والرؤية القرآنية في تبيّن مفهوم التعارف الحضاري، المبني على القيم والمثاقفة وتنوع الأداء، والذي يغاير روح الاستلاب والاحتواء وإلغاء الآخر.

ورأى الدكتور إدهام حنش في بحثه الموسوم بـ:" الوحدة والتنوع في نظرية الفن الإسلامي" أن التوحيد هو الجوهر المعرفي لنظرية الفن الإسلامي؛ فالتأصيل المعرفي لنظرية الفن الإسلامي يتكئ على البحث في إسلامية الرؤية والموضوع والمنهج المتعلق بإشكالية الوحدة(الأصل) والتنوع(الفرع). وأن العلاقة بين جلال الخالق وجماله وتجلياته، هي الأساس المعرفي لأية نظرية إسلامية تتحدث عن الوحدة والتنوع.

والله من وراء القصد

بحوث ودراسات

الحداثيون العرب والقرآن الكريم: نصر حامد أبو زيد أنموذجاً
دراسة في المناهج والأساليب

صالح محمد نصيرات*

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى الحفر على الأصول النظرية والفلسفية التي تحكم توجهات العلمانيين الحداثيين؛ كما يمثلهم نصر حامد أبو زيد، عن طريق البحث في الأدوات والمناهج التي يستعملها في كتاباته عن القرآن الكريم. وتستخدم الدراسة المنهج الاستقرائي القائم على القراءة النقدية، والمقارنة، والخلوص إلى النتائج من خلال اختبار الفرضيات التي هي أساس هذه الدراسة. وجدت الدراسة أن نصر حامد أبو زيد في تعامله مع القرآن الكريم يلجأ إلى التدليس، وإخفاء الحقائق أو إخراجها عن سياقها. وقد توصّلت الدراسة كذلك إلى أنّ ما يقوله هؤلاء لا جديد فيه غالباً؛ فهو تكرار لما قاله المستشرقون الذين قالوا عمّا كتبه تلاميذهم "هذه بضاعتنا رُدّت إلينا".

كلمات مفتاحية: الحداثيون العرب، نصر حامد أبو زيد، المستشرقون، القراءة التأويلية، مذهب التفكيك.

Abstract

Arab Modernist and the Holy Quran:
A study of Methodology and style of Nasr Hamid Abu Zayd

This article aims at investigating the theoretical and philosophical foundations of Arab secular modernists, as represented by the Nasr Hamid Abu Zayd, through investigating the methodology and style he used in his works. The article uses the inductive approach based on the critical reading, comparison and testing hypotheses. In his study of the Holy Quran, the article found out that Abu Zayd uses misleading methods, hides or denies the truth, and decontextualizes texts. The study concludes that Arab Modernists in general did not bring anything new. There studies have been a repetition of Orientalists' methodology. These Orientalists in fact have described their students from Arab modernist as those "who bring back what they have already taken from us".

Keywords: Arab Modernists, Nasr Hamid Abu Zayd, Orientalists, Hermeneutical reading, deconstructionism.

* أستاذ مساعد، قسم التربية، جامعة الحصن– أبوظبي. البريد الإلكتروني: s.nusairat@gmail.com
– تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/١٢/١٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/١٠/٣م.

مقدمة:

يمثل القرآن الكريم في رأينا بؤرة الخلاف بين المسلمين وغيرهم؛ إذ يعمد المخالفون للإسلام غالباً إلى صرف المسلمين عن القرآن الكريم بكل الوسائل المتاحة؛ فمن قائل ببشرية القرآن من حيث اللفظ والمعنى، ومن قائل ببشرية اللفظ وألوهية المعنى، وثالث يقول باستعارة القرآن لألفاظ من اللغات الأخرى؛ ليدلل على تأثر المفاهيم القرآنية بالملل السابقة عليه. وفريق رابع لا يجد غضاضة في نسبة القرآن وما يحويه من عقائد، وأخلاق، وأحكام، وقصص إلى الكتب السابقة؛ من توراة، وإنجيل. أمّا الفريق الذي لا يجرؤ على التصريح بعداوته للإسلام، فيتجه إلى المجاز والخرافة والأسطورة، فينسب الصريح الواضح إلى المتشابه المختلف، ويأخذ من بقايا الباطنية وبعض مدعي التصوف خرافاتهم وضلالاتهم، ظنّاً منه أنّ نسبة الأقوال إلى أسماء إسلامية قد يجعل الأمر مقبولاً.

وهناك نوع آخر يجتزئ من الأدلة ما شاء، مبيّناً من النص المنقول ما يخدم غرضه، أو ينقل آراء معينة من التاريخ الإسلامي تخدم هدفه دون الإشارة إلى القائل أو صاحب الرأي، كما يعمد أحياناً إلى جزء من الرأي ليبيّن سفه هذا العالم، أو قلة بضاعة ذاك. وقد يتبنى رأياً معيناً ويدافع عنه، حتى ليظن القارئ أن الرأي المنقول هو رأيه، وعندما تُرَاجِعُ هذا الرأي تجد أنه مأخوذ من فرقة قديمة من الفرق التي لو أظهر اسمها لحكم عليه القارئ بالضلال والانحراف. ولذا، فإنّ كثيرين من هؤلاء لا يشيرون إلى الفِرق الضالة، كالجهمية أو المعطلة وبعض رؤوس الصوفية المنحرفين؛ لعلمهم بأنّ المسلمين عامة ينفرون منهم فور سماع أسمائهم، إلّا أنّهم يكثرون من ذكر المعتزلة مثلاً؛ لأنّ لهؤلاء سوقاً رائجة عند الذين يُسمّون أنفسهم عقلانيين، أو يكثرون من ذكر ابن عربي والحلاج بوصفهما من الشخصيات المثيرة للجدل، التي يريد هذا الفريق بعث ما اندثر من أفكارهم وفلسفاتهم.

وصنف ثالث يعلن صراحة أنّه لا يؤمن بصحة الكتاب الكريم، ولا مصدريته، وهؤلاء يكفوننا مؤونة مناقشتهم، لأنّ صريح كفرهم لا يحتاج إلى دليل.

أمّا بين المسلمين، فإنّنا نجد فِرَقاً مختلفة ترد على هؤلاء. فمنهم مَن يتعامل معهم بأسلوب وعظي دون دليل، وفريق ثانٍ، وهو أقل من الأول، يستخدم لغة أكثر موضوعية وأقل حدّة، ولكنّه لا يحاور أولئك في مناهجهم وأفكارهم، بل يعمد إلى اللمز من خلال الإشارة إلى أنّ مناهج العلمانيين هي مناهج جاءت من الغرب.

أمّا الفريق الثالث من الكُتّاب الإسلاميين، فهم يناقشون الأفكار، ويقوّمون الأعمال من خلال نظرة موضوعية، كما أنّهم يتقنون فنَّ الحوار، ومناقشة الآراء والأفكار. وبذا، فإنّ هذا الفريق يرى أنّ الطريق الأسلم لمناقشة أولئك الكُتّاب الحداثيين، هو الحفر في الأسس والمناهج التي يستخدمونها في قراءتهم للقرآن الكريم. ولعل هذه الدراسة من الصنف الثالث؛ إذ تهدف إلى تبيّن الأصول النظرية والفلسفية التي تحكم توجهات العلمانيين الحداثيين، ونقض تلك الأسس، فضلاً عن البحث في الأدوات والمناهج التي يستعملونها. وقد عمد الباحث إلى استخدام المنهج الاستقرائي القائم على القراءة النقدية، والمقارنة، والخلوص إلى النتائج من خلال اختبار الفرضيات التي هي أساس هذه الدراسة؛ إذ يساعد المنهج الاستقرائي على "رصد ما نلاحظه من الأشياء، والوقائع والظواهر، وما ندركه بينها من علاقات متبادلة، وتصنيفها وبيان خصائصها، وترتيبها واكتشاف الارتباط بينها؛ إنّه كشف لدلالات المعطيات الحسية بالاعتماد على الملاحظة والتجربة، ودراسة ما بينها من علاقات متبادلة لنصل إلى النتيجة من خلال عملية فحص تلك المادة المكتوبة."[١]

كما تناولت الدراسة بالتحليل أساليب هؤلاء الدارسين والباحثين في تعاملهم مع القرآن الكريم. وأقصد هنا ما يقومون به من تدليس، وإخفاء واجتزاء، وإنكار، للوصول إلى غايتهم. وقد خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج التي يمكن أن تُقدِّم للباحثين ما يفيدهم في الكشف عن حقيقة هؤلاء الحداثيين، وغاياتهم، ومدى صدق نتائج دراساتهم وموضوعيتها.

[١] غزلان، عبد الله. **اللسانيات وتعليم اللغة العربية وتعلمها**، الرباط: سلسلة ندوات منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، ٢٠٠٧م، ص٧٧.

أولاً: القراءة والتأويل

١. البحث عن المعنى:

يزعم الفلاسفة أنّ الإنسان قد سعى للبحث عن معنًى لحياته منذ وجوده على الأرض. وما تزال الأسئلة المتعلقة بالمعنى تتكرر على نحوٍ ملحوظ، وكلها تتعلق بالوصول إلى الحقيقة الناشئة عن المفاهيم التي تتكون في ذهن الإنسان؛ فهل المفاهيم موجودة مع الإنسان؟ أي، هل خُلِقَ الإنسان مزوداً بالمفاهيم التي تعينه على فهم الحياة والقيام بمتطلباتها؟ وكذلك الحال بالنسبة إلى طبيعة الحقيقة؛ فهل الحقيقة شيء موجود خارج الإنسان أو داخله؟ هل يَبْني الإنسان الحقيقة بنفسه أو أنّه مزود بها؟

ليس من مهمة هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة السابقة؛ إذ إنّ إجابة تلك الأسئلة تتطلب جهوداً كبيرة من متخصصين في فروع المعرفة المختلفة. ولكنّنا هنا، سنقدم تحليلاً لما يمكن أن تقوم به اللغة من دور في اكتشاف المعنى عن طريق فِعلَي القراءة والتأويل.

يرى علماء النفس أنّ القراءة عملية نشطة، تتضمن تفاعلاً حقيقيّاً بين القارئ والنص. وهذا النشاط النفس-عقلي يتطلب من القارئ أن يمتلك كثيراً من الخبرات والمعارف. ولا يقتصر هدف هذا النشاط على المتعة والبحث عن المعلومات فحسب، بل يتعداه إلى البحث عن المعنى الذي يحفز القارئ إلى اتخاذ مواقف معينة تجاه النص وقائله. فالقارئ يستفز ملكاته وقدراته العقلية والنفسية والعاطفية في محاولاته الدؤوبة لمقاربة النص؛ أملاً في تحقيق هدفه المتمثل في الوصول إلى المعنى. ولأنّ القراءة نشاط كلّي، فإنّ غياب أيّ عنصر من ذلك الكلّ يعني غياب القدرة على الوصول إلى المعنى الكامن في النص.[٢]

وإذا كان فِعْل القراءة لا يمكن فصله عن الذات القارئة، ولا عن المحيط العام، فإنّ التأويلات (البحث عن المعنى) ستكون متأثرة على نحوٍ مباشر بتلك المؤثرات. وبما أنّ فعل القراءة مرتبط بمعرفة اللغة معرفة متميزة؛ فإنّ المعنى لن يكشف عن نفسه إلا للقارئ

[٢] سحلول، حسن. **نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١م، ص٩٥.

المتمكّن من لغته. أمّا القارئ الساذج، فإنّه سيرى الأمر في مستوى سذاجته؛ فهو لن يبحث عن تضمينات النص وخفاياه، وما يمكن أن تقدّمه اللغة في مستوياتها المختلفة لفهم النص. فالنص في نهاية الأمر هو وثيقة كُتبت في مدة زمنية معينة. ولهذه المدة خصوصياتها الثقافية والاجتماعية والسياسية، والنص يحمل تلك الخصوصيات؛ فالكاتب لا يكتب خارج الزمان والمكان.

أمّا اللحظة الراهنة؛ أي السياق الذي تتم فيه عملية التفسير والتأويل، فلها أيضاً دور بارز؛ لأنّ الناقد أو القارئ في مقاربته للنص، لا يكون منعزلاً عن سياقه الحياتي. فهو في قراءته للنص، يبحث عن معنىً حاضرٍ، أو عن فهم يمكن أن يُحقّق له هدفه من القراءة. فإذا كان الأمر يتعلق بنص أدبي، فإنّه يبحث عمّا يمكن أن يقدّمه له النص من رؤية للحياة. فالقارئ عند "رولان بارت" يعيد انتاج النص وكتابته.[٣] ولا يختلف "ولفغانغ عن سابقه في شرحه لمفهوم القراءة؛ فهي عنده "بناء معنى ناتج عن تدخل القارئ في النص."[٤]*

٢. القراءة الأيديولوجية للقرآن الكريم:

إنّ القرءاة الأيديولوجية للقرآن الكريم ستكون قراءة منحازة وغير موضوعية، خاصة لدى هؤلاء الذين يتبنون موقفاً معارضاً من القرآن الكريم. وهذا النوع من القراءة يجعل القرآن الكريم ميداناً لتجريب كل منهج نقدي عابر. وهذا هو الأمر الذي يلزمنا التوقف عنده؛ لأنّ القراءة الماركسية، أو الوجودية، أو الليبرالية للقرآن الكريم، هي قراءة مرفوضة، ولا يمكن القبول بها؛ نظراً إلى تقلّب تلك المناهج، وعدم ثباتها أبداً.

---

[٣] خرماش، محمد. "مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب الأدبي"، **مجلة الموقف الثقافي**، ع٩، ١٩٩٧م، ص١.

[٤] المرجع السابق، ص١.

* يقدم كاتب هذا البحث هذه الاستشهادات حول علاقة النص بالكاتب والقارئ واللغة وكأنه يتبنّاها، لأنّه يعرضها في صورة معطيات غير خاضعة للمناقشة. وقد تكون هذه مناسبة للتأكيد أنّ إدارة تحرير مجلة إسلامية المعرفة، لا توافق بالضرورة على هذا العرض؛ إذ ترى أن ثمة استشهادات تنقض القراءات الحداثية ضمن رؤية وقراءات ما بعد حداثية، تتسم بكثير من العبث والفوضى الفكرية. [هيئة تحرير المجلة]

وفي المقابل، يجمع المسلمون على أنّ القرآن الكريم (لفظاً، ومعنى)، هو كلام الله – سبحانه وتعالى– وهو في هذه الحالة لا يخضع لقراءة نقدية بغض النظر عن المبررات التي يسوقها الحداثيون؛ إذ نعرف أنّ النقد يعني النظر في شيء ما (وهو في هذه الحالة النص) بقصد تقويمه ومقارنته بغيره من النصوص البشرية، من خلال أدوات التقويم، التي ترتبط بالهوية الثقافية للأمة. فالناقد في نهاية المطاف لا ينفصل عن الأيديولوجيا التي يحملها. وفي رأي حنّا عبود فإنّ "النقد، أيّ نقد، يقوم على الفكر النقدي، فدائماً يحمل الناقد فرضية فلسفية يختبرها في الأدب."[٥]

يقول نصر أبو زيد: "فليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأيّ حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي."[٦]

فماذا يقصد أبوزيد بقوله إن القرآن الكريم مجرد نص لغوي مرتبط بالزمان والمكان؟

إنّ مثل هذه العبارات التي يستخدمها أبو زيد لوضع القرآن الكريم تحت مشرحة النقد الأيديولوجي المتقلب، هو ما قصدناه بقولنا إنّ هذا الكاتب يتلاعب بالعبارات والكلمات كي يجد لنفسه مبرراً لتوجيه سهام النقد لكتاب الله، من غير اعتراف صريح بأنّه يمارس إسقاطاً لمفاهيمه الأيديولوجية على النص القرآني. فاستخدام المناهج النقدية يُعبِّر في المقام الأول عن اختيارات أيديولوجية. لذا، فإنّ تأثر الناقد بالأيديولوجيا في تأويلاته وتفسيراته للنصوص أمر واقع ومُشاهَد. فالأيديولوجيا تعكس رؤية الناقد وتكشف عن منظوره المعرفي. كما أنّ الأيديولوجيا هي الموقف الذي يتخذه الناقد أو الباحث من النص.[٧] يقول أبو زيد في معرض اتهام الخطاب الديني الرسمي والمعارض

[٥] عبود، حنّا. "هوية النقد العربي"، **مجلة الموقف الأدبي**، دمشق: اتحاد الكتّاب العرب، ع٤٢٣، تموز ٢٠٠٦م، ص٤٨.

[٦] أبو زيد، نصر. **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٠م، ص٩٢.

[٧] أحمد، مرشد. **البنية والدلالة في روايات إبراهيم نصر الله**، بيروت: المركز العربي للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م، ص٢٨.

بالأدلجة "... ويتكرر هذا التراجع والتحول في تأويلات الخطاب الديني الرسمي بحسب تحولات التوجهات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للدولة. فالإسلام الذي كان يدعو للجهاد وإعداد القوة لمواجهة العدو الصهيوني في مرحلة احتدام الصراع العسكري؛ يعود ليصبح دين الجنوح للسلم،"[٨] ويضيف: "وإذا كان هذا هو شأن الخطاب الديني الرسمي، فإنّ الخطاب الديني المعارض لا يختلف في مسلكه التأويلي كثيراً عن مسلك الخطاب الرسمي. يتركز الخلاف في طبيعة الأيديولوجيا؛ أي الأفكار والرؤى المسبقة التي تحرك الخطاب، في توجهه لتأويل النص.... ومعنى ذلك كله أنّ هذا المسلك التأويلي لا يتجاهل طبيعة النص ويغفل مستويات السياق فقط، بل يضيف إلى ذلك كله جناية إخفاء وجه أيديولوجيته السياسية بقناع الدين."[٩]

لقد أشرنا آنفاً إلى اعتراف النقاد بتأثر الناقد (القارئ) بالأيديولوجيا التي يحملها، وهو ما يؤكده أبو زيد نفسه بقوله: "تتعدد مستويات القراءة أولاً بتعدد أحوال القارئ الواحد، وتتعدد ثانياً بسبب تعدد خلفيته الفكرية والأيديولوجية."[١٠]

٣. دور السياق في القراءة:

لقد انبرى علماء اللغة وعلماء التفسير وعلماء أصول الفقه المسلمون لوضع قواعد لتفسير القرآن الكريم وفهمه. وكان للسياق اللغوي الداخلي عندهم أهمية بالغة؛ فالسياق يُحدّد الدلالة المقصودة من الكلمة في جملتها، كما يفرّق بين معاني "المشترك اللفظي"، حيث يقوم السياق بتحديد المعنى الدقيق للدلالة. ومن ذلك أيضاً الوقوف على المعنى، وتحديد دلالة الكلمات، وإفادة التخصص، ودفع التوهُّم، وردّ المفهوم الخاطئ.[١١]

ولم يكن علماؤنا المسلمون بعيدين عن فهم موضوع السياق؛ إذ قسّم الأصوليون السياق إلى قسمين أولهما: سياق النص؛ وهو "النظر في الآية القرآنية، أو مجموعة من

---

[٨] أبو زيد. **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، مرجع سابق، ص١١٤-١١٥.

[٩] المرجع السابق، ص١١٤-١١٥.

[١٠] المرجع السابق، ص١١٥.

[١١] حيدر، فريد عوض. **سياق الحال في الدرس الدلالي (تحليل وتطبيق)**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ت، ص٣٠-٥٢.

الآيات على أنّها جزء من نص متكامل، وهو القرآن الكريم. ومعنى ذلك أنّهم لم يعتمدوا على السياق اللغوي الجزئي المتمثل في الآية الواحدة، أو مجموعة الآيات منعزلة عن سياقها الكلي."[١٢] والثاني: سياق الموقف المتمثل فيما عُرِف عندهم بأسباب النزول. أمّا القرائن السياقية، فقد اهتم بها الأصوليون اهتماماً خاصاً؛ إذ قسموها إلى: قرائن لفظية، وأخرى مقامية. وقد أشار الغزالي إلى ذلك في المستصفى بقوله: "إنّ قصد الاستغراق يُعلم بعلم ضروري يحصل من قرائن، وأحوال، ورموز، وإشارات، وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عادته ومقاصده."[١٣]

يقودنا موضوع القراءة إلى تعرّف مفاهيم تحليل الخطاب الذي اعتمده نصر أبو زيد منهجاً لتحليل الخطاب القرآني. والخطاب يعني "اللغة في الاستخدام"؛ أي تحليل المقولات المبثوثة من مُرسِل إلى مُتلَقٍّ بقصد التأثير. ولا يتمُّ الخطاب إلّا من خلال سياق، وله شيفرته الخاصة التي تُنقل عبر وسيلة معينة. ويتم استعمال العلامة داخل الحياة الاجتماعية بشرط وجود عنصر التعاون؛ قصد إيصال الرسالة إلى المُتلَقّي، ولن يتحقّق ذلك إلّا بالتواضع المتبادل والتوافق؛ حتى يتسنّى لأيّ حوار يقوم بين المُرسِل والمُتلَقّي تقديم أفكار في شكل شفِرات متواضع عليها.[١٤]

وعند النظر في الخطاب القرآني، نلاحظ أنّه خطاب من الله -سبحانه وتعالى- موجّه للناس كافة، نقله الروح الأمين لرسولنا ﷺ الذي قام بدوره بتبليغه. قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٢-١٩٥).

أمّا الذي يتولى عملية تحليل الخطاب، فإنه سيسأل نفسه:

مَن المتكلم؟ ومن المخاطب؟ ولماذا؟ وكيف تمت عملية التخاطب؟ ومتى؟ وأين؟

وإذا نظرنا إلى الآية السابقة، سنجد أجوبة عن هذه الأسئلة:

---

[١٢] صالح، محمد سالم. "أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية،" **مجلة البحوث والدراسات**، ع٧، محرم ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٧.

[١٣] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ط١، ١٣٢٢هـ، ص٤٢٩.

[١٤] يوسف، أحمد. "تحليل الخطاب من اللسانيات إلى السيميائيات،" **مجلة نزوى**، ع٢، أكتوبر ١٩٩٧م، ص١٩.

فالمتكلم: الله –سبحانه وتعالى–.

والمخاطب: الرسول الكريم ﷺ.

والكيفية: الوحي.

والوسيلة: جبريل –عليه السلام–.

والسبب: للإنذار.

والتواضع: أنّه نزل بلغة العرب. قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف: ٢).

كما وردت آيات كريمات أخريات تحدثت عن التنزيل، مثل قوله تعالى:

﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾ (الشورى: ٥١)

أمّا زمن هذا الخطاب، فيتمثّل في سنيّ التنزيل؛ وهي٢٣ عاماً.

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴾ (الفرقان: ٣٢).

وفيما يخصّ مكان النزول فقد نزل القرآن الكريم في مكة، والمدينة، وفي الطريق إليها في أثناء الهجرة النبوية الشريفة.

وقد نزلت آيات أخرى تجمع الهدف في الإنذار والتبشير، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾ (الإسراء: ١٠٥). وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾ (الأحزاب: ٤٥).

فالخطاب القرآني كما بيّنا مُستوفٍ لشروط الخطاب بوصفه رسالة مبثوثة إلى مُتلَقٍّ بقصد تحقيق هدف معين، إلّا أنّ هذه الرسالة لا يتلقّاها المؤمن كما يتلقّى أيّ خطاب آخر؛ من حيث الاهتمام بالمحتوى فحسب، بل من حيث المُرسِل أيضاً. وبما أنّ

الخطاب القرآني هو من أعلى إلى أسفل، فإنّه يلقى عناية خاصة من المُتلَقّي، ويتم التعامل معه بطريقة مختلفة عن أيّ خطاب قادم من أسفل.

ولأنّ الخطابَ القرآنيَّ خطابٌ ربّانيٌّ علويٌّ للناس كافة بقصد الهداية والتوجيه؛ فإنّه يُتوقَّع أن يكون (الخطاب) متعالياً فيما يُقدّمه من هداية ونور. وقد ظن أبو زيد أنّ القرآن الكريم يخالف سياقه الخارجي سياقه الداخلي، ليخرج بذلك عن سنن الخطاب العامة. وقد حصر أبو زيد مفهوم السياق الخارجي بالصعلكة والحنيفية، إلّا أنّ الانسجام بين سياق القرآن الخارجي وسياقه الداخلي، لا يعني أنّه تكريس للواقع الذي جاء من أجل تغييره. فإذا كان المجتمع العربي قد عاش في جاهليته أنماطاً ثقافية واجتماعية خاصة، يعكسها الشعر والنثر، فإنّ القرآن الكريم جاء ليقلب هذا المجتمع رأساً على عقب، ولينشئ مجتمعاً جديداً يخالف منظومة القيم الجاهلية السائدة. والأمر الجلل هنا أنّ أبو زيد يتحدث عن هذه المخالفة، ثمّ يزعم بأنّ القرآن الكريم "منتج ثقافي". فكيف يكون القرآن نِتاجاً لحياة اجتماعية وثقافية جاهلية جاء ليغيّرها؟ وكيف يكون القرآن الكريم صورة للمجتمع الجاهلي؟

وعموماً إذا كان القرآن الكريم قد ابتعد عن ذكر الحنيفية، ولم يسر على سنن شعر الصعاليك، فإنّه أقرَّ أمرين، هما:

– أنّ الحنيفية كانت حالة فردية في خضم جاهلية عبادة الشرك والأوثان.

– أنّ شعر الصعاليك الذي عكس تمردهم على الواقع الاجتماعي الذي كان سائداً آنذاك، لا يمثّل هذا الواقع تمثيلاً حقيقيّاً، وإنما هو حالة استثنائية في المجتمع الجاهلي.

وعليه، فإنّ مقولة "منتج ثقافي" لا تناسب مقام القرآن الكريم؛ لأنّها لا تنسجم مع الرؤية التي جاء بها القرآن الكريم، الذي غدا –بعد نزوله– معياراً يرجع إليه المسلمون في تقويم منظومتهم الفكرية والاجتماعية.

وإذا كان الخطاب، أيّ خطاب يأتي بقصد التأثير، فإنه سيكون مغايراً للواقع الموجود. ولكن، ما يُميز القرآن من غيره، أنّ خطابه جديد في منظوره المعرفي الذي أصبح

أساساً لمجتمع جديد. قال تعالى: ﴿قَالُوا مَا هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرًى وَمَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾ (القصص: ٣٦).

ثانياً: فرضيات الدراسة

بناءً على ما تقدّم، فإنّنا سنستعرض الفرضيات الآتية ونناقشها من خلال مقولات التأويليين الحداثيين الذين يمثّلهم نصر أبو زيد في هذا المقام. وقد عمدنا هنا إلى استخدام مصطلح (التأويليين الحداثين) في إشارة إلى ما ذكره هؤلاء من تأويلات وقراءات للقرآن العظيم وتراث المسلمين:

١. إقبال التأويليين الحداثيين على دراسة القرآن الكريم بقصد خلخلة عقائد المسلمين والتشكيك فيها.

٢. استخدامهم أساليب التدليس، والاجتزاء، والإنكار، والإخفاء للوصول إلى النتائج التي يريدونها.

٣. استخدامهم مناهج يعتقدون بصفتها العلمية لتصبح نوعاً ممّا يُسمّى في البحث العلمي "حقائق ثابتة".

٤. استخدامهم لغة تنضح باتهام مَن يخالفهم من العلماء الذين ينتقدون المناهج الحديثة والعلمانية (الجزئية، والشاملة)، وتصفهم بالجهل، والتخلف.

٥. إسقاطهم المفاهيم الغربية على المصطلحات العربية، وتبنّيهم هذه المصطلحات.

١. أهداف الحداثيين:

يتعيّن علينا أن نفهم الدواعي والأسباب التي دعت التأويليين الحداثيين لقراءة القرآن الكريم قراءة "جديدة". فكما ذكرنا آنفاً، فإنّ الباحثين الحداثيين لا يكشفون عن أهدافهم الحقيقية من دراسة القرآن الكريم، ولكن يمكن استقراء هذه الأهداف من خلال الأساليب التي استخدموها في قراءتهم للقرآن الكريم، والمناهج، والإجراءات التي طبّقوها عليه، والنتائج التي توصّلوا إليها.

يستخدم هذا الصنف من الكُتّاب –في غالب الأحيان– لغة توحي بأهمية القرآن الكريم، وضرورة دراسته؛ للوصول إلى فهم أعمق لمقصود الله –سبحانه وتعالى– ومراده في كلامه؛ بقصد كسر السياج التقليدي الذي يحيط بالنص، وإنهاء القراءة الإسلامية للقرآن الكريم.[١٥] في حين يُبدي آخرون تحفّظاً أكثر، فيُظهرون حرصاً شديداً على الإسلام وهم يُقدِّمون قراءاتهم، أملاً في بلوغ مرحلة جديدة من مراحل فهم الرسالة. ومن هنا يبدأ بعضهم البحث والدراسة بناء على عدد من المعايير التي يسمونها ثوابت، وهي في نظرهم ثوابت دينية، نتفق معهم في بعضها، ونخالفهم في بعضها الآخر.

إنّ المتأمِّل كتاب "دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة" لنصر حامد أبو زيد، سيلاحظ أنّه ضمَّن مقدمّة كتابه مبدأين اثنين أولهما: "الإيمان بصلابة الإسلام، وقوته في نفوس الناس كلما تأسس على"العقل" وقوة الحجة، وضعفه وتهافته كلما اعتمد على مجرد التسليم والإذعان."[١٦] والثاني: "التأكيد على أنّ ثوابت الإيمان الديني هي: العقائد، والعبادات –الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً–، والإيمان لا يستبعد الفهم والشرح والتأويل...."[١٧] إنّ القارئ ليؤخذ بهذا الكلام المنمق الجميل، فمَن يختلف مع "أبو زيد" في أنّ الإيمان يزداد ويقوى إذا تأسس على العقل؟ ومَن يخالفه في أنّ الإيمان الديني لا يستبعد الفهم والتفسير والتأويل؟ إنّ مثل هذه المبادئ تبدو –في ظاهرها– منسجمة مع الفهم العام للإسلام، ولكنّ النظرة الفاحصة لها تُبيِّن خلطاً واضحاً، وتعمّداً للاجتزاء وإخفاء بعض الحقائق. وعليه، فإنّنا سنناقش ما قاله أبو زيد بوصفه أساساً لنظريته في التأويل والقراءة.

بداية، يجب أن نتفق على تحديد مفهوم الإيمان، فما المقصود بالإيمان؟ وكيف يتوصّل الإنسان إليه وهل العقل وحده كفيل بإيصال الإنسان إلى الإيمان؟

---

[١٥] غرايبة، إبراهيم. مراجعة كتاب: **إسلام المجددين**، لمحمد حمزة، موقع الجزيرة نت الإلكتروني.

[١٦] أبو زيد، نصر حامد. **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٤م، ص٦.

[١٧] المرجع السابق، ص٧.

إنّ نظرة فاحصة لحقيقة الإيمان والعقل ستتيح لنا الإجابة عن هذه الأسئلة، وتعّرف قصد ما زعمه أبو زيد في مقدّمة كتابه عن وجوب تقديم الإسلام في قراءته العقلية لتعزيز الإيمان وترسيخه.

أ. حقيقة الإيمان:

لغةً "إظهار الخضوع والقبول بالشريعة."[١٨] وقد ورد هذا التعريف في معجم لسان العرب.

أمّا اصطلاحاً، فيُعرِّفه علماء العقيدة بأنه "الاعتقاد الجازم بأنّ الله حق، وأنه واحد لا شريك له، وأنّه متصف بصفات الكمال المطلق، ومُنزَّه عن كل عيب أو نقص، وأنّه –سبحانه– المستحق وحده للعبادة."[١٩]

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ (النور: ٥١) فالأصل هو الإيمان بما جاء في القرآن الكريم. أمّا طلب الأدلة على الإيمان، فهو من باب الاطمئنان كما في قصة إبراهيم –عليه السلام– قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ (البقرة: ٢٦٠)

فهذه الآية الكريمة تبيّن أنّ الإيمان بالله –سبحانه وتعالى– يبدأ بالتسليم والإذعان له، وما جاء من آيات للنظر والاعتبار، فهي لتعزيز هذا الإيمان وتقويته. وهذا منسجم مع حقيقة أنّ آيات الله –سبحانه وتعالى– المبثوثة في الكون وفي المخلوقات جميعها، هي دلائل واضحة على قدرته وعظمته– عزّ وجلّ.

وهنا قد يُخيَّل للقارئ أننا ننكر أهمية العقل وضرورته للإنسان، وهو أمر لا يمكن فهمه من الكلام السابق إلّا إذا كان سوء النية مبيّتاً؛ فالعقل مناط التكليف في الدين، وكل العبادات يؤديها البالغ العاقل الذي يدرك ما يفعل. ولذلك، حُقّ لنا أن نتساءل عن العقل وحقيقته.

---

[١٨] ابن منظور، جمال الدين بن محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، مج١، ط٤، ٢٠٠٥م، ص١٦٤.
[١٩] مكي، محمد. **البيان في أركان الإيمان**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، ٢٠٠٣م، ص٢٤-٢٥.

ب. حقيقة العقل:

نظراً إلى إهمية تعرّف معرفة المقصود بالعقل لغةً واصطلاحاً، فإنّنا سننظر ما قاله اللغويون والعلماء في تعريفهم له.

لغةً:

الحِجْر والنُّهى ضِدُّ الحُمْق، والجمع عُقولٌ. والعَقْلُ: التَّثَبُّت في الأُمور. والعَقْلُ: القَلْبُ، والقَلْبُ العَقْلُ، وسُمي العَقْلُ عَقْلاً لأَنّه يَعْقِل صاحبَه عن التَّوَرُّط في المهالِك؛ أَيّ يَحْبِسه، وقيل: العَقْلُ هو التمييز الذي به يتميّز الإنسان من سائر الحيوان، ويقال: لِفلان قَلْبٌ عَقول، ولِسانٌ سَؤُول، وقَلْبٌ عَقُولٌ فَهِمٌ؛ وعَقَلَ الشيءَ يَعْقِلُه عَقْلاً: فَهِمه. ويقال: "أَعْقَلْتُ فلاناً؛ أَيْ أَلْفَيْته عاقِلاً."[٢٠]

أما اصطلاحاً، فقد عرفه الحارث المحاسبي بأنه "غريزة وعن هذه الغريزة تتولد المعرفة."[٢١] أما الراغب الأصفهاني فيرى أنه "القوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل."[٢٢]

وهذان التعريفان هما الأكثر شيوعاً لدى علماء الإسلام؛ إذ نجد تعريفات أخرى تتحدث عن ثمار العقل ونتائجه.

إذن، ماذا قصد أبو زيد بقوله: إنّ الإيمان لا يكون بالتسليم والإذعان؟

إنّ دين الله –سبحانه– لا يَحجر على أحد أن يُعمِل عقله للوصول إلى الحق والخير، ولا يمنع أحداً من أن يستخدم عقله في فهم الدين وتدبّر آيات القرآن الكريم، ولا يحجر عليه أن يكون عقله دليله في الإبداع والإنتاج. وعليه، فإنّ الخلاف القائم مع (العقلانيين) مردّه إصرارهم على أن يكون العقل مُقدَّماً على الشرع، وحاكماً عليه

---

[٢٠] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ص٢٣٢-٢٣٣.

[٢١] المحاسبي، الحارث بن أسد. **ماهيـــة العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، تحقيـــق: حسين القوتلي، بيروت: دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص٢٠٤.

[٢٢] الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. **المفردات فى غريب القرآن**، تحقيـــق: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٨م، ط١،ص٣٤٥.

بالمطلق، خلافاً لما انتهى إليه العديد من علماء الإسلام من أن للعقل دوراً إيجابياً في الكشف عن شيء "لم يرد به شرع مما يدرك العقل قيمته، إنما هو في الحقيقة ليس تشريعاً عقلياً مستقلاً تمام الاستقلال، وإنما هو أقرب إلى أن يكون كشفاً عن حكم الشرع الذي لم يرد."[٢٣] ولعل بعض المسلمين قد ذهبوا بعيداً في التسوية بين الشرع والعقل حتى إنّهم أنزلوا العقل منزلة الشرع. ففي رأي النجار أنّ "من الفِرق المشطة هذا الشأن مَن يسمون أنفسهم بالعلمانيين المسلمين، وهم أؤلئك الذين نزّلوا العقل منزلة الشرع المستقل، وأعطوه صلاحية أن يوجب الأفعال في قوانين وضعية مناقضة تمام المناقضة للإيجاب الوارد في الشرع على سبيل القطع، بله ما كان وارداً فيه مورد الظن، فهم قد أقاموا على وجه الحقيقة شريعة عقلية على أنقاض شريعة الوحي التي ألغوها..."[٢٤]

ت. عقيدة المسلم وطبيعة العلاقة بالخالق سبحانه وتعالى:

يَعُدُّ المسلم العقيدة الأساس الذي يبنى عليه إيمانه بالله –سبحانه وتعالى–. وتُعرّف العقيدة الإسلامية بأنّها مجموعُ المسلمات التي يؤمن بها الفرد. ومنها، وبسببها ينشأ السلوك؛ لأنّ السلوك هو أحد نواتج العقيدة. وإذا كانت العقيدة مجرد إيمان عقلي أو قلبي، لايظهر أثرها في السلوك؛ فإنّها –عندئذٍ– لن تؤدي الوظيفة الحقيقية المنوطة بها. ولمّا كان القرآن الكريم؛ وصحيح سنّة الرسول ﷺ. هما مصدر العقيدة، فقد ذكر أركان الإيمان وأركان الإسلام فيهما. قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

وفي حديث عمر بن الخطاب المشهور، الذي رواه مسلم في صحيحه، جاء تفصيل أركان الإيمان وأركان الإسلام. فقد "روى مسلم في صحيحه (٨) من حديث عمر – رضي الله عنه–، قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب... الحديث."[٢٥]

[٢٣] النجار، عبد المجيد. **مراجعات في الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م، ص١١٤.
[٢٤] المرجع السابق، ص١١٩–١٢٠.
[٢٥] النووي. **صحيح مسلم بشرح النووي**، القاهرة: دار الفجر للتراث، ط٢، ٢٠٠٤م، ج١، ص١٥٧–١٥٨.

لقد تطرّق هؤلاء الحداثيون إلى أدبيات فرقٍ عُدَّت ضالَّةً في التاريخ الإسلامي؛ بُغية التشكيك في عقيدة التوحيد. فقد أعاد أبو زيد مقولة "خلق القرآن" التي جاء بها المعتزلة؛ لأنّها في نظره ذات أهمية بالغة في تطوير الفكر العربي والإسلامي، والخروج من أزمة "التلفيق" التي عاشها المسلمون قروناً عدّة. فكون القرآن الكريم مخلوقاً، "يعني في التحليل الفلسفي أنّ الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبُعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان، أو المطلق والمحدود... الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض؛ لأنّه خطاب للإنسان بلغته... وبناءً على ذلك، نصل إلى أنّ الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما أنّه تاريخي، فإنّ معناه لا يتحقّق إلّا من خلال التأويل الإنساني، إنّه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهريّاً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله...."[٢٦]

إنّ هذا القول الذي يوضع في سياق المسلّمات التي لا تحتاج إلى أيّ دليل، يعني في نهاية المطاف أنّ القائل لا يحتكر الحقيقة فحسب، بل يعمد أيضاً إلى تحويلها إلى أداة تجعل من القرآن الكريم، الذي هو كلام الله -سبحانه وتعالى-، مجرد كلام (خطاب) يمكن تحليله وتأويله باستخدام الأدوات والمناهج التي يُقدّمها النقاد في الأدب، وعلماء تحليل الخطاب، وعلماء اللغة وغيرهم؛ أي إنّ الخطاب الإلهي هو "خطاب بشري"؛ لأنّه تاريخي؛ أي إنّه وقع في الزمن وليس خارجه. لذا، فإنّ تحليله لا يتم إلّا بنزع القداسة عنه. وهذا ما أورده أبو زيد في مكان آخر في معرض تمييزه بين علمية العلوم الطبيعية، وعلمية العلوم الإنسانية من جهة، والحقيقة الثقافية من جهة أخرى، "التي تكون صادقة وصحيحة في سياق وضع اجتماعي إنساني محدد وبسياق تاريخي متميز."[٢٧] وهذا يناقض مبدأ الحقيقة العلمية الطبيعية التي يمكن "التثّبت من صدقها أو كذبها أو بصرف النظر عن المكان والزمان".

وعليه، فإنّ حقيقة القرآن الكريم وصدقه لا ينبعان من داخله؛ كونه الكلام الإلهي المعجز المنزل على محمد بن عبد الله، ولا من حقيقة أنّه محفوظ في الصدور والسطور، أو أنّه الوحي الإلهي الناجز، بل من خلال التجارب الإنسانية.

---

[٢٦] أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٣٣.

[٢٧] المرجع السابق، ص٤٥.

وهنا نقدم مثالاً آخر يُظهِر هدف "أبو زيد" من الدراسات التي قام بها؛ إذ قال في مقدمة كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل": "هذه الدراسات يجمعها همّ فكري واحد، هو همّ "إشكاليات القراءة" بشكل عام، وقراءة التراث بشكل خاص. ولأنّ التراث متعدد متنوع، من حيث المجالات والاتجاهات؛ فقد تعددت المجالات التي تتناولها هذه الدراسات بين "اللغة،" و"النقد،" و"البلاغة،" و"العلوم الدينية". ولـمّا كان التعدد والتنوع لا ينفي الوحدة في إطارها النظري العام، فقد كانت هذه الدراسات بمثابة "تجارب" جزئية متنوعة تهدف إلى اكتشاف الروابط الخفية بين مجالات الفكر التراثي وصولاً إلى وحدته."[٢٨]

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ العديد من علمائنا قدّموا قراءات للتراث اللغوي والنقدي والبلاغي عند العرب، كما أشار هو (أبو زيد) إلى شكري عياد، ومصطفى ناصف، ولطفي عبد البديع، فضلاً عمّا قدّمه محمود شاكر، وسيد قطب، والعقاد، وغيرهم كثير. لكنّ تلك القراءات لم تصل برأي "أبو زيد" إلى "المغزى" المعاصر للنص. وها هو يقوم بإكمال الدور للوصول إلى المغزى من تلك الدلالات. وهذا هدف نبيل يضاف إلى أهداف "أبو زيد" (الجليلة).

وكما أسلفنا في المثال السابق عن الإيمان، فإنّنا سنلاحظ مراوغته في الهدف؛ فالقراءة العجلى للفقرة السابقة من مقدّمة كتابه توحي بأنّ هدفه سامٍ، وأنّه مخلص لتراث أمته، ويريد الوصول إلى وحدة هذا التراث. ولكن، ما التراث الذي يريد قراءته؟

في أثناء قراءتي أربعة من كتب "أبو زيد"، لم أعثر لهذا الكاتب على تعريف محدّد للتراث، وأرى أنّه تعمّد ذلك للخروج من مأزق لا يريد هُوَ الوقوع فيه. فهل القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم تراثاً؟ أو أنّ ما قدّمه العلماء واللغويون والأدباء من شعراء وكُتّاب هو التراث؟ لقد عرض الكاتب رؤيته لما يسميه "التراث العربي الإسلامي" من خلال منهجية غربية لا تعترف بوحي ولا إله. فكيف يمكن لمنهجية علمانية أن تكتشف وحدة التراث العربي الإسلامي؟!

---

[٢٨] أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص٥.

إنّ الحقيقة التي لا مراء فيها هي أنّ نصر حامد أبو زيد اكتشف بعد قراءاته أنّ النماذج التي يجب استحضارها تتمثّل في خلق القرآن عند المعتزلة، وتأويلات الباطنية الصوفية. فهل هذا هو الهم الذي يجمعنا؟

٢. أساليب الحداثيين:

إنّ أساليب التدليس، والاجتزاء، والإنكار، والإخفاء، التي استخدمها الحداثيون التأويليون، تكشف عن حقيقة مهمة؛ هي أنّ هؤلاء الباحثين يأتون بواقعة ما، يُؤيِّد جزء منها ما يذهبون إليه، فيقفون عند الجزء الذي يُحقِّق مصلحتهم. إن مثل هذا الأسلوب لا يتنافى مع الموضوعية فحسب، بل يتعارض مع أخلاق العلم والعلماء أيضاً. وفيما يأتي نماذج من التدليس والاجتزاء، التي يمكن للقارئ أن يلحظها في أثناء القراءة:

– أشار أبو زيد في معرض حديثه عن الهدف من القراءة التأويلية للقرآن الكريم وقراءة التراث إلى أنّه "لا بدّ من إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي، ويدرك إنجازاته التي أضيفت لرصيد الحضارة الإنسانية، مُفرِّقاً بينها وبين تلك الإنجازات المرهونة بسياقها الزماني والمكاني." ثمّ يصف حالة الوعي بالآخر، فيقول: "لا بدّ من إنجاز وعي علمي بالحضارة الحديثة، بأصولها وأسسها، وبإنجازاتها الحقيقة، مع ضرورة التمييز بين الإنجاز العلمي والفكري والأيديولوجيات التي تلتبس بها عادة."[٢٩]

– وفي مقام آخر، يقول: "ليس الهدف من هذه الدراسة إذاً إثبات ندّية التراث للفكر الغربي، وليس أيضاً تفسير التراث في ضوء مفاهيم الغرب، عن طريق التأويلات المستكرهة التي تغفل طبيعة التراث واستكشاف بعض جوانبه التي يمكن أن تساعدنا السيموطيقا على اكتشافها."[٣٠]

فهل فسّر أبو زيد التراث في ضوء المفاهيم والمناهج غير الغربية؟ وهل ابتعد عن التأويلات المستكرهة؟

---

[٢٩] أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص١٤.

[٣٠] أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص٥٣.

– وفي مكان ثالث، نقرأ: "فقد كانت هذه الدراسات بمثابة "تجارب" جزئية تهدف إلى اكتشاف الروابط الخفية بين مجالات الفكر التراثي وصولاً إلى وحدته. ولعل من أهم النتائج التي يمكن تلمسها من هذه الدراسات أنّ التراث منظومة فكرية واحدة."[٣١]

لقد أشار أبو زيد إلى المنهج الذي سيتبعه، وقد أسماه "السيموطيقا"، وقد ذكر في موضوع آخر أنّه سيستخدم "الهرمنيوطيقا"، وفي مقام ثالث سيستخدم "التاريخية"، وفي مقام رابع سيستخدم المنهج السياقي (التاريخي–الثقافي).

ومن الأمثلة على لجوئه إلى أساليب الاجتزاء والتدليس، مناقشته مفهوم "خلق القرآن" عند المعتزلة. فهو يحاول أن يبيّن أنّ اعتراض أهل السُّنة عليه لم يكن بسبب مخالفته لإجماع الأمة، بل لأنّ الاتجاه الأشعري في العقائد كان هو السائد، وأنّ الأمر تم بالقوة السياسية المتمثّلة في شخص الخليفة المتوكل. وهنا سنناقش بعض مقولات "أبو زيد"؛ لإثبات أنّه لم يقدّم الرأي الآخر كاملاً بل اجتزأه. ومن ذلك قوله: "وقد كان التصور العام الذي انتهى إليه المعتزلة تصوراً يقوم على الفصل بين الله والإنسان، على مستوى الصفات الذاتية والأفعال معاً، وذلك في مواجهة التصورات النقيضة التي ترى الله حاكماً مستبدّاً لا يُسأل عمّا يفعل، ولا يصح لنا أن نقيس أفعاله على أفعالنا."[٣٢]

لم يذكر لنا أبو زيد التصورات التي ترى الله –تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً– حاكماً مستبداً لا يُسأل عمّا يفعل. ولم يقل أحد بمثل هذه المقولة الكفرية من تشبيه الله – سبحانه وتعالى– بأخس الناس، وهم المستبدون. أمّا أنّه لا يُسأل عمّا يفعل، فهذا ما ذكره القرآن نفسه حكاية عن الله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ (الأنبياء:٢٣).

وثمة قضية أخرى أوردها هذا الكاتب تتعلق بالاسم والمسمى؛ إذ بنى على هذه الفكرة قضية التداوي بالقرآن الكريم. وهي قضية لم يجد "أبو زيد" بُدّاً من جعلها من بقايا التصورات الأسطورية لقوة اللغة السحرية. فقد نسب تلك التصورات لبعض مدارس

---

[٢٩] المرجع السابق، ص٥.

[٣٢] المرجع السابق، ص١٣٠.

الفكر الإسلامي، فقال: "هذه التصورات نجد تعبيراً عنها في بعض مدارس الفكر الإسلامي القديم، خاصة عند أولئك الذين يذهبون إلى أنّ "الاسم" هو "المسمى"، انطلاقاً من أنّ العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة ذاتية جوهرية؛ أي إنّها علاقة ضرورية."[٣٣] وللتدليس على القارئ وإيهامه، فقد أتى باسم مفسّر كبير هو ابن جرير الطبري، الذي أورد رده على أولئك، وهو مفسّر يحظى بمكانة روحيه كبيرة لدى عامة أهل السُّنة. إلّا أنّ "أبو زيد" لم يوضّح لنا بعض القضايا، مثل: اسم المدارس الإسلامية التي تقول باتحاد الاسم والمسمى، وطبيعة رد هؤلاء على هذا الموضوع. أمّا بالنسبة إلى قوة اللغة السحرية، فهي حقّاً نوع من المفاهيم غير الإسلامية؛ إذ لم تقل بها جماعة من أهل السُّنة. إنّ عامة الدعاة من أهل السنة شنّوا حرباً شعواء على أولئك الذين يضعون الحجب والقلائد. وقد جاء في شرح العقيدة الطحاوية:

"وإذا قلْتُ: أعوذ بعزة الله، فقد عذْتُ بصفة من صفات الله تعالى، ولم أعذ بغير الله، وهذا المعنى يفهم من لفظ الذات، فإنّ (ذات) في أصل معناها لا تستعمل إلّا مضافة؛ أي: ذات وجوه، ذات قدرة، ذات عز، ذات علم، ذات كرم، إلى غير ذلك من الصفات. فذات كذا بمعنى صاحبة كذا: تأنيث ذات. هذا أصل معنى الكلم، فعلم أنّ الذات لا يتصور أفعال الصفات عنها بوجه من الوجوه، وإن كان الذهن قد يفرض ذاتاً مجردة عن الصفات، كما يفرض المحال. وقد قال: "أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق..."[٣٤]

أمّا العلاقة بين الاسم والمسمّى، فقد بيّنها علماء العقيدة بقولهم: "وكذلك قولهم: الاسم عين المسمَّى أو غيره. وطالما غلط كثير من الناس في ذلك، وجهلوا الصواب فيه؛ فالاسم يراد به المسمى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى، فإذا قلت: قال الله كذا، أو سمع الله لمن حمده، ونحو ذلك —فهذا المراد به المسمى نفسه، وإذا قلت: الله اسم عربي، والرحمن اسم عربي، والرحيم من أسماء الله تعالى ونحو ذلك- فالاسم ها هنا هو المراد لا المسمَّى، ولا يقال غير، لما في لفظ الغير من الإجمال: فإن أريد بالمغايرة اللفظ غير المعنى فحق، وإن أريد أن الله -سبحانه وتعالى- كان ولا اسم له، حتى خلق لنفسه

[٣٣] أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٧٧.

[٣٤] ابن أبي العز الحنفي. **شرح العقيدة الطحاوية**، بيروت: المكتب الإسلامي للنشر، ١٩٨٨م، ص١٢٦-١٢٧.

أسماء، أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى."[٣٥]

وفيما يخصّ فكرة التفكير الأسطوري، وقوة اللغة السحرية؛ أي قدرة اللفظ على تنفيذ عمل ما يعتقده القائل بتلك اللفظة أو العبارة-، يقول أبو زيد: "في نهج التفكير الأسطوري بصفة عامة، لا تنفصل اللغة عن العالم الذي تدل عليه، أو بعبارة أخرى تكون العلاقة بين "اللفظ" والمعنى الذي يدل عليه علاقة تطابق. وما تزال بقايا هذا النهج الأسطوري في تصور اللغة موجودة حتى الآن في كثير من المظاهر التي نلمسها في حياتنا الاجتماعية، لن نتطرق إلى مسألة "الحجاب" الواقي للصغار والكبار من الحسد، ومن العيون الشريرة في المعتقدات الشعبية، كذلك لن نتعّرض لمسألة "التداوي"، و"العلاج" بالقرآن. رغم[٣٦] أن كلا[٣٧] الممارستين (أي التداوي، والعلاج بالقرآن) تستمد مرجعيتها من مفهوم القوة السحرية للغة، الناتج عن قدرة اللفظ منطوقاً أو مكتوباً، لا على استحضار المعنى في الذهن فقط، بل على استحضار الشيء أو منعه، رغم ذلك لن نطيل في مناقشة هذه الممارسة؛ لأنّ البعض قد يتوهم أنّنا نقلل من شأن لغة القرآن التي تمثّل أساس اللغة المستخدمة فيهما. يكفي هنا أن ندلل على ظاهرة الإيمان السحري بقوة اللفظ -بعيداً عن إطار اللغة القرآنية- بتجنب المتكلمين عادة استخدام الألفاظ الدالة على بعض الأمراض."[٣٨]

لقد تضمن النص الآنف الذكر تناقضاً في بعض عباراته مثل: "العلاج بالقرآن"، و"بعيداً عن إطار اللغة القرآنية". فالمسلم لا يجد غضاضة في التداوي بالقرآن الكريم، بل إنّه يعمد إلى قراءة الكثير من الآيات التي أشارت إليها أحاديث نبوية عديدة، وذلك عند شعوره بالضيق أو الألم، فضلاً عن قراءة المعوذات والأذكار قبل النوم حتى لا يقربه شيطان. كما أنّه يقرأ بعض الآيات المنصوص عليها في حالة السحر. وممّا لا شكّ فيه

[٣٥] المرجع السابق، ص١٢٧.
[٣٦] هكذا وردت في المتن، والصواب: على الرغم.
[٣٧] هكذا وردت في المتن، والصواب: كلتا.
[٣٨] أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٧٦.

أنّ هذا الفعل ليس إيماناً بقوة اللغة، وإنّما هو يقين جازم من العبد باستجابة الله –سبحانه وتعالى– لدعائه. فاللغة ليست هي الفاعلة؛ لأنّ الثقة بالله –سبحانه– لا باللغة. وهذا المفهوم ليس وليد إحدى أفكار "أبو زيد"، بل هو موجود في الفكر الثقافي الغربي، وفي ذلك يقول: "منذ القديم اعتقد الناس بقوة اللغة. فقد كانت بعض الثقافات تحافظ على اسم الإله بشكل سري. وإذا نطق أحدهم باسم الإله في بعض الاحتفالات، فلاعتقادهم بأنّه يملك قوة معرفية سحرية، بل يستطيع "الاسم" التحكم في الأشياء والناس والأرواح وحتى الأحداث الطبيعية."[٣٩]

ما يهمنا هنا ليس التّحقُّق من صدق مقولته هذه، فهي بالنسبة إلى المسلمين غير صحيحة؛ لأنّ كثيراً من الأحاديث حضّت على ضرورة بدء الأعمال باسم الله –سبحانه وتعالى–، أو التعوّذ من المطر الشديد، أو ذكر الله عند حدوث البرق أو الرعد...

٣. مناهج الحداثيين:

يجتهد المناوئون للقرآن الكريم في البحث عن مناهج تدعم معتقداتهم في هذا الجانب. وقد وجد كثير من هؤلاء ضالتهم في المناهج الوضعية الغربية، ولا سيما الفلسفة الوضعية لأوجست كونت. وفي استعراضنا لهذا المنهج الفلسفي، نجد أنّه منهج أحادي واختزالي في نظرته للإنسان؛ فهو يضع الإنسان في مصاف المادة دون اعتبار لطبيعته؛ إذ تُعد التجربة الإنسانية معياراً أساسياً في الحكم على الأشياء، وهي بذلك تلغي أي دور للوحي. ونظراً لكون المناهج النقدية تجعل التجربة الإنسانية هي مناط الحكم على الأشياء، فإن معرفة الوضعية ومنهج البحث فيها سيظهر لنا مدى ارتباط المناهج التي استخدمها "أبو زيد" بالوضعية.

تُعَدّ الوضعية الإطار النظري للباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية. فهي في نظرهم لا تُمثّل منهجاً للوصول إلى المعرفة فقط، بل رؤية للعالم. وقد كان لأوجست كونت، قصب السبق في التنظير لهذه الفلسفة؛ إذ يقول: "إنّ العلوم الوضعية التي يجب أن تحتكر وتستأثر بدراسة الظواهر كافة: الطبيعية، والعقلية، والاجتماعية، بمناهج تجريبية

[39] Danesi, M & person, Paul. Analyzing Cultures Introduction and Handbook. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

محضة، هي وحدها الجديرة بأن تُسمّى علوماً. وعلى نحو مقابل، فإنّ الفلسفة لا تعدو أن تكون تأملات مجردة. أمّا الدين فخرافة وشعوذة."[٤٠] ويقول سان سيمون أيضاً: "إنّ أكبر وأشرف وسيلة لدفع العلم نحو التقدم، هو جعل العالم في إطار التجربة، ولا نقصد العالم الكبير، إنّما هذا العالم الصغير يعني الإنسان الذي نستطيع إخضاعه للتجربة."[٤١]

وعندما يتحدث كونت، فإنّه لا يتحدث عن التجربة في المعمل، بل ملاحظة ما يقوم به الناس في مجتمع، ورصد تلك الملاحظات وتحليلها بقصد الوصول إلى نتائج. يقول: إنّ "إخضاع الظواهر الاجتماعية للتجريب هدفه إقصاء التجريدات والتأملات، فهو يستعيض عن الخيال بالملاحظة والتسجيل الدقيق. فالمقصود بالتجربة هنا ليس التجربة المعملية، وإنّما التجربة الاجتماعية التي تقوم على مقارنة الظواهر في حالة تشابهها واختلافها، ودراسة العادات والتقاليد، ومقارنة اللغات، والوقوف على الوثائق والسجلات التاريخية...."[٤٢]

ويُعلِّق الدكتور الخشاب على الوضعية، فيقول: "لقد اعتبر كونت الإنسانية هي الحقيقة بالذات، بل هي الحقيقة الوحيدة التي يجب أن تكون موضوعاً للدراسة الاجتماعية، وقد لا يكون مُوفَّقاً في هذا الاعتبار؛ لأنّ الإنسانية فكرة مجردة لا توجد إلّا في عقل الفيلسوف الذي يبحث بحثاً نظريّاً ميتافيزيقيّاً بعيداً عن الواقع. إنّ اعتبار كونت الإنسانية حقيقة موضوعية يجب أن تكون أساساً لعلم الاجتماع الوضعي، يعتبر رأياً شخصيّاً ميتافيزيقيّاً استمده من فلسفته الخاصة، لذلك حمل كونت على الميتافيزيقا. ولكن، لم يمنعه ذلك من استخدام الميتافيزيقا التي تغلب على فلسفته إلى حد كبير."[٤٣]

لقد كانت نتائج الوضعية كارثية على الإنسان، فقد حوّلت الإنسان إلى شيء لا يختلف عن أيّة ظاهرة طبيعية في الكون، متناسية أنّ الإنسان ليس هو هذا الوجود

[٤٠] محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٣م، ص٢٤.

[٤١] أمزيان. محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين المعيارية والوصفية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩١م، ص٤١.

[٤٢] المرجع السابق، ص٤٥.

[٤٣] الخشاب، مصطفى. **أوجست كونت**، القاهرة: لجنة البيان العربي، ط١، ١٩٥٠م.

الفيزيائي فقط، بل هو إنسان له مشاعره وأحاسيسه وأفكاره التي لا تُماثل المادة المُكوّنة للكون والظواهر الطبيعية. فالوجود الاجتماعي للإنسان لا يخضع لنفس القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية.

ثمة أمر آخر، وهو أنّ الوضعية تُمارِس قمعاً لا يختلف عن القمع الذي مارسته الكنيسة. فالموضوعية المدَّعاة تتنافى مع احتكار الحقيقة، وافتراض وجود وسيلة واحدة للوصول إلى الحقيقة؛ إذ إنّ الغرب قد ناضل كثيراً للتخلص من سيطرة الاعتقاد الكنسي الذي كان مُمثّلاً بمقولة إنّ الكنيسة وحدها تمتلك تقديم الحقيقة كاملة للناس."[٤٤]

الدراسات اللغوية والمناهج

يمثّل استخدام الدراسات اللغوية الحديثة في "قراءة" القرآن الكريم وتأويله تطوراً نوعيّاً، هدفه خلخلة العقيدة المستقرة في نفوس المسلمين عن الوحي الرباني. فالعلمانيون لا يلقون بالاً لما قدّمه علماؤنا عبر التاريخ من نظرات ثاقبة في استخدام اللغة في تفسير الخطاب القرآني وتحليله. ولذلك فهم يقفزون على تلك المرحلة، ويأخذون بمقاربات ومناهج غربية. ولعل من أهم تلك المقاربات المنهجية التي يستخدمها التأويليون، المقاربة المعروفة بالبنيوية. فما البنيوية؟ وما الأسس التي تقوم عليها؟

البنيوية:

تُعَد البنيوية أشهر النظريات التي ظهرت في القرن العشرين، وبدأت بكتاب اللغوي السويسري دي سوسير "دروس في الألسنية العامة". هذا الكتاب الذي تناول قضية البنية، والعلاقات التي تحكم المعنى من خلال البحث عن تلك العلاقات الداخلية. وقد امتد أثر البنيوية ليصبح منهجاً في ميادين علمية مختلفة مثل علم النفس، والأنثربولوجيا، والتاريخ الحضاري. وقد كان للدور البارز الذي أدّاه سوسير في التعريف بهذه النظرية، أثر في شيوعها وانتشارها في الدوائر العلمية الغربية، وفي عالمنا العربي.

وقد جاءت البنيوية أصلاً، بوصفها منهجاً في النقد الأدبي، لتتناول النص الأدبي بالتحليل والتقويم، "فالبنيوية مقاربة منهجية تُعنى بالعلاقات التي تحكم المعنى من خلال

[٤٤] أمزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين المعيارية والوصفية**، مرجع سابق، ص٥٩.

البحث عن العلاقات الداخلية، وكشفها، وتحليلها في مستوياتها المختلفة: الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والدلالية."[٤٥] فهي، إذن، بناء نظري للأشياء يسمح بشرح علاقاتها الداخلية، وتفسير الأثر المتبادل بين هذه العلاقات... وأيّ عنصر من عناصرها لا يمكن فهمه إلّا في إطار علاقته بالنَّسق الكلّي الذي يعطيه مكانته في النسق... والبنيوي ناقد يقوم بتحليل البنى المختلفة للغة، وللظواهر الاجتماعية؛ ليعيد ترتيبها على نحوٍ منطقي يضمن فهم نظامها، ويستخلص العلاقات المتبادلة بينها، أو الأنساق التي تحكمها.[٤٦]

ولأهمية البنية، فإنّها تُستخدم وسيلة بحثٍ يقصد بها فهم البنى العاطفية والعقلية والحسية المؤسسة لإنتاج العلامة وفهمها.[٤٧] ولذا، فإنّ هذا المنهج يتعامل مع العلامات بغض النظر عن الوسيط الذي يحملها. فالنص المكتوب، أو الصورة، أو الإشارات تحمل علامات لها معانٍ مختلفة. ومهمة القارئ هو بناء معنى أو استنتاجه من تلك العلامات. ولذلك، فقراءة العلامات في حقيقتها عملية بناء معنى من تلك العلامات.[٤٨] وقد نجم عن هذا الفهم ظهور مقاربة مبنية على الفهم البنيوي، أطلق عليها بعض الباحثين اسم السيميائية، وآخرون أطلقوا عليها اسم السيميوطيقا.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ تعريف هذه المقاربة قد تعرّض لخلط كبير على مستوى التعريف؛ فقد اقترح جان ديبو وزملاؤه مصطلح العلامة في معجم اللسانيات، ليشير إلى "فعل اجتماعي ثقافي يقتضي سمة التعاقد بين أفراد المجتمع والمواضعة، في حين أنّ لفظة "سمة" تعني مثلها مثل الرمز، والقرينة، والإشارة نفس المدلولات."[٤٩] ويرى شندلر، أنّ السيميائية "تهتم بدراسة كل شيء يوصف به علامة. فهي دراسة أيّ شيء يمكن أن يشير إلى شيء آخر، ولا تُدرس العلامة منعزلة، بل كجزء من سياق علاماتي. وهي تهتم باستنباط المعنى من خلال الكلمات، والصور، والأشكال المختلفة."[٥٠]

[٤٥] علاق، فاتح. "التحليل البنيوي للخطاب الشعري"، **مجلة الموقف الأدبي**، ع ٤٣٩ تشرين الثاني ٢٠٠٧م، ص١.

[٤٦] أحمد، مرشد. **البنية والدلالة في روايات إبراهيم نصر الله**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م، ص٢١.

[47] Danesi, M & Paerson, Paul. Ibid., p.47.

[48] Chandler, D. *Semiotics: The basics.* London: Rutledge. 2002,p.3

[٤٩] بوخاتم، مولاي علي. **مصطلحات النقد العربي السيمياوي: الإشكالية والأصول والامتداد**، دمشق: اتحاد الكّتاب العرب، ٢٠٠٥م، ص١٦٥.

[50] Chandler, D., Ibid,p.2-3 2002.

ولأنّ الواقع هو الحكم على العلامة؛ فإن المحلل السيميائي –من خلال معرفته بالواقع الذي أنتج العلامة– يصبح الحكم على دلالة تلك العلامة. وهذا يوصلنا إلى نتيجة مؤداها أنّ المحلل هو الذي يعطي العلامة معناها من خلال فهمه للسياقات المختلفة.

التاريخية:

التاريخية عند "أبو زيد" تعني "تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها."[٥١] إنَّ الباحث في رأي "أبو زيد" لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص ولا يستطيع مِنْ ثَمَّ أن يحل نفسه من الماضي وصولا إلى موضوعية مطلقة في فهم النص."[٥٢] وهو بهذا يرى أن الحقبة التاريخية التي نزل فيها النص هي المرجع الأهم في فهم ذلك النص. وهذا التبني لفكرة التاريخية مرتبط بالمنهج الأوسع الذي استخدمه ابو زيد وهو الهرمنيوطيقا. وعند قراءة ما كتبه "أبو زيد" عن العلاقة بالفكر الغربي، نرى أنّه خالف ما كتبه عند تعرّضه للهرمنيوطيقا؛ إذ أشار إلى أنّ الحديث عن هذه النظرية وغيرها، لا يعني تبنيّاً كاملاً للفكر الغربي. ولكن، بناء حوار جدلي مع الغرب للاستفادة من هذه المناهج. وهذا أمر لا يختلف معه عليه؛ فالتثاقف، والحوار مع الآخر، والاستفادة منه ليست أموراً مرفوضة إلّا عند قلة من المسلمين.

إن التاريخية متطلب سابق لأي تطبيق للهرمنيوطيقا، وهي التي دعت "أبو زيد" إلى القول بأنّ القرآن "مُنْتَج ثقافي"، وهو "مُنْتِج للثقافة". ولعلَّ من المفيد أنّ نشير إلى أنَّ تعريفات (الثقافة) كثيرة جدّاً، ومتناقضة أحياناً، وقد عدّها بعضهم لتصل إلى ١٥٠ تعريفاً. وقد أشار كلٌّ من دانيسي وبيرون في كتابهما "تحليل الثقافات" إلى أنّ التعريفات تُجمع على أمرين، هما: أنّ الثقافة منهج للحياة بُني على أساس نظام مشترك للمعنى، وأنّ ذلك المعنى المشترك ينتقل من جيل إلى الجيل الذي يأتي بعده، ولكنّها تُجمع على أنّها المنتج البشري للأفكار والرؤى والمناهج. كما يعتقد هذان الباحثان أنّ الثقافة نظام دلالي يتكون من مجموع الدلالات (الإشارات) المتمثلة في الكلمات، والإشارات، والرموز المرئية، والنظم اللغوية والفنية، والنصوص التي يخلقها ويستخدمها مجتمع ما لتنظيم أمور

[٥١] أبوزيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٧م، ص٨٨.

[٥٢] أبوزيد، نصر حامد. **فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي"**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٦، ٢٠٠٧م، ص١٣.

الحياة اليومية، ويبني على أساسها الأنشطة المستقبلية. ويخلص المؤلفان في تعريفهما للثقافة إلى أنّها "منهج حياة مبني على النظام الدلالي (العلاماتي) تم تطويره في سياق قبلي (من القبيلة)، وتم نقله عبر النظام الدلالي من جيل لآخر."[٥٣]

التفكيكية:

تمثّل التفكيكية حالة متميزة عن غيرها من المقاربات الفلسفية. فهي ليست فلسفة بالمعنى الكامل، بل هي نظرة نقدية، واستراتيجية مفتوحة خاضعة للتغيير والتبديل في كل لحظة، على عكس مفهوم المنهج الذي يتصف بالثبات والاستقرار، وهي بالإضافة إلى ذلك نظرة متحررة من كل القيود، مهمتها فتح النص دون النظر إلى أيّ اعتبار؛ أي إنّ النص –أيّ نص– يمثّل نسيجاً خاصّاً، ويجب التعامل معه كما هو. كما أنّ هذه المقاربة تتميز بعدم الحسم في القراءة، فهي قراءة مترددة تنتظر قراءة تالية وهكذا. هذا التردد يجعل القارئ متردداً في قبول أيّة قراءة لأنها غير نهائية، وغير حاسمة؛ فهي تُلقي بظلال من الشك على كل قراءة. وبسبب الشك والتردد، تصبح كل قراءة مقبولة؛ لأنّها لا تحمل معنى الصواب أو الخطأ. فالتحول والتبدل هو الأساس، فكما يقول غسان السيد "إنّ الأساس الوحيد الذي اعتمده دريدا في تحديده لتفكيكيته هو اللاثبات، وهي –أي التفكيكية– بهذا المعنى تُغيِّب النظام المحدد، وتلغي التقيد بمنهج مرسوم، وتسقط الالتزام بإطار مشروع سيكون متناقضاً أصلاً وطبيعتها؛ لأنه يفرض عليها ما هو مخالف لجوهرها المتحرك والمتبدل."[٥٤]

وبما أنّ القراءة التي يقوم بها الناقد التفكيكي لا تُعَدّ قراءة نهائية، فإنّ هذا يعني بأن النص الذي يتعامل معه القارئ أو الناقد، هو نص مفتوح على كل الاحتمالات. فالقارئ هو الذي يحدد فهمه دون اعتبار لفهوم مَن سبقه من النقاد أو القرّاء. ولذلك، فكل قراءة مشروعة ومقبولة؛ لأنّها ليست القراءة النهائية. ولأنّ التفكيك يريد تفكيك السلطات المدعية لامتلاك الحقيقة؛ فإنّ هذا النوع من القراءة ينسجم تماماً مع هذا التوجه.

[53] Danesi, M and & Pearson P. ,Ibid, p,23.

[٥٤] السيد، غسان. "التفكيكية والنقد العربي الحديث"، **مجلة الموقف الأدبي**، ع٤٢٦، تشرين الأول ٢٠٠٦م، ص٢.

ومن الأسئلة التي يُمكن طرحها هنا: هل المناهج النقدية واللغوية والتاريخية التي يستخدمها التأويليون علمية وذات مصداقية عالية؟ وهل تتسم بالثبات بحيث يمكن الوثوق بها للوصول إلى المعنى؟

أولاً: إنّ المناهج التي تحدثنا عنها آنفاً، ليست كما يتوهم بعض الباحثين بأنّها أدوات يستخدمها المحلل في عمله النقدي أو التأويلي، بل هي في حقيقة الأمر منظور فلسفي متكامل. وهذا المنظور الفلسفي المتكامل لا يطيق وجود منظور منافس له، ولا يحتمل وجود فكرة أخرى تناطحه. ولذا، فأصحاب هذا المنظور هم في حالة هجوم دائم على مناوئيهم، متسلّحين بما يتوفر لهم من مصطلحات ومفاهيم.

ثانياً: إنّ هذه المناهج تنطلق من فرضية أخرى؛ وهي أنّ الحواس نوافذ المعرفة، وأنّ ما لا يقع تحت دائرة الملاحظة والتجريب ليس محلاً للثقة. وبذا، فإنّ هذه الفرضية تناقض أساس التوحيد المبني على أساس الإيمان بالغيب.

ثالثاً: رأينا عند حديثنا عن الوضعية أنّ الإنسان فيها يُعامل معاملة المادة من خلال فرضية وحدة الإنسان والطبيعة. فالإنسان موجود في هذه الفلسفة بوصفه جزءاً من الطبيعة، وليس منفصلاً عنها. فهو، إذن، مادة لا مجال للحديث فيها عن الروح والأحاسيس والمشاعر التي تميّز الإنسان على غيره من سائر المخلوقات.

رابعاً: لقد تعددت المناهج منذ أن بدأ ما يُسمّيه الغربيون عصر الأنوار. وهذه المناهج التأويلية؛ من: بنيوية، وتاريخية، وتركيبية، وتفكيكية، فضلاً عن تفريعاتها لا تدوم على حال. ففي أحسن الأحوال، يتعامل العلماء مع منهج ما مُدّة عقدين أو ثلاثة، ثمّ لا يلبث أن يحل منهج جديد محل الآخر؛ فكما يرى حنا عبود فإن "المدارس النقدية كثيرة في هذه الأيام؛ ففي فرنسا وحدها ظهرت عدّة مدارس في مدى ثلاثة عقود؛ كالنقد الجديد، والنقد اللساني، والنقد البنيوي، والنقد التفكيكي أو ما بعد البنيوية. وفي السعي للحصول على قواعد ناظمة لنظرية الأدب الحديثة نرى شيئاً من الفوضى، بل نرى شيئاً من التضارب أحياناً في النظريات التي باتت من الكثرة بحيث لا يمكن جمعها في نسق متآلف ومنسجم، فالنقاد المحدثون لم يُجمعوا على شيء باستثناء بعض الأبحاث السيميولوجية. وفي هذه الحالة، فإنّه ليس من الغريب أن يُناقِض مورون غولدمان، وأن

يُناقِض ريكاردو مورون، وأن يُناقِض جان بيير فاي ريكاردو."[٥٥]

خامساً: إنّ الذين يقومون بعملية التأويل أو التفسير، لا ينكرون تبنِّيهم لتلك المناهج، بل إنّهم يدافعون عنها بحرارة، ويتهمون مخالفيهم بالتخلف والرجعية.

سادساً: إنكار الوحي الرباني. فليس هناك في نظر واضعي هذه النظريات وأكثر المطبّقين لها، شيء اسمه وحي إلهي. فالوحي بالنسبة إلى بعضهم نوع من: الجنون، أو الأحلام، أو الصرع، أو التخيّل.

سابعاً: إنّ النصوص الدينية لا تختلف عن النصوص الأخرى. فالنصوص الدينية بالنسبة إلى عدد غير قليل منهم ليست وحياً، بل هي من وضع "الأنبياء"، أو تلامذتهم. ولذلك، فالتعامل معها يجب أن ينطلق من تلك المسلّمة.

ثامناً: إنّ الخطاب القرآني —إذا اعترف بعضهم بالوحي– هو خطاب زمني؛ أي إنّه مفارق لله –سبحانه وتعالى–. فهو يبقى كلاماً بشريّاً منذ اللحظة التي نزل فيها القرآن على الرسول الكريم.

تاسعاً: إنّ كثيراً ممّا ورد في القرآن الكريم، لا يمكن فهمه على ظاهره، على الرغم من أنّه قد يكون بالنسبة إلى المؤمن من القطعيات الواضحة الدلالات.

عاشراً: تَشكُّل النص يَخضع للظروف والبيئة التي تَشكَّل فيها؛ أي السياقات الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية. فهو بهذا نتاج لثقافة العصر الذي نزل فيه. وبناء عليه يحلل الخطاب "القول" بوصفه جزءاً من ثقافة العصر، لا بوصفه مفارقاً لها بأيّ حال من الأحوال. ولذلك، تتم مقارنته بالأدب بأنواعه المختلفة؛ من نثر، وشعر، وخطابة، وأمثال، وحكم.

حادي عشر: لا تعني التفسيرات السابقة، أو التأويلات التي قدّمها علماء التفسير على مرّ التاريخ لهؤلاء الباحثين شيئاً كثيراً، ما دامت لا تنسجم مع "قراءاتهم". كما أنّ اتفاق المسلمين "الجمهور" على بعض القضايا الخلافية لا قيمة له. ولذلك، فإنّهم

[٥٥] عبود، حنا. **النظرية الأدبية الحديثة والنقد الأسطوري**، دمشق: اتحاد الكّتاب العرب، ١٩٩٩م، ص٣٤.

يبحثون عن الاختلافات لتصبح القاعدة، رغم مخالفة كثير من تلك الاختلافات لقواعد العربية وسننها، فضلاً عن مخالفتها لعقيدة أهل السُّنة والجماعة.

ثاني عشر: الحقيقة ليست موجودة خارج الواقع المحسوس المشاهَد، وليست واحدة يحتكرها "رجال الدين"، بل هي متعددة، والتأويلات كذلك متعددة، وللجميع الحق في الاختلاف.

ثالث عشر: الحكم على الأفكار بمدى منفعتها المادية، لا بقبحها أو حسنها.

رابع عشر: المجتمع هو المرجعية العليا للحكم على الاشياء. فالحسن ما يرتضيه المجتمع، والقبيح ما يرفضه.

٤. خطاب الحداثيين نحو الآخر:

كثيراً ما يضيق الحداثيون في تفسيرهم للقرآن بمنتقديهم. ويظهر هذا الضيق من خلال استخدام لغة التحقير والاتهام بالتخلف والجهل. ويبدو أنّ هذا الأسلوب مردّه إلى شعور هؤلاء الباحثين بأنّ ما يقدّمونه من تفسيرات وتأويلات هي الحقيقة بعينها، وإن حاولوا الزعم أنّهم موضوعيون ومحايدون.

يقول "أبو زيد" رداً على مناوئيه: "لكن لأنّ الخطباء والوعّاظ ممّن يتلقّبون بألقاب العلماء، ويحتلون كراسيهم لا يقرأون، ولأنّ بعضهم إذا قرأ لا يفهم. فقد اكتفى أحد ممثّليهم –مُتظاهراً بالتعليق والتحليل؛ أي مُتظاهراً بأنّه ينتج "كلاماً"– بأن يدع اللغة الوعظية والانشائية تتلبّسه وتنطق من خلاله. ويضيف: وكما احتاج صاحب الفضيلة لمَن يشرح له "الثقافة"، و"الأسطورة"، وأشياء أخرى كثيرة، يحتاج لمَن يشرح له معنى "مقتضى الإيمان الديني"، و"التعطيل"، "ناهيك عن حاجته لمَن يعلمه أبجديات ما هو الفلكلور. ويحتاج الاثنان لمَن يعلّمُهما الفارق بين مفهوم "التاريخ" ومفهوم "التاريخية" في مجالات العلوم الإنسانية بشكل عام."[٥٦]

وفي مقام آخر، يقول: "يختصر الإسلاميون العلمانية في مقولة "فصل الدين عن الدولة،" وأحياناً يختصرونها –على سبيل مزيد من التزييف والمغالطة– بأنّها "فصل الدين

[٥٦] أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٨٧.

عن المجتمع." وكلتا العبارتين مخادعتان إلى حد كبير... "أمّا فصل الدين عن المجتمع" توصيفاً للعلمانية، فهو مغالطة مضحكة...."[٥٧]

ولم يجد عبارة أفضل من "السُّعار الفكري والكهنوت" ليصف ذلك الاجتهاد الذي يربط بعض الفنون والعلوم بالإسلام؛ أي تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ إذ يقول: "وما لنا نذهب إلى التاريخ، والكنيسة والكهنوت ماثلان في محاولات التبشير بالعلوم الإسلامية: علم النفس الإسلامي، علم الاجتماع الإسلامي، علم الاقتصاد الإسلامي، علم الجمال الإسلامي...؟ أليس هذا خلطاً وتداخلاً بين مجالات معرفية متمايزة بالضرورة؟ ثمّ ما دلالة هذا السعار الفكري لاستنباط كل ما أنتجه العقل البشري من معارف من باطن النصوص الدينية؟! هل الكهنوت والكنيسة شيء غير ذلك؟"[٥٨]

يعرف الجميع أن الماركسيين أطلقوا على علومهم مصطلحات، مثل: "النقد الماركسي؛ الاقتصاد الماركسي؛ علم النفس الماركسي...." والمسيحيون في غرب أوروبا المتحضرة يطلقون مصطلحات مشابهة. فلم حرام على بلابله الدوح؟!

٥. المفاهيم الغربية وإسقاطاتها:

إذا كان "أبو زيد" قد أعلن –في أكثر من مكان– رفضه لتبنّي ما يأتي من الغرب تبنيّاً كاملاً، فماذا نقول عن المفهوم الغربي للأسطورة الذي يتبنّاه تبنيّاً حرفيّاً، ولكنّه يحرص على التلاعب باللغة ليجد مخرجاً عند تبنّيه تلك المناهج فيقول في ذلك: "وينبغي أن نكون على وعي دائم –في تعاملنا مع الفكر الغربي في أيّ جانب من جوانبه– بأنّنا في حالة حوار جدلي، وأنّنا يجب ألّا نكتفي بالاستيراد والتبنّي... إنّ صيغة "الحوار الجدلي" ليست صيغة تلفيقية تحاول أن تتوسط بين نقيضين، بل هي الأساس الفلسفي لأي معرفة."[٥٩]

ولعل أبرز ما يتبنّاه على المستوى المفهومي، مفهوم الأسطورة. فما الأسطورة؟

---

[٥٧] أبو زيد، نصر حامد. **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٤م، ص٣٠٦.

[٥٨] المرجع السابق، ص٣٠٨.

[٥٩] المرجع السابق، ص٧٠-٧١.

لقد تناول اللغويون والنقاد وعلماء الثقافة مصطلح الأسطورة؛ إذ أجمع هؤلاء على أنّها حديث خرافة لا أصل له، وأنّها حكاية مقدّسة مُختلَقة.

لغةً: الأسْطُورَةُ: هي الخرافة أو الحديث الملفَّقُ لا أصل له ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣١)؛ أي أكاذيبهم المسطورة في كتبهم.

– والأسطورة حكاية يسودُها الخيالُ وقد تبرز فيها قوى الطبيعة على شكل آلهة أو كائنات خارقة للعادة، ويشيع استعمالُها في التراث الشعبيِّ لمختلف الأمم؛ شاع استخدام الأسْطورة في الأدب الحديث رمزاً لفكرة ما.

– والأسطورة جمعها أساطير وأَسطار، وأساطير جمع أسطار؛ أي أشياء اكتتبوها كذبًا. وهو جمع أسطار كما مرّ، وقال المبرّد: جمع أسطورة كأحاديث وأحدوثة.

– الأساطير هي الأحاديث التي تفتقر إلى النظام، وهي جمع الجمع للسطر الذي كتبه الأولون من الأباطيل والأحاديث العجيبة، وسطّر تسطيراً تعني أنه ألّف وأتى بالأساطير. والأسطورة هي الأقوال المزخرفة المنمقة، واستُخدمت كلمة الأساطير في القرآن الكريم لتعني الأحاديث المتعلقة بالقدماء ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣١)؛ أي ممّا سطروا من أعاجيب الأحاديث وكذبها. وفي القرآن الكريم: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان:٥). أمّا الخرافة، فهي من خرف؛ أي فسد عقله، والخرافة هي الموضوعة من حديث الليل المستملح، و(خرافة) اسم رجل من قبيلة عذرة، استهوته الجن فكان يحكي ما رآه، فكذبوه، وقالوا: (حديث خرافة)، أو(حديث مستملح كذب)."[٦٠]

والأسطورة عند النقاد: "رواية أفعال إله أو شبه إله... لتُفسِّر علاقة الإنسان بالكون، أو بنظام اجتماعي بذاته، أو عُرف بعينه، أو بيئة لها خصائص تنفرد بها."[٦١] والأساطير التي يتحدث عنها النقاد عموماً تتناول الآلهة في المفهوم الإغريقي.

أمّا عند نصر أبو زيد: فتصّور المسلمين للوح المحفوظ أسطورة، وكذلك تصّورهم للجنة والنار تصّور أسطوري. يقول أبو زيد: "وحين نصف التصّور الذي يذهب إلى أنّ

[٦٠] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مج٧، ص١٨٢.

[٦١] الصالح، نضال. **النزوع الأسطوري في الرواية العربية**، دمشق: اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٢م، ص١.

القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف منه يُقدَّر بحجم جبل يسمى "قاف"، حين نقول إنّ هذا تصّور أسطوري، فالوصف خاص بالتصّور الذهني مهما كانت الروايات التي تدعمه، ولا ينصرف الوصف نفسه "أسطوري" إلى القرآن الكريم ذاته."[٦٢]

إذا كان القرآن الكريم الذي يتحايل "أبو زيد" بنفي الأسطرة عنه، هو الذي يحدثنا عن اللوح المحفوظ، ويُفسِّره الرسول، ثّم بعد ذلك يجعل أبو زيد التصّور أسطوريّاً، فما هذا الفهم؟

أمّا الجنة والنار، فيقول بشأنهما: "ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن، والسجلات، والعقاب، التي تُدوّن فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب، وعذاب القبر ونعيمه، ومشاهد القيامة، والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية."[٦٣]

ولأنّ "أبو زيد" يريد أن يخفف من صدمة عدِّ اللوح المحفوظ والجنة والنار والكرسي والعرش أساطير، فهو يُبعِد ذلك عن القرآن الكريم. فالأسطورة عنده ليست في القرآن، بل في تفسير المسلمين لهذه الأشياء؛ أي إنّ النظر إلى أن الجنة والنار والبعث والحساب حقائق، ما هو إلّا أساطير اختلقها المفسّرون، ولم يُرِدْ القرآن الكريم بها ذلك. ومن هنا، فحتى لا يتشوّش إيمان الرجل؛ فإنّه يعمد إلى "أسطرتها". يقول في ذلك: "لا بدّ أن يُفهم الأمر الإلهي التكويني "كن" فهماً مجازيّاً، كما اقترحنا أن نفهم "اللوح المحفوظ" فهماً مجازيّاً؛ لأنّ الفهم الحرفي يوقعنا في إشكالات تُشوّش علينا عقيدتنا."[٦٤]

إنَّ حرص الإنسان على عقيدته أمر إيجابي، ولكن ما كتبه "أبو زيد" عن العقيدة الإسلامية، واستخدام الأساطير في تفسير بعض جوانب العقيدة يبين الخلل في فهمه

[٦٢] أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٧٠.
[٦٣] المرجع السابق، ص١٣٥.
[٦٤] المرجع السابق، ص٧٢.

للعقيدة، والتشويش على العقيدة لا يكون من خلال الاتباع للفهم الأصيل ممثلاً في الفهم النبوي الكريم، ولكن في الابتداع والخروج على ذلك الفهم.

خاتمة:

أُعِدَّت هذه الدراسة لاختبار الفرضيات التي تختص بتفسير أفكار نصر حامد أبو زيد. وقد اعتمد الباحث على نصوص من كتب "أبو زيد" نفسه؛ وذلك لإيضاح النهج الذي سار عليه في كتبه الكثيرة. وقد رأينا مغالطات، وتناقضات، وتدليساً، ومحاولات واضحة لاستخدام لغة قد تبدو في ظاهرها لغة باحث مخلص لدينه وأمته، ولكنّ تحليل النصوص يبيّن أنّ للكاتب أهدافاً غير أهدافه المعلنة. فلم تكن أهدافه –كما ادّعى– الحوار مع الغرب، أو التثاقف، أو الاستفادة من المناهج الحديثة في النقد الأدبي، بل تطبيق أدوات ومناهج لا يعترف واضعوها بأي شيء لا يقع تحت حواسهم. فالوحي بالنسبة إليهم ليس إلّا تهويمات وأوهام في أحسن الأحوال. والرسالة ليست سوى جمع لأساطير، وتصوّرات خرافية. أمّا الله –سبحانه– فهو اختراع الضعفاء.

إنّنا ننبّه على أنّ ما قاله هؤلاء لا جديد فيه غالباً. فهو تكرار لما قاله بعض الأقدمين في الدائرة الإسلامية، الذين عُدّت أفكارهم بعيدة عن مظاهر الإجماع، أو المستشرقين. وعندما نقول "لا جديد فيه"، فلأنّ الدراسة المتأنية لما يكتبون تبين أنّهم يُغلّفون ما قاله رؤوس الإلحاد بلغة قد تبدو علمية، من خلال استخدام مصطلحات وعبارات غربية وغريبة، على الرغم من أنّنا لم نجد اتفاقاً على تلك المصطلحات المستخدمة، فضلاً عن الاتفاق على مضامينها. فكلّما جاءت موجة إلحاد لعنت أختها؛ فالتفكيكية لعنت البنيوية، والبنيوية لعنت الشكلية، وهكذا دواليك؛ لا ثبات، ولا قرار.

تؤكّد هذه الدراسة أيضاً، أنّ الضجة التي تصاحب ظهور مثل هذه المؤلفات، إنّما هي –في الغالب– مفتعلة من أولئك الكتاب؛ بحثاً عن شهرة زائفة يتلقّاها بعض المسلمين، فيكونون سبباً في شهرتها. ولو نظرنا إلى تاريخنا الإسلامي لوجدنا ما هو أدهى وأمر، ولكنّ الدين حُفظ، والأمة –بحمد الله– باقية على دين ربها، ولا يمكن لمؤلِّف أو باحث يتمسح بمسوح العلم والموضوعية أن يهز دين الله –سبحانه وتعالى–، أو أن ينال من عقيدة التوحيد.

من فلسفة الإبداع إلى إبداع الفلسفة:
قراءة في الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن

عبد الملك بومنجل*

الملخص

قصدُنا بهذا البحث الوقوف عند حقيقة جوهرية في فكر طه عبد الرحمن، وهي أنّه مسكون بهمٍّ فكري حضاري مُلِحّ، هو همّ الإبداع الفلسفي الأصيل، الذي يُقدِّم الجواب العربي الإسلامي عن أسئلة العصر؛ لذلك تراه مُتحرِّكاً بين رسالتين: الأولى النظر الفلسفي في حقيقة الإبداع: ما هي؟ وكيف تتجسد؟ وهل الفكر العربي المعاصر مُبدِع أم مُقلِّد؟ والثانية هي إبداع فلسفة حقيقةٍ بمعناها؛ فهي اجتهاد فكري أصيل، وبناء فلسفي متماسك. ومتأصّلة في تربتها؛ فهي عربية اللغة والبيان والمصطلح، إسلامية المنطق والرؤية والروح. ومتصلة بحاضرها؛ فهي تخاطب العصر بالمنهج الفكري الذي يناسبه، وتعالج مشكلاته بالمنطق الفلسفي الذي يفهمه.

الكلمات المفتاحية: طه عبد الرحمن، إبداع الفلسفة، فلسفة الإبداع، طبيعة الإبداع، الفكر العربي الإسلامي.

Abstract

From the philosophy of creativity to creative philosophy: A reading on the Intellectual accomplishment of Taha Abdurrahman

The aim of this article is to understand the essence of Taha Abdurrahman's thought. This philosopher is haunted by an urgent intellectual and civilizational concern; it is the original philosophical creativity which provides Arabic Islamic response to contemporary questions. He has been moving between two messages: The first one is the philosophical perspective of creativity; what is it? How does it materialize? Is contemporary Arabic though creative or imitative? The second message is the creative production of a real philosophy; an original intellectual ijtihad, and coherent philosophical structure; a philosophy that is rooted deeply in its natural soil; Arabic in language and terminology, Islamic in its vision and spirit; addresses contemporary time with proper intellectual method, and solves its problems using the appropriate logic.

Key terms: Taha Abdurrahman, Philosophy of creativity, Creative philosophy, Nature of creativity, Arabic Islamic thought.

---

* دكتوراه في النقد الأدبي من جامعة الجزائر. أستاذ التعليم العالي بقسم اللغة العربية وآدابها،كلية الآداب واللغات، جامعة سطيف٢- الجزائر. البريد الإلكتروني: abumindjel@yahoo.fr

- تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/١٠/٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٩/٢٧م.

مقدمة:

منذ قرن ونيّف والخطاب الفكري العربي يحمل طموحات النهضة والحداثة واللحاق بالركب الحضاري، ويرفع شعارات التجديد والتنوير والإبداع والأصالة والحرية. دعوات تُرسَل إلى كل مكان ويُشار إليها في كل مناسبة، وشعارات تُرفَع في كل خطاب وكتاب. ولكنّنا ننظر الآن في الواقع العربي، فلا نلمح نهضة بل خمولاً، ولا حداثة بل تخلّفاً، ولا تجديداً بل تقليداً، ولا تنويراً بل ظلاماً فكريّاً وأخلاقيّاً يكاد يطبق على كل شيء، ولا إبداعاً بل نسخاً ومسخاً ونقلاً وتكراراً وحذواً حريصاً على المطابقة، مُخلِصاً لها في استكانة عجيبة، ولا أصالةً أو حريّةً بل تبعية يُمارِس في ظلّها "النقّاد" و"المفكّرون" و"المُتفلسفة" عملهم "الفكري" وهم في غاية الرضا باختيارهم، والاعتزاز بمذهبهم، والاقتناع بأنهم يسلكون المسلك الصحيح على طريق الإبداع والحداثة والتنوير في طريق اللحاق بالركب الحضاري!

ماذا حصل؟ وأين الخلل؟ أيكون "المفكرون" العرب على حقّ، ويكون مذهبهم على صواب، ولكنّ الطريق بعيد، ولا بُدَّ من الصبر، ومن مواصلة الضرب في هذا الطريق إلى أن نبلغ ما نريد، أم يكون العرب قد أخطأوا السبيل، و"المفكّرون" قد أخطأوا التفكير، والرافعون دعوى التجديد والإبداع قد ناقضوا الدعوى واستكانوا لدعة التقليد؟

لم أجد في الخطابات والكتابات المعاصرة جواباً، عن هذا السؤال، أوفى وأشفى من الجواب الذي قرأته في كتابات الفيلسوف طه عبد الرحمن، المفكّر العربي المغربي الكبير، الذي شغله منذ طفولة تجربته العلمية تخلُّفُ أُمّة غنية برصيدها الروحي والفكري والحضاري، واستقرارُها على حال الهزيمة، واستمرارُها على طريق التقليد والمواكبة والنقل؛ فجمع أطراف موهبته الفكرية، وحشد أشتات طاقاته العقلية وعدّته المعرفية، ودفع همّته في طريق الكشف عن أسباب التخلّف والتقليد والعجز، وسبيل الخروج من حال التبعية إلى حال الاستقلال والحرية، ومن حال التقليد والعجز إلى حال الإبداع والقدرة، ومن حال التقمّص والمطابقة إلى حال التميّز والخصوصية؛ بمشروع فكري فلسفي متماسك متنامٍ، جادٍّ في الاضطلاع بمسؤوليته، مُخلِصٍ في التعلّق بإبداعيته، صارم في الأخذ

بأسباب علميته وعقلانيته، يتعقّب مواقع الإظلام ومواضع الالتباس؛ ليكشف الحقائق، ويزيل الشبهات، ويعرّي الشعارات، وينير الطريق لإبداعٍ مُبدِعٍ، وفلسفة أصيلة حقيقةٍ بمعناها؛ ومتأصّلة في تربتها؛ ومتصلة بحاضرها وواقعها؛ هي صوت الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، وصورة الجواب الإسلامي عن أسئلة العصر.

لقد توالت بحوث طه عبد الرحمن وكتبه في سبيل استكمال هذا المشروع الفلسفي الكبير، وتنامت إسهاماتها العلمية وإشعاعاتها الفكرية، حتى شكّلت إنجازاً فكريّاً فذّاً، يلفت انتباه أهل النظر والفكر والبحث عن الحقيقة والحرية؛ ببنيته الفلسفية المتماسكة، وصبغته الإسلامية المتميّزة، ونبرته العقلانية العالية، وخُطّته الحوارية الصارمة، ونزعته الإنسانية الخالصة، ومنظومته المصطلحية الأصيلة. وهو إنجاز لم ينل -على علو قيمته، ووضوح تميّزه وإضافته- ما يستحق من الاهتمام والاحتفاء، ومن المدارسة والمناقشة؛ لأسباب تتصل بواقع الحياة الثقافية العربية السائدة في إقامتها على تقليد الفلسفة الغربية، واعتقاد كونيتها، وصحتها، وضرورة الوفاء لها، وخطأ التمرّد عليها، فضلاً عن اتصالها بمضمون هذا الإنجاز الفكري من حيث هجومه القوي على مدّعي التفلسف والإبداع والحداثة من "المُتفلسفين" العرب المعاصرين، ومن حيث متانة بنائه العلمي وصلابة أسسه المنهجية، بحيث يصرف عن الاحتفاء به إنكارُ مضمونه المتمرّد على تقليد الفلسفة الغربية، ويصرف عن التصدي له بالنقد العجزُ عن مضارعة متانته العلمية وصلابته المنهجية.

إنّ هذا المفكّر الفيلسوف يتحّرك في جُلّ إنجازاته الفكرية، بين رسالتين عظيمتين: الأولى هي فلسفة الإبداع؛ أي النظر الفلسفي المتأمّل في حقيقة الإبداع: ما هي؟ كيف تتجسّد؟ ما شروطها وعوائقها؟ ما الفرق بينها وبين الشعار؟ هل الفكر العربي المعاصر مبُدِع أم مُقلِّد؟...، والثانية هي إبداع الفلسفة؛ أي إنجاز فلسفة حقيقةٍ بمعناها؛ فهي اجتهاد فكري أصيل، وهي بناء فلسفي متماسك. ومتأصّلة في تربتها؛ فهي عربية اللغة والبيان والمصطلح، إسلامية المنطق والرؤية والروح. ومتصلة بحاضرها وواقعها؛ فهي تُخاطب العصر بالمنهج الفكري الذي يناسبه، وتُعالِج مشكلات العصر بالمنطق الفلسفي الذي

يفهمه؛ ليتشكّل من كل ذلك بناء فلسفي مُحكَم مُتماسِك مُقنِع لذوي العقول الصحيحة والقلوب الباحثة عن الحقيقة.

أولاً: فلسفة الإبداع

ما أكثر ما تَردّدَ شعارُ "الإبداع" في الفكر العربي المعاصر. وما أكثر ما حصلت المعارك الفكرية باسمه، وأُعلِنت المشاريع الثقافية باسمه، وأُلِّفت البحوث والدراسات باسم التنظير له، وتأسيسه، والترويج له، وممارسته، وإشاعة روحه وثقافته في المجتمع العربي!

ولكنّ المتأمّل في واقع الثقافة العربية يجد أنّ الإبداع حضر شعاراً ولم يحضر إنجازاً، ومورس كلاماً وادّعاءً ولم يُمارَس فلسفةً وإبداعاً. وقد لحظ هذه الحقيقة كثير من المفكّرين والباحثين، ولكنّ طه عبد الرحمن تميز عن هؤلاء بأنّه لم يكتفِ بتسجيل هذه الحقيقة، وتوجيه انتقاد خطابي إنشائي لـمَن جسّدوها، بل راح يُشرِّح الظاهرة تشريحاً فلسفيّاً، ويُفلِسف الإبداع فلسفة حقيقية منطقية؛ ليجيء حكمه على واقع الثقافة العربية المعاصرة حكماً عقليّاً موضوعيّاً يستند إلى المبادئ العقلية المحكمة والأصول الفلسفية المتماسكة، بحيث لا يملك المُنصِف أن يعترض عليها، ولا المتهم أن يتخلّص منها؛ يقول في ذلك: "مَنْ ذا الذي بوسعه أن يُنكِر أنّ القول الفلسفي العربي، إنْ لفظاً أو جملةً أو نصاً، هو قول مستغرق في التقليد؟ أما ترى المُتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيرُه، ولا يستعمل من الجمل إلّا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلّا ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئاً من إنشائه، لا من إنشاء غيره. انظر كيف أنّ المُتفلسفة العرب المعاصرين "يُؤوِّلون" إذا أَوَّلَ غيرهم، و"يحفرون" إذا حفر غيرهم، و"يُفكِّكون" إذا فكَّك...، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ؟ وقد كانوا، منذ زمن غير بعيد، توماويين، أو وجوديين، أو شخصانيين، أو ماديين جدليين...."[١]

أجل. فهذا واقع مؤكَّد في كتابات هؤلاء وخطاباتهم ومناهج تفكيرهم وتحليلهم للخطاب، لا يخطر لهم أن يُنكِروه لظهوره الصارخ وإقرارهم به؛ بل لا يحلو لهم أن يُخفوه

[١] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥م، ص١١–١٢.

لإيمانهم بضرورته واعتزازهم بفعله. يتقلّب الواحد منهم بين مَنِازع متباينة بغير تحرُّج ولا استحياء، وحجّته في ذلك أنّه ينهض بواجب "الانخراط في الحداثة العالمية"، أو أنّه ينهض بواجب "الاستجابة للشمولية الفلسفية."[٢]

لقد كشف طه عبد الرحمن أنّ هذه الحجّة المتهافتة كانت السبب الأكبر في ما شاع في فكرنا العربي المعاصر من التقليد المطبق والعجز عن الإبداع، وقرّر أنّ هذه الحجّة مِن صاحبها هي ذريعة "لتزيين ما هو عليه مِن كسل العقل، وشلل الإرادة،"[٣] ثمّ انبرى يدحض هذه الحجة؛ إماطة للعوائق عن طريق الإبداع الفلسفي، يتطلّع إلى دفع شرور التقليد عن جيل الغد، ويتعجّب "كيف لأمة جاءت بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة، لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولاً فلسفيّاً لم يقله غيرهم، ولا أن يُسمعوه ما لم يطرق سمعَه، إلّا أن يحفظوه عنه وينقلوه إليه."[٤] فكان كتابه "فقه الفلسفة" مدخله المنهجي لتحقيق هذا الغرض، ثمّ توالت كتبه اللاحقة تُفلِسف الإبداع كي تفسح مجالاً كان مغلقاً لإبداع الفلسفة.

١. الاعتراض شرط الإبداع:

تقوم فلسفة الإبداع عند طه عبد الرحمن من هذه القاعدة النفيسة: "الأصل في الفلسفة الاعتراض، ولا يُصار إلى التسليم إلّا بدليل."[٥]

وإنّها لقاعدة لا تقبل الاعتراض، مع أنها تدعو إلى الاعتراض. فالفلسفة هي في جوهرها طلب الدليل في طريق البحث عن الحقيقة، وهذا الطلب للدليل اعتراض مبدئي إلى أن يثبت العكس؛ ولذلك "لم تشتهر الفلسفة بشيء اشتهارها بممارسة السؤال،"[٦] فالفلسفة سؤال ونقد واعتراض، وتكفّ الفلسفة عن أن تكون فلسفة حين تنتقل من الانتقاد إلى الاعتقاد.[٧]

---

[٢] المرجع السابق، ص١٢.
[٣] المرجع السابق، ص١٢.
[٤] المرجع السابق، ص١٢-١٣.
[٥] عبد الرحمن، طه. **الحَق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦م، ص١٩.
[٦] المرجع السابق، ص١٣.
[٧] المرجع السابق، ص١٣.

ومن فروع هذا الأصل الأصيل، أنّ الفلسفة ليست جوهراً كونيّاً يمكن أن يتجسّد مقولات ومبادئ مُجرَّدة مُطلَقة، تعمّ الكون كلّه باختلاف أممه وشعوبه وبيئاته وثقافته، وتكون في حكم ما يجب أن يَلتزِمَ بقَبوله واعتقاده والخضوع لمقتضياته الناسُ كافة. فإنّ مِن أَلزم ما تفرضه الفلسفة مِن الاعتراض الاعتراضَ على كونية الفلسفة. وقد بذل طه عبد الرحمن جهداً كبيراً في سبيل إبطال هذه الدعوى المانعة للإبداع، الحاملة على التقليد. فكان من أدلته على بطلانها: ارتباط الفلسفة بالسياقين: التاريخي الاجتماعي، واللغوي الأدبي، وحصول الاختلاف الفكري بين الفلاسفة، وتصنيف الفلسفة تصنيفاً قوميّاً تِبْعاً لهذا الاختلاف، وذلك الارتباط؛ فهناك فلسفة يونانية، وأخرى فرنسية، وأخرى ألمانية... ولكل منها صفة تميّزها عن غيرها."[٨]

وكان من الأدلة أيضاً أنّ الكونية قول بالفكر الواحد والواقع الواحد. والفكر الواحد يناقض التفلسف؛ إذ هو يرمي إلى إجماع العقول على قضايا واحدة، وفعل التفلسف أظهر في الاختلاف منه في الإجماع،[٩] كما "أنّ الأمر الواقع يضاد مبدأ الاعتراض الذي تنبني عليه الفلسفة؛"[١٠] إذ هو إكراه، وإلزام، ودعوة إلى التسليم والإذعان واليأس من القدرة على التغيير والإبداع. و"يُخالِف مبدأ الحق الذي تدعو إليه الفلسفة؛"[١١] لأنّه يقوم على طلب المصلحة للطرف الأقوى الذي يطلب حصول هذا الإذعان.

وكان منها كذلك أنّ القول بالكونية ينبني على معادلة استدلالية فاسدة، هي الاستدلال على وحدة الفلسفة بوحدة العقل الإنساني، وعلى وحدة العقل الإنساني بوحدة الطبيعة الإنسانية. ولكنّ طه عبد الرحمن لا يُسلِّم بوحدة العقل، ولا حتى بوحدة الطبيعة الإنسانية، ويرى أنّ "العقل ليس ذاتاً، وإنّما فعالية، مَثَلُه في ذلك مثل الإدراكات الإنسانية الأخرى؛ كالسمع والبصر، وشأن الفعالية أن تتغيّر بتغيّر الأسباب والظروف."[١٢] وينتج من ذلك أنّ الفلسفة يمكن أن يحصل فيها الاشتراك دون الاتحاد،

[٨] المرجع السابق، ص٥٣-٥٤.
[٩] المرجع السابق، ص١٧.
[١٠] المرجع السابق، ص١٨.
[١١] المرجع السابق، ص١٩.
[١٢] المرجع السابق، ص٥٥.

وأنّها إذ بَطَلَ أن تكون كلّية "وَجَبَ أن تكون جزئية لا تتعلّق إلّا بفئة الفلاسفة الذين نشأوا في حضن ثقافي خاصّ هو بالذات الحضن اليوناني."[١٣] إذا تعلّق الأمر بفلسفة الإغريق، والحضن "الأوروبي" إذا تعلّق الأمر بالفلسفة الغربية، والحضن "الألماني" إذا تعلّق الأمر بالفلسفة الألمانية، وهكذا....

وممّا يزيد القول بكونية الفلسفة هشاشةً وتهافتاً أنّه نشأ بدواعٍ سياسية تتخذ من التنظير للمركزية الأوروبية والعالمية الفلسفية ذريعة للهيمنة الثقافية والسياسية والاقتصادية. وقد دلّ تمحيص المسار التاريخي للفلسفة الغربية على أنّ ما يُدعى فلسفة بإطلاق إنّما هو فلسفة أوروبية يزعم الأوروبيون أنّها أصيلة فيهم، متفرّعة من فلسفة الإغريق،[١٤] وأن المُهيمِن على الفلسفة الأوروبية إنّما هو الفلسفة الألمانية، وأنّ هذه قد خضعت لتأثير يهودي واسع، وأنّ هذا التهويد قد أسلكه مسلكاً سياسيّاً لتحقيق طموح الصهيونية العالمية، وأنّ هذا النفوذ اليهودي أدّى "إلى خلق بيئة فلسفة عامّة موجّهة بمعالم القومية اليهودية في توظيفها السياسي، بيئة لا يكاد يخرج عن حدودها إلّا القليل الأقل من الفلاسفة الذين لا يلبثون أن يُتهموا بمعاداة السامية، أو يتعرّضوا للقدح في مقدرتهم الفلسفية؛ وهكذا، غدونا نشهد في مجال الفكر الحديث تشكُّل فضاء فلسفي يهودي عالمي، يندمج فيه غير اليهودي اندماج اليهودي فيه، عن قصد أو عن غير قصد."[١٥] وهو ما يعني أنّ القَبول بفكرة كونية الفلسفة إنّما هو تسليم بضرورة أن نكون تِبْعاً لفلسفة في الحياة مُشرَبة بالنزعات اليهودية، ومُوجَّهة للمصلحة اليهودية، وخادمة للطموح الفكري والسياسي اليهودي.

إنّ أولى خطوات الإبداع أن يُؤمِن الإنسان بأنّ إنسانيته مرهونة بحريته، وحريته مرهونة بممارسة حقّه في الاعتراض والاختلاف، وبأنّ "لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق، بحيث يجب أن ينشأ

[١٣] المرجع السابق، ص٥٦.
[١٤] المرجع السابق، ص٥٩.
[١٥] المرجع السابق، ص٦٣.

بين الأقوام المختلفة تنوّع فلسفي يوازي تنوّعها الثقافي."[١٦] وبأنّه "لا مُطلَق في الفلسفة، حتى ولو كان العقلَ نفسه."[١٧] وما لم يُؤمِن المُتفلسِف العربي بهذا الحقّ، ولم يُنكِر هذا الإطلاق، فلا سبيل له سوى أن يُقلِّد فلسفة غيره؛ ولا يُمكِن للتقليد بحالٍ إلّا أن يكون نقيض الإبداع.

٢. التقليد نقيض الإبداع:

بناءً على هذه المبادئ الفلسفية، ينظر طه عبد الرحمن في المُنجَز العربي المعاصر من المؤلّفات الفكرية والأبحاث الفلسفية، فلا يجد استقلالاً وخصوصيةً يدلّان على حضور الإبداع وحصول التفلسف، بل يجد "أنّ هذا الإنتاج يدور كلّه على نفس الاستشكالات والاستدلالات، ونفس المسلّمات والنظريات التي يتضمّنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم؛ أي إنّه لا يعدو أن يكون تقليداً لمحتويات هذا الفضاء، تقليداً يزيد سوءه أو ينقص."[١٨] ويستنتج من ذلك هذه الحقيقة المرّة المدوّية التي يُعبِّر عنها، على غير عادته، بهذه اللغة الإنشائية المنفعلة الثائرة:

"يلزم مِن هذا أنّ الإنسان العربي، في نهاية المطاف، يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يدري، أليس هذا الفضاء الذي يستمد منه أفكاره وآراءه هو من صنع عدوه المنتشر سلطانه في الأرض؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمارس المُتفلسِف العربي التطبيع من حيث لا يفقه، بل _أدهى من ذلك_ من حيث يريد أن يُقاوِم التطبيع؟ وهل التطبيع إلّا أن تُفكِّر بما يريد عدوك، عَلِمْتَ بذلك أم لم تَعلم؟ فهل آن لنا أن نعي ما نحن فيه من تيه في الفكر شرّ من التيه في الأرض الذي عوقب به عدونا؟ فلا مفرّ إذن من أن ننهض إلى التفلسف بما يختص بنا لكي نحيا، لا بما يختص بعدونا لكي نموت، وإلّا فلا أقل من أن نُبادِر إلى التفكير في كيف نتفلسف من أجلنا، لا من أجل عدونا، حتى نكون من الأحياء لا من الأموات؛ فليس الفيلسوف مَنْ يُفكِّر ليموت، وإنّما مَنْ يُفكِّر ليحيا؛

[١٦] المرجع السابق، ص٢١.
[١٧] المرجع السابق، ص٢١.
[١٨] المرجع السابق، ص٦٦.

وليس قصدنا هنا إلّا أن نُفكِّر على قدر الطاقة في كيف نتفلسف من أجل أنفسنا، حتى ندفع عنا ما يحمله لنا هذا الفضاء الفلسفي المتهوّد من أسباب الموت."[١٩]

فواقع الفكر العربي المعاصر لا ينحصر فساده في مجرّد سكونيته وتقليديته وعجزه عن الإبداع، بل يتعدّى ذلك إلى ما هو أمرّ وأدهى، وهو التبعية الكاملة للعدو؛ بممارسة التفكير على النحو الذي يخدمه ويُحقِّق مراده، وممارسة الاستهلاك والترويج لبضاعته الفكرية القامعة المهيمنة، التي هي في الأصل "فضاء فكري قومي مفروض على العالم، فضاء مُعمَّم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة."[٢٠] ولا أدلّ على هذه التبعية مِن النحو الذي تمّ عليه التلقّي العربي لمفهوم الحداثة؛ إذ يُنبِّه طه عبد الرحمن على أنّ هذا المفهوم دخل عليه فعل التهويد، ونشأ وتطوّر في ظروف اجتماعية وسياسية أوروبية خاصّة، ومع ذلك نُقِل إلى مجال التداول العربي نقلاً حرفيّاً أفضى إلى جموده، "ودليل هذا الجمود هو أنّ الذين تسمّوا بـ"الحداثيين" من مثقّفي العرب لا ينفكّون يُردّدون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي، حتى زعموا أنّه ينبغي أن يتحقّق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقّق بها في أصله "الأوروبي"؛ لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو "مبدأ التاريخ الإنساني الكلّي."[٢١]

ورغم ما يُقِرُّ به طه عبد الرحمن مِن أنّ المغرب يشهد، في الوقت الراهن، يقظة فلسفية في مختلف حقول الفكر والمعرفة، فإنّه يُسجِّل أنّ هذا العطاء الفلسفي المغربي لم يُحقِّق ما هو مرجوّ من الفعل الإبداعي المنوط بالاستقلال الفكري، بل وقع "تحت طائلة تقليد المنقول الفلسفي، حتى بلغ عنده هذا التقليد غايته، فصار المُتفلسِف المغربي يتقلَّب في نظرته الفلسفية تقلَّب هذا المنقول من غير داع سوى طلب التقليد."[٢٢] ولا أدلّ على ذلك من أنّ المذاهب الفلسفية التي نشأت في المجتمع الأوروبي لأسباب تخصّه،

[١٩] المرجع السابق، ص٦٦.
[٢٠] المرجع السابق، ص٦٦.
[٢١] المرجع السابق، ص٧٥.
[٢٢] المرجع السابق، ص١٣٩.

هي ذاتها المذاهب التي اتّخذت لها مكاناً ضمن الإنتاج المغربي، وأنّ كل مُتفلِسف مغربي يتّخذ له من الأوروبيين فيلسوفاً يُقلِّده، ويتتلمذ عليه، ويحرص على اتباعه ومشايعته.[٢٣]

وإذا كان هذا هو حال الفلسفة المغربية، وهي توصف باليقظة ويُعترَف لها بالنشاط، فكيف هو حال الفلسفة العربية عموماً؟

لقد لحظ طه عبد الرحمن أنّ المفكّر العربي، وهو يرفع شعار التحديث والتنوير، لم يَزِدْ على أن جعل من الأنساق الفكرية المقتبسة "بمنزلة نماذج مخصوصة يتعيّن عليه حذوها في تجديد الفكر الإسلامي العربي، حتى ينال نصيبا من الحداثة."[٢٤] وأنّ "محاولة تحديث الفكر الإسلامي العربي لا تخرج عن نطاق الأخذ بأفكار الآخرين، وعن حدّ التشبّه بعقولهم؛ ومعلوم أنّ الأخذ الذي ليس معه عطاء لا يكون إلّا تقليداً، وأنّ التشبّه الذي ليس معه استقلال لا يكون إلّا اعتقالاً؛ وحينئذٍ، لا يكون تحديث الفكر الإسلامي العربي تحديثاً حقيقياً، وإنّما تحديثاً وهميّاً فحسب."[٢٥] وأنّ المفكّر العربي سلك في اقتباس مُنجز الحداثة الغربية مسلكاً يخلو من الوعي والعقلانية والنفعية، ناهيك عن الاستقلال والإبداع والخصوصية؛ فهو قد أقبل على الاقتباس، متوخيّاً المطابقة العربية غير مراع لخصوصيته ومصلحته، ولم ينتبه إلى أن المُقتبِس قد يقتبس "ما ليس جديدا في أصله، بل يكون قديماً يجدر تركه؛ أو يقتبس ما ليس ضروريّاً، بل يكون عرضيّاً يحسن الاستغناء عنه؛ وقد يقتبس ما ليس كونيّاً، بل يكون خاصّاً لا يتعدّى محلّه؛ أو يقتبس ما ليس نافعاً في تقدُّم أو في تحضُّر، بل يكون ضارّاً يتوجّب دفعه؛ وقد يقتبس أخيراً ما ينقلب وضعُه بسبب وجود الاختلاف بين الفكر المُقتبَس منه والفكر المُقتبِس: فإن كان المُقتبَس واضحاً في أصله، صار مُستغلَقاً؛ وإن كان مألوفاً، صار غريباً؛ وإن كان مفيداً، صار قليل الفائدة أو خالياً منها؛ وإن كان قريباً يُدرَك لأول وهلة، صار بعيداً يُستدَلّ عليه."[٢٦] بل حمله حرصه على الاقتباس، وعجزه عن الإبداع على تكلُّف الاستدلال على مشروعية

[٢٣] المرجع السابق، ص١٣٩.

[٢٤] عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٥٤.

[٢٥] المرجع السابق، ص١٥٨.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٥٥.

اقتباسه بطريق المقايسة المتعسّفة التي توهمه المطابقة الكاملة في دواعي الإصلاح الديني، وشروط النهضة، ومبادئ التنوير والعقلانية، بل وفي الفصل بين الدين والسياسة، وتقديم العقل على الدين، وردّ التديّن إلى الحياة الخاصّة.[٢٧] وهو ما يقود حتماً إلى إحلال التراث المُقتبَس مكان التراث الأصلي، وإلى استمراء الاستمرار على حال الاقتباس، وإلى تمييع الهوية في نهاية المطاف، حين ينظر المُقتبِس إلى الذات بعين الغير، وينظر إلى الغير بعين الغير كذلك.[٢٨]

وذلك الذي حصل فعلاً في القراءات الحداثية للقرآن الكريم؛ إذ أصرّ أصحاب هذه القراءات على أن ينظروا إلى أخصّ خصائص هُويّتهم الإسلامية، وأعزّ مصادر تراثهم الحضاري، بعيون الفلسفة الغربية والذاكرة الغربية والتاريخ الغربي والمناهج الغربية، لا بعيونهم هم، ولا بعيون الفلسفة التي يَدَّعون ممارستها، والعقلانية الانتقادية التي يزعمون تطبيقها، والحداثة الحقيقية التي يرفعون شعاراتها. لذلك سلكوا في قراءاتهم هذه خططاً تهدف إلى المطابقة التامّة مع الخصوصية الغربية؛ وهي التأنيس (أو الأنسنة)، والتعقيل (أو العقلنة)، والتأريخ (أو الأرخنة)،[٢٩] وكان من أخطر نتائج هذه الخطط تسوية النص القرآني بالنص البشري، وتجريده من صفة القدسية والتعالي، ثمّ إخضاعه لمختلف المناهج الغربية المقرّرة في علوم الأديان وعلوم الإنسان والمجتمع والنظريات النقدية والفلسفية، وتسليط الرؤية الانتقادية على خطابه وأحكامه إلى حدّ إفراغه من محتواه وتعطيله عن وظيفته.

وما كان ذلك، في ميزان الحداثة كما يتصوّرها طه عبد الرحمن، إلّا لأنّ أصحاب هذه القراءات "لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، مُقلِّدين أطواره وأدواره؛ ويتجلّى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث المذكورة مُستمدَّة من واقع الصراع الذي خاضه "الأنواريون" في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أُنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي.

[٢٧] المرجع السابق، ص١٥٥-١٥٦.
[٢٨] المرجع السابق، ص١٥٦-١٥٨.
[٢٩] المرجع السابق، ص١٧٨-١٧٩.

أولها، مقتضاه أنّه يجب الاشتغال بالإنسان، وترك الاشتغال بالإله؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدّي للوصاية الروحية للكنيسة.

والثاني، مقتضاه أنّه يجب التوسّل بالعقل، وترك التوسّل بالوحي؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدّي للوصاية الثقافية للكنيسة.

والثالث، أنّه يجب التعلّق بالدنيا، وترك التعلّق بالآخرة؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدّي للوصاية السياسية للكنيسة."[٣٠]

واضح أنّ الخطط الثلاث التي وضعها هؤلاء "الحداثيون" العرب مأخوذة من هذه المبادئ الثلاثة. ولا عجب، وقد حصل ذلك وغابت ملكة النقد عندهم، أن يتهافتوا "على كل ما أنتجه العملُ بهذه المبادئ الأنوارية في المجتمع الغربي من معارف وعلوم ومناهج وآليات ونظريات، فيندفعون في إسقاطها على الآيات القرآنية، مُكرِّرين، في الغالب، إنتاج نفس النتائج التي توصّل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والأناجيل."[٣١]

٣. للإبداع مراتب وشروط:

إذا كان الأصل الأول في الإبداع، كما يتصوّره طه عبد الرحمن، هو القدرة على ممارسة الاعتراض، فإنّ للإبداع مراتب متفاوتة، وللقدرة على ممارسة الاعتراض موانع متراكمة. وقد أبدع طه عبد الرحمن في فلسفة مفهوم الإبداع ومراتبه وشروطه وعوائقه؛ وخلاصة هذه الفلسفة:

يُسجِّل طه عبد الرحمن أنّ لفظ (الإبداع) يفيد —اصطلاحاً– معاني تختلف باختلاف المجال الثقافي الذي يتعلّق به، فيعني أوّلاً في علم الكلام "إحداث الشيء على غير مثال سابق" في مقابل "الاحتذاء"، فيكون مُرادِفاً لمفهوم "الابتكار"؛ ويعني ثانياً في مجال الفلسفة العربية "إحداث الشيء مِن لا شيء" في مقابل "الاقتباس"، فيكون مُرادِفاً

[٣٠] المرجع السابق، ص١٨٩.
[٣١] المرجع السابق، ص١٨٩-١٩٠.

لمفهوم "الاختراع"؛ ويعني ثالثاً في مجال الأدب "إحداث عمل فنّي" في مقابل "الانتحال"، فيكون مُرادِفاً لمفهوم "الإنشاء."[٣٢]

يستفيد طه مِن هذه المدلولات الاصطلاحية الثلاثة للإبداع، وهي: "الابتكار"، و"الاختراع"، و"الإنشاء"، فيأخذ بها جميعاً، ويجعلها مراتب للإبداع مترقية من الأدنى إلى الأعلى، ثمّ يشرع في فلسفة الإبداع انطلاقاً من السؤال عن كيفية فتح الابتكار والاختراع والإنشاء في ممارستنا الفلسفية. وحين يشرع في الجواب عن مثل هذا السؤال يسلك طريقاً مُتفلسِفاً مُبدِعاً، غير الطريق التقليدي الذي تَعوَّد سلوكه المُتفلسِفة العرب المعاصرون؛ طريق الخوض في الأسباب الموضوعية والشروط الخارجية للإبداع. إنّه يعترض على القول بأن المُتفلسِف العربي سيتمكّن من الإبداع حين "يتفاعل مع أحداث عصره، ويستوعب تحدّيات محيطه وثقلَ مسؤولياته، ويتمثّل أبعاد وضعه التاريخي"، وحين "يوجد في وسط تتوفر فيه الإمكانات المادية الكافية، وتزدهر فيه المؤسسات العلمية المختلفة"، وحين يتمتّع بكامل الحقوق والحريات، ولا يتعرّض للضغوط والمضايقات.[٣٣] فهو لا يرى هذه الشروط كافية في حصول الإبداع، ولا حتى ضرورية في وجود الإبداع، بل يراها فرعية بالقياس إلى شرط الإبداع الحقيقي الذي يصوغه على هذا النحو: "تُشترَط في الإبداع – في أيّ مجال من المجالات كان– مواجهة مانع من الموانع التي تعوق عن التقدُّم فيه، وعلى قدر المانع تكون قيمة هذه المواجهة."[٣٤]

وبعد أن يميز طه الإبداع الإلهي الذي يحصل عن كمال في الإرادة، من الإبداع الإنساني الذي يحصل عن مبالغة في الاجتهاد، يُبيِّن أنّ أشدّ الموانع إعاقة لفعل الإبداع "هي تلك التي يتولّد منها ما يُناقِض الصفة العقلية المميّزة للقول الفلسفي، وهي بالذات الأساطير."[٣٥] تلك الأساطير المتغلغلة في الأذهان أو في اللاشعور، المتراكمة بفعل أسباب قديمة مُتجدِّدة، أساسها إضفاء القداسة على القول الفلسفي الغربي؛ قديمه، وحديثه.

[٣٢] عبد الرحمن، طه. **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع سابق، ص١١٣-١١٤.
[٣٣] المرجع السابق، ص١١٥.
[٣٤] المرجع السابق، ص١١٦.
[٣٥] المرجع السابق، ص١١٦.

إنّ مانع الابتكار –الذي هو، في تحديد طه عبد الرحمن، الإبداع الذي يحصل من مُعطًى مخصوص فيُحوِّله عن حاله السابقة– هو "تقديس القول الفلسفي الأصلي؛ "الإغريقي قديماً"، و"الأوروبي" حديثاً."[٣٦] التقديس الذي جعل المترجمين العرب يقعون، وهم ينقلون القول الفلسفي الأصلي، في أسطورتين اثنتين، هما: أسطورة حفظ اللفظ كلّه، على حساب المقتضى الصرفي والتركيبي للسان العربي؛ ما أدّى إلى التطويل والتغريب، وأسطورة حفظ المضمون كلّه، على حساب المقتضى الدلالي والتداولي العربي؛ ما أدّى إلى تهويل غير حاصل في الأصل. وقد كان على هؤلاء المترجمين، لو كانوا على حظّ من شرط الإبداع، أن يتحقّقوا من أنّ القول الفلسفي ليس مجرّد قول، وإنّما هو "خطاب". "والخطاب هو عبارة عن توجّه القائل بالقول إلى المتلقّي بغرض إفهامه مقصوداً معيّناً."[٣٧] فيُستفاد من ذلك "أنّ مراعاة وضع المتلقّي شرط في حصول الخطابية"؛ ما يستوجب مخاطبة المتلقّي العربي بما يوافق سياقه اللساني والتداولي فيقدر على إفهامه، وذلك بالتصرّف في اللفظ والمضمون بقدر الحاجة التداولية، وفقاً للمبدأ الذي يصوغه طه عبد الرحمن على النحو الآتي: "الأصل في القول الفلسفي النقلي الاختلاف عن القول الفلسفي الأصلي، ولا يُصار إلى الاتفاق إلّا بدليل."[٣٨]

أمّا مانع الاختراع –الذي هو، عند طه، الإبداع الذي يحصل من غير مُعطًى سابق– فهو القول بإعجاز القول الفلسفي. "فقد نسج الأوائل حول ظهور الفلسفة أخباراً وأساطيرَ عجيبة، حتى جعلوا هذه الظهور حدثاً أتى الإنسانَ على بغتة، ونسبوه إلى فعل الآلهة بتوسّط الكهنة والمتنبّئين؛ ولم يكن مؤرّخو الفلسفة المتأخّرين أقل من الأوائل افتتاناً بهذا الحدث."[٣٩] وقد كان حظّ المُتفلسِف العربي من هذا التصوّر وافراً لما له من ألفة بمعنى "الإعجاز"، ولما هاله من الفرق بين الحكمة العربية وطريق بناء الفلسفة على تقديم المقدمات واستنتاج النتائج في تسلسل منطقي محكم، ولما واكب نقل الفلسفة اليونانية من أساطير، منها جَعْلُ الفلاسفة في مقام الحكماء، وتصوُّرُ معاصرتهم للأنبياء. فكل

[٣٦] المرجع السابق، ص١١٧.
[٣٧] المرجع السابق، ص١١٩.
[٣٨] المرجع السابق، ص١٢٠.
[٣٩] المرجع السابق، ص١٢٢.

ذلك أدّى إلى تعظيم مكانة الفلاسفة والتعلّق بشخصياتهم إلى حدٍّ يضاهي العبادة. وقد لحظ طه عبد الرحمن أنّ هذا التقديس شائع الآن لدى المتأخّرين من المُتفلسِفة العرب: "ألا ترى كيف أنّهم يحبّون الانتساب إليهم والتشبّه بهم، ويسعدون متى حظوا برضاهم، وكيف أنّهم يتقبلّون أقوالهم، ويتقلبون مع آرائهم ويندمجون في مذاهبهم كما لو كانت من بنات مجالهم؟! ثمّ كيف أنّهم يستعظمون التعرّض لآرائهم، ويستصعبون درك منزلتهم، محتجين على تعبّدهم لهم بكونهم ليسوا في الوضع الذي يُؤهِّلهم لنقدهم أو اللحاق بهم، كما لو أنّ الحكمة موقوفة على رجال مخصوصين!"[٤٠] وقد كان على هؤلاء، لو قصدوا الإبداع، أن يتحقّقوا من أنّ القول الفلسفي ليس خطاباً فحسب، بل هو أيضاً "بيان"، ولا بيانية إلّا بلسان المتلقّي؛ فوجب أن توضع للمتلقّي العربي فلسفة بلسانه، تضاهي الفلسفة التي تلقّاها نقلاً عن غيره، قوامها الاستنباط من القول الطبيعي المألوف في البيئة العربية من جهة، والثقة في ما يصنعه العربي من الأقوال الفلسفية؛ بالمساواة بينها وبين ما يصنعه غيره من غير شعور بالنقص أو العجز، من جهة أخرى.

ومانع الإنشاء –الذي هو، عند طه عبد الرحمن، الإبداع الذي فيه صنعة؛ أي طريقة في صنع المضمون في أشكال بلاغية لا يُستغنى عنها بغيرها– هو اعتقاد الاستقلال عن الشكل. "والسبب في ادّعاء هذا الاستقلال هو التسليم بأنّ المعاني الفلسفية معانٍ عقلية خالصة تشترك في إدراكها الأمم جميعاً، وإنِ اختلفت ألسنتها،كما لو أنّه توجد وراء هذه الألسن المتعدّدة لغة كلّية واحدة مُضمَرة في العقول."[٤١] وقد وقع المُتفلسِف العربي في أسطوريَ أسبقية المعنى على اللفظ؛ بما يعني أنّ أحدهما مفصول عن الآخر، وأسبقية النطق على الرسم؛ بما يعنى أنّ أولهما أفضل من الثاني، فعاقه اعتقاده استقلال العقل عن اللغة عن ولوج باب الإنشاء الفلسفي، فظل وفيّاً للقول الفلسفي المنقول مضموناً، وصورة، وقد كان عليه "أن يتحقّق بأنّ القول الفلسفي ليس بياناً فحسب، بل هو "كتابة" أيضاً؛ والمقصود بالكتابة ههنا ليس هو الإعلام عن الأفكار بواسطة خطوط مرئية معيّنة، وإنّما هي العمل الذي يَخرُج منه نص مقروء في لغة طبيعية معيّنة؛ أي العمل

[٤٠] المرجع السابق، ص١٢٢.
[٤١] المرجع السابق، ص١٢٨.

الذي يصنع نصّاً ويجعله مقروءاً."[٤٢] ليجيء قوله الفلسفي "على مقتضى النصية العربية، فيُكتَب بأشكالها البلاغية الخاصّة بها، لا على مقتضى نصية غيرها، حتى ولو كان نقلاً عنها."[٤٣]

ويبدو أنّ طه عبد الرحمن يعير اهتماماً بالغاً بدور اللغة في الإجابة عن سؤال الإبداع. إنّه يعتقد أنّ أسباب شيوع التقليد في أوساط المُتفلسِفة العرب تعود إلى سبب موضوعي خطير هو الترجمة.[٤٤] لقد مارس العرب ترجمة اتّباعية تقوم على تقديس الأصل؛ مضموناً، وشكلاً، واستعمالاً، فجعلهم ذلك يقفون من النص الأصلي الغربي موقف التلميذ العاجز عن الاستقلال، الذي يُخلص في النقل الحرفي لما يسمع، ولا يجد فرصة، بل رغبة، في السؤال، أو الاعتراض، أو الاجتهاد الذي يسير به في طريق الإبداع.

إنّ طه عبد الرحمن يثور على هذه التقليدية المستكينة، ويجتهد وسعه في أن يجيء بفلسفة تخص ثقافتنا، ولا تتقيّد بما هو إبداع يخص الآخرين. ومبدؤه في ذلك "أنّنا لا نشعر بأنّنا فكّرنا حقّ التفكير في شيء، حتى يستقل ما فكّرنا فيه بوجهٍ عمّا فكّر فيه غيرنا؛ فالقاعدة التي ما فتئنا نتّبعها هي أنّ الأصل في الفكر الإبداع، ولا يُصار إلى التقليد إلّا بدليل."[٤٥]

ثانياً: إبداع الفلسفة

يتردّد الجهد الفكري لطه عبد الرحمن بين فلسفة الإبداع وإبداع الفلسفة. وإذ فرغنا من قراءة تصوّره الفلسفي لجدلية الإبداع والتقليد، ووصلنا إلى نتيجة مؤسفة هي أنّ الفكر العربي المعاصر يبالغ في رفع شعارات الإبداع، ولا يمارس في واقع الأمر سوى التقليد وتقليد التقليد، ننتقل الآن إلى ما لعلّه يوصلنا إلى نتيجة مُفرِحة تبعث على التفاؤل بمستقبل إبداعي واعد للفكر العربي والثقافة العربية.

---

[٤٢] المرجع السابق، ص١٣٠.
[٤٣] المرجع السابق، ص١٣١.
[٤٤] المرجع السابق، ص٩٤.
[٤٥] المرجع السابق، ص٣٠٩.

ننتقل إلى قراءة مشروع الفلسفة العربية الإسلامية، الذي قرّر طه عبد الرحمن أن يضطلع بإنجازه، وشَرع في تحقيقه بهمّة عالية وجهد دؤوب، وكانت إحدى صرخات الطموح الحازم والتحدّي الطموح، قوله في مقدمة "الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي":

"كما أنّ حقّ الاختلاف الثقافي حقّ ثابت لكل أمم العالم، فكذلك حقّ الاختلاف الفلسفي ينبغي الإقرار به للجميع؛ وكما أنّ حقّ التفلسف، على وجه العموم، حقّ طبيعي للإنسان لا تخترعه مؤسسة، ولا يصنعه قانون، ولا، بالعكس من ذلك، تمنع منه سلطة، أو يَحرِم منه قرار، فكذلك حقّ الاختلاف في التفلسف، بشقّيه؛ الداخلي، أو الخارجي، ينبغي أن يكون حقّاً طبيعيّاً؛ فمتى أراد القوم أن يتفلسفوا على طريقتهم الخاصّة، أمكنهم أن يفعلوا ذلك، لا يبالون إن وافقوا غيرهم أم لم يوافقوه،...ونحن — العرب– نريد أن نكون أحراراً في فلسفتنا، وليس مِن سبيل إلى هذه الحرية إلّا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصّة بنا، تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون –بشتّى الدعاوى– إلى أن يحولوا بيننا وبين حريتنا الفكرية."[٤٦]

لقد آمن طه عبد الرحمن بأنّ "الأصل في الفكر الإبداع، ولا يُصار إلى التقليد إلّا بدليل"، وقد آلمه ما "آلت إليه هذه الأمة من سوء التفلسف،"[٤٧] وغياب التفكير، وموت الإبداع، فعقد العزم على أن يضطلع هو بمهمة بعث التفلسف، وإحياء التفكير، وتحريك همّة الإبداع والاجتهاد؛ طلباً للوجود والحرية والخصوصية، وكان له ذلك؛ إذ اجتمع من بحوثه وكتبه رصيد فلسفي غني متميّز، أصيل مبدع، متكامل متنوّع؛ يُمهِّد للتفلسف بإزالة معيقاته، ويبدأ ممارسته بمساءلة مسلّماته، ويُبدِع بعد ذلك وأثناءه فلسفة ذات خصوصية، يزعم —وهو محقّ– أنّه أول مَنْ أبدعها بهذه الصورة في تاريخ الحضارة العربية. وقد تعاضد لإنجاز هذه الفلسفة عملان فكريان كبيران: هدم العوائق الواقفة في طريق التفلسف، وبناء التفلسف بخصوصية عربية إسلامية.

---

[٤٦] المرجع السابق، ص٢١–٢٢.

[٤٧] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٢.

١. إماطة العوائق عن طريق التفلسف:

قرّر طه عبد الرحمن أنّ الذي منع الفلاسفة المسلمين الأوائل، والـمُتفلسِفين العرب المعاصرين، أن يُبدِعوا فلسفة خاصّة بهم، نابعة من صُلْب هُويّتهم وثقافتهم، هو افتتانهم بالنموذج الفلسفي المنقول، واعتقادهم به اعتقاداً شابهُ التقديس والتهويل؛ فقرّر أن ينظر في حقيقة هذه الفلسفة التي أورثتهم هذا الاعتقاد غير الفلسفي، ووقفت بينهم وبين طريق التفلسف، فكان ناتج نظره هذا العلم الجديد الذي يزعم مُحقّاً أنّه مُخترِعه،[٤٨] وهو "فقه الفلسفة". وكان الهدف الكبير الذي ينشده بتأسيس هذا العلم، هو أن "يدلّ الـمُتفلسِف على طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصوّرات والأحكام الفلسفية؛ حتى يتبيّن كيفية تأثيرها في وضع هذه التصوّرات، وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، مُنشِئاً بذلك تصوّرات وأحكاماً تنافس المنقول؛ استشكالاً، واستدلالاً."[٤٩]

وقد كانت خُطّة طه عبد الرحمن في إماطة هذا العائق، التأمّل العميق في الظواهر الفلسفية تأمّلاً علميّاً موضوعيّاً من خارج الفلسفة، وإخضاع الفلسفة ذاتها، وهي المتأمّلة المنتجة للمعرفة، لتكون موضوعاً للتأمّل، وإنتاج معرفة تعلوها رتبة وتحيط بها علماً؛ هي ما أَطلق عليه طه عبد الرحمن اسم "فقه الفلسفة"، وعرّفه بأنّه "العلم بطرق الفلسفة في الإفادة، وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف."[٥٠] وقد جعل موضوعه "دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية، مَثَلُها في ذلك مَثَلُ الظواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها؛ طلباً لاستخراج أوصافها وأحكامها."[٥١]

وإذ جعل طه عبد الرحمن الفلسفة موضوعاً للتشريح الموضوعي والدراسة العلمية، فقد أنزلها من عليائها، وجرّدها من قداستها، وما أحاط بها من هالة التعظيم، واكتنفها

---

[٤٨] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ١ – الفلسفة والترجمة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٨م، ص٥٣.

[٤٩] المرجع السابق، ص٢٤.

[٥٠] المرجع السابق، ص.٢٦

[٥١] المرجع السابق، ص١٤.

من لباس الأسطورة، وجعلها في متناول المعرفة العلمية التي تنفي عنها صفتي "الأشرفية" و"الأوسعية،"[٥٢] وعن نموذج مخصوص منها مبدأي "الإطلاقية"[٥٣] و"الإلزامية،"[٥٤] كما ترفع عن صانعيها وممارسيها الغربيين؛ قدماء، ومحدثين، هالة العظمة والقداسة والعصمة التي طالما اقترنت بهم في أذهان المُتفلسِفة العرب؛ المُتقدِّمين منهم، والمُتأخِرين.

وإذ حصل لطه عبد الرحمن هذا السبق الفلسفي المتميّز بتأسيس فقه الفلسفة، وحصلت له هذه المعرفة العميقة بأسباب الفلسفة وأسرارها، فقد صار طريق التفلسف مفتوحاً لـمَنْ يرومه، ويقدر عليه، ويأخذ بأسبابه، وقد اجتمع لطه عبد الرحمن مِن هذه الأسباب ما لم يجتمع لغيره؛ فانفتح له الطريق واسعاً لإبداع فلسفة ذات خصوصية: إسلامية عربية، عقلانية حوارية، أخلاقية عملية.

٢. إبداع فلسفة ذات خصوصية:

لطه عبد الرحمن قدرة على البناء الفلسفي ظلّت تتقوّى عاماً بعد عام، وتتجلّى في كتاب بعد كتاب، حتى بلغ أن تجّسدت في مجموع بحوثه إبداعاً فلسفيّاً باهراً متميّزاً يرقى إلى مستوى تأسيس فلسفة تُضارِع الفلسفة المنقولة، بل تُقارِعها فتغلبها في مواطن كثيرة. فلسفة ذات خصوصية يمكن أن نُجمِل خصائصها في ما يأتي:

أ. إسلامية عربية:

بنى طه عبد الرحمن مشروع الفلسفة العربية الإسلامية على مبدأ الحقّ في الاختلاف. وبنى هذا الحقّ على دحض نظرية كونية الفلسفة، على النحو الذي تمّ بيانه، وعلى الأصل الفلسفي الكبير الذي هو جوهر الفلسفة وطريق الإبداع: "الأصل في الفلسفة الاعتراض، ولا يُصار إلى التسليم إلّا بدليل."

وبما أنّه لا كونية في الفلسفة؛ بل مزيج عمومية وخصوصية، ولا وحدة فيها؛ بل تنوّع واختلاف، وجب أن يكون للمسلمين ذوي اللسان العربي فلسفتهم الخاصّة، الناطقة

[٥٢] المرجع السابق، ص١٦.
[٥٣] المرجع السابق، ص٢١٧ وما بعدها.
[٥٤] المرجع السابق، ص٢٢٤ وما بعدها.

بلسانهم، المُعبِّرة ببيانهم، المُوافِقة لخصوصيتهم الثقافية والدينية. وإذ ثبت أنّ الأصل في الفلسفة الاعتراض، وجب ألّا يُسلَّمَ للآخر بكل ما يُؤسِّسه من أقوال فلسفية، وما يُنتِجه من نظريات ومفاهيم وأوضاع، ووجب تبعاً لذلك أن يكون في الإمكان تأسيس فلسفة إسلامية مختلفة في أصولها ومبادئها، وفي مفاهيمها واصطلاحاتها.

تتأسّس إسلامية هذه الفلسفة على صدورها عن فيلسوف مسلم عن معرفة ويقين، وتشكُّلها في مجال تداولي إسلامي يغرف من دين سماوي عالمي مهيمن على ما سواه، وينهل من رصيد فكري متنوّع متميّز الاتجاه. وقد درس هذا الفيلسوف المسلم هذا الرصيد الفكري دراسة متعمّقة، هي في ذاتها لون من الإبداع، فتجلّت أمامه معالم فلسفة إسلامية، خصوصيتُها الكبرى قيامها على الوحي، وارتكازها على العقيدة، ثمّ ينتج من هذا الأصل الكبير أسس معرفية أخرى، منها أنّها فلسفة "تَصِلُ العقلَ بالغيب، وتَصِلُ العلمَ بالعمل."[٥٥]

وقد كانت هذه الدراسة فرصة لتوثيق الصلة بممارسة التفلسف بمنهجية علمية وروح إبداعية، وتمهيد الطريق لإبداع فلسفة إسلامية عربية؛ فقد وردت فيها مفاهيم صار لها شأن في تشكيل هذه الفلسفة ذات الخصوصية، مثل: المجال التداولي؛ الذي يعني أنّ الأسباب اللغوية، والأسباب العقدية، والأسباب المعرفية، لها أثر بالغ في النهوض بمقتضيات التواصل والتفاعل.[٥٦] والنظرة التكاملية؛ التي تقول بالوصل بدل الفصل، وبالتكامل بدل التفاضل، فينتج منها تكامل البرهان مع البيان مع العرفان، وتواصل العقل مع الغيب، والعلم مع العمل. ومفهومي المأصول والمنقول؛ اللذين يفيدان ضرورة الوفاء للمجال التداولي حين التفاعل مع ثقافة الآخر، حيث يتعيّن تقريب المنقول وتأصيله، لا تقديمه وتقليده.

وقد تجلّت إسلامية هذه الفلسفة في كتب كثيرة، منها: "العمل الديني وتجديد العقل"، و"سؤال الأخلاق"، و"الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري"، و"روح الحداثة"؛ ففي هذه الكتب جميعها، يعلن طه عبد الرحمن أهدافه بصراحة كاملة؛ ففي الكتاب

[٥٥] عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٧م، ص١٠.
[٥٦] المرجع السابق، ص٢٤٤-٢٤٥.

الأول، يعلن أنّ غرضه هو الإسهام في إقامة فكر إسلامي جديد، يُحصِّن اليقظة الإسلامية، ويمنع عنها تقوُّل القائلين، وتحامل المُغرِضين.[٥٧] وفي الثاني، يعلن أنّ غرضه هو إصلاح الاعوجاج الخلقي للحداثة؛ بالرجوع إلى أخلاق الدين عموماً، وأخلاق الإسلام تحديداً.[٥٨] وفي الكتابين الأخيرين تُطالعنا صفة الإسلامية منذ العنوان، ثمّ يجيء في المدخل العامّ هذا الإعلان الصريح:

"فلنسأل إذن: "هل للأمة المسلمة جوابها الخاصّ عن أسئلة زمانها؟" ويزداد هذا السؤال إلحاحاً متى عُلِمَ أنّ زمان هذه الأمة ليس كمثله زمان؛ إذ لا ينحصر في زمان البعثة النبوية، ولا في الفترة التي استغرقتها حضارتها، وإنّما يمتد إلى زماننا هذا، بل إلى كل زمان يأتي من بعده؛ فمعروف أنّ الدين الذي أنشأ هذه الأمة وسوّاها هو الدين الخاتَم، وكل دين يبقى الزمانُ زمانَه إلى أن يُنسَخ بدينٍ غيرِه، والإسلام دين ناسخ غير منسوخ."[٥٩]

"كما أنّ هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية."[٦٠]

يقوم مضمون الصفة الإسلامية لهذه الفلسفة على استنباط المبادئ والمفاهيم من المصادر الأساسية للعقيدة الإسلامية؛ التي هي القرآن الكريم أولاً، ثمّ السنة النبوية. وإذا أخذنا كتاب "الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري" أُنموذجاً، فإنّنا نجد صورة وافية لفلسفة إسلامية تستنبت مفاهيمها ومصطلحاتها من تراثها، وتؤسّس قيم الأمة على كتابها؛ لتقدّم الجواب الإسلامي عن أسئلة العصر الذي هو عصرها منذ أن ظهر الإسلام ديناً خاتَماً، ورسالةً عامّةً إلى العالمين. وقد تصدّى طه عبد الرحمن لهذا الجواب، فقدّم بناءً فلسفيّاً بديعاً مُتماسِكاً للخصوصية الإسلامية، بشقّيها: الإيماني، والأخلاقي، وقد شقق كل هذا البناء الفلسفي من مبدأين اثنين:

---

[٥٧] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧م، ص٩-١٠.

[٥٨] عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٦م، ص٢٦-٢٧.

[٥٩] عبد الرحمن، طه. **الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص١٥.

[٦٠] عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص١٧.

أولهما مبدأ اختلاف الآيات، وينتج منه التفريق بين "الظاهرة" و"الآية"؛ إذ "الظاهرة هي كل ما يظهر للعيان مُحدَّدا في الزمان والمكان، وحاملاً لأوصاف تقوم بينها علاقات موضوعية، كما هو "نزول المطر."[٦١] و"الآية هي الظاهرة منظوراً إليها من جهة المعنى الذي يزدوج بأوصافها الخارجية، دالاً على الحكمة من وجودها؛"[٦٢] كمعنى "الحياة،" أو "البعث،" أو "الرحمة،" أو "النعمة،" المستفاد من ظاهرة "نزول المطر".

ينتج من هذا التفريق التمييزُ بين نظرين فلسفيين، يقتصر الغرب على واحد منهما، ويجمع المسلم بينهما في توافق وتكامل، وهما "النظر المُلكي" الذي هو "النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر"، و"النظر الملكوتي" الذي هو "النظر إلى الأشياء بوصفها آيات". وكلا المصطلحين من إنشاء طه عبد الرحمن تطبيقاً لمنهجه في توليد المصطلح، من مجاله التداولي الذي هو هنا القرآن الكريم. وقد استخرج طه من هذا التصوّر قاعدة فحواها أنّ "الأصل في نظرة المسلم إلى الأشياء أنّها تأمّل في آيات؛ أي "نظرة ملكوتية"، ولا يُصار إلى عدّها ملاحظة لظواهر؛ أي "نظرة مُلكية" إلّا بدليل، كما إذا باشر الكشف عن قوانينها السببية."[٦٣] وينجم عن هذه النظرة الملكوتية للمسلم ثمرة عظيمة بها "يجد الصلاح في الحال، فيحيا حياة لا ضنك فيها، كما يرجو الفلاح في المآل، فيسعد سعادة لا شقاء معها."[٦٤] وهذه الثمرة هي إدراك الألوهية، وما يستتبع ذلك من إدراك للحق والخير والجمال، ومن إدراك للسعادة تَبْعاً لذلك.

وثانيهما مبدأ اختلاف الناس، وينتج منه التفريق بين "المجتمع" و"الأمة"؛ إذ "المجتمع هو مجموعة أفراد يسلكون سبيل الاشتراك في سدّ الحاجات، وأداء الخدمات... أمّا الأمة، فهي المجتمع منظوراً إليه من جهة القيم التي يدعو إليها، والتي تُؤهِّله لأن يُبلِّغها إلى الأمم الأخرى؛ سعياً وراء الارتقاء بالإنسان."[٦٥] ينجم عن هذا التفريق التمييزُ بين نوعين من التعاون بين الأفراد المختلفين أو المجتمعات المختلفة؛ أولهما ومطلق التعاون غير مُقيّد

[٦١] عبد الرحمن، طه. **الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص١٨.
[٦٢] المرجع السابق، ص١٩.
[٦٣] المرجع السابق، ص١٩.
[٦٤] المرجع السابق، ص١٩.
[٦٥] المرجع السابق، ص٢٠.

بصفة، ويسمّيه طه عبد الرحمن "العمل التعاوني"، والثاني "التعامل بين الأشخاص المختلفين والأمم المختلفة على مقتضى قيم الخير"، ويسمّيه "العمل التعارفي؛" "إذ حقيقة التعارف هو أنّه التعاون على المعروف، وترك التعاون على المنكر."[٦٦]

بناءً على هذا التمييز يترشّح المسلم، على الخصوص، ليكون "الإنسان الذي لا ينفك يتغلغل في العمل التعارفي؛ لأنّه يُمِدّه بالأخلاق التي تجعله قادراً على التعامل مع مختلف الأمم التي يتكّون منها العالَم."[٦٧] ويكون ثمرة هذا العمل التعارفي إشاعة قيم الحقّ، والخير، والصلاح، والمحبة، والسلام في العالَم، خلافًا لما عليه الأمر في الواقع.

بذا، تتميّز روح الجواب الإسلامي من أسئلة هذا الزمان؛ بحقيقتين اثنتين، هما: الإيمان، والتخلّق. وبهاتين الحقيقتين يجمع الجواب الإسلامي بين الخصوصية والكونية أكمل جمع وأرقاه؛ لأنّ خصوصيته "تتحدّد باختلافية؛ إيمانيتُها أشمل إيمانية، وأخلاقيتُها أشمل أخلاقية."[٦٨] وقد مضى طه عبد الرحمن يؤسّس المفاهيم والمصطلحات والأقوال الفلسفية العديدة التي تكشف تميّز الجواب الإسلامي بكونية، تتعدُّد فيها القيم تعدد تصادف لا تصادم؛ إذ تدفع الآفات المسبّبة للتصادم، وهي "آفة تسيُّب العقل"، و"آفة تسلُّط السياسة"، و"آفة تطرُّف الثقافة"؛ بأن تبثّ في العقل قيمة الإيمان فيصير عقلاً ملكوتيّاً، وتبثّ في السياسة قيمة الخير فتصير سياسة أخلاقية، وتبثّ في الثقافة قيمة الفطرة فتصير ثقافة متصلة. وتكون تعدّدية الجواب الإسلامي، وهي تعدّدية القيم المتصادفة، بديلاً عن ثقافة الواقع الكوني التي تقوم على صدم الثقافات الأخرى لإقصائها واجتثاثها باسم وقاحات ثلاث، هي: "الاستعلاء"، و"الإنكار"، و"الاجتثاث".[٦٩]

أمّا الصفة العربية لهذه الفلسفة، فقد تجسّدت في جميع كتب طه عبد الرحمن الفلسفية لغةً عربيةً أصيلة البناء مشرقة البيان، تجري موافقة لطريقة العرب في تحرير أقوالها؛ عبارةً، وإشارةً، وتتوسّل بأسباب الفصاحة والبلاغة دقّةَ لفظة، ومتانةَ عبارة، ورشاقةَ

[٦٦] المرجع السابق، ص٢١.
[٦٧] المرجع السابق، ص٢٢.
[٦٨] المرجع السابق، ص٢٥.
[٦٩] المرجع السابق، ص٧٧-٧٨.

نسج، وحلاوةَ إيقاع، من غير إخلال بشروط اللغة الفلسفية، من: دقّة، وصرامة، ووضوح؛ إذ هي عنده وسط بين اللغة العلمية التي تعتمد العبارة، واللغة الأدبية التي تعتمد الإشارة.[٧٠] كما تجسّدت في إنشاء مفاهيم، وترجمة مصطلحات وَفق منهجية تراعي التوافق مع المجال التداولي العربي، والصدور عن البيئة الطبيعية واللغوية، قياماً على مبدأي التأصيل والتأثيل اللذين نَظَّر لهما في كتابه "فقه الفلسفة"؛ إيماناً منه أنّه لا خروج للمتُفلسِف العربي من التقليد إلّا بأن يأتي في قوله الفلسفي بالأزمان الثلاثة، "لا أيّ أزمان كيفما اتفق، وإنّما أزمانه التي هو ابنها، فيحمِل مفهومُه أثراً من ماضيه، ويحمِل تعريفُه عيناً من حاضره، ويحمل دليلُه أفقاً من مستقبله."[٧١] وعلى مبدأ بيانية القول الفلسفي الذي مقتضاه أنّ "الأصل في القول الفلسفي أن يوضَع باللسان الذي يتكلّمه المتلقّي، ولا يُصار إلى نقله من لسانٍ غيرِه إلّا بدليل."[٧٢]

تجسّدت هذه الصفة أيضاً في تأسيسه الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي على مفاهيم ذات صلة بالقومية العربية، في قضاياها الحضارية وبنياتها الاصطلاحية؛ وذلك في كتابه "الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي"؛ إذ أظهر ممارسة عملية لافتة للحقّ الطبيعي في الاختلاف والإبداع، وتجربة بديعة في إبداع فلسفية عربية تمارس الاعتراض، وتمتلك الخصوصية، وتُبدِع المفاهيم، مُستنبَتةً من تربة اللغة ومجال التداول، فإذا هي فلسفة قومية، لا بالمفهوم العصبي للقومية، ولكن بالمفهوم المنحدر انحداراً طبيعيّاً من الدلالة اللغوية للفظة "القوم". فلسفةٌ لقومية حيّة سماتها: "القيام"، و"القوام"، و"القَومة"؛ فالقيام دليل الحركة والعمل؛ إذ لا قومية إلّا بقيام جهادي يقوم في دفع ما يضرّ روابط القوم (الأمة القائمة) من داخلها أو خارجها؛ وقيام اجتهادي يقوم في جلب ما ينفع هذه الروابط من مركزها أو محيطها.[٧٣] أمّا القوام، فيُقصد به "مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم."[٧٤] في

[٧٠] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي**، مرجع سابق، ص٦١.
[٧١] المرجع السابق، ص١٦.
[٧٢] عبد الرحمن، طه. **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع سابق، ص٢٤.
[٧٣] المرجع السابق. ص٦٧.
[٧٤] المرجع السابق، ص٦٩.

حين أنّ القومة تعني "عمل الجهاد والاجتهاد الذي يقوم به القوم على بكرة أبيهم."[٧٥] فهي أوفى بمدلول مصطلح "الثورة" الذي يستعمله القوميون.

ينتج من هذه القومية الحية تحصيل قومة فلسفية تدفع عن الإنسان العربي "التقليد الذي يقيّد طاقاته في فضاء فلسفي متهوّد، وتجلب له الإبداع الذي يُحرِّر الطاقات في فضاء فلسفي لا تهويد فيه."[٧٦] ويكون ذلك بخطط ثلاث، هي: "المقاومة"، و"التقويم"، و"الإقامة"؛ فالمقاومة هي "مواجهة القوم لقيم الخصم بقيم أقوم تنزع عن قوّته المادية امتيازها واعتبارها."[٧٧] ومواجهة مفاهيمه وَفق خُطّة يصوغها طه عبد الرحمن على هذا النحو: "لِتعترضْ على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتى تَثْبُت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي."[٧٨]

والتقويم هو "إزالة الاعوجاج"، و"التزوّد بالقيم" بما يضمن الانتفاع بالمفاهيم الفلسفية وَفق الخُطّة الآتية: "لِتعملْ على أن تتمتّع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركية داخل مجالك التداولي؛ عن طريق وصلها بقيمه العملية."[٧٩]

والإقامة هي "أن نرفع المعاني المتداولة في مجالنا العربي المشترك إلى رتبة المفاهيم الفلسفية؛ وذلك بأن نُوفِّر لها المشروعية عن طريق إسنادها إلى أدلّة صحيحة، ونُوفِّر لها الإنتاجية عن طريق استخراج نتائج مثمرة منها؛ وهكذا نتمكّن -على التدريج- من خلق فضاء فلسفي عربي، فيه من الإبداع الفلسفي بقدر ما فيه من الخصوصية القومية."[٨٠] وهي صياغة فلسفية موفّقة، مفهوماً، واصطلاحاً، وبناءً، لما يطمح إليه العرب من التحرّر المبدع، والمثاقفة الواعية، والمقاومة الناجعة.

---

[٧٥] المرجع السابق، ص٧٠.
[٧٦] المرجع السابق، ص٧٠.
[٧٧] المرجع السابق، ص٧٠-٧١.
[٧٨] المرجع السابق، ص٧١.
[٧٩] المرجع السابق، ص٧٤.
[٨٠] المرجع السابق، ص٨١.

ب. عقلانية حوارية:

تتصف الفلسفة التي أبدعها طه عبد الرحمن بالعقلانية والحوارية، بعد اتصافها بالإسلامية والعربية. واجتماع العقلانية إلى الإسلامية دعوى طالما اعترض عليها المُتفلسِفة العرب العلمانيون، الذين يعتقدون قيام العلاقة بين الشرع والعقل، وبين الدين والعلم، على التناقض والصراع. لذلك، تصدّى طه عبد الرحمن لهذا الاعتراض الباطل الذي لا يُسنده الدليل. ويمكن أن نُجمِل منهجيته في إثبات عقلانية الفلسفة الإسلامية على النحو الآتي:

– التسليم بعقلانية الفلسفة؛ فالفلسفة تتوسّل بالعقل في تحصيل المعرفة، بحيث يكون التدليل هو الفعل العقلي الدالّ على حصول العقلانية. ويكون "الشيء العقلاني هو ما جرى فيه استعمال الأدلّة، وكان ثمرة هذا الاستعمال."[٨١]

– نفي الجوهرية عن مفهوم "العقل"؛ فالعقل ليس ذاتاً، أو شيئاً، أو جوهراً، تُعزى إليه وظيفة الإدراك للأسباب، كما هو الاعتقاد في الفلسفة المنقولة؛ وإنّما هو فعل من الأفعال، أو سلوك من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه، وفي أُفُقِه. هو فعل معلول لذات حقيقية، هي ميزة الإنسان في الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي "القلب"[٨٢] استناداً إلى نسبة فعل العقل إلى القلب في القرآن الكريم.

– نفي اتصاف العقل بالوحدة والثبات على حال واحدة؛ فهو مثل الأفعال والصفات، قد يحسُن، وقد يقبح، وهو لتبعيته للقلب "يمكن توجيهه والتأثير فيه، بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر."[٨٣] وهو عرضة لتأثير الأسباب الظرفية والملابسات العرضية، بحيث يمكن القول إنّ المنهج العقلي المسلوك في الفلسفة المنقولة ليس لازماً، بل "في الإمكان سلوك منهج علمي آخر، يُولِّد ضرباً من ضروب العقل، لا

[٨١] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ١– الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص١٧٦.

[٨٢] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص١٧–١٨.

[٨٣] عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨م، ص٢١.

يكون بأوصاف العقل المجرّد، أو قل إنّ ابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في العلوم النظرية السائدة حاليّاً، منهجٍ لا يقل عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، هو حقيقة يجب التسليم بها."[٨٤]

– التشكيك في يقينية البرهان العقلي،[٨٥] والقول بمحدودية العقل المجرّد، وحاجته إلى أن يتسدّد بمصدر هو أعلى منه رتبةً، وأكمل علماً، يزيد على النظر المجرّد العملَ المشخص، بما يوسّع آفاقه ويعمّقها. وليس هذا الذي يوحّد بين النظر والعمل بما يعود بالنفع الأكيد سوى الشرع الإلهي الأسمى.[٨٦]

– القول بتقييد العقل تناسباً مع دلالته اللغوية؛ وهي القيد. وما يوجب ذلك "أنّ رفع التقييد عنه مدعاةٌ إلى "تسيُّبه"، والمقصود بـ"تسيُّب العقل" هو أن يَدّعي الخوض في كل شيء، بأيّ طريق شاء، لا يقرّ بحدٍّ لسلطانه، ولا يبالي بحدود برهانه."[٨٧] ويحصل تقييده بتأسيسه على أصل غيره يسدّده فيمنع عنه ضرّه، وهذا الأصل هو العمل الأخلاقي، أو العقيدة الدينية. وقد عملت الفلسفة المنقولة بعكس ذلك؛ إذ حاولت تأسيس هذين على مبادئ العقل المجرد.[٨٨]

وبناءً على هذا التصوّر لعلاقة العقل بالدين، وبالعقيدة الإسلامية تحديداً، وجب أن تكون للفلسفة الإسلامية عقلانية خاصّة تجمع بين العقل والغيب، والعلم والعمل، وتقول بتأسيس العقل على الوحي، فينتج من ذلك توسيعه، وتسديده، وتأييده. وقد اعترض طه عبد الرحمن على العقلانية المجردة بعقلانية مُسدَّدة، وعقلانية مُؤيَّدة، وعقلانية مُوسَّعة، وعقلانية أخلاقية. وكل هذه العقلانيات تقوم على أصل واحد، هو الشرع الإلهي الأسمى، بجانبيه: الإيماني، والعملي. ويمكن أن نُضمِّن العقلانيات التي يقول بها طه عبد الرحمن عقلانيتين أخريين، هما: العقلانية المنطقية؛ بالنظر إلى أنّ الفلسفة، وهي عنده

[٨٤] المرجع السابق، ص٢١.
[٨٥] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ١– الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص١٨٩ وما بعدها.
[٨٦] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص٥٣.
[٨٧] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ١– الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص١٨٣.
[٨٨] المرجع السابق، ص١٨٤.

"إعمال الفكر،"[٨٩] إنّما تتوسّل في عملها بالأداة المنطقية، فوجب ألّا تخرج عن هذا المنهج.[٩٠] والعقلانية المتكوثرة؛ بالنظر إلى أنّ العقل عنده "لا يُقيم على حال، وإنّما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع."[٩١] فهو، إذن، يتكوثر.[٩٢] وإذ "لا تكوثر إلّا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة،"[٩٣] فقد وجب أن تكون العقلانية الإسلامية هي أحظى العقلانيات بخصيصة التكوثر.

وقد مارس طه عبد الرحمن، في جملة كتبه، هذه الفلسفة العقلانية المتميّزة؛ ففي "العمل الإسلامي وتجديد العقل" فصّل نظريته في العقلانية المُسدّدة والعقلانية المُؤيَّدة، اللتين رآهما ضروريتين لإنجاح مسار اليقظة الإسلامية. وفي "سؤال الأخلاق"، بسط نظريته في العقلانية الأخلاقية، التي رآها ضرورية لتحقيق إنسانية الإنسان، وتقويم اعوجاج الحداثة الغربية. وفي "اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي"، أبدع في التنظير للمنهج المنطقي الذي ينبغي أن تقوم عليه الممارسة الفلسفية. وفي كل كتبه كان يُلزِم نفسه بهذه المنهجية المنطقية الصارمة التي تُحكِم الأدلة، ولا تسمح بإرسال الكلام إرسالاً بغير ضابط، كما هو سائد في شطر كبير من الممارسة الفلسفية العربية الحديثة. وكان يستهدف بهذه الصرامة "ترسيخ قدم التفلسف الصحيح بيننا بإحكام مسالكه، حتى لا نرسل الأحكام على عواهنها، ولا نندفع في الكلام بغير بحساب، وحتى لا يتطرق القلق إلى مفاهيمنا، ولا التداعي إلى بناءاتنا، ولا الفساد إلى استنتاجاتنا، كما رسخت قدمه لدى المتقدّمين من مفكّري الإسلام بفضل تمسّكهم بالآلة المنطقية، حتى إنّه لا سبيل إلى فهم إنتاجهم الفلسفي من غير الإحاطة بآليات البناء المنطقي لهذا الإنتاج."[٩٤]

---

[٨٩] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ١ – الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص٢٣٣.

[٩٠] عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص١٧.

[٩١] المرجع السابق، ص٢١.

[٩٢] التكوثر: مصطلح فلسفي من وضع طه عبد الرحمن، يقصد به تكاثراً مخصوصاً، هو التكاثر الذي يحصل في عمل العقل بتوجه قصدي إلى النفع.

[٩٣] المرجع السابق، ص٢٣.

[٩٤] المرجع السابق، ص٢٣.

أمّا الحوارية، فهي خصيصة منهجية خطابية اختارها طه عبد الرحمن لمصاحبة عقلانيته الإسلامية. وهي ذات صلة بالمجال التداولي الإسلامي العربي؛ إذ يحفل الخطاب القرآني بالحوار وسيلةَ إبلاغ وحجاج، وحيث "يقوم اللسان العربي على قانون عامّ، هو أنّ "صيغة الكلام التي تتميّز بها اللغة العربية هي صيغة الخطاب."[٩٥] وقد قام التراث الكلامي لدى المسلمين على هذه الخصيصة في ما يُسمّى "علم المناظرة العقدي،" أو "علم الكلام"؛ وهو علم يكون فيه "رجل الكلام" أو "المتكلّم" مستوفياً شروطاً ثلاثة، هي: الاعتقاد، والنظر، والمحاورة.[٩٦]

وقد نظّر طه عبد الرحمن لهذه الحوارية في كتابين مهمين، هما: "اللسان والميزان"، و"الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي". ويمكن أن نُجمِل حصيلة هذا التنظير في ما يأتي:

– الخطاب هو الأصل في كل تعامل، وماهية الخطاب تكمن في أنّه يضيف إلى قصد التوجّه إلى الآخر، وقصد الإفهام قصدين معرفيين، هما: "قصد الادعاء"، و"قصد الاعتراض."[٩٧]

– حقيقة الخطاب الانبناء على "العلاقة الاستدلالية"؛ إذ إنّ "المُدّعي هو عبارة عن المُخاطِب الذي ينهض بواجب الاستدلال على قوله." و"المُعترِض هو عبارة عن المُخاطَب الذي ينهض بواجب المطالبة بالدليل على قول المدّعي."[٩٨]

– التخاطب بنية تفاعلية تقوم على مبادئ تواصلية وتعاملية مشروطة في تحصيل مقصوده، أهمها: التعاون، والتأدّب، والتواجه، والتأدّب الأقصى، والتصديق. وأفضلها وأكملها التصديق؛ وهو، بإيجاز، مطابقة القول للفعل، وإخلاص التودّد للآخر. وهذا المبدأ هو الأصل الذي تَقرَّر في الممارسة التراثية الإسلامية العربية. ولا عجب في ذلك، يقول طه عبد الرحمن: "إذ معاناتها للتخاطب كانت أصدق حالاً، وأفسح مجالاً، وبالتالي

[٩٥] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي**، مرجع سابق، ص٢٣.

[٩٦] عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٧م، ص٦٦ وما بعدها.

[٩٧] عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص٢٢٥.

[٩٨] المرجع السابق، ص٢٢٥–٢٢٦.

لا بُدّ أن يكون نظر أهلها في التخاطب أصحّ حكماً، وأبلغ أثراً، ألا ترى أنّهم تركوا فينا الاصطلاح المتميّز: "آداب المخاطبة"!"[٩٩]

– الأصل في الكلام الحوار، والأصل في الحوار الاختلاف.[١٠٠] ومع أنّ الحوار يقتضي الجماعة، والاختلاف يقتضي المنازعة، فإن الحوار يؤول إلى الألفة بدل النزاع، وإلى الوفاق بدل الخلاف، إذا كان "نقديّاً اختلافيّاً."[١٠١]

– "الحوار النقدي،" هو "الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات –أو قل الاعتراضات– التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي –أو قل دعوى– الآخر بأدلّة معقولة ومقبولة عندهما معاً."[١٠٢] ومقتضى هذه الحوارية أن "تقوم علاقات التعامل فيها، من جهة، على فعل الإقناع الذي يحمل تمام الاعتبار لذات الغير، ومن جهة ثانية، على فعل الإذعان الذي يحمل تمام الاعتبار للصواب."[١٠٣]

– للحوار النقدي الاختلافي ضوابط صارفة لآفة العنف، هي: ضابط حرية الرأي وحرية النقد، وضابط الحقائق المشتركة، وضابط قواعد الاستدلال. وضوابط صارفة لآفة الخلاف، هي: ضابط واجب الإثبات، وضابط الإثبات الأنسب، وضابط الاعتراض الأنسب. وضوابط صارفة لآفة الفرقة، هي: ضابط إحكام العبارة، وضابط استقامة السلوك، وضابط قبول الصواب.[١٠٤] وهي، كما ترى، تُركّز على قوّة الاستدلال، وحسن المعاملة.

هذه هي مبادئ الخصصية الحوارية في فلسفة طه عبد الرحمن. وهو لم يكتفِ بالتنظير لها على النحو الذي أوضحنا، بل مارسها بشروطها أحسن ممارسة: استدلالاً،

[٩٩] المرجع السابق، ص٢٥٣.
[١٠٠] عبد الرحمن، طه. **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**. مرجع سابق. ص٢٧–٢٨.
[١٠١] المرجع السابق، ص٣١–٣٢.
[١٠٢] المرجع السابق، ص٣٣.
[١٠٣] المرجع السابق، ص٣٥.
[١٠٤] المرجع السابق، ص٣٨–٤٦.

وسلوكاً؛ فلم يتهاون في التدليل على دعاواه، ولم يعدِل عن الإحسان في محاورة المُخالف.[١٠٥]

ت. أخلاقية عملية:

تتميّز الفلسفة التي أنشأها طه عبد الرحمن من الفلسفة المنقولة بأنّها أخلاقية عملية. وهما صفتان تَشرّبهما من عقيدته الإسلامية وتجربته الصوفية، ولكنّه عرضهما عرضاً فلسفيّاً منطقيّاً عقلانيّاً، لا وعظيّاً خطابيّاً إنشائيّاً. ويمكن التدليل على ذلك بكتابه "سؤال الأخلاق"؛ إذ سلك في إثبات حاجة الإنسان إلى الأخلاق، في إصلاح حياته وتحقيق سعادته، مسلكاً منطقيّاً استدلاليّاً، يقوم على عرض التصوّرات الفلسفية المختلفة في موضوع أهمية الأخلاق وعلاقتها بالدين، ثمّ الاعتراض عليها بما أمكنه من الأدلّة، ثمّ الاستعاضة عنها بتصوّرات مختلفة أو مخالفة، بعضها مطروق في الممارسة الفلسفية الإسلامية التراثية، وبعضها جديد لم يُطرَق، ولم يخطر على بال.

اعترض طه عبد الرحمن على القول بانفصال الأخلاق عن الدين، كما اعترض على القول بالصفة الكمالية للأخلاق، وجاء بتصوّر جديد لعلاقة الإنسان بالأخلاق يقوم على مبدأ الجمع بين شرط "الأخلاقية" وشرط "الإنسانية"؛ أي إنّ "ضرورة الخُلُق للإنسان كضرورة خَلْقه، فلا إنسانية بغير أخلاقية."[١٠٦]

وقد اعتمد على هذا المبدأ في نقده للحداثة الغربية القائمة في بعض مفاهيمها على مبدأ "العقلانية". وافتتح هذا النقد بهذا السؤال الفلسفي المثير الجديد: أيّهما أخصّ بالإنسان: العقلانية أم الأخلاقية؟

لقد شقي الغرب بعقلانيته دوماً، وشقي العالَم كلّه بعولمة الغرب لما يزعمه من العقلانية. فالإنسان الذي شكّلته الحداثة الغربية جهول رغم ظاهر تقدّمه العلمي والتقني؛

---

[١٠٥] انظر مقدمة كتابه **تجديد المنهج في تقويم التراث**؛ إذ ذكر منهجيته في الاعتراض، وطريقته في معاملة المخالف.

[١٠٦] عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص٥٤-٥٥.

لأنّه يُقدِّم قليل النفع على كثيره، بل صريح الضرر على صحيح النفع كما يفعل الجهلة من الخلق، ولأنّ ما يزعمه من سلوك طريق العقلانية لا يزداد به استقامة كما يريد، بل يزداد اعوجاجاً، ولأنّه "كلّما استحدث شيئاً، سابغاً عليه أوصاف الكمال، ما لبث أن تأذّى به بوجه من الوجوه، فيمضي إلى إصلاحه بنفس الطريق العقلاني الذي استحدثه به، غير مُعتبِر بانقلاب المنفعة التي كان يرجوها منه إلى مضّرة لم تكن في حسبانه؛ ثم إنّه لا يكاد يفرُغ من هذا الإصلاح، حتى تبرز في هذا الشيء أسباب أخرى من الأذى يحتاج إلى العمل على صرفها، وهكذا دواليك."[١٠٧] إنّ عقلانية من هذا القبيل هي عقلانية لا تقدر على التمييز بين النفع والضر، عقلانية من جنس قوّة الإدراك التي تتمتّع بها البهيمة؛ فهي إذن ليست بحدٍّ فاصل بين الإنسانية والبهيمية.

ولا يعترض طه عبد الرحمن على القائلين بهذه العقلانية بأنّها ليست عقلانية صحيحة؛ لئلا يدخل، في تقديرنا، في جدل فلسفي مفهومي لا سبيل إلى حسمه، بل يعترض بإقامة بديل لهذه العقلانية يضمن ما لم تستطع هي ضمانه من الارتفاع عن مرتبة البهيمة، ومن تحقيق الصلاح، ودرء الفساد، فُيقرِّر: "إذا بَطَلَ أن تكون العقلانية هي الحدّ الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وجب أن يوجد هذا الحدّ الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح في الحال، والفلاح في المآل، ولا يقع الشك في نفعه متى تَقرّر الأخذ به، ولا في حصول الضرر متى تَقرّر تركه؛ وليس هذا الشيء إلّا مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميّه باسم الأخلاقية؛ فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مُستقِلّاً عن أفق البهيمة؛ فلا مراء في أنّ البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تُنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي."[١٠٨] هناك إذن عقلانية لا تضمن إنسانية الإنسان وأخلاقية تضمنها، أو بالأحرى، "هناك العقلانية

[١٠٧] المرجع السابق، ص١٣.
[١٠٨] المرجع السابق، ص١٤.

المجرّدة من "الأخلاقية"، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المُسدَّدة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها دون سواه."[١٠٩] وهذه الثانية هي التي يُقدِّمها طه عبد الرحمن بديلاً إسلاميّاً عن عقلانية الغرب.

والعملية صفة مصاحبة للأخلاقية؛ فالخُلق عمل، والعقلانية المجرّدة لا تبالي بخلق ولا عمل، والحضارة الحديثة صارت بفعل هذه العقلانية المجرّدة حضارة ذات وجهين: "حضارة عقل"، و"حضارة قول". وقد جلبت على الإنسان بوجهها الأول النقصَ، وبوجهها الآخر الظلمَ. ولا إصلاح لهذا الوضع إلّا بعقلانية عملية تكون مُسدَّدة باهتدائها إلى معرفة المقاصد النافعة، وتكون مُؤيَّدة باهتدائها إلى تحصيل الوسائل الناجعة. وليس ذلك إلا لمَنْ يتخلّق بأخلاق الدين.[١١٠]

إنّ الفلسفة الغربية قد غلب عليها الاشتغال بالطرق الاستدلالية على حساب الطرق العملية الاستفعالية، فخرج بها ذلك إلى التجريد الذي يفصل النظر عن العمل، ويُضعِف صلة الفلسفة بالحياة، ويحدّ من قدرتها على النفع. أمّا الفلسفة الإسلامية، فهي فلسفة عملية "تجعل من المعاني الفلسفية، لا أفكاراً مجرّدة، وإنّما أفعالاً مشخّصة، وتجعل من المُتفلسف، لا واضعاً للأقوال، وإنّما مُصدِّقاً لها بالأعمال... وشتّان بين الفلسفتين: فإحداهما، بوقفها النظر على العمل، قد تصير إلى إيقاف النظر متى ارتفع مقتضى العمل به؛ والثانية، بوقفها العمل على النظر، قد تصير إلى إيقاف العمل متى ارتفع مقتضى النظر فيه."[١١١]

وقد عكف طه عبد الرحمن، في كثير من كتبه، خاصّة ما اتصل منها بفلسفة الأخلاق، على رسم الطريق لهذه العملية القاصدة النافعة في العاجل والعاجل. وامتدح التراث الإسلامي لقيامه على هذه الصفة الجوهرية، وانتقد كل فلسفة تقوم على القول المجرّد، وجاء بمفهوم جديد، هو "السؤال المسؤول"، يسدّد تعريف الحداثة بأنّها "ممارسة

[١٠٩] المرجع السابق، ص١٤.
[١١٠] المرجع السابق، ص٥٩-٧٦.
[١١١] المرجع السابق، ص٢٥٩-٢٦٠.

السؤال" باشتراط المسؤولية، ومعناها ألّا يسأل المُتفلسِف إلّا سؤالاً قامت الحاجة إليه، وتترتّب على الإجابة عنه منفعة عملية.[١١٢] كما سنّ مبدأ هو فيصل التفرقة بين الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية؛ وهو أنّه "لا اعتبار بقول الفيلسوف، حتى ننظر كيف هو عند الدليل، ولا اعتبار بدليله، حتى ننظر كيف هو عند العمل؛ إذ القول بغير دليل في الفلسفة لا يُقبل، والدليل بغير عمل فيها لا ينفع."[١١٣]

وبهذه الأخلاقية العملية تكتمل صورة الفلسفة ذات الخصوصية التي عكف طه عبد الرحمن على بنائها بروح إبداعية لافتة، ومسؤولية حضارية ثابتة؛ فصنعت منه هذا الاسم المتميّز في ساحة الفكر العربي والإسلامي المعاصرين، وفتحت على المشتغلين بالفكر والتفلسف إمكانَ الخروج من حال التقليد والتبعية إلى حال الإبداع والخصوصية.

خاتمة:

تصدّينا في هذا البحث لقراءة الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن من زاوية نظر محدّدة؛ هي زاوية اشتمال هذا الإنجاز على محورين أساسين، هما: فلسفة الإبداع، وإبداع الفلسفة. لذلك اكتفينا من قراءة هذا الإنجاز بما له صلة بالمحور الفكري الفلسفي دون ما له صلة بالمحور المنطقي اللغوي، أو المحور الأخلاقي الأصولي. وقد خرجنا من جملة البحث بالخلاصة الآتية:

إنّ قراءة الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن، هي قراءة لمشكلة الإبداع في فكرنا العربي المعاصر، ومعالجة لمعضلة التقليد في ثقافتنا العربية الحديثة؛ إذ إنّ هذا الإنجاز قد تأسّس على منهجية تصف الداء أولاً، ثمّ تجتهد في صنع الدواء، وتميط العوائق أولاً، ثمّ تنطلق في طريق البناء. وقد وضع الرجل يده على لبّ مشكلة الأمة الثقافية والحضارية؛ بفلسفته للإبداع فلسفةً كشفت غيابه المفجع في تفكير نخبتها المتصدية لفعل القراءة والكتابة والتفلسف، وأبانت عن شيوع نقيضه (التقليد) في كتاباتهم وخطاباتهم ومذاهبهم في

[١١٢] عبد الرحمن، طه. **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٦.
[١١٣] المرجع السابق، ص٣٠.

القراءة والتحليل والفكر، وعزت ذلك إلى غياب جوهره (الاعتراض)، والسقوط في موانعه من اعتقاد إعجاز القول الفلسفي، وتقديس القول الفلسفي المنقول، واعتقاد استقلال المضمون الفلسفي عن شكله؛ بما يؤدّي إلى اعتقاد كونية الفلسفة وشموليتها، وإطلاقية الفلسفة المنقولة وإلزاميتها، واستحالة القدرة على التفلسف خارج نطاق هذه الفلسفة المنقولة، ومن ثمّ استحالة إبداع فلسفة ذات خصوصية.

وقد عكف طه عبد الرحمن، في جملة إنتاجه الفكري، على إماطة العوائق عن حركة الإبداع وطريق التفلسف؛ بتذكير المشتغلين به بأنّ الإبداع أصالة واجتهاد وليس متابعةً وتقليداً، واعتراض وانتقاد وحرية وليس تسليماً واعتقاداً وتبعيةً. وتجريده الفلسفة ممّا خُلِع عليها من القداسة والإعجاز والأسطورية، ومن ثَمّ الكونية والشمولية. واجتهاده في التنظير لفقه الفلسفة بما يميط عائق الجهل بأسباب التفلسف، ويهدم العائق الأكبر في سبيل تحرُّر الـمُتفلسِف العربي، وقدرته على الإبداع الفكري والفلسفي الأصيل؛ وهو عائق الاعتقاد بأنّ الفلسفة واحدة لا تَعدَّد فيها، وصحيحة لا وهم فيها. وبذا، فالفلسفة المنقولة واجبة لا انفكاك عنها. وإذ هُدِم هذا السور المنيع فقد صار في الوسع الإقدام على إبداع فلسفة ذات خصوصية.

وقد تصدّى طه عبد الرحمن بكل مسؤولية، وبهمة إبداعية وروح تأصيلية، لإبداع فلسفي يُشهد له بالأصالة والخصوصية؛ فكان مُؤسِّساً لعلم جديد، هو "فقه الفلسفة"، يعلو على الفلسفة فيفلسفها بإخضاعها للدراسة العلمية. وكان مهندساً لفلسفة هي بنت صاحبها وبيئتها وسياقها الحضاري: العقدي، والمعرفي، واللغوي؛ فإذا هي إسلامية عربية، وعقلانية حوارية، وأخلاقية عملية، تختلف في جُلّ خصائصها ومبادئها عن الفلسفة المنقولة، بل تُسائِل هذه الفلسفة المنقولة وتُقارِعها فتقرعها في مواطن كثيرة.

وقد أوصلنا هذا البحث في فكر طه عبد الرحمن إلى نتائج ذات قيمة علمية وفكرية وحضارية بالغة، نُجمِلها في ما يأتي:

١. إنّ تحرير العقول من الجهل بأسباب التفلسف، وتخليصها من التفكير الأسطوري ومن تقديس الفكر البشري، هو طريق الإبداع والبناء والتحرّر من التبعية والتخلّف.

٢. إن عوائق الإبداع الداخلية، النفسية والعقلية، هي أقوى وأجدر بالمقاومة من العوائق الخارجية، المادية والاجتماعية.

٣. الفكر البشري لا يقينية فيه. وإنّ الفلسفة الكونية هي فكرة أسطورية لا دليل من العقل والتاريخ عليها. وإنّ الاختلاف الفكري والفلسفي هو حقّ طبيعي، وسنّة كونية.

٤. إنّ المعرفة والثقافة والفلسفة، كل أولئك يتأثّر بالسياق العقدي والمعرفي واللغوي لكل أمة. وعليه، ينبغي أن تُبدِع كل أمة فلسفتها بما يتوافق مع مجالها التداولي، وإلّا فلا إبداع ولا هُويّة، بل تقليد وتبعية.

٥. إنّ الاختلاف يقتضي الحوار. والحوار يقتضي المنهجية المنطقية الاستدلالية، والأخلاقية التواصلية. وحين يلتزم المختلفون هذه المنهجية سيحل الإقناع محل العنف، والوفاق محل الخلاف، والألفة محل الفرقة، وتؤول العلاقات بين الأمم إلى مثاقفة بانية.

٦. إنّنا الآن، نحن العرب والمسلمين، بحاجة إلى فلسفة تخصّنا فتلخصّنا، وتلخصنا فتخلّصنا؛ فإذا تخلّصنا من تخلّفنا وتبعيتنا للهيمنة المادية الغربية، أمكننا أن نُخلِّص العالَم كلّه بفلسفتنا الإسلامية، العقلانية الحوارية، الأخلاقية العملية.

التثاقف من مسلوبية الاحتواء إلى معقولية التعارف

الحاج بن أحمنه دواق*

الملخص

تسعى هذه المقالة إلى بيان طبيعة الصلات الحضارية، وضرورتها التاريخية، والخلفية الحضارية المؤسسة لطبيعة العلاقات والمفسرة لها، والكشف عن طبيعة الوعي الغربي، الذي يسبّق الصراع القاصد إلى الاحتواء، رغبة في السيطرة والعمل على تعميم النموذج الغربي للحياة، وتنميط العالم بمنطق العولمة الكونية والثقافة الإنسانية الواحدة. وتهدف المقالة كذلك إلى تقديم طرح توحيدي بديل ينطلق من القيم الإلهية في عرضه لمفهوم التعارف الحضاري، وبناء الصلات على المعايير الأخلاقية وكرامة الإنسان، بعيداً عن العنف والعرقية، ويتحقق للحضارة الإنسانية من خلالها التوازن بعيداً عن التعصب والتطرف.

الكلمات المفتاحية: التثاقف، التعارف الحضاري، الحوار الحضاري، النموذج الحضاري الغربي، العولمة والعالمية، صراع الحضارات.

Abstract

Acculturation; from alienative assimilation to reasonable acquaintance

This article aspires at the understanding of the nature of civilizational relations, its historical necessity and the civilizational background that establishes such relations and explains them. It also attempts to uncover and challenge the position of Western consciousness that aims at assimilating the world, through forcing its culture life styles and values. The article provides and Tawhidi alternative based on the Divine Values, through presenting the concept of civilizational acquaintance that builds relations on tolerance morals and human dignity, away from violence, extremism and racism.

Keywords: Acculturation, Civilizational dialogue, Civilizational acquaintance, Western civilizational model, Globalization and universalism, Clash of civilization.

* أستاذ الكلام الإسلامي وفلسفته، بجامعة باتنة– الجزائر. البريد الإلكتروني: elhadj_1971@yahoo.fr

– تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/٦/٢٣م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/١٠/٤م.

مقدمة:

كما هو دارج في أدبيات الفكر، تتأسس حياة الإنسان على منظومات قيمية ومعرفية ومنهجية، تشكّل ترجمة واعية مقصودة لتساؤلات يفرضها الواقع على وعي الناس، فبعضهم أمام تحديات وإكراهات، تحفزهم إلى الإجابة عنها بوحي من تفاعلاتهم مع العناصر الرئيسة التي شكلت وجودهم التاريخي، بما مضى من مرجعيات عقدية، وإبداعات فكرية وفنية وقانونية. باختصار تفاعلهم مع جُمَاع ما يحمل وعيهم إزاء الحياة وتقلباتها. وهنا ينشأ فهم خاص، ويتولد سلوك متفرد، وانتظام حياتي يعكس رؤيتهم ويلخص تجاربهم، وهذا ما يمكننا نعته بالثقافة، التي قد تعني، فيما تعني، تفاعلات خلاقة مع الوجود العام، بتصميمات مستقاة من معطيات الواقع في شكليه؛ الحاضر واقعاً، والمأمول طرحاً بديلاً، وأفقاً مستقبلياً مراداً، ويتم ذلك كله بهداية متجاوزة تخطط للإنسان منطلقاته، وترسم له منعرجات والتواءات المسير، وتضبط فعله وحركته إلى نهايات تشدُّه وتستحثه على الخطو والحراك، الذي لا يخور ولا ينقطع، وتتمايز الأمم لما قررناه، بحسب نوع المنطلقات التي تتخذها لنفسها، تجاوباً مع النهايات والغايات التي تسعى لبلوغها.

إن المجتمعات الخالية من الأحوال المنتظمة لها، والقيم الهادية المسددة لمسيرتها، تكون عرضة لتداخل الموجِّهات وتضاربها، فينتهي بها الأمر إلى وضع يسوده الاختلاط والتضارب، والضعف والتراجع داخلياً، والاستسلام والتقليد خارجياً؛ فهي لا تملك النموذج الفريد مقارنة بما للآخر من الميزات، فيقال: إن أحدهما لا يملك الثقافة ولا مقوماتها، وتالياً يفتقر إلى مكونات الهُوية ومفرداتها، والمتفوق عليه يملي ذاته، ويتخارج بها بعيداً عن نطاق الخصوصية، بزعم الهيمنة مرة، وبدعوى نقل التفوق والتحضر للآخر الهمجي الرجعي تارة أخرى. فيتنمَّط وجود هذه المجتمعات في رؤيتين، وفهمين، ونظامين، وممارستين. وبين جهة ترى نفسها الأفضل، تستنسخ عالماً ينبغي أن يكون مشابها لها، على أقل تقدير في ظاهر الأمر. وأخرى مُتَلَمْلِمَة الكيان مُتَمَلْمِلَتُه (مهتزة متراوحة)، تعمل للبناء والتنمية، متصارعة مرة، ومهادنة أخرى، تناجز ليكون لها موضع قدم، فيسمح للمكرر المستنسخ، ويمنع المخالف المناوئ، أو المستقل المباين، فتستحيل أوضاع

الدنيا، إلى تنابذات وتجاذبات، بين مركز وهامش، وقوة ومجال، ومنتج ومستهلك، مهيمن ومتربَّص به، في ثنائية تتعالج، فتضحى دوامة يعسر الخروج منها، إلا في اتجاه رؤية وجودية، متأسسة على التنوع والاختلاف؛ مبدأً ومنطلقاً، وممارسة وعملاً، وتنظيماً وحُكْماً، ومساهمةً وإضافةً، وغايةً ونُشداناً.

ويمكن أن نقرر بادئ الأمر أن شكل العلاقات الإنسانية، أو التثاقف، في نطاق الطرح الأول هو المسلوبية والاغتراب عن الهوية والذات؛ تخارجاً ودمجاً وإكراهاً، وثانيهما يعمل ضمن مبررات التنوع والتعايش في أفق التعارف المعقول، أو معقولية التعارف.

أولاً: في حقيقة المثاقفة، وماهية التثاقف

يُطلق على العلاقات الثقافية مصطلح "المثاقفة"، و"التثاقف". وجوهر التمايز بينهما هو تمايز المصدر والفاعلية. أو الحالة وواضعها. فالمثاقفة سليلة الثقافة ومصدرها، في حين أنّ التثاقف هو الفاعلية الساعية إلى تجسيد الثقافة. ومصدر كليهما هو الثقافة، لذا من الضروري التعريج على المصطلحات الثلاثة باقتضاب.

١. الثقافة:

جاء في لسان العرب، في تصريفات كثيرة للفظة الثقافة، أنها مشتقة من "ثقف الشيء ثَقْفَاً وثِقافاً وثُقوفة: حذقه. ورجل ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثَقُفٌ: حاذق فَهِمٌ...وثَقْفٌ: لقف...الثقافة: اللقافة...ثقفت الشيء: حذقته...وثُقُف الرجل ثقافة؛ أي صار حاذقاً خفيفاً...غلام لقن ثقف؛ أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه...."[١] وقد نأينا عن الاستفاضة في التخريج اللغوي، وفيما أورده صاحب اللسان، نقلاً عن معهود العرب في استعمال الكلمة، في ملفوظها ومفهومها. ما فيه كفاية من الإشارة إلى دلالات الجذر واستخداماته المتنوعة والغنية. وأعجب ما في الاشتقاقات السالفة، تمحورها -في الغالب- حول ما يتصل بأنشطة الإنسان المعرفية والفنية

[١] ابن منظور، **لسان العرب**. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م، ج٩، ص٢٢ وما بعدها.

والسلوكية، ما يفيد شمولية المعاني المتضمنة في مثويّات الكلمة في المستوى اللغوي، ناهيك بما يمتد إلى المعاني التي يتم استحضارها في السياقات الفكرية المختلفة.

وتعد الثقافة في اصطلاح مؤرخي الأفكار وفلاسفة الحضارة والتجمعات المدنية، نظريةً في المعرفة. وفي هذا خلط بينها وبين العلم؛ فالثقافة أوسع من العلم دلالة وأوفى تعبيراً، خاصة إذا أخذنا في الحسبان، بقاءها عند ذهاب مظاهر العلم وتفاصيله. ويقدِّم مالك بن نبي فهماً للثقافة يتسم بالعمق، إلى غاية تؤهله نظريةً للتغيير والتنمية. والمعنى الذي استحسنه مالك بن نبي ووظّفه، استخلصه من نظرية في الحياة متوازنة، تتخطى الرؤى الغربية؛ الليبرالية بما هي مؤسِّسة للمعنى الفردي للثقافة، والماركسية التي تُعنى بالوجه الجماعي للظاهرة ومعناها. إذن هي ليست نظرية في المعرفة فقط، بل هي فلسفة الإنسان، وفلسفة المجتمع، وفلسفة السلوك. ولشمولها تُعدّ مشروعاً للتربية والتصوّر العام للحياة؛ تصوراً وتمثلاً، وممارسةً وحركةً، فهي "...العلاقة المتبادلة، التي تحدد السلوك الاجتماعي لدى الفرد، بأسلوب الحياة في المجتمع، كما تحدد أسلوب الحياة بسلوك الفرد."[٢]

فالثقافة إطار يتلقى فيه الأفراد هُوياتهم، وطريقة تفكيرهم، ونمط معيشتهم، بالارتباط مع نسق القيم الاجتماعي، المنبثق بدوره من مصدرية تصورية متجاوزة، وبذلك يترابط وعي الناس إزاء الحياة، وإن تفاوت مستواهم الحياتي، ودرجاتهم العلمية؛ فمثلاً "...الخليفة المسلم، والراعي المسلم، يتصفان بسلوك واحد، لأن جذور شخصيتهما تغور في أرض واحدة، هي المجال الروحي للثقافة الإسلامية. والطبيب الإنجليزي والطبيب المسلم، يختلف سلوكهما، لأن جذورهما لا تغوص في أرض واحدة، على الرغم من أن تكوينهما تم في إطار منهجي واحد."[٣] وهنا تتبدّى لنا حقيقة مفصلية، هي أن الثقافة لا تتكرر، ولا تنتقل. فإذا غادرت أرضها ومنبتها، فمصيرها الموت والاندثار، باعتبار أصل التكون، وعوامل الصيرورة، وإلحاحات المآلات. وتتضح هذه المسألة، إذا نظرنا إلى الثقافة على أنها: "...الجو المشتمل على أشياء ظاهرة، مثل الأوزان والألحان والحركات، وعلى

[٢] ابن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، الجزائر: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٧م، ص٣٢-٣٣.
[٣] المرجع السابق، ص٥٤.

أشياء باطنة كالأذواق والعادات والتقاليد، بمعنى أنها الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة في مجتمع معين وسلوك معين، وسلوك الفرد فيه بطابع خاص، يختلف عن الطابع الذي نجده في مجتمع آخر."[٤]

فالخصوصية من أجلى سمات الثقافة وألصقها بمفهومها، خلافاً للعلم، الذي قد يتسم بشيء من العمومية والكُلّية، والاشتراك الإنساني العام فيه. ولن يفضي تحليلنا إلى نتيجة؛ إن نحن نظرنا إلى الثقافة سياقاً ذاتياً، تولّد عبر مكابدات متواصلة، مع البيئة الطبيعية والبشرية، فضلاً عن توفر المنظومات القيمية المتجاوزة عند بعض المجتمعات، ما يجعل التفرد، والتميز، والاستقلال، سمت الثقافة في معناها ومنباها. ولا مكان لزعم المقلدين بأن الثقافة ربيبة العلم وملازمته مطلقاً؛ إذ إنَّ نسبية الصلة لا تكون من جهة شروط ضمان نشأة العلم وتطوره، أما أن يؤخذ العلم بملحقاته المعنوية والرؤيوية، فهذا من الخطورة بمكان، وبالقدر المفضي إلى التقليد الأعمى المهلك. "...إن السلوك الاجتماعي للفرد خاضع لأشياء أعم من المعرفة، وأوثق صلة بالشخصية منها بجمع المعلومات، وهذه هي الثقافة التي تعني مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً، العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه."[٥]

تشمل الثقافة في هذا المنظور بعدين أساسين يكّونان الحياة، هما؛ أن الثقافة محيط يؤثر في الفرد، وفي تكوين عوالمه المعرفية، والروحية، والسلوكية، والإنجازية، والخِبراتية؛ إذ تُعد الثقافة الصلة التي تنبع من الفرد تجاه مجتمعه، وتجاه الكون والحياة، والتاريخ، بصفة أشمل وأعمق. فالأفراد يتلقون من الطبيعة عناصر وجودية، تكوّنهم ابتداءً، وتحفظ استمرارهم؛ بيولوجياً وفيزيائياً كذلك، كما يأخذون من المجتمع لغتهم، وأنماط إدراكهم للحياة، وأشكال تفاعلهم معها. والعلاقات المتنوعة المشار إليها، ما هي سوى "علاقات ثقافية، أعني أنها خاضعة لأصول ثقافة معينة...حيث قلنا: إن الثقافة هي المحيط الذي

[٤] ابن نبي، مالك. **تأملات**، الجزائر: دار الفكر، ط٥، ١٩٩١م، ص١٤٧.
[٥] ابن بني، مالك. **مشكلة الثقافة**، مرجع سابق، ص١٤٥-١٤٦.

يصوغ كيان الفرد، كما أنها مجموع من القواعد الأخلاقية والجمالية."[٦] وتدور العلاقات في إطار من الأخلاقية الّتي تنشد المعنى، في طبيعة الارتباطات، وتنشد العلاقة الجمالية في بُعدها الشكلاني؛ فالثقافة أخلاقية وجمالية، تعطي للحياة عمقها القيمي أخلاقياً، وظاهرها القيمي جمالياً.

فالثقافة قوة مؤسِّسة ومحرِّكة أولى للمجتمعات والحضارات، على الرغم مما للعوامل الأخرى من أثر. وانطلاقاً من المدرسة الحضارية التوحيدية إطاراً للتحليل، يتأكد هذا المنحى للثقافة والتنافس، بكونه وسيلة تواصل. ومن غير العدل تعميم الخصوصية، بدعوى الكونية، أو العولمة. وتأكيداً، فالثقافة "...بيئة مكونة من الألوان والأصوات، والأشكال والحركات والأشياء المأنوسة، والمناظر والصور، والأفكار المتفشية، في كل اتجاه...صورة خيالية...تمارس مفعولها على الراعي وعلى العالم بالسواء، وهي الوسط الذي يتشكل داخله الكيان النفسي للفرد، بالصورة نفسها التي يقيم بها تشكل كيانه العضوي داخل المجال الحيوي الذي ينتظمه."[٧]

التعريفات التي أوردناها، على اقتضابها، تحدد مفهوم الثقافة في صورة تعكس حضارة ما يتحرك في نطاقها الإنسان المتحضر، ويسلك وفقها، في جدلية فردية جماعية، لا تلغي الواحد لحساب الآخر والعكس، في انسجام تحدثه الدفعات الروحية المتتالية، المأخوذة من مرجعية الجماعة الإنسانية، حينما يؤذن فجر حضارة جديدة.

ويعرّف محمد عابد الجابري الثقافة بأنها: "ذلك المركَّب المتجانس من: الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلّعات التي تحتفظ لجماعة بشرية، تشكّل أمة أو ما في معناها، بهويتها الحضارية، في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء. وبعبارة أخرى: الثقافة هي المُعبِّر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم؛ في نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل."[٨]

---

[٦] ابن بني، مالك. **ميلاد مجتمع**، ترجمة عبد الصبور شاهين، الجزائر: دار الفكر، ط٣، ١٩٨٦م، ص٣٢.

[٧] ابن بني، مالك. **القضايا الكبرى**، الجزائر: دار الفكر، ١٩٨٧م، ص٨٤.

[٨] الجابري، محمد عابد. "العولمة والهوية الثقافية"، المغرب: **مجلة فكر ونقد**، ع٦، شباط، ١٩٩٨، ص٥.

وتظهر أهمية طابع الخصوصية في تعريف الجابري، وهو ما يساعد في ضبط مفهوم التثاقف، وتعيين حدوده؛ رفعاً للإشكالات العالقة.

٢. المثاقفة والتثاقف:

ورد هذان المصطلحان عند صاحب اللسان، ولكن بحمولات نظرية متوافقة مع الأفق التاريخي للزمان الماضي. فالمثاقفة تعني اللعب بالسيف، وإجادة ذلك وإحسانه، والتثقيف يعني التسوية. ويظهر من الاشتقاق اللغوي للمصطلحين، المصدرية والفاعلية، مع ضرورة الإشارة إلى أهمية التفريق في الاستعمالين، بين منطلقات الحالة القارّة، والمُنْبِئة عن شكل صلات وعلاقات بين مجتمعات مختلفة من جهة، وتفعيل تلك العلاقة والإثمار منها من جهة أخرى؛ فليس كل من صوّر العلاقة أفاد من وجودها، فكثير من التوصيفات أظهرت العلاقات الثقافية بين المجتمعات الإنسانية، من جهة واحدة فقط، ما يجعل مفهوم المثاقفة لا يصلح للاستعمال نموذجاً لتفسير ظاهرة التنوعات الثقافية والصلات بينها وفهمها، في صورة مغايرة لمعنى التثاقف على وزن التفاعل، وما كان كذلك في لسان العرب وعرفهم في إطلاق الكلام؛ إذ عُدَّ تواصلاً بين طرفين أو أطراف كثيرة، والتشارك في نطاق الفعل أو مجموع الأفعال التي جمعتهم، بقصد أدائها، وهو الذي يحمل في جوانبه نوعاً من الحضور والاستقلال والغيرية. وداعي التواصل يعود إلى كون المجتمعات كثيرة ومتعددة، وليست متراصة في أبنية تاريخية واحدة، ولا متدابجة ذائبة، لا تكاد تستبين من ثناياها، الأصل والفرع، أو المركز والهامش، أو في أبلغ تقدير ذاتاً وأخرى.

ومن هنا تكون المثاقفة –توافقاً مع المفاعلة، بوضع أدنى إلى الغياب والضمور– حالةً ووضعيةً وأُفُقاً، من الصلات والعلاقات الثقافية بين أبناء المجتمع الواحد، وبينهم وبين المجتمعات الأخرى. وبتعبير أوفى؛ تكون المثاقفة بين الكيانات الثقافية والحضارية العديدة –باعتبار تباين الكيانات المشار إليها واختلافها، بقصد التعرُّف والفهم، من أجل الاقتراب المتبادل، تبعاً لمقصد كل جهة من العلاقة الأولى ومحركاتها– بمعنى التعرُّف بقصد التعارف. والفهم لإعادة الصياغة والتشكيل، أو الاقتراب للسيطرة والتعدي... وهذا ما

يجعل المثاقفة وضعية ساكنة تخلو من الحراك القائم على التغذية المتبادلة؛ أي الإفادة المزدوجة والواعية، وتتلاقى السير في اتجاه واحد؛ فهماً، وحكماً، وصلة.

ويغدو التحليل أكثر وضوحاً إذا عددنا المثاقفة جماع الظواهر التي تستبطن الصلات المتنوعة؛ سواء بين الأفراد، أو المجموعات الثقافية، التي تنتهي إلى تمايز الأنساق الثقافية، في إطار تفاعلها. فالمثاقفة؛ مضمون وشكل، ونظام عالمي كوني، تواصلي، يهدف إلى الوقوف على أرضية تمكّن من الاطلاع على ما للآخر من عناصر مكونة لذاته، ولشخصيته التاريخية، ليكون بالإمكان الدخول إلى عالمه، والولوج إلى حياته، بقصد الفهم، أو الهيمنة، أو التعرُّف. ومن الخطأ حصر مفهوم المثاقفة فقط في نطاق إيجابي، فقد يحمل معنىً سلبياً، على مستوى التصور، والحركة أيضاً.

ومصطلح المثاقفة يتّسع لكثير من الدلالات، منها: الاقتراب، والتميز، والتبادل الخطي؛ إذ يتحكم طرف مهيمن بآخر مهيمن عليه. ومن دلالاته أيضاً المبادلة الرجعية، بانتظام الفاعلية بين جهتين تنظران إلى عالم الوعي البشري، بوصفه جُزراً من الثقافات، تجمع بينها عوامل إنسانية عديدة، تحفز الالتقاء والتكتل في إطار تعاون، لا الوحدة، بغية القضاء على مشكلات التنمية الحضارية للبشرية، تقليلاً لعوامل الصدام والصراع.

ولا يَرِدَنَّ إلى الفهم، أن المثاقفة حالةٌ وعمليةٌ بسيطةٌ وسطحيةٌ وأفقية، وإنما هي تراكبٌ متدامج، تتدخل في التهيئة لها، وتفعيلها، والإثمار منها، قوىً ضخمةٌ، تبدأ من الحضارات، وتنتهي إلى الفرد ذاته، وكيفية تجاوبه مع الآخر تبعاً لنظرته إليه. ويعتمد هذا التدامج على تراكمات نفسية ومعرفية وسياسية واجتماعية متنوعة، مما يجعل السهولة في التعاطي معها، تسطيحاً للعلاقات، واستسهالاً للعملية التواصلية بين الثقافات والحضارات. ويفيد التغيير الثقافي أيضاً في تلك الظواهر التي تنشأ حين تدخل جماعات من الأفراد –الذين ينتمون إلى ثقافتين مختلفتين– في اتصال مباشر، جراء استعمار، أو رغبة في الحوار ونقل الخبرات، مما يترتب عليه حدوث تغييرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة في إحدى الجماعتين أو فيهما معًا. "ومن هنا يمكننا القول أيضاً إن هناك جانبين في الحضارة والثقافة الإنسانية؛ أحدهما الجانب الإنساني العالمي، والجانب الآخر،

الجانب القومي، أما الفرق بينهما فهو أن الحضارة القومية حضارة وثقافة انشعابية، فيما تكون الحضارة العالمية حضارة انسيابية."[٩]

والتثاقف شكل من الفِعل العالمي، الناجم عن إدراك التميز، والاستقلال الحضاري، لكن مع الرغبة في التعرُّف على ما عند الآخر من خصوصيات، تحفظ استمراره، ولا تمنعه من تكوين تواصلات واعية، حذرة، تبغي تبادل الفضائل، والمساعدة على تخطي المشكلات.

٣. الاستلاب، والمسلوبية:

من المفاهيم الملازمة للصلات الثقافية أو التثاقف، الاستلابُ، ووجهها الثاني الاغتراب. وفي اللغة الفرنسية تستعمل لفظة "alienation" في المعنى الحقوقي والقديم: "بيع أو تنازل عن حق إلى شخص آخر. وهو مجازاً حال المنتسب لآخر...وبالمعنى العميق المنسلب عقليا...."[١٠] والمعنى أضحى أعمق استعمالاً في الأدبيات الألمانية (الهيجلية، والماركسية)، وظهر الطرح ابتداءً في الوجهة المعرفية والوجودية، ميتافزيقياً عند هيجل، لدى اهتمامه بتحليل تطور الوعي في التاريخ، واستعانته بكل المظاهر الفلسفية والفنية والدينية لإثبات المعنى؛ إذ "إن العالم الذي لهذا الروح يتحلل في عالم مضاعف، فأما الأول فهو عالم الحقيق أو عالم اغتراب الروح نفسه."[١١] لكن من اللازم الانتباه إلى المعاني الميتافزيقية لتناول هيجل معنى الاغتراب، ثم لتوظيفه للمفهوم نفسه في سياق تفصيله للصلة بين الإنسان والعالم من جهة، ثم بين الناس وبعضهم بعضاً، في طول التراتب الموجود بينهم، وهو المعروف بجدلية السيد والعبد. فالاغتراب حاصل في طبيعة العلاقة وأصل منشئها، فالمعاني السياسية والثقافية والتاريخية ظِلَّ لما سبق من تصورات عقدية ميتافزيقية أو دينية. و"يؤكد هيجل مسألتين مهمتين: خضوع الإنسان لشيطان

[٩] شريعتي، علي. **تاريخ الحضارة**، ترجمة: حسين نصري، بيروت: دار الأمير، ط١، ٢٠٠٦م، ص٤٢.

[١٠] أندريه، لالاند. **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت-باريس: دار عويدات، ط٢، ٢٠٠١م، ص٤٣-٤٤.

[١١] هيجل. **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة: ناجي العونلي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٦م، ص٥١٧ وما بعدها.

العمل المجرد. والطابع الأعمى والفوضوي للمجتمع الذي تسوده علاقات التبادل...ذلك أن الميكنة –وهي الوسيلة نفسها التي كان ينبغي أن تحرر الإنسان من عناء العمل– هي ما تجعله عبداً لعمله، وكلما ازداد سيطرة على عمله، ازداد هو فقدانا لكل حول وقوة."[١٢] ويؤكد ماركس معنى المثاقفة في إطار تحليلي مختلف، لغاية أيديولوجية.

وتطور معنى المثاقفة للدلالة على المعاني الحضارية المفتوحة. بمعنى أن الكيانات المختلفة قد يعمل بعضها على طمس الآخر ومحوه، بقصد الامتداد فيه، وتحويله إلى عنصر ضمن سياق النوع الخاص، وتذويبه في بوتقة الهوية الكلية المزعومة، أو تدجينه، وتركه هائماً كيفما اتفق، دون التفات إلى خطورة ذلك على المستوى التاريخي للإنسانية جمعاء. وبتعبير أدق؛ فإن المجتمعات الغالبة قد تعمل على استقطاب المجتمعات المغلوبة، وإدخالها في دوامة الابتلاع لخصوصيات الآخرين، فينتهي بها الوضع، إلى الذهول عن الذات، والاستحالة إلى الآخر، وإن شكلياً، لكن بغير رجعة أو عودة إلى الأصل. ونذكر في هذا السياق، ما قرره ابن خلدون حينما رأى "أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب، في شعاره وزيه ونحلته، وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك؛ أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها، حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء أو لما تراه، والله أعلم."[١٣]

وأزعم أن أول محدد لمفهوم الاستلاب والاغتراب، هو ابن خلدون، –رغم أن النبي ﷺ أشار إلى معنى شامل في حديث تتبع سنن السابقين– وعني به: التقليد، الذي يحضر في ثناياه، الحضور والغياب، والوعي واللاوعي، وهي جدلية الاستلاب مفهومياً، فهو حضور حال التقليد، وغياب بتقمص الآخر وأخذ عوائده، وهو وعي بقصد إفنائه وإعمائه، ولا وعي؛ لأن من نتائج التلاقي تلاشي الآخر. وهناك جدلية في الصلة بين

[١٢] مركيوز، هربرت. **العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م، ص١٠٦ وما بعدها.

[١٣] ابن خلدون، عبد الرحمن. **تاريخ ابن خلدون**، السعودية: بيت الأفكار الدولية،، د.ت، ص٧٧.

الاستلاب والاغتراب؛ فمن استُلب اغترب. "فالإنسان الذي استسلم للتقليد، في العادات والأذواق، وبصورة عامة في تقليد ما يكتظ به عالم أشياء شيده غيره، يصبح في المجال النظري مقلداً للأفكار التي صاغتها تجارب وخبرات غيره."[١٤] فمفهوم الاستلاب جذب الآخرين، إلى شَرْطيات الخصوصية، والعمل على التدريج والتدقيق، في طمس معالم هُوياتهم، ومحوها، واحتوائها، بابتلاعها بآليات أنتجتها الثقافة الخاصة، ثم إنتاجها وفق مقاييس ذاتية خاصة، تؤول مع الوقت إلى فسخ المستقل، وجعله تكراراً للمركز وتقليداً له.

وسعياً إلى التعميق في الطرح، نوضح مفهوم الاغتراب/ الاستلاب. "ففي الاستعمال العام يدل اللفظ، في المقام الأول، على الاغتراب النفسي، والانعزال عن الناس والانطواء على الذات، إلخ. وفي الفلسفة، يعني غربة الشيء عن جوهره، واكتسابه صورة مناقضة لطبيعته الأصلية، لما يجب أن يكون عليه."[١٥] وما يعنينا هو المعنى الفلسفي، الذي يفيد غياب الشيء أو الشخص عن فضائه الخاص، وتحوله إلى حال، غير ما كان عليه، فيفقد ذاته ويصير إلى غير ما عليه الآخر.

أما المسلوبية على وزن المفعولية، فهي نتاج الاستلاب الواعي، وهي حالة تُورِث اتِّبَاعاً، يأخذ بمجاميع الحياة وبأنظمتها، وفق طريقة الآخر وأسلوبه. وتختلف عن الاستلاب، في ضمور الحضور، وقلة الحساسية، واختفاء الوعي شبه التام، بسبب التراكم المورث للإِْلفِ، الذي ينتهي إلى استساغة الأمر، وعدم استهجانه، فيصير الوضع الناشئ مألوفاً، فتُنظّم الحياة وشؤونها على سمته، وكأنه العادي، وكل ما يزايل ذلك من قبيل الخطر المهدد. وإذا شئنا التعرف إلى الاستلاب والمسلوبيّة، سنجدهما على الشاكلة الآتية:

الاستلاب: وعي+ أدوات = نتيجة مقصودة

المسلوبية: نتيجة = لا وعي+ أدوات في الغالب للآخر.

---

[١٤] ابن نبي، مالك. **المسلم في عالم الاقتصاد**، الجزائر: دار الفكر، ١٩٨٧م، ص٨.

[١٥] يفريموفيا، نتاليا سلوم. وتوفيق. **معجم العلوم الاجتماعية**، موسكو: دار التقدم، ١٩٩٢م، ص٣٣٢.

٤. المعقولية:

أعني بالمعقولية، دائماً على وزن المفعولية، العملية التي يُصار إليها بأداءات مركبة، يتدخل فيها الوعي والاختيار والاستقلال. وهي: جُماع أساليب الإدراك والفهم التي تسيغ للواحد من بني الإنسان تعقُّل شيء ما، والاطلاع عليه، ومشاركته تصورياً، فيبلغ بذلك حالة من الوضوح والتميز، أمام الأدوات المشار إليها، فتغدو الفكرة والوعي تطابقاً. فإذا بحثت داخل الوعي عن الفكرة، وجدتها مستساغة مقبولة مدركة، أو على أقل تقدير مفهومة، وإن لم يُأخذ بها على سبيل القبول والاقتناع.

ما يراد هنا من مسمى المعقولية، ليس لازمة العقل من حيث ما هو، وإنما الاصطلاح الدارج، الذي يعني مجمل ملكات الوعي: العقلية أو الذوقية، أو الحسية، أو الوجدانية،.... فالإنسان يطل على عالم العيان والأذهان بتراتبياتها؛ الحسية، والعقلية، والخيالية، واللسانية، والمكتوبة،[١٦] بأساليب وطرق تتوافق تبعاً والموضوع المقصود.

وعندما ربطت بين التعارف والمعقولية، فأنا أعني بها أن تأكيد الفكرة، لا يحتاج إلى شكل واحد للعلاقة، من حيث إنشاؤها والذود عنها، والعمل على تنزيلها في نماذج تتوافق وتطورات العصور، وإنما هو بحاجة إلى استدلالات إنسانية مطلقة، لا تستصحب الشرط الأحادي فحسب، أو المنهجي بالطرح المباشر، وإنما تُساوق معها المذخورات والإمكانيات والمسالك التي بلغتها الإنسانية في بناء نظمها المعرفية. فالمعقولية تعني معرفياً؛ فهم العلاقات الثقافية، تحت شَرْطية إنسانية مفتوحة، وليس تحت طائلة المذهبية، أو التعصب المنغلق على شَرْطيات الذات التاريخية، أو الحالية، التي لا تحقق رواج المثاقفة، كما ستحققها اللازمات الإنسانية للتثاقف المفتوح.

والمعقولية تشبه تماماً بناءً نظرياً، أقام الإنسان صرحه على معطيات تواردت إليه من جهات العالم الأربع، وعمل على جمعها وتسخيرها لصالح فكرته، حتى يتمكن من القول للعالم إن فكرتي ليست خاصة بي، وإنما هي مشاع لكل من أسهم في تكوينها وتوليدها

[١٦] الغزالي، أبو حامد. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، فصل في المصدقين، مجموع رسائل الغزالي، بيروت: دت، ص٨٣، وما بعدها

وإنضاجها. "لذا يمكن القول، بأن عملية [المعقولية] تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة، والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، والاتصال والانفصال."[١٧]

واشتراك أدوات الفهم وتعاضدها، يجعل التثاقف الحضاري مقبولاً على نحو أوسع وأوثق عرىً، ويجعل الدعاة إليه في يسر من أمرهم، فإذا سموا نظاماً عالمياً بديلاً، للقائم حالياً، النظامَ العالمي الإنساني التثاقفي التداولي، يجدون صدى واستجابة فورية؛ إذ إن المستضعفين، الذين يعانون من حيف النظام الدولي وجوره، اتخذوا الأسلوب الإنساني المفتوح في تأسيس مشروعية التثاقف.

٥. التعارف:

يُعد زكي الميلاد من المفكرين المنتمين إلى المدرسة التوحيدية المعاصرة، الذين وعوا جيداً مركزية التعارف مقولةً عقديةً، يترتب عليها رؤية حضارية شاملة؛ إذ بشّر بنظرية التعارف الحضاري، من خلال كتابه القيم: "تعارف الحضارات"؛ إذ قدّم فيه تعريفاً لفكرة تعارف الحضارات، بوصفها فكرة جديدة وخلاقة، تنتمي إلى الفضاء المعرفي الإسلامي، وتتحدد في مجال العلاقات بين الحضارات. كما وضّح من أين بدأت فكرة تعارف الحضارات، وكيف نمت وتطورت، وبماذا تتميز عن المقولات الأخرى، وإلى أين وصلت، وما هو مصيرها ومستقبلها، وماذا يمكن أن تقدم في مجال العلاقات بين الحضارات. وأكّد في كتابه أن مفهوم تعارف الحضارات، قد تجاوز مرحلة بناء المفهوم، واكتسب قوة التماسك والتحديد، ودخل حيز المجال التداولي، وبات معروفاً في حقل الدراسات الحضارية، وفي مجال العلاقات بين الحضارات بصورة خاصة.

وتُعدّ نظرية تعارف الحضارات ردّاً معرفياً على نظريات صراع الحضارات، التي مثّلها بشكل جلي كلّ من صمويل هنتنغتون، وفرانسيس فوكوياما. ومكمن القوة في طرح التعارف بديلاً، أنه يمثل مسعى عقدياً في المقام الأول، وجامعاً وثيقاً لأتباع الشرائع والثقافات السابحة في فلكها؛ إذ المصدر الواحد، والقيم المشتركة، سواء في عمق الماضي

[١٧] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٨٨ وما بعدها.

وجذور التشكل الابتدائي، أو الحاجة الحالية إلى قيم الدين حافظةً للبشرية، بعد فشل الأنظمة الشمولية المستمدة من النظريات الفلسفية المختلفة والمتضادة في أحيان كثيرة.

وقد استُنبط المصطلح الوارد بمحتواه الدلالي، من القرآن الكريم، في الآية التي جاء فيها ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ (الحجرات: ١٣) جاء في معنى التعارف: "هذه قاعدة إسلامية في النظرة العامة إلى الناس على اختلاف ألوانهم وقومياتهم وخصوصياتهم العائلية والجغرافية، فهي في الوقت الذي تؤكد فيه التنوع في الخصوصيات العرقية واللغوية، والنسبية الجغرافية ونحوها بما تستتبعه من اختلاف على مستوى الواقع، فإنها لا تمنح أي نوع قيمة خاصة ترسم الفواصل بين الإنسان والآخرين، وتقوده إلى استعدائهم أو محاولة السيطرة عليهم بأي عنوان عرقي أو قومي، بل إن تنوع الخصوصيات وسيلة من وسائل التعارف لحاجة كل فريق إلى ما يملكه الفريق الآخر من خصوصيات فكرية وعملية، ليتكامل الاثنان في صيغة إنسانية متنوعة."[١٨]

نفيد من النص السابق، أن التعارف حالة تبادل معرفي وتاريخي واجتماعي، وكوني وعالمي، يتأسس على توافقات نفسية، والتزامات مبدئية، وقيمية، تفضي إلى الإقرار بحاجة المجتمعات إلى بعضها بعضاً، دون السعي إلى تجاوز الخصوصيات الثقافية والقفز عليها، بلوغاً إلى بناء نظام عالمي من التواصلات التي تحفظ للإنسانية توازناتها، بعد تحقيق شرط اطّلاع الحضارات والثقافات والمجتمعات على بعضها، والحفر عن المشترك الإنساني، ومسوغات اللقيا بينها، مقابل الروح اللاغية الماحقة للآخر. "واتجاه النشاط البشري نحو خط الفعالية الاهتلاكية الهدمية، يرتبط على الدوام بتناقص القدرة على التحكم المتكامل...حيث يتسم الجهد الإنساني بالتناقض والتلاغي أو التنافي، سواء على مستوى الجهد الذاتي أو الاجتماعي أو الكوني...ويؤدي إلى حالة من العبثية والاهتلاك الذاتي للجهد...."[١٩] فالخط الوجودي لمسار البشرية، يقوم على معنى مقابل التعارف، وأحوال وأنماط من التجاذب، ينتهي إلى الحكم المتصلب على الآخرين، من غير الإحاطة بما لديهم؛ فينشأ التدابر النفسي، والصدام الممارساتي المهلك جراء الجهل.

[١٨] فضل الله، محمد حسين. **من وحي القرآن**، بيروت: دار الملاك، ط٢، ١٩٩٨م، ج٢١، ص١٥٩.

[١٩] برغوث، طيب. **الفعالية الحضارية والثقافة السننية**، الجزائر: دار قرطبة، ط١، ٢٠٠٤م، ص١١٠.

والتعارف في أبسط محتوياته؛ هو المعرفة المتبادلة بقصد إضفاء معقولية التواصل، إن لم يتعد إلى أشكال أعمق وأوسع من الفهم والاندماج، ومقايسة الذات إلى ما عند المقابل من قيم ومشتركات، تنتج استعداد التقبل، وتضيِّق نوازع الصراع والتخلي، والتثاقف أصله التعارف، شريطة التعرف والمعرفة، لا السيطرة والهيمنة. وعلى هذا الأساس "فإن منظور التعارف الحضاري القرآني يؤكد أنه من المفترض أن تتحول مسألة الحوار والحوار الحضاري إلى قضية سلوكية تربوية، وإلى اتجاه حضاري عام يوجّه البناء الثقافي والتشكيل النفسي لهذا الإنسان، ويحدد رسالته بالنسبة لذاته، ورسالته بالنسبة للآخرين."[٢٠] فالمسألة ليست طرحاً نظرياً، يظل رهين الممارسات المتقلبة غير الناضجة، بل تتضافر مؤسسات العمل الاجتماعي النوعي، بقصد غرس القابلية، وتتويجها عملاً سلوكياً، تتوازى فيه الإرادات الكثيرة، بلازمات تربوية تفضي إلى جعل الناس يتحملون التبعات الالتزامية لمقتضيات التبادل الحضاري.

ويورد المفكر الحداثي عبد الله الغذامي معنى إضافياً للتعارف، بقوله: "إن مفهوم التعارف كنقيض للتناكر، يدل على شروط العيش البشري، وشروط البقاء والأمان النفسي، حيث صنعنا الله على هذه المكونات، وأعطانا الأسباب المساعدة عليها، ووصف لنا حالنا مع ظروفنا التي خلقنا عليها."[٢١] فما يدعو الناس إلى التجاور والاجتماع، في انتظامات عالمية وكونية غير لاغية، هو التفاهم المتبادل المتأسس على شرط التعارف وروحه.

ثانياً: مسلوبية الاحتواء

لأن الاعتبار التاريخي الحديث والمعاصر، في غالبه يشير إلى غلبة النظرة الاحتكارية الاحتوائية، في تحديد الصلات التاريخية والحضارية وتوصيفها، ولأننا رأينا تأجيل البديل – بعد عرض الموقف المهتز من الوجهة الإنسانية والحضارية الشاملة، إنْ في أفق ما تفرز عنه

[٢٠] برغوث، عبد العزيز. "التجديد الحضاري والحاجة إلى المنظور الاستخلافي وثقافة التعارف الحضاري"، بيروت: **مجلة الكلمة**، ع٥٦، س١٤، صيف٢٠٠٧م، ص٦٥.

[٢١] الغذامي، عبد الله. "الإسلام والقبيلة"، **جريدة الرياض**، الخميس ١٥ مارس ٢٠٠٧، ع١٤١٤٣.

العلاقات الدولية، أو على مستوى المآل العام، الذي سينحسر رداء التاريخ عنه- فإنا استهللنا التحليل بنظرة الغالب الوقتي القائمة على السلب والمحو والمآل الاغترابي، ثم ثنينا بالبديل التعارفي. ولكي يتسم العرض بعلمية المبنى والدليل، عمدنا إلى إبراز الأسس التي يقوم عليها الرأيان، ثم مظاهر المبادئ على صفحة التاريخ، وجدوى الرأي الأسلم وجودياً وحضارياً.

١. منابت المسلوبية ومكونات الاحتواء:

الوجه الأول للعلاقات الثقافية، أو للتثاقف القائم على التغذية الامتصاصية، مبعثه جملة مؤسسات نظرية وعقدية وأيديولوجية، تتشعب وتتشابك، فتفرز وضعاً تاريخياً ونفسياً، خلاصته الاحتواء والمسلوبية؛ أي عقيدة مبعثها، تصور للحياة بوجه الانفراد والتفوق على ما عند الآخرين، ويكون التاريخ وصيرورته، شكلاً خطياً يبدأ من عندي وإليه ينتهي، ومعابرُ فضاءات الآخر فراغاتٌ عدمية لا يمكن ردمها، أو إيجاد نوع من التعقل داخلها، فنحن المنبثَق، وتالياً نحن المصب.

الفيلسوف الألماني المعاصر هانس جورج غادامير حينما أشار إلى أن الثقافة الغربية، وقدر إنسانها عبر تاريخها، تحدد فقط هناك في أعماق الجذور اليونانية الإغريقية، متناسياً أن الوعي لا يظهر منبّتاً ومعلقاً في فضاء الوجود، بغير عوامل ممهدة، "الثقافات التي ليست لها أصول في الثقافة الإغريقية، بخلاف ثقافتنا، وهذا هو السبب لاهتمامنا بالمراحل الأولى لتطور الفكر الإغريقي. إنّ مثل هذه الدراسة...تعمق فهمنا لقدرنا الخاص، القدر الذي بدأ على نحو دقيق، كما هو حال الفلسفة والعلم الإغريقيين، في تلك السنوات التي بدأ فيها رسوخ سيطرة اليونان على العالم المتوسطي، سواء في البحر أم في التجارة، وقد تبع ذلك تطور ثقافي سريع."[٢٢] وعلى العالم أن يتصور منشأ حضارة وكيان ثقافي، باعتبار العوامل التاريخية، وكأنها عَدَمٌ انبثق منه الوجود فجأة، دون مسوغات ظهور وُجدت عند الشرقيين، ليس لأنهم كذلك، وإنما ولد الغرب وثقافته،

[٢٢] غادامير، هانز جورج. **بداية الفلسفة**، ترجمة: علي حاكم صالح، وحسن ناظم، ليبيا: دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٢م، ص٦.

بتفاعلات تلاقحية، وهذا من مولدات التدابر الثقافي المفضي إلى حالات الاستلاب والمسلوبية، فيمتنع الحوار والتثاقف.

ورُبَّ قائل يقول، ما ذنب المصب، إذا تكوّن الثقافة جاء على هذا النحو ابتداءً؟ وهنا يسعف قول غادامير، للبرهنة على منشأ الرؤية الاحتوائية "أظن في هذه النقطة، التقيد –بدقة– بحقيقة أن شيئاً ما يمثل بداية وحيدة فيما يتعلق بنهايةٍ أو هدف، وفيما بين هذين الاثنين، البداية والنهاية، يشخص ارتباط غامض، فالبداية تتضمن دائماً النهاية...والنهاية تحدد البداية."[٢٣] فقدر الغرب ثقافياً التفرّد، والاستقلال التام، الذي لم تتدخل أية حضارة، عبر تاريخ العالم الطويل، في تكوينه أو مساعدته أو الإسهام فيه، من أي نوع كان!

ولكي يتمكن الغرب ثقافياً من الانكفاء على الذات، والانغلاق في بوتقة الموروث الخاص الذاتي، عبر تشكلاته المترامية تاريخياً، من اللازم استصحاب شرط التكوّن، والعمل على تكوثره باستمرار، وهذا ما أقره صمويل هنتغتون، في كراسته الصغيرة، ذات المغزى الكبير، "الغرب متفرّد وليس متكرراً": "إن تعزيز تماسك الغرب، يعني الحفاظ على الحضارة الغربية في داخل الغرب، وتعيين حدود الغرب. ويقتضي الحفاظ على الحضارة الغربية أموراً، من بينها التحكم في الهجرة في المجتمعات غير الغربية،...وضمان اندماج المهاجرين الذين يسمح بهم في الحضارة الغربية، والاعتراف بالحلف الأطلسي...وأن هدفه الأساسي هو الدفاع عن هذه الحضارة والمحافظة عليها."[٢٤] والدول الراغبة في الاندماج في الحضارة الغربية لا يسمح لها بذلك، من منطلق وحدة الغرب، وتميّزه، وتفرده. وتركيا ومحاولاتها للدخول إلى الاتحاد الأوروبي خير مؤشر على صدق التحليل، فكيف يتأسس إرهاص قبول الآخر في ظل هذا الوعي وهذه النفسية؟

٢. الانكفاء على الذات، والتوجس من الآخر:

وما يُرْبِي التحليل السالف، ما قاله الفيلسوف الفرنسي المعاصر، روجيه غارودي، في كتابه المهم، "الإرهاب الغربي"، حينما أومأ إلى عمق الوعي المتقنفد (انزوى على نفسه

[٢٣] المرجع السابق، ص١٤-١٥.

[٢٤] هنتنغتون، صمويل. **الغرب متفرد وليس متكررا**، القاهرة: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، د.ت، ص٢١-٢٢.

كفعل القنفد) على الذات، وجذوره التاريخية العميقة؛ إذ "طريق الهيمنة الذي أخذ اليوم اسم العولمة، أضحى ممهداً جداً، وهذا الطريق يضرب بجذوره إلى آلاف السنين منذ أسطورة الشعب المختار، التي بررت إبادة الآخرين، حتى الإمبراطورية الرومانية، التي ادّعت أنها تضم في حدودها كل العالم المعروف آنذاك، وهذا ما سمته أوروبا بالحضارة، كما لو كان ذلك حكراً عليها، لكي تعطي الشرعية لاستعباد الشعوب الأخرى واستعمارها، أما قادة الولايات المتحدة الأمريكية، فقد جعلوا مهمتهم –التي كلفهم بها القدر– هي قيادة العالم، لإقامة نوع من العولمة؛ أي نظام وحيد خاضع لما أسماه أحد منظريها بقانون السوق."[٢٥]

فمنطق الأفضلية، والاصطفاء الحصري، لخصوصيات عرقية وثقافية، لازمةٌ للوعي الآخر، منذ قدمه، بمقولات مركزية، لا يمكن زحزحتها، أو التشكيك فيها؛ فشعب الله مختار، وإله الجنود يقوده، وأمم الأرض تذلل، ومن امتنع فقوة الرومان، وحيلة اليونان وحكمتهم تلزمه، وقدر الوجود أوجب الخصوصية الأبدية، وكل العالم مُلك، مباح مشاع، يمتدون فيه بغير وازع أو مانع، فأين ممهدات الحوار ومسوغاته؟. ولقد أشار نائب مؤسس الولايات المتحدة الأمريكية، جون آدمز إلى قريب من هذا المعنى بقوله: "لن أكف عن الاعتقاد بأن تأسيس أمريكا ليس إلا إرادة للعناية الإلهية، لتعليم وتحرير قطاع كبير من البشرية التي ما تزال تخضع للرق... لقد أوجدت العناية الإلهية أمريكا، لتكون مسرحاً يحقق فيه الإنسان مكانته الخاصة."[٢٦]

وإن لم يُوجِد الرب أمريكا، ما مصير الإنسان في بقية العالم، هل يهلك؟ تاريخ البشرية قبل عام ١٤٩٢م، كيف كان؟ أي قبل ما يزعمونه، اكتشافاً للعالم الجديد، والعجيب أنه من أقدم العوالم على وجه الأرض، وأنه من المناطق الحضارية الزاخرة، وخذ من (الأنكا) وحضاراتهم ما يؤكّد هذه الحقيقة. ومن أراد الحضارة فعليه بنمط الحياة الحقيقية في الرؤية الغربية وممارستها "والتنمية –كما تطلق عليها مجتمعاتنا الغربية

[٢٥] غارودي، روجيه. **الإرهاب الغربي**، ترجمة: داليا الطوخي وآخرون، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ج١، ٢٠٠٤م، ص٤٩.

[٢٦] المرجع السابق، ص٦٩.

المعاصرة- يتم تحديدها وفقاً لمعايير معينة أحادية."[٢٧] وكل شكل للحياة مخالف، فهو لا إنساني، وغير حضاري، بل متوحش. "فالثقافة الغربية المسيطرة، منذ خمسة قرون، والتي تعد نفسها المصدر الوحيد الخلاق للقيم، والمحور الفريد للمبادرة التاريخية، تقوم على ثلاث مسلمات للحداثة:

- مُسلَّمَة آدم سميث في العلاقات الإنسانية، والقائلة: عندما يعمل كل منّا في سبيل منفعته الخاصة، فهو بهذا يساهم في تحقيق المنفعة العامة.

- مُسلَّمَة ديكارت في علاقتنا مع الوجود، التي تجعلنا أسياد الطبيعة ومُلاك الوجود.

- مُسلَّمَة فاوست في علاقتنا المستقبلية؛ إذ كتب الأديب المسرحي مارلو في مُسلَّمَة فاوست الأولى: أيها الإنسان، تحول بفضل عقلك القوي إلى إله وإلى سيد ومولى كل عناصر الكون."[٢٨] جميعها؛ ماديّها وبشريّها، وخذ منه ما تقدر عليه، ولا تأبه بالآخرين، فإنهم طوع بنانك، وقيد شرطك؛ فالغربي سيد العالم بما فيه، وليس في مَكَنة أحد أن يناقش، فمنفعتنا منفعتهم، فكل الواقع يمرُّ من خلالنا، نحن منتجو الحقيقة، ومعيارها، وإذا أراد الآخرون سبيل النماء، فدربهم نحن، فهم قُصّر لا يملكون من أنفسهم، أقل مما نحوزه منهم، وكذلك كل العالم. وهكذا ينعدم التثاقف، باعتبار ذاتية المنطلق والغاية.

٣. ازدواج المعايير، والمكاييل المائلة:

التعامل مع قضايا الإنسانية برؤية تعمد إلى الاحتواء بناء على النظرة المميّزة، يؤكده ما أبرزه إدوارد سعيد، في تعاطيه مع المسألة الفلسطينية، قبالة المسألة اليهودية إذ بيّن كيف نظر المجتمع الغربي إليهما بمنظار التفاوت الواضح، بزعم أحقية يهودية في أرض فلسطين، التي هي أرض بلا شعب، فـ"بعد إقامة إسرائيل كدولة يهودية في فلسطين، فقد حدث، من جديد نوع من إعادة التصنيف والتبويب والفصل لجملة من الأعراق والأقوام والشعوب، التي سبق لها أن بدت لدارسي الظاهرة في أوروبا القرنين التاسع عشر

[٢٧] المرجع السابق، ص١١٧.
[٢٨] المرجع السابق، ص١٣٥.

والعشرين، إعادة لعملية تجسيد سلسلة الانقسامات التي كانت فيما مضى ملأى بالدماء والقتل، بين ظهراني من كانوا، ذات يوم، كتلة سكانية، متنوعة متعددة الأعراق للعديد من الشعوب. وفي هذا السياق أقدم الغرب الأطلسي على تبني إسرائيل دوليا،...وإعاقة تطور شعوب المنطقة الأصلية غير الأوروبية، أطول مدة ممكنة."[٢٩] فلم يكفهم أن أعطوا إسرائيل وعداً بما لا يملكون، بل جاوزوا ذلك إلى حمايتها، والتنظير لأحقيتها، وخطأ الأغيار في تصورهم للمسألة. وكل الهيئات العالمية ملزمة، بالإقرار بمفاد ما فعلوا، بمواثيق قانونية عالمية، أو بساعد القوة، بمنع دول الشرق الأوسط وشعوبها، من تكوين كيانات ثقافية وسياسية قوية، إمعاناً في ضمانات البقاء والاستمرار لدولة إسرائيل، التي كانت في الأصل بمحتوياتها عبئاً ينبغي التخلص منه، فداعي الاستيطان ليس رؤيوياً، بقدر ما هو استراتيجي.

ويتحكم في الخلاصة التي انتهينا إليها، أن الصورة العامة التي رسماها هي صورة "لأيديولوجية استيطانية، اقتلعت بعض أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب وغرستهم غرساً في فلسطين، بعد أن استولت عليها وطردت سكانها منها، وقد تمت عملية نقل اليهود باسم شعارات يهودية، مثل أرض الميعاد...ويساند الكيان الصهيوني كله دولة استعمارية راعية (إنجلترا في البداية والولايات المتحدة الأمريكية في الوقت الحالي)، وهذه الدولة تفعل ذلك؛ لأن جماعة المستوطين –بغض النظر عن إدراكهم لأنفسهم– هم موضوعياً جماعة بشرية مملوكية تخدم مصالحه الاستراتيجية."[٣٠] فلا يهم مصادرة الحقائق لحساب المصالح، وتحويل كل العالم إلى أداة استعمالية، حتى يصل الأمر بالرؤية الاحتوائية، بالمتاجرة بآلام الآخرين ومعاناتهم، المهم أن تتحقق الغاية، وإن لوي عنق التاريخ وحقائقه، وفسِّر بكيفيات تتوافق والمصالح المشار إليها.

لقد فقدت الإنسانية في علاقاتها الدولية خاصة، وفقدت اتجاهاتها، فتولّدت حالة من العداء المتغطرسة على الآخرين، وظلمهم. ومن المستغرب بمكان أن تعمد المؤسسات

[٢٩] سعيد، إدوارد. **فرويد وغير الأوروبيين**، ترجمة: فاضل جتكر، بيروت: دار الآداب، ط١، ٢٠٠٤م، ص٥٨–٥٩.

[٣٠] المسيري، عبد الوهاب. **الأيديولوجية الصهيونية**، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط٢، ١٩٨٨م، ص٣٢٤.

الدولية إلى تبرير الظلم؛ فيكون الجلاد صاحب حق، والمعتدى عليه ظالماً، وتصفح قرارات مجلس الأمن الدولي يؤكّد هذه الحقيقة.

ولا يكفي أن تظلّ المجتمعات الإنسانية، في دائرة حاجاتها البيولوجية البحتة، وإنما غذاؤها الروحي أَوْكَد وأبرز؛ لأنه ضمانة عدم التغطرس والتعدي، فـ"إذا شبعت البطون تبقى الأرواح متطلعة، وحين لا تجد وجهة تتطلع إليها تفضل الاستقالة من الحياة."[٣١] فما الحيرة، وجودياً، إلا فقدان بوصلة التوجيه حياتياً، فتصبح المجتمعات على المستوى التاريخي متخبطة بين خيارات قاتلة، ومتراوحة بين صور للحياة انتحارية، وخذ مثالاً على ذلك تطبيق رؤى البشر وفهومهم في تصور التاريخ وفاعليته في الحربين العالميتين الأولى والثانية، ثم تعدِّي الكيانات الغاصبة على مجتمعات مسالمة، ليس لها من جريرة إلا أن تدفع ثمن الأخطاء الفكرية والرؤيوية والأخلاقية القاتلة، للنظريات البشرية القاصرة ابتداء، فما بالك في كونها ذات روح استغلالية استكبارية تالياً.

ونشير هنا إلى آراء بعض كبار فلاسفة الحضارة في الغرب، ومنهم الفيلسوف الألماني ألبرت شفيتسر في سِفْرِهِ المهم "فلسفة الحضارة"، ويشير في بدايته، إلى أننا "نعيش اليوم في ظل انهيار الحضارة، وهذا الوضع ليس نتيجة الحرب، إنما الحرب مجرد مظهر من مظاهره، ولقد تجمد الجو الروحي في وقائع فعلية ينعكس أثرها عليها انعكاساً له نتائج مدمرة عن كل ناحية، وهذا التفاعل بين ما هو مادي وما هو روحي قد اتخذ طابعاً مضراً كل الإضرار."[٣٢] لكن رُبَّ قائل يقول: التوصيف المورد فيه مبالغة، و إلا كيف نفسر كل هذا التطور التقني الهائل الذي يلف البسيطة كلها، وتنعم البشرية تحت ظله؟ تتبدد مسوغات السؤال إذا ألمعنا إلى أرقام الفقر في العالم، وإلى الهوة السحيقة المفتعلة بين عالم الشمال والجنوب، وما يسمى بالدول الكبرى، والصغرى، فأبسط قياس يظهر مبلغ الحيف والظلم الواقع على الإنسان بما هو، باسم التقدم والتطور. ففرق بين من تقتله التخمة وآخر يهلكه الجوع، بين من يستهلك ٨٠% من خيرات العالم، وهو لا يشكل

[٣١] ابن نبي، مالك. **مجالس دمشق**، سوريا: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٦٥.

[٣٢] شفيتسر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣م، ص١١.

إلا ٢٠% من سكان الأرض، و٨٠% من سكانها لا يستهلكون إلا ٢٠% من خيراتها، ثم يقال إن الإنسانية الآن تعيش العدالة والرشد العالمي.

وفي موضع آخر يقول شفيتسر "من الواضح لكل ذي عينين أن الحضارة في سبيلها إلى الانتحار، وما بقي منها لم يعد في أمان، إنها لا تزال قائمة لأنها لم تتعرض للضغط المدمر الذي طغى على التبعية [هكذا]، لكنها كالبقية بنيت على شفا حرف...ومن المحتمل أن يجرفها أي انهيار جديد."[٣٣] فظاهر القوة لا يعني بأية حال أن الأمر كذلك، فلم يسقط الاتحاد السوفياتي إلا بعد أن بلغ أوج قوته.

ولسنا بصدد إيفاد التحليل السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي للدلالة على حال الإنسان اليوم، وعجز الصلات الثقافية، أو تفاوت مستوياتها بحسب الدوائر الحضارية المختلفة، وإنما نبغي الكشف عما هو أعمق وأدل، وهو القصور الإنساني من حيث ما هو؛ فالاستغناء في المعنى القرآني يقود إلى نهاية مؤذية ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾ (العلق: ٦-٧)

وعندما استغل الإنسان طاقاته الذاتية بعيداً عن الحماية الفوقانية المتجاوزة، انتهى به الأمر إلى التشرد وجودياً، وتخريب كل ما يظن أنه صالح. غير أن النتيجة وقوعه في ضيق لا يفتأ يخرج منه حتى يقع في من ضيق لآخر، ويخرّج نكسات تاريخية؛ فالجوع يفتك بملايين الناس، وكذلك الجهل، والاستعباد، واغتصاب الحقوق، وقسمه العالم إلى دول في الشمال وآخر في الجنوب، ومؤسسات يمنع الضعاف من دخولها، أو الاحتماء بلوائحها، والبرمجة للحراك الاقتصادي والمعرفي والسياسي عالمياً، لأنهم يملكون القوة، وقد قالها فلاسفتهم، من امتلك المعرفة حاز القوة، ومن حاز القوة، صاغ الحقيقة.

٤. ثقافة الإمبراطورية، وضمور الوازع الإنساني الكوني:

مقولة تحليلية تفسيرية أوردها المفكر الجزائري مالك بن نبي، في معرض توصيف الروح الكامنة خلف التصرفات الغربية إزاء العالم، والموقف من البشر؛ إذ يقول: "فها نحن

[٣٣] المرجع السابق، ص١٢.

أولاء من أول خطوة في طريقنا أمام اختيار رئيسي، فإما أن نعرف الثقافة وسيلة للإمبراطورية، وإما أن نعرفها طريقاً إلى الحضارة، وبعبارة أخرى يواجه المجتمع مشكلاته بلغة القوة، أو بلغة البقاء، بقدر ما تصوغ ثقافته أسلوب حياته وسلوك الأفراد فيه."[٣٤] فمنبع الصلات الثقافية بين المجتمعات البشرية، هي النفسية التي يتكون عليها الأفراد ويأخذون منها طباعهم، وهي العنصر الأولى المولّد لوعيهم بالعالم، فإما أن تحمل على روح السيطرة والتحكم، وإعمال الممكن وغير الممكن، في سبيل إخضاع الآخرين، بمنطق الإمبراطورية والروح الغالبة المتوسعة، وإما أن تؤدب وفق مقاييس الإنسانية جمعاء، لصالح الإنسان.

وبحكم الاحتكاك الثقافي بيننا وبين الغرب المعاصر –وفي مقدمته أوروبا– فإننا ملزمون نظرياً، بالنظر في محتوى الوجدان الأوروبي إزاء العالم، حتى نستبين طريق الوصال معهم، وحتى نتبيّن بعض تصرفاتهم تلقاءنا؛ فلا نستغرب الفشل، إذا علمنا أن "أوروبا التي ورثت التقاليد الرومانية من عصر النهضة، قد أصبحت اليوم رهينة ثقافة إمبراطورية. فقد تغذى ضميرها بما أثار القرن التاسع عشر من قضايا، وهو القرن الذي شهد ازدهار فكرة جوبينو، ذلك الكاتب الذي طبق أفكار داروين عن أصل الأنواع، على مجال الإنسان، فخلّف بهذا القرن العشرون تراثاً ضاراً ثقيلاً، أنتج أمثال هتلر."[٣٥] ونعرف ما فعله هتلر، وما تفعله روح الاستعلاء المبثوثة هناك في الأجيال الجديدة مما ينعت بالنازيين الجدد، وكيف عانى المهاجرون العرب والمسلمون منهم ولا يزالون. وما موجة العداء الصارخ للإسلام وقيمه إلا مؤشر على ذلك؛ مثل: الحجاب والرسوم المسيئة للرسول الأعظم ﷺ، وشن الحروب على الآخرين؛ تتويجاً لضمير النظرة الاحتوائية المستلبة للآخرين وحظهم في البقاء. ولا يزال الأمر على حاله، في نظرة الغربيين، وما يسمى سلاماً هو "نتيجة لحرب ظافرة، وليس نتيجة لتخطيط صالح للحياة الدولية، تحت رقابة فعّالة من الضمير العالمي؛ ففكرة السلام لم تحقق حتى الآن استقلالها وشخصيتها الخاصة، وهي تدين في خضوعها هذه للثقافة الإمبراطورية، التي لا ترى السلام إلا حيثما يكون مؤيداً

[٣٤] ابن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**، مرجع سابق، ص١١٩.
[٣٥] المرجع السابق، ص١٢٤.

بالسلاح."[٣٦] ويلي الوضع المدجج بترسانة فقدان الثقة؛ أين يفضي بنفسيات الناس وأحوالهم إلى التوجس والريبة، وعدم الإيمان بالآخر؛ تاريخاً وذاتاً، وبانحراف مضمون الثقافة، ينحرف اتجاهها، "وإذا انحرفت المواقف الثقافية فإنها تصبح تريد الشر"[٣٧] وتلح عليه. وأبلغ ما في الأمر، تبرير الشر تحت مسوغات، قد لا تستظل تحت أدنى دليل، فقط لأن روح القوة، قد عزم ألا ينصت سوى لقوة العضلات. ونخلص إلى نتيجة مفادها، "أن الإنسانية بشطريها: المتخلف، والمتحضر تعاني أزمة خطيرة، تعدّ أخطر أزمة في وجودها على سطح الأرض، وفي حين يسير الزمان كعادته إلى مصبّ، فإننا نرى خطورة هذا السير من خلال التوقعات التي تصورها لنا ملابسات هذه الفترة من الزمن التي نعيشها الآن، بكل تقلباتها السياسية والعسكرية والثقافية...لأن التاريخ سينفرد إلى حدّ كبير بأشياء أخطر مما يتصور العقل، كأنما التاريخ تجمع منذ بدايته...واقترب من مصبه...وسينصبّ قريباً في سنة ألفين، التي تضع أمام الإنسانية جمعاء أخطر نقط الاستفهام، على مصير الإنسانية منذ بدايتها."[٣٨]

ويكون الجواب ليس وعي العالمية المتدامجة، وإنما القوة الخرساء التي تتكلم لغة العضلات، ولا تستجيب للقانون، فكيف بالتثاقف طريقاً وأملاً؟

٥. عولمة الذات وتنميط الآخر:

من أخطر موانع التثاقف، فكرة العولمة ذاتها، بخاصة إذا فهمنا العولمة بوصفها تعميماً وفرضاً لنموذج الحياة الغربية، بكامل أبعادها الأيديولوجية، والاجتماعية، والنفسية، والأخلاقية، وأسلوب المعيشة، وطريقة التفكير، ونمط الذوق، والحساسية الجمالية، إلخ.... باختصار النموذج الحضاري الغربي، والرؤية الكونية الغربية؛ إذ تعمّ أرجاء العالم إلى أبعد نقطة ممكنة ومتاحة، وغير متاحة إن لزم. وتغدو العولمة بذلك، عمليةَ ابتلاعٍ للعالم بثقافاته وإثنياته وخصوصياته، ثم إعادة إنتاجه وفق منظور مادي رأسمالي سلعي شيئي.

[٣٦] المرجع السابق، ص١٢٨.
[٣٧] ابن نبي، مالك. **مجالس دمشق**، مرجع سابق، ص١٠٥.
[٣٨] المرجع السابق، ص١٧٩.

وتتخذ عملية التعميم ركائز ودعامات متنوعة ومتداخلة، منها: الغزو الثقافي؛ إذ لا يزال الغرب يذكر بأنه حامل لرسالة حضارية إلى العالم، مفادها: نقل الحضارة إلى شعوب العالم، وإخراجها من ضيق منظوماتها الحياتية وضحالتها، إلى سعة الأسلوب الغربي فيها، وهكذا كانت دعوى الاستعمار والتنصير والاستشراق، ودعوى العولمة الآن.

لا خلاف في ما سبق توصيفه، من تأكيد الغرب على أزلية تفوق الثقافة الغربية وكونيتها، بسلاح، العلم، وإن كان الأمر فيه نظر. فهذا صاحب كتاب "نهاية التاريخ" يشير علينا بجدوى اللحاق بقاطرة المدنية الغربية ونموذجها المعيشي؛ لأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، فإما الغرب بديمقراطيته ورأسماليته وحداثته،[٣٩] وإلا لا تقدّم ممكن؛ لأن التاريخ قد وضع رحاله، وكفّ عن الترحال في نهايةٍ ليس لها بعدها، ولم يشهد العالم لها قبلها، والإنسان الذي أنتجته هذه المدنية هو آخر إنسان سيتمخض عنه التاريخ.[٤٠]

إضافة إلى الترويج لعالمية الثقافة الغربية، والإلماح إلى إنسانيتها وحضاريتها، وأنها نتاج لمجهود البشرية كلها عبر مسار تاريخها الطويل والشاق، فإن الجميع مطالب بمشاركتها منجزاتها –لا إنجازاتها– ولا داعي للإصرار على مضادتها؛ لأن من يأتي ذلك همجيٌ يقف ضد للحضارة، وعدوٌ للعدالة، خارجٌ على القانون .

والآليات الواردة قبلاً لها حضورها في مستوى آخر، ونعني به الناحية النفسية، عن طريق الإيحاء والإيهام، بترويج مقولة: قِدَم المخزون الخاص، وكون الثقافة الخاصة قديمة بالية تمتد بجذورها إلى عصور الظلام، والقرون الوسطى –لاحظ تغييبها للتقويم التاريخي الخاص بالأمم الأخرى– التي تم تجاوزها بتحديث الإنسان، خاصة بعد أن تمت غلبة الدين ورموزه وشعاراته الرجعية المنافية لكل تقدم، وعندئذ لا وعي ولا تقدم إلا باحتضان الثقافة العالمية، التي لا بديل عنها، والتنكر للخصوصية الثقافية التي هي ضد الإنسانية.

وتعتمد العولمة أيضاً على القوة العسكرية والسياسية والاقتصادية، وقبلها وأخطرها الثقافية؛ إذ تحتوي كل من ينتهج أسلوباً حياتياً مختلفاً ومغايراً، ويريد تأكيد خصوصيته

[٣٩] فكوياما، فرنسيس. **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، بيروت: مركز الإنماء العربي، ١٩٩٣م، ص٧٠.

[٤٠] المرجع السابق، ص٢٦٧، ٢٧٨.

الحضارية الشاملة، احتواءً يتم بالحصار (العراق، ليبيا، إيران، كوريا الشمالية...)، وضرب العملات المحلية (النمور الآسيوية؛ خاصة ماليزيا)، ورعاية الانقلابات، وتمويل المعارضة المسلحة والسياسية (الأكراد، حركة خلق، حركة قرنق، تيمور الشرقية...)، وفرض سياسات محددة من طرف البنوك العالمية المقرضة، والتدخل في سياسات السيادة (التعليم، الصحة، التوظيف، الإنفاق...). وتشنِّع العولمة على كل خصوصية تحت مسميات مختلفة ومقصودة، كما هو الحال تجاه الحركات الإسلامية، التي تُلح العولمة المأمركة وقاموسها على نعتها بالإرهاب والأصولية (بالدلالة الغربية)، وعلى أنها خطر محدق بالمجتمعات الإنسانية جمعاء، وأنها معادية للعدالة والحرية والحداثة...، "بل إن بعض الكتاب الغربيين، الذين أطلقوا مصطلح الأصولية على الصحوة الإسلامية المعاصرة نراهم وهم يتحدثون عن علاقة هذه الصحوة بالماضي الإسلامي، يجعلون موقفها هذا من الماضي والتراث على العكس من موقف الغربيين."[٤١] ويضاف إلى هذا، العمل على دعم الديكتاتوريات ضد التعدديات الحقيقية المعارضة للسياسة الغربية ومصالحها.

أما التداعيات المباشرة لهذه العولمة؛ فتتمثل في إلغاء الخصوصيات الثقافية للمجتمعات الإنسانية قاطبة، واحتوائها ضمن نسق من القيم والأساليب، بادّعاء عالمية ما ينتجون، وكونية ثقافتهم وعلومهم، وضرورة الاندماج في القرية الكونية، وبخاصة في مجال الإعلام، من خلال الترويج للقنوات الفضائية، وتبني شبكة المعلومات (الإنترنت) آليةً للتواصل بلا رقيب.ولتمرير هذه المغالطات وترويجها، جنّدت الطرق جميعها؛ لإظهار الإنسان الغربي (سوبرمان)، فوق جميع الناس،كما ورد عند الفيلسوف الألماني نتشه في كتابه "هكذا تكلم زرادشت"، وأنه أرقى وأكمل نموذج ممكن ومتاح للإنسانية؛ فالغرب تقوم صِلاته مع الآخرين، بمنطق عولمي، يمتح من "أسطورة الثقافة العالمية التي يتوحد بها الغرب، ويجعلها مرادفة لثقافته، وهي الثقافة التي على كل شعب أن يتبناها حتى ينتقل من التقليد إلى الحداثة؛ فالفن فنه، والثقافة ثقافته، والعلم علومه، والحياة أساليبه، والعمارة طرازه، والعمران نمطه، والحقيقة رؤيته."[٤٢] وبعد كل ما قيل، أليس إلى خروج من سبيل؟

---

[٤١] عمارة، محمد. **الأصولية بين الغرب والإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٨م، ص١٤ وما بعدها.

[٤٢] حنفي، حسن. **ماذا يعني علم الاستغراب**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٠م، ص٥٧.

هل يمكن معارضة العولمة لكونها تشكّل تهديداً للخصوصيات الثقافية؟ أو أنها وطأة تاريخية وسياسية وعالمية لا يمكن الفكاك منها؟!

ثالثاً: معقولية التعارف

١. المُؤَسسَات النظرية والعقدية للرؤية التعارفية:

مِن ادعى الأمور التي يجب العمل على أساسها ومن خلالها، الترويج لفكرة تنوع البشر، وغنى تجاربهم التاريخية، وأنه من غير المقبول قولبتهم في أشكال جاهزة وتامة؛ لأن الأصل الوجودي فيهم –أي البشر– هو التنوع والتعدد في إطار من التفرد الذي لا ينفي تواصلهم وتعارفهم بحسب لغة القرآن الكريم، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات: ١٣)، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ (النساء: ١).

فمع اختلاف الناس ووجودهم من فجر التاريخ في تجمعات، وهم يتباينون في نظمهم الحياتية واستعداداتهم وإمكانياتهم، ولكنهم انصهروا في قوالب واحدة تختص بمناطقهم ومدى تجاوبهم معها. واستمر التعارف بينهم، ونقل بعضهم إلى بعض خبرته بالحياة؛ فتلاقحت الحضارات والثقافات، وتناسل بعضها من بعض، فكان الإنسان في أمتن منجزاته وأكثرها تفرداً، مع بقاء الأصل وإن تطاول الفرع وسمق؛ فالفُرس أخذوا من الصينيين فتعاظم فيهم الأدب والعمران، وعنهم أخذ اليونان فنبغت فيهم الفلسفة وظهر فيهم عظماء العقل ومبدعو المنطق، وعنهم اقتبس الرومان فشادوا العقل قوة، والمنطق عمراناً، فتوسعت ديارهم حتى بلغت مشارف العالم القديم وأرضه، ومنهم قاطبة تعلم المسلمون، ومزجوا ما أخذوا بما أسسوا تفرداً بوحي من القرآن والسنة، فظهر أغزر إنتاج عرفه الإنسان إلى وقتهم، وانبثقت علوم ما سُبقوا إليها، أصولاً للفقه والدين، ونحواً يقوِّم اللسان. ولم تنكر أمة على غيرها ما هي فيه، بل سعت إلى التعلم منها، والاستزادة، حتى كان لها ما كان. إذن؛ فالتعدد والتنوع هو المدخل المعرفي والوجودي الذي إن توسع

الاعتقاد فيه، سيقضي على سطوة العولمة ومسلوبية الثقافة، وهيمنة النظرة الواحدة، أو سيحولها إلى عالمية تنضوي البشرية جمعاء تحت سقفها.

لم تَعُد خرافة كونية ما يصنعه الغرب تنطلي على ذي بال، فالعالَم وإن أخذ من مدنية الغرب وتقنيته، فهو يعمل ذلك تحت عنوان العِلم صنيعة الإنسانية، عبر مكابدات تاريخها الضارب في أعماق الزمن، ولكن بإخضاعها لغربلة قِيَمِيَة، تنتج حياة مواكبة لحاضر البشر في ظل مبادئ وقيم خاصة (نموذج الصين والهند وإيران وماليزيا). أما الغزو الثقافي فقد تمكنت حضارات العالم من تطوير بعض أساليب الحد من سطوته، بظهور حركات الصحوة القومية والدينية...والعمل على بعث موروثات الماضي، والسعي إلى جعلها تواكب الزمن، وإن سعت العولمة إلى تبشيعها، وتوصيفها بالأصولية تارة، وبالخارجة عن التاريخ طوراً، فضلاً عن تعاظم دور المناوئين للعولمة من الغربيين أنفسهم، خاصة أن وتيرة حوار المثقفين والعلماء تزداد بين الفينة والأخرى. وهكذا يتكامل عقلاء المعمورة في صد شبح الفاشية والشمولية العولمية. وما يضمن لهذه الحوارات الاستمرار والإثمار، أن التاريخ -كما يقول جودت سعيد- في طريقه إلى الرشد وتعليم البشرية درب الحرية والكرامة، مما يعني -على المدى البعيد- تعاظم المتعاونين السلميين، وتقلّص المناوئين لكل تفرُّد، ممن لا يقبلون رؤية إلا أنفسهم، وإن كان في سمت الآخرين وحياتهم.[٤٣] ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٦٤).

والتنوع حقيقة كونية مطلقة شاملة لكل الكائنات في عالمي الغيب والشهادة، دلالةً على وحدانية الله سبحانه وتعالى، وترسيخاً للعظمة الإلهية، القادرة على إيجاد كل شيء مختلف متباين ومتعدد، إلا الذات العلية السرمدية، فإنها قائمة بالوحدانية والأحدية؛ وصولاً إلى أرض عامرة حافلة، غاصّة بصنوف شتى من الكائنات الحية والجامدة، من شجر، وحجر، ونهر، وحيوان، ومن كينونات بشرية؛ سمراء، وبيضاء، وحمراء، وسوداء.

---

[٤٣] دواق، الحاج بن أحمنه. **من العولمة إلى العالمية، معارضة العولمة ممكنة وواجبة**، موقع الشهاب الثقافي، ١٤٢٨/٠٤/١٧هـ، انظر:
http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1807

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤). "لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود -وفي رواية لأحمر على أصفر- إلا بالتقوى" الحديث.

فالآيات تدل على أن التنوع الكوني الطبيعي الحي والجامد، له مشروعيته الوجودية من ناحية، وله مصداقه التاريخي والاجتماعي من جهة أخرى، ويشهد لهذا التنوعُ العرقي والقومي، والتعددُ اللساني ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ (الروم: ٢٢). وتباينُ الرؤى الحياتية ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٤٨). ومناهج الحياة ونظمها ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨). ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الحج: ٦٧).

فالكون والأرض كأنهما مساحة شاملة واسعة تحوي طرقاً لكل أفقها، والإنسان مطالب فطرياً وطبيعياً وتاريخياً وتشريعياً بسلوكها، ولا خيار له في ذلك، ولكن ألا ينتهي به الحال إلى الصراع والتضاد والإقصاء والاستعباد والتهميش؟

نعم إذا عدّ البشر التنوع تهديداً، وضاقوا به، وعملوا على زحزحته، بالقضاء على بعضهم، أما إذا عدّوه مورداً وجودياً حافلاً بالحيوية، ودافعاً إلى العمل لصالح الإنسان من حيث ما هو، فإن الأمر سيستحيل إلى حالة من الانسجام المتقارب، الذي يضع أرضية اتفاق واشتراك يسمح بالتعاون والتعاضد. فالبشرية تبقى أقواماً كثيرة يقبل منها الأسودُ الأبيضَ، والأصفُر الأحمَر، والعكس، دون استعلاء أو تفاضل، إلا فيما تقدمه كل جهة

مما ينفع الناس. واللغات مرآة الأمم وحاملة هويتها؛ إذ تظلُّ على عبارتها ومفهومها ومنطوقها، إلا فيما يتم تطويرها بين أهلها. والديانات لا إكراه فيها، فكل معتِقد مُسْلِمٌ بما يؤمن به، والدين الواحد، موحد الأصول متعدد الفروع والمذاهب. والحضارة الواحدة مشتركة القيم والمصير، لكنها حاوية لأقوام شتى. فالإسلام حضارة انضوى تحت جناحها: البربر والكرد والعرب والفرس والترك والهنود والأفارقة والفراعنة...ومع ذلك عاشوا موحدين متعاونين، إلا إذا غلب عليهم وازع الغريزة والطبيعة، فإنهم يصارعون بعضهم بعضاً؛ فالتعايش ممكن بل وضروري، لكي تتعارف البشرية -حسب منطوق الآية- وتتعاون، وتتنافس في إطار ما يخدم البشرية، فتُضمَن الحقوق والمصالح للأطراف جميعاً. وشكل التعايش المقصود هو الشكل التدافعي الذي يضمن بقاء التعدد والتنوع والاختلاف، لكن في اتجاه المنافسة والسعي الحثيث المشترك.[٤٤]

٢. الضوابط الإنسانية للتعارف، والاعتراف المتبادل:

يستحيل التعارف في ظل النفسية المتوجسة من الآخر، والناظرة إليه بعين الدونية والاحتقار، فليس يقدر على التعارف من ظن نفسه أنه الأفضل على الإطلاق، أو أنه ليس للحياة نموذج أسلم ولا أكمل من نموذجه وطريقته هو، فيمتنع السلوك الإيجابي المتجاوب، وتتحوّل دواعي الاجتماع الكوني الإنساني، إلى أسباب افتراق وتباعد، وهو الأمر الذي يدعو إلى ضرورة توفر ضوابط ولوازم تجمّع والتقاء، تيسّر للمتعارفين تثاقفاً إنسانياً، "والنظر في النتاجات والإبداعات الإنسانية لأتباع الديانات الأخرى؛ إذ سيرى علماء الدين، أن الشرائع الأخرى يوجد فيمن يعتنقونها رجال أفذاذ، لا يمكن للمرء أن ينكر عظمتهم الأخلاقية والمعنوية؛ وهذا بنفسه يدل على أن الشخص الذي يتمتع بهذه الفضائل، وهو مؤمن بدين آخر، لا محالة يكون قد استمد بعض هذه الفضائل من التعاليم الموجودة في الدين الذي ينتمي إليه، فأنا المسلم ليس بمقدوري إنكار أن الديانة الهندوسية أنتجت شخصيات لامعة مثل (غاندي) و (طاغور الشاعر)، وصارت لهم فيما بعد شهرة عالمية،...لا مناص لي من الإذعان بأن الدين الذي ربى شخصيات

[٤٤] دواق، الحاج بن أحمنه. "في التنوع سنة كونية، وفي التعايش ضرورة تاريخية"، **مجلة متابعات**، باتنة- الجزائر: شركة باتنيت للطباعة والنشر، س١، ع٢، ٢٠٠٥م، ص٥.

متوهجة كهؤلاء، لا بدَّ وأن ينطوي على تعاليم سامية، تؤهله لإنتاج نماذج إنسانية من هذا القبيل."[٤٥]

إنّ أبلغ توطئة للتثاقف المتأسِس على التعارف، التسليمُ بأن الشرائع الأخرى المكونة للثقافات المختلفة، فيها كثير من الفضائل التي تلد عظاماً، يدافعون عن الإنسانية، وعنها يردون أشكال الأنظمة الدولية الجائرة، بغض الطرف عن اللون، والعرق، والانتماء؛ فروح التعارف متلافية للحدود متجاوزة لها. كيف لا، "وجميع الأديان والمذاهب استطاعت على مدى قرون أن تبعث البهجة والسرور، والأمل والطمأنينة، في نفوس الكثيرين، وأن تخفف من حدة الآلام والمشاق الروحية والمادية إلى حد كبير. وهذا يدل على أن تلك الأديان لها نصيب من الحقانية، بمقدار ما استطاعت أن تؤثر إيجابياً في المجتمعات."[٤٦] وما أود استدراكه، أن بعض المذاهب البشرية قد أورثت المعاناة، ولكن الفضل موجود، ويسع المقدرة على بناء أرض التثاقف والاجتماع، كما يوجد مقابله من يعمل على دفن كل اعتبارات التلاقي والتفاهم.

التأسيس السابق يكرس استعدادات تنفي التعصب والتشرنق على الذات، ولا يولد "...التحيز ضد أوروبا والغرب، ولسنا في إطار تكريس الصراعات الحضارية، فعالمية الإسلام (وخروجنا) من قبلُ بالرسالة إلى الناس كافة، ودمجنا بين الحضارات والثقافات والأعراق، ...والتزامنا بعقيدة التوحيد و(التعارف) بين الناس، وإيماننا بوجوب دخول البشرية في السلم (كافة)، كل هذا يجعلنا لا ننطلق من منطق التحيز، بل نعذر الغير إن تحيز ضدنا –فللغير– من موروثه التاريخي ونسقه الحضاري ولاهوته الديني، ما قد يدفعه لذلك."[٤٧]

الدخول في السلم من أوجب ضوابط التعارف، وأكثر آلياته إلحاحاً؛ وجودياً، لبقاء المتعارفين ابتداء، وتاريخياً للتمهيد في الدخول في دواعي التفاهم، وتبادل الرؤية للحياة،

---

[٤٥] ملكيان، مصطفى. **العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين**، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، بيروت: دار الهادي، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، ط١، ٢٠٠٥م، ص٤٧٤.

[٤٦] المرجع السابق، ص٤٧٥.

[٤٧] العلواني، طه جابر. **نحو منهجية معرفية قرآنية**، بيروت: دار الهادي، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، ط١، ٢٠٠٤م، ص٤٨١.

بشكل يولد معقولية التعايش في سياق وجود التنوع والاختلاف رأساً، فتفزع البشرية في زمن التنابذ والخصام إلى شرعة الرُّشد والسلام، فيكون وفق الوعي السابق، "التحول الإنساني إلى الكونية، بديلاً عن الموضعية والوضعية، فتتكون لدى الإنسان نظرية وجود، مرتبطة بالله سبحانه، بوصفه خالقاً، ومصدراً للكتاب والحكمة، فتتشكل عقلية الإنسان وأخلاقياته على ضوء هذا الارتباط الإلهي، فيتعالى على نزعته الغريزية البهيمية الدنيوية العابرة، وينتمي لمنظومة إلهية من القيم، هي نقيض التعالي في الأرض والإفساد وسفك الدماء، مهما كانت المسوغات النفعية، ونزعتها العلمية غير الأخلاقية، وتمركزها حول الذات الفردية."[٤٨] وخصوصية الرؤية، لا تمثّل حائلاً دون التعارف؛ فالقيم المتضمنة هي إنسانية كونية، موجودة عند شعوب الأرض جميعاً، ويقابلها معاناتها من المسلوبية المفتعلة لأنظمة الاستبداد العالمية باسم التحضر ونقله للهمجيين، تغطيةً للرغبة في السيطرة والتعدي.

ولو خيرت الإنسانية -بعيداً عن أساليب التمويه والدعاية- بين قيم متجاوزة متجاورة، تؤمن بالإنسان كله، وأخرى تعصبّية انغلاقية، فإنها تختار الأولى، باعتبار الرشد الذي تؤول إليه الآن؛ "فالعالم اليوم كله يتجه الآن للبحث عن الخلاص الكلي ضمن حالات يتعذر فيها نشدان الخلاص القومي العنصري أو الطبقي أو اللاهوتي العصبوي الآحادي الذاتي التكوين، هذا الوضع العالمي -بوصفه عالمياً- لا يستجيب عند طرح الحلول إلا للبدائل التي بمقدورها تقديم نفسها عالمياً...[وهنا] فإننا نستجيب لنوع من العالمية الاختيارية التي تقوم على إنسانية التوجه، وليس على قهريته، كما تفعل الحضارات المادية التي تود تفصيل عالم على قياساتها الذاتية وبنهج مصالحها."[٤٩]

إذن من الضوابط التي تعمل على توليد التعارف السليم المتوازن، إزالةُ التوجس من الآخر والخوف منه، ومعرفة ذاتية الآخر في سياق الوحدوية العالمية، وتقاسم شرطيات الالتقاء والتذكير بها باستمرار، وأن مخزن البشرية قيمياً، ليس محصوراً في نطاق أرضي

[٤٨] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤م، ص٣٦.

[٤٩] المرجع السابق، ص٤٤٦.

واحد، بل هو متوزع في جنبات الوجود العريضة، ثم خطاب الإنسان للإنسان، لأنه كذلك. وأساس التعارف الذي ننظر له، يعود إلى منطق "الخروج للناس، وليس الاجتياح الإمبراطوري، والتعارف بغية التفاعل الحضاري والفكري، وليس الاستحواذ على الغير ونهب ثرواتهم، والدعوة للتوحيد وليس الإكراه."[٥٠]

٣. فلسفة نبذ العنف مهاد التعارف:

تكاملت الإنسانية في مسيرتها الحضارية، إلى أن بلغ بها الحال مطاولة النجوم كما يقولون، إلا أنها –للأسف– لمّا تتجاوز بعد طريقة البدائيين في معالجة مشكلاتها، فهي لا تزال تؤمن بالعنف والقوة طريقاً لحل المشكلات، مع الذات ومع الآخرين، وكأني بالعالم غابة تحكمه شريعة القوي، وليس ثمة فسحة إنسانية مكرمة، يوجهها القانون ويحميها. وليس من حل ممهد للتعارف وموطئ له، مثل نبذ العنف، وإحلال روح التسامح محله، "وإذا استطعنا أن ننبذ العنف بقناعة؛ فسنتحرر تحرراً عظيماً، يزيل الخوف والرعب من قلوبنا، ربما نقتل ويقتل معنا آخرون، ولكن لن يقتل العدد الذي يقتل الآن بسبب استخدام العنف.

وحتى الآن لم يبحث مقدار القوة التي يمكن للإنسان أن يمتلكها إذا نبذ العنف، وكم يكون جباناً يدين نفسه ولا يظهر على حقيقته إذا بقي العنف في داخله."[٥١] فالتوجس والنظر بريبة إلى المخالفين، يبقي روح الضغينة كامنة ومتربصة، فيُعاق التعارف ويمنع؛ لأن كل طرف ينتظر الفرصة ليجهز على الآخرين، متناسين الأيام الخوالي، وما أظهرته من مصائر الإمبراطوريات العازمة على استخدام قوة العضلات، كيف انتهت، فمن رفع سيف البغي فبه يقتل. والبشرية مدعوة إلى التمهيد لنظام عالمي كوني، وعالمية إنسانية تتأسس على المعنى الأخلاقي، وقوة المعنى، وليس على ترسانة الرعب المهدد للبشرية ومستقبلها؛ فشرعة الحياة ظلم وتَعدٍّ، أو استقرار وتكامل، وفي الأرض ما يسع الجميع، لو ما ضيق الأنفس وتبرمها وأنانيتها.

---

[٥٠] حاج حمد، محمد أبو القاسم. "**رباعية العولمة عبر التاريخ**"، مقال مخطوط، ص٣.

[٥١] سعيد، جودت. **مفهوم التغيير**، سوريا: دار الفكر، ط١، ١٩٩٥م، ص١٥٣.

و"التفسير النظري للحضارة في العصر الجديد، هو أن الوسائل والأساليب القمعية تعود إلى البشر الحفاة العراة، ولا ينبغي للإنسان المتحضر أو المكتسي اللجوء إلى الوسائل القسرية القمعية المنسوخة واللا مُجدِية، ولكن إذا خرقت هذه النظرية الحضارية، أو ثبت بطلانها أو لا جدواها، فمن الممكن اللجوء حينها إلى عُرف آخر، نحن الآن نتحدث عن عُرف بات مقبولاً على الصعيد الإنساني."[٥٢] ويزيد الأمر رسوخاً إذا أخذنا استعداد الإنسانية اليوم لتجاوز مراحل الهمجية في التواصل، وقد لاقت منها الويلات. وخذ مثلاً ما ينعت بالحروب العالمية في القرن العشرين، وما خلفته ليس من القتلى وحسب، بل في غور الضمير الإنساني، الذي أضحى يتوجس من النوع الإنساني ذاته، في حين لو عملت مؤسسات المعرفة، ومؤسسات الترويج لها، على التنظير لسماجة العنف من حيث ما هو، فستتمهد أرض صلبة، يقف عليها الضمير الكوني، بطمأنينة وثقة في قابل الأيام.

وعادة ما يشار إلى الوعي السالف النابذ للعنف، على أنه مراوغة تكتيكية، وليس من قبيل التأسيس المبدئي، الذي ينطلق من مرجعية نظرية واضحة، تهدف إلى آفاق رحبة وعريضة، مركِّزة في نفوس البشر حالات التوازن الرافض للعنف والمنكرة له، فما كان العنف في شيء إلا شانه، وما نزع عن شيء إلا زانه، خاصة إذا عرفنا أن المعنى المساق في التنظير النبوي يتضمن خلافه، أي ما كان الرفق في شيء إلا زانه، وما نزع من شيء إلا شانه. ويتجلى ذلك في نطاق الأخلاق الكلية، وهي "في رؤية الإسلام ليست قضايا مرحلية تكتيكية، بل هي منهجية ثابتة في شخصية الإنسان المسلم، والتزام الأخلاق مبدأ في جميع المجالات، في التعامل مع الأسرة والمجتمع، وعلى صعيد العلاقات الدولية، وليس في مجال العلاقات الشخصية فقط."[٥٣] وما يدفع بأوضاع الحياة إلى أشكال أكثر استقراراً، هي هذه الروح التثاقفية المبدئية، التي لا ترهن التواصل بمصالح آنية، بقدر ما توثقه بقيم كُلِّية عامة، تشد تقلبات الأوضاع وأحوالها إلى معنى راسخ وثابت، يحمي البشر لأنهم كذلك، وليس لاعتبارات أخرى متقلبة.

---

[٥٢] سروش، عبد الكريم. "الدين والتسامح والمدنية"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، بيروت، س٨، ع٢٧، ٢٠٠٤م، ص٥٣.

[٥٣] الصفار، حسن موسى. **الاستقرار السياسي والاجتماعي**، بيروت: الدار العربية للعلوم،، ط١، ٢٠٠٥م، ص٩١.

والعنف "ليس الضرب باليد، والتراشق بالصواريخ، أو تفجير السلاح النووي فقط، فهذا أقصى جرعات العنف، ولكنه طيف متحرك من الإمكانيات والسلوك، يتأرجح من الفكرة إلى الفعل، فالحروب تبدأ في الرؤوس قبل سل السيوف، والكراهية تبرمج تعبير الوجه الحاقد، واللفظة السامة، ومد اليد واللسان بالسوء."[٥٤] فرُبَّ فكرٍ يورث أحوالاً من العداوات الكونية بين العالمين، ولنستذكر ما فعلته الرؤية النازية والفاشية بأوروبا المعاصرة؛ إذ قتل أكثر من ستين مليوناً من البشر؛ لأن وعي الإلغاء والإقصاء، قد استبد بنفسيات الحكام في تلك البلاد، فعبّروا عن روح الصراع الكامنة فيهم. وهنا يتكون العنف من حيث طبيعته، من: "ثلاث تجليات؛ كراهية، وتهميش، وحذف للآخر، كفكرة كمونية شيطانية –أنا خير منه– تتطور إلى التلفظ باللسان، بعدم اعتماد الخطاب الإنساني، من الهمز واللمز والاحتقار والسخرية وتحويرات الكلمات والتنابز بالألقاب، وتنتهي باليد والسلاح، لإيذاء الآخر وإلغائه، لتصل في تصعيدها الأعلى، وجرعتها القصوى، إلى التصفية الجسدية، وإلغاء وجوده المادي والمعنوي."[٥٥]

خاتمة:

إن العلاقات الثقافية، أو ما ينعت بالمثاقفة أو التشاقف، ينبغي أن يتجاوز روح الاستلاب الاحتوائية، القائمة على العنف وإلغاء الآخر بخصوصياته، ليبلغ أفق الوحدة الإنسانية، وأصلها الوجودي الواحد، ومصيرها المشترك. فليس شرطاً أن تكون أنا، لكن ينبغي أن تفهمني، وأَعِيكَ في إطار التنوع الوجودي الكوني، المبني على تفاضل الأداء، وليس على القوة الغاشمة.

وكلما ترنحت البشرية في تجاربها التاريخية بين ممارسات متعالية مبتعدة عن الهداية والتسديد القيمي المتجاوز، فإنها لا محالة ستظل غارقة في وحل التجربة المؤلمة المتكررة. فالأزمة الجوهرية لا تتمثل في النظريات المفسرة للصلات الحضارية والثقافية أو المكونة لها، بمقدار ما تنغرز في مثويات المرجعيات المؤسِسَة للوعي والهادية له، في خضم التفسيرات

[٥٤] جلبي، خالص. **سيكولوجية العنف، واستراتيجية الحل السلمي**، سوريا: دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م، ص١٣٦.
[٥٥] المرجع السابق، ص١٣٦.

المختلفة. لذا نحن في إطار المدرسة التوحيدية المتغذية من المعين الإلهي، بحاجة إلى استقراء المدونات المقدسة للإنسانية جمعاء، وحثّها وفق برامج تثقيفية وتربوية، على ابتعاث الإنسان الرباني المهتدي بقيم السماحة والأخلاق الإنسانية، المشدودة إلى المعنى القيمي الأخلاقي والجمالي، الحافظ لكرامة الإنسان.

وإذا تتبعنا مسار الثقافات الروحية الكبرى في تاريخ الإنسان الطويل، وجدناها تلحّ على احترام كرامة الإنسان، وعلى فرادة نوعه، وكونه ظاهرة وجودية مستقلة، يستحيل إيجاد مثيلها في الكون كله، لذا فهي معنية بأن تعالج مشكلاتها بمنطق التواصي والتواصل، وتردم هوة التباعد والمفارقة.

إن العرف العقلائي وما أجمع عليه كل الواعين من الناس، يجعل البشر مطالبين أكثر من ذي قبل بلملمة شتاتهم، من المدونات والموروثات الروحية، وأن يحفزوا ذلك في إطار مقررات قانونية ملزِمة، تربي البشر على الحب والكرامة والاحترام، باعتبار الأصل الوجودي الواحد، وكذا المآل المشترك، لكن ليس بروح التوجس والاستعداد للتوثب، ولكن بوصفه جوهراً متجذراً محبِياً للطبيعة والنزعة الخيرية في الإنسانية ككل. وليس من قبيل الشوفينية والذاتية المقيتة إذا قلنا إن المهمة التاريخية هذه تقع على عاتق الأمة الوسط، ومن يدور في فلكها في تقويمها للعالم، ويشاركها رؤيتها الكونية؛ لامتلاكها قيم الانفتاح والمسؤولية الوجودية، باعتبار المصدرية المشكِّلة لها، وكذا بالنظر إلى تجربتها التاريخية بوصفها أمة، انتقلت إلى العالم لتفهمه وتتواصل معه، وأيضاً لكونها رافضة للمركزية الجذبية، ومؤمنة بالخروج الإشعاعي، ومكلفة بتحمل تبعات البشرية؛ لأن الخيرية والريادية القيمية، تقتضي المسؤولية والشهادة التاريخية والعقدية، وإلا لانتفت المقاصد الوجودية من تكليفها للأمم الإلهية؛ بالخلافة، والعبادة، والعمارة، والخيرية الريادية، والشهادة.وكل يعمل على شاكلته.

الوحدة والتنوّع في نظرية الفن الإسلامي

إدهام محمد حنش *

الملخص

الوحدة والتنوع؛ مفهوم مشترك؛ وموضوع أساسي ومهم في المعرفة الإسلامية بعامة، وهو إشكالية فلسفية ونقدية في نظرية الفن الإسلامي بخاصة. ولذلك حاول هذا البحث دراسة الوحدة والتنوع بوصفهما قيمة من القيم الجمالية والرمزية في الفن الإسلامي، دراسة استقرائية تحليلية لأدبيات هذا الموضوع وقراءاتها المتباينة لإشكالياته المتعلقة بالرؤية والمنهج.

وتوصل هذا البحث إلى أن الوحدة هي الأصل والجوهر، وأن التنوع هو الفرع والمظهر الدال عليه بصورة رمزية، يمكن أن تتأسس عليها النظرية الخاصة بالوحدة والتنوع في الفن الإسلامي. وأن هذه النظرية تقوم تحديداً على (الوحدة الخصائصية) لهذا الفن، وعلى أن (التوحيد) هو الجوهر المعرفي لنظرية الفن الإسلامي؛ على أساس أن التوحيد هو أصل العلاقة بين الجلال والجمال، ومصدر تجلياتهما في الطبيعة وفي الصناعة، التي هي عنوان التقليد الإنساني في المعرفة الفنية.

الكلمات المفتاحية: الوحدة والتنوع، نظرية الفن الإسلامي، فلسفة الجمال، النظرية الرمزية، الوحدة الخصائصية، الجلال والجمال، التوحيد.

Abstract

Unity and Diversity in the Theory of Islamic Art

Unity and diversity is a common concept in Islamic knowledge in general, and in philosophical and critical theory in Islamic Art in particular. Therefore, this article studies unity and diversity as values involved in Aesthetics and Symbolism in Islamic art. The study critically analyzes the literature on this subject and its different readings as related to vision and methodology. It concludes that unity is the origin and essence, while diversity is the symbolic manifestation. This is a theory of unity and diversity in Islamic art based specifically on the 'qualitative unity'. It is a theory which revolves around the concept of *Tawhid* as the epistemological essence of the Islamic art, because this concept is the origin of the Divine beauty and sublime, and the source of their manifestations in Nature and in human creativity, as well as the subject of human imitation in knowledge of Art.

Keywords: Unity and diversity, Theory of Islamic Art, Aesthetics, Symbolism, Qualitative unit, Sublime & Beauty, *Tawhid*.

---

* رئيس القسم الأكاديمي لكلية العمارة والفنون الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية العالمية– الأردن. البريد الإلكتروني: idham_61@yahoo.com

– تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/١/٦م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٧/٧م.

مقدمة:

يكاد الخطاب المعرفي حول (الفن الإسلامي) يكون -في أغلب صفحاته- تاريخيّاً في رؤيته، وفي منهجه، وفي نظرياته التي قدمها حول طبيعة هذا الفن وخصائصه الجمالية والوظيفية. ويمكن القول إنّ هذا الخطاب قد انشغل كثيراً بالاستقراء التاريخي للمنجزات والآثار والأعمال الفنية الإسلامية من: العمائر، والمخطوطات، والتحف، والمصنوعات، وما شاكل ذلك، ولكنه كثيراً ما كان يخرج من استقراءاته التاريخية هذه بأفكار وآراء ورؤى وتفسيرات أقرب ما تكون إلى الأصول الفلسفية والنقدية التي تصب في بناء نظرية الفن الإسلامي.

يمكن القول إنّ هذه النظرية التي نشأت في ضوء فلسفة الجمال واشتراطاتها النقدية، لا تزال غضة في بنيتها المعرفية بسبب ولادتها القيصرية من رحم الدراسات التاريخية، التي تنوعت فيها انشغالات هذه النظرية بين مفهوم الفن الإسلامي، وطبيعته، وخصائصه، ووظيفته، وغير ذلك من حدوده المعرفية، ولا يزال الجدل النقدي يدور حولها بين وحدة التعريف وتنوع التصنيف. وعلى الرغم من ذلك، يمكن القول إنّ وحدة الفن الإسلامي وتنوعه؛ بوصفهما مصطلحاً مركّباً وموضوعاً واحداً؛ هما البؤرة الدلالية والعصب المعرفي لنظرية الفن الإسلامي، لا سيّما أنَّ إشكالية الوحدة والتنوع، من حيث هي موضوع، تُعدّ إحدى أبرز النظريات الفلسفية والنقدية والمنهجية في المعرفة التاريخية المتعلقة بالإنسان والحضارة والفن، بل إن موضوعها بذاته يمكن أن يُعدّ نظرية خاصة ومميزة؛ إذ يمكن القول هنا إنّ لموضوع الوحدة والتنوع على العموم نظريتين:

أولهما: **النظرية العامة**: وتتعلق بكونهما، في الأصل والابتداء، مفهوماً بديهيّاً متلازماً وواحداً في الوعي الإنساني الذي يدرك -بداهة- وجوده الفطري في الأشياء، ودخوله العضوي في أغلب، إذا لم نقل كل، مجالات الحياة؛ وما يتعلق بها من النظريات الدينيّة والفلسفيّة والعلميّة التي تفسر حركة التاريخ، وتشكّل الحضارة في المعرفة الإنسانية، فضلاً عن الصيرورة المعرفية عند الإنسان.

وثانيهما: **النظرية الخاصة**: وهي التي غالباً ما تكون الوحدة والتنوع فيها إشكالية علمية ومنهجية محددة، في نطاق معرفي محدد، من الفلسفة أو العلم أو الأدب أو الفن أو غير ذلك من مجالات المعرفة الإنسانية. وتبدو هذه النظرية فلسفية نقدية أقرب ما تكون موضوعاً في الرؤية والمنهج والخطاب.

وفي سياق هذا التصنيف النظري لموضوع الوحدة والتنوع، وأهميته العلمية ومكانته المتميزة في الخطاب المعرفي حول الفن الإسلامي؛ يمكن أن تكون ثمة حاجة معينة إلى مثل هذه المقاربة البحثية المتواضعة، وهدف مماثل لها، في إمكانية استقراء النقاط الحيوية لإشكالية الوحدة والتنوع في هذا الخطاب، ومراجعتها مراجعة نقدية نافذة التحليل، لعلاقاتها الذاتية والموضوعية في ضوء الرؤية الجمالية الإسلامية، ومحاولة منهجة ذلك كله؛ لإعادة تشكيل هذه النقاط والعلاقات -قدر المستطاع- نظريةً نقدية خاصة للوحدة والتنوع في الفن الإسلامي.

ولعل أبرز أدبيات هذا الموضوع ودراساته السابقة تتمثل، بشكل عام، في أغلب ذلك الخطاب المعرفي؛ الاستشراقي وغير الاستشراقي، القائم حول الفن الإسلامي بخاصة، والحضارة الإسلامية بعامة. وربما كان (هيغل) أول فلاسفة الجمال المحدثين الذين تناولوا موضوع الوحدة الإلهية في الفن الإسلامي،[١] بالبحث والتنظير. وربما كان البحث الذي قدمه (ريتشارد إيتنجهاوزن) عن (التفاعل والتماسك في الفن الإسلامي)، في مؤتمر المستشرقين، عام ١٩٥٥م، حول الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية،[٢] بداية البحث العلمي الجاد في هذا الموضوع. وربما كان المؤرخ أحمد فكري أول الباحثين العرب المعاصرين الذين حاولوا إنشاء نظرية الفن الإسلامي على عوامل الوحدة في ما بين العروبة والإسلام.[٣] ولعل آخرهم مثالاً: المفكر الإسلامي إسماعيل الفاروقي، الذي عالج نظرية

---

[١] غانم، محمد، وبسطاويسي، محمد. **جماليات الفنون وفلسفة تاريخ الفن عند هيجل**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢م، ص٣٦.

[٢] انظر: جرونباوم، غوستاف فون (تحرير). **الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية**، ترجمة: صدقي حمدي، بغداد: مكتبة دار المتنبي، ط١، ١٩٦٦م.

[٣] فكري، أحمد. **المدخل إلى مساجد القاهرة ومدارسها**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١م، ص٣١.

الفن الإسلامي في ضوء العلاقة بين التوحيد والفن، بوصف التوحيد أصلاً وأساساً لتصور الجمال وصناعته الفنية.[٤]

أولاً: في المفهوم الفني للوحدة والتنوع

تُعدّ ثنائية الوحدة والتنوع موضوعاً حيويّاً في الفقه الحضاري الإسلامي؛ مثلما هي كذلك في نظرية الفن الإسلامي، التي تؤكد خصوصية المفهوم الفني لكلّ منهما، على أساس أن الوحدة هي تكامل العناصر الفنية في نسق هندسي دلالي متجانس، "كما تتكامل أعضاء الجسد الواحد بنسب ثابتة،"[٥] وأن التنوع، بالتلازم مع الوحدة، هو النسق الافتراضي لهذه العناصر وتجانسها على تقنيات أو علاقات التماثل والتكرار والجمع والتأليف المتناغم؛ بما يحقق تفاعل العمل الفني وتماسكه، ومن ثَمَّ: كماله الجمالي، وقيمته المعرفية المزيدة أو المضافة التي تحدد انتسابه إلى الفن، وليس إلى أي مجال معرفي آخر من مجالات الحضارة والمعرفة، من مثل العلم أو الأدب... بِعَدِّ هذا التنوع جوهرَ الفن.

وبذا؛ قد نستطيع إدراك البعدَين: الذاتي -الجمالي، والموضوعي- الحضاري للفن الإسلامي؛ إذ يتمثل البُعد الأول في تكوّن "العمل الفني الإسلامي من أجزاء أو وحدات متعددة تتآلف لتكوين تصميم أوسع. وتشكل وحدة من هذه الوحدات كياناً له قياس وذروة وإتقان؛ يمكن إدراكه على أنه وحدة معبّرة وافية بحدّ ذاتها؛ إضافة إلى كونها جزءاً من التركيب الأوسع،"[٦] من بنية الوحدات هذه، التي تبرز من خلالها القيمة الجمالية الأولى والأساس للعمارة والفنون والصنائع الإسلامية. أما البعد الثاني، فيتمثل في أن "وحدانية العقيدة ووحدانية الثقافة تقودان إلى تشابه/ تنوع في اختيار الأشكال والرموز ليكون المؤدى واحداً"[٧] في التعبير الفني عن جوهر الحضارة الإسلامية ورسالتها الخالدة المتمثلة في التوحيد.

---

[٤] الفاروقي، إسماعيل. "التوحيد والفن.. نظرية الفن الإسلامي"، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٥، ١٩٨١م، ص١٥١.

[٥] عكاشة، ثروت. **القيم الجمالية في العمارة الإسلامية**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٤م، ص٤٨.

[٦] الفاروقي، إسماعيل راجي، الفاروقي، لويس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨م، ص٢٤٧.

[٧] عكاشة. **القيم الجمالية في العمارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤٠.

ثانياً: الخلفية الحضارية لوحدة الفن الإسلامي وتنوعه

إن ثنائية "وحدة الفن الإسلامي وتنوعه كانت موضوع جدلٍ جادٍّ بين العلماء والدارسين، منذ أن استقرت من الناحية الرسمية دراسة الحضارة الإسلامية في معاهد التعليم الأكاديمية؛"[٨] وذلك للعلاقة العضوية الوثيقة بين الفن الإسلامي والحضارة الإسلامية؛ إذ تبدو هذه العلاقة بينهما واضحة على نحوٍ أكبر من غيرها في إطار الحدود المعرفية؛ من التكوين والخصائص، لفكرة الوحدة والتنوع؛ فالحضارة الإسلامية تتميز "بشموليتها ووحدة مكوّناتها، كما تتميز بالثراء والأصالة في كل ما تطرقت إليه من علوم وثقافة وفنون. ولم تتهيأ لأية حضارة أخرى ما تهيّأ لحضارة الإسلام من تعدد المجالات، واتساع الرقعة الجغرافية، والامتداد الزمني."[٩] وكذلك "يمتاز الفن الإسلامي بتنوعه العظيم؛ تنوعٍ أصاب نواحيه وأشكاله وصناعاته وزخرفته وأقاليمه ورجاله؛ تنوعٍ بلغ من الشدة حدّاً يصعب فيه كثيراً أن نجد فيه تحفتين متماثلتين."[١٠]

ويكشف هذا الجدل المعرفي المتعلق بثنائية الوحدة والتنوع في ما بين الحضارة الإسلامية والفن الإسلامي عن أن هذه الثنائية كانت، ولا تزال، جانباً أساسيّاً من جوانب (الإشكالية الاستشراقية)[١١] المتعلقة بدراسة الحضارة الإسلامية؛ ليس بالنظر إلى أنّ هذا الفن عنصر مهمّ من عناصر هذه الحضارة، وأنه مُكوّن بارز من مكوناتها المعرفية فحَسْبُ، بل لأن هذه الإشكالية الاستشراقية قامت، في جانب كبير منها، على هذه العلاقة بين الحضارة الإسلامية والفن الإسلامي مثالاً نموذجيّاً للتعبير عن روحهما الواحدة، التي يمكن أن نصفها بالنظام أو القانون أو الجدل المعرفي الذي تقوم عليه المنظومة الحضارية الإسلامية للفنون والعمارة والصنائع على نحوٍ عام.

---

[٨] أتيل، أسن. **وحدة الفن الإسلامي**، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٥هـ، ص١٣.

[٩] المرجع السابق، ص١٣.

[١٠] فكري، أحمد. تصديره لترجمة كتاب ديماند (م. س.): **الفنون الإسلامية**، ترجمة: أحمد محمد عيسى، القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٨٢م، ص١١.

[١١] تقوم الإشكالية الاستشراقية على تقرير الشيء ونقيضه من الموضوعية والذاتية، أو الإنصاف والإجحاف أو التقدير والتبخيس عند دراسة الحضارة الإسلامية وخصائصها المتميزة، سواء ما تعلق منها بروحها وجوهرها؛ أو طرافتها الإبداعية؛ أو مكانتها بين الحضارات العالمية ودورها فيها.

وإذا كانت المقاربات المعرفية لإشكالية الوحدة والتنوع هذه عديدة ومتنوعة، بتعدد جوانب الحضارة الإسلامية وتنوعها...، فإن مقاربتها الأهم والأعمق في التقويم المعرفي الإنساني ينبغي أن تكون في مجال الفنون والعمارة والصنائع الثقافية؛ لأن العديد من الدراسات التاريخية والحضارية والأثرية قد خلص إلى أن الفن الإسلامي يمثل؛ في البداهة المعرفية، وجهها المعرفي الأبرز في التعبير عن قيمتها الاجتماعية في رخاء العيش وتقدمه في العطاء والإبداع، لا سيّما أن الفن؛ بمفهوميه: العام الشامل لكل عمل نافع، أو الخاص المحدد في إطار العمل الجميل؛ هو الإبداع الإنساني الصانع لفكرة الحضارة ومقوماتها المعنوية والمادية، فضلاً عن نمطها المتطور في الاستقرار؛ وشكلها المتقدم في الهوية الثقافية، وعن أسلوبها الراقي في التثاقف أو التواصل الحضاري مع الغير في سبيل عمارة الأرض، التي هي جوهر الخطاب الإسلامي في مستوييه: المستوى الديني الإيماني القائم على مبدأ الاستخلاف،[١٢] أو الخلافة الرمزية للإنسان في الأرض. والمستوى الحضاري القائم على الفطرة الفاضلة[١٣] للإنسان في الإبداع العلمي والأدبي والفني، وغير ذلك من مجالات الاجتماع والاتصال والعمران.

إن الفن الإسلامي هو المجال المعرفي الأنسب لتموضع هذه العلاقة، وتجليها الدلالي أو الرمزي في التعبير عن الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية؛ إذ يدخل هذا الفن في صلب تكوينها الإبداعي، وفي نسقها المعرفي، وفي هويتها الثقافية، وفي بنيتها الدلالية

[١٢] ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠).

[١٣] يعني الفضل في اللغة: الزيادة، وفي التفسير: الإسلام. انظر:

– الراغب الأصفهاني. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم، ط٣، ٢٠٠٢، ص٦٣٩. وتعني الزيادة هنا ما هو فوق القسمة من حيث التقدير الإلهي العادل في الأرزاق والأحوال. انظر:

– الترمذي، أبو عبد الله محمد. **تحصيل نظائر القرآن**، تحقيق: حسني نصر زيدان، ط١، ١٩٦٩م، ص١٢٦. ويمكن تعريف الفضل بأنه القيمة المضافة أو الإضافية أو المزيدة والراجحة في الأشياء والأشخاص والأماكن والأزمان والأعمال وغير ذلك. ومن هنا؛ قامت في المعرفة العربية الإسلامية: (المفاضلة) و (التفاضل) بين الذوات والأنساب والعلوم والآداب والفنون والصنائع وغير ذلك من عناصر الحضارة ومقوماتها ومظاهرها. انظر:

– التوحيدي، أبو حيان. **المقابسات**، تحقيق: محمد توفيق حسن، بيروت: دار الآداب، ١٩٨٩م، ص٢١٠. ومن كل ذلك صار بالإمكان في هذه المعرفة قيام مفاهيم: الأنفس الفاضلة، والهندسة الفاضلة، والحضارة الفاضلة، والفاضل من الكلام، والمفضليات من قصائد الشعر، وغير ذلك مما يتصف بالفضل.

المعبّرة عن الخطاب الحضاري للإسلام، بما يجعل الوحدة والتنوع في الفنون والعمارة الإسلامية يشكلان الوجه الآخر لوجودهما الجدلي في الحضارة الإسلامية؛ لأن المغزى؛ المعنوي والدلالي، الذي يمكن أن نستكشفه من حجم الوجود الجمالي والوظيفي، وكثافته وسعته لهذه الفنون والعمارة والصنائع في هذه الحضارة؛ مقارنة بالحضارات الدينية والإنسانية الأخرى؛ لا يحيد عن حقيقة أن الحضارة الإسلامية –في صورتها الكلية– هي الحضارة الفاضلة بوحدة القيم الكلية: الحق، والخير، والجمال...، وبتنوعها الشهودي في الوجود والحياة والإنسان والمجتمع. وبذلك، يمكننا القول إنّ هذه الطبيعة أو الخصائص الفضلية للحضارة الإسلامية، القائمة على وحدة هذه القيم وتنوعها، هي التي تدفعنا إلى أن نصف هذه الحضارة –بكل قناعة واستحقاق– بأنها حضارة المعنى الجمالي لثنائية الوحدة والتنوع الماثلة في الفن الإسلامي.

وبذا؛ تبدو إشكالية الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية فلسفية/ نقدية تتصل بأصل الفن الإسلامي، وطبيعته الجمالية، وبنيته المعرفية، وأبعاده التاريخية، وقيمته الحضارية، وآثاره الإنسانية؛ فهي إشكالية معرفية معقدة تتصل بالإشكالية الاستشراقية لدراسة الحضارة الإسلامية، بل هي من بناتها الناشئات عن القراءة الغربية؛ المتنوعة في رؤيتها وفي موقفها وفي منهجها؛ لحضارة الإسلام وتاريخ المسلمين. ولذا يمكن أن يكون تحديد الطبيعة المعرفية لهذه الإشكالية بمثابة المهمة الحيوية الأولى التي ربما ينبغي للبحث العلمي المتعلق بالفن الإسلامي أن ينهض بها في قراءة لا استشراقية، أو في محاولة تأصيلٍ معرفي إسلامي خالص لثنائية الوحدة والتنوع في الفن الإسلامي؛ ينأى بها عن طبيعتها الإشكالية الاستشراقية الواضحة – تماماً– في عدم الوضوح العلمي لمفهومي الوحدة والتنوع، وفي غموض منهجية العلاقة في ما بينهما، وفي تباين مسارات التعدد والكثرة لهذه العلاقة المنضوية في إطار النظام المعرفي، والمنظومة الحضارية للإسلام والمسلمين.

ثالثاً: القراءة الاستشراقية لوحدة الفن الإسلامي وتنوّعه

لقد قامت أغلب النظريات التاريخية والحضارية والجمالية المتعلقة بالفن الإسلامي على فكرة الوحدة والتنوع، أساساً فلسفيّاً لجمالية هذا الفن، وحيويته، وأهميته، وتأثيره في

المعرفة الجمالية الإسلامية وغير الإسلامية؛ وعلوّ مكانته ودوره التاريخي في الحضارتين الإسلامية والإنسانية؛ فقد اجتهد العديد من المؤرخين "في سبيل الخروج بأفكار جديدة أو نظريات مبتكرة في حقل الفن الإسلامي الرحيب، سواء اتّبعوا المناهج التقليدية من تاريخية وصفية، أو المناهج الفلسفية المستحدثة من جمالية باطنية أو تعبيرية رمزية... وبيان العلاقة العضوية بين الفن الإسلامي وأصوله القديمة في مختلف الأقاليم التي انضوت تحت راية الإسلام؛ بمعنى انصهار فنون الأقطار الإسلامية في بوتقة واحدة، ودخولها في دائرة حضارية واسعة، هي التي تعني حلقة الثقافة الإسلامية العالمية ذات البنية الواحدة والطابع الواحد، وإن تنوعت دقائقها التفصيلية وعناصرها المفردة، فكأن وحدة حضارة الإسلام المادية هي وعاء وحدته المعنوية حيث الإسلام عقيدة التوحيد والوحدة أيضاً."[١٤]

لقد خلصت هذه الدراسات وغيرها إلى أن العلاقة بين الوحدة والتنوع هي أهم خصائص الفن الإسلامي وأبرزها. وربما يمكن أن نمثل لأبرز القراءات الاستشراقية لذلك في ما يأتي:

١. توصل أرنست كونل من دراساته التاريخية لمختلف (الطُرُز styles) المعمارية والزخرفية والتطبيقية التي تعرف أحياناً بالفنون الفرعية، مثلاً، إلى أن الفن الإسلامي لا يفرق بين (الطراز الديني) و(الطراز المدني)، بل يوحد بينهما في العمل الفني الواحد.[١٥]

٢. يرى جورج مارسيه، مثلاً آخر، بأن للفن الإسلامي شخصيته الخاصة المميزة عن بقية فنون العالم القديم، وأن كلاً من الدين الإسلامي واللغة العربية كانا الرابط القوي بين طرز الفن المختلفة ومدارسه المتنوعة، في وحدة فنية تمثلت بصفة خاصة في العمارة الدينية.[١٦]

٣. يؤكد جروب، مثلاً ثالثاً، أن الوحدة البنيوية لعالم الإسلام تتمثل في الوحدة العرقية والجغرافية للعناصر الثقافية الثلاث: العربية، والفارسية، والتركية.[١٧]

---

[١٤] عبد الحميد، سعد زغلول. **العمارة والفنون في دولة الإسلام**، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٦م، ص١٠٥.

[١٥] كونل، أرنست. **الفن الإسلامي**، ترجمة: أحمد موسى، بيروت–ألمانيا: دار صادر، دار هورست أردمن، ١٩٦٦م.

[١٦] مارسيه، جورج. **الفن الإسلامي**، ترجمة: عفيف البهنسي، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٨م.

[١٧] عبد الحميد. **العمارة والفنون في دولة الإسلام**، مرجع سابق، ص١١١.

وهناك العديد من أمثلة الدراسات الأخرى، التي تؤكد العلاقة بين الحضارة الإسلامية والفن الإسلامي في الوحدة والتنوع.

وفي مقابل ذلك كله، كانت هناك قراءات أخرى اعتمدت على هذه العلاقة للقول بعدم وجود فن يمكن تسميته (فن إسلامي)، وله حيوية معرفية أو قدر من الأهمية والمكانة والدور في الحضارة الإسلامية؛ كما هو الحال، على سبيل المثال لا الحصر، في ما ذهب إليه كل من:

أ. إيتنجهاوزن، الذي يرى أن الفن الإسلامي يمتاز بعدم الترابط العضوي بين الوحدات الفنية، وبعدم الرغبة الواضحة في خلق – ولو– نموذج واحد رئيس تتضح فيه الشخصية الفردية المعبّرة عن الذات؛ فالأشكال والوحدات الفنية تعرض عادة بأسلوب تعسفي قد يمكن معه أن تعكس أو تغير أوضاعها، ولذلك فهي تمتاز بالرتابة الصارمة في وضع الألوان غير الطبيعية أو غير المتجانسة، بعضها إلى بعض، في العمل الفني الإسلامي.[١٨]

ب. ديماند، الذي قال في دراسة له عن الفن الإسلامي، إنّ غياب التنوع؛ بوصفه جوهر الفن، عن الفن الإسلامي، هو الذي جعله أشبه ما يكون بصناعة آلية رتيبة، على الرغم من وحدة الأسلوب القائمة على التماثل لا "التنوع الذي هو الطابع الغالب للفن المسيحي وليس للفن الإسلامي."[١٩]

رابعاً: الوحدة والتنوّع في الفن الإسلامي... رؤى وتفسيرات

تعددت الرؤى وتنوعت التفسيرات التي قدمها العديد من دراسات الفن الإسلامي لموضوع الوحدة والتنوع، إلى درجة تنبئ تماماً عن غياب الحدود المعرفية للموضوع، واتساع دائرته لتشمل أغلب موضوعات الفن الإسلامي التاريخية والحضارية والجمالية والنقدية بلا

[١٨] إيتنجهاوزن، ريتشارد. التفاعل والتماسك في الفن الإسلامي، في: **الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية**، تحرير: جرونباوم، غوستاف فون، ترجمة: صدقي حمدي، بغداد: مكتبة دار المتنبي، ١٩٦٦م، ط١، ص١٥٩.

[١٩] ديماند، م. س. **الفنون الزخرفية الإسلامية**، ترجمة: محمود أنور الأسدي، منير صلاحي الأصبحي، دمشق: الشركة الشرقية للمطبوعات، ١٩٩٥م، ص٣.

استثناء، ولذلك قد تصعب الإحاطة بكل الاتجاهات المعرفية للوحدة والتنوع في الفن الإسلامي؛ لذا يسعى الباحث في هذه العجالة إلى فتح الباب على هذا الموضوع من خلال تعلقه ببعض موضوعات هذا الفن ومجالاته، التي جرت منهجية العلاقة بين الوحدة والتنوع فيها على أنحاء واتجاهات مختلفة من العلاقة بين هذين المفهومين؛ فبعض دراسات الفن الإسلامي تعول على الوحدة بوصفها روح الحياة الإسلامية، وبعضها الآخر على التنوع بوصفه جوهر الفن، وبعضها الثالث يعول على الوحدة في التنوع، وبعضها الأخير على التنوع في الوحدة، من خلال البحث في موضوعات الفن الإسلامي الآتية:

١. وحدة الأصل وتنوع المصادر:

كان موضوع أصل الفن الإسلامي ومصادره مثار جدلٍ كبير ومتواصل في دراسات هذا الفن، التي بدأت تظهر في غضون القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلاديين؛ لتكون مجالاً معرفيّاً من مجالات علم الآثار أو تأريخ الفن أو علم الجمال. وانبثقت في هذا السياق نظريات عدة عبّرت عن رؤى فكرية متنوعة في جذورها الدينية والثقافية والعلمية، التي تعود في الغالب إلى المنظومة المعرفية الغربية الناشئة في ما بعد عصر النهضة الأوربية وامتداداته الاستشراقية، التي ركزت على التعامل مع قيمة الفن الإسلامي ومكانته الحضارية الإنسانية، في ضوء الاعتبار التاريخي للفن بكونه –في الأصل– إبداعاً إنسانياً محضاً، ويتمثل في النظر إلى الفن الإسلامي بخاصة على أنه ليس أكثر من كونه ظاهرة حضارية حادثة بفعل عوامل ومؤثرات خارجية أو موضوعية بالنسبة له، وتتمثل غالبيتها في الفنون السابقة والمعاصرة له، أسهمت في صيرورته فنّاً تاريخيّاً محدثاً أو جديداً، أو صار هو الفن الديني/ الدنيوي الأحدث في التاريخ الإنساني.

وذهب عدد غير قليل من دراسات الفن الإسلامي التاريخية هذه، إلى أن العرب المسلمين لم يكن لهم قُبيل الإسلام وبُعيده "فن خاص بهم يستحق الذكر، ولكنهم عندما فتحوا سوريا والعراق ومصر وإيران تبنوا الفنون الرفيعة الراقية في هذه البلاد... وبدأ أسلوب إسلامي ناشئ، ينمو تدريجيّاً؛ مشتقّاً على الأخص من مصدرين فنين، هما الفن

البيزنطي، والفن الساساني... وكانت الآثار المسيحية (الفن المسيحي) في مصر وسوريا والعراق مصدراً" [٢٠] من مصادر الفن الإسلامي؛ في عهده الأول على الأقل.

ولكن هذه الأطروحة الاستشراقية واجهت ردود أفعال وتجاذبات معرفية عربية وإسلامية حاولت نقض نظريات الفراغ العربي، والاشتقاق أو التأثر الإسلامي، والأصول أو المنابع أو المصادر الخارجية للفن الإسلامي. وقدّم الباحثون العرب والمسلمون نظريات بديلة تتمثل في (الأصل العربي-الإسلامي) لهذا الفن، أولاً وقبل كل شيء، فقد أكد هؤلاء الباحثون أن العرب كان لهم قبل الإسلام العديد من صروح الحضارة والفن؛[٢١] سواء كان ذلك في الجزيرة العربية أو خارجها، "ثم إن العرب اتخذوا الإسلام ديناً، وسخّروا في خدمة هذه الديانة عقولهم الناضجة، وخيالهم المتقد، ومشاعرهم الحساسة. وعلى هذا الأساس وحده، نشأ الفن الإسلامي وتطور منذ العصور الإسلامية الأولى إلى استخدام ملكاتهم الفكرية؛ لاستنباط أصناف الصنائع ومركباتها، كما يقول ابن خلدون، أو باصطلاح آخر لاستنباط عناصر البناء وتعبيرات الفنون؛ ولاستيعاب ما كانوا يرونه جميلاً ونافعاً -من عناصر وأساليب الحضارات والفنون الأخرى- لهم في سياق نهضتهم الحضارية والفنية، وتطوير هذه العناصر والأساليب في إطار الوحدة العربية"[٢٢] والإسلامية في التعبير الفني.

٢. وحدة العوامل الثقافية والحضارية وتنوّعها:

حاولت بعض دراسات الفن الإسلامي التركيز على تلك العوامل الثقافية والحضارية المتصلة بالأصل العربي الإسلامي لهذا الفن، ولا تعتمد هذه الدراسات على الأعمال المادية وخصائصها الفنية في ذلك، بل تحاول أن "تنحو منحى مختلفاً يكشف عن العوامل المشتركة التي وحدت التراث الفني الإسلامي، بصرف النظر عن المدّة أو المنطقة التي ظهر فيها."[٢٣] ويمكن تصنيف هذه العوامل المشتركة في وحدة الفن الإسلامي وتنوعه إلى: عوامل ثقافية، وأخرى حضارية:

---

[٢٠] المرجع السابق، ص٢٣.

[٢١] الألفي، أبو صالح. **الفن الإسلامي..أصوله وفلسفته ومدارسه**، لبنان: دار المعارف، د.ت.

[٢٢] فكري، **المدخل إلى مساجد القاهرة ومدارسها**، مرجع سابق، ص٣١.

[٢٣] أتيل. **وحدة الفن الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٣.

فمن العوامل الثقافية التي يؤكد الباحثون دورها في نشأة هذا الفن وتطوره: العقيدة الإسلامية، واللغة العربية، والتعبير الفني؛[٢٤] فالإسلام كان له مفهومه الثقافي الذي أثّر في تشكل العالم وبلورته من جديد، بفرض خصائصه الثقافية التي ينفرد بها على جميع البلاد المفتوحة، وبالذات في تقاليدها الفنية والمعمارية، معتمداً في ذلك على قوته الفكرية والثقافية وعلى شمولية تعاليمه، وعلى طابعه الإنساني والعالمي العام. وكان العامل الموحد الأقوى الذي يأتي بعد العقيدة هو اللغة العربية؛ تلك اللغة التي اختارها الله تعالى؛ لتكون الوسيلة التي يتصل بها النبي ﷺ بالإنسانية، ويبلغها رسالته التي جعلت من هذه اللغة عملاً دينيّاً يتجلى في تجويد الخط العربي، على سبيل المثال لا الحصر، وصيرورته "أنبل الفنون جميعاً"، عند أغلب الباحثين؛ واستمراره تعبيراً فنيّاً متميزاً عن العقيدة الإسلامية الواحدة واللغة الواحدة والثقافة الواحدة.

أما العوامل الحضارية التي كانت أكثر من غيرها إسهاماً في نشأة الفن الإسلامي وتطوره، فقد تبلورت في: العامل الديني المتمثل في الدور الذي أحدثه كل من المسجد والمصحف الشريف في الحياة الإسلامية وفنونها الجمالية والاستعمالية أو التطبيقية؛ والعامل السياسي الذي تمثل في رعاية الخلفاء والسلاطين والملوك والأمراء وبقية الحكام المسلمين لمختلف أنواع الفنون الإسلامية بلا استثناء؛ والعامل الاجتماعي الذي تمثل في توجه مختلف طبقات المجتمع الإسلامي -عبر حقبه التاريخية المتعاقبة- إلى الاهتمام بالفنون والصنائع والعناية بها وتنظيمها في مؤسسات اجتماعية خاصة؛ والعامل الفكري الذي رافق هذه التنظيمات الاجتماعية في تنمية الفنون بالتوعية والتعليم والتأجيز وغيرها من طرائق نشر الثقافة الفنية الإسلامية ووسائلها؛ والعامل العلمي الذي دفع العملية الفنية الإسلامية دفعاً كبيراً في مجال صناعة الكتاب الإسلامي المخطوط.

وإذا كان العديد من الباحثين في المجالين الحضاري أو الفني أو كليهما معاً لموضوعة الوحدة والتنوع قد علل ظاهريتها التاريخية الإسلامية بهذه العوامل الثقافية والحضارية،[٢٥] فإن آخرين من هؤلاء الباحثين قد عَدّ هذه العوامل وغيرها بمثابة شروط أو إلزامات أو

[٢٤] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٢٥] الرفاعي، أنور. **تاريخ الفن عند العرب والمسلمين**، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٩٧م، ص٢١.

إكراهات موضوعية أو رهانات اجتماعية هيأت البيئة الحضارية المتنوعة لنمو الفن الإسلامي وتطوره وازدهاره في ضوء فرضية وحدة الفنون الإسلامية من الناحية التاريخية،[٢٦] أو ما يمكن أن نسميه الوحدة التاريخية؛ إذ لا شك في أن "لتاريخ الفن الإسلامي وحدةً متميزة رغم تنوعها الكامن فيها، مع وضع الاعتبار الواجب لتطور هذا الفن على امتداد ألف وثلاثمائة سنة، ولانتشاره من أراضي الأندلس إلى حدود الصين. وهناك أربع خصال لهذا الفن تعد من أسباب خصائصه؛ فهناك: الاستخدام الزخرفي للأنماط الهندسية، والأشكال النباتية المحوّرة، وإتقان رسم الأشخاص والتصاوير، وفن كتابة الخط العربي. إن الذي أسهم في هذا التجانس الفني هو التتابع الدوري التاريخي لبعض العمليات المعينة: التبني، التكييف، الإبداع، التقليد، النزوح، الاستمرار أو الإحياء على امتداد القرون الثلاثة عشر، وهو تتابع كان كفيلاً بتحقيق الاستمرار والاتصال على امتداد ذلك العهد الطويل والاتساع الشاسع."[٢٧]

٣. وحدة الأسلوب وتنوّع العناصر الفنية:

ولعل هذا المجال المعرفي للوحدة والتنوع هو المجال الأكثر صلة بطبيعة الفن الإسلامي المعرفية المباشرة، لا سيّما أن بنية الفن، أي فن، في التقويم النقدي/ الجمالي تقوم على العناصر والتقنيات والأساليب، أكثر من قيامها على أية مكونات أخرى كالفكرة والمضمون والتاريخ وغير ذلك. وربما لذلك، يميل أغلب الباحثين في هذا الفن، وبخاصة أولئك الذين ينهجون منهجاً نقديّاً جماليّاً في دراساتهم له، إلى أن وحدة الإسلوب أو الوحدة الأسلوبية هي أبرز ما يميز الفنون الإسلامية، على الرغم من:

أ. تباينها في النوعية المعرفية بين فنون العمارة والخط والرسم والتذهيب وغير ذلك.

ب. تنوع عناصرها الشكلية بين النقطة والخط والدائرة والمخروط وغير ذلك من الأشكال الهندسية.

---

[٢٦] كرابار، أوليغ. **كيف نفكر في الفن الإسلامي**، ترجمة: عبد الجليل ناظم، سعيد الحنصالي، الرباط: دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٩٦م، ص٢١.

[٢٧] جنكينز، مارلين (إعداد وتحقيق). **الفن الإسلامي في متحف الكويت الوطني**، لندن: سيذبي، ١٩٨٣م، ص١١.

ت. تنوع قيمها التشكيلية بين اللون والملمس والنور والإيقاع والفراغ وغير ذلك.

إن هذه العناصر الشكلية والقيم التشكيلية هي التي تصنع ما يمكن أن نسميه الوحدة الفنية: الخطية، الزخرفية، المعمارية، إلخ؛ فتشكل هذه الوحدة بذاتها عنصراً فنيّاً كاملاً ومستقلاً، جديداً وواحداً من الناحية الصورية، على الأقل، يتكامل أو يتكرر مع واحد أو أكثر من العناصر أو الوحدات الفنية المختلفة عنه أو الشبيهة به؛ في نظام أو سياق هندسي فاضل ينتج –لا محالة– العمل الفني في صورته المعرفية المميزة التي ندعوها في لغة النقد الفني: النمط Type أو الأسلوب.

ويكاد دارسو الفن الإسلامي، على اختلاف توجهاتهم وتطبيقاتهم في هذا المجال، يتفقون على "أن هذه الوحدة الأسلوبية [في الفن الإسلامي] على شيء كثير من التكامل برغم تنوع المصادر وتعدد المؤثرات."[٢٨] ويمكن أن نستعين على التمثيل في هذا السياق بأمثلة من العديد من الفنون الإسلامية، ولكن أغلب الباحثين في هذه الفنون اعتادوا التمثيل على ذلك بفن الزخرفة Ornamentation الإسلامية الفريد في أسلوبيته التقنية والجمالية؛ إذ تقوم هذه الوحدة الأسلوبية على تكرار/ تماثل أو تنوع (الوحدة/ الوحدات الزخرفية): النباتية أو الهندسية.

ويمكن القول إنّ هذه الوحدة الأسلوبية المتنوعة تقوم على ثلاثة مرتكزات أساسية متواصلة في ما بينها، ومتكاملة بالعلاقة العضوية لا التركيبية بين الوحدة والتنوع، هي:

– وحدة التصميم التي تقوم على تنوع العناصر والأشكال والأنماط والأنساق البنيوية في الفنون والعمارة والصنائع الإسلامية.[٢٩]

– الإحساس بهذه الوحدة وإدراك مستويات تشكلها الهندسي–الدلالي القائم على نظام من العلاقات، ونسق من المفاهيم الخاصة.[٣٠]

---

[٢٨] سوريو، إتيان. **الجمالية عبر العصور**، ترجمة: ميشال عاصي، بيروت–باريس: منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٢م، ص١٧٤.

[٢٩] الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لويس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

[30] Ardalan; Nader & Bakhtiar; Laleh. ***The Sense of Unity***, London, The University of Chicago Press, 1973, p79.

– وقد تنمو هذه المفاهيم الى تحقيق وحدة المقصد؛ أو قل: وحدة التوظيف الجمالي للمقصد الجلالي؛ إذ تتشابه الفنون الإسلامية أو تتقارب إلى حد كبير "في التعبير الرمزي عن تجربة التوحيد عند الفنان المسلم، بما يسقط قيمة الخصائص الإقليمية أو الجغرافية [وغيرها من الخصائص الموضوعية] في الفنون الإسلامية."[٣١]

٤. وحدة الهُوية وتنوّع الخصائص الأسلوبية:

وقد تنبئ وحدة الأسلوب الفني وخصوصيته الجمالية عن وحدة الهوية الثقافية–الحضارية للفن الإسلامي؛ انطلاقاً من أن الأسلوب هو الصورة الداخلية أو الذاتية للعمل الفني، وأن الهوية هي صورته الخارجية أو الموضوعية التي تميزه عن غيره؛ إذ "إن الفن فن بمزية أسلوبه في التعبير؛ بمضمونه الجمالي؛ بطريقته في الإيحاء بالأفكار... لا بالخامات التي يستغلها، وتُعدّ في الغالب لوناً من المصادفة الجغرافية. وأن الفن الإسلامي إنما يشكل وحدة فنية بسبب ذلك الأساس الوطيد؛ وهو التعبير عن الإسلام من خلال الشعور العربي. وأن معطيات هذا الشعور العربي هي التي طبعت النتاجات الفنية عند المسلمين جميعاً بطابعها"[٣٢] الثقافي–الحضاري الذي نراه، على سبيل المثال لا الحصر، في "الوحدة المعمارية في أرجاء العالم الإسلامي جميعها؛ أي وحدة الطُرُز المعمارية في أقطار العالم الإسلامي كانت مستوحاة أو مستمدة من الحضارة الإسلامية،"[٣٣] التي تتألف، معرفياً، من مكونين ثقافيين رئيسين هما: العروبة والإسلام؛ فالعروبة كانت المهاد الثقافي الحاضن لنشأة الحضارة الإسلامية وتطورها في مجالات الفنون المعمارية والتشكيلية والصناعية؛ إذ كانت النظرية الهندسية الأولى لهذا الفن، والمتمثلة في التدوير والتربيع مستمدة من هندسة الخيمة،[٣٤] وهندسة الكعبة. فضلاً عما كان للغة العربية، وبخاصة الشعر والخط، من أثر جمالي في صيرورة هذه الفنون الإسلامية في الشكل وفي الهوية، اللذين دعيا الباحثين الغربيين إلى تسمية الزخرفة الإسلامية؛ مثلاً؛ بالأرابسك Arabesque.

---

[٣١] مراد، بركات محمد. **الإسلام والفنون**، الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٠.

[٣٢] الفاروقي. **التوحيد والفن.. نظرية الفن الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٥١.

[٣٣] الفاروقي، إسماعيل. "الإسلام وفن العمارة"، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٣٤، ١٩٨٣م، ص٨٧.

[٣٤] ابن رسول، الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي. **المخترع في فنون من الصنع**، تحقيق: محمد عيسى صالحية، الكويت: مؤسسة الشراع العربي، ١٩٨٩م، ص٢٩–٣٠.

أما الإسلام، فهو المهاد المعرفي الأساس لنظرية الفن الإسلامي وسلوكه الإبداعي؛ إذ إن الإسلام بوصفه دين الوحدانية والوحدة قد جعل من المسجد الجامع رمزه الثقافي، المعبِّر عن وحدانيته ووحدته في صورة الفن الإسلامي الواحدة "لمساجد الإسلام في تشكيلها الواحد من حيث التخطيط ومن حيث احتواؤها على نفسها العناصر."[٣٥]

وبذا، يمكن أن نسوغ لبعض الباحثين في هذا المجال تسميتهم هذا الفن بـ(الفن العربي الإسلامي)، على أساس الهوية الثقافية–الحضارية المشتركة لهذا الفن، المتشكلة من تآلف عوامل الوحدة الثقافية العربية وتلازمها بوساطة اللغة العربية،[٣٦] وعوامل الوحدة الحضارية العالمية المستندة إلى جوهر الإسلام التوحيدي وطابعه الوحدوي،[٣٧] لا سيّما "أن الإسلام من حيث هو دين لم يربط نفسه بالفنون إلى الدرجة التي تمكن مقارنته في شأنها بالمسيحية والبوذية، ولم يعيّن إلا قليلاً من الأعمال المحدودة للفنانين، إلا أنه ابتكر أسلوباً في الحياة واتجاهات كان لها تأثير عميق في فن عمارته، وفي سعة نطاق فنه التصويري وطبيعته، وفي طريقة معالجته للزخرفة ونوعها، وفي اختيار المواد من الأقطار الإسلامية جميعها. وعلى الرغم من الطابع المتوحد الظاهري للفن الإسلامي، فإنّ كل مطلع على مظاهره المختلفة يدرك إدراكاً متزايداً ذلك التنوع الهائل بين الأقاليم المختلفة، حتى بين العصور المتغيرة في الإقليم نفسه."[٣٨]

خامساً: وحدة الفن الإسلامي وتنوعه... قراءة إسلامية

كانت هذه الرُّؤى والتفسيرات التي قدمها عديد من دارسي الفن الإسلامي لثنائية الوحدة والتنوع، نوعاً ما، جزءاً من الإشكالية الاستشراقية وتجاذباتها القائمة على رد الفعل أكثر من قيامها على الفعل الإبداعي النقدي في استجلاء الوحدة والتنوع في هذا الفن على نحوٍ تأصيلي من النظرية الإسلامية.

---

[٣٥] عبد الحميد. **العمارة والفنون في دولة الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٣٩.

[٣٦] فكري. **المدخل إلى مساجد القاهرة ومدارسها**، مرجع سابق، ص٤٥.

[٣٧] عبد الحميد. **العمارة والفنون في دولة الإسلام**، مرجع سابق، ص١٩٦.

[٣٨] إيتنجهاوزن، **التفاعل والتماسك في الفن الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٥١.

ولذلك، نحاول في هذا السياق، تأصيل هذا الموضوع في ضوء الأصول والمصادر المعرفية الأساسية لما يمكن أن نسميه (علم الجمال الإسلامي)؛ إذ تتمثل أصول المعرفة الجمالية الإسلامية ومصادرها في: القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف أولاً وقبل كل شيء، ثم في العلوم الإسلامية المتعلقة بالفكر والفلسفة، وباللغة والخطاب، وبالرياضيات والهندسة، وبالبصريات والمناظر. فضلاً عن المنهج الذي يمكن أن نسميه: (النقد الفني الإسلامي)، الذي يجمع ما بين الرؤية المعرفية والقراءة الموضوعية لوحدة الفن الإسلامي وتنوعه من خلال:

١. النظرية الإسلامية للوحدة والتنوع:

يمكن أن نقرأ أصل هذه النظرية وجوهرها المعرفي في عموم الاعتقاد الإسلامي القائم على شهادة التوحيد: ﴿ لا إله إلا الله ﴾[٣٩] وحقائقها المعرفية المتعلقة بأصل العلاقة الفطرية بين الوحدة الإلهية من جهة: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (الحشر: ٢٤). ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴾ (المؤمنون: ١١٦)، وكثرة الخلق وتنوعه في الموجودات والمبدعات والمصورات المتباينة في مستويات الأولوية والتراتب، والشمول والاحتواء، والتجلي والانعكاس من جهة أخرى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة: ١٦٤).

ويكشف الخطاب الإسلامي، المتمثل في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، عن آفاق هذه الرؤية وأبعادها في أسباب الخلق والوجود والحياة وغاياتها العبادية والمعرفية

[٣٩] الله: لفظ الجلالة هو الاسم العلم على الذات الإلهية، وهو الاسم (الواحد الفرد) الجامع لكل الأسماء الحسنى والصفات العلى. ولفظ الجلالة (الله) مفرد في اللغة؛ فلا يجمع ولا يتعدد، بخلاف كلمة (إله) التي تتعدد وتجمع على (آلهة). و (لا اله إلا الله) نفي لتعدد الألوهية وإثباتها مطلقة لله الواحد الأحد. انظر:
– الأنصاري، فريد. "جمالية الدين في جمالية التوحيد"، لندن: **مجلة البيان**، ع٢٠٩، ٢٠٠٩، ص٧.

والحضارية والإبداعية في التواصل والتعايش والإنتاج النافع على مستوى النفس والمجتمع والعالم.

وإذا كان هذا الخطاب يتجه عموماً إلى الثقلين: الإنس والجن، وخاصةً إلى الإنسان بوصفه المخلوق الذي كرمه الله سبحانه من بين مخلوقاته كلها، بأن جعله خليفته في الأرض... فإن النظرية المعرفية والمنهجية لهذا الخطاب تقوم على سلسلة من الثنائيات التي تنطلق، بداية، من عند الثنائية الأم المتمثلة في العلاقة الفطرية الحميمة في ما بين (الله) الواحد الأحد الفرد: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ (الإخلاص: ١-٤)، وما سمّاه القرآن الكريم بـ(الآيات والآفاق والأنفس) من المخلوقات والموجودات والمصنوعات وما شاكلها من الأشياء التي أبدعها الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣). ومروراً بأُسّ المعادلة الكونية للوحدة والتنوع وأساسها القائم على (المعرفة والعبادة) بوصفهما الغاية الواحدة لخطاب (الخلق) القرآني الماثل في الآية الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)؛ أي: "ليعرفوا وجوده وتوحيده".[٤٠] وانتهاء بسلسلة ممتدة ومترابطة من الثنائيات الفرعية الناشئة عن تلكم الثنائيتين بوصفهما أولاً وأصلاً ومصدراً لها في الغيب والشهود، والخفاء والتجلي، والجلال والجمال، والإلهام والاستلهام، والإبداع والتقليد، والطبيعة والصناعة في (علم التفكّر)[٤١] الإنساني بخالق الكون ومخلوقاته.

---

[٤٠] كما يقول بعض المفسرين مثل ابن عباس، رضي الله عنه. انظر:

– الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني**، بيروت: إدارة المطبعة المنيرية/ دار إحياء التراث الإسلامي، ط١٠، ج١٧، ص١٢١.

[٤١] يقول التوحيدي في:

– التوحيدي. **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: حسن السندوبي، الجزائر: د.ت، ط٢، ١٩٩٢م، ج١، ص١١٣. "الفكر مفتاح الصنائع البشرية، كما أن الإلهام مستخدم للفكر؛ فالإلهام مفتاح الأمور الإلهية." ومن هنا، فإن (علم التفكر) هو علم فاضل من علوم الباطن في تصنيف المعرفة الإسلامية، فقد جاء في الأثر: تفكر ساعة خير من عبادة سنة. وحقيقته: تحصيل معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة. وهذا إما بالتقليد أو بالفكر من عند نفس المتفكر؛ إما بالتعلم والممارسة وهو الكثر؛ أو بنور إلهي في الفطرة. ويشتغل هذا العلم منهجيّاً عبر سُلَّم: التفكر والاعتبار والتذكر والتدبر والتأمل والتعقّل والتعلم والنظر والسمع. ويجري هذا العلم في مجاري الفكر المتعلقة أولاً، وقبل كل شيء، في جلال الله وعظمته وكبريائه في ذاته وصفاته، وفي أفعاله تعالى وعجائب صنعه وبدائع أمره

وطبقاً لهذا العلم الإسلامي البحت، الذي يقوم، في حقيقته أو في طبيعته المعرفية، على إدراك العلاقة في ما بين الوحدة والكثرة/ التنوع، فإن النظرية الإسلامية لهذه الثنائية المعرفية تقوم، بدورها، على أن الوحدة، من حيث هي فكرة ومبدأ وقدرة أو فعالية، مفهوم مجرد للتوحيد والتكامل؛ إذ إن " الكمال في الوحدة... ولكل شيء كماله اللائق به، الممكن له،"[٤٢] فتصير الوحدة بذلك أصل كل شيء في المعرفة والخلق والوجود والكون... كما أن الكثرة والتعدد والتنوع هي السُّنة الفطرية والطبيعية والكونية (لكل شيء كونه الخاص) لكل هذه الأشياء المعرفية وغيرها، بدءاً من الأسماء الحسنى لله الواحد الأحد وصفاته العُلى في الغيب والمعرفة اللدُنية أو الماورائية، وانتهاء بآيات الخلق وآفاق الوجود وأسرار الأنفس في الشهود الحضاري أو المعرفة الإنسانية.

وتفسيراً لذلك كله؛ يمكن القول إنّ المعرفة العربية الإسلامية قد عَدَّتِ الوحدة أصلاً للكثرة والتنوع، وعُدَّتِ العلاقة بينهما منهجية أو تقنية لمعرفة طبيعة الأشياء المحسوسة والمدركة؛ فصارت هذه الثنائية بذلك الموضوع الجوهري للمعرفة الإنسانية بعامة، والإسلامية منها بخاصة.

ويمكن أن نرى هذا الموضوع ونتلمسه في كل مجال من مجالات هذه المعرفة؛ إذ يقول التوحيدي مثلاً لذلك: "الباري الحق، والواحد الأحد: منبجس الأشياء كلها ومنبعها، عنه تفيض فيضاً وفيه تغيض غيضاً، لا على حد اللفظ الذي في (عن) فصلاً، وفي (في) وصلاً، بل على حد العقل الذي يقضي بالشيء على الشيء من غير إثبات بينونة ولا تأسيس كينونة، فإن الأشكال والحدود من الأقوال والأغراض منفية في ساحة الإلوهية، لكنها رسوم متحركة للنفوس تحريكاً، وكلمات مقربة من الحق تقريباً، تبلغ

في خلقه، فإنها تدل على جلاله وكبريائه وتقدسه وتعاليه، وعلى كمال علمه وحكمته، وعلى نفاذ مشيئته وقدرته، فننظر إلى صفاته من آثار صفاته، وهذا كله سر قوله ﷺ: "تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله." انظر:
- دحروج، علي. **موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، للعلامة أحمد ابن مصطفى الشهير بطاش كوبري زادة**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٨م، ص٣٢٨.
- العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، القاهرة: نهضة مصر، د. ت.

[٤٢] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، تحقيق: عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٦٨م، ج٢، ص٣٤١.

بالسامع إلى ما وراء ذلك تبليغاً. وكلما كانت هذه الرسوم أتم وأحسن، والكلمات أبهى وأبين، كان التحريك ألطف، والإدراك أشرف. ولهذا ما يضرب عن بيان إلى بيان؛ ويؤثر من كلام إلى كلام. ومثال هذا التحريك وهذا التحرك حاضر من الأشكال والخطوط والصور والنقوش... والوحدة شائعة في جميعها، ومحيطة بها كلها، ومشتملة عليها بأسرها، فصارت هذه الأشياء بالوحدة تتشاكل وتتكامل، وبالكثرة تتخالف وتتفاضل...."[٤٣]

وفي هذا السياق؛ يكمل التوحيدي دائرة الوحدة والتنوع المعرفية الإسلامية هذه بقوله: "وأنا أعوذ بالله من [كل] صناعة لا تحقق التوحيد، ولا تدل على الواحد، ولا تدعو إلى عبادته والاعتراف بوحدانيته والقيام بحقوقه، والمصير إلى كنفه، والصبر على قضائه، والتسليم لأمره."[٤٤]

٢. النظرية الفنية للوحدة والتنوع:

ومن هذه النظرية الإسلامية العامة للوحدة والتنوع، يمكن أن ينبثق تأصيل النظرية الفنية الإسلامية للوحدة والتنوع، عبر محاولات التنظير الحديثة والمعاصرة لفلسفة الفن الإسلامي، التي تقوم في جانب كبير منها على دراسة طبيعة هذا الفن وخصائصه العامة؛ إذ استندت محاولات بيان السمات والملامح والميزات الجمالية والحضارية التي يتصف بها الفن الإسلامي على وجه الخصوص والتفرد، وتفسيرها على أساس الوحدة والتنوع، من خلال الاعتماد على تحليل تقنياتها وعلاقاتها المنهجية في التكرار المتماثل وغير المتماثل أو التأليف والتكوين بالعناصر الهندسية، والأشكال الزخرفية، والصور الخطية Calligraphy... في مختلف الأعمال الفنية والمعمارية والصنائعية الإسلامية. وفي ضوء ذلك؛ عنيت كل نظرية بدراسة الشكل أو المضمون في الفن الإسلامي؛ وتوصلت إلى تغليب خاصية من هذه الخصائص طابعاً معرفيّاً لهذا الفن، يستند على هندسة الأشكال Geometry تارة، أو إلى التزيين Decoration تارة أخرى، أو يتأوّل بالتجريد Abstraction والرمزية Symbolism تارة ثالثة، وغير ذلك من الخصائص العامة

[٤٣] التوحيدي. **المقابسات**، مرجع سابق، ص١٤٠.

[٤٤] التوحيدي. **الإمتاع والمؤانسة**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٤.

والتفصيلية المفتوحة على القراءات والآراء والتنظيرات الاستشراقية –بالدرجة الأولى– في رؤيتها الغربية وفي بنيتها الأثرية، وفي منهجها التاريخي الوصفي.

ولعل من المآخذ النقدية على نظريات الخصائص الاستشراقية هذه، هو أنها لم تتأسس على أرضية معرفية معيارية عامة تصلح لتوصيف الفنون والعمارة والصنائع الإسلامية بعامة، بقدر ما كان أغلبها توصيفاً جزئيّاً مستنداً إلى واحد أو اثنين، ليس أكثر، من هذه الفنون والعمارة والصنائع الإسلامية، إذا لم نقل إنّ أغلبها استند في ذلك على التصوير أو الرسم أو العمارة فقط في ضوء ما يراه في الفنون الغربية؛ الدينية المحتوى وغير الدينية. وربما لذلك جاءت بعض هذه النظريات تعاكس بعضها الآخر، ولم تتفق على خصائص واحدة معينة على نحوٍ ما، أو محددة بعدد ما، أو موصوفة بكيفية ما، على الرغم من أن أغلب نظريات الخصائص هذه كانت تولي الوحدة والتنوع اهتماما كبيراً في شغلها العلمي والمنهجي على هذا الموضوع.

والوجه الآخر لهذه الإشكالية الاستشراقية في الموضوع، يتمثل في أن هذه النظريات لم تستكشف أصولها الفلسفية والعلمية والمنهجية والتقنية في المعرفة العربية الإسلامية؛ إذ لم تلجأ كثيراً إلى تأصيل هذه الثنائية بتراثها الجمالي والنقدي الإسلامي في مجال الحضارة والعمارة والفن، بل إن أغلب دراسات الفن الإسلامي هذه لم تعمد، على نحوٍ واضح، إلى تأصيل أطروحاتها في تعليل الإبداع الفني الإسلامي بآراء أو نظريات إسلامية خالصة.

ونظن بأن أبرز دارسي الفن الإسلامي الذين حاولوا ذلك هم، على سبيل المثال لا الحصر:

أ. لويس ماسينون،[٤٥] الذي حاول تفسير الأشكال الهندسية الإسلامية وتكوناها الفني بالنظرية الذرية الأشعرية التي تقول: إنّ الإرادة الإلهية هي التي تُركِّب وتعيد تركيب الذرات

[45] Massignon; Louis. ***Les Methode de Realisation Artistique l' Islam*** , Syria , vol. 2, 1921.

المقومة لكل شيء، في كل حين، حتى تظل الطبيعة على هُويتها، ويمكن لهذه الذرات أن تجمع بطرائق مختلفة لتكوين أشكال وهُويات متعددة.

ومن هنا، فإن ما يقوم به الفنان ليس خلقاً جديداً لهذه الأشكال والأشياء، كما هو الحال في إرادة الله تعالى وقدرته، بل هو أشبه ما يكون بلعبة تخلية من الممكنات الاحتمالية القائمة على توزيع العناصر الموجودة أصلاً من تفريقها إلى تجميعها في تأليف معيّن.

وتعد (المقرنصات) أفضل الأمثلة المقدمة لتعزيز هذه الرؤية التي يتبناها بعض دارسي الفن الإسلامي مثل ماسينون وأوليغ كرابار الذي يقول: "لقد استعملت النظرية الذرية أخيراً لتفسير زخرفة القباب بوساطة Stalactites."[٤٦]

ب. ألكسندر بابا دو بولو، الذي حاول تقديم نظرية جديدة ومتميزة لتفسير التصوير التشخيصي بالأسس الروحية والفكرية للفن الإسلامي. وتقول هذه النظرية: إنّ الأحاديث النبوية الشريفة الناهية عن تصوير الكائنات الحية، كانت سبباً رئيساً في تطور التصوير الإسلامي على نحوٍ متميز لا يتعارض مع التحريم أو النهي، وذلك باستنباط أساليب ملائمة وقواعد تقنية خاصة يقصد بها الفنان إلى بيان حسن نيته في الابتعاد عن نقل الواقع (المحاكاة) وعدم الطموح إلى مضاهاة خلق الله.[٤٧]

إن البحث العلمي، الحديث والمعاصر، المتعلق بالفن الإسلامي، لم يستعن كثيراً بالرؤية المعرفية الإسلامية في وضع نظرياته هذه، كما لم يستعن بالمناهج الإسلامية؛ كمنهج الأصول والفروع الذي نشأ في الفقه الإسلامي وساد في المعرفة الإسلامية، ومنهج المقاصد الحيوي في الشريعة الإسلامية، ومنهج المناسبة والنظام البياني في معرفة بناء النص القرآني، وغيرها من المناهج الإسلامية الخالصة في دراسة ظاهرة الوحدة والتنوع

---

[٤٦] أي: المقرنصات. انظر:
– كرابار. **كيف نفكر في الفن الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٦.

[٤٧] بابا دو بولو، ألكسندر. **جمالية الرسم الإسلامي**، ترجمة وتقديم: علي اللواتي، تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٧٩م، ص٦.

في الفن الإسلامي دراسة كُلّية في الرؤية، وشاملة في العمل، وعامة في النظرية، التي ربما لن تكون في طبيعتها أقل من أن توصف بما يمكن أن نطلق عليه: (الوحدة الخصائصية).

ونقصد بالوحدة الخصائصية؛ تلك الصفات أو السمات أو الخصائص الجامعة لأكثر من صفة أو سمة أو خصيصة أو مفهوم أو دلالة أو شيء أو ظاهرة أو غير ذلك، وتوحيدها في نسق معرفي واحد قادر على أن يكون خاصية ذات قيمة إضافية تميز الفن الإسلامي. ومثال ذلك: أن من أبرز خصائص الفنون والعمارة والصنائع الإسلامية: وحدة الديني والدنيوي، وحدة الجمال والاستعمال، الوحدة الحيوية التي تربط الفضاءات الداخلية والخارجية، الوحدة الحقائقية (الفطرية) لكل مخلوق أو مصنوع معيّن؛ فني أو غير فني، بطبيعته الموضوعية،[٤٨] وغير ذلك من أنواع الوحدة الخصائصية وأنحائها الفرعية. فضلاً عن أنواع الوحدة الأخرى وأشكالها الرئيسة كالوحدة الإلهية والوحدة المنعكسة والوحدة الجوهرية، وغير ذلك من وحدات الفن الإسلامي الذي يقوم، في حقيقته، على مجموعة متلازمة من الأنساق المعرفية،[٤٩] التي تتشكل منها بنيته الجمالية الواحدة، بدورها، نسقاً معرفيّاً جامعاً لتلك الأنساق، وكليّاً في خطابه الجمالي–الفني الدال على كونه (وحدة واحدة) أو (الوحدة التامة)، على الرغم مما يبدو عليه ظاهراتيّاً وكأنه (وحدة متعددة الوحدات)، يمكن وصفها من ثَمَّ بـ"الوحدة المتعددة: المتماثلة أو غير المتماثلة"[٥٠] في التنوع.

بعبارة أخرى: إن التنوع هو القانون الطبيعي للإبداع الإنساني في "التصنيع والتفنين،"[٥١] وهو لا يتمثل في عناصر الوحدة فقط، بل يتمثل أيضاً في أشكال هذه

[٤٨] نصر، سيد حسين. **مبادئ فن العمارة الإسلامية والمشكلات الحضرية المعاصرة**، في: **مقالات في الفنون الإسلامية**، عمّان: منشورات معهد الفنون الإسلامية التقليدية– جامعة البلقاء التطبيقية، د. ت، ص١٤٤–١٤٧.

[٤٩] يمكن تحليل أنساق الفن الإسلامي إلى ثلاثة أنساق رئيسة، هي: النسق الهندسي المتعلق بالشكل، والنسق الدلالي المتعلق بالمضمون، والنسق المعرفي المتعلق بالتصنيف.

[٥٠] عكاشة. **القيم الجمالية في العمارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٢٢.

[٥١] ابن النديم، محمد بن إسحق. **الفهرست**، تحقيق: رضا تجدد بن علي بن زين العابدين الحائري المازندراني، طهران: د.ت، ١٩٧١م، ص٢١٨.

الوحدة، ومظاهرها، وأنحائها المعرفية العامة؛ إذ يمكن اكتشاف أكثر من وحدة في العمل الفني الإسلامي، الذي غالباً ما يقوم على مجموعة من العناصر والعلاقات الهندسية والموسيقية، التي غالباً ما تجعله متنوعاً في داخله، وتجعله في الوقت ذاته واحداً في شكله الخارجي، الذي يجمع كل تلك العناصر والعلاقات، التي هي، في حقيقتها، وحدات جزئية، إن صح الوصف، في ما يمكن أن نسميه: دائرة الوحدة الكلية، على أساس أن الدائرة هي رمز التواصل والأبدية والكُلِّية والمطلق والتوحيد.[٥٢]

سادساً: التوحيد؛ نظرية الفن الإسلامي

يمثل التوحيد أصل المعرفة الإسلامية، وجوهرها، وروحها الناظمة لدائرة الوحدة والتنوع في القوى والظواهر، مثلما هي في الأكوان والأشياء. ولعل التصور المعرفي الإسلامي لهذه الدائرة يتمثل في العلاقة الرمزية بين الوحدة من جهة، وأنواع هذه الوحدة وأشكالها وأنحائها ومستوياتها في الوجود وفي الوعي الإنساني من جهة أخرى.

وقد تبدو هذه العلاقة في نظرية الفن الإسلامي قائمةً على مركزية (الوحدة الجلالية–الجمالية)، وفلسفة التوحيد لتجليات هذه الوحدة، وانعكاساتها في الأنساق الهندسية الفاضلة للفنون الإسلامية، وخصائصها الموضوعية والتجريدية، التي هي القيمة المعرفية المضافة للفن الإسلامي، بوصفه مستوى معيناً من التجلي والظهور العياني manifestation لتلك الوحدة، وهي التي تجعله بدورها رمزاً من رموز التعبير عن الحقيقة العليا والحق المطلق سبحانه وتعالى.

وإذ تؤكد هذه النظرية الرمزية[٥٣] أن هذه الوحدة الجلالية الجمالية هي بطبيعتها متنوعة Synthesis في سلسلة متراتبة من المستويات والعلاقات، وأن أي تنوع خارج

---

[٥٢] سراج الدين، أبو بكر. **روائع فن الخط والتذهيب القرآني**، القاهرة: جمعية المكنز الإسلامي، ٢٠٠٥م، ص٢٩–٣٧.

[٥٣] تعرف هذه النظرية أحياناً بـ(الرمزية الحقانية)؛ لأنها تقوم على (علم الحق وتنزيهه). انظر:

هذه الوحدة لا قيمة له، فإن فلسفة التوحيد وهندسته تضعان (الوحدة الإلهية) في نقطة المركز المتعالية Sublime من دائرة الوحدة وتجلياتها هذه؛ لتكون أصلاً لكل وحدة، سواء كانت في العمل الفني أو في أي شيء آخر؛ إذ تكون هذه الوحدة الفنية، مثلاً، أشبه ما تكون بمرآة الانعكاس الرمزية لمفهوم الوحدة الإلهية، على نحو ومستوى وشكل وحقيقة ما، من أنحاء ومستويات وأشكال وحقائق، تجليها في كل مفهوم لكل وحدة من الوحدات المتنوعة في الوجود وفي المعرفة.[٥٤]

ويمكن في نظرية الفن الإسلامي الرمزية هذه أن نفهم الوحدة الإلهية، بأنها (الوحدة الجوهرية) ذات البعد الجلالي الباطن في أصل العمل الفني الإسلامي، وماهيته، وبنيته العميقة. ونفهم الوحدة الانعكاسية بأنها: (الوحدة الصورية) ذات البعد الجمالي الظاهر في شكل هذا العمل الفني، وجنسه المعرفي القابل للتمييز والتصنيف بين أعمال الفن الإسلامي الذي تتنوع وحداته الصورية، بينما تظل وحدته الجوهرية واحدة ثابتة لا تتغير ولا تتنوع؛ لأن (الوحدة الجلالية) هي أصل (الوحدة الجمالية) وجوهرها المعرفي الأول والأساس في نظرية الفن الإسلامي، التي تؤمن بأن الجلال هو الحقيقة العليا والمطلقة والكمالية للجمال، الذي هو صورة تلك الحقيقة وتجليها النسبي في أعمال الفن الإسلامي وأشكاله وأجناسه المتنوعة في خصائصها، التي غالباً ما تتكامل وتتشارك في إطار العلاقة الرمزية بين الجلال والجمال لبناء طبيعة الفن الإسلامي، بما يمكن أن نسميه: (الوحدة الخصائصية).

وإذ نقصد بهذه الوحدة الخصائصية الواحدة والمشتركة والمميزة للفن الإسلامي؛ في الرؤية وفي الطبيعة، عن الخصائص المماثلة للفنون الإنسانية الأخرى: تعالق وتواصل وتكامل مجموعة من المبادئ والشروط والخصائص الجلالية والجمالية في ما بينها لتكوين

– ابن محمد، الأمير غازي. المبدأ الديني (الحقاني) للرمزية؛ في: **مقالات في الفنون الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤٧–٦١.

[54] Burkhart, Titus. ***Art of Islam..Language & Meaning***, World Wisdom 2009, p125.

طبيعة الفن الإسلامي وصورته المعرفية الكُلِّية، فإن ما يمكن أن نعرض له في هذا المقام من مثل تلك المبادئ والشروط والخصائص، على سبيل المثال لا الحصر: (التنزيه): مبدأ التأسيس وشرطه الأول في الفن الإسلامي، وخصيصته التي تتعالى بالوحدة الإلهية، وتتسامى بها عن كل ما قد ينزل بها إلى حدود التشكيل أو التشبيه أو التجسيد. ولذلك فإن هذا الفن ينزع من حيث الفكرة والاتجاه والأسلوب والشكل إلى (التجريد) الجلالي بهذه الوحدة، إلى (حضور رمزي) يتجلى معناه ودلالته في الكثرة والتنوع والتعدد مما سماه القرآن الكريم بـ(الآيات = الرموز)، التي يمكن تفسيرها بالأشياء والأشكال والرسوم وما شابه ذلك من تقاليد العمل الفني الإسلامي الإبداعية، التي غالباً ما تستند إلى (الحكمة) في وضع كل شيء في مكانه الصحيح، من القيم الهندسية الفاضلة في هيئاتها وأقدارها ونسبها من تقويم هذا العمل، وإنشائه على (الإحسان) بوصفه قانون الإتقان الطبيعي في الصنعة من جهة، وفي السلوك الفني المتجاوز لذاتية الفن إلى (الموضوعية) بوصفها تعبيرَ الإبداع الفني الإسلامي عن هذا القانون الطبيعي في الكون من جهة أخرى؛ لتبرز بذلك وحدة القيم الجمالية والأخلاقية في الفن الإسلامي المتسامي عن الأنوية الذاتية، والشخصانية الفردية لصانعه الإنساني، الذي كثيراً ما يغيب، أو هو يغيّب نفسه عن الذكر والتسجيل والتاريخ والتوقيع في العمل الفني الإسلامي تواضعاً، وإيماناً بأن المبدع المطلق لكل شيء هو الله سبحانه وتعالى.

خاتمة:

تُعدّ فكرة الوحدة والتنوع مسألة أساسية من مسائل الفقه الحضاري الإسلامي، وجوهراً فلسفيّاً لنظرية الفن الإسلامي في توجيه العناية العلمية بطبيعة هذا الفن وخصائصه الجمالية نحو التأصيل المعرفي له، بعيداً عن القراءة الاستشراقية ونتائجها الإشكالية في تفسير (وحدة الفن الإسلامي وتنوعه) تفسيراً متبايناً بين التقرير العلمي لهذا الموضوع، والرفض الفلسفي له ولكل ما يمكن أو يحتمل أن يكون له علاقة بهذا الفن، من: الدين والدنيا، واللغة والثقافة، والعِرق والجغرافيا، وغير ذلك العناصر الفكرية والعوامل

الحضارية والتقنيات الإبداعية، التي يمكن أن تشكل مظاهر الوحدة والتنوع في طبيعة الفن الإسلامي، ونظريته الفلسفية والنقدية من حيث الأصل والمصادر، والأسلوب والعناصر، والهوية والخصائص.

ومن هنا؛ يمكن القول إنّ التأصيل المعرفي لنظرية الفن الإسلامي يقوم، في جانبٍ كبير منه، على البحث في إسلامية الرؤية والموضوع والمنهج المتعلق بإشكالية الوحدة والتنوع؛ إذ تقوم النظرية الإسلامية العامة لها على العلاقة المعرفية/ العبادية بين الله الواحد الأحد الفرد الصمد سبحانه وتعالى، له الأسماء الحسنى والصفات العلى والأفعال المطلقة في القدرة والخلق والإبداع...، والآيات والآفاق والأكوان والأشياء والأنفس التي خلقها الله تعالى كثيرةً ومتنوعة في الجنس، والنوع، والوزن، والحجم، والشكل، والصورة، وغير ذلك من الصفات، التي تجعل من كل هذه المخلوقات عبارة عن رموز دالة على وحدانية الخالق (الوحدة المطلقة)، وتنوع المخلوقات.

ولعل أبرز ما يمكن أن نستخلصه من هذه النظرية الإسلامية العامة للوحدة والتنوع، هو أن الوحدة هي الأصل والجوهر، وأن التنوع هو الفرع والمظهر البادي له، والدّال عليه بصورة رمزية للعلاقة الماورائية بين جلال الخالق وجماله المطلق من جهة، وأنواع تجلياتهما الرمزية ومستوياتها في هذه الآيات والآفاق والأكوان والأشياء والأنفس من جهة أخرى. ولعل هذه الخلاصة هي الأساس المعرفي الذي يمكن؛ بل يجب أن تتأسس عليه أية نظرية إسلامية خاصة للوحدة والتنوع، في أي مجال من مجالات المعرفة الإسلامية: العلم أو الأدب أو الفن أو غيرها.

وعلى هذا الأساس المعرفي، حاولت هذه المقاربة البحثية تقديم مثل هذه النظرية الخاصة بالوحدة والتنوع في الفن الإسلامي، في إطار التأصيل المعرفي لفلسفة هذا الفن، ونظريته النقدية، التي توصلت هذه المقاربة البحثية فيها إلى إن (الوحدة الخصائصية) هي المضمون العلمي لنظرية الفن الإسلامي الخاصة بالوحدة والتنوع، بوصفهما معاً قيمة أولى وجوهرية من القيم الجمالية والرمزية في العمل الفني الإسلامي. وإن هذه الوحدة

الخصائصية الواحدة والمشتركة بتعالق وتواصل وتكامل مجموعة من المبادئ والشروط والخصائص الجلالية والجمالية، مثل: التنزيه والتجريد والرمزية والموضوعية والحكمة والإحسان... تؤدي بالنتيجة إلى أن يكون (التوحيد) هو الجوهر المعرفي لنظرية الفن الإسلامي؛ انطلاقاً من أن التوحيد هو أصل العلاقة بين الجلال والجمال، ومصدر تجلياتهما في الطبيعة وفي الصناعة، التي هي عنوان التقليد الإنساني في المعرفة الفنية.

وما من شك في أن ثمة حاجة شديدة ليقوم الباحثون بدراسة النسق المعرفي لأجناس هذا الفن الإبداعية؛ العمارة والخط والزخرفة والتصوير وغيرها؛ للوصول إلى تحقيق علمي لحقيقة مفهوم الفن الإسلامي وحدوده المعرفية. فضلاً عن دراسة مقاصدية الفن الإسلامي.

قراءة في كتاب
مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي[*]
تأليف: أنور الزعبي[**]

محمد علي الجندي[***]

هذا الكتاب هو ثمرة تعاون بين المؤلِّف والمعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن، وهو يأتي بعد كتاب سابق عليه عن "ظاهرية ابن حزم: نظريه المعرفة ومناهج البحث"؛ إذ أوضح الدكتور فتحي حسن ملكاوي (المدير التنفيذي للمعهد) في تقديمه للكتاب، أن تلك الدراسة كانت جهداً مميزاً في الكشف عن التفكير المنهجي عند عالم من علماء الأمة، وأنها تصلح أنموذجاً لما يلزم القيام به من دراسات مماثله لغيره من العلماء، وبخاصة ممن كانت لهم في التاريخ الإسلامي آثار ملحوظة، وإسهامات متميزة في معالم الفكر الإسلامي واتجاهاته. ومن ثم، جاءت هذه الدراسة عن "مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي" بوصفها حلقه أخرى من الدراسات المنهجية المميزة، التي تتعلق بشخصية فريدة في التاريخ الإسلامي، حتى اليوم.

وقد عمد المؤلِّف في هذا الكتاب إلى بيان الخصائص التي اتصف بها خطاب الغزالي وأكسبته تلك السلطة الخاصة في مدى التأثير وعمقه وامتداده. وعند قراءة الكتاب فإننا نكاد نلمح للوهلة الأولى –بعد تصفّحه– أن هذه الدراسة حاولت تحقيق النظرة المعرفية التي يتبناها الإمام الغزالي، ومناهج البحث التي تسندها. وتبعاً لهذا، فإنها وفِّقت في ملاحظة واستنباط ومعالجة العديد من القضايا التي حفل بها فكره؛ فأثبتت أن خطاب

---

[*] الزعبي، أنور. **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، واشنطن–دمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٠م.

[**] دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة محمد الخامس. توفي –رحمه الله– سنة ٢٠١٠م.

[***] دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة المنيا، جمهورية مصر العربية.

– تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/١١/٢٠م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١/٢١م.

الغزالي متماسك الرؤى متلاحم الأجزاء، فضلاً عن محاولة الدراسة لفت الأنظار إلى أهمية سياسة العلم التي أخذ بها الغزالي، مما ساعده على تأسيس خطابه المعرفي.

ولتحقيق هذه الأهداف المتوخاة التي لاحظناها في مجمل قراءتنا للكتاب؛ فقد قسم المؤلف كتابه إلى تمهيد وسبعة فصول وخاتمة. وبالنسبة إلى التمهيد فقد تعرّض فيه المؤلف لمسألة "سياسة العلم"، غير أنه لم يبدأ بتحديد المقصود بهذا المفهوم، وهو أمر كان لا بدّ للمؤلف أن يتداركه، غير أن القارئ لمحتوى التمهيد يستطيع أن يقف على هذا المفهوم؛ فهو كما يوضّح المؤلف يعبِّر عن التنوير والتجديد في فكر الغزالي؛[1] إذ تعد هذه المسألة القاسم المشترك في كل مناحي خطاب الغزالي، الذي استشرف أهمية هذه المسألة في تشكيل خطاب معظم المفكرين المسلمين، وإن تفاوتوا في قراءتهم لها.

ويصف المؤلف منهجية الغزالي -بعد ذلك- بأنها منهجية شاملة لها أهميتها من الناحيتين: التدليلية والتبليغية؛ فمن حيث الأولى: نرى الغزالي يقدّم مسوغات "إتقان العلم" في كل مناحيه كي يأخذ خطابه فرصته بين الناس. وقد تمثلت هذه المنهجية التدليلية عند الغزالي باستيفائها عناصرها جميعاً (الإقناعية، والجدلية، والبرهانية، والحدسية)؛[2] كلّ بحسب ما يقتضيه البيان، ووفق تلطّف في الخطاب، وتدرّج في الاستعمال. أمّا من الناحية التبليغية فقد راعى الغزالي جميع الأمور المتعلقة بسلامة التعبير والتوصيل، مما يجعل متلقيه متمثلاً له، واعياً به وبمقاصده؛ الأمر الذي يوجب مراعاة قدرات المخاطب وحدود فهمه للغة وأسرارها، وقدر منزلته،[3] ومعنى هذا الكلام أن

[1] يتضح لنا أن المقصود من سياسة العلم عند الغزالي -كما فهمها بعض الباحثين- هو تلك المسألة التي تهتم أساساً بتدبير كيفية استيعاب الخطاب وتشغيله في الأوساط المختلفة، وهي تتمثل عنده في ثنائية الشق الفكري الذي يطرحه؛ إذ قدّم للعامة وسيلة للخلاص بسلوك طريق الآخرة، وقدّم للطبقة الخاصة أيديولوجية إعمال العقل واستخلاص البراهين. انظر:

- الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٣٦ وما بعدها.

[2] الإقناعية: هي سبيل إفهام العامة أمور الدين. والجدلية هي طريق المتكلمين من أصحاب الفرق والمقالات. والبرهانية: هي طريق الفلاسفة وأهل العلم. والحدسية: هي معرفة خواص الصوفية. انظر ذلك تفصيلاً في:

- الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ط٣، ١٩٥٧م، ص٣٥ وما بعدها.

[3] يعقد المؤلف مقارنة بين الغزالي وابن حزم في مسألة التبليغ التداولي (المستوفي شروط سياسة العلم)، فيصف تبليغ الغزالي بأنه يراعي خصائص المتلقين (المخاطبين) وأنواعهم وقدراتهم، لذلك جاء تبليغه على مقتضى حاجه الناس

القدرة التبليغية التداولية عند الغزالي لها صفة أخرى لازمة، هي التدليلية؛ ذلك أن الناس –عند الغزالي– ليسوا سواسية في القدرة على القبول والاستيعاب والمتابعة والتواصل؛ الأمر الذي أدى إلى تعدد مستويات الخطاب بما يتناسب والحدّ الملائم لقدرات المخاطبين.

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى المقارنة بين الصرامة العقلية عند ابن حزم في مسألة البرهان، والطريق التي يتبنّاها الغزالي، التي لا تستبعد البرهان والأخذ بطرائق المنطق المعروفة،[٤] مع الإبقاء على علاقة وطيدة بالطريقتين: الإقناعية والذوقية؛ الأمر الذي قرّبه إلى إفهام العوام والخواص.

إذن؛ فمن حيث "إتقان العلم"، لا يختلف اثنان على أن الغزالي كان صاحب مقدرة مميزة في إحاطته بالعلم، واعتماده "البرهان" طريقاً للأخذ بالحقائق جميعاً بما فيها الشرعية، بيد أنه طمح إلى جوار إتقان العلم، أن يتقن سياسته؛ ليثمر عمله في القطاعات العريضة من الناس.

سياسة العلم

يبدو لنا جلياً أن سياسة العلم هذه التي أنتجتها الدراسة قد دفعت بالغزالي إلى توظيف الطريقتين: الإقناعية والذوقية المتلبستين في الحياة الاجتماعية بعصره، وغيرهما من الطرائق الأقل شهرة؛ إذ نراه يعمد إلى أن يكون للعلم الذي أتقنه؛ أي الحقائق الناتجة عن البرهان تأثير كبير في الحياة الاجتماعية، وتحديداً لدى العامة، الذين تكفي بحقهم الطرائق الإقناعية.[٥]

وقدراتهم المتباينة. أما ابن حزم فإن تبليغه يقصّر عن رتبة التبليغ التداولي، لا عن قصور في فهم اللغة وأسرارها أو عن سوء فهم طبائع الناس، وإنما بسبب صياغة خطابه وفق أسس برهانية غاية في الصرامة، لا يستقل بذكرها إلا المحققون أمثاله. انظر:

– الزعبي، أنور **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٤٠.

[٤] يقول الغزالي: "من لا يتقن البرهان لا ثقة له بعلومه أصلاً" انظر:

– الغزالي، أبو حامد. **القسطاس المستقيم**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٥٩م، ص٧٨.

[٥] انظر تفصيل هذه المسألة في:

– الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٨٣م، ص١٠ وما بعدها.

أمّا المتصوفة الذين قصّروا عن الأخذ بالبرهان واستعماله، ولم يروا غير السلوك العملي سبيلاً للخلاص الفردي، فقد واجههم الغزالي ليردهم إلى طريق التصوف القويم في نظره، المؤسس على الرؤية العقلية البرهانية.[٦]

وأمّا الفلاسفة وغلاة المتكلمين ممن اختلط عندهم البرهان بغيره من أساليب قياسية؛ مثل تبنّي المسلّمات وأقيسة الشبه، فيرى الغزالي أنهم ما بين إفراط وتفريط لخبث ضمائرهم.[٧] ومن ثم، يحدد المؤلِّف الغرض الذي يريد أن يقف عليه من بحثه؛ وهو أن تصنيفات الغزالي هي للناس (عامة، وخاصة، وخاصة الخاصة)، وللأساليب المعرفية (إقناعية، وبرهانية، وذوقية)، ولدرجات الإيمان (إيمان المقلدين، وإيمان المتكلمين، وإيمان العارفين).[٨] وهنا تبرز نتيجة هذا الكلام في مقولة مفادها أن الغزالي –كما أشرنا– يُعلي من شأن الحقائق البرهانية، ويعتمدها أساساً لكل معرفة أخرى، ويضعها في المقام الأعلى والمطلق في درك الحقائق، حتى في المجال الصوفي؛ فهو يُعلي من شأن الطريقة الذوقية. ولكن، بعد ضبطها بالبرهان، والتركيز على الجانب العملي والأخلاق فيها، شأنها في ذلك شأن الشريعة؛ إذ توقف إيمان الغزالي بها على مرجعية البرهان، فلم يؤمن بالشريعة إلا لأنها تتضمنه.

ومع ذلك، فإن الغزالي كان يدرك بعين ثاقبة أنه لن يتمكن –مهما أوتي من العلم وقوة الحجة– من تغيير الناس جميعاً ليصبحوا برهانيين، ويصلوا عبر هذا الطريق إلى فوائده. وهذا الموقف واقعي تماماً، ومن الأخذ بسياسة العلم؛ إذ إن جعل الناس كلهم برهانيين يتطلّب من الشروط ما يبلغ حدّ الإعجاز. فلا أقل من أن تؤثّر حقائق هذه الطريقة في الناس باستخدام الأساليب المثمرة معهم، المتمثلة "في الإقناع" "والذوق"

---

[٦] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار الفكر اللبناني، د.ت، ج١، ص١٥ وما بعدها.

[٧] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٣ وما بعدها.

[٨] نجح الغزالي، عبر أسلوبه هذا، في أن يقلل من حدة تصارع ممثلي الطرق السابقة، بما يخدم الموقف الذي اصطنعه، وأن يستميل الجمهور لخطابه؛ فقد انتقد الأساليب الظنية، ولكن ضمن إطار يقبله الفقهاء نسبياً. كما انتقد أساليب الفلاسفة والمتكلمين والباطنية وأمثالهم بأساليب مماثله، فضلاً عن انتقاد الأساليب الصوفية ضمن إطار يقبله التصوف والمتصوفة نسبياً. انظر ذلك في:

– الغزالي، أبو حامد. **إلجام العوام عن علم الكلام**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م، انظر أيضاً:

– الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٢ وما بعدها.

وقد ساعد الغزالي على ذلك اعتماده على ما جاء في الشريعة وأقوال الصالحين، فكثيرة هي النصوص التي لا يمكن فهمها بغير الإحالة عليها. زد على ذلك، فإن انشغال الغزالي بالعمليات الباطنة –وهذا إبداع يتميّز به الغزالي– المصاحبة للعمليات الإدراكية، من مشاعر ونوازع، التي عمل على تقصيها وسبر غورها؛ إذ أفضى ذلك إلى رؤى عميقة في النفس الإنسانية، تمخض عنها قدرات وتأثيرات أسهمت في تكوين المعرفة، والاتجاه نحو ترفيه النفس والمجتمع، وجعْله ينحو إلى دراسة الباطن دراسة أقرب إلى الموضوعية، والعمل على تغيير ما يجري داخل النفس من عمليات، بوسعها أن تجيب عمّا يُطرَح من تساؤلات تتعلق بما يتجاوز البرهان، مثل تفسير الحدس أو الإلهام، وما شابه ذلك من قضايا. ويمكن القول –بكل اطمئنان– إن الغزالي كان طموحاً، متعطشاً لمعرفة أتم وأكمل وأيسر من المعرفة البرهانية. ولكن، لا بإطراحها، بل لتكميلها وتتميمها.[٩]

بعد هذا التمهيد الذي أفضنا فيه لأهميته في فهم إشكالية خطاب الغزالي، وأبعاد سياسة العلم التي اتبعها في عرض أفكاره، انتقل المؤلف إلى الحديث في الفصل الأول من الكتاب عن سيرة الغزالي وبحثه عن اليقين. ونظراً إلى كثرة التفاصيل المتعلقة بكيفية بحث الغزالي عن اليقين؛ فإننا سنوردها بشيء من الإيجاز.[١٠]

الطريق إلى اليقين

يرى الغزالي أن طالب المعرفة لا بدّ أن يبدأ رحلته بالشكوك من أجل الوصول إلى مرحلة اليقين.

وتبدأ الأزمة الشكّية عند الغزالي في تعطّل طريق النظر عنده، بعد اختباره بكل وسائل المعرفة المعروفة، فلم يثبت لديه أي طريق حتى اعتراه بسببه خوف شديد أفضى إلى اعتلال واحتباس لسانه، وقد دفعه ذلك إلى تلمّس الحقيقة في طريق آخر، هو ممارسة الرياضيات والمجاهدات الشكلية، وقد استغرق فيه بكل كليتها، وطرح كل ما خلاه. يقول الغزالي في ذلك: "بعد تصفية القلب عن كُدروه والالتفات إلى الخلق، يفيض عليه نور

[٩] الزعبي. **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٦١.

[١٠] لمزيد من التفصيل في تعرّف رحلة الغزالي من الشك إلى اليقين؛ انظر:
– الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق.

اليقين، وينكشف له مبادئ الحق. وإنكار ذلك دون التجربة وسلوك الطريق، يجري مجرى إنكار من أنكر انكشاف الصورة في الحديدة إذا شُكّلت ونُقيت وصُقلت وصُوِّرت بصورة المرآة."[١١]

يتضح مما سبق أن الغزالي نفض يده من العلم النظري ودخل في الطريق العملي؛ لأنه رأى في طريق العقل أنه طريق ضيق منحصر.[١٢]

وهكذا، فإن ما اقتلعه الغزالي عنوة في طريقه السلبي، عاد في نهاية المطاف ليثبت عنوة في الطريق الإيجابي. ولكن بمصاحبة نور قذفه الله في قلبه، مما ترتّب عليه تدشين طور جديد من أطوار العقل وراء الطور المعهود، يستكمله ولا يعارضه.[١٣]

إن النور الذي يتحدث عنه الغزالي، له دلالات عدّة؛ أبرزها وأولها وأحقها "الله" – سبحانه– وتعالى. وإن استعمال هذا النور على شيء غيره –سبحانه وتعالى– يأتي على سبيل المجاز.

ويستفاد من ذلك أن ثمة أنواراً أخرى؛ سماوية وأرضية بعد النور الأول، وهي كلها على سبيل المجاز– كما أشرنا– وأنها ممكنة التراتب تفاضلياً، إلى أن تصل إلى أنوار أرضية، من بينها نور العين، والنور المعروف (الضوء)، ونور العقل، ثم الأنبياء، والرسالات أَوْلى باسم النور من العين.[١٤] ناهيك عن الملائكة؛ فهم أيضاً كائنات نورانية. فكان "للنور" هنا ظاهر وباطن؛ فالظاهر هو ما تدركه العين الظاهرة في عالم الشهادة. أمّا الباطن فهو ما تدركه العين الباطنة بالتفكير والاستدلال ثم الحدس، وبهذا فصور الظاهر

---

[١١] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٥٧.

[١٢] ينبغي أن نلاحظ أن الغزالي وإن أقرّ بانحصار العقل وضيّق البرهان، إلا أنه لم ينبذ تماماً الطريق العقلي البرهاني، وقد أبان عن ذلك –من خلال تجربته الصوفية– حين رأى أن أولى الحقائق الذوقية، التي تأكدت إليه بنور قذفه الله في قلبه، لم تكن سوى "الأوائل العقلية". انظر:

– الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص١٦.

[١٣] انظر:

– باسيل، فكتور سعيد. **منهج البحث في المعرفة عند الغزالي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥م، ص٢٢٤ وفيه يقول: "الغزالي رجل عقلاني حتى في صوفيته، خلافاً لما يعتقده الكثيرون، وصوفيته صوفية عقل واتزان لا صوفية شطح."

[١٤] لمزيد من التفصيل، انظر:

– الغزالي، أبو حامد. **مشكاة الأنوار**، بيروت: دار الفكر اللبناني. ١٩٩٤م، ص٥٥.

محدودة، وتكون معانيها الباطنه استكمالاً لها، يضاف إليها معان أخرى قد ترد عن طريق الحدس ذوقاً، فتلحق بالمعاني جميعاً صورها، مما يجعل من هذه الصور المعنوية الجديدة، التي ستطرأ، مشتملة على عالمي الصور الظاهرة من عالم الشهادة، والمعاني الباطنة فيها وصورهما، والمعاني المختصة بعالم الغيب، التي ستستحيل إلى صور أيضاً، جميعاً في الآخرة.[١٥]

ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى معالجه مسألة علاقة النور بالخيال، فيرى أن قوة المخيلة[١٦] تسهم إسهاماً فاعلاً في هذا الحال، الذي تُدرَك به المعاني بمزيد كشف وإيضاح، لتستكمل النفس ما كان الإبصار الظاهر عاجزاً عنه. وهذا الإسهام للمخيلة يسميه الغزالي كشفاً ورؤية وحصول مثال للمعلوم، وليس المعلوم نفسه.

نخلص من هذا إلى أن النور الذي قذفه الله في قلب الغزالي، وثبّت لديه الحقائق الأوائل، هو أقرب إلى أن يكون إدراك معنى على سبيل التخيّل القوي الضروري للمعنى، بأكثر مما كان عليه الحال في السابق؛ لما كانت النفس عالقة بكدراتها. فالأوائل وما يترتب عليها، اتضحت أكثر من السابق عند نور رتّب لها هذا الوضوح أكثر من ذي قبل، بعد أن تجردت النفس من مشاغلها وكدارتها، مما حفّز الغزالي إلى الإيمان بها عن برد ويقين أكثر من ذي قبل، بسبب من مرافقة النور لها.

أمّا النور المفارق،[١٧] فهو العقول المفارقة المعبّر عنها بالملائكة، أو العقل الفاعل (جبريل)، أو اللوح المحفوظ؛ فما دامت المعرفة موضوعية وقائمة بالفعل، فلا بدّ لها من معين تنهل منه، وليس هذا المعين غير عقل قائم بالفعل يخرج ما في القوة إلى الفعل،[١٨]

---

[١٥] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٩٠.

[١٦] المخيلة: وظيفتها هي استعادة الصور المرئية في أثناء النوم؛ إذ لا يبدأ عملها في الإنسان إلا بعد تعطل عمل الحواس. وهي تظهر في صورة رؤية وأحلام. انظر:
– بيتركونزمان، فرانز. **أطلس الفلسفة**، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٩١م، ص٥٤.

[١٧] المفارق: هو المجرد عن المادة عند الفلاسفة. والعقول المفارقة هي العقول المجردة عن المادة، ويُعبَّر عنها بالملائكة. انظر:
– الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٠٨.

[١٨] نظرية أرسطية مفادها أن الموجودات تكون كامنة (بالقوة)، ولا بد لها لكي تخرج إلى الفعل (الوجود) من فاعل (أو علة فاعلة) انظر:
– كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مصر: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٦م.

حين تقوى النفس بالمجاهدة، وتكرر الطلب والنظر والاعتبار، فيحصل لها علم أكيد مفصّل. فمفهوم النور عند الغزالي لا يخرج عن مقتضى مفهوم العقلانية، على الرغم من الاستعمالات العديدة لمفهومه بحسب السياقات التي يوضع فيها؛ بشرط أن لا يتطرق ذلك إلى معنى المحاولة.[١٩]

يخلص الغزالي من كل ما سبق إلى أنه لا تعارض -في حقيقة الأمر- بين الإقناع، والبرهان، والذوق في تحصيل اليقين، ما دامت الحقائق التي تُعرض في معرض الإقناع، والتي ترد حدساً، لا تُعارض البرهان بأي حال، وفي ذلك جمع بين الظاهر والباطن.

وفي الفصل الثاني من الكتاب، يعرض المؤلف أبعاد المنهج الظاهري عند الغزالي، مبتدئاً بالحديث عن معنى "الظاهر"، الذي قصد به الغزالي التمسك بطريقة البرهان العقلي في إثبات حدوث العالم، ووجود المحدث، وقدرته، وعلمه، وإرادته. وهذه الحقائق بطبيعتها استدلالية، ولا يمكن التوصّل إليها دون إقرار منظومة البرهان الحق على الطريقة الظاهرية.[٢٠] إلا أنه صّرح بعد ذلك بأنها -أي هذه الطريقة- إنما تستكمل بالتوجه الذوقي الذي عجزت عنه الطريقة الظاهرية.

والفَرق هنا بين هذين النوعين، هو من قبيل الفَرق بين الرؤى الحسية، والتخيّل العقلي؛ فإذا كان التخيّل أقل موضوعاً وكمالاً من الصور المبصرة في الواقع، إلا أنه يكمله، ولا يستغنى عنه في استكمال عملية الإدراك. وهذا الوضع الجديد، الذي هو مزيد كشف، يُرجِع لطريق النظر قيمته، ويجعل من حقائقه أساساً ومرجعاً ضابطاً لطريق الذوق. ويُعبِّر الغزالي عن الطبيعة الاستكمالية لطور الولاية (عن طريق الذوق)، وطور العقل عن طريق البرهان بقوله: "لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل."[٢١] ويفرِّق الغزالي بعد ذلك بين ما يسميه "الوجود الخيالي" المتمثّل في الصور

[١٩] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص١٠٥.

[٢٠] المرجع سابق، ص١١. غير أن المؤلف ينبه على أن الغزالي، وإن أخذ بظاهرية البرهان، إلا أنه تجاوز هذا المذهب متطلعاً إلى علم أبعد وأرقى (الطريقة الذوقية)... وهي مواقف يخالف في بعضها شافعيته، وأشعريته المعروفة، وهو يصرح بهذا في مواضع عدّة —كما سنرى-.

[٢١] الغزالي، أبو حامد. **المقصد الأسنى من معرفة أسماء الله الحسنى**، ضبط: الشيخ أحمد القباني، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص١٢٥.

المأخوذة بوساطة الحواس والعقل، عمّا يسميه "الوجود الذاتي."[٢٢] وبهذا، فالوجود الخيالي غير الوجود الذاتي القائم خارج النفس، وأيضاً غير ما يسميه "الوجود الحسي" المتمثل للحواس، كما في حال النوم، أو مثلما يشاهد المريض، كما أنه غير ما نسميه "الوجود العقلي".[٢٣]

الظاهر والباطن

يقول الغزالي: "إذا اقترن الذوق بالعلم، كان ذلك من أحسن الفوائد، وأعظم العوائد."[٢٤] وحتى ينال المرء فوائد وعوائد هذا الجمع الاستكمالي بين الطريقتين، ويصبح بذلك مهدياً هادياً، تتوالى عليه المعرفة الذوقية، لا بدّ له أن يتبع طريقاً، يشكل إتقان علم الظاهر والعمل به بدايته، ويشكل علم الباطن نهايته. ويلخص الغزالي هذه المسألة في عبارة جامعة، يشرح فيها معنى الهداية فيقول: "إن الهداية التي هي ثمرة العلم لها بداية ونهاية، وظاهر وباطن، ولا وصول الى نهايتها إلا بعد إحكام بدايتها، ولا عثور على باطنها إلا بعد الوقوف على ظاهرها."[٢٥]

الطريقة البرهانة الظاهرية

ينتقل الإمام الغزالي بعد ذلك إلى تفصيل القول في الطريقة البرهانية الظاهرية، وتحديد معالمها بما ينسجم مع نظرته الذوقية؛ إذ يرى "أن بداية العقل غريزة يهيئ لها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور في القلب يستعد به لإدراك الأشياء... ومثال ذلك إدراك الأوائل،[٢٦] (ثم بعد ذلك) وبقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد التجارب. ثم يتقدم الحال لتستفاد علوم التجارب بمجاري الأحوال؛[٢٧] فإنه من حنّكته التجارب، وهذّبته المذاهب،

---

[٢٢] الوجود الذاتي: هو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل.

[٢٣] هو الجوهر المتحقق في الأذهان، وسبيله البرهان.

[٢٤] الغزالي، أبو حامد. **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٦م، ص١٤٥.

[٢٥] الغزالي، أبو حامد. **بداية الهداية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ص١٧.

[٢٦] وهي البديهيات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد.

[٢٧] المتواترات (القضايا الإخبارية).

يقال إنه عاقل في العادة."[٢٨] ثم ينتهي حال هذا العقل الظاهر إلى أن يعرف بعواقب الأمور.

ويتطرق المؤلف إلى بيان معالم الطريقة البرهانية، فيحصرها في ما يأتي:

أ. الأوائل العقلية والحسِّية:

وهي تشكل عند الغزالي أساساً للمعارف جميعاً؛ سواء أكانت ذوقية، أم برهانية، أم إقناعية، أم شرعية. ويضيف الغزالي إلى الأوائل العقلية أوائل حسية، ويعني بها "المدركة بالمشاهدة الظاهرة والباطنة والآلام والأفراح والغموم، وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه... ومجرد العقل لا يكفي في إدراكها."[٢٩]

ومن هنا يربط الغزالي بين القوة الحسِّية، والقوة الأخرى الباطنة التي تدرك موجودات مختلفة؛ أي الربط بين إدراك المحسوسات الخارجية والمشاعر الباطنة، وعدم وجود ما يمنع من توفر قوى أخرى يتم بها إدراك مدركات من نوع آخر، مما يمهد الطريق أمام الحقائق الذوقية.[٣٠]

ب. المقدمات التجريبية:

تكتسب هذه المقدمات بتكرار الدُّربَة (التجربة)، ويعبَّر عنها باطِّراد العادات؛ كالحكم بأن النار محرقة، والخبز مشبع، والخمر مُسكِرة، وغيرها، ويكون ذلك بوساطة الحس، أو بتكرار الإحساس مرة بعد آخرى... فإن تكررت مرات كثيرة في أحوال مختلفة انغرس في النفس يقين وعلم.[٣١]

ومن ذلك تكون القضايا التجريبية زائدة على الأوائل الحسية والعقلية، وتتأسس عليهما معاً بالاستدلال والتكرار دوراً بعد دور بقياس خفي،[٣٢] يختلط أحياناً بقضايا

[٢٨] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج١، ص٨٥، ٨٦.

[٢٩] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص١٢٨.

[٣٠] الغزالي، أبو حامد. **القسطاس المستقيم**، تقديم: علي أبو ملحم، بيروت: دار الفكر اللبناني ١٩٩٣م، ص٥٨.

[٣١] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، بيروت: دار صادر، د.ت، ج١، ص٤٥.

[٣٢] القياس الخفي: يقابل الحدس intuition التجريبي، ويتم الانتقال فيه من الجزء إلى الكل، وهذا يفضي بنا إلى أن الغزالي كان على بيّنة بيقينية المعرفة التجريبية الاستقرائية، وطبّق هذا اليقين على معرفته الذوقية؛ فجعل طريقة الحدس في مثل يقين الاستدلال التجريبي. انظر:

تحدث بطرائق حدسية، هي مثل الاستدلالات التجريبية في قوة اليقين، مما يفسح المجال لتأكيد الطريقة الذوقية، وقبول حقائق مفاجئة أو طارئة بطريقة مباشرة.

ت. القضايا الإخبارية (المتواترات):

وفيها يعرف الخبر بأنه قول يحتمل الصدق أو الكذب، ولا يشمل ذلك الأمر أو النهي.[٣٣] وأن الخبر يحتكم إلى البرهان في الحكم عليه، إلا أن التواتر وتكرار السماح يسهمان إسهاماً فاعلاً في قبول الأخبار أو رفضها، شريطة تحكيم العقل في هذا السماع. وتحكيم العقل هذا يعني الرجوع إلى الأوائل والتجارب.

ث. التواتر والاستقراء:

يتبين من الفهم السابق لآراء الغزالي في التجربة والتواتر، أنه يرتبط بنظرته العامة إلى الاستقراء؛ إذ إن الربط بين قضايا التواتر وقضايا التجربة له ارتباط بالقضية السببية أيضاً. فإذا أخذنا بأن المعرفة تعتمد على الوقائع، وأنه لا بدّ من تكرار هذه الوقائع حتى ترسخ في النفس؛ كي يحصل بها على علم أكيد، بدا لنا أن هذا التكرار لواقعة بعينها هو السبب في حصول اليقين؛ إذ لو حصلت واقعة ما، ولم تتكرر، فلا يمكن أن نعد وقوعها علماً، إلا أنها إذا تكررت يمكن أن ينقلب الظن فيها إلى يقين. وفي ذلك يقول الغزالي: "الخبر يبدأ ظناً إلى أن ينقلب على التدريج يقيناً، إذا انتهى إلى حدّ التواتر، حيث إنه كتكرار التجربة."[٣٤] ولهذا يعود القطع بالتواتر إلى العقل حين يعمل القياس الخفي؛ فيولّد علماً يقيناً تماماً كما هو حال التجارب.

ينتقل المؤلف بعد ذلك في الفصل الثالث إلى معالجة مسألة نقد القضايا والدعاوى المعرفية؛ فيبدأ بمعالجة قضية المصطلح عند الإمام الغزالي، فيشير إلى أنه في معالجته للمصطلح كان موسوعياً ذا نزعة تكاملية في التعريف؛ فلم يكتف بأن يحصر اليقين في

– الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢ وما بعدها.

[٣٣] هنا يَعُدّ الغزالي الخبر قضية منطقية "حملية".

[٣٤] الغزالي، أبو حامد. **محك النظر**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م، ص٥٧.

القضايا الأوائل، والتجريبية، والمتواترة، وإنما استعمل ألفاظاً ومصطلحات أخرى مقصودة، مثل ألفاظ الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والصوفية، وأحياناً ألفاظ الشريعة.[٣٥]

ويوضّح الغزالي أهمية المصطلح في تفسير النص؛ إذ إن هذا التفسير لا يتأتى إلا بتأويل، والتأويل قد يعتمد على استعمال مصطلحات متداولة في مرجعيات أخرى، لا يرى الغزالي بأساً في إيرادها في معرض الشرح. والتساهل عند الغزالي في استعمال النص يبعث على إثارة الإشكال، ولا سيّما في الشريعة وفي خطاب المتصوفة، والغزالي نفسه يعترف بهذا الإشكال؛ إذ يظهر هذا الأمر عنده جلياً في مسألة التأويل.

نقد الاستقراء:

انتهينا –في ما سبق– إلى أن مبدأ التجربة عند الغزالي هو الاستقراء والتواتر. ويعرّف الغزالي الاستقراء التجريبي بأنه تصفّح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كُلّي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكُلّي به. وهذا الاستقراء في نظر الغزالي يصلح للقطعيات، وهو القياس الصحيح. ومبعث اليقين في هذا الاستقراء التجريبي، هو التكرار الذي يتم بقياس خفي. أمّا الاستقراء الفقهي فيرى الغزالي بأنه حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد، فهو يفيد الظن، ولا يصلح إلا للفقهيات، وسبب بقائه عند الظن أنه لا يصوغ لنا حُكماً كُلّياً، ولا ينعقد به قياس، كما هو حال الاستقراء التجريبي.

ويفرّق الغزالي بين هذين النوعين، وقياس الشَّبَه أو التمثيل.[٣٦] وعلى ذلك يفرّق الغزالي بين ما يصلح لمنظومة البرهان، وما يصلح لمنظومة الإقناع؛ فالأولى يمثّلها الاستقراء التجريبي، والثانية تعتمد على القياس الفقهي وقياس الشَّبه، ولهذا فهي ظنية ولا تفيد اليقين كالأولى.[٣٧] ولو نظرنا إلى أمر هذه التفرقة من زاوية العِلّية أو السببية، لبدا لنا أن

---

[٣٥] مثل: الميزان، والمحك، والقسطاس، والمعيار، والروح الأمين، واللوح، وروح القدس، والعقل... وغيرها من المصطلحات التي ينبغي أن نتنبه لحقيقة مقصودها.

[٣٦] الغزالي، أبو حامد. **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ص١٣٤. يقصد بقياس الشبه القياس الفقهي، وفيه ينتقل الأصولي من حكم إلى حكم جزئي معين آخر يشابهه بوجه ما. وهو عند المتكلمين قياس التمثيل، ويسميه المتكلمون "رد الغائب إلى الشاهد"، وهو لا يصلح للقطعيات.

[٣٧] يشير الغزالي على أن القياس الفقهي يستخدم في الترجيح أكثر منه في البرهان. وعلى ذلك فالترجيح عنده هو مبدأ القياس الفقهي، وكذلك قياس التمثيل.

مبعث الاعتقاد بالاستقراء التجريبي هو مبدأ العِلّية؛ لأنها مطردة في الطبيعة. في حين أن الاستقراء الفقهي ليس مطرداً؛ إذ لا تعليل في الشريعة، بمعنى أن كثيراً من أحكامها يبقى خارجاً عن نظام العِلّية.[٣٨]

وما نخلص إليه هو أن الغزالي يفرّق بين الاستقراء في مجال الطبيعة، الذي يَعُدّه موثوقاً به، والاستقراء الفقهي الذي يَعُدّه ظنياً.

نقد السببية أو العِلّية:

أولى الغزالي مبحث السببية اهتماماً كبيراً؛ إذ تناولها في العديد من مؤلفاته، وقد أثار موقفه منها كثيراً من الاعتراضات، وخاصة اعتراض ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت"، غير أن هذا الانتقاد ليس في محله. ولفهم هذا الأمر؛ لا بدّ لنا من التنبيه على أن أصل معالجة السببية عند الغزالي يعود إلى عاملين:

الأول: أن القطع بها ينشأ عن الاستقراء العلمي ذاته؛ أي حين ينعقد القياس الخفي بتكرار التجربة دوراً بعد دور؛ لأن السببية نظام مطَّرِد في العالم، لا يسعنا سوى الإقرار به على مستوى العادة الواقعية.

الثاني: وهو عامل مهم، تتداعى منه سلسلة من الاعتبارات لإثبات المعجزات، ولنصرة ما أطبق المسلمون عليه من أن الله تعالى قادر على كل شيء. ومن هنا فإن الغزالي لا ينكر السببية على المستوى العلمي الواقعي، ويؤكد ذلك قوله: "المسبب يكون السبب لا محالة مهما تمت شروط السبب."[٣٩] ويربط هذا التحقُّق بأمر آخر هو "تدبير مسبب الأسباب، وتسخيره وترتيبه بحكم حكمته وكمال قدرته."[٤٠] وهذه المسألة – كيفما دارت– تنبني على مسألتين؛ إحداهما: حدوث العالم. والثانية: المعجزات (أو خرق العادات) بخلق المسببات دون الأسباب، أو إحداث الأسباب على منهج غير واضح. ومن هنا فإن القضية تتعلق بالإيمان الديني، وفيها ينطلق الغزالي لبيان أن الله يفعل ما

[٣٨] يجب أن ننبه على أن الغزالي غالباً ما يستعمل مصطلح "التجريبيات" في الطبيعيات. في حين يصرف لفظ "الاستقراء" للفقهيات.

[٣٩] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ص٤١، ٢٨٥ وما بعدها.

[٤٠] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

يشاء، وكيف شاء، ومتى شاء. وخَرْق إلْف العادة هو من قدرة الله تعالى لتصديق النبي ﷺ وتأييده بالمعجزات. واستثناء المعجزات من جريان العادة، له أكثر من مسوّغ عند الغزالي؛ من ذلك إثبات نفي العجز عن القدرة الإلهية، وإثبات المعجزات لتأكيد صدق رسله.

يتوسّع الغزالي بعد ذلك في بحث مشكلة السببية في ذاتها، فيذهب إلى أن كل فكرة الارتباط الضروري في السببية ليست في حدّ الواجب أو المحال، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع أو لا تقع، "واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه."[٤١] وبهذا فإن منشأ السببية في اعتقادنا يعود إلى استمرار العادة بها، لا لأنها ضرورة مطلقة، ولا يترتب على خلافها قيام مخالفة منطقية. والسببية في جملتها ليست قائمة بنفسها، وإن كانت ضرورية في نفسها، وإنما تقوم بموجب إرادة تقيمها.[٤٢] ويضرب الغزالي مثلاً على هذا النوع من الاستنتاج، فيرى أن هذا الحال يشبه رؤية الأشياء أمامنا؛ إذ يعتقد أن فتح العينين، ووجود الأشياء حيالهما هو السبب الوحيد في رؤيتنا لها، غافلين عن دور أي شيء آخر. وفي حال تلاشي الضوء بسبب غياب الشمس، فإننا لا نعود نرى الأشياء كما نراها في وضح النهار، مما يجعل غياب الضوء سبباً — لم يكن لشدة ظهوره متفطناً له أو مستوعباً كفاية- أساساً في جعل الرؤية ممكنة، وعلى وجهها الصحيح. وهذا هو دور الإرادة الإلهية؛ "فالإرادة هي التي تجري تلازم الأسباب والمسببات، ولشدة ظهورها لا يتم التفطن إليها، فإذا ما ارتفعت الإرادة الإلهية لا يعود من ضرورة لتلازم الأسباب بالمسببات، تماماً مثلما يعني غياب الضوء غياب الرؤية. وفي هذه الحالة؛ أي حين ارتفاع الإرادة من الممكن أن يلاقي القطن ناراً ولا يحترق، فهذه عندنا مقترنات وليس مؤثرات، ولكن باقتران بعضها يتكرر بالعادة."[٤٣]

نقد القياس المنطقي:

---

[٤١] الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، مصر: دار المعارف، ١٩٩٤م، ص١٩٣.

[٤٢] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص١٦٤ وما بعدها.

[٤٣] المرجع السابق، الصفحة نفسها. ويلاحظ أن هناك مستويين للنظر في مسألة السببية: "من الاقتران نفسه"، و"من وجه الاقتران".

يبدأ الغزالي عرضه لمشكلة القياس المنطقي،[٤٤] بالاعتراض على النظرة التي لا تأخذ بحجية القياس، والتي تَعُدّه منتجاً. ويرى أن القياس يأتي بالجديد لأسباب عدّة، منها: "أن العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين."[٤٥]

كما أن القياس يأتي بالجديد عن طريق التحقُّق من صدق أي مقدمة من مقدماته، إذا لم يُتحقَّق من هذا الأمر من قبل، وعلى هذا فلا تلزم النتيجة من غير التحقُّق؛ لأن النتيجة لا تلزم إلا بالتحقُّق من إثبات المقدمات، وهذه تثبت إمّا بالملاحظة والتجربة، وإمّا بالتواتر.

ومعنى هذا أنه يلزمنا –كي ننتج برهاناً حقاً في هذه القضية– التحقق من صدق المقدمة الأولى، القائلة بأن كل نبيذ مسكر؛ يتعيّن علينا –في هذه الحالة– أن نتحقَّق من كون النبيذ مسكراً، ولا يتم ذلك بغير التجربة. أمّا قولنا "كل مسكر حرام" فعلينا أن نتحقَّق بأن الخبر فيه قد ورد تواتراً؛ إذ بعد هذا التحقُّق من صدق المقدمتين يلزمنا الحكم بالنتيجة، وهي أن النبيذ حرام. وعلى هذا فالقياس يأتي بجديد حين تراعى الشروط الواجبة للتحقُّق منها في مقدماته، في حين لا تفيد صوريته وحدها.

ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى بعض أساليب المتكلمين؛ فيبين أن طريقة المتكلمين قاصرة عن تعمق الرأي والنظر حقيقة؛ وذلك لاستخدامهم الأساليب الجدلية، والحجج الكلامية بهدف حفظ عقيدة السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة، وهو هدف حميد، لكنهم لم يستندوا في تحقيقه إلى مرجعية أكيدة، وتنظيم متقن للحقائق، واستخدموا بدلاً منها الأساليب التي أشرنا إليها. ومعنى هذا أن المتكلمين نقليون من حيث الأساس؛ إذ يتمسكون بالكتاب والسنة ثم بالدلائل العقلية، وبذلك فهم يتطرفون من المعقول، على حدّ تصنيف الغزالي، ولا يستندون إلى مرجعية العقل كأصل ليعبروا من خلاله إلى المعقول كأصل آخر، وإنما يسلّمون بالشريعة ثم يحاولون تعقّلها بأساليب غير كافية.

---

[٤٤] يقسم الغزالي القياس المنطقي إلى قياس يرقى إلى درجة البرهان مثل القياس الشمولي، وقياس لا يرقى إلى درجة البرهان، مثل الأقيسة الجدلية والخطابية والشعرية والظنية.

[٤٥] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص١٧٣.

أمّا الفلاسفة فكانت أساليبهم موضع انتقاد الغزالي أيضاً، فهو ينتقدهم جملةً في نقاط محدودة، يعرضها في "تهافت الفلاسفة": "فيشير إلى أن الفلاسفة لم يحسنوا تطبيق البرهان على الرغم من معرفتهم به، فأنتجوا معتقدات على خلاف ما ادّعوه واشترطوه، وتركز ذلك في الإلهيات، مثل توصلهم إلى القول بِقِدَم العالَم، وعدم قولهم بحشر الأجساد، وأن العقاب والثواب روحانيان، وأن الله يعلم الكُلِّيات دون الجزئيات". ويتطرق الغزالي بعد ذلك إلى نقد الباطنية التعليمية قائلاً: بأن "الحق إما أن يُعرف برأي وإما أن يُعرف بتعليم، وقد بطل التعويل على الرأي لتعارض الآراء، وتقابل الأهواء، واختلاف ثمرات نظر العقلاء؛ فتعين الرجوع إلى التعليم والتعلم."[٤٦] وذلك عن طريق إمام معصوم. وقد خطّأهم الغزالي في اختيارهم الإمام (المعلم) غير الرسول ﷺ.

أمّا الصوفية من أهل زمانه، فقد عاب عليهم أنه لم يكن لهم من التصوف إلا الالتزام بالزّي والهيئة، وأنهم لم يُتعبوا أنفسهم قط في المجاهدة والرياضة ومراقبة القلب وتطهير الباطن والظاهر، وأن بعضهم يتنعمون بنفيس الثياب، ولذيذ الأطعمة، ويطلبون رغد العيش، ويأكلون أموال السلاطين.[٤٧] وغيرهم ممن سلكوا طريق المجاهدة قبل إحكام العلم، وغيرهم ممن أسرفوا في التوكل إلى حدّ المخاطرة بالنفس، وآخرون ممن انغمسوا في الباطن؛ ليتخذوا من البحث عن عيوب النفس ومعرفة خدعها علماً وحرفة. لقد نظر الغزالي إلى التصوف بنظرة مغايرة لكل هؤلاء، فوضعه في مرتبة عالية، وذلك من خلال إعمال المنطق في قضاياه لتنسجم مع قضايا البرهان، ومعنى هذا أن الغزالي كان يطمح بجدّية بالغة إلى منطقة التصوف؛ لينحو نحواً يقترب فيه من حقول العلم.

وواضح –مما تقدّم– أن الغزالي يخلص من انتقاداته جميعاً إلى أن "البرهان" الحق لا يمكن مخالفته؛ لأنه ضروري، ولا يخالف منه من يفهمه. وبذا يتطابق رأي الغزالي –كما أشرنا– مع أهل الظاهر، غير أنه يضيف إلى ذلك أن هذا الظاهر يُعَدّ مدخلاً للباطن، وضابطاً له، على خلاف غيره من المتصوفة، ومن ثم ليتفهم ما يمكن فهمه من الشريعة على أساس منه؛ ليجعل السلوك العملي الناتج عن العلم –وهو الذي حدده البرهان،

[٤٦] الغزالي، أبو حامد. **فضائح الباطنية**، عمان: دار البشير، ١٩٩٣م، ص١٢.
[٤٧] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٥.

وحضت عليه الشريعة- الأصل الثالث الذي يعول عليه، في فهم ما يتجاوز الظاهر منها.[٤٨]

ويشير المؤلف في الفصل الرابع من الكتاب إلى أبعاد المنهج الأصولي عند الغزالي؛ فيبدأ بتحديد مستويات الشريعة؛ إذ يحصرها في ثلاثة مستويات؛ المستوى الإقناعي: وهو الحاصل بالتقليد والموعظة والأساليب الظنية، فيرى الغزالي أنه النافع في حق العامة ما دام يحصل به إيمان راسخ عندهم. وقد مرّ الغزالي بهذا المستوى الإقناعي من الإيمان في أثناء بحثه عن اليقين؛ إذ بقي إيمانه بالله تعالى، وبالنبوة واليوم الآخر راسخاً رسوخاً قوياً في نفسه؛ والمستوى البرهاني: وفيه تحقَّق للغزالي تقديم الأدلة البرهانية على ما اعتقده وآمن به في الطريق الإقناعي، فصار يلتمس الأدلة على وجود الله ثم الرسل والرسالات، فبدأ بدليل الحدوث؛[٤٩] لإثبات وجود الله، ثم دليل المعجزة، وهو دليل على صدق الرسل في دعوى النبوة والرسالة التي يحملها الرسول. كما أن مرافقة المعجزات لدعوى الرسل دليل على بلوغه طور ما وراء العقل؛ إذ إن من بلغ هذا الطور يمكنه الإخبار عمّا يتجاوز طور العقل؛ والمستوى الذوقي: وفيه أثبت الغزالي أن طور البرهان ليس قاطعاً من ذاته وإنما يكمله الذوقي.

ويزاوج الغزالي -بعد ذلك- بين البرهان والقرآن الكريم، على أساس علاقة جزء بكُل، كما هو الحال في المزاوجة بين البرهان والذوق؛ فالبرهان متضمن في الشريعة، وهو جزء أساسي منها، وترتد له باقي الأجزاء. فكأن خلاصة ما يدعو إليه الغزالي من إثبات المنقول وصدق الرسول، على المستوى الأرقى، أو مستوى خاصة الخاصة، إنما هو إرجاع الأمور إلى البرهان بعد تذوقه، لا سّيما وهو موجود في القرآن الكريم. ويتأسس على ما سبق أيضاً أن البشر صنوف مختلفة يحصرها الغزالي في ثلاثة أصناف؛ عوام: وهم أهل السلامة؛ وخواص: وهم أهل البصيرة، ويتولد عنهم: أهل الجدل الشغب. وطريقة إقناع كل فئة تختلف، فهي بالموعظة لأهل السلامة، وبالحكمة لأهل البصيرة، وبالجدل لأهل

[٤٨] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٢٠٠ وما بعدها.

[٤٩] يطبق الغزالي هنا دليل الحدوث المعروف عند المتكلمين: "لكل حادث فلحدوثه سبب. والعالَم حادث، فيلزم معه -لامحالة- أن له سبباً." انظر:

- الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص١٩.

الشغب والمجادلة. وقد جمع الله تعالى هذه الفئات في آية واحده، هي: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ (النحل: ١٢٥).

ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى الحديث عن أصول الشريعة، فيحصرها في أربعة؛ هي: القرآن الكريم، والسُّنة الشريفة، والإجماع، والعقل.[٥٠] والأصل الأول منها بيّن بذاته، وهو معجز من نظمه وفصاحته. أمّا السُّنة الشريفة فهي تمثّل -عند الغزالي- مع القرآن الكريم وحدة واحدة، وينسخان بعضهما بعضاً؛ إذ "يجوز نسخ القرآن بالسُّنة، والسُّنة بالقرآن؛ لأن كلّاً من عند الله، فما المانع منه؟!... والحقيقة أن الناسخ هو الله -عز وجل- على لسان رسوله ﷺ والكل مسموع من الرسول...[٥١] وما هذا إلا لأنهما معاً وحي من عند الله، إلا أن بعض الوحي يُتلى فيُسمى كتاباً، وبعضه الأخر لا يُتلى وهو السُّنة."[٥٢]

أمّا الإجماع عند الغزالي فهو إجماع الأمة قاطبة، مستنداً في ذلك إلى الحديث الشريف "لا تجتمع أمتي على الخطأ... الحديث."[٥٣] والمقصود بإجماع الأمة عند الغزالي، هو إجماع أهل الحلِّ والعَقد، وهم كل مجتهد مقبول الفتوى، وهي رتبة يبلغها الفقيه الأصولي. وأصول الفقه عند الغزالي هي محل الاجتهاد، ومجالها هو التحقُّق من الشروط التي تفيد حصرها، ومن ثم بيان وجوه دلالتها على الإحكام. يقول: "أدلة الأحكام الكتاب والسنة والإجماع؛ فالعلم بطُرُق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام، هو العلم الذي يُعبَّر عنه بأصول الفقه."[٥٤]

ويأخذ الغزالي بالقياس الفقهي إلى جوار القياس البرهاني -كما أشرنا-، ويعرّف القياس الفقهي بقوله: "إنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم، أو صفة، أو نفيهما عنهما. ثم إذا كان الجامع موجباً لاجتماع الحكم كان قياساً صحيحاً، وإلا فاسداً."[٥٥]

---

[٥٠] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٢١٦ وما بعدها.
[٥١] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٥.
[٥٢] المرجع السابق، ج١، ص١٢٩.
[٥٣] المرجع السابق، ج١، ص١٨.
[٥٤] المرجع السابق،ج١، ص١٥.
[٥٥] المرجع السابق، ج٢، ص٢٢٨. ويقصد بالأمر الجامع "العلة" أو "المناط".

وفي الفصل الخامس من الكتاب ينتقل المؤلف إلى معالجة جانب جديد من جوانب المنهج عند الغزالي، متمثّلاً في "المنهج العلمي"؛ إذ يجعل الغزالي للعمل في منهجه مكانة كبيرة؛ فهو عنده "اعتقاد، وفعل، وترك". فالسعادة التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها لا يمكن نيلها إلا بالعلم والعمل. ونحن إن كنا قد عرضنا مفصّلاً -في ما سبق- للعلم ومراحله وأقسامه، فإننا -في ما يأتي- سنتحدث عن العقل الأرقى (الباطن) عنده، والعمل هو السبيل إلى دخول هذا العلم الباطن (أو العقل العملي)، الذي لا يتحقَّق الدخول فيه إلا بالمجاهدة والرياضة ونبذ الدنيا.

بيد أن المتأمّل في موافق الغزالي من العقل عموماً يجد أنه يجمع بين النظر والعمل، وليس العمل فقط، وهو بهذا يخالف الصوفية الذين أهملوا العقل النظري واكتفوا بالعمل، ويخالف أيضاً الفلاسفة في أخذهم بالنظر دون العمل؛ إذ يوجب الغزالي على السالك أن يتقيد بالطريق الذي يجمع بين تحصيل العلوم الحقيقية، ثم لا بأس بعد ذلك لما ينكشف "في العقل العملي".

وهذا يقود إلى بلورة نظرة الغزالي إلى التصوف، وأنه لا سبيل إلى النفاذ إليه بغير إتقان البرهان، وإتقان العلوم، وبلورة نظرته إلى الفلسفة؛ إذ لا تقع منها دون العمل، مما يعيدنا إلى النظرة التكاملية. ومع أهمية العمل في الطريق الذوقي وربطه بين العلمين: الظاهر والباطن، فإن الغزالي جعل فيه السير معتدلاً، ولم يوجب إماتة الشهوات والنفس بالكُلِّية، وإنما حملها على الاعتدال. ومن هنا يتبين موقف الغزالي الداعي إلى الاعتدال في التصوف، وممارسة الطريقة الذوقية بالبقاء على صلة بالحياة الاجتماعية دون الانقطاع عنها. أمّا السالك فينبغي له أن يتدرّج في الأحوال والمقامات، وأن يكون واعياً بهذا الطريق العسير ليظل قائماً عليه. وأهم هذه المقامات بحسب ترتيب "الأحياء"، هي: التوبة، الصبر، الشكر، الرجاء، الخوف، الفقر، الزهد، التوحيد، التوكل، المحبة.[٥٦] ومن كل هذه الأحوال والمقامات، لا بدّ للسالك أن يعتمد على علم الظاهر كضرورة للسلوك؛ فالحال والمقام يعتمدان على المعرفة الاستدلالية الدقيقة؛ سواء أكانت عقلية أم شرعية.

[٥٦] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٤، ص٦٦ وما بعدها.

ففي مقام التوبة —مثلاً– لا بدّ من معرفة المعاصي ليمكن تركها، وفي مقام الصبر لا بدّ من اليقين من أن المعصية ضارة، والطاعة نافعة، وكذلك سائر المقامات.

وفي الفصل السادس من الكتاب، ينتقل بنا المؤلف إلى الحديث عن المنهج الذوقي وأبعاده عند الغزالي؛ فيشير إلى أن هذا المنهج يختص بالباطن، الذي يحصر الغزالي مفهومه في أنه مطابق للظاهر من جهة التقيد بالاستدلال الحاصل بصبر وأناة، وأنه يتهيأ حين يتجاوز العقل طوره المعتاد عبر المجاهدات ليصل إلى طوره الأرقى؛ إذ تأتيه في هذه الحالة المعلومات بطريقة خاطفة حدساً وإلهاماً، فينفسح للنفس وجود ذاتي آخر يحل في الخيال أيضاً، لم يكن في وسع العقل –في طوره المعتاد– أن يصل إليه من غير الوصول إلى الحالة الذوقية لسلوك الطريق العملي.[٥٧]

وقد أقرّ الغزالي الطريقة الذوقية بتعرضه "لأزمة الشكّيّة" في بحثه عن اليقين، وذلك عن طريق النور الذي قذفه الله في قلبه، حين ثبتت له الحقائق "الأوائل" على بَرْدٍ ويقين، وأن هذا النور ليعدو مزيدَ كشفٍ وإيضاح، ولا يخرج مفهومه –بأي حال– عن مفهوم العقلانية، إلا أننا حين نقف على ما أعقب ذلك من مسائل، نرى أن هناك بعض النزاعات التي كان لها دور في توجه الغزالي نحو تجاوز الطريق البرهاني الظاهري، ليتجه نحو الباطن، ولهذا الاتجاه نحو الباطن عند الغزالي ما يسوغه. وهذه المسوغات هي:[٥٨]

–انتهاء المسألة التجريبية والمتواترة والقياسية والاستنباطية في أثناء معالجتها إلى الحدس.

– تشكّل المعرفة أساساً بوساطة الخيال، والاعتقاد بدوره في الوصل بين العالمين.

– ادعاء المتصوفة المشاهدة عن طريق الذوق والسلوك العملي، ما هو إلا حقائق مضافة.

– دعوى حصول المعجزات على أيدي الأنبياء.

إن هذه المسائل وغيرها دفعت الغزالي إلى الاعتقاد بطور آخر من أطوار العقل يتجاوز طوره المعتاد.

---

[٥٧] المرجع السابق، ج٥، ص٣٨ وما بعدها.

[٥٨] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٢٧١ وما بعدها.

مشكلة المعرفة الصوفية

تكمن مشكلة المعرفة الصوفية عند الغزالي في جملتها، في أن النوازع والشهوات، وما ينجم عنها من معاصٍ، هي حُجُب تستر عن القلب عالم الغيب. ومن هذا الوضع، يجب على السالك أن يجاهد لإزالة هذا المانع، وأن يرد النوازع والشهوات إلى حدّ الاعتدال والتقيد بالشريعة؛ لأن "أنوار العلوم لم تحجب عن القلوب لبخل ومَنْع من جهة المنعم تعالى عن البخل والمنع علواً كبيراً، ولكنها حُجبت لخبث وكدارة من جهة القلوب."[٥٩]

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى عرض آراء الغزالي المتعلقة بطبيعة الحقائق الغيبية، فيشير إلى أنه عَدَّ الوجود الغيبي حقائق روحية يتم تصورها عن طريق الخيال، وذلك مثل تصور معنى الألوهية، وبعض معاني الغيب في الشريعة، وكلها معانٍ باطنية، مصدرها تلك الآثار الواردة من علم الظواهر، ويقودنا النظر فيها إلى التوجه نحو طلبها؛ "ذلك لأنه كل ما لا يُدرك بالحواس، إنما يدرك بالعقل بوساطة أثاره، فسبيل معرفته استقصاء النظر في آثاره."[٦٠] وإذا ما تقصينا الأمر فإن "جميع الموجودات مرآة الحق المحضر، فالظاهر بذاته هو الله سبحانه وتعالى، وما سواه فآيات ظهوره ودلائل نوره."[٦١] كما تشكّل المعلومات الواردة في الشريعة أهم مصادر الحقائق الغيبية لفكر الغزالي؛ إذ إنها تمثل مصدر بناء الحقائق الدينية بما يتجاوز الظاهر البرهاني؛ لأن ما جاء في الشريعة يتجاوز مرتبة البشر، وأن "العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المكتسبة."[٦٢]

من هنا يتبين أن لعالم الغيب "أو حقائقه الدينية" مصدره الذاتي الذي نتوسل إليه بالشريعة أو علم الرسول، وهو موضوعي، كما هو شأن عالم الشهادة، إلا أن العلم الذي نحصل عليه من كلا العالمين يبقى أمثلة عليها، لا تصورات على هيئة. وإذا ما كانت وسائطنا في تعرّف عالم الشهادة هي الحواس والعقل، فإن تعرّفنا الحقائق اللدُنية إنما يكون

[٥٩] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٣، ص٩.
[٦٠] الغزالي. أبو حامد. **ميزان العمل**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٨٣م، ص٢٦.
[٦١] الغزالي. **معارج القدس من مدارج معرفة النفس**، مرجع سابق، ص٥.
[٦٢] الغزالي، أبو حامد. **الرسالة الدينية**، تحقيق: رياض العبد الله، بيروت: دار الحكمة، ١٩٨٦م، ص٩٨.

بوساطة العقل والشريعة، عبر الخيال بمرافقة النور الذي يشرق عقب المجاهدة؛ هذا النور الذي يمدنا بالكُلِّيات والمعاني الجوهرية، ويرافقنا أساساً منذ مستقبل حياتنا، لكنه قد يزداد إشراقاً أو يقل خفوتاً حسب السيرة العلمية والخُلُقية التي نختطها، أو تبعاً لمدى التزامنا بالحدود الشرعية؛ فإذا ما رتعت النفس في الرذائل والمعاصي، فإنه(النور) يخفت حتى يكاد يتلاشى، فتظلم النفس وتورث الكسل والحرمان، وإذا ما تحلت بالفضائل والالتزام بالعبادات وجاهدت لتفوز بدرجة الصديقين المقربين، فإنها تزداد إشراقاً وتلألؤاً بالحقائق الدينية بمزيد كشف وإيضاح. وعلى رأس هذه الحقائق، مبدأ كل شيء ومنتهاه سبحانه وتعالى؛ فالله مبدأ كل شيء، أوله وآخره، ظاهره وباطنه، الذي لا موجود في الحقيقة سواه. ويختتم المؤلف هذا الفصل بالحديث عن حقيقة التأويل عند الغزالي، فيشير إلى أن تجاوز الغزالي طوري الإقناع والبرهان الظاهر إلى الطور الذوقي؛ طور خاصة الخاصة، يقتضي التأويل.

قانون التأويل

ولفهم التأويل عند الغزالي؛ يشير المؤلف إلى ضرورة عرض مسألتين تتعلقان به، وهما: لغة الشريعة، وبيان أصناف الوجود. أمّا بالنسبة إلى لغة الشريعة وخطاب الرسول ﷺ، فيذهب الغزالي إلى أن الرسول ﷺ يقف عياناً بنور النبوة على الحقائق الكونية، وهي واسعة. وهذه لا يقف عليها الناس بأنفسهم، وإنما يعرفون ما استطاعوا أن يدركوه بعقولهم، فرتّبوا ألفاظهم وتداولوا لغتهم بما يتناسب مع هذا الإدراك، ووقفوا عند ذلك. في حين كانت مهمة الرسالة أن تبلغهم بتلك الحقائق المتجاوزة لإدراكهم بما يوصلها إليهم. ولكن، لا يوجد لهذه الحقائق في لغة العرب، أو في ما يتداوله الناس منها عبارات تفي بالغرض، مما اقتضى استعمال الاستعارة لتوصيل الخطاب إليهم. وينتهي الغزالي من هذا كله إلى أن خطاب الشريعة، بما يتجاوز النص الظاهر، لا يقف عليه إلا مَن بلغ طور الولاية، ولذلك حق له التأويل.

وأمّا أصناف الوجود التي يجب اعتمادها في التأويل، فيرى الغزالي أنها خمسة، هي:

١. الوجود الذاتي: وهو المطلق من ذاته، ويضم عالم الشهادة، وعالم الملكوت؛ أي الباطن

٢. الوجود الحسي: وهو مما لا وجود له خارج العين، وذلك كما يشاهد النائم، أو المريض المستيقظ.

٣. الوجود الخيالي: وهو صورة المحسوسات إذا غابت عن حسِّك؛ إذ يمكنك – مثلاً– أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضاً عينيك.

٤. الوجود العقلي: وهو أن يكون لشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل معناه مجرداً عن الحس أو الخيال؛ فاليد –مثلاً– لها صورة محسوسة ومتخيلة. أمّا صورتها العقلية فهي قدرتها على البطش؛ وهي اليد العقلية.

٥. الوجود الشَّبَهي: ويقصد به أن لا يكون نفس الشيء موجوداً لا بصورته، أو حقيقته، أو في الخارج، أو في الحس، أو في الخيال، أو في العقل، بل يكون الموجود شيئاً يشبهه في خصائصه وصفاته، كصفات الشوق والغضب والفرح وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى.

وبهذا يتأكد لنا أن الأخذ بالتأويل ليس مسألة خيار، وإنما هو ضرورة يمليها قصور اللغة –في ظاهرها– في التعبير عن الوجود بأصنافه ومراتبه. ثم يضع الغزالي بعد ذلك شروطاً للمؤول، منها: أن يكون حاذقاً في علم اللغة، عارفاً عادات العرب في الاستعمال والاستعارة، متقناً البرهان على طريقة أصل الظاهر، متجنباً ما كان مشكوكاً فيه، مكاشفاً به (أي التأويل) مَن ينتفع به فقط.

علم المكاشفة

ينتقل المؤلف في الفصل السابع والأخير من الكتاب إلى الحديث عن علم المكاشفة عند الغزالي، فيبدأ ببيان أن المعرفة عنده تحصل داخل النفس بوساطة الخيال بعد وزنها بالبرهان على مرتبتين؛ الأولى: حين تقوم العين الباطنة، أو اللطيفة، والقلب، أو النفس،[٦٣] بتجريد أمثلة لحقائق الأشياء؛ سواء أكانت ظاهرة أم باطنة، لتدركها إدراكاً لا

[٦٣] يستعمل الغزالي مصطلح العين الباطنة أو اللطيفة، أو القلب، أو النفس بمعنى واحد؛ ذلك لأن منبعها عنده هو عالم غير عالمنا المحسوس؛ أي عالم الغيب. انظر:

تشوبه شائبة، وذلك عن طريق يصوره بصورة محسوسة على هيئة في حال الظاهر أو الشاهد. والثانية: حين تدركه على غير هيئة في حال الباطن أو الغيب. وإدراك النفس لحقائق الأمور عند الغزالي يكمن في أن النفس ينفسح أمامها أفق جديد، من خلال التأمّل والتفكّر والتدبّر، عبر الخيال؛ في ما يحيل إليه البرهان، وفي ما تطرحه الشريعة من معانٍ مجملة، لتدرك بمعونة النور إدراكاً مفصلاً. أمّا إذا بقي عند مستوى اعتماد البرهان دون العمل بما يمليه، ودون الأخذ بحقائق الشريعة، فسيبقى عند حدّ المعرفة الحسية، وربما يصل إلى بعض المعرفة العقلية، ولكن مجملة من غير تفصيل ووضوح، ولا تقود إلى التفرقة بين النفع والضر، والسعادة والشقاء. يقول الغزالي: "إن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عند جميع المعضلات."[٦٤] ثم يضيف قائلاً: "إن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرّق بين المشقي والمسعد."[٦٥]

والنفس البشرية ترقى مرحلة فمرحلة في نيل كمالها، بدءاً من الروح الحساس، ثم الروح الخيالي، ثم الروح العقلي، ثم الروح الفكري، وهذه الأرواح موجودة في كل نفس بشرية، ثم الروح القدس الذي يختص به الرسول وحده، وربما استطاع بعض العارفين التواصل معه وهم الأولياء. وهذه الأرواح في مجملها أنوار، حسب رأى الغزالي، وهي التي تجمعها آية النور الكريمة ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٥) فالروح الحساس هو المشكاة، والروح الخيالي هو الزجاجة، والروح العقلي هو المصباح، والروح الفكري هو الشجرة، والروح القدسي هو الحدس، الذي يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار.

وأما الحقائق والكائنات العلوية التي تدركها النفس، عن طريق التدرّج في المعارف والأعمال ذات الطبيعة الجوهرية النورانية أيضاً، التي تفيض أنوارها على القلوب بعد

– الغزالي. أبو حامد. **كيمياء السعادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م، ص١٢٥.

[٦٤] الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٣٤.

[٦٥] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٨٠.

تطهرها؛ فهي الملائكة الوارد ذكرها في القرآن الكريم. وأمّا الجن والشياطين، فوجودهم خيالي، وليس من جنس وجود الملائكة والنفوس والأجسام. "وحيثما كانت استقامة في حال الخيال كان منزل الملائكة، وحيثما كان الاعوجاج في حال الخيال كان منزل الشياطين."[٦٦] وعلى ذلك، "إذا كان الخيال معوجاً بسبب ارتكاب المعاصي والشرور، فحينئذٍ تستولي الشياطين على القلب، فتهوي به إلى جنبته السفلى، وبذلك فالنفس أمام حالتين: إما أن تكتب في بدئها الكمال كي تلحق بالملائكة، أو بالشياطين، وإما بالأعلى أو الأخس."[٦٧] أمّا الترقي الأقصى في عالم الغيب أو الملكوت أو الجواهر فهو معرفة الطريق إلى الله، وهو مطلب المعرفة الإنسانية بعد أن تتجاوز النفس المعرفةَ في نطاق الشاهد؛ لأنه يقودها إلى معرفة الباري سبحانه وتعالى. وكلما وقفت النفس البشرية على تفاصيل هذا العالم الملكوتي، تَحقَّق للنفس كمالها وسعادتها؛ إذ تتأهل لمرافقة الملأ الأعلى، وتصبح أقرب ما تكون إلى طبيعتها الروحانية.

مرتبة النبوة

إن لمرتبة النبوة في اتصالها بالملأ الاعلى عقلاً فوق العقول؛ هو العقل القدسي، الذي يباشر المعرفة الباطنة إضافة إلى الظاهرة، ويرى عالم الملكوت رؤية عقلية من غير تعلُّم، وإنما بوساطة الوحي (العقل الكلي= الروح الأمين= اللوح المحفوظ)، فَيَسْطَع هذا العلم في نفسه بمقدار ما أفاء الله عليه من الكرامة، فيخبر قرآناً وحديثاً عمّا يوافق هذه المعرفة.

مرتبه الولاية

أمّا مرتبة الولاية فهي لباقي البشر من خلال المعرفة البرهانية، وما تلقوه من الشريعة، والعمل بما علموا من نيل بعض هذه المعارف، فيتدرّجون في مرتبة من الولاية ليست تامة، وهذه المرتبة ممكنة في جوهر الإنسان، ثم يتدرّج السالك من خلال الأحوال والمقامات؛ كي يحقِّق المعرفة الكاملة بالوجود، لتنقله إلى أتم المعارف وأكملها؛ إلى معرفة خالق هذا الوجود. فإذا ما استطاع أن يتوصل إلى أوج هذه المعرفة فاز بلذة الأبدية والنعيم المقيم،

[٦٦] الغزالي، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، مرجع سابق، ص١٣٧.
[٦٧] الغزالي، أبو حامد. **معراج السالكين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، ص١٠٥.

وإذا ما قصّر باء بالخسران على الحدّ الذي وقف عنده. وأمّا الذي يستمر، فهو الأقرب إلى تحقيق كمال ذاته، إلا أن جملة من المحاذير تعترض سبيله؛ ففي الطريق العديد من العقبات وما يزيّن له أبداً السوء، الأمر الذي يوجب عليه المراقبة الدائمة إلى درجة القرب من الله تعالى.

ويختم المؤلف هذا الفصل السابع والأخير بالحديث عن الثواب والعقاب،[٦٨] فيرى أن الموت يعني بدء رحلة أخرى يتوقف كثير من دقائقها وتفاصيلها على ما سبق للمرء أن اعتقده وعمل به في أثناء حياته، وأن الزهد في الدنيا وقتل الشهوات هما اللذان يساعدان النفس ويهيئانها لأن لا تضار من عاقبتها؛ فالمجاهدة والتخلص من الآثار المذمومة يجعل النفس تسير قدماً -دون أن يعوقها عائق- إلى الحضرة القدسية، لتشاهد بها الحقيقة، وتنعم بملذات وخيرات لا تنقطع.

[٦٨] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٣٣٧.

مراجعة لكتاب

أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير[*]

تأليف: عمر حسن القيام[**]

ناصر يوسف جابر شبانه[***]

وافرة هي الدراسات التي عكفت على درس كتاب الله –تعالى– في القديم والحديث على السواء، لكنّ القليل منها ذلك الذي تَوفَّر على قدر من الأصالة والجدة والتميز، وأقل منه ذلك الذي عُني بالنظرة الموضوعية الفاحصة، غير المتحيزة ولا المنقادة تجاه رأي دون الآخر، ولعل سؤال الموضوعية والتجرد يكون هو الأبرز بين أسئلة البحث العلمي الجاد والرصين، وبخاصة أن بعض المعنيين بالأمر اتخذوه حجة امتطوها صوب التشكيك بالمسلّمات، وحرف الحقائق، وتشويه المُنزَّه، وذلك أبعد ما يكون عن الموضوعية حين يدخلون إلى حيز الدرس بفكرة مسبّقة، وهمّة مبيتة للطعن في كتاب الله، وعلى ذلك فإنّهم يوسعون الخرق بالقدح في صدقية القدماء من الدارسين، الذي يصدرون في دراستهم عن إيمان خالص بكتاب الله لا يحول بينهم وبين الموضوعية؛ ذلك لأنّ الله –تعالى– هو مَن دعا إلى استعمال العقل والمنطق في التوصل إلى حقائق الوجود، بل إنّ الجهل المطبق هو الذي يحول دون الناس وهداهم، حتى يظلوا في ظلمات التيه يعمهون.

وأحسب أنّ هذه الدراسة التي بين أيدينا هي من "الأقل" الذي يحاول جاهداً الاتسام بالموضوعية، ليست الموضوعية المطلقة التي تُجرِّد الدارس من قاعدته الفكرية،وموقفه الديني، بل تلك الموضوعية التي اتسم بها أجدادنا، حين راحوا يطرحون

---

[*] القيّام، عمر حسن. **أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م.

[**] دكتوراه في اللغويات من جامعة اليرموك في الأردن، يعمل محاضراً في جامعة العلوم الإسلامية العالمية–الأردن.

[***] دكتوراه في النقد الأدبي، يعمل أستاذًا للنقد والأدب في جامعة أم القرى بمكة المكرمة. البريد الإلكتروني: shabaneh@hu.edu.jo

– تم تسلّم المراجعة في ٢٠١١/٩/٢٨م، وقُبلت للنشر في ٢٠١٢/١/٢١م.

أسئلتهم بعلمية إيمانية مكّنتهم من الوصول إلى الإجابات الشافية، من غير وقوع في هوة العمى والضلال، أو الاستسلام الأعمى للقانون العلمي، الذي يغدو –من دون بنيته الإيمانية– معلقًا في الفراغ كأيّ ريشة في مهب الريح. ولعل أهم ما يلفت النظر في دراسة عمر القيّام تلك النقاشات الجدية الهادئة المستفيضة، التي تتسم بقدر من الموضوعية لم تنكسر إلّا في آخر ما سطره المؤلف، حين عمد –على غير عادته– إلى لغة تفيض بالمجاز لصبّ غضبه على أولئك الذين يتحينون الفرص للانقضاض على كتاب الله تعالى، ولعله يكون محقّاً في ذلك؛ لأنّ الرصيد الإيماني الذي يصدر عنه المؤلف يكفي لكي يُمدَّ مِداده بشيء من الغضبة التي لا تكون إلا لله، ولعلها شهادة له وليست عليه، حين يتيح لعقله أن يتحكم في موضوعيته، لتغدو أداة بيده لا نيرًا على ظهره، ولعله في ذلك يذكرني بقولة المتنبي الشعرية حين قال في الحِلم الذي ليس بضعف:

إني أصاحبُ حِلمي وهو بي كرمٌ ولا أصاحب حِلمي وهو بي جبن

وعلى ذلك، فإنّه ليس من الموضوعية بمكان أن أكون موضوعيّاً تمامًا، مثلما أنّ ثمة مواقف لا تحتمل الحياد بإطلاق، فكيف إذا كنّا بإزاء كتاب الله –تعالى– الذي هو أصل عقيدتنا، ودستور حياتنا.إنّ التعامل بحياد مع مثل هذا يعني تنحية القيم التي تقوم عليها حياة الإنسان، وتحويله (الإنسان) إلى مجرد كتلة لحمية دموية لا مشاعر لها ولا مواقف.وبذا، فإنّ موقف الباحث ورؤيته يكونان جزءًا أصيلاً من موضوعيته ما دام يسير في خطوات البحث العلمي ضمن منهج لاحب، وخطوات إجرائية تعتمد الأدوات البحثية المجردة من الهوى والزيف.

إنّ أدبية النص القرآني التي ينهد هذا الكتاب لدرسها وجلائها، هي من القضايا الشائكة والمشكلة، التي انعقدت عليها العديد من الدراسات القرآنية، وما زالت بحاجة إلى كثير من النقاشات والدراسات التي تفصل القول فيها، وتجلو غباشها. ومن هنا تكتسب هذه الدراسة أهميتها؛ إذ إنّها تتصدى للكشف عن العديد من المحاولات الممنهجة لدراسة أدبية النص القرآني، ليس بالعرض والتقديم فحسب، بل بالنقاش الذي يكشف جهود الدارسين ويستبطن رؤاهم، والدوافع التي تقبع خلف محاولاتهم تلك، ما

بين فريق يصدر عن تصور إيماني يؤسس نظرته على خدمة القرآن الكريم، وفريق آخر يهدف إلى نزع القدسية عن النص القرآني بحجة الدراسة العلمية التي تنسجم وتوجهات العصر، الذي لا يعترف سوى بالحقائق والبراهين.

لقد جاء هذا الكتاب في تقديم ومقدمة، وفصول أربعة وخاتمة، ثم ألحق بقائمة بالمراجع، وكشاف للأعلام وآخر للمصطلحات. أمّا التقديم[١] فجاء بقلم الشيخ الدكتور طه جابر العلواني، ولعل في هذا ما يدل دلالة لاحبة على أنّ المؤلف اختار لتقديم كتابه مَن يسير في ركب الرؤية العامة المهيمنة على المؤلف، وهي الرؤية الإيمانية التي سبقت الإشارة إليها، لا الفريق الآخر الذي تبدو رؤيته مستنكرة، ولو من خلال اللفتات الخفية والإشارات المومئة للباحث في طيات بحثه، لا أقول ذلك استنكارًا، بقدر ما هو دليل على ما ذهبت إليه، من تشبث المؤلف بنظرته الإيمانية، التي هي امتداد لنظرة فريق من الذين جاؤوا خلال الدرس دون فريق، وهذا من حقه كما أسلفت.

بُدئ التقديم بالحمد والاستغفار والصلاة على النبي ﷺ، فيما يشير إلى الأمر ذاته ويسير في ركب الرؤية ذاتها، ثمّ تطرّق إلى حديث عام عن اللغة العربية ودفاع عنها بوصفها لغة الإعجاز القرآني، معترضًا على لفظة "نص قرآني"، مُفضِّلاً مفردة "الخطاب" عوضًا عنها، ثمّ أشار المقدم إلى حملات التشويه التي طالت اللغة العربية، والاتهامات الباطلة التي تستبطن الإساءة إلى كتاب الله تعالى، متطرّقاً بعد ذلك إلى اتجاهات تفسير القرآن الكريم، مُقسِّماً إيّاها قسمين: قسمًا ينطلق ضمن مشروع تجديدي إسلامي يلتزم الإسلام طريقا ومنهجا، وقسمًا يهدف إلى نزع القداسة عن النص القرآني بغية التوافق مع الاتجاهات الغربية، التي حوّلت هؤلاء إلى مترجمين لأولئك، كاشفًا عن امتداداتهم التاريخية، رابطًا إيّاهم بمسألة "خلق القرآن" التي أثارها المعتزلة.

ولا ينسى صاحب التقديم أن يشير –ولو من طرف خفي– إلى نقص يعتري هذه الدراسة، وهو عدم تتبعها لأفكار أصحاب القراءات المعاصرة، متمنيًا على المؤلف أن يستدركها في كتاب لاحق.

---

[١] القيّام، **أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير**، مرجع سابق، ص٥.

وفي ما يخص المقدمة، فقد أفردها المؤلف لبيان مصدر اهتمامه بأدبية القرآن، والفكرة التي قام عليها الكتاب، ودور القارئ في تحقيق أدبية النص القرآني. وقد لخص المؤلف مهمة الكتاب في "اكتناه طبيعة القراءة الأدبية المعاصرة، وتفحص آلياتها، ورصد مظاهر التجديد التي تبلورت في سياقها."[٢] كما ميّز بين ثلاثة مستويات لغوية انطلقت منها اتجاهات التفسير؛ فمستوى تُوظَّف فيه اللغة للتفسير، وثانٍ للتأويل، وثالث لبيان إعجاز القرآن. إضافة إلى ذلك، فقد فرق المؤلف في مقدمته بين اتجاهين من اتجاهات التفسير المعاصر للقرآن؛ أحدهما: الاتجاه البلاغي الأسلوبي، وثانيهما: الاتجاه التأويلي. وإذا كان الأول معنيّاً بترسيخ القراءة الإيمانية للقرآن، فإنّ الآخر قوامه الشكوك والنزعة الانتقادية التي لا ترى في القرآن أكثر من بنيان لغوي منفصل عن معاني القداسة والتنزيه. استعرض المؤلف في مقدمته أيضاً فصول الكتاب، وما تحتويه من دراسة لأبرز جهود المفسرين المعاصرين على اختلاف توجهاتهم ومشاربهم، ووضّح المنهج الذي قامت عليه دراسته؛ باتكائها على نظرية السياق، التي تقرأ الأفكار النظرية، ثم تعمد إلى التطبيق، ممّا يعين في العودة بالظاهرة إلى جذورها الأولى.

تناول الفصل الأول من الكتاب، الذي عنوانه: "لحظة التأسيس والمواجهة"، عَلَمَيْن تحمّلا أعباء التأسيس والمواجهة: التأسيس لنظرية القراءة الأدبية للقرآن، والمواجهة لأولئك الرافضين لهذه القراءة التي تقرأ القرآن كأنّه نص أدبي. أمّا النموذجان فهما: محمد عبده الذي يرى المؤلف أنّه مَن تحمّل أعباء التأسيس، وأمين الخولي الذي كان له الفضل في ريادة الطلائع، وقيادة مَن جاء بعده مِن حَمَلَة لواء القراءة الأدبية للقرآن.[٣]

رأى المؤلف في شخصية محمد عبده امتدادًا واعيًا لشخصية أستاذه جمال الدين الأفغاني. لذا، فقد جاءت جهوده في التأسيس نابعة من رؤية شاملة للإصلاح والتجديد، ومن ضرورة بعث الإحساس اللغوي، وإرهاف الذائقة الأدبية التي من شأنها الارتقاء بالذوق الأدبي، وتخليصه ممّا شابه من طغيان المحسّنات البديعية والزخرفة اللفظية التي كبّلت الذائقة، وشغلت الناقد بالقشور عن اللباب، متخذًا من كتب التراث، وبخاصة

[٢] المرجع السابق، ص١٧.
[٣] المرجع السابق، ص٢٣.

كتابي الجرجاني "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، عنوانًا للإرث البلاغي القائم على تذوق النصوص؛ إذ إنّ أقل ما جاء في القرآن هو الفقه، وإنّ فيه وراء ذلك ما فيه من تهذيب الأرواح وسعادتها في الداريْن.

ويرى محمد عبده –بحسب المؤلف– أنّ الغاية من تفسير القرآن ينبغي أن تنصرف إلى فهم كتاب الله من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم وخيرهم، ويقوم منهج محمد عبده في التفسير على ثلاث خطوات منهجية؛ أولاها: المعطى اللغوي الذي يمثّلالأساس؛ فلا بُدّ من فهم الألفاظ المفردة للقرآن، وثانيها: الإحاطة بأساليب العرب الرفيعة في البيان، وثالثها: العلم بأحوال البشر ممّا يعين على فهم ما جاء في الكتاب الحكيم.[٤]

وكلّما جاء المؤلف برأي لمحمد عبده استشهد عليه بأقواله المبثوثة هنا وهناك، أو آراء غيره من الدارسين، ممّن توقّف عند آراء محمد عبده؛ كنصر حامد أبو زيد، أو محمد رشيد رضا وسواهما، ممّا يدل على إحاطة وتحوّط، وثقافة واسعة تمكّنه من سوق الأدلة ووجهات النظر المختلفة حول رأي يطرحه، أو دليل يسوقه.[٥]

وقد أثبت المؤلف استعانة محمد عبده بأدوات المنهج الاعتزالي في التأويل، وتبنيه بعض مواقف المعتزلة في تفسير العديد من الآيات، وأظهر منزلة العقل عنده؛ إذ عوّل على العقل كثيرًا في التفسير، وكان من همِّه أن يلائم بين النص القرآني والعلم الحديث، حتى جعل ذلك مثار انتقاد عند كثير من الباحثين الذين عابوا عليه النزعة العقلية الصرفة في التأويل؛ إذ حاول تقريب الغيبيات من الأذهان، فنظر إلى الجن بوصفهم نوعاً من الميكروب،وذهب إلى الربط بين السبب والمُسبِّب، في محاولة لتفسير المعجزة تفسيرًا علميّاً، ممّا جرّ عليهاعتراضات كثيرة. كما رفض محمد عبده الاجتزاءات التفسيرية، التي تعتمد على أسباب النزول في تجزئة النص القرآني والنأي به عن وحدته الفنية الداخلية، فبدا ذا أفق إنساني رحب، يحاول ملء الإهاب الإنساني بالإشارات الإيمانية الشفيفة.

---

[٤] المرجع السابق، ص٢٨.

[٥] المرجع السابق، ص٣٠، ٣١.

ويذكر المؤلف أثر محمد عبده في تلاميذه الذين استلموا راية التفسير من بعده، مثل: محمد رشيد رضا، ومحمد مصطفى المراغي، وعبد العزيز الثعالبي، والشيخ أمين الخولي. ثم يعقب هذه الدراسة النظرية بدراسة عملية تطبيقية من خلال حديث محمد عبده عن السحر في قصة هاروت وماروت، متتبعًا الأصل اللغوي للكلمة من المعاجم، مستبعدًا فرضية تدخل الشياطين والكواكب في تفعيل السحر.[٦]

عوّل المؤلف في الكشف عن شخصية أمين الخولي على تلميذه شكري عياد، فأورد من أقواله ما يمثّل مفتاح شخصيته التي كان يتجاذبها اتجاهان، يلتقيان ولا يتنافران، وهما ما يُسمّى الأصالة،والمعاصرة. فقد انفرد بالقوامة على تراث الجيل السابق، وانطلق منه ليعلي بنيانه مفيدًا من معطيات الثقافة الغربية، فكان شعاره: "أول التجديد قتل القديم فهمًا"، فراح يوازن بين تراثه وعصره، وتجلّى ذلك في كتابيه الشهيرين: "مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب"، و"المجددون في الإسلام"، وقد ذكر المؤلف نقطة خلاف الخولي مع أستاذه محمد عبده، الذي يرى أنّ الغرض الأول من التفسير أن يكون مُحقِّقاً لهداية القرآن ورحمته، مُفصِّلاً لأحكامه وشرعته، في حين يرى الخولي أنّ ثمة مقصدًا أعظم ألا وهو النظر إلى القرآن بوصفه كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم. وعلى ذلك، فإنّه يختط لنفسه منهجًا مختلفًا في قراءة القرآن الكريم،قائماً على النظر الأدبي دون أيّ اعتبار ديني، ثم تأتي بعد ذلك المقاصد الأخرى.[٧]

لقد انتهى أمين الخولي إلى منهج في التفسير يقوم على تفسير القرآن تفسيرًا موضوعيّاً؛ إذ تجمع آياته في الموضوع الواحد جمعًا إحصائيّاً مستقصياً، ثم يعرف ترتيبها الزمني ومناسباتها وملابساتها، ثم يصار إلى تفسيرها وفهمها، ممّا يقود إلى المعنى بدقة. كما رأى أنّ الدراسة الأدبية لا تتم إلّابخطوتين؛ الأولى: دراسة ما حول القرآن، والثانية: دراسة في القرآن. أمّا دراسة ما حول القرآن فيعني بها دراسة البيئة المادية والمعنوية التي نزل فيها القرآن؛ لما لها من أثر في فهمه وتبيانه، وأمّا دراسة القرآن فهي الألصق بمعنى الدراسة الأدبية للقرآن، وهي جوهر الدراسة التطبيقية للنص القرآني، التي تقوم على خطوات

[٦] المرجع السابق، ص٤١.
[٧] المرجع السابق، ص٤٤.

منهجية؛أولاها: النظر في المفردات وما اعتراها من تطور دلالي على مَرّالتاريخ؛ بغية تمييز المعاني اللغوية من المعاني الاصطلاحية.والثانية: البحث عن المعنى التداولي للألفاظ القرآنية؛ لتقصي تفرّد النص القرآني الذي يرجع إلى استعمال مخصوص للغة، ممّا يجعل الخولي يقف على مشارف التفكير الأسلوبي[٨] —كما يرى المؤلف.

ويسوق المؤلف بعض الأمثلة التطبيقية على منهج الخولي من خلال ما ورد من مقاربات موضوعية لمسائل محددة من القرآن الكريم، ورد بعضها في كتابه "من هدي القرآن"، ومنها ثلاث دراسات، هي: "القادة الرسل"، و"في رمضان" و"في أموالهم". ويرى المؤلف في هذه الدراسات ما يدل على قدرة الخولي على تجديد القراءة، وتجاوز المعنى المطروق؛ لما فيها من ملامح منهجية لقراءة علمية منظّمة تُطبَّق فيها الخطوات المنهجية التي وضعها لدراسة أدبية القرآن، وبخاصة حديثه عن معنى مفردة "الضِعف" في القرآن، وكيف جاءت أحيانًا بالضعف وأحيانًا بالضعفين، في تخريج لغوي معجب.[٩]

أمّا الفصل الثاني من الكتاب الذي عنوانه: "ناقدان من مدرسة الأمناء"، فقد درس فيه المؤلف جهود ناقديْن، هما: عائشة عبد الرحمن(بنت الشاطئ)، وشكري عياد، وأفرد لكل منهما باباً خاصّاً؛ حمل الأول عنوان: "عائشة عبد الرحمن والتفسير البياني للقرآن الكريم". وفيه، تعرّض المؤلف لعلاقة عائشةبزوجها أمين الخولي وأثره فيها؛ إذ لم يرض لها الشروع في دراسة كتاب العربية الأكبر إلّا بعد تزّودها بالمعرفة العلمية اللازمة التي تؤهّلها لذلك، ثمّ استعرض أهم مؤلفاتها وإنجازاتها العلمية من خلال كتبها: "التفسير البياني للقرآن الكريم" و"الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق"، و"القرآن والتفسير العصري".

ويرى المؤلف أنّ عائشة عبد الرحمن لم تلتزم المنهج الموضوعي الذي التزمه الخولي، غير أنّها عمدت —بقصد– إلى قصار السور التي لا مكان فيها لتعدّد الموضوعات، ممّا

مثّل لها مخرجًا من الالتزام بمنهج الخولي أو مفارقته. كما لاحظ أنّ معالجاتها النقدية تتسم بالبساطة في بعض الأحيان، وتقف عند حدود البلاغة العربية، غير أنّ ذلك كلّه لم

[٨] المرجع السابق، ص٥٩.
[٩] المرجع السابق، ص٦٠-٦٧.

يحل بينها وبين إبراز بعض القدرات النقدية الجادة والملامح النقدية في القراءة، فخالفت آراء كثير من المفسرين، وتعاملت مع النص القرآني بوصفه نصّاً لغويّاً متكاملاً يُفسِّر بعضه بعضا.[١٠]

وقد التفت المؤلف إلى ما التفت إليه عِفّت الشرقاوي من تفاوت في طبيعة المعالجة النقدية للنص القرآني عند عائشة عبد الرحمن، التي تتألق أحيانًا حتى تشعر بالزهو والتجلي، وتنتكس أحيانًا أخرى حتى لا تتجاوز دوائر المفسرين السابقين. كما وازن بين عائشة والشرقاوي فيما يخص المعنى المراد الواحد للآية القرآنية؛ فيرى الثانية أنفذ بصيرة من الأولى في فهم نظرية التفسير؛[١١] إذ إنّ القراءة الأدبية للنص القرآني تتأسس على فكرة الاختلاف، وإنّ الذهاب إلى وجود قول واحد ومعنى واحد للنص القرآني لن يكون في صالح القراءة الأدبية للقرآن.

وأخذ المؤلف على عائشة اعتدادها بنفسها فوق ما يلزم، وغمزها في قناة الآخرين، وتهيئة القارئ لفتوحات معجبة من القول في القرآن، غير أنّه يُصدَم حين يتابع القراءة بأنّ ذلك الماء ما هو إلّا سراب، وأن الناقدة لم تغادر مربع القدماء من المفسرين. كما أشار إلى هجومها الكاسح على أصحاب منهج التفسير العلمي للقرآن الكريم، وخاصة الطبيب المصري مصطفى محمود، وهي تتابع في ذلك زوجها أمين الخولي، وإن كانت لم تبلغ ما بلغ من قوة الحجة، وهدوء النبرة، وحكمة المعالجة.[١٢]

أمّا الشق الثاني من هذا الفصل فعنوانه: "شكري عياد وتطبيق القراءة الأدبية"، وتناول فيه المؤلف علاقة شكري عياد بأستاذه أمين الخولي، الذي لم يجمعهما سوى المعرفة والمنهج —كما قال،[١٣] وعلاقته كذلك بأستاذ آخر هو إبراهيم مصطفى، فهذان شيخان لم يجد عياد في كتبهما ما ينوب عن شخصيتيهما. ويمضي المؤلف بعد ذلك في سبر أغوار شكري عياد، فيشير إلى أنّه كان مسكونًا بهواجس الإنسان الوجودي. أمّا

[١٠] المرجع السابق، ص٧٠.
[١١] المرجع السابق، ص٧١-٧٢.
[١٢] المرجع السابق، ص٧٦-٧٧.
[١٣] المرجع السابق، ص٧٩.

القضية التي سيطرت على تفكيره فهي قضية منهج البحث الأدبي،[١٤] وقد ظلت مسألة الهوية الثقافية، والذات الحضارية ترسم تفكيره وتوجهه، وقد حاول المؤلف أن يجلو العالَم النفسي والروحي لعياد قبل دخول عالَمه النقدي؛ لما يراه من رابط قوي بين الاثنين.

أمّا العالَم النقدي لعياد فهو يتأطر ضمن أطر ثلاثة، هي: تجديد الدرس البلاغي بإقامته على النصوص ذاتها، وتأصيل المستحدث بإقامته على المتوارث، ومنهج النقد التطبيقي الذي يقوم على دراسة النص من جهة خصائصه اللغوية والبلاغية والجمالية. كل ذلك وجدناه في كتب عياد الثلاثة: "تجارب في الأدب والنقد"، و"الأدب في عالَم متغير"، و"الرؤيا المقيدة". كما يتطرّق المؤلف إلى ما ذهب إليه بعضهم من تأثّر عياد بمنهج "لانسون"، ورأى أنّ هذا التأثير ليس مقطوعًا به، وخاصة أنّشكري عياد لم يشر إليه وهو الحريص على ذلك في كتاباته.[١٥]

وفي ما يخص المنهج الذي اتكأ عليه عياد –بحسب المؤلف–، فهو منهج أستاذه الخولي، وذلك باعتراف عياد نفسه حين قال: "تلك أصول المنهج الأدبي في التفسير، وما بي أن أطيل الاحتجاج لها، أو أفصل القول فيها، فلمن أراد شيئًا من ذلك أن يرجع إلى بحث أستاذنا." وكان لعياد فضل إضافة مبدأ آخر إلى مبادئ أستاذه في التفسير الأدبي؛ وهو ما يرتبط بالقيمة الإنسانية الكامنة وراء النص القرآني، وضرورة التنبه لها، وهذا ما دعاه إلى دراسة علاقة الدين بالفن، لكونهما تعبيرًا عن الجانب الوجداني من النفس الإنسانية. كما تنبه المؤلف لتفريق شكري عياد بين المفسِّر الأدبي الذي يرى القرآن كتاب العربية الأكبر الذي بهر الناس ببلاغته ورُقِّيه الأدبي، والمفسِّر العقلي الذي يرى في القرآن أصل العقائد، ويُؤوِّل القرآن بما يتفق وهذه الوجهة.[١٦]

وعرج الباحث على النظرة الاستشراقية للقرآن وموقف عياد منها، الذي انتقد المستشرقين فيما ذهبوا إليه من وَصْف لأسلوب القرآن، وَوَصَف ملاحظاتهم بالسطحية والمجملة. كما بيَّن المراحل المنهجية الثلاث التي يتضمنها منهج عياد في دراسة القرآن،

[١٤] المرجع السابق، ص٨١.
[١٥] المرجع السابق، ص٩٠.
[١٦] المرجع السابق، ص٩٦.

وهي: دراسة المفردات، ثم بحث أسلوب القرآن في التأليف بين هذه المفردات، ثمّ البحث عن مرامي القرآن الإنسانية والاجتماعية، وذلك في تطبيقه على وصف القرآن ليوم الدين والحساب. وقد بين المؤلف أنّ دراسة عياد ليوم الدين والحساب في القرآن الكريم جاءت استجابة لسمتين أساسيتين من خصائص التفسير الأدبي؛ أولاهما: الاتجاه صوب التفسير الموضوعي، والثانية: العناية الخاصة بالدراسة التحليلية للمعجم القرآني وفقا للمناهج اللغوية الحديثة.[١٧]

وتابع المؤلفُ شكري عياد في دراسته بشيء من الإعجاب الخفي، ثم لفت النظر إلى جهوده في تتبع معاني المفردات، وردِّها إلى أصلها اللغوي، والانتقادات التي تعرّض لها من بعض الدارسين. كما عرج على دخول عياد في مناقشات عقدية تحت جناح التفسير اللغوي؛ كمناقشة قضية رؤية الله التي أُثيرت عند أسلافنا، وقيل فيها ما قيل بين مثبت ومنكر. ولعل التتبع اللغوي لمفردة "النظر" في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣)، هو الذي جعله يتبنى رأي المعتزلة في إنكار الرؤية لله تعالى.[١٨]

وتفحّص المؤلف شكري عياد في صنيعه بشيء من التفصيل والعمق، وأضفى على متابعاته شيئًا من الإعجاب الذي يفوح من خلال اللغة وطريقة العرض تارة، ومن خلال عبارات الإعجاب تارة أخرى،[١٩] من غير أن يكون في عرضه شيء من الترخص أو المديح المجاني، إنّما تأتي الإفاضة في العرض استجابة لدواع علمية تنسجم والعطاء العلمي لكل عالِم يتم استعراض جهوده النقدية.

أما الفصل الثالث، فقد خصصه المؤلف لمحمد أركون، وسماه: "محمد أركون: زعزعة مفهوم القداسة"، وفي هذا العنوان ما يشي بطبيعة الفصل الذي يرمي إلى استعراض جهود محمد أركون في نظرية التفسير الأدبي للقرآن، بوصفه نصّاً لغويّاً أدبيّاً بعيدًا عن مفهوم القداسة، ممّا يجعلنا على علم مسبّق بموقف المؤلف الذي لا يدين له بشيء من الإعجاب.[٢٠]

---

[١٧] المرجع السابق، ص١٠٠.

[١٨] المرجع السابق، ص١٠٥.

[١٩] مثلاً قول المؤلف: إن اللغة الأدبية عند شكري عياد هي أقوى وسائل التعبير الوجداني وأنفذها أثرًا، انظر: – المرجع السابق، ص١٠٧.

[٢٠] القيّام، **أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير**، مرجع سابق، ص١١٥.

بدأ المؤلف فصله بتشبيه موقف أركون من قداسة القرآن بموقف "نيتشه" من الإنجيل؛ فهو لم يشتم رائحة القداسة، وحُرم من الفيض السماوي —على حد تعبير محمد إقبال– حين أخذ على عاتقه رفع عائق القدسية عن النص القرآني؛ لتغدو دراسته دراسة علمية أمرًا ممكنًا، ونقل القرآن من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، مُعّولاً على ما تبلور في الغرب من علوم أديان تُجّرد الكتب السماوية من قدسيتها، وتنزل بها إلى التراب البشري؛ فقد ميز أركون بين اتجاهات ثلاثة في الدراسات القرآنية؛ أولها: القراءة الإيمانية اللاهوتية التي تعني عنده كل التراث التفسيري الذي خلفه المسلمون وكانوا يتجهون فيه إلى ترسيخ العقيدة في نفوس المسلمين. وعلى ذلك، فإنّها –في نظره– قراءة بِنِيَّةٍ مُبَيَّتة، ولا تخدم القرآن الكريم.

والثاني: القراءة التاريخية الفيلولوجية التي بلورها المستشرقون في تاريخ القرآن وبنيته ومناهج تفسيره، ويبدي أركون إعجابه الشديد بها. والثالث: القراءات الألسنية والسيميائية والأدبية، التي تشكّل البديل الفاعل للقراءتين السابقتين. وعلى نقيض ما كان عليه المؤلف، فإنّه يبدو معنيّاً بالتصدي لادعاءات أركون ومغالطاته التي يستشعر فيها (المؤلف) خطرًا يحدق بهويته الدينية وعقيدته الإسلامية؛ فنجده يتحيّن الفرص لدحض ادعاءات أركون من غير مبالغة أو تضخيم، وبأسلوب راقٍ بعيد عن التجريح أو المغالطة.[٢١]

وقد أوضح المؤلف أنّ أركون أبدى حماسة بالغة لدراسة النص القرآني دراسة ألسنية أدبية؛ أي دراسة المجاز القرآني بعيدًا عن نظرية الإعجاز القرآني، ثم عرض المؤلف ملامح من معركة المجاز في التراث، ثم تطرّق إلى موقف أركون من المجاز، الذي يرى أنّه يُسهِم إسهاماً فاعلاً في تشكيل كُلِّية الخطاب القرآني، وأنّه ينبغي القيام بتحليل بنيوي يثبت أنّ القرآن يبلور شكلاً ومعنىً جديدين بطريقة استخدام وأسلوبية خاصة في اللغة العربية. لكنّ ربط أركون القصص القرآني بالقصص الأسطوري يثير الريبة والتحفّظ، حين يذهب إلى أن قصص الأنبياء –من أجل أن تتمثل بشكل تام من قبل وعي المؤمن بها– لا بدّ

[٢١] المرجع السابق، ص١٢٢-١٤٣.

من ربطها بالحكايات الأسطورية من أجل التصديق بها. وهو بما ذهب إليه يُقدِّم أداءً شبيها بأداء مشركي مكة الأوائل -بحسب رأي المؤلف.[٢٢] وبإزاء هذا القول، نجد المؤلف يكشف عن وجهه الديني، ويميط اللثام عن مكنونات رؤيته الدينية التي ينطلق منها؛ فيصف هذا القول بالشنيع والهجين، ويسترسل في الاستشهاد بالآيات القرآنية التي تشدّد النكير على أرباب هذا القول، ليتحوّل الخطاب النقدي في بعض جوانبه إلى خطاب ديني وعظي؛ ينهى ويأمر ويهدد ويتوعد ريثما يعود إلى خط سيره النقدي.

توصّل المؤلف إلى حقيقة مفادها أنّ أركون يريد أن يجعل من القرآن الكريم نصّاً إشكاليّاً؛ لكي يُحقِّق أمرين؛ الأول: أن يُقدِّم نفسه قارئا إشكاليّاً، والثاني: تحرير القرآن من مفهوم القداسة، فهو يريد أن يتحرّر من الضغط التاريخي من خلال توظيف المنهج الظاهراتي؛ لكي يُحرِّر الخطاب الديني ممّا التصق به من قدسية وتنزيه، ولا يتم ذلك إلّا عبر تقويض فكرة الوحي التي يقوم عليها كتاب الله تعالى والدين الإسلامي.

وقد لاحظ المؤلف أنّ أخطر ما في رؤية أركون النقدية، استخدامه غير البريء لمفهوم المخيال الديني، الذي ينفي صفة القداسة عن النص الديني، وينزع صفة العقلانية والواقعية عن مجمل الخطاب الديني، ويتجلّى ذلك في المثل التطبيقي الذي قاربه أركون حين درس سورة الفاتحة دراسة ألسنية تحيّد هيبة النص —حسب تعبيره— ولو للحظة، وهو في ذلك يفرّ من المصطلحات القرآنية، ويوظف مصطلحات بشرية بدلاً منها، مثل استخدام المدوَّنة النصية عوضاً عن الآية القرآنية. وفي واقع الأمر، فإنّ مؤلف الكتاب بدا غير عابئ بكل ما قد يقال عن أدائه حين جرّد قلمه لشن هجومه الكاسح على أركون، وهو يستعرض مفاصل عمله النقدي في حديثه عن "أل" التعريف الطارئة على لفظ الجلالة، أو رصده للضمائر وتعدادها بحصيلة نقدية تساوي صفرًا، أو رصد البنى النحوية والصرفية والإيقاعية، ثمّ وصفه "بقارئ عميق الشكوك، ذي نزعة انتقادية متعالية"، ذاهبا إلى أنّ القول برمزية اللغة الدينية عموما، واللغة القرآنية على وجه خاص لا يزيد على كونه دعوى لا يؤيدها برهان.

---

[٢٢] المرجع السابق، ص١٢٩.

وبإزاء هذه الحصيلة الضئيلة التي خرج بها أركون من بحثه –بحسب المؤلف، لا يملك القارئ إلّا أن يبتسم بشماتة وسخرية؛ فهو قد أطاح بأركان التفسير السابقة، ووعد القارئ بالعجيب الخلّاب من التفسير، واستعرض عضلاته وأدواته، لكنّه ما خرج إلّا بالقليل المفتقر إلى كل ما هو جديد ومدهش.[٢٣]

أفرد المؤلف الفصل الرابع والأخير، لاستعراض جهود نصر حامد أبو زيد، المُتمثِّلة في بيان مفهوم النص وطبيعة اللغة الدينية؛ فرأى أنّه من أكثر النقاد اهتمامًا بقضايا النص القرآني، مستشهداً بأطروحته الأكاديمية" الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة"، وسواها من المؤلفات الإشكالية. كما رأى المؤلف[٢٤] أن نصر حامد أبو زيد من أوائل النقاد العرب الذين أسهموا في تقديم الفكر التأويلي للثقافة العربية، وذلك من خلال دراسته المطولة: "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص".

ورصد المؤلف تحوّلات الشخصية عند أبو زيد؛ حين تحوّل من اليسار الإسلامي إلى اليسار العلماني، حتى أطلق عليه "الكادر الماركسي الواعد".كما أشار إلى أهم كتبه في سياق تطوره الفكري، وهو كتاب: "مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن"، فضلاً عن الأثر القوي الذي تركه حسن حنفي في أبو زيد في ما يخص قضايا التأويل والدراسات القرآنية، وقد رصد المؤلف أيضاً ما جاء في مقدمة كتاب أبو زيد: "مفهوم القرآن" من مقولات إشكالية؛ كمفهوم النص، وحضارة النص؛ إذ ذهب إلى أنّ النص القرآني منتج ثقافي أنتجه واقع بشري تاريخي، ومن ثمّ فإنّ القرآن نص لغوي، وهو كتاب العربية الخالد.

بعد ذلك، وضع المؤلف يده على نقاط الالتقاء والتفارق بين محمد أركون ونصر أبو زيد ليخرج بنتيجة مفادها أنّ كلا الباحثيْن يمارس عملية انتقائية للتراث،[٢٥] وأنّهما يعيدان إنتاج موقف المثقف الأيديولوجي، الذي لا يهمه من التراث سوى قابليته للتوظيف في الصراع الأيديولوجي، التي هي بالضرورة قابلية جزئية.

---

[٢٣] المرجع السابق، ص١٤٧.
[٢٤] المرجع السابق، ص١٥٠.
[٢٥] المرجع السابق، ص١٥٩.

وبالنسبة إلى الموقف الفكري لنصر أبو زيد، يرى المؤلف أنّه امتداد وتطوير لكل من موقف المعتزلة العقلاني من النص، ومدرسة الشيخ أمين الخولي. أمّا المنهج الذي اختطه أبو زيد فيرى المؤلف أنّه يتبلور من خلال منهج التحليل اللغوي المرتبط بمنهج ثلاثي الأبعاد؛ يرتبط بُعْده الأول بالبنيوية والأسلوبية والسيميوطيقا، ويرتبط بُعده الثاني بالهرمنيوطيقا التي تربط بين تفسير النص الديني، والنص الأدبي، والنص الثقافي، في حين يرتبط بُعْده الثالث بمجموعة من المفاهيم الاجتماعية التي تربط النص بالواقع.

وبهذا، فقد اعتمد أبو زيد المنهج البنيوي في مفهوم النص، وأسس منظوره اللغوي على علم العلامات؛ وهو نظام يعيد تقديم العالم على نحوٍ رمزي، وكأنّ الدال اللغوي يغدو بديلاً عن المدلول لا مُعَّبراً عنه فحسب. ولعل الفكرة التي جرّت على أبو زيد كثيراً من النقد والاحتجاج والنقمة، هي قوله: "إنّ النص منتج ثقافي"، مع نفيه أن يكون هذا القول منافيًا لفكرة الوحي الإلهي، ولعلي في هذا المقام لا أُوافق المؤلف حين اجتزأ نصّاً لأدونيس فيه دفاع عن اللغة القرآنية، وراح يكيل المديح لصنيعه ذاك، من غير أن يضع رؤية أدونيس الكلية في الميزان،[٢٦] وهو الذي راح يُنكر الوحي والنبوات، ويحرص على إنزال الذات الإلهية من ملكوتها وعليائها ليضع بدلاً منها الذات الإنسانية، ممّا جعل أدونيس يظهر في الكتاب بصورة الملاك مقابل الصورة الشيطانية لنصر حامد أبو زيد، وهي مقارنة غير سليمة وقائمة على المغالطة.

وحين تحدث المؤلف عن طبيعة اللغة الدينية،[٢٧] قدّم بمقدمة ضافية أشبه بالاستطراد؛ ليستعرض العديد من آراء القدماء والمحدثين عن فكرة الإعجاز ولغة القرآن، مثل الرافعي، ومحمود شاكر، والمنجي الكعبي وسواهم، تحدوه في ذلك نظرة إيمانية عميقة تجعله ينحاز لكل رأي يوافق عقيدته وميوله الإيمانية، ويستنكر كل رأي قد يشكل مخالفة عقدية؛ فنراه ينتقد المنجي الكعبي انتقاداً لاذعاً، ويُخطِّئه منذ البداية، حين يصِمُ دراسته بأنّها تفتقر إلى

[٢٦] لإدراك هذه الرؤية الكلية، انظر:

– مرزاق، عبد القادر. **مشروع أدونيس الفكري والإبداعي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٠م.

[٢٧] القيّام، **أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير**، مرجع سابق، ص١٦٧.

الوعي النقدي، وتنهض على حس ثوري تطهيري، ولعل وراء ذلك ما ذهب إليه الكعبي من رأي يخالف إجماع الدارسين الإيمانيين من أنّ الإعجاز يقع في القرآن وسواه من كلام العرب، وليس حكرًا على كلام الله تعالى.

أمّا فيما يتعلق برأي نصر حامد أبو زيد، فقد ذهب المؤلف[٢٨] إلى أنّه يفرّق بين نوعين من اللغة، هما: اللغة العادية، واللغة الدينية، فإذا كانت اللغة العادية تُعبِّر عن النسبي، فإنّ اللغة الدينية تُعبِّر عن المطلق. وقد تحوّلت اللغة الدينية من نظام دال من العلامات إلى علامة فقط. ويرى أبو زيد أنّ النص القرآني يحوّل العالَم بما فيه إلى مجموعة من العلامات الموحدة الدلالة، في نظام تسيطر فيه اللغة الدينية على اللغة الأصل، حين تنتقل دلالات اللغة من المعنى الحرفي إلى معنى المعنى. كما يرى أنّ اللغة الدينية تكتسب –عن طريق المجاز– رمزيتها القابلة دومًا للانفتاح على التأويلات المتعددة.

وقد خلص المؤلف، بناءً على رأي أبو زيد في اللغة الدينية، إلى أنّ لهذا الأخير نظرة إيجابية تجاه طبيعة اللغة الدينية تتعارض مع نظرته التي تبلورت حين تحدث عن الوحي؛ إذ كيف يرى أنّ الوحي هو وسيلة الاتصال بين الله والبشر، ويربط –في الوقت نفسه– ظاهرة الوحي بالنشاط الثقافي العربي المرتبط باتصال البشر بالجن وبظاهرتي الشعر والكهانة!

كما خلص إلى أنّ وضع النص القرآني في إطار الثقافة التي أنتجت الشعر وسجع الكهان، والتعامل معه على أنّه بنية لا تفارق الواقع، ولا تتجاوز قوانينه، والنظر إليه بوصفه حالة نابعة من تجليات الثقافة السائدة وتصوراتها وما تواضعت عليه، أمر لا ينزع عنه صفة القداسة فحسب، وإنّما يثير الشكوك في جوهره وبنيته وغاياته.[٢٩]

وختم المؤلف كتابه بخاتمة لخصت أهم النتائج التي توصل إليها من دراسته تلك، ثم عقب بقائمة للمصادر والمراجع تميّزت بالتنوّع والشمول ما بين القديم والحديث، والعربي والأعجمي؛ ممّا دل على سعة ثقافة المؤلف وتعدّد قراءاته، وانفتاحه على مختلف

[٢٨] المرجع السابق، ص١٧٣.
[٢٩] المرجع السابق، ص١٧٨.

الاتجاهات والمناهج، الأمر الذي أكسب دراسته قوة وصدقاً وشفافية. وقد ختم الكتاب بكشافين؛ أحدهما: للأعلام، والآخر للمصطلحات.

وبعد هذا الاستعراض للكتاب، كنت أتمنى على المؤلف لو أنّه بيّن معنى أدبية النص القرآني؛ فقد بدا هذا المفهوم ملبسًا في سياقات الكتاب المختلفة، فالمؤلف حين يقول: "إنّ القراءة الأدبية للقرآن...."[٣٠] يذهب الذهن إلى أنّ "الأدبية" صفة للقراءة وليست صفة للقرآن، وشتان ما بين الأمرين، علمًا بأن المؤلف يريد المعنى الآخر، وهو أدبية النص القرآني وليس أدبية القراءة التي توهم بأدبية النص التفسيري.

لقد درس الكتاب بعض أعلام نظرية التفسير وغفل عن بعضهم الآخر، بل تجاهل أهمهم من الجيل التالي الذي كانت له إسهامات عظيمة في هذا الحقل، من مثل: مصطفى صادق الرافعي، ومحمود شاكر وسواهما، من الذين لم يحظوا إلّا بالذكر العابر والسريع بما لا يتلاءم مع إنجازاتهم في هذا الحقل. كما يلفتنا في الكتاب تلك الاستطرادات الكثيرة التي تخرج بالقارئ عن الموضوع قيد الدراسة ثم تعيده إليه، بعد أن يكون قد نسيه وانقطع به حبل أفكاره وتواصله، وذلك ممّا كان يمكن الاستغناء عنه.

وعلى الرغم من ذلك كلّه، يُسجَّل للمؤلف سعة ثقافته، وتعدّد مصادره، وقدرته على إدارة الحوار، وبراعته في الجدل وسوق الحجج والبراهين من غير تعنت أو تزمت لرأيه، مع القدرة على ضبط نفسه والبقاء في دائرة البحث العلمي. كما تلفتنا لغة المؤلف الرصينة القوية ومفرداته وتراكيبه المنتقاة بعناية، ممّا يذكرنا بلغة أهل البلاغة والبيان من أعلام أساتذته وشيوخه؛ كالرافعي، وشاكر، وطه حسين وسواهم.

ويبقى القول: إنّنا بأمس الحاجة إلى مثل هذه الدراسات التقويمية التي تضع جهود الباحثين في الميزان، خاصة إذا كانت جهودهم تصب في باب الدراسات القرآنية المرتبط بعقيدتنا ودستور حياتنا؛ كتاب الله تعالى العزيز.

---

[٣٠] المرجع السابق، ص١٧، المقدمة.

تقارير مؤتمرات

تقرير عن مؤتمر علمي دولي بعنوان:
الفن في الفكر الإسلامي
الأردن، ٤-٥ جمادى الآخرة ١٤٣٣هـ/ الموافق ٢٥-٢٦ نيسان ٢٠١٢م

مكتب الأردن

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع وزارة الثقافة وكلية العمارة والفنون الإسلامية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية/الأردن مؤتمراً علمياً بعنوان "الفن في الفكر الإسلامي". وقد عُقد المؤتمر في فندق الفنار في العاصمة الأردنية عمّان.

وهدف المؤتمر إلى إعمال المنظور الإسلامي في قضايا الفن وموضوعاته وممارساته، وإعادة الاعتبار لموقع الفن في الفكر الإسلامي بوصفه واحداً من التجليات المتميزة للإنجاز الحضاري الإسلامي، من خلال تحديد المفهوم الإسلامي للفن، وبيان حدوده، وخصائصه، وتمثلاته في ميادين الإبداع المختلفة في العلم والأدب والعمران.

وهدف كذلك إلى الإسهام في إحياء الفن الإسلامي وتعزيز ممارساته في المؤسسات العلمية والتربوية والثقافية، مع دراسة التجارب المعاصرة لممارسات الفن الإسلامي، وتطوير برامج التربية الفنية لتمكينها من تنمية الذائقة وتطوير الإحساس بالجمال والإبداع، والكشف عن الدور الحضاري للفن في بناء الشخصية المرهفة للفرد، والشخصية الجمعية للأمة، وتعزيز الخصائص الإنسانية النبيلة، وتشجيع الممارسات التي تسهم في تقديم الأمة الإسلامية لصور حضارية في النشاط الإنساني.

وشارك في المؤتمر اثنان وعشرون باحثاً، يمثلون عشر دول هي: الأردن والبحرين وتونس والجزائر والسعودية والعراق والكويت وماليزيا ومصر والمغرب.

وبدأ المؤتمر، الذي رعاه معالي الأستاذ الدكتور صلاح جرار وزير الثقافة، بجلسة افتتاحية، تحدث فيها الدكتور رائد جميل عكاشة المستشار الأكاديمي للمعهد نيابة عن

اللجنة التحضيرية؛ إذ استعرض الجهد المبذول في إعداد ورقة عمل المؤتمر، ودور العمل الجماعي التجميعي في التأسيس للثقافة التكاملية، التي تنهض بالعمل والتفكير الإسلامي. ودعا إلى تأطير الأمن الفني في شكل مؤتمرات ومشاريع بحثية، لتسهم في تشكيل الشخصية الإسلامية.

من جهته أكد الدكتور إدهام حنش رئيس القسم الأكاديمي في كلية العمارة والفنون الإسلامية، إلى أن أهم أهداف المؤتمر متمثلة في صيانة تراث الأمة وحفظه، من خلال إيجاد آلية للتواصل بين الأجيال لتناقل هذا الإرث والحفاظ عليه.

وألقى الدكتور أحمد الراشد مدير المشاريع الثقافية في وزارة الثقافة كلمة الوزارة، التي أكد فيها أن الفن بأنواعه وأشكاله المتنوعة مكون رئيس من مكونات الثقافة، لما له من دور في بناء الذائقة الفنية، والوعي بالقيم الجمالية للإبداع، وثمن أوجه التعاون بين وزارة الثقافة الإردنية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وأوضح المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي الدكتور فتحي ملكاوي، أهداف المؤتمر وشمول محاوره لمفهوم الفن في الفكر والحضارة الإسلامية، بما في ذلك قضايا العلم والأدب، والهندسة الصوتية، فنون الزخرفة، والخط العربي. وأشار إلى أهمية إصلاح الواقع المعاصر لميادين الفن، التي شوهتها كثير من الممارسات التي لا تتصل بهوية المجتمع والأمة. ونوّه بأهمية التعاون المشترك مع المؤسسات الحكومية والخاصة.

وبعد انتهاء الجلسة الافتتاحية، افتتح راعي المؤتمر "معرض الفنون الإسلامية"؛ إذ احتضن المعرض ستة عشر جناحاً لمؤسسات وشخصيات من داخل الأردن وخارجه، قامت بعرض إنتاجها الفني، الذي تنوع بين الخط والخزف والتصوير والأرابيسك، إلخ، فضلاً عن جناح خاص بكتب الفن الإسلامي.

وتواصلت أعمال اليوم الأول في ثلاث جلسات؛ إذ ترأس الدكتور فتحي ملكاوي الجلسة الأولى، التي عرضت فيها أربع أوراق، كانت أولاها للدكتور زكي الميلاد؛ رئيس تحرير مجلة الكلمة/السعودية؛ إذ جاءت بعنوان: "الفكر الإسلامي المعاصر وعلم

الجمال". وكشفت الورقة عن الحاجة الملحة لأن يستعيد الفكر الإسلامي الاهتمام من جديد بعلم الجمال، ويجدد ويطور المعرفة بهذا العلم وقيمه ومبادئه.

وقدم المهندس سمير أبو زيد، الباحث في قضايا الفلسفة وتاريخ العلوم، في جمهورية مصر العربية، ورقة عن "فلسفة الفن في الحضارة الإسلامية في ضوء منهج الفصل والوصل". وعالج فيها قضية التجديد في الفكر العربي والإسلامي المعاصر من أحد جوانبها الأساسية، وهي قضية تطور الفن في المجتمعات العربية والإسلامية

ثم عرضت الدكتوره عمارة كحلي، المحاضرة في قسم الفنون التشكيلية بجامعة عبد الحميد بن باديس في مستغانم/الجزائر، ورقة بعنوان: "نحو تصور معرفي للجمال الإسلامي مقاربة في مراتب الإدراك ومُتعلقاته الجمالية"، سعت فيها إلى إضاءة المتعلقات الجمالية التي تحصل مع الإدراك، من خلال نصوص بعض الفلاسفة والمفكرين المسلمين، كما أوضحت العلاقة ما بين التصور المعرفي للجمال الإسلامي وحصول متعلقاته الجمالية إدراكاً بصرياً وإبداعاً تخيلياً متعدداً.

ثم اختتم الأستاذ نبيل قريسة، الأستاذ المساعد في قسم التاريخ بكلية الآداب/تونس، أعمال الجلسة الأولى بورقة معنونة بـ: "ما معنى الفن الإسلامي". وبيّنت الورقة ماهية الفن الإسلامي بوصفه فناً ذهنياً تأصيلياً يتفكر الوجود الإنساني، وأوضحت أن الفن الإسلامي يضيف قراءةً تجريدية للمظاهر الحسية تستبق الحداثة الفنية، لكنها تتميز في الوقت نفسه بكونها تنأى عن الرموز الوثنية، وتوضح معاني التوحيد ودلالاته الفكرية التي قام عليها المشروع الثقافي الإسلامي بأكمله.

وفي الجلسة الثانية التي ترأسها الدكتور إدهام حنش/رئيس القسم الأكاديمي في كلية العمارة والفنون الإسلامية، قُدّمت أربع أوراق، كانت أولاها للدكتور العروسي الميزوري، أستاذ العلوم الإسلامية في جامعة الزيتونة/تونس، الذي تحدث عن "فن التصوير بين التشريع الإسلامي والإبداع الحضاري" وبيّن طبيعة العلاقة بين فن التصوير والتشريع الإسلامي من جهة، وفنّ التصوير والإبداع الحضاري من جهة أخرى، مركزاً على توضيح

المفاهيم، وموقع فن التصوير في المنظور الديني العام، وعلاقته بالإبداع في الحضارة العربية الإسلامية.

أما الورقة الثانية فكانت للدكتور لقمان بهاء الدين، أستاذ أصول الفقه/العراق، وتحدث فيها عن "مقاصد الفن الإسلامي"، فبيّن هذه المقاصد من خلال نصوص الشرع، وقواعده الكلية. وقد توصلت الورقة إلى أن الفن الإسلامي هو التعبير الجميل عن التصور الإسلامي للوجود، وله خصائص تميزه عن الفنون الأخرى.

ثم تحدث الدكتور محمد إقبال عروي، مستشار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/الكويت، عن: "عوائق التنمية الفنية في الفكر الإسلامي"، فأشار إلى عوائق خارجية تتمثل أساساً في دعوى كونية نظرية الفن وعالميتها، وعوائق داخلية تتعلق بدعوى اختصاص أهل الخبرة بالكتاب والسنة بتقرير الحد الفاصل بين المباح وغير المباح في الفنون، وبدعوى نفي الفن الإسلامي للتجسيم لاعتبارات عقدية.

وانتهت الجلسة بورقة الدكتور مازن عصفور، أستاذ علم الجمال وجماليات الفن الإسلامي في الجامعة الأردنية/الأردن، المعنونة بـ: "مفاتيح قراءة بصرية مقترحة لرصد المعاني الدفينة في الفن الإسلامي"، فاستعرض أبرز العوائق وأسباب القصور التي تحول دون بلورة النظرية الجمالية الإسلامية المنشودة، وأوضح بعض المكونات الجمالية ومفاتيح قراءة بصرية مقترحة قد تسهم في بلورة تلك النظرية، من خلال معاينة ما يختبئ وراء تلك المكونات من معاني دفينة كدلالات الخير والمنفعة والجمال على سبيل المثال.

وعقدت الجلسة الثالثة برئاسة الدكتور كايد عمرو، أستاذ الفن في كلية العلوم التربوية في الجامعة الهاشمية، وتحدث فيها الدكتور عبد الفتاح غنيمة، أستاذ تاريخ العلوم والفنون والتكنولوجيا بجامعة المنوفية/ مصر؛ إذ جاءت ورقته بعنوان: "جهود المستشرقين لدراسة الفنون الإسلامية"، وقدم فيها الباحث مراجعة لأهم أدبيات المستشرقين المتعلقة بدراسة الفنون الإسلامية، وتعرض التراث الفني العربي الإسلامي لافتراءات المغرضين الذين ينكرون دور العرب في تقدم الحضارة الإنسانية، دون إغفال وجود عدد من المنصفين من المستشرقين الذين قضوا حياتهم في دراسة تلك الفنون.

أما الدكتور سامي محمود إبراهيم، أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة بغداد/العراق: فقدم ورقة بعنوان: "مفاهيم الجمال في الفلسفة الإسلامية ومقارنتها بالفلسفات الغربية"، فتحدث عن مفاهيم الجمال وتحليل معانيها في الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية، وانتهى بالإشارة إلى التفكك الأخلاقي الذي يعاني منه الغرب، وانعكاس ذلك في فلسفة الجمال ومفاهيمهما، التي تتمثل في تعدد لا نهائي في الآراء، والمواقف التي تصل في اختلافها إلى حد التناقض.

وقدم الدكتور إدهام حنش، رئيس القسم الأكاديمي لكلية العمارة والفنون الإسلامية بجامعة العلوم الإسلامية العالمية/ الأردن، ورقة بعنوان: "تحولات المصطلح في لغة الفن الإسلامي"، أظهر فيها ما يقصده بلغة الفن الإسلامي من تلك الألفاظ والمصطلحات والمفاهيم، التي تشكل البؤرة الدلالية لموضوع علم الفن الإسلامي، والكلمات المفتاحية للبحث العلمي فيه، مشيراً إلى جهود بعض اللغويين العرب المحدثين من محاولات علمية ومنهجية لاستيعابها عن طرق عدة، مؤكداً الحاجة إلى تأسيس علم المصطلح الخاص بالفن الإسلامي، على أسس معرفية من اللغة والثقافة والخبرة العالمية.

أما اليوم الثاني، فعُرضت فيه ثلاث جلسات؛ إذ جاءت الجلسة الأولى برئاسة الدكتور محمود صادق، عميد كلية الفنون والتصميم/الجامعة الأردنية، وبدأت بورقة الدكتور أحمد سمير كامل، عضو هيئة التدريس في عدد من الكليات الجامعية الحكومية والخاصة/مصر، بعنوان: "التجريد في الفن الإسلامي"، وتناول فيها مفهوم التجريد في الفن الإسلامي، وفلسفته القائمة على ثوابت غيبية وعقدية خاصة. وانتهت الورقة بتحليل بعض التصميمات العالمية والمحلية في مجال التصميم الداخلي والأثاث، التي استطاعت أن تستلهم بعض مفردات الفن الإسلامي.

وتحدثت الدكتوره أمل نصر، أستاذ ورئيس قسم التصوير بكلية الفنون الجميلة في جامعة الإسكندرية/مصر، عن: "جماليات المنمنمة الإسلامية" فدعت إلى إعادة النظر في فن المنمنمات الإسلامية، بوصفه فناً خالصاً له سمات جمالية متفردة. وتعرضت إلى مفهوم

المحاكاة في الفنون الإسلامية، والعلاقة الجمالية بين الكلمة والصورة في المنمنمة الإسلامية، التي تشكل أحد الثوابت الجمالية في هذا الفن.

ثم تحدث الدكتور محمد البذرة، المدرس في كلية التربية الفنية بجامعة حلوان/مصر، حول موضوع: "التوريق في الفن الإسلامي وأبعاد استثماره جمالياً وتعليمياً في مجال الخزف"، وبيّن ما في التوريق من جماليات وقيم تشكيلية فنية، وأوضح علاقته بالفكر الإسلامي، ودوره في الإسهام في تأكيد القيم الروحية لهذا الفن. وقدم الباحث مجموعة من الأعمال الخزفية التي قام بتنفيذها، بوصفها تصوراً تشكيلياً خزفياً، ومدخلاً جديداً لتوظيف التوريق تعليمياً برؤية معاصرة.

وفي الجلسة الثانية التي ترأسها الدكتور أحمد الزعبي، عميد كلية العمارة والتصميم في جامعة الشرق الأوسط/الأردن، قُدّمت ثلاث ورقات؛ كانت الأولى للدكتور عدي الجبوري، المحاضر في قسم التصميم والفنون بجامعة العلوم التطبيقية/مملكة البحرين، بعنوان "الضوء في العمارة الإسلامية: تكوينات الضوء الطبيعي في المساجد المعاصرة"، وعالج فيها الباحث موضوع التكوينات الضوئية في الفضاءات الداخلية للمساجد المعاصرة، مشيراً إلى عدم وضوح المعرفة النظرية التي تصف الجوانب الخاصة بتكوينات الضوء الطبيعي، وصيغ توليد أنماطه في توجهات العمارة الإسلامية المعاصرة.

وفي الورقة الثانية قدم الدكتور محمود إسماعيل، الأستاذ المساعد في قسم التصميم الداخلي بكلية الفنون والتصميم بجامعة الزرقاء الأهلية/ الأردن، ورقة بعنون "رؤية نقدية نحو مزج تجليات الطُرُز الإسلامية لحيز العمارة الداخلية المعاصرة"، فتناول فيها إشكالية المزج والتأثر بالطرز الإسلامية المختلفة، والجهود المبذولة لتطوير أسلوب التصميم واتجاهاته، وأشار إلى بداية تأثر الطرز الإسلامية بالحضارات السابقة، مع تسليط الضوء على القيم الجمالية والفلسفية للعمارة الإسلامية.

واختتمت الجلسة ببحث الدكتور علي عبد الله، أستاذ الفنون التعبيرية في كلية العمارة والتصميم في جامعة عمان الأهلية/الأردن، عن: "جماليات الإيقاع في الفن

الإسلامي"، فأوضح أن الفن يستمد عناصر الإيقاع من مكونات الحياة وأنساقها، بدءاً من الزمن ونبضه، وصولاً للقلب ودقاته، ولكنه يتبلور بشكل واضح في الفنون الإبداعية. وعالج موضوع الإيقاع في الفن ودوره في تمييز المنجز الإبداعي، والتفريق بين أنواع الإيقاع، والتعامل مع الإيقاع بوصفه مفهوماً جمالياً، يشدّ نسيج المنجز، ويقرب نقاط الالتقاء بينه، وبين المتلقي، للوصول إلى هدف الفن ودوره في الحياة.

وفي الجلسة الثالثة والأخيرة التي ترأسها الدكتور قاسم العبيدي؛ عميد كلية الهندسة في جامعة فيلادلفيا/الأردن، قدمت ثلاث ورقات؛ الورقة الأولى قدمها الدكتور رضا بهي الدين أستاذ التصميم الداخلي بجامعة الملك عبد العزيز/السعودية، وكانت بعنوان: "الأسس التصميمية والمعايير الجمالية للفن الإسلامي في التصميم الداخلي للمنشآت السياحية"، فأوضح قضية تأصيل القيم الجمالية والوظيفية للتصميم الداخلي للمنشآت السياحية، والتنقيب عن جذورها في التراث المعرفي المتنوع للعناصر المعمارية الإسلامية، محاولاً ربط الحقائق العلمية للاتجاهات التصميمية الحديثة بأصول العمارة الإسلامية.

وكانت الورقة الثانية للدكتور محمد كمال خلاف، أستاذ الآثار المشارك في جامعة الفيوم/مصر؛ إذ عنونها بـ: "تطبيقات الفن الإسلامي في عنصر المحراب، قيمها الفنية والجمالية ودلالاتها الوظيفية والدينية"، فتحدث عن الآراء المتعددة حول نشأة المحاريب في العمارة الإسلامية، والعناصر المعمارية التي يتكون منها المحراب. وكشفت الورقة براعة الفنان المسلم في زخرفة المحاريب، وفي تنويع العناصر الزخرفية المستخدمة، كما تناولت التكوين المعماري المميز للمحراب بما يحمله من القيم الفنية والجمالية والدلالات الوظيفية والدينية.

وقدمت الورقة الأخيرة الدكتوره أمل سراج، مدرسة ومنسقة قسم الإعلان في كلية الفنون التطبيقية بجامعة المنصورة/مصر، والأستاذ المساعد في جامعة عمان الأهلية/الأردن، وكانت بعنوان: "تأكيد الهوية العربية في تصميم العلامة التجارية على ضوء مبادئ الفن الإسلامي"، فأوضحت قضية تأكيد الهوية العربية في تصميم العلامة التجارية للمؤسسات العربية، وبيّنت أن العلامة التجارية هي العنصر الأهم في تصميم

الهوية البصرية للمؤسسة. وتعرضت الورقة لجماليات الفن الإسلامي، واستخدام متميز متفرد للقواعد والمبادئ الفنية والهندسية.

واختتم المؤتمر أعماله بجلسة ختامية، تضمنت كلمة للدكتور فتحي ملكاوي بالنيابة عن المؤسسات المنظمة للمؤتمر، وكلمة للمشاركين ألقاها الدكتور عبد الفتاح غنيمة. ثم تلا الدكتور رائد عكاشة البيان الختامي، الذي تضمن التوصيات الآتية:

١. توحيد الجهود في مجال المصطلح الفني العربي الإسلامي؛ تقصياً وتبويباً وتفريعاً وتدقيقاً للحقول الدلالية، من خلال تطوير معجم مصطلحات الفن الإسلامي وتحديثه.

٢. إرساء مشروع إعادة كتابة تاريخ الفنون والآثار العربية الإسلامية على أسس علمية موضوعية، مع عدم إهمال الدراسات المقارنة في هذا السياق.

٣. ضرورة التكامل العلمي والمعرفي بين علماء الشريعة والجمال والنفس والاجتماع والفنانين، من أجل التمكّن من صوغ رؤية إسلامية وسطية، تسعف في إصدار الفتاوى المتعلقة بالفنون، وتساعد على تحديد العلاقة بين القيم الجمالية والقيم الإسلامية في الأعمال الفنية.

٤. الدعوة إلى تكثيف اللقاءات والندوات التي تجمع المتخصصين بالفن، والفنانين العرب والمسلمين في مختلف التخصصات الفنية النظرية والتطبيقية، من أجل تطوير مجالات التفكير والعمل والإبداع في الفن.

٥. دعوة المؤسسات الأكاديمية والبحثية ومؤسسات المجتمع المدني ووسائل الإعلام، إلى نشر الوعي بأهمية الفن الإسلامي بين أفراد المجتمع، ضمن أعمال ومشاريع جماعية تتكامل فيها الجهود المعرفية.

٦. دعوة وزارات التربية والتعليم إلى الاهتمام بمناهج التربية الفنية في مدارس التعليم العام، والإعداد العلمي والمهني الجيد لمدرسي هذه المناهج، والتأكيد على إتاحة الفرص لتطوير الذائقة الفنية في المرافق المدرسية، ولتنمية القدرات الإبداعية للطلبة.

٧. دعوة الجامعات والمعاهد وكليات الفنون والعمارة لتخصيص مساحة أوسع للفنون الإسلامية.

٨. دعوة الجهات المسؤولة عن تخطيط مدننا ومبانينا ومحلاتنا التجارية، لمراعاة أصول الهوية الفنية الإسلامية للمجتمعات العربية والإسلامية، في تحديد أسماء المحلات واللافتات، لا سيما في استخدام اللغة العربية السليمة في الإعلان وخطوطه وصوره.

٩. ترجمة الجهود المبذولة في مجال الفن الإسلامي إلى تطبيق عملي، من خلال تأسيس مؤسسات إنتاجية للفن تقوم بنقل المجرد إلى مُجسَّد.

١٠. العمل على إنشاء مجلس أعلى لتفسير القيم والمصطلحات الفنية في الفكر الإسلامي، ليكون مرجعاً لفض الإشكالية وتوحيد الرؤى للمنظور الفني.

١١. طباعة أعمال المؤتمر في كتاب يفيد منه طلبة العلم والمهتمون والمؤسسات الأكاديمية والبحثية. وذلك بعد استفادة الباحثين من الملحوظات التي أبداها المعقبون والمتدخّلون.

٧٥
السنة التاسعة عشرة
ربيع ٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ الإسلام والمفاهيم الضيقة
◆ السيد محمد باقر الصدر وتطور الفكر العلمي لأصول الفقه
◆ الحجاج في اللسانيات التداولية
◆ الربيع العربي وآليات المصالحة والإنصاف
◆ مقام التصوف السياسي
◆ المثاقفة والمثقف في فكر مالك بن نبي

◆ ندوة:
الوسطية
والإصلاح

◆ متابعات:
تقييم مسيرة
التقريب بين
المذاهب الإسلامية
خلال عشرين عاماً

ندوة دولية بعنوان:
الحداثة والقيم في عالم متغير
الشارقة، ٨-٩ جمادى الآخرة ١٤٣٣هـ/ ٢٩-٣٠ أبريل ٢٠١٢م

صالح محمد زكي اللهيبي*

عقد مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية في الشارقة ندوته الدولية الرابعة تحت عنوان: "الحداثة والقيم في عالم متغير"، وذلك بالتعاون مع مركز دراسات الأديان التوحيدية (سيسمور) من جامعة دوشيشا اليابانية يومي ٢٩ و٣٠ أبريل ٢٠١٢م،

وافتتحت الندوة سمو الأميرة الأستاذة الدكتوره سارة بنت عبد المحسن بن جلوي آل سعود؛ الرئيس العام لمركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية في الشارقة، التي أكدت في كلمتها الافتتاحية على أهمية موضوع الندوة، والغايات التي عقدت من أجلها؛ إذ سعت الندوة إلى الإجابة عن جملة تساؤلات منها: هل مصطلح الحداثة بمفهومه الواسع يمكن الاجتماع عليه وفق قيم مشتركة؟ وهل التوفيق بين الحداثة والقيم في خضم عالم سريع التغير، كثير التحول، أمرٌ متاح، والوصول إليه يسير، أو هو حلم صعب محال؟ إذ تسعى هذه الندوة للإجابة عنها قدر الإمكان وفق نماذج وتجارب حية، صاغت مشاريعها التقدمية إما بمصالحة مع قيمها أو بمصادمة مع ماضيها.

وألقى البروفسور كاتسوهيرو كوهارا؛ مدير مركز سيسمور كلمة عبر فيها عن أهمية انعقاد مثل هذه الندوات، والمنافع العلمية والثقافية الكبيرة التي تنطوي عليها، فضلاً عن دورها في فتح آفاق معرفية متنوعة، يمكن الإفادة منها مستقبلاً عبر محاور عدة، ينبغي التفكير فيها، والعمل على تفعيلها، وفق آليات علمية وعملية متاحة.

* رئيس قسم البحوث والدراسات بمركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية في الشارقة. البريد الإلكتروني: salehmzm@yahoo.com

وتم خلال الندوة التباحث في جملة موضوعات ذات علاقة بالحداثة والقيم، وأثرها في المجتمعات، وكان المحور الأول بعنوان: (الحداثة في عالم متغير وقيم مشتركة)، وترأس الجلسة الدكتور محمد عبد الوهاب سيد أحمد؛ أستاذ التاريخ بجامعة الشارقة. وحاضر فيه الدكتور عمر عبد العزيز؛ رئيس النادي الثقافي العربي بالشارقة، وجاءت ورقته بعنوان: "الحداثة في عالم متغير وقيم مشتركة"، وأشار فيها إلى أن مفهوم الحداثة اقترن بمرئيات التنظير الأوروبي التوّاق لمجتمع أَلْفِي فاضل؛ فقد شهدت الحركة الفكرية الأوروبية على زمن المنطق الرياضي الجبري أسئلة متتالية، وبدأت مقولات (الما بعد) تترسخ تباعاً.

ورأى أن الحداثة تعني التجاوز والتخطّي للمألوف والمعروف، كما تعني إيقاعاً صاعداً في نمائه، ومراجعةً أساسيةً لثوابت الماضي الثقافي؛ فقد عدَّ عالم الاجتماع الأمريكي (ديفيد تفلر) الحداثة قرينة الصدمة المستقبيلة، وسار على دربه كثيرون، ممن لم يتوقّفوا عند تخوم القيم المادية، بل أيضاً القيم الروحية التي أصبحت تتعرض لهزات ترافقت مع خواتم القرن العشرين واستهلال ألفيةٍ جديدة.

أما الورقة الثانية فكانت للبروفسور ساتورو ناكامورا؛ الباحث في سيسمور، والأستاذ بجامعة كوبيه اليابانية، وقد عنوَن ورقته بـ: "التحديث والهوية الوطنية في المملكة العربية السعودية"؛ إذ كشفت الورقة –تاريخياً– عن العلاقة بين الهوية والتحديث، فقد تم دعم الهوية الوطنية السعودية وتقويتها، من خلال عملية التحديث الخاصة الجارية في المملكة العربية السعودية، مدعومةً بالصعود الإسلامي للمملكة؛ إذ بدءاً من تسعينات القرن الماضي تم دعم الهوية الوطنية السعودية اعتماداً على عوامل التركيز على المواطنة، واعتماداً على الصحوة الإسلامية.

وبعد عام ١٩٩٩ م استُخدمت أدوات وطنية جديدة، مثل: الاحتفالات الوطنية، وتأسيس مراكز للحوار والمنشورات والمطبوعات. وفي سنة ٢٠١١ أحست القيادة والشعب بأهمية الاستمرار في دعم الإحساس بالهوية الوطنية السعودية.

أما الورقة الثالثة فكانت للأستاذ الدكتور سمير عبد الحميد نوح؛ نائب مدير سيسمور، وكانت ورقته بعنوان: "الحداثة ودور التعليم في الحفاظ على القيم في اليابان/ دروس من تاريخ اليابان". وأوضح فيها أن التغييرات التي يشهدها عالم اليوم تجد صداها بسرعة في اليابان، وقد أثرت بدورها في مناهج التعليم في اليابان؛ فوزارة التربية والتعليم أو وزارة التربية والتعليم والثقافة والرياضة والعلوم والتكنولوجيا، (هذا الاسم الطويل يحمل بين طياته ملامح التغيير المعاصر في اليابان)، تطور باستمرار نظام التعليم فيها، بما يتلاءم مع دورها العولمي الجديد، وهو يفرض على اليابانيين أن ينفتحوا أكثر على العالم، وأن يتقنوا عدة لغات، وأن يكون لديهم اطلاع واسع على ثقافات الشعوب الأخرى. وهذا الانفتاح على العالم لم يجعل التربويين، الذين يراجعون الكتب الدراسية، يتخلون عن تراثهم الثقافي التقليدي الذي يقدمونه لطلابهم.

وعقب على أوراق المحور الأول الأستاذة ميغومي كاتو من مؤسسة ساساكاوا اليابانية، والأستاذ فؤاد زيدان من مؤسسة الشارقة للإعلام، والأستاذ عبيد بن سليمان الجعيدي؛ المحاضر المتخصص في التجربة الحضارية اليابانية، والدكتور صالح السحيباني؛ الملحق الثقافي السعودي في دبي، والدكتور مجاهد مصطفى بهجت من جامعة ملايا بماليزيا، والدكتور سلامة البلوي؛ رئيس قسم التاريخ والحضارة الإسلامية بجامعة الشارقة.

أما الجلسة الثانية، التي ترأسها الدكتور سمير عبد الحميد نوح نائب مدير سيسمور، فناقشت محور (القيم والحداثة، توافق أم تعارض؟) وحاضر فيها البروفسور كاتسوهيرو كوهارا؛ مدير مركز سيسمور؛ إذ قدّم ورقة بعنوان: "الدين والتحديث من وجهة نظر علمانية". أوضح فيها أن التغير التاريخي لوجهات النظر بشأن الدين والحضارة، يزودنا ببعض النصائح فيما يتعلق بالتفكير بالوطنية والحداثة والدين في بيئة عالمية. ففي كثير من الدول الإسلامية تود الشعوب الاستفادة من مزايا تحديث دولهم، لكن بطريقة إسلامية وليس غربية. لذلك يناقش كثير من العلماء المسلمين إمكانية تقليص التغريب، وتقليص العلمانية، وفي الحقيقة "أسلمة" ما حصلوا عليه من الغرب من العلم إلى الاقتصاد إلى الثقافة.

ورأى أنه بالنسبة للمسلمين المتحمسين، يُعد الدين شرطاً رئيسياً لتحقيق التحديث والحضارة المفيدة، وهذه قريبة جداً من أفكار المبشرين الأمريكيين في عصر ميجي في اليابان. فهل نستطيع أن نتعلم أي درس عام من اليابان الحديثة فيما يتعلق بالنزاعات بين القيم الدينية والقيم الحديثة (الغربية)؟

وكانت الورقة الثانية للبروفسور جون إتشي إسومائيه من مركز بحوث الدراسات اليابانية الوطني، وجاءت بعنوان: "اليابان الحديثة والدين: الدين والشينتو ومؤسسة الإمبراطور". ورأى فيها بأنه منذ وقت طويل وحتى الآن كان يقال غالباً إن "الشعب الياباني ليس متديناً." نتيجة لذلك –وحتى اليوم– يَعُدُّ اليابانيين أنفسهم "شعباً غير متدين."

ورأى أن كثيراً من اليابانيين لا يتّبعون ديانة محددة، وليسوا أعضاء في أي مؤسسة دينية. ولكن، يمكن النظر إلى ممارسات متعددة على أنها أمثلة على وجود الدين، مثل زيارة ضريح مقدس قبل الاختبار الدراسي؛ طلباً للنجاح في الاختبار، أو زيارة المعبد البوذي التقليدي الخاص بالعائلة في المواسم المحددة من أجل الصلاة للأجداد.

وكانت الورقة الثالثة للدكتور مسفر بن علي القحطاني؛ أستاذ الفقه وأصوله في جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، وعنونها بـ: "القيم في مرحلة مابعد الحداثة — قيم العمل اليابانية نموذجاً". وأكد فيها أن دراسة المجتمع الياباني تصيب القادم إليه بانبهار واضح وصحوة مفجعة من سكرات التقدم الهامشي الذي يراه ويسمعه في بلده، لا سيما في عالمنا العربي، ما يجعل هناك فارقاً كبيراً ومسافات بين مشاريع تريد بناء الأرض، ومشاريع تريد بناء الإنسان ليعمر الأرض بما يحتاجه ويفيده، وهذا ما جعل الإنسان الياباني هو محور التطور والنهوض، فلولا عنايتهم الكبرى بمواردهم البشرية لما بلغت منتجاتهم كل بيت، وانطبعت صورتهم في كل عقل.

ورأت الورقة أن هذه النظرة السريعة لا يمكن أن تكون اختزالاً لحراك أمة وشعب، وإنما هي محاولة عاجلة لرصد أهم الأسباب التي قد تعين على نقل التجربة أو استلهام الأفكار الحية المنتجة، لعلها تبعث مجتمعاً آخر في مكان أو زمان آخر. ودعت الورقة إلى

إحياء دور العقل المسلم في إعادة تكوين منهجية البناء الحضاري الشامل للجوانب المعنوية والمادية.

وعقّب على أوراق المحور الثاني للندوة الدكتور صالح فيلالي من جامعة الشارقة، والبرفسور تارو تسوكيمورا؛ الباحث في سيسمور/اليابان، والدكتور يوسف شراب من مركز دعم اتخاذ القرار في دبي، والبروفسور ساتورو ناكامورا؛ الباحث في سيسمور والأستاذ بجامعة كوبيه اليابانية.

وقد رشحت عن الندوة توصيات عديدة من أهمها:

١. نشر ورقات ومداخلات الندوة وكافة مجرياتها في كتاب يصدر بالعربية ويترجم إلى اليابانية.

٢. ترشيح مجموعة من العناوين في الثقافتين العربية واليابانية، وطبعها في كتب تصدر باللغتين العربية واليابانية.

٣. يتبنى مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية التحضير لمعرضين متبادلين، يشتملان على أعمال ثقافية وفكرية وتراثية.

٤. العمل على إنشاء موقع إلكتروني تفاعلي، يُعنى بالعلاقات التاريخية العربية – اليابانية.

٥. تكرس الندوة بوصفها تقليداً سنوياً يتم تدويره في اليابان، وأي بلد عربي مناسب.

٦. تعميق تدريس التجربة اليابانية في الجامعات العربية.

٧. إدخال دراسة تاريخ اليابان الحديث والمعاصر، خاصة منذ عصر ميجي، ضمن مناهج دراسة التاريخ في المدارس الثانوية وما يعادلها.

٨. إنشاء مراكز بحثية لدراسة إمكانيات التقارب والاستفادة من التجربة اليابانية في الحفاظ على الهوية، مع الأخذ بمقومات التقدم التقني في كافة المجالات، والأخذ من الغرب والاستفادة منه مع عدم التضحية بالهوية القومية.

٩. دراسة تجربة اليابان في الواقعية والتسامح والتعامل مع الآخر، ومحاولة الاستفادة منها.

١٠. عقد ندوات مشتركة وتعميق الحوار مع هذه القوى الشرقية، للاستفادة منها؛ مدداً في مواجهة احتكار الغرب للتكنولوجيا الحديثة.

١١. إعطاء منح للطلبة اليابانيين لدراسة اللغة العربية والدين الإسلامي، ليصبح هؤلاء سفراء للتواصل مع المجتمع الياباني.

١٢. الانفتاح على اليابان بصورة أكثر اتساعاً، وإبراز جوانب الالتقاء بين الجانبين العربي واليابابني.

١٣. لقد خسرت اليابان الحرب العالمية الثانية عسكرياً، ولكنها انتصرت في الحفاظ على هويتها وعلى تقدمها في المجالات التكنولوجية، فلا بدّ من دراسة هذا. والإفادة منه بعقد ندوة يحدد موعدها ومكانها فيما بعد.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. تصنيف الفنون العربية والإسلامية؛ دراسة تحليلية نقدية، سيد أحمد بخيت علي، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ٣٤١ صفحة.

يعالج الكتاب الفن عامة بوصفه موضوعا من موضوعات المعرفة المتخصصة، فيتناول مفهوم الفن العربي الإسلامي، وخصائصه، وفلسفته، والتوجهات النوعية والشرعية للفنون الإسلامية، ويناقش بعض المحاولات لتصنيف الفنون الإسلامية في خطط التصنيف الفلسفية والببليوجرافية، ويقدم عرضاً نقدياً للمحاولات العربية، التي بذلت للتعديل في بعض أرقام تصنيف الفنون في تصنيف ديوي العشري، بما يتناسب والفنون العربية والإسلامية والإنتاج الفكري لها. وينتهي الكتاب باقتراح منهجية، وآلية عمل تُصنَّفُ على أساسها الفنون عامة، والفنون العربية الإسلامية خاصة، يمكن تطبيقها في المكتبات العربية الإسلامية المتخصصة في مجال الفنون أو تلك التي لديها أقسام كبيرة أو مستقلة للفنون.

٢. مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، اليامين بن تومي، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١١م، ٢٥٥ صفحة.

يحاول المؤلف الدخول إلى دائرة التأويل والعقلانية التي ينتمي إليها نصر حامد أبو زيد، وتعقب منهجية تفكيره في قضايا الثقافة العربية، وأهمها الخطابات الدينية المعاصرة، ومعاينة أهم الآليات التي توسل بها أبو زيد في قراءته لتجديد الفهم، وبعث التراث، من خلال فصله عن خانة المقدس. يتضمن الكتاب أربعة فصول: تناول أولها مقدمات منهجية، وبحث ثانيها في كيف يمكن للذات أن تتحول إلى خطاب، حين ترى الذات خطاباً، أما الفصل الثالث فكان حول التبرير المرجعي، وفيه تجميع لأهم المحمولات التي صبّ فيها خطاب أبو زيد، وفي الفصل الرابع تطرق الكاتب إلى إشكالية الفهم والإطار المرجعي له.

٣. مساجلات نقدية – ردود وتعقيبات (في الدين والعلمانية والحداثة وقضايا فكرية راهنة)، عبد الله العليان، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٢م، ٣٤١ صفحة.

الكتاب عبارة عن مناقشات وتعقيبات وتصويبات، في قضايا فكريّة ودينيّة وسياسيّة وثقافيّة، مع كتّاب وأكاديميّين وباحثين وصحفيّين، نُشرت في صحف ومجلاّت ودوريّات عربيّة في تواريخ مختلفة. وقد توزعت هذه المناقشات على ستة فصول حملت العناوين الآتية: العلمانية ومضامين الفكر العربي، في قضية الصراع بين الإسلام والغرب، في الأصولية والتطرف والإرهاب، في نقد الحداثة وإشكالياتها، قضايا في واقعنا العربي الراهن،قراءات وتصويبات ناقدة.

٤. تعارف الحضارات، إعداد: زكي الميلاد، دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٧م، ٢٢٤ صفحة.

يقدم مجموعة من المشاركين دراساتهم في هذا الكتاب، بهدف توسيع دائرة الفهم لعالم الحضارات، واكتشاف آفاق جديدة، تؤكد على ضرورة بناء العلاقات بين الحضارات، على أسس معرفية مشتركة، من خلال مدّ جسور التعارف، والتخلص من الرواسب الفكرية المتراكمة عبر التاريخ، والتجاوز البنّاء لتأسيس حضارة إنسانية جامعة. عالج المشاركون الموضوع بدءاً بالفكرة نفسها، فوضّحوا الفرق بين حوار الحضارات وتعارف الحضارات، وتحدثوا عن أزمة الحداثة وبؤس التناقض الذي تعاني منه الحضارة، وتوقفوا عند تصورات المستشرقين للموضوع، وربطوه بالمتغيرات العالمية الجديدة.

٥. الأسس الفلسفية للحداثة – دراسة مقارنة بين الحداثة والإسلام، صدر الدين القبّانجي، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ٤١٥ صفحة.

الكتاب مجموعة من المراودات في الأسس الفلسفيّة للحداثة ألقاها المؤلف على طلابه في النجف الأشرف، وحوّلها أحد هؤلاء الطلاب إلى هذا الكتاب بعد تحريرها. ويرى الكتاب أن البحث في الحداثة ومقارنتها بالإسلام يستحقّ صرف الوقت وبذل الجهد؛ ذلك أنّ الحداثة مرحلة زمنيّة راجت فيها مجموعة من الأفكار والرؤى والمناهج، ما

سمح بتحويل المفهوم إلى مدرسة، أو مجموعة مدارس تشترك في أصول مشتركة، وتحاول صبغ كلّ شيء بصبغتها. والإسلام ليس دين عبادة أو مجموعة من الطقوس فحسب، بل هو، إلى جانب البعد العبادي والعملي فيه، مجموعة من المعايير القِيَميّة الأخلاقيّة، ومجموعة من النظرات والرؤى إلى الإنسان والحياة، بل الوجود كلّه بُبعدَيه الماديّ وما وراء المادة.

٦. **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، بو زبرة عبد السلام، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ٢٧٩ صفحة.

يُعدّ اهتمام طه عبد الرحمن بموضوع الحداثة الغربية، والموقف الذي اتخذه إزاءها، وفق المؤلف، من المشاريع المهمة في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، التي أسهمت بشكل فعّال، في إعادة تأسيس منجزات الفكر العربي الإسلامي، على أصول جديدة مستقلة استقلالاً جوهرياً عن البيئة الفكرية والثقافية الغربية، بل نابعة من البيئة الفكرية والثقافية العربية والإسلامية. يهدف الكتاب إلى التعرف –وبعمق– على القراءة التي قدمها طه عبد الرحمن للحداثة، بصفتها نسقاً فكرياً ومعرفياً مستجداً، وذلك بإبراز موقفه منه، والوقوف على الأدوات النقدية والبنائية التي توسل بها المفكر في هذه القراءة الجادة. يشتمل الكتاب على ثلاثة فصول: ماهية الحداثة ومصيرها، والحداثة الغربية كمشروع للنقد لدى طه عبد الرحمن، وروح الحداثة ومبادئ تطبيقها عند طه عبد الرحمن.

٧. **مشروع الإبداع الفلسفي العربي؛ قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**، يوسف بن عدي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١م، ٢٢٢ صفحة.

تُعدّ كتابات طه عبد الرحمن غير مألوفة في الفكر الفلسفي، وهي كتابات تقرّ بالفعل تجاوزاً داخل دائرة الاستمرارية. ويترتّب على هذا، أن مشروع طه عبد الرحمن هو إحياء لمقدمات الإبداع والاجتهاد في الفكر الإسلامي، الذي يطمح بكل قواه الإدراكية والحسية والذوقية إلى توطين أصوله الفلسفية وفروعه المعرفية. من هنا، ارتأى مؤلف الكتاب رسم معالم النهوض الإسلامي العربي والأخذ بأسباب الإبداع والتجديد عند طه عبد الرحمن؛ فجاء الكتاب في قسمين: تناول في الأول شروط إمكان الإبداع والتجديد،

في الممارسة التراثية، ورصد في الثاني إشكال الانتقال من ظلم التقليد إلى الحق في الإبداع.

٨. طه عبد الرحمن.. قراءة في مشروعه الفكري، إبراهيم مشروح، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، ٢٠٠٩م، ٢٦٣ صفحة.

يحاول الكاتب تقديم الأجوبة الواضحة عن عدد من الأسئلة المتعلقة بإبداع طه عبد الرحمن ومكامنها، ويتفحّص مشروعه الفكريّ، بدءاً من مرحلة التكوين إلى مرحلة والنضج والقدرة على التعبير عن الذات. يرتحل مؤلف الكتاب مع أهم محطات مشروع الفيلسوف المجدد طه عبد الرحمن، من خلال أربع فصول، هي: المنعطف اللّغوي المنطقي وسؤال الفكر، الحقيقة والمنهج في تقويم التراث، فقه الفلسفة وسؤال الإبداع، سؤال الحق ومشروعية الاختلاف.

٩. الإسلام والحضارات الأخرى، محمد عمارة، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١٢م، ١٠٤ صفحة.

يعقد محمد عمارة مقارنة بين الحضارة الإسلامية غيرها من الحضارات الإنسانية الأخرى، مبينًا طبيعة العلاقة بين تلك الحضارات: هل هي علاقة حوار وتعارف أم صراع وصدام؟ كما يبين رفْضَ الإسلام، مبدأ صراع الحضارات وصدامها، في الوقت الذي يحثّ فيه على مبدأ التدافع الذي يدفع الحياة إلى الارتقاء. ويرى المؤلف أن الصراع الذي يتبنّاه الغرب، سعياً إلى تغيير ثوابت الإسلام تحت شعار العولمة، صراع غير شريف. يتضمن الكتاب سبعة فصول تحمل العناوين الآتية: سبع ملاحظات، الممارسات التاريخية الغربية لصراع الحضارات، وفي العصر الحديث، إعلان: الإسلام عدوّا، أمركة الإسلام، مستجدات وتصعيد في التحديات، الإسلام وصراع الحضارات.

١٠. الدين والمتغيرات الثقافية المعاصرة؛ الحداثة – العلمنة – العولمة، علي رضا شجاعتي زند، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ١٨٠ صفحة.

الكتاب مجموعة من المقالات، التي تستقل كل واحدة منها عن الأخرى، وتناقش في الوقت ذاته تأثيرات العمليات التغييرية الثلاث الرئيسية في العصر الحاضر، وهي التحديث (أو "التحدّث" وهو (التحول من وضع أقدم إلى وضع أحدث)، والعلمنة أو التعلمُن وهو (تحوّل الأشياء إلى الطابع العلماني)، والعولمة أو التعولم وهي (تحول الأشياء إلى الحالة العالمية) على الدين، وردود الفعل المحتملة من قبل الدين وخصوصاً الإسلام حيال هذه العمليات.

١١. **الإسلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة**، محمد عمارة، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠١١م، ٢٧٢ صفحة.

يهدف المؤلف إلى تقديم الإسلام المتميز في فلسفة التعددية وتطبيقاتها، وكشف الغموض في هذه المعضلة الفكرية. ويرى أن التعددية في الإسلام ليست حقاً من حقوق الإنسان فحسب، ومن ثم فإنه يخضع للمنح والمنع والتنازلات والمساومات، بل إن التعددية تبلغ مكانة السُّنة والقانون الإلهي. كما أنها لا تقف عند السياسات، وإنما هي القانون العام في جميع عوالم المخلوقات، من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الأفكار، فما عدا الذات الإلهية قائم على التعدد والتنوع والاختلاف. لكنها، بالوقت ذاته، لا تصل إلى التفكيك والتفتيت، وخاصة في الثوابت والأصول، التي تمثل الوحدة والأرض المشتركة التي تحتضن التنوع والاختلاف.

١٢. **الإسلام وما بعد الحداثة: الوعود والتوقعات**، أكبر صلاح الدين أحمد، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م، ٥٣٦ صفحة.

يحاول المؤلف تقديم فهم أفضل لمقتضيات العصر الذي نعيشه، منطلقاً من أهم ما يميز أسلوب عصر ما بعد الحداثة، من انهيار الأنساق الفكرية الكبرى، وتعدد الثقافات والمسميات، وتزاحم الصور والتصورات، والدائرة الواسعة التي تشكلها، وذوبان الحواجز الثقافية، فضلاً عن انزياح مثير للأشخاص والأماكن، أو انبعاثات متعمدة، وهي كلها تعكس تمظهرات ما بعد الحداثة وخصوصياتها.

يتضمن الكتاب تسعة فصول تحمل العناوين الآتية: الإسلام وما بعد الحداثة، آلهة اليونان والأنبياء الساميون، المواجهة والصدام، حركة الخضر هبّة الغرب أم فلسفة عالمية؟ الإرث الاستعماري الأوروبي وتأثيراته المستمرة، استبداد الدولة الأمة، دراسة الإسلام، الثقافة والتغيير، الشيطان الشرير: وسائل الإعلام؛ السيد المطاع (بلا منازع).

13. ***The Gift Tradition in Islamic Art***, Linda Komaroff, UK- Yale University Press (September 28, 2012), 160 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**تقاليد الهدية في الفن الإسلامي**"، والمؤلفة هي منسقة الفن الإسلامي في متحف لوس أنجلوس للفنون. يُظهر الكتابُ أن تبادل الهدايا والهبات في المحاكم المنتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي كان له دور في الربط الوثيق بين الفن من جهة، والدبلوماسية والدين والعلاقات الشخصية من جهة ثانية. ويستكشفُ التداخلَ المعقد بين الإنتاج الفني ومتطلبات الهدية من خلال تتبع التاريخ الفريد لبعض الأعمال الفنية، كيف أنجز تبادل الأشياء الفاخرة، مهمةً محوريةً في إباحة الأشكال الفنية ومحاكاتها واستيعابها داخل العالم الإسلامي وخارجه. في الكتاب سجل برسوم توضيحية لسبعين عمل فني من القرن الثامن إلى القرن العشرين؛ من بينها الأكثر جمالاً والأقل شهرة في العالم الإسلامي من المجوهرات والملابس، والأسلحة والسجاد، ونسخ من القرآن الكريم.

14. ***Islam Art & Architecture***, Markus Hattstein (Editor), Peter Delius (Editor), ULLMANN (October 12, 2011), 640 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**الفن الإسلامي والعمارة**". يتتبع الكتاب التطور التاريخي للبلاد الإسلامية، والأُسَر التي حكمتها، ويبين تنوع أشكالها في التعبير الفني من البداية وحتى اليوم. ويَعرض الكتاب العناصر الزُّخرفية للمباني، والخط، وتزيين الأشياء اليومية التي هي أكثر ما تُميز أشكال الفن الإسلامي بطرق غنية ومبتكرة. جمع مُحرِرَي الكتاب مادة الكتاب من إسهامات مجموعة من العلماء المشهورين في مجالات الفن والتاريخ وعلم الآثار والهندسة المعمارية، الذين نقلوا بدورهم خبراتهم في الفن الإسلامي بجلاء ووضوح.

15. ***The Performing Arts in Medieval Islam (Islamic History and Civilization)***, Li Guo, BRILL (January 1, 2012), 324 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**الفنون المسرحية في إسلام العصور الوسطى**". يمثل الكتاب دراسة في حياة وأعمال ابن دانيال، الطبيب، والشاعر، والمهرج، والكاتب المسرحي، والفنان، وأكثر الشخصيات الثقافية إثارة للجدل في زمنه. وبالاعتماد على مصادر عربية في العصور الوسطى، فإن كثيراً من أعمال ابن دانيال ما زالت على شكل مخطوطات، بعضها استخدم لمرة واحدة. وقد وضع المؤلف أعمال ابن دانيال، في سياقات تعتمد على الإنتاج الشعري والثقافة الشعبية في الشرق الأدنى الإسلامي، في فترة ما بعد المغول. يعرض الكتاب أول ترجمة إنجليزية كاملة لمسرحية الظل "طيف الخيال"، وهي أحد مسرحيات ابن دانيال الثلاث المتبقية.

16. ***Islamic Art and Visual Culture: An Anthology of Sources***, D. Fairchild Ruggles, Wiley-Blackwell; 1 edition (May 3, 2011), 200 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**الفن الإسلامي والثقافة البصرية: مختارات من مصادر**". الكتاب مجموعة مختارة من المصادر الأولية المترجمة (كالقرآن الكريم، وسجلات المحاكم، والأطروحات الفنية، والرسائل، والمذكرات الإمبراطورية، وأدلة تنظيم المدن)، يقدمها (فيرتشايلد راغلز)، أستاذ المناظر الطبيعية والفن وتاريخ الهندسة المعمارية في جامعة إلينوي، مصحوبة بتوضيحيات تبين الظروف والمكان والزمان والأحوال السياسية التي ظهرت فيها، وتعرض لرؤى فريدة حول التاريخ الجمالي والثقافي لواحدة من أعظم الديانات في العالم.

17. ***Picturing Islam: Art and Ethics in a Muslim Lifeworld***, Kenneth M. George, Wiley-Blackwell; 1 edition (January 26, 2010), 184 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**تصوير الإسلام: الفن والأخلاق في عالم حياة المسلم**". ينظر الكتاب في الفن الإسلامي المعاصر، وطريقة إنتاجه في أكبر بلد إسلامي (إندونيسيا). ويستكشف الكتاب قضايا الدين والقومية والعرق والعولمة، من خلال الحياة العملية لفنان ما بعد الاستعمار، هو الإندونيسي عبد الجليل بيروس. يقدم الكتاب

إضافة فريدة من نوعها لأنثروبولوجيا الفن والدين، من خلال نسج المواد البصرية والسردية، ليقدم قصة حياة هذا الفنان البارز. ويسهم في تقديم فهم عميق للسياسات الثقافية في عالم فن ما بعد الاستعمار في آسيا، والحساسيات الإبداعية والعرقية لفنانيها المسلمين.

18. ***Wonder, Image, and Cosmos in Medieval Islam***, Persis Berlekamp, Yale University Press (May 17, 2011), 224 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**المعجزة، والصورة، والكون في إسلام العصور الوسطى**". والمؤلفة أستاذ مساعد في تاريخ الفن في جامعة شيكاغو، يحاول الكتاب حلّ الالتباسات الأساسية حول العلاقة التاريخية بين الإسلام والصور التمثيلية والفلسفة. ويدرس عن كثب بعض المخطوطات الأكثر وضوحاً عن علم الكون في الرؤية الإسلامية (كوزمولوجي)، داحضاً بذلك ما زعمه المؤرخون الآخرون للفن الإسلامي في العصور الوسطى، من أن الصور التمثيلية كانت موجودة حقيقة آنذاك، إلا أنها لم تخدم أغراضاً دينية. تتفحص المؤلفة الصور الإسلامية لعجائب المخلوقات؛ بدءاً من الملائكة إلى الطيور الأبابيل، مستنتجة أن الهدف المعلن لهذه المخطوطات هو الدعوة إلى التفكر في عجائب خلق الله. ومن خلال خوضها في التاريخ الاجتماعي والأفكار الفلسفية ذات الصلة بإنتاج المخطوطات والصور، بينت (بيرلكامب) أن الفلسفة احتلت مكانة مرموقة، على الرغم من أنها كانت مثيرة للجدل، في الإسلام.

19. ***Creative Encounters: Artists Engaged in Interreligious Dialogue (Cross Cultural Theologies)***, Ruth Illman, Equinox Publishing Limited (May 31, 2012), 208 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية:"**لقاءات إبداعية: فنانون يشاركون في الحوار بين الأديان**". والمؤلف باحث في معهد دونر للبحوث في التاريخ الديني والثقافي في فنلندا. يستكشف الكتاب أشكال الحوار المعاصر بين الأديان ووظائفه، من خلال التركيز على الفنانين الناشطين في هذا المجال، عبر أشكال فنية ومواقف دينية مختلفة. ويحاول فهم كيفية صياغة الفنانين رؤاهم الحوارية للعالم في سياق تعددي، في عهد ما بعد العلمانية، ما يحفزهم للدخول في الحوار. وقد وضع الكتاب النظريات المعيارية التقليدية للحوار بين

الأديان موضع التساؤل. وقدم وجهة نظر متناقضة للحوار بوصفه مسألة أخلاقية شخصية مستوحاة من فلسفة بوبر (Poper). ويعرض الكتاب مجموعة من المقابلات المعمقة مع الفنانين.

20. ***Enfoldment and Infinity: An Islamic Genealogy of New Media Art***, Laura U. Marks, The MIT Press (August 13, 2010), 408 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**الاحتضان والأبدية: النسب الإسلامي لفن الإعلام الجديد**". والمؤلفة أستاذة الفن والدراسات الثقافية في جامعة سايمون فريزر، تقدم الباحثة أفكاراً أصيلة ومهمة لفهم جماليات الثقافة الإعلامية الجديدة، وأصولها الإسلامية المخبأة، وأوجه الشبه القوية البصرية والفلسفية بين نوعين من الفنون هما: الفن الإسلامي التقليدي وفن الإعلام الجديد المعاصر، وتبين أن الجودة "الإسلامية" لفنون الإعلام الجديد والمعاصر هي جودة كامنة، متعانقة بشدة، مع الميراث التاريخي للفن والفكر الإسلامي. وتقترح إدخال جماليات الكشف والطي للتفاعل اللانهائي لكل من الصورة والمعلومات؛ فالصورة هي واجهة المعلومات، والمعلومات (كرموز الكمبيوتر، أو كلمات القرآن) هي واجهة الأبدية. وترى المؤلفة أن الفلسفة الإسلامية يمكن أن تقدم طرقاً فاعلة في فهم الفن المعاصر.

21. ***Thinking about Thinking: What Kind of Conversation is Philosophy?*** Adriaan T. Peperzak, Fordham University Press (March 14, 2012), 216 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**التفكير في التفكير: أي نوع من المحادثة هي الفلسفة؟**" من دون إغفاله للظروف المنطقية والمنهجية للتفكير، يختبر الكتاب الفلسفة من وجهات نظر متنوعة، ويؤكد الباحث على العلاقات الحميمة التي تربط جميع النصوص والحوارات الفلسفية بالحياة/ البيئة التي ظهرت منها. ولأن الفلسفة نتاج مفكر فرد، يدين بالفضل لمعلمين أفراد، وتنشأ وفق تقاليد محددة، لثقافة محددة، فإن كل فلسفة فريدة من نوعها؛ فإذا كانت فلسفة جيدة، فإنها تتكشف للعديد من الفلاسفة وربما كلهم. في الوقت ذاته، فإن التفكير كله موجه إلى متحاورين أفراد، يستجيب كل واحد منهم له من خلال تحويله إلى فلسفة مختلفة. هذا الواقع يدعونا إلى استكشاف البعد

الحواري في التفكير، والذي بدوره، يرجع بنا إلى السياقات المجتمعية والتاريخية التي ظهرت منها: العزلة، والتضامن، والمنافسة، والتحالفات، والصداقات في التفكير.

22. ***Interculturalism, Education and Dialogue (Global Studies in Education)***, Tina Besley, Michael A. Peters, Peter Lang Publishing; First printing edition (April 13, 2012), 416 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**التداخل الثقافي والتعليم والحوار**". الحوار الثقافي مفهوم وخطاب يعود تاريخه إلى ثمانينات القرن الماضي، وهو وسيلة رئيسة لإدارة التنوع وتعزيز الديمقراطية داخل أوروبا وخارجها، وقد تم اعتماده من قبل منظمة اليونسكو، والأمم المتحدة، والمجلس الأوروبي أساساً لمبادرات الحوار بين الأديان، وأصبح مرتبطاً على نحو متزايد مع النظرية الليبرالية للحداثة، والأممية التي تتطلبها الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والتسامح. وهي الآن النموذج المهيمن للسياسة الثقافية والتعليمية، وأساس لتنمية التفاهم بين الثقافات. يجمع هذا الكتاب دراسات وأبحاثاً لمجموعة دولية من العلماء المعروفين، الذين قدّموا وجهات نظرهم حول الأسس الأيديولوجية للنموذج الأوروبي وتطبيقاته في العالم، والأبعاد التاريخية والفلسفية والتربوية للحوار بين الثقافات.

23. ***Culture and Dignity: Dialogues Between the Middle East and the West*,** Laura Nader, Wiley-Blackwell; 1 edition (October 23, 2012), 272 pages.

عنوان الكتاب باللُّغة العربية: "**الثقافة والكرامة: حوارات بين الشرق الأوسط والغرب**". تختبر (لورا نادر) أستاذة الأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا، الجذور التاريخية والإثنوغرافية للعلاقة المعقدة بين الشرق والغرب، كاشفة كيف يمكن للاختلافات الثقافية أن تؤدي إلى العنف أو إلى تعايش أكثر سلمية. ويحدد كتابها الخطوط العريضة لأنثروبولوجيا القرن الحادي والعشرين، الذي يركز على الصلات بين الشعوب، لا سيما في الحوارات بين ثقافات الشرق والغرب، والتداخل بين العرب والغرب بشكل أخص، ويعرض الكتاب وجهة نظر أنثروبولوجية بشأن مجموعة من القضايا كالأصولية الدينية، وحياة النساء والأطفال، ومفاهيم العنف والنظام.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٧٩-٨٧)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

إرسال فاتورة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut

Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah

Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by
The International Institute of Islamic Thought

1981 - 1401هـ
1981AC - 1401AH

Vol. 18 No. 69 Summer 1433 AH / 2012 AC

ISSN 1729- 4193