إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الخامسة والعشرون | العدد 98 | خريف 1440هـ/2019م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد | **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

عبد العزيز برغوث | **مازن موفق هاشم**

محمد بدي ابنو

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة

مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع

http://www.hncjo.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

إرمين سينانوفيتش	أمريكا	**عبد المجيد النجار**	تونس
أحمد باسج	البوسنة	**عماد الدين خليل**	العراق
الشاهد بوشيخي	المغرب	**عمار الطالبي**	الجزائر
بكر كارليجا	تركيا	**محمد الحسن بريمة**	السودان
داود الحدابي	اليمن	**محمد السماك**	لبنان
زكي الميلاد	السعودية	**محمد أنس الزرقا**	سوريا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عبد الحميد مدكور	مصر	**محسن عثماني**	الهند
عبد السلام العبادي	الأردن	**نزار العاني**	البحرين

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

- نحو حضور فاعل للرؤية الإسلامية في الإصلاح التربوي المعاصر — رئيس التحرير — 5

بحوث ودراسات

- آراء أبي الحسن الأشعري في مسائل أصول الفقه وأثرها في اختياراته الكلامية — محمد الطاهر الميساوي، بلال بركات سلهب — 11
- أزمة الحداثة العربية على تخوم المشروع الحضاري البديل — عزوز بن عمر الشوالي — 45
- علوم الفن الإسلامي: العلاقات البَيْنية والتكامل المعرفي — إدهام محمد حنش — 85
- سيميولوجيا الفن الإسلامي: مقاربة تحليلية للدوال البَصَرية ودلالاتها الرمزية — مازن عصفور — 123

قراءات ومراجعات

- علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس. تأليف: د.عبد الحليم مهورباشة — الطاهر سعود — 149
- إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر. تحرير: د.فتحي ملكاوي، د.رائد عكاشة، د.عبدالرحمن أبو صعيليك — منجد مصطفى بهجت — 159

عروض مختصرة — إيصال صالح الحوامدة — 173

كلمة التحرير

نحو حضور فاعل للرؤية الإسلامية في الإصلاح التربوي المعاصر

بقلم: رئيس التحرير

شهد الثلث الأخير من القرن العشرين وعياً متزايداً بالحاجة إلى رؤية إسلامية في إصلاح التعليم العام والتعليم الجامعي، ولا سيما بعد هزيمة العرب عام 1967م، حيث تراجع المَدُّ القومي في معظم الأقطار الإسلامية، وظهرت حالة جديدة سُمِّيت بالصحوة الإسلامية، وأُنشِئت بعض المؤسسات التربوية التي أخذت صبغة إسلامية ظاهرة، وعُقِد المؤتمر الأول للتعليم الإسلامي في مكة المكرمة عام 1977م، تلته مجموعة من المؤتمرات المتخصصة في إصلاح التعليم في عدد من الأقطار الإسلامية.

وكذلك أُنشِئ عدد من الجامعات الإسلامية، وظهرت حركة إسلامية المعرفة، التي أثارت الاهتمام بموضوع ازدواجية التعليم الديني والتعليم العلماني، ونقدت النظامين، ودعت إلى توحيدهما في العالم الإسلامي بنظام تكاملي، يجمع بين ما في النظامين من إيجابيات، ويتجنَّب ما فيهما من سَلبيات. وقد سادت حالة من التفاؤل بأنَّ الأُمَّة خَطَتْ خطواتها الأُولى في التوجُّه النهضوي الإسلامي.

ولكنَّ هذه الحالة لم تدم طويلاً؛ إذ تعرَّضت جهود الإصلاح في الرؤية الإسلامية لمضايقات، وتوقَّفت مساحة الحرية النسبية في النشاطات التربوية ذات الصبغة الإسلامية، ولجأت معظم الدول إلى الاستعانة بخبراء أجانب، وفتحت المجال على مصراعيه للتعليم الأجنبي المدرسي والجامعي، وتطوَّرت مؤسسات الاعتماد العالمي، وضبط الجودة؛ ما جعل ميدان التعليم سوقاً مفتوحاً، ليس للنظريات والخبرات الأجنبية فحسب، بل للمرجعيات الفكرية المدعومة بالضغوط السياسية والمصالح التجارية، لا سيما بعد أن أخذت بعض البلدان خطوات واسعة نحو "خصخصة" التعليم، إما بقرار رسمي، أو بسياسات تؤدي إليه!

ولذلك، فإنَّنا نحتاج اليوم أكثر من أيِّ يوم مضى إلى إرادة صادقة في النظر المستقِلِّ لمصلحة مجتمعاتنا وأجيالنا، موقنين بأنَّ اعتماد مرجعيتنا الإسلامية سوف يصوِّب المسيرة التربوية دون أنْ يحرمنا ذلك مما نحتاج إليه من الخبرات والتجارب التربوية في عالم اليوم. لكنّ الأخذ الأعمى بالمشورة الأجنبية في تطوير النُّظُم التربوية، واعتماد معاييرها، أفقد مجتمعاتنا فرص الإبداع في تطوير هذه النُّظُم بصورة تخدم المصالح الحقيقية لهذه المجتمعات، وتحفظ هويتها وتميُّزها. وفي الوقت نفسه تشكل النظم التي يمكن أن نبدعها نماذج هادية للمجتمعات الأُخرى، وبذلك تستعيد مجتمعاتنا كرامتها المهدورة بالتبعية والاستلاب الفكري والتربوي.

إنَّ ميدان التربية والتعليم يعجُّ بالفلسفات والنظريات التي تتحدَّث عن مواصفات الإنسان، التي تسعى كلُّ فلسفة أو نظرية إلى بنائه، وأصبحت المشكلة تتمثَّل في وضوح ما نريده لأنفسنا في ضوء واقعنا، وثقافتنا، ومجتمعاتنا، ومسؤوليتنا الحضارية. ولعلَّ من أُولى الأولويات التي نقترح توجيه النظر إليها الوعيَ بالأمانة التي ينبغي للمُربّين في المجتمعات الإسلامية، في مستويات التعليم المختلفة، أنْ يحملوها، بعد أنْ غابوا طويلاً، أو غُيِّبوا عن ميادين الاجتهاد والإبداع. فغياب الإرادة السياسية، وإحجام الإدارات العليا عن إتاحة المجال للرؤى المستقلة، وغياب البيئة الحافزة إلى الاجتهاد والإبداع في تطوير الرؤى النظرية والتطبيقات العملية، ضمن الرؤية الإسلامية، وغير ذلك من المُبرِّرات؛ لم يَعُدْ يرفع المسؤولية عن أحد.

ونحن حين نشير إلى مسؤولية مفكِّري الأُمَّة تجاه الفكر التربوي السائد اليوم، والحضارة الإنسانية بصورة عامة، نؤكِّد في الوقت نفسه أنَّ الفكر التربوي البشري يحتاج إلينا أكثر بكثير ممّا نحتاج إليه، لسببين؛ أولهما أنَّ مادة هذا الفكر المعاصر في سياقاتها النظرية وممارساتها العملية حاضرة في حياتنا، وثانيهما أنَّ ما لدينا من الطاقات الفكرية الكامنة ليس معروفاً عند غيرنا، وليس حاضراً في ممارساتنا. وعِبْرة التاريخ شاهدة على فقه التفاعل الحضاري؛ إذ يسير اتجاه التفاعل من مجال الغِنى إلى مجال الفقر. فعندما كانت أُمَّتنا غنية فكرياً وحضارياً، حتى في حالات ضعفها سياسياً، كانت الأمم تقف منها موقف المُتعلِّم.

ومن الأمثلة التي يتعيَّن على قادة الفكر التربوي الإسلامي أنْ يتحملوا أمانتها النظر إلى موقع الرؤية الكلية التي تضع مكونات العمل التربوي وعناصره التفصيلية في إطار كلي موحّد، يُعِين على تحديد التأثيرات المتبادلة فيما بين هذه العناصر، وعلاقاتها ببعضها، وبالمجموع العام. وإعمال هذه الرؤية الكلية هو الذي يتيح المجال للنظر في الموضوعات والقضايا التفصيلية، ووضع كلٍّ منها في الموضوع المناسب، من حيث: درجة الاهتمام، وطريقة التعامل، والتوظيف؛ فالقضايا والموضوعات التربوية ليست على درجة واحدة في ذلك. فمن القضايا الكبيرة على سبيل المثال طبيعةُ الإنسان الذي هو محور العملية التربوية، وذلك في بُعْده الإنساني والدولي والمحلي، وفي جوانبه النفسية والعقلية، والمادية والروحية، والفردية والاجتماعية. ومن هذه القضايا التي يتعيَّن على النخبة التربوية الإصلاحية مراعاتها الوعيُ بطبيعة المعرفة التربوية؛ فكثير من المادة المعرفية هي في مستوى محدَّد من التطوُّر، وما يَرِد في المناهج التربوية من معرفة ربَّما لا يكون في سقفه المعرفي المعاصر، وقد يكون مُحمَّلاً بالخطأ والوهم وفقدان الاتجاه. ولذلك يجب أنْ نمتلك من المعايير ما يصلح لفحص المعرفة، وتصفيتها، وإعادة توجيه ما يَلزم منها لأغراضنا الفكرية والثقافية والاجتماعية.

ومن هذه القضايا كذلك ما يتضمَّنه محتوى البرامج والمناهج التربوية من موضوعات علمية معينة تستند إلى مرجعية فكرية وفلسفية؛ ظاهرة، أو كامنة. لذلك يحتاج قادة الفكر التربوي إلى الوعي بالمرجعية النظرية التي تستند إليها المناهج التربوية وموضوعاتها المختلفة، ثمَّ تحديد الطريقة المناسبة للتعامل معها؛ فقد لا نجد مشكلة في الاستفادة من بعض نظريات علم النفس أو نظريات تصميم المناهج التربوية شريطة توافر الوعي المشار إليه، ومنهجية التعامل المناسبة. وهكذا الحال في سائر قضايا التربية والتعليم.

إنَّ قضية الـهُوِيَّة في جهود الإصلاح التربوي والاجتماعي، في العالم الإسلامي، تختلط أحياناً بنظرة منغلقة على الذات، تحصر نفسية الإنسان المسلم، وتحدُّ من قدرته على التفاعل في بيئة العالم المعاصر، بالرغم من أنَّ هذه البيئة منفتِحة على الاختلاف والتباين والتعدُّد، وتتيح للإنسان المسلم فرصاً مهمةً لأداء واجبه في توظيف هذه البيئة

للتواصل والتعارف الذي يشكِّل مقصداً من مقاصد التنوُّع والاختلاف. وخيرُ وسيلةٍ للتوفيق بين الهُوِيَّة والانتماء من جهة، وتحقيق مقصدِ "لتعارفوا" على المستوى المحلي والعالمي من جهة أُخرى، هي التربية بأوساطها ومراحلها المختلفة؛ فمسؤولية التربية هي إعداد الإنسان: فرداً، ومجتمعاً، ونوعاً بشرياً.

ومع أنَّ هذا البُعْد العالمي في رسالة الإسلام كان واضحاً منذ الأيام الأُولى لبدء نزول القرآن الكريم، وكان واضحاً في الممارسة التربوية النبوية طوال فترة الرسالة؛ فقد غاب هذا البُعْد عن ممارسة المجتمع الإسلامي في بعض الظروف؛ لغلبة مبدأ التمايز، والحرص على نقاء الهوية، لا سيما في الأزمان التي يغلب عليها الصراع العسكري. ونظراً لما شهده عالمنا المعاصر؛ من: وسائل التواصل والاتصال، والاعتماد المتبادل بين الشعوب والأمم؛ فإنَّنا نرى أنَّ من واجب القادة التربويين، اليوم أكثر من أي وقت مضى، توجيه مناهج التربية وممارساتها لتعميق الوعي بأهمية البُعْد الإنساني للتربية، وما يتطلبه ذلك من التواصل مع الآخر، تواصلاً مصحوباً بالثقة بالنفس، والاستعداد للعطاء، والتفاعل الإيجابي مع الآخر، من خلال الإيمان بأنَّ أصل العلاقة بالآخر هو الدعوة والسلام، والتعاون في تبادل المصالح والمنافع، والحرب هي الاستثناء في العلاقة بين الشعوب والأمم، حين لا يوجد سبيل لمنعها؛ ففي ظروف السلام وتبادل المصالح تتوافرُ الفرص المناسبة لتمكين الآخر من فهم ما لدينا من الخير، وتصحيح التصوُّرات والمفاهيم الخطأ التي ولَّدتها ظروف الصراعات والحروب، وظروف التخلف الحضاري في مجتمعات المسلمين. وهذه مسؤولية المسلم في الدنيا، أمّا نتيجة ذلك في إيمان المؤمنين وكفر الكافرين فأمره إلى الله، وحسابه في الآخرة.

إنَّ الرؤية الإسلامية الكلية للعالَم تتصل اتصالاً وثيقاً بالعلوم التربوية؛ فهي رؤية للإنسان الذي هو موضوع التربية في وجوده، وحياته، وبيئته التي يعيش فيها. وتتصل هذه الرؤية بما تقتضيه من مبادئ اعتقادية، وقيم مقاصدية، وأحكام جزئية. ويتمثَّل الجانب التطبيقي من العلوم التربوية في تدبير شؤون الحياة، ونظامها العام للمجتمع وفئاته وأفراده؛ فنظام الحياة في الدنيا هو الذي يحقِّق أسباب السعادة في الدنيا والآخرة. ولذلك، فإنَّ من

أهداف التربية ومقاصدها عند التربويين المسلمين الاهتمام بمقاصد الشرع التي تتحقَّق عن طريق العمل التربوي للأسرة والمؤسسات الأُخرى ذات الصلة المباشرة بالتربية والتعليم.

ونحن نرى أنَّ هدف العلوم التربوية في الرؤية الإسلامية –في نهاية المطاف– هو تطوير الفكر التربوي الإسلامي الذي يمثِّل فهم المجتمع المسلم لما يَلزم أنْ يقدِّمه لأبنائه في سائر المجالات التربوية؛ سواء أكان ذلك في تكوين الشخصية الإسلامية المتوازنة ذات الهوية المتميِّزة ضمن دوائر الانتماء الحضاري المُتضامِنة، أم في ميادين العلوم والمعارف الطبيعية والاجتماعية والتطبيقية. ومع ذلك، فإنَّ بناء الفكر التربوي الإسلامي لا يختصُّ بالعلوم والمعارف نفسها وحسب، وإنَّما يختصّ كذلك بالطريقة التي يكتسب فيها الإنسان المسلم هذه المعارف، وأساليب اختبارها، وميادين توظيفها في تطوير حياته وحياة مجتمعه. إنَّها التربية الفكرية التي تُعَدُّ أهم مجالات التربية التي لا بُدَّ أنْ تتولّاها المؤسسات التربوية في المجتمع؛ إنَّها تنميةُ فِعْلِ التفكير، بحثاً عن الحقيقة، بالأساليب المناسبة المؤدية إليها.

وتأتي أهمية الاهتمام بالتربية الفكرية في الرؤية الإسلامية، في هذا الوقت؛ لأنَّ بعض الفئات الإسلامية المعاصرة وقعت فيما وقعت فيه فئات إسلامية قديماً من انحرافات فكرية، تختصُّ بفهم نصوص القرآن الكريم والسُّنة النبوية، وفهم بعض محطات التجربة التاريخية للمجتمع الإسلامي، والخلط بين الفكر العلمي والفكر الخرافي، وبين الفكر المقاصدي السُّنني والفكر المزاجي العبثي، والعجز عن التوظيف المشروع للاجتهاد والتجديد في الفهم الإسلامي للواقع المعاصر، بما يموج به هذا الواقع من أفكار وأحداث، داخل المجتمعات الإسلامية، وفي المجتمعات الأُخرى. وقد أدى هذا الخلل إلى ضعفٍ بَيِّنٍ في القدرة على الانطلاق في مسار النهوض الحضاري، وفي دور الفكر الإسلامي في المشاركة الفاعلة على مختلف الصُّعُد.

والحديث عن التربية الفكرية لا يعني عدم الحاجة إلى الاهتمام بأنواع التربية الأُخرى. ولا يعني كذلك أنَّها تربية مستقلة ومنفصلة على أنواع التربية الأُخرى؛ فالإنسان هو الإنسان بجسمه، وعقله، وروحه، وعلاقاته برَبِّه ومجتمعه وبيئته. ولكنَّ هدفنا من التنويه

بالتربية الفكرية هنا، هو الكشف عن أهمية موضوعها، وضرورة تناولها بالدراسة بقدر من العمق والتفصيل.

وأخيراً فإن ثمَّة كلمة وَدَاعٍ ودعاء!

فمع صدور هذا العدد من مجلة إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر) نكون قد دخلنا في العام المتمم لربع قرن من عمر هذه المجلة المديد إن شاء الله؛ حيث انتظم صدورها بأربعة أعداد في كل عام. وهي مناسبة نقف فيها وقفة تأمل، نستذكر فيها الجهود التي بذلها رئيسُ التحرير المؤسس شيخنا الدكتور طه العلواني يرحمه الله، ومديرُ التحرير ثم رئيس التحرير في بعض الفترات أخونا الدكتور جمال برزنجي يرحمه الله، وعددٌ ليس قليلاً ممن عمل في هيئة تحرير المجلة أو لجنتها الاستشارية، نسأل الله أن يجزي الجميع خير الجزاء.

وتأتي هذه الوقفة بمناسبة رغبة رئيس التحرير الحالي في إعفائه في نهاية هذا العام من مهمة رئاسة التحرير التي شغلها منذ العدد 48 الذي صدر في ربيع 1428هـ/2007م، وسوف تتولى إدارة المعهد العالمي للفكر الإسلامي إعادة النظر في خبرة المجلة وتجربتها شكلاً ومضموناً، واختيار إدارة جديدة للتحرير.

لقد رافق رئيس التحرير الحالي نشأة هذه المجلة من يومها الأول، وتابع تنقل هيئة التحرير والطباعة من كوالالمبور، إلى بيروت، إلى واشنطن، إلى عمّان، والتغيرات التي كانت تطرأ على هيئة التحرير بين الحين والآخر. وشهد خط النجاح المتصاعد في المكانة التي احتلتها المجلة بصفتها العلمية العالمية، ومضامينها الفكرية الإصلاحية، وإدارتها المؤسسية، حتى أصبحت واحدة من الأمثلة القليلة على الدوريات العلمية التي شهدها الإنتاج الفكري الإسلامي المتميّز في عصرنا الراهن.

ونأمُل أن يتواصل نجاحها ويتطور إلى مستويات أفضل مما تمكنت من الوصول إليه حتى الآن.

نسأل الله سبحانه التوفيق، والحمد لله ربِّ العالمين.

بحوث ودراسات

آراء أبي الحسن الأشعري في مسائل أصول الفقه وأثرها في اختياراته الكلامية

محمد الطاهر الميساوي*

بلال بركات سلهب**

الملخص

تُعنى هذه الدراسة بإبراز جانب مهم من التراث العلمي لأبي الحسن الأشعري (260–324هـ/874–936م) لم ينل حظه من البحث، وهو الجانب المتعلِّق بالعلاقة الجدلية التفاعلية عنده بين النظر في مسائل علم أصول الفقه والبحث في قضايا علم الكلام، من أجل الكشف عن أثر آرائه في الأول في توجيه مذاهبه في الثاني. وقد سلكت الدراسة في ذلك منهجاً يقوم على استنطاق نصوص الأشعري نفسه، وعدم التعويل على ما نُسِب إليه في مصنَّفات علماء الأصول والكلام المتأخرين، باستثناء ابن فورك الذي يُعَدُّ كتابه "مقالات الأشعري" مصدراً أولياً لفكر الأشعري بعد مصنَّفات هذا الأخير الثابتة نسبتها إليه. أمّا مناط التركيز في الدراسة فهو مباحث الجانب الأصولي اللغوي كما يتجلّى في تلك المصادر الأولية.

الكلمات المفتاحية: الأشعري، علم أصول الفقه، علم الكلام، جدل العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم الكلام.

Abu al-Hasan al-Ash‘ari’s Views on Matters of Islamic Legal Theory and their Bearing on his Theological Preferenc*es*

Mohamed El-Tahir El-Mesawi & Belal Barakat Salhab

Abstract

This study is concerned with bringing to light an important, but understudied, aspect of the scholarly legacy of Abu al-Hasan al-Ash‘ari (260-324H/874-936CE), namely the dialectical and interactive relationship between the inquiry of issues of Islamic legal theory and investigation into questions of Islamic theology. The aim is to see how al-Ash‘ari’s views in legal theory shaped his opinions in theology. The study engages itself with al-Ash‘ari’s texts themselves with resorts to what has been attributed to him in the works of later Muslim legal theorists and theologians, to the exception of Ibn Furak’s *Maqalat al-Ash‘ari* which stands as a primary source next to al-Ash‘ari’s works whose attribution to is beyond doubt. The study has focused on fundamental issues pertaining to legal theory as expounded in those primary sources.

Keywords: al-Ash‘ari, Islamic legal theory, Islamic theology, dialectics of legal theory and theology.

---

* أستاذ في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، ونائب مدير المعهد العالمي لوحدة الأُمَّة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. البريد الإلكتروني: mmesawi@iium.edu.my / mmesawi@yahoo.com

** دكتوراه في أصول الفقه، باحث ما بعد الدكتوراه في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. البريد الإلكتروني: salhab.belal@yahoo.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2017/12/20م، وقُبل للنشر بتاريخ 2019/8/20م.

مقدمة:

للإمام أبي الحسن الأشعري حضوره المعلوم في مجال علم الكلام (أو دراسة العقائد) بوصفه مُؤسِّساً لإحدى أهم مدارسه؛ فهي من أوسعها انتشاراً، ومن أكثرها استمراراً في المسيرة التاريخية للفكر الإسلامي حتى عصرنا الحاضر. ويكفي شهادةً على ذلك ما بين أيدينا من مصنَّفاته ومصنَّفات مَنِ انتسب إليه وسلك نَهْجَه من العلماء عبر التاريخ، وما جرت به أقلامُ الباحثين في العصر الحديث من درسٍ وتحليلٍ لآرائه وآراء تابعيه في لغة الضاد، وفي عِدَّة لغات أُخرى ممّا ليس من غرض هذا البحث استقصاؤه أو الاستدلال عليه. وبالرغم ممّا غلب على الأشعري من اهتمامٍ بعلم الكلام وما يتصل به من تاريخ الفِرَق واشتهاره بذلك دون سواه، فإنَّ أعماله لا تخلو من نظرٍ في علومٍ مِلِّيَّةٍ أُخرى، بل يَنسب إليه أهلُ التراجم تصانيفَ مخصوصةً في جملةٍ من تلك العلوم، مثل: التفسير، وأصول الفقه.[1]

وينطلق هذا البحث من افتراض وجود تواشُج وتعالُق في فكر الأشعري بين النظر في مسائل الأصول عقداً وعملاً؛ أي ما يتصل بالإيمان والاعتقاد وملحقاتهما، أو بالأحرى مقدماتهما من مسالك النظر ومصادر المعرفة، وما يتعلَّق بالأحكام التشريعية والتكاليف العملية. وهذا الفرض يستصحب (أو يعني) وجود علاقةٍ جدليةٍ بين هذين النوعين من النظر والممارسة العلمية عنده، بحيث يتأثَّر بعضُهما ببعض. وبعبارة أُخرى، هناك مجال لأنْ

[1] ابن عساكر، علي بن الحسن. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الجيل، ط1، 1416هـ/1995م، ص129–135. انظر أيضاً:

– موسى، جلال محمد عبد الحميد. **نشأة الأشعرية وتطورها**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م، ص189–195. وانظر جدولاً إحصائياً شاملاً وتصنيفاً موضوعياً لمؤلَّفات الأشعري في:

– سلهب، بلال بركات سليمان. **الفكر الأصولي عند الإمام الأشعري: دراسة تحليلية**، (أطروحة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2018م)، ص62–69. تجدر الإشارة إلى استخدامنا تسمية "العلوم المِلِّيَّة" تبعاً لما جرى غير واحد من العلماء الأعلام، مثل: العامري (توفي: 381هـ)، وابن خلدون (توفي:808هـ)، تعبيراً بذلك عن العلوم ذات النشأة الإسلامية الخالصة في مقابل ما تلقّاه المسلمون بواسطة الترجمة، ممّا سُمِّي بالعلوم الحكمية، أو علوم الأوائل، من مثل: الفلسفة، والمنطق، وعلوم الطب، والفلك، وغير ذلك. انظر:

– العامري، أبو الحسن. **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، الرياض: مؤسسة دار الأصالة، ط1، 1408هـ/1988م، ص80–81. انظر:

– ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: درويش الجويدي، صيدا–بيروت: المكتبة العصرية، ط2، 1416هـ/1996م، ص406–407.

يُؤثّر ما جرى عليه الأشعري من منهج نظرٍ في مسائل الاعتقاد، وما تبنّاه من مقولاتٍ في علم الكلام، في توجيه آرائه واختياراته في مسائل علم أصول الفقه ومنهج الاجتهاد في العمليات والفقهيات، والعكس صحيح بحيث تُؤثّر آراؤه واختياراته في مسائل أصول التشريع ومنهجيته في منهجه الكلامي ومذهبه العقدي. ويُزكّي هذا الفرضَ ويُؤيّده أنَّ الأشعري عاش فيما يمكن وصفُه بطور الاختمار المعرفي في الاجتماع العربي الإسلامي، ومرحلة التشكُّل للعلوم المختلفة قبل تمايُز بعضها عن بعض تمايُزاً كاملاً من حيث المنهج والمضمون، وقبل أنْ يصبح لكلٍّ منها حدودُه ورسومُه؛ إذ كان كثيرٌ منها متداخلاً تداخُلاً كبيراً على أكثر من مستوى. فكان كثيرٌ من الخائضين في قضايا المعرفة والفكر يأخذون من كل شيء بطرف، مهما كان لهم من تركيز في مجال مخصوص من مجالات العلم والمعرفة. وتلك كانت سمةً غالبةً للطور الممتد من منتصف القرن الثاني حتى أواخر القرن الرابع للهجرة بصورة عامة، كما تشهد آثار الشافعي، وأبي عبيدة، والجاحظ، وابن قتيبة، وغيرهم ممَّن ضربوا بسهم في أكثر من علم. ويصدق هذا بصورة أخص على ذوي الإسهامات التأسيسية المنهجية في تلك المجالات من المعرفة الإسلامية، ولا غَرْوَ أنَّ أبا الحسن الأشعري كان واحداً من هذا الصنف من العلماء. وللمسائل المتعلّقة بالبحث في مصادر التشريع وأدلة الأحكام وطرق استفادتها من نصوص الوحي (قرآناً وسُنَّةً) حضورٌ لا مرية فيه فيما وصلَنا من تراث ثابت النسبة إلى الأشعري.

ولا عجبَ أنْ ينشغل الأشعري بهذه المسائل؛ ففي زمنه كان غيرُ قليلٍ من مجالات المعرفة الإسلامية متداخلاً، لم يستقلَّ بعضُها عن بعض استقلالاً كاملاً بوصفها علوماً قائمةً بذاتها؛ موضوعاً، ومنهجاً، وخصائصَ كما سبقت الإشارة، ولا سيما تلك المجالات التي كان البحث فيها ذا طابع كلي تأسيسي، وهو ما يصدق بدقةٍ على أصول الفقهيْنِ (الأكبر، والأصغر)؛ أي أصول العقائد، أو علم الكلام، وأصول الفقه والتشريع. وفضلاً عن شهادة نصوص الأشعري لذلك الحضور الذي سنتناوله من بعدُ تفصيلاً، فإنَّ الناظرَ في أُمَّهات التصانيف في علم الأصول لا يعزب عنه ما تحفل به من ذكرٍ لآرائه، ونقلٍ

لأقواله في غير قليلٍ من مسائل هذا العلم، ممّا لا يسعنا الخوضُ فيه هنا لخروجه عن غرض هذه الدراسة،[2] كما نُبيّنه فيما يأتي.

وجهة البحث ومنهجه

وسعياً لفحص ذلك الفرض عن العلاقة الجدلية بين منهجي النظر في هذين العلمين الأصليين في تراث أبي الحسن الأشعري؛ فقد رأينا أنْ نخصَّ الطرفَ الثاني من تلك العلاقة بالبحث والنظر في هذا المقال للكشف عن مظاهر تأثير مسائل أصول الفقه ومقولاته عند الأشعري في توجيه أنظاره وتشكيل مقرَّراته في علم الكلام؛ سواء كانت تلك المسائل والمقولات ممّا قرَّره غيره من العلماء، أو من اجتهاده ومستنبطاته هو. وقد حدانا إلى هذا الاختيار ما ألفيناه من انعدامِ أيِّ بحث علمي عن تأثير علم أصول الفقه في توجيه الفكر الكلامي للأشعري، وهذا في الحقيقة مظهرٌ لندرة الدراسات العلمية التي تتناول أوجهَ التضافُر والتكامُل بين العلوم والمعارف، ليس فقط في تراث أبي الحسن الأشعري، بل كذلك عند غيره من العلماء والمفكِّرين؛ إذ إنَّ أغلب الدراسات المتوافرة بين أيدينا تهتم بإبراز الجانب الكلامي العقدي فقط من تراث الأشعري العلمي، من دون الاهتمام بإظهار الجذور أو المبادئ الأصولية لأُطروحاته الكلامية، أو لبعضها.

ومن جهة أُخرى، فإنَّ كثيراً من هذه الدراسات في أغلب الأحيان لا تتناول الأشعريَّ أصالةً واستقلالاً؛ بفحص نصوصه، وتحليل آرائه ومقولاته، وإنَّما تتناوله في سياق الحديث عن المدرسة الأشعرية بصورة عامة، وتبحث في الكيفيات التي جرى بها تطويرُ أفكاره وتوظيفها، وتأويلُ مواقفه على أيدي أساطينها من العلماء، أمثال: الباقلاني، والجويني، والغزالي، والرازي، وغيرهم، وهو ما كاد يُغيِّب عنّا الأشعري نفسه. ونتيجةً لذلك؛ لا تتوافر بين أيدينا رؤيةٌ علمية متكاملة عن آرائه ومنهجه هو كما ينطق بهما ما وصل إلينا من آثاره.[3]

---

[2] تتبَّعَتْ بعضُ البحوث الحديثة آراءَ الأشعري في أصول الفقه كما جاءت مبثوثة في مصنَّفات الأصوليين من بعده، وسيأتي ذكر بعضها عند الكلام عن الفكر الأصولي للأشعري في دراسات المعاصرين.

[3] تجدر الإشارة هنا –بصورة خاصة– إلى الجهود العلمية المُتميِّزة لكلٍّ من: الفرنسي دانيال جيماريه في كتابه "مذهب الأشعري" (La Doctrine d'al-Ash'ari) الذي سنتكلم عنه لاحقاً، والأمريكي ريتشارد فرانك في مقالات وبحوث عِدَّة؛ إذ سعيا

وفي ضوء ما سبق، وسعياً لسدِّ النقص المذكور؛ يُركِّز هذا البحثُ على مصنَّفات أبي الحسن المتوافرة بين أيدينا كلها دون استثناء من أجل النظر فيما كان لاختياراته وتقريراته في مباحث أصول الفقه من أثرٍ في توجيه آرائه في المسائل الكلامية والعقدية، بحيث نُبرِز بذلك جانباً من التفاعُل والجدل بين علمي الكلام والأصول في فكر الأشعري. وسيتم تناولُ موضوع البحث من زاويتين: الأُولى تتعلَّق بالناحية التكوينية والهيكل العام لأصول الفقه من حيث أركانه وترتيبها من أجل تَبيُّن الصورة الكلية لهذا العلم عند الأشعري، والثانية تتصل بالجانب الموضوعي الذي يشمل المباحث والمسائل الأصولية التي كانت مثارَ جدل علمي في زمنه، لنرى كيف جرى عنده توظيفُ هذه المباحث في الاحتجاج للمقالات والآراء الكلامية وتأييدها، مقتصرين من ذلك على جملة من المباحث اللغوية دون غيرها من مسائل علم الأصول.[4]

وقد التزمنا من أجل ذلك بمنهجٍ في البحث يرتكز على استنطاق نصوصه في نوعين من المصادر الأساسية الأصلية؛ الأول: ما وصل إلينا من مصنَّفاته الثابت نسبتها إليه، والثاني: ما جمعه أحدُ مُقدِّمي مدرسته وأقربهم عهداً إليه، وهو الإمام أبو بكر بن فورك في كتاب "مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري".[5] وهذا الاختيار المنهجي لزم عنه عدمُ

بمنهج علمي رصين (تحليلاً، وتركيباً) إلى تتبُّع أعمال الأشعري نفسه، واستنطاق نصوصه، لتبيُّن مذهبه وآرائه فيما عرض له من موضوعات علم الكلام ومسائله بصورة خاصة. لتعرُّف المزيد عن عمل فرانك في هذا الصدد، انظر المقالات: 6، و7، و8، و9 من كتابه الآتي:

- Frank, Richard. *Texts and Studies on the Development and History of Kalam,* vol. II: *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arī* (Aldershot, UK & Burlington, USA: Ashgate, 2007).

[4] أمّا الطرف الآخر للعلاقة، المُتمثِّل في تأثير المقولات الكلامية للأشعري في توجيه آرائه في مسائل أصول الفقه، فقد تناولناه في بحث مستقل. انظر في ذلك:

– سلهب، بلال بركات. الميساوي، محمد الطاهر. "أثر المذهب الكلامي في مسائل أصول الفقه عند أبي الحسن الأشعري"، **مجلة الإبانة**، عدد5، جمادى الثانية 1439هـ/مارس 2018م، ص153–173.

[5] هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني (406–330هـ)، شيخ المتكلمين، الأصولي، الأديب النحوي، كان من فقهاء الشافعية، أخذ العلم في البصرة وبغداد. سمع مسند أبي داود الطيالسي، وحدَّث عنه أبو بكر البيهقي وأبو القاسم القشيري. أخذ علم الكلام عن أبي الحسن الباهلي صاحب الإمام أبي الحسن الأشعري. درس ابن فورك مدَّة في بغداد، ثمَّ رحل إلى نيسابور بدعوة من أهلها، وفيها تولّى التدريس، وتفرَّغ للتصنيف. توفي ابن فورك عام 406هـ مسموماً وهو في الطريق عائداً إلى نيسابور من مدينة غزنة التي دعاه إليها بعض أهلها للإفادة من علمه. كان غزير الإنتاج مُتنوِّعَه، فصنَّف في علم الكلام، وأصول الفقه، والحديث، والتفسير، واللغة. من تصانيفه: "الحدود في

التعويل على ما نُسِب إلى الأشعري من أقوالٍ في مسائل أصول الفقه في المصنَّفات اللاحقة الخاصة بذلك، وفي غيرها من المصنَّفات؛ سواء كانت لعلماء الأشاعرة، أو لغيرهم من أتباع المدارس الأُخرى. وإنَّما جرينا على هذا النهج؛ حرصاً على تَبيُّن هذا الجانب من الفكر الأصولي عند الأشعري كما تصوره نصوصه هو نفسه عبارةً أو إشارةً. أمّا ما نسبه إليه العلماء اللاحقون –وبخاصة الأصوليون– وما جروا عليه في تناوله؛ شرحاً وتأييداً، أو تأصيلاً وتفريعاً، أو نقداً وتفنيداً، فليس من غرضنا البحث فيه؛ فهو مبسوطٌ في مصنَّفات علم الأصول عند القدامى لِمن رام الوقوف عليه، أو لِمن رغب في دراسته وتقويمه، بل لقد أُفرِد بالبحث خلال العقود الثلاثة الأخيرة كما سنرى في المبحث الآتي.

وتبعاً لذلك أيضاً، فليس من أغراض هذا البحث النظرُ فيما إذا كان الأشعري جرى في نظره في مسائل أصول الفقه على طريقة المتكلمين أو طريقة الفقهاء، وذلك لاعتبارٍ رئيس، هو أنَّ التمايُز المنهجي الصارم بين الطريقتين إنَّما هو تطوُّر حصل بعد الأشعري، على الأقل كما يعكسه ما وصل إلينا من مصنَّفاتٍ في أصول الفقه، تنتمي كلها إلى ما بعد زمنه، وإنْ كنّا لا ننفي قرب منهجه من طريقة الشافعي في "الرسالة". أمّا ما لم يصل إلينا ممّا ذكره المؤلِّفون في التراجم وكشّافات التصانيف، فلا نستطيع الجزم فيه بحكم.[6]

الأصول"، و"كتاب مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة"، و"مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري"، وكلها مطبوعة، وقد حُقِّقت بعض الأجزاء من تفسيره في إطار أُطروحات جامعية. وما يزال الكثير من مصنَّفاته مخطوطاً في العديد من مكتبات العالم؛ في: إستانبول، والفاتيكان، وغيرهما، حيث لم تطله بعدُ يد العناية والتحقيق. أمّا كتاب "المجرد" فقد اعتنى بتحقيقه غيرُ واحدٍ، وتُعَدُّ نشرة دانيال جيماريه هي الفضلى، وهي التي سنعتمد عليها في هذا البحث. انظر ترجمةً وافيةً له وتعريفاً بمصنَّفاته المطبوعة والمخطوطة في:

– ابن فورك الأصبهاني، أبو بكر محمد بن الحسن. **الحدود في الأصول: الحدود والمواضعات**، تحقيق: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م، ص16–34.

[6] أشار غيرُ واحدٍ من الباحثين إلى طائفة غير قليلة من المصنَّفات الأصولية التي تعود إلى القرن الثالث الهجري والثلثين الأولين من القرن الرابع، منها شروح على رسالة الشافعي نفسها، ولكنَّ أكثرها لم يظهر إلى النور مطبوعاً، أو عُثِر عليه مخطوطاً، بحيث نستطيع معرفة وجهته المنهجية، أو صبغته الكلامية. انظر على سبيل المثال:

– المراغي، عبد الله مصطفى. **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، القاهرة: نشر محمد علي عثمان، 1366هـ/1947م، ج1، ص165–202. انظر أيضاً:

– أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية**، جدة: دار الشروق، ط1، 1403هـ/1983م، ص98–101، 110– 114.

أولاً: الفكر الأصولي للأشعري في دراسات المعاصرين

بالرغم من أهمية ما يتعلَّق بمسائل أصول الفقه في تراث الأشعري وفكره، فإنَّ ما خُصَّ به من بحوث نادرٌ ندرة كبيرة، وأكثر ندرة منه ما يتصل بأثر اختياراته فيها في توجيه فكره في مسائل علم الكلام. فهذا الضربُ من البحوث لا يكاد يتجاوز أصابعَ اليد الواحدة حسب ما أمكننا الوقوف عليه؛ سواء أكان ذلك بالعربية أم بغيرها (وبخاصة الإنجليزية، والفرنسية). وقد تنوَّع ما وقفنا عليه في هذا الصدد بين المقاربة الكلية والجزئية والتاريخية في درس آراء الأشعري الأصولية.

ومن أقدم تلك البحوث ما كتبه حسين الجبوري عن الأشعري وآرائه الأصولية، حيث بيَّن المسلك الذي اتَّبعه في عِدَّة نقاط يمكن اختصارها في اثنتين أساسيتين تُمثِّلان عماد ذلك المسلك؛ الأُولى: إخراج "الآراء الأصولية للأشعري في كتب الأصول عموماً؛ سواء أكانت للشافعية أم لغيرهم." والثانية "ترتيب الأدلة" عند الأشعري، وإبراز "وجه الاستدلال لها."[7] وقد اعتمد الكاتب على قائمة طويلة من كتب الأصول المُصنَّف أكثرها ما بين القرنين الخامس والثامن للهجرة، ولكنَّها قائمة غابت منها مصنَّفاتٌ رئيسة وتأسيسية في بلورة الهيكل العام والمنهجية الكلية للبحث الأصولي، في مقدمتها: "الفصول في الأصول" لأبي بكر الجصاص، و"التقريب والإرشاد" للباقلاني، والجزء الخاص بالشرعيات من كتاب "المغني في التوحيد والعدل" وكلاهما للقاضي عبد الجبار، و"المعتمد" و"شرح العمد" لأبي الحسين البصري. ولكنَّ هذا الخلل يسيرٌ بالنسبة إلى موضوع البحث، فهناك خلل أكبر وقع فيه الكاتب؛ إذ لم يرجع في أيٍّ من المسائل التي استقصاها إلى مصنَّفات الأشعري نفسه، ولا إلى ما دوَّنه عنه ابن فورك، فضلاً عن خلطه في أكثر من موضع بين مسائل أصولية وكلامية، مثل إدراجه "التكفير بمآل القول" في مسائل أصول الفقه.[8] ويندرج فيما سبق ذكرُه من عدم الاعتماد على مؤلَّفات الأشعري نفسه

---

[7] الجبوري، حسين خلف. "الإمام أبو الحسن الأشعري وآراؤه الأصولية"، **مجلة جامعة أم القرى للبحوث العلمية**، س4، عدد6، 1412هـ/1992م، ص47.

[8] انظر وجوه النقد التي ذكرناها في:

– الجبوري، **الإمام أبو الحسن الأشعري وآراؤه الأصولية**، مرجع سابق، ص47–100.

بحثٌ عن "التجديد الأصولي" عند الأشعري، شارك فيه حسّان فِلِمْبان في ندوة عالمية؛ فقد أغفل تلك المؤلَّفات إغفالاً لا نجد له من تفسيرٍ غير الجهل بما تشتمل عليه من تقريرات مهمة في كثير من المسائل الأصولية.[9]

ومن عجائب "البحث العلمي" وغرائبه، أنْ تجيز لجنةٌ علميةٌ تضم سبعةً من الأساتذة (!) أطروحةَ دكتوراه عن آراء الأشعري الأصولية، ولا يكون التعويلُ فيها ابتداءً على أيٍّ من مصنَّفات الأشعري نفسه، ولا الرجوعُ إلى كتاب "مجرد المقالات" لابن فورك، بوصفها مصادرَ أوليةً تُلْتمَسُ فيها آراءُ الأشعري وتقريراته في مسائل الأصول، أو على الأقل ما يمكن أنْ يكون أصولاً لتلك الآراء والتقريرات، بل اعتُمِدت فيها مراجعُ ثانويةٌ، مثل المصنَّفات الأصولية لأبي بكر الباقلاني (توفي:403هـ)، وأبي الحسين البصري (توفي:436هـ)، وأبي المعالي الجويني (توفي:478هـ)، وأبي حامد الغزالي (توفي:505هـ)، وفخر الدين الرازي (توفي:606هـ)، وسيف الدين الآمدي (توفي:632هـ)، وبدر الدين الزركشي (توفي:794هـ).[10]

وفي مقالٍ عن منهجية الأشعري الأصولية، حاول محمد كمال إمام تقديمَ رؤية عامة لملامح فكره الأصولي، لخَّصها في ثلاثة أمور، هي: العلاقة العضوية بين علم الكلام وأصول الفقه، والتفريق في الاجتهاد بين الأصول والفروع، والدفاع عن أصول الشافعي. ولكنَّ هذه الملامح أو المحاور جاءت على نحوٍ كبير من العموم لا نستطيع معه أنْ نتبيَّن خصائصَ الفكر الأصولي عند الأشعري، وما يستند إليه من أسس وقواعد، ولا أنْ ندرك ما لصاحبه من أصالة فيما ذهب إليه من آراء في المسائل الأصولية التي عالجها استدلالاً واستنتاجاً. وكذلك خلا المقال من أيِّ تحليل مستفيض لنصوص الأشعري واستنطاقها بما يُؤيِّد تلك الملامح التي قرَّرها الكاتب.[11]

---

[9] فلمبان، حسان. "ملامح التجديد الأصولي عند الإمام أبي الحسن الأشعري"، ضمن: **الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة: نحو وسطية إسلامية جامعة**، أحمد الطيب (عناية وتصدير)، القاهرة: دار القدس العربي، مركز الأزهر للتأليف والنشر، ط1، 1343هـ/2014م، ج2، ص139–152.

[10] حداد، ليلى. "الإمام أبو الحسن الأشعري وآراؤه الأصولية: دراسة تحليلية نقدية" (أطروحة دكتوراه، دولة في العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2006–2007م)، وبخاصة الباب الأول: "آراء الأشعري في الأدلة الشرعية"، والباب الثاني: "آراء الأشعري في الدلالات"، وهما لُبُّ الأُطروحة وقوامها.

[11] إمام، محمد كمال الدين. "المنهجية الأصولية عند الإمام أبي الحسن الأشعري: قضايا ومناقشات"، ضمن: **الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة: نحو وسطية إسلامية جامعة**، مرجع سابق، ج2، ص125–132.

وليس من المبالغة إنْ قلنا إنَّ أفضلَ ما وقفنا عليه ممّا سَلِمَ من العيوب السابق ذكرها في دراسة الفكر الأصولي للأشعري هو ما كتبه دانيال جيماريه والشريف حاتم العوني. فجيماريه دون غيره أنجز أوسعَ دراسة وأجمعها –حتى الآن– عن فكر أبي الحسن الأشعري، بحيث استغرقَتْ موضوعاتِ علم الكلام وقضاياه؛ دقيقها وجليلها، واحتلت مسائلُ أصول الفقه فصلاً منها. وتميَّزت هذه الدراسة باستقصاء واسع لنصوص الأشعري في مواردها الأصلية، وتحليل عميق لها؛ وقوفاً على عبارتها ومنطوقها، واستبصاراً بإشاراتها ومضمراتها، فلا يُصار منها إلى غيرها إلا لسدِّ ما تركته من فراغ، أو سكتت عنه من مرام؛ سعياً في ذلك لبناء مذهب الأشعري في كلياته وجزئياته وأصوله وفروعه، وبخاصة في مجال علم الكلام.

ويهمنا هنا ما خصَّصه جيماريه لمسائل أصول الفقه في الفصل قبل الأخير من كتابه الموسوم بـ"أصول المنهجية الفقهية". فقد سعى في هذا الفصل إلى تقديم عرض مُكثَّف عن رؤية الأشعري لجملة من المباحث الأصولية الأساسية، في مقدمتها قواعد تفسير آيات القرآن وتأويلها، وكيفية تحديد دلالات ألفاظ العموم والخصوص والمحكم والمتشابه، ومسألة الحقيقة والمجاز، والناسخ والمنسوخ في الأوامر والإخبار على السواء. وتعرَّض لبيان موقف الأشعري من السُّنة من حيث معناها، وأقسامها، وحجيتها بوصفها المصدر الثاني للأحكام بعد القرآن، وكذلك الإجماع من جهة مصدريته للأحكام، ومن حيث زمانه، وأساس انعقاده، وشروطه. أمّا المبحث الأخير فهو الاجتهاد الذي يُمثِّل القياسُ عمادَه، والذي يبدو الأشعري قائلاً بضربين فيه، هما: قياس العِلَّة، وقياس الشبه.

تلك هي الأركان الأربعة التي يتقوَّم بها علمُ أصول الفقه عند الأشعري كما استخلصها جيماريه من كتبه، وممّا قرَّره ابن فورك عنه، وكما رفدها بما جاء عند اللاحقين من العلماء، أمثال: الباقلاني، والقاضي عبد الجبار، والجويني، والغزالي، وهي الأركان نفسها التي بنى عليها الشافعي كتاب "الرسالة"، بقطع النظر عمّا اندرج تحتها من تفاصيل وجزئيات. وقد سلك المستشرق الفرنسي في بيان تلك الأركان نَهْجَ التحليل للنصوص والتقرير للمسائل، ولم يكن من غرضه الرئيس تحليل علاقة التأثير والتأثُّر في فكر الأشعري بين منهجه الكلامي في

مسائل الاعتقاد ونظره الأصولي في مباحث التشريع، وإنْ كنّا لا نعدم عنده إشاراتٍ إلى الأصول الكلامية لبعض آراء الأشعري في مسائل أصولية.[12]

وتأتي بعد إسهام جيماريه أهميةً دراسةُ العوني التي ركَّز فيها على موضوع دقيق في السُّنة، هو إشكاليةُ الظن واليقين في الأخبار والأحاديث النبوية؛ لأنَّ هذا الأمر كان محلَّ سجالٍ بين الأشعري والمُحدِّثين بصورة خاصة. ويهمُّنا من هذه الدراسة الفصلان الأول والثاني اللذان بحث فيهما العوني موضوعَ حُجِّية السُّنة بين الأشعري والمُحدِّثين، ومسألةَ اليقيني والظني من الأخبار وحجيتهما عند الأشعري نفسه، وذلك اعتباراً للمنهج الذي سار عليه في مناقشتهما. فقد التزم الكاتبُ بالنظر أولاً في مؤلَّفات الأشعري ونصوصه وتقريراته التي أوردها ابن فورك بوصفها مصادرَ أوليةً، والتزم بالاقتصار بعد ذلك على مَن هم أقرب عهداً به من تلاميذه والمنتسبين إليه ممَّن ليس بينه وبينهم إلا واسطة واحدة: أبو بكر الباقلاني (توفي:403هـ)، وأبو إسحق الإسفراييني (توفي:418هـ).[13]

وإذ لسنا في معرض الحكم على مضمون الدراسات السابق ذكرها[14] من حيث ما قدَّمه أصحابها من معطيات، وما عرضوه من آراء الأشعري في ذاتها، أو مقارنة بآراء غيره من سابقيه، أو معاصريه، أو الذين جاءوا من بعده؛ فقد كان الغرضُ الرئيس من الوقوف عليها هو التنبيه إلى ما شابَ أكثرها من قصورٍ منهجي وموضوعي أساسي؛ وهو عدم الانطلاق من نصوص الأشعري نفسه فيما وصل إلينا من تصانيفه، أو من تصانيف غيره، ممّا هو ذو مصداقية توثيقية خاصة. وهذا العيبُ هو ما نسعى إلى تجنُّبه في دراسة أثر الآراء الأصولية لأبي الحسن الأشعري في توجيه مقرَّراته الكلامية فيما يأتي من مباحث.

---

[12] أفرد جيماريه الباب الأخير من كتابه "مذهب الأشعري" لمسألة الإمامة التي تناولها الفصل الثاني منه، ولعلم أصول الفقه الذي اختص بالفصل الأول منه. انظر:

- Gimaret, Daniel. *La Doctrine d'al-Ash'ari* (Paris: Les Editions du CERF, 1990), pp.517-546.

[13] العوني، الشريف حاتم بن عارف. **اليقيني والظني من الأخبار: سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعري والمحدثين**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 1432هـ، ص9-67.

[14] تجدر الإشارة إلى أنَّ هناك بحثاً لسعدي خلف مطلب الجميلي منشوراً في الشبكة العنكبوتية، بعنوان: "مخالفات الأشعري للجمهور في المسائل الأصولية"، وقد أعرضنا عن التعرُّض له هنا لسببين؛ أولهما أنَّه جاءَ غُفْلاً من معلومات مفيدة بشأن وسيط نشره (أهو مقال في مجلة محكمة، أو فصل من كتاب، أو رسالة علمية؟)، وثانيهما عدم توافر أيَّة معلومات عن تاريخ نشره أو مكانه، بل إنَّه يخلو حتى من ترقيم صفحاته!

ويَحسُن التنبيهُ في هذا المقام إلى وجود دراساتٍ تناولت العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم الكلام، وما هو مشترك بينهما من موضوعات ومسائل، فضلاً عن تناوُل تأثير الثاني في الأول لا العكس.[15] وربَّما أمكن تفسيرُ ذلك بما استقرَّ في أذهان الدارسين من أنَّ علم الكلام هو العلم الذي تَستمِدُّ منه العلومُ الإسلامية الأُخرى، ولا يَستمِدُّ هو منها؛ لأنَّه العلم الكلي والأعلى، فيتقدَّم عليها في الشرف والرتبة وَفق ما درج على تقريره غيرُ قليلٍ من أصوليي المتكلمين ومتكلمي الأصوليين. وتبعاً لهذا الاعتبار، فإنَّ علم أصول الفقه هو علم فرعي بالنسبة إلى علم الكلام، ومِن ثَمَّ فهو مُفتقِر في قيامه إليه.[16] وهذا ما زاد من أهمية تخصيصنا هذه الدراسة للنظر –ما وسعنا الأمر– في آراء الأشعري في المسائل الأصولية، وتَبيُّن أثرِها في اختياراته وتقريراته الكلامية، مقتصرين من تلك المسائل على مباحث اللغة الخاصة بالألفاظ والدلالات؛ لما يُعوَّل عليها في فهم خطاب الشارع وإدراك مقاصده؛ سواء تعلَّق الأمر بالعقديات، أو بالعمليات. وسنُمهِّد لذلك بمبحثٍ نُبيِّن فيه التصوُّر العام لعلم أصول الفقه كما يمكن استخلاصه من مؤلَّفاته وما نسبه إليه ابن فورك.

ثانياً: الهيكل العام للفكر الأصولي وترتيب الأدلة عند الأشعري

بالرغم من أنَّنا لم نعثر على نصٍّ صريح في مبناه ومعناه، صدر عن الأشعري بصيغة التعريف أو التوصيف، بحيث يفيدنا في تقرير التصوُّر الكلي لهيكل أصول الفقه عنده، فإنّا واجدون فيما حكاه عمَّن سمّاهم أهل الاجتهاد ما يمكن أنْ نعتبره شاهداً لذلك، وذلك في

---

[15] انظر في ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

– عبد القادر، محمد العروسي. **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، الرياض: مكتبة الرشد، 2009م.

– عبد الله، خالد عبد اللطيف محمد نور. **مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه**، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط1، 1426هـ.

– الشتيوي، محمد بن علي الجيلاني. **علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام**، بيروت: مكتبة حسن العصرية، 1431هـ/2010م.

– بلاجي، عبد السلام. **تطور علم أصول الفقه وتجدده وتأثره بالمباحث الكلامية**، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1430هـ/2010م.

[16] انظر مناقشة هذه المسألة واستشكال ما قرَّره العلماء بشأنها في:

– الشتيوي، **علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام**، مرجع سابق، ص202–211. ومن أشهر مَن قرَّر أولية علم الكلام وكليته بالنسبة إلى أصول الفقه أبو حامد الغزالي في مقدمة "المستصفى".

قوله: "القول فيمن له أنْ يجتهد: قال أهل الاجتهاد: لا يجوز الاجتهاد إلا لِمن علم ما أنزل الله ﷻ في كتابه من الأحكام، وعلم السنن، وما أجمع عليه المسلمون، حتى يعرفَ الأشياء والنظائر، ويردَّ الفروع إلى الأصول."[17]

إنَّ لهذا النص أهمية خاصة في هذا السياق من البحث؛ فهو يشير بصورة مباشرة إلى ما يبدو أنَّه صار شائعاً -إنْ لم يكنْ مسلَّماً- عند أئمة الفقه والاجتهاد في زمن الأشعري من حصرٍ وترتيبٍ للأدلة الأساسية، مُتمثِّلةً في الكتاب، والسُّنة، والإجماع، والاجتهاد (أو القياس). وهذا أمرٌ كان الشافعيُّ قد جرى عليه من قبلُ بصورة واضحة في كتاب "الرسالة"، وفي غيره من مؤلَّفاته[18] التي لا نشكُّ في أنَّ الأشعريَّ كان مُطَّلِعاً عليها.[19] بل إنَّ حصرَ مدارك العلم في هذه الأربعة يعود إلى ما قبل الشافعي، بقطع النظر عن ترتيبها، وتفاصيل المسائل المتعلِّقة بها؛ فقد كان أبو حذيفة واصل بن عطاء (توفي:131هـ) -مؤسِّس مدرسة الاعتزال- يرى أنَّ "الحقَّ يُعرَف من وجوهٍ أربعة: كتابٍ ناطق، وخبرٍ

[17] الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تصحيح: هلموت ريتر، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1421هـ/2000م، ص.479

تنبيه:

"**الأشياء** والنظائر": كذا جاءت في النشرة المعتمدة هنا، والراجح أنَّه تصحيف فات ريتر الانتباه إليه، كما فات نواف الجراح (بيروت: 2006م) وأحمد جاد (القاهرة: 2008م) في نشرتيهما. والأَوْلى أن تكون "**الأشباه** والنظائر"، تماشياً مع السياق الاصطلاحي كما جرى بين أهل التفقُّه في الشرع وغيرهم من علماء اللغة والتفسير، وكما تشهد له رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري التي سيأتي الاستشهاد بها قريباً. وعلى هذا جرى كلٌّ من: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: 1990م)، ونعيم زرزور (بيروت: 2009م) في نشرتيهما لكتاب "المقالات".

[18] لا يخفى على الناظر في ترتيب الشافعي للأدلة على النحو الذي ذكرناه منذ الباب الأول من الرسالة أثناء كلامه عن أنواع البيان، وهي: بيان القرآن، وبيان السُّنة، وبيان الاجتهاد (الذي جعل القياسَ عمدته)، والإجماع الذي أفرد له باباً خاصاً. وقد ساوى أيضاً بين الاجتهاد والقياس في التعريف؛ إذ قرَّر أنَّهما "اسمان لمسمّى واحد." وكذلك أشبع الشافعي في كتاب "جماع العلم" القولَ في هذه الأدلة، مُصرِّحاً بترتيبها في مواضع، وغير مُصرّح في أُخرى. انظر:

- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، القاهرة: شركة ومطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1358هـ/1940م، ص21-40، 471-503.

- الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة: دار الوفاء، ط1، 1422هـ/2001م، ج9، ص20-55.

[19] وقد كفانا ابن فورك مؤنة التكهُّن؛ إذ ذكر أنَّ الأشعري "كان يذهب في أكثر مسائل أصول الفقه إلى ما ذهب إليه الشافعي في "الرسالة في أحكام القرآن"." انظر:

- ابن فورك، الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الحسن. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تحقيق: دانيال جيماريه، بيروت: دار المشرق، 1987م، ص193.

مُجتمَعٍ عليه، وحُجَّةِ عقلٍ، وإجماعٍ." وكان "أولَ مَنْ علَّم الناس كيفيةَ مجيءِ الأخبار وصحتها وفسادها" كما ذكر أبو هلال العسكري.[20] على أنَّ الترتيب الذي ورد في كلام الأشعري –جارياً فيه على نَهْجِ الشافعي– هو ما سيقوم عليه بعده الهيكلُ الأساسي لعلم أصول الفقه في نموِّه وتطوُّره عبر القرون، مهما كان من اختلاف بين العلماء حول ما ألحقوه بهذه الأركان الأربعة من أدلة، وما فرَّعوه عليها من مسائل.[21]

وقد أورد ابن فورك جملةً من النصوص تصبُّ دلالاتُها عبارةً أو إشارةً في معنى النص السابق، ممّا لا يدَعُ مجالاً للشكِّ حول البنية الكلية لأصول الفقه عند الأشعري. ومن ذلك ما ذكره عن مذهب هذا الأخير "في مدارك الحق فيما اختلف فيه أهلُ الصلاة"؛ إذ ذهب إلى أنَّ "ذلك ينقسم في التفصيل إلى أربعة أوجه، وفي الجملة هي قسمان: خبر ونظر. وتفصيلُ الخبر الكتاب والسُّنة وما يجري مجراه من إجماع الأُمَّة، والقياس، والاجتهاد."[22] ثمَّ يسوق ابن فورك بعد هذا النص كلاماً مُفصَّلاً للأشعري، يُبيِّن فيه وجوهَ الدلالة، وحجيتها، ومراتبها، وعوارضها، وشروطها في هذه المدارك، ممّا سيصبح لاحقاً أبواباً معنونةً، ومباحثَ مستقرةً في مصنَّفات الأصوليين.[23] وفي فصل آخر عن آراء الأشعري في أصول الفقه وما يتعلَّق بها من بعض الفروع المُتفرِّعة عن كل باب، ذكر ابن

---

[20] العسكري، أبو هلال. **كتاب الأوائل**، تحقيق: محمد السيد الوكيل، المنصورة: دار البشير، 1987م، ص373. بيد أنَّ الأمر لا يقف طبعاً عند الغزّال في أواخر الثلث الأول من القرن الثاني، وإنَّما امتد بجذوره إلى جيل الصحابة، تلقياً عن النبي ﷺ كما تنطق بذلك رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري؛ إذ قال: "الفهم الفهم فيما أُدلي إليك ممّا ورد عليك ممّا ليس في قرآن ولا سُنَّة، ثمَّ قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثمَّ اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله، وأشبهها بالحق." انظر:

– ابن قيِّم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، عناية: أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، الدمام: دار ابن الجوزي، ط2، 1423هـ، ج2، ص159.

[21] المقصود بما ألحق بالأركان الأربعة المذكورة ما يوصف عادةً بالأدلة المختلف فيها، مثل: الاستحسان، وسد الذرائع، والمصلحة المرسلة، وقول الصحابي، والاستصحاب، وشرع مَن قبلنا. وقد أدرج الغزالي الأربعة الأُولى منها فيما سمّاه الأدلة الموهومة. انظر:

– الغزالي، أبو حامد محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، عمّان: دار النفائس، ط1، 1417هـ/1997م، ج1، ص390–432. أمّا ما فُرِّع عليها فيدخل فيه سائر المباحث التي تتعلَّق بالقرآن والسُّنة والإجماع والقياس دلالةً وحُجِّيةً.

[22] ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص23.

[23] المرجع السابق، ص23–24.

فورك أنَّ الشيخ أبا الحسن كان يرى أنَّ معرفة "أحكام الحوادث يُوصَل إليها من أوجه أربعة: من الكتاب والسُّنة، وإجماع الأُمَّة، والقياس، والعبرة،" مُتْبِعاً ذلك بتفاصيل أوفى لتصوُّر الأشعري مسالكَ فهم هذه الأدلة، ومراتب دلالتها، وشروط إعمالها.[24]

بل إنَّ الأشعري يُصرّح بما يظهر منه رأيُه في حصر الأدلة وترتيبها، فيقول: "ونُعوِّل فيما اختلفنا فيه على كتاب رَبِّنا ﷻ، وسُنَّة نبينا ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه،"[25] أيْ من الاستدلال بالقياس أو غيره، تفريعاً للمسائل، وإلحاقاً للفروع بالأصول. وبَيِّنٌ أنَّ هذا الكلام منسجمٌ مع ما رأيناه في الفقرات السابقة، ومُعضِّدٌ له. ويُبيِّن إجمالَ قولِ الأشعري: "وما كان في معناه"، ما جاء في مقدمة رسالته إلى أهل الثَّغر. فبعد أنْ ذكر ما استقرَّ بين المسلمين من إجماعٍ على أصول التكليف في الإيمان، والعمل ممّا اشتمل عليه القرآن وبيَّنه النبي ﷺ، علَّل ذلك بما "قد ثلجت به صدورُهم، وتبيَّنوا وجوهَ الأدلة التي نبَّههم عليه الصلاة والسلام عليها عند دعائه لهم إليها، وعرفوا بها صدقَه في جميع ما أخبرهم به." ثمَّ أردف ذلك بكلام واضح عن الاجتهاد، وفيمَ يكون، وكيف يكون، وما يعرض فيه من الاختلاف، فقال: "وإنَّما تكلَّفوا البحثَ والنظرَ فيما كُلِّفوا من الاجتهاد في حوادث الأحكام عند نزولها بهم، وحدوثها فيهم، وردّها إلى معاني الأصول التي وقفهم عليها، ونبَّههم بالإشارة على ما فيها، فكان منهم -رحمة الله عليهم- في ذلك ما نُقِل إلينا عنهم من طريق الاجتهاد التي اتفقوا عليها والطرق التي اختلفوا فيها."[26]

ولا تبعد هذه المعاني عمّا قرَّره الأشعري في صورة قاعدة عامة، أو قانون كلي في النظر والاستدلال والحِجاج، وهو أنَّ "الله تعالى حكم في الشيء بحكم مثله، وجعل سبيلَ النظير ومجراه مجرى نظيره."[27] ويضيء هذا القانونَ الكلي ويُفصِّله ما أورده ابن فورك عن الأشعري

[24] المرجع السابق، ص190-202.

[25] الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار، 1397هـ/1977م، ج1، ص29.

[26] الأشعري، أبو الحسن. **أصول أهل السنة والجماعة المسمّاة برسالة أهل الثغر**، تحقيق: محمد السيد الجليند، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1417هـ/1997م، ص48-49.

[27] الأشعري، أبو الحسن. **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والأهواء والبدع**، تحقيق: حموده غرابة، القاهرة: مطبعة مصر، 1955م، ص22.

في معنى الفقه والفقيه؛ فقد "كان يقول إنَّ معنى الفقه هو فهم معنى الحديث" كما يقال: "فهمت حديثَ فلان إذا فهمت معانيه." ومِن ثَمَّ أُطلِق لفظُ "الفقه" على الفهم "لمعاني كتاب الله تعالى وسنن رسوله ﷺ فيما يتعلَّق بها من الأحكام للنوازل التي تنزل بالمُكلَّفين." ويُعلِّل الأشعري قيامَ الداعي إلى الفقه بأنَّ "النصَّ على حُكم كل حادثة بعينها معدوم؛" إذ إنَّ أحكامَ الحوادث قد أُودِعت "الجملَ التي يجب تفصيلُها، وتفهُّمُ معانيها بنوعٍ من الاستنباط والفكرة." ولذلك "قيل لهذا المستنبط والمستدرك معانيَ هذه الجمل –ليعتبر بها غيرُها، فيعرف أحكامَها– فقيه."[28]

وإذ ليس من غرض البحث استقصاءُ كلِّ عبارة للأشعري، أو إشارة بشأن تحديد مدارك الأحكام الشرعية وترتيبها بقدر ما هو تَبيُّن الهيكل الكلي والترتيب العام اللذينِ تنضوي فيهما تلك المدارك، فإنَّ ما سبق يفي بتحقيق تلك الغاية. وبذلك تتمهَّد لنا السبيلُ لتناول جملة من المسائل الأصولية، نحاول أنْ نتتبَّع أقوالَ الأشعري وآراءه فيها، متوخّين من النظر فيها الوقوفَ على أثرها في توجيه اختيارات هذا الإمام ومقرَّراته في بعض المسائل العقدية على سبيل التنبيه والتمثيل دون الإحاطة والاستيعاب؛ اكتفاءً في ذلك باللمحة الدالة، والإشارة الهادية. وسنقتصر من المباحث الأصولية –كما سبق أنْ ذكرنا– على مسائل الألفاظ ودلالاتها نظراً لأهميتها المنهجية المباشرة والضرورية في تفسير نصوص الشرع، وتأويل معانيها، وفهم خطاب الشارع، وإدراك مقاصده فيها.

ثالثاً: الألفاظ ودلالاتها وأثرها في توجيه النظر الكلامي عند الأشعري

1. اللغة بين التوقيف والوضع والاصطلاح:

لا تخفى على الناظر فيما وصلنا إلينا من مؤلَّفات الأشعري عنايتُه باللغة العربية، وكثرة تعويله عليها في الاستدلال، وفي الترجيح بين الآراء. ولكي نستطيع فهم رؤية الأشعري للغة ولعلاقة الألفاظ بالمعاني الموضوعة لها؛ لا بُدَّ من الوقوف عند مسألتين مهمتين في نسقه الفكري؛ الأُولى: مسألة التوقيف والاصطلاح في اللغة، والثانية: مسألة الحقيقة الشرعية. فتبعاً

[28] ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص190.

لمذهبه في هاتين المسألتين، تبلورت آراء الأشعري في مسائل الألفاظ ودلالاتها، وتحدَّدت طريقته في التعامل مع خطاب الشارع تفسيراً وتأويلاً. وبذلك تتمهَّد لنا السبيلُ لتناول مباحث الألفاظ عنده، وتَبيُّن أثرها في توجيه آرائه في جملة من المسائل الكلامية.

لقد شغل موضوعُ أصل اللغة ونشأتها (أهو التوقيف، أو الإلهام الإلهي، أو التواضُع والاصطلاح، أو محاكاة الأصوات الطبيعية؟) العديدَ من العلماء وأهل الفكر والذكر في الحضارة العربية الإسلامية؛ من: متكلمين، وأصوليين، وفقهاء، ولغويين، وفلاسفة، ومُفسِّرين، كما شغل غيرَهم من الفلاسفة وعلماء اللغة في حضارات أُخرى قديمة وحديثة. وهذا المبحثُ –في الكلام– هو أَدْخَلُ على فلسفة اللغة وغيبياتها ولا يتسع المقام هنا للخوض فيه تفصيلاً،[29] وإنَّما يكفينا أنْ نقف على اختيار الأشعري فيه.

لم يكن الجدل بين العلماء المسلمين حول هذه المسألة ذا طابع نظري صرف، وإنَّما كانت له أبعاده وآثاره العملية على صعيد التعامُل مع نصوص الوحي، وتأويل معانيها.[30] ولمّا كان الأشعريُّ ابنَ بيئته وعصره، فلا غَرْوَ أنْ كان منه نظرٌ واختيارٌ في هذا المبحث، يمكن القول إنَّه

---

[29] انظر في ذلك مثلاً:

– ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية، د.ت، ج1، ص40–48.

– السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى بك وزميلاه، صيدا–بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1986م، ج1، ص31–57.

– المسدي، عبد السلام. **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط3، 2009م، ص59–126.

– يوسف، أحمد. "فلسفة اللغة: دراسة في النشأة والأصول"، **مجلة علامات**، مج7، عدد28، 1419هـ/1998م، ص294–330.

– عمر، عبد المجيد الطيب. **منزلة اللغة العربية بين اللغات المعاصرة: دراسة تقابلية**، مكة المكرمة: الرئاسة العامة لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي، ط2، 1437هـ، ص42–47.

- Weiss, Bernard George. *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of Waḍ‘ al-Lughah and its Development* (Doctoral thesis, Princeton University, 1966).

[30] انظر بحثين ماتعين في هذا الشأن في:

- Shah, Mustafa. “The Philological Endeavours of the Early Arabic Linguists: Theological Implications of the *tawqīf-iṣṭlāḥ* Antithesis and the *majāz* Controversy”, Parts I & II, *Journal of Qur’anic Studies,* Vol. 1, No. 1 (1999) & Vol. 2, No. 1, 2000.

- “Classical Islamic Discourse on the Origins of Language”, *Numen,* No. 58, 2011.

يُمثِّل أحدَ أهم الأسس –إنْ لم يكن الأساسَ الأول– التي أقام عليها ما تبنّاه من آراء في جملة من مسائل اللفظ والدلالة، شأنه في ذلك شأن غيره من العلماء ذوي الاجتهاد. وإنَّما انشغل الأشعريُّ بقضايا اللغة لمكانتها المركزية في العلم بأحكام الشرع عقداً وعملاً؛ إذ إنَّ مصدر التلقّي فيها جميعاً هو الوحيُ قرآناً أُنْزِل بِلسان عربي مبين، وسُنَّةً مرويةً عن النبي ﷺ الذي كان عربي اللسان والدار، كما أفاض في ذلك الشافعي من قبل.[31]

لئن أعوزنا العثور –فيما وصلَنا من مؤلَّفات أبي الحسن الأشعري– على ما يمكن أنْ نتبيَّن منه رأيه في أصل اللغات، وما إذا كان توقيفاً، أو اصطلاحاً، أو محاكاة، فإنَّ ابن فورك يُسعِفنا، نقلاً صريحاً عن الأشعري ونسبةً قاطعةً إليه، بما يرفع اللبس عن حقيقة موقفه؛ فقد ذكر أنَّ الأشعري "كان يذهب إلى أنَّ هذه العبارات على حسب اختلاف اللغات أصلُها التوقيف من خالق السموات، وليس ذلك اصطلاحاً، ولا عادةً، ولا تحرياً،" وأنَّه "كان يقول إنَّ أصول اللغات توقيف،" مُعلِّلاً قوله بالتوقيف بأنَّه لو كان الأمر اصطلاحاً ومواضعةً بين الناس، فإنَّ ذلك لا يتناهى؛ "إذ لا يمكن أنْ يصطلحوا إلا بعبارة أو إشارة، وكل ذلك لا يقع مفهومُه إلا باصطلاح عليها بأُخرى إلى ما لا يتناهى، وذلك محال."[32] وكان من أصوله أنَّ "أصل اللغة لا يصح أنْ يُوضَع قياساً،" وأنَّه "توقيفٌ، وليس باصطلاح، ولا قياس."[33]

ومعنى كون أصل اللغة توقيفاً عند الأشعري هو أنَّه "تفهيمٌ من الله ﷻ ضروري ابتداءً."[34] ولا نجد عنده مزيدَ شرحٍ لكيفية حصول ذلك، وهو ما حاوله بعضُ العلماء المنتسبين إلى طريقته، أمثال: الباقلاني، وفخر الدين الرازي، والآمدي، والغزالي، ممّا ليس من غرضنا هنا تتبُّعُ تفاصيله، وإنَّما نكتفي منه بما يلقي الضوء على هذه المسألة، مقتصرين على الباقلاني دون سواه؛ لكونه الأقرب إلى الأشعري، ولأنَّ مَن جاء بعده تبع له في التفريعات الأساسية للمسألة.

---

[31] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص44–53.

[32] ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص41. كذا جاء في الكتاب تركيب: "مشتقاً منها"، والصواب أنْ يقال: "مشتقة"؛ لأنَّها وصفٌ للفروع.

[33] المرجع السابق، ص104–105.

[34] المرجع السابق، ص149.

لقد أفرد الباقلاني (توفي:403هـ) باباً للبحث "في أصل التخاطب باللغة العربية وكل لغة"، عرض فيه الأقوالَ المختلفة في هذه المسألة، مُصنِّفاً إيّاها إلى ثلاثةٍ، ومُصرِّحاً باختياره آخرَها كما سنرى بعد قليل. وأول تلك الأقوال هو "أنَّ جميع الأسماء في كل لغة والمفهوم منها أُخِذ وعُرِف من جهة توقيف الله ﷻ لآدم عليه السلام والتعليم له، إمّا بتولّي خطابه، أو الوحي إليه على لسان مَن يتولّى خطابه وإفهامه." أمّا القول الثاني فهو أنَّ ذلك "عُرِف واستقر من جهة مواطأة أهل اللغات على ذلك، وتواضعهم عليه." وأمّا القول الثالث فيرى أصحابُه أنَّ ذلك يمكن أنْ يكون "عُرِف واستقر بالتوقيف والوحي من الله ﷻ،" ويمكن أنْ يكون "بمواضعة أهل اللغات وتواطئهم على وضع الأسماء وأقسام الخطاب." وهم يرون أنَّه "يجوز أيضاً أنْ يكون بعضُها (أي الأسماء وأقسام الخطاب) مأخوذاً عن وحي وتوقيف، وبعضُها مستقرّاً بطريق المواطأة والمواضعة، وبعضُها مستعملاً بقياس على ما تكلَّم به أهل اللغة، وأنَّه يجوز أنْ يتفق لأهل كل لغة، أو لأهل بعضها (بعض اللغات) أنْ يتواطأوا على وضع اسم لشيء وقد وقف الله سبحانه عليه بعضَ مَن أعلمه ذلك قبل أنْ يتواضع أهل تلك اللغة على الاسم، فتكون المواضعةُ عليه موافقة للتوقيف على معناه، وأنَّه يمكن أنْ يتواضع أهل كل لغة على أنْ يسمّوا الأشياء بغير الأسماء التي وضعها الله سبحانه لها، ووقف عليها مَن أعلمه بذلك إنْ حرَّم ذلك عليهم، أو لم يُحرِّمه..."[35] وكما هو واضح، فإنَّ هذا الرأي الذي صرَّح الباقلاني باختياره والقول به[36] لا يرى التوقيفَ والمواضعة والقياس أموراً متدافعةً، ولا يرى استحالةً عقليةً في الجمع بينها،[37] وهو ما يبدو أنَّ الأشعري يميل إليه، كما سنرى بعد قليل.

---

[35] الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب. **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1418هـ/1998م، ج1، ص320. انظر أيضاً:

– الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، بيروت: دار الفكر، ط1، 1401هـ/1981م، ج2، ص191.

– الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1992م، ج1، ص181–217.

– الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، عناية: عبد الرزاق عفيفي، الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط1، 1424هـ/2003م، ج1، ص101–107.

[36] الباقلاني، **التقريب والإرشاد الصغير**، مرجع سابق، ج1، ص321.

[37] نحا الغزالي في النظر إلى المسألة موضوع البحث منحى قريباً ممّا اختاره الباقلاني؛ فبعد أنْ سرد مختلف الأقوال فيها خلُص إلى القول بأنَّ المختار عنده هو "أنَّ النظر في هذا إمّا أنْ يقع في الجواز، أو في الوقوع. أمّا الجواز العقلي فشامل للمذاهب

وغير بعيد من هذا التفصيل الذي جاء به الباقلاني ما ذهب إليه عالِم لغوي معاصر له، هو أحمد بن فارس (المتوَفّى على الراجح سنة 395هـ). فبعد أنْ قرَّر ابن فارس أنَّ لغة العرب توقيف، استدلالاً بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: 31)، وبالإجماع، استدرك بأنَّ ذلك لا يعني أنَّها جاءت جملةً واحدةً، وفي زمن واحد، بل على العكس من ذلك يرى أنَّ هذا التوقيف حصل خلال أطوار متعاقبة، حيث "وقف الله ﷻ آدم عليه السلام على ما شاء أنْ يُعلِّمه إيّاه ممّا احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثمَّ علَّم بعد آدم عليه السلام من عَرَب الأنبياء صلوات الله عليهم نبيّاً نبيّاً ما شاء أنْ يُعلِّمه، حتى انتهى الأمر إلى نبيّنا محمد ﷺ، فآتاه الله ﷻ من ذلك ما لم يؤته أحداً قبله، تماماً على ما أحسنه من اللغة المتقدمة. ثمَّ قرَّ الأمر قراره، فلا نعلم لغةً من بعده حدثت."[38] واحتج ابن فارس لذلك بعد إجماع العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه أو يتفقون عليه بأنَّه "لو كانت اللغة مواضعةً واصطلاحاً، لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأَوْلى منّا في الاحتجاج لو اصطلحنا على لغة اليوم، ولا فرق." ويأتي في مقدمة المُجمِعين من الفصحاء والبلغاء صحابة الرسول ﷺ الذين لم يصطلحوا خلال نظرهم في علوم الشرع "على اختراع لغة، أو إحداث لفظة لم تتقدمهم."[39]

وأيّاً ما كانت الصورة أو الكيفية التي حصل بها التوقيف الإلهي في أصل اللغة، فإنَّ الذي يبدو الأشعريُّ مائلاً إليه هو فتح الباب للإسهام البشري في تطوير اللغة، وتوسيع قدرتها التعبيرية. فمع قوله بأنَّ أصول اللغات توقيف، كان يرى أنَّه "يُحتمَل أنْ تكون

الثلاثة [أيِ الاصطلاح، والتوقيف، والتوقيف ابتداءً، ثمَّ الاصطلاح بناءً عليه]، والكل في حيّز الإمكان". وبناءً على ذلك، يرى الغزالي إمكان التركيب بين التوقيف والاصطلاح، إلا أنَّ تحديد القدر الواقع منهما في هذا التركيب "لا مطمع في معرفته يقيناً إلا ببرهان عقلي، أو بتواتر خبر، أو سمع قاطع." وكل ذلك غير مُتحقِّق حسب أبي حامد؛ ما جعله يُقرِّر أنَّ البحث في المسألة لا يعدو كونه "رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبُّد عملي، ولا تُرهِق إلى اعتقاده حاجة." ومِن ثَمَّ، فالخوض فيه "فضولٌ لا أصلَ له." انظر:

– الغزالي، أبو حامد محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1417هـ/1997م، ج2، ص9–10.

[38] ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، عناية: أحمد حسن بسج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418م/1997م، ص13–14.

[39] المرجع السابق، ص13–14.

فروعُها مشتقّاً منها قياساً واجتهاداً."[40] إلا أنَّ ابن فورك يُنبِّهنا إلى أمر مهم في هذا الصدد، هو أنَّ إمكان الاشتقاق في اللغة قياساً واجتهاداً لا يجريه الأشعري بإطلاق في كل شيء، بل تجب في ذلك التفرقة بين أسماء المحدَث والقديم وأوصافهما، بناءً على أنَّ المعروف من أصل الأشعري، "والمشهور من مذهبه في أسماء الله تعالى وأوصافه أنَّه لا يُتعدّى فيها التوقيفُ الوارد في الكتاب والسُّنة واتفاق الأُمَّة."[41] ومعنى ذلك أنَّه لا يجوز أنْ يُطلَق على الله تعالى من الأسماء والصفات إلا ما نطق به الشرع، أمّا ما سوى الله من المحدثات فيجري بشأنها القياس والاجتهاد. ومن ناحية أُخرى، يؤكِّد الأشعري أنَّ "أسماء الدين هي أسماء اللغة؛ لأنَّ الله ﷻ خاطب العربَ بلغتها، وبما كانوا يتخاطبون به في لسانها، ولم تُغيِّر الشريعةُ اللغةَ عمّا كانت عليها، ولا أبدعت فيها اسماً لم يكن."[42]

ولـمّا كانت أسماء الدين (أي ما استعمله الشرعُ من الألفاظ أسماءً وأوصافاً، أو ما عُرِف عند الأصوليين لاحقاً بالأسماء الشرعية) هي ذاتها ما جرت به اللغة العربية في معهود استعمالها، فإنَّ فهم معانيها ينبغي أنْ يكون على وَفق ما استقر في اللغة كما يرى الأشعري الذي كان يقول: "حكم الأسماء والأوصاف الواردة في القرآن والسُّنة إنَّما يُتعرَّف من اللغة في باب الوضع على المسمّيات والموصوفات، ومَنِ المسمّى بها والموصوف، وإلى مَنْ يرجع ذلك." ومِن ثَمَّ علينا أنْ نعتبر فيها ما في لغة العرب، "فنجريه على ما تخاطبوا به وتعارفوه فيما بينهم."[43] وهذا يعني عدم اللجوء إلى التأويل لإحالة الألفاظ الشرعية عن معانيها اللغوية. وعلى هذا الأصل –كما يقول ابن فورك– كان الأشعري "يبني الكلامَ في معنى الإيمان، والكفر، والمعصية، والطاعة، والعلم، والظلم، والجور، والفسق."[44]

وهكذا يتضح لنا مذهبُ الأشعري في مسألة أصل اللغة التي يقول فيها بالتوقيف، ويتضح رأيُه في العلاقة بين نصوص الشرع ووضع اللغة ومعهودها. وهذا الأمر الأخير ذو أهمية بالغة في تكوين منهج الأشعري في فهم خطاب الشرع وإدراك معانيه ومقاصده؛ فالشريعة طبقاً لذلك لم

[40] ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص41. كذا جاء في الكتاب تركيب: "مشتقاً منها"، والصواب أنْ يقال: "مشتقة"؛ لأنَّها وصفٌ للفروع.

[41] المرجع السابق، ص42.

[42] المرجع السابق، ص149.

[43] المرجع السابق، ص149–150.

[44] المرجع السابق، ص149–150.

تأتِ –فيما استعملت من ألفاظ– بمعانٍ جديدة غير المعاني التي وُضِعت لها في اللغة. ومِن ثَمَّ، فالحقيقة الشرعية عنده هي الحقيقة اللغوية نفسها التي خاطب بها الشارعُ المُكلَّفين، ولا فرق عنده في ذلك بين ما يتعلَّق بمسائل الإيمان والاعتقاد وما يتصل بالتكاليف والفروع العملية. ويستدل الأشعري على ذلك على بآيٍ القرآن الكريم، من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾ (إبراهيم: 4)، وقوله سبحانه: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ١٩٥﴾ (الشعراء:195)، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٢﴾ (يوسف: 2).[45]

ولا يخفى ما وراء تقريرات الأشعري في أصل اللغة، وفي علاقة نصوص الشرع بمعهودها، وما تعارف عليه أهلها في مخاطباتهم من مقاصد جدلية يتغيّا بها تفنيدَ مقولات مخالفيه من المعتزلة والخوارج. وفي ذلك يقول مثلاً: "قد اتفقنا مع جميع المخالفين لنا أنَّ معنى الإيمان هو التصديق في اللغة قبل ورود الشريعة، واتفقنا أنَّ القرآن نزل على لغتهم، فوجب أنْ يُتعرَّف معناها منها، ولم يثبت النقلُ عن اللغة في شيء من الأسماء والأوصاف، ولا انْثَبتَ زيادةُ اسمٍ بالشريعة ممّا لم يكن في اللغة."[46] ولنذكر مثالاً لذلك مناقشتَه للمعتزلة في مسألة رؤية الله تعالى، حيث ذهبوا إلى نفي حصولها بالأبصار، وذهب هو إلى جوازها، وفي ذلك يقول: "والله تعالى إنَّما خاطب العرب بلغتها، وما نجده مفهوماً في كلامها، ومعقولاً في خطابها، فلمّا قرن الله الرؤيةَ بأمرٍ مقدور جائز، علمنا أنَّ رؤية الله بالأبصار جائزةٌ غير مستحيلة."[47] وقد لخَّص الزركشيُّ مذهبَ الأشعري حين قال: "إنَّ الأسماء [الشرعية] كلها لغوية، وإنَّه لم يُنقَل منها شيء عن موضوع اللغة. وأنْ لا إيمان إلا بتصديق، وأنْ لا تصديق إلا بإيمان، وقال: إنَّ الصلاة لغةً: الدعاء، والحج: القصد، والزكاة: النماء، والوضوء: النظافة، ولكنَّ الشرع أتى بفعلها على وجه دون وجه."[48]

---

[45] المرجع السابق، ص149.

[46] المرجع السابق، ص150. انظر على سبيل المثال بحثه في معاني جملة من الأسماء والصفات الواردة في الشريعة، مثل: الإيمان، والإسلام، والكفر، والنفاق، والفاسق، والمؤمن، والمعصية، وما يبدو في ذلك من مجادلة مباشرة وغير مباشرة لمخالفيه في:

– ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص150–157.

[47] الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، مرجع سابق، ج2، ص45. انظر مزيداً من التفصيل عن ذلك في:

– ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص79–90. وسيأتي مزيد تفصيل لهذه المسألة.

[48] الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: جماعة من العلماء، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1413هـ/1992م، ج2، ص161.

وفي ضوء ما سبق، نستطيع الآن أنْ نهجم على موضوع الألفاظ ودلالاتها؛ لنتبيَّن اختيارات الأشعري فيه، ونستبين آثارَ تلك الاختيارات في توجيه فكره في طائفة من مسائل علم الكلام، وسيشمل ذلك النص والظاهر، والمحكم والمتشابه والمشترك، والحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص. ولا يفوتنا أنْ نذكر مَرَّة أُخرى الأهمية الكبرى لمباحث الألفاظ؛ إذ تُمثِّل المدخل الأساسي لفهم الخطاب الشرعي وإدراك مقاصده. وهذا ما يُفسِّر لنا العنايةَ الفائقة التي أولاها علماء الأصول لمباحث الألفاظ والدلالات، واستفاضتهم في الكلام على أنواعها ومراتبها، حتى إنها لتكاد توازي في حجمها غيرَها من أبواب أصول الفقه إنْ لم تفقها.

ويحسُن أنْ نُقدِّم لما سيأتي من عرضٍ ومناقشةٍ بكلامٍ لابن فورك يتضمَّن ما يمكن عَدُّه قانوناً عاماً قرَّره الأشعري، وسعى للسير عليه في اجتهاده واختياراته فيما تناوله من مسائل. يقول ابن فورك: "وكان (أي الأشعري) يقول إنَّ الطريقَ إلى معرفة خطاب الله تعالى قد يكون من جهة دلالة العقل، وقد يكون من جهة دلالة اللغة، وقد يكون من جهة دلالة السمع، فيُعرَف المرادُ بخطابه بخطابٍ آخرَ أخصَّ من الأول. وكذلك كان يقول إنَّ الطريق إلى معرفة خطاب الرسول قد يكون بمشاهدته، فيُضطر إلى العلم بمراده، وقد يوصل إلى ذلك بنوع من التأمُّل والنظر، وقد يوصل إلى ذلك أيضاً بخطابه، ويوصل إليه أيضاً بدلالة العقل."[49] ففي هذا النص استقصاءٌ واستيعابٌ من الأشعري للمسالك المؤدية إلى فهم معاني نصوص الشارع، وإدراك مقاصده المرادة من خطابه؛ سواء أكان ذلك في القرآن الكريم، أم في السُّنة الشريفة.

2. المحكم والمتشابه:

يُصنِّف الأشعريُّ الخطابَ القرآني من حيث وضوح دلالته وخفاؤها إلى نوعين رئيسين، ينضوي تحتهما سائرُ التقسيمات والتفريعات الأُخرى فيما يبدو من ظاهر ما نسبه إليه ابن فورك. وهذان النوعان هما: المحكم، والمتشابه. والمحكم عند الأشعري هو ما "يرجع إلى العبارة التي تُبيِّنه عن المعنى بنفسها"، بينما "المتشابه يرجع إلى العبارة المشتبهة التي تحتمل الشيء وخلافه."[50] وقد عرَّفهما على نحوٍ آخر؛ إذ ذهب إلى أنَّ المحكم هو "الذي أُبينَ

[49] ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص195.
[50] المرجع السابق، ص64.

معناه بظاهر لفظه حتى كان تأويلهُ تنزيلَه،" وأنَّ المتشابه هو "ما اشتبه لفظه ومعناه حتى احتملَ وجوهاً مختلفةً، واشتركت فيها معانٍ متباينة يترجَّح بعضها على بعض بالنظر والاستدلال." والقاعدة عنده أنْ يُفهَم "معنى المتشابه بالردِّ إلى المحكم."[51] ويمكن القول إنَّ ما سنقف عليه في المباحث الآتية هو –في الحقيقة– تفصيل لهذا التقسيم العام الذي أورده ابن فورك في أوائل الباب الذي خصَّصه لإبانة آراء الأشعري في أصول الفقه وما يتعلَّق بها.

3. النَّص والظاهر:

لفظ "النّص" عند الأشعري هو ما دلَّ على الحكم بظاهر الاسم، وتجري الدلالة فيه على ثلاثة أنحاء؛ أولها أنْ "تتعلَّق بمدلولها تعلُّقاً مفرداً من غير اشتراك واحتمال."[52] أيْ أنْ يكون هناك تطابقٌ تام بين الدلالة والمدلول ينفي كلَّ احتمال لمعنى آخر، فلا يتسع اللفظ لغير المعنى المتبادر منه، ولا يحتمل التأويل. وهذا ما جرت عادةُ الأصوليين على تسميته بالنص. والنحو الثاني أنْ يكون تعلُّق الدلالة بالمدلول أغلبياً وأكثر ظهوراً، "مع كونِ وجه آخرَ محتمل" هو دون الأول ظهوراً، وههنا يُقدَّم المعنى "الأظهرُ الأجلى على ما دون ذلك،"[53] وهو الذي يُسمّى بالظاهر عند علماء الأصول. أمّا النحوُ الثالث فهو الذي "تتساوى دلالته في الوجهين المختلفين، فلا يُصار إلى أحدهما إلا بدليل آخر."[54] أيْ إنَّ اللفظ يحتمل معنيين متساويين في الظهور، بحيث لا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر بناءً على بنية اللفظ نفسه، وإنَّما يحتاج الأمرُ إلى مُبيّنٍ خارجي. وهذا ما اصطُلِح عليه بالمجمل في عرف الأصوليين.[55]

وللظاهر عند الأشعري حُكمان؛ الأول: وجوبُ العمل بالمعنى الظاهر ما لم يقم دليلٌ يقتضي العدولَ عنه؛ لأنَّ "القرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أنْ نزيله عن ظاهره إلا بحُجَّة، وإلا فهو على ظاهره."[56] ذلك أنَّ "حكم كلام الله تعالى أنْ يكون على ظاهره

---

[51] المرجع السابق، ص190.

[52] المرجع السابق، ص191.

[53] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[54] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[55] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[56] الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، مرجع سابق، ج2، ص40.

وحقيقته، ولا يخرج الشيءُ عن ظاهره إلى المجاز إلا بحُجَّة."[57] فالأشعريُّ يرسي بهذا قاعدة واضحة تقضي بإجراء اللفظ والكلام على الظاهر المتبادر من معناه، ولا يرى مجالاً للعدول عن الظاهر إلا بدليل يستلزم ذلك. أمّا الحكم الثاني للظاهر فهو أنَّه يحتمل التأويل؛ أي جواز صرفه عن ظاهره، وإرادة معنى آخر منه، مثل: تخصيصه إنْ كان عاماً، وحمله على المجاز دون الحقيقة، وغير ذلك من وجوه التصرُّف والتأويل.[58] وقد شرح ابن فورك مذهب الأشعري في الظاهر بأنَّه "كان يجيز ما يذهب إليه الفقهاء القائسون من تخصيص الظاهر من الكتاب والسُّنة بالقياس الجلي والخفي، وسواء كان ذلك القياس عقلياً أو سمعياً، وكذلك يجيز تخصيص ظاهر الكتاب بخبر الواحد كما يجيز تخصيص ظاهر السُّنة المتواترة بخبر الآحاد."[59]

وقد اعتمد الأشعري هذه القواعد والأحكام التي قرَّرها بشأن الظاهر في نصرة آرائه الكلامية، وفي ردِّه على المعتزلة؛ فقد استدل بظاهر الآية: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ (القيامة: 23) على جواز رؤية الله تعالى يوم القيامة، وبيَّن أنَّه ليس لأحد أنْ يزيل القرآن عن ظاهره إلا بدليل، ولا يوجد دليل يصرف لفظ النظر في الآية عن ظاهره، فيبقى على ظاهره.[60] وسلك أيضاً مسلك صرف اللفظ عن ظاهره إلى ظاهرٍ آخر بدليل، ومن تطبيقاته ما ذكره في إثبات اليَدَيْن لله ﷻ دون الأيدي؛ إذ إنَّه صرف لفظ "الأيدي" الوارد في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ۝٧١﴾ (يس: 71)، وحمله على اليَدَيْن بدليل الإجماع.[61] وإذا كان الأشعري يُؤوِّل بعضَ الألفاظ إلى ما تحتمله بدليل معتبر، فإنَّه رفض تأويلَ بعض المعتزلة والجهمية والحرورية لفظَ "الاستواء" في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ (طه: 5) بالاستيلاء؛ وذلك لأنَّ المعنى الذي أَوَّلوا إليه لا يحتمله اللفظُ في سياق الآية، كما يُفهَم من كلامه في الردِّ عليهم.[62]

---

[57] المرجع السابق، ج2، ص139.

[58] المرجع السابق، ج2، الصفحة نفسها.

[59] ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص198.

[60] الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، مرجع سابق، ج2، ص40.

[61] المرجع السابق، ج2، ص137.

[62] المرجع السابق، ج2، ص108 وما بعدها.

4. الحقيقة والمجاز:

لقد كانت مسألة الحقيقة والمجاز مثار جدل وخلاف بين العلماء منذ زمن مبكر في تاريخ الفكر الإسلامي بجميع مناحيه، وبخاصة بين طوائف المتكلمين واللغويين والأصوليين، وكان مدار الخلاف حول وقوع المجاز وعدمه؛ سواء في نصوص الشرع، أو في اللغة.[63] أمّا الأشعري فالمعروف من مذهبه –كما يحكي ابن فورك– "أنَّه كان لا يأبى أنْ يكون في ألفاظ الكتاب والسُّنة حقيقة ومجاز،" بناءً منه في ذلك على "أنَّ في اللغة التي ورد بها الخطابُ [الشرعي] بها حقيقةً ومجازاً." ولكنْ، مع احترازٍ هو "أنَّ أصل اللغة حقيقة، والمجاز طارئ عليها."[64] وعلى ذلك يكون "الأظهرُ من مذهبه أنَّ الأصل هو الحقيقة في الأقوال، وأنَّ المجاز فرع، وأنَّ ما وُضِع مختصاً بشيء من هذه الألفاظ فإطلاقه يُنبِئ عمّا وُضِع له، والمشترك منها تُفهَم معانيه على حسب قرائنه، وأنَّ المجاز يُعرَف بدليل من عقل، أو سمع، أو حال مقترنة."[65] ومِن ثَمَّ، فلا مجالَ للعدول "بالكلام عن الحقيقة إلى المجاز بغير حُجة ولا دلالة."[66]

وحقيقة الشيء عند الأشعري هي "نفس الشيء إذا كان فيما يوصف به الشيء، ويرجع إلى نفسه." وهي "معناه الذي يُشتقُّ الوصفُ منه إذا كان جارياً مجراه، كقولنا: "أسود"، و"متحرك"، و"طويل"، و"قصير"، و"عالِم"، و"قادر"، و"متكلم". حقيقةُ جميع

---

[63] انظر في ذلك مثلاً:
– التيمي، أبو عبيدة معمر بن المثنى. **مجاز القرآن**، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988م، ج1، ص8–19.
– ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: مكتبة التراث، ط2، 1393هـ/1973م، ص12–23، 103–134.
– ابن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، مرجع سابق، ص149–152.
– ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **الحقيقة والمجاز**، تحقيق: محمد بن حامد بن عبد الوهاب، الإسكندرية: دار البصيرة، 2002م.
– الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط2، 1404هـ/1984م، ج2، ص254–299.
– السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، مرجع سابق، ج1، ص355–368.

[64] ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص191.

[65] المرجع السابق، ص27.

[66] الأشعري، **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والأهواء والبدع**، مرجع سابق، ص65.

ذلك، وما يجري مجراه: معانيه التي منها تُشتقُّ هذه الأوصاف."[67] أمّا المجاز فمأخوذ مِن التجوُّز، ومِن قولهم: "جُزْتُ المكان إذا عبرتُه." غير أنَّه إذا استُعمِل لفظُ "المجاز" مع القول، فإنَّه يكون من قبيل التوسُّع في العبارة، وليس بحقيقة.[68] ويوصف القولُ أو اللفظ بأنَّه مجاز "على معنى أنَّه تُجوِّزَ بها عمّا وُضِع له إلى ما لم يُوضَع له." ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾ (الكهف:77)؛ إذ "لا إرادةَ في الحقيقة للجدار"، وقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ (سبأ: 33)؛ لأنَّ المكر لا يقع من الليل والنهار ولا لهما، وإنَّما "يقع فيهما."[69]

وبناءً على ذلك، كان الأشعري يحمل جميع الآيات التي جاءت في رؤية الله على الحقيقة؛ أي رؤيته سبحانه عن طريق الجارحة التي في الوجه، ولا يجوز تأويلها وصرفها من الحقيقة إلى المجاز. ولذلك عقد أكثر من باب في "الإبانة" و"اللمع"، حيث مَدَّ النفس طويلاً للردِّ على المعتزلة بصورة خاصة فيما ذهبوا إليه من تأويل الرؤية عمّا يفيده ظاهر اللفظ، مُتوسِّلاً في ذلك بما يترجم عن معرفة واسعة باللغة في مفرداتها وأساليبها، فضلاً عمّا سلكه من طرائق الاستدلال، والحِجاج العقلي، واستحضار ما تشابهت فيه الآي من استعمال لفظة "النظر" ومشتقاتها، أو غيرها من الألفاظ التي تفيد معاني حسية؛[70] كأنْ نقول: ناظرة يعني منتظرة، إلا بدليل، وكذلك لا يجوز اعتبار أنَّ قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ (القيامة: 23) يعني أنَّها ناظرة إلى ثواب ربها؛ لأنَّ "ثواب الله غيره، ولا يجوز أنْ يُعدل بالكلام عن الحقيقة إلى المجاز بغير حُجة ولا دلالة. ألا ترى أنَّ الله تعالى لمّا قال: صلُّوا لي واعبدوني، لم يجزْ أنْ يقول قائل: عَنى غيره."[71]

---

[67] ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص26.

[68] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[69] المرجع السابق، ص27.

[70] الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، مرجع سابق، البابان الأول والثالث، ج2، ص35–62، 87–96. انظر أيضاً: – الأشعري، **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والأهواء والبدع**، مرجع سابق، ص61–68.

[71] المرجع السابق، ص65–66. سيأتي مزيد كلام عن رؤية الله تعالى في المبحث الأخير عن تخصيص العموم.

5. العموم والخصوص:

وفيما يتعلَّق بأحكام العموم والخصوص عند الأشعري واستخدامها في توجيه آرائه الكلامية، لا نجد له تعريفاً خاصاً للعام والخاص إلا ما جاء في "مجرد المقالات"، فقد نقل عنه ابن فورك أنَّه كان يقول: "الخاص: الذي لا احتمال فيه ولا اشتراك يُعلَم بظاهر اللفظ. والعام: الذي فيه اشتراك يُعلَم بغيره."[72] وممّا يمكن ملاحظته على هذا التعريف أنَّ الأشعري لم يُثبِت صيغة للعموم، بل اعتبر ما كان من الألفاظ على صيغة العموم مشتركاً، ولم يقطع فيه بعموم ولا بخصوص، وما يُميِّز العام عن الخاص إنَّما هي القرائن التي تصاحب اللفظ العام.

والحقيقة أنَّه قد وقع التخالُف في أقوال الأشعري بخصوص العموم؛ صيغةً، ودلالةً. ولكي نستطيع فهم مسألة صيغة العموم في فكر الأشعري الأصولي، ونُحرِّر موضع النزاع الذي حصل بين العلماء في تقرير مذهبه فيها؛ لا بُدَّ أنْ نسوق أولاً نصوصاً عن الأشعري في هذه المسألة، ثمَّ نعمل على تحليلها ومناقشتها والمقارنة بينها، عسى أنْ نتمكَّن بذلك من فهم مذهبه فيها على نحوٍ أدعى للظن الراجح إنْ لم يكن هناك من يقين قاطع.

قال الأشعري في "الإبانة" عند حديثه عن قول الله ﷻ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف:54)؛ لإثبات أنَّ القرآن الكريم كلام الله غير مخلوق: "فالخلق جميع ما خلق داخل فيه؛ لأنَّ الكلام إذا كان لفظه عاماً فحقيقته أنَّه عام. ولا يجوز لنا أنْ نزيل الكلام عن حقيقته بغير حُجة ولا برهان. فلمّا قال: (أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ) كان هذا في جميع الخلق. ولمّا قال: (وَالأمْر) ذكر أمراً غير جميع الخلق، فدلَّ على ما وصفناه، على أنَّ أمر الله غير مخلوق."[73]

وقد عقد في "اللمع" باباً في الخاص والعام، عَنْوَنَهُ بقوله: "باب الكلام في الخاص والعام والوعد والوعيد،" نقتطف منه قوله الآتي على طوله: "إنْ قال قائل: خبِّرونا عن قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ (الانفطار: 14)، وعن قوله: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا

---

[72] ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص196.

[73] الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، مرجع سابق، ج2، ص63-64.

فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ (النساء: 30)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ (النساء: 10)، فالجواب عن ذلك أنَّ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا﴾ يحتمل أنْ يقع على جميع مَن يفعل ذلك، ويحتمل أنْ يقع على بعضٍ؛ لأنَّ لفظ "مَن" يقع في اللغة مَرَّة على الكل، ومَرَّة على البعض، فلمّا كانت صورة اللفظة تَرِدُ مَرَّة ويُراد بها البعض، وتَرِدُ أُخرى ويُراد بها الكل، لم يجزْ أنْ يُقطَع على الكل بصورتها كما لا يُقطَع على البعض بصورتها. ... ولو جاز لِزاعِم أنْ يزعم أنَّ الصورة إنَّما هي للكل حتى تأتي دلالةُ البعض لم يكن هذا الزاعم بزعمه هذا أَوْلى ممَّن قال: صورة هذا القول توجِب القضاءَ على البعض إلى أنْ تقوم دلالة الكل. فلمّا تكافأ القائلان في قولهما وجب أنْ يكون القولان جميعاً ملغيين. ويقول القائل: جاءني مَن أحببت، وإنَّما يعني واحداً. ويقول: جاءني التجار، وإنْ لم يكن الكل جاءه. وجاءني جيراني، وإنْ لم يأتِ جميعهم. ويقول القائل: لقيني الفجّار بما كرهت، ولا يعني جميعهم. فلمّا كانت هذه الألفاظ تَرِدُ مَرَّة ويُراد بها الكل، وتَرِدُ أُخرى ويُراد بها البعض، لم يجزْ أنْ يقضى على الكل دون البعض، ولا على البعض دون الكل إلا بدلالة."[74]

ونقل ابن فورك كلاماً للأشعري بخصوص الحكم على الفاسق، وفيه تقرير مذهبه في مسألة صيغة العموم: "وكان يقول: إنّا توقَّفنا في أحكامهم لمعنَيَيْنِ: أحدهما ما ذكرنا من تعارُض الظاهريْنِ في الوعد والوعيد مع عدم ما يُغلّب ويُرجِّح أحدهما على صاحبه، والثاني أنَّ صور الألفاظ وصِيَغها ممّا لا يمكن القضاءُ بها لأجلها في عموم أو خصوص لاشتراكها واحتمالها على وجه واحد." وكان يقول في هذه الألفاظ –التي هي ألفاظ العموم، مثل: أسماء الجموع، و:"من"، و"ما"، و"أي"، و"الذين"– إنَّها لا تُنبئ عن عمومٍ واستيعابٍ بصوَرها وصِيَغها حيث ما وردت في أيِّ شيء وردت. وليس هذا حكمه فيما يخصُّ ورودها في الوعد والوعيد فقط، وحكى في الأوامر خلافاً بين أصحابنا، وأنَّ فيهم مَن يُفرِّق بينها وبين الأخبار، وفيهم مَن يجمع بينها في حكم الوقف، وهذا هو الأنظر والأقيس والأَوْلى."[75]

وفي موضع آخر، قال ابن فورك في تقرير مذهب الأشعري: "وحكى عن بعض المرجئة من الواقفة في العموم فَرْقاً بين عموم الأوامر والأخبار، وأنَّه كان لا يقطع بعموم

[74] الأشعري، **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والأهواء والبدع**، مرجع سابق، ص127-128.
[75] ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص164-165.

الأوامر دون الأخبار. وهو كان يُسوّي بينهما، ويقول إنَّه ليس في اللغة صيغة موضوعة للاستغراق، بل جميع ذلك مشترك غير مختص بأحد المعنيين. وكان يقول إنَّ العموم لا يصير عموماً بالقصد، بل اللفظ المشترَك إذا أراد أنْ يُخاطِب به أحدَهما قَرَنَه بما يدل على مراده ممّا يُزيل التباس الاشتراك."[76] وفي السياق نفسه، ذكر ابن فورك أنَّ أبا الحسن "كان يتوقف في ألفاظ الأمر والنهي وألفاظ العموم، ويقول إنَّها لا تدل بصيغها على بعض المعاني المستعملة فيه كسائر الأسماء المشتركة. وكان يقول إنَّ هذا الحكم شامل لخطاب الكتاب والسُّنة لاشتراكهما في كونهما على هذ اللغة."[77]

هذا مُجمَل ما وقفنا عليه من أقوال للأشعري فيما يتعلَّق بصيغة العموم، فيما وصلنا من كتبه، ومن خلال ما قرَّره ابن فورك عنه. وهناك أقوال أُخرى لا تخرج في مضمونها عمّا أوردناه، والقصدُ الوصولُ إلى مذهبه في المسألة لا استقصاء جميع ما نصَّ عليه فيها. وقد جاء في "الإبانة" ما يُفيد أنَّ الأشعري يُجري الكلام على عمومه وظاهره، إلا إذا أتى دليل يُخصِّص هذا العموم؛ ما يعني أنَّه يُثبِت للعموم صيغةً أو صيغاً تفيده، وتُعبِّر عنه، كما رأينا في كلامه على لفظ "الخلق" في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: 54)، حيث قرَّر لإفادتها العموم. وكذلك، فإنَّ هذا العموم –بحسب نصِّ "الإبانة"– يبقى على حاله حتى يَرِدَ دليلٌ بالتخصيص، ولا يجوز صرفه عن عمومه إلا بدليل. ولفظُ "الخلق" خُصَّ بما تلاه من لفظ "الأمر" في نفس الآية، فأثبت بهذا أنَّ الأمر الذي هو كلام الله غير خلقه.

أمّا ما نصَّ عليه في "اللمع" فواضحٌ أنَّه لا يُثبِت فيه للعموم صيغةً تخُصُّه؛ إذ اعتبر أنَّ الحكم بدخول النار للفئات التي ورد ذكرها في الآيات التي ساقها لا يمكن أنْ يُحمَل على الكل دون البعض، ولا على البعض دون الكل إلا بدليل؛ إذ إنَّ الصِّيَغ التي وردت بها الآيات تَرِدُ في اللغة مَرَّة ويُراد بها الكل، وتَرِدُ أُخرى ويُراد بها البعض، ولا يُحكَم لإحدى هذه الصِّيَغ على الأُخرى إلا بدليل. ويُلاحَظ كذلك أنَّ حديثه في "اللمع" عن صيغة العموم إنَّما انحصر في جانب الأخبار فقط، كما يتضح من حديثه عن الوعد والوعيد.

---

[76] المرجع السابق، ص197.

[77] المرجع السابق، ص191.

وهكذا يتبيَّن لنا وقوعُ التعارُض في أقوال الأشعري في هذه المسألة؛ ففي "الإبانة" يُثبِت للعموم صيغةً تخُصُّه، وفي "اللمع" ينفي أنْ تكون للعموم صيغة خاصة به، وهذا ما لاحظه ابن فورك، إلا أنَّه لم ينسب القول بإثبات صيغة العموم إلى الأشعري بناءً على كتاب "الإبانة"، وإنَّما نسبه إليه اعتماداً على كتاب للأشعري في التفسير. وفيما يخصُّ القول الثاني، فقد صرَّح ابن فورك بأنَّه قول الأشعري في "اللمع"، وهو ما أثبتناه فعلاً. وفي هذا يقول ابن فورك: "والذي حكينا عنه من الوقف في عموم هذه الألفاظ وخصوصها هو ظاهر مذهبه، وما ذكر في كتبه المعروفة: "الموجز"، و"الإيضاح"، وكتاب "اللمع"، ونُقُوضِه على الجبائي والبلخي وغيرهما. وقد ذكر في كتاب "التفسير" خلافَ ذلك، وقال: "إنَّ مذهبي إجراء الكلام على عمومه وظاهره، إلا ما خصَّه الدليل." وهذا غير معروف عند أصحابه لِعِزَّة وجود هذا الكتاب عند أكثرهم، وبعضه لِقِلَّة عنايتهم بتدبُّره. فإنْ كان كذلك، فقد اختلف قوله في ذلك على حسب ما حكينا وبيَّنّا، فاعلمه."[78]

فإذا قلنا –في ضوء ما سبق– بمذهب الوقف عند الأشعري، أي بعدم إثبات صيغة للعموم، فإنَّ الذي يُحدِّد المقصود من الكلام هو القرائن التي تحتفُّ به. فإذا اقترن باللفظِ ما يُفيد العمومَ، فإنَّه يعتبر لفظاً عاماً، وتكون دلالته عامة عند الأشعري، وإنِ اقترن به ما يفيد الخصوص حُمِل عليه، وإذا خلا من القرائن بقي على الوقف، فلا يُحكَم فيه بعموم ولا خصوص. وهذه القرائن إمّا أنْ تكون النص الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، أو من الإجماع، أو من القياس. أمّا إذا أخذنا بالقول الثاني للأشعري، وهو إثبات صيغة للعموم، فإنَّ الذي يُحدِّد المقصود من الكلام هو نفس الصيغة التي يَرِدُ فيها، فإنْ ورد اللفظ بأيِّ صيغة من صِيَغ العموم حُمِل على العموم ما لم يوجد دليل على التخصيص؛ أيْ ما لم يوجد النص المُخصَّص. فإذا وُجِد النص المُخصَّص حُمِل الكلام على ما ورد فيه، وإلا فهو باقٍ على عمومه.[79] وهناك نكتة مهمة نبَّه إليها الأشعري في هذا الصدد، وهي أنَّ إشكالية التعميم والتخصيص تتعلَّق بالأقوال دون الأفعال. والعِلَّة في ذلك أنَّ الأقوال "هي الموضوعة للتعدّي، والأفعال تختصُّ الفاعلين ولا تتعدّى."[80]

[78] المرجع السابق، ص165.

[79] المرجع السابق، ص165.

[80] المرجع السابق، ص198.

وإذا ثبت الخلافُ في أقوال الأشعري في هذه المسألة، فإنَّ الذي يميل إليه ابن فورك ويُرجِّحه هو القول بالوقف؛ أيْ عدم إثبات صيغة للعموم، وقد عبَّر عن هذا بأنَّه ظاهرُ مذهب الأشعري في المسألة كما رأينا قبل قليل، ومِن ثَمَّ يكون القولُ الآخر له قولاً غير معروف، وغير مشهور عنه.[81]

وإذا أخذنا بما رجَّحناه، فإنّا نستطيع فهم ما تناوله الأشعري في الباب الذي عقده للكلام على العام والخاص والوعد والوعيد في كتاب "اللمع"؛ إذ إنَّه وظَّف مذهبه في العموم في الردِّ على المعتزلة الذين قالوا بوجوب معاقبة الله لكل عاصٍ، ووجوب إثابته لكل مطيع؛ استدلالاً منهم بعموم الآيات الواردة في الوعد والوعيد. فقد أورد آياتٍ عِدَّةً، واعتبر أنَّ الحكم الوارد فيها بدخول النار للفجّار، وللذين يأكلون أموال الناس بالباطل، وللذين يقتلون أنفسهم، وللذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً؛ لا يمكن أنْ يُحمَل على الكل دون البعض، ولا على البعض دون الكل إلا بدليل؛ إذ إنَّ الصِّيَغ التي وردت بها الآيات تَرِدُ في اللغة مَرَّة ويُراد بها الكل، وتَرِدُ أُخرى ويُراد بها البعض، ولا يُحكَم لإحدى هذه الصِّيَغ على الأُخرى إلا بدليل.[82] وهذا ما ذكره كذلك ابن فورك في "مجرد المقالات".[83] وكذلك الحال في آيات الوعد؛ إذ "ليس قول مَن قال إنَّ الآيات في الوعيد عامة، والآيات الأُخر خاصة، أَوْلى من قالبٍ قَلَبَ القصة، وجعل آيات الوعيد خاصة، والآيات الأُخَر عامة."[84]

ونستفيد من هذا معرفة مذهب الأشعري في مسألة تعارُض العمومين، وكيف استخدمها لإثبات ما يعتقده في آيات الوعد والوعيد؛ إذ يذهب –بمنطقه الأصولي– إلى

[81] على أنَّنا لا نستبعد أنْ يكون قد حصل تطوُّر في نظر الأشعري في المسألة، انتقل بموجبه من القول بعموم دلالة اللفظ تبعاً لصيغته؛ أيِ القول بإثبات صيغ للعموم (وهو ظاهر كلامه في "الإبانة") إلى عدم إثبات صيغ تفيد بمجرَّدها العموم، والقول بأنَّ ما نلفيه في خطاب الشرع من ألفاظ عامة يحتمل التعميم والتخصيص، ولا يصار إلى أحدهما دون الآخر إلا بقرائن ودلالة تقتضي ذلك العدول. وهذا التفسير لا يستقيم إلا بِعَدِّ ما في "الإبانة" مذهباً قديماً للأشعري انتحاه في مبدأ الأمر. وبعبارة أُخرى، يتعيَّن علينا أنْ نعيد النظر فيما جرى عليه عدد من العلماء (قديماً، وحديثاً) من أنَّ كتاب "الإبانة" هو آخر مصنَّفات الأشعري، وأنَّه يُمثِّل ما استقرَّ عليه في نهاية حياته من عقيدة أهل السُّنة على نَهْجِ الإمام أحمد بن حنبل وأصحاب الحديث. وهذا يعني أنَّ الأشعري في أُخريات حياته ببغداد قد رمى بثوبه الكلامي، وتخلَّص من نَهْجِه الحِجاجي، ومنزعه العقلي كما سبق له أنْ خلع جُبَّته في مسجد البصرة إعلاناً لخروجه عن الاعتزال. وهذا أمر يحتاج إلى إعادة نظر!

[82] الأشعري، **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والأهواء والبدع**، مرجع سابق، ص127 وما بعدها.

[83] ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص165.

[84] الأشعري، **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والأهواء والبدع**، مرجع سابق، ص129.

أنَّه إذا تعارَض عمومان ولا يوجد مُرجِّح لأحدهما تساقطا. وبناءً على مذهبه هذا في أصول الفقه، فإنَّه رَدَّ على المعتزلة الذين استدلوا بعموم آيات الوعد على وجوب إثابة الله لكل طائع، وبعموم آيات الوعيد على وجوب معاقبة الله لكل عاصٍ، وقرَّر ما ذهب إليه من عقيدة أهل السُّنة والجماعة في أنَّ أمرهم موكول إلى الله تعالى؛ إنْ شاء عذَّبهم بعدله، وإنْ شاء عفا وتجاوز عنهم برحمته وفضله.

6. تخصيص العموم:

وممّا يتصل بمبحث العموم والخصوص عند الأشعري، مسألة تخصيص العموم، وكيفية الاستفادة منها في نصرة مقولاته الكلامية. وإذا كان الأشعري لا يُثبِت للعموم صيغةً إذا عُدِمت القرائن، فإنَّ حديثنا هنا عن تخصيص العموم لا يُفهَم إلا في إطار ورود قرينة أفادت العموم من النص. فإذا ورد نصٌّ ووردت قرينة تفيد عمومه، فلا مانع حينئذٍ من إجراء ما يجري على الألفاظ العامة من التخصيص إذا ورد الدليل به.

ونجد الشاهد التطبيقي لذلك في المجال الكلامي في تناول الأشعري لمسألة رؤية الله ﷻ يوم القيامة؛ فقد تعارض بهذا الشأن خبران، مفاد الأول عدم إمكان إدراك الأبصار لله ﷻ من خلال قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ (الأنعام: 103). أمّا الخبر الثاني فمفاده إمكانية النظر إلى الله ﷻ يوم القيامة كما في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ (القيامة: 22–23). ففي هذه الحالة، يرى الأشعري أنَّ تخصيص النظر إلى الله ﷻ بوقت مخصوص كما في الآية الثانية يُبيِّن إجمال الآية الأُولى. وعلى هذا، يجب حمل الآية الأُولى على الآية الثانية.[85] ونلاحظ هنا أنَّ ابن فورك استخدم لفظ البيان للتخصيص، وقد تَبيَّن بعد التحقُّق ممّا أورده ابن فورك بهذا الشأن أنَّه لم يُفرِّق بين التخصيص والبيان للعموم، وإنَّما عَدَّهما شيئاً واحداً باعتبار أنَّ كلَّ تخصيص بيان وليس العكس، أو باعتبار أنَّ التفريق بينهما إنَّما جرى بعده. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال النصوص التي أوردها في "مجرد المقالات".[86]

---

[85] ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص196.

[86] المرجع السابق، ص196، 198.

خاتمة:

سعت هذه الدراسة إلى سدِّ فجوةٍ طال أمدها في الدراسات الخاصة بالإمام أبي الحسن الأشعري، وهي ضمور البحث في آرائه وأفكاره في مسائل علم أصول الفقه بناءً على نصوصه هو نفسه ضموراً يكاد يصل إلى العدم. وتتأكَّد أهمية هذا الجانب في التراث العلمي للأشعري بما يوجد من علاقة جدلية قوية بين فكره ومذهبه الكلاميين في قضايا الاعتقاد، ونظره في مسائل الأصول الفقهية وإشكالياتها على مستوى الموضوع والمنهج، وبخاصة ما يتعلَّق بأثر اختياراته في علم الأصول في تقريراته في علم الكلام، حيث كانت مسائل اللغة ومباحثها هي مناط عناية خاصة في الدراسة.

وقد استبان لنا أنَّ لعلم أصول الفقه عند الأشعري بنيةً واضحةً تثوي فيما وصل إلينا من مصنَّفاته، وفي تقريرات ابن فورك عنه، وهي بنية ناضجة من حيث مصطلحاتها ومفاهيمها ومسائل موضوعها، مهما كان من تفاوت في حجم المادة العلمية، والتفاصيل، والجزئيات المعبِّرة عن ذلك. أمّا من ناحية تأثير الفكر الأصولي للأشعري في مذهبه الكلامي، أو تأثُّر هذا بذاك، فقد وفقت الدراسة إلى الكشف عن جانبين مهمين في تراث الأشعري؛ أولهما: المكانة البارزة التي تحظى بها مسائل التفكير اللغوي الأصولي عنده؛ نظراً لأهميتها المنهجية في التعامُل مع خطابات الشرع كما يُجسِّدها القرآن والسُّنة. وثانيهما: الحضور الواضح لاختيارات الأشعري في مجال الأصوليات في تناوله للكلاميات، وتوجيه حِجاجه وآرائه فيها. وقد قدَّمت الدراسة من الشواهد الدالة على ذلك -في المواضع المناسبة خلال العرض والمناقشة للمسائل اللغوية الأصولية عند الأشعري- ما يكفي لإثبات الأُطروحة التي قام عليها البحث بما يغني عن إعادتها هنا.

وختاماً، يوجد أمران جديران بالتنبيه إليهما هنا، وهما أشبه بالتوصية بما يمكن أنْ تنصرف إليه دراسة تراث أبي الحسن الأشعري مستقبلاً؛ أولهما أنَّ هناك قدراً بيِّناً من الاتساق والتواصُل والتكامُل بين البحث الكلامي والنظر الأصولي في فكر الأشعري، وما

فعلته هذه الدراسة لا يتعدّى الكشفَ عن جانب منه؛ توثيقاً وإبرازاً له وتنبيهاً على ما يمكن أنْ يفتحه من أفق جديد لإعادة النظر في تراث هذا الإمام؛ تحقيقاً، وتحليلاً، وتقويماً، واستشرافاً. وثانيهما وجود إشكالٍ يتطلَّب التوقُّف عند الصورة (أو الصور) التاريخية التي رُسِمت للأشعري قديماً وحديثاً، وضرورة مراجعتها وتقويمها في ضوء تحيُّزاتها المذهبية، وانطلاقاً من المتوافر الثابت من نصوصه؛ سعياً بذلك إلى إعادة اكتشاف أبي الحسن الأشعري في مختلف أبعاده العلمية والفكرية، وفي إطار بيئته الحضارية والتاريخية.

أزمة الحداثة العربية على تخوم المشروع الحضاري البديل

عزوز بن عمر الشوالي*

الملخص

مشروع الاستئناف الحضاري للأُمَّة العربية الإسلامية اليوم هو برنامج تنموي استشرافي، يهدف إلى تقديم رؤية جديدة تستفيد من الرصيد الفكري التليد الذي أنجزته حركة الإصلاح العربية الإسلامية الحديثة على يد أنجب علماء الأُمَّة وخيرة مفكّريها من أعلام النهضة، أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وخير الدين التونسي، وعبد الحميد بن باديس، ومحمد الطاهر بن عاشور، وشكيب أرسلان، ومالك بن نبي، وغيرهم. لكن هذا المشروع لا يُكرِّر التجربة التاريخية لمشروع الإصلاح والنهضة السابق، وإنَّما يعيد قراءته وتوظيفه تبعاً لمستجدات الظروف والسياقات، وبحسب مبدأ اجتناب الإخفاقات التي أغرقت مشروع النهضة، وانتهت به إلى الفشل والجمود. إنَّ هذا المشروع البديل هو رؤية تنموية، ونتيجة منطقية نجمت عن مسار محفوف بالأزمات والإخفاقات التي حالت دون تحقيق النهضة والتحوُّل الحضاري بأدواته الحقيقية ونتائجه الصحيحة.

الكلمات المفتاحية: استئناف حضاري، حداثة العربية، نهضة، حركة إصلاح حديثة.

Crises of Arab Modernity on the Boundaries of An Alternative Civilizational Project.

Azzous bin Omar Al-Shawali

Abstract

The contemporary project of the civilizational resumption of the Arab-Muslim nation today is a prospective developmental program aims at presenting a new vision that takes advantage of the intellectual legacy achieved by the modern Arab-Muslim reform movement at the hands of the scholars and thinkers of the Renaissance, such as: al-Afghani, Abdo, al-Kawakibi, al-Tunisiani, Ben Badis, Ben Achour, Chakib Arslan, Malik bin Nabi, and others.

However, this project does not repeat the historical experience of the previous reform and renaissance one, rather it rereads and employs its experience according to the latest circumstances, trying to avoid the failures that plunged the Renaissance project and caused its failure and stalemate. This alternative project is a developmental vision and logical consequence of a path fraught with crises and failures that prevented the realization of the renaissance and the civilizational transformation with its correct tools and results.

Keywords: Civilizational resumption; Arab modernity; Renaissance; Modern reform movement.

---

* دكتوراه المرحلة الثالثة في الشريعة، اختصاص السيرة والحديث، ودكتوراه موحدة في العلوم الإسلامية والحضارة العربية، وتأهيل جامعي في أصول الفقه ومناهج تحليل الخطاب. أستاذ تعليم عالٍ، وعضو هيئة التدريس والبحث العلمي بجامعة الزيتونة في تونس، أستاذ تعليم عالٍ مُكلَّف بالبحث العلمي في مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان. البريد الإلكتروني: chaouali.azzouz@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2019/1/23م، وقُبل للنشر بتاريخ 2019/8/20م.

مقدمة:

تنبثق نهضة أيّ أُمَّة –مهما كان حضورها ضئيلاً في مسار التاريخ– من وعيها الحقيقي بعوامل تردّيها في مآزق الضعف والتخلُّف والانحطاط الحضاري، وشروط نجاحها ونهضتها وصعودها الشامل نحو التقدُّم والازدهار، وامتلاكها الأدوات الحقيقية للنهوض الكامل، وسلامة الاختيارات الاستراتيجية في مسار البناء والتشييد. هذه هي القضية المركزية التي ينبثق منها مشروع الاستئناف الحضاري بوصفه فكرةً جوهريةً في الرؤية والتحليل والاستشراف.

إنَّ مشروع الاستئناف الحضاري للأُمَّة العربية الإسلامية اليوم هو برنامج تنموي استشرافي، يهدف إلى إعادة تقديم رؤية جديدة تستفيد من الرصيد الفكري التليد الذي أنجزته حركة الإصلاح العربية الإسلامية الحديثة على يد أنجب علماء الأُمَّة وخيرة مفكّريها من أعلام النهضة في العصر الحديث، أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وخير الدين التونسي، وعبد الحميد بن باديس، ومحمد الطاهر بن عاشور، وشكيب أرسلان، ومالك بن نبي، وغيرهم من العلماء والمفكّرين الأفذاذ.

ومشروع الاستئناف الحضاري الراهن لا يُكرّر التجربة التاريخية لمشروع الإصلاح والنهضة السابق، وإنَّما يعيد قراءته وتوظيفه تبعاً لمستجدات الظروف والسياقات، وبحسب مبدأ اجتناب الإخفاقات التي أغرقت مشروع النهضة، وانتهت به إلى الفشل والجمود. إنَّ هذا المشروع البديل هو رؤية تنموية، ونتيجة منطقية نجمت عن مسار محفوف بالأزمات والإخفاقات التي حالت دون تحقيق النهضة والتحوُّل الحضاري بأدواته الحقيقية ونتائجه الصحيحة.

وهذا الاتجاه في التفكير والتحليل ليس رأياً يُساق، ولا استنتاجاً يُؤوَّل، بل هو مقاربة مفارقة إجرائية تفاعلية، تتناول الفكر والواقع حيث تتساوق الرؤى، وتختلف الأفهام، وتتضافر طرائق المعرفة حول عوامل الضعف والتخلُّف والانحطاط الحضاري من جهة، ومبادئ النهضة والإبداع والبعث الحضاري من جهة أُخرى. وهو يُمثِّل قراءة تروم النفاذ

إلى عمق المأزق الإشكالي لأزمة التخلُّف في التاريخ الحديث للأُمَّة الإسلامية، الذي تحوَّل –من دون وعي أو تخطيط– إلى مشروع مغاير مستعار من الغرب تحت مسمّى الحداثة، مع محاولة محمومة لإعادة صياغة وعي الإنسان العربي المسلم بأدوات ومقاصد تتناقض مع واقعه ومصيره الحضاري، فوقعت الحداثة –بهذا المنوال– في مأزق الانفصام، وتحوَّلت إلى مشروع مغاير للإنسان والعقيدة والحضارة، وانتهى بها مأزق المغايرة إلى الفشل بحسب رأي عديد المفكِّرين الذين يتبنَّونها في عصرنا الحاضر.

أولاً: مشروع الحداثة العربية من الانبهار إلى الانهيار

يعتقد معظم النقّاد أنَّه لا توجد حداثة واحدة يمكن الحديث عن مفهومها على انفراد، وإنَّما توجد حداثات كثيرة غير متجانسة، منها: الحداثة العلمية، والحداثة التكنولوجية، والحداثة الفنية، والحداثة الشعرية أو الأدبية، وغير ذلك. بيد أنَّ هذا التعدُّد والتنوُّع لم يمنع من البحث عن قواسم مشتركة تُؤسِّس لمفهوم فكري متقارب لمسألة الحداثة. فهي في الجملة حرية بحث مستمر، ترتكز على عقلانية إبداعية تمتاز بدينامية التوظيف لمختلف أنشطة الإنسان الإنتاجية باتجاهٍ جديد يُمثِّل ثورة كاملة على كل ما كان، وما هو كائن في المجتمع من أسس الوجود البشري المادي والمعنوي؛ والتحوُّلات غير المتناهية التي يُنجِزها العلم، والتقنية، والاقتصاد، والسياسة، والأدب، والفن، والفلسفة؛ وقيم المساواة والحرية؛ والإيمان بالذكاء البشري والعقل الكوني؛ ورفع راية الإيمان بالإنسان.[1] وبناءً على ذلك، فإنَّ الحداثة في الغرب تتخلَّل كل المجالات، وتُغيِّر كل

[1] la Grande Encyclopédie Larousse، Paris,1975,edition larousse, P.806.

– موسوعة لاروس الكبرى، باريس: طبعة لاروس، 1975م، ص806.

انظر:

– هابرماس، يورغن. **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1995م، ص13، 14.

– الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1982م، ص16، 18.

– مهورباشة، عبد الحليم. "الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر"، **مجلة تبيّن**، بيروت، عدد23، شتاء 2018م، ص103–125.

– الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1995م، ص24–26.

مألوف، وربَّما واجهت معتقدات بعض الشعوب الأُخرى أو ثقافاتها، فأحدثت فيها خللاً ما، أو بشَّرت بنقضها وتقويضها، وهذا هو السبب العميق لما يُعبَّر عنه بصدمة الحداثة.

1. صدمة الحداثة:

لقد شاعت فكرة صدمة الحداثة في الكتابات العربية المعاصرة، على نحوٍ يُؤْذِن بكونها نوعاً من اليقظة المفاجئة، والاستفاقة عن غير طواعية من سبات تاريخي طويل، شكَّلت لحظة الوعي الفجائي فيه هزَّة زلزالية كشفت عن تردّي واقع الأُمَّة وسوء أحوالها، بالرغم من جهود حركة الإصلاح العربية الإسلامية الحديثة التي استمرَّت زهاء قرن من الزمن.

ويرى بعض الدارسين أنَّ الصدمة تُمثِّل إدراكاً غير واعٍ لأحوال أُمَّة منهارة، تقذفها الأحلام إلى أرض اليباب والظلام، مُلتمِسةً الشفاعة لشمسها العمياء في الزحام.[2] وهذا يعني –في نظرهم– أنَّها أُمَّة تقتات من ماضيها، وتركن إلى الخمول والضَّعة والتخلُّف، ثمَّ وجدت نفسها فجأة في مواجهة حضارة غربية متطوِّرة قوية مزدهرة، تعتمد على العلوم والتقدُّم التكنولوجي، وتنعم بالرفاه المادي والفكري في أعلى مستوياته. ومن هذا المنطلق، عبَّر أدونيس عن صدمة الحداثة في كتابه "الثابت والمتحوِّل" بأنَّها صدمة للعقل العربي، تجلَّت بصفة خاصة في مستوى "الإقبال على تحسين الحياة اليومية ووسائلها، بمكتسبات الحضارة الغربية العصرية، في حين وقع إهدار قيمة العقل والإنسان."[3]

والحقيقة أنَّ هذا البيان النقدي ليس من ابتكار أدونيس، وإنَّما هو شرط من شروط النهضة العربية الحديثة التي أسَّس لها المفكِّر الجزائري مالك بن نبي في كتابه "شروط النهضة" على وجه الخصوص؛ فهو القائل إنَّ "الحضارة إبداع، وليست تقليداً كما يظن

– الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1990م، ص14–15.

– عصفور، جابر. **الإسلام والحداثة**، بيروت: دار الساقي، ط1، 1990م، ص177–209.

– مالكوم برادبري، جيمس ماكفارلن، **حركة الحداثة**، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام،1987م، ج1، ص19، 23.

[2] الفيتوري، محمد مفتاح. **الديوان**، بيروت: دار العودة، ط2، 1979م، ص488.

[3] أدونيس، علي أحمد سعيد. **الثابت والمتحول**، بيروت: دار العودة، ط1، 1978م، ج2، ص253.

الذين يكتفون باستيراد الأشياء التي أنتجتها حضارات أُخرى طلباً للتحضُّر؛ لأنَّ الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية إذن حين نريد أنْ نمتلك الحضارة من منتجاتها."[4]

ولا شكَّ في أنَّ صدمة الحداثة التي تلقّاها العقل العربي الإسلامي -بمفهومها الثقافي والعلمي والحضاري الحديث- كانت أعمق من هذا المنظور بكثير؛ فقد بدأت إرهاصاتها الأُولى مع غزوة نابليون بونبارت (1769م-1821م) لمصر سنة 1798م، حين عرف العرب المطبعة، والنظام العسكري المُدجَّج بالآلات الصناعية، فلم يستطيعوا له دفعاً ولا فهماً. هذا على المستوى الواقعي الاجتماعي، أمّا على مستوى النخب المثقفة فنجد البعثات العلمية إلى أوروبا، التي أمر بها محمد علي باشا (1769م-1849م) بمصر منذ عام 1813م[5] لاقتباس بعض المُحسِّنات المادية والفكرية والمدنية، ثمَّ نقلها إلى مصر وما حولها من الحواضر العربية الإسلامية؛ علَّها تفتح طريق المستفيدين منها نحو إصلاح واقع الأُمَّة وربطها بما يدور من حولها من مظاهر التقدُّم والرخاء. غير أنَّ تلك الرحلات أقحمت العقل الشرقي في مأزق الانبهار حين اكتشف البون الشاسع بين الشرق والغرب في العلم والتقنية والتنظيمات المجتمعية، وهذه الفروق الحضارية هي التي رسَّخت صدمة العقل الشرقي في مواجهة النهضة الأوروبية الجديدة في العصر الحديث.

ولا بُدَّ من إعادة قراءة المواقف الحقيقية من مظاهر النهضة الأوروبية الحديثة في كتابات رجال البعثات العلمية، من مثل آراء رفاعة رافع الطهطاوي في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريس"، الذي عبَّر فيه بوضوح تام عن دهشته وانبهاره وإعجابه الشديد بمظاهر الانتقال الحضاري الغربي: العلمي، والمادي، والتنظيمي، ثمَّ الفكري في الدرجة الموالية. وقد تبيَّنت مستويات هذا الانبهار الفكري العميق في آراء مَن جاء بعده من أفراد تلك النخبة، على غرار ما نشره أمين الريحاني (1876م-1940م) في الصحف

---

[4] ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، دمشق: دار الفكر، 1406هـ/1986م، ص42.

[5] طوسون، عمر. **البعثات العلمية في عهد محمد علي**، الإسكندرية: مطبعة صلاح الدين، 1353هـ/1934م، ص11، 31.

- قاسم، عبد الحكيم عبد الغني. **تاريخ البعثات المصرية إلى أوروبا في عصر محمد علي**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010م، ص6، 8، 11، 17، 21، 33.

الإنجليزية والأمريكية، وفي بعض كتبه، مثل: "كتاب خالد"؛ وهو رواية شبه فلسفية رائدة صدرت سنة 1911م، وكتاب "المحالفة الثلاثية في المملكة الحيوانية" الذي صدر سنة 1920م. وقد جاءت هذه الكتابات مفعمة بمفردات واصطلاحات جديدة، مثل: العقل، والحرية، والحقيقة، والشرق والغرب، والروحية والمادية، مع جهرٍ مقصودٍ "بنقد علماء الدين المسيحيين والمسلمين، واختيار بـِبّنٍ للتبشير بفكرة القيم الكونية الجديدة التي استمدَّها من منظومة الفلسفة الغربية الحديثة، مثل: فلسفة دافيد هيوم، ورونيه ديكارت، وشارل داروين، وإيمانويل كانط، وهيغل، وباروخ سبينوزا، جامعاً بين الواقعية، والروحية، والمادية، والتجريبية الإنجليزية، ومستأنساً بالمثالية الألمانية، والعقلانية الفرنسية. فأدّى ذلك النمط من الكتابة إلى إثارة العقل الشرقي العرفاني، وتجسَّد هذا في تصدّي الشيخ مصطفى الغلايي (1886م–1944م)، وبشارة عبدالله الخوري المعروف بالأخطل الصغير (1885م–1968م)، ومحمد كرد علي (1876م–1953م) وغيرهم لهذه الأفكار المستعارة من الغرب. ثمَّ تضاعفت تلك الصدمة في وقت وجيز، وانتقلت من لبنان إلى مصر بعد ظهور كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين الذي صدر سنة 1926م. وقد جاءت الصدمة هذه المرَّة عميقة ومذهلة؛ لأنَّها طالت عمق الثقافة العربية حين أفصح طه حسين عن التشكيك المباشر في حقيقة الشعر الجاهلي، الذي كان يُمثِّل المصدر الأول تاريخياً للغة العربية وثقافتها وتراثها. ثمَّ تطرَّق ذلك المنهج إلى تناول القرآن الكريم تبعاً للشعر الجاهلي، فأحدث ذلك صدمة حقيقية في أوساط نخبة المفكِّرين والعلماء من أبناء أُمَّة الضاد، ليس من أجل النقد أو المراجعة العلمية، ولكنْ بسبب فكرة الشكِّ والتقويض، ومحاولة نقض ما أُبرِم من الثقافة العربية الإسلامية بمنهج الفلاسفة والمستشرقين من أعلام الفكر الغربي الحديث، فتصدّى لذلك ثُلَّة من العلماء الذين اتهموا طه حسين باستعارة منهج المستشرق الإنجليزي مرغليوث، وتولَّوا نقد الكتاب ونقضه؛ فنقضه الشيخ محمد الخضر حسين في كتابه "نقض كتاب في الشعر الجاهلي"، ونقده المحامي محمد فريد وجدي بك في كتابه "نقد كتاب الشعر الجاهلي"، وفكَّكه الناقد محمد الغمراوي في كتابه "النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي". من هنا تحقَّقت صدمة الحداثة في مجال الفكر والثقافة والعقيدة والحضارة، ودارت رحى الخلافات بين العلماء والمفكِّرين؛ فنشأ

تيار التغريب الذي يتبنّى التبشير بمقوّمات الحداثة الغربية، أمثال الطهطاوي الذي بدأ يبحث عن المعرفة لدى روسّو ومونتيسكيو، وفرح أنطون الذي أخذ يتعلَّم من نيتشه وماركس، وطه حسين الذي استلهم من ديكارت ومرغليوث. ثمَّ سار على نهجهم شبلي شميل، ويعقوب صروف، وفارس نمر، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، وغيرهم."[6] وفي مقابل هذا الاتجاه المنبهر بالحضارة الغربية الجديدة، توطَّد تيار الأصالة الذي تبنّى مشروع الإصلاح والنهضة الذي أسَّسه جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الحميد بن باديس، ومالك بن نبي وغيرهم من أعلام الإصلاح والنهضة في العصر الحديث.[7]

2. الانبهار:

تزعَّمت النخبة العربية ذات الثقافة الغربية المغايرة مشروعَ الحداثة في البلاد العربية بالعصر الحديث، فدعت إلى اعتناق العلمانية، ونبذ الدِّين والثقافة الكلاسيكية، وتجاوُز مسألة الهوية، وبشَّرت بفلسفة روني ديكارت، وإيمانويل كانط، وباروخ سبينوزا وغيرهم، ودعت إلى تقليد الغرب في كل شيء، حتى في اللباس والأكل والرقص في أعياد الميلاد، وأصرَّت على تطبيق هذا المنوال زهاء قرن من الزمن، فلم تتسق الأُمَّة العربية الإسلامية في نسق الحداثة، ولا في مدارات الحضارة الغربية المعاصرة، بل زادت تشرذُماً وانقساماً وتخلُّفاً، وتناوبتها الصراعات والحروب حتى أوشكت على الانهيار، عندئذٍ، أدرك الحداثيون أنَّ مشروع الحداثة العربية قد وقع في مأزق الفشل والانهيار.

3. أزمة المشروع الحداثي:

الحداثة هي مشروع تنويري ظهر في الغرب، وتناولته الدراسات المختلفة العلمية والفلسفية والحضارية ما يزيد على قرنين ونصف من الزمن، حتى صاغت البلدان التي تتبنّاه أدوات هذا المشروع في الفكر، والفن، والصناعة، والسياسة، والعلاقات التبادلية،

[6] عودة، جهاد. **معضلة مفهوم الحداثة في منظور مقارن دولي**، القاهرة: المكتب العربي للمعارف، د.ت، ص129. انظر أيضاً:

– سعد، حسين. **بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر**، القاهرة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993م، ص9، 17، 19، 23، 36، 47، 68.

[7] شلبي، محمود. "التأصيل والحداثة في الشعر العربي"، الجزائر، **مجلة أقلام**، عدد12، 1985م، ص77، 82.

وترقية الإنسان، وبناء النظم المدنية بمختلف مستوياتها في الواقع المجتمعي المعيش. وهذا ما جعل الفئات المثقفة في بلداننا العربية تندمج بمجريات الفكر والنقاش، وتتسابق إلى الانتماء إلى هذا المشروع، وتُعبِّر عن تبنّيه بمختلف وسائل التعبير وأدوات الانخراط الشكلي؛ لأنَّ الواقع العربي ظلَّ مغايراً مغايرةً كليةً للواقع الغربي في كل مكوِّناته الفكرية والعقدية والاجتماعية، وأدوات الإنتاج المعرفي، والبحث في العلوم، وترتيب التنظيمات الاجتماعية، ونمط الإنتاج الاقتصادي، فتبيَّن من خلال هذه المفارقات العميقة أنَّ استعارة النموذج الغربي للتحديث لا يرتكز على أدوات التحديث الحقيقية، وأنَّ محاولة تعميم التجربة الحداثية تفتقر إلى أدواتها الحقيقية في البلدان العربية الإسلامية. وفي هذا السياق، كان لا بُدَّ من طرح السؤال المركزي: هل يمكن أنْ تنخرط الأُمَّة العربية الإسلامية في مشروع الحداثة الغربي وهي لا تمتلك أدوات الحداثة الحقيقية؟

لقد وقع مشروع الحداثة العربي في مأزق شديد نتيجة انبهار النخبة المثقفة "الإنتلجنسيا" بالتجربة الغربية، وغفلتها عن الواقع العربي الإسلامي الذي بات مفارقاً لشروط الحداثة الغربية في مستويين رئيسين على الأقل:

الأول: أفقي، وتتجلّى فيه الأزمة في الحامل الاجتماعي لمشروع الحداثة.

والثاني: العمق، وتتجلّى فيه الأزمة في المحمول الحداثوي؛ أي في مشروع الحداثة نفسه.

أ. مستوى الحامل الاجتماعي:

يتكوَّن الحامل الاجتماعي من قطبين رئيسين يتفاعلان في إطار مجموعة من السياقات المُتحكِّمة في النسق الحضاري والفكري للأُمَّة العربيّة الإسلامية:

-القطب الأول: تُمثِّله فئة "الإنتلجنسيا" العربية التي تُنظِّر لمشروع الحداثة، وتقوده، وتتزعَّمه، وتدافع عنه، وتسعى إلى تحقيقه. وهذه الفئة تكون عادة سليلة الأوساط الأكاديمية، والسياسية، والدينية، والاقتصادية، والعسكرية، والإعلامية.

– القطب الثاني: يُمثِّله المجتمع الذي يحتفظ لنفسه بوظيفة التلقّي، بما تُمثِّله من قبول أو رفض، وما تتيحه من انسجام أو اختلاف، وما تُقرِّره من مساهمة (أو ممانعة) تجاه المشروع الحداثوي الذي يستهدف اختيارات الأُمَّة السياسية والاقتصادية والفكرية والحضارية.[8]

وتأسيساً على ذلك، يرى بعض النقّاد العرب المعاصرين أنَّ تبنّي المثقف العربي للحداثة دون وعي بهذه المقاييس هو تلفيق وهوس جعلا المثقف الحداثوي العربي يلهث وراء النظريات، والقراءات، والترجمات، والانطباعات السياحية، بحيث زاوج على نحوٍ سفاحي بين التقليدي والحديث؛ بين المتنبي ورامبو، وبين قريةٍ عربية تستخدم الأدوات البدائية في الزراعة ويتولّى حلّاقها علاج مرضاها، وضاحيةٍ للندن، أو باريس، أو نيويورك على سبيل المثال.[9]

ب. مستوى المحمول الحضاري (مأزق المشروع الحداثي نفسه):

يعتقد الحداثيون العرب أنَّ المحمول الحداثي العربي هو المشروع الحضاري الذي يشعُّ مركزياً من الغرب؛ أيْ مشروع الفلسفة العقلانية، والعلم، والتقنية، والذكاء الذهني، والتجربة المجتمعية، والتنظيمات السياسية والاقتصادية، وبخاصة التطوُّر الاقتصادي، وما يُسْديه من تطوُّر ونمو وتغيير لنمط الحياة، وما يُفرِزه في مستويات العلاقات الإنتاجية المادية، وتبادُل المنافع. وهو يشمل أيضاً التكنولوجيا، وما تُوفِّره من أدوات ووسائل ومنظومات معلوماتية ومعرفية وتقنية وإعلامية، وما تُسْديه كل هذه المنتجات من خدمات ورفاه مادي في مجالات الصحة والمعرفة والرقي الاجتماعي. وهذا كله ينعكس أيضاً في الأنظمة السياسية، وما تُقدِّمه من حرية، ومواطنة، وديمقراطية، ومكاسب إدارية وتنظيمية متنوعة، وكذلك ينعكس في الأنظمة الاجتماعية، وما ينالها من تطوُّر في التنظيم وأساليب العيش، وممارسة الشراكة المجتمعية، وما يتقاسمه المجتمع من قيم الحداثة المجتمعية في المدنية والسلوك الاجتماعي.[10]

---

[8] تيزيني، الطيب. **العرب من سؤال النهضة إلى سؤال الوجود**، أبو ظبي: منشورات الموسم الثقافي الجديد، 2010م–2011م، ص3، 4.

[9] منصور، خيري. "الحداثة ومضاداتها"، لندن، **صحيفة القدس العربي**، 15 مايو 2015م، ص4.

[10] Touraine و Alain. *Critique de la modernité، édit*, Wiley-Blackwell, 1995, P.25, 47.

بيد أنَّ هذه العناوين الجاذبة والمنجزات العملاقة التي حقَّقها الغرب في مجتمعاته المعاصرة لا تستعار من الخارج؛ فهي فعل، وإبداع، واختراع، وإنجاز لا يتحقَّق بالمصادفة، بل يتطلَّب وجود مشروع حضاري شامل، فهل أسَّست "الإنتلجنسيا" العربية لهذا المشروع في الواقع العربي؟ ثمَّ إنَّ هذا المشروع الذي يأبى الاستعارة هو -في الحقيقة- مشروع تُبدِعه الأُمَّة من الداخل، ولها بعد ذلك أنْ تستعين بمَن أرادت من خارجها. وهنا ينكشف لُبُّ الأزمة: هل الأُمَّة تمتلك أدوات الحداثة؟ هل أدوات الحداثة الغربية هي نفسها أدوات المشروع الحضاري العربي الإسلامي؟

إنَّ الحداثة في الغرب، وإنِ اعتمدت على العلم والفلسفة والعقلانية بمظاهرها المختلفة، فهي لم تكتفِ -في الحقيقة- برصيدها من الأدبيات المؤسِّسة للحداثة، بل تجاوزتها إلى أهم إنجاز في تحقيقها، وهو مأسسة خطاب الحداثي؛ بمعنى نقل المقولات الفلسفية والعلمية إلى مؤسسات تُنتِج كل مستلزمات الحداثة المادية واللامادية، وهي مؤسسات كثيرة متعدِّدة، لكنَّها تعتمد على ركائز عامة كثيرة متنوِّعة، من أهمها: العلمانية، والعولمة، والديمقراطية.

4. العلمانية (الدهرية):

لمّا اتخذت العقلانية المعاصرة العلمانية شرطاً من شروط الحداثة، تحوَّلت العلمانية بذلك من مقولة فكرية في الفلسفة الحديثة إلى إيديولوجيا تُمثِّل الإطار المرجعي لمشروع الحداثة، وأساساً جذرياً من أسس بنائها ومسارات إنجازها في التجربة الحضارية الغربية الراهنة. وعلى هذا الأساس، أضحت العلمانية مرتكزاً من مرتكزات الحداثة بصورة جوهرية، لاعتبارين اثنين:

- تورين، آلن. **نقد الحداثة**، ويلي بلاك ويل، 1995م، ص25،47.

انظر:

- الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991م ص16، 23، 31، 41، 53، 84، 91، 116، 138، 204.
- حرب، علي. **أزمنة الحداثة الفائقة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م، ص64، 73، 101.
- بلقزيز، عبد الإله. **من النهضة إلى الحداثة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009م، ص11.
- سبيلا، محمد. **مدارات الحداثة**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009م، ص123-132.
- حريق، إيليا. **الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب**، بيروت: دار الساقي، 2001م، ص39، 40.

الأول: فصم عُرى العلاقة بين الله والإنسان، وترسيخ مركزية الإنسان في الكون بدل المركزية الإلهية.[11]

والثاني: تمجيد الإرادة الإنسانية، وتقديس العقل، واعتبار العقلانية والتفكير العقلاني مقابلاً موضوعياً للتفكير الديني، وجعل الدين عائقاً أمام الحداثة لاعتماده على المعرفة الوثوقية واليقينية.

وبالرغم من تذبذُب المُنظِّرين بين اعتبار العلمانية فلسفةً أو إيديولوجيا، تتكشَّف الحقائق في هذا النسق لتُظهِر لنا أنَّ للعلمانية جانبين:

الجانب الأول: العلمانية بوصفها موضوعاً من الموضوعات الفلسفية؛ إذ إنَّها شكَّلت أدبياتها ضمن مرجعية فلسفية غربية حديثة، أهمها: فلسفة جون لوك، وفلسفة جورج هوليوك، وفلسفة فولتير، وفلسفة جون جاك روسّو، وغيرهم.

فالعلمانية –من وجه نظر فلسفية– وجدت تأييداً عند أكبر فلاسفة الحداثة، مثل الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632م–1704م) John Locke الذي كان يناصر مبدأ الدولة الوطنية، وكان –في الوقت نفسه– شديد الإيمان بالتديُّن، ودعا إلى الفصل بين الكنيسة والدولة.[12]

أمّا الفيلسوف الإنجليزي جورج هوليوك (1817م–1906م) George Holyoake –ومعه طائفة من المفكِّرين "الأحرار" free thinkers– فقد جاء بمصطلح Secularism، وميَّز بين منهج Secularism ومذهب الملحدين في إنجلترا، فجعلها منهجاً يهدف إلى إصلاح حال الإنسان من خلال الطرائق المادية دون التصدّي لقضية الإيمان؛ سواء بالقبول، أو الرفض.[13]

---

[11] سالم، صلاح. **جدل الدين والحداثة**، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 2016م، ص6، 9.

[12] لوك، جون. **رسالة في التسامح**، ترجمة: منى أبو سنّة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999م، ص10، 45، 46، 55.

[13] Holyoake, George Jacob. *The Origin and Nature of Secularism London, showing That Where Free thought Commonly Ends Secularism Begin*, U.K, Published, Watts, 1896, P.11; 12; 14, 19

الجانب الثاني: أيديولوجي، وينكشف هذا البعد في الشروط المؤسِّسة للعلمانية، ليس فقط على مستوى الموضوع السياسي المُتعلِّق بفصل الدين عن الدولة، أو الكنيسة عن السلطة، وإنَّما هو بُعْد إيديولوجي تُرسِّخه فلسفة التنوير الفرنسية التي كشفت عن طبيعتها الإلحادية من خلال فلسفة فولتير (1694م–1778م) الذي طوَّر فكرة التسامح LaTolerance في معجمه الفلسفي، فقال:

"Qu'est-ce que la tolérance ? C'est l'apanage de l'humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesses et d'erreurs; pardonnons-nous réciproquement, c'est la première loi de la nature".[14]

ومراد ذلك: " ما هو التسامح؟ إنّه حق الإنسانية على بعضها بعضا. كلنا نرزح تحت عبء الضعف والأخطاء، فدعونا نسامح بعضنا البعض؛ لأنّ هذا هو أول قانون للطبيعة".

لقد أسَّس فولتير في هذه المقالة لمبدأ القانون الطبيعي المُتحكِّم في صيرورة الوجود. وهذه الفكرة طوَّرها جون جاك روسّو (1712م–1778م) فيما بعد، وألَّف في جوهرها كتاباً وسمه بـ"دين الفطرة" Profession de foi، وجعله تحليلاً إيديولوجياً لمفهوم الدين الطبيعي la religion naturelle. والدين الطبيعي في عقيدة فولتير وروسّو هو اعتقاد فطري مشترك بين البشر كافةً، ينبثق من قيم العقلانية (كالتسامح مثلاً)، وفي مركزه وحدانية الإله، وتُمثِّله وحدة العقل البشري.[15] ومن هذا الإطار المرجعي استمدَّت المعاجم الفرنسية تعريف اللائكية بمفهومها السائد، وهو:

– هوليوك، جورج جاكوب. **طبيعة العلمانية: إظهار أنه عندما يبدأ التفكير الحر عادة تبدأ العلمانية**، المملكة المتحدة: مطبعة واتس 1896م، 11،12،14،19.

[14] Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, Paris nouvelle édition, 1764, matière, Tolérance

– فولتير. **المعجم الفلسفي**، باريس: دار الطبعات الجديدة، 1764م، مادة "التسامح".

[15] روسو، جون جاك. **دين الفطرة**، ترجمة: عبد الله العروي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012م، ص19، 32، 40، 52، 53، 16، 111.

La laïcité, c'est la liberté de conscience liée à l'égalité de traitement de celui qui croit au ciel et de celui qui n'y croit pas.[16]

وهذا يعني" أنَّ اللائكية تشمل حرية الضمير، والمساواة التامة بين المُتديِّن ومَن لا دين له. وعلى هذا، فقد عُرِفت اللائكية Laïcité بأنَّها تميل إلى اللادين أو الإلحاد. ومن هذا المفهوم استمدَّ المُنظِّرون منهجها، ومفهومها الإجرائي السياسي في مؤسسات الدولة، وهو:

Laïciser: signifie rendre laïque: Exemple, laïciser l'enseignement: enlever tous ces caractères religieux.[17]

ومعناها "العلمنة هي جعل شيء ما لائكياً؛ ومن أمثلة ذلك علمنة التعليم أي تجريده من كل سِمة دينية".

لقد تبنّى الحداثيون العرب الدهرية برافديها الإنجليزي Secularism، والفرنسي Laïcité، واعتنقوا مبدأ العلمنة بوصفه شرطاً لتجريد كل الأنشطة الإنتاجية الفردية والمجتمعية من كل سِمة دينية، ثمَّ تبنَّوا مذهب الشكِّ في الحقيقة المطلقة "الله"، واعتقدوا مذهب النسبية في كل شيء، وعمَّموا هذه النظرية على قراءة الوحي، وطبَّقوها في التأويل من دون مراعاة الاختلاف في طبيعة الخطاب (إبداعي، وَحْيي)، وعلى هذا الأساس رفضوا الاعتقاد بالمعاني المحكمة للوحي، وتبنَّوا معتقدات الفلسفة الحداثية في الغرب، قائلين بـ"برهنة المعنى لقراءة المتلقّي"، وغيَّروا موقفهم من دلالة اللغة في علاقتها بما تحيل إليه، لتحلَّ محلَّها الدلالة التحكيمية (الاعتباطية) Signification arbitrale، وهي الاعتباطية التي أسَّست لفكرة الدلالات غير النهائية. وعلى هذا الأساس نزَّل الحداثيون

---

[16] Ruiz, Henri Pena. *Qu'est-ce que la Laïcité*, Paris: F.R, Collection Découvertes Gallimard, (n° 470), 2003, P.10, 11, 14, 21, 24, 25, 36, 40, 71

– رويز، هنري. **ماهي اللائكيّة**، باريس: مجموعة اكتشافات غاليمار رقم 470، 2003م، ص10، 11، 14، 21، 24، 25، 36، 40، 71.

- Dictionnaire larousee، Paris, 1975 edit, Larousse, matière: Laïciser, قاموس لاروس

العرب هذه المقولات اللسانية والدلالية المنبثقة من فلسفة المعنى على الخطاب الشرعي الإسلامي (الوحي) ليتم ربطه بقراءة المتلقّي وما يعطيه هو للخطاب من دلالات.[18]

لقد أفصحت العلمانية عن هدفها الباطني الذي يُرسِّخ مقولة الفصل بين الديني والدنيوي؛ بُغْيَةَ تحقيق الإشباع الدنيوي المُعجَّل بدل الإشباع الروحي المُؤجَّل في الخطاب الديني، على حَدِّ تعبير ماكس فيبير. ومن هنا، فقد سقطت المواربة، وتكشَّفت الحقيقة على اعتبار العلمانية تجاوزاً للديانات السماوية، وتَبيَّن يقيناً أنَّ الدهرية (العلمانية) برافديها لا يمكن البتة أنْ تكون شرطاً في مشروع الاستئناف الحضاري لأُمَّة اتخذت الوحي والإيمان سنداً رئيساً في الفكر، والعمل، والتربية، والقيم، والبناء الحضاري.

5. الحداثة وعولمة الاقتصاد:

ظهرت العولمة Mondialisation /Globalisation بمفهومها المعاصر نتيجة الثورة التكنولوجية، وتطوُّر استخدام المعلومات، وتشكُّل مجتمع المعرفة، وانتشار النظام الرأسمالي، وظهور الشركات متعدِّدة الجنسيات، وانتشار التغيُّرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

---

[18] انظر:

– عواودة، محمد. **الحداثيون العرب ومناهجهم في نقد وتفسير القرآن الكريم**، بيروت: دار النهضة العربية، 2006م، المقدمة وما يليها.

– أركون، محمد. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، بيروت: دار الساقي، ط1، 1999م، ص290.

– أركون، محمد. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 2005م، ص19.

– أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، بيروت: دار الساقي، ط1، 1996م، ص32–33.

– أبو زيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2007م، ص27، 41.

– أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م، المقدمة وما يليها.

– أدونيس، علي أحمد سعيد. **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب، ط1، 1993م، ص36، 41، 50،52، 57، 64، 66.

– شحرور، محمد. **الكتاب والقرآن**، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1990م، ص101، 122، 543.

– كلافيس. "مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني"، دمشق، **مجلة المعرفة**، عدد433، 1999م، ص6، 11.

[18] جادمير، هانس جورج. **فلسفة التأويل**، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2006م، ص17، 19، 24، 37، 55.

التي ارتبطت ارتباطاً وظيفياً بمنظومة الحداثة لكونها نتيجة منطقية للسياقات التي فرضها الغرب على دول العالم بوصفها شرطاً من شروط الحداثة.

لقد قامت العولمة على هذه السياقات، واستهدفت الاستراتيجيات الاقتصادية، والأنظمة السياسية، والبنى الثقافية لمختلف الأمم والشعوب، وتسلَّحت بخلفية ثقافية أُطلِق عليها اسم ثقافة العولمة، وهي ثقافة تنبثق من فلسفة الحداثة التي تسعى لتنضيد العالم أجمع في منظومة واحدة متجانسة، تتفاعل مكوِّناتها، وتعمل بأقصى طاقتها الممكنة لتكون بديلاً عن الاختلاف والتنوُّع الذي ساد العالم القديم منذ آلاف السنين.[19] والعولمة بوصفها شرطاً من شروط الحداثة تقوم في مفهومها الخاص على "التدفُّق الحر للسلع والخدمات والمعلومات والأفكار ورؤوس الأموال بغير حدود ولا قيود."[20]

ولـمّا سادت الحداثة في المجتمعات الغربية خلال القرن العشرين خاصةً نشرت في أتونها فكرة شمولية النموذج الغربي للتطوُّر، وعدّه السبيل الوحيد للشعوب الأُخرى الراغبة في الانخراط في رَكْب الحضارة المعاصرة. ومن هذا المنطلق خَطَت الدول الغربية المعاصرة خطوة حاسمة نحو تعميم النموذج الغربي للحداثة عبر مأسستها، ومدِّها بمشروعات وبرامج واستراتيجيات تعتمد على اقتصاد السوق الحرة والتجارة الحرة فيما يتعلَّق بالتنظيم الاقتصادي، وعلى نظام الدولة أو الجمهورية الدستورية فيما يتعلَّق بالنظام السياسي، وعلى النظام العلماني فيما يتصل بالمجتمع المدني الغربي الحداثي المعاصر.[21]

---

[19] Ray, Keily and Marfleet, Phil. *Globalisation and the Third World Routledge London*, U.K, 1998, P.10.

– راي، كيلي. ومارفلت، فيل. **العولمة والعالم الثالث**، لندن، 1998م، ص10. انظر أيضاً:

– عبد الرحمن، طه. "الآفات الخلقية للعولمة"، وجدة، **مجلة المنعطف**، عدد20، 1423هـ، ص40.

– المنجرة، المهدي. **عولمة العولمة**، القاهرة: منشورات الزمن، 2000م، ص6.

[20] ياسين، السيد. **في مفهوم العولمة**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م، ص15.

[21] دياب، محمد. **التجارة الدولية في عصر العولمة**، بيروت: دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، 2010م، ص7، 8، 41، 89، 288، 216. انظر أيضاً:

– Piven, Frances Fox. *Globalization Capitalism and the Rise of identity Politics*, New York: U.S.A, L. P.edit, March 1995, P.17; 21; 29, 47.

– بيفان، فرانسيس فوكس. **العولمة والرأسمالية وصحوة الهوية السياسة**، نيويورك، 1995م، ص17،21، 29،47.

6. آثار العولمة ومأزق الحداثة:

لـمّا كـان جـوهر العولمـة ودافعهـا الحقيقـي العميـق همـا توسُّـع الرأسماليـة، عـبر تحريـر التجارة، ودمج الأسواق، وفتح أسواق جديدة، وتشجيع الاستهلاك من دون قيود تُذكَر، بحيث إنَّ فاعلية الفرد الكوني في مجال الاستهلاك تُحقِّق لمؤسسات العولمة أقصى الأرباح؛ فإنَّ استراتيجية العولمة تقوم على دعم هذه المصالح، وتوفير الحماية الفعلية لها، عن طريق تشجيع فرص التحوُّل إلى الديمقراطية والحرية وضمان استقلالية الفرد، حتى لو تجاوزت القيم الدينية، والمصالح الوطنية، وجميع المعايير والمؤشِّرات الأُخرى الثقافية والسياسية والاجتماعية. أمّا إذا أعاد مواطنو العولمة صياغة علاقتهم بخصوصياتهم ومصالحهم حول الهوية والدولة القومية والانتماء العقدي والحضاري ضمن أُطر شعوبهم وأوطانهم، بما يُعرِّض العولمة إلى المنافسة، أو فرض قيود عليها تتعارض مع استراتيجياتها الأساسية؛ فإنَّ المصلحة تغلب القيمة لأنَّ العولمة –في هذه الحالة– تتحوَّل من قوَّة فاعلة إلى قوَّة جارفة نحو أهدافها المطلوبة حتى تُدمِّر الهويات الوطنية، والخصوصيات العقدية، والانتماءات الحضارية، مثلما تُدمِّر الحرية، والديمقراطية، والقيم الإنسانية التي تكفل حقوق الإنسان، وتُؤمِّن نصيبه من المعاش والكفاية المادية بعد ما أصبح الفقر لا يقتصر على البطالة، وانعدام موارد الرزق، وانخفاض مستوى المعيشة أقل من المعدل الإجمالي العالمي؛ أيِ الحد الأدنى من ضرورات المعيشة، بل أصبح الفقر أشدَّ في ظل حصول الفرد على فرصة عمل وتمتُّعه بدخل نقدي، مع أنَّ معدلات التضخُّم المالي، وغلاء الأسعار، وعجز قدرة الناس الشرائية؛ كل ذلك أدى إلى مستوى معيشة مُتدنٍّ جداً، فتحوَّلت حياة الفرد الاقتصادية إلى ما يُشبِه الإفلاس (تحت الصفر) نتيجة استفحال المديونية الفردية، وتحوُّل الإنسان إلى عبد مملوك من جهة جهده الإنتاجي نتيجة الاستحقاقات التي أعادت تصنيفه في نظام المعيشة العالمي.[22]

فقد أشار تقرير البنك الدولي المُتعلِّق بمؤشِّرات التنمية لعام 2001م إلى وجود 1200 مليون إنسان (أيْ نحو سدس سكان العالم) يعيشون بأقل من دولار واحد في اليوم،

[22] سول، جون رالستون. **انهيار العولمة وإعادة اختراع العالم**، ترجمة: محمد الخولى، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية للكتاب، 2009م، ص6، 8، 11، 15، 21، 26، 34، 47، 94، 167، 211، 247، 302، 301.

ووجود 113 مليون طفل لا ينتظمون في الذهاب إلى المدارس. وفي المقابل، ذكر تقرير البنك الدولي لعام 2000م أنَّ ثروات أغنى 200 رجل في العالم تفوق دخْل ما نسبته 41% من سكان المعمورة.[23]

وعلى هذا الأساس، فقد تحوَّل مشروع الحداثة إلى مأزق حقيقي؛ لأنّ شروطها التي تنظم العالم في وحدة متجانسة ليست في حقيقتها عولمة، بل هي هيمنة، وفرض لنموذج الغرب على شعوب العالم المُتخلِّف؛ أيْ تغريب أمم الأرض، أو بالأصح (أمركتها) حتى تصير نمطاً تابعاً يتحرَّك ويشتغل وفقاً لحركة المركز (الغرب). وبهذا تكون العولمة قد استخفَّت بالحدود السياسية والفكرية والقومية، فتجاوزت الدول، ودمَّرت الاقتصاد الهشَّ في كلٍّ منها، وزيَّفت الهويات الوطنية والقومية، وحاولت نظم الأمم والشعوب ضمن ثقافة العولمة، وضربت مصالح المجتمعات الإقليمية والمحلية، ورسَّخت مبدأ الهيمنة على الشعوب الضعيفة والمجتمعات الفقيرة لإحكام السيطرة عليها، ومارست مزيداً من التحكُّم فيها؛[24] تلبيةً لتعطُّش الغرب للمال، والموارد الأولية، واليد العاملة الزهيدة.

7. الحداثة السياسية أو الديمقراطية الحداثيّة:

الحداثة السياسية ليست طرحاً فلسفياً يستمدُّ أسسه من الديمقراطية الكلاسيكية فحسب، ولا هي الانتقال من الدولة الدينية إلى الدولة القومية التي شهدتها أوروبا في مطلع العصر الحديث، وإنَّما هي المشروع الذي أنتجته النخب الغربية في العصر الراهن اعتماداً على مقولات العلمانية، والليبرالية، والبراغماتية، والمجتمع المدني؛ إنَّها المشروع الذي يربط الحداثة بالديمقراطية ارتباط محايثة خاصة من جهة البناء الفكري النظري، مثل: نزع القداسة عن السلطة السياسية، ورموزها، وأعمالها، ومفردات خطابها، وعدّها عملاً براغماتياً تتحكَّم فيه عوامل النسبية والتغيُّر والكف عن الحديث باسم الجلالة، والفخامة، والمعالي في الشأن السياسي.[25]

[23] عتريسي، طلال. "عولمة القيم والمفاهيم"، قطر، **مجلة المعرفة**، عدد17، 1425هـ، ص13.

[24] الدجاني، أحمد صدقي. "مفهوم العولمة وقراءة تاريخية للظاهرة"، لندن، **صحيفة القدس العربي**، 1998م، ص11. انظر أيضاً:

– الحمد، تركي. **الثقافة العربية في عصر العولمة**، بيروت: دار الساقي، 2001م، ص133.

[25] المحمداوي، علي عبود. **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، بغداد: منشورات ضفاف، 1436هـ/2015م، ص22، 23، 85،90، 91، 111، 112.

والحقيقة أنَّ الديمقراطية الحداثية الغربية ليست معطى متجانساً في بلاد الغرب. فالديمقراطية الفرنسية –مثلاً– ترتكز على مشروع فصل الدين عن الدولة؛ دولة البرجوازية الحديثة التي تعتمد نظاماً دستورياً وطنياً، وهيكلاً سياسياً بيروقراطياً، وتُرسِّخ مركزية ديمقراطية تتنازل فيها الطبقات البرجوازية عن جزئيات سياسية لفائدة المعارضة، والمجتمع المدني، والحقوق الفردية.[26] أمّا الديمقراطية الإنجليزية فلم تستثنِ الدين والكنيسة في الممارسات العملية، بالرغم من اعتمادها على العلمانية النظرية، والدليل على ذلك وسم الكنيسة الإنجليكانية في إنجلترا بالكنيسة الوطنية، زِدْ على ذلك أنَّ ملكة بريطانيا تحمل صفة "حامي الإيمان/ العقيدة"، والمقصود بذلك هو الإيمان المسيحي، وليس شيئاً آخرَ، وما تزال الملكة حتى اليوم تحتفل بمراسم الزواج الملكي، وإمضاء المراسيم الملكية في الكنيسة.[27]

والديمقراطية الحداثية بهذه الخصوصيات الأوروبية تختلف عن الحداثة السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية؛ لأنَّ الديمقراطية الأمريكية ترتكز على عقلنة السلطة، والاستعاضة عن السلطات السياسية والدينية والعائلية التقليدية بسلطة سياسية قومية علمانية واحدة، مع الحرص على المشاركة المتزايدة في السياسة من مختلف الفئات الاجتماعية.[28] وهذا ما يُفسِّر وصول محام من أصول أفريقية إلى سدة الرئاسة على امتداد فترتين رئاسيتين متتاليتين، وهو أمر مستحيل وقوعه في إنجلترا أو فرنسا –مثلاً– لاستفحال العنصرية، وصدورها من أعلى هرم السلطة في هذين البلدين وما شابههما.

لقد بذلت فرنسا كل الجهود اللازمة لتصدير أنموذجها العلماني المناهض للدّين إلى بعض الدول العربية الإسلامية، مثل: تونس، والجزائر، والمغرب، وسوريا، فصادفت هوى

[26] Barbier, Maurice. *la modernité politique*، Paris, France presses universitaires, 1er edit, 2000, P.109

– باربييه، موريس. **الحداثة السياسية**، باريس: مطبعة جامعة باريس، ط1، 2000م، ص109

[27] Davies, Morton R. & Vaughan, Lewis. *Models of political systemes*, London: U.K, Vikas publications, 1971, P.63

– ديفيز، مورتون آر، وفوغان، لويس. **نماذج النظم السياسية**، لندن: منشورات فيكاس، 1971م، صفحة 63.

[28] هنتنغتون، صموئيل. **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة: سمية فلو عبود، بيروت: دار الساقي، ط1، 1993م، ص48.

فئات سياسية جشعة يتلقَّون الدعم منها، ويعتمدون على رجال أعمال انتهازيين في الداخل، فتشكَّلت في تلك البلدان ديمقراطية مستعارة، تسرد مقولات الثورة الفرنسية، وتمارس الفساد والاستبداد والعنصرية البغيضة، ليس على السود، بل على المُتديِّنين والفقراء.

ومن السقطات قاصمة الظهر التي وقع فيها الحداثيون العلمانيون العرب غَضُّ نظرهم عن الآراء التي تنفي أنْ تكون الديمقراطية الحداثية أنموذجاً واحداً، أو جهلهم بهذه الآراء. فهذا النوع من التفكير عند النخب العربية الحداثية هو حالة من الحالات العقلية غير الواعية (أيِ التخلي عن العقلانية لفائدة الانبهار، أو التبعية والعمالة والانتهازية)؛ فالأنموذج الديمقراطي الحداثي القائم في مؤسسات السلطة بالبلدان الغربية له خصوم ومعارضون ومنتقدون. ومن أهم الأسس النقدية المُوجَّهة إلى هذا الأنموذج الديمقراطي الحداثي الغربي:

أ. ضرورة الاعتراف بوجود توليفات حداثية اليوم، تجمع بين الحداثة و"الإرث الثقافي، والقيمي مثل الهند واليابان، وهذا يسمح لنا بالحديث عن أنواع من التحديث، ويدل على أنَّه لا يصح وجود طريقة فضلى أو طريقة وحيدة للحداثة."[29]

ب. إنَّ مزاعم الأنموذج الواحد للحداثة أو التحديث لا تعدو أنْ تكون مقولات غير مسنودة بالتاريخ والواقع الاجتماعي؛ ذلك أنَّ التعدُّدية الثقافية عنصر مركزي مهم في التكوين والتفاعل مع التحديث. وحين نتحدَّث عن طرائق متعدِّدة للتحديث، فذلك يعني "الاعتراف بكثرة السبل التي تُمكِّن شعبًا ما من الدخول في الحداثة، فالانتقال من نمطٍ سياسي أو اجتماعي واقتصادي نحو أنماط أُخرى يعتمد على التنمية من أجل الحداثة في كلٍّ من أمريكا الشمالية، والجنوبية، وأوروبا، وآسيا، وإفريقيا. وخلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ظلَّ التنوُّع الحضاري جزءاً راسخاً من التحديث رغم التحوُّل الجذري الذي طال بعض تلك البلدان في هذا الاتجاه."[30]

---

[29] تورين، آلان. **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1992م، ص268. انظر أيضاً:
– يايموت، خالد. "الحداثة السياسية والتحديث السياسي: مقاربة نظرية ودعوة للتجاوز"، الدوحة، **مجلة سياسات عربية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، عدد9، 2014م، ص71.

[30] هيجوت، ريتشارد. **نظرية التنمية السياسية**، ترجمة: حمدي عبد الرحمن، ومحمد عبد الحميد، الأردن: مطبعة الجامعة الأردنية، منشورات المركز العلمي للدراسات السياسية، ط1، 2001م، ص24.

ت. إثارة الحديث الديمقراطي تساؤلاً عاماً في ضوء مرجعيته الليبرالية السياسية، وإصرار النخب الحداثية العربية على تبنّي هذا المنوال، والاعتقاد بحتمية الترابط بين التحديث والعلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية، وعزم النخب المنبهرة بالحداثة الغربية على تقويض أركان الدين، أو تعزيز تهميشه في الحياة، مع تأكيدها "أنَّ مسيرة العلمنة في البلدان الغربية" هي الأنموذج المثالي للديمقراطية الحداثية، مستندين في ذلك إلى الخبرة التاريخية الخاصة بفرنسا المُستبعِدة للدين، ومتجاهلين ما يخالفها من نظريات العلماء الغربيين أنفسهم. ومن ذلك ما طرحه الكاتبان الأمريكيان المعاصران جون فول، وجون اسبيزيتو اللذان أكَّدا أنَّ سياق الحداثات متعدِّد في عالم اليوم، وأنَّه لم تتضاءل مكانة الدّين في مدارج الحداثة الغربية المعاصرة؛ فالدّين في الحداثة الغربية الراهنة ما فتئ يتزايد وتعظم أهميته، وبات مُلاحَظاً أنَّ تصاعد موجة التديُّن، وعودة الدين إلى الحياة العامة قد أصبح واقعاً "عالمياً لا يُنكِره إلا جاحد، وأنَّ هذا الواقع قد دفع العديد من مُنظِّري الديمقراطية والعلمنة والحداثة إلى التراجع عن نظريات علم السياسة التي كانت سائدة خلال ستينيات القرن الماضي، ومن أبرزهم بيتر بيرغر الذي بيَّن أنَّ الأدبيات التي صاغها المؤرِّخون وعلماء الاجتماع تحت اسم نظرية التحوُّل العلماني تُعَدُّ خطأً في الأساس."[31]

8. الانهيار:

تَبيَّن من التجربة والمتابعة الفكرية والسياسية والعلمية أنَّ مشروع الحداثة العربية لم يُحقِّق النجاح الذي بَشَّرت به النخب الحداثية في الأُمَّة العربية الإسلامية اليوم، وأنَّ فشل هذا المشروع يُعْزى إلى عوائق واختلافات جوهرية بين طبيعة الأُمَّة والحضارة وشروط المشروع المستعار؛ ما أدّى إلى تبعية فكرية وسياسية وعلمية واقتصادية وعسكرية واستراتيجية للغرب، كان من آثارها تلقّي بلدان الشرق العربي الإسلامي النموذج الغربي

[31] John, Voll O. & Esposito, John L. *Islam and Democracy*"الإسلام والديمقراطية", U.S.A, Oxford University press, 1996, P.89.

انظر:

– عبد الخالق، عبد الله. "عولمة السياسة والعولمة السياسية"، مصر، **مجلة البرلمان العربي**، عدد102، الاتحاد البرلماني العربي، 2007م، ص28.

بالقهر والغلبة وفرض الأمر الواقع، فوقع تقليد الأنظمة الديكتاتورية والعسكرية والملكية الشرقية لنماذج من الديمقراطية المستعارة. ولـمّا وجدت هذه الأنظمة الشمولية أنَّ الديمقراطية ترتكز على اقتسام السلطة بين الأحزاب والقوى السياسية في البلدان المتقدِّمة، واصطدمت بمشاركة قوى المجتمع المدني في قرارات الدولة، فإنَّها انتكست، وعطَّلت الحرية السياسية، وفكَّكت منظمات المجتمع المدني، عندئذٍ، تَبيَّن أنَّ الواقع الذي بنته الأنظمة الديكتاتورية يختلف اختلافاً جوهرياً عن الحداثة الغربية، وأنَّ مقولات الحرية والديمقراطية والحداثة هي مقولات شكلية اعتبارية، ليس لها أدوات حقيقية في الواقع. يضاف إلى ذلك توجُّه البلدان الغربية لترسيخ رؤيتها الثقافية والسياسية والاقتصادية على بلدان الشرق عبر اختيارات مجحفة نتيجة الهيمنة والتفوُّق، ونتيجة تسلُّط الطبقات المُتنفِّذة في البلدان العربية، وهي شرائح هجينة خرجت في الأصل من أعطان الاستبداد التي كانت سائدة في أغلب البلدان العربية في مرحلة الحكومات الشمولية؛ لذا جمعت هذه الديمقراطية الحداثية المستعارة بين موروث السلطة الاستبدادية، وشكليات النظام الديمقراطي الغربي المعاصر، فالتبست بالهَنَات الآتية:

أ. الافتقار إلى الإطار القانوني التنظيمي الراسخ الذي يُطبِّق مفهوم حكم القانون؛ ما جعل السلطة في الديمقراطيات المستعارة تقوم على التعسُّف في استعمال القانون، وممارسة أساليب الاستبداد تحت مسمّى هيبة الدولة، وإعفاء المسؤولين من تطبيق القوانين.

ب. الحكم بأدوات تتعارض مع أهداف التنمية، وتدفع باتجاه هدر الموارد المادية والبشرية، وسوء استخدامها.

ت. الحكم بأنظمة قانونية إجرائية تحدُّ من الاستثمار الإنتاجي، أو تتعارض معه، وتدفع نحو أنشطة الربح الريعي، والمضاربات.

ث. ممارسة السلطة في أُطر مغلقة، غير شفّافة للمعلومات، وغير مراقبة على مستوى صنع القرار.

ج. ممارسة سلطة لا تمتلك الأدوات الحقيقية للفصل الواضح بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة؛ ما يؤدي غالباً إلى استغلال الموارد العامة لصالح المنفعة الخاصة.

ح. اتصاف التجارب الديمقراطية المستعارة بحكم سيء، أو غير سليم، يُنتِج الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويُهدِّد الدول والمجتمعات بالسقوط.

خ. تضخُّم الجهاز البيروقراطي، وعدم محاولة هذه الدول التكيُّف مع المتطلبات المتغيِّرة والمتسارعة للأحوال الدولية، وذلك باستخدام التقنيات الحديثة، وتكنولوجيا المعلومات والاتصال، وغيرها.

د. الفشل في تحقيق العدالة، والمساواة أمام القانون، وحماية المواطن من تعسُّف السلطة.

وعلى هذا الأساس، فقد انتهى المشروع الحداثي العربي إلى الفشل والانهيار، ودخلت الأُمَّة العربية في ثورات تحديثية من دون أدوات حقيقية، فانتهت معظم الثورات إلى انتكاسة كبيرة، وبرزت في بعض البلدان أنظمة عسكرية استبدادية مدعومة بأنظمة استبدادية شمولية أركست الأُمَّة، وحطَّمت جهود النخب النيِّرة الساعية إلى إعادة بناء الأُمَّة من جديد، بالرغم من تكرار الهزائم والانكسارات الحادة في عصر العولمة والإنسان الكوني الجديد، فأضحت ضمائر المخلصين تُكابِد وطأة الارتكاس، وتحارب اليأس والسقوط، وتُنافِح في سبيل البديل الحضاري الذي ينتشل الأُمَّة من التفكُّك والانهيار.

وفي خضمّ هذا الواقع المتردِّي انبثق لدينا مشروع الاستئناف الحضاري برؤية جديدة، فسقناه في هذه المقاربة؛ لنُسهِم به في إحياء الأُمَّة قبل فوات الأوان.

ثانياً: مشروع الاستئناف الحضاري البديل

مشروع الاستئناف الحضاري في وقتنا الراهن هو القضية الجوهرية في هذه المقاربة، ومحمل الواقع، ومسار المستقبل، ومصير الأُمَّة كلها. وهذا المشروع يستهدف الإنسان العربي المسلم (المفرد بصيغة الجمع) في مواجهة واقعه ومصيره الحضاري؛ فالإنسان هو

الدارس والمدروس، الفاعل والمنفعل، القاصد والمقصود، والمريد والمراد، بل هو جوهر المشروع الحضاري الجديد. وعلى هذا، فإنَّ مشروع الاستئناف الحضاري البديل يمرُّ – حتماً– عبر أركان رئيسة كبرى، يقع فيها الإنسان في موقع المركز، وهي أركان تنبثق منها كل الأنظمة التي تضمن التحوُّل الشامل نحو البعث، والنهضة، والتجديد، والاستئناف الحضاري اليوم، وغداً الذي يُمثِّل مستقبل الأجيال القادمة؛ أجيال البناء الحضاري المنشود. وهذه الأركان هي:

1. مفهوم الاستئناف الحضاري.
2. الوعي.
3. التنمية والتأهيل الاجتماعي.
4. الحكم الرشيد.

1. مفهوم الاستئناف الحضاري:

استخدم روّاد الإصلاح في العصر الحديث الكثير من المفاهيم التقدُّمية المُستمدَّة من الوحي، مثل:

أ. مفهوم التجديد: وقع استمداده من معاني الآية (15)من سورة (ق) في قوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِۚ بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ جَدِيدٖ ١٥﴾ (ق: 15)، وهذا المعنى بيَّنه قول الرسول ﷺ: "جدِّدوا إيمانكم، قيل يا رسول الله: وكيف نُجدِّد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله"، وقوله ﷺ: "إن الله يبعث لهذه الأُمَّة على رأس كل مئة سنة مَن يُجدِّد لها دينها."[32]

ب. مفهوم الحديث والتحديث: وقع استمداده من معاني الآية (70)و من سورة (الكهف) ويتبيّن هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعۡتَنِي فَلَا تَسۡـَٔلۡنِي عَن شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ أُحۡدِثَ لَكَ مِنۡهُ

[32] المناعي، عائشة يوسف. "مظاهر التجديد في فكر مالك بن نبي"، القاهرة، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد101، 3 يونيو 2001م. البحث مقدَّم إلى المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، من 31 مايو، ص1-2.

ذِكۡرٗا ﴿٧٠﴾﴾ (الكهف: 70) وقد تكرر هذا المعنى في الآية (13) من سورة (طه) في وقوله سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا وَصَرَّفۡنَا فِيهِ مِنَ ٱلۡوَعِيدِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ أَوۡ يُحۡدِثُ لَهُمۡ ذِكۡرٗا ﴿١١٣﴾﴾ (طه:13) وتأكّد نفس المعنى في الآية (2) من سورة (الأنبياء) في قوله ﷻ: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ ﴿٢﴾﴾ (الأنبياء: 2).

ت. مفهوم التنوير: ورد هذا المفهوم في معاني الآية (257) من سورة (البقرة) في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ (البقرة: 257) ثم تبين هذا المعنى بصورة أدق وأوضح في الآية (184) من سورة (آل عمران) في قوله سبحانه: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدۡ كُذِّبَ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِكَ جَآءُو بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُنِيرِ ﴿١٨٤﴾﴾ (آل عمران: 184)، وفي الآية (174) من سورة (النساء) في قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا ﴿١٧٤﴾﴾ (النساء: 174).

ويتبيَّن من دراسة هذه المفاهيم أنَّها تُؤلِّف سجلاً معجمياً يُؤسِّس دلالياً وفكرياً لمعاني الاستئناف الحضاري الشامل التي تُعبِّر عن حاجات الإنسان والمجتمع، ويُمثِّل رهان المستقبل للأُمَّة المسلمة التي لن تخضع أو تستكين مهما أصابها من ذبول؛ فهي تملك نبع الحياة، وإكسير النصر.

ومع هذه الأهمية القصوى للوعي الحضاري، لا بُدَّ من تحرير هذا المفهوم، وبيان حقيقته؛ ليتضح المقصود منه، ويتمهَّد فهمه للتطبيق والعمل:

الاستئناف لغةً مشتق من الجذر (أ/ ن/ ف)، ومنه: استأنف، يستأنف، استئنافاً، وائتنف ائتنافاً، ومعناه ابتدأ. كقولهم: استأنف الكلام؛ أيْ ابتدأه بعد انقطاع. واستأنفه الأمر: جدَّد فعله، وابتدأه من جديد.[33]

---

[33] النسفي نجم الدين، عمر بن محمد بن أحمد. **الطلبة في الاصطلاحات الفقهية**، بغداد: المطبعة العامرة، مكتبة المثنى، 1311هـ، ص16. انظر أيضاً:

– اليمني، نشوان بن سعيد الحميري. **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، بيروت–دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط1، 1420هـ/1999م، ج1، ص344.

– ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ، ج13، ص299.

– الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**، القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر، د.ت، ج16، ص565.

أمّا الاستئناف الحضاري فهو تجديد البناء المادي والمعنوي، وتفعيل الإبداع والاختراع؛ لتحقيق التحوُّل الحضاري بعد انقطاعه بسبب العوائق والعراقيل. وهو أيضاً تقدُّم في مختلف الميادين، فكأنَّه مساوٍ لمصطلح التقدُّم والتقدُّمية، أو مرادف له.

2. الوعي:

الوعي هو الإشكالية المركزية التي تكتنف هذا المشروع. ومن المُروّع فعلاً أنَّ مأزق الوعي ينتاب القطب المركزي لمشروع الاستئناف الحضاري؛ إنَّه ينتاب الإنسان العربي المسلم المعاصر، قطب الاستئناف، ومحور الفعل، وجهاز التخطيط، ومحرِّك البناء في هذا المشروع؛ لذا، فإنَّ هذا البحث يتمركز حول قضية الوعي، ويَعُدُّها المرتكز الرئيس لمشروع الاستئناف الحضاري البديل.

لمّا نزل الوحي الإلهي إلى الأرض استهدف الإنسان دون غيره من المخلوقات، مُبيّناً أنَّ الإنسان هو المشروع الإلهي المركزي في الكون. وعلى هذا الأساس، فقد جعله محور العملية التنموية، وبنيتها الأساسية، وهيَّأه لإدراك ذاته، ومعرفة خالقه، والكون من حوله، وجهَّزه بوسائل المعرفة، وميَّزه بقدرات وظيفية متعدِّدة تضمن له تحقيق الحدِّ الأعلى من الوعي. ومن أهم الأدوات والوظائف التي استهدفها الوحي:

أ. العقل: كان أول ما نزل من الوحي قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥﴾ (العلق: 1-5). فقد استهدف الوحي عقل الإنسان، وجعل القراءة صنو العلم والمعرفة، وجعل القراءة والمعرفة والعلم جوهر الوعي. وجعل العمل والسلوك دليلاً عليه.

ب. العمل: مفهوم شامل يستهدف في هذا المقام مختلف أوجه أنشطة الإنسان الإنتاجية في إطار وعيه الذهني والأخلاقي والسلوكي في المنظور الإسلامي. قال الله تعالى: ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩ وَأَنَّ سَعۡيَهُۥ سَوۡفَ يُرَىٰ ۝٤٠ ثُمَّ يُجۡزَىٰهُ ٱلۡجَزَآءَ ٱلۡأَوۡفَىٰ ۝٤١﴾ (النجم:39-41).

والسعي عمل الإنسان، وهو أيضاً كل نشاط إنتاجي؛ سواء كان رئيسياً، أو أساسياً، أو ثانوياً مادياً، أو أدبياً، أو روحياً. ومنهج العمل هو الأخلاق، وهي الاختيارات المعرفية والتربوية والقيمية في مختلف أنشطته الإنتاجية. والأخلاق هي العامل المركزي في وعي الإنسان؛ لذا قال رسول الله ﷺ: "إنَّما بُعِثت لأُتَمِّم مكارم الأخلاق"[34] (وفي رواية: صالح الأخلاق). لقد نظر القرآن الكريم إلى الإنسان بوصفه فاعلاً، ومسؤولاً، وجعل مصيره رهن وعيه الأخلاقي والسلوكي، وكلَّفه بعمارة الكون، وميَّز من الإنسانية أُمَّة الإسلام، وجعلها أُمَّة المنهج القويم والاستخلاف الرشيد في الكون، فقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ (الحج:41).

ومما له ارتباط بمسألة الوعي مفهوم الذكاء الروحي:spiritual intelligence؛ إذ يرتبط مفهوم الذكاء الروحي بالحياة الداخلية للذات، بما تحويه من عقل، ونفس، وروح في مستويات وجودها الفعلي. والذكاء الروحي قدرة إدراكية تُعمِّق الأسئلة حول إمكانية الفهم الأعلى والعرفان التام الذي يُمكِّن الفرد من استعمال قدراته ومهاراته لتنمية علاقاته الروحية، وذكائه الجسدي spiritual and Physical Intelligence ليتوصَّل إلى أفضل مستويات الأنشطة الإنتاجية.

ويعتقد الباحثون أنَّ المعرفة الحسيّة هي الحدُّ الأدنى للوعي. أمّا الذكاء العقلي فهو الحدُّ الأوسط لوعي الإنسان، وهو حدٌّ نسبي، ليس له –في الحقيقة– سقف محدَّد. أمّا الذكاء الروحي فهو الحدُّ الأعلى لقدرات الذهن والنفس والروح معاً. ومن لوازمه القيم المثالية التي يضمنها الدين، ويُقرّها العقل، وترضاها النفوس والأرواح الذكية.[35] وبناءً على هذا المنظور التأسيسي العام، يحق لنا أنْ نتساءل: ما الوعي؟

---

[34] ابن أنس، مالك. **الموطأ**، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، 1406هـ/1985م، ج2، حديث رقم1609، ص904.
– ابن حنبل، أحمد. **المسند**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، د.ت، ج2، حديث رقم8939، ص81.
– الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م، ج2، حديث رقم4221، ص670. وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

[35] Howar, Gardner. *Spiritual intelligence, Developing higher consciousness*, London: U.K, , 2000, PP.27-34

يمكن تناول فكرة الوعي من خلال التصوُّرات والمفاهيم اللسانية والفكرية والإجرائية التي تفتح المجال لفهم هذه الحالة العقلية والنفسية والروحية والسلوكية في ذات الإنسان، تبعاً لعلاقته بنفسه من جهة، وعلاقته بمَن حوله من جهة أُخرى.

فالوعي في اللسان العربي (اللغة) هو الحفظ والفهم، يقال: فلان أوعى من فلان؛ أيْ أحفظ منه وأفهم. والواعي هو الحافظ الفهّامة.[36]

أمّا الوعي في اللسان الإنجليزي فهو:

- Consciousness, the state of being awake, thinking, and knowing what is around you happening.[37]

ومعنى هذا: "الوعي هو حالة الاستيقاظ، والتفكير، ومعرفة ما يحدث من حولك".

وأمّا الوعي في اللسان الفرنسي (اللغة) فهو:

- La conscience est la faculté mentale d'appréhender de façon subjective les phénomènes extérieurs ou intérieurs dans sa propre existence.[38]

– هوارد، غاردنر. **الذكاء الروحي، تنمية الوعي العالي** ، لندن، 2000م، ص27–34.

انظر:

– بياجيه، جان. **سيكولوجية الذكاء**، ترجمة: سيد محمد، بيروت: عويدات للنشر، 1978م، ص10، 13، 15، 57.

– أرنوط، بشرى إسماعيل أحمد. "الذكاء الروحي وعلاقته بسمات الشخصية لدى عينات عمرية مختلفة"، **مجلة كلية التربية**، الزقازيق، مصر، عدد1، 2007م، ص24، 33، 41.

– بوزان، توني. **قوة الذكاء الروحي**، ترجمة: مكتبة جري، الرياض: د.ن، ط1، 2007م، ص36، 62.

[36] الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **كتاب العين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2003م، ج2، ص272.

– الأزهري، محمد بن أحمد الهروي. **تهذيب اللغة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م، ج3، ص166.

– ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د.ت، ج15، ص396.

[37]- James, William. *The stream of consciousness,* new York, 2016, Psichologie studies Design , V.C.E, PP: 11– 12

– جيمس، ويليام. **تيار الوعي**، نيويورك، 2016م، ص11–12.

[38] Comte, André. *Dictionnaire philosophique*, France, 4eme Edition Presses Universitaires de France, 2001, P.127

وترجمته: "الوعي هو هيئة عقلية للفهم الذاتي للظواهر الخارجية أو الداخلية في وجود الفرد"

– ولو تتبعنا مفردة "الوعي" في مختلف الألسن في اللغات المعاصرة لوجدناها تدور حول نفس هذه المعاني التي سقناها من معاجم لغوية مختلفة؛ وهي الحفظ، والفهم، والإدراك الذي يُميّز علاقة الذات بنفسها، وبالعالم الذي يحيط بها.

فكيف تتجلّى المعاني المعرفية للوعي؟ تتجلّى معاني الوعي من خلال مجموعة من المفاهيم والتصوُّرات التي يتم إنتاجها في حقول معرفية متنوّعة دينية، وفلسفية، واجتماعية، ونفسية، وغير ذلك. وتلتقي روافدها حول المعنى الجوهري الجامع الذي يتوقَّف عليه وجود الإنسان الرشيد في الكون. ولكنْ، كيف تلتقي روافد المعرفة حول المعنى الجوهري للوعي؟ تلتقي المفاهيم والتصوُّرات المعرفية للوعي حول الاعتقاد بأنَّ الإنسان قادر على إدراك العالم الداخلي في كيانه، وفهم العالم الخارجي الذي يحيط به. وهذا المفهوم يعكس المعنى الجوهري للوعي، وهو فهم وإدراك ينبثقان من جوهر الذات في الإنسان، بحيث تتحقَّق في كنفه المعرفة الحقيقية التي تُميّز الإنسان الرشيد في ذاته، وفي مجتمعه، وفي الكون الذي يحيط به. والذات بهذا المعنى هي النفس، ولكنَّها ليست النفس الأمّارة الفاجرة، المُقيَّدة بحدود الشرّ أو الشهوة والرغبات. ﴿*وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٥٣﴾ (يوسف: 53). وإنَّما هي النفس الزكية المطمئنة المرتبطة بممارسة الفضيلة الاجتماعية والمدنية؛ الفضيلة المرتبطة بالحكمة والعدل والخير. وهي العقل عند بعض الحكماء، أو الروح عند المفكّرين والفلاسفة والفقهاء. ولكن، كيف يتجسَّد الوعي في الذات؟ يتجسَّد الوعي في الذات ضمن مستويين مختلفين:

– المستوى الحسّي: هو استجابة الإنسان للعالم الخارجي عن طريق الرؤية، والحركة، والسمع، وغير ذلك من وسائل الاتصال والمعرفة الحسّية التي تُحقّق للذات الإدراك

– أندري كونت. **المعجم الفلسفي**، فرنسا: المطبوعات الجامعية، ط4، 2001م، ص127.

- Locke, John. *Identité et Différence, L'Invention de la conscience*, Paris, France, Edition Seuil, 1998, P.78.

– لوك، جون. **الهوية والاختلاف.. انبثاق الوعي**، باريس– فرنسا: طبعة ساي، 1998م، ص78.

والتفاعُل مع ما يوجد، وما يدور حولها. وهذا المستوى من الوعي لا يخصُّ الإنسان وحده، بل هو قدر مشترك بين الإنسان وغيره من الحيوان والأشياء.[39]

وهو يبلغ مستواه الشكلي الأعلى في التفاعُل الحسي الشيئي؛ فنحن حين نضغط على زِرّ التحكُّم (الرُّموت) في مفتاح السيارة، فإنَّ جهاز الأمان المركزي يستجيب لنا، ويتفاعل مع الأمر الذي وجَّهناه إليه، ويردُّ الفعل بإغلاق جميع أبواب السيارة غلقاً محكماً. وهذا القدر لا يعكس عامل الوعي عند الإنسان إلا من وجهة نظر فيزيائية مادية.

– المستوى الذهني للوعي (أو الاستبطان: Introspection): هو قيام الإنسان بنشاط، ثمَّ إدراك أنَّه يقوم به، كأنْ يُفكِّر ثمَّ يُدرِك أنَّه يُفكِّر، أو يصنع آلة وهو يُدرِك ما يصنع، وهذا هو جوهر الوعي. إنَّ إدراك الذات لما تقوم به يُمثِّل حالة اليقظة، والاستعداد، والإدراك، والفهم؛ وهي الحالة الواعية في ذات الإنسان، التي لها شروط لا بُدَّ من توافرها، مثل:

– الذاكرة: يتبيَّن دور الذاكرة في تحقُّق الوعي بالذات في حالة فقدان الذاكرة؛ فالإنسان حين يفقد ذاكرته يتحوَّل إلى عالم من الإبهام والغموض وانعدام الوعي، فلا يستطيع فهم ذاته، ولا فهم ما يدور من حوله.[40]

– الاستباق: هو تقرير الإنسان في لحظته الراهنة لما سيفعله مستقبلاً؛ أيِ الاستشراف، والتوقُّع، والتقرير. وعلى هذا الأساس، فإنَّ الوعي يتمثَّل في القدرة على الوصل بين الماضي والمستقبل؛ أيْ بين ما كان وما سيكون.[41]

---

[39] لوون، ألكسندر. **المنهج الحيوي الطاقي**، ترجمة: نبيل سلامة، دمشق: معابر للنشر، 2013م، ص37، 76.

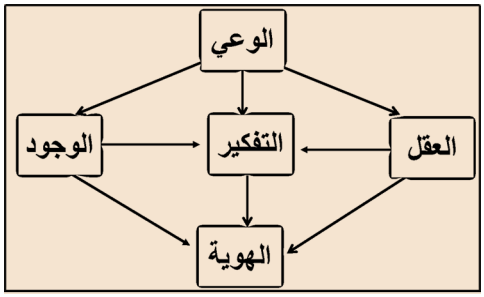
[40] فرويد، سيغموند. **الموجز في التحليل النفسي**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1986م، ص128–129.

[41] بيرغسن، هنري. **بحث في المعطيات المباشرة للوعي**، ترجمة: الحسن الزاوي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009م، ص8، 9، 11، 23، 27، 31، 36، 43، 46، 51، 54، 57، 61، 119، 124. انظر أيضاً:

- Blackmore S. J. *Consciousness*, U.S.A, Oxford University Press, 2003, P.12, 18, 34, 39

– بلاك مور. **الوعي**، أمريكا: مطبوعات جامعة أكسفورد، 2003م، ص12،18، 34،39.

وعلى هذا النحو، فإنَّ أسس الوعي تتجلّى بحسب المخطط الآتي:



وهذا يعني أنْ يتطابق الإنسان (أو يتماثل) مع ذاته؛ فمبدأ التطابق أو التماثل الذي يضمن به الإنسان وحدته، ويتعرَّف به إلى نفسه هو مبدأ الهوية.[42] والذي يُحدِّد هوية الإنسان هو أنَّه كائن مفكِّر، عاقل، يملك جسداً. أمّا الذات فلا تُحدَّد إلا بالوعي والذاكرة، التي هي امتداد للوعي في الماضي. ففي نظر جون لوك، يمكن أنْ يتغيَّر شكل الإنسان، بل يمكن أنْ يفقد جزءاً من جسده، لكنَّه يظل -بفضل وعيه- هو ذاته، مطابقاً لنفسه. فالشخص -بحسب لوك- يعني الكائن المفكِّر القادر على تأمُّل ذاته بوصفها مطابقةً لذاتها، بالرغم من اختلاف الأزمنة والأمكنة. والوعي في هذه الحالة يشير إلى إدراك الإنسان لما يحدث في ذهنه، وهذا يعني أنَّ استمرارية الوعي في الزمان والمكان هي المُحدِّد لهوية الشخصية؛ إذ إنَّ الوعي يربط في نفس الشخص وجوده وأفعاله الماضية بوجوده وأفعاله الحالية، فيجعل الشخص يبقى هو هو، ومُتميِّزاً عن غيره في الآن نفسه. إذن، لفظا "الوعي" و"الذاكرة" يُكوِّنان الهوية الشخصية.[43]

3. التنمية والتأهيل الاجتماعي:

يقوم التأهيل الاجتماعي على مستويين من المستويات العلمية والعملية؛ لتحقيق الوعي الرشيد، وتجنُّب جميع مظاهر تزييف الوعي الفردي والجمعي في الأُمَّة:

---

[42] ديكارت، رينيه. **التأملات في الفلسفة**، ترجمة: عثمان أمين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2009م، ص152، 156، 157.

[43] Locke, ibid , P.78.

– مراكز الدَّعم والتوجيه: تشمل مراكز البحث العلمي والتكوين المستمر، والأكاديميات العلمية، ومخابر البحث والتجارب العلمية، ومؤسسات الرحلات والتنقيب وجمع المعلومات، والاستفادة من الخبرات، والتكوين المستمر على مستوى تفوُّق المهارات والخبرات غير المحدود.

– التأهيل التصحيحي أو الإصلاحي: تأهيل يتطلَّبه الاستئناف الحضاري الراهن، وهو يُستمَدُّ من النتائج المُسوّغة بالطرائق العلمية والفكرية في الإصلاح والبناء الحضاري الذي أنجزته تجربة الإصلاح والنهضة في العصر الحديث، بعد مراجعة أسسها ونتائجها اعتماداً على التجربة الواقعية، والبحث والتمحيص العلمي. ويتم تطبيق أهم النتائج المُتَّفَق عليها عن طريق مراكز خدمات تأهيلية متخصصة مُمَوَّلة؛ بُغْيَةَ تنمية المجتمع وتأهيله في كل القطاعات والمجالات التي يتمظهر فيها سلوك غير واعٍ. ويضم هذا النظام أقساماً متنوِّعةً متخصصةً، تُعْنى بالتأهيل الصحي العضوي، والتأهيل النفسي، والتأهيل الذهني، والتأهيل التربوي (الأخلاق، والقيم)، والتأهيل المهني (الكفايات، والكفاءات)، والتأهيل التواصلي الاجتماعي، فضلاً عن توظيف المؤسسات التقليدية لهذا الغرض، مثل: الإعلام، والثقافة، والمدرسة، والجامعة، والمسجد، وجميع مؤسسات المجتمع المدني.[44]

ويُمثِّل التأهيل الحدَّ الأدنى لمنهج الاستئناف الحضاري الرشيد بكل اختياراته المادية والأدبية؛ لأنَّ المشروع في مجمله مسار تنموي مُتطوِّر دائماً، وهو يرتقي إلى الأفضل بناءً على مبدأين أساسيين:

– مبدأ النهضة الصاعدة المستمرة دون توقُّف مهما بلغت النجاحات الظرفية للمشروع.

---

[44] انظر بعض نماذج التأهيل المجتمعي في:

- Pommier, Romain. *La réhabilitation psycho-sociale*, CR3P à Paris (Centre Ressources Réhabilitation psychosociale Remédiation cognitive).

– بومير، رومان. **التأهيل النفسي والاجتماعي**، CR3P في باريس (مركز الموارد المعرفية للتأهيل النفسي المعرفي).

- The Rehabilitation Services Administration, (Act of 1973) the Department of Education in Washington, USA.

– إدارة خدمات إعادة التأهيل، (قانون 1973) وزارة التعليم في واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية.

– مبدأ الوعي والتأهيل الدائم للإنسان الذي يُشكِّل المدخل الأساس لكل نظام من أنظمة الاستئناف الحضاري. وهذا النسق المتحرك دائم التطوُّر والتجدُّد تبعاً لكل نظام من أنظمة العلم، والعمل، والبناء، والأخلاق في أُمَّة القرآن.

4. الحُكم الرشيد:

الحكم الرشيد هو مفهوم ينبثق من صميم الفكر الإسلامي، ويتميَّز بأنَّه من المصطلحات المركَّبة، أو ما يمكن أنْ نُعبِّر عنه بالمعادلة الاصطلاحية التي تُميِّز بوضوح، وتُفرِّق بالدليل بين الحكم بمفهومه الوضعي العام كما هو في الفكر السياسي البشري القديم والحديث، والحكم الرشيد بوصفه منظومةً فكريةً سياسيةً إسلاميةً تستمدُّ حضورها من مرجعية شرعية تاريخية سياسية، تنبثق من الوحي، وتقوم على مفهوم قيمي يختزله المعنى المعياري للرشد، وينتظمها قانون شرعي تنتظمه معادلة اصطلاحية، يتحدَّد معناها وفق المقاربة الآتية:

– الطرف الأول من المعادلة الاصطلاحية هو "الحكم" الذي يعني في منطوقه العام السلطة، ولا يُقصَد به المفهوم الكلاسيكي للسلطة في هذا المعيار؛ لارتباطه بمفهوم الرشد بوصفه معطى دينياً. والرشد هو الكمال العقلي والنفسي والسلوكي. وتعلُّق هذه القيم بالسلطة يضيف إليها الالتزام بقيم الدين النبيلة، فضلاً عن معاني الحقوق والواجبات في المضمون الكلاسيكي للمفهوم.

– الطرف الثاني من المعادلة الاصطلاحية يرتبط بكلمة "الرشيد". وهذه الكلمة هي مصطلح سياسي يستند إلى مرجعية الوحي. قال تعالى: ﴿هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا ٦٦﴾ (الكهف: 66)، وقال سبحانه: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلۡ عَسَىٰٓ أَن يَهۡدِيَنِ رَبِّي لِأَقۡرَبَ مِنۡ هَٰذَا رَشَدٗا ٢٤﴾ (الكهف: 24)، وقال ﷻ: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ٧﴾ (الحجرات: 7). ويرتبط الحكم الرشيد بهذا المعنى بنظام من القيم الأساسية التي لا يتحقَّق الرشد إلا بها، مثل:

- الحق: قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ (النساء:105).

- العدل: قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ (النساء: 58).

- الحرية: قال تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾ (البقرة: 256)، وقال سبحانه: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴿٩٩﴾ ﴾ (يونس: 99).

- المساواة: قال رسول الله ﷺ: "إنَّما أهلك الذين قبلكم أنَّهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدَّ."[45]

- القسط: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ (المائدة:8). وقال رسول الله ﷺ: "إن المقسطين عند الله على منابر من نور..."[46]

وتأسيساً على ذلك، فقد قام الحكم الرشيد في الإسلام على منظومة متينة من القيم الأخلاقية والإنسانية، شكَّلت الفارق الحقيقي بينها وبين النظم الوضعية القديمة والراهنة، وهي منظومة ترتقي بنظام الحكم إلى حدِّه الأعلى، وتجعله أهلاً لأنْ يكون بديلاً عن الديمقراطية.

لقد أضحى الحكم الرشيد اليوم غرضاً يُطلَب، ومقصداً يُحتذى به من الأمم والشعوب. فبالرغم من التنافس المحموم على فكرة الديمقراطية، فإنَّ العديد من المنظمات الدولية اليوم تحاول تجاوُز منظومة الديمقراطية إلى فكرة الحكم الرشيد بمفهوم Good Governance بصيغة معدَّلة نسبياً، ترتكز على منظومة القيم المعتبرة في نظام الحكم الإسلامي التأسيسي.

---

[45] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب: أحاديث الأنبياء، حديث رقم3475. انظر أيضاً:

- مسلم النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **الجامع الصحيح**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، حديث رقم1688.

[46] المرجع السابق، كتاب: الإمارة، حديث رقم1827.

الحكم الرشيد في المفهوم الأممي الجديد Good Governance:

عرَّفت منظمة الأمم المتحدة الحكم الرشيد بأنَّه "الطريقة التي تباشر بها السلطة في إدارة موارد الدولة الاقتصادية والاجتماعية بهدف تحقيق التنمية."[47] وعرَّفه البنك الدولي بأنَّه التقاليد والمؤسسات التي يتم من خلالها ممارسة السلطة في الدول من أجل الصالح العام.[48] وعرَّفته منظمة الشفافية الدولية بأنَّه "تكاتف جهود الدولة والقطاع الخاص والمجتمع المدني والمواطنين لمقاومة الفساد."[49]

منظومة قيم الحكم الرشيد في المنظور الأممي المعاصر:

– سيادة القانون Rule of Low: يُقصَد بذلك أنْ يكون القانون هو الحاكم الحقيقي للدولة، وأنْ يكون ضامناً للعدالة الاجتماعية وحماية حقوق الإنسان.

– الشفافية Transparence: التدفُّق الحرُّ للمعلومات؛ على أنْ تكون قابلة للمعرفة، ويمكن لجميع المهتمين الوصول إليها مباشرة.

– المسؤولية Responsibility: تركيز الدولة جهودها على توفير العيش الرغيد لجميع أفراد الشعب من دون تمييز.

– المساواة Equality: عدم التمييز بين الأفراد بسبب الأصل، أو اللغة، أو العقيدة، أو الجنس؛ لأنَّ البشر كلهم متساوون في التكاليف، والأعباء، والحقوق، والحريات العامة.

– الاستجابة Responsiveness: سعي المؤسسات والعمليات لتلبية حاجات أصحاب المصلحة كافةً، وخدمتهم.

---

[47] برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) لسنة 1997م، ص5. انظر أيضاً:
– البابلي، نبيل. **الحكم الرشيد: الأبعاد والمعايير والمتطلبات**، القاهرة: المركز المصري للدراسات، ط1، 2018م، ص9، 16، 18، 24، 43.
– رادشة، فريد. **الحكم الراشد في الجزائر في ظل الحزب الواحد والتعددية الحزبية**، (أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2014م)، ص29.

[48] وثيقة برنامج للبنك الدولي للإنشاء والتعمير، مصر، 13 نوفمبر 2018 ص35.

[49] البابلي، **الأبعاد والمعايير والمتطلبات**، مرجع سابق، ص2.

– الفاعلية والكفاءة Efficiency& Effectiveness: تقديم جميع المؤسسات نتائج تُلبّي الحاجات ضمن الاستخدام الأمثل للموارد.

– الرؤية الاستراتيجية Strategic Vision: قدرة القادة والجمهور –ممَّن يمتلكون منظوراً واسعاً طويل الأمد– على الحكم الرشيد والتنمية الإنسانية بالتوازي مع امتلاك الوعي بالحاجات اللازمة لهذه التنمية، إضافةً إلى فهم التعقيدات التاريخية والثقافية والاجتماعية التي يرتكز عليها هذا المنظور.[50]

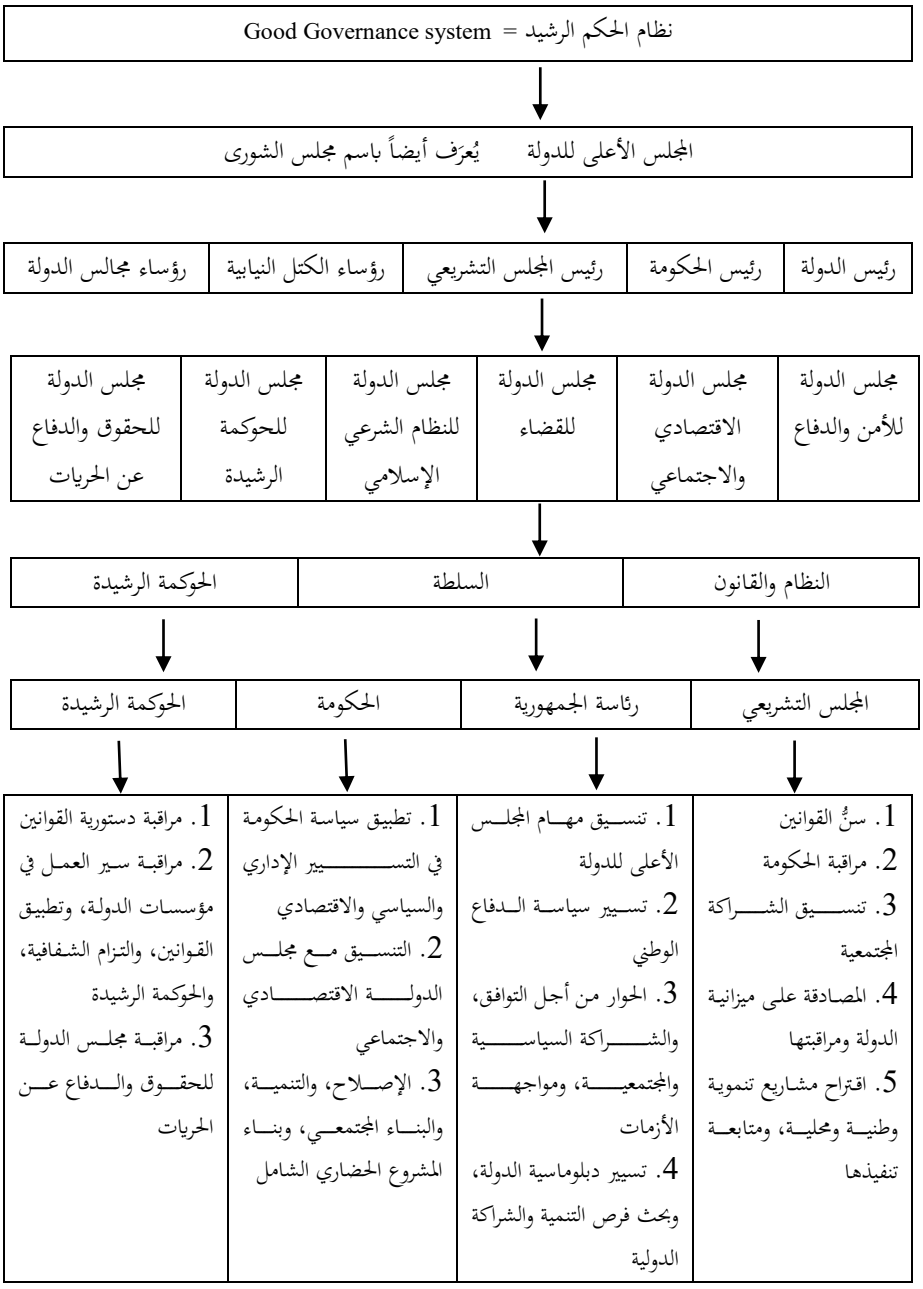
مقاربة تنظيمية للأسس البنيوية للحكم الإسلامي الرشيد:

الحكم الرشيد في مشروع الاستئناف الحضاري الذي نتناوله في هذه المقاربة الفكرية ليس نظاماً سياسياً تاريخياً يعيد تراث الخلافة الإسلامية الماضي إلى الواقع الراهن؛ فالخلافة الإسلامية تجربة سياسية وحضارية مثالية، وهي تجربة تاريخية لها ما لها، وعليها ما عليها، ولا يمكن استنساخها، وإعادة تكريسها على أرض الواقع؛ لأنَّ شروط حضورها وأدوات تطبيقها وسياقات ترهينها مفقودة في الأُمَّة بكل جزئياتها. فالخلافة الإسلامية التاريخية هي تجربة فريدة تولَّدت بأدوات وإمكانات ليست متوافرة اليوم، ولا يمكن استعادتها من التاريخ مهما توسَّعت القدرات التجريبية المعاصرة؛ لأنَّ التحوُّل السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي، والعلمي، والحضاري، يُصنَع بأدوات تمتلكها الأُمَّة في الواقع المعيش، وليس تجربة متاحة للنسخ والتطبيق.

وعلى هذا الأساس، فإنَّنا نعتقد أنَّ خلاصة التجربة السياسية الإسلامية لا تكمن في الشكل والنظام، وإنَّما تتمثَّل في المقاصد الحقيقية التي رسَّخها الإسلام في المبادئ الإنسانية السامية، مثل: العدل، والمساواة، والإنصاف، والكرامة، والحرية، والأمن، والتنمية، والسلم، والرفاه، والسمو الأخلاقي، وانتشار الفضيلة، وتحقُّق كرامة الإنسان، وصلاح أحواله في ميادين الخير والفلاح كلها. وهذه المبادئ السامية، والقيم العالية، والمقاصد الفاضلة، تُلتمَس اليوم بأدوات العصر وإمكانيات الأُمَّة الموجودة في الواقع. وهذا الاعتقاد حملنا على تقديم هذا التصوُّر؛ اعتقاداً منّا أنَّه النظام السياسي المناسب

[50] برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) لسنة 1997م، ص8، 9، 10.

لطبيعة المرحلة، الذي نرجو أن يكون البديل الحقيقي للديمقراطية المعبودة في عصرنا الراهن.



أسس النظام في الحكم الرشيد:

أ. النظام:

هو منظومة القوانين التي تُطبّقها السلطة السياسية لإدارة مؤسسات الدولة. وهي كل ما قرَّره الدِّين؛ سواء كان وحياً، أو عرفاً، أو اجتهاداً. فدين الله هو المصدر الأساسي للقوانين، والقيم المجتمعية العليا. والشريعة هي المرجع الرئيس للقانون، وهي تضمن تطبيق العدل حتى لو كان الحاكم من اختيار الله نفسه كما في الدولة الإسلامية زمن الرسول محمد ﷺ؛ فقد أصدر الله تعالى أوامر قطعية في ذلك، منها ما خصَّ به الحاكم. قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ (الجاثية: 18)، وقال سبحانه: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (المائدة: 49). ومنها ما خصَّ به المحكوم. قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ (المائدة:50)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ (الأحزاب: 36).[51]

فالدولة يحكمها القانون أساساً. والقانون يسنُّه العلماء والخبراء، بناءً على التعريف من مصادر الشريعة، والاجتهاد بالعقل، والأخذ بالمصلحة، والتقدير بالحكمة.

ب. السلطة:

جهاز يتألَّف من نخبة مميَّزة من السياسيين (لجنة حكماء) بتفويض من الشعب عن طريق الاختيار الحرّ المباشر، وهو يُمثِّل –بالضرورة– التوافُق الاجتماعي، بدءاً بالقواعد الدنيا للنظام السياسي والاجتماعي، ثمَّ التدرُّج عبر المؤسسات الدستورية، وصولاً إلى الهيئة العليا للانتخابات؛ وهي جهاز يُسيِّر الدولة وفقاً للقانون، واستناداً إلى نظام المؤسسات. وتتولّى السلطة تطبيق الاختيارات السياسية التنموية للدولة والمجتمع، وتسهر على تسيير المصالح السياسية، والدفاعية، والاقتصادية، والمالية، والعلمية، والتربوية،

[51] الغيلي، عبد المجيد محمد. "نحو حكم رشيد"، مقالات نشرها الكاتب على مدار خمسة أعداد من **مجلة الإيمان التوجيه المعنوي**، بتاريخ 1433/12/1هـ، و1433/1/1هـ، و1433/2/1هـ، و1433/3/1هـ، و1433/4/1هـ.

والصحية، والإعلامية، فضلاً عن دعم المؤسسات الضامنة للتنمية وفق المصالح العامة للأُمَّة.

ت. الدولة:

يختلف مفهوم الدولة -بحسب مشروع الاستئناف الحضاري ذي المنهج التنموي المستمر- عن مفهوم الخلافة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي؛ فالخلافة التاريخية تجربة سياسية حضارية، لها ما لها، وعليها ما عليها، وهي لا تُنسَخ، ولا تُكرَّر بشكلها التقليدي القديم. وهي ليست الدولة العلمانية الحديثة التي تفتقر إلى مفهوم الحكم الرشيد، ولا الدولة العلمانية التي تُجفِّف منابع الدين، وتَعُدُّ العقل جوهر الرشد. أمّا الدولة الرشيدة في النظام التنموي لمشروع الاستئناف الحضاري العربي الإسلامي الراهن فهي مجموعة المؤسسات الدستورية والقانونية والإدارية التي يُؤسِّسها النظام (بمفهومه المذكور آنفاً)، ويُمثِّلها رئيس مجلس الشيوخ برتبة رئيس الدولة مثلاً، ويكون هذا المنصب شرفياً، ويُمثِّل مجلس الشيوخ مجلس الشورى، أو المجلس الأعلى للدولة، ومهمته الأساسية هي الحوكمة الرشيدة اعتماداً على أجهزة النظام، مع الحرص على استقلالية السير الإداري لدواليب الدولة الإدارية الصرفة، التي ينبغي أنْ تكون مضبوطة بقوانين تنظيمية دقيقة (ماكينة الدولة) تضمن سير جميع المصالح دائماً، وتتم مراقبتها مراقبةً مزدوجةً من المجلس الأعلى للدولة، وأجهزة النظام والقانون.

خاتمة:

الاستئناف الحضاري البديل هو مشروع تنموي حقيقي يتجاوز إخفاقات المشروع الإصلاحي النهضوي الحديث الذي انشغل بإصلاح الميادين الأساسية في المجتمع والدولة، مثل: السياسة، والتعليم، والعلم، والتكنولوجيا، ولم يُوْلِ مسألة إصلاح الإنسان نفسه الاهتمام اللازم تبعاً لمفهوم الوعي، كما جاء في الوحي الإسلامي، وبيَّنه الدرس العلمي الحديث، وهذا تجاوُز حقيقي لمشروع الحداثة الذي أخفقت النخب الحداثية في تطبيقه على الأُمَّة الإسلامية نتيجة انبهارها بالعلم والفلسفة والإنتاج الحضاري الغربي،

مُتجاهِلةً أنَّ هذا المشروع كان وليد مجموعة من السياقات التاريخية والعلمية والاجتماعية. ولهذا فشلت تلك النخب في تحقيق الاتساق الحضاري للأُمَّة العربية الإسلامية في مدارات الحضارة العربية، وظلَّت الأُمَّة تعاني ويلات التخلُّف؛ لأنَّ الحداثة مشروع تطبيقي تولَّد من رحم المجتمعات التي أنتجته، ولذلك فهو يشعُّ مركزياً من الغرب.

لقد تجاوز مشروع الاستئناف الحضاري الراهن إخفاقات الماضي، وفشل الحداثة في تحقيق أهدافها، لأنه مشروع ينبثق من صميم أمّة القرآن، يعتمد على مفهوم النهضة الصاعدة بوصفها منهجاً تنموياً مستداماً، يحقق الانعتاق الكامل والحقيقي من هيمنة المخططات والبدائل المغايرة التي لا تمتلك الأمة أدواتها، وينبثق من وعي الإنسان العربي المسلم، ويعتمد على العمل ضمن أنظمة المشروعات الشاملة، ويُبنى في إطار المؤسسات الوطنية الرشيدة برعاية دولة يحكمها القانون، وتديرها المؤسسات وفق مبادئ الحكم الرشيد.

علوم الفن الإسلامي:
العلاقات البَيْنية والتكامل المعرفي

ادهام محمد حنش*

"... والصنائع لا بدّ لها من علم"

ابن خلدون

الملخص

يكاد موضوع الفن الإسلامي يكون اليوم مجالاً معرفياً غربياً بامتياز؛ صنعته الدراسات الاستشراقية على مبادئ كلٍ من علمَي الآثار والمتاحف، وطورته الدراسات ما بعد الاستشراقية على مبادئ العلوم الإنسانية والاجتماعية والثقافية بشكل عام؛ ففتحت الباب للدراسات المعرفية التي غالباً ما تتصف بمنظور علمي أشمل ومنهج وظيفي أوسع، يقومان على العلاقات البينية والتكامل المعرفي لعلوم الفن الإسلامي ونظرياته الفلسفية والجمالية والإبداعية والنقدية، ويتجاوزان المنظور الآثاري والوظيفة المَتْحفِيّة لموضوع الفن الإسلامي.

تهدف هذه المقاربة إلى تحقيق الاستدامة المعرفية للفن الإسلامي بوصفه معرفة جمالية إسلامية مركبة من عدد من العلوم والنظريات التأسيسية والبنائية والتأصيلية والمساعدة لتكوين هذا الفن. وتخلص هذه المقاربة إلى بعض النتائج المعرفية والمنهجية والوظيفية القابلة للاستلهام الثقافي والاستثمار المعرفي في الدراسات المستقبلية المتعلقة بالفن الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: علوم الفن الإسلامي، العلاقات البينية، التكامل المعرفي، الاستدامة المعرفية، الدراسات المستقبلية.

Theories of Islamic Art:
Interdisciplinarity and Epistemological Integration

Idham Muhammad Hanash

Abstract

Islamic Art may be an Orientalistic subject of Archaeology & Museology, which have been developed later by the post-Orientalistic studies around the principles of social, human and cultural sciences. Then its door was open for epistemological studies which adopted an approach of a comprehensive scientific perspective and a wide functional methodology based on interdisciplinarity and epistemological integration of the philosophical, aesthetic, creative and critical theories of Islamic art, in order to transcend the archaeological perspective and the museum's function.

This study aims to achieve the cognitive sustainability of Islamic Art as a complex aesthetic knowledge of Islam, composed of many theories, which can be described as foundational, structural in the formation of Islamic Art. The study concludes with some cognitive, methodological and functional results that can inspire culturally and creatively the future studies related to Islamic art.

Keywords: Theories of Islamic Art; Interdisciplinarity; Epistemological integration; Cognitive sustainability; Future studies.

---

* أستاذ فن الخط وعلم المخطوطات الجمالي، عميد كلية الفنون والعمارة الإسلامية– جامعة العلوم الإسلامية العالمية– الأردن (2012–2018). البريد الإلكتروني: idham_61@yahoo.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2019/5/27م، وقُبل للنشر بتاريخ 2019/10/24م.

مقدمة:

يعاني موضوع الفن الإسلامي، مثل كثير غيره من موضوعات الثقافة والمعرفة والحضارة الإسلامية، من بعض المشكلات الدراسية العديدة والمتنوعة والمتشعبة بحسب الرؤى والمناهج والوظائف التي يعمل كثير من الدراسين عليها في تناول هذا الموضوع. ولعل أبرز هذه المشكلات وأهمها يتمثل فيما يمكن أن ندعوه: انفصام الشخصية المعرفية للفن الإسلامي بين الفكر والعمل أو النظرية والتطبيق، وهي إشكالية فكرية تولدت لدى بعض الباحثين المعاصرين القائلين بوصف الفن الإسلامي أعمالاً أَثَرية بلا نظرية معرفية.

بعبارة توضيحية: اعتبار الفن الإسلامي فناً تاريخياً ماضوياً يقوم على موروثات أَثَرية من العمائر واللوحات والقطع والتحف والمخطوطات والمصنوعات المادية المنتجة تاريخياً في سياق الحضارة الإسلامية القديمة والبائدة نوعاً ما؛ بعد أن سادت منذ القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي حتى القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي حيث انتهى عصر آخر صانعي الحضارة والعمارة والفنون الإسلامية؛ ألا وهم العثمانيون.

وعلى الرغم من أن الدراسات الاستشراقية للثقافة والمعرفة والحضارة والعمارة والفنون الإسلامية كانت أسبق زمناً من القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي الذي يمكن وصفه بالدورة الاستعمارية الأولى المتمثلة في الاستكشافات الجغرافية والاقتصادية والسياسية للعالم العربي والإسلامي بخاصة، كانت الصناعة المعرفية الاستشراقية لموضوع الفن الإسلامي قد بدأت منذ مطلع القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي الذي يمكن وصفه بالدورة الاستعمارية الثانية التي قامت على الاستكشافات الثقافية لمعالم الحضارة الإسلامية وموروثاتها المعمارية والفنية.

لقد انشغلت الدراسات الاستشراقية كثيراً باستكشاف موروثات الفن الإسلامي آثارياً؛ واقتنائها اقتصادياً؛ وتوصيفها تاريخياً؛ وتعريفها حضارياً؛ وتصنيفها معرفياً بحسب متطلبات العرض والتسويق والخدمات المَتحفِيَّة التي بدأت تنتعش في العالم الغربي على أساس وجود هذه الموروثات الفريدة في خصائصها الثقافية وفي قيمتها الفنية المتميزة عن

غيرها من مقتنيات الثقافات والحضارات والفنون الإنسانية الأخرى، لا سيما وإن كثيراً من المستشرقين يُعِدُّ "هذه الصفة الفريدة التي يمتاز بها الفن الإسلامي على العموم؛ من الحقائق المعروفة التي يشعر بها حتى أولئك [الغربيون] الذين لا يكادون يعرفون شيئاً عن الإسلام بوصفه القوة التوجيهية والتنظيمية والبنائية الأساسية للحضارة الإسلامية بعامة؛ وللفن الإسلامي بخاصة."[1]

ولكن قراءة نقدية بسيطة وعاجلة للمعرفة الاستشراقية حول الفن الإسلامي تكشف بوضوح توقفها عند الجانب المادي من أعمال هذا الفن الثقافية وآثاره الحضارية، أكثر من توغلها فيما وراء هذا الجانب المادي للفن الإسلامي من المعاني والدلالات والمفاهيم والنظريات المعرفية، فلم تُعْنَ الدراسات الاستشراقية حوله كثيراً بالعمليات الحفرية في أعماق هذا الفن وطبقاته المعرفية المتمثلة في الفلسفة والعلم والثقافة، مثلما لم تُعْنَ بها في أعماقه وطبقاته غير المعرفية من أسرار الصنعة وتقاليدها التقنية التي أنتجت تلك الأعمال الفنية الخالصة في إبداعها وصناعتها وإنتاجها الحضاري؛ وفي انتمائها العلمجمالي وهويتها الثقافية المتميزة.

وربما كان هذا التفاوت في اهتمام الدراسات الاستشراقية حول الفن الإسلامي بين المادة والمعنى ناشئاً عن سوء تقدير لطبيعة هذا الفن المعرفية وحقيقته العلمية، لا سيما وأن هذه الدراسات لم تستطع التعرُّف بطبيعة هذا الفن، ولم تستطع كذلك التوصُّل العلمي بحقيقته المعرفية، فذهب كثير من الدراسات الاستشراقية حول الفن الإسلامي جزافاً إلى ما يمكن وصفه بنظرية اللا نظرية في الفن الإسلامي.

ولعدم الاستكشاف الاستشراقي المباشر لنظرية الفن الإسلامي، ظلت بعض الرؤى والمنظورات والمداخل والمقاربات الدراسية لهذا الفن رهيناً معرفياً لتصورات الدارسين الذاتية حول مفهوم الفن ومصطلحه؛ وموضوعه وطبيعته؛ وغايته ووظيفته؛ وغير ذلك من الموضوعات المتعلقة بجوهر هذا الفن ومظهره. وكان أغلب تلك التصورات عبارة عن مجازات تحليلية وتأويلية حاول بعض هؤلاء الدارسين إسقاطها على الفن الاسلامي من

[1] إيتنكهاوسن، ريتشارد. **التفاعل والتماسك في الفن الإسلامي**، ضمن: **الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية**، تحرير: جي.ئي. كرونباوم، ترجمة: صدقي حمدي، بغداد: مكتبة دار المتنبي، 1966م، ص151.

باب التوصيف والتعريف والتصنيف. وظلت بعض مناهج البحث العلمي التي اشتغلت على دراسة الفن الإسلامي محصورة في إطارات التاريخ والفلسفة والوظيفة.

لقد انشغلت الدراسات التاريخية الآثارية الوصفية كثيراً بأصول هذا الفن ومصادره وحقبه السياسية الممتدة عبر التاريخ والجغرافيا الإسلامية، وغالباً ما انشغلت الدراسات الفلسفية بقِيَم هذا الفن التأويلية وخصائصه التعبيرية كالحكمة والتجريد والرمزية الماورائية، أما الدراسات الوظيفية فقد ركزت على أهمية الاستعمال وفوائده في منتجات هذا الفن الصناعية المادية، وانشغلت بالنواحي الحضارية الإنسانية والاجتماعية أو الثقافية الدينية والدعوية أو غير ذلك من الوظائف التي يمكن أن يضطلع بها الفن الإسلامي.

أولاً: الفن الإسلامي والدرس المعرفي:

يكاد موضوع الطبيعة المعرفية للفن الإسلامي يغيب بعض الشيء عن هذه الدراسات التاريخية والفلسفية والوظيفية. ولا نقصد من قولنا هذا: التقليل من أهمية المعالجات التاريخية والفلسفية والوظيفية وفاعليتها المنهجية في دراسة الفن الإسلامي، بل نقصد الإشادة الطيبة بريادتها العلمية في تأسيس هذا المجال المعرفي الجديد على تصورات موضوعية بالنسبة لطبيعته الذاتية، وخارجية بالنسبة لبنيته الداخلية. ولكن المقصود الأسمى هو السعي الى دراسة الفن الإسلامي ذاتاً فنية وبنيةً معرفية من الداخل.

إن أعمال المستشرقين العلمية حول هذا الفن، وهي أعمال كانت بصورة عامة: متعددة الجوانب؛ استعراضية الموضوع؛ قليلة النظر العميق في طبيعة المادة؛ وغالباً ما كانت خاضعة من حيث الاختصاص لاهتمامات ورغبات أصحابها من الرحالة والآثاريين والدبلوماسيين الذين كانوا يعملون في المناطق العربية والإسلامية.

وهذه التوجُّهات قد تعيق البحث العلمي الدقيق في فلسفة هذا الفن ونظريته المعرفية، لا سيما وأنه لا يمكن أن ينتظر من عالم الآثار الغربي الاستفادة المعرفية والمنهجية الكبيرة والدقيقة والواضحة من مجالات المعرفة الإسلامية كالفقه والتصوف وغيرهما في فهم

الفن الإسلامي ودراسته، إلا إذا كان هذا العلم الإسلامي أو ذاك من صلب اهتماماته الخاصة.

قد يحاول المستشرقون فهم الجوانب المعرفية أو النظرية للثقافة الإسلامية أو للإبداعات الحضارية الإسلامية وفق منطلقاتهم الفكرية والعقائدية ومدى موضوعيتهم العلمية، وقد يصيبون في هذا أو يخطئون. ولذلك؛ ينبغي أن لا نطلب من هؤلاء المستشرقين أن يكون أحدهم إمَاماً في هذه المجالات، بل يكفي أن نستفيد من تجربته وخبرته في دراسة جوانب معينة من الحضارة الإسلامية أو في المقارنة بين التقاليد الحضارية والثقافية المختلفة، لا سيما أن التنظير الحقيقيّ في الحقل المعرفي الإسلامي يبقى أولاً وقبل كل شيء من مهامّ أبناء هذا الدين وهذه الثقافة.

إن الفن الإسلامي لم يأخذ بعد حقَّه المناسب في الدرس المعرفي الإسلامي. وقد يستوجب هذا الحال منّا إعادة النظر في اتجاهات دراسة الفن الإسلامي ومناهجها المتعلقة بالتوصيف والتعريف والتصنيف الابستمولوجي لمفهوم هذا الفن وطبيعته المعرفية المتباينة في مقولاتها ومصطلحاتها، وفي محتوياتها ومضامينها، وفي أشكالها وصورها المنطقية.

وقد يكون الواجب في هذه المراجعة: تحقيق الفهم الأعمق والتوصيف الأدق والتعريف الأصح لطبيعة الفن الإسلامي وحقيقته المعرفية بوصفها إشكالية ابستمولوجية في هذه الدراسات بكل اتجاهاتها ومناهجها التاريخية والفلسفية والوظيفية، وبوصفها ضرورة معرفية ومنهجية بالنسبة لهذه الدراسات بخاصة، ولكل ما قد ينشأ مستقبلاً من دراسات حول هذا الفن الذي هو ركن مهم وأساس من أركان الثقافة والمعرفة والحضارة العربية الإسلامية.

ولكن هذه الدراسة المعرفية للفن الإسلامي قد تواجهها صعوبات عدة؛ لعل من أبرزها: صعوبة العثور على دراساتٍ سابقة خاصة ومباشرة وتفصيلية عميقة في هذا الموضوع، باستثناء ما قرأناه من مقاربات وتنويهات وتأكيدات متعاقبة في بعض المؤلفات الفكرية الإسلامية المعاصرة التي عاينت بشكل عام العلاقة بين الإسلام والفن سبيلاً

لتبريز حقيقة أن الفن الإسلامي هو أحد أعمدة النظام المعرفي الاسلامي الأساسية، ولعل أبرزها على الإطلاق: كتاب التوحيد للمفكر الإسلامي المعروف إسماعيل الفاروقي الذي يرى بأن التوحيد هو مبدأ الجمال وجوهر نظرية الفن الاسلامي.[2]

تحاول هذه المقاربة تقديم تصور معرفي جديد حول الفن الإسلامي بوصفه جانباً حيوياً ومهمّاً وأساسياً من موضوعات المعرفة الجمالية بخاصة؛ والمعرفة العربية الإسلامية بعامة، فتسعى من خلال عرض هذا التصوّر المعرفي الجديد وتحليله المنهجي الابستمولوجي أو المعرفي النقدي إلى تحقيق نظريتنا حول: الاستدامة المعرفية للفن الإسلامي على صعيد المفهوم، وعلى صعيد الموضوع، وعلى صعيد الغاية بأن يكون الفن الإسلامي فناً وظيفياً معاصراً ومستقبلياً، وليس فناً تاريخياً ماضوياً أو رمزياً فحسب.

1. نحو مفهوم معرفي للفن الإسلامي:

قبل أن يظهر مصطلح الفن الإسلامي في بدايات القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، وبعد أن ظهر هذا المصطلح اختراعاً معرفياً في الثقافة الغربية النخبوية الراقية الحديثة والمعاصرة؛ تناوبت محاولات دراسية كثيرة على وضع اللمسات الأولى والعامة لمفهوم هذا الفن، وتعريفه وتسميته أحياناً بأسماء ارتبطت بطبيعة الرؤية والمنهج والوظيفة التي قامت بها وعليها تلك المحاولات الدراسية التي يمكن أن نصنفها معرفياً ومنهجياً في ثلاثة مسارات رئيسة؛ هي:

المسار الأول: انطلق من المفهوم الحضاري العام للإسلام في علاقته بالإبداع والصناعة والفن، وهو مفهوم لا يرتكز على الدّين بشكل عضوي ورئيس، ولا يعدّه في صلب هذا المفهوم الحضاري والإبداع الفني الإسلامي، بقدر ما يضع الدّينَ في مصاف الجوانب الحضارية الأخرى كالسياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها من الجوانب الحياتية والمعيشية للمجتمع والدولة، عبر عالم كبير مترامي الأطراف، واسع المساحة، متعدد الدول والمجتمعات والشعوب واللغات والأديان والثقافات والحضارات التي سادت ثم بادت في الجغرافيات المفترضة فيما يطلق عليه: العالم الإسلامي.

[2] الفاروقي، إسماعيل. **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، ترجمة: السيد محمد السيد عمر، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016م.

وقد ولَّد هذا المفهوم الحضاري العام للإسلام عند بعض دارسي الفنون والعمارة الإسلامية تعريفاتٍ لها ارتبطت بالمسلمين ومواطنيهم من غير المسلمين، انطلاقاً من أن الجميع هم المبدعون الأوائل والفَعَلَة الأساسيون لأعمال هذا الفن وآثاره الحضارية المختلفة، أكثر من ارتباطها بالدين الإسلامي، فقد فضّل هؤلاء الدارسون تسمية الفنون والعمارة الإسلامية بفنون المسلمين وعمارتهم.

ومن هنا؛ اتسعت دائرة التعريف بالفن الإسلامي وأجناسه الإبداعية لتشمل كلَّ الصنائع الثقافية واللغوية والأدبية والفنية وغيرها؛ مما لا تمييز معرفياً فيها بين العلم والأدب والفن والصناعة، فيحيط تعريف الفن الإسلامي هذا بكل ما له علاقة مباشرة بالشعور والإحساس والتذوق عبر الأذن والسماع كالشعر والموسيقى والنغم؛ وعبر العين والإبصار كالعمارة والرَّسم وغيرهما.

وكثيراً ما يُدْخِل بعض دارسي التراث المادي الاسلامي في دائرة الفن الإسلامي الواسعة أعمالَ الحرف اليدوية والمهن الشعبية والصناعات التقليدية ومنتجاتها الاستعمالية اليومية؛ وبخاصة منها: المنتجات التاريخية للحضارة الإسلامية وتراثها الثقافي القائم على أشكال وأجناس ومواد ومضامين وأعمال وصناعات مقصورة وضيقة الوظيفة والاستعمال، بغض النظر عن قيمتها الجمالية.

المسار الثاني: ينطلق من المفهوم الدّيني الخاص للإسلام في علاقته بالقيم الجمالية والإبداع الفني؛ وهو مفهوم كثيراً ما تتضاءل دائرته التعريفية بالفن الإسلامي لتركز على أهمية الدّين (عقيدة وشريعة وأخلاقاً) ودوره في تشكيل الثقافة الجمالية الخالصة في كل ما له علاقة حسية (بصرية بالدرجة الأولى) مباشرة بصناعة الجمال الإنسانية عبر الإبداع الإسلامي، وفي كل ما له علاقة حدسية استشرافية مباشرة بمنجزات هذا الإبداع الفني وتحولاته الحضارية المطلوبة في سبيل تحقيق الغايات العامة الآتية:

(أ). عمارة الأرض وهندستها الفردوسية (الجنات والحدائق) من خلال أنظمة البناء وتخطيط المدن وتنظيم العمران وفنونه التطبيقية، أو صنائعه الفنية القائمة على التوفيق

المبدع بين جماليات الفنون واستعمالاتها في إنتاج الأدوات والأثاث والتحف، وغير ذلك من المصنوعات المختلفة المواد والوظائف.

(ب). سعادة الإنسان وتزكيته النفسية وتهذيبه الاجتماعي المتفاعل من خلال الفنون الموسيقية الطبيعية والصناعية القائمة على الأنغام والترتيل والتجويد والنظم وما شاكل، ومن خلال الفنون التشكيلية المتمثلة في كلّ من الخط، والرسم، والزخرفة، والتذهيب، والتجليد الفاخر للكتب والمخطوطات.

(ت). القيمة الترفيهية العالية للفن من خلال توافقه الجميل مع طبيعة الإنسان ونزوعه الفطري إلى الفرح والسرور، والتمتع بالجمال والفن.

المسار الثالث: يقوم على مراجعة ابستمولوجية نقدية دقيقة وفاحصة لكل ما يمكن أن يرشح عن المسارين الدراسيين السابقين ومنطلقاتهما الحضارية العامة أو الثقافية الخاصة لمفهوم الفن الإسلامي؛ فقد تقود هذه المراجعة النقدية إلى فرضية مفادها: إن هذا الفن ليس إبداعاً ذاتياً اعتباطياً، صادراً عن النزعات النفسية والخلجات الداخلية للفنانين المسلمين وغير المسلمين الذين يعيشون في المجتمعات الإسلامية، بل هو إبداع حضاري موضوعي لكل من الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقاً، ولكل من المفكرين والعلماء والفنانين المسلمين، والفنانين غير المسلمين العاملين في السياقات الوظيفية (السياسية والاجتماعية) للثقافة والمعرفة والحضارة الإسلامية.

ومن هنا؛ يبدو أن ما يمكن أن يرشح عن دمج هذين المفهومين الحضاري والثقافي للإسلام وعلاقته العضوية الحميمة بالفن هو المفهوم المعرفي الجامع لكل من أهمية الدّين ومكانته المرجعية الفلسفية لنظرية الفن الإسلامي، ولدور الفنانين المسلمين وغيرهم وإبداعاتهم الحضارية في صناعة هذا الفن وأعماله الجمالية.

2. المفهوم المعرفي للفن الإسلامي:

المفهوم السائد للفن يكاد يقتصر على كونه ممارسة عمليّة أو تطبيقية لأنه تطويع للمادة، ولذلك صنّفه المسلمون في جملة الصنائع، وبطبيعة الحال تنبني هذه الممارسة ككل

ممارسة عملية على المعرفة أو الدراية النظرية، وكذلك تحتاج إلى الدُّربة أو الخبرة العمليّة أو المهارة. ويتصل هذا المفهوم بما يمكن أن نسميه: المفهوم المعرفي للفن الإسلامي الذي يقوم على اعتبارات رئيسة ثلاثة؛ هي:

الاعتبار الأول: الفن (بوصفه مفهوماً فلسفياً علمجمالياً) هو معرفة مركبة من كلٍ من النظرية والتطبيق؛ أو الفكر والعمل، وهو بذلك ركن من أركان المعرفة الإنسانية، شأنه في ذلك شأن أركان هذه المعرفة الأخرى كالعلم والأدب والهندسة والصناعة وغيرها.

إن المعنى اللغوي والدلالة الثقافية للفن تفيدان بأن مفهومه الفلسفي العلمجمالي الحديث والمعاصر يتمثل في دراسة الشكل ومعرفة الصورة بوصفهما صناعة إبداعية إنسانية تقوم على كلٍ من: الفكر الفني الذي هو التعبير النهائي عن الرؤية والمحتوى والنظرية الفنية بعامة، والعمل الفني الذي هو التعبير النهائي عن المنهج والشكل والتطبيق المنتج لصورة الفن الجمالية الخاصة.

الاعتبار الثاني: الفن الإسلامي نسق معرفي مركب من جملة من العلوم التي تعود في انتمائها المعرفي إلى كل من:

- علوم الدّين والفكر والحكمة والقيم الإسلامية، ويتوجها جميعاً علم مقاصد الشريعة الذي يمكن أن نعدّه الجوهر المعرفي لفلسفة الفن الإسلامي التي تقوم بدورها على النسغ المقاصدي الممتد عبر الضروريات والحاجيات والتحسينات في العمل الفني الإسلامي.

- الحضارة الإسلامية؛ مثل: علوم العمران الإنسانية والاجتماعية والصرفة والتطبيقية، ويتوجها جميعاً: الإبداع والفن بوصفهما نتاج العقل الإسلامي وصناعته الجمالية المتقنة؛ إذ إن "لكل شيء صناعة، وصناعة العقل حسن الاختيار"[3] والمنهج والعمل.

الاعتبار الثالث: الفن الإسلامي نوع وشكل وركن من أنواع المعرفة الإسلامية وأشكالها وأركانها الثقافية والحضارية، شأن الفن في ذلك شأن الأدب الإسلامي، والصناعة الإسلامية، والهندسة الإسلامية، والموسيقى الإسلامية، وما شاكل ذلك من أوجه النشاط المعرفي الإسلامي ومجالاته المتميزة.

[3] ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن. **صفة الصفوة**، تحقيق: محمود فاخوري، ومحمد رواس قلعه جي، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1979م، ج1، ص38.

3. البنية المعرفية للفن الإسلامي:

يقول تيتوس بيركهارت Titus Burckhardt[4] (اسمه الإسلامي: الشيخ إبراهيم عز الدين، توفي 1404هـ/1984م) بأن للفن الإسلامي ثلاثة أبعاد هي: الظاهر، والباطن، والروح؛ فظاهر الفن الإسلامي يتمثل في الشكل الخارجي لأي عمل فني قد يكون لوحة خطّية بديعة الصنعة والجمال، أو إفريزاً معمارياً أخّاذاً، أو تحفة صناعية فذة أو مخطوطة قرآنية باذخة الزخرفة والتذهيب. ويتألف هذا الشكل الخارجي عادة من عناصر مادية وبصرية محسوسة كالنقطة والخط Line والسطح والمساحة والكتلة والملمس وغير ذلك من العناصر القابلة للحسّ والوصف والتاريخ. ويتمثل باطن الفن الإسلامي في القيم التي يعبّر عنها هذا الظاهر من الوحدة والتنوع والأصالة والتقليد وغير ذلك من القيم الفلسفية والنقدية المتصلة بعلم الجمال وفلسفة الفن. أما روح الفن الإسلامي فهي السِّر Mystery أو الكنه الماورائي metaphysical المتصل بالحقيقة المطلقة التي غالباً ما ندرك حضورها الفطري بقوة رمزية فاضلة Sacred Symbolism في البنيات الوجدانية العميقة والبنيات الطبيعية السطحية للأشياء كلها.

وإذ يمكن القول ابتداءً بأن هذا التوصيف والتعريف والتصنيف لطبيعة الفن الإسلامي الرمزية الحقَّانية يستحق كثيراً من الثناء المعرفي والمنهجي، لكونه محاولة فلسفية ونقدية علمجمالية فذَّة ومتميزة ومتفوقة على كثيرٍ من محاولات التحليل العلمي والتأويل الفلسفي لبنية الفن الإسلامي وطبيعته، فإنه يمكن القول انتهاء بأن هذا التوصيف والتعريف والتصنيف البنيوي (الشكلاني) – الما بعد البنيوي (الدلائلي) لعناصر الفن الإسلامي الذاتية وأبعاده الموضوعية الثلاثة: الظاهر والباطن والروح؛ يعكس المجهود التفكري والتأمل التحليلي لأعمال الحفر والتنقيب الابستمولوجية في طبقات الفن الإسلامي المعرفية.

ونقصد بهذه الطبقات المعرفية: الرؤى والأفكار والنظريات والعلوم الدينية والإنسانية والاجتماعية والصِّرفة والتطبيقية وغيرها مما يحكم فعل الإبداع الفني وهندسته الجمالية

[4] بيركهارت، تيتوس. **فن الإسلام: اللغة والمعنى**، لندن، 1976م، ص43.

الإنتاجية بعناصر وتقنيات ومعايير وأساليب وأشكال وصور استثنائية خاصة؛ غالباً ما تدخل مقوماتٍ أو أنظمةً أو انساقاً ابستمولوجية أساسية متلازمة ومتكاملة الأهمية والمكانة والوظيفة في بنية الفن الإسلامي التشكيلية بخاصة، وفي تكوينه المعرفي بعامة.

ونخلص من وراء التحليل الابستمولوجي النقدي لبنية الفن الإسلامي وكينونته الكلية إلى إنها تتألف من ثلاثة مقومات أو أنظمة أو طبقات أو أنساق رئيسة؛ هي:

(أ). **النسق العلمجمالي** Aesthetic المتعلق بفلسفة الموضوع ونظريته وتصنيف الصناعات والتقنيات والأساليب والأشكال والفنون الحضارية Art crafts بوصفها جميعاً عناصر العمل الفني الصادر عن الفكر الإسلامي، حيث يكون معنى العمل هنا هو الصناعة الإبداعية التي هي الفن، والتي غالباً ما تقترن بشكل عضوي لازم بالعلم –علم الجمال وفلسفة الفن الإسلامي هنا– وهذا العلم هو محور هذا الفكر ونتاجه الحضاري بوصفه وجهاً من وجوه العمران الإنساني التي تقوم على العلاقة العضوية الحميمة اللازمة بين الفكر والعمل، ذلك لأن "الفكر مفتاح الصنائع البشرية،"[5] وإن هذه "الصنائع لا بدّ لها من علم."[6]

(ب). **النَّسق الهندسي – الموسيقي** المتعلق بالشكل والتشكيل والتكوين الفني، وهو المتعلق أيضاً بالحركة والقوة والفعل والزمن التشكيلي لصورة الفن الإسلامي؛ فالهندسة Geometry هي علم الأشكال ومقاديرها المكانية التي تضبط الإيقاع الخارجي للأشياء، والموسيقى Musicology هي علم الأنغام ومقاديرها من الحركات والأزمان التي تضبط الإيقاع الداخلي للأشياء.

يقوم هذا النَّسق الهندسي الموسيقي على قيم التناسب والتفاضل والتأليف الرياضية Mathematics والمعرفية والجمالية لبناء العمل الفني في ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: 4) من الشكل والحركة والبنية والصورة الجمالية التي غالباً ما تقوم على النّسبة الفاضلة والنّسبة الأفضل ومتوالياتها الرياضية (الحسابية والهندسية) والموسيقية (التأليفية) قيماً معيارية من

[5] التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد. **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: حسن السندوبي، الجزائر: د.ن، 1992م، ط2، ص113.

[6] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق: دار يعرب، 2004م، ج2، ص137.

جهة الإنشاء والتكوين والعمل الفني الإسلامي، وقيماً وصفية من جهة تذوق هذا العمل الفني وتقييمه وتقويمه والحكم عليه في ضوء فلسفة الفن الإسلامي، التي تستفيد مما تبدو عليه الهندسة في الفكر والفلسفة والمعرفة والحضارة الإسلامية من أنها جوهر الأشياء ومظهرها الذي قد يجعل منها أشبه ما تكون بوحدة الصناعة والتكوين والوظيفة في كل شيء؛ إذ تبدو الهندسة من حيث تصورها: "كُنْه الأشياء وروحانياتها."[7] وتبدو من حيث موضوعها: ثمرة من ثمار الحكمة والصناعة الهندسية التي تقوم على النقطة والخط والشكل والسطح والجسم والهيئة والقَدْر والنِّسبة.[8]

ومن هنا؛ يمكن القول بأن أجناس هذا الفن وأنواعه وطرائقه الاستاطيقية/الجمالية تتنوع على أساس المتواليات المشتركة لكلٍّ من الهندسة والموسيقى بوصفهما البُعدَين الفلسفيين (المكان والزمان) والنسقين الجماليين (الظاهر والباطن) اللذين يحكمان وجود الأشياء وتوازنها الطبيعي من حيث الجوهر والمظهر، ولا يمكن الفصل بينهما.

(ت). النَّسق الموضوعي–الدلالي المتعلق بالمحتوى والمضمون والخطاب الكلي للفن الإسلامي بوصفه رمزاً؛ ذاتياً وموضوعياً؛ جمالياً ووظيفياً؛ منظوماً بعناية مقاصدية متآلفة مع رموز التعبير عن حقائق الإبداع الإلهي للكون الطبيعي والعمراني (الإنساني–الاجتماعي) مقصداً إسلامياً في التمثُّل الإنساني لقوانين الحسن الإلهي الفطرية وتجلياتها الجمالية الأخلاقية التقليدية Traditional في الآفاق والأنفس.

ثانياً: نحو تصنيف معرفي لمنظومة الفن الإسلامي:

ولعل أبرز ما تنماز به هذه الأنساق الابستمولوجية من الأهمية والدور والوظيفة في بناء الفن الإسلامي وتكوينه هو العلاقة البينية القائمة على التكامل المعرفي فيما بين الوحدة والتنوع جوهراً حيوياً لبنية هذا الفن العميقة التي تكاد تكون شبه واحدة وشبه ثابتة وشبه كامنة في باطن هذا الفن وكينونته الجوانية، ومظهراً تشكيلياً لبنيته السطحية

[7] إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، بيروت: دار صادر، 1957م، ج1، ص47.

[8] ابن الهيثم، أبو علي الحسن. "ثمرة الحكمة"، تحقيق: عمار الطالبي، **مجلة مجمع اللغة العربية**، دمشق، 1998م، مج73، ص270.

التي غالباً ما تكون متباينة العناصر والأشكال، ومتعددة الألوان والصور المنتجة لأجناس الفن الإسلامي وأنواعه التي تشكل في نهاية التوصيف والتعريف والتصنيف الابستمولوجي: منظومة معرفية واحدة.

وتُعد مسألة تصنيف هذه المنظومة المعرفية من الأجناس والأنواع والطرائق الفنية الإسلامية الخالصة والمتميزة إشكاليةً فلسفية ومنهجية ووظيفية مركبة ومعقدة نوعاً ما، فتصنيف الفنون بعامة هو من المشكلات العويصة في الفكر الفلسفي بعامة والجمالي منه بخاصة، فلم يكد فلاسفة الفن يتفقون على تصنيف بعينه للفنون الجميلة، يداري طبيعتها المعرفية وعلاقاتها البينية وخصائصها الوظيفية وغير ذلك من أسباب تصنيف الفن وعوامله. وغالباً ما ترجع صعوبة التصنيف هذه إلى كون الفن بطبيعته المعرفية: إبداعاً حيوياً متحركاً يصعب الإمساك به وتقييده في حدود مفهومية صارمة ودقيقة، وإلى كونه كياناً متنوعاً ومتجدداً ومتغيراً باستمرارية الإبداع الإنساني اللا محدود في قدراته وفي مجالاته وفي نتاجاته.

1. محاولات تصنيف الفن الإسلامي:

يكاد التصور والمفهوم والمنهج الذي انطلق منه المستشرقون في دراسة الفن الإسلامي يكون هو الأساس المعرفي المهيمن لتصنيف الفن الإسلامي؛ فقد خلص المستشرقون إلى أن هناك صنفين أساسيين من الفنون الإسلامية؛ هما:[9]

الأول: الفنون الرئيسة كالعمارة والخط والزخرفة والتصوير وغيرها من الفنون الجميلة.

الثاني: الفنون الفرعية المتعلقة بالمعدنيات والزجاجيات والقماشيات وغيرها من الصناعات الإبداعية والفنون التطبيقية على المسكوكات والمخطوطات والتُّحف وغير ذلك من الآثار والأعمال الحضارية.

[9] بخيت، سيد أحمد. **تصنيف الفنون العربية الإسلامية**، هيرندن–واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012م، ص227.

وقد شغل تصنيف الفن الإسلامي بعض المفكرين والنقاد والباحثين المعاصرين انشغالاً خجولاً جاء في محاولات تصنيفية لأجناس هذا الفن وأنواعه وطرائقه العامة؛ تباينت على نحو واضح من حيث اختلاف بعضها عن البعض الآخر في الطبيعة والبنية والوظيفة. من أبرز هذه المحاولات التصنيفية: الاقتراح الذي قدّمه المفكر الإسلامي إسماعيل الفاروقي وزوجته عالمة الموسيقى الإسلامية ليزا الفاروقي؛ إذ تمَّ تصنيف أجناس هذا الفن وأنواعه وطرائقه وموضوعاته العامة إلى: فنون الأدب (القرآني وامتداداته اللغوية والبلاغية والأسلوبية في الأدب العربي)، وفنون الخط والزخرفة (وتأثيراتهما في الفنون التشكيلية والتطبيقية الإسلامية الأخرى)، والفنون المكانية والعمرانية كالعمارة وهندسة الحدائق وتخطيط المدن، والفنون الصوتية كترتيل القرآن الكريم والأذان والتلبية والمديح النبوي.[10]

2. التصنيف المعرفي للفن الإسلامي:

ولكن التصنيف الأقرب إلى بنية هذا الفن التشكيلية، وحقيقته المعرفية الجامعة فيما بين المفهومين الديني والحضاري للإسلام، هو التصنيف الذي يصب في صميم المفهوم المعرفي وسياقه المنهجي لتوصيف وتعريف وتصنيف الفن الإسلامي على أساس قيامه على العلاقات الفلسفية البينية والتكامل المعرفي والمنهجي والوظيفي لكلٍ من الجلال والجمال فيما بينهما في ضوء كلٍ من:

(أ). الفكر الإسلامي وقيمه الدينية والإنسانية والاجتماعية والثقافية والحضارية.

(ب). الفكر الفلسفي وقيمه المعيارية والوصفية والمقاصدية المتعلقة بكل من علوم الحق كالمنطق والحساب والهندسة والنحو والمنطق، وعلوم الخير كالأخلاق والتربية والسلوك، وعلوم الجمال كالزينة والصورة والفن.

يقوم هذا التصنيف المعرفي على ثنائية الجلال والجمال بوصفهما كليات أو أصول المعرفة الجمالية الخاصة بتأصيل الفن الاسلامي؛ شكلاً ومضموناً وغايةً، وهو بذلك أقرب

[10] الفاروقي، إسماعيل. والفاروقي، لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة العبيكان، 1998م، ص102.

صلة بالفكر الإسلامي بعامة، وبعلم الجمال وفلسفة الفن الإسلامية بخاصة، أي إنه ينبع من فلسفة الدين الجمالية؛ بوصفها نظرية شمولية لطبيعة الجمال ووجوده الكلي في مراتب نوعية لا تتماثل، ولكن بعضها الأعلى كالجلال الذي هو مطلق الجمال الإلهي وكماله، يفيض على بعضها الأدنى في سلم الوجود والكون والطبيعة والوعي والمعرفة والإبداع والعمل الفني، إذ يتجلى الجلال تراتبياً في كلٍ من:

(أ). جمال الكون والطبيعة.

(ب). جمال الإنسان والكائنات الحية الأخرى.

(ت). جمال الإبداع والصناعة والفن.

من هنا؛ يمكن تصنيف أجناس الفن الإسلامي وأنواعه وطرائقه إلى الصنفين الرئيسين الآتيين:[11]

الأول: الفنون الجلالية: وهي الفنون الأكثر صلة بالدّين (عقيدة وشريعة وأخلاقاً)، وأكثر صدوراً عن المسجد بوصفه المؤسسة الدينية والحضارية المركزية الأولى والأهم في كل ما يتعلق بالمسلمين من التعليمات والأعمال. ولعل من أبرز هذه الفنون الجلالية: ترتيل القرآن الكريم وتجويده، والعمارة المسجدية، وفنون الكتاب الإسلامي وبخاصة الخط والتذهيب لكونهما الفنيين الأكثر اشتغالاً وتداولاً وتوظيفاً في كتابة القرآن الكريم.

الثاني: الفنون الجمالية: وهي الفنون الأكثر تعلُّقاً بالتطورات الحضارية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي غالباً ما تكون مرتبطة بمؤسسات الدولة والمجتمع؛ الرسمية والشعبية التي يشترك فيها المسلمون وغير المسلمين، أكثر من ارتباطها بالمؤسسات الدينية. ولعل من أبرز هذه الفنون الجمالية: التصوير والشِّعر، والموسيقى والغناء، والزخرفة وهندسة الحدائق، وما شاكل ذلك.

---

[11] نصر، سيد حسين. **العلاقة بين الفن الإسلامي والروحانية الاسلامية**، ضمن: **مقالات في الفنون الإسلامية**، الأردن: معهد الفنون الإسلامية التقليدية، جامعة البلقاء التطبيقية، 2002م، ص125.

ثالثاً: التحليل المعرفي للفن الإسلامي:

لعل من أول واجبات التحليل المعرفي وشروطه المنهجية الهادفة إلى توصيف وتعريف وتصنيف الفن الإسلامي بأنه فن ذو هوية ثقافية خالصة من حيث الفكر والإبداع، وذو طبيعة معرفية مركبة خاصة من حيث العلم والصناعة، هو استخلاص ما يمكن أن نسميه: علم الفن ونظريته بوصفهما المادة المعرفية الداخلة في بنية هذا الفن وتكوينه.

ولتحقيق ذلك؛ لا بد من التمييز المفهومي بين أنواع المعرفة الإسلامية وألفاظها التي يمكن أن نستخدمها منهجياً كأدوات تحليلية لتركيبة هذا الفن المعرفية.

1. مدخل مفهومي لأدوات التحليل المعرفي:

تتوفر اللغة والثقافة والمعرفة والحضارة العربية الإسلامية على عددٍ من الألفاظ والمفاهيم والمصطلحات التوصيفية والتعريفية والتصنيفية التي يمكن أن نصفها بالمصنِّفات Classifiers الابستمولوجية لأجناس المعرفة الإسلامية وأنواعها من الآداب والعلوم والفنون والصناعات وغيرها من أوجه النشاط المعرفي ومجالاته المتميزة.

ولعل أهم هذه المصنِّفات الابستمولوجية العربية الإسلامية وأبرزها هي: الفقه والعلم والأدب والصناعة وغير ذلك من مثل هذه الألفاظ التي قد تبدو في الوعي المعرفي الإسلامي، وكأنّ كلاً منها لا يقوم في خصوصيته المفهومية المتميزة عن مفهوم الآخر إلّا على فروق لغوية ودلالية ومعرفية ومنهجية ضئيلة جداً.

ولكن كلاً من هذه المصنِّفات يبدو –من جانب آخر– وكأنه هو الذي يساعد في تمييز المجال المعرفي بعينه عن شبيهه الآخر عند إحصاء العلوم والآداب والفنون والصناعات، على الرغم من التداخل المفهومي العميق بين كل هذه المصنِّفات الابستمولوجية التي تكاد تجتمع حول بعضها في علاقة معقدة من حيث التوصيف أو التعريف أو التصنيف:

(أ). الفِقه والعِلْم:

غالباً ما يعني "الفِقه في اللغة: إدراك الأشياء الخفية" المتعلقة بعلل الأشياء والوقائع والظواهر والقيم، والعلم اليقين العميق الدقيق بأسبابها وقوانينها الفلسفية المحركة لنظامها المعرفي الذاتي. أما معنى العلم فهو عبارة عن معرفة نظرية مجردة؛ لكنها محكومة بطبيعة عملية تستند إلى مطابقة الواقع والخضوع للتجربة والقياس بالمنطق؛ أي إن العلم يقوم على "إدراك الشيء على ما هو عليه" في الواقع الطبيعي الذي تتحصل معرفته بمجرد الإحساس به عن طريق إحدى حواس الإنسان الخمس الظاهرة؛ وهي: السمع والبصر واللمس والشم والذوق، ويطلق على هذا: العلم الضروري. كما تتحصل معرفة هذا الواقع عن طريق النظر والاستدلال، ويطلق على هذا: العلم المكتسب.[12]

وقد يبدو الفرق بين مفهومَي الفقه والعلم بسيطاً؛ لكنه واضح في العلاقة البينية بينهما على أساس أن إدراك الشيء إذا كان دقيقاً سُمّي: فقهاً، وإذا لم يكن كذلك سُمّي: علماً مجرداً من اشتغال الفهم بدقائق الشيء؛ أي: إن الفقه علم ذو قيمة معرفية إضافية أو مضافة بزيادة الفهم الدقيق لِما يمكن أن نصفه بكُنْهِ المعلوم.

بعبارة تفسيرية أخرى: الفقه أخص من العلم وأدق؛ فكلُّ فقه علم، وليس كلُّ علم فقهاً؛ ذلك لأن العلاقة البينية الدقيقة بين الفقه والعلم، تُشَكِّلُ مفهوم الفقه على أساس أنه "علم الأحكام الشرعية [بدقائق الأمور والوقائع والنوازل وحقائقها] المستنبطة من أدلتها التفصيلية "[13] على وجه اليقين، وتُشَكِّلُ مفهومَ العلم خادماً معرفياً وصفياً لمتعلقات الفقه –بوصفه علماً من العلوم الإسلامية– من رؤية نقدية، وصيرورة علمية، وتوجُّه وظيفي، وتشكّلٍ مفهومي على أساس خضوع العلم –بوصفه علماً– للتجربة الإنسانية، وعلى أساس مطابقته التاريخية للواقع الاجتماعي؛ حيث نشأت للفقه –بوصفه علماً– علوم خادمة عديدة مثل: علم أصول الفقه، وعلوم الفقه التفصيلية كفقه الواقع، وفقه الأولويات، وفقه العصر، وفقه الفن، وما شاكل ذلك.

---

[12] القرافي، أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، بيروت: دار الفكر، 2004م، ص21.

[13] الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داؤودي، دمشق: دار القلم، ط3، 2002م، ص642.

(ب). العِلْم والأَدَب:

وينصرف مفهوم الأدب إلى ما يشبه مفهوم العلم من حيث الطبيعة النظرية المحض؛ فالأدب هو المعرفة النظرية للأسس المتبعة والقواعد العاملة والتقاليد الجارية في مجال محدود واختصاص معين، ولكنّ هذا التعريف العام غالباً ما يكون مقيداً بتعريف خاص المسار عبر اللغة بوسائلها الأدائية وأساليبها التعبيرية المتمثلة في النثر والشِّعر، وهذا التعريف غالباً ما يكون أيضاً محدداً بتعريف دقيق للتصنيف الإبداعي القائم على تحصيل الملكة البلاغية والقدرة البيانية، وعلى تحقيق الضبط والإتقان والإجادة في التفنن بأنواع الكلام.

(ت). الصِّناعة والفن:

يقول صاحب التعريفات بأن الصناعة هي "علم يتحصل بالمزاولة غالباً، وبدونها "[14] أيضاً؛ أي إن "كل علم مارسه الرجل سواء كان استدلالياً أو غيره حتى صار كالحرفة له، فإنه يسمى صناعة." ويلفظ أول حروفها بالفتح عندما تستعمل في المحسوسات، ويلفظ صادها بالكسر عندما تستعمل في المعاني، والصناعة في الحالتين هي "حقيقة نفسانية؛ يُقتدَر بها على استعمال موضوعات ما، نحو غرض من الأغراض على وجه البصيرة، بحسب الإمكان."[15]

ويجمع ابن خلدون عناصرها المفهومية من العلم والعمل في قوله بأن الصناعة هي "مَلَكَة في أمر عملي فكري."[16] وغالباً ما تُعَرَّف المَلَكة بأنها "صفةٌ راسخة في النفس، أو هي استعدادٌ عقليٌّ خاصٌّ لتناول أَعمالٍ معيَّنة بحذقٍ ومهارة."[17] وإتقان وجودة وصنعة ناضجة من حيث التكامل فيما بين الفكر والعمل في السياق العمراني لكل "الصنائع الإنسانية".

---

[14] الشريف الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، القاهرة: دار الفضيلة، 2004م، ص16.

[15] الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. **الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)**، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م، ص544.

[16] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ج2، ص382.

[17] الشريف الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص296.

وغالباً ما تتنوع هذه الصنائع تنوعاً مفتوحاً بحسب المَلَكات الفطرية والمكتسبة التي هي جوهر كل صناعة، وأصل تعريفها، وسر دورها العمراني الذي غالباً ما يقوم على الموهبة والإبداع والابتكار بوصفها أقرب المفاهيم الفلسفية والنفسية والتربوية وأكثرها تعلقاً بمفهوم المَلَكة التي يقتدر بها على تحصيل الغرض من ذلك كله؛ ألا وهو الصَّنعة أو الصَّنْع.

والصَّنْع هو العمل؛ وهو أَخصُّ من الفعل، كذلك العمل أَخصُّ من الفعل، فالعمل هو فعل قصدي؛ لم يُنسب إلى الحيوان والجماد.[18] ومن هنا؛ فالصَّنْعُ هو عملٌ إنساني؛ يصلح أن يكون صلة الوصل المفهومية والمعرفية والمنهجية والبنيوية بين الصناعة والفن بمفهومه المعرفي المعاصر من إنه: إبداع مؤلَّف من الفكر والعمل والوظيفة التي هي الغرض الإنساني المقصود.

قد يلتئم مفهوم الفن هذا مع مفهومَي العلم والأدب بصورتهما المعرفية النظرية في دائرة الإبداع المشتركة، ولكنه أكثر قرباً فلسفياً وثقافياً إلى مفهوم الصناعة الجامع لكل من النظرية والتطبيق، فالفن هو كل ما يبدعه الفكر ويشكله الجهد ويصنعه الفعل الإنساني؛ عملاً متقناً وأثراً فاضلاً وشكلاً جميلاً وخطاباً متعلقاً بالنفس والوجود والحياة والعمران. وربما لذلك كله، "كان العرب يستعملون كلمة الصناعة للإشارة إلى الفن "[19] في نسق معرفي مترادف.

2. مفهوم علم الفن:

إن كل واحد من تلك المصنِّفات الابستمولوجية: الفقه والعلم والأدب والصناعة والفن، متصل بالآخر اتصالاً قوياً ومتيناً على صعيد المفهوم والموضوع والمنهج؛ فكلُّ واحد من تلك المصنِّفات قادر وقابلٌ لأن يجعل من هذا المصنف أو ذلك عاملاً ذاتياً أو موضوعياً ناشطاً في المجال المعرفي لأخيه المصنف الآخر المختلف نوعاً ما عنه في الاختصاص والوظيفة والتأثير على أقل احتمال.

---

[18] الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص544.

[19] إبراهيم، زكريا. **مشكلة الفن**، القاهرة: مكتبة مصر، 1977م، ص9.

وغالباً ما تُنتج العلاقات البينية والأنساق المعرفية والسياقات اللغوية لكل تلك المصنِّفات الابستمولوجية مفاهيم أخرى إضافية؛ جديدة ومركبة من بعضها البعض في صورة علم العلم أو علم الأدب أو علم الفن في الحالات الدراسية البينية لكل من العلم والأدب والفن على سبيل المثال لا الحصر.

ويبدو مفهوم العلم في مثل هذه الدراسات شبيهاً بمفهوم النظرية Theory التي تعني في حدّها الأدنى: وجهة نظر أو رؤية منظمة منهجياً بمجموعة من المفاهيم والتحولات والعلاقات التي تعمل على تفسير الشيء أو الظاهرة أو غيرهما؛ بهدف تكوين معرفة موضوعية ما؛ حول طبيعة هذا الشيء البنيوية والصِّفَتِية والوظيفية.

وغالباً ما تكون هذه النظرية أساساً من أسس العلم الضرورية ومبادئه الحَدّية وإجراءاته المنطقية، بل إن هذه النظرية كثيراً ما تمثّل العلم النظري المجرد المتعلق بالأدب أو الفن أو غيرهما من أركان المعرفة الإنسانية وجوانبها الإبداعية.

ويمكن أن نُمثِّل لتلك العلاقة بين العلم والنظرية؛ بما صار عليه أدب المعرفة الحديث والمعاصر من الاعتياد على اعتبار نظرية الأدب مثلاً أقرب ما تكون إلى علم الأدب من حيث المفهوم والدلالة والطبيعة المعرفية، والأمر نفسه ينطبق أيضاً على ما يقال عن علم الهندسة من أنه نظرية التصورات الشكلية والمقادير الحسابية، وهكذا القول عن نظرية الفن أو النظرية الفنية من أنها علم الفن النظري والتطبيقي وغيرهما مما يمكن أن يكون أصلاً أو أساساً أو مبدأً معرفياً لقوامة الفن الجمالية وبنيته التشكيلية الإبداعية.

إن علم الفن ونظريته هما المادة المعرفية لعلم الجمال وفلسفة الفن التي غالباً ما تتمثل خير تمثيل في كل تلك الرؤى والتحولات والمنهجيات والموضوعات والعلاقات البينية بوصفها جميعاً القطب المعرفي المركزي لكل من:

- النظريات الفلسفية العامة لمشروع الفن الحضاري وهويته الثقافية الخاصة.
- النظريات الجمالية الحاكمة لقيم الفن ومعاييره وخصائصه المتعلقة بالحس والإدراك والشعور والذائقة.

• النظريات الإبداعية التي تنقل الفن إنتاجياً من القوة إلى الفعل، وتنقله وظيفياً من النزعة الفردية إلى النزعة الجماعية.

• النظريات النقدية القادرة منهجياً على توصيف الفن وتعريفه وتصنيفه معرفياً في ضوء النظريات الفلسفية والجمالية والإبداعية التي تقوم على هندسة الفن وصناعته الموسيقية التشكيلية.

3. منهجية التحليل المعرفي:

تقوم منهجية التحليل المعرفي للفن الإسلامي على الوعي الابستمولوجي النقدي لعلاقات هذا الفن البينية بكل من الفقه والعلم والأدب والصناعة والهندسة، وحقائقها التفصيلية الدقيقة والعميقة التي تعد منطلقاً فلسفياً ضرورياً، وأساساً منهجياً لا بدّ منه لتمحيص الحقيقة المعرفية للفن، وتحقيق خطابه الجمالي في ضوء التكامل المعرفي بين هذا الفن من جهة، والعلم والأدب والصناعة والهندسة من جهة أخرى.

فالحقيقة المعرفية للفن وخطابه الجمالي يقومان على الجوهر المعرفي لعلم الموسيقى بوصفه نواة الفن الحركية وبنيته العميقة، وعلى صورة الهندسة وبنيتها السطحية المتمثلة في الصناعة الجامعة بين المَلَكة الفكرية النظرية المحض والإبداع اليدوي العملي البحت في إنتاج (العمل الفني)، بوصفه العلامة الحيوية الناطقة بالتعبير الوظيفي البليغ عن الذات العلمية والطبيعة الهندسية والهوية الصناعية والثقافة الأدبية لمعرفية الفن، وخطابه الموضوعي الجمالي.

من هذين المستويين المعرفيين الذاتي والموضوعي؛ تتشكل فلسفة الفن الإسلامي؛ منطلقاً نظرياً لأعمال الوصف والتحليل والتفسير والتقييم وغير ذلك من الأعمال الرؤيوية–المنهجية المكوِّنة لعلم النقد الفني Art Criticism الوظيفي؛ بوصفه الفضاء المعرفي الذي تتجلى فيه علاقات التداخل والتكامل البينية لكل من العلم والأدب والهندسة والصناعة في بنية الفن الصورية الرمزية: المجردة والعميقة المتمثلة في الفكر الفني، وفي بنيته التشخيصية والسطحية المتمثلة في العمل الفني.

وطبقاً لهذه المعادلة النقدية المتوازنة لبنية الفن المعرفية القائمة على كلٍ من: الفكر الفني بوصفه النظرية الجمالية المستخلصة من عموم النظريات العلمية والأدبية والهندسية والصناعية لقيم الجمال المعرفية الخاصة بالفن الإسلامي، والعمل الفني بوصفه الأثر العياني الجميل والفعل الحسن المنجز بقوة النظرية الجمالية... فإن الفن الإسلامي هو الخطاب الجمالي للمعرفة العربية الإسلامية بكل نظرياتها العلمية والأدبية والهندسية والصناعية الداخلة في النظرية النقدية لهذا الفن.

ولعل أفضل الاعتبارات المنهجية وأوضح الوسائل الوظيفية لتحليل هذا الخطاب الجمالي؛ يتمثل في الهندسة (الشكلانية؛ Geometry) بوصفها نظاماً معرفياً بنائياً أو إنشائياً Constructional قابلاً لأن يكون أداة هذا التحليل ووسيلته العلمية الضابطة لتكوين العمل الفني وجماليته الإسلامية الخاصة، وذلك لأن علاقات الهندسة بكل المصنِّفات الأخرى من الفقه والعلم والأدب والصناعة والفن بنيوية متينة وعضوية عميقة يصعب نوعاً ما فك التداخل المفهومي والمعرفي والمنهجي بينها، لأنه قائم بالأساس على اشتباك متناسق ومتناغم وراسخ اللحمة في نسيج واحد موحّد يجعل الهندسة تبدو أخيراً وكأنها النسغ الصاعد والنازل معاً في شجرة المعرفة الإسلامية التي تقوم أولاً وأخيراً على العلاقات البينية والتكامل المعرفي لكل ما يدخل في بنية الفن وخطابه الجمالي من أركان المعرفة الإسلامية وعناصرها.

رابعاً: علوم الفن الإسلامي ونظرياته:

لعل أفضل الفُهوم النقدية وأكملها لطبيعة الفن الإسلامي وحقيقته المعرفية هو الفهم الابستمولوجي الذي يتعامل مع هذا الفن بوصفه: المعرفة الجمالية الإسلامية المركبة من العديد من الآداب والعلوم والصناعات الداخلة في معادلة القوة والفعل الفلسفية التي تقوم عليها تركيبة هذا الفن المعرفية.

غالباً ما تتجه هذه المعادلة من قوة النظرية الجمالية إلى فعل الإبداع الفني الهادف إلى بناء صورة الفن الإسلامي بوصفها كمالاً[20] Perfection، وانعكاساً معرفياً لازماً لفقه العلاقات البينية ومنهجية التكامل المعرفي فيما بين علوم الفن الإسلامي ونظرياته المتماثلة في الرؤية والمفهوم، وفي الموضوع والمنهج، وفي النظرية والتطبيق.

1. الدراسات المعرفية للفن الإسلامي:

قد يصعب تحديد مسارات البحث والدراسة والنقد والتحليل والتأليف المتعلق بطبيعة الفن الإسلامي وعلاقاته المعرفية بشكل تفصيلي ودقيق بعيداً عن مسارات الاستشراق؛[21] المتمثلة في اكتشاف التراث الفني الإسلامي وامتلاكه بالقوة المعرفية، التي وظفت كنوز هذا الفن وذخائره لأغراض اقتصادية واجتماعية، قبل الأغراض الثقافية والعلمية التي عنيت بما وراء هذه الكنوز البصرية الجميلة والذخائر المادية الباذخة من المعاني والدلالات والمفاهيم والنظريات المعرفية.[22]

ولكنْ يمكن القيام بتحديد عام لمثل هذه المسارات الدراسية كونها تمثلت عند البداية والنشأة في الدراسات الآثارية والتاريخية، ثم تطورت إلى نوع متخصص من الدراسات النقدية والجمالية، وانتهت أخيراً عند ما يمكن أن نسميه: الدراسات المعرفية التي هي محاولات بحثية جديدة نوعاً ما لعلاقات الفن الإسلامي بالآداب والعلوم والصناعات الإبداعية الأخرى؛ الإسلامية وغير الإسلامية كالشعر العربي، والرياضيات والهندسة، والعمارة والتصميم، وغير ذلك من العلوم الإنسانية والاجتماعية والصِّرفة والتطبيقية.

تعود الأسبقية المعرفية في توصيف الفن الإسلامي وتعريفه وتصنيفه موضوعاً إلى علماء الآثار ومحافظي المتاحف ومنظمي المعارض الأوربيين، الذين تعاملوا مع أعمال الفن الإسلامي بوصفها قطعاً أثرية طريفة ونادرة Antiquates جديرة بالفضول الثقافي والحفر المعرفي في أصولها التاريخية وطبيعتها الحضارية.

---

[20] التهانوي، محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: رفيق العجم، وعلي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان، 1996م، ج2، ص654.

[21] انظر: النملة، علي بن إبراهيم. **مسارات الاستشراق من الالتفات إلى الالتفاف**، بيروت: دار بيسان للنشر، ط2، 2017م.

[22] انظر: داغر، شربل. **الفن والشرق؛ الملكية والتداول: 2–الفن الإسلامي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004م.

لقد نشأ موضوع الفن الإسلامي نشأته المعرفية الأولى فرعاً من فروع علم الآثار Archaeology الإسلامية ومتطلباته الدراسية والوظيفية المطلوبة لعلم المتاحف Museology الذي يعنى بالوظائف الجمالية والعلمية والتجارية والتسويقية للمجموعات الفنية، بوصفها مجالاً من مجالات التاريخ الثقافي والحضاري الإنساني.

وربما أدّت حاجة هذين العلمين الوثائقيين التاريخيين للمعلومات العلمية الدقيقة المتعلقة بهذه الآثار الفنية الإسلامية الى دراستها من النواحي المادية والصناعية والتاريخية والحضارية، وغير ذلك من النواحي المعرفية التي مهّدت لنشوء الفن الإسلامي موضوعاً من موضوعات علم التاريخ بشكل عام؛ وموضوعاً خاصاً وأثيراً لعلم تاريخ الفن الإسلامي بوصفه جزءاً من الدراسات التاريخية للفنون الإنسانية.

وعلى الرغم من أن الدراسات التاريخية الآثارية المَتْحَفِية هي الدراسات المهيمنة على المشهد المعرفي للفن الإسلامي، فقد ظهر خلال العقود الأخيرة عدد متواضع من الدراسات ما بعد التاريخية، التي تعنى نوعاً ما ببعض الأبعاد والسياقات والمحاور الموضوعية الإنسانية والاجتماعية والحضارية والوظيفية للفن الإسلامي، وعلاقاته بالفلسفة والثقافة تارة، والإبداع والجمال تارة أخرى، والعمران والإنتاج تارة ثالثة، وهكذا توالت اتجاهات معرفية ومنهجية جديدة تتجاوز التوصيف التاريخي، والتعريف الآثاري، والتصنيف المتحفي الذي يتوقف عند الماضي المنقطع؛ إلى محاولة بعث روح الاستدامة المعرفية للفن الإسلامي حاضراً أو مستقبلاً؛ فقد توجهت هذه الدراسات المعرفية الجديدة نحو علاقات هذا الفن بعلوم الإنسان النفسية والاجتماعية، وعلوم العمران الثقافية والجمالية، وغير ذلك من العلوم الإسلامية التي قد يمثل الفن الإسلامي بالنسبة لها محوراً مقاصدياً من حيث الأهمية بين الحاجة والضرورة، ومن حيث الاهتمام بين القيمة المعرفية ومنهج البحث وأداته، ومن حيث الوظيفة بين الجمال والاستعمال.

فعلى سبيل المثال لا الحصر: تأويل بعض الباحثين المعاصرين لظاهرة الفراغ في الفن الإسلامي[23] في ضوء علم النفس تأويلاً ناشئاً من تأثير العيش الصحراوي المفتوح للإنسان

[23] انظر: محمد، بلاسم. **تأويل الفراغ في الفنون الإسلامية**، عمّان: دار مجدلاوي، 2008م.

العربي على إحساسه المرهف بالأشياء المحيطة به، وعلى شعوره النفسي بها، وموقفه الذاتي إزاءها، وانعكاس ذلك كله على ما يقوم به من أعمال الفن وغيره؛ خوفاً وفزعاً وكراهية للفراغ الكامن في المكان مثل الصحراء القاحلة، وفي الفن مثل المجهول المقلق، وفي النفس مثل ظلمة القبر الموحشة والمرعبة.

ولعل هذا التأويل يدعو الى مراجعة علمية نقدية جادة لحقيقة هذا الموضوع الواقعية في ثقافة الإنسان العربي، ولحقيقته المعرفية في ضوء ما يمكن أن نسميه: علم النفس الإسلامي، وتوجهاته الجمالية نحو دراسة حقيقة الدوافع الذاتية والموضوعية للإبداع الفني الإسلامي، ومقاصده المعرفية والعبادية والوظيفية التي غالباً ما تتأثر بالعلاقات والقراءات والتحليلات والتفسيرات العلمنفسية بين البيئة والمحيط، والأبنية الموضوعية بعامة، والنزعات والتفاعلات والاستحالات الذاتية لكل من المبدع والمتلقي على حد سواء.

وعلى سبيل المثال لا الحصر أيضاً: علم اجتماع الفن الإسلامي الذي يمكن أن يقوم على دراسة علاقة الفن الإسلامي بثقافة وأعراف وتقاليد الشعوب الإسلامية، وأنظمتها الاجتماعية الحاكمة لأعمال الفنانين المختلفين في مستوياتهم الاجتماعية والثقافية، وفي مَلَكاتهم وقدراتهم الإبداعية، وفي ممارساتهم ووظائفهم الحضارية لتنمية المجتمع وإدارة الدولة، في سياق تواصل الفن الإسلامي وعلاقته العضوية الحميمة بحركة العمران وأنظمته المعرفية المتعلقة بالظاهرة الجمالية وأعمالها الفنية.

ولعل من هذه الأنظمة المعرفية العمرانية المرتبطة بالفن الإسلامي على سبيل المثال لا الحصر ثالثاً وأخيراً: علم آداب الجودة وتقاليدها الإسلامية، وعلم إدارة مشاريع هذا الفن التي هي أشبه ما تكون بمشاريع الاقتصاد المعرفي المتعلقة بالثقافة والتربية والتعليم والتدريب والتأهيل والسياحة والآثار وغير ذلك.

2. العلاقات البينية لعلوم الفن الإسلامي:

الدراسات البينية مقولة منهجية تقوم على تلك العلاقات المعرفية العميقة interdisciplinary أو تلك العلاقات السطحية intradisciplinary بين

التخصصات المتعددة multidisciplinary أو تلك العلاقات المتقاطعة cross-disciplinary والعابرة transdisciplinary للمعارف والمناهج في الدراسات والبحوث المتكاملة والمشتركة فيما بين العلوم والصناعات والآداب والفنون.

وهذه المقولة المنهجية هي نتاج الابستمولوجيا النقدية الحديثة والمعاصرة التي تنظر في الفواصل والحدود بين عناصر المعرفة الإنسانية ومجالاتها، بقواعد التوصيف والتعريف والتصنيف والتفريع الأفقي والعمودي المتكاثر بشكل علمي مهذب disciplinary للتخصصات الأصلية والفرعية؛ الدقيقة والأدق حتى وصلت تلك التخصصات إلى نقطة انشطار حرجة ولا معقولة من النواحي المعرفية والمنهجية والمنطقية.

ولعل المنظر الأول لفلسفة العلاقات المعرفية البينية ومنهجيتها فيما بين العلم والفن مثلاً؛ هو الفنان العالم والمصوّر الرسام ليوناردو دافنشي (توفي 924هـ/ 1519م) الذي قال: لتنمية فكر ناضج ادرُسْ علمَ الفنون، ادرُسْ فنَّ العلوم، تعلَّمْ كيف تُبصر، أَدرِك أن كلَّ شيء مرتبط بكلِّ شيء.[24]

وربما كان دافنشي وأمثاله من علماء النهضة الأوروبية وفنانيها من أوائل الذين اكتشفوا مثل هذه العلاقات بين الفنون الزخرفية الإسلامية كالتوريق، وعلوم التناسب الرياضية الحسابية والهندسية الوصفية والتأليفية الموسيقية، واحتفلوا بها، وتأملوا في أسرارها الإبداعية، ودرسوا ظواهرها الجمالية دراسة تحليلية عميقة قادتهم إلى اعتماد هذين المصطلحين الفنيين الإسباني Tawrique والإيطالي Arabesco في اللغة العلمية العالمية الحديثة والمعاصرة لفنون التصوير.

ولكن العودة إلى المتن الفكري والعمراني التراثي للفنون الإسلامية، تُظْهِرُ لنا كثيراً من الإشارات الأدبية والإشادات المعرفية بمثل هذه العلاقات البينية الراسخة بشكل وظيفي تكاملي مبدع في الآداب والعلوم والصناعات الإسلامية، التي غالباً ما تنتظم مباحثها الدراسية منهجياً بعلاقات تأثُّر وتأثير عضوية حميمة؛ بعضها مع بعض في سياق نشأة

[24] دافنشي، ليوناردو. **نظرية التصوير**، ترجمة: عادل السيوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005م، ص45 وما بعدها.

المعرفة الجمالية الإسلامية، وتطوُّر بنيتها الحضارية المركَّبة من جملة معارف الدين، والفلسفة، والصناعة الإنسانية، والوظيفة الاجتماعية، والعلوم المتعلقة بالتكوين الهندسي والتأليف الموسيقي للعمل الفني الإسلامي؛ أياً كان جنسه أو نوعه أو صنفه الإبداعي من الفنون التخطيطية Graphic كالخط والزخرفة والتصوير والتذهيب والعمارة.

وعادةً ما يؤدي التحليل المعرفي النقدي لأعمال هذه الفنون إلى اكتشاف العلاقة المعرفية البينية فيما بينها، وبين علوم المناظر والهندسة والموسيقى والتصميم وغيرها من العلوم والنظريات التي تعمل على بناء الرؤى الفكرية، والتحولات الفلسفية، والتقنيات المنهجية، والصياغات الأسلوبية، والموضوعات التاريخية والوظائف الاجتماعية والثقافية والحضارية المتعلقة بهذه الفنون، وغيرها من أجناس الفن الإسلامي وأنواعه وطرائقه الاستاطيقية.

ولعل من أبرز تلك الإشارات الأدبية والإشادات المعرفية؛ على سبيل المثال لا الحصر:

(أ). **حسن التقويم** الوارد ذكره في القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ (التين: 4)

يستوحي الفن الإسلامي نظريته الجمالية والتصميمية العامة من هذه القاعدة الذهبية التي تقوم بشكل عام وأساس على قوام الإنسان وصورته بوصفهما المثال الوصفي والمعياري لجمالية الأشياء كلها، فالإنسان هو أحسن خَلْق الله باطناً وظاهراً.

ونعني بحُسنه الباطني: سيرته الخُلُقية وقدرته الإبداعية وفاعليته العمرانية، أما حُسنه الظاهري فيمثل جمال الهيئة وبديع التركيب وتناسب البنية، ولذلك وصف بعض الحكماء الإنسان بالعالم الأصغر.[25]

إن شكل الإنسان هو أحسن الأشكال وأكثرها تنوعاً من حيث الحركة والسكون، وغالباً ما يكون تناسب أعضائه أكمل القيم الجمالية وأفضلها من حيث "النِّسْبة

[25] الأندلسي، محمد بن عبد الله ابن العربي. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م، ط3، ج4، ص361.

الفَاضِلة: المِثْل، والمِثْل والنِّصْف، والمِثْل والرُّبْع، والمِثْل والثُّمُن"؛ وهذا يعني: أنَّ قياس هذه النسبة في أيِّ شيء من الأشياء هي بأن يكون "طوله مِثْل عَرْضه، ومِثْل نِصْفه، ومِثْل رُبْعه، ومِثْل ثُمْنه،"[26] وهو ما يجعل "أحكم المصنوعات وأتقن المركَّبات وأحسن المؤلَّفات ما كان تركيب بِنْيَته وتأليف أجزائه على النِّسْبة الأفضل."[27]

من هنا؛ نظر الجَمَاليُّون العرب المسلمون في "الخطِّ الحَسَن [على أنَّه] كُلُّ ما جَمَع ما يليق بالخطِّ من تناسب الحروف وتوازيها، واستقامة ترتيبها وحُسْن انتظامها،"[28] فعدّوا "أحْسَنَ الخطِّ: المَنْسُوب"[29] أي المتناسب في شكل حروفه، وفي بِنْيَته الكُلِّيَّة. "... قال المُحَرِّر الحَاذِق المُهْنِدس: ينبغي لمن يريد أنْ يكون خطُّه جيِّداً وكتابته صحيحة أنْ يجعل لها أصلاً يَبْنِي عليه حروفه، وقانوناً يقيس عليه خُطُوطه، والمِثَال في ذلك في كِتَابة العربيَّة هو أنْ يَخُطَّ الألف أوَّلاً بأيِّ قَدْر شاء ويجعل غلظه مناسباً لطوله، وهو الثُّمُن، وأسفله أدقَّ من أعلاه، ثُمَّ الألف قُطْر الدَّائِرة، ثُمَّ يَبْنِي سَائِر الحروف مناسباً لطول الألف ولمحيط الدَّائِرة الَّتي الألف مُسَاوٍ لقُطْرها."[30]

وتلتقي هذه النظرية الإسلامية مع نظرية المقياس الإنساني Human Scale للجمال في الفكر والفلسفة والمعرفة والثقافة والحضارة والفن الغربي؛ إذ يتمثل هذا المقياس في صورة الإنسان الفيتروفي Vitruvian Man التي رسمها ليوناردو دافنشي في لوحة تمثل رجلين عاريين في وضع متراكب أحدهم داخل دائرة والآخر داخل مربع. وتجسد هذه الصورة تلاحم العلم والفن في بناء المثال الجمالي الكامل القائم على النِّسبة والتناسب معياراً للعلاقة المتجانسة فيما بين الإنسان والكون.

---

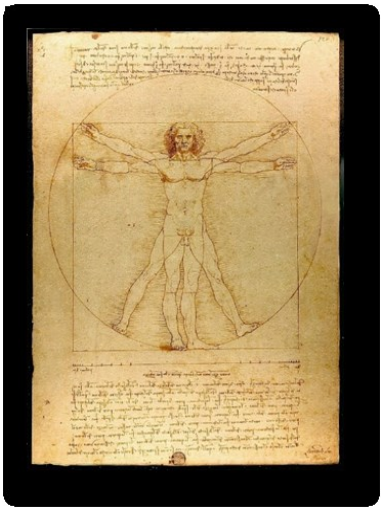
[26] إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، مرجع سابق، ج1، ص203.

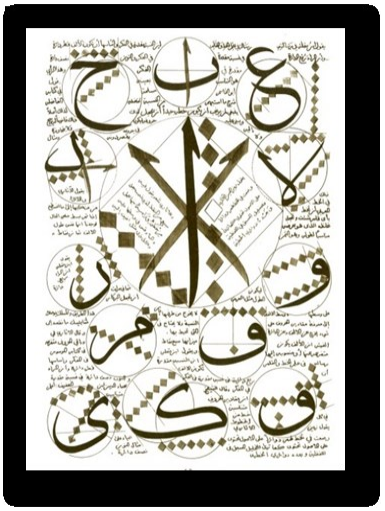
[27] المرجع السابق، ج1، ص217.

[28] الغزالي، أبو حامد. **إحياء عُلُوم الدِّين**، القاهرة: مطبعة مُصْطَفى البَابِيّ الحلبيّ، 1939م، ج3، ص258.

[29] الآثاري، شعبان بن محمد. "العناية الرَّبانيَّة في الطَّريقة الشَّعبانيَّة"، تحقيق: هلال ناجي، المورد، **مجلة تراثية فصلية**، بغداد، مج8، عدد2، 1979م، ص228.

[30] إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، مرجع سابق، ج1، ص219.





الدائرة: العلاقات البينية لكل من العلم والفن بعضهما ببعض

(ب). الإدراك البصري لصور الأشياء ومعانيها الجمالية التي أبدعها الحسن بن الهيثم (توفي 430هـ/1040م) مؤسس علم المناظر ورائده الأول. وتقوم هذه النظرية على التحليل المعرفي لكل من العناصر الأولية والمعاني الجزئية لما سمّاه ابن الهيثم مقاصد البصر، التي هي: الضوء واللون والبعد والوضع والتجسم والشكل والعظم والتفرُّق والاتصال والعدد والحركة والسكون والخشونة والملاسة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف.[31]

وهذه المقاصد البصرية شبيهة تماماً بما يسميه مؤرخو الفن ونقاده التعليميون علم عناصر الفن التي منها: النقطة والخط والشكل والسطح والملمس والفراغ واللون والتوازن وما شابه من عناصره الهندسية والتصميمية والتشكيلية.[32]

[31] الفارسي، كمال الدين. **كتاب البصائر في علم المناظر**، تحقيق: مصطفى موالدي، الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 2009م، ص231.

[32] انظر: عبو، فرج. **علم عناصر الفن**، العراق–إيطاليا: دار دولفين للنشر، جامعة بغداد، 1982م.

3. التكامل المعرفي لعلوم الفن الإسلامي:

ومن كل ما تقدم؛ يمكن أن نخلص إلى اقتراح ترتيب علوم الفن الإسلامي ونظرياته الخاصة والعامة إلى أربعة منظومات أو أنساق معرفية متباينة نوعاً ما في زاوية النظر العلمية وفي المعالجة المنهجية؛ ولكنها متداخلة ومتفاعلة ومتحدة ومتكاملة فيما بينها في الغاية والنتيجة العلمية الهادفة إلى تعزيز البنية المعرفية لهذا الفن وتأصيله ثقافياً، على النحو الآتي:

(أ). **علوم ونظريات تدخل بشكل جوهري في صلب الفن الإسلامي** وبشكل عضوي في بنية هذا الفن المعرفية والجمالية والوظيفية الخاصة التي بها ومن خلالها ولأجلها يمكن توصيفه وتعريفه وتصنيفه المعرفي المتعلق بعلم الجمال وفلسفة الفن التي تؤسس لبنية الفن الإسلامي المادية والبصرية. ولذلك؛ يمكن أن نطلق عليها: العلوم الجوهرية البنيوية المؤسِّسة للفن الإسلامي.

وتتمثل هذه المنظومة المعرفية النظرية في كل من: علم الهندسة، وعلم الموسيقى (الحركة والإيقاع)، وعلم الصورة، وعلم المناظر أو البصريات، وما شاكل من العلوم والنظريات الخاصة بمبادئ وأسس ومقومات وعناصر بنية هذا الفن التشكيلية العامة القادرة على إبراز إبداع الفنان وقدرته الصناعية على إنتاج العمل الفني.

(ب). **علوم ونظريات تدخل في تكوين ماهية الفن الإسلامي** وقيمه وخصائصه الجمالية (الاستاطيقية وما وراءها) الذاتية والخاصة. وغالباً ما تتصل هذه العلوم والنظريات اتصالاً وثيقاً بفلسفة القيم الأساسية في الوجود كالحق والخير والجمال بوصفها منظومة معرفية ومنهجية كلية وواحدة لعلوم: الحكمة والمنطق، والإحسان والأخلاق، والجمال والفن.

وعادة ما تكون علوم القيمة هذه ذاتَ وظيفة معيارية أو وصفية أو كليهما معاً؛ تعمل على دراسة ما يجب أن يكون عليه الفن الإسلامي، ودراسة ما هو كائن عليه

تكوين هذا الفن وضبط قياسه الجمالي من جهة الشكل والصورة، وتأصيل خطابه الأخلاقي من جهة المحتوى والسيرة.

ويمكن أن نسمّي هذه المنظومة المعرفية الفلسفية باسم: العلوم التكوينية أو المكونة للفن الإسلامي، وهي تتمثل في كلٍ من: فِقه الحُسْن؛ بوصفه المعرفة الإسلامية لعلم الجمال وفلسفة الفن، وعلم عناصر الفن، وعلم النقد الفني، وما شاكل من العلوم والنظريات التي تدخل في بنية التكوين العلمجمالية لهذا الفن وتطوره التاريخي.

(ت). علوم ونظريات تدخل في تأصيل الفن الإسلامي ثقافياً فتعيّن أوصافه وتصوَّب خطابه في سياق العمران الإسلامي من حيث كون هذا الفن عنصراً ومعلماً حضارياً من عناصر هذا العمران ومعالمه، ومن حيث كون هذا الفن أيضاً وسيلة وتعبيراً عن فِقه العمران الإسلامي ونظرياته الحضارية الإنسانية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية وغيرها.

بعبارة توضيحية أخرى؛ يمكن القول بأن هذه المنظومة المعرفية النظرية الواصفة والموجِّهة لفنون الحضارة الإسلامية كالعمارة والخط والتصوير والزخرفة والتذهيب وغيرها؛ تلعب الدور الأول والأهم والأبرز في التأصيل الثقافي لعلم الفن الإسلامي وخطابه الحضاري للتواصل والحوار بين الفنون الإبداعية والثقافات الإنسانية للمجتمعات والشعوب.

ويمكن أن نعرِّف هذه المنظومة المعرفية بعنوان: العلوم التأصيلية أو العلوم والنظريات الواصفة والموجِّهة، التي غالباً ما تكون ذات طبيعة معرفية وظيفية مطلقة الوصف والتوجيه لكل ما يتعلق بالفن الإسلامي في إطار العمران الإسلامي.

ولعل أبرز هذه العلوم والنظريات العمرانية هي: علوم الدين الإسلامي كالفقه وأصوله، ومقاصد الشريعة، وما يتعلق بهما أو شاكلهما من العلوم الإسلامية الخاصة بالتأصيل المعرفي والتكييف الثقافي والتوظيف الفقهي للفن الإسلامي؛ مثل: فِقه الفن الإسلامي وأصوله، علم نفس الفن الإسلامي، علم اجتماع الفن الإسلامي، وغيرها.

(ث). علوم ونظريات تدخل في تهذيب الفن الإسلامي وترقية خطابه الجمالي وتحقيق وظيفته المرجوة، وذلك من خلال بعض العلوم الصِّرفة والتطبيقية كالكيمياء والفيزياء، وبعض العلوم الإنسانية والاجتماعية والتربوية كعلم النفس وعلم الاجتماع.

ويمكن أن نعرض هنا للمساعدة العلمية التجريبية والأكيدة في صناعة مواد الفن الاسلامي، وتطوير تقنياته، وبناء تصميماته، وتصوير أشكاله، وغير ذلك مما يتعلق بمسائل هذا الفن وقضاياه العملية على وجه التحديد؛ بما يساعد كثيراً في إنتاج أعماله الفنية على نحو أسرع وأفضل وأجمل، كما هو الحال مثلاً لا حصراً في كلٍ من علم الكيمياء وعلم الفيزياء ونظرياتهما التحليلية والتركيبية للتعامل مع المواد الخام كالمعادن والأحجار وغيرهما من مواد الطبيعة وعناصرها الفيزيائية القابلة للاستخدام في تصنيع لوازم الفنون الإسلامية من الأحبار والألوان والأدوات والتقاليد والأعمال.

ويمكن أن نشيد بما توصل اليه عالم الكيمياء والصنعة الإسلامية الرائد جابر بن حيان (توفي 199هـ/815م) من ابتكار "حلّ الذَّهب" الصلب في مادته الطبيعية، وتحويله إلى سائل سهل الاستخدام في الطلاء والتحلية والتلوين، فقد كان هذا العمل العلمي المبتكر هو السبب الأول والعامل الرئيس بالنسبة لفناني التذهيب المسلمين وتميزهم المطلق عن سابقيهم من الفنانين في المجتمعات والثقافات والحضارات الأخرى، في تطور تقنيات فن التذهيب الإسلامي وأدائه الجمالي الفخم في استعمال مداد الذَّهب (السائل) وحبره المضيء، بدلاً من لواصق الذَّهب الورقية التي كانت سائدة في فنون الحضارات الأخرى كالحضارة الفرعونية مثلاً.

خامساً: علوم الفن الإسلامي في السياق الأكاديمي:

لا يزال الفن الإسلامي بعيداً عن الاهتمام والتبني والاعتماد الأكاديمي تخصصاً معرفياً واضحاً ومتميزاً في جامعاتنا العربية والإسلامية، وذلك لأسباب عدة؛ ذاتية وموضوعية، لعل من أبرزها: الصناعة الاستشراقية لهذا الموضوع، وتجاهلها لإمكانية تنميطه في السياقات الأكاديمية لدراسة الفنون وتدريسها. وترجيح الاهتمام بالصناعة

العملية للفن الاسلامي على الاهتمام والعناية والتفكير في الصناعة المعرفية لعلوم هذا الفن التي لم تتحقق بعد في مساقات دراسية أكاديمية معتبرة ومعتمدة في أوساطنا الجامعية.

وفي هذا الشأن، لا بدَّ من أن نشيد بالجهد الطيب والمبارك للدكتور رائد عكاشة[33] الذي اقترح بعض التصورات الكُلّية لطبيعة المساقات الدراسية التي يمكنها أن تعمل على صوغ شخصية الفنان المسلم أو الباحث في الفن الإسلامي خاصة، وذلك وفق مقاصد الشريعة والتكامل بين العلوم. وهذه المساقات المقترحة تدخل في الجانب المعرفي بشكل أكبر؛ إذ إن المواد الفنية التطبيقية البحتة أقرب إلى الحيادية في المنطلق والآلية والمقصد. وفيما يأتي بعض المقترحات التي أوردها الدكتور رائد:

1. مساقات تخدم البنية المعرفية الإسلامية: وتهدف إلى تبيّن عناصر التصوّر الإسلامي والرؤية الكلية للمسلم، وتلمّس مفردات هذه الرؤية، وتنظيمها في سلم أولويات حسب أهميتها في البناء، وتصنيفها حسب ثلاثية (الفكر والوجدان والسلوك)، وتنظيمها في مصفوفات كلية يتبعها مصفوفات جزئية. فعلى سبيل التمثيل، سنجد أن التوحيد – بوصفه قيمة حاكمة عليا، وأساساً معرفياً وعقدياً للمسلم– يُعدّ منطلقاً رئيساً لأي تصور يقوم به المسلم تجاه الحياة؛ إذ سينعكس هذا التصوّر التوحيدي على فهم المسلم لطبيعة الفن، وهدفه، وأسسه، وبواعثه، ووظيفته، وانعكاسات هذا على هوية المسلم الفنية. فالتوحيد عند الفاروقي يُعدّ مبدأ الجمال، وهو الأصل الفكري والجوهر الفلسفي، والعصب المعرفي لنظرية الفن الإسلامي، وهو القاسم المشترك بين كل الفنانين المنطلقين من الرؤية الكلية الإسلامية، مهما اختلفت أعراقهم وديارهم. وفيه تحقيق لمعنى الاستخلاف الذي يشتمل على بعدين: خلافة مادية من خلال التعمير في الأرض تعميراً مادياً، وخلافة روحية بالتزكية وبالترقية الروحية للإنسان: فرداً ومجتمعاً. كما نستطيع من خلال المساقات الكشف عن أهمية التكامل المعرفي الذي يعدّ التجلي الأمثل لفهم المنهجية الإسلامية، والإطار المرجعي لها؛ إذ يصوغ رؤية المسلم المنهجية لمصادر المعرفة وأدواتها، وإلى الكشف عن العلاقة بين النص والعالَم بوصفهما مصدرين، والعلاقة بين العقل والحس بوصفهما أداتين، والعلاقة بين المصادر والأدوات. وهذه المساقات ضرورة

[33] عكاشة، رائد جميل. "أهمية الدراسات البينية بالنهوض الأكاديمي في دراسة الفن وفق التفكير المقاصدي"، **مجلة إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر)**، س24، عدد96، ربيع 1440هـ/2019م، ص120.

حضارية لمن أراد فهم بنية الفن الإسلامي وأصوله، ومنهجية بنائه ضمن رؤية كلية توضح التصوّر الإسلامي للوجود، مما يساعد على تمكين الباحث من تلمّس مقومات الفكر الفني الإسلامي خاصة، والفكر الفني عند الأمم والشعوب والحضارات الأخرى. كما يمكّنه من تجاوز سلبيات الفصل بين علوم الدين والدنيا، أو الانفصام النكد بين علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية وحتى التطبيقية.

2. مساقات في الدراسات المصطلحية: ويتم هذا من خلال تتبع المصطلحات والمفاهيم التي صاغت الفن الإسلامي. وتحقق هذه المساقات غرضين مهمين: أولاً: تفكيك الخطاب الاستشراقي الذي عمل على صوغ مفهوم الفن الإسلامي تبعاً لمركزيته ونظريته المعرفية وتصوره للوجود، والكشف عن التحيز الذي شابه أثناء صنع التاريخ الفني للحضارة العربية الإسلامية، إلخ. وثانياً: تتبع المفاهيم المتصلة بالفن والجمال في الخطاب القرآني والحديثي وخطاب الخبرة الحضارية، واستقراء مفاهيم النظر والاعتبار بوصفها منطلقات وأسساً معرفية تدعو الإنسان إلى الربط المحكم بين القراءتين: قراءة النص وقراءة الكون، فتكون لدى المسلم رؤية متصلة بالفكر والجمال؛ إذ الفكر متصل بالدعوة والاعتبار والإيمان، والجمال متصل بالمتعة، وبذلك ندمج بين ثقافة الصورة والسماع، وحضارة الفكر .

3. مساقات في القيم والأخلاق: فلا ينظر إلى الفن بعيداً عن القيم والأخلاق. وهنا نركز على المبدأ الأساس الذي انطلق منه الفلاسفة منذ القِدم وأكّد عليه الإسلام، وهو ارتباط الجمال (الفن) بالحق والخير. وأيُّ فصل بين هذه الثلاثية، سيؤدي إلى عدم تحقيق مقاصد الإسلام العليا. لذلك يُعدُّ الحديث عن القيم في سلم أولويات ترتيب الفنون وفق مقاصد الشريعة، وذا أولوية قادرة على تنظيم رؤية الفنان المسلم بشكل خاص. واندماج القيم في الفن ليس مقتصراً على المسلم؛ فهو يشمل الذات الإنسانية؛ لأنها متصلة اتصالاً وثيقاً بالفطرة البشرية، وفيها تأكيد على وحدة الحقيقة. لذا ينبغي أن يحضر مبحث القيم والأخلاق في تأسيس أي برنامج يتصل بالفن، سواء أكان إسلامياً أم غير إسلامي؛ لأن القيم ستغدو معياراً مهماً على قبول العمل الفني أو عدم قبوله.

وتقارب الأعمال الفنية بناء على مدى انسجامها مع القيم الإنسانية الفطرية. وبهذا يتفاوت الدرس المعرفي لمكانة القيم في الفن بين الرؤية المعرفية الغربية والرؤية الإسلامية التوحيدية؛ فإذا كانت الرؤية الغربية قائمة على الفصل بين المعياري (القيمي)، والوضعي القائم على كل ما هو مادي، وانتصرت الوضعية في النهاية، فإن الرؤية التوحيدية الإسلامية "لا ترى وجود هذا التعارض مطلقاً، فالمسألة ليست تعارضاً وتقابلاً بقدر ما هي مسألة تكامل وتطابق، بمعنى أن هناك تلازماً بين المعيارية والوضعية، فالمنهج الإسلامي منهج وصفي تقريري أولاً، ومعياري قيمي ثانياً. وهذه الفكرة (التلازم بين الوضعية والمعيارية) تتفق تماماً مع مضمون الوحي ومنطوق الكتاب والسُّنة، وهي مستوحاة من دلالة الآيات." وهذا سيساعد على تمكين الباحث من استيعاب المسائل ذات العلاقة بالفن في بُعدها المنهجي والمعرفي، ومحاولة تفعيلها عملياً وبشكل يحقق الانسجام بين النظر والعمل .

4. **مساقات في المثاقفة:** ويتم من خلالها بناء تصوّر معرفي إسلامي لمنهجية التعامل مع المختلف (الآخر)، لا سيما أثناء لحظة بناء الفن الإسلامي وبدايات المثاقفة مع الحضارات المختلفة. وهذه نقطة مهمة متصلة بطبيعة التفكير المقاصدي؛ إذ يهتم التفكير المقاصدي بتتبع الجزئيات وتفكيك البنية من أجل الوصول إلى المقاصد الكُلّية والمقاصد الجزئية. ومن المعلوم عند المقاصديين أن المقاصد الكُلّية تتصل بالغايات العامة للشريعة (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) وتتعلق بتشكيل الشخصية والمحافظة على الهوية. وتتصل المقاصد الجزئية بكل حُكم من الأحكام. وبناء عليه فالتفكير المقاصدي تفكير تفكيكي بنيوي؛ إذ يهتم بتفكيك بنية النصوص وبنائها، لتتبع التفاصيل من أجل الوصول إلى حكم عام أو مقصد عام. وهذا النوع من التفكير النقدي يساعدنا على دراسة فكرة الوحدة والتنوع في الفن الإسلامي التي هي فكرة من صميم الخطاب القرآني (وحدة الخلق الإنساني، وتنوع المشارب والاتجاهات)، ويعيننا كذلك في تتبع المؤثرات التي أثّرت في البناء المعرفي الفني الإسلامي، ومشارب الفن الإسلامي، ومدى قدرة الفن الإسلامي على استيعاب ما كان سائداً في محيطه البيئي والثقافي والاجتماعي، وتجاوز هذا بالتأثير في البنى الفنية للحضارات والشعوب الأخرى، ومدى حضور المختلف (الآخر)

في البنية المعرفية والفنية للفن الإسلامي. وتبيّن قدرة الفن الإسلامي على تجاوز الأنماط المعرفية والفنية العليا التي كانت أنموذجاً للفنانين والفلاسفة. وتؤدي بنا إلى تفحّص حضور الثقافي في المعرفي؛ أي حضور تراث الأمم وثقافاتها في المعرفة الإسلامية. ومدى حضور الإسلام حضارة وثقافة ومدنية في تراث الأمم والحضارات .

5. مساقات في الإبداع والتجديد والاجتهاد: وتساعدنا هذه المواد على ملاحظة تطوّر الفكر الفني، والمنطلقات والأسس التجديدية في الفن، كما أنها تنمّي ملكة النقد عند المهتّم بحركة الفن، وتعين الفنان على الإبداع من خلال النظر في التراكم المعرفي والفني الذي حدث على الفن بشكل عام والفن الإسلامي بشكل خاص، والانطلاق من لحظة التراكم لا لحظة الصفر. كما أن هذه المساقات تساعد على تأطير فكرة البدائل المقاصدية، من خلال استيعاب ما ورد في الأصول التأسيسية (القرآن والسنة)، وممارسات التراث وتنظيراته، وما ورد في التراث الإنساني، الذي شكّل المعرفة الفنية الإنسانية في تجلياتها المتنوعة .

6. مساقات في الفكر الغربي: ويتم ذلك بدراسة تطور التفكير الغربي في مجال الفن، والفلسفة، لتبيّن مدى حضور الفكر الغربي المعاصر في الفنون المعاصرة؛ لا سيما بما أنتجته الحداثة وما بعد الحداثة وما بعد بعد الحداثة. فضلاً عن دراسة ثقافات المجتمعات المركزية في الثقافة الغربية بشكل خاص، مثل الثقافة الجرمانية على سبيل المثال لما لها من أثر في تطوير الفن الديني المسيحي، إلخ .

7. مساقات في بعض العلوم ذات العلاقة بالفن، مثل علم الاجتماع (علم اجتماع الفن)، وعلم النفس (علم نفس الفن)، وعلم الفلسفة والمنطق من أجل محاورة العمل الفني وإكسابه قدراً مفيداً من التنظير، وعلم الرياضيات والهندسة لحاجتنا إليهما في اكتشاف قدرة الفنان المسلم في استثمار الرموز والنسب الهندسية في تشكيل فنه. إلخ .

وهذه بعض الرؤى حول تطوير المساقات الخادمة للفن، ومما يلاحظ أنها تتجه نحو الفنون التشكيلية والعمارة أكثر منها نحو الفنون التعبيرية والأدائية والشعر والأدب إلخ. وربما هذا متصل بالتجلي الأكبر للوحدانية والمرجعية؛ إذ بلورها الفنان التشكيلي

والمعماري أكثر من سواهما. وتبقى رؤية صنع المساقات واحدة؛ إذ تنطلق من: مساقات تتصل بالرؤية الإسلامية الكلية (رؤية العالم)، ومنهجية التعامل مع الأصول التأسيسية والتراث، ومنهجية التعامل مع التراث الإنساني عامة، والغربي خاصة، بسبب عمق حضوره في الثقافات حاضراً.

خاتمة:

لعل من أفضل ما يمكن أن نختم به هذه المقاربة البحثية عملياً هو بعض الخلاصات والنتائج والاستنتاجات المعرفية والمنهجية والوظيفية القابلة للاستثمار الثقافي في الدراسات المستقبلية المتعلقة بالفن الإسلامي:

فمن أهم هذه الخلاصات: إن موضوع الفن الإسلامي يكاد يكون اليوم مجالاً معرفياً غربياً بامتياز؛ صنعته الدراسات الاستشراقية على مبادئ كلٍ من علمَي الآثار والمتاحف، وطورته الدراسات ما بعد الاستشراقية على مبادئ العلوم الإنسانية والاجتماعية والثقافية بشكل عام، ففتحت الباب للدراسات المعرفية التي تقوم على منظور علمي أشمل ومنهج وظيفي أوسع، يقومان على العلاقات البينية والتكامل المعرفي لعلوم الفن الإسلامي ونظرياته الفلسفية والجمالية والابداعية والنقدية، ويتجاوزان المنظور الآثاري والوظيفة المتحفية لموضوع الفن الإسلامي، وعدم الركون النهائي إليهما في التعامل العلمي مع هذا الموضوع.

ومن أهم هذه النتائج: تحقيق الاستدامة المعرفية للفن الإسلامي بوصفه معرفة جمالية إسلامية مركبة من عدد من العلوم والنظريات التأسيسية والبنائية والتأصيلية والمساعدة لتكوين هذا الفن.

أما أهم الاستنتاجات والتوصيات الوظيفية الممكنة من وراء ذلك كله؛ فقد تكون على النحو الآتي:

- تعزيز الدراسات المعرفية التفصيلية والدقيقة لأجناس الفن الإسلامي وأنواعه وطرائقه، ولعل من أول هذه الفنون وأهمها استجابة لمثل هذه الدراسات: فن الخط العربي

الذي هو معرفة مركبة من علوم اللغة والفلسفة والصناعة والهندسة والصورة وغيرها من مما يعرف في الابستمولوجيا العربية والإسلامية بالعلوم الخطّية.

• الاستفادة المعاصرة والمستقبلية لاقتصاديات المعرفة من الطاقات المعرفية والخصوصيات الثقافية والإمكانات الاستاطيقية والوظائف التواصلية القابلة للاستلهام والتفاعل والاستثمار العمراني.

• العمل على صيرورة الفن الإسلامي مجالاً معرفياً متميزاً، وتخصصاً أكاديمياً معتمداً في جامعاتنا والجامعات العالمية، وذلك من خلال تنظيم ورش العمل العلمية لإعداد البرامج الأكاديمية والخطط الدراسية الخاصة بمساقات الفن الإسلامي الإجبارية والاختيارية المطلوبة في الدراسات الأولية كالبكالوريوس والعليا كالماجستير والدكتوراه.

سيميولوجيا الفن الإسلامي:
مقاربة تحليلية للدوال البَصَرية ودلالاتها الرمزية

مازن عصفور*

الملخص

لم يقتصر دور الفن الإسلامي –بتنوع تقنياته وأساليبه وأشكاله– على التعبير عن جمالية الصنعة، وإنَّما تعدّى ذلك إلى التعبير عن قيم فكرية واجتماعية من خلال لغة الشكل والبناء الفني بوصفه نوعاً من أنواع التجريد النقي، تأسَّس عبر رؤى وفلسفة بصرية إسلامية نابعة من فهم الإسلام نفسه، مُخالِفاً بذلك التجريد الفني الغربي. وبالرغم من أنَّ هذا الفن قد استعاض عن التصوير المجسم بأشكاله وفراغاته ودرجات الظل والنُّور فيه، فإنَّه تمكَّن من تقديم حلول بصرية نقية مجرَّدة زاخرة بالدلالات الاجتماعية والإنسانية عن طريق دوال بصرية نقية، وظَّفها الفنان المسلم في بناء نصوصه البصرية؛ سواء أكانت عمارة، أم زخارف هندسية ونباتية وغيرها.

تهدف هذه الدراسة السيميولوجية إلى رصد الدوال الفنية والدلالات الجمالية ذات الصلة المباشرة بحياة المسلم وحاجاته، بناءً على الفهم العميق للإسلام وفلسفته الوسطية التي تجمع القدسي والدنيوي، وتربط النظرية والتطبيق وتجلّي حضور تلك الدلالات في النص البصري الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: سيميولوجية، دوال، دلالات، نص بصري، تجريد.

Semiology of Islamic Art
An Analytical Approach to Visual Elements and their Symbolic Significance

Mazen Asfor

Abstract

The role of Islamic art - with its various techniques, methods and forms - was not limited to expressing the aesthetics of workmanship. It goes beyond the expression of intellectual and social values through the visual language of form and artistic construction as a kind of pure abstraction. It was founded through Islamic visual visions and philosophy stemming from the understanding of the Islam, contrary to Western artistic abstraction. Although this art has replaced the pictorial figurative painting with its forms, voids, shades and light, it has been able to provide pure visual solutions that are pure and rich in social and human connotations expressed through pure visual elements, which the Muslim artist has employed in the construction of his visual texts, whether it is architecture, geometric decorations, or floral, etc.

This semiological study monitors the artistic and aesthetic signifiers directly related to the life and needs of Muslim, based on a deep understanding of Islam and its moderate philosophy that combines the sacred and the worldly, links theory and practice and uncovers the presence of these connotations in the Islamic visual text.

Keywords: Semiotics; Functions; Semantics; Visual text; Abstraction.

---

* دكتوراه في فلسفة الفن والجمال، أستاذ مشارك في كلية الفنون والتصميم/ الجامعة الاردنية. البريد الإلكتروني: mazen_asfour@hotmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2019/5/1م، وقُبل للنشر بتاريخ 2019/9/9م.

مقدمة:

لم يحظَ الفن الإسلامي في البحث العلمي المعاصر بدراسات وافية تتناول دلالة الشكل وسيمياء الباطن؛ سواء أكانت هذه الدراسات لباحثين عرب مسلمين، أم باحثين مستشرقين اقتصر تناولهم البحثي للفن الإسلامي في الغالب على كونه نوعاً من الفنون الصغرى التي تربط هذا الفن عادة بالقضايا الحرفية المتصلة بالمهارات الزخرفية ومهارة الصنعة، أو تناول هذا الفن من وجهة نظر تاريخية وفق التقسيمات الغربية التي تستعرض حركات الفن وتياراته بناءً على تقسيمات زمنية لحقب الفن المتعاقبة، من دون رصد وتحليل القيم الجمالية الشكلية لهذا الفن بوصفه –قبل كل شيء– لغةً تواصليةً عبر مفردات بصرية حافلة بالإشارات والدلالات الفكرية والجمالية والاجتماعية، لا تحتاج إلى السردية المشهدية التصويرية التي تكشف عن معانيه، وهو ما تسعى هذه الدراسة إلى بيانه سيميولوجياً عن طريق دراسة مكوِّناته البصرية ودلالاتها الرمزية.

وبالرغم من وجود دراسات استشراقية وإسلامية سابقة للبُعْد الدلالي والرمزي في الفن الإسلامي من حيث الظاهر، فإنَّ هذه الدراسات استندت فقط إلى إسقاطات روحية ودينية ميتافيزيقية على أشكال ومكنونات بصرية خاصة في مجال العمارة، مثل ربط السماوات السبع وحَمَلَة العرش الثمانية بأعداد الأعمدة والتيجان في هذه العمارة. وعلى هذا، فإنَّ اكتفاء الدراسات العامة بطرح تلك المفاهيم عن مسوِّغات الإبداع عند المسلمين يؤكِّد قصور التعمُّق في تحليل هذه المسوِّغات والآراء على المستوى البحثي المطلوب، بالرغم من أهميتها في توثيق الفن الإسلامي، ونشره، وحفظه للأجيال أو الدارسين. فهذا الطرح لا يسدُّ النقص الشديد في الدراسات التحليلية المتعمِّقة في قيم هذا الفن ومكوِّناته البصرية النقية، بما فيه من دوال وإشارات نقية قادرة على كشف ما يختبئ وراء الفن الإسلامي من مفاهيم جمالية، وشواغل اجتماعية وثقافية، أبرزها مفاهيم الخير والمنفعة والجمال التي لا يمكن لمناهج البحث المرتكزة على السرد التاريخي والتقني والرمزي واللاهوتي للفن الإسلامي أنْ ترصدها وتكشف عنها وحدها.

ولعلَّ من أبرز المُعوِّقات التي حالت دون تمكُّن الأساليب ومناهج البحث الآنف

ذكرها من رسم نظرية منهجية للفن الإسلامي، اعتقاد بعض الدراسات –خطأً– أنَّ وظيفة هذا الفن تقتصر على خدمة الدّين فقط، مع أنَّ وظيفة الفن الإسلامي –خلافاً للفهم الغربي لوظيفة الفنون– تشمل ما هو قدسي ودنيوي في حياة الإنسان المسلم، وكل ما يتصل بمعاشه وسلوكه وقيمه الأخلاقية والاجتماعية، لا خدمة القصص الدينية، مثل: الرهبنة، وتمجيد الحروب المقدسة التي دأبت الفنون الغربية في العصور الوسيطة عليها.

ولا يمكن إغفال الدراسات المهمة التي قدَّمها باحثون عرب ومسلمون ومستشرقون، محاولين تسليط الضوء على لغة الشكل ودلالاتها في الأعمال الفنية الإسلامية، أمثال: سمير الصايغ، والكسندر بابادوبولو، وتيتوس بوركهارت، وأوليغ جرابار، وغيرهم ممَّن تناولت دراساتهم الجوانب الميتافيزيقية والصوفية والروحية التي وظَّفوها في بيان الأشكال الإسلامية، مستندين في ذلك إلى المناهج والأساليب النقدية الغربية التي قد لا ينسحب بعضها على الفن الإسلامي؛ نظراً لعدم انطلاقها من الفهم العميق للدين الإسلامي نفسه، وبخاصة الفهم المتصل برؤية الفنّان المسلم للدين، والمادة، والطبيعة، والإنسان. ومِن ثَمَّ، فقد عجزت مؤلَّفات ودراسات سابقة عن بلورة أيَّة قراءات بصرية تكشف عن دوال الفن الإسلامي ودلالاته، وتنطلق من النص نفسه دون إسقاطات روحية وميثولوجية آتية من خارجه، وتشتغل بما وراء هذا النص من شواغل جمالية واجتماعية، تختبئ وراء ما يزخر به النص البصري من إشارات ودلالات هندسية ونباتية وحروفية مجرَّدة ونقية، وهو ما تسعى دراستنا إلى بيانه؛ بتناول نماذج من هذه الدلالات وتحليلها وفق مقاربة نقدية سيميولوجية.

وتحقيقاً لذلك؛ لا بُدَّ من مناقشة المباحث التمهيدية الثلاثة الآتية ذات الصلة بالدراسة، ومحتواها، وأهدافها:

المبحث الأول: ماهية السيميولوجيا، وتناولها النص البصري نقدياً.

المبحث الثاني: مطاردة المعنى في النص البصري الإسلامي المفتوح.

المبحث الثالث: الفهم العميق لمعنى التجريد في الفن الإسلامي.

أولاً: ماهية السيميولوجيا، وتناولها النص البصري نقدياً

يتطلَّب تحليل المعاني الباطنة للسطح التجريدي الإسلامي توافُر أدوات قراءة وتحليل تُناسِب الفن الإسلامي وخصوصيته العربية والإسلامية، ولا تقتصر فقط على الفنون الغربية وأدواتها النقدية الغربية، التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتقسيمات فنونها إلى حركات وتيارات، وإلى اتجاهات تعبير مختلفة ترتبط بالسياقات العلمية والسياسية والاقتصادية المنعكسة على تلك الفنون.

لقد توافر للغرب أدواته النقدية التي أرست بنجاحٍ الأسس والمناهج اللازمة لدراسة فنونه وتحليلها، علماً بأنَّ الكثير من هذه الأسس والمناهج ليست –بالضرورة– بدعةً واكتشافاً غربياً خالصاً، وإنَّما تُرَدُّ بعض جذورها إلى تراكمات ثقافية وفكرية سابقة ورثها الغرب من ثقافة الشرق العربي والإسلامي وأفكاره قبل قرون خلت، في حين لا يزال مجال البحث العربي والإسلامي يعاني قصوراً ملحوظاً في وضع المناهج النقدية ونظرياتها لأسباب عِدَّة، أهمها: مركزية الثقافة الغربية، وسطوتها على الثقافة العربية منذ خروج الأُمَّة من سباتها العثماني نحو نهضة عربية فكرية واجتماعية، ووقوع غيرها فريسة للتقسيمات الاستعمارية. ففي ظل وجود مركزية هذه الثقافة، ولا سيما في مطلع القرن الماضي، وجد المُثقَّف العربي نفسه مُلزَماً بالتعامُل مع المناهج والأفكار الغربية، وبخاصة ما تعلَّق منها بما مارسه من توجُّهات فنية حداثية ومعاصرة غربية، بعد ما وجد نفسه في شبه قطيعة كاملة عن موروثه العربي والإسلامي منذ قرون طويلة.

ولعلَّ من أبرز المناهج النقدية التي لاقت قبولاً واستحساناً، وأثبتت نجاعتها في دراسة العمل الفني وتحليله في العقود الأخيرة من القرن الماضي، المنهج السيميولوجي الذي يُعَدُّ أحد أكثر المناهج النقدية الغربية صلةً بالإرث العربي الإسلامي الحافل بدراسة الدلالات اللغوية والبلاغية والرموز الشعرية وغير ذلك ممّا يتصل بالعمل الأدبي؛ فقد ابتكر الشعراء والأدباء العرب والمسلمون العديد من الأساليب البلاغية التي تكشف المعنى المجازي للنص والكلمات باستخدام الإشارات الموحية للخيال والتأويلات المفتوحة لطبيعة العلامة. يضاف إلى ذلك كله ما برع به هؤلاء النقّاد بما سمَّوه علم أسرار الحروف؛ وهو شكل من

سيمياء الأدب والشعر، تُدرس فيه الأنساق الدالة للكلمات والحروف، وتُكشف قوانينها.

السيميولوجيا Semiology مصطلح غربي معاصر، نادى به عالِم اللغويات فرديناند دو سوسير، وهو يتركَّب من الاشتقاقين اليونانيين: Seme الذي يعني الإشارة أو العلامة، و Logos الذي يعني العلم. ويشير هذا المصطلح إلى مفهوم عام مشترك يُطابِق معنى الإشارة والعلامة لكلٍّ من السيميولوجيا بمفهومها الغربي، والسيمياء بمفهومها العربي الإسلامي المُتعلِّق بلفظ (سِمَة). ومِن ثَمَّ، فإنَّ السيميولوجيا أو السيمياء كما عرَّفها دو سوسير هي علم يَدرُس الإشارات أو العلامات داخل الحياة الاجتماعية.[1]

ويكاد هذا التعريف يتطابق تماماً مع تعريف الدارسين العرب للسيمياء، بوصفها علماً يتناول العلامة، وتفسير دلالة كلٍّ من: السِّمَة، والأمارة، والأثر، والدليل، على أساس أنَّ الدلالة تعني عندهم "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر."[2] وقد ارتبطت السيمياء عند بعض العلماء العرب (مثل: جابر بن حيّان، والجاحظ، وابن سينا، والفارابي، والغزالي، وعبد القادر الجرجاني) بحقول دلالية لغوية وثقافية وحتى علمية؛ إذ وجد أغلبهم في السيمياء طريقة لكشف أسرار الخلق والكون، بوصفهما إشارات ودلالات تُثبِت وجود الخالق سبحانه تعالى، وذلك من خلال رصد وتحليل العلامات الدالة الكامنة في العلوم الطبيعية والأفكار الإنسانية واللغوية التي أجادوا التعمُّق والبحث فيها، وتوظيفها في مختلف المجالات. فمثلاً، وصل الخيال العلمي بجابر بن حيّان إلى تحقيق طموحه في تحويل المعادن من حالة ليس لها قيمة إلى حالة ذات قيمة كبيرة نادرة، وذلك بتحويل بعض المعادن الرخيصة إلى معادن ثمينة، مستعيناً في تجاربه العلمية الرائدة بعلم السيمياء الذي هو –في جزء كبير منه– علم الكيمياء التقليدي الذي كان مفهومه في ذلك العصر يقترب من السِّحر. ولابن سينا فلسفة سيميائية خاصة تدل بوضوح على تشابُه نظرته لدلالة اللفظ تشابُهاً تاماً مع نظرة دو سوسير، فيما يتعلَّق بثنائية المبنى

[1] هوكز، ترنس. **البنيوية وعلم الإشارة**، ترجمة: مجيد الماشطة، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986م، ص11.

[2] الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م، ص139.

للعلامة؛ إذ تتكوَّن من اسم مسموع يقابله معنى.

وكان للمفكِّرين الصوفيين أيضاً باعٌ في التعامُل مع السيمياء؛ فقد استخدموا العلامات وتفسيراتها لسبر غور مشاعر الناس وأحاسيسهم. ووجد بعض المتصوفة في الرموز والعلامات ضالَّتهم، بوصفها أكثر الأدوات نفاذاً إلى أعماق المتلقّي، ووسيلةً يُعبِّرون فيها عن عواطفهم ورياضاتهم الروحية، حيث يكاد الرمز الصوفي أنْ يرادف كلّاً من: العلامة، والإشارة، والإيماءة بمفهومها السيميائي، وهو ما جعل الإشارة والرمز عندهم ضرورة تعبيرية مهمة يَحْسُن بها عرض المشاعر والأحاسيس.[3]

يَتبيَّن ممّا سبق أهمية الإسهامات العربية الإسلامية في علم الدلالة والسيمياء، وتوصُّلاتها البعيدة إلى تعميم أبحاث الدلالة على كل أصناف العلامات، وعدم الاقتصار على اللفظية والفلسفية منها، مثل علم الكلام الذي كان محوراً رئيساً في اشتغالهم السيميائي. وفي الحقيقة، فإنَّ بعض الأبحاث والدراسات العربية وتطبيقاتها في هذا المجال تُعَدُّ مرجعية خصبة للسيميولوجيا الغربية الحديثة المعاصرة؛ ما يُثبِت أنَّ هذا العلم ليس حكراً على الثقافة الغربية، بالرغم من إقرارنا أنَّ الغرب قد نجح في بناء منهجه وإطاره النظري. ومِن ثَمَّ، فإنَّ استخدام مناهج السيميولوجيا في النقد المعاصر لا يُعَدُّ أمراً دخيلاً على الفن الإسلامي؛ ما يجعلنا نَدْلِفُ إلى دراسة طريقة اشتغال السيميولوجيا بالنص البصري عامة، وبالنص البصري الإسلامي بوجه خاص.

ويكاد المشتغلون بالسيميولوجيا يتفقون على أنَّها إحدى الأدوات النقدية الفاعلة، وأنَّ دورها النقدي يتمثَّل في الكشف عن مكنونات العمل الفني وقيمه الفكرية من خلال رصد العلامات والإشارات Signs ودلالاتها، عن طريق دراسة وتحليل النص الفني Text ومكوِّناته البنائية والتركيبية؛ سواء أكان النص بصرياً مرئياً أم أدبياً لغوياً، حيث يلتزم المُحلِّل السيميولوجي بالعمل من داخل النص الفني نفسه دون اللجوء إلى أيَّة إسقاطات دلالية آتية من خارجه.

---

[3] محمد، يوسف خطار. **الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية**، دمشق: دار المؤلف، ط3، 2001م، ص286.

وفي حالة النص البصري الذي هو محور هذه الدراسة تحديداً، فإنَّ المُحلِّل السيميولوجي مَعْنِيٌّ برصد علامات النص المرئية وكشف دلالاتها من خلال قراءة جميع التفاصيل المكوِّنة له وتحليلها، مثل: الخطوط، والمساحات، والفراغات، والحركة، والألوان. وكذلك رصد وتحليل طريقة الفنّان في بناء تكوينه وتوزيع عناصره على سطح النص المرسوم وفضائه، بهدف الكشف عن لغته الفنية الباطنة، ورسائلها الفكرية والاجتماعية المُشفَّرة بالإشارات أو العلامات البصرية المكوِّنة للنص. ويعمل المُحلِّل السيميولوجي أيضاً على دراسة تطوُّر العلامات، ودلالاتها، ونموِّها بين الدال والمدلول – Signified Signifiers، وتتبُّع ذلك كله.

إنَّ تتبُّع عمليتي النموِّ والتطوُّر للدّال والمدلول في النص المُمثَّل بحزمة الإشارات يساعد على استنطاق النص إلى ما هو أبعد وأعمق، وبخاصة إذا اقترن ذلك بدراسة الأدوات والنظم والكيفيات التي صاغها الفنّان في النص؛ ذلك أنَّ لهذه العناصر دلالاتٍ وغاياتٍ عند الناقد المُحلِّل، فهي تُمثِّل استراتيجية معينة خُطِّط لها في ذهن الفنّان مُنتِج العمل الفني. ومِن ثَمَّ فهي تُمثِّل استراتيجية النص في العمل الفني نفسه. ويشير العديد من السيميولوجيين المعاصرين –عند الحديث عن دهاء النص واستراتيجيته– إلى وجود نص آخر غائب يختبئ وراءه. ومن أبرز هؤلاء عالِمُ الجمال والناقد السيميولوجي الرائد إمبرتو إيكو U. Eco الذي كشف عمّا سمّاه النص الغائب؛[4] وهو نص ذهني غير مرئي آخر يخرج من تجاويف النص الأصلي الماثل للعيان، ومن مجالاته الخصبة، ومن صلته بالقيم والتجارب الإنسانية الواعية وامتداداتها الثقافية والاجتماعية، فيصبح بصورته العامة وإشاراته وعلاماته وسيروراته وميكانزماته الداخلية نصاً لا يكشف فقط عن دلالات محدَّدة، وإنَّما يتوسَّع إلى أكثر من ذلك، ليكشف عن ثقافة شاملة يشير إليها النص من خلال الاشتغال بما بات يُعرَف بسيميولوجيا الثقافة؛ وهي أهم التصنيفات السيميولوجية التي تُعْنى بتحليل النص بوصفه مُمثِّلاً للثقافة، وهو ما يَعُدُّه إيكو (مُؤسِّس الاشتغال بالاتجاه السيميولوجي) نصاً ثقافياً مفتوحاً،[5] يشمل تعدُّد المعاني، ومشاركة الجمهور،

[4] عزام، محمد. **النص الغائب: تجليات التناص في الشعر العربي**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001م، ص22.

[5] ابن بوعزيز، وحيد. **حدود التأويل: قراءة في مشروع إمبرتو إيكو النقدي**، الجزائر–بيروت: منشورات الاختلاف، ط1، 2008م، ص22.

والانفتاح على المعنى بتأويلاته المختلفة وفق مستويات متعددة من الإدراك البشري. ففي دراسة خاصة متعمِّقة أفردها إيكو لإيضاح طريقة عمل سيميولوجيا النص، عمل هذا المُحلِّل السيميولوجي على تقصّي تجلياته وانعكاساته المختلفة، مُتتبِّعاً حضور المعنى في النص المُحدَّد أو غيابه عنه، فضلاً عن رصد علاقاته التواصلية. فالنص عنده وعند أغلب السيميولوجيين يهدف -في نهاية المطاف- إلى توليد اللغة الفنية؛ وهي لغة بصرية تواصلية غير كتابية، تتألَّف مفرداتها من كل ما يحويه النص من علامات وإشارات ودوال، حيث إنَّ لكل عنصر من هذه العناصر إسهاماتِه في الكشف عن الظواهر والسياقات الثقافية، التي يهدف النص المفتوح إلى الكشف عنها. وتعرض هذه الدراسة نماذج من الكشف الاجتماعي والكشف الثقافي للسطح التجريدي الإسلامي بوصفه نصاً ثقافياً مفتوحاً بلا جدال.

ثانياً: مطاردة المعنى في النص البصري الإسلامي المفتوح

يحفل النص البصري الإسلامي -بوصفه نصاً تجريدياً- بعلامات ودوال ودلالات ومعانٍ؛ نتيجة تخلّيه عن الفراغ والصورة المجسمة. ولم يكن هذا التخلّي فزعاً من الفراغ، أو قصوراً في المعرفة العلمية بأسراره كما يدَّعي بعض الباحثين المستشرقين؛ فعلوم البصريات العربية الإسلامية مشهود لها في البحث المُتعمِّق في دراسة أسرار المناظير والفراغات والعدسات البصرية. ولعلَّ ما أنجزه العالِم العربي الحسن بن الهيثم في هذا المجال خير دليل على ذلك. وعلى هذا، فقد تخلّى الفنّان المسلم عن رسم الفراغات والمناظير والصور الفراغية المجسمة لرغبته ابتكار حلول بصرية جديدة، تنسجم مع إيمانه وفهمه العميق لروح الدين، ومع نظرته الفلسفية الإسلامية إلى الطبيعة بما تحويه من علامات ودوال رصدها الفنّان المسلم في سطوحه التجريدية دون محاكاته الطبيعة محاكاةً تصويريةً تمثيليةً لظواهرها المرئية مغايرةً تماماً لأسلوب محاكاتها في الفنون الغربية؛ إذ استخدم أسلوب محاكاة أكثر عمقاً لتلك الطبيعة، وذلك باختزال مكوِّناتها على شكل إشارات وعلامات ودوال بصرية نقية مجرَّدة؛ سواء كانت العلامات هندسية، أو نباتية، أو حروفاً، بحيث تشير دلالاتها إلى إعجاز الخلق، وإلى معاني الخير وما ينفع المجتمع.

وفيما يأتي استعراض لنماذج من العناصر البصرية، وما تكشفه علاماتها ودوالها من رسائل في السَّطح التجريدي الإسلامي:

1. النص المفتوح وتعدُّد الاتجاهات البصرية في السَّطح التجريدي الإسلامي:

حرص الفنان المسلم على إبقاء النص البصري مفتوحاً في مختلف أنواع سطوحه التجريدية، عن طريق إلغاء وجود الإطار Frame؛ لكيلا يظل نظر المشاهِد محصوراً في داخله فقط، وذلك بتحريك العلامات البصرية في النص لتنتشر في جميع الاتجاهات، فتستقطب نظر المشاهِد في اتجاهات متعدِّدة تتجاوز حدود السَّطح المرسوم. ولعلَّ توظيف ذلك في السَّطح التجريدي الإسلامي يوحي بدلالة مهمة تتصل بتحرير وجدان الإنسان المسلم وعقله ومشاعره من قيود المكان المادي نحو رؤى ذهنية وبصرية مفتوحة، تُمثِّل بصورة جلية رفضه الجمود والانغلاق في سلوكه الروحي والأخلاقي والاجتماعي.

ولم ينحصر تطبيق مفهوم فتح النص وتعدُّد الاتجاهات البصرية فقط في السطح التجريدي المرسوم ثنائي البُعْد، وإنَّما طُبِّق في فن العمارة الإسلامية؛ إذ ابتكر المعماري المسلم حلولاً بصريةً وهندسيةً مكَّنت الإنسان من الانطلاق ببصره من داخل البناء المعماري إلى خارجه، في جميع الاتجاهات، وعدم انغلاقه في الحيِّز والمكان المعماري. وبذلك تحقَّقت في ذات المسلم المهام الروحية الثلاث: إحياء القلوب، وتفتيح الأبصار، وتنمية الوجدان، مُشكِّلةً بمجموعها الشخصية الإسلامية والموقف الإسلامي من الكون.[6]

ولعلَّ من أبرز الحلول الهندسية التي ابتكرها المعماري المسلم لتحقيق هذه الغاية توسيعه نوافذ البناء المعماري لتكون مائلة ومفتوحة على صفحة السماء، بحيث يدخلها النُّور الطبيعي من كل الأرجاء. وفي ذلك رسالة وخطاب بصري معماري ذو دلالة تشير إلى أهمية تبصُّر الإنسان المؤمن وجه الله ونوره في كل مكان، وفي كل اتجاه. ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۗ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ

[6] تقي، عبد الله. **نحو تصور إسلامي للفن**، ضمن: **الفنون الإسلامية: المبادئ والأشكال والمضامين**، دمشق: دار الفكر، 1989م، ص139.

﴿ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ (النُّور: 35). ويمكن ملاحظة ذلك في التشكيلات التجريدية (الزخرفية، والهندسية، والكتابية) المرسومة على سطح الجدران الداخلي للبناء المعماري؛ إذ تستقطب عناصرها البصرية عين المتلقّي للتجوال في مختلف أرجاء السّطح، وتتبُّع اتجاهاته المتعدِّدة، وبخاصة إلى الخارج، بإيقاعات بصرية متناغمة، خلافاً للسطوح التجريدية ورسوم الأيقونات في العصور البيزنطية والعصور الوسطى المغلقة بإطاراتها السميكة Frames؛ ما يُبقي نظر المشاهِد محصوراً في داخلها، تناغُماً مع الفلسفة الروحية واللاهوتية التي أراد الخطاب البصري لتلك العصور التعبير عنها. ويُعْزى سبب إغلاق النص البصري في فنون العصور الوسطى المسيحية إلى وجود تمثيل بصري رمزي تجسيدي مُمثَّل في الأرض وداخل الكنيسة والعمارة المسيحية بوجه عام. ولا شكَّ في أنَّ وجود التمثيل المجسد سيستقطب نظر المشاهِد في أيقونة مركزية محدَّدة داخل الكنيسة والمكان المعماري، وهو ما يُحتِّم إغلاق الحيِّز والفراغ للتركيز على المسيح ﷺ، وعلى ما يُسرَد من قصص دينية؛ سواء أكان ذلك في التصاوير المرسومة بإطارات وأيقونات عازلة منغلقة عن الفضاء الخارجي، أم في المكان المعماري الدنيوي والديني الذي يُصمَّم عادة بأسلوب هندسي يعزل الحيِّز والفراغ الداخلي عن الفضاء الخارجي.

ولعلَّ ذلك ما يُبرِّر صِغر حجم النوافذ الداخلية لتلك العمارة، ومِن ثَمَّ عدم السماح للنور الطبيعي بالدخول إلى المكان، والاستعاضة عنه بنور داخلي من الأضواء الصناعية والشموع، بما تضفيه من ظلال مجسدة باتت ضرورة لتجسيد تمثال المسيح بصرياً وفق التصوُّر الجمالي والروحي المسيحي.

وعوداً على بدء، فإنَّ لجوء الفنّان المسلم إلى فتح النص والحرص على تعدُّد الاتجاهات البصرية فيه كان بهدف تحرير مشاعر الإنسان من قيود المادة والمكان، من خلال رؤى ذهنية وبصرية مفتوحة، وكان له أيضاً أبعاد روحية إنسانية أُخرى ذات دلالة أعمق، تتمثَّل في التعبير عن الفكر الوسطي الإسلامي، من خلال التقاء الدنيوي بالروحي، والتقاء الأرض بالسماء، وهي رسائل أخلاقية واجتماعية وجمالية تتصل بسلوك

الإنسان المسلم ودوره الاجتماعي. وبذلك يمتزج الخطاب الجمالي بالروح والجوانب الاجتماعية عند تطبيق مفهوم النص المفتوح في الأعمال الفنية الإسلامية.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ توجيه البصر من داخل الحيّز والفراغ إلى خارجه في العمارة والسطوح الزخرفية بات أمراً مُلِحّاً لفتح بصر المسلم وتوجيهه إلى صفحة السماء خارج الحيّز والمكان، باعتبار أنَّ الله سبحانه لا ينحصر –من وجه النظر الإسلامية– في مكان أو حيّز محدَّد؛ فالخالق الأحد موجود في كل مكان وزمان. ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ (البقرة: **115**).

وتجدر الإشارة إلى أنَّ طبيعة التطبيق في الفن الإسلامي –التي تتمثَّل في الدمج بين الفنون المختلفة، ومشاركة الحرفيين من مختلف التخصصات والأساليب في العمل الفني الإسلامي الواحد– قد أسهمت كثيراً في تعزيز فكرة فتح النص وتعدُّد الاتجاهات؛ ما جعل العمل الفني الإسلامي نصاً مفتوحاً، تنصهر فيه الزخرفة والهندسة المعمارية وتخطيط المدن وغير ذلك من المكوِّنات البصرية التي صاغها الفنّانون المسلمون وفق اتساق جمالي بصري موحد متناغم في سياقه العام، بالرغم من التنوُّع في الرؤى والأساليب والتقنيات لديهم.

2. تذويب المادة بوصفها جزءاً جوهرياً من مكوِّنات الطبيعة:

تنوَّعت أساليب محاكاة المادة والطبيعة والتعبير عنها بصرياً في فنون الحضارات والشعوب المختلفة؛ كلٌّ حسب نظرته الدينية والعلمية والفلسفية إزاءها، حتى إنَّ كل فن من الفنون شكَّل هويته وأسلوبه الفني وفقاً لنظرته الخاصة إلى المادة وفلسفة تشكيلها بصرياً.

ويمكن القول إنَّ فلسفة محاكاة المادة تنقسم بصرياً إلى نقيضين رئيسين:

أ. اعتبار المادة مكوِّناً كيميائياً وفيزيائياً جامداً ثابتاً غير متحرك Static، كما هو حال الفنون الكلاسيكية الإغريقية والرومانية، والفنون البيزنطية وفنون العصور الوسطى التي ترسَّخ فيها مفهوم ثبات المادة وأزليتها كما نظر إليها أرسطو، ومحاكاتها وتجسيدها

وتصويرها فنياً، بكل ما فيها من سكون وثقل وثبات بصري دون تسجيل مظاهر فنائها وتحوُّلاتها الفيزيائية من طاقة وإشعاع. ولعلَّ ذلك ماثل بوضوح في تصاوير العصور الوسطى، وتصاوير عصر النهضة ومنحوتاته؛ إذ حرص المُصوِّرون والنحّاتون على محاكاة ظاهر المادة المرئي بطريقة تصويرية مجسدة للمادة بعد التطوُّر في مجال التشريح والتجسيد من خلال الظِّل والنُّور.

وبالرغم من أنَّ فنون الحداثة الغربية وما تلتها قد تمكَّنت لاحقاً -بفعل العلم الحديث بعد الثورة الصناعية، واكتشاف نيوتن نسبية المادة وتحوُّلات الطاقة والسرعة فيها؛ بتسجيل المادة بصرياً، بوصفها ذائبةً ومتحرِّكةً من طاقة إلى أُخرى- فإنَّ ذلك لم يأتِ من منطلق فكري وروحي وجمالي، وإنَّما كان أساسه علمياً مادياً ووجودياً خالصاً، وظهر ذلك جلياً في الفن الغربي، بدءاً بالحركة الانطباعية في نهايات القرن التاسع عشر الميلادي، التي فتَّتت رسوماتها المادة والنُّور من دون استهداف أيّ رسالة فكرية، أو روحية، أو اجتماعية؛ إذ كان هدفها الرئيس علمياً فيزيائياً. أمّا في الفن الغربي المعاصر فإنَّ فلسفة تشكيل المادة والأسلوب المُتَّبع في ذلك، وبخاصة في عصر ما بعد الحداثة، قد تشابه -إلى حدٍّ كبير- مع التصوُّر الإسلامي لمفهوم المادة، وطريقته في تشكليها بصرياً، بالرغم من الاختلاف في الفلسفة والغايات من تشكيل المادة ورسائلها البصرية؛ إذ يسود الفن الغربي اليوم رغبة جامحة في تفتيت الكتلة، والتعبير عن الحركة والطاقة والسرعة، ولا سيما ما يُعرَف الآن بالفن الإنشائي والتركيبي Installation، الذي يُعبِّر بصورة جوهرية عن تفتيت ما هو مرئي من الأشياء والشخوص إلى كتل مُجزَّأة ومتناثرة في فراغ مفتوح لا متناهٍ؛ ما أدى إلى تحطيم العمل الفني التصويري الأيوني، وإلغاء الإطار الخارجي للعمل الفني Frame. ولعلَّ ذلك يتشابه -إلى حدٍّ كبير- مع فتح النص وتشتيت المادة في التجريد الإسلامي، بالرغم من اختلاف الغاية والهدف من التوظيف بين الفنين.

ب. نظر الفن الإسلامي إلى المادة بوصفها مكوّناً دنيوياً فانياً أمام ثبات الله ومطلق وجوده. ومِن ثَمَّ، فإن مفهوم أزلية المادة وثباتها وقِدمها -وفق التصوُّر الأرسطي- مناقض تماماً لصفات الوحدانية والقدرة على الخلق عند الله.[7]

[7] اللواتي، علي. **خواطر حول الوحدة الجمالية للتراث الفني الإسلامي**، ضمن: **الفنون الإسلامية: المبادئ والأشكال والمضامين**، مرجع سابق، ص89.

ولهذا السبب نظر الفنّان المسلم إلى المادة بوصفها مكوّناً متحرّكاً نشطاً غير ساكن، بحيث يتم محاكاتها بصرياً على أساس أنَّها مادة فانية، خفيفة، متحرِّكة، قابلة للذوبان، ومُتحوّلة من شكل إلى آخر؛ استلهاماً لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ (الرحمن: 26–27). وعلى هذا، فإنَّ العلامات والدوال البصرية في العمارة الإسلامية تشير إلى خفَّة الأعمدة والتيجان والأسقف وذوبانها، ونلحظ ذلك –مثلاً– في العمارة الأندلسية؛ إذ تبدو للعيان مادة متحرِّكة برشاقة وانسياب، في حين نجد المادة المستخدمة في السطوح الزخرفية متحرِّكة بفعل توهُّجها الضوئي البصري نتيجة تسليط الضوء الشديد عليها من داخل المسجد والمكان المعماري وخارجهما، انظر الشكل (1).

الشكل (1)

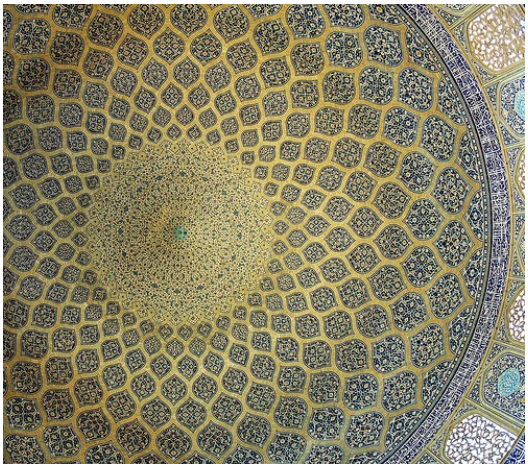
تذويب المادة وتخفيف ثقلها داخل قصر الحمراء في الأندلس

وقد عمَد المُصمِّم المسلم أيضاً إلى رسم نقوشه وأشكاله الزخرفية فوق سطوح معدنية لامعة وعاكسة للضوء بشكل ساطع؛ بُغْيَةَ تحريك السَّطح، والتخفيف من درجة سكونها وماديتها. وقد استخدم الفنّانون المسلمون المواد الرخيصة في زخارفهم وعمارتهم؛ لتحويلها إلى مواد نفيسة، عبر تشكيلها بصرياً وجمالياً؛ تعبيراً عن تصوُّرهم الروحي للمادة، المُتمثِّل في عدم ثباتها، وإمكانية تطويعها وتحويرها.

3. تعبئة الفراغ بالنُّور والحركة النشطة:

النُّور والحركة عنصران بصريان مهمان، تمتلئ بهما الزخارف التجريدية الإسلامية، وكذلك السطوح الداخلية والخارجية للعمارة الإسلامية بصورة كبيرة. ويتجلّى -بوضوح- حرص الفنّان المسلم على عدم ترك أيّ فراغ في السطوح والجدران دون تعبئته وتسطيحه بصرياً، وذلك عن طريق ما يأتي:

أ. تسطيح الفراغ وتعبئته بالزخارف والنقوش الكتابية والهندسية والنباتية، بكل ما فيها من دينامية وحركة بصرية نشطة، لا تترك للناظر مجالاً للثبات والسكون؛ نتيجة انشغاله بتتبُّع حضور الزخارف المُنشِّطة للبصر بألوانها المشرقة وحركتها الدائبة، انظر الشكل (2).



الشكل (2)

مسجد الشاه في أصفهان

ب. تسليط النُّور والإضاءة الشديدة -سواء كان مصدرها داخلياً أو خارجياً- على الفراغات المعمارية الداخلية، ومن مختلف الأرجاء، بما يكفل عدم حضور تضادات الظل والنُّور في الفراغ المعماري، فيتلاشى الفراغ المشبع بالنُّور في عين الناظر، ويكسبه -في الوقت نفسه- إشباعاً بصرياً مفعماً بالحيوية والحركة. وتأسيساً على ذلك، وعلى ضوء الرسائل البصرية وعلاماتها ودوالها لطريقتي تعبئة الفراغ المشار إليهما، توجد دلالات

اجتماعية وروحية عبَّر عنها النص البصري الإسلامي باستخدام التوجُّه الأسلوبي الذي يتلخَّص في حرص الفنّان المسلم على جعل عقل المسلم وتفكيره وسلوكه يتوق إلى الإشباع الروحي والنفسي، واليقظة، وحب العمل، والنشاط، بعيداً عن الانشغال بالفراغ وسكونه، الذي يرى فيهما كلٌّ من الفكر الإسلامي والفن الإسلامي دعوةً إلى الكسل والخمول، وهو ما لا يتَّفق مع روح الدين وتوجيهه المؤمنين إلى الخير والمنفعة والجمال. قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝٦﴾ (النحل: 6).

4. التناظر وتساوي الارتفاعات الهندسية:

يُمثِّل تساوي الارتفاعات الهندسية علامةً بصريةً يتجلّى حضورها في معظم التشكيلات الإسلامية المجرَّدة؛ سواء أكانت هندسية، أم كتابية، أم نباتية، إذ تكشف دوال تلك العلامة البصرية ما يختبئ وراءها من دلالات اجتماعية وروحية بروافع جمالية، أراد الفنّان المسلم إيصالها إلى المشاهد من دون استخدام الصور الفراغية؛ تعبيراً عن فكرتي العدل والمساواة بمحاكاة تصويرية تمثيلية مباشرة، مثل تلك التي استخدمها مُصوِّرو الأيقونات الدينية في الفنون البيزنطية وفنون العصور الوسطى؛ إذ رُسِمت شخوص القديسين والرسل في الأيقونات التصويرية الفراغية، ونُحِتت في المنحوتات على نحوٍ تكون فيه الشخوص متساوية الحجوم والارتفاعات؛ بُغْيَةَ التعبير عن مفهومي العدالة والمساواة بين البشر، وهما جزء لا يتجزَّأ من مفاهيم الحق والخير والمنفعة والجمال، وهي مفاهيم تشترك فيها جميع الأديان السماوية التوحيدية، انظر الشكل (3).

الشكل (3)

منحوتة من الحقبة البيزنطية (القرن العاشر الميلادي) تُصوِّر السيد المسيح مع السيدة العذراء والقديس يوحنا المعمدان

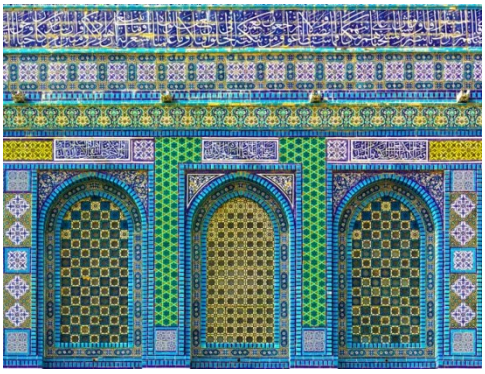
إنَّ تساوي الارتفاعات الهندسية في التشكيلات الإسلامية المجرَّدة يهدف إلى تحقيق أهداف ثلاثة:

أ. هدف جمالي نقي؛ إذ يُولِّد التناظر وتساوي الارتفاعات في عين المشاهِد إيقاعات هندسية بصرية موسيقية، تنبع من الإحساس بقوانين الرياضيات التي تحكم هذا الوجود؛ ذلك أنَّ القيمة الجوهرية الكامنة في الفن الإسلامي تتبلور ضمن مفهوم إيقاعه وتجريده، وما يصاحب ذلك من إحساس موسيقي رائع، لا يجاريه في ذلك أيُّ شكل من الأشكال الثقافية الأُخرى.

ب. هدف نفسي روحي يروم توليد إحساس بالاستقرار والانتظام والتوازن النفسي لدى المشاهِد؛ فقد سعى الفنّان المسلم إلى إيصال هذا الإحساس إلى بصر المؤمن وقلبه عن طريق إيحاءات من العلامات الهندسية المجرَّدة دون الاعتماد على التمثيل التصويري.

ت. هدف قيمي وأخلاقي وسلوكي يتصل بمعاني الخير والعدل والمساواة في حياة المسلم، ويؤكِّد أنَّ البشر سواسية أمام الله تعالى، وأنَّه لا فرق بينهم من حيث الجنس،

واللون، والمال. ولـمّا كانت العدالة والمساواة بين البشر تَزرع في نفوس البشر الفضيلةَ، وتُقرِّب الإنسانَ إلى الله ﷻ، فقد جسَّد الفنّان المسلم هذا التصوُّر من خلال تكثيفه بصرياً بدلالة هندسية نقية مجرَّدة لافتة في التشكيل الهندسي، تُعبِّر عن مفهومي العدل والمساواة باستخدام العلاقات الهندسية النقية، وطريقة تشكيل نِسب المكوِّنات الهندسية والكتابية والنباتية المجرَّدة وحجومها؛ إذ وجد الفنّان المسلم في النِّسب الهندسية وارتفاعاتها ضالَّته المنشودة للتعبير عن هذين المفهومين، وبخاصة ما يوحي به تساوي ارتفاعات الخطوط الهندسية والأشكال والحجوم المرسومة على السَّطح التجريدي الإسلامي؛ سواء كان تجريداً هندسياً، أو نباتياً، أو كتابياً، ومِن ثَمَّ تصبح خصيصة التساوي بين الارتفاعات –بما تعنيه من قيمتي العدل والمساواة التي عمَد الفنّان المسلم على تكرارهما من دون الإخلال بجمالية التنوُّع والوحدة في تشكيلاته– أشبه بتربية فنية بصرية يعايشها الناظر من خلال احتكاكه البصري اليومي بمكوِّنات السطوح الزخرفية المجرَّدة، وبالعناصر المعمارية الإسلامية وطريقة توزيعها هندسياً، انظر الشكل (4).



الشكل (4)

مقطع من فسيفساء إسلامية تُزيِّن قبَّة الصخرة المشرفة

5. تشابُك عناصر التكوين:

إنَّ تشابُك العناصر الهندسية والكتابية والنباتية في السَّطح التجريدي يُمثِّل إحدى العلامات البارزة في تشكيلات السَّطح التجريدي الإسلامي. فبالإضافة إلى ما يحفل به هذا السَّطح من تنوُّع وتكرار في توزيع العناصر البصرية فيه، حرص الفنّان المسلم على إبقاء تلك المكوِّنات متماسكة مترابطة في نظر المشاهِد، انظر الشكل (5).

الشكل (5)

نماذج من الزخارف المشبّكة في كلٍّ من مسجد طولون بالقاهرة، وقصر العباسيين في بغداد.

ولا شكَّ في أنَّ علامات التشابُك البصرية هذه تخفي وراءها دلالات تتصل بفكرة ترابُط الأُمَّة وتعاضُدها وتماسُكها، بما فيه خير المجتمع ورفعته وصلاحه.[8] قال رسول اللهﷺ: "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يَشُدُّ بَعضُه بعضاً."

وبهذه الطريقة التي ابتكرها الفنّان المسلم للتعبير عن هذه القيمة الاجتماعية المهمة في حياة المسلم، أمكن له تحقيق مراده ببراعة، وتقديم حلول بصرية جديدة عن طريق التجريد النقي الذي استعاض فيه عن الصورة الفراغية المجسمة التي استخدمها الفن الغربي المسيحي للتعبير عن هذه القيمة وغيرها؛ إذ جسَّد هذا الفن هذه الغاية في الأيقونات المسيحية في العصور الوسطى –مثلاً– برسم شخوص القصص الدينية وهي متلاصقة متراصة دون فراغ بينها.

---

[8] عصفور، مازن. **مفاتيح قراءة بصرية مقترحة لرصد المعاني الدفينة في الفن الإسلامي**، ضمن: **الفن في الفكر الإسلامي**، تحرير: فتحي ملكاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013م، ص481.

6. عنصر النُّور ودلالات توظيفه:

للنُّور في الفنون البصرية دلالات متعدِّدة مهمة، وهو يُمثِّل عاملاً مُؤثِّراً في تشكيل الأسلوب وفلسفة اللغة الفنية لفنون الشعوب والتيارات الفنية المختلفة؛ ما يُفسِّر تنوُّع الأهداف والرسائل البصرية في توظيف النُّور والضوء في الفنون، تبعاً للسياقات الروحية والثقافية والعلمية التي تأسَّست عليها الفنون عبر مراحل تطوُّرها.

فمثلاً، اتَّخذ الفن الغربي من النُّور وفلسفة توظيفه في حقبة الفنون البيزنطية والعصور الوسطى هدفاً صوفياً في أيقوناته التصويرية؛ ما أسهم في تجسيد فكرة المسيح رمزياً من خلال أنوار وهمية رمزية عُرِفت وقتئذٍ بالأنوار الجناتية السماوية Eden light؛ ذلك أنَّ السرَّ الذي اكتنف الأيقونة البيزنطية تَمثَّل في نورانيتها، وتحرُّرها من الزمنية. ولهذا، لم تكن الشخوص في تلك الأيقونات تُنار بمنبع ضوئي، بل كانت هي منبع الضوء. وكذلك، فإنَّ الرَّبّ عند المسيحيين لا يُرسَم في الأيقونة، وإنَّما يُعبَّر عنه برمز كالشعاع.[9] وقد تطوَّر الأمر في فن عصر النهضة، بحيث أخذ النُّور يُجسِّد المرئي مادياً ومكانياً، ويستهدف مطابقة الواقع الطبيعي باستخدام درجات الظل والنُّور، والتي عرفت بمصطلحها الإيطالي الشهير منذ عصر النهضة باسم Oscuro Bianco.

أمّا في عصر الحداثة، ونشوء ما يسمّى فن الإنسان العلمي الحديث في نهايات القرن التاسع عشر للميلاد، فقد اتَّخذ الفن من النُّور هدفاً علمياً فيزيائياً خالصاً، من دون وجود أيّ رسالة روحية واجتماعية محدَّدة، وظهر ذلك جلياً في الحركة الانطباعية التي هدفت رسالتها البصرية بصورة رئيسة إلى دغدغة العين وإمتاعها عبر ذرّات النُّور وإشعاعاته. وقد أفضى شغف الانطباعيين برسم النُّور إلى اهتمامهم بالصورة المتغيِّرة، والصورة غير الملموسة التي يُوفِّرها النُّور للشيء المحيط به، أكثر من اهتمامهم بالشيء نفسه، وتركيبه، ومادته.[10]

وفي المقابل، فقد وظَّف الفن الإسلامي النُّور في عمارته وتجريداته، فكانت له رسائله

[9] Maguire, H. Princeton. *Art and Eloquence in Byzantium* "الفن والبلاغة في بيزنطة", 1981, P.48.

[10] مولر، جوزيف إميل. **الفن في القرن العشرين**، ترجمة: مها فرح الخوري، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1978م، ص17

البصرية ودلالاتها التي أخذت منحى آخر يختلف عن الفنون الأُخرى؛ فالنُّور في الفن الإسلامي هو رسالة جمالية تأمُّلية خالصة، حيث يضطلع الضوء الساطع والمشرق بدور إيقاعي بصري يثير في نفس المؤمن التفاؤل والهدوء والوقار. وهو أيضاً رسالة روحية رمزية تُعبِّر عن الإيمان، وتفتح القلوب والأبصار. ومِن ثَمَّ، فهو تربية بصرية تُحفِّق للمتلقّي صفاء الذهن وانفتاحه بعيداً عن التقوقع والانغلاق.

والنُّور كذلك رسالة بنيوية تركيبية في النص البصري التجريدي الإسلامي، تهدف إلى تنشيط بصر المتلقّي عن طريق تعبئة الفراغ وتذويب ظلاله وماديته؛ ما يُحفِّز في المتلقّي روح العمل والنشاط، لا الخمول والكسل الذي يُسبِّبهما الفراغ، انظر الشكل (6).

الشكل (6)

مسجد لطف الله في إيران أيام الصفويين

ثالثاً: الفهم العميق لمعنى التجريد في الفن الإسلامي

لا يمكن فهم فلسفة التجريد الإسلامي بمعزل عن فهم فلسفته في الفنون الأُخرى؛ ذلك أنَّ التجريد الذي يُعْنى باختزال التفاصيل في المشهد والصورة يُسهِم إسهاماً فاعلاً

في تشكيل الفلسفة البصرية والطرازات الفنية لمختلف التيارات الفنية على مَرِّ العصور. وتوجد صلة وثيقة بين الاشتغال بالتجريد والعوامل الدينية والعلمية والفلسفية التي ظهر أثرها جلياً في الثقافة البصرية لكل أُمَّة. وهذا يعني أنَّ التجريد ليس بدعة غربية جديدة معاصرة، وأنَّ الاشتغال به لم يقتصر على فن الحداثة وما بعدها، إثر الثورة الصناعية وما تلاها من ولادة فن الإنسان العلمي الحديث، وبخاصة بعد تطوُّر علوم شطر الذرَّة وتحوُّلات الكتلة والطاقة والسرعة المسؤولة عن تفتيت الصورة وهدم المعنى في العمل الفني المعاصر.

والتجريد بدأ مع فنون الإنسان القديم، وأخذ شكل التعبير من خلال خطوط سحرية مختزلة تُعبِّر عن مشاهد الصيد، ثمَّ أخذت الأشكال البدائية الأُولى للتجريد تتلاشى أمام منجزات الحضارات المدنية (الزراعية، والعلمية) اللاحقة، التي امتزج فيها الفن بالعلم والأسطورة، فنشأ ما يسمّى فن المحاكاة الكلاسيكية الدقيقة المطابقة للطبيعة والواقع المرئي، كما حدث في فن الحقبتين الإغريقية والرومانية ما قبل الميلاد. بيد أنَّ فن التجريد عاد ليفرض حضوره في الفن من جديد عند انطلاق الفنون الدينية ما بعد الميلاد، التي ارتبطت بالأديان التوحيدية التي قطعت الصلة تماماً بالموروث الكلاسيكي الإغريقي واليوناني بوصفه تعبيراً عن الأسطورة والوثنية والحياة الدنيوية، بكل ما فيها من مادة وترف يُناقِضان رؤى الأديان التوحيدية، وبخاصة ما يتعلَّق بمفاهيم الصورة والمحاكاة المُجسِّدة للمادة، التي جاءت بحسب موقف كل دين توحيدي وفلسفته إزاء المادة والطبيعة والكون.

لقد تباينت أهداف التجريد وغاياته البصرية والروحية والجمالية في تلك الحقب الفنية. وبالرغم من اتفاق معظم الطُّرُز والأساليب التي انتهجت الاشتغال بالتجريد وسيلةً لنبذ المحاكاة التصويرية الكلاسيكية الدقيقة للمرئي نبذاً كلياً أو جزئياً، فقد تمَّ الاشتغال بالتجريد بوصفه درجاتٍ وأنواعاً وطرائقَ ووسائلَ فنية مختلفة؛ إمّا عن طريق تسجيله في صورة أيقونة رمزية شبه تجريدية كما في فنون العصر البيزنطي والعصور الوسطى، التي عمَد فيها المُصوِّرون –بالرغم من تمسُّكهم بالتمثيل التصويري لسرد القصص الدينية– إلى

تسطيح العمق والأبعاد والنِّسب التشريحية، وإلغاء الظل والنُّور في تصاويرهم، تناغُماً مع تعاليم اللاهوت المسيحي. وإمّا عن طريق اختزال تفاصيل العناصر المرئية، وتفكيك عناصرها، والاحتفاظ بالجوهر النقي لمكوّناتها كما في حالة الفن التجريدي الإسلامي، ليصار إلى إعادة تشكيل هذه المكوّنات المجرَّدة مرَّة أُخرى في سطح تجريدي تُسطَّح فيه الأبعاد، وتُهدَم فيه الصورة الفراغية ومعناها السردي؛ ما جعل مكوّنات النص البصري الإسلامي في الطرز التجريدية الإسلامية –سواء كانت هندسية، أو كتابية، أو نباتية– تتحوَّل إلى إشارات ودوال مختزلة، تتنوَّع دلالاتها بين ما هو رمزي وجمالي تأمُّلي نقي؛ إذ تهدف هذه الدلالات والإشارات المختزلة بكل معانيها إلى إحياء القلوب، وتفتيح الأبصار، وتنمية الوجدان، فقد عبَّر الفنّان المسلم عن هذه المعاني من دون حاجة إلى استخدام الصورة الفراغية، واستعاض عنها بابتكار حلول بصرية جديدة تُحقِّق هذه الغاية.

ولا بُدَّ هنا من الإشارة إلى عامل مهم عزَّز موقف الفنّان المسلم في تخلّيه عن الصورة الفراغية، وهو يتعلَّق بغايات الفن النابعة من الفهم العميق للدين الإسلامي. فالفن الإسلامي –خلافاً للفنون الدينية وغير الدينية الأُخرى– لم يسعَ إلى التعبير عن القصص الدينية والدنيوية، مثل: سير الأنبياء والقديسين، وقصص تمجيد الفتوحات، وبطولات الساسة التي كانت تُحتِّم على المصريين –مثلاً– التعبير عنها بطريقة سردية باستخدام الصور الفراغية.

ومن هنا، تبرز أهمية فهم فلسفة التجريد في الفن الإسلامي، التي أرادت النفاذ بصورة أعمق إلى مكنونات هذا الفن، والنأي به بعيداً عن الفهم الحرفي السطحي للمستشرقين وغيرهم، ولا سيما أنَّنا أمام "فن يأخذ بفهم الدين للإنسان وللعالم، ويترجم هذا الفهم إلى فلسفة جمالية"[11] لها مقوِّمات روحية وفكرية وجمالية مختزلة في علامات ودوال ودلالات بصرية نقية مجرَّدة. ومن هنا، تنبع الخصوصية الزخرفية والتزيينية للفن الإسلامي، التي يشير الباحث بوركهارت إلى عدم تناقُضها مع خصوصية التأمُّل.[12] فقد استند توظيف التجريد

[11] الصايغ، سمير. **الفن الإسلامي: قراءة تأملية في فلسفته وخصائصه**، بيروت: دار المعرفة، 1988م، ص86.

[12] Burckhardt, T. *Art of Islam, Language And Meaning* "فن الإسلام: اللغة والمعنى", Word Wisdom Inc, Indiana, 2009.

في الفن الإسلامي إلى نظرة الدين نفسه للطبيعة والغاية من محاكاتها، بمنأى عن فلسفة التجريد الغربي وأهدافه المغايرة تماماً لنظيره الإسلامي شكلاً وموضوعاً؛ إذ يتمثَّل الاختلاف بينهما في أنَّ "مصدر التجريد في الفن الغربي حسي واقعي ومرئي، في حين أنَّ مصدر التجريد في الفن الإسلامي غير واقعي وغير مرئي."[13] وبعبارة أُخرى، فإنَّ التجريد الإسلامي لا يهدف إلى التعبير عن المفهوم المادي المرئي للأصل المرئي كما هو ماثل في الواقع الطبيعي الذي يحتفظ به الفن الغربي مهما بلغت شِدَّة تجريده، وإنَّما يهدف إلى التعبير عن المكوِّنات النقية المختزلة غير المرئية في داخل الطبيعة؛ ما يعني أنَّ التجريد الإسلامي يُعبِّر عن دلالاته من داخل النص البصري نفسه، حيث تُرصَد قيمته الجمالية والفكرية من خلال آلياته البصرية الداخلية الزاخرة بدلالات ومعانٍ ورسائل روحية وجمالية وإنسانية لا حصر لها، أوجبت على الفنّان المسلم إيجاد لغة فنية للتعبير عن هذه الدلالات تعبيراً جمالياً في إطار عقيدته، ولعلَّ أبرزها إحياء القلوب، وتفتيح الأبصار، وتنمية الوجدان.

لقد جاء توظيف التجريد في الفن الإسلامي نتيجة الثراء الروحي والعلمي والفلسفي والفكري للفنّان المسلم، ووحي إيمانه، وفهمه العميق للدين؛ عقيدةً، وتوحيداً، وعبادةً، وقيماً، وسلوكاً. وقد تَرجم هذا الفهم ومثَّله فنياً –بوحي إيمانه الحُرّ– برؤية بصرية جمالية خالصة، وتجريد فني بعيداً عن أيِّ ردِّ فعل، أو إقصاءٍ لجماليات أُخرى؛ إذ كان هدف ذلك ابتكار جماليات وحلول بصرية جديدة، تتجاوز الصورة الفراغية بمفهوميها التعبيري والجمالي، ولا سيما أنَّ الصور الفراغية –من وجهة النظر الإسلامية– لا تخدم مفاهيم الخير والمنفعة والجمال، ولا تكشف عن جمالية الهندسة الكونية وبديعية الخلق؛ فلم تكن هناك حاجة إلى استخدام التمثيل التصويري المشهدي على الطريقة الكلاسيكية والنهضوية لسرد الجمالية الكونية، مع أنَّ الفن الإسلامي –خلافاً للفنون الدينية الأُخرى– لم تكن له وظيفة دينية قطُّ، "ولكنَّه كان يبحث من خلال دوره الاجتماعي والفكري محاولة تجاوُز الذات والواقع،"[14] والكشف عن جمالية الهندسة الكونية وبديعية

[13] تقي، **نحو تصور إسلامي للفن**، مرجع سابق، ص139.

[14] مصطفى، شاكر. **عناصر الوحدة في الفن الإسلامي**، ضمن: **الفنون الإسلامية: المبادئ والأشكال والمضامين**، مرجع سابق، ص142.

الخلق، من دون اللجوء إلى هذا النوع من التمثيل، الذي استعاض عنه التجريد الإسلامي بالإشارات والدلالات البصرية المختزلة المستلهمة من مكوِّنات الطبيعة والكون، مثل: النجوم، وأشكال النباتات وغيرها، وصاغ منها الفنّان المسلم ما ساعده على التحليل الدقيق القائم على حسابات مدروسة: توليفات ومُشبّكات بصرية مجرَّدة الفراغ والتجسيم كتجريد للحياة من ثوبها الظاهر؛ سعياً لنقلنا نحو المعاني الدفينة بحسب تعبير المؤرّخ والباحث الجمالي هنري فوسيون.[15]

ونختم هذا التصوّر المعرفي لماهية العمل الفني باقتباس مهم للمفكر والفيلسوف إسماعيل الفاروقي؛ إذ يصف لنا الفاروقي كيف تفوّق العقل المسلم في إنتاج الجماليات الفنية بطريقة تخدم فكرة الوحدانية فيقول: "في قصر الحمراء توجد قِبلة كاملة مصنوعة من عدد لا يحصى من الأقواس المتشابكة المستندة على أعمدة غير مرئية، يحتاج المرء لخيال متوهج حتى يستطيع أن يراها يقتفي مسارها. هنا يصبح زخم الأرابيسك حداً يدفع الراغب في تتبعه إلى أن ينطلق مع إيقاعه المتواتر.. بلغ استحواذ الألوهية المتعالية على وعي المسلم حد الرغبة في أن يراها معبراً عنها حيثما حلّ. وبلغ شغف ذلك الوعي بالتنقيب عن سبل ووسائل للإفصاح عن الحضور الإلهي حداً تفتقت معه عبقريته عن أعظم وأخصب نمط لتحقيق هذا المقصود عرفه الإنسان. فلم تقف قريحة الفنان المسلم عند حد ابتكار الأرابيسك اللامتناهي في التنوع في الفنون المرئية، بل طوّع كل مادة فنية متصوّرة بحيث تصير مرآة عاكسة لجوهرها. وظلت قريحته بعد ذلك كله متأهبة لتحقيق نصر نهائي آخر في هذا المضمار."[16]

خاتمة:

لعلَّ من الحقائق المعرفية التي أصبح الفن الإسلامي يتحلّى بها على صعيد البحث العلمي كثرةَ المقاربات الدراسية التي تقوم غالباً على السرد التاريخي، وعلى التوصيف

---

[15] الدرايسة، محمد. عبد الهادي، عدلي. **الزخرفة الإسلامية**، عمّان: مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، 2009م، ص41.

[16] الفاروقي، إسماعيل. **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، ترجمة السيد محمد السيد عمر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2016،، ص436-437.

الديني بصورة قليلة. غير أنَّ هذه المقاربات نادراً ما تستعين بالمناهج النقدية الحديثة والمعاصرة، مثل السيميولوجيا التي تكاد تكون اليوم أكثر المناهج جاذبيةً لدراسة الفن الإسلامي بوصفه فضاءً إبداعياً بِكراً في الدراسات النقدية، وقابلاً لمزيد من الاكتشاف والتحليل والتنظير.

ومن هنا، كانت محاولتنا النقدية هذه تقوم على رصد العلاقات البنيوية السطحية والعميقة بين دوال الفن الإسلامي البصرية ومدلولاته الرمزية في الملعب السيميولوجي الذي ظهرت فيه نتائج هذه المقاربة النقدية واضحة في بيان كلٍّ من: المادة بوصفها جوهر الأشياء الطبيعية، والنُّور بوصفه جوهر كل شيء وطاقته التأويلية المفتوحة على المطلق الإلهي، والخلق الطبيعي، والإبداع الإنساني.

ولكن هذا البيان المتواضع لسيميولوجيا الفن الإسلامي هو أشبه ما يكون بتوصية، أو دعوة إلى مزيد من المقاربات النقدية المتطوِّرة في المنهجيات الحديثة التي تتجاوز ظاهر الإبداع الفني الإسلامي وجماليته المجرَّدة إلى باطنه المعرفي العميق الزاخر بكنوز المعاني والدلالات والمفاهيم الدينية والفلسفية والعلمية.

قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب

علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي*

تأليف: عبد الحليم مهورباشة**

الطاهر سعود***

يُعَدُّ الكتاب دليلاً مهماً لـمَن يروم تعرُّف المفردات الأساسية في خطاب مدرسة "إسلامية المعرفة"، من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية، ممَّن ليسوا على مراس كافٍ بعالَم أفكارها؛ إذ قد يمنحهم هذا الكتاب إدراكاً أولياً لخرائطها المعرفية، ويُشكِّل لهم دليلاً Guide/Manuel إليها، بناءً على ما سلكه مُؤلِّفه من مُقدِّمات في العرض، ومسالك في التحليل والنقد للجهد المعرفي العربي في حقل العلوم الاجتماعية، وحقل السوسيولوجيا (علم الاجتماع) تحديداً، ولإبستمولوجية هذا العلم في حقل منشئه الغربي، وهي مُقدِّمات ضرورية تقع في دائرة الوعي بحالة "الأزمة المعرفية" التي تَخبرها السوسيولوجيا والعلوم الاجتماعية إجمالاً في فضائنا العربي، وضرورة تجاوُزها بالبحث عن رؤى معرفية أكفأ لجهة التأسيس لعلوم اجتماعية بديلة، حيث تُعَدُّ "إسلامية المعرفة" محاولة تتجاوب مع هذا الهدف.

ومن جهة مُتمِّمة، لا يقف مُؤلِّف الكتاب عند مستوى نقد الموجود من المعرفة السوسيولوجية في العالَم العربي وتبيان آفاتها ومضايقها، أو عند مستوى إعادة ترتيب

* مهورباشة، عبد الحليم. **علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2018م.

** دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، الجزائر.

*** دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة منتوري–قسنطينة، الجزائر. أستاذ علم الاجتماع بجامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، الجزائر. البريد الإلكتروني: tahar.saoud73@yahoo.fr

تم تسلم المراجعة بتاريخ 2018/6/1م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2018/9/15م.

المعرفة ذات الصلة بمدرسة "إسلامية المعرفة"؛ بإعادة التذكير بمقولاتها ومفرداتها (الرؤية الإسلامية إلى العالَم، النموذج المعرفي الإسلامي، المنهاجية الإسلامية...)، ممّا تعمَّق فيه بعض المشتغلين بأكثر ممّا تعمَّقه المُؤلِّف في دراسته هذه، وإنَّما محاولته -التي تدخل ضمن مسعى التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع- تمثَّلت في تقديم جهد معرفي تكميلي تحت مُسمّى علم العمران الإسلامي؛ ما يمنح عمله هذا قيمة معرفية وازنة.

وبين حدَّي النقد والتأسيس، وخلال 320 صفحة، مُوزَّعة على مُقدِّمة ومدخل عام وأربعة فصول وخاتمة، تقع تفكُّرات المُؤلِّف؛ فقد فتح خلية عمل فكري لافت للانتباه عندما حلَّل الأزمة الإبستمولوجية المعرفية لعلم الاجتماع في العالَم العربي، رادّاً إيّاها إلى الآفات التي شَرَطت ميلاده، وعَلِقت به منذ لحظة تأسيسه الأُولى، وتطورت معه في تجربة نموه واكتماله في حقل منشئه الغربي، ثمَّ ارتحلت معه في خضم محاولات توطينه في أرض المجتمعات العربية، في ظلِّ الغزوة الاستعمارية الحديثة أولاً، ثمَّ وراثته في جامعات دول الاستقلال.

وقد اختص الفصل الأول من الكتاب بالحفر حول الأبعاد الإبستمولوجية لعلم الاجتماع الغربي، والعناصر المُشكِّلة لبنية النموذج المعرفي الغربي، والظروف والسياقات التي حوَّلته إلى إطار مرجعي لعلم الاجتماع، وانعكاسات ذلك في مستوى المناهج والنظريات التي توسَّل بها هذا العلم.

إنَّ الرؤية الغربية إلى العالَم، والنموذج المعرفي الغربي، وثنائية المنهج... كلها تُمثِّل المقولات الإبستمولوجية التي شغَّلها المُؤلِّف في هذا الفصل وهو يتتبَّع الأزمة الإبستمولوجية للسوسيولوجيا الغربية؛ إذ عَدَّ علم الاجتماع الغربي الذي تبدّى للمشتغلين بهذا العلم في العالَم العربي أشبه بحقل علمي محايد، وكوني في مناهجه ونظرياته وأدواته الإجرائية؛ مُشبَعاً بالتحيُّزات المعرفية والأيديولوجية التي كرَّست كونية التجربة الغربية، وعالَمية مناهجها ونظرياتها. وهذه النهايات تُرَدُّ برأيه إلى الرؤية الغربية إلى العالَم، وإلى النموذج المعرفي المشتق من مُسلَّماتها. وعلى هذا، فإنَّ "الوعي بعناصر هذه الرؤية هو

الـذي يُمكِّننـا مـن الـوعي المنهجـي والمعـرفي بتشـكُّل مفهومـات علـم الاجتمـاع الغـربي ونظرياته."[1]

ويمتدُّ الحفر الإبستمولوجي للباحث حول السوسيولوجيا الغربية ليطال فلسفة العلوم التي وجَّهتها وشَرَطت مراحل تطورها الإبستمولوجيا الكلاسيكية والمعاصرة، والآليات التي شغَّلها العقل الغربي في دراسة ظواهر اجتماعه؛ ليخلُص -بناءً على منهج التحليل المعرفي الـذي توسَّـل بـه- إلى التبعيـة الإبسـتيمية للعلـوم الاجتماعيـة لنظيرتهـا العلـوم الطبيعيـة؛ إذ تحـوَّل المـنهج التجـريبي والنمـوذج الطبيعـي للعلـم إلى معيـار شَـرَط علميـة الحقـول المعرفيـة الناشئة، وعلى رأسها السوسيولوجيا، وتحوَّلت مُسلَّمات النموذج المعرفي "العلماني" الذي يعكس رؤية مادية إلى العالَم، مُقصِياً من مجاله كل ما يحيل على القيمة الدينية نتيجة ما استقرَّ بعد تجربة التحوُّل الثقافي في الغرب، من صراع بين النسق العلمي والنسق الديني، انتهـت فيهـا الغلبـة للأخير، وتحوَّلـت النزعـة العلميـة بعـدها مـن "أسـلوبٍ في البحـث عـن الحقيقـة إلى اعتقـادٍ في العلـم التجـريبي كطريـق وحيـد للمعرفـة،"[2] وسـيطر الاتجـاه الوضـعي الذي يحتفي بالترييض والتكميم والتركيز على المُشاهَد والمحسوس.

ومهمـا اختلفـت -بعـد ذلـك- الاتجاهـات النظريـة والمنهجيـة في مقاربـة الظـاهرة الاجتماعية بين أنصار الاتجاه الحسِّي المادي وأنصار التعدُّد المنهجي والنزعة الإنسانية، أو أنصـار علـم الاجتمـاع البرجـوازي وأنصـار علـم الاجتمـاع الماركسـي؛ فإنَّهـا تشـترك -كمـا يُشـدِّد الـمُؤلِّف- في "الـمُقدِّمات المنطقيـة نفسـها للنمـوذج المعـرفي الغـربي،"[3] وتعكـس خطـاباً يُعبِّر عـن تجربتهـا التاريخيـة، رافعـةً إيّاه إلى سـويَّة الكونيـة بحجـة أنَّ حـداثتها كونيـة وعالَمية؛ لسبْقها الحضاري،[4] ونزْعها الطابع السحري عن العالَم Le désenchantement du monde.

[1] مهورباشة، **علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس**...، مرجع سابق، ص39.

[2] أمزيان، محمد، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991م.

[3] مهورباشة، **علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس**...، مرجع سابق، ص67.

[4] المرجع السابق، ص73.

ويُرَكِّز المُؤلِّف في الفصل الثاني على الآليات التي شغَّلها العقل العربي –العقل السجين The Captive Mind لعلم الاجتماع الغربي كما وصفه العطّاس– في محاولته توليد سوسيولوجيا عربية. وقد انتهت الدراسة فيه إلى أنَّ أشكال الممارسة "العلمية" السائدة تُفسِّر حال المأزومية التي عليها هذا العلم في مجمل الفضاء العربي.

وأوَّل أشكال هذه الممارسة وأكثرها استخداماً وشيوعاً يتجلّى في آلية استعارة المنهج، من منطلق أنَّ تطور المعرفة السوسيولوجية الغربية ناجم عن توظيفها المنهج العلمي المستعار من حقل العلوم الطبيعية؛[5] ما أفضى إلى الغفلة والسَّهو عن مقولات ما قبل المنهج، وعن الإطار الثقافي الذي تولَّد فيه، ثمَّ اختزال المنهج في مجموعة من المناولات الإجرائية والخطوات الميكانيكية. وقد انتهت معاينة المُؤلِّف الميدانية لعيِّنة الرسائل والأطروحات الجامعية المدروسة إلى أنَّ وعي الباحث العربي لا يجاوز حدود المفهوم الإجرائي لمُسمّى المنهج، مع غياب شبه تام للوعي المعرفي الذي يربط المنهج بالنظرية.[6] وتأسيساً على ذلك، فليس غريباً إخفاق ممارسةٍ على هذه الشاكلة في إحداث التراكم العلمي المنشود، وإنتاجها فقط معارف هزيلة تفتقد إلى روح الكشف العلمي؛ ما يتطلَّب –بحسب المُؤلِّف– ثورة منهجية ومعرفية لتجاوُزها.[7]

وقفت الدراسة أيضاً على آلية أُخرى يُلجَأ إليها، هي آلية "إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي" التي تُمثِّل خياراً تأسَّس على قناعة مفادها أنَّ النظريات الاجتماعية الغربية هي منجزات عقلية كونية[8] يجري التعامل معها بشكل إجرائي،[9] أو بوصفها مُنتزَعة من سياقها التاريخي وإطارها الفلسفي،[10] فلا تتواصل غالباً مع مصادرها الرئيسة، وإذا حدث ذلك فعبر واسطة الترجمة.[11] وقد كان للسياق السياسي العربي حظّه في التفاضُل بين مادية كارل ماركس وليبرالية البنائية الوظيفية.

[5] المرجع السابق، ص86.
[6] المرجع السابق، ص99.
[7] المرجع السابق، ص103.
[8] المرجع السابق، ص105.
[9] المرجع السابق، ص106.
[10] المرجع السابق، ص112.
[11] المرجع السابق، ص109.

وحاصل القول إنَّ هذه الإسقاطات حاولت تطويع الواقع العربي ليتطابق مع النظرية إلى حدِّ اغتصاب هذا الواقع، وحشره القسري في قوالب نظرية جاهزة،[12] من دون أنْ يقود ذلك إلا إلى مزيد من العمى النظري، أو التبعية المعرفية المُشوَّهة للحقل المعرفي الغربي، قبل أنْ يصل العقل العربي إلى ما يُسمّيه المُؤلِّف لحظة الوعي الإبستيمي/المعرفي بإشكالية الممارسة السوسيولوجية وخصوصيتها، وينادي بضرورة التأسيس المعرفي والمنهجي لسوسيولوجيا بديلة. وهو موقف تجسَّد في أربعة اتجاهات رئيسة:

– اتجاه علم الاجتماع العربي[13] الذي يدعو من منطلق القومية العربية والحماسة الوطنية إلى تأسيس سوسيولوجيا عربية تساعد الفرد والمجتمع العربي على الاندماج في عالَم الحداثة، والانخراط في المشروع النهضوي العربي.[14]

– اتجاه علم الاجتماع الإسلامي[15] الذي تَحضُرُ الفكرة العقائدية في خطابه بوصفها مُكوِّناً مركزياً. ويرى المُؤلِّف أنَّ هذه المرحلة تُمثِّل خطاب التوفيق والتلفيق المبني على منطق المقاربات والمقارنات، وهو خطاب لم يقدْ من الناحية الإبستمولوجية إلى نقلةٍ تُؤسِّس لخطاب سوسيولوجي بديل.

– الاتجاه الوضعاني أو العلموي الذي يتبدّى فيه وعي أكثر نضجاً وعمقاً حيال الأزمة الإبستمولوجية لعلم الاجتماع، من منطلق أنَّ "أصحاب هذا الاتجاه أصحاب مشروع فكري لأنَّهم [...] دعوا إلى التمكُّن من الأدوات المنهجية التي استخدمها الغرب [...] وهم متفقون [...] على أنَّ الأزمة الفكرية في العالَم العربي... هي أزمة منهج لا أزمة تنظير،"[16] وأنَّ أوَّل خطوة لحلِّها هي تجاوُز النموذج المعرفي الإسلامي القروسطي، والوقوف بحزم من التراث؛ إمّا بهدمه، وإمّا بإعادة أنسنته، وإمّا بقراءته قراءة عقلانية؛[17] لأنَّه من أبرز المُعوِّقات الإبستمولوجية للانسلاك في الحداثة العالمية.

---

[12] المرجع السابق، ص116.
[13] المرجع السابق، ص131.
[14] المرجع السابق، ص136.
[15] المرجع السابق، ص139.
[16] المرجع السابق، ص151.
[17] المرجع السابق، ص152.

ولكنَّ المُؤلِّف -بالرغم ممّا كاله من ثناءٍ لأقطاب هذا الاتجاه وهو يُعرِّف بأفكارهم- انتهى إلى وصف نتائجهم بأنَّها لا تختلف كثيراً عمّا انتهى إليه الخطاب الاستشراقي،[18] ليخلُص في منتهى هذا الفصل إلى أنَّ حل الأزمة الإبستمولوجية يكمن في مزيدٍ من الجرعات التأصيلية التي تقع في اتجاه تحرير المعرفة من الرؤية الغربية إلى العالَم؛ ببناء نموذج معرفي إسلامي انطلاقاً من الرؤية المعرفية الإسلامية.[19]

أمّا الفصل الثالث فقد أُفرِد لموضوع "إبستمولوجيا إسلامية المعرفة"، وخصائص الرؤية الإسلامية إلى العالَم، والعناصر البنيوية للنموذج المعرفي الإسلامي، وهي الرؤية التي اندرج إسهام المُؤلِّف ضمنها، وعَدَّ نفسه معنياً باستكمال جهدها.[20]

ويُمكِن وصف هذا الفصل بأنَّه عرض للأدبيات والمفردات التأسيسية لخطاب "إسلامية المعرفة" كما ناقشه روّادها الأوائل، وكتبوا فيه، من أمثال: إسماعيل راجي الفاروقي، وعبد الحميد أبو سليمان، وفتحي حسن ملكاوي، وغيرهم؛ إذ لم يُبدِ فيه المُؤلِّف إضافة جديدة، ولكنَّه مع ذلك أبان عن استيعاب جيد للمفردات الضرورية لمدرسة "إسلامية المعرفة"؛ ما سمح لنا أنْ نقرأ عن الرؤية الإسلامية إلى العالَم، وأبعادها الوجودية والكونية والقيمية،[21] التي يأتي مشروع "إسلامية المعرفة" ليعيد تفعيلها في جانبها المعرفي؛ بإعادة تأسيس مُقدِّمات النموذج المعرفي الإسلامي القائم على التوحيد والإيمان،[22] بوصفها مقولات معرفية مركزية، وعلى رؤية خاصة لمصادر المعرفة؛[23] إذ يُعَدُّ الوحي الرباني -الذي جرى استبعاده في الرؤية الغربية، والنموذج المعرفي الوضعي- مصدرها الأول، والعقل مصدرها الثاني، مع وعي المعضلة المنهجية المُتعلِّقة بالحاجة إلى إعادة التكامل بين هذين المصدرين.[24]

[18] المرجع السابق، ص166.
[19] المرجع السابق، ص167.
[20] المرجع السابق، ص167.
[21] المرجع السابق، ص192-203.
[22] المرجع السابق، ص209-212.
[23] المرجع السابق، ص212-218.
[24] المرجع السابق، ص222.

ولـمّا كانت قضية "إسلامية المعرفة" هي قضية منهجية أساساً، فقد عرض الـمُؤلِّف لمجموعة المبادئ العامة الناظمة لها،[25] مثل: مبدأ وحدة الحقيقة، ومبدأ ثنائية الوجود (غيب، وشهادة)، ومبدأ المعيارية في دراسة الظاهرة الاجتماعية، وانتهى بمناقشة مُركَّزة لمنهجية التعامل مع القرآن من منطلق الحاجة إلى منهج يُمكِّن العقل الإسلامي من القراءة المعرفية للنص القرآني، التي لا تَمَسُّ قدسيته وحقائقه اليقينية، وتُحرِّره من القراءات التأويلية أو التحريفية؛ ومنهجية التعامل مع الواقع لإنجاز عملية النهوض الحضاري، وعدم الاكتفاء بالوصف الحيادي للظواهر.[26]

ولأنَّ مشروع "إسلامية المعرفة" هو "مشروع مفتوح من الناحية المنهجية أمام العقول لتوسيع مداركه وأدواته وآفاقه؛"[27] فقد تصدّى الـمُؤلِّف في الفصل الرابع لتقديم محاولةٍ معرفية تقع في اتجاه تعميق الجهد التأصيلي لعلم الاجتماع.

إنَّ توجيه الـمُؤلِّف سهام نقده إلى المنطلقات التي ثوى خلفها النموذج المعرفي الغربي الحاكم لكل ممارسة علمية واجتماعية؛ يدفعنا إلى الاقتناع معه بإمكانية التحرُّر من هيمنته، وإدراك أنَّه إمكان بشري يُمكِن أنْ تضاهيه (أو تتجاوزه) نماذج معرفية يُمكِن توليدها من رؤى أُخرى إلى العالَم.

ففي مبتدأ هذا الفصل تتبُّعٌ للجهد التأصيلي الإسلامي والسياقات التي وُلِد فيها؛ وهو جهد انشطر -بناءً على الخلفية العلمية لدعاته- بين أنصار التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية الذين انحدروا من التخصصات الشرعية، ورأوا أنَّ منطلق عملية التأصيل هو "تصحيح التصورات" الـمُتعلِّقة بالإنسان والطبيعة والدِّين، وأنصار أسلمة العلوم الاجتماعية الذين تحدَّروا من تخصصات الفلسفة والعلوم الاجتماعية، ورأوا أنَّ جوهر الإصلاح يتمثَّل في تصحيح مسار هذه العلوم؛ بالتركيز على الجانب المنهجي، وتأصيل المفاهيم عن طريق نقدها في ضوء الرؤية الإسلامية.

وعلى هذا، فإنَّ الأسلمة -برأي الـمُؤلِّف- هي أوسع معرفياً من التأصيل الإسلامي.[28] غير أنَّه يميل إلى استخدام المفهوم الأول بحجة أنَّ الثاني (الأسلمة) يحمل

[25] المرجع السابق، ص225-234.
[26] المرجع السابق، ص237.
[27] المرجع السابق، ص174.

دلالات دينية أكثر منها معرفية، وهو ما لم يقنعنا به، فهل مفهوم التأصيل مُبرَّأ مثلاً من الدلالة الدينية؟ إذ هو في عمقه عودةٌ إلى الدِّين وإلى النص الديني، ومحاولةٌ لتفعيله على صعيد العمل المعرفي.

وخلاصة القول هي أنَّ التأصيل الذي يتصوَّره المُؤلِّف هو الجهد المعرفي الذي منطلقه الاطِّلاع الواسع على الآليات التي تُشكِّل الحقل المعرفي الغربي، والاستيعاب المكين للنموذج المعرفي الإسلامي (مُقدِّمات، ومنطلقات)، ثمَّ توليد نموذج معرفي فرعي يُمكِّننا من دراسة الظاهرة الاجتماعية.[29]

وفي مستوى ثانٍ حاول المُؤلِّف، وهو يتلمَّس طريقه لتقديم رؤيته الخاصة في هذا الصدد (علم العمران الإسلامي)، الإشارة إلى جهود بعضِ مَن سبقه من الباحثين، وعلى رأسهم: أبو القاسم حاج حمد الذي قدَّم جهداً رائداً في مجال التأسيس لفلسفة العلوم من منظور إسلامي، وبخاصةٍ منهج الجمع بين القراءتين (الكون، والكتاب)، وفكرته عن منهجية التشيُّؤ والخَلق؛ ومنى أبو الفضل التي تعدَّدت إسهاماتها في هذا المجال، ولا سيما قراءتها النقدية للنظرية الاجتماعية الغربية. وقد أشار أيضاً إلى إسهامات بعض الباحثين الذي اشتغلوا بالفكرة نفسها، وقدَّموا محاولات في اتجاه تعميق عملية التأصيل، مثل: حسن بريمة في دراسته المُتعلِّقة بالظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن الكريم، ورشيد ميموني في دراسته التي تناولت البُعْد الاجتماعي للمعرفة في القرآن الكريم، وهي كلها محاولات أخضعها المُؤلِّف للنقد –مع تفاوُتٍ في مستويات هذا النقد– مُحاوِلاً تشغيل بعض خلاصاتها في المحور الثاني من هذا الفصل؛ أي في اتجاه تأسيس علم العمران الإسلامي.

ويُحذِّر المُؤلِّف في هذا الصدد من أنَّ عدم التفكير في موضعة علم الاجتماع ضمن المجال التداولي الإسلامي، وعدم توضيح طبيعة الاستفادة من الأدوات المنهجية الغربية؛ سيوصلنا إلى نفس النهايات التي انتهت إليها المحاولات التأصيلية السابقة.[30] لذا نجده يُشدِّد على وجوب إكساب هذا الحقل المعرفي المشروعيةَ؛ بالعمل على تحديد مجال

[28] المرجع السابق، ص249.

[29] المرجع السابق، ص251.

[30] المرجع السابق، ص285.

دراسته، وضبط علاقته ببقية العلوم الأُخرى في الحقل الإسلامي، وبالوحي الرباني، وضبط الرؤية نحو المنهج "التركيبي" الذي يُمكِنه أنْ يتوسَّل به.

وتبتدئ عملية التأصيل –بحسب ما نفهمه من محاولة المُؤلِّف– بالتسمية؛ إذ ينبغي "أنْ نعيد تسمية الحقل المعرفي الذي نسعى لتشييده."[31] وهنا يستعين المُؤلِّف بمفهوم "العمران"، مُسوِّغاً ذلك بالأصلين: القرآني، والتراثي؛[32] إذ يُعَدُّ مفهوم "العمران" مفهوماً قرآنياً يحيل على دلالات التعمير المادية والمعنوية، ومفهوماً تراثياً يروم المُؤلِّف باستعادته التواصلَ المعرفي مع الجهد الخلدوني، ومع دعوته القديمة إلى الخوض في مسائل هذا العلم "على أكثر ممّا كتبنا" كما ورد في مُقدِّمته الشهيرة.

أمّا صفة "الإسلامية" التي يُضيفها ويُضفيها فهي صفة ظرفية هدفها الدلالة على انتماء هذا العلم إلى الدائرة المعرفية الإسلامية؛ وإلا فإنَّه حال استوائه كعلم يَمْتَحُ من الوحي قيمه وموجِّهاته الكبرى يُمكِن أنْ نُسقِط عنه هذه اللازمة.[33]

وتستمر محاولة المُؤلِّف في موقعة علم العمران الإسلامي ضمن المنظومة المعرفية الإسلامية حتى يكتسب المشروعية الثقافية، فيلجأ إلى إسهامات طه عبد الرحمن المُتعلِّقة بفكرة المجال التداولي ومحدداته التوجيهية، مُحاوِلاً الاستفادة منها في التقريب بين المجال التداولي لعلم الاجتماع والمجال التداولي الإسلامي. ثمَّ يعرض لإشكالية تصنيف علمه الجديد ضمن هذه المنظومة؛ لأنَّ عليها مدار نجاحه، فإذا كان مبدأ تصنيف العلوم في المنظومة المعرفية الغربية يستند إلى منطق التمايز بين موضوعاتها على أساس مدى إمكانية إخضاعها للمنهج الوضعي، ومنطق تصنيف العلوم في المجال الإسلامي على أساس الاقتراب من الوحي أو الابتعاد عنه، ومبدأ التفاعل المعرفي بين العلوم؛ فعلى أيِّ أساس يُمكِن تصنيف علم الاجتماع؟ علماً أنَّ الاتجاهات التأصيلية قد تباينت في هذه المسألة.

وينتهي المُؤلِّف في هذه المسألة إلى قولٍ يميل فيه إلى موضعة علم العمران الإسلامي نظرياً "بوصفه وسيطاً أصولياً بين العلوم الشرعية والعلوم الإسلامية التي تظهر في العمران،

[31] المرجع السابق، ص287.
[32] المرجع السابق، ص287–289.
[33] المرجع السابق، ص291.

أمّا من جانبه التطبيقي فهو يحتلُّ المركز الوسط بين مصادر الوحي والعلوم المذكورة [...] وبهذا التحديد يتحوَّل [...] إلى علم فقه الواقع."[34]

وفي ما يخصُّ مستوى موضوع العلم الجديد وأساسيات المنهج الذي ينبغي أنْ يُتوسَّل به، فقد ربطه المُؤلِّف بالسياق الحضاري الراهن، وهو السياق الذي يضع الأُمَّة الإسلامية في سويَّة التخلُّف الحضاري. وعلى هذا، فإنَّ الرهان المعرفي لعلم العمران الإسلامي يتحدَّد بوجوب التفكير في شروط التأسيس الحضاري؛ إذ ينبغي "أنْ يكون مرتبطاً بالفرد، أو ببناء الإنسان الحضاري، لذلك [فـ] موضوعه هو الفعل الإنساني الذي هو جوهر العمران البشري؛"[35] شرْط أنْ يتقوَّم هذا الفعل بالنموذج المعياري الذي يُحدِّده الوحي الأعلى.

وبهذا تغدو الدراسة التي يقوم بها المُؤلِّف في هذا الحقل المعرفي منطلقة من الإطار الواقعي، ولكنْ يبقى جهده محكوماً بالوحي عند تفسير ظواهر الاجتماع الإنساني والحكم عليها، وهو ما اصطلح عليه المُؤلِّف بالمنهج المُركَّب الذي يقوم على التركيب الإبداعي بين الوحي الذي يجري منه توليد نموذج معرفي للفعل الإنساني، ومعطيات الواقع العيني وظواهره الاجتماعية التي يجري استقراؤها، ثمَّ ردُّ تفسيرها إلى هذا النموذج المعرفي.[36]

وفي الختام، فإنَّ محاولة المُؤلِّف هذه تُعَدُّ واحدة من المحاولات المُتخصِّصة الجادَّة التي استأنفت النظر في مسألة التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، ليس بإعادة التذكير بمفرداتٍ دَرَجَ عليها خطاب التأصيل لدى بعض المشتغلين به، وإنَّما بمحاولة تقديم دفعة عملية تنقل الجهد التأسيسي خطوة إلى الأمام بعد تجربة تزيد على أربعة عقود، وإنْ كنّا لا نتفق معه حين كتب يقول في المختتم إنَّ دراسته "قد رسمت [...] بشكل نهائي المعالم الفكرية والمنهجية لعملية التأصيل؛"[37] لأنَّ مشروع التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع ليس مشروعاً مغلقاً، وما بذله المُؤلِّف فيه –بالرغم من أهميته– يبقى بحاجة إلى مزيد استكمال وتعميق؛ إمّا بجهد مستقبلي منه، وإمّا بجهد ممَّن يُمكِن أنْ يتواصل معهم من الباحثين.

[34] المرجع السابق، ص302.
[35] المرجع السابق، ص307.
[36] المرجع السابق، ص310.
[37] المرجع السابق، ص320.

مراجعة لكتاب:

إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر*

تحرير: فتحي ملكاوي**، رائد عكاشة***، عبد الرحمن أبو صعيليك****

منجد مصطفى بهجت***

الكتاب الذي بين أيدينا يتحدَّث عن أحد أبرز روّاد الفكر الإسلامي المعاصر، وأهم مُجدِّديه الذين أسهموا إسهاماً فاعلاً في إثراء المكتبة العربية الإسلامية بالعديد من الكتب والدراسات التي تناولت موضوعاتٍ عَزَّ نظيرها، مثل مقارنة الأديان، فضلاً عن تلك التي تنادي بإصلاح الفكر الإسلامي المعاصر.

يقع الكتاب في 800 صفحة، وقد جاء مُوزَّعاً على خمسة أبواب تضمَّنت عشرين فصلاً، وذلك على النحو الآتي:

الباب الأوَّل: جهود الفاروقي في علم مقارنة الأديان.

الباب الثاني: النموذج المعرفي عند الفاروقي.

الباب الثالث: منهج الفاروقي في التعامل مع التراث وممارساته التنظيرية والعملية.

الباب الرابع: عرض نماذج من تراث الفاروقي.

---

* ملكاوي، فتحي حسن. عكاشة، رائد جميل، أبو صعيليك، عبد الرحمن (محررون). **إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ عمّان: دار الفتح للدراسات والنشر، 1435هـ/2014م.

** دكتوراه في التربية وفلسفة العلوم، جامعة ميتشجان الأمريكية، 1984م، المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، رئيس تحرير مجلة "إسلامية المعرفة".

*** دكتوراه في النقد الأدبي، الجامعة الأردنية، 2002م، المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، مدير تحرير مجلة "إسلامية المعرفة".

**** دكتوراه في العقيدة والفلسفة الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمّان، 2013م.

***** دكتوراه في الأدب والنقد، جامعة الأزهر، 1982م، أستاذ جامعة الموصل (1990م)، ثمَّ أستاذ الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (1994م–2017م). البريد الإلكتروني: munjid1947@gmail.com

تم تسلم المراجعة بتاريخ 2018/7/2م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2018/9/15م.

الباب الخامس: جهود الفاروقي الإصلاحية.

ولا شكَّ في أنَّ الكتاب يُمثِّل حدثاً علمياً شبه متكامل، أرست دعائمه بحوث المؤتمر العلمي التي أُفرِدت لإسماعيل الفاروقي، الذي حظي بأكثر من مؤتمر، ولكنَّ احتشاد المعهد العالمي للفكر الإسلامي له كان أكبر؛ إذ كانت مساعي المعهد تتطلَّع إلى إنصاف هذا العالِم، فضلاً عن إنصاف فكره ونِتاجه، بعد نحو ربع قرن من وفاته (توفي 1986م)، فجاء الكتاب نِتاج جهود مضنية قبل انعقاد المؤتمر، وفي أثناء انعقاده عام 2012م، بالتعاون مع جامعتين عريقتين، هما: جامعة اليرموك في إربد، وجامعة العلوم الإسلامية العالمية في عمّان، وبعده بنحو عامين صدر كتاب المؤتمر (عام 2014م)، وتكشَّف الأمر عن العطاء الخصب في جهود الباحثين التي توصف بالجِدَّة والجِدّية، خلافًا للغالب على بحوث المؤتمرات –وما أكثرها– من السرعة والتعميم. وقد قُدِّر لهذه البحوث عناية إضافية، حين جُمِعت في إضمامةٍ لتكون في كتاب، بعد أنْ عرضت لها أيدي المُحرِّرين الثلاثة.

والغرض من المؤتمر يكاد يبدو واضحاً للقارئ؛ إذ هيَّأ المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرصة الكتابة عن إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري المعاصر، وهو جزء يسير من الوفاء بحقه، وأتاح للباحثين أنْ تأتي رؤاهم وتصوُّراتهم عن جهود الفاروقي في سياق الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، من خلال نشاطه ونِتاجه الفكري الثرّ.

ففي مُقدِّمة جمال البرزنجي –ضيف شرف المؤتمر– تعريف وافٍ بالشخصية التي يعرض لها الكتاب، وهو تعريف عالي السند؛ لأنَّه يُحدِّثنا –عن كثب– حديثاً لا يتسرَّب إليه الشكُّ (لكونه من أكثر الناس قرباً إليه)، فيُعرِّفنا بصبر الفاروقي ومطاولته ومقدرته على العمل الذي لا يكلُّ ولا يملُّ، وعدم استسلامه مهما شقَّ الطريق. ومن ذلك مشاركته في المؤتمر الأوَّل لأزمة الفكر الإسلامي، الذي نُظِّم في شهر حزيران عام 1977م في مدينة لوغانو بسويسرا، واستمر خمسة أيام بلياليها، وحضره نحو ثلاثين شخصاً من قيادات الأُمَّة الإسلامية الفكرية، وهو المؤتمر الذي اتخذ فيه قرار تأسيس المعهد العالمي

للفكر الإسلامي، وبيَّن خصوصية الفاروقي بالقول: "إنَّ حلم كل ناشط عامل يجب أنْ يكون في رفقة رجلٍ مثله؛ لما له من تفكير مُنظَّم، وتخطيط هادئ، وتنظيم واعٍ، ومحبة عميقة، والود الذي تلمسه في كل خطوة وكل جملة، اتفقنا أم لم نتفق."

لقد أضاء جمال البرزنجي إضاءة متميزة، وأبان أبعاد المشروع الواعد الذي كان يتطلَّع إليه الفاروقي. وقد تضمَّنت مفردات منهج العمل لإنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي مشروع "ملخصات الفكر الغربي"، الذي يُمثِّل محوراً أساسياً للمُسلِم الناشط أو المُفكِّر في مشروع "إسلامية المعرفة"؛ إذ كان الرأي هو تعرُّفَ حقيقةِ الفكر الغربي وجوهره –ما له، وما عليه– أي إيجابياته وسلبياته. وبناءً على ذلك، حدَّدنا ستة حقول معرفية رئيسة للبدء بها، وهي: الاقتصاد، والاجتماع، والتربية، والسياسة، وعلم النفس، والتاريخ. وهو مشروع ضخم تبنّاه الفاروقي، وكرَّس حياته لتحقيقه؛ إذ كان يصبو من خلاله إيجاد منهجية تتجاوز تبعية العالَم الإسلامي للغرب، وتحل أزمته الفكرية في القرن العشرين.

لقد كانت كتابات الفاروقي الإسلامية الأُولى في كشف مكامن القوَّة في الإسلام، وفي رأيه أنَّ ذلك لن يعود بقراءة الإسلام قراءة تراثية تقليدية؛[1] أي بفهمه فقط كما فهمه السلف، وإنَّما بتقديم قراءة إسلامية جديدة تنتفع من علوم العصر، ولا سيما من العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة؛ إذ تستعمل هذه العلوم بوصفها أدوات معرفية ومناهج علمية في فهم الإسلام. إذن، مشروعه الفكري الإسلامي يجمع بين أصول الإسلام مصدراً وقيماً، وأصول الغرب أدوات منهجية، وأطلق عليه مشروع "إسلامية المعرفة"؛ تمييزاً له من باقي المشاريع أو الدعوات التي اتخذت لنفسها مصادر أو مناهج أُخرى.

الكتاب في إعداده وتنسيقه مثل رفيع، ونموذج متميز في مجاله، يستحق أنْ نهنأ عليه، ونأنس بسياحته الفكرية، ومضامينه المتنوعة التي تعكس أبعاد شخصية الفاروقي. ولا شكَّ في أنَّ الاتجاهات والتيارات التي عرض لها الباحثون كانت متنوعة متعددة، عامة تارة

[1] الفاروقي، إسماعيل. **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة– خطة العمل– الإنجازات**، (د.م): دار الهدى، 2001م، ص٥٥.

وخاصة تارة أُخرى، عميقة مُركَّبة، سهلة بسيطة، تُمثِّل شخصية الفاروقي في حياته وسلوكه ومُصنَّفاته.

غير أنَّنا لا نجد في أبواب المؤتمر الخمسة باباً خاصاً بـ"إسلامية المعرفة"، وقد يكون ذلك مَدعاةً للتساؤل: هل تعمَّد المؤتمر تجاوُز هذا الموضوع؟ ولكنَّ النظر الفاحص يُظهِر أنَّ بعض البحوث تناولت الموضوع بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فما كُتِب عن الجانب الفكري الذي تبنّاه الفاروقي في مسيرة حياته يلتقي التقاءً مباشراً بفكرة "إسلامية المعرفة"، التي تُمثِّل قراءة إسلامية جديدة تنتفع من علوم العصر (الإنسانية والاجتماعية الحديثة)، بالجمع بين أصول الإسلام مصدراً وقيماً، وأصول الغرب أدواتٍ منهجية؛ حتى إنَّها اتُّخِذَتْ شعارًا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ تأسيسه حتى يومنا هذا، وأصبح الشعار سمة فكرية مضافة تتبنّاه بعض الجامعات الإسلامية العالمية. ونلحظ هذه الرؤية في بحوث كلٍّ من: ليندا بوعافية، وحسان عبد الله حسّان، وعمران سميح نزّال، وفتحي حسن ملكاوي، وعبد العزيز بوالشعير.

وقد اشتمل الباب الأوَّل على أربعة بحوث، تَقدَّمها بحث "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان" لمحمد خليفة حسن، الذي بدأه بالتأصيل لعلم مقارنة الأديان في مصادره الأوَّلية (القرآن الكريم، وعلم التفسير، وكتب التاريخ العام، وكتب علم الكلام، وكتب الرحّالة المُسلِمين)، وعلم الدعوة الإسلامية، مشيراً إلى أشهر دوائر المعارف الإسلامية في مقارنة الأديان (كتب الشهرستاني، وابن الكلبي، والبيروني). وقد انتهى إلى ما صُنِّف حديثاً في هذا الحقل، لكلٍّ من: محمد عبد الله دراز، وأحمد أمين، ومحمد أبو زهرة، وأحمد شلبي.

وإذا كان دراز قد افتتح باب الإسهام في علم تاريخ الأديان بكتابه المشهور فإنَّ الفاروقي اختتمه بتحديد معالم المنهج في تاريخ الأديان، وربطه بأحدث التطورات العلمية، فـ"أطلس الحضارة الإسلامية" الذي يُمثِّل ذروة التقدُّم في تاريخ الأديان؛ إذ يُعَدُّ الفاروقي بحقٍّ مُؤسِّس هذا العلم عند المُسلِمين في العصر الحديث.

وقد تناول موضوعه في أربعة محاور، هي: جوهر التجربة الدينية مع التطبيق على الإسلام، وتأثُّر الفاروقي بالمنهج في علم تاريخ الأديان الحديث، ووجوه التشابه بين الفاروقي، وفان درليو، وفاخ، وسميث، ونحو نظرية إسلامية في الدِّين الماورائي.

ثمَّ جاء بحث "المحدد الديني للحضارة والسياسات العالمية: الإسلام والمسيحية واليهود ضمن منهج الفاروقي" لعبد القادر عبد العالي، الذي تناول فيه موضوع الحضارة، والسياسات العالمية، وأهمية الدِّين في تشكيل الحضارات، ولا سيما أنَّه يُمثِّل عنصرها الرئيس.

وقد أقام الباحث بحثه على ثلاثة محاور، هي: الدور المتوقع للإسلام في تعديل السياسات العالمية، والنظام الدولي والسلام الإسلامي، وملحوظات نقدية على قراءة الفاروقي لدور الإسلام في العلاقات الدولية.

وأكَّد في المحور الثاني ما قاله الفاروقي من وجوب إعادة النظر في الأسس التي اعتمدها النظام الدولي المعاصر لمعالجة العدوان والظلم، مُحدِّداً الجوانب السلبية لهذا النظام، ومُقدِّماً التصوُّر البديل القائم على السلام العالمي، والانفتاح والتعدُّدية، والكونفدرالية، والفدرالية العالمية التي تسعى للسلام والإنسانية.

ثمَّ ختم بتأكيد فكرة "إسلامية المعرفة"، والمنهجية، والتصوُّر النظري والنقدي، ووجوب تقديم نظرية وتصوُّر معياري ونقدي للعلاقات الدولية، واعتماد مفاهيم الفاروقي أساساً للانطلاق نحو آفاق جديدة تتيح لنا الاستجابة للتغيُّرات الحديثة، التي ربَّما استدعت إعادة النظر في ما قدَّمه الفاروقي.

تلا ذلك بحث "إسماعيل الفاروقي وجون اسبوزيتو: أنموذج للحوار الإسلامي–المسيحي" لناصر عبد الرزاق الملا جاسم، الذي أكَّد فيه تفرُّد الفاروقي في وضع أسس الحوار انطلاقاً من ريادته في فلسفته لدراسة الأديان، وتحدَّث عن الحوار في منهجيته، وشروطه، وموضوعاته. أمّا الشقُّ الثاني من البحث فبُنِي على مقولة صينية قديمة: "إذا

أردت أنْ تعيش أبداً فازرع رجالاً"، وعولِجت فيه قضية "الحوار مع الآخر"، وتأثير هذا التفرُّد في مقاربة الفاروقي على طلبته، وأبرزهم جون اسبوزيتو.

وقد اشتمل هذا الجزء من البحث على ثلاث محطّات، هي: عرض موجز لسيرة الفاروقي، والفاروقي وحوار الأديان (تناول فيها موضوعات الحوار، وجعلها ثلاثةً تقوم على أسس وضوابط مهمة)، وجون اسبوزيتو وتراث الفاروقي. وتحدَّث الباحث في المحطة الأخيرة عن التطوُّر المُبكِّر لاسبوزيتو (تلميذ الفاروقي)، والمستوى العلمي الذي وصل إليه، والذي ظهر في ثلاثة مستويات، هي: أنموذج الأكاديمي والعالِم المُسلِم المُتفرِّد الذي ألهم اسبوزيتو؛ وطبيعة الجوِّ العلمي الذي شكَّله الفاروقي في جامعة تمبل؛ والتعاطف مع موضوع الدراسة، وضرورة فهم التجربة الدينية والتاريخية الإسلامية من الداخل.

بعد ذلك، جاء بحث "إسماعيل راجي الفاروقي ومنهجه في نقد الأديان: اليهودية أنموذجاً" لليندا بوعافية، الذي تحدَّثت فيه عن اليهودية بدلاً من النصرانية، واعترفت أنَّها أمام رجل العالَميْنِ (الشرقي، والغربي)، الذي لم يحظَ -للأسف- باهتمام اللاحقينَ، وقد حدَّدت إشكالية البحث في خمسة أسئلة تتعلَّق بمنهج الفاروقي في نقده الأديان الأُخرى.

ويقوم البحث على ثلاثة محاور، هي: إسماعيل راجي الفاروقي: قراءة في جهوده في دراسة اليهودية، وما وراء الدين (منهج الفاروقي في نقد الأديان)؛ فقد ذكرت الباحثة مزايا منهجه المُتمثِّلة في أنَّه مُجرَّد نقد علمي، واتصافه بالعقلانية أو الجمع بين العقل والروحانية، ثمَّ توقَّفت عند الأصول الفكرية لما وراء الدِّين وأهدافه، وحدَّدت لها ثمانية مبادئ، وتحدَّثت عن أهداف المنهج، والتواصل والحوار بين الأديان والحضارات، وتناولت المنهج في صورتين كان قد أوردهما في "إسلامية المعرفة". أمّا المحور الثالث فكان "تحليل تطبيقات منهج الفاروقي في نقد اليهودية"، الذي وقفت فيه الباحثة عند منهجه في نقد الكتب اليهودية، وعقائدها، والملل اليهودية المعاصرة.

واشتمل الباب الثاني على ثلاثة بحوث؛ أوَّلها: بحث "منهجية الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي" لحسّان عبد الله حسّان، الذي اختصَّه بالوقوف عند منهجية الفاروقي، مُحدِّداً ذلك في البحث، ثمَّ الإشارة إلى حال المُسلِمين -بعد التراجع الذي

أصابهم- وموقفهم من الغرب، الذي تمثَّل في حركتين، لكلٍّ منهما مساران؛ الأُولى: حركة الخائف المُتوجِّس في اتجاه التعبئة والتحذير، ضمن مسار تبنّي دعوة المقاومة، ومسار استعادة الهوية في مقابل الآخر. والثانية: التسليم بتفوُّق الحضارة الغربية، ضمن مسار التوفيق بين عناصر الذات والفكر الغربي، ومسار النقل والاقتباس لاستعادة الدَّور.

بعد ذلك، تطرَّق إلى أعلام المُفكِّرين في العالَم الإسلامي، وأشار إلى ستة كتب مهمة في هذا الاتجاه، ثمَّ عاد ليصوغ الأسئلة المهمة الآتية:

- ما الإطار المرجعي الذي استند إليه الفاروقي؟
- ما دوافع الفاروقي الحضارية في قراءة النموذج المعرفي الغربي؟
- كيف قرأ الفاروقي النموذج؟
- ما أدواته المنهجية في القراءة؟

وقد تحدَّث عن أبعاد التوحيد عند الفاروقي، ثمَّ عرض لمنهجيته في قراءة النموذج الغربي، مُحدِّداً عناصرها، وتجلّياتها، ثمَّ ختم البحث بالتوصيات والدروس المستفادة.

وثانيها: بحث "وحدة الحقيقة والقيمة في برنامج إسماعيل الفاروقي التشريعي" لعبد الرزاق بلعقروز، الذي تناول فيه مسألة "الحقيقة"، وآلية الدمج بينها وبين القيمة، والحضور العيني لهذه الثنائية في حركة الحياة ودوائر الثقافة، ومآزق فلسفات المنظورية المعرفية والقيمية التي تنخر الوعي الإنساني المعاصر، أو النزعات الشكوكية. أمّا الهدف الذي يرومه الباحث فهو تدارُك الفراغ الذي أورثته التنظيرات المعرفية للرؤية الكونية التوحيدية. وقد اعتمد في بحثه المنهجين: التحليلي والاستقرائي، وأشار إلى الدراسات السابقة التي اعتمدها: أطروحة الدكتوراه لعبد العزيز بوالشعير (2009م)، ومقالة عمار طسطاس في مجلة "الدراسات العقدية ومقارنة الأديان" (2005م)، والتعقيبات التي تلت محاضرة الفاروقي في الندوة الرابعة العالمية للشباب الإسلامي.

ويقوم البحث على أربعة محاور، هي: مشهد الحقيقة والقيمة في الفكر الغربي المعاصر: نقد إرادة الحقيقة، ونقد الفاروقي للنزعات الشكوكية في الفكر الغربي المعاصر، ونظرية الفاروقي في وحدة الحقيقة– القيمة– الحياة، ومناحي مجاوزة الفاروقي للفكر الغربي في نظريات: الحقيقة– القيمة– الحياة.

وثالثها: بحث "مسألة المنهجية في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة مقارنة بين الفاروقي والمسيري" لرحماني ميلود، الذي حاول إثبات أوجه التشابه والاختلاف بين مُفكِّرينِ، كليهما من بلد عربي، وذي تحصيل علمي عالٍ، واهتمام بفلسطين، ومُشتغِل بالفلسفة الغربية. وقد اشتمل البحث على ثلاثة محاور، هي: مُقدِّمات منهجية؛ مفهوم الرؤية الكلية والنسق، والرؤية الكلية للفاروقي والمسيري ونسقهما الفكري، ومنهجية التعامُل مع الآخر؛ إذ وقف الباحث عند المصطلحات الأساسية التي وردت عند الفاروقي والمسيري، ثمَّ تحدَّث عن السمات المرجعية الثلاث: الثبات، والإطلاق، والتجاوُز، واضعاً معايير لمنهجية التعامُل مع الآخر، والمصطلحات التي اعتمدها المسيري، ومُبيّناً الفروق الجوهرية في المنهجية لكلٍّ منهما. وقد انتهى إلى صياغة الفكر مع مصادر الفكر الإسلامي بجرأة كبيرة، والتعامُل مع الآخر حضارةً وفكراً، وتأكيد وجود إيجابيات وسلبيات للاختلاف، والتعامُل مع الواقع في جميع المستويات؛ لصياغة أنظمة معرفية تُواكِب تطوره، ولا تخرج عن الرؤية المرجعية الحاكمة.

أمّا الباب الثالث فاشتمل على أربعة بحوث، جاء في مُقدِّمتها بحث "التطور الفكري العقدي الإسلامي المعاصر: إسماعيل الفاروقي نموذجاً" لعيسى ربيح جوابرة، الذي تناول فيه فكرة التطور العقدي الإسلامي المعاصر، وجعل الفاروقي مثالاً (نموذجاً) لهذا التطور، واعتمد في سياق موضوعه على خمسة محاور، هي: ربط الفكر العقدي بمضامين الحياة هو أمر جوهري لا عرضي، والتجديد في الدرس العقدي، وإبراز المقاصد العقدية السامية للأفكار العقدية، وتوظيف الآراء العقدية المختلفة، والتوحيد وأسلمة المعرفة.

وفي المحور الثالث، توقَّف الباحث عند مقصدينِ مهمينِ، هما: تحقيق القيم العقدية في مضامين الفكر والحياة، والإرادة الإنسانية مُمثِّلة للإرادة الإلهية. وقد انتهى إلى أنَّ الفاروقي وثَّق العلاقة بين التوحيد وسائر مضامين الحياة، وأنَّ العقبة الكبيرة التي تقف أمام الإصلاح تتمثَّل في تقليد المُسلِمين للنموذج الغربي، وأنَّ الإصلاح لا يتم إلا بإحياء نموذج الحياة الإنساني الرباني المثالي المرتبط بالتوحيد.

ثمَّ جاء بحث "فلسفة إسماعيل الفاروقي في التعامُل مع التراث الإسلامي" لعمران سميح نزّال، الذي تناول فيه مسألة "التعامُل مع التراث" من خلال ما حرَّره الفاروقي، مُركِّزاً على صورة الفاروقي في محاور بحثه الستة: مفهوم التراث في فكر الفاروقي، مفهوم التراث في كتاب "أسلمة المعرفة"، كيفية التعامُل مع التراث في كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية"، كيفية التعامُل مع التراث في مشاريع الإصلاح الفكري الغربية، كيفية التعامُل مع التراث في مشاريع الإصلاح الفكري اليهودي، منهجية الفاروقي العلمية.

تلاه بحث "نظرية الفن الإسلامي عند المُفكِّر إسماعيل الفاروقي" لإدهام محمد حنش، الذي تناول فيه معنى النظرية بوصفها رؤية مُنظَّمة منهجياً بمجموعة من المفاهيم والعلاقات والتحوُّلات التي تعمل على تفسير ظاهرة مُعيَّنة لتكوين معرفة موضوعاتية عن طبيعتها البنيوية والصفاتية والوظيفية. وقد اعتمد الباحث في توثيق هذا المفهوم على كتاب المُؤرِّخ م. س. ديماند، ورأى أنَّه يُمثِّل البيان الأوَّل لنظرية "الفن الإسلامي" التزيينية التي جاءت في اتجاهين، يقوم أوَّلهما على مبادئ علم الآثار، وينطلق ثانيهما من دراسة الأسس الفلسفية والجمالية.

ثمَّ استكمل الباحث تصوُّره عن نظرية "الفن الإسلامي" بالوقوف عند عشرة محاور، هي: نظرية الفن الإسلامي: المفهوم والإشكالية، وتأصيل نظرية الفن الإسلامي: الرؤية والمنهج، ونظرية الفن الإسلامي عند الفاروقي: تأطير الموضوع، ونقد الفاروقي لعلم الجمال الاستشراقي، وإيتنجهاوزن ونظرية الفن الإسلامي، ومشروع الفاروقي المعرفي لنظرية الفن الإسلامي، والقرآن الكريم مأثرة الفن الإسلامي، وفي مفهوم الفن الإسلامي

ونظريته المعرفية، وفي طبيعة الفن الإسلامي ونسقه المعرفي، وفي أسس الفن الإسلامي وخصائصه. وقد أكَّد الباحث مقولة الفاروقي التي مفادها أنَّ القرآن هو: "أوَّل وأعلى مثال للإبداع الفني."

وخُتِم هذا الباب ببحث "الفكر المقاصدي عند الفاروقي" لأشرف محمود عقلة بني كنانة. وفيه عمل الباحث على استقراء كتب الفاروقي، مُرَكِّزًا على كتابي: "التوحيد" و"أسلمة المعرفة"، وانتهى إلى استنباط اثني عشر مقصدًا منها. وقد اشتمل البحث على محورينِ؛ أوَّلهما: أهمية المقاصد لفهم الواقع وعلاج المستجدات ورؤية الفاروقي لها، وثانيهما: أثر المقاصد في فكر الفاروقي، وهو المحور الذي توسَّع الباحث في سرد تفاصيله.

ولمّا كانت العناوين المقاصدية كثيرة، فقد أورد الباحث أهمها وأكثرها فاعلية؛ وهي: قصد الخالق من الخلق أنْ يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وقصد الشارع من التشريع إسعاد الأفراد والجماعات في الدارينِ، وقصد تقيُّد الأُمَّة بفهم الأوَّلينَ من السلف، وتعزيز مبدأ المحاسبة بكل أنواعها، وإفهام المُكلَّفين تكاليف الشارع، واستقلالية الشخصية المُسلِمة لتمكين الأُمَّة، والمزاوجة بين التفقه بالدِّين والواقع، وترك التقليد فلا قدسية إلا لنصوص الوحي، والوسطية والاعتدال مع الحوار؛ الوصول إلى التغيير، وإيجاد المُجدِّدين في كل عصر، ونشر عالمية الإسلام لإخراج الناس من العبودية إلا لله تعالى، وإقامة مبدأ التصفية والتربية لتغيير المجتمع وبنائه من جديد.

وأمّا بحوث الباب الرابع فهي: "إثبات الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستمولوجية للقيم: قراءة في أطروحة الدكتور إسماعيل الفاروقي" لجاسر عودة، و"النواة التوحيدية للنظام المعرفي الإسلامي لدى الفاروقي" للسيد عمر، و"جوهر الحضارة الإسلامية وتجلّياتها: قراءة في كتاب أطلس الحضارة الإسلامية" لفتحي حسن ملكاوي، و"كتاب الأخلاق المسيحية: نحو علم مسيحيات إسلامي" لعامر عدنان الحافي، و"التنزيه في فكر

الفاروقي: قراءة في كتاب التوحيد" لعبد الرحمن أبو صعيليك، وهو الكتاب نفسه الذي تناوله السيد عمر في الفصل الثاني من هذا الباب.

وهذه البحوث الخمسة كُتبِت مُفرَدةً في التعريف بنِتاج الفاروقي، بل في أربعة كتب له مُمثَّلةً في أطروحته للدكتوراه، وكتابه "التوحيد" بنسخته الإنجليزية، وكتابه "أطلس الحضارة الإسلامية"، وكتابه "الأخلاق المسيحية". أمّا الفصل الخامس فكُتِب في موضوع الفصل الثاني نفسه الذي هو كتاب "التوحيد". وقد تضمَّن هذا الباب تحليلات مُعمَّقة قيِّمة للكتب الأربعة الآنف ذكرها.

واشتمل الباب الخامس على أربعة بحوث، تصدَّرها بحث "مسؤولية الجامعة والجامعيين في إصلاح التعليم (العلل والحلول) في مقاربات إسماعيل راجي الفاروقي" لعبد العزيز بوالشعير، الذي عرض فيه لمسؤولية الجامعة والجامعيين في إصلاح التعليم ضمن ستة محاور، هي: الإطار النظري لعملية إصلاح التعليم الجامعي، وواقع التعليم الجامعي في العالَم الإسلامي، وموقع الجامعة والجامعيين في إصلاح التعليم الجامعي، ومسؤولية الجامعة والجامعيين في عملية إصلاح التعليم والنهوض به، والآليات المعتمدة لإصلاح التعليم الجامعي، وتمثُّل الفاروقي للحلول التي اقترحها لإصلاح التعليم من خلال مؤسسات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وفيها أجاب الفاروقي عن أسئلة عدَّة، أهمها: أين الخلل؟ ومن أين نبدأ؟ وإلى أين نريد أنْ نصل في عملية إصلاح التعليم؟ وما الآليات التي تُمكِّننا من تحقيق هدفنا؟ وعلى مَن تقع مسؤولية الإصلاح في العالَم الإسلامي؟

لقد كان الفاروقي جريئاً في طرح مسألة "الإصلاح والتغيير"، وما دعوته إلى إصلاح التعليم إلا محاولة لاستعادة منهجية التفكير الإسلامي السليم، وتجاوُز وهْم تعارُض الثنائيات في التاريخ الإسلامي التي أفضت إلى الأزمة الحضارية؛ أي تعارُض الوحي مع العقل، وتعارُض الفكر مع العمل، والازدواجية الثقافية والدينية، والفصام بين المثال والواقع.

ثمَّ جاء بحث "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي" لبلال التليدي، الذي جعله في ستة محاور، هي:

تحرير المصطلحات والمفاهيم، والمقولات التأسيسية للنموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي (جعلها أربع مقولات)، والنموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي: من التوقُّف إلى الفهم (ساق فيه أربعة أطر منهجية تتمثَّل في: الانسجام مع الرؤية المنهجية الكلية في دراسة الأديان، والانسجام مع المقولات التأسيسية، والضرورة التي يفرضها النموذج المعرفي، وإنَّ هذه المبادئ جاءت لتتجاوز التحديات المعرفية التي فرضها منهج التوقُّف). والمبادئ النظرية للفهم الديني في النموذج المعرفي عند الفاروقي (اعتمد فيه خمسة مبادئ، هي: الانسجام الداخلي، والانسجام مع المعرفة الإنسانية المتراكمة، ومبدأ اتساق الحقيقة الدينية مع الخبرة الدينية الإنسانية، والانسجام والمناسبة للواقع، ومبدأ الهدف الحق أو خدمة الدِّين للأخلاق والخير والقيم العليا). والنموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي: من الفهم إلى التقويم والنقد (حدَّد الفاروقي القيم التي هي أشبه بالمبادئ، وجعلها ستةً)، وفي العلاقة بين النموذج المعرفي لنقد الأديان والنمط المثالي لدراستها عند الدكتور إسماعيل الفاروقي.

تلاه بحث "أساس تجديد النظر في الإسلام: مُسوِّغاته وأبعاده وتجلِّياته في فكر الفاروقي" لعمّار جيدل، الذي جعله في خمسة محاور، هي: مُسوِّغات تجديد النظر إلى الإسلام، وأسس تجديد النظر في الإسلام، والأبعاد العملية للنظر الجديد أو المُتجدِّد في الإسلام، وتجلِّيات النظر الجديد أو المُتجدِّد في الإسلام، والأبعاد الفكرية للنظر الجديد أو المُتجدِّد في الإسلام الذي يقوم على التوحيد بوصفه رؤية للعالَم، ويستند إلى الثنائية، والإدراكية، والغائية، وقدرة الإنسان وطواعية الطبيعة. وفيه يشير الفاروقي إلى أنَّ الحضارة ترتبط بالتوحيد الذي يقوم على ثلاثة أسس، هي: الوحدة، والعقلانية، والتسامح؛ ذلك أنَّ التوحيد هو أوَّل مبدأ في فلسفة الأخلاق، وفي علم القيم، وأوَّل مبدأ في وحدة الأُمَّة.

وجاء بحث "التوحيد رؤية للكون وإبستمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي" للحاج دواق، ليُقدِّم مظاهر حضور الهيمنة الغربية في الواقع العربي الإسلامي بصور مُتعدِّدة، ويُبيِّن كيف تأثَّر المُسلِم بالفلسفات الغربية: العقلانية، والتجريبية، والمثالية، والمادية، والليبرالية، والماركسية، والوجودية، وما بعد الحداثة؛ ما جعلنا نبحث عن الفكر الموحد الشامل، المستقل حضارياً، النابع من المرجعية، المُنفتِح على التجربة الإنسانية، فكان مشروع الفاروقي الذي اتَّسم بالرؤية الفكرية الشاملة المحيطة، وبأدواته الكافية لتحقيق المطلوب.

وفي موضوعية مُتميِّزة، يُقدِّم الباحث صورتين متناقضتين –لكنَّهما متكاملتان– تُمثِّلان السلبيات والإيجابيات، ثمَّ يتوقَّف عند مستويين مهمين؛ الأوَّل: مفهوم التوحيد، وفيه يخلُص إلى أسلوبين؛ أحدهما إيجابي، والآخر سلبي. والمستوى الثاني: الخصائص الإبستمولوجية للمنظور التوحيدي ومترتباتها القيمية.

ويُؤكِّد دواق العمق الإبستمولوجي لنظريات الفاروقي وأطروحاته، وكفاءتها في سبر غور الفكر الإنساني، والغربي منه على وجه الخصوص، كاشفةً تناقضاته وثغراته؛ ليُنجِز خلافة شاملة، وعمارة متوازنة، وخيرية لافتة، وشهادة مدخرة.

ختاماً، فإنَّ النِّتاج الضخم الذي وُفِّق إليه الفاروقي يُحتِّم على الباحثين في هذا العصر –ولا سيما طلبة الدراسات العليا– أنْ يفيدوا منه ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً؛ لأنَّه أرسى قواعد أساسية في أصول الدِّين ومقارنة الأديان. غير أنَّني لم ألمس نَهْل الباحثين من نِتاج الفاروقي إلا في حالات معدودة، مع اعترافي بمتابعتي غير الدقيقة، ومن ذلك: كتاب "اليهودية: عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية"، وكتاب "النصرانية: نشأتها التاريخية وأصول عقائدها" لعرفان عبد الحميد فتّاح، على فضل الباحث ومكانة كتابيه. أمّا الرسائل التي استقت من مَعِين الفاروقي فهي الأقل، ومنها:

– رسالة الدكتوراه: "الحوار الديني: قضاياه وأساليبه" (2015م)، لخير الدين داتو سليمان، الذي استعان بكتاب واحد للفاروقي بالإنجليزية.

– رسالة الدكتوراه: "منهج أبي الحسن العامري في مقارنة الأديان" (2018م)، لهناء إبراهيم أمين حتقه، التي عادت –في أربع صفحات، وخمسة مواضع من رسالتها–[2] إلى كتاب "أسلمة المعرفة"، وبحثين للفاروقي بالإنجليزية. علماً أنَّ مجموع رسائل الدكتوراه في قسم "أصول الدِّين ومقارنة الأديان" بلغ (23) رسالة، وأنَّ عدد الرسائل التي بحث أصحابها في كتب الفاروقي لم يتجاوز (4) رسائل فقط.[3]

وقد لاحظت أنَّ ما كُتِب في هذا القسم كان (57) رسالة ماجستير، وأنَّ قلَّة قليلة منها استعانت بكتب الفاروقي وبحوثه ودراساته. فبَعد النظر في عدد منها، تَبيَّن أنَّ زينة بنت محمد باخة قد اكتفت في رسالتها "معالم منهج دراسة المسيحية بين ابن حزم وإسماعيل الفاروقي" (1999م)، بالرجوع إلى مقالتين للفاروقي في مجلة "المُسلِم المعاصر" (1977م)، (1984م)، وإلى أربعة كتب له بالإنجليزية، بالرغم من أنَّ نِتاجه بلغ (139) كتاباً ومقالةً. بل إنِّي وجدت رسائل أغفل أصحابها الرجوع إلى ما كتبه الفاروقي بالرغم من وقوعه في صُلْب موضوعاتها.[4]

---

[2] انظر الصفحات: 105، 153، 159، 160.

[3] هذه الرسائل هي:

– صماري، نونة. **منهج الاتصال بالآخر في القرآن الكريم من منظور عقدي**، 2012م.

– السعيد، حسين محمد حسين. **مناهج التبشير بالمسيحية والدعوة إلى الإسلام وأساليبهما**، 2017م.

– سعيد، زانا محمد أمين. **تسامح الإسلام مع النصارى في القدس**، 2017م.

– سمير، سامي. **نقد النصارى المهتدين إلى الإسلام: دراسة مقارنة**، 2017م.

[4] من ذلك:

– إلياس، مجدان. **الفرق المسيحية في كتابات المؤرخين وكتّاب الفرق والمقالات الإسلاميين: دراسة مقارنة ونقدية**، 1998م.

– ابن موسى، رزالي. **الفرق اليهودية عند كتاب المقالات المشركين والإسلاميين**، 1998م.

– التايدي، رضوان. **الانعزالية والدعوى الخصوصية في الديانة اليهودية**، 2007م.

– زَكريا، عثمان سليمان. **رؤية معاصرة لشبهات النصارى**، 2008م.

– سليمان، خير الدين داتو. **الحوار الإسلامي المسيحي في الفلبين**، 2008م.

– توري، سيكو مار. **النصرانية في الخطاب القرآني**، 2010م.

عروض مختصرة

إيصال صالح الحوامدة

1. **الفكر الأصولي عند المعتزلة رجالهم وتراثهم**، مليكة خثيري، بيروت: دار الكتب العلمية، 2018م، 352 صفحة.

المعتزلة أول من أسس قواعد علم الخلاف في علم الكلام وَفْقاً للمؤلفة؛ إذ كان لهم إسهام في التأصيل الإسلامي للفقه وإغناء مباحثه بمناهجهم العقلية وطرقهم الاستدلالية، الأمر الذي يتطلب قراءة جديدة –تعتمد الدقة والموضوعية– للفكر الأصولي الاعتزالي؛ قراءة تكشف عن الأصول النظرية والأسس المنهجية والمقاصدية لذلك الفكر. الكتاب جاء بمقدمة وقسمين وخاتمة. جاء القسم الأول معنوناً بـ: "جمع وتوثيق لآراء المعتزلة الأصولية ودراسة وصفية لبعض مؤلفاتهم". وتضمن القسم الثاني دراسة تقويمية لذلك التراث، جاءت في ثلاثة أبواب؛ الباب الأول أصل العدل عند المعتزلة وأثره في فكرهم الأصولي، ثم الباب الثاني موقف المعتزلة من مصادر الأحكام الشرعية؛ فالباب الثالث دلالات الألفاظ عند المعتزلة.

2. **نظرات في التجديد الأصولي عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، إيهاب محمد اللمعي، القاهرة: دار الكلمة، 2017م، 174 صفحة.

يبين المؤلف أن الإمام ابن عاشور لم يكتفِ بعرض النظريات التجديدية لعلم الأصول، بل أخذ على عاتقه محاولة تطبيق تلك النظريات على مؤلفات خاصة بتلك العلوم. جاء الكتاب في أربعة فصول، تخصص الفصل الأول بالتعريف بالتجديد الأصولي وبيان مفهوم التجديد ومجاله. وتضمن الفصل الثاني التجديد المنهجي الأصولي، وعرض الآراء التجديدية للعلوم وللدرس الأصولي. وبيَّن الفصل الثالث العلاقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة وتناول ثنائية الأصول والمقاصد، وثنائية القطع والظن ونقد أطروحة قطعية أدوات الدرس الأصولي، وتحدّث عن التمايز والتعاضد، ومجالات التعاضد بين الدرسين الأصولي والمقاصدي. وتناول الفصل الرابع جوانب تطبيقية لا سيّما البنية الداخلية للمنهج في العلوم الشرعية، والقسم التطبيقي للتجديد في الدرس الأصولي.

3. **المتكلم والفيلسوف والأصولي مسارات في الفكر التشريعي الإسلامي**، ماجدة عمارة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2018م،215 صفحة.

يتضمن الكتاب خمسة فصول، الأول "التشريع بين السيادة الروحية للدين والسلطة الزمنية للخليفة"؛ والفصل الثاني: معنى "الرؤية" في اللغة والاصطلاح، رؤية العلوم بوجه عام؛ وفيه: نظرية التشريع عند الغزالي، وابن رشد، والشاطبي، ثم العلاقة بين العقل والنقل وتأصيل مقاصد الشريعة، وتحدث الفصل الثالث عن مفاهيم العلة والسبب والأصولية، وبحث الموقف من العقل كإطار لمفهوم السببية والعلية، والرؤية الأصولية لمفهومي السببية والعليّة والرؤية الفلسفية لمفهوم السببية، وتأصيل الشاطبي لأصول الشريعة. وتحدث الفصل الرابع عن منهج الاستقراء: والنقلة المعرفية من الجدل إلى البرهان، والاستقراء في النظام الجدلي، ومنهجية الاستقراء والنقلة المعرفية من ظنية الجدل إلى قطعية البرهان في جهود ابن رشد والشاطبي، ومنهجية التواتر المعنوي، ومنهجية القياس. وكان عنوان الفصل الخامس "فتوى براءة الفلسفة وفتح الباب لاجتهاد العقل". ثم طرحت المؤلفة عدة أسئلة تستوجب التأمُّل مثل: هل الحضارة الإسلامية حضارة فقهية؟ هل العقل الإسلامي عقل فقهي؟ هل الفقه الإسلامي وأصوله علم ولد مكتملاً منذ لحظته الأولى فلم يتطور ولم يُضف إليه جديد؟

4. **علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، محمد بن علي الجيلاني**، بيروت: مكتبة حسن العصرية، 2017م، 768 صفحة.

جاء الكتاب في أبواب أربعة: الباب الأول أسس العلاقة بين علمي الأصول والكلام، وفيه أربعة فصول: هي "التكامل بين العلوم الإسلامية وعلمي الأصول والكلام" و"العلاقة التاريخية بين علمي الأصول والكلام" و"مبادئ العلاقة بين علمي الأصول والكلام" و"علاقة الاستمداد"؛ ثم الباب الثاني الأسس الكلامية لمباحث الحكم الشرعي، وفيه أربعة فصول موضوعاتها: الحاكم والحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه؛ وتضمن الباب الثالث الأصول الكلامية لمباحث اللغة وفيه أربعة فصول: وضع اللغة و"الحقيقة والمجاز" فمسألة الأمر ثم مسألة العام؛ وتحدث الباب الرابع عن: الأصول الكلامية لمباحث الأدلة الشرعية: "الكتاب والسنة"، و"النسخ والإجماع"، و"القياس والاجتهاد".

5. **نظرية دوران الأحكام الشرعية– دراسة أصولية مقاصدية**، جميلة تلوت، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2019م، 440 صفحة.

ثبات الأحكام وتغيرها من أبرز الإشكالات المعرفية التي تتجدد في كل عصر وحين، الأمر الذي يتطلب مدارسة هذا الإشكال وفق قواعد منهجية محددة، فتبنّت المؤلفة المقاربة الأصولية المقاصدية للإسهام في الموضوع، فاختارت البحث في "دوران الحكم" لأنه يُعَدّ مستنداً علمياً قوياً لدراسة الموضوع. وجمع معالم "دوران الأحكام" يتيح لنا المجال النظري والعملي لتغيّر الحكم وثباته وفق منهج تقعيدي جامع، وتبيّن للباحثة كذلك ضرورة تطوير القواعد المنهجية بالجمع بين المعرفة الأصولية والمقاصدية، كما يقتضيه واقع العلم في السياق المعاصر، بغية توسيع أوعية الاجتهاد الفقهي وتجديدها. وفي الكتاب بابان؛ أولهما: دوران الأحكام: دراسة المفاهيم والإشكالات والعلاقات، وثانيهما: تطبيقات الدوران المقاصدي والدوران السببي.

6. **تجليات الصورة: سميائيات الأنساق البصرية**، سعيد بنكراد، الرباط: المركز الثقافي للكتاب، 2019م، 296 صفحة.

في عام 2012م التُقطت ما يقارب 850 مليار صورة، أغلبها ظل طي العوالم الافتراضية ولم يجد طريقاً إلى السَّند الورقي، هذه الحقيقة دفعت المؤلف للاعتناء بالصورة ومساءلتها والبحث في تفاصيل التمثيل لاستعادة الحياة أو بعض منها. يتكون هذا الكتاب من ثمانية فصول: الفصل الأول بحث مفهوم الصورة، أما الثاني فعن اللغة والصورة وما بين اللفظي والبصري، وبحث الفصل الثالث طبيعة العلامة البصرية ومكوناتها. وحاولت الفصول الثلاثة الأولى تحديد طبيعة العلامة البصرية ومكوناتها، إضافة إلى الانطلاق من النموذج الذي تقدمه العلامة اللسانية من أجل الإحاطة بالطبيعة الخاصة والمميزة للعلامة البصرية. أما الفصول (الرابع والخامس والسادس) فكانت عن قضية اللغة البصرية ذاتها، أي طريقة الصورة في إنتاج معانيها. وقدم المؤلف الكثير من التفاصيل الخاصة بهذه القضية. أما الفصل السابع ففيه مجموعة من الملاحظات حول رسوم الكتاب المدرسي والغاية هي محاولة تحديد الروابط بين الرسم والنص المصاحب له. أما في الفصل الأخير فقدّم بعض الملاحظات حول الصورة الإشهارية وتوقّف المؤلف عند نموذج واحد هو حضور المرأة في الصورة الإشهارية.

7. **السيميائية والدلالة في الرواية والتراث**، عبد الجليل مرتاض، عمان: دار الأيام، ط1، 2019م، 224 صفحة.

جاء الكتاب في خمسة أجزاء، أولّها: من المؤشر إلى الإشارة، وفيه: سيميولوجيا أم سيميوطيقا؟! وأصل الكلمة ومصطلحها، والمفهوم السيميوطيقي في اللغة العربية، وبين مصطلحي سيمياء العربية وسيميون الإغرقية، ودي سوسور رائداً سيميولوجيا، ورولان بارت في عداد السيميولوجيين، وأية حدود بين السيميولوجيا والسيميوطيقا، وما هو السيميولوجي والسيميوطيقي، وميشال أريفي وتوصية الجمعية العالمية. أما الجزء الثاني فكان حول: العلامة اللسانية بين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية، وموضوعاته: العلامة والعلامة اللسانية ثنائية أم تعددية، والعلامة في التراث اللساني العربي، والوجادة. ثم جاء الجزء الثالث عن علم السيميوطيقا في التراث العربي، وفيه: ما هو علم السيميوطيقا، والعرب القدماء والسيميوطيقا. وتحدث الجزء الرابع عن التراث العربي وعلم السيميوطيقا، وفيه: التفاهم الشعبي باللغات الإشارية، والعرب القدماء وعلم السيميوطيقا الحديث. والجزء الخامس عن البنية اللسانية والخطاب في سيرة بني هلال (قصة جابر وجبير).

8. **المنظومة القيمية في الفن الإسلامي**، عارف وحيد الخفاجي، عمان: دار الرضوان، ط1، 2018م، 464 صفحة.

تمحور الفصل الأول حول مفهوم القيمة، وتحدث عن: القيمة بالمعنى الشائع، ومعنى القيمة في القرآن الكريم، ومفهوم القيمة في الفلسفة ومصادر القيم ومجالاتها وأنواعها، والمنظور الإسلامي للقيمة وتصنيف القيم. وجاء الفصل الثاني عن القيم في الفكر الإسلامي، وتحدث فيه: عن الأخلاق العربية قبل الإسلام، والقيم الأخلاقية في الإسلام والقيم الأخلاقية اليونانية وتمثلاتها في الإسلام والقيم برؤى الفرق والمذاهب الإسلامية والفلاسفة المسلمين. وتحدث الفصل الثالث عن علائقية نظم العقيدة الإسلامية في الفن الإسلامي، وفيه موضوعان: منظومة المبادئ الفكرية للعقيدة الإسلامية، وانعكاساتها على الفن الإسلامي. وتضمن الفصل الرابع القيم في نتاجات الفن الإسلامي، وفيه: نشأة الفن الإسلامي وتطوره، والطرز الإسلامية، والقيم

التشكيلية في الفن الإسلامي والقيم التجريدية في الفن الإسلامي، والكتابة والخطوط الإسلامية والتصوير الإسلامي. وأبرز الفصل الخامس نماذج لدراسة المنظومة القيمية في الفن الإسلامي.

9. **فلسفة الفن الإسلامي: مقاربة شربل داغر النقدية**، جوزيف الشرقاوي، بيروت: دار الفارابي، 2018، 350 صفحة.

تحاول الدراسة البحث في العلاقة الكامنة بين اللغة والفكر في المجال الجمالي العربي الإسلامي، وفق ما تجلت في كتابات داغر. إنَّ نُدرة مَنْ درس الجمالية "كمفهوم فلسفي" أي دراسة الخطاب العقلاني الذي جعل من الفن والجمال موضوعاً للتفكر والنقد، دفعت داغر إلى الاهتمام بدراسة الفن الإسلامي والبحث في الخطاب الجمالي، ونقد الخطاب الغربي في الجمالية والخطاب الاستشراقي في الفن الإسلامي، هنا جاء دور المؤلف في تسليط الضوء على مقاربته للفن بعامة، وكيفية دراسة المستشرقين للفن الإسلامي بخاصة. تمحورت موضوعات الكتاب حول: اللغة والفكر والجمال، فالمصطلح الجمالي عند شربل داغر، الفن قيد المراجعة، الفن في التداول، الفن الإسلامي وفق الحاجات الأوروبية، الفن الإسلامي بالعربية، نحو بناء جمالية جديدة.

10. **الخطاب العربي والحداثة**، محمد الهداج، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2019م، 252 صفحة.

يرى المؤلف أنَّ الفكر المبشِّر بالحداثة لم ينظر في الأسس التي قامت عليها فلسفة المدارس الغربية ولم يختبر صلاحيتها للتطبيق ومناسبتها للنظر، وإنما سلَّم بها من واقع التفوق الغربي والتخلف العربي. إنّ ما يحاول المؤلف إبانته في هذا الخطاب هو: أولاً: انتقائية ذلك الخطاب؛ فما يقدمه بوصفه حداثة واستنارة وعقلاً وكونية إنما هو ما تخيره أصحابه مما يوافق منزعهم أو غاياتهم المسبقة، ثانياً: اعتماد هذا الخطاب تصوراً للعقل يراه ماهية قائمة بذاتها تجعل من صاحبها كائناً قادراً على إدراك العالم "كما هو" متمكناً من الوصول إلى حقائق الأمور دونما تسليم بشيء خارج سلطان العقل، ثالثاً: انبناء هذا الخطاب على استراتيجيات مهمتها دعم حجاجية هذا الخطاب وتوفير مسالك إقناعيته وتجنبه مواضع التناقض أو المغالطة.

جاء الكتاب في أقسام ثلاثة ومقدمة وخاتمة، أوَّلُها: مقدمات في فكر أهل الغرب، فيه فصلان؛ الأول اللغة من المرآة إلى الحياة، والثاني الخطاب. القسم الثاني الخطاب العربي المبشِّر بالحداثة، وفيه فصول ثلاثة؛ الأول عقول فوق العقول، والثاني ثلاثة نماذج عبد الله العروي أو الذات الحاملة للتاريخ، ومحمد عابد الجابري أو خطاب الحقيقة، وزكي نجيب محمود أو خطاب العلم، أما القسم الثالث فتحدث عن الاستراتيجية الجديدة للخطاب العربي المبشِّر بالحداثة.

11. **ما بعد الحداثة دراسات في التحولات الاجتماعية والثقافية في الغرب**، ترجمة: حارث محمد حسن وباسم علي خريسان، بيروت: ابن النديم للنشر والترجمة، 2018م، 216 صفحة.

يحتوي الكتاب على سبع عشرة مقالة، عناوينها هي: حفريات في ما بعد الحداثة أو ما بعد الحداثية، المفاهيم الأساسية لما بعد الحداثة، ما بعد الحداثة وفرضيات التحول الاجتماعي، ما بعد الحداثة وظهور المجتمع المعلوماتي، الدبلوماسية ما بعد الحداثية والإعلام الجديد، ما بعد الحداثة وعلم النفس الإنساني، بعض التحديات التي تواجه القانون في الفكر ما بعد الحداثي، كيف يمكن للمسيحية ادعاء الحقيقة المطلقة في العالم ما بعد الحداثي، الهوية الإسلامية وأمريكا ما بعد الحداثة، الكونية الأحادية والخيال ما بعد الحداثي، ما بعد الحداثة وإحياء التقليد الفلسفي، تفكيك عالم ما بعد الحداثة، ما بعد الحداثة والأبعاد السياسية لعلم النفس النَّسوي، ما بعد الحداثة وتفكيك التفسير الاجتماعي الصراخ المرتقب للطفل، الأرثوذكس في مجتمعات ما بعد الحداثة، التوبة الإبستمولوجية استجابة لما بعد الحداثة.

12. **الحداثة وما بعد الحداثة**، بيتر بروكر، ترجمة: عبد الوهاب علوب، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2019م، 367 صفحة.

الكتاب بحث في نشأة الحداثة وما بعد الحداثة، وتطور كلِّ منهما والشخصيات الرئيسية الفاعلة فيهما، وما دار حولهما من جدل، عبر اختيار مقالات لكبار نقاد الأدب. جاءت مقدمة الكتاب بعنوان إعادة البناء؛ تحدث فيها عن الحداثة السَّلفية وأعماق ما بعد الحداثة، والنزعة المستقبلية الجديدة. وفي الباب الأول مقالات عن مواقف الحداثة؛ من عناوينها: "معنى

الواقعية المعاصرة"، و"الأعمال الفنية في عصر النسخ الآلي ورسالة إلى بيتر بنيامين"، و"الإبداع والالتزام"، و"القرن العشرون الهالة والطريق"، و"المدينة وظهور الحداثة"، و"المرأة والحداثة"، و"الحداثة ونهضة هارلم"، و"الحداثة والعالم الثالث". وجاء الباب الثاني في القصة بعد الحداثة؛ ومن مقالاته "الحداثة مشروع لم يكتمل" و"ما معنى ما بعد الحداثة؟" وما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي". وتحدث الباب الثالث عن الرأسمالية الشعبية والثقافة الشعبية. وموضوع الباب الرابع هو "ما بعد الحداثة والمرأة"؛ وموضوع الباب الخامس هو "الثقافة الزنجية وما بعد الحداثة"، وموضوع الباب السادس هو "فن القص بعد الحداثي".

13. **الجذور اللاهوتية للحداثة**، مايكل ألين جيلسبي، تحقيق فيصل الفرهود، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2019م، 378 صفحة.

يتتبع المؤلف في هذا الكتاب أصول الحداثة وتاريخها، ويرى أنها وصلت إلى ما وصلت إليه الآن لتضمينها اللاهوت في بنيتها الفلسفية عبر تتبع تاريخي، ليستنتج أن الحداثة سلسلة من التأويلات الدينية التي حاولت خلق ميتافيزيقيا ولاهوت جديد يفسر العالم، بعيداً عن النص الديني والطبيعة يكون أقرب إلى المادة والفرد والإنسان. يبدأ الكتاب بمقدمة عن نشأة الحداثة وأزمتها ومسلكها الميتافيزيقي، وتحدث الفصل الأول عن الثورة الإسمانية nominalism ومنشأ الحداثة؛ وفيه حديث عن الأزمة اللاهوتية لفكر القرون الوسطى ثم من أفيغنون إلى العالم الحديث. وتحدث الفصل الثاني عن بيترارك وابتكار الفردانية، وتحدث الفصل الثالث عن الإنسانوية وتعظيم الإنسان. وكان الفصل الرابع عن لوثر وعاصفة الإيمان، والخامس عن تناقضات ما قبل الحداثة، والفصل السادس عن نهج ديكارت نحو الحقيقة، والفصل السابع عن حكمة الخشبة الهوبزية، والفصل الثامن عن تناقضات عصر التنوير وأزمة الحداثة.

14. **اتجاهات الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر على ضوء التدافع العقدي**، عبد الكريم سناني، عمان: دار الأيام، ط1، 2019م، 272 صفحة.

يُعدّ مشروع الحداثة في نظر المؤلف من المشاريع المستحدثة في الفكر الإسلامي المعاصر، وجاء البحث فيه بعدة منهجيات وبصور مختلفة، وإن تحددت جلّ آلياتها ووسائلها من أصلها

الغربي، ومن ثم كان البحث في مشروع الحداثة إشكالاً معرفياً متشعباً. تكوّن الكتاب من فصول أربعة وملحق؛ في الفصل الأول قراءة في المفاهيم والمصطلحات؛ وتناول الفصل الثاني اتجاهات تبنّي الحداثة عند أدعياء الفكر الإسلامي المعاصر؛ مثل أركون وأبو زيد والجابري، وبحث الفصل الثالث اتجاه الرفض والممانعة في الفكر الإسلامي؛ وتحدث الفصل الرابع عن اتجاه النقد والمراجعة للحداثة في الفكر الإسلامي؛ عن طريق بعض النماذج مثل المسيري وعمارة وطه عبد الرحمن. وأضاف المؤلف ملحقاً حول: سؤال التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر عند طه جابر العلواني؛ يبدأ الملحق بفصل قراءة في المفاهيم والمصطلحات، ثم فصل ثانٍ عن التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي، ثم فصل ثالث عن تجليات التكامل عند العلواني.

15. *Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*, Ahmad S. Dallal, The University of North Carolina Press, June 2018, 440 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الإسلام من دون أوروبا: تقاليد الإصلاح في الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر". المؤلف (أحمد دلال) رئيس جامعة جورج تاون/ قطر، ومؤلف كتاب: "الإسلام والعلوم وتحدي التاريخ".

رسم المؤلف بتفاصيل غنية كيف قام المثقفون المسلمون بمراجعات للكثير من الأفكار والمعارف الدينية وتأثير تلك الأفكار واستقبالها من مجتمعاتهم من ضفاف نهر الغانج (في الهند) إلى شواطئ المحيط الأطلسي. ويكشف المؤلف عن الأصول الإقليمية لمعظم مشاريع الإصلاح، وكيف تم تشكيل الأيدلوجيا في سياقات اجتماعية سياسية معينة حيث كانت تلك المشاريع الإصلاحية ناجحة بحسب المؤلف حتى بداية الاستعمار الأوروبي للعالم بحلول القرن التاسع عشر؛ إذ غيّرت المواجهة مع أوروبا الخطاب الإسلامي الثقافي بشكل جذري، حيث أصبحت إلى حد كبير ثقافة رد فعل للتحديات الجذرية للاستعمار. يقع الكتاب في فصول خمسة ومقدمة وخاتمة؛ تضمنت المقدمة إعادة تصور القرن الثامن عشر، فالفصل الأول عن حدود الإيمان، ثم الفصل الثاني الاجتهاد والأصول الإقليمية لرؤية عالمية، والفصل الثالث التصوف: القديم والجديد؛ وجوه متعددة للروح، ثم الرابع جينولوجيا المعارضة وسياسة المعرفة، فالفصل الخامس أنسنة المقدس.

16. *The Jurist and the Theologian: Speculative Theology in Shāfiʿī Legal Theory*, Mohamed Eissa, Gorgias Press, October 2017, 378 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الفقيه المتكلم: الأفكار الكلامية في مدرسة الشافعي الأصولية". المؤلف (محمد عيسى) زميل ما بعد الدكتوراه في كلية برلين العليا للثقافات والمجتمعات الإسلامية.

تختبر هذه الدراسة المتعمقة العلاقة بين علمى أصول الفقه وعلم الكلام؛ إذ إنها تقارن آراء أصولية لعلماء أربعة من المدرسة الأصولية نفسها (الشافعية)، مع وجود أفكار واجتهادات كلامية خاصة لكل منهم وهم: القاضى عبد الجبار الهمداني وأبو إسحق الشيرازي، والإمام أبو المعالي الجويني، وأبو المظفر السمعاني، هدف المقارنة هو فهم إلى أي مدى وبأي طريقة أثّرت أفكار كل منهم الكلامية في اختياراته وآرائه الأصولية. يقع الكتاب في فصول خمسة؛ الفصل الأول يبحث في المعرفة الحديثة حول العلاقة بين علمي الكلام وأصول الفقه، ثم الفصل الثاني عن السياق، فالفصل الثالث القياس وعلم الكلام، ثم الرابع القواعد الفقهية قبل الأحكام الفقهية، ثم الخامس اعتبار الحقائق.

17. *What is 'Islamic' Art?: Between Religion and Perception*, Wendy M. K. Shaw, Cambridge University Press, November 30, 2019, 336 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "ما هو الفن "الإسلامي": بين الدين والتصوّر". المؤلفة (ويندي م. ك. شو) أستاذ تاريخ الفن في الثقافات الإسلامية بجامعة برلين الحرة.

يكشف الكتاب عمّا هو "إسلامي" في الفن الإسلامي؛ ويبحث مفهوم الفن الإسلامي بما في ذلك الرسم والموسيقى والهندسة من خلال المجال المنطقي في تاريخ الإسلام، والقرآن والحديث والتصوّف والفلسفة القديمة والشعر. تجمع المؤلفة بين مقدمة موجزة للتاريخ الفكري الإسلامي ونقد للمباني الحديثة والعلمانية والأوروبية للتاريخ الفني؛ إذ تمتد تفسيراتها الدقيقة للموضوعات المتداخلة بين الفلسفات العتيقة والنصوص الدينية واللاهوتية الأساسية والنثر والشعر البارزين باللغات العربية والفارسية والتركية والأوردية التي انتشرت عبر مناطق من الهيمنة الإسلامية من القرن الحادي عشر إلى السياقات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية إلى الشرق الأوسط الحديث. يقع الكتاب في فصول عشرة ومقدمة وخاتمة؛ المقدمة عنوانها من الفن

الإسلامي إلى الثقافة الإدراكية "الحسية"، عناوين الفصول: الصورة الإسلامية، الرؤية من خلال الأُذن، الصورة غير كافية، الرؤية من خلال القلب، الرؤية من خلال المرآة، الخداع الخداع، الصورة غير المحدودة، الصورة المتعدية، الهندسة الإقليدية، وجهات نظر حول المنظور، وخاتمة خارج المنظور.

18. *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*, Wael Hallaq, Columbia University Press, November 12, 2019, 376 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبدالرحمن". المؤلف (وائل حلاق) أستاذ في العلوم الإنسانية في قسم الدراسات الشرق أوسطية وجنوب آسيا والأفريقية بجامعة كولومبيا.

"إصلاح الحداثة" هو تاريخ فكري وانعكاس فلسفى مبني على أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن. يؤكد المؤلف أن طه عبد الرحمن في طليعة الفلاسفة المعاصرين الذين عملوا على صياغة تقاليد فلسفية جديدة غير غربية تتمحور حول الغرب. ويستكشف الكتاب كيف يلقى مشروع طه الفلسفى الضوء على التيارات الفكرية الحديثة في العالم الإسلامى، ويطرح نقداً هائلاً للحداثة الغربية والإسلامية. يجادل حلّاق أن مشروع طه يترك وراءه الأسس المعرفية التي رسخ بها معظم المثقفين المسلمين المعاصرين برامجهم، لكن طه يرفض بشكل منهجى أنماط التفكير التي هيمنت على المشهد الفكري الإسلامي منذ بداية القرن العشرين، كالقومية والماركسية والعلمانية والإسلام السياسي والليبرالية، ويقدم طرقاً بديلة للتفكير، ويطور نظاماً أخلاقياً لإصلاح الحداثة الحالية.

يحلل حلّاق الرابط الأخلاقي الذي ينتظم جميع أعمال طه، موضحاً كيف ينسجه طه إلى ارتباط منطقي مع الأسئلة المركزية التي ابتليت بها الحداثة في كل من الغرب والعالم الإسلامي. يقع الكتاب في ستة فصول ومقدمة وخاتمة؛ الفصل الأول عنونه بإعادة التفكير في تقاليد الإسلام: إطار مفاهيمي، أما الثاني عن روح الحداثة، فالثالث تطبيقات إسلامية في روح الحداثة، والرابع إعادة صياغة الأسباب، فالخامس الدين والعلمانية والأخلاق نقد المفاهيم، والسادس السيادة والإدارة الأخلاقية والوصاية، وتتحدث الخاتمة عن مفهوم جديد للإنسان.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين **ستة آلاف وعشرة آلاف كلمة** مع الهوامش، وألا 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: ٨٧-٧٩)
  - توثيق 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 لمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....رقم الهاتف .....

التوقيع ..... التاريخ .....

سعر العدد الواحد

في المكتبات ١٠ دولارات أمريكية

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولار أمريكي – للمؤسسات ١٠٠ دولار أمريكي

(٤ أعداد شاملة البريد)

****

للتسديد: **عن طريق شيك** مصرفي مسحوب على البنك الإسلامي الأردني لأمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)

جبل اللويبدة – شارع كلية الشريعة – مبنى رقم (٥٦)

عمان – الأردن

الهاتف: 0096264611420 / الفاكس: 0096264611421

أو تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Institute of Islamic Thought
Jordan Islamic Bank
IBAN: JO93JIBA0020000025019410400005
P.O. Box: 9489 Amman 11191 Jordan