إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- في أولويات الإصلاح في التعليم الجامعي في العالم الإسلامي — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- تواصلية الفن الإسلامي: النظرية والتطبيق — إدهام محمد حنش
- البيئة والتحول نحو الاستدامة: نظرة إسلامية — عودة الجيوسي
- علاقة الرؤى والأحلام بالنبوات عند مفكري الإسلام — محمد علي الجندي
- وجه آخر لفكر ابن رشد: مواقف دينية وسياسية — فؤاد بن أحمد

قراءات ومراجعات

- البواعث الفكرية والمنهجية في سلسلة الدراسات القرآنية. تأليف: طه جابر العلواني — سليمان محمد الدقور
- نظرية الأهلية دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس. تأليف: هدى محمد حسن هلال — ماهر حسين حصوة

السنة الثامنة عشرة | العدد 72 | ربيع 1434هـ / 2013م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثامنة عشرة **العدد ٧٢** **ربيع ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م**

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

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

جمال محمد البرزنجي **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

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

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

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

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

يوسف القرضاوي مصر

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- في أولويات الإصلاح في التعليم الجامعي في العالم الإسلامي — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- تواصلية الفن الإسلامي: النظرية والتطبيق — إدهام محمد حنش — ١١
- البيئة والتحول نحو الاستدامة: نظرة إسلامية — عودة الجيوسي — ٤٣
- علاقة الرؤى والأحلام بالنبوات عند مفكري الإسلام — محمد علي الجندي — ٨١
- وجه آخر لفكر ابن رشد: مواقف دينية وسياسية — فؤاد بن احمد — ١٢٣

قراءات ومراجعات

- البواعث الفكرية والمنهجية في سلسلة الدراسات القرآنية. تأليف: طه جابر العلواني — سليمان محمد الدقور — ١٥٣
- نظرية الأهلية: دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس. تأليف: هدى محمد حسن هلال — ماهر حسين حصوة — ١٦٩

عروض مختصرة — أسماء حسين ملكاوي — ١٨٩

استكتاب

الإعلام المعاصر في الرؤية الحضارية — المعهد العالمي للفكر الإسلامي — ١٩٩

كلمة التحرير

في أولويات الإصلاح في التعليم الجامعي في العالم الإسلامي

هيئة التحرير

يتأسس الحديث في هذا المقام على الاعتقاد بأولوية الإصلاح الفكري في واقع الأمة المسلمة، وعدّه أولوية في تحقيق الإصلاح في المجالات الأخرى. ويتوجه الحديث أساساً إلى النخب العلمية والفكرية والمثقفة من الإدارات الجامعية والأساتذة الجامعيين، على أساس أنّ الجامعة قاطرة الإصلاح في المجالات الأخرى، لما تتولاه من إعداد الأطر والقيادات في مجالات العلم والعمل في سائر ميادين النشاط في المجتمع الحديث. فالجامعات تتحمل مسؤولية كبيرة في تشكيل عقليات الطلبة، وفي امتلاك المهارات المتقدمة في التفكير والبحث، وحل المشكلات، لا سيّما في برامج الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه). لكن ذلك يجب أن لا ينسينا أهمية الإصلاح في مراحل التعليم العام، وما قبله في مرحلة الطفولة المبكرة، والتعليم المدرسي، فضلاً عن التنشئة الأسرية والتربية الوالدية.

لكنَّ مجال الإصلاح في التعليم الجامعي في العالم الإسلامي مجالٌ واسع؛ فواقع هذا التعليم يعاني من كثير من المشكلات؛ منها ما هو حديث العامة والخاصة، مثل الغياب المذهل لأسماء جامعات العالم الإسلامي عن قوائم أسماء أفضل الجامعات في العالم وفق مختلف المعايير التي تضعها مؤسسات تقويم الجامعات، ومهما كان العدد الذي يتم تحديده في القائمة، فالغياب مذهل لو كانت القائمة "أفضل خمسين جامعة"، أو "أفضل مائة جامعة"، أو حتى "أفضل خمسمئة جامعة". والغياب مذهل لو كانت المعايير تتعلق بحجم الإنفاق على البحث العلمي، أو بنسبة عدد الأساتذة إلى عدد الطلبة، أو بعدد برامج الدراسات العليا، أو بالإنجاز العلمي للأساتذة، أو غير ذلك من المعايير.

وبقطع النظر عن مدى ملاءمة تطبيق هذه المعايير على الجامعات في العالم العربي والإسلامي، فإنَّ هناك كثيراً من الأسباب التي تدعو إلى القلق حول قدرة الجامعات العربية والإسلامية على أداء مهماتها المأمولة في الإصلاح المنشود، ما دامت باقية على ما هي عليه في الوقت الحاضر.

والأخطر من ذلك كله هو مسألة المضمون العلمي والفكري الذي يجري تعليمه أو تطويره في جامعات العالم الإسلامي، فهو في الغالب مضمون غريب مستورد من الغرب الأوروبي والأمريكي، ويتم التعامل معه، في أحسن الأحوال؛ تدريساً وتطويراً وإنتاجاً، وفق المنهجية التي يتم التعامل بها معه في البلاد التي استوردناه منها، بينما يغيب في أثناء ذلك ما يتم عادة في جامعات الغرب من ممارسات منهجية تتضمن التحليل النظري للكشف عن المنطلقات الفلسفية لذلك المضمون العلمي والفكري، ومنهجية النقد والمقارنة والموازنة، فضلاً عن غياب روح التجديد والإبداع، وحوافز الابتكار والاكتشاف. ويتم بذلك استلاب الأستاذ الجامعي والطالب الجامعي لصالح العلوم والأفكار في صياغاتها الغربية، بوعي كامل على هذا الاستلاب أحياناً،[1] أو بغير وعي في معظم الأحيان. ومع هذا الاستلاب تضيع الذات؛ أيُّ ذاتٍ، قوميةً كانت، أو دينية، أو وطنية، وتفقد هويتها وتميّزها.

وإذا كان إصلاح المجتمع يتسع ليشمل الإصلاح السياسي والإداري والاقتصادي والاجتماعي والتربوي، إلخ، وإذا كانت صور الإصلاح في كل مجال من هذه المجالات تتعدد وتتنوع لتشمل إصلاح السياسات والمشروعات والبرامج والتمويل، إلخ، فإن إصلاح الجامعة، وهي مؤسسة واحدة من المؤسسات التي أنشأها المجتمع من أجل

[1] لا نزال نجد من بين أساتذة الجامعات في بلادنا من يؤمن بأن التقدم والتحديث يحتاج إلى تنفيذ وصية طه حسين يوماً ما؛ تلك الوصية الممثلة في قوله: "لكن السبيل إلى ذلك ... واضحة بينة مستقيمة، ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس لها تعدد، وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة؛خيرها وشرها وحلوها ومرها وما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب. ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع." انظر:

- حسين، طه. **مستقبل الثقافة في مصر**، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٩٦م، ص٣٩.

خدمته، يتسع كذلك ليتناول مشكلات التعليم الجامعي الكثيرة؛ فمنها ما يختص بالإدارة والتنظيم والقيادة الجامعية، ومنها ما يختص بالبرامج والتخصصات العلمية والمهنية، أو بمصادر التمويل والإنفاق، أو بشروط قبول الطلبة، وشروط تخرجهم، أو بأساليب التدريس ووسائله ونشاطاته، أو ببيئة البحث العلمي وبرامجه وأولوياته وتمويله، إلخ.

لكن جهود الإصلاح لا بدّ أن تباشر التركيز على القضايا التي يتيسر فيه الإصلاح، وتكون ضمن دائرة اهتمام المصلح أو تخصصه أو مسؤوليته. وعدم قدرة الأستاذ الجامعي على الإصلاح في مجال معين لا يعفيه من مسؤولية الإصلاح في المجال الذي يمكنه فيه القيام به، أو تُطلب منه المسؤولية عنه. فثمة درجة كبيرة من الحرية عند الأستاذ الجامعي في مجالات متعددة، للاختيار والاجتهاد والتواصل مع الطلبة؛ حواراً وتفاعلاً وتوجيهاً وتأثيراً؛ ومن ثم إصلاحاً. ولعلّ ذلك هو بيت القصيد في الإصلاح الجامعي!

ونقترح النظر في الموضوعات الآتية للتوقف عندها والتفكير في صور الإصلاح الممكنة في كل منها:

١. تقديم برامج جديدة في الدراسات الجامعية العليا (الماجستير والدكتوراه)، وتتضمن تصميم برامج جديدة في مجالات العلوم الإسلامية وقضايا الفكر الإسلامي، يكون التركيز فيها على تنزيل الأحكام والمقاصد على الواقع المعاصر، والتخفيف من الاستغراق في تاريخ العلوم. وعليه فإن اختيار موضوع التدريس والبحث في الدراسات الجامعية العليا، للتحاور حول فرص الإصلاح فيه، يأتي من باب الحرية المتاحة للأستاذ الجامعي للتواصل مع طلبةٍ على درجة متقدمة من النضج والاستعداد للتلقي، وربما يكون هذا التواصل مثمراً؛ نظراً لعدد الطلبة القليل في هذه البرامج (بالمقارنة مع عدد الطلبة في برامج الدرجة الجامعية الأولى).

٢. تصميم برامج تدريب ورفع كفاءة ونقل خبرات للأساتذة الذي يمارسون التدريس في برامج الدراسة العليا والإشراف على الأطروحات الجامعية في هذه البرامج؛ إذ إن مجال الإصلاح في الدراسات الجامعية العليا يتسع يقيناً إلى تقدير مدى الحاجة إليها،

وتحديد أهدافها وأولوياتها، وتوفير متطلباتها، وتصميم برامجها، والطريقة المناسبة لإدارتها، واختيار طلبتها وأساتذتها. وكثير من هذه المسائل لا تقع ضمن مسؤولية الأستاذ الجامعي بصورة مباشرة، ومع ذلك فإنّ لبعض الأساتذة دوراً محورياً في هذه المسائل بحكم مسؤولياتهم الإدارية في العمل الجامعي، من مستوى رئيس القسم أو عمادة الكلية أو رئاسة الجامعة، إلى عضوية اللجان التي توكل إليها مثل هذه المسائل في المستويات المختلفة من المسؤولية الإدارية، سواءً أكان ذلك لتقديم المشورة والاقتراحات والملاحظات، أم لاتخاذ القرارات. لكن الذي لا شك فيه أن الأستاذ الجامعي في برامج الدراسات العليا سيكون في نهاية المطاف أمام عدد محدود من الطلبة، يمتلكون قدراً من التميز والنضج والاستعداد وتوفر الحوافز، ما يجعل منهم فرصة ثمينة لكي يباشر معهم الأستاذ الجامعي جهود الإصلاح العلمي والفكري، ويفتح لهم، ولنفسه معهم، فرصاً واسعة للنمو والتقدم والإنجاز.

٣. تطوير جامعة قائمة لتصبح أنموذجاً للإصلاح المنشود في مجال التعليم الجامعي. وذلك بإدخال خبرات وتجارب تختص بالتكامل المعرفي، الذي يجمع في برامج الجامعة: معارفَ الوحي والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والتخصص المزدوج، والتخصص الرئيس والفرعي، والبيئة الجامعية الحافزة على الإبداع والابتكار والإسهام في خدمة المجتمع، إلخ.

٤. إغناء الوسط الجامعي بنشاطات علمية مكثفة في صورة ندوات أو مؤتمرات أو دورات تدريبية حول قضايا فكرية عامة، لتوليد زخم من الاهتمام والبناء على ما يتكوَّن في كل نشاط، وتوسيع متدرج لدوائر الاهتمام.

٥. اقتراح برامج محددة للتطوير والإصلاح في التعليم الجامعي تقدَّم إلى عدد من المؤسسات المتخصصة، مثل رابطة الجامعات الإسلامية، واتحاد جامعات العالم الإسلامي، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.

وهذه دعوة مفتوحة للمعنيين بصورة مباشرة بالجامعات في العالم العربي والإسلامي، ولكل المفكرين والباحثين وحملة مشاريع الإصلاح في الأمة، أن يولوا هذا الملف الأهمية

التي يستحقها، حتى لا تستنزف كل الطاقات المتاحة من أجل الاهتمامات الملحَّة بجهود الإصلاح الراهنة في الشؤون السياسية والاقتصادية، ولا يبقى للإصلاح الفكري والتربوي والتعليمي ما يلزمه من جهود، على الرغم من أنه الإصلاح العميق الأثر، والبعيد المدى، والضمان الأهم لمستقبل الأمة في أجيالها القادمة.

جاءت أبحاث هذا العدد من المجلة لتكشف عن البُعد الفكري في مجالات معرفية متنوعة، يربط بينها سعي منشود لإعمال الفكر المنهجي في تتبع قضايا محددة من هذه المجالات. وقد جاء البحث الأول المعنون بـ: "تواصلية الفن الإسلامي: النظرية والتطبيق" للدكتور إدهام حنش، ليُبرز محاولة جادة لاستكشاف معالم نظرية إسلامية لثقافة التواصل الإنسانية من خلال الفن؛ انطلاقاً من الرؤية القرآنية الكونية، المتضمنة مفهومي: التعارف والبيان.

وحاول الدكتور عودة الجيوسي في بحثه المعنون بـ: "البيئة والتحول نحو الاستدامة: نظرة إسلامية" أن يُبلور تصوراً إسلامياً لفكرة التنمية البيئية، من خلال نقد الفكر الغربي في نظرته للتنمية وتنظيره لها، ومحاولة تأصيل فكرة التنمية، بتتبع المنظور القرآني والحديثي والتراثي لهذه القضية.

أما البحث الثالث الموسوم بـ:"علاقة الرؤى والأحلام بالنبوات عند مفكري الإسلام"، فقد ناقش فيه الدكتور محمد علي الجندي قضية أخذت –في جانب منها– حيّزاً كبيراً من محاورات العلماء والمفكرين والمفسرين وعلماء النفس، إلخ، بهدف إبراز إسهام الفكر الإسلامي وبيان تأصيلات هذا الإسهام لحجية الرؤى والأحلام، وصلتها بالنبوة، ومدى توافقها مع صحيح الكتاب والسنة، ولتؤسس لنا –في الوقت نفسه– منطلقات علمية ومنهجية لفهم هذا الموضوع الشائك، الذي يدخل في دائرة دراسة الغيبيات.

وناقش الدكتور فؤاد بن أحمد بعض المواقف الدينية والسياسية لابن رشد من خلال بحثه المعنون بـ"وجه آخر لفكر ابن رشد: مواقف دينية وسياسية"؛ إذ كشف لنا البحث

عن ملامح لم نألفها في كتابات ابن رشد التي أبرزته فيلسوفاً وفقيهاً. وحاول البحث تتبع الملامح التاريخية لفلسفة ابن رشد بوصفها مدخلاً لفهم طريقة تمثله وقراءته لبعض القضايا الدينية والأحداث التاريخية والظواهر الثقافية، وطريقة استعادته لها في نصوصه.

واحتوى العدد قراءتين: قراءة لسلسلة "الدراسات القرآنية"، لمؤلفها الدكتور طه جابر العلواني، وقدّمها الدكتور سليمان الدقور. وقراءة أخرى لكتاب "نظرية الأهلية: دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس"، لمؤلفه الدكتوره هدى هلال، وقدّمها الدكتور ماهر حصوة.

وفي العدد حلقة جديدة من عروض مختصرة، تكشف عن أحدث الإصدارات الفكرية والمعرفية المتصلة بأبحاث العدد. وثمة دعوة للمشاركة في مؤتمر بعنوان: "الإعلام المعاصر في الرؤية الحضارية"

سائلين المولى السداد والرشاد

والحمد لله رب العالمين

بحوث ودراسات

تواصلية الفن الإسلامي
النظرية والتطبيق

إدهام محمد حنش *

الملخص

يحاول هذا البحث استكشاف معالم نظرية إسلامية لثقافة التواصل الإنسانية عبر الفن، بوصفه لغة من اللغات الكونية المشتركة بين الشعوب والحضارات، وعبر الصورة بوصفها الوسيلة والرسالة معاً، التي يقوم عليها علم التواصل الخاص بالفن الإسلامي.

إنّ ثقافة التواصل الإنسانية هي نظرية كونية عامة في المعرفة الإنسانية، وتدخل في كل مجالات هذه المعرفة بلا استثناء، ولكنها تعمل عبر مجال المعرفة الفنية أكثر من المجالات الأخرى، حتى صار التصميم التواصلي هو القاعدة المعرفية العريضة لكل تقنيات التواصل الفنية: التصويرية، والخطية، والطباعية في صناعة الكتاب والإعلان المرئي وغيرهما. لكن المؤسف أن نظرية التواصل الشائعة اليوم هي نظرية غربية بامتياز؛ من حيث التصنيف المعرفي، وتكاد تختص بحقل الإعلام أو الاتصال. وقد استبعدت هذه النظرية أية عناصر إسلامية في تكوين التواصل الإنساني.

الكلمات المفتاحية: الفن الإسلامي، التواصل، علم التواصل/ التواصلية، الصورة، الخط، التصميم التواصلي.

Communicatology Islamic Art: Theory and Practice

Abstract

This study tries to explore the parameters of an Islamic theory of the culture of human communication through Art which is a universal language common among peoples and civilizations, and also through the Image as it is both the Medium and the Message. The image is a special communication science of Islamic art; called Communicatology of Islamic Art.

The theory of human communication today is a universal theory that has a place in almost all disciplines of knowledge, especially in the art. The communication design has become the broad epistemological base for all techniques of art communication, i. e. photography, calligraphy, industry of book printing, and visual advertizing, etc. However it sad to see the prevailing communication theory as a Western theory par excellence in terms of knowledge classification, and has ruled out any Islamic elements that may be essential components of human communication.

Key wards: Islamic Art, Communication, Communicatology, Image, Script, Communicative Design.

---

* أستاذ فن الخط وعلم المخطوطات، عميد كلية العمارة والفنون الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية العالمية/ الأردن.
البريد الإلكتروني: idham_61@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/١٠/٢٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٣/٨م.

مقدمة:

تحاول هذه المقاربة البحثية أن تتبصَّر استكشاف معالم نظرية إسلامية لثقافة التواصل عبر الفن، بوصفه لغة من اللغات الكونية المشتركة بين الناس والشعوب والثقافات والحضارات، لتوكيد القيمة التواصلية للفن الإسلامي.

وتسعى هذه المقاربة الى تحقيق ذلك من خلال منهج تثاقفي بين المعرفتين: الإسلامية والغربية، ليس على أساس أن نظرية التواصل الشائعة اليوم هي نظرية غربية بامتياز، من حيث التصنيف المعرفي، وتكاد تختص بحقل الإعلام والمعلومات، ولكن بوصفها نظرية كونية عامة في المعرفة الإنسانية، تدخل في كل مجالات هذه المعرفة بلا استثناء، بدءاً من الفلسفة وانتهاءً بالفن.

وتعمل هذه المقاربة على تبيُّن الطبيعة المعرفية للتواصل بين نظريتين؛ عامة وخاصة، عبر مغامرة تحديد هذه الطبيعة من حيث المفهوم والرؤية والمنهج، في إطار ما يعرف بعلم التواصل أو التواصلية Communicatology، تمهيداً للدخول إلى ما يمكن أن نسميه "تواصلية الفن الإسلامي"، على مستوى النظرية المتصلة بثقافة التواصل الإسلامية، وعلى مستوى التطبيق القائم على الصورة بعامة، ولا سيّما على ما تسميه المعرفة العربية الإسلامية: الصورة الخطية Calligraphical؛ أنموذجاً تطبيقياً في هذا المجال.

ولعل أهمية هذا الموضوع تبرز في ظل حاجة المعرفة التواصلية المعاصرة، المتمثلة في فنون الكتاب المختلفة، وفنون الإعلان المتنوعة، وفنون الإعلام المتجددة، في أشكال وصيغ وتقنيات الرسم الطباعي Graphics الحديثة، إلى الإمكانات التصميمية والدلالية للفن الإسلامي بعامة، وفن الخط العربي بخاصة، لتستوعبها في أنظمتها العلمية وفي برامجياتها التوصيلية؛ فقد صار هذا الفن يدخل في عداد المقومات الأساسية لبنية التصميم التواصلي المعرفية، وفنونها البصرية؛ والطباعية Typographicalمنها خاصة؛ إذ يمكن القول إنّ ثمة فناً جديداً يمكن توليده في هذا السياق يمكن تسميته "فن الخط الطباعي"، لا سيما أن ثمة توجهاً معرفياً حثيثاً لدراسات التصميم الطباعي؛ الحديثة والمعاصرة، ودراسة الخصائص الهندسية والطباعية لفن الخط العربي، لاستثمارها في الإمكانيات

التصميمية لفن الخط الطباعي؛ إذ ما فتئت الأدبيات الغربية تعالج الموضوع في ضوء رؤيتها المركزية في الإبداع، ومنهجها الوظيفي في الإنتاج، بعيداً عن أية محاولات تأصيلية لمثل موضوع هذا البحث، الذي تكاد الدراسات السابقة فيه تكون -في أحسن الأحوال- محاولات جزئية، عاجلة ومختصرة ومتناثرة هنا وهناك، من الأدبيات العربية والأجنبية التي تتناول موضوعات الفن الإسلامي المختلفة، وبالتالي فإن الدراسات السابقة حول ما يمكن أن نسميه هنا "تواصلية الفن الإسلامي"، تكاد تكون غير متوفرة على وجه الاستقلال والخصوص.

أولاً: في ثقافة التواصل

١. التواصل ومفهومه:

يتمحور المعنى اللغوي المباشر للتواصل حول كل ما يصل بين شيئين؛[١] يمثلان الأساس أو المهاد المعرفي لكل مظاهر الترادف المعنوي والتأويل الدلالي، التي تجعل من التواصل مفهوماً عاماً، ومشتركاً ومقبولاً، من الناحيتين: الثقافية والحضارية، بين الناس في المجتمع الواحد، وبين الشعوب في العالم الإنساني المتنوع؛ على معاني ودلالات وسياقات وأنماط عديدة ومتشعبة، لعل أبرزها: الأصالة في الإبداع والاستيعاب والوجود، والحيوية في الاستمرار والامتداد والتوسع، والفاعلية في الإنتاج والعطاء والتأثير؛ فضلاً عما نشأ وينشأ، في هذا السياق، من مفاهيم معرفية وحضارية تمثلت في حركات ومدارس فكرية جديدة، ذات نظريات تفاعلية وحوارية وإحيائية وتقدمية وحداثية، وما شاكل ذلك من تلك النظريات التي يدخل التاريخ في صيرورتها المعرفية؛ بين "الفصل" بوصفه حد التغير بين الأشياء والأفكار، و"الوصل" بوصفه القيمة المستدامة في المكان، والحيوية في الزمان، والفاعلة في الأشياء، المؤثرة في الإنسان.

ويمكن أن ندرك العلاقة بين الفصل والوصل؛ نظريةً وتطبيقاً، على أساس التفاعل والتكامل، لا التنافر والتقابل في أغلب مجالات الوعي والمعرفة والحياة العربية الإسلامية؛ إذ لا تفرق الثقافة العربية كثيراً بين الاثنين، حتى يمكن القول إنّ لكل مجال من هذه

[١] مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، القاهرة: دار الشروق الدولية، ط٢٠، ٢٠٠٤م، مادة وصل، ص١٠٣٧.

المجالات نظريته الخاصة في الفصل والوصل،[٢] فضلاً عن تطبيقاتها المختلفة في المعرفة الإنسانية التي أدركت صعوبة تفكيك هذه العلاقة؛ نظرياً وعملياً، فاتجهت إلى تبنيها ثنائية معرفية واحدة، تتمثل من حيث المفهوم والمصطلح في "التواصل"، الذي يُعد الإنسان هو محوره الأساس، المتعلق بإحداثيات "المعرفة" وعلاقاتها المختلفة.

من هنا، يمكن فهم معنى التواصل وحقيقته على أنه: خطاب معرفي عام وشامل لثقافة الإنسان وحضارته. ويتجسد هذا المفهوم في العلاقة الجدلية بين الثنائيات المتماثلة وغير المتماثلة في الماهية والهوية، أو المضمون والشكل، أو النمط والأسلوب، أو العين والأثر، أو غير ذلك مما يقبل الاستمرار والانتقال، والرفقة والحوار، والنسبة والمصاهرة، والتزاوج والتفاعل، والتشكّل في الأشياء والأعيان، والظواهر والقيم، والأعمال والأفعال، والأفكار والتصورات، وغير ذلك مما يمكن أن يجري في إطار المحور المعرفي للتواصل.

٢. آفاق نظرية للتواصل:

يمكن القول بأنَّ فعالية التواصل هذه تمتلك تراثاً عميقاً من النظرية والتطبيق في المعرفة الإنسانية، وفي تاريخها الديني والفلسفي والعلمي؛ إذ إنَّها راسخة في فطرة الإنسان نزعةً طبيعيةً تواصليةً من الناحية المعرفية؛ بالمعنى الديني للمعرفة في التصور الإسلامي: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢). وكذلك من الناحية الاجتماعية؛ بما يبدو عليه الطبع الأنثروبولوجي للإنسان، الذي لا يمكن أن يعيش إلا في محيط إنساني- اجتماعي، ومن الناحية الحضارية؛ بما يختص بسلوكه وعلاقاته مع الآخرين على قواعد وتقاليد مشتركة يقوم عليها خطاب التواصل.

وعلى الرغم من ذلك، لا يزال التواصل في الطور الإشكالي من المعرفة العلمية، التي يمكن أن تنقله من تقدير الظاهرة وتخمينها التجريبي أو الحدسي إلى الحقيقة المعروفة في

---

[٢] عنيت الثقافة الإسلامية بموضوع البرزخ أو العالم الوسيط أو الخيال بوصفه القوة الوسيطة بين الحس والعقل، وانعكاساتهما على تأسيس مبحث المعرفة لما بين المعرفتين من الوشائج القوية. ويعرف هذا المبحث الذي يتجاوز الثنائيات: الوجودية والمعرفية، تقريباً بـ"نظرية الوصل". انظر:

- أبو زيد، نصر حامد. **فلسفة التأويل**، الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠٠٣م، ص٢٩ وما بعدها.

مفهومها، والمحددة في تعريفها، والواضحة في منهجها، فظل التواصل في طور النظرية القابلة لافتراض المفهوم والرؤية والمنهج والموضوع، أو تحديدها -على الأقل- في كل مقاربة معرفية للتواصل، أكثر من تموضعه في نسق معرفي أو مجال علمي محدد، فراوحت إشكالية التواصل المعرفية هذه مراوحة نسبية، من حيث المفهوم والوظيفة بين العديد من النظريات، التي يمكن أن تمنح التواصل هويته الثقافية العامة المفتوحة بلا قيود على الإنسان في وعيه وتفكيره، وتعبيراته وعلاقاته، وغير ذلك من آفاق حياته الخاصة والعامة.

فالنظرية اللغوية مثلاً، أكسبت التواصل مفهومه العام والكلي المرتبط بالنظام اللغوي، وبقدرته على التعبير والتوصيل؛ إذ تؤكد هذه النظرية على أن كل تواصل لا بدّ له من أن يكون متعلقاً بالقواعد الثابتة والمتغيرة للغة، وهي القواعد التي تحكم العلاقة بين عناصر "التواصل اللغوي" وأطرافه التي حددها جاكوبسون مثلاً (المشار إليه في منذر عياشي) في نسق المفاهيم الآتية:[٣] المرسل، المرسل إليه، الرسالة، السياق، الشفرة، قناة الاتصال. ولكن هذه النظرية تَعُدُّ اللغة الإنسانية نظاماً معيناً، أو واحداً من أنظمة رمزية متعددة، بعضها لغوي، وبعضها الآخر غير لغوي،؛ أي علامي وظيفته الأساسية والوحيدة، كما هو شأن الأنظمة الأخرى، التواصل. ويمكن القول إن هذه النظرية وتطوراتها الفلسفية التي حولت مفهوم اللغة من كونها شكلاً أو أداة وظيفية مباشرة إلى كونها علامة من العلامات الدالة -بشكل مباشر أو غير مباشر- على معانٍ وأهداف تواصلية، يمكن أن نصل إليها بغير طريق ألفاظ اللغة، قد أدت أول الأمر إلى إمكان تمييز التواصل، بحسب قناته المعرفية، إلى نوعين رئيسين، هما: التواصل اللغوي (اللفظي)، والتواصل الثقافي (اللا لفظي).

ومن هنا، انفتحت الباب المعرفية واسعةً أمام نظرية "التواصل" هذه للانطلاق في التحولات المفهومية والمعرفية والمنهجية، التي رافقت التناسل الثقافي لعلم اللغة العام إلى العديد من العلوم اللغوية والنقدية المتعلقة -على سبيل المثال لا الحصر- بدراسة العلامات، والجماليات الأدبية، والفنية، والإنسانيات، وغيرها من أشباه هذه العلوم، التي

[٣] عياشي، منذر. **العلاماتية (السيميولوجيا)**، الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، ط١، ٢٠٠٩م، ص١١.

تُعنى أصلاً بالثقافة، والمعرفة الثقافية، وتحولاتهما التواصلية المعروفة بالتثاقف، أو المثاقفة في ما بين الناس والشعوب والحضارات، فأثّرت بشكل عميق في تحوُّل مفهوم التواصل من كونه عملية، إلى كونه مجالاً معرفياً، يمكن وصفه في إطار الثقافة أكثر من حصره في إطار اللغة، أو على الأقل، تحويله من حيادية العلاقة بين طرفين متواصلين إلى فاعلية هذه العلاقة المعرفية والمنهجية، القائمة على ما يجتمع عليه كُلٌّ من الثقافة واللغة، في سياق معرفي أوسع من حيث المعنى والدلالة والرمزية في المفاهيم النقدية التواصلية: الكتابة، والقراءة، والنص، والسياق، والعلامة، والخطاب، وغيرها، التي أصبحت تشكل المحتوى المعرفي للتواصل.

ومن هنا أيضاً، دخل مفهوم التواصل في سياق الطرق المتعددة واللغات المجازية للتعبير بوساطة بعض عناصر الثقافة، مثل: اللباس، والتصرف، وغير ذلك من طرق التعبير عن السلوك الإنساني في التواصل الاجتماعي بغير الكلام المباشر، أو باللغات الاتفاقية والصناعية الأخرى من خارج المؤسسة اللغوية المعروفة للتواصل، كلغات الإشارات والحركات الخاصة بالصم والبكم، أو اللغات الصناعية الخاصة ببرامج الحاسوب والتلفزيون، وغيرهما من قنوات الاتصال أو الإعلام الذي كان ولا يزال، تقريباً، هو المجال المعرفي الأرحب الذي نشأت وتطورت في رحابه نظريةُ التواصل وتطبيقاتها السمعية والبصرية، في صناعة الوسيلة الاتصالية الحاملة للرسالة، بوصفها موضوعاً في الفعالية التواصلية المتقدمة باستمرار صوب تجسير المسافة المعرفية، وتقريبها، وتوثيقها بين الوسيلة والرسالة، إلى أبعد حدود ممكنة من التواصل، الذي لا يجعل من "الرسالة هي الوسيلة"، بحسب نظرية ماكلوهان (المشار إليه في حنش) فحسب، بل يحقق أيضاً تحوُّل العالم إلى قرية اتصالية كونية صغيرة يتشارك جميع أهلها في كل شيء،[٤] بفضل التطورات التكنولوجية والرقمية الهائلة في مجال الاتصال ووسائله التي تنوعت بشكل لافت للنظر، من الوسائل الورقية التقليدية؛ المخطوطة والمطبوعة، إلى الوسائل الإلكترونية في عمليات صنع الرسالة من: التحرير والتصميم والإخراج والإصدار والنشر، وغير ذلك من تقنيات تحقيق التواصل.

[٤] حنش، إدهام محمد. مجلة الإنترنت الثقافية، ضمن كتاب "**صحافة الإنترنت في الوطن العربي**"، الشارقة: جامعة الشارقة، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٠١-٣١١.

٣. علم التواصل/ التواصلية:

لم تقف التحولات المعرفية للتواصل عند هذه النظريات اللغوية والإعلامية، ولا عند غيرها من النظريات الفلسفية والثقافية، التي تؤكد حتمية التواصل في الوجود، والتطور الثقافي عبر نسق معرفي خاص، تكون وظيفته محصورة في تجلية الثقافة وإبراز الشخصية الإنسانية والاجتماعية والحضارية، فيكون التواصل بذلك هو الثقافة. ولم تقف التحوّلات المعرفية للتواصل عند النظريات التقنية والوظيفية التي تشتغل على آليات أو كيفيات وأهداف أو غايات التواصل في البنيات والماهيات، والهويات والخصائص والسلوكيات، وما شاكل ذلك فحسب، بل ذهبت تحولات التواصل كذلك إلى فتح السبل لقيام محاولات نظرية أخرى في إعادة بناء مفهوم التواصل، وتصنيفه معرفياً في ما يمكن أن يطلق عليه: علم التواصل أو التواصلية.

ويمكن القول إنّ المدخلات والموضوعات والمجالات النظرية والتطبيقية المؤسسة لهذا العلم، تتمثل في تلك النظريات كلها التي عالجت التواصل من قبل؛ إذ لا يمكن لبنية هذا العلم الإبستمولوجية أن تخرج في كينونتها العامة، على النظريات التي تتعلق بجوانب حياة الإنسان اللغوية والاجتماعية والثقافية والحضارية، فضلاً عن الجوانب الماهوية والخصائصية للعلم؛ إذ يمكن أن يتمثل موضوع علم التواصل في الإجابة المعرفية الشافية عن أسئلة محورية محددة على النحو الآتي: لماذا نتواصل: النظرية الوظيفية، وبماذا نتواصل: النظرية المعرفية، ومتى نتواصل وأين نتواصل: النظرية الاجتماعية، وكيف نتواصل: النظرية التقنية؟ ليعود الأمر في النهاية إلى مربع معرفي متساوي الأضلاع، قوامه النظريات التواصلية أو التفاعلية في ما بينها على قواعد الحوار الإنساني الحضاري والمنهجي، بين عالم الأفكار والمعلومات والمعاني والقيم النظرية المحضة، من جهة، وعالم الأشياء والأعمال والتقاليد والأشكال والصور الواقعية المحضة، من جهة أخرى.

٤. التواصل بين النظرية العامة والنظرية الخاصة:

قد تذهب بنا هذه المقومات النظرية وغيرها، مما يشكل -مجتمعاً أو منفرداً- الأساس المعرفي لعلم التواصل، إلى إمكان تصور التواصل بين رؤيتين أو نظريتين:

أ. النظرية العامة للتواصل Communication: أياً كان نوعه ومجاله، فهو أشبه ما يكون في حقيقته بمعرفة مركبة من خاصية فطرية واحدة في الإنسان، وحاجة اجتماعية فيه، وسلوكه الحضاري الأول الذي يقوم على مفاهيم: التلاقي والاحتكاك والتمازج والتفاعل والتبادل والتثاقف المثمر بين بني الإنسان، في ضوء خطاب مشترك.

ب. النظرية الخاصة للتواصل Communicatology: المحدد نوعاً أو مجالاً، فهي تُعنى بالبحث العلمي في تعالقات التواصل المعرفية بالعلوم والآداب والفنون، وكذلك بتخصصاتها العلمية الفرعية أو بتلك المجالات المشتركة منها بين النظرية العامة للتواصل، ونظرياته الخاصة بهذه التخصصات والمجالات المعرفية.

وتمثل العلاقة بين هاتين النظريتين المهاد المعرفي، والسلوك المنهجي لتواصلية هذه العلوم والآداب والفنون، أو غير ذلك من أجناس المعرفة الإنسانية. فالتواصل في وظيفته العامة صلة الوصل والتوفيق الثقافية بين اجتماعيات هذه المعرفة واقتصادياتها من جهة، وما يمكن أن نسميه "جمالياتها" الفنية Aesthetics of Knowledge من جهة أخرى، في الأداء والتعبير والتوصيل الفاعل والمؤثر، بفضل ما تسبغه هذه الجمالية الفنية من القيمة الثقافية والإبداعية الإضافية على القيمة الوظيفية المجردة للتواصل الإنساني.

٥. التصميم التواصلي Communication Design:

يمكن تصور التواصلية في مفهوم فني تقني هو أقرب ما يكون إلى الثقافة، بوصفها مفهوماً جامعاً للوسيلة والرسالة والعلاقة والتقنية والأسلوب معاً، في صعيد معرفي متداخل، أو مشترك في الوظيفة الحضارية. وبذلك لا تقوم التواصلية على المنظومة اللغوية (المعنى واللفظ والكتابة) وحدها في تحقيق التواصل، بل تقوم أيضاً على منظومة أو نسق معرفي متعالق من الرموز المتنوعة في طبيعتها، وفي دلالتها، وفي انتمائها المعرفي إلى ثقافة معينة، فتكون هذه الثقافة الأساس المعرفي التواصلي لعلم تواصل/ تواصلية؛ أي عنصر أو مجال أو مكون من عناصر أو مجالات أو مكونات هذه الثقافة، وبالذات خبراتها وتجاربها الإبداعية في الأدب والفن، بوصفهما المجالين الأكثر عناية، من الناحية الجمالية، بأشكال

التعبير، والأوثق علاقةً بثقافة التواصل. ولعل هذا العلم هو العنوان المعرفي لما يعرف اليوم بالتصميم التواصلي.

ثانياً: ثقافة التواصل الإسلامية

١. المفهوم الإسلامي للتواصل:

يقدّم القرآن الكريم، بوصفه المصدر الأول للمعرفة الإسلامية ونظرياتها العلمية في تفسير الأشياء والظواهر والقيم وغير ذلك، ثقافة التواصل الإسلامية قائمة على مبدأ (التعارف) بين الناس: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾ (الحجرات: ١٣) والتعارف هو: "المعرفة والعرفان: إدراك الشيء بتفكّر وتدبر لأثره،"[٥] في سبيل أن يتواصل الناس في ما بينهم على مبادئ أخلاقية وجمالية:

أ. أخلاقية، تتمثل في مسؤولية التواصل التي يوجبها النص القرآني: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ (الإسراء: ٣٦).

ب. وجمالية، تتمثل في حسن التواصل الذي يؤكد القرآن الكريم عليه: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥).

٢. علم التواصل الإسلامي:

لعل العلم الإسلامي الذي يمكن أن يؤطِّر ثقافة التواصل الإسلامية من الناحيتين: المعرفية والمنهجية، هو "علم البيان"، الذي هو اسم جامع لكل علامة أو دليل، مهما كان جنس هذه العلامة أو هذا الدليل، يكشف عن المعنى، ويفضي إلى الحقيقة في التواصل بين الناس على تحقيق الفهم والإفهام.

ولا يكون البيان باللغة وحدها، فهو أوسع منها، ويتضمنها في نظامه المؤلف من كل العلامات والحالات الدالة على الوضوح والإبانة، سواء في القول الملفوظ أو المكتوب، أو

[٥] الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم، ط٣، ٢٠٠٣م، ص٥٦٠.

الإشارة أو الهيئة التي يبدو عليها الشيء؛ إذ يقول الجاحظ بأن "أقسام البيان هي: جميع أصناف الدلالات على المعاني، من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تزيد ولا تنقص: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحالة التي تسمى النصبة."[٦] و"أقسام البيان" هذه، هي وسائل الاتصال العربي والتواصل الإسلامي التي جعلت من البيان علماً من علوم البلاغة العربية القائمة على الموازنة والتفاضل، والنقد الفني المعني بجمال التعبير وتمام الدلالة وحسن التوصيل ودوام التواصل، من خلال الأساليب الفنية؛ اللغوية وغير اللغوية، المؤدية إلى وضوح المعنى وإبانته. وتفتح هذه الأقسام الخمسة أمامنا المجال لتصنيف مجالات التواصل في الثقافة الإسلامية إلى:

أ. التواصل اللغوي عبر اللفظ.

ب. التواصل الثقافي الذي تؤديه: "الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحالة التي تسمى النَّصبة."

ولكن "آلة البيان؛ التي يتعارف الناس بها معانيهم، والترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم،"[٧] تحددها المعرفة العربية الإسلامية في "الصورة".

٣. المفهوم التواصلي للصورة:

إنَّ مفهوم الصورة في ثقافة التواصل الإسلامية، يتسع للعرض والجوهر أو للشكل والمضمون؛ إذ إنه يدل على "كل شكل ونقش يقبله الجوهر" أو هو مفهوم يدل على أنّ "صورة الشيء: ماهيته المجردة وخياله في الذهن أو العقل،"[٨] فكل "جسم له صورة؛"[٩] رمزاً له أو دلالةً عليه أو تعبيراً عنه في عمليات البيان والتواصل المعرفية والاجتماعية والسلوكية وغيرها. واعلم أن قولنا: "الصورة إنما هي قياس وتمثيل، لما نعلمه في عقولنا على

[٦] الجاحظ، عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٧، ١٩٩٨م، ج١، ص٧٦.

[٧] الجاحظ، عمرو بن بحر. **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: منشورات محمد الداية، ط٢، ١٩٦٩م، ج١، ص٤٤.

[٨] الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **التعريفات**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٨٥م، ص٦١.

[٩] التوحيدي، أبو حيان. **الهوامل والشوامل**، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١م، ص٤٧.

الذي نراه بأبصارنا، فلما رأينا البينونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة، بخصوصية تكون في صورة هذا، لا تكون في صورة ذاك."[١٠]

ويبدو المفهوم التواصلي الإسلامي للصورة، وكأنها الوسيلة والرسالة معاً في آن واحد من حيث التعريف بالموجودات والأشياء، والتعبير عن المشاعر والأفكار، وبيان الأفعال والحركات، ووصف الأشكال والمرسومات، وغير ذلك، مما يجعل الصورة وكأنها قلب ثقافة التواصل الإسلامية النابض بالمعنى والقصد، والفهم والإفهام، والوعي والتوضيح، والاتصال والتواصل؛ لأن "العلة الصورية"[١١] هي من طبيعة الأشياء وخصائصها الماهوية في الوجود، لذلك يمكن أن تكون بذلك أصلاً أو أُسَّاً معرفياً لكل علامات البيان ودلالاته، وحالاته القابلة في ماهيتها أو طبيعتها للدخول في "الحالة الصورية"، وأن المعاني لا تبدو ذات قيمة جمالية أو فنية في ذاتها "بل قيمتها في تصويرها، باستخدام الخيال الذي ينقلها من المعقول إلى المحسوس"[١٢] من أشكال التواصل ووسائله.

٤. نظرية التصوير الإسلامية:

تبدو الصورة في ثقافة التواصل الإسلامية بمثابة المادة الأولى والمركزية للوجود والمعرفة والبيان. فهذا الوجود هو صورة دالة على غاية الخلق وحقيقته، التي ترجع أصلاً إلى ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (الحشر: ٢٤). وربما كان هذا هو الأصل المعرفي الذي صارت الصورة منه أصل الوعي اللغوي والفلسفي والديني بكل شيء في هذا الوجود. فكل شيء في الوجود له صورة

---

[١٠] الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: السيد محمد رشيد رضا، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٢، ١٩٨٩م، ص٥٠٨.

[١١] علل الموجودات أربع هي: الفاعلية، والآلية، والصورية، والتمامية. انظر:
– الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى. **أدب الكتَّاب**، تحقيق: محمد بهجت الأثري، بغداد: المكتبة العربية، د.ت، مصورة بالأوفسيت عن طبعة القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤١هـ، ص٥٥.

[١٢] يبدو أن عبد القاهر الجرجاني كان قد استعار المفهوم الحسي (البصري) للتصوير في بناء نظريته في "نظم المعاني"؛ إذ يقول: "..وإنما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تعمل منها الصورة والنقش في ثوبه الذي نسج إلى ضرب من التخير والتدبر في أنفس الأصباغ، وفي مواقعها؛ ومقاديرها؛ وكيفية مزجه لها وترتيبه إياها...." انظر:
– الجرجاني. **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، مرجع سابق، ص١٢٣.

يعرف بها، أو هي هو في معناه أو في ماهيته. وهي صورةٌ يجري التواصل بها، وكأنها معنى ومفهوم وموضوع ومنهج لبيان حقائق الأشياء ودلالاتها في الوجود.

وتقوم نظرية التصوير الإسلامية على تراتبية التواصل المعرفي، سواء التواصل الإدراكي المجرد أو الحسي المجسَّد، مع كل شيء في الوجود والكون والنفس والآفاق، عبر الصور المتنوعة التي تنتمي في طبيعتها المعرفية إلى عوالم الخلق المتراتبة –حسب التصور الإسلامي للوجود والمعرفة– إلى: عالم الأعيان، والأذهان، والأفكار، والأشكال؛ إذ تكون مراتب وجود الأشياء أربع هي: "الكتابة، والعبارة، والأذهان، والأعيان. وكل سابق منها وسيلة إلى اللاحق، لأن الخط دال على اللفظ، وهذه على ما في الأذهان، وهذا على ما في الأعيان. ولا يخفى أن الوجود العيني هو الوجود الحقيقي الأصيل."[١٣]

وتتحقق منهجية الدلالة على هذه الأشياء والتواصل معها وبها، بحسب مراتبها الوجودية؛ من خلال الصورة. فكل "شيء له [في عالم الأعيان] وجود خارج الذهن، فإنه إذا ما أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق ما أدرك منه [عالم الأذهان]، فإذا عبّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك، أقام اللفظ المعبّر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ لمن يتهيأ له سمعها من المتلفظ بها [عالم الأفكار: المعاني: العبارة: الألفاظ]، وصارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيئات الألفاظ، فتقوم بها في الأذهان صور المعاني، فيكون لها أيضاً وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليه [عالم الأشكال: الكتابة: الخط]."[١٤]

ويبدو بأن ثقافة التواصل الإسلامية قد أعطت "الخط" بخاصّة أهمية كبيرة في هذا المجال، لتميزه في إمكان تحقيق الدلالة والتواصل أكثر من غيره؛ إذ إنه يبلغ المعنى حاضراً ومباشراً، كما يفعل اللفظ ويبلغه غائباً غير مباشر، "فالخط بذلك أتم من اللفظ فائدة؛

[١٣] طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى. **مفتاح السعادة مصباح السيادة**، تحقيق: كامل بكري، عبد الوهاب أبو النور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ج١، ص٧٥.

[١٤] القرطاجني، أبو الحسن حازم. **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨١م، ص١٨.

لأنه قد بلغ مبلغ المنطق"[١٥] في الدلالة والتواصل. ولعل السبب الأساس في ذلك كله يرجع إلى أن الخط "جسم له صورة" وشكل هندسي من "التدوير والتربيع."[١٦]

ومن هنا طوّرت ثقافة التواصل الإسلامية نظريتَها الفلسفية العامة للصورة بين الوحدة والتنوع في الطبيعة والوظيفة والتصميم؛ عبر أكثر من مجال معرفي؛ فنجد الصورة، من حيث هي موضوع، مبحثاً مهماً في "علم المناظر" الإسلامي الذي يعنى بفيزياء البصر وقوانين الإبصار وتقنياته الوظيفية، التي تقوم بها "الروح الباصرة" بوصفها آلة الإدراك البصري للصورة في المنظور الإسلامي لعلم فسلجة العين.[١٧] ونجدها مبحثاً مهماً في "علم الرَّسم"،[١٨] الذي هو علم إنشاء الأشكال وصناعة الصور، وهو يقوم معرفياً على "هندسة الأشكال" (Geometry)[١٩] في التصميم؛ إذ تكون هذه الهندسة منشئةً للتصميم وواصفة له في آنٍ واحد. ويقوم علم الرسم –من الناحية المنهجية– على "الاستحسان"[٢٠]

[١٥] الصولي. **أدب الكتَّاب**، مرجع سابق، ص٤٢–٤٣.

[١٦] المرجع السابق، ص٤٢.

[١٧] تبدأ الروح الباصرة أو القوة الباصرة في خارطة تشريح العين؛ من الدماغ، وتنفذ إلى العينين أو ما يقرب منهما بالعصب النوري الذي يتم به الإبصار. انظر:
– سزكين، فؤاد. **طب العيون عند العرب والمسلمين**، فرانكفورت: معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ط١، ١٩٨٦م.

[١٨] يعرف أيضاً بـ"علم الكتابة" أو "علم الخط". انظر:
– طموم، سراج. **سراج الكتبة**، عمان: دار البصائر، د.ت، ط٢، مصورة عن طبعة بولاق١٣١١هـ، ص٦.

[١٩] لعل من طريف ثقافة التواصل الإسلامية النظر إلى الأشكال على أنها إحدى لغات التواصل والمعرفة؛ ليس في عالم الشهود فحسب، بل وفي عالم الغيب أيضاً؛ إذ يذكر بعض أهل المعرفة المسلمين بأن "في الغيب كتباً كتبها الله عز وجل، بعضها بالنقط مكتوبة، وبعضها بالأشكال، وبعضها بالحروف –ولكن غير هذه العبارات– ولها أسامٍ عجيبة؛ مثل: "ينبوع الأبرار" و"مجموع الأسرار" و"كتاب المهد" و"كتب العزائم" و"كتاب العشق" و"كتاب البحر" و"البرهان الكبير" و"كتاب الأشكال" وفيه أحكام نجومية...[وهو مشكول] أشكال التربيع والتدوير." انظر:
–كبرى، نجم الدين. **فوائح الجمال وفواتح الجلال**، تحقيق: يوسف زيدان، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٥١–١٥٢.

[٢٠] الاستحسان: مفهوم معروف في الفقه الإسلامي على أنه دليل يقدح في ذهن المجتهد على القياس، وهو بذلك يكاد يكون أحد طرق أو آليات التشريع واستنباط الأحكام. انظر:
– إسماعيل، شعبان محمد. **الاستحسان بين النظرية والتطبيق**، الدوحة: دار الثقافة، ط١، ١٩٨٨م. ولكننا نراه أيضاً مفهوماً ثقافياً إسلامياً كان شائعاً في النقد الأدبي: (استحسان المعاني). انظر:
– الجاحظ. **الحيوان**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣١. وكذلك في النقد الفني (استحسان الخط)، انظر:

في "تركيب أشكال بسائط الحروف [مثلاً، بالرجوع] إلى رعاية النسبة الطبيعية في هذه الأشكال."[٢١] مثلما نجدها مبحثاً مهماً في ما يمكن أن نسميه: "فقه الحُسْن أو علم الجمال الإسلامي" الذي يُعنى بالتقويم النقدي لإبداعية الصورة الفنية ووظيفتها التواصلية، فضلاً عن وجودها مبحثاً مهماً في مجالات معرفية أخرى من الثقافة الإسلامية. ويعد "حُسن التقويم" بوصفه مبدأ فلسفياً مثالياً لتصميم الصورة، مستوحى من الإخبار القرآني الكريم: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤) بمثابة العصب المعرفي لعلم الرسم، الذي يمكن أن نصفه بعلم "التصميم التواصلي" الإسلامي؛ ونظريته في التصوير.

٥. وحدة الصورة وتنوعها:

ولعلنا نستطيع أن نشبه علم الرسم هذا، بعلم التصميم التواصلي الذي يشتغل على إنتاج مختلف أنواع الصور في ضوء مجالاتها المعرفية المختلفة، كالأدب مثلاً: "الشعر.. جنس من التصوير،"[٢٢] وعلم الفلك مثلاً آخر في: "صور الكواكب"،[٢٣] وعلم الجغرافيا ورسم الخرائط مثلاً ثالثاً في: "صورة الأرض" و"صور الأقاليم" وغيرها.[٢٤] ويمكن أن نلاحظ بأن هذه الصور وغيرها المتنوعة في ماهياتها وأشكالها ومعانيها، ودلالاتها ووظائفها البيانية والتواصلية، تنتمي معرفياً إلى العديد من العلوم والآداب والفنون، من حيث إن الصورة المعرفية قد تكون: آلةً أو وسيلةً أو أداةً للبيان والتواصل، كما هو حالها -على سبيل المثال- في اللغة والكتابة والشعر والمنطق، وغيرها، أو قد تكون فكرةً أو موضوعاً أو رسالة في البيان أو التواصل المعرفي، كما هو حالها -على سبيل المثال- في الفيزياء والبصريات والهندسة والنقد ...، أو قد تكون وسيلة ورسالة معاً في الإبداع، كما هو الحال مثلاً في العمارة والفنون.

ومن هنا، تتنوع الصور وتتعدد أجناسها المعرفية؛ العلمية والأدبية والفنية في ثقافة التواصل الإسلامية، إلى أصناف وأنواع ومراتب عديدة ومتنوعة. ولعلَّ من الطريف في

- حنش، إدهام محمد. **الخط العربي وإشكالية المصطلح الفني**، حلب: دار النهج، ط١، ٢٠٠٧م، ص٩٠.

[٢١] طاشكبري زاده. **مفتاح السعادة مصباح السيادة**، مرجع سابق، ج١، ص٩١.

[٢٢] الجاحظ. **الحيوان**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٢.

[٢٣] الصوفي، عبد الرحمن. **كتاب صور الكواكب الثمانية والأربعين**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٩٨١م.

[٢٤] مؤنس، حسين. **أطلس تاريخ الإسلام**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٢-٤٢.

هذا السياق أنَّ أبا حيان التوحيدي يذكر أكثر من خمسة عشر نوعاً من أنواع الصور؛ مبدؤها: "الصورة الإلهية: التي تجلت بالوحدة، وثبتت بالدوام، ودامت بالوجود،"[٢٥] وربما تكون "الصورة الخطية" أدناها مرتبة في الوجود وفي المعرفة.

٦. النظرية العامة والخاصة للتصوير:

لعلَّ كلَّ ما تقدم من المفهوم البياني أو التواصلي للصورة، وتنوعاتها المعرفية المتعددة، يمكن أن يصنف من الناحية المعرفية على أنَّه مادَّة لنظريَّة عامَّة، قد تنطبق على كلَّ مجالات المعرفة العربية الإسلامية، فضلاً عن المعرفة الإنسانية بعامَّة، انطلاقاً من أنَّ الصورة ليست آلة البيان في التعارف فحسب، بل هي الوسيلة والرسالة معاً في ثقافة التواصل الإسلامية والإنسانية.

ولعلَّ بالإمكان أن نصنِّف –في ظل هذه النظرية العامة للتصوير– نظريات خاصة متعددة في المجالات المعرفية التي تعمل فيها؛ إذ تتباين الصور في ما بينها إلى عددٍ غير محدود من الأنواع والأشكال والوظائف، وذلك بحسب طبيعتها الذهنية المجردة المدركة بالتخيل، أو الواقعية المادية الشكل المحسوسة بالبصر، وبحسب تقنيات إبداعها وصنعها في مجالات العلوم والآداب والفنون المختلفة، وبحسب تصنيفها الوظيفي المتخصص في البيان والتواصل.

ولعلَّ هذه العوامل الصانعة –إلى حد كبير– لخصوصية التصوير النظرية، تفتح الباب لإمكان أن نصنّف بوضوح أنواع الصور الأساسية في التراث الفكري الإسلامي إلى أربعة أنواع، هي:

أ. الصورة اللغوية؛ وتتمثّل في "الكتابة الإنشائية" الحاملة للألفاظ والمعاني في النصوص الشعرية والنثرية وغيرها من صنوف الأدب.

ب. الصورة الخطية؛ وتتمثل في رسوم "الكتابة الخطية" الفنية القائمة على الخط بوصفه صورة الكتابة.

---

[٢٥] التوحيدي. **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٤م، ج٣، ص١٣٧–١٤٣.

ت. الصورة الحركية أو التشخيصية figurative؛ وتتمثل في الرسوم التعبيرية عن الأشياء والظواهر والأفعال، والأحداث والحكايات، وما شابه ذلك من أعمال الرسم التي نراها في رسوم الواسطي لمقامات الحريري، على سبيل المثال لا الحصر.

ث. الصورة التوضيحية illustrative؛ وتتمثل في الرسوم المجردة لحالات الشكل المتعددة، المعبِّرة بشكل رئيس عن المواد العلمية: الهندسية، والطبية، والطبيعية، والجغرافية، والفلكية، وغيرها.

ولكنَّ كلَّ هذه الأنواع من الصور يمكن عدّها من حيث الطبيعة المعرفية العامة، إما: صورة ذهنية إدراكية مجردة، أوصورة واقعية ماديَّة الشكل محسوسة بالبصر؛ لتكون هذه الصور –بوصفها أداة أو وسيلة لتسمية الأشياء ووصفها وتعريفها لكل شيء مدرك أو محسوس أو متخيل أو مسموع أو مبصور مادياً أو معنوياً– أساساً لتصنيف "المعرفة الاتصالية"، بحسب هذه العلوم والآداب والفنون في الثقافة الإسلامية، إلى عدد من المجالات أو التخصصات التواصلية الأدق، التي تكوِّن الصورة البصرية، أو الذهنية، أو الحركية، أو غيرها، مادتها العلمية أو تقليدها المعرفي، أو خاصيتها الثقافية. ولعل أبرز هذه المجالات أو التخصصات هي: التواصل الأدبي، والتواصل الفني.

ثالثاً: تواصلية الفن الإسلامي

١. في مفهوم الفن الإسلامي وحدوده المعرفية:

ظهر مصطلح "الفن الإسلامي" بصورته اللغوية هذه ودلالته المعرفية، أول مرة، في حدود السنوات العشر الأولى من القرن التاسع عشر الميلادي تقريباً، بعناية الاستشراق وفعالياته المتمثلة في بعض المقالات والدراسات والكتب والمعارض الفنية المتعلقة بالآثار، والتحف والمخطوطات والرسومات، التي تعود إلى الحضارة الإسلامية.[٢٦]

وقد جاء هذا المصطلح رديفاً لمصطلح "الفن العربي" الذي كان معروفاً من قبل، على نطاق يمكن وصفه بالواسع، لا سيما في أوساط المستشرقين الذين درسوا المواد

[٢٦] إيتنجهاوزن، رتشارد. **الفن الإسلامي والآثار الإسلامية**، ضمن كتاب: **الشرق الأدنى**، تأليف: ت. كويلرينج، ترجمة: عبد الرحمن محمد أيوب، القاهرة: نهضة مصر، ط١، ١٩٦٤م، ص٢٠-٧٤.

المختلفة لهذا الفن، وكتبوا عنها المؤلفات العديدة، منذ القرن السابع عشر، في سياق المعرفة الغربية الحديثة بالإسلام وثقافته، التي يمكن تأريخ بداياتها الأولى بعام ١١٤٣م، وهو تأريخ أول ترجمة أوروبية للقرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية.[٢٧]

وإذا كانت أعمال الفن الإسلامي ونتاجاته المختلفة؛ المعرفية والتقنية والمادية، أقدم تاريخياً من ظهور مصطلحه هذا بما يزيد على الألف عام؛ فإنَّ مفهوم هذا المصطلح الحديث ومقصوده الاستشراقي لم يخرج عن معنى مخلفات أو بقايا تلك الأعمال والنتاجات والمصنوعات الفنية الإسلامية، التي كانت قبل الاكتشاف الغربي الحديث لآثار الحضارة الإسلامية؛ المعمارية والفنية، وعدّ هذه البقايا الأثرية تحفاً فنية تغري بالاقتناء، وتستحق الاحتفاظ بها، فقام كثير من المستشرقين بنقل كميات كبيرة منها إلى المتاحف الغربية.

وقد برزت، في سياق العرض المتحفي للآثار والتحف الفنية الإسلامية، الحاجة إلى التعريف بها على سبيل تسويق الخدمات الثقافية التي تقدمها هذه المتاحف، فكانت هذه الحاجة -إلى حدٍ ما- عاملاً مهماً وأساسياً لنشأة دراسة هذا الفن؛ إذ دفعت هذه الحاجة الثقافية إلى نشوء معالم الاقتصاد المعرفي للفن الإسلامي في إطار عمل بعض المتاحف التي جرى فيها إعداد (كتالوجات) أو أدلة أو ألبومات مشفوعة بدراسات وأبحاث ومؤلفات عالجت تاريخ الفن الاسلامي في ضوء تلك المجموعات الفنية الإسلامية الموجودة في المتاحف.[٢٨]

---

[٢٧] بارت، رودي. **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، ترجمة: مصطفى ماهر، بيروت: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط١، ١٩٦٧، ص١١.

[٢٨] كما هو الحال؛ على سبيل المثال لا الحصر؛ في الكتاب الرائد والمؤسس في هذا المجال؛ الذي ألّفه المؤرخ (م. س. ديماند) بعنوان: A Handbook of Mohammedan Decorative Arts، وظهرت الطبعة الأولى منه في عام ١٩٣٠م، وترجمه إلى العربية أحمد محمد عيسى تحت عنوان: "الفنون الإسلامية" وقدم لطبعته العربية؛ الباحث والمؤرخ العربي الدكتور أحمد فكري بقوله: "وقد قصد المؤلف، أول ما قصد من كتابه هذا، أن يضع بين يدي المترددين على متحف المتروبوليتان دليلاً واضحاً لروائع الفن الإسلامي فيه. وهذا هو الطابع الظاهر لهذا الكتاب، فجميع الصور المنشورة فيه هي صور تحف محفوظة في هذا المتحف، وليس بينها صورة واحدة لتحفة من روائع الفنون الإسلامية في غيره من المتاحف أو المجموعات الخاصة. ويرى القارئ أنه لا تكاد تمر صفحة واحدة من هذا الكتاب دون أن يشير المؤلف فيها إلى تحفة من تحف المتحف ذاته. ولا شك في أنَّ هذا الطابع ميزة من ميزات

وإذا كانت ثمة دراسات غربية سابقة ولاحقة لظهور مصطلح "الفن الإسلامي"، لا ترتبط بهذا العامل الوظيفي مباشرة، فإنَّ الدراسات التي نشأت في إطار المتاحف الغربية، وفي سياق حاجاتها العلمية، هي التي نقلت هذا المصطلح من كونه مفهوماً مادياً عيانياً يعبّر عن الآثار والنتاجات والمصنوعات والتحف الجميلة المتصلة بالإبداع الفني والحضاري الإسلامي؛ أي مما كانت المعرفة العربية الإسلامية تسميه "الصناعة: العلم العملي"..إلى صيرورته مفهوماً نظرياً وأثراً معرفياً لهذا العلم؛ يتمثل في:

أ. ما يمكن أن نعده موضوعاً فلسفياً، قوامه: رؤية ومبدأ، ونظرية ومنهج، يصلح لأن يكون أساساً لعلمٍ من العلوم الفلسفية والنقدية المتعلقة بالجمال الفني الإسلامي، يمكن أن نطلق عليه: "علم الفن الإسلامي" أو "الإستاطيقا الإسلامية" كون الإستاطيقيا هي العلم الفلسفي الأكثر عناية بنقد الأعمال الفنية المادية والبصرية وتقويمها.

ب. ويمكن تبيّن الحدود المعرفية لهذا العلم النظري في دائرة واسعة ومتكاملة من المجالات والموضوعات الجمالية والهندسية والفنية والعمرانية والتواصلية التي تدور حول موضوعين اثنين: الموضوع الأول هو الفنون الإسلامية؛ كالخط والزخرفة والتصوير والتذهيب وغيرها، فضلاً عن فن العمارة الإسلامية وهندستها الجمالية الداخلية، المتعلقة بأماكن السكن والمعيشة والعبادة والعمل، وغيرها. أما الموضوع الثاني فهو الصنائع الفنية الإسلامية القائمة على الحفر والتطعيم والتعشيق والتكفيت، وغيرها من تقنيات التجميل بالخشب والحجر والمعدن والنسيج والزجاج، وغير ذلك من المواد والخامات.

٢. في دراسة الفن الإسلامي:

لعلَّ من أهم نتائج هذا التحول في مفهوم الفن الإسلامي من العين المادي إلى الأثر النظري، هو نقل دراسات هذا الفن من الحقل الآثاري والتاريخي الذي يُعنى بآثار هذا الفن في حدود العرض في المتحف، إلى المجال الرحب والمفتوح لفلسفة الجمال وتعلقاتها الواسعة، والممتدة إلى أغلب مجالات الحياة الإنسانية والاجتماعية والثقافية، بما يفتح

الكتاب؛ إذ إنه بهذه الصورة دليل كامل شامل، لا من حيث محتويات المتحف، ولكن من حيث عرض روائعه وشرح نواحيها الفنية." انظر:

– ديماند، م.س. **الفنون الإسلامية**، ترجمة: أحمد محمد عيسى، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨م، ص٦.

الباب على مصراعيه لنشوء نظريات متواصلة أو علوم مشتركة بين هذه المجالات والمجال الفني الإسلامي الممتد؛ تاريخياً وحضارياً واجتماعيا وعلمياً وإبداعياً، منذ أكثر من ألف وأربعمئة سنة حتى اليوم.

وعلى الرغم من أن الدراسات الآثارية والتاريخية كانت وما تزال هي الدراسات الأم والأغلب في مسيرة البحث العلمي المتعلق بهذا الفن، الذي خضع مؤخراً وبشكل نسبي، لدراسات علم الجمال أو فلسفة الفن، يمكن القول إنّ مجالات البحث العلمي في الفن الإسلامي قد تتعدد بتعدد العلوم الإنسانية والاجتماعية والثقافية، وإلى حد ما العلوم الصرفة والتطبيقية، حتى إنّ هناك أكثر من نظرية أو مجال معرفي يتعلق بها أو يدور حولها. فالفن الإسلامي في حقيقته، معرفة مركَّبة من العلوم الإسلامية الخالصة المتعلقة، على سبيل المثال، بالعقيدة والرؤية كالإيمان والتوحيد، وبالمنهج والآلة كالتفكر والكلام، وبالنقد والتقويم كالاستحسان والاستقباح، ومن العلوم الإسلامية العامة كعلوم الهندسة والبصريات والنفس والاجتماع وغيرها، مما يساعدنا على إمكانية وصف الفن الإسلامي بأنه معرفة جمالية إسلامية مركَّبة.

ويمكن أن نحدد تركيبة هذا الفن المعرفية في ضوء عددٍ من المباحث التي يمكن لها أن تتناول بالدراسة والتصنيف تعالقات الظاهرة الفنية الإسلامية ووجوهها المختلفة، الشديدة الارتباط بالإنسان أو بالمجتمع أو بالتاريخ أو بالثقافة أو بالجمهور المتلقي، أو غير ذلك من الأهداف المعرفية التي يمكن لها إتاحة الفرصة لكل مبحث من مباحثها هذه لابتكار الأدوات التي تناسب أهداف دراسته، فقد تختلف الأدوات المطلوبة لبحث علاقة الفن الإسلامي بالثقافة والأعراف والتقاليد الإسلامية التي تسود مجتمع منتجيه المختلفين (مبحث أنثربولوجيا الفن الإسلامي) مثلاً، عن تلك الأدوات المطلوبة لدراسة علاقة هذا الفن بوصفه نشاطاً اجتماعياً، بالنظام الاجتماعي العام الذي يحكم ممارسة هذا الفن بين الجمال والاستعمال (علم اجتماع الفن الإسلامي). كما تختلف هاتان الدراستان عن دراسة علاقة هذا الفن بالأبنية والتأثيرات النفسية للمبدع والمتلقي على حد سواء (علم نفس الفن الإسلامي). وهكذا يمكن لكل هذه المباحث، وربما غيرها، أن تنتظم معرفياً

بعلاقات عضوية حميمة مع بعضها بعضاً؛ من التأثير والتأثر على سبيل "التواصل" بوصفه التنظيم الداخلي الخاص للخطاب الإبداعي الجذاب والمؤثر، في إطار مبحث آخر جديد يعنى بدراسة ما يمكن أن نسميه "الحركة التواصلية للفن الإسلامي" الذي يمكن أن نمثِّل له بـ"الصورة الخطية"، بوصفها الوسيلة والرسالة، أو المادة المعرفية الأساس لفن الخط العربي؛ أول أجناس الفن الإسلامي وأبرزها في التعبير عن الروح الإسلامية في مجالات المعرفة والثقافة والحضارة.

رابعاً: الصورة الخطية مثالاً لتواصلية الفن الإسلامي

١. مفهوم (الصورة الخطية):

تفرّق المعرفة العربية الإسلامية بين مفهومي "الكتابة" و"الخط"؛ إذ يؤكد عديد من متون هذه المعرفة، بشتى مجالاتها اللغوية والأدبية والتاريخية والفلسفية وغيرها، أنَّ الكتابة مفهوم شامل لكل ما يقع في إطار اللغة والأدب والفن. فالكتابة قد تكون إنشائية compositional، تنشط لغةً في المجالات المعرفية كالأدب والتاريخ والفلسفة وغيرها، وقد تكون خطية scriptual، تتجسد في شكل أو صورة. وتعد الكتابة في المعرفة العربية الإسلامية الأصل اللغوي للخط، ولذلك فهي أوسع منه مفهوماً؛ إذ "قد يكون الخط تصويراً ونقشاً"[٢٩] للكتابة بشكل عام، ولذلك يَعدّ اللغويون والعروضيون والنقاد الخطَّ "صورة الكتابة،"[٣٠] و"صورة اللفظ، وصورة المعنى."[٣١]

ومن هنا قد يصبح مفهوم الخط أكثر تحديداً من مفهوم الكتابة الواسع، وأعمق حضوراً في اللغة، وأدق عناصرها في التمثيل التواصلي لها. وهذا قد يدفع باتجاه التفريق

[٢٩] ابن درستويه، عبد الله بن جعفر. **كتاب الكتاب**، نشر: لويس شيخو اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٧م، ص١٦.

[٣٠] العسكري، أبو هلال. **ديوان المعاني**، تحقيق: كرنكو، بغداد: مكتبة الأندلس، مصورة عن نشرة القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٢هـ، ج٢، ص٧٤.

[٣١] القرطاجني. **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، مرجع سابق، ص١٨. ولعل من الطريف أن نذكر هنا بأن العرب، مثلما كانوا يعدون الخط صورة للكتابة، كانوا أيضاً يطلقون لفظ "النميم" اسماً على صوت الكتابة. انظر:
– آل ناصر الدين، الأمير أمين. **الرافد (معجم لغوي)**، القاهرة: مكتبة لبنان، ط١، ١٩٧١م، ج١، ص٤٩. وفي اللغة أيضاً: تَمنَم الشيء: رقشه وزخرفه، ومنمنم: موشى. وربما يطلق على الخط أكثر من غيره. انظر:
– الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٦٨١.

الأدق بين مستويين لمفهوم الخط؛ يقوم الأول منهما على كون الخط فِعل الكتابة المتمثل في "تأليف الحروف، وإلباسها حلل التفصيل، وإحلالها في أحسن الظروف."[٣٢] وهذا يتعلق بالوظيفة الفنية واللغوية والدلالية، بينما يقوم الثاني على كون "الخط صورة"[٣٣] فحسب، لا سيّما أن اللغويين والنقاد وغيرهم يصنفون "الحروف العربية"، حسب تراتبيتها الدلالية على الأشياء في الوجود، إلى حروف معنوية، وحروف لفظية، وحروف خطية.[٣٤]

ويفسر التوحيدي الصيرورة المعرفية والتواصلية لصورية الخط بوساطة ما يسميه "الحركة Movement)" التي يعرّفها هو، في هذا السياق، بكونها "صورة واحدة؛"[٣٥] إذ يقول: "الحروف إذا اندفعت بالحركات، كانت الصورة الخطية التي هي الحروف الشكلية محفوظة العيان بامتلائها بها، محروسة بانتسابها إليها."[٣٦] ومن هنا، فإنَّ "الصورة الخطية" هي رسم أو شكل أو أثر دال على كيان مادي محسوس بالبصر، أو ما يصفه بعض الفلاسفة العرب المسلمين بالصفة "الجسدانية"[٣٧] للكتابة. وهذه الصورة هي ما يسميه بعض مؤرخي فن الخط العربي: "حقيقة الخط"[٣٨] أو "نفس الخط."[٣٩]

٢. النظرية التواصلية لفن الخط العربي:

يمكن القول إنّ مثل هذا المفهوم قد يتحقق للصورة الخطية من خلال بعض الإشارات، أو المقولات البلاغية التي درجت ثقافة التواصل الإسلامية على تبنيهما في فهم الخط والتعاطي المعرفي معه. ومن هذه المقولات:

---

[٣٢] الزبيدي، محمد مرتضى. **حكمة الإشراق إلى كتاب الآفاق**، تحقيق: محمد طلحة بلال، جدة: دار المدني، ١٩٩٠م، ص٣٣.

[٣٣] الصولي. **أدب الكتّاب**، مرجع سابق، ص٤١.

[٣٤] الرازي، أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار. **رسالة في حروف العربية**، تحقيق: رشيد عبد الرحمن العبيدي، القاهرة: مجلة معهد المخطوطات العربية، ١٩٧٤م، مج٢٠، ج١، ص١٢٢.

[٣٥] التوحيدي، أبو حيان. **المقابسات**، تحقيق: حسن السندوبي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٢٩م، ص٢٢٥.

[٣٦] المرجع السابق، ص٢٥٥.

[٣٧] القلقشندي، أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م، ج٣، ص٤٦.

[٣٨] المرجع السابق، ج٣، ص٣.

[٣٩] ابن ساعد السنجاري، شمس الدين محمد بن إبراهيم. **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد**، تحقيق: عبد المنعم محمد عمر، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٠م، ص١٢٤.

أ. "خير الخط ما قرئ، والباقي نقش" معناه هنا: "تصوير الخط"[٤٠] وتجويده وتحسينه وتزيينه وتفنينه وتلوينه وتشكيله، وغير ذلك من تقنيات ما يمكن أن نسميه "التصميم الخطي"، الذي يمكن أن يضفي على دلالة "الصورة الخطية" الوظيفة المباشرة في وضوح القراءة اللغوية دلالاتٍ أخرى تتأتى من فهم "الخط بأنه صورة ذات روح.. [وربما لم تكن هذه الثقافة تعني بهذه الروح سوى البيان أو التواصل؛ إذ إن]... الخط صورة روحها البيان."[٤١]

ب. وإن "الخط علامة، فكل ما كان أبيَن، كان أحسن؛"[٤٢] إذ إن "أحسن الخط أبيَنُه، وأبين الخط أحسنه"[٤٣] في التواصل.

ت. ويتحقق "حسن الخط" هذا في الشكل والصورة، أو في الاتصال والتواصل، عندما يخرج الخط "عن نمط الوراقين، وتصنُّع المحررين، ويخيّل إليك أنه متحرك وهو ساكن، يعجب رائيه، ولو كان أعجمياً لا يعرف قراءته."[٤٤]

خامساً: (العلامة) الإسلامية.. تطبيقاً

١. مفهوم العلامة:

العلامة: هي الشعار والخاتم والطابع الرسمي للدولة الإسلامية؛ وهي إحدى شارات أو تقاليد[٤٥] الخلافة والملك والدولة والسلطة والهوية في النظام السياسي الإسلامي.

---

[٤٠] مجهول. **رسالة في الكتابة المنسوبة**، تحقيق: خليل محمود عساكر، القاهرة: مجلة معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٥م، مج٧، ج١، ص١٢٣.

[٤١] الصولي. **أدب الكتّاب**، مرجع سابق، ص٤١.

[٤٢] الزبيدي. **حكمة الإشراق إلى كتاب الآفاق**، مرجع سابق، ص٣٤.

[٤٣] الصولي. **أدب الكتّاب**، مرجع سابق، ص٤١.

[٤٤] يذكر الصولي بأن يحيى بن البحتري قد قال له بأن أباه كان قد حدثه عن ابن الترجمان الذي كان الخليفة العباسي الواثق قد أنفذه بهدايا إلى ملك الروم؛ إذ قال: "وافقت لهم عيداً، فرأيتهم قد علّقوا على باب بيعتهم كتباً بالعربية منشورة، فسألت عنها، فقيل: هذه كتب المأمون بخط أحمد بن أبي خالد الأحول، استحسنوا صوره وتقديره؛ فجعلوه هكذا. فحدثت أنا بهذا الحديث أبا عبيد الله محمد بن داود بن الجراح؛ فقال لي: هذا حق... قد كتب سليمان بن وهب كتاباً إلى ملك الروم في أيام المعتمد، فقال [ملك الروم]: ما رأيت للعرب شيئاً أحسن من هذا الشكل، وما أحسدهم على شيء حسدي إياهم عليه... والطاغية لا يقرأ الخط العربي؛ وإنما راقه باعتداله وهندسته وحسن موقعه ومراتبه." انظر:
– الصولي. **أدب الكتّاب**، مرجع سابق، ص٤٥.

ولقد كانت الشهادتان: (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)، ولا تزالان، شعار الإسلام الأكبر، وعلامته الأولى التي آمنت بها النفوس، ووعتها القلوب، وحملتها الضمائر، ورفعتها الرايات، وصكت بها النقود، وتميز بها الملك الإسلامي، لكن العلامة الإسلامية الأولى، بمفهومها الفني- التواصلي، كانت قد تمثلت في (الخاتم النبوي) الشريف.

وتذكر كتب السيرة والشمائل النبوية[٤٦] التفاصيل الفنية الخاصة بهذا الخاتم، ولعل من أهمها في هذا السياق: أنّ هذا الخاتم كان مصنوعاً من الفضة، ومنقوشاً عليه اسمه وصفته ﷺ: (محمد رسول الله)، على ثلاثة أسطر: محمد سطر، ورسول سطر، والله سطر، تقرأ من أسفل إلى أعلى. وقد ظل الخاتم النبوي الشريف عند الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل رضوان الله تعالى عليهم أجمعين: أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، يحملونه تبركاً وليس لأغراض الخلافة؛ إذ صار لكل خليفة منهم خاتم خاص به، فكان خاتم أبي بكر ﷺ يحمل عبارة: (نعم القادر الله)،[٤٧] وخاتم عمر ﷺ عبارة (كفى بالموت واعظاً يا عمر)،[٤٨] أما خاتم عثمان ﷺ فقد نقشت عليه عبارة: (لتصبرن أو لتندمن)، ونقش على خاتم علي ﷺ: (الملك لله الواحد القهار).[٤٩]

وقد صار لخاتم الخلافة هذا مؤسسة إدارية خاصة، سميت بـ(ديوان الخاتم)؛ بدءاً من عند الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان ﷺ الذي كان أول من اتخذ مثل هذه المؤسسة في الإسلام.

---

[٤٥] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٤م، ص٢٤٢.

[٤٦] انظر على سبيل المثال:

- الترمذي، محمد بن عمر. **الشمائل النبوية والخصائص المصطفوية**، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦، ط ١، ص٩٠.

[٤٧] السيوطي، جلال الدين. **تاريخ الخلفاء**، ترجمة: محيي الدين عبد الحميد، ط ١، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٢م، ص١٠٧.

[٤٨] شريف، حكمت. "خواتم الخلفاء"، القاهرة: **مجلة المقتطف**، مج٢٨، ج٢، ١٩٠٣م، ص١٣٧.

[٤٩] ابن الكازوراني، ظهير الدين. **مختصر التاريخ**، تحقيق: مصطفى جواد، بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٠م، ص٧٠.

وربما كان هذا العمل الرائد هو الذي رسّخ تقاليد العلامة والخاتم والطابع والتوقيع في ثقافة التواصل الإسلامية؛ إذ لم يتوقف الاهتمام بهذه "العلامة" عند الخلفاء والملوك والسلاطين والأمراء والولاة والقضاة وغيرهم من رجال الدولة الرسميين، بل امتد هذا الاهتمام إلى المجتمع الإسلاميّ، فصارت هناك خواتم علماء الدين والعلم والتصوف والتجارة والصناعة؛ التي نقشت عليها عبارات خاصة، أو حملت بعض "توقيعات" أهل العلم من المدرسين؛ أو بعض "تواقيع" المبدعين من الكتاب والأدباء والخطاطين، وغيرهم من أرباب الأدب والفن بكونها "علامات" فنية خاصة.[٥٠]

٢. التصميم التواصلي للعلامة الإسلامية:

ربما كان لهذا الاهتمام الرسمي والمجتمعي الواسع بهذه العلامة دور كبير في تطوراتها الفنية على أصعدة المضمون والشكل والمادة، والتسمية والدلالة وغيرها؛ بل وربما أدى هذا الاهتمام السياسي والاجتماعي بها إلى أن تقوم بنيتها على عنصرين اثنين؛ هما: (المنصوص) اللغوي المتمثل في عبارة ومعنى ودلالة، و(المبصور) المتمثل في شكل وصورة وعلامة وخطاب.

وثمة صعوبة في الفصل بين هذين العنصرين الداخلين في تصميم العلامة الإسلامية وتشكيلها الفني؛ إذ إنها –في العموم– مرسوم خطي مبصور لمنصوص قرائي مسموع، فالنص أساس الصورة أو جوهرها في الخطاب التواصلي كله.

ومن هنا، تكون العلاقة العضوية الوشيجة بينهما قائمةً في وحدة البنية العلامية، وتنوعها الوظيفي والدلالي. ولكن يمكن لهذين المكونين: المنصوص والمبصور، أن يشكلا عامل التنوع الرئيس لتقسيم العلامات الإسلامية إلى ثلاثة أنواع هي:

---

[٥٠] عبد الوهاب، حسن حسني، **توقيعات الصناع على آثار مصر الإسلامية**، في:

- BULLETIN DE L'INSITUT D'EGYPTE, Tome xxxvi, session 1953 -1954, LE GAIRE, 1955, p 534 – 578.

انظر كذلك:

– معروف، ناجي. **التوقيعات التدريسية**، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٣م.

– حنش، إدهام محمد. **الخط العربي وإشكالية النقد الفني**، بغداد: دار الأمراء للنشر، ١٩٩٠م، ص١٠٤.

– علامات تعتمد في بنيتها وفي وظيفتها التواصلية على كل من المنصوص والمبصور معاً، كما هو الحال في الخاتم النبوي الشريف.

– علامات تعتمد في بنيتها وفي وظيفتها التواصلية على المنصوص فيها، أكثر من اعتمادها على المبصور، كما هو الحال في خواتم الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين وبعض السلاطين وغيرهم؛ إذ لم تورد المصادر التاريخية أوصافاً أو أشكالاً أو صوراً معينة لهذه الخواتم/ العلامات، وأوردت نصوصها؛ أي العبارات المنقوشة عليها، لأهميتها في بيان الرؤية الدينية والسياسية لأصحاب هذه العلامات.

– علامات تعتمد في بنيها وفي وظيفتها التواصلية على المبصور فيها، أكثر من اعتمادها على المنصوص. ولعل أبرز الأمثلة وأوضحها وأشهرها في هذا السياق؛ هو ما يعرف بـ"الطغراء"[٥١] التي هي العلامة أو الخاتم أو التوقيع، أو الطابع أو الإمضاء الرسمي للسلطان في بعض الدول الإسلامية؛ وبخاصة منها: السلجوقية والمملوكية وآخرها العثمانية.[٥٢]

٣. إشكالية التواصل بين المنصوص والمبصور:

انشغلت المقاربات الدراسية لهذه العلامة في حدود ظاهريتها التاريخية السياسية للدولة الإسلامية، بعيداً عن ظاهريتها التواصلية التي يمكن التعاطي السيميولوجي معها؛ إذ يقلّب هذا التعاطي النظر النقدي فيها لقراءة كل وجوه هذه العلامة؛ اللغوية، والثقافية، والفنية، في ما بين النص والخطاب، فضلاً عن تأويل واقعها المعرفي في ما بين المنصوص والمبصور في ثقافة التواصل الإسلامية. وربما لذلك نجد تأكيد المصادر التاريخية

[٥١] الطغراء: لفظ تركي عثماني؛ يرادف على صعيد المعنى اللغوي: لفظ (نيشان) الفارسي؛ وهما يقابلان لفظ (توقيع) العربي. والطغراء على صعيد الاصطلاح والدلالة هي الختم أو الرمز أو العلامة الخطية لملك الأوغوز، ثم للسلطان السلجوقي من بعد، ثم للسلطان العثماني. ومن الناحية الفنية؛ يمكن تعريف الطغراء بأنها ذلك "التكوين الحرفي الرائع لاسم السلطان العثماني، مزخرفاً بشكل جميل، في ختم ذلك السلطان الذي يَسِم به كل الوثائق والإصدارات والممتلكات الرسمية للدولة". انظر:

– حنش، إدهام محمد. "الطغراء في الخط العربي"، دبي: **حروف عربية**، العددان الخامس والسادس، ٢٠٠٢م.

[٥٢] استخدمت الدول الإسلامية الأخرى أنواعاً وأسماء أخرى من العلامات؛ إذ كانت هذه العلامات تعرف بـ(الرنوك– جمع: رنك).

واللغوية والأدبية على تزويدنا بذلك الكمّ الكبير من منصوص العلامة الإسلامية، بينما لم تحاول هذه المصادر إسعاف البحث البصري في هذه العلامة بالشيء الوافي، الذي يساعد على تحرير هذا المرسوم الخطي من إشكاليته الماهوية؛ النصية- البصرية، بين هندسة فن الخط العربي وموسيقاه الشعرية من جهة، وبين اللغة من جهة أخرى.

ويمكن القول إنّ أيّ مرسوم خطي من العلامات الإسلامية، لم يواجه بسبب إشكاليته النصية- البصرية سؤال الماهية المتكرر على ألسنة الباحثين والمؤرخين والنقاد والفنانين والخطاطين وأقلامهم مثلما واجهت الطغراء، مثلاً، ولا تزال تواجه الأسئلة التاريخية المتعلقة بماهيتها: أهي محض نص مغلق على القراءة وعصي على الفهم حسب، أم هي عبارة من عبارات لغة الحكمة وآثارها الخالدة، أم هي رمز من رموز السلطة والأمر، أم هي شيء ما يشاكل ذلك كله من الماهيات التصميمية المقيدة بعدم حرية التفنن البصري في بنيتها التشكيلية، بسبب حساسية الموقف الإسلامي من الرسم والتصوير؛ فجعلته هذه الحساسية نصاً لغوياً إنشائياً مكتوباً مقروءاً أكثر منه نصاً صورياً خطياً مبصوراً في ثقافة التواصل الإسلامية؟ أم أنّ هذه العلامة هي مرسوم خطي تدركه الأبصار صورةً حاملة للمعاني والدلالات والإشارات، وما شاكل ذلك من سيمياء النص وتأويلاته المفتوحة على كل معنى، وعلى كل مجال، حتى وإن لم تدرك العين قراءة النص اللغوي لمرسوم الطغراء وصورتها الخطية؟

ولعلَّ مثار هذا السؤال الكبير والأساس هو اهتمام هذه النخبة الفكرية بالتشكيل الإبداعي شبه المستقر على صورة هندسية واحدة لهذه "العلامة الإسلامية"، أكثر من الاهتمام بمحتوى هذه الصورة المتكونة من أسماء السلاطين العثمانيين الذين يصعب تمييز بعضهم عن بعض بقراءة هذه الأسماء، لا سيما أنَّ معرفة حقيقة تباين الطغراوات العثمانية نصياً، تبعاً لتغير أسماء هؤلاء السلاطين فيها، متصلة تماماً بمعرفة ما استقرت عليه شهرة الطغراء العثمانية، من أنها مصطلح خاص من حيث الدلالة على توقيع السلطان وإمضائه، وهو ما يؤكد رمزياً على الملكية والسيادة الشرعية في الدولة العثمانية؛ إذ كان لكل سلطان عثماني طغراؤه الخاصة، بل قد صار أحياناً "لعدد من السلاطين أكثر من علامة واحدة."[٥٣]

[٥٣] أوقتاي، أصلان آبا. **فنون الترك وعمائرهم**، ترجمة: صالح سعداوي، استانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، ١٩٨٦م، ص٣١٣.

لقد كان سؤال الماهية في هذه العلامة الإسلامية عند العديد من الباحثين والمؤرخين والنقاد والفنانين والخطاطين وغيرهم إشكالياً في البحث التشكيلي والنقدي، لا سيّما أنّ هذه النخبة الفكرية تجاوزت في نظرتها إلى الطغراء ماهيتها الوظيفية المباشرة في السياسة والقانون والتأريخ والتوثيق، إلى الماهية التشكيلية لمرسومها الخطي، الذي قد لا ينفع معه تعريف علمي حدّي للمصطلح على النحو المعرفي التاريخي، ليظل سؤال "الطغراء" هذا إشكالياً في الرؤية النقدية إليها بوصفها مرسوماً خطياً محضاً، أو تشكيلاً فنياً قائماً على هندسة الصورة (القرائية– الكتابية)، وخطابها التواصلي السيميولوجي المتأوَّل من العلاقة بين المنصوص والمبصور في البنية التواصلية لها؛ إذ لم تتفق هذه النخبة الفكرية على ماهية الطغراء التواصلية بالضبط، فثمة ثلة من الباحثين والمؤرخين والنقاد والفنانين والخطاطين وغيرهم يَعدّون الطغراء نوعاً من أنواع الخط العربي، تفرد به العثمانيون،[٥٤] من خلال تكييف بعض أنواع الخط نفسه والتصرف بقواعده المعروفة، عند صنع ما يعرف عند نقاد فن الخط والتصميم بـ"التراكيب الخطية"، بينما عَدّ آخرون الطغراء أسلوباً زخرفياً بحتاً من أساليب الخط العربي،[٥٥] بما قد يجعله فناً من فنونه الأدائية أكثر من كونه نوعاً من أنواعه الفنية؛ إذ يقوم فن الطغراء هذا على استثمار أشكال الحروف العربية في الفن التشكيلي؛ الحروفي بخاصة. ولكن آخرين عدّوا الطغراء صورة محضاً، وعدّوا كتابتها رسماً خالصاً، بل عدّوا كل رسم كتابي أو حروفي: طغراء.[٥٦]

ويبدو أنّ بعض النقاد حاول أن يستخرج من رحم هذا التباين في النظر النقدي إلى صورة الطغراء أو مبصورها الفني رأياً محايداً، يفيد بأن الطغراء فن عثماني مستقل، يأخذ مكانه بين الكتابة والرسم؛[٥٧] إذ إنَّ الطغراء عند هؤلاء: هو ما يمكن أن يسمى أو أن يوصف بـ"الرسم الكتابي" الذي يستمد تشكيله من صور بعض الطيور الأسطورية/ الرمزية

---

[٥٤] جمعة، إبراهيم. **قصة الكتابة العربية**، مصر: دار المعارف، ١٩٤٧م، ص٧٤.

[٥٥] صديق، محمد يوسف. "الطغراء واستخدامها في الكتابات العربية في البنغال"، الرياض: **مجلة الفيصل**، س١٣، ع١٤٨، شوال ١٤٠٩هـ/أيار–حزيران ١٩٨٩م، ص٩٥.

[٥٦] حسن، زكي محمد. "الزخارف الكتابية في الفن الإسلامي"، القاهرة: **مجلة الكتاب**، س١، مج١، ج٣، يناير ١٩٤٦م، ص٢٨٥.

[57] AKSEL , Malik**.** *TURKLERDE DINI RESIMLER*, Istanbul 1967. p.129.

في ثقافات بعض الشعوب الإسلامية كالعرب (طائر العنقاء أو الرُّخ)، والتُّرك (هُما: طائر السعد)، والفرس (طائر السميرغ)، لا سيّما أنّ هذا الفن، كما يراه آخرون من دارسي الطغراء، لم يقف عند حدود تمثيل التوقيع السلطاني بوحدة خطية monogram مغلقة الترميز على السلطة حسب،[٥٨] بل ينطلق منها أيضاً إلى عوالم الشكل التجريدي الممثلة بقوة لطبيعة الفن الإسلامي وفلسفته القائمة على كراهية الفراغ[٥٩] في صورته التشكيلية الملتزمة بجماليات الخط العربي التواصلية في التصميم.

٤. التصميم التواصلي للطغراء:

لو تتبعنا تاريخ الشكل والصورة، أو ما يمكن أن نسميه "التاريخ العلامي" للطغراء، للوقوف على مراحل تطوره التواصلي، لا نجد إلا بعض الإشارات التاريخية والأشكال الآثارية، التي قد تبين لنا بعض مراحل تصميمه التواصلي، فهناك مثلاً، إشارة بوصف الطغراء السلجوقية على شكل "قوس"،[٦٠] وهو ما يؤكّد على أن هذه العلامة القوسية الشكل كانت شعاراً قَبَلِياً تركياً قديماً. وهناك شكل آثاري بدائي، يبدو أنه ناتج عن حركة كتابية مقصودة في قصديتها التواصلية على توقيع السلطان السلجوقي طغرل بك بن سلجوق (ت ٤٥٥ هـ/١٠٦٣م)، وكان هذا الشكل التوقيعي بسيطاً يتَّخذ من شكل حرف الياء العربي الراجع صورته الخطية.[٦١] ولكن أوضح هذه الإشارات التاريخية والأشكال الآثارية المتعلقة بالطغراء تأتي من "أدب الكتّاب" الذي هو أدب خاص بأخبار ديوان الإنشاء والمراسيم والتواقيع وتقاليدها في الدول الإسلامية؛ إذ يأتي وصف وشكل الطغراء المملوكية ذات المبصور المربع/ المستطيل الشكل القائم على منتصبات حروف النص التوقيعي،[٦٢] كل ذلك قبل أن تستقر العلامة الإسلامية نهائياً على الطغراء العثمانية المعروفة في حياة شكلها وتاريخه.

---

[٥٨] الخطيبي، عبد الكبير. **الاسم العربي الجريح**، بيروت: دار العودة، ط١، ١٩٨٠م، ص١٤٩.

[٥٩] المعايرجي، حسن. "الطغراء قمة الجمال في الخط العربي"، قطر: **مجلة الدوحة**، ع١٢٣، آذار ١٩٨٦م، ص١١٦.

[٦٠] إقبال، عباس. **الوزارة في عهد السلاجقة**، ترجمة: أحمد كمال الدين، الكويت: جامعة الكويت، ١٩٨٤م، ص٥٢.

[٦١] الراوندي، محمد بن علي بن سليمان. **راحة الصدور وآية السرور في تأريخ الدولة السلجوقية**، تحقيق: إبراهيم الشواربي وآخرون، القاهرة: دار القلم، ط١، ١٩٦٠م، ص١٦٠.

[٦٢] القلقشندي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، مرجع سابق، ج١٣، ص١٦٧.

لقد كانت الصورة الخطية هي منطلق بعض نقاد الفن الإسلامي ودارسيه المعاصرين في النظر إلى الطغراء على أنها: "شكل إهليليجي"[٦٣] محض. ولعل هذه الصورة أو هذا الشكل هو محور التصميم التواصلي ومجاله الإبداعي في الفن الإسلامي، رسماً كان أم خطاً، فهو أيضاً محور اللعبة التشكيلية التي كان يمارسها أولئك الفنانون، الذين يمكن أن نسميهم "فنانو الطغراء"؛ من الرسامين والخطاطين، أو قل: الرسامين- الخطاطين مثل "مصطفى راقم" (ت ١٢٣٤هـ/١٨٢٦م) الذي يعد مهندس الطغراء العثمانية في شكلها الأخير.

وعند دخول الطغراء، بوصفها مرسوماً خطياً، إلى عوالم الشكل التجريدية وتحولاته التشكيلية والتأويلية، انفتحت أمام هؤلاء الفنانين؛ القدامى والمحدثين، مجالات الرؤية الفنية الواسعة في آفاق رحبة من التصميم التواصلي، وفي حدود لا نهائية من الإبداع التشكيلي الذي أصبحت بنيته الفنية الكلية تستند بكل وضوح على شكل الطغراء؛ من حيث هو نص بصري ذو دلالة رمزية عالية المعنى، لتكون هذه الآفاق الواسعة وهذه الحدود المفتوحة أساساً معرفياً عند بعض دارسي هذا الفن الإسلامي بالذات لتسمية هذه الحركة التشكيلية "الحروفية" بفن "الأشكال الطغرائية" المتنوعة بتنوع النصوص والوظائف والغايات التواصلية.[٦٤]

٥. حداثة (الصورة الخطية):

إنَّ الطبيعة الشكلية للطغراء هي التي أغرت النقد الفني المعاصر بقراءة مبصورها التشكيلي على أنَّه صورة باذخة للهندسة والجمال والإبداع، تجعل خطاب المنصوص فيها لا يصدر مباشرة عن لغة النص اللغوي المتعينة في الكلمات الاسمية واللقبية وغيرها؛ بل يصدر عن مبصورها المدهش في التلقي والقراءة، فيتحول خطاب الطغراء الكلي (المنصوص- المبصور) إلى خطاب دلائلي/ سيميولوجي (فوق نصي) متجدد القابلية للقراءة الإبداعية: التشكيلية والتأويلية المفتوحة على غير وجهٍ من وجوه الوظيفة والمعنى والدلالة، لأن الصورة الخطية للطغرائية مفعمة بالحداثة المتواصلة عبر ما يسميه الناقد

[٦٣] شلق، علي. **العقل في التراث الجمالي عند العرب**، بيروت: دار المدى، ط١، ١٩٨٥م، ص٣٩٨.

[64] Papadopoulo, A. *L' Islam Et L' Art Musulman*, Paris 1976 , p 179.

شاكر حسن آل سعيد: "البعد الواحد (كفكرة)، ويقصد به اتخاذ الحرف الكتابي نقطة انطلاق للوصول إلى معنى الخط (كقيمة شكلية) صرف."[٦٥]

ولقد كان هذا التشكيل الطغرائي محل الاستثمار أو الاستخدام العلامي المتعلق بالرموز في كثير من الأعمال الفنية والأدبية والدينية الإسلامية؛ الصوفية منها بخاصة؛ إذ "نلاحظ أنَّ الكثير من المحاولات الخطية المعاصرة تطلع من لعبةٍ تُماثِل –إلى حدٍ بعيد– لعبة هذه الطغرة، سواء لجهة امتداد الحروف وتداخلها أو لجهة تظليل بعض مناطق الخط"[٦٦] فيها، فنجد الطغراء في الفن التشكيلي المعاصر: لوحة "حروفية" جميلة؛ تُذكّر بما حققته ثقافة التواصل الإسلامية من إنجازات حضارية مهمة في التفاعل مع الشعوب والثقافات الأخرى؛ قديماً وحديثاً؛ عبر خطاب الفن والذوق والقراءة اللا لغوية لصور الخط العربي.[٦٧]

خاتمة:

تقوم ثقافة التواصل الإسلامية؛ نظرياً على "التعارف" الذي هو مصطلح قرآني يعبّر عن التواصل بين الناس، وعملياً؛ على"البيان" الذي هو أيضاً مصطلح قرآني، اختص بعلم عربي إسلامي يعنى بتحسين طرق وأساليب ووسائل التعبير المختلفة؛ اللغوية وغير

[٦٥] آل سعيد، شاكر حسن. **البعد الواحد أو الفن يستلهم الحرف**، بغداد: دار الحرية، د.ت، ص٤.
ولقد قامت على هذه الفكرة الحركة (الحروفية) في الفن التشكيلي العربي الحديث والمعاصر؛ إذ أوضح (بيان الحروفيين العرب) الصادر عن المؤتمر الأول للتشكيليين العرب المنعقد ببغداد في نيسان ١٩٧٣: "لقد بلغ الأمر بالخطاط العربي حداً جعله يوفق ما بين قواعد من الخط نفسه ومن فن الزخرفة. إننا نستطيع استخدام الحرف كزخرف مفرغ من المضمون؛ ينعكس على الفنون الأخرى؛ وعلى طريقة الكتابة في مجالات كثيرة. إنه؛ بهذا المعنى؛ بحث علمي–فني. وقد كانت الأسباب التي دفعت الى هذا الاتجاه كثيرة؛ أهمها: المنطق الشكلي والرغبة في إيجاد فن عربي. إن استخدام الحرف يشابه استخدام بعض العناصر الزخرفية العربية، ولكليهما اتجاه واحد." انظر:
– آل سعيد، شاكر حسن. **فصول من تاريخ الحركة التشكيلية العراقية**، بغداد: دار آفاق عربية، ج١، ص٤٦.

[٦٦] لعيبي، شاكر. **الخط العربي**، الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، ٢٠٠٧م، ص١٦٩.

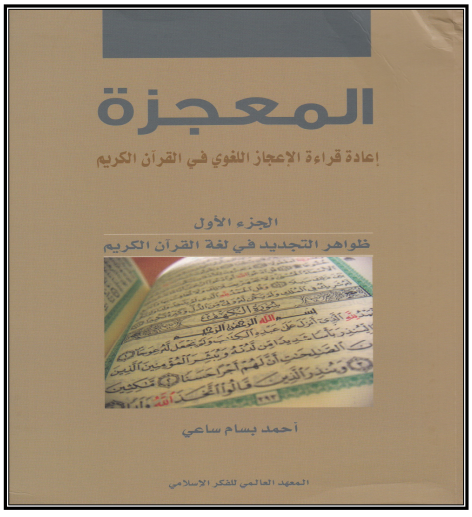
[٦٧] اتجه بعض الفنانين الحروفيين المعاصرين؛ العرب والأجانب، إلى تبني الطغراء مادة تشكيلية لأعمالهم الفنية، ومن هؤلاء العرب على سبيل المثال لا الحصر: اللبناني وجيه نحلة. أما الأجانب؛ فمنهم على سبيل المثال: الروسي فلاديمير بوبوف، الذي يلقب نفسه بفنان الطغراء لكثرة ما يستند إليها في أعماله الفنية، مستفيداً من تشكيليتها البصرية، دون أن يعرف قراءتها النصية.

اللغوية، وتهذيبها وتقعيدها على مبادئ وأصول جمالية وفنية معينة، تتجاوز حدود ما يعرف في اللغة المعاصرة لعلم الاتصال بالوسيلة إلى مفهوم الصورة العربي الإسلامي الواسع والجامع لكل من الوسيلة والرسالة معاً، في نسق معرفي اتصالي واحد، يمكن أن نطلق عليه "نظرية التصوير الإسلامية".

وتقوم هذه النظرية على عددٍ كبير وغير محدود من أشكال الصور وأنواعها: المعرفية والدلالية والتواصلية؛ المعنوية المجردة والمادية المحسوسة، التي يمكن البناء المعرفي عليها لصالح علم التواصل الخاص بالفن الإسلامي؛ إذ تمثِّل تلك الصور مادته المعرفية الأساس، وتكون الصورة الخطية منها هي الوسيلة والرسالة معاً، أو هي المادة المعرفية الأساس لتواصلية الفن الإسلامي المتحققة لغوياً ودلالياً وسيميائياً، مثلما هي متحققة ثقافياً وحضارياً، عبر أشكال وصيغ وتقنيات التصميم المختلفة.

وعلى الرغم من سهولة الوصول النسبي إلى مثل هذه النتائج، تظل الخصائص الهندسية والإمكانات التصميمية للفن الإسلامي تثير الأسئلة الواجب حل إشكالياتها عبر مزيد من البحث العلمي في العمارة والفنون والصنائع الإسلامية.

صدر حديثاً



المعجزة

إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم

تأليف: أحمد بسام ساعي

الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م

٣٥٨ صفحة

يقدّم كتاب "المعجزة" جانباً إعجازياً في القرآن الكريم لم يُكشف من قبل، فقد تحدّثوا عن الإعجاز "الجمالي" وكذلك عن "الإعجاز التعبيريّ أو الفني" ثمّ "الإعجاز العلميّ" وهي جميعاً أقرب في حقيقتها إلى أن تكون حديثاً عن "العبقرية" منها إلى الحديث عن "الإعجاز" فجمال اللغة وموسيقيّتها وبلاغتها وجزالتها وفصاحتها وسلامتها ودقتها كلّ ذلك يدخل في باب العبقريّة، ويمكن أن ينطبق على كثير من عباقرة البشر، ولكن أحداً لم يحاول الإمساك بالإعجاز الحقيقي، بكلّ ما في كلمة "إعجاز" من معنى الإستحالة على التقليد، فأخفقوا بوضع يدهم أو أيدينا على السرّ الحقيقيّ الذي جعل العرب يذهلون لدى سماعهم الوحي لأول مرّة ثم يستسلمون له وللعقيدة التي حملها إليهم، كان هذا السرّ هو "اللغة الجديدة."

لم تكن هذه اللغة تخالف قواعدهم، ولكنّها كانت مع ذلك مختلفة كلياً عن اللغة التي اعتادها قاموسهم، إنّها لغةً لم يُسبق إليها القرآن الكريم من قبل، ثمّ استحال، وما يزال مستحيلاً على أي عربي، تقليدها من بعد، وهذا ما يثبته هذا الكتاب بالطرق العلميّة غير القابلة للجدل، مع عرض كلّ ذلك بأسلوبٍ سهلٍ يناسب القارئ العادي، وعرض شيّقٍ يقارن بين كل من لغة القرآن الكريم، ولغة الحديث الشريف، ولغة الشعر العربي قبل القرآن وبعده، ولغتنا العادية اليوم، ليظهر، وبالأرقام، الفوارق البارزة والحاسمة بين لغة السماء ولغة النبوّة، وكذلك بينها وبين لغة البشر الأدبيّة واليوميّة قديمها وحديثها.

ويتضمن الجزء الأوّل من الكتاب دراسةً عامة للظواهر اللغويّة الجديدة التي أحدثها القرآن الكريم في اللغة العربيّة، مع الإستشهاد عليها من مختلف السور، أما الجزء الثاني فقد درس هذه الظواهر بالتفصيل في بعض أكثر السور تداولاً في حياتنا اليومية، وكذلك أوائلها نزولاً، وشمل ذلك سورة الفاتحة، ثم العشرين الأواخر من قصار السور.

البيئة والتحول نحو الاستدامة: نظرة إسلامية

عودة الجيوسي*

الملخص

يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على التصور الإسلامي لفكرة التنمية الإسلامية، ونقد الفكر الغربي وما يعانيه من إشكالية أدت إلى تدهور نظام البيئة، وتلوّث الهواء، وتردي حالة الحياة الإنسانية، المتمثّلة في الفقر والمرض والجوع، وصولاً إلى تبيان مدى الخلل الحاصل في الأنظمة البيئية نتيجة نسق التفكير الغربي، ونمط التنمية الغربية اللذين يعتمدان مبدأ النمو لأجل النمو، وتشجيع الاستهلاك، وحتى ربطه بمفهوم السعادة. يهدف البحث كذلك إلى طرح رؤية جديدة للتنمية المستدامة (الطيبة)، مستمدةً من الفكر الإسلامي الذي يعتمد مبادئ العدل، والإحسان، وصلة الرحم، والحد من الفساد.

الكلمات المفتاحية: البيئة، التنمية المستدامة، الاسلام، الاستدامة، الفكر البيئي، الفلسفة البيئية.

Ecology and Sustainable Development: An Islamic Worldview

Abstract

This article intends to shed some light on the Islamic worldview of sustainable development. It also aims to critique the underpinnings of the western model of development which led to ecological degradation, poverty, pollution, waste and new types of chronic diseases. It highlights the pitfalls of the notion of "growth for the sake of growth" which has resulted in a misuse and overconsumption of resources. The paper also presents a proposed conceptual framework that is based on justice (adl); beauty (ihsan); protection of social and human capital (arham) and control of corruption (fassad).

Keywords: environment, sustainable development, Islam, sustainability, environmental thought, environmental philosophy

* دكتوراه في تخطيط المدن وتحليل السياسات العامة، جامعة إلينوي/الولايات المتحدة. نائب الرئيس –للعلوم والبحث– الجمعية العلمية الملكية–الأردن. البريد الإلكتروني: odjayousi@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/٨/١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/١٢/٨م.

مقدمة:

شهد مطلع القرن الحادي والعشرين نقاشاً مستفيضاً حول قضايا: البيئة، والاستدامة، والتغيّر المناخي، والفقر، والأزمة المالية العالمية، ومكافحة مرض الإيدز وإنفلونزا الخنازير. ذلك أن الواقع البيئى والاقتصادي والاجتماعي والصحي أصبح يُمثِّل حالة الفساد في الأرض بما كسبت أيدي الناس من خلال استنزاف مواردها، والاستهلاك المفرط، واحتكار السلع، والجشع؛ ممّا ادّى إلى إحداث خلل في توزان كل من الكون، والإنسان، والحياة.[1]

لقد أرسى الإسلام؛ بوصفه رسالة ومنهج حياة، مبادئ وأسساً للعلاقة بين الفرد الإنسان وأخيه الإنسان، وبينه وبين الطبيعة وظواهرها. وبما أنّ الطبيعة بما فيها من غابات وسهول، وأنهار وبحار، وتربة وهواء، تُمثِّل رأس مال طبيعي متاح للإنسان، فإنّ أيّ خلل أو جور في استثمار رأس المال الطبيعي سيُؤثِّر سلباً في الحرث والنسل وصلة الرحم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ ﴾ (محمد: ٢٢). إنَّ التولي عن منهج الحق والوحي، والحياد عن شرع الله سوف يؤدي إلى نشر الفساد في الأرض، وتقطيع أواصر الرحم والتواصل الإنساني. وهذه القطيعة الإنسانية تتعارض مع حكمة الخالق من خلق البشر شعوباً، وقبائل، وهي حكمة تقتضي أن يجتمع الناس على كلمة سواء؛ لحماية الإنسان، والطبيعة، والكون.[2]

يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على التصور الإسلامي لفكرة التنمية الإسلامية، ونقد الفكر الغربي ورؤيته لقضايا تدهور البيئة، وبيان مدى الخلل الحاصل في الأنظمة البيئية نتيجة نسق التفكير الغربي، ونمط التنمية الغربية اللذين يعتمدان مبدأ النمو لأجل النمو، والتشجيع على الاستهلاك، وأثر ذلك في تردي حالة الحياة الإنسانية،

[1] Adams, W. M. and S. J. Jeanrenaud. *Transition to sustainability*. Gland, Switzerland: World Conservation Union. 2009. pp.8-30.

[2] Al-Jayyousi, Odeh. R. Islamic principles and Dublin statement, *Water Management in Islam.* Editors: Faruqui et al. Tokyo: United Nations University Press, IDRC, 2001, pp. 33-38.

المتمثّلة في الفقر والمرض والجوع. كما يهدف البحث إلى تطوير خطاب إسلامي معاصر لفكرة الاستدامة (الطيبة) يقوم على مبادئ الفكر الإسلامي المتمثّلة في العدل، والإحسان، وصلة الرحم، والحد من الفساد، ويتلافى مواطن الخلل التي أصابت النموذج الغربي في ما يخص البيئة.[٣]

تكمن أهمية هذا البحث أيضاً في ملاحظة ظواهر التغيّر المناخي وما رافقه من أخطار على الأمن الغذائي والمائي والإنساني؛ ممّا يثبت فشل نظام السوق والنظام الاقتصادي الغربي في تلبية متطلبات التنمية الطيّبة التي تحول دون هلاك الحرث والنسل، وإلحاق الضرر بالأرض ومَن عليها.[٤]

مدخل تأسيسي لفكرة الاستدامة:

ترجع فكرة الاستدامة إلى نهاية الستينيات من القرن الماضي؛ إذ عمل الاتحاد الدولي لحماية الطبيعة (IUCN) عام ١٩٦٩م على صياغة تعريف للاستدامة ضمن برنامج عمله، ثمّ تلا ذلك طرح هذا المفهوم في مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة في ستوكهولم عام ١٩٧٣م. سعياً إلى التنمية الاقتصادية والتصنيع من دون إلحاق ضرر بالبيئة. وقد تم تعميق فكرة الاستدامة وتأطيرها في الاستراتيجية العالمية لصون الطبيعة عام ١٩٨٠م، وفي تقرير برندلاند (Brundtland) عام ١٩٨٧م؛ إذ وُضِع تصور للبيئة المستدامة يتضمن ثلاثة أبعاد؛ بُعد اقتصادي، واجتماعي، وبيئي.[٥]

ومنذ عام ١٩٩٢م بعد قمة الأرض، بدأت دول العالَم صياغة التشريعات والاتفاقيات الخاصة بالبيئة، مثل اتفاقية كيوتو للحد من التغيّر المناخي، فضلاً عن إشراك القطاع الخاص والمجتمع المدني في حماية البيئة وتخضير الصناعة، ولكنّ المفارقة التي نعيشها

[3] Al- Jayyousi, Odeh. The State of Ecosystems and Progress of Societies, *Statistics, Knowledge and Policy. Measuring and fostering the progress of societies*. OECD, 2008, pp. 441-451.

[4] Al-Jayyousi, Odeh. Islamic values and rural sustainable development. *Rural 21 Journal*, Germany, 2009, pp. 39-41.

[5] WCSD. *Report of the World Commission on Environment and Development*, Oxford University Press, 1987, pp.8, 44.

بعد مرور نحو ثلاثة عقود على نشوء فكرة الاستدامة؛ أننّا نلحظ تدهوراً في الأنظمة البيئية على هذا الكوكب. ويمكن القول إنَّه تم تهميش مفهوم التنمية المستدامة على يد الحكومات ومؤسسات المجتمع المدني؛ وذلك لعدم قدرتهما على توصيف مؤشرات وأهداف مترابطة، ضمن سلم أولويات محددة؛ ممّا أدّى إلى تعذّر تحقيق الدعم اللازم، أو قياس إحراز تقدّم ما. وفي القمة الدولية للتنمية المستدامة عام ٢٠٠٢م، أضحى جليّاً مدى عدم توفر الزخم الكافي لتحريك دفة التنمية المستدامة وتوجيهها نحو مسار محدد وواضح؛ وذلك باعتماد الأهداف الألفية للتنمية (MDGS)، التي تتضمن أهدافاً عامة تتمثّل في مكافحة الفقر، وتوفير التعليم الإلزامي، وضمان حرية المرأة، والتنمية المستدامة، والشراكات الدولية، لكنّ هذه الأهداف حادت عن المسار؛ لأنّ الحكومات لا تملك، عمليّاً، القدرة والإمكانيات اللازمة للتحكّم في النتائج.[٦]

لا تُمثِّل الأهداف الألفية للتنمية استراتيجية محددة المعالم، يمكنها أن تُرْشِد الحكومات والقطاع الخاص ومؤسسات المجتمع المدني إلى خطط عمل محددة. كما أنّ معظم ما تتضمنه هذه الأهداف يعكس عملية دبلوماسية، كانت مكرّسة لوضع قائمة طويلة من الرغبات، لا تبني إجراءات عملية تُؤثِّر في صياغة السياسات العامة؛ حتى إنّه لم يُثَر أيّ من الأسئلة الجوهرية، من مثل: أين يمكن استثمار المبالغ التي يوفرها الدعم الخارجي؟ هل يكون ذلك في قطاع المياه والصرف الصحي، أو لتصحيح المسار الاقتصادي، أو معالجة معوقات التنمية، مثل الفساد وغياب الحكم الرشيد؟

بدايةً، ينبغي إحراز نجاح وتقدّم لافت في مجال التنمية الاقتصادية خاصة في مكافحة الفقر، ثمّ يتبع ذلك حماية الطبيعة، وتحقيق التنمية المستدامة، والعدالة الاجتماعية، على الرغم من التلازم والتناغم بين العناصر الثلاثة (الاقتصاد، والبيئة، والعدالة الاجتماعية). وفي واقع الأمر، فإنَّ العديد من الدراسات الدولية أشارت إلى ضرورة توفر مجموعة من العوامل لتحقيق التنمية المستدامة، مثل الانضباط المالي، والانفتاح على نظام السوق، والاستثمار في التعليم، والحرية السياسية، وعدم تفشي الفساد. وهذه تُمثل الأسباب التي

[6] Fanelli, Daniele. World failing on sustainable development', *New Scientist* 2624: 03. 2007.

قادت إلى "الربيع العربي" مع مطلع عام ٢٠١١م. وهناك إشكالية سيادة الدولة القطرية، التي قد تُشكِّل مُحدِّداً وعائقاً يمنع تحقيق التنمية المستدامة. لذا يجب تبنّي الطرح القائل إنه ما دامت التنمية المستدامة هدفاً دوليّاً، فإنّ على الحكومات تبنّي هذه المسؤولية الدولية، وإنّ زيادة الدعم الخارجي يجب أن تُفضي إلى نتائج إيجابية يُلمس أثرها محليّاً؛ على أن يتضمن ذلك زيادة اعتماد السكان المحليين على مواردهم وقدراتهم الذاتية، بدلاً من ترسيخ مبدأ التبعية للدول الكبرى، والاعتماد المتزايد على الدعم الخارجي.

إنّ الجدل حول أولويات البحث والمناقشة في حقل التنمية بين دول الشمال والجنوب من الكرة الأرضية أمر معروف. ويعبِّر هذا الجدل عن فصام فكري بين مدارس التفكير المختلفة حول الموضوع، وهو ينتقل -بطبيعة الحال- إلى الخطاب السياسي، وإلى عملية صنع السياسات العامة على المستويين: المحلي، والدولي. فمثلاً، يرى أهل الجنوب من الدول النامية أنّ قضية التغيّر المناخي ليست أولوية، في حين يرى أهل الشمال غير ذلك. ولعلّ عقدة نقل المشكلة عبر الزمان (الأجيال القادمة)، أو المكان (الحيز الآخر)، هي دليل على وجود خلل وقصور في تصور مسؤولياتنا وواجباتنا تجاه هذا الكوكب، ومؤشر على ضرورة السعي لتغيير نسق التفكير التقليدي، الذي لا يأخذ بالحسبان مستقبل الأجيال القادمة، ويعتمد دوماً بوجود وفرة في المكان (الحيز الآخر)؛ للتخلّص من مخلّفاته، بغض النظر عن المسؤولية الأخلاقية.

وتأسيساً على ما سبق، فإنّ إحياء مفهوم التنمية المستدامة يتطلّب إيجاد صيغ توافقية لحساب قيمة الخدمات البيئية، ومدى تلازمها مع حزم الأمان الاجتماعي والاقتصادي. وقد أثبتت الدروس المستفادة من تجارب العقود الماضية، ضرورة مراعاة المنافع والفوائد الاجتماعية والاقتصادية محليّاً؛ لضمان توفير الحماية اللازمة للموارد الطبيعية. كما أنّ عمليات صنع القرار على الصعيد الدولي والحراك المحلي، مهمة للتصدي لحالة التراجع البيئي الكوني، وهذا ما ظهر جليّاً في تكاتف الدول والمجتمعات وسعيها الجادّ إلى معالجة قضية التغيّر المناخي، على الرغم من أنّها تُعَدّ أولوية لدول الشمال الصناعية، لا للمجتمعات النامية. ومن المعلوم أنّ تأثير التغيّر المناخي هو

كوني/عالمي، على الرغم من أنّ سبب الفعل هو محلي. لذا، كان لا بُدّ من توفر علاج ناجح على الصعيد المحلي.

وخلاصة القول: إنّ عملية إحياء التنمية المستدامة تتطلّب تغييراً في نسق تفكير صانعي القرار وأفراد المجتمع، بحيث يتشكّل وعي جديد للتحديات الكونية، وفعل محلي يخدم الإنسان والبيئة المحلية.[٧]

أولاً: إشكالية التنمية المستدامة في الفكر الغربي

تم التطرّق إلى إشكالية المحدودية البيئية (Environmental limits) في مطلع القرن الماضي، وتحديداً في أثناء منتدى روما. وجرى توثيق سيناريوهات المستقبل ونمذجتها في كتاب: "محدّدات النمو".[٨] كما قدّمت الاستراتيجية العالمية لصون الطبيعة عام ١٩٨٠م تحليلاً متكاملاً عن مفهوم الاستدامة البيئية (Environmental Sustainability)، ركّزت فيه على ضرورة الحفاظ على العمليات الإيكولوجية والأنظمة البيئية، وإيلائها أهمية خاصة؛ لحماية التنوع الجيني (genetic diversity) والكائنات الحية وموائلها(Habitats). وفي عام ٢٠٠٥م، قدّم تقرير تقييم الأنظمة البيئية Millennium Ecosystem Assessment، إحصائيات واضحة لحالة التدهور البيئي، يمكن إجمالها على النحو الآتي:[٩]

- تناقص مساحة الأراضي المزروعة في العقود الثلاثة الأخيرة التي تلت عام ١٩٥٠م، وذلك على نحوٍ تجاوز ما كان عليه الحال في الفترة الممتدة بين عام ١٧٠٠م-١٨٥٠م.

- نقص نسبة ٢٠% في الشعاب المرجانية في الفترة الأخيرة.

---

[7] Korten D. C. *When Corporations Rule the World*. Berrett-Koehler Publishers, Kumaian Press, 1995. P.307- 333.

[8] Meadows, D. et al. *The Limits to Growth*. NY: Macmillan's, 1979.

[9] Millennium Ecosystem Assessment (MEA). *Ecosystems and Human Wellbeing. Synthesis.* Washington, DC: Island Press, 2005.

– تضاعف استخدام مياه البحار والمحيطات منذ عام١٩٦٠م.

– زيادة نسبة تركيز غاز ثاني أكسيد الكربون (CO2) بنحو ٦٠ % عام ١٩٥٩م مقارنة بما كان عليه الحال عام ١٧٥٠م.

وقد بيّن التقرير أيضاً مدى التباين بين دول الشمال والجنوب، ومدى اتساع دائرة الفقر في العالَم النامي الذي يعيش نحو ٧٠ % منه اعتماداً على الموارد الطبيعية، من مثل: صيد الأسماك، والغابات، والمراعي، والزراعة الريفية. كما أوضح التقرير أنّ: ١ر١ بليون شخص يعيشون بدخل يقل عن دولار في اليوم، وأن قرابة ١ر١ بليون شخص يفتقدون إلى مصادر مياه نقية، وأن نحو ٨٥٠ مليون شخص عانوا من سوء التغذية في الأعوام (٢٠٠٠-٢٠٠٢م).

لقد شهد القرن العشرون جدلاً واسعاً حول الأثر السلبي لنمط التنمية الغربي، ومفهومه للنمو، وربطه للسعي نحو السعادة من خلال الاستهلاك المفرط، وتحويل الكماليات إلى ضروريات. كما تعرّض البيئيون لنقد نمط التنمية الغربي وأثره السلبي في تدهور الموارد الطبيعية، وتلوّث الماء والهواء والتربة. وهذا كلّه يتفق مع الفكر الإسلامي الذي يرى أنّ منهج التنمية الغربي الذي قد حوّل موارد الطبيعة إلى سلع (Commodity)، وهدّد الموارد الطبيعية بالاستنزاف الجائر، وإفساد الأرض، وإهلاك الحرث والنسل. وفي المقابل، يضع الفكر الإسلامي –كما سيأتي بيانه– معايير للعدالة والمسؤولية الاجتماعية عبر الوقف البيئي، وتكريس مبدأ الإحسان، والزهد، والاقتصاد في العيش، وعدم الإسراف، وحماية الموارد الطبيعية، والرفق بالكائنات الحية، والاحتفال بالتنوع في الحياة.

والآن، ونحن في بداية القرن الحادي والعشرين، فإنّا نشهد نموّاً متصاعداً لدول آسيا، من مثل: الصين، والهند. فالنمو المتصاعد في الصين مثلاً يقتضي استهلاكاً واستنزافاً لموارد الكوكب، من مثل: الحبوب، واللحوم، والحديد، والأخشاب، والطاقة؛ ممّا يدعونا إلى التحقّق من جدوى محاكاة النموذج الغربي، من حيث: الاستهلاك المفرط، واستخدام الطاقة الأحفورية (غاز، فحم، نفط)، وهو ما يُؤثِّر سلبياً في صحة الإنسان، ويضر

بالكوكب والاقتصاد. لذا، كان لا بُدّ من مراجعة نقدية لنمط التنمية الغربي، الذي فشل في تقديم حلول ناجحة لمشاكل الاقتصاد والبيئة والناس؛ نظراً إلى اعتماده على الربا، والمضاربة غير العادلة، أضف إلى ذلك فإنّ ما شهده العالَم من أزمة مالية منذ مطلع عام (٢٠٠٨م)، يُعَدّ خير شاهد على ضرورة إيجاد نموذج جديد يُحقِّق العدالة الاجتماعية، والأمن الغذائي الإنساني، ويحمي موارد الأرض.[١٠]

ولعلّ خير دليل على مدى فشل النموذج الغربي في تحقيق العدالة الاجتماعية، هو أنّه في عام ٢٠٠٠ كان أغنى ٢٠٠ شخص في العالم يمتلكون ثروة تساوي ما يملكه ٢ مليار من الأشخاص الأكثر فقراً. كما أنّ نحو بليون من البشر (أي سدس سكان الكوكب) لا يحظون بالحد الأدنى للحياة الكريمة من: غذاء، وماء، وخدمات أساسية من: تعليم، ومرافق صحية.[١١]

إنّ المظاهر والنتائج المترتّبة على تبنّي نسق التنمية والتفكير الغربيين في العقود الأخيرة، أدى إلى هلاك الحرث والنسل، وفساد الأرض، وتفاقم الفقر والمرض والأزمات المالية والاقتصادية، وتلوّث الهواء والماء، وتغيّر المناخ. إنّ ذلك كلّه يدعونا إلى التفكير في نسق جديد، ورؤية أوضح وأشمل لتنمية ذات مفاهيم مبتكرة، تكفل الحفاظ على أسباب الحياة على هذا الكوكب.[١٢]

وبالمثل، فإنّ التجربة الألمانية المتمثّلة في الانفتاح الاقتصادي خلال الفترة من (١٩٧٠م – ٢٠٠٠م)، أدت إلى إفقار المجتمع؛ نتيجة السياسات الاقتصادية المستمدة من المنهج الليبرالي الغربي. ويرى الكاتب الألماني إفهيلد في كتابه: "اقتصاد يغدق فقراً" (٢٠٠٣م)، أنّ الدول الصناعية التقليدية تمرّ حاليّاً بالمرحلة نفسها التي مرّت بها الأرجنتين والعديد من دول أمريكا الجنوبية في مطلع عصر النهضة الصناعية، والهند إبان

[10] Al-Jayyousi, Odeh. The State of Ecosystems and Progress of Societies, In:OECD, *Statistics, Knowledge and Policy. Measuring and fostering the progress of societies*, 2008, pp. 441-451.

[11] Sachs, J. *End of Poverty*. New York: Penguin Press, 2005, pp. 26-30.

[12] Schumacher, E.F. *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*. NY, USA, Harbor and Row, 1973. P. 187- 193.

حقبة الاستعمار البريطاني؛ إذ دمرت حرية التجارة العالمية الصناعة في هذه البلدان، وحوّلتها إلى أفقر دول العالَم. كما يعتقد الكاتب باستحالة تطبيق برنامج اقتصادي واحد على دول العالَم جميعها؛ نظراً إلى خصوصية كل مجتمع. وقد دفع تبنّي هذه الدول المنهج الاقتصادي الليبرالي هذا إلى تحميل الطبقة العاملة عبئاً ضريبيّاً على أصحاب الثروة والمشروعات. ويرى الكاتب أيضاً أنّ التجارة الحرة لم تُعزِّز النمو الاقتصادي على النحو المأمول في الإحصائيات الألمانية، وأنّ النمو الاقتصادي الدائم، وبمعدل ٢%، سيؤدي إلى نتائج وخيمة بكل تأكيد. وعليه، فإنّ تحقيق نمو مستمر ودائم في كوكب محدود الموارد، هو حلم زائف، وأمل عقيم. ومن المؤشرات على تداعي النظام الاقتصادي الليبرالي، تناقص معدل حصة الفرد الواحد من الناتج العالمي، بحيث فقدت نصف قيمتها إبان الحقبة الليبرالية في ألمانيا.[١٣]

تعّرض مفهوم التنمية المستدامة لموجة من الانتقادات، كان منها صعوبة تحديد مفهوم التنمية المستدامة؛ إذ إنّ لهذا المفهوم معاني ومجالات عدّة. فقد تضمن تقرير "مستقبلنا المشترك" صياغة للبُعْد البيئي (الإيكولوجي)، وضمّه إلى البُعْدين: الاقتصادي، والسياسي. وفي قمة (ريو)، تمّ التركيز على التغيّرات البيئية الكونية؛ ومشاكل تنوع الأحياء، وشح الموارد وتدهورها، والتغيّر المناخي. أمّا في القمة الدولية للتنمية المستدامة فقد صُنِّف الفقر في مقدّمة أولويات الأهداف الألفية للتنمية عام ٢٠٠٠م، وعُدَّت الاستدامة أحد الأهداف الثمانية التي يقاس بها مدى التقدّم في حياة الناس. من جانب آخر، يرى بعض الخبراء أنّ أحد الأسباب التي أدت إلى انتشار فكرة الاستدامة، تكمن في سعة المعنى، وتشعّبه، وعدم دقته؛ ممّا أدى إلى استخدامه في مجالات مختلفة؛ إذ نجد أنّ رجال السياسة، وصنّاع القرار، ورجال الأعمال، وخبراء التنمية والاقتصاد، والمجتمع المدني، كلّهم يستخدمون هذا المفهوم (التنمية المستدامة). ولكن، لكلٍّ منهم رؤى مختلفة في ما يخص تناغم الاقتصاد مع البيئة. لذا، نجد أنّ مفهوم التنمية المستدامة قد يؤدي إلى

[١٣] أفهليد، هورست. **اقتصاد يغدق فقراً**، ترجمة: عدنان عباس علي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد٣٣٥، ٢٠٠٧م، ص٢٨-٢٩.

اجتماع الناس حول الفكرة نفسها، ولكنّه لا يُفضي بالضرورة إلى تفاهم حول الأهداف المنشودة.

ومن أوجه النقد التي وجهت لمفهوم التنمية المستدامة كذلك، أنّ الأمر لا يقتصر على صعوبة تحديد مفهوم التنمية المستدامة فحسب، بل في صعوبة تطبيق فكرة التنمية المستدامة ضمن نسق التفكير الغربي؛ فمن المعلوم أنّ الاستدامة تتضمن ثلاثة أبعاد (اقتصادية، واجتماعية، بيئية)، وأنّ هناك علاقة مفاضلة نسبية بين البيئة والاقتصاد؛ بمعنى أنّ تلوث البيئة يمكن أن يُعوَّض بالمال، وذلك وفق مبادئ عمل السوق في النظام الرأسمالي، الذي ينظر إلى الموارد العامة، كالماء والبيئة، بوصفها مجرد سلعة لا غير. وعليه، فقد استُخدم مصطلح رأس المال الطبيعي (Natural Capital) لبيان عناصر النظام البيئي، والكائنات الحية غير القابلة للمفاضلة النسبية. ومن الواضح أنّ أحد الأسباب الرئيسية التي أدت إلى تدهور البيئة، هو أنّ صانعي القرار ورجال الأعمال والحكومات أولوا البُعْد الاقتصادي تركيزاً أكبر من البُعْدين الأخريين؛ الاجتماعي، والبيئي.

إنّ الأبعاد الثلاثة (الاقتصادية، والاجتماعية، والبيئية)، لا يمكن النظر إليها على أنها متساوية ومتكافئة؛ وذلك لأسباب ثلاثة، أولها: إنّ الاقتصاد هو مؤسسة ناشئة عن المجتمع لتيسير تبادل السلع والخدمات، خلافاً للبيئة التي تُعَدّ كينونة في حدِّ ذاتها. وثانيها: إنّ البيئة هي أساس يعتمد عليه كل من الاقتصاد والمجتمع، وقد أصبحت المصادر المتوفرة (من الأرض، والنظام الشمسي) المتاحة للإنسان محدودة في الآونة الأخيرة، كما تراجعت قدرة المحيط الحيوي على امتصاص الملوثات. وثالثها: إنّ الاستدامة هي غاية منشودة. ولكن، ينقصها أدوات القياس المناسبة لتحديد المقصود بالتنمية المستدامة في مجالات: النقل، والسياسة، والطاقة، والبناء، والسياحة.

وعلى العموم، توجد ثلاثة محاور لنقد الاقتصاد الغربي؛ وهي: الطاقة الاستيعابية للأرض، ومبدأ التنمية غير النمو، والسوق والعدالة الاجتماعية والكفاءة.[١٤]

[14] World watch Institute. *State of the World 2008: Innovations for a Sustainable Economy*, Washington: WWI, 2008, p.12- 25.

١. الطاقة الاستيعابية للأرض:

ممّا لا شكّ فيه أنّ رؤية الغرب ونظرته إلى الأرض، هي أحد أسباب المشكلة البيئية التي نحياها اليوم؛ إذ سيطرت عليه فكرة أنّ الأرض هي مصدر لا ينضب، يمكنه تزويد الإنسان بما يحتاج إليه من مصادر طبيعية؛ من: ماء، وطاقة، وهواء، وأخشاب، وثروة حيوانية وسمكية. كما ساد اعتقاد، منذ بدء عهد الاكتشافات العلمية مطلع القرن التاسع عشر، بأنّ الكون يعمل ضمن قوانين فيزيائية، وأنّ بمقدور الإنسان أن يتحكّم في الكون، ويصنع كل ما يحتاج إليه من مواد ولوازم.[١٥]

ولكن، لم يدرك الإنسان مدى قدرة الأرض على التحمّل، واستيعاب مخلّفاته من الصناعة، ناهيك عن النمو المتصاعد الوتيرة في مختلف ميادين الحياة. ومع ارتياد الإنسان الفضاء، بدأ يدرك حدود الارض وهشاشة النظام البيئي كما أنّ تضاعف عدد سكان الأرض ٦ مرات منذ عام ١٨٠٠م زاد من تأثير الإنسان السلبي في البيئة، وأسهم في تلوثها بمخلّفات مصانعه وعوادم غاز ثاني أكسيد الكربون، وبما يُسمّى البصمة البيئية (Ecological – Footprint)، فضلاً عن استنزاف الغابات، والمياه الجوفية والسطحية، والثروة السمكية في البحار والمحيطات.[١٦]

إنّ هذا الاستنزاف لرأس المال الطبيعي نتيجة النمو اللامتناهي، والنمو لأجل النمو، هو أشبه بالنمو السرطاني؛ إذ إنّه أسهم في نضوب خيرات الأرض، وأدى إلى حالة من الفساد فيها، وأهلك الحرث والنسل. وإذا علمنا بأنّ هذه الطبيعة وخيراتها هي أشبه بحساب توفير للجيل القادم، وأنّ كلفة الأضرار الناجمة عن التغيّر المناخي قد بلغت ما

---

15 Meadows, D. *Beyond the Limits. Confronting Global Collapse*. Vermont: Chelsen, Green. 1993, P.21- 36.

16 Ward, B. *Spaceship Earth*, New York: University of Columbia Press, 1999. See also:

- Boulding, Kenneth E. 'The economics of the coming spaceship earth', in H. Jarrett (ed), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Baltimore, MD: Resources for the Future/Johns Hopkins University Press, pp. 3-14.

نسبته١% من الدخل العالمي لعام ٢٠٠٧م، وهو ما يكافئ (٦٥٠ بليون دولار)، وهذا يُمثِّل كلفة حرب فيتنام؛ أدركنا عِظم الخطر الذي يحيق بكوكب الأرض، خاصة أنّ تركيز غاز ثاني أكسيد الكربون قد بلغ٣٨٠ جزءاً في المليون عام ٢٠٠٨م، مقارنة بما كان عليه الحال قبل بدء الثورة الصناعية، وهو ٢٨٠ جزءاً في المليون؛ أي بزيادة قدرتها ٣٥%. ومع ازدياد وتيرة التنمية والنمو في دول العالَم الثالث، من مثل الصين والهند والبرازيل، التي تحاكي نمط الاستهلاك الغربي الذي يربط الاستهلاك المفرط والعادات المرتبطة به؛ فمن المتوقع أن يزداد استنزاف موارد النفط والمواد المختلفة، فضلاً عن تنافس الدول السريعة النمو من مثل الصين والهند، على المواد الخام.[١٧]

٢. التنمية والنمو:

من المهم هنا بيان الفرق بين التنمية والنمو؛ فالنمو يرنو إلى جعل الأشياء أكبر، بينما تهدف التنمية إلى جعل الأشياء أفضل. وعلى الرغم من زيادة الإنتاج العالمي مرات تقريباً خلال المئة سنة الماضية، إلّا أنّ ذلك أدى إلى تدهور في النظام البيئي لم تشهده البشرية في تاريخها، وهو صورة من صور إهلاك الحرث والنسل، والفساد في الأرض بما كسبت أيدي الناس. ومن وجهة النظر الاقتصادية، فحين يصبح النمو غير فاعل اقتصاديّاً نتيجة الآثار السلبية والجانبية، فلا بُدّ من مراجعة نمط التنمية، وطرائق قياس النمو التي تعتمد الدخل القومي (GNP)؛ لأنّها لا تُقدِّم صورة حقيقية للنمو، الذي يتضمن العديد من الصناعات الضارة من مثل: التبغ، والتسلح، إضافة إلى مخلّفات هذه الصناعات التي يُنظَر إليها بوصفها قيماً موجبة. وعليه ينبغي اعتماد مقاييس أخرى، من مثل: معامل الاستدامة، ومؤشر التنمية البشرية، ومؤشر السعادة القومي الذي اعتمدته دولة البوتان في منطقة الهمالايا.[١٨]

ومن الجدير بالذكر أنّ النظام الشيوعي قد عجز عن تحقيق مفهوم العدالة الاجتماعية، مثلما عجز النظام الرأسمالي الحالي عن المحافظة على النظام البيئي لأنه يعتمد

[17] Hussain, Muzaamal. (2007). *Islam and Climate Change: Perspectives and Engagements*. Page. 6-7. www.lineonweb.org.uk/Resources/reading/

[18] Al- Jayyousi, Odeh. The State of Ecosystems, op cit. pp. 441-451.

على معدل الناتج القومي لقياس النمو؛ إذ قُدِّرت كلفة الأضرار الناجمة عن تدهور النظام البيئي في العديد من الدول، من مثل الأردن ومصر ولبنان، بحوالي (٢-٥%) من الدخل الإجمالي لهذه الدول. وعلى الرغم من ازياد الدخل القومي للسودان-مثلاً- في السنوات الخمس من (٢٠٠٢-٢٠٠٧م) بنسبة ٢٣%، إلّا أنّ ٦٠٠,٠٠٠ إنسان فيه مازالوا يعانون المجاعة والفقر. وكذلك الحال بالنسبة إلى اليابان التي تضاعف فيها الناتج القومي خمس مرات في الفترة الممتدة بين (١٩٥٨— ١٩٨٧م) إلّا أنّ درجة الرضا ومستوى السعادة لم يتغيّرا.[١٩]

٣. السوق والعدالة الاجتماعية والكفاءة:

تقوم النظرية الاقتصادية في النظام الرأسمالي على مبدأ أنّ السوق هي أكثر كفاءة في توزيع المصادر، وذلك بناءً على نظرية العرض والطلب، ونظرية السعر، ولكنّ كفاءة التوزيع هذه لا تعني بالضرورة العدالة في التوزيع؛ إذ يحصل الأغنياء على أكثر من حاجتهم، بينما يكاد الفقراء يحصلون على ما يسدُّ حاجتهم. أضف إلى ذلك، فإنّ السوق تتجاهل قيمة الثروات الطبيعية البيئية وما تقدّمه لنا من منافع جمّة، فعلى سبيل المثال: تُنتج الولايات المتحدة الأمريكية ما قيمته ١٩ بليون دولار سنويّاً من عسل النحل، ناهيك عن الإسهام الفاعل للنظام البيئي في خدمة الإنسان من خلال تنقية الهواء، وتوفير مصادر الطاقة والماء والغذاء من البحار والمحيطات، وتلقيح الرياح للنباتات، إضافة إلى إسهام المحميات الطبيعية في التخفيف من آثار التغيّر المناخي بما نسبته ١٥%.

وعليه، كان لا بُدّ من تفعيل نصوص التشريع والقوانين التي سنّتها الدول والحكومات لتحقيق العدالة، وتلافي نشوء نظام السوق (اليد الخفية).[٢٠] فنظام عمل السوق الذي يقوم على مبدأ الربا يفرض على الجميع: أفرادٍ ودولٍ أن يكونوا رهينة للبنوك.

---

[19] Yunus, M. *Creating a World without Poverty*. NY: Public Affairs, 2008, p.118-131.

[20] Smith, A. *The Wealth of Nations*. NY: Penguin, 2003, p.25-88.

ثانياً: إشكاليات الفكر الغربي بين مركزية الثقافة والطبيعة

إنّ المتأمل في التحديات البيئية الكونية، من مثل: ظاهرة التغيّر المناخي (الاحتباس الحراري)، وارتفاع وتيرة الخطاب البيئي في المباحثات الدولية لقادة قمة العشرين مؤخراً،[٢١] وتبنّي رئيس الولايات المتحدة الأمريكية مشروع التحّول نحو اقتصاد أخضر، وتحفيز الصناعات للتطوير في مجال الطاقة المتجددة؛ سيلاحِظ أنّ كل ذلك يستدعي مراجعة البناء المعرفي وصوغه على نحوٍ يُفضي إلى تطوير فكر بيئي جديد مرتبط بالثقافة العربية والإسلامية، فضلاً عن مراجعة الفلسفة العربية الإسلامية المتعلقة بالمعرفة والمعارف والعقل والعقلانية.

يرى بعض المعنيين بتحوّلات الفكر البيئي أنّ المذهب العقلي الذي يَعُدّ العقلانية السمة المميزة للبشرية، ويُفضِّل البشرَ على غيرهم من الكائنات الحية والطبيعة –على أساس قدراتهم العقلية– يُرسِّخ علاقة "ثنائية، متضادة" بين الثقافة والطبيعة، تقوم على الهيمنة البشرية. والأمثلة كثيرة على هذه الثنائيات القيمية، المتضادة المرْتبة، التي تُمثِّل الانقسامات الآتية: الثقافة والطبيعة، الإنسان والطبيعة، العقل والعاطفة، الرجل والمرأة، الذكر والأنثى إلخ. وهذا الإطار المفاهيمي يشكّل منظومات الهيمنة الاجتماعية المعتمدة على النوع الاجتماعي، والعِرق، والطبيعة. وهو يُمثِّل مجموعة من الاعتقادات والقيم والمعارف والافتراضات التي تعكس رؤية المرء لنفسه وعالمه. ويكون هذا الإطار جائزاً حين يُفسِّر، علاقات الهيمنة والإخضاع غير المبرر، القائمة على مبدأ التفوق على الآخر، ويحافظ عليها ويبيحها. ويُقصَد بالآخر هنا "الطبيعة"، أو شعوب العالَم الثالث، أو المرأة، أو العِرق غير الأبيضَ.

وفي واقع الأمر، فإنّ الفكر الغربي يمثّل الطبيعة في صورتين مستمدتين من النظرة اليونانية إلى الطبيعة (أنثى سخية، وأم حاضنة)، أمّا الصورة الحديثة التي تُعَدّ أكثر جدة

[٢١] تورنتو/ كندا في يونيو/حزيران ٢٠١٠م

عن الطبيعة، فهي تنظر إليها بوصفها مجرد آلة عاطلة ميتة، وهذا الانتقال من النموذج العضوي إلى النموذج الآلي، أزال الحواجز إزاء تعامل الإنسان مع الطبيعية (بوصفها أمّاً حيةً).[٢٢]

المدارس الثقافية السياسية للإيكولوجيا:[٢٣]

يُستعمَل مصطلح المذهب البيئي (Environmentalism) –أحياناً– ليشير إلى النظرة التقليدية التي ترى أنّ الطبيعة هي كل ما يحيط بالكائنات البشرية، كما تختزل العالَم الطبيعي، فتعُدّه مخزوناً من الموارد التي يمكنها إفادة البشرية فحسب. لذا، ينبغي الإشارة هنا إلى مفهوم البيئة (Ecology) للدلالة على التصور والمنظور التحوّلي الذي يعيد المفهوم الإنساني البشري إلى المنظومة الكلية، خاصة في ظل نشوء العديد من المذاهب والمدارس الفكرية الثقافية، من مثل: مذهب السوق الحرة البيئي، والمذهب البيئي التقليدي المحافظ، ومذهب السوق الخضراء البيئي، والمذهب البيئي الليبرالي، والإيكولوجيا الاشتراكية، والإيكولوجيا الاجتماعية، والنسوية الإيكولوجية، والإقليمية الحيوية. وفيما يأتي عرض مختصر لهذه المذاهب قُبيل صياغة ملامح نظرية إسلامية للفكر البيئي، تستلهم من الفكر الإسلامي منهجية لرؤية العالَم والطبيعة والتنمية المستدامة.

١. مذهب السوق الحرة البيئي:

يعتمد هذا المذهب على المبدأ القائل إنّ العدالة والخير يمكن الوصول إليهما عبر الفعل غير المقيّد لاقتصاد السوق. ويرى أنصار هذا المبدأ أن الوظيفة المناسبة للحكومة تتمثّل في حماية الحياة والحركة والملكية، أو ما يُسمّى "دولة الحد الأدنى"، وأنّ قوى السوق لن تؤدي إلى إيجاد أزمة بيئية على حد قول "بتري إندرسون، ودونالد ليل"؛ إذ يعتقدان

[22]Warren, Karen J. *Eco-feminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000. p.15-23.

[23]Zimmerman, Michael E. (2001). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology.* Prentice Hall, 3rd edition- N.J, U.S.A.

بأنّه يمكن حل مشكلة ندرة الموارد عن طريق إيجاد البدائل، وتحسين الإنتاجية، وحقوق الملكية. باختصار، يُؤمن أنصار هذه المدرسة بعدم محدودية الموارد، وبتوافر إمكانات نمو غير محدودة. أمّا بالنسبة إلى المشكلات البيئية فهي ناجمة عن عدم تعريف حقوق الملكية تعريفاً وافياً، أو غيابها في ما يتعلق بالموارد الطبيعية. ويدعم بعض أنصار هذه المدرسة فكرة تحميل الملوّثين المسؤولية القانونية عن آثار أعمالهم، وأنّ المجتمعات التي تتميز بنشاط حكومي محدود تُشكِّل نظماً تلقائية ومنظومات "ذاتية الانتظام"، تشبه الأنظمة التي تعمل على نحوٍ طبيعي ودائم.

٢. المذهب البيئي التقليدي المحافظ:

يقوم هذا المذهب على أعمال "آدم سميث، وجون لوك"، والليبرالية الكلاسيكية، ويتنازعه تياران؛ أحدهما تقليدي، والآخر تحرّري، وهو يُؤكدِّ أهمية القيم والممارسات والأعراف الموروثة، والتقاليد الدينية، والاستمرارية الثقافية، والمجتمع العضوي، والتغيّر الاجتماعي، كما يُركِّز على المجتمع أكثر من تركيزه على الفرد.

ويؤمن التيار التقليدي، حسب تصور "بليز"،[٢٤] بمجموعة مبادئ أساسية تتمثّل في: رفض المادية، والرفق بالطبيعة، والعقد الاجتماعي عبر الأجيال، والحصافة. وتُقِدّم هذه المدرسة نقداً للمشروع الحديث المتمثّل في إخضاع الطبيعة باسم التقدم والإنتاجية. كما تحترم سِرَّ الطبيعة، وتربط النماء الروحي للبشر بتأمّل الطبيعة. وبما أنّ تطبيق بعض مبادئ المدرسة –من مثل الرفق (empathy) والحصافة (efficacy)، على ظاهرة التغيّر المناخي وفقدان التنوع الحيوي– يتطلّب "تخفيض استهلاك الطاقة"، فإن هذه المدرسة تُفضِّل استخدام آليات السوق (لحماية الطبيعة) بدلاً من التقنيات وضبط البيروقراطية. وبذا فإن هذه المدرسة تتناغم في بعض تصوراتها مع أسس الفكر الإسلامي التي سوف نشير إليها باختصار لاحقاً.

---

[24] Bliese, John. (1997). Traditionalist Conservation and Environmental Ethics, *Environmental Ethics,* 19 (2): pp. 135-151.

٣. مذهب السوق الخضراء البيئي:

يطرح أنصار هذا المذهب، من مثل "بول هوكن"،[٢٥] تصوراً مغايراً لأنصار مذهب السوق الحرة، البيئي؛ إذ يعتقدون بأنّ أخطار الأزمة البيئية تفوق ما يريد منظّرو مذهب السوق الحرة البيئي الاعتراف به؛ إذ يرى أنصار هذا المذهب أنّ السوق غير المنظّمة تخلق –حتماً– أزمة بيئية ومالية ما زلنا نعيشها؛ لأنّها تملك حافزاً اقتصاديّاً لتخفيض النفقات ومضاعفة الأرباح عن طريق إلغاء التكاليف على شاكلة الضرر البيئي، ومن ثمّ فإنّ التدخّل الحكومي في هذه الحالة ضروري. كما يقترح هؤلاء فرض "الضرائب الخضراء" التي تولي التكاليف البيئية المتمثّله في السعر أهمية خاصة، فضلاً عن اعتماد منظومة إنتاج ذكية للبضائع المعمّرة؛ إذ تعتمد مبدأ الاستئجار، ويبقى المالك مسؤولاً عن الآثار البيئية، إضافة إلى ضرورة سنّ تشريعات خاصة بقطاعات الموارد الطبيعية المهمة، تحقّق منافع عامة، وتعمل وَفق مبادئ السوق، وتراعي الاستدامة.

٤. المذهب البيئي الليبرالي:

يرى أنصار هذا المذهب أنّ النشاط غير المقيّد للسوق لا يستطيع حلّ المشكلات البيئية، وأنّ النشاط الحكومي التنظيمي ضروري للحيلولة دون تضرّر البيئة، وحقوق الإنسان، وصون العدالة. ويُمثِّل هذا المذهب "معهد المراقبة الدولي لليستر براون"، الذي يدعو إلى عقد اتفاقيات دولية أكثر فاعلية، إضافة إلى التوسّع في استخدام التشريعات ذات الصلة بالسوق. ومن مفكري هذا المذهب "إفنير دوشالت" الذي يدعو إلى التنظيم البيئي الحكومي في سياق دولة الرفاهة، وتبني المفهوم الليبرالي للخير العام، والمحافظة على مستقبل الأجيال القادمة، وتأكيد قيمتي: "التحرّر الروحي"، و"حرية الضمير" من أجل صون الطبيعة؛ نظراً إلى ما تضفيه معالمها الخلّابة من قيم روحية مؤثّرة على النفس الإنسانية.[٢٦]

---

[25] Hawken, P., Lovins A. and Lovins L. *Natural Capitalism*, Colorado, USA: Rocky Mountains Institute, 1999, p. 23-37.

[٢٦] زيمرمان، مايكل. **الفلسفة البيئية، من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد٣٣٣، ص١٢٩-١٣٢.

٥. الإيكولوجيا الاشتراكية:

يُطبِّق "جيمس أوكونور" فكرة التحليل الماركسي لشروط الإنتاج على القضايا البيئية، وهي فكرة تُؤكِّد أنّ الأزمة البيئية تُمثِّل التناقض الثاني للرأسمالية. ويرى أنصار هذه المدرسة أنّ التنافس العالمي قد ألغى المناحي الاجتماعية والبيئية وأهملها؛ ممّا أدى إلى ضرر بالغ بالبيئة. كما يعتقد مفكرو هذا المذهب بأنّ المشاكل البيئية هي عالمية، وأنّها تتطلّب فعلاً سياسيّاً عالميّاً وأنّ الحلّ يكمن في تفعيل الدولة الديموقراطية، أو ما يُسمَى "اشتراكية الطبيعة"؛ وذلك من خلال إدارة وطنية فاعلة، وتحكّم بشري جماعي واعٍ.

٦. الإيكولوجيا الاجتماعية:

تنظر هذه المدرسة نظرة تطورية إلى التاريخ والاجتماع والسياسة، وتؤمن بأنّ مفهوم الوحدة في التنوع الاجتماعي لا يعني إذابة الأجزاء في الكل، بل البحث عن التفاعل المتبادل فيما بين الأجزاء التي يحتوي عليها الكل. وتسعى هذه المدرسة إلى تفادي الفصل الثنائي بين البشرية والطبيعة، وتُؤكِّد أهمية الصيرورة الاجتماعية في تحقيق الذات وتحصيل الحيز ضمن وحدة عضوية بين الفرد والمجتمع. كما تهتم بنقد كل أشكال الهيمنة التي تعيق الصيرورة التطورية لتحقيق الذات والمجتمع، وهي تهدف إلى إيجاد مجتمع جماعي حر منسجم مع العالَم الطبيعي، عبر حكم محلي رشيد لا مركزي. من جانب آخر، يعتقد أنصار هذه المدرسة بوجود علاقة بين المؤسسة الاجتماعية وتدهور النظام البيئي، يقاس نجاحها بالنمو العضوي المتناسق للثقافة الإيكولوجية التعاونية الرحيمة المتجذّرة في خصوصية التاريخ والمكان.

٧. النسوية الإيكولوجية:

تُركِّز هذه المدرسة على الرابطة بين الحاكمية (الحكم الرشيد) والهيمنة الطبيعية، وعلى قضايا الحياة الشخصية، والقيم الروحية. وفي ظلّ العولمة، ترى هذه المدرسة أنّ الصيغ المهيمنة على التنمية، هي استمرار لمشروع الهيمنة من مجتمع الرجال على الآخر (الطبيعة، والنساء، والسكان الأصليين، والطبقات الدنيا)، وأنّ التنمية هي تحوّل من النزعة

الاستعمارية الكلاسيكية، التي نفذّت خططها عبر الإخضاع العسكري والاحتلال والاستغلال الصناعي متمثلا في ادارة الرجال، إلى الاستعمار الجديد، الذي بلغ الأهداف نفسها عبر النخب الوطنية والنظم التقنية، بما في ذلك الثقافة، وطرائق الإنتاج المحلية، والتأثير السلبي في الطبيعة والتي يعبر عنها كأنثى.

٨. الإقليمية الحيوية:

تُركِّز الإقليمية الحيوية على ضرورة إعادة التوطين، وذلك بإيجاد ثقافة وطريقة في الحياة تستندان إلى معرفة دقيقة بإيكولوجيا المجتمع الإيكولوجي الأشمل، الذي يشارك في المجتمع البشري. كما أنّها تستكشف الحاكمية بناءً على الوعي الإقليمي الحيوي، وتدعو إلى مساءلة سلطة الدولة (الأمة)، وترسخ الحدود السياسية، وثقافة الاستهلاك. وقد نمت في أمريكا الشمالية حركة إقليمية فاعلة خلال العقدين الماضيين، دافعت عن اكتشاف معنى المكان (إعادة التوطين)، وتحذير الثقافة في خصوصيات الأقاليم الطبيعية، وتطوير مؤسسات اجتماعية سياسية تعكس الحقائق الإقليمية الحيوية. ويرى "لويس ممفورد" أنّ الإقليم الحيوي مركّب من المناطق الجغرافية والاقتصادية والثقافية، وأنّه عمل فني شأنه في ذلك شأن المدينة. كما يرى أنصار هذه المدرسة أنّ المجتمع الذي يعيش حالة تصالح بين الثقافة والطبيعة، هو الذي يُنشئ الجيل المرتبط بالقيم والعادات، وأنّ المجتمع الإقليمي الحيوي اللا مركزي والديموقراطي سيكون المعادِل الاجتماعي للبيئة المستدامة. وهذه نظرة جديرة بالتأمّل؛ لإعادة صياغة إقليم حيوي عربي ضمن رؤية تنموية تربط قضايا: الغذاء، والماء، والطاقة، والتجارة ببعضها.

ثالثاً: نحو نظرية إسلامية للتنمية الطيبة

يُؤكِّد الفكر والثقافة العربية والإسلامية حقيقة أنّ الطبيعة تُجدِّد ذاتها عبر الأنظمة البيئية المتعاقبة، وأنّ الإنسان مستخلف في الأرض، وأنّ الكون في حالة تسبيح، وأنّه مُسخَّر لخدمة الإنسان. كما يعتقد الفكر الإسلامي اعتقاداً جازماً بأنّ الرأسمالية الصناعية قد أدت إلى إهلاك الحرث والنسل والإفساد في الأرض. وفي المقابل، تُؤكِّد

منظومة الثقافة الإسلامية مفاهيم: الإحسان، والزهد، والوحدة بين الأجزاء والكل. وفي ما يأتي ملخص لأهم عناصر الإطار المفاهيمي لنظرية إسلامية تتعلّق بالفكر البيئي التنموي:[٢٧]

- مهام الإنسان المستخلَف في الأرض، ومنها: منع الإسراف والظلم، وحماية موارد الأرض وحفظها للجيل القادم، والمواءمة بين خلق الكون والإنسان، وفهم قصة نشوء الكون والإنسان.
- دور الإنسان في عمارة الكون ضمن السنن الكونية والاجتماعية، وفي هذا تأكيد حالة العمران والنماء، وتقدير قيمة الحياة، و تثبيت مبدأ: "فليغرسها."[٢٨]
- ترسيخ مبدأ التصالح مع الطبيعة، وأنّ الإنسان جزء منها (أمم أمثالكم)، وأنّ ذلك يُفضي إلى حالة من التناغم والتعايش والانسجام، وتقدير قيم الجمال في المحيط الخارجي بأنظمته البيئية والاجتماعية.
- الاهتمام بالبُعْدين الاجتماعي، والاقتصادي وتأكيد حالة التكافل الاجتماعي والعدالة والسلم العالَمي، التي تُرسِّخ القيمة والثقافة الخاصة بكلٍّ من: الحياة الطيبة، والكلمة الطيبة، والبلد الطيب، والأكل الطيب، والتنمية الطيبة.

وعليه فنحن بحاجةٍ إلى مشروع يعيد بناء المعرفة بقالب جديد، ويدعم الفكر البيئي التنموي بمنأى عن الفكر الغربي، وصولاً إلى بناء منظومة معرفية ذات هوية تربط الأصالة بالمعاصرة.

يُقدِّم الإسلام، بوصفه منهجاً للحياة، تصوراً متكاملاً لعلاقة الإنسان بالكون، التي هي علاقة تصالح وتناغم واستثمار في مناحي الخير؛ بغية إيجاد قيمة مضافة تُحقق مفهوم التنمية الطيبة (عوضاً عن التنمية المستدامة)؛ إذ إنّ لكلمة الطيبة دلالات ومعاني ترتبط

---

[27] Al-Jayyousi, Odeh. (2012) *Islam and Sustainable Development*, Farnham, UK: Gower Publishing, July, 2012, U.K.

[٢٨] ابن حنبل، الأمام أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٨م، مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك رقم الحديث ١٢٩٣٣، ص٩٠٩. ونص الحديث عن أنس بن مالك قال، قال رسول الله ﷺ: "إذا قامت على أحدكم القيامة وفي يده فسيلة فليغرسها."

بالنوعية والحياة الكريمة. فعندما نتأمّل لفظه "طيبة" ومشتقاتها في الخطاب القرآني، نجد أنّها وردت لتفيد معنى "الذرية الطيبة"؛ نظراً إلى ارتباط الجيل القادم والإنسان بما نقوم به نحن من تنمية في الوقت الحاضر. كما أنّها تفيد المعاني الآتية: الكلمة الطيبة، والبلد الطيب، والطعام الطيب، والرزق الطيب، والحياة الطيبة. وهنا يجدر بنا تطوير مصطلحات ومفردات مستمدة من الثقافة العربية والإسلامية يمكنها إيضاح الدلالة والمعنى والقيمة المرتبطة بالحكمة والمعرفة المحليتين؛ الأمر الذي يُسهِم في بناء منظومة فكرية محلية تعكس خصوصية المكان والزمان، فضلاً عن نقد الفكر الغربي وأسسه التي تعتمد على فلسفة ومعرفة مغايرة للسياق العربي الإسلامي، من حيث: علاقة الإنسان بالكون والطبيعة، وتحديد دور الإنسان في الحياة، وعلاقته بالآخر والكون.

ولعلّ خير دليل على إشكالية نمط الحياة الغربي الذي يُكرِّس ثقافة الاستهلاك؛ هو ما ورد في كتاب "الأمريكي المنهك" (The Overworked American)، الذي خلص إلى أن الفكر الرأسمالي يعتمد على مبدأ الاستهلاك، وزيادة المنفعة أو تعظيمها. وهذا التصور يربط بين السعادة ومدى الاستهلاك بعلاقة سببية؛ فكلّما جمع المستهلِك سلعاً أكثر، شعر بالسعادة. لذا، نجد أنّ هذه الحمّى نحو الاستهلاك، التي يساندها الإعلام والترويج، تهدف إلى تحويل الرغبات (wants) إلى حاجات (needs). فالبيت الرحب، والسيارات الفخمة، والقارب، والملابس، والأجهزة الإلكترونية المختلفة، كل ذلك يصبح من الضروريات، لا من الكماليات. وممّا يُعزِّز انتشار ثقافة الاستهلاك؛ استخدام بطاقة الائتمان (Credit Card) التي تُشجِّع مبدأ "اشتر الآن ثمّ ادفع فيما بعد"؛ ممّا يؤدي إلى تراكم الدين الشخصي للأفراد في المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي، واستمرار الحلقة الشرسة في الربط بين الاستهلاك والحصول على السعادة والراحة. وبذا، يزداد الدَّيْن الشخصي، ويزداد تكديس المجتمع للسلع. وهنا تظهر المفارقة؛ فنجد هذا الإنسان "المستهلِك" قد جمع وكدّس سلعاً وأدوات ووسائل ترفيه متعددة وكثيرة، ولم يجد الوقت الكافي ليستعملها ويستمتع بها، ومن ثمّ تسوء حاله حين يجد أن الثقافة الاستهلاكية لم تحقق له السعادة قطّ، بل ازداد دينه، وأصبحت حياته رهناً لشروط

المصرف التي لا ترحم. وبهذه السلسلة يصبح العمل نوعاً من أنواع العبودية المعاصرة لتحقيق وهْم السعادة عبر الاستهلاك الذي ليس له نهاية.

ومن المحزن حقّاً أنّ مثل هذا النسق من الثقافة والتفكير أصبح سائداً في الدول العربية والنامية، وقد تمثّل ذلك في انتشار ثقافة المجمّعات التجارية الضخمة (Malls)، التي تُشجّع على الاستهلاك وتُحفز إليه في دول العالَم النامي؛ حتى تستمر عجلة الاقتصاد في الدوران. وفي نهاية المطاف، يُفضي هذا الاستهلاك إلى تلويث البيئة، وإحداث خلل في التوازن الكوني والحالة الطبيعية (Natural State) أو الفطرة، ويظهر ذلك جليّاً في ما نعيشه اليوم من آثار التغيّر المناخي أو الاحتباس الحراري، التي يُهدِّد الحرث والنسل ومستقبل البشرية، وكل ذلك بما كسبت أيدي الناس. قال تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم: ٤١).

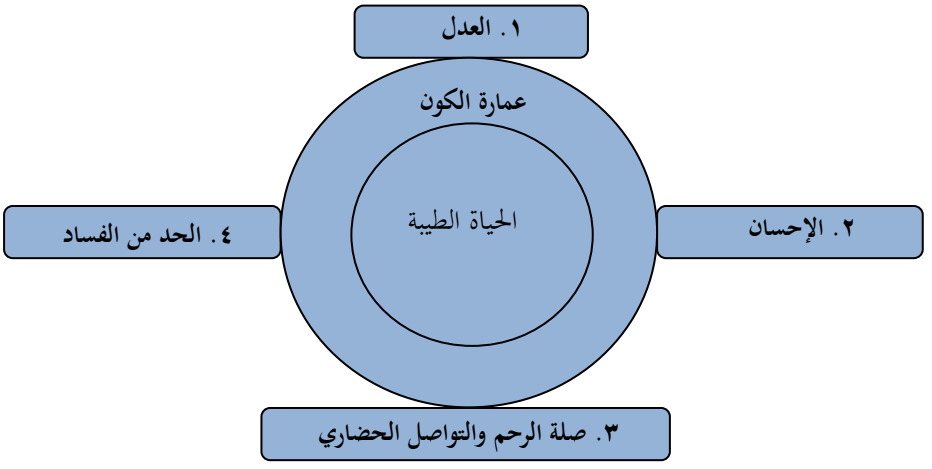
ينبغي للمسلمين أتباع خاتم الرسالات، والمنهج الوسط، المستخلفين في الأرض والشهداء على الناس؛ أن يضطلعوا بمسؤولياتهم الإنسانية والأخلاقية والشرعية المتمثّلة في إحقاق الحق والعدل، وتفعيل مفهوم الإحسان والتواصل مع الآخر، مع دول من مثل: (الصين، والهند، وأوروبا وأمريكا)؛ إذ يُعَدّ هذا جزءاً من الرحم الإنساني، والحدّ من مختلف صور الفساد في الأرض مثل التلوّث الفكري، والإعلامي، والثقافي، والجمالي، والبيئي)؛ وكلها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعضها بعضاً. وهذا يتطلب إعادة الثقة للعقلية المسلمة وحفزها إلى البحث والتفكير والتقصي؛ لتتمكَّن من نقد الفكر الغربي، وصياغة منظومة تفكير للتنمية المستدامة (التنمية الطيبة) مستوحاة من نسق التفكير الإسلامي، الذي يُؤكِّد ثقافة الزهد، والتصالح مع الكون والآخر.

لقد جاء الإسلام رحمةً للعالمين، ومُتمِّماً مكارم الأخلاق، ومُرسِّخاً حقوق الإنسان، وكرامته، وذلك ضمن مفهوم الحياة الطيبة، وعمارة الكون، وتخضير العالَم، وتغيير نمط الاستهلاك والتنمية، ووضع معايير قياس التقدّم لدى المجتمع والأمة، فضلاً عن تعزيز الإبداع، والتعلّم من الطبيعة (الذكاء المستمد من الطبيعة).

ولعل أحد أهم الدروس التي يمكن أن نتعلّمها من أصحاب الحضارات القديمة، هو عجزهم عن استشراف المستقبل وإدراكه، وعدم نجاحهم في التوصّل إلى حلول ناجعة للمشكلات المتعلقة بالأمن الغذائي؛ نظراً إلى اعتمادهم على محصول واحد (الذرة) في الزراعة، فعملت التغيّرات المناخية، ولا سيّما الجفاف، على تقويض تلك الحضارات العظيمة.[٢٩] لقد اندثرت حضارة المايا لأسباب عدّة؛ أبرزها: تدمير الموارد الطبيعية (رأس المال الطبيعي) بالاستغلال الجائر للغابات، وانجراف التربة، وتغيّر المناخ، وموجات الجفاف، بالإضافة إلى النزاعات والحروب، والاهتمام ببناء النصب التذكارية، وعدم التصدي للمشكلات الرئيسة، وضعف العلاقات التجارية مع المجتمعات الصديقة، والاهتمام بالكماليات. ويحفل التاريخ بالعديد من الشواهد على حضارات عدّة أخرى اندثرت من مثل: الأنسازي (Anasazi)، وإيستر ايلاند (Easter Island)؛ نتيجة تفاقم الصراع بينها بعد استنزاف معظم الموارد البيئية المحيطة بها.

إنّ إعادة بناء منظومة متكاملة لفكر الاستدامة من منظور اسلامي، يتطلّب صياغة نسق فكري جديد مستمد من الثقافة الإسلامية. وفي ما يأتي بيان لمكوّنات نموذج التنمية المستدامة، المستقاة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ﴾ (النحل: ٩٠).

[29] Diamond, Jared. *Collapse: How Societies Choose to Fail and Survive*. London. London: Penguin Books, 2005, pp.136-156.



الشكل (١): نموذج للتنمية المستدامة (الطيبة) من منظور إسلامي

يُوضِّح الشكل السابق مكوّنات النموذج الاسلامي للتنمية المستدامة، الذي تكون فيه الحياة الطيبة هدفاً رئيساً يسعى إليه الإنسان، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ (النحل: ٩٧) وعند محاولة تعريف مفهوم الاستدامة من الناحية المنهجية، لا بُدّ أولاً من تعريف ما يُكوِّن الحياة الطيبة؛ إذ يتضمن المنظور الإسلامي للحياة الطيبة البُعْد الأخلاقي لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان وبالمحيط الخارجي، فضلاً عن علاقة الإنسان بالخالق. ومن المناسب هنا تأمّل كتاب الله المسطور وكتابه المنظور في ما يختص بمعاني الحياة الطيبة ودلالاتها؛ من: الذرية الطيبة، والكلمة الطيبة، والبلد الطيب، والطعام الطيب.

الحياة الطيبة وعمارة الكون:

في ظل إفلاس الحضارة الغربية من البُعْد الروحي والأخلاقي والمالي، وتفشي الفقر والمرض من مثل: إنفلونزا الطيور، وإنفلونزا الخنازير، أصبحت الحاجة ضرورية للخطاب

والتصور الإسلامي؛ بغية إصلاح كلٍّ من: البيئة، ورأس المال الطبيعي، وحالة تقطيع الأوصال الإنسانية، لا سيّما في ظلّ فقدان الثقة والحوار بين المسلمين والعالَم الآخر (رأس المال الاجتماعي)، فضلاً عن إصلاح النظام المصرفي (المعتمد على الربا)، الذي يفرض فائدة مركّبة على أوجه الاقتراض تتغيّر تبعاً لمقتضى الأحوال والظروف المستقبلية، ويُسرِّع من وتيرة الاستنزاف الجائر للموارد الطبيعية؛ من: نفط وغاز، ومعادن، مُحدِثاً خللاً في توازن الكون يُفضي إلى فساده، من مثل: تغيّر المناخ، والتلوّث، والتصحّر.[٣٠]

وهذا يدعونا إلى إعادة النظر في طرائق قياس تقدّم المجتمع التي تعتمد معايير اقتصادية محددة وغير دقيقة، من مثل: الدخل القومي (GNP)، أو مؤشر التنمية البشرية (HDI)، أو مؤشر الحياه الطيبة الذي اعتمدته دولة "بوتان"، الذي يربط التقدّم بحالة التواصل بين أفراد المجتمع، وحالة التوازن بين رأس المال الاجتماعي، والطبيعي، والمالي. ولتحقيق المنحى الأبرز من الحياة الطيبة؛ يطرح نموذج التحوّل والاستدامة فكرة عمارة الكون وحماية رأس المال الطبيعي والاجتماعي والمالي، بما يُحقِّق التوازن بين الاقتصاد والمجتمع والبيئة. علماً بأن فكرة عمارة الكون تقتضي أيضاً تحقيق الأمن الإنساني والبيئي؛ لأنّ فقدان الإنسان دوره في الحياة (الخلافة، والشهادة، وتبليغ الرسالة)، سيؤدي إلى انتشار الفساد في الأرض، وتقطيع الأرحام. قال تعالى: ﴿ فَهَلۡ عَسَيۡتُمۡ إِن تَوَلَّيۡتُمۡ أَن تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرۡحَامَكُمۡ ﴾ (محمد: ٢٢).

وفي ما يأتي بيان لعناصر النموذج المقترح للتنمية المستدامة من منظور إسلامي:

١. العدل:

إنّ لفكرة العدل (Justice) والعدالة (Equity) عمقاً أساسيّاً في الفكر الإسلامي؛ فالعدل أساس الحكم، وهو يعتمد مبدأ الحق (Right) في توزيع المواد الطبيعية على السكان المحليين، خلافاً لما يُروِّج له الغرب وقوى الهيمنة الاستعمارية، التي تحرص على تغيير فكرة "الحق التاريخي" وحقوق الإنسان، وتحويلها إلى حق قائم على الواقع والحاجة.

[30] Chapra, U. *Islam and Economic Development.* New Delhi Publishers & Distributors, 2008, p. 199-213.

ومثال ذلك: الطرح الصهيوني لحقوق المياه في فلسطين، ومياه الأنهار العربية، والأراضي العربية المحتلة. وقد لمسنا تأثير غياب العدل الذي أفضى إلى العديد من الحروب الدامية في العالمين العربي والإسلامي خاصة (من مثل: حرب الخليج)، والعالَم عموماً، وما نجم عنها من إهلاك للحرث والنسل، وتلوّث في الهواء والماء والتربة، ناهيك عن كلفة هذه الحروب التي قُدِّرت ببلايين الدولارات. وممّا لا شكّ فيه أنّ الصراع الدائر في العراق وفلسطين، الآن، قد أثّر سلباً في مختلف مناحي الحياة، ولعلّ خير شاهد على ذلك الجدار الفاصل الذي أقامه اليهود في فلسطين، وما تسبّب به من إرهاق لحياة السكان الأصليين، وتدمير لمواردهم المائية، وقضاء على الغطاء النباتي فيها. وحسبنا في هذا المقام أن نذكر أنّ تكلفة الحرب في العراق قد تجاوز تريليون دولار حسب بعض التقديرات، وهي حرب قامت بحجة القضاء على أسلحة الدمار الشامل التي لم يُعثر لها على أثر؛ ممّا يُرسِّخ فكرة الاستعمار القائمة على البغي والسعي إلى التحكّم في مصادر الدول الطبيعية.

٢. الإحسان:

تتضمن فكرة الإحسان دلالات متعددة، من مثل: الجمال الداخلي، والتجويد، والجودة، والتحسين المستمر. ويتعدى مفهوم الإحسان شرعاً بوصفه أعلى درجات الإسلام والإيمان، المعنى اللغوي الذي يُؤكِّد معاني الجودة، والإتقان، والتحسين المستمر، والتعلّم الدائم، والتناغم والانسجام مع الطبيعة والآخر؛ لأنّ كل كائن هو جزء من لحن (سيمفونية) الحياة، ولأنّ الله يحب المحسنين، ويتقبّل أحسن الأعمال من المؤمنين. قال تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (الرحمن: ٦)، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ (الإسراء: ٤٤)، ويقول عز وجل: ﴿وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ (النور: ٤١).

إنّ لفكرة الإحسان دلالاتها وشواهدها في كتاب الله المسطور (القرآن) وكتابه المنظور (الطبيعة)؛ فعندما نتأمّل عالَم النحل، وعالَم النمل، والتنوع الحيوي؛ من: جينات، وطيور، وأسماك، ونبات، وعالَم الكون الفسيح، فإنّنا نستشعر عظمة الخالق، وبديع صنعه، وتسييره الكون بتناغم وانسجام. قال تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ (الملك: ٣)، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ (السجدة: ٧).

وبما أنّ الإسلام يحث على طلب العلم والمعرفة؛ فإنّ المفهوم الرئيس لتوليد المعرفة، يتضمن وجود وعي بحقيقة الخالق والخلق، ودور الإنسان في الحياة، والغاية من وجوده، وإدراكه معنى العبودية لله. "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك."[٣١] إنّ هذه اليقظة في عالم الضمير والشعور، تُولِّد طاقة متجدّدة نظيفة تُحقّق مفهوم الحياه الطيبة من أجل عمارة الكون، وإحقاق الحق، ومنع الفساد في الأرض.

أمّا أساس الخير والإحسان للأمة السمحة فيكمن في حياة عالم الضمير، وخشية الخالق، ودوام مراقبته، بما يمثّل صمام الأمان لمنع الفساد بكل صوره، فضلاً عن إدراك قيم الأشياء "النوعية"، لا الكمية، والسعي لنيل الأجر في الآخرة، وعدم الاغترار بالمتاع العاجل الزائل. قال تعالى: ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِي ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ۚ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (المائدة: ١٠٠).

٣. صلة الرحم والتواصل الحضاري:

أشار القرآن الكريم إلى الحكمة من خلق البشر على اختلاف ألسنتهم وألوانهم ومشاربهم، وهي إيجاد تواصل حضاري وثقافي بينهم، فضلاً عن التنوع البيولوجي في عالم الأحياء. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ (الحجرات: ١٣). والمقصود من التعارف هنا لا يقتصر على معرفة البشر بعضهم بعضاً فقط، بل يتعدّى ذلك ليشمل الإفادة من الفكر والعلم، وتسخير الجهود الإنسانية جميعها من أجل حماية الكون وإعماره.

فتحقّق معنى الخشية لله، والتدبر في عظمة خلقه عند علماء الطبيعة الذين يهتمون بتقصي المظاهر الجيولوجية، يتأتّى من دراسة تنوع الأحياء في عالم الطبيعة وتأمّله وفهمه. وهذا التواصل بين الرحم الإنساني والكوني "كلكم من آدم، وآدم من تراب"،[٣٢] من جهة، والكائنات الحية الأخرى من عالم الأحياء –فهي أمم أمثالنا– من جهة أخرى، هو

[٣١] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، دمشق: دار ابن كثير، كتاب: الإيمان، باب: سؤال جبريل النبي...، حديث رقم ٥٠، ص٢٣.

[٣٢] ابن حنبل، الإمام أحمد. **مسند أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، مسند المكثيرين، مسند أبي هريرة،، الحديث رقم ٨٧٢١، ص٦٤١، وفيه قوله ﷺ: "إن الله عز وجلّ قد أذهب عنكم عبية الجاهلية، وفخرها بالآباء، مؤمن تقي وفاجر شقي، والناس بنو آدم وآدم من تراب.."

دعوة راقية للتواصل بين البشر والكائنات من حولنا. ونقيض ذلك يؤدي إلى فقدان البوصلة الاجتماعية، والتولّي عن نهج الحق والوحي، الذي سيؤدي إلى الفساد في الأرض، وإهلاك الحرث والنسل.

إنّ التحّول نحو الاستدامة وعمارة الكون من أجل تنمية الطبيعة يقتضي –ضمنيّاً– التواصل الإنساني مع الآخر، والتعارف والتأثير الإيجابي عبر الحوار الحضاري، والتداعي لكلمة سواء؛ لحماية العباد والبلاد، من خلال الكلمة الطيبة التي تؤتي أُكلها كلَّ حين بإذن ربها. والخطاب الإسلامي المعاصر الذي يبقى لترسيخ أركان الحياة الطيبة (وليس أيّ حياة)، يحرص على إيجاد مساحة وفضاء للتواصل الإنساني، والاحتفال بالتنوع بمختلف أشكاله.

إنّ نجاح العالَم الإسلامي في تقديم نماذج حيّة عمليّة (مثل مكة الخضراء)، وتطوير المساكن من الموارد المحلية، واستخدام الطاقة المتجددة، وتطوير البنى التحتية المشتركة لتحقيق فكرة الأمن الغذائي بين مَن يملك التربة والماء (مثل السودان)، وبعض الدول العربية الفقيرة مائيّاً سيُغيِّر النظرة الضيقة السلبية التي تُكرِّس إحصائيات الدول القطرية المحدودة الرؤية، التي تحاول تثبيت الوضع الراهن الهش؛ إذ ليس ثمة شحٌّ في الموارد على الصعيد الإقليمي، وضمن منظومة العالَم الإسلامي والكوني، ولكنّ الإشكالية تكمن في كيفية صياغة العلاقات التكاملية للتنمية الطيبة من خلال تكامل سياسات الماء والغذاء والطاقة والتجارة.

٤. الحد من الفساد:

استُخدِم مصطلح الفساد بوصفه لفظاً جامعاً لكلٍّ من: "الفحشاء، والمنكر، والبغي" حسب النص القرآني الذي اقتُبِست منه مكوّنات النموذج المشار إليه آنفاً. ومن المفيد في هذا المقام أن نتأمّل دعوة القرآن إلى الإحسان ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة: ١٣)، والنهي عن الفساد ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٧٧).

إنّ المكوّن الأخير في منظومة التنمية المستدامة (الطيبة)، يتمثّل في تجنّب الفساد الذي يزخر به نموذج التنمية الغربي، بما في ذلك: اعتداء الدول الصناعية والشركات العابرة

القارات على موارد العالَم الثاني، وسلب السكان الأصليين حقوقهم بذريعة الأمن المائي والقومي وأمن الموارد والطاقة، وفي ذلك عنصرية مبطّنة وتمييز بين الدول الغنية والفقيرة؛ فالحروب والنزاعات في كلٍّ من: العراق، والسودان، وفلسطين، هي خير شاهد على مدى الفساد الذي ألحقته هذه الحروب بالإنسان والبيئة، فضلاً عن تراجع فرص التنمية مقابل التسلّح. فضلاً عن ذلك فنحن ما زلنا نعاني انتشار العديد من الأمراض، مثل مرض الإيدز الذي يزهق أرواح ملايين البشر في إفريقيا سنويّاً، ناهيك عن الفقر المدقع، وتغيّر المناخ الذي يُهدِّد حياة البشر والبيئة، ويعوق تنفيذ الخطط الألفية للتنمية. إنّ المتأمّل الكمَّ الهائلَ المستخدم من المبيدات، وحجم التسلح، ومؤشرات التنمية الإنسانية، ومعدلات الفقر في المنطقة العربية؛ سيهوله مدى استفحال مناحي الفساد في هذه المنطقة.

ولعلّ من المهم معالجة إشكالية المفارقة بين النظرية الفكرية الإسلامية، بوصفها نموذجاً حضاريّاً، وعدم تمثُّل الإنسان لها ولقيم هذا النموذج. ولهذا أسباب تاريخية ترجع إلى عهود الاستعمار، وما نجم عن التحديث من اتّباعٍ للمنهج الغربي في التنمية والاستهلاك والتعليم، والعلاقة مع الطبيعة والآخر؛ الأمر الذي أفضى إلى تفكيك بنية العقل في دول العالَم الثالث. وفي ما يأتي بيان لمسألة تغيّر المناخ من منظور إسلامي.

رابعاً: التغيّر المناخي من منظور إسلامي:

كشفت لنا التقنيات الحديثة، وعلوم المناخ وجود دورات متأرجحة مركّبة للمناخ. ويحتج بعض العلماء بأنّ ما يجري حاليّاً من احترار كوكبي، هو جزء من الدورة الطبيعية لتغيّر المناخ الكوكبي، التي لا نهاية لها. إلّا أنّ معظم العلماء واثقون بأنّ وجود احترار كوكبي بفعل الإنسان هو أمر واقع. وقد أظهرت بعض الدراسات حدوث احترار كوكبي في أثناء السنوات المئة والخمسين الأخيرة. ويعتقد العلماء أنّ هذا الاحترار قد نجم – جزئيّاً– عن النشاط الإنساني، من مثل: التصنيع، وتقطيع الأشجار، واستخدام الفحم والبترول، وغيرهما من الوقود الأحفوري.[٣٣]

[33]Hussain, Muzaamal. Op cit. p. 6-8.

إنّ الثورة التي حدثت في علم المناخ في آخر قرن، وفّرت لنا لأول مرة سياقاً تاريخياً لِـ (١٥٠٠٠) سنة الماضية، أتاح لنا فهم ظاهرة الاحتباس الحراري الحالي. وممّا لا شكّ فيه أنّ تغير ظروف المناخ قد أثّرت في أحوال المجتمعات البشرية الأولى، التي كانت تعيش على الزراعة والرعي، بما يُسمّى الحتمية البيئية. وفي ما يأتي ملخص لتصور العلم ونظرته إلى قضية المناخ ودور البشر في التكيّف:[٣٤]

١. إنّ علاقة البشر بالبيئة الطبيعية وبالتغيّر المناخي، هي علاقة دائمة التقلّب على المدى القصير، وإنّ إهمال أمر المناخ يعني إهمال إحدى الخلفيات الديناميكية للخبرة البشرية، خاصة أنّ الحقب الخمسة عشر ألف الماضية قدّمت أمثلة كثيرة على تغيّرات المناخ، من مثل: حالات الجفاف الكبرى في شرق آسيا التي نجم عنها التعجيل بتجارب زراعة الأعشاب البرية، والجفاف الممتد إلى الصحراء الكبرى الذي جلب رعاة الماشية إلى وادي النيل.

٢. إنّ البشرية غدت أكثر استهدافاً لأخطار تغيّرات المناخ على المَديْين: القصير، والبعيد، خاصة في ظل المدنية الحديثة والاستقرار البشري، وهذا ما جعل التكيّف وتخفيف أثر تغيّرات المناخ السلبية أكثر كلفة وصعوبة، في ظلّ محدودية البشر على التنقّل، مقارنة بحياة البشر قبل آلاف السنين، الذين كان دأبهم التنقّل الدائم طلباً للكلأ والماء.

٣. إنّ نمط الاقتصاد القائم على النمو اللامتناهي والاستهلاك المفرط، أدى إلى استنزاف موارد الأرض، وإحدث خلل في التوازن الطبيعي؛ ممّا أدى إلى إفساد الأرض وإهلاك الحرث والنسل. وهذا يُمثّل فرصة للعالَميْنِ: العربي والإسلامي لطرح منظومة فكرية جديدة تفكك الفكر الغربي وتنقده وتنسخه، وتطرح تصوراً جديداً لمبادئ: العدل، والإحسان، والتواصل الإنساني، والحد من الفساد في الأرض، ضمن منظومة أخلاقية إنسانية تحترم كرامة الإنسان.

---

[34] Fagan, Brian (2005). *The Long Summer: How Climate Changed Civilization*. New York: Basic Book Publishing, 2005, p. 12-18

وهي مترجمة إلى العربية ضمن سلسلة عالم المعرفة، عدد٣٤٠.

٤. الاستفادة من تجارب أصحاب الحضارات المائية الأولى (مثل حضارة ما بين النهرين) قبل خمسة آلاف عام، فقد واجه قاطنو هذه المنطقة تقلبات المناخ وتأثيرها في سلوك نهر الفرات؛ ممّا حدا بهم إلى المحافظة على قنوات ريِّهم خالية من الطمي؛ حماية لأنفسهم واقتصادهم. إنّ مثل هذا التكّيف الإنساني مطلوب في مختلف أنحاء العالَم، وعلى الناس تناسي مصالحهم الآنية والأنانية الضيقة والسلبية، ويتكاتفوا معاً؛ بغية حماية كوكب الأرض من الخطر المحدق. وفي حال لم يُسبّب الضغط المناخي انهياراً كاملاً، فإنه كثيراً ما يُحفّز على إعادة التنظيم الاجتماعي والسياسي، فضلاً عن تشجيع الابتكار التقني والتحوّل المؤسسي المجتمعي.

٥. دراسة تذبذب درجات الحرارة وآثاره السلبية في الحياة والكون؛ فقد شهد صيف عام ١٨٢٦م ارتفاعاً في درجات الحرارة فاق مثيله في الحقبة الممتدة بين عامي ١٦٦٧م، و١٩٧٦م. أمّا صيف عام١٨٢٩م، فكان بارداً على نحوٍ استثنائي؛ إذ جرفت الأمطار والفيضانات الجسور، ودمّرت المحاصيل، وغيّرت مجرى الأنهار لأول مرة منذ عام ١٧٤٠م. كما لوحِظ أنّ درجات الحرارة بعد عام ١٨٦٠م أخذت تتباطأ على نحوٍ متواصل حتى يومنا هذا؛ ممّا يؤكّد أنّ هذا التقلّب في درجات الحرارة ناجم عن استخدام الوقود الأحفوري وغيره من الملوّثات، وأنّه ليس جزءاً من التذبذبات الطبيعية لتغيّر المناخ.

٦. إنّ حماية الغطاء النباتي والحراج والمحميات الطبيعية والمائية، تُسهِم في الحد من ظاهرة تغيّر المناخ بما نسبته ١٥ %، علماً بأنّ مساحات كبيرة من الغابات تختفي سنويّاً، وهي تُماثِل مساحة ولاية أريزونا الأمريكية، أو جمهورية مصر تقريباً. كما أنّ ذوبان الجليد في القطب الشمالي على نحوٍ غير مسبوق يُندِز بآثار سلبية قد تطال العالَم أجمع.

٧. على الرغم من قدرة البشر المذهلة على التكيّف مع الأحوال البيئية المختلفة، إلّا أنّ مئات الملايين منهم ما زالوا يقتاتون على محصول زراعي واحد فقط في كل موسم، تماماً كما كان عليه الحال في العصور الوسطى. وبما أنّ المناخ يساعد على تشكيل الحضارة، فإنّ عليها —في ظلّ التغيّرات المناخية–؛ إمّا أن تتكيّف، وإما أن تهلك. وكثيراً

ما كانت هذه التغيّرات المناخية مفاجئة للنخبة الحاكمة، التي كانت تُنكِر الخطر المحدق بها، أو تتجاهله؛ الأمر الذي أدى إلى فناء حضارات عديدة.

وفي ظلّ تحديد نسب الانبعاثات الغازية، والتزامات الدول الصناعية المالية نحو الدول النامية، وضرورة مراقبة مصادر هذه الانبعاثات (مثل: الصين، وأمريكا، وغيرهما من الدول الصناعية)؛ لا بُدّ من الإشارة إلى المَنْحيين الآتيين اللذين تتضمنها عملية التفاوض في قمم المناخ:

الأول: إنّ عملية التفاوض السياسي بين الدول الصناعية (الثمانية الكبار)، والدول النامية بما فيها الصين (G77)، تُظهِر بوضوح قوانين نظرية اللعب (game Theory)؛ إذ يحاول كل طرف تحقيق أكبر عوائد من خلال عملية التفاوض. وللوصول إلى حالة مُرْضِية للجميع، لا بُدّ من وجود ثقة وتواصل وشفافية وصدق في المعلومات. كما يلزم وجود مراقبة لضمان استقرار التعاون، وعدم إيصال الأمور إلى طريق مسدود. إنّ الحيثيات والنتائج المترتبة على قمم المناخ، تشير إشارة واضحة إلى ضرورة إعادة النظر في منهجية إدارة الحياة على هذا الكوكب وطرائق تسييرها.

الثاني: إنّ الجدل الدائر حول عقلانية التفاوض في ظلّ عملية الفعل الجمعي(collective action)، التي تتضمن خيارات اجتماعية (social choices) مبنية -في حقيقة الأمر- على رؤية اقتصادية قصيرة المدى، تتجاهل حقوق الجيل القادم، وسلامة الكوكب والأمن الإنساني الشامل، وتغيب عنها المسؤولية الأخلاقية والاجتماعية تجاه مئات الملايين من الفقراء في الدول النامية؛ الذين هم أكثر عرضة للتغيّرات المناخية، مما يوجب على العالم الصناعي مساعدة الدول النامية على التحوّل إلى اقتصاد أخضر، كما يستدعي من الدول النامية التكيّف وتطوير استراتيجيات تسمح بالتصدي لظاهرة تغيّر المناخ عبر زيادة كفاءة الطاقة، وحماية الغطاء النباتي والمحميات.

يمكن للعالَميْن: العربي والإسلامي الإفادة من نتائج اجتماعات القمم العالمية في تطوير خطاب إنساني معاصر، يُسهِم في تقديم حلول جديدة مستمدة من الحضارة الإسلامية المتمثّلة في تحقيق مقاصد الشريعة التي تُرتِّب الأولويات، وتولي حفظ النفس

والنسل أهمية أكثر من حفظ المال، وتسعى لتعزيز معاني البر والعدل والإحسان، والحد من الفساد، والتواصل بين الأرحام.[٣٥]

ومن هذه الحلول والمبادرات على سبيل المثال:

أ. تفعيل مؤسسة الوقف البيئي للتصدي لظاهرتي الفقر والتغيّر المناخي بالتعاون مع المنظمات العالمية؛ وذلك لمساعدة دول العالم النامي على علاج هاتين الظاهرتين، كما يمكن أن يُخصَّص جزء من هذا الوقف للبحث والتطوير في مجال الطاقة النظيفة مثل الطاقة الشمسية، والزراعة التكاملية بين دول غرب آسيا وإفريقيا، وصولاً إلى تحقيق الأمن الغذائي والمائي في ظلّ العولمة.

ب. تطوير نماذج لاقتصاد دائم الخضرة، من مثل: المدن، والقرى الخضراء. ولعلّ أبرز مثال على ذلك، مشاريع مقترحة لتحويل مكة المكرمة والمدينة المنورة إلى مدينتين خضراوين، قوامهما الاقتصاد الأخضر، وترسيخ معاني الزهد والمسؤولية المجتمعية والذكاء المستمد من الطبيعة.

ت. تطوير شبكة من الجامعات العربية والإسلامية والجامعات العالمية لدراسة أحوال المناخ، فضلاً عن تطوير نظم معلوماتية، ونماذج رياضية خاصة بالمنطقة العربية؛ بغية التكيّف مع ظاهرة التغيّر المناخي، وتخفيف الآثار الناجمة عنها؛ ممّا يُسهم في إيجاد نخبة من علماء المناخ بالمنطقة العربية تُغني الحوار الدولي في هذا المجال.

خاتمة:

تبيّن لنا من خلال الدراسة بأن ثمة حاجة ماسّة لتلمّس أطر عامة للنظر في التنمية المستدامة (الطيبة) من منظور إسلامي عن طريق المحاور الآتية:

١. الميزان والتوازن:

إنّ الله –سبحانه وتعالى– خلق الكون وَفق نظام دقيق محكم موزون ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطۡغَوۡاْ فِي ٱلۡمِيزَانِ﴾ (الرحمن: ٧–٨)، وهذا التوازن منوط بأن يراعي

[35] Chapra, U. *Islam and the Economic Challenge*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1992, page 201.

الإنسان السنن الكونية؛ لكيلا يُحدِث فساداً في الأرض؛ لأنّ الفساد هو نقيض لحالة التوازن والنظام الطبيعي. فالنمو، ونمط التنمية اللذان يحيدان بالإنسان عن الحالة الطبيعية، يُمثِّلان صورة من الفساد في الأرض.

٢. الزهد والاقتصاد في العيش:

يحرص الإسلام على تأكيد مبدأ الاقتصاد في العيش، وعدم الإسراف، وعدم الإكثار من الكماليات، والترف، ورفاهية العيش؛ حتى لو كانت المصادر والموارد متوفرة، لما ورد في الحديث النبوي الشريف عن النهي عن الإسراف في استخدام الماء للوضوء، حتى لو كان الشخص يتوضأ من نهر جار.[٣٦]

إنّ هذا الاقتصاد في العيش يعني الحد من الاستهلاك المفرط، ومن ثمّ تقليل استهلاك الطاقة الأحفورية؛ ممّا يؤدي إلى الحد تركيز انبعاثات غاز ثاني أكسيد الكربون، وتجنّب الإفساد في الأرض؛ إذ إنّ للإنسان دوراً فاعلاً في الإحسان إلى العباد، والمحافظة على الكون.

٣. الحيطة:

إنّ ضوابط الشريعة الإسلامية تُؤَكِّد القاعدة الفقهية: "درء المفاسد مُقدِّم على جلب المصالح". لذا، يجب مراعاة مبدأ الحيطة (Precautionary Principle)، الذي يقضي بعدم إحداث خلل في الإنسان والبيئة، وهذا المبدأ هو نقيض المبدأ المعتَمد في النظام الرأسمالي، الذي ينص على أنّ "المُلوِّث هو الذي يدفع" (Polluters Pay)؛ أي إنّه يمكن تعويض المُتضرِّر عن آثار التلوّث، وهذا خلل واضح في التفكير؛ إذ إنّ بعض أنواع التلوّث لا يمكن معالجة آثارها (Irreversible)، كما لا يمكن تعويض الخلل في النظام الطبيعي بالمال. وهنا يتجلّى تأكيد الإسلام وحرصه على البوصلة الاجتماعية بأن تكون وَفق الشرع؛ حتى نحافظ على موارد الأرض، وعلى سوية التواصل الإنساني.

---

[٣٦] ابن حنبل، **مسند أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، مسند المكثرين، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، الحديث رقم ٧٠٦٥ ص٥٣٦. وفيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن النبي صلّى الله علين وسلّم مرّ بسعد وهو يتوضأ، فقال: "ما هذا السّرف يا سعدُ؟ قال: أفي الوضوء سَرَف؟ قال: نعم، وإن كنت على نهر جار."

٤. لا ضرر ولا ضرار:

يسعى الجدل الدائر في قضية التغّير المناخي، بوصفه عملية تفاوض سياسية عبر ما يُسمّى الحراك المجتمعي، إلى التوصّل إلى أجوبة عن أسئلة محورية، أبرزها: مَن يدفع ثمن التلوّث؟ ومتى يُدفَع هذا الثمن؟ ولماذا يُدفَع هذا الثمن؟ ويكاد يوجد اتفاق بين الدول الصناعية –وعلى رأسها أمريكا والصين، وهما من أكبر الدول المُسبِّبة للتلوّث– على التعاون الوثيق لحماية الكوكب من أخطار التلوّث؛ نظراً للعواقب الوخيمة المترتبة على ذلك. أمّا بالنسبة إلى السؤال "لماذا يُدفَع الثمن؟" فهو يُمثِّل قضية أخلاقية يحتم على العالَم الصناعي المُلوِّث الاضطلاع بمسؤوليته في معالجة آثار التلوّث. وعليه، فإنّ القاعدة الشرعية الأخرى: "لا ضرر ولا ضرار" تُمثِّل أحد المبادئ الرئيسية التي يجب أن يراعيها العالَم الصناعي، الذي سَبَّب فساداً وإهلاكاً للحرث والنسل.

٥. مستقبل الأجيال القادمة:

من الأقوال البليغة المُؤثِّرة في هذا المقام، قول: "إنّنا لم نرث هذه الأرض بل اقترضناها من أبنائنا". فنحن مسؤولون عن توريث الأرض إلى الجيل القادم، وهي في وضع يسمح بالعيش الكريم، ويُوفِّر الخدمات البيئية المختلفة، من مثل تلقيح الثمار، وتنقية الهواء والماء، وتوفير أمكنة للاستجمام والتأمّل والتعلّم والاستثمار الأخضر، وتوليد الطاقة النظيفة. وعليه، فلا يُعقل أن ننقل ما نعانيه اليوم من مخلّفات ضارّة وتلوّث إلى الجيل القادم (عبر الزمان)، أو إلى بلاد أخرى (عبر المكان). لذا، فقد ظهرت مبادرات ودعوات تنادي بالتحوّل نحو اقتصاد أخضر قليل الكربون، خالٍ من أيّ مخلّفات؛ وذلك عبر الإنتاج النظيف، وزيادة كفاءة الطاقة، والاستثمار في الطاقة المتجددة، وحماية الموارد الطبيعية؛ من: محميات، وشعب مرجانية، وغطاء نباتي، وغابات، وبحار ومحيطات، وأنهار، فهذا يساعد الأنظمة الطبيعية على زيادة مقاومتها لآثار التغيّر المناخي.

٦. النظام المصرفي والربا:

إن المبدأ الذي يقوم عليه الاقتصاد الرأسمالي هو مبدأ الفائدة المركّبة؛ التي يعتمدها في مختلف معاملاته وأحواله. وتحرص المصارف (مثل المصرف الدولي، وصندوق النقد

الدولي) على إقراض الدول والأفراد؛ بغية ضمان استمرار أنشطة القطاع المصرفي الذي يعتمد على الفوائد المركّبة، التي يجنيها من القروض والمشروعات الكبيرة في تيسير أعماله، ناهيك عن الكمّ الهائل من الفوائد التي يجنيها من المشروعات المستمرة في الدول النامية، التي تستنزف الموارد الطبيعية والطاقة الأحفورية فيها. إنّ استنزاف سلع المستقبل وحسابها على نحوٍ متناقص، يُسرِّع من استنزاف الموارد الطبيعية، خلافاً للمبادئ الإسلامية التي تُشجعِّ على الزهد، وعدم الإسراف، أو كنز المال، وحفظ حق الجيل القادم في الموارد الطبيعية. إن الأزمة المالية التي ما زال الاقتصاد العالمي منذ عام ٢٠٠٨م يعاني منها، هي مثال على النتائج الكارثية المترتبة على النظام الاقتصادي الربوي، جرَّاء اعتماده على مبدأ الاقتراض الفاحش والمضاربة؛ إذ أصبحت مُقدّرات الدول والأفراد رهينة للمصارف، وتقلّبات أسواق المال.

وبناء عليه نحن بأمس الحاجة إلى تطوير فكر جديد يستوعب ماهية الكوكب الأزرق الصغير؛ فنحن البشر مستخلفون (شهداء على حفظ رأس المال الطبيعي)، وينبغي لنا تمثُّل المفاهيم الآتية:

أ- إنّ الإنسان والكون يسيران معاً في حالة تناغم وتسبيح. فالخلق كلّه غاية من الإبداع والحُسن. والإنسان مؤتمن ومستخلف لمنع جميع صور الفساد في الأرض؛ وذلك لضمان استمرار التنمية، وإعمار الكون.

ب- إنّ عمارة الكون تتطلّب توازناً محكماً بين رأس المال الاجتماعي، والإنساني والطبيعي؛ حتى لا نُثْقِل كاهل الأرض بمخلّفات تُفضي إلى حرمان البشر من مصادر الطبيعة وخيراتها (من مثل: الطاقة، والغذاء)، وحتى لا ينتهي بنا المطاف إلى حالة "بئر معطلة وقصر مشيد" التي أوردها القرآن الكريم مثالاً على حال الأمم المندثرة.

ت- إنّ تعديل نمط الاستهلاك، وتمثُّل مبدأ "الزهد"، وتخفيف العبء عن كاهل هذه الأرض، هو من المبادئ الرئيسة للحضارة الإسلامية، التي يجب أن تحلَّ محل النمط الاستهلاكي السائد اليوم، الذي تَسبَّب في استنزاف الموارد الطبيعية، وضاعف من شقاء الإنسانية.

ث- إنّ الاعتناء بصحة الإنسان، والمحافظة على موارد البيئة، ومكافحة الفقر، وصون حرية الطفل والمرأة؛ يتطلّب تفعيل مبدأ الحاكمية (الحكم الرشيد) في مختلف المؤسسات، وعلى جميع الصُّعد؛ لأن ما ينفع الناس يمكث في الأرض.

ج- إن التعلّم من الطبيعة، والتدبّر في ملكوت الأرض، هما من طرائف تنوير عقل الإنسان وحفزه إلى توثيق الصلة بالنظام الكوني المحكم؛ ممّا يجعله يدرك التوازنات المحكمة، من الذَّرَّة إلى المجرَّة، والحكمة من اختلاف الألوان والألسنة، وطبيعة حركة المخلوقات. وعليه فإن فلسفة التنوع والاحتفال به (لا مجرد التعايش معه)، هي من صميم فهم قوله تعالى: ﴿مُخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ﴾ (فاطر: ٢٨)، الذي يُؤَكِّد دور العلماء والباحثين في تنوير المجتمع؛ بغية الارتقاء به إلى حالة "الإحسان"، وتنمية الذكاء المجتمعي بأبعاده المختلفة، التي تتضمن الذكاء: البيئي، والوجودي، والتواصلي.

ح- إنّ عولمة السوق الاقتصادية، تستدعي عولمة المجتمع المدني؛ بغية إيجاد فئة مثقفة تمتلك القدرة على التعبير بحرية، ونقد المجتمع والسياسات العامة، على أن تُشكِّل صمام أمان اجتماعي وثقافي يُسهِم في خدمة المهمَّشين والفقراء، وتطرح خطاباً ورؤيةً مشتركةً للتصالح مع كل ما يحيط بنا، ضمن منظومة متناغمة للاقتصاد والثقافة البيئية.

وفي النهاية لا يمكن تحديد إطار القيادة الإنسانية للعالَم بالدول القطرية، وقصره عليها بمنأى عن المسؤوليات الأخلاقية والإنسانية تجاه الكوكب، وتجاه الجيل القادم، وتجاه فقراء العالَم؛ إذا رغبنا تحقيق تنمية المستدامة في ظلّ حكم عادل رشيد، تجنّباً لاحتمال إن يؤول بنا المطاف إلى البئر المعطلة والقصر المشيد!

٧٨
السنة العشرون
شتاء ٢٠١٣م/ ١٤٣٤هـ

◆ الإسلام وبصائر الوعي.. الدين في دعوته الإنسان إلى تبصّر قيم ومبادئ الفطرة
◆ الإصلاح المعرفي والتغريب عند النخب الفكرية في دول الأركان: مصر، تركيا، إيران
◆ العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب
◆ إبستمولوجيا الواقع الإسلامي وإشكالية الإصلاح
◆ بول ريكور.. والإرث الفينومنولوجي

◆ رسائل جامعية:
القواعد اللغوية في الحجاج الفقهي

◆ نـــــدوات:
الهوية وحقوق الإنسان في الفكر المعاصر

علاقة الرؤى والأحلام بالنبوات عند مفكري الإسلام

محمد علي الجندي *

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تعرّف أبعاد العلاقة القائمة بين الرؤى والأحلام وصلتها بالنبوات في الفكر الإسلامي. ولتحقيق هذا الهدف، فقد اتجهت الدراسة إلى تتبع منابع هذه الجدلية في الفكر الشرقي القديم، ثم في الفكر اليوناني، ثم انتقال هذه المنابع وأثرها في عرض مفردات هذه الجدلية عند مفكري الإسلام من متكلمين وفلاسفة ومتصوفة.

وتعمد الدراسة إلى إبراز الجانب المتعلق بالإسهام الإسلامي بصورة مفصّلة، لبيان حجية الرؤى والأحلام، وصلتها بالنبوة، ومدى توافقها مع الكتاب وصحيح السنة، ولتؤسس لنا –في الوقت نفسه– منطلقات علمية ومنهجية لفهم هذا الموضوع الشائك، الذي يدخل في دائرة دراسة الغيبيات.

الكلمات المفتاحية: الرؤيا، الحلم، تفسير الأحلام، النوم، النفس، النبوة.

Visions and Dreams and their connection to Prophethood in Islamic Thought

Abstract

This study aims to explore the connecting dimension, between visions and dreams and their connection to Prophethood in Islamic thought. To achieve this aim, the study had reviewed the sources of the debate on this issue, including the oriental religious thought, Greek thought, and their effects upon Muslim theologians, philosophers and sophists).

The study also discusses Islamic contribution thoroughly to show how visions and dreams were presented in the noble Quran and authentic Sunna of the Prophet, and to lay down a knowledge base and methodology to understand this issue that is part of unseen domain.

Keywords: vision, dream, interpretation of dreams, sleeping, psychic, Prophethood.

* أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة المنيا، جمهورية مصر العربية. البريد الإلكتروني: mohamedelgendy45@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/٥/٢١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١/٢١م.

مقدمة:

موضوع الرؤى والأحلام حبيب إلى نفوس الناس، متى صادفوا باحثاً عرض لدراستها، وثب إلى خواطرهم الاستفسار عن حقيقتها، والسؤال عن مدى صدقها، وكشفها عن وجوه الغيب، وإذا ما كانت الرؤيا الصادقة وحياً إلهياً أم لا.

وقد تعرّضتْ للإجابة عن مثل هذه التساؤلات أقلامٌ غير متخصصة بصورة غير علمية، وبعيدة عن روح الإسلام؛ وذلك بهدف إشباع رغبة القارئ لمثل هذا اللون من الدراسات، التي تركز على رموز تفسير الأحلام، وتأويل الرؤى ومعانيها، ومدى ارتباطها بالغيب، غير أن الأمر لم يخل أيضاً من دراسات جادّة ظهرت في هذا الموضوع، وغطَّت مساحة لا بأس بها من بعض جوانبه المختلفة، خاصة ما يتعلق منها بدراسات الدكتور توفيق الطويل رحمه الله.[١]

ونظراً إلى ارتباط موضوع الرؤى والأحلام بالنبوات في العقيدة الإسلامية (القرآن الكريم، السنة النبوية المطهرة)؛ فقد حفلت المكتبة العربية بمؤلفات تتناول الموضوع من منظور عقدي دراسةً وتحقيقاً، وأصبحت تحتل —دون منازع– الجانب الأكبر من المؤلفات المتداولة الآن،[٢] غير أن هذه الدراسات –في جملتها– أغفلت عرض آراء أصحاب الاتجاهات الأخرى، كالفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة بالتفصيل المناسب.

هذا بالإضافة إلى ما ظهر من المؤلفات السيكولوجية المتنوعة التي عالجت موضوع الأحلام ضمن مباحثها المختلفة؛[٣] إذ يدخل الموضوع في دائرة الدراسات المتصلة بالتحليل النفسي، ودراسة الجانب اللاشعوري من النفس الإنسانية، على أساس أن الحلم

[١] منها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب الأحلام، العلم بالغيب في العالم القديم، التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام. ومن الدراسات الحديثة، الدراسة الأكاديمية الآتية:
– العتيبي، سهل. "الرؤى عند أهل السنة والمخالفين"، (رسالة دكتوراه، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٤هـ).

[٢] منها على سبيل التمثيل: كتاب تعبير الرؤيا لابن سيرين، والنامج في تعبير الرؤيا لابن غنام، وغيرها الكثير.

[٣] من هذه الدراسات:
- Frued, Sigmund. *Interpration of Dream* ,oxford (1923).
- Forester(M). *Studies on dreams* (1921).

ما هو إلا تعبير عن رغبة مكبوتة. وهي مؤلفات غطت في بابها جانباً لا بأس به من الدراسة.

والطابع العام الذي يغلب على دراسة موضوع الرؤى والأحلام، هو قلة ما كتب مباشرة في هذا الموضوع، بالإضافة إلى ندرة مصادره؛ فمعظم الآراء التي تعالج الرؤيا منتشرة في ثنايا الحديث عن أحوال النفس وقواها عند الفلاسفة والمتكلمين، وفي الكشف الصوفي والإلهام في المعرفة الذوقية عند الصوفية.

وبحثُنا للموضوع في جوانبه المتشعبة في شتى العصور، وعند مختلف المفكرين من متكلمين وفلاسفة وصوفية، يُعَدّ جديداً في بابه، ونأمُل أن يمثّل البحث تكاملاً بين عناصر الموضوع في جانبيه الديني والفلسفي.

أولاً: علاقة الرؤيا والحُلْم (الحُلُم) بالنبوة

يعرّف بعض الباحثين المنام بأنه مجموع ما يراه أو يبصره النائم من أشياء، أو ما يأتي له دون إرادة أو وعي واضح؛ فالمنام ليس نتاج العقل والقصد. ولفظة "منام" هي أكثر تداولاً على الألسنة وعلى الصعيد الشعبي. فالمنام هو الأصل والمصطلح الأعم، وهو ينقسم إلى رؤيا وحُلم.[٤]

والرؤيا لغةً هي ما يراه الإنسان في منامه، وتأتي على وزن "فُعْلى"، كالسُّقيا والبُشرى. يقول "صاحب اللسان": "الرؤيا: ما رأيته في منامك، وهي الرؤى. ورأيت عنك رؤى حسنة، حلمتها... ورأى في منامه رؤيا على فعلى بلا تنوين، وجمع الرؤيا رؤى بالتنوين مثل رُعى."[٥]

نلاحظ من التعريف السابق أن ابن منظور في تعريفه للرؤيا يجعلها مرادفة للحُلم، وهو يستخدم كليهما بمعنى واحد في التعبير عمّا يعرض للنائم في منامه، غير أننا نلاحظ

[٤] زيعور، علي. "نحو المدرسة العربية في علم تفسير المنامات وفي علم الرموز"، **مجلة دراسات عربية**، ع٦، ١٩٨٦م، ص٢٨.

[٥] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٩٥٥م، ج١، ص٢٩٧. انظر أيضاً:
– الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٧هـ، ص٦٥٨.

أن هناك فرقاً بين الرؤيا والحلم. فالحُلم: هو ما يراه النائم. قال الجوهري في "الصحاح": "الحُلم بالضم ما يراه النائم لقول منه: حَلَم بالفتح واحتلم، وتقول حَلَمْتُ بكذا، وحلمته أيضاً."[٦] والحلم بهذا المعنى اللغوي: هو ما يراه الإنسان في منامه من الخير والشر؛ فهو مرادف للرؤيا، إلّا أنه غلب في اصطلاح أهل السنة استعمال الرؤيا في الخير والشيء الحسن، وغلب استعمال الحلم على خلاف ذلك. ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمٖۖ وَمَا نَحۡنُ بِتَأۡوِيلِ ٱلۡأَحۡلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ﴾ (يوسف: ٤٤). ودلّ على هذا التعريف أحاديث كثيرة، منها ما أخرجه البخاري من حديث أبي قتادة ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "الرؤيا الصادقة من الله والحُلم من الشيطان."[٧]

يذهب أهل السُّنة إلى أن الوحي هو الإعلام السريع الخفي؛ إمّا في اليقظة، وإمّا في المنام، وأن رؤيا الأنبياء وحي، ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ في الصحاح. عن عائشة أم المؤمنين –رضي الله عنها–: "قالت أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك... ."[٨] وعلى ذلك، فالرؤيا الصادقة عند أهل السُّنة أول مراتب النبوة، وهي متفاضلة في الصحة عن الأتقياء، كقول ابن حزم: "ما كان في الرؤيا صادقاً فهو من قبل الله تعالى، ثم تتفاضل في الصحة والنقاء من الأضغاث فيكون أعلاها منزلة من ذلك من ستة وعشرين جزءاً من النبوة إلى جزء من سبعين جزءاً من النبوة."[٩]

أمّا بالنسبة إلى موقف الفلاسفة من الرؤيا فنجد الكندي في رسالته "النوم والرؤيا" يعرّف الرؤيا بأنها "استعمال النفس والفكر ورفع الحواس. وللنفس وظيفة كبيرة عنده؛

---

[٦] الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط١، ١٣٧٦هـ، ج٥، ص١٩٠٣.

[٧] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، بشرح الكرماني، مصر: المطبعة البهية، ١٣٥٦هـ، كتاب: التعبير، باب: الرؤيا من الله، ج٤، ص٢٩٦.

[٨] المرجع السابق، ج١، ص٢٣.

[٩] ابن حزم الأندلسي، علي بن محمد. **الأصول والفروع**، القاهرة: دار النهضة، القاهرة، ط١، ١٩٧٨م، ج١، ص٢٤٣.

فهي تعرف كل ما في العالم إذا كانت تامة الصقل والنقاء، بحيث تنعكس المعلومات فيها كما تنعكس الصور في المرايا... وهذه هي الرؤيا النبوية."[١٠] ويرى الكندي أن الحلم هو أضعف أنواع الرؤيا، وأنه خليط من الفكر والصور، ناجم عن تشويش الذهن في اليقظة، فيحدث له في النوم.

والفارابي هو أول من فصّل القول في النبوة، فَعدَّ الرؤيا الصادقة شعبةً من شعب النبوة، تمتُّ إلى الوحي بصلة، وتتحد معه في النهاية، وإن اختلفت عنه في الوسيلة. وقد عقد الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" فصلين متتالين في "سبب المنامات"، وفي "الوحي ورؤية الملَك."[١١] وقد تأثّر ابن سينا بآراء الفارابي في موضوع النبوة والرؤيا الصادقة، فحرّر رسالة في موضوع "إثبات النبوات" ضمن كتابه "تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات،"[١٢] حاول فيها تأويل بعض النصوص الدينية لكي تتفق مع نظريته الفلسفية، كما سنرى لاحقاً.

أما ابن رشد فقد أعطى الرؤى وصلتها بالنبوة اهتماماً لا بأس به من فلسفته؛ فهو ينسب الرؤيا إلى قوة المخيلة، سواء كانت صادقة أو كاذبة. والرؤيا الصادقة عنده تدل على معرفة وجود شيء مجهول بالنسبة إلينا في الآن، ويحدث عنه تصديق في المستقبل. وهي ناتجة عن عطاء، وهذا النوع من العطاء شريف جداً ومنسوب إلى مبدأ رفيع، بل ذلك من أمر إلهي كريم وعناية تامة بالإنسان الذي يحصل له هذا النوع من المعرفة، وماهية النبوة داخلة في هذا الفرع من العطاء.[١٣]

وإذا ما انتقلنا إلى الصوفية وجدنا أن أتباعها يربطون بين الرؤيا والنبوة، شأنهم في ذلك شأن فلاسفة الإسلام، وإن اختلف المنهج عندهم. فالصوفي يولي الأحلام أهمية

---

[١٠] الكندي، يعقوب بن إسحق. **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٩م، ج١، ص١٠٦.

[١١] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **آراء أهل المدينة الفاضلة**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٤٨م، ص٤٧-٥٣.

[١٢] ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، القاهرة: نشرة عبد السلام هارون، ١٩٠٨م، ص٤٦.

[١٣] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. "المقالة الثانية" ضمن: "**الحاس والمحسوس**"، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م، ص٢٢٤ وما بعدها.

كبيرة، ويرى أنها نافذة على الروح، أو هي جسر بينه وبين الغيب. وفيما يخصّ موقفهم من النبوة، فقد ربطوا بينها وبين الولاية؛ فبعضهم جعل النبوة صنو الولاية، وبعضهم الآخر (الغلاة) رفعها فوق مرتبة النبوة. أمّا المعتدلون منهم فجعلوا الولاية دون النبوة، على ما سيأتي تفصيله.

ثانياً: أصول دراسة الرؤى والأحلام ومصادرها

١. الديانات الشرقية القديمة:

يذهب بعض مؤرخي العقائد والأديان[١٤] إلى أنَّ الأحلام هي أصل نشأة العقيدة عند الإنسان، فاهتداء الإنسان إلى الروح مردّه الرؤى والأحلام، واهتداؤه إلى الإيمان بوجود الروح على أي معنى من المعاني التي فهمها، فتح أمام عقله نافذة على ما وراء المحسوس. فهو يرى في منامه رؤى سعيدة وأحلاماً مفزعة، فيستيقظ بعد الرؤيا يبحث عما أسعده فلا يجد شيئاً، ويصحو فزعاً بعد حلم مزعج فلا يرى ما رآه في حلمه، ويفكر في ما وراء الحس، أين ذلك الذي جعله يبتهج؟ وأين ذلك الذي أفزعه؟ وقد يرى في منامه مَن يضربه ويجرحه، ولكنه لا يجد ذلك عند الاستيقاظ، كما لا يجد آثاراً للجروح والضرب، وقد يرى أيضاً ما يبهجه، ولكن صحوه يضع حداً لما سرّه ولما ساءه وأفزعه.[١٥]

إذن؛ هناك أشياء مجهولة وراء الحس!

وبالمثل، فعندما تواجهه مشكلة الموت في المنام، لا يجد لها تفسيراً صحيحاً، وأقصى ما يصل إليه إدراكه –بعد محاولات عدّة من إعمال الفكر والتأمّل– هو أن هناك عالماً مجهولاً وراء الحس والمشاهدة، وأن وراء الحس "روحاً" غير الجسد.[١٦]

---

[١٤] انظر على سبيل المثال لا الحصر:
– عبد العال، محمد جابر. **في العقائد والأديان**، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧١م.
– المدور، طه. **بين الديانات والحضارات**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦م.

[١٥] عطار، أحمد عبد الغفور. **الديانات والعقائد في مختلف العصور**، مكة المكرمة: د.ن، ١٤٠١هـ، ج١، ص٤٨.

[١٦] المرجع السابق، ج١، ص٤٩.

وهذا الإدراك أو الاهتداء إلى فكرة الروح كان أولى الخطوات لانطلاق العقل البشري وراء التفكير في المجهول (الغيبي،) وما وراء الحس والطبيعة ثم البحث فيه.[١٧] ومن ثم نشأ التفكير الديني لدى الإنسان، وتبع ذلك البحث عن فكرة الألوهية من التعددية إلى الوحدانية.

أ. ديانة بابل (الكلدان ٦٧١ ق.م):

أولت الديانة البابلية الأحلام أهمية كبيرة، فقد شاع عندهم ربط الحلم بالعالم المجهول (الغيب)، كما اشتقوا من الجذر اللغوي (شوتو: شيتو) لفظه "حلم" ولفظه "نون"، أو النوم والمنام. وقالوا من جهة أخرى "بوجود إله خاص بالحلم سموه. "زقيقوا" من "زاقوا"؛ أي نفخ، الذي يعني النفس والذي يذكّر بالنفس، وذلك (الإله المعبود) الذي يفرض الصدق عند رواية الحلم وعند تفسيره."[١٨]

ويوجد في التراث البابلي أيضاً مفتاح للأحلام (أي تفسير)؛ "إذ إنَّ إعطاء الحاكم ماءً للشرب –مثلاً– يدل على حياة مديدة، ويدل الضحك على الوقوع في المرض، كما تدل أحلام البول على الإنجاب والرزق... وهكذا."[١٩] ومن الظواهر المتشابهة، اعتقاد البابلي –كما هو الحال عندنا في التراث – بأنَّ قصَّ الحلم يحرّر من عواقبه الوخيمة، وقد أقام البابليون علاقة بين الحُلم والتنبؤ وجعلوه رسالة إلهية.

ب. الديانة البوذية (٥٨٠ ق.م):

أول ما يصادفنا في الديانات الشرقية القديمة الديانة البوذية التي يؤمن معتنقوها، خاصة طائفة "اليوبانيشاد"[٢٠] بأن الذين يتحدون بالله تتحقق لهم المكاشفة، والاطلاع

[١٧] وإلى ذلك أيضاً يذهب إلياس بلكا في كتابه: "**العقل والغيب**"، حينما يعرض لدراسة الغيبيات بوصفها أموراً يستعصي على العقل إدراكها، بل ويقف أمامها عاجزاً. انظر:
– بلكا، إلياس. **الغيب والعقل**، هرندن– واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٧١ وما بعدها.

[١٨] زيعور، **نحو المدرسة العربية من علم تفسير المنامات**، مرجع سابق، ص١٣١.

[١٩] المرجع السابق، ص١٣٢.

[٢٠] اليوبانيشاد: مصطلح مكوّن من كلمتين: يوبا بمعنى (قريباً)، ونيشاد بمعنى يجلس، وأطلق في الأصل على من "يجلس قريباً"، من المعلم أو الحكيم يتلقى عنه. انظر:

على الغيب، والتنبؤ به، والإفادة منه في تفسير المرائي المختلفة، إبان النوم. أمّا في حال الصحو فيبدو ذلك جلياً في ما كانوا يمارسونه من طقوس العرافة والنجامة ونحوها.[٢١]

وفي البوذية أيضاً دعوة صوفية أخرى مماثلة إلى مجاهدة النفس وترويض الإرادة، ليحدث للنفس إشراقها الصحيح، وتعتري الإنسان نورانية تمكّنه من الوصول إلى حقائق الأشياء؛ سواء في حال الصحو أو المنام دون أن يرنق (يكدر) نظره أي درن من أدران الجسد.[٢٢]

ت. الديانة المصرية القديمة (٥٥٨ ق.م):

يرى كهنة الدولة المصرية القديمة أن رؤيا "هرمس"[٢٣] تحوي سرّ تعلم أمور الحياة والموت وخلود الروح. وسوف نكتفي هنا بإبراز نص هذه الرؤيا بوصفها دليلاً على مكانة الرؤيا في الديانة المصرية القديمة، ومصدراً لإلهام الأنبياء والكهنة في تلقي المعارف والعلوم المختلفة؛ إذ "رأى هرمس يوماً وهو في حالة انخطاف روحي أن الكون والعوالم متجلية أمامه. والحياة منتشرة في باطن كل شيء، فصاح به صوت النور الأقدس المالئ للكون جميعه، وكاشفه بالسر قائلاً: إن النور الذي رأيته هو الروح الإلهي الحاوي سرّ كل شيء، والمتضمن رسوم كل الكائنات. أما الظلمة فهي العالم المادي العائش فيه بنو الأرض، والضياء المتدفق من الأقاصي هو العقد الإلهي وباتحادهما تكون الحياة."[٢٤]

وقد انعكست هذه الرؤيا على روح الإنسان، فوضعها -كما بشّر حلم هرمس- على وجهين؛ "الأول: اعتناقها في المادة حين تشبثت بها. والثاني: ترقيها من النور إذا أدركته ووصلت إليه المعرفة، والأنفس هي نبات السماء، وسَفَرُها تجربة لها."[٢٥]

- عطار، **الديانات والعقائد في مختلف العصور**، مرجع سابق، ص١٠٠.

[٢١] المرجع السابق، ج١، ص٥٣.

[٢٢] حمدي، عبد الرحمن. **الأرض: عقائدها وأساطيرها**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٨م، ص٣٢.

[٢٣] هرمس في بعض الآراء هو إدريس عليه السلام، وقد بلغ من الحكمة والعلوم الإلهية والطبيعية والفلك مبلغاً عظيماً حتى ألّهه المصريون فيما بعد. وهو الذي علمهم المساحة والفلك والعلوم الرياضية والإلهية والطبيعيات، وله كتب احتفظ بها الكهنة كنزاً سرى تحت أيديهم. انظر:

- المنوفي، أبو الفيض. **الدين والفلسفة والعلم**، القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ت، ص٦٥.

[٢٤] المرجع السابق، ص٦٥.

[٢٥] المرجع السابق، ص٦٥.

وبذلك تقسم هذه الرؤيا النفوس قسمين: "النفوس الشريرة وهي التي تبقى متعلقة في الأرض بأغلالها ورغباتها الأرضية. أما الأنفس الفاضلة فترقى متطايرة إلى الأفلاك العلوية لتحظى برؤية المعاني الإلهية وتتشبع منها بقوة ما امتلكته من الاختيارات والمعارف، وتصبح هي ذاتها بعد ذلك نيّرة لامتلاكها النور الإلهي في جوهرها وأفعالها."[٢٦]

ث. الديانة الأورفية (٢٨٨ ق.م):[٢٧]

يعتقد أتباع هذه الديانة بأن النفس لا تستيقظ ولا تدب فيها الحياة حتى تتجرّد من علائق الجسد، ولا يكون هذا إلّا في أثناء النوم؛ إذ تتصل بالكائنات الخالدة، وتتناول أطراف الحديث معها، وتتلقى من السماء مراسلات يصعب تحصيلها نهاراً، وقد تأثّر بهذه النظرية كثيراً "بندار" "وأسخيلوس" اللذان كانا على اتصال بالأورفية والفيثاغورية. يقول "بندار": إن النفس تستيقظ عند نوم الجسم وتتجلى لها في يقظتها الكثير من الرؤى."[٢٨] ويقرّر "أسخيلوس" بأن عين النفس إبان النوم تزداد ضياء، ولكنها في أثناء النهار لا تتنبأ بقضاء الإنسان.[٢٩]

٢. الأصول اليونانية:

تشكّل الأصول اليونانية، في موضوع الرؤى والأحلام، المصدر الرئيس الذي انحدرت منه معظم المعلومات المتعلقة بهذا الموضوع؛ إذ انتفع مفكرو الإسلام، وبخاصة الفلاسفة -في بحث الرؤيا عقلياً ونظرياً- بتراث اليونان، ولا سيّما أرسطو؛ فقد اتصل مذهبه بالشرق الإسلامي عن طريق الكندي، وبالغرب الإسلامي عن طريق ابن رشد.

أمّا في ما يتعلق بمسألة تعبير الرؤيا عند المسلمين فإن أصولها تعود -في الغالب الأعم- إلى كتابات أرطميدورس الأفسسي اليوناني (القرن الثاني الميلادي) في كتابه "تعبير

[٢٦] المرجع السابق، ص٦٦.

[٢٧] نِحْلة صوفية تنسَب إلى شاعر من تراقيا اسمه "أورفية". ونجد أول إشارة إلى الأورفية عند أفلاطون في "الجمهورية"، وفي "المأدبة"، وعند اقراطيلوس وطيماوس، وفي كتاب "القوانين"، كما أشار إليها أرسطو في كتابه "تكوين الحيوان". وترتد هذه النِّحلة في أساسها إلى الإله المزعوم "زيدو دنسيوس". انظر:
- أبو ريان، محمد علي. **تاريخ الفكر الفلسفي**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١م، ص٢٧.

[28] Hasting, James. *Encyclopedia of Religion and Ethics,* vol. VI, P. 452.

[29] .Ibid. vol. V, p. 456

الرؤيا"، الذي عرفوه في ثوبه العربي بعد أن ترجمه حنين بن إسحاق (٨٠٩-٨٨٧م) بمقالاته الخمس.[٣٠]

أ. أفلاطون (٣٤٧ ق.م):

لم يتوسّع أفلاطون في دراسة موضوع الأحلام، فقد أورد بعض الآراء عنها في محاورات الجمهورية، وطيماوس. وبدأ تناولها بالحديث عن النوم، فحذّر -على لسان سقراط- من الإسراف في التهام الطعام والشراب قبل النوم؛ لأنه يفسِد الأحلام حتى ليرى المفرِط في منامه أنه يفسق أو يسفك دماً في غير استحقاق.[٣١] أمّا الشخص الذي يتصف بالاعتدال والصحة وعدم الإفراط في تناول الطعام والشراب، فإنه لا يستسلم للنوم إلّا بعد أن يوقظ عقله ويغذّيه بالأفكار والخواطر الرفيعة في تأمّلٍ باطنٍ مركّز، وبعد أن يهدِّئ رغباته دون أن يخضعها لكبتٍ صارم أو يتمادى في إشباعها، حتى ينام من غير أن يعكّر ملاذه أو آلامه صفو الجزء الرفيع من نفسه، وإنما تترك له الحرية في البحث وحده، بريئاً من الحواس، عن معرفة جديدة بشيءٍ ماضٍ، أو حاضر، أو مستقبل.[٣٢] ويبدو أن أفلاطون يريد أن يؤكد -في هذا المقام- أن سمو النفس الناطقة فوق رغبات البدن الشهوية والغضبية، يخلِّصها إبان النوم من عالمها الحسي، ويجعلها تظفر بالحكمة؛ إذ تبلغ النفس هنا أعلى درجات الحقيقة وتقبّل الرؤى المزعجة في الأحلام الى أدنى حيّز ممكن، ومن ثم تضيء القوة الناطقة المفكرة، وتصبح مهيأة لتلقي الرؤى، وقادرة عليها.[٣٣]

وبوجه عام، فإن أفلاطون يذهب إلى الحطِّ من شأن الأحلام، "ويعزوها إلى الرغبات المنحطة، والمتوحشة والهوجاء، وهي رغبات نجدها حتى في الصفوة القليلة من الناس الذين على قدر كبير من الاعتدال، وتتبدى بوضوح من الأحلام."[٣٤]

---

[٣٠] ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**، ليبزج: طبعة فلوجل، د.ت، ج٢، ص٢٢٥.

[٣١] أفلاطون. **الجمهورية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٤م، الكتاب التاسع من الترجمة العربية، ص٥١٥.

[٣٢] المرجع السابق، ص٥١٨.

[٣٣] يذهب أفلاطون إلى أن الذي يخلو هو الجزء الناطق فقط من النفس وأن النفس الشهوانية والغضبية فانيتان. انظر:
- **فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط**، ترجمة وتعليق وتحقيق: علي سامي النشار، وعباس الشربيني، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥م، ص٢٠٠ وما بعدها.

[٣٤] أفلاطون، **الجمهورية**، مرجع سابق، ص٥١٥. ويتفق رأي أفلاطون هنا مع رأي مدرسة التحليل النفسي عند (فرويد)؛ إذ يرى أن الحلم هو استجابة لإثارة نفسية مردها وجود رغبة مكبوته لم تشبع إبان اليقظة؛ لأنها مستهجنة وغير مقبولة. انظر:

ب. أرسطو (٣٢٢ ق.م):

يُعَدّ كتاب "النَّفْس" لأرسطو أحد أهم المصادر التي استقى منها مفكرو الإسلام بحوث أرسطو المتعلقة بالأحلام. ومما يؤيد هذا الرأي، أن ابن رشد يشير صراحة إلى هذا الكتاب، ويستشهد به في معرض حديثه عن النوم والأحلام.[٣٥] ويذهب أرسطو إلى أن الحس المشترك[٣٦] هو من الحواس الباطنة التي لا تسكن في أثناء النوم، بعكس الحواس الظاهرة (من بصر، وسمع، ونحوها) التي يتعطل عملها في أثناء النوم، ومن ثم يبطل الحس كله، وعليه، فقد قيل إنَّ النوم هو انحباس هذا الحس المشترك عن الحواس الظاهرة؛ لأنَّ النائم يتمتع بقوى الحسِّ كلِّها، ومع ذلك لا يحس؛ لأن النوم حبس أو رباط لها، واليقظة هي إطلاق لهذه القوى.[٣٧]

– المخيلة والأحلام

المخيلة عند أرسطو هي "مرتبة بين الحس والنطق، فالتخيّل هو عبارة عن تخلف الصور المحسوسة في النفس، بحيث يمكن دعوته حساً متخلفاً؛ لأنه يلبث في النفس بعد زوال المحسوس."[٣٨]

ويذهب أرسطو إلى أن للمخيلة شأناً عظيماً في الأحلام؛ فهي المصدر الذي تنبعث منه صور الإحساس السابقة، فتظهر هذه الصور في النوم، وتخدع الحالم؛ لأن ذهنه ينصرف عن كل شاغل خارجي، ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى. وتفسير ذلك أن المخيلة تعظم قوتها في أثناء النوم على إثر تخلصها من أعمال اليقظة التي تطغى عليها في أثناء النهار، فتقصيها عن الوعي أو تبدلها في غموض، شأنها

- Freud. *Interpretation of Dreams* P. 103.

[٣٥] يذهب الدكتور إبراهيم بيومي مدكور في كتابه "في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه" إلى أن ارسطو وضع رسالتين، وهما: "رسالة الأحلام" و "رسالة التنبؤ بواسطة النوم"، وقد عني بهما تلاميذ أرسطو وأتباعه من المشائين عناية كافية. انظر:

– مدكور، إبراهيم بيومي. **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦م.

[٣٦] هو أحد الحواس الباطنة الخمس، وهي: الحس المشترك، والذاكرة، والخيال، والوهم، والحافظة المتصرفة.

[37] Ross ,S.D. *Aristotle (Desommoet vigillia)* ,oxford press vol III P. 454.

[٣٨] كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦م، ص٢١٠.

في ذلك شأن اللهب حين يتفاعل أمام لهب يكبره، والألم أو السرور حين يذوب في ألم أو سرور أشد عنفاً، فإن زال عنا ما يجعلنا نحس بضآلتها، بدت جلية واضحة.[٣٩]

ومعنى ذلك أن الحلم يحوّل الأحاسيس الخفيفة إلى أحاسيس مكبّرة؛ "فالنائم الذي يسمع صلصلة خفيفة في أذنيه، يرى في حلمه أن برقاً أو رعداً يمسه، وإذا اتصلت بجزء من جسمه حرارة ما، توهم في حلمه أنه يقتحم النار ويصطلي بها، فإذا استيقظ عرف هذه الأشياء على حقيقتها."[٤٠]

فالأحلام في جملتها عند أرسطو تنشأ من صور ذهنية لإحساسات سابقة تشكلها المخيلة بأشكال شتى.[٤١] وقد فطن أرسطو – زيادة على ذلك – إلى أثر الميول والعواطف والانفعالات والأمزجة في تشكيل الأحلام، حتى يرى المحب ما يساير نزعات هواه، ويرى الخائف مثيرات خوفه ويعمل على اتّقائها؛ إذ كثيراً ما يرى الإنسان في منامه أشياء، كانت موضع تفكيره في يقظته.[٤٢]

– موقف أرسطو من الرؤيا الصادقة

لا يقبل أرسطو الرأي القائل بأن الأحلام (الرؤى) هي من الله، ويرفض أن يتخذ من النوم وسيلة للتنبؤ، ويستبعد من مذهبه جميع التفسيرات الدينية والتعليلات القائمة على قوى وأسرار غامضة. كما يقصر أرسطو مسألة التنبؤ بالغيب عن طريق الأحلام "على ما يعرض للمرضى ومضطربي العقول، وأن التنبؤ الصحيح عنده، إنما هو عمل من أعمال النفس السليمة والعقول الثاقبة."[٤٣]

ويجمع الباحثون على أن مجمل آراء أرسطو في الأحلام قد لاقت قبولاً لدى مفكري الإسلام، ولم يخرجوا عليه إلاّ في ما يتعلق بموقفه من عدم تأييد الرؤيا الصادقة.

[39] Beare ,John. *Greak Theories of Elementary Cognition*. Oxford Clarendon Press, 1906, P.P. 51-52..

[40] Ross. Aristotle. Op. cit P. 463.

[٤١] الطويل، توفيق. **الأحلام**، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٤٥م، ص٦٩.

[٤٢] المرجع السابق، ص٨٦. ويلاحظ أن أرسطو قسّم الأحلام إلى قسمين: أحلام حسية (Sensorial Dreams)، وأحلام نفسية (Psychic Dreams).

[٤٣] شيشرون. **علم الغيب في العالم القديم**، ترجمة وتعليق: توفيق الطويل، مصر: دار النهضة العربية، د.ت، ص٩١.

ت. الرواقية:[٤٤]

تمثّل آراء الرواقية في الأحلام رافداً رئيساً من روافد التراث القديم، ولا سيّما اليوناني والروماني، الذي تأثّر به مفكرو الإسلام، خاصة فيما يأتي:

– النفس الإنسانية والتنبؤ بالغيب

يذهب الرواقيون إلى أن للأنفس الإنسانية ملكة ملازمة لها، تمكّنها من "الهجْس" أو سبق النظر في المستقبل. فالطبيعة البشرية تبين عن مقدرتها على التنبؤ بالغيب، عندما تتخلص من علائق الجسد، وهذا ما يقع من الرؤيا، أو في الأوقات التي يعترى فيها النفس جذب أو إلهام إلهي، وليس في ذلك من بدع.[٤٥]

فالنفس يمكنها أن تدرك الغيب بفطرتها حين تتجرّد من علائق الجسد وتتخلص من شهواته، دون أن تستعين بالنظر أو السمع أو نحوه من أدوات المعرفة الحسية،[٤٦] وهو ما يعرف – عندهم – بالرؤيا الصادقة. وتفسير ذلك –عندهم– أن النفس تدب فيها الحياة والقوة عند النوم، فمتى استنام الجسم كان كجثة فارقتها الحياة، فتستيقظ النفس وتقوى على ما تعجز عنه في حال اليقظة؛ إذ تكون فريسة لشهواتها، وبذلك تقوى على التنبؤ.[٤٧]

وقد تأثّر متصوفة الإسلام بهذا الرأي، فَعدّوا النوم أخاً للموت؛ فالموت إذا نزل بالبدن ذهب الحس وزال حجابه، واطلعت النفس على ذاتها[٤٨] "ومن أجل هذا حاول الصوفية أن يميتوا أنفسهم موتاً صناعياً؛ إذ بالموت يكون تمام انكشاف الحجاب."[٤٩]

---

[٤٤] الرواقية: هي لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية اليونانية الكبيرة التي أنشأها "زينون الأكيتومي" بمدينة أثينا في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، ويطلق على أتباعها أسماء عدّة، منها: أهل الرواق، وأهل المظال، وأصحاب الاسطوانة. انظر:

– الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٢هـ، ص٢٥٣.

[٤٥] شيشرون، **علم الغيب في العالم القديم**، مرجع سابق، ص٩١. ويلاحظ أن المراد "بالهجس" –من الهاجس– هو أن يوهب الإنسان إدراكاً حدسياً، ولذلك يطلق على بعض المُسنّات من اسم "النساء الهاجسات"؛ أي الواسعات العلم بالأمور، ويضاف هذا "الهجس" إلى الحيوانات عموماً؛ لشعورها بأمور قبل أن تقع، وقد أثبت العلم الحديث معرفتها بوقوع الزلازل قبل حدوثها.

[٤٦] المرجع السابق، ص٩٨.

[٤٧] شيشرون، **علم الغيب في العالم القديم**، مرجع سابق، ص٤٤.

[٤٨] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، القاهرة: طبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٢م، ج٤، ص٤٢٨.

ويفرّق الرواقية –كالمسلمين – بين الرؤيا التي تكون من الله، والحلم الذي هو من حديث النفس وصدى طبيعتها، فقالوا: إن الله لم ينشئ الأحلام الباطلة قط.[٥٠] وقسّموا الرؤيا إلى "صريحة لا تحتاج إلى تغيير، ومرموزة تحتاج إلى تأويل، وساقوا من الأمثلة ما يوضح رأيهم، كما ذهبوا إلى أن الرؤيا الواحدة تختلف في المعنى الذي تحمله باختلاف الناس، بل قد يختلف عند الفرد الواحد باختلاف ظروفه، أو باختلاف المعبّرين الذين يتعرضون لتأويلها."[٥١]

وقد لاحظ "شيشرون" في معرض حديثه عن أتباع الرواقية أنهم لا يرون بأساً من اختلاف المعبّرين في الرؤيا الواحدة؛ لأن ذلك يدل على فطنة أصحابها، ويستشهد في ذلك بأمثلة من كتابات "كريسبوس"، و"انتباتر" الرواقيين، فيقول: "إن عدّاءً تحول في المنام إلى "نسر" فعبّر الرؤيا أحد المعبّرين بالنصر، باعتبار النسر أسرع الطيور، وأوّلها غيره إلى الهزيمة، استناداً إلى أن النسر يطارد غيره من الطيور، فهو على الدوام يسير وراءها."[٥٢]

ويضع الرواقيون "للمعبّر" صفات تشبه نظرة المسلمين من بعض الوجوه، فهو "أقدر على التعبير متى كان طاهراً نقي النفس، بعيداً عن الدنس، ممتازاً بالذكاء الغلاب، والعلم الكامل كمالاً مطلقاً، بل إنه لا يستطيع أن يكون معبراً إلا إذا كان حكيماً."[٥٣]

ث. أرطميدورس (٢م):

أرطميدورس الأفسسي هو صاحب كتاب "تعبير الرؤيا" والمؤسس الحقيقي لعلم تعبير الرؤيا[٥٤] عند اليونان. وقد استقى معلوماته المتعلقة بفن التعبير من كتابات السابقين، ومن

[٤٩] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٢م، ص٩٥.

[٥٠] شيشرون، **علم الغيب في العالم القديم**، مرجع سابق، ص٦٤.

[٥١] المرجع السابق، ص٦٦.

[٥٢] المرجع السابق، ص٦٦.

[٥٣] الطويل، **الأحلام**، مرجع سابق، ص١٩٤ وما بعدها.

[٥٤] كتاب "تعبير الرؤيا" لأرطميدورس الأفسسي شاع أمره عند المسلمين في دراسة الأحلام؛ حتى لا تكاد تصادف كتاباً يؤرّخ للأحلام أو يضع عنها بحثاً مقارناً إلّا ويشير إليه. وقد روى صاحب الفهرست (ج٢، ص٢٢٥ من طبعة فلوجل) أن حنين بن إسحاق (ت٢٦٠هـ/٨٧٣م) نقله بمقالاته الخمس إلى العربية، ولا سيّما أنه كان يجيد اللغة العربية واليونانية مثلما يقول ابن خلكان صاحب "وفيات الأعيان" (ج١، ص٢٢٩)، وابن أبي أصيبعة في "طبقات الأطباء" (ج١، ص١٨٠). وكان نقله هذا في أواخر القرن الثاني الهجري، وقد بقي الكتاب –حتى عهد

تجاربه الشخصية وعشرته للناس، واختلاطه بالمشتغلين بالكهانة والعرافة – على اختلاف أهوائهم –، فضلاً عن رحلاته التي استغرقت أعواماً طويلة في آسيا وإيطاليا وبلاد اليونان وغيرها. ويتبع أرطميدورس في كتابه هذا منهج تقصي الواقع من خلال التجارب المستمدة من الواقع، ويدلّل عليها ببراهين عقلية. وقد تأثّر المسلمون بهذا الكتاب، وألبسوه ثوباً عربياً، ونفثوا فيه روحاً إسلامية خالصِة، كادت تمحي معالمه.[٥٥]

ويقسم أرطميدورس الأحلام قسمين؛ الأول: الصريح الذي لا يحتاج إلى تعبير؛ فهو يتحقَّق في اليقظة كما يظهر في المنام. والثاني: ما يتستّر وراء رموز مقنعة يعوزها التعبير (التأويل)، فيكون في صورة مجازية. ويسوق على هذا أمثلة يوضّح بها ما ذهب إليه من آراء، فيقول: "الرؤى (إما) ظاهرة ومنها ذوات تأويل. أما الرؤيا الظاهرة فهي التي تكون مثل الشيء الذي تدل عليه، مثل إنسان يرى كأنه في البحر، وكأن البحر هاج عليه وتموج فلما أصاب ذلك بعينه، وذلك أنه سار في البحر وهلكت سفينته، ولم يسلم ممن كان فيها أحد إلا هو ونفر يسير. ومثل إنسان رأى كأن رجلاً قد طعنه، فلما أصبح وخرج من موضعه ضربه ذلك الرجل ضربة على كتفه في الموضع الذي رأى في منامه أنه ضربه... أما الرؤى ذوات التأويل فهي التي يرى الإنسان فيها في منامه شيئاً فيدل ذلك على شيء آخر بمشاركة فيما بينها وبين النفس."[٥٦]

قريب– في عداد المفقودات، إلى أن اكتشف المخطوط فؤاد سزكين، ثم نشره توفيق فهد (دمشق، ١٩٦٤م)، وقد اعتمدنا على هذه النسخة في عرض مسائل الكتاب.

وقد جرى أرطميدورس في تصنيف كتابه على النسق الذي جرى عليه المسلمون من بعد؛ إذ وضعه في ثلاث مقالات وسلسلة فصول قصيرة كثيرة –كاد أكثرها يكون فقرات–، وضمّنه قواعد التعبير، وبيانات يفيد منها أهله والمشتغلون به. وقد نهج المسلمون ما يشبه هذا المنهج في مقدماتهم –كما سيأتي بيانه–، غير أن معظم الباحثين يميلون إلى القول بأن هذا التشابه الواضح بين كتاب أرطميدورس وكتابات المسلمين في موضوع الأحلام، لا يعني –بالضرورة– تأثرهم المباشر بكتابه، أو المبالغة في بيان هذا التأثّر؛ لأن المسلمين شرعوا في دراسة الأحلام وبيان علاقتها بالرؤى الصادقة والنبوة قبل ترجمة هذا الكتاب بوقت كبير. انظر:

– الطويل، **الأحلام**، مرجع سابق، ص١٨٥ وما بعدها.

[٥٥] الطويل، **الأحلام**، مرجع سابق، ص١٨٦.

[٥٦] أرطميدورس. **كتاب تعبير الرؤيا**، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: توفيق فهد، دمشق، ١٩٦٤م، المقالة الأولى، ص٢٣.

والرؤى عند أرطميدورس تنقسم إلى ما هو محمود، وما هو مذموم، ويضرب مثالاً على الروايات المحمودة؛ فهي كأن يرى الإنسان ملائكة السماء وهم مسرورون فرحون، ويراهم كأنهم يعطونه شيئاً من خيراتهم. أمّا الروايات المذمومة من الأمرين جميعاً، فمثل أن يرى الإنسان في منامه كأنه سقط في هوة، أو ارتفع عليه اللصوص.[٥٧]

ويفرّق أرطميدورس بين الحلم والرؤيا، فيقول: "الرؤيا تخالف الأضغاث (الأحلام)، لأن الرؤيا من (إيرن) باليونانية ومعناها القول الحق. والحلم من (انيرس) وهو مشتق من الثنية والتحريك."[٥٨]

وإلى مثل هذه التقسيمات يذهب علماء المسلمين، مع بعض الاختلافات التي تتفق وعقيدة التوحيد من جهة، واختلاف العادات والتقاليد من جهة أخرى، وذلك كتقسيم السمنودي، والسالمي، والنابلسي وغيرهم.[٥٩]

وتسهم الرمزية إسهاماً فاعلاً في تأويل أرطميدورس للرؤى والأحلام، وفي ما يأتي بعض الأمثلة على ذلك:[٦٠]

– اتخاذ الحالم رمزاً لغيره، ومثال ذلك أن إنساناً رأى في منامه أنه قد مات، فعرض له أن أباه مات، وهو غيره، إلّا أنه مشارك له في النفس والبدن.

– اتخاذ الآخر الغير، رمزاً للحالم، ومنه أن إنساناً رأى في منامه كأن أباه يحترق في النار، فعرض أن مات صاحب الرؤيا نفسه، فصار أبوه بسبب اغتمامه عليه كمن يحترق بالنار غماً.

– ارتباط الرمز بصاحبه وشخصيته، ومركزه وظروفه وأحواله في حياته، ومن ذلك جواز أن يحمل الرمز الواحد للثرى معنى، يختلف عن المعنى الذي يحمله للفقير؛ فولادة

---

[٥٧] المرجع السابق، ص٢٩.

[٥٨] المرجع السابق، ص٣١.

[٥٩] انظر: النابلسي، عبد الغني. **تعطير الأنام في تعبير المنام**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٤هـ.

[٦٠] أرطميدورس، **كتاب تعبير الرؤيا**، مرجع سابق، المقالة الأولى، ص٣٦ وما بعدها. ويلاحظ في هذا الجانب أن "فرويد" اعتمد على كتاب "أرطميدورس" في هذه الأمثلة التي يوردها، ويظهر ذلك في:

- Freuds. *Interpretation of Dreams*, op. cito, p.89.

الطفل في الرؤيا إذا وقعت للفقير أصاب خيراً ورزقاً، وإذا وقعت للغني فَقَدَ سلطانه على بيته؛ لأن الطفل على الدوام محكوم بغيره. كما أن الرمز الواحد عند أرطميدورس يحمل كثيراً من المعاني التي تختلف باختلاف الأمم والشعوب والملل، وتتباين عند الأفراد بتباين ثقافتهم وتقاليدهم وصناعاتهم وطرائق معيشتهم ونحو ذلك، وهذا هو فهم المسلمين أيضاً للرمز.

وفيما يخصّ صفات المعبِّر للرؤيا، يذكر أرطميدورس مجموعة منها،[٦١] من مثل: أن يكون المعبِّر من أصحاب العقل السليم والرأي السديد، وأن يكون متقناً لأصول تعبير الرؤى علماً وعملاً، وألّا يتكلم عفواً أو اعتباطاً في تعبير الرؤى، ولا ينطق إلّا عن روية وتفكير؛ لأن الاستخفاف بالتعبير أمر شائن لا يشرف صاحبه، وفوق ذلك أنه مضر لصاحب الرؤيا، كذلك أن يظل على اتصال يصاحب الرؤيا للاستفسار عمّا خفي عنه حتى يتمّم التأويل.

أمّا بالنسبة إلى تأثير أرطميدورس في علم تعبير الرؤيا عند المسلمين، فقد أجمع عليه معظم الباحثين في مجال دراسة الرؤى والأحلام. فآراؤه في جملتها —كما أشرنا— تعبِّر عن روح شرقية فيّاضة لاقت قبولاً في نفوس معبِّري الرؤيا المسلمين، خاصة أن أرطميدورس يقول بالرؤيا الصادقة، ويَعُدُّها من وحي الآلهة. كما أن تقسيماته لكتابه جرى عليها المسلمون من بعد.

يقول توفيق الطويل في التعبير عن هذا التأثّر: "إننا إذا جرّدنا كتاب أرطميدورس من صيغة الوثنية اليونانية، وجرّدنا ما يقابلها من آراء المسلمين — على نحو ما سيأتي تفصيله — من مسحته الدينية الإسلامية، فما نرى من خلف بينها رغم تفاوت الزمان واختلاف المكان لأنها عامة ومشتركة، وهكذا نلاحظ أن تفكير المسلمين في هذا الصدد، كان صدى للأصول التي أسلفناها عن أرطميدورس الذي انتقل إلى العرب وساير عقلية أهلها."[٦٢] لكن الطويل في معرض حديثه عن هذه المسألة، يعود فيتحفظ بعض الشيء

[٦١] أرطميدورس، **كتاب تعبير الرؤيا**، مرجع سابق، ص٣٩ وما بعدها.
[٦٢] الطويل، **الأحلام**، مرجع سابق، ص١٩٢.

في قبول هذا الرأي الذي أعلنه؛ إذ يقول: "ينبغي ألا نبالغ في نقل المسلمين عن غيرهم، فإن وحدة العقل الإنساني عند كافة الشعوب من شتى العصور تأتي بالعجائب في وجوه التشابه في الأفكار ولا سيما في موضوع –كموضوع الأحلام – أليف عند الناس في كل زمان ومكان،"[٦٣]

ويمضي الطويل في تأكيده هذا التحفظ، فيقول: "إن ترجمة حنين بن إسحق لكتاب أرطميدورس، ونقله للعالم الإسلامي جاء متأخراً عن كتابات عديدة للمفسرين الإسلاميين بما يقرب من مائة عام، فابن سيرين توفي (٧٢٨م) وحنين بن إسحق توفي (٨٧٧)، ومن المرجح أن الكتاب قد نقل إلى العربية في عام (٨٢٦م) على أقل تقدير، ومن ثم لا يرقى إلينا الشك في أن المسلمين لم يأخذوا عن أرطميدورس آراءهم في التعبير، اللهم إلا إذا قيل إن أفكاره وصلت إليهم قبل ترجمته في اقتباسات المشتغلين بهذا العلم."[٦٤]

ثالثاً: موقف الفِرَق الإسلامية من الرؤى والأحلام

١. أهل السُّنة:

يأخذ السُّنة بمنهج تقسيم الرؤى إلى قسمين (الرؤيا الصادقة، والحلم)، استناداً إلى قول النبي ﷺ: "الرؤيا الصادقة من الله والحلم من الشيطان."[٦٥] يقول صاحب التمهيد: "وجملة القول في هذا الباب أن الرؤيا الصادقة من الله، وأنها من النبوة، وأن التصديق بها حق، ومنها من بديع حكمة الله ولطفه ما يزيد المؤمن من إيمانه."[٦٦]

---

[٦٣] المرجع السابق، ص١٩٣.

[٦٤] المرجع السابق، ص١٩٦. ونحن لا نوافق الدكتور توفيق الطويل في كثير مما يذهب إليه مصنفو كتب الأحلام من المسلمين الذين يستشهدون بأقوال "أرطميدورس"، مثل: ابن غنام صاحب كتاب "تعبير الرؤيا"، وعبد الغني النابلسي صاحب كتاب "تعطير الأنام"، مع أن لهؤلاء قدرهم في مجال تعبير الرؤيا.

[٦٥] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب التعبير، ج٤، ص٢٩٦.

[٦٦] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: سعيد أحمد غراب، القاهرة: المكتبة السلفية، ط١، ١٤٠١هـ، ج١، ص٢٨٥.

ويقسم أهل السنة الرؤيا الصالحة إلى أربعة أقسام؛[٦٧] أولها: إلهام يلقيه الله –سبحانه وتعالى– في قلب العبد، وهو الكلام يكلِّم به الرب عبده في المنام كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١).

ويرى ابن تيمية أن الوحي هو الإعلام السريع الخفي، إما في يقظة أو في المنام، فإن رؤيا الأنبياء وحي، ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة كما ثبت عن النبي ﷺ، في الصحاح، وقال عبادة –ويروى مرفوعاً– "رؤيا المؤمن كلام يكلم به الرب عبده في المنام.. فهذا الوحي يكون لغير الأنبياء ويكون مناماً."[٦٨] والثاني: مثل يضربه له ملك الرؤيا الموكَّل بها. وهذه المسألة كانت موضع خلاف لاحتياجها إلى دليل، فقد أثبتها ابن القيم وابن العربي وابن حجر، ورفضها القرطبي.[٦٩] والثالث: عروج روح النائم إلى الله –سبحانه وتعالى– وخطابها له، واستدل ابن القيم على ذلك بحديث عمر بن الخطاب ﷺ حين لقي علياً، فقال: يا أبا الحسن، ربما شهدت وغبنا وشهدنا وغبت، وثلاث أسألك عنهن، فهل عندك علم؟[٧٠] والرابع: دخول روح النائم الجنة ومشاهدتها.

وتكمن أسباب صدق الرؤيا الصالحة عند السلف في ثلاثة أمور:

الأول: تحقيق ولاية الله تعالى المتمثّلة في قوله ﷻ: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا

---

[٦٧] ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **الروح**، تحقيق: بسام العموش، الرياض: دار ابن القيم، ١٤٠٦هـ، ص٢٩ وما بعدها.

[٦٨] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد قاسم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د.ت، ج١٢، ص١٢٩.

[٦٩] انظر:
- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، د.ت، ج١، ص١٩٥.
- ابن القيم، **الروح**، مرجع سابق، ص٢٩ وما بعدها.
- البغوي، الحسين بن مسعود. **شرح السُّنة**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٣م، ج١٢، ص٢١١.
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي. **أحكام القرآن**، مصر: مطبعة الإمام، ١٣٧٩هـ، ج٣، ص١٠٧٤.

[٧٠] ابن القيم، **الروح**، مرجع سابق، ص٣٠-٣١.

وَفِي ٱلْأَخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ (يونس: ٦٢-٦٤). وقد ورد تفسير البشرى في الحياة الدنيا في الأحاديث الصحيحة بأنها الرؤيا الصالحة.

والثاني: الحرص على الصدق في الحديث. فقد أخرج الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: "إذا اقترب الزمان لم تكن رؤيا المؤمن تكذب وأصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً."[٧١]

والثالث: الحِرْز من الشيطان عند النوم؛ وذلك بمراعاة آداب النوم التي جاءت في السنة النبوية، ومنها: النوم على طهارة، والتعوذ والقراءة عند النوم (قراءة آية الكرسي، وآخر آيتين من سورة البقرة، والمعوذات).

ويذهب ابن القيم إلى "أن رؤيا الأنبياء وحي؛ وأنها معصومة من الشيطان، وهذا باتفاق الأمة."[٧٢] ولا أدل على ذلك من رؤيا إبراهيم عليه السلام في شأن ذبح ابنه إسماعيل. قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ (الصافات: ١٠٢) ورؤيا سيدنا محمد ﷺ في قصة الحديبية. قال تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ ۖ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ۖ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (الفتح: ٢٧)

ورؤيا الأنبياء تقع وحياً لأسباب عدّة منها: العصمة من تمثّل الباطل أو الشيطان أو الخيال لهم في صورة الحق؛ ولذلك فرؤياهم حق. واتصاف جميع الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- بعدم الغفلة؛ إذ تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، كما جاء في الصحيحين وموطأ الإمام مالك من حديث عائشة -رضي الله عنها- أن النبي ﷺ قال: "إن عيني تنامان ولا ينام قلبي."[٧٣]

---

[٧١] أحمد بن حنبل. **المسند**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ، ج٢، ص٥٠٧.

[٧٢] ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، اليمن: دار هجر، ط١، ١٤١٨هـ، ج٣، ص٤.

[٧٣] مالك بن أنس. **الموطأ**، باكستان: مطبعة البشرى، د.ت، ج١، ص٢٠.

أ. علم تعبير الرؤيا عند أهل السُّنة:[٧٤]

يَعُدّ علماء السنة علم تعبير الرؤيا علماً صحيحاً دلّ عليه الكتاب والسنة والواقع المحسوس، وهو ليس رجماً بالغيب كما ظن بعضهم.[٧٥] والآيات الدالة على ذلك كثيرة، منها قوله ﷻ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ (يوسف: ٦)، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ (يوسف: ٢١).

وقد دلت السُّنة على صحة هذا العلم في أكثر من حديث وموضع، منها: ما ورد في كتاب "بدء الوحي"، الحديث الثالث، أخرج لسنده عن عائشة –رضي الله عنها– أنها "قالت: أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب إليه الخلاء..."[٧٦] وقد ورد النص نفسه أيضاً في كتاب "التعبير"، الباب الأول.[٧٧] وورد كذلك في كتاب "التفسير"، باب: "اقرأ باسم ربك الذي خلق" بلفظ: "كان أول ما بدئ به رسول الله ﷺ الرؤيا الصادقة في النوم...،"[٧٨] وغيرها. ويدخل تعبير الرؤيا في دائرة التقوى لقوله تعالى: ﴿قُضِىَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١).

وقد وضّح ابن القيم مكانة هذا العلم في كتابه "التبيان في أقسام القرآن"، وكذلك في كتابه "زاد المعاد" عند حديثه عن رسوخ شيخه الشهاب العابر في علم التأويل؛ إذ

---

[٧٤] التعبير في اللغة مختص بالرؤيا، وهو العابر من ظاهرها إلى باطنها، نحو: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴾ (يوسف:٤٣)، وهو أخص من التأويل؛ فإن التأويل يقال فيه وفي غيره. انظر:
– **معجم ألفاظ القرآن**، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٤٠٩هـ، ص٣٣. وقال ابن منظور: "عبر الرؤيا وهو يعبرها عبرا وعبارة وعبرها، فسرها وأخبر بما يؤول إليه أمرها، واستعبره إياها: سأله تعبيرها". انظر:
– ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٢٩. أمّا اصطلاحاً فهو التفسير والإخبار بما يؤول إليه أمر الرؤيا. انظر:
– ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٨٩، ٤١٧.

[٧٥] من أمثال الفلاسفة وكبار الصوفية؛ فهم لم يعنوا كثيراً بالبحث في هذا العلم. انظر:
– الطويل، **الأحلام**، مرجع سابق، ص٣٦٣.

[٧٦] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣.

[٧٧] المرجع السابق، ج٤، ص٣٩٥.

[٧٨] المرجع السابق، ج٨، ص٧١٤.

يقول: "وهذه كانت حال شيخنا هذا، وسوقه في علم التعبير، وسمعت عليه عدة أجزاء، ولم يتفق لي قراءة هذا العلم عليه، لصغر السن واحترام المنية له رحمه الله."[٧٩]

ويفرّق ابن تيمية بين التعبير والتأويل، فيقول: "فالحاصل أن تأويل الرؤيا يشمل تفسيرها الذي تسميه عبارة الرؤيا ويشمل الحقيقة التي تؤدي إليها الرؤيا، فالتعبير أخص من التأويل."[٨٠]

ويقسم علم التعبير الرؤيا إلى نوعين: الأول: ما هو ظاهر لا يحتاج إلى تأويل، ومثاله رؤيا إبراهيم عليه السلام أنه يذبح ولده. والثاني: ما هو من ضرب الأمثال للنائم، وهذا النوع هو الأكثر والغالب على الرؤيا، وهو الذي يحتاج فيه إلى تأويل، ومثاله رؤيا يوسف عليه السلام أن الكواكب والشمس والقمر تسجد له، فكان تأويلها سجود إخوته وأبويه له، وهذا ما تكلّم العلماء في تأويله، "ووضعوا له القواعد التي يمكن بها معرفة تأويل الرؤيا."[٨١]

ويذهب ابن تيمية إلى أن "الرؤيا تدرك بالمقايسة والاعتبار... وذلك أيسر من إدراك شيء على البديهة من غير مقال معروف... ."[٨٢] ويقول في موضع آخر: "إذا عرف أن مادة العدل والتسوية والتمثيل، والاعتبار والتغيير من جنس واحد، فيستدل بهذه الأسماء على القياس الصحيح الفعلي والشرعي ويؤخذ من ذلك تعبير الرؤيا."[٨٣]

ويقول ابن القيم في المعنى نفسه: "لقد ضرب الله سبحانه الأمثال وصرفها قدراً وشرعاً ويقظة ومناماً، ودلّ عباده على الاعتبار بذلك، وعبورهم من شيء إلى نظيره واستدلالهم بالنظير على نظيره، بل هذا أصل عبارة الرؤيا التي هي جزء من أجزاء النبوة ونوع من أنواع الوحي، فإنها مبنية على القياس والتمثيل واعتبار المعقول بالمحسوس."[٨٤]

---

[٧٩] ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **زاد المعاد**، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت، ج٣، ص٦١٥-٦١٦.

[٨٠] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، **العقيدة التدمرية**، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، الرياض: مكتبة جرير، ١٤١٣هـ، ص٩١ وما بعدها.

[٨١] المرجع السابق، ج٢٠، ص٨٢.

[٨٢] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١١، ص٦٣٨.

[٨٣] المرجع السابق، ص٦٥٢.

[٨٤] ابن القيم، **أعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٠.

ويعبِّر محمد بن سيرين عن المعنى عينه بقوله: "والعبارة قياس واعتبار وتشبيه وظن، لا يقطع بها إلا أن يظهر في اليقظة صدقها أو يرى برهانها."[٨٥]

فالحاصل من كلام هؤلاء العلماء أن تعبير الرؤيا يعتمد على القياس والاعتبار والمشابهة في الاسم والصفة بين الرؤيا التي تمثل جانب المعقول وتأويلها الذي يمثّل جانب المحسوس، أو بين قيام الرموز في الرؤى وضرورة تعبيرها للكشف عمّا تحمل من خفي المعاني.[٨٦]

ب. أقسام تأويل الرؤيا:

يقول البغوي في كتابه "شرح السُّنة": "واعلم أن تأويل الرؤيا ينقسم أقساماً، فقد يكون بدلالة من جهة الكتاب، أو من جهة السُّنة، أو من جهة الأمثال السائرة بين الناس. وقد يقع على الأسماء والمعاني، وقد يقع على الضِّد والقلب."[٨٧]

وفي ما يخصّ التأويل بدلالة القرآن، يرى ابن القيم "أن فهم القرآن يعبر عن الرؤيا أحسن تعبير، وأصول التعبير الصحيحة إنما أخذت من مشكاة القرآن، فالسفينة تُعبَّر بالنجاة لقوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَصْحَٰبَ ٱلسَّفِينَةِ﴾ (العنكبوت: ١٥) والخشب يعبر عنه بالمنافقين لقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ﴾ (المنافقون: ٤).

أمّا عن التأويل بالحديث فيقول ابن سيرين: "والعابر يحتاج أيضاً إلى اعتبار أخبار رسول الله ﷺ، وأمثاله في التأويل، كقوله: "خمس فواسق، وذكر الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور،"[٨٨] وقوله في النساء: "إياك والقوارير"، وقوله في المرأة: "المرأة خلقت من ضلع أعوج."[٨٩]"[٩٠]

---

[٨٥] ابن سيرين، أبو بكر محمد. **الإشارة في علم العبارة**، تحقيق: خالد علي محمد، الرياض: مكتبة الصفحات الذهبية، ١٤٠٩هـ، ص١٦٤.

[٨٦] العتيبي، **الرؤى عند أهل السنة والمخالفين**، مرجع سابق، ص٨٨.

[٨٧] البغوي، **شرح السنة**، مرجع سابق، ج١٢، ص٢٢٠. انظر أيضاً:
– ابن القيم، **أعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٣-١٩٤.

[٨٨] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٢.

[٨٩] مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، بيروت–دمشق: دار ابن كثير، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، حديث ١٤٦٨، ج٤، ص١٨١١.

ومن التأويل بالأقوال السائرة بين الناس، قول إبراهيم لإسماعيل عليهما السلام: "غيِّر أُسْكُفَّة (عتبة) الباب"؛ أي طلِّق زوجتك، وقول لقمان لابنه: "بدِّل فراشك"؛ أي زوجتك،... .[٩١]

والتأويل بدلالة المعاني فيه الكثير، وهو الغالب في تأويل الرؤيا، ويظهر بصورة واضحة في تأويل رؤيا يوسف عليه السلام التي رأى فيها الشمس والقمر وأحد عشر كوكباً ساجدين؛ إذ إن وجه المناسبة فيها أن هذه الأنوار هي زينة السماء وجمالها وبها منافعها، وبما أن الأب والأم هما الأصل، والإخوة هم الفرع، فمن المناسب أن يكون الأصل أعظم نوراً وجرماً لما هو فرع عنه، فلذلك كانت الشمس أمه، والقمر أباه، والكواكب إخوته.[٩٢]

ومن المناسب أن الشمس لفظ مؤنث، فكانت لأمه، وأن القمر والكواكب مذكرات، فكانت لأبيه وإخوته. ومن المناسب أيضاً أن الساجد معظِّم محترِم للمسجود له، والمسجود معظَّم محترَم، فدلّ ذلك على تعظيم يوسف واحترامه من أبويه وإخوته، ومن لازم ذلك أن يكون مجتبى مفضلاً في العلم والفضائل الموجبة لهذا الأمر. ولذلك قال أبوه كما جاء في محكم التنزيل ﴿ وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ (يوسف:٦). والأمر كذلك دلالة المعاني في رؤيا يوسف، ورؤيا الملك.[٩٣]

يتطرق السلف بعد ذلك إلى وضع قواعد وآداب لتعبير الرؤيا، يجب على الرائي أن يتبعها، وأهمها ما ورد في حديث أبي قتادة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "الرؤيا الحسنة من الله، فإذا رأى أحدكم ما يحب فلا يحدث به إلا من يحب، وإذا رأى ما يكره فليتعوذ بالله من شر الشيطان، وليتفل ثلاثاً، ولا يحدث بها أحداً وإنها لن تضره."[٩٤] ولهذا نصح نبي الله يعقوب عليه السلام ابنه يوسف عليه السلام ألاّ يقص الرؤيا على إخوته. قال تعالى:

---

[٩٠] ابن سيرين، **الإشارة في علم العبارة**، مرجع سابق، ص١٦٦. انظر أيضاً:
– ابن سيرين، **تفسير الأحلام**، مرجع سابق، ص١١٦.

[٩١] ابن سيرين، **الإشارة في علم العبارة**، مرجع سابق، ص١٦٧.

[٩٢] ابن سيرين، **تفسير الأحلام**، مرجع سابق، ص١٢٨.

[٩٣] المرجع السابق، ص١٣٠ وما بعدها.

[٩٤] انظر:
– البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب التعبير، ج٤، ص٣٠٩.

﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلَىٰٓ إِخۡوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ (يوسف: ٥).

ينتقل أهل السنة بعد ذلك إلى وضع شروط للمعبِّر، منها:[٩٥]

أن يكون عالماً متفقهاً في الكتاب والسنة، مع مزيد فهم ومعرفة، وأن يكون ناصحاً؛ لأنه يرشِد إلى ما ينفع ويتعين، وأن يكون لبيباً عاقلاً عارفاً بتأويل الرؤيا، وإن ساءته سكت وتركها، وأن يكون ذا رأي، وذا عقل وتدبير، فهو يخبر بحقيقة تفسير مما يعلم منها. ويضيف ابن سيرين إلى الخصال السابقة للرّائي(المعبِّر) صفات أخرى؛ إذ يقول: "وكذلك يحتاج العابر أن يكون أديباً ذكياً فطناً تقياً عارفاً بحالات الناس ومشاكلهم وأقدارهم وهيئاتهم... عارفاً بالأزمنة ومنافعها ومضارها، وبأوقات ركوب البحر... وعادات البلدان وأهلها وخواصها... ."[٩٦]

أمّا آداب المعبِّر فقد حددها السلف في الآتي:

– إذا وردت على الرائي(المعبِّر) من صاحب الرؤيا في تأويل رؤياه عورة قد سترها الله عليه، فلا يخبره منها بما يكره أن يطلع عليه مخلوق غيره إن كان مبتلياً لا حيلة له.

– أن لا يصدر الرائي(المعبِّر) في تأويله في مسألة حتى يفتشها، "وكان ابن سيرين يفعل ذلك؛ إذا وردت إليه رؤيا مكث فيها ملياً من النهار يسأل صاحبها عن نفسه وحالته وصناعته وعن قومه ومعيشته... ولا يدع شيئاً يستدل به ويستشهد به على المسألة إلا طلب عمله."[٩٧]

– أن يتصف الرائي (المعبِّر) بالطهارة والنزاهة والأمانة وتحري الصدق. يقول ابن القيم: "ويعتمد علم التعبير على طهارة صاحبه ونزاهته وأمانته، وتحريه الصدق والطرائق الحميدة، والمناهج السديدة."[٩٨]

---

[٩٥] ابن سيرين. **تعبير الرؤيا**، تونس: مطبعة المنار، ص٣٢٢.

[٩٦] المرجع السابق، ص٣٤٢.

[٩٧] ابن سيرين، **الإشارة في علم العبارة**، مرجع سابق، ص٢١١.

[٩٨] ابن القيم. شمس الدين محمد بن أبي بكر، **التبيان في أقسام القرآن**، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٢هـ، ص٢١١.

– أن يكون الرائي (المعبِّر) "ملمّاً بعلوم تأويل الرؤى، من معرفة أصول الرؤيا والتأليف بينها، وكذلك معرفة الظروف المحيطة بصاحب الرؤيا والقدرة على استخلاص المعاني للرؤية بعد طرح الأضغاث وأحزان الشيطان... ."[٩٩]

٢. المتكلمون:

أ. المعتزلة:

تبلورت آراء المعتزلة في الرؤى والأحلام في كتابات القاضي عبد الجبار، والزمخشري على وجه الخصوص؛ إذ عالج الأول هذه المسألة بالتفصيل من خلال تعرّضه للبحث في النبوات أو ما أسماه "الإعلام بطريق السمع"، الذي تأدى منه إلى إنكار الرؤيا. وقد أفرد القاضي لهذا الغرض الجزء الخامس عشر من موسوعته الكبيرة "المغني في أصول الدين"، وقد أسماه "النبوات"، وكتاب "تثبيت دلائل النبوة".

ويذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الإعلام عن الغيب هو من أهم دلائل النبوة، كما أن القرآن –في رأيه– حجة من نواحٍ ثلاث؛ "فهو حجة من طريق الفصاحة والبلاغة، وهو حجة لما فيه من الإخبار عن الغيوب، وهو حجة لما فيه من التنبيه على دلائل الغيوب."[١٠٠]

ويرى القاضي عبد الجبار أن الإعلام بطريق السمع يأتي عن طريق النبوة، فهي أساس التكليف السمعي، وذلك في مقابل الإعلام الذي يتم بطريق الحس والعقل.[١٠١] والأساس في المعرفة بطريق السمع، هو الصلة التي تقوم بين الله وعباده بطريق الأنبياء والرسل، والتكليف الذي تم عن هذا الطريق يسمى التكليف السمعي، ويعرف بأنه الأوامر والواجبات المختلفة التي يعرفها المكلفون بوساطة رجال موحى إليهم، ومنوط بهم تبليغ ما نزل عليهم من رسالات.

---

[٩٩] ابن سيرين، **الإشارة في علم العبارة**، مرجع سابق، ص١٨٧وما بعدها.

[١٠٠] القاضي، عبد الجبار. **تثبيت دلائل النبوة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٦٦م، ص٤٠.

[١٠١] عثمان، عبد الكريم. **نظرية التكليف**، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧١م، ص٩٠.

وما دامت تلك هي نظرية النبوة عند القاضي التي يقوم عليها الإعلام بالسمع، واستنباط الأدلة السمعية —كما أشرنا —، وكانت الوسيلة في ذلك هي الوحي والمعرفة الإلهامية، التي يرى القاضي عبد الجبار أنها مقصورة على الأنبياء فقط دون غيرهم؛ لذلك تجده —كما أشرنا — ينكر الرؤيا بكل أنواعها، ويرفض إمكان التنبؤ بالغيب لغير الأنبياء والمرسلين.[١٠٢]

أمّا الزمخشري فيذهب –على عكس ذلك– إلى إثبات الرؤى من خلال تفسيره المعروف بـ"الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"؛ بأن رؤيا الأنبياء وحي، وأنها تدخل في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١). ولذلك ذكر الله تعالى بعض رؤى أنبيائه، فمن ذلك قوله ﷻ: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا ۖ وَلَوْ أَرَىٰكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ (الأنفال: ٤٣)، فهي رؤيا الرسول ﷺ؛ "إذ أراه الله في منامه عدوه في عدد قليل، فأخبر أصحابه، فكان تثبيتاً لهم وتشجيعاً لهم على عدوهم، ولو أراكهم الله عددهم كبيراً لجبنتم وهبتم الإقدام، ولتنازعتم في الرأي، وتفرقت كلمتكم، وترجحتم بين الثبات والفرار."[١٠٣]

ويذهب الزمخشري –على خلاف أهل السنة– إلى القول بأن الرؤيا –إجمالاً– هي حديث نفس أو ملك أو شيطان، وتأويلها هو تفسير عبارتها، وكان يوسف عليه السلام أعبر الناس للرؤيا، وأصدقهم عبارة لها.[١٠٤] غير أن الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (الصافات: ١٠٢–١٠٥). يذهب إلى التأكيد على أن رؤيا الأنبياء وحي كالوحي في اليقظة، لذا قال تعالى: "إني أرى في المنام أني أذبحك"، فذكر تأويل الرؤيا على أنها وحي من الله تعالى.[١٠٥]

---

[١٠٢] القاضي، عبد الجبار. **المغني**، بيروت: اسم الناشر، د.ت، ج١٧، ص١٠١.

[١٠٣] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي. **الكشاف**، بيروت: دار الفكر، ١٩٦٦م، ج٣، ص٥٤٩.

[١٠٤] المرجع السابق، ج٢، ص١٦١.

[١٠٥] المرجع السابق، ج٣، ص٣٤٧.

وبوجه عام، يذهب جمهور المعتزلة إلى التسليم بالنبوة والوحي، "ويرون أن رؤيا الأنبياء وحي، فالرؤيا شاهد ينهض على قيام النبوة؛ لأن الوحي الذي يهبط على الأنبياء في يقظتهم، شبيه شبهاً ملحوظاً بوحي القيام في الرؤيا وإن تفاوتا في المرتبة والدرجة."[١٠٦] غير أن الرؤيا –في مجملها– لا تحتل هذا القدر من القداسة عند المعتزلة؛ فهم ينكرونها إذا كانت من أناس عاديين، أو حتى مما يسمون بالصالحين أو أصحاب الولاية. وعليه، فقد تعدّ المعتزلة –من منطلق نظرتهم العقلية– الرؤيا خيالاً باطلاً كما أسلفنا.

ب. الأشاعرة:

يميل بعض الباحثين إلى القول بأن موقف الأشاعرة من الرؤيا قريب من موقف المعتزلة؛ فقد ذكر صاحب "المواقف" أن كلاً من المعتزلة والأشاعرة ينظر إلى الرؤيا بوصفها خيالاً باطلاً، وأن الفرق بين القولين إنما يكمن في التعليل فقط. يقول: "وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين، أما عند المعتزلة فتفقد شرائط الإدراك، من المقابلة وانبعاث الشعاع، وتوسط الهواء، وأما عند الأصحاب إذ لم يشترطوا شيئاً من ذلك، فلأنه خلاف العادة، والنوم ضد الإدراك."[١٠٧]

كما نسب الألوسي هذا القول إلى المتكلمين ولا سيمّا، الأشاعرة منهم. وفي ذلك يقول: "والمنقول عن المتكلمين أنها خيالات باطلة، وهو من الغرابة بمكان، بعد شهادة الكتاب والسنة بصحتها."[١٠٨] وذهب ابن القيم إلى مثل هذا الرأي حين نسب إلى الأشاعرة القول في تعريف الرؤى بأنها "علوم علقها الله في النفس ابتداء بلا سبب، وهو قول (منكري الأرباب والحكم والقوى)،[١٠٩] وهو قول مخالف للشرع والعقل والفطرة."[١١٠]

---

[١٠٦] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٨٩.

[١٠٧] الإيجي، عضد الدين. **المواقف**، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ، ج٦، ص١١١.

[١٠٨] الألوسي، أبو الثناء محمود بن عبد الله. **روح المعاني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، د.ت، ج١٢، ص١٨٤.

[١٠٩] كثيراً ما كان ابن تيمية وابن القيم يطلقان هذه العبارة على الأشاعرة في أكثر من موقع في مصنفاتهم.

[١١٠] ابن القيم، **الروح**، مرجع سابق، ص٣٠.

والحقيقة أن هذه الآراء –في جملتها– لا تعبِّر عن حقيقة مذهب الأشاعرة في الرؤى، كما أنها لا تدل دلالة صريحة على أن الأشاعرة قالوا بأن الرؤى خيالات باطلة؛ فها هو أبو بكر بن العربي –وهو من الأشاعرة– يقول في رده على آراء المعتزلة في إنكار الرؤيا الصادقة "وهذا على أصلهم في تخييلهم على العوام، وإنكار أصول الشرع؛ كإنكارهم الجن، وإنكارهم كلام الملائكة للبشر، وأن جبريل لو كلّم محمداً ﷺ لسمعه الحاضرون."[١١١] ويقول ابن العربي في موضع آخر في شرح الحديث الشريف: "ذهبت النبوة وبقيت المبشّرات"[١١٢] "والمبشّرات رؤيا المؤمن وهي جزء من أجزاء النبوة."[١١٣]

ولتفصيل آراء الأشاعرة في الرؤيا، سوف نعرض لآراء الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)؛ نظراً إلى مكانته عند الأشاعرة في علم الكلام والتفسير –شأنه شأن الزمخشري عند المعتزلة– وعرضه المسهب الوافي لأبعاد نظرية "الرؤى والأحلام" عند الأشاعرة، ومدى صلتها بالنبوة من خلال تفسيره الكبير المعروف بـ"مفاتيح الغيب"، فضلاً عن أن آراءه تعبِّر خير تعبير عن مجمل آراء الأشاعرة في هذه المسألة، خاصة وأنه من متأخريهم.

– صنوف الرؤى عند الرازي

يذهب الرازي إلى أن الرؤى تنقسم إلى قسمين: منها ما هو صادق، ومنها ما هو باطل؛ فالصادق من الله والباطل من الشيطان، وإن كان ما يرى في المنام جميعه من صادق وباطل هو رؤيا من خلق الله، وإنما أضيف الباطل من الأحلام إلى الشيطان باعتباره الداعي إليها والموعز بها.[١١٤]

وعليه، فالشيطان يقابل الملك الذي يفيض الخير ويفيد العلم ويكشف الحق.[١١٥]

أمّا عن علاقة الرؤيا بالنبوة، فيذهب الرازي إلى القول بأن الرؤيا تنبع من المعين نفسه الذي تستقى منه النبوة. فتتجاوز نطاق العقل في الإدراك وتؤدي إلى السمو فوق

---

[١١١] ابن العربي، أبو بكر. **عارضة الأحوذي بشرح الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٥، ص١٢٠.
[١١٢] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ص١٧٦.
[١١٣] ابن العربي، **عارضة الأحوذي بشرح الترمذي**، مرجع سابق، ج٩، ص١٢٧.
[١١٤] الرازي، فخر الدين. **مفاتيح الغيب**، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، د.ت، ج١، ص٤٣٢.
[١١٥] المرجع السابق، ج١، ص٤٨١.

مدارك البشر، وهو ما يتوفر للأنبياء، ويتبدّى لهم من صادق الأحلام وهم نيام. فالرؤيا هي وحي الله إبان النوم.[١١٦]

كما تتبدّى الرؤيا الصادقة -بصورة عامة- في البشر جميعاً. وعلى ذلك، فرؤيا الأنبياء وحي، وهي -كما يراها الرازي- بدء الوحي عند الرُّسل؛ فالرؤيا أولى مراتب التدرُّج عند الرسل. ويؤكد الفخر الرازي بعد ذلك أن الرؤيا كانت بدء الوحي، وأضحت بعد انقطاع الوحي المظهر الباقي للنبوة والتراث الذي خلفته لنا. فالرسالة قد انقطعت بعد الرسل، وذلك مصداقاً لقوله ﷺ: "لا رسول بعدي ولا نبي"، فلما شق هذا على الناس قال: "لم يبق من النبوة إلا المبشرات، قالوا وما المبشرات؟ قال ﷺ: "الرؤيا الصالحة، يراها العبد الصالح أو تُرى له."[١١٧] ويفسِّر "البشرى" في الآية الكريمة: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ ﴾ (يونس: ٦٣-٦٤) بما يراه المسلم أو يُرى له.[١١٨]

فالرؤيا بهذا المعنى تقع للأنبياء، ومن وليهم من صفوة المؤمنين. وقد تضمنت أحاديث كثيرة ما يؤكد هذا الاتجاه الذي سرى بين جمهرة من المفسرين والمهتمين بتعبير الرؤيا.

رابعاً: موقف فلاسفة الإسلام من الرؤى والأحلام

١. الكندي:

يبدأ الكندي حديثه عن حقيقة الرؤى والأحلام بالحديث عن النوم؛[١١٩] إذ يرى أن النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعاً، وهذا يتطلّب معرفة ماهية النفس

[١١٦] المرجع السابق، ج٧، ص١٤٩.

[١١٧] انظر:
- الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٧، ص١٥٢.
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب التعبير، ج٤، ص٢٩٧.
- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٢٩.

[١١٨] الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٧، ص١٤٣.

[١١٩] للكندي رسالة في "ماهية النوم والرؤيا"، وقد نقلت في العصور الوسطى إلى اللغة اللاتينية؛ إذ نقلها "جيرارد الكريموني" في القرن الثاني عشر الميلادي من جملة ما نقل من كتب العرب بالأندلس. وقد عُدَّت هذه الرسالة أحد الإسهامات الأساسية في موضوع الأحلام؛ سواء في الشرق العربي أو في أوروبا اللاتينية. انظر:

وقواها.[١٢٠] ويركِّز الكندي في قوى النفس على المصوَّرة أو المتخيَّلة؛[١٢١] فيعرّفها بأنها القوة التي تجعلنا ندرك صور الأشياء الشخصية بلا مادة، ويشير إلى عمل هذه القوة في أثناء النوم؛ وذلك لعدم انشغالها بالحسّيات حينئذٍ، فترُى الصور والمرئيات —حال النوم– في صورة رؤى وأحلام لما كانت تُرى بالحس.

أ. حقيقة الرؤيا:

أمّا الرؤيا عند الكندي فهي: "ما يتمثل لنا في النوم من فكر الحسيات مجردة عن المادة لفعل القوة المصورة —كما أشرنا — فندرك منها بواسطة المصورة ما لا ندركه بالحس، فالرؤيا إذن هي استعمال النفس مع الفكر ورفع استعمال الحواس من جهتها."[١٢٢]

ب. تعليل الرؤيا:

يعرض الكندي لبعض التساؤلات المتصلة بتعليل الرؤية، منها: التنبؤ بالمستقبل، أو الرؤيا الصريحة؛ والرؤيا التي تحتاج إلى تأويل (الرؤيا الرمزية)؛ ورؤيا أشياء من أضدادها؛ ورؤيا لا تأويل لها وهي أضغاث الأحلام.

ويجيب الكندي عن هذه التساؤلات بالإشارة إلى أن الرؤيا الصادقة في التنبؤ بالمستقبل ليست فيضاً علوياً، وإنما هي مدركات حسية وعقلية تختزنها النفس خلال اليقظة وتشتعل بها عند النوم، وتحمل في طياتها مستقبلها؛ بمعنى أن هذا المخزون الحسي العقلي بما يحويه من علاقات سببية وحيّة، يحصل له نوع من الحدس، أو نوع من الاستنتاج الداخلي، فتكون الرؤيا الصادقة.[١٢٣]

– ربيع، محمد شحاتة. **التراث النفسي عند علماء المسلمين**، الإسكندرية: منشأة المعارف الجامعية، ١٩٩٣م، ص١٤٣.

[١٢٠] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٤. والجدير بالذكر أن الكندي تأثّر هنا بآراء أرسطو في ما يخصّ دراسة النفس والأحلام.

[١٢١] شاه ولي، عبد الرحمن. **الكندي وآراؤه الفلسفية**، إسلام أباد: د.ن، ١٣٨٤هـ، ص٣٣٥ وما بعدها.

[١٢٢] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٠.

[١٢٣] الألوسي، حسام الدين. **فلسفة الكندي**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٥م، ص٤٤.

أمّا بالنسبة إلى مسألة الرمزية في الرؤيا فيرى الكندي "أن الآلة (البدن) إذا كانت أقل تهيؤاً لقبول أنباء النفس، فإن النفس –حينئذ– تحتال أو تتلطف عن طريق الرمز. فإذا أرادت –مثلاً– أن تُنبِئ شخصاً تنبئ بسفر، ولم تقو (الآلة) على أن تقبل أسباب الفكر النقية أرته ذاته طائراً من مكان إلى مكان، فرمزت له بذلك إلى النقلة، وكان سبيل الوصول إلى المعرفة الحقيقية بالتأويل."[١٢٤] ثم بعد ذلك إذا ضعفت الآلة عن قبول قوة الرمز جاء الشيء بالضد، وهذه الرؤيا التي نرى رأيها ضد ما يرى الشخص في منامه، كالذي رأى إنساناً مات، فطالت مدّته، ورأى إنساناً افتقر فكثر ماله.[١٢٥] أمّا إذا ضعفت الآلة ما دون كل هذه المراتب السابقة، فإن رؤياها تكون أضغاثاً؛ أي صوراً مختلطة لا تبين بشيء واضح، وكان حال صاحب هذه الآلة الرائي في المنام، حال المختلط بالتفكير مشتته في اليقظة، الذي لا يستطيع أن يعبِّر عن شيء أو يركِّز على شيء، وهو المسمى أضغاث الأحلام.[١٢٦]

ويجمل الكندي القول في هذه الأمور؛ فيرى أن الرؤيا هي استعمال النفس والفكر وترك استعمال الحواس، وإذا نامت الحواس رأت النفس العجائب واتصلت بالأرواح التي عبرت إلى عالم الجن، والتقت معها بما يفيض عليها من نور الله ورحمته، وإذا كانت النفس صافية تامة التهيؤ لقبول آثار الأشياء وحقائقها دون أعراضها، وكانت أيضاً قادرة على التعبير عن ذلك، فإنها تستطيع في أثناء النوم أن تشاهد حقائق الأشياء مباشرة على ما هي عليه. أمّا إذا كانت أقل تهيؤاً أو مقدرةً على التعبير فإنها ترمز إلى الأشياء بما يدل عليها. وفي حال ضعف تهيؤها أكثر من ذلك، فإن ما نراه يكون صوراً مختلطة وأضغاثاً لا تُنبِئ بشيء واضح.

---

[١٢٤] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج١، ص٤٠٣.

[١٢٥] المرجع السابق، ج١، ص٣٠٥. شاع استخدام تفسير الرؤيا بالضد عند علماء تعبير الرؤيا الإسلامية، انظر:
– ابن سيرين، محمد. **تعبير الرؤيا الصغير**، تونس: مطبعة المنار، د.ت، ص١٢٦.
– النابلسي، **تعطير الأنام في تعبير المنام**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٩.

[١٢٦] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٦.

ت. موقف الكندي من النبوة وعلاقتها بالرؤيا:

ينظر الكندي إلى معارف الأنبياء بوصفها أسمى وأعلى درجة من معارف الفلاسفة والصوفية؛ فهي منحة إلهية يهبها الله لمن يشاء من عباده، وهو أعلم حيث يجعل رسالته. وينتهي الكندي من ذلك إلى القول بأن مصدر الوحي والرؤيا ليس واحداً، ولذلك فهولم يحاول إثبات النبوة عن طريق الرؤيا؛ لأن الإلهامات الخفية التي يصل إليها الأنبياء مصدرها الوحي الذي يخص الرسل والأنبياء بلا حيلة أو اكتساب.[١٢٧]

٢. الفارابي:

ذهب الفارابي إلى أن الحلم يرجع إلى القوة المخيلة أو المتخيلة كما قال اليونان؛ إذ إن للمخيلة من القدرة ما يؤهلها للاحتفاظ بما يأتيها من صور، كما أن لها قدرة على الابتكار، الذي عن طريقه يمكنها أن تؤلف عن الأفكار والصور بطريقة جديدة لم تكن معهودة من قبل، فينتج عن ذلك الأحلام.[١٢٨]

ويربط الفارابي بين الرؤيا الصادقة والوحي؛ فالرؤيا الصادقة هي شعبة من شعب النبوة، تمتُّ إلى الوحي بصلة، وتتحد معه في النهاية، وإن اختلفت عنه في الوسيلة. وقد عقد الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" فصلين متتالين في "سبب المنامات"، و"في الوحي ورؤية الملك."[١٢٩]

والنبوة عند الفارابي ترتبط بقوة المخيلة؛ فالأنبياء وحدهم هم الذين يحوزون أعلى درجات قوة المخيلة، وهم الذين وصلوا إلى هذه المرتبة العليا دون غيرهم من البشر؛ إذ تُسهم المخيلة —عندهم– إسهاماً فاعلاً فيما وصلوا إليه في حال اليقظة والنوم، وليس

---

[١٢٧] المرجع السابق، ج١، ص٣٧٢.

[١٢٨] يقصد بمصطلح "المخيلة" حديثاً "جميع العمليات العقلية التي تنشأ عند استحضار صورة ذهنية؛ سواء كان ذلك الاستحضار مطابقاً في مجموعه للتجارب الماضية أم لا". انظر:

- Runeo , *Dictionary of philosophy*, New York, 1942, P 216.

– الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ص٤٧.

[١٢٩] الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ص٤٨.

الوحي شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال.[١٣٠] ويقرر الفارابي أن البشر ليسوا متساوين جميعاً في هذه المخيلة المبدعة الفياضة؛ لأن ثمة فئة من الناس تتصل بالعقل الفعال بوساطة المخيلة في النوم فقط، ومن هذا القبيل الأولياء.

ويحصر الفارابي بعد ذلك حقيقة النبوة في قوى ثلاث؛ الأولى: قوة التأثير: وهي أن يكون في نفس النبي قوة على أن تؤثّر في العالم. والثانية: القوة العلمية، وينال بها العلم من غير تعليم. والثالثة: قوة خيالية: وهي قوة المخيلة في اليقظة والمنام.[١٣١]

غير أن المدقِّق – عموماً – في كلام الفارابي عن الوحي والنبوة، وتفسيره لها من الناحية العقلية والنفسية، يجده لا يتفق مع النصوص الدينية الثابتة؛ فقد ورد أن جبريل عليه السلام كان ينزل إلى النبي ﷺ في صورة بعض البشر أو بعض الأعراب، وأنه كان يسمع له صلصلة مثل صلصلة الجرس إلى غير ذلك.

٣. ابن سينا:

ضمَّن ابن سينا معظم آرائه عن الأحلام والنوم في مؤلفات عديدة، أبرزها الفصل الثاني من المقالة الرابعة من "كتاب النفس". وقد تأثّر ابن سينا بآراء الفارابي في موضوع الأحلام والنبوة تأثّراً كبيراً؛ إذ "اتخذ من الأحلام الصادقة أداة لإثبات النبوة، وذهب إلى القول بأن الأحداث؛ ماضيها وحاضرها ومستقبلها منقوشة في لوح محفوظ في العالم العلوي، وفي وسع بعض الناس الاتصال بهذا العالم عن طريق مخيلتهم القوية، فيقع لهم هذا أثناء نومهم، فإن أفرطت مخيلتهم في قوتها ظفروا بالاتصال أيقاظاً، وأولئك هم الأنبياء."[١٣٢]

وفيما يخصّ علاقة الرؤية الصادقة بالنبوة، حرّر ابن سينا رسالة مستقلة عن "إثبات النبوات" في كتابه الموسوم بـ"تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات،"[١٣٣] تضمّنت تفسير

[١٣٠] ربيع، **التراث النفسي عند علماء المسلمين**، مرجع سابق، ص٥١.
[١٣١] الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ص٥٠.
[١٣٢] الطويل، **الأحلام**، مرجع سابق، ص١٣٠.
[١٣٣] ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، مرجع سابق، ص١٣، وما بعدها.

النبوة –وظواهر أخرى تُعَدّ من الخوارق، كالمعجزات والاطّلاع على الغيب وأصناف الكرامات– تفسيراً طبيعياً يتلاءم مع جملة مذهبه، كما حاول تأويل بعض النصوص الدينية على نحو يتفق مع نظريته الفلسفية. وحسب رأيه، فإن التجربة والبرهان يشهدان بأن النفس الإنسانية تستطيع الوقوف على المجهول في أثناء النوم، فليس ببعيد عنها أن تكشفه في أثناء اليقظة. يقول ابن سينا في ذلك: "والتجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حال المنام، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة."[١٣٤]

وتفسير ذلك –عند ابن سينا– أن هناك نوعاً من الأحلام لا ينشأ عن أحاسيس خارجة أو عفوية، وإنما ينشأ عن اتصال النفس بالملكوت الأعلى، أو بالعقل الفعّال، أو بأنفس الملائكة. ويحدث ذلك في أثناء النوم وفي بعض حالات اليقظة، فتتلقى النفس من هناك الوحي والإلهام، ويكون لها بمثابة الإنذار والإخبار بما سيكون.[١٣٥] فإذا حدث ذلك في أثناء النوم فهو رؤيا، وإذا حدث في أثناء اليقظة فهو وحي، وتلك وظيفة خاصة من وظائف القوة المتخيلة يدنو منها الإنسان من مرتبة النبوة، ولذلك يسمي ابن سينا هذه الوظيفة "النبوة الخاصة بالقوة المخيلة."[١٣٦]

٤. ابن رشد:

خصّص ابن رشد المقالة الثامنة من كتابه "الحاس والمحسوس"[١٣٧] لمعالجة مسائل النوم واليقظة، ومسائل الرؤى والأحلام. ويبدأ ابن رشد حديثه عن الرؤى والأحلام بقوله: "إن هذه الإدراكات منها ما يسمى "رؤيا" ومنها ما يسمى "كهانة" ومنها ما يسمى "وحياً"."[١٣٨]

---

[١٣٤] ابن سينا، أبو علي. **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٥٨م، ج٣، ص٢٤١-٢٤٢.

[١٣٥] انظر:

– ابن سينا. **الشفاء**، طبعة طهران، د.ت، ج١، ص٣٣٦-٣٣٨.

– ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٥-١٣٧.

[١٣٦] ابن سينا، **الشفاء**، مرجع سابق، ص٢٤٦.

[١٣٧] ابن رشد، **الحاس والمحسوس**، مرجع سابق، ص٢٠٨وما بعدها.

[١٣٨] المرجع السابق، ص٢٢١.

وتنقسم الرؤيا عند ابن رشد إلى قسمين: صادقة وكاذبة، وهي في الحالتين تنتسب إلى "قوة المخيلة". ويرى أن الرؤيا الصادقة تدل على معرفة وجود شيء مجهول بالنسبة لنا، ويحدث عنه تصديق في المستقبل. وينسب ابن رشد هذا النوع من الرؤيا إلى نوع من العطاء الشريف وإلى أمر إلهي كريم وعناية تامة للإنسان الذي يحصل له هذا النوع من المعرفة.[١٣٩]

ويرى ابن رشد أن الرؤيا الصادقة هي جزء من النبوة، وأنها من الأمور التي تصيب الإنسان، وتحفزه على الاستعداد والتأهب للمستقبل؛ سواء كان هذا التأهب على هيئة بشير أو هيئة نذير، ويدلّل على ذلك بالرؤيا التي تحدثت عنها سورة يوسف، فيقول: "وأما لما كانت الرؤيا فلموضع العناية التامة بالإنسان، وذلك أن الإنسان خاض المعرفة والإدراك في القوة العقلية الفكرية التي بها يدرك حدوث الأمور النافعة والضارة في المستقبل؛ ليستعد للشيء، ويتأهب له، ويبشر أيضاً وفود الخير ويعلم وقوعه، إذا مرّت هذه القوة بهذه الآلة الشرعية والإدراك الروحاني. ولذلك قيل إنه جرى كذا وكذا من النبوة، وذلك بيّن في الرؤيا التي رآها الملك، وسأل عنها يوسف عليه السلام، فإنه عندما عبّرها يوسف عليه السلام لهم، أشار عليهم لما دلّت عليه الرؤيا من الحذر بأن يذروا في السنين الخصبة الحبَّ في سنبله لئلا يفسد، ويبقى إلى وقت السنين الجدبة."[١٤٠]

أمّا فيما يخصّ الرؤيا الكاذبة فيرى ابن رشد أنها تحدث بسبب المتشوقات الطبيعية التي للنفس؛ "فإن شأن النفس البهيمية إذا اشتاقت شيئاً، أن تحاكي لها النفس المتخيلة صورة ذلك الشيء المتشوق على الحالة التي تشوقه، وتحصر لها صورة ذلك الشيء، ولذلك يرى العطشان أنه يشرب ماء."[١٤١]

خامساً: موقف الصوفية من الرؤى والأحلام

تأثّر متصوفة الإسلام في كلامهم عن الرؤى والأحلام بروافد خارجية، أهمها مذهب الرواقية، والأفلاطونية المحدثة؛ فحوّروا في بعض هذه المذاهب، ونفثوا فيها روحاً إسلامياً

[١٣٩] المرجع السابق، ص٢٢٤.
[١٤٠] المرجع السابق، ص٢٢٨.
[١٤١] المرجع السابق، ص٢٣٢.

صرفاً، كاد يفقدها ملامحها الأولى، ويقطع اتصالها بأصلها. وقد قدّم المتصوفة – في هذا المجال – إسهاماً غير ضئيل من الناحية النفسية، إلاّ أنهم أسرفوا في إعطاء الحلم طابعاً دينياً، ولم يكتفوا باللجوء إلى ما ورد في القرآن من تفسير للأحلام، بل ذهبوا إلى إضفاء القداسة على حلم الصوفي، فشدّدوا على دور الرؤيا، وخلعوا عليها طابعاً سحرياً، وسخّروها في خدمة القيم الصوفية. وفي محاولتهم تقريب الصوفي (الولي) من النبي، ألصقوا الرؤيا بالنبوة وجعلوها صنواً لها.

١. الإمام أبو حامد الغزالي:

أ. الرؤيا الصادقة:

يذهب الغزالي إلى القول بأن الطاقة التي يطل منها المرء على عالم الملكوت، قد تنفتح إبّان النوم في رؤيا صادقة، وقد تنفتح في أثناء اليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة، وتجرّد من الشهوات وقبيح الأخلاق.[١٤٢] ويمضي الغزالي بعد ذلك في بيان طريقة انفتاح الرؤيا لدى الصوفي، فيقول إن ذلك يكون "باعتزال الناس وتعطيل طرق الحواس (المعرفة الحسية) وفتح عين الباطن وسمعه، عندئذ تنمحي الظلمة بحروفها، ويبقى معناها مجرداً في قلبه، ويتعرض لنفحات رحمة الله، وتنفتح الطاقة، ويبصر في اليقظة ما يبصره في النوم، وينكشف له ملكوت السموات والأرض."[١٤٣]

ويرى الغزالي أن الوحي لا يختلف عن الإلهام بطريق الرؤيا، لأن كلاً منهما ينبع من القلب بغير صلة أو تعلم أو اجتهاد من العبد، وهما يمثّلان تعقلات في النفس على شكل نفث في الروع بوساطة الملائكة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ (الشورى: ٥١). ولكن الفوارق بينهما تكمن في شرف أحدهما على الآخر، من حيث كيفية حصول الإلهام في نفس العبد، وكذلك دوام أحدهما (الإلهام) دون الآخر (الوحي). ويطلق على العلم الذي يحصل بطريق الوحي اسم العلم

---

[١٤٢] الطويل، توفيق. **الشعراني إمام التصوف في عصره**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٥م، ص٧ وما بعدها.

[١٤٣] الغزالي، أبو حامد. **كيمياء السعادة**، القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية، د.ت، ص١٧.

الكلي، وهو من أشرف العلوم لكونه يصدر عن العقل الكلي، وهو أشرف من النفس الكلية.[١٤٤]

ب. تعبير الرؤيا عند الغزالي:

كرّر الغزالي جملة التفسيرات السيرينية المتعلقة بموضوع "تعبير الرؤيا"، بل وردّد معظمها في كتابه "جواهر القرآن". وقد كان إعجاب الغزالي بابن سيرين في هذا الجانب ملحوظاً، وتمثّل ذلك في إيراه بعض تفسيراته، مثل: "كان أحدهم رأى كأنه يصب الزيت في الزيتون، فقال ابن سيرين له: إن كان تحتك جارية فهي أمك قد سبيت وبيعت واشتريتها أنت ولا تعرف... فكان كذلك."[١٤٥] وهكذا، تبين للغزالي اتجاهات ابن سيرين، ما جعله يهتم بالرموز التي ينبني عليها تأويل القرآن والحديث والرؤى، فالرموز صلة الوصل بين عالمي الغيب والشهادة.[١٤٦]

ثمة من يرى أن الغزالي قد تأثّر بفلاسفة اليونان، فقد ذهب كلّ من: مارجريت سميث،[١٤٧] وفينسنك،[١٤٨] وفضل رحمن[١٤٩] إلى القول بتأثّر الغزالي بآراء برقلس، وشيشرون، وبلوتارخ. ويؤكد عبد الرحمن بدوي هذا الاتجاه عند الغزالي بقوله: "إن الغزالي تحول من الفلسفة الأرسطية إلى فلسفة أفلوطين والأفلاطونية المحدثة وظل مخلصاً لها حتى آخر عمره."[١٥٠]

---

[١٤٤] الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢م، ص١١٥. ويلاحظ هنا أيضاً تأثّر الغزالي بآراء الفلاسفة وتبنّيه لنظرية الفيض، وهي تبدو واضحة في كتابه "مشكاة الأنوار"، و"الرسالة اللدنية"، وبذا، فإن الغزالي في نظريته المتعلقة بالرؤى والأحلام كان متفلسفاً أفلاطونياً.

[١٤٥] الغزالي، أبو حامد. **جواهر القرآن**، مصر: مكتبة الخانجي، ١٢٢٩هـ، ص٢٩.

[١٤٦] المرجع السابق، ص٣٥.

147 Smith (M): ALGhazali (the mytic , London 1944 p.p 105-114.

148 Wensinke (A.J): la pensee de AL Ghazali 1940 p.p61-62.

[١٤٩] بدوي، عبد الرحمن. **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م، ص٢٨.

[١٥٠] تقوم الفلسفة الإشراقية في مضمونها على المزج بين نظرية الفيض الأفلاطونية، ونظام الملائكة التوارثي الزرداشتي، وذلك في محاولة لترتيب الوجود في صورة فيض متدرّج بين عالمي النور (الألوهية) والظلمة (المادة). انظر تفاصيل المذهب الإشراقي في:

- أبو ريان، محمد علي. **أصول الفلسفة الإشراقية**، الإسكندرية: نشأة المعارف، ١٩٦٥م، ص٦٨١.
- كوربان، هنري. **تاريخ الفلسفة الإشراقية**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٦م، ص٣١٤.

٢. موقف التصوف الإشراقي[١٥١] من الرؤيا (شهاب الدين السهروردي):

يذهب السهروردي -في تفسيره مسألة الرؤيا- إلى تقرير إمكان اتصال أرواحنا في النوم بالنفوس السماوية وتلقي الغيب عنها؛[١٥٢] والأصل في ذلك أن النفوس الناطقة هي جوهر الملكوت في عالم المجردات والمعقولات، وإنما يشغلها عن عالمها هذا، القوى البدنية ومشاغلها. فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية؛ بتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى فيه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها، وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نفس.[١٥٣]

وعليه، فإذا تطهرنا من شواغل البدن وتأملنا كبرياء الحق والنور الفائض من لدنه، وجدنا في أنفسنا "بروقاً ذات بريق، وشروقاً ذات تشريق، وشاهدنا أنواراً وقضينا أوطاراً."[١٥٤] كما يفضي ذلك إلى تمكن الإنسان من الاتحاد بروح القدس الذي يسميه الفلاسفة العقل الفعّال.

٣. موقف أصحاب وحدة الوجود من الرؤيا (محي الدين بن عربي):

يذهب أصحاب وحدة الوجود —الذين يمثّلون مذهباً فلسفياً صوفياً- إلى تأكيد أن الوجود في جوهره واحد، وأن الوجود الحقيقي هو الله؛ فالله هو عين الموجودات، ولذلك فإن حفظه الأشياء هو حفظ لصورته، حتى لا تكون تلك الأشياء غير صورته؛ إذ العالم صورته وهو الكون كله.[١٥٥] وقد سار على هذا النهج ابن عربي الذي آمن بالرؤيا الصادقة إيماناً راسخاً، وعدّها من المبشرات.[١٥٦]

---

[١٥١] أبو ريان، **أصول الفلسفة الإشراقية**، مرجع سابق، ص٦٩. وإلى مثل هذا القول يذهب الغزالي وإخوان الصفا أيضاً.

[١٥٢] السهروردي، يحيى بن حبش (المقتول). **هياكل النور**، تحقيق محمد علي أبو ريان، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ، ص٤٤.

[١٥٣] المرجع السابق، ص٣٢.

[١٥٤] المرجع السابق، ص٢٨. ويلاحظ أن الغزالي لم يقل بمثل هذا الاتحاد الصوفي، وقرّر أن الإلهام هو الذي يفيض عنه العلم الذي يصدر عن الله من غير واسطة.

[١٥٥] ابن عربي، محي الدين. **شرح رسالة روح القدس**، جمع: محمود الغراب، دمشق: دار صادر، ١٩٨٠م، ص٩.

[١٥٦] ابن عربي، محي الدين. **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دمشق وبيروت، ١٩٤٦م، ص٢٨ وما بعدها.

أ. الرؤيا والكشف الصوفي في مذهب وحدة الوجود:

يذهب ابن عربي إلى تقسيم الكشف الصوفي إلى صوري ومعنوي؛ "والأول يقع في عالم المثال من طريق الحواس الخمس عن طريق المشاهدة أو السماع كما وقع للنبي حين كان يسمع الوحي كلاماً أو كصلصلة الجرس، أو على سبيل الاستشفاف وهو التنسم بالنفحات الإلهية، والتنشق للفتوحات الربانية، أو عن طريق الذوق. وأما الكشف المعنوي فقد يتصل بالأمور الدنيوية فتسمى رهبانية، لاطّلاع أهله على الحوادث الدنيوية بحسب رياضتهم ومجاهدتهم."[١٥٧] ويعبِّر ابن خلدون عن حالة هذا الكشف الصوفي بقوله: "إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبع غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها. والروح من تلك العوالم."[١٥٨]

وهذا الاطلاع على هذه العوالم، وهذا الإدراك الرباني عند ابن عربي، يأتي من طرائق عدّة، أهمها الرؤيا. وعليه،"فإن المرء إذا ارتقى في حال المعرفة، أدرك أنه نائم في حال اليقظة المعهودة، وأن الأمر الذي هو منه، إنما هو رؤيا إيماناً وكشفاً."[١٥٩]

ب. صلة الرؤيا بالولاية:

يرى أصحاب وحدة الوجود أن الرؤيا هي نوع من الكرامات التي تقع للأولياء، "والنفس التي تقوى على إدراكها، متى عظمت وترقت في مجال الروحانيات، أضحى صاحبها ولياً، وهذا نادر إلا أنه يقع لأهل الطريق."[١٦٠] وهو لا يشمل الناس جميعاً؛ فإنهم يعجزون عن احتمال ملك الإلهام الذي يهبط على الأولياء يقظة، ويهبط على سائر البشر نياماً، وإن جرت العادة — فيما يرى بعضهم — أن يسمى وحي الإلهام رؤيا إنْ وقع في أثناء النوم، وتخيلاً إن جاء إبان اليقظة.[١٦١] وبذلك ترتفع الرؤيا إلى مرتبة الولاية، وبهذا تصبح وحياً لهم كما كانت وحياً للأنبياء.[١٦٢]

---

[١٥٧] ابن عربي، محي الدين. **الفتوحات المكية**، بيروت: دار صادر، د.ت، ج٢، ص٤٩٨.

[١٥٨] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٢٩.

[١٥٩] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مرجع السابق، ج٢، ص٤٩٩.

[١٦٠] المرجع السابق، ج٢، ص٤٩٤.

[١٦١] الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد. **اليواقيت والجواهر**، القاهرة: طبعة الحلبي، ١٩٥٩م، ص٧٤٢.

[١٦٢] انظر تفصيل ذلك في:

خاتمة:

نخلص مما سبق إلى أنَّ موضوع الرؤى والأحلام وصلتها بالنبوة، هو من الموضوعات التي احتلت جانباً كبيراً من اهتمام مفكري الإسلام على اختلاف اتجاهاتهم. وقد تنوعت مصادر هذا الموضوع؛ فمنها ما اتصل بتراث الشرق القديم بما يحويه من حضارات وديانات مختلفة، ومنها ما اتصل بتراث اليونان والرومان الذي تميّز بالنظر العقلي، وربط الرؤى والأحلام بأحوال النفس البشرية وقواها المختلفة. وقد انحدر مضمون هذه المصادر إلى المسلمين الذين لم يكتفوا بالنقل فحسب، وإنما أخذوا منه ما يساير عقائدهم، وما يتناغم مع طبيعة تفكيرهم، وانصرفوا عمّا يخالف تعاليم دينهم الحنيف.

وقد تباينت ردود أفعال المسلمين تجاه ما ورد من هذه المصادر التراثية في الرؤى والأحلام؛ إذ وقف منه المتكلمون موقف الحذر، وحاولوا أن يشيدوا نظرية مستقلة مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية، تقوم في أساسها على اتخاذ الرؤيا الصادقة دليلاً يؤكد صدق النبوة. أمّا فلاسفة الإسلام فقد انتفعوا (في بحث الرؤيا عقلياً) بتراث اليونان والرومان، ولا سيّما كتابات أرسطو، إلاّ أنهم أضافوا إليه أدلة من إبداع تفكيرهم ووحي دينهم، واستطاعوا بهذا أن يربطوا بين الرؤيا الصادقة والنبوة من نواح متعددة. وقد جاراهم المتصوفة في هذا الأمر؛ فنهلوا من مذهبي الرواقية والأفلاطونية المحدثة ونحوهما، وإن كانوا قد حوّروا في بعض هذه المذاهب، وبثّوا فيها روحاً إسلامية كادت تفقدها ملامحها الأولى، وتقطع اتصالها بأصلها. وقد ظهر ذلك واضحاً جلياً —كما مرّ بنا — في مذاهب التصوف السني والإشراقي، واعتقاد أصحاب نظرية وحدة الوجود.

إن ثمة حاجة ماسة إلى استثمار ما دار في الفكر الإسلامي من محاورات حول هذه القضية؛ إذ إن ما يُعرض في الفضائيات من برامج تعالج موضوع الأحلام وما يتصل بها من محاولة تشكيل الشخصية، ضمن مخطط قد يبدو ممنهجاً لتجهيل النشء، ومحاولة

– ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٥٦، ٢٥٧.

تشويه التراث الإسلامي في التعامل مع قضايا تفسير الأحلام، يفرض على المؤسسات البحثية والأكاديمية القيام بمهمة تصحيح الرؤى وكشف زيف كهنة الفضائيات وعرّافيها، الذين يتكئون زوراً على أحاديث العلماء، وقطع أفكارهم وعباراتهم عن سياقاتها الزمانية والمكانية والموضوعية. كما أن ثمة حاجة للتأسيس العلمي لبحث علاقة الرؤى بالنبوات، واستقراء الدراسات الثقافية والفكرية التي تصدت لهذا الموضوع، ومحاولة تصنيف هذه الدراسات، و إبراز مكانتها في التفكير الإسلامي.

وجه آخر لفكر ابن رشد: مواقف دينية وسياسية

فؤاد بن أحمد*

الملخص

اشتهر ابن رشد بدعوته إلى الارتقاء بالقول الفلسفي عن حيثيات التاريخي وملابسات الجزئي جاعلا من البرهان خطابه، ومن الإنسان بما هو إنسان مخاطبه. ومهمتنا في هذه الدراسة هي أن نذهب في اتجاه آخر، لإثبات وجه آخر لفلسفة ابن رشد يكشف عن بعض مواقفه الدينية والسياسية والاجتماعية؛ من قبيل مقارنة الأديان واستعادته لبعض الأحداث المؤسسة في تاريخ الحضارة الإسلامية، وفي تاريخ الدولة المغربية والحكم بالأندلس، وتدوينه لبعض التمثلات الاجتماعية السائدة في زمنه بخصوص العلاقات بين العرب والبربر.

الغرض من البحث هو تتبع هذه التفاصيل التاريخية لفلسفة ابن رشد باعتبارها مدخلا لفهم طريقة تمثله وقراءته لبعض القضايا الدينية والأحداث التاريخية والظواهر الثقافية وطريقة استعادته لها في نصوصه.

الكلمات المفتاحية: التمثيل، الواقع، التاريخ، الشاهد، الاستدلال.

Another Side of Ibn Rushd's Thought: Religious and Political Positions

Abstract

It is commonly known that Ibn Rushd separates the philosophical discourse from the circumstances of history and surroundings of the details, considering demonstration (*Burhān*) as an inherent property of his discourse, and Man to whom this discourse is addressed. The purpose of this study is to highlight some of Ibn Rushd's religious, political, and social positions. Examples of these are his study of comparative religion, reproduction of some of the foundational events in the history of Islamic Civilization, specifically history of Moroccan dynasties, and writing of social representations concerning the relationships between the Arabs and the Berbers. The article will review historical features of Ibn Rushd's philosophy, to understand his interpretations and reproduction of some religious issues, historical events, and cultural phenomena.

Keywords: representation, reality, history, evidence, inference.

* أستاذ الفلسفة ومناهج البحث، مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط، بريد إلكتروني: souhaili2005@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/١/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٥/٧م.

مقدمة:

عادة ما ينظر إلى أقوال الفيلسوف ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م) على أنها أقوال فلسفية تتسم بخصائص التجريد والعمومية والبعد عن الحيثيات التاريخية الطارئة والمتبدّلة؛ بل وتُقدّم فلسفته على أنها "فلسفة لا تاريخية."[١] وقليلاً ما يُتحدث عن ابن رشد الرجل، الذي عاش عمراً مديداً مليئاً بالتقلبات السياسية والشخصية والفكرية؛ ونادراً ما يحصل الربط بين ما هو شخصي في سيرة ابن رشد، ومواقفه المنثورة في نصوصه. لذلك نود في هذه الدراسة أن نثير الانتباه إلى بعض الجوانب الخبيئة في هذه النصوص، وهي جوانب أشبه ما تكون بالمواقف الشخصية التي لا تظهره فيلسوفاً بقدر ما تكشف عنه رجلاً من التاريخ؛ منخرطاً في سياق ديني وثقافي بعينه؛ وذا مواقف من موقع دينه وسط الأديان، ومن تاريخ الخلافة الإسلامية، ومتفاعلاً مع الأحداث والمعطيات السياسية والاجتماعية لدولته.

ونحن لا نقصد وضع دراسة تاريخية؛ لأنَّ ذلك لن يضيف شيئاً ذا بال لما هو مثبت في الكتابات التي تعرضت –بالتأريخ– للحياة الفكرية لابن رشد ولسيرته السياسية والاجتماعية؛[٢] لكنّنا نتوخى تظهير أمر يبدو لنا في حاجة إلى مزيد بيان، وهو طبائع العلائق بين المسائل الفلسفية والفكرية النظرية، التي خصص لها ابن رشد كتاباته، وتلك الأمثلة التي استعان بها لتوضيح هذه المسائل، لكنها أمثلة حملت مواقف ذات حساسية خاصة من الشريعة ومن التاريخ الإسلامي؛ ولعلَّ هذا مكمن أهمية النظر في هذه المسألة.

وليس القصد كذلك إظهار وجه غير فلسفي لأبي الوليد بن رشد، الذي كان ينظر إلى "الفلسفة باعتبارها جوهر الإنسان،"[٣] أو تخسيس صورته، فقد عهدناه رجلاً يقف

[١] بخصوص لا تاريخية الفكر الرشدي، انظر:
– المصباحي، محمد. **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨م، ص٣٤.

[٢] بنشريفة، محمد. **ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩م، وهي من الدراسات المتميزة في بابها، وانظر أيضاً:
– العلوي، جمال الدين. **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦م.
– الجابري، محمد عابد. **ابن رشد: سيرة وفكر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.

[٣] المصباحي، محمد. "مفارقات تأريخ الفلسفة: النص والزمن"، ضمن: **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥م، ص٣٢٦.

موقفاً عدلاً بين الأقوال، وإنما كان القصد تحديداً هو إثارة الانتباه إلى مواقف حضارية (دينية وسياسية)، لم يكن له بدّ من تسجيلها؛ انطلاقاً من تفاعله مع سياقه التاريخي والحضاري.

أولاً: مواقف دينية

١. القرآن وباقي الكتب السماوية:

لجأ ابن رشد إلى الاستشهاد بحجة الإسلام أبي حامد الغزالي للاستدلال على الطبيعة الخطبية الجمهورية لتدليلات المتكلمين، الذين اعتمدوا المعجزة دليلاً لإثبات صدق نبي الإسلام في رسالته.[٤] ولا نحتاج إلى التذكير بأن مرتبة الإقناع تخص أساساً الحجج الخطبية التي تعتمد –من جهة– الأمثلةَ والضمائر بوصفها حججاً تثبيتية تعتمد القول؛ كما تعتمد –من جهة أخرى– التحدي (والمعجز أحد وجوهه) والسنن والشهادات... بوصفها حججاً تثبيتية غير قولية أو غير صناعية.[٥]

لقد أضعف ابن رشد أقوال المتكلمين في إقامتهم صدق النبوة على المعجزة، من جهة أنَّه فصَل بين صفة النبوة وفعل الإتيان بالمعجزة، ولجأ في المقابل إلى التمثيل بصناعة الطِّب لإظهار معنى دلالة الفعل على صاحب الفعل؛ أعني دلالة النبوة على مُدّعيها. فمن المعروف أن الإبراء فعل من أفعال الطبيب، وإذا ظهر الإبراء فقد ظهر وجود الطب، ومن ثم وجود الطبيب وصدق صناعته.[٦] فهل ظهور المعجز دليل على وجود النبي؟ وهل

[٤] يقول: "وقد صرح أبو حامد في كتابه الملقب **بالقسطاس** بهذا، وقال: "الإيمان بالرسل بطريق المعجز على ما رسمه المتكلمون هو طريق جمهوري."" انظر:

– ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **مختصر كتاب الخطابة**، تحقيق: تشارلز بترووورث، ص١٩٦، نشر (باسم **الجوامع**) ضمن:

- Averroes, *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, New York: Albany State University of New York Press, 1977.

[٥] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص كتاب الخطابة**، تحقيق: مارون عواد، باريس: فران، ٢٠٠٢م، ص١٢٣، فقرة١.

[٦] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: مصطفى حنفي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص١٧٧، فقرة٢٥٠.

منزلة المعجزة من النبي هي ذات منزلة الإبراء من الطبيب، على غرار ما سعى المتكلمون إلى إثباته؟

يَعدّ ابن رشد تمثيل المعجزة بالإبراء، على غرار ما يفعل المتكلمون، تمثيلاً واهناً؛ فلا يمكن أن نقول إنَّ نسبة المعجز إلى الرسالة هي نسبة الإبراء إلى الطبيب، لأنه لا تطابق هنا في النسبة بين الأطراف؛ إذ كان يجب أن نعترف أولاً أنَّ المعجز هو أحد أفعال الرِّسالة حتى تصحَّ النسبة؛ والحال أنَّ الأمر ليس كذلك، بخلاف الإبراء الذي من المعروف أنَّه أحد أفعال الصفة التي سمي من أجلها الطبيب طبيباً. صحيح أنَّ الرسول قد تظهر له معجزات؛ أي خارقاً من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان عيناً أخرى، لكن هذه المعجزات ليست عموماً من باب تحدي المعاندين، فهي قد ظهرت في أثناء أحواله، من غير أن يقصد بها تحدي الناس؛ لذلك فوجود المعجز من الأفعال على يد رسول شيءٌ، والتصديق من طريقها بوجود ذلك الرسول شيءٌ آخر.[٧]

غير أنَّ ابن رشد يستثني معجزة واحدة كانت في نظره لمكان التحدي؛ إذ كانت أساس دعوة نبي الإسلام ﷺ، يقول: "وإنما الذي دعا به الناس وتحداهم به وهو الكتاب العزيز؛"[٨] إذ جعل هذا الكتاب تحدياً للناس ودليلاً على صدق الرسول. هكذا يستثني ابن رشد القرآن الكريم من بين باقي المعجزات، مع أنَّه يعلم جيداً أنَّ ثمة اعتراضات يمكن أن تُوجه إلى إدخال القرآن ضمن الأفعال المعجزة؛ إذ كيف يمكن للقرآن، من جهة ما هو معجزة وتحدٍّ، أن يقوم دليلاً على صدق الرسول، وهو، أعني ابن رشد، لمّا يفتأ يؤكد على وهن دلالة المعجز على وجود الرسالة وصدقها، وعلى إقناعية التحدي عموماً، وعدم تجاوزه عتبة التصديق الخطبي؛ فضلاً عمّا دار من جدل حول عدِّ القرآن معجزاً، خاصة وأنَّه كلام لا يختلف بالطبيعة عن كلام البشر؟

ولكي يظهر ابن رشد حجية معجزة القرآن، فهو يؤكد أن هذه المعجزة ليست من طبيعة المعجزات الأخرى التي يثبتها المتكلمون دليلاً للنبوة. وهكذا يعود ليقول: إن "خارقه ﷺ الذي تحدّى به الناس، وجعله دليلاً على صدقه فيما ادّعى من رسالته هو

[٧] نعالج هذه المسألة في دراسة منفردة تصدر عن مجلة كلية الآداب بالرباط.

[٨] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٧٨، فقرة٢٥٥.

الكتاب العزيز."[٩] وهذا ما سيؤكده في "تهافت التهافت،"[١٠] عندما قال: "إذا تأملت المعجزات التي صحَّ وجودُها، وجدتَها من هذا الجنس، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز، الذي لم يكن كونه خارقاً من طريق السماع كانقلاب العصا حية، وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة، وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات."[١١] من هنا فالعلاقة القائمة بين معجزة القرآن وصاحبها، ليست هي ذات العلاقة القائمة بين معجزة قلب العين وصاحبها؛ لأنَّ العلاقة الأولى تظل قائمة وشاهدة لكل ناظر في كل زمان ومكان، بينما العلاقة الثانية تدخل ضمن أرشيف التاريخ؛ إذ لا يكون للمتأخر من طريق للتصديق بها سوى طريق السماع. ومن هنا تَميز هذه المعجزات في نظر ابن رشد عن غيرها من معجزات الأنبياء الآخرين كموسى وعيسى.[١٢]

ولكي يقف ابن رشد على معنى صدق نبي الإسلام سلك طريق مقايسة شريعة الإسلام بسائر الشرائع والأمم؛ فما يصدق على الشرائع عموماً يصدق على الإسلام من باب الأولى. وهكذا يحتجُّ بقياس الأولى من خلال مقارنة القرآن مع الكتب السماوية الأخرى (التوراة والإنجيل)، فيقول: و"بالجملة فإن كانت هاهنا كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر، ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أنَّ الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة."[١٣] ويجدر بنا أن نشير إلى أن ابن سينا كان قد ذهب مذهب ابن رشد نفسه في هذه المسألة؛ إذ يقول في إثبات النبوة المحمدية: "وأما صحة نبوة نبينا

---

[٩] المرجع السابق، ص١٧٩، فقرة٢٥٦.

[10] Leaman, Oliver. *Averroes and His Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 53.

[١١] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تهافت التهافت**، تحقيق: موريس بويج، بيروت: دار المشرق، ط٣، ١٩٩٢م، ص٥١٦.

[١٢] يجدر بنا أن نشير إلى أن الفيلسوف الأندلسي موسى بن ميمون، المعاصر لابن رشد، قد ذهب في كتابه "دلالة الحائرين" إلى تميز معجزة موسى عن معجزات سائر النبيين. انظر:

– ابن ميمون، موسى. **دلالة الحائرين**، نشرة: حسين آتاي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت، ص٣٩٨.

[١٣] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٨٣، فقرة٢٧٦.

محمد ﷺ، فتبين صحة دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام ونحن معرضون عن التطويل."[١٤]

وتظهر المقايسة الثانية التي نقف من خلالها على صدق النبوة في تمثيل ابن رشد الروحانيات بالنسبة إلى النفس بالأغذية بالنسبة للبدن: "إنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية وذلك كما أنَّ من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس أو الأكثر، كذلك الأمر في الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه إنما خُصَّ بها قوم دون قوم. وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس."[١٥] وإلى هذا الموقف كان قد انتهى في "فصل المقال"، عندما عدّ شريعة الإسلام متضمنة لسائر الأقاويل التصديقية، ومن ثم موجهة لجميع الناس، على خلاف باقي الشرائع السماوية. يقول: "وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمَّ التصديق بها كلَّ إنسان، إلا من جحدها عناداً بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خُصَّ عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى. وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ (النحل:١٢٥)."[١٦]

من هنا فإنَّ شريعة الإسلام في نظر ابن رشد أولى بالتصديق وأحرى من غيرها. ويرفع قاضي قرطبة دلالة هذه المقايسة إلى حد القطع واليقين فيقول: "يتأكد هذا المعنى بل يصير إلى حد القطع واليقين التام، إذا علم أنه ﷺ كان أُمِّيّاً، نشأ في أمَّة أمِّية عامِّية بدويَّة، لم يمارسوا العلوم قط، ولا نسب إليهم علم، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة."[١٧]

---

[١٤] ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **رسالة في إثبات النبوات**، تحقيق وتقديم: ميشال مرمورة، بيروت: دار النهار، ط٢، ١٩٩١م، ص٤٧. وكانت هذه الرسالة قد نشرت قبل ذلك باسم الرسالة السادسة في إثبات النبوات ضمن: **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، القاهرة: دار العرب للبستاني، ط٢، ١٩٨٩م، ص١٢٤.

[١٥] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٨٤، فقرة٢٧٨.

[١٦] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق: عبد الواحد العسري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م، ص٩٦، ف١٩.

[١٧] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٨٢، فقرة٢٧٣.

٢. التمثيل علة تفاضل الشرائع:

لم يلجأ الشرع، حسب ابن رشد، في تعريف الجمهور بالموجودات وبالصانع إلى مقاييس مركبة من قبيل تلك التي استعملها المتكلمون خاصة، وإنما استعمل لبلوغ ذلك المقصدِ الشريفِ طريق التمثيل بما هو طريق قريب بسيط. وبالنسبة لابن رشد فآي القرآن التي تتحدث عن أجزاء العالم في مناسبتها لوجود الإنسان كلها تفضي إلى إثبات حدوث العالم، وإلى أنَّ للعالم صانعاً، هو الله تعالى. بيد أنه لما كان حدوث العالم ليس له مثال في الشاهد، فإنه لا بدّ أن يكون الشرع قد "استعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة."[١٨] وهذا دليل واضح على استعمال الشرع التمثيل، لكن ليس على جهة استعمال المتكلمين.

إنَّ الحلقة التي ظلت مفقودة في استدلالات المتكلمين عموماً والأشعرية خاصة؛ أعني استواء الشاهد والغائب في الطبيعة، لم تعد كذلك في استدلالات الشريعة؛ ذلك أنَّ هناك نوعاً من التطابق بين معنيي الخَلْق في الغائب والحدوث في الشاهد، يقول ابن رشد: "من العجب الذي في هذا المعنى أنَّ التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد. ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين: أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب."[١٩] وقد نهجت الشريعة في تعريف الجمهور بالأمور العويصة نهج التمثل بالشاهد، وخاصة عندما يتعلق الأمر بما يجب إثباته لتوقف الشريعة عليه.[٢٠]

وبالفعل، فـ"الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد؛ إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كنهه ما

[١٨] المرجع السابق، ص١٦٢، فقرة١٩٢.
[١٩] المرجع السابق، ص١٧٢، فقرة٢٢٧.
[٢٠] المرجع السابق، ص١٤٧، فقرة١٥١.

ليس له مثال في الشاهد."[٢١] وهكذا يقدم ابن رشد الشريعة بوصفها طريقاً يسيرة يسلك فيها بالجمهور نحو ما قصد أن يعتقده الجمهور؛ أي "معرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع،"[٢٢] وإلى أنَّ العالم مصنوع لله، وهذا هو الوجه الإيجابي من غرض كتابة ابن رشد؛ أي: للكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. يقول: "فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أنَّ العالم مصنوع لله تبارك وتعالى، فإنَّه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى، وجدت تلك الطرق هي طريق العناية. وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى."[٢٣] أما "من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق؛ أعني البسيطة، وتأوّل ذلك على الشرع، فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه."[٢٤] ولهذا كان الغرض السلبي من كتابة كتاب "الكشف"، هو الكشف عن الطرق المزيفة، التي تزيغ بسالكيها عن المقصد الأساس من الشرع؛ وهذه هي طرق المتكلمين في نظره.

هكذا يكون قد تبين أنَّ هذه الطريقة الشرعية التي نصبها الشرع للجمهور ليعرفوا منها أنَّ العالم مخلوق له ومصنوع، طريقة خطابية؛ لأنَّها تعتمد التمثيل. هذا التمثيل هو الذي يجعل الطريق الشرعية طريقة غاية في الظهور، وبالتالي مقنعة، فضلاً عن كونها مقبولة أو معترفاً بها عند الجميع. هذه الطريق التمثيلية الخطابية "هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة بالإنسان. وهي طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس."[٢٥] أما طريق المتكلمين التي تقول إنَّ عقيدة الشرع في العالم هي أنَّه محدث، وأنَّه خلق من غير شيء وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور، "فينبغي كما قلنا ألا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور، ولا يصرح لهم بغير ذلك. فإن هذا النوع من

[٢١] المرجع السابق، ص١٧١، فقرة٢٢٥. ويضيف ابن رشد بعد أن أحصى بعض أنواع التمثيل بالشاهد: "فيجب ألا يتأوّل شيء من هذا الجمهور ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل، فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية".

[٢٢] المرجع السابق، ص١٠١، فقرة٦.

[٢٣] المرجع السابق، ص١٦٢، فقرة١٩٣.

[٢٤] المرجع السابق، ص١٦١، فقرة١٩٠.

[٢٥] المرجع السابق، ص١٧١، فقرة٢٢٤.

التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة،"[٢٦] بل إنَّ القرآن يفضلها، كما سنبين أسفله. فقد انتبه ابن رشد إلى أنَّ هذه الكتب المنزلة قد لجأت إلى التمثيل في مسائل تتعلق بالضلال والهداية وغيرهما. بل إنَّه تحدث عن استثمار الشريعة المحمدية لاستعارتي النور والشمس والتمثيل بهما في مسائل عقدية دقيقة، كما تحدث عن تميز هذه الشريعة عن باقي الشرائع في استثمار هذه التمثيلات التي هي "أتم إفهاماً لأكثر الناس، وأكثر تحريكاً لنفوسهم."[٢٧]

لا خلاف إذن في لجوء سائر الكتب المنزلة إلى استعمال آليات التمثيل والاستعارة والأمثولة وغيرها. كما أنه لا خلاف بين الشرائع تجاه وجود المعاد أو عدم وجوده، فهذا مما اتفقت عليه الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء. وهكذا فالخلاف الحقيقي لا في وجود المعاد، ولا في صفة وجوده، وإنما في طريقة التمثيل له، التي نهجتها الشرائع في تعريف الجمهور بهذه المسألة؛ إذ يقول: "ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشاهدات التي مثّلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة."[٢٨]

أما سبب هذا الاختلاف بين الشرائع فمردُّه أنَّه "لما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى؛ أعني في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء."[٢٩] فالشرائع كلها، كما قلنا، متفقة على أنَّ للنفوس من بعد الموت أحوالاً من السعادة أو الشقاء، وتختلف في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس. ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاماً لأكثر الناس، وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك.[٣٠] وقد أوردت شريعة الإسلام في تمثيل المعاد أدلة "مشتركة التصديق للجميع" في إمكان هذه الأحوال؛ "إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع."[٣١]

---

[٢٦] المرجع السابق، ص١٧١-١٧٢، فقرة٢٢٦.
[٢٧] المرجع السابق، ص٢٠٣، فقرة٣٥٥.
[٢٨] المرجع السابق، ص١٩٩، فقرة٣٤٠.
[٢٩] المرجع السابق، ص٢٠١، فقرة٣٤٩.
[٣٠] المرجع السابق، ص٢٠٢، فقرة٣٥٥.
[٣١] المرجع السابق، ص٢٠٢، فقرة٣٥٢.

ويقسّم ابن رشد التمثيل إلى: تمثيل روحاني وآخر جسماني؛ إذ يقول عن خصائص الأول: إنَّه "يشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ما هنالك [المعاد]. والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني. ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من الروحاني. والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل."[٣٢] لكن ابن رشد لم يحسم مع ذلك في الدواعي التي حملته على اعتبار التمثيل سبب أفضلية شريعة الإسلام على باقي الشرائع. فقد قال إنَّ التمثيل الذي في هذه الشريعة أتمُّ إفهاماً لأكثر الناس، وأكثر تحريكاً لنفوسهم، ولكنه لم يحدد علاقة كل من تمام الإفهام وكثرة التحريك من جهة بروحانية التمثيل أو جسمانيته من جهة أخرى، علما أنَّه قد صرح بأنَّ الجمهور لا يتحركون للتمثيل الروحاني، ومن ثمَّ فهم لا يستطيعون سبيلاً للتمثيل الروحاني؛ إذ هو خاص بالمتكلمين؛ كما ورد في المقطع المستشهد به قبل قليل.

ها هنا يكون ابن رشد قد استوحى ما سبق أن أثبته في شروحه على كتاب "النفس" لأرسطو. وبيانه كما يلي:

إنَّ تمام الإفهام وشدة التحريك يتعلقان بطبيعة التمثيل المستعمل أساساً. فكلما اتجهنا نحو جسمانية التمثيل، تمكنّا أكثر من تفهيم الناس وتحريك نفوسهم نحو الفعل أو التَّرْك. وهكذا فالتفهيم يتعلق بالعلم، ويستعمل في جزء التصور منه مثالاتِ الأشياء، وفي جزء التصديق الأقاويلَ الخطبية والشعرية. أما تحريك النفس فهو تابع أساساً للتفهيم ويلزم عنه؛ إذ الأمر يتعلق بتحريك نفوس الناس نحو طلب الفضائل وترك الأمور الرذيلة. ونرى أن نختم بهذا المثال الذي استعمله ابن رشد في تلخيص كتاب النفس؛ إذ يقول فيه: "مثال ذلك أنه إذا أبصر المحارب النار المنذرة بالحرب وهي النار التي توقد علامة على قرب الأعداء من المنارِ، تَحَرَّكَ للحرب وأخذ لها أهبته كما لو أبصر الحرب نفسها بالحس. وذلك أنه إذا أبصر النار على المنار تخيل صور الحرب، فأعد لكل صورة بحسب ما يليق بها، ونظره في الأمور المستقبلة يكون من نظره في الأمور الحاضرة."[٣٣]

[٣٢] المرجع السابق، ص٢٠٣، فقرة٣٥٦.

[٣٣] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد عبري، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٤م، ص١٣٤-١٣٥.

والحقيقة أن ابن رشد يترك الباب مفتوحاً ليعدد الأحوال التي فهم بها أهل الإسلام التمثيل. وربما يكون الإسلام أفضل الشرائع تمثيلاً لهذا السبب؛ لكونه فسح المجال أمام التمثيل الروحاني والتمثيل الجسماني، اللذين ينصبان أساساً على المُقبل من الأمور.[٣٤]

نخلص مما سبق أنه بقدر ما تكشف مواقف ابن رشد هذه على نوع من التفضيل للنص القرآني على النصوص الأخرى، تكون هذه الأفضلية محمولة على آليات خطابية جمهورية تجعل النص القرآني أشد تحريكاً لنفوس الناس، وحثاً لهم على الفضائل.

٣. استعمال تاريخ الخلافة الإسلامية:

تعرض ابن رشد لتعريف الاستدلال التمثيلي في عدة مؤلفات، من بينها تخليص كتاب القياس. وكتاب القياس أو التحليلات الأولى، كما يعرف الباحثون، مؤلف تقني عرض فيه أرسطو أنواع الأقيسة والفروق بينها. وفي نظر محققي هذا النص ودارسيه، فقد كان تلخيص ابن رشد لصيقاً بالنص الأصلي. لكن هذا الاقتراب تخللته بعض المواضع التي سجل فيها تدخلاً سافراً، كشف فيها عن بعض المواقف الدينية والسياسية الخاصة بحضارته وبتاريخه. وفي هذا السياق كان الدارس (استيفان هارفي)Steven Harvey قد كشف في إحدى مقالاته عن الخلفيات العقدية التي وجهت ابن رشد في تلخيصه لهذا الكتاب، كما أشار (تشارلز بتروورث) Charles Butterworth إلى أن ابن رشد قد اغتنم فرصة شروحه على بعض نصوص أرسطو المنطقية ليضمنها مجموعة من الرسائل والمواقف الخاصة به.[٣٥] وبدورنا نود أن نظهر في هذه الفقرة ما يمكن أن نعده موقفاً غير مكتمل من الخلافة الإسلامية ومن قتل الخلفاء.

---

[٣٤] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص٢٠٣، فقرة٣٥٧-٣٥٨. وقد عالجنا موضوع تمثيلات الشريعة واستعاراتها، كما يتصورها ابن رشد، في بحث مستقل انظر:

- ابن أحمد، فؤاد. "استعارات وتمثيلات الشريعة عند ابن رشد"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط**، ع٣٠، ٢٠١٠م/يونيو ٢٠١١م، ص١٢٥-١٦١.

[35]Harvey, Steven. 'Averroes' Use of Examples in His Middle Commentary on the Prior Analytics, and some Remarks on His Role as Commentator', *Arabic science and philosophy*, vol.7, 1997.

وانظر المقدمة التي وضعها تشارلز بتروورث لـ"جوامع ابن رشد المنطقية".

يتطرق ابن رشد، في معرض تحديده للمثال للفرق بينه وبين الاستقراء. فالاستقراء انطلاقا "مِن جميع الجزئيات الداخلة تحت الحد الأوسط يُبيّنُ أن الحد الأكبر موجود للأوسط، وأما المثال فليس من جميع الجزئيات يُبيّن وجود الطرف الأكبر في الواسطة."[٣٦] وفي الحقيقة فابن رشد لا يقدم حدا للقياس بمعناه التام؛ (أعني جنساً وفصلاً) بل هو على الأصح يقدم لنا وصفاً لجهة استعمال المثال. يقول: "أما المثال فهو أن يُبيّن وجود الطرف الأكبر في الأصغر، بأن يُبيّن وجود الأكبر في الأوسط بوجود الأكبر في الشبيه بالأصغر، إذا كان وجود الأوسط في الأصغر والأكبر في الشبيه بالطرف الأصغر أبين من الذي نريد أن نبينه، وهو وجود الأكبر في الأصغر."[٣٧]

ولأجل توضيح جهة اشتغال المثال، يورد ابن رشد الاستدلال التالي:

"إذا أردنا أن نبين أن قتل عثمان جَوْرٌ، فإنَّما نقدم لذلك أن قتل الخلفاء جَوْرٌ، ونبين ذلك بأن قتل عمر ﷺ جَوْرٌ، فإذا تبين لنا قلنا قتل عثمان هو قتل الخلفاء وقتل الخلفاء جَوْرٌ فقتل عثمان جَوْرٌ. وهو بين أن كون عثمان خليفة، وأن قتل عمر جَوْرٌ، أعرف عندنا من أن قتل عثمان ﷺ جَوْرٌ. وهو بَيّنٌ أنَّا إنما بَيّنَّا أن الطرف الأكبر موجود في الأوسط – وهو قولنا قتل الخلفاء جَوْرٌ– بوجوده في الشبيه بالطرف الأصغر–الذي هو قتل عمر الشبيه بعثمان في الخلافة والصحبة."[٣٨]

إن اختيار ابن رشد لهذا المثال "قتل الخلفاء"، وهو طبعاً غير المثال الذي استعمل أرسطو في نفس الموضع، إنما يدفعنا إلى القول إنه قد حصر مادة المثال بشكل يجعل الاستقراء من هذه المادة ممكناً أيضاً؛ إذا كان يقصد بالخلفاء الخلفاء الراشدين طبعاً. ومن هنا يمكن أن نقول: لا شيء جديداً يكتشفه المرءُ في القول: "قتل عثمان جور"؛ لأن المخاطب يعرف مقدماً أنه خليفة، كما أن قتل الخلفاء جور أمر معروف، إلا إذا كان ابن رشد، يلمح إلى احتمال أن يكون المطلوب قتل عثمان غير معروف. وهذا يخرج بنا

[٣٦] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص كتاب القياس**، تحقيق: محمود قاسم، وتشارلز بتروورث، وأحمد عبد الحميد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م، فقرة٢٧٦.

[٣٧] المرجع السابق، فقرة٢٧٥.

[٣٨] المرجع سابق والصفحة نفسها.

إلى أمور أخرى. وإلى ذلك يمكن أن نقول: صحيح أن الجزئي الواحد "قتل عمر" ليس له من الناحية الإحصائية قيمة العينة التمثيلية للكلي المحصور تاريخياً الذي هو "قتل الخلفاء"، ولكن الأمر غير ذلك عند من عاصر وشهد فعلاً حدث مقتل عمر. فهو بالنسبة إليه لا يمثل "جوراً" و"قتلاً للخلفاء"، وإنما هو "جور"؛ لأنه "قتل للخلفاء"؛ لأن العلاقة بين "الجور" و"قتل الخلفاء" علاقة علية.

وحتى بالنسبة لمن لم يشهدوا ذات الحدث، فالمتمثِّل عندما يجيد استعمال هذا المثال إنما يجعل السامع يعيش على مستوى الخيال "فظاعة" هذا الحدث، مع أنه لم يشهده حقيقة. ومن هذه الجهة، فإن نجاعة المثال متوقفة على أداء المتمثل ومهارته في إثارة اهتمام المخاطب، وحمله على أن يستحضر قتل عمر من حيث هو قتل للخلفاء كلهم. وهذا ما يقرب المثال من "الوضع نصب العين." فعندما يحسن الخطيب استعمال التعبيرات والاستعارات التي "تفعل الاهتمام أَكثر من غيرها"؛ أَعني من خلال تصويره أن هلاك أحد الخلفاء هو هلاك لكل الخلفاء "الذين لا يستحقون ذلك في الوقت الذي الحاجة إليهم فيه شديدة، من قبل أَنه إذا وقعت أَمثال هذه الأَشياء أَو دلت العلامات والدلائل على وقوعها، ظن أَن الشر قريب حتى كأَنه يُرى نصب العين."[٣٩]

ويمكن أن نقول بالمقابل إن ثمرة التمثيل بقتل عمر "الذي هو من الأُمور التي قد كانت ووجدت" لم تحصل بفعل تأثير هذه الصورة الممثل بها فقط "استكراهها من المخاطب"، بل ولأَن فيها ضرباً من المقايسة التي تعلمنا شيئاً جديداً عن طريق تعريف الأَخفى أو الغائب أو المشبه له الذي هو "قتل عثمان"، بالأَظهر "قتل عمر" وهو المثال الذي أُقيم مقامه. أو بعبارة أخرى إن ثمرة التمثيل هي حصيلة تضافر عاملين أحدهما نفسي/وجداني، والثاني معرفي. يرتبط الأول بالمشاركة الوجدانية الانفعالية للمخاطب، ويرتبط الثاني باستكشاف أمر جديد عن طريق المقايسة كان مجهولا إلى ذلك الحين.

ومن هنا يظهر أن ابن رشد كان يشرح نصوص أرسطو بذهن يحمل موروثات فكرية وثقافية مخصوصة كان لها مفعولها على ذلك الشرح. ولإظهار ذلك سنقتصر على ذكر

[٣٩] ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، ص١٩٢-١٩٣، فقرة١٧.

مثال يستثمره للكشف عن نوعين من العلة التي تدخل كحد أوسط في القياس، الأول يمثل به للعلة على طريق الصورة. يقول في تلخيص كتاب البرهان: "لما كنا نرى أنا قد علمنا الشيء متى علمناه بالعلة والسبب، وكانت الأسباب أربعة: أحدها: السبب الذي على طريق الصورة. والثاني: السبب الذي على طريق الهيولى، وهو الذي يوجد من أجل الصورة. والثالث: السبب الذي على طريق المحرك القريب والفاعل. والرابع: السبب الذي على طريق الغاية. فجميع هذه الأسباب تؤخذ حدوداً وسطاً في البراهين. وذلك أن الحد الأوسط هو بمنزلة الهيولى للقياس. وهو مشترك للطرفين، ولذلك كان القياس أقلّ ذلك من مقدمتين تشتركان في حد أوسط."[٤٠]

ويقدم مجموعة من الأمثلة التي يبين عن طريقها كيف تكون علَّةٌ ما حداً أوسط، فيلجأ إلى ما أسميناه أعلاه "الوضع نصب العين"، فيقول: "أما أخذ السبب الذي على طريق الصورة حدّاً أوسط فمثل ما يقال: لِمَ صارت زاوية المثلث المعمول على القطر في نصنف الدائرة قائمة؟ فيقال: لأنها نصف الزاوية التي على المركز والزاوية التي على المركز إذا كان المثلث بهذه الصفة هي مساوية لقائمتين." هذا المثال الذي استعمله ابن رشد لا يختلف في شيء عن المثال الذي كان استعمله أرسطو في الموضع نفسه من كتاب البرهان.[٤١] لكن التمثيل بالأمور الهندسية ليس كمثل التمثيل بالأمور التي كانت ووجدت؛ أعني بالشواهد التاريخية، لذلك احتفظ ابن رشد بمادة المثال الذي استعمله أرسطو في بيان العلة الصورية في كتاب البرهان، بينما غيّر المثال الذي استعمله لبيان العِلَّة الغائية، يقول ابن رشد "ومثال أخذ السبب الذي على طريق المحرك حدّاً أوسط أن يقال: لِمَ حارب أهل الجمل علياً؟ فيقال: لمكان قتل عثمان."[٤٢] ويميز ابن رشد بين حال العلل

[٤٠] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص كتاب البرهان**، تحقيق: محمود قاسم، وتشارلز بتروورث، وأحمد عبد الحميد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م، فقرة١٢٥.

[٤١] أرسطو. **التحليلات الثانية، ضمن: النص الكامل لمنطق أرسطو**، تحقيق: فريد جبر، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٩م، ص٥٨٠-٥٨١.

[٤٢] ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، مرجع سابق، فقرة١٢٦. أما المثال الذي استعمله أرسطو فهو: "أما القول: لم حارب أهل أثينة الذين حاربوهم؟ فهو أن يقال ما العلة في حروب أهل أثينة؟ وهذه من قبل أنهم كبسوا أهل ساردس مع أراثاريا، وذلك أن هذا هو الذي ثار هرقل أولا..."، انظر:
- أرسطو، **التحليلات الثانية**، مرجع سابق، ص٥٨١.

التي على طريق الغاية بالنسبة من معلولاتها، وحال العلل التي على طريق الفاعل بالنسبة إلى معلولاتها، لكن هذا التمييز مؤسس عنده على عامل التقدم بالزمن، "ذلك أن العلل التي على طريق الفاعل هي الأمور المتقدمة على المعلولات في الوجود بالزمان. ولذلك تكون الأوساط فيها أموراً متقدمة الوجود بالزمان على النتائج. وأما السبب الذي على طريق الغاية فهو متأخر بالزمان في الوجود عن النتيجة. وذلك أنَّ الصحة إنما توجد بعد المشْي." الحد الأوسط الذي نركز عليه هو "قتل عثمان"؛ إذ يكون حدث مقتل عثمان هو العِلَّة من جهة الفاعل، والمحرِّك لمحاربة أهل الجمل؛ أي طلحة والزبير بن العوام والسيدة عائشة بنت أبي بكر وأصحابهم الخليفة علياً بن أبي طالب عند توليه الخلافة، وذلك في سنة ٣٦هـ. وبناء على هذا التمييز يكون حدث مقتل عثمان قد تقدم بالزمان المعلوم عن الحدث الذي هو محاربة علي.

هكذا يلجأ ابن رشد إلى هذا المثال من أجل إظهار دخول الحد الأوسط علةً في القياس، وما كان ليفعل لو لم يكن الحد الأوسط بيّناً بذاته، أو أعرف من المعلول. لكن، من الناحية التاريخية، فالأمر ليس بذلك البيان، لأن المثال يُصادر على موقف من تاريخ الأحداث السياسية، ويقدم تعليلاً من وجهة نظر بعينها لمحاربة علي، هو مقتل عثمان؛ علماً بأن الدراسات التاريخية، بل وحتى المؤرخين زمن ابن رشد لم يكونوا على كلمة سواء بخصوص هذه المسألة؛ أي مسألة ربط ذلك المعلول بتلك العلة بالذات.

ثانياً: مواقف سياسية واجتماعية

١. التاريخ السياسي بين الإلغاء والاستعمال:

كنا قد درسنا في موضع آخر أصناف المثال، كما رتبها ابن رشد وحدّدها وماز بعضها عن بعض؛ وقد تبين هنالك أنَّ الصنف الأول من المثال؛ أي "الأمور التي كانت ووجدت"، أو ما نسميه بالشواهد، أو الأحداث التاريخية، قد كان الصنف الأثير عند ابن رشد.[٤٣] والحقيقة أن ابن رشد قد استعمل هذا الصنف من المثال في مواضع كثيرة من

[٤٣] ابن أحمد، فؤاد. "منزلة التمثيل في الخطاب الفلسفي لابن رشد"، (رسالة دكتوراه، الرباط، كلية الآداب، ٢٠٠٨م).

كتاباته، خاصة في الكتابات ذات المقصد العملي، على غرار "تلخيص كتاب السياسة"؛ إذ تُظهر التمثيلات التاريخية التي قدمها بأن المسألة عنده ليست هي فقط أن يفكر في علم السياسة على مستوى القواعد والمبادئ وحده، وإنما أيضاً على مستوى التاريخ؛ أي أن يفكر في السياسة في مجراها التاريخي، وربما هذا ما حمله على أن يطنب في الإحالة على نماذج وأمثلة من سياسة بلده.[٤٤]

الصنف الأول من أصناف المثال هو "أَن يتمثل المتكلم بأُمور قد كانت ووجدت"، أو ما نسميه عادة بالشاهد التاريخي. ويقدم لنا ابن رشد مثال القول الذي نستخدم فيه الشاهد التاريخي حجةً، أن يدعي القائل بأنه "ينبغي للملك أَلا يغتر فيميز النصحاء من حرسه من غير النصحاء، وإلاّ خيف أَن يثبوا عليه فيقتلوه."[٤٥] ومثال القول الذي يستخدم لتصحيح هذه الدعوى قول القائل: "كما عرض للمتوكل من بني العباس."[٤٦]

نستطيع أن نتحدث، انطلاقاً من كلام ابن رشد، عن مجموعة من الخصائص التي يتميز بها هذا النوع من المثال. أولها أنَّ هذا المثال متكوّن وموجود، وهو ليس من صنع المتكلم؛ أعني ليس مخترعا؛ وهو ثانياً، يحيل على بُعد من أبعاد الزمان وهو الماضي، وهذا ما يجعل منه شاهداً تاريخياً؛ والخاصية الثالثة هي أنَّ الأمر الذي كان ووجد أعرفُ وأبينُ مما يتمثل من أجله، شأنه شأن ما يفترض في كل أصناف المثال. لذلك فالتّمثُّلُ بأمرٍ قد كان ووجدَ، يتطلب من المتمثل العودة دائماً إلى المدونة التاريخية، واختيار الواقعة التاريخية المناسبة للتمثل بها. ويشترط في التمثيل بالواقعة التاريخية أن تكون مطابقة للدعوى التي يسعى المتكلم إلى إثباتها. ولكن الصعوبة تكمن هنا تحديداً؛ إذ ليس يسهل العثور على

---

[٤٤] حول فكرة الإطناب في التمثيل بالشواهد التاريخية والأحداث السياسية، انظر:

– الجابري، محمد عابد. **الضروري في السياسة لابن رشد**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، المقدمة، ص٦٣. انظر أيضا:

- Gerbier, Laurent. "La politique et la médecine: une figure platonicienne et sa relecture averroïste", *Astérion* [En ligne], 1 | 2003, mis en ligne le04 avril 2005, consulté le16 mars 2013.
URL: http://asterion.revues.org/13.

[٤٥] ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، ص٢٢٥-٢٢٦، فقرة٢.

[٤٦] المرجع السابق، والفقرة نفسها.

وقائع متطابقة، أو بالأحرى على واقعة في الزمان الماضي مطابقة للشيء الذي فيه الكلام.

وجدير بنا أن نذكر هنا أنَّ ابن رشد يختلف في تصور هذا الصنف من المثال عن سلفه ابن سينا، عندما حصر الأمور الموجودة في الأمور الماضية فقط، غاضاً الطرف بذلك عمّا أسماه ابن سينا "الأمور الحاضرة"؛ إذ أشار الشيخ الرئيس إلى أنَّ التمثل قد يكون بأمور قد كانت ووجدت، تماماً كما قد يحصل التمثل بالأمور الموجودة الآن.[٤٧] هذا مع أنَّ ابن رشد لا يتردد في استعمال هذا الصنف من المثال في بعض أقاويله، وخاصة في كتبه: "الضروري في السياسة"، و"الكشف عن مناهج الأدلة"، و"فصل المقال". ولكن كلاً من ابن رشد وابن سينا يلتقيان في وجهة التمثيل التي هي المستقبل؛ لأنَّ التّمثيل يكون بأمور ماضية أو حاضرة من أجل أمور مقبلة. ففي التجارب السالفة 'عِلمٌ مستأنف'، كما يعبّر الشيخ الرئيس.

بداية، يظهر أنَّ الاستدلال الذي تمثل به ابن رشد هنا لاستعمال "الأمور التي قد كانت ووجدت" يدخل ضمن جنس القول المشوري. والمثال بما هو قول خطبي عموماً أخص بالغرض المشوري من الضمير. ومن المعلوم أنَّ أرسطو قد قسم القول الخطبي إلى ثلاثة أجناس هي: الجنس التثبيتي، والجنس المشاجري، والجنس المشوري.[٤٨] وكما قلنا فالمثال السابق الذي أورده ابن رشد ليوضح لنا جهة استعمال الأمور التي قد كانت ووجدت إنما هو مثال مشوري؛ ويسوّغ اختصاص المثالات بالمشاورة بكون "الإشارة إنما تكون بما هو آتٍ. ولذلك يجب أَن يؤتى بالبرهان عليه مما قد كان [ووجد]، وهو المثال. وأَما الخصومة [التي يختص بها الضمير أكثر] فإنما تكون في أَن الشيءَ موجود أَو غير موجود، ولذلك يكون المثبت فيها من الأَشياءِ الضرورية التي تلزم ذلك الشيء، لأَن الذي

[٤٧] كما يجدر بنا أن نشير إلى أن موقف ابن سينا هذا لا يجد أصله في كتاب الخطابة لأرسطو؛ إذ لا تشير الترجمة القديمة لهذا الكتاب إلى هذا النوع من الأمور الموجودة الآن؛ إذ تكتفي بالقول: "فأحد نوعي البرهان أن يذكر المتكلم أموراً قد كانت." انظر:

– أرسطو. **الخطابة**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت–بيروت: دار القلم، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩م، ص١٣٧.

[٤٨] ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، ص٢٧–٢٩، فقرة ٢–٥.

قد كان، لازمه ضروري الوجود؛ أي موجود بالفعل، لا ممكن الوجود. وأما الأُمور المستقبلة فلازمها مستقبل الوجود، فلذلك كانت المثالات أَخص بها من الضمائر."[٤٩]

عندما ننظر في هذه الدعوى –"إنه ينبغي للملك أَلا يغتر فيميز النصحاء من حرسه من غير النصحاء، وإلا خيف أَن يثبوا عليه فيقتلوه"[٥٠]– في ضوء أغراض القول الخطابي الثلاثة، وخصائص كل غرض غرض، تظهر لنا جهة دخولها ضمن الغرض المشوري؛ إذ إنَّها تتجه رأساً نحو المستقبل من الأمور، خوفاً من حصول أمر محتمل الوقوع إذا توفرت مقدماته، وتفادياً له. وإذا كان الذي هو في موقع المشورة يدعي ما يدعيه، فإنَّه لا بد أن يكون على دراية بأمور أخرى قد كانت ووجدت تسير في نفس اتجاه الأمر الذي ادعاه، وتشبهه شبهاً ما، حتى تقوى على تصحيح دعواه إذا ما التقطها لفعل ذلك. ومن هنا، فإذا كانت وجهة الدعوى زمانياً هي المستقبل، فإنَّ وجهة الأمر الذي قد وقع وكان هي الماضي طبعاً. والماضي من الناحية الإبستمولوجية يعني في هذا السياق أنَّه أبين وأظهر معرفة، لأنَّه أمر سبق أن حصل، أما المستقبل فيعني بالمقابل أنَّه أخفى، لأنَّه أمر متوقع الحصول. وبهذا تحصل نقلة الحكم من الحالة التي حكمُها معروف عندنا، إلى حالة نرغب في معرفتها. إنَّ الأمر يتعلق بتمديد هذا الحكم من أمر قد كان ووجد، في اتجاه أمر لم يكن ولم يوجد بعد، ولكنه وارد التكوُّن والوجود. ويمكن أن نضيف أنه حتى هذا الأمر الذي لم يكن بعد ولم يوجد بعد، والذي يحتمل التكوُّن والوجود إنما هو من صميم التاريخ، أو قُلْ سيغدو كذلك مثله في ذلك مثل الأمر الذي قد كان ووجد، والذي هو مستقى من حدث تاريخي حقيقي لأجل التدليل على ضرورة تفادي أمر لا نريد حصوله تاريخياً.

المثال الذي يتمثل به هنا هو إذن أمر قد كان ووجد فعلاً، في مكان بعينه وزمان بعينه. وأصبح بالنسبة لنا وللمشير بمثابة حدث تاريخي يرجع إليه ليستشهد به؛ وإلا فما جدوى العودة إلى التاريخ إن لم يكن من أجل الحاضر والمقبل من الأمور المستجدة. من هنا إذن قيمة هذا المثال الإقناعية، فهو لما كان موجوداً وكان حدثاً تاريخياً، فقد صار في

[٤٩] المرجع السابق، ص٣٤٣، فقرة ٨.

[٥٠] المرجع السابق، ص٢٢٥، فقرة ٢.

أعين ابن رشد أشدَّ إقناعاً من غيره من أنواع الأمثلة. يقول في ذلك: "ومنفعة المثال الموجود أنَّه أقنع عند المشوريات وذلك أن المتوقعات أكثر ذلك، كما يقول أرسطو، يشبهن الماضيات."[٥١] أو بالأحرى يكون أقنع عندما يشبهن الماضيات فعلاً.

ويمكن أن ننظر إلى المثال المشوري من ثلاث جهات: من جهة النوع، ومن جهة الزمان، ومن جهة الغاية. ويمكن أن نقول من الجهة الأولى، إنَّ المثال إما إِذْنٌ، وإما منعٌ. وذلك لأنَّ كل من يشير على واحد من أهل المدينة بما يخصه، أو على جميع أهل المدينة بما يعمُّهم، فإنما يشير أبداً بقول هو إذْنٌ أو منعٌ. أما من الجهة الثانية، فيمكن أن نقول إنَّ الزمان الخاص بالأَشياءِ التي يشار بها هو الزمانُ المستقبل، لأَنَّه إنما يشير إنسان على إنسان بأشياء معدومة. وحتى عندما يعرض أن تكون المشورة في الأَشياء التي قد مضت وكانت، فهي تكون من جهة ما يتوقع منها. وتبقّى أهم جهة: الجهة الثالثة؛ وهي الغاية؛ إذ يظهر أن غاية القول المشوري هي النافع والضار، بمعنى أن الذي يشير، إنما يأْذن في النافع أو في الذي هو أنفع، ويمنع من الضار أو من الذي هو أضر.

عندما نحلل المثال الذي أورده ابن رشد يتضح مباشرة أنه من نوع المنع، وزمانه زمان المستقبل، حتى وإن كان يرجع إلى الماضي، أما غايته فهي تفادي حصول الضرر. وهكذا فالخوف من الوثوب على الملك هو نتيجة حتمية لعدم التمييز بين المخلصين وغير المخلصين في الحرس، بل ولتعيين حارس من غير المخلصين. لكن التخوف من اغتيال الحرس للملك لن يحصل قبل أن يعين حرساً. فمن غير غياب التمييز لن يحصل التخوف من الاغتيال. وإذن فنحن نحول دون تخوفنا من اغتيال الملك، بالحيلولة دون إقدام الملك على تعيين حرس دون تمييز بين النصحاء منهم وغير النصحاء.

على الخطيب أن يشير على هذا الملك المحتمل عندما يكون بصدد الإعداد لتعيين حرسه –الذي هو في الحقيقة في موقع المقدم للنصيحة– بـ"أَلاّ يغتر فيميز النصحاء من حرسه من غير النصحاء، وإِلاّ خيف أَن يثبوا عليه فيقتلوه." وفي جميع الأحوال فالذي "يشير" على الملك أو "ينصحه" هنا بعدم التهاون في مسألة اختيار الحراس، إنما يلجأ إلى

[٥١] المرجع السابق، ص٢٢٧، فقرة ٧.

التاريخ، بما هو ديوان العبر، ليستشهد بواقعة تاريخية فعلية، وهي "ما عرض للمتوكل من بني العباس." ومن المعلوم تاريخياً أن الخليفة العباسي المتوكل قد كان قتل في الخامس من شوال سنة ٢٤٧هـ بعد اتفاق "بغا الصغير" و"باغر التركي" وبعض الجنود الأتراك للتخلص من المتوكل وتنصيب ابنه المنتصر، فدخل عليه خمسة من هؤلاء الجنود ليلاً فقتلوه.

صحيح أن ابن رشد قد استعاد المناخ العام للمثال (وهو مناخ المشورة) الذي صور به أرسطو الاستقراء، لأجل التمثيل به لأقواله؛ أعني أقوال ابن رشد، لكنه فعل ذلك دون أن يكرر المثال عينه الذي استعمله أرسطو. فإذا كان طلب الحرس كما ورد في كتاب "الخطابة" مؤشر على تبييت النية والعزم على التحول إلى طاغية، فإن هذا الطلب في "تلخيص كتاب الخطابة" ينم عن إرادة قتل الملك.[٥٢] هذا فضلاً عن أن الأعلام "بيزيسترات" و"ثياجين" و"دينيس" قد استبدلت في "تلخيص كتاب الخطابة"، ووُضع بدلاً منها "فلان."[٥٣]

وبخصوص طبيعة شرح ابن رشد النوع الثالث من المثال؛ أي "الحديث طويل غير معلوم الكذب"، نلاحظ احتفاظه بمحتوى خرافة كان مثّل بها أرسطو لنوع الحكاية، واستغناءه بالمقابل عن ذكر صاحبها وسياقها. فقد غيّب ابن رشد في هذا النص كثيراً من الشخوص التاريخية الواردة عند أرسطو في "كتاب الخطابة"، فنحن لا نجد ذكراً

[٥٢] المرجع السابق، ص٥٨؛ أما أرسطو فيقول ما ترجمته بالعربية: "وذلك كما قالوا إن ديانوسيس حين يسأل الحرس والحفظة إنما يمكر ليفتك، لأن فسستراطس من قبل قد مكر بأن سأل الحرس، فلما أعطى فتك وتمرد. وثاغانيس أيضا ثم ميغارا وآخرون يعرفونهم يتخذونهم برهانا في ديانوسيس الذي لم يعرفوه، بعد أن كانوا داخلين في هذا الكل، أعني أن الذي يمكر ليفتك يسأل الحرس." انظر:

– أرسطو، **الخطابة**، مرجع سابق، ص١٥. ويمكن مقارنة النص العربي بالنص الفرنسي، انظر أيضاً:

- Aristote, *Rhétorique*, trad. du grec ancien par Médéric Dufour et André Wartelle, Paris: Gallimard, 1998, 1357b, p.28.

[53] Aristote, Ibid.

وبخصوص الاختلافات بين نص ابن رشد ونص أرسطو:

- Maroun Aouad, In Averroès, Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote, (Vol. III: Commentaire du Commentaire), Paris: Vrin, 2002, p 59.

لستزيشور؛ الرجل الذي أشار إليه ابن رشد "ببعض القدماء"؛ وفالاريس وهو المشار إليه "بالرجل المعروف بالتغلب والاستيلاء والقهر"، وثمة إشارة إلى مواطني هيميرا "بالقوم" لا غير.[٥٤]

يمكن أن نفسر إقدام ابن رشد على إجراء هذه التحويرات بمنهج التلخيص الذي قد يفيد في أحد معانيه استبعاد التفاصيل الخاصة والاحتفاظ بالمعنى العام. ولكن الذي نميل إليه أكثر هو أنه أراد أن يفرغ هذه الحكاية من حيثياتها التاريخية لتضحى "كلية" و"موضوعية"، يمكن تسخيرها في سياقات مختلفة عن التي استعملت فيه في الأصل، وربما كان هو المعنى الفلسفي العميق لممارسة التلخيص عنده الذي قلما انتبه إليه. بل أكثر من ذلك إن إقدامه على حذف أسماء الأشخاص والأماكن والأزمنة، هو في نظرنا تقوية للقيمة الإقناعية للحديث الطويل.

ويمكن القول إنَّ استبدال ابن رشد فلاناً بهذه الشخوص وتعويضها، إنما هو نوع من التجريد لهذا النوع من الاستدلال، والارتقاء به فوق الملابسات التاريخية التي تحيط به، التي هي سر نسبيته ومحدوديته في آن معا. ومن هنا، فإن الحديث عن فلان في المطلق، يعني أن الأمر عام وليس خاصاً بمكان أو زمان أو جماعة ما. ومن هذه الجهة يمكن أن نعدَّ هذا الاستبدال ضرباً من التجريد للأقاويل الكلية، الذي يدخل ضمن مشروعه العلمي عامة.

ويجدر بنا أن نشير إلى أن ابن رشد، في تمثيله للشاهد التاريخي الذي هو النوع الأول من أنواع المثال، لا يحيل في حقيقة الأمر، كما فعل أرسطو في كتاب الخطابة، على نقاش

[٥٤] يقول أرسطو: "وأما الكلام [=الخرافة] فمثل ما قال أسطيسخورس لقومه حيث أرادوا أن يقيموا لفلاريس الحرس والحفظة. فإنه بعد أن فسر عن أشياء أُخر ضرب لهم مثلا بفرس كان قد استولى على مرعى وتفرد به وحده، فدخل أيل فأفسد المرعى. فلما أراد الفرس الانتقام من الأيل سأل الإنسان هل يقدر على الانتقام منه بمعونته. فقال له الإنسان: "نعم" إن أنت قبلت اللجام وحملتني على ظهرك وفي يدي قضيب. فلما أذعن الفرس بذلك ركبه الرجل وصار مكان الانتقام من الأيل إلى أن خضع للرجل وصار في ملكه. قال: فهكذا انظروا أنتم أيضا لا تكونون وأنتم تريدون الانتقام من أعدائكم تصيرون إلى ما صار إليه الفَرَس، فإنكم قد التقمتم اللجام حيث قبلتم سلطانا أُوطِقْرَاطُورْ [=مستبداً] (وهو الممسك نفسه): فإن أقمتم له الحرس وخليتموه والدخول، فأذعنتم لفَلارِيسْ؛" انظر:

– أرسطو، **الخطابة**، مرجع سابق، ص١٣٩-١٤٠.

تشاوري لمجلس المدينة، خُصص للنظر في الإجراء الذي يجب اتخاذه؛ تحرزاً من الخطر الذي يتهدد اليونان على أيدي الفرس.[٥٥] فعلى خلاف ذلك، جاء كلام "المستعمل للأمور التي قد كانت ووجدت" الذي ورد على لسان ابن رشد، في صيغة مجردة أقرب إلى "النصيحة" منها إلى الكلام الموجه إلى جميع أهل المدينة بما يَعُمُّهم، لا بما يخص واحداً منهم. وهذا أمر له دلالته كما لا يخفى عن كل ناظر. من هنا يصعب البتّ في تصنيف هذه المشورة: هل هي داخلة في باب الإشارة "على واحد من أهل المدينة بما يخصه، أو على جميع أهل المدينة بما يعمهم؟"

لعل المثال الذي يستعمله أرسطو إنما هو مقتطع من "نقاش حقيقي" داخل "مجلس تشاوري حقيقي"، أما الاستدلال الذي يقتطعه أبو الوليد فنصفه حقيقي أو تاريخي، وهو الماضي منه؛ أما المخاطب بهذا الأمر الذي مضى فهو غير مشار إليه، إنه ملك وكفى. وهذا ما يبرز فعلاً مدى الهوة التي تفصل بين المثال الذي استعمله ابن رشد عن الذي استعمله أرسطو؛ إذ يظهر أنهما يعودان إلى سياقين حضاريين سياسيين مختلفين؛ لأنَّ مثال ابن رشد يحمل في العمق تصوراً معيناً للسياسة وللمشاورة السياسية، مختلفاً عن تصور أرسطو. وما كان ابن رشد ليغفل، في مواضع أخرى كثيرة، عن هذا الاختلاف، بل كثيراً ما كان هذا الاختلاف مدعاة إلى التخلي عن المثال الأصلي واستبدال مثال آخر به.

لكن استعادة ابن رشد للشواهد السابقة –وأخرى لم نذكرها– في شروحه لا يعني أن الرجل يتنكر تماماً عند تصويره لتدليلاته لكل ما يمت لعالمه التاريخي الفعلي بصلة. ذلك أننا نجد شواهد مختلفة عما مضى، تُظهر اطلاعاً واسعاً له على التاريخ السياسي والاجتماعي للحضارة الإسلامية، كما تظهر بشكل واضح طبيعة استثماره لهذه الأمثلة والرسائل التي يضمرها فيها. ومن الأمور التي تستحق أن ننبِّه عليها في نصوص ابن رشد

[٥٥] يقول أرسطو: "فأما ذكر أمور قد كانت، فأن يذكر الذّاكر أمراً من الأمور، كما لو قال قائل إنه ينبغي للملك أن يستعد ولا يخلى العدو ودخول مصر، فإن داريوس أيضا في تلك الغزاة لم يتقدم دون أن احتوى على مصر، فلما حَوَاها دَلف. وكذلك فعل أخشيرش من قبل، فإنه لم يتقدم حتى أخذها. فلما أخذها زحف. والآن أيضا إن أخذ العدو مصرا مضى قدما. فليس ينبغي للملك أن يرخص في ذلك." انظر:
– أرسطو، **الخطابة**، مرجع سابق، ص١٣٨–١٣٩.

تلك الغزارة والتدقيق في التصوير التاريخي، وبخاصة ما يتعلق بتاريخ الأندلس المعاصر لقاضي قرطبة.[٥٦] وطبعاً، لا يسمح السياق بتثبيت كل هذه الإحالات الرشدية على معطيات الحاضرة الأندلسية والمغربية في زمنه، والتي تدخل ضمن التمثيل بـ"الأمور الموجودة الآن"، لكننا سنكتفي بإضافة شاهدين على الأقل نظهر من خلالهما بعض مواقف ابن رشد السياسية والاجتماعية.

٢. الموقف من ساسة الأندلس:

يظهر من خلال بعض الأمثلة التي استعملها ابن رشد في "تلخيص كتاب الخطابة" أنه كان صاحب رؤية معينة في تحليل الأحداث السياسية لمدينته. يقول في هذا السياق: "وموضع آخر وهو أَن يجعل ما ليس بعلَّةٍ للشيء علَّةً له، وذلك بأَن يؤخذ الكائن مع الشيء أَو بعده سبباً لوجود الشيء من غير أَن يكون سبباً. فإن الخطباء يستعملون ما بعد الشيء مكان ما من أَجله يكون الشيء، ولا سيما في المشورة."[٥٧] إن تتابع الأحداث لا يعني علاقة السببية. والخطباء يخلطون بين العلاقتين، هذا ما نفهمه من قول ابن رشد. أما المثال الذي يظهر هذا الخلط فهو: "كما لو قيل إن تدبير أَبن أَبي عامر كان من أَجل شيء قصده، لأَن الفتنة بالأَندلس كانت بعده."[٥٨] في حين أن مثال أرسطو، "كما قال ديماديس إن تدبير ديموستانس كان علَّةَ كلِّ شرٍّ، فإن الحرب نشبت

[٥٦] تتضمن المقالة الثالثة من "الضروري في السياسة" عشرات التمثيلات بزمن ابن رشد السياسي، انظر الفقرات: ٢٠٦، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٣، ٣٠١، ٣٣٣...، انظر أيضاً:

– المصباحي، محمد. حضور أرسطو في مختصر سياسة أفلاطون، ضمن: **مع ابن رشد**، الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٧م، ص٨٩. وقد عدّ الجابري إقدام ابن رشد على التمثيل بالأحداث السياسية لزمنه وبلده، وتجاوز أفلاطون في ذلك، داخلاً في ما يسميه بـ"تبيئة السياسة عند العرب مع السياسة عند اليونان." انظر:

– الجابري، محمد عابد. **ابن رشد: سيرة وفكر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص٢٥٢–٢٥٧. وفيه إعادة لبعض ما قيل في تقديمه لكتاب:

– الجابري، **الضروري في السياسة**، مرجع سابق، ص٦٣–٦٧.

[٥٧] ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، ص٢٥٥– ٢٥٦، فقرة١٠.

[٥٨] المرجع السابق. ويمكن أن نقارن هذا المثال بالمثال الذي استعمله ابن سينا: "ومن ذلك أخذ ما ليس بعلة علة، كمن يقول لولا ورود فلان المشؤوم لما مات فلان." انظر:

– ارسطو. **الخطابة**، تحقيق: م. سليم سالم، ضمن **موسوعة الشفاء**، مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٦م، ص١٩٠.

بعد ذلك."[٥٩] كان ابن رشد مطالباً أولاً بمعرفة التاريخ اليوناني وأنظمة التدبير والمشيرين حتى يتمكن من بسط هذا المثال الذي استعمله أرسطو؛ وهو فضلاً عن ذلك قد لا يعني الشيء الكثير عند مخاطب ابن رشد، إن هو بسّطه له. والقاعدة في المثال هي أن تكون المقدمة أظهر من المطلوب ومشتركة التصديق. وهو ما ينعدم في مثال أرسطو بعد أن أضحى المخاطب المباشر مختلفاً. وهكذا فإتيان ابن رشد بمثال ابن أبي عامر يظهر لنا أن ابن رشد كان يعرف جيداً موقع ابن أبي عامر في ذهن مخاطبيه. ويمكن أن نضيف تفصيلاً قد لا يكون وثيقاً: إن الحرب –وهو الاسم المستعمل في نص أرسطو– من جهة الإيحاء ليس هو الفتنة؛ لأنَّ هذا يستدعي تداعيات حضارية خاصة بالمخاطبين المسلمين الذي يتصورون الفتنة أشد من القتل.

وقد كان مثال ابن أبي عامر موضوع تعليق من قبل بعض الدارسين، الذين انتبهوا إلى خطورة الأمثلة التاريخية في الخطاب الفلسفي لابن رشد. يقول بنشريفة: "هذا مثال آخر انتزعه أبو الوليد من تاريخ الأندلس،"[٦٠] وهو المثال الذي استبدل به مثال أرسطو المذكور أعلاه. ويضيف: "أما تدبير المنصور بن أبي عامر الذي مثّل به ابن رشد فلعله يقصد به استعماله البربر في الجيش واعتماده عليهم وتقديمهم على غيرهم." لكن هذا المثال في نظر بنشريفة "لا يخلو من محاكمة للمنصور بن أبي عامر الذي اختلف فيه الناس بين مادح وقادح."[٦١]

أما مارون عواد فيعدّ الصيغة التي جاء بها مثال ابن رشد تحمل في طياتها نوعاً من التأييد الضمني الذي ليس يسهل تفسيره.[٦٢] فقد يكون الفصل بين تدبير المنصور وحدوث الفتنة بعد وفاته نوعاً من التلميح من قبل ابن رشد إلى أنَّ الجمع بين الحدثين (التدبير والفتنة)، على غرار ما دأب المشيرون على الاعتقاد، خطأٌ في حق المنصور من جهة، وتمويهٌ على المخاطب من جهة ثانية؛ لأنَّ التتالي الزمني ليس هو علاقة السببية.

[٥٩] أرسطو، **الخطابة**، مرجع سابق، ص١٧٤.

[٦٠] بنشريفة، **ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية**، مرجع سابق، ص٢٥٥.

[٦١] المرجع السابق. الصفحة نفسها.

[62] Aouad, Maroun. Op. Cit., p. 234-235.

لما كان معروفاً أن المشورة تتوج بالفعل أو بالتَّرك أساساً، فإننا يمكن أن نفهم من هذا التمييز الذي يقيمه ابن رشد بين العلَّة وما ليس علَّة، ومن تساهل المشيرين في الفرق بينهما، أن لا تبرئة ضمنية للمنصور مما نسب إليه، وإنما هو نَوع من النقد لأنواع الفعل والترك السياسيين، اللذين يعتمدان مشورة يفتقر أصحابها للأهلية في تحليلهم للأحداث السياسية الماضية، التي يتخذون منها مادة لما يشيرون به على الحكام؛ إذ لا يميزون بين العلاقات العقلية (كالسببية والتتالي...). والذي يدعم قراءتنا هذه هو أنَّ أخذ ما ليس بعِلَّة على أنه علَّة إنما هو أحد المواضع السفسطائية لصناعة الخطابة.[٦٣]

ومع أن ابن أبي عامر هذا لم يكن حاضراً في نص ابن رشد في هذه المرة، فقد كانت هناك مناسبة أخرى في "الضروري في السياسة" لذكره، عند حديثه عن نوع من المذهب في الحكم، أو ما يسمى بـ"السياسة المجزأة"[٦٤] التي يعدّ المنصور نموذجاً لها. والمناسبتان معاً تظهران أنَّ ابن رشد كان مُلِمًّا بتاريخ الأندلس، ويعرف جيداً المفعول الذي قد يولّده هذا المثال في ذهن الأندلسيين المعاصرين له.

وهكذا يكشف تقديم ابن رشد أمثلة من تاريخ المغرب والأندلس أثناء حديثه عن أنواع السياسات، عن تمسكه بضرورة إنتاج حجج تدل على أنَّ القول النظري كان مشدوداً بالحالات الجزئية. فمن الواجب توفير مواد للحدود والمذاهب السياسية، لا لأنَّها في حاجة لأن تصور وتُزيَّن بالأمثلة، وإنَّما لأنَّه يجب أن يحصل إظهار أنَّ هذه الحدود والمذاهب تأخذ المسارات التاريخية الواقعية بعين الاعتبار.[٦٥]

---

[٦٣] ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، ص٢٥٥، فقرة٧-١١.

[٦٤] ابن رشد، **الضروري في السياسة**، مرجع سابق، ص١٧٢.

[65] Gerbier, Laurent. «La politique et la médecine: une figure platonicienne et sa relecture averroïste », *Astérion* [En ligne], 1 | 2003, mis en ligne le 04 avril 2005, consulté le 16 mars 2013. URL: http://asterion.revues.org/13.

وعن التمثيلات التاريخية ومنزلتها المنطقية ووظائفها السياسية، يمكن العودة إلى الفصول الأولى من البحث، كما يمكن العودة من أجل الإحاطة بالتمثيل بوصفه آلية لفهم التاريخ، وللسرد التاريخي الموجه بالتمثيلات الجزئية، وللشواهد الأصلية وللتشخيص إلى البحث التالي:

- Canfora, Luciano et Fourgous, Denise. La tolérance et la vertu. De l'usage politique de l'analogie, Paris: Desjonquères, 1992, pp. 23-81.

وفضلا عمَّا سبق، فإنَّ إتيان ابن رشد بأمثلة تحمل تقويمات سياسية ورؤى نقدية هو أمر يظهر نوعاً من الانخراط المدني لابن رشد، بجهة ما، في صياغة قراءة معينة لهذا التاريخ والترويج لها. فقد كانت هذه الأمثلة موضعاً لالتقاء معيش ابن رشد بقدرته على إحياء الماضي من خلال تجربته ورؤيته الشخصيتين. إنَّ التمثيل السياسي هو وجه آخر لفكر ابن رشد؛ إذ لم يكن مجرد آلية عفوية، بل حصيلة مجهود واع يسعى إلى فهم ما لا يظهر، إنْ ظل معزولا عن سياقه، إذا جازت العبارة.[٦٦]

٣. البربر والعرب بالأندلس:

من المعروف أنَّ الخطابة تمسُّ في أحد جوانبها مجال الانفعالات، لذلك كان ابن رشد مطالباً بمعالجتها بتفصيل في المقالة الثانية من "تلخيص كتاب الخطابة". وقد استدعى حديثه عن الفروق بين الغضب والعداوة تقديمَ أمثلة تبرز بشكل دقيق هذه الفروق. وهكذا فالفرق الأول بينهما يقوم في "أن الغضب يكون بالأَشياء التي تفعل بالغاضب أَو بمن هو من سببه؛ والبغضة والعداوة فقد تكون وإِنْ لم يفعل المبغض بالمبغض له شيئا. فإِنَّا قد نبغض ذوي النقائص، وإِن لم يجنوا علينا شيئاً. وبالجملة إِذا ظننَّا بالمرء ما يستحق البغضة، فنحن نبغضه أَبدا."[٦٧] أما الفرق الثاني فهو "أَن الغضب إنما يكون على الأَشخاص مثل زيد وعمرو أَو أَقوام محصورين بالعدد؛ وأَما البغضة والعداوة فإنها تكون للجنس، فإنا نبغض البربر ويبغضوننا، وكذلك فإن البغضة تكون للصنف فإنا نبغض السارق والنموم وقد يبغضه الناس أجمعون."[٦٨] إنَّ العداوة لا تكون تجاه الأشخاص أو قلَّة من الناس، على ما هو حال الغضب، وإنما تكون تجاه الصنف والجنس الذي يتخذ هنا معنى عرقياً.

ويمكن أن نلاحظ منذ البداية أن ابن رشد قد أجرى على النص الذي يشرحه هنا مجموعة من التعديلات الجديرة بالاعتبار. ومن هذه ما مسَّ أطروحات أرسطو، ومنها ما مسَّ الأمثلة التي استعملها هذا الأخير في توضيح أطروحاته:

[66] Ibid, pp.31, 37.

[٦٧] ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، المقالة الثانية، ص٧٠.

[٦٨] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

فابن رشد "يضيف إلى الغضب على الأفراد الغضب على جماعة من الناس. ويميز من بين موضوعات الكره، الجنس والصنف، بينما لا يذكر أرسطو سوى الجنس."[٦٩] أما عن التعديلات في المثالات فابن رشد في الحقيقة يضعنا أمام أمرين يصعب علينا أن نفسر كيف جمع بينهما. فهو عند شرحه الموضع الذي يتكلم فيه أرسطو عن الغضب الذي يكون من الأشخاص أو "الأوحاد مثل سقراطيس أو كاليس" يعمد إلى حذف هذين الاسمين التاريخيين واستبدالهما زيداً وعمر وهما نكرتان، وكأنه يتورع عن ذكر أسماء أعلام تاريخية على غرار ما فعل المعلم الأول. لكنه بالمقابل لا يتردد في التمثيل لفكرة العداوة التي تتحدد بكون موضوعها يكون من الجنس لا من الأشخاص، لا يتردد في التمثيل بواقع اجتماعي شهدته العلاقات الاجتماعية بين العرب والبربر في الأندلس والمغرب. وهكذا يغدو موضوع الكراهية في نص أرسطو هو الكراهية المتبادلة بين العرب والبربر في نص ابن رشد.

يقول محمد بنشريفة في تعليقه على تمثيل ابن رشد: "قد يستغرب هذا المثال من ابن رشد وهو الفقيه القاضي الذي كان يعيش في ظل دولة من البربر، غير أنه لا غرابة في هذا المثال، فهو يقرر حقيقة تاريخية ترسخت لدى الأندلسيين، بعدما سمَّاه مؤرخوهم بالفتنة البربرية، التي نشبت إثر زوال الحجابة العامرية [نسبة إلى الحاجب ابن أبي عامر المنصور]، ولكن أصل ذلك كان موجوداً منذ تاريخ قديم بسبب الجوار وما كان يثيره من نزاع وصراع."[٧٠] لكن بنشريفة لم يستقر على رأيه بخصوص مثال ابن رشد؛ إذ نجده يتردد بين عدّه تقريراً لحقيقة تاريخية، وبين عدّه موقفاً شخصياً لابن رشد، وهو الفقيه القاضي. بل يذهب إلى حد استكراهه الإتيان بهذا المثال: "وسواء أكان مثال ابن رشد المذكور يدلل على حقيقة تاريخية أم يعبّر عن موقف فلعله كان في غنى عنه."[٧١] ولا نعلم ما إن كان موقف الاستغناء الذي كان فيه ابن رشد معناه عند بنشريفة غضّ الطرف عن هذه الحقيقة التاريخية المعلومة جيداً عنده، أم أن ابن رشد كان مطالبا بالحياد حتى في أمثلته.

[69] Maroun Aouad, Op. Cit., p. 24.

وقارن:

– أرسطو، **الخطابة**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص٩٥.

[٧٠] بنشريفة، **ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية**، مرجع سابق، ص٢٥٤.

[٧١] المرجع السابق، ص٢٥٥.

وإذ نعدّ المثال أمراً لا حياد فيه؛ إذ هو من إعادة بناء المتمثل، حتى وإن كان الأمر يتعلق بحقيقة. فـ"من البديهي أن يكون مثال البربر مقتبس من سابق الأحكام للمجتمع القرطبي في القرن الثاني عشر."[٧٢] وإذا كان سابق الأحكام أو ما نسميه اليوم بالتمثلات الاجتماعية هي حصيلة بناء تتفاعل فيه مجموعة من الشروط الاجتماعية والثقافية والتشريعية والسياسية المتداخلة، فإن مثال ابن رشد في الحقيقة يظهر لنا إلى أيِّ حد يمكن أن تتغلغل هذه التمثلات في الخطاب الفلسفي.

خاتمة

نخلص مما سبق، أن نصوص ابن رشد الفكرية ليست مدخلاً لفهم نمط تفكير ابن رشد وحسب، وإنما هي مدخل حقيقي لفهم تمثل ابن رشد وقراءته لبعض القضايا الدينية، والأحداث التاريخية، والمسلكيات الاجتماعية، وطريقة استعادته لها في نصوصه. وهكذا فبقدر ما حرص ابن رشد على أن يبقي أقواله في مستوى الكليات والأصول التي تحتاج إليها كل صناعة صناعة، أدخلتنا أمثلته التي انتقاها بعناية في تفاصيل وحيثيات تاريخية لا تكشف عن مواقف سياسية واجتماعية لابن رشد وحسب، وإنما عن تمثلاته ورغباته أيضاً.

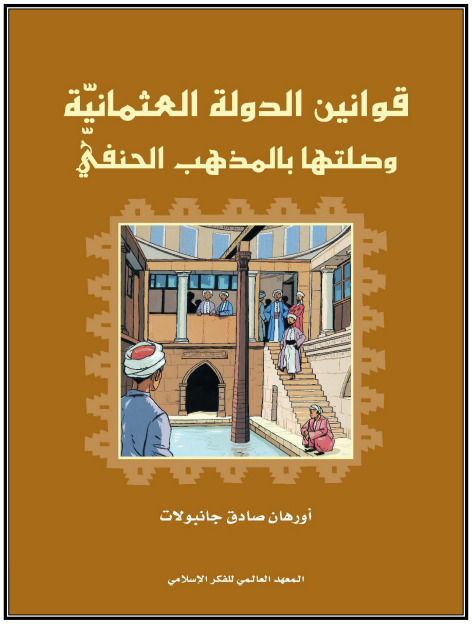
إنَّ سعي ابن رشد إلى تأكيد أطروحاته بالاعتماد على شواهد تاريخية، دليل على يقظته وموقفه تجاه زمنه وعالمه التاريخين، لكنه سعيٌ يظهر، بالمقابل، مدى وثاقة الاستدلال الرشدي الذي يعتمد هذه الآلية؛ إذ يظهر أنَّ ابن رشد لا يخرج في ذلك عن تقنية المثال، ولا يؤسس استدلالاً عقلياً صارماً ولا برهانياً؛ لأنَّ الشواهد التاريخية تقبل

[٧٢] ينظر مارون عواد إلى هذا المثال "من وجهة نظر سياسية"، فيقول: "مع انتصار الأسرة المرابطية والموحدية في إسبانيا، حكم البربر الأندلس ابتداء من ٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م. وفي ما يتعلق بعلاقاتهم الاجتماعية والقضائية بالعرب، فقد اتسمت بتفوق هؤلاء. ومع أنهم أقل عددا، رغم هجراتهم المتعددة نحو إسبانيا، فقد عدوا "أرستقراطيين"، لأنهم كانوا منحدرين إما من صحابة الرسول أو من تابعيه المباشرين"؛ ويضيف "إن الأحداث السياسية والعلاقات القضائية والثقافية بين العرب والبربر تصور جيداً ما يريد ابن رشد أن يسجله هنا، هو المنحدر من عائلة عربية في إسبانيا، لكنه يعيش تحت حكم سلالة البربر." انظر:
– ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، ص٢٤٨-٢٤٩.

قراءات ليست متوافقة بالضرورة، وذلك حسب زوايا النظر وصراعات القوى المتحكمة في هذه الزوايا.

إنَّ الدرس الذي يمكن أن نستخلصه من الصفحات السابقة هو أن الفيلسوف ابن رشد لم يكن في كتاباته الفلسفية والعلمية والمنطقية منغلقاً كلية عن مجريات التاريخ. صحيح أنَّه كان لزاما عليه أن يأخذ مسافة عن ظُروف التاريخ من حيث جهة نظره وغايات قوله، لكنَّه مع ذلك كان مضطراً إلى التمسك بأواصر الصلة بحيثيات الواقع وبملابسات التاريخ. كان لا بد لابن رشد أن ينصت لهذا التاريخ ويعطيه الكلمة بين الفينة والأخرى، فكانت تلك الأمثلة أبلغ قناة ليقول التاريخ كلمته. فلعل قبساً من التاريخية لم يغادر فكر أبي الوليد.

صدر حديثاً



قوانين الدولة العثمانية

وصلتها بالمذهب الحنفي

تأليف: أورهان صادق جانبولات

الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م

٢٥٦ صفحة

ظلت منجزات الدولة العثمانية مغيبةً عن أعين الباحثين والمهتمين، مع حاجتهم الملحة للإفادة من تجربة تلك الدولة في شتى المجالات، فالفترة العثمانية كانت غنية بتطبيقات النظم والمؤسسات الإسلامية التي يحسن الإفادة منها وتوظيفها كمرجعية قانونية مجربة وناجحة، ووضعها في قوالب قانونية جديدة ملائمة لوقتنا الحاضر.

يتناول هذا الكتاب الإطار التاريخي لمسألة تحول الأحكام الشرعية على شكل قوانين قبل الدولة العثمانية وبعدها، ويتناول التشريع الفقهي في بداية العهد العثماني، وأشهر المصنفين الفقهيين والقانونيين ومصنفاتهم في العهد العثماني، ويبين أسباب اعتماد الدولة العثمانية مذهب أبي حنيفة مذهباً رسمياً للدولة.

كما يتناول مراحل تدوين قوانين الدولة العثمانية وإصدارها وأنواعها: مرحلة ما قبل السلطان محمد الفاتح، وعهده، وعهد السلطان سليم الأول، وما بعد الإصلاحات القانونية في الدولة العثمانية (بعد التنظيمات)، وأنواع هذه القوانين.

ويوضح الكتاب دوافع وجود قوانين نامه في الدولة العثمانية وأهدافها، ويعرض للخصائص العامة لقوانين نامه، والعناصر المكونة للقانون العثماني، والأصول العامة التي تحكم القانون السلطاني العثماني. ويتناول بعض النماذج التطبيقية لقوانين نامه، مقارنة بالمذهب الحنفي وغيره.

قراءات ومراجعات

البواعث الفكرية والمنهجية في سلسلة الدراسات القرآنية*

لطه جابر العلواني**

سليمان محمد الدقور***

الدكتور طه جابر العلواني باحث موسوعي، تتسم أبحاثه بالشمولية؛ إذ عمل على مراجعة التراث الإسلامي وتنقيته ممّا علق به من شوائب وأغاليط، لحقت به على مدار تاريخه الطويل الحافل. لذا، فهو يُعَدّ بحقٍّ أحد روّاد الفكر الإسلامي المعاصر، وواحداً من أهم مجدّدي هذا الفكر، الذين ألّفوا في الفقه، ومقاصد الشريعة. وقد اهتم في دراساته بترسيخ قيمة النظرة التجديدية في التعاليم الدينية، لتأسيس البديل الحضاري الإسلامي العالمي.

---

* تتألّف هذه السلسلة من خمسة كتب، تناول فيها الدكتور طه جابر العلواني دراسة القرآن الكريم داخليّاً وخارجيّاً، وعالج فيها محاور مهمة لفهم القرآن الكريم، هي: أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها، والجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، والوحدة البنائية للقرآن المجيد، ولسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، ونحو موقف قرآني من النسخ. يضاف إليها كلّ من الكتب الآتية: أفلا يتدبرون القرآن، ومعالم منهجية في التدبر والتدبير، ونحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه.

** ولِد في العراق عام ١٩٣٥م. حصل على شهادة الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في القاهرة عام ١٩٧٣م. عمل أستاذاً في كلية أصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، المملكة العربية السعودية بين عامي ١٩٧٥م و ١٩٨٥م. شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨١م، كما كان عضواً في كلّ من: المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة. هاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٨٣م،، وترأس المجلس الفقهي في أمريكا منذ عام ١٩٨٨م. عمل رئيساً لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية (SISS) بهرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة. وهو يرأس الآن جامعة قرطبة الإسلامية. من مؤلّفاته: الاجتهاد والتقليد في الإسلام، وأدب الاختلاف في الإسلام، وأصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، وإسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، والتعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع وحاكمية القرآن، والأزمة الفكرية ومناهج التغيير.

*** دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، أستاذ مشارك في التفسير وعلوم القرآن بالجامعة الأردنية في الأردن، والأمين العام لجمعية المحافظة على القرآن الكريم. البريد الإلكتروني: s.dgoor@hotmail.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/٨/٤م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١١/١١/١٦م.

ويُعَدّ فهم القرآن وتفسيره سياقاً مؤثّراً في مؤَلَّفاته وأبحاثه. لذا، شكَّلت الدراسات القرآنية حيّزاً واسعاً واهتماماً بالغاً فيها؛ ما حفزني إلى قراءة بواعثه الفكرية ونتاجاته العلمية في هذه المؤَلَّفات.

أولى العلواني الدراسات القرآنية جُلّ اهتمامه؛ نظراً لاعتقاده الراسخ بضرورة العودة إلى النبع الصافي والمعين الأول، ويقينه بأنّ القرآن هو المحرّك الرئيس لهذه الأمّة، وأن لا نهوض لها من دون استلهام معانيه وهديه في حلّ مشكلات النفس والمجتمع والعالَم، فسعى في دراساته القرآنية إلى المقاربة بين المنهج والمنهجية المعرفية القرآنية، وإفساح المجال أمام الباحثين لاستكناه دلالات الألفاظ في القرآن الكريم، وتثوير آياته، وسبر وحدته؛ بغية مداومة النظر والتفكُّر والتدبُّر والتبصُّر، ليكون آيات لأولي النُّهى والألباب.

وسأعمل في هذه القراءة على الكشف عن الخارطة الفكرية لنتاج العلواني القرآني، ورسم معالمها الرئيسة عن طريق تعرّف سلسلته القرآنية، وباعثه على تأليفها، وطبيعتها، وأهم ثوابتها، مع التأكيد على أنّ قراءة نتاج عالِم بمجموعه أصعب وأشق من قراءة مُؤَلَّف بعينه.

أولاً: التعريف بسلسلة دراسات العلواني القرآنية، والباعث على تأليفها

هي مجموعة من المؤَلَّفات التي تناولت العديد من القضايا القرآنية، بهدف تعرف المنهجية المعرفية القرآنية، وهي مؤَلَّفات يربط بينها موضوعها الرئيس؛ وهو "علوم القرآن"،[١] الذي يمهِّد الطريق أمام الباحثين لتقصّي المنهجية المعرفية القرآنية، عن طريق إثبات:

١. حاكمية القرآن الكريم، وكيفية استحضارها:

يكون ذلك بإعادة صياغة علاقتنا بالقرآن الكريم، عن طريق تفعيل دور القرآن في إنقاذ البشرية، والاحتكام إليه في حلّ أزماتها؛ ما يعني أنّ للقرآن منهجه، ومنطقه،

[١] العلواني، طه جابر. **أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها**، القاهرة: مكتبة الشروق، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٥.

وسننه، وأساليبه، وعاداته، وقدرته على استيعاب الزمان والمكان، وتجاوزه لهما، وهيمنته عليهما.

٢. كيفية تعاطي (تعامل) الإنسان (النسبي) مع القرآن (المطلق):

وذلك لاستنتاج المنهج القرآني المتكامل (النموذج المعرفي الكلّي) القادر على حلّ مشكلات الوجود الإنساني، وأزماته الفكرية والحضارية. ولتحقيق هذا الباعث، كانت دراساته القرآنية شاملةً الأسسَ المحورية المشكِّلة لأبعاد القرآن المعرفية، التي يمكن وضعها في بُعْدين أساسيين، هما:

أ. الدراسات الخارجية: وهي دراسات عن القرآن الكريم تُعنى بدراسة العلوم المتعلّقة به، ومراجعة تراثنا فيها، وتنقيتها من الشوائب، عن طريق: محاكمتها إلى القرآن الكريم، وإعادة كتابتها على الوجه الذي يساعد على تقديم القرآن المجيد لأبناء هذا العصر، بوصفه كتاب استخلاف وعمران.

وبالنظر إلى مؤَلَّفات العلواني التي تناولت الدراسات الخارجية، وهي: كتاب الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، وكتاب نحو موقف قرآني من النسخ، وكتاب أفلا يتدبرون القرآن، وكتاب نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، يُلحَظ أنّ العلواني سعى من هذه الدراسات إلى استشراف منظومة القرآن الكريم، وتتبُّع منهجية القرآن المعرفية المستوعبة للكون وحركته، والكشف عن الطريقة الصحيحة في قراءة القرآن الكريم، والأخذ بها، والعدول عن الطريقة التجزيئية في قراءته.

ب. الدراسات الداخلية: هي دراسات تسبر غور القرآن الكريم بقصد استنطاقه وبيان دوره في:

- تعرّف الأبعاد المكوّنة للكون والإنسان على المستوى الفردي والحضاري.
- تعرّف علاقة الإنسان بالكون، وكيفية التعامل معه.
- بناء فكر الإنسان.

- حلّ أزمات العصر ومشكلاته.

ومن مؤلَّفاته التي اهتمت بذلك: كتاب "أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها"، و"الوحدة البنائية للقرآن المجيد"، و"لسان القرآن ومستقبل الأمّة القطب".

ولتحقيق هذين البُعْدين الرئيسين في دراساته، كان لزاماً توفر معالم منهجية منضبطة تربط بين الأهداف المرجوّ تحقيقها من كلا البُعْدين.

ثانياً: معالم دراساته المنهجية

تضمّنت دراسات العلواني عدداً من المعالم المنهجية، أهمها:

١. بروز منهج التسلسل في كتاباته:

وذلك بالتأصيل للفكرة أو المشكلة، ثمّ مناقشتها، ثمّ العمل على إيجاد حلّ لها، ويتجلّى ذلك في الآتي:

أ. تتابع السلسلة وتدرّجها في الوصول إلى "المنهجية القرآنية": فقد عمد إلى ذكر مرتكزات السلسلة في كتابه الأول، والتمهيد لكلّ جزء منها في الجزء السابق له. ففي كتابه "أزمة الإنسانية" نوَّه بأنّ الحلّ في تجاوز الأمّة القطب والعالَم بأسره الأزماتِ الفكريةَ والثقافية، هو ابتغاء القرآن المجيد، والعروج إلى عليائه، فهو الأقدر على أن يُعالِج – بمنهجيته القائمة على "الجمع بين القراءتين"– مشكلات الوجود الإنساني.[٢]

ب. التسلسل المنهجي في طرح القضية أو المشكلة وحلّها: وتمثَّل ذلك في حلّ جميع الإشكاليات المطروحة في سلسلته، ومنها ظاهرة النسخ؛ إذ ذكر التأصيل التاريخي لها، ثمّ حدّد طبيعتها، وأدلتها، ثمّ ناقش الأدلة، مُبرِزاً رأيه فيها.[٣]

٢. التزام المنهج العلمي في معالجة قضاياه: فقد عمد العلواني إلى الأدلة والبراهين التفسيرية في محاورته للنصوص لتثبيت مقولاته وآرائه.

[٢] المرجع السابق، ص٥١، ٨٢.

[٣] العلواني، طه جابر. **نحو موقف قرآني من النسخ**، القاهرة: مكتبة الشروق، ط١، ٢٠٠٧م، ص١١-٦٠.

٣.التركيز والعمق في طرح الفكرة، وعدم تشعيبها: وذلك بطرح فكرة رئيسة في كلّ مؤَلَّف، ثمّ دراستها بطريقة تأصيلية عميقة من دون تشعّب وتداخل.

وباتّباع هذه الأسس المنهجية العلمية، استطاع العلواني إرساء عدد من المعايير والثوابت للدراسات القرآنية. ولكن يتعيّن -قبل عرض هذه المعايير- التعريف ببعض المصطلحات التي أثارها في دراساته، وارتكز عليها في تحديد معايير هذه الدراسات وثوابتها، ومن هذه المصطلحات:

- التدبير: وهو "التخطيط للخروج من الأزمات والمشكلات، ويفترض أن يكون ناتجاً وحاصلاً ينتج عن التدبر، فلا تدبير بدون تدبر، بل ارتجال وتخبط."[٤]

- منهجية القرآن المعرفية: وهو "المنهج الذي يقدمه لنا القرآن المجيد في شكل محددات وسن قوانين يمكن استنباطها من استقراء آيات الكتاب الكريم تلاوة وتدبراً وتنزيلاً وتفكراً وتعقلاً وتذكراً، ثم التعامل مع هذه المحددات تعاملاً يسمح لنا بأن نجعل منها محددات تصديق وهيمنة، وضبط لسائر خطواتنا المعرفية، للتخلّص من المأزق المعرفي المعاصر، والأزمة العالمية المعاصرة."[٥]

- المنهج التوحيدي للمعرفة: هو المنهج القائم على الربط بين القرآن والكون والإنسان؛ أي التوحيد بين اللاهوت والملكوت والناسوت، والإفادة من المعارف والعلوم في إيضاح العلاقة بين الخالق والكون والإنسان.[٦]

ثالثاً: معايير الدراسات القرآنية وثوابتها

يوجد العديد من المعاير الرئيسة التي يمكن استنباطها من دراسات العلواني القرآنية، وهي تمثِّل المحدّداتِ الأساسية التي تقوم عليها المنهجية المعرفية القرآنية. وفيما يأتي أبرزها:

---

[٤] المرجع السابق، ص١٥.

[٥] أشار العلواني إلى ذلك في كتابه "الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون". انظر:
- العلواني، طه جابر. **الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون**، القاهرة: مكتبة الشروق، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٧.

[٦] المرجع السابق، ص٥٨-٦٦.

١. التدبر والتأمل في القرآن الكريم حتى قيام الساعة:

يتميَّز عطاء القرآن بأنّه متجدِّد، لا ينضب ولا يخلق. وما دام عطاؤه متجدِّداً فستبقى فرائض التدبر والتأمل والتفكر قائمة، مع تنوّع مداخل القراءة وتجدّدها؛ ذلك أنّ التدبر هو الكاشف عن مكنون القرآن المتكشف عبر الزمان، وَفقاً للسقف المعرفي والعلمي.[٧]

٢. الجمع بين القراءتين:

وهي الرؤية الكلّية للقرآن الكريم التي تَرُدّ دعوى الفصام المزعوم بين معطيات الوحي ونتائج المعرفة الموضوعية.[٨]

ويتجلّى هذا المعيار في قراءة الكتابين: القرآن والكون، ومقابلتهما، والكشف عن التكامل والتفاعل بينهما، وإبراز المنهجية المنطلقة منهما، بقراءة كتاب الوحي المقروء، ونعني به "القرآن الكريم"؛ لأنّه الكتاب الكوني الذي يعادِل الوجود الكوني وحركته، ويستوعبه بأبعاده الكونية، وهذه هي القراءة الغيبية –قراءة كتاب الوحي: القرآن الكريم– الناشئة من إطار الوحي. وقراءة كتاب الكون المتحرّك المتضمّن ظاهرَ الوجود كلّه، وهذه هي القراءة الموضوعية –قراءة الكون بموجوداته المتنوعة– المنطلقة من الكون وعناصره باتجاه الوحي.

وكلاهما يدل على الآخر، ويرشد إليه، ويقود إلى قواعده وسننه. فالقرآن يقود إلى الكون، ويمارس دوره في الهداية فيه، ويوظّفه في أوجه كثيرة؛ لتسخير مكوّناته، وتوضيح قضاياه. وكذا الحال بالنسبة إلى الكون؛ فهو يقود إلى القرآن ليسقط أسئلته عليه، ويستعين به لإرشاد الإنسان إلى كيفية التعامل معه، والإفادة منه، وتسخيره. وبذا، يتوصل القارئ إلى "الفهم التكاملي المتبادل، والتفاعل المثمر بين الإنسان والكون".

---

[٧] العلواني، طه جابر. **أفلا يتدبرون القرآن**، القاهرة: مكتبة الشروق، ط١، ٢٠١٠م، ص٣٧.

[٨] العلواني، **أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها**، مرجع سابق، ص١٠٢. انظر أيضاً:
– العلواني، **الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون**، مرجع سابق، ص٣٠.

إنّ الالتزام بهذه المنهجية (الجمع بين القراءتين) يوصلنا إلى التعامل مع القرآن الكريم من ذات المنطلقات التي كان رسول الله ﷺ يتعامل بها؛ إذ يُتعامَل معه بوصفه كلام الله تعالى المطلق، المصدق، المهيمن، الحاكم على كلّ ما عداه، وبوصفه الخطاب العالمي الذي يتيح تجاوز الأزمات الفكرية والثقافية، والصراعات والتناقضات الطائفية والأممية. علماً بأنّه ينبغي التدبر في كلتا القراءتين؛ إذ لا قراءة حقيقية من دون تدبر يُفضي إلى التدبير.[٩]

وباعتماد "الجمع بين القراءتين" نستطيع أن نبني منهجاً توحيديّاً للمعرفة، يقوم على عدد من الخطوات، هي:[١٠]

أ. إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية القائمة على أركان العقيدة كما جاء بها القرآن، ومقوّمات خصائص التصور الإسلامي المنبثق منها؛ ليتضح "النظام المعرفي الإسلامي"، القادر على الإجابة عن الأسئلة الكلّية النهائية.

ب. إعادة الفحص والتشكيل والبناء لقواعد المناهج الإسلامية في مجالاتها المختلفة، وذلك بعرضها على "المنهجية المعرفية القرآنية"، وتعديلها بنورها، وعلى هدى منها.

ت. بناء منهج للتعامل مع القرآن المجيد، ومعرفة مداخل قراءته عن طريق هذه الرؤية المنهجية التحليلية. وقد يقتضي ذلك إعادة بناء نظريات علوم القرآن –المطلوبة لهذا الغرض– وتركيبها، وتجاوز بعض الموروث –في هذا المجال– من تلك المعارف، التي أدّت دورها في خدمة النصّ القرآني.

ث. بناء منهج للتعامل مع السنّة النبوية المطهرة، بوصفها مصدراً مبيِّناً للقرآن المجيد، وتطبيقاً لما جاء به، وتنزيلاً له في الواقع المتحرّك.

ج. إعادة دراسة تراثنا الإسلامي، وفهمه، وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية، ومقايسته إلى منهج التصديق والهيمنة القرآنيين.

---

[٩] العلواني، **أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها**، مرجع سابق، ص٥٨. انظر أيضاً:
– العلواني، **أفلا يتدبرون القرآن**، مرجع سابق، ص٢١.

[١٠] العلواني. **الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون**، مرجع سابق، ص٥٩.

ح. بناء منهج للتعامل مع التراث المعاصر.

وقد شكَّلت هذه الخطواتُ الستُ الرؤيةَ الكلّية لفكر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي فعَّلها في مشروع إسلامية المعرفة.

٣. الإيمان بالوحدة البنائية للقرآن:

يُقصَد بذلك "أن القرآن المجيد واحد لا يَقبل بناؤُه وإحكامُ آياتِه التعدُّدَ أو التجزئةَ في آياته، أو التعضيةَ، بحيث يُقبل بعضُه ويُرفض بعضُه الآخر، كما لا يَقبلُ التناقضَ أو التعارضَ، فهو بمثابة الكلمة الواحدة، أو الجملة الواحدة، أو الآية الواحدة، وإن كانت قد تعددت آياته وسوره وأجزاؤه وأحزابه."[١١]

وهذه الوحدة البنائية المتولِّدة من دقة نظم القرآن الكريم، سارية في القرآن كلّه، وماثلة في مختلف أجزائه؛ إذ يعتقد العلواني أنّ القرآن -بجملته- يقوم على ثلاثة أعمدة، هي: التوحيد، والتزكية، والعمران بصورة عامة. وهذه النظرة تماثِل ما أورده الشيخ الغزالي -مثلاً- من تقسيم في كتابه "المحاور الخمسة للقرآن الكريم": الله الواحد، والكون الدال على خالقه، والقصص القرآني، والبعث والجزاء، وميدان التربية والتشريع.

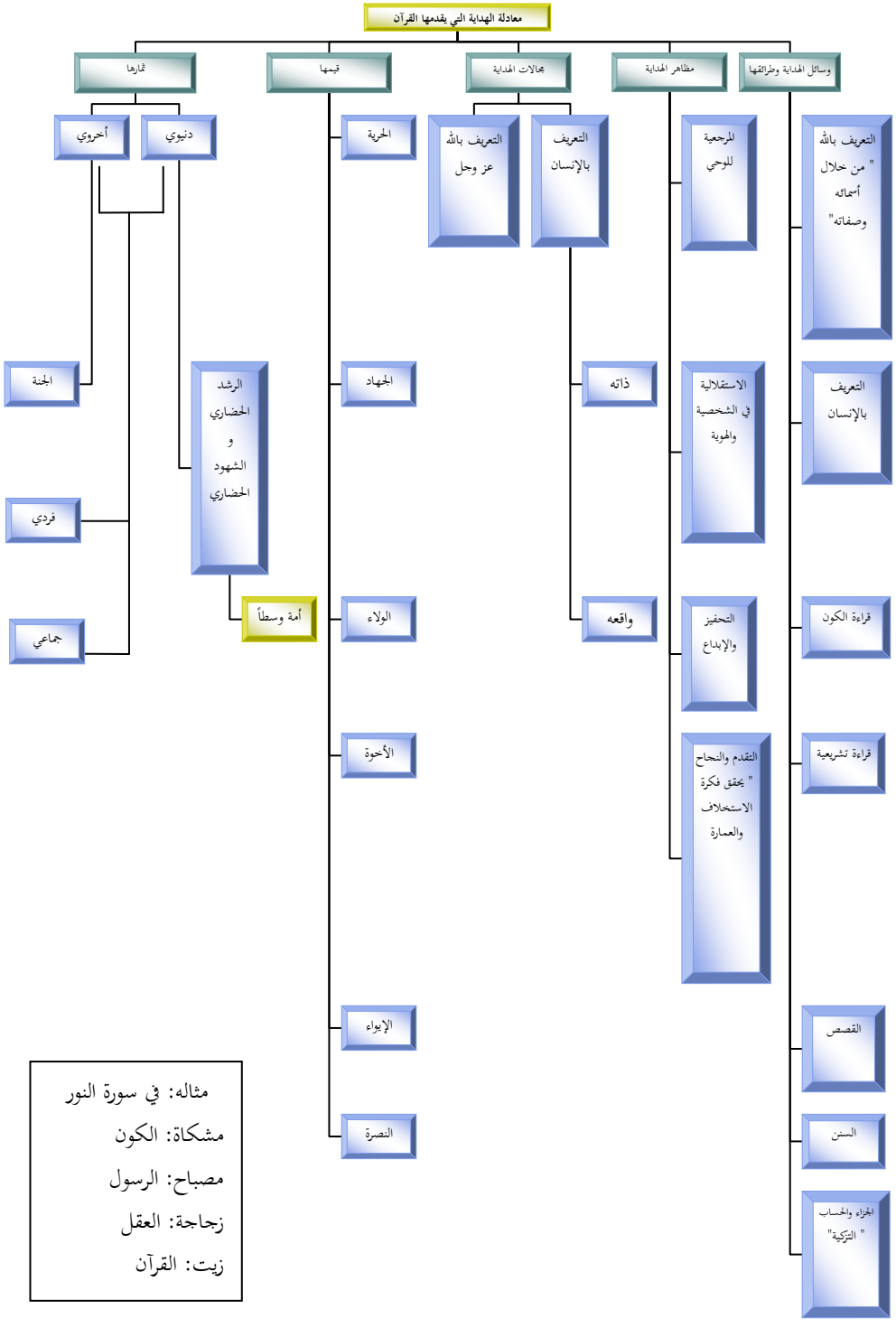
والمتفحِّص مثل هذه التقسيمات الموضوعية الأساسية التي يقوم عليها القرآن بحسب رأي كلّ عالِم، يرى أنّها تشكِّل نظرته الخاصة وتصوّره الذاتي لمجمل قضايا القرآن الكريم الرئيسة.

وممّا يؤكِّد سعة مجال التدبر والتقاء وحدة البناء القرآني في نسق واحد، محاولتي الخاصة تقديمَ صورة جديدة لمجمل هذه الموضوعات وَفق معادلة سمّيتها "معادلة الهداية في القرآن"، وهي تعرض وسائل الهداية، وطرقها، ومظاهرها، ومجالاتها، وقيمها، وثمارها، ممّا يعين على فهم خطاب القرآن الكريم.

---

[١١] العلواني، طه جابر. **الوحدة البنائية للقرآن المجيد**، القاهرة: مكتبة الشروق، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٤.

ويمكن توضيح هذه المعادلة بالخارطة المفاهيمية الآتية:



تقوم هذه المعادلة على خمسة عناصر هي: وسائل الهداية وطرائقها، ومظاهرها، ومجالاتها، وقيمها، وثمارها.

وتتمثل وسائل الهداية وطرائقها في: التعريف بالله سبحانه، والتعريف بالإنسان، والتعريف بالكون، والقراءة التشريعية، والقصص، والسنن، والجزاء والحساب.

وتتمثل مظاهر الهداية في: مرجعية الوحي، والاستقلالية في شخصية الإنسان، والتحفيز والإبداع، والتقدم والنجاح.

وتتمثل مجالات الهداية في: التعريف بالله عز وجل، وبالإنسان من حيث ذاته وواقعه.

وتتمثل قيم الهداية في: الحرية والجهاد والولاء والأخوة والإيواء والنصرة.

أما ثمار الهداية، فهي ذات بعدين: البعد الدنيوي الماثل في الرشد الحضاري والشهود الحضاري، مما يؤدي إلى الأمة الوسط؛ والبعد الأخروي الماثل في الجنة.

تُظهِر هذه الخارطة أنّ التوحيد –على مستوى السورة– يمثِّل العمود الأساس لمعظم سور القرآن المجيد، وحوله تدور أوتاد التزكية والعمران. وقد يكون عمود السورة هو التزكية التي تربط بالتوحيد والعمران، وقد يكون عمودها العمران الذي يربط بالتزكية والتوحيد، وهكذا نجد أنّ الأعمدة الثلاث حاضرة في القرآن كلّه.

وتُعَدّ الوحدة البنائية منظومةَ القرآن الداخلية التي تحفظه، وتعصمه من التغيير والتحريف، وينتج من الإيمان بها رفض القول بالنسخ والمتشابه؛ أي لا نسخ، ولا تشابه بمعنى الغموض في المعنى في القرآن الكريم، فالقرآن كلّه ثابت معصوم من الاختلاف، مُحكَمٌ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، بَيِّنٌ لا التباس فيه ولا اشتباه، وهو كلّه يشبه بعضه بعضاً، لا اختلاف فيه ولا تناقض.[١٢]

[١٢] العلواني، **الوحدة البنائية للقرآن المجيد**، مرجع سابق، ص٥٢ انظر أيضاً:
– العلواني، **نحو موقف قرآني من النسخ**، مرجع سابق، ص٥٩

٤. مراعاة إطلاقية القرآن الكريم، وعالمية خطابه، وتفوق لسانه العربي على اللسان العربي المألوف:

فلسان القرآن عربي لا يخالطه دخيل أو أعجمي. واللسان العربي هو لسان محايد، لم يحمل قبل القرآن رسالة دينية، كما لم يُحمَّل بمعانٍ فلسفية أو معرفية قد تُزاحِم المعاني التي يحملها الخطاب القرآني. وبذا، فإنّ عربية لسان القرآن تُعَدّ لازماً من لوازم الوحدة البنائية للقرآن الكريم وتيسيره، وبيانه؛ فالقول بوجود ألفاظ أعجمية أو معرّبة فيه، يعني أنّ مرجعيته اللسانية باتت مشتّتة؛ ما يجعل الغموض والالتباس صفة لصيقة لا تزايله، كما يدخل الشكوك في قدسية النصّ القرآني.[١٣]

٥. الربط بين الإقرار النظري والاستحضار الفعلي:

يرى العلواني أنّ هذه العلوم وقعت في مآزق عدّة بسبب هذا الفصام؛ الذي أفضى إلى عدد من الأخطار والعوائق التي حالت دون فهم النصّ القرآني، وتمثَّلت في هيمنة نسبية البشر على مطلق الكتاب، وتقييده إلى مدركاتها الظرفية ومحدّداتها الزمانية والمكانية وسقوفها المعرفية، وقياسه على الكتب التي سبقته، استناداً إلى الاعتقاد بوجود تشابه بين بعض موضوعات الخطاب القرآني وقضاياه، والكتب السابقة عليه، ممّا فتح الباب واسعاً أمام دخول الإسرائيليات التي تصادمت مع العقل فيما يخصّ التراث الإسلامي، وعملت على حجب العقول عن نور الخطاب القرآني وفهمه.[١٤]

رابعاً: خلاصة الضوابط المنهجية لجهوده في الدراسات القرآنية

إنّ اعتماد العلواني المحدّداتِ الرئيسة الآنفة الذكر في دراساته، أفضى إلى مجموعة من النتاجات العلمية والمعرفية والمنهجية، يمكن توضيحها على النحو الآتي:

– العلواني، طه جابر. **نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه**، القاهرة: مكتبة الشروق، ط١، ٢٠١٠م، ص٤٢

[١٣] العلواني، طه جابر. **لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب**، القاهرة: مكتبة الشروق، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٤–١٦.

[١٤] العلواني، **أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها**، مرجع سابق، ص٥٧–٧٠.

١. اشتمال القرآن الكريم على المنهج بمحدّداته كلّها، وكذا الشريعة بتفاصيلها؛ فكما أنّ الله -تبارك وتعالى- أكمل لنا الدين، وأتمّ علينا النعمة، وفصّل لنا الشريعة، فقد أودع كتابه "المنهاج" الذي ينماز بالتصديق على سائر ما وصلت إليه البشرية من مناهج الهيمنة عليها.[١٥]

٢.عدم إمكانية صوغ تعريف حدّي للقرآن الكريم؛ ذلك أنّ القرآن مطلق، والإنسان في أيٍّ من عصوره نسبي، والنسبي لا يحيط بالمطلق.[١٦]

٣.الدفاع عن القرآن الكريم في معركته، هو واجب كلّ عربي، سواء أكان مسلماً أم نصرانيّاً؛ ذلك أنّ هذه المعركة هي معركة الإنسانية ضد خصومها وأعدائها، ومعركة الدين ضد الإلحاد والشرك، ومعركة القيم والأخلاق ضد التحلّل والفجور. فالقرآن للمسلم هو مصدر دين وهداية يوصله إلى الحقيقة، وللنصراني مصدر ثقافته ولغته ووعيه بذاته القومية.

٤.التدبر هو أساس قراءة القرآن الكريم، ووسيلة تحقيق الوعي الإنساني وشحذه؛ لتأدية دوره بأفضل شكل وأحسنه في إخراج الأمّة من حالة الغثائية، والالتحاق بالدواب الذين لا يعقلون. علماً بأنّ دور القرآن في التأثير يتنوّع بتنوعّ القارئ، واستعدادات التلقي لديه، وما يتصف به. يُذكَر أنّ المؤثّرات التي تشكِّل الخلفية المعرفية والإدراكية لقراءة القرآن الكريم، تتفاوت من عصر إلى عصر — وهو ما سمّاه الدكتور العلواني بالسقف المعرفي —، كما أنّها تتفاوت في العصر الواحد طبقاً لمحدّدات أخرى؛ مجتمعية، وفردية، وطبقية، وفكرية، ولا يمكن التقليل من تأثيرها، أو توهّم إمكانية التجرّد منها.[١٧]

٥.التدبر الأمثل لكتاب الله يلزمه التنزيل على القلب، مع استحضار عدد من الأمور، أبرزها:[١٨]

---

[١٥] العلواني، **نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه**، مرجع سابق، ص٧٣.
[١٦] العلواني، **أفلا يتدبرون القرآن**، مرجع سابق، ص٤١.
[١٧] العلواني، **أفلا يتدبرون القرآن**، مرجع سابق، ص٣٢، ٦٨.
[١٨] المرجع السابق، ص٤٤.

– تحرُّر العقول من الهيمنة والقهر الذي عليها؛ ذلك أنّها تتعامل مع كتاب مهيمن لا يقهر.

– الوعي بحقيقة أنّ القرآن الكريم هو كتاب الأنبياء والمرسلين كافة، وأنّه يضم بين دفتيه جميع رسالاتهم؛ فهو أُمّ الكتاب الجامع لكلّ كلّيات الكتب الأخرى وأصولها.

– تميُّز القرآن بخصيصتين رئيستين، هما: تيسيره الذكرَ لئلاّ يُحال بينه وبين أيّ فصيل من الناس أو قبيل في العالَم عبر العصور، وإشاعته وإذاعته. وربط المؤمنين به كافة بطريق التعبّد، وقراءته في الصلاة، وجعله حكماً حكيماً محكماً.

٦. سبيل الخلاص من الأزمات الإنسانية، يكون بدراسة المآسي الإنسانية الراهنة، وصياغتها بصورة أسئلة واضحة، والتوجّه بها إلى القرآن الكريم لإيجاد حلول لها. فضلاً عن مراجعة التراث التفسيري، وتنقيته من الإسرائيليات، وصياغة التفاسير صياغة عمرانية.[١٩]

٧. وجوب العمل على بناء الوعي بالقرآن الكريم، وذلك عن طريق:[٢٠]

أ. إدراك أنّ القرآن الكريم ينطلق في معاركه التي يخوضها من موقف قوة وتحدٍّ وإعجاز.

ب. اكتشاف الرؤية الكونية القرآنية؛ وهي رؤية قائمة على استيعاب "إطلاقية القرآن"، والكون المطلق وحركته بصورة موضوعية تشمل جوانبه كلّها، وكذا استيعاب "الإنسان المطلق" من حيث حقيقته الإنسانية، لا الأفراد الذين تتجسّد فيهم تلك الحقيقة على نحوٍ نسبي.

ت. مراجعة تراثنا في علوم القرآن؛ لتنقيته ممّا أحاق به أو أضيف إليه، ومحاكمته إلى القرآن المجيد ذاته؛ للتصديق عليه، والهيمنة على ما فيه.

---

[١٩] لا يقف الباحثون المعاصرون عند هذه الصياغة طويلاً، وإن فعلوا فإنّهم يمسّون بعض أجزائها، والذين يلاحظونها في مجملها لا يتناولونها تناولاً شاملاً، ولا يربطونها بالتوحيد بوصفه أساس الإيمان والعمران.

[٢٠] العلواني، **أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها**، مرجع سابق، ص١١٠-١١٥.

ث. إشاعة الدراسات المقارنة بين الكتب الثلاثة (التوراة، والإنجيل، والقرآن)، وذلك بدراسة تاريخ كلّ منها، وطرق نقله وحفظه، والمقارنة بين مفاهيم كلّ منها وتصوّراتها للدين والألوهية والربوبية والنبوة والوحي والدنيا والآخرة، وتصوّر كلّ منها للإنسان والكون، وأثر كلّ منها في أهم القضايا القديمة والحديثة.

ج. دراسة القرآن بصورة ميسرة تراعي في تفاصيلها: الأعمار، والمستويات، والجنس، واختلاف البيئات وما إليها، مع العناية بتفسير المفردات القرآنية.

ح. تطوير مدارس "تحفيظ القرآن" لتصبح مراكز لإيجاد إنسان القرآن، وإحداث التنمية العقلية والنفسية بالقرآن.

٨. معالجة أهم أسباب القطيعة بين المسلمين وتراثهم؛ المتمثِّلة في تهميش "لسان القرآن"، وهو ما أدّى إلى انعدام الإبداع، وتراجع القدرات الفكرية والاجتهادية، وسلوك سبيل التدهور الحضاري، والدخول في الأزمات الثقافية.[٢١]

٩. اتساع الفجوة بين الإعجاز العلمي والجمع بين القراءتين؛ إذ عمل الإعجاز العلمي على اتساع الشقّة، ووضع الحواجز بين العقل المسلم و"الجمع بين القراءتين"، وإبرازها منهجاً أو محدّداً منهجيّاً، يقوم على تلقي الإعجاز العلمي من دون حاجة إلى الجمع بين القراءتين.[٢٢]

والذي أراه هو أنّ البحث في الإعجاز العلمي قد يكون سبيلاً من سبل تحقيق الجمع بين القراءتين؛ شرط ألاّ تكون قراءة الإعجاز العلمي منفصلة أو منبتة عن قراءة الكون الكلّية؛ وذلك لتحقيق الانسجام بينهما، خاصة أنّهما متّحدان في المصدر، ويؤولان في شأنهما إلى الله تعالى. فالسير بهذا النهج في التدبر يزيد من تأييدنا للإعجاز العلمي المبني على الحقائق العلمية الثابتة.

١٠. انتفاء ظاهرة النسخ والمتشابه في القرآن الكريم. فالقرآن العظيم كلّه من سورة الفاتحة حتى سورة الناس، محكم مثبت لم يعتريه نسخ بأيّ صورة من الصور؛ ذلك أنّ

[٢١] العلواني، **لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب**، مرجع سابق، ص١٥.

[٢٢] العلواني، **الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون**، مرجع سابق، ص٧٥.

النسخ تحكُّم في النصّ؛ أي إن القارئ هو الذي يتدخل في النص من حيث اثبات حكم أو نفيه، وهذا لا يقبل، والتشابه نفي لصفة البيان عن النصّ وجعلها صفة خارجية يضفيها المفسِّر عليه، وهذا غير جائز.[٢٣] وأرى أن العلواني بهذا يحسم لنفسه قضيةً ما زالت تأخذ حيِّزاً من النقاش لدى كثير من العلماء والباحثين.

١١. هدف نزول القرآن منجّماً في عصر النزول لم يكن لربط تلك النجوم القرآنية ببيئة ذلك العصر، وإنّما لتكوين الأمّة القطب.[٢٤]

١٢. كمون أهم الأخطاء التي نعانيها اليوم –بحسب العلواني– في تراثنا التفسيري، في الآتي:

– تجاهل خصائص الخطاب القرآني بوصفه خطاباً إلهيّاً.

– تجاهل وحدة الخطاب القرآني البنائية، وانتهاج نهج التعضية (الذي عابه القرآن الكريم على الجاحدين به من المشركين وأهل الكتاب)، واعتماد أسلوب الاستشهاد بالاجتزاء منه لدعم المقولات المختلفة والمتناقضة. وقد ظهر ذلك جليّاً في عصر الفقهاء؛ بلجوئهم إلى الاستجابة لمستجدات الحياة المتسارعة، وإعطاء الأحكام المناسبة للنوازل. فمثل هذه البحوث كانت تتطلّب النظر في الدليل الجزئي التفصيلي لا في القرآن كلّه، بوصفه مصدراً منشِئاً بكلّيته، ودليلاً شاملاً، ممّا رسَّخ منهج التعضية. فبحث الخاص والعام، والمطلق والمقيّد، والأمر والنهي، وصيغ العموم وصيغ الخصوص، ومقتضى اللفظ والمفهوم، والمشترك والمؤوّل، والنصّ والظاهر والمفسّر؛ كلّ ذلك يمثِّل مباحث تتعلّق بالألفاظ المفردة أو دلالتها وسائر العوارض الذاتية المتعلّقة بها، من دون النظر في المناسبات والروابط وشبكات العلاقات بين الكلمات في إطار الآية، أو الآيات في إطار السورة، أو السور في إطار القرآن كلّه.

---

[٢٣] العلواني، **نحو موقف قرآني من النسخ**، مرجع سابق، ص٣٦. انظر أيضاً:
– العلواني، **نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه**، مرجع سابق، ص٤٣.

[٢٤] العلواني، **نحو موقف قرآني من النسخ**، مرجع سابق، ص٦٤.

ويتبين لنا مما سبق بأن ثمة أهمية كبيرة للجهود التي قام بها الدكتور العلواني في الدعوة إلى القيم الكلّية، التي تمثلت في: التوجّه إلى القرآن الكريم لحلّ أزمات العالَم، وإعادة صياغة التفاسير صياغة عمرانية، ومراجعة التراث الإسلامي وتنقيته ممّا علق به من شوائب، والتخلّص من عوائق التدبر، وإعداد قاموس قرآني مفاهيمي.

وبذلك استطاع الدكتور العلواني وضع يده على أصل المشكلة التي تعانيها الأمّة فيما يخصّ موروثها الإسلامي، فتناولها بالبحث والاستقصاء والتحليل؛ مُنقِّحاً تراثها؛ ومُوضِّحاً معالم المنهج القرآني؛ وساعياً إلى تقريبه من مسلمي هذا العصر؛ لتجاوز الأزمات الإنسانية التي يقارعها العالَم أجمع.

قراءة لكتاب

نظرية الأهلية: دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس[*]

تأليف: هدى محمد حسن هلال[**]

ماهر حسين حصوة[***]

تُعَدّ مباحث الأهلية –بوصفها شرطاً من شروط المحكوم عليه (المكلَّف)– حجر الرحى في ترتّب الأحكام الشرعية والالتزامات بشتّى صورها؛ ما دفع علماء الأصول وعلماء القانون على السواء إلى استقصائها وبحثها؛ ذلك أنّ الحكم الشرعي له أركان تتمثّل في الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه؛[1] فالإنسان هو المحكوم عليه، والفعل الإنساني هو الذي يتم الحكم فيه، وبالتالي لا بُدّ من شروط للمكلّف الذي يقع على فعله الحكم، تتمثّل في قدرته على فهم خطاب التكليف. وعليه، فقد ذُكِرت الأهلية بهذا الاعتبار، وقسِّمت تبعاً لاعتبارات عدّة، وتناول العلماء عوارض الأهلية بنوعيها: المكتسبة وغير المكتسبة (العوارض السماوية). وبناءً على الدراسات الطبية والنفسية، تكشّفت لنا حقائق تتعلّق بزمن بدء الحياة والعلامات التي يُحكَم بها على انتهائها، فضلاً عن سبر كُنْه العديد من الأمراض، ومدى تأثيرها في قدرة الإنسان العقلية والبدنية والنفسية. وبما أنّ نمو الإنسان العقلي يتدرّج حسب مراحل حياته، وأنّ المكلف تعتريه عوارض كثيرة (بفعله، أو من دون إرادته)، قد تُؤثِّر –بصورة أو أخرى– في قدرته العقلية؛ فقد برزت الحاجةُ إلى تضمين هذه المباحث ما توصّلت إليه نتائجُ العلوم الطبية والنفسية،

---

[*] هلال، هدى محمد حسن. **نظرية الأهلية: دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م.

[**] دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة ملايا، أستاذة الفقه وعلم النفس في الجامعة الإسلامية العالمية/ماليزيا.

[***] أستاذ الفقه وأصوله المساعد بكلية القانون، جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا، فرع أبو ظبي– دولة الإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: maherhaswa@yahoo.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٢/٥/١٧م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/٨/٦م.

[1] التفتازاني، مسعود بن عمر الملقب بِـ(سعد الدين). **التلويح على التوضيح**، القاهرة: مكتبة صبح، د.ت، ج٢، ص٢٤٦.

ثمّ إعادة النظر في كثير منها، أو إعادة تصنيفها بناءً على معطيات الواقع. وبذا، تبرز أهمية هذه الدراسة في منهجية الربط بين معطيات الواقع العلمي والتراث الفقهي؛ للخروج بنهج يتيح النظر في المعطيات الطبية الحديثة؛ تمهيداً لبناء الأحكام المناسبة لها.

جاءت هذه الدراسة في مقدمة وأربعة فصول، تطرّق الفصل الأول منها إلى بيان الحاجة إلى نظرية للأهلية تجمع بين الفقه وعلم النفس؛ فقامت الباحثة بتقصّي ضرورة إعادة النظر في مباحث الأهلية، والخروج بنظرية تجمع بين آخر ما توصّل إليه الطب النفسي، وما سطّره الفقهاء قديماً، داعية إلى تفعيل مقاصد الشريعة فيما يخصّ حقوق الجنين، وتضمين ما توصّل إليه الطب في تمييز سنّ البلوغ من دون الاقتصار على الأوصاف التي ذكرها الفقهاء، فضلاً عن بيان مدى الحاجة إلى إضافة سنّ الرشد بوصفها مرحلة من مراحل الأهلية منفصلة عن البلوغ، وكذا الحال في إضافة الشيخوخة بوصفها مرحلة متأخرة للأهلية وما يصحبها من تغيّرات فسيولوجية، ومدى تأثيرها في الإنسان. وقد بيَّنت الباحثة ضرورة إعادة النظر في بعض عوارض الأهلية المسطورة في كتب الفقهاء، من مثل: الموت، وتصنيف الجنون إلى مرض ممتد أو غير ممتد، ومرض أصلي أو طارئ، وصولاً إلى ما توصّلت إليه الدراسات النفسية المعاصرة بخصوص تصنيف الأمراض (عقلية، عضوية، وظيفية)، والعته بوصفه عارضاً من عوارض الأهلية؛ إذ صنّفت هذه الدراسات التأخر العقلي إلى: بسيط، ومتوسط، وشديد، ووضعت لكلّ حالة منها تصانيف ومعايير؛ ما يتطلّب تمحيص ما كُتِب سابقاً، وتضمين الدراسات الحديثة أحكاماً تناسبها، وتقرير ما توصّل إليه الطب النفسي بخصوص أهلية المرأة الكاملة في المجالات جميعها، ودحض المزاعم التي تقول بانتقاص أهلية المرأة من جَرّاء ما يعتريها من حيض ونفاس وتغيرّات بيولوجية.[٢]

ولخّصت الباحثة أهداف الدراسة في ثلاث نقاط، هي: تحليل الهُوَّة (الفراغ) بين الدراسات الفقهية القديمة والدراسات العلمية المعاصرة، ومحاولة رتق هذه الهُوَّة بالأسس

[٢] هلال، **نظرية الأهلية: دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس**، مرجع سابق، ص١٩-٢٤.

العلمية المعاصرة، ومحاولة إيجاد نظرية أهلية معاصرة مُؤسَّسة على الفقه الإسلامي، وعلم النفس.[٣]

وقد سلكت الباحثة في دراستها هذه مناهج عدّة، أبرزها: المنهج الاستقرائي التحليلي، خاصة فيما كُتِب في المسائل الفقهية. والمنهج الوصفي التحليلي في تتبُّع مراحل نمو الإنسان عن طريق علم التشريح، والعلوم الحيوية، وعلم النفس المعرفي. والمنهج الاستدلالي في إبداع معيار للأهلية. والمنهج الوصفي التقريري في صياغة نظرية للأهلية.

بعد ذلك، تطرّقت الباحثة إلى الدراسات المتعلقة بالموضوع، باستعراض تطوّر البحث في موضوع الأهلية، بدءاً بما ذكره الدبُّوسي والسرخسي، والخبازي، والنسفي، والبخاري، والتفتازاني، وابن الهمام، والتمرتاشي، وانتهاءً بما أورده ابن عابدين من فقهاء المذهب الحنفي. ثمّ استعرضت كتابات المعاصرين في هذا الموضوع، وبيَّنت أنّ هناك قصوراً في هذه الكتابات، يتمثّل في قَصْر تناول موضوع الأهلية على المذهب الحنفي دون سواه من المذاهب، والاختصار المخلّ بالمعنى، والقصور عن تكوين نظرية للأهلية واضحة المعالم، فضلاً عن عدم ربط هذه المباحث بالدراسات النفسية.[٤]

وقد تعرّضت الباحثة لبعض الدراسات التي تُعنى بالجانب القانوني، وتلك التي تُركِّز على الارتقاء الفيزيائي والمعرفي والأخلاقي؛ لما لها من أثر في نمو الفرد وتكوينه العقلي والمعرفي، ممّا يُفضي بصورة رئيسة إلى موضوع الدراسة: الأهلية. وقد توصّلت الباحثة إلى قصور هذه الدراسات عن تكوين نظرية متكاملة الأركان والشروط، ممّا حفزها إلى سدّ هذا "الفراغ" بالدراسة التي قدّمتها.

وفي الفصل الثاني من هذه الدراسة، حاولت الباحثة تقصّي الهُوَّة (الفراغ) بين الدراسات الفقهية القديمة والدراسات الفقهية المعاصرة، بتحليل "الفراغ" العلمي في مباحث الأهلية، وهو "فراغ" مَردّه عوامل عدّة، أبرزها:

---

[٣] المرجع السابق، ص٢٥.

[٤] المرجع السابق، ص٤٠.

أولاً: فقدان الربط بالعلوم النفسية الموازية لمباحث الأهلية

ترتبط الأهلية ارتباطاً وثيقاً بالعلوم التي تبحث في تطوّر الإنسان عبر مراحل نموه المتتالية، في أثناء رحلته في الحياة، مثل: علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا)، وعلم النفس التكويني.

وقد استعرضت الباحثة "الفراغ" في المرحلة الجنينية التي تكمن أهميتها في تحديد مسألة بدء الحياة، وهي التي اختلفت آراء الفقهاء حولها؛ فمنهم مَنْ جعل تلقيح البويضة في الرحم بداية حياة الإنسان، ومنهم مَنْ حدّدها بمُضي (٤٢) يوماً على عملية التلقيح، ومنهم مَنْ رأى ذلك بعد انقضاء (٤) أشهر على هذه العملية. كما أكّدت الباحثة أهمية الرجوع إلى الدراسات الطبية المعاصرة المتعلّقة بنمو الأجنة والعوامل المؤثّرة فيها؛ بغية وقاية الإنسان من الأمراض والتشوهات الجسدية التي قد تبدأ من لحظة خلقه عند التلقيح.

ويتمثّل هذا "الفراغ" أيضاً –من وجهة نظر الباحثة– في الخلاف الحاصل حول ماهية مرحلة الرشد، وزمن بدئها، وعمّا إذا كانت تُشكِّل مرحلة من مراحل الأهلية، واختلاف الفقهاء بشأنها؛ ما يتطلّب الاستعانة بالدراسات النفسية المعاصرة، والإفادة من الآراء العلمية المتعلّقة بتطوّر العقل ووظائفه في سنّ الرشد، ومحاولة تحديد هذه السنّ.

ومن مظاهر "الفراغ" اللافتة، إهمال مرحلة الشيخوخة على الرغم من تميُّزها بتغيّرات حيوية عدّة في الجسم والعقل، تُؤثِّر في الأحكام الشرعية، فضلاً عن تمثيلها غالباً مرض الموت، ممّا يتطلّب إدراج الشيخوخة ضمن مراحل الأهلية.

أمّا "الفراغ" المتعلّق بعوارض الأهلية فتتجلّى مظاهره في الإبقاء على تقسيمات الفقهاء للجنون دون إبداع أو تغيير؛ الأمر الذي يوجِب الإفادة ممّا توصّل إليه الطب من تقسيمات وتسميات جديدة في هذا المجال، من مثل الاسم العلمي المرادف للجنون؛ وهو الذُّهان بشقيه: العضوي والوظيفي. وبما أنّ كلّ نوع يتضمن أقساماً عدّة، فقد كان

لزاماً تجلية الأحكام المتعلّقة بهذه الأنواع، وبيان مدى تأثيرها في قدرة الإنسان العقلية. وكذا الحال فيما يتعلّق بالإغماء بوصفه عارضاً من عوارض الأهلية. فهناك أنواع فصّلها الطب تدخل في حيّز الإغماء، من مثل: الصرع، ونوبات الرعب أو الهلع. والصرع نفسه ينقسم أيضاً أقساماً عدّة، ممّا يقتضي إعادة النظر فيه، والبحث في تأثيره في الأهلية، وتخيُّر ما يناسبه من أحكام.

ومن عوارض الأهلية التي داخلها "الفراغ" –كما ترى الباحثة– مفهوم العَتَه؛ فتعريف العلماء المتقدّمين للعته لا يصف الحالة بصورة علمية تساعد على بناء الأحكام، في الوقت الذي أحرز فيه علم النفس تقدّماً ملموساً في شرح هذا المفهوم، أمكن من خلاله إيجاد حكم شرعي مناسب له. ويُعرَف "العَتَهُ" طبيّاً بأنّه اختلال العديد من الوظائف القشرية المعقّدة، التي تتضمن الذاكرة والتفكير والفهم، ولا يُرافِق ذلك تشويش على الوعي، على الرغم ممّا يصاحبه من تدهور في التحكّم في المشاعر، والسلوك الاجتماعي.[٥]

وفيما يخصّ النسيان، فقد اعتُرِض على عَدِّه من عوارض الأهلية، مع أنّ علم النفس أثبت أنّ هناك نوعاً من النسيان يُعزى إلى حالات نفسية، ويُدعى فقدان الذاكرة الانفصالي أو الهستيري، وهو يُقسَم أنواعاً عدّة تصل إلى خمسة، إضافة إلى نوع آخر يُسمّى الشرود أو التجوال، ممّا يتطلّب ربط التأثيرات التي يُلحِقها هذا النوع من الأمراض بالقدرات العقلية والانفعالية؛ تمهيداً لبيان الأحكام المتعلّقة به.

ثانياً: الفراغ الناتج من عدم إيجاد نظرية متكاملة للأهلية

مع أنّ لكلّ نظرية أركاناً، وشروطاً، وأدلةً، إلاّ أنّ مباحث الأهلية تفتقر إلى مثل هذه النظرية المتكاملة. ومن الأمور التي دعت إليها الباحثة في هذا الصدد، وجوب تأسيس الأهلية وَفقاً لنصوص القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، من دون الاعتماد على

[٥] المرجع السابق، ص٧٣.

اجتهادات الفقهاء بصورة كلّية.[٦] وقد انتقدت الباحثة طريقة الاستدلال على الأهلية؛ إذ تراوح محور استدلال الباحثين على الأهلية بين الذِّمة والتكليف، متجاهلين الأركان والشروط والعوارض...، وهي أدلة لازمة للاستدلال على الأهلية.

ثالثاً: تجنّب ذكر الآراء الفقهية المتعددة في المسائل الملازمة لمباحث الأهلية

يتمثّل هذا القصور في نوعين؛ أولهما: عدم ذكر آراء أئمة المذاهب الفقهية باستثناء المذهب الحنفي. والثاني: عدم تقديم اجتهادات معاصرة في قضايا الأهلية، ولا سيّما العلمية منها.[٧]

بعد ذلك، ذكرت الباحثة جملة من هذه الاجتهادات، من مثل حقوق الجنين. فبالإضافة إلى ما ذكره الفقهاء الأوّلون من حقوق للجنين تتمثّل في الوصية والميراث، تؤكّد الباحثة حقّ الجنين في النمو نموّاً سليماً معافىً؛ بتجنُّب أمه كلّ ما أثبتت الأبحاث الطبية تأثيره السلبي في صحته، من مثل: إدمان الكحول، والتدخين، والإيدز، والزُّهري، وغير ذلك. ومن الأمثلة على تأثُّر بعض مراحل حياة الإنسان بالتقدّم العلمي، تعريف مرض الموت، وقد نقلت الباحثة آراء الأئمة في هذا المجال، وبيَّنت أنّ من جملة الضوابط التي ذكرها الفقهاء أن يكون الموت مخوفاً، وهذا الضابط اختلف زمانيّاً بسبب التقدّم الطبي الكبير؛ فما كان مخوفاً سابقاً لم يعد كذلك الآن. ثمّ دعت إلى إعمال ما انتهى إليه الطب من تحديد بدء الوفاة المتمثّلة في موت جذع الدماغ، ثمّ التوقّف النهائي لوظائف المخ، الذي يُعَدّ المعيار الرئيس الدالّ على دنوّ ساعة الأجل.[٨]

وقد تطرّقت الباحثة إلى الأسباب التي أدّت إلى "الفراغ" العلمي، وتتمثّل في الآتي:

١. عدم مراجعة المفاهيم التي اعتمدها المتقدّمون؛ إذ تَبَيَّن وجودُ خَلْط عندهم بين الذمة وأهلية الوجوب، وكذلك عدم التسليم بما علَّله الفقهاء من نقصان ذمة الوجوب

[٦] المرجع السابق، ص٧٨.
[٧] المرجع السابق، ص٨١.
[٨] المرجع السابق، ص٩٠.

للجنين، فدعت إلى الاقتصار على التعليل -على ضعفه- الذي يُظهِر ارتباط الجنين بالأم، فلا تلزمه واجبات ورعاية، لكونه نفساً حية قابلة للانفصال بعد استكمال مدّة اجتنانها، مع التأكيد على منحه -فيما بعد- جميع الحقوق التي تكفل له الثبات والاستقرار في المجتمع.[٩] ومن ذلك أيضاً، التسليم باكتمال أهلية الوجوب للطفل بمجرّد الولادة، مع أنّ هذه الأهلية تُرافِقه -بعد ذلك- إلى أن تكتمل عند بلوغه سنّ الرشد، حسب ترتّب الأحكام الشرعية باعتبار تعلّقها بالمعاملات. وقد دعت الباحثة إلى الاعتماد على الدراسات النفسية المتعلّقة بتطوّر الإنسان لتحديد تكامل أهلية الوجوب لديه.

٢. حصول خلط عند المتقدّمين بين الأعذار الشرعية وعوارض الأهلية، من مثل: النسيان، والحيض، والنفاس، والسفر... فكلّها أعذار، ولكنّها ليست من عوارض الأهلية، ومن هنا جاء اعتراض الزرقا والزحيلي -من المعاصرين- على تقسيم المتقدّمين لعوارض الأهلية.

٣. عزل الدراسات الفقهية عمّا تُحدِثه التكنولوجيا من تأثير في الأحكام الشرعية. ومن الأمثلة على ذلك، عَدّ الجهل من عوارض الأهلية؛ فالتقدّم التكنولوجي وسهولة الوصول إلى المعلومة لم يجعلا الجهل عارضاً من عوارض الأهلية، وقد يُعَدّ عذراً في بعض الحالات.

٤. عدم اللجوء إلى الدراسات العلمية المعاصرة في المسائل الفقهية المتعلّقة بها. وقد ضَربت الباحثة مثالاً على ذلك من علم الكيمياء الحيوية، الذي بيَّنت أبحاثُه طبيعة الاختلاف بين ما يُسكِر وغيره من الأشربة، فضلاً عن بيان الفائدة من تطبيق المعايير التي تُفضي إلى الهذيان، وقياس كمية المسكِر في الدم؛ لتقدير درجة سُكر المريض التي قد تضرّ به. وتكمن فوائد مثل هذه العلوم في تحديد جملة المخدّرات التي تُؤثّر سلباً في قدرات الإنسان العقلية والانفعالية والنفسية (مثل: المسكنات (المورفين والهيروين مثلاً، والمرقدات، ومضادات القلق، والمهلوسات)، وتقرير الحكم الشرعي المناسب بشأنها.

[٩] المرجع السابق، ص٩٢.

٥.عدم اللجوء إلى الدراسات الطبية الحيوية المعاصرة في المسائل الفقهية المتعلّقة بها، وضَربت الباحثة مثالاً على ذلك يتجلّى في الخلاف الفقهي بخصوص علامات البلوغ؛ فبعض الفقهاء جعل بروز شعر العانة علامة على البلوغ خلافاً لغيرهم، وكذلك الخلاف بشأن تحديد سنّ البلوغ، علماً بأنّ الدراسات الطبية الحيوية المتخصصة تفيد في ترجيح ما يتوافق مع نتائج هذا العلم من الآراء الفقهية.[١٠] وكذا الحال ينطبق على تحديد أثر الحيض في حالة المرأة النفسية والعقلية، ممّا يجعل كثيراً من تعليلات الفقهاء في تأثير الحيض في تفكير المرأة وشهادتها محلّ نظر.

وفي نهاية هذا الفصل بيَّنت الباحثة نتائج ذلك "الفراغ" وآثاره في الدراسات الفقهية المعاصرة، التي تتمثّل في خمسة آثار؛ أولها: حصول الاختلاط واللَّبْس في بعض المفاهيم المتعلّقة بالأهلية، مثل الخلط بين الذمة والأهلية. فالذمة والأهلية أمران متلازمان في الوجود، متغايران في المفهوم، وكذا الخلط بين نقص البدن ونقص العقل في تأثيرهما في أهلية الأداء، والخلط بين البلوغ والرشد. والملاحَظ أنّ ما ذكرته الباحثة آنفاً كان نتيجة "الفراغ" عند بعض المتقدّمين، إلاّ أنّ غالبية المتأخرين فرَّقت وبيَّنت، ولم تشارك في هذا الخلط المذكور؛ ما يُفسِّر انعكاس تأثير ذلك على الدراسات السابقة، لا المعاصرة بعكس ما تذكر الباحثة.

والأثر الثاني للدراسات المعاصرة -كما تذكر الباحثة- الإبقاء على بعض المصطلحات التي تلاشت نتيجة التقدّم الإنساني الحضاري، وقد مَثَّلَتْ لذلك بالرقّ بوصفه عارضاً من عوارض الأهلية ليس له وجود في واقعنا؛ والحقيقة أنّ الدراسات المعاصرة أهملت البحث في هذا الجانب كونه مسألة تاريخية. لذا، لا نستطيع عَزْو ذلك إلى "الفراغ" في الدراسات المعاصرة.

أمّا الأثر الثالث فيتمثّل في عدم إيجاد معيار للأهلية؛ ما أدّى إلى حدوث خلط بين الجنون والعته -مثلاً-؛ نظراً إلى تغييب الدراسات المعاصرة بشتّى مجالاتها النفسية والفسيولوجية، وبالتالي الافتقار إلى معيار يضبط الاجتهاد في هذه المسائل.

[١٠] المرجع السابق، ص١١٣.

أما الأثران الرابع والخامس، فقد أعادت الباحثة جملة ما قالته في المباحث السابقة من أنّ عدم الإفادة من العلوم الطبية المعاصرة أنتج "فراغاً" في الدراسات الفقهية وبيان الأحكام الشرعية، مُمثِّلة على ذلك بالخلاف الفقهي المتعلّق بالإجهاض قبل نفخ الروح، وهو أثر لمسألة تحديد بدء الحياة الآنفة الذكر، وكذا الحال بالنسبة إلى علامة الموت، أو تحديد ساعة دنوّ الأجل، مُستنطِقة آخر الدراسات التي تشير إلى اعتبار موت الدماغ أهم علامة فارقة للموت؛ ما انعكس على مسائل فقهية عدّة، أبرزها: ما يتعلّق بالموت الرحيم، والحالات التي تقتضي إزالة أجهزة الإنعاش عن المريض، إلى غيرها من المسائل المتعلّقة بهذا الجانب.

ويُلاحَظ أنَ الباحثة في هذين الفصلين أسهبت في التمهيد لهذه الدراسة؛ ببيان الجوانب التي تحتاج إلى إعادة نظر، وتضمين ما توصّلت إليه العلوم الطبية والنفسية. وعلى الرغم من أهمية التمهيد في إعطاء الزخم والأهمية للدراسة، إلاّ أنّ العديد منها أعادت تكراره بصورة أخرى، ممّا أطال على القارئ فيما لا طائل فيه.

وفي الفصل الثالث الموسوم بـِ"كيفية سدّ الفراغ العلمي بالأسس العلمية النفسية المعاصرة"، رأت الباحثة أنّ السبيل إلى معالجة هذا الفراغ يتمثّل في محورين رئيسين؛ أولهما: ربط مباحث الأهلية الأساسية بما يُماثِلها من أبحاث علمية نفسية معاصرة. وثانيهما: محاولة إيجاد معيار حقيقي لضبط الأهلية عن طريق استقراء ظواهر الإنسان الحيوية، وما يترتّب عليها من أحكام شرعية، ثمّ إعادة النظر في عوارض الأهلية من خلال العلوم النفسية.

قارنت الباحثة في المحور الأول بين المراحل التي يمرّ بها الإنسان حسب تقسيم الفقهاء، والدراسات النفسية الحديثة. وهذه المراحل عددها أربع –كما في استقراء أقوال الفقهاء–، وهي: المرحلة الجنينية، ومرحلة الطفولة بعد الولادة، ومرحلة التمييز، ومرحلة البلوغ، في حين أنّها تُقسَم إلى ثماني مراحل في الدراسات النفسية الحديثة، بحسب التغيّرات البدنية والإدراكية والوجدانية للإنسان، وهي: مرحلة ما قبل الولادة (الجنينية) والمواليد وتستمر سنتين، ومرحلة الطفولة المبكّرة التي تستمر حتى سنّ السادسة، ومرحلة

الطفولة المتوسطة (التمييز) التي تتراوح بين سنّ السادسة والعاشرة، ومرحلة الطفولة المتأخرة التي تتراوح بين سنّ العاشرة والثانية عشرة، ومرحلة المراهقة والبلوغ التي تستمر حتى سنّ العشرين، ومرحلة الرشد المبكّر التي تتراوح بين سنّ العشرين والأربعين، ومرحلة الرشد المتوسط التي تتراوح بين سنّ الأربعين والستين، ومرحلة الشيخوخة التي تبدأ بسنّ الستين وتنتهي بالموت. وقد دعت الباحثة إلى الاستفادة من هذه الدراسات؛ بتضمين تقسيم الفقهاء مرحلتين من المراحل الثماني، هما: مرحلة الرشد، ومرحلة الشيخوخة؛ نظراً لارتباطهما بنمو الإنسان الإدراكي والمعرفي والفيزيائي.[١١]

وقد استعرضت الباحثة تلك المراحل من حيث المناحي البيولوجية والنفسية والعقلية، ثمّ ربطتها بما يتعلّق بها من أحكام. ففيما يخصّ المرحلة الجنينية، ذكرت الباحثة المراحل البيولوجية لتطوّر الجنين، ثمّ تطرّقت إلى ما يخصّه من أحكام، وهي بداية أهلية الوجوب، وذكرت احتمالات ذلك، ثمّ رجّحت –في نهاية المطاف– أنّ الأهلية تبدأ بمجرّد التحام النطفة بالبويضة، وأنّ هذه الأهلية تتعزّز عند انبعاث النشاط الكهربائي في دماغ الجنين؛ أي في بداية الأسبوع السادس.

بعد ذلك، استعرضت الباحثة النمو الفسيولوجي للمولود في مرحلة المواليد، وكذا الارتقاء المعرفي الذي يتميّز بستة أطوار تتعلّق بنمو معرفة الطفل وإدراكه. وتتلخص أبرز سمات هذه المرحلة في أنّها تُرسِّخ قدرة القبض على الأشياء، وفهم السببية والزمن والفضاء بصورة بدائية، والبحث عن المثيرات ومحاكاتها، وإحداث اللعب الرمزي أو الخيالي.[١٢]

أمّا بالنسبة إلى مرحلة الطفولة المبكّرة التي تمتد من سنّ الثالثة إلى السادسة فقد استعرضت فيها الباحثة النمو الفسيولوجي العقلي لهذه الفئة، والارتقاء المعرفي الذي يمرّ بمرحلتين، هما: طور التصور العقلي، والطور الحدسي. وخلصت إلى أنّ هذه المرحلة تمتاز باستخدام الرموز، وتطوّر المهارات التمثيلية، وبدء تعلّم اللغة، إلاّ أنّه ينقصها المنطقية؛ إذ يتأثّر فيها الطفل بمظهر الأشياء أكثر من تأثّره بمنطقها. وقد توصّلت الباحثة إلى أنّ

[١١] المرجع السابق، ص١٣٨.
[١٢] المرجع السابق، ص١٤٣.

هذه الدراسات تؤيد فكرة عدم استحقاق الوليد أو الطفل الصغير أهلية كاملة؛ نظراً لعدم اكتمال نموهما فيزيائيّاً وإدراكيّاً.[١٣]

ثمّ استعرضت الباحثة نمو الطفل العقلي الفيزيائي في مرحلة الطفولة المتوسطة، وكذا الارتقاء المعرفي الذي يتميّز بظهور بواكير التفكير المنطقي، والارتقاء الخلقي الذي يُفضي إلى اهتمام الطفل بنتائج الفعل المحسوسة من ثواب وعقاب. ومن أبرز سمات هذه المرحلة، قدرة الطفل على تعلّم المهارت الأكاديمية من كتابة ورسم، واكتساب المهارات الجسمية اللازمة للعب.[١٤]

وتمتاز مرحلة الطفولة المتأخرة–بحسب ما ذكرته الباحثة– بتطوّر بعض أجزاء دماغ الطفل، التي تتحكّم في المهارات الحركية والمنطق، والانتباه الانتقائي، وتهيِّئ الطفل للتعامل مع العالم من حوله، وتُخلِّصه من صفة الذاتية، وتعينه على استيعاب مفهوم السلطة والمحاسبة، ممّا يُفسِّر أمر النبي –عليه السلام– بوجوب تعويد الطفل على الصلاة.

وفيما يخصّ مرحلة المراهقة والبلوغ التي تمتد من سنّ الثانية عشرة إلى العشرين، فقد أظهرت نتائج الدراسات العقلية الفيزيائية أنّ نحو ٩٥ % من الذكاء العام للبالغ يكتمل في سنّ السابعة عشرة تقريباً، كما تنمو لديه القدرة على التعليل والتحليل، وإدراك العلاقات، والتفكير، وتزداد دقة التوافق العيني اليدوي، وتوافق حركة اليد والأصابع. أمّا الدراسات المعرفية فقد بيَّنت أنّ العلامة المميّزة في هذه السنّ هي ظهور التفكير الافتراضي الاستنتاجي. وقد خلصت الباحثة إلى أنّ التطوّر العقلي والجسمي والخلقي يُفسِّر سبب جعل الشرائع والقوانين سنَّ البلوغ أساسَ التكليف، ويُفسِّر أيضاً سبب تحديد القانون سنَّ الرشد الجنائي بسبع عشرة سنة؛ ذلك أنّ إدراك الإنسان الخيرَ والشر يكتمل قبل إحاطته بالقضايا المالية، وهذا يتفق مع ما نادى به الفقهاء.

من جانب آخر، بيَّنت الدراسات المتعلّقة بالنمو العقلي الفيزيائي في مرحلة الرشد المبكّرة أنّ الإنسان يصبح قادراً على ضبط جزء الدماغ المسؤول عن العاطفة، والابتعاد

[١٣] المرجع السابق، ص١٤٧.
[١٤] المرجع السابق، ص١٤٨.

عن كلّ ما هو طفولي وصبياني. أمّا الارتقاء المعرفي في هذه المرحلة فيتميّز بالقدرة على التفكير المجرّد، وازدياد نسبة الذكاء المتبلور، ويُقصَد به اكتساب مهارات ومعلومات معينة عن طريق اللغة، والعلم، والأعراف الثقافية في المجتمع، والمحاكاة العقلية، والبراعة في التخطيط، وحلّ المشكلات.[١٥]

وقد أشارت الباحثة إلى رأي أبي حنيفة القائل بإيجاب الدفع لمن بلغ الحلم ولم يرشد، حتى إذا أصبح في سنّ الخامسة والعشرين، هي سنّ الجَدودة التي يُعطى فيها الإنسان ماله دونما اعتبار للرشد من عدمه، بناءً على أنّ الغالب تحصيل الرشد في هذه السنّ؛ نظراً لكثرة التجارب التي تؤول إلى الرشد. ويُذكَر أنّ هذه المرحلة تُمثِّل اكتمال أهلية الوجوب والأداء في المجالات جميعها، بما في ذلك القضايا المالية.

أمّا بالنسبة إلى مرحلة الشيخوخة التي تُمثِّل إحدى مراحل القصور البيولوجي العام المفضِية إلى الموت؛ نتيجة انهيار العمليات العضوية الحيوية، فقد استعرضت فيها الباحثة التغيّرات العقلية الفيزيائية والتغيّرات المعرفية، وخلصت إلى أنّ الشيخوخة يصاحبها تراجع في فاعلية الجهاز العصبي؛ ما يؤدّي إلى الحدّ من نشاط العمليات المعرفية، ويظهر ذلك جليّاً في تباطؤ الاستجابة، وردود الأفعال، وتشتُّت الانتباه، وضعف الذاكرة.[١٦]

وقد دعت الباحثة –في هذه المرحلة– إلى إيلاء كبار السنّ عناية خاصة، وتجنيبهم أداء الأعمال التي تستدعي الانتباه، مُستشهِدة على ذلك بحكم الجهاد في سبيل الله. أقول –تعليقاً على استشهاد الباحثة–: هذا أمر بدهي؛ لتعلّقه ابتداءً بالقدرة الجسدية، لا الناحية الانفعالية، ويمكن الاستشهاد على ذلك بمثال أقرب إلى النفس، هو سحب رخصة السواقة ممّن تجاوز سنّاً معينة؛ نظراً لما يُشكِّله ذلك من خطر على صحة السائق نفسه وعلى غيره، أو إعادة فحص قدرته على السواقة في سنّ معينة؛ حفاظاً على المصلحة العامة. وفيما يخصّ موضوع العقوبات، دعت الباحثة إلى التخفيف عن كبار السنّ فيما كان خارجاً عن إرادتهم وانتباههم، مُمثِّلة على ذلك بالقذف غير المقصود، مع

[١٥] المرجع السابق، ص١٦٣.
[١٦] المرجع السابق، ص١٧٠.

بقاء حقّ التعزير. والمثال غير واقعي؛ فالعبرة هي في القصد من عدمه دون تعلّق بالانتباه من غيره.

وقد أكّدت الباحثة أنّ أهلية كبار السنّ في هذه المرحلة كاملة؛ نظراً لكمال أجسامهم وعقولهم، وأنّ أيّ ضعف يعتري البدن يقتضي التخفيف في الحكم الشرعي المترتّب عليه. أمّا ضعف العقل فيستدعي حدوث نقص في أهلية الأداء بما يتناسب مع درجة الضعف.[١٧]

وفيما يخصّ المحور الثاني الذي يُسهِم في سدّ "الفراغ" الحاصل في مباحث الأهلية، ويكمن في إبداع معيار حقيقي لقياس الأهلية، فقد مهّدت الباحثة -لإيجاد هذا المعيار- باستقراء أقوال الفقهاء في الأحكام الشرعية المتغيّرة، وَفقاً لتغيّر ظواهر حيوية ومعرفية في كلّ مرحلة من مراحل النمو، مقارنة بآخر ما توصّلت إليه العلوم الطبية المعاصرة في هذا الجانب، وقد خلصت إلى النتائج الآتية:

أ- للجنين أهلية ناقصة لا توجِب إلاّ النسب، والإرث، والوصية منذ بدء الحمل. وتتأكّد هذه الأهلية عند انطلاق أول إشارة كهربائية في الدماغ في الأسبوع السادس، وبداية التكوين، وتحديد الجنس.[١٨]

ب- تطوّر أهلية الوجوب عند الوليد والطفل الصغير لتشمل: العوض، والغرم، ونفقة الأقارب، وانعدام الأداء، والعقوبات، وذلك عند تطوّر المراكز المسؤولة عن العمليات الحيوية والتفكير في قشرة الدماغ.[١٩]

ت- تطوّر أهلية المميّز حتى تصح عبادته من دون وجوب، مع قول بعض الفقهاء بوجوب الإسلام عليه، وقول بعضهم الآخر بصحة تصرفاته بإذن وليه، وذلك بعد تطوّر أعضائه المسؤولة عن إحكام المهارت الحركية، وتلك المسؤولة عن المنطق والتخطيط،

[١٧] المرجع السابق، ص١٧٠.
[١٨] المرجع السابق، ص١٧٢.
[١٩] المرجع السابق، ص١٧٣.

وظهور وظيفة الانتباه الانتقائي، واكتمال اكتساء كثير من الأعصاب، والقدرة على استيعاب مفهوم السلطة العليا...، ممّا يُفسِّر أمر النبي –عليه السلام– بوجوب تعويده على الصلاة. ثمّ يتطوّر بفهمه إلى مرحلة الاعتراف باختلاف وجهات النظر، ونسبية القيم؛ ما يُهيِّئه لإدراك مفهوم العدل. وعليه، فقد عَدّ الفقهاء أهلية أداء المميّز قاصرة، لا منعدمة.[٢٠]

ث- اكتمال أهلية الوجوب والأداء عند البلوغ باستثناء القضايا المالية، وذلك عندما يصبح البالغ قادراً على التفكير بصورة مجرّدة؛ لأنّ التغيّرات الرئيسة في تنظيم الدماغ تتم في هذه المرحلة. أمّا التغيّر النوعي في الأداء المعرفي فيتم في سنّ الخامسة عشرة.[٢١]

ج- اكتمال أهلية الوجوب والأداء في بدايات سنّ الرشد، ووجوب الحدود والعقوبات جميعها، ويتم ذلك بعد تطوّر الجزء المسؤول عن التخطيط والمنطق؛ ما يجعل الراشدين أكثر منطقية وواقعية في حلّهم للمشاكل. كما تتطوّر القدرة على التفكير المجرّد، وتنضج العديد من المهارات، التي أبرزها قدرة الفص الجبهي على تنظيم عمل الجزء المسؤول عن العاطفة. ويتطوّر نوع آخر من التفكير الجدلي ناجم عن دمج التفكير المنطقي المجرّد بالطبيعة المعقّدة لحياة الراشد.[٢٢]

ح- اكتمال أهلية كبار السنّ أصلاً، إلاّ أنّ أيّ ضعف أو مرض جسدي يترتّب عليه التخفيف في الحكم الشرعي الملازم له. أمّا ضعف القدرات العقلية فيؤدّي إلى نقص الأهلية بما يتناسب مع درجة الضعف؛ نظراً لتراجع أداء الجهاز العصبي بالتزامن مع الشيخوخة؛ ما يؤدّي إلى الحدّ من نشاط العمليات المعرفية، خاصة تباطؤ الاستجابة، وردود الأفعال، وقلّة الانتباه، وضعف الذاكرة.[٢٣]

بعد ذلك، تطرّقت الباحثة إلى بيان أوجه التشابه والاختلاف بين الفقه وعلم النفس في مختلف مراحل نمو الإنسان، وهي لا تخرج عمّا أشرنا إليه آنفاً. ثمّ انتهت –بعد سبر

[٢٠] المرجع السابق، ص١٧٦.
[٢١] المرجع السابق، ص١٧٨.
[٢٢] المرجع السابق، ص١٨٠.
[٢٣] المرجع السابق، ص١٨٣.

الأوصاف في كلّ مرحلة، وبيان مدى قابليتها للاستقلال عن سابقتها- إلى تقسيم مراحل حياة الإنسان إلى خمس مراحل أساسية، هي:

١. مرحلة الأجنة والطفولة:

وفيها تبدأ أهلية الوجوب للإنسان منذ بدء التلقيح، ثمّ تتعزّز في بداية الأسبوع السادس، ثمّ تواصل التطوّر في مرحلتي المواليد والطفولة المبكّرة.

٢. مرحلة التمييز:

تتطوّر الأهلية في هذه المرحلة حتى تصح العبادات، ولا تجب، وذلك في مرحلتي الطفولة المتوسطة والمتأخرة.

٣. مرحلة البلوغ:

وفيها تتطوّر الأهلية حتى تجب الحقوق والواجبات جميعها، ويصح الأداء باستثناء القضايا المالية، وذلك في مرحلتي المراهقة والبلوغ.

٤. مرحلة الرشد:

وفيها تكتمل الأهلية من وجوب وأداء في أواسط سنّ العشرين.

٥. مرحلة الشيخوخة والموت:

وتتناقص في هذه المرحلة أهلية الأداء تبعاً لتناقص قدرات كبار السنّ حتى تنتهي بالموت.[٢٤]

يُذكَر أنّ المعيار الذي اعتُمِد عليه في التقسيم يستند إلى اكتمال العقل والبدن، فبالقدر الذي يحوزه الإنسان من هذا الاكتمال تكون أهليته.

وعمدت الباحثة بعد ذلك إلى تطبيق هذا المعيار على الأمراض العقلية، وذلك بتحليل تأثير المرض في القدرة العقلية والانفعالية والنفسية للمصاب، فالأثر الناتج لا بُدّ

[٢٤] المرجع السابق، ص١٩٠ بتصرف بسيط.

أن يُشابِه إحدى المراحل الخمس المتعلّقة بالأهلية، فيلحق -بناءً على ذلك- بتلك المرحلة من حيث اعتبار الأهلية.

وقد سردت الباحثة مجموعة من الأمراض المتعلّقة بالجنون أو ما يُسمّى الذهان بشقيه: الوظيفي والعضوي، ثمّ حلَّلت الأثر الذي تُحدِثه هذه الأمراض في قدرات المرء العقلية والنفسية والانفعالية والوجدانية، وانتهت إلى أنّ أنواع الذهان العضوي -وفقاً لمعيار الأهلية المبتكر- تؤول إلى مرحلة الطفولة؛ أي مرحلة ما قبل التمييز؛ لأنّ جميع خصائص المميّز، مثل: التناسق الحركي، والقدرة على التخطيط، وحلّ المشكلات بطريقة مشابهة للراشد، تكون مفقودة لديه، فيُعامَل كالصبي.[٢٥]

وهكذا الحال بالنسبة إلى بقية الأمراض، مثل مرض الذهان الوظيفي الذي يشمل الهوس والاكتئاب والفصام والهذاء الزوري (البارانويا)، وأمراض العته ودرجاتها؛ إذ حلَّلت الأثر الناتج، وضمَّنت المصاب المرحلة التي تُمثِّله من حيث الأثر.[٢٦]

أقول: وهذه الآلية والمعيار في ردّ الأمراض إلى إحدى مراحل الأهلية الخمس رائدة في فكرتها، ولكنّها تحتاج إلى ضبط طبي وقضائي من حيث وضع الصفات الرئيسة لكلّ مرحلة، والاجتهاد في تحقيق مناط كلّ مرحلة تبعاً لحال المصاب، وربط ذلك كلّه بالحقائق العلمية لا التوقعات الافتراضية، خاصة ما يتعلّق بالمرحلة العمرية أو المرحلة التشخيصية.

رابعاً: كيفية تجاوز الهُوَّة (الفراغ) العلمية عن طريق تأسيس نظرية للأهلية وتجديد الاجتهاد في قضاياها

عاودت الباحثة في هذا الفصل تكرار ما ذكرته في الفصول الماضية؛ فأكّدت ضرورة إبداع نظرية للأهلية، وذِكْر الآراء الفقهية المختلفة في المسائل المتعلّقة بها، واعتبار الدراسات الحيوية أدلة علمية تخدم القضايا الفقهية الملازمة لمباحث الأهلية، ودعت إلى إعادة الاجتهاد في المسائل الفقهية المتعلّقة بالأهلية.

---

[٢٥] المرجع السابق، ص١٩٣.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٩١-٢٠٨.

وممّا يلفت الانتباه أنّ هذا الفصل هو تكرار لما سبق، وأنّه يفتقر إلى الترابط كما في إشارة الباحثة إلى أركان النظرية وشروطها؛ إذ رأت أنّ أركان النظرية تتمثّل في الإنسان، والحقوق، والواجبات، والشارع. وفي ظنّي أنّ ما قدّمته الباحثة يفتقر إلى الدقة؛ لأنّ الحقوق والواجبات هما من آثار الأهلية ولا يُعدّان ركناً فيها، فضلاً عن اعتبار الشارع ركناً من أركان الأهلية، داخلاً في الماهية، ومُفتقِراً إلى الدقة الأصولية؛ فالشارع ليس داخلاً في ماهية الأهلية إلاّ باعتبار الحاكمية. وقد تحدّثت الباحثة عن كلّ ركن من الأركان المذكورة –وهي لا تخرج عن جملة ما ذكره الفقهاء والأصوليون في هذا الجانب– من دون ربطه بالأهلية وبمعنى الركن أصوليّاً، ممّا قد لا يُقنِع القارئ، أو يجد له ارتباطاً.

أمّا شروط النظرية –بحسب رأي الباحثة– فهي أربعة: شرط الإنسانية لارتباط الأهلية بها، وعدم وجوبها للأحياء الأخرى، وشرط الذمة (النفس الإنسانية)؛ لأنّ أهلية الوجوب مترتّبة عليها، وشرط العقل؛ لأنّه مناط أهلية الأداء، والقدرة البدنية (البلوغ)؛ لأنّ أهلية الأداء متوقّفة عليها.[٢٧]

وبالنظر إلى معنى الشرط باعتبار أنّه يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، نجد أنّ ما ذكرته الباحثة يفتقر إلى الدقة. وهنا قد يتوارد إلى روع القارئ سؤال مفاده: هل تُعَدّ الإنسانية شرطاً للأهلية أو سبباً لها؟ على أساس أنّ السبب هو ما جعل الشارع وجوده علامة على وجود الحكم، فنجد أنّ السببية ألصق بوصف الإنسانية من كونها شرطاً.

وفيما يخصّ الشرط الثاني وهو الذمة، فقد أوردت الباحثة تعريفات عدّة للذمة، منها: تعريف الدبوسي الذي قَصَدَ بها العهد بين العبد والله –عزّ وجلّ– فيما له من حقوق وما عليه من واجبات. وتعريف النسفي الذي قَصَدَ بها الخصيصة التي تُميِّز الإنسان من الحيوان، وهي ذاته الإنسانية التي عددناها سبباً للأهلية. ثمّ عرَّفت الباحثة

[٢٧] المرجع السابق، ص٢٢٨.

الذّمة بأنّها صفة اعتبارية اعتبرها الشارع في الشخص، تجعله أهلاً لثبوت الحقوق (له، وعليه). وفي ظني أنّ الإشكال في تعريف الذمة يكمن في أنّها لفظ مشترك في أصل وضعه، ممّا أوقع في الإشكال واللَّبْس عند تناوله. وبحسب تعريف الباحثة لا أجد فرقاً بينه وبين مفهوم الأهلية، إلاّ إذا رأينا أنّ المقصود بالذمة هو وجود الحياة؛ أي وجود الروح في الجسد الإنساني، فبهذا يمكن التفريق بينهما. فشرط وجود الأهلية –ولو بصورتها الجزئية مُمثَّلة في أهلية الوجوب– هو حياة النفس الإنسانية؛ لأنّ عدم وجود الحياة يترتّب عليه عدم وجود الأهلية، وهو معنى الشرط.

أمّا بالنسبة إلى الشرط الثالث، وهو شرط وجود العقل، فأعتقد أنّ العقل هو شرط أهلية الأداء، وليس شرطاً لمطلق الأهلية. لذا، فهو لا يصلح أن يكون شرطاً للأهلية، وإلاّ لم يكن للجنين، أو الصغير، أو المجنون أيّ أهلية. وكذا الحال في الشرط الرابع المتعلّق بالبلوغ؛ إذ ينطبق عليه ما أوردناه في الشرط الثالث، علماً بأنّ الباحثة جعلت القدرة البدنية والبلوغ شيئاً واحداً، مع أنّ الفرق بينهما واضح.

وقد تطرّقت الباحثة إلى مجموعة من الأدلَّة الشرعية التي تتناول الأهلية، إلاّ أنّ الاستدلال بها اتسم بالعمومية، فلو تم الاستدلال بالنص على كلّ مرحلة وحدها لكان ذلك أقوى في الدلالة من سرد الأدلة بالصورة التي قدّمتها الباحثة.

تعرّضت الباحثة بعد ذلك لأهمية وجود نظريةٍ للأهلية، وأكّدت ضرورة ذكر الآراء الفقهية المختلفة المتعلّقة بالأهلية من خلال مسألة الحجر على الصبي والسفيه، وأهمية الاستناد إلى الدراسات الحيوية عند البحث في مسألة سنّ البلوغ، والحيض وتأثيره في حالة المرأة النفسية والشعورية. وفي واقع الأمر، فإنّ مجمل ما قالته الباحثة عن هذه القضايا كلّها سبق أن تطرّقت إليه في فصول الكتاب الآنفة الذكر.

ونختم بالقول إنّ الباحثة بذلت حقّاً جهداً مضنياً لإخراج الدراسة على هذا النحو؛ وذلك بسبب التداخل بين علم النفس والعلوم الطبية، والاستقراء الفقهي المتعلّق بمباحث

الأهلية. وبما أنّ كلّ تجربة جديدة في أيّ حقل بَيْنِيٍّ (مختلط) من حقول العلم، خاصة ما يدخل في إطار إسلامية المعرفة – وهذه الدراسة نموذج تطبيقي عملي على إسلامية المعرفة – لا بُدّ أن ينتابها شيء من القصور، فحسب الباحثة أنّها بذرت بذرة طيبة في أرض مقفرة، وهذه البذرة تحتاج إلى رعاية واهتمام حتى تُثمِر وتُؤتِي أُكلها، كما أنّ الشجرة قبل الإثمار يلزمها التشذيب والتهذيب. ولا شكّ في أنّ هذه الدراسة قدّمت تصوراً مقنعاً للأهلية ينطلق من العلوم الطبية والنفسية، إلاّ أنّ إبداع نظرية بمفهومها الواسع، خاصة ما يتعلّق بالأركان والشروط والأدلة، انتابه بعض القصور، وما قُدِّم لا يرتقي إلى مفهوم النظرية... ومع ذلك، فإنّ هذه الدراسة أسهمت في فتح آفاق عدّة، ومهَّدت الطريق لإنشاء هذه النظرية.

المسلم المعاصر

عدد خاص
عن أصول الفقه

- أصول الفقه.. ومسألة المنهج — أ. زكي الميلاد
- ترتيب المقاصد الضرورية بين المتقدّمين والمعاصرين وأهميتها للمفتي — د. لحرش أسعد المحاسن
- أثر التعليل في نقل الأحكام من مقتضى الطلب إلى التخيير "نموذج الاجتهاد المقاصدي" — أ. أحمد بن عبد العظيم الرزاقي
- المحكم والمتشابه وتأويل الراسخين — أ. د. يوسف تمل
- الموقف من الفقه الافتراضي "رؤية أصولية" — أ. د. محمد كمال الدين إمام

العدد (١٤٥- ١٤٦) السنة السابعة والثلاثون
شعبان - رمضان - شوال
ذو القعدة - ذو الحجة ١٤٣٣ هـ. محرم ١٤٣٤هـ
يوليو - أغسطس - سبتمبر
أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ٢٠١٢م

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. **الحضارة الاسلامية "دراسة في عبقرية التراث العلمي والفني"**، مجدي عبد الجواد، القاهرة: دار الكتاب الحديث، ٢٠١٣م، ٣٤٤ صفحة.

يتحدث الكتاب –بمدخله التمهيدي وفصوله الخمسة– عن النواحي العلمية والفنية للحضارة الإسلامية، التي استمدت مبادئها من تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، والتي حققت انتشاراً عالمياً في فترة زمنية محدودة. ويوضح المؤلف كيف أثرت الحضارة الإسلامية المتقدمة في أوروبا، وكيف اتخذت أوروبا علوم المسلمين ركيزة وقاعدة لها حتى نمت وتقدمت. واعتمد المؤلف في إعداد مادة هذا الكتاب على الكثير من المصادر العربية والأجنبية، ودعّمها بمجموعة جيدة من الأشكال التوضيحية واللّوحات الفنية الرائعة، التي أسهمت بإبراز موضوعات الكتاب وعناصره، وكشفت عن الجانب المشرق والمضيء لحضارة عالمية عظيمة الشأن، وبخاصة فى مجالي العلوم والفنون.

٢. **تصنيف الفنون العربية والإسلامية؛ دراسة تحليلية نقدية**، سيد أحمد بخيت علي، هرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ٣٤١ صفحة.

يتحدث الكتاب عن الفن بوصفه موضوعاً من موضوعات المعرفة المتخصصة المهمة. يحاول فيه المؤلف وضع مجموعةٍ من الأسس والمبادئ لخطة تصنيف متخصّصة في مجال الفنون. ويناقش الكتاب مصطلح الفن ومفهومه، وتطوره، والإشكاليات الفلسفية والتصنيفية للفنون، وأنواع الفنون وتقسيماتها في التصانيف الفلسفية. كما يعرض بعض المحاولات لتصنيف الفنون الإسلامية في خطط التصنيف الفلسفية والببليوغرافية، ويقدم عرضاً نقدياً للمحاولات العربية، التي بذلت للتعديل في بعض أرقام تصنيف الفنون في تصنيف ديوي "Dewey" العشري. ويقترح المؤلف في نهاية الكتاب منهجية، وآلية تصنَّف على أساسها الفنون العربية والإسلامية.

٣. **المرئي واللامرئي في الفن الإسلامي**، شوقي الموسوي، دمشق: تموز للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ٣٨٨ صفحة.

هدف الكاتب –بفصوله الأربعة– إلى طرح جدلية المرئي واللامرئي في الفن الإسلامي، من خلال الكشف عن الجانب المفاهيمي المحمول على الفنون الإسلامية، بحدود العلاقة الجدلية بين المرئي واللامرئي في الفن. واقتصر الكتاب على دراسة هذه الجدلية ضمن حدود زمنية محددة بالعصر العباسي الثاني والثالث، للتعرف على الكيفية التي كان ينظر بها الفنان المسلم عندما يريد التعبير عن المرئي واللامرئي وعن القوى الخفية، ضمن رؤية فلسفية وجمالية بشقيها النظري والإجرائي على السواء. وقد أوصى المؤلف باستحداث قاعة فنية في كليات الفنون الجميلة، خاصة بالعرض السينمائي، لكي تصبح مكاناً تطبيقياً لعرض نتاجات الفن الإسلامي العظيمة، المستندة إلى مفاهيم قرآنية فكرية وفلسفية، تمكّن طلاب الفن ومتذوقيه من اكتساب بنية ذهنية معرفية.

٤. **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**، عبد العزيز العماري، بيروت: جداول للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، ٤٠٧ صفحة.

يرى مؤلف الكتاب أن نقد ابن تيمية لابن رشد، جاء نتيجة لاعتقاد الأول بأن ابن رشد في تناوله لكثير من القضايا والمسائل الكلامية والفلسفية، وانتصاره للعقل والبرهان، قد جنح عن مذهب السلف؛ إما بإيراده لأمور فاسدة من عنده، أو أنه ردّد فيها فساد ما قاله من سبقه من المتكلمين والفلاسفة اليونانيين، لا سيما أرسطوطاليس ومن ذهب مذهبه. وأنه في كل ذلك، كان مخالفاً فيه صحيح المنقول وصريح المعقول. كما يرى المؤلف أنَّ نقد ابن رشد المزدوج للمتكلمين والفلاسفة على السواء، جعل منه بحق آخر فيلسوف عربي إسلامي يشهر سلاح نقده الحاد في وجه سابقيه من الفلاسفة والمتكلمين. ويصل المؤلف إلى نتيجة مفادها: إذا كان الغزالي قد تجنّد للتهجم على الفلاسفة، والتصدي للفلسفة، بغرض هدمها ودكّ أسسها، فإن ابن رشد قد نذر نفسه لإعادة الاعتبار للفلسفة، والانتصار لها، من خلال نقده للغزالي في "تهافت التهافت".

٥. **العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد**، محمد مساعد، بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٣م، ٥٢٣ صفحة.

يتناول الكتاب موضوعاً مهماً عند ابن رشد، شغل جمهور الفلاسفة وغيرهم، وهو منزلة العالم بين التناهي واللاتناهي، ومن ثم، وِحْدَتُه أو كثرته، وامتداده إلى اللانهاية في العِظَم، أو انحصاره ومحدوديته، وأخيراً كونُهُ وفساده، أو لا كونه ولا فساده. وتأتي أهمية هذا الموضوع من جهة النظر في مفهوم العالَم ككل، وموضوع السماء والعالَم عموماً، ومطلب القِدَم أو الحدوث منه بوجه خاص. احتوى الكتاب على أربعة أقسام هي: "تناهي العالم وأجرامه في العدد"، و"مسألة تناهي الأسباب والعلل" و"تناهي عِظم جرم العالم"، والقسم الرابع والأخير اختص ببيان نقيض ما تهتم به الأقسام الثلاثة الأول، وهو أشكال اللاتناهي، لذا كان عنوانه "في معالم لا تناهي العالم".

٦. **قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد**، رمضان ابن منصور، إربد: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٣م، ٣٨٠ صفحة.

يتحدث الكتاب عن علاقة المنطق بالميتافيزيقا عند ابن رشد. ويتعرض الكتاب لدراسة الفلسفة اليونانية وأرسطو تحديداً، منطلَقاً لدراسة المنطق عند ابن رشد. ويبدو موضوع الدراسة للوهلة الأولى شاسعاً ومترامي الأطراف، ويُمكن ردّ ذلك إلى السجل الاصطلاحي للفظتيْ "ما بعد الطبيعة" و"المنطق"، فالمصطلح الأوّل يُخفي عدّة تسميّات أخرى من قبيل: العلم الأوّل، والصناعة العامّة، والحكمة المطلقة، والفلسفة الأولى، والعلم الإلهي، وعلم الجوهر، وعلم الوجود بما هو موجود. وهذه المصطلحات وإن كانت تبدو في الظّاهر متماثلة من جهة المعنى، إلا أنّه يصعب في الحقيقة عدّها متماهية تماماً، وذلك بالنظر إلى اختلاف استخداماتها السياقيّة في تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد. وينسحب الأمر كذلك على مصطلح المنطق؛ فهو "لفظة عائمة" عند كلّ من أرسطو وشارحه الأكبر، إذ لا يُقصد به –وهذا على الأقلّ في التقليد العربي للمنطق الأرسطي– علماً محدّداً، وإنّما مجموعة الكتب المنطقية الثمانية، التي تُشكّل ما يُعرف اليوم بـ"الأرغانون".

٧. **الإسلام والبيئة**، تحسين الخشن، بيروت: دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بالاشتراك مع مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر، ٢٠١٢م، ٤٠٨ صفحة.

يحتوي الكتاب على مدخل وأربعة فصول. في المدخل: يلقي المؤلف نظرة عابرة على مفهوم البيئة، وواقعها، وأسباب التلوث البيئي ومخاطره، وعلاقة الدين بالبيئة. وفي الفصل الأول: يتحدث المؤلف عن علاقة الإنسان بالبيئة، ومسؤوليته عن حمايتها، وعن دوره في عمارة الأرض، وانتهى الفصل الأول بالحديث عن التجربة الإسلامية التاريخية في رعاية البيئة. وفي الفصل الثاني: يتحدث عن القواعد الفقهية العامة، التي يمكن في ضوئها تخريج أحكام البيئة وتكييفها. وفي الفصل الثالث: يتحدث المؤلف عن عناصر البيئة الرئيسة، من الماء والهواء والأشجار والحيوان. وفي الفصل الرابع: يدور الحديث حول البيئة والتنظيم المدني. وخُصص الفصل الخامس للحديث عن أشكال أخرى من التلوث، كالتلوث السمعي، والبصري، ونظرة الإسلام الى ذلك.

٨. **فلسفة النبوة والأنبياء في ضوء الكتاب والسنة**، آدم عبد الله الإلوري، القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ٢٠١٢م، ١٧٦ صفحة.

جاءت أهمية هذا الكتاب من أهمية الرد على بعض التساؤلات حول النبوة والأنبياء، التي قد تجرُّ وراءها بعض الشبهات، ومن هذه التساؤلات: لماذا ينكر الإسلام نبوة النساء، مع القول بأن الإسلام رفع من شأن المرأة؟ والتساؤل عن عدم ظهور الأنبياء في اليونان والرومان وغيرهم من الأمم الراقية القديمة، بل تحدد مكان ظهورهم في منطقة معينة من الشرق، ألم يرد الله تعميم فضل النبوة للأمم الأخرى؟ ولماذا لم يبعث الله الأنبياء لتعليم المعارف والصناعات، ولم يشتركوا في البحوث العلمية، بل اقتصروا على الأخبار بالأمور الغيبية، التي لا تقوم على المشاهدة والتجربة، مع أن الأنبياء أتوا لإسعاد البشرية في مصالح الدين والدنيا؟ والقول بأن أكثر الأنبياء من بني إسرائيل، أليس ذلك دليلاً على صدق دعواهم أنهم "شعب الله المختار"؟ ومنها القول بختم رسالة السماء في

الدنيا الحاضرة، وفي وقت أحوج ما يكون الناس إليها. وقد أجاب المؤلف على هذه التساؤلات على ضوء نصوص من القرآن الكريم.

٩. **من أجل رؤية فكرية جديدة؛ تساؤلات أمام المشروع الإسلامي**، فيصل الأمين البقالي، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، بالاشتراك مع مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، ٢٠١٢م، ٩٤ صفحة.

هذا الكتاب توثيق لخلاصة المبادرة التي قامت بها قيادة حركة التوحيد والإصلاح المغربية، في مخططها الاستراتيجي الرامي إلى إطلاق حركية فكرية جديدة. احتوى الكتاب على ثلاثة أبواب: الباب الأول "في السؤال" وهو بمثابة تمهيد منهجي حول المشروع الإسلامي. وخصص الباب الثاني "تساؤلات أمام المشروع الإسلامي" لأسئلة مجالات التلقي المفترضة لخطاب الحركة الإسلامية: المجتمع والأمة الإنسانية. ويشكّل الباب الثالث "تساؤلات في المشروع الإسلامي" جولة بين التأملات في بعض آيات السؤال في القرآن والسُّنة المطهرة، مع عرض للتحولات العميقة التي شهدها المجتمع الإسلامي وما تفرضه تلك التحولات من تحديات أمام الخطاب الإسلامي.

10. *Many Heavens, One Earth: Readings on Religion and the Environment*, Clifford Chalmers Cain, Lexington Books (January 12, 2012), 202 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**سماوات كثيرة وأرض واحدة: قراءات في الدين والبيئة**"، تحرير (كلفورد شالمرز كين) الأستاذ في الدراسات الدينية في كلية ويستمنسر بولاية ميزوري الأمريكية. وهو مؤلف من خمسة عشر مقالاً لباحثين من مختلف الديانات، قدموا فيها توضيحاً لمساهمات الأديان المختلفة في الاستجابة للمشكلات البيئية التي يعاني منها كوكب الأرض؛ تبيّن فيها أنّ ما لا يقل عن ٩٠% من سكان العالم ينتمون للأديان الرئيسة في العالم، وأنّ للرسائل الروحية لديانات العالم المختلفة دوراً حاسماً في مواجهة المشاكل البيئية؛ لأن المشكلات البيئية تُعدُّ في جذورها مشكلات روحية. وتبيّن المقالات كذلك أنه إذا لم تَحُل الرؤى الروحية محل المادية، وأنماط الحياة البسيطة محل الاستهلاكية، والإفراط في استنزاف الموارد محل الترشيد، والمحافظة على البيئة

محل تلويثها، فإن قابلية الأرض لاستيعاب المخلوقات ستتراجع، مما سيورث الأجيال القادمة أرضاً ملوثةً ومستنزفة.

11. *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*, Ibrahim Abdul-Matin, San Francisco: Berrett-Koehler Publishers (November 11, 2010), 264 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**دين أخضر: ماذا يعلمنا الإسلام عن حماية الكوكب؟**"
يؤكد إبراهيم عبد المتين الأمريكي المسلم من أصول أفريقية والمستشار في السياسات البيئية، أن إدارة النفايات والمياه والغذاء لا بد أن تبدأ بتعزيز الأسس الروحية للمجتمع، وضمان العدالة الاجتماعية والاقتصادية والحرية؛ لتحويل الاقتصادي الرمادي الملوِّث للبيئة إلى اقتصاد أخضر مُستدام. وقد وصف المؤلف الأرض بالمسجد، وعدّ الدين مساراً لتوفير الحماية للبيئة، مبيناً كيف أن مفاهيم حماية البيئة والاستدامة تلائم أخلاقيات الإسلام وتعاليمه. وبطريقة متوازنة مزج المؤلف بين تجاربه الشخصية، وعقيدته الإسلامية، ومعلوماته البيئية. وقد ركّز على جوانب عديدة من الآثار البشرية على البيئة: كالنفايات، والطاقة، والمياه، والغذاء، وكذلك النشاطات الخضراء –البيئية–، والأنظمة السياسية. واستعان بالآيات القرآنية في عرضه لحماية البيئة من منظور ديني.

12. *Energy in Islam: A Scientific Approach to Preserving Our Health and the Environment*, Tallal Alie Turfe, New York:Tahrike Tarsile Qur'an (March 15, 2011), 250 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الطاقة في الإسلام: نهج علمي للمحافظة على صحتنا والبيئة**" لمؤلفه طلال علي الطرفي، وهو عربي أمريكي يعمل رئيساً لمجموعة دولية لإدارة الخدمات الطبية. يستكشف الكتاب مفهوم الطاقة وكيف تعمل، وتؤثر في الكون والأرض وحياتنا اليومية، فبعيداً عن الجانب الروحي، لم يُكتب كثير عن موضوع الطاقة موضوعاً متصلاً بالإسلام. ومن المأمول أن يستفيد الدارسون والباحثون من هذا الكتاب كأساس لأبحاث جديدة تستكشف أهمية الطاقة. والكتاب ينير الطريق أمام الراغبين في التفكير بعمق في الإسلام، وبخاصة في موضوع حيوي كموضوع الطاقة؛ لأن الإنسان

لديه رغبة في تحقيق الذات وفهم المزيد عن خلق الله، وكيف يعيش الإنسان ويعمل فيه؛ إذ تمنحه المعرفة فرصة الشعور بالتقدير لروائع الوجود، وتمكّنه من أن يصبح مسلماً أفضل.

13. *Adaptation to a Changing Climate in the Arab Countries: A Case for Adaptation Governance and Leadership in Building Climate Resilience,* Dorte Verner, Washington, DC: World Bank Publications (November 16, 2012), 368 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**التكيف مع تغير المُناخ في الدول العربية: دراسة لتكيف الإدارة والقيادة وبناء القدرة**"، تحرير (دورتي فيرنر). يقدّم الكتاب معلوماتٍ عن التغير المناخي وآثاره على المنطقة العربية؛ إذ يُشكل تغير المناخ في الدول العربية خطراً يهدد بزيادة معدلات الفقر، وانحسار النمو الاقتصادي، وتقويض المكاسب التنموية التي تحققت. كما يقدّم الكتاب ارشادات لصُنّاع السياسة حول سبُل التكيف مع هذا التغيّر. ومن المسائل التي عرضها الكتاب الآثار الاقتصادية للتغير المناخي اعتماداً على مقاييس انخفاض الدخل الفردي، وآثار تغيّر المناخ على قطاعات المياه والصحة والسياحة وأنماط العيش في المناطق الريفية والحضرية، والتنوع الحيوي فيها، وإدارة المخاطر، إلخ. وقد تم تأليف الكتاب من خلال عمليةٍ تشاركية بين البنك الدولي، وجامعة الدول العربية، وبالتعاون مع العديد من الخبراء الإقليميين والدوليين.

14. *Dreams and Visions in Islamic Societies*, Ozgen Felek, Alexander D. Knysh (Editors), New York: State University of New York Press (January 24, 2013), 334 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الأحلام والرؤى في المجتمعات الإسلامية**"، لمؤلفيه (أوزجين فيليك)، و(ألكسندر كينيش). توضح البحوث الأربعة عشر في هذا الكتاب أن الأحلام والرؤى كانت دائماً تحظى بالاهتمام البالغ في المجتمعات الإسلامية، ومع ذلك فإن انتشارها وتأثيرها في حياة المجتمعات الإسلامية والأفراد ما زالت غير معروفة، وقد أظهرت الأحلام والرؤى أهميتها في العديد من المجالات الاجتماعية والتربوية والثقافية.

والكتاب يعالج الفجوة في الفهم بين الشرق والغرب لمسألة الأحلام والرؤى؛ بدءاً من الإسلام في ماضيه وحاضره. وتضمّن الكتاب مجموعة كبيرة من الأمثلة المفصّلة من التجربة الصوفية، ووظف الباحثون طرقاً راسخة للأحلام والرؤى في التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبيولوجيا والدراسات الدينية والتحليل الأدبي.

15. *Islamic Art and the Museum: Approaches to Art and Archaeology of the Muslim World in the Twenty-First Century*, Benoit Junod, Georges Khalil, Stefan Weber, Gerhard Wolf, London: Saqi Books (May 14, 2013), 401 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الفن والمتحف الإسلامي: مناهج للفن والآثار في العالم الإسلامي في القرن الحادي والعشرين**" لمؤلفيه (بنيوت جينود)، و(جورج خليل)، و(ستيفان ويبر)، و(جيرهارد والف). وهم خبراء ومديرو متاحف في سويسرا، وألمانيا وإيطاليا. يُقدّم الكتاب تحليلاً تاريخياً ونظرياً للفن الإسلامي، ويوثّق النجاحات والإخفاقات التي رافقت عرضه وتقديمة في متاحف العالم. وقد تحدى المساهمون في الكتاب المفاهيم القائمة في: البحث، والمنهجية، والتحليل فيما يتعلق بالفن الإسلامي، وبحثوا إلى أي مدى انتجت المناهج الاجتماعية والتاريخية والأنثروبولوجية وجهات نظر تحليلية جديدة. كما عرض المؤلفون الصعوبات التي يجب التغلب عليها عند تقديم الفن الإسلامي؛ لتلافي تقليل قيمة المعروضات إلى بصريات وجماليات فحسب.

16. *Islamic Fashion and Anti-Fashion: New Perspectives from Europe and America*, Annelies Moors, Emma Tarlo, UK: Bloomsbury Academic; 1 edition (September 18, 2013), 288 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الأزياء الإسلامية ومعاداة الموضة: آفاق جديدة من أوروبا وأمريكا**" لمؤلفتيه (آنيليز مورز) أستاذة الدراسات الاجتماعية في جامعة أمستردام، و(إيما تارلو) أستاذة الأنثروبولوجيا في جامعة لندن. يطرح الكتاب مفهوماً عالمياً لأصول وتقاليد الزي الإسلامي في مناطق جغرافية مختلفة منها: باريس وكندا والسويد وإيطاليا وأوروبا الشرقية. ويتناول بالبحث العوامل المؤثرة في هذا الزي؛ كالظروف المحلية والهجرة والعادات الدينية الخاصة والتقاليد إلخ. ويحلل طبيعة الجدل والنقاشات التي تدور حول

الزي الإسلامى، ودور ذلك في إنهاء الخصوصيات المحلية المتعلقة بالزي، وفتح قنوات للاتصال والتبادل بين تلك الشعوبويتضمن الكتاب دراسات من خلال الأبعاد الأنثروبيولوجية والإعلامية والدينية والتاريخية والثقافية.

17. *Islamic Art and Spirituality*, Seyyed Hossein Nasr, New York: State University of New York Press (2013), 224 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"الفن الإسلامى والروحانية"**، لمؤلفه سيد حسين نصر، الأمريكى المسلم من أصل إيراني. يقدّم الكتاب الفن بوصفه داعماً للحياة الروحانية، ويرتبط بفكرة البركة والنعمة، التي تأخذ روح الإنسان في رحلة روحانية من المرئى إلى غير المرئى، ليتأمل في الإلهام الذي يحتويه هذا الفن. وبرؤية واسعة يكشف المؤلف للقرّاء الغربيين والمسلمين كيف أن الفنون الإسلامية بأشكالها المختلفة لها مدلولاتها التي لا تتوقف عند المظهر الخارجى للأشياء، بل تتعداه إلى الجوهر والحقائق الداخلية، ويُظهر الأبعاد الداخلية للفنون الإسلامية ودورها في حياة الفرد والمجتمع، وفي التأمل، وتذكّر الخالق. ويُركز على الطقوس الصوفية في الإسلام، وما فيها من جماليات روحانية تعد مصدراً للإلهام. ومن خلال اكتشاف جذور الفن الإسلامى يكشف الكتاب عن أبواب الوحدة بين البشر.

18. *Islamic Art and Visual Culture: An Anthology of Sources*, D. Fairchild Ruggles, New Jersey: Wiley-Blackwell; 1 edition (May 3, 2011), 200 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"الفن الإسلامي والثقافة البصرية: مختارات من مصادر"**، لمؤلفه (فيرتشايلد رجلز)؛ أستاذ الفنون والتاريخ المعماري في جامعة إلينوي في الأمريكية. الكتاب عبارة عن مجموعة من نصوص مستقاة من المصادر الأولية المترجمة، يرافقها مقالات تمهيدية وموجزة لتلك النصوص، توفّر رؤىً فريدة من نوعها في التاريخ الجمالي والثقافي لواحدة من الديانات الكبرى في العالم. وتتضمن هذه المصادر: القرآن الكريم، وسجلاّت المحاكم، والرسائل، والمذكرات، والأحكام القانونية، وشهادات الرحالة الأجانب، وبعض الرسوم والتصاوير. كما يحتوي الكتاب على مقالات تعريفية تبيّن الظروف المحيطة التي كتبت فيها هذه النصوص وتاريخها ومؤلفيها. ويوفر الكتاب نافذة

للتعرف على الثقافة البصرية للمجتمع المسلم، بما يجعله مفيداً للباحثين وللطلبة في مجالات الفن والثقافة البصرية.

19. *Designs of Faith: Essays and Paintings on World Religions*, Mark W. McGinnis, USA- Create Space Independent Publishing Platform (February 16, 2013), 188 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"تصاميم الإيمان: مقالات ولوحات في ديانات العالم"**، لمؤلفه (مارك ماكغينيز). في عالم الصناعة والتقنية وانشغال الناس بأعمالهم الخاصة، وشيوع أنماط الحياة الاستهلاكية، درس المؤلف أنماطاً بديلة للعلاقات بين البشر من مصادر وثقافات مختلفة. فقام بدراسة كل من: الإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والكونفوشية والبهائية والهندوسية. واتبع منهجية محددة لتحقيق ذلك؛ إذ تم إجراء قراءات في الكتب الأساسية للعقيدة الدينية لهذه الأديان إذا كانت متوفرة، ثم قراءة في كتابات عدد من العلماء في مسائل الدين، فضلاً عن دراسة التقاليد الفنية لتلك الأديان. وتوصل المؤلف إلى أن الديانات كلها تسعى لتشكيل نظام، وإيجاد هدف لحياة الأفراد. ولم يعتن الكتاب ببحث الاختلافات والاتجاهات المتباينة بين الأديان، بل ركز على بحث تاريخ الديانات وأبرز التعاليم الدينية والخُلقية.

20. *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy* (Gibb Memorial New ; Vol 21), George F. Hourani, England: Gibb Memorial Trust (June 2, 2012), 128 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"ابن رُشد: في الانسجام بين الدين والفلسفة"** لمؤلفه جورج حوراني. يهدف المؤلف من هذا الكتاب، إلى إثبات أن الفيلسوف المسلم ابن رُشد لا يرى أي تعارض بين الدين والفلسفة، وأن الإسلام لا يحظر تماماً دراسة الفلسفة على المسلمين. بل هو على العكس من ذلك يجعل دراسة الفلسفة واجباً على فئة من الناس، ممَنْ لديهم ملكات فكرية عالية، ويمتلكون القدرة على التفكير والتأمل والتفسير العلمي للظواهر؛ إذ يمكن حل التعارض الظاهري بين التعاليم الدينية والفلسفة، من خلال التفسيرات المجازية لنصوص الكتب السماوية، ومع ذلك فهذه التفسيرات لا يجوز تدريسها لعامة الناس، وغيرها من الأفكار التي أشار إليها ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة.

استكتاب

مؤتمر علمي دولي بعنوان:
الإعلام المعاصر في الرؤية الحضارية
ينظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي
بالتعاون مع جامعة اليرموك

عمّان، الأردن: ١٦–١٧ محرم ١٤٣٥هـ الموافق ٢٠–٢١ (نوفمبر) ٢٠١٣م

أولاً: فكرة المؤتمر

أصبح الاتصال والإعلام في الواقع المعاصر شأناً مهماً في حياة الناس أفراداً ومجتمعات. وتعددت مفاهيم الإعلام ووسائله وأساليبه ومضامينه، فلم يعد يملك الإنسان فكاكاً من وصولها إليه، وتأثيرها عليه. وأخذت المعلومة الصحيحة والخطأ، تنتشر بسرعة هائلة إلى الغالبية العظمى من سكان الكوكب الأرضي، حتى إنَّ وصف الإعلام بأنه السلطة الرابعة، لم يعد تعبيراً عن درجة رابعة في التأثير على أنماط التفكير والسلوك الإنساني، بل إن هذه السلطة تكاد تتحكم في السلطات الثلاث الأخرى. ألا يدعو ذلك إلى وقفة للتفكر والتدبر في فهم الظاهرة الإعلامية وآليات عملها؟

ويبدو أننا في بلادنا العربية والإسلامية نتعامل مع واقع الإعلام المعاصر من موقع التلقي في غالب الأحيان، ونستخدم وسائل الإعلام وأساليبه على سبيل الاستهلاك في معظم الحالات، ونتداول العلوم والمعارف الإعلامية، نتعلَّمها ونُعلِّمُها كما تردنا من مصادرها، دون الوعي بالهوية الحضارية المميزة لأمتنا العربية الإسلامية، والقدرة على استثمار منظومة القيم الكامنة في معتقداتنا ورؤيتنا للعالم، ومركزية موقعنا الحضاري والاستراتيجي. فما الذي يمنعنا من إعمال رؤيتنا الكونية الحضارية في فهم ذلك كله، والحضور الفاعل في ساحة العالم الإعلامي إنتاجاً وإصلاحاً وترشيداً؟

من الملاحظ أنَّ التطور الذي حدث ولا يزال يحدث في وسائل الاتصال والإعلام، يضيف باستمرار أدوات ووسائل جديدة، لكنها لا تلغي الأدوات والوسائل السابقة عليها، بل تعيد كل وسيلة صناعة موقع جديد وطريقة جديدة في التأثير، مما ينبئ بأن خط التطور سيبقى متواصلاً، ألا تدعو هذه الحالة من التطور المتواصل في وسائل الاتصال والإعلام وأساليب تأثيرها، إلى القلق من الوقوف أمامها موقف المتفرج، دون أن نفكر في المشاركة في صنع المستقبل والتحكم في أحداثه، ونفتح لدى أبناء الأمة أبواب الإبداع؟

تشير بعض الدراسات إلى أن وسائل الاتصال والإعلام المعاصرة تُستخدم في جوانب محدودة من الحياة الاستهلاكية الرخيصة، مع العلم بأن المضامين الإعلامية تتوزع على تنوع كبير من المجالات ذات الأثر الأكثر أهمية، لا سيما في مجال الأخبار والتحليلات والآراء وبرامج التعليم والتوجيه. أليس من المحزن حقاً أنّ وسائل الاتصال والإعلام الجديدة التي فتحت مجالات جديدة للمعرفة والثقافة والتعليم والتنمية، قلّما توظف لهذه الأغراض؟

لعلَّه قد مضى ذلك الزمن الذي كان يمكن فيه تحديد مصادر الإعلام ووسائله التي تتاح لأبناء مجتمع معين؛ وتُحجب عنه المصادر والوسائل الأخرى. فالفضاء الإعلامي اليوم يكاد يمتلئ بكل ألوان الطيف الفكري والعقائدي والسياسي والاجتماعي؛ فما الذي يمثله هذا التنوع والتعدد من المنافع أو المخاطر التي يمكن أن تصيب شخصية المواطن في مجتمعاتنا؟ وإذا كانت وسائل الإعلام متاحة لكل فئات المجتمع العمرية، فما أثر هذا التعدد والتنوع على الطريقة التي تحاول مجتمعاتنا إعداد الأجيال الجديدة عليها من خلال برامج التعليم والتربية والتوجيه والتشريع، لا سيما في مراحل التنشئة الاجتماعية ومستويات التعليم المختلفة؟

ومع مظاهر التعدد والتنوع في المضامين الإعلامية تظهر أهمية القوانين والتشريعات التي تحدد ما هو مسموح وما هو ممنوع، مباح بحكم القانون، ومحرم مخالف للقانون.

وتنبثق هذه التشريعات عادة من المعتقدات والقيم التي يتبنَّاها المجتمع للمحافظة على هويته وشخصيته. فأين تقف أجهزة الإعلام من هذه التشريعات؟ وما الأخلاقيات العلمية والمهنية والاجتماعية التي يمكن لمؤسسات الإعلام أن تحتكم إليها؟

لكنَّ الآثار السلبية للإعلام المعاصر ليست قدراً لا يملك الإنسان أمامه إلا الاستسلام والخضوع، ولا يعني ذلك غياب الجهود التي تبذلها بعض مؤسسات الإعلام في الإسهام في مشاريع الإصلاح، سواءً الموجَّهة إلى الناشئة أو المتخصصة في البرامج التعليمية، أو التي تهتم بالتوعية العامة. ومن العدل أن نشير إلى الخبرات الناجحة والجهود المميزة لبعض المؤسسات الإعلامية والبرامج الإعلامية. أليس من المفيد أن نفتح المجال لاقتراحات بنّاءة، ومبادرات إبداعية في مجال الإفادة من الإعلام المعاصر، وترشيد التعامل مع وسائله وبرامجه؟

إنَّ هذه الأسئلة وأمثالها تستدعي معالجة قضايا الإعلام المعاصر معالجة فكرية تأصيلية تتصل مباشرة بدور الإعلام في الحياة المعاصرة في المجتمعات العربية والإسلامية، وما يمثله هذا الدور من إمكانيات هائلة تستطيع أن تسهم في برامج التنمية في هذه المجتمعات، وتعين الوسائل الأخرى للتنشئة والتوجيه والتربية والتعليم في تحقيق أهداف المجتمع وطموحاته في النهوض الحضاري المنشود. وقد جاء اختيار هذه المعالجة الفكرية؛ لأن كثيراً من المؤسسات ذات الصلة بالإعلام والمهتمة به تغطي أنواع المعالجات الأخرى، من خلال إقامة المؤتمرات والندوات وتنظيم الحلقات الدراسية والدورات التدريبية، لا سيما في المجالات المهنية والحرفية في الإعلام.

ثانياً: أهداف المؤتمر

١. توضيح المفاهيم والعناصر والوظائف والقضايا الرئيسية في الاتصال والإعلام المعاصر ضمن المنظور الحضاري للأمة.

٢. الوعي بأهمية الدور الذي يقوم به الإعلام في ظل العولمة والتحولات المجتمعية في المجالات المتنوعة.

٣. تفحُّص الأدوار المهمة للوسائط الإعلامية في التعبير عن هوية الأمة.

٤. إعمال الرؤية الفكرية الحضارية في فهم آليات الاتصال والإعلام المعاصر وكيفية التعامل معها.

٥. التأسيس لتطوير الخبرات والكفاءات والبرامج الإعلامية في العالم العربي والإسلامي.

ثالثاً: محاور المؤتمر

المحور الأول: الإعلام في الرؤية الحضارية: المفهوم والنظرية والوظيفة والأدبيات

١. مفهوم الإعلام في المجتمع المعاصر، وعلاقته بالمفاهيم والمصطلحات الأخرى، مثل: الاتصال، والدعوة، والإعلام المحافظ، والإعلام الملتزم،... .

٢. تطور مفهوم الإعلام ووظائفه وأدواته في الحضارة العربية الإسلامية: دراسة تاريخية نقدية.

٣. دراسة تحليلية نقدية للأبحاث والدراسات والكتب التي ناقشت مفهوم الإعلام الهادف والملتزم، والإعلام الإسلامي.

٤. دراسة تحليلية نقدية لألوان الخطاب الإسلامي في الفضائيات ذات التوجه الإسلامي.

٥. التأسيسات النظرية والتطبيقات العملية للإعلام الهادف من خلال التوجهيات القرآنية والنبوية والممارسات التراثية.

المحور الثاني: الدور المنشود للإعلام في عصر التحولات المجتمعية.

١. دور وسائل الإعلام المعاصرة في تشكيل هوية المجتمعات العربية الإسلامية، والانتماء للمجتمع والأمة، والتنمية المجتمعية.

٢. الدور الإعلامي لوسائل التواصل الاجتماعي الحديثة في عصر التحولات المجتمعية.

٣. دور الإعلام في الثقيف والتعليم: دراسات وصفية تحليلية نقدية.

٤. المعالجة الإعلامية للتطورات التي تحدث على الساحة العربية والإسلامية في المجالات المتنوعة: سياسية، اجتماعية، اقتصادية....

٥. برامج الفتاوى في القنوات الفضائية ودورها في بناء الثقافة الفقهية.

المحور الثالث: الوسائط الإعلامية في المنظور الحضاري للأمة

١. تنوع الوسائط الإعلامية المرئية والمقروءة والمسموعة وسبل توظيفها في النهوض الحضاري.

٢. ترشيد طرق التعامل مع الوسائط الإعلامية.

٣. سبل مواجهة المضامين الإعلامية المناقضة للتوجه الحضاري المنشود.

٤. التجديد والإبداع في الإنتاج الإعلامي الحضاري للأمة.

٥. الدور الإعلامي لوسائل التواصل الاجتماعي الحديثة في تشكيل هوية المجتمعات العربية والإسلامية.

٦. أخلاقيات ممارسة الوسائط الإعلامية والملتميديا الحديثة في عصر التحولات المجتمعية.

المحور الرابع: برامج ومشاريع وخطط عملية مقترحة لبناء برامج وكفاءات إعلامية وفق المنظور الحضاري للأمة.

١. تجليات التجارب الحضارية العربية والإسلامية في المجالات الإعلامية المعاصرة: السمعية والبصرية: دراسة تحليلية نقدية.

٢. خارطة تصنيفية للفضائيات العربية والإسلامية بناء على منطلقاتها (تعليمية، غنائية، رياضية، ترفيهية، إخبارية، محلية وأجنبية، حكومية وأهلية إلخ) وتناولها بالنقد والتحليل، وبيان مدى تأثيرها في الشخصية العربية الإسلامية.

٣. القنوات الإعلامية والبرامج الموجهة إلى فئات محددة في المجتمع: الأطفال، المراهقين، النساء إلخ، ومدى تلبية كل نوع منها للحاجات النفسية والاجتماعية للفئة المستهدفة.

٤. التخطيط الاستراتيجي للإعلام المنشود في الرؤية الحضارية في الفضاء الكوني.

٥. سبل إعداد الكفاءات الإعلامية وفق المنظور الحضاري للأمة.

المحور الخامس: الإعلام والعولمة

١. موقع الإعلام في المجتمع المعاصر في ظل العولمة الإعلامية، ومدى تأثيره على الخصوصيات الوطنية.

٢. دور الإعلام في المحافظة على القيم الإنسانية، والأعراف والتقاليد الحسنة.

٣. الرسائل الخفية في الإعلام، أهدافها، وصور تضمينها للمضمون الإعلامي وسبل الكشف والتعامل معها.

٤. تأثير المسلسلات الأجنبية، والمدبلجة عَلَى الأسرة العَرَبية، ودور الإعلام الهادف في تغيير القيم السَّلْبِيَّة الَّتِي تتركها هذه المسلسلات في الأسرة.

المحور السادس: معوقات تعرقل بناء الإعلام الهادف:

١. التكامل والتناقض في المضمون الإعلامي لمؤسسات الإعلام.

٢. الخطاب الإعلامي العربي الإسلامي بين المهنية والرسالية.

٣. الخطاب المذهبي.....

المحور السابع: مستقبل الإعلام في عصر التحولات المجتمعية

١. الدراسات الاستشرافية في مجال الإعلام للحفاظ على هوية الأمة في ظل التدفق الإخباري.

٢. مستقبل وسائل الإعلام الحديثة وتكنولوجيا الاتصال في نشر الثقافة المجتمعية والمحافظة على الهوية.

٣. القائم بالاتصال (الإعلامي) في وسائل الإعلام الحديثة والملتميديا الحديثة... رؤية استشرافية.

رابعاً: مواصفات البحث المطلوب

١. ألا يكون البحث قد نشر سابقاً أو قدّم للنشر لجهة أخرى.

٢. أن يكون بحثاً علمياً حسب المعايير المعروفة في البحوث العلمية: الأصالة والإضافة إلى المعرفة والتوثيق (ويكون التوثيق في الهوامش أسفل الصفحات).

٣. أن يبدأ البحث بمقدمة (في حدود خمسمئة كلمة) تبين موضوع البحث وأهميته وأهدافه ومنهجيته وعناصره، وطبيعة البحوث السابقة فيه، وينتهي بخاتمة (في حدود خمسمئة كلمة) تبين خلاصة مركزة للنتائج التي توصل إليها البحث، وما تتطلبه هذه النتائج من توجهات أو تطبيقات عملية، والقضايا التي أثارها البحث وتحتاج إلى مزيد من الجهد البحثي. وتقسم مادة البحث إلى عدد من العناوين الفرعية.

٤. أن يكون حجم البحث ما بين ستة آلاف كلمة في الحد الأدنى وعشرة آلاف كلمة في الحد الأقصى (٢٥-٣٥ صفحة).

٥. أن يكون البحث مرقوناً على الحاسوب (نظام أي بي أم) ويقدم منه نسخة إلكترونية ونسخة ورقية، ويرسل بالبريد الإلكتروني. ويرفق بالبحث ملخص في حدود مئة وخمسين كلمة، وتعريف بالباحث في حدود خمسين كلمة وصورة شخصية ملونة، لأغراض إعداد ملخصات المؤتمر والتعريف بالباحثين المشاركين.

٦. تتحمل الجهات المنظمة للمؤتمر نفقات الإقامة ووجبات الطعام والتنقلات الداخلية طيلة أيام المؤتمر، ويتحمل المشارك أو المؤسسات التي ينتمي إليها نفقات السفر إلى الأردن.

٧. تواريخ مهمة: آخر موعد لتسلّم الملخصات ٢٠١٣/٥/٢٠م، وآخر موعد لإشعار الباحث بقبول الملخص ٢٠١٣/٦/١٥م والأجل النهائي لتسلّم البحث كاملاً ٢٠١٣/٩/١٥ والأجل النهائي لإشعار الباحث بقبول بحثه وتوجيه الدعوة له لحضور المؤتمر ٢٠١٣/١٠/١٥م. موعد عقد المؤتمر ٢٠-٢٠١٣/١١/٢١م.

٨. تتم مراسلات المؤتمر على عنوان البريد الإلكتروني islamiyah@iiit.org

مؤتمر علمي دولي بعنوان:

الإعلام المعاصر في الرؤية الحضارية

ينظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بالتعاون مع جامعة اليرموك

عمّان، الأردن: ١٦-١٧ محرم ١٤٣٥هـ الموافق ٢٠-٢١ نوفمبر(تشرين ثاني) ٢٠١٣م

اسم الباحث: ....

المؤهل العلمي الأعلى ....

سنة الحصول عليه ....والتخصص الدقيق..

طريق الاتصال: الهاتف ....

والفاكس........................ والبريد الإلكتروني..

مكان العمل والإقامة...طبيعة العمل ....

عنوان البحث ....

....

عنوان المحور ....

....

عناصر البحث في خمسمائة إلى ألف كلمة:

....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....

*** ترفق أوراق إضافية حسب الحاجة**

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:

  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٧٩-٨٧)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

إرسال فاتورة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut

Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

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

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

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

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

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

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

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

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

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